

القسم الأول

الأصولية الإسلامية

البواعث • الموشرات • الاستجابات

obeikandi.com

١ - الانبعاث الإسلامى فى المجتمع المعاصر

حفل العالم الإسلامى ، خلال القرون الثلاثة الأخيرة ، بالعديد من المشاكل الداخلية والخارجية من أحجام مختلفة . ولعل الانهيار المستمر لقوة العثمانيين والإيرانيين أمام قوة الاستعمار الأوربى قد أثار رغبة دائمة لمراجعة الأصول الإسلامية . فالمجتمع الإسلامى - كما حدث فى القرون الماضية - واجه أزماته بردود فعل ثقافية ذاتية تتمثل فى العودة إلى الإسلام وتصوراته الأساسية . وفى مطلع القرن ١٤ هـ (١٩٨٠ م) اتخذت حركة العودة إلى الأصول الإسلامية تحركا قويا ذاتى الدفع ينبىء عن آثار استراتيجية واقتصادية وسياسية هامة . اتخذت « الأصولية الإسلامية » فى شكلها النضالى ، خلال نصف العقد الأخير ، أوضاعا متباينة فى كل بلد :

- الثورة الإسلامية فى إيران .
- الاستيلاء على المسجد الحرام فى مكة .
- الاضطرابات فى المنطقة الشرقية فى المملكة العربية السعودية .
- مقاومة الاحتلال السوفيتى فى أفغانستان .
- الثورة ضد الحكم البعثى فى سوريا .
- المعارضة المسلحة لحزب البعث العراقى .
- اغتيال الرئيس السادات .
- الهجمات الانتحارية والكفاح المسلح ضد إسرائيل والقوات الأمريكية والفرنسية فى لبنان .

- الاضطرابات في البحرين والمتفجرات في الكويت .
- الشغب والمظاهرات في الجزائر وتونس والمغرب .

تتسم الأصولية الإسلامية المعاصرة بوجهها النضالي والسلمي بثلاث صفات عامة : الانتشار وتعدد المراكز والإصرار . أما أنها منتشرة فواضح من انبعاث الجماعات والحركات الإسلامية في كل مجتمع مسلم تقريبا بغض النظر عن حجمه أو وضعه السياسي والاقتصادي والثقافي . كما أن الصحوة الإسلامية لا تنحصر في طبقات معينة اجتماعية أو اقتصادية . وبينما تستمد تأييدها الأكبر من أبناء الطبقات الدنيا والدنيا - الوسطى والوسطى ، نجد دلائل تتزايد وضوحا على انتشار الأخذ بالمنهاج الإسلامية في الحياة بين أبناء الطبقتين العليا - الوسطى والعليا . كذلك فإن حركة الميلاد الإسلامي الجديد متعددة المراكز من حيث أنها لا تمتلك قيادة ثورية واحدة أو مركزا تنظيميا واحدا . إن العودة إلى الأصول الإسلامية قد اتخذت إلى حد كبير طابعا محليا باعتبارها رد فعل لتأزمات خاصة بكل بلد . ومع ذلك فإن الحركة الإسلامية يمكن أن تتخذ مستقبلا طابعا يتجاوز النطاق القومي حقيقة وذلك طبقا للدرجة التشابه في أوضاع الأزمات في المجتمعات المختلفة . وأخيرا ، فإن الأصولية الإسلامية قد أظهرت درجة غير عادية من الإصرار خلال القرن الأخير وفي العصور السابقة ، مع توجه يتخذ شكل دورات تفرض نفسها على العملية السياسية الاجتماعية لتشكّل تطوّرها^(١) (*) .

إن تزايد الوعي الإسلامي قد حُدّدت معالمه بصيغ مختلفة مثل : « الإحياء » و « إعادة الميلاد » و « التزمت » و « الأصولية » و « قوة الإصرار » و « الصحوة » و « الإصلاح » و « الانبعاث » و « التجديد » و « النهضة » و « استعادة الحيوية » و « النضالية » و « الحركية » و « الثقة . بعودة جديدة للعصر

(١) انظر ر . هريز دكمجيان : « تشرح البعث الإسلامي : أزمة الشرعية والأزمة العرقية والبحث عن بدائل إسلامية » (ل .) 1-3 (1980) : MEJ.34:4 بالنسبة لأنماط التدهور والانبعاث . انظر : السيد أبو الأعلى المودودي ، موجز تاريخ حركة الإحياء في الإسلام (ل .) : (١٩٨٣) .
(*) المقتصرات الملحقه بالمواش : ل . (انجليزية) ، ف . (فرنسي) ، ط (طبعة) ، د . ت . (دون تاريخ) ، د . ن . (دون ناشر) .

الذهبي « و » المهدية « و » العودة إلى الإسلام « و » الزحف الإسلامي « . هذه المصطلحات في مجملتها ذات فائدة في وصف تعقّد الظاهرة الإسلامية ؛ لكنها تعني أن الإسلام في حال من الغفوة ، وهو ما لا يتطابق مع الحقيقة . لقد قاوم الإسلام بنجاح عملية التغليف (العزل) التي فرضت على النصرانية في الغرب ، وهي المقاومة التي تشكل مبعث الصراع القائم بين الدولة والدين في العالم الإسلامي . لذلك ، يجب أن تراجع المصطلحات والتراكيب في الاستعمال العرفي الأصيل بالنسبة للظاهرة الإسلامية . فالأنصار والمتعاطفون يستخدمون غالباً التعبيرات التالية : « البعث الإسلامي » ، « الصحوة الإسلامية » ، « الإحياء الديني » ، « الأصولية الإسلامية »^(٢) .

أنسب المصطلحات هو « الأصولية الإسلامية »^(*) ، من حيث أنه يشير إلى البحث عن أصول العقيدة وعن أسس الدولة الإسلامية وقواعد نظام الحكم الشرعي . وهذا التركيب يؤكد على البعد السياسي للحركة الإسلامية أكثر من جانبها الديني . وبلغت الاستعمال الشائع للمفردات الإسلامية ، يشير تصور « التجديد » إلى التجديد الدوري للعقيدة ، على حين يعني مصطلح « الإصلاح » إعادة الأحوال إلى وضعها السابق . هناك مجموعة أخرى هامة من المصطلحات تشمل التسميات الخاصة المستخدمة في العربية لوصف الأصوليين أفراداً وجماعات . فمؤيدو الأصولية الإسلامية يشيرون إلى أنفسهم عادة باسم « الإسلاميين » أو « الأصوليين » بمعنى الحقيقيين . كذلك يستخدم المصطلح « متدين / متدينون » بمعنى تقى أو مخلص وذلك هو النقيض لـ « متعصب / متعصبون » بمعنى المتحمسين أو المتشددين . وكلمة « متعصب »

(٢) بالنسبة لهذه المصطلحات ، انظر المقال المركز ل حسن حنفي : « الحركة الإسلامية المعاصرة » (الوطن ، ١٩٨٢/١١/٢٠) . المصطلح الفرنسي (Intégrisme) مفيد أيضاً .

(*) هذا المصطلح ، وإن شاع مؤخراً في الكتابات العربية عن الحركة الإسلامية ، فإنه غير أصيل ، بل جاء ترجمة للمصطلح الغربي Fundamentalism ، وما زال معناه - لذلك - مشوباً بالغموض ، وليس محل رضا من الإسلاميين الواعين لما يحف به من ظلال مفاهيم غير إسلامية تلازم المصطلح الأجنبي . ولعل مصطلح « الحركة الإسلامية » أشيع وأصل وأكثر قبولاً بين الإسلاميين ، ولكننا سنستخدم « الأصولية » الذي أثره المؤلف ، خاصة أنه فسر هنا بما يقرب من حقيقة مقاصد الحركة الإسلامية .

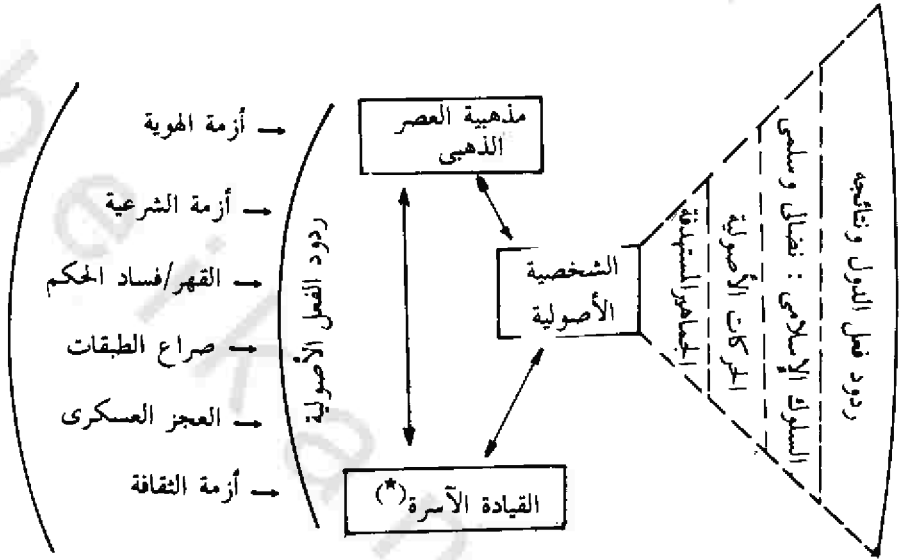
يغلب أن يستخدمها غير الأصوليين لوصف النضاليين الإسلاميين الذين يميلون إلى استخدام العنف . و قريب من هذا مصطلح « متطرف » . ولمصطلح « متدين » معنيان أساسيان : معنى عام يشير إلى المسلم المخلص ، ومعنى خاص يشير به الأصوليون إلى أنفسهم ، رغبة في التميز عن سواهم من المسلمين . وفي هذه الدراسة سوف نستخدم المصطلحين : « الأصولي : Fundamentalist » و « الإسلامى : Islamist » بمعنى واحد .

الأهداف التحليلية

تستهدف هذه الدراسة جمع وجهات النظر الإسلامية والغربية وغيرها حول الأصولية الإسلامية للوصول إلى فهم متوازن لمظاهرها في العالم العربي . ومن أجل هذه الغاية تَوَزَّع البحث على نطاق واسع ليشمل العوامل التاريخية والدينية والنفسية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تؤثر في الظاهرة الأصولية . وسوف يتركز التحليل على فحص أحد عشر موضوعا بارزا :

- ١ - المرتكزات الدينية والتاريخية للأصولية الإسلامية وأنماطها الدورية .
- ٢ - بواعث الأصولية الإسلامية المعاصرة .
- ٣ - التركيبة الاجتماعية والنفسية للفرد الأصولي .
- ٤ - عناصر المذهبية (الأيديولوجية) الأصولية الإسلامية .
- ٥ - أساليب وأهداف الدعوة الإسلامية المذهبية (الأيديولوجية) .
- ٦ - مؤشرات السلوك الأصولي .
- ٧ - تصنيف إحدى وتسعين جماعة أصولية .
- ٨ - قيادة الحركات الإسلامية .
- ٩ - ردود فعل الدول تجاه الأصولية .
- ١٠ - التطورات المتوقعة للحركات الأصولية في ظروف العرب المتضاربة .
- ١١ - الأصولية الإسلامية كتحدي للمصالح الأمريكية .

شكل - ١ : الإطار التَّصَوُّري



الإطار التَّصَوُّري

إن ضروب البحث السابقة تستلزم أن نستلهم منها تصوريا اصطفايا يضم نظريات الأزمات والقيادة والشخصية وصراع الطبقات والسببية الجدلية . إن العلاقات التي تربط مكونات الإطار النظري الموضح في شكل - ١ يمكن تلخيصها في عدة فرضيات :

١ - **الأزمة الاجتماعية :** ينظر إلى الأصولية الإسلامية على أنها ظاهرة دورية تقع استجابة لمشكلة اجتماعية منتشرة وحادة .

(*) وصف « الآسرة » ترجمة للمصطلح الإنجليزي (Charismatic) وهو يعنى أن قائدا ما لديه قوة تأثير غير عادية تجذب الناس وتعملهم مخلصين له متحمسين . ولهذا المصطلح خلفية ثقافية نصرانية تتعلق بادعاء قنرات خارقة على اجتراح المعجزات (قاموس المورد) .

٢ - سمات جَوّ الأُزمة : إن مدى ردّ الفعل الأصولي وجِدته، وهو يمتد من الإيقاظ الروحي إلى العنف الثوري ، يتوقف على مدى عمق جوّ الأُزمة ومداه الذي يتسم بست صفات :

(أ) أُزمة الهوية .

(ب) أُزمة الشرعية .

(ج) فساد الحكم/القهر .

(د) صراع الطبقات .

(هـ) العجز العسكري .

(و) الأُزمة الثقافية .

٣ - ردود الفعل الأصولية : تعلن الأصولية الدينية - السياسية عن نفسها ، كرد فعل للأُزمة الاجتماعية ، من خلال :

(أ) قيادة آسرة تلتزم تغيير المجتمع روحيا أو ثوريا أو كليهما .

(ب) مذهبية انتظار العصر الذهبي ، وهي تتضمن دعوى انقاذ القيم والمعتقدات والممارسات الأساسية التي ستشكل النظام الأصولي الجديد .

(ج) الشخصية الأصولية التي تتكون تحت تأثير جوّ الأُزمة والتأثيرات المضادة المرتبطة بالمذهبية الأصولية .

(د) الجماعات والطبقات الاجتماعية ، خاصة ما كان منها سريع التأثر بالدعوة الأصولية نتيجة لتوجهاتها الثقافية والنفسية ولأوضاع اجتماعية واقتصادية معينة قائمة في المجتمع وللنظام الاقتصادي العالمي .

(هـ) الحركات والجماعات الأصولية التي تتولى قيادتها - بشكل نموذجي - شخصيات آسرة والتي تُبدى أنماطا من السلوك تتراوح ما بين الحماس الروحي والفعل الثوري .

٤ - ردود فعل الدول ونتائجها : إن المظاهر السياسية للأصولية وتوجهاتها نحو العنف تؤدي إلى ردود فعل لسياسة الدولة تتراوح ما بين القهر بالقوة والمهادنة أو التعاون . ويتوقف انبعاث الأصولية أو تدهورها في المستقبل على طبيعة سياسات الدولة ، وعلى المثيرات الخارجية ونوعية قيادة الحركات الأصولية .

إن انبعاث الروح الإسلامي في الأوضاع الحالية ظاهرة معقدة لأنها في الوقت نفسه ذات طبيعة روحية واجتماعية واقتصادية وسياسية . وما جرى عليه الغرب من وضع الأصولية الإسلامية تحت عنوان « التعصب » ، وبالخط الأحمر ، كَمَا يؤدي ، بشكل فريد ، إلى الخلل في مجال تحليل نزيه ومتوازن للموضوع . حقا ، إن التحدي الإسلامي جاء مفاجئا ومشووا بالنسبة للعالم الغربي المشغول البال بالمشاكل الاقتصادية المتنامية والاهتمامات الأمنية . إن قلة فقط خارج نطاق العالم الإسلامي كانت قادرة على توقع انبعاث إسلامي في البيئة المعاصرة^(٣) . إن ضعف البصيرة في مجال التصور الذي أحدثته المادية الغربية والماركسية قد أعمى بقوة كلا من العلماء ورجال الحكم الذين مالوا إلى استبعاد قوة الإسلام على استعادة الحياة ، أو إلى التقليل من شأنها . إن أيّ منهج سليم عقليا في تناول الموضوع يتطلب منظورا واقعيًا من الناحية الثقافية يقوم على أساس عقيدة الإسلام وتاريخه وكتابات المنظرين الإسلاميين . وعلى هذا ، فإن هذه الدراسة تسعى إلى التركيز على المنظور الإسلامي مضيئة إليه ما يناسبه من النظرات النافذة من النظرية الاجتماعية الغربية ، بما في ذلك ما قدمه « إريكسون » حول الشخصية والقيادة الدينية ، وكذلك تصور « فير » عن أسر الشخصية والحجّة النبوية (Prophetic authority) كما استخلص من كتابات القديس « بولس » .

لقد ذهب ، وبقوة ، عدد كبير من المنظرين الغربيين ، منهم « ماركس » و« فير » و« دوركايم » و« برجر » ، إلى أن الحرمان

(٣) برنارد لويس استثناء بارز ؛ انظر مقاله « عودة الإسلام » (١) ، مجلة (Commentary)

الاقتصادي والاجتماعي يؤدي إلى زيادة الالتزام الديني^(٤). إن هذه الدراسة ، دون ما إنكار لأهمية تأثير الأسباب الاجتماعية والاقتصادية ، تعترم الالتزام بإطار يتميز بالشمول وتعدد الأبعاد لتحليل خلفية الأزمة الإسلامية المعاصرة . ومن هنا ، كان التأكيد على الأزمة الروحية وأزمة الهوية والثقافة وأزمة الشرعية ، وذهاب الأساس الأخلاقي للسلطة وما يصاحبها من ظواهر سيئة الأداء كفساد حكم النخبة والعجز العسكري وصراع الطبقات^(*) . وهذا التصور القائم على الاصطفاء يتميز بالجمع بين النظريات الغربية عن الأزمة وتشخيص الإسلاميين لظروف أزماتهم هم . والفصول التالية مصممة على أساس مكونات الإطار التصوري الذي عرضت صورته التخطيطية في شكل - ١ .

(٤) ديل و . ويمرلي ، « الحرمان الاجتماعي والاقتصادي والبروز الديني : منهج سلوكي معرفي » (١) . مجلة (The Sociological Quarterly) مج/ ٢٥ ، الربيع ١٩٨٤ ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .
(*) ينتج الحبس الغرق ، الذي تربي على التصور العلماني للحياة ، إلى تفسير التوجه إلى الدين على أنه مجرد وسيلة علاج يلجأ إليها الناس - كما يلجأون إلى غيرها من الوسائل - عندما يواجهون الأزمات ، فإذا تغلبوا على أزماتهم أعرضوا عن الدين فلا يذكرونه إلا إذا واجهوا أزمة أخرى . وهذا إن صح عند النصارى لطبيعة دينهم المهرّف ولتجاربهم المرة مع الكنيسة ، فلا يصح عند المسلمين الذين يرون الدين ديناً متطلبية فطرتهم ، ويفسرون أزماتهم - أيا كانت - على أنها ناتجة عن بعدهم عن منهج الإسلام الذي لا تستقيم الحياة إلا بالعمل به .

٢ - تاريخ الحركات الإسلامية

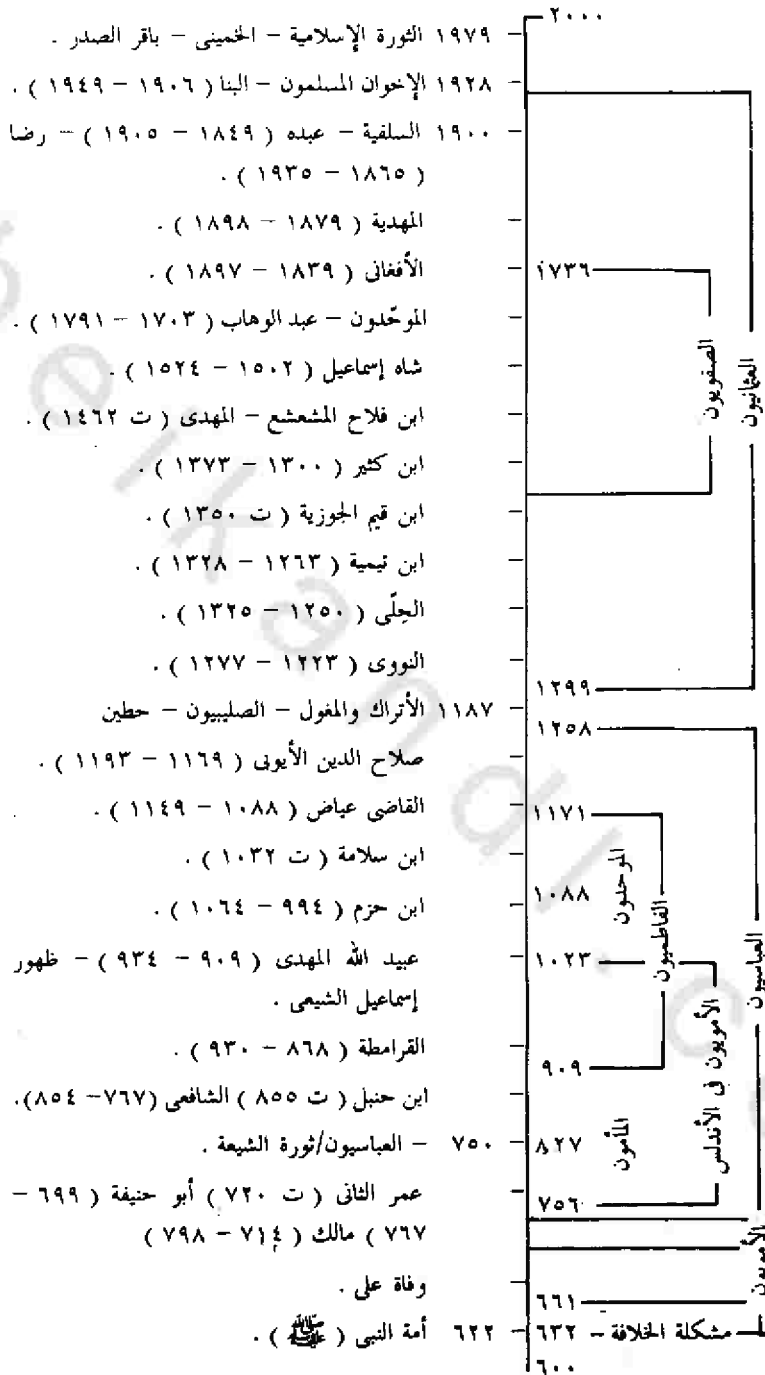
(نمط دورى)

من المعالم البارزة للحركات الدينية الأصولية توجهها الدورى ، الذى يتكون من فترات متتابعة من الإغفاء والانبعث . ومن الممكن أن نكتشف بوضوح نمطا عَمَلِيًّا من خلاله تتساقط مظاهر الانبعث الدينى مع فترات الأزمات الحادة الروحية والاجتماعية والسياسية^(١) . فالواقع ، أنه ، على امتداد التاريخ الإسلامى ، كان حلول الانبعث الإسلامى وثيق الارتباط بفترات الاضطراب الشديد عندما كان الخطر يهدد وجود الأمة الإسلامية ذاته وتماسكها الروحى أو أيًّا منهما .

ويمكننا أن ننظر إلى الدورة المعاصرة من الانبعث الإسلامى كنور يتوافق مع الظهور الدورى لحركات الإحياء الإسلامى فى أوقات الأزمات منذ عصر « النبى » (ﷺ) . إن هذا المنهج الجدلى (التفاعلى : الديالكتيكى) ، الذى يذكرنا بآبن خلدون ، لا تمليه الحقيقة التاريخية فقط ، بل تمليه أيضا النظرة الشخصية والنظرة العالمية للحركة الإسلامية اليوم . وإن الأصوليين الإسلاميين المعاصرين يرون أنفسهم ، فعلا ، خلفاء مباشرين وأتباعا مقلدين للقادة الماضين ولحركات الانبعث والتجديد .

(١) ر . هـ . دكمجيان ، مقال سابق (.) . وله أيضا : « الإحياء الإسلامى فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا » مجلة (Current History) مج/ ٧٨ ، رقم ٤٥٦ (أبريل ١٩٨٠) ص ١٦٩ - ١٧٤ (.) .

مراحل الأزمات الاجتماعية والاستجابات الإسلامية



دورات الأزمات والاستجابات الأصولية

إن ما درج عليه أصوليو العصر الحاضر ، من النظر إلى التاريخ الإسلامي على أنه دورات من الانحطاط والانبعاث ، له نصيب كبير من الصديق التاريخي .

فالحق أن العلاقة العلية بين الاضطرابات الروحية والاجتماعية - السياسية والانبعاث الأصولي كانت نمطا يتكرر عبر التاريخ الإسلامي كما هو موضح في الجدول التاريخي في شكل - ٢ . وهذه الحركة الدورية من الأزمات والانبعاثات أمر ظاهر في مختلف الفترات التاريخية .

١ - سقوط الأمويين - عمر بن عبد العزيز (ت ٧٢٠) . أبو حنيفة (٦٩٩ - ٧٦٧) . مالك (٧١٤ - ٧٩٨) . الشيعة/الثورة العباسية (٧٥٠) .

٢ - ضعف العباسيين - ابن حنبل (٧٨٠ - ٨٥٥) . الشافعي (٧٦٧ - ٨٥٤) . ظهور الشيعة الاسماعيلية: القرامطة (حوالى ٨٩٠) . عبيد الله المهدي (٩٠٩) .

٣ - سقوط الأمويين بالأندلس - ابن حزم (ت ١٠٦٤) .

٤ - سقوط الفاطميين ، الصليبيون - صلاح الدين (١١٧١-١١٨٧)

٥ - سقوط العباسيين/انتصارات الترك والمغول :

النووى (ت ١٢٧٧)

ابن تيمية (ت ١٣٢٨)

ابن القيم (ت ١٣٥٠)

ابن كثير (ت ١٣٧٣)

٦ - الغزو المغولي/التركي والفتنة -

ظهور الشيعة : الحلّي (ت ١٣٢٥)

المشعشع (ت ١٤٦٢)

شاه إسماعيل (ت ١٥٢٤)

٧ - ضعف العثمانيين : عبد الوهاب (ت ١٧٩١)

السنوسية (١٨٠٠ -)

المهدية (١٨٨٠ -)

السلفية (١٨٩٠ -) :

الأفغانى (ت ١٨٧٩)

عبد (ت ١٩٠٥)

رضا (ت ١٩٣٥)

٨ - بيئة الأزمة الإسلامية المعاصرة -

الإخوان المسلمون (١٩٣٠ -)

البنا ، السباعي ، قطب ، المودودي

الثورة الإسلامية ، والانبعث الشيعة

الخميني ، باقر الصدر ، شريعتي

الانبعث السني (١٩٧٠ -)

العتيبي ، فرج ، حوى ، الترائي ، التلمساني ، الصادق المهدي.

كل مرحلة من الضعف تؤدي إلى إطلاق استجابة إحيائية - حركة عودة

إلى الجذور الإسلامية بقيادة شخصية أسرة (انظر : شكل - ٢) . بعض هؤلاء القادة قد يتخذون دور « المجدد » الذى يجدد العقيدة ، بينما يحاول آخرون إحداث تغيير اجتماعى وسياسى عن طريق حركات « خلاص » نضالية أشبه بلور « المهدي »(*) - المنقذ الذى يبعثه الله . هؤلاء القادة ، فيما يقومون به من تشكيلات مذهبية (أيديولوجية) وتحركات سياسية قد يضيفون على أنفسهم الشرعية عن طريق الاستشهاد بالقرآن (الكريم) وسنة الرسول (عليه الصلاة والسلام) وبالسوابق التاريخية التى ترجع إلى المجتمع الإسلامى الأول .

أمة النبى (ﷺ) (٦٢٢ - ٦٣٢ م)

يمثل المجتمع الإسلامى الأول الذى أقامه النبى محمد (ﷺ) التعبير الكامل للوجود الاجتماعى . وقد تجسم فى الدور المركزى لمحمد (ﷺ) جانباً النبوة والقيادة ، وبهما ترجم الوحي الإلهى إلى مجتمع سياسى . وهكذا جمع الرسول فى حياته بين النظرية والتطبيق أثناء حياته - وهى سابقة أثرت تأثيراً عميقاً على المجتمعات الإسلامية عبر العصور .

ثمة مصدران للمحاكاة لدى الأجيال التالية من المسلمين . الأول هو القرآن - كلمة الله المنزلة عن طريق رسوله محمد (ﷺ) . أما الثانى فهو « السنة » : المنهج المثل للنبى والذى يتكون من أقواله وأفعاله وأحكامه كما تتمثل فى « الأحاديث » المروية . وفى نظر الأصوليين ، يعتبر الخروج على النموذج الإسلامى الأصيل بمثابة العودة إلى « الجاهلية » ، أى مجتمع ما قبل الإسلام بجهله وصراعاته .

(*) « الخلاص » مصطلح فى الثقافة اليهودية - النصرانية يعنى عودة المسيح المنتظر للخلاص . وتشبهها من بعض الوجوه فكرة « المهدي المنتظر » عند الشيعة . وهى فكرة هروية انكالية يرفضها الإسلام الذى يضع على عاتق المؤمنين مهمة إصلاح الواقع الفاسد وإقامة حكم الله فى الأرض عن طريق الجهد البشرى المخلص المؤبد بنصر الله .

