

السلفيون

الإسلاميون واليهود

الأستاذ الدكتور
أمة السلام محمد علي جحاف

دار النشر
الأفاق للنشر والتوزيع

حقوق الطبع والتوزيع محفوظة
رقم الإيداع بدار الكتب
(1195)

المقدمة

تشهد العديد من المجتمعات- ومنها المجتمع العربي والإسرائيلي- العديد من الجماعات الدينية السلفية التي تنادي بفكر وقيم دينية تختلف عن السائد في تلك المجتمعات. وهي تنبع من عمق المجتمع كرد فعل للعديد من الظروف المحيطة. وهي في كثير من الحالات- وخاصة في المجتمع العربي- تكون نتيجة لوجود الجماعات الهامشية، التي لا تجد دوراً وظيفياً يلائمها، ولا تجد مكانة اجتماعية تميزها، والأهم من ذلك، أنها لا تجد ذاتها داخل الأفكار والقيم السائدة في المجتمع، فيحول ذلك بينها وبين الانخراط فيه، وتحقيق ما يلائمها من مكانة، فتعيش إحساساً عميقاً برفض الواقع لها، فتقدم هلي لرفض الواقع والبحث عن مجتمع بديل خاص بها، تحاول بين الحين والآخر فرضه على المجتمع العام.

كما أن هذه الجماعات الدينية السلفية تأخذ في التوسع والانتشار، مستغلة جهل العامة بالدين، والذي يرجع في الأساس إلى تفتي الأمية والجهل. وسواء كان مصدر الفكر السلفي الجزء المهمش من فئات المجتمع، أو الجزء المهدد من الطبقة الوسطى التي يكاد يطحنها اقتصاد السلب والنهب، أو الجزء الرفض للسلطة السياسية المشكك في شرعيتها وشرعية نظمها وآلياتها- كما هو حال الجماعات السلفية اليهودية في إسرائيل- فإنه يمكن القول بأن الجماعات الدينية السلفية في المجتمعين العربي والإسرائيلي هي كما ذكر جمال البديري (2007: 176) "... حركات احتجاج اجتماعية، سياسية، اقتصادية، ولكنها وسمت نفسها بميسم ديني، لأسباب عديدة أهمها: أن الثقافة الدينية هي الأقرب منا لآمن أيديهم، والأكثر توافقاً مع تربيتهم وتنشئتهم، وأنه في ثنايا الثقافة الدينية توجد (مأثورات) تحض على العدل والمساواة بين الناس، ومن ثم لجأت الجماعات إلى التدرج برداء الدين، لأنه يشكل في وجدان الفرد العربي والإسرائيلي ركيزة أساسية".

وتبدأ هذه الجماعات الدينية السلفية- التي يحمل الكثير من أفرادها إحساساً بالإحباط واليأس- طريقها بنقد الفكر الديني السائد، لينتهي بها المطاف بنقد النظام السياسي السائد وفقاً للمبادئ والقيم السلفية، التي تركز على النقل والجمود والإنشداد إلى الماضي، والعيش في حالة اجترار فكري لمنقولات أثرية تقادم بها عهداها، ولم تعد في أكثر عناصرها (إذا استثنينا جوهر العقيدة وأصول الشريعة) صالحة في أزمنة تغير فيها كل شيء، كما أن تعصبها وأنغلاقها الفكري، ولجونها إلى العنف كوسيلة لرفض وجودها، قد أدى إلى رفض المجتمع لها، ووقوف الغالبية المتدينة ضدها، لأنهم يرون في تشدها ورفضها للتطور والحدثة سباحة ضد التيار، وإعاقة للمجتمع عن السير في ركاب الحضارة الحديثة. كما أن الأفكار والرؤى التي يتضمنها المجتمع البديل، والتي تسعى الجماعة إلى فرضها على المجتمع تحل مشكلاتها هي، وتنبع من هذه المشكلات، ولكنها لا تنبع من داخل المجتمع العام، بل تنبع من خارجه، وتعمل ضده. ولهذا كان لا بد من محاربتها والعمل على إحباط مشروعاتها ومخططاتها.

ورفض المجتمع للجماعات الدينية السلفية، جعلها تشعر بضعف جانبها وتهديد وجودها، وأن عليها أن تجد الوسيلة المثلى التي تحقق لها البقاء والاستمرار، فالاهتمام بالدين والنشاط الاجتماعي الواسع غير كافٍ لتحقيق ذلك الهدف، بل حتى القوة نفسها- إن وجدت- لن تمكنها من فرض وجودها داخل المجتمع، وأدركت حينها أن الأمر يحتاج إلى تنشئة العديد من الأجيال، التي تؤمن بقيمتها ومبادئها، وتسير في اتجاهها الكبير بإنشاء المؤسسات التربوية الخاصة بها، والمتمثلة في المساجد والمدارس والجامعات والقنوات التلفزيونية، وتخريج العديد من المعلمين، الذين تقوم بزرعهم في المدارس العامة، لكي يشاركوا إلى جانب تلك المؤسسات في صياغة وتشكيل عقلية النشء الجديد بطريقة تجعل لأفكارها ورؤاها السيادة داخل المجتمع، فيقوى جانبها ويصبح من الصعوبة بمكان التخلص منها أو إقصائها وحصر نشاطها في المجال الديني فقط، وبشكل يعرقلها من الانخراط في مؤسسات الدولة والمجتمع، مما قد يضطرها في نهاية الأمر، إلى المناداة بالعزلة الشعورية والفيزيقية.

وهذا النشاط التربوي لكي يعطي ثماره المرجوة، يحتاج إلى أناة وصبر ووقت طويل، وانخراط تحت مظلة السياسة، فهذه الجماعات الدينية السلفية، لا بد لها من ممارسة العمل السياسي المباشر والفاعل، كي تتمكن على الأقل من التأثير في القرار السياسي، والسير به في الاتجاه الذي يمكنها من التمتع ببعض الامتيازات والحصول على الدعم اللازم لأنشطتها المختلفة، وفي مقدمتها الأنشطة التربوية، لأن انسحابها من الساحة السياسية، يحولها إلى مجرد جماعات ضغط حول قضايا متناثرة أغلبها أخلاقي. كما "... أن الممارسة السياسية تمكنها من بلورة رؤية دينية بديلة لتنظيم المجتمع، في مواجهة برنامج وممارسات السلطة الحاكمة، ومختلف الفرق والأحزاب العلمانية" (حسن 2009: 139)، فتستطيع من خلالها تقديم مشروعاتها السياسية والفكرية في إطار إصلاح المجتمع وتحقيق التقدم "... الذي لا يعني لديها مجازاة الأمم في ما بلغته من أنماط في تنظيم المجتمع ووسائل إدارته، وما نجم عنها من سلوكيات وأخلاق، بل ترى التقدم في بعث الدين في المجتمع" (سعد 2009: 177)، لأنه لم يعد مفصلاً عن الحياة، بل صار هو الحياة، وبالتالي يعد هو الأنسب لخلاص الفرد العربي والإسرائيلي مما يعانیه من ظلم وتخلف في ظل الأنظمة السائدة. فهل نجحت الجماعات السلفية في المجتمعين العربي والإسرائيلي في القيام بدورها السياسي والتربوي؟ وأي من المجتمعين أكثر قبولاً ومساندة لهذا الدور؟ لنشاط الجماعات السلفية فيه. هذا ما تهدف الدراسة الحالية إلى معرفته.

وقد قمت بتقسيم الدراسة إلى جزئين: الجزء الأول، السلفية الإسلامية. فتتكون هذه الدراسة من سبعة فصول، موزعة على جزئين، بالإضافة إلى المقدمة وقائمة المراجع، الجزء الأول يتبادل السلفية الإسلامية، ويتكون من أربعة فصول، تم فيها عرض السلفية الدينية عامة والسلفية من حيث: ماهيتها ونشأتها وتطورها، وأهدافها، ومنهجيتها والأدوار السياسية والتربوية التي تقوم بها، مع إطلالة على جماعة الإخوان المسلمين.

أما الجزء الثاني (السلفية اليهودية) فيتكون من فصلين، تم فيها اسعراض بأهميتها ونموها، والجماعات المكونة لها، والأحزاب التي تمتلكها، وما تقوم به من نشاطات في كل من الساحة السياسية والتربوية. وخصص الفصل السابع والأخير لوضع الجماعات السلفية في الميزان، بغرض بيان أي من المجتمعين العربي أم الإسرائيلي يرجح كفة الجماعات السلفية فيه. أسأل المولى جلا وعلى أن أكون وفقت فيما عرضته في هذه الدراسة من رؤى وأفكار، والحمد لله رب العالمين.

أ.د. أمة السلام جحاف

ديسمبر / كانون الأول

صنعا - 2012

المحتويات

الجزء الأول

السلفية الإسلامية

8	تمهيد... السلفية الدينية
9	- المفهوم العام للأصولية السلفية.
13	- مظاهر السلفية الدينية.
15	الفصل الأول... السلفية الإسلامية
15	- ماهية السلفية الإسلامية.
17	- نشأة السلفية الإسلامية.
25	- أنواع الجماعات السلفية الإسلامية.
25	أولاً... الجماعات السلفية اليهودية المتشددة.
36	ثانياً... الجماعات السلفية اليهودية المعتدلة.
44	ثالثاً... عوامل ظهور وتبلور السلفية المعتدلة في المجتمع العربي.
53	الفصل الثاني... منهجية السلفية المعتدلة وأهدافها
53	أولاً.. منهجية وأهداف السلفية المعتدلة:
53	(1) الماضية.
56	(2) النصية.
58	(3) العقيدة.
59	(4) الغيرية (العلاقة بالآخر).
64	ثانياً... أهداف ومطالب السلفية وموقف المفكرين منها
66	- الاتجاه المؤيد لقيام الدولة الإسلامية.
70	- الاتجاه المعارض لقيام الدولة الإسلامية.
82	- الاتجاه التوفيقي.
86	الفصل الثالث... الإخوان المسلمون
93	- الدور السياسي لجماعة الإخوان المسلمين.
105	- صراع الإخوان المسلمين مع الدولة.
113	- الدور التربوي لجماعة الإخوان المسلمين.

الجزء الثاني

السلفية اليهودية

- 120 الفصل الرابع... السلفية اليهودية : الماهية والنمو
- 120 - ماهية السلفية اليهودية.
- 120 - نمو السلفية اليهودية.
- 122 - أنواع الجماعات السلفية اليهودية.
- 122 أولاً... السلفية اليهودية المتشددة :
- 126 طائفة الحريديم
- 129 (1) جماعة ساطمر الحسيدية.
- 130 (2) جماعة حبد.
- 133 (3) جماعة ناطوري كارتا.
- 138 ثانياً... السلفية المعتدلة :
- 141 - مطالب جماعات السلفية اليهودية المعتدلة.
- 143 الفصل الخامس... الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المعتدلة
- 143 (1) الدور السياسي للجماعات السلفية اليهودية المعتدلة
- 143 - الأحزاب السلفية اليهودية المعتدلة.
- 143 • حزب أجودات اسرائيل.
- 147 • حزب شاس.
- 151 • حزب المفدال.
- 155 - موقف دولة إسرائيل من الجماعات السلفية اليهودية.
- 160 (2) الدور التربوي للجماعات السلفية اليهودية المعتدلة.
- الفصل السادس... الأدوار السياسية والتربوية للجماعات السلفية
- 165 في المجتمعين العربي والإسرائيلي في الميزان.
- 176 قائمة المراجع

الجزء الأول

السلفية الإسلامية



السلفية الدينية

تمهيد... السلفية الدينية

إن الدين والتدين قرين بالإنسان منذ بدء الخليقة، والدين يعد أبرز الظواهر الإنسانية عبر التاريخ. وقد استمر الدين في مواكبة تطور المجتمع الإنساني، وشكل قاعدة أساسية لصياغة رؤى الإنسان الفكرية والمعرفية.

ويتصف الدين، والدين السماوي على وجه التحديد، بواحدية مصدر التشريعات والأحكام. وما تعدد الأنبياء والرسالات إلا مراحل مر بها هذا الدين، فهو كائن حي متدرج في طبيعته ومضامينه؛ يبدأ بدعوة محدودة (آدم ونوح وإبراهيم، عليهم السلام)، ثم اكتسب بعداً أكثر سعة وشمولاً (موسى وعيسى عليهما السلام)، ثم بلغ نضجه واكتماله مع بعثة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم). وبعد أن رفع الله أنبياءه، قام علماء وفقهاء وحكماء الأمة بالنظر في النص المقدس، فأعادوا تفسيره وتأويله، وفقاً لمستجدات الواقع، فتشعبت بهم الآراء والأحكام، ونتج عن ذلك تكون وتعدد المذاهب الفقهية، فمنهم من أكد على الجانب التعبدي، من صلاة وصوم، أكثر مما أكد على غيرها من الجوانب، ومنهم من توجه إلى الله بالشوق والوجد المشبوب، ومنهم من أثاره الجانب الفكري، فتوجه للبحث في أصول العقيدة، ومنهم من صرف جل همه في جانب الأحكام الاجتماعية والمعاملات بين بني البشر، ومنهم من حركته الاستجابة لنداء النهوض بالجماعة، عبر النشاط السياسي. وهذا التنوع لا يتعلق بالبشر لكونهم أفراداً فقط، بل يتعلق بهم لكونهم جماعات، وحركات فكرية، وروحية وسياسية واجتماعية وتربوية.

وبناء على الرؤية السابقة للدين، فإن الدين لا يتعارض، في الأساس، مع التنوع والتعدد في الرؤى والمشارب، بل يتسع لها في إطار المقذور لأصوله وأسسها. وهذا التنوع والتعدد في إطار المقذور، لا يتنافى ولا يُشكّل إزاء العلاقة بالمعبود عز وجل، بمعنى أنه اختلاف لا تنشأ معه مشكلة ما إزاء العلاقة الدينية، وما من علاقة يعرفها البشر تتسع لهذا الأمر، وتفسح للتنوعات والتحركات في إطار الهيمنة الواحدة والثبات والدوام، ما من علاقة تتسع لهذا الأمر كله بمثل ما يتسع الدين (طارق البشري 1990 : 33). وهذا ما دفع Show إلى القول بأن هناك دين واحد فقط، ومع ذلك فهناك مئة نسخة (2000 Sharkansky : 23-24).

ومع ذلك، فإن هذه الإمكانية (التنوع) التي أتسم بها الدين، قد وضعت المجتمعات، على مر العصور في مآزق كثيرة، نتج عنها صراعات عنيفة؛ فإذا ما تبنت فئة أو جماعة رؤية دينية ما، بدافع وإخلاص ديني صادق وقوي، فهي في خير ما دامت تخدم الدين والمجتمع، مقرة بتعدد الرؤى والتوجهات، وحق الآخرين في خدمة الدين. أما إذا اعتبرت نفسها، منفردة، صاحبة الحق في فهم الدين، والعالم، دون غيرها، بالمراد الإلهي، فإنها تكون قد جعلت الدين تابعاً لها، بدلاً من أن تكون هي تابعة له. وهنا فقط يغيب

الاعتدال والتوسط، وتبرز المغالاة والتشدد، ويصبح العنف هو الوسيلة الوحيدة لحل الخلافات الدينية وغير الدينية على السواء، لأنها ألّبت الدين رداءها الخاص، وأرادت من الآخرين النظر إليه بمنظارها، وبالتالي تكون تلك الرؤية الخاصة، هي وسيلتها لقياس درجة إيمان المحيطين بها، وتحديد وجهاتهم، وإقصاء من يخالفها الرأي أو الفهم، ولو كان على ملتها ودينها، لأن الدين كما أشار أمارتيا صن (2008: 12) يصبح في هذه الحالة هو الهوية السحرية التي لها السيادة والهيمنة، وتوجب كل الانتماءات الأخرى. ونتيجة لهذا الزعم، القائم على أن الناس يمكن تصنيفهم تصنيفاً متفرداً مؤسساً على الدين، تنوعت الجماعات الدينية بين معتدل ومتشدد أو مغال؛ ومنها الجماعات السلفية على اختلاف درجات تشدها في مختلف الديانات السماوية. وهذه الدراسة ستسلط الضوء على الجماعات السلفية الإسلامية واليهودية، في المجتمعين العربي والإسرائيلي. وتجدر الإشارة هنا، إلى أنه سوف يتم استخدام مصطلحي: السلفية، والأصولية بمعنى واحد، أينما وردا.

المفهوم العام للأصولية (السلفية)

إن لفظ الأصولية (السلفية) مشتق لغوياً من كلمة (أصول)، وهذا اللفظ ترجمة للفظ الإنجليزي Fundamentalism، وهو لفظ إنجليزي مشتق من لفظ آخر هو Foundation، بمعنى أساس، يقول النبي أشعيا: «هأنذا أوّسس في صهيون حجر زاوية كريماً أساساً مؤسساً» (أشعيا 28: 16). وأغلب الظن، أن الذي سلك المصطلح الإنجليزي Fundamentalism أي الأصولية، هورثيس تحرير مجلة نيويورك وتشمان، في افتتاحية عدد يوليو 1920م، حيث عرف الأصوليين (السلفيين) بأنهم أولئك الذين يناضلون بإخلاص من أجل الأصول. وأغلب الظن كذلك، أن المراجع التي مهدت لسك هذا المصطلح هي سلسلة كتيبات صدرت بين عامي 1909 - 1915م، بعنوان (الأصول The Fundamentals)، حيث بلغ عددها اثني عشر كتيباً، وبلغ توزيعها بالمجان ثلاثة ملايين نسخة، أرسلت إلى القساوسة والمبشرين واللاهوتيين، ومدارس الأحد، وسكرتيري جمعيات الشبان المسيحية والشابات المسيحية (وهبه: 22 - 23).

وقد عرف قاموس لاروس الصغير الأصولية (السلفية) سنة 1966م، بكيفية عامة جداً، حيث أشار إلى أنها "موقف أولئك الذين يرفضون تكييف عقيدة مع الظروف الجديدة. أما لاروس الكبير سنة 1984م، فقد عرف الأصولية بأنها موقف جمود وتصلب معارض لكل نمو أو لكل تطور.. مذهب محافظ متصلب في موضوع المعتقد السياسي (جارودي 1992: 13).

أما Lustick (1988: 5) فيؤكد على أن كلمة أصول ظهرت لأول مرة في أمريكا في مطلع القرن العشرين، كوصف ذاتي لأولئك المسيحيين البروتستانت، الذين قبلوا ما كان يُعرف بالأصول الخمسة لمعتقدهم. وبالتالي أُستخدم بمصطلحات دينية دقيقة، تشير إلى عدم انحراف الإيمان عن التقليد الديني

المكرس للتفسير الحري في للنصوص المقدسة. ومع ذلك، فمعظم الدعاوى التي رُفعت أو قُدمت حول تأثير الأصولية (السلفية)، اهتمت بتطبيقاته في السياسة.

وعلى الرغم من أن كل شخص يعرف أن الأصولية (السلفية) الدينية أصبحت حقيقة في الحياة المعاصرة، إلا أنه على ما يبدو، لا أحد يعلم كيف يضع تعريفاً قابلاً للتطبيق على كل حالة (Santoch 2004: 1). ولهذا جاءت التعريفات مختلفة ومتعددة بتعدد الكتاب، الذين حاولوا وضع تعريفات معينة لتكون أقرب ما يمكن لجوهر الأصولية (السلفية) الدينية، فقد عرفها على سبيل المثال Sinha (2004: 10) بأنها الإيمان بالشكل الأساسي للدين، دون القبول بأية أفكار أخرى.

وإذا كان التعريف السابق للأصولية الدينية يبدو ضعيفاً ومحدوداً ويوحى بالخصوصية الشديدة، فإن تعريفها لدى Santoch (2004: 1) يبدو أكثر اتساعاً وعمومية، فهو يرى بأن الأصولية الدينية ليست نظاماً عقائدياً فقط، بل إنها خطة عمل لتغيير الإنسانية، وخطة العمل هذه تتضمن أحياناً استخدام العنف المضط، ليس داخل المجتمع الواحد فقط، بل تتعداه إلى خارج الحدود. وإذا كان هذا التعريف قد تضمن الإشارة إلى خطة العمل، والوسائل التي قد تلجأ إليها الجماعات السلفية، فإن تعريف Lawrenc Bruce قد تناول جانباً آخر، حيث ركز فيه على مصدر نشأتها، ومظاهر وجودها، وذلك عندما قال: إن الأصولية الدينية هي أيديولوجية دينية، تشكلت من خلال الصراع مع الحداثة، وأصبحت تتسم بعدة مظاهر: وكأنها كروية للأقلية الطائفية، واتجاهها المعارض، وسيطرتها الذكورية، والقيادة الكاريزماتية، ومفرداتها الغنية البراقة، والجدة التاريخية المنبثقة من معارضتها للحداثة، وشدة ردة الفعل (Riesebrodt 1993: 15).

أما جارودي فيرى ” أن الأصوليات، كل الأصوليات، سواء أكانت تقنوقراطية أو ستالينية، مسيحية أو يهودية، أو إسلامية، هي مذاهب متعصبة، منغلقة على نفسها، وبالتالي متجهة نحو المصادمة.. إنها السرطانات الأصولية.. والقرحة الروحية الأكلة التي تهدد الحضارة بكاملها“. وفي إطلاق وتعميم على كل سياسة، وكل دين، يحكم جارودي بأن ” تسييس الدين، يعني تقديس السياسة، وهما من مزايا الأصولية“ (عمارة، 2006: 22). وقد يعود موقف جارودي هذا، في الأساس، إلى إيمانه بالنظرية التي تعطي للدين والسياسة مكانة واحدة في حياة البشر، وتربط بينهما ربطاً وثيقاً، ويعتقد بعدم الفصل هذا الكثير، إذ يرون بأن السياسة والدين تجعلان الحياة جديدة بأن تعاش، ويمكن احتمال الموت، فكلاهما يتحدث بمصطلحات الحقيقة الخالدة. كما أن المتأمل فيهما يجد أن جوهريهما متشابهان، ففي كل من الدين والسياسة يستغل القادة النظريات في محاولة لتبرير الأفعال، ولربط الأعضاء إلى تنضيماتهم (Sharkansky 2000: 1).

ومن التعريفات السابقة، يمكن أن نستخلص المكونات أو السمات الأساسية للأصولية (السلفية)

والمتتملة في :

أولاً: الجمود المعارض لكل نمو ولكل تطور، ورفض التكيف.

ثانياً: العودة إلى الماضي والانتساب إلى التراث (المحافظة).

ثالثاً: عدم التسامح والانغلاق، والتحجر المذهبي.

إن بزوغ السلفيات (الأصوليات) ليست مجرد رد فعل ضد الرؤى الكونية الجديدة، التي تهدد تراثها المقدس، بل هي تهدف إلى تشكيل العالم استناداً إلى مقولات ثلاث: العنف، والإرهاب، والثورة، وإلى السيطرة على التعليم والإعلام، وتأسيس مدارس ومعاهد سلفية (مراد وهبه: 39).

وتأسيساً على ذلك، يمكن القول بأن السلفية (الأصولية) أياً كانت سمتها الدينية، يهودية، أو مسيحية أو إسلامية، أو أية ملة أخرى، تمزج المطلق بالنسبي، والحقيقة الأبدية بالحقيقة العابرة، وبذلك تدافع عن حقيقة لاهوتية ماضوية، وكأنها رسالة أبدية موجهة ضد حقيقة لاهوتية راهنة، فتعجز عن التعامل مع الوضع الراهن، ليس لأنها مجاوزة لهذا الوضع، ولكن لأنها تتحدث عن وضع ماضوي، فتمنح مصداقية أبدية لرؤية نسبية. وفي هذا السياق تصبح السلفية مهددة لما يمكن أن نسميه صراع المطلقات. وهذه هي حقيقة السلفية أياً كانت سمتها الدينية.

وهذا الصراع للمطلقات لا تستقيم معه الدعوة إلى سلام العالم، فهناك من يرى أن سلام العالم ليس ممكناً إلا بسلب الدوجما من الدين، أي نفي الدوجماتيقية. وهذا النفي ليس ممكناً، إلا بنفي علوم العقائد، بسبب أن مفهوم الحرب كامن في هذه العلوم، ومن هنا، فإن حوار الأديان، إذا أقيم على أسس هذه العلوم، محكوم عليه بإفراز السلفية الدينية، ذلك أن الحوار يفترض التسامح، أي يفترض مشروعية الرأي المخالف. فإذا ارتقى الرأي والرأي المخالف إلى مستوى المطلق، تحول الحوار إلى نقضه، أي إلى صراع، لأن المطلق بحكم طبيعته لا يقبل التعدد. والمفارقة هنا، أن تعدد المطلقات مهدد للمطلقات، ومن شأن هذا التهديد، أن يقضي مطلق على باقي المطلقات. وهذا هو منطلق حوار الأديان (وهبه: 40).

كما أن الدراسات الحديثة عن الأصولية الدينية، التي أجراها عدد كبير من العلماء الغربيين، تشير إلى أن من سماتها الرئيسية: الاعتقاد الحرفي بالنص المقدس، باعتباره كلمة الله، هذا من جهة. وتتسم، من جهة ثانية، باهتمامها بتأكيد كلية وإطلاق وعظمة رؤى وأفكار ومنظورات، ورفض بعض الرؤى والأفكار والمنظورات البديلة، باعتبارها غير شرعية (Sinha 2004: 10). ويتسم الأصوليين، في الديانات السماوية الثلاث، بأنهم يريدون أن يبعثوا أنفسهم عن المحيط العام للمجتمع العلماني، ويحيطون أنفسهم بمصطلحات الماضي المبجل، التي تتجسد في كل شيء؛ في الملبس والسلوك والطعام والنوم، وفي العبادة، وفي اللغة والقانون وغيرها (Antoun 2001: 55). ومن جانب آخر، نجد Lustick (1988: 5) يؤكد على أن ما يميز السلفيين هو عدم رغبتهم في التوافق مع الواقع، والسعي لتطبيق تغييرات جذرية في المجتمع، أقرها مصدر يمتلك القيمة العليا، حسب رأيهم.

ولذلك، فإن الأصوليين (السلفيين) يتسمون أيضاً، بأنهم يعرفون أنفسهم من خلال ضد من هم،

وهذا ما يجعلهم على الدوام، يضعون في الحسبان أنهم يواجهون، في الغالب، عدوين؛ عدو خارجي وعدو داخلي، وعداوتهم موجّهة، دائماً، ضد العدو الداخلي أكثر من العدو الخارجي (Antoun 2001: 65). كما يشير Antoun (2001: 78) أيضاً، في موضع آخر من دراسته، إلى أن المعروف عن الأصوليين (السلفيين) الدينيين

أنهم يواجهون محيطهم من خلال ثلاث استراتيجيات؛ تجنب هذا العالم، أو محاولة إيجاد بديل له، أو مواجهته وهزيمته. وتجنبه تكون من خلال الانسحاب الفيزيقي أو الاجتماعي أو الرمزي. ومواجهته تكون بالصراع المسلح بغرض السيطرة عليه. إنهم يواجهون العالم الحديث، ليس من خلال ثقافة معينة، ولكن من خلال توجههم العام، ذلك التوجه المشوب بالغضب والاحتجاج والخوف.

أما Almond الذي يرى أن للسلفيات العديد من الأعداء، فقد حدد أربع استجابات في طريقة تعامل السلفيين مع الأعداء، وذلك على النحو الآتي:

- فاتح العالم Conqueror World: وهذا الفاتح يستخدم كل الوسائل لفتح العالم لربه، بما في ذلك استخدام العنف.
- محول العالم Transformer World: ومحول العالم يتعامل مع العالم سياسياً للحصول على السلطة نيابة عن الله.
- موجد العالم Creator World: وموجد العالم يقدم عالماً بديلاً لعالم العصاة، الذين رفضوا الرب، ويدعو الآخرين إليه.
- منكر العالم Denouncer World: والمنكر ينسحب عن العالم ليحفظ طهارته الثمينة. ومع ذلك، فهو على الدوام في موقف ساخر من الاعتماد على ذلك العالم في وجوده، وحمائته (Herriot 2008: 45).

ولهذا، يصف Riesebrodt (1993: 11) السلفية الدينية بأنها تعد ضحية بائسة للمدنية من ناحية، لأن هدفها حماية ديانة الزمن العتيق فقط، ويرى فيها، من ناحية ثانية، الناشط الضيق الأفق، غير المتسامح، الذي يعمل على مواجهة مؤيدي التقدم والحرية والتنوير، مع أن المعتدلين من أعضائها على استعداد للتفاهم والتسامح مع الاتجاهات والتيارات المختلفة، إذا كان في ذلك تحقيقاً لمصالحها عامة، ومصالحها السياسية على وجه الخصوص.

وظهور الجماعات السلفية (الأصولية) في العالم، يعني أن الدين قد أصبح لدى بعض أفراد المجتمع الواحد، هو الهوية الوحيدة والمتفردة. وهذه الهوية كما يقول أمارتيا صن (2008: 18): ”.. يمكن أن تقتل، وبلا رحمة. ففي حالات كثيرة، يمكن لشعور قوي - مطلق - بانتماء يقتصر على جماعة

واحدة، أن يحمل معه إدراكاً لمسافة البعد والاختلاف عن الجماعات الأخرى. فالتضامن الداخلي لجماعة ما، يمكن أن يغذي التنافر بين أفرادها وأفراد الجماعات الأخرى". ولهذا، أصبحت السلفية الدينية قوة قوية جداً في شؤون العالم اليوم، إنها تحتل وضعاً شبيهاً بالوضع الذي احتلته الماركسية في القرن العشرين، ولهذا أصبحت موضوعاً للتعليم والبحث على السواء (Santosh 2004: 1).

مظاهر السلفية الدينية

حدد كل من Long (2004: 50) مظاهر السلفية الدينية في ثلاثة جوانب، وهي:

أولاً: الاعتقاد بوجود منظومة محددة من المبادئ الضرورية الكاملة لتوجيه سلوك البشر، وأن هذه المبادئ يمكن اختصارها وصياغتها صياغة واضحة.

ثانياً: الإيمان بأن هذه المبادئ صادرة عن مصادر معصومة، وقادرة على إعطاء الحقيقة العالمية، وأن هذه المبادئ لا تقبل الاستفسار أو التغيير، فهي مقدسة.

ثالثاً: الإيمان بأن هذه المبادئ موجودة في مجموعة محددة من المواد المصنفة أو المأخوذة من المصادر المعصومة.

وإذا كانت المظاهر الثلاثة السابقة للسلفية الدينية تبدو عامة وغير محددة تحديداً دقيقاً، حيث أنها لم تكشف لنا عن ماهيتها أو مضامينها، التي توجه سلوك السلفيين في مختلف الديانات، فإن Herriot (2008: 2 و Tehranian 1993: 313-314) أورد اثني عشر مظهراً للسلفية الدينية أكثر وضوحاً وتفصيلاً من المظاهر الثلاث السابقة، وهذه المظاهر هي:

1. رجعيون.
2. ثنائيون: الله والشيطان، الخير والشر، الإيمان والكفر، وهكذا، هذا النوع من التفكير يساعد في مهمة المقاومة (نحن وهم).
3. الإيمان بأن كتابهم المقدس له السلطة العليا على ما يؤمنون به، وعلى الكيفية التي يتبعونها في سلوكهم وتعاملهم مع الآخرين.
4. تفسير الكتاب المقدس بشكل انتقائي، هذه الانتقائية تقدم التبرير لاستراتيجيات وتكتيكات المقاومة.
5. التمسك بالرؤيا الألفية للتاريخ، أي أن الإرادة الإلهية ستفرض سلطان الله على العالم في أي وقت في المستقبل. ويؤمن بعضهم بأنهم قادرون على استعجال هذا الحدث العظيم بالقتال الحريفي أو الروحي بالنيابة عن الله (وهذا المظهر تنفرد به السلفية اليهودية والسلفية المسيحية).
6. الوقوف ضد العلمانية: لأنها، في رأيهم، هي التي أبعدت الشباب عن تعاليم الدين، ويفسر السطوحي (2010: 14) ذلك بقوله:

لأنها تنادي بفصل الدين عن الدولة، وبالعقلانية كوسيلة للتنظيم الاجتماعي، وبالديموقراطية كأساس لعلاقة الفرد بالدولة والمجتمع، ولأنها تسعى أيضاً، إلى إخضاع المؤسسات والحياة السياسية لإرادة البشر، وممارستهم لحقوقهم وفق ما يرون، وبالشكل الذي يحقق مصالحهم وسعادتهم.

7. الوقوف ضد النخبة: فالسلفيون، كما أثبتت الكثير من الدراسات، ينتمون في الغالب الأعم إلى الطبقتين الوسطى والدنيا، مما يجعلهم يرون في كل نخبة رمزاً لغياب العدالة والمساواة في المجتمع.
8. الوقوف ضد الإمبريالية: فالإمبريالية هي الصورة المثلى للاستعمار، وهم يسعون في كل مجتمع، إلى البحث عن الوسائل التي تمكنهم من القضاء على الاستعمار بكل صوره، ومحاربة طموحاته التوسعية، وسيطرته الاستغلالية للشعوب الأدنى منه في التقدم والقوة.
9. الوقوف ضد الشيوعية: لأنهم لا ينظرون إليها كنظام اجتماعي، بل يرون فيها عقيدة قائمة على مبادئ إلحادية، وذلك لأنهم عادةً يربطون بين عداوة ما كان يعرف سابقاً بالاتحاد السوفييتي للأديان وبين النظرية الشيوعية التي تبناها ذلك المجتمع.
10. الوقوف ضد المدنية: لأن المدنية تقوم على مبادئ وأخلاقيات تتنافى مع ما تدعو إليه الأديان، ولهذا، فهم، كما ذكر (Sinha 2004: 5) لا يتخلون عن معتقداتهم، ولا يتوافقون مع الواقع، وهذه حركة تكتيكية يتبعونها، لاعتقادهم بأنها ستؤدي في النهاية إلى سقوط المدنية.
11. الوقوف ضد الجندرية: فعقيدتهم منحازة للرجل، وترمي إلى حصر الامتيازات والسلطة في الرجل، على حساب المرأة، وإبقائها محاصرة بعوائق دينية وقانونية واجتماعية.
12. الوقوف ضد الانحطاط والتدهور: إنهم يتجهون نحو تقليد السلف الصالح، لاعتقادهم بأنه المخرج والوسيلة للقضاء على حالة الانحطاط والتراجع التي تعيشها المجتمعات. وهذا كله سيتبين بوضوح من خلال العرض التالي للسلفية الإسلامية والسلفية اليهودية.

الفصل الأول السلفية الإسلامية ماهية السلفية الإسلامية ونشأتها

كان الدين الإسلامي، في معظم المنطقة العربية، وحتى نهاية فترة الخلافة الراشدة، هو الإطار العام المنظم لحياة الناس العامة والخاصة على السواء، ولم يكن المجتمع العربي الإسلامي، خلال هذه الفترة، مقسماً أو متشردماً إلى فئات أو جماعات ذات مصالح فئوية ضيقة، بل كانت مصلحة الأمة مصلحة واحدة، كما لم تكن السيادة والإجاه والنفوذ والرفعة، داخله، في إطار السيادة على الناس، بقدر ما كانت تتحقق في ساحات الجهاد، وكانت السيادة (السلطة) عبئاً ثقيلاً ومعادلة خاسرة، تحرم صاحبها الهدوء والطمأنينة وراحة البال. ومع نشوء الحكم الأسري، بعد الخلافة الراشدة، بدأ التدين بالتراجع والانحسار عن الساحة العامة، وبدأت السياسة بكل فنونها تحل محل الدين، فبدأت المصالح تظهر، وبدأ الناس جماعات وأفراد يخضعون لها، وساد الانقسام بين الناس، وفقاً للمصلحة. ولهذا، كان من المنطقي أن تنطلق من بين صفوف أفراد المجتمع، جماعات تنادي ليس بالعودة إلى الدين فحسب، بل الرجوع إلى أصوله ومنابعه الأولى، مما أدى إلى ظهور ما عرف بالسلفية أو الأصولية على الساحة العربية (الديك 1990، 113).

ماهية السلفية الإسلامية

تعددت مفاهيم السلفية بتعدد الجوانب التي يتم النظر إليها من خلالها، فإلى جانب المفهوم اللغوي، هناك المفاهيم ذات الصبغة الدينية أو السياسية أو الاجتماعية وجميعها تؤكد على أن الأصولية هي ذاتها السلفية.

فالأصولية (السلفية) مصطلح جديد في معانيه واستعمالاته في فكرنا السياسي الراهن، المحكوم بواقع التداخل اللفظي والمعنوي بيننا وبين غيرنا، أي بين لغة الأنا ولغات الآخر، لكنها كما أشار أسامة خليل (2000، 31)

تعد مصطلح قديم، تعني مادة (أص) أو (أس) في اللغة السومرية تعني العقل أو الفهم، كما تعني أيضاً الدم، ومنه صلة الدم (الرحيمية)، ومعاني الأسلاف والموت. ولقد أمتد هذا الجذر اللغوي إلى الأكادية، التي تفرع منها المعنى إلى مادتين: الأولى أصولتو USULTU، والثانية موتو MUTU وتعني الموت، ومنها ميتو وتعني الميت أو السلف.

كما أن الأصولية (السلفية) الإسلامية، بمعناها اللغوي العام هي الرجوع إلى الأصول. والأصول عند البعض هي الكتاب الحكيم والسنة النبوية، وعند البعض الآخر هي الكتاب الحكيم وصحيح السنة، وعند الخوارج (لاحاكمية إلا لله) الذي قابله (حاكمية الله) في العصر الحديث، وعند بعض ثالث هي الكتاب الحكيم والسنة القولية أو السنة الفعلية (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة 1989 : 273 وشحرون 2007 : 49).

أما موسوعة السياسة (1993 : 433) في جزئها الثالث، فقد عرفت السلفية (الأصولية) الإسلامية بأنها مفهوم فكري- سياسي، يقول بالعودة إلى الماضي، والافتداء بتجربة السلف الصالح وتمجيدها، واعتبارها النموذج الواجب الرجوع إليه، من أجل إصلاح المجتمع وتطويره. كما أشارت في موضع آخر منها، إلى أن السلفية الإسلامية بالمعنى الأكثر دقة، هي ”..الاتجاه الذي يؤكد على الاقتداء بالشكل والمضمون على تجربة الخلفاء الراشدين بالتحديد، واعتبارهم السلف الصالح. كما أن هناك سلفية موازية، تؤكد على تجربة الإمام علي كرم الله وجهه، والأئمة الذين تبعوه (موسوعة السياسة 1993 : 434)، فهي في نهاية الأمر عبارة عن مجموعة آراء ومواقف تشكل بناءً متماسكاً ومنسجماً مع منطلقه الاعتقادي، ولا يمكن دحضه تيولوجياً، إلا بمنهج خارج عنه كحجج التاريخ والاجتماع (أبو اللوز 2008 : 103).

كما جاءت الدراسات الغربية الحديثة لتؤكد على أن بعض المحللين وضعوا تعريفات مركبة للسلفية الإسلامية، تتضمن الأسباب، والمظاهر، والبرامج السياسية الخاصة بها. وعليه فقد عرف Marty و Appleby السلفية بأنها حركة نتجت كرد فعل لتهديد الهوية، من مظاهر المدنية، وتواجه هذا التهديد من خلال صياغة مختارة ومبدعة لمذاهب من الماضي، والتي تؤدي، في النهاية، إلى برنامج سياسي لإعادة صياغة المجتمع في المستقبل (Long و Vivienne 2004 : 48).

وهناك أيضاً، تعريفان تظهر فيهما الصبغة السياسية أكثر من غيرهما، فقد ذكر كل من Molinari و Giuriato (2002 : 188) في دراستهما أن السلفية الإسلامية تشير إلى تلك التيارات في الإسلام الحديث والمعاصر، الهادفة إلى استعادة النظام الاجتماعي والسياسي المتسق مع قواعد القانون الإسلامي، أما Johannes (1997 : 5) فقد أشار إلى أن السلفية الإسلامية ليست مسألة أخذ النصوص المقدسة بطريقة حرفية، إنها منظومة الاعتقادات التي تسحب السلطة السياسية الحديثة إلى الدين، إنها تقدم منهجاً دينياً للسلطة السياسية.

وعلى الرغم من تعدد تعريفات السلفية (الأصولية) الإسلامية، إلا أن مضمونها واحد، فجوهر كل تعريف يؤكد على حقيقة واحدة، وهي أن السلفية تعني في حقيقتها تبني فكرة العودة إلى الماضي، لاستقراء التاريخ الإسلامي في عصوره الأولى، وحمل القيم والمبادئ التي سار عليها السلف الصالح (الخلفاء الراشدون) وتمثلها، حتى تكون هي النبراس الذي نهدي به للوصول إلى خير الدنيا والآخرة. إلا أن هذا

لا يعني أن السلفية تشكل مذهباً في الديانة الإسلامية، كما هي مذهباً في الديانة المسيحية، فهي بنوعها المغالي والمعتدل، ليست في نهاية الأمر، سوى حركة دينية سياسية، وهذا ما أكد عليه Johannes (1997: xi) بقوله:

إن السلفية الإسلامية هي سياسة ودين معاً، إنها ذات طبيعة مزدوجة، فعندما يتم تحليلها، كما لو كانت حركة ذات طبيعة سياسية فقط، فإن الخطأ واقع لا محالة، وذلك لأنها في نفس الوقت دين بالمعنى الكلي، وعندما يتم تحليلها، كما لو كانت حركة ذات طبيعة دينية فقط، فإن الخطأ واقع لا محالة أيضاً، وذلك لأنها في نفس الوقت سياسة بالمعنى الكلي، وهذه الحركة (السلفية الإسلامية) كانت في الغالب مفرز لأوضاع اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة، وهو ما سيتضح لنا من تتبع المراحل التي مرت بها السلفية الإسلامية في نشأتها.

نشأة السلفية الإسلامية

من الطبيعي القول، بأن هناك ظروف هيأت ومهدت السبل، لظهور الاتجاه السلفي وتطوره، في المجتمع العربي الإسلامي، وتختلف هذه الظروف من مرحلة تاريخية إلى أخرى. والمطلع على التاريخ الإسلامي، يدرك تماماً أن سيدنا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) كان، أثناء حياته بين أصحابه، هو المرجعية الدينية والسياسية، الأولى والأخيرة، وكان المسلمون -على اختلاف أصولهم وأعرافهم وانتماءاتهم القبلية- جماعة واحدة، وإذا ما وُصفت جماعة أو وُصف فرد ما من خلال العرق أو الانتماء القبلي، فإن هذا الوصف يكون بغرض التعريف، وليس بغرض التعالي أو التحقير. هذا المجتمع الواحد، شهد أول انقسام بعد وفاته (صلوات الله عليه وآله وسلم)، فبوفاته (صلوات الله عليه)، أدرك المسلمون أن مرجعيتهم الدينية، المتمثلة في شخصه، قد انتهت، وليس هناك من يخلفه فيها، وبقيت مرجعية القرآن، وصحيح السنة، التي لا تتعارض والنص القرآني، وظلت المرجعية السياسية شاغرة، وهناك من بينهم من يمكن له شغلها. فتنازع لشغل هذه المكانة جناحاً أو معسكراً المسلمين (المهاجرون والأنصار)، كل يدعي أحقيته بها، إلا أن هذا الانقسام سرعان ما تبدد، ويعزى السبب في ذلك إلى قوة وغلبة إيمان الصحابة، وعدم طلبهم لها لمصالح دنيوية.

ولم يكن الانقسام السابق، بعد وفاة الرسول محمد (صلوات الله عليه وآله وسلم)، هو الانقسام الأول والأخير، فقد حدث انقسام آخر؛ الأول ديني سياسي، ويمثله الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه)، والثاني سياسي خالص، ويمثله معاوية بن أبي سفيان. وكانت مرحلة المواجهة بين الإمام علي ومعاوية، بنت زمانها، ولم تتحول إلى ظاهرة دينية - سياسية بالمفهوم اللاحق، بقدر ما كانت صراعاً بين وجهتي نظر حول أصول الحكم، فقد رأى علي كرم الله وجهه، بأن سياسة الناس تكون بمقياس الدين

والأخرة، فيما رأى معاوية، بأن سياسة الناس تكون بمقياس الدولة والدنيا (محبوبة 1999: 74). وكانت الطامة الكبرى، في تاريخ المجتمع الإسلامي، هي تحول نظام الحكم من حكم شوروي (خلافة) إلى ملك عضود؛ وراشي أسري. والفترة التاريخية لهذا الجيل (جيل الخلفاء الراشدين)، من كبار أوائل المسلمين، أصبحت، تجاوزاً، رمزاً ومثالاً لحالة الإيمان القوي، الصادق، والتقى، والصفاء والنقاء والطهر والورع، لمعظم إن لم يكن كل الأجيال المتعاقبة.

لذا، فقد حاول العديد من الكتاب والمفكرين، ربط نشأة الاتجاه السلفي (الجماعات السلفية) في عموم العالم العربي، ببداية العهد الإسلامي في شبه الجزيرة العربية، عندما حدث التباين في وجهات النظر حينذاك في شأن الخلافة. وهذا خطأ تاريخي وسياسي وأكاديمي، لأنه يؤدي إلى :

1. تأصيل الجماعات السلفية واعتبارها وارثة النبوة والخلافة.
2. إعطاء انطباع بأن تاريخ الإسلام والمسلمين كله صراع بين الجماعات الدينية، وفي هذا إلغاء للدور الحضاري للأمة العربية - الإسلامية.
3. القفز فوق حقائق التاريخ والفكر والوقائع الجدلية في حركية التاريخ وفلسفته، باعتماد عوامل ليست ذات صلة بتاريخ الأمة والمنطقة، ومقياس الماضي بمعايير الحاضر (البديري 2007: 31).
والمتتبع للتاريخ العربي- الإسلامي، يجد أن نشأة الحركات الدينية الاجتماعية السياسية المجسدة للاتجاه السلفي في المجتمع العربي الإسلامي، كانت ولا تزال، مرتبطة بفترات الاضطراب الحاد، التي يكون فيها بقاء المجتمع وتماسكه واستمراره مهدداً. لذلك كانت هذه الحركات الاجتماعية، ولا تزال، بمثابة استجابات للأزمات الروحية والاجتماعية الحادة التي شهدتها، ولا يزال يشهدها مجتمعنا العربي- الإسلامي، فالأزمة الخلقية التي مر بها المجتمع العربي- الإسلامي، خلال فترة حكم معاوية بن أبي سفيان، هي التي مهدت الطريق للخليفة عمر بن عبد العزيز، الذي عمل على إعادة توجيه الحكم بما يتفق والمبادئ الإسلامية، الأمر الذي أكسبه لقب أول مجدد في الإسلام (غضيبات 1990: 155)، وإن كان هناك من يعتقد بأن الحضارة الإسلامية شهدت انتكاسه في فترة ولايته. أما من حيث علاقته بالسلفية، فيعد عمر بن عبد العزيز المؤسس الأول للاتجاه السلفي الإسلامي.

وهذا يعني أن بداية ظهور الاتجاه السلفي، كانت قبل محنة خلق القرآن، التي أعتبرها جمال البديري (2007: 32) حجر الأساس في صرح الظاهرة الدينية السياسية (السلفية)، أو الأزمة الأولى التي مهدت لنشوء ذلك الاتجاه

فقد نتجت هذه المحنة أصلاً من قول المعتزلة بخلق القرآن، على خلاف رأي أهل السنة والجماعة وغيرهم. حيث ارتفع شأن المعتزلة أيام الخليفة العباسي المأمون بن هارون الرشيد، الذي حدثت في عهده محنة خلق القرآن، وقادها القاضي المعتزلي أحمد بن داود الأيادي، الذي استطاع بفضل معارفه المتعددة وثقافته الواسعة، إقناع الخليفة

المأمون بنشر وتبني مقولة خلق القرآن، وما يترتب عليها من جبر واختيار. وبالتالي، امتحان للفقهاء والعلماء والمحدثين، وعلى رأسهم أحمد بن حنبل بذلك، لتثبيت مواقفهم الفكرية، وبالتالي، السياسية من الدولة، حتى تحولت قضية خلق القرآن إلى عقيدة رسمية للدولة العباسية منذ 218هـ... وهي أول تبني للدولة لمفهوم فكري يرض بالقوة على الشعب، مما يؤدي إلى مواجهة غير مبررة بين الساسة والرعية، فتضطر الرعية إلى تنظيم نفسها في جماعات، تتخذ من العنف المضاد سبيلاً للمواجهة، بدلاً من الحوار والفكر والمناقشة.

وبهذا، يكون الأرجح، أن الكاتب يقصد بأن أزمة خلق القرآن كانت هي السبب المباشر للظهور الأول للحركات أو الجماعات السلفية، التي اعتمدت العنف كوسيلة للدفاع عن مبادئها وقناعاتها، ودعوها للعودة إلى الأصول والافتداء بالسلف الصالح من الصحابة والخلفاء الراشدين.

وقبل أن نلقي نظرة على القرن التاسع عشر، وقراءة محمد بن عبد الوهاب والتجربة السلفية المعاصرة، لابد من العودة إلى القرن التاسع مع الإمام أحمد بن حنبل، الذي قام بدور مهم في صناعة الأحداث في بغداد، في الربع الأول من ذلك القرن، حيث كان يشدد أكثر من غيره على العودة كلياً إلى النص، والسير على خطى السلف الصالح، رغبة منه في تطبيق النموذج الذي نشأ في المدينة مع النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، مع أن نموذج المدينة، هو شكل مقتطع من التاريخ الحقيقي، الذي شهد حروباً وصراعات بعد انقضاء سنوات قليلة على وفاة صاحب النموذج، تمثل في أن ثلاثة من الخلفاء الراشدين قضا اغتيالاً، وأن حروباً وفتناً نشبت حتى بين الصحابة أنفسهم، وسادها الكثير من الاحتجاجات والسجلات المتبادلة، حول شرعية كل واحد منهم، مما دفع ابن حنبل إلى السعي لتهدئة واستيعاب تلك المواجهات وآثارها، والعداوات التي أنقسم المسلمون حولها باكراً، لذلك عمد إلى التخفيف من أحكامه، على من ظل خلال الفتنة الأولى، ساعياً إلى راب الصدع، ورغبة منه في تحقيق أوسع إجماع داخل الأمة، حول الحقيقة الواحدة للدين، ولكي يتم تجنب أي تأويل مجازي، خاض في سبيل ذلك مواجهات فكرية وفقهية عديدة (عماد 2006: 56).

أما ابن تيمية (1328م)، الفقيه الحنبلي السلفي، الذي يمثل الحلقة الوسطى بين ابن حنبل وابن عبد الوهاب، فقد عاش فترة عصيبة مر بها الإسلام، تمثلت بالغزو المغولي ونهب بغداد وسقوط الخلافة، في وقت كان فيه الخطر الصليبي ما زال ماثلاً في الأذهان. تلك الحالة ولدت إحساساً شعر معه المسلمون، أن دينهم مهدد حتى في وجوده. وقد صرف ابن تيمية حياته، بما أوتي من جهد وصبر، لرصد أي ثغرة تمس نقاء العقيدة وصفاءها، فتصدى لكل ما صادفه من انعكاسات للفلسفة اليونانية ومؤثراتها على الإسلام، وسجل المذاهب الباطنية، معتبراً أنها من البدع، بسبب ما توليه من أهمية للتأويل، وأنكر مفهوم

وحدة الوجود التي قال بها الصوفيون ومارسوها، بعدما رأى فيهم خطراً أشد من المسيحيين على دين قائم على عقيدة التوحيد. وألف كتاباً صار مرجعاً لكل السلفيين، هدفه تنقية الرسالة المحمدية من كل شائبة، حمل عنوان (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية)، فهو يتناول علاقة الأمير برعيته في ظل الشريعة، ويشدد على تطبيق الحدود بشكل حريفي، لكنه يولي موضوع الجهاد اهتماماً مميّزاً، ويساوي بينه وبين الصلاة، حتى ل يبدو أنه وضعه فوق الأركان الشرعية الأربعة (الشهادة والصوم والزكاة والحج)، فالدين جذعه الصلاة، وتواجه الجهاد (البوطي 1988 : 9).

وبذلك، نجد أن ابن تيمية

قد جعل محاربة الكفار أحد وظيفتي ولي الأمر، حيث الأولى تتمثل بتكريس طاقته لخدمة الدين، بتأمين انتصار الفضيلة داخل الأمة، من خلال إقامة الحدود، والأخرى خوض الجهاد المقدس خارج دار الإسلام. وهو بذلك يريد أن يحقق الإسلام أكبر نجاح ممكن سياسياً ودينياً، وبذلك يصبح السياسي والديني شيئاً واحداً، لا يمكن الفصل بينهما، فالسلطة التي لا تهتم بالشأن الديني، والدين الذي لا يهتم إلا لذاته متخلياً عن القوة والعظمة، مكتفياً بالتقوى والخشوع، يخسران في الحالتين، وينتهي الاثنان إلى الفشل والخراب (عماد 2006 : 56).

وهكذا تحول ابن تيمية من فقيه إلى مجاهد، يحث على الجهاد في سبيل العقيدة، وهذا ما يعمل الأصوليون السلفيون المعاصرون على تبنيه، وبطرق وأساليب مختلفة.

واستكمالاً لحلقات التطور التي مرت بها السلفية الإسلامية، ننتقل إلى القرن الثامن عشر، حيث نجد محمد بن عبد الوهاب (1703- 1792)، مؤسس التيار الوهابي السلفي في شبه الجزيرة العربية، أو ما عُرف بالإحياء الإسلامي، الذي بدأ مع حركات تجديدية تهدف إلى إقامة دولة إسلامية، تقوم على التطابق التام مع القانون الإسلامي الصرف، ورفض كل البدع المناقضة له (Molinari و Giuriato 2002 : 188).

فالوهابية ليست هي السلفية كما يعتقد البعض، بل هي شكل من أشكال السلفية. وفي المعنى الحديث، قد تستخدم هذه الكلمة استخداماً غامضاً، فهي تشير إلى الوهابية، ولكنها تشير كذلك إلى النظام السياسي في المملكة العربية السعودية، التي اعتبرت العقيدة الوهابية عقيدة رسمية، أوكل أمر تطبيقها بكل صرامة إلى المطاوعة القائمين على تطبيق أحكام الشريعة في الحياة العامة (أبورجا 1992 : 49).

وهناك أحداث وأزمات مهدت لظهور الوهابية كمذهب سلفي، وأبرز هذه الأحداث كان انهيار الإمبراطورية العثمانية، وظهور الإمبريالية الأوروبية وتدخلها في العالم الإسلامي، والفساد الناجم عن النظام القديم (Roy 2004 : 4)، عملت هذه الأحداث على إلغاء النموذج التاريخي للعلاقة بين الدين

والدولة. ففي الماضي كانت الحكومة بحاجة إلى الدين، لتبرير حكمها وكسب شرعيتها، لكنها أصبحت أقل اعتماداً على الدين في مرحلة الدولة القومية، نظراً لوجود مصادر جديدة للشرعية، فتجسدت وحدة السياسي والديني في الإسلام على المستوى النظري، لكنها لم تتحقق على المستوى العملي، ودائماً، كان هناك انفصال هائل، بين نموذج الحكم الإسلامي كما ينبغي أن يكون، والممارسة الفعلية في الواقع السياسي. فظهرت الحركة الوهابية لتعارض هذا الانفصال، ولتقييم تجربة سياسية جديدة. ونجحت في إقامة الدولة السعودية في شبه الجزيرة العربية، واستمرت حتى الآن في تقديم الشريعة، الأساس الأيديولوجي لها (الياسيني 1990: 35-36).

إن الأفكار الأساسية التي استندت إليها دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وضعت في كتابه (التوحيد)، الذي كتبه بعد العودة من رحلتيه إلى المدينة والبصرة. يؤكد بن عبد الوهاب في كتابه هذا، على أن عقيدة التوحيد مركز الإيمان الإسلامي، لا تقتصر على الاعتقاد بأن الله هو الخالق، بل وأيضاً، أن الله هو الحاكم المسيطر. فكفار مكة مثلاً، لم ينكروا ربوبية الله وخلق الله للكون، ولكنهم رفضوا الانصياع لحاكميه الله وتشريعه. ويقول الشيخ أنه عندما تكون عبادة المسلمين موجهة إلى الله وحده، عندما لا يشركون معه أية جهة أخرى، عندما تنتظم حياتهم على أساس أوامر الله ونواهيه، يكونوا مسلمين بحق (نافع 2008: 66).

أعتقد أن محمد عبد الوهاب كان يدرك إدراكاً قوياً بأن حيثيات دعوته الدينية ما كانت لتصمد أمام الوعي الإسلامي الفطري من ناحية، وما كانت لتصمد أمام تحليل ونقد العلماء العارفين بالدين الإسلامي، من ناحية أخرى. لذا لجأ، لضمان نجاح دعوته، إلى التحالف السياسي مع آل سعود، فقدم لهم الشرعية الدينية مقابل دعم توجهه الديني، لعلمه أن السلطة القائمة على القهر، تفلح أو تنجح في المواطن التي يعجز فيها الدعاة الدينيين عن نشر رؤاهم الدينية الخاصة.

لقد دافع الوهابيون عن الإسلام السلفي بأسلوب جديد، وعنق لا يقبل المساومة أو التوفيق، وكان ذلك سبب نجاح حركتهم كما ذكر أيمن الياسيني (1990: 52) في كتابه (الإسلام والعرش)، حيث تحولت إلى أيديولوجية دولة

عندما تحالف محمد بن عبد الوهاب مع حكام الدرعية من آل سعود. وأتاح هذا الحلف للوهابية الدعم والحماية التي تحتاجها، وقدم لابن سعود الأيديولوجية والأتباع المتطوعين لتنفيذ أهدافه. ولذلك فقد برر آل سعود هجماتهم على الإمارات المجاورة والاستيلاء عليها، بتنفيذهم لتقليد مبدأ التكفير والقتال. ووظفت تعاليم الوهابيين لإضفاء الشرعية الدينية على سيطرة آل سعود واستيلائهم على الجزيرة العربية. حيث أن محمد بن عبد الوهاب قد ركز في كتاباته على وجوب طاعة الحكام حتى ولو كانوا طغاة، وينبغي إتباع أوامر الحكام، طالما أنها لا تتناقض مع أحكام الدين

التي يفسرها العلماء. كما نصح الشيخ بالصبر على الطغيان، وأدان التمرد المسلح ضد
الحكام الطغاة.

وفي القرن التاسع عشر، بدأت الحركة السلفية في الظهور بالعراق، وليس واضحاً إن كانت تلك
الحركة مستقلة بذاتها، أم كانت نتاجاً للدعوة الوهابية، التي اخترقت المجتمع العراقي في نهاية القرن
الثامن عشر. غير أن من الواضح أن السلفيين في العراق حاولوا أن يتميزوا عن الوهابيين، وكان هناك
سببان للمحافظة على ذلك التمييز: أحدهما أنهم أرادوا أن يتجنبوا سخط الحكومة العثمانية وعلمائها
التقليديين، والسبب الآخر، يعود إلى الخلافات المذهبية بين السلفيين في العراق، وبين الوهابيين في نجد
(الأعظمي 2005: 68).

والمطلع بتمعن على آراء وأفكار محمد بن عبد الوهاب، سيكتشف غياب التجديد، ولا غرابة في
ذلك، فالاستشهادات والاقتراسات، التي يستند إليها في عرض مبادئه وأفكاره، تؤكد مرجعيته الحنبلية
المتشددة. حتى ليبدو معلمه أحمد بن حنبل في الواقع أكثر تسامحاً في مسألة التكفير، ويعترف ابن تيمية
نفسه، بأن معلمه كان متشديداً فيما يخص العبادات، ومتحرراً تماماً في موضوع العادات، حتى أن ابن حنبل
تغاضى عن التوسل بالأولياء وزيارة القبور، وإن لم تكن الطرق قد تشكلت بعد في عصره (عماد 2006:
57).

وهذه المغالاة التي أرساها المذهب السلفي الوهابي، على المستوى الديني السياسي، هي التي دفعت
المفكر الغربي Almond إلى الإدلاء بملاحظته التي تقول: إذا كان التشكل الواضح للاعتقاد في المذهب
الأرثوذكسي، قد منح الفرصة على الدوام للهرطقة لتدير رأسها مجدداً بأن الرؤية الحقيقية قد تم
إفسادها، فإننا نجد الحنابلة والوهابيين، في الإسلام، يقدمون بديلاً أكثر تشدداً للتشدد (Herriot
2008: 50).

وإذا نظرنا إلى المراحل السابقة لنشأة وتطور السلفية الإسلامية، سنجد تدرجاً في الوحدة بين
الحلقات الأربع، التي تبلورت خلالها العقيدة السلفية. فهي حلقات انتقلت من التوسط والاعتدال كنموذج
لدى عمر بن عبد العزيز- الذي عمل على إصلاح نظام الحكم بالعودة به إلى حظيرة الإسلام الصحيح- إلى
التساهل النسبي مع ابن حنبل، ثم إلى الانتقاد النظري الجذري من جانب ابن تيمية، وصولاً إلى استخدام
العنف وهدم الأضرحة، ومنع كل الممارسات التي تسيء إلى صفاء العقيدة لدى الوهابيين، بحيث لم يتبقى
في المملكة العربية السعودية، أي قبر من قبور الصحابة والأولياء، باستثناء قبر الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم. كما أن اللافت للانتباه في هذه الحلقات أيضاً، أن العقيدة كانت تنتعش على الدوام، وتعود إليها
الروح، كردة فعل على تحديات يستشعر فيها هؤلاء خطراً على الدين من الداخل أو الخارج. وبهذا يصح
القول بأنها- أي السلفية- حركة دفاع وتمركز حول الذات تتحصن في التاريخ، وتستلهم النموذج كفعل
هروب لا واع من تحديات الواقع وانكساراته (أبو اللوز 2009: 138).

وبتتبع الحلقات التي مرت بها العقيدة السلفية، نجد أنفسنا أمام السلفية القطبية المعاصرة، التي تكاد تغلب على مبادئها ومضامينها عقيدة أبي الأعلى المودودي، وهذا راجع في الأساس إلى التواصل الفكري بينه وبين سيد قطب، الذي رأى أن الإسلام في هذه المرحلة قد تم عزله وإقصاؤه عن الواقع، وأن الأمة كلها تعيش في الكفر والحرام والضلال لغياب حاكمية الله. ولذلك لم تتردد هذه السلفية في عدم السماح للناس كافة - مسلمين وغير مسلمين - بأن يحكمهم قانون وضعي بشري، وإذا فعلوا ذلك، فتلک هي الجاهلية، وبالتالي فهي حرب وكفر، فالأرض التي لا تخضع لحاكمية الله، هي دار كفر وحرب، بغض النظر عن الدين الذي يعتنقه السكان. وفي خلاصة التحليل القطبي السلفي، تنشأ الدولة الإسلامية عندما تصبح الحاكمية لله، ويطبق فيها النظام الإسلامي، سواء كان الشعب مسلماً بعضه أو كله. فالجديد في الموضوع أن قطب يعتبر المجتمع مسلماً، ليس لأنه مكون من مسلمين، بل اعتماداً على مقدار خضوعه لشريعة الله وحاكميته (عماد 1997: 18 - 25).

وقد حدث نوع من الامتزاج، بين السلفية التقليدية والوهابية ذات البعد التاريخي والعقدي، والسلفية الأصولية القطبية المعاصرة، الأكثر تسيساً، وذلك عندما استقبلت السعودية الآلاف من الإخوان المسلمين المصريين والسوريين، وغيرهم من الهاربين من أنظمتهم، ووفرت لهم الملاذ الآمن، حيث نجح هؤلاء بتبوء مراكز مهمة، في المنظومة التعليمية والتربوية السعودية. وفي عملية التواصل هذه بين ضفتي البحر الأحمر، التي بلغت أوجهاً في العهد الناصري، ثم في العهد الساداتي، حيث فتح الأخير لهم أبواباً واسعة، بهدف ضرب الاتجاهات الناصرية واليسارية، وذهب هو ضحية لهم، وفي النهاية حدث نوع من التوافق والتكيف بين المدرستين، ونتج منها بداية ما يعرف بالاتجاه السلفي السروري، نسبة إلى محمد سرور بن نايف زين العابدين، الذي مزج السلفية الوهابية بالسلفية القطبية. وكان هذا الرجل قريباً من عصام العطار، الإخواني الدمشقي المعروف، ثم تحول عنه إلى مروان حديد، قائد (كتائب محمد)، والإخواني السوري الذي تبنى منذ وقت مبكر أسلوب الاغتيالات والعمل المسلح ومارسهما. لقد كان محمد سرور يرى أن ما ينقص السلفية، هو أن تكون ميسسة وثورية، ووجد أن فكر سيد قطب يتكفل بهذه المهمة. ومن هذه الزاوية نظر إلى حركة جهيمان العتيبي، القائد العسكري للمجموعة التي احتلت الحرم المكي (عام 1979)، والذي كان يعتبر حكم آل سعود وإمامتهم باطلة، وتعاطف معه، ومع كل التنظيمات التي تبنت العنف ضد الأنظمة الحاكمة في البلدان الإسلامية (حوى 1984: 282 - 283).

ثم تحول ذلك المزيج من السلفية التقليدية والمعاصرة (الوهابية والقطبية) إلى أرضية فكرية مشتركة لمعظم حركات الإصلاح الفكري والسياسي التي شهدتها العالم العربي- الإسلامي، التي بدأت إرهاباتها الأولى، في القرن التاسع عشر، مع الطهطاوي وخير الدين التونسي، ثم الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، الذين أرجعوا سبب التخلف إلى الغرب، ولأن الأمة ابتعدت عن الله، والعودة إلى الله ستحقق الوحدة الإسلامية، وتطيح بالقوة الاستعمارية (Molinari و Guiriato 2002: 188). ورغم أن

هذه الحركات اتخذت نهجاً إصلاحياً وعقلانياً، إلا أنه يمكن القول، أنه بقى في الإطار العام سلفي الاتجاه، فهو يتمسك بضرورة العودة إلى الكتاب والسنة، كإطارين مرجعيين لا يجوز الاستغناء عنهما. كما أنه ظل مهتماً بالمسألة العقائدية وضرورة تطهير المعتقدات من مظاهر الشرك والخرافة، وخاض مواجهات فكرية مع الغرب تشككاً في نيته تجاه الثقافة الإسلامية وقيمها. وقد تمكن هذا التيار الذي يمكن تصنيفه بالسلفي الإصلاحية المتنور، من تقديم قراءة مغايرة لما قدمته السلفية التاريخية التقليدية، حيث قامت على نوع من التنظير التوفيقى بين العقل والنص، على عكس العداء التاريخي الذي استحكم بين أهل النص وأهل الرأي، وأدت في بعض المجالات إلى تقديم الاستدلال العقلي على الاستدلال النقلى.

وفي المرحلة التالية من تطور العقيدة السلفية، ظهر رشيد رضا، الذي يعد شخصية مميزة في هذا المجال، فقد جسد بالفعل نموذج المثقف المقلق في ذلك العصر، حيث بدأ حياته متبنياً أطروحات السلفية الإصلاحية المتنورة، تلميذاً مخلصاً لأراء أستاذه الإمام محمد عبده، لكنه مع تصاعد التحديات الحضارية، أخذ اتجاه التشدد والمحافظة، والانحياز الصريح إلى التفكير السلفي التقليدي، وانتهى إلى تبني أطروحات ابن تيمية والوهابيين عامة، باعتبارهم من الحنابلة الذين عزفوا عن كل تأويل ومغالاة في استعمال العقل، وأمنوا بالتنزيه عند البحث في الصفات الإلهية، معتبراً الوهابيين يمثلون الامتداد التاريخي لتيار أهل السنة والجماعة قديماً، وبخاصة بعد أن أعلن ابن سعود عن مؤتمر إسلامي عام في مكة سنة 1926م، للباحث في قضايا الدين، وواقع الأمة الإسلامية (عماد 2006: 62).

وفي كل الأحوال، لا يمكن فصل التطور الفكري لرشيد رضا عن سياقه التاريخي، فقد ولد هذا السياق كبرى الحركات الإسلامية المعاصرة (الإخوان المسلمين) على يدي حسن البنا، الذي نجح حركياً وتنظيمياً، ولخص أهم عقائد السلفية، مع اختلافات نسبية سمحت بنوع من التميز، فتحت منافذ محدودة للاجتهد، ولتجاوز الخلافات الفقهية والمذهبية، لكن استشهاده المبكر، أدخل حركة الإخوان المسلمين في نفق التطرف والمبالغة، بتأثير شخصيتين هما: الباكستاني أبو الأعلى المودودي، والمصري الإخواني سيد قطب، وقد رسخ الاثنان المنهج النصوصي، وأسس كل منهما على طريقته الأرضية الفقهية لمنهج التكفير (غضبيات 1990: 158).

ومن خلال العرض السابق، لنشأة وتطور العقيدة السلفية الإسلامية، يتبين أن الحركات الدينية الاجتماعية – السياسية (السلفية)، التي شهدتها التاريخ العربي- الإسلامي خلال فتراته المختلفة، بلورت نفسها وحاولت تحقيق أهدافها من خلال قيادات كارزمية. فالقيادة الكارزمية كانت مصاحبة لجميع هذه الحركات، بحيث تعمل على إلهام الأفراد وتحريكهم، لتحقيق الأهداف المنشودة لهذه الحركات، فمثلاً، عمر بن عبد العزيز، وأحمد بن حنبل، وعبد الله المهدي، وابن حزم الأندلسي، وصالح الدين الأيوبي، وتقي الدين بن تيمية، ومحمد بن عبد الوهاب، ومحمد علي السنوسي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وحسن البنا وغيرهم، يمكن اعتبارهم نماذج للقيادات الكارزمية، التي صاحبت وبلورت

الحركات الدينية- الاجتماعية / السياسية، التي شهدتها المجتمع العربي الإسلامي، خلال فتراته التاريخية المختلفة، فقد استطاع هؤلاء القادة الكارزميون، أن يلعبوا دوراً أساسياً في إلهام الأفراد التابعين لهم، وتحريكهم من أجل بلورة وتحقيق أهداف الحركات الدينية- السياسية، التي عملوا على قيادتها، وذلك من خلال قدراتهم الخاصة على توضيح الهدف من التغيير المنشود وضرورته، ودفع وتوجيه أتباعهم لتحقيقه. فأتباع القائد الديني ذي الشخصية الكارزمية، يشعرون بنوع من التسامي والقوة، من خلال علاقتهم به وارتباطهم فيه. وهذا الشعور لا شك يساعد على توحيد الأتباع، وبالتالي يعطي تلك الحركات الزخم اللازم لتحقيق أهدافها. وهذا الأمر لا يختلف باختلاف درجة تشدها، بل يعد أمراً سائداً لدى الجماعات السلفية بنوعها المتشدد والمعتدل.

أنواع السلفية الإسلامية وخصائصها

تشكل الجماعات السلفية في المجتمع الإسلامي ظاهرة اجتماعية، ذات توجهات متعددة، ويمكن تصنيفها، وفقاً لذلك التعدد، إلى أكثر من توجه، ولا نقصد هنا التقسيم المعروف: سلفية الزمان، وسلفية الرجال، وسلفية المنهج، بل إنها تقسم وفقاً لرؤيتها الديني-سياسية. ويمدنا الأدب بأكثر من تصنيف للجماعات السلفية هذه، والتصنيف الديني-سياسي الشائع هو أن تصنف الجماعات السلفية وفقاً لاتجاهها ورؤيتها للمجتمع، فتصنف إلى: متشددة، ومعتدلة، ومسالمة، وجهادية. وأي ما كان التقسيم أو التصنيف، فإن الجماعات السلفية لا يمكن أن تخرج عن كونها إما معتدلة وإما متشددة. وهذا التصنيف هو ما ستأخذ به هذه الدراسة. وينبغي، قبل الخوض في تفاصيل هاتين الجماعتين: المتشددة والمعتدلة، الإشارة إلى أن كل الجماعات السلفية تعمل وفقاً لفكرة الولاء والبراء، بمعنى أنه إذا اقتضت المصلحة قتل المدنيين الأبرياء، فلا مانع من قتلهم، وهذا يتعارض، في الأصل، مع المبدأ القرآني الداعي إلى جزاء الإحسان بالإحسان، ولكن، حتى الشعار المرفوع على الدوام هو (الولاء للمسلم وإن أساء، ومعاداة الكافر وإن أحسن)، لا يُعمل إلا لمن كان عضواً معهم.

أولاً: الجماعات السلفية الإسلامية المتشددة

إن الجماعات السلفية الإسلامية المتشددة، هي بحسب تعريف سهغال ويوفال آدايفيس تلك الجماعات التي يدعي أتباعها بأن معتقداتهم هي الصحيحة، ويرفضون أي معتقدات بديلة (سيد 2007: 53). ولهذا تُعرف بأنها ذات اتجاه واحد، يمكن أن نطلق عليه نظرية الرفض المطلق، حيث ينصب خطابها أساساً، على التشبث الصلب بالتفسير الدقيق للنصوص الدينية،

وبالتالي عدم القبول بالتفسيرات الواسعة أو الأكثر مرونة للنصوص، وعليه فإن كل الأشياء الخارجة عن التفسير الدقيق تعتبر أموراً ضالة، وتسقط في حكم البدعة، التي هي بحسب الحديث النبوي: كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار. فالواقع يؤطره سلوك الفرد في جماعة المؤمنين، الذي يجب بدوره أن يخضع وجوباً لحكم النص الشرعي (الغالي 2007: 12).

كما أن هناك من يرى، أن هذه الجماعات السلفية الإسلامية التقليدية تشكل اتجاه يقوم بوعي أو بدون وعي، على تقليد السلف الصالح المرغوب، من أجل تجاوز حالة التخلف والانحطاط من جهة، وحالة الاستعمار والتبعية له والتغريب، من جهة أخرى. لكن هذا التيار أو الاتجاه بأطرافه المتعددة، حسب تعدد مراجع السلف الصالح المرغوب في تقليده، وبتعدد الاجتهادات الحديثة حول أمور قديمة، وجدناه يقوم بعملية عودة إلى الوراء في التاريخ، فيبقي فيه دون رجعة منه إلى الحاضر، كما قال ابن خلدون في أصول منجه (سليمان 1990: 57).

ولاشك أن هذه العملية الناقصة، ستؤدي كما أشارريتشارد كمجيان (1989: 39) إلى أن يخطئ القاصد مقصده في العودة إلى الأصول التي هي العلم والعقل في منطلق الأشياء، والتوحيد في روحها وفلسفتها ووجودها. ويؤدي بعد ذلك، إلى العودة إلى صراعات عصور الانحطاط، بل عصور الجاهلية الأولى، وتتجمع على مسرح العصر الحديث، كل سوءات العصور القديمة، من (قيس ويمن) إلى حروب (داحس والغبراء) و (البسوس) إلى (كربلاء)، دون دروسها ومزاياها، ودون المرور بوحدة العرب في (ذي قار)، ووحدة الصحابة في حروب الردة، أو حكمة الخلفاء الراشدين، أو وحدة العرب في اليرموك وفتوحات الشام والعراق بوجه الروم والفرس... إلخ.

وعليه، فإن حقيقة هذا التيار المتشدد الواقعه هي أنه تحت فكرة التوحيد والعودة إلى الأصول وتقليد السلف الصالح، يقف مفتتاً مبعثراً كل عند مقام أو حدث فكري وتنظيمي، بل تفتتت التنظيمات تحت شعار إقامة دولة الإسلام، ليس فقط حسب الشيع والمذاهب القديمة، بل أيضاً حسب تفرع الاجتهادات الحديثة في فهم ذلك القديم، كما في فهم الحديث من الأمور الدنيا. ولاشك أن وضع كهذا، سينتج علاقات تصل في كثير من الأحيان إلى تكفير كل فئة لما عداها من فئات هذا الاتجاه، وتكفير الناس المؤمنين بربهم الساعين إلى أزواقهم، وتكفير كل من لا يذهب مذهب الداعي إلى أمريريده، بصرف النظر عن رأي الآخرين ومنطقهم وحجتهم. وقد ذهب بعض الدعاة أو الأدعياء، إلى حد إحراج محدثيهم وتكفيرهم؛ إذ يطلبون

الفصل الأول: السلفية الإسلامية

إليهم إعلان الشهادتين، كشرط من شروط استمرار الحوار، وإلا أعتبر الرجل كافراً، وحق إقامة الحد عليه، وإذا أعلنها قالوا: الآن عدت إلى الإسلام (سليمان 1990: 57).

ومع أن معظم الأدبيات التي تناولت التيار السلفي الإسلامي، تؤكد على أن استقراء كل من التاريخ والواقع العربي- الإسلامي، لا بد أن يسفر عن وجود الجماعات السلفية التقليدية، التي تنادي بالعودة إلى الأصول، والأصول لديها نوعان: نصوص القرآن الكريم والسنة كما هي دون تأويل، وتقليد لأسلوب وممارسات السلف الصالح في العصور القديمة، إلا أن محمد عمارة (2006: 12 - 14) في كتابه (الأصولية بين الغرب والإسلام)، ينكر وجودها، وذلك بقوله:

ليس بين مذاهب الإسلام القديمة، من وقف تماماً ودائماً عند حرفية النصوص، رافضاً أي تأويل، حتى يمكن إطلاق مصطلح الأصولية (السلفية) بالمفهوم الغربي عليه. ولأن (معاصرتنا - الإسلامية)، قد تميزت تمييزاً (أصالتنا - الإسلامية)، فلقد خلت تيارات فكرنا الإسلامي، الحديث والمعاصر، من تيار يماثل- في الموقف من المجاز والتأويل والتفسير الحرفي للنصوص- أصولية (سلفية) الغرب النصرانية... فعلى حين تنسحب الأصولية (السلفية) بمعناها الغربي إلى الماضي، مخاصمة الحاضر والمستقبل، نجد الصحوة الإسلامية المعاصرة، تتخذ من العلاقة بالماضي، ومن النظر إليه، ومن علاقته بالمستقبل موقفاً مختلفاً. فهي تريد بعث الماضي، لاعلى النحو الذي تفعله التيارات الجامدة والمحافظة، وإنما بعثاً ينظر إلى هذا الماضي، ليتخذ منه هداية للمستقبل.

ويرى الكاتب أن شهادة أحد الكتاب والسياسيين الغربيين، من خلال تقييمه للصحوة الإسلامية المعاصرة (السلفية المعتدلة)، تعد دليل واضح على صدق النتيجة السابقة (غياب السلفية التقليدية)، التي أستخلصها من استقرائه لأوضاع الجماعات أو الحركات والتيارات الإسلامية في المجتمع العربي- الإسلامي، وصاحب هذه الشهادة أو الرؤية، هو الرئيس الأمريكي الأسبق ريتشارد نيكسون، الذي يقول عنها (الصحوة الإسلامية المعاصرة) في كتابه "الفرصة السانحة moment the Seize": "إنهم هم الذين يحركهم حقدهم الشديد ضد الغرب، وهم مصممون على استرجاع الحضارة الإسلامية السابقة عن طريق بعث الماضي، ويهدفون إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وينادون بأن الإسلام دين ودولة. وبالرغم من أنهم ينظرون إلى الماضي، فإنهم يتخذون منه هداية للمستقبل، فهم ليسوا محافظين ولكنهم ثوار" (عمارة 2006: 15).

