ثابت بن مالك لحسن

# السلفية المعاصرة

**مدخل :**

إن استخدام مصطلح « السلفية » لتمييز تيار معين من تيارات الفكر العربي الإسلامي القديم والحديث على السواء، ليعدُّ مجازفة كبيرة بالنظر إلى ما يكتنف استعماله من غموض وعدم تدقيق. لقد استخدم هذا المفهوم، ولا زال يستخدم، للدلالة على معانٍ متضاربة أحياناً ومتباعدة في كثير من الأحيان، نذكر على سبيل المثال لا الحصر بعضاً منها : فقد تصادف استخداماً لهذا المفهوم بمعنى الفكر الماضوي، أي الموقف المتجه إلى الماضي والمنصرف، بالتالي، عن شواغل الحاضر وقضايا المستقبل ؛ كما يُستعمل نفس اللفظ لوصف واقع فكري ــ ثقافي ينبني أساساً على التقليد، ومن ثم تنعدم فيه مظاهر الابداع والابتكار ؛ وفي هذه الحالة الأخيرة يكون معنى اللفظ مطابقاً تماماً لمعنى الجمود العقائدي ؛ كما أن للمصطلح معنى آخر يدل على ما أسماه أنور عبد المالك بـ « الأصولية »، أي البحث عن أصول ذات قيمة مطلقة لتشكّل مرتكزاً ضرورياً لكل تنظير أو ممارسة حاضرة ومستقبلية.

إن الإقرار بوجود هذه الصعوبة على صعيد الوضوح المفهومي يقتضي منا الإدلاء لزوماً بالتحديد الذي ننطلق منه ونلتزم به في هذا المقال، وبهذا الصدد نقول إن لفظ « السلفية » يشير بالنسبة لنا إلى الموقف النظري ــ الايديولوجي المتجه ــ فيما يعتقد أصحابه ــ إلى بلورة رؤية إسلامية، أصيلة تماماً، لقضايا الوجود والانسان، لمعضلات المجتمع والتاريخ، وذلك انطلاقاً من ظروف المرحلة الزمنية الراهنة.

إننا نعتقد أن الموقف المذكور قد تحدّدت معالمه الأساسية خلال فترة ما بين الحربين العالميتين، وإن كانت جذوره تمتد إلى حقبة سابقة من تاريخ الفكر العربي ــ الاسلامي ؛ كما أن له حضوراً فعلياً ملموساً وموقعاً مؤثراً ضمن بنية الثقافة العربية المعاصرة. إن ذلك الحضور وهذا التأثير يحملان أبعاداً إيديولوجية محدَّدة ضمن البنية المذكورة التي لا تملك طابع التجانس بقدر ما تتصف بسمة صراعية ــ تناقضية. معنى هذا أن السلفية في شكلها المعاصر تكوّن طرفاً من أطراف الصراع الايديولوجي الدائر داخل المجتمعات العربية الراهنة التي تعيش أوضاعاً محلية وعالمية متشابهة من حيث الأساس رغم ما يمكن أن يتوفر عليه كل مجتمع منها من خصوصية أو مميزات نوعية.

وإن أحد أهداف هذا المقال هو محاولة الكشف عن بعض المضامين النظرية والأبعاد الإيديولوجية ــ السياسية للفكر السلفي المعاصر كما تجلى في المشرق العربي، خاصة في فترة ما بين الحربين العالميتين، وفي فترات لاحقة.

## ـ من الموقف التوفيقي إلى الموقف الأصولي الأحادي

نهدف من خلال هذا العنوان إلى تحديد طبيعة التحول الأساسي الذي طرأ على مسار الفكر العربي الإسلامي أثناء الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين وبعدها. فقبل هذا التاريخ ومنذ بواكير ما يسمى « بالنهضة العربية الثانية » في أواسط القرن الماضي كان الإتجاه السائد في المجال الفكري ــ الثقافي يكتسي صبغة توفيقية واضحة. وبالتالي فإن الإشكالية الفكرية الرئيسية المطروحة آنذاك كانت متمحورة حول المعادلة المعروفة : الاسلام ــ المدنية الحديثة. ومن هنا اتجهت المحاولات النظرية لرجال الإصلاح أو التجديد الإسلامي إلى صياغة حل لتلك المعادلة منذ الطهطاوي الى رشيد رضا، مرورا بالأفغاني، محمد عبده والكواكبي. يستثنى من ذلك، بالطبع، المفكرون المسيحيون الذين اتخذ طرحهم لمسألة التحديث منحى آخر.

لكن في أواخر القرن الماضي وبداية القرن 20 شهدت الحياة الفكرية ــ الثقافية للمجتمعات العربية في الشرق ــ مصر خاصة ــ بروز ظاهرة ذات دلالة هامة تمثلت أساسا في اختلال التوازن الذي حاول رجال الاصلاح إقامته من خلال الحلول المقترحة للمعادلة المذكورة سابقا. لقد ظهر تيار فكري يدعو الى التوجه صوب المدنية الغربية بما تقوم عليه من رؤى ومؤسسات للأخذ والاقتباس دون مراعاة شروط الواقع الاجتماعي ــ التاريخي العربي أو الالتفات الى القيم الحضارية الخاصة ــ بما فيها القيم الدينية الاسلامية ــ ومدى انسجامها أو عدم انسجامها مع قيم المدنية الغربية الحديثة. لقد انطلق هذا اليسار ــ «التغريبي» ــ من مدرسة لطفي السيد التي انتمى إليها جيل كامل من مشاهير الكتاب والأدباء، منهم مثلا طه حسين الذي أعلن اكتسابه إلى هذا التيار الفكري خصوصا في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » (الصادر في الثلاثينيات) وقبل مؤلفه « في الشعر الجاهلي » (1926).