أزمة الخلافة (٦٣٢ - ٦٦٠ م)

كانت أول أزمة رئيسية في التاريخ الإسلامي هي الكفاح من أجل الخلافة بعد وفاة النبي (ﷺ) . اختير أبو بكر خليفة عن طريق إجماع قادة الأمة نظرا لعدم وجود نص واضح على خليفة . ثم خلفه عمر الذي بدأت الدولة الإسلامية في عهده فتوحاتها الواسعة . أما الخليفة الثالث ، عثمان ، فقد واجه معارضة قبلية لسيطرة أبناء قبيلته ، بنى أمية ، وللمادية التي نتجت عن الفتوحات (*) . قتل عثمان في حصار عام ٦٥٦ م . وخلفه عليّ زوج ابنة محمد (ﷺ) . وحيث أنه كان والد حفيدى الرسول ، الحسن والحسين ، فقد أكدت شيعته أحقيته بالخلافة على الخلفاء الثلاثة السابقين . حين ولى على الخلافة عام ٦٥٦ واجه معارضة من بعض الصحابة وعائشة والخوارج ومعاوية زعيم بنى أمية . نجح على في هزيمة معارضيه من الصحابة ، ولكنه واجه مشكلة الخوارج النضاليين الذين عارضوا رغبة عليّ في المصالحة مع معاوية . نادى الخوارج بمبدأ المساواة مؤكدين أن أى متبع لشريعة الله جدير بأن يصبح خليفة . وهكذا عارض الخوارج مبدأ حصر الخلافة في قريش ، قبيلة النبي ، على حين أصر الشيعة على تقديس « ذرية » - أو نسب - محمد (ﷺ) عن طريق علي وفاطمة ابنته . وبعد اغتيال عليّ على يد الخوارج (٦٦١) خرج معاوية منتصرا وافتتح مرحلة الحكم الوراثي في الإسلام . وما زال الشق الذى حدث في الأمة بين شيعة عليّ وبقيّة المسلمين قائما إلى اليوم .

(*) ما حدث في عهد عثمان (رضى الله عنه) لم يكن - في حقيقته معارضة (بالمفهوم السياسي المعاصر) ولا قبلية ولا طورا اجتماعيا نتيجة للمادية الناتجة عن الفتوحات كما يدعى المؤلف ، وإنما كان « فتنة » - أو « مؤامرة » - حبكها عناصر حاكمة نفذت أول حلقاتها بقتل عمر (رضى الله عنه) ثم تلتها فتنة عثمان وقتله ثم ظهور الفرق والانشقاقات السياسية والعقدية وما نجم عنها من صراعات دموية . (راجع : محمود ساكر ، التاريخ الإسلامى ، ج ٣ : الخلفاء الرشيدون) . (المكتب الإسلامى : بيروت ، ١٤٠٠/١٩٨٠) ص ١٧٧ - ١٧٩ ، ٢٢٠ - ٢٢٩ .

إن السوابق التي أرسيت في عهد النبي (ﷺ) وخلفائه الأربعة أصبحت موضع الإجلال العظيم في نظر الأجيال اللاحقة . لكن بالنسبة لطلب العودة إلى الجنور الإسلامية توجد بين أصولي السنة والشيعة في الوقت الحاضر فروق واضحة فيما يتصل بالمجتمع الإسلامي الأول . فبينما يجلّ السنة النبي (ﷺ) وخلفاءه الراشدين الأربعة ، يجلّ الشيعة محمدا وعلياً وذريته . وعلى الرغم من المحاولات الحديثة للتقريب بينهما ، لا تزال المشكلة قائمة ، بل أصبحت أكبر في إطار الحرب الإيرانية - العراقية . ومع ذلك ، فقد كان هناك تعاطف متبادل وواضح بين الشيعة والسنة الأصوليين ، خاصة منذ انتصار الحركة الإسلامية في إيران^(*) .

المرحلة الأولى لحكم العائلات : ضعف الدولة الأموية (٦٦٠ - ٧٥٠ م)

تحتل مرحلة حكم العائلات في التاريخ الإسلامي مكانة خاصة في تشكيل محتويات الفكر الأصولي . فاحتكار الأمويين للخلافة يعتبر في نظر كثيرين من الأصوليين بمثابة كارثة فادحة حلت بالمجتمع الإسلامي . ولقد ميّز هذا الصنيع حكم العائلات الذي يرفضه معظم الأصوليين المعاصرين من السنة . وأعنف من ذلك رفض الشيعة لبنى أمية إذ ينظرون إليهم على أنهم مغتصبو الخلافة الشرعية من علي والحسين . أما الإسلاميون الآخرون فإن اعتراضهم على بنى أمية يتجه إلى سياساتهم في العلمنة المستمرة للمجتمع . والواقع أن كثيرين من المسلمين لم يقبلوا البتة شرعية (حكم) بنى أمية لأن « أبا سفيان » ، والد معاوية ، قد حارب محمدا (ﷺ) ؛ وذرية أنى سفيان قد دخلوا في الإسلام للمصلحة وليس عن عقيدة وذلك ليضمنوا القوة^(**) .

(*) كان هذا التعاطف في بدء نجاح الثورة مرتكزا على أساسين : أنها انتصار شعب مسلم على حاكمه الطاغية والعميل البارز للسياسة الأجنبية المعادية للأمة الإسلامية ، وأنها « ثورة إسلامية » . فلما أظهرت مواقفها الداخلية والخارجية تحيزها للخط الشيوعي وبعض الفرق الراجعة التي تدعى الانساب إليه فتر ذلك التعاطف ، بل جُمّد .

(**) تعرض تاريخ الدولة الأموية - الذي دون بعد سقوطها - إلى قدر كبير من التشويه جاء معظمه =

ومما له دلالة أن أول رد فعل لتدهور الأمويين أخلاقيا جاء من أموى - الخليفة عمر الثانى (ابن عبد العزيز) . لقد بدأ عمر ، بعد وصوله إلى العرش الأموى وهو فى السابعة والثلاثين ، حركة شاملة لإصلاح الحكومة على أسس إسلامية ، كما رأس فى نفس الوقت حركة إحياء قوية جعلته يعرف بالمجدد الأول فى الإسلام . انقطع عمل عمر بعد فترة قصيرة حين مات الخليفة الشاب مسموما (ت ٧٢٠) . لكن هذا العمل استمر من بعده على يد الإمام أبى حنيفة ومالك اللذين حملا عبء دور المجدد رغم اضطهاد أهل السلطة لهم^(٢) .

لقد اجتاحت الإسلام كارثة كبيرة عام ٧٥٠ م . بلغت الذروة فى الانقلاب الدموى الذى أطاح بالخلافة الأموية على يد تحالف ثورى بقيادة « أبى العباس » ، أحد أحفاد عم النبى (ﷺ) . وقد انبثق استيلاء العباسيين على السلطة من حركة « خلاصية » يدعمها الشيعة نادى بالعودة إلى الأصول الإسلامية^(٣) .

الانحطاط العباسى (٨١٣ - ٩٠٩ م)

حين كانت الحكومة العباسية الدينية فى أوج قوتها وغناها ، تخلت عن مذهبيتها الأصولية المتشددة كما تخلت عن مؤيديها الشيعة ، وجعلت من نفسها امبراطورية سنية عالمية^(*) . وفى عهد الخليفة المأمون أصبحت مبادئ المعتزلة هى مذهبية الدولة (٨٢٧) . وقد تطورت المعتزلة إلى معتقد عقلانى يجعل للعقل

= من الجماعات الحافلة عليها من فرس وشيعة وخوارج وغيرهم . نعم حدثت فى عهد الأمويين أخطاء وتجاوزات لكنها - بالتأكيد - لم تكن بهذا الحجم أو الصفة ، كما أن الظروف الصعبة التى أحاطت بقيام هذه الدولة وبمسيرتها ، من قن ومؤامرات ، تفسر بعض التجاوزات . (راجع : محمود شاكر . التاريخ الإسلامى ، ج ٤ : العهد الأموى (المكتب الإسلامى : بيروت ، ١٩٨٢) ص ٥ - ٥٨ ، خاصة صفحات : ٤٤ - ٤٦ .

(٢) أ . المودودى : مصدر سابق ، ص ٤٥ - ٥٠ . ذكر « جنى » أن الأجيال التالية اعتبرت عمر الثانى « المبعوث » المجدد ، انظر : فيليب حتنى : تاريخ العرب ط ١٠ ، ١٩٨٠ ، ص ٢٢٢ . (١) .

(٣) برنارد لويس ، الإسلام فى التاريخ (١) ١٩٧٣ ص ٢٤٥ - ٢٤٩ .

(*) لا يخفى على فطنة القارئ ما فى هذه السطور عن الدولة العباسية من دس وتشويه وفرض =

هيمنة على الوحى القرآنى . وقد أنشأ المأمون محكمة تفتيشية ليضمن الطاعة للمعتقد الرسمى المعتزلى . وقد وُلد هذا معارضة شعبية وموجة أصولية جديدة قادها أحمد بن حنبل ، وعلى الرغم من محاكمة ابن حنبل وسجنه فقد رفض فى عناد أن يتخلى عن تمسكه الصّلب بالمعتقد الإسلامى الأصيل . وكانت النتيجة أن أصبح ابن حنبل ينظر إليه على أنه أول « مدافع » عن الأصولية السنية^(٤) . وعلى أصول المذهب الحنبلى فى الفقه قامت الأصولية الوهابية التى هى مذهبية (أيديولوجية) المملكة العربية السعودية . فى نفس الفترة ظهر الإمام الشافعى (و - ٧٦٧ م) فى مصر نصيرا آخر للتجديد الإسلامى (شكل - ٢) .

تحولت أزمة العقيدة ، التى ظهرت إبان أوج القوة العباسية فى عهد المأمون ، إلى أزمة أكبر تتعلق بالشرعية ، اجتاحت الأسرة الحاكمة خلال القرن العاشر . إن اضطهاد العباسيين الوحشى لحلفائهم السابقين من الشيعة وُلد مقاومة متزايدة وصلت إلى ذروتها فى اختراق الفرق الشيعة لمؤسسات الدولة ثم فى العصيان العلنى . كان أحد مظاهر هذه المعارضة هو ظهور حركة التمرد القرمطى المسلح القائمة على مبادئ باطنية وشیوعية (٨٧٧ - ٩٥١) . وقد هيا القرامطة المسرح لظهور القوة الفاطمية فى تونس بقيادة عبيد الله المهدي (٩٠٩) ثم استقرارها فى مصر . كان هذا تعبيرا عن ثورة أصولية شيعية إسماعيلية ضد الحكم العباسى السنى . فى غضون ذلك كانت الدعوة الأصولية أخذت أصدائها

= للتصورات الغريبة الصليبية على تاريخ المسلمين، من عو: « حركة خلاصية » و« الحكومة العباسية الدينية » و« محكمة تفتيشية » . كذلك فإن اعتبار الانقلاب العباسى « حركة خلاصية ... نادت بالعودة إلى الأصول الإسلامية » ، وأن الشيعة دعموها على هذا الأساس ، يعتبر تسطيحا شديدا لأحداث التاريخ ، وإغفالا لجوانب وعوامل أهم وأخطر فى هذا الانقلاب لا علاقة لها بالعودة إلى الأصول ، وتشهد لذلك الأحداث والتحولات التى جرت بعد قيام تلك الدولة .

(٤) ف . حتى ، تاريخ ...، ص ٣٩٩ - ٤٢٩ . شهد القرن التاسع أيضا كتابات وتفسيرات آخرين من مؤيدى السلفية المتشددة مثل : « أبو داود السجستاني » (ولد : ٨٢٠) الذى كتب عن الجهاد ، و« مسلم » الذى جمع الأحاديث الصحاح . أشار محمد عبد السلام فرج إليهما كتأديج تاريخية ، وذلك فى « الجهاد : الفريضة الغائبة » (كندا ، د . ت) ص ٣٧ . وهناك إشارات أخرى فى « سبع رسائل » لجهيمان العتيبي (د . ن ، د . ت) ص ٢٥ ، ٢٨ ، ٦٥ .

تردد في المشرق على يد «أبي القاسم بن سلامة» (ت ١٠٣٢) ، الذي قدم
فهما نضاليا للجهاد ضد الكافرين خلال فترة التدهور العباسي^(٥) . يتصل بهذا
أيضا ما قدمه «أبو حامد الغزالي» (و - ١٢٥٨) من مساهمات ملحوظة في
الإلهيات ، وكفاح لترسيخ مذهب «أبي الحسن الأشعري» (ت ٩٣٥) السلفي
المناهض للمعتزلة ، ليكون المعتقد العام في الإسلام السني ؛ كان أحد حوارى
الغزالي في القرن العشرين هو حسن البنا ، مؤسس «الإخوان المسلمين»^(٦) .

انهيار الأمويين في أسبانيا (١٠٠٢ - ١٠٣١)

يعتبر عصر عبد الرحمن الثالث قمة حكم المسلمين في أسبانيا . وسرعان
ما سيطرت الفوضى السياسية على أسبانيا بعد عام ١٠٠٢ ، مما أدى إلى سقوط
الأمويين على الرغم من الجهود التي بذلها الفيلسوف والوزير الألمعي «ابن حزم
الأندلسي» (و - ٩٩٤) . وقد حركت هذه الأزمة دعوة جديدة إلى التقاليد
الإسلامية قام بها ابن حزم . هذا المسلم المتحمس المنحدر من أصول نصرانية يعتبر
مصدرا هاما للإلهام لدى الأصوليين المعاصرين .

انهيار الفاطميين ، والصليبيون (٩٩٦ - ١١٧١ م)

بدأ انهيار الخلافة الفاطمية زمن الحاكم (ت ١٠٢١) واستمر إلى السقوط
التام عام ١١٧١ على يد صلاح الدين الأيوبي . وفي تلك الفترة واجه العالم
الإسلامي تحدى الصليبيين . وكانت الاستجابة موجة أخرى من الانبعاث
الإسلامي قادها صلاح الدين الذي هزم الصليبيين في حطين (١١٨٧ م) . لكن

(٥) لاحظ الاشارات إلى ابن حزم وابن سلامة في «الفريضة الغائبة» ، ص ٣٧ ، من أجل تبرير
العنف .

(٦) ريتشارد ب . ميتشل : جماعة الإخوان المسلمين (النج) (١٩٦٩) ص ٣ .

(*) اعتبار «القرامطة» ، ثم «الفاطميين» بعدهم ، حركات تمرد ومعارضة أفرزها اضطهاد
العباسيين للشيعة فيه تغطية مفضوحة لحقيقة تلك الفرق الضالة التي قامت - من حيث المبدأ - بدافع الحقد
على الإسلام واستهدفت القضاء عليه وعلى أمته .

ثبت أنه كان من المحال تغيير انهيار الخلافة العباسية إلى قوة ، فسرعان ما وقعت هزيمة في أيدي القادة العسكريين الترك لتنتهي إلى الدمار على أيدي المغول بقيادة هولاكو (١٢٥٨ م) .

سقوط العباسيين والإحياء الإسلامي (١٢٥٨ - ١٥٠٠ م)

يعتبر الكتاب الأصوليون تدمير الدولة العباسية على أيدي المغول « الكفار » نقطة تحول هامة ، ويرون تشابها بين القرن الثالث عشر والمرحلة الحالية من الانهيار الإسلامي . كذلك فإن المحتوى النضالي للفكر السياسي الإسلامي الذي ظهر في أعقاب الغزو المغولي له نفس الدرجة من الأهمية . لقد أدى التخريب الشامل الذي صبه هولاكو ، ومعه الفوضى السياسية التي وجدت بعد رحيله ، إلى خلق فراغ سياسي وأزمة روحية هائلين . وقد أنتج تعدد الأزمات استجابة إسلامية ذات طبيعة نضالية قوية على يد العالم السلفي الملتزم « تقي الدين أحمد بن تيمية » (١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) ومعاصريه^(٧) . وقد استمرت رسالته النضالية على يد تلميذه « ابن قيم الجوزية » (ت ١٣٥٠) و« عماد الدين بن كثير » (ت ١٣٧٣) ، وكل منهما يعتبر ركنا للأصولية السنية^(٨) .

الأصولية الشيعية (١٣٠٠ - ١٥٠٠ م)

ظهرت في العراق وإيران مظاهر جديدة للأصولية الشيعية الاثنا عشرية ، وذلك بعد سقوط الفاطميين ، ابتداء من أواخر القرن الثالث عشر . وقد جاء هذا استجابة للأوضاع الاجتماعية والسياسية المضطربة في المنطقة ، وكذلك نتيجة لمركز الشيعة الضعيف بالنسبة إلى الأغلبية السنية . كان من أشهر نصراء المذهب الشيعي العلامة « ابن المطهر الحلي » (و - ١٢٥٠) الذي قدم أوثق عرض

(٧) دائرة معارف الإسلام (١) ، مج ٣ ، ١٩٧١ ص ٩٥١ - ٩٥٥ . (لندن) .

(٨) محي الدين النووي ، جامع الأحاديث الثقي ، دمشق (و ١٢٥٣) وابن حجر العسقلاني

(١٣٧٢ - ١٤٤٩) قاضي القضاة في القاهرة ، لما أيضا أهمية عند الكتاب الإسلاميين الحاليين . انظر : الفصل الرابع للتفاصيل .

للعقيدة والشريعة الاثنا عشرية . وقد شهد القرن الخامس عشر ظهور « المُشْعَشَعَيْن » ، وهى حركة ظهرت فى الأهواز بقيادة « محمد بن فلاح المُشْعَشَعَى » ، (ت ١٤٦٢ م) الذى أعلن أنه « المهدي » وأنه قائد العرب فى خوزستان^(٩) . وقد مهدت مظاهر الانبعاث الشيعى هذه الأرض لترسيخ المذهب الشيعى الاثنا عشرى كدين للدولة فى فارس على يد شاه إسماعيل (ت ١٥٢٤ م) . ينتمى هذا الشاه إلى أسرة « الصفويين » التى قادت الشيعة « القزلباش » (الحمر الروس) فى الأناضول الشرقية^(١٠) .

انهيار العثمانيين (١٦٩٩ - ١٩٢٢ م)

كان ظهور العثمانيين إشارة إلى انتقال القوة الإسلامية من العرب إلى الترك . وعلى الرغم من عدم وجود أى صلة قرابة بين السلاطين العثمانيين والنبي (ﷺ) ، فقد اتخذ السلطان سليم الأول لقب الخليفة لنفسه بعد فتح مصر (١٥١٧) . وبينما احتفظ عدد من السلاطين الذين جاءوا بعده بلقب « الخليفة » إلا أن استخدامهم لهذا اللقب لم يكن محل اعتراف خارج نطاق النفوذ العثمانى . أدى التدهور المستمر للقوة العثمانية بعد القرن السابع عشر ، بالإضافة إلى تدمير السلاطين وقسوة حكمهم ، إلى التعجيل بظهور حركات جديدة من الانبعاث الإسلامى بين رعايا الامبراطورية العرب . وقد تركزت كافة هذه الحركات حول شخصيات « أسرة » دعت إلى مهمة خلاصية لتفرض على المجتمع تصورها الخاص للإسلام .

الوهايون والسنوسيون والمهديون

الحركات الإحيائية الثلاث فى الفترة الأخيرة من الحكم العثمانى - وهى الوهاية والمهدية والسنوسية - قامت فى المناطق النائية من الامبراطورية . وقد

(٩) مثنى موسى : « الأهواز ، إقليم عربية » ، « مستقبل الخليج العربى وخطط العمل العربى المشترك » (البصرة ، مركز دراسات الخليج العربى ، ١٩٨١) ص ١٧ - ٢٠ .

(١٠) فيكى ر . كيكلى . إيران ، الدين والسياسة والمجتمع ، (ل .) (١٩٨٠) ص ٩٠ - ٩١ .

نجحت هذه الحركات نجاحا مؤثرا نتيجة لُبعد القوة العثمانية وللعصية النضالية للقبائل التي كانت تقودها شخصيات « آسة » . وبالتأمل في أحداث الماضي نجد أن أعظمها حيوية كان « الموحّدون » ، أتباع محمد بن عبد الوهاب ، الذين غلوا قوة مقتدره في يد محمد بن سعود وذريته. وقد استقى ابن عبد الوهاب إلهامه من ابن حنبل كما فسرّه ابن تيمية ؛ لقد صمم على تطهير الإسلام من الانحرافات والبدع عن طريق الاستمسك القويّ بالقرآن والسنة . هُزم الموحّدون أمام محمد على حاكم مصر عام ١٨١٩ ، لكنهم ظهروا مرة أخرى في مطلع القرن ١٩ باسم حركة « الإخوان » من أجل تأييد الحكم السعودي . في الوقت نفسه بدأت حركات الإحياء تظهر خارج نطاق مملكتي العثمانيين والفرس . ومن هذه الحركات حركة « شاه ولي الله » من دلهي (ت ١٧٦٣) التي ظهرت في الهند .

بدأت الحركة السنوسية - خلافا لحركة النضال الوهابية - كحركة دعوة بين بنو طرابلس أشباه المسلمين . وقد ازدهرت الحركة - بقيادة محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ - ١٨٥٩) ودُعائه - في أنحاء الصحراء الشرقية من خلال « بركة » مؤسسها الولي . كان السنوسي - ذي الأصل المغربي - صوفيا ومصلحا وليس ثوريا . فهو لم يؤسس دولة بل حركة صوفية لاءمت نفسها مع الأعراف والمعتقدات القبلية ، ولم تصبح السنوسية نضالية إلا في الجيل الثالث حين فرض عليها الاستعمارُ الجهاد^(١١) .

تختلف المهديّة عن الوهابية والسنوسية في جوانب هامة . فبينما تلتقي مع الوهابية في النضالية ، إلا أنها كانت حركة تسعى إلى الخلاص وانتظار العهد الذهبي ، وقد جمعت السلطات الدينية والسياسية والعسكرية في يد شخص واحد هو « محمد أحمد بن عبد الله » الذي أعلن نفسه « المهدي المنتظر » طبقا للمفهوم السنّي للمهديّة^(١٢) . وقد استطاع المهدي - كمتصوف تحول إلى محارب - أن

(١١) ر . ستيفن همفريز ، « الانبعاث المعاصر في إطار الإسلام الحديث » ، ضمن كتاب « الانبعاث الإسلامي في العالم العربي » ، بإشراف عليّ الدين هلال دسوق (نيويورك ، ١٩٨٢) ص ٧٤ (.ل) .
(١٢) ر . ه . دكمجيان وم . ج . وسزوميرسكي ، « القيادة الآسة في الإسلام : مهدي السودان » ، في : « دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ » ، مج ١٤ ع ٢ (١٩٧٢) . (.ل) . حليم شايد ، « حياة المهدي السوداني » (نيو يرونسويك ، ١٩٧٨) ، ص ٥١ - ٦١ ، ٢٠٤ - ٢٠٧ ، ٢١٣ - ٢٢٣ (.ل) .

هزم الجيش المصرى بقيادته البريطانية ممثلة فى الجنرال « غوردون » ، وأن يؤسس دولة إسلامية وأن يتطلع إلى هزيمة الدولة العثمانية . وقد عاشت المهديّة بعد مؤسسها حتى العقد الأخير من القرن الماضى ، حين اجتاحتها المدافع البريطانية المتفوقة .

وعلى الرغم من هامشية المواقع الجغرافية لهذه الحركات القبلية ، فإنها كانت معبرا للمسلمين الأصوليين فى القرن العشرين . ولكن نظرا لبدائيتهم لم يصبح أى منهم نموذجا ملائما للبيئة الحضريّة الحديثة . وقد تركت هذه المهمة للحركة السلفية .

الإصلاح الإسلامى (السلفية)

أدى فساد الحكم العثمانى وتدهوره أمام الامبريالية الأوربية إلى ظهور ردود فعل إصلاحية خلال القرن ١٩ ومطلع القرن ٢٠ . كان أبرز محرك لهذه الحركة العقلية هو « جمال الدين الأفغانى » (١٨٣٨ - ١٨٩٧) الذى دعا إلى التضامن الإسلامى ومقاومة الامبريالية الأوربية عن طريق العودة إلى الإسلام فى وضع حديث علمى الطابع . وقد أكد تلميذه « محمد عبده » المصرى على ما فى التقاليد الإسلامية من عقلانية ذاتية ليوضح قابليتها للتحديث . كان ذلك هو جوهر الحركة السلفية التى قادها محمد عبده وتلميذه السورى ، رشيد رضا . بعد وفاة محمد عبده (١٩٠٥) أصبحت السلفية مiale إلى المحافظة على الرغم من استمرارها فى تحديث التشريعات الإسلامية على أساس القرآن والسنة . وفى فترة ما بين الحربين اشتغل المصلحون السلفيون فى مصر والجزائر بالأنشطة السياسية غير الثورية . وكان أشدهم نضالية هو رشيد رضا الذى أباح الجهاد الدفاعى إذا تعرض المسلمون للاضطهاد . وقد أيد رشيد رضا ، بحكم مذهبه الخنبلى ، حركة الإحياء النقية التى قام بها الوهابيون^(١٣) . وفى منتصف الثلاثينات حلّت محل حركة رشيد رضا المعتدلة حركة « الإخوان المسلمين » الأصولية (الراديكالية)

(١٣) لمزيد من التفاصيل انظر : البرت حورانى « الفكر العربى فى عصر التحرر ١٧٩٨ - ١٩٣٩ »

(لندن ، ١٩٧٠) ص ٢٣١ - ٢٣٢ . (١) .

بقيادة « حسن البنا ». وفي هذه الفترة ، التي شهدت الأزمات الحادة الناتجة عن الاضطراب السياسى وعجز القيادة والصراع الاقتصادى والاجتماعى والاستعمار الأوربى ، بدا البحث عن بديل إسلامى نضالى أمرا لا مفر منه .

الأزمات المعاصرة ويأتها (١٩٣٠ - ١٩٨٠)

إن الاستجابة الأصولية تجاه الوضع المتأزم فى العالم العربى وجدت أوضح تعبير عنها فى جماعة « الإخوان المسلمين » المصرية وفروعها فى سوريا والأردن . وبعد أن ضربها عبد الناصر بقوة ، عادت هذه الجماعة إلى الظهور ثانية أيام السادات كجزء من موجة أصولية جديدة . وقد تجاوز الانبعث الجديد « الإخوان المسلمين » ليضم العديد من فصائلها النضالية بالإضافة إلى تشكيلة من الجماعات الإسلامية الأخرى . وفى نفس الوقت اتضحت مظاهر الانبعث الروحى والنضالى فى العالم الإسلامى كله . وقد أطلق قيام حكومة إسلامية فى إيران موجة من النضالية الشيعية فى العراق ولبنان ودول الخليج . بل إن الثورة الإيرانية كانت مصدر إلهام ودفع للعمل الثورى لدى الجماعات الأصولية السنية .

أغاط الاستجابة الإسلامية

إن موجات الانبعث المتتابة استجابة لمواقف الأزمات (شكل - ٢) تشكل حركة سياسية واجتماعية ذاتية مكنت الإسلام من أن يجدد نفسه ويؤكدها فى مواجهة الضعف الداخلى والتهديد الخارجى . وعلى الرغم من وجوه الشبه الواضحة بين حركات الاحياء المختلفة ، توجد بينها فروق هامة فى المحتوى المذهبى وفى أساليب التطبيق . وهذه الفروق تنبع من الملبسات الخاصة للأزمة التى تواجه المجتمع المسلم فى مختلف العصور والأوضاع المكانية^(١٤) . وعليه ، فإن طبيعة كل استجابة إسلامية تتحدد على أساس جو الأزمة الخاصة بها وشخصية من يقود عملية الإحياء . فمثلا ، كان المحرك الأساسى لدعوة ابن حنبل إلى العودة إلى

(١٤) فضل الرحمن ، « الإسلام : التحديات والفرص المتاحة » ، فى : « الإسلام : التأثير الماضى والتحدى الحاضر » بإشراف ألفورد ت . ولش وبيير كاتشيا (ادتبرج ، ١٩٧٩) ص ٣١٨ - ٣٢٣ . (١) .

الجنور الإسلامية هو التدهور الأخلاقي في المجتمع العباسي . كما كان الانحلال الأخلاقي في المجتمع المسلم في جزيرة العرب هو الدافع وراء حركة ابن عبد الوهاب الأصولية النقية .

هاتان كانتا حركتي تجديد داخلي تختلفان عن حركة ابن تيمية التي أملت عليها ظروف أزمته واجبا مزدوجا تطلب إحياء داخليا ودفاعا خارجيا ضد التتار .

لقد خلق التوسع الأوربي والتأثير الثقافي خلال القرن التاسع عشر ظروفا جديدة شكلت المراحل التالية من الاستجابة الإسلامية . فالسنوسية بدأت حركة دعوة دينية انتهت بالقتال ضد الإيطاليين بسبب عجز العثمانيين عن الدفاع عن شمال أفريقيا . وكان الدافع الأول للتمرد المهدي سوء أثر الحكم العثماني على السودان اقتصاديا واجتماعيا وقيامه على شكل ضرب من الاستعمار ذي طبقات ثلاث : مصرية وتركية وبريطانية . في هذه الحالات كان الانبعاث استجابة للظروف الداخلية في الامبراطورية وللإستعمار الأوربي .

وهناك وضع سياسي واجتماعي مختلف وجد في أقاليم إسلامية أكثر تقدما ، هي مصر وتركيا والهند ، كان لأوروبا فيها الهيمنة السياسية والثقافية . هذه الظروف ولدت حركات تحديث إسلامية تمثلها سلفية محمد عبده التي حاولت أن تستخدم الأفكار الغربية لتغيير المجتمع الإسلامي . لكن إصرار الاستعمار الغربي على البقاء وتزايد المشكلات الاقتصادية والاجتماعية في البلاد الإسلامية عجل بظهور حركة إحيائية جديدة ذات طابع جماهيري فيما بين الحريين ، تركزت حول « الإخوان المسلمين » وتصدت لمنهج السلفية في الأخذ من الغرب (Westernism) ، ودعت إلى أصولية جذرية ضيقة كأساس لنظام إسلامي جديد . وبعد فترة من الركود إبان صعود موجة الوحدة العربية ، عادت الأصولية الإسلامية من جديد كقوة روحية واجتماعية فعالة ، كثيرا ما تُظهر توجهات ثورية .