ولكن، إذا تأملنا الصفات التي أطلقها الرئيس الأمريكي، على القائمين بما أسماه الكاتب الصحوة الإسلامية، سنجد أن تلك الصفات تنطبق على الجماعات السلفية التقليدية، حيث أن المنتمين إليها

يتميزون بموقفهم المعادي للغرب، كما أنهم كما قال نيكسون مشدودون إلى الماضي، لرغبتهم في استرجاع الحضارة الإسلامية السابقة، كما كانت في ذلك الزمان دون مراعاة للفارق الزمني ومتغيرات العصر. إضافة إلى أن هذه الجماعات تهدف إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، كما تراها هي، وتنادي بأن الإسلام دين ودولة، وفقاً لمرجعيتها هي، وهي بهذا لا يمكن أن تدخل ضمن التيار المحافظ، لأن المحافظين لا يقفون تلك المواقف المتشددة من كل حديث أو وافد، ولا يمكن أن تدخل ضمن التيار الثوري، كما وصفهم الكاتب بالثوار، فاستخدامهم للعنف واللجوء إليه لفرض مجتمعهم البديل، بمبادئ وقيم من صنعهم هم، لتتناسب مع أغراضهم الحزبية أو الفئوية الضيقة، هو ما جعل الآخرين يصفونهم بالإرهابيين، وسحب تلك الصفة على باقي المسلمين، وكأن الإرهاب جزء من طبيعة المسلمين، لا وسيلة يستخدمها البعض منهم.

كما أن محمد عمارة (2006 : 43) ذاته، يعترف، في موضع آخر من كتابه، بوجود الجماعات السلفية التقليدية المتمسكة بحرفية النص، وذلك عندما قال :

لقد عرف تراثنا وتاريخنا الحضاري تيارين :

1. تيار أهل الأثر أو أصحاب الحديث، الذين غلب عليهم الوقوف عند النصوص.. ومن بينهم تميز فصيل أو فصائل (بالجمود أو التقليد).. ولقد ظل جميع هؤلاء أقلية في تيارات الفكر الإسلامي على مر التاريخ“.

2. تيار أهل الرأي، الذين جمعوا بين (الأثر- النص) وبين (الرأي- والفقه). وفي فصائل هذا التيار تمايزت نسبة الأثر إلى الرأي في مكونات الفكر والنظر عند كل فصيل.. وكان هذا التيار هو الأكبر والأفعل في فكر المسلمين على امتداد التاريخ.

ورغم أن الكاتب يحاول التقليل من شأن التيار الأول، عندما وصف المنتمين إليه بالأقلية، التي تعني قلة فاعليته وهامشية دوره في المجتمع، إلا أن في إيراد له اعتراف بوجود تلك الجماعات الإسلامية السلفية المتشددة، التي ترى في الخروج على نص القرآن والسنة، خروج على الشريعة الإسلامية ذاتها.

وهذا التشدد أو التصلب لدى السلفية الإسلامية التقليدية، يعود في رأي عبد الحكيم أبو اللوز (2008 : 98) إلى مبدئين هما : الأول، هو رفض الشرك والحرص على التوحيد، الذي يجب أن يخضع له كل سلوك بشري، بحيث يشكل مبدأ التوحيد، الخلفية التي تقاس عليها شرعية كل التصرفات والمواقف والأفعال والمقولات، حتى ولو لم تكن دينية. فأي نوع من التفكير والفعل لا ينطلق من التوحيد، هو نوع من عبادة الذات. وبذلك تضع السلفية المسلم أمام طريقتين لا ثالث لهما، فإما أن يكون سلفياً، وإما لا يكون مسلماً على الإطلاق.

والمبدأ الثاني، هو الرؤية الصارمة جداً والمتزمة بحرفية القرآن وفق التقليد الحنبلي، الذي يجعل كل شيء يعود إلى منطوق القرآن والسنة. فرغم أن السلفية لا تكفر التفسيرات المرنة للتراث الفقهي (المدارس الفقهية الأربع)، فإنها تبدو أكثر صرامة في مواجهة التراث الفقهي المعاصر، الذي لا يسير

الفصل الأول: السلفية الإسلامية

وفق التقاليد الفقهية السالفة، وينادي بمراعاة الظروف المستجدة (فقه الواقع). وتعتبر السلفية هذا النوع من الفقه مؤامرة خبيثة على العلوم الشرعية، فليس من هدف للداعين إليه سوى إسقاط الشريعة، وتحريف نصوص القرآن والسنة.

ويؤدي الانطلاق من المبدئين السابقين، إلى اتصاف السلفية التقليدية بطابع عام، يجعلها نمطاً فكرياً أحادي الطبيعة، مجموعة من المقولات القاطعة والحاسمة المكتفية بذاتها، التي لا حاجة لها إلى منبه خارجي يوقظ وعي الذات السلفية، بل بمجرد الارتداد إلى تعاليم السلف، والالتزام بمعيار ثابت، وقيم متجانسة موحدة، لا يمكن دحضها إلا من خلال مناهج خارجة عنها، وبالأخص الحجاج التي يقدمها التاريخ والاجتماع. في حين تستطيع الأيديولوجية السلفية تفسير وإعادة تأويل كل المناهج الأخرى بما يلائم اتجاهها العقائدي والفكري، وذلك عبر سلسلة من عمليات الحجاج الدوغمائي، مما يؤدي إلى توسيع سقف العقيدة، إلى حد أنها تتحول ذاتها إلى منظومة فقهية شاملة، تبدع المخالف وتنصب له العداة (أبو اللوز 2008، 98).

وعلى مستوى الشكل، يظهر التصلب في ما يعتقد السلفيون التقليديون من كون اللغة توقيفية، بمعنى أنه يجب الالتزام بما في الكتاب والسنة، والمأثور عن السلف الصالح من الألفاظ والمصطلحات، وأن يترك كل لفظ مبتدع، أما استعمال مصطلحات غير مصطلحات السلف، فليس إلا فتحاً للمجال أمام المبغضين والضالين (الانصاري 1996، 35)

وبناء على تلك التوقيفية للغة، من المفروض أن يعبر الخطاب السلفي عن نفسه باللغة نفسها، التي عبر بها السلف عن فهمه للقرآن والسنة، لأن الشرع لم يقرر التعاليم من موجبات وممنوعات فحسب، بل حدد اللغة أيضاً، ولهذا يجب استعمالها كما استعملها الشرع، وليس بمعانيها العرفية، التي تتطور وتتغير بحسب البيئة الاجتماعية، وهو ما يقتضي معرفة لغة الصحابة وتعلمها، وهجر ما استجد من تعابير حديثة. وهذه النظرة المتصلبة لمفاهيم ومصطلحات اللغة، لا بد أن تؤدي إلى برمجة الفكر في قوالب جامدة وصارمة، مما ينتج عنه استعمال المخزون المفاهيمي الجامد نفسه، الذي يتم توظيفه باستمرار، بحيث يواجه أي استعمال لمفردات معاصرة بتأنيب شديد، باعتباره خروجاً على الأيديولوجية ذاتها. وهكذا نجد أن التصلب العقائدي للسلفية، يحدث تغيراً في العلاقة مع الدين. إذ يحدث تصلباً في المفاهيم والتعابير، مما يجعل اللغة السلفية فقيرة معلوماً تياً، لكنها فعالة في الحفاظ على وحدة المتن، وفي الحد من التأثيرات الاجتماعية التي من الممكن أن يحدثها إدخال مفاهيم وتعابير لغوية جديدة. ولا تدل لغة بهذا الشكل على حضور نظرة معينة إلى العالم فحسب، بل إنها تنظم الفكر بشكل يقلل من تفاعل الذهن مع ظواهر الواقع المتغيرة.

كما يرافق هذا التصلب اللغوي قدر من العنف الرمزي يتخلل الخطاب، وهو ما أشار إليه مصطفى حجازي (2001، 176) بقوله:

هناك عدوانية لفظية لدى السلفية، تبدو في كثير من التعبيرات البالغة غايتها في القدح للظواهر والأشخاص ، إنها لغة تُبقي التابع في حالة تعبئة نفسية دائمة للصراع. فوراء البنية الاصطلاحية للخطاب السلفي، تختبئ روح ثورية رافضة لأي نوع من أنواع التفاعل مع أبرز مظاهر الوجود الإنساني وهو اللغة، فبقدر ما يبدو الخطاب السلفي اصطلاحياً في بعض مقاطعه، يبدو صارماً بل حتى ثورياً في طرق تعبيره، متأثراً في ذلك التحديد الصارم بالتوحيد، ذلك المبدأ الاعتقادي الذي ينطلق منه على مستوى المضمون.

ويؤدي التصلب العقائدي بالسلفيين التقليديين، إلى تصلب فكري يفتقر إلى المرونة، وإلى القدرة على بحث الأمور من جوانب متعددة، ومنظورات ومستويات شمولية، ويحجب الرؤية النسبية في الأشياء والظواهر، وذم الاهتمام بالحقائق التي تتعارض مع الحكم المسبق الذي تحمله العقيدة إلى الشيء إلى موقف القطعية (إما.. وإما). فمن مبادئ السلفية أنه لا يجب ذكر محاسن أحد من أهل المبادئ الهدامة والمشبوهة من مضللين وبدعيين وخرافيين وحزبيين، لأننا إذا ذكرناها، فإن هذا يغرر بالناس فيحسنون الظن بهم فيقبلون على مبادئهم.. ويكون ثناؤه أشد من ضلاله (آل فوزان 1997 : 29).

ويظهر التعصب السلفي وتزداد حدته، كونه تلقيناً أيديولوجياً، يتم عبر التحذير من الشبهات والبدع والأخطاء العقائدية، ومن القائمين بها، فينشأ التابع على مهاجمة، من يسمونهم، أصحاب البدع، وعلى حب الجرأة على الخوض في مثل هذه الأمور، منذ بداية التحاقه بالجماعة وقد اعتبر ابن تيمية الراد على أهل البدع مجاهداً، وبذلك جعل ابن تيمية بيان حالة أهل البدع وتحذير الأمة منهم واجباً باتفاق المسلمين. وقد قيل لأحمد بن حنبل: الرجل يصوم ويصلي ويعتكف أحب إليك، أو يتكلم في أهل البدع؟ فقال: إذا قام وصلى واعتكف، فإنما هو لنفسه، وإذا تكلم في أهل البدع، فإنما هو من المسلمين، وهذا أفضل (عبد الحكيم أو اللوز 2008 : 100).

والخوف من البدع، والحذر من الوقوع في الشبهات، يجعل الجماعات السلفية التقليدية، تتمسك بالشريعة الإسلامية، وفقاً لرؤيتها، تمسكاً يتسم بالتشدد والمغالاة، وهو ما دفعها إلى التأكيد الذي يصل إلى درجة اليقين، على استحالة صمت الشريعة الإسلامية عن أي مسألة، وذلك يرجع كما ذكر معتز بالله عبد الفتاح (2007 : 50) لسببين:

أولاً، نص القرآن الكريم، الذي يؤكد أن الله أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء. وثانياً، بسبب وجود القياس الذي يعني عندهم، تطبيق حكم على أمر أو نازلة لم يرد فيها نص، قياساً على حكم في أمر أو نازلة ورد فيها نص لاشتراكهما في العلة. وعلى هذا،

فأي حدث معاصر يمكن أن يقاس على حدث في الماضي، لاستخلاص الحكم منه. ومن هنا جاء تحريم قيادة المرأة للسيارة، لأنه كخروجها من المنزل بدون محرم، وتحريم الأحزاب السياسية، قياساً على تحريم الفرقة والاختلاف من ناحية، وتحريم التكالب على المناصب السياسية، من ناحية أخرى، وهو ما لا يليق عندهم لكون المؤمنين إخوة، وتحريم فوائد البنوك على أنها الربا المحرم شرعاً. وعلى هذا فمجال إعمال العقل البشري محكوم ومحدود بنصوص الشريعة الإسلامية.

أما بشأن المساحة من الشريعة والفقه، التي لا يسمح فيها للعقل البشري بالنقد والتشكك، فإن أصحاب هذا الاتجاه يرون بأن العوام، أي غير أهل العلم والثقافة وفقاً لمعايير محددة يتبنونها، لا يحق لهم أن يعملوا عقولهم فيما ليس لهم اختصاص به، فمذهبهم هو مذهب من يفتيهم، والأولى لهم ألا يرجحوا بين المذاهب والاجتهادات في قضية بذاتها، لأن الرأي في هذا المقام هوى. وبالتالي، لا يمكن للعقل البشري غير المتخصص، أن يصبو سهام النقد أو التشكك إلى نصوص الشريعة، أو حتى إلى ما ترتب عليها من أحكام فقهية استنبطها العلماء الثقات من الأمة. وكما قال أحدهم نسبة إلى ابن عساكر: (إن لحوم العلماء مسمومة)، مما يعني أن توجيه النقد لهم ليس من المباح أو المقبول في شيء. فالذي يوجه النقد للعلماء الثقات من العوام، يستند في رأيه إلى رأي، والرأي عند السلفيين المتشددين هوى يجب اجتنابه. وتجدر الإشارة، إلى أن عوام المسلمين عند هذه الجماعات السلفية، قد يكونون علماء في العلوم غير الشرعية. فعلماء التاريخ، والاجتماع، والاقتصاد، والطب، والقانون، والسياسة، وغيرهم، عوام بالمعنى الشرعي، وعليهم ألا يجترئوا على النقد أو التشكك، لأنهم لا يملكون الأدوات الشرعية، التي تعينهم على فهم النصوص الدينية (عبد الفتاح 2007: 50).

وبشأن الاختلاف بين العلماء في اجتهاداتهم الفقهية، فهو

خطر من وجهة نظر السلفيين التقليديين، لأنه يهدد وحدة الأمة وتميزها عن غيرها من الأمم، كما أنه يخرج عن صريح توجيه القرآن للمسلمين، بألا يختلفوا حتى لا يذهب ريحهم، وتضعب قوتهم في مواجهة أعدائهم. ويذهب السلفيون إلى أن حدوث الاختلاف بين العلماء، عادة ما يرجع لخطأ في استدلال أحدهم، أو لغلبة الهوى عليه في أمر ما، وعلى هذا فهم يفرقون بين العلماء الثقات، والعلماء الدخلاء أو علماء السلطان، الذين يضلون ويفسدون من حيث لا يشعرون. وعلى هذا فالتحوط منهم ضروري (الغالي 2007: 13).

وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه، بأنهم لا يرون الحق إلا في رأيهم أو فيما يذهبون إليه، أما غيرهم، مهما بلغت

درجة علمه وفقهه، فهو ضال مضل.

وهذا يعني، أن السلفيين التقليديين لا يدركون أن الناس مختلفين بطبيعتهم، وأن مكاناتهم الاجتماعية ومستوياتهم التعليمية، تزيد اختلافهم وتباينهم في الفكر والرؤية والفلسفة، بشكل يجعل لكل منهم موقف خاص ورأي متميز، في كل ما يعرض أمامه من قضايا، ولذلك، فإنه من الجنون أن يطلب من فرد أن يفكر مثل فرد آخر. هذا بالإضافة إلى أن العلماء بشر، وكثير من البشر لا ينجحون تماماً في الفصل التام بين ذاتهم والموضوعات التي يتناولونها بالشرح والتفسير، وهو ما أكد عليه Sharkanky (2000)؛ بقوله: إن المفسرين يتحدثون عن أنفسهم بأكثر مما يتحدثون عن الوثائق الدينية التي بين أيديهم. كما أن الاختلاف في الرأي، يعد وسيلة مثلى للبحث في القضايا على اختلاف أنواعها- وفي مقدمتها قضايا الدين والفقه- والتعمق فيها وسبر أغوارها، حتى يمكن الوقوف على ما ينفع الناس في حياتهم، ولا يتعارض مع أحكام الشريعة في شيء. ومع هذا، لا يرى السلفيون التقليديون في هذا الاختلاف، الذي قد يؤدي في الغالب إلى الائتلاف، سوى خروج على الأمة ومخالفة للشرع.

فالتماثلية في الفكر تمشي عادة مع عقيدة الإلتباع، فقد جرى العرف السلفي، أن يكون هناك إمام واحد وأتباع كثيرون مقلدون، الإمام هو الذي يفكر ويقود، والأتباع يتقبلون دون شك أو تفنيد... واطراداً لهذا العرف تمثل المدرس دوره في الفصل التعليمي بالإمام في المجتمع الإسلامي، المدرس هو العالم الملقن، والتلاميذ أتباع، قابليات سلبية ونسخ مطبوعة، تكرر نسخة المعلم الأصلية (محمد الخياط 2001 : 48).

ولهذا، وقفت الجماعات التي تنتمي إلى ذلك الاتجاه السلفي المتشدد، موقفاً رافضاً ومنتزماً من

الديمقراطية

إذ يرون فيها خروجاً على صحيح الدين، وعلى الممارسات الشرعية، التي فعلها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وصحابته. فالديمقراطية استبدال لإرادة الله بإرادة البشر، مناقضة مبدأ الحاكمية لله، وهي تقوم على مبدأ الأغلبية، وهو ما يتناقض مع نصوص القرآن الكريم من وجهة نظر السلفيين التقليديين، حيث يقول الحق سبحانه: وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله. ولذلك، فقد كانت إحدى أهم حجج أيمن الظواهري ضد الإخوان المسلمين، أنهم قبلوا دخول الانتخابات وعضوية البرلمانات التي لا تحكم بشرع الله (قمبر 1992 : 50).

وهذا ما جعل أتباع الاتجاه السلفي التقليدي، على استعداد لاستخدام العنف ضد المجتمع، أو

الخروج على الحاكم، وأبرز مثل على ذلك

الجماعات التي تسير على نهج سيد قطب في كتابه الأشهر (معالم في الطريق)، والتي تأتي في مقدمتها جماعات الجهاد والقاعدة. إضافة إلى الجماعات التي لا تزال

ترفض الديمقراطية وألياتها، باعتبارها بدعاً، مثل جماعة أنصار السنة المحمدية، التي لم تنزل على كثير من مواقفها التي تبناها مؤسسها الشيخ محمد الفقي عام 1926م، من تحريم المظاهرات والانتخابات والأحزاب، باعتبارها بدعاً، رغماً عن أن بعض المحللين أشاروا إلى دعم من أنصارها لمرشحي الحزب الوطني في مصر، كنوع من درء غضب ولي الأمر، وليس دعماً له، لأن هدفها الأصلي ليس السياسة والحكم، وإنما بناء المجتمع المسلم، على حد تعبير بعض أنصارها (عبد الفتاح 2007: 52).

ومع ذلك، فإن هويدي الذي يعتقد بأن الإسلام والعنف لا ينفصلان، ولا ينبغي لهما ذلك، يرى بأنه ليس من الصعوبة، تبرير استخدام القوة في خدمة الإسلام، فأبرز ملامح الحل الإسلامي، هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (Johannes 1997: 7).

ولأن الاتجاه الإسلامي التقليدي، يدين التعلق بالجانب المادي للحياة الدنيا، الناتج عن الفلسفة الحيوانية والمنافسة العنيفة بين الأغنياء والفقراء، التي هي خاصية الحضارة الوحشية، بحسب النقد بشكل علمي (عبد 1990: 353)، فإنه يبتعد عن السياسة، وبالتالي يبتعد عن محاولات السيطرة على الحكم، ويبتعد عن المواجهة العنيفة مع السلطة التي قد تؤدي إلى الصدام الأمني. وعندما يبتعد عن السياسة، يبتعد في الواقع عن الهدف الذي يصعب تحقيقه، وهو الاستيلاء على السلطة، ويبتعد بالتالي عن محاربة المجتمع له، وعن احتمالات التصفية والحل. هو إذن يبتعد عن الهدف الضائع، ويبتعد عن احتمالات الفشل، بقدر أو بأخر. لكنه يبقى الجزء المهم، وهو الأثر والدور الاجتماعي والديني، فتبقى له فرصة التغيير الحضاري (حبيب 1989: 121).

ولكن لو نظرنا إلى طبيعة الجماعات الدينية عامة، والتي تمثل ظاهرة رفض المجتمع، والخروج منه وعليه، وتكوين مجتمع بديل، فإن الجماعات التي تنتمي إلى الاتجاه السلفي التقليدي، تميل للرفض الكامل للمجتمع والواقع، وتكوين مجتمع بديل مستمد من الماضي التاريخي للمجتمع الإسلامي، ويعتبر كل من التربية العلمانية والإعلام العلماني جذور كل شر، ولذلك ستدعو طليعة المؤمنين للسيطرة الكلية، في هذا المجتمع الديني، الذي سيعيدون تشكيله، والأهداف الاستراتيجية لديهم تبقى ثابتة، أما التكتيكية فهي وليدة الوقت والظروف (Tehrani 1993: 317). ولاشك أن عزلة هذه الجماعات وابتعادها عن المجتمع والسلطة، أمر ظاهري لأن رغبتها في فرض مجتمعها البديل، لن تتحقق بعيد عنهما، ولذلك تبقى الثورة واللجوء إلى العنف، قرار يمكن أن تتخذه عندما تتوافر لديها الظروف الدافعة والإمكانات اللازمة لذلك. ويصبح هذا القرار الحد الفاصل بين مرحلة العزلة ومرحلة الثورة والعنف، وبالتالي، يؤدي هذا القرار إلى تحول الجماعات الانعزالية إلى جماعات ثورية، وأفضل مثال على ذلك، جماعة القاعدة التي تنتهز كل فرصة للاعتداء على المجتمعات العربية، بهدف تغيير بعض الأوضاع التي لا تتوافق مع مبادئها واتجاهاتها.

وهذا يعني كما أشار نور الدين عدي (1990 : 354) أن آراء وأفكار الجماعات السلفية التقليدية، التي تمثل مجتمعها البديل، الذي ترغب في فرض نفسها على العالم من خلاله، ليس سوى أيديولوجية. وما العنف والإرهاب الذي تلجأ إليه أحياناً كوسيلة لنشرها، إلا تعبير عن العجز عن تحقيق ذلك الهدف، وهذا يدفعها بدوره إلى إدعاء الزهد في الإجاه والسلطان، وتفضيل الروحي على المادي. فسيكولوجية الجماعات السلفية التقليدية كما ذكر محمد الخياط (2007 : 42)

تؤكد انسحابية أفرادها، حيث أنه كلما فشل أحدهم، في مواجهة النزاع الخارجي والصراع الداخلي، كلما أسرف في الاتجاه المضاد، فيزعم كراهية ما لا يستطيع الوصول إليه، ويرغب في تحطيم ما لا يمكن التوافق معه، ويعمل على الانسحاب من الواقع الذي يعجز عن التلاؤم معه.. وهكذا. ولأن الكراهية هي الوجه الآخر للحب، فإن الانسحاب من الحياة غالباً ما يكون هو الوجه الآخر للتشوق إليها، والإعراض عن الدنيا هو رد الفعل للتهافت عليها، والرغبة في تحطيم المجتمع، هي عرض واضح للفشل في الاندماج فيه.

وبهذا يكون التفسير اللفظي البراق، الذي لا يشجع على العمل ولا يدفع إلى البناء، مخدراً للنفوس التي لا ترغب في العمل، ولا تستطيع البناء، كما يكون الانفعال القولي الجاد، الذي يعادي المجتمع ويخاصم الحضارة مغيباً للإرادة التي لا تستطيع التوافق في المجتمع، ولا تقدر على استيعاب الحضارة.

فهذه الجماعات السلفية الإسلامية التقليدية، أصبحت في عصرنا الراهن تمثل ردة عقلية باسم الدين، وهي وإن لم تكن جديدة تماماً، إلا أنها هذه المرة، أكثر حدة مما كانت عليه عند الأقدمين فتاريخ العالم الإسلامي ينبئنا، أن المسلمين في نهضتهم الحضارية، عندما ترجموا كتب الأوائل واشتغلوا بعلوم جديدة، قاومها نفر من الغلاة المتعصبين، بحجة أنها علوم دخيلة في الملة، لم يشتغل بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا صحابته، ولا التابعون لهم، وسموا أصحابها بالملاحدة والزنادقة والهراطقة والمارقين، وناصرهم العداء... وفي بداية نهضتنا الحديثة أيضاً، نجد أمثال هؤلاء، يحاربون الأخذ بعلوم الغرب، لأنها علوم الكفر، جاء بها الكافرون... ويقوم السلفيون التقليديون من جديد، فيدعون إلى ما يسمونه (أسلمة العلوم)، أي تحويل علوم الكافرين إلى علوم إسلامية، تصطبغ بصبغة إسلامية، وتتحدث بلغة إسلامية، وتنطق بقيم إسلامية. (قمبر 1992 : 73).

وهذا يعني أن تشدد الجماعات السلفية التقليدية، قد جعلها غير قادرة على إدراك أن العلم كحقائق موضوعية، أو معارف اهتدائية أثمرتها تجارب الأمم، لا علاقة له بالدين أو الجنس أو الموقع

الفصل الأول: السلفية الإسلامية

الجغرافي. إن للعلم توجهاته الفلسفية، ونحن في ذلك محكومين بقيم الإسلام، التي تسير باتجاه الخبر وتعمير الأرض وصلاح الحياة. وليس من العلمية في شيء، أن نقف أمام العلل الطبيعية والحقائق الموضوعية، لنفسرها تفسيراً غيبياً أو ميتافيزيقياً، ونحل مكانها إرادة الله، وعلم الله الذي نجهله ولا نملكه، فالله - سبحانه - دعانا إلى استخدام العقل، لنفقه هذه العلل ونكشف أسرارها، ونملك بها عالمنا ونصنع حضارتنا.

إذن، هذه السلفية التقليدية التي ترفض العلم وتقف ضد الحداثة، لا يمكن أن تكون هي المحافظة كما يدعي البعض. لأن المحافظة كما أشار مراد وهبة (ص82)

تقبل الحد من مكانة الدين واللاهوت، فلا تعارض الحداثة، بينما السلفية التقليدية ترفض العقل الحديث. فغايتها ليست ترجمة الدين إلى مقولات الحداثة، وإنما تغيير هذه المقولات، بحيث يكون في إمكان الدين تمثلها. ذلك أن جوهر هذه السلفية، هو الاعتقاد بأن العالم برمته، وليس مجرد الجزء الديني منه، ينبغي أن يعكس مصدره المقدس.

وهذا الموقف المتشدد للسلفية التقليدية من العلم، ومن الحداثة عامة، والناتج عن استخدامها لتعاليم وأحكام دينية بشكل مخترزل ومتطرف، وجعلها المعيار الوحيد لقبول أو رفض كل ما يأتي به الآخر، يؤكد لنا بما لا يدع مجالاً للشك، بأن خير الأمم وتقدمها واستقرارها، لا يدخل ضمن حساباتها، ولا تنص عليه أهدافها أو غاياتها، بل هي على استعداد إن وجدت الفرصة السانحة والإمكانات اللازمة، أن تدمر كل شيء، لكي تتمكن من فرض مبادئها ورؤاها الضيقة على العالم بأكمله. فالاستقرار والسلام الذي يسير بالأمم نحو مستويات أعلى من التحضر في العالم المعاصر، قد يكمن بكامله كما ذكر أمارتيا صن (2008):

(12)

في الاعتراف بتعددية انتماءاتنا، وفي استخدام التفكير والمنطق، باعتبارهما موجودات مشتركة في عالم متسع، بدلاً من جعلنا نزلاء محصورين بقسوة في عبوات صغيرة. إن ما نحن في حاجة إليه قبل كل شيء، هو فهم نابع من عقل صاف، لأهمية ما يمكن أن يكون لدينا من حرية في تقرير أولوياتنا. ويتصل بهذا الفهم، إننا في حاجة إلى أن نتعرف بدرجة ملائمة، على دور وكفاءة الصوت العام المتعقل، داخل الأمم وعبر العالم.

كما أن العداة للجديد أو الحديث أو المعطى غير الإسلامي وغير العربي، لا يفيد ولا يساعد على حل المشاكل، التي يطرحها علينا انخراطنا في العصر. واستيعابنا لوسائل قوته الحضارية، فبقدر ما أن الاختلاف رحمة، لأنه يساعد على طرح المشكلات وتعميق النظر فيها، وبالتالي تقريب إمكانية إيجاد الحلول لها، يساهم العداة والموقف القائم على التعبئة العاطفية والسياسية، على قتل ملكة التفكير،

والغاء الوعي والنظر الحر والسليم في الميادين الثقافية. وهذا ما جعل النوع الثاني من السلفية الإسلامية (المعتدلة)، لا نقول أقل تشدداً وأكثر مرونة،

بل يحاول تصويب أو توجيه ذلك التشدد، حتى يبدو ظاهرياً أقل حدة، لأن التشدد سمة مميزة لخطاب الناطقين باسم هذا التوجه (السلفية). فهو موجود أو كامن على المستوى النظري، ومختلف في وروده في مجال الممارسة، حسب نوع النشاط الذي يستغرق كل اتجاه. فإذا كانت درجة التصلب قليلة عند التيارات أو الجماعات المشتغلة في مجال التعليم الديني، فإنها بارزة عند تلك الناقدة للممارسة الدينية والهادفة إلى إصلاحها بما يوافق المذهب السلفي (أبو اللوز 2008: 106).

ثانياً : الجماعات السلفية الإسلامية المعتدلة

إن أدب الحركات الأصولية أو السلفية، يزخر بالعديد من التعريفات الخاصة بالجماعات السلفية الإسلامية المعتدلة، أو ما يطلق عليه معظم الكتاب جماعات الإسلام السياسي، وأول تلك التعريفات، التي يمكن أن تكشف لنا، عن ماهية تلك الجماعات، هو تعريف محمد الحق، الذي يرى أن السلفية المعتدلة هي ذاتها السلفية التقليدية، ولكنها مجددة، بمعنى أنها ترفض الدوجماتيقية في صورة التقليد، وتدعو إلى بنية فوقية جديدة، من الفقه المؤسس على الكتاب والسنة مع تأويلات حديثة (وهبة : 72).

وتعرف الجماعات السلفية الإسلامية المعتدلة أيضاً، بأنها تلك الجماعات التي استولت بنحو ناجح وواثق، على نسبة كبيرة من رأس المال الروحي المجتمعي، في سياق اتخذ هذا النجاح فيه شكلاً سياسياً (الأفندي 2007: 61). كما أنها من وجهة نظر بوبي سيد (2007: 59 - 60) عبارة عن مجموعة من الناس يضعون هويتهم الإسلامية في مركز ممارستهم السياسية، أي يستخدمون لغة الاستعارات الإسلامية، لكي يتفكروا في مصائرهم السياسية، هم أناس يرون في الإسلام مستقبلهم السياسي. وفي موضع آخر من كتابه (الخوف الأصولي) يؤكد على تعريفه السابق بقوله :

إن السلفية المعتدلة ما هي إلا خطاب يحاول مركزة الإسلام داخل النظام السياسي، ويمكن لها أن تراوح بين التأكيد على تابعة إسلامية، وبين محاولة كاملة لإعادة بناء المجتمع على مبادئ إسلامية... ورغم أنني أرى في السلفية المعتدلة مشروعاً سياسياً، لكن لا تقتصر فكرتي عن ما هو سياسي، على مشاريع تهدف مباشرة إلى الاستيلاء على سلطة الدولة، من خلال عمل تأسيسي منفرد (الثورة). ويتمثل ما هو سياسي في لحظة تأسيس ما هو اجتماعي، قد شمل الاستيلاء على جهاز الدولة بواسطة طليعة مكرسة لذلك، لكنه قد يشمل أيضاً إستراتيجية أكثر انتشاراً، تقوم على الإصلاح الفكري- الأخلاقي للمجتمع المدني- في خطوة تسبق الحصول على سلطة الدولة

(سيد 2007: 61).

ولا يبتعد إياد البرغوثي (1998: 6) كثيراً عن هذا السياق، في تعريفه للسلفية المعتدلة (الإسلام السياسي)، إذ يرى بأنها مجموعة من الأفكار والأهداف السياسية النابعة من الشريعة الإسلامية، والتي يستخدمها مجموعة من المسلمين المتشددین الذين يؤمنون أن الإسلام ليس عبارة عن ديانة فقط، وإنما عبارة عن نظام سياسي واجتماعي وقانوني واقتصادي، يصلح لبناء مؤسسات الدولة.

وأخيراً، نجد محمد سعيد العشماوي (ص137) يعرف السلفية الإسلامية المعتدلة، بأنها ميول غامضة غير بصيره، ترمي إلى السلفية الشكلية، وتهدف إلى تشدد في الأداء المظهري، ورجعة إلى أسلوب معيشة في ماضٍ بعيد محكوم بظروفه، فلاهي اتجاه عقلي، ولا هي بعثٌ روحي، ولا هي فهمٌ صحيح. والماضي- إن كانوا لا يعلمون- لا يرجع أبداً، والحاضر- إن كانوا لا يدركون- لا يمكن أن يستقر، والأنهار- كما هو معروف- لا تعود إلى منابعها قط.

وفي موضع آخر من كتابه (الإسلام السياسي)، يعرف هذا النوع من السلفية، بأنه ذلك التيار الذي يتبع الحركات السياسية، دون أي تجديد حقيقي للفكر الديني، وينتهج الأساليب الحزبية بغير تقديم أي برامج مدروسة، أو أي نظم علمية، ويعمل على أن يكون الدين سياسة، والشريعة حزباً، والإسلام حرباً (محمد العشماوي: 130).

يتبين من التعريفات السابقة للسلفية الإسلامية المعتدلة، أنها تختلف عن السلفية الإسلامية التقليدية، من حيث أنها ليست انعزالية، وتنخرط في الصراع السياسي، وقد تلجأ إلى العنف كوسيلة لتحقيق أهدافها، إذا لم تتمكن من تحقيقها بالوسائل السلمية، وذلك لأنها، كما ذكر Johannes (1997: xiv) مزيج بين الدين والسياسة، والسياسة، كما هو معروف، لا يمكن أن توجد بدون عنف، وعليه، فإن السلفية الإسلامية المعتدلة، تدمج السياسة والدين والعنف ببعض، وبالتالي فإنها لن تكون الحركة الأولى والأخيرة في تاريخ البشرية، التي تتصف بهذا. كما أنها لا تقف عند حدود تكوين مجتمع بديل، بل تعمل ما بوسعها لفرضه على المجتمع العام، لأنها بذلك تكون قد أوجدت العوامل والظروف التي تضمن لها الوجود والاستمرار، وشيئاً فشيئاً ستمكثها من الوصول إلى السلطة السياسية، وقيادة المجتمع في الاتجاه الذي يتناسب مع مبادئها وأهدافها، التي هي في الأعم الأغلب سياسية. وهذا التوجه يعود في الأساس إلى تداعيات المفهوم الخاطئ للإسلام، التي صبغت جميع الحركات الإسلامية المعاصرة (التيار السلفي المعتدل)، وحددت مفاهيمها، ووجهت تصرفاتها، بحيث أصبحت كلها حركات قومية وليست دينية، وتيارات سياسية غير روحية، واندفاعات غير إسلامية، تحط من قدر الدين لتجعله ستارة الحايي لجذب الجماهير، وتنمي كل ما هو قومي شعوبي قبلي عنصري. ويؤكد قاسم عبده قاسم (2008: 21) على أن هذا الاتجاه الخاطئ في الإسلام ليس جديداً، وأنه قد بدأ على عهد عمر بن الخطاب- تأثراً باليهودية

وسيراً في دروبها، واتباعاً للإسرائيليات واعتناقاً لمفاهيمها- غير أن عمر بثاقب بصره ووضوح بصيرته وقف منه، وفهم الإسلام- كما أفهمه للآخرين- على أنه دين لا قومية.

وبالنظر إلى خصائص أو سمات الجماعات السلفية الإسلامية المعتدلة (جماعات الإسلام السياسي)، سنجد بأنها تتسم بمحاولاتها لفهم الأفكار الدينية من خلال رؤيتها الخاصة، فهي لا تستطيع تبني رؤية محايدة مطلقة، ولا تستطيع تبني رؤية جماعة أخرى. لهذا، تظهر في كل جماعة بعض الأفكار الدينية التي قد تنتمي إلى ظروف الجماعة، أكثر من انتمائها إلى مضمون الدين نفسه (حبيب 1989 : 67). كما تشير أدبيات الدراسة، إلى أن كل جماعة من جماعات الإسلام السياسي (السلفية المعتدلة)، تدعي امتلاكها وحدها دون الآخرين، حق الكلمة النهائية في تفسير القضايا الدينية، على الرغم من أن أسس الدين العامة وأصوله، والطبيعة البشرية، تسمح بالاختلاف والتنوع (الإدريسي 2007 : 64)، لأنه

باكتمال تهيؤ العقل البشري للتقبل والاستيعاب للحقيقة الإلهية، في وضعها المطلق مجرد المنزه، يصير الدين متيناً على الأرض، وفي عقول البشر وقلوبهم. وصارت حدود العقيدة- عقيدة التوحيد والتنزيه- مدعومة راسخة. ومتى قوي الكيان المركزي للعقيدة، وقويت أطرها وضوابطها الفاصلة لها عما عداها، متى جرى ذلك، أمكن لهذه العقيدة أن تضم داخلها بعضاً من التنوع المذهبي، تتفاعل أطرافه بعضها مع بعض، دون أن يؤثر ذلك في أصول العقيدة وحدودها الفاصلة (البشري 1990 : 32).

كما تتسم الجماعات السلفية المعتدلة، بأنها تتمحور حول زعيم ديني ملهم، كشخصية كاريزمية متعالية عن الأفراد العاديين (الهمراسي 1990 : 22). كما أن الموضوعات التي تتمحور حولها حركة هذه الجماعات لا تختلف من بلد عربي إلى آخر، وهي تتسم بالبساطة، إن لم نقل بالإفراط في التبسيط، وتتبلور حول مسائل لا تضيف في حد ذاتها أي جديد ملفت للانتباه، غير أن أهميتها تتمثل خصوصاً في طريقة تقديمها، وفي فعاليتها الأيديولوجية (على الكنز 1990 : 93).

ومن جانب آخر، يرى فؤاد زكريا (1987 : 30) بأن الجماعات السلفية المعتدلة (جماعات الإسلام السياسي)

تتميز بالتنظيم والطاعة العمياء للقائد، والتظاهر بالقوة، والبعد عن التفكير العقلاني، والانفعالية، والميل للخطابة. وهذا يدل دلالة واضحة على ميل الجماعات الإسلامية لاتباع نظام صارم. فالطاعة العمياء للقائد تؤكد وجود نظام شديد التحديد، يميز بين صاحب السلطة والأتباع. وهذا النظام يوجد داخل الجماعات السلفية على اختلاف اتجاهاتها.

وهذه الطاعة العمياء للقادة، داخل الجماعات السلفية المعتدلة، تدل على رفض أعضائها لسلطة

الفصل الأول: السلفية الإسلامية

الدولة ومؤسساتها الدينية، ولا يقبلون سوى سلطة أمراء الجماعات وقادتها، وهذا الاندفاع وراء القادة، والتمادي في طاعتهم، كأنه رسالة منهم للمجتمع، يبلغونه من خلالها رفضهم له ولقاداته وأصحاب السلطة فيه، وعدم استعدادهم لتقديم الولاء والطاعة لهم. كما أن النظام الديكتاتوري داخل تلك الجماعات السلفية، تعبیر عن رفضها لكل نماذج ورموز السلطة والقيادة في المجتمع، ومحاولتها لخلق نماذج ورموز سلطة وقيادة بديلة.

إذن، رغم أن جماعات السلفية المعتدلة، أو ما يطلق عليها جماعات الإسلام السياسي، تعد حركات مناوأة حقيقية، وحركات تجيد لعبة الانحناء أمام الرياح العاتية لتبدو للأخريين بأنها حداثية تستجيب لتحديات العصر، إلا أنها حركات أو جماعات محافظة، تسعى إلى فرض تسلطها الخاص على المجتمع، من خلال فهمها المنتزمت للشريعة والتراث، كما أنها حركات أو جماعات ذات توجه إقليمي واتساع جغرافي، موجه إلى العالم العربي الإسلامي. ولهذا، فإن جماعات السلفية المعتدلة، تعيش في حالة مواجهة حاسمة مع الدولة، في جميع الدول العربية- الإسلامية، إما بالقمع مثلما هو حاصل في المملكة العربية السعودية، أو في مصر، أو في تونس، أو بالمشاركة كما في العراق والسودان والجزائر (النتقيب 2007: 21).

ومن أهم السمات التي تميز الجماعات السلفية الإسلامية المعتدلة، التحلي بالصبر لنيل المطلب، وهذا عين ما ذكره جمال البديري (2007: 177-176)،

لا تستسلم لليأس، ولا يحبطها الفشل، بل تحاول الوصول إلى غاياتها، عن طريق النشاط الفاعل والعمل الدؤوب والمستمر، وتلجأ إلى استخدام كافة أدوات ووسائل الحركة السياسية، بدءاً من الوعظ والإرشاد والدعوة إلى المبادئ التي تؤمن بها، عن طريق (الندوات- الكتب- المنشرات- الشرائط.. إلخ)، مروراً بالدخول في تحالفات سياسية مؤقتة مع الأنظمة السياسية المختلفة، أو محاولة اختراق المؤسسات النقابية القائمة، أو محاولة تأسيس نظام اقتصادي مواز للنظام القائم، ووصولاً إلى استخدام العنف الفردي والجماعي، بدءاً من تنظيم المظاهرات، إلى الاعتداء على الخصوم الفكريين والسياسيين، أو محاولة القيام بفعل مسلح ضد النظام“.

وبهذا، استطاعت هذه الجماعات أن تحقق انتشاراً ملحوظاً، وصارت تشكل حقيقة سياسية وسوسيولوجية في وقت واحد (بن شماش 2006: 42).

وهذه الفاعلية التي أتمم بها تيار السلفية المعتدلة، أو الإسلام السياسي، تجعل المجتمع العربي أمام خيارين، كلاهما أصعب من الآخر: إما أن يكتفي بفكر مستنير قادر على الفهم والنقد والتحليل، ولكنه عاجز عن الحركة، أو أن يسير وراء فكر متخلف، قاصر في فهمه ونقده وتحليله، ولكنه وحده القادر على التحرك. ويؤكد هذا الموقف رفعت سيد أحمد (1989: 47-48) بقوله:

لقد أصبح المأزق الحقيقي، الذي يعاني منه المجتمع العربي في تطعه إلى المستقبل،

هو اضطرابه إلى أن يختار بين فكر بلا فعل، أو فعل بلا فكر، وأحسب أنه لن يكون لنا خلاص، إلا في اليوم الذي يصل فيه الذين يفكرون، إلى المستوى الذي يتيح لهم، أن ينقلوا فكرهم إلى حيز الفعل المؤثر الفعال، أو يصل الذين يفعلون، إلى المستوى الذي يدركون فيه قيمة الفكر المتفتح والعقل المستنير.

أما من الناحية المظهرية، فإن الجماعات السلفية المعتدلة، تبذل محاولات شتى لتمييز المنتمين إليها، عن غيرهم من أبناء المجتمع، عن طريق ارتداء الزي الخاص بهذه الجماعات، حتى يتم التخفيف من عملية الاختلاط بالآخرين، الذين هم من وجهة نظرهم تنقصهم الهداية، وهذا التمييز الشكلي يؤدي إلى خلق تمييز نفسي واجتماعي واضح، يفصل هذه الجماعات عن المجتمع، وهذه المغايرة الشكلية لما هو سائد قد تؤدي إلى تشرّق نفسي / اجتماعي، ويجعلها في حالة من العداوة المستمر مع محيطها الاجتماعي السياسي، ويجعلها تسقط حالتها العدائية على المجتمع، فتتوهم بأنه يحاربها وأنه يحاول القضاء عليها أمنياً وسياسياً، وهذا ما صوره حبيب (1989: 164) بقوله بأنها: تدرك محاربة المجتمع لها، وتشعر بمحاولته الدائمة للقضاء عليها، ليس فقط بالمعنى الأمني والسياسي، ولكن أيضاً، بالمعنى النفسي والاجتماعي. والنتيجة الطبيعية هي أن المغايرة توجد العزلة، والعزلة توجد الغربة، والغربة توجد الخوف والتوجس من الآخر، والخوف والتوجس يوجد حالة العدوان، والعدوان يترجم إلى مواجهات لا تحمد عقباها.

ولهذا، تلجأ الجماعات السلفية المعتدلة، إلى تمييز نفسها عن المجتمع، والمظهر لا يعد الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذا التمييز، بل هناك العديد من الوسائل الأخرى، فعندما تقترب من أعضاء تلك الجماعات، وتستمع إلى أسلوبهم في الحوار، وإلى التعبيرات التي يستخدمونها، تجد أنها مع مرور الزمن، قد كونت لنفسها بعض التفضيلات اللغوية، فهي تستخدم كلمات متميزة، وتتطرق لموضوعات خاصة. فللجماعة السلفية أسلوبها الخاص في الحديث، وموضوعها الخاص في الحوار والتفكير، بحيث يمكن تمييزها عن أي جماعة أخرى في المجتمع، من خلال المقارنة بين الحوار الذي يدور داخل كل جماعة، من حيث موضوعه وأسلوبه.

كما أن هذه الجماعات السلفية المعتدلة، التي تقول بأن الاقتداء بالسلف الصالح هو سبيلها في

الحياة، تسير كما وصفها محمد العشماوي (ص132)

في عكس الاتجاه الذي سار فيه المسلمون الأوائل (السلف من الصحابة والتابعين)- الذين اتبعوا الأصول التي وضعها القرآن الكريم، وفسروا آياته عن طريق ربط كل آية بأسباب التنزيل، والتزموا في تفسيرهم لها، بالوقائع التي أنزلت من أجلها- حيث تعمل على انتزاع بعض الآيات من السياق القرآني، وفصلها عن أسباب التنزيل، واستعمالها تبعاً للتركيب اللغوي وحده، أو وفقاً للتركيب اللفظي دون سواه. وهم

يستندون في ذلك، إلى القاعدة الفقهية التي تقول (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب). وهذه القاعدة، قاعدة فقهية قال بها الفقهاء، وليست قاعدة شرعية وردت في القرآن الكريم، أو جاءت في حديث للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومن شأنها أن تقتطع الآيات من السياق، وأن تفاضل بين آيات القرآن وتباعد بين أجزاءه، مع أن القرآن كل لا يتفاضل، وجمع لا يتجزأ، ولا يجوز تفسير آية فيه، إلا باتباع المنهج الأصولي، الذي فهمه وعمل به المسلمون الأوائل.

ونتيجة لقاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) فإن السلفية الإسلامية المعتدلة على سبيل المثال، تعرض عن سبب التنزيل للآية الكريمة ومن لم يحكم بما أنزل الله ... ثم تستعمل الآية كشعار تسم به كل حاكم بالكفر بالله، حتى يصبح الحاكم واحداً من أتباعها. وهي بذلك - وفضلاً عن الإعراض الواضح عن المنهج الأصولي السليم في التفسير - تستعمل لفظ (الحكم) على معنى الحكم السياسي وتصريف شؤون الناس، مع أن هذا هو المعنى الاصطلاحي الذي تحول إليه اللفظ عبر التاريخ. أما حقيقة لفظ (الحكم) في القرآن، فهو القضاء في الخصومات وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، أو هو يعني الرشد والحكمة. والحكم السياسي يشار إليه في القرآن دائماً بلفظ الأمر وأمرهم شورى بينهم، «حتى إذا قشلتهم وتنازعتم في الأمر» (العشماوي: 133).

وبينما كان المسلمون الأوائل، يرون ضرورة العمل، وفقاً لأصول الإسلام في الرحمة والتسامح والتخفيف عن الناس، ورفع الوزر عنهم، وعدم الغلو في الدين، أو التطرف في أداء الشعائر، أو التنطع في الحكم على الناس، فإن السلفية الإسلامية المعتدلة، التي تزعم بأن كل ما يصدر عنها، مستمد من الأصول الإسلامية، تعمل عكس ذلك، حيث اتخذت من التشدد والغلو مسلماً وغاية، وذلك عندما سعت إلى فرض قناعاتها ورؤاها الدينية على المجتمع، وصارت تحاسب أفرادها، وفقاً لتلك الرؤى المتصلبة والبعيدة عن التسامح، واتخذتها معياراً أساسياً للحكم على مدى تدينهم، الذي على أساسه تحدد إن كانوا معها أو ضدها، وكيف يجب أن تتعامل معهم. وهذا الأمر لا يعد مستهجناً، فأصحاب هذا التوجه يرغبون دائماً في كبح كل هويات المسلمين الأخرى، لمصلحة أن يكون المرء مسلماً فقط. وهذا لا يتنافى مع مبادئ وقيم الدين الإسلامي فحسب، بل لا يستقيم مع طبيعة الحياة الاجتماعية والإنسانية. فالمسلمون مثل كل من في العالم من البشر الآخرين، لديهم مساح مختلفة في الحياة، ولا ضرورة لأن تكون كل أولوياتهم وقيمهم، تدرج تحت الهوية المفردة لكونهم مسلمين. وهو ما أكد عليه أمارتيا صن (2008: 29) بقوله:

لا ضرورة لأن تكون ديانة المرء، هي كل هويته على وجه الحصر. والإسلام بشكل خاص كديانة، لا يلغي الاختيار المسئول للمسلمين في كثير من مجالات الحياة. والحق أنه من الممكن أن يأخذ مسلم وجهة نظر صدامية، وأن يكون آخر متسامحاً للغاية، من دون أن يتوقف أي منهما عن أن يكون مسلماً.

كما أن تشدد السلفية المعتدلة وابتعادها عن الأصول، يبدو أكثر وضوحاً في موقفها من السلطة السياسية، التي لم يرى فيها المسلمون الأوائل، سوى سلطة مدنية صادرة عن إرادة الناس، وليست لها أية عصمة أو قداسة، وأن من حق الناس المساهمة فيها ورقابتها وعزلها إن أخطأت، تبعاً للنظام القانوني الموضوع في ذلك. أما أصحاب هذا الاتجاه (السلفية المعتدلة)، فقد جعلوا من السلطة السياسية سلطة دينية، حين زعموا أنها جزء من الدين- بينما هي جزء من التاريخ الإسلامي لا الدين الإسلامي- أو تدعي أنها ركن من أركان الإسلام- مع أنها ليست كذلك إلا في فكر الشيعة- أو تضي عليها حصانة واقعية، وعصمة حقيقية، وقداسة زائفة (شرف الدين 1990 : 177).

ومن جانب آخر، نجد أنه في حين يرى المسلمون الأوائل أن كل من يتفقه في العلوم المتصلة بالدين- كعلوم التفسير واللغة والفقه وغيرها- هو فرد بشر، ما يبديه هورأيه هو لا رأي الإسلام، وما يقضى به هو قضاؤه هو، وليس حكم الإسلام، نجد السلفية الإسلامية المعتدلة، تتصرف وتعمل كما لو كان رأي من تتخذه أميراً أو مرشداً أو إماماً، هو رؤياً من الله، وأن قوله منزه لا يخطئ، وأن أمره، نافذ لا يناقش، وأن فعله معصوم لا يعارض (العشماوي : 136).

وفي هذه الطاعة العمياء والتقدير الزائد، لكل ما يصدر عن هؤلاء الأمراء أو القادة اقتفاء لأثر أهل الكتاب فيما نعاه عليهم القرآن من أنهم « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله »، أي أخذوا كلام هؤلاء على أنه قضية مسلم بها، واعتبروا أفعالهم صواباً دون مناقشة، فأضفوا عليهم عصمة وأسبغوا عليهم قداسة، فأنحرفوا عن طريق الهدى والرشاد. والأدبيات تشير إلى أن جماعات السلفية المعتدلة، لم تقف عند حدود الطاعة والإيمان الذي لا يستند إلى عقل أو منطق، برؤى ووجهات نظر كبارهم وأمرائهم، بل إنهم يسعون جاهدين، إلى إضفاء هالة جاذبة على شخصها وأبطالها، وعلى إيمانهم وإخلاصهم ونزاهتهم، واستعدادهم للتضحية بالنفس وبالغالي والنفيس (النجيب 2007 : 17).

ولكن رغم مغالاة الجماعات السلفية المعتدلة، في الإيمان بكل ما يصدر عن قادتها وأمرائها من أقوال وأفعال، وكذلك إصرارهم على العودة إلى الماضي والاقتداء بالسلف الصالح. فإن موقفها من التراث الخالص الصفاء نادر الوجود، لأن الاتجاهات النفعية التي طرأت عليها، وأصبحت فيما بعد أساس وجودها، قد أدت إلى تباين الآراء من هذا التراث، في مواجهة الموقف التجديدي المغرب، الراض لكل إرث سلفي، والقاتل بحضارة الغرب ووسائله (الخياط 2001 : 16).

وهذا يعني أن السلفية الإسلامية المعتدلة، هي في حقيقتها حركات أو جماعات سياسية برجماتية بالدرجة الأولى، لها رؤاها وحساباتها ومشروعها السياسي، والتي ربما ساهمت البواعث الدينية في تكوينها، ولكنها تسببت بعد دخول المعتزك السياسي، وأصبح الدين مجرد غطاء يستخدم لحشد الجماهير وردع الخصوم، وكسب الرأي العام، ووسيلة للعب على العاطفة الدينية الفطرية للجماهير، وكسب تأييدها عن

الفصل الأول: السلفية الإسلامية

طريق النزعة الشعرازية المفضلة لديها، والتي تستخدم في كل ميادين العمل السياسي، كمقولات (القرآن دستورنا)، و (الإسلام هو الحل)، ورفع المصحف تحت قبة البرلمان في وجوه الخصوم السياسيين، في إحياء ديني لا تحفى دلالته حتى على البسطاء (بن شماش 2006: 42).

وخلاصة القول، إذا كان من الممكن أن نعتبر أن جميع المنتمين إلى تيار الإسلام السياسي سلفيون، أي أنهم جميعاً من أنصار العودة إلى القرآن وإلى السنة، لكي يستمدوا منهما الإطار المرجعي الأخلاقي والاجتماعي والسياسي للنهضة الإسلامية، فإن هذا لا يمنع أن هذين الاتجاهين (التقليدي والمعتدل) يختلفان فيما بينهما فيما يتعلق بأساليب العمل المتبعة، فبينما يتخذ السلفيون التقليديون أحياناً موقف الارتياب من المعاصرة، يتقبل السلفيون المعتدلون، أو تيار الإسلام السياسي المعاصرة ومظاهرها التكنولوجية، لأن هذا التيار، كما بين العلماء، أمثال Eisenstadt يجمع في عضويته التقليدي والحداثي، وتواجد الصنفين معاً، يمكن أن يسهل لجماعاته تحقيق أهدافها (Dipanker 2004: 15)، أي أن الحداثي، يمكن أن يستخدم تقنية العصر في خدمة مصالح الحركة (الخياط 2005: 22)، ولهذا فهم، كما ذكر Herriot (2008: 9) يُعتبرون في المرتبة الثانية، ولا يسبقهم أحد في مهارة استخدام تكنولوجيا الاتصالات، أمثال القاعدة. والحدود بين السلفية التقليدية والسلفية المعتدلة، أكثر وضوحاً فيا يتعلق بالدولة والسياسة، فإذا كان الفكر السلفي التقليدي يتجاهل مثل هذه الأدوات، فإنها في صميم ما يهتم به التيار السلفي المعتدل، الذي يرى أن الاستيلاء على السلطة من أعلى، هو المرحلة الضرورية لإقامة يوتوبيا يشاركون فيها إلى حد كبير السلفيون التقليديون.

والدور السياسي هذا، وما يتبعه من دور تربوي، هو الذي يجعل الجزء التالي، من الدراسة (السلفية الإسلامية)، يسلط الضوء بشكل كبير على الجماعات السلفية المعتدلة في المجتمع العربي، رغم التشابه الكبير بينها وبين الجماعات السلفية التقليدية في السمات والخصائص، وإلى حد ما في عوامل الظهور والتبلور الصادرة عن المجتمع ذاته، مع الفارق الذي تفرضه ظروف الزمان والمكان، وتغير أهداف وطموحات تلك الجماعات (جماعات الإسلام السياسي).

ثالثاً.. عوامل ظهور وتبلور الجماعات السلفية المعتدلة في المجتمع العربي

إن الاعتدال والوسطية واتباع أنماط سلوكية رفيعة تفتح السبل لنشاط الجماعات السياسية، والاجتماعية، والدينية، وتكفل لها التأييد والنجاح في الوسط الذي تظهر فيه، فتصبح الجماعة (أية جماعة) هي الناطق باسم الجماهير والمعبر عن طموحاتها وآمالها وأحلامها. أما إذا اختارت جماعة ما طريق التشدد والمغالاة، فإنها تسد منافذ الحياة أمام أعضائها، من ناحية، وتضيق أفق حياة المجتمع بأسره، من ناحية أخرى، ولا ينضم إلى صفوفها إلا من لديه الاستعداد والقدرة على إشاعة البغضاء والكراهية بين الناس، ويصبح العنف طريقه ومنهجه. وهذا النوع من التوجهات سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو دينية لا يصلح، بل لا يليق أن يتولى أمر الأمة، لأنه يقوم على الإقصاء أولاً وأخيراً. ومع ذلك، فالجماعات الإقصائية - ذات الأطر الأيديولوجية - هذه تظهر في المجتمعات من حين لآخر، والغريب في الأمر، أن عمرها السياسي أو الديني يمتد لفترة طويلة، وما يطيل من عمرها، في اعتقادنا، هو استمرار الظروف التي أفرزتها.

ولا تبتعد السلفية المعتدلة، في المجتمع العربي، عن هذا الوضع، حيث تشكل جماعاتها فئات محدودة داخل كل مجتمع، وتكوينها يعود إلى أسباب وظروف متنوعة، دفعت بعض أفراد المجتمع، إلى تبني أفكارها والانخراط فيها أو بين صفوفها. فعلى الصعيد السياسي، نجد أن الاستعمار بشكل مباشر، والاستشراق والتبشير بشكل غير مباشر، لعب أدواراً متعددة، في تعزيز التوجه الديني المضاد لدى سكان المجتمعات العربية، وفي مقدمتها المجتمع المصري (البديري 2007: 17).

وعلى الرغم من وجود دول وحكومات وإمبراطوريات ودويلات في التاريخ، كانت تستند في إدارتها الداخلية وتوجهاتها السياسية إلى الشريعة الإسلامية، ولكن حركة الإسلام السياسي- أي السلفية المعتدلة- بمفهومها الحديث، بدأت بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية، عقب الحرب العالمية الأولى، وقيام مصطفى كمال أتاتورك بتأسيس جمهورية تركيا على النمط الأوروبي، وإلغائه لمفهوم الخلافة الإسلامية عام 1924م، وإلغائه الشريعة الإسلامية من المؤسسة التشريعية، كما قام أيضاً، بحملة تصفية ضد كثير من رموز الدين والمحافظين. وبدأت الأفكار التي مفادها، أن تطبيق دين الإسلام في تراجع، وأن هناك نكسة في العالم الإسلامي بدأت بالانتشار، وخاصة بعد وقوع العديد من الدول الإسلامية، تحت انتداب الدول الغربية المنتصرة في الحرب العالمية الأولى (البرغوثي 1998: 10-11).

وقد حدث أيضاً، ما اعتبره البعض النكسة الثانية للإسلام في العصر الحديث، وهو نشوء حركة القومية العربية على يد القوميين العرب وجمال عبد الناصر، وحزب البعث العربي الاشتراكي، حيث أصبح الانتماء للقومية العربية، وليس الانتماء لدين الإسلام هو المحور المركزي لهذين التيارين. وبدأ يظهر في العديد من الدول العربية والإسلامية التي نالت استقلالها، تفاوتاً في مدى تطبيق الشريعة الإسلامية في رسم سياسة الدولة، فقد كان المنحى العام في تلك الفترة نحو العلمانية، ولم يكن هذا المنحى

مقبولاً لدى العديد من مواطني الدول العربية، وقد تم استعمال القوة في نشر أفكار القومية العربية، إلى جانب الأفكار العلمانية في بعض تلك الدول، مثل مصر في عهد جمال عبد الناصر، والعراق في عهد حكم حزب البعث (شحرور 2007: 54).

كما ظهر في المجتمع العربي العداء بين الدين والدولة، وذلك عندما توطدت مؤسسات الدولة، أي عندما تطورت الدولة بمفهومها الحديث، نتيجة الاحتكاك الحضاري مع حضارة المجتمع الصناعي المتطور. وقد نجم عن ذلك، على صعيد المجتمع، ظهور مؤسسات علمانية، تأخذ الطفل والشباب إلى رحاب وأحضان جو يختلف كلياً، عن الجو الذي يتمثله المرء في الأوساط الدينية. فكل فرد هو في آن واحد عضو في عدد من الجماعات الثانوية، معظمها له هدفه الخاص، المستقل عن كل تفكير بالعالم الآخر، ومفروض عليه أن ينتقل باستمرار من المجتمع أو المحيط الديني، إذا كان لا يزال مرتبطاً به، إلى مجتمعات أخرى تجهل كلياً المجتمع الديني، إن لم تكن على عداء مكشوف معه. ومن جراء ذلك، ينتهي الأمر بالفرد إلى اعتبار الدين مؤسسة شبيهة بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى. وبالتالي، لا يكرس له من وقته ونفسه، إلا حيزاً محدوداً أكثر فأكثر، لأن المؤسسات الأخرى التي أخذت تنافس الدين، وتقلص عليه ميادين نفوذه، هي مؤسسات قامت نتيجة الاحتكاك الحضاري مع المجتمعات الصناعية، وبالتالي فهي مؤسسات متمحورة حول المصالح الدنيوية - المادية. فكان ظهور الحركات السلفية المعتدلة، في العديد من المجتمعات العربية، كرد فعل على هذه التغيرات والتطورات، التي اعتبرتها خروج وابتعاد عن مبادئ وتعاليم الدين الإسلامي (Barry 2002: 5). وهذا ما جعل فرحان الديك (1990: 118) يقصي العوامل الاقتصادية، كسبب لظهور حركات أو جماعات الإسلام السياسي، وذلك عندما قال:

إن ظهور مثل هذه الحركات أو الجماعات، لا يمكن رده كما يفعل البعض إلى الوضع الاقتصادي، وربط تلك الظاهرة بالأزمة الاقتصادية، لأن ما سمي بالمد الديني، ظهر وتطور في الفترة الزمنية نفسها، التي تميزت أيضاً بالطفرة أو الفورة الاقتصادية، لكن بدرجة متفاوتة بالطبع في كل المجتمعات العربية.

ومع ذلك، فإن الأدبيات تشير، في جزء منها، إلى أن للعوامل الاقتصادية دور فاعل، في ظهور وتبلور الحركات أو الجماعات السلفية المعتدلة، فقد نظر إليها بوبي س. سيد (2007: 66) على أنها رد فعل على نتائج النمو الاقتصادي السريع، لأن تدمير الأنماط التقليدية للحياة وما يوحي به من غموض، يدفعان الناس إلى تأكيد طريقة حياتهم التقليدية، أو إلى إعادة تأكيدها، كوسيلة للتأقلم مع المتغيرات. إضافة إلى ذلك، فإن معظم المحللين السياسيين الغربيين، يعتقدون بأن نشوء ظاهرة الإسلام السياسي (السلفية المعتدلة)، يرجع إلى المستوى الاقتصادي المتدني، لمعظم الدول في العالم العربي- الإسلامي، حيث بدأت منذ الأربعينات بعض الحركات الاشتراكية في بعض الدول الإسلامية تحت تأثير الفكر الشيوعي، كمحاولة

لرفع المستوى الاقتصادي والاجتماعي للأفراد، ولكن انهيار الاتحاد السوفيتي خلق فراغاً فكرياً، في مجال محاولة الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي. ويرى المحللون أنه من هنا انطلقت الأفكار، التي قامت بتفسير التخلف والتردي الاقتصادي والاجتماعي بابتعاد المسلمين عن التطبيق الصحيح لنصوص الشريعة الإسلامية، وتأثر حكوماتهم بالسياسة الغربية (البرغوثي 1998 : 10 و Sonn 2004 : 35). هذا من جانب، ومن جانب آخر، يمكن أن تؤدي الأزمات الاقتصادية، إلى التفكير في مدى، الظلم الاجتماعي، وبالتالي في أخلاقية النظام الاقتصادي، وهكذا حتى تصل إلى مقولة خروج نظام الدولة عن الدين (حبيب 1989 : 13). وفي هذه الحالة، يكون المخرج واضحاً، وهو العودة إلى الدين وتشكيل الجماعات الدينية، أو الالتحاق بها إن وجدت.

كما تؤكد دراسة جيل كيبيل (1992 : 34) عن (الحركات الأصولية في الديانات الثلاث) على أن الظروف الاقتصادية التي عانى منها المجتمع العربي، كانت هي المدخل الذي استطاعت الجماعات السلفية المعتدلة، أن تنفذ منه إلى نفوس وعقول أبنائه، وذلك باستغلال حاجتهم لتجاوز الأزمات والمآزق الاقتصادية، في اجتذابهم والسير بهم في الاتجاه الذي يخدم مصالحها، ويدعم ويقوي وجودها فالارتفاع الكبير في أسعار النفط كان له أثر طويل المدى، على تفكك المجتمعات العربية التي تنتمي من قريب أو بعيد، قليلاً أو كثيراً إلى منطقة (البترو دولار). فتدفق العملات الصعبة الأجنبية، عزز التباينات والفوارق الكبيرة، بين العالم الريفي والمراكز المدنية، حيث تتركز الثروة المترتبة على الريع في سياق تضخم نقدي. ولهذا، فإن الهجرة الريفية اتخذت أبعاداً لم يسبق لها مثيل، حيث فاضت الكثير من مدن المجتمعات العربية العملاقة (بالملاحين السابقين)، الذين استقروا في حزام المدن الصفيحية أو الأحياء الصفيحية وغيرها من ضروب السكني الهشة، التي بنيت بدون أخذ القواعد والأحكام البلدية بعين الاعتبار. وإدارات الدولة عاجزة عن تسيير وإدارة هذه الدفوق البشرية، التي ينتظم وجودها عبر شبكات تضامن موازية، عرقية وريفية، ودينية على وجه الخصوص. فقبل أن تظهر مراكز البوليس والعمد في هذه الأحياء الجديدة، تتعالى المساجد صغيرة وكبيرة، ثم تشفعها الجمعيات الخيرية والتعليمية، التي تهيك الحياة المتحدية في ظل غياب الدولة، التي تتفجر هياكلها وبنائها التحتية تحت تأثير النمو السكاني، والتوزيع الأرضي للسكان.. ومن هنا بدأت شبكات التعاون الإسلامية الخاصة بالجماعات السلفية المعتدلة، تلعب دوراً أساسياً في تأطير الأهالي الذين يتطلعون إلى تذوق ثمرات الحداثة والرفاه، التي هم بمنأى عنها.

وعلى ذات الصعيد الخاص بالعوامل الاقتصادية / الاجتماعية، التي أدت إلى تبلور الجماعات

السلفية المعتدلة، واجتذابها لأبناء المجتمع العربي، نجد أن ما رصدته الأدبيات، من تراجع لدور الدين في الحياة الاقتصادية والاجتماعية للعرب في العصر الحديث، هو أحد تلك العوامل. ففي النشاط الاقتصادي باتت الكلمة العليا للربح والدعاية والتنافس من دون الارتكان في الغالب الأعم إلى الأخلاقيات الدينية. وفي مجال الحركة السكانية حسم النزاع بين التصور الأخلاقي الإسلامي ومقتضيات الحياة الاجتماعية، حيث الضغوط الاقتصادية على الأسرة العربية، لصالح الأخيرة، ممثلاً في تنامي الاتجاه إلى تنظيم النسل. وفي مجال بناء المجتمع، تراجع دور المؤسسات الدينية، في الضبط الاجتماعي والانضباط السلوكي، علاوة على التحدي الذي يواجهه الدين، من قبل المتابعين لحركة الصراع الاجتماعي، متهمين القائمين عليه، بأنهم لم يناصروا- إلا في حالات استثنائية وعبر فترات زمنية متقطعة وأمكنة متباعدة- المضطهدين والمهمشين. كما ترصد الأدبيات أيضاً، تراجع الدور العلمي للدين، وكذلك دوره في حركة المعمار والتشييد، على العكس مما كان سائداً في القرون الماضية (حسن 2007: 53).

إضافة إلى ذلك، فإن الأدبيات تشير إلى أن الصعيد الاقتصادي يتضمن أيضاً، عاملاً آخر من عوامل تبلور وتنامي الجماعات السلفية المعتدلة، ولكنه ذو طبيعة اقتصادية تربية، لأن الأحداث المرتبطة به، تحدث على أرضية ذات حساسية، إزاء الانقلابات التي تشهدها المجتمعات العربية في السبعينيات، إنها الجامعة... فحرص الدول على تشجيع سياسة تعليمية جماهيرية، لأنها كانت تبدو لها كشرط لتجاوز المشكلات الاقتصادية، فإنها يسرت وسهلت وصول الشباب المتحدرين من الانفجار السكاني (الديموغرافي)، الذين رمت الهجرة الريفية بكثير منهم، في الضواحي ذات السكنى الهشة، إلى مؤسسات التعليم العالي. غير أن الهياكل والبنى التحتية التربوية، في غالبية هذه البلدان، لم تستطع أن تصمد أمام هذا التوجه، إذ تتكون من هيئات تعليمية ذات أجور متدنية، وقليلة الحضور- لأن المعلمين يهاجرون بحثاً عن أجور أفضل- تواجه قاعات مكتظة. وفي ظل هذه الأوضاع، يضطر المعلم المتدني الأجر، إلى القيام بتنظيم جلسات مراجعة خاصة (دروس خصوصية) مرتفعة الأجر، يعالج خلالها موضوع الامتحان، ويبيع نسخاً مصورة من محاضراته... إلخ (كيبيل 1992: 34-35).

يتبين مما سبق، أن الجامعة تعد عرض تشخيصي، من أعراض انهيار طوباويات الرفاة، الذي تديره وتسيره المجتمعات العربية، فهي كمرق مجاني، لا تستطيع أن تجيب بالتساوي على الطلب الهائل على التعليم، وبالتالي فإن الفساد وحده، هو الذي يمكن أن يحقق التوازن مع العرض التربوي الضئيل. وكان هذا الوضع، هو الفرصة السانحة لقيام الجماعات السلفية المعتدلة، باختراقاتها الاجتماعية في الجامعة، وذلك بتنظيم جلسات مراجعة (دروس خصوصية)، ومحاضرات متابعة مجانية في المساجد، والقيام بتصوير المحاضرات المطبوعة بأسعار متدنية. كما قامت بالعمل على حماية الطالبات، من كل اختلاط قد يسبب لهن الأذى، وذلك بنقلهن بواسطة حافلات خاصة، أو بفرض عدم الاختلاط في صفوف المقاعد. وهكذا، أخذ أعضاء هذه الجماعات السلفية، يكثر من تقديم الخدمات الطلابية،

بادئين بتلك الخدمات التي تغطي جوانب القصور الصارخة، ثم بالتدريج، يعملون على إيجاد نوع من القطيعة الإسلامية، بين الطلاب المستفيدين من خدماتهم وبين الوسط المحيط.

كما ربط أعضاء تلك الجماعات السلفية المنتمون إلى الجامعة بحداقة بالغة، البعد الخيري الإحساني والاجتماعي بالمشروع السياسي- الديني، فهم على سبيل المثال ”...

يعرضون على الطالبات الفقيرات، تشكيلة ثياب كاملة بأسعار رمزية، إنه بطبيعة الحال (الزّي الإسلامي- نقاب، وثوب طويل، وقفاضات.. إلخ). وحين يرخص لهم بالتقدم للانتخابات الجامعية، فإنهم في هذه الحالة، سيحصلون على غالبية أو على جميع مقاعد الممثلين الطلابيين، ويسحقون خصومهم المرشحين على اللوائح الرسمية (كيبيل 1992 : 35 - 36)،

وهذا يعني في نظر Herriot (2008 : 23) أن نمو السلفية الدينية المعتدلة راجع إلى حقيقة أن السلفيين مزودين بممولين نشطين، وعلى استعداد لبذل كثير من الأموال في سبيل تحقيق نجاح أكبر للحركة السلفية.

ومع أن الأساليب السابقة، المتبعة في استقطاب الجماعات السلفية للشباب، توحى إلى درجة كبيرة، بأن استغلال المواقف والأزمات، كان هو الوسيلة المثلى، لتحقيق أهدافها في التوسع والانتشار، فإن كل فرد من أفراد هذه الجماعات، يتظاهر بأن الدوافع التي تقف وراء اعتناقه لمبادئ وقيم السلفية المعتدلة، أو الإسلام السياسي، ليست سوى الإيمان وطاعة الله تعالى، والرغبة في إصلاح المجتمع، إلا أن الباحث المدقق، يرى أن من أهم العوامل المحركة لهذا الفرد، هي الأزمات الاقتصادية، والرغبة في الوصول إلى الحكم. أي أن صاحب الحركة الإسلامية السلفية، يرى في الدافع الديني سبب سامي، والأزمة الاقتصادية سبب نفعي مرفوض، أما الباحث في اتجاهاته وسلوكه (اتجاهات وسلوك السلفي المعتدل)، فيرى أن الأزمات الاقتصادية كسبب موضوعي، يمكن ملاحظته وقياسه، أما طاعة الله فهي رؤية ذاتية، تمثل خبرة يعيها فرد ما، وليست عاملاً موضوعياً عاماً.

أما على صعيد العوامل الاجتماعية، التي أدت إلى تبلور وتوسع الجماعات السلفية المعتدلة، فقد رأى أحمد أبو زيد (2005 : 32) في مقالاته : (شكوك حول مستقبل الليبرالية). أن ظهور الليبرالية التي يقوم عليها النظام الرأسمالي، الذي تتبناه مختلف المجتمعات العربية والإسلامية، يعد أحد تلك العوامل لأن

الليبرالية تعتنق مفهوماً خاصاً عن الأخلاق والأخلاقية، يرفضه المجتمع العربي- أو الشطر الأكبر منه- لأنه مفهوم يتعارض مع القيم والتقاليد الموروثة. كما أنها تقف موقفاً محايداً، إن لم يكن سلبياً، أو حتى رافضاً للدين، وهذه هي إحدى النتائج المترتبة على المطالبة بالحرريات المطلقة للأفراد. وفي ذلك يذهب الليبراليون، إلى

أن الذي يجب أن يحكم العلاقات بين الناس، هو الأخلاق المدنية Moarls Civic، ولذا يجب أن يسود المجتمع نظام مدني محايد، يقوم على الاعتراف بالحقوق المدنية لأعضائه، بصرف النظر عن وجود أو عدم وجود معتقدات دينية مشتركة بينهم، إذ ليس من الضروري، أن تتفق هذه الأخلاق المدنية مع الدين، بل إنها تسمح بوجود التنوع والتعدد، في المبادئ والسلوك والقيم الفردية. فالمجتمع الصالح لا يرض على أعضائه أية التزامات أخلاقية، غير تلك التي يفرضها الشخص ذاته على نفسه.

وهذا يعني أن السلفية المعتدلة نشأت كرد فعل ضد المدنية، وأجد تعبيرات التمدن هو العوثة، التي تقدم تحديات جديدة للديانة التقليدية، ولكنها تقدم أيضاً فرص جديدة للحركات الدينية الرجعية، كي تنشط وتزدهر (Herriot 2008: 2).

إذن، يمكننا القول، بأن ظهور الجماعات السلفية المعتدلة وتبلورها وانتشارها، كان نوعاً من رد الفعل، على اتباع المجتمع العربي الإسلامي للفلسفة الليبرالية، عندما أنضم إلى النظام الرأسمالي الخاضع لسيطرة الغرب، والقلق مما سيؤدي إليه ذلك، من إضعاف للهويات المسلمة، أي أن بروز تلك الجماعات، كان بمثابة استجابة للانضمام إلى نظام عالمي يقوده الغرب. ومع هذا، فإن هناك عوامل اجتماعية أخرى، لعبت دوراً لا يستهان به في ذلك الوجود والتوسع، منها الهجرة الداخلية

فهؤلاء المهاجرون من الريف إلى المدينة، حين يجدون العديد من المشكلات، التي ترتبط بالحياة في أحياء الفقر ومدن الصفيح، لا يملكون وسيلة تعبير غير لغة (الإسلام الشعبي). وبالتالي، تصبح أفكار أو مفاهيم مثل الفساد والشر، هي السبب وراء ضالة الوظائف والخدمات الصحية الضعيفة وغيرها. ويفضي هذا الاستخدام للاستعارات الإسلامية بهدف تمثيل تجاربهم، إلى تسييس هذه الاستعارات، وتكون النتيجة بروز جماعات الإسلام السياسي (السلفية المعتدلة)، هذا من جانب، ومن جانب آخر، تنتج الهجرة الداخلية والتمدين السريع، كتلة سكانية مهمشة كبرى، مما يفضي إلى عدم ملاءمة البنية التحتية المدنية، لمواكبة تدفق كبير من هذا النوع، وإلى شكاوي تنتج من مشكلات، مثل البطالة والاستغلال وغيرها. أما ما يحول هؤلاء المهاجرين الداخليين، إلى مؤيدين لتلك الجماعات السلفية، فهو كونهم آتين من مجتمعات مشبعة جداً بقيم الإسلام الشعبي ومفرداته (بوبي س. سيد 2007: 67).

وهنا يبرز العامل الاجتماعي - النفسي، لإقبال الناس على الجماعات السلفية المعتدلة، وتبني قيمها الدينية. فالجماعات الهامشية في كثير من المجتمعات العربية، تلجأ للدين أكثر من لجوئها إلى

حركات أو اتجاهات أخرى، فاللجوء للدين يعبر عن تضخم المشكلة النفسية، بما فيها من توتر وقلق، وبما فيها من شعور حقيقي بالاغتراب ويتفق هذا مع ما ذكره مندوزا ونابولي من أن التطرف الروحي يهدف إلى الشعور بالأمان والتعاضد الانفعالي، كما يهدف إلى إشباع حاجة الإنسان إلى العلاقات. وعملية التهميش تؤدي إلى الشعور بالتوتر وعدم الأمان، أي الشعور بالاغتراب الانفعالي، كما تؤدي إلى قطع الروابط بين الجماعة الهامشية والمجتمع. فيتوجه الفرد في بداية الأمر، نحو تحقيق الأمان الانفعالي، وتحقيق حاجته للعلاقات والارتباط بالآخرين. وفي الدين ومن خلال الدين، والتركيز على الجوانب الروحية والعبادية، يجد الإنسان طريقه للشعور بالأمن والتعاضد الانفعالي، كما يجد إشباعاً لحاجته للعلاقات مع الآخرين (عثمان 1983، 56).

