

الفكر الديني السلفي والتسمية

إبراهيم عثمان*

* حصل على دكتوراه علم اجتماع من جامعة ماستشوستس ، بامهرست ، ١٩٧٠ .
يعمل أستاذا مساعدا في قسم الاجتماع - جامعة الكويت .

الملخص

يتناول البحث إشكالية علاقة الفكر الديني الخاص بالتيارات والحركات الدينية الحديثة والمعاصرة، وعمليات التنمية. ويتبين من الأدبيات في الجزء الأول أن الأدبيات الحديثة تأخذ بفكرة وجود نوع من العلاقة الجدلية بين الجانبين. فالتحولات الاقتصادية مثلاً، تؤدي إلى وجود وعي وفكر جديدين. ويؤدي هذا بدوره إلى التأثير في عمليات التنمية، من خلال وجود القيم الإيجابية أو السلبية، نحو العناصر والنشاطات التي تتعلق بالتنمية. وقد تبين في الجزء الثاني أن الإسلام يحتوي على مبادئ وقيم تساعد في رفع الحوافز وتهيئة الظروف المناسبة لعملية التنمية وتطويرها. ورغم وجود مثل هذه المثل فإن التاريخ الحقيقي وواقعه، قد ساعد على تشكيل قيم أخرى مخالفة، وبذل من وظائف الدين في الغالب، فجعله مبرراً للسلطان والسلطة في غالب الأحيان.

إن التراث الفكري الذي اعتمدت عليه الحركات الدينية الحديثة، قد نهل من المنبعين، لكن الظروف السياسية الاجتماعية الاقتصادية الحديثة، جعلته يسير في خطى الفكر الذي جاء نتيجة الهزائم التاريخية، ونتيجة تدخلات السلطة، فجاء مبتوراً جامداً بعيداً عن قضايا الأمة.

يشترك الإسلام والتنمية أصلاً في معنى الشمولية، وبأن الركيزة لكل منهما هو الإنسان. وقد تبين في البحث أن التيارات والحركات الدينية الحديثة قد ابتعدت عن هذا المنظور، وأخذت بالجمود بدل المرونة. لذلك فإنها - بأوضاعها الحالية - تعتبر عائقاً أمام تقدم الأمة. رغم أن التطورات الحديثة تدل على أن هذا النوع من الفكر والحركات ستلعب دوراً هاماً في تاريخ المنطقة، وسيكون عليها أن تتكيف مع متطلبات الواقع، وإلا فإنها ستكون حلقة أخرى في سلسلة التخلف.

مقدمة

يتناول هذا البحث العلاقة بين الفكر الديني والتنمية، وبشكل خاص بين التيارات الفكرية الدينية السلفية^(١) في تاريخنا وأثرها أو تأثيرها بالتغيرات الاجتماعية الاقتصادية السياسية للمجتمع. ولما كان مفهوم التنمية حديث العهد، فقد حاولنا، لما يحتمل من شمولية في إحداث التغيرات، أن نستعمله مع مفهوم النهضة أو التغيرات النهضوية، وذلك لينسجم المعنى مع ما كان يسعى إليه أصحاب الحركات الإصلاحية من تغيرات. ولعل معنى التغيرات الحضارية التي تشمل النواحي المادية والمعنوية هو القاسم المشترك للمفهومين، وهذا ما سنعني به في هذا البحث.

وقد اخترنا الإجابة على السؤال الأساسي حول العلاقة البنائية بين الفكر الديني وعمليات التنمية، أن نتناوله من خلال أبعاد أربعة هي: البعد النظري للمسألة، ثم البعد المتعلق بالقيم والمعاني الإسلامية وعلاقتها بالتنمية، تليه صورة تحليلية للعلاقة عبر البعد التاريخي، وأخيراً دور وموقع التيارات والحركات الدينية السلفية الحديثة من هذا كله.

لقد اعتمد البحث قدر الإمكان على المراجع المكتوبة عند توفرها، وبخاصة ما كتب من قبل أعضاء في التنظيمات الدينية، سواء على شكل كتب أو كتيبات، أو في المجلات أو الصحف. كما تم الاطلاع على جزء كبير مما تمت كتابته عن الموضوع. وقد رأينا أيضاً الرجوع الشخصي إلى بعض أعلام الحركات والتنظيمات الدينية الحديثة للتأكد من بعض المواقف، ولدراسة تصوراتهم لأهداف تنظيماتهم ووسائل تحقيقها.