إن هذا التوجه الجديد لم يبق محافظا على موقعه النظري من مسألة الحداثة إذ سرعان ما عاد الكثير من ممثليه إلى المواقع التوفيقية سعياً من جديد إلى إقامة تطابق بين القيم الاسلامية الأصيلة وبين مقتضيات الحياة العصرية. وفي هذا الإطار ظهرت كتابات جديدة لطه حسين تحمل علامة تحوله الفكري منها مثلا كتاب « على هامش السيرة » ؛ كما برزت نفس الظاهرة في مؤلفات محمد حسين هيكل ــ وهو كذلك من مدرسة لطفي السيد ــ مثل « حياة محمد »، و« في منزل الوحي ».

أما بخصوص التيار الذي مثله بعض المفكرين المسيحيين أمثال بطرس البستاني ــ سليمان البستاني وكذلك شبلي الشميل وفرح أنطون فمن أهم ما كان يميزه من خصائص موقفه الأكثر راديكالية من القضايا المطروحة آنذاك، وقد تجلى ذلك مثلا في تبني اصحاب

التيار المذكور على الصعيد الفلسفي والعلمي للرؤية المادية ـــ في صورتها التقليدية لا الجدلية ـــ وللنظرية الداروينية في التطور وكذلك التمسك بالمنهج العلمي بالمفهوم الوضعي السائد في القرن 19. وعلى صعيد فكرهم السياسي ـــ الاجتماعي تبنى نوعا من الرؤية الاشتراكية المتميزة عن الاشتراكية العلمية في صيغتها الماركسية.

إن الادراك العلمي لدلالات وأبعاد كل هذه التطورات على صعيد بنية الفكر العربي الحديث ليستلزم ـــ في إطار دراسة مستفضية ومستوفية لشروط البحث العلمي الموضوعي ـــ الاحاطة بالمحددات الاجتماعية ـــ التاريخية لحركة تلك البنية الفكرية ؛ لكن طالما أن العرض الذي أقوم به يتناول اتجاها فكريا غير التيارات المشار إليها، فإني أكتفي بهذه الاشارات الوجيزة التي كان الغرض منها استحضار بعض ملامح البيئة الفكرية التي ستحتضن « التيار السلفي الاخواني » باعتباره ممثلا رئيسيا للسلفية المعاصرة.

إن تلك البيئة الفكرية قد اتسمت ـــ في اتجاهها الغالب ـــ بطابع توفيقي بارز، واهم ما يميز التوجه الفكري « للسلفية الاخوانية » محاولة تكسير هذا الاطار التوفيقي وإسقاط أحد طرفي المعادلة المذكورة آنفاً : الاسلام ـــ المدنية الحديثة، أي الطرف الثاني. ومن هنا تبرير التسمية التي أطلقناها على هذا التيار الاسلامي أي : « الأصولية الأحادية ». وهذا يقودنا حتما إلى طرح مسألة الموقف من المدنية الغربية الحديثة وبصفة عامة من التفاعل الانساني الحضاري من وجهة نظر « السلفية الاخوانية ».

### • الإسلام والمدنية الحديثة في منظور الاخوان المسلمين.

اتسم موقف التيار « السلفي الاخواني » من الغرب ومن الحضارة المدنية عموما بكثير من التشدد والتطرف، كما اصطبغ بصبغة وجدانية انفعالية وصلت إلى حد النفور التام والكراهية المطلقة لكل ما يمت بصلة إلى المدنية الحديثة، وإن كان هذا لم يمنع السلفية المعاصرة كتيار سياسي من التفاهم مع الغرب الرأسمالي بل والتحالف أو التواطؤ مع سلطات الاحتلال (في مصر مثلا).

إن هذا الموقف المعادي لمكتسبات التطور الحضاري الانساني متأصّل لدى « الإخوان » إذ تمتد جذوره إلى مؤسس حركتهم بالذات : الشيخ حسن البنا : لقد أظهر هذا الأخير، منذ فترة مبكرة من تطور حياته الفكرية، عداءً لإقامة حوار مع « الغرب المسيحي » ولكل تيارات الفكر العربي التي كانت تدعو إلى ضرورة التفاعل الحضاري مع الغرب. وبهذا الصدد كتب د. رفعت السعيد، في دراسة له عن الشيخ حسن البنا مايلي:

« كان الفتى يدرك أنه لابد من عمل ما... لابد من طريقة ما لنشر الدعوة الإسلامية ومقاومة هذه التيارات الجارفة للمدنية الحديثة، وللدعاوي العلمية والعلمانية »[1].