وهذا ما أكد عليه الخياط (2001، 48) بقوله: إن المدنية تعزز الهجرة الداخلية، والفردية، والشعور المتزايد بالاغتراب، الأمر الذي يشعر الرضي بالحاجة إلى الانتماء والشعور بالأمان، وهنا تأتي فرصة السلفيين في الاستقطاب.

إذن، اللجوء للدين ينبع من معاشرة الفرد لمشكلات يجد لها حلاً جيداً في الدين، والتعمق الروحي. وتظهر- هنا- إحدى أبرز المشكلات التي تنبع من الثورة الصناعية والاتجاهات التحديثية. فعبير الحضارة المعاصرة، تحولت الحياة إلى أشياء، إلى تعليم ووظيفة وانجازات وكسب مادي، وكلها أشياء محسوسة وملموسة. وتحول الإنسان بسبب انخراطه في هذه الحضارة، إلى شبه آلة، تتحرك لتحقيق أهداف محددة وملموسة.

ونتيجة لرفض الواقع للضائات الهامشية، ابتعدت هذه الجماعات حتى عن المنجزات الملموسة للحضارة. فإذا كان المنخرطون في المجتمع يفتقدون للمعنى، ولا يكسبون إلا الشيء، فالهامشيون يفتقدون المعنى والشيء. ولهذا يبحث الهامشيون أول الأمر عن المعنى أكثر من بحثهم عن الشيء، وهم يعتقدون أن تحقيق ذلك ممكن عن طريق الدين. وهو ما أكده الباحثون الاجتماعيون والنفسيون بقولهم: إن الدين الإنساني الطبيعي، هو الدافع للبحث عن معنى في الحياة والإحساس بالانتظام والأمان، والتنفيس عن القلق والتوتر الوجودي، المتسرب من مشاغل الحياة المادية وهمومها، ومن التفكير في المستقبل... وهناك أيضاً، علاقة ارتباط بين الدين والأوضاع غير المستقرة، الناشئة عن التغيير الاجتماعي السريع (النقيب 2007، 19).

إلا أن الاستقراء والفحص الدقيقين لواقع الجماعات الدينية، والجماعات السلفية على وجه

الخصوص، يقودنا إلى نتيجة مؤداها: أن المغالاة في التدين (التشدد)، وفق رؤى شخصية، لا تساعد الفرد على الانخراط في الحياة بشكل طبيعي، يمكنه من إشباع حاجاته الاجتماعية. فالتدين المستنير (الوسطية) في التدين، وفقاً لقبول كل الآراء الفقهية، تشير إلى قبول الفرد للفكر الديني وتبنيه كموجه في الحياة، وليس من خلال تبنى فكر ديني إقصائي، والانعزال عن الحياة. فالتدين الإقصائي الاستبعادي، يؤدي بالفرد إلى التمسك بالمظاهر الشكلية للدين، بدلاً عن ممارسة جوهر الدين. فالدين هنا لا يقوم بوظيفة مستمرة خلال الحياة، ولكنه يقوم كبديل عن الحياة، فيتركز تفكير الفرد في المجالات الدينية الشكلية، ويبتعد عن مجالات الحياة، كما أمر بها الدين، فيجد نفسه، في نهاية المطاف، في حالة اغتراب خانقة.

وما أدى إلى تبلور الجماعات السلفية المعتدلة (الإسلام السياسي)، واتساع مداها، وأصبح لها وجوداً وثقلاً داخل المجتمعات العربية، هو قدرتها على أن تكون ملاذاً للمثقفين والمفكرين السياسيين، وأن تشكل خلاصاً لقطاع الجماهير الواسعة، حيث أصبحت المصدر الأوحيد الذي تبقى لهم، لتمنحهم الإحساس بالهوية والقوة. إن الخطاب البسيط والمباشر، الذي اعتمدت عليه تلك الجماعات، في حوارها مع الإنسان البسيط والمثقف والمفكر المحبط على السواء، قد ارتكز على إقناعهم بعالم يمكن فهمه بشمولية واحاطة، بحيث لا يرقى الشك إلى إجاباته وحلوله. فالجماعات السلفية المعتدلة، تعد بحلول فورية لكافة القضايا، التي عجزت عن حلها الحركات العلمانية والأنظمة القائمة. ومن هذا المنطلق، فإن المصاعب التي بدت مستعصية على الحل، تبدو في هذه الحالة بسيطة، وأن النصر في النهاية مسألة حتمية، لأن المجتمع الجديد الخالي من الفساد والجاهلية، يولد مباشرة في قلوب المؤمنين، ويتجسد بين ليلة وضحاها، في أنماط حياتهم ولباسهم ومظهرهم (إطلاق اللحي)، وأسلوب خطابهم وصلاتهم اليومية وما إلى ذلك. وفجأة تتلاشى أعباء الحياة، ويصبح المستقبل محتملاً، ويشيع الأمل والثقة في الوجود اليومي (شرابي 1992: 160 - 161).

وخلاصة القول، أننا نجد أن القسم الأكبر من سحر الدعوة السلفية المعتدلة، نابع من الرغبة في قلب الأوضاع، والخروج من حالة الهامشية والمذلة وانعدام الوزن، التي لا تقدم الأنظمة الراهنة غيرها للجزء الأعظم من الجمهور. إن حب الصرامة والانتقام يختلط لا محالة هنا بقيم المساواة والعدالة، كما يختلط بالإحباط والحاجة إلى الاندماج الاجتماعي في المجتمع. ولهذا، فقد جمع الفكر الإسلامي السلفي المعتدل (الإسلام السياسي) وراء رأيه خليطاً متنوعاً ومتبايناً من أبناء الطبقة الوسطى المهمشين، والذين لا مستقبل لهم في النظام الاجتماعي السياسي، كما هو عليه الآن، ومن المثقفين الذين نقلوا آمالهم وأهدافهم الوطنية، من القومية أو من الاشتراكية إلى الإسلام، وأولئك الذين لم تحب الرغبة لديهم، بلعب دور سياسي في صورته الجماهيرية والشعبية التقليدية، ومن معظم عناصر النخبة النابغة من الأوساط الشعبية العريضة، التي يشكل التيار الإسلامي السياسي، الإطار الأكثر انفتاحاً نفسياً وفكرياً

عليها، والذي يمكن أن يقدم لها فرصة أكبر، للصعود والتقدم والاندماج في المجتمع السياسي، ودائرة النخبة الاجتماعية.

الفصل الثاني

منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

إن المنهجية السلفية- كما سيبدو لنا من العرض التالي- تتجسد في مربع معرفي، حدد لها أصول التفكير وقواعد السلوك ضمن أضلاعه الأربعة، وقد تمثلت في التاريخ (الماضي). والنص، والعقيدة، والعلاقة بالآخر. وسوف يتم تناول الأبعاد الأربعة هذه بشيء من التفصيل، على النحو التالي.

أولاً... منهجية وأهداف السلفية المعتدلة

1 - الماضية

بما أن السلفية هي اشتقاق من السلف، فهي إحالة إلى أفضل العصور وأولها بالاقتران والاتباع، فالماضي هو المنطلق والمرجع لسببين: الأول، أن التاريخ هو ذاكرة الشعوب، ومستودع تجاربها وخبراتها ووعيتها، ولا يجوز بالتالي الانقطاع عنه، لأننا لو أردنا ذلك لن نستطيع، فهو كامن فينا حتى ولو لم نع به، مهما بالغنا في الحديث عن أهمية القطيعة المعرفية الأبيستمولوجية (عماد 2006: 58). ويؤكد لادموند بيرك في كتابه (تأملات في الثورة الفرنسية)، أهمية هذه العودة إلى التاريخ بقوله: إن الإنسان لن يتطلع إلى المستقبل، إن لم يلق نظرة إلى الوراء، إلى الأجداد (وهبة: 18).

أما السبب الثاني، الذي يجعل السلفية تتخذ الماضي (التاريخ) منطلقاً ومرجعاً، فهو نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، في تاريخ ومجتمع محدد، له لغته ومقاييسه، بحيث لا يمكن فهم الإسلام وتمثل مقاصده، إلا من خلال الرجوع ودراسة تلك المرحلة التأسيسية في حياة الأمة، وما نتج منها من تحولات (عماد 2006: 58).

ومن الواضح، أنه لا توجد مشكلة في قراءة التاريخ، وتمثل التجارب والخبرات، لكن السلفية لا تكتفي بمجرد الإحالة إلى العصر الذهبي، وإنما تعتمد إلى تأسيس منهج يقنن العلاقة بالتاريخ والتراث، مما يحول الأمر إلى استدعاء للتاريخ، وقراءته بصورة أيديولوجية، تستهدف صياغة الحاضر والمستقبل، وفق صورة مثالية مجتزأة من الماضي، وهذا ما أكده Wiktorwicz (2001: 111) بقوله: إن السلفيين المعتدلين يؤمنون بأن القرآن والسنة قد وضعا النموذج الأمثل للمجتمع المسلم، وبالعودة إلى أصول الإيمان والاقتران بالنبي محمد، يمكن إحياء المجتمع الإسلامي، الذي وجد أثناء فترة الوحي. إن الماضي يمثل المجتمع المثالي، والمعياري الثابت غير المتغير.

ف نجد هنا، أن فقهاء الجماعات السلفية، إذا أفتوا في مسألة عصرية، نطقوا بالسنة أئمة اجتهدوا لعصرهم، منذ اثني عشر قرناً أو يزيد، وإذا حاول بعضهم أن يجتهد، قام بعملية قياس تجريدي، يلحق فيها الغائب بالشاهد، أو الفرع بالأصل، لعله يتخيلها مشتركة بينهما على الصعيد النظري، وقد لا تكون

كذلك على الصعيد العملي الواقعي. فالجدة في الرأي تساوي لديهم البدعة في الدين، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار، ومن ثم فالإتباع خير من الإبتداع، والانتلاف أسلم من الاختلاف (قمبر 1992: 63 - 66).

إن القائمين على هذه الحركات أو الجماعات الدينية- السياسية، لم يشغلوا أنفسهم كثيراً، بالتساؤل حول إمكانية العودة إلى الأصول (النظام الإسلامي الأول)، رغم الاختلاف الشاسع في طبيعة الواقع في الزمن الراهن، عنه في عصر الإسلام الأول. ولذلك، يمكن الزعم بأن أزمة هذه الجماعات، تكمن في اعتقادها أنه يمكن العودة إلى الأصول (واقع السلف)، بصرف النظر عن التباين الواضح، بين الواقع الاجتماعي في صدر الإسلام، والواقع الاجتماعي الذي انبثق عبر المراحل التاريخية المختلفة، وتعيشه المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة.

ولكن ما يجعل ذلك الافتراض أو الزعم حقيقة واقعة، هو كتابات أبو يعرب المرزوقي، الذي يقدم

بذلك نموذجاً للتفكير السلفي

الذي يعتبر أصحابه أن الماضين قد أغنونا عن مشقة البحث والنظر، ودعوى أنه ليس علينا سوى الرجوع إليهم بصيغ وعبارات جديدة، لكي نعثر على الحلول الناجعة، لأزممتنا الحضارية ومشكلاتنا المجتمعية، بل لأزمة البشرية كلها، والاعتقاد بأن إصلاح العقل العربي، يتحقق باعتماد المعالجات، التي قدمها ابن حنبل وابن تيمية وابن خلدون، وهو ما يمكن مراجعته في كتبه (من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى أسمية ابن تيمية وابن خلدون) (الإدريسي 2007: 64)،

والتي لا تختلف في محتواها عن ما تضمنته كتابات سيد قطب، الذي يشدد على العودة، إلى الماضي بقوله: لا بد من بعث لتلك الأمة، التي واراها ركام الأجيال، وركام التصورات، وركام الأوضاع، وركام الأنظمة التي لا صلة لها بالإسلام، ولا بالمنهج الإسلامي.. وان كانت ما تزال تزعم أنها قائمة فيما يسمى العالم الإسلامي (عبد الحليم 2005: 119).

وهذه الأمة التي ينادي السلفيون ببعثها، والعصور الإسلامية التي يصرون على العودة إليها واستحضارها، هي أمة القرون الإسلامية الثلاثة الأولى، عملاً بالحديث النبوي الشريف المصنف في الصحاح خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، هؤلاء هم السلف في أفضل العصور، والأصلح للاقتداء بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هم الصحابة. فهنا يكمن النموذج المثالي، الذي يجب أن يقتدى به، وأن تصبغ عليه صورة القداسة، حتى لو أدى ذلك إلى خيانة التاريخ، فالسلف الصالح اختلفوا وتصارعوا وتساجلوا، وتوزعوا في اتجاهات ومواقف متعددة، وهم ليسوا كتلة واحدة، كما قد توحى عبارة السلف الصالح. لذلك، يرفض السلفيون الخوض في الملفات التاريخية الشائكة، فخلاقات الصحابة لا يصح الخوض فيها، بل يجب الوقوف عند فضائلهم فقط، وهذا يؤدي إلى تنزيه الرجال وتبييض التاريخ،

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

وطمس بعض الوقائع، والقفز فوق الأحداث، مما يؤسس لمنهج انتقائي، يدعم الصورة المثالية للمرحلة التأسيسية، كما يرغب بها هؤلاء، وليس كما هي بالفعل، كحالة جدل تاريخي يجب الوعي بها، واكتساب الخبرة منها (عبد الغني 2006: 58).

ويأتي، بعد الصحابة، التابعون، الذين غمرهم ضياء النبوة، بإتباعهم لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والاهتداء بهديهم، والنيل من إشراقاتهم، وبعدهم يتقدم تابعو التابعين، إيذاناً بنهاية مرحلة الصفاء الفكري، وخلوص الفطرة الإسلامية من الشوائب الدخيلة، حيث بدأ في هذا الوقت ظهور البدع ظهوراً فاشياً. وهكذا يؤسس ابن الجوزية صاحب كتاب (أعلام الموقعين عن رب العالمين)، لقاعدة منهجية سلفية تقول: فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين، أولى من فتاوى تابعي التابعين، وهلم جرا. وكلما كان العهد بالرسول أقرب، كان الصواب أغلب، فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين، كانتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين.

هذه المنهجية تنقل الإحالة إلى التاريخ، من إحالة هدفها الاعتبار والفهم، إلى تعلق بالنموذج وتقديس لرجالاته، باعتبار المرحلة تلك هي النموذج المتحقق والمفقود. هذه المنهجية تنظر إلى التاريخ في سيره اتجاه انحارياً، فبعد القرون الثلاثة الأولى المفضلة، أخذت مراحل الانحدار تتسارع، وتزداد كلما أفترق المسلمون وانقسموا شيعاً وأحزاباً، مبتعدين عن الإسلام كما فهمه السلف وطبقوه عقيدة وشريعة وأخلاقاً (عماد 2006: 59 وقمبر 1992: 63).

إذن، هذه المنهجية السلفية، التي ترسم العلاقة بالمرحلة التأسيسية للإسلام، هي التي تفسر لنا قوة حضور الماضي، في الذهنية المعرفية للجماعات السلفية المعاصرة (جماعات الإسلام السياسي)، حيث لا تزال الجزئيات تحتل موقع الكليات، والحيثيات تتغلب على الكيفيات، وتفرض نفسها على العقل الإسلامي، لتزيد من إرباكاته (أمين: 327). والمشكلة أنه حين يصبح الطموح نحو الأفضل أسير التاريخ والماضي، يذبل الإبداع ويغلب التقليد. فتحرير الفكر في المنظور السلفي عموماً، لا يعني الخروج من الدائرة، التي كان يتحرك داخلها أثناء عصر الانحطاط، عصر ما قبل النهضة، بل يعني فقط، إعادة موضعه داخل هذه الدائرة نفسها، وهو ما أشار إليه محمد الجابري (1988: 35 - 36) بقوله:

لقد فكر السلفي في تحرير الفكر داخل الحقل المعرفي- الأيديولوجي القديم، وضمن إشكاليته. إن مفاهيم: (التقليد، وطريقة سلف الأمة، وظهور الخلاف، والينابيع الأولى، وموازين العقل البشري، وشطط العقل...)، كل هذه المفاهيم كانت، ولا تزال، عناصر أساسية في بنية فكرية ثقافية، هي ذاتها تلك التي كانت سائدة من قبل، والتي كان من المفروض، أن تنطلق النهضة من كسرها وتشديد أخرى مكانها. هنا أيضاً، وفي مجال الفكر كذلك، تصبح النهضة هي بعث ماضي، لا خلق شيء جديد، ليس هذا وحسب، بل أن عبارة (قبل ظهور الخلاف) ذات دلالة في هذا الصدد. ذلك لأن تحرير

الفكر بالرجوع به، إلى مرحلة ما قبل ظهور الخلاف- في التاريخ الإسلامي- معناه الرجوع به، إلى مرحلة ما قبل ظهور العقل، في الحياة الفكرية العربية الإسلامية. وتلك هي الدلالة العميقة لما ترمز إليه- على الصعيد الأبيستيمولوجي- العبارة المتوارثة منذ الإمام مالك: (لا يصلح أمر هذه الأمة، إلا بما صلح به أولها)، والتي كانت ولا زالت شعاراً لكل رؤية إصلاحية سلفية. وثقافة تأخذ بهذه الفلسفة (العودة إلى الماضي)، هي كما وصفها محمد الفيومي (1988):

(51)

ثقافة ميّنة، لا عقل لها ولا فكر خاص بها، وليس لها إرادة مستقلة، لأنها لا تفكر ولا تتحرك كما فكر الأسلاف وتحركوا.. إنها ثقافة غريبة ومنكرة في عصرها وعالمها، لأنها بعيدة عن الماضي الذي يأسرها، وقد ذهب بكل حسناته.. ونحن إذ نرفض هذه السلفية التي ترادف الرجعية، وإن أدعت ظلماً وجهاً وتقصيراً تمسكها بالتراث أو الدين، فنحن لا نخرج عن تراشنا أو ديننا، ولا نتنكر لقيم أسلافنا.. لقد عاشوا حياتهم في ماضيهم كما صنعوها، ونحن اليوم نريد أن نعيش حياتنا كما نصنعها، ونحن وهم مسلمون، يحكمنا دين خالد يمشي مع الحياة في كل زمان ومكان.

وأخيراً، يمكننا القول، أن استعادة أو استلهاام السلفي للتاريخ بشكل انتقائي، بحجة الحفاظ على الهوية، أمر لا يقبله العقل، ويقضي المنطق بأنه حل هروبي، لأن الحفاظ على الهوية، لا يكمن حقيقة في استرجاع الماضي، أو الاتكاء على التراث فقط، بل بتأكيد الفعالية الذاتية، وقيم الإبداع والاجتهاد في مواجهة الواقع المتغير أبداً. فمقولة العودة إلى الماضي تحدث شللاً في الإبداع والاجتهاد، لأنها تؤدي إلى الاعتقاد بأن الإسلام تحقق كلياً في الماضي، ومهمة المسلمين استعادة ما تحقق وتكراره من جديد.

2 - النصية

يمكن أن نعتبر العودة إلى النص، نقله جديدة ونوعية في منهجية التفكير، لأنها تحرر العقل الإسلامي من ثقل النصوص البشرية، وتؤدي إلى إقرار إلزاميتها، بل تزيل عنها وهم القداسة، الذي تلبسته من دون أن يعني ذلك إسقاط أهميتها المعرفية. وهو ما عبر عنه الإمام مالك، في مقولته الشهيرة (كلكم راد ومردود عليه، إلا صاحب هذا القبر). كما تتضمن مسألة العودة إلى النص بعداً جديداً، لأنها تتيح اكتشاف مخزونات النص القرآني والسنة النبوية، كما تتضمن ثقة بالعقل الإسلامي الاجتهادي، من دون وساطة السابقين، مما يؤدي عملياً إلى جدل النص والواقع المعيش، من خلال استنباط معانٍ جديدة له (عماد 2006، 60). لكن المشكلة تكمن في

أن السلفية تشددت في التعامل مع النص، وبلغت في التمسك به، إلى درجة التوجس

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

في الرأي وأعمال الفكر، والقول بأن النصوص قد أحاطت بكل صغيرة وكبيرة، وعليه تم توسيع مفهوم النص ليشمل الآثار، أي الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، وكذلك فتاوى الصحابة وأقوالهم، حتى لو تعارضت، وكان أحمد بن حنبل يقول: (الحديث الضعيف أقوى من الرأي)، بل أن الأمر بلغ إلى حد الوقوف عند ظواهر النصوص رفضاً للتأويل والقياس، وكل صيغ أعمال الفكر، أو مناهج تفكيك اللغة (حنفي 2008، 6).

فهذه الجماعات السلفية كما أشار كمال المنوفي (1984: 290) تنتقي آيات وأحاديث معينة، وتعتمد في تفسيرها على التمسك المطلق بحرفيتها، دون اعتبار سواء لمقاصد الإسلام العامة، أو لأسباب النزول، أو الفرق بين النصوص القطعية والظنية. كما يقوم منهجها هذا، على الغلوف في الفهم بما يجافي اعتدال وقصد الإسلام.

إن هذه القراءة، تضعنا أمام منهجية نصوية صارمة، تحيل العلاقة بالنص إلى علاقة تلق وأخذ جامدة، أكثر منها علاقة حيوية تتفاعل معه وتغوص في أعماقه، باحثة عن دلالاته في ضوء تحديات الواقع المعيش. فالمنهجية النصوية، تحول العودة إلى النص، عودة إلى فهم النص، كما فهمه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين، مما يؤدي إلى تقييد النصوص بتفسيرات وتأويلات أجيال القرون السابقة.

وفي هذه الحالة، فإن مظاهر التحديث التي تظهر في المجتمع، ولا أصل لها في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، تعد لدى السلفية بدعة. وبما أن كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، فإن التحديث في أمور لم ينص عليها الشرع، أو لم يفعلها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، أو أي من صحابته، فهي من البدع التي ينبغي الوقوف ضدها بحذر، وعليه يكون رفض القيم المرتبطة بالديمقراطية، أو الاشتراكية، أو الرأسمالية من باب الذرائع، إن لم تكن من قبيل حرمة الابتداع (الجناحي 2005: 16)، ويؤكد ذلك ما ذهب إليه Wiktorwicz (2001: 5) من أن السلفيين يعتقدون بأن ممارسات المسلمين المنحرفين (غير الملتزمين بالأصول) عبر القرون، قد أدخلت البدع والتشويهات الدينية، التي أفسدت صحيح رسالة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). ولتصحيح المسار لا بد من العمل على العودة الصارمة إلى أصول الدين، كما حددتها نصوص القرآن والسنة النبوية، والضمم الديني لأجيال المسلمين الثلاثة. والحقيقة أنه إذا قمنا باستقراء التاريخ الإسلامي منذ بداياته الأولى، سنجد أن ذلك الموقف السلفي المتصلب من النص، يتعارض مع طبيعة الدين الإسلامي، التي تسير باتجاه البساطة والمرونة، التي تفتح المجال واسعاً أمام التأويل والاجتهاد، الذي يعطي للفرد أكبر قدر من الحرية، في التحرك والتفاعل مع معطيات العصر الحديث. وهذا ما أكده الحبيب الجناحي (2005: 16) بقوله: إن مبدأ تجديد الفكر الديني، لم يكن مرفوضاً في الإسلام منذ العصر الراشدي، وقد اشتهرت فيه الاجتهادات العميرية.

ومن حيث إشكالية العلاقة بين النص المقدس، وبين ضرورات الحياة العادية وظروفها، يقول الشهرستاني: إن النصوص متناهية، وإن الوقائع غير متناهية، وإن المتناهي لا يحكم غير المتناهي (علي 1990: 51)، وفي هذا إشارة إلى إمكانية غلبة الواقع على النص. ويؤكد أحد المفكرين الدينيين المستنيرين، وجود علاقة عضوية بين الفكر والواقع، ويرى أن أسباب نزول الآيات، دليل على وجود مشكلة أو موقف واقعي محدد، جاءت الآيات بشرحه وبيان كيفية التصرف فيه. وكذلك يثبت التدرج في النزول والنسخ، إضافة إلى اللغة والأمثال المستعملة، ووجود علاقة بين القرآن الكريم والواقع المعاش (ترول 2007: 25).

وأخيراً يمكن القول، أن الفهم وحتى الجيد منه، يبقى دائماً مرتبطاً بطبيعة القراءة غير المكتملة، والانحياز الذي يلازم كل قارئ، فكل قراءة هي قراءة سياقية. ولذلك، لا توجد منهجيات تسمح باستنتاج فهم واحد (موضوعي) من أي نص معروف، فالقرآن لا يمكن أن تختصر قراءاته على منظور واحد، ولذلك لا توجد قراءة حقيقية واحدة لكل الأزمنة.

3 - العقيدة

لاشك أن السلفية في نشأتها، كانت دعوة للدفاع عن نقاوة العقيدة وصفائها، بدءاً بعقيدة التوحيد، وكل ما له علاقة بالغييب وبالرسول صلى الله عليه وآله وسلم، إتباعاً واقتداءً، وصولاً إلى كيفية التعبير بعيداً عن البدع وكل مظاهر الشرك. وهي بهذا أدت دوراً تحريراً مهماً، من خلال مواجهتها الشرسة لكل مظاهر التخلف والجهل، التي سادت في مراحل متطاولة، كعبادة القبور والتبرك بالموتى، والاعتقاد في السحر والخوارق والخرافات، وتشويه صورة العلاقة بالله وبالرسول، وهي مظاهر لا يزال الكثير منها سائداً حتى اليوم، يسطح الذهن ويقدم أنماطاً لا عقلانية من السلوك والنظر إلى العقائد والظواهر الطبيعية، والاجتماعية. لقد عملت السلفية على إزالة كل الوسائط التي صنعها الناس، واعتمدها في علاقاتهم بالله، وإعادة الدين إلى بساطته وأصوله (الجورشي 1991: 214). لكن المآزق تبلور

عندما وقفت السلفية عند حد الدفاعات العقائدية، فما حصل هو نوع من الفرز العقائدي، لم يتطور باتجاه إعادة إنتاج علوم متجددة، للدين وأصول الفقه والتربية، في ضوء حركة الواقع المتغير المعيش، وقوانين الطبيعة والمجتمع. وبالتالي، أصبح التفكير السلفي حبيس الفكر العقائدي الضيق، مما ضخ الحساسية العقيدية لبعض السلفيين، فجعلهم أسرى لشكليات التدين وقضايا الغيب، كالزني واللحية وأسلوب الكلام، وحدود العلاقة بالمرأة، وكيفية دخول البيوت، وطريقة تناول الطعام أو الجلوس... إلخ (عماد 2006: 61).

يتبين مما سبق، أن الحالة السلفية باعتبارها عملية تطهير وتبسيط للعقائد، بدلاً من أن تنتج

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

حالة من التحرر والانطلاق، أنتجت عقلية إقصائية نمت بشكل مطرد، وأدخلت الفرز العقائدي، إلى جانب الفرز الحاصل سياسياً واجتماعياً، الأمر الذي أدى إلى تعميق التجزئة، في الوقت الذي رمت فيه المقاصد السلفية إلى التوحيد، فظهرت فرق وطوائف تدعو إلى الفصل والتميز بكل الوسائل، لأن النتيجة الطبيعية للفرز العقائدي، أن ينقسم الناس إلى فريقين: الكفر والإيمان، ولا منزلة وسطى بينهما.

4 - الغيرية (العلاقة بالأخر)

كانت البداية مواجهة مع روايب المعتقدات، المتحدرة عبر الديانات الأخرى، التي أمتزج معتنقوها في الفضاء الإسلامي، وكانت الدعوة في هذا الوسط الجديد، تقتضي مقاربة معرفية، تعتمد مناهج جديدة في الجدل الديني، فظهرت تيارات إسلامية، تعتمد البرهان العقلي والاستدلال المنطقي، كالمعتزلة والفلاسفة، بدل المنهج النصوي. في مناخ هذا الحراك الفكري، استشعر السلفيون الخطر فتحول الأخر هنا إلى خصم، ولأن السلفية حركة دفاع عن صفاء العقيدة، ضد آخرين ينوون تحريفها، وتوظيفها في آفاق فكرية أخرى، مغايرة لطبيعة الدين ومناقضة لظاهره، تحول المعتزلة والفلاسفة، ثم أهل التصوف والشيعية، إلى خصوم وأخر، هم قوم من جلدتنا ويتكلمون لغتنا. وهكذا اتسعت دائرة الخصوم، لتشمل عند بعضهم حتى أصحاب المواقف الوسط كالأشاعرة.

وفي العصر الحديث، كان للحركات السلفية فضل السبق، في تفضير الثورات الأولى ضد الاستعمار الغربي الأوروبي، التي بدأت كنضال مسلح، ثم استقرت كنضال سياسي أخذ طابع المقاومة العقائدية، التي تقوم على التعارض الكامل، بين عقيدة الإسلام وعقيدة الغرب، وبالتالي فهي جهاد بين معسكري الكفر والإيمان. وهكذا، تكونت عقيدة الولاء والبراء سياسياً، واصطبغت المعركة بينهما بصبغة الحرب الدينية الحضارية. ومن أبرز نتائج هذا الصراع، إبراز التناقض المعرفي والثقافي مع المشروع الغربي، وتعزيز الروح الجهادية، وتحصين الأمة، ضد محاولات التغريب والتنميط الثقافي، باسم وحدة الحضارة وتفوق المركز الأوروبي (عماد 2006، 61 - 62).

ولكن المشكلة، أن الأخر الخارجي أتسع أيضاً، لتشمل دائرته الكثير من قوى الداخل ضمن الدائرة الإسلامية، من ليبراليين وعلمانيين ويساريين وقوميين، بل وحتى إسلاميين متنورين، ونتج عن ذلك، حالة من التجاذب داخل الساحة الإسلامية، بين التيار السلفي وجميع القوى المختلفة بطروحاتها وأفكارها واجتهاداتها، والتي أصبحت تُرمى بشتى التهم التكفيرية، مما سوغ للبعض أن يتجه نحو العنف واستخدام السلاح ضدهم، وذلك يرجع كما أشار فرانسوا بورجا (1992: 33) إلى أن المنتمين إلى عمل إسلامي، لا يعتبرون أنفسهم جماعة، بل هم الجماعة الإسلامية. إنهم وحدهم على حق، والآخرين في المتهاتات والضلالات، وقد زاد في هذه اللوثة، تقسيم بعض الفقهاء القدامى العالم إلى دار إسلام ودار حرب. وهكذا، نجد أن السلفية في علاقاتها بالأخر المسلم تؤكد على تصنيف أفراد المجتمع، تبعاً لوجودهم

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

الروحي (العلاقات الدينية)، بدلاً من تصنيفهم تبعاً لوجودهم الاجتماعي (العلاقات الاجتماعية). وعليه فإنها تنسخ مقولتي الطبقة والأمة، وتحل مكانها مقولة الجماعة الدينية أو الإخوة الإسلامية (شرايبي 1992: 160). وهذا أعطى الحق لأتباعها، في عدم التخلي عن فكرة تغيير المنكر باليد (أي بالقوة)، ليس تجاه الدولة فحسب، بل تجاه الأفراد أيضاً، وذلك باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو بمعنى أدق، باسم قراءة حرفية لهذا المبدأ الموجود في القرآن الكريم، وتتراوح أشكال العنف النابعة من هذا المنظور، بين الإفراط في استخدام مكبرات الصوت في المساجد، حتى حالات الاغتيال المتطرفة، مروراً بأشكال مختلفة من الضغوط، التي يمارسها دعاة نشر الدين الإسلامي. أما الأهداف الطبيعية والمفضلة لهذه الإستراتيجية، فهي الخمارات، أو شاربوا الخمر، وأولئك المفطرون جهراً، وموزعوا شرائط الفيديو والمطبوعات التي تعتبر غير أخلاقية، والمرأة التي يفترض أنها لا تحترم قوانين الأخلاقيات الإسلامية (بورجا 1992: 126-127).

يتبين مما سبق، أن خطورة هذه الجماعات السلفية، تكمن في قراءتها الحرفية لمبادئ وتعاليم الدين الإسلامي، وبشكل يولد مفاهيم جديدة، تصل إلى حد تشريع إعلان الحرب على مجتمع المسلمين، وهي تستخدم مفهوم الجهاد، وتشعر له داخل المجتمعات الإسلامية، ومع المخالفين لتفسيراتها ويستحضر أصحابها سوابق تاريخية، فيها فتاوى، تشرع للقتال والجهاد في الداخل الإسلامي، كفتاوى الفقيه الحنبلي ابن تيمية، متجاهلين السياق التاريخي والفقهي والسياسي لتلك الفتاوى، إن إعادة اكتشاف ابن تيمية واستحضاره رهنأً، وتوظيف فتاواه بما يجعل لها سلطة مرجعية حاسمة، في إعلان مشروعية الحرب والجهاد، داخل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، يؤجج حروب الداخل ويحولها إلى حروب أهلية، ويفتح الباب أمام صعود خطاب التكفير، مما يزيد الأمة انقساماً وضعفاً.

كما يندرج تحت علاقة السلفية بالآخر المسلم، موقف المنتمين إليها من المرأة. فالتأمل للخطاب السلفي، يجد أن جزءاً كبيراً منه، موجه إلى المرأة، مطالباً بفرض الحجاب عليها، والارتداد بتعليمها إلى التعليم الديني، تشبهاً بالسيدة عائشة رضي الله عنها، وإن التعليم الجامعي غير أساسي للفتاة، لأن الأصل في هذه المرحلة (المرحلة الجامعية)، أن تكون المرأة قد وصلت إلى بيت الزوجية، وأسست أسرة جديدة، عملاً بتوجيهات الإسلام بضرورة الزواج المبكر. كما تقوم الجماعات السلفية بالدعوة إلى عودة المرأة إلى المنزل، حيث تضع على تعليمها وخروجها للعمل في مختلف الميادين، قيوداً كثيرة تقترب من التحريم، مستشهدين بآيات القرآن الكريم، مثل آية وقرن في بيوتكن..، وآية وليس الذكر كالأنثى وما شابهها. كما تقف تلك الجماعات، ضد أي تعديل في قوانين الأسرة والأحوال الشخصية، من شأنه أن يصلح من أمورها، ويحقق شيئاً من العدالة والمساواة بينها وبين الرجل. وباختصار شديد، نجد أن أعضاء الجماعات السلفية، ينظرون إلى المرأة من منظور ضيق، قوامه الجنس، والتجهيل في شؤونها العبادية والعادية جميعاً (المنوي 1984: 290).

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

ونورد هنا على سبيل المثال، بعضاً من آراء سيد قطب في مسألة المرأة، باعتباره أحد المنظرين الأساسيين لجماعة الإخوان المسلمين، وأحد الأقطاب التي اعتمدت عليهم التيارات السلفية المعاصرة، في تناول تلك المسألة وغيرها من المسائل الدينية والفقهية. وقد ظهرت نظرتة الدونية للمرأة بوضوح، في مقالته (العدالة الاجتماعية في الإسلام)، حيث كان تحليله يقوم على

تقرير تفوق الرجل، لما يتمتع به من خصائص بيولوجية ونفسية، وهذا في رأيه لا يؤثر على وضع هذين الجنسين في المجتمع. ومن هنا، كان تفسيره في مصلحة الرجل وضد المرأة، في مسائل الإرث والشهادة والقوامة، حيث أن الرجل قد حررتة الطبيعة من متاعب وهموم الأمومة، وهذا يساعده على توجيه قواه الجنسية والعقلية إلى القضايا الاجتماعية، الأمر الذي يساهم في تطوير الجانب العقلاني لديه، بينما تستهلك هموم الأمومة والأعمال المنزلية المرأة، الأمر الذي ينمي الجانب العاطفي لديها، لذا، تحتاج المرأة إلى الرعاية والدعم على شكل وصاية من قبل الرجل. وفي مسألة الشهادة في المحاكم، يقرر بأن المرأة تحت تأثير العواطف، يمكن أن تنسى أو تخفي شيئاً ما (عبد الوهاب 1990: 292).

وفي العلاقة بين المرأة والرجل في المجتمع

يحرم الدعاة السلفيون على المرأة، التعامل والتخاطب مع الأجنبي عنها، وقد وصل بهم الأمر في التحقير والتقليل من شأن ومكانة المرأة في الأسرة، إلى حد القول: بأنه طالما دخل الزوج على المرأة وكشف عورتها، فليس لها الحق في الرفض أو الاحتجاج، أو التمرد على أي شيء يأتي به في حقها، وقد جاء هذا الحديث على لسان الشيخ الشعراوي- أحد الدعاة السلفيين البارزين- في برنامج تلفزيوني (عبد الفتاح 2007: 51).

وبهذا نجد أن خطاب دعاة السلفية، لم يتوقف عند تزييف وعي المرأة، بكل إنجازاتها التاريخية، وأدوارها ومشاركاتها الاجتماعية، بل وصل إلى حد تزييف التاريخ، إذ يتهمون دعاة تحرير المرأة وقادة الحركة النسائية، بالعمالة للاستعمار والصهيونية. لقد لعب هذا الخطاب، الذي يعبر في رأينا عن أيديولوجيا ومصالح الطبقة البورجوازية، دوراً لا يستهان به في تحجيم دور المرأة وتزييف وعيها. وإذا كانت السلفية تقف في الغالب موقف الراض للأخر المسلم، الذي لا يدخل ضمن دائرتها، فإنها من باب أولى، ستقف نفس الموقف، من الأخر المخالف لها في العقيدة، سواء كان فرداً أو جماعة أو مجتمع. فهذا الاختلاف كما ذكر عبد الغني عماد (2006: 68)

يضع الآخر موضع الشك والريبة، بالإضافة إلى أنه يطرح حقه في الوجود للمناقشة. رغم أن المسلمين في الماضي، كانوا يفاخرون بأن القرآن الكريم، اعترف بالآخر

المختلف، سواء كان من أهل الكتاب أم مشركاً أم كافراً، وبغض النظر عن جنسه ولونه. ولم يقتصر الأمر على مجرد الاعتراف، بل وصل إلى حد إعلان شرعية الاختلاف والتعددية، فالقرآن يصرح في هذا الصدد: «ولو شاء ربك لَجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم».

فأبرز ما تميز به الإسلام، أنه كفل للأخر حقه في عدم الاقتناع به، وترك له حرية الاختيار لا إكراه في الدين، واعتبر أن المنتمين إلى الديانات الأخرى (أهل الكتاب)، حقوقهم مكفولة، في عصر لم يكن سائداً فيه الاعتراف بالحرريات الدينية، إذ كان الناس على دين ملوكهم. وشرعية الأخر في الإسلام ليست مبنية على اعتقاده، حقاً كان أم باطلاً، بل هي مبنية على تلك الحقيقة الكلية، التي قدرها الإسلام منذ البداية، وهي أن البشر لهم حقوقهم، في الحصانة والكرامة والحماية لمجرد أنهم بشر.

أما الاتجاه السلفي في تصويره للعالم الأخر غير المسلم، فإنه يندفع بقوة نحو تنمية التصور الأحادي، ويبالغ في تركيزه إلى حد الإدانة الداعية إلى المفاصلة والمفاضلة، إنه كما يقول محمد الخياط (2001: 38) يؤسس لنزعة خلافية نابذة، تؤدي إلى انطوائية كارهة للأخر ونافية له، تشمل بقية المسلمين في موقف لا يخلو من العسف والقطيعة، يطن في إيمان عامة المسلمين، ويجرح في سلامة اعتقادهم، ويصل إلى إشهار سيف التبديع والتكفير في وجه بقية العالم كله.

ولهذا، فإن النهضة القيادية التي تنشدها السلفية، والمؤسسة - بواسطة القياس - على نهضة

الماضي

غير ممكنة التحقيق، على مستوى الخطاب السلفي، إلا بغياب الآخر، الذي هو بالنسبة للحاضر الراهن: الغرب. وهكذا، فكما كان سقوط الفرس والروم، شرطاً في قيام نهضة العرب في الماضي، وهذا ما يسكت عنه الخطاب السلفي عن عمد وإصرار، فإن سقوط الغرب الراهن، شرط في قيام النهضة القيادية المنشودة.. وهذا ما يعمقه نفس الخطاب بكل قوة اللاشعور (الجابري 1988: 30).

ولهذا، يتبنى الاتجاه السلفي نظرية استئصال الغرب من كل البلاد الإسلامية عبر قتاله (جهاده)، أو ضرب مصالحه الاقتصادية، أو نقل المعركة إلى أرضه بصفة مباشرة، عبر عمليات جهادية من منظوره، وإرهابية من منظور الغرب، وهذا يجعل مبادرات القبول الأمريكية مخالفة للشرع، ويجب رفضها وعدم التفاعل معها، بل يذهب هذا الاتجاه إلى حد وصف المتجاوبين مع المبادرات الأمريكية بالتواطؤ والخسة (الغالي 2007: 63).

وبناءً على رفض السلفية للأخر المختلف في العقيدة، وما يترتب عليه من رفض للتفاعل مع الغرب

على المستوى السياسي، فإن معتز بالله عبد الفتاح (2007: 51) يؤكد بأن هذا الرفض

قد بلغ حد النظر إلى التبادل الثقافى، بين المسلمين وغير المسلمين، على أنه خطأ

الفصل الثاني : منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

وجريمة، بسبب تعارضه مع عقيدة الولاء والبراء، التي تعني النيل من غير المسلمين، والتضييق عليهم، وعدم ذكرهم بخير، بل يصلون في ذلك، حد تحريم أن يهتئ مسلم مسيحياً بأعياد الميلاد، لما يعنيه ذلك من إقرار له على عقيدته. ومن باب أولى، فليس للمسلم الحق في أن يقف من غير المسلم موقف التلميذ، وبالذات إذا كان التعلم يعني ضمناً أو صراحة، الاعتراف بتقدم وسبق غير المسلم.

ومع ذلك، فهناك من أتباع السلفية من هم أقل تشدداً، وينظرون لمسألة الاستفادة من التقدم العلمي والتكنولوجي للغرب، نظرة عقلانية براجماتية، فهذا خير الدين التونسي في (أقوم المسالك) يرى أن أخذ علوم وصناعات وتنظيمات الغرب، شرط إجرائي لازدهار الأمة الإسلامية، ولا ينظر إليها باعتبارها مكتسبات دخيلة، ولكن باعتبارها استفادات من أمة نأخذ عنها، بعد أن أخذت عنا، فهي إذاً ليست زرعاً خارجياً“ (خليل 2000: 81). وكذلك نجد حسن البنا، الذي تعمق في تفاعله مع العطاء الفكري والثقافي للآخرين يقول:

نحن من دعاة إحكام اللغات الأجنبية، والإطلاع على الثقافة الأوروبية، ولكن هناك فرقاً بين أن نحكمها لحساب ثقافتنا الخاصة، وبين أن نحكمها على حساب ثقافتنا الخاصة، والمفروض أن نلم بكل الثقافات والمعارف، لأنها جزء من الحكمة التي هي هدفنا، والتي تدخل في مكونات الإسلام (حسن 2007: 41).

وسواءً وقفت السلفية من علوم ونظم ومنتجات الغرب، موقفاً نفعياً أو رافضاً معادياً، لا يرى فيها سوى صليبية معاصرة أو شراً مستطيراً.. إلخ، فإن هذا الموقف كما يقرر محمد شمس الدين (1994:

21)

لا يتسم بالموضوعية، وتلك النعوت (الصفات) ليست دقيقة. فالحضارة الغربية ليست كلها شراً، فيها شرو فيها خير. كما أن الحضارة الإسلامية ودولتها، ليست خيراً مطلقاً. لا نستطيع أن ننظر إلى نظام الرق أو نظام السبي، على أنه مضخرة من مفاخر هذه الحضارة. كذلك الأمر بالنسبة لنظام الجواري والتسري، ومظاهر أخرى سلبية في الحضارة الإسلامية.

ثانياً... أهداف ومطالب الجماعات السلفية وموقف المفكرين منها

إن النظرة التأملية الفاحصة، تدلنا على وجود حقيقة واقعية لا ينكرها العقلاء، وهي أن الإنسان يختلف عن غيره من الكائنات الحية، بالتكليف والمسئولية، التي حملها نتيجة لتشريف الله له بالنفخة الإلهية، التي منحته العقل والإرادة، ولهذا، كان من الضروري أن تكون خطاه على الأرض هادفة، فلا يسلك حتى يضع لنفسه أهدافاً وغايات محددة، ثم يختار من الوسائل المتاحة ما يمكنه من تحقيقها، فقد جاء في قوله تعالى واقصد في مشيك، أي أن المؤمن لا يترك نفسه للشهوات والرغبات، تتخبطه وتبعده عن كل ما قد يصلح حياته، أو يعلي من شأن أمته. ولهذا، فإن كل فرد أو جماعة أو أمة تسير بها وتحركها دوافع داخلية، وأهداف وغايات خارجية، تعمل جاهدة على الوصول إليها. والجماعات السلفية المعتدلة (جماعات الإسلام السياسي) كذلك، تمتلك من الدوافع والأهداف السياسية والاجتماعية ذات الطابع الديني، ما يجعلها على استعداد لمواجهة كل القوى المضادة لها في المجتمع، واستخدام مختلف الأساليب والوسائل المشروعة وغير المشروعة، التي تمكنها من بلوغ تلك الغايات.

كما أن المعروف عن الجماعات السلفية المعتدلة، في المجتمعات العربية المختلفة، أنها كانت وما زالت، الأقدر على تأطير القضايا العامة، وتوظيف الغضب والرغبة في التمرد، من غيرها من القوى الاجتماعية والسياسية.

فأهداف أو مطالب جماعات الإسلام السياسي الأربعة، أو قل أهدافها النهائية، وهي الحاكمة، والجهاد وتطبيق الشريعة الإسلامية، وإقامة الدولة الإسلامية. أي واحد من هذه الأهداف، يجد صدها مباشرة في وجدان وطموح من يعدم وسيلة أخرى للمقاومة غير هذه، والتأطير آلية شديدة الفعالية في الصراع الأيديولوجي (خلدون النقيب 2007: 15).

فهذه الجماعات السلفية تضع حاكمية الله هدف لها، لأنها كما أشار محمد شحرور (2007):

(53)

ترغب في سحب السلطة السياسية من الحكام، والسلطة الدينية من المؤسسات الدينية التقليدية، معتمدة على الأدبيات الإسلامية التاريخية، من كتب فقه وأحاديث نبوية، هادفة إلى جمع السلطتين الدينية والسياسية، في جهة واحدة، وهذا الأمر لم يعد تحقيقه من الممكنات، حيث تم فصل هاتين السلطتين منذ عهد معاوية، ومنذ أن تم الاستيلاء على المسجد لصالح السلطة. وهذا يبرر التنافر القائم دائماً، بين ممثلي الحركات الإسلامية السياسية من جهة، ورجال المؤسسات الدينية الرسمية، من جهة أخرى.

وأما المطلب الثاني للجماعات السلفية، المتمثل في الجهاد، فتبتيغيه وسيلة للقضاء على كل مخالف

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

لأرائها وتوجهاتها، وكل من يقف عقبة كأداء في سبيل تحقيق غاياتها، التي تضعها في الغالب، بعيداً عن إرادة الأمة وخيرها العام، مع أن إعلان الجهاد، الذي هو فريضة إسلامية، هو في الوقت نفسه ذو طبيعة دفاعية محضة، كما يقول الإمام محمد مهدي شمس الدين: إن الذي يدعو إلى القتال، هو يدعو إلى الجحابة (عماد 2006: 73). فالجهاد ضد أعداء الأمة هو فريضة، ليس من حق فئة مهما اعتقدت الحق بنفسها، أن تنفرد بإعلانه، وتحدد أولوياته، وترسم مسرح عملياته، وتزج بالأمة في أتون حرب لا قبل لها بها، أما حق الدفاع عن النفس، ومقاومة الاحتلال ومواجهته بالوسائل الجهادية كافة، فهو حق مشروع، وهو فرض عين وليس فرض كفاية، ولا ينبغي أن يتخلف عنه المتخلفون. وهذا يعني أن غير المسلم إذا لم يكن محارباً، ولم يعلق عداؤه، ولم يكن معتدياً، لا يوجد أي سبب يمنع معاشته ومعاملته بالحسنى، على أساس عدم العدوان من جهة، ومبدأ البر الذي ورد في سورة الممتحنة: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين» من جهة أخرى (الزعل 1990: 339).

وإذا نظرنا إلى الهدفين الثالث والرابع للجماعات السلفية (جماعات الإسلام السياسي) واللدان تطالب فيهما بتطبيق الشريعة الإسلامية، وإقامة الدولة الإسلامية، وهما وجهان لعملة واحدة، فإن بداية خروجهما إلى حيز الوجود، كان عندما سقطت الخلافة الإسلامية، في النصف الأول من القرن العشرين، عندها تم الاستقلال عن الاستعمار، ونشأت الدولة الوطنية في العالم العربي، وحين صيغت الدساتير في تلك الدول، وضع نص- في معظمها- يفيد بأن دين الدولة الرسمي هو الإسلام، والشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي من مصادر التشريع فيها. ومع ذلك، نشب صراع حاد، بين تلك السلطات والتيار السلفي، حول حقيقة إسلامية الدولة، ونشأت أطروحة الدولة الإسلامية، التي تتلخص مهمتها في تطبيق الشريعة، وتتفق على هذا المطلب جميع حركات الإسلام السياسي، وإن اختلفت في وسائل تنفيذه (الخطيب 2007: 40 والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة 1989: 53).

ومن خلال الهدفين السابقين، تسعى الجماعات السلفية (جماعات الإسلام السياسي) كما ذكر جابر عصفور (2007: 44) إلى

الانقلاب على الدولة المدنية، وإقامة دولة دينية مقابلها، نموذجها في ذلك، بعض تجارب حدثت في إيران، التي تحولت إلى دولة دينية... وقس على ذلك نموذجاً مقابلاً في أفغانستان- طالبان- وأصف إليه، النماذج الموجودة في الديانات الأخرى، التي تجمع ما بين المسيحية (دولة الفاتيكان) واليهودية (إسرائيل الإخامات)، وديانات أخرى غير سماوية، تتجذر صفات الحكم الديني لها حسب مذاهبها. وبما أن الإسلام آخر الديانات السماوية وختامها، والذي جاء مصداقاً لها، فمن المنطقي ظاهرياً على الأقل، قياسه على غيره والحديث عنه بوصفه ديناً ودولة.

إذن، يتبين من استعراض المطالب الأربعة السابقة، أن المطلب الأساسي للجماعات السلفية المعتدلة (الإسلام السياسي)، على اختلاف فصائلها المتصارعة دوماً، هو إقامة الدولة الإسلامية، رغم أن هذا المطلب، كما ذكر محمد العشماوي، فيه اتهام صريح للدولة، والحكومات القائمة بأنها غير إسلامية، كما أنه دعوة واضحة إلى قلب نظام الحكم ولو بالعنف، الذي يقتضيه الجهاد- كما تزعم بعض الفصائل- أو بالعنف الذي يوجبه تغيير المنكر- كما تدعي فصائل أخرى. (ص 117)

فالسلفي لم يعد الآن يطلب النهضة ولا التجديد ولا الإصلاح، إن ما يطلبه الآن أعمق وأشمل؛ إنه قيام مملكة الله في الأرض، وإزالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبه من العباد، وردّه إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها وإلغاء القوانين البشرية.

وقد أثار هدف أو مطلب الجماعات السلفية، لإقامة الدولة الإسلامية، حواراً خصباً بين العلماء والمفكرين، حيث سار فكرهم في ثلاثة اتجاهات: اتجاه مؤيد لذلك المطلب إلى درجة التعصب، واتجاه رافض له تماماً، ويجزم باستحالة تحقيقه، واتجاه توفيق يحاول التقريب بين وجهات النظر المتعارضة.

أولاً: الاتجاه المؤيد لقيام الدولة الإسلامية

إن أصحاب الاتجاه المؤيد لقيام الدولة الإسلامية، يستندون في تأييدهم هذا، إلى إيمانهم بأن الإسلام عقيدة، أي الإسلام دين. وأن الإسلام شريعة، أي الإسلام دولة، يقول محمد سليم العوا (2007: 45) في مقاله (الإسلام دين ودولة)

إذا كان أحد لا يمكنه أن يماري في كون الإسلام عقيدة بقدر ما هو شريعة، فإن أحداً لا يجوز له أن يماري، في كون الإسلام ديناً بقدر ما هو دولة.. والعقيدة (= الدين) هي الأحكام الإسلامية، المتعلقة بالإيمان وما اتصل به. والشريعة (= الدولة) هي الأحكام الإسلامية المتعلقة بما يجب أن يفعله المؤمنون بالإسلام، وما يجب أن يمتنعوا عن فعله. وما يجوز لهم فيه أن يفعلوا أو لا يفعلوا. فالأول هو الواجب، والثاني هو المحظور أو المحرم، والثالث هو المباح.

وهذا يعني أن الإسلام من وجهة نظر السلفيين

ليس مجرد دين بالمعنى المحدود للكلمة، إنه حضارة كلية كاملة، تحتوي أو تتضمن كل مظهر من مظاهر حياة الفرد والمجتمع. كما أنه دين قائم على الأوامر، التي في معظمها ذات صيغة عملية تماماً، فهو يتضمن العلاقة بين الإنسان وخالقه، والعلاقة الأخلاقية بين الأفراد والجماعات، في كل ما سيواجهونه في حياتهم، ابتداءً من المعاملات التجارية، إلى الأمور المتصلة بالزواج، ولا وجود للفصل بين أمور الدنيا وأمور الدين، وهذه الصفة غير متوفرة في اليهودية الحديثة والمسيحية (Pedabzur و

Dor-Ben (2004، 77-78).

كما يستند المطالبون بقيام الدولة الإسلامية، إلى الإيمان المتجذري في أعماق السلفية الإسلامية، القائل بأن الفصل بين الدين والدولة طفيف جداً، إن لم يكن منعزلاً، وعلى العكس من اليهودية والمسيحية، فالدولة فيهما مقبولة طالما أنها تخدم أغراض المجتمع، وأما شرعية الحكام لدى السلفية الإسلامية فهي قائمة على مدى تمسكهم بمبادئ الشريعة الإسلامية (Dor-Ben و Pedahzur 2004، 78).

ولهذا، فإن الدولة الإسلامية قامت في أول أمرها بالإسلام وبواسطته، وأنصار هذا الاتجاه، لا يكتفون بتقرير هذه الواقعة التاريخية، بل يستخلصون منها الدرس التالي، وهو أن ما بلغه المسلمون من عظمة ومجد، إنما يرجع إلى قيام دولتهم على أساس الدين، وأن ما طرأ عليهم من الانحلال والضعف، إنما يرجع إلى انفصال الرتبة العلمية (= الدينية) عن رتبة الخلافة، وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين، والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم... وإذن فالعلاج الناجح لهذه الأمة، إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته (الجابري 1988: 62).

وحاصل هذا، أن التسليم والقبول بحقيقة أن الإسلام عقيدة وشريعة، أو دين ودولة، يعني أن المرجعية العامة في المجتمع هي للقرآن والسنة

فالحلول التي يضعها الفقه الإسلامي (= فهم القرآن والسنة) والقانون الوضعي للمسائل الجزئية متقاربة، والخلاف فيها ليس بذي بال، والفكر الفقهي يتسع لأكثر ما يتسع له الفكر القانوني الوضعي، بل ربما كان الفكر الفقهي أكثر رحابة من الفكر القانوني. لكن المشكلة هي أين توجد المرجعية؟ عندما نقول ونؤمن ونعمل بمقتضى القول والإيمان، أن الإسلام دين ودولة، أو عقيدة وشريعة. فإن مرجعيتنا ستكون هي القرآن والسنة. نلتمس فيهما الحكم للمسألة التي نواجهها، أو نهتدي بقواعدها في الاجتهاد المحقق للمصالح المانع للمفاسد. وعندما ننكر حقيقة الجمع الإسلامي بين العقيدة والشريعة، أو بين الدين والدولة، سنولي وجوهنا شطر مرجعيات شتى ليس الإسلام من بينها. وهذه نتيجة يأبأها تكويننا الثقافي وهويتنا المتجذرة، وخصائص شعبنا الظاهرة والباطنة (العوا 2007: 45).

كما أن الأدبيات تذهب إلى أن طبيعة الإسلام ذاتها، تقتضي أن تكون له دولة، إذ يشير عبد القادر عودة (ص 79-80) في كتابه (الإسلام وأوضاعنا السياسية)، إلى

أن كل أمر في القرآن والسنة، يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية، لأن تنفيذه كما يجب غير مأمون، إلا في ظل حكم إسلامي خالص، ودولة إسلامية تقوم على أمر الله. وقيام الإسلام نفسه في الحدود التي رسمها الله وبينها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، يقتضي قيام دولة إسلامية، تقيم الإسلام في حدوده المرسومة، وذلك منطلق لا يجحده إلا مكابر.. فأكثر ما جاء به الإسلام، لا يدخل تنفيذه في اختصاص الأفراد، وإنما هو من اختصاص الحكومات، وهذا وحده يقطع بأن الحكم من طبيعة الإسلام ومقتضياته، وأن الإسلام دين ودولة. ويؤكد على هذه النظرية التكاملية، لتعاليم الإسلام بشأن الحكم والسياسة سيد قطب في تفسيره لآية إن الحكم إلا لله، أمر ألا تعبدوا إلا إياه، فالآية من وجهة نظر قطب، تربط ما بين الحكم والعبادة باعتبارها جزء منه، لا عنصراً خارجياً يتم مزجه بها.

ولا يختلف موقف أبو الحسن الندوي عن موقف سيد قطب، فهو ينادي بالعودة في الحكم إلى الأصول الصافية للإسلام، وهو يربط بين مفهومي (الوحدانية) و (الاستخلاف) ربطاً محكماً، فيعتبر أن الدولة الإسلامية تقوم على أساس واحد، هو حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية تقوم على أن الأرض كلها لله، وهو ربها المتصرف في شؤونها، فالأمر والتشريع والحكم كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع. ولا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه، إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله (عماد 2006: 63).

ولهذا، فإن السلفيين يرون بأن السيادة في المجتمع، يجب أن تكون للقانون الإلهي، وهم كما أشار Johannes (1997: xvi) يستندون في موقفهم هذا إلى حجة من بنات أفكارهم تقول:

إن اللغة من خلق الله، وكذلك القانون لا يجب أن يكون من صنع الإنسان. وعليه، فإن قانون الأرض ينبغي أن يتماثل مع القوانين التي أوحى بها الله. وبناءً على هذا، فقد فسر السلفيون المسلمون هذه الرؤيا، وبكلماتهم هم، فهم يؤمنون بأن تنفيذ أوامر الله واجب على المسلمين. وعليه، فإن إقامة الدولة الإسلامية واجب، وما لا يقوم الواجب إلا به، فهو واجب، فإذا كان لا يمكن إقامة الدولة إلا بالحرب، إذن، تكون واجبة.

والذي يجعل الإسلام في نظر المؤمن بهذا الاتجاه، مؤهلاً لإدارة شؤون الإنسان الدينية والدنيوية، والحكم في مختلف القضايا، التي تعيشها المجتمعات في مختلف العصور، أن التشريع فيه على ثلاثة

وجه تضمنته نصوص لا نزاع في صحة نسبتها إلى الله سبحانه وتعالى، أو إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ولا نزاع في المقصود بها، ولا يستطيع مسلم أن يخالفها... ووجه تضمنته نصوص لا نزاع في صحة نسبتها إلى الله تبارك وتعالى، لورودها في القرآن الكريم، أو لا نزاع في صحة نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، على ما حققه علماء الحديث، ولكن أفاظ هذه النصوص تحتل التأويل الذي يجوز معه الاختلاف في مراد الله أو مراد رسوله (ص) منها وهو أحد أسباب الاختلاف بين الفقهاء، في الأحكام التفصيلية أو الجزئية.. ووجه ثالث من وجوه التشريع الإسلامي تُرك تماماً للاجتهاد البشري الذي أرشد القرآن الكريم إلى طريقه، وأكدت السنة النبوية كيفية سلوك هذه الطرق. وغاية هذا الاجتهاد ومقصده، هو تحقيق المصالح ودرء المفسد، وهي نفسها غاية التشريع النصي (العوا 2007: 46).

يتبين مما سبق، أن الاتجاه الذي يرى إمكانية قيام دولة إسلامية محضة، لأن الإسلام على غير الأديان السماوية الأخرى، لا ينشغل فقط بخلاص الإنسان، وإنما ينشغل أيضاً بحياته الدنيوية وتنظيمها اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً وهذه حجة لا ضرر فيها، إذا نظرنا إليها على أنها حجة تاريخية عن الإسلام، باعتبار أن الإسلام في بداية نشأته، كان مضطراً إلى ربط الروحاني بغير الروحاني. فمن هذه الزاوية لا يجوز الاعتراض، لكن ما يجوز الاعتراض عليه، هو الزعم بأن الإسلام يتبنى فكرة الدولة الثيوقراطية أو الإلهية، لأن أصحاب هذا الاتجاه لديهم اعتقاد راسخ، بأن الإسلام يملك القدرة على تقديم المعالجة الناجحة أو المثالية، لجميع القضايا الهامة الخاصة بالشؤون الدينية والدنيوية، بغض النظر عن الظروف التاريخية. ومع ذلك، فإن اعتراف هؤلاء بأن التشريع الإسلامي على ثلاثة أوجه، وجهان منها تخضع للتأويل، يدل على أن الدولة، لا بد أن توكل إلى الفقهاء أمر الاجتهاد في النصوص القرآنية، لكي تجد المخرج المناسب لكل قضية لا يوجد بشأنها نص صريح وواضح في القرآن والسنة. وسواء أصاب الفقهاء أم أخطأوا في الاجتهاد، فهذا يعني أن الحكم على الأمور لم يعد حكماً إلهياً خالصاً، إضافة إلى ذلك، فإن أي دولة في الوجود تعمل جاهدة من أجل توفير الظروف، التي تضمن البقاء والاستقرار لنظامها السياسي، والذي يكفل بدوره الاستقرار الاجتماعي داخل المجتمع. ولأن هذا الهدف يحتل مكان الصدارة في أولويات الدولة، فإنها تضطر إلى منطقة الدين بمنطقها، وبشكل يجعل أحكامه وتعاليمه تسير في اتجاه تحقيق مصالحها أولاً، ومصالح مواطنيها التي تفرضها ظروف العصر ثانياً، ولهذا نشأ الاتجاه المعارض لقيام الدولة الإسلامية.

ثانياً: الاتجاه المعارض لقيام الدولة الإسلامية

يبدأ أصحاب هذا الاتجاه معارضتهم لقيام الدولة الإسلامية، بنفي التطابق بين طريقتين ثنائيتين الإسلام دين ودولة- التي تستند إليها السلفية المعتدلة أو جماعات الإسلام السياسي في إقامة مطلبها- فواو العطف- لغة- لا تقيم اتحاد بين طرفيها، كي يغدو كل منهما غيره، وإنما تفصل بين المعطوفين بما يؤكد تمايزهما، ومن ثم تمايز الإسلام من حيث هو دين، عن الدولة التي يغدو الإسلام مصدرها من مصادرها التشريعية، دون أن يكون هو إياها بالضرورة، فالإسلام دين بالقطع، ولكنه ليس دولة إلا على سبيل الصفة، التي تلحق بالدين أو لا تحلق به، بلا تطابق، أو تحويل لثنائية العطف اللغوي إلى اتحاد موهوم بين ما هو غير متحد أو متطابق. ولولا ذلك، ما تعلمنا من ميراثنا الإسلامي ضرورة أن نعمل لدنيانا كأننا نعيش أبداً، ولاخرتنا كأننا نموت غداً، وأنا أدري بشؤون دنيانا، ولا تلقينا عن الفقهاء مبدأ أن التصرفات النبوية تنقسم على العموم، إلى تصرفات تشريعية وأخرى غير تشريعية، وأن مواقف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم المدنية تصرفات جزئية، مرتبطة بتدبير الواقع وسياسة المجتمع، وأنها خاصة بزمانها ومكانها وظروفها، وأنها على سبيل الاجتهاد من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ورأيه فيها يمكن أن يصيب وأن يخطئ، وأنها قبلت التصويب من صحابته، وتقبل الرسول اجتهاداتهم التي رآها مفيدة، ذلك لأن هذا كله ليس واقعاً في دائرة الدين بمعناه المحدد، الذي هو وحي، أو رأي معصوم في مرتبة الوحي الثابت والقطعي للدلالة، وإنما واقع في دائرة الدنيا المتغيرة، التي تفرض الاجتهاد، الذي لا يتميز بالثبات أو يتصف بالكليّة (عصفور 2007: 45).

كما ينفي هذا الاتجاه، وجود دولة في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، والتي تزعم السلفية بأنها تطمح في دولة إسلامية على غرارها، فلم يكن هدف الدين إقامة دولة في أي عصر من العصور، يقول أصغر علي أنجنير (2007: 33) ما من دين في هذا العالم جاء ليقيم دولة، إنما غايته دحض الفساد وهداية النفوس. وهذا ما أيده وأكد عليه الشيخ علي عبد الرازق (1925: 105) في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) عندما ناقش قضية دولة المدينة (دولة الرسول)، حيث أشار إلى

أن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي (ص) ملك ولا حكومة، وأنه (ص) لم يقيم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسياً من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك.

وانتشار فكرة دولة المدينة وشيوعها، يدل على أن الناس قد اختلط عليهم الأمر، بين الخصائص

أو السمات القيادية التي تلزم للحكم، وتلك التي تلزم لأداء الرسالة الدينية، ذلك

أن الرسالة لذاتها تستلزم للرسول نوعاً من الزعامة في قومه، والسلطان عليهم، ولكن

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

ذلك ليس في شيء من زعامة الملوك وسلطانهم على رعيتهم. ولذلك، لا يجب الخلط بين زعامة الرسالة وزعامة الملك، فبينهما خلافاً يوشك أن يكون تبايناً... ومقام الرسالة يقتضي لصاحبه سلطاناً أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكوم، بل أوسع مما يكون بين الأب وأبنائه (عبد الرازق 1925 : 107).

وفي حالة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، نلاحظ أن رسالته قد اختصت بكثير مما لم يكن لغيره من المرسلين، فقد جاء (صلوات الله عليه وعلى آله وسلم) بدعوة اختاره الله تعالى لأن يدعو إليها الناس أجمعين، وقدر له أن يبلغها كاملة، وأن يقوم عليها حتى يكمل الدين، وتتم النعمة، وحتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله. تلك رسالة توجب لصاحبها من الكمال أقصى ما تسمو إليه الطبيعة البشرية، ومن القوة النفسية منتهي ما قدر الله لرسوله المصطفين الأخيار، ومن تأييد الله ما يتناسب مع تلك الدعوة الكبيرة العامة. ومن أجل ذلك،

كان سلطان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمقتضى رسالته سلطاناً عاماً، وأمره في المسلمين مطاعاً، وحكمه شاملاً، فلا شيء مما تمتد إليه يد الحكم، إلا وقد شمله سلطان النبي (ص)، ولا نوع مما يتصور من الرياسة والسلطان، إلا وهو داخل تحت ولاية النبي (ص) على المؤمنين.. تلك هي زعامة الدعوة الصادقة إلى الله وإبلاغ رسالته، لا زعامة الملك، إنها رسالة ودين، وحكم النبوة لا حكم السلاطين، تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية، ويا بعد ما بين السياسة والدين. والقرآن يمنع صراحة أن يكون النبي (ص) حفيظاً على الناس فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً إن عليك إلا البلاغ، ولا وكيلاً أفرأيت من اتخذوا إلهه هواه، أفأنت تكون عليه وكيلاً، ولا جباراً نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار فذكر بالقرآن من يخاف وعيد، ولا مسيطر فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر... كما يمنع القرآن أن يكون للنبي حق إكراه الناس حتى يكونوا مؤمنين، ومن لم يكن حفيظاً ولا مسيطراً، فليس بملك، لأن من لوازم الملك السيطرة العامة والجبروت سلطاناً غير محدود. ومن لم يكن وكيلاً على الأمة، فليس بملك أيضاً (عبد الرازق 1925 : 109 - 113).

والذي يؤكد أيضاً، على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن ملكاً ولا أسس دولة، أن تاريخ تلك الفترة لم يشتر من قريب أو بعيد إلى أنه عليه الصلاة والسلام، قد تعرض لشيء من سياسة تلك الأمم الشثيتة، ولا غير شثيتاً من أساليب الحكم عندهم، ولا مما كان لكل قبيلة منهم من نظام إداري أو قضائي، ولا حاول أن يمس ما كان بين تلك الأمم بعضها مع بعض، ولا ما كان بينها وبين غيرها من صلات اجتماعية أو اقتصادية، ولا أنه عزل والياً، ولا عين قاضياً، ولا نظم فيهم عسساً، ولا وضع قواعد لتجارتهم ولا لزراعتهم، ولا لصناعتهم، بل ترك لهم كل تلك الشؤون، وقال لهم أنتم أعلم بها، فكانت كل أمة ومالها من

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

وحدة مدنية وسياسية، وما فيها من فوضى أو نظام، لا تربطهم إلا وحدة الإسلام وقواعده وآدابه (شمس الدين 1994 : 22).

وينبغي الإشارة هنا، إلى أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد لحق بالرفيق الأعلى من غير أن يسمي أحداً يخلفه من بعده، ولم يشر إلى من يقوم في أمته مقامه، وذلك أول ما ينبغي أن يتعرض له بناء الدولة قديماً وحديثاً، بل لم يشر عليه السلام طوال حياته، إلى شيء يسمى دولة إسلامية أو دولة عربية. (عبد الرازق 1925 : 114).

وهكذا، يؤكد أصحاب الاتجاه المعارض لقيام الدولة الإسلامية، أن دولة المدينة، التي تزعم السلفية رغبتها في خلق دولة على غرارها، لم يكن لها وجود. كما قدموا العديد من الحثثيات، التي تبين بوضوح أن الدولة عبر العصور المختلفة، ليست إسلامية بمعنى الكلمة، ولم تكن بالنموذج الذي يحتذى. فدولة الخلافة منذ بدايتها، لا نستطيع أن نعددها دولة إسلامية، وإيمان البعض بذلك، يرجع إلى الاعتقاد الذي فشا بين المسلمين في الصدر الأول، بأن الخلافة مقام ديني ونيابة عن صاحب الشريعة عليه وعلى آله الصلاة والسلام. وقد أشار الشيخ علي عبد الرازق في كتابه الشهير (الإسلام وأصول الحكم) إلى

أن الخلافة لم ينزل بها نص، ولم ينعقد لها إجماع، وليس لها دليل في السنة، وإنما هي اجتهاد بشري لصحابة الرسول (ص) في تصورهم للحكومة، وأن الإسلام ليس ديناً ودولة، إنما هو دعوة دينية خالصة، لا تشوبها نزعة ملك أو حكم... وأن ضياع الخلافة لم يؤثر سلباً في أركان الإسلام ولا مصلحة الأمة. والدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هبوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزة وقوة. الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، ولا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهي عنها، وإنما تركها لنا لندرج فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة (حسن 2007 : 54-55).

وقد فهم صحابة رسول الله والمسلمون الأوائل، بأن نظام الحكم في الإسلام مدني، يقوم على إرادة الشعب، وليس ديناً يستند إلى أي أمر علوي، ولهذا قال أبو بكر الصديق (الخليفة الأول) عندما ولي الخلافة: وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، وقال عمر بن الخطاب (الخليفة الثاني): إن رأيتم في أعوجاجاً فقوموني، أي أنهما وضعاً الأساس للحكم الإسلامي، بأن يكون صادراً عن الناس، وأن للناس مراقبة الحاكم وتقويمه (العشماوي: 159).

وهذا يعني أن الله سبحانه وتعالى بعلمه وحكمته، أراد لنظام الحكم في الإسلام أن يكون مدنياً، نابعاً من إرادة الشعب، لا دينياً صادراً عن إرادة ربانية، لأن البشرية عانت كثيراً - ولا تزال تعاني - من

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

الحكم الذي يدعي الاستناد إلى سلطة السماء، ويركن إليها كي يضي على الحكام عصمة وحصانة، يسيئون بها إلى المحكومين بأبلغ إساءة، ويطابقون بين إرادتهم وإرادة الله، فيزعمون- خطأ- أن أفعالهم هي إرادته سبحانه وتعالى.

وعدم إمكانية قيام الدولة الإسلامية حتى في عصر الخلفاء الراشدين، يرجع إلى طبيعة السلطة أو النظام السياسي، لأنه حينما تقام سلطة قوية، مثل قيام دولة مبنية على القوة، وتظهر الثروة بعدها إلى الوجود، يبدأ الصراع من أجل السيطرة عليها، ومن الواضح أن هذا الوضع يقود إلى صراع بين مطامح متنوعة، تستخدم فيه وسائل عادلة، وأخرى غير عادلة،

فحتى صحابة النبي الكريم (عليه وعلى آله الصلاة والسلام)، الذين كانوا أناساً قويمين أخلاقياً وجديرين بالاعتناء، تصارعوا مع بعضهم للسيطرة على آلة الدولة، بل لم يكن ممكناً تجنب إهراق الدماء، وغطس المسلمون في حرب أهلية، وزهقت ما يزيد عن سبعين نفس (منظور 2007: 32).

لقد كان ذلك في عهد خلفاء أتقياء (الخلفاء الراشدين). أما في عهود الأمويين والعباسيين فقد سارت الأمور بمسار أسوأ،

إذ سيطر على آلة الدولة حكام ظالمون، لم يتورعوا في استخدام أشد ما يمكن تصوره من وسائل قدرة لإقصاء منافسيهم، واستعملوا أكثر الوسائل انحطاطاً للاستيلاء على السلطة أو للإبقاء عليها. ولم يعرف أحد في العصر الأموي كله ما خلا عمر بن عبد العزيز، كان مستقيماً وسعى لاتباع الأصول الإسلامية، إلا أن أرباب المصالح دسوا له السم في نهاية المطاف فقتلوا عليه (أنجنير 2007: 35).

كما أن الاستقراء الدقيق للتاريخ الإسلامي، يبين أن هناك من الخلفاء المستبدين من حاول استغلال الفهم المغلوط للخلافة الإسلامية لصالحه، ثم عملت بطاناتهم من الفقهاء على تبريره وتثبيتته في الفكر الإسلامي.

فلقد قال معاوية بن أبي سفيان: (الأرض لله، وأنا خليفة الله، فما أخذت فلي، وما تركته للناس فالفضل مني). وقال أبو جعفر المنصور العباسي: (أيها الناس لقد أصبحنا لكم قادة وعنكم ذادة، نحكمكم بحق الله الذي أولانا، وسلطانة الذي أعطانا، وأنا خليفة الله في أرضه، وحارسه على ماله) (العشماوي: 159).

أي أن هؤلاء الخلفاء - لا القرآن ولا السنة- هم الذين جعلوا حكمهم هو حكم الله، وأن نظام الحكم هو من صميم الدين الإسلامي، فهو يعمل بوعي منه أو بدون وعي، على أن يجعل فساد الخلفاء واستبدادهم، أمراً مشروعاً وحقاً لهم على الناس، ويريد أن يضي على الحكام سلطة كهنوتية، وعصمة ممقوتة أراد الله سبحانه وتعالى أن يظهر منها الإسلام.

والذي يؤكد حقيقة أن الدولة في الماضي لم تكن دولة إسلامية تطبق تعاليم الإسلام، أن استقرار آيات القرآن الكريم، وتأمل معانيها بعناية بالغة، يصل بنا إلى نتيجة أساسية وهامة، وهي كما أشار محمد العشماوي (ص158)

عدم احتواء القرآن على أية آية تتعلق بالحكم السياسي أو تحديد نظامه. ولم تتضمن الأحاديث الشريفة أي حديث في هذا الصدد. ولو كانت ثمة آية - ولو واحدة- أو حديث- صريح وواضح- لاحتج به أحد الصحابة أو المهاجرين أو الأنصار إثر وفاة النبي (ص)، أو عند استخلاف أي من الخلفاء الراشدين الأربعة.. كما أن القرآن الكريم لم يتضمن إلا آيات قليلة في أحكام المعاملات. وهذه الآيات القليلة لا تحكم كل المعاملات، فضلاً عن أنها عامة، تحتاج إلى اجتهاد الأمة في التطبيق والتفسير والتفصيل، وعلّة ذلك، أن أساس رسالة محمد (ص)، وهو الرحمة، يختلف عن أساس رسالة موسى عليه السلام وهو التشريع.

ودفع رسالة النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)- إن عن علم أو عن جهل- بعيداً عن أساسها الحقيقي (الأخلاق والرحمة)، وقسرها على أن تكون رسالة تشريع أصلاً وأساساً- مع أنها ليست كذلك- هو اتجاه يجعل من الإسلام صيغة عربية لليهودية، أو اتجاه يفهم الإسلام، بمنطق الإسرائيليات. ولو أن الله سبحانه وتعالى أراد أن تحكم الأمة- في كل زمان ومكان- بالتشريع الإلهي وحده، لاستغرقت أحكام المعاملات كل آيات القرآن الكريم، ولتضمنت تفصيلات كثيرة- كما حدث في التوراة- ولم تترك للناس. ولكن الله العليم بأمور الناس، والخبير بشؤون الحياة، قصد أن يترك التشريع- في غير العموميات- للأمة تجتهد فيه بالرأي، وتبتدع فيه بالعقل، تبعاً لتغير أحوال الزمان، وتبدل أرجاء المكان، ذلك لأن الأحكام التشريعية بطبيعتها إقليمية غير عالمية، مؤقتة غير مستمرة، في حين أن الإسلام في حقيقته، دين عام شامل وشريعة إنسانية دائمة، لهذا أقتصد القرآن في بيان الأحكام التشريعية واقتصر على العام منها، حتى ينأى بالإسلام أن يقع فيما وقعت فيه اليهودية، حين أصبحت - بتفاصيل التشريع- شريعة مؤقتة. ولأن النبي (صلى الله عليه وعلى آله وسلم) كان يدرك صميم رسالته، فقد اجتهد بنفسه، ودفع أصحابه وتابعيه إلى الاجتهاد. فاجتهدت الأمة الإسلامية في كافة مجالات المعاملات حتى تكون فقه إسلامي خصب كثير التفاصيل. فعلى مدى التاريخ، كانت هذه الأمة، هي التي تقوم بالتشريع لنفسها، من خلال الفقهاء، والحكام والقضاة، على أساس من عموميات ما ورد في القرآن الكريم، ومن ثم فإن الفقه الإسلامي المسمى خطأ بالشريعة الإسلامية، هو تشريع الناس للناس، حدث على مدار التاريخ الإسلامي كله، دون اعتراض أو احتجاج من أبناء المجتمع الإسلامي (حنفي 1988، 270).