المنظور الجدلي (الديالكتيكي) للمجتمع الإسلامي المعاصر

تكشف حركة الأصولية الإسلامية من جَزُر ومدَّ عبر التاريخ عن جدلية مستمرة بين الإسلام وبيئته السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وعلى هذا ، فإن الوضع الإسلامي المعاصر ، مثل سوابقه التاريخية ، محكوم بعملية العلاقات الجدلية المتعددة الأوجه ، والتي تتضاعف في أوقات الأزمات . ويمكن تمييز تسعة أضرب من العلاقات الجدلية :

العلمانية ضدَّ الحكومة الدينية(*) (الشيوعية)

الصراع بين مؤيدي الدولة العلمانية وأولئك المنادين بإقامة دولة إسلامية جدلية أساسية في كل المجتمعات الإسلامية . وهذان الوضعان المتعارضان تماما يضعان القوميين العلمانيين المغرَّبين في خندق في مواجهة الأصوليين الإسلاميين العاملين لإقامة الأمة الإسلامية(**) .

التحديث الإسلامي ضدَّ المحافظة الإسلامية

كان الصدام بين دعاة العصرية والمحافظين من المسلمين سمة دائمة في المجتمع الإسلامي المعاصر . فبينما يريد دعاة التحديث إصلاح الإسلام وتكييفه طبقا للحياة المعاصرة ، يتشبث المحافظون بالمبادئ الإسلامية التقليدية ويرفضون

(*) يصغر الغربيون ، وتلاميذهم في بلاد المسلمين ، على عدم فهم الفرق الجوهرى بين الإسلام الحق وتجربة الدين في أوربا ، وأن الدولة الدينية - بالمعنى الأوربي - غير موجودة ، ولن توجد على الإطلاق ، في الإسلام الحق للضمانات العقيدة والتشريعية والأخلاقية الموجودة فيه والمحفوطة في مصلر به الكتاب والسنة .

(**) المغالطة والتزييف واضحا كالشمس في هذه الفقرة . وأمأالها كثر في الكتاب ، وفي معظم الكتابات الغربية ، والنسخ العربية منها ، عن الإسلام . فدعاة العلمانية أهل تحديث ومعاصرة وتجديد ونحرر ... إلخ . أما دعاة العودة إلى الإسلام فمحافظون غلاة جامدون متطرفون تقليديون رافضون للحضارة الحديثة . ومع هذا الإصرار على المغالطة أو عدم الفهم لا معنى لإيراد الشواهد والبراهين على أنه لا « ثيوقراطية » في الإسلام ، وعلى زيف هذه الأحكام ؛ إذن ﴿ وقل الحق من ربكم : فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ ! (الكهف : ٢٩) .

التأثيرات الغربية وغيرها . وبهذا المعنى يكون الأصوليون محافظين مغالين مع ميل إلى التطرف .

الإسلام الرسمي ضد الإسلام الأصولي

هذا الصراع يضع العلماء أصحاب المناصب الكبيرة ، الذين تعيّنهم الحكومات وتدعمهم غالبا ، في مواجهة قادة الجماعات الأصولية أصحاب المذهبية والممثلون للإسلام الجماهيري . ويأتى الصراع من اختلاف أوضاعهم الاجتماعية والوظيفية ومن الاختلاف الحاد في تفسيراتهم للإسلام . فالعلماء أصحاب المناصب العليا ، بحكم كونهم أعضاء في الهيئة الحاكمة ، يميلون إلى تعزيز شرعية الصفوة الحاكمة وتصرفاتها عن طريق تفسيراتهم للشرعية الإسلامية . أما المبدئيون الأصوليون ، فإنهم ، على النقيض التام من ذلك ، يرفضون حجّة تفسيرات العلماء الرسميين ، ويمضون ليصوغوا مبادئ متطرفة ذات طابع سياسى اجتماعى .

الصفوة الحاكمة ضد المتطرفين الإسلاميين

هذا هو الانشقاق الأساسى بين الحكام ومعارضهم الراغبين في تغيير الوضع القائم . وخلال العقد الأخير ، جاءت أشد أنواع المعارضة ، لحكام البلاد العربية والإسلامية الأخرى ، من النضاليين المسلمين الذى يضغطون لإحداث تغييرات جذرية طبقا للتوجهات الأصولية . وينطوى مصدر نزاعهم على الأساس الأخلاقى للسلطة - وعدم شرعية الصفوة والمؤسسات الحاكمة .

الصفوة الاقتصادية ضد الاشتراكيين الإسلاميين

إن عملية الاستقطاب بين الأغنياء والفقراء تضع الأصوليين الإسلاميين وجماعات المعارضة الأخرى في مواجهة النظام الاقتصادى القائم ، والذى يرون أنه تنقصه العدالة الاجتماعية والشرعية الأخلاقية ، والارتباط المتصور بين الصفوة الاقتصادية والسياسية والدينية يقدم المبرر لضرورة العمل الثورى من أجل إعادة

تركيب المجتمع طبقا للتوجهات الإسلامية . ويدعو المنظرون الأصوليون إلى العدالة الاجتماعية عن طريق إعادة توزيع الثروة .

القومية العرقية ضد الوحدة الإسلامية

هذه التوجهات المتعارضة استمرت منذ ظهور الإسلام . إنها تمثل التوجه إلى الانقسام على محاور قومية أو قبلية أو عرقية ، وهو ما يصطدم مباشرة مع المجتمع الإسلامي الموحد الذي أكد على قدسيته النبي محمد (ﷺ) .

الإسلام الصوفي ضد النضالية الأصولية

يبلو الإسلام الصوفي ، بتأكيد على الخلاص الروحي عن طريق التأمل والزهد ، مركزا للمعارضة في نظر الأصوليين . إن روحانية الصوفيين الموجهة من الداخل تهتم عادة بالسعي الشخصي نحو الاتحاد مع الله في إطار من التأويل المتحرر للمبادئ الإسلامية . أما الأصولية فتصرّ ، على النقيض من ذلك ، على الالتزام الشديد بالإسلام مقترنا بالتحرك السياسي كوسيلة لإعادة تشكيلة المجتمع وإحراز الخلاص .

الإسلام التقليدي ضد الإسلام الأصولي

المبدأ الأساسي في الإسلام الأصولي هو البحث عن مبادئ العقيدة النقية الموثوق بها . يرفض الأصوليون ، بدرجات متفاوتة ، معظم التقاليد والبدع التي تراكت بعد العصر الأول من التاريخ الإسلامي . وقد وجد الأصوليون أنه من الضروري ، كي يمكن بعث الروح الإسلامية من جديد ، أن يعملوا بجِد للوصول إلى تفسير جديد للاجتهاد الإسلامي دون ما استهداء بالآراء الفقهية التقليدية التي تمثل الإسلام التقليدي .

دار الإسلام ضد دار الحرب

تمثل هذه الجدلية الصراع المستمر بين الرقعة الجغرافية للإسلام (دار

الإسلام) وبقية العالم . بقية العالم يعتبره المسلمون (دار حرب) بمعنى أنه عالم من الصراع الموروث محروم من سلام الإسلام ويقف لمعارضته من كل مكان في العالم . هذه المواجهة تعتبر جزءاً مهماً من النظرة العالمية لدى الأصوليين الإسلاميين وكثير من المسلمين التقليديين . وفي الأوضاع المعاصرة تشمل « دار الحرب » عالم الغرب والكتلة الشيوعية .

إن تفاعل العلاقات الجدلية التسع السابقة في العالم الإسلامي والأوضاع الدولية قد ولّد باستمرار أزمة كبيرة الحجم سوف نستكشف خصائصها في الفصول التالية(*) .

(*) ورد في الصفحات السابقة (٤٤ - ٤٦) - وفي غيرها من صفحات الكتاب - تصنيف الإسلام إلى « إسلامات » : الإسلام الرسمي والإسلام الأصولي ، والإسلام الصوفي ، والإسلام التقليدي ، والإسلام الجماهيري ... الخ . كذلك فإن بعض غلاة العلمانيين ، المناهضين لكل دعوة إلى العودة للإسلام وتطبيق شريعته ، نسميهم يرددون : أي إسلام نتبع : إسلام دولة كذا .. أو كذا ، إسلام فلان أو علان أو توتان .. الخ . والحق أن هذه كلها مناهج خاطئة ، ومضللة ، في دراسة الإسلام ؛ فالإسلام واحد لا يتعدد ؛ أما الذي يتعدد فهو أفهام الناس وما يكوّنونه من تصورات عن الإسلام وما يحدّدونه لأنفسهم فيما يأخونه منه وما يدعون . وسواء أتمّ ذلك بحسن نية أو لخطأ في الاجتهاد ، أو تمّ بسوء نية وحبث تخطيط ، فإن الإسلام الحق يبقى واحداً بعيداً عن هذه التخليطات واضحا في مصادره المحفوظة لمن أراد - بصدق وتجرّد - أن يعرفه أو أن يكشف ضروب التشويه والتزييف التي ينسبها إليه المغالطون .

٣ - الأسس النفسية - الاجتماعية للإحياء الإسلامى (*)

تستوجب أى دراسة مستوعبة للأصولية الإسلامية المعاصرة القيام بالبحث عن الجذور الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والروحية والنفسية - أى عن البيئة التى تعمل بمثابة محضن للمعتقدات والسلوكيات الأصولية . والظاهرة المتكررة فى التاريخ هى علاقة السبب والنتيجة بين الأزمات الاجتماعية وظهور الحركات الدينية ، ثورية أو إحيائية ، العاملة على تحويل النظام القائم لتبنى مجتمعا جديدا بناء على أسس تصورهم المذهبى الخاص . وينتج عن ذلك أن مذهبيات هذه الحركات تتسم بالشمولية والصلابة معا ، وتعكس الاستجابات النموذجية للقادة « الآسرين » تجاه الأزمات . وليس مصادفة أن نجد الجماعات الأصولية فى مختلف البيئات الدينية والسياسية تكتسب فعالية روحية وسياسية واجتماعية حين يتحقق شرطان مترابطان : أحدهما ظهور قائد ذى قوة « آسرة » وثانيهما وجود مجتمع فى حالة اضطراب شديد . المهم أن الحركات الإسلامية فى الماضى قد وفّت بمطالب الشرطين كليهما . وليست الحركات الإسلامية فى الوقت الحاضر استثناء من ذلك .

(*) يجب ألا ينخدع القارئ الواعى ، خاصة القارئ المسلم ، بهذه العناوين الرنانة التى تكتسب ثوب « العلمية » مثل البحوث النفسية والاجتماعية وحتى الإحصائية ، فيظنها بحثا علميا موضوعيا خالصا ويسلم ، لذلك ، بكل ما تنتهى إليه من نتائج وأحكام ؛ هذه البحوث - مهما تجرد أصحابها - لابد أن تتلون بذاتياتهم ، فكيف يكون الحال ومعظم - إن لم يكن كل - ما يكتب عن الإسلام والحركات الإسلامية فى الغرب ينطلق - ويتخطيط غالبا - من روح صليبية حاكمة ودوافع مصلحة أنانية مستعلية ١٩

بيئة الأزمات

إذا فحصنا البيئة الإسلامية - العربية المعاصرة بقصد التشخيص وجدناها تكشف عن وجود أزمة اجتماعية متعددة الأبعاد والأوزان . لقد ابتلى العالم الإسلامي لأكثر من قرنين بأزمة متطاولة شملت النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وبشكل خاص ، الناحية الروحية . لقد فقد الإسلام ، تحت الحكم العثماني ، كثيرا من قوته كمصدر لشرعية استمرار سيطرة الأسرة التركية الحاكمة ومؤسسات الحكم . في نفس الوقت كانت الأقليات غير الإسلامية في الدولة تضغط طلبا للإصلاحات السياسية وللحماية الأوربية من اضطهاد الحكومة (*) . أما وعود ثورة ١٩٠٨ بتحقيق المساواة الاجتماعية وحماية الحقوق الإنسانية ، فلم ينفذ منها شيء لأن زعماء « تركيا الفتاة » قرروا اتباع سياسة التتريك تحت التسمية الجديدة « الوحدة الطورانية » . كانت سياسة التتريك لعنة على العرب إلى جانب ما فيها من تهديد لهويتهم كجماعة ، وذلك بسبب أن اللغة العربية كانت هي لغة الوحي الإلهي إلى الرسول العربي محمد (ﷺ) كما جاءت في القرآن . ساهمت العداوة التي نجمت بين المسلمين العرب وحكومة « تركيا الفتاة » ، وقد عززتها التأثيرات الأوربية المذهبية (الأيديولوجية) ، في انتشار القومية العربية . وحين اندلعت الحرب العالمية الأولى دعت حكومة « تركيا الفتاة » العرب إلى شن « الجهاد » ضد الحلفاء ، ولكن الدعوة لم تلق إلا أذنا صماء . كانت القيادة القومية للعرب مرتابة في وعود الأتراك حين شاهدت تدمير السكان الأرمن . وكانت ثورة العرب عام ١٩١٦ ، التي دعمتها بريطانيا ، حكما على الامبراطورية العثمانية بالموت .

(*) لا نغض الدولة العثمانية من ضروب التقصير والأخطاء في معاملة بعض الأقليات والشعوب غير الإسلامية داخل حدودها ، خاصة في فترة الضعف ، لكن السبب الأكبر في ثورة تلك الأقليات كان التحريض الذي قامت به حكومات أوربا كإحدى وسائلها لإضعاف الدولة العثمانية وتخزئة أراضيها لإسقاطها وابتلاعها كما حدث فعلا . انظر : د . علي حسن ، تاريخ الدولة العثمانية (المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٨٢) ص ٨٢ ، ١٧١ ، ١٧٣ .

تبع تمزيق الدولة العثمانية تجزئة العالم العربى تحت قيادة بريطانيا وفرنسا . وقد وجدت النخبة القومية من العرب نفسها تواجه مهمتين : الحصول على استقلال تام من السيطرة الأوربية ، وصياغة تركيبة مذهبية قادرة على البقاء ، وذلك من أجل إقامة حكومة شرعية . وقد تحقق هذان الهدفان بشكل جزئى فقط مما ضاعف من حدة الأزمة التى يواجهها العرب . وقد أحدثت إزالة النفوذ الأنجلو - فرنسى الاستعمارى فراغا سرعان ما ملأته قوى السوفييت والأمريكان وإسرائيل . وكان فشل العرب فى الاستجابة « للضرورة المذهبية » أمرا أكثر جوهرية ، واستعصاء ، وهى مشكلة مستعصية فى دول العالم الثالث . وإن ظهور المذهبية الإسلامية حديثا يمكن إرجاعه جزئيا إلى البحث العقيم عن مذهبيات عملية لبناء الأمة وللتطوير الاقتصادى .

ويتميز الوضع الاجتماعى العربى المعاصر بخصائص معينة ومتميزة كانت هى المثيرات التى أطلقت الاستجابات الأصولية الإسلامية . ويتطلب التعرف على حقيقة هذه المثيرات مستويين من التمهيد : ١ - مثيرات نابعة من أزمات خاصة بأقطار عربية معينة أو بجماعات قومية . ٢ - مثيرات نابعة من جو الأزمات العربية على النطاق الأكبر .

وسوف يتناول القسم الثانى (من الدراسة) تحليل الأزمات الصغرى الخاصة بالأوضاع القومية الخاصة . لكن ثمة وجوه شبه بين أوضاع الأزمات عبر الأقطار مما يسمح بأن نأخذ فى الاعتبار مثيرات المستوى الأكبر النابعة من بيئة الأزمات فى المجتمع العربى . ويمكن أن نصنف خصائص الأزمة إلى ست مجموعات ؛ ونعمل فى تفاعلها المؤثر (الدينامى) على شكل تقوية متبادلة تؤدى إلى زيادة الاضطرابات الاجتماعية وعدم الاستقرار السياسى .

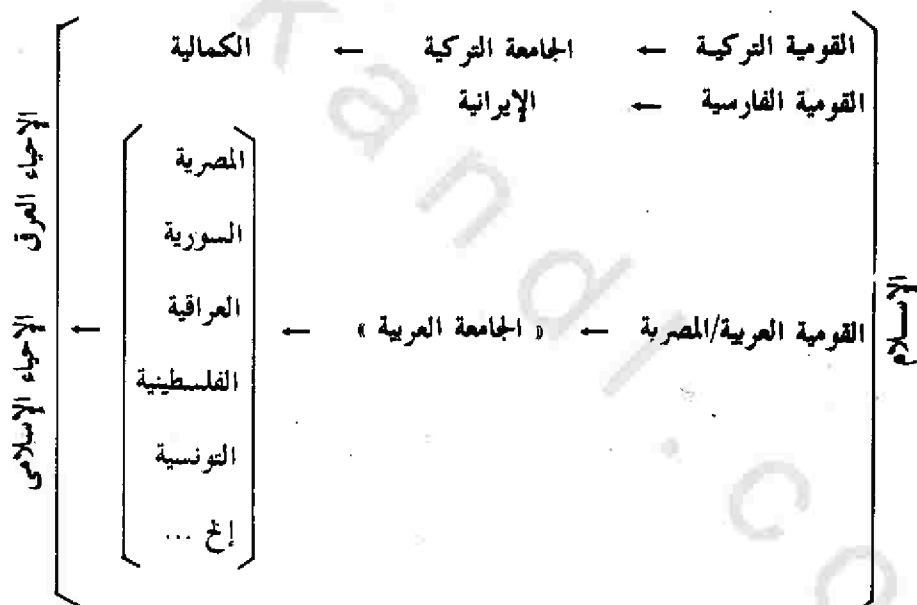
أزمة الهوية

كان من نتائج الضعف الإسلامى حدوث أزمة فى الهوية الفردية والجماعية بين المسلمين . ونظرا لأن الإسلام يشكل نظاما شاملا للحياة يضم الدين والدولة والشريعة ، كان العثور على إطار بديل للشخصية أمرا صعبا إن لم يكن مستحيلا .

ومن هنا كانت فداحة أزمة الهوية حين وضع الإسلام في موقع الدفاع عن نفسه أمام القوة العسكرية الغربية وتأثيراتها المذهبية . وقد عجل الانهيار المستمر للإمبراطوريتين العثمانية والفارسية بظهور مذاهب قومية متنافسة تركز على هويات عرقية لغوية . وكانت النتيجة قيام عملية جدلية متعددة المراحل على امتداد قرن كامل ، وصلت في ذروتها إلى تشكيلة معينة خلال العقد السابع (انظر : شكل - ٣)^(١) .

شكل - ٣

جدليات التحول المذهبي (الأيديولوجي)



(١) ر . ه . دكمجيان ، « تشرح البعث الإسلامي » ، مصدر سابق ، ص ١٠ (١٠) .

وقد ظهرت في بيئة الشرق الأوسط ثلاث قوميات محلية كبديل للأمة الإسلامية : (القومية) التركية والإيرانية والعربية/المصرية .

وكما هو موضح في شكل - ٣ ، نجد أن القومية التركية التي نادى بها المصلحون العثمانيون بقيادة « أحمد رضا » فسحت المجال لـ « الجامعة الطورانية » ، التي نادى بها جمعية « تركيا الفتاة » بإلهام من « ضياء جو كلب » ، والتي حولها « أتاتورك » إلى القومية التركية العلمانية والتي تواجه الآن تحدياً من الأصوليين الإسلاميين والقوميين العرقيين (الأكراد ، مثلاً) . وفي إيران نمت حركة قومية فارسية محلية تطورت على يد « رضا شاه » إلى مذهبية إيرانية جامعة مبنية على مضامين آرية ترجع إلى فارس ما قبل الإسلام ، سرعان ما رفضتها الثورة الإسلامية والقومية العرقية التي ظهرت .

في الإطار العربي ، تطورت كل من القومية العربية والمصرية تطوراً مستقلاً حتى الخمسينات ، حتى جاء عبد الناصر فدمجهما في الوحدة العربية . حقا ، كانت تركيبة غير سوية عكست الطريقة التي نمت بها عمق أزمة البيئة العربية واتساعها . في مصر كانت المذاهب المتصارعة تشمل : حركة الإصلاح الإسلامي (محمد عبده) والقومية الفرعونية (طه حسين) والتحررية (الليبرالية) الغربية (النحاس باشا) والأصولية الإسلامية (حسن البنا) والقومية اليمنية (أحمد حسين) والشيوعية . في المشرق ، بدأ نمو القومية العربية بين مثقفي النصارى ، وسرعان ما اجتذب أنصاراً من المسلمين قبل الحرب الأولى وفي أثنائها . وقد تصارعت القومية العربية ، كما كان حال المصرية ، مع الفاشية والاشتراكية والإسلامية والمذاهب الغربية في سنوات ما بين الحربين . لكن مطلب المذهبية الموحدة في المشرق العربي كان أشد تفتتاً منه في مصر نتيجة ألوان التنافس بين سوريا والعراق والأردن والسعودية : تصادمت قومية سوريا العربية العلمانية مع قومية الأردن العربية الملكية التي اعتنقها الهاشميون في العراق والأردن ، ومع الأصولية الوهابية في السعودية .

في هذا الإطار من المذاهب المتصارعة وتنافس النخب المتنافسة واجه العالم العربي لحظة الحق في الحرب العربية - الإسرائيلية (٤٧ - ١٩٤٨) التي كانت

عواقبها وخيمة . أدى التحدى الإسرائيلى ، بدرجة لا تقل عن التأثير الاستعمارى الغربى وفتنة عبد الناصر الساحرة ، إلى التزام قوى بالوحدة العربية بين الجماهير . ظهر عبد الناصر ، كبطل لقضية العرب ، بمظهر من نجاح - فى إطار علمانى - فى حلّ لأزمة الهوية العربية المستشرية ، وذلك عن طريق اكتساح كافة التحديات الطائفية والأصولية واليمينية والتحررية واليسارية . لكنّ الوحدة العربية الناصرية وجدت - فى الوقت نفسه - منافسا لها فى « البعث » السورى ، وهى الحركة التى كانت تنقصها الشخصية الآسرة .

أدت هزيمة العرب عام ١٩٦٧ ووفاة عبد الناصر عام ١٩٧٠ إلى انهيار حاد فى اتجاهات الوحدة العربية وإلى البحث من جديد عن مذهبية للفوز . والحقيقة ، أنه فى نهاية السبعينات كانت الجدلية المذهبية العربية قد أتمت دورة كاملة : فقد جرب المفكرون والسياسيون العرب ، بشكل انتقائى ، مجموعة متباينة من المذاهب والنظم السياسية المحلية والأوربية لمدة ثلاثة أرباع قرن دونما نتيجة مرضية . وفى هذه الفترة كان الشعب العربى والثقفون قد تمزقوا بين مختلف نظم القيم فى بحثهم عن هوية . نجحت الوحدة العربية التى نادى بها عبد الناصر ، وفى فترة وجيزة : نحو عقد واحد ، فى أن تقدّم ، إلى حد بعيد ، حلاً لأزمة الهوية عند العرب . لكن هزيمة ١٩٦٧ حطّمت حلم الوحدة العربية وحطمت معه صرح الشخصية العربية الفردية والجماعية . وهكذا ، عادت أزمة الهوية العربية النفسية والروحية إلى الظهور من جديد ولكن بحدّة لم يسبق لها مثيل . وتركز البحث اليائس عن البدائل حول الاشتراكية الثورية والتحررية الغربية والأصولية الإسلامية . وظهر الخط الإسلامى فى السبعينات بديلا مسيطرا .

أزمة الشرعية

تشتمل أزمة الهوية على أزمة الروح والشخصية^(٢) . وتتميز غالبا بشعور حاد بالاغتراب مع إحساسات بعدم السوية وبالعجز وعدم الأمن وغربة النفس ،

(٢) بشأن الأساس النظرى المناسب ، انظر : إريك إريكسون ، لوثر الرجل الشاب ، (نيويورك : نورتون ، ١٩٥٨) ، وه الشخصية والشباب والأزمة ، (نيويورك : نورتون ، ١٩٦٨) . (١) .

وهي الحالة التي سماها « دور كايم » بـ « اللا سوّية » (anomie)^(٣) . ومن الممكن لهذا المرض ، في الحالات الحادة ، أن يخلق إحساسا متناميا بالأسى النفسي وتوقعات مبالغ فيها واستعدادا للإغراء الجماهيري - وهذه هي المتطلبات الملائمة لثورة تقودها شخصية آسرة . وأول نتائج أزمة الهوية الإسراع بانحيار شرعية النخبة والمؤسسات الحاكمة . وحتى قبل كارثة ١٩٦٧ كانت النخبة العربية تعاني أزمة حادة في الشرعية والاستثناء الوحيد كان عبد الناصر ذا الشخصية الآسرة . ومن السخرية أن دعوة الوحدة العربية التي نادى بها عبد الناصر هي التي دمرت شرعية زملائه من القادة العرب . وقد ضاعف من أزمة الشرعية هذه فشل هؤلاء الزعماء في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

الفساد والقهر في حكم النخبة

تترسّخ شرعية النظم السياسية والنخبة دائما أو تضعف بناء على تصرفات القادة . ولما كان القادة العرب يعملون من قاعدة شرعية ضعيفة ، فقد كان يعوزهم غالبا « الرصيد السياسي » الأوّلي لخلق سياسات فعالة قادرة على تكوين لبنات البناء لإقامة نظام شعبي مستقر . حتى في مجال السياسة ، حيث الأحوال أفضل ، فإن صناعة السياسة وإدارتها كانت ارتجالية ومتقطعة وتمارس في جو من الفساد الوظيفي واسع النطاق . إن الفشل المتكرر للتّخَب ، في أن يُنمُوا ويطبّقوا سياسات مفيدة اجتماعيا ، قد أدى إلى القضاء على شرعيتهم الهشة ، ونتج عن ذلك أن زاد استخدامهم للقوة لاستدامة السيطرة . وإذا كانت أزمة الهويّة والشرعية قد أثرتا بشكل أساسي على الجوانب النفسية والسياسية في المجتمع العربي ، فإن انتشار الاعتماد على وسائل القهر قد أثر على حياة الناس اليومية . في

(٣) اميل دوركايم ، الانتحار : دراسة في علم الاجتماع (جليكو ، ١٩٥١) ، ص ٢٤٦ - ٢٥٤ . كذلك ، انظر : دانيال يل : (Sociodicy) الاحباط الاجتماعي (١) : المرشد إلى الاستخدام الحديث . دورية « العالم الأمريكي » مج ٣٥ ، ع ٤ (خريف ١٩٦٥) ٧٠٠ - ٧٠١ . أما عن الانقلاب الاجتماعي في مصر ، فانظر : علي الدين هلال دسوقي « انبعث المنظمات الإسلامية في مصر : تفسير » ، في « الإسلام والقوة » إعداد ألكساندر س . قدسي وعليّ الدين هلال دسوقي (بلتي مور : ط / جونز هوبكنز ، ١٩٨١) ص ١١٥ . (١) .

العقود الأخيرة ، كثر لجوء النخب العربية الحاكمة إلى القوة لدعم أنفسهم ، عن طريق الانتقال إلى مستويات متزايدة من قهر خصوصهم الذين حرموا القنوات الدستورية لحرية التعبير . في نفس الوقت ، كان تزايد إمكانيات القهر عند هذه النخب إنما يأتي أساسا عن طريق استيعاب خبرات إدارية وتقديم تكنولوجيا (*) . هذه الزيادات الكمية لإمكانيات القهر والتسلط قد ساهمت أكثر في أزمة البيئة العربية .

صراع الطبقات

كانت أول نتائج نقص كفاءة النخبة وفساد حكمها هو تزايد سوء توزيع الثروة في كل قطر عربي تقريبا . كما أن وجود ثروات البترول وتأثير قوى السوق العالمية قد وسع كثيرا من الفجوة الاقتصادية بين الطبقات الاجتماعية في جو من الفساد والمظاهرة المسرفة في الاستهلاك بين الحكام وعمالئهم . وقد نتج عن هذه العوامل ظهور أقطاب جذب طبقي وصراع بين أصحاب الدخول المتنامية من السكان . وعلى الرغم من الوعود التي بذلت على امتداد عشرات السنوات ، فإن عددا كبيرا من الحكومات العربية قد فشل في إقامة عدالة اجتماعية .

في منتصف السبعينات كان أغنى ٥٪ من الملاك في مصر والمغرب والسودان يحصلون على ٢٠٪ من الدخل ، بينما كان أفقر ٢٠٪ من الملاك يحصلون على حوالى ٥٪ من الدخل (انظر : جدول - ١) . في نفس الفترة ، كان من يعيشون في فقر مدقع يمثلون ٩٪ في مصر ، و ٢٨٪ في المغرب ، و ٤٠٪ في السودان . وفي أقل من عشر سنوات ارتفع عدد المعدمين من الفقراء في المغرب من ٢٨ إلى ٤٥٪^(٤) وتشكل الفجوة الواسعة بين الأغنياء والفقراء واحداً من أظهر جوانب أزمة الوضع العربي .

(*) في مجال القهر والتسلط فقط !!