ولا يمكن للإنسان بعد أن يرى الإمكانيات البشرية والمالية، والأدبيات الهائلة كمياً مثل هذه التنظيمات الدينية إلا أن يعتبرها من الظواهر الاجتماعية البارزة، خاصة في الفترة الحالية. وقد أصبح لهذه الفئات حضور لا يمكن إنكاره على المستويات المختلفة من حياتنا، سواء في الإعلام، أو المؤسسات التعليمية، أو المؤسسات الدينية، وحتى السياسية كتواجدهم في المجالس التشريعية.

لهذا، ولأهمية الموضوع نفسه، رأينا محاولة بيان العلاقة بين الفكر الديني والتنمية في إطارها النظري العام، ثم مناقشة علاقة بعض المبادئ والقيم الإسلامية بالتنمية، معرجين بعد ذلك على الواقع التاريخي؛ لإبراز تطور هذه العلاقة، منتهين إلى عرض عام وموجز لبعض الحركات والتيارات الدينية الحديثة والمعاصرة، وبيان علاقة أفكارها وتوجهاتها بالتنمية.

ويمكن اعتبار هذه المحاولة، كخطوة أولية في هذا النوع من الدراسات، تصلح كمقدمة لدراسة موسعة عن الحركات والتيارات الدينية المعاصرة وعلاقتها ومواقفها من النهضة والتنمية بشكل خاص، ثم مواقفها من التغيرات التاريخية الحضارية في تاريخ أمتنا بشكل عام.

وستعتمد الدراسة على المنظور الاجتماعي، خاصة وأنها يمكن أن تصنف ضمن ما يسمى بعلم

الاجتماع الديني . لذلك رأينا أن ندخل إلى بحث علاقة الفكر الديني والتنمية من خلال الأدبيات الشائعة والمعروفة في علم الاجتماع . والغاية هنا هي محاولة وضع الإطار النظري العام للدراسة، رغم أن الأدبيات في هذا الباب تكاد تقتصر في أساسها على الأدبيات الغربية .

أما الجزء الثاني فيحتوي على محاولة بحث وجود القيم الضرورية للتنمية في الإسلام نفسه، وذلك على أساس أن مثل هذه القيم يمكن أن تهيئ الظروف المناسبة لعمليات التنمية، كما يمكن أن تكون مرجعا لحوافز الأفراد في هذا المجال . ولكن هذه القيم لا تعمل في فراغ، فمن خلال العمليات التاريخية، والتفسيرات التي لحقت بها، قد تأخذ معان تختلف عما هي عليه أصلا، وقد تتبدل نتيجة ذلك بقيم مختلفة دخيلة . لذلك رأينا أن نستعرض البعد التاريخي، لنبين ما اتصل بالحركات الفكرية المعاصرة والحديثة من أفكار وقيم، كانت هي الأفضل في توجيهها وفي بناء علاقتها بالتنمية والنهضة^(٢)

البعد النظري

تقوم معظم التفسيرات البنائية في العلوم الاجتماعية على دراسة العلاقة السببية، أو علاقة الترابط بين أجزاء البناء، وبيان العوامل التي تؤدي إلى إحداث التغيرات البنائية . وإذا كانت هذه النظريات تتفق في النظرة العامة، فإنها تختلف في اختيار الأسباب والنتائج . كما قد تختلف في درجة أساسية العوامل المسببة في إحداث التغيرات البنائية .

ولعل من أهم ما ركز عليه المنظرون، الذين عملوا في التفسيرات البنائية، هو محاولة بيان العلاقة بين الوجود والفكر . أو بيان علاقة نوعية بين وجهين من كل منهما . كدراسة العلاقة بين البناء الأساسي، وخاصة البناء الاقتصادي، وعلاقته بالفكر الديني أو بالنظام القيمي في المجتمع . وأيهما السبب وأيهما المسبب؟ أو أيهما، على الأقل أكثر فعالية في إحداث التغيرات في البناء الاجتماعي؟

ويمكن القول هنا، إن دراسات كل من ماركس وفيبر حول هذا الموضوع، قد وضعت حجر الأساس، في بيان العلاقة العلمية بين الوجود والوعي . فماركس يقول بأن أسلوب الإنتاج بشكل خاص هو الذي يحدد الطابع العام للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية . أي أن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الفكر والوعي، وبالتالي يصبح الفكر الديني كجزء من البناء الفوقي نتيجة لأساليب الإنتاج وعلاقاته . فالتطور يتوقف هنا على علاقة الصراع الدائم بين درجة تطور قوى الإنتاج من ناحية، وعلاقات الإنتاج من ناحية أخرى . فإذا قلنا بأن قوى الإنتاج في حالة تخلف، تبع هذا تخلف في علاقات الإنتاج، أدت بدورها إلى الحد من التطور الممكن لقوى الإنتاج، وبالتالي قيام علاقات اجتماعية ووعي اجتماعي متخلفين (Buttomor and Maximilian, 1963: 16-19) (ماركس وانجلز: البيان الشيوعي) .