وهكذا نجد أن ما سمي بالدولة الإسلامية عبر التاريخ الإسلامي، وما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية، من تعاليم تخص نظام الحكم، والتي لا تتعدى كونها عموميات تتطلب الاجتهاد وتدخل الإرادات

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

البشرية، يؤكد استحالة قيام دولة إسلامية تطبق شريعة الله كما أنزلت، ولهذا فإن فيالق المدافعين عن الدولة الدينية، لن يجدوا في تحليل المفكرين الواقعيين، بما في ذلك تحليل ابن خلدون لتجربة الدولة المتحققة في الإسلام، باعتبارها دولة القهر والغلبة، إلا ما ينقض أسس دولتهم المثالية المتخيلة، التي هي دولة العدل والشورى (علي مبروك 2006: 27). فليس الحاضر وحده هو الذي ابتعدت فيه الدولة عن الإسلام، بل أنها كانت كذلك في الماضي. والخلافة الإسلامية على الحقيقة، هي ما كان ينبغي أن يكون، وليس ما قد كان فعلاً. وهكذا، فالتاريخ الإسلامي هكذا بدون تحديد، لم يعد صالحاً كإطار مرجعي. فجيل الصحابة جيل المسلمين على الحقيقة، لم يتكرر في التاريخ، فبقى الناس بعيدين عن نبع القرآن، يعيشون في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم (الجابري 1988: 66).

وهذا الغياب لوجود سابقة تاريخية لوجود الدولة الإسلامية، سوف تزداد أهميته ودلالاته، إذا نظرنا إلى التحولات الكلية، التي حدثت في السياق المحلي والدولي، الذي وجدت فيه الدولة المعاصرة. ففي ظل هذا السياق بتحولاته العامة والعميقة، إذا حاولت دولة ما أن تعمل وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، فسوف نجد تلك الدولة نفسها عاجزة عن العمل في السياق الوطني والدولي الراهن. ومن ضمن الصعوبات التي سوف تواجه وجود وعمل تلك الدولة، الإزدواجية العميقة، التي نجدها لدى الفقهاء المؤسسين للشريعة، في ما يتعلق بالسلطة السياسية. فهؤلاء الفقهاء لم يسعوا إلى التحكم في السلطة، ولا عرفوا كيف يجعلون هؤلاء المسكين بمقاليدها، قابلين للمحاسبة أمام الشريعة. ويضاف إلى ذلك، أن الأنشطة الاقتصادية داخل الدولة سوف تواجه انهياراً، نتيجة للتحريم القانوني الرسمي للفائدة الثابتة على القروض (الربا)، وتحريم التأمين بوصفه عملية اقتصادية مالية، تقوم على نوع من عقود المضاربة (الضرار). كذلك من المؤكد أن فرض العقوبات على جرائم الحدود، سوف يواجه اعتراضات حادة غير قابلة للحل، في ما يتصل بالجوانب الإجرائية وأساليب الإثبات، دون أن نتطرق إلى الحديث، عن الجوانب المتعلقة بحقوق الإنسان، والمتصلة بالمعاملة أو العقاب القاسي وغير الإنساني، أو المنتهك لكرامة الإنسان (النعيم 2007: 43).

ومع هذا، نجد في العصر الراهن معظم إن لم نقل جميع أيديولوجيي الحركات الإسلامية أو

جماعات الإسلام السياسي، يؤكدون بأن

دور الإسلام يتجسد في إقامة دولة إسلامية، كيان سياسي مهمته رعاية الفضيلة، وحماية النسيج الأخلاقي في المجتمع. وطبقاً لما ترى هذه الفئة، فالشريعة هي الآلية المكرسة لتنفيذ هذه المهمة. ومثل هذا النموذج أفصح عن إخفاق جلي. فما علينا إلا التفكير بأنموذج الخلافة أو الإمارة الحديثتين في أفغانستان، إبان نظام طالبان، حتى نتحقق من زيف هذا الادعاء، ثم أن هناك أمثلة معاصرة أخرى عن الفشل الكارثي، الذي تبدي في مستوى النمو الاجتماعي والاقتصادي أو فجاجته،

كما عليه الحال في السودان وإيران... فتتفيذه فكرة الإسلام هو الحل، يتطلب من هذه الجماعات السلفية، أن تصنع من الإسلام أو القرآن العظيم كتاب علم بشري، واقتصاد، واستراتيجيا. وهذا ما يحط من شأن الكتاب المجيد. فالقرآن كتاب إرشاد أخلاقي، ونهج يهدي السلوك البشري، وما هو بكتاب بشري للسياسة والاقتصاد، أو مؤلف بالاستراتيجية والبحث المخبري (كاظم 2007؛ 41 - 45).

ولذلك نجد أن البلدان العربية، التي تعتمد الإسلام ديناً للدولة تشكوا كإيران عملاً سياسياً مخالفاً للإسلام، ويقوم باسم الإسلام. كيف يمكن في العمل السياسي، وبعيداً عن العقائد، التمييز بين سياسة إسلامية، وسياسة باسم الإسلام؟ لا يكفي أن تذكر الدساتير العربية أن الإسلام دين الدولة، بل يجب إيجاد أشكال مؤسسية، تحول دون تسييس الإسلام خلافاً للإسلام. وتجاهه المجتمعات العربية هذه المعضلة في واقعها السياسي (مسرة 1990؛ 430).

ولهذا، فإن قيام دولة إسلامية شمولية، وفقاً للمواصفات التي تطرحها الجماعات السلفية (جماعات الإسلام السياسي)، يتناقض مع طبيعة التعاليم، والأحكام الإسلامية. ففي اعتقادنا- ووفقاً لما عرض سابقاً عن الدولة عبر التاريخ الإسلامي وإمكانية أسلمتها- أن الدولة في الإسلام على خلاف ما مورس تاريخياً بدءاً من العصر الأموي، ليست دولة شمولية. فالإسلام يعطي للدولة أصغر مساحة من السلطة على المواطن وعلى الإنسان وعلى الجماعة. الأمر الذي جعل من الإنجاز الحضاري في التاريخ الإسلامي، إنجازاً مرتبطاً بالأمة وبالمجتمع وبمبادرات الناس. إن المساحة الضئيلة التي تغطيها الدولة، هي مساحة النظام العام للمجتمع، والتي يلخصها تعبير: حراسة العقيدة والشريعة، والحراسة لا تحمل معنى التدخل في حياة الناس وعقائدهم، يقول محمد شمس الدين (1994؛ 23):

إننا لا نتصور دولة إسلامية تنقب عن عقائد الناس، أو تتحول إلى محاكم تفتيش كالذي حدث مثلاً في محنة خلق القرآن، حيث تشكل في مجلس الحاكم ما يشبه المحكمة، التي تستدعي أهل الرأي والفكر فيسألون عن أفكارهم، أو كالذي حدث لبعض حالات الصوفية. هذا أمر غير مشروع. تعامل الناس على ظاهر الإسلام، ما لم يظهر منها ما يناقض هذا الظاهر.

وإذا كانت تعاليم وأحكام الإسلام، لا تعطي الإمكانية للجماعات السلفية المنادية بإقامة الدولة الإسلامية، للعمل على تحقيق هذا المطلب أو هذه الغاية، فإن هذه الجماعات ذاتها، التي ترى أن تلك الدولة لن تظهر إلى حيز الوجود، إلا إذا تولت السلطة وأمسكت بزمام الأمور كلها، لا تملك أيضاً القدرة أو الإمكانية التي تمكنها من حكم وإدارة الدولة، لأنها تسير وفقاً لشعارات لا تقبل التطبيق، إلا من خلال آليات وبرامج غريبة عن ثقافتها الضيقة. وهذا ما أشار إليه محمد السعيد مشتهري (2006؛ 9)

بقوله :

سأفترض صدق تلك الشعارات المطروحة من قبل الجماعات السلفية، عن العدل والمساواة والشورى ومحاربة الفساد، وترسيخ الأمن والاطمئنان بين الناس. لكن هذه الشعارات لا بد لها من آلية تحققها، وبرامج مرحلية تسيير عليها تلك الآلية، وهذا كله غير موجود في التراث الذي تقوم السلفية عليه. والسلفية باعتبارها تنطلق أساساً من تقديس التراث وأهله، والالتزام به حرفياً، ستجد نفسها مضطرة إلى وضع العربية أمام الحصان، بإجبار الناس على العودة إلى الماضي بكل تفاصيله، وترك الحاضر بكل مستجداته، حتى يمكن تطبيق نصوص تراثية، لا يجوز أن يتغير فيها حرف، وتحت شعار الثوابت.

ولهذا، فإن وصول الجماعات السلفية إلى السلطة وتولي نظام الحكم، فيه تهديد كبير لبنية المجتمع المدني ومؤسساته، لأن ما يشتمل عليه التراث الإسلامي، من كتب تفسير وحديث، وناسخ ومنسوخ، وأسباب نزول، ومذاهب وطبقات رجال، وجرح وتعديل، هي الكتب والأدبيات ذاتها، التي درستها وتبنتها حركة طالبان وأعضاؤها وتنظيم القاعدة، وهي الأدبيات والكتب ذاتها، التي تدرس في الأزهر والزيوتونة، وكليات الشريعة وعلوم القرآن والحديث، في جامعات دمشق والقاهرة ومكة وصنعاء وغيرها، تحت مسمى الشريعة الإسلامية، أي أن هذه المناهج والأدبيات، بما فيها من فقه معاملات وتفسير لقوانين الكون، لا تنتج بالضرورة تطبيقاً إلا شرائح من نموذج طالبان، وهذا ما نادى به الشيخ محمد عبده ذات يوم، فكفره السلفيون التقليديون. واتهموه بالماسونية والعمالة لصالح الغرب (شحرور 2007، 54).

وإذا استبعدنا التنزيل الحكيم والسنة النبوية، من مصطلح الشريعة الإسلامية، يبقى أن الشريعة الإسلامية المعنية، هي كتب الفقه الموجودة بين أيدينا، ككتاب الأم للشافعي، وحاشية ابن عابدين، والموافقات للشاطبي، وأحكام الإمامة لأبي يعلى، والأحكام السلطانية للماوردي، وغيرها من كتب الفقه الجعفري والمالكي والحنبلي والحنفي. لكن هذه الكتب كلها من نتاج الإنسان، والنتاج الإنساني يحمل الصفة التاريخية حتماً وبلا موارد. وهذه الكتب الفقهية صاغها أصحابها طبقاً لأدلة شرعية وأصول، هذه الأدلة والأصول أيضاً، نتاج إنساني يحمل الصفة التاريخية، فإذا كان المقصود تطبيق ما في هذه الكتب بأصولها على واقعنا، فسينشأ (طالبان) في كل بلد عربي وإسلامي حسب شروطه الموضوعية السائدة. وهذا لا يمثل نقيضاً للتعددية وللمجتمع المدني فحسب، بل يمثل كارثة تعيدنا إلى ماضوية القرون الوسطى، وليس إلى ماضوية الصحابة. وعلينا أن نعلم، أن الدولة الدينية هي دولة مستبدة بالضرورة ولا تقبل الآخر (الخياط 2007، 24).

إذن، يمكننا القول، بأن عملية أسلمه الواقع هي عملية سوسبولوجية بحتة، تخضع لقوانين علم الاجتماع. فالمجتمع المتحضر ينتج بفضل هذه العملية إسلاماً متحضراً والمجتمع البدوي ينتج إسلاماً بدوياً.

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

ولعل أسوأ ما أنتجناه نحن هو حركات إسلامية سياسية، تحاول أن تشد المجتمعات العربية الإسلامية بالعنف والقهر إلى الخلف، تحت شعار تطبيق الشريعة الإسلامية، لتتحول الشريعة الإسلامية بذلك إلى واجهة، وتصبح مصالِح الحكام الخاصة هي السياسة الحقيقية للدولة. فأفغانستان في عهد طالبان، كانت أكبر منتج ومصدر للمخدرات في العالم. والإسلاميون ليسوا بدعاً من الناس، فهم مثل غيرهم، عندما يصلون إلى الحكم سنرى منهم العجب.

ولشدة حذر أصحاب الاتجاه المعارض، وخشيتهم من وقوع المجتمعات تحت سيطرة الجماعات السلفية، التي ستضطهد أبناءها باسم الدين، وتعبث بمستقبلها، وتقف عقبة كأداء في سبيل تقدمها وتطورها، تحت شعارات لا تتوافق مع طبيعة الدين الإسلامي، فقد اتجه البعض منهم (أصحاب الاتجاه المعارض) إلى المناداة بوضع الحدود بين الدين والدولة، وتقنين العلاقة بينهما، فهذا هو حميد رضا آيات اللهي (2007: 89) يؤكد في مقاله (إشكالية الدين والدولة في العالم الإسلامي) على أن أفضل طريقة لحماية الدين والدولة في نفس الوقت، هو تقنين العلاقة بينهما، ولكن هذا التقنين بلغ أحياناً درجة الفصل بين الطرفين، فقد كتب أحد رواد الليبرالية في الفكر العربي الحديث عام 1860م، أي منذ أكثر من قرن من الزمن، وهو يعبر تعبيراً أولياً عما عرف فيما بعد بفضل الدين عن الدولة، كتب يقول:

وما دام قومنا لا يميزون بين الأديان، التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه، والمدنيات التي هي بين الإنسان وابن وطنه، أو بينه وبين حكومته، والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعية والنسبة السياسية، ولا يضعون حداً فاصلاً بين هذين المبدأين الممتازين طبعاً وديانة، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما ولا فيهما جميعاً (جحاف 2008: 169). ولذلك كان لا بد من وضع حاجز بين الرئاسة، أي السلطة الروحية، والسياسة، أي السلطة المدنية. وذلك لأن الرئاسة تتعلق ذاتاً وطبعاً بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال، بخلاف السياسة، فإنها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة، وقابلة للتغير والإصلاح حسب الزمان والمكان والأحوال، ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين الممتازتين طبعاً، والمتضادتين في متعلقاتهما وموضوعاتهما من شأنه أن يوقع خللاً بيناً وضرراً واضحاً في الأحكام والأديان، حتى لا نبالغ إذا قلنا، أنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه (الجابري 1988: 61).

والملاحظ في الرحيثية السابقة لفصل الدين عن الدولة أو عن السياسة، أن الكاتب لم يتنبه إلى صعوبة القيام بهذه العملية، لأن الحاكم هو أحد المعتنقين للديانة السائدة في المجتمع، وفي هذه الحالة، لا بد أن يكون متمثلاً للقيم والمبادئ والأحكام الدينية المتضمنة فيها، وهذا يجعله قادر على إدارة الدولة، بشكل يوفق فيه بين الخير العام للأمة، وأحكام الدين ومتطلباته، وبذلك تصبح هناك سلطة واحدة فقط للدين والدنيا معاً. كما أن الكثير من أحكام الدين وخاصة الدين الإسلامي، ليست ثابتة ثبوتاً مطلقاً كما

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

يدعي الكاتب، بل هي على درجة من المرونة، التي تتبج لكل جيل، أن يقوم بالتأويل والاجتهاد الذين يتناسب مع متغيرات عصره وزمانه، وهذا ما أشار إليه محمد النبهان (1988: 20) بقوله:

إن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الثابتة تقبلان التفسير والتأويل، وليس من حق أي جيل أن يختص بهذا التفسير والتأويل، مدعياً في ذلك حقاً خاصاً يمارسه دون غيره، فالأجيال المتلاحقة سواء في حقها المشروع في التفسير والرأي، والخطاب الشرعي متجدد في كل عصر، وهو خطاب لكل مكلف، ومن حق المكلف أن يقرأ الخطاب، فإذا توفرت فيه القدرة على الفهم والتفسير والتأويل فهو مكلف به، ولا عذر له في تقليد يحاكي به عوام الناس ممن تنقصهم الكفاءة والقدرة.

ومع ذلك، فمن أصحاب هذا الاتجاه من يستند إلى بعض الحثيات الأخرى أيضاً، لفصل الدين عن الدولة، مثل أن كل منهما لا يحتاج إلى الآخر لكي يستقيم ويثبت وجوده، بل على العكس قد يقف كل طرف عقبة في سبيل تحقيق الطرف الآخر لغاياته. ولذلك، يرى أصغر علي انجنير (2007: 34) إن الدين لا يقوم البتة بسلطة الدولة، إنما يقيم نفسه بقوته الأخلاقية والروحية. والناس يدخلون بالدين ليس لرعاية دولة له، بل لأن تعاليمه الأخلاقية تدعوا الناس إليها. وأولئك الذين يعتقدون بضرورة قيام دولة إسلامية، ليعتقدون ضمناً بأن الإسلام يثبت بسلطة دولة وحسب، وليس بدعوته الأخلاقية والروحية. بل إن بعض الناس يحتجون أنه بغياب تلك الدولة، كيف تنفذ الشريعة؟ فهم يرون أن تنفيذ الشريعة يستدعي سلطة دولة، وهذه حجة فاسدة. فالملايين من المسلمين يعيشون أقليات، في بلدان مثل الهند، والمملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية، وفرنسا، وألمانيا، وكندا، وسويسرا، وهلم جرا. فما شأنهم إذن؟ أليسوا بمسلمين؟ ألا يتبعون الشريعة.

ولهذا، يرى آخرون أن حرية العقيدة التي يكفلها الدين الإسلامي، تفرض ضرورة التقنين أو الفصل بين الإسلام والدولة، وذلك لوجود دور إيجابي ملائم ومستنير للشريعة، في حياة المسلمين والمجتمعات الإسلامية، وهذا يستوجب من وجهة نظر عبد الله النعيم (2007: 31)

العمل على إيجاد الحياد الديني للدولة، حيث لا تقوم الدولة ومؤسساتها بمحاربة ومعاداة عقيدة أو مبادئ دينية ما. هذا الحياد ضروري من أجل ضمان حرية الأفراد، في تبني أو رفض أو تعديل أي رؤية للعقيدة والمبادئ الدينية. فالشريعة بطبيعتها دائماً، لا يمكن للمؤمنين بها أن يتبعوا تعاليمها، إلا من خلال حريتهم الفردية، وأن مبادئ الشريعة تفقد سلطتها الدينية وقيمتها الدينية، عندما يجري فرضها من قبل الدولة. وهذا يعني أن تشديدي هنا على ضرورة الفصل بين الإسلام والدولة، يستهدف

تحقيق غاية الشريعة في حياة المسلمين، وليس نفي دورها المركزي في حياتهم. كما أن هناك من يقدم تبريراً آخر لفصل الدين عن الدولة، فقد أشار فرح أنطوان إلى أن الازدواجية التي يخلقها الجمع بين السلطتين المدنية والدينية، تؤدي إلى ضعف الأمة من عدة وجوه: اضطهاد الذكاء والعقل وتفتيت قوى الأمة، وتعرض المبادئ الدينية المقدسة لأوصال السياسة وذلك وكذبها ومفاسدها، ثم أن السلطة الدينية ضعيفة في طبعها، وهذا الضعف يوجب عليها مجاراة العامة، لأنها لا تقوى إلا بهم (جحا 1996: 70).

وهذا الوضع يؤكد على أن المزج بين الدين والدولة، لكي يخرج إلى الوجود ما تسميه الجماعات السلفية بالدولة الدينية، يضعف الدين ذاته، لأن الدولة الدينية كما ذكر السيد هاني فحص (2007: 88) تنتج الدين قطعاً، ولكن على أساس أنها دولة، وليس على أساس أنها دين، ولا تختلف الدولة العلمانية عن الدولة الدينية في ذلك، وإن كانت العلمانية في الدولة تنتج الدين سلبياً، أي ضد الدين، فإن ذلك يربي النزوع إلى إعادة إنتاج المضادات الحيوية وبشكل عصبي وأيديولوجي مغلق مشدود إلى العنف، والدين الذي ينتج الدولة، تعود الدولة لتنتجها على منطقتها لا منطقها، لأنهما اثنان. ولا عيب في هذه الثنائية، بل العيب في توهم الواحدية، التي تؤدي عملياً إلى إلغاء الدولة بالدين، وإلغاء الدين بالدولة.

كما أن المنطق يقضي بأن الازدواجية بين السلطتين الزمنية والروحية، قد يسفر عن مجموعة الأفعال والممارسات التي لا يقبلها الدين، فوجود مؤسسة تحكم باسم الدين، يعد خروجاً على القيم الدينية الإسلامية، لأنه نوع من التجسيد البشري للدين، الأمر الذي يتناقض مع المكانة المطلقة له، فتحول سلطان الدين إلى مؤسسة حاكمة، يعني أن هذه المؤسسة ملكت ما للدين من سلطان. والحاكمة الدينية في الإسلام هي من خلال إعلاء القيم والقواعد الدينية المتفق عليها، أو التي تختارها الأمة جمعاء، وليست لشخص ولا لجماعة مهما علت مكانتها واتسع نفوذها.

ومن خلال هذا المنظور والمتعلق بطبيعة الشريعة نفسها، يتعين رفض تولي الدولة ممارسة السلطة باسم الإسلام، أو بكلمات أخرى، أن تزعم لنفسها سلطة إسلامية، لأننا كما يقول محمد الخياط (2001: 18)

لو حللنا وظائف الدولة في وجودها الواقعي، بما في ذلك وظيفة التحكيم بين مطالب المؤسسات الدينية والعلمانية المتنافسة، سنجدها في جوهرها ووظائف ذات طبيعة علمانية، تقوم بها مؤسسة سياسية يتعين ألا نسمح لها بأن تدعي لنفسها سلطة دينية. ذلك أنه مهما كانت طبيعة المعايير والأليات التي تفرضها مؤسسات الدولة وأجهزتها،

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

من أجل تنظيم عملية صنع السياسة الرسمية والتشريع، فإن تلك العمليات تظل في النهاية بين أيدي البشر، الذين يتحكمون في تلك المؤسسات ويديرون العمليات المتصلة بها، وهو ما يعني أنها تظل متأثرة بالتقدير والحكم الإنساني.

وبالتالي يصبح من الخطأ، أن ننظر إلى تلك المؤسسات ومن خلفها الدولة بالضرورة، بصفة كونها ذات طبيعة دينية. وهذا هو ما يمكن الإشارة إليه بوصفه الفصل بين الإسلام والدولة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، من المؤكد أن المعتقدات الدينية للمسلمين، سواءً بوصفهم مواطنين، أو بوصفهم مسئولين دولة، تؤثر على أعمالهم وسلوكهم السياسي، وهو ما يمكن الإشارة إليه بوصفه الصلة أو الارتباط بين الإسلام والسياسة.

وبهذا يمكن القول، أن فصل الدين عن الدولة، الذي كان ممكناً وإشكالياً في معناه الكامل في الغرب، غير ممكن في معناه الكامل في حالتنا، على الأقل لأن المسيحية في الغرب وافدة، بينما الإسلام في حالتنا نابع منا، ونبعنا منه، وهذا تعقيد إضافي ونوعي لا بد من مراعاته، وبناء عليه، فإن غاية ما هو متاح، هو التمييز بين الدين والدولة، إلى الحد الذي يمكن أن تترتب عليه أفكار وسلوكيات تقترب على نحو من الأنحاء من الفصل النسبي، أي من دون بلوغ الالتحام القسري. وهذا يعني كما ذكر السيد هاني فحص (2007: 84)

أنا قد تكون مدعويين إلى حماية الدين وصيانتته من الدولة، ومن آليات إنتاجها ومرتبات أدائها، أي صيانة الثابت من تعقيدات المتغير، وحماية للمتغير بالضرورة، أي الدولة من الثابت كذلك، باعتبار أنهما حقلان. من الضروري والمفيد أن يتناغما في النتائج، من دون خلط عشوائي أو تعسفي أو غير منهجي بينهما معرفة ووظيفة. آخذين في اعتبارنا، أن عملية التمييز التي تجوهرت فصلاً في الغرب، لم تفصل تماماً، وما زال الحراك السياسي والاجتماعي بنسبة أو بأخرى في الغرب محكوماً بشائبة من الدين.

وهذا يعني أن أصحاب هذا الاتجاه (المعارض لقيام الدولة الإسلامية) يؤمنون بأن الفصل التام بين الدين الإسلامي والدولة غير ممكن، وأن العملية محكومة بنسب متفاوتة من التمييز، الذي لا يصل إلى حد الفصل المفهومي والميداني إلا تعسفاً، وهذه العملية في الغرب على إشكالياتها، قد أدت فيما أدت إلى حفظ الدين في سياقه ومساره الإنساني الفاعل، بعدما كان الخلط قد عرضه إلى الارتهان لسياق المتغير، أي الاندحار بفقدان المصدقية، باعتباره ملاذاً، لا منصة انطلاق ضد الآخر، أي ضد الذات في النهاية. ولهذا جاء الموقف الثالث من مطلب الجماعات السلفية لإقامة الدولة الإسلامية، لكي يبحث عن نقاط التلاقي بين الاتجاهين المؤيد والمعارض.

ثالثاً: الاتجاه التوفيقي

إن أصحاب هذا الاتجاه يميلون إلى الوسطية والتوفيق بين الاتجاهين السابقين، فهم يرون أن الدولة في الإسلام هي ذات شخصية إسلامية، أو ذات سمة إسلامية، منبثقة من الثوابت؛ وضع المرأة في المجتمع، الموقف من النظام المصرفي الربوي، موقف معين من الملكية، الموقف من بعض المطاعم والمشارب المحرمة في الشريعة.. وغيرها، وبالتالي، فهي ليست تلك الدولة الدينية التي يحكمها النص لا الرأي والاجتهاد، وليست دولة مسجد وصلاة وصيام وحج. والمطالبة بدولة كهذه، يرجع في الأساس، إلى عدم فهم طبيعة التنظيم الإسلامي للمجتمع، ومشروع الدولة فيه. بدليل أنه لو سلمنا بما زعم به السلفيون، من قيام دولة إسلامية في عصر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، فإننا نجد أن الذين تولوا في ذلك العهد لم يكونوا رجال دين، لا بالمعنى المسيحي، ولا بالمعنى الإسلامي، فلو وضعنا جدولاً بكل من تولى مهمات دينية، كمهمة الجبايات والإدارات والحرب وعقد الصلح، لرأينا أن الذين تولوا هذه المهمات، لم يتولوها بصفتهم الدينية، بل بما لديهم من أهلية وخبرة في المجال المختص، والشيء نفسه حدث في العهود اللاحقة. إن ما أنشئ فعلاً، هو مؤسسات مدنية بكل معنى الكلمة، تولاهها أشخاص مدنيون، بل في بعض العهود المتأخرة تولاهها غير مسلمين (شمس الدين 1994: 12 - 13).

وهذا يعني، أن الدولة المعاصرة مهما بلغت درجة تقدمها، وأخذها بالأدوات والأساليب الحضارية الحديثة، في تدبير شؤونها الحياتية المختلفة، هي في الأساس دولة إسلامية لأن علاقة الدين الإسلامي بالسياسة، بل علاقة كل دين بالسياسة، منزلاً كان أم وثنياً، علاقة قديمة قدم الدين نفسه فالإسلام في العقل الجمعي للمسلمين دين ودنيا، إيمان وسياسة، إدارة الحياة الدنيا والآخرة معاً (شرف الدين 1990: 171). وهو ما أكده محمد عمارة بقوله: إن الدولة في مشروعنا الحضاري إسلامية، للشريعة - بمقاصدها - الهيمنة عليها والمشروعية في قانونها، لكنها ليست الدولة الدينية التي تحكم بالحق الإلهي ورجال الدين، فتضفي العصمة والقداسة على البشر وتشريعاتهم باسم الدين (الرومي 2007: 4).

ومن هذا يتبين أننا إذا فهمنا أن الشريعة الإسلامية هي آيات الأحكام الواردة في التنزيل الحكيم، وهي السنة النبوية، وأما أنها كانت التطبيق التاريخي الأول ضمن مجال حيوي زمني (تاريخي) ومكاني (جغرافي)، فإنه لا تناقض بينها وبين المجتمع المدني. وفي هذه الحالة، يبقى علينا أن نشمر عن سواعد عقولنا المؤمنة، لإنتاج فقه جديد قائم على أدلة وأصول جديدة، تحوي في طياتها ما لا يتعارض مع المجتمع المدني، ولا يتناقض مع ما فيه من تعددية، ويتوافق ويوافق على وجود الآخر والرأي الآخر، في ظل البرلمانات والانتخابات والاستفتاء. إذن يبقى علينا في زماننا أن نقوم بما قام به الأسلاف في زمنهم،

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

حين قرأوا آيات الأحكام والسنة النبوية قراءة أولى، جاءت مطابقة لواقعهم مناسبة لعصرهم، فنقرأ الآيات والسنة قراءة ثانية، تعطينا أصولاً جديدة للفقه والتشريع.

إذن، فأصحاب هذا الاتجاه يرون أن من أهم أسس الدولة المدنية في الإسلام، هو تحديد الموقف من ما هو من الدين، وما هو من الدنيا، تحديداً حاسماً واضحاً يوضح هوية الدولة، وفي الوقت نفسه، يفتح المجال واسعاً وممتداً أمام تطورها ونمائها وتقدمها باضطراد مستمر. ويغذي الاجتهاد البشري ويزكيه، في التعامل مع ما هو من أمور الدنيا. وما هو من أمور الدين، تعامللاً لا يخل بشمول الإسلام للدين والدنيا معاً، بحيث لا تقف أنشطة الدولة في مجال من المجالات عن توالي الاجتهاد والتطور، وفي الوقت نفسه، لا تنشأ سلطة دينية (كهنتوية) تتحكم في أمور الدين أو الدنيا وحدها، بحجة الوصاية على العقل البشري، أو تجهد الاجتهاد الإسلامي، أو تعطل التطور، ولا تنشأ سلطة أخرى دنيوية تتسلط على أمور الدين، وتجترئ على النصوص القطعية أو العقائد أو الأمور التعبدية (بيومي 2005: 19).

ومن هنا يمكن أن نعتبر المعركة حول مدنية الدولة الإسلامية، ودينية الدولة الإسلامية، هي معركة أشباح. إذ يمكن أن نتصور ونرسم مخططاً لدولة إسلامية، لا تفترق إطلاقاً عن أي دولة مدنية حديثة، أو لنسئها علمانية، مع التحفظ على الخلفية الفلسفية للتشريع، وبالتالي يمكن أن نبنى مؤسسات المجتمع الحديث انطلاقاً من حاجاته، مع الحفاظ على السمات العامة التي تميز المسلم عن غيره. وخصوصية السمات الثقافية موجودة في كل حضارة، ولدى كل جماعة فضلاً عن المجتمعات المختلفة.

إذن، فهذا الاتجاه يؤمن بأن الدولة في الإسلام هي دولة إسلامية، لأنه لا وجود في الإسلام للفصل بين الدين والدولة أو السياسة، بل يؤكد حسن حنفي (2008: 8) على

انعدام وجود سلطة دينية أساساً كالكنيسة بل السلطة عادة مدنية مختارة من الناس عن طريق البيعة، أي الانتخاب الطبيعي الحر. وأن الشريعة تقوم على تحقيق المصالح العامة، وهي الضروريات الخمس: الحياة، والعقل، والدين، والعرض، والمال، وهي أمور فيها الدين والعلمانية في آن واحد.

وهذا ما أشار إليه الشيخ محمد عبده في حديثه عن عدم إمكانية فصل الدين عن السلطة في المجتمعات المسلمة، حيث قال: إن الملك الحاكم لا يمكنه أن يتجرد من دينه مع وجود الفصل بين السلطتين. إضافة إلى ذلك، فإن الأجسام التي يديرها الحاكم، هي نفس الأجسام التي تسكنها الأرواح، التي يديرها رجال الدين، ولذلك يتعذر الفصل بين الدين والدولة (جحا 1996: 82).

وبهذا يمكن القول، بأن الإسلام على علاقة سياسية وثيقة بالدولة باطنياً وظاهرياً، في آن واحد معاً، فالإسلام في كل الدول ذات السيادة وذات الأغلبية الواضحة دين الدولة، إذ تتضمن معظم دساتير تلك الدول، بنوداً تؤكد فيها أن الإسلام مصدر رئيسي من مصادر التشريع. وما يزال الإسلام بالنسبة لمعظم المسلمين، أكثر أسس السلطة رصاً وقبولاً، أو الأساس الوحيد المقبول في حقيقة الأمر إبان الأزمات،

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

ولا يمكن لسلطة أن تحقق هيمنة سياسية على مساحة واسعة ولفترة طويلة جداً، إلا حين تستمد السلطة الحاكمة شرعيتها من الإسلام، أكثر مما تستمدتها من دعاوي قومية أو وطنية أو أفكار غربية، فالإسلام كما أشار برنارد لويس (2001: 87) ما زال يقدم في الحياة السياسية أوسع صياغة للأفكار، وأكثرها إدراكاً للمعايير والتقاليد الاجتماعية. ويوفر الإسلام منظومة رموز، من أكثر المنظومات فاعلية للتعبئة السياسية.

يتبين مما سبق أن الاتجاه التوفيقي، هو الأكثر منطقية وواقعية، لأنه يبتعد عن التطرف والمغالاة، ويلتزم بالاعتدال في تناول موضوع علاقة الدين بالدولة. ويرى أن هذه العلاقة لا تعني بأي حال من الأحوال، أن الدولة لا بد أن تلتزم في حكمها وإدارتها بحرفية النصوص، وبشكل يجعل من الدين والدولة شيء واحد، وذلك لأن وجود سلطة دينية على هذا النحو

يجرد الأمة من حقها في أن تكون مصدر السلطات في التشريع.. هكذا على الإطلاق.. أي على خلاف العلمانية الغربية التي تجعل الأمة وحدها مصدر كل السلطات.. هكذا على الإطلاق.. أما الوسطية الإسلامية التي تميز بين الدين والدولة- أي توحد بينهما.. أيضاً لا تفصل بينهما- فإنها تجعل الأمة مصدر للسلطات، لكن شريطة ألا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً.. إنها مصدر السلطة في إطار حدود الشريعة وروحها ومقاصدها.. إن مصدر السلطة السياسية في الكهانة، ولدى القائلين بالسلطة الدينية، هو الله سبحانه وتعالى وحده.. ولا سلطة للإنسان في التشريع للمجتمع الذي يعيش فيه.. والعلمانية على النقيض... السلطة فيها للإنسان وحده، ولا سلطان للدين في المجتمع والدولة (أحمد 1989: 70).

أما في الإسلام فوسطية وتوسط، نابعان من نظرية الإسلام التي تتوسط بمكان الإنسان ومكانته في هذا الكون، فهو ليس مجرد من السلطة والسلطان، إنه ليس ابن الخطيئة المثقلة أكتافه بأوزارها. وكذلك فهو ليس مركز الكون وسيد الوعيد والمطلق، وإنما هو الخليفة في هذه الأرض عن الله، فله في عمارة هذه الأرض وسياسة مجتمعاتها سلطات النائب والخليفة والوكيل. هو حر مختار في إطار الوكالة، التي رسمت حدودها ومعالمها روح الشريعة الإسلامية. هذه هي طبيعة السلطة في الفكر الإسلامي، التمييز- وليس الوحدة أو الفصل- بين الدين والدنيا، وبين الشريعة والدولة، وبين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. ومع ذلك، فإن الجماعات السلفية ترفض كل مصادر السلطة في المجتمع، وترى أن الحاكمية والسلطة المطلقة لله وحده، ولكنها عندما تمارس حياتها، يبرز من داخلها القائد والزعيم، الذي يظهر القدرة على الشرح والوعظ والتفسير. ولأنه يتميز عنهم ببعض القدرات، يكون أقدر على التوجيه والإرشاد. وهكذا، لم تستطع تلك الجماعات تحقيق مضمونها عن الحاكمية لله، لأنها في سلوكها الفعلي على أرض الواقع تتبع قائداً، أي أنها تتبع حكم البشر. ولكن غالباً ما يقوم القائد بدور الوسيط، الذي

الفصل الثاني: منهجية السلفية الإسلامية المعتدلة وأهدافها

يستطيع تحويل الفكر الإلهي، إلى أنماط سلوكية ومشروعات للمستقبل. وتنتقل الحاكمية من الله إلى القائد، فتكون أحياناً حاكمية مطلقة لله من خلال الكتب السماوية، وتكون أحياناً حاكمية للقائد، حيث يكتسب المزيد من السلطات، من خلال تفسيره، للفكر الديني (حبيب 1989: 153). وهذا ما سنجده واضحاً عند الحديث عن جماعة الإخوان المسلمين، باعتبارها- كما لا حظنا من عرض مراحل نشأة السلفية المعتدلة- امتداداً حياً للجماعات السلفية عامة، وتمثل مراحلها الأخيرة التي أتسمت إلى حد ما بالاعتدال. وهي تمثل أيضاً الخلفية التاريخية والخبرانية التي انطلقت منها الجماعات الإسلامية المعاصرة (حبيب 1989: 95)، يقول ميشيل كامو: ينظر إلى المد الإسلامي- في كثير من الأحيان- على أنه من صنع الإخوان المسلمين، أولئك الذين يطلق عليهم رجل الشارع اسم الإخوانية (بورجا 1992: 61). وهذا ما أكده سعيد الجمحي (2008: 25) بقوله:

إن جماعة الإخوان المسلمين هي القنطرة التي عبر من خلالها مؤسسوا الجماعات الأخرى والأحزاب. كما أنها الأرضية التي قام على أساس تجربتها، ونبئت في تربتها التنظيمات الأخرى، ثم تبنت قناعات تصادم على أساسها المجتمعات والحكومات، بل والجماعات الإسلامية الأخرى.

الفصل الثالث

جماعة الإخوان المسلمين

إن جماعة الإخوان المسلمين كما عرفتها موسوعة السياسة (1999: 112) وأكد التعريف Schulze (2002: 95)، هي منظمة سياسية دينية، تهدف لإقامة الدولة الإسلامية، أسسها عام 1929م في مدينة الإسماعيلية المصرية الشيخ حسن البنا، ويؤكد هذا التعريف ما ذهب إليه Wiktorwicz في تعريفه بقوله: إن الإخوان المسلمين حركة إسلامية إصلاحية، ووصفها بأنها أكبر الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة وأنشطها (Wiktorowicz 2001: 4-6)، وقد نادت بالرجوع إلى الإسلام كما هو في الكتاب والسنة، داعية إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، في واقع الحياة، لأن مؤسس الجماعة يراها متفوقة في محتواها وأحكامها على جميع المؤسسات الغربية، مما يؤدي إلى نشوء دولة، لا تمت بصلة للشيوعية أو الديمقراطية الغربية.. وقد بدأت جماعة الإخوان المسلمين في الأساس، كحركة إصلاحية للأخلاق الفردية والاجتماعية، إلا أن دلالتها السياسية الواسعة نمت لتتحدى القيادة العلمانية في المجتمعات الإسلامية (Wiktorowicz 2001: 4)، وقد انتشرت بسرعة، في مختلف أرجاء مصر والوطن العربي، وبدأ الطابع السياسي يغلب على الطابع الديني، في تفكيرها وسلوكها وأهدافها وطموحاتها (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة 1989: 53)، وهي ذات الأهداف والمطالب التي تم ذكرها عند عرض مطالب وأهداف السلفية المعتدلة عامة.

وقد حرص الإخوان المسلمون على توسيع دائرة عملهم، حتى تكون العالمية من أخص خصائص حركتهم، لأن ما تدعو إليه موجة إلى الناس كافة، فإلنا في حكمها إخوة أصلهم واحد، وأبوهم واحد، ونسبهم واحد، لا يتفاضلون إلا بالتقوى، وبما يقدمونه من خير عام للأمة. بل إن هذه الدعوة تمتلك من الخصائص ما يكفل لها تلك العمومية والعالمية، يقول حسن البنا: إن الإخوان المسلمين دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهبئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية“ (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة 1989: 26).

وتضمنت الأدبيات أيضاً، خاصية أخرى من خصائص توجه الإخوان المسلمين، وهي الانسحابية، وهذا ما أكده Schulze (2002: 95) بقوله:

إن حركة إخوان حسن البنا، كانت حركة واحدة، من مجمل تنظيمات تقدم تفسير إسلامي للانسحاب من المجتمع الاستعماري، وذلك بمقارنتها بترك النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) مكة عام 622، فأصبحت المغادرة والانسحاب، من المواضيع الرائدة للحلقة الإسلامية الصغيرة، ولم يعد التواصل هدفاً للخطاب الإسلامي، بل أصبح هدفه إثبات أن الخير في الانفصال. ونظراً لصلتهم المفاهيمية بالسلفية، فإن

هذه الجماعات أصبحت تسمى بالسلفية الجديدة.

والتأمل المقارن بين السلفية الإسلامية المعتدلة، والسلفية التقليدية، يجد أن من خصائص جماعة الإخوان المسلمين أن أعضاءها كما ذكر Roy (1994 : 4-3) لا يؤيدون فكرة العودة إلى الماضي وتقليد السلف الصالح، بالمعنى الحرفي للكلمة، ولكنهم يسيرون باتجاه إعادة صياغة المجتمع والتكنولوجيا الحديثة، وفقاً للسياسة. ولذلك، فهم حداثيين وليسوا تقليديين، ويحسون استخدام التكنولوجيا. كما يشير مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، إلى أن جماعته تملك عدداً من السمات التي تميزها عن غيرها من الجماعات، وهي كما أوردتها الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة (1989 : 26) على النحو التالي :

(1) البعد عن مواطن الخلاف.

(2) البعد عن هيمنة الأعيان والكبراء .

(3) البعد عن الأحزاب والهيئات.

(4) العناية بالتكوين والتدرج في الخطوات.

(5) إيثار الناحية العملية الإنتاجية على الدعاية والإعلانات.

(6) شدة الإقبال من الشباب.

(7) سرعة الانتشار في القرى والبلاد.

وإذا تفحصنا السمات السابقة لحركة أو جماعة الإخوان المسلمين، سنجد أن أربعة منها (من 4 إلى 7) متحققة فيها بالفعل، لأنها تشكل في الأساس، إستراتيجيات في العمل الذي يحقق لها الوجود والبقاء والتجذر، وكذلك الانتشار على مستوى واسع، لإيجاد المزيد من المؤيدين والمدافعين، وهذا يقترب بها من خاصية العالمية. أما السمة الأولى (البعد عن مواطن الخلاف)، فيمكن أن تكون تجسيدا لسلفيتها ولكنها تبعدنا عن العلمية التي تدعي بأنها أحد خصائصها، لأن العلم والانغلاق أو الدوجماتيقية لا يجتمعا، فالمعرفة ما هي إلا محصلة التعارض والاختلاف في الرأي ووجهات النظر. والمعروف عن غالبية أفراد جماعة الإخوان، أنهم إلى جانب اعتقادهم بحرفية النصوص الدينية، لا يملكون الاستعداد للدخول في حوار، حول القضايا التي تشكل قناعاتهم، أو التي يعدونها قضايا إيمانية لا تقبل النقاش.

أما فيما يتعلق بالسمتين الثانية والثالثة، فإن استقراء الواقع يكشف سيرهم في الاتجاه المعاكس لها، فهم - كما ذكرنا عند الحديث عن السلفية المعتدلة - على استعداد للتعاون والخضوع لكل من يملك الإمكانيات التي تمكنهم من بلوغ غاياتهم السياسية، والتي في مقدمتها يأتي تشكيل الأحزاب السياسية، والوصول إلى البرلمان، والاستيلاء على السلطة، حتى لو كلفهم ذلك التنازل عن المبادئ والمواقف التي أعلنوا عنها من قبل، كما تظهر نغمة المنتمين إلى جماعة الإخوان المسلمين، في أنهم لا يتوانون عن إقامة الروابط المختلفة، مع المخالفين لهم في القيم والاتجاهات والرؤى والفلسفات، ليس ذلك فحسب، بل نجدهم

على استعداد للتفاهم والاتحاد، مع أولئك الذين لجأوا في يوم من الأيام إلى إشهار سلاح التكفير عليهم، عندما كانوا يشكلون عقبة في سبيل تحقيقهم لنصر سياسي معين. وهم أيضاً، لا يترددون في استخدام العنف تجاه خصومهم، بما في ذلك الدولة ذاتها، كجزء من إستراتيجياتهم للاستيلاء على السلطة، التي يرون- حسب تشريعات قائدهم ومنظر حركتهم حسن البناء- أنها الركن السادس من أركان الإسلام، وأن التقاعس عن السعي للوصول إليها، يعد تقاعساً عن أداء ذلك الركن، الذي لا يكتمل إسلام الفرد إلا به.

وإذا رجعنا إلى نشأة حركة أو جماعة الإخوان المسلمين، نجد أنها بدأت في العشرينات من القرن العشرين، حيث تجمعت الكثير من العوامل والظروف، لتجعل نشأة الجماعة أو الحركة حتمية. ففي هذه الفترة من تاريخ المجتمع المصري، تبلورت العديد من العوامل لتخلق أزمة حضارية عامة. فمنذ عام 1924م وبفعل ثورة كمال أتاتورك، وحالة الضعف الشديد التي أصابت الدولة العثمانية، انتهت الخلافة الإسلامية رسمياً. وبالرغم من انتهاء الدور الفعلي للخلافة قبل هذا التاريخ، إلا أن انتهاءها الرسمي كان له مفعوله الرمزي، الذي أكد انتصار الاتجاه التحديثي على الاتجاه المحافظ، وبالتالي انتصار المجتمع الصناعي الجديد على المجتمع الزراعي القديم. هذا الانتصار يمثل بداية الصراع الحتمي بين الاتجاهين، كما يمثل مؤشراً لقوة الاتجاه التحديثي، الذي كان تياراً جارفاً يغير كل شيء، مدفوعاً بقوة المنجزات الصناعية وبتطورها السريع (حبيب 1989 : 99).

وفي هذا الوقت كانت مصر تطبق مشروعات تحديثية، من خلال التعلم من الثورة الصناعية التي قامت في الغرب، ومع انتقال الثورة الصناعية من الغرب إلى الشرق، أو إلى أي مكان آخر، فهي لا تنتقل كالات أو أفكار علمية مجردة، ولكنها تنقل معها قيم مجتمع وحضارته. ولهذا توأكب التحديث والتغريب، فمع الصناعة والتكنولوجيا جاءت قيم المجتمع الغربي ونماذج سلوكه. وانتشرت في المجتمع المصري الكثير من مظاهر التغريب، كما تعلق بعض الجماعات المصرية بالقيم الغربية وأنماط السلوك الغربي. وعندما تؤثر حضارة وافدة على بعض المصريين وتستقطبهم، يدرك البعض هذا التأثير باعتباره نصراً للوافد على الموروث، أي احتلالاً حضارياً. ولهذا ساد بين المحافظين الشعور بالاستعمار الفكري والحضاري. فكان وجود الأجانب، ووجود المصريين المتمسكين بالقيم الغربية، وما حققوه من مكانة عالية في المجتمع المصري، يمثل تحدياً للبيئة التي خرج منها الإخوان المسلمين. فمن البيئة الريفية المحافظة خرجت فئات كثيرة، فبعد التعليم كان عليها البحث عن مكانة في المدينة، وهناك وجدت نفسها وجهاً لوجه مع المكانات المرتفعة للأجانب والمصريين المتغربين، واتضح لهذه الفئات محدودية ما يمكن تحقيقه من مكانة في المدينة، نظراً لوجود تباين في الاتجاهات بينهم وبين ما يسود حياة المدينة (حبيب 1989 : 99 - 100).

وقد واجه الإخوان المسلمون في بداياتهم تحدياً جديداً، تمثل في عمل الإرساليات الأجنبية، فهذه الإرساليات قامت بدور كبير في تقديم الخدمات للمجتمع، وهو الدور التقليدي للطبقة الوسطى، مما جعل الإرساليات هذه تمثل تحدياً كبيراً بالنسبة للشرائح المتعلمة الصاعدة، حيث كان في عمل هذه الإرساليات

الفصل الثالث : جماعة الإخوان المسلمين

إدانة ضمنية لها، لأنه يعني قيام أجنب ومن دين آخر، بدور هذه الفئات في المجتمع، وتقديم الخدمة إلى إخوانهم وأبنائهم. وكانت الإرساليات في معظم الأحيان، تقدم نموذجاً أخلاقياً يقوم على التفاني في خدمة الآخرين، وهو ما كان له دور كبير في إثارة مشاعر بعض المسلمين، خاصة الفئات الطموحة، التي كانت ترى أنها أحق بالقيام بهذا الدور. ومن جانب آخر، كانت الإرساليات تمثل تهديداً على المستوى الديني والحضاري. فبتقديم الخدمات التعليمية والصحية وغيرها، كانت تقدم نموذجاً أخلاقياً له جاذبية خاصة. وكان من الطبيعي أن تثور المشاعر من انجذاب عامة الشعب إلى أفراد هذه الإرساليات، لأن ذلك يعني الارتباط بفكر وافد دينياً وحضارياً. ولهذا حاولت جماعة الإخوان المسلمين تحقيق نموذج محلي لخدمة الآخرين (المنوفي 1984 : 288). ومنذ ذلك الوقت، وضعت لنفسها استراتيجية خاصة في التغيير، تركز على إيجاد مجتمع إسلامي أكبر، من خلال تقديم برامج أساسية في التعليم، وأعمال الصدقة، والخدمة الاجتماعية (Wiktorowicz 2001 : 4).

وهكذا تزايدت العوامل والصراعات التي خلقت في النهاية طبقة حائرة، تتكون من الشرائح الصاعدة من الريف، والتي نالت قدرأ من التعليم الأزهري، وقدرأ من التعليم العام، وانضمت إلى الطبقة الوسطى. ومن هذه الشرائح الصاعدة والحائرة خرج الإخوان المسلمون، فهم ينتمون إلى الطبقة الوسطى، والأصول الدينية الريفية والاتجاه المحافظ، لهذا لم تستطع هذه الشرائح التكيف مع بيئة المدينة، كما لم تُستقطب إلى الاتجاهات التحديثية التغريبية. ولكن هذه الفئات لم تقب داخل الريف فتعليمها العام وفر لها الثقافة، ولم تعد تقبل المعتقدات الخاطئة والتفكير الغيبي الشائع في الطبقة الدنيا، ولم تحقق إشباعها في التعليم التقليدي الأزهري، فقد كانت تبحث عن أفكار وحياة وواقع يلائمها. وعانت هذه الفئة الانعزال، لأنها بلا قاعدة جماهيرية من الطبقة الدنيا، مما يحرمها من الثقل والمكانة في الطبقات الأقل منها. وهي أيضاً بلا قيادة فكرية من الطبقات الأعلى منها، خاصة من الصفوة الفكرية. بالطبع كانت هذه الشرائح الجديدة تتأثر بالكثير من قادة الفكر، ولكن دون أن تنتمي وتتبع اتجاهها محددأ أو مفكراً ما، أي دون أن تجد ما تبحث عنه فعلاً (حبيب 1989 : 102).

إذن، فالغالبية من المنتمين إلى جماعة الإخوان المسلمين، ولدت وقضت المرحلة الأولى من عمرها في الريف أو في المدن الصغيرة، ولكنها حين التحقت بصفوف تلك الجماعة، كانت قد وفدت إلى المدن الكبرى- مثل القاهرة والإسكندرية وأسيوط والمنصورة- للدراسة والعمل. أي أنهم في الأغلب شباب ذي تكوين جامعي، علمي، وينتمون إلى أسر حديثة العهد بالمدينة، وقد قطعوا كل علاقة لهم بالريف، وأصبحوا نسبياً مقطوعي الجذور ثقافياً. وذهب برونوايتيان في كتاب له إلى حد تمثيل هؤلاء بهذه الصورة (دكتوراه D.Ph + لحية). وفي تلك المدن الكبرى شهدت هذه العناصر الشابة مناقضات المجتمع المصري وقتذاك بهولها وبشاعتها، وأحست في خضم المدينة الكبيرة بالدونية والضياع والغربة، وأصبح الإسلام بالنسبة لها، ملجأ وملادأ وسبيلاً للخلاص، من الضياع والحرمان والهوان بالنسبة لها كأفراد، وبالنسبة

لوطنها كمجتمع وأمة (إبراهيم 1982 : 39 - 40 وعبدي 1990 : 355).

كما تشير بعض الأدبيات، إلى أن هزيمة 1967م بما خلفته من آثار نفسية سيئة، وما كشفت عنه من مواطن ضعف أساسية في نظام الحكم، كان لها دور فاعل في خلق الجماعات الدينية السياسية، ومنها جماعة الإخوان المسلمين. فالظرف التاريخي الذي ساد المجتمع المصري غداة حرب يونيو، هو ظرف تاريخي خاص. إذ جسد في نظر الكثيرين فشل المنهج الاشتراكي، في تحقيق طموحات المجتمع وتأكيد كرامته الوطنية، ولم يبق إذن، سوى العودة إلى تعاليم الإسلام (أحمد 1990 : 131).

وهنا يمكن القول، بأن هناك العديد من العوامل والظروف، التي أسهمت في خروج جماعة الإخوان المسلمين إلى حيز الوجود، وساعدتها على التبلور، ومكنتها بعد ذلك من الوصول إلى قاعدة عريضة من أهل المدينة، والذين لهم ميول محافظة، ولم يستقطبوا للقيم التحديثية،

وهنا يظهر مصدر قوة جماعة الإخوان المسلمين، فقد استطاعت تكوين قاعدة عريضة من الطبقة الدنيا والريفية، ثم استطاعت الوصول إلى طبقات أعلى، حتى قلب الطبقة الوسطى في المدينة. وبهذا يكون للجماعة بناء هرمي قوي، عبر العديد من الطبقات في الريف والمدينة. ومن خلال هذا البناء ظهر اتجاه الجماعة للصراع مع الطبقة العليا. وتصل الجماعة إلى المرحلة التي تفرض عليها حسم الصراعات الأساسية، والتي كانت مصدر نشأتها (حبيب 1989 : 104).

إذن، الصراع الحقيقي للجماعة كان من أجل قيادة الطبقة الوسطى، وتعيض محدودية الدور المتاح للأزهر، وبالتالي كان صراعها سياسياً في أساسه، لأنه صراع من أجل البحث عن دور ومكانة في المجتمع. ومنذ نهاية الثلاثينات، كان على الجماعة مواجهة صراعاتها الأساسية، فكان عليها مواجهة الطبقات العليا والطبقات الحاكمة، لتخلق لنفسها مكانة بين هذه الفئات، كممثل للاتجاه المحافظ الديني، وكممثل للطبقة الوسطى أو لإحدى شرائحها. وبعد ذلك كما أشار رفيق حبيب (1989 : 98) أصبحت حركة الإخوان المسلمين مؤسسة، وطبقاً للقانون كانت مؤسسة اجتماعية دينية، ولكنها في الواقع كانت مؤسسة عامة، تجمع بين دور المؤسسة الدينية ودور الأحزاب السياسية. والأهم أنها كانت تتميز بخصائص المؤسسة، فكان لها تنظيمها وقواعدها ولوائحها، مما جعل لها بناءً متماسكاً ومحدداً.

وكانت جماعة الإخوان المسلمين، تعمل دائماً- منذ بداية ظهورها حتى أصبحت كياناً له وجوده المتميز- على توسيع دائرة دعوتها الدينية السياسية، في أرجاء مصر والعالم العربي، فأصبح لها دعاة وممثلون في مختلف الدول العربية، وذلك عبر الهجرة الداخلية والخارجية. ففي اليمن على سبيل المثال، نجد أنه ..

كان هناك عدد من أعضاء حركة الأحرار انتسبوا لجماعة الإخوان أثناء دراستهم

في مصر، وهناك العديد من الإخوان المسلمين المصريين، الذين هاجروا إلى اليمن هروباً من الاضطهاد، أو لأسباب أخرى تتعلق بحركتهم، مثل بناء دولة تسير على نهجهم، وهو ما دفعهم في منتصف الأربعينيات للمشاركة في ثورة 18 فبراير 1948م، إلا أن فشل هذه الثورة أحبط مشروعهم السياسي، ليس في مصر واليمن فحسب، بل وفي كل المجتمعات العربية، لأن محاولتهم تلك ألبت عليهم كل القوى، وأدت فيما أدت إلى حل جماعتهم في مصر عام 1948م، وهو ما دفع المؤسس العام البنا للتفكير في هجرة الجماعة إلى اليمن (سعيد 1998 : 3).

وعبر الهجرة الداخلية والخارجية، قامت جماعة الإخوان المسلمين بتوزيع الكتب، التي صدرها كبار دعاة السلفية بنوعيتها المتشدد والمعتدل، مثل كتابات بن تيمية، والمودودي، ومحمد بن عبد الوهاب، وسيد قطب، ورشيد رضا، وحسن البنا وغيرهم. كما صدرت دعوتهم تلك عن طريق المنشورات، التي كانت توزع على المستوى المحلي والمستوى القطري أيضاً، واستطاعوا بأساليبهم المختلفة، أن يخلقوا لدعوتهم مروجين متعصبين لها، في كثير من المجتمعات التي كانت عقول البعض من أبنائها تربة خصبة لنمو هذا الاتجاه، مثل اليمن والسودان وسوريا والعراق والأردن ولبنان وغيرها، لأن كل مجتمع من هذه المجتمعات، كان يعيش ظروفاً خاصة في تلك الفترة، تجعل البعض من أفرادها يعانون من الشعور بالفشل أو الإحباط أو الهزيمة، ولا يرون الخلاص إلا في تلك الدعوة التي ارتدت ثوباً دينياً، وبنيت قواعدها في السماء التي هي قبلة وجوههم، عندما يجدون جميع الأبواب التي يمكن أن يأتي منها الخلاص مغلقة، ولهذا، يقول فؤاد زكريا من جملة ما يقوله، تفسيراً لانتشار جماعة السلفية المعتدلة، المتمثلة في جماعة الإخوان المسلمين: أن الرأي الذي أود أن أذاع عنه، هو أن الانتشار الهائل لهذه الجماعات، الذي حدث بعد الثلث الأول من السبعينيات، ولم يحدث أبداً في السنوات التي تلت الهزيمة مباشرة، هو تعبير صريح عن اكتمال الهزيمة، وعن تغلغلها في نفوس الناس وعقولهم، وليس رد فعل عليها، أو محاولة لإزالة آثارها. ويؤكد فؤاد زكريا بأن نوع الفكر، الذي عملت على نشره هذه الجماعات، يثبت بوضوح كامل، أن الإنسان الذي ينقاد لها، لا يفعل ذلك إلا لأنه مهزوم من الداخل (أحمد 1989 : 48).

ومن هذا المنطلق، أولت جماعة الإخوان المسلمين اهتماماً كبيراً بالمجتمع اليمني، ورأت فيه ملجأً آمناً لأعضائها، عندما يجدون أن المجتمع المصري أصبح مصدر تهديد لوجودهم، كما أنه يعد تربة خصبة لنمو دعوتها وانتشارها، وذلك لأنها من وجهة نظر المشرع العام حسن البنا البلد العربي الوحيد الذي لم يدخله الاستعمار، ولم تدخله القيم الأوروبية المستوردة (وكان المقصود هنا شمال اليمن فقط)، وأنه بسبب انتشار الأمية، يعيش

الإنسان اليمني على الفطرة، ولم تفسد عقله الحضارة المعاصرة. وهذا الوضع هو الأنسب لنشاط الدعوة وانتشارها، فهي تحتاج إلى وضع يسوده الجهل والتخلف كوضع اليمن في فترة الأربعينيات.. أما في البيان الذي صدر عن الإخوان المسلمين في إبريل 1948م، بعد فشل ثورة فبراير، فقد ذكر أن الإخوان كانوا يشعرون من أول يوم، أنه تربطهم باليمن رابطة خاصة، أساسها ثناء رسول الله (ص) على اليمن، بمثل قوله (الإيمان يمان والحكمة يمانية)، وأساس الرابطة الخاصة، معرفة الإخوان بأن اليمن لا زال الوطن العربي، الذي لم تلوثه أدران المدنية الغربية (سعيد 1998 : 11-12)

وليس الحكمة التي وصف بها الرسول (ص) أهلها، لأن الحكمة لا تجتمع مع تخلف العقول وجهلها، والذي رأى فيه الإخوان طريقاً معبداً لقبول الدعوة بسهولة ويسر، وخلق الأعضاء المتعصبين لها والمدافعين عنها، لأنها من جانب جاءت متخفية خلف ستار ديني. ومن جانب آخر، لم تجد لديهم من القيم والاتجاهات ما يعارض أو ينافس قيمها واتجاهاتها، التي قد تبدو لهم في ظاهرها دينية بحثة. والوسط العائلي الذي ينتمي إليه معظم أفراد جماعة الإخوان المسلمين، والأوضاع المتردية لمجتمعاتهم، تؤكد على أن الهزيمة والإحباط، كان لهما الدور الفاعل في انجذابهم نحو هذا الاتجاه، حيث تشير الأدبيات إلى ”...

أن آباءهم ينتمون إلى الفئات الفقيرة في المجتمع، ومن ذوي الدخول الصغيرة، وتؤيد المصادر المصرية هذه الحقيقة : إذ تذكر أن 48% من آباء أعضاء الجماعة، الذين تم استجوابهم في إحدى الدراسات أميين، ومستوى 27% منهم مستوى التعليم الابتدائي، وكان 19% منهم من صغار الكوادر، و 46% منهم عمالاً في المدن، أو عمالاً زراعيين. وأخيراً ينتمي 29% إلى ما أطلق عليه الباحثون العائلات المنكوبة، أي العائلات التي توفيت فيها الوالد، أو التي كان الوالد فيها على المعاش، أو العائلات التي كانت تعيش على حد الكفاف (بورجا 1992 : 117).

ولهذا، وجدت هذه الجماعة أن الاكتفاء بالدعوة والأنشطة الاجتماعية، لن يحقق لها الطموح والمكانة التي تسعى للحصول عليها داخل المجتمع، بل لابد من التوجه نحو العمل، ومشاركة الآخرين في اللعبة السياسية، التي ستمكنهم في النهاية من الاستيلاء على السلطة، التي تعد الوجه الآخر للمكانة المفقودة.

- الدور السياسي لجماعة الإخوان المسلمين

مع أن السياسة في إجراءاتها وتفصيلاتها صناعة بشرية، إلا أن الحكام في العالم الإسلامي وأوروبا على مدار القرون التي خلت، أرادوا أن يضيفوا عليها ثوباً مقدساً وقال بعضهم صراحة أنه يحكم باسم الله. وجاءت الآن جماعة الإخوان المسلمين (جماعة السلفية المعتدلة) لتحذوا حذوهم. فالطموح السياسي لأعضائها ومرشدها العام، قد كشف عن حقيقة دعوتها، التي زعمت في البداية أن أهدافها تقتصر على الإصلاح الديني والأخلاقي، والمساهمة في معالجة الأوضاع الاجتماعية المتردية في المجتمع، فأصبح الدخول في المجال السياسي أمراً لا مهرب منه لتحقيق تلك الطموحات والتطلعات. ولأن هذه الجماعة أو الحركة ذات توجه سلفي، قائم على حرفية النص، فإن انخراطها في المجال السياسي، قد جعلها تقف في مواجهة العديد من المشكلات، وخاصة تلك المتعلقة بكيفية العمل وأسلوبه، وظهر التعارض بين أفكار الجماعة وبين سلوكها وأساليبها، ونتج هذا التعارض من محاولتها الالتزام الكامل بالاتجاه المحافظ، مع الدخول في مجال يحتاج لأساليب أصحاب الاتجاه التحديثي، أو الدخول في مجال تسود فيه أساليب أصحاب الاتجاه التحديثي، فهم المسيطرون عليه، وهذا بالطبع يؤدي في النهاية إلى وجود الكثير من الاختلافات والصراعات داخل الجماعة.

فجماعة الإخوان المسلمين كما ذكر عبد الوهاب الأفندي (2007، 59 - 60)، سيجدون أنفسهم

في المجال السياسي أمام أربعة خيارات مختلفة

فبإمكانهم إن هم بلغوا ما يكفي من الجسارة، المضي إلى السيطرة ثورياً على السلطة، ومواجهة تبعات ذلك. وبدلاً عن الثورة، يمكن لهذه الجماعة أن تنسحب من المجال السياسي تماماً، والاشتغال مجرد جماعة ضغط، بالطريقة التي عمل بها علماء الدين على امتداد قرون وواصلوا إلى يومنا هذا. وبهذا يستطيعون توفير الدعم للأحزاب السياسية، أو الحكومات التي تتعاطف مع نظرتهم الشاملة وتعارض من لا يتبناها... والخيار الثالث لدى جماعة الإخوان، يتمثل في إقامة تحالفات عريضة دعماً للتغيير. وجدوى هذا الخيار أنه لا يتطلب أية مراجعة راديكالية لأيديولوجية الجماعة أو لبرامجها. أضف إلى ذلك، أن التسويات التي يمكن التوصل إليها، قد تجد شرعيتها بالنسبة إليهم في وقتيتها وعرضيتها... ويأتي بعد ذلك الخيار الرابع، وهو إعادة بناء برامج الجماعة إعادة جذرية، بغية اجتذاب تحالف ديمقراطي واسع، ووضع بنية سياسية شاملة أكثر استقراراً... وهذا الأمر جد مطلوب نفسياً بالنسبة للجماعات الإسلامية، لإضفاء الشرعية صراحة على ترتيبات لا إسلامية، ويتشاركوا السلطة مع خصوم سابقين في أجنداث مخففة.

وسوف يتبين، من خلال العرض التالي، للدور السياسي، أي الخيارات التي سلكتها جماعة الإخوان

المسلمين في المجال السياسي، باعتبارها التجسيد الحي للسلفية المعتدلة في المجتمع العربي. ففي البداية لا يمكننا القول، بأن هذه الجماعة قد تجاوزت الخيار الأول، بل هناك العديد من المؤشرات، التي تدل على إيمانها، بأن العنف من أهم الوسائل، التي قد تمكنها من الوصول إلى مراكز صنع القرار، إلا أنها لا تمتلك الإمكانيات والقوة الكافية، التي تمكنها من الوقوف في وجه الدولة. أما العنف في حد ذاته، فيعد ركيزة أساسية في فكرها ومنهجها، حيث نجد بعض مشرعيها الذين رسموا طريقها في الحياة، يرون في العنف الوسيلة المثلى لتحقيق الأهداف المنشودة، فقد كانت فكرة سيد قطب تقوم

على التدمير الكامل للمجتمع ورفضه، لكي يقام بدلاً منه مجتمعاً جديداً تماماً، لأن في ذلك حماية للجماعة من تأثيرات المجتمع. واعتقاداً في عدم فائدة التأثير على المجتمع من خلال التفاعل معه.. وبهذا تختفي الاتجاهات الثورية التدريجية، وتحل بدلاً منها الاتجاهات الرافضة الجذرية، وتبقى الثورة والعنف الطريق الوحيد المتاح (حبيب 1989: 107).

واللجوء للعنف والإرهاب أو التفكير فيهما من قبل جماعة الإخوان المسلمين، أمر ليس بالمستحسن، فالعنف والإرهاب كانا على الدوام يظهران ويغلبان، كلما استخدم الدين لأهداف سياسية، أو استخدمت الشريعة لأغراض حزبية، وهذا ما دفع المرشد العام للجماعة، للجوء إلى القوة معنوياً ومادياً من حيث سعيه لبث روح الجندية في الأعضاء، وتكوينه لفرق الرحلات والجوالة والكشافة، ثم نظام الكتائب، ثم الجهاز السري الخاص بتدعيم من الألمان، والذي كان بمثابة الجناح العسكري للجماعة، والذي يؤكد بأن الإخوان سيلجؤون إلى القوة عندما يحين وقتها، وعندما يثقون بأنهم قد أعدوا العدة اللازمة (دوح: 40 Schulze 2002: 102).

وقد أدى هذا الاستعداد للعنف، إلى جانب الدور الذي لعبته الجماعة في التحريض الاجتماعي والسياسي- بما تمتلكه من قدرة خاصة على الإشارة إلى اختلالات المجتمع التي تسميها على طريققتها- إلى صدامات كثيرة مع النظام، انتهت بمقتل النقراشي باشا وحسن البنا المرشد الأول ومؤسس الجماعة (البدرى 2007: 36).

وهكذا، قد تلجأ جماعة الإخوان المسلمين، وغيرها من جماعات الإسلام السياسي، إلى ممارسة العنف، أولاً تجاه خصوم السلطة القائمة، مثل الماركسيين أو الشيوعيين أو الاشتراكيين.. إلخ، رغم أن Roy (1994: 3) أكد على أن

علماء الإخوان، قد تأثروا كثيراً بالماركسيين، أثناء احتكاكهم بهم في الكليات والجامعات، فاستعاروا مفاهيمهم، وخاصة فكرة الثورة، وصبغوها بمصطلحات قرآنية. كما أن هذا الاحتكاك، قد جعلهم يأخذون عن الماركسيين طريقتهم

التنظيمية، ابتداءً من تشكيل الحزب، إلى استبدال السكرتير العام للحزب بالأمير. ثم مارست العنف تجاه الدولة نفسها.

فقد اعتبرت تلك الجماعات أن اللجوء إلى العنف ضد الدولة وممثليها - لأنها تعتبر أنهم لا يحترمون الناموس الإلهي - أسلوب عملي شرعي إلى حد كبير. ومن المؤكد أنه لا تزال هناك - حتى اليوم - شريحة تسعى إلى الإطاحة بمن يتولى زمام السلطة القائمة عن طريق اللجوء إلى العنف، وقد خلد اغتيال السادات هذه الشريحة (بورجا 1992: 126).

بالإضافة إلى ذلك، فإن التكفير يعد نوعاً من العنف، الذي يختلف مدى لجوء جماعة الإخوان له، تبعاً لمدى ثورية التغييرات المطلوبة. لهذا يتوقف دور سلاح التكفير، على مدى رفض الجماعة للواقع المعاصر، ومدى الصراع بينها وبين الفئات الأخرى في المجتمع، وأيضاً على الواقع الجديد الذي تنشده الجماعة، وموقعها فيه، والمسافة بين الواقع الحالي والواقع المنشود (حبيب 1989: 20 - 21).

إذن، يتبين مما سبق، أن العنف لم يكن الوسيلة الوحيدة في فكر جماعة الإخوان المسلمين، بقدر ما كان احتمالاً قائماً، يساند رغبتها في المشاركة السياسية، ولذلك فهي لم تترك خياراً من الخيارات الثلاثة الأخرى، إلا وأعطت له قدراً من الاهتمام في تفكيرها وأفعالها، وهو ما سيبدو واضحاً من ممارساتها وأنشطتها السياسية. فبعد أن تزايد نشاط الجماعة، وكسبت أعضاء جدد، وتعددت مراكزها في مصر وغيرها من الدول العربية، بدأت تقوم بدور إرشادي وتعليمي مهم، إلى جانب دورها الفاعل في المجالات الصحية والاجتماعية. ومن خلال هذا الدور الاجتماعي، وتقديم الخدمات للآخرين، كانت تؤسس لوجودها ونفوذها داخل المجتمعات. وقد كان المؤشر الأول لاتجاه الإخوان السياسي، عندما كون حسن البنا التنظيم السري في مصر، فكان هو شرارة البدء للدخول في المجال السياسي، إذ كان نوع من الاستعداد لهذه المرحلة، التي تشمل - بالطبع - المواجهة مع العديد من القوى السياسية في المجتمع. وقد أشار جمال البديري (2007: 164) في دراسته عن (الأصولية الإسلامية) إلى

أن عناصر جماعة الإخوان المسلمين والمتعاضدين معهم، قد تمكنوا بنجاح خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، من تأسيس الحضور وتأكيد الوجود في مؤسسات الدولة، بداية من النسق التعليمي بكافة مستوياته ومراحلها، ونهاية بمؤسسات الجيش والشرطة اللذين لم يسلموا أيضاً، من وجود بعض المتعاضدين مع الجماعة، وأيضاً تغلغلهم في طرائق الحياة اليومية للجماهير، ومعاشتهم لمشكلاتهم الحياتية.

كما تشير الأدبيات، إلى أن قوة هذه الجماعة وقدرتها على حفظ وجودها، وثقتها بقدرتها على النجاح في مختلف المجالات، وخاصة المجال السياسي، يرجع إلى ما تتمتع به من مصادر تمويل ذاتية،

لأن عدم إقرارها بالتمايز الطبقي والفوارق الاجتماعية، الذي يستند إلى نظرتها إلى المجتمع، على أنه كيان توحدته العقيدة، جعلها قادرة على احتواء جميع فئات المجتمع، وتجنيد أعضائها من كل فئة، بدءاً من العمال وصغار الحرفيين، وانتهاء ب كبار التجار وملاك الأراضي والعقارات، والملياردير السعودي أسامة بن لادن، زعيم تنظيم القاعدة الذي تعود أصوله للإخوان المسلمين، خير مثال على ذلك. كما تتمتع هذه الجماعة بأدوات تأثير وصحف خاصة بها. وامتلاك قنوات تلفزيونية عديدة، بالإضافة إلى أنها تتمتع كغيرها من الجماعات السلفية أو الأصولية بأهم أداة اتصال جماهيرية، وهي مؤسسة المسجد (أحمود 2007: 67).

التي يمكن أن تستخدمها كوسيلة تنشئة، لخلق اتجاه فكري مناهض للنظام السياسي القائم، فهي قد تقوم بأنشطة تنافس أنشطة الدولة في مجال التعليم والرعاية الصحية والمساعدات المالية، مما يخلق أنصاراً يتمثلون القيم والاتجاهات، التي تدعوا إليها تلك الجماعة عبر المؤسسة الدينية.

ولكن ما حققته جماعة الإخوان المسلمين في المجتمعات العربية، التي أصبح لها وجود فيها، لم يكن مناسباً أو كافياً، لأنها ما زالت تجد نفسها بعيدة عن غايتها الحقيقية، وهي الاستيلاء على السلطة التي تمكنها من إدارة المجتمع العربي وحكمه، وفقاً للمبادئ والقيم التي تؤمن بها، والتي تحقق أغراض ومصالح المنتمين إليها. مما جعلها تفكر في كيفية توسيع دائرة نشاطها السياسي، بشكل يمكنها من المشاركة في الحكم، وهذا ما دفع الجماعة، في رأي Schulze (2002: 103-102) إلى أن تعلن في اجتماع جمعيتها الخامس في القاهرة، عام 1939م، بأنه من الآن فصاعداً، سوف يكون للمنتمين إليها دور في النقاشات السياسية، بهدف حماية السيادة المصرية، وفقاً للمبادئ الإسلامية. وعلى هذا الأساس قرروا أموراً عدة، منها:

- تأسيس لجنة دستورية لضحص الدستور المصري، من وجهة نظر إسلامية.
- تأسيس لجنة ثانية لتخليص القانون المصري من كل الأمور غير الإسلامية.
- تأسيس المبادئ الأيديولوجية للجماعة، والتي تساوي برنامجاً سياسياً.

ومن أجل تلك الرغبة في ممارسة السياسة والتطلع للحصول على الحكم

ارتبط الإخوان في اليمن (منطلق دعوة الإخوان بعد مصر) بالسلطة منذ تأسيس تنظيمهم، واعتمدوا على إمكاناتها ومؤسساتها، رغبة منهم في الاقتراب من مواقع صنع القرار، حتى يمكنهم على الأقل التأثير فيه. ولكن هذا الاقتراب من السلطة بلغ درجة تجعل ابتعادهم أو إبعادهم عن مؤسسات السلطة يؤثر سلباً على نشاطهم (سعيد 1998: 12).

وقد كان المجال الوحيد المفتوح أمام جماعات الإسلام السياسي، ممثلة في جماعات الإخوان المسلمين، والجماعات المنشقة عنها، للمشاركة السياسية أو المشاركة في السلطة، هو الاعتماد على مهارات

الفصل الثالث : جماعة الإخوان المسلمين

قاداتها التنظيمية، فالذي يحمي حزب الله وحماس ليس سلاحها فقط، وإنما تنظيماتها المتينة، وانطواء هذه التنظيمات على شبكة الخدمات الاجتماعية، وعلى العلاقات الحسنة مع القوى السياسية الأخرى (التقيب 2007 : 21). ومع ذلك، نجد أن جماعة الإخوان في بعض البلاد العربية، وفي مقدمتها مصر واليمن، قد سارت في البداية في اتجاه معاداة الأحزاب السياسية، ودعت إلى إلغائها، حينما رأت فيها سيئة هذا الوطن، وناصروا إقامة حزب واحد في مصر تذبذب فيه كل التنظيمات القائمة، إلا أنهم بعد ذلك أفاقوا وتنبهوا إلى

أن عليهم تعويض الدور المفقود للمؤسسة الدينية، وعدم وجود أحزاب دينية فعالة، أي أنهم تيار جاء ليعبر عن القوى التي لا تجد من يعبر عنها، ولهذا اتجهوا إلى إقامة الأحزاب الدينية غير الرسمية، التي تميزت بعدد من الخصائص العامة التي تظهر في الحركة الإسلامية، فتميزت هذه الأحزاب بالسلفية الإسلامية، في محاولة للتمسك بالتراث الديني، وفي محاولة لطرح هوية خاصة، فجماعة الإخوان قد حاولت خلق هوية دينية متميزة، يظهر فيها الارتباط بين الإحياء الديني وبين تحقيق الذات وتحديد الهوية (شرف الدين 1990 : 188).

وبهذا تصبح جماعات الإسلام السياسي وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين، هي القوة المعارضة الحيوية في الأنظمة غير الديمقراطية، وفي النهاية فإن هناك إدراكاً متزايداً، بأن إحلال الديمقراطية الحقيقية في الدول العربية، لا يمكن أن يتم دون ضم الأحزاب الدينية الإسلامية، والتي هي في حقيقتها أحزاباً سياسية، تناولت الدين غطاءً أيديولوجياً لأغراض سياسية (أبو سيف 2007 : 8). وهذا ما دفع عبد الله النعيم (2007 : 30) إلى القول : بأن جماعات الإسلام السياسي، ينبغي أن يسمح لها بالعمل السياسي الحزبي العلني والقانوني، وإلا فإنها سوف تلجأ إلى ممارسة العنف السياسي في سعيها للسيطرة على الدولة أو الانقلاب العسكري، أو أي وسائل أخرى غير دستورية. فهذه الجماعات وفي مقدمتها الإخوان المسلمين، لا ترفض الديمقراطية والتعددية الحزبية لأنها مخالفة لمبادئها كما يشاع عنها، فأهدافها وتطلعاتها السياسية التي تخفيها وراء ستار الدين، تجعلها ذات وجهين، وهذا ما عبر عنه سعيد الجمحي (2008 : 174) بقوله :

إن جماعة الإخوان المسلمين تؤمن بالتعددية والرأي الآخر وحرية الرأي، لكن هذا حالها تتعامل مع الغير باعتبارها حركة سياسية، كما حصل في مصر بلد المنشأ للجماعة، وفي اليمن المنطلق الثاني لها، ممثلة في حزب الإصلاح. أما حالها تتعامل كجماعة إسلامية، فهي لا تقبل التعددية، وتعتبرها تفرقاً لسبيل الدعوة الواحدة، ومن نزع الشيطان لا من هدى الرحمن، كما جاء في كتاب (الإصلاح) الصادر عن الأمانة العامة للتجمع اليمني للإصلاح.