(٤) بالنسبة للشخصيات المغربية ، انظر : جريدة « اللاموند الدبلوماسية » (ف .) (يناير

جدول - ١

تركيبة توزيع الدخل (١٩٧٥)^(٥)

البلد	% من الدخل لأغنى ٥% من من الملاك	% من الدخل لأفقر ٢٠% من من الملاك	% من الدخل لأفقر ٤٠% من من الملاك	% من السكان معدمون طبقا لمعدل أسعار التحويل الرسمية
مصر	٢١, —	٥, ٢	١٣, ٩	٩
السودان	٢٠, ٩	٥, ١	١٤, —	٤٠
المغرب	٢٠, —	٤, —	١١, ٣	٢٨
العراق	٣٥, ١	٢, ١	—	—

العجز العسكرى

خامس العوامل المؤثرة في وضع الأزمة العربية هو تتابع الهزائم العسكرية . كان واضحا من مطالبة العرب بالاستقلال وجود تطلع إلى الحصول على قوة عسكرية كافية لحماية المصالح الحيوية . لكن هذا الأمل العزيز في امتلاك قدرة عسكرية لم يتحقق على الرغم من التضحيات الكثيرة بالمصادر الاقتصادية والبشرية التي قامت بها السلطات العسكرية والملكية ، وباستثناء الجزائر ، فليس هناك قطر عربى حصل على استقلاله عن طريق الوسائل العسكرية . وقد أدت الهزائم العسكرية المتوالية أمام إسرائيل إلى خلق إحساسات عميقة بالخوف وعدم الشعور

(٥) لمزيد من التفاصيل انظر : ر. هرير دكمجيان ، « جدلية الاحياء الإسلامى » ، في دورية « المجلة الهلنية للعلاقات الدولية » ، مج ١ ، ع ١ (١٩٨٠) (.١) . هناك وجهة نظر أخرى ، انظر : دانيال باييز « هذا العالم سياسى !! الإحياء الإسلامى في السبعينات » ، دورية Orbis ٢٤ (١٩٨٠) ١٧ - ٣٩ . (.١) .

بالأمن وبالغضب بين العرب والمسلمين . كذلك ، فإن عجز القادة العرب الواضح عن إنهاء احتلال إسرائيل للأراضي العربية قد استنزف ما فضل من شرعيتهم وزاد من الشعور السائد بالحقيقة المرة وبالكرب واليأس . وكانت النتيجة أن شعور العرب بالنقص الذى تولّد تحت الحكم الأورى قد تقوى بسبب العجز العربى العسكرى المستمر فى مواجهة إسرائيل^(٦) .

التحديث والأزمة الثقافية

تستشرى الأزمة الثقافية فى المجتمع العربى فى أخطر مستويات الوجود الاجتماعى ، وهى الأزمة التى تفاقمت نتيجة تفاعل المؤثرات الخمسة السابقة : الهوية والشرعية وفساد حكم النخبة وصراع الطبقات والعجز العسكرى . (انظر شكل - ١) . لكن أقوى المؤثرات فى خلق الأزمة الثقافية العربية هو الآثار الممزقة للتحديث . تحرك الدافع إلى التحديث فى الأصل بسبب الرغبة فى تقليد الغرب للحصول على القوة العسكرية والنمو الاقتصادى . هذا السعى المزدوج نحو التحديث العسكرى والاقتصادى ، وهو فى الجملة فاشل ومقلقل ، قد أحدث شقاً واسعاً بين التقليديين والتحديثيين نظراً لأن التحديث ينطوى على استيراد القيمة والأنماط السلوكية الوافدة . فبينما يميل التحديثيون إلى التقليد الشامل للمجتمع الغربى فى مفاهيمه وممارساته ، يدعو التقليديون إلى أن يُنتقى من التجربة الغربية جوانبها التى يُعتقد أنها تتلاءم مع الإسلام ، وهى العلم والتقنيات . تتكون قطاعات التحديثيين من جماعات النخبة التى يغلب عليها الانغماس فى التقليد الأعمى للأنماط الغربية فى الأزياء والممارسات التى تعتبر مناقضة للقيم والسلوكيات الإسلامية المحافظة . هذا التغريب السطحي للنخب السياسية والاقتصادية ، ومعه سلوكهم الخارج عن العرف وبذهم الاستهلاكى ، تسبّب فى عزلهم عن رعيّتهم الأقل نصيباً والمتمسكة بالتقاليد . وهذا أحدث فجوة ثقافية ، ذات خطر سياسى ، بين الحكام والمحكومين ، تفاقمت بسبب الفراغ

(٦) فيونا يريك حداد ، الإسلام المعاصر وتحدى التاريخ (ألبنى ، نيويورك ، ط/جامعة سيراكيوس ،

١٩٨٢) ص ٣٣ - ٤٥ . (١) .

المذهبي (الإيديولوجي) الموجود والناجم عن اضمحلال الوحدة العربية وعدم وجود إطار مذهبي بديل . وبإستثناء الناصرية والبعثية ، لم تقم النخب السياسية بأى محاولة واعية للوصول إلى صيغة مركبة من النظريات الغربية والاشتراكية والقومية يمكن أن تناسب الروح الثقافية ومتطلبات التطور للمجتمع العربى . وقد نجم عن ذلك صدام بين الثقافة الغربية المعتدية ونظام القيم المحلية أذى إلى نوع من « الفصام » فى العقل العربى وإحساس بالشعور بالنقص تجاه الغرب^(٧) . وفى الوقت الحاضر تنتشر الأزمة الثقافية فى كل قطر عربى ، على الرغم من أنها قد تكون أكثر حدة فى الدول الغنية المحافظة فى جزيرة العرب^(٨) .

روح المتعصب

من المستحيل أن نفهم فهما صحيحا الظاهرة الإسلامية دون أن نحدد تركيب شخصية الفرد الأصولى كما تشكلها بيئة الأزمة . وعلى أساس من النظرية النفسية - الاجتماعية ، وبمساعدة الملاحظة التجريبية ، يمكن أن نكوّن صورة عن تركيب شخصية « المؤمن الحق » . وتفيدنا كثيرا فى هذا السياق الصيغ التى قدمها « إريكسون » و« لاسويل » و« إنكلز » ، و« دور كايم » و« أدورنو » و« هوفر » و« ريسمان » ، على الرغم من أنها ليست متلائمة تماما لتفسير الملامح الخاصة للأصولى المتطرف (المتعصب) . ومن الجلى أن المحيط الثقافى الإسلامى ذو خواص بنائية فريدة تؤثر على تطور شخصية الفرد الأصولى ، ولهذا ، سوف نحاول هنا التعرف على « الشخصية الشكلية » للأصولى المسلم من النوع

(٧) شاكى مصطفى ، « أزمة الثقافة العربية وتأثير الماضى » ، « دورية القدس » (إسرائيلية) ١١ (ربيع ١٩٧٩) ٤٣ - ٥٠ . منقولة باختصار عن « الأدب » ، بيروت . بشأن التفاعل بين أزمات الشخصية والشرعية والثقافة والاقتصاد ، انظر : جورجى هابرماس ، « أزمة الشرعية » (بوسطن ، ط/يكون ، ١٩٧٥) ص ٤٥ - ٥٠ ، ١٨ - ٢٠ . (٨) .

(*) لا يصاب بالفصام ولا يشعر بالنقص تجاه الغرب إلا من أصيب بـ « الخواء » الروحى والعقل . أما المؤمن الحق فمحصن ضد هذا الداء حتى فى أوقات الهزيمة أو الضعف : ﴿ ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين ﴾ (٣ : ١٣٩) ، ﴿ والله العزة لرسوله وللمؤمنين ﴾ (٦٣ : ٨) .

المتطرف ، استنادا إلى ملاح معينة في الشخصية تتكرر في الناس ويبدو أنها تكون النمط النموذجي للتعبير النفسي^(٨) . وتتضمن هذه الملاح^(*) :

العزلة :

الأصولي ، قبل كل شيء ، فرد يميل إلى العزلة . وهذه العزلة ، التي هي نتيجة مباشرة لبيئة الأزمة العربية - الإسلامية ، تتضمن رفض الناصرية والبعثية والتحررية الرأسمالية والاشتراكية وشرعية النخب العربية الحاكمة . وعزلة المتعصب عن البيئة العربية الأكبر يتبعها غالبا انفصال عن المجتمع يفرضه على نفسه ويعوضه عن طريق الانضمام إلى نظام العقيدة الإسلامية ؛ وهذا يمنحه هوية جديدة ، وربما عضوية في المنظمة الأصولية^(٩) .

الاكتمال قبل الأوان - التعصب :

ما إن يكتشف المهتدي الجديد العقيدة الجديدة حتى يلتزم بها التزاما تاما كالمؤمن الحق . وفي حالة الشباب المهتدين ، يؤدي الالتزام الخاد إلى « اكتمال قبل الأوان » في سن مبكرة ، يتميز بتشدد متطرف في المعتقدات ورفض لإدخال قيم جديدة إلى إطارهم المذهبي (الايديولوجي)^(١٠) .

(٨) بالنسبة لـ « أنماط الشخصية » ، انظر : جوردون ج . دي ريتزو ، « الشخصية والسياسة » . (جاردن سيتي ، نيويورك . ط/أنكور ، ١٩٧٤) ص ١٩ . (١) .

(٩) سالم البهساي ، « وراء القضبان ولدا » ، العربي (يناير ١٩٨٢) : ٤٤ - ٤٧ .

(١٠) إيريك إريكسون ، « الطفولة والمجتمع » (نيويورك ، نورتون ، ١٩٥٠) ص ٢٧٠ -

٢٧٤ . (١) .

(*) مرة أخرى نلفت نظر القارئ إلى هذا الخطأ المنهجي في دراسات الغربيين عن الإسلام والحركات الإسلامية ، بصرف النظر عن تعمدهم أو عدم تعمدهم لذلك ، ألا وهو التعميم ؛ إن هناك فروقا جوهرية في تكوين الشخصية بين المسلم وغير المسلم ، المؤمن وغير المؤمن ، بين من ينتسب إلى الإسلام اسمًا أو شكلا ومن يدين به عن علم ويقين ، بين من تربى على الكتب وحدها ومن تربى على أيدي مرتين يمكن طبقا لمنهج إسلامي واضح . ومن الخطأ اللين التسوية بين كل هؤلاء وإصدار أحكام موحدة عليهم . ومعظم هذه السمات المذكورة لا توجد في الإسلاميين الحقيقيين ، بل يتصفون بأضدادها . فالمسلم الحق العامل للإسلام يتخلط بالناس ويتهنى على غير تعصب أو دونية أو استعلاء أو علوانية أو فاشية أو عدم تسامح أو ارتياحية أو تأمر أو قسوة . حقا هناك درجة من المثالية والإحساس بالواجب والجرأة - لكن في الحق - والطاعة لكن عن بصيرة . ومن أخطاء هذه الدراسات أيضا تعميم ما يصدق على أفراد أو قلة على جمهور الإسلاميين .

الدونية - الاستعلاء :

الشعور بالدونية بين الأصوليين هو نتيجة لعزلتهم وعجزهم عن أن يجلبوا البيئة الملائمة في المجتمع . ومشاعر الدونية هذه تتحول إلى مظاهر من الاستعلاء العدوانى بمجرد أن يُضَمَّ إلى العقيدة الإسلامية .

الحركية - العدوانية :

يميل الأصوليون إلى العدوان في تعاملهم مع الكفار ، وغالبا مع الثمط السائد من المسلمين ، كتعويض لحرمانهم في المجتمع ، ولاعتقادهم بأن كل من ليس في جماعتهم إنما هو ضالّ . والأصوليون في سعيهم إلى فرض معتقداتهم وقواعدهم السلوكية على المجتمع ، يظهرون درجة عالية من الحركية سواء كدعاة مذهبية أو كأصحاب استعداد ثورى . وهذا يقف على طرف نقيض مع الصوفية الاستبطانيين الذين يغلب عليهم الاستغناء بالتأمل الصوفى عن الحركية السياسية^(١١) .

الفاشية :

تنطوى شخصية الأصوليين على كثير من الملامح التى تميز « الشخصية الفاشية »^(١٢) وهذه الفاشية تفيض مباشرة من الشخصية الاستبدادية للتعاليم والتوصيات المستمرة لإحداث تحول جذرى في المجتمع - ومن هنا كان اهتمامهم الشديد بالقوة وسعيهم إلى السيطرة السياسية والاقتصادية^(١٣) .

(١١) نزيه ف . م . أبوى ، « الإحياء السياسى للإسلام ، حالة مصر » ، دورية « المجلة الدولية للدراسات الشرق الأوسط » (IJMES) ، ١٢ ، ٤ (١٩٨٠ / ١٢) ٤٩١ - ٤٩٦ (. ١) .
(١٢) ت . و . أدورنو وآخرين ، « الشخصية الخافقة » (نيويورك ، نورتون ، ١٩٥٠) ص ٢٢٨ - ٢٢٩ . (. ١) .
(١٣) يوسف القرضولى ، « ست علامات للتطرف الدينى » ، العربى (يناير ١٩٨٢) : ٣٢ -

عدم التسامح :

ينبع عدم التسامح عند المتطرفين الإسلاميين من المحتوى المسلم به لعقيدتهم والتزامهم التام بمبادئها المشددة^(١٤) . ويتصل بهذا من قريب موقفهم غير المتسامح تجاه « المنحرفين » مما يعكس اعتقادهم أن الله لا يغفر الذنوب^(١٥) (*) .

الارتيازية - الإسقاط :

المتعصب ميال إلى رؤية « القوى الشريرة » تعمل في بيئة معادية . ويظهر عليه ارتياب عميق في الناس وفي المؤسسات الحكومية التي ينسب إليها نوايا حاكمة^(١٦) . إنه يميل إلى تقسيم العالم إلى أصناف جامدة طبقا لقوالب محددة .

نظرة تأمرية :

إن التزام المتطرفين الإسلاميين بالتغيير الثوري ، بالإضافة إلى تصوراتهم السلبية عن المجتمع ، يغري بإنشاء تنظيمات سرّية لمقاومة الأعداء وقلب السلطة الشرعية . كذلك ، يأتي الاتجاه التأمري كنتيجة لقمع الدولة للجماعات والمنظمات الإسلامية .

المثالية - الإحساس بالواجب :

يُظهر الأصوليون الإسلاميون ، كمؤمنين مخلصين ، أرفع معنى للمثالية

(١٤) أحمد كمال أبو المجد ، « التطرف غير الجريمة والتشخيص الدقيق المطلوب » ؛ العرنى (يناير

١٩٨٢) : ٣٦ - ٤٠ .

(١٥) يوسف القرضولى ، العرنى : ٣٢ - ٣٦ .

(*) واضح أن المؤلف يريد أن يث الخوف الشديد من الإسلاميين في قلوب غير المسلمين أينما كانوا وفي قلوب عامة المسلمين ، وكذلك في قلوب الحكام وأصحاب السلطان في بلاد المسلمين . وهذا الاتجاه من أبرز ما يستخدمه الغريون - وأزلامهم في بلادنا - لحرب الجماعات الإسلامية وتآليب الناس عليها . ومسترى ذلك واضحا في مواطن عديدة من هذا الكتاب .

(١٦) المرجع السابق ، وكذلك ، محمد فتحى عثمان ، « القمع سبب للتطرف وليس علاجا له » ،

العرنى ، (يناير ١٩٨٢) : ٥٦ - ٥٧ .

والاخلاص لقضيتهم . ومن منطلق قناعتهم بأن الإسلام هو الحق المطلق في رسالته ومهمته ، يصبح تحطيم الدولة والمجتمع « الآئمين » أعظم الفضائل^(١٧) (*) .

القسوة - الجرأة :

يرفض الأصوليون ، انطلاقاً من تفسيرهم المتشدد للإسلام ، الطريق السهل في أنشطتهم الاجتماعية والجنسية (Sexual) (**). والسياسية^(١٨) . يبدو عليهم تصلب في الطاعة وتشدد في طريقة الحياة واستعداد للكفاح والتضحية .

الطاعة - الالتزام :

يتعهد الأصوليون ، عن طريق « البيعة » بالطاعة المطلقة لله وللرسول ولقائد الحركة الآسر^(١٩) . وهو يكتيف سلوكه بالمطابقة الدقيقة مع معايير الجماعة التي يعلنها القائد .

يبدو أن الخصائص السابقة تشكل الشخصية الخارجية للأصولي المتطرف . ومن الواجب أن نؤكد على أن هذه الصورة المجمعة صورة نموزجية بدائية . أما الأصوليون كأفراد في الحياة الواقعية فإنه قد يتصفون بهذه الصفات بدرجات متفاوتة من حيث الحدة . والواقع أن بعض الأصوليين قد يتصفون بهذه الملامح في أشد صورها تطرفاً . وهناك آخرون قد يميلون عن هذا المقياس سعيًا وراء شكل

(١٧) محمد عبد السلام فرج : « الجهاد : الفريضة الغائبة » (كندا ، د . ت) ص ٣٥ - ٥٥ .

(*) مما لا شك فيه أن إزالة الفساد فضيلة ، وإلا لأصبحت المحافظة عليه هي الفضيلة . لكن كيف تكون الإزالة ؟ هنا يكون الخلاف : في عرف الإسلام ومن يفهمونه بحق تكون الإزالة عن طريق التربية والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة وإزالة المنكر بما لا يؤدي إلى منكر مثله أو أشد وتقديم أخف الضررين والمصلحة على المفسدة ، والمصلحة العامة على الخاصة ... والبعد عن انتهاك حرمة الأنفس إلا بحقها . أما تعبير المؤلف هنا بأن هدف الأصوليين الإسلاميين هو « تحطيم الدولة والمجتمع الآئمين » واعتبار ذلك أعظم الفضائل ، فذلك نقيض ما يقرره الإسلام ويعمل على أساسه الإسلاميون . وهدفه منه التشويه والتخويف والتحريض كما مروت الإشارة . ولست أدري مدى صحة ما نسبته إلى الفريضة الغائبة . وإن وجد فهو إما خطأ من مؤلفها أو سوء فهم من هذا المؤلف .

(**) ما أبشع وأصعب هذا الطريق السهل في النشاط الجنسي الذي يدعو إليه المؤلف !!

(١٨) محمد الغزالي ، « حنار من الدين المغشوش ١ » ، العربي (يناير ١٩٨٢) ؛ وكذلك خالد

محمد خالد ، العربي (يناير ١٩٨٢) .

(١٩) يوسف القرضاوى ، العربي (يناير ١٩٨٢) .

محفف من الأصولية ، وذلك بالابتعاد عن الأفعال المعارضة بوضوح للدولة .
أمثال هؤلاء الأفراد يبقون عادة على هامش الجماعات الإسلامية كمتعاطفين
أو « رفقة سفر » (*) . وهناك مجموعة أخرى من الأصوليين تضم المجموعة
الغامضة من الأفراد شديدي التدين الذين يشاركون المتعصبين في خصائصهم
باستثناء الولاء لقادة حركيين بأعيانهم والانضمام إلى الجماعات النضالية .
وتسييس هذه الجموع المؤيدة يمثل موضوعا سياسيا بارزا ، سوف يناقش في
القسم الثالث .

(*) هنا أيضا تصوير مغلوط . فليس هناك تعارض بين « الاعتدال » و « معارضة الدولة » بوضوح .
المهم أن تقمّ الأسس والمبررات المعقولة لهذه المعارضة ، وإلا فالنظام الديمقراطي قائم على أساس حق كل فرد
أو جماعة في معارضة الدولة . كذلك ، ليس هناك تعارض بين « الاعتدال » و « الالتزام التام بالحركة
الإسلامية » لأن الاعتدال و « الوسطية » هي سمة الإسلام الأساسية وسمة الحركة الإسلامية الحقيقية .

٤ - المذهبية الإسلامية والممارسة

تمثل مذهبية الأصولية الإسلامية في صورتها المعاصرة حصيلة تراكم من الوحي والتقاليد والممارسة التي تمتد في الماضي إلى النبي محمد (ﷺ) . وعلى هذا ، فإن محتويات المذهبية الأصولية الحديثة وإضفاء الصبغة الشرعية عليها تقوم على تفسيرات منتقاة من حقب التاريخ الإسلامى .

والواقع أن الجمعيات والحركات الأصولية الحاضرة تعمل على تبرير وجودها ورسالتها بالإشارة إلى الواجبات التي فرضها الله وإلى السوابق التاريخية ، التي تعكس تاريخهم الخاص مصحوبا بنظرة للنفس وللعالم تتسم بالتصميم . والنتيجة ، أن عبء التاريخ يقع بثقله على عاتق المذهبيين الإسلاميين بينما هم يجتهدون لإعادة بناء الماضي في ضوء أوضاع الأزمة الحاضرة ، من أجل تشكيل المستقبل .

أسس الفكر الأصولي

يعتمد المنظرون الإسلاميون المعاصرون على القرآن وعلى وفرة من التفسيرات ومجموعات الأحاديث التي جمعت على أيدي كتاب مشهورين أو مغمورين يرجعون إلى القرنين الثاني والثالث الهجريين . والمهم ، أن هؤلاء المنظرين يعودون بجنورهم الفكرية إلى سلسلة من العلماء الكبار الذين يمثلون اتجاهات محافظة وشرعية ونضالية متميزة في الفكر الإسلامى . وفي هذه المجموعة الكاملة من النظريات لا يوجد سوى أشياء قليلة جدا للمفكرين الإسلاميين التحرريين(*) .

(*) « التحررية » و « التحرريون » من المصطلحات الشيطانية الغامضة التي شاعت في الغرب ، =

تبدأ سلسلة الفكر الإسلامى بالقرآن و« الكتب الستة » التى هى أصح مصادر السنة : البخارى ومسلم بن الحجاج وأبو داود والترمذى وابن ماجة والنسائى . بالإضافة إلى هذا يكثر الكتاب الأصوليون من الاستشهاد بتفاسير العديدين من الأئمة التقليديين والقضاة وآرائهم . أحد هؤلاء الحجج أبو يوسف (ت ٧٩٨ م) ، وهو تلميذ « أبى حنيفة » و« مالك بن أنس » ، الذى أصبح قاضى القضاة عند هارون الرشيد(*) .

وبعد هذه المصادر الأولى الموثقة ، يعتمد الفكر الأصولى المعاصر على سوابق تاريخية أرستها حركات ووقائع ثورية . وبهذا المعنى ، فإن الجماعات الإسلامية الحاضرة تقلد نمط المجموعات المتمردة فى استخدام الإسلام المسيّس كمذهبية احتجاج ضد النخبة الحاكمة التى تُتهم بالانحراف عن العقيدة الحق . وقد أصبحت الأصولية ، بدءا من الخوارج والشيعة ، مذهبية المعارضة ضد أصحاب السلطة . فى حالة الشيعة أدى هذا الاتجاه الثورى إلى ظهور الفاطميين والقرامطة ومبادئهم الباطنية التى يضعها فى الغالب مؤلفون مستورون مثل « إخوان الصفا » . هذه الحركات المتمردة ، وما جاء بعدها مما يشبهها ، تشكل نماذج هامة أمام إسلامى اليوم ، ليس فقط من حيث توجههم المذهبى ، بل أيضا بسبب أساليبهم الثورية . والقضية الملائمة لموضوعنا هى قضية تمرد الخوارج ونظريتهم وممارساتهم فى الجهاد . لقد جعل الخوارج الجهاد ركنا أساسيا من أركان الإيمان ، هو الركن السادس^(١) ، وذلك على النقيض من الشيعة الاثنا عشرية الذين يؤمنون بأن الجهاد إنما يكون تحت قيادة « المهدي » ، الإمام الغائب . ولم

= وظهرها فيه الرحمة وباطنها فيه الخراب . وهى - عندهم - ذات أبعاد دينية واقتصادية وسياسية مرتبطة بتجربتهم المرة مع الكنية فى العصور الوسطى ، وبمفاهيمهم الأنانية فى الاقتصاد الرأسمالى والتحلل السلوكى . وكلها مفاهيم غريبة عن الإسلام وعن يقات المسلمين . والأدعى أن تسمى هذه النزعة « التحليلية » أو « الأهوائية » أو نحو ذلك .

(*) لم أجد فيما راجعت من تراجم الإمام مالك ذكرا لتولية منصب « قاضى القضاة » للرشيد أو لغيره ، بل المعروف عن مالك رفضه لهذه المناصب .

(١) لمعرفة الأنواع المختلفة من الجهاد ، انظر : ماجد خديوى ، « الحرب والسلام فى قانون الإسلام » (بليسمور ، جامعة جونز هوبكنز ، ١٩٦٩) ص ٥١ - ٨٢ . (لـ) وأيضاً : رودولف ييتز ، « الإسلام والاستعمار »

يجد الخوارج حرجا ، من أجل فرض مبدئهم المتشدد ، أن يشنوا الجهاد ضد المسلمين وغير المسلمين على السواء ؛ ومن هنا كان تأثيرهم على الجهاد بين المحدثين في العصر الحاضر (*) .

رواد النضال الإسلامي : ملحة

تُمثِّل الاتجاه الأصولي بين السنة في سلسلة من المفكرين الحركيين الذين أرسوا سوابق هامة في النظرية السياسية والعمل السياسي ، شكلت أسس حركة الإحياء الإسلامي في القرن العشرين . تضم قائمة أسلاف الفكر الإسلامي السني المعاصر كثيرين من المراجع ما بين رئيسيين ومن دونهم (٢) نختار منهم هنا تسعة للدراسة . (انظر : شكل - ٢) : ابن حنبل (ت ٨٥٥ م) وابن سلامة (ت ١٠٣٢ م) وابن حزم (ت ١٠٦٤ م) والقاضي موسى عياض (ت ١١٤٩) والنووي (ت ١٢٧٧ م) وابن تيمية (ت ١٣٢٨ م) وابن القيم (ت ١٣٥٠ م) وابن كثير (ت ١٣٧٣ م) وابن عبد الوهاب (ت ١٧٩٢ م) .

ابن حنبل (ت ٨٥٥ م) هو أهم سلف للحركة الأصولية المعاصرة ، باعتباره أول مدافع عن الاتجاه السلفي المتشدد . كان ابن حنبل قد جمع بين الإفتاء الشرعي وتحمل الاضطهاد عن رضئ مع شخصية نضالية ، وهذا جعل منه نموذجا للشخص الحركي الأصولي المنظر الذي أصبح مثالا يحتذى حتى الآن . ومع أن

(*) « الحركات الثورية » مصطلح للزم في منظور القسم الرأسمالي (أوروبا الغربية وأمريكا) من الغرب ، وهم يعنون به الحركات الشيوعية ونحوها . وإذا صدق هذا اللفظ على الجماعات التي ذكرها هنا كالخوارج والقرامطة والفاطميين والباطنية ، فمن التضييل لإطلاقه على الحركات الإسلامية الأصيلة في الوقت الحاضر ، أو في أي عصر سابق أو لاحق . أما الشيوعيون فالثورية عندهم صفة مدح ، ولذلك يشيد كتابهم بتلك الجماعات التي تنهج نهجهم في الضلال والتخريب من قرامطة وباطنية وزنج ورَّط ... إلخ . وحين يطلقون ذلك على الجماعات الإسلامية الصادقة فإنما هو من باب ركوب الموجة وتشويه حقيقة هذه الجماعات رغبة في القضاء عليها .

(٢) استقينا رواد الفكر الإسلامي هؤلاء من كتابات حسن البنا وسيد قطب والمودودي وسعيد حوى وعبد السلام فرج وجهيمان العيسى .

المذهب الحنبلي هو أقل المذاهب الفقهية أتباعا نتيجة لتشدده ، فإن هذه الخاصية نفسها جعلته ملاذا لا غنى عنه لكل الأصوليين السنة . ابن حزم الأندلسي ، (ت ١٠٦٤ م) الفيلسوف اللامع وعلم آخر من مؤيدي الفكر الإسلامي ، جمع بين النظرية الأصولية والعمل في حياته السياسية المليئة بالكوارث في فترة من أشد الفترات اضطرابا في تاريخ المسلمين بالأندلس . ويعتبر تأكيد ابن حزم على صفاء العقيدة وبساطتها ، بالإضافة إلى دعوته النضالية إلى « الجهاد » من المكونات الرئيسية للفكر الإسلامي^(٣) . هناك شخصيتان أقل قلرا هما : الإمام ابن سلامة (ت ١٠٣٢ م) والقاضي عياض (ت ١١٤٩ م) . لقي تصور ابن سلامة المتحرق للجهاد وتمسك القاضي عياض الشديد بالتقاليد ، باعتباره فقها مالكيا ، استحسانا في الكتابات الإسلامية الأخيرة . قادت معارضة القاضي عياض لأسرة الموحدين إلى نفيه وموته . والقيام بالجهاد في نظر هؤلاء الأئمة النضاليين لم يكن مجرد فرض كفاية ، وإنما كان فرض عين فيما عدا الظروف الاستثنائية .

كانت نتيجة انهيار الدولة العباسية والأحوال المضطربة في القرنين ١٣ ، ١٤ م . ظهور أربعة من كبار دعاة التجديد الإسلامي ، وكلهم استقروا في دمشق . أولهم محيي الدين النووي (ت ١٢٧٧ م) ، وهو شافعي ومن أبرز دعاة « الجهاد » أوتى علما فذا في السنة وسعة كمستمسك بالتقاليد لا يتهاون . كانت استقامة النووي ورغبته في تحدى قوة الحكومة بشأن فرض ضرائب باهظة ، وراء قرار السلطان الظاهر بيبرس بإخراجه من دمشق . خلف النووي عدد من الأئمة الأصوليين النضاليين بقيادة الإمام الشهير تقي الدين ابن تيمية (ت ١٣٢٨ م) . وفي منظور المذهبين الإسلاميين المعاصرين ، يعتبر ابن تيمية أبرز سلف للأصولية الإسلامية المعاصرة بعد ابن حنبل . وكان ابن تيمية - كسلفه - تحسيدا للمنظر المناضل وللحركي المنافع عن العقيدة . لم يعترف بأى حجة سوى القرآن والسنة وأفعال المجتمع الإسلامي في العصر الأول . وقد عارض بقوة كافة البدع وعبادة الأولياء وزيارة الأضرحة . وفوق ذلك دعا إلى الجهاد ضد المغول والإسماعيلية

(٣) محمد أبو زهرة ، « تاريخ المذاهب الإسلامية » ج ٢ (القاهرة ، د . ت) ص ٣٥٣ - ٤١٤ .

