الملامح العامة للعمل الأهلى الإسلامى فى القرن العشرين

أ. هشام جعفر[1]

ينقسم هذا البحث إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

الأول: التقديم ويعرض لجزأين: الأول يشرح المقصود بالعمل الأهلي، والعمل الأهلي الإسلامي، والثاني يعرض للحظة التاريخية التي يبدأ بها القرن العشرون، والملمح العام للتحدي الذي واجه الجماعة المسلمة في هذا القرن. هذا الملمح العام شهد محطات أساسية كان لها تأثير في طبيعة العمل الإسلامي بشكل عام، والعمل الأهلي منه بوجه خاص، ويقوم هذا الجزء بعرض أبرز هذه المحطات.

أما القسم الثاني: فيختص بإبراز أطروحات العمل الإسلامي التي توزع عليها العمل الإسلامي في القرن العشرين، وقد آثرت مدخل الأطروحة؛ للتمييز بين أنواع العمل الإسلامي المختلفة؛ وذلك لأن كل أطروحة من أطروحات العمل الخمس [السلفية ــ الإخوانية ــ الوعظية ــ الفكرية ــ أطروحة المنظمات الأهلية] نتج عنها –على مدار القرن– أنشطة مختلفة ومجالات عمل متعددة تتأسس على الأطروحة في جانبها النظري أو الفكري، وتختلف عن الأخرى في تحديد جوهر التحدي الذي واجه الجماعة المسلمة، وهو ما يميز أطروحة عن أخرى، على الرغم من أن جُلّها أو معظمها قد تشابه إلى حد كبير في نوعية النشاط الذي قام به، وإن اختلفت الأولويات بينها والأوزان النسبية التي أعطيت لكل مجال من مجالات النشاط. وقد

---

[1] ساهم فى جمع وصياغة المادة العلمية أ. **عزة جلال هاشم**

استتبع هذا الجزء إبداء بعض الملاحظات المنهاجية التي تفسر أو تزيدنا فهمًا لهذه الأطروحات.

أما القسم الثالث من هذه الدراسة: فقد خصصته لتقديم دراسة حالة لإحدى الجماعات التي ظهرت في القرن العشرين، وشهدت انتشارًا في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي وخارجه، وقد اخترنا هذه الحالة الدراسية (جماعة التبليغ) لاعتبارات عدة أبرزها:

-أن الجماعة تقدم نموذجًا ينطبق على التعريف الذي أقدّمه للعمل الأهلي الإسلامي.

-أن الجماعة شهدت انتشارًا كبيرًا في الربع الأخير من القرن العشرين في العالم الإسلامي وخارجه.

-أن الدراسات باللغة العربية التي تمت على هذه الجماعة تكاد تكون قليلة.

-أن جماعة التبليغ تقدّم نموذجًا جيدًا لتشابكات أطروحات العمل الإسلامي، وتداخل الأهلي وغير الأهلي، والتغذية التي تتم بين أطرافه وجماعاته.

-جماعة التبليغ التي نشأت في شبه القارة الهندية تقدّم نموذجًا مختلفًا لحالة دراسية نشأت في العالم الإسلامي وخارج المنطقة العربية، بما يقدم خبرة يمكن أن تساعد في عقد المقارنات المختلفة بين الخبرة العربية وغير العربية في هذا المجال، خاصة أن الجماعة نشأت في ظروف وفي توقيت يكاد يتقارب مع جماعات نشأت في العالم العربي [نشأت جماعة التبليغ ١٩٢٧، وهي الفترة التي تأسست فيها الجمعيات الإسلامية في الوطن العربي (الشبان ١٩٢٧) بالإضافة إلى تأسيس جماعة الإخوان ١٩٢٨)].

إن تقديم حالة دراسية محددة في قسم مستقل من أقسام هـذه الدراسـة لا ينفي قيام الباحث بتقديم أمثلة لنماذج وحالات أخرى من مناطق أخـرى مـن العالم الإسلامي.

وما يحسن التأكيد عليه هنا أن هذه الدراسة تقدم ملامح عامـة لخريطـة العمل الأهلي الإسلامي لا تقف عند التفاصيل كثيرًا إلا بمقدار ما تخدم هـذه التفاصيل الصورة الكلية، وهذه الصورة العامة الكلية لا تعني وجود ظـواهر فرعية تتأثر بالقسمات العامة لكل بلد أو حركة إسـلامية أو مجموعـة مـن البلدان أو الحركات تشترك فيها، وهو ما يؤثر عليها في اكتساب كـل منهـا خصائص قد لا تتطابق بالضرورة مع خصائص الأخرى.

ولا شك أن الانطلاق من ذلك يعني قبـول القـول بوجـود ملامـح أو خصائص لكل ظاهرة فرعية، ولكن يبقى صحيحًا –أيضًـا– الحـديث عـن ملامح عامة أو خصائص متقاربة واتجاهات أساسية تسمح بالحديث عما هـو مشترك في تلك الخبرات والتجارب من قسمات عامة.

ويبقى أن نؤكد وجود ظلال من الحالة العربية على هذه الورقـة بحكـم الانتماء الجغرافي للباحث، ونتيجة متابعتـه التفصـيلية لشـئون الحركـات الإسلامية فيها. والمنطقة العربية هنا لا تعني نطاقًا جغرافيًا محـددًا، وإنمـا "ثقل" يلقي بظلاله على بقية أجزاء الأمة وتجارب العمل الإسلامي فيها.

وأخيرًا، فإن **خاتمة** الدراسة تقدّم رؤية للباحث حول مستقبل الأطروحـات الإسلامية في القرن الحادي والعشرين، وهذه الرؤية تمثل خلاصـة متابعـة الباحث ودراسته للأطروحات الإسلامية لمدة تزيد على خمسة عشر عامًا.

تقـــــديم

أولاً: في العمل الأهلي:

ينطلق هذا البحث من التعريف الذي يقدمه الباحث لمفهوم العمل الأهلـــي [١]، وعلى هذا فإن تنظيمات المجتمع الأهلي عندي[٢]: "تكوينـــات مؤسســـية وسيطة بين الجماعة العامة التي تقوم الدولة على أساسها، والأفـــراد، وهـــذه الأبنية التنظيمية يُقِيمُها الأفراد والجماعات طوعًا بإرادتهم، أو يجدون أنفسهم مقيمين لها بالاندراج فيها مما هو قائم منحدر أو موروث من الماضي بتقاليد التجمع وأعرافه".

وعلى هذا فإن مقومات مفهوم المجتمع المدني أو العمل الأهلي كما أحـــب أن أسميه هي:

- **تكوين مؤسسي:** يمثل هيكلاً تنظيمًا لجماعة بشـــرية يربطهـــا نـــوع تقارب مشترك، وهذا التكوين المؤسسي من شأنه أن يوجِـــد ذاتًـــا جماعيـــة بجوار الذات الفردية لكل من مكوناتها، وهي تقوم على أساس تكوين فكـــري متجانس قادر على تحقيق هذه الذات الجماعية، وعلى قيامهـــا فـــي نفـــوس الأفراد بجوار الذات الفردية لكل منهم، وهي تتوخى تحقيق أهداف مشـــتركة، سواء لهذا الجمع المؤسِّس نفسه أو لجماعة كبـــرى تشـــمل هـــذه الجماعـــة الفرعية.

والتكوينات المؤسسية تجري لجماعات يـــربط بينهـــا أصـــل مشـــترك أو مصلحة مشتركة أو هدف مشترك لتحقيق غاية معينة، وينشأ لها نوع تنظـــيم يستدعي حركتها، لتحقيق أهداف متعارف عليها. والمصـــالح المشـــتركة لا تعني المصالح المادية التي تنصرف إلى الجوانب الاقتصادية وحـــدها، إنمـــا تعني ما يشمل ذلك ويشمل مصالح التواجد المعنوي الآتي عن اختيار مذهبي أو ثقافي، والذي يتمثل في الدعوات المختلفة. والأصل المشترك لقـــوم وفـــق

تصنيفات شتي منها الأصل الأسري والعرقي، والتكوين اللغوي الواحد، والتكوين المذهبي أو الديني والثقافي العام، والتكوين الإقليمي الجغرافي من قرية أو حي أو مدينة أو قطر أو نحو ذلك.

ويحسن التأكيد قبل أن نترك هذا المقوّم على أن شرعية الوجود المؤسسي لما يعبر عن جماعة ما، إنما يجري بصياغة شعبية أهلية بقواعد استقرت في الضمير الجمعي، وانتقلت من ناس إلى ناس بالتقبل الشعبي العام، وذلك على خلاف الوجود المؤسسي الذي يجري في الأزمنة الحديثة، والذي يجري بقوانين مكتوبة تصدرها الدولة المركزية؛ وهو ما يكفل لسلطة هذه الدولة التدخل المستمر وإلحاق هذه المؤسسات الشعبية بها، عن طريق وضع النظم والتحكم في الإجراءات ورقابتها.

- **الطوعية:** هذه الأبنية التنظيمية يقيمها الناس أفرادًا وجماعات طوعًا بإرادتهم، أو يجدون أنفسهم منتمين لها بالاندراج فيما هو قائم منحدر من الماضي بتقاليد التجمع وأعرافه، المهم أن الجانب الطوعي هو أساس التكوين والبقاء؛ لذلك فهي دائمًا تنظم أوضاع جماعات ذات مصالح مشتركة أو ذات هوية مشتركة وشعور بالانتماء الجماعي.

-**عدم الربح:** فهذه التنظيمات المؤسسية تنشأ من جماعات يربط بينها أصل مشترك أو هدف مشترك أو مصلحة مشتركة، ليس من بينها تحقيق الربح المادي.

- وهذه التكوينات المؤسسية **تنشغل بالسياسة**، ولكنها لا تشتغل بها، فهي لا تستهدف اعتلاء سلطة الدولة، أي الهيمنة على المؤسسة المعبّرة عن الجماعة العليا في المجتمع والمنظمة لشئونها العامة، وهذا المقوم يسمح لنا بإخراج الأحزاب أو الجماعات السياسية التي تطرح نفسها بديلاً للسلطة القائمة، ومن ثم إخراج تجارب الإسلاميين في العمل السياسي أو البرلماني.

إلا أن هذا المقوم يثير العديد من الإشكالات فيما يخص دراسة الحركات الإسلامية، وهذه الإشكالات ستكون محل نظر منهجي من الباحث في القسم الأول من هذه الدراسة.

أبرز هذه الإشكالات هي:

١- العديد من التنظيمات الإسلامية تحوي في طياتها -داخل التنظيم أو المؤسسة الواحدة- مجالات عمل متعددة؛ فهناك العمل السياسي الذي يقصد به اعتلاء مكامن اتخاذ القرار في السلطة العليا للمجتمع، بجوار العمل الأهلي بالمفهوم السابق الذي يتخذ أشكالا متعددة وصورًا شتى.

٢- قد يتطور التنظيم الإسلامي أو ينتقل من العمل الأهلي الصرف بمعناه السابق إلى ممارسة عمل سياسي مباشر [مشاركة في انتخابات برلمانية أو تشريعية- إنشاء جناح أو ذراع سياسي، سواء اتخذ شكلاً تنظيميًا مستقلا مثل إنشاء جماعة الإخوان في الأردن لحزب جبهة العمل الإسلامي، أو مجرد تفريغ بعض العاملين في التنظيم الإسلامي لممارسة السياسة باعتبارهم جناحًا سياسيًا للتنظيم].

٣- وقد يتراجع التنظيم عن ممارسة السياسة ويرتد إلى ممارسة العمل الأهلي؛ نتاج ظروف قد تكون داخلية، متعلقة ببيئة التنظيم، أو خارجية تخص البيئة المحيطة بالتنظيم، سواء كانت محلية أو إقليمية أو دولية.

٤- وقد يقوم جناح أو مجموعة داخل التنظيم بتقديم خبرة في العمل الأهلي مستقلة -إلى حد كبير- عن التنظيم الأم الذي خرجت منه هذه المجموعة، خاصة إذا قدمت هذه المجموعة خبرتها في العمل الأهلي عبر أحد التنظيمات أو المؤسسات الأهلية المستقلة التي هي في النهاية ملك أفرادها المنضوين تحتها [تجربة الإخوان المسلمين في النقابات المهنية المصرية في الفترة من ١٩٨٤- ١٩٩٥][٣].

تنظيمات المجتمع الأهلي –إذن– مؤسسات وسيطة تعبر في جوهرها عن دوائر انتماء فرعية قائمة في المجتمع، وهذا من شأنه أن يجعل مصالح أفرادها حاضرة دائمًا، كما يسمح لنا بأن ندخل المؤسسات الإرثية أو القَرَابِيّة أو ما أطلق عليه المؤسسات التراحمية من ضمن مؤسسات المجتمع الأهلي.

إن التعريف السابق أيضًا من شأنه أن يُدْخِل في مجال الدراسة مؤسسات لم تكتسب وجودًا رسميًا أو قانونيًا، على الرغم من وجودها الواقعي، وهذا حال معظم فصائل العمل الإسلامي الآن التي لا يعترف لها النظام القانوني بالوجود الرسمي.

أما لفظة "**الإسلامي**" التي تُطلق وصفًا للعمل الأهلي في هذا البحث، فإن المحدد الأساسي والوحيد لإطلاق وصف الإسلامي على أية ظاهرة هو أن تكون مرجعيتها القرآن والسنة، ثم ترد بعد ذلك العوامل المحددة الأخرى المتعلقة بالتاريخ والوضع الحاضر، مع وجود التنوعات التي يمكن أن تحدث نتيجة تنوع الأنساق التاريخية والبيئات وأنواع التحديات الموجودة بالنسبة للجماعة المسلمة. [الإسلاميه في جوهرها دعوة إلى الرجوع إلى القرآن والسنة]، واستخراج الأحكام من هذين الأصليين ليحكما واقعنا المعاصر، أو يساهما في إصلاحه، أو يشكلا وعي ووجدان المسلم.

ثانيًا: في القرن العشرين:

هناك اختلاف بين الباحثين[٤] حول تحديد اللحظة التاريخية التي يبدأ بها القرن العشرون الميلادي، إلا أنه يكاد يكون هناك اتفاق على الفترة التاريخية التي مثلت إرهاصات ومقدمات للقرن العشرين، وهي الربع الأخير من القرن التاسع عشر؛ فقد جاءت هذه الفترة في ظروف إجهاض الاستعمار لعدد من الثورات: بداية من ثورات المقاومة الجزائرية، ثم ثورة عرابي ١٨٨٢ في مصر، والثورة المهدية في السودان التي تمكن بعدها من احتلال مصر

والسودان، وحدوث انتكاسة لمشروع جمال الدين الأفغاني (توفي ١٨٩٧) الإصلاحي خاصة ما تعلق منه بركني[٥]: تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والخارجي، وتوحيد الأمة في جامعة الإسلامية.

كما شهدت هذه الفترة (١٨٧٥ ــ بداية القرن العشرين) ولادة الاتجاه الإصلاحي التدريجي الذي تبناه محمد عبده الذي كان شريكاً من قبل لجمال الدين الأفغاني في دعوته الثورية، ففي مجال العمل الإسلامي قدم محمد عبده النظرية "الإصلاحية" في مقابل النظرية "الثورية" التي كان يروج لها من قبل مع جمال الدين الأفغاني، فقد أصبح محمد عبده يرى أن التدرج في الإصلاح هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق الغاية المقصودة منه، وهي نهضة الشرق وتحرره[٦].

لقد كان دخول الغرب بلاد المسلمين على مدى القرن التاسع عشر، وسيطرته على بقاع مهمة من العالم الإسلامي ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر (الهند ١٨٥٧)، واستقراره في بقاع هامة من المنطقة العربية، ابتداء من الربع الأخير من القرن التاسع عشر ودخول الغرب وسيطرته غيّرَا من المهام المطروحة أمام الجماعة المسلمة والجهود الإصلاحية الإسلامية بشكل عام، فقد كان قبل ذلك، التجديد يجري من داخل الجماعة المسلمة، ومن مادتها الفكرية وأطرها المرجعية بغرض رفع إمكانيات النهوض والتحريك للواقع، يريد أن يشفى من الأمراض التي علقت به من ناحية الجمود والمذهبية الضيقة.

وعندما جاء الاستعمار تغيرت المهام، بل إن شئت الدقة أضيفت مهام جديدة، فأصبحنا أمام مهمة الدفاع عن الوطن، ولا بد أن يكون ذلك أول اهتمامات الجماعة المسلمة، وأصبح أمامنا أيضًا أنهم يريدون تغيير أفكارنا فأصبح من ضمن المهام الحفاظ على الهوية من أن تُقْتلع.

الملمح العام للتحدي الذي واجه الجماعة المسلمة في القرن العشرين، ونشط العمل الإسلامي لمواجهته تمثل في: ١- القابلية للاستعمار التي تمثلت في معالجة عوامل النهوض الداخلي، وفي ٢- الاقتحام الغربي سياسيًا واقتصاديًا وفكريًا، ويقصد به غزو النسق العلماني الحداثي الغربي الذي يريد أن يذهب بالإطار المرجعي الإسلامي لمجتمعاتنا تمامًا، والتحدي الآخر يتعلق بما نعايشه من ازدواج في الأطر المرجعية، ونشأ تاريخيًا في فترة المائتي سنة الأخيرة بين الأطر المرجعية الإسلامية، والمرجعية الغربية في المؤسسات والنظم والأفكار.

الملمح العام للتحدي الذي واجه الجماعة المسلمة مرتبط بمرحلة العلمانية والرد عليها.. العلمانية التي تريد أن تنزع الدنيا من إطار الدين، وتجعل لها مرجعية وضعية دنيوية؛ ومن ثم فإن الجماعات الإسلامية أو العمل الإسلامي عامة سعى إلى إعادة الإطار المرجعي العقيدي، ليشمل شئون الدنيا والنظم والمعاملات، ومحاولة ربط حياتنا بآخرتنا أي ارتباط أوضاعنا بالدين(٧).

هذا الملمح العام شهد محطات هامة كان لها تأثير في طبيعة العمل الإسلامي بشكل عام، والجزء الذي يخص العمل الأهلي منه، أبرزها:

١- **إلغاء دولة الخلافة عام ١٩٢٤**، واحتلال أغلب البلاد العربية وتجزئتها، وقد شهدت هذه الفترة بداية التأسيس للرد على انهيار الوجود السياسي للجماعة المسلمة (دولة الخلافة)، والانطلاق نحو إعادة صياغة جديدة للمسلمين، في هذه الفترة شهدنا زيادة في إنشاء الجمعيات الإسلامية المختلفة (جماعة التبليغ في شبه القارة الهندية ١٩٢٧، والشبان المسلمون في مصر ١٩٢٧، الإخوان المسلمون ١٩٢٨، جمعية العلماء المسلمين في الجزائر ١٩٣١).

وبالنظر إلى تلك الجمعيات من حيث أسباب قيامها ومجـــالات اهتمامهـــا، ومن حيث السلوكيات التي ألزمت بها أعضاءها وألوان نشاطها بصفة عامة؛ يمكن القول: إنها في مجملها كانت تسعى لأن تعبر التعبيـــر العملـــي عـــن التمسك بالهوية الإسلامية والحفاظ عليها: في العقيدة وطريقة التفكير، ونمـــط الحياة اليومية بصفة عامة، وذلك في مواجهة درجات الدعاية لتقليد الغـــرب واقتفاء أثره في كل شيء؛ بحجة العمل على اللحاق به وإحراز التقدم.

تحدٍّ آخر مثّل بيئة النشأة لهذه الجمعيات، وهو التصاعد التـــدريجي لـــدور وحجم ونفوذ الإرساليات التبشيرية الغربية، خاصة فـــي مصـــر والســـودان والأردن ولبنان والعراق وشبه القارة الهندية وجنوب شرق آســـيا، فنشـــطت الجمعيات في ميدان الدفاع عن الهوية والعقيدة، وتوجهت باهتمامها للرعايـــة الاجتماعية للفقراء، مستفيدة من إعلاء الدين لقيم التكافل الاجتماعي، وإدراكًا منها أن بيئة الفقر تربة خصبة لنجاح عمل المبشرين.

ومن منطلق الحفاظ على الهوية الحضارية؛ احتل التعليم المكانة الأولـــى على قائمة أعمال الجمعيات الإسلامية بشكل عام، سواء التي نشأت في هـــذه الفترة أو قبلها، فقد حظي التعليم باهتمام واسع –على سبيل المثال– فـــي دول المغرب العربي مقارنة بباقي الأقطار الإســـلامية لخصوصـــية الاســـتعمار الفرنسي الذي حاول طمس الهوية الإسلامية العربية عبر سياسات الفرنسة.

٢– **محطة ثانية في تاريخ العمل الإســـلامي عامـــة**، والعمـــل الأهلـــي الإسلامي بصفة خاصة، وهي مرحلة دول ما بعـــد الاســـتقلال فـــي العـــالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية، وقد شهدنا في هذه الفتـــرة ظـــاهرتين على جانب كبير من الأهمية، وكان لهما تأثير بـــالغ علـــى مجمـــل العمـــل الإسلامي:

الظاهرة الأولى: اصطدام العمل الإسلامي بدول الاستقلال بعد رحيل الاستعمار المباشر على المستوى العملي (الإخوان وعبد الناصر في مصر ١٩٥٤)، والفكري (شيوع أفكار كل من المودودي وسيد قطب)، فلقد كانت هذه الفترة مرحلة التوسع في تحديث الدولة على النمط الغربي الليبرالي، أو الغربي الاشتراكي، حيث وقع الصدام الداخلي بين الدولة المستقلة والمشروع الإسلامي الذي يحمل مشروعًا بديلاً.

الظاهرة الثانية: وهي علاقة دول ما بعد الاستقلال وخاصة في العالم العربي بالعمل الأهلي بصفة عامة، ويقع في القلب منها العمل الأهلي الإسلامي، في علاقة الدول في عالمنا العربي الإسلامي بالعمل الأهلي. هناك عدد من النقاط التي يجب الوقوف أمامها[٨]:

الدولة المركزية الحديثة نشأت في واقعنا على أساس "قطري"، والدولة كما هو معروف ذات عناصر مكونة، تتعلق بالأقاليم والجماعة السياسية والسلطة، وهذه الدول العربية الإسلامية، ودول آسيا وإفريقيا عامة تحددت حدودها الجغرافية لا وفقًا لتحدد الجماعة السياسية التي تقطن الأرض بجامع رابطة القومية، أو رابطة الدين، أو رابطة العرق، ولكنها تحددت بالحدود الجغرافية التي فرضتها السيطرة الأجنبية السابقة، وهذه الحدود دخل في تحديدها علاقة موازين القوى بين الدول الأجنبية المسيطرة، واحتياجات الدولة المسيطرة، وكذلك علاقة موازين القوى بين حركات التحرر الوطني والسيطرة الأجنبية التي كانت قائمة، بمعنى أن ظرفًا سياسيًا هو الذي تحدد به أمر يتعلق بالجماعة السياسية، وهو ما تحكّم في بيان حدود "القطر" الذي قامت الدولة على أساسه، فلم تعد الدولة تعكس جامعة سياسية تستند على أساس فكري فلسفي: من رابطة دين، أو ربطه قومية، أو رابطة عرق، ولكن وجود الدولة بفعل الأمر الواقع قد ولّد في ذاته أمرًا واقعًا جديدًا، صارت

الدولة تعمل على تثبيته وبقائه، حتى بعد انتصار حركات الاستقلال بشكلها القطري الذي حدث، فصارت الدولة هي أساس رابطة الولاء والانتماء، وليس العكس، صارت الدولة أساس الشعور الذاتي للجماعة، وليس العكس.

من هنا ظهرت الدولة الحديثة المركزية منعزلة عن الجماعة، مفروضة عليها من أعلى، وخارجية عنها؛ أي أنها دولة "مفارِقة" بالمعني الفلسفي للفظ "مفارق" أو مستوردة، وهي منفصلة عن الأطر المرجعية السائدة في المجتمع والمكونة للجماعات البشرية والحاكمة للعلاقات والمعاملات، وصارت مهمتها التبشير بمرجعية جديدة، والأهم من ذلك أن الدولة لم تعد تستمد شرعيتها من المجتمع، ولكنها صارت هي ذاتها مصدراً الشرعية، ولم تعد محكومة بشرعية وأطر شرعية مستمدة من نسق فلسفي أو فكري عقدي، وإنما صارت هي الحاكمة للشرعية، وصار القانون من حيث هو إجراءات تصدر بها الأحكام والنظم هو المعبر عن الشرعية التي هي إرادة الدولة، وما تقوله الدولة هو الإطار المرجعي ذاته الذي يخلق القيم، وينشئ نموذج العلاقات؛ وسيطرت بذلك على الفكر والثقافة وصناعة العقول بدلاً من أن تكون نتاج ذلك. صار من الأهداف الأساسية للدولة المتضمنة في أدائها الوظيفي أن تؤكد النزعة القطرية الإقليمية، وأن تنظر بشك وريبة لأي طرف أو مؤسسة تستمد أو تتأسس شرعيتها خارج شرعية الدولة.

وقبل الدول المركزية الحديثة كان يتم رؤية العمل الأهلي في عالمنا العربي والإسلامي باعتباره جزءًا من الأمة ككل، أيًا كان نطاق الأمة – عربيًا أو إسلاميًا– لكن مع تدخل الدولة بتنظيم مجالات العمل الأهلي كافة، والتي بدأت مع القوانين المختلفة: قوانين الوقف، وقوانين الجمعيات الأهلية، وقوانين الطرق الصوفية، بدأ العمل يكتسب طابعًا قطريًا؛ ذلك لأن الدولة الحديثة التي جعلت الشرعية من صنعها ومن داخلها لم تكن لتنظر إلى العمل

الأهلي عبر القومي إلا بعين الريبة، لأنه يجب أن يتم من خـــلال مؤسســـاتها المختلفة، ومن هنا كان هناك نزوع دائم من قبل الدولة القطرية للسيطرة على العمل الأهلي بجميع أشكاله.

بعبارة أخرى؛ فإن محددًا هامًا من محددات إدراك وفهم وتحليل العمـــل الأهلي وهو علاقة العمل الأهلي بالدولة، وتطور هذه العلاقـــة، ويمكـــن أن نجعل –بشكل مبدئي– من تدخل الدولة العربية/الإســـلامية لتنظـــيم القطـــاع الأهلي بمجالاته المختلفة، هو الحد الفاصل بين تحول التفاعلات عبر القومية لتكون منطلقة من إدراك وتصورات الناس ورؤيتهم باعتبارهم جـــزءًا مـــن الأمة، وتفاعلات عبر قومية ألقت القطرية بثقلها عليها.

وهناك إصرار من قبل الدولة العربية/ الإسلامية على أن تظل تفـــاعلات العمل الأهلي تتم من خلالها وعبر مؤسساتها، وهي تســـعي لتنظـــيم العمـــل الأهلي وفقًا لهذا التوجه، وكان هناك إصرار من الدولة العربيـــة/الإســـلامية على أن تظلل شرعيتها القانونية والإجرائية جميع هذه التفاعلات، وفي حالـــة الفشل في مد هذه المظلة على النشاط الأهلي، فإن البـــديل المطـــروح هـــو استخدام الأدوات القمعية في مواجهته.

كما أن بروز نمط التفاعلات المباشرة بين العمل الأهلي في منطقتنا مـــع الخارج فرض على الدول العربية/ الإسلامية التحايل على، والتكيـــف مـــع الضغوط التي يستخدمها بعض أطراف العمل الأهلي في مواجهة إجـــراءات قمعية من قبل الدولة.

وبالمناسبة فنمط التحايل المشار إليه هو المرشح أن يحكم علاقـــة الـــدول العربية/ الإسلامية في المستقبل بالمنظمات الأهليـــة كثيفـــة التفاعـــل عبـــر القومي، وهذا النمط يتخذ أشكالاً متعددة، مثل إنشاء منظمات أهليـــة تكـــون نخبتها موالية للجهاز الحكومي، وتقوم بتلقي التمويـــل الخـــارجي المتـــاح،

وإبراز الإصغاء والحوار مع فاعليات العمل الأهلي، مع استمرار التوجيهات السلطوية.

وتظل المعضلة التي تواجهها الدولة والعمل الأهلي معًا أن الدولة العربية/ الإسلامية الآن تتآكل إزاء الخارج، وتنسحب عن أداء كثير من المهام والأدوار والوظائف التي كانت تضطلع بها من قبل، كما أن القوى المهيمنة في النظام الدولي تحاول أن تحيط الدول العربية/ الإسلامية بعمل أهلي من جنسها وطبيعتها، ويظل العمل الأهلي "الوطني" -إن صح التعبير- الذي كان يمكن أن يملأ الفراغ الناتج عن تآكل وانسحاب الدولة، يظل هذا النوع من العمل محاصرًا مقيدًا من قبل الدولة، ويفاقم من هذه المعضلة أن الدولة تحاول حتى الآن -وقد نجحت إلى حد كبير، ولكن لا ندري إلى متى- الفصل بين التحرر الاقتصادي الذي تنتجه وكلٍّ من التحرر الاجتماعي والسياسي، فالقوى الغربية -حكومات ومؤسسات دولية- اتجهت في ضوء سياسات التحرر الاقتصادي وإعادة الهيكلة إلى تقوية المجتمع الأهلي، وحفز تنظيماته للحدّ من سيطرة الدولة والحد من نطاق تدخلها، وهي تعتبر التحرر الاجتماعي ضرورة مهمة لإحداث التحرر الاقتصادي.

وهذا ينقلنا إلى النقطة الثانية من نقاط علاقة الدولة العربية/ الإسلامية بالعمل الأهلي، وهي إصرار الدولة العربية/ الإسلامية على انتهاج سياسات تمييزية في التعامل مع العمل الأهلي، فالقوانين والإجراءات تقيّد العمل الأهلي، ولكن الدولة تتعامل معه بسياسات الأمر الواقع، فتقبل ببعض تفاعلاته وخاصة ما يتم من تشبيك مع الخارج دون الاعتراف به قانونًا؛ أي تمنحه شرعية واقعية دون الشرعية القانونية، وتقبل الدولة الشرعية الواقعية بمقدار ما تملك تنظيمات العمل الأهلي من شبكات دولية وإقليمية تضفي عليها قدرًا من الحماية.

الدولة على سبيل المثال تفرض قيودًا في القوانين واللوائح على التمويل المحلي المتاح للعمل الأهلي، في نفس الوقت التي يتحول فيها التمويل الأجنبي إلى أمر واقع في العمل الأهلي. ولا يخفى، أن مسألة التمويل أو المحدد الاقتصادي أحد المحددات الهامة التي تحكم وستحكم وجهة العمل الأهلي في المستقبل؛ إذ يلاحظ أن ما يحدث في قطاع العمل الأهلي الجديد (جمعيات وشركات مدنية) سباق عجيب نحو التمويل الأجنبي الذي تقدمه هيئات المعونة الأجنبية المختلفة، وبالتالي ليس مستغربًا إطلاقًا أن يكون موضوع "كيف تكتب عرضًا لتمويل المشروعات؟" في أعلى قائمة الأولويات للجمعيات الأهلية العربية/ الإسلامية تطلب التدريب عليه من مختلف بيوت الخبرة والتدريب.

إلا أن التمويل ليس متاحًا لكل التنظيمات، ولا لكل أنواع المشروعات.. فنجد أن هناك تنظيمات سواء لطبيعة نشاطها أو لعلاقات القائمين عليها شخصيًا بمؤسسات التمويل –لا تجد صعوبة في توفير التمويل لمشروعاتها وأنشطتها، بينما منظمات أخرى سواء بسبب عدم قدرة القائمين على إدارتها أو بسبب سوء اختيار أو سوء تقديم مشروعاتها، تطرق أبواب المنظمات المانحة الباب تلو الآخر دون فائدة تذكر، وبالتالي كان التمويل وسيستمر عاملاً رئيسيًا محددًا لانطلاق أنشطة جمعية أهلية دون أخرى.

بعبارة أخرى، فإن التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي العربي –وخاصة في بعدها الأجنبي غير العربي والإسلامي– تُستخدم في الحصول على شرعية واقعية، وإحداث قدر من التوازن في مجابهة تعسف السلطة السياسية القطرية، وهذا يزيد من المعضلة التي أشرنا إليها في نهاية البند السابق.

٣– **المحطة الثالثة:** من محطات القرن العشرين فيما يخص العمل الإسلامي عامة والعمل الأهلي بصفة خاصة، هي العقد الأخير من القرن

العشرين الذي شهد أحداثًا جسامًا في العالم كله وفي العالم الإسلامي بصفة خاصة، ففي العالم شهدنا انهيار الاتحاد السوفيتي، ونهاية الحرب الباردة وما ارتبط بها من ظواهر سياسية وفكرية ومعرفية، أما على مستوى الأمة فقد كانت حرب الخليج الثانية ١٩٩٠/١٩٩١ حدثًا جللا أعاد طرح كثير من المسلمات والبدهيات التي استقرت في الأذهان والعقول(٩).

في هذه المحطة هناك مستويان هامان سيحكمان –فيما أتصور– مستقبل العمل الإسلامي، وفي القلب منه العمل الأهلي، هما:

أ– المستوى المعرفي:

كان هناك عدد من التطورات العالمية التي ساهمت في بروز نموذج معرفي جديد، وتضافر معها عدد من التغيرات التي حدثت في نطاق الأمة فدفعت إلى إعادة التفكير في النموذج المعرفي السائد في واقعنا، صحيح أن إعادة التفكير هذه –فيما أتصور– لم تكن من القوة والفاعلية لتخرج النموذج المعرفي السائد –نموذج الأيدلوجيا– وتدفع ببروز النموذج المعرفي الجديد – نموذج التعددية– ولكننا نظن أن كثيرا من التطورات الجارية يمكن أن تساهم في بلورة هذا النموذج وتطويره.

الواقع الذي أظهر النموذج المعرفي الجديد على المستوى العالمي ؛ كان الأحداث الهائلة التي تسارعت منذ عام ١٩٨٩ – عام سقوط الاتحاد السوفيتي – الذي كان نقطة تحول حتى العقد الأخير من القرن العشرين، كما ظهرت "ما بعد الحداثة" كأسلوب جديد في التفكير يراجع مسلمات مشروع "الحداثة"، بالإضافة إلى تعميق الكونية أو العولمة التي برزت فيها الخصوصيات الدينية والعرقية والثقافية، كرد فعل على اتجاهات التنميط والقولبة التي تحتويها، بالإضافة إلى انتشار العلاقات الدولية المتعددة الأطراف، وأبرزها التكتلات

الإقليمية، وبروز فاعلين دوليين لهم دور تزايد بجوار الدولة القومية ومنافسين لها.. إلخ.

فقد أدى انهيار الاتحاد السوفيتي "الآخر الشرس الكريه" إلى اضطراب الرؤية "الاستقطابية الحادة" التي سادت العالم من قبل، ولقد كان هذا الانهيار محصلة عوامل عديدة بعضها داخلي والآخر خارجي، لكن الخلاصة هي أن الانهيار قد حدث، وأن من الضرورة التعامل مع العالم برؤية معرفية جديدة، وقد برزت رؤى (نهاية التاريخ لفوكوياما- وصراع الحضارات لهنتجتون، تأنيث المستقبل..) حاولت أن تملأ الفراغ المعرفي الناتج عن سقوط الاتحاد السوفيتي، ولكننا نتصور أن جزءًا كبيرًا منها كان أقرب للدعاية منها للرؤية المستقرة، أو النموذج التفسيري الجديد.

مع سقوط الاتحاد السوفيتي وانهياره لم تعد هناك استقطابية ثنائية حادة سهلة الحل "إما مع المعسكر الرأسمالي، أو المعسكر الاشتراكي"؛ فقد أدى سقوطه إلى بروز أو ظهور التعدديات داخل المعسكرين السابقين، الذي كانت تخفيه أجواء العداء وبيئة الصراع. فبرز إلى الإدراك وجود رأسماليات متعددة وليست واحدة أو وحيدة، بينها صراعات واختلاف في المصالح، ومن ثم السياسات والمواقف، وصرنا نجد حكومات اشتراكية مذهبًا (بولندا- المجر- ليتوانيا وغيرها) تطبق آليات السوق وتسعى حثيثًا للانضمام لحلف شمال الأطلسي، كما صرنا نجد حكومات معادية للاشتراكية وشرسة في الالتزام بآليات السوق تطبق فعليًا سياسات تخطيط مركزي وتعارض بشدة حلف شمال الأطلسي.

كما برز على المستوى الفكري والثقافي تيار ما بعد الحداثة في الفكر الغربي، وقد ساعد في بروزه تغيرات اجتماعية (ما صاحب مرحلة الرأسمالية المتقدمة من تزايد الوزن النسبي للفئات المهمشة والمحيطية

الخارجة عن إطار السوق الرأسمالية وقيمها) وثقافية (حركات الطلاب، والحركات الاجتماعية الجديدة، وفشل النظريات الشاملة – بنيوية وغيرها – كأطر للفكر والحركة وفهم الواقع وتحولاته)، بالإضافة إلى بروز مشكلات ومعضلات مشروع الحداثة، (البيئة – الجريمة المنظمة – التدمير النووي – الانهيار القيمي– والتفكك الاجتماعي وخاصة مؤسسة الأسرة)، واستمرارية ظواهر افتُرض أن التقدم والحداثة سيقضيان عليها مثل الدين والظاهرة الدينية.