وإذا كان تركيز ماركس على عمليات الصراع الداخلية فإن الماركسيين المحدثين، قد عملوا على

إعادة صياغة طبيعة الصراع ، فالتناقض الأساسي في يومنا ، هو التناقض القائم بين الإمبريالية من جهة وشعوب العالم الثالث من جهة أخرى (أمين ، ١٩٨٠ : ١١-٢٥) (مؤتمر شعوب أفريقيا ، ١٩٦١ : ٢٠-٥). والصراع هنا شامل ، يشمل جميع نواحي الحياة ، أي أن مشكلة التخلف ، أو مسيرة التنمية ، في العالم الثالث عامة ، لا تفسر من خلال الصراع الطبقي فقط ، أي نتيجة للعوامل الداخلية فقط ، بل إن الوزن الأعظم يعطي للصراع الدائم ، وغير العادل بين الشمال والجنوب ، أو بين دول العالم الأول والثالث. ومثل هذا التعديل القائم على اعتبار الظروف الموضوعية الحديثة ، يعتبر مفيداً في إلقاء الضوء على علاقة الدين والتنمية في البلدان العربية ، والتي نعتقد بضرورتها لإعطاء صورة متكاملة لهذه العلاقة .

وفي الطرف الآخر ، نجد فيبر يركز ، رغم اعترافه بأهمية العوامل المادية ، على بيان أهمية الفكر والقيم الدينية ، كمعامل أساسية ، في إحداث التغيرات الاجتماعية . فقد افترض فيبر أن قيام معايير وقيم جديدة في الكلفانية بشكل خاص ، قد مهدت وساعدت في ظهور الرأسمالية الحديثة (Weber:1958) . والرأسمالية هنا ليست مسألة ربح فقط ، وإنما طريقة حياة وتعامل تقوم أساساً على العقلانية . لقد تضمنت الإصلاحات الدينية في البروتستانتية ، قيماً جديدة ، وتضمنت معان ترتبط إيجابياً بالنشاطات الاقتصادية ، والعمل ، والعقلانية ، وطريقة حياة أساسها الزهد . وجميع هذه العناصر تؤدي إلى إنتاج مرتفع ، واستهلاك منخفض ، مما يوفر إلى جانب هذه تراكم رأس المال الضروري للاستثمار ، وبالتالي توفر العوامل الضرورية والكافية لقيام الرأسمالية الحديثة . لقد ربط فيبر بين القيم والحوافز الفردية ، فجاءت تفسيراته للتطور التاريخي ، وإلى حد بعيد ، تقوم في أساسها على البعد السيكلولوجي (لانج ، ١٩٦٦ : ٢٩٠) . وقد رد بعض الماركسيين على مقولة فيبر بقولهم ، إن الرأسمالية بأشكالها (النقدية ، العقارية ، والتجارية) قد سبقت ظهور البروتستانتية ، وأن سمات العقلانية ، قد نمت في أحضان الرأسمالية الحديثة ولم تسبقها (رودنسون ، ١٩٨٢ : ٨٤) . ورغم هذه الانتقادات فقد أوضح فيبر في دراسته أهمية المعاني والقيم في تهيئة الظروف المواتية لأحداث تغيرات بنائية في المجتمع .

وكما كان ماركس يعتقد بأن الفكر الديني عامة ، هو فكر معطل للتحويلات الاجتماعية ، فإن دور كايم ، رغم الاختلاف الأيديولوجي ، يوافقه في النظر إلى الدين كعامل ضابط ومعطل . فقد كان هذا يعتقد أن الأفكار والمعتقدات ، ترمز إلى قوى اجتماعية وبناءات وعلاقات معطلة وضابطة لأفعال الناس في المجتمعات (Durkhiem: 1948) .