والعلويين والدروز ، ودعا إلى وضع قيود على غير المسلمين^(*) . وكان - كمؤمن - بالتشبيه - ينسب إلى الله ملامح إنسانية ويعتقد بالتفسير الحرفي لما في القرآن من إشارات إلى الله^(**) . وعلى الرغم من حبس ابن تيمية مرات في دمشق والقاهرة ، فقد ظل ثابتا إلى النهاية متمسكا بمنهج ابن حنبل المتشدد في مواجهة الكثيرين من فقهاء المذهب الشافعي . والنقطة الجديدة عنده بوجه خاص هي أنه فرض لنفسه دورا كمجتهد في المذهب ، ومن خلاله حرّر نفسه من التقليد الأعمى ومن الإجماع^(***) (!) في الأصول إلى آرائه الفقهية .

كان اهتمام ابن تيمية الزائد ، كمجدّد حركي ، منصبا على إقامة التعاون الروحي على أساس من إعادة تقوية المذهبية الإسلامية والعمل بها بدقة في المجتمع . والتعاون عنده كان يعنى روح الأخوة التي تربط المسلمين جميعا منذ زمن النبي محمد (ﷺ) إلى أن تقوم الساعة^(٤) . وعن طريق هذا التعاون الروحي وحده يمكن أن يصبح المسلمون شهداء لله في الأرض ، عملا بدعوة النبي (ﷺ) . وقد اجتهد ابن تيمية - أمام التهديدات التي واجهت الأمة في زمنه - من أجل تحويل هذا التعاون الروحي للمسلمين إلى التزام جماعي بالجهاد ضد التار وقوى التفرقة داخل المجتمع الإسلامي . والقتال في الجهاد عند ابن تيمية يعتبر فرضا أسمى من الحج والصلاة والصيام^(٥) .

(*) إن ثبت ذلك فهي إما منصوص عليها في القرآن أو السنة وإما مبنية على ما فهمها ، وليست شيئا من عندياته . ثم إنها ليست على غير المسلمين بالإطلاق ، وإنما على من ثبتت خيانتهم للمسلمين وتآمرهم مع عدوهم من صليبيين وتار مثل الإسماعيلية والعلوية (النصرية) .

(**) هذه تهم باطلة ادعاها أعداؤه من المزيفين والحاسدين والمنتهفين . وقد عقدت المناظرات بينه وبينهم بشأنها وثبت زيفها . وكيف يرمى ابن تيمية بهذه التشويهات في عقيدته وهو من أعظم علماء الإسلام دفاعا عن العقيدة الصافية والتوحيد الخالص !؟

(***). لعله يقصد خروجه في بعض فتاويه على أصول مذهبه «الحنبلي» ، أو على رأى جمهور الفقهاء ، لاجتهاد ارتضاه !

(٤) فيكتور ل . مكاري ، « الأخلاقيات عند ابن تيمية » (شيكاغو ، ١٩٨٣) ص ١١٣ - ١١٤ . (ل .) وانظر أيضا : أبو زهرة ، « تاريخ المذاهب » ، ص ٤٢١ - ٤٧٦ . وجووج مقدسى ، « الإسلام الحنبلي » في « دراسات عن الإسلام » ، إعداد وترجمة مارلين ل . شفارتز (نيويورك ، ط/جامعة أكسفورد ، ١٩٨١) ص ٢١٦ - ٢٦٤ . (ل .) .

(٥) مكاري ، « الأخلاقيات عند ابن تيمية » ، ص ١٢١ ، ١١ - ١٢ . (ل .) .

وينبثق التأثير القوي لابن تيمية على النظرية والعمل الإسلاميين حديثاً من التزامه بترجمة تعاليمه إلى عمل . ومن هنا كان اشتراكه في القتال ضد التار وتعرضه مراراً للمحن والسجن ولدفاعه الشجاع عن معتقداته . وأصولية ابن تيمية الصلبة ودعوته إلى الجهاد الحري وإلى الاجتهاد الحر قد تركت آثاراً لا تمحى على الأجيال التالية من الأصوليين . لكن ابن تيمية ، في بعض الجوانب ، اتخذ موقفاً أكثر اعتدالاً من بعض دعاة النضالية الإسلامية المعاصرين . فعلى الرغم من معارضته لصوفية ابن عربي ، فقد قبل الصوفية المبنية على الفقه الإسلامي وعلى السنة^(٦) . بل إنه أظهر كراهية للتهاون في الحكم بالتكفير . (١) لكنه ، خلافاً لبعض الجماعات الإسلامية اليوم ، كان لا يلجأ إلى الحكم بالتكفير إلا كملجأ أخير^(٧) .

استمرت تعاليم ابن تيمية بعد موته عن طريق تلاميذه ، وأبرزهم ابن قيم الجوزية (ت ١٣٥٠ م) . وقد أصبح ابن القيم ، كمفكر وكاتب نضالي ، أبرز مفسري تعاليم ابن تيمية ولاقى في سبيل ذلك الاضطهاد والسجن^(٨) . وقد شاركه في جهوده عماد الدين ابن كثير الدمشقي (ت ١٣٧٣ م) الشافعي المدافع عن ابن تيمية . أعجب ابن كثير بالنضالية الخالصة لابن تيمية وشاركه في عدم ثقته بعلم الكلام الصوري والتصوف الشائع . وفي مواجهة التهديد المستمر للإسلام من جهة الصليبيين أصبح ابن كثير وابن القيم في مقدمة الدعاة إلى الجهاد^(٩) . وكثيراً ما يُستشهد بمؤلفات هذين الإمامين في الكتابات الإسلامية المعاصرة .

(٦) هنري لاوست ، « تأثير ابن تيمية » (ف .) في : « الإسلام : التأثير الماضي والتحدى الحاضر » ، لإعداد : ألفورد ت . ولش ويبر كاتشيا ، (ادنبرج ، جامعة ادنبرج ، ١٩٧٩) ص ١٨ - ١٩ . (د .) .

(٧) مكاري ، « الأخلاق عند ابن تيمية » ، ص ١٢٤ . (إ .) . يعتبر « السياسة الشرعية » أكثر كتب ابن تيمية تأثيراً في الفكر الإسلامي المعاصر .

(٨) لاوست ، « تأثير ابن تيمية » ، ص ٢٥ . كذلك ، عوض عوض الله جاد حجازي ، « ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي » ، (القاهرة ١٩٧٣) .

(٩) انظر : عماد الدين ابن كثير الدمشقي ، « كتاب الاجتهاد في طلب الجهاد » (القاهرة ، ١٩٢٨) .

يعتبر محمد بن عبد الوهاب (ت ١٧٩٢ م) ، الذى أحيا المذهب الحنبلى بعد فترة توقف دامت أربعة قرون ، الحفيد الروحى المباشر لمجموعة ابن تيمية الدمشقية من الحركيين المنظرين . وتظهر على مبادئ ابن عبد الوهاب وجماعته « الموحدون » البصمات الواضحة لابن تيمية وابن القيم . كما ظهر تأثيره أيضا فى كتابات « رشيد رضا » السورى الذى تتلمذ على محمد عبده ، والذى أنشأ مجلة « المنار » عام ١٨٩٧ م . وقد كانت هذه المجلة وسيلة نشر أفكار ابن تيمية فى شمال أفريقيا ، وبهذا أسهمت فى ظهور الحركة القومية الإسلامية بقيادة عبد الحميد بن باديس (ت ١٩٤٠ م)^(١٠) . ولم يقل عن ذلك تأثير ابن تيمية على « أبى الأعلى المودودى » فى الهند ، والأصوليين العرب المتطرفين : سيد قطب وشكرى مصطفى وعبد السلام فرج وجهيمان العتيبي . لقد أصبح ابن تيمية المنظر الرائد للأصولية السنية . ويشير إليه أتباعه بلقب « شيخ الإسلام » إشارة إلى تبجيلهم له .

هؤلاء التسعة المشار إليهم سابقا - ابن حنبل وابن سلامة وابن حزم وعياض والنووى وابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن عبد الوهاب - يؤلفون صورة للقيادة السياسية والفكرية تتميز بمجموعة من الخواص الفريدة . فمن حيث الخلفية الاجتماعية والشخصية والاعتقاد والسلوك تحتوى حياة هؤلاء الأئمة التسعة على وجوه شبه واضحة منها :

- ١ - الالتزام بتجديد الأمة بالعودة إلى الأصول الإسلامية .
- ٢ - الدعوة إلى النضالية والجهاد دفاعا عن الإسلام .
- ٣ - الجمع بين المذهبية الأصولية والحركية السياسية والاجتماعية فى حياتهم الشخصية .

(١٠) لاوست ، تأثير ابن تيمية ، ص ٢٩ - ٣٠ . لبيان مدى اعتماد ابن عبد الوهاب على ابن حنبل وابن تيمية وابن القيم وأبى داود والكتب الستة ، انظر : « كتاب التوحيد » ، (بيروت ، دار القرآن الكريم ، ١٩٧٩) . وبخصوص نظرة فاحصة شاملة عن الفكر السياسى الإسلامى ، انظر : تشارلز إ . بترويرث ، « العقل فى مواجهة الشرع » : القضية الدائمة فى الفكر السياسى الإسلامى ، فى « الانبعث الإسلامى فى العالم العربى » (إ .) ، اعداد على الدين هلال دسوق ، (نيويورك ، برينجر ، ١٩٨٢) ص ٨٤ - ١١٤ .

٤ - الاستعداد لتحدى السلطة السياسية والدينية والرغبة في التضحية من أجل الإسلام .

المجددون والمهديون

يمثل الدور المركزى للشخصية الآسرة سمة لازمة فى الحركات الدينية والثورية . واندماج مملكتى الدين والسياسة فى الإسلام يجعل الشخصية الآسرة لا غنى عنها كمنبع لرسالة الإحياء وداعية إليها .

تسمح العقيدة الإسلامية والسوابق التاريخية بوجود أنماط عديدة من القيادة السياسية - الدينية الأصولية . النمط الأساسى للقيادة بين السنة والمرتبطة بقيام حركات الإحياء هو نمط « المجدد » . توجد فكرة « المجدد » فى « السنة » ، خاصة فى حديث نبوى يرويه أبو هريرة وموجود فى سنن أبى داود^(١١) . فالمجدد يظهر كل قرن ليحيى السنة ويحارب البدعة . والمجتهد ، خلال قيامه بمهمة بعث الروح الإسلامى ، يصارع الشكوك الدنيوية والفسق والتقليد الأعمى . كذلك ، فإنه يمارس الاجتهاد الشرعى من أجل بعث الإسلام روحيا واجتماعيا . « المجدد » ليس نبيا أرسله الله ؛ إنه يُعرف كمجدد بعد وفاته نتيجة لإنجازاته .

يرى المودودى أن المجدد قد يشغل بواحد أو أكثر من الأبعاد التسعة لتجديد الإسلام : تشخيص العلل القائمة ؛ خطة للإصلاح ، تقدير المرء لما عنده من جوانب القصور أو القدرة ؛ انقلاب فكرى ؛ إصلاحات عملية ؛ الاجتهاد فى الدين ؛ الدفاع عن الإسلام ؛ إحياء النظام الإسلامى ؛ الانقلاب العالمى^(١٢) . و« المجدد » المثالى ، فى رأى المودودى ، هو الذى يحقق أهداف التجديد التسعة هذه . ويذهب إلى أن المجدد المثالى لمّا يظهر ، وأن من ظهوروا إنما كانوا مجددين

(١١) للتفاصيل ، انظر : أبو الأعلى المودودى ، « موجز تاريخ الحركة الإحيائية فى الإسلام » ، (لاهور ، منشورات إسلامية ، ١٩٦٣) ، ص ٣٣ . (١) .
(١٢) المرجع السابق ، ص ٣٨ - ٣٩ . وانظر ، لتحليل أوفى لفكر المودودى : تشارلز ج . آدمز : « المودودى والدولة الإسلامية » ، فى « أصوات الإسلام الناهض » ، اعداد جون ل . إسبوزتو ، (نيويورك ، ط/جامعة أكسفورد ، ١٩٨٣) ص ٩٩ - ١٣٣ . (١) .

جزئيين ، ابتداء من عمر الثاني (بن عبد العزيز) . أما « المجدد » المثالي ، في تحليل المودودي ، فسوف يظهر باسم « الإمام المهدي » الذي بشرت به أحاديث النبي (ﷺ) (١٣) .

للمهدي ، خلافا للمجدد ، مهمة ذات قدسية سماوية ، وصورة « المهدي » ليست واضحة عند المسلمين السنة كوضوحها عند اليهود والنصارى والشيعية من المسلمين . و « المهدي المنتظر » - كما ذكر ابن خلدون - ينحدر من النبوة ويظهر في آخر الزمان معاصرا للمسيح عيسى (عليه السلام) ليهزم أعداء الإسلام وينقذ أمته (١٤) . وفي مقابل هذا ، نجد تصوّر المودودي للمهدي أكثر تحديدا . إنه يتوقع المهدي في صورة « قائد عصري » ذي مواهب عقلية وروحية يحقق بها مهمته الثورية ليقم « خلافة على منوال النبوة » . والمهدي ، عند المودودي ، لن يصنع الخوارق ، ولن يعلن عن نفسه كـ « مهدي » ؛ وإنما سيعرفه الناس بهذه الصفة من خلال إنجازاته (١٥) . ومن أمثلة « المهدي » عند السنة : محمد أحمد المهدي في السودان (١٨٧٩) ومحمد بن تومرت في المغرب (١١٣٠) (*) . أما تصور الشيعة للمهدي فأكثر تفصيلا . فالشيعة الإسماعيلية يعتقدون بتكرر ظهور الإمام السابع ، من ذرية علي ، في صورة « المهدي » ، هذا الإمام الذي يعتقد أنه في حالة « غيبة » مؤقتة . في مقابل ذلك ، نجد الاثنا عشرية (الجعفرية) ينتظرون عودة الإمام الثاني عشر إلى الظهور ، الذي يعتقد أنه في حالة غيبة .

ومشكلة القيادة هي مركز اهتمام المنظرين والممارسين الإسلاميين في الوقت الحاضر . فكل جماعة أصولية قد وضعت لنفسها تصورا عن القيادة على أساس

(١٣) يشير المودودي إلى مجموعات الأحاديث التي جمعها مسلم والترمذي وابن ماجة ، والمستدرک كما يشير إلى تلك التي جمعها الشاطبي وإسماعيل شاهد .

(١٤) ب . م . هـ ، « الدولة المهدية في السودان : ١٨٨١ - ١٨٩٨ » (أكسفورد ، ط/كلارنغتون ، ١٩٥٨) ، ص ٢٢ . من أجل مجموعة ممتازة من الأحاديث عن المهدي ، انظر : « قضايا الحضارة الإسلامية » ، إعداد : جون آلدن ولينز (بيركلي ، ط/جامعة كاليفورنيا ، ١٩٧١) ص ١٩١ - ٢٥١ . (ل .) . (ما ذكره ابن خلدون كان نقلا لرأى الشيعة وذمّا له ، المقدمة « ط/الشعب : ١٧٧ - ١٧٨ ») .

(١٥) المودودي ، موجز تاريخ ، ص ٤٢ - ٤٤ . (ل .) .

(*) هذه أمثلة لحالات ادعاء « المهدي » ولا علاقة لها بـ « المهدي » المفهوم من الأحاديث .

الانتقاء من الصفات والشروط الضرورية . فاستيلاء « الإخوان » على المسجد الحرام أبرز صورة « مهدي » ، بينما يقود جمهورية الخميني الإسلامية « فقيه » يعمل ممثلاً للإمام الغائب . أما حسن البنا ، مؤسس « الإخوان المسلمون » ، فقد أثر لقباً متواضعاً هو « المرشد » على الرغم من تأثيره القوي كمجدد .

المذهبية الأصولية

تنطوي ظواهر الأصولية ، في أى وضع ديني ، على العودة إلى الأسس الصافية للعقيدة . ولكن حركة العودة إلى الأصول « الصافية » للعقيدة لا تعنى دائماً التقليد الأعمى لطرائق الحياة في بيئة النبي (ﷺ) . والواقع ، أن بعض الحركات الأصولية المعاصرة تجتهد كى تُدخل - وبلجات متفاوتة - قيما وسلوكيات جديدة لتقوى صلاحيتها للحياة في الأوضاع الحديثة . وعلى هذا ، فإن التوجه المذهبي للحركات الإسلامية المعاصرة قد تأثر بمذاهب التطور الحديث ، مثل الاشتراكية والرأسمالية . لكن الإسلاميين الملتزمين لا يعترفون بهذه المؤثرات الأجنبية اعترافاً عاماً ، بل يرجعونها إلى أصول إسلامية(*) .

والملتزمون من أبناء الحركات الإسلامية المعاصرة متشابهون أساسياً في المضمون والأهداف . وسوف نناقش ، في القسم الثاني ، الفروق البارزة بينهم . أما الهدف هنا فهو - فقط - عرض الخصائص العامة للفكر الأصولي والعقيدة الأصولية التي يشترك فيها معظم الحركات الإسلامية السنية . وهذه الخصائص مستقاة في الغالب من تعاليم البنا وقطب والمودودي وحوي وفرج والعتيبي .

(*) إن كان الجديد المُدخل في نطاق التجارب العملية للبشر ، فهو تراث إنساني عام ، وقد أُؤن لنا بالإفادة منه في إطار « أنتم أعلم بشؤون دينكم » . أما إن كان في مجال المبادئ والقيم والتصورات فقي دين الله كفاية ، وفي مرونة منهجه ما يسهل متغيرات كل زمان ومكان ويجتمع دون حاجة إلى استعارة من أنظمة أخرى .

دين ودولة :

ينظر إلى الإسلام على أنه نظام شامل للوجود ، قابل للتطبيق عالميا في كل زمان ومكان ، بما في ذلك الآخرة^(*) . وفصل الدين عن الدولة غير متصور فيه ، خلافا للنصرانية . الحكم من صلب الإسلام ؛ والقرآن^(**) هو مصدر الشريعة ، والدولة هي التي تنفذ القانون^(١٦) .

قرآن وسنة :

أسس الإسلام هي كتاب الله العزيز (القرآن) وأحاديث محمد ، رسول الله (ﷺ) ، وكذلك أفعاله ، وأفعال صحابته والخلفاء الراشدين الأربعة^(***) . الإسلام هو الحقيقة الخاتمة وختام الوحي ؛ والمسلمون ، يحكم أن لديهم الحقيقة الكاملة ، رسالتهم في الحياة هي عبادة الله والدعوة إلى الإسلام ؛ ونتيجة ذلك أن يكون الله معهم^(١٧) .

الصراط المستقيم :

الدعوة إلى البعث الروحي يجب أن تقوم على أساس العودة إلى « الصراط

(*) إدغال الآخرة هنا غير منسجم مع الفهم الصحيح للإسلام ، فالآخرة - في الإسلام - دار جزاء وليست دار عمل وتطبيق للإسلام .

(**) وكذلك السنة ، ثم ما بنى عليهما من إجماع وقياس صحيح .

(١٦) عيد القادر عودة ، « الإسلام وأوضاعنا السياسية » ، (القاهرة ، د . ت) ص ٥٥ - ٦٣ .

وأیضا ، حسن البناء ، « مذكرات الدعوة والداعية » ، (د . ن ، ١٩٥١) ، ص ١٠٢ - ١٠٣ . ومن أجل صياغة مقنعة للموقف الأصولي ، انظر : ليونارد بندار ، « الثورة المذهبية في الشرق الأوسط » (نيويورك ، جون ويلي ، ١٩٦٤) ، ص ٤١ - ٤٢ . (. إ .) .

(***) أقوال الصحابة - ومنهم الخلفاء الراشدون - وأفعالهم إن ثبتت وكانت مما لا مجال فيه للاجتهاد علم أنها ما أخذوه عن النبي ﷺ وإن كانت مما فيه مجال للاجتهاد فليست حجة وليست من مصادر التشريع .

(١٧) ريتشارد ب ميتشل ، « جماعة الإخوان المسلمين » ، (لندن ، ط/جامعة أكسفورد ،

١٩٦٩) ، ص ٢٣٤ . وبشأن مذهبية « الإخوان » ، انظر : محمود عبد الحليم ، « الإخوان المسلمون » (الاسكندرية ، ١٩٧٩) ، ص ٤٠ - ٤٢ .

المستقيم» الذى ألهمَ المسلمين الأول^(١٨) . وما لم يعد المسلمون إلى نقاوة «السلف» المتقين ، فلا أمل فى الخلاص . وعلى هذا ، فإن النموذج المثالى للاتباع هو المجتمع الأول الذى أقامه محمد (ﷺ) .

الركن السادس :

على المسلم الحق ألا يقف عند أداء أركان الإسلام الخمسة ، بل عليه أن يكرّس نفسه للعمل على بناء المجتمع المثالى^(١٩) . ويرى البنا وأتباعه أن إقامة النظام الإسلامى واجب دينى قد يستلزم «الجهاد» . و«الجهاد» يتجاوز الجهد العقلى فى «الاجتهاد» من حيث أنه يتسع للنضال المادى والقتال والموت والاستشهاد . وينبنى على ذلك أن التحدى بالقوة للأوضاع القائمة يصبح جزءاً أصيلاً من مكونات الأصولية الإسلامية المناضلة . وحيث أن فرض «الجهاد» ينطوى على احتمال الشهادة ، فواجب المسلمين أن يكونوا مستعدين للتضحية بأنفسهم ؛ فالنصر لا يتأتى إلا لمن يحسنون «فن الموت»^(٢٠) .

الأمة العالمية :

الغاية العظمى للمسلم الحق هى إقامة حكم الله فى الناس جميعاً ، فالأرض كلها ، على هذا ، هى وطن الإسلام . ولكى يقوم شرع الله وحكمه ، من الضروري إزالة الحكام الدنيويين ، إسلاميين وغير إسلاميين ، من مواقع السلطة عن طريق «الجهاد» . والقيام بالجهاد يجب ألا يكون «دفاعياً» - بل يجب أن يتعدى مجرد تطهير العالم الإسلامى الحالى وحمايته إلى إزالة العقبات القائمة فى طريق نشر الإسلام على مستوى العالم . وتشمل هذه العقبات : الدولة والنظم

(١٨) سعد الدين إبراهيم ، «تشرخ الجماعات الإسلامية النضالية فى مصر» ، دورية «المجلة الدولية للدراسات الشرق الأوسط» JMES ١٢ : ٤ (ديسمبر ١٩٨٠) : ٤٣٠ - (١) . وكذلك ، سعيد حوى ، «الله جل جلاله» (بيروت ، ١٩٧٥) ص ٩ - ٢٠ .
(١٩) انظر : تعاليم شكرى مصطفى فى : عبد الرحمن أبو الخير ، «ذكريات مع جماعة المسلمين» ، (الكويت ، ١٩٨٠) ص ٩ - ١٠ .
(٢٠) ميتشيل ، «جماعة الإخوان المسلمين» ، ص ٢٠٧ ، وكذلك ، جهيمان العتيبي ، «سبع رسائل» (د . د . ن) ص ١٨٠ - ١٩٠ .

الاجتماعية والتقاليد ، التي سيجاهدها المجاهدون جهادا شاملا بما في ذلك الجهاد بالسيف^(٢١) . ومن هنا ، فإن تغيير المجتمع الجاهلي - اليهود والنصارى والشيوعيين والوثنيين والمشركين وعصاة المسلمين - شرط أولى لإقامة المجتمع المسلم الذي سوف يضمن تحرير الإنسان من العبودية للآخرين ومن شهوات نفسه^(٢٢) . وبهذا الإطار ، ينظر إلى الإسلام وحده على أنه المخلص للبشرية ودين المستقبل^(٢٣) (*) .

العدالة الاجتماعية :

يعتبر الإسلام حياة الإنسان وحدة روحية ومادية . ومن هنا ، فإن السلوك الأخلاقي يحدد العدالة الاجتماعية والاقتصادية . فالملك كله ملك للمجتمع ، وهو ملك لله على الحقيقة . والإنسان مستفيد فقط من هذه الثروة وكاسب لها عن طريق العمل . يقر الإسلام الملكية الخاصة ، لكنه يحد منها تبعا للصالح العام للمجتمع . ومن المحرم جمع الثروات عن طريق الخيانة أو الاحتكار أو الربا . ونظام الزكاة ومعه سياسة الدولة كفيلا بمنع انقسام المجتمع إلى طبقات^(٢٤) . وكثيرا ما يطلق على هذه الممارسات عنوان « اشتراكية الإسلام » . والشخصية التاريخية التي تمثل بقوة الموقف « الشيوعي » تجاه العدالة الاجتماعية هي ، عند معظم الإسلاميين ، الصحابي « أبو ذر الغفاري »^(٢٥) (*) .

(٢١) سيد قطب « معالم في الطريق » (الكويت ، الاتحاد الإسلامي العالمي ، ١٩٧٨) ص ١١٠ - ١١٨ . (١) . بينما يبدو أن قطبا والمودودي يميلان إلى اعتبار « الجهاد » فرضا ، يميل البنا عادة إلى اعتباره واجبا أقل درجة ، أو « فرض كفاية » .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ١٤٨ - ١٥٥ ، ١٢٩ - ١٣٠ .

(٢٣) سيد قطب ، « الإسلام دين المستقبل » (الكويت ، الاتحاد الإسلامي العالمي ، ١٩٧٧) (١) . (*) الدعوة إلى إقامة شرع الله في الأرض يعملون وفق منهج في الدعوة محمد المراحل والخطوات والوسائل والغايات ، وتحكمه قيم واضحة . فموقفهم من جهاد غيرهم ممن لا يقبلون حكم الله لا يتحدد بهذه الصورة الفجة . ولجوء أي داعية إلى الحق إلى استخدام القوة - حين لا يجدي غيرها - لردع الباطل ورفع الظلم ونصرة الحق مبدأ فطري إنساني تقره كل الأعراف والقوانين .

(٢٤) ميتشيل ، جماعة الإخوان ... ، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٢٥) حول الاشتراكية الإسلامية ، انظر: مصطفى السباعي ، « اشتراكية الإسلام » (دمشق ،

١٩٥٨) . يشار إلى « أبو ذر » كأول مسلم اشتراكي أو شيوعي . سيد قطب أحد أتباع « أبو ذر » =

السلطة الشرعية :

ستعمل الحكومة بالقرآن عن طريق « الشورى » ؛ وستكون وظيفة الدولة هي تطبيق الشريعة . والسلطة التنفيذية محكومة بتعاليم الإسلام وإرادة الشعب (**). والشروط المطلوبة في الحاكم هي أن يكون مسلما ذكرا بالغاً عاقلاً سليم البنية عادلاً تقياً فاضلاً عالماً بالفقه الإسلامى وقادراً على القيادة . وإذا انخرط الحاكم عن الصراط المستقيم ، وجب تحذيره وإرشاده فإن أصر على انحرافه عزل ، ومن لم يحكم بما شرع الله فهو كافر (٢٦) (***).

المجتمع النقى :

يجب أن تكون الأمة الإسلامية مجتمعاً نقياً مؤسساً على المبادئ « السلفية » . متبعاً لرسالة النبي (ﷺ) ولمنهج حياته المثالى ، وإيجاد مثل هذا المجتمع الفاضل من جديد يتطلب أتقياء يتمثلون في حياتهم اليومية حياة النبي (ﷺ) وصحابته . والأسرة هي حجر الزاوية في الهيكل الاجتماعى وفيها يكون

= المعاصرين، انظر : « العدالة الاجتماعية في الإسلام » (القاهرة ، ١٩٦٤) . بعد تبني عبد الناصر للاشتراكية العربية ، امتنع سيد قطب عن الكتابة عن الاشتراكية . وهكذا دفع تبني عبد الناصر للاشتراكية سيد قطب إلى كتم دعوته إلى الاشتراكية كنوع من المعارضة للنظام .

(*) إطلاق مصطلحات « اشتراكي » أو « شيوعي » على النظام الإسلامى في مجال العدالة الاجتماعية أو على موقف أى ذر (رضى الله عنه) إطلاق غير موفق ولا صحيح ، لأن هذه المصطلحات مشحونة بمفاهيم فلسفية يرفضها الإسلام . والذين يطلقون هذه المصطلحات على نظام الإسلام أو على بعض شخصياته هم غالباً من اليساريين المتسحين بالإسلام الراغبين في تشويهه وخداع أهله ، أما غيرهم فهم إما غير واعين بجمهور الفرق بين الإسلام وهذه النظم الوضعية المادية ، أو كانت غفلة منهم .

(**) « إرادة الشعب » في الإسلام رقابية وليست - كما في النظم الوضعية - تشريعية ؛ وإن شرعت ففى إطار الالتزام بما شرع الله .