وبغض النظر عن الاتجاهات التفكيكية التي تحملها ما بعد الحداثة أو النسبية المطلقة التي تتضمنها، إلا أنها أبرزت على السطح مسألة الخصوصيات الثقافية والعرقية والدينية، وأعادت طرح قضية المركزية الأوروبية أو الغربية؛ فبعد الحداثة تتضمن – فيما تتضمن– نفي "المركز"، وإعادة التفكير في "المطلقات" التي تضمنها مشروع الحداثة. وتواكَب أو صاحب ما بعد الحداثة سقوط النماذج التفسيرية الكبرى، النماذج الأساسية القديمة سقطت، ونحن الآن نمر بمرحلة أزمة النماذج الأساسية، ولا يدّعي أحد أن عنده نموذجًا أساسيًا يستطيع أن يحل محل النماذج الأساسية المنهارة، ومن ثم فإن اليقين المعرفي قد انتهى، وهذه الأزمة ناتجة عن إدراك أن الواقع أشد تعقيدًا مما نتصور، وأن الظواهر أشد تركيبًا واتصالاً ببعضها البعض مما نتخيل، ومن ثم فهناك صعوبة يعانيها الفكر الإنساني الآن في رصد الظواهر؛ ناهيك عن فهمها وتحليلها وتفسيرها وصياغة الخطاب المناسب للتعامل معها، فالآن كل شيء مختلف ويجب النظر إليه بشكل جديد، ومن ثم يجب التحرر من أسر الصور الذهنية الجاهزة التي طالما أشعرتنا بالراحة الفكرية لفهمنا للعالم السابق.

أما "الدولة القومية" التي كانت أحد مطلقات مشروع الحداثة، فيكفي لتوضيح النقد الذي تتعرض له، والتغير الذي لحق بها، أن ننظر إلى تعاظم دور الكيانات عابرة الحدود من شركات عملاقة ومؤسسات دولية، وقطيع إلكتروني وأسواق رأسمالية، وأساليب اتصال وشبكات معلومات وإعلام تتجاوز كل الحدود والقيود القديمة، كما تعاظم بشكل هائل تواجد ودور المنظمات غير الحكومية التي لم تدع أمرًا واحدًا يمت إلى حياة الناس بصلة إلا وكان لها فيها دخل، وتدخل، وعمل وتصوّر.

وقد برز تعاظم حركة هذه المنظمات عند استرداد المواطن الفرد لدوره حين ظهرت المنظمات غير الحكومية عابرة القوميات ذات المعنى الإنساني، وأصبح لهذه المنظمات دور في صنع وصياغة السياسات والمواقف بل والقواعد التي تحكم عمل الدول. وهكذا شهدنا زيادة وعي الفرد بذاته وبدوره، وكذلك تفرده عن سواه، واعتماده على آليات جديدة للعمل، تحرّره من ربقة الخضوع للسلطات المركزية السابقة، وأصبح كل فرد يملك قدرة اتصالية تتجاوز مسألة الاتصال الشخصي إلى الاتصال بقطاع عريض من الناس عبر شبكة الإنترنت.

بل إن انفراد الدولة بمواطنيها قد صار إلى زوال، في ظل انتفاء الحواجز بين الداخلي والخارجي أمام الاقتصاد، والأفكار والثقافات، وأمام السياسة، فالسياسات والبرامج يتم صياغتها وصنعها في الخارج حيث يصير دور الحكومات هو التفاعل معها لتطبيقها في الداخل.

كما تم في ظل هذه التطورات إعادة هيكلة مكامن القوة والفاعلية، فبرزت إلى الوجود آليات وأدوات أخرى مثل:

– التشبيك بما يمثله من حجم اتصالات خارجية وداخلية واسعة المدى لتنسيق العمل المشترك، أو تكوين التحالفات المتخصصة والمؤقتة، أو لتبادل المعلومات واكتسابها.

– المعلوماتية حيث تحتشد كميات هائلة من المعلومات بصورة منظمة وغير منظمة متاحة للجميع، وهو ما يجعل من المستحيل على أية سلطة مركزية استيعاب هذا الكم الهائل وتحليله، كما أنه يتيح لكل فرد أن يحصل على ما يريد منه، بل ويساهم في إنتاجه. وإذا كان سقوط الاتحاد السوفيتي ١٩٨٩ هو الحدث الذي اكتسب به النموذج المعرفي الجديد قوة دافعة أساسية، فإن حرب الخليج الثانية ١٩٩٠ – ١٩٩١ هي بداية إعادة التفكير في النموذج المعرفي السائد في الخطاب العربي؛ حيث يلاحظ أن الخطاب العربي –وفي القلب منه الخطاب الإسلامي– لم يستطع أن يكون استجابةً مناسبةً ومكافئةً لمقتضيات المرحلة الجديدة التي شهدتها المنطقة: ما يجري فيها من أحداث، وما طرح فيها من أفكار.

ما يجب أن أقرّره أن الأحداث في هذه الفترة، أو بالأحرى القفزات النوعية الكبرى التي جرت في الواقع كانت أكبر من الجميع: الدول والتيارات الفكرية والسياسية؛ لقد عجز الجميع عن الفهم أو مجرد التفسير لما يجري، ناهيك عن اتخاذ مواقف أو فعل أو بالأحرى رد فعل إزاءها.

لقد أدت هذه الأوضاع التي أحاطت بكل التيارات الفكرية والسياسية إلى تأثيرات كبيرة في الواقع وفي القلب منه العمل الإسلامي فكرًا وحركة؛ هذه التأثيرات ستكون محل متابعة في خاتمة هذه الدراسة.

ب- أما ما يخص العمل الأهلي فقد ظهر نتاج عوامل دولية ومحلية وإقليمية ما بات يُعرف بالعمل الأهلى الجديد[١٠] الذي يختلف نوعيًا عن العمل القديم من جهة:

- أجندة العمل أي أولويات واهتمامات ومجالات العمل وقضاياه.
- التمويل الذي أصبح جزءًا كبيرًا منه يعتمد على التمويل الدولي الذي توفره المنظمات وهيئات المعونات الدولية.
- نخب العمل أي طبيعة الأصول الثقافية والاجتماعية والسياسية للنخب العاملة في مجال العمل الأهلي.

العمل الأهلي الجديد أكثر وعيًا بالتطورات العالمية الجارية للعمل الأهلي القديم؛ لأنه نشأ في إطاره، مدفوعًا بالتحولات الدولية والإقليمية والمحلية، خاصة أن النخبة الجديدة التي تعمل في هذا القطاع تدرك هذه التحولات بعمق، فهي نخبة نشأ الكثير منها متفاعلاً مع الأبعاد الدولية.

ما يحسن التأكيد عليه في هذا السياق أن التمييز بين عمل أهلي قديم، وآخر جديد، وإطلاق وصف القديم أو الجديد على العمل الأهلي لا يفيدان أية تضمينات قيمية أو تقويمية، وإنما هي ألفاظ لوصف ظاهرة شديدة التعقيد لم تستكمل ملامحها النهائية بعد، ولكنها آخذة في التشكل، إلا أن جريانها وتشكلها لا يمنعنا من التمييز في إطارها بين: عمل أهلي قديم وآخر جديد، لكل منهما أجندة عمله، ومصادر تمويله، ونخبته العاملة فيه أو القائمة على مكان اتخاذ القرار فيه، بالإضافة إلى شبكة تفاعلاته عبر القومية التي لها تأثيرها على علاقة نخبته بالدولة.

إلا أن الأهم -فيما أتصور- أن التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي في شقه الجديد ستكون أحد المحددات الأساسية في رسم أو إعادة تحديد علاقة الدولة العربية/الإسلامية بالمجتمع في المستقبل، ويكفي أن نشير في هذا

الصدد إلى بعض الأمثلة الدالة في هذا السياق مثل: وقائع قانون الجمعيات الأهلية المحكوم بعدم دستوريته في مصر، وأحداث قرية الكشح، وأخيرًا ما يجري لمركز ابن خلدون، وما يجري في الكويت من جدل منح المرأة حق الترشيح والانتخاب لمجلس الأمة..

وإذا كنا قد ودعنا القرن العشرين بانقسام أو تمييز بين عمل أهلي قديم وآخر جديد، فإننا ومنذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر يمكننا التمييز أيضًا بين عمل أهلي جديد اتخذ من الجمعيات الأهلية الشكل التنظيمي المعبر عنه، وعمل أهلي قديم، أو موروث تمت صياغته وتشكيله عبر حركية الأمة المسلمة على مدار ثلاثة عشر قرنًا، فالتاريخ العربي الإسلامي الممتد شهد العديد من المؤسسات الأهلية التي قامت بإنشائها الأمة المسلمة؛ مستهدفة تحقيق مثاليتها، واستجابة أو تلبية لاحتياجاتها، وكان الفاعلون الحقيقيون فيها هم: العلماء والتجار وطوائف الحرف، ورؤساء الملل والنحل والمتصوفة الذين عمدوا لخلق المؤسسات الأهلية التي قامت بمهام اجتماعية وثقافية واقتصادية... إلخ فظهرت طوائف الحرف حيث كل طائفة لها رئيس يرعى مصالحها ويخاطب الولاة المتعاقبين من أجل تلك المصالح، وظهر شيوخ الحارات لرعاية أبناء المكان وفض النزاعات بينهم، وظهرت الطرق الصوفية التي مثّلت مجالسها منتديات علم وتزكية وتربية الفرد، إضافة إلى دورها التكافلي بين أعضائها.

ولم يكن الفرد يعرف انتماء واحدًا بل كان متعدد الانتماء بتكامل وتضافر بين دوائر الانتماء الفرعية، ولصالح: الانتماء للدائرة الأساسية (فهو حرفي له طائفة، ويتبع شيخ حارة محددا، ومريد في طريقة صوفية)، ومن خلال هذه الشبكة من العلاقات تشكّل العمل الأهلي في العالم الإسلامي واستمر مع تغيّر البنى المؤسسية والاجتماعية في القرنين الأخيرين وإن تغيرت أشكاله

وصيغه، واختفت بعضها ونشأ بجوارها صيغ وأشكال جديدة؛ فظهرت الجمعيات الأهلية بصفتها الحديثة لتستجيب لوجوه التحدي التي باتت تواجه الجماعة المسلمة، وكان ظهورها بشكل أساسي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر [الجمعية الخيرية الإسلامية التي أسسها محمد عبده ١٨٧٨ ــ تونس ١٨٦٧ ــ العراق ١٨٧٣ ــ لبنان ١٨٧٨) ويعود عدد منها لإرهاصات القرن العشرين (الأردن ١٩١٢، فلسطين ١٩٢٠) أما أقطار الخليج العربي فقد كانت نشأة المنظمات التطوعية من خلال النوادي الثقافية (في البحرين ١٩١٩، الكويت ١٩٢٣)[١١].

القسم الأول: أطروحات العمل الإسلامي.. ملاحظات منهاجية:

أ- أطروحات العمل الإسلامي:

هناك أطروحات للعمل الإسلامي (فكرًا وحركة) بقدر ما هنالك من علماء ومفكرين وجماعات وحركات، وهي مدار خلافات كثيرة، وبعضها قد يقود إلى صراعات ومصادمات داخل ساحة العمل الإسلامي.

ومما لا شك فيه أن نوعية الطرح، أو بعبارة أخرى طبيعة المعركة، أو إدراك جوهر التحدي الذي يواجه الجماعة المسلمة والذي تتبناه الحركة أو المفكر -تترك أثارها على جميع أجزاء العمل الإسلامي، سواء كان فكرًا أو حركة.

فجوهر التحدي أو طبيعة المعركة -كما تدركها الحركة أو المفكر- تحدد إلى حد كبير أسلوب التغيير، أو نظرية العمل، أو ما يطلق عليه البعض "السبيل"، أو ما يسمى باللغة السياسية الشائعة "الإستراتيجية والتكتيك" التي تشكل أخطر ما يواجه العمل الإسلامي المعاصر من تحديات(١٢)، كما أن الاختلاف في إدراك طبيعة المعركة وجوهر التحدي يوجد اختلافًا بين بناء النواة أو الفرد وتكوينه وأسلوب عمله وتوجيهه، بل اختلافًا في شكل التنظيم الذي يسعى لتحقيق الأهداف، التي تتأثر بدورها بطبيعة المعركة، كما تتأثر بنظرية العمل أو التغيير، تلك النظرية التي تترك بصماتها على ترتيب الأولويات في العمل أو داخل النسق والبناء الفكري، بل مهمات ومجالات ووظائف الحركة.

وإذا حاول الباحث تحديد أطروحات العمل الإسلامي الأساسية أو اتجاهاته الغالبة في القرن العشرين، فإنه يمكن التمييز بين أنواع خمسة تتداخل فيما بينهما وتتشابك بدرجة يعصب التمييز بينها في بعض الأحيان، وتحديد

الفواصل بين بعض جوانبها؛ فالمشكل الذي يواجه أي باحث في التعامل مع الأطروحات الإسلامية المتعددة في القرن العشرين يأتي من جهة أن كل أطروحة من الأطروحات الأساسية نتج عنها على مدار القرن أنشطة مختلفة، ومجالات عمل متعددة، تتأسس على الأطروحة في جانبها النظري أو الفكري، ولكنها تتخذ أشكالاً وصورًا متعددة على المستوى التطبيقي: فتكاد تكون جميع الأطروحات لها نشاط فكري، وإن لم يكن إصلاح مناهج الفكر من أولوياتها، ولها نشاط خيري أو إغاثي باعتبار أن الإغاثة والعمل الخيري إحدى الأدوات الأساسية التي تُستخدم لترويج الأطروحات وجذب مؤيدين جدد لها، أو تجنيد عناصر وأفراد لصالحها؛ إلا أن الأهم أن الأطروحات الأساسية في العمل الإسلامي أصبح لها نشاط سياسي ملحوظ، أي اشتغال بالعمل السياسي وليس مجرد انشغال به.

وما يحسن التأكيد عليه أن أطروحات العمل الإسلامي يجمعها جميعًا أولوية التغيير الثقافي والقيمي للفرد المسلم، أو ما يطلق عليه في أدبياتها "التربية"، باعتبار أن تغيير ما بالنفس سُنّة إلهية وهو السبيل لتغيير الواقع المحيط، وإن اختلفت فيما بينها وتعددت مناهجها التربوية وأدواتها المستخدمة في تحقيق ذلك، إلا أن الأهم فيما نحن بصدده أن تحديد المضغة التربوية التي إن صلحت صلح معها الفرد مما تختلف فيه أطروحات العمل الإسلامي؛ فالبعض يبدأ بإصلاح العقيدة (السلفيون)، والآخرون يرون ضرورة إصلاح مناهج الفكر، وهناك من يريد ضرورة البدء بالتزكية أي البدء بالجانب الروحي (الصوفية وجماعة التبليغ)، وهناك من يقر بضرورة التربية الشاملة للمسلم (الإخوان، والجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية).

ويحسن التأكيد أيضًا أنه يصعب تحديد الحركات التي تتبع كل أطروحة بدقة؛ نظرًا للاستخدامات المتعددة والمختلفة للأطروحة الواحدة وماصدقاتها **أى** تلك التنظيمات والجماعات التي تنطبق عليها، وتلك التي تشذ عنها.

أولاً: الأطروحة السلفية:

١-معنى السلفية:

تتعدد استخدامات لفظه أو مفهوم السلفية[١٣]ودون الدخول في تفاصيل المعاني والدلالات المختلفة لهذا المفهوم، يمكن التمييز بين مستويات ثلاثة له على الأقل: الأول هو السلفية كمفهوم، وغالبًا ما يطلق ويراد به الاتجاه الإسلامي[١٤]، والثاني وهو السلفية كحركة ومنهج إصلاحى[١٥]وغالبًا ما يقصد به الحركات الإصلاحية التي نشطت خلال القرن التاسع عشر كالوهابية والسنوسية، أما الثالث فهو السلفية كتيار فكري، وتعني إعادة تقديم فكر السلف الصالح في منهجهم للإسلام وفي نمط حياتهم، والتمسك به ودعوة الناس إلى ذلك؛ باعتبار أن هذا هو سبيل النجاة، ويكون محور النشاط هو تنقية الإسلام مما لحق به من البدع والخرافات وأنواع الشرك المختلفة على نحو يؤدي إلى تصحيح العقيدة لتصبح كعقيدة السلف الصالح، وكذا استقامة السلوك ونمط الحياة ليتفق مع نمط حياة ذلك السلف.

والسلفية في ملامحها الأصلية دعوة تقوم على أولوية النص، وتقديمه على العقل، وعلى ترجيح حجة النص على حجة التأويل والعقل، فهي حينئذ تعني الرجوع إلى الكتاب والسنة، على المنهج الذي كان عليه السلف الصالح قبل ظهور الخلاف بين المسلمين، وهي تقتضي بسم هذا المنهج النصي محاربة البدع المحدثة، والتأويلات والعقائد الباطلة.

٢-ظهور مصطلح السلفية في العصر الحديث:

لعل مبدأ ظهور هذا المصطلح "السلفية" كان في مصر إبان الاحتلال البريطاني لها، وأيام ظهور حركة الإصلاح الديني التي قادها وحمل لواءها كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، فلقد اقترن ظهور هذه الحركة بارتفاع هذا المصطلح.

ويعود السبب في ذلك إلى واقع مصر آنذاك، فقد كانت على الرغم من وجود الأزهر وعلمائه، والحركة العلمية النشطة في أرجائه، بل في أرجاء مصر كلها.. كانت على الرغم من ذلك مرتعا لكثير وأنواع شتى من البدع والخرافات، التي أخذت تكثر وتتنامى في أرجائها، وفي أطراف الأزهر نفسه، بسم التصوف وتحت حماية كثير من الطرق الصوفية التي لا أصل لها في الدين.

أما في داخل الأزهر نفسه فقد تحولت أنشطته العلمية إلى رسوم شكلية جامدة باهتة، وغدت مجرد مماحكات لسانية، وصيغ وعبارات متواترة مأثورة، لا علاقة لها بالحياة، ولا صلة لها بواقع الناس، ولم يكن الأزهري منبتًا عن المجتمع فقط، بل لم يكن يشعر أيضًا بأنه يحمل رسالة إصلاح أو تغيير، ولقد كان الناس أمام هذا الواقع فريقين اثنين: فريق يرى الانضمام إلى ركب الحضارة الغربية والتخلص من بقايا القيود والضوابط، بل حتى الأفكار الإسلامية، وفريق يرى إصلاح حال المسلمين بإعادتهم إلى الإسلام الصحيح النقي من سائر الخرافات، والبدع، والأوهام، وبإطلاق الإسلام عن عزلته التي فرضها عليه كثير من شيوخ الأزهر، وربطه بعجلة الحياة الحديثة، والبحث عن سبل التعايش بينه وبين الحضارة الوافدة.

ولقد كان الشيخ محمد عبده، والشيخ جمال الدين الأفغاني، يمثلان طليعة هذا الفريق الثاني، وكانا يرفعان لواء الدعوة إلى هذا الإصلاح بجد وصدق،

ونظرًا إلى أن كل دعوة إصلاحية ينبغي أن يرتفع لها شعار معين بين الأوساط، تتجسد فيه حقيقتها ومعناها، بحيث ينجذب الناس عن طريقه إليها؛ فقد كان الشعار الذي رفعه أقطاب هذه الحركة الإصلاحية هو السلفية، وكان يعني الدعوة إلى نبذ كل هذه الرواسب التي عكرت على الإسلام طهره وصفاءه، من بدع وخرافات، وتقوقع في أقبية العزلة، وبُعْد عن الحياة، بحيث يعود المسلمون في فهمهم للإسلام واصطباغهم به إلى عهد السلف الصالح (رضوان الله عليهم)، اقتداء بهم، وسيرًا على منوالهم، وقد كان المعنى الذي يلحّون عليه في الرجوع إلى عهد السلف وسيرتهم هو التخلص من البدع والأوهام، والخرافات التي تكاثفت من بعدهم ثم رسبت، واستقرت في قاع أكثر المجتمعات الإسلامية، وفي مختلف البلدان، ثم اتخاذ الإسلام بعد ذلك دين عمل وسعي وجهاد، لا أرجوحة نومٍ ورقاد وبُعْد عن صراع الحياة.

في هذا العهد إذن وللأسباب التي أوضحناها وُلد شعار السلفية، حيث تبناه ونادى به لأول مرة أقطاب حركة الإصلاح الديني، وفي مقدمتهم محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني ورشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي وأمثالهم.

غير أن هذا الشعار لم يكن يعني آنذاك مذهبًا إسلاميًا معينًا، ينتمي إليه دعاته ويرفعون لواءه كما هو الحال بالنسبة لكثير من الناس، وإنما كان عنوانًا على دعوة، وتعريفًا بمنهج، وتعبيرًا بطريق المفهوم المخالف عن مدى انغماس أكثر الناس في البدع، والخرافات، وبعدهم عن الإسلام، الذي كان يتحلى به السلف الصالح.

ولقد كان لحركة الإصلاح الديني هذه أثر كبير في الترويج لكلمتي (السلف والسلفية) في الأوساط الثقافية والاجتماعية العامة، بعد أن كانت كلمة ذات دلالة محددة، لا تُستعمل إلا في مناسبات علمية ضيقة.

وقبل الأفغاني ومحمد عبده ظهر الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوته الإصلاحية في نجد، ولقد كان بين دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والدعوة التي حملها رجال الإصلاح الديني في مصر قاسم مشترك، يتمثل في محاربة البدع والخرافات لا سيما بدع الصوفية. وتعد تلك الحركة حركة إصلاحية، ظهرت كردّ فعل ديني على الانحرافات التي وقعت في ممارسة الدين، واستندت إلى أفكار ابن تيمية، وابن القيم الجوزية في الإصلاح الديني، كما تأثرت بمذهب الإمام أحمد، وقد نادت بعدة بمبادئ، أهمها العودة بالإسلام إلى صفائه الأول، والتوحيد، وإنكار تأويل القرآن، والدعوة إلى التقشف ومحاربة الصوفية.

وإذا كانت هذه هي الجذور التاريخية لهذا التيار أو الأطروحة، فإن هذه الأطروحة قد ظهرت بصورة جلية في القرن العشرين من خلال بعض الجمعيات الإسلامية في مصر، ومن أهمها الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية التي أسسها الشيخ خطّاب السبكي (١٩١٢)، وجماعة أنصار السنة المحمدية التي أسسها محمد حامد الفقي، ولمّا كان التيار السلفي مرتبطًا بنمط تفكير وحياة السلف على النحو المشار إليه، فقد دعمت عملية إعادة طبع ونشر كتب السلف نشاط هذا التيار، ففي الفترة الممتدة من ١٩٠٠ إلى ١٩٤٠ تم إعادة طبع ونشر عدد كبير من كتب السلف من مختلف العصور والبلدان، وفي شتي المجالات كالتفسير والحديث والفقه وأصول الدين والعقائد والفرق... إلخ.

ومن الأمور ذات الدلالة، أنه خلال تلك الفترة وخاصة من ١٩٠٠ إلى ١٩٢٥ أعيد طبع ونشر كتب ورسائل الإمام أحمد وابن تيمية، من خلال "مطبعة المنار" أو "المطبعة السلفية" غالبًا، وبتحقيقات وتمهيدات لشخصيات سلفية أمثال الشيخ: محمد حامد الفقي، والشيخ محمد منير الدمشقي،

وغيرهما، وكذلك بالنسبة لكتب ابن القيم، وابن الجوزي، وأمثالهما من أعلام السلف. واحتلت الكتب التي توجه النقد لممارسات الصوفية، مكانة ملحوظة في حركة إعادة الطبع والنشر إلى جانب كتب العقيدة وأصول الدين(١٦).

٣- أصول وقواعد الأطروحة السلفية:

تعود أصول وقواعد الأطروحة السلفية إلى جذور تاريخية قديمة في التاريخ العلمي للمسلمين وذلك حين دار النزاع حول أصول الدين بين الفرق الكلامية ومحاولة الجميع الانتساب إلى السلف الصالح؛ فكان ينبغي ظهور قواعد واضحة للاتجاه السلفي تميزه عن مدّعي الانتساب للسلفية، ومع التطور التاريخي وظهور الفرق المختلفة انحصر مصطلح السلفية في المدرسة أو الاتجاه الذي حافظ على العقيدة والمنهج الإسلامي، طبقًا لفهم الأوائل الذين تلقوه جيلا بعد جيل، وأبرز سماتهم هى(١٧):

- تقديم الشرع على العقل.
- رفض التأويل الكلامي.
- الاستدلال بالكتاب والسنة على العقائد والأحكام، ورفض الاستدلال بسواهما من طرق الاستدلال العقلية.

<u>أما أصول الدعوة السلفية</u> -كما ظهرت في القرن العشرين- فقد دارت حول أربعة أصول هي: التوحيد، والاتباع، والتزكية، والتحذير من البدع.

<u>١/٤ التوحيد:</u>

ينقسم التوحيد في المعتقد السلفي إلى ثلاثة أقسام وهي(١٨):

توحيد الربوبية: وهو الإيمان بأن لهذا الكون خالقًا، رازقًا، متصفًا بصفات الكمال، وذلك من حيث أن عامة البشر وجماهير الناس على مر العصور مؤمنون بالله، وحتى المشركون كلنا نعرف أنهم كانوا يؤمنون بإله خالق، إلا قلة نادرة جدًا، أشار إلى ذلك القرآن الكريم حيث قال: "ولئن

سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله"، وبيّن أن سبب شركهم وضلالهم اعتقاد الشفعاء، والوسطاء بينهم وبين الله: "ويدعون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله"، " والذين اتخذوا من دون الله أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى".

إذن ذلك النوع من التوحيد هو مركوز في الفطرة، وإن شابه شيء من الانحراف.

توحيد الألوهية: وهو يعني أن يصرف المسلم أنماط عبادته كلها لله عز وجل، هذا الخالق المدبر الذي آمن به، وهذا في الحقيقة أمر طبيعي، فإذا كان الله هو الخالق المدبر الرازق إلى آخره، فلماذا يدعو غيره ولماذا يعبد سواه؟

توحيد الأسماء والصفات: وهذا النوع الثالث من أنواع التوحيد، يجهله كثير من المسلمين ويخالفون مضمونه، وهو يعني أن تثبت لله من الأسماء والصفات ما أثبته لنفسه سبحانه، أو أثبته له رسوله (صلى الله عليه وسلم) من غير تشبيه، ولا تجسيم، ولا تأويل، ولا تعطيل، وأن تؤمن بالصفة كما جاءت من غير كيفية، ويستدل السلفيون غالبًا على ذلك بقول الإمام مالك حينما سئل عن الاستواء فقال: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة".

والخلاصة أن أصول التوحيد في المعتقد السلفي هي كما يلي:

أولاً: الإيمان بصفات الله سبحانه، وأسمائه على الوجه الذي يليق به سبحانه وتعالى، دون تحريف أو تأويل.

ثانيًا: إفراد الله سبحانه وتعالى وحده بالعبادة.

ثالثًا: الإيمان بأن الله وحده سبحانه وتعالى ليس لأحد سواه حق التشريع للبشر في شئون دنياهم.

رابعًا: يؤمن المنهج السلفي أن قضايا التوحيد الثلاث السالفة قضايا لا تتجزأ، ولا تقبل المساومة؛ لأنها أركان في فهم العقيدة السليمة وفي معنى لا إله إلا الله.

ويكتسب إصلاح العقيدة الأولوية الأولى في مجال عمل الأطروحة السلفية، إلا أنه يتحول –في الممارسة السلفية– إلى ممارسة نظرية، تقوم أساسًا على تدريس الجوانب النظرية والفقهية المتعلقة بهذا المبحث.

٤/٢ الاتباع:

المسألة الثانية التي يركز عليها السلفيون هي مسألة الاتباع، مسألة طريقة أخذ الأحكام وطريقة التفقه في الدين، فلقد شاع لدى الناس أن كل إنسان عليه أن يأخذ ويتبنى مذهبًا من المذاهب الأربعة ويلتزمه، ولا يخالفه في مسألة من المسائل، ويقلده تقليدًا، ولا يسأل عن الدليل، ولا يسعى للاجتهاد. أما السلفيون فيرون أن الأصل في التفقه في أحكام الصلاة مثلاً هو الأخذ من الكتاب والسنة مباشرة، اتباعًا لقول الله عز وجل "اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء"، فالأصل إذن أخذ الأحكام من الكتاب والسنة، لكن من المعروف أن الناس يتفاوتون في ذلك، وأنه ليس في مقدور كل إنسان أن يأخذ من الكتاب والسنة، وخاصة بعد تفشي اللحن، وبُعد الناس عن اللغة، وعن السليقة العربية، فأصبحوا غريبين عن لغة القرآن والحديث.

ويقسم السلفيون المسلمين فيما يتعلق بمسألة الاتباع إلى أصناف عدة على حسب حالهم مع العلم: "فالمعروف من قواعد الشريعة أنه إذا لم يستطع الإنسان أمرًا فإنه يُكلّف بما دونه، فإذا لم يستطع هذا الإنسان الأخذ من الكتاب والسنة مباشرة، فلا يكلف الله نفسًا إلا وسعها كما قال تبارك وتعالى،

فينزل درجة من ذلك إلى الاتباع، فالناس لا يخرجون عن كونهم إما من العامّة الذين لا عناية لهم بالعلم، ولا دراسة لهم بالدين، فهؤلاء الذين يسمون مقلدين، هؤلاء إذا قرأت عليهم الآية لا يفهمونها، إلا ما ندر من الآيات الواضحة الصريحة، وإذا ذكرت لهم الحديث لا يفهمون معناه، ولا يعرفون الطريقة التي يعرفون بها صحته من ضعفه، فهؤلاء يكلفون أن يسألوا أهل العلم "لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها"، ولكن عليهم أن يبذلوا جهدهم أيضًا في اختيار أهل العلم الموثوقين، الذين لا تعصّب لديهم، والذين هم ثقات في دينهم، وعلمهم، ومع ذلك فليس عليهم أن يلتزموا واحدًا بعينه من هؤلاء، وإنما عليهم كما قال تبارك وتعالى: "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" لم يحدد واحدًا بعينه، وإنما يكون بحسب ما يتيسر: تيسر له فلان ممن يثق في علمه ودينه فليسأله، تيسر له آخر فليسأله، ولا يضيّق على نفسه، ويحدد اتباعه أو تقليده بعالم معين"[١٩].

صنف آخر من الناس، هو عالم قد بلغ من العلم شوطًا بعيدًا، فقد تفقه في لغة العرب، وقد درس أصول الفقه، وقد أخذ من الكتاب والسنة، فهذا يجب عليه البحث عن الدليل مباشرةً.

صنف آخر بين الأول (المقلد)، والثاني (المجتهد)، وهم ناس كثيرون لهم عناية بالعلم، ودراسة للغة ودراسة للعلوم الشرعية: القرآن، والسنة، والحديث، والتفسير، فهؤلاء لا نستطيع أن نقول لهم كونوا مثل أولئك المقلدين.. وهؤلاء عليهم أن يبذلوا جهدهم، وعليهم أن يعرفوا ما هو الحكم الشرعي عن طريق عالم من العلماء، ويعرفوا دليله الذي وصل به إلى الرأي الذي يتبناه.

٤/٣ التزكية:

الأصل الثالث هو مسألة التزكية والتصفية الروحية، هذه المسألة قد شاعت بين المتأخرين، فهي طريقة المتصوفة، هؤلاء الذين يعتمدون في تزكية النفوس على المجاهدات الروحية، والوسائل النفسية، وما أحدثه مشايخهم في أمور ادّعوا أنها توصلهم إلى الله. والتزكية هي إحدى المهمات التي من أجلها بُعث الرسول، بل هي غاية من الرسالات وثمرتها.

وفي مقابل الفكر الصوفي قام الجمود الفقهي، الذي جعل النصوص حرفيات مرادة لذاتها، وظواهر لا معني وراءها، وخاصة بعد أن صُبّت أحكام الكتاب والسنة في قوالب من صنع البشر، أشبه بقوالب التقنين الفقهي، فيحل التزكية محلها من دين الله سبحانه وتعالى، فيجعلها غاية للمسلم، يسعى إليها، ويتخذ لها الوسائل المشروعة التي جاء بها الكتاب والسنة، فلا يزكيه بغيرها، ولا تزكيةَ دونهما أبدًا.

٤/٤ التحذير من البدع:

ومن مبادئ وأحوال الفكر السلفي كذلك، التحذير من أمور البدع، وما دخل من محدثات شوّهت جمال الدين وكدرت صفاءه، وعكرت ما كان عليه من جمال ونقاء.

هذه المحدثات دخلت على الدين، فغيرت حكم الله، وضللت الناس، والابتداع ليس أمرًا سهلاً؛ لأن حقيقته هي الاستدراك على الله –عز وجل– وجوهره هو نفي قوله تعالى "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي" والنبي يقول: "إياكم ومحدثات الأمور".

ويحسن أن أشير قبل أن أترك هذا الجزء إلى موقف الدعوة السلفية من بعض القضايا الهامة في العمل الإسلامى[٢٠]:

أ- السلفيون بين التقليد والمذهبية:

ذكرنا أن أحد أصول الفكر السلفي هو الاتباع (أي طريقة أخذ الأحكام، وطريقة التفقه في الدين) وهذه المسألة تمثل إحدى المسائل الهامة التي ركز عليها الفكر السلفي، غير أنه باستقراء الكتابات التي تحدثت عن هذه المسألة، نرى تباينات كبيرة بينها، فمنهم من ينكر التقليد جملة ويوجب على كل مسلم التفقه في الدين، ومعرفة الأدلة التفصيلية للمسائل، ومنهم من يتجاوز في الفقه دون العقائد، ومنهم من يجعله مرتبة يلجأ إليها الفرد اضطرارًا من باب أنه إذا لم يستطع الإنسان أمرًا فإنه يُكلّف بما دونه، فإذا لم يستطع الإنسان الأخذ من الكتاب والسنة مباشرةً فلا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، فينزل درجة من ذلك إلى الاتباع، أما العامي فيسأل العلماء الثقات، ويجتهد في اختيار أحد منهم دون تعصب[٢١].

أما الشيخ ناصر الدين الألباني فيرى أنه ليس من الواجب العيني على كل فرد من أفراد المسلمين أن يكون عالمًا في كل شيء في الحديث والتفسير، والفقه، واللغة، إلى آخره، لكن واجب على كل مسلم أن يسعى ليتعرف على ما يجب عليه أن يتعرف عليه، والناس في هذا كما قال القرآن الكريم، حيث جعلهم طائفتين: "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" فالآية صريحة في أن المسلمين المخاطبين في هذه الآية قسمان: عالم، وغير عالم(٢٢).

ويبلور الشيخ ناصر الدين كلامه في التقليد قائلاً(٢٣): "نحن نقول في التقليد إن الأصل الواجب على كل مسلم أن يدين بالكتاب والسنة، وأن يتبع ما ثبت في الكتاب والسنة، هذا هو الواجب على كل مسلم بدون التفريق بين عالم وبين متعلم، وبين أمي، كعقيدة لا فرق في ذلك، الفرق يأتي في الأسلوب، العالم كيف يعرف حكم الله والأمي كيف يعرف حكم الله".

إن مسألة التمذهب من أهم المسائل التي وقع فيها التشنيع على السلفيين من مخالفيهم، وخاصة مع ما لأئمة المذاهب الأربعة عند عامة جماهير المسلمين من قبول ورواج، والذي ينظر حال السلفيين يجد أكثرهم على المذهب الحنبلي قولاً وفعلاً.

إذن هم لا ينكرون أمر المذهبية من أساسه، بل يقع الخلاف في التفصيلات حول حكم التمسك بقول المذهب مع مخالفة الدليل وثبوت أن الحديث في الطرف الآخر على غير حكم المذهب وقوله.

إن شدة السلفيين على المذهبية والتمذهب راجعة في حقيقة الأمر كرد فعل على شدة تمسك المذهبيين بمذاهبهم، واعتبارها دينًا يدينون به لله، وأن الأصل هو قول المذهب، أما الآية والحديث فيؤوّلان بما يتماشى من قول المذهب، ينقل الشيخ الألبانى(٢٤)عن حاشية ابن عابدين ما نصه: "إذا سُئلنا عن مذهبنا قلنا صواب يحتمل الخطأ، وإذا سئلنا عن مذهب غيرنا قلنا خطأ

يحتمل الصواب". ويضيف الشيخ الألباني وسئل أحد المفتين القدامى من الحنفية هل يجوز لحنفي أن يتزوج شافعية؟ فأجاب: لا يجوز لأن الشافعية يشكّون في إيمانهم، وجرى بهذا العمل، ثم سئل بعض المفتين ممن جاءوا بعدهم هذا السؤال فأجابوا بأن يتزوج بالشافعية تنزيلا لها منزلة "أهل الكتاب".

إن ذلك التراشق القديم من الجمود على المذاهب، هو الذي ولّد ذلك التراث الحديث من الحنق على المذهبية ومحاربتها، والأمر لا يعدو كونه رد فعل، غير أنه ينبغي ضبطه بالشرع الحنيف، والوقوف عند معاني القرآن، وعدم السير وراء ردود الأفعال.