وهذا الأمر يؤكد حقيقة ما هو كائن بالفعل، حيث نجد انه عندما تكون الجماعات السلفية في المعارضة، فإنها تحصر الدين في دور الآلة المناهضة للنظام القائم، وعند سيطرتها على السلطة تربطه بالدولة. وهذه الازدواجية في مبادئها وتوجهاتها، برزت أيضاً على مستوى المحك في الواقع، فهناك بون شاسع بين أقوال وأفعال هذه الجماعات، التي خبرتها الجماهير عند تولي أعضاؤها لبعض المناصب أو الوظائف التي تمس حياة الناس ومستقبلهم، حيث وجدوا أنفسهم أمام مسئولين، لا يدركون عن مسئولياتهم شيء، سوى التحيز لأفراد جماعاتهم، وتسخير ما تحت أيديهم لخدمة أغراضها الضيقة على حساب المصلحة العامة، وهذا في الحقيقة هو الذي أفقدها ثقة الآخرين، ولم تستطع تكوين جماهيرية تؤهلها لأن يكون لها تأثير في أوساط المجتمعات العربية، برغم ما تمتلكه من إمكانيات. كما أشار عبد الكريم قاسم سعيد (1998 : 86 - 87) إلى أن هناك عامل آخر مشارك في تحجيم شعبية هذه الجماعات، هو أنها نشأت بدعم سعودي، وبتأثير من المذهب الوهابي.

وعدم القبول بجماعات الإسلام السياسي، ممثلة في جماعات الإخوان المسلمين، قد أمتد إلى الأنظمة السياسية بدرجات متفاوتة في مختلف المجتمعات العربية، ففي مصر نجد انه رغم إصرار النظام السياسي على عدم منح المعارضة السلفية (جماعة الإسلام السياسي) الحق في تأسيس أحزاب سياسية، مع إعلان النظام في الوقت ذاته، عن توجهاته الليبرالية والديمقراطية- الأمر الذي يوقعه في إشكالية الثقة والمصادقية- فإن الجماعة تبذل دائماً محاولات دؤوبة لاكتساب شرعية وجودها القانوني والدستوري على الساحة الوطنية، كحزب سياسي يمكن له العمل وفق الآليات الرسمية. أي أنها ظلت حريصة دائماً على مؤسسة نشاطها، فسعت إلى تأسيس حزب سياسي، ولكن بطرق مختلفة متنوعة، مثل تجربة حزب الشريعة، وحزب الوسط، وحزب التكافل، أملاً منها في أن يعبر هذا الحزب عن أفكارها ويجسد مبادئها وبرامجها السياسية والاجتماعية والاقتصادية الخاصة بها (البديري 2007 : 105). ولهذا، فإن حسن البنا المرشد العام للجماعة، يؤكد على

أن الإخوان المسلمين لم يصبح تنظيماً سياسياً، إلا في مايو 1938م، عندما عُرف الإسلام في العدد الأول من النذير 29 مايو 1938م، بأنه طائفة دينية، وقيادة سياسية، دين ودولة، إيمان وعمل، صلاة وقتال، طاعة وسيادة، قرآن وسيف، ولا شيء من هذين العنصرين يمكن أن ينفصل عن الآخر (Schulze 2002 : 102)، ونفس تلك الرغبة في إثبات الوجود والتعبير عن الأفكار ونشر المبادئ الخاصة هي أيضاً التي دفعت أعضاء هذه الجماعة في اليمن (المركز الثاني لانطلاق دعوة الإخوان إلى العالم العربي) إلى الاستمرار في إنشاء تنظيمهم بسرية متحالفين مع مشايخ القبائل، لكي يتمكنوا من العمل في إطار ما تمنحه المؤسسة القبلية من قوة ضغط سياسي علني.. وعندما قامت حركة 5 نوفمبر 1967، ونصبت القاضي الأرياني رئيساً للبلاد، والتي قام بها تحالف

(مؤتمر خمر) ومنهم الإخوان المسلمين، حاول الإخوان إحياء مشروع حزب الله - الذي أسسه الزبيري- بمساعدة حلفائهم من المشائخ، الأمر الذي لم يلق قبولاً من أطراف التحالف النوفمبري الأخرى، وعلى رأسهم رئيس المجلس الجمهوري، صاحب عبارة ”الحزبية تبدأ بالتأثير وتنتهي بالعمالة (سعيد 1998 : 96).

ومع ذلك يمكن القول، بأن جماعة الإخوان المسلمين في اليمن، قد تأسست كحزب سياسي فعلي، بعد المصالحة بين الملكيين والاتجاه الجمهوري المحافظ عام 1970م، وكان لها دوراً رئيسياً في صياغة دستور 1970م، الذي ما زالت الجماعة تحن إليه حتى اليوم. وفي هذه الفترة تسربت إلى الجماعة الأفكار الوهابية واشتد عودها، ودخلت في صدامات عنيفة مع الأحزاب القومية واليسارية، حيث شنت حملة صدامية في بعض المدن ضد هذه الأحزاب، تحت شعار النضال ضد الإلحاد والشيوعية. وفي الأعوام التالية، عندما دخلت الجماعة في مواجهة سافرة مع توجهات رئيس الجمهورية، شملتها اعتقالات منتصف عام 1973م. وفي فترة حكم الرئيس إبراهيم الحمدي، عادت الجماعة مرة أخرى إلى النشاط السري، وكان سلوكها هذا يشكل مصدر قلق وتهديد للدولة، مما دعا رئيس الجمهورية إلى العمل من أجل لم شمل الجماعة، بعد أن تفرقت واستقر الكثير من أعضائها على حدود السعودية، وذلك عن طريق إيجاد مؤسسة للتوجيه والإرشاد تتبعها معاهد للعلوم الشرعية، ودعوتهم لإدارتها وممارسة أنشطتهم بصورة علنية، حتى تمكنت الدولة من وضع خطة مناسبة لاحتوائهم والسيطرة عليهم، وذلك من خلال:

1) احتواء الواجهات التي كانوا يحتمون بها، حيث حيد بعض الشخصيات التي ترتبط بصلات طيبة مع الجماعة.

2) ابتداء الحمدي أشكالاً تنظيمية لاحتواء علماء الدين وفقهاء الشريعة، بغرض سحب البساط من تحت أقدام الإخوان المسلمين، وتوظيف فئة العلماء لخدمة نظامه، وليضرب بهم الإخوان.

3) استيعاب بعض قياداتهم أو المقربين منهم والمتعاطين معهم في التشكيلات الوزارية، وقد ضم أول تشكيل وزارى بعد حركة 13 يونيو ممثلين من الإخوان المسلمين (سعيد 1998 : 114)

ومن الطبيعي ألا يغفل الإخوان المسلمين عن الهدف من تحجيمهم وشل حركتهم في هذه الإجراءات، لذلك حاولوا تكييف بعضها لصالحهم. فقد عملوا على الاستفادة القصوى، من إمكانيات المؤسسات التي أوجدها الحمدي، بغرض لمهم في إطار كمكتب التوجيه والإرشاد، والمعاهد العلمية، ووجهوا حملات دعائية ضد أولئك الذين استطاع الحمدي أن يستميلهم من علماء الدين إلى جانبه، واتهموهم بموالاة السلطة، كما شاركوا في المؤتمرات والفعاليات المناوئة للرئيس الحمدي، والتي أقامها حلفائهم من الواجهات القبلية، والأهم من هذا كله، اتجهت جماعة الإخوان المسلمين إلى البناء الداخلي بسرية شديدة، فكونوا هيكلاً حزبياً قوياً ومنظماً، يعتمد على الخلايا العنقودية (سعيد 1998 : 115).

ويمكن أن يعزى رفض مصر، السماح لجماعة الإخوان بإقامة الأحزاب السياسية بشكل

رسمي، وكذلك قلق الدولة في اليمن من حضورهم السياسي، بعد أن مكنتهم من العمل الحزبي وممارسة بعض الأنشطة السياسية، إلى السمات التي عرفت بها الأحزاب التي تتخذ من الدين وسيلة لتحقيق أغراضها السياسية، حيث يتسم الكثير منها بخاصية فرض الوصاية الدينية، أو احتكار تمثيل الدين الإسلامي، وهي من أبرز المآخذ التي أخذت على الأحزاب الإسلامية عموماً، باعتبار أن الإسلام بوصفه ديناً لا يمثله حزب دون آخر، فلا وجود لحزب مسلم وحزب كافر، فالجميع مسلمون، ولكن الاختلاف في توجهاتهم السياسية ونظرتهم إلى قضايا المجتمع. وهذه السمة كشفت عن سمة أخرى تميزت بها بعض تلك الأحزاب، وهي النزعة إلى استخدام العنف عند محاولة تحقيق بعض الأهداف، وهي نزعة ناتجة عن إحساس أعضاء هذه الجماعة، بمسئولية تقويم وإرشاد الآخرين، وشعورهم بأنهم يؤدون رسالة، هي إصلاح المجتمع، وتدفعهم هذه الرسالة للتدخل لتقويم المجتمع، ومقاومة مظاهر الفساد والانحلال. كما يضيف فرانسوا بورجا (1992: 139-140) إلى هاتين السمتين سمة أخرى، انتشرت داخل المجتمعات العربية والغربية، وهي

رفض جماعات الإسلام السياسي للديمقراطية، لأن الاعتراف بأولوية الإرادة الشعبية، كان سيؤدي - في رأيهم- إلى إعادة النظر في سلطة العلماء المطلقة، وإلى أن يوضع قانون العدد وحده في الكفة الأخرى المقابلة لعلمهم بالناموس الإلهي. ورفضت الديمقراطية أيضاً، لأنها تتضمن فكرة تكوين أحزاب داخل المجتمع، مما يؤدي إلى انقسام المجتمع وتفرقه، ولأن فكرة التشريع الإنساني تتعارض مع القراءة الحرفية لمبدأ أولوية المعيار الديني، ولبدأ قدرة القرآن والسنة على تغطية جميع المعاملات التي تتم في المجتمع. هذا بالإضافة إلى أن الديمقراطية تنتمي إلى التراث الغربي وإلى نظم حكمه، التي كان منطلق الإطار المرجعي للإسلام السياسي، حريصاً على إبراز ابتعاده عنها.

ومع ذلك، نجد أنه فيما بعد، أصبح معظم قادة الإسلام السياسي، وعلى رأسهم قادة جماعة الإخوان المسلمين، يعلنون صراحة تأييدهم لمبادئ تعدد الأحزاب الديمقراطية، وأصبحوا ينادون بهذه المبادئ بمثابة لا يمكن تجاهلها، فنجد راشد الغنوشي يدافع عن هذا المبدأ باستمرار أمام مستمعيه الشرقيين بقوله: كفوا عن القول بأن مفهوم الديمقراطية غريب عن ثقافتنا، كفوا عن القول بأن هذا المفهوم ملك للغرب فقط، إنكم مخطئون، فالديمقراطية هي الإسلام... إن الديمقراطية مجرد أداة تنظيم سلمية للصراعات السياسية والفكرية (أحمود 2007: 66). ولهذا حاول الإخوان المسلمون بقيادة البنا العمل من خلال المشاركة البرمائية. وعندما فشلت تلك المحاولة، لجأ البنا إلى التحالفات والمناورات كطريق لدخول المجال السياسي والتعايش معه مثلهم مثل القوى الأخرى، إلا أنهم قد فشلوا في مساعيهم تلك، وانتهى الأمر باغتيال المرشد العام (حسن البنا)، وكانت شرارة العنف. ومع هذا لجأت الجماعة للعمل

الفصل الثالث : جماعة الإخوان المسلمين

بالأساليب السياسية، فتحالفت مع رجال الثورة، وبعد الثورة بدأ الصراع بين الحلفاء، فحاول رجال الثورة الانفراد بالحكم، وأراد الإخوان المسلمون أنفسهم الانفراد بالحكم أيضاً، وكان اللقاء بين الطرفين صدامياً، وانتهى بحملات شديدة للقضاء على الإخوان (حبيب 1989 : 112).

وقد استمر الإخوان المسلمون في اتخاذ التحالفات سبيلاً للاندماج في الحياة السياسية، ففي فترة الثمانينيات استطاعوا اختراق الحياة الحزبية في مصر، وعقد عدة تحالفات جبهوية مؤقتة مع أحزاب المعارضة الرئيسية، واستطاعوا الهيمنة على مجريات الأمور في هذه الأحزاب، إلى الحد الذي دفع البعض إلى القول، بأن الإخوان قد محوا شخصية هذه الأحزاب في فترة التحالفات، واستطاعوا إصباح الطابع (الإسلامي) عليها. ففي الانتخابات البرلمانية لعام 1984م، تحالف الإخوان مع حزب الوفد الجديد، ذي الصبغة العلمانية، فكان في هذا التحالف حلاً لمشكلة الوفد في اقتناع القواعد الشعبية المنظمة وعمليات التعبئة. وكان هذا التحالف بالنسبة للإخوان حلاً لمشكلة، أو التوافق حول قانون الأحزاب السياسية القائم، وفي الوقت نفسه، تمكيناً للوفد من أن يتجاوز 8% كشرط لدخول البرلمان. وقد كان التحالف الإخواني مع الوفد العلماني، مشروطاً بحفظ حرية الجماعة، والحفاظ على مصالح الإخوان ومنطلقاتهم الفكرية، وعلى إثر ذلك، أضفى هذا التحالف على الوفد طابع ورداء التمايز عن القوى والتيارات السياسية الأخرى، لكنه في مقابل ذلك، كاد يطمس هويته العلمانية تماماً (البصير 1993 : 177). وقد حدث الشيء نفسه تقريباً، في انتخابات 1987م مع حزب العمل الاشتراكي، ولكن بصورة أشد... فقد احتل مطلب (إصلاح نظام الحكم) ثم (تطبيق الشريعة الإسلامية) رأس الأولويات في البرنامج الانتخابي، أي أن الإصلاح السياسي على منهج (الإسلام)، هو الشرط الأساسي لديهم للإصلاح الاقتصادي (البدري 2007 : 96).

وفي كلا التحالفين تمكنت هذه القوى من الدخول إلى البرلمان المصري، وتشكيل معارضة برلمانية كبيرة.

وتشير الأدبيات إلى أن النواب من جماعة الإخوان المسلمين، قد سعوا داخل البرلمان إلى إثارة

العديد من القضايا، فعلى الصعيد السياسي

تصدى هؤلاء لانتهاكات حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وطالبوا بضمانات لمباشرة الحقوق السياسية على نحو ديمقراطي، ورفضوا القوانين الاستثنائية وطالبوا بإلغائها وطرحوا تعديل قانون الانتخابات، وطريقة انتخاب رئيس الجمهورية، كما طالبوا بحماية المعتقلين، ونقل الإشراف على السجناء المصرية، والمعتقلات من وزارة الداخلية إلى وزارة العدل، لتكون تحت إشراف القضاء. كما أثاروا قضايا الفساد الاقتصادي، واستغلال نفوذ المسؤولين والوزراء في الاستيلاء على المال العام وتبديده، وخاصة أموال صناديق الخدمات والتنمية المحلية، وأموال مشروعات الإسكان الاقتصادي الشعبي... كما سعى النواب من الإخوان لإثارة الكثير من القضايا، من أهمها عدم احترام مؤسسات الإعلام الرسمية للدين الإسلامي والفضائل الأخلاقية،

فيما تقدمه من برامج ومسلسلات، وما ينشر في الصحف من مقالات تخالف إن لم تكن تهاجم القيم الدينية. كما طالبوا بزيادة حجم الاعتمادات الحكومية المخصصة للأزهر، وضرورة الاهتمام بالتعليم الديني، وأن يتم انتخاب شيخ الأزهر وليس تعيينه. كما هاجموا سياسات وزير التعليم، والتي بمقتضاها حُذف الجزء الإسلامي من مقررات التاريخ على تلاميذ بعض المراحل التعليمية، وأكدوا أن ذلك يراد به طمس الهوية الإسلامية، وأيضاً ما يحدث بشأن اعتقال ومطاردة هيئات التدريس بالمؤسسات التعليمية المختلفة، بسبب انتمائهم لتيار لا تحبذه الدولة (جماعة الإخوان المسلمين)، وحرمانهم من ترقيتهم وتقلدهم للمناصب العليا (karim Abraami 1993: 11).

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن الكاتب لم يبين ما إذا كانت الدولة قد ألتقت بالأ لتلك المطالب، إلا أن المنطق والخبرة بجماعات المعارضة، وموقفها عادة من جميع السياسات التي تتخذها الدول على مختلف الأصعدة، يقضيان بعدم التفات الحكومة لتلك المطالب، الآتية من قبل إحدى الجماعات غير المرغوب فيها، والمشكوك في نواياها ومقاصدها. ومع ذلك، فإن مطالب الإخوان تلك، تعد رسالة موجهة إلى الدولة والجماهير، مؤداها أن مطلب تأسيس المجتمع والدولة الإسلاميين، هو مطلب شعبي وليس مطلب الإخوان وحدهم. وكان من أثر ذلك أيضاً، أن استغل الإخوان ضعف الجماهير أمام القضايا التي تُربط بالدين، ونقلوا معركة تطبيق الشريعة الإسلامية إلى الشارع المصري. كذلك فقد

نجح الإخوان، تُوَازرهم قوى سياسية أخرى، لعوامل أخرى أغلبها برجماتية، في فرض موضوع الشريعة الإسلامية على الحياة السياسية في البلاد، فأصبح يغطي مساحة كبيرة من صفحات الجرائد الوطنية والحزبية والمستقلة، كحوار فكري سياسي بين مختلف التيارات السياسية، وأصبح موضوعاً لا يخلو منه برنامج عام أو انتخابي لأي حزب من الأحزاب أياً كان توجهه السياسي والإيديولوجي (Baker :50).

وقد ظلت حركة الإخوان المسلمين بعد ذلك فترة من الزمن، لم تحاول خلالها العمل أو المطالبة بتأسيس حزب سياسي، خوفاً من عدم الموافقة على الترخيص لها. وقد أثبتت تجربة مبادرة تأسيس حزب الوسط أو حزب الوسط الجديد- من جانب مجموعة من كوادر الإخوان التي خرجت عن الحركة، اختلافاً مع منطق إدارتها غير الديمقراطي، وبحثاً عن المشاركة السياسية، وتعميق نقاط الالتقاء مع التيار الليبرالي- صدق توقعات الإخوان، فمنذ عام 1996م حين تقدم وكيل المؤسسين المهندس أبو العلا ماضي بطلب الترخيص، فضل هو ومجموعته أمداً طويلاً ينتظرون البت في هذا الأمر (براون وحمزاوي 2006: 7).

الفصل الثالث : جماعة الإخوان المسلمين

فجماعة الإخوان المسلمين تعد من بين إحدى أقدم جماعات المعارضة السياسية في مصر وقد تمكنت من النجاة من تقلبات العلاقة مع الأنظمة المصرية لما يقرب من ثمانية عقود، ورغم ثبوت تورطها في بعض أعمال العنف في السابق، إلا أنها لم تسعى بعد ذلك للوصول إلى الحكم عن طريق القوة. وقد نجحت الجماعة - المحظورة قانوناً - أثناء الانتخابات البرلمانية لعام 2005م في الفوز بـ 88 مقعداً من بين مقاعد البرلمان البالغ عددها 454 مقعداً (أبوسيف 2007: 9). ولا يرجع نجاح الإخوان في الحصول على هذه المقاعد، إلى تأثير الناخبين بشعار حركتهم (الإسلام هو الحل)، وبخطابهم الديني في سياق ظاهرة أسلمة الحياة العامة، الممتدة عبر العقود الثلاثة الماضية، بل إن الأرجح في تفسير جاذبية الإخوان في رأي كل من ناثن براون وعمرو حمزاوي (2006: 8) إنما هو تواجدهم الكثيف في العديد من مناحي المجتمع، ودور تشكيلاتهم كحركات قاعدية تنهض بوظائف خدمية، في باب الرعاية الصحية والتعليم ومكافحة الفقر والبطالة.

أما بالنسبة لنشاط الإخوان الحزبي والبرلماني في موطنهم الثاني اليمن، فإننا نجد أنه في نهاية السبعينيات تم تأسيس الجبهة الإسلامية، وشكل الإخوان المسلمون المكون الرئيسي في قوامها، إلى جانب مجاميع قبلية وعسكرية، بدعم من السلطة في الشمال لمواجهة نشاط الجبهة الوطنية - التي كانت تضم فصائل يسارية وقومية - ومحاربة النظام في عدن. وبعد تحسن الوضع عما كان عليه في السبعينيات، وعندما شعر الإخوان بضعف عقد التحالف بين السلطة والقوى المستهدفة التي هم منها، بدأوا يؤكدون على مشروعهم السياسي الخاص، ويشكلون جماعة ضغط على السلطة، وعندما شعرت السلطة بأن الجماعة أصبحت قوة تهدد استقرار النظام السياسي، اتخذوا إجراءاتهم لتقليص نفوذها، عن طريق التحالف مع أقوى عناصر جماعة الإخوان القيادية، وتقليدهم مناصب سياسية كبيرة، هذا من جانب، ومن جانب آخر تكوين تنظيم بديل يحتويهم ولا ينفردوا به، ويفتح أبوابه للقوى الأخرى، وهذا ما حدث حين تأسس المؤتمر الشعبي العام، الذي ساهم الإخوان بكتابة وثيقته الأساسية (الميثاق الوطني) (سعيد 1998: 116 - 119).

وجماعة الإخوان هذه لم تفقد ثقة السلطة المساندة لها فحسب، بل إنها لم تستطع الحصول أيضاً على ثقة الجماهير، بدليل سقوطهم عندما وضعوا في محك جماهيري، في انتخابات مجلس الشورى في الشطر الشمالي قبل الوحدة، فقد كان الإخوان التنظيم الوحيد الذي يتحرك علناً، وبدون قيود من أجهزة الدولة، ومع ذلك حصلوا على 25 مقعداً فقط من بين (301) مقعد، ومعظم ما حصلوا عليه من مقاعد، كان من الدوائر الانتخابية في المدن، وخاصة في العاصمة صنعاء، أي أن نجاحهم تم في الدوائر القريبة من السلطة وبمساعدها. أما بعد الوحدة اليمنية وإعلان التعددية السياسية، فقد أسهم الإخوان في تأسيس حزب التجمع اليمني للإصلاح في سبتمبر عام 1990م، بالتحالف مع بعض المشائخ الذين يمثلون الاتجاه القبلي. ودخل حزب الإصلاح، منذ الأيام الأولى لتأسيسه، في معركة ضارية مع

الاتجاهات السياسية الأخرى الفاعلة في الساحة، ومع حزبي الائتلاف الحاكم (المؤتمر الشعبي العام والحزب الاشتراكي اليمني) بوجه خاص. وكان الدستور، الذي قامت على أساسه دولة الوحدة، إحدى جوانب الصراع التي خاضها حزب الإصلاح، باعتباره رائد التيار المعارض للدستور، ووجه أهم اعتراضاته على المادة الثالثة من الدستور، ونصها: "أن الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للقوانين"، وكان يريد أن يكون نصها: "أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الوحيد للقوانين"، وكان حزب الإصلاح، في هذه المعركة، يحن لدستور 1970م، الذي قام الإخوان والاتجاه القبلي، في شمال اليمن، بدور كبير وفاعل في صياغته. ودخل التجمع اليمني للإصلاح المعترك السياسي، من باب التعددية والعمل الجماهيري، والبرلماني، فحاض دورتين انتخابيتين: الأولى عام 1993م، والثانية عام 1997م، وشارك في ائتلافين حكوميين، الائتلاف الأول مع المؤتمر الشعبي العام والحزب الاشتراكي اليمني، والثاني بعد حرب الانفصال عام 1994م، مع المؤتمر الشعبي العام، وخرج من الائتلاف الحكومي بعد انتخابات إبريل 1997م، التي حصل فيها المؤتمر الشعبي على أغلبية المقاعد في مجلس النواب، وشكل حكومة مؤتمرية خالصة، وأصبح حزب التجمع اليمني للإصلاح في صفوف المعارضة (سعيد 1998: 121-126 و Schwedler 0000: 205).

ومع تفجر الثورات الشبابية في الوطن العربي (الربيع العربي)، التي بدأت في تونس في شهر فبراير 2011م، ثم في مصر في شهريناير 2011م، ثم في ليبيا شهر كذا، ثم في اليمن شهر فبراير 2011م، ثم في سوريا شهر كذا، ضد أنظمة الحكم العسكرية الدكتاتورية الأسرية، وأنهت، بين عشية وضحاها، تلك الأصنام المقدسة، التي سلبت كرامة المواطنين وعزتهم في هذه البلدان، وسرقت، أثناء فترة حكمها، ثروات الأمم، ولم تكتف بذلك، بل قتلت أحلام الشباب وتطلعاتهم لغد أفضل. ولا يزال دولا ب هذه الثورة المضطربة في حالة دوران، وستأتي على ما تبقى من أنظمة الحكم الدكتاتورية في باقي المنطقة العربية. في هذه الأجواء قام الإخوان المسلمون في كل مناطق الثورة، إلى جانب القوى الوطنية، بمساندة الشباب في ثوراتهم، وكان لهم الدور الأبرز في حماية الثورة العربية الشبابية من همجية أنظمة الحكم المتهالكة. ولما كان الإخوان المسلمين، أكثر تنظيماً وفاعلية في المنطقة العربية، فقد أظهرت الانتخابات الديموقراطية، في البلدان التي تم انعاقها، أن الإخوان المسلمون يتصدرون قوائم الفوز في تلك الانتخابات، الأمر الذي جعل الأحزاب والتنظيمات الأخرى (العلمانية) تعيد حساباتها، وتعيد ترتيب أوراقها.

- صراع الإخوان المسلمين مع الدولة

إن استقرار الواقع الذي تعيشه جماعة الإخوان المسلمين في المجتمع العربي، يبين لنا أن ضائلة النجاحات التي حققتها، وتراجع خطاها السياسية إلى الأمام حيناً، وإلى الخلف أحياناً أخرى، قد جعلها في كثير من فترات وجودها، تقف في حالة مواجهة مع الدولة، إما بمضردها أو بالمشاركة مع قوى سياسية أخرى، أي أن جماعة الإخوان سواءً في مصر أو في اليمن، أو في غيرها من الدول العربية، تعيش في حالة من الصراع الداخلي فيما بينها، والخارجي مع السلطة وغيرها من القوى السياسية الموجودة في كل مجتمع، والسبب في ذلك، ليس توجهها الديني كما يعتقد البعض، بل نتيجة لتطلعاتها وأطماعها السياسية، التي جعلت ردود فعل الدولة تجاهها، تتسم في كثير من الأحيان بالعنف، فالدين كما يقول قاسم عبده قاسم (2008، 21) لم يكن سبباً في الصراع بين البشر في أي زمان ومكان، بيد أنه كان دائماً المبرر والغطاء لأطماع الاقتصاد، وطموحات السياسية، ووحشية الحرب.

لقد فرضت جماعة الإخوان المسلمين نفسها على الساحة السياسية، منذ فترة مبكرة من تاريخ المجتمع المصري، بوصفها من أشد القوى السياسية ذات القواعد الاجتماعية الجماهيرية في المجتمع، ساعدها في ذلك، تاريخها في العمل السياسي مع الإنجليز والقصر، وقد دفع ذلك حركة الضباط الأحرار إلى التعامل معها، ومن هنا فقد خلقت حالة من التعاون على إثرها تولى عدد من الإخوان بعض المناصب السياسية وأفرج عن جميع معتقليهم عام (1952). كما استفاد الضباط الأحرار من الجماعة في تثبيت دعائمهم في صراعاتهم الداخلية داخل مجلس الثورة. بيد أن هذا الوفاق لم يكن ليستمر طويلاً، وذلك بالنظر إلى الاختلافات السياسية والأيدولوجية لكلا الطرفين، وأيضاً لتعارض الأهداف والمصالح، كما زادت الشقة بعد حادثة المنشية عام 1954م، وقد وجد عبد الناصر المبرر للقضاء على الإخوان- بعد أن تم القضاء على مؤسس الجماعة ومرشدها إثر اغتيال النقراشي باشا رئيس وزراء مصر عام 1948م بعد أن أصدر قراراً بحل الجماعة ومصادرة أموالها- خاصة وأن حركتهم كانت تطرح نفسها بديلاً إسلامياً، يستند إلى مرجعية دينية، تختلف إلى حد كبير عما كان يأمله عبد الناصر وزملاؤه، فجمدت جماعة الإخوان المسلمين، ولم يعد لها تأثيراً مباشراً على الساحة المصرية، التي شهدت مداً قومياً عالمياً، بل أن الرئيس جمال عبد الناصر استطاع بعدها التفرغ للشؤون العربية والدولية بشكل مباشر (حنفي 1989 : 219).

وبهذا نجد أن الصراع بين الإخوان والثورة أو الضباط الأحرار، كانت تمليه عوامل المصلحة واستغلال كل طرف للآخر، وأن الخلاف كان سياسياً، ولم يمس جوهر الدين أو الإسلام، وأن كليهما امتداداً للآخر في مسار العنف والعسكرة.

وظل الصراع مستمراً بين جماعة الإخوان المسلمين والدولة، وانتقل، نتيجة قهر الدولة وتراخي الجماعة، من وجهة نظر بعض أفرادها، إلى داخل الجماعة ذاتها. فقد أدى اعتقال السلطة لسيد قطب،

وتنفيذ حكم الإعدام فيه مع سبعة آخرين في أغسطس عام 1966م، إلى نشوء نوع من بوادر الانقسام في صفوف الجماعة، حيث استمرت قيادة الجماعة، ممثلة في حسن الهضيبي، في انتهاج نهج معتدل يدعو إلى الحوار، بينما بدأت بعض الفصائل التي تتبنى نهج التغيير الجذري بالظهور، وكان محركهم الرئيسي، الكتابات الأخيرة التي كتبها سيد قطب، من المعتقل، قبل إعدامه، ومهدت هذه الأحداث الطريق إلى نشوء حركة الجهاد الإسلامي في مصر في أواخر السبعينيات (البرغوثي 1998: 12). وفي اليمن المركز الثاني للإخوان المسلمين، أدى الاختلاف والانقسام الذي حدث داخل الجماعة في الثمانينيات

بسبب الصراع الداخلي على المراكز المتقدمة في القيادة، إلى الاندماج الكامل لأحد الأطراف المتصارعة بالسلطة، وكشف أوراق الإخوان أمامها، وبخاصة كشف تنظيم الإخوان داخل القوات المسلحة والأمن، وكان من جراء ذلك، استقالة بعض قيادات التنظيم في الجيش، وتسريح عدد من الضباط والصف والأفراد من وحداتهم العسكرية بسبب انتمائهم للإخوان (سعيد 1998: 120).

وهذا الصراع الداخلي والانقسام، لاشك أنه يفت في عضد الجماعة ويضعف جانبها، ويجعلها أكثر ميلاً للمهادنة، والبعد عن العنف الواضح والمباشر أثناء مسيرتها لتحقيق غاياتها داخل المجتمعات العربية، فقد أشار جمال البدري (2007: 292) إلى

أن جماعة الإخوان المسلمين لم تسعى إلى استعداء الدولة أو التحرش بها، بل سعت منذ السبعينيات إلى تأييد سياستها، كالانفتاح، والملكية الخاصة، وتقريب الهوة بين المواطنين، بل أيدت سياسات السادات، المتعلقة بضرورة تأسيس علاقات حسن الجوار مع كل دول العالم الخارجي... وعندما عارض الإخوان السادات، لم تتخذ هذه المعارضة الشكل العنيف، بل مجرد الضغط عليه، لتقديم تنازلات سياسية تخدم أهداف الجماعة... إلا أننا من منظور آخر، نجد أن الجانب السياسي الاجتماعي والحركي المسلح مترابط فيما بين الجماعات السلفية، وأن ثمة توزيعاً خفياً للأدوار فيما بينها.. ففي الوقت الذي تُظهر فيه جماعة الإخوان الاعتدال السياسي، والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة تمارس الجماعات السلفية الأخرى، نشاطاً مسلحاً مباشراً ضد الدولة ومؤسساتها دون أن تعترض قيادة جماعة الإخوان عليها بشكل عملي.

ويستمر هذا الصراع بين جماعة الإخوان والدولة، في صورة فعل ورد فعل، متدرجاً في استخدام العنف المباشر وغير المباشر من الطرفين، فمنذ بداية الثمانينات، عندما اتسم الاقتصاد المصري بسمات تكسبه صفة الأزمة، ركزت جماعة الإخوان على وضعية الفقر والحرمان، والإحباط والتبعية وضياح الهوية، وهنا أيضاً تعالت أصوات المستضعفين بالاستجابة، فدعت إلى محاربة الظلمة والكفار، وطالبت بالثأر للمعدمين، الذين حرموا نصيبهم من الحياة الدنيا. ومن هنا نجحت جماعة الإخوان المسلمون،

الفصل الثالث : جماعة الإخوان المسلمين

في استثمار مناخ السخط والمعاناة، وجعلت من هذه الجموع الساخطة، مادة بشرية خام قابلة للتأييد الفاعل. وفي لغة بسيطة وسهلة، أقنعت جماعات الإخوان قطاعاً كبيراً من جموع المهمشين المحرومين، بأن هذا المجتمع بمباهجه ومفاسده ليس مجتمعهم على الإطلاق، فهم جماعة المؤمنين، وهو مجتمع الجاهلية والكفر. إذاً، عليهم اعتزاله والانسلاخ عنه وهجره ليخلقوا المجتمع والدولة، وفي مرحلة تالية، عليهم تدمير هذا النظام الفاسد وتصفيته تماماً، ليقيموا على أنقاضه نظاماً طاهراً ونقياً (البديري 2007: 51).

وفي هذه الفترة (الثمانينيات) أعيدت الكرة مرة أخرى

حيث عاد النظام السياسي إلى الدين، ليدفع عن نفسه تهمة الكفر، فعني بالدعوة الإسلامية، وخطى خطوات هي في الواقع تساعد هذه الجماعات وتؤيدها، وتهيئ لها التربة الخصبة لنشر تعاليمها وأفكارها. وأصبح بالتالي سلاح الدين متاحاً للضريقين النظام والجماعات، فالأول لجأ إلى الدين لتبرير وتغطية سياساته، والثانية التي أضررت مصالحها بفعل هذه السياسات، قد لجأت هي الأخرى إلى الدين، لتبرير مطالبها في العدل والحرية والمساواة والمشاركة. لقد كان سلاح التكفير خاصة في السنوات الثلاث الأخيرة من حكم السادات، مشهوراً ووارداً في الأذهان، من خلال أجهزة الإعلام وعلى قارعة الطريق“ (محمد مورو 1990 : 155).

وفي هذه الأثناء نما تيار العنف في المجتمع واكتسب قدرة ذاتية على الحركة، مكنته من التصرف المستقل، الذي تجاوز قدرة النظام على تطويعه وكبح جماحه والسيطرة عليه، كما اتجه هذا التيار إلى اعتماد العنف وتكريس العزلة على الآخر السياسي والآخر الديني، وكانت المحصلة النهائية لذلك كله الرأس الحاكم للنظام السياسي القائم، أي مقتل الرئيس السادات على أيدي هذه الجماعات (مصطفى 1992 : 73)، وهذا يعني أن الحركات السلفية، في جميع الأحوال، تشكل تحد محتمل وأكثر خطورة للسلطة الحاكمة ولشرعيتها. وهذا ما دفع الحكومات إلى اتخاذ الإجراءات الإدارية للحيلولة دون وصول الجماعات السلفية للمؤسسات الإسلامية في الدولة، حيث تختص هذه (الحكومات) باتخاذ القرارات المتعلقة باختيار المستخدمين للمساجد، وغيرها من المؤسسات الدينية في المجتمع، بحيث تضمن عدم تعارض القيم التي تدعو إليها هذه المؤسسات، مع القيم التي يدعو إليها النظام السياسي (Wiktorowicz 2001 : 205).

وقد استغلت جماعة الإخوان المسلمين- كما هي عاداتها في جميع المجتمعات العربية- الوضع الاقتصادي العام في مصر لصالحهم، حيث عملوا جاهدين على إبراز وتهويل القضايا الاقتصادية التي يعاني منها المجتمع، مثل الفارق الكبير بين إستراتيجية العمل الحقيقية لارتفاع أجور موظفي الحكومة والقطاع العام، وارتفاع الأسعار خلال هذه الفترة (منتصف السبعينيات حتى نهاية الثمانينيات)، والذي

جعل نسبة كبيرة من أبناء المجتمع تعيش تحت خط الفقر، في الوقت الذي ظهرت فئة من الأثرياء الجدد، الذين أثروا بشكل شرعي وغير شرعي. كما استغلت الجماعة مشكلة المديونية الخارجية، وضعف البنية الإنتاجية والاقتصادية للمجتمع المصري، وعجزه عن الوفاء بالاحتياجات الأساسية للمواطنين، وتبعيته للخارج، ونهب موارده وشل قدراته على النمو بالموارد الذاتية، مما أدى إلى ازدياد أطراف معادلة العدالة الاجتماعية اختلالاً، وازدياد حرمان ومعاناة الفئات المهمشة والفقيرة والمحرومة. كما أثر هذا الوضع تأثيراً سلبياً إلى حد كبير على الإنفاق الحكومي الموجه إلى الخدمات العامة، التي تعتمد عليها وتستفيد منها جموع الجماهير الشعبية والفئات الفقيرة. كما تفاقمت في ظل هذا الوضع مشكلة البطالة وازدادت حدة، حتى بعد سياسة الإصلاح الاقتصادي والتكيف الهيكلي (أمين 1984 : 150). ومع أن دول الشرق الأوسط تسير نحو الديمقراطية، إلا أن الدول العربية، بما فيها مصر واليمن، لم تدرج ممارسات الإخوان المسلمين، تحت بند الحرية التي يكفلها النظام الديمقراطي، واستمرت في استخدام الممارسات الاستبدادية، التي تهدد الحركات السلفية (Wiktorowicz 2001 : 10)، ويعزي الخياط (2007 : 105) هذا الموقف إلى كون الديمقراطيات العربية، ليست ديمقراطيات حقيقية، لأنها تفرض على المجتمعات بقرارات سياسية فوقية، ولم يتهأ لها النضوج الموضوعي بعد، وهو نهج نهجته السلطات السياسية، حتى لا تخسر شرعيتها ومصادقيتها عند مواطنيها، الأمر الذي يؤدي لا محالة إلى الثورة عليها، إن عاجلاً أو آجلاً.

ولذا، فقد تميزت فترة منتصف التسعينات على وجه الخصوص، بجو من التوتر الشديد والاحتقان السياسي البالغ، إذ شن النظام السياسي حرباً لإهودة فيها داخل أرجاء المجتمع المدني المصري- بل وخارجه- ضد مختلف فصائل الجماعات السلفية، بمن فيهم جماعة الإخوان المسلمين- بعد انتهاء الهدنة في الثمانينيات- والتي دارت رحاها واشتدت، بعد اتهام النظام للإخوان، بالتعامل والتواطؤ مع الجماعات السلفية العنيفة، وإيوائها الأعضاء وإمدادهم بالسلاح (العامري 1993 : 24 - 25).

كما أنه لا بد من الإشارة هنا إلى أن النظام السياسي المصري، ومن خلال وزارة الداخلية المسؤولة عن ضبط الأمن العام، قامت بعدة إجراءات تجاه الجماعات السلفية، وفي مقدمتها الإخوان المسلمين، منها :

- 1) اختراق الجماعات السلفية (الأصولية) من الداخل، والتنقيب بحركاتها وخططها مسبقاً، عملاً بنظام الإنذار المبكر.
- 2) سحق ومطاردة العناصر القيادية- الحركية- المسلحة وهي في مكائنها السرية، وبالمقابل إفساح المجال للمعتدل منها.
- 3) بناء شبكة واسعة جداً من المخبرين السريين، وهم يواصلون عملهم ومراقباتهم في كل حي ليل نهار.
- 4) السيطرة على المساجد الأهلية، والجمعيات الخيرية.

- (5) رصد حركة الأموال والتمويل من الداخل والخارج للجماعات السلفية وواجهاتها الاقتصادية والتجارية، وعلاقتها بالمنظمات الدولية.
- (6) التعاون مع أجهزة الأمن والمخابرات الدولية الصديقة لمصر، في متابعة العناصر الهاربة إلى الخارج، والتي ما زالت تشكل تهديداً في الداخل، كما حصل في أعقاب الحادي عشر من أيلول / سبتمبر 2001م، حيث تمت إعادة العديد من العناصر السلفية (الأصولية) الهاربة إلى مصر.
- (7) سعي الإدارات الجامعية بإيعاز من أمن الدولة، إلى إضعاف هيمنة الإخوان المسلمين على الاتحادات الطلابية، عن طريق شطب كل مرشحي جماعة الإخوان، بل واعتقال قاداتهم (البدري 2007: 58 - 59).

وفي المجتمع اليمني أيضاً، أتخذ النظام السياسي في فترات عديدة قبل الوحدة، بعض الإجراءات، المشابهة للإجراءات المصرية، ضد الجماعات السلفية، وفي مقدمتها جماعة الإخوان المسلمين- والتي أشرنا لبعضها سابقاً- إلا أن التوجه الديمقراطي بعد الوحدة، وتشكيل الجماعة لحزب سياسي معن، ومرورها بتجربة واقعية في الحكم، كشفت عن أهدافها وتطلعاتها ونواياها الحقيقية، المتمثلة في رغبتها في الاستئثار بالسلطة، وحصرها داخل الجماعة، دون أي مراعاة للمصلحة العامة أو الخير العام للمجتمع. كما بين أدأهم أثناء مشاركتهم في الحكم، أنهم لا يملكون الحكمة والخبرة السياسية، التي تمكنهم من إدارة الدولة بنجاح، خاصة أن كل عضو في الجماعة، يظل مصرأ على أداء دور الحاكم ودور رجل الدين. كل هذا دفع النظام السياسي ممثلاً في الحزب الحاكم، إلى إتباع أساليب لا تبتعد عن الديمقراطية في محاربتة لهذه الجماعة، وإبعادها بقدر الامكان عن مواقع صنع القرار السياسي. ولهذا يرى برهان غليون (1990: 305)

بأن الدولة والعلماء والمثقفين في المجتمعات العربية، يشعرون أن قضيتهم واحدة، في منع التيارات السلفية الإسلامية من الاقتراب من الدولة، أي في النهاية، في الحفاظ على النظام الراهن، على الرغم من كل الانتقادات التي يوجهونها له على صعد أخرى. ومن الطبيعي أن يضعف هذا التحالف السلفيين الإسلاميين ويعزلهم نسبياً. لكن عزلتهم هذه لا تنبع في الواقع من قوة التحالف المناوئ، بقدر ما تنبع من نجاح هذا التحالف، في حصر الخلاف في موضوع الدولة والسلطة السياسية. فقد أجبرهم ذلك على خوض المعركة على أرضية خصومهم، وحرمانهم من ميادين قوتهم في المواقع الدينية الأساسية، الأخلاقية والاجتماعية والثقافية، وسمح بتشديد العزلة من حولهم، على مستوى الرأي العام الذي قد يتعاطف معهم في قضايا أخرى، لكنه يتردد في التسليم لهم بالسلطة.

ولذلك، إذا نظرنا إلى النجاحات التي حققها الإخوان المسلمون في المجتمعات العربية، سنجد أنها

كثيرة، ولكن في الحدود التي سمح بها فكر الجماعة، فلأنها قدمت فكراً لا يشمل جميع القضايا، كان نجاحها في حدود الأفكار التي استطاعت الوصول إليها. فكان نجاح السلوك في حدود ما يحققه الفكر من نجاح، وبمعنى آخر، كان نجاح السلوك ينتهي عند حدود رؤية الجماعة الفكرية لقضايا الدين والمجتمع. وهي - كما أشرنا في موضع سابق- تتسم بالازدواجية بين الفكر الديني والتوجه السياسي، مما يجعل المنتمين إليها يربطون دائماً بين الديني والسياسي، عند مواجهة أو معالجة المشكلات والقضايا السياسية. ورغم أن الإيمان بالدين يوفر للإنسان طاقة روحية كبيرة، تدفعه نحو النضال والتضحية، غير أن العلة، هي في تصميم قيادات هذه الجماعات أو الحركات على السيطرة على الحياة السياسية والوصول إلى السلطة، ومحاولة ضبط كل شؤون الحياة المعاصرة ومتطلباتها المعقدة، بمقاييس دينية سلفية، وبأساليب الضغط والقسر، كما لجأت في كثير من الأحيان إلى أساليب الإرهاب والعنف في محاولتها للوصول إلى السلطة، أو في صدامها مع الأنظمة القائمة، أو الأحزاب والقوى السياسية الأخرى، مما يجعلها في النهاية تنحرف وتقصف ضد حركة التاريخ.

فهذه الازدواجية، بين رغبة الإخوان المسلمين في تحقيق غايات وانتصارات سياسية، وبين استمرار تظاهرهم بالالتزام بالمبادئ والقيم الإسلامية، قد جعلتهم غير مؤهلين لقيادة المجتمعات، والسير بها في الاتجاه الذي يمكنها من النهوض والتطور ومسايرة الحضارة المعاصرة، وذلك لأسباب عدة، منها ما أشار إليه سلامة أحمد سلامة (2006: 5) في مقاله (الإخوان.. إلى أين؟)، حيث قال:

أما الإخوان فهم يقفون على مفترق طرق، بسبب حجم التحفظات التي تحيط بهم، والإغراق في الشعارات الدينية التي تميز خطابهم السياسي، وغياب برامجهم التي تقدم حلولاً علمية، لمعالجة المشكلات التي تقصم ظهر المجتمعات وتعيقها عن التقدم في ظل أوضاع اقتصادية عالمية، وتحديات تكنولوجية وعلمية، ومشكلات البطالة والفقر والتخلف، وتعقيدات مشاكل الأقليات والمرأة والفتيات المهمشة، وتسارع إيقاع متغيرات العولمة، وضرورات التعامل مع توازنات دولية، لا يمكن تجاهلها أو الاشتباك معها بالقوة، والاقتراب بحكمة من خصوصية العلاقة بين الأقليات الدينية والمسلمين، وبين الأديان بصفة عامة في المجتمع العربي.

وإذا قلنا بأن السلفية الإسلامية- كما قد يتبادر إلى الأذهان- بمبادئها وشعاراتها الدينية ذات التأثير الفاعل في الجماهير، قد تكون هي الأقدر من غيرها على احتواء مظاهر الخلخلة في المجتمع الأبوي المستحدث، فإن استقرار واقعها وواقع المجتمع العربي، يؤكد على أنها مع ذلك

لا تقوى على توفير علاج ناجح للفوضى التي تتحكم ببنى ذلك المجتمع، فالخلخلة السائدة في هذه المرحلة هي السمة المهيمنة حقاً. ولأن السلفية مثالية في المقام الأول، فإنها ستقوم بالتصدي للظواهر، وستكون حلولها سلطوية بالضرورة، ومركزة إلى

عقيدة وسبل جبرية مطلقة. ولذلك فمع أن السلفية قد تبدو على أنها محررة، إلا أنها في صميمها قمعية حتماً، فهي في دكها أسس المجتمع الأبوي المستحدث بلا هوادة (أو في تفكيكها ذلك المجتمع من الداخل في نهاية المطاف)، فإنها ستلجأ بالضرورة إلى فرض نظام أبوي سلطوي، يقوم على إيديولوجية دينية غيبية (شراي 1992: 28).

ولذلك فإن هذه الجماعات (السلفية أو جماعات الإسلام السياسي) عندما وضعت على المحك أثناء ممارسة العمل السياسي، وجدت نفسها أمام مشكلات كثيرة تعيق تقدمها في المجال السياسي من جانب، وتحرمها من التميز عن الجماعات السياسية الأخرى، من جانب آخر، فتحقيق التحديث على مستوى السلوك ليس أمراً سهلاً، فمن السهل إنشاء مؤسسة تعليمية دون توافر الإطار الفكري العام، الذي يجمع بين التعليم الحديث والفكر الديني المحافظ، ولكن في المجال السياسي واجهت الجماعة مجالاً له قيمه وتقاليده وأساليبه، وكان عليها خلق فكر جديد يمكنها من الدخول في المجال السياسي، ليس فقط عن الأهداف، بل أيضاً عن الأساليب. وهنا يشير رفيق حبيب (1989: 106) إلى

أن الجماعة في هذه الحالة، لم تستطع تحقيق مزيد من النجاح في الربط بين المحافظة والتحديث، وكان سلوكها في المجال السياسي مزيجاً من التردد بين أتباع الاتجاه الريفي المحافظ، وأتباع سلوك المدنية الجديدة. فلعبة السياسة بقوانينها المعاصرة، جزء من حركة التحديث العالمي، الشاملة للصناعة والقواعد الاقتصادية والمفاهيم الجديدة للإدارة، فكان طريق الجماعة في المجال السياسي حافلاً بالمشكلات، التي ظهرت عندما مارست الجماعة السياسة بنفس الأسلوب السائد بين الأحزاب والقوى السياسية التي تعيش في المدينة، فعبرت الجماعة على المستوى الديني والأخلاقي والاجتماعي، عن اتجاه محافظ له مميزات الحضارية، ولكنها على المستوى السياسي، لم تكن تتميز عن بقية القوى السياسية الموجودة في المجتمع، والتي تنتمي للاتجاه التحديثي.

وهذا يعني، أن جماعة الإخوان المسلمين - كجماعة سلفية - إذا ما أمسكت بيدها زمام السلطة السياسية، فإنها في رأي الكثير لن تتشدد كثيراً في قضية العلاقات مع إسرائيل، ولن تشكل أهمية كبرى بالنسبة لها، وأن الحفاظ على نظامها سيكون الأكثر أهمية بالنسبة لقاداتها وأعضائها. ورغم أنها تشارك غالبية العرب، في الاعتقاد بأن الولايات المتحدة، ليست وسيطاً نزيهاً في الشرق الأوسط (وإنما تنحاز لإسرائيل)، فإنها لا تعتبر واشنطن عدواً. ومبدئياً، فإن الجماعة لن ترفض دعوة من واشنطن للمحادثات أو المشاورات (أبو سيف 2007: 10). إضافة إلى ذلك، فإنه يتضح جلياً لمن يعايش أو يقترب من كواليس العمل السياسي داخل أروقة الحركات أو الأحزاب الإسلامية، وفي مقدمتها حركات أو أحزاب الإخوان المسلمين، أن الصراع السياسي والبحث عن الحضور الشخصي والمكاسب الذاتية، هي الدوافع الطاغية على

العاملين في الحقل السياسي، وأن الدوافع الدينية تبقى محدودة، وتضعب في وسط زحام المصالح والمكاسب الشخصية والفئوية الضيقة، أي أن هذه الجماعات والأحزاب هي في نهاية الأمر جماعات وأحزاب سياسية دون زيادة أو نقصان، بدليل أنه لا يوجد لها إسهام فعلي في التراكم الفقهي، ولم تقدم نفسها بوصفها مدارس معرفية جديدة، بل بحسبانها تيارات سياسية طامعة في السلطة. وهذا ما دفع البعض من المجتمعات العربية إلى حرمانها من العمل السياسي العلني، والبعض الآخر سمح لها به، ولكن وفق سقف محدود في العمل والحركة والمشاركة، لا يمكن لها تجاوزه، في حين تعمل الأحزاب المسيحية في الغرب، والأحزاب اليهودية في إسرائيل، بحرية مطلقة ودون قيود.

- الدور التربوي لجماعة الإخوان المسلمين

تدرك الجماعات، ذات الأهداف والطموحات الكبيرة، أياً كانت أيديولوجيتها، أنه لا بد من وجود منابع استراتيجية تغذي صفوفها وترشد قواعدها، حتى تضمن وجودها واستمرارها، وهذه المنابع هي الأوساط الشبابية، وأفضل بيئة، سواءً لتنشئة الشباب وفقاً لأيديولوجيتها، أو لاستقطابهم إلى صفوفها هي المؤسسات التعليمية والمراكز الشبابية. أما الأرضية المشتركة للجماعات الأيديولوجية فتكمن في طريقة الاستقطاب، والتي تعتمد، في الأساس، على توظيف الخطاب الطبقي، أو العرقي، أو الديني، أو غير ذلك من المفاهيم والمصطلحات، التي تتفنن الجماعات الأيديولوجية في اختلاقها واستخدامها.

وينطبق هذا الوضع على جماعة الإخوان المسلمين (السلفية المعتدلة)، التي أدركت، على وجه الدقة، بأن التربية عموماً والتعليم على وجه الخصوص، يعدان قوة عظيمة الأثر، يمكن أن تستخدم كوسيلة لنشر مبادئها وقيمتها واتجاهاتها في المجتمع، حتى تضمن بقائها واستمرارها وذلك من خلال خلق أجيال تتمثل تلك المبادئ والقيم بقدر الإمكان، وخاصة ما لا يتعارض منها مع تحقيق مصالحها على مختلف الصعد، وفي مقدمتها الصعيد السياسي. ورغم أن الإخوان في كل مجتمع عربي، ليسوا أقلية دينية أو سياسية أو عرقية أو غير ذلك، بل هم جزء من أبناء المجتمع لا يختلفون عنهم في شيء، ومع ذلك، فقد رأوا في التربية أو التعليم وسيلة مثلى، تضمن لهم التميز عن غيرهم من أبناء أو فئات المجتمع، لأنه سيحقق أهدافهم التربوية المتمثلة في فرض قيم التمسك الأخلاقي، وفي أحيان كثيرة التزمّت الأخلاقي، والدعوة للعودة إلى الإسلام عن طريق الدروس والمحاضرات والوعظ والإرشاد، داخل المؤسسات التعليمية وخارجها، والدعوة للعودة إلى مصادر الإيمان الأولى: القرآن والسنة النبوية الشريفة (شرف الدين 1990: 178).

كما أن جماعة الإخوان المسلمين، تهدف من خلال أنظمتها التربوية والتعليمية، إلى إيجاد الزعيم المصلح، الذي يتسم بقوة الإرادة واليقظة، والحكمة في التعامل مع العامة والمريدين والقدرة على تعبئتهم، وبالتالي توجيههم وقيادتهم في الاتجاه الذي يحقق مصلحة الجماعة. وأيضاً يؤكد المؤسس والمرشد العام

الفصل الثالث : جماعة الإخوان المسلمين

للجماعة في تشريعاته، على أن تربية النشء يجب أن تكون تربية روحية وبدنية وعقلية، وكلها تسير باتجاه خلق الولاء للجماعة بشكل يضمن استمرار هذا الولاء في المستقبل. أما سيد قطب فيتطلع إلى أن تحقق تربية الجماعة أهدافاً أكثر اتساعاً وشمولاً، مثل إيجاد القادة أو الزعماء القادرين على تسلم قيادة البشرية، وليس الاكتفاء بالرقعة الإسلامية. وذلك لن يكون ما لم يُغرس في نفوسهم الميل والرغبة في استخدام العنف، من أجل تحرير البشرية جميعها من الجاهلية. لأن إزالة العقبات من أمام التحرر لا يكون باللسان والبيان، بل بالقوة أولاً (البديري 2007، 21).

وإذا نظرنا إلى الأهداف السابقة، سنجد أن الإخوان المسلمين يسعون لإيجاد شخصية ذات سمات خاصة، تميزها عن غيرها من أبناء المجتمع، وهذا يبغدهم بوعي منهم أو بدون وعي عن المصلحة العامة للمجتمع، المتمثلة في إيجاد الشخصية المتماثلة، أو بتعبير آخر، خلق جيل ذو فلسفة ورؤى وأهداف وطموحات واحدة، وبشكل يحقق الانسجام والتكامل والوحدة التي ينشدها كل مجتمع. وهذا السعي من قبل الجماعة لإيجاد تعليم ديني متميز عن التعليم السائد في المجتمع، وبعيد عن سيطرته كما كان وضع المعاهد العلمية في المجتمع اليمني، كان الهدف منه تحقيق مصالح الإخوان المسلمين، والأحزاب التابعة لهم، وهذا يبغده تماماً عن خدمة المجتمع، بل يصبح وجوده مهدداً لوحده واستقراره الاجتماعي.

ولتحقيق الأهداف التربوية السابقة، استخدم الإخوان المسلمون العديد من وسائل التنشئة والتربية، تأتي في مقدمتها بعد المسجد المدارس والمعاهد الخاصة بالجماعة، حيث تعد أهم مؤسسة تربوية، يتم فيها تلقين النشء مبادئ وقيم واتجاهات التيار السلفي المعتدل المتمثل في جماعة الإخوان، وبشكل غير تلقائي، بل مقصود ومدروس ومخطط له مسبقاً، بحيث تؤتي العملية التربوية ثمارها المرجوة من قبل القائمين عليها. وقد عمل الإخوان في كثير من المجتمعات العربية، على إيجاد مثل هذه المدارس والمعاهد، ففي المجتمع اليمني على سبيل المثال أقاموا منذ السبعينيات مؤسسة تربوية وتعليمية بمساعدة السلطة، وتوسعوا فيها حتى أصبحت توازي التربية والتعليم في سائر حقوقها ومستحقاتها، وهي ما عرف بالمعاهد العلمية (الجمحي 2008، 175).

ورغم أن الفلسفة التي وضعت على أساسها مقررات وبرامج هذه المعاهد، لا تختلف كثيراً عن الفلسفة العامة للنظام التعليمي والتربوي العام في المجتمع، إلا أن انفصالها عن الكيان العام لوزارة التربية والتعليم، وسيطرة جماعة الإخوان ممثلة في حزب التجمع اليمني للإصلاح عليها، وميلها للظهور كمعاهد دينية إلى جانب المدارس العامة، قد خلق مشكلة ازدواجية التعليم، التي تهدد الاستقرار السياسي والاجتماعي للمجتمع، يقول Hashim Rosnani (1994، 34) : إن مشكلة ثنائية التعليم (تعليم ديني وتعليم عام) موضوع عاجل يواجه العالم الإسلامي، ولهذا فقد أطلق عليه أزمة في التربية الإسلامية. هذا من جانب، ومن جانب آخر، فقد سارت هذه المعاهد في تربيتها للنشء، في اتجاه يخدم القائمين عليها، ويجعل جزء من أبناء المجتمع، ينظرون إلى الجزء الآخر أو مخرجات التعليم العام، على

أنهم شباب تنقصهم الهداية، وبالمقابل فإنهم يرون في مخرجات المعاهد العلمية على أنهم شباب يتسمون بالتشدد والتمزت، وميالون للعنف والإرهاب، مما يؤدي في نهاية المطاف، إلى وجود شرخ عميق بين أبناء الجيل الواحد، لا يمكنهم من الانسجام والتعايش السلمي، الذي يعد الأساس لبناء وتطور المجتمع، وهذه نتيجة طبيعية لوجود المدارس الدينية، ليس في المجتمع العربي فحسب، بل على مستوى العالم، يقول أمارتياصن (2008، 28) :

إن الأطفال الصغار يوضعون عنوة، في مجال من الانتماءات المفردة في وقت مبكر من حياتهم، وقبل أن تكون لديهم القدرة على فهم وإدراك أنظمة الهوية المختلفة، التي تتنافس على جذب انتباههم. ففي زمن سابق، غدت المدارس الطائفية التي تديرها الدولة في شمال أيرلندا، التباعد السياسي بين الكاثوليك والبروتستانت على أساس التصنيف المسبب للخلاف والشقاق، والمفروض عليهم منذ الطفولة المبكرة. إضافة إلى ذلك، فإن الفكر الإسلامي الذي يدرس في هذه المعاهد، هو ذات الفكر الذي تبنته جماعات الإسلام السياسي التي أخرجت طالبان إلى حيز الوجود فهو يخدم التطرف بوجه عام، إذ يكرس مفهوم التبعية في العلاقات الإنسانية، وقيم الخضوع والولاء للقائد، وعدم القبول بالتسامح الفكري المتبادل. كما أن معتنقيه يسعون جاهدين، إلى تدريب العقل على التسليم، وإذا اعتاد العقل على ذلك، يفضل أن يستسلم لبضاعة مضمونة واثمينة، وليس أضمن ولا أضمن من المسلمات الدينية (المنوية 1984، 289-290).

وهذا يعني أن الفكر الإسلامي المعتمد في مدارس ومعاهد الإخوان، بعيد عن مبادئ الإسلام السمحة، حيث يدعو إلى سلفية متمزعة متشددة لا تقبل الآخر، ومنغلقة ليس لديها الاستعداد للمناقشة والحوار، ولا تبدي أي مرونة في تفاعلها مع المجتمع، إلا في الأمور أو القضايا التي يمكن أن يؤدي الأخذ والرد فيها إلى تقريب جماعة الإخوان من السلطة. وهذا الأسلوب التربوي القائم على التلقين والسمع والطاعة- طاعة التلميذ للمعلم وطاعة المعلم للقادة والزعماء في الجماعة- سيؤدي في النهاية إلى وجود شباب منغلق يدين بالولاء للجماعة، وعلى استعداد لاستخدام العنف، في سبيل تحقيق أهدافها، والحفاظ على وجودها واستمرارها، كل هذا دفع النظام السياسي في المجتمع اليمني، وفي بعض المجتمعات الأخرى، إلى اتخاذ قرارات سياسية بإغلاق تلك المدارس أو المعاهد، باعتبارها وسيلة من وسائل صناعة الإرهاب، الذي يهدد العالم كله. ومع ذلك، نجد في الوقت الحاضر، أن المدارس الأهلية التابعة لجماعة الإخوان في المجتمعات العربية، تقوم بذات الدور الذي قامت به المدارس أو المعاهد الدينية، ولن تتمكن الدول من اتخاذ قرارات بشأنها، لأن وجودها يساير توجه الدول نحو التخصص، والسماح للأفراد أن يشاركوها في توجيه التعليم، عن طريق الاستثمار في هذا المجال.

ولم تقتصر تربية الإخوان المسلمين وتنشئتهم لأبناء المجتمع على مبادئهم وقيمهم داخل حدود المدارس الخاصة بهم، بل يلعب المعلم المنتمي للجماعة، دوراً لا يستهان به في تنشئتهم داخل جدران المدارس العامة، إذ يعمل بشكل مباشر وغير مباشر، على تشكيل أذهانهم وتوجيه سلوكهم، والسير بهم في الاتجاه الذي يحقق غايات الجماعة ويخدم مصالحها، مستغلاً سمات تلك المرحلة المبكرة من العمر، والتي تجعل التلميذ يرى في معلمه وما يصدر عنه نموذجاً يجب أن يحتذى. وتساعد (المعلم) في غرس مبادئ وقيم جماعته ونشرها في المجتمع، خصائص النظام التربوي العربي المعاصر، الذي وصفه سمير أحمد (1990) : (235) بأنه

نظام تلقيني، أي أنه يعتمد بصفة أساسية، على حشو ذهن الطالب خلال مراحل الدراسة كافة، بمعلومات عليه أن يحفظها دون أن يشغل عقله بالتحليل والنقد، أو دون أن يشجع على المعرفة والفكر، من خلال الاحتكاك بالواقع والمشكلات اليومية، أو المطالعة في المكتبات، أو إجراء البحوث والدراسات الميدانية. ويرتبط هذا التلقين بالسلطوية، أي تقبل كل ما تمليه سلطة المعلم أو الأستاذ. كما أن من أهم خصائص النظام التربوي العربي أيضاً، تكريس الأمية الثقافية، فالطالب في مراحل الدراسة المتعاقبة، يدرس أو يحفظ مواد محدودة، ولا يشجع على اكتساب الثقافة العامة، عن العالم والمجتمع الذي يعيش فيه“.

وباستقراء ما يحدث في المجتمعات العربية، سنجد أن هذه الخصائص للنظام التربوي العربي المعاصر، أي التلقينية والسلطوية والأمية الثقافية، هي الركائز الأساسية التي تسهل عملية الانخراط في جماعة الإخوان المسلمين، أو غيرها من جماعات الإسلام السياسي المتطرف منها والمعتدل، ولو لم تكن هناك هذه الجماعات، وكان هناك بديلاً عنها، كجماعات فاشية أو نازية أو غيرها، لانخرط فيها خريجوهذا النظام التعليمي أيضاً، فالصفة المشتركة بين أعضاء هذه الجماعات، على الرغم من اختلافهم الأيديولوجي، هي أنهم جميعاً يلقنون فكراً ويوجهون إلى سلوك بفعل إبطال عمل العقل، إضافة إلى العلاقات السلطوية السائدة بينهم، أي أن أمير الجماعة أو قائدها أو مسؤولها يأمر فيطاع.

ولم يقتصر اهتمام الإخوان المسلمين بتربية النشء وتوجيهه داخل المدارس والمعاهد، بل تغلغل وجودهم داخل الجامعات. فبعد أن كان الوجود الإخواني في الجامعات المصرية في الأربعينيات ضعيفاً، استطاعت الجماعة تأسيس نفوذ قوي داخل الجامعة، حتى حدا الأمر ببعض أقطاب الإخوان، لأن يصف بداية توغل الجماعة داخل الجامعة بأنه (فتح مبين)، خاصة بعد أن كان الناس يرونها مؤسسة لا صلة لها بالإسلام أو الدعوة، فقد أصبحت الجامعة- على حد قول زعمائهم- بمثابة (معقل من معاقل دعوة الإخوان المسلمين). فقد خصص الإخوان مندوباً لهم في كل كلية، وهو ما حدث أيضاً في كثير من الدول العربية، وفي مقدمتها اليمن حيث ظل هؤلاء منذ زمن طويل وحتى الآن، يتولون شؤون طلبة الجامعة من

خلال اتحادات الطلاب، كما خصصوا لهم قسماً خاصاً في مجلة كل كلية، وأحياناً تكون لهم مجلتهم الخاصة، التي توزع على كل طلبة الجامعة. وفي الجامعات المصرية حثت الجماعة الطلبة على الثورة في كل ما يمس المناهج الدراسية الإسلامية، ووعدت بطبع وترجمة الأبحاث الطلابية الإسلامية الممتازة. كما أصدرت مجلة الإخوان أعداداً خاصة عن الطلاب، وحثتهم على ضرورة الجهاد وفقاً لمبادئ الإخوان المسلمين، كما سعت إلى إصلاح التعليم القائم، عن طريق التحريض والدعاية لإدخال التعليم الديني، في مختلف مراحل الدراسة بكافة الكليات الجامعية، وتقديم المذكرات وتوجيه النصح، إلى وزراء المعارف ورؤساء الوزارات، باتباع كل ما هو إسلامي، والبعد عن كل ما هو غربي أو وافد غريب عن الثقافة الإسلامية (البديري 2007: 85). وكما أنشأت جماعة الإخوان المدارس الإخوانية في كثير من البلدان العربية، ومنها مصر واليمن، فإنها قد اتجهت في العصر الحاضر، إلى إنشاء الجامعات الأهلية التي تلعب دوراً لا يستهان به، في توجيه الطلبة وقيادتهم في الاتجاه الذي يخدم مصالحها، ويقدم الولاء لها على الولاء للمجتمع والدولة. وقد قوي وجود الإخوان المسلمين، وزاد نشاطهم بشكل واضح ومباشر داخل الجامعات المصرية، منذ عام 1975م،

عندما أحتاج النظام السياسي للطلاب ذو التوجه الديني، لضرب أصحاب الاتجاهات والأيديولوجيات الأخرى، عندها ساد الطابع الإسلامي في المظهر العام داخل الجامعة، فأضحى الإسلام بالجملة، هو موضوع الجامعة ومحور المناقشات العامة والخاصة، وسادت اللغة العربية، وكثرت الألفاظ الإسلامية، وكان الطلبة يقومون فيؤذنون أثناء المحاضرات وفي داخل المدرجات، ولم يكن بإمكان الأستاذ الجامعي حينئذ، أن يعارضهم أو يعلن تدمره، كما امتلأت مساجد الجامعة وساحاتها ومدنها الجامعية بالطلاب والأساتذة في صفوف الصلاة، وتداول الوسط الجامعي قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحق تغييره ووسائل ذلك، والشورى والحجاب والنقاب، كما سادت معارض الكتب الدينية، والمحاضرات الإسلامية، كما سمح الأمن الجامعي لبعض علماء الإسلام، بدخول الجامعات لإلقاء المحاضرات، وبدأت المساجلات الثقافية تناقش آراء ودعاوي العلمانية والناصرية والشيعية، في المجالات الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية (جيل كيبيل 1988: 133).

وبذلك تمكن الإخوان من تربية قواعد طلابية شابة مؤيدة، ظهرت بصفة خاصة، عندما التقى شباب الجماعة بشيوخها، من خلال المحاضرات والندوات والمؤتمرات، وسعى عمر التلمساني ومصطفى مشهور خاصة، إلى توريث الدعوة للشباب، وتهيئتهم لتحمل مسيرة الدعوة في الجامعة. وبعد ذلك، تحولت هذه القيادات الشبابية بعد تخرجها من الجامعات إلى النقابات المهنية، وهم الذين أضحو بعد ذلك مهيمنين على مجالس إدارات هذه النقابات (البديري 2007: 106 - 107).

ومع ذلك، فإن الجامعات في مختلف الدول العربية في العصر الحاضر، تسعى جاهدة وبكل الأساليب، للحد من سيطرة الإخوان المسلمين على العملية التعليمية، وذلك بمحاولة إبعادهم بقدر الإمكان، عن مراكز صنع القرار داخل الجامعات، والحد من نفوذهم داخل الكليات والأقسام الجامعية، وتساندها في ذلك حكومات تلك الدول. ففي اليمن على سبيل المثال، نجد أن رئاسة الدولة ورؤساء الجامعات اليمنية، قد اتفقوا في وقت ما على إلغاء الانتخابات داخل الجامعات، وأن يتم تعيين رؤساء الجامعات ونوابهم وعمداء الكليات ورؤساء الأقسام بدلاً من انتخابهم، وذلك حتى لا يتمكن المنتمين لهذه الجماعة والأحزاب التابعة لها، من تنفيذ مخططاتهم التي وضعوها من أجل السيطرة على الجامعات اليمنية، حتى يتمكنوا من قيادة المجتمع بأسره، والسير به في الاتجاه الذي يحقق غاياتهم ومصالحهم الفئوية والحزبية الضيقة.

وبمراجعة الأدبيات تبين أن الإخوان المسلمين، لم يقتصرُوا في نشر الأفكار والقيم الخاصة بدعوتهم، على تنشئة الشباب وتوجيهه من خلال المدارس والجامعات فحسب، بل حاولوا الترويج لها، عبر المنشورات والكتب والجمعيات، التي يتولون قيادتها وإدارة نشاطها. فقد حاول هؤلاء لفت انتباه الجماهير واكتساب عطفهم وإعجابهم، من خلال نشر بعض الكتب التي تتحدث

عن صراع قادتهم مع الحكومات وتاريخهم وذكرياتهم، ولا أظنها تسلم من مبالغات، وذلك مثل كتاب (أيام من حياتي، ولماذا أعدموني، والإخوان أحداث صنعت التاريخ، والإخوان في سجون ناصر)، وفي هذه الكتب تجد تعبيرات، مثل لقد حبسوني، لقد وضعوني في ماء الاستنجا، لقد أطلقوا علي الكلاب الجائعة، مما يجعل القارئ يتعاطف معهم ولو كان من أقسى الناس قلباً مهما كانت عقائدهم وأخطائهم، فيصير انتماءه للشخص لا للعقيدة، فإذا مدح أمامه هذا الشخص اهتز طرباً، وإذا قيل خطأ في كذا وكذا، أكفهر وجهه، وشعر بالكراهية والحقد تجاه المخالفين. ولهذا، لا يرى دعاة الإخوان موضوعاً يستحق العناية في الكتب وكذلك المحاضرات والخطب، أفضل من سرد تاريخ الجماعة، مع الملك فاروق والرئيس عبد الناصر، وغيرهم من زعماء وقادة البلدان العربية، والباقي عندهم كله ضياع للوقت، ولو كان في دراسة التوحيد وعقيدة أهل السنة (نوح 1992 : 78).

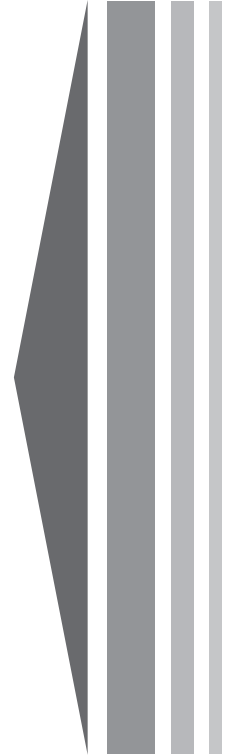
كما أهتم الإخوان المسلمون في بعض المجتمعات العربية، بتوفير المطابع والإمكانات اللازمة، التي تمكنهم من نشر الفكر والمنهجية الخاصة بجماعتهم، وقد ساعدتهم في ذلك، كما ذكر عصام تليمه (2006 : 13) انتعاش البلاد التي تتبنى المنهج السلفي انتعاشاً اقتصادياً، مما جعل حركة توزيع الكتب المجانية، التي تدعو للمنهج السلفي، تغزو البلاد التي كانت في حالة خصام مع هذا المنهج، كمصر وبلاد الشام والمغرب العربي، مما خلق أرضية خصبة لهذا الفكر.

والى جانب استخدام جماعة الإخوان للمساجد والمدارس والجامعات والندوات والمحاضرات،

ونشر الكتب وتوزيعها، كوسائل لدعوة الأجيال وتنشئتهم على قيم المذهب السلفي، فإنها قد أقامت الجمعيات المختلفة، لتقوم من خلالها بنشر المبادئ الأخلاقية، والمناداة بالتحلي بقيم المجتمع الدينية التقليدية (حبيب 1989 : 103). ولكن من الملاحظ، أن النشاط الأخلاقي للإخوان تميز بمحاولة فرض سلطة على الآخرين منذ المراحل الأولى لتكون جماعتهم. فقد كان النشاط الأخلاقي يتركز في توجيه اللوم والتهديد، لمن يقوم بسلوك يخرج عن نطاق الأخلاقيات المحافظة. ويمثل هذا النشاط اتجاهاً لفرض الرقابة على الآخرين، وهو ما يؤكد وجود ميل لتحقيق دور قيادي في المجتمع، منذ البدايات الأولى لوجود الإخوان المسلمين. وقد كان هذا النشاط الأخلاقي، دليلاً على وجود اعتقاد، بأن انتماء الفرد للاتجاهات المحافظة، يعطي له الحق في مواجهة الآخرين وتوعيتهم، كما يعطي له الحق في تقويم الآخرين، وفق المعايير الأخلاقية للجماعة التي ينتمي إليها. وهذا الأسلوب التربوي الذي اتبعه الإخوان، بما فيه من تقليديه، وعدم مراعاة لظروف المجتمع والعصر، وما فيه أيضاً، من تعدي على الحريات والحقوق الشخصية لأفراد المجتمع- لأن المطلوب منهم في هذه الحالة، أن ينظروا للدين، وكذلك للأخلاق والقيم التي هي بطبيعتها بعيدة عن الموضوعية، كما تنظر إليها الجماعة- قد أدى إلى نفور الكثير من أبناء المجتمعات العربية من دعوة الإخوان المسلمين، التي رأوا في منهجيتها مخالفة لمبادئ الإسلام السمحة، ومقبرة للتجديد والإبداع، الذي يعد الركيزة الأساسية لتحديث وتطوير المجتمعات، ليس ذلك فحسب، بل عمل الكثير من أفراد وفئات كل مجتمع وبمساندة الحكومات أيضاً، على مقاومة تلك الدعوة، والعمل على الحد من نشاطاتها المختلفة، وفي مقدمتها النشاط التربوي. ومع ذلك، فقد حققت الجماعة نجاحات في المجال التربوي، أكبر مما حققته في المجال السياسي، إلا أن دورها في المجالين، لا يرقى إلى مستوى الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية المعتدلة في المجتمع الإسرائيلي.

الجزء الثاني

السلفية اليهودية



الفصل الرابع السلفية اليهودية .. الماهية والنمو

ماهية السلفية اليهودية

السلفية (الأصولية) اليهودية، هي الإيمان بأن الأرثوذكسية اليهودية، القائمة على التلمود البابلي، وبقية الكتابات التلمودية، ومجمل الشريعة اليهودية (الهالاخاة)، ما زالت صالحة، وسوف تظل كذلك أبداً. وأن الكتاب المقدس نفسه لا يعتد به، ما لم يفسر على النحو الصحيح من خلال كتاب التلمود (شاحاك ومتسفينسكي 2001: 31). وقد تترجم كلمة سلفي (أصولي) أحياناً إلى كلمة متمزمت أو متشدد أو متطرف، مما يعني ترادف كل هذه المصطلحات مع لفظ أرثوذكسي (المسيحي 2002: 105). كما يمكن القول، بأن السلفي اليهودي هو كما أشار عماد جاد (2002: 8) في مقالته عن (الأصولية اليهودية) من تداعبه العودة إلى المجتمع الديني التقي والورع الذي تواجد في الماضي.

والأرثوذكسية (السلفية) لفظة ذات أصل يوناني، ومعناها العقيدة القويمة أو الملتزمة أو المستقيمة (ماضي 1999: 204). وهي (الأرثوذكسية) أيضاً، صفة استعملت لأول مرة في الأدب الديني اليهودي عام 1795م، على أيدي اليهود الإصلاحيين، قاصدين بها معارضيهم من التلموديين، الذين تقبلوا هذه التسمية وأطلقوها على أنفسهم، فصاروا أرثوذكساً، بيد أنهم راحوا يفضلون في وقت لاحق، أن يطلق على مدرستهم اسم (اليهودية المصدقة للتوراة - True Torah) (الشامي 1997: 254). وغني عن البيان، أن دعاة هذا التيار قد جانبهم الصواب في اختيار هذا الاسم الجديد، فما يصدقونه ليس التوراة فحسب، بل والتلمود وكل التراث الشفهي لآخاماتهم.