(٢٦) محمد عبد السلام فرج ، « الجهاد : الفريضة الغائية » (كندا ، د . ت) ، ص ١٥ - ١٩ ، ٤٥ - ٤٦ . وأيضاً ، ميتشيل ، « جماعة الإخوان » ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(***) إصدار حكم بالكفر على من لم يحكم بما شرع الله ليس بهذه السهولة ، وإنما دون ذلك تحقيق وتثبت من أمور كثيرة ، لأن الحكم بالكفر تترتب عليه أحكام قانونية كثيرة . (راجع : حسن الهضيبي ، « دعة لا قضاة » ، القاهرة ١٩٧٧) .

الرجال في موقع القيادة والمسئولية ، والنساء هن مصدر الحب والعطف (*) .
الاختلاط بين الجنسين يجب أن يكون محكوما ، والنساء يلبسن الزى الإسلامى
المحتشم ضمنا للوقار وتجنباً للإغراء المحتمل (٢٧) . القيم والأعراف الغربية مرفوضة
لكونها دخيلة على الإسلام وثقافته .

وحدة النظرية والتطبيق :

وحّد النبي (ﷺ) في شخصه بين رسالة الإسلام والعمل بها . ومن
هنا ، فإن طريق الإسلام ليست منهجا صوفيا تأمليا ، وإنما هو منهج عمل .
والمذهبية (الايديولوجية) يجب أن توضع في « منهج » متأسك للتنفيذ (٢٨) . هذا
الالتزام بالحركية الدائمة يوجب تطبيق الشريعة على كل الأحوال الجديدة من
خلال « الاجتهاد » المفتوح والموجه ضد المؤسسة الدينية وسلطة الدولة . وعلى
هذا فليس ثمة مكان للتقليد الأعمى للمواضعات ، وإنما تجديد للحيلولة دون قيام
الفسوق والجاهلية (٢٩) .

الدعوة :

شكل النشاط في نشر الدعوة واحدا من الملامح الأساسية للعقيدة
الإسلامية منذ بدئها . وقد حرص الإسلام على نشر مبادئه في العالم كله باعتباره
عقيدة عالمية . وفي هذا المجال تعتبر الدعوة فرضا كفائيا وعينيا (٣٠) .

وفي الممارسة الأصولية تحمل الدعوة إلى الإسلام معنى خاصا . وإذا كان

(*) دور الزوجة في الإسلام أوسع وأعظم من مجرد كونها مصدر الحب والعطف ، فهي شقيقة
الرجل وربة البيت ورمية الأجيال ومطالبة بكل التكليف التي يطالب بها الرجل من عقيدة وعبادات
ومعاملات وواجبات اجتماعية .

(٢٧) فتوى الجندي ، « افتتاح التحجب مع الأخلاقيات الإسلامية : الحركات الإسلامية المعاصرة
في مصر » ، دورية « مشاكل اجتماعية » ٢٨ : ٤ (أبريل ١٩٨١) : ٤٧٤ - ٤٧٥ . (١ -) ، وميشيل ،
جماعة الإخوان ، ص ٢٢٥ .

(٢٨) انظر : التأكيد على « برنامج » العمل في : سيد قطب ، « معالم في الطريق » (د . ت ، د .
ن) ص ٧ - ٨ .

(٢٩) أبو الأعلى المودودي ، « مختصر تاريخ حركة الإحياء ... » ، ص ٣١ - ٣٤ .

(٣٠) محمد أبو زهرة ، « الدعوة إلى الإسلام » (القاهرة ، ١٩٧٣) ، ص ١٢٥ .

المسلمون التقليديون والأصوليون يشتركون في الالتزام بالدعوة ، فإن الفروق الأساسية بينهم تكمن في الأساليب والدوافع والأهداف المبتغاة بعملهم الدعوى .

التقليديون يعملون للدعوة بين غير المسلمين : النصارى واليهود والكفار وعبدة الأرواح وغيرهم . أما عند الأصوليين فتأتى هذه الفئات في المرتبة الثانية على الأقل . أما تركيزهم في التحويل والتجميع فهو على المسلمين التقليديين الذين يُدعون إلى اتباع « الصراط المستقيم » .

الأصوليون العاملون داخل المجتمعات الإسلامية يستخدمون مجموعة وافرة من الأساليب الفريدة في الدعوة التى تستهدف الأفراد والمجموعات . والإسلاميون ، الذين يشعرون أن لديهم الحقيقة المطلقة ، يقومون بالدعوة فى حماس وتوقّد ، وأحيانا علانية ، طبقا للملابسات السياسية . وقد وجدت هذه الأساليب براعة فائقة فى استخدامها على يد حسن البنا ومعاونيه ، الذين أرسوا النمط الذى أصبح قادة الحركة الجدد يتبعونه . والقائد الأصولى ، من منظور أنه رأس جماعة تؤمن بالاستبداد^(*) ، ينصب اهتمامه على أمرين دعويّين : (١) تقوية إيمان أتباعه ليرفع مستوى الوعي لديهم ، (٢) اجتذاب أعضاء جدد لحركته . وقد أصدر حسن البنا ، قائد « الإخوان المسلمين » رسائل ليعرّف أتباعه بأهداف الجماعة وأنشطتها . كما قدم إرشادا للاتجاهات الروحية والعقلية والمادية فى حياة أعضائها . وكان كل عضو جديد يقسم قسم البيعة الذى يتضمن شعار « العمل ، الطاعة ، الصبر »^(٣١) . وكان عنصر العمل يُقوّى دائما عن طريق مشاركة الأعضاء فى التجمعات العامة احتفالا بالمناسبات الدينية والأحداث السياسية . وهذه التجمعات ، التى كانت تشبه الاجتماعات النصرانية الإحيائية ، كانت تدار فى أجواء مشحونة عاطفيا مع أناشيد وشعارات تولّد أحاسيس الوحدة والقوة والإخلاص الجماعى .

(*) لا محل للاستبداد ولا للطاعة العمياء فى منهاج الدعوة الصحيحة ، لأن الجميع - القادة والأتباع - يعملون طبقا لمبادئ وأصول إسلامية واضحة ، والطاعة والالتزام فى حقيقتها لله ولشريعته وإلا فلا ، كما قال الخليفة أبو بكر : « أطيعونى ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم » .

(٣١) ميتشيل ، جماعة الإخوان ، ص ١٩٦ . بشأن تعليمات البنا إلى الدعاة ، انظر ، محمد شوقى زكى ، « الإخوان المسلمون والمجتمع المصرى » (القاهرة ، د . ت) ، ص ١٣٢ - ١٣٤ .

كذلك ، كانت التجمعات العامة تستخدم كوسيلة للتأثير ولضم أفراد جدد - وهو الهدف الثانى الدعوى للقائد . ومن أجل جذب الآخرين ، كان المتحدثون المعروفون بقوة تأثيرهم يختارون بشكل خاص ليستخدموا فنهم الخطائى الإحيائى كدعاة ، وهم يختلفون عن « الخطباء » الذين يمثلون العاملين المعينين فى المساجد من قبل المؤسسة الإسلامية^(٣٢) . وفى مناطق النفوذ الأصولى كثيرا ما كان الدعاة يحلون محل « الخطباء » الرسميين فى إمامة الصلوات ، حيث يصبح المسجد مركزا للتجميع^(٣٣) . وقد أنشئ قسم خاص لنشر الدعوة ودار للنشر للمحافظة على الالتزام المذهبى . كان المتحدثون يختارون ، وكذلك الموضوعات ، بما يناسب الجماهير طبقا لوضعهم التعليمى والاقتصادى والاجتماعى والوظيفى . واستغلال الدعوة عند الجماعات الإسلامية اليوم يستند إلى تقاليد ممتدة ترجع إلى زمن النبى (ﷺ) والمجاذلات التى دارت بين خلفائه . والواقع أن هناك وجوه شبه واضحة بين الأساليب التى تستخدمها الجماعات الإسلامية المعاصرة ، والجماعات النضالية فى التاريخ الإسلامى مثل القرامطة والفاطميين . غالبا ما تتم الدعوة بشكل سرى على المستوى الفردى ، خاصة حين تكون الجماعة ذات ميل إلى التآمر^(*) . وفى المجالات الأوسع كثيرا ما تستخدم الوسائل الحديثة كالأشرطة وأجهزة التسجيل .

الجماهير المستهدفة فى دعوة الإحياء

إن عوامل الأزمة التى تولد الأصولية الإسلامية تخلق أيضا تجمعات متميزة وغير متميزة ذات اتجاه معارض لسلطة الدولة . هذه المعارضة هى نتيجة للسخط

(٣٢) البهى الخولى ، « تذكرة الدعاة » (القاهرة ، ١٩٥٣) ، كلها .

(٣٣) أشرفت « الإخوان » فى منتصف الأربعينات على ٣٥ مسجدا فى القاهرة والجزيرة ، انظر :

زكى ، الإخوان ... ص ١٣٢ - ١٣٤ .

(*) الأصل فى الدعوة العلنية ، وبلجا إلى السرية التامة أو الجزئية حين توجد أوضاع معادية يخشى منها على الدعوة . أما التشابه المزعوم فى الوسائل بين الجماعات الإسلامية المعاصرة وما سماه بالجماعات النضالية (قرامطة وفاطميين) فهو كاذب للتباين الجوهرى بين الفريقين فى المبادئ والغايات والوسائل . ومثله فى الزيف وصف « التآمر » الذى أطلقه المؤلف جرافا .

الشعبي المنتشر تجاه المجتمع والدولة . لكن يجب أن نلاحظ أن ظروف الأزمة تترك تأثيرات مختلفة على أفراد المجتمع وطبقاته . ومن البين أن هناك أنواعا معينة من الأفراد والكتل الاجتماعية أكثر حساسية من غيرهم تجاه واقع النظام القائم ، وذلك نتيجة أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية وتركيباتهم النفسية ، والعمر والتعليم والوظيفة .

وبسبب الاختلافات بين خصائص الأنظمة العربية وسياساتها ، توجد بعض الفروق من قطر إلى آخر بالنسبة للجماهير المستهدفة في الدعوة الإحيائية . ومع ذلك ، فمن الممكن أن نميز بعض المجموعات والقطاعات الاجتماعية العامة التي تُظهر ميلا خاصا نحو المشاركة في القضايا الإسلامية . كما يجب أن نلاحظ أن هذه الجماهير والجماعات المستهدفة غالبا ما تتداخل في تركيبها .

الشباب :

الشباب في البلاد العربية هو أكثر فئات المجتمع استجابة للدعوة الإسلامية . وهذا النوع يضم طلاب المدارس الثانوية والكلية والجامعات وخريجها ، الذين لديهم الاستعداد ليصبحوا الأشد تحمسا من بين المشاركين في الجماعات الإسلامية الداعية إلى العنف . وقد ساهمت مجموعة متنوعة من عوامل الأزمة في إحداث شعور حادّ بالغربة عند الشباب العربي : فقدان الأمن النفسى والبطالة وضياع الهوية والظلم الاجتماعى وضياع الكرامة القومية في مواجهة إسرائيل والغرب . وليس من المصادفة أن توجد نسبة عالية من الشباب في عضوية الجماعات الأصولية النضالية . كما أنه من المهم أن طلاب الجامعات وخريجها من ذوى التخصصات العلمية والتقنية أكثر قابلية للانجذاب إلى الأصولية في مقابل أولئك المتخصصين في الإنسانيات . فالأولون ذوو درجة عالية في الدافعية والمثالية والقابلية للتحرك إلى الأمام^(٣٤) . ويبدو أن هناك ثلاثة أسباب وراء طغيان الميل إلى الدراسات العلمية والتقنية بين الطلاب الأصوليين :

(٣٤) سعد الدين إبراهيم ، « تشريع الجماعات الإسلامية ... » ، مصدر سابق ، ٤٣٧ - ٤٤٠ . (١) وانظر أيضا ، الدعوة (ديسمبر ١٩٨٢) : ٤٢ - ٤٣ . وعن انجذاب الشباب إلى الجماعات الإسلامية ، انظر ، طارق البشرى ، « سيقى الغلو ما بقى التغريب » ، العربى (يناير ١٩٨٢) : ٥٨ - ٦١ .

- ١ - الرغبة في اللحاق بالغرب علميا لتحديد تفوقه الصناعى والحرفى ؛
- ٢ - طلب التمكن من ميادين الدراسة (تقنية العلم) التى يعتقد أنها على الأقل تنطوى على نقل القيم الغربية إلى المجتمع المسلم ؛
- ٣ - جاذبية اليقين التى هى سمة أصيلة فى العلوم الدقيقة فى مقابل الطبيعة التحليلية والتخمينية المميزة للدراسة الإنسانية والعلوم الاجتماعية .

الوافدون حديثا على المدن :

إن مدّ الهجرة المستمر من الريف إلى المدن كان عاملا كبيرا من عوامل عدم الاستقرار فى الشرق الأوسط . كانت النتيجة هى نمو ضواحي كثيفة السكان حول المدن ، تتميز بنقص فى المساكن وبالبطالة وقلة الخدمات الاجتماعية . والأهم من ذلك الصدمة الثقافية التى يحدثها التمدن فى الوافدين الجدد . إنهم يمرون بتجربة « أزمة ثقافة » نتيجة انفصالهم عن الاستقرار الموجود فى أسرهم التى تنتمى إلى الطبقة الوسطى والدنيا - الوسطى فى المدن الصغيرة والقرى^(٣٥) . وعليه ، فإن هؤلاء الأفراد يميلون ، فى المجتمع المدني العام ، إلى أن يفقدوا موروثاتهم النفسية والاجتماعية حين تنهال عليهم قيم بيئة أجنبية عنهم . فى جو الوحدة الغريب والتفتت الاجتماعى فى المدينة ، يحاول هؤلاء المدنيون الجدد أن يجدوا بيئة اجتماعية ملائمة ، ووسيلة للخلاص ، هى الانضمام إلى الجماعات الأصولية . إن الوضع فى المدينة يجعل من هؤلاء المدنيين الجدد عناصر ذات قابلية خاصة للتجنيد على أيدي الشخصيات الآسرة أو ممثلها .

السخط السياسى :

هذا الجمع غير المنظم يضم بعض الأفراد والقطاعات فى المجتمع العربى من ذوى الوعى السياسى القوى ، ومن بينهم يمكن أن تظهر النخبة المعارضة . والغالب أن تتحرك معارضتهم للسلطة القائمة نتيجة السياسات الاجتماعية

(٣٥) تفيد التقارير أن تجنيد الأعضاء فى مصر يأتى من الطبقتين الدنيا والوسطى الدنيا الريفيتين ، انظر : سعد الدين إبراهيم ، « تشریح الجماعات الإسلامية » ، ص ٤٣٩ .

والاقتصادية والخارجية . هؤلاء المعارضون مجموعة كبيرة تضم الناصريين وحملة الأفكار القومية والمجموعات المعزولة سياسيا ودينيا واقتصاديا وضباط الجيش من الرتب الوسطى والدنيا وضحايا القهر الحكومى . والعناصر العسكرية بين هؤلاء تشكل أقوى مصادر العصيان الإسلامى المسلح .

العناصر الوطنية التقليدية :

تضم القطاعات التقليدية فى المجتمع العربى صفار البورجوازيين وجماعات الموظفين العاديين والبيروقراطيين وأصحاب المحلات والمهنيين والمدرسين والكتبة والحرفيين وصفار الملاك ، وهم يعارضون تذويب الروح الإسلامية تحت تأثير التغلغل الأجنبى سياسيا واقتصاديا واجتماعيا . هؤلاء أناس مخلصون فى تدبيرهم ، وتحولهم إلى الحركية الأصولية يأتى نتيجة تصورهم للخطر من قبل الدولة والعالم الخارجى . والغالب أنهم يرون الخطر يؤثر على شخصيتهم الدينية التقليدية ومصالحهم الاقتصادية معا . وقد أدت سياسات الدول العاملة ضمن إطار الاقتصاد العالمى إلى زعزعة الوضع الاجتماعى الاقتصادى للطبقات الوسطى العربية خلال العقد الأخير . لقد تقلّصت إلى حد كبير فرص التحرك أمام أفراد الطبقة الوسطى . بل الحق أنه أصبح من الصعب باستمرار على هذه الطبقة أن تحافظ على وضعها الاجتماعى والاقتصادى ، مما أدى إلى حال من الحرمان النسبى^(٣٦) . فإلى جانب ضروب الإحباط التى أحاطت بعناصر الطبقة الوسطى أضيف اغترابهم الثقافى عن النخب السياسية والاقتصادية من « المتغربين » . وهذه الفجوة الثقافية قد عزّزها اتساع الفجوة الاقتصادية التى لا يستطيع أفراد الطبقات الوسطى تجاوزها على الرغم من مستواها التعليمى المرتفع نسبيا . وإذا كان التعليم العالى لم يسهم فى تحسين الوضع الاقتصادى ، فإنه قد أسهم ، بما لا مثيل له فى التاريخ ، فى زيادة حدة الوعى الاجتماعى بين قطاعات كبيرة من الطبقة الوسطى العربية . ومن هنا كانت شدة حساسية أفرادها للظلم الاجتماعى الاقتصادى وللاعتداء الثقافى الغربى على هويتهم الإسلامية .

(٣٦) حسن حنفى ، الوطن (١٩٨٢/١١/٢٨) .

الطبقات الدنيا :

يتكون جمهور العامة من ثلاثة أصناف رئيسية : الفلاحين الفقراء والبلو والفقراء من سكان المدن . ويطلق على هذه الطبقات الدنيا اسم « المستضعفين » والمضطهدين والمحرومين . هناك صفتان تجعلان من هذه الطبقة مصدرا خصبا للتجنيد من أجل القضية الأصولية . فأولئك « المستضعفون » - لكونهم أشد القطاعات تمسكا بالتقاليد - يحافظون على التزام عميق ودائم بالإسلام . وهذا العامل ، مع وضعهم الاجتماعي الاقتصادي المتدنى ، يجعلانهم أكثر استعدادا لتقبل الرسالة الإسلامية . ومن الأمثلة المهمة للمستضعفين « الإخوان » المحاربون في السعودية وجماهير أنصار « الخميني » . وفي جو الالتهاب الثوري ، يقدم المستضعفون ، ومعهم الشباب والعناصر الوطنية من الطبقة الدنيا والوسطى ، التأييد الجماهيري والوقود اللازم لمحاولة الاستيلاء على السلطة من قبل العسكريين وأنصارهم من المدنيين .

هناك - كما أشرنا من قبل - مجموعة من الفروق ، في نطاق القطر الواحد ، بين الجماعات الساخطة التي أظهرت توجهاً إسلامياً قويا . ويصدق هذا ، بصفة خاصة ، على القطاعات الوسطى التي هي العمود الفقري لمعظم الجماعات الأصولية في العالم العربي . وتشير الدلائل إلى أن الفروق في بناء الحكومات العربية وفي سياساتها الداخلية قد كان لها تأثيرات متباينة على مختلف قطاعات الطبقة الوسطى . فعلى سبيل المثال ، كان لسياسات « البعث السوري » آثار ضارة على مصائر الطبقة البرجوازية الصغيرة من أهل المدن من السنة ، ثم ازدادت الفجوة نتيجة الهيمنة الاجتماعية والسياسية للأقلية العلوية^(٣٧) . ومن هنا قامت حركة المعارضة الإسلامية ، أساسا ، على الطبقة الوسطى من أهل المدن السنة .

(٣٧) فرد هـ . لوصن ، « الأسس الاجتماعية لانتماضة حماة » تقارير MERIP (نوفمبر/ديسمبر ١٩٨٢) : ٢٢٤ - ٢٢٨ .

أما في مصر فالموقف مختلف حيث أن الطائفية من النوع السوري غير موجودة . والنتيجة أن أصولية الطبقة الوسطى المصرية إنما نتجت أساسا من سياسات الحكومة الاقتصادية والثقافية والخارجية . بل إن القطاع الذي تضرّر أكثر من غيره من أبناء الطبقة الوسطى في مصر هو - خلافا للتجربة السورية - المستوى الأدنى من هذه الطبقة من أهل الريف وقرعاتهم في المدن . وفي تونس ، من ناحية أخرى ، نجد أن الجماعات المتضررة والتي أظهرت توجهات أصولية أكثر تباينا في عناصرها من تلك التي في سوريا ومصر . يشمل هؤلاء البرجوازية التقليدية ورجال الأعمال والملاك الذين تأثروا بمصادرات عام ٦٢ - ١٩٦٩ ، وعناصر القطاع الأدنى من الطبقة الوسطى ؛ وكان متوسط عمر النضاليين التونسيين ما بين ٢٠ - ٣٠ (٣٨) . وسوف يأتي مزيد من التفاصيل لهذه المسألة في الجزء الثاني .

إغراء البديل الإسلامى

من الممكن أن نلخص الخصائص الأساسية للبديل الإسلامى التى تساهم فى قوة جذبها على مستوى العامة . إن الأصولية الإسلامية ، كمذهبية :

- ١ - تضيفى هوية جديدة على حشد من الأفراد الشاعرين بالعزلة والذين فقلوا روابطهم الاجتماعية والروحية .
- ٢ - تحدّد - بلغة واضحة - نظرة المؤمنين إلى العالم عن طريق تحديد مصادر « الخير والشر » .
- ٣ - تقدم صيغا جديدة لمواجهة البيئة الصعبة .
- ٤ - تقدم مذهبية معارضة ضد النظام القائم .
- ٥ - تمنح إحساسا بالكرامة والانتماء وملجأ روحيا من حالة الشك .

(٣٨) زهير داودى ، « الإسلامى والسياسة فى تونس » ، دورية : « شعوب البحر المتوسط » ٢١ (أكتوبر - ديسمبر ١٩٨٢) (ف.٠) : ١٥٨ .

٦ - تُعد بحياة أفضل في حياة مثالية إسلامية قادمة ، ممكنة على الأرض و يقينا في الآخرة .

تنبع قوة الجاذبية لدى الجماعات الإسلامية من نجاحها في الجمع بين النظرية والتطبيق من خلال محاولتها تنفيذ التصورات الاعتقادية للمذهبية الأصولية في واقع وجودها الجماعى . وبالتحديد ، تقدم الجماعات الإسلامية :

- ١ - الاحساس بالأخوة في مجتمع المؤمنين .
- ٢ - وظائف محددة يقوم بها الأفراد الأعضاء ، وفضلها يحددون « مواقعهم في الحياة » وتعطهم احتراماً للذات ؛
- ٣ - التعاون والاعتماد على النفس في الأوضاع الاجتماعية مثل الرعاية الصحية والخدمات الاجتماعية والمساعدات المالية .
- ٤ - قناة للحركة السياسية تُعد في النهاية بتغيير المجتمع « الآثم » طبقاً للتصورات الإسلامية .

إن قوة المذهبية الإسلامية على جذب الأتباع لتظهر في قدراتها على القيام بالوظائف الاجتماعية والسياسية والنفسية الهامة التي لا تقوم بها السلطة . وهذا الفراغ الناشئ في مجالى التطور الاجتماعى والاقتصادى والتكيف المجتمعى قد ملئ بالمذهبية الإسلامية وإمكاناتها التزويدية . وعلى هذا ، فإن الأصولية الإسلامية تقدم وصفات بديلة لعلاج الأمراض الاجتماعية والنجاة من الاغتراب في بيئة مضطربة . وتستطيع المذهبية الإسلامية ، كمنهج عملى ، أن تستوعب الساخطين وأن تقدم مهرباً من السياسة للباحثين عن خلاص روحى .

المستهدفون الأساسيون للدعوة الأصولية - الشباب ، المدينون الجدد ، الناقمون سياسيا ، التقليديون والطبقات الدنيا - هم ممن ظهر لديهم بالفعل قابلية واضحة لـ « الرسالة » . لكن ، في هذه المرحلة الحاضرة من التطور ، أصبح اللجوء الصريح إلى الحركية والعنف أمراً نادراً . ومع ذلك ، فكل الدلائل تشير إلى أن عملية التسييس الإسلامية مستمرة بمعدلات مختلفة بناء على حالة الجماعة

وطبيعة الحكم . وسوف يقدم الجزء الثالث الظروف والملابسات التي يحتمل أن تسرع من عملية الانتقال من الأصولية السلبية إلى الحركية(*) .

مؤشرات الأصولية الإسلامية

إن تحليل مؤشرات السلوك الأصولي يتضمن عملية صعبة من التحديد والتقييم . والمهمة الأولى هي التفرقة بين المسلمين التقليديين الذين يمارسون دينهم بدرجات متفاوتة من المحافظة ، والمسلمين الأصوليين بنوعهم السلبي والمتطرف . والمهمة الثانية هي التمييز بين الأصولية السلبية والمتطرفة . وهذه المهمات تتطلب تدريبا على التعقل في الحكم من جانب الباحث ، نظرا للاندماج الخاص والاستمرارية بين الأشكال المختلفة للممارسة الإسلامية .

الأصولية السلبية

المظاهر الواضحة للعودة إلى أنماط الحياة الإسلامية أصبحت بشكل متزايد نمطا سلوكيا منتشرا في المجتمع العربي . والدليل على السلوك الإسلامي الواضح الفردي والجماعي يمكن أن نراه في كل جوانب الحياة اليومية . ومما يجب أن نؤكد عليه أن الاتجاه القوي نحو الروح الإسلامية لا يعنى بالضرورة حركية إسلامية عامة . إنه بالأحرى أصولية سلبية سياسية في كثير من الحالات ، تتسم بسمات متفاوتة في الوضوح قوة وضعفا . وتشمل صفات هذه الفورة الإسلامية الغنية اجتماعيا وروحيا ما يأتي :

- ١ - أداء الصلوات الخمس في المسجد بانتظام .
- ٢ - المحافظة على أداء الأركان الخمسة : الشهادة والصلاة والصيام والزكاة والحج .

(*) غاية الحركة الإسلامية الصحيحة أخذ الإسلام والحياة بالمفهوم الشامل الذي لا يفرق بين السياسة وغيرها ، وجعل كل مسلم يحمل مسؤوليته عن حياة المجتمع كلها طبقا للإمكانات والملابسات . ولا يمكن - في المفهوم الإسلامي الصحيح - أن يكون هناك « خلاص روحي » مع القعود عن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

٣ - العمل على الأخذ بحياة مثالية مع درجة واضحة من اجتناب ما حرمه القرآن ، مثل اجتناب الخمر والخنزير والرفض الواعى للعادات الاجتماعية والجنسية الغريبة .

٤ - التأمل الدينى وقراءة القرآن والكتابات الإسلامية بانتظام .

٥ - المشاركة فى الأنشطة الجماعية التى تنظمها الجمعيات الدينية داخل المسجد وخارجه . ويُفضّل المساجد الأهلية على المساجد الحكومية .

٦ - المشاركة فى جمعيات الخدمات الذاتية والتعاون فى الحى التى تقدّم الرعاية الصحية والغذاء والخدمات الاجتماعية ، خاصة إلى الفقراء .

٧ - تربية اللحية الكاملة وقص الشارب كعلامة على الإخلاص والتقوى (*) ، وكثيرا ما يُلمح تقصير الشعر .

٨ - ارتداء ملابس معينة ؛ فالرجال يلبسون « الجلاية » التى لا تستر القدم ؛ والنساء يلبسن ملابس فضفاضة تغطى الجسم كله أو أُزرا (تَوْرَة) طويلة وأحيانا غطاء للرأس (٣٩) .

هناك تنوّعات على امتداد القطر فى المظهر والملبس لكل من الرجال والنساء . فمثلا ، فى حالة مصر ، ترتدى المحافظات من الأصوليات غالبا نقابا ، على حين تكتفى أخريات بغطاء بسيط للرأس .

الأصولية الحركية

تنطبق المواصفات السلوكية السابقة على القطاع العام من المسلمين الأصوليين الذين لا يظهرون حركية سياسية ما لم تكن هناك « فتنة » - إثارة من

(*) المسلم يلتزم بما يعلمه من أمور الإسلام واجبات أو سنن طاعة لله ورسوله وليس للإعلان عن إخلاصه وتقواه ، وإلا وقع فى كبيرة الرياء وحبط عمله .

(٣٩) ف . الجندى ، « الحجاب » ، ص ٤٦٥ - ٤٨٥ . وبخصوص الصفات السلوكية للحركيين ، انظر : أحمد كلال أبو المجد ، « العربى » (يناير ١٩٨٢) : ٣٦ - ٤٠ .

الدولة أو من المجتمع ككل . وبينما تبقى الجماهير الأصولية ، في الأحوال العادية ، سلبية سياسيا ، نجد الحركيين من بينهم يأخذون بأنماط سلوكية متميزة ضمن مجموعات منظمة بإحكام . وعلى كل حال ، فمن الصعب ، في كثير من الحالات ، إن لم يكن مستحيلا ، أن تفرّق بين الأصوليين النضاليين والسليبيين ، اللهم إلا في المواقف التي تتبدّى فيها السمات التالية :

١ - من المتوقع أن يتبع الأصوليون الحركيون الأنماط السلوكية المميّزة للأصوليين السليبيين (١ - ٨ سابقا) ، مع درجة أعلى من القوة والمجاهدة .

٢ - يميل الأصوليون الحركيون إلى السكن في مناطق معينة ، وفي حالات خاصة يعتزلون مكانيا واجتماعيا جمهور المسلمين وحتى الأصوليين السليبيين .