ويقول الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق[٢٥]: "إن من أسباب إلحاحنا على الناس في طلب الحق، والدليل والثبت في كل خبر، والرجوع إلى مصادره، وناشريه، (أنه) بهذا الوعي والفقه ينشأ جيل جديد يتربى على القرآن والسنة، ويعرف كيف يرتبط بالدليل والحق، لا بالرجال والتقليد، ويعرف كيف يميز بين الكذب والصدق، وبين الإشاعة والدعوة، وبين التهريج والبناء".

ب- السلفيون والعمل الجماعي:

طرأ على ساحة العمل السلفي تطور فكري خطير، ألا وهو قبول أجزاء معتبرة منهم بمبدأ العمل الجماعي، وبعد أن كان مفهوم العمل الجماعي مستصحبًا في ذهن أغلبيتهم بالبيعة، والتنظيم، والوقوع تحت طائلة النظام القانوني العام، بالإضافة إلى مخالفات شرعية مثل أن البيعة لا تكون إلا لأمير عام ممكن، وأنه لا جهاد إلا بإمارة، وإذا انعدمت الإمارة انعدم الجهاد تحت لواء معين.

وكانت تلك الأغلبية تعلل إنكارها للتجمع، والعمل الجماعي بما كان يظهر من عيوب ناشئة عن الجماعات، والعصبية الممقوتة التي تكون في اتباعها، ومن ثم آثروا العمل الفردي.

وظهرت التجمعات _ في الممارسة السلفية ــ حول أشخاص الدعاة، دون وجود نظام للعمل، واتخذ ذلك نظام الشيخ والتلميذ، كما كان هناك تجمع على القيام ببعض فروض الكفايات وأعمال الخير.

إن العمل الجماعي كان مستصحبًا في الذهنية السلفية بتفريق جميع المسلمين بإنشاء جماعة إسلامية خاصة منهم، يعقد على أساسها الولاء والبراء، كما أنها تتضمن منازعة السلطان على هذه الأرض، وشق عصا الطاعة؛ لذا كان الحكم السائد هو التحريم حيث التحزب بدعة (كما يقولون) ويتضمن الخروج على السلطان، والسعي في نقض بيعته وحل عقدة إمامته.

أما الفكر السائد الآن لدى قطاع معتبر من التيار السلفي فهو شرعية العمل الجماعي، والجماعات الإسلامية المعاصرة هي مرحلة متوسطة، تهدف لإقامة جماعة المسلمين عن طريق القيام بما تقدر عليه من فروض الكفاية، من الدعوة والحسبة، والتعليم والإفتاء، ونظام المال من جمع الزكاة وتفريقها، ورعاية اليتامى والمساكين، وإقامة الجمع، والأعياد، والجهاد في سبيل الله.

أما السؤال عن حكم العمل الجماعي: هل واجب أم مستحب؟ فيرون أن الأمر مرتبط بالمقصود، فإن كان المقصود واجبًا كإقامة الجمعة مثلا، كان تنفيذ الأمر الصادر من عالم البلد وقطاع أهل السنة واجبًا، فمن قصّر فيه وقع في محظور شرعي: من ترك إقامة الجمعة لتخلف الخطيب فصلاها الناس ظهرًا، أو تقدم مبتدع ضال أضلّ الناس ونشر البدعة، أَثِم من قصّر في هذا الواجب، وكذلك إذا كان ترك الاجتماع مؤديًا –وهو بلا شك مؤدٍّ–

إلى تأخير النصر في الجهاد، أو إلى هزيمة المسلمين وتمكن أعدائهم منهم فيأثم[٢٦].ويرون كذلك أن الجماعات الإسلامية المعاصرة أمل الأمة، ونبض حياتها، ومادة عزتها، وبعثها –بإذن الله– فالقضاء عليها قتل للأمة.

كما تطور الفكر السلفي المعاصر في نظرته إلى الخلاف بين المسلمين، فأصبحوا لا يعاملون موضوع الخلاف على أنه موضوع واحد، بل يقسمونه إلى اختلاف التنوع، واختلاف التضاد، واختلاف التضاد ينقسم إلى نوعين: سائغ وغير سائغ، وحقيقة فإن هذا الكلام موجود في بطون الكتب التراثية، لكن استخراجه ونشره وتفعيله في واقع العمل الإسلامي من ناحية السلفيين هو أمر طارئ، على ساحتهم الفكرية.

وتحت عنوان "في سبيل علاقة أفضل بين الاتجاهات الإسلامية" أصبح أتباع التيار السلفي المعاصر يمدون أيديهم لتحقيق هذا الواجب الشرعي للسير على طريقة العلاقة الفضلى بين الاتجاهات الإسلامية، ويرون أن تكون لتلك الدعوة المحدودة صدى فكري "إخواننا الأجلاء من أبناء الصحوة الإسلامية جميعًا الذين نحبهم، ونتولاهم، وهم والله أعز وأغلى وأكرم من نعاشرهم في مجتمعنا، ولا نرى لأمتنا أملاً إلا من خلالهم، ولا نبغي حياة إلا من خلال بقائهم عاملين دعاة مجاهدين لإعلاء كلمة الله في أرضه"[٢٧].

هكذا نضج وعي ذلك الخط السلفي العام، من حيث فكره، وحركته، وسعيه تجاه باقي العاملين للإسلام، وأنا أحسب أن تلك النظرة هي مرحلة وسيطة، نحو وعي أنضج وفهم أعمق لواقع المجتمعات العربية، وكيفية وضع نظرية للتغيير تناسب تلك المجتمعات.

وإذا سارت الأمور في ذلك التطور الذي تسير عليه، فسيكون هناك نوع من التعاون المحمود بين التيار السلفي المعاصر، وباقي تيارات العمل الإسلامي، تعاون يعمق لدى كل منهم مفهوم "الثغرة" التي يقف عليها كل

فصيل، وتكون المحصلة هي خير الجميع، وصالح الجميع، بتحكيم كتـــاب الله وشرعه وجعله واقعًا في حياة الناس.

جـــ- السلفيون ونظرية التغيير:

نظرية التغيير تحدد أسلوب تحقيق الأهداف أو المقاصد العليا من الحركـــة التغيرية، والتي هي عند الأطروحة السلفية تغيير "العقيدة" أو تحقيق التوحيـــد عن طريق العلم والتزكية والاتباع، أو على حـــد التعبيـــر الحـــديث تحـــدد الإستراتيجية والتكتيك، ويتضمن هذا تحديد الأولويات في الأهداف التي يراد تحقيقها، ثم الكيفية التي تحقق بها الأهداف -أي الإستراتيجية- للوصول إلـــى تحقيق الهدف المحدد ذي الأولوية، ولكن هذا -أي الإستراتيجية- يمر بدوره عبر تكتيك.

بهذا المعنى أحاول أن أنقب في مقولات الفكر السلفي المعاصر عن معالم نظرية واضحة أو غير واضحة للتغيير، بصرف النظر عن دقتهـــا أو مـــدى تماسكها.

وحقيقة بهذا المفهوم السابق لا يمكننا أن نسلّم بـــأن الســـلفيين أو الفكـــر السلفي المعاصر يملك نظرية (بمعنى نظرية) للتغيير، لكـــنّ هنـــاك أقـــوالا متفرقة حول هذا الموضوع، غير أنه حتى تلك الأقوال كثيرة التبـــاين فيمـــا بينها، بل إنها تصل إلى حد الخلاف الجذري[٢٨].

فمنهم من يرفض فكرة الانتخابات رفضًا مطلقًا، ويعدها بدعة غربية، بـــل هي كما يرى أحدهم "مساومة على الإسلام، إذ يتم عرضـــه تحـــت ســـيادة المبادئ الكفرية، فيُعْرض على أنه رأي من الآراء، حتى لو أخذت بـــه هـــذه المجالس في شيء فيؤخذ به على أنه مصـــلحة دنيويـــة، ولـــيس خضـــوعًا للإسلام، وفي الانتخابات أيضًا الرضى بحاكمية الجماهير وسيادة الدستور".

ومنهم من يعدها خلافًا معتبرًا بين العلماء، يجوز لمن يعمل به، ولا نكير عليه، بل ومنهم من يدعو إليها ويعتبرها وسيلة يهدف بها إلى" الدعوة إلى هداية الناس، وإقامة الحجة، أو نصر دين الله في الأرض، ونقل السلطان من أيدي الكفرة والظلمة والفَسَقة إلى أيدي المؤمنين، فلا يجوز ترك الساحة السياسية نهبًا لأعداء الإسلام وحدهم، ومسرحًا، ومراحًا لكل عقائد الكفر، وأن يبقى الإسلام بعيدًا عن الاتصال بالناس والتأثير فيهم، وتوجيه مسارهم".

وسئل الشيخ ناصر الدين الألباني السؤال التالي: ما هو الأسلوب الذي ترونه لإقامة الحكم الإسلامي؟ فقال[٢٩]: "بعض الناس يظنون أن مقاتلة الحكام هي طريق الخلاص منهم، هذا من حيث الأسلوب، أما من حيث الغاية فنحن نجهل الإسلام، ويجب أن نتعلم الإسلام الصحيح، وليس هو إلا المستقرّ من الكتاب والسنة وعمل السلف الصالح".

ويضيف "هذه الجملة المختصرة أن هذا الإسلام يجب أن يدعى إليه على ضوء الكتاب والسنة، وعمل السلف الصالح، وهذه ليست مستقرة في أذهان جماهير المسلمين، فكيف يحسنون فهم ذلك؟ ثم بالتالي كيف يدعون إلى ذلك؟ هذه مقدمات لا بد منها لنصل إلى النتيجة بالحكم بما أنزل الله، نحن الآن في مصاعب مع اليهود، احتلوا فلسطين، وفيها المسجد الأقصى، فماذا استطعنا أن نفعل بهم؟ وهذه الثورة الإسلامية في سوريا، ماذا فعل العالم الإسلامي تجاه هذه الثورة؟ لا شيء".

"وإنا على مثل اليقين أنهم سوف لا يستطيعون أن يفعلوا شيئا إطلاقًا، لماذا؟ لأن الحكام انتهى أمرهم، يحكمون بغير ما أنزل الله، وهم يتوجهون بالتوجيهات التي يستحسنونها، وهي وافدة من بلاد الكفر والضلال، فإذن كيف نريد نحن أن نقاتل الحكام، ونحن لسنا مستعدين، لا فهمًا للإسلام فهمًا صحيحًا، ولا مستعدين من الناحية التي صرح الله بها في القرآن "وأعدوا لهم

ما استطعتم من قوة"؛ لأن هذا الإعداد المادي في يد الحكام، ولـيس عنـدنا شيء من هذا، ولو كان عندنا أكثر منهم فلا يفيدنا شيئا؛ لأن الإعداد الأساسي هو الإيمان بالله، كما أمر الله ورسوله، بهذا يجب أن نفكر جيدًا، لأجل جعـل الحكم بالإسلام بما أنزل الله حقيقة واقعة".

"من أين نبدأ؟ هذه النقطة التي أنصح الشباب المسلم أن يفكروا فيهـا مـن أين نبدأ وننطلق لنجعل راية الإسلام هي التي تخفـق علـى هـذه الـبلاد، وتحكمها، وتحكم غيرها من البلاد التي هي الكفر بعينه، وهناك من الكتـاب والسنة بشائر كثيرة، كنت ذكرت قسمًا منها في سلسلة الأحاديث الصـحيحة، تحت عنوان مستقبل الإسلام، ومن ذلك قول الله "هو الـذي أرسـل رسـوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله" كيف يكون إظهار الدين الإسلامي على الأديان كلها؟ أبمجرد أن نقوم بثورة ضد بعض الحكام المسلمين، كمـا وقع لبعض الناس في قصة المسجد الحرام مع الأسف؛ لقلب نظام الحكم فـي السعودية؟ هؤلاء أقل ما يقال فيهم إنهم قوم غشم، جهال، لا يعرفـون كيـف تؤكل الكتف".

"إذن يجب البدء بالتصفية والتربية، أعني بالتصفية تصفية الإسـلام ممـا دخل فيها من مخالفات للتوحيد، والشـركيات، والوثنيـات عمـت وطمّـت الجماعات الإسلامية كلها، فأنت إذا سألت أكبر عضو في جماعـة مـا مـن الجماعات المعروفة سؤال النبي (صلى الله عليه وسـلم) للجاريـة أيـن الله؟ الجارية أجابت بالجواب الإسلام (الله في السماء)، واليـوم لا يحسـن دعـاة الإسلام هذا الجواب، وإنما يقولون في كل مكان، وهذه ضلالة كبيرة".

"إذن من أين نبدأ؟ نبدأ بالإصلاح الفكري الاعتقادي، وهـذا مـا أعنيـه بالتصفية، تصفية العقائد مما ليس من الإسلام في شيء، سواء ما كان منهـا بالتوحيد وإنكار الصفات كهذه الصفة، الله على العرش استوى؛ لـذلك لا بـد

من التصفية بالمعنى الواسع: تصفية العقيدة، تصفية كتب التفسير من الإسرائيليات، والأحاديث المنكرات، تصفية السنة من الأحاديث الضعيفة، والموضوعة، تصفية كتب الفقه من الاستزادات المخالفة للكتاب والسنة، التي أخذت بالقياس والاستنباط ونحو ذلك. ومع التصفية لا بد من تربية الجيل الصاعد مع هذا الإسلام المصفّى، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله، والتاريخ يعيد نفسه".

ومن مجموع الكلام السابق يعسر علينا القول بامتلاك الأطروحة السلفية نظرية للتغير، فما هو موجود هو مجرد توجيهات عامة تهدف إلى تغيير الفرد المسلم، خاصة جانب الاعتقاد عنده.

٤- تطورات الأطروحة السلفية:

اكتسبت الأطروحة السلفية قوة دفع كبيرة في السبعينيات من القرن العشرين نتيجة وقوف الدولة السعودية وراء هذا التوجه بشكل كبير بعد حدوث الطفرة النفطية وارتفاع أسعار البترول عقب حرب رمضان ١٣٩٣/ أكتوبر ١٩٧٣، وقد اتخذ ذلك أشكالا عدة أبرزها:

٤/١ انتقال أصول وقواعد الأطروحة السلفية وطريقة فقهها، وتفكير وأسلوب عملها إلى بلدان كثيرة في العالم الإسلامي وخارجه، وقد استخدم في سبيل ذلك: توزيع الكتب وخاصة كتب ابن تيمية وابن القيم، إنشاء مراكز إسلامية أو مدارس ومراكز ثقافية، وتلقي طلاب من إنحاء مختلفة من العالم الإسلامي للدراسة في الجامعات الإسلامية السعودية، بالإضافة إلى القيام بعمل إغاثي وخيري يشمل أنحاء كثيرة من بلدان العالم الإسلامي وخارجه، بالإضافة إلى انتقال كثير من المسلمين إلى العمل في دول الخليج عامة والسعودية خاصة سعيًا وراء الرزق، وقد أدت الإقامة الطويلة لهؤلاء إلى التأثر بالأطروحة السلفية التي كانت تتبناها المؤسسة الدينية الرسمية في

السعودية. ٤/٢ تأسيس أشكال متعددة من العمل الإسلامي منطلقًا من أسس الدعوة السلفية:

فقد شهدنا عملا "جهاديًا" في مناطق آسيا الوسطى والقوقاز ضد روسيا وحلفائها، بالإضافة إلى بعض الفصائل الإسلامية في البلقان والفليبين وكشمير، كما تأثر بالأطروحة السلفية كثير من الحركات الراديكالية التي تبنت العنف أو التغيير المسلح سبيلاً لتغيير أنظمة الحكم في العالم العربي، في هذا السياق يمكن أن أشير إلى كل من الجماعة الإسلامية والجهاد في مصر، والجماعة السلفية المسلحة في الجزائر، وفصائل محدودة من العمل الإسلامي التي خرجت على النظام الليبي في التسعينيات من القرن العشرين.

وهنا ملاحظة جديرة بالتسجيل وهي أن ظاهرة الانشطار التنظيمي والفكري قد طالت التيار السلفي بعد أن كان الإطار الفكري بين فصائل التيار السلفي محلّ اتفاق إلى حد كبير؛ فقد تباينت المواقف داخل المدرسة السلفية منذ منتصف الثمانينيات.

- من التحريم القاطع للانتخابات والمشاركة السياسية بكل أشكالها باسم السلفية والمنهج السلفي (بعض الفصائل السلفية في مصر والسعودية واليمن)، إلى الدخول فيها وخوض غمار تلك المعارك السياسية الساخنة، وترشيح أفراد منهم والوقوف خلفهم (الكويت ــ الأردن ــ الجزائر)، وذلك أيضًا باسم السلفية، وتحت شعار المنهج السلفي(٣٠).
- من الرفض القاطع للعمل الجماعي والتنظيم باعتبارهما بنى مستحدثة (بعض الفصائل في مصر وأغلبها في السعودية واليمن)، إلى الدعوة إلى العمل الجماعي، والانضواء تحت لواء تنظيم معين، وإن سماه البعض تنسيقًا، أو تعاونًا على البر والتقوى، وجرى كلا الأمرين تحت اسم وشعار المنهج السلفي.

- من الجمود على التراث وكل ما قاله السلف، إلى نفي التراث والعودة المباشرة إلى الاستمداد من الكتاب والسنة، واستنباط الأحكام منهما مباشرة (نحن رجال وهم رجال).

إن المدرسة السلفية في الآونة الأخيرة، لم تعد تلك المدرسة الواحدة، التي تختال على باقي الحركات الإسلامية بأنها الأنقى، والأكثر ثباتًا واستبسالا في وجه كل محاولات التغيير: من الشكل التراثي إلى الشكل المعاصر في الدعوة، والتنظيم والعمل، وعدم التأثر بمطارق الزمن، وأنها مدرسة لا تشوبها شائبة الاختلاف، والانقسام، إلى مدرسة تعددت فصائلها، وتباينت الاختلافات ووجهات النظر داخلها، واتسعت الشقة بينها.

ومع ذلك يمكننا ملاحظة عدة تطورات على الخط السلفي المعاصر، خاصة في مصر في الفترات الأخيرة، حيث طرأت عدة تغييرات وتطورات، سواء على المستوى الفكري والفقهي، أو على مستوى الحركة والتنظيم وأسلوب الدعوة، وتعد التطورات الأولى أخطر وأهم أثرًا؛ لأنها تمثل المنطلقات التي تكون منها الحركة، وتتخذ منها أسلوب الدعوة.

اشتهر لزمن طويل عن السلفيين أنهم لا يتحدثون إلا في مسائل معينة، يغلب عليها الطابع النظري الجاف، وأنهم يبعدون عن تلك المسائل التي لها اتصال بواقع الحياة، أو أنهم كثيرو الحديث في تلك المسائل الخلافية التي يكثر فيها الأخذ والرد، ولم تُحسم حاليًا بسهولة. كما أنهم يتكلمون بشكل يثير الجدل والبلبلة في صفوف العاملين للإسلام، وهو ما ينتج اختلاف القلوب وتباعدها، ويظهر أثره في الجفوة والتفرق، أكثر مما يحدث من الحب والتلاقي، ويعمّقون الهوة بين الحركات الإسلامية بنوع من الاستعلاء، وادعاء امتلاك الحقائق الكاملة في المسائل الخلافية، التي بطبيعتها لا توجد فيها حقائق كاملة.

أقول: إن تلك الصورة عن التيار السلفي وأفراده في طريقها للزوال، وذلك بأثر التطور الفكري الذي شهده التيار السلفي العام في مصر، والذي أحصر الحديث عنه الآن؛ حيث نضج وعيه كثيرًا في طريق عرضه للمسائل وكيفية معالجتها، وأصبح يتبادل الأمور بصورة أكثر واقعية، وقريبة من الحقيقة المشاهدة، كما أنه بذلك التطور الفكري أصبح يطرح مسائل طالما تجنب الحديث عنها، والخوض فيها، كمسائل العمل الجماعي، والدولة وتقريب الفجوة بين العاملين للإسلام، والدعوة إلى الرفق بالمخالف، والتماس الأعذار بشكل يُعدّ غريبًا، وجديدًا على الساحة السلفية.

اشتهر عن السلفيين صورتهم العفوية، وكرههم للتنظيم والعمل الجماعي، وتحريمه في بعض الأوقات، وعدم الزج بأنفسهم في مشاكل الناس والمجتمع المُعَاشة، وعدم الاحتكاك من قريب، أو من بعيد، بأي صورة من صور السلطة العامة للدولة، فلا يتكلمون في مشاكل المجتمع بما أن ذلك يجر عليهم سخط الدولة.

كل تلك المسلمات لم تعد على الساحة السلفية كما هي، فيحاول السلفيون تنظيم أنفسهم، بكل صور التنظيم الممكنة، ووجد العمل الجماعي وشرعيته قبولاً لدى غالبيتهم، وانحسر القول بتحريمه أو كاد، وأصبحوا يشاركون في مشكلات الناس الواقعية، فلهم جهد مشكور في مساعدة الفقراء، والمحتاجين، وتوزيع الزكوات والصدقات، ومعاونة في مشروعات كفالة الأيتام.

إن ذلك الاحتكاك بالجماهير في واقع الحياة، كفيل بإخراج كثير منهم من إطاره الفردي، وأسلوبه النظري في معالجة المشاكل الحياتية، التي كانت تنجم عن جهله بحقيقة الواقع كما هو لا كما يتخيله.

أمر آخر أحسبه في سبيله للتعمق داخل الخط السلفي العام، هو مفهوم الثغرة، وهو أنهم إن كانوا يجيدون بعض الأعمال، فغيرهم يجيد أعمالا

أخرى قد لا يجيدونها، وينبغي أن يقنع كل فصيل بما قسم الله له من الوقوف على ثغرة العمل الإسلامي.

الأطروحات الثانية: أطروحة الإخوان المسلمين (١٩٢٨م/ ١٣٤٧هـ)

كان حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩) وارث الحركة الإصلاحية التي سبقته ومضيفا ومطورا لها، فالأفغاني طرح أولوية الإصلاح السياسي، في سعيه لإصلاح الخلافة كسبيل لمواجهة الاستعمار المتدفق على بلاد المسلمين، أما الشيخ محمد عبده فقد انتهى به مشروعه إلى أن يعطي الأولوية للتغيير التربوي، ويأتي رشيد رضا تلميذ محمد عبده ليطرح فكرة الاجتهاد اعتمادًا على -أو بالرجوع إلى- منابع الإسلام الصافية، كان البنا وارث هذه الجهود جميعًا، ومضيفا إليها، وكان أبرز ما أضافه أنه استطاع أن ينقل هذه الجهود الإصلاحية من الصفوة إلى جماهير المسلمين، مستخدمًا أداة التنظيم والعمل المنظم سبيلاً لتحقيق أهدافه، خاصة أن المواجهة مع الاستعمار وما حمله من تغريب في عهده قد انتقلت من الصفوة إلى الشعب، ومن مؤسسات الحكم وأنظمة الدولة إلى بنى المجتمع الاجتماعية والثقافية.

١- خصائص أطروحة الإخوان:

اتسمت دعوة البنا الإصلاحية بعدد من الخصائص والسمات، لم تستطع الحركات الإسلامية في تيارها العريض -وخاصة التي ارتبطت بأطروحة الإخوان- أن تتجاوزها حتى الآن[٣١].

الخصيصة الأولى: أولوية المهمة التربوية (التغيير الثقافي والقيمي)، أي التحرك من تغيير ما بالنفس إلى تغيير البيت فالمجتمع فالدولة.

الخاصية الثانية: شمول الإسلام، أي الدعوة للإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، والإسلام الجامع لكل أطراف الحياة، أي الإسلام المهيمن على كل شئون البشر عقيدة وشريعة وسلوكًا.

الخصيصة الثالثة: الدعوة والشخصية والفكر المجمّع التي أدت بـــه إلـــى إحداث قدر من "التوفيقيات المبدعة" والصياغات الفكرية المرنة التـــي تـــدع مختلف الأبواب مفتوحة، وتترك الفرص لكل الاحتمالات.

وقد أدت هذه الصياغات التوفيقية إلى تجاور ظواهر ومظاهر مع بعضـــها البعض، على الرغم من تناقضها من جهة أنها من طبيعة مختلفـــة (النظـــام الخاص والدعوة العامة)، كما سمحت بتعدد القراءات –بعد استشـــهاد البنـــا– من الأتباع والمريدين، وعمّق من ذلك المشكل محاولات التوفيق والتلفيق بين مشروع البنا للبعث الإسلامي ومشاريع أخرى مثل مشـــروع الشـــهيد ســـيد قطب.

الخصيصة الرابعة: من خصائص دعوة الأستاذ البنا: العمل مـــن خـــلال المجتمع وليس من خارجه؛ ومن ثم فقد كانت دعوته (دعوة جماهيرية) تتجه لعموم الناس، وتسعى لتبني قضايا المجتمع الحقيقية، منطلقة من النظر إلـــى الواقع القائم، واقع الناس والمجتمع والأنظمة والدولة باعتباره واقعًـــا يســـعى لاستكمال ما نقص منه من إسلام وليس ما نقض منه.

الخصيصة الخامسة: العمل المنظم، فالجهود الإصلاحية في الأمة –التـــي يُعدّ الأستاذ البنا امتدادًا لها– قد انتقلت إلى طور جديد عندما سعى البنا إلـــى اتخاذ (التنظيم الحديث) كآلية أو إطار لتجسيد الولاء لقيم الإسلام والعمل على تطبيقها، وأدت هذه الصيغة إلى بروز مشكل على جانب كبير من الأهميـــة، يعاني منه العمل الإسلامي الآن وهو الانتقال من "العمل المنظم" إلى صـــيغة "العمل التنظيمي" الذي برز معه تمايز فئة أو فئات من المسلمين عن النـــاس جميعًا.

٢– تحولات أطروحة الإخوان[٣٢]:

إن أطروحة الإخوان النظرية وتجاربها العملية فرضت نفسها على تجارب الحركات الإسلامية في المنطقة العربية وخارجها [يمكن أن نعتبر تجربة الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية امتدادًا للأطروحة الإخوانية في العمل الإسلامي]، فما نشأ بعيدا عنها تنظيميًا، كان أساسًا احتجاجًا على طريق عملها وعجزها عن تحقيق أهدافها الكبرى (الجماعة الإسلامية، وحركة الجهاد في مصر) أو رفضًا لبعض ممارساتها (حزب النهضة في الجزائر) أو انفكاكًا من روابطها التنظيمية (الجبهة القومية الإسلامية في السودان)، إلا أن الحديث عن "غلبة" تجربة "الإخوان المسلمون" على تجارب الحركات الإسلامية الأخرى في المنطقة العربية لا يعني وجود ظاهرة عامة واحدة تحمل جميع خصائص واتجاهات التحولات لدى الحركات الإسلامية كافة، ويمكن الحديث –من خلالها– عن مسار واحد لتحولاتها وتغيراتها، بل هناك ظواهر فرعية تتأثر بالقَسَمَات العامة لكل بلد عربي أو حركة إسلامية أو مجموعة من البلدان أو الحركات تشترك فيها، وهو ما يؤثر عليها في اكتساب كل منها خصائص قد لا تتطابق بالضرورة مع خصائص الأخرى.

ولا شك أن الانطلاق من ذلك يعني قبول القول بوجود اتجاهات متغيرة أو تحولات متنوعة لكل ظاهرة فرعية، ولكن يبقى صحيحاً – أيضاً – الحديث عن وجود قسمات وخصائص متقاربة، واتجاهات للتغير، تسمح بالحديث عما هو مشترك في تلك الخبرات والتجارب.

إن الفهم العميق لتطور حركة الإخوان التاريخي هام للغاية في رصد تحولات مجمل الأطروحات والحركات الإسلامية في القرن العشرين.

وفي ظني أن أبرز مشكل أثر على تطور حركة الإخوان التاريخي بما ترك بصماته على مجمل العمل الإسلامي فيه هو **الموقف من السياسة،**

وأقصد بالسياسة هنا الدخول المتزايد إلى ساحة العمل العام بوجه أساسي، ويأتي في مقدمتها التنافس على السلطة العليا في المجتمع.

إن جوهر المشكل كما أدركه الأستاذ البنا وقتها هو: هل للإسلام علاقة بأنظمة الحياة من سياسة واقتصاد وقانون وتعليم وأجاب بأن للإسلام علاقة بأنظمة الحياة المختلفة "فالإسلام دين شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً" بتعبير الأستاذ البنا نفسه.

وقد استمر هذا النهج قائماً في جماعة الإخوان، أي نهج الحركة الإصلاحية الشاملة التي تسعى لعودة مرجعية الإسلام لشئون الحياة جميعاً عن طريق بناء الأمة التي هي صاحبة الحق الأصيل في إقامة الأشكال النظامية والمؤسسية، ومنها الدولة لتعبر عن مثاليتها وذاتيتها، ظل هذا النهج قائماً حتى حدث الصدام بين مشروع دولة ما بعد الاستقلال والمشروع الإسلامي، فكان فكر الشهيد سيد قطب الذي أعاد تقديم الدين والتأكيد على "حاكمية الله" في مواجهة "حاكمية الدولة" والبشر القائمين عليها، ولقد تم انتزاع فكر سيد قطب – كما حدث لاحقاً لفكر الأستاذ البنا – من سياقه الموضوعي والظرف التاريخي الذي ارتبط بجو المواجهة بين مشروع دولة ما بعد الاستقلال والمشروع الإسلامي، ليُقدّم باعتباره "المطلق" الذي يجب الإيمان به والعمل وفقاً له في كل زمان ومكان.

وبعد أن كان نهج الأستاذ البنا هو إصلاح الأوضاع القائمة وزيادة مساحة ونوعية الإسلامية بها، ومنها بالطبع الحكومة أو السلطة التي يريد أن يصلحها لتصبح "إسلامية بحق" على حد تعبيره، أصبح المطلوب مع فكر الشهيد سيد قطب هو الانقلاب على الأوضاع القائمة لإقامة "حاكمية الله" في الأرض.

ومن ضمن المقولات التي تعد امتداداً لهذا الفكر مقولة "الدولة الإسلامية" _ التي شاعت في عقد الثمانينيات والنصف الأول من عقد التسعينيات من القرن العشرين ــ التي تنفي عن الدولة القائمة صفة الإسلامية، كما حدث خلط في استعمالها بين تعبيرها عن شمول الإسلام لجوانب الحياة جميعاً، وضرورة إقامة كيان نظامي يعبر عن مثالية الإسلام، وبين "السلطة" في التصور الإسلامي التي هي مؤسسة من ضمن مؤسسات كثيرة تنشئها الأمة.

ثم سرنا خطوة أخرى في السبعينيات من هذا القرن حين خرج الإخوان في مصر من السجون ليعيدوا بناء التنظيم وتقديم الدين مرة أخرى باعتباره نظاماً شاملاً لجوانب الحياة جميعاً، أي التأكيد على المرجعية الإسلامية والسلوك والخلق الإسلامي، وعلى ما يبدو فإنه كانت هناك في هذه الفترة رؤى متعددة وقراءات مختلفة لتجربة الأستاذ البنا، تمّ حسم الخلاف لصالح رؤية معينة وقراءة محددة لتجربة المؤسس والمرشد الأول.

واستمرت هذه الرؤى متجاورة حتى منتصف الثمانينيات وبالتحديد ١٩٨٤ حين تحالف الإخوان أو بالأحرى ائتلف كل من الإخوان والوفد في انتخابات مجلس الشعب المصري، في هذه اللحظة التاريخية كان هناك إدراك من قيادة الإخوان وقتها متمثلة في رأي مرشدها الأستاذ عمر التلمساني أن دخول ساحة العمل السياسي يأخذ حكم الضرورة، بهدف فكّ الحصار المفروض على الحركة، والاستحواذ على قدر من الشرعية الواقعية، في ظل افتقاد أو سحب أو منع الشرعية القانونية عنها من قبل النظام: "أنا مضطر، والمضطر يركب الصعب من الأمور، لقد سُدّت أمام الإخوان كل القنوات الشرعية التي يمكن من خلالها أن يعيدوا من أنفسهم" (لقاء للأستاذ التلمساني مع آخر ساعة ١٩٨٦/٥/٢٨).

كما كان الاشتراك في الانتخابات البرلمانية ١٩٨٤، تأكيدًا وتطويرًا للخط الإستراتيجي الذي اختطته الجماعة لنفسها منذ منتصف السبعينيات، والذي قام على أن بالإمكان أن تحقق الجماعة أهدافها بالعمل من خلال المؤسسات القائمة سواء على صعيد المجتمع أو الدولة، فإذا كانت الجماعة قد استطاعت خلال عقد السبعينيات أن تعيد بناء صفوفها، وأن توسع من دائرة عضويتها، وتفتح قنوات اتصال مع المجتمع (عبر مسار المسجد والحركة الطلابية أساسًا)، فإنها اتجهت منذ مطلع الثمانينيات إلى تأكيد مشاركتها في الحياة العامة في مصر: فلا يمكن فصل مبادرة دخول انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٤ على قوائم الوفد، عن مبادرة دخول النقابات المهنية ١٩٨٤، وانتخابات الاتحادات الطلابية في نفس العام أيضًا، التي كانت بمثابة عودة النشاط الإسلامي للجامعات المصرية بصورة علنية بعد أحداث ١٩٨١.

وكانت هذه المبادرات جميعًا مرتبطة "بالوصول بالدعوة الإسلامية إلى الحيز الرسمي"، كما ارتبطت بالتضييق الذي كانت تمر به الجماعة وقتها: فقد خرجت قيادات الجماعة من السجون أواخر ١٩٨٢، وقد فقدوا مجلتهم الوحيدة المعبرة عن الجماعة "مجلة الدعوة" وقد سعت هذه القيادات إلى استئناف النشاط وتشكيل الصفوف في ظل تضييق وحصار شديدين، بعبارة أخرى، فإن وضعية الجماعة "المحاصرة" التي لا تتمتع بالشرعية القانونية، وتعاني من السرية المضروبة عليها قد صاغت أهداف المرحلة وقتها، فكان التأكيد على ضرورة حضور وتأكيد الاسم وإثبات التواجد بشتى الطرق ومختلف الوسائل، وبما يتجاوز الأطر التقليدية القائمة "بالمسجد".

ثم كان الاشتراك في انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٧ التي دخلها الإخوان بأعداد كبيرة ودعاية سياسية واسعة، وقد لمسوا التجاوب الشعبي الكبير مع أطروحاتهم وشعاراتهم، ومن ثم كان التأكيد على اتخاذ السياسة نهجاً

إستراتيجياً، وتعميق ذلك باتخاذ الانتخابات – أياً كانت وفي أي موقع – سبيلاً؛ لذا فإنه في هذه المرحلة ما أجريت أية انتخابات في مصر إلا وشارك فيها الإخوان، وساد إحساس في هذه المرحلة من قبل الفرقاء الآخرين في النظام السياسي –وبالطبع على رأسهم السلطة السياسية– أن الإخوان سيكتسحون كل المواقع والمؤسسات.

لقد تأثرت فصائل كثيرة من الحركة الإسلامية في البلدان العربية بهذا التوجه الأساسي – التوجه نحو السياسة – الذي اكتسب زخماً متزايداً، وقوة دفع في ظل عدد من الاعتبارات أهمها وأبرزها: أن هناك بعض النجاحات التي تحققت في بداية النزال السياسي أغرت بالمزيد منه والاندفاع فيه، بالإضافة إلى تسيس القيادات الوسيطة في الحركات الإسلامية، إلا أن الأخطر أن هذا التوجه تم التنظير له لاحقاً وإسباغه أو إلباسه اللبوس الشرعي من قبل مفكّرين وكتاب إسلاميين دون إدراك كافٍ لخطورة تضخم أو تغوّل الشق السياسي، الذي هو بحكم الطبيعة والتعريف يتسم بالتضخم الشديد، الذي يعيد تعريف وتحديد الأوزان النسبية لمكونات المشروع الإسلامي.

وهكذا، أصبحت السياسة "منهج نظر" و"رؤية" و"منظورا" ينظر به إلى الأمور جميعاً: الآخر غير المنتمي إلى الحركة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي حين يرى البعض في هذا التاريخ فقط افتراق السلطان والإسلام، ولم يروا استمرار مرجعية الإسلام للأمة والدولة معاً وتجسيد هذه المرجعية في الواقع المعاش)، والسلطة القائمة والأحزاب والقوى السياسية الفاعلة... وهكذا، فإنه مع افتقاد الرؤية الحاكمة للممارسة تتحول الممارسة إلى "منظر" يملأ القلوب والأفئدة بأفكاره وفلسفته، وأصبحت السياسة والممارسة السياسية "قيمة مرجعية" تحتاج الحركة الإسلامية الآن إلى التحرر والتخلص منها، وبرزت

في هذه الرؤية "الدولة" و"السلطة" باعتبارهما القلعة الحصينة التي يشكل احتلالها الشرط الذي لا غنى عنه "لإقامة الدين"، والعقبة الأساسية للانطلاق نحو الغاية المنشودة.