كما أن الشيخ البنا في تعبيره عن هذا الموقف الرافض لمنجزات التطور الحضاري الانساني في الغرب، كان يلجأ إلى استخدام مفهوم « الإسلامية » أو « الفكرة الشرقية » لمقابلتهما

ومعارضتهما بالمدنية الغربية الحديثة : « كانت الاسلامية بالنسبة للشيخ حسن البنا طريقا للوصول إلى الأمم الأسيوية المسلمة، وكانت تتمثل قول كيلنج : الشرق شرق، والغرب غرب ولن يلتقيا »[2].

وفي نفس السياق من التفكير، أي فيما يتصل بموقف التيار السلفي الاخواني من المدنية الحديثة كتب د.ر. ميتشال في دراسة له عن حركة الاخوان المسلمين، مايلي :

« لاخلاص للعرب والمسلمين، ولا فرصة أمام الشرق كي يحترم نفسه مالم يتخلص من كل معطيات الحضارة الغربية، وأن يعتمد على نفسه وعلى رحمة الله الواسعة، وبذلك يمكن للمسلمين أن يقاوموا الأفكار الغربية لأنهم ليسوا في حاجة إليها »[3].

إن الشيخ البنا يفصح بوضوح عن هذا الموقف ولعله من المفيد أن نتركه يتحدث عن ذلك بنفسه : « إن المدنية الغربية التي تتباهي بعلومها والتي استطاعت أن تسيطر على العالم تعاني الآن من الإفلاس والانهيار، ذلك أن أسسها السياسية قد انهارت تحت وطأة الديكتاتورية، وأنظمتها الإقتصادية تتداعى بفعل الأزمة، وكيانها الاجتماعي يتآكل، والناس هناك يسيطر عليهم الطمع والقهر... لقد بدأت قيادة العالم شرقية ثم أصبحت غربية وها قد حان الحين لينهض الشرق من جديد »[4].

ومما يدل على أن هذه المسألة تشكل نقطة التقاء بين منظري حركة الإخوان المسلمين ما ذكره الشيخ سيد قطب، المرشد العام للإخوان المسلمين، حين كتب يقول :

« إن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال... لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست ماديا أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية.. ولكن لأن النظام الغربي قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيدا من القيم يسمح له بالقيادة »[5].

إن أحكام سيد خطب على المدنية الحديثة، بغض النظر عن طبيعة الأنظمة الاجتماعية ــ الاقتصادية تتجاوز في أحيان كثيرة هذه الصيغة المعتدلة نسبيا لتتخذ طابع الادانة الشاملة والمطلقة لكل معطيات التطور الحضاري الغربي التي تتحول على لسان سيد قطب الى « جاهلية ». وهذه « الجاهلية » لا سبيل للتخلص منها سوى بتعميم العقائد الاسلامية على المستوى الكوني. يقول المرشد العام بهذا الصدد مايلي :

« عشت في ظلال القرآن أنظر من علو إلى الجاهلية التي تموج في الأرض وإلى اهتمامات أهلها الصغيرة الهزيلة، أنظر إلى تعاجب أهل هذه الجاهلية بما لديهم من معرفة الأطفال وتصورات الأطفال.. كما ينظر الكبير إلى عبث الأطفال... ومحاولات الأطفال.. وأعجب ما بال هذا الناس ؟! ما بالهم يرتكسون في الحمأة الوبيئة ولا يسمعون النداء العلوي الجليل... عشت في ظلال القرآن ــ ذلك التصور الكامل الشامل الرفيع النظيف للوجود، لغاية الوجود كله، وغاية الوجود الانساني وأقيس إليه تصورات الجاهلية التي تعيش فيها البشرية في شرق وغرب، وفي شمال وجنوب وأسأل: كيف تعيش البشرية في المستنقع الآسن وعندها ذلك المرتع الزكي ؟ »[6].

من الواضح أن هذه الأقوال وأمثالها مما يصرح به « منظّرو » الحركة السلفية المعاصرة في كتاباتهم، تصدر عن موقف يعتقد أصحابه في امتلاكهم للحقيقة المطلقة بحيث يكون بمستطاعهم محاكمة جميع الانتاجات والابداعات الحضارية الانسانية من موقع التفوق والتعالي ؛ وهذا شيء يذكرنا بظاهرة « المركزية الذاتية الأوروبية » كما تجلت في كتابات ومواقف بعض المستشرقين ذوي النزعة العرقية والعنصرية. وقد يكون في موقف السلفيين المعاصرين رد فعل ضد هذه الظاهرة التي ينبغي إدانتها فعلا. إلا أن ردود الفعل لا تتصف عادة بالاتزان بل كثيرا ما تسقط في تطرف مضاد. فقد تحول رد الفعل السلفي إلى دعوة سخيفة للانكفاء على الذات وعدم قبول أي حوار مع الآخر بدعوى مسيحيته وصليبيته « أو جاهليته » ــ ان موقفا من هذا القبيل لم يكن وارداً في أية فترة من فترات التاريخ الانساني ــ على الأخص التاريخ المكتوب ــ فبالأحرى في ظروف القرن العشرين، قرن اختراق جاذبية الكوكب الأرضي.