وتنطلق الدراسات الحديثة إما من المنظور الماركسي أو الفيبري ، أو الموقف التوفيقى بينهما . فجورج توماس مثلاً ، يصرح بأن حركات الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر ، قد انطلقت واكتسبت شرعيتها من عالم يتصف بالفردية ، والتي جاءت أصلاً اثر توسعات وتغيرات اقتصادية (Thomas & George, 1979:370) . وقد سبقت الإشارة في هذا المجال إلى كل من رودنسون وسمير أمين . أما في الولايات المتحدة فقد حاول الكثيرون تفسير الفوارق الاقتصادية بالعامل الديني (Lenski:1963) . وقد جاءت النتائج متضاربة . إلا أن الدراسات التي قامت على أساس المستوى الوطني أظهرت أن عامل الدين أهم من عامل التباين الديني في تفسير التباين الوظيفي والحراك وغيرها

من أوجه النجاح . كما أظهرت هذه الدراسات أن العامل الأساسي في تفسير هذا التباين يعود في غالبه إلى التباين في الوضع الاجتماعي الاقتصادي وخاصة المستوى التعليمي (Sharp and Mayer, 1962:218-227) (Jackson, Fox and Crocket, 1970:48-63) .

والذين يأخذون بالوعي والفكر كأساس للأحداث والفعل يرون أن الدين يؤثر في تحديد المفاهيم الخاصة بمستوى الانتاج المرغوب فيه ، وحتى في سؤال الانتاج لمن ؟ الإدارة أم العمال ؟ وإذا أخفقت الجهود في تحقيق الانتاج المناسب ، تواجه الجماعة مشكلة تبرير الظلم في التوزيع وعدم المساواة ، وقلة الانتاج ، فتعلق هذه على العقائد غالباً (Vernor, 1962:309) . وبهذا فإن أغلب الحياة الاقتصادية تقوم على أبعاد دينية ، فأنواع النشاطات الاقتصادية التي يمارسونها ، ومستوى الإنتاجية ، ودرجة تراكم الثروة ، كلها ترتبط بعوامل دينية (Vernor, 1962:311) . وبهذا يلعب الدين دور المبرر ، وفي الوقت نفسه يصبح من عوامل الثبات والاستقرار في المجتمع .

معظم هذه الاتجاهات النظرية تدور وتمحور وتنطلق من الواقع الأوروبي وتاريخه . فلما انتقل بعض هؤلاء إلى خارج الإطار الأوروبي ، لم يستطع معظمهم التحرر من مرجعيته الذهنية ، فأصدر أحكامه على المجتمعات الأخرى وابدولوجياتها قياساً على الأوضاع الأوروبية . ووجد هؤلاء من أمثال ماركس وفيرب خاصاً ، مجتمعات آسيوية متخلفة ، فاتهموا الشرق بعدم القدرة على التغير . فماركس وانجلز اعتقدا بأن الشرق بلا تاريخ ، بسبب عدم وجود الطبقات الاجتماعية ، ولغياب الملكية الخاصة للأرض . كما اعتقدا بأن وضع الشرق يعود إلى تمركز العلاقات الاجتماعية بين الحاكم المستبد وبين الشعب ، حيث تقوم هذه العلاقات على العبودية (النقيب ، ١٩٨٥ : ٤-٤٢) (أمين ، ١٩٨٠ : الفصل الأول) . ويعتقدان بأن مثل هذا الوضع لا يسمح بتطور الرأسمالية وظهورها ، أي لا يسمح بالتغير ، وذلك لأن الحكم المستبد لا يسمح بالتنظيم المستقل عن الحكومة ، وبالتالي لا يسمح بالتغيير الذي كان يمكن أن يحصل نتيجة الصراع الطبقي .

يميز فير بين الذهنية الأوروبية القائمة على العقلانية ، والذهنية الشرقية القائمة على التقليدية والتفكير الخرافي . ويتطرق إلى الديانات الشرقية ، بما في ذلك الإسلام . ويرى فير أن الديانة الإسلامية تعتبر من الديانات المعيقة للتغير والتقدم ، وأنها تخلو من القيم والمعاني اللازمة لظهور الرأسمالية . ويعود هذا في رأيه إلى وجود قيم سلبية نحو العمل والصنائع ، إلى جانب قيم تركز على الآخرة ، وتقلل من شأن الدنيا ، إضافة إلى شيوع الاستبداد السلطوي الذي لا يسمح بحرية الفكر والاستجابة للتحديات . ورغم أن الأصل في الشريعة العقلانية ، إلا أن الاستبداد السياسي والفكري حولانها من خلال إقفال باب الاجتهاد ، إلى نظام يتصف بالجمود ، ملئاً بالتفاصيل القائمة على الحيل (Weber, 1966:262-275) .