بالطبع لم تخلُ الممارسة السياسية للحركات الإسلامية من إيجابيات، سواء لها أم للوضع السياسي العام، أو حتى للثقافة السياسية للمواطنين، ولكن ما أسعى لتكثيف الرؤية بشأنه هو: كيف تضخم الشق السياسي في العمل الإسلامي، على الرغم من أنه –أي المشروع الإسلامي– كان ولا يزال مشروعًا إصلاحيًا شاملاً، السياسة جزء أو مكون من مكوناته، أما طبيعته المميزة فهي التغيير القيمي والثقافي (التغيير التربوي والدعوي) والسياسة فيه خادمة للمهمة التربوية والدعوية غير متقدمة عليهما؟

والخلاصة: أن الحدث الأبرز الذي جرى للحركات الإسلامية التي تأثرت بأطروحة الإخوان أو تأسست عليها في العقد ونصف العقد الأخير من القرن العشرين كان[٣٣]:

١– التحول إلى السياسة. ٢– التحول في السياسة. ٣– والتحول عن السياسة.

وأعيد التذكير هنا بأني أقصد بالسياسة هنا الدخول المتزايد والمتسع من قبل الحركات الإسلامية في الأقطار المختلفة إلى ساحة العمل العام بوجه عام، والصراع على السلطة على وجه الخصوص، وقد أدى هذا الدخول المتزايد والمتسع إلى أن تصبح الحركات الإسلامية مكوناً رئيساً من مكونات الأنظمة السياسية العربية، وليست على هامشها.

وهذا الدخول – وإن كان يرجع إلى تاريخ متطاول من تاريخ الإخوان (أكثر من خمسين عاماً حين رشح البنا نفسه في الانتخابات) – قد اكتسب قوة دفع، وحدثت فيه نقلات كمية ونوعية منذ ترشح الإخوان في مصر على

قوائم الوفد في انتخابات مجلس الشعب المصري عام ١٩٨٤، ففي هذه اللحظة التاريخية انبعث "السياسي" داخل الحركات الإسلامية، وتحوّل من مجرد تفاعلات فكرية أو نظرية إلى ممارسات عملية يمكن التعامل معها بالتحليل.

إن تحليلاً دقيقاً لهذه اللحظة التاريخية -ما أحاط بها من ظروف وملابسات، وما اتُّخِذ فيها من ممارسات ومسارات على مدار العقد والنصف اللذين تلاهما- من شأنه أن يساعدنا في رصد التغيرات والتحولات التي طالت الحركات الإسلامية وفهمها وتحليلها، خاصة أن حصاد هذه الفترة كان كبيراً؛ فقد نجح للحركات الإسلامية نواب في المجالس التشريعية، وشاركوا في حكومات بحقائب وزارية قلّت أو كثرت، وانفردوا بالسلطة كاملة غير منقوصة في أحد الأقطار العربية (السودان).

التحول إلى السياسة:

في ضوء حقيقة الدلالات التي تحملها مبادرة وقف العنف التي أطلقها قياديون في جماعتي الجهاد والجماعة الإسلامية المصريتين١٩٩٨، يبدو أن التفسير الأكثر رجحاناً للمبادرة هو أن الجماعات الإسلامية العنيفة في مصر على وشك الدخول إلى مرحلة السياسة، بمعنى القبول بقواعد الممارسة السياسية القائمة والتفاعل معها.

وإذا كان هذا المثال الأول يدلنا على انتقال أو تحول في جماعة إسلامية تنتهج "العنف" سبيلاً للتغيير، فإن التجربة المغربية تدلنا على خبرة أخرى تنتقل فيها الحركة الإسلامية السلمية إلى الممارسة السياسية؛ إذ لأول مرة في تاريخ الحركات الإسلامية المغربية يفوز عدد من أعضائها بعضوية المجلس التشريعي المغربي.

إن التحول إلى السياسة بالشكل الدراماتيكي في الحالة الأولى، وبالشكل التدريجي في الحالة الثانية يثير عدداً من الملاحظات تتعلق بمنهج ومستقبل التحول في الحركات الإسلامية:

الملاحظة الأولى: تختص بمداخل التغير أو التحول في الحركات الإسلامية، فالمثال الأول يطرح أحد أنماط التحول في الحركات الإسلامية، وهو الاستجابة للأزمة والتفاعل معها، وهذه الاستجابة بالطبع لا تتم منعزلة أو منفصلة عن "الثابت" الذي تنطلق منه الحركة في رؤيتها الفكرية والعملية، ولكن هذا "الثابت"، ونتيجة للأزمة، تحدث له حركة مراجعة نتيجة بروز أصوات نقد تلقى استجابة، أو نتيجة تطوير تتبناه قيادة قائمة، أو نتيجة للأمرين معاً.

الملاحظة الثانية: تتعلق بمتصل التغيير، فالمثال الثاني يبرز المتصل أو الدائرة التي يأخذها عادة العمل الإسلامي (وهذا بالمناسبة ما تدلنا عليه أيضاً الخبرة المصرية التي سنناقشها بالتفصيل في الفقرة التالية)، فالعمل الإسلامي يبدأ عادة "بالدعوة" في جموع الناس بغرض جمع الأنصار وحشد المؤيدين، ثم ينتقل بعد ذلك إلى التأسيس التنظيمي، ثم يحدث تغير في إدراك السياق الذي تتحرك فيه (تغير في توازن القوى أو العلاقات أو الأطراف أو فيهم جميعاً)، وهذا التغير يتطلب استجابة أو تفاعلاً مع معطيات الممارسة الواقعية.

وهنا مسألة جديرة بالتأمل، وهي أن "الممارسة الواقعية" في الحركات الإسلامية عادة ما تسبق "التنظير" أو وضوح الرؤية الكلية، فالرؤية لا تسبق العمل، وهذا يجعل من العملية الواضحة –التي قد تصل إلى البراجماتية – السمت المميز لتحولات الحركات الإسلامية.

التحول في السياسة:

إن هذا الجزء من الورقة يهدف إلى دراسة ما يحدث من تحولات وتغيرات في الطرف الإسلامي الذي يدخل ساحة العمل السياسي وبما يؤثر على العمل الأهلي الذي يمارسه، وفي هذا الإطار يمكن أن يُنظر إلى هذا التغير من جهات عدة:

أ – من جهة النموذج السياسي الذي تهدف الحركة إلى إقراره في الحياة السياسية، ويرتبط بذلك تطور المواقف الفكرية التي بات يتبناها الطرف الإسلامي.

ب – من جهة ترتيب أولويات الخطاب.

جـ– من جهة شكل التنظيم المعبر عن الحركة السياسية، وعلاقته بالبناء التنظيمي السابق، والأوضاع المؤسسية الخادمة للعمل السياسي.

د – من جهة تأثير العمل السياسي على أولويات العمل، ومهام الحركة ومجالاتها ووظائفها.

هـ – من جهة بناء وتكوين النواة أو الفرد المنتمي لهذه الحركة، وتطور الوعي أو اختلافه داخل الجماعة الواحدة، نتيجة الاحتكاك بالعمل العام عموماً، والعمل السياسي خاصة.

و – من جهة تأثير الاشتراك على بقية أجزاء العمل الأخرى (الأوزان النسبية لمكونات العمل)، خاصة في التنظيمات التي تتسم بشمولية الوظائف، والمهام التي تناط بالتنظيم لتنفيذ الفكرة الإسلامية وتطبيقها.

ويمكن الإشارة – بقدر قليل من التفصيل – إلى ما حدث من تغيرات للحركات الإسلامية نتيجة لممارستها السياسية:

أ: إعمال النسبي في المطلق:

بعد أن كانت الممارسة السياسية من قبل الحركات الإسلامية انتقالاً بالدعوة، التي هي مطلقة، من جهة أنها مناداة بالمبادئ الأساسية والقيم العليا

للإسلام، إلى الحيز الرسمي، تم إعمال النسبي، التي هي هنا السياسة، من جهة أنها اجتهادات وآراء متعددة ووجهات نظر متباينة، في المطلق، وبعد أن كان الهدف هو "تديين السياسة"، أي إخضاعها للمبادئ الأساسية للإسلام وقيمه العليا، وتحقيق أو بناء أرضية شرعية دينية للممارسة السياسية، تم "تسييس الدين"، ليس بمعنى النظر إلى السياسة باعتبارها جزءاً من التصور الديني الإسلامي، ولكن من جهة إعادة تفسير الدين ليتضخم فيه الشق أو الجزء السياسي على بقية مكونات البناء الإسلامي، (وهذه بالمناسبة إشكالية قائمة في الفكر الإسلامي المعاصر، وبدت واضحة في السجال الذي دار بين كل من المودودي والندوي حول التفسير السياسي والتفسير الحقيقي للإسلام، بالإضافة إلى الحوار بين فكر الإخوان وفكر سيد قطب كما برز في كتاب دعاة لا قضاة).

السياسة تحولت – في إطار الممارسة من قبل أتباع الحركة الإسلامية التي دخلت ساحة العمل السياسي– إلى "تفسير مطلق" أو حقيقة كلية تعيد تفسير أو تفكيك الدين، بإعطاء بعض أجزائه ومكوناته حجمًا أكبر من حجمه الطبيعي في التصور والرؤية الإسلامية.

وقد خلق هذا ذهناً خاصاً يرى كل شيء بالمنظار السياسي، وبعد أن كانت الممارسة السياسية حقيقة وقتية ارتبطت بظروف وملابسات معينة، تحولت إلى حقيقة دائمة مطلقة. وقد امتدت هذه الحقيقة "المطلقة" إلى تفكيك الواقع القائم وإعادة بنائه، فلا يرى الطرح السياسي الأزمة المجتمعية التي نعاني منها، وإنما يريد القفز إلى السلطة، تلك العصا السحرية القادرة على حل كل معضلات ومشكلات الواقع؛ ومن ثم يتم اختزال المشروع الإسلامي – باعتباره مشروعاً شاملاً يستهدف إصلاح حال الأمة – إلى جانب سياسي يتمحور حول السلطة: وصولاً إليها – كما في الطرح المعتدل، أو وثوباً

عليها – كما في الطرح العنيف – وعندئذ تصير المهمة الأولى "لإقامة الدين" هي إقامة السلطة السياسية الحاكمة باسم الإسلام، حتى يتسنى تطبيق "النظام الشرعي الكامل"، بدلاً من إقامته في النفوس والأفئدة وواقع الأمة المعاش قبل إقامته في واقع المؤسسات السياسية.

إن اختزال الإسلام إلى سياسة وسياسة فقط، وسلطة وسلطة فقط، ودولة ودولة فقط، هو أهم الأسباب الكامنة والباعثة لمسألة العنف أو التغيير بالقوة التي تبناها فصيل من الحركة الإسلامية، خاصة إذا تحول الصراع حولها من صراع سياسي إلى صراع بين "الحق والباطل"، والحق بالطبع هنا هو الذي يجسده الطرف الإسلامي، أما الباطل فهو السلطة السياسية، التي حرمت الحركة الإسلامية من العصا السحرية القادرة – كما يتوهم هؤلاء – على حل جميع مشاكل الواقع، كما حدث في التجربة الجزائرية، أو التي فشل الإخوان المسلمون في مصر في الوصول إلى السلطة في ظلها، فالعنف الذي شهدته مصر في التسعينيات كان في جزء كبير منه ردة فعل – كما ترى أدبيات جماعتي الجهاد والجماعة الإسلامية في مصر – على فشل حركة الإخوان في إقامة الدولة الإسلامية.

ب: الخلط بين المطلق والنسبي:

تجلى هذا الخلط في كثير من الحركات الإسلامية التي دخلت مجال العمل السياسي، حيث تجاور بها نوعان من الطرح: الطرح الأهلي، والطرح السياسي، غافلة أو مُغْفِلة أن لكل طرح مقتضياته وشروطه؛ لأنهما من طبيعتين مختلفتين؛ فبعض الحركات نظرت إلى نفسها باعتبارها "دعوة" تسعى إلى تجميع أكبر عدد من الأنصار حول أهدافها التي تعلنها؛ ومن ثم فإنها تقوم بعرض مبادئ عامة تستقطب فئات معينة لاحتوائها داخل أطر تنظيمية لأهداف محددة ومعروفة.. وهذا لا ضير فيه طالما أنها تعرض

أهدافاً إسلامية عامة يتجمع الجميع حولها، إلا أن المفارقة تأتي من أن هذه الحركات نفسها دخلت إلى ساحة العمل السياسي، وهو ما يعني ضرورة اتخاذ مواقف محددة تجاه القضايا والموضوعات، مع ضرورة تقديم صورة التغيير الذي تنشده وعرضه على الناس، حتى تأخذ موقفاً من هذا المشروع: تتبناه أو ترفضه، تدافع عنه أو تتخلى عنه.

إن تعاطي فصائل من الحركات الإسلامية مع السياسة، أي دخولها لساحة العمل السياسي وطرح نفسها كإحدى قواه الفاعلة، قد تتطلب منها اتخاذ مواقف أكثر وضوحًا وتحديدًا تجاه الأحداث الجارية أو القضايا السياسية والفكرية المطروحة؛ وذلك لأن ساحة العمل السياسي لها منطقها الذي تفرضه على أية قوة سياسية. وقد تجلى هذا بوضوح في خبرة جماعة الإخوان في مصر التي تغيرت أولويات خطابها، وتطورت مواقفها الفكرية بعد دخولها إلى ساحة العمل السياسي عام ١٩٨٤، فاحتلت قضية الحريات الأولوية الأولى في سلم ترتيب الخطاب الإخواني، متقدمة بذلك على قضية تطبيق الشريعة، وتطور موقفها الفكري فيما يخص مسألة "التعددية"، من الرفض المطلق الذي استمر منذ الثلاثينيات والأربعينيات حتى منتصف العقد الثامن من هذا القرن، حيث بدأ التفكير في ذلك الوقت (بعد ١٩٨٤) في تأسيس موقف نظري وممارسة عملية تتجاوز موقف الرفض لها، والميل إلى القبول المشروط للتعددية، كما بدا في بيان مارس ١٩٩٤[٣٤].

وقد تجلى هذا الخلط أيضاً في مسألة العلاقة بين "الجماعة" و"الحزب" الذي أنشأته، فالاثنان من طبيعة مختلفة؛ ومن ثم كان هذا التوتر الذي سيستمر طالما ظل الطرفان مرتبطين برباط وثيق، ولم يحدث فصل عضوي بينهما؛ كما في تجربة العلاقة بين حزب جبهة العمل الإسلامي وجماعة

الإخوان في الأردن، بخلاف التجربة اليمنية التي حدث فيها تطابق بين الكيانين (الحزب والجماعة)، فانتفى التوتر إلى حين.

إن انتقال الحركة الإسلامية من "الدعوة" إلى "الدولة"، ومن "المرجعية" إلى "الواقع"، ومن "المبادئ العامة" إلى "التطبيق" أي التفاعل مع الأمور العملية مثل تنمية الاقتصاد، وصياغة خطة الرعاية الاجتماعية، وتبني سياسة لإدارة الحكومة...إلخ –هذا كله يطرح مشكلاً على جانب كبير من الأهمية يتعلق جوهره بإعادة تعريف الإسلامي: من هو؟ هل هو الذي ينحدر من أصول "تاريخية" إسلامية بصرف النظر عن تطبيقاته الواقعية؟! فمشكلتنا مع التطبيقات السياسية الإسلامية – حتى الآن فيما أتصور – هي أن جزءاً منها يمهد الطريق "للعلمنة" نتيجة عوامل متعددة ليس هنا مجال ذكرها، ولكن أبرزها في نظري أن الأدوات التي استخدمت في الممارسة السياسة [الدولة – الحزب...] كانت وما زالت أدوات تحمل في بنيتها التكوينية قدراً كبيراً من العلمنة، باعتبارها بنية وافدة أساساً، ولم يدرك الإسلاميون الذين تحركوا فيها وبها كنه هذه الأدوات وجوهرها، فابتلعتهم بدلاً من أن "يحوسلوها" (يحولوها إلى وسيلة) لخدمة "الدعوة" (تأمل كيف انتقل التطبيق في التجربة السودانية من "الدعوة" إلى "الدولة" إلى القمع مرورًا بالخلاف السياسي، بدلاً من أن ينتقل من "الدعوة" إلى "الدولة" إلى التطبيق الإسلامي)، بل تحولت هذه الأدوات – في بعض الأحيان – إلى هدف في حد ذاته (تأمل كيف يسعى بعض الإسلاميين في مصر والأردن إلى التمأسس في شكل حزب، في وقت أُعلن فيه موت الأحزاب أو على الأقل نهايتها).

إن تحديدًا دقيقاً، وتعريفاً واضحًا من قبل الحركة الإسلامية لنفسها: هل هي حركة إصلاحية تدعو لعموم الإسلام وتنشط في مجال العمل الأهلي بتعريفه الذي قدمته، أم حزب سياسي يتبنى اختيارات فقهية وسياسية محددة؟

إن هذا التحديد من شأنه أن يقلل الخلط بين المطلق والنسبي، وهو ما قد يقلل من حالة الاستقطاب الحادة في الحياة الثقافية والسياسية العربية.

التحول عن السياسة:

لقد كانت إحدى النتائج المهمة لحدوث التغير في السياسة هي إدراك أتباع الحركات الإسلامية لوجود آفاق أخرى للعمل العام بجوار العمل السياسي، مثل الجهاد الثقافي والاقتصادي والتنموي والاجتماعي (العمل الأهلي). إلا أن "الحقبة السياسية" التي حكمت العقد ونصف العقد الماضيين طغت على مجالات العمل الأخرى، وأعادت تعريفها.

ويلاحظ أنه قد حدثت مجموعة من الظروف الموضوعية التي أدت إلى إعادة التفكير في موقع السياسة والسياسي من المشروع التغييري الذي تحمله الحركات الإسلامية، فالمتأمل للجدل الثقافي والفكري في أوساط الإسلاميين الآن يلحظ اهتماماً متزايداً بهذا المشكل[٣٥]، وهو بالمناسبة مشكل قديم.

إن تحليلاً دقيقاً للظروف الموضوعية التي تحيط بالتفكير في هذا المشكل، يبرز لنا وجهاً آخر من وجوه المدخل إلى التغيير أو التحول في الحركات الإسلامية، بجانب المداخل التي سبق رصدها سابقاً، وهو مدخل التفاعل مع أهداف أو ممارسات أو مصطلحات أو تحليلات يطرحها الغير والتأثر بها أو تبنيها، والغير قد يعني نخبة أو سلطة محلية أو جهة أجنبية، حيث يحدث شكل من أشكال الارتشاح نتيجة الاحتكاك بالغير، وهذا ما يحدث غالباً نتيجة افتقاد الرؤية الفكرية الحاكمة؛ فالرؤية الحاكمة –في كثير من الحركات الإسلامية– تتسم بالغموض والضبابية، وهذا الغموض يؤدي إلى ظواهر معقدة ومتعددة داخل الجسد الإسلامي، أبرزها:

–وجود ظواهر متجاورة داخل التنظيم الواحد من طبائع مختلفة (التجاور بين الأهلي وغير الأهلي مثلاً)، ويفاقم من هذا أن الحركات

الإسلامية – بحكم تاريخها الطويل نسبياً – قد تحولت إلى ما يشبه الطبقات الجيولوجية المتداخلة والمتراكمة في آن واحد. وهذا التجاور غير الواعي يؤدي إلى حدوث انقسامات وانشقاقات، وليس انتقالاً إلى "التعددية"، وغموض وضبابية الرؤية يؤديان في بعض الأحيان إلى تثبيت المتغير، وتغيير الثابت.

كما يؤدي عدم وضوح الرؤية الفكرية الحاكمة إلى عدم تبلور التنظيمات والتيارات بشكل واضح ومحدد (حرب الخليج الثانية مثال واضح لهذا الانقسام).

وما يحكم التغيير أساساً هو الممارسة العملية، والاستجابة للواقع التي تؤدي إلى تغير الآراء، وليس الرؤى؛ لذا فإن التغير في الحركات الإسلامية عادة ما يأخذ شكل الموجات الصاعدة الهابطة، وليس المتصل الذي يحمل اتجاهاً ووجهة.

إن إعادة طرح المشكل (العلاقة بالسياسة) من جديد، وفي هذا الوقت بالذات تعبير – في جزء كبير منه – عن حالة الانسداد السياسي، وظروف الحصار المضروب على فعاليات الحركات الإسلامية في أقطار عديدة من وطننا العربي، خاصة أن العمل السياسي – الرهان الإستراتيجي الأساسي لحركات الأطروحة الإخوانية على مدار العقد ونصف العقد المنصرمين – لم يستطع أن يحقق الآمال والأهداف والشعارات التي رفعت، وهي "الدولة الإسلامية"، أو "دولة الوحي الحقة"، أو "الحكم الإسلامي الصحيح"، بل إن اتساع نطاق العمل السياسي وتعدد وتشعب مجالاته كان أحد الأسباب الأساسية – فيما أتصور – في الأزمة القائمة بين بعض فصائل الحركات الإسلامية والأنظمة العربية.

كما لا يمكن بحال فصل إعادة التفكير في هذا المشكل عن الجدل الدائر حول "إعادة التفكير في الدولة" على المستوى النظري والعملي، وفي النطاق

المحلي والإقليمي والدولي، ففكرة الدولة الحديثة تخضع لنقد جذري عنيف، بعد أن ظهرت مشكلات جمة على مستوى الممارسة، نتجت عن توغل هذه الدولة؛ نتيجة النزوع النفسي والموضوعي لأجهزتها والقائمين على أمرها إلى التضخم والتوغل وزيادة الصلاحيات والاختصاصات على حساب المجتمع وأفراده، إن الجدل الدائر الآن حول اختصاصات الدولة ومهامها ووظائفها – والذي يقوده البنك الدولي – يطرح بعمق إعادة التفكير في مفاهيم كثيرة، منها "الدولة الإسلامية" أو "دولة الوحي الحقة" أو "الحكم الإسلامي الصحيح"، من جهة أن "الدولة" أو "السلطة" هي أداة إنجاز المشروع الإسلامي، واستكمال إقامة الدين، خاصة أن التجارب "الإسلامية" التي قامت في أقطار عدة خيبت الآمال، ولم تحقق المقصود، ولم تُرْضِ الرب ولا العباد!

وهكذا، فإن إعادة طرح مشكل "موقع السياسة من المشروع الإسلامي" ارتبط بظروف موضوعية، وأوضاع واقعية تدفعه دفعاً، وهذه الظروف الموضوعية أخالها تفرض حدوداً على التفكير في المشكل، بمعنى أن المشكل قديماً – أي زمان الندوي والمودودي، وقطب والهضيبي – كان يتم التعامل معه على أرضية الشرعية الدينية وانطلاقاً من المرجعية الإسلامية؛ لذا فقد اتسم بالتأسيس النظري والمنهجي العميق، وهذا بخلاف جزء كبير من الجدل الآن، والذي افتقد إلى هذا التأسيس النظري والمنهجي العميق، واكتفت بعض جوانبه بالتأسيس التاريخي فقط، وقد أثر هذا على الجدل الدائر الآن، من جهة أنه لم يستطع حتى الآن أن يعيد تأسيس أو تحديد موقع السياسة في المنظومة الكلية للعمل الإسلامي، فهذا الطرح له منظومته المتكاملة التي لا يزال الجدل الدائر حولها لا يستطيع أن يتجاوزها، فإقامة الدولة والاستحواذ

على السلطة أو الوصول إليها هو المقصد والهدف، والسياسة هي السبيل، سبيل تحقيق هذا المقصد.

إن مستقبل العلاقة بين أطروحة الإخوان ومشكل السياسة الذي قدمت بعض ملامحه في الصفحات السابقة سيلقي بظلاله على مستقبل العمل الأهلي الإسلامي في الفترة القادمة، وإني أتصور أن نقطة الانطلاق أو المحور الأساسي في هذا الصدد هو قدرة هذه الأطروحة على إعادة تعريف السياسة حين تريد أن تتوجه إلى العمل الأهلي كخيار إستراتيجي، وأنا أتصور أن هناك ثلاثة أشكال من الممارسة السياسية[٣٦]، قد تختلط ببعضها البعض في الممارسة والفعل، ولكن تظل هناك ضرورة للتمايز العضوي بينها: تمايزاً في الأدوات التي تقوم بها، والأشخاص التي تتحرك فيها، لأن لكل منها مقتضياته ومستلزماته التي تختلف بحكم الطبيعة والخصائص المميزة لكل منها:

النوع الأول: هو "السياسة الصراعية"، ومثلها البارز الأحزاب، وهي الفعل السياسي الذي يقوم بها القوة أو الطرف السياسي إزاء الأطراف والقوى الأخرى، والعمل السياسي وفقاً لهذه الوجهة له مجموعة من السمات والخصائص أبرزها:

- جوهر النزعة الصراعية هو تحقيق الربح والمصلحة المباشرة للجهة التي تمارسها.
- إبراز التميز والتفرد عن بقية الأطراف الأخرى المتنافس معها.
- عادة ما تطرح هذه القوى نفسها باعتبارها بديلاً للنظام القائم، ومن ثم فهي تسعى للسلطة.

النوع الثاني: وهي ممارسة "جماعة الضغط" حيث تسعى جماعات المصالح إلى تجميع مصالح أعضائها والتعبير عنها، والضغط من أجل تحقيقها.

النوع الثالث: هو ما أطلق عليه "السياسة الإصلاحية" وهو العمل الذي يهدف أساساً إلى توفير البنية الأساسية للممارسة السياسية على المستوى الثقافي والقيمي: ثقافة الحوار والتعددية – المشاركة في الهم العام والثقة فيه...إلخ.

السياسة الإصلاحية تسعى لإحياء الأمة وحضورها في المجال السياسي؛ لأن هناك مشكلة حقيقية في الممارسة السياسية في الواقع العربي في ظل غيبتها وانسحابها؛ إذا حضرت الأمة عادت السلطة إلى حجمها الطبيعي ومنعت من التغول (وبالمناسبة فإن جوهر العمل الأهلي هو حضور الأمة وفاعليتها)؛ لذا فإني أرى أنه بدلاً من أن يكون هدف العمل السياسي الإسلامي هو الوصول إلى السلطة؛ ليكن مقصده هو المنع أو الحد من تغول السلطة أياً كانت هذه السلطة: إسلامية (كما في تجربة النظام السوداني التي لا تختلف كثيراً عن تجربة الأنظمة العربية في بلداننا وإن ادعت الإسلامية) وغير إسلامية، ويتم ذلك عبر أو عن طريق تقوية ما يطلق عليه في الأدبيات السياسية الحديثة "المجتمع المدني".

السياسة الإصلاحية يسعى صاحبها لأن يكون حكماً بين الفرقاء والأطراف، فجوهر هذه النوعية من السياسة هو المبدأ ومدى تحقيقه وتحققه في أرض الواقع، وهو في حالتنا هذه توفير شروط العمل السياسي الصراعي ثقافياً وقيمياً واجتماعياً داخل الحركات الإسلامية ذاتها أولاً، وفي المحيط الذي تتحرك فيه ثانياً، بالإضافة إلى تجسيد آمال الأمة وطموحاتها بتبني

قضاياها الكبرى والمركزية محل الاتفاق بين جمهور التيار السياسي الأساسي فيها (مثل فلسطين وغيرها...).

العمل السياسي وفقاً للوجهة الإصلاحية له عدد من الشروط والمتطلبات:

- ضرورة الفصل العضوي والتمييز الوظيفي بين العمل السياسي الإصلاحي وذلك الصراعي، ويظل الأخير له دور مهم في إطار المشروع الإسلامي ويدور حول مناجزة الحكومة لتحقيق أرضية من الصلاح يستطيع العمل الإصلاحي في الأمة أن يأخذ مداه، إلا أن ذلك يجب أن يتم منفصلاً عن بعضه البعض فصلاً حقيقياً غير متوهم بمعنى أن من أراد أن يمارس السياسة الصراعية فليسعَ إلى أن يتأسس في شكل الأحزاب، وهنا لن يكون عندنا حزب إسلامي وحيد، بل ستنشأ أحزاب إسلامية متعددة؛ لأن البرامج السياسية الإسلامية ستتعدد.
- القدرة على صياغة أهداف ومصالح مشتركة مع جهاز الدولة، فلن يستطيع أن يحقق العمل الإصلاحي مكاسب حقيقية مع استمرار الاصطدام بالنظام الذي سيستعدي جهاز الدولة على الجميع، ولعل في التخلي عن الوصول إلى السلطة تخلياً نهائياً وليس مرحلياً، وفي دخول ساحة العمل الأهلي باعتباره مما يساعد في بناء الأمة، ويساند جهاز الدولة ــ ما يساعد في خلق هذه الأرضية المشتركة.
- إعادة بناء حركات الأطروحة الإخوانية لصفوفها وتربيتها لقواعدها على هذه الوجهة الجديدة، فأخطر ما تركته الحقبة السياسية على هذا الحركات هو تسييس أعضائها الذي بات ينظر بالمنظار السياسي كما قدمت، خاصة أن للسياسة والسياسي بريقا في مقابل الاجتماعي والثقافي (الأهلي)، فمنه يحدث منزلق خطير في الممارسة الإسلامية

المعاصرة يتمثل في مقولة إن الإصلاح الأهلي: الاجتماعي والثقافي/القيمي (التربوي والدعوي) لا يمكن أن يتم إلا بتوفير شروطه على المستوى السياسي وهذا صحيح، وهو عين ما أريده في هذا الصدد. ولكن هذا لا يعني أنه لا يمكن تحقيق تقدم في الأول إلا على أساس الثاني، كما لا يعني تجاهل الهدف الأصيل (الإصلاح التربوي والدعوي) لصالح الهدف الفرعي "السياسي".

الأطروحة الثالثة: الأطروحة الوعظية:

وهي تقوم على بناء الشخصية الدينية للإنسان المسلم من خلال تحريك الإيمان في القلوب وتعريفهم بالمبادئ الإسلامية ودعوتهم إلى تطبيقها وحثهم على الانشغال بالطاعات وذكر الله، بعبارة أخرى فإن الأطروحة الوعظية تدور حول إصلاح حال الفرد إيمانيًا ولا تلقي ــ غالبًا ــ اهتمامًا بإصلاح الشأن العام أو المجال العام أو لا تهدف إلى إصلاح المجتمع من خلال مؤسسات الحكم أو المؤسسات القائمة في المجتمع، وهذا هو العنصر الفارق بين جماعة تنتمي إلى هذه الأطروحة أو جماعة تنتمي إلى الأطروحات الأخرى.

وهذه النوعية من الطرح تضم جماعات كثيرة أبرزها: الطرق الصوفية التي تعد امتدادًا لتاريخ متطاول وتقاليد راسخة انتقلت من زمن لزمن ومن مكان لمكان على مدار تاريخ الأمة الإسلامية، كما يمكن أن نشير إلى جماعات أخرى مثل: النورسية في العالم التركي، وجماعة التبليغ في شبه القارة الهندية وامتداداتها في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي وغير الإسلامي.

وقد اتسمت الجماعات المنضوية تحت هذه الأطروحة بعدد من السمات والخصائص أبرزها:

١-كان همها الأول ومجال عملها الأساسي هو الحفاظ على الهوية الدينية للفرد، "فالزمن ــ كما أدركته هذه الحركات والجماعات ــ زمن إنقاذ الإيمان والعقيدة" كما يقول بديع الزمان النورسي (١٨٩٣ -١٩٦٠) في رسائله؛ لذا كان اهتمام هذه الجماعات بالجانب الروحي وتزكية النفس وضبط سلوك الفرد المسلم وفق سنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) بالإضافة إلى التعليم وإنشاء المدارس اهتمامًا كبيرًا. إن أي

كيان عندما يلقى تحديًا لأي من جوانب عناصره وخصائصه الأساسية، إنما يبرز لهذا الوجه من وجوه التحدي كل طاقته ويحشد قوة أجزائه جميعًا في هذه الزاوية أو هذا الجانب الذي وقع فيه الخلل، وكان الجانب الأساسي الذي مثل أولوية جماعات هذه الأطروحة هو: حفظ هوية الفرد المسلم الدينية.

هذه الجماعات جميعًا تلونت شكل الاستجابة لديها تبعًا لما يتهدد الجماعة المسلمة، ولكن ظل يجمعها جمعيًا أن التحدي الذي واجهها كان أساسا استئصال هوية الجماعة المسلمة دينيًا، وقد تنوعت الأطراف أو الفواعل التي أرادت الاستئصال، إلا أن الاستجابة كانت واحدة وهي محاولة الحفاظ على هوية الفرد المسلم الدينية والعقدية:

٣/١ ــ فقد يجيء الاستئصال على يد نظام حكم كما في تركيا الكمالية، عقب سقوط أو إسقاط الخلافة العثمانية، حيث مرت تركيا بأحلك فترات تاريخها السياسي والاجتماعي، حينما قام أتاتورك بإلغاء السلطنة والخلافة في المدة الواقعة بين ١٩٢٠-١٩٢٤، وكانت النتيجة تبني قانون توجيه التعليم، الذي أكد التعليم العلماني في عام ١٩٢٤، ومنع ارتداء غطاء الرأس الديني والحجاب عام ١٩٢٥، والأخذ بمعالم القوانين الغربية محل القوانين الإسلامية عام ١٩٢٦، وتبديل الأبجدية العربية بأبجدية لاتينية ١٩٢٨ وتغير يوم العطلة الأسبوعية من الجمعة إلى الأحد عام ١٩٣٥، ومنحت المرأة كافة حقوق المساواة مع الرجل وذلك في عام ١٩٣٤.

وقد عدل الدستور التركي ٧ مرات خلال ٣٦ سنة، ووقعت أهم التعديلات التي أدخلت على دستور عام ١٩٢٤ في فترات (٢٨ و٣٤ و١٩٣٧) وكانت تتعلق بالعلمانية، إن التعديل الأول والثاني (١٩٢٨،١٩٣٤) يتعلقان بالعلمانية؛ حيث إن المادة الثانية من دستور ١٩٢٤ كانت تؤكد أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي، وبموجب التعديل الثالث

١٩٣٧ أصبحت المادة الثانية تقرأ بالشكل التالي "إن الدولة التركية هي دولة جمهورية وقومية ودولية وعلمانية وإصلاحية".

وكرد فعل على هذا التحدي كان بديع الزمان النورسي يقول: "إن منهج رسائل النور ــ وهي الرسائل التي كان يصدرها ــ هو الحقيقة، ورسائل النور هي شعبة من رسائل الصحابة، فعصرنا هذا هو عصر إنقاذ الإيمان ليس إلا".

واستعمل النورسي في حربه مع جماعة الاتحاد والترقي في جمعية "الاتحاد المحمدي" التي أسسها ــ نفس شعارات الاتحاديين، وهي: الوحدة، والحرية، والإصلاح، مع ربط هذه المعاني بالشريعة الإسلامية. وفي قراءته التي يقدمها للإسلام سعى للتركيز على أجزاء منه لمواجهة علمانية أتاتورك؛ فالزي الإسلامي من أساسيات الإسلام.. هكذا، لمواجهة محاولة أتاتورك إلغاء الزي الإسلامي من تركيا.

٣/٢ وقد يكون الاستئصال على يد محتل خارجي كما في شمال وشرق أفريقيا ــ فالطرق الصوفية تتلون وفقًا لما يتهدد الجماعة الإسلامية التي تشكلها من مخاطر، فعلى الرغم من كون التصوف بأركانه (المعرفة والمحبة والزهد والولاية) يقوم على أبعاد روحية في مراحل عليا تعني اعتزال الحياة الاجتماعية والاهتمام منها بالقدر الذي يتماشى مع الدين، فإن حالة التصوف بعد الاستعمار اختلفت، وهنا ننوه لأهمية إدراك أن موقف القادريه في الجزائر من الاستعمار الفرنسي والعويسية في الساحل الإفريقي من الاحتلال الألماني وغيرهما لم يكن لقضية تحرير الأرض من المغتصب الأوروبي فقط فذلك في مواقع أخرى من الأمة لم يحرك المتصوفة (مصر/ سوريا..)، ولكن لأن الاستعمار حاول فرض لغته ودينه وقيمه بما يعني أن الاستعمار اتخذ في تلك المناطق شكل العدو الديني، والفعاليات الصوفية لا

يحركها إلا هاجس كون الدين في خطر فأصبحت مجالس الذكر والحضرات أدوات تحفيز ضد الاستعمار وانتظم المتصوفون في معسكرات دفاعًا عن الدين لا الأرض.

يزيد من هذه المسألة أن الاستعمار في وسط وشرق أفريقيا لم يأتِ بأسلحته فقط لغرض إرادته؛ فقد جاء ببعثات تبشيرية مسيحية بما يعني تهديد الهوية الدينية للفرد الأفريقي المسلم.

٣/٣ وقد يكون محاولة الاستئصال تتضافر فيها قوى محلية (الهندوس في شبه القارة الهندية) مع محتل خارجي (الإنجليز في الهند) الذي صاحبته بعثات تبشيرية، وهو ما تتهدد معه عقيدة المسلم وهويته الدينية [انظر الحالة الدراسية التي يقدمها الباحث لجماعة التبليغ والدعوة].

٢- وفي علاقة جماعات هذه الأطروحة بالسياسة نجد علاقة مركبة متخذة صورًا وأشكالا متعددة أبرزها:

٤/١ الرفض المطلق للاشتغال بالسياسية، فبعض هذه الجماعات (على رأسها جماعة التبليغ) تعتبر السياسة (فيما يتعلق بنظام الحكم) أمرًا يجب على أعضائها عدم الخوض فيه قولا أو عملاً، وهم لا يدخلون الانتخابات مرشحين أو منتخبين، ولا يؤيدون الحكم القائم أو يعارضونه، ولا يتعرضون لتنظيم الدولة في دروسهم ومواعظهم وحركتهم، وحجتهم في ذلك أمران: خوف الفرقة والخلاف؛ لأن السياسة تؤدي إلى التحزب والخلاف بين المسلمين؛ أو خوفًا على استمرار الدعوة، دعوة الجماعة، وانتشارها نتيجة معارضة أنظمة الحكم المختلفة لها إن خاضت في السياسة.