نمو السلفية اليهودية

وقد خرج هذا التيار السلفي (الأرثوذكسي) إلى الوجود مع بداية القرن التاسع عشر، عندما ظهرت الأفكار التحريرية وانتشرت في أوساط الأجيال اليهودية، حينها هب رواد هذا التيار للدفاع عن فكر الانعزال والانغلاق، رافضين أي تغييرات تجاري مقتضيات العصر. وتشير الأدبيات إلى وجود عدد من التطورات المعاصرة، التي تعد في الأساس حيثيات لنمو السلفية اليهودية، وتتمثل هذه التطورات في:

1. أزمة المدنية: وقد تعرض لها كثير من اليهود نتيجة صدمة الهولوكوست.
2. الصهيونية الاجتماعية العلمانية: تعد المثل الأعلى للمجتمع الإسرائيلي في فترات تكوينه، وقد واجهت صعوبات في تحويل تطلعاتها الرائدة، وأيديولوجيتها المعارضة للمادية إلى مجتمع استهلاكي. وقد رفض كثير من أطفال ما بعد 1948م، عبء المثالية الاجتماعية المتهالكة، لأنها ظهرت على هيئة عبارات وشعارات تعطى للتلاميذ في المدارس، ولم تعرف طريقها للتطبيق.
3. الدعم المالي الكبير للتربية الأرثوذكسية (السلفية) المتطرفة، من قبل الحكومة الإسرائيلية العلمانية (تطور هزلي)، والقرار بتأجيل الخدمة العسكرية لطلبة البشيفا، الأمر الذي أدى

إلى تطور الثقافة الفرعية "المجتمع التعليمي" الحريدي (السلفي التقليدي) في قلب إسرائيل الحديثة.

4. استمرار المدارس المزراحية في نظام الدراسة للحكومة الإسرائيلية، تحت عباءة الحزب الديني القومي NRP، الذي لم ينجح في دعم الولاء لليهودية الأرثوذكسية. وقد أدى هذا الفضل، إلى تأسيس المزيد من الأشكال التقليدية للتربية الدينية الصهيونية، خاصة مدارس اليشيفا الثانوية، التي أصبحت الحاضنة التربوية لشباب النخبة في الصهيونية الدينية.

5. انتصار إسرائيل في حرب الأيام الستة 1967م، التي أوجدت الشعور بالانعتاق والخلاص بين معظم العامة المتدينة، وخاصة الشباب، حيث اقتنع الكثيرون بالأحداث المعاصرة تماثل النبوة بوعد الخلاص.

في مثل هذا الوضع انتعشت السلفية التقليدية، وتطورت السلفية المعتدلة (Rosarak 1993: -379). (380).

وينطلق الأرثوذكس أو السلفيون اليهود من نقطة ثبات ميتافيزيقية تقع خارج نطاق الطبيعة، وهي أن الإله أوحى إلى موسى التوراة فوق جبل سيناء، وتمثل هذه النقطة بالنسبة إليهم، حقيقة لا يمكن مناقشتها أو الجدل فيها، وهي مسألة ثابتة ذات معنى عميق وثابت، يلغي أي معنى آخر يختلف عنها، فهي ركيزة النسق الأساسية ومرجعياته المتجاوزة. والتوراة حسب تصور السلفيين (الأرثوذكس) كلام الإله كتبها حرفاً حرفاً، وأوحى بها إلى موسى. وهذه حقيقة يؤمن بها المؤمن، إيمانه بأن الله خالق العالم من العدم، والمؤمن لا يعرف كيف خلق الله العالم، ولا كيف كتب التوراة وأوحاها، وهناك في صفوف السلفيين اليهود من يعطي دوراً للعنصر الذاتي في التجربة الدينية. ولكنهم جميعاً يؤمنون بعقيدة الوحي الإلهي، وأن التوراة منزلة من الإله، ولذا فهي وحدها مصدر الشريعة، وقيمها خالدة أزلية تنطبق على كل العصور. ولولا التوراة لما تحقق وجود جماعة إسرائيل، وعلى الشعب اليهودي إتباع هذا الكتاب المقدس إلى أن يأتي وحي جديد. وقد نادي السلفيون (الأرثوذكس) بعدم التغيير أو التبديل أو التطوير، لأن عقل الإنسان ضعيف لا يمكنه أن يعلو على ما أرسله الإله، ولأن التطوير سيؤدي حتماً باليهودية (المسيحي) (2002: 99 - 100).

كما أن هناك ستة منطلقات عقائدية أخرى، تركز عليها السلفية (الأرثوذكسية) اليهودية هي كالتالي: (الشامي 1997: 254)

- (1) أن الدين اليهودي ليس عقيدة كالمسيحية والإسلام، بل هو دين عملي ونظام حياة.
- (2) أن لليهود 613 فريضة واجبة، عليهم أن يعملوا بها، وأن الشريعة المكتوبة أو الشفهية (التلمود) مصدرها الله.
- (3) أن قوانين الشريعة الدينية اليهودية (الهالاخا)، تصلح للدين والدنيا، وهي نظام حياة وغير قابلة للتغيير أو التبديل، وإتباعها لا يعني استحالة التعايش بين اليهود وغيرهم.

- 4) أن الطقوس الدينية لا يقوم بها إلا المؤهلون لذلك، من خريجي المدارس الدينية، وهم فقط المخولون للقيام بجميع الطقوس، كالأزواج والطلاق والتهود والذبح الحلال وغيرها.
- 5) أن الخلاص لا يتم إلا بعودة المسيح المنتظر، وأن الشعب اليهودي هو شعب الله المختار، ويجب أن يعيش منعزلاً عن غير اليهود، حتى يمكنه تحقيق رسالته.
- 6) استخدام العبرية في الصلوات فقط، وعدم جواز اختلاط الجنسين أثناء الصلاة، أو زيارة النساء لحائط المبكي.

ويمكن تفسير الفكر السلفي اليهودي، تفسيراً معادياً تماماً للصهيونية فالإيمان بالعودة الشخصية للمسيح، يعني الانتظار في صبر وأناة، إلى أن يأذن الله بالعودة، وعلى المؤمن الحق أن يقبل المنفى، إما عقاباً على ذنوب إسرائيل، أو كجزء من التكليف الإلهي، وعليه ألا يحاول التعجيل بالنهاية (دحيكات هاكتس)... ويعتبر دعاة التيار السلفي، أن محاولات الإصلاحيين تعديل اليهودية، لتلائم وتجاري الصهيونية ومقتضيات العصر، تعد مخالفة واضحة للقوانين والتقاليد الدينية اليهودية (الزرو 1990: 89).

ومع ذلك، فقد وجدت الإصلاحات الدينية صدى لدى بعض الجماعات السلفية اليهودية الأقل تصلباً، والأكثر عقلانية، حيث رأت أن التطور التاريخي لن يقف عند مرحلة معينة، وأن الوقوف عند حرفية النص الديني، سيحرمها من الاستفادة من التغيير والتطور الذي سيلحق بالمجتمع، وبالتالي فليس هناك ما يمنع من مشاركة الصهاينة في تسيير أمور الدولة، إلى جانب الحفاظ على المبادئ والقيم الأساسية للدين اليهودي. ولهذا وجد نوعين من السلفية في المجتمع الإسرائيلي.

أنواع الجماعات السلفية اليهودية

إن السلفية كما هو معروف، تعد من الاتجاهات الشائعة في المجتمعات، التي تسود فيها إحدى الديانات الثلاث: اليهودية أو المسيحية أو الإسلام، وتتحدد أنواعها وفقاً لموقف الجماعات السلفية، من قضايا الدين والسياسة وغيرها من القضايا المعاصرة. وكذلك هي السلفية في المجتمع الإسرائيلي، يمكن تحديد أنواعها من خلال مواقف المنتمين إليها، من الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل. وبذلك فقد تم التمييز حالياً بين نوعين من الجماعات السلفية (الأرثوذكسية) اليهودية، وهي: الجماعات السلفية اليهودية المتشددة، وتسمى بالعبرية (الحرديديم)، والجماعات السلفية اليهودية المعتدلة.

أولاً: السلفية اليهودية المتشددة

إن السلفية اليهودية المتشددة في إسرائيل، تتمثل في عدة جماعات من الحرديديم، التي لا تعترف بالصهيونية، وترفض الدولة التي أقامتها الحركة الصهيونية، لأنها دولة علمانية، تقوم على هوية وثقافة علمانية، وتتجاهل هوية اليهود وقيمهم وتعاليم دينهم. فقيام هذه الدولة يعد عملاً مناقضاً لفكرة عودة

الفصل الرابع: السلفية اليهودية ... الماهية والنمو

المسيح، وبالتالي فهي دولة أئمة. ويرى هؤلاء السلفيون المتشددون، أن دعاة الصهيونية بشر لم يقبلوا السيادة السماوية، ولا الإرادة الإلهية، ولا يتبعون طريق التوراة، ويتفاخرون بأنهم قادرين على تحقيق السلام لليهود، وإنقاذهم من محتهم الحالية، وهي مزاعم تنكرها- جذرياً- نصوص التوراة والتلمود، لأن الخلاص المسيحاني لا يمكن أن يتم بوسائل بشرية، سواء كانت هذه الوسائل المال أو السلاح، واستشهدوا على ذلك بنصوص من التوراة «هكذا قال الرب: لقد باعوكم بدون مقابل، لذلك لن يذكركم المال» (سفر أشعيا، 52: 3)، ويقول الرب أيضاً: «لا بالعنف ولا بقوة الجيش، ولكن بروحي أخلصهم» (سفر زكريا 4: 6) (عراي 2004: 406 وعبد الدائم 2001: 81 - 82).

وبهذا نجد أنه من البديهي، أن لا ترتد معارضة الجماعات السلفية اليهودية المتشددة للدولة، إلى علمانيتها، والدليل على ذلك ما ذكره Stephen (1995: 28) من أن عدداً من باعل تشيوبا baalei teshuvah، من ذوي الخلفيات العلمانية انضموا إلى الأرثوذكسية المتطرفة (السلفية المتشددة) وأصبحوا جزءاً منها، والذي دفعهم إلى ذلك هو وعيهم اليهودي، والإحساس بضرورة العودة إلى التراث، الذي يكتشف فيه الضرد جوهره وماضيه الحقيقي. كما أن معارضة المتشددين من تلك، لا يمكن ردها إلى قوانين الدولة ومؤسساتها، وإنما إلى طبيعة نشأتها، وخروجها على الإرادة الإلهية والتعاليم التوراتية. ولهذا

لا يسعى هؤلاء السلفيين إلى مراعاة الدولة ومؤسساتها للتعاليم الدينية، بل يقومون بالانفصال عن المجتمع سياسياً واجتماعياً، ليس ذلك فحسب، بل إنهم لا يترددون في خوض النضال الصريح ضد الدولة، وضد كل مظاهر العلمانية والحياة العصرية المخالفة للشريعة اليهودية فيها، وهم ليسوا على استعداد بأي حال من الأحوال، للنظر إلى إسرائيل على أنها بداية للخلاص المسيحاني، بل يرون أن قيام الدولة قد عرقل الخلاص المسيحاني واستعجله (رشاد الشامي 1997: 257).

وتشترك الجماعات السلفية اليهودية المتشددة، في رفضها ومعاداتها للصهيونية، لأنها - إلى جانب إقامتها لدولة إسرائيل بطريقة غير شرعية ومخالفة للأوامر الربانية- تعد حركة معادية للسامية، وذلك لأنها تخلق لليهود مشكلة ازدواج الولاء، وتعمل على دعم الاتهامات المعادية للسامية. ولأنها تزدهر بازدهار معاداة السامية، فهي تعمل على الترويج لها، عن طريق العمل على تقويض وضع اليهود أينما وجدوا، حتى تدفعهم إلى الهجرة. هذا بالإضافة إلى أن الحركة الصهيونية قد عملت جاهدة على جعل اللغة العبرية، لغة الحديث اليومية والرسمية في المجتمع الإسرائيلي، برغم أنها لغة دينية مقدسة، يحرم استعمالها إلا في الشؤون الدينية (ماضي 1999: 235 - 236).

كما أن هؤلاء السلفيين المتشددين، يرون أن تداعيات الحركة الصهيونية، قد بدأت منذ القدم، حيث كانت هي المسئولة عن استفزاز الألمان النازيين، وذلك لأن أعضائها أخذوا يتدخلون في الحروب والصراعات الأوروبية، وحجتهم في ذلك، هي الوصول إلى أهدافهم، بتحقيق أحلام الصهيونية في العودة إلى فلسطين، وإقامة دولة اليهود فيها. وبالفعل وقف الصهاينة في الحرب العالمية الأولى مع الحلفاء،

وأيدوهم ضد ألمانيا، واستخدموا نفوذهم في الولايات المتحدة الأمريكية، لدفعها لدخول الحرب العالمية إلى جانب الحلفاء، فرجحت كفة الحلفاء، وحسنت الحرب لصالحهم، وكان من نتيجة هذه المواقف الصهيونية المنحازة إلى جانب الحلفاء، أن منحت بريطانيا وعد بلفور للصهاينة، بإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين. وكان الألمان- دون شك- يعرفون دور الحركة الصهيونية الهام، في انكسارهم وإذلالهم في الحرب العالمية الأولى، لذلك عندما وصل الحزب النازي إلى الحكم عام 1933م، كان في مقدمة أهدافه الانتقام من اليهود (الخياط 2005؛ 202).

وبهذا تبدو أحداث النازية في نظر السلفيين المتشددين- وفقاً لرؤيتهم تلك- بمثابة عقاب الرب، وقصاص من أولئك الذين انتهكوا وصايا التوراة وأوامرها، وسعوا للتشبه بالأغيار والانصهار بهم (في عصر التنوير)، أو من أولئك الذين صمموا على إنشاء دولة يهودية على غرار الدول الأخرى، كما هو شعار الصهيونية العلمانية. وهكذا نجد أن التيار السلفي التقليدي، قد قلب المنهج الصهيوني رأساً على عقب، وجعل من المذابح اليهودية في أوروبا عقاباً لكل مشروع سياسي يهودي، لا يستمد مبادئه من التوراة ويحترمها احتراماً صارماً ودقيقاً.

وبمراجعة الأدبيات تبين أن من أهم السمات، التي تميز السلفية اليهودية المتشددة عن غيرها، هو ميل المنتمين إليها نحو تفسير التوراة تفسيراً حرفياً، والإيمان بأن التاريخ الذي ورد فيها، تاريخ حقيقي بالمفهوم المادي. وكذلك فيما يتصل بالأجزاء القانونية (التشريعية)، نجد أن السلفيين المتشددين يرون فيها تشريعات أزلية ثابتة، تصلح لكل زمان ومكان (المسيري 2002؛ 100). وهذا أمر تتفق فيه السلفية التقليدية في الديانات السماوية الثلاث. إلا أن المتفحص للأدبيات ذات الصلة بهذا المجال، سيجد أن الجماعات اليهودية ذات التوجه السلفي المتشدد، لا تؤمن بالتوراة وحدها، باعتبارها مستودع الكشف الإلهي، وإنما تؤمن أيضاً بالتوراة (أو الشريعة) الشفوية، وبكل كتب اليهودية الإحاخامية، مثل التلمود والشولحان عاروخ، بل وكتب القبالة، أو على الأقل التفسيرات القبالية، وهي التفسيرات التي همشت النص التوراتي، باعتبار أن الشريعة الشفوية، تجعل الاجتهاد البشري (الإحاخامي) أكثر أهمية والزاماً من النص الإلهي (جحاف 2006؛ 65 - 68).

كما تتسم الجماعات السلفية اليهودية المتشددة، بنظرتها الدونية للمرأة، والتي تتجسد بشكل واضح في آراء أعضائها، الراضة لمساواة المرأة بالرجل في تعلم الأمور الدينية، ولذلك فقد قاموا وما يزالون يقومون بتعليم الفتيات البناتوخ (أو الكتب الخمسة الأولى من الكتاب المقدس، والتي يعتقد أنها الأكثر قداسة، لأن موسى هو من قام بكتابتها)، ولكنهم يحتفظون بالتعاليم الأعلى مستوى والأكثر جدية للفتيان. وتقوم هذه الجماعات في مدارسها بالالتزام على نحو صارم بفضل الفتيات عن الفتيان، ولا يسمحون للفتيات برؤية الفتيان وهم يلعبون في فناء المدرسة (شحاك ومتسفينسكي 2001؛ 87).

ومع ذلك، فقد أشارت الأدبيات إلى وجود تعارض في الفكر والممارسة التربوية للسلفيين التقليديين، يظهر

الفصل الرابع: السلفية اليهودية ... الماهية والنمو

واضحاً في هذا المجال (تعليم المرأة)، فالتقاليد تمنع المرأة من تعلم التوراة كاملة وغيرها من الكتب المقدسة، وأولياء الأمور الحريديم وغيرهم من الجماعات السلفية المتشددة، الميسورين المتقين، الذين لا يرسلون فتيانهم إلى المدارس العامة، ويرسلون إليها فتياتهم، حيث يحصلن على تعليم إنساني واسع، ذلك الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى اغترابهن عن تجمعاتهن التقليدية. والأسوأ من ذلك، أنهن يصبحن مؤثرسيء على إخوانهن الفتيان، الذين يفتقرون للمعرفة العامة الرفيعة، التي تتميز بها أخواتهم الجاهلات، في نظرهم. وبهذا تواجه القيادة الإحاطية، داخل الجماعة السلفية المتشددة، معضلة خطيرة (Roserak 1993: 387)، وذلك لأن مقاييس المعرفة والجهل قد تغيرت، فأصبح الفتيان المتعلمون، من وجهة نظرهم، جهلة بمنطق العصر. وعلى العكس من ذلك، تصبح الفتيات اللاتي تحرص التقاليد على إبعادهن عن التعليم، هن المتعلمات، بمقتضى ذلك المنطق، وهذا قد يوقعهم في المحذور الديني، الذي يخشون الوقوع فيه. كما أن نظرتهم الدونية للمرأة، قد بلغ حد تحريم نشر صورها في الصحف والمجلات لأي سبب كان، كما يمنع تماماً أن تتبوأ المرأة مكانة رسمية في الدولة، ويحرم على الرجال الاستماع إلى غناء المرأة، بل إن ذلك يعادل لدى هذا النوع من السلفية جريمة الزنا (عماد جاد 2002: 20).

وقد جاء الاهتمام الكبير للسلفية اليهودية التقليدية بالتعليم الديني للفتيان في العصر الحديث، كرد فعل لازدهار المدنية، لأن هذا الازدهار أدى إلى تراجع التعليم الديني، المكرس للتوراة والميشنا والتلمود بين عامة اليهود. وسارت باتجاه تحقيق هدف تربوي أساسي، هو أن يصبح الطفل المنتمي إلى جماعاتها في المستقبل، عضواً في المجمع المقدس، المختلف تماماً عن العالم المندس، ولكي يحدث ذلك، يجب أن يتعلم التوراة، ويتقبل سلطة العظماء، الذين يمتلكون الحكمة وسلطة تفسيرها. كما يمتلك القدرة على تعليم الآخرين وإرشادهم، فهم وحدهم الموثوق بهم، في تحديد مبادئ المناهج، وقيادة الجماعة أو التجمع السلفي في كل تفاصيل حياته (Roserak 1993: 382).

فإذا كان التعليم عادة، هو عملية إشباع الفضول، وتوسيع الأفق، وجمع معلومات مفيدة، والقيام بالتحقيق والتنظير حتى يتم الاستيعاب، ويصل المرء من خلاله إلى السيطرة، فإن الأمر مختلف تماماً، من وجهة نظر الحريدي (السلفي التقليدي)، لأن المرء عندما يتعلم التوراة، يدخل إلى المجال الإلهي، وفي هذه الحالة، يشكل التعليم الشخصية وفقاً لمشيئة الرب، للسعادة والحكمة. كما أن هناك مؤسسة تربوية تأتي في المرتبة الثانية (بعد المؤسسة التعليمية)، تدعم ذلك النوع من التعليم أو التربية، التي تخدم أهداف السلفية اليهودية التقليدية (الأرثوذكسية المتشددة)، إنها السيناجوج (المعبد)، حيث يرافق الطفل والديه، ويخضع لعملية تنشئة دينية عميقة (Roserak 1993: 338). وهذا ما دفع Stephen (1995: 27) إلى القول: إذا كان الالتزام الديني لدى الشباب - في فترات سابقة - قد طرأ عليه شيء من التدني، نتيجة لظروف معينة، فإن القادة اليوم يشيرون إلى شباب الحريديم (شباب السلفية التقليدية)، بأنهم لا يضاؤون أباءهم فحسب، بل يتجاوزونهم في المعرفة الدينية، والارتباط القوي بالهالاخا.

وإلى جانب السمات السابقة، التي تميز الجماعات السلفية اليهودية المتشددة عامة، هناك سمات أخرى أكثر تفصيلاً، سنبينها من خلال العرض التالي للملامح بعض تلك الجماعات، وهي الطائفة الحريدية

(أو طائفة الحريديم)، وجماعة ساطمر الحسيدية، وجماعة حيد، وجماعة ناظوري كارتا.

طائفة الحريديم

يطلق اسم الحريديم (ومفردها حاريد بمعنى ورع تقي) على اليهود المغالين في التدين إلى درجة التشدد، وهم البقية الصالحة التي لم تتمكن منها ديانات ولا عادات الأعراب، ولم تصرفها عن عبادة الله على ملة اليهود، وعلى غرار السلف الصالح منهم (الحفني: 107). وهذا التعريف لا يختلف كثيراً عن تعريف رجاء عرابي (2004: 415) الذي وصف الحريديم بأنهم

طائفة مستقلة شديدة التعصب للتقاليد الدينية اليهودية، وشديدة التمسك بحرفية التوراة وتعاليمها. وهم أيضاً، جماعة تعادي الصهيونية وتكفر الدولة، ويعيش أعضاؤها في عزلة جيتية، وهم واثقون من امتلاكهم للحقيقة، نتيجة لإطلاعهم الواسع وفهمهم المتعمق، لكل الكتب اليهودية المقدسة ولاسيما التلمود، وبهذا يكون طريقهم هو الطريق الصائب الوحيد (عبد الدائم 2001: 91).

وقد ظهرت الطائفة الحريدية عام 1921م في القدس، احتجاجاً على إنشاء الجاخامية الرئيسية، وأطلق عليها وقتذاك اسم (لجنة المدينة للطوائف الإشكنازية)، وكانت تمثل أغلب الحريديم في القدس، وذلك بالتعاون مع حركة أجودات إسرائيل، وقد ظل التعاون بين الطائفة الحريدية وحركة أجودات حتى عام 1945م، حينما صار المعتدلون من الحريديم ينضون تحت راية أجودات، بينما أضحت الطائفة الحريدية تمثل متطري الحريديم. وتتكون الطائفة من تآلف عدة جماعات حسيدية، منها: طائفة ذرية أهارون، وبعض من طائفة ساطمر، والمدرسة الدينية التابعة لتلاميذ دوشنسكي، وقسم من جماعة المقدسيين (هيروشمليم) (ماضي 1999: 521).

وأعضاء طائفة الحريديم، ليسوا كغيرهم من المتدينين العاديين أو المتطرفين فهم يختلفون عنهم في المظهر العام، إذ يلتزمون بارتداء الملابس ذات اللون الأسود، أي كانت درجة حرارة الجو، ويضعون تحت القبعة السوداء غطاء أسود للرأس، ويطيّلون لحاهم، ويتحدثون لغة خاصة هي اللغة اليديشية. كما أن هؤلاء الحريديم يعطون لأنفسهم الحق في استخدام وسائل الإكراه الديني، والتدخل في حياة الآخرين، ولا يترددون في استخدام أي وسيلة، يرون أنها أكثر قدرة على تحقيق أهدافهم الدينية المقدسة، مثل الاعتداء على اليهود الآخرين الضالين- من وجهة نظرهم- بالسلاح والمتفجرات، كما يسعون باستمرار لشن حروباً لاهوادة فيها على الثقافة العلمانية للمجتمع الإسرائيلي، فيها جمون دور السينما، وحمامات السباحة المشتركة، والصحف العلمانية، مما يثير عنفاً مضاداً من قبل الدولة، ولكنهم لا يباليون بها ولا يعيرونها أي اهتمام، فهم يرون أن ما يقومون به، هو حرب مقدسة باسم الرب (الشامي 1994: 301 - 302). وذلك لأن هذه القوى الدينية الحريدية في إسرائيل، تسعى إلى ما شأنه، تطهير المجتمع الإسرائيلي من شوائب الصهيونية، وإجباره على التطور في اتجاه حكم التوراة، الذي لن يتم إلا بشكل سلمي، على غرار ما حدث للشيوعية في الاتحاد السوفيتي، بحيث تسقط فيه كل أوثان الصهيونية العلمانية، التي ترى فيها

تجسيد للانحلال والكفر، لتكون شريعة التوراة بعد ذلك، هي المرجعية الأولى للحياة في إسرائيل. ولكي تحقق طائفة الحريديم أهدافها المقدسة، لا بد أن يكون أعضاؤها على درجة كبيرة من الإخلاص لها، والالتزام بمبادئها وأسسها الثمانية عشرة، التي تعد الدستور الحقيقي المنظم للعمل والحياة بداخلها، والتي تصبح في النهاية واجبات ملزمة لجميع المنتسبين إليها. وهذه الأسس (الواجبات) كما ذكرها عبد الفتاح ماضي (1999: 522) تتمثل في

الانصياع لأوامر حاخامية ومحكمة الطائفة، ومعارضة الصهيونية ومقاطعة نشاطات الدولة، وعدم المشاركة في انتخابات الكنيست أو انتخابات البلدية، والإيمان القاطع بأن إقامة الدولة الصهيونية - قبل قدوم المسيح - إنما هو عقاب من الله، وأن الكنيست تدنيس لأوامر الله وإهانة للتوراة، لأن قوانينها تتناقض مع شريعة موسى، ومقاطعة حزب أجودات إسرائيل لتصالحه مع الصهيونية، ومقاطعة مدارس تعليم اللغات الأجنبية، وإرسال الأبناء إلى المدارس المجازة من الطائفة، والتي غالباً ما تستخدم اللغة اليديشية، وعدم تناول أي طعام أو شراب غير مصرح به من الطائفة، والمحافظة على اللباس العفيف.

ومقابل الواجبات السابقة المناطة بكامل العضو المنتمي إلى طائفة الحريديم، هناك خدمات كثيرة تقدمها الطائفة لإتباعها، مثل

المحاكم الدينية، والمعلمين والمرشدين، ونظام كامل لترخيص المسالخ والمخابز والمطاعم والأطعمة والمشروبات حسب القواعد الشرعية (الكاشير)، وأماكن تربوية وثقافية، ودوائر زواج، ولجان تعمل من أجل الفتيات، ولجنة للمحافظة على الأماكن المقدسة، وصندوق إنقاذ لتمويل المؤسسات التربوية، بدلاً من أموال وزارة التعليم، إضافة إلى صندوق خاص لتعليم الفتيات، وصندوق لمساعدة العائلات التي ترغب بتزويج ذكورها، وصندوق لمساعدة العائلات الفقيرة والمحتاجة، وصندوق للحاخامية، ولجنة للحفاظ على حرمة السبت، وصحيفة أسبوعية باسم هاعيدا (الطائفة) (الشامي 1994: 304).

والملاحظ من خلال واجبات عضو طائفة الحريديم - التي تشكل في ذات الوقت دستور الطائفة - والخدمات التي تقدمها له الطائفة كحق من حقوقه مقابل تلك الواجبات، أن الطائفة الحريدية هذه، تسعى جاهدة لتحقيق قدراً من الاكتفاء الذاتي، يمكنها من الاستقلال عن إسرائيل، باعتبارها دولة صهيونية علمانية غير شرعية. وهذا ما دفع ليسك إلى القول: . بأن الطائفة الحريدية تؤلف دولة داخل الدولة، من دون أن تقدم أي تنازل أيديولوجي أو ديني (الشامي 1994: 312). فالحريديم كما أشار جيل كيبيل (1992: 193)

عندما يستقرون في حي يغيرون هيئته بالكامل، فكل الأحياء التي كانت إلى عشرين سنة خلت أحياء علمانية، هي الآن جيتو". ولهذا يقول ليبوفتش فيلسوف إسرائيل،

الذي توفي عام 1994م، والذي كان صهيونياً ومتديناً (على طريقته)، مشيراً إلى الحريدية ونزعتها الانعزالية المتطرفة: ”إن في إسرائيل شعبين، لا يستطيعان أن يعيشا معاً جنباً إلى جنب، ولا أن يتزوج كل منهما من الآخر، ولا أن يعملوا معاً، ولا أن يأكلوا معاً (عبد الدائم 2001: 91).“

وهذا الصدع بين الحريديم وبين الآخرين، لاشك يخلق هوة من كل النواحي، سواء كانت ثقافية أو أيديولوجية أو دينية أو سلوكية، وهذا الوضع يشكل تهديداً كبيراً للاستقرار الاجتماعي والسياسي في إسرائيل.

فهذه الانعزالية أو الاستقلالية، التي تميز طائفة الحريديم في إسرائيل، قد جعلتها لا تبدو كطائفة أو جهة أو هيئة داخل المجتمع، بقدر ما تبدو كأسلوب وطريقة قائمة على مبدأ مقاطعة الدولة الصهيونية، وتترجم هذه المقاطعة على أرض الواقع بمعياريين: الأول عدم الاشتراك في انتخابات الكنيس أو الانتخابات المحلية، والثاني عدم تلقي الأموال من الصهاينة. وتختلف الجماعات المؤلفة لطائفة الحريديم حول المسألة الأخيرة. فمنهم من يرفض تلقي الأموال للمؤسسات التربوية من الدولة، ولكنهم يتلقون الأموال من التأمين الوطني، وهم يبررون ذلك، بأن الأموال المخصصة للمؤسسات التربوية، هي أموال أيديولوجية تحمل رائحة الدولة وتأثيراتها على حين أموال التأمين الوطني محايدة، ولا رائحة لها، إلا أن هذا الرأي لا تستسيغه بعض الجماعات الأخرى، فتحرم على نفسها أيضاً قبول أموال التأمين الوطني، لأنها - من وجهة نظرها- هي الأخرى أموال صهيونية غير مشروعة (ليفي 1989: 208). بل إنها، كما أشار Roserak (1993: 379) تنظر بازدراء لاستعداد النظام المستقل لتقبل المساعدات المالية من الصهاينة.

وهذا يعني أن طائفة الحريديم لا تنعم بالاستقرار الذاتي، وتعاني من صراعات وأزمات داخلية تظهر على السطح بين الحين والآخر. فتناميها عددياً لم يمنع عنها ظاهرة التفتت التي تعاني منها بصورة واضحة، وسببها كما ذكر رشاد الشامي (1994: 306) في دراسته عن (القوى الدينية في إسرائيل)

هو الإغراءات التي تقدمها دولة إسرائيل لإتباعها، شريطة تعاونهم معها ولو بصورة غير مباشرة، فقد أرادت هذه الطائفة محاصرة الدولة وعزلها، لكن ما حصل هو العكس تماماً، فتيار الدولة الجارف هزم معاقلها الرئيسية، وجردها من زمام المبادرة، ف وقعت ضحية الحصار والعزلة... واقتصر نشاطها السياسي في إسرائيل على تنظيم المظاهرات احتجاجاً على تدنيس السبت وانتهاك حرمة، أو احتجاجاً على انتشار الإباحية،

لأن المنتمين إليها في حقيقة الأمر، وكما ذكر Lustick (1988: 6) لا يشتركون بجدية في السياسة، بغرض تحقيق تغير سريع وكلي في المجتمع الإسرائيلي، فحياتهم تدور حول الإنجاز الحريص لآلاف القواعد المتضمنة في الهالاخا، كما فسرها الجاحامات.

وأخيراً يمكن القول، بأنه رغم أن طائفة الحريديم تعيش في عزلة، ورغم ضآلة الدور السياسي

الذي تقوم به داخل المجتمع، إلا أنها مع ذلك، وعن طريق بعض جماعاتها التي لا تتردد في قبول أموال التأمين الوطني، صارت قوة ديموجرافية واقتصادية وأخلاقية، جعلت منها قطاعاً مستقلاً ذاتياً. وهذا القطاع ليس مستقلاً من الناحية الأيديولوجية الثقافية، بل إن وجوده يمكن أن يتخذ صورة استبدادية، لأنه يتلقى أموالاً من الحكومة، فينشئ بها جهازاً اقتصادياً وتعليمياً غير مرتبط بالحكومة على الإطلاق، بل أنه في هذه الحالة، يستخدم أموال الدولة، التي تقدمها في صورة ميزانية للمدارس والمعاهد الدينية، لخلق جيل مناهض ومعادي لدولة إسرائيل ذاتها.

جماعة ساطمر الحسيدية

طائفة ساطمر تعد من أكبر الجماعات الحسيدية في العالم، نشأت في الولايات المتحدة الأمريكية عقب حرب 1967م، ويوجد مقرها الرئيسي في فيلبسبورج، وتعتمد في معتقداتها على أفكار مؤسسها الجاخام يوثيل طايطلبويم، المعروف بلقب (الجاخام مين ساطمر)، فهو المرجع الروحي الأعلى لأتباعه من الحسيديين في الولايات المتحدة، وللطوائف الدينية المتشددة (الحريديم) في إسرائيل، ومن بينها طائفة ناطوري كارتا (شرف الدين 1999: 17).

وانطلاقاً من موقف الرفض للصهيونية العلمانية، ولدولة إسرائيل ذات الطابع العلماني نشر الجاخام مين ساطمر بعد حرب 1967م كتيباً عن الخلاص والتغيير، هو من الكتب الأولى التي بحثت عن المغزى الديني والروحي لتلك الحرب، وعبر من خلاله عن رفضه للفكرة، التي أيدها الكثير من المتدينين وغير المتدينين، وهي أن حرب 1967م وكل ما أدت إليه، إنما هو تعبير عن مساعدة الرب لشعب إسرائيل، وذلك لأن هذه الفكرة، ستؤدي حتماً إلى استنتاج قوامه، أن الصهاينة صادقون وأن أسلوبهم صادق، وأن دولتهم ليست دولة كفار، لأن جنودها حرروا حائط المبكي وقبر راحيل، بينما يرى هو، أن شعب هذه الدولة شعب من المارقين على الدين، ولا يستحق معجزة إلهية تسانده. فلدى طائفة ساطمر تعد دولة إسرائيل خروجاً على التعاليم المسيحانية، كما ترفض مفاهيم مثل دولة التوراة أو دولة الشريعة (ماضي 1999: 522).

وأتباع طائفة ساطمر، يبلغ عددهم نحو ربع مليون شخص في الولايات المتحدة الأمريكية، إلا أن نسبتهم قليلة في إسرائيل، بسبب معاداتها للفكرة الصهيونية، ولعل أوضح مثال على ذلك العداء، تلك القصة التي أوردتها الصحيفة الإسرائيلية (يديعوت أحرונوت) في عددها الصادر في 25 / 11 / 1988م، والتي تشير إلى

أن أدمور (الصديق وهو قائد الجماعة) هذه الطائفة، قد أجل زيارة كان يزعم القيام بها إلى إسرائيل، بسبب رفضه المبدئي بأن تقوم شرطة إسرائيل الصهيونية بحراسته، كما أن اللجنة المنظمة للزيارة والمكونة من 25 شخصاً، قد اتصلت بشرطة

نيويورك، من أجل بحث إمكان استئجار ألف شرطي أمريكي بكل لوازمهم ومعداتهم المطلوبة لمرافقة الأدمور في زيارته، وتوفير الحراسة له، وخاصة أن هذه الطائفة على عداً شديداً مع طائفة حيد، التي يكثر أتباعها في إسرائيل. وتعد المنظمون للزيارة بتوفير الفنادق الفاخرة لأفراد الشرطة الأمريكيين، ودفع رواتب خاصة لهم (الشامي 1994: 315).

وهكذا يتبين لنا من ضالة عدد المنتهين إلى طائفة ساطمر، وفكرها المعادي للصهيونية والدولة إسرائيل، ولبعض الجماعات الدينية الأخرى، أنها أكثر تشدداً وانعزالاً من طائفة الحريديم، وأن دورها السياسي في هذه الحالة، يقتصر على موقف المقاطعة لدولة إسرائيل، والمعارضة لكل أنشطتها على مختلف الصعد. ولهذا، فإن أعضاءها لن يترددوا في استخدام العنف تجاه الدولة، وتجاه كل المخالفين، الذين يبتعدون كثيراً في مبادئهم وأفكارهم عن مبادئ وفكر الطائفة. وهذا يعني أن طائفة ساطمر تشكل هي الأخرى مصدر تهديد لأمن واستقرار المجتمع الإسرائيلي.

جماعة حيد:

كلمة حيد هي اختصار للكلمات العبرية الثلاث: (حوخماه) و(بيناه) و(دعت)، أي الحكمة والفهم والمعرفة، وهي أعلى درجات التجليات النورانية العشرة. وحيد حركة حسيديية أسسها شنياور زمان في روسيا البيضاء، في قرية لوبا فيتش، لتشكل تياراً مستقلاً في الحسيديية، لا يتجاهل دور العقل وتعاليم التوراة. وقد انتقلت حيد بعد ذلك إلى لاتفيا ثم إلى بولندا، فألى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1940م. ويقع أكبر تجمع للحركة اليوم في الولايات المتحدة، ويليه التجمع الذي في إسرائيل (Jacobs 1995: 253) حيث يتزايد أتباعها يوماً بعد يوم، فهناك نحو مئة وأربعة وأربعين مركزاً لهذه الحركة في إسرائيل، خصوصاً في كفر حيد التي تقع بين القدس وتل أبيب. ويقدر عدد مراكز حيد في العالم بنحو ألف وخمسمائة مركز، تتوزع على قارات العالم الست. ويقدر عدد أعضائها بنحو 2.5 مليون في مختلف أنحاء العالم، ويوجد من بينهم في إسرائيل أكثر من 25 ألف عضو، كل واحد منهم يدفع راتباً شهرياً في العام لدعم أنشطة الجماعة، فضلاً عن ملايين الدولارات التي تنهمر من يهود الشتات، التي يجري جمعها ليس باعتبارها تبرعات، بل تكفيراً عن خطيئة الاستمرار في الشتات (عبد الدائم 2001: 88).

ولهذه الحركة أو الجماعة دار نشر عملاقة تسمى (دار كيهوت)، تعتبر أكبر دور النشر اليهودية في العالم كله، تقوم بطباعة وتوزيع كتب ومجلات ودوريات بخمسة عشر لغة، من بينها العربية والفارسية. كما تمتلك هذه الجماعة مركزاً من أكبر مراكز حفظ الوثائق التاريخية النادرة، وتصدر صحيفة يومية بأربع طبقات هي الإنجليزية والفرنسية والعبرية والألمانية، كما تمتلك الجماعة محطة إذاعة خاصة، وأخرى في فرنسا، تبث برامج دينية ودروساً في التوراة يومياً. كما تسهم بجزء يتجاوز 30% من رأسمال صحيفة نيويورك تايمز، وتدير هذه الجماعة أكثر من 50 مدرسة دينية (شرف الدين 1999: 17).

وإذا نظرنا إلى فكر حيد، نجد أنه يدور حول الطبيعة الإنسانية، وما يترتب عليها من ازدواجية

الفصل الرابع: السلفية اليهودية ... الماهية والنمو

وصراع بين الخير والشر، فالإنسان لدى هذه الجماعة له روحان: إحداهما الروح الإلهية، والثانية الروح الحيوانية أو البهيمية. والإنسان نموذج مصغر للعالم، وهو أيضاً حلبة صراع لقوى الخير والشر، التي تتصارع في الكون. واليهودي العادي حلبة صراع بين العواطف والشهوات من جهة، والقوى العقلية من جهة أخرى، وبمقدوره أن يسيطر على رغباته الشريرة، من خلال الحكمة والفهم والمعرفة، وبإمكان الإنسان أن يصل إلى خشية الإله، من خلال التأمل في صفاته، الأمر الذي يقوده إلى حبه والالتصاق به والتوحد معه. وإذا كان هذا هو الأمر بالنسبة لليهودي العادي، فإنه ليس كذلك بالنسبة إلى التساديك (زعيم الجماعة الديني أو الروحي)، إذ أن الصراع داخل ذاته لا يتسم بهذه القوة، ولذلك يكون بوسعه تجاوز الشهوات وبسرعة، إلا أنه لا يتسم بصفات خارقة، ولا يمنح البركة، مثلما هو الحال في بقية المدارس الحسيدية، فهو معلم في المقام الأول. وإذا كان مريدوه يريدون النجاح في الحياة الدنيا، فعليهم أن يطلبوا العون من الإله لا من التساديك. ولهذا، أسقط أتباع مدرسة حيد استخدام كلمة تساديك، وعادوا إلى استخدام كلمة حاخام (المسيحي 2005: 143).

أما بالنسبة لأهداف جماعة حيد، فقد حددها عبد الله عبد الدائم (2001: 88) في دراسته (إسرائيل وهويتها الممزقة) في هدفين

الأول هو الحفاظ على الوجود اليهودي، والثاني إعداد العالم لتقدم المسيح المخلص". ولهذا، كانت حيد من أوائل الحركات الحسيدية التي بادرت إلى إنشاء المدارس الدينية كما دافعت عن مصالح اليهود في كل مكان، وقدمت العون للناجين منهم من النازية، وتهتم الحركة أيضاً، بتقديم الخدمات الدينية للجمهور، مثل طقس التيفيلين (أحد طقوس العبادة المفروضة على الرجال)، وتشجيع الصدقات عبر نشر فئات من صناديق الصدقات في الأماكن العامة، ووضع المزوزات (علبة صغيرة تحتوي على الوصايا العشر) على الأبواب حتى يلمسها كل داخل وخارج من البيت، كما يقوم أتباع الحركة بتوزيع شموع السبت على مرضى المستشفيات، والإسهام في المشاريع الإسكانية، وتقديم كثير من الخدمات الاجتماعية والثقافية، مثل المحاضرات المسائية وغيرها (الشامي 1994: 263).

وهذا الاهتمام الكبير الذي أبدته جماعة حيد بالدين اليهودي، وما يتعلق به من قضايا، قد جعل الشباب الحريدي ينتسب إلى هذه الطائفة تطوعاً، مقابل وعود بدخول اللجنة، على الرغم من أن قادتها يعترفون بأن الأمكنة المائة والأربعة والأربعين ألفاً الأفضل قد تم حجزها (عبد الدائم 2001: 88). وتختلف طائفة حيد عن غيرها من طوائف السلفية المتشددة، في دورها السياسي الذي لم يرق إلى حد المشاركة في انتخابات الكنيست أو الانتخابات المحلية، لأنها كانت تعتبر نفسها حركة دينية غير حزبية، ولكنها لم تقاطع دولة إسرائيل، وهي تحاول دائماً التقرب من العلمانيين، والعمل بينهم طمعاً في توبتهم، التي تعتبر في نظر الحركة شرطاً لتقدم المسيح المنتظر. وبعبارة أخرى، أغلب طلبة المدارس الدينية، يؤدي أتباع حيد الخدمة العسكرية، إلا أنهم يخدمون ضمن الفئة (ب)، وذلك لأنهم لا يجندون في سن

الثامنة عشر، وإنما بعد انتهائهم من دراساتهم الدينية، لذا لا يخدم أغلبهم أكثر من أربعة أشهر (ماضي 1999؛ 521).

وتحرص طائفة حبد على رفع شعارات وحدة إسرائيل، وتنادي دائماً بضرورة العمل على تقريب القلوب بين اليهود، والسعي الحثيث والجاد للحفاظ على وحدة اسم التوراة، وتقوية التراث اليهودي من أجل وحدة الشعب اليهودي. وهي تقف على رأس القوى التي تدعو إلى تعديل قانون (من هو اليهودي؟) لاعتقادها بأن ذلك سيحافظ على نقاء الشعب اليهودي، مما يهدد الطريق لتقدم المسيح (الشامي 1994؛ 263). كما أن النفوذ الذي تتمتع به الحركة داخل إسرائيل، قد جعلها تقف موقفاً معارضاً للعديد من القضايا، التي يأتي في مقدمتها الإجهاض، وتشريح جثث الموتى. ويؤكد صلاح الزرو (1990؛ 263) على أنه

كان للحاخام شنيورسون مكانه مرموقة عند ساسة الدولة وكبار المسؤولين فيها، وكثيراً ما كانت شخصيات مثل بيجن وشارون ويوسف بورغ وأهارون ياريف وغيرهم، تمثل أمام الحاخام طالبة مشورته، والتحدث إليه بكل أدب واحترام، لأن كل منهم يعلم جيداً ماذا يمكن أن يفعل هذا الحاخام، لو قرر ليس إسقاطه هو فحسب، بل ودولة إسرائيل ذاتها لو أقتضى الأمر.

ولهذا، فإن التفاعل الواضح بين طائفة حبد، والمسؤولين والقادة في المجتمع الإسرائيلي، لا يعطينا الحق في الجزم بأن هذه الطائفة تقبل بالصهيونية، وتعترف بدولة إسرائيل، إذ لا يوجد دليل قاطع على ذلك، وهذا ما جعل كثير من المحللين،

يعتقدون بأن هذه الحركة، برغم تعاونها مع حكومة إسرائيل، ونشاطاتها الواسعة داخل إسرائيل، لا تعترف بدولة إسرائيل... وقد أكد الناطق بلسان حركة حبد في إسرائيل هذا الأمر بصورة واضحة، حين علق على الضجة التي أثيرت بعدما قامت حبد بنشر تقويم زمني تقوم باستخدامه، لا يظهر يوم استقلال إسرائيل، ويوم ذكرى قتلى الجيش الإسرائيلي قاتلاً؛ إن حبد تكتفي حالياً، بالانضال على صيغة الدولة دون التضامن مع إقامتها (الشامي 1994؛ 265).

وهذا يعني أن طائفة حبد ترفض الصهيونية ودولة إسرائيل كغيرها من الطوائف اليهودية السلفية المتشددة، إلا أنها في تعاملها مع الحكومة الإسرائيلية، تبدو أقل عاطفية وأكثر عقلانية منها، وذلك لأنها رأت أن دولة إسرائيل - رغم عدم شرعيتها - أصبحت حقيقة واقعة، ولا بد من التعامل مع هذا الواقع بمنتهى الحكمة، وبشكل يحفظ لليهود دينهم وأرضهم، ولا يحرمهم من السيادة التي وعدهم بها الرب في الكتب المقدسة، واستعجلوا للوصول إليها بإقامة الدولة قبل موعدها المحدد.

جماعة ناطوري كارتا :

إن ناطوري كارتا اسم آرامي، يعني حراس المدينة، وسُميت بهذا الاسم لأنها جماعة يهودية شديدة التمسك بأصول وتقاليد الدين اليهودي. وقد ظهرت هذه الجماعة كحركة منشقة عن حركة أجودات يسرائيل في عام 1935م. وقد حصل هذا الانشقاق، عندما قام ممثلون عن أجودات، التي كانت تمثل المعسكر المعادي للصهيونية، بإجراء مفاوضات مع المجلس الملي اليهودي، الذي كان يخضع لنفوذ الحركة الصهيونية، من أجل التوصل إلى اتفاق بشأن إقامة حاخامية رئيسية موحدة في فلسطين، من جهة، وإجراء مفاوضات مشابهة مع حزب المزراحي الصهيوني، سعياً للوصول إلى صيغة عمل مشتركة معه، من جهة أخرى، ومع أن هذه المفاوضات لم تسفر في نهاية الأمر عن نتائج تذكر، إلا أن مجرد إجرائها، كان إقراراً من الحريديم بالأهمية المتزايدة، التي أخذ المشروع الصهيوني في فلسطين يكتسبها في العالم اليهودي، وأدى الشروع بهذه المفاوضات، إلى تصدع وانشقاق داخل حزب أجودات، حين ترك هذا الحزب العناصر التي كانت تصر على رفض أي تعاون أو لقاء مع الحركة الصهيونية، وكان على رأس هذه العناصر الإحاحام عميرام بلوي، والإحاحام أهرون كتسنلويجن، والإحاحام لئيله فايسبيش. وقد كون هؤلاء حركة جديدة أطلق عليها أجودات مسميريت هكوديش (رابطة الحراسة المقدسة)، ثم أجودات هحيميم (رابطة الحياة)، وأخيراً ناطوري كارتا (حراس المدينة)، وهو الاسم الذي أطلقه عليها الإحاحام إليا هوبروش، الذي ظل مرتبطاً بها حتى اليوم (ماضي 1999 : 523).

وتضم حركة ناطوري كارتا معظم يهود العالم، الذين يرفضون الصهيونية ويعارضون الدولة، ويقدر عددهم - حسب مصادر الحركة ذاتها- بأكثر من نصف مليون نسمة في الخارج، وعشرات الآلاف في إسرائيل، فيما تؤكد مصادر أخرى، أن عددهم لا يتجاوز بضعة آلاف في إسرائيل. وقد ظلت الحركة حتى عام 1965م، إحدى الجماعات المكونة للطائفة الحريدية في القدس، ولكنها انفصلت في ذلك العام عن الطائفة، وسبب الانفصال، أن زعيم الطائفة عميرام بلوي- أحد المؤسسين التاريخيين للطائفة- وقع في حب امرأة، كانت في إحدى السنوات ملكة جمال فرنسا، تدعى جيورت روث، وهي مسيحية فرنسية المولد، مطلقة ومتهودة على يد حاخامين يهوديين في فرنسا. وقد قرر عميرام أن يتزوج منها، وكان في الثانية والسبعين من عمره، وذلك بعد أن توفيت زوجته الأولى عام 1963م، فلم توافق محكمة الطائفة الحريدية على هذا الزواج، لأن عميرام كاهن، والكاهن لا يتزوج إلا بكرة. وإزاء هذا الرفض، قرر عميرام عدم الانصياع إلى رأي المحكمة، وأدى هذا الأمر إلى انفصال ناطوري كارتا عن الطائفة الحريدية (الشامي 1994 : 319).

وقد برز من زعماء هذه الطائفة الإحاحام عميرام بلوي وأهارون كتسنلويجن، وهما كما ذكر أمنون ليفي (1989 : 193)

قد ظهرا كثنائي يكمل أحدهما الآخر، فكان الأول يمثل قوة الجسم، حيث كان يقود مظاهرات السبت، احتجاجاً على لعب كرة القدم في ذلك اليوم، ويحاول عرقلة بيع التذاكر بنفسه، الأمر الذي عرضه للضرب على يد الشرطة أكثر من مرة. وكان

الثاني يمثل قوة العقل والتفكير. وقد عرف عميرام كمعارض عنيد وعنيف للحركة الصهيونية ودولة إسرائيل. وعندما سئل لماذا يسبب لنفسه كل هذه المعاناة، رد قائلاً: حتى يقولوا عندما تتحطم الدولة الصهيونية، بأنه كان هناك مجانين قالوا بأن العالم ليس جغرافياً، واليهودية ليست جواز سفر.

وناطوري كارتا بمفهومها العام، حركة مفتوحة أمام كل يهودي قادر على التقيد بشروط الائتحاق بها، والتمثلة في

الالتزام بمقاطعة الدولة، عن طريق إهمال الاحتفال بيوم الاستقلال، والصوم في ذلك اليوم حداً وحزناً وعدم الاشتراك في الانتخابات القطرية والمحلية التي تقام بها، وكذلك عدم الانضمام إلى أي حزب أو مؤسسة تتلقى الدعم من الدولة، أو الإخلال بالمحرمات الدينية ولو بالمصادفة، وعدم مساعدة الدولة عن طريق الجمارك والضرائب وأية وسيلة أخرى، أو مساعدة الأحزاب الممثلة في الكنيسة، أو قراءة الصحف والاستماع إلى المذيع ومشاهدة التلفزيون (الشامي 1994: 318).

وهذا يعني أن المطلوب من منتسبي جماعة ناظوري كارتا، ألا يكونوا مواطنين في دولة إسرائيل، وأن يخلقوا لأنفسهم مجتمعاً بديلاً، له مبادئه وقيمه وأخلاقياته، التي يحاولون فرضها على المجتمع الإسرائيلي، من خلال مواقفهم المعارضة لأنشطة الدولة وممارساتها، وذلك حتى لا تستغرق الصهيونية والعلمانية اليهود استغراقاً كاملاً، وتبعدهم عن وصايا وتعاليم الدين اليهودي، بل يظل المجتمع يشعر بالضغط الحي للدين، وبدرجة تحفظ للجماعات اليهودية كيائها وشخصيتها المميزة.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن أتباع حركة ناظوري كارتا، نمط حياة اجتماعي واقتصادي خاص

بهم،

فالنساء زاهدات، ويلبسن الملابس المحتشمة والبسيطة، ويكرسن حياتهن لأسرهن، أما الرجال فيدرسون التوراة والتلمود، ويمارسون بعض الحرف، ويتقيد هؤلاء بأسلوب الحياة، الذي كان سائداً بين يهود اليديشية في بولندا وروسيا، فالرجال لا يقصون لحاهم أو سوافهم الطويلة، ويرتدون القمصان البيضاء بدون أربطة العنق، ومعاطف سوداء، وقبعات ذات حواف عريضة ” (المسيري 1994: 74).

وهذه الجماعة اليهودية السلفية المتشددة، التي تسير وفقاً للأصول الدينية، المتمثلة في تعاليم

التوراة والتلمود، تؤكد على

أن علاقة اليهودي المتدين بأرض الميعاد، تتمثل في اتجاهه بعواطفه وقلبه إلى هذه الأرض، وخاصة مدينة القدس، ففي كل صلاة تذكر القدس، وعلى اليهودي أن يستمر في هذا حتى يستجيب له الإله، ويأمر بعودة اليهود مع المسيح المنتظر. وتنتقد الحركة اليهود المتدينين والحاخامات، الذين يتعاونون مع الدولة ويؤيدونها، مقابل المساعدات المالية الحكومية، وترى أن ذلك تدنيس لاسم الرب وخروج عن تعاليمه

(129 : 1979 Schnall).

لأن الصهيونية- باعتبارها الأساس الذي قامت عليه دولة إسرائيل- كما يقول الحاخام موشيه هيرش، سكرتير جماعة ناطوري كارتا :

تتعارض تعارضاً كاملاً مع اليهودية. فالصهيونية تريد أن تُعرف الشعب اليهودي باعتباره وحدة قومية، وهذه هرطقة. فقد تلقى اليهود رسالة من الرب، لا لكي يفرضوا عودتهم إلى الأرض المقدسة ضد إرادة سكانها، وإن هم فعلوا ذلك، فإنهم يتحملون نتائج فعلتهم. والتلمود يقول: إن هذا الانتهاك سوف يجعل من لحكمم فريسة للسباع في الغابة، وبالتالي فإن المذبحة الكبرى ستكون نتيجة حتمية من نتائج الصهيونية (عبد الدائم 2001: 94).

وبهذا، نجد أن الصهيونية لا تمثل- لدى أتباع جماعة ناطوري كارتا- استمراراً للتراث اليهودي أو تنفيذاً للتعاليم الدينية، وإنما هي رفض لها وخروج عليها، بل هي في نظرهم واحدة من أخطر المؤامرات الشيطانية على اليهودية. وترتكز الحركة في موقفها هذا على فكرة (الشعب اليهودي) بالمفهوم الديني، فالشعب اليهودي كما ذكر عبد الفتاح ماضي (1999: 524)

ليس شعباً- من وجهة نظر حركة ناطوري- بالمعنى الذي قدمته الصهيونية، وإنما هو جماعة دينية ظهرت منذ ثلاثة آلاف سنة، تستمد وجودها من ميثاق مع خالقها، يلتزم بموجبه كل اليهود بالتوراة وتعاليمها. ووضع الخالق اليهود في منزلة (شعب الله المختار)، ليس الهدف منه تمكن هذا الشعب من السيطرة على العالم، وإنما لخدمة الجنس البشري كله، وقد تم اختيار اليهود لهذا الأمر، لأنهم أكثر الناس سلاماً وتواضعاً وهذا الاختيار يفرض على اليهود عدة واجبات، فالشريعة اليهودية ترى أن ثمة سبعة قوانين أساسية ملزمة لكل البشري يصبحوا بشراً (شريعة نوح)، وهناك عشرة قوانين (الوصايا العشر) ملزمة لأتباع الديانات التوحيدية، أما اليهود فعليهم وحدهم الالتزام بالأوامر والنواهي، التي جاءت في التوراة (المتسفوت)“.

والملاحظ مما سبق، أن أتباع ناطوري كارتا يختلفون عن اليهود جميعاً، بما في ذلك الجماعات السلفية المتشددة - السابقة الذكر- إذ أنهم الجماعة الوحيدة التي لا ترى في فكرة شعب الله المختار، سبباً للنظرة الدونية للآخر المختلف عنهم في الدين، والتعالي عليه وعدم قبوله، بل والسعي الحثيث لإضعافه والسيطرة عليه، بل إنهم يرون أن الإيمان بهذه الفكرة، أدعى للتواضع مع الآخرين، ومد يد العون لكل من يحتاج لمساعدتهم، ولا شك أن غرضهم من ذلك، هو إشادة الأغيار بصفات اليهود وفضائلهم، وهذا الذكر وهذه الإشادة وحدها التي ستعلي من شأنهم، وتجعل الأمم والشعوب يرونهم متميزين بحق عن غيرهم، وأنهم يستحقون أن يطلق عليهم شعب الله المختار.

وتشير الأدبيات، إلى أن جماعة ناطوري كارتا تتفق مع غيرها من الجماعات اليهودية السلفية المتشددة، في نظرتها للصهيونية على أنها حركة معادية لليهود، بسبب خلقها لمشكلة ازدواج الولاء أمام اليهود

أينما وجدوا، وهي إلى جانب ذلك، تُوَجَّح الاتهامات المعادية لهم، وتزدهر بازدهار معاداة اليهود. وانتصار الصهيونية - في عقيدة ناطوري- من عمل الشيطان، لأنها انتهكت العهد الثلاثة التي قطعها اليهود للرب قبل خروجهم إلى المنفى، وهي- كما جاءت في التوراة - ألا يسبوا الأئم للأغيار الذين يقيمون بينهم، وألا يحاولوا احتلال أرض إسرائيل بالقوة، وألا يستعجلوا الأمور. ولهذا يرى أنصار الحركة، أن العمل داخل إطار الحكومة الحالية مستحيل لأمرين: الأول، لأن قيام دولة قبل مجيء المسيح خرق للتوراة، والثاني، لأن قيم وتعاليم التوراة لا تشكل الأساس الاقتصادي والاجتماعي للدولة (Schnall 1979: 132 و Stephen 1995: 27).

ولهذا، تتخذ ناطوري كارتا كغيرها من الجماعات السلفية المتشددة، موقفاً معارضاً من الدولة، بسبب أنها تعد انتهاكاً لنصيحة الله تعالى لليهود، بالبقاء مطيعين لحكومات بلدان الشتات، حتى تتم استعادة السيادة اليهودية في إسرائيل مع عودة المسيح، وليس قبل ذلك. وتعتبر أعياد الدولة الإسرائيلية، بمثابة مناسبات للحداد الشعائري لدى هذه الجماعة السلفية، حيث يقوم أفرادها بتمزيق ملابسهم السوداء، كما أنهم يعتدون بالضرب على من ينتهك حرمة يوم السبت، ويحاولون دائماً التهرب من الجمارك والضرائب، وتصل معتقداتهم الغريبة إلى حد عدم الاعتراف بالتوقيت الإسرائيلي، أو التاريخ الميلادي، فيعتمدون في حساباتهم الزمنية على تقويم يصفونه بأنه مستمد من التوراة. كما أن لأعضاء هذه الجماعة توقيتهم الخاص، لدرجة أن زعيمهم الجاحام موشيه هيرش يحمل في معصمه ساعتين، إحداهما للتوقيت المعمول به في إسرائيل، والأخر حسب توقيت جماعته، الذي يوافق الساعة الثانية عشرة ظهراً، نهاية يوم وبداية يوم جديد (ماير 1997: 410). كما يشير Schnall (1979: 137) إلى أن رفض جماعة ناطوري لدولة إسرائيل وممارساتها، يتجسد أيضاً في مقاطعتها لقراءة الصحف الإسرائيلية، والاستماع إلى الإذاعة العبرية، ومشاهدة الإذاعة المرئية. ليس ذلك فحسب، بل أن أتباع الحركة لا يستعينون بالشرطة في أي حادث أو مأزق يحدث لهم، لأنها شرطة صهيونية.

كما أن القاعدة الأساسية، التي تنطلق منها مواقف ناطوري كارتا السياسية، تتلخص في اتخاذ المواقف المناقضة لموقف إسرائيل. وكما أوضح ليبله فايسبيش إذا قال الصهاينة أن العالم كله ضدنا، قلنا أن العالم كله معنا (ماضي 1999: 527). وتطبيقاً لمبدأ المخالفة هذا، تتخذ ناطوري كارتا بين الحين والآخر مواقف تتسم بالغرابة، فقد أشار صلاح الزرو (1990: 393) إلى

أن الحركة قدمت التعازي في موت الإمام الخميني في إيران، تقديراً لموقفه المناوئ للصهيونية، كما حضر مندوب عنها مؤتمر مدريد عام 1991م، ضمن الوفد الأردني الفلسطيني. وكذلك موقف الحركة من إنشاء الجامعة المرمونية (المسيحية) على جبل الزيتون، فبعد أن عارض ذلك كل الأحزاب الدينية، وكثير من أحزاب اليمين، أبدت حركة ناطوري كارتا تأييدها لإقامة الجامعة، وقال هيراش: إننا نعارض بشدة إقامة الجامعة العبرية الصهيونية، ولا يوجد لدينا أية معارضة لنشاطات الأديان المختلفة ومؤسساتها في القدس.

كما أن موقف حركة ناطوري كارتا من دولة إسرائيل، لم يتوقف عند عدم الاعتراف بها، والامتناع عن الدفاع عنها إبان حرب 1948م وما بعدها، بل أن عميرام بلوي قد طلب- في رسالة بعث بها إلى الأمين العام للأمم المتحدة في يوليو 1949م- وضع القدس تحت وصاية دولية، وإصدار جوازات الأمم المتحدة للمدنيين اليهود الذين يرغبون في ذلك، وأعلن قبول إتباع الحركة مغادرة القدس، إلى أي مكان آخر يستطيع هؤلاء العيش فيه، بموجب أحكام التوراة. واعترفت الحركة بكفاح الشعب العربي الفلسطيني، وحقه في كامل تراب فلسطين، وبمنظمة التحرير الفلسطينية كممثل وحيد وشرعي للشعب الفلسطيني، وأبدت استعدادها للعيش في ظل دولة علمانية تجمع اليهود والعرب. وانتقد الحاخام هيرش بقوة الجهات التي تحاول إجبار الحريديم على الخدمة العسكرية في الجيش الإسرائيلي، وقال: إنهم يريدون انضمامنا إلى آلة الحرب ضد العدو، الذي أوجدوه خدمة لمصالحهم، ولتوسيع سيطرتهم على مناطق تابعة لشعوب أخرى (الشامي 1994: 324).

وينظم أتباع جماعة ناطوري كارتا، تظاهرات ومسيرات احتجاجية ضد انتهاكات العلمانيين- ومؤسسات الدولة وموظفيها بشكل عام- لتعاليم التوراة (كتدنيس السبت ونشر الإباحية والاختلاط وغيرها) والتي تسبب حوادث عنف في بعض الأحيان. وتعلم الجماعة عقيدتها وأفكارها لأتباعها وأبنائها، في مدارس دينية تابعة لها في حي مئة شعاريم، كما تنشر أفكارها عبر عدد من الصحف أهمها: صحيفة الحائط، وصحيفة حائطنا. وتحصل الحركة أو الجماعة على مساعدات مالية من يهود الخارج، وخاصة من طائفة ساطمر الحسيدية، وتطالب الحركة كل يهود العالم بالعودة إلى الدين، والإيمان بالافتداء الإلهي (Schnall 1979: 136 - 137).

وهكذا، نجد أن جماعات ناطوري كارتا، وهم أكثر جماعات التيار السلفي المتشدد راديكالية والذين لا يزالون يرفضون المشاركة السياسية، قد أعطوا نشرتهم أو صحيفتهم إسمان بالغا الدلالة (الحائط) و(حائطنا)، فهم بذلك يؤكدون استقلاليتهم وانعزالهم كلية عن الدولة، ولكن بشكل لا يحول بينهم وبين الاحتجاج على نشاطاتها، وفضح ممارساتها التي تنتهك مبادئ وقوانين الشريعة اليهودية، من جانب، وحقوق الإنسان من جانب آخر. وهي مؤمنة بأن ممارساتها المخالفة والمعارضة لخط سير الدولة الإسرائيلية واستراتيجياتها، تعمل على الحد من تسلط واستبداد الحكام العلمانيين، وتحول بينهم وبين التمادي في العبث بمصائر الجماعات اليهودية المختلفة، واستغلال الدين لخدمة الأغراض السياسية المخالفة لتعاليمه وأحكامه. وللقيام بهذه المهمة التي تحقق من وجهة نظرهم التوازن الاجتماعي في المجتمع الإسرائيلي، قد يلجأون أحياناً- إلى جانب مخالفتهم لأهداف الدولة واتجاهاتها- كغيرهم من الجماعات الدينية المتشددة، إلى استخدام العنف ضد الدولة.

ومع هذا، فإن دولة إسرائيل لا تلجأ في أغلب الأحيان إلى استخدام العنف المضاد، بل تحاول تسوية الأوضاع بطريقة سلمية، وقد تضطر أحياناً إلى تقديم بعض التنازلات، لكي تؤكد للجماعات الدينية احترامها وتقديرها للدين اليهودي، من جانب، ولحاجتها لهذه الجماعات على الصعيد السياسي، من جانب آخر. ولهذا، فقد أجاب بن جوريون عندما سئل عن سبب عدم معاقبة الحكومة لأتباع جماعة

ناطوري كارتا، التي تنتكر لإسرائيل وقوانينها :

بأن هناك صعوبة متزايدة باستمرار، تكتنف عملية اتخاذ إجراءات بحق أناس تنبع أفعالهم من إيمان ديني عميق، وليسوا من مخالفين القوانين بالمعنى الاعتيادي المألوف. ومن جهة أخرى، فإن هؤلاء يمثلون عالماً أنحدر معظمنا منه، وهو عالم أجدادنا وأبائنا الذي عرفناه في سن الطفولة، فكيف تريدون أن يزعج المرء بجده الأكبر في السجن، حتى ولورمي غيره بالحجارة. كما أن هناك أيضاً البعد السياسي، حيث أن الأحزاب الدينية في الائتلاف تتفق مع بعض مطالب ناطوري كارتا، وستجد صعوبة في البقاء في حكومة، يمكن أن تتخذ إجراءات مشددة ضد مجموعة تحارب، ولو كانت هذه الحرب بطريقة غير شرعية، من أجل الحفاظ على شريعة السبت (أسعد 1968 : 55).

وهكذا، نجد من خلال العرض السابق، للجماعات اليهودية السلفية المتشددة، أنها جميعاً ترى أن قيام دولة إسرائيل، يعد عملاً مناقضاً لفكرة عودة المسيح، ومن ثم فهي دولة آثمة، وبديهي أن هذه المعارضة للدولة، لا تعود إلى علمانية الدولة وقوانينها ومؤسساتها، وإنما إلى طبيعة نشأتها وخروجها على الإرادة الإلهية والتعاليم التوراتية. ولهذا، ترى هذه الجماعات بأنها تعيش في منفى، وأن سبب هذا المنفى هو وجود الدولة ذاتها، وهذا ما يجعلها ترفض مراعاة الدولة ومؤسساتها، بل وتنفصل عن المجتمع سياسياً واجتماعياً. وموقفها هذا يختلف كثيراً عن موقف بعض الجماعات السلفية اليهودية المعتدلة، كما سيتبين من العرض التالي.

ثانياً: السلفية اليهودية المعتدلة :

إن الجماعات السلفية اليهودية المعتدلة، هي التي تعترف بدولة إسرائيل ومؤسساتها كحقيقة واقعة، ولكن دون منحها الشرعية، بل إن المنتمين إليها، يرون أن وجودهم في إسرائيل، لا يعني أنهم قد تخلصوا من حياة المنفى، لأنهم قد وجدوا أنفسهم، في ظل هذا الوضع المناهض لأحكام الدين اليهودي، يعيشون أيضاً في منفى، ولكن ظروف العيش في المجتمع الإسرائيلي، قد اضطرتهم إلى التعاون مع الدولة ومؤسساتها، وكانهم في بلد أجنبي، وقد حددوا موقفهم منها، بمقدار اقترابها من التوراة وتعاليمها (الرشيدي 1997 : 86 واليحي 2004 : 105).

وينقسم اليهود المنتمون إلى الجماعات السلفية المعتدلة، إلى مجموعتين: المجموعة الأولى تعود في أصلها إلى الحريديم، أو ذوو الملابس السوداء، وأغطية الرأس السوداء غير المشغولة، وتمثلها الأحزاب التي ترفض الصهيونية كعقيدة، ويؤمن أتباعها بأن الصهاينة تحدوا الرب بإقامة دولة إسرائيل، لأن المسيح المخلص هو وحده الذي يمكن أن يقودهم إلى أرض الميعاد، وأن الصهيونية بعملها ذلك، قد قررت الحلول محل الرب، بهدف قيادة اليهود إلى الأرض المقدسة. وهذا ما دفع الإحاثات المعارضة للصهيونية ولتنهجها، إلى مقاومة هذه العقيدة المتحدية للدين اليهودي، فأنشأوا حزب (أجودات يسرائيل) للعمل على مقاومة الصهيونية بأسلحتها، أي من خلال العمل السياسي، وقد اضطرت هذا الحزب للتكيف مع أوضاع

الفصل الرابع: السلفية اليهودية ... الماهية والنمو

اللعبة البرلمانية في إسرائيل. وقد قام إلى جوار أجودات يسرائيل حزب ديني سلفي عمالي، هو بو عالي أجودات يسرائيل (عمال أجودات يسرائيل). وعادة يطلق على هذه الأحزاب في إسرائيل، اسم الأحزاب الحريدية، أي الأحزاب السلفية المتشددة. ويشير ليفشيتس إلى

أن معظم الحريديم الذين يعيشون حالياً في إسرائيل، يحسبون على التيار السلفي المعتدل (مثل أجودات يسرائيل)... وهم يشتركون في انتخابات الكنيسة، ويشتركون في الائتلافات الحكومية، ولكنهم لا يخدمون في جيش الدفاع الإسرائيلي، ولديهم شبكة تعليم مستقل (بيت يعقوب)، وقيمون في عزلة عن الجمهور العلماني.. كما أنهم لا يرفضون إسرائيل بسبب طابعها السياسي، إنما تنصب معارضتهم على الطابع العلماني للدولة والمجتمع. ولذلك، فإن قبول الدولة لديهم مشروط بسلوكها وقوانينها وزعامتها.. كما أن جماعات هذا التيار، قد أنشأت منذ عام 1984م ثلاثة أحزاب حريدية جديدة، أهمها حزب شاس الذي يمثل اليهود السلفيين من ذوي الأصول الشرقية وتحديداً الشرق أوسطية (الشامي 1997: 256).

ورغم تفاعل هذه المجموعة من الحريديم (السلفية المعتدلة) مع الدولة والحكومة الإسرائيلية، وانخراطها الفاعل في الحياة السياسية، إلا أنها كغيرها من الجماعات الحريدية، كان هدفها ولا يزال، يتمثل في الحفاظ على أسلوب الحياة اليهودية كما كان قبل الأزمنة الحديثة. ولهذا،

كان على الأحزاب الحريدية في محاولتها للحفاظ على النظام اليهودي القديم، أن تقف في وجه تيار المعاصرة، الذي جرف الحزب الديني القومي المضال. ولكن كان رد الفعل الحريدي، مثل العديد من ردود الأفعال الأخرى، يتخفى دائماً في الرغبة الرومانسية للعودة إلى الماضي، الذي يقال دائماً بأنه أجمل وأكثر أماناً لليهود، من الحياة المعاصرة بشكوكها وريبته... وبسبب هذا التناقض المحسوس، أعلن الحريديم وما زالوا معارضتهم القوية للصهيونية، حيث يزعمون أن دولة إسرائيل إنما هي مجرد شتات آخر لليهود، ويتجنبون استخدام الرموز الصهيونية. فكل حزب سياسي إسرائيلي يبدأ أويختتم اجتماعاته بإنشاد النشيد القومي الإسرائيلي (الهاتيكفاه)، والذي هو في نفس الوقت، نشيد الحركة الصهيونية العالمية، أما الأحزاب والمنظمات الحريدية فإنها لا تفعل ذلك، ولكنها تتلوا الصلوات اليهودية (شحاك ومتسفينسكي 2001: 50 - 51).

أما المجموعة الثانية من السلفية اليهودية المعتدلة، فتتمثل في المتدينين القوميين، أو ذوي الطواقي المشغولة (هاكيبا هسروجا)، وهم في الأصل أيضاً حريديم، ويرتدون ملابس عادية. ويعبر عنهم الحزب القومي الديني المضال، والذي ينتمي معظم أعضائه لحركة جوش إيمونيم وغيرها من الجماعات اليهودية الدينية القومية (عماد جاد 2002: 20). وقد أشار حسن الرشدي (1997: 86 - 87) في مقالته (جذور التيارات الفكرية في الحياة السياسية الإسرائيلية) إلى أن المفاهيم الأساسية لهذه

المجموعة

قد انطلقت من إنكارها فكرة انتظار المسيح المخلص بقيادة جموع اليهود، والدعوة إلى العودة لفلسطين لإقامة مملكة إسرائيل، والإيمان بالجهود البشرية لليهود أنفسهم، عن طريق تهجيرهم من أوطانهم وتوطينهم في فلسطين. وقد استند رواد هذه المجموعة من السلفية المعتدلة (الصهيونية الدينية)، إلى نصوص توراتية واصطلاحات تلمودية، تعتبر الاستيطان في أرض إسرائيل، وصية من الوصايا الدينية اليهودية، تمهيداً لقدوم المسيح المخلص، فترية فلسطين كما يقول الحاخام بن نحمان: تربة طاهرة، وأورشليم مدينة الله وموطن إقامته وهي مركز الأرض، والمكان المناسب والوحيد لتأدية الوصايا الدينية.

كما تؤمن هذه المجموعة من السلفية اليهودية المعتدلة، وعلى رأسها الحاخام القلعي، بأن شراء الأراضي في أرض إسرائيل، هي فريضة مقدسة، ورثها النبي يعقوب (عليه السلام) لنسله من بعده. وخلص اليهود لا يمكن أن يتم بمجرد مراعاتهم الوصايا الدينية في بلدان الشتاتهم، وإنما - كما قرر الحاخام كاليشر- في الاستعداد له بالاستيطان والعمل المقدس في الأرض المقدسة. ولن تكون هناك أمة دون أرض، ولا دولة يهودية دون الجمع بين الدين والدولة. كما أن هذا القسم من السلفية المعتدلة المؤيدة للصهيونية، يعتقد بأن الصهيونية هبة إلهية، وروادها ينفذون تعاليم الدين، فهم يد الإله في تنفيذ وعده، وفي هذه الحالة، لابد من توحيد جميع أبناء صهيون المتدينين وغير المتدينين وراء هدف استيطان فلسطين، ولو استلزم الأمر التساهل والتعاون مع العلمانيين (رافتسكي 1984: 168).

والملاحظ أن هذا القسم من السلفية اليهودية المعتدلة (المجموعة الثانية) بأفكاره تلك، قد قدم الشرعية لمطالب الدعوة الصهيونية (التمثلة في تهجير اليهود إلى فلسطين لإنشاء دولة لهم)، كما أضفت عليها طابعاً دينياً، ذا صبغة توراتية ورداء تلمودي، قل أن تتمتع به أي حركة سياسية أخرى، ولهذا مثل الدين معيناً لا ينضب ودعماً لا يحيد في يد الحركة الصهيونية، تعول عليه، وتستمد منه تأثيرها ونفوذها تجاه الجماعات اليهودية في سائر أنحاء العالم.

وخلاصة القول، أن السلفية اليهودية على اختلاف أقسامها وجماعاتها، يجمعها العداء للطبيعة العلمانية للدولة، واعتبار إسرائيل نوع من أنواع المنفى الروحي، وقد اختلفت هذه الجماعات فيما بينها، واتخذت مواقف متباينة، تتدرج من التعايش مع إسرائيل كدولة غريبة، يجب التعامل معها كما يتعامل اليهود مع الدول الأجنبية، إلى إضفاء صبغة دينية محددة على دولة إسرائيل، وإعطاء بعض الشأن لمفهوم الاستقلال الديني السياسي لليهود من خلال الدولة، إلى إضفاء صبغة القدسية على الوجود اليهودي فوق أرض إسرائيل.

ونتيجة لعزلة الجماعات السلفية اليهودية المتشددة، وتحاشيها للتفاعل والاندماج في الحياة الإسرائيلية، سيتم التركيز في الجزء التالي من الدراسة، على مطالب الجماعات السلفية المعتدلة، ودورها السياسي والترابي في المجتمع الإسرائيلي.

مطالب الجماعات السلفية اليهودية المعتدلة

إن الجماعات السلفية اليهودية المعتدلة، كغيرها من الجماعات الدينية في المجتمعات الأخرى، تحاول أن تفرض وجودها داخل المجتمع الإسرائيلي، من خلال التمسك بالعديد من الأهداف أو المطالب، التي يتم من خلالها ليس تحقيق مصالحها الخاصة فحسب، بل أنها تضمن الحفاظ على الطابع الديني اليهودي للدولة، فهذه الجماعات تؤمن بأن مهمتها الأساسية، هي السير بالمجتمع في الاتجاه الذي يحفظ كيان وشخصية الأمة اليهودية، وهذا يتطلب منها، عمل كل ما من شأنه أن يحول دون ابتعاد الدولة كثيراً في تشريعاتها وممارساتها، عن المبادئ والأحكام الدينية للشريعة اليهودية (الهالاخاة). فهذه الجماعات لا تختلف رؤيتها لشريعته الدينية، عن رؤية الجماعات السلفية الإسلامية المعتدلة، إذ ترى أن اليهودية أيضاً دين ودولة، فالهالاخاة كما أشار رشاد الشامي (1997: 57) لا تعترف بالتقسيم بين الموضوعات الدنيوية الخاضعة من حيث المبدأ لتنظيم مستقل بوساطة السلطة السياسية، وبين القضايا السماوية التي تخضع للسلطة الوحيدة للزعامة الدينية، حيث أن كل قضية تمس حياة الإنسان لها حل في الهالاخاة.

ولهذا كانت أولى مطالب الجماعات السلفية اليهودية المعتدلة، هو ضرورة الاعتراف رسمياً وقانونياً بالسلطة السياسية الإلهية. ولا بد أن يكون الإحاطات، الذين هم خلفاء الله على الأرض - في زعمهم - هم صناع القرار. كما يجب أن يشرفوا على جميع المؤسسات الاجتماعية، وتكون لهم الكلمة الفصل فيما يتعلق بالخدمات الاجتماعية، ويراقبون المطبوعات والمجلات المصورة والأشرطة المسجلة، وكل ما له تأثير في تشكيل وصياغة ذهنية النشء اليهودي (الخطيب 2000: 28).