يلاحظ هنا أن كلاً من ماركس وفير ، إلى جانب معرفتهما الطفيفة بالشرق والإسلام ، قد وقعا أو عمداً إلى الخلط بين الواقع والمثال ، فقاما بسحب واقع المسلمين المتخلف على الإسلام نفسه ، وجعلوا من الإسلام ، أحد أهم أسباب التخلف . أما الباحثون المحدثون فقد فطنوا إلى الفرق بين المستويين ،

وتعاملوا، - سواء منهم الأجانب، أمثال رودنسون وغارديه - مع الإسلام على ما هو عليه، دون الخلط بينه وبين واقع المسلمين. فقد لاحظ رودنسون مثلاً بأن القرآن والسنة وهي المصادر الأساسية للإسلام تقوم على العقلانية، وتعتمد في غالبها على البيانات والبراهين واستقرار الواقع^(٣). ولا حاجة هنا لذكر موقف الباحثين المسلمين سواء العرب منهم أو غيرهم، حيث توجد دراسات كثيرة تدحض بالبرهان ما جاء به ماركس وفير، وسنعرض لبعضها في حينه.

وإذا عدنا الآن إلى السؤال الأساسي في علاقة الوعي والفكر بالنهضة والتنمية، فإن هناك دراسات عديدة قامت على أساس واقع البلدان النامية، تبين منها وجود علاقة جدلية مستمرة بين الفكر والتنمية في المجتمع. فالدراسات المختلفة^(٤)، والتي تشمل العديد من بلدان العالم الثالث، تظهر بوضوح العلاقة التبادلية بين المستويين المادي والفكري، وإن كانت تغلب أهمية العامل المادي كمحرك أساسي. ففي دراسة لعمليات التنمية في باكستان تبين أن أي انفراج اقتصادي يؤدي بدوره إلى تحرير القيم والمثل لدى المسلمين، والتي تؤثر بدورها في قيام التنمية الاجتماعية والأطر المؤسسية، والتي تعتبر أساساً لبناء «رأس المال الاجتماعي»، وزيادة الانتاجية، وخاصة في النواحي الفنية^(٥).

كما يمكن القول، وحسب بعض الدراسات المشار إليها، أن عملية التبدل إلى مجتمعات صناعية، يمكن أن تعتبر وسيلة لتحرير الدين وتخليصه مما لحق به من قيم دخيلة تنصف بالجمود. وهذا الانفراج والمرونة تؤثر بدورها على الإنسان الذي يجرب حراكاً اجتماعياً، ويؤثر في تطلعاته، وبالتالي في استعداداته لتحمل المسؤولية، والقدرة على تبني التفكير العلمي والمنطقي في اختيار الوسائل المناسبة.

يظهر مما سبق أن التيارات الفكرية، بما في ذلك تيارات الفكر الديني، لا تنمو أو تبدل في معزل عن الواقع الاجتماعي، وإن التغيرات في الواقع المادي، تؤدي إلى تغيرات في المستويات الفكرية ونوعيتها. كما أن العمليات الاقتصادية، وعمليات الإنماء، سواء ما قام منها على النموذج الرأسمالي من عرض وطلب، أو ما جانب منها النموذج الاشتراكي، أبعد ما تكون عن كونها اقتصادية بحتة. فالدين، يتدخل وبشكل خاص في حالة الندرة، سواء من حيث العمالة أو المواد، في وضع الأسس الأخلاقية لمسألة تنمية الثروات في المجتمع.

فالنمو والتنمية بهذا لا يحكم عليها في الإسلام مثلاً من الوجهة الكمية فقط، وإنما بتحقيقها المثل الإسلامية، وبخاصة العدل. فالتنمية التي تعطي مردوداً أقل ولكن توزيعاً أكثر عدالة، خير من تنمية ذات مردود ضخم وتوزيع غير عادل (Nagri, 1980:115-127). فالعلاقة بين الواقع المادي وتحويلات من جهة، والفكر والنظام القيمي من جهة أخرى، علاقة دينامية ومستمرة. فالثقافة بما في ذلك القيم سواء الدينية أو الاجتماعية تبين النشاطات المحببة، ومستوى الانتاج الأمثل، ومدى تكديس الثروات، وحتى في أهداف التنمية، وكيفية التوزيع وما إلى ذلك من مسائل تتعلق بالنشاطات الاجتماعية - الاقتصادية. وإذا أمعنا النظر في السلوك الديني، وجدنا أنه لا يخلو من وظائف اقتصادية ظاهرة، أو في حالات كثيرة ينطوي على تأثيرات كامنة في النشاطات الاقتصادية (Vernor, 1962:311).