٤/٢ وقد تأخذ علاقة الجماعة بالسياسة ليس الانخراط المباشر في الممارسة السياسية، ولكن تأييد أحد الأطراف أو الأحزاب أو القوى السياسية التي من شأن تأييدها دعم الهوية الدينية للمسلم، فبعد أن كان بديع الزمان

النورسي يتعوذ من السياسة والشيطان نجده في سنة ١٩٥٠ يؤيد عدنان مندريس زعيم الحزب الديمقراطي في الانتخابات ويعتبره أهون الشرين وأخف الضررين، وجاء في إحدى رسائل النور: "من أجل الديمقراطية الدينية، وشخصيات معينة مثل عدنان مندريس نظرت ساعة أو ساعتين في السياسة التي كنت تركتها طوال الخمس والثلاثين سنة الماضية.. إلا أن ما يحسن التأكيد عليه هو أنه لم يرد في خلد النورسي في يوم من الأيام السيطرة على نظام الحكم أبدًا ولا الاشتراك فيه، وإنما كان مقصده هو تكوين اتجاه إسلامي عام يكون أداة ضغط على الدولة لئلا تنحرف عن أسس الإسلام، أو تأييد أحد الأطراف السياسية من أجل زيادة جرعة الإسلامية في الدولة.

٤/٣ أما الشكل الثالث فهو توظيف جماعات أو طرف لصالح أحد الأطراف السياسية، والغالب أن يكون هذا الطرف هو السلطة الحاكمة كما يجري غالبًا مع الطرق الصوفية التي تستخدم لصالح إضفاء شرعية على أنظمة الحكم المختلفة، أو لمواجهة أطراف سياسية أخرى خاصة إذا نازعت أنظمة الحكم على نفس أرضية الشرعية الدينية.

٤/٤ وقد تكون للحركة الوعظية ذراع سياسية واضحة كما في الحالة السودانية (الختمية والمهدية) فلكل من الجماعتين حزب سياسي يقبع على قمته زعيم أو مرشد الطريقة.

٣- ويحسن أن نشير في ختام هذا الجزء إلى أن جماعات هذه الأطروحة تتوزع بين قديم موروث (الطرق الصوفية) وجديد أملاه التحدي الذي واجهته الجماعة المسلمة (جماعة التبليغ في شبه القارة الهندية وجماعة النور في تركيا)، إلا أن الأهم فيما نحن بصدده هو أن أغلب جماعات هذه الأطروحة لم تشهد تحولاً أو تغيرًا يذكر على مدار القرن العشرين، فقد حافظت على

أساليب عملها وطرق دعوتها ومجمل أفكارها رغم اختلاف البيئات أو الأنساق الثقافية والاجتماعية التي تعاملت معها، وربما تجد هذه الاستمرارية سببها في مجال عمل هذه الجماعات وهو إصلاح الفرد والمحافظة على هويته الدينية والعقدية وتزكية سلوكه، وهي من المجالات التي لا تشهد تغيرًا أو تحولاً كبيرًا، كما لا تؤثر فيها البيئة المحيطة كثيرًا.

كما يحسن الإشارة أيضًا إلى أن فعل جماعات هذه الأطروحات وجهودها في إصلاح الفرد مثلت أرضية انطلقت منها جماعات الأطروحات الأخرى، بل إن الطرق الصوفية قد مثلت أحد المكونات الأساسية أو الرئيسية التي ساهمت في تشكيل جماعات هذه الأطروحة أو جماعات الأطروحات الأخرى، فالجماعات الحديثة التي نشأت من هذه الأطروحة مثلت امتدادًا بشكل أو بآخر للطرق الصوفية [جماعتي التبليغ والنور]، أما جل الجماعات التي نشأت عن أطروحة الإخوان فقد لعب التصوف عاملاً أو مكونًا من المكونات التي ساهمت في نشأتها(٣٧).

الأطروحة الرابعة: الأطروحة الفكرية:

وترى أن أزمة هذه الأمة هي أزمة فكرية تندرج تحتها سائر الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهذه "الأزمة الفكرية إما تحدث نتيجة لاضطراب مصادر الفكر، أو اختلال طرائقه أو مناهجه، أو عن ذلك كله معًا، وهي تنشأ من قابلية واستعداد، ولقد تجسدت هذه الأزمة في غياب الرؤية الواضحة، وانعدام الأصالة الثقافية والتوازن النفسي، واضطراب المفاهيم، وازدواجية التعليم، واختلاط الأهداف وانهيار الأنظمة والمؤسسات، واضطراب البناء الفكري للإنسان المسلم هو التفسير المقنع لسائر ظواهر التخلف ــ بمفهومه الشامل ــ المتفشية في سائر أجزاء الأمة الإسلامية(٣٨).

في التأريخ لهذه الأطروحة يحسن أن أشير إلى أني أتتبع فقط الجهود الأهلية التي أخذت طابعًا مؤسسيًا (وفق تعريف العمل الأهلي الذي قدمته في أول هذه الدراسة)؛ لأن الجهود الفكرية الإسلامية في الأمة توزعت بين الرسمي وغير الرسمي (جامعات إسلامية أو منظمات أهلية)، والفردي والمؤسسي، كما أن كل أطروحة من الأطروحات السابقة كان لها جهود فكرية ظهرت على يد مفكرين وباحثين انتموا لأطروحاتهم واقتنعوا بأولوياتها الأساسية، ولكن يظل السمت المميز لهذه الأطروحة أنها ترى أن جوهر التحدي الذي يواجه الجماعة المسلمة هو الأزمة الفكرية التي تعاني منها، والتي تركت تداعياتها على جميع شئونها.

وليس غرض هذا الجزء هو تتبع هذه الجهود جميعها؛ لأن هذا مما يخرج عن مجال هذه الدراسة لدراسات أخرى تقوم الجهود التي بذلت في هذا الصدد، والآفاق التي يمكن أن ترتادها هذه الأطروحة، ولكن حسبي أن أشير إلى الملامح العامة لهذه الأطروحة:

١- كانت البدايات الأولى لهذه الأطروحة في ظل أطروحة الإخوان المسلمين حيث يشير د. جمال الدين عطية في تأريخه لمسار الخطاب الإسلامي المعاصر[٣٩] كيف نفر فريق من شباب الإخوان إلى الاهتمام بمجموعة من القضايا كان على رأسها العلم والتخصص والاجتهاد وكان ذلك في سنة ١٩٤٨. إن الحديث عن هذه الأطروحة في ظل الإخوان لا ينفي أن الأطروحات الأخرى كانت لها جهود في خدمة الفكر أو الخطاب الإسلامي المعاصر، فقد كانت للأطروحة السلفية جهود في مجال إحياء التراث، وكذا الأطروحة الوعظية التي قدمت تراثًا فكريًا كبيرًا، ولكن على الرغم من النشأة في ظل جماعة الإخوان وبتبني واضح من مؤسسها حسن البنا، إلا أنه نتاج ظروف عديدة ليس مجال ذكرها هنا، فإن هذه الجهود قد

انفصلت تنظيميًا عن جماعة الإخوان، وكونت لنفسها وجودًا مستقلاً كانت بدايته المجموعة التي أطلق عليها "الشباب المسلم" سنة ١٩٥٠ والتي قامت بتأسيس دار نشر اضطلعت بترجمة ونشر كتب كثيرة خاصة مؤلفات أبي الأعلى المودودي. ثم كان تأسيس مجلة "المسلم المعاصر "١٩٧٤ التي اهتمت بمعالجة شئون الحياة المعاصرة على ضوء الشريعة الإسلامية[٤٠] ثم كانت الخطوة التالية إنشاء المجلس العالمي للبحوث الإسلامية (١٩٨٣) المسجل في إمارة لكنتشتاين في سويسرا بعد سلسلة من الندوات كان من أبرزها الندوة الفكرية التي عقدت في لوجانو بسويسرا ١١-١٩٧٧/٧/١٧ بدعوة من الجمعية الثقافية باتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة، وقد تبلورت هذه الجهود جميعًا في إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن ١٩٨١ حيث كان لإنشاء المعهد أثر كبير في تبلور هذه الأطروحة وتمايزها عن الأطروحة الإخوانية[٤١].

٢- ولا يعني تبلور هذه الأطروحة واستقلالها الانفصال عن مسار العمل الإسلامي في أطروحاته المختلفة، ولكن كانت دليلا على أن هناك تغذية دائمة ومستمرة بين الأطروحات المختلفة، خاصة أن رموز وقيادات كثيرة ممن تولت مسئولية العمل الإسلامي ساهمت في المبادرات التي نتج عنها إنشاء هذه المؤسسات (من أمثال "أبو الحسن الندوي"،و"د. حسن الترابي"، و"د. يوسف القرضاوي"، و"د. محمود أبو السعود"..)؛ لذا فإن هذه الأطروحة قد ارتبطت بتطور المشروع الإسلامي ككل وانتقاله من مرحلة إلى مرحلة وفقاً لتطور طبيعة الفكرة والمشروع الإسلامي في القرن العشرين، في هذا السياق يمكن رصد عدد من المراحل التي مرت بها هذه الأطروحة حتى استقر لها المقام كأطروحة مستقلة في العمل الإسلامي:

المرحلة الأولى: هي مرحلة إثبات الذات والهوية أي قدرة الإسلام من خلال مفكريه على تقديم إجابة على قضايا وهموم المسلمين المعاصرة في ظل تنامي وتصاعد تيارات فكرية أخرى تقف على أرضية مختلفة (الفكرة الليبرالية والاشتراكية) ومصادمة للفكرة الإسلامية ومتنافسة معها.

المرحلة الثانية: هي مرحلة مواجهة مشروع الدولة الوطنية خاصة بعد الصدام الذي جرى بين الفكرة الإسلامية والمشاريع التي تحملها هذه الدولة.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة بدأت في أوائل الثمانينيات الميلادية واهتمت أساسًا بالإجابة عن الأسئلة التي نتجت عن الدخول المتزايد للحركة الإسلامية في المجال العام واتساع الأنشطة بشكل كبير.

وقد صاحب هذه المرحلة تأصيل واضح لملامح المشروع الإسلامي في مجالاته المختلفة: (سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وثقافية... إلخ)، كما شهدت هذه المرحلة حوارًا تحول في أحيان كثيرة إلى جدل وصراع بين الفكرة الإسلامية والأفكار الأخرى وخاصة القومية.

٣- ويحسن أن نشير في نهاية هذا الجزء من الدراسة إلى أن هذه الأطروحة قد انتقلت من أطروحة الإخوان التي نشأت في ظلها إلى تأسيس عدد من المؤسسات التي اهتمت بمعالجة أزمة المسلمين الفكرية، ويأتي على رأسها المعهد العالمي للفكر الإسلامي مرورًا بالمجلس العالمي للبحوث الإسلامية (١٩٨٣)، ثم كانت المرحلة الأخيرة لهذه الجهود التي تبلورت في شكل إنشاء عدد من الجامعات الإسلامية بما يستتبعه ذلك من ضرورة الاهتمام بالمناهج والمقررات الدراسية التي تدرس في هذه الجامعات.

كما نتج عن جهود هذه الأطروحة إنشاء عدد من المؤسسات العاملة في مجال القطاع الخاص (البنوك والمصارف وشركات التأمين الإسلامية) بما

استتبعه ذلك من ضرورة إجابة هذه الأطروحة عن الأسئلة العملية التي يطرحها مجال عمل هذه المؤسسات.

خامسًا:أطروحة المنظمات الأهلية:

على الرغم من أن المنظمات الأهلية كانت أحد أهم مجالات عمل الأطروحات السابقة، فإنني آثرت أن أجعلها أطروحة مستقلة لما مثلته هذه المنظمات من مجال عبَّر فيه الفرد المسلم ــ غير المنتمي لأية جماعة أو تنظيم منضوٍ تحت أطروحة من الأطروحات السابقة ــ عن فاعليته وحركيته في القيام ببعض الوظائف والمهام الضرورية التي تحتاجها الجماعة المسلمة وتحضها عليها التعاليم الدينية.

السمت المميز لهذه الأطروحة عن الأطروحات السابقة يتمثل في قدرة الفرد على الفعل في المجال الأهلي العام، وبما يتجاوز المجال الخاص الذي اتخذ على مدار القرن أشكال ومظاهر متعددة (الوقف – الجمعيات الأهلية – تمويل العمل الأهلي والعمل الإغاثي...).

وتتبع أهمية هذه الأطروحة من الدور الذي قامت به في السابق من خدمة للجماعة المسلمة، كما باتت مرشحة لأن تلعب دورًا أكبر في ظل ما يشهده العالم من تحولات وما تعانيه الحركات السياسية الإسلامية من أزمات:

١- تتزايد أهمية دور المنظمات الأهلية العربية في الفترة الحالية نتيجة لعدة عوامل:[٤٢] أولها التغيرات السياسية العالمية التي حدثت في التسعينيات، والتي وصلت إلى قمتها بانهيار النظام الاشتراكي، الذي كانت الدولة تلعب فيه دورًا مركزيًا، الذي كان بدوره نموذجًا وسندًا لكثير من بلدان العالم الثالث، وانفراد النظام الرأسمالي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية بالسيطرة والعمل على عولمة النظام الاقتصادي والسياسي والثقافي في إطار الرؤية والمصالح الغربية، وقد أدى ذلك من الناحية الاقتصادية إلى سيادة

الدعوة إلى التحول إلى اقتصاد السوق، وإلى خصخصة الهياكل والمؤسسات الاقتصادية والخدمات، وأدى ذلك من الناحية السياسية إلى الاتجاه إلى التعددية السياسية، والدعوة إلى ضرورة الإسراع في تحقيق الديمقراطية الليبرالية، وقد أثرت هذه الاتجاهات في جميع الأقطار العربية خاصة تلك التي أوصلتها أزمة الديون الخارجية إلى الالتجاء إلى البنك الدولي وصندوق النقد الذي فرض عليها ما يعرف بسياسة التكييف الهيكلي، والذي تطلق عليه هذه الدول، مثل مصر وتونس والمغرب والجزائر وغيرهم، سياسة التحرير أو الإصلاح الاقتصادي، وكان من نتيجة هذه السياسة حدوث تغيير جذري في دور الدولة وانسحابها من دورها في توفير الخدمات الاجتماعية، وتحويل الاقتصاد إلى نظام السوق الحر وفتحه على السوق العالمية، وتحدث هذه التغيرات مع غياب الاستقرار السياسي وتصاعد الأزمة الاقتصادية وتزايد الحركات السياسية المعارضة التي تتبنى العنف كوسيلة للتغيير. وقد أدت هذه الظروف إلى ضعف هامش الحركة الديمقراطية الذي تسمح به الحكومات العربية حتى تلك التي تتبنى رسميًا نظام التعددية السياسية.

ويؤدي التحول الاقتصادي إلى نظام السوق إلى استبعاد جزء كبير من القوى الاجتماعية من هيكل الإنتاج؛ حيث ينحو هذا النظام إلى تخفيض العمالة والاتجاه نحو التنافس الشديد من أجل تحقيق الربح، وتكون النتيجة بالتالي ارتفاع معدلات الفقر وزيادة عدد المحتاجين، ومع انكماش دور الدولة في رعاية المواطنين، يمكن أن يلجأ قطاع كبير منهم إلى إنشاء المنظمات الأهلية، من أجل الحصول على السلع والخدمات بأسعار معقولة، أو للعمل على مواجهة الأسباب الهيكلية للتهميش السياسي والاقتصادي. والسؤال الذي يمكن أن يثار هنا، هو أين نضع الخط الفاصل بين دور المنظمات الأهلية كمشاركة شعبية وأساس لبناء المجتمع الأهلي، وبين إعفاء الحكومة من

مسئولياتها، وتصبح الفكرة الأساسية في هـذا الإطـار هـي تعظـيم قـدرة المنظمات الأهلية حتى يمكنها مواجهة احتكار السلطة السياسـية مـن قبـل الحكومة، واحتكار السلطة الاقتصادية من قبل رجال الأعمـال وذلـك دون السماح للدولة بالتخلي عن دورها في رعاية الشعب، ولا لرجال الأعمال بأن يتنكروا لحق المجتمع عليهم.

٢- إن أحد أبرز التطورات العالمية التي تجري الآن هو أن الفرد يحاول أن يسترد جزءاً من وجوده وفاعليته بعد تآكل دوره نتاج طغيـان الكيانـات والمؤسسات الكبرى عليه وتغولها إزاءه، الفرد أو المواطن أصبحت لـه الآن قدرة أكبر على الفعل وباستخدام أدوات كثيرة باتـت تتيحهـا لـه العولمـة. وهذه الرؤية التي تجعل من الفرد كيانًا فاعلاً ووجودًا مستقلاً وهو ما يتفـق مع الرؤية الإسلامية التي تجعل هنـاك حسـاب فـردي بجـوار الحسـاب الجماعي، وتخاطب الفرد بفروض العين كمـا تخاطـب الجماعـة لتحقيـق فروض الكفاية.

٣- كما تكتسب هذه الأطروحة أهميتها من أزمة الحركات والتنظيمـات الإسلامية القائمة وفي أولويتها الحركات السياسية الإسلامية، هذه الأزمة التي جعلت التدين - خاصة في فئة الشباب - ينشأ بعيدًا عن أطرهـا التنظيميـة ومرجعيتها الفكرية ومظاهرها السلوكية [انظر الجـزء الخـاص بتحـولات الأطروحة الإخوانية].

وإذا أردت توضيح بعضًا من السمات التي أخـذتها المنظمـات الأهليـة الإسلامية خاصة في المنطقة العربية على مدار القرن العشـرين فـيمكن أن أشير إلى النقاط التالية:

١- المنظمات الأهلية في القرن العشرين هي امتداد وتطوير وإضـافة إلـى تاريخ متطاول من العمل الأهلي_ اتخذ مظـاهر وإشـكالاً شـتى، فتـاريخ

المسلمين الممتد شهد العديد من المؤسسات الأهلية التي قامت بإنشائها الأمة المسلمة مستهدفة تحقيق مثاليتها واستجابة أو تلبية لاحتياجاتها، وكان الفاعلون الحقيقيون فيه هم: العلماء والتجار وطوائف الحرف ورؤساء الملل والنحل والمتصوف الذين عمدوا لخلق المؤسسات الأهلية التي قامت بمهام اجتماعية وثقافية واقتصادية... إلخ، فظهرت طوائف الحرف حيث كل طائفة لها رئيس يرعى مصالحها ويخاطب الولاة المتعاقبون من أجل تلك المصالح، وظهر شيوخ الحارات لرعاية أبناء المكان وفض النزاعات بينهم، وظهرت الطرق الصوفية التي مثلت مجالسها منتديات علم وتزيكة وتربية الفرد، إضافة إلى دورها التكافلي بين أعضائها، ولم يكن الفرد يعرف انتماء واحدًا بل كان متعدد الانتماء بتكامل وتضافر بين دوائر الانتماء الفرعية ولصالح الانتماء للدائرة الأساسية: فهو حرفي له طائفة، ويتبع شيخ حارة محدد، ومريد في طريقة صوفية؛ ومن خلال هذه الشبكة من العلاقات تشكل العمل الأهلي في العالم الإسلامي، واستمر مع تغير البني المؤسسية والاجتماعية في القرنين الأخيرين، وإن تغيرت أشكاله وصيغه، واختفت بعضها ونشأ بجوارها صيغ وأشكال جديدة؛ فظهرت الجمعيات الأهلية بصفتها الحديثة؛ لتستجيب لوجوه التحدي التي باتت تواجه الجماعة المسلمة، وكان ظهورها بشكل أساسي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر.

وفي تفسير التأخير النسبي لظهور الجمعيات الأهلية نجد أن أبرز تلك التفسيرات ذلك الذي ينصرف إلى وجود تنظيمات موروثة بديلة، نجحت في تلبية احتياجات الأفراد والاستجابة لتطلعاتهم، بما أغنى عن خلق كيانات جديدة.

٢ – وإذا كنا قد ودعنا القرن العشرين بانقسام أو تمييز بين عمل أهلي قديم وآخر جديد، فإننا ومنذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر يمكننا

التمييز أيضًا بين عمل أهلي جديد اتخذ من الجمعيات الأهلية الشكل التنظيمي المعبر عنه وعمل أهل قديم أو موروث تمت صياغته وتشكيله ليعبر عن حركية الفرد والجماعة المسلمة، وكان الأفراد والجماعات يعتمدون عليه للحفاظ على هويتهم الوفاء بكثير من احتياجاتهم الأساسية.ولقد كان هذا العمل الجديد استجابة لما شهده القرنان الأخيران من تفكيك لذلك التوازن الموروث في إدارة المجتمعات نتيجة الاختراق الغربي لهذه المجتمعات ومحاولة دمجها قسرًا في النظام العالمي الناشئ.

ولقد اتسمت النشأة التاريخية لهذه التنظيمات كسابقتها بارتباطها بالدين [٤٣] وبفعل الخير والإحسان، وصاحب ذلك انتقال إلى أنشطة الرعاية الاجتماعية، إلى جانب المشاركة في حركات التحرر الوطني، ثم بدأت في مرحلة حديثة نسبيًا تعي دورها التنموي.

ولقد اعتبر عدد من الباحثين أن الصبغة الدينية التي غلفت أغلب هذه التنظيمات كان استجابة لتحدي الاختراق الغربي، لا سيما أنه أخذ في مرحلة متقدمة منه شكل الاحتلال، وليس معنى هذا أن المنظمات الأهلية الإسلامية التي ظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين قامت لمحاربة الاستعمار بشكل مباشر أو أنها مارست العمل السياسي فقط، بل كانت الجمعيات التي نأت بنفسها عن السياسة تدخل ضمن الاستجابة الاجتماعية لما فرضه الاستعمار من تحد. فقد كان ضعف الدول العربية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مغريًا للغرب بالاستعمار، وكان ذلك الضعف أيضًا معطى بلورة هذا القطاع الأهلي، حيث حملت المنظمات الإسلامية على عاتقها عبء تكوين النخب الثقافية والسياسية والاجتماعية الشعبية؛ ولهذا ليس من قبيل الصدفة خروج رواد العمل

الاجتماعي والسياسي والفكري من هذه المنظمات، أو تكوينهم منظمات من هذا النمط.

تحدٍّ آخر مثل بيئة النشأة لهذه المنظمات وهو التصاعد التدريجي لدور وحجم ونفوذ الإرساليات التبشيرية الغربية في العالم الإسلامي، لا سيما في مصر والسودان والأردن ولبنان والعراق وجنوب شرق آسيا وشبه القارة الهندية، فنشطت تلك الجمعيات في ميدان الدفاع عن الهوية والعقيدة وتوجهت باهتمامها للرعاية الاجتماعية للفقراء مستفيدة من إعلاء الدين لقيم التكافل الاجتماعي، ولأن بيئة الفقر هي تربة خصبة لنجاح عمل المنصِّرين.

ومن منطلق الحفاظ على الهوية الحضارية احتل التعليم المكانة الأولى على قائمة أعمال هذه المنظمات، ونجده وقد حظي باهتمام واسع في دول المغرب العربي مقارنة بباقي الأقطار العربية (جمعية علماء الجزائر...) لخصوصية الاستعمار الفرنسي الذي حاول طمس الهوية الإسلامية العربية عبر سياسات الفرنسية.

٣- تشكلت تنظيمات العمل الأهلي الإسلامي الحديث منذ بداياته وحتى الآن متأثرة بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية للمجتمع العربي في مساره التاريخي: فالنشأة ارتبطت بالدين والعمل الخير التطوعي، وفي حقبة الاستعمار جاءت لتستجيب لوجوه التحدي الذي واجه الجماعة المسلمة فكانت ملتحمة بحركات التحرر الوطني محركة لها.

وخلال أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين والتي شهدت ثورات تحررية في مختلف الدول العربية ثم ظهور دول ما بعد الاستقلال التي كانت في العديد من تلك الدول عسكرية اتسعت جهود العمل الأهلي الإسلامي، لا سيما بعد إقصاء التيار السياسي الإسلامي من ساحة التفاعلات فكان الجانب الأهلي منفذاً للتعبير والتواجد فاتسع نشاط الجمعيات ذات الرؤى المتميزة في

فهم الإسلام سلوكًا وعقيدة، وانتشرت دور تحفيظ القرآن التابعة لتلك الجمعيات (الجمعية الشرعية، أنصار السنة، العشيرة المحمدية، الشبان المسلمون...)، وانتهجت منهج تربوي لمواجهة أزمة وجود مجتمعات بعيدة عن روح الإسلام من وجهة نظر تلك الحركات التي أخذت شكل جمعيات.

فدولة ما بعد الاستقلال ــ في المغرب العربي على سبيل المثال ــ عانت انعدام الثقة فيها واستقطاب طبقي ومعارضة سياسية بما دلَّ على استنفاد هذه الدولة مشروعها الوطني لأغراضه – ومن ثمّ فقد اندرجت المنظمات الإسلامية حتى تلك التي لم تمارس السياسة ضمن المعارضة الإسلامية، فالارتباط الذي حدث بين البنية الطبقية وما أفرزته من تهميش لبعض الشرائح الاجتماعية كان بيئة تطور الحركة الإسلامية؛ ولهذا رفضت المنظمات الإسلامية مسلمات النظام المغربي النظرية وصيغها العملية ــ وربما يفسر ذلك أن البلدين الأكثر تعرضًا للتحدي الإسلامي الآن هما البلدان اللذان اختارا انتهاج مسالك التغيير الأكثر جذرية نحو التحديث (تونس والجزائر) إذا أخذ الإسلاميون على الدولة غرابتها عن النسيج الثقافي للبلاد وهو عربي إسلامي بالأساس(٤٤).

فعلى الرغم من أن الواقع العربي في منتصف القرن العشرين لم يشهد استقطابًا أيديولوجيًّا بالدرجة التي عرفها المجتمعات العربية في ثمانينيات وتسعينيات القرن؛ فلم يكن الفرق شاسعًا وقتها بين الحركات السياسية الإسلامية الصاعدة في حينه والنهضة الإسلامية التي يفترض أن الجمعيات الأهلية قد حملت عبئها منذ الاستعمار، ثم بعد مجيء أنظمة حكم بتقاليد قيمية مغايرة للثقافة الأصلية للمجتمعات فقد تشارك كلا الاتجاهين – السياسي وغير السياسي – في نقد ثقافة الحكم وفي الرغبة للعودة إلى "النص" للنهوض بالواقع الإسلامي، وكان لكل وسائله.

هذا القدر من التشابه بين السياسي وغير السياسي داخل التيار الإسلامي في منتصف القرن كان السبب فيما عانته المنظمات الأهلية الإسلامية في ستينيات وسبعينيات وثمانينيات القرن من أزمات فقيدت العديد من الدول (مصر، الأردن، سوريا...) عمل المنظمات الأهلية ذات الملامح الدينية في إطار ما تعرض له المجتمع من شلل عام وشك في اجتياز حدود السياسي للأهلي، ففي الحالة المصرية عانت الجمعيات الأهلية الإسلامية من تضييق حكومي على نشاطها في وقت تمت مصادرة الأحزاب السياسية والأوقاف وحل مجالس عدد من النقابات المهنية وصدور قانون ١٥٢ لعام ١٩٥٧ الذي يفرض بيع الأراضي الموقوفة لتمليكها لصغار الفلاحين والتي كانت أهم مصادر الإنفاق على تلك الجمعيات (الجمعيات الخيرية الإسلامية)، فتوقف نشاط عدد لا يستهان به من تلك الجمعيات.

ومع أفول التيار القومي كتيار ثقافي سياسي قادر على استيعاب رغبات وطاقات الأفراد ومنح الشرعية لعدد من الأنظمة (ناصرية وبعثية) ازدهرت الهويات الدينية (إسلامية: سنية، وشيعية، ومسيحية) فكان على المنظمات الأهلية أن تسهم بدور في ملء الفراغ؛ فعادت للظهور على ساحة الأحداث، لكن بعد أن استوعبت الدرس: فإما كانت تعلن أنها بعيدة تمامًا عن السياسة حتى لا تعاود الأنظمة القلق من ارتباطها بالمعارضة الإسلامية التي دخلت في صدام مباشر معها وهذا النمط ظهر في الخليج العربي (جمعيات الزكاة والصدقات، تحفيظ القرآن)، أو أخذت الجمعيات هيئة مساجد رغم كونها مشهرة في التأمينيات كجمعيات لتقدم خدمات اجتماعية وصحية وخيرية وتقلص دورها التعليمي[٤٥] كالحالة المصرية التي لم يظل الحال فيها كذلك طويلاً، فمع التصاعد الذي حدث في مواجهة الدولة للتيار الإسلامي تم حل

أغلب هذه الجمعيات القائمة على هيئة مساجد [جمعية الهداية الإسلامية مثلاً وإغلاق مسجدها ــ مسجد النور ــ ليعاد فتحه بعدها بعشر سنوات][٤٦]

خلال الثمانينيات يصعب اختزال تفسير انتشار الجمعيات الإسلامية ذات الملامح الإسلامية في التوجه والنشاط في رد الفعل على ضعف التيار القومي، أو كما يفسر البعض كتعويض ملتهب عن القومية[٤٧]؛ لأن في ذلك ابتسار لظاهرة المنظمات الإسلامية – بل وللتيار الإسلامي عمومًا – فليس من المتصور أن تكون مسألة الوعي بالهوية الإسلامية المتمثلة في انتشار المنظمات الأهلية الإسلامية هي فقط رد فعل لفشل المشروع القومي، وأن التيار الإسلامي بتجلياته السياسية وغير السياسية هو مجتمع مدني بديل.

ب– ملاحظات مناهجية:

الأطروحات السابقة تثير عددًا من الملاحظات المنهاجية المهمة:

١– هذه الأطروحات جميعًا تنطلق من تعدد وتشابك العوامل التي أدت إلى فقدان المسلمين لشروط التجديد الذاتي، ووقوعهم تحت سيطرة الاستعمار الغربي وهي تتسم بامتلاكها ــ إلى حد ما ــ رؤية أولية للتحديات التي تواجه المسلمين في المجالات كافة، إلا أنه يظل السمت المميز لكل طرح هو المدخل أو النقطة الأساسية التي يبدأ منها في تصوره لحل أزمات الأمة الشاملة، وهو ما يكون له أثر كبير في تحديد أولويات ومجالات العمل، كما تلون نقطة الانطلاق بدورها سائر أجزاء العمل: فالطرح السياسي الذي تبلور داخل الأطروحة الإخوانية يهدف إلى إصلاح نظام الحكم كمقدمة لمعالجة مظاهر تخلف المسلمين الشاملة، أما الطرح الفكري فيرى ضرورة إصلاح مناهج الفكر عند المسلمين مقدمة لازمة لعلاج أزمات المسلمين، والطرح العقدي أو السلفي يرى ضرورة تصحيح عقيدة المسلمين كسبيل لفلاحهم في الدنيا والآخرة.. وهكذا سائر الأطروحات تتحد في الهدف (نهضة المسلمين

ومواجهة الاستعمار الغربي وحضارته)، ولكنها تختلف في تحديد نقطة البداية لتحقيق النهضة المنشودة. ولا ضير في أن يكون لكل ثغرة الذي يقف عليه محاولاً إيقاظ الأمة من غفوتها لتحقيق نهضتها، ولكن تظل المعضلة الأساسية هنا في أن الانطلاق من نقطة محددة ــ دون أخذ سائر المنطلقات في الاعتبار وفقًا لوزنها النسبي -يحول نقطة الانطلاق هذه- ولو في أذهان الأتباع ــ إلى "تفسير مطلق"، أو "حقيقة كلية" تعيد تفسير أو تفكيك وبناء الواقع، بل وفي بعض الأحيان الدين[٤٨] بما يجعل حقيقة وقتية تمتعت في وقت ما بصدق جزئي إلى حقيقة دائمة مطلقة. كما يخلق هذا ذهنًا خاصًا يرى كل شيء بالمنظار، أو نقطة البداية التي انطلق منها، بعبارة أخرى، فإن هناك فرقًا بين التأكيد الدعائي على أحد أجزاء المشكل الذي واجه الجماعة المسلمة في القرن العشرين (مشكل الاستعمار والقابلية له) وبين تفسير المشكل وفقًا لنقطة بداية أو عنصر واحد؛ فالفرق بينهما هو أن التأكيد الدعائي يحاول إبراز عنصر من عناصر الإشكالية، أما التفسير فهو يبالغ في تأكيد العنصر حتى يجعله أساس هيكل الإشكالية كلها، فقد كان يؤكد ضرورة الاهتمام بعنصر ما كوحدة من وحدات الإشكالية عندما كان يدعو لها أو يؤكد عليها دعائيًا، أما حين كان يفسر فقد أحال ذلك العنصر نفسه إلى الوحدة الأساسية في المجموعة، وهي التي يرى في ضوئها قيمة الوحدات الأخرى المشاركة له. إن أهمية العناصر المشاركة في الإشكالية ــ بتركيز الأضواء على عنصر واحد كما في الحالة الأولى ــ لا تهدر تمامًا، ولكن الإشكالية كلها تبدو فاقدة معناها تمامًا في الحالة الثانية التي اعتمد فيها المفسر على عنصر واحد عده جامعًا لكل عناصر المجموعة.

وتكون المحصلة من وراء ذلك كله "ذرية التفكير" في إشكالية الاستعمار والقابلية له، ليس انطلاقًا من تعدد التفسيرات والإجابات المفسرة لها، بل من

جهة ادعاء أن إجابته هي الصواب المطلق، بل ولها الأولوية على سائر الإجابات، وذرية التفكير هذه هي المقدمة للتجزيئية، أي للتشبث بالجزئيات على حساب الكليات، وهذا ما نلحظه في كثير من أتباع كل طرح الذين افتقدوا في أحيان كثيرة القدرة على التمييز بين المهم وما هو أهم، فيتقدم ما من شأنه التأخر ويتأخر -وربما يهمل- ما من شأنه التقدم[٤٩]. إن الانطلاق من الفهم الشامل لأبعاد الإشكالية، مع إعطاء كل بعد منها وزنا يتناسب معه ــ يؤدي بنا إلى الوصول إلى طيف الأطروحات المتسقة ــ والتعبير للدكتور سيد دسوقي حسن ــ مما يسمح باستفادة الجميع من بعضهم البعض، فأصحاب الطرح الفكري سيعطون رجال الطرح السياسي المضمون الفكري لخطابهم، كما سيعطون المفاتيح الجديدة لبدائل النظم السائدة، ومن غير جهدهم يصبح عمل السياسي عشوائيًا أو انتهازيًا، لا يحمل في طياته أصالة الفكرة الإسلامية، كما أن مجال عمل الطرح السياسي يمثل أرضًا خصبة لتطبيق أفكار الطرح الفكري أو الثقافي، ويخلق إثراء لهما بما يقدمه من قائمة المشكلات أو القضايا التي يحتاج معالجتها أو الوصول فيها إلى وجهات نظر تنطلق من القيم الإسلامية، أو بما يقدمه من تصحيح دائم ومستمر لما يطرحه الطرح الفكري أو الثقافي من أفكار عبر التغذية الاسترجاعية التي يخلقها التطبيق للأفكار.هكذا تتعدد الأطروحات والمؤسسات المعبرة عنها، مستقلة في سيرها، متكاملة في أهدافها.

٢- ويلاحظ افتقاد أغلب هذه الأطروحات لدراسات مسحية للواقع: واقع الأفكار والنظم والأحداث والأشخاص والأشياء، فهي تستند في معظمها إلى مرئيات فكرية فقط، دون تواصل، أو إدراك واعٍ وكاف لتضاريس الواقع المعقد[٥٠] بما يسمح بإدراك العناصر الإيجابية ــ في هذا الواقع ــ التي يمكن البناء والاستكمال عليها، مع تمييزها عن العناصر السلبية التي تحتاج إلى

هدم وإزالة، وهذا التمييز المستند إلى دراسات واقعية يفيد في استكمال خصال النهضة وشعب التقدم، وتلافي البناء من الصفر ــ كما يتخيل البعض. وإذا كان الطرح السياسي هو أكثر الأطروحات حاجة لفهم تضاريس الواقع ــ حتى يكون قادرًا على إصلاحه وتبيان مواقع أقدامه فيه، فإن هذه النقيصة لا تخلو منها سائر الأطروحات، فالطرح الفكري ــ على سبيل المثال ــ لم يدرس واقع وخريطة الأفكار في المجالات المعرفية التي نذر نفسه للعمل فيها، أو إصلاح منهاج الفكر بها.

٣- كما أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية والثقافية التي أفرزت كل طرح من الطروحات السابقة ــ تحتاج إلى دراسة وفهم، فكل طرح يحق فهمه في سياقه التاريخي الواقعي؛ "وهذا يلقي الضوء على هذا المفصل الذي يصل الفكر بالواقع من حيث الأعمال والمقاصد، أي من حيث مدى احتياج جماعة المسلمين لفكرة حركية ملائمة في لحظة بعينها (أو لواقع بعينه)، ومن حيث توظيف هذه الفكرة لصالح الإسلام وجماعته في مرحلة ما"[٥١].