وقد يعترض معترض قائلا بأن في موقف السلفيين هذا إدراكاً واضحاً للوجه الآخر للمدنية الغربية أي وجهها الاستعماري والامبريالي الذي كثيرا ما يخفيه ستار الايديولوجية التي تتحدث عن « الرسالة التمدينية للغرب » بالنسبة للبلدان المستعمَرة. إلا أنه في واقع الأمر لا تجد عند السلفيين الفهم الواضح والادراك العلمي الموضوعي لأبعاد الظاهرة الاستعمارية ــ الامبريالية، أبعادها الاجتماعية والاقتصادية بصورة خاصة. فقد فهمت الظاهرة المذكورة فهما لا تاريخيا لا ينطبق حتى على الحروب الصليبية في العصور الوسطى. إن الغزو الامبريالي في القرن 20 يتم النظر إليه كوسيلة للقضاء على الاسلام وتقويض أركان العقيدة وبالتالي إحلال العقائد المسيحية محلها. إننا لسنا في حاجة إلى إبراز موطن الضعف والقصور في هذا النوع من الفهم الذي يغفل تماما الأساس الطبقي للظاهرة الامبريالية كما يتعامى عن دور القوى التقدمية داخل المجتمعات الغربية بنفسها، وهو دور مضاد للأنظمة البورجوازية ولسياستها القمعية الاستغلالية. وعلى كل حال فإن ممثلي الحركة السلفية قد سعوا إلى تأصيل موقف الانغلاق أي اسناده الى نصوص التراث الاسلامية الأساسية. وهكذا يتم الرجوع إلى نصوص القرآن أو بعض الأحاديث النبوية لتبرير الحذر من « الكفار » وعدم التعامل معهم ولو على صعيد التبادل الفكري. إن سيد قطب مثلا يذكر الآية القرآنية « وكثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا، حسداً من عند أنفسهم، بعد ما تبين لهم الحق » أو الحديث النبوي : « لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء.. فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا.. وإنه والله لو كان موسى حيا بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني » ليستخلص ــ سيد قطب ــ ضرورة الاستغناء عن علوم العصر ومعارفه مادامت علوماً ومعارف قد وضعت من طرف أناس لايدينون بالاسلام. إننا نعتقد أن موقفاً من هذا القبيل لا ينسجم أبدا مع روح الاسلام رغم إدعاءات السلفيين أنفسهم بأنهم يفهمونه جيدا، وليست له أدنى صلة بالجوانب المضيئة المشرقة من التراث الاسلامي أيام تفتح وازدهار الحضارة العربية الاسلامية في ظل التفاعل المثمر بين الشعوب والأمم المكونة للامبراطورية الاسلامية.

إن سيد قطب نفسه يدرك أحيانا ما في موقفه، مع غيره من السلفيين، من شطط، وما النتائج المترتبة عنه حتما، إذا وقع التمادي فيه الى نهاياته المنطقية القصوى ؛ لذلك نجده يعبر

عن نوع من التراجع في بعض اللحظات، ليتعرف بوجود ما يمكن الاستفادة منه عند أصحاب « الجاهلية » فيقول :

« إن الاسلام يتسامح في أن يتلقى المسلم من غير المسلم أو عن غير التقي من المسلمين، في علم الكمياء البحتة، أو الطبيعة، أو الفلك، أو الطب، أو الصناعة، أو الزراعة، أو الأعمال الادارية والكتابية وأمثالها... ولكنه لا يتسامح في أن يتلقى أصول عقيدته، ولا مقومات تصوره، ولا تفسير قرآنه وحديثه وسيرة نبيه ولا منهج تاريخه، ولا مذهب مجتمعه ولا نظام حكمه، ولا منهج سياسته، ولا موحيات فنه وأدبه وتعبيره، من مصادر غير اسلامية، ولا أن يتلقى عن غير مسلم يثق في دينه وتقواه في شيء من هذا كله » ويضيف سيد قطب : « ومن ثم تجب الحيطة كذلك في أثناء دراسة العلوم البحتة ــ الذي لابد لنا في موقفنا الحاضر من تلقيها من مصادرها الغربية ــ من أية ظلال فلسفية تتعلق بها لأن هذه الظلال معادية في أساسها للتصور الديني جملة، وللتصور الاسلامي بصفة خاصة. وأيُّ قدر منها يكفي لتسميم الينبوع الاسلامي الصافي »[7].

إن سائر هذه الأقوال والأحكام من جانب الشيخ حسن البنا أو سيد قطب لتدل دلالة واضحة على قصور نظري وعلمي سافر في فهم وتسفير جوهر الظاهرات التي يتم تقييمها من قبلهما. فالحديث مثلا عن « افلاس الحضارة الغربية » يفتقر الى الحد الأدنى من الفهم العلمي الموضوعي لبنيات المجتمعات الغربية، الاقتصادية والاجتماعية. فالأزمة التي كانت قائمة فعلا ــ ولا تزال ــ في حياة تلك المجتمعات والتي تجلت في أوضح صورها من خلال الحربين العالميتين، لا يمكن تشخيصها كأزمة حضارة بقدر ما ينبغي النظر إليها على ضوء الرؤية العلمية ــ التاريخية كأزمة نظام اقتصادي ــ اجتماعي معين، وهو النظام الرأسمالي وأزمة طبقته المهيمنة أي الطبقة البورجوازية، في الطور الامبريالي لذلك النظام.