كما نجد أن هناك قاسم مشترك أدنى، في مطالب الأحزاب والقوى الدينية، لتعزيز الهوية اليهودية حسب المفهوم السلفي، وأهم المطالب التي تشترك فيها، هي تعديل قانون (من هو اليهودي؟) وفقاً للشريعة اليهودية، والحفاظ على حرمة السبت، وتوفير الأموال والميزانيات للمؤسسات والمدارس الدينية، وتوفير الشقق السكنية للشباب المتدينين، وتحريم استعمال لحم الخنزير في المطاعم، ومنع تربيته في إسرائيل، وإدخاله إليها، ومكافحة الإباحية والرذيلة ومظاهرها المتفشية في المجتمع الإسرائيلي، وتوسيع صلاحيات القضاء الشرعي، ووقف تدخل القضاء المدني في شؤون القضاء الديني، وتعديل قانون الإجهاض لينص على منع الإجهاض بصورة عامة، إلا في الحالات الطارئة، وبموافقة حاخام معتمد، وسن قانون لتشريح الجثث وزرع الأعضاء، يعطي الإحاطات قدرة واسعة على التدخل بهاتين العمليتين، وتخضعها لقيود شديدة للغاية. وكذلك سن قوانين تمنع التحريض ضد الدين، وسن قوانين للتنقيب عن الآثار، يفرض قيوداً شديدة على عملية التنقيب، وقانون الحفاظ على حرمة المقابر، وإلغاء نظام التوقيت الصيفي، وعدم تعديل طريقة الانتخابات للكنيست، وأن يتم التحول إلى اليهودية على أيدي حاخامات معتمدين، والالتزام بالقواعد الدينية فيما يتعلق بالميلاد والزواج والطلاق، والفصل بين الجنسين في قاعات المدارس والأماكن العامة، وإلزام المرأة باللباس والسلوك المحتشم، وتشجيع الإنجاب، ودعم العائلات كثيرة الأبناء، واستمرار المحافظة على إعضاء الشباب المتدينين من الخدمة العسكرية (باستثناء المضال). ومساواة ميزانيات جميع المؤسسات التعليمية الدينية، مع ميزانيات المؤسسات

التعليمية العلمانية، ومساواة خريجي المعاهد الدينية بالجنود المسرحين، فيما يتعلق بالمنح والإسكان، ومخصصات الأبناء وتأمين الدخل (الشامي 1997: 261).

يتبين من المطالب السابقة للجماعة السلفية اليهودية المعتدلة، أنها تنقسم إلى قسمين: القسم الأول، تحافظ من خلاله على الطابع الديني للدولة، أو أنها تلتزم من ورائه قيام دولة دينية بحتة، كما هو الشأن لدى الجماعات السلفية الإسلامية. أما القسم الثاني، فإنه يحفظ لهذه الجماعات حقوقها، ويضمن لها تحقيق بعض المصالح على الصعيد السياسي والاجتماعي والترابي داخل المجتمع الإسرائيلي، لأن عدم قبولها من قبل الآخر العلماني، الذي بيده مقاليد الأمور، يجعلها في حالة توقع للقهر والاضطهاد على يد السلطة السياسية، التي تضعها موضع الشك والريبة، وقد تطرح حقها في الوجود- إن أمكن- للمناقشة. خاصة وأنها (الجماعات السلفية) على وعي تام بنوايا العلمانيين اليهود تجاهها منذ البدايات الأولى لقيام دولة إسرائيل، فقد قال هرتزل في كتابه (الدولة اليهودية):

يجب أن نجعل رجال الدين اليهود ضمن حدود معابدهم، بنفس الطريقة التي سوف نجعل فيها الجيش المحترف ضمن حدود ثكناته. ويجب أن نعلم الجيش ورجال الدين بالاحترام البالغ الذي يستحقونه، ولكن لا ينبغي أن يتدخلوا في إدارة الدولة التي تضي شرعية عليهم، ولا سوف يثيرون صعوبات لأنفسهم ولغيرهم". كما كتب وايزمن في مذكراته عشية قيام الدولة قائلاً: "هناك جماعات دينية قوية في فلسطين، وهي جماعات يمكن أن تطالب في ظل نظام ديمقراطي بإثبات وجودها، ولذلك أعتقد أن من واجبنا أن نوضح لهم من البداية المبكرة، أن الدولة بينما تحرص على احترام المشاعر الدينية الصادقة على نحو كبير، لكنها لا تستطيع أن تعيد عقارب الساعة إلى الوراء، من خلال جعل الدين المبدأ الرئيسي في سلوك الدولة وينبغي أن يقتصر الدين على المعابد والبيوت، وينبغي أن يحتل مكانة خاصة في المدارس، ولكن لا ينبغي أن يراقب وزارات الدولة (لورانس ماير 1997: 393).

ومع ذلك، فإن دولة إسرائيل لم تجد في نفسها الجرأة على الانفصال التام عن التراث، وسعت من جانبها لأن تكون دولة يهودية، ولكنها لم تكن تعرف كيف تترجم يهوديتها إلى لغة الواقع، دون أن تمس ماهية العلمانية. ولكن مع هذا، فإنه لا يمكن تجاهل دور الدين في دعم ما يسمى الحق التاريخي على أرض إسرائيل. ولهذا، لم تتردد الدولة في الاستجابة للكثير من مطالب الجماعات السلفية اليهودية المعتدلة.

الفصل الخامس

الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المعتدلة

1) الدور السياسي للجماعات السلفية اليهودية المعتدلة

إن الاستقراء المتمع للواقع الإسرائيلي، يبين أن هناك اختلافات في وجهات النظر، بين العلمانيين والجماعات السلفية اليهودية المعتدلة، حول العديد من المسائل والقضايا الأساسية، والتي تعد من سمات الموقف الحالي في علاقات الدين والدولة في إسرائيل، وذلك لوجود تناقض مبدئي، بين الدين اليهودي والإطار العلماني للدولة، قد يؤدي في كثير من الأحيان إلى نوع من الصراع بين القيم، ومع ذلك، فإن هذه الجماعات قد سعت جاهدة للاقتراب من الوسط السياسي، بشكل يجعلها قادرة على التأثير فيه والاستعانة به، أو ابتزازه إن أمكن، وذلك من خلال إنشاء العديد من الأحزاب الدينية السياسية، والتي يتم من خلالها المشاركة في الانتخابات البرلمانية، وما يتبع ذلك من تحالف مع الحكومات الإسرائيلية، ومشاركتها في حكم وإدارة الدولة.

الأحزاب السلفية اليهودية المعتدلة :

إن تعدد الأحزاب السلفية اليهودية المعتدلة في إسرائيل، يرجع إلى طبيعة المجتمع الإسرائيلي، الذي يتكون من مجموعات بشرية متميزة، من حيث اللغة والثقافة والعرف والحالة المادية، وحتى إن اتفقوا في مذاهبهم واتجاهاتهم الدينية، فإن تلك الاختلافات قد تؤدي إلى تباين في موقف الجماعات المكونة لتلك الأحزاب، من الأمور والقضايا الأساسية التي تركز عليها الدولة، وهي نشأة الدولة ذاتها، والهوية الإسرائيلية، والصهيونية، والاستيطان، والهجرة، والعلاقة مع العرب وغيرها. ولهذا برزت إلى الوجود العديد من الأحزاب الدينية السياسية، وسنعرض لأهمها فيما يلي:

1) حزب أجودات إسرائيل ودوره السياسي

بدأ حزب أجودات إسرائيل كمنظمة عالمية دينية وسياسية لليهود المتشددين، سارت وفق مبدأ أساسي لا تحيد عنه، وهو حل كل القضايا اليهودية التي ستواجهها وفقاً لروح التوراة (عربي 2004: 411). وقد طرح فكرة تأسيس أجودات إسرائيل لأول مرة عام 1909م في هامبورغ، عندما اجتمع كبار أبحار اليهود، المنتمين إلى التيار السلفي (الأرثوذكسي) المعادي للصهيونية عقيدة وحركة وبرنامجاً سياسياً. ولكن الإعلان الرسمي عن التأسيس، تم في مؤتمر بولندا عام 1912م، أي عقب قرار المؤتمر الصهيوني العاشر (1911م) بتضمين البرنامج الصهيوني النشاطات الثقافية، حيث انسحب بعض الأعضاء من منظمة مزراحي الدينية، احتجاجاً على رفض طلبهم بالانسحاب من المنظمة الصهيونية العالمية، وقاموا حينها بالتعاون مع مجموعات أخرى من اليهود المتدينين، بتأسيس حزب أو منظمة أجودات

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المختلفة

يسرائيل (الملحم 2001 : 38)، لكي تتيح لهم الكلام بصوت واحد، في المسائل السياسية الكبرى التي تمس مصير اليهود، فكانت بالفعل أول محفل أتاح الفرصة للمعلمين الحسيديين ومعلمي المعاهد التلمودية، أن يعملوا معاً لمكافحة الأيديولوجيا القومية أو الاشتراكية اليهودية، مستخدمين شأن خصومهم وسائل إعلام عصرهم، كالصحافة والمؤتمرات الدولية وغيرها. أما الهدف فكان إبقاء اليهود متقيدين بعباداتهم وشريعتهم على الطريقة التقليدية (كيبيل 1992 : 189 - 190).

وقد ناصبت منظمة أجودات يسرائيل الحركة الصهيونية وحركة مزراحي العداء منذ اليوم الأول لقيامها، ولا تزال على موقفها هذا حتى اليوم. فقد أشارت نرمن غوانمة (1995 : 5) إلى أن قادة أجودات يسرائيل يرون أن الصهيونية - السياسية والدينية - قد انحرفت عن طريق اليهودية الحقّة، وأن فريضة استيطان أرض الميعاد، ليست سوى فريضة واحدة من أصل ستمائة وثلاث عشرة فريضة. كما أعلنت الحركة أن مفهوم مركزية أرض إسرائيل، ليس هدفاً في حد ذاته، ولا هو غاية الوجود اليهودي، برغم أنه يشكل شرطاً للمحافظة على وجود الشعب اليهودي والتوراة.

وقد بدأت منظمة أجودات يسرائيل نشاطها في فلسطين في عام 1919م، بافتتاح فرع لها في مدينة القدس، وقد استهل هذا الفرع نشاطه هناك، بحملة إعلامية قوية مضادة للحركة الصهيونية ومشروعها في فلسطين. وفي عام 1937م أبدت المنظمة عدم اعتراضها - لأول مرة - على فكرة إقامة دولة يهودية في فلسطين، وسعت إلى تأمين مصالحها في الدولة اليهودية المزمع إقامتها، برغم خشيتها من قيام دولة يهودية بعيدة عن تعاليم الهالاخاة بقيادة يهود علمانيين. وبناء على اتفاقية الوضع الراهن، التي تنظم العلاقة بين الدين والدولة، تحولت الحركة المعارضة للصهيونية، من موقف العداء للسافر للصهيونية إلى موقف التصالح والتعاون معها، ولكن دون الاعتراف بشرعية الصهيونية، ولا بشرعية الدولة التي تزعم إقامتها. وبقيام الدولة تحولت الحركة أو المنظمة إلى حزب سياسي، يعمل في إطار مؤسسات الدولة، ولكن دون الإقرار بشرعية الدولة نفسها (ماضي 1999 : 258).

ويمكن أن نعزو مهادنة أجودات يسرائيل للحركة الصهيونية والتعاون معها، إلى أن هذه الحركة السياسية بأهدافها ووسائلها، قد قامت باستخدام الدين بمهارة فائقة ودأب متصل، بهدف التخفي برداء ديني، وصبغ دعوتها بصبغة دينية، تضمن توحيد صفوف اليهود وحملهم على الهجرة إلى فلسطين. وذلك دون أن يكون هدفها إحياء مملكة إسرائيل القديمة، أو حتى التمهيد لظهورها في المستقبل. وهذا ما تنبه له هرتزل منذ بداية دعوته لإقامة دولة يهودية فرغم خلفيته الثقافية لم يتجاهل أهمية عنصر الدين، وأهمية دعم الإحاحامات ورجال الدين لدعوته، حيث اعتبر الدين أداة من أدوات توحيد صفوف اليهود خلف فكرته، ورأي في الإحاحامات ورجال الدين ضباط اتصال، بين حركته من جهة، وجموع اليهود في كل مكان من جهة أخرى (هرتزل 1994 : 98).

وبالنظر إلى التكوين الداخلي لحزب أجودات يسرائيل، يبدو بأن كافة زعمائه ومؤسسيه من الإحاحامات اليهود، ويشير عبد الفتاح ماضي (1999 : 260) إلى أن عضوية الحزب تتسم بغلبة العنصر

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المعتدلة

الاشكنازي، وخاصة من يهود بولندا وهنغاريا ورومانيا. أما العنصر السفاردي فلم يكن وثيق الصلة بالحزب منذ نشأته، حيث لم تتعد نسبة السفارديم داخل الحزب %10. وترتبط العضوية في الحزب بدفع رسوم معينة، وبالوصول على فوائد معينة مقابل ذلك من الحزب.

وهذا يعني، أن حزب أجودات يسرائيل يتسم بنظرة عنصرية، أو نظرة دونية للأخر اليهودي ذو الأصل الشرقي أو السفاردي، وهذا أمر طبيعي، ويعكس ما هو سائد في الحياة العامة، حيث يتجنب الحريدي الاشكنازي الاختلاط بالحريدي السفاردي، ومشاركته في تناول الطعام، لأنه من وجهة نظره لم يعد تحت إشراف حاخام إشكنازي. وهذا الانشقاق بين الطرفين، يعود في رأي عماد جاد (2002: 20) إلى

أنه على مدار القرنين الماضيين، أصبح كل الحاخامات المتميزين تقريباً من الإشكناز، كما أن المجتمعات غير الإشكنازية شهدت في نفس التوقيت تناقصاً كبيراً في قيمة الدراسات التلمودية والكتب المنشورة ”. وفي اعتقادنا هناك سبب آخر أكثر واقعية لهذا الخلاف بين الجانبين، وبالتحديد للنظرة الدونية من جانب اليهودي الإشكنازي لليهودي السفاردي، وهو أن الكثير من السفارديين، قد قدموا إلى إسرائيل من البلدان الأفرو آسيوية، ومن بينها البلدان العربية، أي أنهم على درجة عالية من الفقر والتخلف، فقد وصفهم بن جوريون ” بأنهم غير متعلمين وعاداتهم هي عادات العرب“ ووصفهم إشكنازي آخر ” بأنهم نزلوا للتو من على أشجارهم، وخرجوا من كهوفهم“ (جاد 2002:).

أما بالنسبة لأيديولوجية حزب أجودات يسرائيل السياسية، فإنه يركز أيديولوجيا على أفكار السلفية اليهودية (الأرثوذكسية) المتشددة، وينطلق منها في وضع برامجها السياسية والانتخابية. فعلى الصعيد الداخلي، تكاد تكون شؤون العلاقة بين الدين والدولة، هي المجال الوحيد لنشاطات الحزب. فهو يسعى إلى تعزيز الطابع الديني للدولة، وفرض تعاليم التوراة (حسب رؤيته)، ويدعو إلى أن تسيّر الدولة، في حل المشكلات التي تواجهها، وفق روح ومبادئ التوراة، وحتى اليوم ليس ثمة دليل فكري أو عملي على اعتراف الحزب بدولة إسرائيل، بل أن ممارسات الحزب اليومية، تثبت عداة هذا الحزب للصهيونية وللدولة، فهو لا يحتفل بعيد الاستقلال، ولا ينشد أتباعه النشيد الوطني لإسرائيل، ولا يرفعون علم الدولة، كما أنهم يتهربون من دفع الضرائب، باعتبار أن الدولة التي لا تطبق الشريعة التوراتية لا تستحقها، ويدافعون بضراوة عن الالتزام بالكوشير (الطعام اليهودي الحلال)، ويطالبون بعودة المرأة إلى المنزل، وعدم اشتغالها بالمهن والوظائف الحكومية أو القوات المسلحة، ويعتدون بالضرب على من ينتهك حرمة السبت (شرف الدين 1999: 15).

وبعد أن سنت دولة إسرائيل قانون الخدمة الإلزامية، الذي بموجبه فرضت الخدمة العسكرية، على كل مواطن يهودي في إسرائيل يبلغ الثامنة عشرة من عمره، توجه عدد من زعماء أجودات يسرائيل بطلب إلى دافيد بن جوريون، الذي كان يشغل منصب رئيس الوزراء ووزير الدفاع، لإعفاء طلبة اليشيفوت

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المختلفة

من الخدمة العسكرية، وذلك بهدف إعداد جيل من الحاخامات، عوضاً عن الذين قتلوا إبان الفترة النازية في أوروبا، ولأن طلبه هذه المعاهد الدينية، ليس لديهم الوقت الكافي للخدمة العسكرية، لأنهم في العلوم الدينية ودراسة التوراة والتلمود. ولاعتبارات سياسية وحزبية وافق بن جوريون على هذا الطلب، وخاصة أنه كان يتطلع إلى جذب أكبر عدد ممكن من اليهود، بغض النظر عن انتماءاتهم الحزبية والدينية، ويحرص على تجنب الاصطدام مع المتدينين (الشامي 1994: 158).

وبناء على موقف أتباع أجودات إسرائيل من الصهيونية وقيام دولة إسرائيل، فإن تعمق الشباب في الدراسات الدينية، لا يمكن أن يكون هو السبب الوحيد للأعضاء من الخدمة العسكرية أو تأجيلها، الذي كان يتحول في النهاية أيضاً إلى إعفاء، بل إن لهذه الظاهرة أسباب أخرى منها: أولاً: عدم استعداد المتدينين لتحمل مخاطر الحرب وحرصهم على الحياة، لأن من المعتقدات التي يحملونها، ما يؤكد على أن الحفاظ على الحياة يجب أن يكون له الأولوية على كل شيء، فقد جاء في التلمود: تعاليم التوراة تعني استمرارية الحياة لا إطفاءها. ثانياً: أن هؤلاء المتدينين من الحريديم، لا يحملون في أنفسهم أي تعاطف أو ولاء للدولة لقيامها على أساس علماني. ثالثاً: إدعاء هؤلاء المتدينين بأنهم في مواقعهم يؤدون واجباً وطنياً، وذلك من خلال التعبد ودراسة الكتب المقدسة، والدعاء للشعب اليهودي بالحماية والرحمة الإلهية. رابعاً: أنهم يخشون على مبادئهم وقيمهم الدينية، من الضياع داخل المعسكرات الإسرائيلية، التي لا تتقيد بالممارسات والأخلاقيات التي يحث عليها الدين اليهودي (الزرو 1990: 247).

ومن الناحية الاقتصادية، نجد أن أيديولوجية حزب أجودات إسرائيل، تدعو دوماً إلى السيطرة على التضخم، وإلى استقرار قيمة العملة، وتغيير سياسة الإسكان، بحيث توفر مساكن بأسعار مناسبة للأزواج الشابة، كما نادى الحزب بربط الأجور بجدول غلاء المعيشة، وتخصيص منح مالية لتشجيع عمليات الإنجاب. أما على الصعيد الخارجي، فلم يكن لحزب أجودات مواقف واضحة المعالم، حيث كان يحدد مواقفه دوماً، بناء على مدى استجابة الحكومات المتعاقبة لمطالبه، المتعلقة بشؤون العلاقة بين الدين والدولة، ومع ذلك، فإن هاني عبدالله (1981: 147) يؤكد في دراسته (الأحزاب السياسية في إسرائيل) أن هذا الحزب لم يعارض السياسات التوسعية للحكومات الإسرائيلية المختلفة، وتعامل معها كما تعامل - من قبل - مع قرار التقسيم، وهو أن ما يحدث هو من قبيل الاعتراف بالأمر الواقع المفروض. ونظراً لأن الحزب ليس له حركة استيطانية تابعة له، فلم يكن له أي نشاط استيطاني في الأراضي التي احتلت عام 1967. كما أن الحزب يؤيد الحل السياسي للمشكلة الفلسطينية ولتو على حساب الأرض، حيث أن فكرة خلاص الشعب اليهودي، المرتبطة بنظرة دينية شاملة (عودة المسيح المنتظر)، قد جعلت قادة الحزب يقبلون بالتخلي جزئياً عن بعض الأراضي، طالما أن عملية الخلاص لم تبدأ بعد (الملحم 2001: 39).

وتشير الأدبيات إلى أنه رغم حرص حزب أجودات إسرائيل، على الحفاظ على نهجه الانعزالي عن بقية فئات المجتمع ومؤسساته، وذلك من خلال مؤسساته التعليمية والاجتماعية المستقلة، إلا أنه قد لعب دوراً لا يستهان به على الساحة السياسية، حيث شارك في كافة الانتخابات العامة، التي جرت

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المعتدلة

في إسرائيل منذ تأسيسها حتى الآن. كما مثل في مجلس الدولة المؤقت مع عمال أجودات يسرائيل بثلاثة أعضاء. وقد شارك حزب الأجودات في الحكومات الاسرائيلية الثلاث الأولى، خلال الفترة من 1949 - 1952م. ومنذ ذلك الحين، ولأسباب تتعلق برفض مرجعه الديني (مجلس كبار علماء التوراة) المشاركة في الحكم، وشغل مناصب وزارية، من ناحية، وعدم موافقة الأحزاب العمالية، وعلى رأسها حزب المباي، على شروط الحزب المتعلقة بالشؤون الدينية، من ناحية أخرى، أصبح حزب الأجودات في صفوف المعارضة، ومنذ تشكيل حكومة الليكود في يونيو 1977م، أصبح هذا الحزب مشاركاً في الائتلاف الحكومي، دون أن يمثل في الحكومة - حتى لا يخالف قرار مجلس كبار علماء التوراة، بعدم السماح لأي من زعمائه السياسيين بتولي منصب وزاري- فقد كان عدد المقاعد الحاصل عليها في الكنيست حتى عام 1988م، لا تقل عن مقعدين ولا تزيد عن خمسة مقاعد، مما يجعله جديراً بالدخول ضمن الكتلة الدينية، التي يسمح لها بالمشاركة في الائتلافات الحكومية بعد كل دورة برلمانية (تيم 1997).

وقد قرر أعضاء حزب أجودات يسرائيل، مساندة من يعد بالمزيد من التنازلات فيما يتعلق بالشؤون الدينية، ولا يتورعون عن استخدام لغة التهديد، لمن تسول له نفسه التراجع عن تنفيذ وعوده. وقد أنصب جل اهتمام الحزب، على تأمين أكبر قدر ممكن من المخصصات المالية لمؤسساته المستقلة، وقد أكد الحزب دوماً على ذلك، في كافة الاتفاقيات الائتلافية التي كان طرفاً فيها. ويشير نبيل شرف الدين (1999: 15) إلى

أن هذا الحزب قد تسبب في العديد من الأزمات الوزارية في إسرائيل، نتيجة لسعيه الحثيث لاستغلال نشاطه السياسي في تحقيق مصالح جماعته، وكان أبرز تلك الأزمات ما حدث في عام 1990م، حينما أنظم إلى تكتل الليكود وقتئذ، وحصل على مقعد وزاري وعدة مكاسب سياسية، كان أبرزها إعفاء طلاب المدارس الدينية التابعة له من التجنيد، الذي يفوق عددهم عشرين ألف طالب، الأمر الذي قوبل باستهجان من الشارع الإسرائيلي برمته.

ولأن أعضاء حزب أجودات يسرائيل في أغلبهم من الإشكيناز، وليس لديهم الاستعداد لقبول الآخر المتفق معهم في الدين، إن اختلف معهم في العرق أو الأصل، ويرونه غير جدير بمشاركتهم في مجالات الحياة المختلفة، بما فيها المجال السياسي، لم يكن لليهود ذوي الأصول الشرقية وجود داخل الحزب، وبالتالي لم يستفيدوا من تحقيق مكاسبه السياسية، ولهذا فقد وقف إلى جانبهم بعض الإحاثات، وقدموا كل المساعدات التي تمكن هؤلاء اليهود من الظهور وإثبات الوجود على الساحة السياسية، فأنشأوا حزب يضم اليهود الشرقيين، أطلق عليه حزب شاس.

2) حزب شاس ودوره السياسي:

إن شاس هو اسم يتألف من الأحرف الأولى لكلمات (السيفاراد حرس التوراة)، كما يعني بالعبرية رسوم الميشنا الستة (كيبيل 1992: 194). وحزب شاس يعني اتحاد حراس التوراة السفارديم (عراقي

2004؛ 414 و Antoun 2000؛ 79). وترتد جذوره إلى الحركة التمردية التي بدأت داخل حزب أجودات يسرائيل، وتزعما حاخامات من الطوائف الشرقية، احتجاجاً على سيطرة اليهود الغربيين على الحزب، ورفضهم إعطاء اليهود الشرقيين تمثيلاً ملائماً في مؤسسات وهيئات الحزب، وفي قائمة مرشحيه للكنيست، وقد عرفت هذه الحركة باسم شاس، الحزب المناهض للتمييز، فكان ظهوره احتجاجاً ضد ما أحس به مكوته، من التمييز من قبل قادة الاشكناز الأوروبيين، ضد السفارد في الحزب الأرثوذكسي (السلفي) المتشدد وأجودات يسرائيل (Sharkansky 2000؛ 105). وقد ظهرت حركة شبيهة بشاس في حي (بني براك) عرفت باسم (حاي)، برئاسة روفائيل بنحاسي، وبمباركة الحاخام (مناحيم شاخ)، رئيس مجلس عظماء التوراة آنذاك. وفي العام التالي (1984) اندمجت شاس مع كل من (حاي) وقائمة أخرى ظهرت في طبريا باسم (زاخ)، وتم الإعلان عن قيام حزب سياسي تحت اسم شاس، بزعامة إسحاق بيرتس (جور 1985؛ 108 وسليمان 2001؛ 165).

وقد جمع حزب شاس بداخله الفئات الأربع التالية:

- 1 المتدينون الشرقيون الذين تعلموا في المدارس الشرقية السفاردية، ويرون في الحاخام عوفاديا يوسف زعيماً لهم.
- 2 المتدينون الشرقيون خريجي المدارس الغربية الاشكنازية، وخاصة المدارس اللتوانية.
- 3 جموع العائدين إلى الدين باسم (هوزريم بتشوقا)، أو التائبين من أبناء الطوائف الشرقية والذين يؤمنون بزعامة عوفاديا يوسف.
- 4 جمهور واسع من أبناء الطوائف الشرقية التقليدية (عربي 2004؛ 414).

وعلى الرغم من الرؤية الاشكنازية العنصرية تجاه الحريديم من أصول شرقية، فإن حاخام الاشكناز الشهير شاخ، قد لعب دوراً رئيسياً في إنشاء حزب شاس المعبر عن الحريديم السفارديم. وجاءت نشأة هذا الحزب بأوامر من الحاخام شاخ، للحاخامات الذين كانوا يدرسون على يديه في السابق، وما زالوا يدينون له بالولاء، بتكوين حزبين حريديين أهمهما حزب شاس، واعتبر زعماء الحزب الحاخام شاخ أعلى سلطة روحية وأقسموا على طاعته. وجاءت هذه الخطوة من قبل الحاخام شاخ، بسبب كراهيته الشديدة للحزب الديني القومي - المبدال - ورغبته في الانتقام منه وتجريده من قوته، ويتم تسيير أمور الحزب - من الناحية التنظيمية - من خلال مجلس أعلى يسمى مجلس حكماء التوراة، الذي يرأسه منذ عام 1984م الحاخام عوفاديا يوسف الزعيم الروحي للحزب (جاد 2002؛ 21).

أما أيديولوجية حزب شاس، فتنتقل من الأفكار الدينية السلفية (الأرثوذكسية) والتي يستند إليها في وضع برامجه الاجتماعية والسياسية والانتخابية. فعلى الصعيد الداخلي، يؤكد الحزب - من الناحية الاجتماعية السياسية - على الحاجة إلى العودة إلى الأصول التوراتية، ولذا يطالب الحزب دوماً - في برامجه السياسية - بتشريعات دينية متعددة، تشدد الرقابة على الطعام المحلل (الكوشير)، وتقضي على مظاهر الانحلال في المجتمع، وتراعي حرمة السبت، وتلغي تجنيد الفتيات في الجيش. ويطالب الحزب باعتمادات مالية من الحكومة لإرساء دعائم شبكة التعليم الديني التابعة له. كما أن

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المحتملة

الحزب يؤيد بشدة تعديل قانون (من هو اليهودي؟) لبيلائم النظرة السلفية (الأرثوذكسية)، ويطالب بعدم المساس باتفاقية الوضع الراهن (ماضي 1999: 165).

ونظراً لأنه يمكن اعتبار حزب شاس امتداداً طبيعياً لحركات الاحتجاج التي قام بها اليهود الشرقيين من قبل، فقد دأب الحزب على معارضة السياسات الاقتصادية التي تعود بالنفع على الفئات غير المحتاجة داخل المجتمع، والمطالبة بتخفيف الأعباء عن الفئات الفقيرة، ودعم مدن التطوير وتمويل التعليم الداخلي. أما على الصعيد الخارجي، فليس للحزب مواقف سياسية واضحة وثابتة، فهو يؤمن بأن أرض إسرائيل وفقاً لما جاء في التوراة تابعة لشعب إسرائيل، ولهذا يعارض الانسحاب من الضفة الغربية وقطاع غزة، ويؤيد استيطانها باليهود، رغم أن الحاخام بيرتس عند تشكيله للحزب، أعلن تأييد الحزب لفكرة الانسحاب من الضفة والقطاع، انطلاقاً من النص الديني «من أنقذ روحاً في شعب إسرائيل أنقذ عالماً بأكمله» مما يعني أن حياة الإنسان أهم من الاحتفاظ بالأرض، ولذلك فقد أيد الحاخام بيرتس مبدأ التفاوض مع منظمة التحرير الفلسطينية عام 1984م، على أساس مبدأ الأرض مقابل السلام، وفي العام 1989م أيد برنامج حزب العمل للسلام مع العرب. وعموماً يرى حزب شاس أنه في حالة حدوث سلام حقيقي، فإن الجهات المخولة بالأمر وكبار الحاخامات في إسرائيل، هي التي ستقرر فيما إذا كان بالإمكان التنازل عن أراضٍ من أجل السلام (انزرو 1990: 359). وبهذا نلاحظ أن الموقف السياسي لحزب شاس مغلف بالغموض، وذلك لأنه على الرغم من اقترابه من حزب الليكود، الذي يفترض أنه يسير على نهجه في كثير من المواقف والممارسات، إلا أنه ينبغي عليه الإذعان لمجلس كبار علماء التوراة، الذي ينادي بالحل السياسي.

وقد تمكن حزب شاس من ضرب جذوره في المجتمع الإسرائيلي، عن طريق تأسيس شبكة همعيان (المنبع) عام 1985م، وهو الأمر الذي جعله الحزب الوحيد، الذي يمكنه الاتصال بمؤيديه يومياً وبصورة مباشرة، عن طريق أربع مائة فرع في مختلف أنحاء البلاد. تقدم نشاطات وخدمات اجتماعية وتربوية ودينية لنحو مائة ألف نسمة يومياً. ويعمل في هذه الشبكة مئات الحاخامات الذين استطاعوا إقناع مئات العائلات بالتوبة والعودة إلى الدين. وتؤكد الأدبيات على

أن المنتمين إلى هذا الحزب، قد عملوا جهدهم حتى تكون لهم مدارس كثيرة في إسرائيل، وأنهم يسعون لإلحاق أطفال من أسر غير متدينة في مدارسهم، وحققوا في ذلك نجاحاً ملحوظاً. وتتميز مدارسهم هذه بطول اليوم الدراسي، وقصر الإجازات، وتقديم الوجبات الغذائية والمواصلات للطلبة الذين يرى شاس فيهم عائلات دينية سياسية (Sharakansky 2000: 108).

كما يوفر الحزب رياض أطفال مجانية، وشبكة تعليمية متكاملة لتعليم الذكور، ويعكف منذ عام 1988م، على تطوير شبكة تعليمية متكاملة لتعليم الإناث، ويعتبر حزب شاس أن همعيان جزء من رسالة شاس الاجتماعية نحو السفارديم، وأنها أنشئت لوضع نهاية للتمييز الطائفي في إسرائيل، وهي تنفي أن يكون هدفها هو التأثير على الطلاب لتحويلهم من علمانيين إلى متدينين، وتدعي أن كل هدفها هو حماية

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المختلفة

الأطفال من البيئة الملوثة ومن فعل الأشياء الفاسدة. وتهدف الأندية الاجتماعية التابعة لهذه الشبكة، إلى القضاء على الفقر والجريمة والإباحية والبطالة، ومساعدة المحتاجين، وأولئك الذين يعانون من مشكلات اقتصادية أو اجتماعية أو نفسية، وتمول هذه الشبكة من جانب الحكومة والسلطات المحلية (الشامي 1994: 195 - 196).

وقد لعب حزب شاس دوراً لا يستهان به في الحياة السياسية، إذ بدأ نشاطه السياسي منذ عام 1984م وحتى الآن، حيث شارك في جميع الانتخابات البرلمانية، وفي كل مرة كانت حصته من المقاعد، تؤهله للتحالف مع أحد الأحزاب العلمانية الكبرى، المؤهل لتشكيل الحكومة. فمنذ مشاركته الأولى في انتخابات الكنيست، لم يقل عدد المقاعد الحاصل عليها عن أربعة مقاعد، بل أنه احتل المقعدة بين الأحزاب الدينية بسبعة عشر مقعداً، في انتخابات عام 1999م (تيم 1997)، الأمر الذي يجعله قوة حقيقية في إطار القوى الدينية.

ويجد حزب شاس مؤيديه في الانتخابات، في أوساط المتدينين الشرقيين، الذين كانت أصواتهم تذهب لحزب أجودات يسرائيل قبل ظهور شاس، كما أن هذا الحزب قد حصل أيضاً عند خوضه للانتخابات على ثقة الناخبين من أبناء الطوائف الشرقية، وكذلك التقليديين منهم. وقد أشار البروفسور جدعون دورون -أكبر مستشاري رايبين للاستراتيجية خلال انتخابات 1992م- إلى

أن نجاح حزب شاس في الانتخابات، يرجع إلى أنه يعمل كل ما في وسعه لجعل جمهوره تحت سيطرته المستمرة أثناء الانتخابات وفي أوقات أخرى، فوسيلة شاس تتمثل في تحويل المحصلة الانتخابية إلى مصادر لضخ الأموال، وانفاق المال الذي تم الحصول عليه أثناء السنوات الأربع (بين انتخاب وآخر)، وهذه الطريقة تكفل بالنجاح. وصحيح أنهم يستخدمون أيضاً، التماثم والتعويضات والعهد التي تؤثر في جمهورهم بدرجة كبيرة، إلا أن دورها ثانوي (شاحك ومتسفينسكي 2001: 107 - 108).

ويشير نجاح شاس إلى تحولات مهمة على الساحة الحزبية في إسرائيل، حيث تم إدخال معايير جديدة على العلاقات بين المتدينين والأحزاب والقوى العلمانية الأخرى، حيث كانت الكتل الحريدية في الكنيست، تركز على المواضيع الدينية فقط، دون الاهتمام بتولي مناصب سياسية أو دبلوماسية، وهو النهج الذي ما زال حزب أجودات يسرائيل يتبعه حتى الآن. أما مع صعود شاس إلى سدة الحكم، فقد تدخلت في السياسة العامة دينية وغير دينية، وتحول زعيمها أسحق بيرتس إلى زعيم وطني، لديه إطروحات للقضايا السياسية والاقتصادية والأمنية. وفي هذا المجال يذكر رشاد الشامي (1994: 199) بأنه في

أعقاب انتخابات عام 1988م، اشترط حزب شاس للإشتراط في الائتلاف الحكومي، أن يحصل على وزارتي المالية والإسكان، ومنصب نائب وزير المالية، ونواب للمدراء العاملين في عدد من وزارات الحكومة، ومنصب سفير في دولة رئيسية، وتوسع وظائف دبلوماسية في المفاوضات الإسرائيلية في الخارج، وأن يكون له ممثل في كل لجنة من لجان الحكومة أو الكنيست.

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية الممتدة

والحقيقة أنه يمكن أن يقاس النجاح السياسي للحزبين الحريديين- أجودات إسرائيل وشاس- بشكل أفضل، من خلال المبالغ المالية التي كانا يستطيعان الحصول عليها من الدولة، من خلال ما يسمى منح (الأموال الخاصة)، التي لا تخضع للإشراف المالي للدولة. وهذه المنح كانت تجمع من خلال اتحاد تطوعي، تم تشكيله لكي تظل تحت الإشراف الفعلي لأحد أعضاء الكنيست من الحريديين أو أصدقائه (شاحاك ومتسفينسكي 2001؛ 106) .

والملاحظ من خلال العرض السابق للحزبين الحريديين (أجودات إسرائيل وشاس)، أنهما يتفقا في قبولهما للتعاون مع دولة إسرائيل، دون الاعتراف بشرعية وجودها، وهذا يعود في الأساس، إلى إيمانها بمخالفة من أقاموها لتعاليم الكتب المقدسة- كما ذكر سابقاً- ولكن في الحقيقة ربما يكون هناك سبب آخر لموقف هؤلاء الحريديين من قيام الدولة، وهو أن اليهود لأكثر من ألفي سنة، لم يعتادوا إلا على حياة الطائفة اليهودية، المستقلة ذاتياً في شؤونها الدينية والقضائية والتعليمية. ولهذا فهم لم يعدوا نفسياً بشكل أو بآخر لتقبل حياة الدولة ومقتضياتها. بالإضافة إلى أنهم يدركون أنه من الصعوبة قيام دولة يهودية (دينية)، لإيمانهم بأن الشريعة اليهودية لا تحتوي إجابات شافية لكل ما تحتاجه الدولة العصرية، في مجال العلاقات الخارجية، وتسيير الشؤون الداخلية في المجال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي وغيرها من المجالات المختلفة.

كما اتفقا الحزبان الحريديان السابقان، في رفضهما الفصل بين الدين والدولة، ومطالبتهما للدولة بحماية الدين، من خلال سن العديد من التشريعات، التي تتوافق مع الشريعة اليهودية، وتمنع أبناء المجتمع من انتهاك التعاليم والأحكام التوراتية. وهذا الموقف يخالف رأي العديد من المفكرين، الذين يرون أن الحفاظ على الدين لا يأتي إلا من خلال الفصل بينه وبين الدولة، لأن تدخل الدين في شؤون الدولة، وتدخل الدولة في شؤون الدين، يفسد الدين والدولة معاً (بدوي 1980؛ 96)، وفي هذا يقول ليبوفيتش:

إن الحفاظ على الدين من خلال حكومة غير متدينة، يقود إلى الانحراف والفساد، وأن المطالبة بفصل الدين عن الدولة الإسرائيلية العلمانية القائمة، تنبع من الحاجة الدينية الأساسية، لمنع الدين من التحول إلى وسيلة، لتحقيق حاجات سياسية اجتماعية، ومنع الدين من التحول إلى وزارة للسلطة العلمانية، وأداة للبيروقراطية والإدارة الحكومية. والحكومة تحافظ على الدين والمؤسسات الدينية، لا لأسباب دينية، وإنما لأسباب تتصل بمصالحها السياسية“ (ماير 1997؛ 410).

وعندما تنتهي هذه المصالح لن تتردد في انتهاك تعاليمه وتشريعاته.

3) حزب المفدال ودوره السياسي:

حزب المفدال تسمية مختصرة للحزب الديني القومي: مفلاغاديت لئوميت، الذي تأسس عام 1956م. باندماج حزب المزارحي والعامل المزارحي، حيث برز اتجاه قوى داخل الحزبين نحو دمج الحزبين

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المختلفة

معاً. ولاشك أن الدمج يمنح الحزبين نفوذ كبير ووزن ثقيل، ومع ذلك فقد كان لكل حزب أسبابه الخاصة، فمن جهة المزارحي وفرت عملية الدمج هذه لزعامتة التاريخية قاعدة جماهيرية منظمة تابعة للعامل المزارحي، ومن جهة العامل المزارحي، ضمنت عملية الدمج إمكانات مادية وفيرة يمتلكها التنظيم العالمي للمزارحي (الملحم 2001، 36).

وقد كانت الخطوة الأولى لتوحيد الحزبين، هي توحيد التنظيمين العالميين لهما في الخارج عام 1955م. وفي العام التالي تمت الدعوة إلى عقد مؤتمر مشترك في إسرائيل، حيث تم فيه الإعلان عن قيام حزب المفضال، الذي عكس العنصر القومي الذي كان العامل المزارحي يشدد عليه، والعنصر الديني الذي كان المزارحي يؤكد عليه. وفي المؤتمر الثاني للحزب الجديد عام 1963م، تم تقسيم المسؤوليات والمهام كالتالي: يقوم المزارحي بمعالجة الشؤون السياسية والدينية والإعلامية، وتنظيم الطبقات المتوسطة والعلاقات العامة، في حين يقوم العامل المزارحي بمتابعة الشؤون التنظيمية العامة، وأمور رسوم العضوية وشؤون الهجرة والاستيعاب والعمل، والشؤون المهنية والاقتصادية، وشؤون المهن الحرة، والدوائر التي تهتم بكبار السن وبمدن التطوير (ماضي 1999، 248-249).

ويختلف هذا الحزب عن الحزبين السلفيين السابقين، في أنه يعترف باليهودية ويعتبرها بداية عملية الخلاص، ويعترف كذلك بدولة إسرائيل، باعتبارها أمر واقع يجب مسيرته ومساندته، ولهذا جاءت أيديولوجية حزب المفضال السياسية لتؤكد على عدد من المبادئ أهمها:

الحفاظ على أرض الميعاد، واستبعاد قبول وجود كيان فلسطيني تحت أي مسمى، سواء كان دولة أو سلطة أو حكماً ذاتياً، والإسراع في إنشاء المستوطنات والتوسع فيها، خاصة في القدس التي يؤكدون أنها ستبقى العاصمة الأبدية الموحدة لدولة إسرائيل. ودعم دور الإحاطية داخل المؤسسات السياسية والعسكرية والأمنية، واعتبار الخدمة في الجيش الإسرائيلي، ليست مجرد واجب وطني، بل هي بالدرجة الأولى التزام ديني لا مبرر للتهرب منها، حتى لو كان المبرر التفرغ للدراسات الدينية (شرف الدين 1999، 15).

كما تركز أيديولوجية حزب المفضال على

ضرورة بناء الدولة والمجتمع- في كافة قطاعاتهما- وفقاً لقوانين التوراة، وتعميق الطابع الديني للدولة، والالتزام بكافة تعاليم الشريعة، والحفاظ على وحدة الشعب اليهودي وخصوصيته في إسرائيل وفي الشتات. كما يؤكد الحزب على ضرورة توفير تعليم ديني في كافة مراحل التعليم، والحفاظ على حرمة السبت، وحل المشكلات القانونية المتعلقة بالتطورات التكنولوجية والعلمية حسب الشريعة. كما أنه يؤيد قانون من هو اليهودي، وينادي بتعديله حسب التصور السلفي (الأرثوذكسي). وفي المجال الاقتصادي، يدعو الحزب إلى تقليص تدخل الحكومة في النشاط الاقتصادي، وتقديم تسهيلات ضريبية لأصحاب رؤوس الأموال، ورفع الرقابة عن العملات

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المعتدلة

الأجنبية، وتشجيع الاستثمارات الأجنبية، وبيع الشركات الحكومية، والعمل على تشجيع الصناعات ذات التوجه التصديري، وتقليل الاعتماد على المساعدات الأمريكية (خالد 1988، 58-59).

ولكي تصبح الأيديولوجية السابقة حقيقة واقعة، كان لابد لحزب المفدال من الحضور الفاعل على الساحة السياسية، ولهذا، فقد شارك تقريباً في كل الائتلافات والحكومات، وكانت وزارة الأديان دائماً من نصيبه. وبالنسبة للكنيست فقد بلغ أكبر عدد من المقاعد التي حصل عليها الحزب خلال الفترة من 1951 - 1981م اثني عشر مقعداً، وأقلها عشرة مقاعد. أما في عام 1981م فقد انخفضت قوة المفدال البرلمانية من 12 مقعداً إلى 6 مقاعد. وعلى الرغم من ذلك، فقد بقي المفدال محافظاً على دوره كشريك ائتلافي يتهافت عليه الحزبان الكبيران (المعراخ والليكود)، ويفضل مقاعد المفدال، أستطاع منحهم بيجن تشكيل حكومة ائتلافية على الرغم من التعادل بين الليكود والمعراخ.

كما حصل حزب المفدال في انتخابات الكنيست الحادي عشر (1984) على أربعة مقاعد فقط، وفي انتخابات الكنيست الثاني عشر (1988)، كان الانشقاق داخل التيارات والأحزاب السياسية الدينية، قد وصل إلى ذروته، وبدأ تماماً، أن حزب المفدال بدأ يفقد قوته التقليدية، سواء في الشارع السياسي أو في الكنيست. وقد حصل في هذه الانتخابات على خمسة مقاعد فقط، من بين 18 مقعداً حصلت عليها الأحزاب الدينية، مما عكس اختلالاً واضحاً في التوازن داخل المعسكر الحزبي الديني في إسرائيل، لصالح الجناح الديني الحريدي السلفي، الأكثر تشدداً في مسألة العلاقة بين الدين والدولة بشقيه الإشكيناوي والسفاردي. وقد استمر الاختلال في التوازن بين المفدال والأحزاب الدينية الأخرى، خلال انتخابات الكنيست الثالث عشر (1992)، والتي أصر خلالها المفدال على إعلان السير قدماً مع حزب الليكود ضد حزب العمل الإسرائيلي، حيث حصل على أربعة مقاعد فقط، من بين 14 مقعداً حصلت عليها الأحزاب الدينية مجتمعة. وقد أدى هذا الموقف من جانب المفدال، إلى عدم دخول الائتلاف الحكومي بزعامة حزب العمل الإسرائيلي، وبالتالي لم يعهد إليه بوزارة الأديان، التي ظل يتولى أمرها منذ عام 1949م حتى عام 1992م. وفي المرحلة الجديدة التي بدأت بانتخابات عام 1996م، سيطر قطاع الأحزاب الدينية في إسرائيل- المفدال وشاس- على معظم المقاعد، التي كانت من نصيب الأحزاب الدينية، وكاد حزب المفدال أن يعود إلى مكائته التي حافظ عليها طويلاً بحصوله على 9 مقاعد، من جملة المقاعد التي حصلت عليها الأحزاب الدينية (تيم 1997).

ومن خلال العرض السابق للأحزاب اليهودية السلفية المعتدلة، يتبين عموماً، أن قوتها التمثيلية ظلت مستقرة وشبه ثابتة إلى حد كبير، وذلك خلال الفترة من عام 1949 إلى عام 1992م، إذ ظلت تحصل على نسبة تتراوح بين (11% و 16%) من جملة الأصوات الصحيحة في الدورات الانتخابية المختلفة، الأمر الذي مكنها من أن تحتل ما بين (13) و (18) مقعداً في الكنيست. وفي انتخابات العام 1996م، وصلت قوتها التمثيلية إلى حد لم يسبق له مثيل، حيث أحرزت مجتمعه ما يربو على (19%) من جملة الأصوات الصحيحة، الأمر الذي مكنها من الحصول على (23) مقعداً في الكنيست. وفي الإجمال

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المختلفة

شكلت الأحزاب السلفية - دوماً- القوة الثالثة في الكنيست بعد أحزاب اليسار وأحزاب اليمين، بل إن قوتها التمثيلية تدعمت بـ (5) مقاعد عام 1996م، في مقابل انخفاض القوة التمثيلية لكل من حزبي العمل والليكود بـ(10) مقاعد لكل منهما. كما قفزت حصة هذه الأحزاب الدينية إلى (27) مقعداً في الانتخابات التي جرت عام 1999م، توزعت ما بين شاس (17) مقعداً، ويهود التوراة (أجودات يسرائيل) (5) مقاعد، والمفدال (5) مقاعد. ودخلت هذه الأحزاب الثلاثة في الائتلاف الحكومي اليميني، وحصلت لأول مرة على أربع وزارات هي الداخلية والمواصلات والتعليم والأديان (جاد 2002: 20).

فالمعروف في الحياة السياسية في إسرائيل، أن أي حزب أو كتل حزبي مهما بلغت قوته لا يستطيع أن يحكم منفرداً ودون الائتلاف مع الأحزاب الدينية. ولذلك،

فإن أي حزب أو كتل حزبي عقب معرفة عدد المقاعد التي يملكها في الكنيست، تقوم قيادته بعملية حسابية أساسها أن يطرح من مائة وعشرين مقعداً، عدد المقاعد التي حصل عليها، وكذلك عدد مقاعد الشيوعيين والكتلة المعارضة، والعدد الباقي يمثل المجموعة التي يستطيع أن يختار من بينها من هو في حاجة إليه. وهو يحدد ذلك، تبعاً لعدد الأصوات التي لا بد من توافرها ليستطيع أن يمارس الحكم. وهنا يبرز دور الأحزاب الدينية السلفية المساوم، حيث تبدأ في طرح مطالبها من أجل المشاركة في الحكم، وهو ما يجعل أي كتل حزبي، في حالة من الاضطرار للقبول بطلبات أو شروط المشاركة (ربيع 1973: 381).

وهذا الأمر يبين لنا أن الحكم من دون الأحزاب الدينية، هو أمر مستحيل لأي حزب يريد أن يصل إلى الحكم، عن طريق أغلبية في الكنيست، تتيح له ذلك.

وحاجة الأحزاب أو التكتلات الحزبية في إسرائيل، للائتلاف مع الأحزاب الدينية الرسمية، وتطلع الأخيرة وسعيها الحثيث للوصول إلى ذلك، ليس بالأمر المستهجن، إنه يتوافق مع سياسة الجماعات اليهودية منذ القدم، أي أن التوحد والائتلاف من المفاهيم التي تعود إلى التقاليد الصهيونية، السابقة على وجود دولة إسرائيل، بل يمكن القول، أنه ينبع من طبيعة الشخصية اليهودية وخبرتها في مجتمعات غرب أوروبا. فعندما كان يدق ناقوس الخطر، ويبدأ الشعور بأن المذابح الجماعية في طريقها لاستئصال العنصر اليهودي، كان سلاح تلك الجماعات أو الأقليات، هو الترابط والائتلاف وترك الخلافات الجوهريّة جانباً، وتجميع الجهود والقوى باتجاه الدفاع عن البقاء والوجود. فكان هذا هو الأسلوب المسيطر على تعامل الجماعات اليهودية مع المجتمعات الأخرى المعادية والرافضة للوجود اليهودي، وهو الذي أنتقل بعد ذلك، ليكون أسلوبها في الممارسات السياسية مع الحركة الصهيونية، ويصبح بالتالي نوع من التقاليد الإسرائيلية على الساحة السياسية.

وبعد كل ائتلاف للأحزاب الدينية السلفية، مع الحزب أو التكتل الحزبي الحاكم، كانت هذه الأحزاب تشارك في الحكم، وتتسلم العديد من الوظائف والمناصب الهامة في الدولة، مما أتاح لها الفرصة

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المحتمدة

للنظر أو التعامل مع القضايا المختلفة - باستثناء التشريعات والشؤون الدينية - بشكل يتسم بالانفعالية أو البراجماتية، أي أنها أعطت الأولوية لتحقيق مصالح الجماعات الدينية على غيرها من المصالح العامة. وهذا يرجع في نظر صلاح الزرو (1990: 332) إلى عدة أسباب منها

أولاً، الأهمية الكبيرة التي تعطى للحاخام، والتي تمنحه قدرة كبيرة على تأويل النصوص الدينية، وتطويرها بما يخدم أهدافه وربما أهواءه أحياناً. وثانياً، لعدم تعامل الأحزاب الدينية مع القضايا المطروحة، وفق الأسلوب التقليدي الذي تنتهجه الأحزاب والحركات الأيديولوجية عادة، والقائم على أساس التأييد الكامل أو الرفض القاطع، وإنما لجوء هذه الأحزاب إلى تجريء القضايا المثارة، والاتفاق مع بعض هذه الأحزاب، على تحقيق أهداف اجتماعية - دينية بحتة، وتنحية القضايا السياسية والاقتصادية والعسكرية من بؤرة اهتماماتها المركزية، الأمر الذي جعل السياسة، وهي موطن الخلاف الأول بين الأحزاب عادة، بعيدة عن احتلال مكان الصدارة ضمن اهتمامات الأحزاب الدينية، مما جعل هذه الأحزاب تفتقد إلى أي برامج اقتصادية متكاملة.

وهذا يعني أن هذه الأحزاب لا تأخذ بعين الاعتبار، عند إقدامها على التحالف مع الأحزاب الكبيرة التي يعهد إليها بتشكيل الحكومات في إسرائيل، سوى مدى استجابة هذه الأحزاب الكبيرة لمطالبها، وخاصة في الشؤون الدينية والمالية. فاليمين واليسار لا يعينان شيئاً بالنسبة لهذه الأحزاب، فكلهم بنظرها علمانيون، والمهم من يدفع أكثر.

موقف دولة إسرائيل من الجماعات السلفية اليهودية :

وإذا نظرنا إلى موقف دولة إسرائيل من الدين والجماعات الدينية السلفية، نجد أنها منذ قيامها لم تتجاهل الدين والمتدينين، وكان تعاملها معهما، يتسم بالذرائعية أو البراجماتية حتى الآن. فليس هرتزل وحده الذي رأى في الدين وسيلة لتحقيق هدفه في إنشاء الدولة، بل إن بن جوريون أيضاً، كان يدرك أهمية استغلال الدين في سبيل تدعيم الفكرة الصهيونية، واجتذاب المهاجرين إلى فلسطين، فقد أعلن ذات مرة: أن خلود إسرائيل يتميز باثنتين: دولة إسرائيل والتوراة ” وفي مناسبة أخرى قال: ” على دولة إسرائيل أن تعتمد على نفسها وعلى إلهنا الذي في السماوات (سيجف 1986: 216). وهذه العبارة في الحقيقة تعبر عن دبلوماسية سياسية، أكثر من تعبيرها عن إيمان أو اعتقاد ديني، فقد كان بن جوريون يتطلع إلى الربط بين الدولة ككيان سياسي منظم ذي سيادة، وبين القومية العبرية التوراتية. ولذلك، فإنه رغم علمانيته أخذ في الحسبان الاعتبارات السياسية والحزبية ومسئولية الدولة، ونحو آراء الشخصية جانباً، عندما بدأ في وضع أسس التعايش بين المتدينين والعلمانيين.

فالحقيقة، أن بن جوريون كان يتطلع إلى بناء دولة عصرية، حتى لو خالف ذلك كل ما ورد في التوراة، فقد كان يؤمن في قرارة نفسه، بأن الغيبيات انتهت دورها في حياة اليهود منذ قيام الدولة ... وقال

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المختلفة

بعد اعتزاله العمل السياسي؛ كنت مصمماً على أن تكون إسرائيل دولة علمانية، تحكمها حكومة علمانية وليست دينية، وحاولت أن أبقى الدين بعيداً عن الحكومة والسياسة بقدر المستطاع (الشامي 1994: 54). كما قال أيضاً، في الرسالة التي أرسلها لمؤرخ الحركة العمالية آدم دورون عام 1986م- أي بعد اعتزاله- ونشرت في صحيفة (الجيروز ايم بوست): إنني لم أتم إلى أي اتجاه ديني، سواء كان إصلاحياً أو محافظاً أو أرثوذكسياً، ولكنني أعتقد أن وجود وسيطرة القوى الأرثوذكسية هما كارثة وضلال، وأنا على ثقة من أن الأغلبية في هذه البلاد بعيدة عن السلفية (الأرثوذكسية) (الشامي 1997: 282).

وبهذا نجد أن بن جوريون لم يخف سخطه من سيطرة القوى السلفية على الحياة الدينية في إسرائيل، ومحاولة تدخلها في الأمور السياسية، إلا أنه كان مضطراً - وهو في موقع المسؤولية - للتعامل مع الزعامات الدينية، إدراكاً منه بأنهم جزء من الشعب، وأن على الدولة أن تلبى مطالبهم الاجتماعية والتربوية وغيرها، وتمويلها من ميزانيتها، حتى تستطيع أن تمسك بزمامهم وتوجههم حسبما تشاء، وتحتويهم، لأنه لا شك كان يدرك، أن الصراع بين هذين الفريقين، الدينيين والعلمانيين، يشكل خطراً كبيراً على الدولة.

ولهذا، فقد راحت دولة إسرائيل بمجرد قيامها، تمد سيطرتها على المؤسسات اليهودية الدينية القائمة من جهة، وتعمل على إنشاء مؤسسات دينية أخرى تابعة لها، من جهة أخرى. لقد كان ذلك في إطار محاولات الحد من خطورة الجماعات والمنظمات والأحزاب الدينية، من جانب، وضمان مصالحها المتمثلة في خلق دولة موحدة بمؤسسات مهيمنة على كل المؤسسات والجماعات، التي ينتمي إليها أفراد الجماعات اليهودية من جانب آخر. وقد قامت الدولة عن طريق وزارة الشؤون الدينية والعديد من المؤسسات، بتنظيم علاقة الدولة بالدين، ومن هذه المؤسسات وزارة التربية والتعليم، التي تضم فرعاً للتعليم الديني الرسمي، ووزارة الرفاه الاجتماعي، التي تقوم بإعالة طلاب المدارس الدينية (اليوشيفوت)، ووزارة الداخلية، التي أقامت مدارس لنشر التوراة في مناطق التطوير، ووزارة الدفاع التي تقدم خدمات دينية للجنود، ووزارة العدل التي تنفق على أبحاث القانون العبري، كما أن المجالس الدينية تحصل على ثلث ميزانيتها من الحكومة، والثلثين الآخرين من المجالس المحلية. هذا فضلاً عن المنح والمساعدات المالية التي تقدمها المنظمات اليهودية المنتشرة في كافة أنحاء العالم والهستدروت، لدعم المؤسسات والخدمات الدينية، وكذا المساعدات السنوية التي تقدمها الحكومة للأحزاب الدينية. هذا، ويأتي حجم الإنفاق الحكومي الهائل على الشؤون الدينية، في المرتبة الثانية بعد الإنفاق على شؤون الدفاع في كل الميزانيات الإسرائيلية (الزرو 1990: 211-212).

وفي نفس الوقت الذي أخذت فيه الدولة على عاتقها تنظيم الشؤون الدينية، منحت صلاحيات للتنظيمات الدينية، وأعطت فاعلية لأوامر الدين المختلفة، وتجلت المبادئ الأساسية لهذه التسوية في الآتي: (عبد الفتاح ماضي 1999: 276)

1) تعترف الدولة بالقضاء الديني، في قضايا الزواج والطلاق الخاص باليهود من مواطني الدولة

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المعتدلة

- أمام المحاكم الربانية (الحاخامية)، وتلتزم هذه المحاكم بالحكم وفقاً لأحكام الهالاخاة.
- (2) في القضايا الأخرى المرتبطة بالأحوال الشخصية، يتم الالتزام بأحكام الهالاخاة ويتم الأخذ بها أمام المحاكم المدنية (Stephen 1995: 21).
- (3) تمنح الدولة الحاخامية الرئيسية صلاحيات لتحديد وتنظيم وتشكيل هذه المؤسسات التي تدعمها الدولة مادياً.
- (4) تمنح الدولة في المجال المحلي صلاحيات للمجالس الدينية، لتحديد تنظيمها وتكون مسؤولة عن ميزانيتها.
- (5) تهتم الدولة بالتعليم الديني، وتقيم شبكة من المدارس الرسمية الدينية.
- (6) تنشئ الدولة وزارة حكومية للأديان، لها ميزانية للخدمات الدينية.
- (7) تشرع الدولة قوانين تستمد من الشريعة الدينية فيما يتصل بالنسب والأعياد والكشירות (الطعام الشرعي).
- (8) يتم إنشاء حاخامية عسكرية في الجيش، تكون لها صلاحيات في مجال الجيش.
- وبهذه التسوية يمكن لقادة إسرائيل- وهم من العلمانيين- السيطرة على المتدينين قادة وأفراداً من جهة، ومن جهة أخرى، سوف يضمن هؤلاء القادة، من خلال إرضائهم للدوائر الدينية، ألا تبقى الشؤون الدينية في يد الأحزاب الدينية وحدها، وأن تبقى سياسات الأمن والاقتصاد والخارجية في يدهم. أما التيار المتدين (السلفي)، فسيجد في تلك التسوية تحقيقاً للحد الأدنى من مطالبه. فمن جانب، سيتمكن من الحفاظ على المكاسب التي حققها في فترة الانتداب، ومن جانب آخر، لا شك أن التسوية ستزيل حالة (الخوف)، من سحق السلطة العلمانية للمصالح الخاصة بالتيار الديني.
- ومع ذلك، فإن الدولة لم تكتفي برعاية شؤون الجماعات والأحزاب الدينية (السلفية)، وإعطائها العديد من الصلاحيات في مؤسساتها المختلفة، بل بلغ اهتمامها حد تقديم الكثير من التنازلات، في مجال المظاهر والرموز والخدمات، بالإضافة إلى تزلف القادة العلمانيين للقيادات الدينية ففي مجال الرموز الدينية، هناك علم الدولة، الذي يحتوي على نجمة داود، والنشيد الوطني (هتكيفا)، الذي تقول بعض أبياته: (نفس اليهودي تضج، وعينه إلى أرض صهيون ترنو)، وشعار الدولة، الذي يتكون من صورة الشمعدان (المنوار)، وعطلة السبت. وفي مجال القوانين، هناك القوانين الدينية والامتيازات التي يحصل عليها المتدينون في هذا المجتمع. وفي مجال الخدمات، هناك نشاطات وزارة الشؤون الدينية والحاخامية الرئيسية، والمجالس الدينية المحلية، وبناء آلاف المعابد، وتبني طعام (الكاشير) في الدولة. وفي مجال الترف، نجد أن رجالات الدولة في إسرائيل، يمتشقون بين الحين والآخر، الخطب الرنانة المطعمة بالعبارات التوراتية والتلمودية، والتأكيد على الأسماء والاحتفال بالأعياد الدينية والطقوس اليهودية، وغيرها من المجالات الأخرى (الشامي 1997: 282-283).

وتقديم الدولة بعض التنازلات، لإرضاء الجماعات السلفية اليهودية ومحاولة التقرب منها، تفرضه طبيعة الظروف أو الأنظمة المعمول بها في المجتمع الإسرائيلي، والتي جعلت الطرفين في حاجة لبعضهما. فالارتباط الوثيق بين اليهودية والحس القومي والفرائض العملية الكثيرة، التي فرضتها اليهودية على الفرد والجمهور، جعل من فصل الدين عن الدولة، ومنع أي صورة من صور الإكراه الديني، أمراً يمكن تطبيقه في حالة خضوع الجماعات السلفية للعلمانيين، وكان هذا من الأمور التي ما يزال من المتعذر تطبيقها، بسبب تركيبة النظام الانتخابي والسياسي الإسرائيلي، كما أن رشاد الشامي (1997: 286) يؤكد بأن الأغلبية العلمانية لم تكن ترغب في ذلك، لأن العلمانية لم تكن تعني بالنسبة لهم الانسلاخ عن اليهودية بأي حال من الأحوال. وربما شكلت هذه الحقيقة، القاعدة المشتركة التي أبقّت على شعرة معاوية بين العلمانيين والجماعات السلفية اليهودية.

كما ثبت أن أهمية العنصر الديني في إسرائيل، لا تعود فقط إلى وجود مجموعة من الأحزاب الدينية الرسمية، تكون فيما بينها تآلفاً حزبياً معيناً، بل إنه يعود إلى طبيعة العلاقة التي تربط إسرائيل بالمجتمع اليهودي في أوروبا وأمريكا. فالإطار الحقيقي الذي يربط الدولة بالعالم الخارجي، ينبع من التغيير الديني. وقد أثبتت أكثر من واقعه واحدة، كيف أن عنصر الدين يمثل أهمية تفوق بكثير الكم الحزبي الديني، وعدم إصدار دستور حتى الآن، هو تعبير واضح عن هذه الحقيقة. والكثير من القوانين يمكن أن يتعطل إصدارها، وذلك كله بسبب سيطرة القوى الدينية، وقدرتها على أن تقف عقبة إزاء أي قانون يمكن أن تشتم منه رائحة المعارضة أو التقييد أو التشكيك في التقاليد الدينية (الشامي 1997: 272). وسترداد معرفتنا بقوة الجماعات السلفية اليهودية، ومدى سيطرتها داخل المجتمع الإسرائيلي وضوحاً، من خلال العرض التالي لدورها التربوي.

2) الدور التربوي للجماعات السلفية اليهودية المعتدلة

إن الجماعات السلفية اليهودية، تدرك أهمية التربية في تشكيل وصياغة الشخصية، والسير بها في الاتجاه الذي يحفظ للجماعة، وجودها واستمرارها، بل إنهم على وعي تام، بأنها هي السبيل الأكثر ضماناً، لتحقيق أقصى النجاحات على الصعيد السياسي، ولهذا فقد اهتمت بأمر التعليم في المجتمع الإسرائيلي، واعتبرت نفسها مسئولة بشكل مباشر، عن تنشئة أبنائها في المدارس الدينية التابعة لها، وبشكل غير مباشر عن تنشئة بقية أبناء المجتمع في المدارس العلمانية، وذلك من خلال استلام الحاخامات لمهمة تدريس الموضوعات الدينية المتضمنة في البرنامج التعليمي لهذه المدارس.

وإذا نظرنا للتعليم الديني في إسرائيل، نجد أنه ينقسم إلى قسمين: تعليم ديني رسمي تابع للدولة، وتشرف عليه وزارة التربية والتعليم، وهو خاضع للإيديولوجية الصهيونية الدينية، وتعليم ديني مستقل تابع لليهود الحريديم المعارضين للصهيونية (أي أن النوعين تابعين للجماعات السلفية). ويتلقى نحو 35% من التلاميذ اليهود في إسرائيل تعليمهم في مدارس هذه الجماعات. وتعترف الدولة بمدارس النوع الثاني من التعليم الديني السلفي، وتمول 85% من ميزانيتها، وهي لا تختلف عن مدارس

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المستقلة

التيار الديني الصهيوني الرسمي (النوع الأول)، إلا من ناحية، تركيزها على تدريس التوراة بصورة مكثفة، ورفضها تدريس الكتب الدنيوية التي تدرس في المدارس الدينية السلفية الرسمية (ماضي 1999: 288 و Lev-Bar 1991: 103).

وإجمالاً يمكن القول، بأن تعليم الجماعات السلفية يحتوي على سبعة نماذج من المدارس الدينية (تضم حوالي ستين ألفاً من التلاميذ في عام 1989م)، وهي كما عددها صلاح الزرو (1990: 220 - 223)

المدارس الدينية التابعة للاستيطان أو اليشوف القديم (لجميع الأعمار)، والمدارس الدينية الصغيرة (للشباب من سن 13 - 17 عاماً)، والمدارس الدينية الكبيرة (لخريجي المدارس الصغيرة والمهويبين من صغار السن) ومدارس الشباب المتزوجين (الكولونيم)، والمدارس الدينية المتوسطة المهنية، والمدارس الدينية الخاصة بالتائبين (أي العائدين إلى حظيرة الدين) والمدارس المنظمة (وهي خاصة بالطلبة المتدينين الذين يخدمون بالجيش، حيث يلتحق بها هؤلاء، بعد انتهاء التدريبات العسكرية الفعلية، لقضاء ما تبقى من فترة الخدمة). وتأتي مدارس اليوشيفا على رأس المدارس المتضمنة في تلك النماذج السبعة، وهي مدارس دينية يلتحق بها البنين فقط، ومتخصصة في تدريس التوراة والتلمود بشكل معمق باللغة اليديشية، وتتلقى هذه المدارس مساعدات شبه منتظمة من وزارة الشؤون الدينية. ومكانة مدارس اليوشيفا العالية لدى الجماعات السلفية، تأتي من كونها في نظرهم مصنع العباقرة والعظماء، وأداة فعالة للمحافظة على تميز الشخصية اليهودية.

وقد أدى انتعاش الحياة الاقتصادية في إسرائيل، إلى زيادة إمكانية التطور المكثف لليشيفا، التي تعد المؤسسة المركزية لجمتمع السلفية المتشددة (Stephen 1995: 27)

وتشرف على مدارس النماذج السبعة، بما فيها مدارس اليوشيفا، والتي يبلغ عددها (370 مدرسة)، لجنة خاصة تسمى لجنة المدارس الدينية، والتي تقوم برسم السياسة العامة للتعليم فيها، وتمثلها في الداخل والخارج، وهي التي تصدر الشهادات الخاصة، والتي بموجبها يتمكن الملتحقون بالمدارس الدينية من تأجيل الخدمة العسكرية، كما تقوم هذه اللجنة بطبع الكتب، وتقيم العديد من دور الرفاهية والاستجمام، والكثير من صناديق المساعدات، وتقدم التبرعات والقروض. ويتأسس هذه اللجنة مجموعة من الاحازمات البارزين داخل الجماعات السلفية (ماضي 1999: 289).

ولأن التعليم المدرسي هو أحد قنوات تشكيل العقل، وذلك بوضع البذور الأساسية لطريقة التفكير، ومن خلاله يتم اكتساب المعرفة وتشكيل الاتجاهات نحو الكثير من قضايا الحياة، وترسيخ العديد من القيم الدينية والاجتماعية في وجدان الناشئة، فقد حاولت الجماعات السلفية اليهودية، من خلال المساعدات المالية الحكومية الإسرائيلية السخية، إعادة تطبيق النمط القديم من التعليم اليهودي، ونظام شبكات المدارس - المتمثل في النماذج السبعة السابقة - في الكثير من المدن الإسرائيلية الفقيرة، وفي

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المختلفة

الأحياء ذات المستوى المعيشي المتدني بالمدن الكبرى، وحققت قدراً لا يستهان به من النجاح. ولا شك أن هدف الجماعات السلفية من ذلك، هو مواصلة نفوذها التعليمي، وتمكنها من التأثير في صياغة شخصية قطاع متزايد من الأجيال الإسرائيلية المتعاقبة. ولهذا السبب، فإنها منذ فترات مبكرة، تحاول أن تتولى هي مسؤولية القيام بتربية الأطفال القادمون إلى إسرائيل، وذلك لكي تضمن تلقيهم لتربية دينية، تجعلهم في حالة اتساق وانسجام مع أبنائها، أكثر من اتفاقهم وانسجامهم مع أبناء المجتمع الإسرائيلي عامة. ويؤكد هذا الوضع، الحالة التي أشار إليها Zameret (2002: 7) بقوله: لقد احتدم الصراع عام 1943م بين الجماعات والأحزاب العلمانية والدينية في إسرائيل، حول تقديم التربية المناسبة للأطفال الأيتام القادمين من الاتحاد السوفياتي.

ولهذا، فقد اهتمت الأحزاب السلفية اليهودية المعارضة للصهيونية ولدولة إسرائيل، بإقامة شبكة من المدارس التي تتناسب مع أهدافها ومنهجها في الحياة، فكانت هناك العديد من المدارس التابعة لحزب أجودات يسرائيل، وهي تتسم كما ذكر سيغف (1986: 220)

بالانغلاق، وبالمحافظة الشديدة على غرار نمط حياة اليوشيفا، وواقع الحياة اليهودية في أوروبا الشرقية، وتتضمن المناهج التعليمية لهذه المدارس الكثير من الموضوعات الدينية، والقليل من الموضوعات الأخرى مثل الرياضيات، ولغة التعليم فيها هي اليديشية، ولأن أجودات يسرائيل حزب غير صهيوني، فإن التلاميذ يلقنون بأن الصهيونية حركة ارتداد وكفر، وقد كانت هذه المدارس تجتذب نحو 5% من الأطفال عام 1949م،

وأيد Alexander (2000: 494) ما ذهب إليه سيغف من الإنغلاق والمحافظة الشديدة لمدارس حزب أحوادات.

كما تشير الأدبيات إلى أن حزب شاس هو الآخر قد أنفق أموالاً كثيرة، من أجل إقامة شبكة من المؤسسات المصممة لممارسة نفوذ دائم، وتدريب جماعات مسلحة، تمكن الحزب في المستقبل من توسيع سيطرته على الجمهور.

وهذه الشبكة تكونت من سلسلة من المؤسسات التعليمية المصممة لإحياء التعليم اليهودي التقليدي للفتيان، مع الاقتصار على المواد المقدسة، وعدم تدريس المواد العلمانية (أغل حزب شاس على نحو واسع تعليم الفتيات). كما تم تشجيع الذكور الكبار، الذين تتراوح أعمارهم بين (40 و 50) عاماً، على ترك مهنتهم أو هجر أعمالهم من أجل الانتظام في هذه المؤسسات، ودراسة المواد المقدسة مع دفع مقابل مادي مضمون. وهذا التعويض المالي، الذي هو عبارة عن رواتب للدراسة، كان منخفضاً، ولكن الكثير من الأشخاص اعتبروا حياة الدراسة مفضلة على القيام بعمل حقير، أو الاحتفاظ بمشروع فاشل. وقام المتطوعون بما هو أكثر من دراسة التلمود. فقد طلب منهم القيام بأعمال سياسية من أجل شاس، وسرعان ما شكل هؤلاء المتطوعون كادراً

سياً لشاس، الذي كان ولا يزال ، أداة فاعلة في تحويل الأحياء الحريدية إلى أنصار انتخابيين تحت أي ظرف (شحاك و متسفينسكي 2001: 107).

وفي المدارس اليهودية السلفية

يبدأ اليوم الدراسي بأداء المعلمون والتلاميذ للصلاة والطقوس والشعائر الدينية المختلفة، كما يطلب من التلاميذ ارتداء ملابس معينة أثناء الصلاة، والاحتفاظ بالقلنسوة على الرأس داخل الصف. وكانت المرحلة الأولى من التعليم الديني السلفي، تسمى الغرفة، وهي تساوي التعليم الابتدائي، ويقتصر التعليم فيها على الدراسات اليهودية المقدسة، أما المواد العلمانية مثل الحساب واللغات الأجنبية والعلوم والأدب وقواعد اللغة العبرية، فلم يكن لها مكان. وكان الاهتمام الأكبر في هذه المدارس، منصباً على دراسة التوراة وتوضيحها بشروحات تقليدية، وتمنع الشروحات النقدية الحديثة، ويؤكد في هذه المدارس على الأسفار الخمسة، التي يعاد تدريسها كل عام، والهدف من تدريس التوراة فيها، هو غرس الإيمان بالله الخالق المشرع، الذي أعطى الكلمة لشعبه في كتابه، وتربية التلاميذ على القيام بواجباتهم تجاه الله والناس (عطاري 1980: 70 - 71).

وبعد دراسة التوراة والأسفار الخمسة، تدفع المدارس السلفية اليهودية بتلاميذها قدماً، لدراسة الأجزاء الأكثر سهولة من التلمود. وبعد دراسة مدتها ثمان سنوات، يتم إرسال الطلاب ذوي القدرات المتدنية، إلى أماكن متنوعة لكي يتعلم كل منهم حرفة أو مهنة أو أي عمل آخر، يمكن أن يصبح مورداً لرزقه في المستقبل. أما الطلاب الذين أبدوا تفوقاً في قدراتهم العقلية والعلمية، فيتم قبولهم في مؤسسات التعليم العالي، التي تسمى اليوشيفا (واليوشيفا بالعبرية تعني الجلسة أو الاجتماع)، ولها في العادة عدة مستويات أو مراحل يمر بها الطلاب بشكل تدريجي، وتستمر عملية غربلتهم عند كل مرحلة، وأولئك الذين يرى أنهم أقل قدرة على الاستمرار، يتم توجيههم للأعمال التي تمكنهم من جمع المال، وفي وقت لاحق يدخلون الخدمة الدينية كحاخامات صغار، أو كمشرفين على قوانين الكيشوروت (أي إعداد الطعام حسب الشريعة اليهودية) في المطاعم والمستشفيات والجيش والمؤسسات الأخرى. أما الطلاب ذوي القدرات العالية، فيستمررون في التعليم متنقلين من يوشيفا إلى أخرى. وبعد التخرج من اليوشيفا الأعلى والزواج، يقضي أفضل الطلاب حياتهم في مؤسسة تسمى كويل (وهو مصطلح مشتق من الكلمة التي معناها الكامل)، حيث يدرسون التلمود فقط. والطلاب الأكثر تفوقاً في هذه المرحلة، يتم تعيينهم بعد ذلك في مراكز حاخامية عليا، أو يصبحون نظاراً لليوشيفا أو الكويل (شحاك و متسفينسكي 2001: 63 - 64).

وقد تميزت مؤسسات التعليم اليهودي السلفي، بأنها تشبه الجيتو إلى حد كبير، لأن حرص الجماعات السلفية اليهودية، وخاصة المعارضة منها للصهيونية ولدولة إسرائيل، على تنشئة أبنائها تنشئة دينية خالصة، قد دفعها إلى عزل التلاميذ عن العالم الخارجي، فلا يسمح لهم حتى بالسؤال والاستفسار عنه، وخاصة العالم العلماني، أي أنها تهيئهم لعدم قبول الآخر غير المتدين، وعدم الاتصال

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المختلفة

به، أو إقامة علاقات معه. ولهذا تسير العملية التعليمية داخل المدارس الدينية في اتجاه واحد، من المعلم الذي يملك العلم والمعرفة ويبدد كل السلطات، إلى المتعلم الذي لا يملك سوى الخضوع والاستسلام لجميع القائمين على العملية التعليمية وذلك حتى ينشأ المتعلم على السمع والطاعة، والانقياد لزعماء وحاخامات تلك الجماعات الذين يتخذون القرارات المتعلقة ليس بمستقبله العلمي فحسب، بل بحياته الخاصة أيضاً، فيخضع لرغبتهم حتى في اختيار المرأة التي ستشاركه حياته. وهذه السياسة التعليمية ستؤدي في نهاية المطاف إلى وجود أفراد منغلقيين ومتعصبين لأفكار بعينها، وليس لديهم الاستعداد لإخضاعها للحوار والمناقشة، أو التسليم بالرأي الآخر إن كان أكثر منطقية، لأن هذه الجماعات كما عرف عنها تعطي القدسية للنصوص، حتى وإن تعارضت مع الحجج والبراهين العقلية. وهذا الأسلوب الديكتاتوري التسلطي المتبع في التربية والتعليم، لا بد أن تكون حصيلته النهائية، أجيالاً تميل لاستخدام العنف، في معالجة الكثير من القضايا والمشكلات التي تواجهها في مستقبل الأيام، وهو أمر غير مستهجن بالنسبة للجماعات السلفية في مختلف الأديان والمجتمعات.