"وهذا يوضح أيضًا أن كثيرًا مما نعتبره خلافًا في الرأي ــ فنقف إزاءه متواجهين متقابلين ــ كان أساسه اختلاف الزمان أو المكان، ولم يكن خلاف حجة وبرهان، وأيضًا هذا الأمر من شأنه أن يقرب بين المتحالفين، ولا يجعلهم في موقف المقابلة والمواجهة، وإنما يجعلهم أعرف بأن ثمة حقائق إسلامية عليا ومصالح إسلامية عليا، ونحن ــ كل في زمانه ومكانه ــ نتوسل رعايتها وصيانتها بالعديد من المواقف الفكرية والحركية التي تتباين بتباين الظروف والأوضاع، ومن هنا ندرك أن كثيرًا مما نسميه اختلافًا "هو إلى التنوع أقرب..."[٥٢]. فالعمل الإسلامي في أي مكان يحاول أن يتخذ لنفسه المسار المناسب للتحدي المطروح على الجماعة المسلمة مرحلية

ومحليًا وكلما فرغ من مرحلته بدأ مرحلة أخرى.

في هذا السياق يمكن فهم الطرح الوعظي كما ظهر في شبه القارة الهندية في إطار أوضاع المسلمين في الهند باعتبارهم أقلية تملك إمكانيات وعظية وإرشادية كبيرة، كما لا يمكن فصل الطرح العقدي عن بيئة شبه الجزيرة العربية وتأثيراتها القيمية الثقافية، كما لا يمكن فصل الطرح الفكري ــ في بداياته ــ عن سيكولوجية المسلم المغترب "الذي يعيش صراعًا نفسيًا من نوع فريد فهو ممزق بين ولائه العقدي لإسلامه وارتباطه العاطفي ببلاد النشأة، وبين إقامته وعمله ومستقبله في بلاد الغربة، ومن ثم فهو يريد أن يخفف من جو هذا الصراع الداخلي، بل ويحاول توجيهه وتغييره إلى سلام داخلي مع بقاء الواقع كما هو.."[٥٣]

كما يجب التأكيد على أن الدعوات المختلفة تمثل سلسلة مترابطة الحلقات بعضها إلى بعض، ويمهد السابق للاحق أرضية تحقيق الحركة انطلاقها، ومن ثم فهناك علاقة تأثير وتأثر بين حركات الإصلاح المختلفة سواء عبر الزمان والمكان، أو في الزمان والمكان الواحد، فحركة الإصلاح الديني في الجزائر وجنوب شرق آسيا، وحركة الإخوان المسلمين في مصر، والجماعة الإسلامية في شبة القارة الهندية لا يمكن فصلهم عن تأثيرات دعوة الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا.

فقد ميزت الحركات الإسلامية في جنوب شرق آسيا ــ على سبيل المثال ــ بالقوة الوشيجة التي تربطها بالحركات الإصلاحية العربية ذات الصبغة الإسلامية؛ حيث نشأت كثير من تلك الحركات ثم تم ربطها بالصيحات الإصلاحية التي أطلقت في العالم العربي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فجمعية الإرشاد الإسماعيلية بإندونيسيا التي تضم في معظمها إندونيسيين من أصول عربية تأسست عام ١٩١٤ وتأثرت

بالأفكار الإصلاحية للإمام محمد عبده، حتى إن مؤسسها يعد من تلاميذ الإمام وهو الشيخ الأنصاري، ولها حوالي مائة فرع ونشاطها يتمثل في إدارة عدد من المدارس والمستشفيات وعدد من المشروعات التعاونية ومراكز للأمومة والطفولة. (٥٤)

وفي الحالة الماليزية وصل الأمر إلى أن أحد التفسيرات التي سيقت لتفسير ظهور الحركات الإسلامية بها بنيت على تأثر عدد من الماليزيين بأفكار محمد عبده الإصلاحية؛ ففي عام ١٩٠٦ تأسست مجلة (الإمام) داعية إلى إصلاح ديني أساسه الإمساك بناصية العلوم الغربية والعودة إلى أصول الإسلام والتمسك بالهوية الماليزية في نفس الوقت، وطوال النصف الأول من القرن العشرين شهد المجتمع الماليزي المسلم (المالاي) مناظرات فكرية بين الإصلاحيين والتقليديين المسلمين على غرار ما شهده العالم العربي من سجالات فكرية بين أنصار الإصلاح الديني عبر الاجتهاد والقوى السلفية التقليدية (٥٥).

وحيث كان ذلك هو حال تنظيمات جنوب شرق آسيوية مسلمة في علاقاتها مع العالم العربي باعتباره الجذر الروحي للإسلام ومحضن الدعوة ومحل الأماكن المقدسة، فقد فهمت الأنظمة السياسية ذلك الوضع واستخدمت تلك المنظمات/الحركات كمرآة لعلاقاتها مع العالم العربي، فالأنظمة دعمت تلك الحركات في أوقات انفتاحها على العالم العربي، وبالعكس عانت تلك الحركات الاضطهاد الحكومي لها إثر سوء العلاقات مع العرب.

ويعد مسلمو الصين أبرز الأمثلة على ذلك، فالمتتبع لنشاط الجمعية الإسلامية الصينية (وهي المنظمة الأبرز بالصين، وقد تأسست في ١٩٥٣ باقتراح من الشخصيات المسلمة الشهيرة في الصين مثل برهان شهيدي خلال المؤتمر الإسلامي الأول للمسلمين في الصين الذي عقد في بكين بمقر

الجمعية)؛ أبرز ما يناط بالجمعية من مهمات هو مساعدة الحكومة على تطبيق سياسة الحرية الدينية وتطوير التقاليد الإسلامية وحماية الحقوق الشرعية لرجال الدين الإسلامي والمسلمين وتوحيد المسلمين من مختلف القوميات لحب الوطن الأم[٥٦]

ومنذ تأسست الجمعية الإسلامية الصينية وهي تلعب دور الجسر بين المسلمين والحكومة الصينية، فتنقل رغبات ومطالب المسلمين للحكومة، واستغلت الحكومة الصينية حدث الغزو السوفيتي لأفغانستان (ديسمبر ١٩٧٩) لتعتبره نقطة تحول في سياستها تجاه المسلمين؛ فقد ترتب على ذلك تنشيط سياساتها في اتجاه مجاملة المسلمين لتظهر كدولة داعمة للإسلام ويظهر السوفيت كمعتدين على الإسلام، وجاء ذلك في مصلحة المسلمين وتنظيماتهم فزاد دعم الحكومة لتلك التنظيمات وعلى رأسها الجمعية الإسلامية الصينية لتزداد مطبوعاتها، كما ازدادت أعداد المساجد في محاولة من إدارة الصين لعلاقات أفضل مع العالم الإسلامي، وتحديدًا الخليج العربي الذي يعد سوقًا واسعة للصين، وهو من جهة ثانية منطقة البترول والطاقة بتعبير آخر[٥٧].

في إطار المصالح تم تأسيس عدد من الحركات الإسلامية لدعم العلاقات السياسية والاقتصادية مع العالم العربي على خلاف التعامل الأوروبي مع الحركات الإسلامية فيه مثلا والذي يشهد استقلالية نسبية عن علاقة الدولة المضيفة مع العالم العربي (المغاربة في فرنسا على سبيل المثال).

كما يلعب الواقع وتغيره دورًا كبيرًا في تغيير الأفكار والمعالجات المختلفة لكل حركة، وهناك علاقة تأثير وتأثر بين الواقع وبين فكر واجتهادات وأساليب عمل كل حركة، وعند التقييم الصادق لا بد من دراسة هذه العلاقات حتى لا يقف الباحث عند أفكار تم تجاوزها من الحركة لأفكار جديدة تبنتها.

٤- بعض الأطروحات السابقة ــ بل إن شئنا الدقة فئات في داخلها ــ يتجاذبها نوعان أو أكثر من الطرح تتراوح بينهما، غافلة أو متغافلة عن أن لكل طرح مقتضياته وشروطه، التي لا يمكن بدونها أن يحقق نجاحًا وفقًا لأهدافها التي وضعها من وراء تبنيه لهذا الطرح. فبعض الحركات على سبيل المثال تنظر لنفسها باعتبارها "دعوة" تسعى إلى تجميع أكبر عدد من الأنصار حول أهدافها التي تعلنها؛ ومن ثم فإنها تقوم بعرض مبادئ عامة تستقطب فئات معينة لاحتوائها داخل أطر تنظيمية لأهداف محددة ومعروفة، وهذا لا ضير فيه طالما تعرض أهدافًا إسلامية عامة يجتمع الجميع حولها، إلا أن المفارقة تأتي من أن هذه الحركات تعمل في نفس الوقت في مجال العمل السياسي، بما يعنيه ذلك من ضرورة اتخاذ موقف محدد تجاه بعض القضايا والموضوعات مع ضرورة تقديم صورة التغيير المنشود وعرضها على الناس، حتى تأخذ موقفًا من هذا المشروع: تتبناه أو ترفضه، تدافع عنه أو تتخلى عنه. كما أن تبني أهداف عامة يتجمع أكبر عدد من الناس حولها يؤدي في أحيان كثيرة إلى تجمع أشتات من الناس تتفرق في لحظات تاريخية معينة.

وما يجب التأكيد عليه في هذه النقطة هو أن كل طرح من الأطروحات السابقة له شروطه ومقتضياته ولوازمه التي لا يمكن أن ينجح في تحقيق أهدافه بدونها، من هنا تأتي ضرورة الالتزام بهذه الشروط وتلك المقتضيات عند الحركة بهذا الطرح في أرض الواقع وإلا نشأ من المشكلات والمعضلات ما يصرف هذا الطرح عن تحقيق أهدافه التي يسعى إليها، بعبارة أخرى فإن كل طرح من الطروحات السابقة له منهجه الخاص في التغيير: فتغيير مناهج الفكر وإصلاحها يختلف عن تغيير وإصلاح مؤسسات الحكم.. وهكذا في سائر الأطروحات.

المزاوجة بين أكثر من طرح تأتي في أحيان كثيرة من خلط في التمييز بين شمولية الطرح ــ أو شمولية التفكير في إشكالية الاستعمار والقابلية له ــ وبين شمولية وظائف التنظيم القائم على تنفيذ وتطبيق الفكرة. فشمولية الوعي والإدراك، أو شمولية الإسلام، لا تعني شمولية التنظيم القائم على التطبيق(٥٨).

إن شمول الفهم النظري لجوانب الإسلام يؤدي إلى استقامة الفهم، كذلك شمول التطبيق العملي للإسلام في جوانب الحياة المختلفة يؤدي إلى استقامة التطبيق، ولكن هذا الشمول في الفهم والتطبيق لا يعني قيام مؤسسة أو حركة واحدة بكل نواحي النشاط بشكل متكافئ ومرض خاصة إذا كان كل نشاط له مقتضيات وشروط التي لا بد من توافرها حتى يؤتي أكله كل حين، والمقتضيات والشروط اللازمة لكل طرح قد تبدو متعارضة في بعض الأحيان، فالنشاط السياسي ــ على سبيل المثال ــ له طبيعة خاصة حيث يتسم بالسخونة والسرعة والإثارة، وهو ما يجذب إليه الطاقات ويستغرق جل الأوقات، وذلك على حساب الأنشطة الأخرى التي تحظى بقدر أقل من الجهد والاهتمام، كما أن الجهد الفكري ــ في بعض جوانبه ــ يحتاج إلى قدر من الاستقرار والدوام يتعارض مع سرعة وسخونة النشاط السياسي، أو الجهد التنفيذي اليومي الذي يتطلبه النشاط السياسي، وهذا لا يعني الانفصال عن الهموم السياسية؛ ولكن يعني تضافرهما ــ كما قدمت ــ من أجل نجاح الاثنين معًا.

٥- ضرورة التمييز بين الخصائص الأكثر ثباتًا في العمل الإسلامي وأطروحاته، وهي تلك التي تستجيب للملامح الأكثر عموما التي يتسم بها هذا القرن العشرين، والتي يمكن توصيفها بأنها مرحلة الاستعمار والقابلية له؛ وبين الخصائص الثانوية الأقل ثباتًا، وهي لا تمثل نقيضًا ومعارضًا

للخصائص العامة، ولكنها تمثل استجابة مرحلية أو إقليمية متغيرة لحالات طارئة أو خاصة أو لضغوط حادة أو أوضاع غير عادية صادفت المسلمين.

فالملمح العام للحركات الإسلامية في جنوب شرق آسيا كان مقاومة الاستعمار، إلا أن الاستعمار الغربي في هذه المنطقة من العالم الإسلامي بخلاف المنطقة العربية ــ قد مثل تهديدًا لهوية الجماعة المسلمة العقدية [حيث حركة التبشير الشرسة التي شهدتها هذه المناطق] وعَمَّقَ من ذلك أن الجماعة المسلمة لم تكن في أغلب دول المنطقة تتمتع بأغلبية مستقرة.

إن القراءة العامة في نشأة وتطور الحركات الإسلامية في بلدان جنوب شرق آسيا ــ سواء في الدول الإسلامية أو في الدول التي يمثل المسلمون فيها أقلية (جالية) ــ تشي بعدد من الخصائص والسمات المشتركة بين تلك الحركات، ربما بحكم تشابه السياق التاريخي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي لتلك الدول قاطبة، على الرغم من أن بعض تلك الحركات جاء ليعبر عن أغلبية في المجتمع (كالاتحاد الإسلامي في إندونيسيا) و(دار الأرقم في ماليزيا) والبعض الآخر عبر عن أقلية (جبهة مورو في الفليبين).

وأبرز السمات المشتركة هو استشعار تلك الحركات/ التنظيمات للخطر على هويتها الدينية وهو ما حدا بها لتوجيه نشاطها في مجالات الحفاظ على تلك الهوية عبر إرسال البعثات التعليمية للأزهر الشريف وبناء المساجد، وتعليم اللغة العربية، وارتداء الزي الإسلامي.

فالاتحاد الإسلامي في إندونيسيا: وهو من التنظيمات الاجتماعية الدينية، أعلن ضرورة الالتزام بالقرآن والسنة في مواجهة سلبيات ما أسماه

بعصر الانطلاق، كما نادى بالتمسك بالقيم الإسلامية لتحقيق النمو والعدالة الاجتماعية، وعليه فقد عنى الاتحاد بتقليل الفوارق بين مختلف فئات المجتمع، وتعليم العربية وطالب الحكومة بمراجعة بعض سياساتها خاصة فيما يتعلق بارتداء طالبات المدارس الحجاب.(٥٩)

وكذلك قامت حركة دار الأرقم في ماليزيا ببناء مؤسسات مدنية مستقلة عن مؤسسات الدولة على النموذج الإسلامي، فهي تبني قرى إسلامية تطبق فيها الشريعة الإسلامية، وقد أنشأت أول قرية بهذا الشكل عام ١٩٧٣ ووصل عدد القرى حتى عام ١٩٩٠ إلى ٣٢ قرية.

الهدف من بناء تلك القرى هو تشكيل نموذج "للدولة الإسلامية"، حيث توجد في تلك القرى مرافق عامة كأماكن للصلاة ومدارس ومتاجر، وتهتم الحركة بإنتاج سلع زراعية لتغطية احتياجات الأعضاء، كما تحرص على أن يرتدي الأعضاء الزي العربي التقليدي (العباءة للرجل والحجاب للنساء) وتلتزم بعادات الأكل العربية. (٦٠)

وعلى الرغم من كون جبهة تحرير مورو الإسلامية ذات توجيهات سياسية واضحة لتعزيز رغبة مسلمي الفليبين في الانفصال؛ فقد أدرك قادتها منذ بداية نشأتها التحدي المتمثل في حكومة غير مسلمة أو على حد تعبير قادة الجبهة "حكومة استعمارية"، وبالتالي فإن الهوية الإسلامية مهددة؛ لذا جاء ضمن ميثاق أهداف الحركة أنها: تعمل من أجل الإصلاح الاجتماعي للمجتمع الإسلامي، وعلى عمومية ذلك الهدف فهو بعكس توجس قادة الجبهة خيفة من ضياع تمايزهم الديني وذوبانهم ثقافيًا في المجتمع غير المسلم المحيط بهم؛ لذا يقول أبو بكر أمين عام العلاقات الخارجية للجبهة: إنهم في الحركة يصرون على الاحتفاظ بهويتهم الإسلامية، فيستخدمون العربية في الحديث باعتبارها لغتهم القومية؛ ولأنها لغة القرآن الكريم (٦١).

سمة أخرى للحركات الإسلامية في جنوب شرق آسيا هي أن تلك الحركات الاجتماعية التي حاولت الحفاظ على هوية الجماعة المسلمة لم تنفصل عن السياسة تأثيرًا وتأثرًا؛ ولذا فعند الحديث عن استشعار تلك الحركات للتحدي الثقافي الذي يهدد هويتها ذكرنا جبهة تحرير مورو رغم أنها ضمن التصنيف تعرف كحركة انفصالية سياسية بالدرجة الأولى إلا أن الفصل غير وارد.

كذلك فإن قرار الحكومة الماليزية حل حركة "دار الأرقم" رغم كونها ــ بحكم تعريفها نظريًا ــ غير سياسية؛ وذلك لتصور الدولة أن الحركة تبني دولة داخل الدولة بما يهدد السلطة المركزية، إنما يعني ذلك أن الحكومة صنفت نشاطها على كونه سياسيا؛ ولذا وجب التصدي له وتحجيمه.

بتعبير آخر... في حالة جنوب شرق آسيا ثمة رابطة قوية بين تلك الحركات غير السياسية وبين الحكومات حتى أن كثيرا من تلك الحركات نشأ بدعم ومباركة حكومية، وفي هذا السياق يذكر عدد من التنظيمات "المعتدلة" التي عكست تنوعًا ملحوظًا بين أنشطة الدعوة والإرشاد والمشاركة في العمل الاجتماعي في المجتمع الإندونيسي، والتي باركها النظام ربما لتأكيد شرعيته الدينية وربما لضمان إحكام سيطرته على المجتمع الأهلي في أكبر الدول المسلمة عددًا مثل تنظيم نهضة العلماء الشهير الذي يضم ٣٠ مليون إندونيسي. وهناك أيضًا الاتحاد الإسلامي للمفكرين الإندونيسيين الذي تأسس عام ١٩٩٠ بتأييد من سوهارتو الذي وجد فيه صيغة سياسية مقبولة لمشاركة الإسلاميين في العمل السياسي من بين جمع المفكرين(٦٢).

٦- كما أن وجود سمات عامة ومشتركة بين أطروحة من أطروحات العمل الإسلامي لا يعني أن مجال هذا الطرح لا يتغذى من الخصائص

الثقافية والاجتماعية العميقة للمنطقة الجغرافية التي يعمل بها [٦٣] وخير مثال على هذا الحركات الإسلامية في أفريقيا.

فالحديث عن حركات إسلامية في أفريقيا يستوجب الإشارة إلى أن ثمة خلطا يحدث لدى الكتابات الاستشراقية والغربية عمومًا عند الكتابة عن الإسلام وأفريقيا؛ فمصطلح "إسلام" يستخدم بشكل مرادف للتصوف، وحركة إسلامية تستخدم مرادفة لطرق صوفية أو حركات صوفية أو طرقية أو (Brother hood) وأحيانًا يستخدم صوفية مرادفة للأشراف!!!

ورغم كون هذا الخلط مضللا لأي تحليل اجتماعي وأنثربولوجي فإن هناك أسبابا تاريخية قد تعتبر مبررات أو حيثيات لهذا الخلط: فأفريقيا لدى الكتاب منذ القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين لم تعرف أية حركات إسلامية إلا وكانت حركات صوفية، ولأن أغلب مؤسسي الحركات (القادرية، الرفاعية...) تعود انتماءاتهم إلى آل بيت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقد ارتبطت هذه الحركة لدى الأفراد بالأشراف، وحيث قامت الطرق في أفريقيا في جنوب الصحراء بالدور الأساسي في نشر الإسلام فقد يكون ذلك مبررا للخلط بين الإسلام والصوفية.

السؤال الأساسي الذي ينطلق منه هذا الجزء من البحث هو: هل تعرضت"الطرقية" في أفريقيا إلى ما أسماه أو جست نمتز August"[64] H.Nimtz" إلى الأفرقة؟ بتعبير آخر: ما طبيعة الاختلافات التي طرأت على الطرق الصوفية عند دخولها أفريقيا؟

لعل الطرق الصوفية لم تختلف في أفريقيا عن أية دولة أخرى فيما يتعلق بالجوانب الروحية التي تعد سمة مميزة للصوفية، بل إن وجود هذه السمة وقربها من مفاهيم موجودة في الثقافة التقليدية الأفريقية كانت أحد عوامل اقتراب الشخصية الأفريقية منها وتقبلها إياها.

عامل آخر لم يختلف فيه التصوف في أفريقيا عنه في أي مكان آخر وهو أنه على مستوى التجنيد (المريدين) كان المعيار الحاكم في ترقية الأفراد داخل الطريقة هو الورع والعبادة لا الأبعاد الدنيوية، وقد وجد هذا جذورا له في الثقافات الأفريقية التي شكلت البيئة التي احتضنت التصوف حال وصوله لأفريقيا. أما الحديث عن الاختلافات الرئيسية بين الطرقية في أفريقيا وغيرها في مناطق العالم الإسلامي؛ فيعني الحديث، عن السمات المميزة للطرق التي لا تتقاطع فيها مع الطرق في أماكن أخرى مثل: إيران، وتركيا، وباكستان...، ويمكن إيجاز أهم هذه الاختلافات المميزة في:

٥/١ الشخصانية ــ الكارزمية

فجميع الكتابات التي تتناول التصوف في أفريقيا تقف بالأساس عند أسماء أشخاص بعينهم لا الطرق التي أسسوها أو التي ينتمون إليها. وفي تحليل أسباب انتشار هذه الزعامات ثمة مقولات من قبيل: أن مجيء التصوف مناهض لتجارة العبيد لا سيما تبني أفراد بعينهم لذلك خلال القرن التاسع عشر مما أدى إلى التفاف المجتمع الأفريقي حول هؤلاء الأشخاص وتتويجه لهم كزعامات، بل يذهب البعض إلى تصوير ذلك السبب كأحد الأسباب الأساسية في اتساع نشاط المتصوفين لا سيما في مالي وزنزبار[٦٥].

سبب آخر تسوقه الظروف التاريخية التي عاشتها دول أفريقيا هو قيام الحركات الصوفية ومؤسسيها بمحاربة الاستعمار (عبد القادر في الجزائر ــ الشيخ عويس في زنزبار)، وهو ما أدى إلى رد فعل عكسي، هو معاداة الاستعمار لهذه الزعامات أو القيادات، فقوى ذلك من مركزها داخل مجتمعاتها الأفريقية.

وللتوضيح نذكر أن الطرق التي قامت وانتشرت وازدهر نشاطها في القرن التاسع عشر على أساس من وجود زعاماتها الكارزمية تضاءل نشاطها

(عبر ملاحظة رصد الكتاب لا سيما الغربيين لنشاط الطرق خـــلال القـــرنين التاسع عشر والعشرين) حتى كاد يختفي باختفاء هذه الزعامـــات ـــ بـــل إن طرقًا بعينها اختفت من على خريطة التصوف، وذلك باختفاء زعاماتها وعدم حدوث إحلال للكارزما المختفية بكارزما جديدة تســـاعدها الظـــروف علـــى الظهور.

ملاحظة هامة تبدو هنا أيضًا، أن وجود "قطب" أساسى للطريقة الصـــوفية مسألة تعرفها كافة الطرق، بل أن تنسب الطريقة إلى القطب عد فـــي بلـــدان (كمصر) أهم أسباب قبولها والاعتراف بها كطريقة رسمية ـــ لكن الطريقـــة تستمر في بيت القطب وفي أتباعه سنوات وسنوات بعد رحيله، وهو الأمـــر الذي تفتقده أفريقيا جنوب الصحراء، فالشخصانية غلبت علـــى المؤسســـية؛ حيث الولاء للشخص أساسًا ثم للتنظيم.

٢/٥الصراعية داخل وبين الطرق

فقد عرفت الجزائر، ونيجيريا، والمغرب، والسنغال.. صراعات داخل الطرق أدت إلى كمية كبيرة من الانشقاقات.

ورغم أن الطرق الصوفية كافة في مختلـــف الأمكنـــة تعـــرف ظـــاهرة الانشقاق، لكن من اللافت في الحالة الإفريقية اتساع دائرة الانشـــقاقات، فـــلا توجد طريقة إلا وحدثت بها عدة انشقاقات، سواء من داخـــل البيـــت "البيـــت المؤسس للطريقة" أو من المريدين لها، ولا يكتفي الأفـــراد بالانشـــقاق، بـــل يكونون طرقا جديدة تجتذب مريدين جددا أو ربمـــا مريـــدين للطريقـــة الأم. الانشقاقات تفسر أن أغلب الكتاب يبدءون دراستهم للطرق في أفريقيا من أن الطريقة (ص) هي طريقة فرع من (س)؛ وهو ما يُحدث خلطـــا وتشويشـــا، فربما الطريقة المنشقة متعارضة مع الطريقة الأم، أو أن تكون فـــي مكـــان مختلف تمامًا عن مكان الأولى.

فيُعرف عدد من الكتاب الغربيين المختارية والعويسية [في شمال شـــرق أفريقيا] باعتبارهما طرقا فرعية من القادرية ــ ويستهوي عددً منهم التوقــف أمام الخلافات بين الأمير عبد القادر مــثلا والمختــار الكــونتي لتظهــر أن الصراعية كانت أبرز ملامح الصوفية لا سيما خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وحيث تعد هذه الظاهرة ــ أي الانشقاقات ــ أفريقية؛ فإنه يجب الإشــارة إلى أن بابا الفاتيكان كان قد صرح بأن عدد الكنائس المنشقة عنه في أفريقيــا بالمئات، وقد تشرذمت لدرجة يصعب معها وصف بعضها بالمسيحية أصلاً؛ إذ يبدو أن داء الخروج عن وحدة الصف هي خصلة لدى شعوب أفريقيا.

سمة أخرى هامة مرتبطة بالصراع هي الصراع بين الطــرق؛ ورغــم وجود أسباب لهذا الصراع [مثل: الكراهية بــين المغاربــة فــي الجزائــر والمغرب وبين العثمانيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشــر وحتــى سقوط الخلافة في القرن العشرين قد أدت إلى تأجيج العثمانيين نار الصــراع بين طرق كالتيجانية والقادرية في الشمال الأفريقي] ــ فإنه مثَّل خصمًا مــن رصيد التصوف، حيث يعزي البعض ضعف المقاومة الصــوفية للاســتعمار الفرنسي في الجزائر في نهاية القرن التاسع عشــر وبدايــة العشــرين إلــى الخلاف بين التيجانية والقادرية.(٦٦)

وكذا عرف تاريخ التصوف صراعًا بين الأمير عبــد القــادر [الطريقــة القادرية] وبين المختار الكونتي [الطريقة المختارية ــ وقــد يطلــق عليهــا القادرية المختارية] على الزعامة الروحية تحــت دعــاوى تقــديم الإســلام النقي...

٣/٥ ارتباط الكرامة بالتنجيم والسحر والخرافة(٦٧)

حيث الواقع الأفريقي يعرف السحر ويتغذى على الخرافة فإن الكرامة التي يعرفها تاريخ التصوف الإسلامي وتمثل استثناءات معلومة في مسيرة التصوف، ولا تعول عليها الطرق الآن، وإنما تتذكر أقطابها وما تمتعوا به من كرامة، وصلوا لها بعد ممارسة رياضات روحية.. ـــ هذه الكرامة تحولت لدى أفريقيا جنوب الصحراء إلى نوع من الإيمان لدى المريد، وأن شيخه الحالي أو الذي قامت به الطريقة يستطيع كشف الغيب والتنجيم والعلم بالمستقبل واختلط ذلك لدى بعض القبائل في الساحل الشرقي لأفريقيا بالسحر وما سكتت عنه المصادر والأدبيات المكتوبة عن التصوف هو موقف الزعامات الصوفية والشيوخ من هذا الخلط الذي أساء للتصوف.

٤/٥ ظهور زعامات نسائية صوفية(٦٨)

وهي الصفة التي تكاد تختفي في دول كثيرة تعرف ظاهرة الصوفية كمصر وآسيا الوسطى وباكستان...، فاشتهار النساء بالخلوة في أفريقيا مسألة تكاد تكون شائعة ومعروفة وأشهر الأمثلة في هذا الصدد هي شخصية "Sokhna Mogat Diop" في السنغال التي عرف عنها دخولها الخلوة وممارستها لدور فعال بين الأتباع ورثته عن أبويها [وراثة البركة]، وإن أحجمت عن المكوث في المساجد التي ارتبطت بالرجال.

حتى إن بعض الكتاب رجح الدخول من مدخل المتصوفات صاحبات الخلوات في أفريقيا وإدارتهن لشئون الطرق لدراسة السلطة النسوية في الإسلام، ويعبر عن هؤلاء السيدات بالتعبير الغربي "القديسات" "Saints" ـــ ولا يمكن اعتبار الأسماء النسائية حالات، بل تتحول في بعض دول الغرب الأفريقي إلى ظاهرة.

٥/٥طقوس أفريقية في ممارسات الطرق[٦٩]

تعرف الطرق أنشطة كثيرة ذات أبعاد احتفالية (كالموالد ــ مجالس الذكر ــ الحضرات...) إلا أن أفريقيا عند دخول التصوف فيها قامت بإضافة ملامحها الخاصة إلى أنشطة بين الطرق في الغرب والوسط والشرق الإفريقي؛ حيث يذكر عدد غير قليل من الكتاب الغربيين في معرض استعراضهم لتاريخ التصوف أو للتصوف في أفريقيا تحديدًا قيام الطرق بالرقص والغناء المتقطع؛ وقد يبرز ذلك أسباب تقبل القبائل الأفريقية للتصوف ونفوذه إلى الفرد الأفريقي بحكم وجود أصل (أساس) لتلك الممارسات في الثقافة الأفريقية حتى ليقال إن الإسلام عرف في بعض أماكن الساحل الشرقي لأفريقيا إلا أن ما جذره وأكد وجوده هو ممارسات الطرق التي دخلت بعده.

وقد يعكس ذلك خلطًا لمفاهيم بعضها ديني وبعضها ثقافي في تلك المناطق، يؤكد على ذلك قيام الاحتفالات الصوفية بالجمع بين الرجال والنساء معًا (الرقص الجماعي يشملهم)، بل إنه في نظر عدد من فقهاء التصوف مجرد الاختلاط بين الرجال والنساء في أحد الأنشطة يوجب عقاب القائمين على الطريقة فما بالنا بالغناء والرقص (مع ملاحظة أن الغناء هنا إنما يعني الذكر لكن منغما).

وملاحظة هامة تذكر في هذا السياق أن مسألة تحريف الشعائر شائعة في أفريقيا، بل إن في طقوس القداس المسيحي في عدد من كنائس غرب أفريقيا ثمة طقوسا إسلامية (مرجعها الطرق الصوفية) مثل تغطية النساء للرأس...

القسم الثاني

جماعة التبليغ والدعوة (١٩٢٧-)

تأسست جماعة التبليغ عام ١٩٢٧ في شبة القارة الهندية على يد محمد إلياس بن محمد إسماعيل الكاندهلوي (١٨٨٤-١٩٤٣) [٧٠]بعد أن خلف والده في حمل الدعوة الإسلامية والقيام بمهام التعليم في منطقة جنوب دلهي.

والجماعة تقوم دعوتها على تبليغ فضائل الإسلام لكل من تستطيع الوصول إليه ملزمة أتباعها بأن يقتطع كل واحد منهم جزءًا من وقته (يبدأ بثلاثة أيام لينتهي إلى أربعة أشهر)لتبليغ الدعوة ونشرها بعيدًا عن التشكيلات الحزبية والقضايا السياسية.[٧١]

وإذا كان منشأ الدعوة في شبه القارة الهندية قبل التقسيم؛ فإن لطريقتهم التي تقوم على انتقال الداعي من محل إقامته إلى أماكن أخرى لتبليغ دعوته أثرا في انتشار الطريقة في جميع أنحاء العالم؛ حيث انتقلت في فترة مبكرة إلى الجزيرة العربية وبقية أنحاء الوطن العربي، وصار لها أتباع في سوريا والأردن وفلسطين ومصر والسودان والعراق وتونس، بالإضافة إلى بلدان كثيرة من العالم الإسلامي، كما انتشرت دعوتهم في أوروبا وأمريكا، حيث لهم جهود مشهودة في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام.[٧٢]

أولاً: ظروف النشأة:

جاءت جماعة التبليغ لتكمل وجوه الاستجابة للتحديات الكثيرة التي كانت تواجه الجماعة المسلمة في شبة القارة الهندية، فبعد أن كانت هذه الجماعة المسلمة تتمتع بالسلطة والنفوذ في الهند انتقلت نتيجة أحداث متعددة لتصبح مجرد أقلية تحاول الحفاظ على هويتها وتبحث عن حقوقها أو تحاول أن تدافع للاعتراف بهذه الحقوق.

فقد استمر حكم المسلمين للهند ثمانية قرون حتى جاء الاستعمار الإنجليزي إلى شبة القارة الهندية في النصف الثاني من القرن السابع عشر الميلادي، ودانت له البلاد بعد مقاومة ــ كان وقودها وقيادتها للمسلمين ــ استمرت قرنا من الزمان، ولقد جاء إلغاء حكومة المسلمين عام ١٨٥٧ حين فشلت الثورة التي قادها آخر ملوك المغول بالهند لتعلن انتهاء سلطان المسلمين السياسي عن شبه القارة الهندية، فقد ألغيت المحاكم الشرعية واستبدل القانون الإنجليزي بالشريعة، كما استبدل نظام التعليم الإفرنجي بنظام التعليم الإسلامي المتمثل في المدارس الدينية، وفي هذا السياق أيضًا يمكن الإشارة إلى إنشاء حزب المؤتمر الهندي ١٨٨٥ الذي كان يهدف إلى تحرير البلاد من الاستعمار الإنجليزي وإنشاء حكومة ديمقراطية علمانية يكون الحكم فيها للأكثرية؛ التي يقصد بها هنا الهندوس.

كما كان لوجود الجماعة المسلمة في محيط هندوسي مشرك له دور كبير في توجيهات وأهداف الإصلاح، فإذا أضفنا إلى ذلك طبيعة الوضع العقائدي لدى المسلمين عامة في القرن الثاني عشر الهجري، وهو القرن الذي شهد ظهور حركات الإصلاح الديني بدءا بالحركة الوهابية وما تلتها من حركات مثل السنوسية والمهدية... الخ، فالمسلمون الهنود ــ الذين أصبحوا أقلية مستضعفة في المجتمع الهندي ــ كانوا يعيشون ردة سلوكية وربما عقائدية عن دين الإسلام إلى وثنية الأجداد بسبب الجهل والمخالطة والمصاهرة والمشاركة في العادات والتقاليد الهنودكية.(٧٣)

في هذا السياق يمكن الإشارة إلى عدد من الحركات التي استطاعت أن تكسب لها أعضاء ومؤيدين من المسلمين الهنود على الرغم من اختلالها العقائدي وعلاقتها المريبة بالاستعمار الإنجليزي في ذلك الوقت، وكان من أبرز هذه الحركات: القاديانية التي ادعى مؤسسها النبوة وأبطل الجهاد،

وحركة إنكار السنة التي كان من أهدافها الأساسية تفسير الإسلام حسب ما جاء من الغرب من العلوم والفلسفات، وقد كان من الحركات العجيبة التي نشأت في تلك الفترة (١٩٢٥) حركة تهنيد المسلمين التي قام أحد زعماء الهندوس بتأسيسها مستهدفًا جعل المسلمين هندوسًا، وقد استخدم أتباع هذه الحركة كل وسائل الترغيب والترهيب لتحقيق ذلك الهدف، فكان نتيجتها أن بعض الجهلة من المسلمين تركوا دينهم(٧٤).

وتواكب مع سيطرة الاستعمار الإنجليزي على البلاد إنشاء حركة تبشيرية في الهند تحت رعايته، فبدأت الإرساليات المسيحية الغارة على شبة القارة الهندية، وتأسست الكنائس وترجمت الكتب المقدسة باللغة الأردية واللغات المحلية الأخرى، وصدرت الكتب والبحوث تضم شبهات حول الإسلام، وبدأت المناظرات والمجادلات مع علماء الإسلام في مسائل التوحيد والتثليث وألوهية المسيح وصحة الكتب المقدسة(٧٥).

هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى تأسست المدارس والمعاهد التبشيرية يدرس فيها الكتاب المقدس مع المناهج الدراسية، وأنشئت المستشفيات فكان نتيجة جهودهم هذه أن عددًا غير قليل من المسلمين اعتنق النصرانية حتى أصبح بعضهم قسيسين، وبلغ عددهم في عام ١٩٠٤م ١٩٤ قسيسًا متنصرًا.(٧٦)

ولم تكن حالة النخبة الثقافية في شبه القارة الهندية مختلفة عن مثيلاتها في أنحاء العالم الإسلامي، فقد كان العالم الإسلامي كله تقريبًا تحت السيطرة الاستعمارية، وقد نشأ في العالم الإسلامي جيل جديد مثقف بالثقافة الغربية لا يعرف عن الإسلام إلا اسمه، وكان هذا الجيل يؤمن بأن الحضارة هي الحضارة الغربية فقط، والعلوم هي العلوم الغربية المادية، كما كانوا يظنون

أن ازدهار الأمة الإسلامية ينحصر في اتباع الأمم الغربية، وقد انتشر دعاة التغريب والتفرنج في كل مكان من أنحاء العالم الإسلامي.