أما الحديث عن إمكانية اقتباس العلوم الغربية البحتة دون « أية ظلال فلسفية » على حد تعبير سيد قطب، فهو حديث ينم بدوره عن فهم ناقص تماما لطبيعة الممارسة العلمية النظرية. فالعلم في هذا المنظور يختزل الى مجموعة من المعارف والمعلومات التقنية المفصولة عن المناهج التي قامت عليها وعن الرؤية الفلسفية التي تكمن في أساس كل ممارسة علمية تجريبية، وفي كل هذه الحالات لا ينظر إلى ظاهرات الحياة الفكرية باعتبارها بنية لا يمكن تفكيك أجزائها على سبيل البتر والقطع وكذلك الانتقاء.

وعلى كل حال فإن البعد الايديولوجي لمثل هذه الدعوة إلى فصل العلم عن أسسه المنهجية والفلسفية والنظر إليه فقط كجملة من المعارف القابلة للتطبيق في مجال التكنولوجية والصناعة، إن ذلك البعد لينكشف لنا بوضوح، إذا وضعنا في اعتبارنا مصالح بعض الشرائح البورجوازية التي كانت آنذاك في حاجة إلى بعض التطبيقات العلمية الصناعية رغم تخلف مجتمعها وضعف قواه الانتاجية. وفي نفس الوقت فإن تلك الشرائح البورجوازية تخشى من تأثير بعض النظريات السياسية والاجتماعية والقانونية التي حذر منها سيد قطب، دون وعي منه ربما، بالتقائه مع مصالح الفئات البورجوازية المذكورة.

وعلى أية حال فإن ما سبق يرينا بوضوح مدى التراجع الحاصل في حركة الفكر العربي أو إذا شئنا استخدام مصطلحات غالي شكري مدى فداحة « السقوط » الذي مني به الفكر العربي بالقياس الى مرحلة رجال الاصلاح والتحديث. ويكفينا بهذا الصدد أن نذكر بموقف أحد أولئك الرجال من العلم بمختلف فروعه، وهو عبد الرحمان الكواكبي حين كتب يقول : « فالمستبد لايخاف من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد لاعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة وإنما يتلهى بها المتهوسون. لكن ترتعد فرائصه من علوم الحياة، مثل الحكمة النظرية، والفلسفة العقلية، وحقوق الأمم أو سياسة المدينة.. وغيرها من العلوم الممزقة للغيوم، المبسقة للشموس، المحرقة للرؤوس »[8].

### ◦ العقل من منظور التيار السلفي « الإخواني » :

من الممكن التأكيد على أن المفهوم السائد عن العقل لدى منظري الحركة السلفية المعاصرة لم يتجاوز، في أحسن الأحوال، المفهوم الكلامي التقليدي كما يتجلى عند معظم ممثلي المدارس الكلامية الاسلامية، فممارسة التفكير العقلاني تتم داخل حقل ديني بمعطياته الأساسية وانطلاقا من مسلمات غير قابلة للمراجعة أو إعادة النظر. فنحن إذن أمام مفهوم لاهوتي ـ فقهي للعقل، وخارج هذا الاطار لا تعتبر الاجتهادات العقلية الانسانية ذات قيمة ايجابية إطلاقا. إن النظر العقلي الانساني في الميادين والمجالات المختلفة من سياسية واقتصادية وتشريعية، إن النظر العقلي المتحرر من أطر المسلمات الدينية، يعتبر عبثا ومغامرة فكرية غير محمودة العواقب، بل إن ذلك في واقع الأمر، اغتصاب لحق إلهي من قبل الانسان. وفي هذا الصدد كتب سيد قطب يقول : « ذلك إعتداء على سلطان الله، في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية، إنها تسند الحاكمية الى البشر فتجعل بعضهم لبعض أربابا.. لا في الصورة البيدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى.. ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة..»[9].

إن الاجتهادات العقلية الانسانية هي إذن « اغتصاب » لحق ليس للبشر فيه نصيب، ولكي لا تغتصب « الحاكمية » ـــ وهي حق إلهي ـــ ينبغي خنق كل قدرات الانسان الابداعية ولجم سائر مساعيه الابتكارية الخلاقة. ومن هنا تتوارى تماما وتتلاشى الى الأبد صورة الانسان الصانع للقيم، الفاعل في التاريخ، المقرر لمصيره من خلال ما يشيده من مؤسسات وما يبنيه من أنظمة.

### ◦ من الرفض السلبي الى البديل الايجابي :

إن « السلفية الإخوانية » تيار رافض للغرب والمدنية الحديثة، يقدم نفسه كبديل إسلامي لهما ولكل الاتجاهات الاصلاحية والعلمانية التي قامت في العالم العربي والتي سعت إلى إقامة

جسور مع الحضارة الانسانية الحديثة. ومن منطلق الرفض هذا كان مفروضا على التيار « الاخواني » صياغة بديل نظري متكامل أو رؤية أيديولوجية متناسقة تعالج على أساسها كل القضايا الكبرى والحيوية المطروحة في الوجود الراهن للانسان العربي ومجتمعه. إن صياغة نظرية قادرة على سد هذه الثغرة، والاستجابة لهذه الحاجة الملحة، ظلت مسألة مرجأة لحقبة طويلة من تاريخ الحركة السلفية المعاصرة، الفكري والسياسي؛ وكانت هذه نقطة ضعف أساسية كثيرا ما استثمرت من طرف خصوم الحركة لابراز جانب الضحالة النظرية فيها. لقد كان الشيخ البنا يعلل عدم إقدامه على وضع نظرية إسلامية في أمور السياسة والاقتصاد وغيرها، على الأقل في المراحل التأسيسة الأولى لجماعته، برغبته في تلافي الوقوع في خلافات مذهبية من شأنها خلق انقسامات وانشقاقات داخل الحركة.