٣ - يميل الأصوليون الحركيون إلى التردد على مساجد معينة توفر لهم ما تحتاجه دعوتهم الخاصة . وعلى العموم ، فمن المعروف عنهم أنهم يحضرون صلاة الفجر بهدف التنسك وصلاة الجماعة . وتوفر لهم المساجد التي يقل روادها في الفجر فرصة للقاءات الخاصة لتنظيم وتخطيط أنشطتهم . وتذهب بعض المجموعات الحركية المعينة إلى مساجد خاصة ينفق عليها المؤمنون دون المساجد التي تديرها وتنفق عليها السلطات .

٤ - أحيانا ، يتورّط الحركيون ، خلافا للأصوليين السليبيين ، في أعمال عنف « تطهيرية » موجهة ضد أماكن اللهو المحرم كالكنادى الليلية والفنادق ودور السينما والشخصيات الحكومية البارزة(*) .

المؤشرات العامة للسلوك الجماعي

بالإضافة إلى المؤشرات السلوكية المذكورة سابقا ، يمكننا أن نتعرف على نمط آخر من المظاهر الجماعية للأصولية التي أصبحت ملحوظة بشكل متزايد في العقد الأخير :

(*) مثل هذه الحوادث لا يفعلها من يريد الإصلاح الحقيقي والشامل لأنها تعكّر عليه مسيرته ، وإنما يفعلها أفراد قليلو الوعي بحقيقة العمل للإسلام أو تفتعلها بعض الجهات لإيجاد ذريعة لضرب الإسلاميين .

- ١ - بناء المساجد : تزايد هذا بشكل سريع على امتداد العالم العربى ، نتيجة أربعة مصادر تمويلية : المنح الحكومية ، تبرعات الأغنياء من الأفراد ، مساهمات المؤمنين ، والمساعدات الخارجية من الحكام العرب أغنياء البترول .
- ٢ - برامج الإذاعة والتلفاز : أصبحت هناك زيادة ملحوظة فى البرامج الإسلامية ، وقطع برامج الإذاعة والتلفاز لإذاعة أذان الصلاة .
- ٣ - الاحتفال بالأعياد : يحتفل بالأعياد الكبرى والصغرى بحماس واضح وكذلك بالمناسبات والتقاليد الدينية .
- ٤ - ارتياد المساجد : يتزايد باستمرار معدل الحضور فى المساجد لكل من الجنسين .
- ٥ - الصحافة : يتزايد فى الصحف ظهور المقالات والتعليقات حول الموضوعات الإسلامية ، بالإضافة إلى صفحات خاصة مخصصة للإسلام فى أعداد الجمعة .
- ٦ - زيادة الإضاءة فى المساجد أثناء الليل .
- ٧ - الكتابات الإسلامية : حدثت زيادة لم يسبق لها مثيل فى طبع المصحف والكتب التى تتناول الدين والتاريخ الإسلامى .
- ٨ - عرض نسخ من القرآن بكثرة فى البيوت والمكاتب والمباني الحكومية والسيارات وسيارات الأجرة .
- ٩ - الشعارات الإسلامية : تعرض الشعارات الإسلامية فى المباني العامة ، والبيوت والسيارات والجراجات ووسائل النقل العام والصحف والتلفاز وفى الشوارع^(٤٠) .

(٤٠) حسن حنفى ، « وكانت النكسة نقطة تحول » ، الوطن (١٩٨٢/١١/٢٠) : ٥ .

المؤشرات اللفظية للسلوك الجماعى

هناك طريقة أخرى لتبيين مظاهر الأصولية من خلال التعرف على الكلمات الأساسية والشعارات والتعبيرات التى يستخدمها المتحدثون والكتاب الإسلاميون بكثرة . إن للأصولية الإسلامية ، فى الواقع ، مصطلحاتها الخاصة والمتخصصة وشعاراتها كما هو الحال فى الأديان الأخرى والمذاهب . وهذه المصطلحات فى نظر المؤمن تمثل منظومة مذهبية من الكلمات تساعد على إحداث تجانس فى معتقداتهم وتُحرّك العواطف والفعل . بل إن لغة الأصولية تشكل نظرة المؤمن إلى العالم ، ومن ثم تصوراتهم للحقيقة . وهناك أمثلة من هذه المصطلحات :

الجاهلية : المجتمع الجاهل والآثم المكون من غير المسلمين بالإضافة إلى المسلمين الذين لا يتبعون « الصراط المستقيم » كما هو الحال فى عصر ما قبل الإسلام .

فساد : الفساد الأخلاقى فى المجتمع ، خاصة بين النخبة الحاكمة وأنصارهم فى القطاع الاقتصادى .

توحيد : الإيمان بوحداية الله ، فى مقابل « الشرك » ، وهو الإيمان بوجود « شركاء » فى الألوهية .

اكتناز : تكديس البضائع والثروات بما يتعارض مع مصالح المجتمع المسلم .

مكسروه : كراهية المؤمنين للسلوك غير التقى .

افتراء : اتهامات زائفة .

كافر : غير مؤمن . بالنسبة للأصوليين المتطرفين يطبق المصطلح على غير المسلمين بما فهمه النصارى واليهود بالإضافة إلى النمط السائد من المسلمين^(*) .

(*) القول بكفر النمط السائد من المسلمين ترفضه الحركة الإسلامية الصحيحة ؛ والذين قالوا به إنما هم أفراد مغلودون وجنوا فى ظروف خاصة ، ولكن أجهزة الإعلام الرسمية ضخمت من حجم هذه المقولة وسحبها - كذبا - على بقية الإسلاميين كلون من الحرب عليهم . (انظر : الهضبي ، دعاة لا قضاة) .

أعداء الله والإنسان :

قوى الشر والظلام والجاهلية :

فن الموت : الاستعداد للتضحية بالحياة كشهيد في سبيل « الجهاد » .

خرافة :

بدعة :

« المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف » .

طاغوت :

ملحد :

ضالّ :

زنديق :

﴿ نصر من الله وفتح قريب ﴾ :

الظلمة : الظلم عند الإشارة إلى أعمال الحكومة والفتات المستغلة .

المساكين :

الفقراء

المفسدون في الأرض

تبذير

يحللون الحرام ويحرمون الحلال : .. إشارة إلى « العلماء » وأحكامهم
لتأييد سياسة الحكومة .

وأخيرا ، فمن المفيد أن نقتبس شعار « الإخوان المسلمين » المصرية :

« الله غايتنا ، والرسول زعيمنا ،

القرآن دستورنا ، والجهاد سبيلنا ،

الموت في سبيل الله أسمى أمانينا ،
الله أكبر ، الله أكبر « (٤١) .

(٤١) ميتشيل : « جماعة الإخوان المسلمين » ، ص ١٩٣ - ١٩٤ .

٥ - تصنيف الجماعات الإسلامية وردود فعل الدولة

إن تكاثر الجماعات الأصولية في البلاد العربية وفي العالم الإسلامي الأكبر أصبح حقيقة حياتية في السنوات الأخيرة . وعلى الرغم من وجوه الشبه الأساسية في القيم والمعتقدات والتوجه ، فإن هناك تباينا واضحا بين هذه الجماعات والمجموعات .

ونظرا للسرية الموجودة عند كثير من المنظمات الإسلامية ، فإن من الصعب ، إن لم يكن من المستحيل غالبا ، جمع معلومات دقيقة عن صفاتهم . والمعروف من هذه الجماعات للعلماء الغربيين والمتخصصين في تناول هذا الموضوع عدد محدود جدا . في الواقع ، يوجد في كل بلد عربي عشرات من المنظمات الأصولية العاملة علانية أو سرا سعيًا وراء تحقيق أهدافها السياسية والاجتماعية والروحية . وقد يصل التقدير المتحفظ لعدد الجماعات الأصولية النشطة في العالم العربي إلى عدة مئات ، يقدم الملحق - ١ هنا إحدى وتسعين منها . ويجب أن نلاحظ أن الطرق الصوفية والجمعيات الخيرية والإسلامية العامة مستبعدة كلها تقريبا من هذه العينة .

صورة إجمالية للجماعات الأصولية

تقدم الإحدى والتسعين جماعة إسلامية هنا صورة مجمعة للمجموعات النشطة والمنظمة من الحركة الأصولية في العالم العربي . ويجب أن نؤكد أن المعلومات المقدمة هنا بعيدة جدا عن الكمال ، وأن من الضروري أن يستمر البحث حتى نحصل على صورة مكتملة للواقع الإسلامي في المنطقة العربية . استُخلصت المعلومات الخاصة بالإحدى والتسعين جماعة من حوالى مئتي

مصدر - صحف ونشرات وكراسات ودوريات وكتب بالعربية والفرنسية والإنجليزية والفارسية ومن مقابلات تمت مع أكثر من أربعة وعشرين شخصا من ذوى العلم من الشرق الأوسط ومنهم أعضاء في جماعات إسلامية . كانت المطبوعات السرية مصدرا لا يقدّر . وقد عُرضت كل معلومة على أكبر عدد ممكن من المصادر ضمانا لأقصى درجة من الدقة .

وفيما يلي تحليل إجمالى لاثني عشر جانبا من هذه الجماعات .

أسماء الجماعات الإسلامية

في معظم الحالات يختار مؤسس الجماعة اسمها ، باستثناء تلك الأمثلة التي تطلق فيها السلطة وأجهزة الإعلام اسما بديلا على الجماعة . مثلا ، في مصر ، يعرف « حزب التحرير الإسلامى » في أجهزة الإعلام باسم « جماعة الكلية الفنية العسكرية » ، و« جماعة المسلمين » باسم « التكفير والهجرة » .

وغالبا ما يعكس اسم الجماعة المعينة أهدافها وتوجهها المذهبى والطائفى . وعلى هذا ، فكلمة « فاطمى » و« زينب » تشير إلى منظمات شيعية ، حيث أنها تشير إلى « العائلة المقدسة » - إلى زواج الخليفة على بفاطمة ابنة النبى (ﷺ) وابنتهما زينب . ومن الجدير بالنظر أن معظم الجماعات المرتبطة بجماعة الإخوان المسلمين المصرية يستخدمون لفظ « إخوان » . وتؤثر الجماعات المصرية اسم « جماعة » أو « جمعية » ، على حين يبدو أن الشيعة مولعون باسم « حزب » . تعمل بعض الجماعات تحت أكثر من اسم لتضليل السلطات .

كذلك تعكس الأسماء التى تختارها الجماعات الإسلامية سعيهم لتقوية شرعيتهم الدينية . ومن هنا يكثر استخدام بعض التراكيب والمصطلحات لتعطى انطبعا بالأصالة التاريخية والدينية . ومن هذه :

حزب الله . الإخوان . الفتح . الحق . الجهاد . جنود الله . التحرير الإسلامى . المجاهدون . الدعوة . التوحيد .

خلفية العضوية

تشير كل الدلائل إلى أن الأصولية موجودة بوضوح بين كل قطاعات المجتمع ، من أعلى الطبقات إلى أدناها . لكن المصادر الرئيسية للتجنيد من قبل المنظمات الإسلامية هي الطبقات الدنيا والدنيا - الوسطى والوسطى ، والتي تتكون من صغار البورجوازيين من سكان المدن ومن الوافدين الجدد على المدينة من الفلاحين والريفيين . وثمة أهمية خاصة لطلاب الكليات والجامعات الكبيرة في المدينة ممن ترجع أصول الكثيرين منهم إلى أسر من المدن الصغيرة أو من قرى الريف . والنسبة الكبيرة في الجماعات الإسلامية المكونة من الطلاب والشباب تعزز القوة المستقبلية للجماعات الأصولية في مواجهة المؤسسات والنخب الحاكمة . وهذه الظاهرة تؤكد الإفلاس السياسى للسلطات وفشلها في إقامة برامج فعالة للتكيف الاجتماعى يمكنها اجتذاب ولاء هؤلاء الشباب . أما مصادر التجنيد الأخرى من العاملين فتشمل أصحاب المحلات والعمال والمدرسين والجنود وموظفى المكاتب والمهندسين والأطباء وأبناء القبائل وضباط الجيش من أصحاب الرتب الوسطى .

النضالية والمذهبية

الأغلبية (٧٥٪) من الإحدى والتسعين جماعة إسلامية فى العينة حكمتنا عليهم بأنهم « نضاليون » نظرا لتوجههم الثورى وسجلهم فى العنف . ومن الاستثناءات البارزة جماعة « الإخوان المسلمين » المصرية ، وفصيلة دمشق من « الإخوان » السوريين حتى عام ١٩٨٠ ، وعدد من الأحزاب السودانية ، وبعض الجماعات الإسلامية فى الخليج ولبنان والمغرب . فمثلا ، « الحركة الوطنية الإسلامية » فى لبنان « معتدلة » جدا ، إذ يتولى قيادتها مجموعة من رجال الدين والسياسيين الذين يهيون بالوعى الإسلامى للشعب أن يحافظ على وحدة الجماعة ضد المارونيين المسيطرين . لكن فى أوقات الأزمات التى يخلقها القهر الحكومى أو الانهيار الاقتصادى أو الهزيمة أمام إسرائيل ، يحتمل أن تذوب الفواصل بين

الدرجات الوسطى والعليا من النضالية ، حيث أن الأصوليين السليبيين أو المجانين للعنف سيتحركون نحو النضالية . وفي النهاية ، يبدو أن هناك علاقة عكسية بين حجم هذه الجماعات ونضالياتها ؛ فكلما كبرت الحركة كانت أنشطتها أكثر علانية ونضالياتها أقل . بل إن الحركات المستقرة تضم أعضاء أقدم يأخذون بالمستويات الأدنى من الحركية . والفرضيتان الأخيرتان تتمثلان بوضوح في جماعة « الإخوان المسلمين » المصرية وعدد من التنظيمات الإسلامية في السودان والمغرب .

أما في إطار المذهبية ، فإنه توجد فروق بين النظم العقديّة والممارسات في الجماعات الإسلامية . فالجماعات الأحدث والأكثر نضالية تميل إلى التأكيد على « الجهاد » بالقوة كأولوية دائمة ، على حين لا تلجأ الجماعات الأخرى إلى « الجهاد » إلا كوسيلة حين يبدو لها أن اللجوء إلى العنف أنفع لقضيتها . وهناك جماعات إسلامية أخرى تؤكد على الدعوة والعمل الاجتماعي الجماعي والاعتماد على الذات اقتصاديا كوسيلة لإعداد أنفسهم لأي مواجهة محتملة مستقبلا مع الدولة . زيادة على هذا ، تحبذ جماعات أصولية معينة ، مثل « التكفير والهجرة » ، التنظيم المركزي والحياة في تجمعات يعزلون بها أفرادهم عن المجتمع الواسع . ومن الضروري ، في النهاية ، أن نفرّق بين الجماعات « المنغلقة » (Primitivist) و« المفتوحة » (Adaptationist) . فالمنغلقة ، مثل « التكفير » في مصر و« الإخوان » في السعودية يصرون على التقليد التام لأنماط الحياة في مجتمع النبي (ﷺ) . في مقابل هؤلاء يأتي « المفتتحون » ، مثل « الإخوان المسلمين » ، الذين يميلون إلى تقبل الأفكار والسلوكيات الحديثة المنتقاة ضمن إطار مذهبيتهم ومنهج سلوكهم .

الهوية الطائفية

الغالبية العظمى من الجماعات الإسلامية في العالم العربي سنية ، كما يظهر في (ملحق - ١) ، (٨٠٪) . وهذه النتيجة تعكس الانتماء السني الساحق لغالبية العرب . الاستثناءات الرئيسية تتمثل في الجماعات « الاثنا عشرية » في العراق التي تدعى أنها تمثل أغلبية الشيعة والحركيين الشيعيين في لبنان والسعودية

والخليج . ولا يوجد في جماعات العينة من يمثل الأباضية أو الزيدية أو الغلاة :
الإسماعيلية ومؤلهة على (Ali Ilahis) والعلويين والدروز .

القيادة : الآسرة/الإدارية (البيروقراطية)

بالنظر إلى هذا الوضع السرى أو شبه العلنى تبقى قيادة بعض الجماعات
الأصولية مجهولة . وبشكل عام يغلب على مؤسسى الجماعات الإسلامية أن
يكونوا من نوع الشخصيات « الآسرة » ، على حين يكون أخلافهم من النمط
« الإدارى » ممن يعملون من خلال قيادة جماعية . وتضم قائمة المؤسسين
« الآسرين » شخصيات قوية مثل حسن البنا (الإخوان المسلمون) ؛ وآية الله
ياقر الصدر (حزب الدعوة ، العراق) والإمام موسى الصدر (أمل ، لبنان)
وشكرى مصطفى (التكفير والهجرة) وصالح سرية (حزب التحرير الإسلامى)
وجهمان العتيبي (الإخوان ، السعودية) . ومن الشخصيات « الإدارية » :
عمر التلمسانى (الإخوان المسلمون ، مصر) والشيخ حسن خالد (الحركة
الإسلامية الوطنية ، لبنان) ونبيه برى (أمل ، لبنان) والقيادات الجماعية
للإخوان المسلمين فى سوريا والأحزاب السودانية والجماعات الإسلامية المغربية .
ويبدو أنه كلما كانت الحركة أحدث كان الأكثر احتمالاً أن تقودها شخصية آسرة
تتخذ لنفسها لقب « أمير » أو « إمام » أو « مرشد » أو « مهدي » . وفى
جدول - ٢ بيان للتحويل من الشخصيات المؤسسة الآسرة إلى الشخصيات
« الإدارية » التى تتابع المسيرة .

جدول - ٢ : أنواع القيادة الإسلامية

النوعية « الإدارية »	النوعية « الأسرة »
آل الشيخ عبد الله ؛ الصادق المهدي التمساني العطار/حوّى/سعد الدين باقر الحكيم/محمد الشيرازي/هادي المدرسي نبيه برّى	ابن عبد الوهاب محمد أحمد المهدي البنّا السباعي باقر الصدر موسى الصدر

وتشير الصورة الشخصية للقيادة الأصوليين ، بشكل عام ، إلى خلفيات هامشية(*) وإحساس قوى بالغرابة عن المجتمع ودافع لا يقاوم في التعويض عن المعاناة الشخصية والحرمان عن طريق العمل على تحطيم النظام القائم أو العمل على تحويله جذريا . ومن السهل أن نجد خصائص الهامشية والغرابة والرغبة في التغيير الشامل عند ابن عبد الوهاب والمهدي السوداني والبنّا وقطب ومصطفى وسرية وموسى الصدر وباقر الصدر والعتيبي(**) . ومن الملاحظ الهامة في القيادة الإسلامية الخلفية الصوفية لعدد من القادة التي تحولت إلى نضالية سياسية - روحية تحت تأثير المعاناة الشخصية وظروف الفتن . ومن بين أولئك الذين بدأوا كصوفيين لكنهم تحولوا إلى الحركية المهدي السوداني وحسن البنّا وسعيد حوّى من « الإخوان المسلمين » السوريين .

(*) Marginal background ، لعله يعنى أن الشخصية كانت غير معروفة جماهيريا قبل تأسيس الجماعة .

(**) هذا التحليل لا دليل عليه بل يرفضه الواقع . وهو إن صح بالنسبة لقيادة الأحزاب والمنظمات الدنيوية فإنه غير صحيح بالنسبة إلى المخلصين من قادة الحركة الإسلامية الأصيلة ممن قاموا من منطلق القيام بالواجب نحو ربهم وأمتهم ، وليس من دوافع نقص أو انتقام كما يزعم هذا التحليل . يقول البنّا : « وقفت نفسى منذ نشأت على غاية واحدة هي إرشاد الناس إلى الإسلام قولاً وعملاً » . (رسالة المؤتمر الخامس، الرسائل ، د . ت ، ص ٢٣٩) . وهذا أمر مقرر في كتابات الإسلاميين الجادين .

مبشرون بالخلاص وبالعهد الذهبى(*)

في الإسلام ، كغيره من الأديان ، توجه إلى ترقب العصر الذهبى يتركز حول وعد بظهور مخلص منتظر . وإذا كانت فكرة المخلص - المهدي - قد نالت أهمية دينية كبيرة عند الشيعة ، فإنها ، أيضا ، جزء من النظام الإيماني عند السنة ، حيث وردت في حوالى خمسين حديثا متواترا^(*)(١) . ومن المهم أن فكرة المهدي لا تزال تجد تعبيرا معاصرا عنها لدى الأصوليين الإسلاميين . ويمكن أن نرى هذا لدى عدة جماعات في (ملحق - ١) ، بالإضافة إلى الحالات التاريخية (جدول - ٣) .

جدول - ٣ : القيادة « المهدية » في الإسلام

الاسم	الحركة	المكان
محمد بن تومرت (١١٣٠) ابن فلاح المُشْعَشَعِي (١٤٦٢) محمد أحمد (١٨٧٩) شكري مصطفى (١٩٧٥) محمد بن عبد الله القحطاني (١٩٧٩) طه السماوى (١٩٨١) المهدي العربى (١٩٨٢)	الموحدون المُشْعَشَعُون (شيعة) المهديّة التكفير والهجرة الإخوان جماعة المسلمين للتكفير ^(**) العصبة الهاشمية ^(**)	شمال أفريقيا خوزستان السودان مصر السعودية مصر مصر

Millenarian and Messianists (*)

(١) أنظر : دورية « الهلال الدولية » (١) (١ - ٥ أكتوبر ، ١٩٨٠) حيث تجد قائمة بأكثر من ثلاثين مرجعا دينيا عن « المهدية » .

(**) الزعم بأن فكرة المهدي وردت عند السنة في حوالى خمسين حديثا متواترا زعم باطل ، وليس عندهم . كذلك ، مبدأ انتظار المهدي أو المخلص وإن آمنوا بما ورد « عندهم » بشأنه . الأساس عندهم هو وجوب العمل بكل الطاقة لمواجهة الواقع في أى زمان أو مكان لإقامة شرع الله . وادعاء « المهدية » لا قيمة له عندهم . (راجع ص ٧١ - ٧٢ وهوامشها) .
(**) (١) .

الحجم

كل حكم على حجم الجماعات الأصولية يجب أن يبقى مؤقتاً . ٤٠٪ من الإحدى والتسعين المدروسة تبلو ذات قلة في عدد الأعضاء - أقل من ألف عضو حركي . ٤٠٪ أخرى يمكن أن تصنف على أنها منظمات ذات حجم متوسط تضم عدة آلاف من النشطين مع كثيرين من الأعضاء غير النشطين . وهذه تضم : التكفير والهجرة وجماعة الجهاد وحزب التحرير الإسلامي . وأخيراً ، هناك ٢٠٪ هي الجماعات الكبيرة بها أكثر من خمسة آلاف عضو نشط ، وأتباع قد يصلون إلى المليون . ويضم هذا النوع الأخير « الإخوان المسلمين » المصرية ، وفرعها السوري و « أهل الدعوة » في الجزائر و « حزب الدعوة » في العراق و « أمل » في لبنان والأحزاب السودانية . لكن اعتبارات التساوي عبر الأقطار تملينا أن نقدر الحجم بالنسبة إلى مجموع سكان القطر . وبهذا المعنى ، يمكن اعتبار « حزب التحرير » الأردني ، و « جمعية الإصلاح الاجتماعي » في الكويت ، و « الإخوان المسلمين » في المغرب جماعات كبيرة . ومع ذلك ، فمن حيث إمكانية استخدام العنف ، تعتبر الجماعات الصغيرة أقرب إلى أن تمثل خطراً مباشراً للسلطة القائمة ، على الرغم من أن الانتفاضة الشعبية تتطلب مساهمة الجماعات الكبيرة والمتوسطة .

الوضع الحالي والعمر التنظيمي

معظم الإحدى والتسعين جماعة ممنوع قانوناً ، وعدد منها مسموح له بالعمل بموافقة غير رسمية من السلطة ، يغلب أن تنال بصعوبة . وبينما تتعرض معظم التنظيمات النضالية للقهر ، فليس ثمة ما يدعو إلى الشك في استمرار وجودها السري وقدرتها على التهديد . من بين الجماعات المقهورة أظهرت المنظمات الشيعية في العراق مستوى متدنياً من النشاط العسكري نظراً لحلة القمع من جانب الدولة . كذلك ، تعيش المجموعات الإسلامية السورية في تشوش كبير

نتيجة الإجراءات الصارمة من قبل الحكومة في الفترة ٧٩ - ١٩٨٢ .
والجماعات النضالية في مصر مثل التكفير ، والجهاد وح . ت . إ^(*) . اضطرت
إلى الوجود السري . على حين نجد عددا من الجماعات الأصولية مسموح لها
بالعمل في شبه علنية . ومن هذا النوع « الإخوان المسلمون » في مصر وفروعها
في الأردن والمغرب والخليج . في السودان وحده وصلت الجماعات الإسلامية إلى
الصدارة في الشؤون السياسية نتيجة المصالحة التي توصل إليها الرئيس النميري
وحسن الترابي « النائب العام » في حكومته وقائد « الإخوان » . والجماعات
الإسلامية الجديدة ، على الرغم من أنها ممنوعة قانونا ، تتكاثر باستمرار وسرعة
على امتداد البلاد العربية استجابة لظروف الأزمات المحلية . والقاعدة ، أن هذه
الجماعات تؤسسها شخصيات آسرة تجمع حولها عددا صغيرا من الأنصار للدعوة
إلى تصورهم الخاص للإسلام . والغالب أن الجماعات الأكثر نضالية تصطدم ، إن
عاجلا أو آجلا ، مع السلطة ، على حين يتوسع بعضها حجما وتتخذ شكل
الأحزاب السياسية عن طريق تهدئة نضاليتها المذهبية .

(*) ح . ت . إ . = حزب التحرير الإسلامي .

جدول - ٤ : المَواطن الأصلية للجماعات الإسلامية

البلد	عدد الجماعات	البلد	عدد الجماعات	البلد	عدد الجماعات
مصر	٢٩	الأردن/ الضفة الغربية	٤	اليمن	١
العراق	١٢	تونس	٤	البحرين	١
سوريا	١٢	الجزائر	٣	الولايات المتحدة	١
لبنان	٦	المغرب	٢	إسرائيل	١
السودان	٥	الكويت	٢	ألمانيا	١
السعودية	٥	الخليج	٢		
					٩١

الموطن الأصلي والارتباطات عبر الأقطار

نصيب مصر ، باعتبارها أكثر البلاد العربية سكانا ، أكبر عدد من الجماعات الإسلامية في العينة (٢٩) . في العراق اثنتا عشرة جماعة ، تمثل إحدى عشرة منها المعارضة الصاخبة للنظام البعثي . وتمثل المعارضة الإسلامية لحافظ الأسد اثنتا عشرة جماعة . أما بقية البلاد العربية فيمثل معظمها عدد يتراوح ما بين جماعة واحدة إلى ست جماعات إسلامية (انظر : جدول - ٤) . ويجب أن نسجل هنا ملاحظة احتراص بشأن العلاقة بين عدد الجماعات الحركية في كل قطر ومستوى الحركية الإسلامية فيه . فإذا كان العدد الكبير المسجل عن مصر يعكس مستوى النشاط الإسلامي ، فإنه ، كذلك ، يؤكد على الانقسامات في الحركة . ومن المحتمل أيضا أن العدد الصغير من الجماعات الأصولية المسجل في العينة عن السعودية وسوريا إنما يرجع إلى القلة النسبية للمعلومات عن هذه الجماعات إذا قوبلت بالجو الاجتماعي المصري الأكثر انفتاحا . وأخيرا ، توجد في شمال أفريقيا والأردن والسودان جماعات أكثر بكثير مما ذكر في (ملحق - ١) ، وذلك بسبب

أن هذه الأقطار لم تحظ بتغطية مفصلة في هذه الدراسة .

والواقع أن المنظمات الأصولية الكبرى لها ارتباطات خارج أقطارها مع زميلاتها في الأقطار العربية والإسلامية وفي أوروبا وأمريكا الشمالية . وأبرز المنظمات ذات الاتصالات العالمية هي « الإخوان المسلمون » المصرية ، بفصائلها وأحلافها في سوريا والأردن وتونس والجزائر والمغرب ولبنان وليبيا والسودان والسعودية والخليج وباكستان والغرب . وبالمثل ، فإن « حزب الدعوة الإسلامية » في العراق ، والذي كان هائلا في وقت ما ، له ارتباطات بإيران وسوريا وبالشيعية في لبنان ودول الخليج . و « أمل » اللبنانية الشيعية ذات روابط بسوريا والحكومات الإيرانية . و « جماعة المسجد » في السعودية ذات نشاط في الخليج وحتى في عُمان ؛ و « حزب الله » اليمنى يقوم بالدعوة بقوة في السعودية ودول الخليج والصفة الغربية وأوروبا . وجماعة « أنصار الدعوة » لها نشاط في الدعوة بين المسلمين الهنود والباكستانيين العاملين في الخليج وعن طريقهم في الهند وباكستان . « جمعية الإصلاح الاجتماعي » ، وهي فرع من « الإخوان المسلمين » مقرها الكويت ، تعمل في دول الخليج لتنمية الثقافة الإسلامية . ومن الجدير بالملاحظة أن « جماعة الكلية الفنية العسكرية » و « التكفير والهجرة » تحتفظ بروابط مع المتعاطفين في عدد من الدول العربية ، رغم أنها جماعات ممنوعة قانونا في مصر . وأخيرا ، هناك نمط فريد يضم عددا من المنظمات الإسلامية الأقطارية : « أهل الحديث » ، « الحركات الإسلامية » ، « الاتحاد الإسلامي » وهي تعمل في أوروبا وكندا والولايات المتحدة كامتدادات لجمعية إسلامية أكبر متمركزة في العالم العربي . وعلى أساس الدلائل السابقة ، شهد العقد الأخير ظهور حركة إسلامية ذات حجم عالمي حقا . وعلى هذا ، فالذي بدأ كحركة متعددة المراكز قد أصبح يتخذ بشكل متزايد صفة عالمية ويتلقى دعما قويا من المسلمين المقيمين في الغرب وفي العالم كله .