وكان من دعاة التغريب في شبه القارة الهندية السيد أحمد خان الذي رأي أن نهضة المسلمين تنحصر في اتباع الحضارة الغربية الحديثة في كل دائرة من دوائر الحياة الشخصية والاجتماعية: في أكلهم وشربهم، وفي لباسهم ومظهرهم، ولقد أخذت هذه الدعوة تتسع يومًا بعد يوم، ووصلت إلى تأثر بعض علماء الإسلام بهم، بل إن هذه الدعوة امتدت إلى البيوتات الأرستقراطية المسلمة فتأثروا بها في حياتهم الشخصية والاجتماعية.

أما على المستوى الاقتصادي فقد كان حوالي ثمانين في المائة من الشعب المسلم الهندي من سكان الريف، وكان يعملون في الزراعة وكان النظام الزراعي الهندي يقوم على الإقطاع، فكانت هناك طبقة إقطاعية تسيطر على معظم الأراضي الزراعية، وقد قُررت لها في المجتمع القروي حقوق ممتازة من حيث المنزلة الاقتصادية والاجتماعية، وطبقة أخرى تمثل الأكثرية تعمل في أرض الطبقة الأولى.

والخلاصة: أن الشعب الهندي المسلم الذي كانت له السيطرة والغلبة في شبة القارة الهندية يدخل القرن العشرين: "منهوك القوى، مثخنا بالجراح، مجروح الكرامة، يعاني دهشة الفتح وعار الهزيمة، وجيشًا من التهم والظنون، ويواجه غازيًا ممتلئًا بالقوة والشباب والثقة، وحضارة زاخرة بالجدة والنشاط والإنتاج، وقضايا كثيرة ومشكلات تتطلب الحل السريع الحازم، والموقف الواضح الحاسم".(٧٧)

فكانت وجوه الاستجابة المتعددة والشاملة في آن: متعددة؛ لأنها جاءت من أطراف وقوى ومؤسسات عدة، وشاملة؛ لأنها أحاطت بوجوه التحدي كافة التي كانت تواجه الجماعة المسلمة في الهند.

١- الاستجابة السياسية:

كانت استجابة المسلمين السياسية في مراحلها الأولى في إطار "الجماعة الوطنية الهندية" حيث يعيش المسلمون والهندوس معًا، ويسعون بروح الجماعة للتخلص من الاستعمار الإنجليزي لوطنهم[٧٨]، فكان إنشاء حزب المؤتمر الهندي ١٨٨٥ الذي يضم المسلمين والهندوس معًا؛ لمواجهة الاستعمار الإنجليزي.

ومع أن الاستجابة في إطار الجماعة الوطنية الهندية كانت موجهة إلى الاستعمار الإنجليزي أساسًا، إلا أن احتدام المواجهات بين الهندوس والمسلمين، وشعور المسلمين بأن المشروع السياسي لحزب المؤتمر الهندي بعد الاستقلال الذي يقوم على حكم الأكثرية التي هي بالأساس هندوسية لن تمنحهم حقوقهم، أدى ببعض النخب الإسلامية الهندية إلى إنشاء كيان سياسي يدافع عن حقوق المسلمين في الهند فكان إنشاء حزب الرابطة الإسلامية ١٩٠٨ الذي كان من أهدافه الأساسية الاهتمام بالدفاع عن حقوق المسلمين وبث الوعي السياسي بينهم، وقد اتخذ كل من محمد إقبال ومحمد علي جناح مؤسسي الحزب منه أداة أساسية لتحقيق هدفهما بإنشاء كيان سياسي مستقل للمسلمين بالهند، وهو دولة باكستان التي أنشئت ١٩٤٧.[٧٩]

ولم تمنع هذه الاستجابات السياسية المتعددة المسلمين من أن يرنوا ببصرهم خارج حدود وطنهم ليناصروا الخلافة العثمانية في حربها ضد الإنجليز فكان إنشاء حركة الخلافة ١٩٢٠ التي تمخضت عنها حركة مقاطعة البضائع الإنجليزية في الهند التي التحم فيها المسلمون والهندوس معًا، إلا أن إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤على يد كمال أتاتورك قد أدى إلى خمود حركة الخلافة في الهند.

وما أحب أن أؤكد عليه في هذا الصدد؛ أن حركة الخلافة في جوهرها كانت آخر محاولة من المسلمين في الهند لاستعادة سلطانهم السياسي، وذلك من رمز يمثل وحدة المسلمين ويعبر عن كيانهم السياسي العالمي، إلا أن إلغاءها وتأزم العلاقة بينهم وبين الهندوس وتعرضهم لمجازر على أيدي الهندوس وخاصة خلال الفترة من ٢٤-١٩٣٧، قد دفع بفكرة إنشاء كيان سياسي مستقل للمسلمين في شبة القارة الهندية إلى الأمام خطوات كبيرة، إلا أن إنشاء كيان سياسي أو دولة خاصة بالمسلمين لم تكن محل إجماع من القيادات السياسية والفكرية التي كانت تقود المسلمين في شبة القارة الهندية.

٢- الاستجابة العلمية والثقافية:

وقد اتخذت هذه النوعية من الاستجابة أشكالاً عدة، ووجوها متنوعة، وأدت إلى نتائج وآثار متعددة في الواقع، كما قامت بها أطراف مختلفة توزعت جهودها ــ كما حدث في مصر أيضا ــ على المحافظة على القديم الذي يمثل الهوية والبقية الباقية من الماضي التليد، والجمع بين القديم والجديد لإحداث التجديد اللازم، والاجتهاد الضروري؛ لتحقيق البعث الإسلامي من جديد. وتجاور مع هاتين الاستجابتين وتجاوب معهما مواجهة الحضارة الغربية الغازية بثقافتها وحضارتها كما بعسكرها:

أول: هذه الاستجابات ما سمي فيما بعد بحركة إنشاء المدارس العربية التي هدفت إلى الاحتفاظ بالبقية الباقية من العاطفة الدينية والروح الإسلامية ومظاهر الحياة الإسلامية، والدعوة إلى الابتعاد عن الحضارة الغربية، والتفكير في بناء معاقل الحضارة الثقافية الإسلامية، والعلوم الشرعية، وتخريج العلماء والمرشدين والدعاة في هذه المعاقل، وفي تقويم الندوي لهذه الاستجابة يقول: "وسواء تحقق هذا الغرض النبيل أم لم يتحقق، ولكن مما لا شك فيه أن لهذه الحركة وقادتها فضلاً كبيرًا في تمسك الشعب الهندي

الإسلامي بالدين وشريعة الإسلام، وتفانيه في سبيله، والتماسك أمام الحضارة الغربية المادية الإلحادية تماسكًا لم يشاهد في بلد إسلامي آخر تعرف بهذه الحضارة، ووقع تحت حكم أجنبي، وكانت ديوبند زعيمة هذا الاتجاه، والمركز الثقافي الديني والتوجيهي الإسلامي الأكبر في الهند"(٨٠).

أما **الاستجابة الثانية:** فتمثلتها حركة ندوة العلماء التي أسسها (١٣١٠هـ/١٨٩٣م) مولانا محمد علي المونكيري وقادها العلامة شبلي النعماني (١٢٨٤هـ -١٣٣٣هـ) وكانت بمثابة قنطرة تصل بين الثقافتين الإسلامية والغربية، والطبقتين: علماء الدين والمثقفين العصريين، وإحداث فكر جديد يجمع بين القديم الصالح والجديد النافع، وكانت حركة وندوة العلماء فكرة ومدرسة فكرية أكثر من حركة إصلاح مناهج التعليم فحسب، وكان لقادة هذه الفكرة والمتخرجين في مدرستها ــ دار العلوم ــ فضل لا يستهان به في نشر الثقافة الإسلامية، وعرض الإسلام، وتعاليمه في أسلوب عصري قوي، وكان لكتاباتهم تأثير كبير في إعادة ثقة الجيل الجديد بالثقافة الإسلامية، ومكافحة مركب النقص فيهم إزاء الحضارة الغربية.

أما **الاستجابة الثالثة:** في ظل الاستجابة العلمية والثقافية فقد جاءت من الشباب الإسلامي الذي بدأ يتوسع في فجر القرن العشرين في الدراسات الغربية، "وقد بدأ الشباب الإسلامي الذكي في فجر القرن العشرين يتوسعون في الدراسات الغربية، ويتعمقون فيها في الجامعات الهندية الراقية، وقد زالت عنهم دهشة الغزو وهيبة الإنجليز، وبدأت بعثات ثقافية ترحل إلى أوروبا، ويقيم عدد كبير منهم في عواصمها إقامة طويلة ينهلون من مناهلها الثقافية، ويدرسون العلوم العصرية بدقة وإتقان، تحت إشراف أساتذة كبار أحرار، ويعرفون الحضارة الغربية عن كثب لا عن كتب، بل يخوضون فيها، ويسبرون غورها، ويعجمون عودها، كأي شباب غربي مثقف من أبناء البلد،

ويدرسون الفلسفات والنظم والمدارس الفكريـــة، ويطلعـــون علـــى دخائلهـــا وأسرارها، وعلى الطبيعة الغربية الماديـــة، والنخـــوة القوميـــة الأوروبيـــة، والأثرة الشعبية في نفوس هذه الشعوب، ويرون جوانـــب الضـــعف وبـــوادر الإفلاس وطلائع الانهيار في المجتمع الغربي، ويلاحظون العناصر الصالحة البنّاءة، المسعدة للبشرية، المفقودة في تركيب هذه الحضـــارة، وفـــي طبيعـــة زعمائها وحملة لوائها، وعناصر الفساد الهدامة المـــدمرة للمدينـــة المضـــللة للبشرية، الموجودة في عجينها، المركبة مع طينها من اليوم الأول، فيثير كـــل ذلك في نفوسهم وعقولهم معاني وأحاسيس لم تكن ممكنـــة إلا مـــع الإقامـــة الطويلة في أوروبا، والتعمق في فلسفتها وأفكارها والدراســـة المقارنـــة، وإلا مع النظر العميق الجريء والتحرر من ربقة التقليد، وإلا مع الإيمان الذي لم يتجردوا عنه، بل بقي جمرة في رماد مستعدة للالتهاب في كل وقت، فيرجـــع كثير منهم يائسًا من مستقبل الحضارة الغربية، ثائرًا عليهـــا، ناقـــدًا جريئًـــا، عميقًا متزنًا لا تطرف فيه، ولا إنكار للواقع، ولا مكابرة في الحقائق"[٨١].

ولقد مَثَّلَ محمد إقبال ثم تبعه أبو الأعلى المودودي رموز هذه الاســـتجابة في شبه القارة الهندية؛ حيث لاحظا جوانب الضـــعف الأساســـية فـــي هـــذه الحضارة والفساد الذي يعتريها، نتيجة اتجاهها المادي وثورة أصحابها علـــى الدين والقيم الخلقية والروحية، وانتقلوا من إدراك جوانب الضعف هذه إلـــى المهاجمة، مهاجمة الحضارة الغربية ومواجهتها بقوة وثقة، ونقد وتحليل.

وقد أفادت البحوث التي صدرت عن أقلام ورموز هذه الاستجابة في زيادة الثقة بفضل التعاليم الإسلامية، وجدارتها للبقاء والانتشار، وصلاحيتها للسيادة والحكم، كما لعبت دورًا مهمًّا في انتقال الفكر الإسلامي من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم، ومن التبرير إلى البيان.

ثانيًا: الخصائص والمنهاج:

اختار الشيخ محمد إلياس من وجوه التحدي بناء الشخصية الدينية للإنسان المسلم من خلال "تحريك الإيمان في قلوب المسلمين وتعريفهم بالمبادئ الإسلامية ودعوتهم إلى تطبيقها، وحثهم على الانشغال بالطاعات، وذكر الله"، بمعنى آخر كان الهدف هو ضبط سلوك الإنسان المسلم من خلال التأسي المنضبط والجاد بشخصية وسلوكيات النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ اعتمادًا على كتاب رياض الصالحين ــ وهو من أصح كتب الحديث في فضائل الأعمال ــ كما أنه يتناول حياة الرسول وهديه في جميع مناحي الحياة من مأكل وملبس ومشرب بالإضافة إلى الأخلاق والسلوكيات ــ وهذا يقتضي شفافية روحية من جهة والتزامًا صارمًا في المعيشة اليومية من حيث طريقة الأكل والهيئة واللباس والصلاة والعلاقات مع الآخرين من جهة أخرى(٨٢).

واختار من الفئات الاجتماعية أن يعمل مع الطبقات الاجتماعية الشعبية خاصة في القرى والنجوع؛ لذا اتجه للبحث عن طريقة للاتصال بطبقات الشعب المسلم وبطريقة أكثر مباشرة وشمولاً لإثارة شعورهم الديني وإحساسهم بخطر الردة المحدق بهم، وتذكيرهم بحاجتهم إلى بارئهم، وضرورة الاستعداد ليوم لقائه"(٨٣)

ورأي الشيخ أن الدعوة لا يرجى لها الاستمرار والانتشار إلا إذا تولاها رجال متطوعون محتسبون بعيدًا عن جمع التبرعات والإعانات؛ فاختار لحركته أن تطالب المسلم بالفائض من وقته وجهده بدلا من الفائض من ماله حين يقوم المسلم بتفريغ أوقات تطول أو تقصر ــ حسب النظام المتبع ــ يخرج فيها على نفقته الخاصة في سبيل الله يدعو فيها الناس إلى مثل ما ألزم به نفسه ومستهدفًا "تغيير البيئة اللادينية إلى بيئة دينية خالصة وتحويل الناس

من أعمالهم الفاسدة إلى الأعمال الإيمانية الصالحة؛ حتى تعود الأمة إلى مجدها الأول"[٨٤]

والخروج في سبيل الله ليس غرضه فقط إصلاح الداعية ودعوة الآخرين، ولكنه انتقال بالدعوة إلى المسلمين الهنود الذين يتوزعون على مساحات شاسعة، ويعيشون في مجتمع مترامي الأطراف، واختار الشيخ محمد إلياس المسجد مركزًا لتنفيذ برنامجه العملي لإصلاح المسلمين والبيئة التي تعين على إحداث المطلوب؛ لذا فقد توجه إلى عمارة المساجد التي أغلقت أبوابها في الهند، كما قام بإنشاء المساجد في المناطق التي لم يكن فيها للمسلمين مساجد، والمسجد في التحليل الأخير هو أهم السبل للمحافظة على هوية المسلمين في شبة القارة الهندية.

وحتى لا تقع الحركة في النزاع والتحزب وانعزال الداعي وترفعه عن المجتمع الذي يقوم بالدعوة فيه، اعتبر الشيخ محمد إلياس من أسس دعوته الستة إكرام المسلمين[٨٥]، إلا أنه يلحظ أن الشيخ في دعوته، كما ظهر في دعوة الشيخ حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩) أيضًا، قد اتصف بقدرة تجميعية كبيرة، سواء على المستوى الفكري أو في الجانب العملي، فالمهم إبراز نقاط الاتفاق وليس جوانب الخلاف، فالسياسة عند جماعة التبليغ من الأمور التي يجب عدم الخوض فيها قولاً أو عملاً؛ لأنها تفرق بين الأخ وأخيه، وتثير الأحقاد بين المسلمين.

ولا يلزم أتباعه مذهبًا فقهيًّا محددًا على الرغم من غلبة المذهب الحنفي في شبه القارة الهندية، فأتباع جماعة التبليغ في وسط الجزيرة العربية حنابلة وفي الهند أحناف من حيث المذهب الفقهي، وهم في وسط الجزيرة العربية سلفيون غالبًا من جهة العقيدة وفي الهند أشاعرة غالبًا، وهو بهذا الموقف من المذاهب الفقهية يستطيع أن يتجاوز حالة الجدل الفقهي الذي كان محتدمًا

وقتها بين علماء شبة القارة الهندية؛ حيث لم تكن تخلو مجالسهم من منـــاظرة بين الحنفية وأهل الحديث، أو جدل بين الديونبدية والبريلوبية من الحنفية[٨٦]

وعلاقة جماعة التبليغ بالحركة الصوفية الهندية علاقة وثيقــة؛ فــالأولى امتداد للثانية وإضافة لها في آن، فالتدين في شبه القارة الهندية كان من سمته الغالب انتشار الطرق الصوفية، فقد بدأ العصر الإسلامي في الهنــد بهــؤلاء الصوفية، الذين كانت لهم إسهامات مهمة سواء على المســتوى النظــري أو العملي في حركة التصوف على مستوى العالم الإسلامي كله[٨٧]

فجماعة التبليغ – في سعيها لبناء الشخصــية المســلمة؛ تهــتم بالجانــب الروحي وتزكية النفس التي هي محور الفعــل الصــوفي، وتقاليــد الحركــة الصوفية تنتقل إليها مع تطوير وإضافات، فأخذ البيعة للشيخ مما انتشر بــين أتباعهم في شبة القارة الهندية خاصة الطريقة الجشتية التي تنتشر في الهنــد، وكثير من الأوراد والأذكار مما يربى عليها الأتباع.

وهم يقولون بوجوب التقليد وفرضيته؛ لأن شروط الاجتهاد التي شــرطها السلف مفقودة في علماء اليوم، وهذا القول وإن كــان فيــه تــأثر بــالمنهج الصوفي باعتبار تقليد العوام من أسس هذا التصور، إلا أن هذا القول كانــت له وظائف متعددة أبرزها: أنه يستطيع أن يواجه الحركــات التــي زعمــت لنفسها الاجتهاد على الرغم من مصادمتها للدين صراحةً من أمثــال حركــة أحمد خان والحركة القاديانية، كما لا يمكن عزل هذا القول عن إدراك عميق لطبيعة النخبة المثقفة المسلمة وقتها التي تأثرت إلى حــد كبيــر بالحضــارة الغربية.

والحق أن الطريقة التي يمارس بها أفــراد الجماعــة حيــاتهم ببســاطتها الشديدة تجعلهم أبعد ما يكونون عن الحاجة لاجتهادات معاصرة، خاصة أنها لا تشغل نفسها بإعداد تنظير للتعامل مع قضايا المجتمع المسلم المعاصر، ولا

تهتم بعرض الإسلام عرضًا نظريًا في مناحي الحياة المختلفة من اقتصاد وسياسة واجتماع ــ أو غيرها، كما أنها لا تعنى بطرح حلول إسلامية لمشكلات المجتمعات المعاصرة، وإنما تهتم فحسب بأمور روحية وعبادية وسلوكية تتصل بالمسلم كفرد وبأسرته والبيئة المحيطة به.

ويحسن أن أشير في هذا الصدد إلى موقف الجماعة من الحضارة الحديثة[٨٨]، فأفراد الجماعة يتعاملون مع الحضارة الحديثة ومنتجاتها تعاملاً يرفض أصولها الفكرية، وفلسفاتها، ولا يأخذ من منتجاتها التقنية إلا ما تضطرهم الضرورة إليه، وهو في ضوء طريقتهم البسيطة في العيش يكاد يكون شيئا لا يذكر.

فأما الأصول الفكرية والفلسفية للحضارة الحديثة فحسبنا أن نعلم أن الجماعة ترفض حتى الفلسفات الإسلامية قديمها وحديثها إن وجدت؛ لأن منهج الجماعة الفكري يرى الخوض في كل ما من شأنه إثارة جدل أو اضطراب فكري أمرًا مرفوضًا، والمسلم قد نهي عنه، فما بالنا بفلسفات لم تخرج من عباءة الإسلام، ولا انتهجت طريقته؟ وأما منتجات الحضارة فأغلبها يدخل في باب الترف، أو تيسير سبل العيش في الحياة الدنيا، التي يتطرقون إليها كسجن للمؤمن، الذي يتجه بكل وجدانه للخروج منها إلى حيث نعيم الله في الآخرة.

وأما موقفهم من المجتمعات الغربية فلا تدخل في نطاق اهتمامهم، إلا من حيث دعوتها إلى الله والأخذ بأيدي أفرادها من الكفر إلى الإيمان.

والخلاصة في هذا الصدد: أن منهج الجماعة بصفة عامة لا يهتم كثيرًا بالمسائل العلمية أو التنظيرية، إنما يهدف إلى تربية الفرد على الذكر والصلاة والسلوكيات والأخلاق الإسلامية، أما في العلم فالتقليد وعدم الاجتهاد وسؤال العلماء، حيث الاهتمام الأول والرئيسي لجماعة التبليغ هو إصلاح

المجال الخاص (صلاح الفرد وأسرته)، ولا تولي المجال العام اهتمامًا يذكر، أما المجتمع المحلي فهو مجال الدعوة وبيئتها ومطلوب من أفراده أن ينضم إليها ويعمل معها.

ومن هنا فإن موقف الجماعة من التراث هو جزء من موقفها من الاهتمام بالعلم بصورة عامة؛ لذا فلم يكن من اهتمام مشايخها وقادتها في أول الأمر تأليف الكتب التي تشرح منهاج الجماعة وطريقة عملها، فالشيخ محمد إلياس كان يقول: "إن منهاجنا للتربية هو نقل المنهاج الذي كان متداولاً في زمن الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ فلم يكن لديهم كتب ولا نشرات"[٨٩] إلا أنه يلاحظ أن هناك من اتجه من أتباع الجماعة بعد ذلك إلى تأليف الكتب التي تشرح منهاج الجماعة وطريقة عملها، وقد ترجمت هذه الكتب فيما بعد إلى العربية.[٩٠]

ثالثًا: الجماعة في القرن العشرين:

ظلَّت جماعة التبليغ أسيرة النشأة الأولى طوال القرن العشرين، فلم نلحظ أي تجديد يذكر في الأهداف والوسائل أو طريقة العمل والتربية، وإن كان حدث تأثير وتأثر بالبيئة المحيطة بها خاصة أنها اتسمت بالانتشار والامتداد الجغرافي في أصقاع كثيرة من الأرض، كما حدث تفاعل أيضًا بين الجماعة وبين الجماعات الإسلامية الأخرى خاصة أنه كانت هناك انتقادات عدة قد وجهت لجماعة التبليغ من هذه الجماعات [٩١].

فقد ظل ــ على مدار القرن ــ هدف الجماعة هو "التطويق المكاني والزماني لشرائح أو أفراد من المجتمع حتى لا تذوب في المجتمع المحيط"[٩٢] أولاً، ثم تربية الأفراد الذين استجابوا لدعوة الجماعة على الطريقة والمنهاج الذي تنتهجه، فالإصلاح عند الجماعة أو طريقة التغيير عندها وسبيل إنشاء المجتمع الإسلامي يتم عن طريق إصلاح الفرد بالصورة

وعلى الكيفية التي تراها، وهي في طريقها لذلك لا تتعرض علـــى الإطـــلاق لفكرة إزالة المنكر أو أمور السياسة وأنظمة الحكم؛ لما قد يسببه ذلـــك مـــن عراقيل شتى في طريق دعوتها.

وهكذا يسلم هؤلاء الذين اقتنعوا بالفكرة وانصاعوا تحت لواء الجماعة في تبليغ دعوتهم للناس والاهتمام بأنفسهم وبيوتهم وأسرهم حتـــى يكثـــر العـــدد ويوجد المجتمع الإسلامي، على أن الجماعة لم تتعرض ــ فيما أعلم ــ على الإطلاق لشكل المجتمع الإسلامي المنشود، ولا شـــكل مؤسســـاته السياســـية والاقتصادية ــ كما أنها لا تشغل نفسها بأوضاع المجتمع القائم إلا من الناحية الإيمانية والأخلاقية والسلوكية، ولم تشغل نفسها بإعداد أية تنظيرات أو حلول للتعامل مع مشكلات أو قضايا المجتمع.

وهي بهذا لا تهدف على الإطلاق إلـــى إصـــلاح المجتمـــع مـــن خـــلال مؤسسات الحكم أو المؤسسات القائمة في المجتمع ــ باستثناء المسجد ــ بـــل ذلك مما تتحاشاه، ولا تتعرض له باعتباره من السياســـة التـــي تنهـــى عـــن الخوض فيها.

وهكذا نرى مدى بساطة رؤية الجماعة التغييرية، ولكن الإنصاف يقتضي القول بأنهم[٩٣] دعاة الخطوة الأولى، وهي نقل المسلم من بيئة الغفلة إلى بيئة الذكر، ومن المعصية إلى الطاعة، وهي تنجح إلى حد بعيد في التـــأثير فـــي بعض الأفراد، وتغيير سلوكياتهم، وقد أدى هذا الـــدور أو تلـــك الوظيفـــة ــ بالإضافة إلى عوامل أخرى تتعلق بسمات الجماعة وخصائصها ــ إلى أدوار ووظائف متعددة في بيئات مختلفة:

١ – **ففي البيئة العربية** ومن خلال متابعة الباحـــث ورصـــده لفاعليـــات الجماعة؛ لاحظ أن الجماعة تلعب أدوارًا متعددة إزاء الجماعات الإســـلامية الأخرى بالإضافة إلى العمل الإسلامي عامة.

فدور الجماعة في إصلاح الفرد يعد جزءا مهمًا وضروريًا لعمل الجماعات الإسلامية الأخرى؛ لذا فإن جماعة التبليغ تحدث الخطوة الأولى التي قد تتلوها خطوات قد تقوم بها الجماعات الأخرى؛ لذا فقد لاحظت انتقالا لأفراد من جماعة التبليغ للعمل في جماعات أخرى، بل يحدث العكس أيضًا، أي انتقال الأفراد من جماعات وخاصة التي تشهد صدامًا بينها وبين أنظمة الحكم في بلدانها ــ إلى العمل في جماعة التبليغ حيث حالة اللاصدام مع أنظمة الحكم التي تنتهجها الجماعة وعدم التعرض للسياسة أو التغيير للسياسات العامة.

وهذا ينقلنا إلى نقطة جديرة بالتنويه في هذا الصدد وهي: الدور الذي تقوم به جماعة التبليغ إزاء العمل الإسلامي عامة في حالة حدوث تضييق أو مجابهة بين أنظمة الحكم وبين الحركات السياسية الإسلامية، في هذا السياق يمكن أن نشير إلى أن دور جماعة التبليغ يظل محافظًا على حالة التدين العامة في المجتمع خاصة أن الأنظمة الحاكمة لا تنظر إليها نظرة شك أو ريبة، بل قد تسمح لها بالعمل لاستيعاب جزء من حركية المتعاطفين مع الجماعات الإسلامية في المجتمع، ويساعدها في تعميق هذه النظرة أمران:

الأول: موقفها من السياسة والأنظمة الحاكمة وتغيير المنكر، فالجماعة ــ كما قدمت ــ تعتبر السياسة (فيما يتعلق بنظام الحكم) أمرًا يجب على الداعي تجنب الخوض فيه قولا أو عملاً، فقد تسبب ممارستهم لها في إيقاف عمل الدعوة، وعلى هذا فهم لا يدخلون الانتخابات مرشحين أو منتخبين، ولا يؤيدون الحكم القائم أو يعارضونه، ولا يتعرضون لتنظيم الدولة في دروسهم ومواعظهم، إلا أنهم وفي المقابل يمارسون الشورى كثيرًا في أعمالهم جميعًا ويتخذون حال خروجهم في سبيل الله أميرًا لهم امتثالا لقول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ "إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمروا أحدكم"، كما يمتنعون عن

دعوة الحاكم والعالم مباشرة من أجل أن يكسبوا تأييدهما، وحتى لا يثيروا سخطهما.

والثاني: أن الجماعة حتى الآن لا يمكن إطلاق وصف "التنظيم" على هيكل وشكل إداراتها، فليس للجماعة نظام مكتوب أو سجل ثابت للأعضاء أو رسم عضوية.. وليس لها ميزانية ولا جهاز إداري ولا تصدر عنها تقارير إعلامية أو إدارية من أية نوع(٩٤)

٢- **أما عن دور الجماعة في البيئة الغربية:** فقد لعبت أدوارًا ومهامَّ ووظائف أخرى للجماعة المسلمة، ويرصد "جيل كيبل" ملامح هذا الدور(٩٥): "كان خطر تهجين الإسلام وخسرانه في السياق الهندي أوائل القرن العشرين هو السبب الرئيسي وراء نشأة جماعة التبليغ، وخلال نصف قرن تنامت جماعية التبليغ في العالم حتى أصبحت في الثمانينيات أهم منظمة دولية إسلامية، وبقدر ما إن خطر (الخسران) بدأت صوره تتخذ كافة وجوه الحداثة التي لا تقتصر في استلهامها على مرجعية النبي، وصورة القوميات والاشتراكيات المختلفة المتأقلمة في أرض الإسلام، فإن الجماعات المسلمة الأصل في أوروبا بعد أن تحضرت وتمدينت اعتبارًا من سنوات الستين فإنها وجدت نفسها معزولة، وعاودت اكتشاف وضع المنطلق الذي صادفته جماعة التبليغ في الهند، وهذا ما سمح لهذه الأخيرة أن تحقق نجاحات هائلة، وأن تمارس نفوذًا حاسمًا على تنظيم الإسلام شمالي البحر الأبيض المتوسط".

"وهم يستفيدون عادةً من حلم الدول الغربية التي ترى فيهم قوى محافظة تكفل السلام الاجتماعي وتضمنه للمدى القصير، فهم إذ يؤدون خدمات ويقومون بمنشآت خيرية ويتحملون نفقة الأطفال في المدارس القرآنية، ويجمعون العاطلين عن العمل في المساجد للصلاة، ويعلمونهم إعادة تنظيم وجودهم بتقليد المثال النبوي، فإنهم يبدون وكأنهم يبعدون هؤلاء عن الجنوح

والسلوكيات اللااجتماعية الأخرى، كما يبعدونهم عن الجهادية الإسلامية الثورية، ثم إن ذات الدول التي سهلت في العالم الإسلامي الانطلاقة الإسلامية في النصف الأول من السبعينيات لإزاحة اليساريين من حرم الجامعات، حاولت بعد ذلك بعشر سنوات أن تشجع الجمعيات التقوية للتصدي للنفوذ الإسلاموي، وكذلك فعلت حكومات أوروبا الغربية التي أفزعتها النشاطية الإيرانية الولاء في أوساط المهاجرين، وإلى ذلك فإن التيار التقوى ــ المتحدي بدا على وجه العموم كضامن للسلام الاجتماعي ضماناً متدني الكلفة ويوفر على الدول الوظيفات المكلفة الضرورية ــ لامتصاص الفقر والتهميش، فالسماح بإنشاء مسجد في مرآب أو في كهف من مبنى يضم مساكن متدنية الإيجارات، كان أقل كلفة بكثير من تمويل فترات تدريب للإعداد والتكوين المهني"[٩٦].

الخاتمة:

أطروحات العمل الإسلامي في زمن متحول

شواهد كثيرة على مستويات متعددة تقول: إن الواقع الذي نعرفه مرتحل، وهناك واقع جديد تتشكل ملامحه، أو برزت بالفعل بعض تضاريسه. فمنذ فترة ليست بالقصيرة يشهد العالم تحولات في المجالين: السياسي والاقتصادي، كما في المجال الاجتماعي والثقافي... إلخ، وعلى المستويين: الإقليمي والدولي، كما على المستوى المحلي، وفى جانب الحركات والقوى السياسية والاجتماعية، كما في جانب الأطروحات الفكرية والخطابات المعرفية والبرامج السياسية.

وهكذا فإن الحقبة التي نعيشها تستكمل نهايتها مفسحة الطريق أمام تغيرات مستمرة، عميقة وهيكلية في الأوضاع المتعارف عليها من قبل، على صعيد الممارسات والوسائل والسياسات، والقوى والعلاقات، والمؤسسات والشخوص والأفكار، وهذا يعني أن الماضي بحلوه ومره، وخيره وشره، وتنظيماته وشيوخه، وأحزابه وقياداته، ونخبه ومؤسساته، وأطروحاته قد آذن بالرحيل، مخليًا الأرض لواقع جديد لا ندري حتى الآن ما معالمه، وإن بدت بعض ملامحه.

ولقد كان هناك عدد من التطورات العالمية وأخرى جرت في نطاق أمتنا، ساهمت في إبراز أن جل الخطاب الإسلامي السائد قد استنفد غرضه حين لم يستطع أن يكون استجابة مناسبة ومكافئة لمقتضيات الأوضاع الجديدة التي شهدها العالم وكانت لها تأثيراتها العميقة على أمتنا. فالخطاب الإسلامي السائد لم يعد يتيح حلولاً حقيقية للتغيرات النوعية الكبرى التي حدثت في الواقع، بل إن هيمنته واستمراره الآن –فيما أتصور– يمثلان عقبة كئودًا في طريق الاستجابة الفاعلة والمناسبة لتغيرات الواقع. فنحن بحاجة الآن إلى

تغيير جذري في البنية الفكرية السائدة والمستقرة، تغييرًا يشمل جميع مستويات هذه البنية، بدءاً من المسلَّمات والبراهين التي لم تعد كذلك، ومرورًا بالنظريات والمنظومات الفكرية المتعددة التي أخذت في الانهيار تباعًا، وانتهاءً بالمنظومات المفاهيمية الثابتة والمصطلحات المتداولة التي لم تعد تصلح لزماننا، وصرنا بحاجة ماسة إلى التخلي عنها وليس فقط إعادة قراءتها أو إعادة تعريفها.

وإذا كان سقوط الاتحاد السوفيتي ١٩٨٩م وانهيار المنظومة الاشتراكية في دولها، وبروز "ما بعد الحداثة" كأسلوب جديد في التفكير يراجع كل مسلمات مشروع "الحداثة" الغربي، بالإضافة إلى العولمة أو الكوكبة وما صاحبها من ظواهر جديدة.. إذا كانت هذه التطورات على المستوى العالمي قد بدأت تُبرز نموذجًا معرفيًا جديدًا، ومنهجًا في التفكير مختلفًا عن سابقه على مستوى العالم، **فإن حرب الخليج الثانية**

١٩٩١م –فيما أتصور– طرحت إعادة التفكير في النموذج المعرفي السائد في الخطاب العربي ككل، ومنه بالطبع الخطاب الإسلامي، حيث لوحظ وقتها أن تيارات الخطاب العربي الأربعة (الإسلامي واليساري والناصري والليبرالي) قد احتار كل واحد منها في تحديد الموقف الذي يجب أن يتخذه؛ ناهيك عن الفعل الذي عجز الجميع –بما فيهم الدول والحكومات العربية– أن يأتيه ويكون مؤثرًا، بل لم تستطع هذه التيارات أن تحافظ على وحدتها الفكرية والعملية إزاء الزلزال الذي حدث، بل إن ما تلا هذه الأزمة من أحداث –أو بالأحرى القفزات النوعية الكبرى التي جرت في الواقع– كانت أكبر من جميع الدول والتيارات الفكرية والسياسية، لقد عجز الجميع عن الفهم أو التفسير لما يجرى، ناهيك عن اتخاذ مواقف أو فعل –أو بالأحرى رد فعل– إزاءها.

ولقد أدى عدم حدوث الاستجابة المكافئة والمناسبة للمرحلة الجديدة إلى حدوث تطور في اتجاهين: الأول: انزلاق إلى الواقعية الشديدة والبراجماتية في التعامل مع المستجدات. والثاني: وقوف عند الثوابت التاريخية دون الانتقال بها ومنها إلى "ثوابت جديدة" ترتبط بالمرحلة الجديدة، وقد أدّى الوقوف عند الثوابت إلى معرفة ما لا ينبغي فعله وعدم معرفة ما ينبغي فعله، وتحوّل –عندئذ– جلّ الخطاب الإسلامي الذي اتخذ الموقف الثاني إلى خطاب احتجاجي رافض، ومن ثَم غير فاعل وغير واقعي، والواقعية لا تعني هنا تبرير الواقع والقبول به، ولكن تعني القدرة على الفعل. وبدأ يبرز إلى الوجود مشكل على جانب كبير من الأهمية ألا وهو ثبات الرؤية –أو الاجتهاد والفتوى بالتعابير الشرعية– على الرغم من تغير واختلاف الواقع الذي صيغت لأجله هذه الرؤية، وقد قاد ذلك إلى اتجاه الخطاب نحو تسجيل المواقف التي اتخذت طابعًا هجوميًا لم يستطع أن يفرض بدائل مقنعة للجماهير تتبناها أو ترفضها.