ينبغي إذن لتثبيت أركان « الجماعة » الاقلاع مؤقتا عن الخوض في الأمور النظرية والايديولوجية الى حين. إن نفس التبريرات كانت تقدم لتعليل غياب برنامج سياسي مفصل وواضح المعالم بالنسبة لحركة الشيخ البنا. وعلى كل حال فبقدر ما كانت هذه الأخيرة تأخذ في النمو ويزداد حجم حضورها، إذ أصبحت تطرح نفسها كحزب سياسي متميز وليس كمجرد جمعية خيرية دينية، بقدر ما يحدث هذا التحول إذن فإن الحاجة تلح اكثر فأكثر الى صياغة برنامج ووضع نظرية. فالنقد الشامل والسلبي لكافة الأحزاب والتنظيمات ولسائر المؤسسات القائمة لم يعد مقبولا في إطار غياب تصورات وأنظمة بديلة. كان من الضروري إذن التفكير في تغطية هذا العجز والاستجابة لهذه المهمة التاريخية الملحة. لهذا فإن فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية قد شهدت قيام محاولات في هذا الاتجاه، من طرف طائفة من المفكرين، لبلورة عمل إجتهادي إسلامي تتحدد من خلاله معالم نظام إسلامي شامل في المجالات السياسية والاقتصادية وكذلك الفكرية والثقافية.

إن هذه مسألة بالغة الأهمية بالنسبة لمن يرفض ويحاول تجاوز سائر الأنظمة والمؤسسات القائمة في العالم الحديث شرقا وغربا، ولشق طريق خاص وأصيل تماما.

إن السؤال المطروح علينا الآن هو التالي : ما هي بعض النتائج التي تمخضت عنها تنظيرات ممثلي الحركة السلفية المعاصرة، لبناء المفاهيم السياسية والاقتصادية الاسلامية ؟

### ـ النظام السياسي ــ الاسلامي من وجهة نظر « السلفية الاخوانية »

ربما يكون من الملائم في تحليلنا لهذا الجانب من جوانب الاجتهادات الاسلامية من وجهة نظر « السلفية الاخوانية » أن ننطلق من قول للشيخ البنا يحدد فيه علاقة الاسلام بالسياسة. يقول الشيخ : « الاسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركنا من أركانه.. ويعتمد التنفيذ كما يعتمد على الارشاد، وقد جعل النبي الحكم عروة من عرى الاسلام، والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول لا من الفقهيات والفروع، فالاسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر » ثم

يضيف مشيرا الى خطإ أولئك الذين يظنون أن تعاليم الاسلام : « إنما تتناول الناحية العبادية والروحية، دون غيرها من النواحي. فهم مخطئون في هذا الظن، فالاسلام عبادة، وقيادة ودين ودولة، وروحانية وعمل، وصلاة وجهاد، ومصحف وسيف، لا ينفك أحدهما عن الآخر »[10].

إن هذه الكلمات التي جاءت على لسان الشيخ البنا تحدد المفهوم الاسلامي للحكم من وجهة نظر الحركة السلفية الاخوانية، ويفهم منها أن للحكم في الاسلام بالضرورة طابعاً دينياً فهو حكم تيوقراطي لا تمييز فيه بين سلطة زمنية وأخرى دينية ــ فالسلطة السياسية هي في آن واحد سلطة دينية ــ وهكذا يحدد التيار السلفي موقعه من المعركة الفكرية ــ بأبعادها الايديولوجية ــ السياسية ــ التي دارت في عشرينات هذا القرن بين دعاة العلمانية وخصومها والتي بلغت ذورتها بعد إلغاء الخلافة الاسلامية من طرف كمال أتاتورك وصدور كتاب علي عبد الرازق « الاسلام وأصول الحكم » (سنة 1925). ومن المعلوم أن أطروحة الشيخ علي عبد الرازق كما بسطها في الكتاب المذكور تعاكس تماما ما ذهب إليه الشيخ البنّا من خلال قوله السابق إذ تؤكد، استنادا إلى العديد من النصوص الدينية الاسلامية، كون الاسلام عقيدة روحية، ورؤية أخلاقية بالأساس، ومن هنا لا يحدد الاسلام نظاما معيناً في الحكم، لذلك فمسألة النظام السياسي هي مسألة متروكة للعقل البشري يجتهد فيها الانسان حسب ما يستجدّ من ظروف ويستحدث من متغيرات في حياته الاجتماعية التاريخية. إن موقفاً من هذا القبيل يعبّر بوضوح كامل عن المفهوم العلماني للحكم.