الجماعات الإسلامية في حالة تطور : صورة غطية

إن التحليل الإحصائي للإحدى والتسعين جماعة إسلامية ، مأخوذا على وجه الإجمال ، يشير إلى علاقات بارزة بين خمس صفات تنظيمية : ١ - عمر الجماعة ؛ ٢ - غط القيادة ، ٣ - الحجم ، ٤ - مستوى النضالية ،

٥ - الوضع السياسى . لقد اكتشف ارتباط إحصائى عال بين صغر الحجم وارتفاع النضالية وحالة السرية وحدائة المولد وجاذبية القيادة . وبالعكس ، وجد ارتباط إحصائى قوى بين كبر الحجم وانخفاض النضالية والوجود العلنى والأقدمية والقيادة « الإدارية » . (انظر : ملحق - ٣) .

هذه العلاقات تتطابق مع الأنماط العامة التى يبدو أنها تميز تطور الحركات الثورية والإحيائية . ففى البداية تكون الجماعة صغيرة ، سرية ، تتعشق العصر الذهبى ، نضالية ، تقودها شخصية أسرة ، وتتكون من شباب متطرفين . وفى الوقت المناسب ، تصبح الجماعة حركة كبيرة ، تعمل علنا مع درجة أقل من النضالية ، تقودها أنماط من « الإداريين » ، وتتكون من أعضاء قدامى يمثلون قطاعا عرضيا .

هذه النتائج تؤكد مجددا ، ومن منطلق التجربة الواقعية ، نظريات « فيبر » و« مونتيسكيو » فيما يتعلق بتغير طبيعة القيادة ودورها من نشأة الحركة إلى استقرارها تنظيميا^(٢) . وعلى هذا ، فإن الدور المحورى للمؤسس ذى الشخصية الأسرة يحل محله فى نهاية الأمر الإداريون من أنصاره حيث تتحول القوة الأسرة إلى نظام (روتين) ، وتكتسب الحركة خصائص المنظمة . وهذا التحول يستلزم عادة تخفيفا (Dilution) فى المبادئ وتعديلا لها .

الأنظمة الحاكمة وردود فعلها تجاه الأصولية

إن ظهور الأصولية الإسلامية كقوة سياسية اجتماعية رئيسية قد وضع الأنظمة العربية فى مواجهة تحدّد جديد يقوّض ، فى منطقها النهائى ، الأسس الأخلاقية للسلطة وشرعية كل مؤسسة أو نخبة حاكمة . وإن أى تحليل تصنيفى لسياسات الدول العربية تجاه الجماعات الإسلامية تستلزم مخططا للتصنيف متعدد

(٢) شارلز ل . مونتيسكيو ، « نظرات فى أسباب عظمة الروم وأسباب سقوطهم » ، الأعمال الكاملة لـ « مونتيسكيو » (باريس ، ١٩٥١) ص ٧٠ . (ف .) . وبخصوص « فيبر Weber » ، انظر : ر . هربر دكيجيان ، « مصر تحت حكم عيد الناصر » (ألبنى ، ط/جامعة سرايوس ، ١٩٧١) ، ص ١٤ - ١٥ . (ل .) .

الأبعاد يجمع بين أنواع الأنظمة وخصائص سياستها . تتباين الدول العربية في أنظمتها تبانيا أساسيا يتراوح ما بين المَلَكيّات التقليدية إلى الاستبدادية العسكرية اليسارية ، وكل منها قد طوّر سياسة خاصة لردّ الفعل تجاه الظاهرة الأصولية . وتعتمد طبيعة سياسات الدولة على درجة الشرعية والثروة وقوة التنافر الذاتية^(*) وتصور النخبة للتحدي الأصولي^(**) . وإلى جانب هذه العوامل ، تتأثر السياسات تجاه الأصولية تأثيرا قويا بالمذاهب الخاصة بالتخب الحاكمة وتوجهاتها إزاء الإسلام . ومن الممكن تصنيف الأنظمة العربية إلى أربعة أصناف عامة على أساس محورين :

- ١ - محور الأصولية الإسلامية في مواجهة السلبية تجاه الإسلام ؛
- ٢ - محور التطرف الاجتماعى في مواجهة المحافظة الاجتماعية . فالبعد الإسلامى يصنف الأنظمة على أساس مدى الاعتماد على الإسلام كأداة لاكتساب الشرعية وكموجّه للسياسة . أما بُعد التطرف - المحافظة فيتضمن مدى التغيير الاجتماعى الذى يتبعه كل نظام وطبيعته ، والذى يتراوح بين الثوريّة والتدرج والمحافظة^(٣) . والموقع التقريبى لكل نظام ، كما نتصوره ، موضّح على (شكل - ٤) .

(*) Coercive Potential لعله يعنى ما لدى بعض الأنظمة من نفور وعداء ذاتى للتوجه الإسلامى .

(**) كثيرا ما يكون هذا التصور - المعادى غالبا - مزيفا نتيجة التقارير والتهاويل الكاذبة للأجهزة المحيطة بالرؤوس ، ولما تبثه أجهزة الإعلام المعادية - صليبية أو يهودية أو شيوعية - من تقارير موجهة .

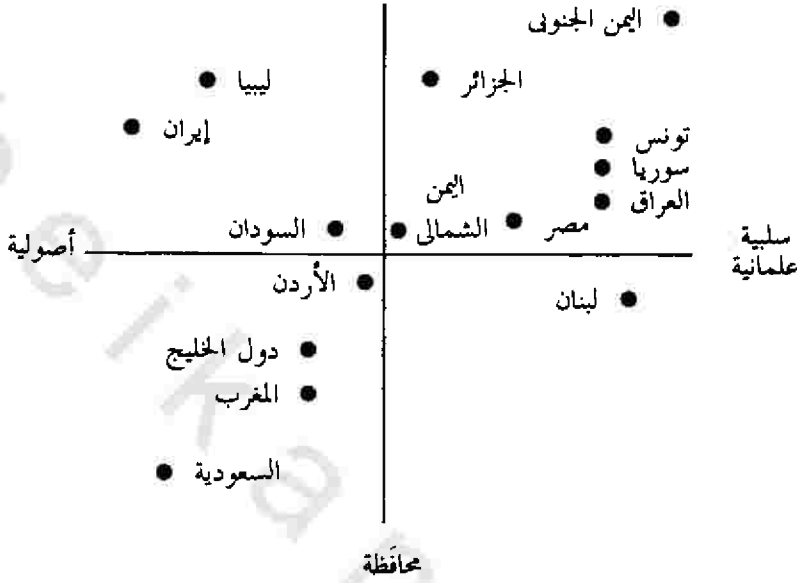
(٣) لتصنيف مماثل ، انظر : إرنست جيلنر ، « المجتمع المسلم » (كمبردج ، ط/جامعة كمبردج ،

١٩٨١) ، ص ٦٩ . (١) .

شكل - ٤

تصنيف الأنظمة العربية

تطرف



هذا التصنيف السابق قد يصلح أساساً لتصنيف رباعي لسياسات الدول العربية تجاه الجماعات الأصولية والحركة الإسلامية الكبرى :

إسلامية متطرفة : ليبيا (إيران) .

إسلامية محافظة : السعودية . المغرب . الأردن . عُمان . الكويت . قطر . البحرين . الإمارات . السودان .

علمانية انتقائية : تونس . الجزائر . سوريا . العراق . مصر . اليمن الشمالي . اليمن الجنوبي .

علمانية محافظة : لبنان(*) .

(*) هذا التصنيف - رغم مظهره العلمي - خادع وغير موضوعي لأن الأسس التي قام عليها غير واضحة ولا مُسلّمة .

ليبيا : الاتجاه الإسلامى المتطرف

تمثل ليبيا - بكل المعايير - حالة فريدة في العالم العربى وفي المجتمع العالمى . إن « دعوة » الأخ معمر القذافى خليط غير مألوف من الإسلام والشعبية والاشتراكية والقومية العربية ، يعكس الشخصية القلقة الزئبقية لوضعه . نجح القذافى - من خلال الجمع بين شعبية أسرة وتوقد عقدي وقمع انتقائى - فى خلق « جماهيرية » إسلامية من صنع خياله الخاص - دولة شعبية اندماجية أبطلت فاعلية كل الجماعات المعارضة كالجماعات الإسلامية وفصائل الجيش والناصريين . وقد تم سحق جميع محاولات التمرد ، بينما يستمر العقيد فى سعيه لتصدير ثورته الإسلامية التى اخترعها وأقامها على فلسفته الشخصية كما يقدمها فى « الكتاب الأخضر » .

والحق أن منهج القذافى فى فهم الإسلام يميزه عن كافة المسلمين : عن أصحاب المذاهبات وعن الحكومات . بعد محاولات لإحياء الشريعة الإسلامية فى السنوات الأولى من عقد السبعينات ، تقدم القذافى ليحصرها فى القضايا الدينية والسلوك الأخلاقى^(٤) . وقد استبدل بالشريعة الإسلامية « الكتاب الأخضر » الذى يرى فيه القذافى تجسيدا لمبدأ ثورى جديد يحل مشكلات الإنسانية . وفى نفس الوقت ، رفض « السنة » النبوية والتراث الهائل من دراسات العلماء الموثوق بهم واكتفى بالقرآن وحده^(٥) (*). وبهذا المعنى يكون القذافى أصوليا « بدائيا » ينبثق فهمه للإسلام من اجتهاده الشخصى الدائر حول القرآن وحده .

(٤) هناك عرض ممتاز لآراء القذافى فى آن إليزابيث ماير ، « الانبعاث الإسلامى ، أو نبوة جديدة : دور الإسلام فى مذهب القذافى » ، فى « الانبعاث الإسلامى فى العالم العربى » ، إعداد : على الدين هلال دسوقى (نيويورك ، بريمير ، ١٩٨٢) ، ص ٢٠٧ . (-) .

(٥) ماير ، « الانبعاث الإسلامى » ، ص ٢٠١ .

(*) رقم هنا الهامش ساقط من النص ، وأرجع أن مكانه هنا .

الاتجاه الإسلامي المحافظ

السعودية والمغرب والأردن ودول الخليج والسودان

تتبع الأنظمة الملكية سياسات تدرجية ضمن إطار إسلامي تقليدي يعززه تأييد قبلي. وعليه، فإن النخبة تستخدم الإسلام، بدرجات متفاوتة، على أنه مذهبيتها الرسمية، وأداتها لضمان الشرعية لنفسها، وعلى أنه دين الدولة. وهذه الأنظمة، حين تحيط نفسها بهالة الشرعية الإسلامية التقليدية إنما تحاول أن تقطع الطريق على محاولات المعارضة استخدام الإسلام كمذهبية للمعارضة. وتتراوح الصورة من الأصولية المحافظة بقوة في السعودية إلى المحافظة الإسلامية الهادئة في الأردن.

في السعودية، تحكم الأسرة استنادا إلى الشرعية الوهابية وأعلنت نفسها حامية «الحرمين». ولكن هذا الاحتكار للإسلام لم يمنع ظهور حركات أصولية مختلفة سنية وشيعية. ونظرا إلى أن الاضطرابات الشيعية في «القطيف» واستيلاء «الإخوان» على «المسجد الحرام» تشكل تحديات مباشرة للحكومة الملكية، فقد كان قمعها حاسما. ولكن الحكومة سارعت إلى توسيع سياساتها الاسترضائية(*) وتعميقها في أعقاب تلك الحركات التمردية، وذلك عن طريق منح حوافز للشيعية وإعطاء تعويضات سخية لعائلات من أعدموا من ثوار «الإخوان» (انظر الفصل التاسع).

وعلى الرغم من تشابه أهداف كل من السعودية والمغرب تجاه الأصولية، فإن ثمة اختلافات هامة بين سياسات كل منهما. كلاهما تتسامح مع الأصولية الهادئة طالما لا يوجد توجه إلى اللجوء للعنف ضد النظام. فالملك الحسن عمل على احتواء معارضيه عن طريق الجمع بين القمع الجزئي والاسترضاء ضمن إطار سياسي اجتماعي إسلامي كان أكثر تسامحا إلى حد كبير من طريقة السعودية. وقد

(*) Policies Of Co-optation

تغير الموقف بعنف بعد الاضطرابات الشعبية في يناير ١٩٨٤ والتي صدمت الحكومة وأدت إلى قمع واسع النطاق . وبينما تضم المعارضة قطاعا عريضا من المجتمع المغربي ، يبدو أن العناصر الإسلامية تقوم بدور قيادي في الكفاح ضد الحكم الملكي^(٦) . وفي الوقت نفسه ما زال الملك الحسن يحكم استنادا إلى الشرعية الإسلامية باعجابه « أمير المؤمنين » دون أن يفرض قوانين وممارسات أصولية صارمة .

النظام الديني في عُمان أقل تساهلا من نظام المغرب ، على الرغم من أنه ينقصه الالتزام الرسمي بطرائق الإسلامية الصارمة الموجود في السعودية . يحكم السلطان قابوس باسم الشرعية الإسلامية على المذهب الإباضي . ولأنه حاكم غير سني على دولة فيها سُنّة ، فقد اهتم السلطان بتألف رعاياه السُنّة ، خاصة رجال القبائل الظفاريين والوهابيين . وفي السنوات الأخيرة يبدو أن قدرات السلطان على التألف قد ازدادت نتيجة لاستخراج النفط محليا وللمساعدات الخارجية من الولايات المتحدة ودول الخليج (انظر التفاصيل في فصل ١٠) .

الالتزام الرسمي بالإسلام في الأردن ودول الخليج ليس كاملا كما في السعودية وإيران . ثمة قدر من المرونة في هذه الممالك يترجم إلى سياسات مجاملة وتعايش تجاه الجماعات المختلفة عرقيا ودينيا ومنها الحركيون الإسلاميون . وترغم الأسرة الهاشمية الحاكمة في الأردن أنها من نسل النبي (ﷺ) وهذا بمثابة رمز مهم للشرعية . والسمة المميزة لسياسة الملك حسين ، خاصة في العقد الأخير ، هي المرونة الابتداعية . اتبع الملك سياسة المجاملة مع جماعة « الإخوان المسلمين » التي تتمتع بتأييد فلسطيني قوى ، وذلك بعد أن قضى على التهديد الفلسطيني للمملكة عام ٧٠ - ١٩٧١ . ويقوم « الإخوان المسلمون » ، بقيادة عبد الرحمن خليفة ، بدور المراقب غير الرسمي للأخلاقيات الاجتماعية ، لكنهم يتجنبون الضغط على موضوع تبنى التشريعات الإسلامية الصارمة . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن « حزب التحرير الإسلامي » ، مؤسسه الشيخ تقي الدين النبهاني ، والجناح المتطرف من « الإخوان المسلمين » ، بقيادة د . عبد الله عزام ، يواجهان

(٦) « لوموند الدولية » (يناير ١٩٨٤) . (ف .) .

بالقمع بسبب نضاليتهما ومعارضتهما للحكومة ، خاصة بشأن القضايا الفلسطينية . وفي السنوات الأخيرة تحولت أعداد متزايدة من الفلسطينيين نحو النضالية الإسلامية في ضوء التوقعات السيئة بشأن حل لقضيتهم .

علاقة التعايش المصلحي بين الدولة والجماعات الإسلامية في الأردن نراها واضحة أيضا في دول الخليج . فالحكومات السنية في الكويت وقطر والبحرين والإمارات في مواجهة مع الحركات الإسلامية السنية والشيعة . والحركات الشيعية من بينها هي الأكثر نضالية نتيجة التأثير الإيراني وتملك السّنة للثروة والقوة . ويبدو أن تفجيرات الشاحنات ، في ديسمبر ١٩٨٣ ، لنسف السفارتين الأمريكية والفرنسية وأهداف أخرى في الكويت ، كان وراءها النضالية الشيعية ضمن إطار الحرب الإيرانية - العراقية . وقد عملت أنظمة حكم الشيوخ على استيعاب هذين النوعين من الأصولية عن طريق الإغراءات المالية . وقد امتدت هذه السياسات المرنة إلى الجماعات الفارسية ، التي قد تكون أكثر استعدادا للتأثر بالدعاية الإسلامية الإيرانية من المواطنين العرب الشيعة . وتعتبر مشكلة البحرين ذات طابع خاص حيث الأقلية السنية تحكم أكتريّة شيعة محرومة من الامتيازات . ولكن حكومة البحرين تمكنت من احتواء المظاهر الحديثة للحركة الشيعية ، وفي نفس الوقت أبدت درجة من الرعاية بمنح حوافز اقتصادية .

يحتل السودان موقعا خاصا في تصنيف الأنظمة في شكل - ٤ ، بسبب قرار الرئيس جعفر نمري في خريف ١٩٨٣ بتطبيق الشريعة في أنحاء البلاد . وكانت تلك قمة عملية الأسلمة التي بدأت ١٩٧٧ حين عقد النمري مصالحة مع الأحزاب الإسلامية ومنها « المهديّة » و« الإخوان المسلمون » . وهكذا كان السودان الأوّل في اتباع طريق باكستان نحو الإسلام على الرغم من الطريقة التدريجية بسبب القبائل غير العربية في الجنوب والتي تتكون من النصارى والوثنيين . لكن الدّفعة الحديثة للأسلمة قد أدت إلى العصيان الواضح في محافظات الجنوب والعودة إلى حرب العصابات التي كانت في الستينات .

والشخصيتان الأساسيتان في الدفع من أجل الأسلمة كانا حسن الترابي والصادق المهدي . وقد قام الترابي ، وهو في منصب المدعي العام ، بدور هام في تطبيق الشريعة على الرغم من انتقاد زملائه المتطرفين في الإخوان المسلمين له ،

ومن معارضة الطرق الصوفية . وفي الوقت نفسه ، عارض الصادق المهدي - ابن حفيد « المهدي » - تقليدية « الإخوان » ودعا إلى إسلام حديث مبنى على العقل^(٧) . وقد اتسم التحول السوداني نحو نظام إسلامي ، في هذه المرحلة ، بتناقضات وتجاوزات مثل شقنق محمود محمد طه ، زعيم « الحزب الجمهوري » ، في يناير ١٩٨٥ . وقد بدا أن محاولة إقامة نظام إسلامي كان وسيلة فاشلة لتقوية شرعية الحكومة في هذه الظروف السياسية والاقتصادية الصعبة .

الاتجاه العلماني الانتقائي

سوريا والعراق ومصر والجزائر وتونس واليمن

تأخذ الأنظمة السبعة كلها بالمنهج العلماني بدرجات متفاوتة بينما تحاول تهدئة الجماعات الأصولية عن طريق حوافز اقتصادية وسياسية ورمزية . ولكن هذه الحكومات قد لجأت إلى أشكال ودرجات من القمع حين واجهت مظاهر التهديد الإسلامي . سوريا والعراق بعثتان ، علمانيتان معلتان ، شبه اشتراكيتين ومن دعاة القومية العربية . ومع ذلك ، فإنهما يقودهما جناحان متعارضان من حزب البعث ، يستمدان قوتهما من أقليات عرقية ودينية مختلفة . والنتيجة ، أن ظاهرة الإحياء الإسلامي في البلدين تشكل تحديا قاتلا لأساس حياة هذين النظامين ، حيث أن كليهما يحكم أغلبية معادية من الناحية الطائفية .

واجهت حكومة حافظ الأسد السورية التي يقودها العلويون تحديا أصوليا عنيذا يعتمد على الأغلبية السنية التي تشكل ستين في المئة من مجموع السكان . وبعد عقد من سياسة غير ناجحة نسبيا لتألف السنة ، رد البعث بالقمع في مواجهة المعارضة الإسلامية المتزايدة . ومع ذلك فقد أصر النظام على بذل الجهود لتألف جماعات المعارضة (انظر : فصل - ٧) .

وفي العراق ظروف مشابهة ، حيث تحكم حكومة صدام حسين السنية أغلبية من الشيعة الاثنا عشرية (٥٥ ٪) . وقد لجأ البعث العراقي إلى القمع في

(٧) الصادق المهدي ، « الإسلام - المجتمع والتغيير » ، في « أصوات الإسلام الناهض » ، إعداد جون ل . إسبوزو (نيويورك ، ط/جامعة أكسفورد ، ١٩٨٣) ص ٢٣٩ - ٢٤٠ . (١) .

مواجهة الحماس الثورى الشيعى المتزايد أواخر السبعينات . وقد أضعفت هذه السياسة البناء التنظيمى للجماعات الشيعية . وفى نفس الوقت حاولت الحكومة أن تكسب الشيعة عن طريق ضم عدد منهم إلى النخبة الحاكمة (انظر : فصل - ٨) .

فى مصر ، كان رد فعل الحكومة على التحديات الإسلامية حاسما قبل اغتيال السادات وبعده ، لكنه لم يكن إرهابيا . وقد تجاوزت حكومة مبارك سياسة السادات فعملت على إعادة تربية الشباب المسلم وكسبهم . وبينما يؤكد النظام التزامه بالإسلام ، فإنه مستمر فى المحافظة على توجهه العلمانى فى مجمله ، لكنه يتجنب المبادرات الخارجية والداخلية التى تثير العناصر الإسلامية (انظر : فصل - ٦) .

فى تونس ، مازال قائما « الحزب الدستورى » - « حزب بورقية » - على الرغم من أن توجهه العلمانى كان محل هجوم متزايد خاصة من قطاع التجار . وقد ثبت أن ما قام به النظام من إعادة تحريك الإسلام على أساس أنه دين الدولة ومن الإقلال من بعض السياسات التحديثية^(٨) ، لم يكن كافيا لتهدئة الجماعات الأصولية الجديدة التى تمثل الإسلام الجماهيرى . ولقد أصبح الإسلام ، كما هى الحال فى البلاد الأخرى ، لغة الاحتجاج ضد الفساد الرسمى والظلم الاجتماعى الاقتصادى والتغريب . وقد انتهى الموقف إلى أعمال الشغب الواسعة التى حدثت فى يناير ١٩٨٤ نتيجة رفع أسعار الخبز . وجه النظام اللوم إلى الجماعات الإسلامية لاستخدام العنف وأنزل الجيش لقمع أعمال الشغب^(٩) . وأمام هذا الغضب الجماهيرى الذى لم يسبق له مثيل ، ألغى الرئيس بورقية الزيادة فى الأسعار . وتشير كل الدلائل إلى أن الموجة الإسلامية المتنامية سوف تحاول فرض نفسها بعد بورقية .

(٨) جان كلود فاتان ، « الإحياء فى المغرب : الإسلام كلفة سياسية بديلة » ، فى ع . هـ . دسوفى ، « الانبعاث الإسلامى فى العالم العربى » ، ص ٢٣٨ - ٢٤٢ . (ج) . كذلك ، بيتر فون سيفيرز ، « العمل والترفيه والدين » ، الجنور الاجتماعية لإحياء الإسلام الأصولى فى شمال أفريقيا ، فى « الإسلام والسياسة فى المغرب » ، إعداد : إيرنست جلنر ، وجان كلود فاتان (باريس ، ١٩٨١) ص ٣٦٨ - ٣٧٠ . (ف) .
(٩) لوموند ، (١٩٨٤/١/٥) (ف .) .

أما الجزائر ، فإنها ، في مجال المذهبية والسياسة ، أكثر استعدادا من تونس لمواجهة التحدى الإسلامى . لقد قرّرت الجزائر ، الدولة التى ولدت نتيجة حرب ثورية طويلة ، أن تتخذ لها مذهبية هى مزيج من الإسلام الإصلاحي والاشتراكية ، لتكون العقيدة الرسمية وأساس الشرعية الشعبية . وفى عهد الرئيس « بومدين » عزّز التوجّه الإسلامى حيث كانت الحكومة مستمرة فى احتكار العمل الإسلامى بينما تحرم أنشطة الجمعيات الإسلامية مثل « القيام » و« أهل الدعوة » . هذه النشأة الثورية للجزائر ، بالإضافة إلى أخذها بالإسلام ، كانت سلاحا مذهبيا قويا فى يد « بومدين » لإبطال فاعلية الدعوة الأصولية . وفى السنوات الأخيرة ظهرت حركة إحيائية نضالية جديدة كردّ فعل لحركة التحديث والتغريب السريعة . وتمثل أكبر مظهر للنضالية الإسلامية فى أعمال الشغب التى قام بها طلاب الجامعة وسط محاولات لاسقاط النظام فى نوفمبر ١٩٨٢ . وقد سُحقت هذه المحاولات بقوة على يد الرئيس « الشاذلى بن جديد » الذى ابتدأ حملة لإصلاح الحكومة وتوجيهها إلى « الخلق » الإسلامى ، بينما تجنّب الإعلان عن سياسات التحديث التى قد تثير المعارضة^(١٠) .

يقدم « اليمنان » بعض مشكلات خاصة . فالنظام فى اليمن الشمالى واقع بين ضغوط متصارعة من سكانه « الزيديين » و« الشافعيين » ، بالإضافة إلى سياسات العداوة المتبادلة بين السعودية المحافظة واليمن الجنوبى الماركسى . ويعيش النظام على أساس العمل على التوازن بين الزيدية والشافعية ، بينما يعتمد على التأييد السعودى سياسيا واقتصاديا كى يواجه اليمن الجنوبى . ينص الدستور على أن الشريعة هى مصدر التشريع . وأحد العناصر المهمة فى التوازن السياسى هى « الجبهة الإسلامية » الواقعة تحت تأثير « الإخوان المسلمين » الذين تنتشر مذهبيتهم عن طريق الآلاف من المدرسين المصريين العاملين فى القطر . ويقال إن الجبهة موالية

(١٠) فاثان ، « الإحياء فى المغرب » ، ص ٢٣٦ (١) .

للسعودية وأن أربعة من مؤيديها أعضاء في وزارة أكتوبر ١٩٨٣^(١١) .

أما النظام الماركسي - « جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية » - فهي حالة فريدة بين البلاد العربية . فعلى الرغم من توجهها الماركسي يعلن دستورها أن الإسلام دين الدولة ، وتقوم بعض الشخصيات القيادية في الحكومة بإمامة المسلمين في الصلاة في المناسبات الدينية . يتحرك النظام بحذر في عملية مراجعة التشريعات الإسلامية^(١٢) . ويبدو أن القيادة قد اتخذت منهاجاً متنامياً الجرعات في عملية التغيير الاجتماعي ، على حين تؤكد - في الدعات الرسمية - على أن الإسلام والماركسية منسجمان^(*) .

الاتجاه العلماني المحافظ : لبنان

رجعت لبنان ، بعد تسع سنوات من الحرب الأهلية ، إلى صيغة الاتحاد التي كانت قبل الحرب كي تحقق المصالحة . في ظل هذا النظام توزع القوة بين الطوائف الدينية السبع الرئيسية في لبنان . وعلى الرغم من قيام الحكم على أساس طائفي ، فإنها تعمل بأسلوب علماني في جوهره برّر وجوده التوازن بين الطوائف المختلفة . وقد عمل النظام اللبناني على الحد من النضالية الطائفية عن طريق اختيار زعماء المجموعات الدينية أعضاء في الحكومة ، لكن النتائج كانت مختلطة . كانت النضالية السنية والشيعية واضحة في أتون القوى المتصارعة والمتوازنة في لبنان . في طرابلس تكرر الصدام بين النضاليين السنة و« المليشيات » الموالية لسوريا ، بينما نجد « أمل » الشيعية وفصائلها الموالية لإيران تقاتل الجيش اللبناني وقوات حفظ

(١١) فريد هاليناي ، « اليمنان : الصراع والتعايش » ، دورية « العالم اليوم » (أغسطس/سبتمبر ١٩٨٤) ص ٣٥٩ . (١) .

(١٢) روبرت و . ستوكي ، « الدين والسياسة في جنوب جزيرة العرب » ، في « الدين والسياسة في الشرق الأوسط » ، إعداد مايكل كورتس (بولور ، ك . وست فيو ، ١٩٨١) ، ص ٣٥٦ - ٣٦٠ - ٣٦١ . (١) . (*) (١) .

السلام الأمريكية والفرنسية والإسرائيليين في جنوب لبنان (**)(١٣) . تعتبر المجموعات النضالية الشيعية في لبنان ، إلى حد كبير ، بمثابة تشكيلات بارزة ، مذهبيا وتنظيميا ، للانبعاث الشيعي المنطلق من إيران وحزب الدعوة العراقي ، مع امتدادات إلى الكويت والبحرين والمنطقة الشرقية في السعودية . ومن السابق لأوانه القول بأن صيغة الاتحاد الجديدة التي قدمها الرئيس « الجميل » ورئيس الوزراء « كرامي » ستنجح في تحقيق الاستقرار في لبنان .

(**) الأجدد بالتسجيل هو دورها الواضح في إبادة المسلمين الفلسطينيين في المخيمات !!
(١٣) أوغسطس رينشارد نورثن ، « صناعة الأعداء في جنوب لبنان : حركة أمل وقوات المقاومة الإسلامية (JDF) وجنوب لبنان » ، دورية « نظرة عميقة في الشرق الأوسط » (يناير - فبراير ، ١٩٨٤) : ١٣ - ٢٠ . (١) .