لقد أدت هذه الأوضاع التي أحاطت بكل التيارات الفكرية والسياسية إلى **بروز حركة المراجعة** داخل كل تيار؛ صحيح أن لكل تيار أسبابه الذاتية في بروز حركة المراجعة وإعادة التفكير: (سقوط الاتحاد السوفيتي بالنسبة للتيار اليساري– عدم قدرة التيارات الإسلامية على تحقيق الآمال المعقودة عليها– تحدي المد الديني للتيار الناصري– ضعف التيار الليبرالي في واقعنا العربي..) إلا أنه يظل الظرف الموضوعي العام الذي أحاط بالجميع قد زاد من حدة المراجعة والنقد الذاتي، ودفع بالجميع أن يطامن من غلواء امتلاكه "الحقيقة المطلقة" أو "البرنامج الكامل" القادر على أن يحلّ كل معضلات الواقع ومشكلاته (خاتم سليمان)، وحدث تطور يحتاج الإشارة إليه؛ وهو حدوث تفاعل وحوار بين التيارات المختلفة بعد أن كان كل منها مستغنيًا

بنفسه، مستعليًا بأفكاره عن الآخرين. ومع الأحداث وتصاعدها بدأت تبرز الاختلافات والتمايزات داخل كل تيار، بعد أن كان الجميع يتصور أن كل تيار يتحرك باعتباره كتلة واحدة، ليس هناك اختلافات أو تعدديات داخله.

وأخيرًا فقد حدث تخلٍّ من الجميع عن "الثوابت" أو ما كان يتوهم أنه من الثوابت التي لا يجوز التخلي عنها، أو على أقل تقدير إعادة التفكير في مضمون ومحددات هذه الثوابت، فالمشاركة في الانتخابات البرلمانية من قِبَل الإسلاميين لم تعد عملاً منافيًا للتوحيد -كما كانت عند بعض فصائلهم- بل تخضع للفتوى والجدوى، والأحزاب من قبلهم ليست إما حزب الله أو حزب الشيطان؛ بل أحزاب متعددة لها برامج مختلفة. بل امتد الجدل لمفهوم السياسة ذاته وموقعه من المشروع التغييري الذي تحمله الحركات الإسلامية، الذي كان سمته المميز هو الشمولية، أي شموليته لكل جوانب الحياة. ومنظمة التحرير الفلسطينية ومعها كثير من الأنظمة والقوى والتيارات والرموز الفكرية تخلت عن ثوابتها وانزلقت إلى واقعية وبراجماتية في التعامل مع مستجدات توازنات القوى وتغيرات الواقع. واليساريون مختلفون حول تحديد مضمون "الاشتراكية الجديدة" التي يريدون تقديمها للواقع الجديد. والليبراليون يحاولون تحديد علاقة ما بالدين، بعد أن كانت العلمانية جوهر الفكر الليبرالي.

وهكذا بات الجميع يراجع مسلّماته وثوابته التي كانت من "المقدسات" أو "المطلقات" التي لا يجوز الاقتراب منها.

- **الخطاب الإسلامي الجديد.. الطبيعة والمفردات:**

الخطاب الإسلامي الجديد طبيعته المميزة وسمته الخاص هو التعددية، التعددية أصبحت حقيقة واقعة في المجالين السياسي والاقتصادي كما في المجالين الثقافي والاجتماعي، وبين التيارات الفكرية والثقافية، وداخل

التيارات والتنظيمات ذاتها، وبين النماذج التطبيقية المنطلقة من أرضية نظرية واحدة ... إلخ.

١- تعددية النماذج التنموية أمام دول العالم الثالث أصبحت حقيقة واقعة بعد أن شهدنا فشل نماذج التنمية التي تمّت على النمط الغربي في معظم بلدان العالم الثالث، وبروز طرائق أخرى للتنمية يمكن أن تسلكها هذه البلدان بعد النجاح الذي حققته بعض بلدان شرق آسيا في هذا النطاق.

٢- بروز الخصوصيات الثقافية والعرقية والدينية كردّ فعل على اتجاهات التنميط والقولبة التي تحملها بعض سياسات العولمة، وبعد التخلي عن القوى الحاكمة أو الضابطة لهذه الخصوصيات، وعلى رأسها الدولة القومية بسلطتها القمعية الضابطة (حالة معظم بلدان أوربا الشرقية).

٣- تعددية التطبيقات الرأسمالية، وبروز الاختلافات والمصالح المتناقضة بين دولها، كما صار العالم اليوم أكثر إدراكًا لوجود تشكيلات حضارية وثقافية ودينية متعددة تحتاج إلى الفهم والحوار والتواصل والاتصال.

٤- تعددية المؤثرات بدلاً من أحادية المؤثرات في فهمنا وتفسيرنا وتنظيرنا للواقع المعقّد.

٥- التعددية التي طالت كل تيار فكري وسياسي في منطقتنا، كما أشرنا من قبل.

وإذا كانت التعددية ــ فيما أتصور ــ هي الملمح البارز في طبيعة الخطاب الإسلامي

الجديد، فإنه يحمل عددًا من المقومات والخصائص أهمها:

١- اختفاء المطلقات وبروز الاجتهادات المتعددة:

فعلى الرغم من أن مقتضيات الرؤية الإسلامية أن الخطاب الإنساني هو -أولاً وأخيرًا- اجتهادات يقوم بها البشر داخل الزمان والمكان في محاولة

دائبة لفهم كلام الله، على الرغم من ذلك إلا أن ما ساد في الفترة الماضية هو إضفاء صفة الإطلاق على أفكار وتطبيقات هي في طبيعتها نسبية، وقد ساعد في تفشي هذه الحالة تخندق كل تيار وراء مقولاته الأساسية.

٢- انتفاء اليقين المعرفي:

إن المستجدات التي ظهرت والظواهر التي نشأت أشد تعقيدًا من أن يحيط بها العقل البشري، وهذا يعني ضرورة وجود فراغات في فهمنا، وتجعل ما نقدمه من آراء أو أفكار أو حتى إجابات ليست نهائية أو صحيحة، بل مناسبة حيث يصير معيار التقويم للأفكار والآراء ليس صحتها أو خطأها بل مناسبتها أو عدم مناسبتها، فمناسبتها من عدمها تتأتى من: إدراكنا للواقع وحالته، والناس وتطورهم، عندئذ فإن آراءنا وأفكارنا تخضع لمنطق تطوري ارتقائي تراكمي، وهذا الفهم من شأنه أن يدفع حركة الاجتهاد قدمًا، لأنه عندئذ -فقط- لا ينبغي الإصرار على أن ما أنتجه المسلمون ثقافيًا في عصور سابقة هو صالح لكل عصر وزمان، ويصبح الشعور الحقيقي بأننا ما لم ننتج ثقافتنا التي تمثل هويتنا الخاصة؛ فلن نكون منتجين لثقافة إسلامية.

وعندئذ تختفي من قاموسنا عبارات مثل: القول السديد، والقول الصحيح...إلخ، ويصبح ما نقدمه اجتهادًا من بين اجتهادات متعددة تخضع للمراجعة الدائمة والمستمرة من لدن أصحابها، قبل أن تخضع للمراجعة من قِبل الآخرين.

٣- ضرورة طرح الأسئلة وليس تقديم الإجابات الجاهزة:

إذا كانت المابعديات في الفكر الغربي (ما بعد السياسة -ما بعد الأيدلوجيا- ما بعد الرأسمالية- ما بعد الشيوعية...) تعبيرًا عن حالة القلق الفكري، والعجز عن وصف ما يحدث من تحولات جارية في العالم بعد الحرب الباردة فإنها تعني في واقعنا ضرورة مراجعة جميع المسلمات التي

استقرت في العقول والأفئدة، وهذه المراجعة لا تتضمن بالضرورة التجاوز لها، وإنما تتضمن كما قدّمنا مدى مناسبتها للواقع الجديد.

إلا أن الأهم في نظرنا أن المابعديات من شأنها أن تساهم في عمليات إعادة التفكير، التي تتضمن طرح الأسئلة والتساؤلات في جميع المسائل والقضايا المختلفة كمقدمة ضرورية لإعادة التعريف في ظل سقوط الثنائيات المتعارضة والتعريفات الجامدة والاستقطابية الحادة التي حكمت الفكر الإنساني في عصر الأيدلوجيا، فتحولت المبادئ إلى صيغ جامدة تعيق التجديد أو التعامل مع المستجدات بشكل خلاق، مثل: تقديس صبغة القطاع العام في الاقتصاد بدلاً من ربطه بظروف موضوعية أملته، تحدد حجمه واتساع نطاقه.

هناك أمثلة كثيرة يمكن أن نقدّمها تدليلاً على ما يتم من عمليات إعادة التفكير وإعادة التعريف، ومن ثم نفي للثنائية المتعارضة: العام والخاص وإعادة تعريف دور الدولة: المساحة والحجم[٩٧]، إعادة تعريف مسألة التمثيل الديمقراطي[٩٨] إعادة تعريف مفهوم السياسة[٩٩]وسيادة الدولة، الداخل والخارج، هذه مجرد أمثلة لمسألة المراجعات التي تتم وما تطرحه من أسئلة جديدة وطرق في التفكير مختلفة... إلخ.

٤- **التخصصية:** كأحد أبرز ملامح سقوط نموذج تقديم الإجابات الكاملة في كل الموضوعات والقضايا كافة:

يلاحظ أن العالم في حركته الفكرية والثقافية بل والسياسية اتجه نحو ضرورة التعامل مع أطروحات تفصيلية في شكل قضايا ومفاهيم محددة، وأصبح الجميع مطالبين ببيان موقفهم الفلسفي منها، ثم تصوراتهم الإجرائية بشأنها، في هذا الإطار يمكن أن نشير إلى بعض القضايا والملفات التي لها أهمية في الحوار العالمي الدائر الآن: حقوق الإنسان- البيئة- المرأة-

الطفل- الأديان- المجتمع المدني- نزع السلاح والسلام الدولي- التنمية- البطالة...

وهذه الموضوعات والمفاهيم تحوَّلت من كونها مجرَّد قضايا وموضوعات فكرية إلى منظور تتأسس عليه رؤية متكاملة، وتتبني عليه سياسات وإجراءات، وتتأسس وفقا له حركات ومؤسسات، وتتم وفقا لمنظورها أوضاع.

أما الرؤية فتتضمن قراءة أو بالأحرى إعادة قراءة للتراث والتاريخ والواقع، ووفقا لها تعبّر عن حركات وأطراف؛ سواء في شكل فعل سياسي مباشر (أحزاب) أو غير مباشر (جماعات ضغط)، أما محددات هذه الرؤية ومؤشراتها ومضمونها الفكري فهو سبيل تقويم الواقع: واقع الدول والمنظمات والأفكار، وأداة للتدخل.

إن المثقف الشامل، أو الشيخ الذي يفتي في كل الموضوعات، أو التنظيم الشامل الذي يقوم بكل الوظائف والمهام، بل الدولة الشاملة التي تقوم بكل الوظائف والخدمات اختفت أو في سبيلها إلى الاختفاء، وإن لم تكن في سبيلها للاختفاء يجب أن تختفي، فالظروف أو البيئة التي ظهرت معها حركات ومفكرون وناشطون يطرحون رؤيتهم، ويصدعون بأفكارهم وبرامجهم، ويشيدون أبنيتهم ومؤسساتهم بشكل شامل، وتقدم إجابات على كل الأسئلة والموضوعات، إجابات تتسم باليقينية الكاملة والمعرفة الموضوعية اليقينية لكل تفاصيل الواقع.. البيئة التي أنتجت كل ذلك قد اختفت، وبدأت تظهر "التخصيصة" سبيلاً للعمل. هذه التخصيصة تدفع دفعًا بالعمل الأهلي؛ لأنه يقدم عليها وبها يتغذى.

الهوامش:

(١) لمزيد من التفاصيل حول مناقشة المفاهيم المستخدمة للدلالة على العمل الأهلي انظر:

– هشام جعفر، العمل الأهلي رؤية إسلامية، مجلة المسلم المعاصر، ع ٩١: فبراير / إبريل ١٩٩٩، ص ص ١١٥ ــ ١٣٥.

– _____، إشكالات التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي في مصر، تقرير أمتي في العالم لسنة ١٩٩٩، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ط٢٠٠٠، ص ص ١٩٥–٢١٨.

- _____، في مفهوم المجتمع المدني: خلاصة خبرة بحثية، ورقة مقدمة إلى دورة المنهاجية في دراسة العلوم الاجتماعية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية.

(٢) استخلص الباحث هذا التعريف من بحث المستشار طارق البشري، منهج النظر في أسس البناء الديمقراطي والتعددية ومؤسسات المجتمع المدني، بحث منشور في شبكة إسلام أون لان.نت، كما استفاد منه كثيرًا في تحديد مقومات المفهوم.

(٣) انظر تفصيلا لهذه النقطة في :

هشام جعفر، العمل الإسلامي وتجربة النقابات المهنية في مصر ١٩٨٤–١٩٩٥، بحث غير منشور.

(٤) يختلف تحقيب الفكر الإسلامي من باحث لآخر وفقًا للمعيار الذي يتبناه، ورؤيته لمحطات الفكر الإسلامي المختلفة. انظر على سبيل المثال:

– منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات: ثورات حركات ــ كتابات، تونس: دار البراق، ط٢: ١٩٨٩.

– طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، في د. عبد الله النفسي، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية وأوراق في النقد الذاتي، الكويت، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م .

-د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة: مكتبة وهبه، ط ١١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- عمر عبيد حسنة، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، الدوحة: كتاب الأمة، ص ص ٦٤–٦٥، وص: ٥٦،٥٨،٦٠.

– توفيق الطيب، خصائص الحركة الإسلامية المعاصرة، في سلسلة نحو وعي إسلامي عدد ١، الولايات المتحدة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص ص١٥–١٩.

(٥) يقوم المشروع الفكري الإصلاحي لجمال الدين الأفغاني على أربعة أركان هي:

١– الالتزام بمبادئ الإسلام والاقتداء بسلف الأمة.

٢– تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والخارجي.

٣– توحيد الأمة في جامعة إسلامية.

٤– الأخذ بأسباب القوة من العلوم والنظم الغربية.

انظر: د.عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، بيروت دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م، ج١/ ص١١.

(٦) د. محمد سليم العوا، التيار الإسلامي في الفكر الإسلامي المصري، القاهرة: المركز الدولي للدراسات، بدون تاريخ، ص ٧.

(٧) لمزيد من التفاصيل حول كيفية اختراق العلمانية لمجتمعاتنا على مستوى النظم والمؤسسات والبنى الاجتماعية والثقافية، انظر:

– طارق البشري، مستقبل الحوار الإسلامي العلماني، بحث مقدم لندوة قضايا المستقبل الإسلامي، الجزائر، ١٩–٢١ شوال ١٤١٥هـ /٤–٧ مايو ١٩٩٠م.

(٨) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

طارق البشري، منهج النظر في أسس البناء الديمقراطي، المرجع السابق.

(٩) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

– هشام جعفر، نحو نموذج تفسيري لفهم ملامح العالم الجديد، ورقة عمل غير منشورة، مقدمة لموقع إسلام أون لاين.نت، ١٩٩٩م.

(١٠) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

– هشام جعفر، إشكالات التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي في مصر، مرجع سابق، ص ص ١٩٥–١٩٦.

(١١) انظر حول نشأة الجمعيات الأهلية في الوطن العربي:

– أماني قنديل وسارة بن نفيسة، الجمعيات الأهلية في مصر، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام

(١٢) حول هذه الإشكالية انظر:

– منير شفيق، حول نظرية التغيير، في كتاب د. عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية وأوراق في النقد الذاتي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٤١٠هـ/١٩٨٢م، ص ص ٣٧٣–٤٠٠.

(١٣) انظر: إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، القاهرة، دار الطباعة الإسلامية، ١٤١٢هـ /١٩٩٢م، ص ٨٩.

(١٤) انظر: هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت، الدار المتحدة للنشر، ط٢: سنة ١٩٨٤م، ص ص ١٢٠–١٢٧.

(١٥) انظر: محمد فتحي عثمان، السلفية في المجتمعات المعاصرة، الكويت: دار القلم، ط٢: ١٩٨١، ص ص ٦–٣١.

(١٦) توصل الباحث إلى الملاحظات المتعلقة بإعادة طبع ونشر كتب السلف ودلالاتها من خلال استقراء عناوين الكتب التي نشرت في مصر في الفترة من ١٩٠٠ إلى ١٩٤٠، كما سجلتها عايدة إبراهيم نصير، في الفهرس الذي أعدته متضمناً كل ما نشر بالعربية في مصر خلال تلك الفترة، انظر:

– عايدة إبراهيم نصير، فهرس الكتب العربية التي نشرت في مصر بين عامي ١٩٠٠ ــ ١٩٢٥ (القاهرة: نشره قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة سنة ١٩٨٣م) بصفة خاصة الصفحات من ص١٩ ــ ٣٠، ص ٣٢، ص٦٢، ص٨٨، ص١١١، ومن ص ١٢١ – ١٢٦.

– عايدة إبراهيم نصير، فهرس الكتب العربية التي نشرت في مصر بين عامي ١٩٢٦ ــ ١٩٤٠ (القاهرة: نشره قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ١٩٨٠) الصفحات ١٧، ١٨ وكذلك ص ٣٤–٤٠ (في التصوف من ص٦١ إلى ٦٤.

– ومن الجدير بالذكر هنا أن كل الكتب السلفية مثل كتب ابن تيمية وابن القيم ما زالت هي الزاد الأساسي الذي تعتمد عليه الجماعة السلفية حتى الآن.

(١٧) لمزيد من التفاصيل انظر: د. مصطفى حلمي، قواعد المنهج السلفي، الإسكندرية: دار الدعوة، بدون تاريخ.

(١٨) لمزيد من التفاصيل انظر: عبد الرحمن عبد الخالق، الأصول العلمية للدعوة السلفية، الإسكندرية: دار الإيمان، بدون تاريخ.

(١٩) المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢٠) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقاط انظر:

- المرجع السابق .

- صوت الدعوة، كتاب غير دوري يصدر عن دار الهدي السلفية بالإسكندرية ــ مصر.

(٢١) انظر لمزيد من التفاصيل:

– أبو يوسف علاء الدين بن كمال بن بكر، محاضرات في السلفية، القاهرة: دار فجر التراث، ١٩٩٠.

(٢٢) ناصر الدين الألباني، الحاوي في فتاوى الألباني، القاهرة: دار الكرامة، ١٩٩٤م، ص ١٠.

(٢٣) المرجع السابق: ص ١٥.

(٢٤) الألباني، المرجع السابق.

(٢٥) عبد الرحمن عبد الخالق، مرجع سابق.

(٢٦) انظر نشرة صوت الحق، مرجع سابق. وانظر أيضًا:

– د. صلاح الصاوي، مدى شرعية الانتماء إلى الأحزاب والجماعات الإسلامية، القاهرة: دار الأفاق الدولية للإعلام.

(٢٧) عثمان عبد السلام نوح،، الطريق إلى الجماعة الأم، الإسكندرية: دار الإيمان للطباعة والنشر.

(٢٨) انظر استعراضًا لهذه الآراء في:

– هشام جعفر (محررًا)، في الحركات الإسلامية المعاصرة، بحث غير منشور، ص ص ٧٨ – ٨٠.

(٢٩) وردت هذه الإجابات في شريط خاص بالشيخ ناصر الدين الألباني.

(٣٠) انظر: عبد الرحمن عبد الخالق، المسلمون والعمل السياسين، الكويت، بدون ناشر وبدون تاريخ.

(٣١) لمزيد من التفاصيل حول خصائص دعوة البنا وتقويم لجهوده الإصلاحية انظر:

– هشام جعفر (محررًا)، بعد خمسين عامًا على استشهاد البنا، ماذا بقي من دعوته؟ حلقة نقاشية عقدت بالمركز الدولي للدراسات (القاهرة)، ١٩٩٩/٢/٢٧.

(٣٢) لمزيد من التفاصيل حول تحولات أطروحة الإخوان انظر:

هشام جعفر، الحركة الإسلامية وما بعد السياسية أو العمل السياسي الإسلامي بين الوجهة الإصلاحية والنزعة المتأنية، مجلة المجتمع الكويتية

(٣٣) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

هشام جعفر ود. أحمد عبد الله، ملامح ومعالم التحول في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط، ورقة مقدمة إلى ندوة التوجيهات الغربية نحو الإسلام السياسي في الشرق الأوسط، الجامعة الأردنية ــ عمان ١٩٩٨/١١/٢٣.

(٣٤)لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة أنظر: هشام جعفر، الإسلاميون والمشاركة السياسية: تجربة الحركة الإسلامية في مصر، مجلة دراسات الشرق الأوسط ــ عمان، ع ٥،٦: أغسطس ١٩٩٨، ص ص ٣٩-٦٦.

(٣٥) انظر على سبيل المثال: مقال الأستاذ راشد الغنوشي في العدد الأول من المنار الجديد، والحوار الذي انبعث عقب مقال الأستاذ صالح كركر في الحياة بتاريخ ١٩٩٨/٧/١١، ومقالات الأستاذ منير شفيق، والأستاذ إبراهيم غرايبة من الأردن، وخاصة في مجلة الأمة التي يرأس الأخير تحريرها.

(٣٦) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

– هشام جعفر، الحركة الإسلامية وما بعد السياسة،مرجع سابق.

– ــــــــــ، العمل الإسلامي وتجربة النقابات المهنية في مصر، مرجع سابق.

(٣٧) فعلاقة حسن البنا مؤسس أطروحة الإخوان بالتصوف ثابتة لا شك فيها، كما مثلت الصوفية أرضية انطلقت منها جل الحركات السياسية الإسلامية مثل النهضة في تونس، والحركة الإسلامية القومية في السودان، وحركة الإخوان في سوريا.. الخ

انظر على سبيل المثال:

– حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية.

– محمد الهاشمي الخامدي، أشواق الحرية، القاهرة: دار القلم.

– د. حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، القاهرة: دار الإعلام الدولي.

(٣٨) د.طه جابر العلواني، خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: سلسلة رسائل إسلامية المعرفة ١، ١٤٠٩ــ١٩٨٩،ص١٥.

– وانظر أيضًا: لنفس المؤلف الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. سلسلة المحاضرات ١، ط٢، ١٤١٣/١٩٩٢.

– د. عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية ١، ١٤١٣/١٩٩١، وخاصة ص ص: ٥٠– ٧٣.

حيث يؤكد على أن أزمة الأمة "أزمة فكر لا أزمة عقيدة" " فإذا لم يتغير منهج التفكير وتصحح منطلقاته فسوف يبقى العقل المسلم عاجزًا عن النظر الناقد، والرؤية النافذة.

(٣٩) د. جمال الدين عطية، صفحة من تاريخ الخطاب الإسلامي المعاصر، مجلة المسلم المعاصر،ع ٨٧ شوال ١٤١٨/فبراير ١٩٩٨ ص ص ١٩٩–٢١٥.

(٤٠) انظر افتتاحية العدد الافتتاحي من المجلة، ص ص ٥–١١.

(٤١) انظر في هذا الصدد إلى عدد من الوثائق الهامة التي حصل عليها الباحث من د. جمال الدين عطية:

– مذكرة شارحة لفكرة الأكاديمية الدولية للبحوث الإسلامية، ١٩٧٦.

– تقرير عن الندوة الفكرية، لوجانو (سويسرا)، ١١–١٧/٧/١٩٧٧.

– ندوة صندوق الزكاة والخبرات، لوكسمبورج، ٩–١٢/٧/١٩٨١.

– وقائع اجتماع اللجنة الإدارية للمجلس العالمي للبحوث الإسلامية، لوكسمبورج ١١–١٤/١٠/١٩٨٥.

(٤٢) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

– شهيدة الباز، المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الواحد والعشرين،: محددات الواقع وآفاق المستقبل، القاهرة: لجنة المتابعة لمؤتمر المنظمات الأهلية العربية، بدون تاريخ، ص ص ٣٣–٣٤.

(٤٣) لمزيد من التفاصيل حول النشأة الدينية لتنظيمات العمل الأهلي الجديد أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين انظر: – المرجع السابق، ص ٣٦ وص ص ٤٧ – ٤٩.

– مجموعة من الباحثين، واقع ومستقبل المنظمات الأهلية العربية:

دراسة لأربعة أقطار عربية، القاهرة: دار المستقبل العربي ط ١:٢٠٠٠، ص ص ٢٦٣ –٢٦٤.

(٤٤) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر: محمد عبد الباقي الهرماشلا، المجتمع المدني والدولة في المغرب العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢: ١٩٩٢، ص ص ١٢٣ ــ ١٢٩

(٤٥) د. أماني قنديل وسارة بن نفيسه، مرجع سابق ذكره.

(٤٦) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، تقرير الحالة الدينية في مصر، ١٩٩٧.

(٤٧) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:عزمي بشارة، واقع وفكر المجتمع المدني قراءة شرق أوسطية، ورقة مقدمة لندوة إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي، القاهرة ٢٩ فبراير

(٤٨) تم الاستفادة فى بلورة هذه النقطة المنهاجية من كتاب: وحيد الدين خان، حكمة الدين، المختار الإسلامى، القاهرة، ص٢،سنة ١٩٧٨، ص ص ١٠–٢٠.

(٤٩) انظر حول هذه النقطة: إبراهيم البيومي غانم، إشكالية الفكر الإسلامي الحديث: صياغة أولية، ورقة غير منشورة، ص٤.

(٥٠) حول أثر فهم الواقع في تحديد وبلورة إستراتيجية التغيير انظر:

– هشام جعفر، إشكالية الانتقال من المجتمع إلى الدولة، في: الحركة الإسلامية المعاصرة، ورقة غير منشورة، ص٣.

(٥١) طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، فى: عبد الله النفيسي، مرجع سابق، ص ص: ١٥٩ – ١٦٠.

(٥٢) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر: المرجع السابق.

(٥٣) د. سيد دسوقى حسن، أسلمة المعرفة والمعرفة الإسلامية، في كتاب: مقدمات جديدة في مشاريع البعث الحضاري، نقابة المهندسين المصرية، ١٩٩٢، ص ٧٦.

(٥٤) د.هدى ميتكيس، الإسلام والتنمية في إندونيسيا، في: د. ماجدة صالح (محررًا)، والإسلام والتنمية في آسيا، القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية ــ جامعة القاهرة، ١٩٩٩، ص ٤٠٥.

(٥٥) محمد السيد سليم، الحركة الإسلامية في ماليزيا، في: علا أبو زيد (محررًا)، الحركات الإسلامية في آسيا، القاهرة: مركز لدراسات الآسيوية ــ جامعة القاهرة،١٩٩٨، ص ص ٣٦٧ ــ٣٧.

(٥٦) شيريوان، المسلمون الصينيون أسئلة وأجوبة، بكين: دار النشر باللغات الأجنبية، ص ٢٠٩، ٢١٠

(٥٧) جمال زهران، الحركة الإسلامية في الصين، في: علا أبو زيد (محررًا)، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٩٩-٣٠٢.

(٥٨) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر: عبد الحليم محمد أحمد، منهاج الإصلاح والتغيير، ورقة عمل غير منشورة.

(٥٩) د. هدى ميتكيس، الحركة الإسلامية في إندونيسيا، في: علا أبو زيد (محررًا)، مرجع سبق ذكره، ص ص ٤٠٣-٤٤.

(٦٠) لمزيد من التفاصيل انظر: محمد السيد سليم، الحركة الإسلامية في ماليزيا، في: علا أبو زيد (محررًا)، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٧٢-٣٧٤.

(٦١) ماجدة صالح، الحركة الإسلامية في الفليبين، في: علا أبو زيد (محررة)، المرجع السابق، ص ص ٣٢٦-٣٢٩.

(٦٢) د. هدى ميتكيس، الإسلام والتنمية في إندونيسيا، في: ماجدة صالح (محررًا)، مرجع سابق، ص ص ٨٨-٩٢.

(٦٣) وهذه بالمناسبة فكرة لصيقة بالإسلام ذاته، فالإسلام فكرة مجردة وليست مشخصة، بتعبير مالك بن نبي، هذه الفكرة المجردة تفاعل مع واقعها الثقافي والاجتماعي عبر الفرد المسلم والأمة المسلمة، بما ينشئ الواقع المسلم الذي يختلف من سياق ثقافي واجتماعي لآخر، وبما يعطي للإسلام تعددية وتنوعًا يفضيان إلى القوة. بل تساعد هذه الفكرة المجردة في انتشار الإسلام بسهولة في المناطق الجغرافية المختلفة؛ لأنه في النهاية لا يصادم الموروث الثقافي والحضاري والاجتماعي لأية أمة أو منطقة جغرافية، بل يمارس نوعًا

من التخلية والتحلية لهذا الموروث: التخلية لما يصادم تعاليم الإسلام، والتحلية لما يوافق تعـاليم الإسـلام بإضفاء المرجعية الإسلامية على هذا الموروث.

(64) Nimtz, August H.," Islam and politics in East Africa: the Sufi order in Tanzania ",(Minneapolis: University of Minnesota,1980)p.71

(65) Donal B.Cruise O'Brien & Christian Coulon (eds.), Charisma and Brotherhood in Africa Islam (oxford: Clarendon Press, (1988) p.p. 6-52

(66) Martin, B.G., "Muslim Brotherhood in nineteenth century Africa "(London: Cambridge University Press) pp36-57

(67) Donal B. Cruise O'Brien& Christian Coulon, op.ct, pp 25-30

(68) Ibid, p.18. look also, El Shahi, Ahmed, Sufism in modern Sudan in: MacEoin, Denis & Al Ahmed Shahi (eds), Islam in modern world, (London and Canberra: Croom Helm ,1983) pp. 57-70

(69) Nimtz , August H., Islam & politics in East Africa: the Sufi order in Tanzania (Minneapolis University of Minneapolis, 1980) pp 56-70

Lings, Martin, What is Sufism (london, 1975) pp 23-44

(٧٠) هو محمد إلياس محمد إسماعيل الحنفي (نسبة إلى مذهبه في الفقه)، الديونيدي (نسبة إلـى المدرسـة الديونيدية بالهند)، الحشتي (نسبة إلى طريقة الصوفية)، الكاندهلوى (نسبة إلى بلده). لمزيد من التفاصـيل حول التعريف بالشيخ المؤسس وأبرز مشايخه انظر: حسين بن محسن بن علي جبار، الطريقة إلى جماعة المسلمين، دار الوفاء، المنصورة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، ص ص٢٩٥ – ٢٩٦.

(٧١) الندوة العالمية للشباب المسلم، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الريـاض، ط٢، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م،، ص١١٥.

(٧٢) حول انتشارهم في أنحاء كثيرة من أوروبا انظر:

Muhammad Khalid Masud, Travellers in faith, Heiden: Brill, 2000,p p,70-199.

ولقد كان الشيخ محمد إلياس واعيًا بأهمية الجزيرة العربية في نشر دعوته، باعتبار أنها منطلق الدعوة في فجر الإسلام، بالإضافة إلى ورود الحجيج إليها من جميع أنحاء العالم الإسلامي في كل حين؛ ولذا فقد قدم إلى المملكة العربية السعودية، وعرض منهاج دعوته على مؤسسها الملك عبد العزيز، وكان ذلك في بداية شهر صفر ١٣٥٧ هـ. انظر سعد الحصين، رأي آخر في جماعة التبليغ، ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، البحرين: مكتب التربية العربية لدول الخلـيج ٣-٦/٦/ ١٤٠٥هـ ٢٣-١٢/٢٥ ١٩٨٥م، ص ٥٧٢.

(٧٣) سعد الحصين، المرجع السابق، ص٥٧١

(٧٤) لمزيد من التفاصيل حول هذه الحركات، انظر: أليف الدين الترابي، أبو الأعلى المـودودي: حياتـه ودعوته، دار القلم، الكويت، ص ٨١-٨٧.

(٧٥) مشاتلين، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة محب الدين الخطيب، بدون ناشر، ص ٥٣.

(٧٦) أبو الحسن الندوي، القادياني والقاديائية، نقلاً عن: أليف الدين الترابي، مرجع سابق، ص ٨٢.

(٧٧) أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية فـي الأقطـار الإسـلامية، ط٥، الكويت: دار القلم، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص١٤٥.

(٧٨) وبالمناسبة فقد مثلت هذه الفترة المرحلة الأولى من فكر محمد إقبال.
انظر: د. ماجدة على صالح، الفكر السياسي لمحمد إقبال بين الأنا والآخر، بحث مقدم إلى المؤتمر السنوي الخامس "الأفكار السياسية الآسيوية في القرن العشرين"، القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة – ٢٤-٢٦ /١/٢٠٠٠م، ص ٤-٥.

(٧٩) انظر: المرجع السابق، ص ٥.

(٨٠) أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مرجع سابق، ص٧٦.

(٨١) المرجع سابق، ص ٧١.

(٨٢) د. أحمد مبارك البغدادي، الإسهامات الفكرية المعاصرة لحزب التحرير وجماعة التبليغ، مجلة شؤون اجتماعية التي تصدر عن جمعية الاجتماعيين بالإمارات، صيف ١٩٩٥، ص ١٤، ويلاحظ أن الجماعة في منهاجها التربوي تعتمد على كتابي رياض الصالحين وحياة الصحابة بالنسبة للعرب، أما كتاب تبليغي نصاب للشيخ محمد زكريا الكاندهلوي، فقد خص به أعضاء الجماعة في شبة القارة الهندية.

(٨٣) سعد الحصين، مرجع سابق، ص ٥٧١.

(٨٤) د. عبد الخالق بيرزاده، منهج الدعوة لمن يخرج في سبيل الله، القاهرة: مكتبة الإيمان، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، ص ٨٥.

(٨٥) المبادئ التي وضعها المؤسس هي:

١- تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله عمليًّا في حياة المسلم بطاعة الله، واتباع أوامره، واجتناب نواهيه، والتوكل عليه وحده، والاقتداء بسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم – في العبادات والعادات.

٢- الصلاة ذات الخشوع والخضوع.

٣- العلم مع الذكر: والمقصود بالعلم علم الفضائل لا أفضل الأحكام.

٤- إكرام المسلمين.

٥- تصحيح النية (الإخلاص).

٦- الدعوة إلى الخروج في سبيل الله، ويقصد بهذا الخروج الانتقال من مسجد إلى مسجد، ومن حي إلى حي، ومن بلد إلى بلد، ومن دولة إلى دولة، لإصلاح النفس وإصلاح غيرهم عن طريق الموعظة وتغيير البيئة، والتعود على الطاعة.

(٨٦) سعد الحصين، مرجع سابق، ص ٥٧٨.

(٨٧) حول دور الحركة الصوفية في شبه القارة الهندية، انظر: أبو الحسن الندوي، ربانية لا رهبانية، ط٤، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ٩٥-١١٠.

(٨٨) لمزيد من التفصيل حول موقفهم من الحضارة الحديثة انظر: سعد الحصين، مرجع سابق، ص ص ٥٥٣-٥٨٤.

(٨٩) لمزيد من التفصيل حول موقف الجماعة من التراث انظر:

– هشام جعفر، في الحركات الإسلامية المعاصرة، مجموعة أبحاث غير منشورة، ص ص ١١٨–١١٩.

(٩٠) انظر قائمة كاملة من هذا الكتابات في آخر كتاب: منهج الدعوة إلى الله لمن يخرج في سبيل الله، مرجع سابق.

(٩١) انظر عرضًا لهذا الانتقادات في:

– سعد الحصين، مرجع سابق، ص ص ٥٨٢–٦٠٢.

– د. حمد الصليفيح، مناقشة بحث رأي آخر في جماعة التبليغ، مرجع سابق،ص ص ٦٠٥–٦٠٨.

– صادق أمين، الدعوة الإسلامية ضرورة شرعية وفريضة دينية، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ص ص٩١–٩٢.

(٩٢) جيل كيبل، يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ترجمة نصير مروة، ليماسويل، قرطبة ١٩٩٩م، ص٤٢.

(٩٣) سعد الحصين، مرجع سابق، ص ٥٨٢.

(٩٤) سعد الحصين، مرجع سابق، ص ٥٧٣.

(٩٥) جيل كيبل، مرجع سابق، ص ٤٤–٤٥ بتصرف.

(٩٦) المرجع السابق.

(٩٧) الخلاف الآن لا يدور حول تدخل الدولة أو عدم تدخلها، وخصوصًا في المجال الاقتصادي، ولكن في نوع هذا التدخل، وفي الأدوات المستحدثة التي يمكن من خلالها للدولة أن تبث الحيوية في الاقتصاد، كما أصبح مطروحًا الآن قيام القطاع الخاص بأعمال ومهام كانت تُعتبر من صلب عمل الحكومات (جمع الضرائب وتحصيل الجمارك...).

(٩٨) أما مسألة التمثيل الديمقراطي فيتم النظر فيها من جهة مدى إنابة تمثيل الشعب عن طريق انتخاب أفراد للتعبير عن مصالح الجماهير، فالإنابة فشلت في التعبير عن المصالح الحقيقية للناس؛ نتيجة تأثير قوى السوق من خلال تمويل الحملات الانتخابية، وتأثيرها على نجاح مرشحين لا يتمتعون بمصداقية حقيقية، إقصاء– مرشحين يمكن أن يعبروا عن احتياجات الناس. وإذا كان هذا مطروحًا في الفكر الغربي – وخاصة أطروحات الطريق الثالث – يصبح من المضحك الحديث زيادة إيمان الحركات الإسلامية بالديمقراطية في شقها الإجرائي.

(٩٩) أما السياسة فقد برزت أدوات وممارسات جديدة تعيد تعريف مفهوم السياسة: منظمات حقوق الإنسان كإحدى أدوات الممارسة الجديدة – جماعات المصالح وازدياد دورها في صنع السياسات واتخاذ القرارات.