وبعكس هذا تماما اتجه السلفيون الى الدفاع عن فكرة الحكم الديني وعن مفهوم الخلافة الاسلامية فاعتبروا هذه الأخيرة هي الشرط الضروري لتجاوز واقع التجزئة الذي فرضه الاستعمار على العالم الاسلامي والحدود المصطنعة التي أقامها المستعمر بين المجتمعات العربية والاسلامية. ومن هنا ارتبطت عندهم الدعوة الى الوحدة الاسلامية بالعمل للحفاظ على نظام الخلافة، ومن هنا أيضا احتلت عندهم القضايا القومية العربية مرتبة ثانوية بالقياس الى تلك الوحدة الاسلامية المنشودة، « فالعقيدة هي وطن المسلم » كما يعتقدون.

إن تبني السلفيين للمفهوم الديني ــ التيوقراطي للحكم يقودنا حتما الى طرح مسألة الديموقراطية من وجه نظر « التيار الاخواني» ، خاصة وأن هذا الأخير قد نظر إلى قيام الأنظمة الفاشيستية والنازية في الغرب على أنه دليل على انهيار وافلاس المدنية الغربية، كما مر معنا سابقا، مما يوحي بأن السلفيين الاخوانيين يقفون الى جانب نظام الحكم الديموقراطي. إلا أن الأخذ بالمفهوم التيوقراطي الذي يمنح للحاكم سلطة مطلقة غير مقيَّدة بحكم مصدرها السماوي لا ينسجم مع أي معنى من معاني الديموقراطية كما تُفهم حاليا حتى من منظور بورجوازي. صحيح أنه في الأدبيات السياسية للاخوان المسلمين نعثر على كلام حول مفهوم الشورى الاسلامي باعتباره التعبير الأسلم عن معنى الديموقراطية كما مورست في صدر الاسلام لكن هذا المفهوم كما تم شرحه في الأدبيات السياسية المذكورة يظل بعيدا عن المضمون الحقيقي للديموقراطية، إذا حاولنا تجاوز مستوى الشعارات الفضفاضة المجردة الى مستوى

الدلالات الملموسة. يقول حسن البنّا محدداً المعنى المقصود بأهل الشورى « أهل الشورى يكونون إما من رجال الدين، وإما من الرجال المتمرسين على القيادة مثل رؤساء العائلات والقبائل.. ولا تكون الانتخابات مقبولة إلا إذا أسفرت عن اختيار أناس من هذين الصنفين »[11].

وهكذا، وبكل وضوح، يصبح الحكم الديموقراطي هو حكم رؤساء القبائل والأعيان ورجال الدين وكأن هذا الصنف من الناس مُنَزَّهٌ عن الأغراض، متسامٍ عن المصالح، متجاوز لكل الانتماءات الطبقية !

ومما يؤكدُ الفهم النخبوي ــ الذي هو في أساسه تعبير عن مفهوم طبقي ــ الموقف الذي يأخذ به بعض منظّري الحركة السلفية إزاء الرأي العام والأغلبية الشعبية : فالديموقراطية في نظرهم لا تقتضي الرجوع الى الأول أو الاستناد إلى الثانية في مسائل التقرير والتنفيذ. وفي هذا يقول أبو الأعلى المودودي أحد أولئك المنظرين :

« إن المبدأ الرئيسي للديموقراطية الجديدة أن الناس بيد أنفسهم حكمهم وتشريعهم والى أنفسهم كل التصرف في القوانين يضعونها كما يشاؤون... ومن البديهي أنه إذا كانت قوانين الحياة الاجتماعية كلها تابعة للرأي العام وكانت الحكومة كالعبد لإله هذه الديموقراطية الجديدة، فلا يمكن لسلطات القانون والسياسة أن تصون المجتمع عن الانحلال الخلقي، وماذا أقول بل هي تعود بنفسها عونا على إفساد المجتمع ودفعه الى المهالك. ولا يكون للخير والحق والصلاح مقياس غير كثرة الأصوات... وإن اقتراحا مهما بلغ خبثه وضرره إن كان قد نال من رضى العامة ما يكسبه 51 صوتا في المائة فلا شيء يمنعه من أن يسمو الى مرتبة الشرع »[12].

يستخلص من سائر هذه الأقوال افتقار منظري الحركة السلفية الى الوضوح بصدد مسألة النظام الاسلامي للحكم، فالمسألة لازالت تطرح على مستوى الشعارات غير المحددة وحتى على هذا النطاق فلا شيء يدل على أصالة تفكيرهم في هذا المجال. ولهذا فإن الباحث الأميركي ر. ميتشال قد صادف الصواب حين كتب يقول :

« دعا البنا إلى النظام الاسلامي، لكنه استخدم هذا التعبير استخداما مطاطيا، وأحيانا عنى به الدولة الاسلامية، وعلى أي حال فقد قال البنّا وأكدّ الهضيبي من بعده هما وعدد من كتاب الاخوان أن النظام الدستوري البرلماني القائم في مصر يمكنه إذا أدخلت عليه بعض الاصلاحات، يمكنه أن يفي بالمتطلبات السياسية للدولة الاسلامية. وإذا كان هذا صحيحا فإن النشاط السياسي للاخوان المسلمين إنما يهدف الى شيء آخر غير الاطاحة بالنظام القائم »[13].