ولذلك، فإن تزايد أعداد الدارسين في المدارس الدينية السلفية، لا يشكل تهديداً لأمن واستقرار المجتمع الإسرائيلي فحسب، بل يثير سخط اليهود غير المتدينين، الذين يرون فيه تزايداً لأعبائهم المالية، المتمثلة في الضرائب التي هي مورد الدولة الأساسي لدعم التعليم في تلك المدارس، وهذا ما جعلهم ينظرون للملتحقين بها على أنهم عالة عليهم وعلى المجتمع، خاصة وأن الغالبية العظمى من دراسي الدراسات الحاخامية، لا يجبرون على الخدمة في الجيش، إلا أن معظم الإسرائيليين المتدينين وخاصة السلفيين منهم كما ذكر عماد جاد (2002: 20) يحاولون تبرير دعم الدولة وميزة التحرر من الخدمة العسكرية، من خلال القول، بأن الله يمنح إسرائيل واليهود الدعم والمساندة ببركة هؤلاء الدارسين، فمعونة الله هي التي تكسب الحروب وليس أداء الجنود.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنه كان لدى اليهود السلفيين وقادتهم قناعة - قبل نشأة الدولة - بأن قيام دولة صهيونية علمانية، سوف يحول دون وجود مؤسسات تعليمية خاصة بهم، وأن تعاليم الهالاخاة لن يكون لها مكان في حياة اليهود، بيد أن واقع الحال أثبت عكس ما تخوف منه هؤلاء، فقد خلقت الدولة - التي قامت على أسس علمانية ديمقراطية ليبرالية - الظروف الاجتماعية والاقتصادية الملائمة لإيجاد مؤسسات تعليمية حريدية سلفية، بل وقامت مؤسسات الدولة بتمويل جل مصاريفها (ماضي 1999: 237).

فعند تشريع دولة إسرائيل لقانون التعليم الإلزامي عام 1953م، والذي أقر بأغلبية صوت واحد في الحكومة، دعم التعليم الديني السلفي بنسبة 60% من مرتبات المدرسين، وبعد عدة سنوات رفعوا نسبة الدعم إلى 85%، وحالياً تقوم الدولة بتمويل أجور المدرسين بالكامل من ميزانيتها. وقد خصصت الدولة في وزارة التعليم شعبة خاصة وذات استقلال ذاتي مسئولة عن التعليم الديني السلفي الرسمي، الذي أصبح بمرور السنين مع توسيع صلاحياته مملكة قائمة بذاتها. ويعتبر الإشراف على التعليم الديني السلفي المستقل من قبل الدولة إشرافاً شكلياً فقط. كذلك فإنه يوجد في هذه الوزارة قسم للثقافة التوراتية

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المعتدلة

الأرثوذكسية (السلفية)، وقسم للعناية بموضوع الوعي اليهودي في التعليم العام الرسمي (الشامي 1994: 71).

ولابد هنا من التنويه إلى أن دعم دولة إسرائيل للتعليم الديني السلفي بنوعيه الرسمي والمستقل، لا يعني أن القائمين بشؤونها المختلفة، لا يدركون الحقيقة المعروفة في الأدب التربوي، والتي تؤكد على أن مهمة التعليم الأساسية، تتمثل في محاولة بناء شخصية أبناء المجتمع بناءً متمثالاً، يحقق الانسجام والتوافق العام للأمة، وفقاً لتراثها وتاريخها ومعتقداتها، وهذا الأمر لا يمكن له أن يتحقق، إذا تقاسمت تربية الأجيال رؤى وفلسفات عديدة (جحاف 2000: 86). والذي يدل على وعيهم بهذا الأمر، أن بن جوريون عندما كان رئيساً للوزراء عام 1952م، رأى بأن استقرار المجتمع الإسرائيلي لن يتحقق إلا بوجود تعليم موحد تحت سيطرة وتوجيه مؤسسات الدولة

فوضع مشروع قرار إيجاد نظام تعليم وحيد علماني وإلزامي، يلتحق به أبناء المجتمع الإسرائيلي كافة. وهذا الأمر كان من شأنه تفويض المدارس الدينية السلفية بكل أنواعها، مما دفع الجماعات السلفية إلى الاحتجاج الشديد والعنيف، والذي لم يهدأ إلا برجوع بن جوريون عن ذلك القرار، ولم يكتفوا بذلك، بل طلبوا منه الاعتذار عما بدر منه، وأن يكون هذا الاعتذار في شكل زيارة تفقدية لأحيائهم في بني براك وغيرها من الأحياء التي تسكنها الجماعات السلفية (كيبيل 1992: 191).

وهذا الانصياع من قبل الحكومة ورئيسها لرغبات الجماعات السلفية، وتقديمها على المصلحة العامة للدولة والمجتمع الإسرائيلي، لا يمكن أن يعزى إلى تبني الدولة للنظام الديمقراطي الليبرالي فحسب، بل إلى أن الجماعات السلفية اليهودية قد أصبح لها ثقلها داخل المجتمع، وذلك لعدة أسباب منها: أولاً، أن النظام السياسي السائد لا يتحقق في ظل شرعية الحكم للحزب الفائز في الانتخابات، إلا باتتلافه مع الأحزاب اليهودية السلفية. وثانياً، لأن إرضاء الجماعات السلفية يحمي المجتمع الإسرائيلي ونظامه السياسي، من أعمال العنف والإرهاب، التي قد يقوم بها بعض خريجي مدارسها، الذين غرست في أذهانهم بعض الأفكار التي تؤيد اللجوء للعنف، كوسيلة لتصحيح الأوضاع الظالمة في المجتمع. وثالثاً، لأن لهذه الجماعات الكثير من المؤيدين، بفضل امتداد التنشئة الدينية من المدارس إلى غيرها من المؤسسات التربوية الأخرى، وأهمها وسائل الإعلام، حيث أشار رشاد الشامي (1997: 295) إلى أن الأحزاب اليهودية السلفية، قد قامت بتشغيل وتوجيه عدد من الوسائل الإعلامية، وفتح محطات خاصة للراديو والتلفزيون، كما لوحظ ازدياد ملموس لوجود الشخصيات الدينية- السياسية والروحية، في قنوات وبرامج التلفزيون الإسرائيلي. ولأن هذه الوسائل تتسم بانتشارها الواسع، وبالوقت المتزايد الذي يقضيه الفرد- منذ مرحلة مبكرة من حياته- في مشاهدتها والاستماع إلى برامجها، فإنها تلعب دوراً إيجابياً، في تنشئة وتوجيه الأجيال الإسرائيلية، والسير بها في الاتجاه الذي يخدم أغراض الجماعات اليهودية السلفية.

وخلاصة القول، أنه يمكن الاستدلال على فاعلية الدور التربوي للجماعات اليهودية السلفية، من

الفصل الخامس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية اليهودية المختدلة

خلال ازدياد المتدينين من ناحية، وازدياد المتمسكين بالتقاليد الدينية، لاعتقادهم بأهمية الدين اليهودي، في الحفاظ على الملامح اليهودية لدولة إسرائيل، والتي تميزها عن غيرها من دول العالم، من ناحية أخرى. وهذا ما أكد عليه رشاد الشامي (1997: 295-296) في دراسته (إشكالية الهوية في إسرائيل) بقوله: إن هناك ازدياد ملحوظ في نسبة لابي الطائقيات الدينية بين الشخصيات العلمانية، سواء السياسية أو العامة، وبخاصة بين الشباب. ويكفي أن نشير في هذا الصدد، إلى أن نسبة الذين يضعون الطائقية الدينية، في المدرسة التحضيرية لإعداد الضباط التابعة لجيش الدفاع الإسرائيلي، قد وصلت إلى نسبة 40%، مما يشير إلى ازدياد نسبة الجنود والضباط المتدينين في الجيش. وهذه الظاهرة لاشك أنها تشير إلى احتمال سيطرة أصحاب الطائقيات المنسوجة (أي التابعين لحزب المفاذل) على الجيش، وأن الجماعات اليهودية السلفية، يمكن أن تقوم في المرحلة المقبلة داخل الجيش، بنفس الدور الذي كان يقوم به أبناء الكيبوتسات من العلمانيين، وبالدور الذي تقوم به الدولة أيضاً، وبالتالي ستكون لهذا الأمر انعكاسات خطيرة، ستؤدي إلى نوع من السيطرة الحزبية الدينية على جيش الدفاع الإسرائيلي، وهذه هي الخطوة الأساسية والكبرى، في طريق السيطرة على الدولة الإسرائيلية ذاتها.

الفصل السادس

الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية
في المجتمعين العربي والإسرائيلي في الميزان

بعد العرض السابق للدور السياسي والتربوي، لكل من السلفية اليهودية والسلفية الإسلامية، لابد من إجراء مقارنة بسيطة، تبين فاعلية الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية، في المجتمع العربي والمجتمع الإسرائيلي، وموقف الدولة منها في كلا المجتمعين.

إن المجتمعين العربي والإسرائيلي لا مكان فيهما لفكرة فصل الدين عن الدولة، كما أن الدولة فيهما ليست دولة دينية بالمفهوم السلفي، ومع ذلك، فليس هناك دائرة للدين ودائرة للدولة، وإنما هي دائرة واحدة للدين والدولة، بل إن الدولة فيهما، مسئولة عن الشؤون الدينية في حدود معينة، وتراعي أحكام وتعاليم الدين في كثير من ممارساتها، إلا أنها في كلا المجتمعين، لا تعطي الفرصة للجماعات الدينية في التدخل في شؤونها بالشكل الذي يمكن أن يؤدي إلى إفساد نظامها السياسي ومصالحها العليا وعلاقاتها الخارجية. والفرق بين المجتمعين العربي والإسرائيلي، هو أن وضوح مبادئ وأحكام الدين الإسلامي، قد مكنت المجتمع العربي من تحديد العلاقة بين الدين والدولة، على عكس المجتمع الإسرائيلي الذي ما زال يشكو من عدم وجود اتفاق صريح، حول الدور الحقيقي للدين داخل الدولة، ويعترف الجانبان الديني والعلماني، بأن المناقشة حول هذا الموضوع يمكن أن تكون مخيفة، ولهذا يقول لورانس ماير (1997: 400): أن موضوع الدين كله في الدولة اليهودية، يعتبر واحداً من الكلاب النائمة، التي ينبغي تركها في سبات عميق، خوفاً من أن تؤدي أية مناقشات إلى حدوث تمزق فعلي في الدولة الإسرائيلية.

ورغم أن الجماعات السلفية في المجتمعين العربي والإسرائيلي، تنادي وتسعى إلى ما يحقق التطابق بين الديني والدنيوي، وبشكل يجعل الثاني تطبيقاً حرفياً أو صدى كاملاً للأول، فإنها في حالة السلفية الإسلامية، تبقى هذه المطالب والأهداف مجرد شعارات مبهمه، لا تكفي للدخول في مواجهة حضارية، كما تتخذ منها مبررات لاعتداء بعض من أفراد جماعاتها، الذين يخرجون من أوكارهم الخفية بين الحين والآخر، ليقوموا بالاعتداء على بعض مؤسسات ومصالح الدولة، التي تقوم بدورها بمقاومتهم وتشديد الخناق عليهم، كما يدفعها ذلك إلى تحجيم الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية عامة، بحيث تظل دائماً على هامش النظام السياسي، وهو ما بدا لنا واضحاً، من خلال الدور السياسي والتربوي الضئيل لجماعة الإخوان المسلمين في مصر، والذي حققته من خلال استقلالها من قبل النظام السياسي، الذي لم يسمح لها حتى وقت قريب بأدنى الحقوق، التي يكفلها النظام الديمقراطي في أي مجتمع، وهي تشكيل أحزاب سياسية رسمية، تمكثها من البحث لها عن مكان على الساحة السياسية، وبشكل يعطيها الأمل في إمكانية وصولها أو استيلائها على السلطة السياسية، التي تعد من وجهة نظر منظريها الركن السادس من أركان الإسلام.

وكذلك الحال بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين في المجتمع اليمني، فرغم أن دستور دولة

الوحدة، قد أعطاها الحق في الظهور العلني، من خلال تشكيلها لحزب سياسي هو حزب التجمع اليمني للإصلاح، والذي من خلاله برزت على الساحة السياسية، ومارست نشاطها السياسي بالاشتراك في الانتخابات البرلمانية لدورات عديدة، ومكنتها انتصاراتها البرلمانية من المشاركة في الائتلاف الثلاثي للحكومة، مع حزب المؤتمر الشعبي العام والحزب الاشتراكي اليمني. وبعد حرب الانفصال وخروج الحزب الاشتراكي، دخلت في الائتلاف الثنائي للحكومة، مع حزب المؤتمر الشعبي العام، والذي مكنها من الاستئثار بعدد أكبر من الوزارات، وأعطاها الأمل بأنها أصبحت قاب قوسين أو أدنى، من تحقيق هدفها في الاستيلاء على السلطة، إلا أن افتقار أعضائها للخبرة السياسية والدبلوماسية، جعلهم يستخدمون كل صلاحياتهم- وهم في مواقع صنع القرار- لخدمة مصالح المنتميين إلى حزب الإصلاح، وتقديمها على مصالح كل من له الأولوية عليهم، رغم أنف القانون والمنطق وما يقضي به العقل، وهذا أفقدهم ثقة الجمهور وتأييده لهم، فعادوا في الانتخابات البرلمانية التالية إلى صفوف المعارضة. وما يهمنا هنا، هو أن أعضاء جماعة الإخوان (أعضاء حزب الإصلاح) لم يكن لهم وزن سياسي مؤثر، سواء كانوا في الحكومة أم في المعارضة، بدليل أنهم لم يتمكنوا من الضغط على الحكومة، لكي تتراجع في قرارها بشأن إغلاق المعاهد العلمية الشرعية، التي كانت تمثل المؤسسات التربوية الوحيدة في المجتمع، التي تسيّر التربية فيها باتجاه تحقيق أهدافهم الحزبية الضيقة، التي لا شك أنها تتناقض مع الأهداف العامة للمجتمع اليمني.

أما لو نظرنا إلى الجماعات السلفية اليهودية في إسرائيل، فنسجد أنها قد حققت لنفسها مكانة سياسية مرموقة، ووزن سياسي يمكنها من التأثير في صناعة القرار والضغط على الحكومات لكي تعدل في قراراتها بما يخدم مصالحها، حتى وإن تعارضت مع مصالح الدولة. فهذه الجماعات كما أشار Yochanan (1995: 494) والمسيحي (2002: 106)

أصبح بمقدورها التحكم في رئاسة الحكومة وإسقاط الحكومات. ولا يمكن تشكيل أية حكومة دون مشاركتها، وقد حققت من خلال نشاطاتها المختلفة في الحياة السياسية العديد من المكاسب، من أبرزها الحفاظ على اتفاقية الوضع الراهن، وتولي خمس وزارات في الدولة هي (التعليم، والإسكان، والأراضي، والمهاجرين، والأديان)، ويتحكمون في وزارة حيوية مثل وزارة التعليم، كما استطاعوا الحصول على عدة مناصب كبرى في الحكومة، وأصبح لهم نفوذ كبير في الجيش، فهناك حاخامية عسكرية، تتولى مهمة التوجيه الفكري والديني داخل القوات المسلحة، وهي تباشر كل شؤون الأحوال الشخصية المتعلقة بالسكريين، وتشرف على المدارس العسكرية الدينية،

في حين لا يجروا المنتمون للجماعات السلفية الإسلامية داخل الجيش من الكشف عن ذلك الانتماء، لأنه قد يؤدي إلى تسريحهم من المؤسسة العسكرية، لعدم ثقة الدولة في تقديمهم للولاء لها على الولاء لتلك الجماعات (سعيد 1998: 120).

كما أن النشاط السياسي الفاعل لتلك الجماعات السلفية اليهودية أيضاً، قد مكنها من ضمان

الفصل السادس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية في الميزان

تدفق الاعتمادات المالية للمؤسسات والمدارس الدينية، فقد نجحت في حذف الكلمة، التي تنص في القانون على ضرورة أن يكون من يتلقى معونة للمدارس صهيونياً. وتمكنت أيضاً، من الحفاظ على التعاليم الدينية في الدولة، والحد من برامج الإذاعة المرئية والمسموعة أيام السبت، وإصدار مرسوم يحظر استيراد الأطعمة الممنوعة دينياً إلى البلاد، وعدم تجنيد الفتيات الأرثوذكسيات (السلفيات) في الجيش (ماضي 1999: 544). أما وضع الجماعات السلفية الإسلامية، فعلى العكس من ذلك، فهي سواء كانت في الحكومة أو في المعارضة، لا تمتلك القوة التي تمكنها من النجاح في الضغط على صانعي القرار، بشأن تغيير أو تعديل أي قرار ليس في صالحها، أو لا يتلاءم مع مبادئها واتجاهاتها.

وهكذا نجد أن الدور السياسي الفاعل للجماعات السلفية اليهودية في إسرائيل، والمتمثل في حاجة الائتلافين الكبيرين- اليساري الذي يقوده العماليون، واليميني الذي يقوده الليكود- إلى الحصول على الأغلبية المطلقة بالتحالف مع أحزابها، قد جعلها لا تقبل الحياة على هامش النظام السياسي، بل تشارك فيه حتى لو أفسدته، وحاولت تشغيل قواعده لمصلحتها وحدها. ولذلك، فإن أحزاب هذه الجماعات تفاوض على بيع تأييدها لهذين الائتلافين بأعلى الأثمان، وتقايض تأييدها بالتزامات وتعهدات حكومية مهمة، تتيح لأعضائها تشديد قبضتهم على جمهرة مرديهم المتزايدة الأعداد. فهذه الأحزاب الدينية لا تتمنى ممارسة فعلية للسلطة في دولة لا يُعترف بشرعيتها، ولكنها بسيطرتها على بعض اللجان البرلمانية والمكاتب الوزارية، وبإدخالها بعض أعضائها إلى الحكومة، فإنها تواصل عملية التهويد من تحت بوسائل متعددة ومتنوعة. ويقدم لنا تسغي يناي مثلاً على هذا الموقف السائد الخاص بالإكراه الديني من قبل الأقلية الدينية (الجماعات السلفية اليهودية) على الأغلبية العلمانية فيقول:

يكفي أن يكون أحد جنود الوحدة العسكرية متديناً، لكي يمتنع كل رفاقه العلمانيين طواعية ودون الحاجة إلى أوامر من هيئة الأركان، عن خلط اللحم باللبن، أو عن استعمال أدوات الوحدة في تناول أي طعام غير شرعي. ولنا أن نتصور، أن ذلك الجندي المتدين لا يكتفي بالحفاظ على شرعية الطعام، ويصر أن يحافظ رفاقه على عدم تناول الطعام غير الشرعي في الأدوات الخاصة بهم. إن أوامر هيئة الأركان تتيح للجندي المتدين أن يفرض رأيه على رفاقه (الشامي 1997: 286-287).

ولاشك أن سلوك كهذا، يمس الإحساس بالعدل واللياقة والصدقة بين جنود الوحدة مساساً غير مقبول، وأنه سيؤدي في نهاية الأمر، إلى أن رفاق هذا الجندي المتدين سينبذونه، وقد يضطر إلى طلب نقله إلى وحدة أخرى، لأن كلتا الثقافتين يمكنها أن تتعايشا كل إلى جوار الأخرى، فقط على أساس من التسامح، وأخذ كل طرف الآخر في الاعتبار.

ومع ذلك، فإن هذا الفرض للمبادئ والقيم الدينية، يعد جزءاً لا يتجزأ من إستراتيجية الجماعات السلفية في كل المجتمعات، إلا أنها لا تجد الدعم والتأييد من الدولة، كما هو حاصل في المجتمع الإسرائيلي، بل على العكس من ذلك، نجد أن الدولة في المجتمعين المصري واليميني على سبيل المثال، تواجه مثل هذه الأمور بالاستنكار والاستهجان، واستخدام الوسائل المختلفة لمنع أفراد تلك الجماعات من محاولة إخضاع

الفصل السادس : الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية في الميزان

أفراد المجتمع لعملية استلاب فكري، سواء ديني أو مذهبي إلخ، وذلك من خلال الإشراف على مختلف المؤسسات التربوية، مثل المساجد والمدارس، ومؤسستي الجيش والشرطة، ووسائل الإعلام، وغيرها من المؤسسات، والحقيقة أنه يسهل على الدولة، أن تضع حدوداً لنشاط الجماعات السلفية الإسلامية، لوقوعها في دائرة سيطرتها، ولعدم حاجة النظام السياسي إلى مسانقتها- كما هو في إسرائيل- ولأنها على قناعة بأن نشاطها الديني داخل المجتمع، لن يسفر عن شيء سوى خلق ازدواجية فكرية ومذهبية وفلسفية، تؤدي إلى تمزق النسيج الاجتماعي للمجتمع.

أما الجماعات السلفية اليهودية، التي لم تستطع دولة إسرائيل السيطرة عليها، لما لها من ثقل سياسي على المستوى المحلي والدولي، فإن دوافعها أقوى من غيرها من الجماعات السلفية الأخرى، كونها تعيش في مجتمع علماني، لا يلقي بالأل تعاليم وأحكام الدين، وعدم تدخلها في شؤون الدولة، يعني أنها ستسير بقوانينها وتشريعاتها بعيداً عن الدين اليهودي، الذي يعد الركيزة الأساسية في حفظ كيان وهوية الدولة الإسرائيلية. ولهذا فقد تغاضت عن شرعية الدولة، وحاولت تقوية جانبها وفرض وجودها داخل المجتمع بكل الوسائل، مثل اللجوء للتكاثر الذي يزيد من حجمها السكاني، والمشاركة الفاعلة في تشكيل الذهنية الإسرائيلية وصياغتها بالشكل الذي يحقق أهدافها، وذلك من خلال إنشاء العديد من المدارس الدينية، وتقديم الموضوعات الدينية في المدارس الرسمية، وزيارة الحاخامات لهذه المدارس (الرسمية) بغرض التوعية الدينية. كل هذا جعلها ذات حضور فاعل على الساحة السياسية، حتى أصبحت قوة قادرة على استغلال الدولة لتحقيق مصالحها، وهو ما أكدته البروفسور أنيتاشبير، المؤرخة المتخصصة في تاريخ الصهيونية بجامعة تل أبيب بقولها :

إن جماعات السلفية مع أنها ترفض الأسس التي قامت عليها دولة إسرائيل كدولة ديمقراطية، إلا أنها تستغل هذا الأمر نفسه، في تحقيق مكاسب وإنجازات لمصلحة تحويل إسرائيل لدولة دينية. إن هذه التيارات (السلفية اليهودية) التي ترفض التسليم بالمبادئ الأساسية للعالم المعاصر، مثل ذاتية الفرد، ومبادئ الديمقراطية، والمساواة أمام القانون، قد كشفوا عن إمكانية استخدام الدولة لتحقيق أهدافهم.. لقد تعلموا كيف يستغلون قوة الدولة، ونقاط ضعف الديمقراطية (الشامي 1997: 290).

ويرى البروفسور يورام بيلو، عالم النفس والانثروبولوجيا بالجامعة العبرية، أن المجتمع الحريدي (مجتمع الجماعات السلفية اليهودية) يملك مقومات عديدة من القوة: إن هذا المعسكر كبير ويفوز بالغلبان، وثقته بنفسه تزداد قوة، كما أنه منظم بشكل مثالي في أطر مؤسسية، ويزيد بالتدرج من مجال الاستقلال الذاتي والانغلاق على نفسه، ويتمتع بنمو معرّف لم يحدث في التاريخ التوراتي. ويتفق مع شبيرا في اعتماد السلفيين هؤلاء على دعم الدولة، لأنهم لا يملكون اقتصاداً منتجاً: إن هذا الاستقلال الذاتي لا يستند إلى اقتصاد منتج، بل هو نتاج الارتباط المتزايد بالميزانيات الحكومية، وبمنظومة هائلة القوة من المؤسسات، والتحكم في قواعد اللعبة السياسية (ربيع 1975: 440).

الفصل السادس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية في الميزان

وقد بلغت قوة الجماعات السلفية اليهودية مداها، عقب تولي تننياهو للسلطة في إسرائيل، حيث فتح الباب واسعاً أمامها، ومهد لها السبيل لبلوغ أهدافها، ويات من الواضح كما ذكر الباحث الإسرائيلي تسفي راشيلفسكي:

وكانه يأت أمرها، وينفذ مخططاتها، مؤكداً أن إسرائيل قد خسرت رابين وبيريز، اللذين كانا يسيران في طريق آخر، وقال: إن رابين لم يقتل لأنه كان يريد السلام، ولكن لأنه كان يخالف التيارات الدينية المتشددة، في رسم صورة للهوية الإسرائيلية مخالفة للصورة التي يصرون عليها. ومن هنا فإن الخطر الذي تعيشه إسرائيل حالياً، ليس فقط النضال من أجل السلام، ولكن أيضاً النضال من أجل تغليب هوية على هوية أخرى، مشيراً إلى أن الهوية المتطرفة، التي أصطبغ بها التوجه الإسرائيلي في ظل تننياهو ينذر بكثير من الشرور (الشامي 1997: 293 - 294).

وبهذا يتضح لنا، أنا الجماعات السلفية اليهودية، لا تستمد قوتها من حاجة الأحزاب الحاكمة لمساندتها، والائتلاف معها فحسب، بل تستمدتها أيضاً، من الدين الذي تعمل جاهدة للحفاظ عليه، ويعطيها شرعية التدخل في الشؤون المختلفة للدولة، والعمل على تغيير أو تعديل الكثير من الأوضاع، التي قد تمس المبادئ والأحكام الدينية من جانب، وتمس حقوقها أو تحد من حريتها من جانب آخر، حتى ولو باللجوء للعنف والإرهاب. ولهذا، فإنها لا تؤثر فقط على السياسة الإسرائيلية التقليدية، بل تتعدى ذلك إلى تأثيرها الكبير على السياسة الإسرائيلية النووية (الخطيب 2000: 29). ولهذا فلا غرابة أن تظل إسرائيل إلى الآن بدون دستور مكتوب، يحدد العلاقة بين الدين والدولة، ويرسم لكل جانب حدود صلاحياته، فقوة هذه الجماعات السلفية وقدرتها على الضغط السياسي، قد جعل دولة إسرائيل تقف على مفترق طرق، فهي إذا ضمنت مواد الدستور، كل ما يحقق أهداف ومصالح إسرائيل كدولة علمانية، فإن هذا سيمس أهداف ومصالح الجماعات السلفية، التي ستثور وتتخذ موقف عدائي من الدولة، يهدد استقرارها السياسي والاجتماعي، هذا من جانب، ومن جانب آخر، إذا وضعت الدولة نصب عينيهما عند وضعها للدستور إرضاء تلك الجماعات، فإنها ستفقد هويتها العلمانية والعصرية، وتتحول إلى دولة دينية متشددة، وهذا ما لا يرضاه القائلين على شؤونها من الإسرائيليين العلمانيين، والذين رأوا أن من الخير لإسرائيل الابتعاد عن التفكير في وضع دستور للدولة، وأن تظل العلاقة بين الدولة والجماعات الدينية، خاضعة لمقتضيات الظروف والأحوال.

كما أن قوة الضغط السياسي للجماعات السلفية اليهودية، تبدو واضحة أيضاً، من خلال استجابة الدولة لطلباتها، إثر الحملة الإعلامية الواسعة التي قادها أحد أحزابها الكبيرة- حزب شاس- ضد وزيرة التعليم في حكومة رابين، والمثلة لكتلة ميرتس، السيدة شولا ميت ألوني، إثر بعض التصريحات التي أدلت بها، وأعتبرها رجال الأحزاب السلفية اليهودية ماسة بقضية الدين، وتمثل تجاوزاً لما ينبغي أن تمثله الوزيرة بحكم منصبها، كمسئولة عن تكوين وتنمية الوعي اليهودي بين أجيال الشباب. وقد تفجرت الأزمة ووصلت إلى أبعاد واسعة، إثر إصرار زعماء شاس على إقالة ألوني أو

الانسحاب من الائتلاف، وهو الأمر الذي كاد يهدد حكومة رابين. وقد هدأت الأزمة إثر اعتذار ألوني عما بدر منها من أقوال وتصريحات. ولكن شاس كعهده دائماً، أصر على أن يخرج من الأزمة فائزاً، فأصر على أن يعين أحد رجاله نائباً لوزيرة التعليم، وبالفعل تم لهم ذلك. وهكذا مورست لعبة الابتزاز السياسية من الحزب الديني الشريك في الائتلاف على أوسع مدى، لتؤكد استمرارية الدور الابتزازي لهذه الأحزاب، لكسب المزيد من النفوذ داخل السلطة ودوائر الحكومة في إسرائيل، بغرض فرض تصوراتهم ورؤاهم على الأغلبية العلمانية فيها. وقد كان من المطالب الأولى، التي فرضها مايا (نائب وزير التعليم) على ألوني، إلغاء الحظر على محاضرات الإحاطات في المدارس الحكومية، والإشراف على إعداد البرامج الدراسية، لتعميق اليهودية في المدارس الحكومية (الشامي 1994: 209 - 210).

إن الواضح مما سبق، أن غرض الجماعات السلفية اليهودية، من المواجهة مع المسؤولين عن العملية التعليمية في إسرائيل، ليس تحقيق المكاسب السياسية في حد ذاتها، لأن أفرادها - كما ذكر سابقاً - لا يطعمون في ممارسة فعلية للسلطة في دولة غير شرعية. ولكن غرضهم هو اكتساب القوة، التي تمكنهم من الضغط على صناع القرار كي يشركونهم في وضع الإستراتيجية التربوية، التي ستطبق في مختلف المدارس العلمانية والدينية الرسمية في إسرائيل، وبهذا تضمن بأن مخرجاتها التربوية لن تبتعد ملامحها كثيراً، عن مخرجات المدارس الدينية المستقلة، مما يحد من التباين بين النشء، ويحقق الانسجام والوحدة للمجتمع الإسرائيلي، ويحفظ له شخصيته وهويته اليهودية، التي لا تتحقق في رأيهم، إلا من خلال تعرض الأجيال لتنشئة دينية متقاربة.

والحقيقة أنه كلما ازداد شعور الجماعات السلفية اليهودية بقوتها، كلما زاد دورها السياسي فاعلية، وتمادت في فرض مطالبها المقرونة بالتهديد والوعيد. ففي نهاية الثمانينات ومطلع التسعينات مارس حاخاموها نفوذاً كبيراً في الشارع الإسرائيلي، وتبوتت الأحزاب الدينية موقفاً مرموقاً في عملية صنع القرار السياسي، سواء ما كان من خلال مشاركتها في الائتلافات الحكومية أو من خلال تأثيرها على سياسات الحكومة، وهو ما دفع هؤلاء الإحاطات إلى تحدي سياسة الدولة ومؤسساتها، ولعل أبرز صور هذا التحدي، ما حدث في عام 1995م، حينما أصدر (1500) حاخام فتوى، نادت بتحريم إخلاء القواعد العسكرية الموجودة في الضفة الغربية وقطاع غزة، وتسليمها إلى غير اليهود، وطالبت الجنود بعدم طاعة أوامر الانسحاب، وذلك رداً على اتفاق أوسلو، لأن الانسحاب المقترح في الاتفاق يعرض حياة السكان للخطر، بل ويهدد وجود الدولة، وينذر بوقوع فتنة بين الجيش والشعب كما جاء في الفتوى، بل ذهب بعض الإحاطات إلى أبعد من ذلك، حينما رأوا أن الحكومة نفسها تفتقر للشرعية، ولذلك فإن أوامر الجيش غير شرعية. وإلى جانب هذا، ارتفعت أصوات عدد من الإحاطات، تطالب بالانفصال عن العلمانيين، لأنهم يرفضون التراث والتقاليد اليهودية، ويظهرون العداوة للمستوطنين، ويعلنون أن الدولة لكل مواطنيها، وليست للشعب اليهودي فقط، بل يحاولون تقنين أفعال تخالف التوراة، كما دعا بعض الإحاطات إلى تغيير النشيد الوطني للدولة، وهو نشيد الحركة الصهيونية في الأساس، واستبداله بالمزمور رقم (26) من مزامير التوراة، وطالبوا أيضاً، بضرورة تغيير ألوان العلم الإسرائيلي، بالرغم من أنها ألوان الطاليت (شال

الفصل السادس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية في الميزان

الصلاة اليهودي) لمجرد أنها ألوان اختارها الصهاينة العلمانيون الكفرة، بل أخذت بعض الكنيس تغير من الدعاء في الصلاة، الذي يطلب من الله حفظ زعماء الدولة، ليصبح نص الدعاء هو: أن يحفظ الله اليهود من زعماء الدولة (الرشيدي 1997، 88 و Stephen 1995، 21).

وكعادة النظام السياسي الإسرائيلي في التعامل مع الجماعات السلفية اليهودية، فهو لا يتردد في أخذ مطالبها بعين الاعتبار، والقيام بطرحها ومناقشتها بجدية، أخذاً في اعتباره القوة والمكانة التي وصلت إليها، ومدى قدرتها على زعزعة الاستقرار السياسي والاجتماعي في المجتمع الإسرائيلي، وبالتالي فإنه يحاول معالجة الأمر بتأني وحكمة، ويسعى لتلبية مطالبها ذات الطابع الديني، بما يتوافق مع سياسته ويحفظ هيئته، ويحاول التفاهم معها حول القضايا التي لا يمكنه تغييرها أو تعديلها، وإقناعها بالتراجع عن الأحكام المتشددة، فيما يتعلق بشرعية الحكومة وطريقتها في معالجة بعض القضايا السياسية، وذلك عن طريق إرضائها بزيادة الميزانيات الخاصة بالمؤسسات التربوية والاجتماعية التابعة لها. والملاحظ أنه رغم حساسية القضايا التي أثارها حاخامو الجماعات السلفية، وما قد تؤدي إليه من زعزعة للثقة بين السلطة السياسية والجمهور، إلا أنه من النادر أن تلجأ الدولة للعنف، كوسيلة لحل هذا النوع من الخلافات، وذلك لأن العنف الدولة سيقابل بعنف مضاد من هذه الجماعات، والنتيجة المترتبة على ذلك، هي فقدان المجتمع للمزيد من الأمن والاستقرار، اللذان يعدان الأساس لتطوره وتقدمه.

أما في المجتمع العربي، فقد وقفت الدولة من الجماعات السلفية الإسلامية موقفين متباينين، ففي حالة حاجتها لمساندة هذه الجماعات، لأي سبب من الأسباب، فإنها تفرط في تدليلها والتعاون معها، وبشكل يغريها بتجاوز الحدود، ويضعف إحساسها بالقوة، وعندما تستغني عنها، لا ترى في وجودها إلا تهديداً لأمن واستقرار المجتمع، وذلك لأنها من جانب، تملك القدرة على قلب المفاهيم السائدة، وتعبئة الجماهير، ومن جانب آخر، تتسم بانغلاق فكري، يتمثل في رفضها للدخول في حوار عقلائي وعلني، حول مختلف القضايا التي تلجأ لإثارها بين الحين والآخر، ولهذا فإننا نجد

أن سعي هذه الجماعات في المجتمع المصري - على سبيل المثال - إلى التركيز على البعد الثقافي والأيديولوجي في صراعاتها اليومية مع النظام السياسي، قد دفع هذا النظام في المقابل، إلى السعي إلى تأكيد هيمنته الثقافية والأيديولوجية، وكسب معركة الهيمنة هذه، من خلال توظيفه لأليات عديدة متنوعة، كوسائل الإعلام ومصادر الثورة المعلوماتية، وكافة مؤسسات التنشئة والتربية الحديثة، وكذلك الاستيعاب والتوظيف الجيد لعلماء الدين الرسميين، والمؤسسات الدينية الرسمية، ودفعهم لتقديم التسويغات والتبريرات الدينية للسياسات الاقتصادية والاجتماعية، وذلك لمواجهة حالات نقص الشرعية، التي تواجه بها الدولة المصرية (حسن 2000، 209).

وبهذا نجد انه بينما يسعى النظام السياسي في المجتمع المصري - كجماعة اجتماعية وسياسية مهيمنة بالفعل - إلى تثبيت الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي القائم، والحفاظ على استمراريته

وجوده، فإن الجماعات السلفية الإسلامية الساعية للهيمنة، تسعى جاهدة إلى تفكيك جزئيات ذلك الواقع الكائن والاحاطة به، للإتيان بواقع اجتماعي وسياسي واقتصادي آخر، من شأنه أن يجسد تصوراتها وأفكارها السياسية والأيديولوجية. وأمام قوة الخطاب السلفي المعارض، والمصادقية التي يتمتع بها بين الجماهير، لاستناده إلى أرضية الدين الصلبة، فإن الدولة المصرية في معظم الأحيان، لا تتوانى عن اللجوء إلى ممارسة العنف والقهر ضد هؤلاء المعارضين (البدري 2007: 165).

فإستراتيجيات هذه الجماعات السلفية الإسلامية على تباين غاياتها، تستهدف بالأساس تجميع وحشد مصادر القوة، وبناء النفوذ على نطاق واسع يشمل المجتمع بأسره، واستغلال وتشغيل آليات الهيمنة الثقافية والأيديولوجية، ممثلة في منظمات وأجهزة الإقناع، أي المجتمع المدني، بحيث تأتي في النهاية عملية ممارسة القوة السياسية أو السيطرة والقيادة السياسية، كخطوة ثانية مكملة ونهائية. وهذا ما دفع الدولة في المجتمع اليمني أيضاً، إلى استخدام العنف مع هذه الجماعات وذلك

عندما أعلنت جماعة الإخوان المسلمين موقفها الراض لإنشاء أول كلية في جامعة صنعاء، وهي (كلية الشريعة والقانون)، وكان اعتراضهم على إضافة (القانون) إلى أسم الكلية، وكان رأيهم أن تسمى (كلية الشريعة) فقط، لأن كلمة (القانون) تحمل توجهاً غريباً مناقضاً للشريعة الإسلامية... وأمام إصرار وزير التربية والتعليم على موقفه في رفض طلب الإخوان... نظمت الجماعة اعتصاماً كبيراً في مبنى كلية الشريعة والقانون.. وعندما علم أحد قادة الجيش بأمر الاعتصام، جهز قوة من الجيش بكامل عتادها بما فيها الدبابات لتفريق المعتصمين (سعيد 1998: 108 - 109).

وهذا الموقف من قبل بعض أعضاء الحكومة وقادة الجيش، يرجع في الأساس إلى أنهم كغيرهم من المسئولين وغالبية الجمهور اليمني، يدركون حقيقة تطورات وأطماع الجماعات السلفية في السلطة، وأن الصراع السياسي والبحث عن الحضور الشخصي والمكاسب الفئوية أو الحزبية أو الذاتية، هي الدوافع الطاغية على العاملين في الحقل السياسي الإسلامي، وأن الدوافع الدينية تبقى محدودة، وتضيق في زحام المصالح والمكاسب الشخصية، وأول تلك المكاسب- كما ذكرنا سابقاً- هو تدمير المجتمع القائم، وإقامة مجتمع بديل، ليس فيه مكان سوى لأولئك الموقعين عن رب العالمين. وفي هذه الحالة، فإن طموحاتهم السياسية هذه، تجعل وجودهم على الساحة السياسية، يشكل تهديداً للاستقرار السياسي والاجتماعي في المجتمع العربي عموماً. وذلك على خلاف الوضع في المجتمع الإسرائيلي، حيث لا يشكل وجود الجماعات السلفية اليهودية فيه تهديداً للاستقرار، لأن أغراضها في الأساس دينية، ولا تطمح في تحقيق مكاسب سياسية، إلا بالقدر الذي يمكنها من الحفاظ على مصادر تمويل مؤسساتها الاجتماعية والتربوية، وبالتالي فهي لا تشكل خطورة على أمن واستقرار المجتمع، إلا في حالة امتناع الدولة عن تلبية مطالبها، التي تحفظ للمجتمع شخصيته اليهودية.

وخلاصة القول، أن الجماعات السلفية الإسلامية، قد حققت بعض النجاحات على المستوى

الفصل السادس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية في الميزان

التربوي في المجتمع العربي، حيث أنصب اهتمامها على خلق جيل يحمل مبادئها، ويسير في الاتجاه الذي يحقق أهدافها وطموحاتها السياسية، وذلك من خلال إنشاء المعاهد والمدارس الأهلية، والسيطرة على توجه بعض المدارس الحكومية، سواء كانت دينية أو عامة، وذلك عندما تغفل عنها مؤسسات الدولة المعنية بأمر التربية والتعليم، إضافة إلى الأنشطة التي يقوم بها المعلمون التابعون لها داخل المدارس العامة، بهدف المشاركة في صياغة ذهنية النشء، بشكل يجعلها ذات قابلية لتعليمات وأحكام تلك الجماعات. هذا بالإضافة إلى إلقاء المحاضرات والدروس في الدور والمساجد، وتركيز العمل الدعوي في الجامعات والمدارس بأنواعها، وتنظيم التشكيلات الكشفية والرياضية. ومع ذلك، فإن نشاطها في المجال التربوي، لا يرقى إلى مستوى النشاط التربوي للجماعات السلفية اليهودية في المجتمع الإسرائيلي، والذي قد يعود في الأساس إلى قوة هذه الجماعات، التي تمارس على الحكومة الإسرائيلية ضغطاً كبيراً، بهدف الحصول على دعم مالي كبير يمكنها من المشاركة في تنشئة الأجيال الإسرائيلية، عن طريق المؤسسات التربوية المختلفة، والتي تأتي في مقدمتها المدارس الدينية والجماعات ووسائل الإعلام المختلفة وغيرها.

أما على الصعيد السياسي، فقد تمكنت الجماعات السلفية اليهودية، من تحقيق قدر كبير من الهيمنة على المجتمع الإسرائيلي، وبشكل يضر وجودها ويحفظ هيبتها بين فئاته، ويجعل إسرائيل أقرب إلى الدولة اليهودية منها إلى الدولة العلمانية، التي لا تختلف شخصيتها عن غيرها من الدول، وهو هدف قومي له الأولوية على كل هدف تسعى للهيمنة من أجل تحقيقه. أما الجماعات السلفية الإسلامية، فلم تحقق هيمنتها المنشودة على المجتمع العربي، فبالرغم من سعيها لعب أدوار اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية متنوعة، تلبى بعضها الحاجات الأساسية والملحة لبعض الأفراد والشرائح الاجتماعية، إلا

أنه ليس ثمة مؤشرات قوية، نستطيع أن ندلل بها على تأسيس حالة التشابك بين المصالح الخاصة بهذه الجماعات، والمصالح الاجتماعية العامة. فما زالت المطالب السياسية - الخاصة التي تخدم أهداف السلفيين - لها النصيب الأعظم من اهتمامهم، والحيز الأكبر من مشروعهم الاجتماعي، حيث تأتي قضايا الإصلاح السياسي والدستوري، والمطالبة بعودتهم - كجماعات وأحزاب - إلى حيز الوجود والنشاط، والمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، وإحلال الشورى محل الديمقراطية.. إلخ، وكلها قضايا سياسية لها طابع خاص، أتت على حساب المطالب والمضامين الاجتماعية والاقتصادية، التي تهم القطاعات العريضة من المجتمع (البدرى 2007: 167).

كما أن الجماعات السلفية الإسلامية، رغم ما تبذله من محاولات دؤوبة لنشر النمط الذي تراه مناسباً للحياة في المجتمع العربي - نمطها الخاص - من ذلك سلوكيات الزي، والطعام والشراب، والتحية والسلام والتخاطب، والتعامل، والزواج والطلاق، والعلاقة مع الأخرى (السياسي، والديني)، ومحاولة نشر الفكر الإسلامي والقيم الإسلامية كما تتصورها الجماعة، وبذل محاولات للتوجيه الفكري والأخلاقي والضبط الاجتماعي، إلا أنها لم تتمكن حتى الآن من تحقيق ما تنبأت به، من حيث اقتران الأزمات

الاقتصادية والاجتماعية للأنظمة الحاكمة، بأزمات ثقافية وأخلاقية وقيمية، فما زالت قيم الفساد والرشوة والمحسوبية والانتهازية والوصولية، متشرية في المجتمعات العربية، وفي مقدمتها المجتمعين المصري واليمني، ولا تجد الاعتراض المطلوب، حتى في الفترات التي شاركت فيها هذه الجماعات في الحكم، بل على العكس من ذلك، فقد ازدادت تلك القيم حدة، بسبب تحيز المسؤولين من أفرادها للمنتمين إليها، وما زالت آليات التغلغل والاختراق الثقافي الغربي، تتكاثر بصورة كبيرة في تلك المجتمعات، وذلك دون أن تلوح في الأفق بوادر أزمة ثقافية وأخلاقية حادة ومركبة.

كما تشير الأدبيات إلى أن هناك مؤشر آخر، يدل على فشل هيمنة الجماعات السلفية الإسلامية على المجتمع العربي، وهو أن بعض أهم أجهزة الإقناع الأيديولوجي والهيمنة - مؤسسات المجتمع المدني- ما زالت تحت قبضة النظام السياسي، ولم تتمكن تلك الجماعات الساعية للهيمنة من الاستمرار في السيطرة على هذه المؤسسات، الأمر الذي يعني فشلها في استغلال إحدى الآليات المؤسسية المهمة، والتي تمكنها من تحقيق هيمنتها الأيديولوجية والثقافية.

إضافة إلى ما سبق، يمكن القول، بأن قوة الدولة وتغلغلها في كافة أنماط وطرائق الحياة اليومية للأفراد، يعد من عوامل فشل الجماعات السلفية الإسلامية، في فرض نفوذها في المجتمعات العربية، فما زالت الدولة في مصر واليمن- على سبيل المثال- مهيمنة على جملة المؤسسات الوسيطة، وما زالت بقيودها التشريعية والسياسية والأمنية، تشكل نسقاً صارماً لضبط الاجتماعي والسياسي، الأمر الذي يفقد محاولات تأسيس الهيمنة السلفية السياسية المضادة، كثيراً من الشروط الموضوعية لتحقيقها (حسن 2000: 135).

وأخيراً، ومن خلال المقارنة بين هيمنة الجماعات السلفية في المجتمعين العربي والإسرائيلي، يمكن القول، بأن قدرة الجماعات السلفية اليهودية، على السيطرة والضغط السياسي، والتأثير في صناعة القرار، لا يرجع إلى أنها بلغت من القوة ما لم تبلغه نظيرتها في المجتمع العربي، وأن هذه القوة هي التي جعلت النظام السياسي الإسرائيلي مستسلماً وخاضعاً لمطالبها وشروطها، لأنه من المعروف أن جماعات المجتمع مهما بلغت قوتها، تظل الدولة بسلطانها وإمكاناتها أقوى منها، وبالتالي فإن النجاحات التي حققتها هذه الجماعات، تعود إلى كون إسرائيل في الأساس دولة دينية، وجماعات المجتمع على اختلاف أنواعها، واعية بالدور الذي يلعبه الدين، في الحفاظ على كيانه وشخصيته المميزة. وقد كان الأجدر بالمجتمعات العربية، أن تقف هي الأخرى، إلى جانب الجماعات السلفية الإسلامية، لأنها هي الأخرى مجتمعات دينية، إلا أن استقرار الواقع يؤكد وقوفها ضد هذه الجماعات ومناصبها العداء في كثير من المواقف، وهذا ليس له سوى تفسير واحد، وهو أن الجماعات السلفية اليهودية، ليست مندمجة اندماج كامل داخل المجتمع الإسرائيلي، بحيث يمكنها الاحتكاك المستمر بكافة جماعاته وفئاته، والتدخل في شؤونهم المختلفة. بعكس الجماعات الإسلامية المندمجة في المجتمع العربي اندماجاً كاملاً، يمكنها من التواجد الدائم في مختلف مؤسساته ومرافقه، وبصورة تجعل أبنائه في حالة صراع ومواجهة مستمرة معها، لأن أعضائها يقيمون كل ما يصدر عن الآخرين، من أقوال وأفعال وممارسات وفقاً لوجهة نظرهم المتشددة، التي يؤكدون من خلالها، على

الفصل السادس: الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية في الميزان

أنهم وحدهم من يملك الحقيقة، وبأن كل من لا يسير في طريقهم هو على باطل، وبالتالي فإن المجتمع يرى في نجاح هذه الجماعات في الوصول إلى السلطة، تهديداً لأمنه واستقراره، لأنها لن تستند إلى قانون أو تخضع لسلطة في تعاملها مع أبنائه، وستقيم أفعالهم وتحكم على أدائهم، وفقاً لعقائدهم الدينية، وتجعل الأولوية في كل شيء للمنتهين إليها، ومن يسير في ركبها. وهذا التمييز بين أبناء المجتمع، والذي يخضع لمعايير ذاتية، تخص الجماعات السلفية الإسلامية، سيجعل الغالبية العظمى منهم، على استعداد لعمل كل ما من شأنه، إضعاف شأن أفرادها وإبعادهم عن السلطة، حتى لا يتمكنوا من قهرهم واضطهادهم باسم الدين.

المراجع

- 1) إبراهيم: سعد الدين " التطرف الديني والسياسة "، مجلة العربي، العدد (279)، فبراير، 1982م، (35 - 40) .
- 2) أبو اللوز: عبد الحكيم " تصلب الأيديولوجية السلفية الجديدة "، مجلة إضافات، العدد الثالث والرابع - صيف وخريف 2008م (97- 108).
- 3) أبو اللوز: عبد الحكيم " علاقة الحركات الإسلامية مع الأنظمة السياسية، الحالة التونسية، 1981- 1991"، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد (22)، ربيع 2009م (137 - 152) .
- 4) أبو زيد: أحمد " شكوك حول مستقبل الليبرالية " مجلة العربي، العدد (561)، أغسطس 2005م (30 - 34) .
- 5) أبو سيف: عاطف " أمريكا والإسلاميون: القيم مقابل المصالح "، مجلة وجهات نظر، السنة التاسعة، العدد مائة وثلاثون، أغسطس 2007م (8 - 11) .
- 6) أحمد: رفعت السيد " الإسلام وقضايا الصراع: دراسات في الإسلام وقضايا الصراع العربي - الإسرائيلي "، الدار الشرقية، القاهرة، ط1، 1989م.
- 7) أحمد: سمير نعيم " المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني "، ورقة مقدمة إلى ندوة، " الدين في المجتمع العربي "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990م.
- 8) أحمد: رائد فوزي " الأحزاب السياسية في الوطن العربي.. إشكاليات العلاج "، مجلة المستقبل، العربي، السنة الثلاثون، العدد (320)، يونيو 2007م (52 - 68) .
- 9) أسعد: رزق " الدولة والدين في إسرائيل "، مركز الأبحاث (منظمة التحرير الفلسطينية) دراسات فلسطينية (37)، بيروت، 1968م.
- 10) الإدريسي: الحسيني " السلفية المتندسة في الخطاب الحداثوي " مجلة إنسان، العدد (6)، آب- أيلول 2007م (62 - 69) .
- 11) الأعظمي: طارق حمدي " الحركة الإسلامية المعاصرة في العراق " مجلة المنار الجديد، السنة الثامنة، العدد (30)، أبريل 2005م.
- 12) الأفندي: عبد الوهاب " خيارات إسلاموية " مجلة إنسان، العدد (6)، آب- أيلول 2007م، (58 - 61) .
- 13) الأنصاري: محمد جابر " الفكر العربي وصراع الأضداد "، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996م.
- 14) البدري: جمال شاكر " السيف الأخضر: الأصولية الإسلامية المعاصرة " دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2007م.
- 15) البرغوثي: إياد " الإسلام والغرب: إشكالية الوحدة والصراع "، ورقة مقدمة إلى ندوة "

- الاتجاهات الغربية نحو الإسلام السياسي في الشرق الأوسط“ الجامعة الأردنية، نوفمبر 1998م.
- (16) البشري: طارق ” الإسلام بين الوحدة والتنوع“ مجلة العربي، العدد (380)، يوليو 1990م (31 - 34).
- (17) البصير: حمدي ” جماعة الإخوان المسلمين والتنشئة السياسية للشباب: دراسة تطبيقية على نقابة المحامين“ مركز البحوث والدراسات السياسية- جامعة القاهرة، كانون الأول / ديسمبر 1993م.
- (18) البوطي: محمد سعيد ” السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي“ دار الفكر المعاصر، القاهرة، 1988م.
- (19) الجابري: محمد عابد ” الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية ”، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988.
- (20) الجمحي: سعيد علي ” القاعدة في اليمن: النشأة... الخلفية الفكرية.. الامتداد“ مكتبة الحضارة، صنعاء، ط1، 2008م.
- (21) الجناحي: الحبيب ” الإصلاح الديني... والحداثة وحقوق الإنسان“ مجلة العربي، العدد 560، يوليو 2005م (16 - 19).
- (22) الحورشي: صلاح الدين ” إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر“ مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991م.
- (23) الحفني: عبد المنعم ” موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية “ مكتبة مدبولي، القاهرة، 1994م.
- (24) الخطيب: محمود ” الأصولية اليهودية في إسرائيل“ مجلة المجتمع، العدد 1384، يناير 2000م (28 - 33).
- (25) الخطيب: معتز ” القرضاوي مرجعاً“، مجلة وجهات نظر، العدد المائة وخمسة، السنة التاسعة، أكتوبر 2007م (40 - 41).
- (26) الخياط: محمد أحمد ” نشأة دولة إسرائيل الثانية “ 2005م .
- (27) الخياط: محمد أحمد ” الوحدة والتشردم في المجتمع الإسلامي: دراسة مقارنة بين الجماعات السنية والشيعية“، دراسة غير منشورة، 2001م.
- (28) الخياط: محمد أحمد ” سوسيولوجيا الجماعات الإسلامية في الوطن العربي “، دراسة غير منشورة، 2007م.
- (29) الخياط، محمد أحمد، الحياة الروحية اليهودية، تحت الطبع، 2012.
- (30) الديك: فرحان ” الأساس الديني في الشخصية العربية“ ورقة مقدمة إلى ندوة ” الدين في المجتمع العربي“ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990م.

- (31) الرشدي: حسن ” جذور التيارات الفكرية في الحياة السياسية الإسرائيلية ” مجلة البيان، العدد 163، 1997، (82 - 88).
- (32) الرومي: جلال الدين ” ديانة المعرفة ” مجلة إنسان، العدد (6)، آب - أيلول 2007م (4 - 5).
- (33) الزرو: صلاح ” المتدينون في المجتمع الإسرائيلي ” مركز الأبحاث، الخليل، 1990م.
- (34) الزغل: عبد القادر ” الإستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الإسلامي: مناورة أم تعبير عن الثقافة السياسية التونسية ” ورقة مقدمة إلى ندوة ” الدين في المجتمع العربي ” مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990م.
- (35) السطوحى، محمد، ” عن الإسلام .. والأصولية .. والحداثة “، مجلة وجهات نظر، العدد 143، السنة الثامنة عشرة، ديسمبر 2010م (21-14).
- (36) الشامي: رشاد عبد الله ” إشكالية الهوية في إسرائيل ” عالم المعرفة، العدد (224)، أغسطس، 1997.
- (37) الشامي: رشاد عبد الله ” القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة ” عالم المعرفة، العدد (186)، يونيو 1994م.
- (38) العامري: سلوى ” استطلاع رأي المواطن في الأحزاب والممارسة الحزبية ” المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ط1، 1993م.
- (39) العشماوي: محمد سعيد ” الإسلام السياسي ” سيناء للنشر (بدون تاريخ).
- (40) العوا: محمد سليم ” الإسلام دين ودولة: مساءلة مقال ” مجلة وجهات نظر، السنة التاسعة، العدد المائة واثنان، يوليو 2007م (44 - 50).
- (41) الغالي: محمد ” أمريكا والإسلاميون (2): المشهد على الجبهة المغربية ” مجلة وجهات نظر، السنة التاسعة، العدد المائة وثلاثة، أغسطس 2007م (12 - 15).
- (42) الغزالي: محمد ” حذار من التدين المغشوش ” مجلة العربي، يناير 1982م (44-41)
- (43) آل فوزان: صالح بن فوزان بن عبد الله ” الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة ” الرياض، دار السلف، 1997م.
- (44) الفيومي: محمد إبراهيم ” الإسلام وإشكالية الفكر الحضاري ” مجلة العربي، العدد (357)، أغسطس 1988م (49 - 52).
- (45) الكنز: علي ” الإسلام والهوية: ملاحظات للبحث ” ورقة مقدمة إلى ندوة ” الدين في المجتمع العربي ” مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990م.
- (46) المسيري: عبد الوهاب ” جماعات ضد الصهيونية: نواظير المدينة (الناطوري كارتا) ” مجلة منبر الشرق، السنة الثالثة، العدد 15، القاهرة، سبتمبر 1994م (75-72).
- (47) المسيري: عبد الوهاب ” من هو اليهودي؟ ”، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2002م.
- (48) المسيري: عبد الوهاب ” موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ”، الموسوعة الموجزة في جزأين،

- المجلد الثاني، دار الشروق، القاهرة، 2005م.
- (49) الملحم: توفيق ” إستراتيجية حزب الليكود في السلام.. التفاوض - المياه- الحدود- الأمن 1973 - 1998 “، ط1، 2001م.
- (50) المنوفي: كمال ” الحركات الدينية المتطرفة ” مجلة العلوم الاجتماعية، العدد الأول- المجلد الثاني عشر، ربيع 1984م (288 - 291).
- (51) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض، ط2، 1989م.
- (52) النبهان: محمد فاروق ” منهج التجديد في الفكر الإسلامي ” مجلة العربي، العدد (356) يوليو 1988 (19 - 23).
- (53) النعيم: عبدالله ” الإسلام والدولة والسياسة جدلية الفصل والوصل ” مجلة شؤون الأوسط، العدد (125)، ربيع 2007م (27 - 47).
- (54) النقيب: خلدون حسن ” حركات الإسلام السياسي والسلطة.. دراسة في آليات الهيمنة والمقاومة ” مجلة السياسة الدولية، المجلد 42، العدد 169، يوليو 2007م (8 - 29).
- (55) الهرماسي: عبد الباقي ” علم الاجتماع الديني: المجال- المكاسب- التساؤلات ” ورقة مقدمة إلى ندوة ” الدين في المجتمع العربي ” مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990م.
- (56) الياسيني: أيمن ” الإسلام والعرش: الدين والدولة في السعودية ” كتاب الأهالي رقم (26)، يونيو 1990م.
- (57) اليحي: عبدالله بن عبد العزيز ” الأصولية اليهودية.. نظرة عامة ” مجلة البيان، السنة التاسعة عشرة، العدد 202، يوليو- أغسطس 2004م (104 - 106).
- (58) أمين: أحمد ” زعماء الإصلاح في العصر الحديث ” دار الكتاب العربي، بيروت (بدون تاريخ).
- (59) أمين: جلال ” الاقتصاد والسياسة والمجتمع في عصر الانفتاح ” مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1984م.
- (60) انجنيز: أصغر علي ” الدولة والأخلاق والسياسة ” مجلة إنسان، العدد (6)، آب - أيلول 2007م (33 - 39).
- (61) آيت إلهي: حميد رضا ” إشكالية الدين والدولة في العالم الإسلامي غير العربي ” مجلة شؤون الأوسط، العدد (125)، ربيع 2007م (89 - 97).
- (62) بدوي: عبد الرحمن ” فلسفة الدين والتربية عند كنت ” المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980م.
- (63) براون: ناثن وحمزاي: عمرو ” ثنائية النظام والإخوان- ماذا أجري... وماذا بعد؟ ” مجلة وجهات نظر، العدد الرابع والثمانون، السنة السابعة، يناير 2006م (6 - 10).
- (64) بوخريص: فوزي ” موقع الحركة الإسلامية داخل الحقل السياسي الديني في المغرب: مقاربة

- سوسيولوجية مواقف الطلبة من الحركة الإسلامية“ مجلة إضافات، العدد السادس، ربيع 2009م (89 - 100).
- (65) بورجا: فرانسوا ” الإسلام السياسي: صوت الجنوب ” ترجمة: ثورين زكري، دار العالم الثالث، القاهرة، ط1، 1992م.
- (66) بيومي: عبد المعطي محمد ” الإسلام والدولة المدنية ” كتاب الهلال، العدد 650، فبراير 2005م.
- (67) ترول: كرستيان ” الفكر التقدمي في الإسلام المعاصر: نظرة نقدية ” ترجمة: حامد فضل الله، مجلة المستقبل العربي، السنة الثلاثون، العدد 340، يونيو 2007م (6 - 23).
- (68) تليمة: عصام ” الإخوان: الثقافة.. والفن.. والأحزاب- محاولة للفهم ” مجلة وجهات نظر، العدد الثاني والتسعون، السنة الثامنة، سبتمبر 2006م (8 - 13).
- (69) تيم: فوزي ” تطور الحياة البرلمانية في إسرائيل: انتخابات مجالس الكنيست 1996-1949 ”، دار زهران للنشر والتوزيع، عمان 1997م.
- (70) جاد: عماد ” أكثر عنفاً.. ودموية وتطرفاً.. الأصولية اليهودية ” مجلة وجهات نظر، السنة الرابعة، العدد الثاني والأربعون، يوليو 2002م (18 - 21).
- (71) جاد: عماد ” قوى التوحيد والتمزق داخل التجمع الصهيوني ” 2004م.
- (72) جارودي: روحية ” الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها ”، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار عالم الفن، باريس، 1992.
- (73) جبور: سمير ” انتخابات الكنيست الحادي عشر: 1984 - الأبعاد السياسية والاجتماعية ”، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1985م.
- (74) جحا: ميشال ” ابن رشد بين فرح أنطوان ومحمد عبده ” مجلة الاجتهاد، السنة الثامنة، العدد الثلاثون، شتاء العام 1996م (61 - 87).
- (75) جحاف: أمة السلام محمد ” التربية الإسرائيلية والتربية اليهودية: التماثل والاختلاف ” مجلة الباحث الجامعي، منشورات جامعة إب، الجمهورية اليمنية، يونيو 2006م (59 - 82).
- (76) جحاف: أمة السلام محمد ” باروخ سبينوزا: فلسفة وتربية ” دار الآفاق للطباعة والنشر، صنعاء، 2008م.
- (77) جحاف: أمة السلام محمد ” محددات اختيار أولياء الأمور للمدارس الثانوية الأهلية والخاصة لتعليم أبنائهم في الجمهورية اليمنية ”، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العربية- جامعة الخرطوم 2000م.
- (78) حبيب: رفيق ” الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر ” سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1989م.
- (79) حجازي: مصطفى ” التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور ” المركز الثقافي

- العربي، الدار البيضاء، ط8، 2001م.
- (80) حسن: أحمد حسين ” الصعود السياسي الإسلامي داخل النقابات المهنية ” الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط1، 2000م.
- (81) حسن: عمار علي ” الدين والسياسة في مصر: من تأليه الحكام إلى تكفيرهم ” مجلة وجهات نظر، السنة التاسعة، العدد المائة وإثنان، يوليو 2007م (52 - 55).
- (82) حسن: عمار علي ” الخصوصية الثقافية في الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر ” مجلة المستقبل العربي، السنة الثلاثون، العدد (340)، يونيو 2007م (24 - 42).
- (83) حنفي: حسن ” أشباح الوهم- الإسلام والغرب.. التفكير المتبادل ” مجلة الدوحة، السنة الأولى، العدد السابع، مايو 2008م (4 - 9).
- (84) حنفي: حسن ” الدين والتنمية في مصر ” مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989م.
- (85) حنفي: حسن ” من العقيدة إلى الثورة ” الجزء الخامس ” التاريخ المتعين: الإيمان والعمل والإمامة ”، دار التنوير للطباعة والنشر، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1988م.
- (86) حوي: سعيد ” المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين ” مكتبة وهبة، القاهرة، 1984م.
- (87) خالد: محمود ” معسكر اليمين الصهيوني ” دار الكرمل، عمان، 1988م.
- (88) خليل: أسامة ” الإسلام والأصولية التاريخية: الأصولية بمعنى آخر ” مركز الدراسات العربي-الأوروبي، بيروت، ط1، 2000م.
- (89) دوح: حسن ” خمس وعشرون عاماً في جماعة الإخوان ” دار الاعتصام، القاهرة، ط2، (بدون تاريخ).
- (90) رافنيسكي: اليعيزر ” إسرائيل على مشارف القرن الحادي والعشرون ” ترجمة: ألون هرايفن، مؤسسة فان لير، القدس، 1984م.
- (91) ربيع: حامد ” عملية صنع القرار السياسي في المجتمع الإسرائيلي ” القاهرة، 1973م.
- (92) ربيع: حامد ” من يحكم في تل أبيب ” المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1975م.
- (93) زكريا: فؤاد ” التيار الإسلامي وأسطورة الاضطهاد ” مجلة الهلال، يوليو 1987م (30 - 37).
- (94) سعيد: عبد الكريم قاسم ” الإخوان المسلمين والحركة الأصولية في اليمن ” مكتبة مراد، صنعاء، ط2، 1998م.
- (95) سلامة: سلامة أحمد ” الإخوان... إلى أين؟ ” مجلة وجهات نظر، السنة السابعة، العدد الرابع والثمانون، يناير 2006م (4 - 5).
- (96) سليمان: محمد ” الأحزاب الصهيونية الدينية وعملية السلام ” مجلة التوحيد، السنة التاسعة عشرة، العدد 106، شتاء 2001م (163 - 166).
- (97) سليمان: مصطفى ” ملاحظات نقدية للتجربة الفكرية العربية وعرض التجربة الإسرائيلية

- في الاستيطان والتنظيم ” مجلة الفكر العربي، السنة الحادية عشرة، العدد الثاني والستون، أكتوبر - ديسمبر 1990م (54 - 76).
- (98) سيجف: توم ” الإسرائيليون الأوائل 1949 ” ترجمة: خالد عابد وآخرون، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط1، 1986م.
- (99) سيد: بوبي س ” الخوف الأصولي: المركزية الأوروبية وبروز الإسلام ” ترجمة: عبد الرحمن إياس، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2007م.
- (100) شحاك: إسرائيل ومتسفينسكي نورتون ” الأصولية اليهودية في إسرائيل ” ترجمة: ناصر عفيضي، الكتاب الذهبي، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة، 2001م.
- (101) شحور: محمد ” الأصولية الإسلامية الجهادية (أو الفتنة الكبرى الثانية) ”، مجلة إنسان، العدد (6)، آب - أيلول 2007م (48 - 57).
- (102) شراي: هشام ” النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي ” ترجمة: محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م.
- (103) شرف الدين: رسلان ” الدين والأحزاب السياسية الدينية العربية ” ورقة مقدمة إلى ندوة ” الدين في المجتمع العربي ” مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990م.
- (104) شرف الدين: نبيل ” 120 جماعة متطرفة في أرض الميعاد ” مجلة العربي، مارس 1999م (14 - 16).
- (105) شماش: عبد الحكيم ” مستقبل حركات الإسلام السياسي في المغرب ” مجلة المستقبل العربي، السنة الثامنة والعشرون، العدد 325، مارس 2006م (40 - 55).
- (106) شمس الدين: محمد مهدي ” حوار حول الشورى والديمقراطية ” مجلة منبر الحوار، السنة التاسعة، العدد (34)، خريف 1994م (10 - 31).
- (107) صن: أمارتيا ” الهوية والعنف- وهم المصير الاحتملي ” ترجمة: سحر توفيق، عالم المعرفة، العدد (352)، يونيو 2008م.
- (108) عبد الحلیم: طارق ” هوية الفرد وهوية المجتمع في الميزان: نظرات في فكر سيد قطب ” مجلة المنار الجديد، السنة الثامنة، العدد (29)، يناير 2005م (102 - 119).
- (109) عبد الدائم: عبدالله ” إسرائيل وهويتها الممزقة ” سلسلة الثقافة القومية (30)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2001م.
- (110) عبد الرازق، علي ” الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام ”، دار الهلال، ط1، 1925م.
- (111) عبد الفتاح: معتز بالله ” لا للعلمانية.. نعم لليبرالية ” مجلة وجهات نظر، السنة التاسعة، العدد المائة وواحد، يونيو 2007م (48 - 55).
- (112) عبدالله: هاني ” الأحزاب السياسية في إسرائيل: عرض وتحليل ” مؤسسة الدراسات

- الفلستينية، بيروت، 1981م.
- (113) عبد الوهاب: يلي "تأثير التيارات الدينية في الوعي الاجتماعي للمرأة العربية" ورقة مقدمة إلى ندوة "الدين في المجتمع العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990م.
- (114) عدي: نور الدين "النزعة الإسلامية والانتقال على المستوى العالمي" ورقة مقدمة إلى ندوة "الدين في المجتمع العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990م.
- (115) عثمان: محمد فتحي "الوسيط الغائب بين الشباب والسلطان" مجلة العربي، يناير 1983م (56 - 57).
- (116) عراي: رجاء عبد الحميد "سفر التاريخ اليهودي" الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2004م.
- (117) عصفور: جابر "الإسلام دين ودولة: مساءلة شعار" مجلة وجهات نظر، السنة التاسعة، العدد المائة وواحد، يونيو 2007م (44 - 48).
- (118) عطاري: عادل "التربية اليهودية في فلسطين والدياسبورا" مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1980م.
- (119) علي: حيدر إبراهيم "الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين"، ورقة مقدمة إلى ندوة "الدين في المجتمع العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990م.
- (120) عماد: عبد الغني "السلفية واشكالية الآخر بين المفاصلة والمفاضلة" مجلة المستقبل العربي، السنة الثامنة والعشرون، العدد (324)، فبراير 2006م (55 - 73).
- (121) عماد: عبد الغني "حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة" دار الطليعة، بيروت، 1997م.
- (122) عمارة: محمد "الأصولية بين الغرب والإسلام"، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2006م.
- (123) عودة: عبد القادر "الإسلام وأوضاعنا السياسية" مؤسسة الرسالة (بدون تاريخ).
- (124) غضيبات: عاطف العقلة "الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي: دراسة سوسيولوجية" ورقة مقدمة إلى ندوة "الدين في المجتمع العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990م.
- (125) غليون: برهان "الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية" ورقة مقدمة إلى ندوة "الدين في المجتمع العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990م.
- (126) غوانمة: نرمين "إسرائيل" الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1995م.
- (127) فحص: السيد هاني "الإسلام والديمقراطية: امتناع تنميط الدولة" مجلة شؤون الأوساط، العدد 125، ربيع 2007م (81 - 88).
- (128) قاسم: قاسم عبده "أوربا والمسلمون: التطور التاريخي لصورة الآخر" مجلة العربي، العدد

- (592)، مارس 2008م (21 - 25).
- 129) قمبر: محمود ” التربية وترقية المجتمع ” سلسلة دراسات في التربية رقم (3)، دارسعاد الصباح، ط1، 1992م.
- 130) كاظم: نجاح ” تعزيز النظام الكوني للأخلاق في الإسلام ” مجلة إنسان، العدد (6)، آب - أيلول 2007م (40 - 47).
- 131) كمجيان: ريتشارد هربرد ” الأصولية في العالم العربي ” ترجمة: عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1989م.
- 132) كييل: جيل ” النبي والفرعون ” ترجمة: أحمد خضير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1992م.
- 133) كييل: جيل ” يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث ” ترجمة: نصير مروة، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ط1، 1992م.
- 134) لويس: برنارد ” لغة الإسلام السياسي ” ترجمة: عبد الكريم محفوظ، دار جعفر للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2001م.
- 135) ليفي: أمنون ” هريديم (الحريديم) ” ترجمة: محمد نصر، مطبعة كيتز، القدس، ط9، 1989م.
- 136) ماضي: عبد الفتاح محمد ” الدين والسياسة في إسرائيل: دراسة في الأحزاب والجماعات الدينية في إسرائيل ودورها في الحياة السياسية ” مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1999م.
- 137) ماير: لورانس ” إسرائيل الآن: صورة بلد مضطرب ” ترجمة: مصطفى الرز، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997م.
- 138) مبروك: علي ” دولة القهر العربية ” مجلة وجهات نظر، السنة الثامنة، العدد الثاني والتسعون، سبتمبر 2006م (24 - 27).
- 139) محبوبة: عبد الهادي ” نظام الملك ” الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1999م.
- 140) مسرة: أنطوان نصري ” تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة في الأنظمة العربية المعاصرة: بحث في نظرية عامة استناداً إلى حالي مصر ولبنان ” ورقة مقدمة إلى ندوة ” الدين في المجتمع العربي ”، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990م.
- 141) مشتيري: محمد السعيد ” فرق ومذاهب.. مرويات وتفسيرات: السنة النبوية.. اتفاق لا اختلاف ”، مجلة وجهات نظر، السنة الثامنة، العدد الثالث والتسعون، أكتوبر 2006م (9 - 13).
- 142) مصطفى: هالة ” الإسلام السياسي في مصر: من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف ”، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة، 1992م.
- 143) مورو: محمد ” تنظيم الجهاد: جذوره وسياسته ”، الشركة العربية الدولية للنشر والإعلام، القاهرة، 1990م.

- (144) موسوعة السياسة، الجزء الأول من (أ - ث)، المؤلف الرئيسي عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1999م.
- (145) موسوعة السياسة، الجزء الثالث من (ز - ع)، المؤلف الرئيسي عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1993م.
- (146) منظور: س برفيز ” استرداد تاريخنا بالسياسة ” مجلة إنسان، العدد (6)، آب - أيلول 2007م (30 - 32).
- (147) نافع: بشير موسى ” الدعوة والدولة - الوهابية.. رؤية غربية ” مجلة وجهات نظر، السنة العاشرة، العدد 113، يونيو 2008م (66 - 67).
- (148) نوح: عثمان عبد السلام ” الطريق إلى الجماعة الأم ” ط2، 1992م.
- (149) ترتزل: تيودور ” الدولة اليهودية ” ترجمة: محمد عدس، دار الزهراء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994م.
- (150) وهبة: مراد ” الأصولية والعلمانية ” سلسلة قضايا العصر (الكتاب الأول) دار الثقافة، القاهرة، (بدون تاريخ).

- Alexander, H. A. Education in the Jewish State. in Conflicting Philosophies of Education in Israel / Palestine. Ed: Ilan Guv-Ze'ev, Kluwer Academic Publisher, 2000.
- Atoun, Richard T, Understanding Fundamentalism. Islamic. And Jewish Movements. Rowman & Littlefield Publishers. Inc. 2001.
- Anthony, Parel, J. The Introduction, in Religious Fundamentalism in the Contemporary World. Critical, Social and Political Issues. Ed: Santosh C. Saha. Lexington Books. 2004.
- Bar-lev, Mordachi, Tradition and Innoviation in Jewish Religious Education in Israel. in Tradionn Fundamentalism , Conflict, Jewishness and Judaism in Contemporary Israel. (Ed) Zvi Sabel. Benjamin Beit Hallahmi. State University of New York Press. 1991.
- Ben-Dor, Gabrael and Ami Pedahzur, The Uniqueness of Islamic Fundamentalism And the Fourth of International Terrorism, in Religious Fundamentalism and Political Extremism. Ed: Leonard Weinberg and Ami Pedahzar, Frank Cases & Co. Ltd, 2004.

- Giuriato, Lusa. And Cristina Molinari. Rationally Violent Tactics, Evidence from Modern Islamic Fundamentalism. in Political Extremism and Rationality. Ed. Albert Breton. Gialeatti. Pierre Salomon. and Ronald Wintrobe. Cambredge University Press. 2002.
- Herriot. Peter. Religious Fundamentalism, Global. Local and Personal. Tylor and Francis Group. 2008.
- Jacobs. L. The Jewich Religion, A Companion Oxford University Press. Ocford 1995.
- Jansen. Johannes. The Dual Nature of Islamic Fundamentalism. Cornel University Press. 1997.
- Karim Abraami. Letter From Egytp. New Statesman And Society. Jun. 1993.
- Lang. Graeme and Vivienne Wea. Fundamentalist Ideology. Institutions. and the State. A Formal Analysis. Ed. Santosh C. Saha. Lexington Books. 2004.
- Lustick. Iab. S. For The Land and for the Lord. Jewish Fundamentalism in Israel. A Council on Foreign Relation Press. New York. 1988.
- Raymond William Baker. Afraid For Islam. Egypt's Muslim Centrists Between Pharaohs and Fundamentalism ().
- Riesebrodt. Marten. pious Passion. Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran. Trans. Dan Reneau. University of California Press. 1993.
- Rosnani Hashim. "Educational Dualism In Malaysia: Progress And Problems Toward Integration". Muslim Education Quarterly. Spring V11. No 3. 1994.
- Roy. Oliver. The Failure of Political Islam. Trans. Carol Volk. Harvard University Press. 1994.
- Rosenak. Michael. Jewish Fundamentalism in Israeli Education. in Fundamentalism and Society. Reclaiming the Sciences. the Family and Education. Fundamentalism Project. Ed. Marten E. Marty and Scott Appleby. University of Chicago Press. 1997.

- Rubin, M. Barry. *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*. Palgrave Macmillan. 2002.
- Segal, Alan F. *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*. Harvard University Press. 1986.
- Sharkansky, Ira. *The Politics of Religion and The Religion of Politics. Looking at Israel*. Lixing Books. 2000
- Sharot, Stephen. *Sociological Analysis of Religion. in Israeli Judaism: The Sociology of Religion in Israel*. (Ed) Shlomo Desien Charles S. Leibman. *Studies of Islamic Society V7*. Transaction Oublisher. 1995.
- Schnall, D. *Radical Dissent In Contemporary Israeli Politics: Cracks In The Wall*. Praeger Publishers. New York. 1979.
- Sehwedler, Jilian. *The Islah Party in Yemen. Political Opportunities and Coalition Building in a Transitional Polity*. in *Islamic Activism, a Social Movement Theory Approach*. (Ed) Quintan Wiktorowicz. Indiana University Press. 2004.
- Schulze, Reinhawrd. *A Modern History of the Islamic World*. I.B. Touris & Co Ltd. New York. 2002.
- Sinha, Dipanker. *Religious Fundamentalism and Its "Others": Snapshot View from the Global Information Order*. in *Religious Fundamentalism in the Contemprrary World: Critical Social and Political Issues*. Ed: Santosh C. Saha. Lexington Books. 2004
- Sonn, Tamara. *Phases of Political Islam*. in *Religious Fundamentalism in the Contemporary World: Critical Social and Political Issues*. Ed: Santosh C. Saha. Lexington Books. 2004.
- Tehranian, Majid. *Fundamentalist Impact on Education and the Media: An Overview in Fundamentalism and Society: Reclaiming the Sciences, the Family and Education*. *Fundamentalism Project*. Ed, Marten E. Marty and Scott Appleby. University of Chicago Press. 1997.
- Wiktorowicz, Quibton. *The Management of Islamic Activism. Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordon*. State University

- of New York. 2001.
- Yochanan Peres. Religious Adherence and Political Attitudes. (Ed) hlomo Desien Charles S. Leibman. Studies of Islamic Society V7. Transaction Publisher. 1995
 - Zameret. Zvi. The Milting Pot in Israel: The Commission of Inquiry Concerning Education of Immigrant Children During the Early Years of the State. State University of New York Press. 2002.