هذا فيما يتعلق ببعض المفاهيم السياسية حول موضوع النظام الاسلامي في الحكم. أما بصدد المفاهيم الاقتصادية الاسلامية فإن الاجتهادات التي صيغت في هذا المجال تفتقر هي الأخرى الى الأصالة بل تعاني من عدم التناسق والانسجام، لقد كان الهدف هو تحديد

خصائص نظام اقتصادي اسلامي يتميز عن النظامين المعروفين : الرأسمالي والاشتراكي. أما النتيجة المحصل عليها فهي الوصول الى مفهوم عن نظام اقتصادي هجين.

فحول موضوع الملكية مثلا كتبت أمور كثيرة لمحاولة تحديد موقف الاسلام منها دون الوصول الى نتائج واحدة متناسقة. فقد قيل في بعض الأحيان بأن الاسلام لا يقبل الملكية الخاصة بل ليس هناك مفهوم من هذا النوع في الاسلام وإنما فقط مفهوم الحيازة بحكم أن الله هو المالك الوحيد لكل الأشياء ــ ومن هنا دعا سيد قطب مثلا الى تأميم المرافق العامة[14] ودعا محمد الغزالي[15] إلى القضاء على الاحتكار والرأسمال الربوي، ومن هنا أيضا اعتبر كلاهما أن العمل هو السبب الوحيد للكسب في الاسلام.

إلا أنه في أحيان أخرى يتم التنويه بالوظيفة الاجتماعية للملكية ومن هنا يرد التأكيد على أن الاسلام لا يسمح بإلغائها، كما يُستشف ذلك من كتابات المفكر السلفي المعاصر الباهي الخولي[16] فالاسلام من وجهة نظر هذا الأخير يصبح بجانب الاقتصاد الحر وضد التأميم أو التدخل في حرية التملك.

ومما يدل على فقدان الأصالة في هذا الميدان، والبقاء في نطاق المفاهيم الاقتصادية الرأسمالية ما ذكره محمد الغزالي[17] بصدد تعريفه للنظام الاسلامي تحت اسم « النظام الاقتصادي الوسيط » لقد كتب يقول :

« إنه نظام طبق بأشكال مختلفة في ألمانيا وإيطاليا على عهود النازية والفاشستية، ويطبق الآن في أنجلترا بإشراف الدولة على المصالح والشركات الكبرى إشرافا مباشرا، ودخولها في رأس المال بأسهم تزيد على النصف »[17].

ومن ناحية المواقف العملية الملموسة فإنه من المعروف أن حركة الاخوان المسلمين في مصر قد عارضت البرنامج الذي اقترحه النظام الناصري في مطلع الستينات، في مجال التأميم والاصلاح الزراعي.

كما أن هناك اعترافاً بوجود أشكال من التفاوت الطبقي في المجتمعات العربية، أما الحلول المقترحة لمعالجتها فهي تتلخص في الزكاة والصدقات وفي فرض الضرائب على الأغنياء والمترفين.

إن هذه الاقتراحات تقدم من طرف منظري الحركة السلفية على أنها بنود أساسية في برنامج ثوري يستهدف التغيير الشامل لأوضاع المجتمع. في حين أنها لا تتجاوز أفق اصلاح بورجوازي صغير.

**الهوامـش :**

1 ــ د. رفعت السعيد، حسن البنّا ــ مؤسس حركة « الاخوان المسلمين » متى.... كيف.... ولماذا ؟ دار الطليعة ــ بيروت ــ ط. 3. 1980 ــ ص. 56

2 ــ محمد شوقي مبارك ــ الاخوان المسلمون والمجتمع المصري ــ دار العهد الجديد للطباعة 1954 ص. 60

3 ــ د. ريتشال. الاخوان المسلمون، أوكسفورد، لندن، 1969، ص 99 نقلا عن كتاب د. رفعت السعيد).

(نفسه عن كتاب د. رفعت السعيد).

4 ــ حسن البنّا .. الرسائل الثلاثة ــ ص. 87

5 ــ سيد قطب ــ معالم في الطريق ــ دار الشروق .ص. 4

6 ــ سيد قطب ــ في ظلال القرآن ج ا ــ ط 7 ــ دار إحياء التراث العربي ص. 43

7 ــ سيد قطب ــ معالم في الطريق ص. 175

8 ــ عبد الرحمان الكواكبي.. طبائع الاستبداد... ص. 33

9 ــ سيد قطب ــ معالم في الطريق ــ دار الشروق ــ ص. 8

10 ــ حين البنّا ــ (.. مذكرات الدعوة والداعية ــ ص. 151 ثم ص. 283).

11 ــ حسن النبا ــ مشكلاتنا في ضوء النظام الاسلامي ــ ص 60

12 ــ أبو الأعلى المودودي : الحجاب ص. 72

13 ــ ر. ميتشال ــ المرجع السابق ــ ص 240

14 ــ سيد قطب ــ معركة الاسلام مع الرأسمالية

15 ــ محمد الغزالي ــ الاسلام والمناهج الاشتراكية

16 ــ الباهي الخولي ــ الاسلام لا شيوعية ولا رأسمالية

17 ــ محمد الغزالي ــ الاسلام والأوضاع الاقتصادية ــ ص. 62 ــ 63