وإذا كان أمر العلاقة بين الفكر والقيم والنشاطات الاجتماعية الاقتصادية، كما انتهينا إليه، من وجود علاقة دينامية تبادلية، حيث يتأثر كل مستوى بالآخر ويتأثر به، وحيث يمكن أن يشكل كل من المستويين عائقاً لتقدم الآخر أو تغيره، أو عاملاً مسبباً لهذا التغير، أو عاملاً مساعداً على تهيئة ظروف التغير، فالسؤال الآن ما هو موقف الإسلام من التنمية؟ وما هي القيم العامة والخاصة التي تشجع أو تعرقل عمليات التنمية؟ وهل تعمل هذه القيم والمعاني في معزل عن الواقع؟ أو هل هناك عوامل دخيلة أو وسيطة تبدل العلاقة وتحولها؟ إن في الصفحات التالية محاولة أولية للإجابة على مثل هذه التساؤلات.

القيم والمعاني الإسلامية والتنمية

يختلف الإسلام عن معظم الديانات من حيث شموله لجوانب الحياة، فهو على خلاف المسيحية مثلاً، يشمل كل جانب من جوانب السلوك البشري إن كان عقلياً أو خلقياً أو وجدانياً. كما يشمل قطاعات الحياة المختلفة سواء الاقتصادية أو السياسية أو التربوية أو غيرها. والأصل في ذلك أن الإسلام يقوم على مسؤولية الإنسان الكاملة نحو نفسه، وفي كل أمر من أمور حياته. فالإسلام ينظر إلى الإنسان ككل متكامل. والإسلام أيضاً ينظر إلى بيئة الإنسان ككل متكامل (عثمان، ١٩٨٤: ١٤). وتلتقي هذه النظرة الشمولية بالنظرة الحديثة للتنمية. فالتنمية عملية شاملة، تأخذ بالاعتبار النواحي المختلفة في حياة الإنسان، وتجعل منه «الإنسان» مركزاً لها، فهو فاعل ومشارك وموضوع وغاية. وبهذا تصبح القيم المتعلقة بالإنسان وقدراته هامة في توليد القيم الأخرى والحوافز المتعلقة بالتنمية وعناصرها. كما أن النظرة الشمولية في الإسلام تؤدي إلى بناء علاقة متكاملة بينه وبين بيئته، علاقة تشمل الجوانب المختلفة للإنسان وبيئته. فكيف يرى الإسلام الإنسان؟ هل هو مقيد بالقدر والحدودية؟ وهل هو حبيس الطبيعة من حوله أم سيد لها؟ أم بينه وبينها علاقة انسجام؟ ما هي قيمة الدنيا وما هي القيمة للعمل الدنيوي. كل هذه قيم ومعاني تشكل مع غيرها من المصادر الثقافية، المرجعية الفكرية والقيمية لدى الإنسان في المجتمع. ومثل هذه القيم تؤثر في طرق تفكير الإنسان في صياغة مشاعره وسلوكه، وبالتالي تؤثر في نشاطاته المختلفة وتوجهاته. وعلى صعيد آخر فإن مثل هذه القيم تؤثر في درجة مرونة المجتمع، وبالتالي على قدراته في الاستجابة للتحديات، وفي قدرته على التنمية أو عجزه وجهوده، وبالتالي في تحلفه.

وتقوم علاقة الإنسان في الدنيا على أفكار ومبادئ أهمها الاستخلاف، فالإنسان خليفة الله على الأرض، سخر كل شيء لأجله، فما عليه إلا اكتشاف الموجود (المعرفة) والعمل على استثماره ضمن أصول أخلاقية يحددها الإيمان. هذا إلى جانب مفهوم العبادة وربط كل نشاط بالرزق. فلعلاقة الإنسان بالأرض والموجودات علاقة انسجام وليس استغلال، أساسها العبادة والتعمير للحفاظ على البيئة، وتحدد درجة الاستثمار بحاجة الناس (الأصفهاني، ١٩٨٠: ٤١-٤٣) والمعرفة بقوانين الطبيعة.

يعتبر الإنسان في الإسلام مميزاً عن بقية المخلوقات بقدرته على السلوك العقلي، والتفكير الإرادي. وكما جاء لدى ابن خلدون، فإن فعل الإنسان لا يتم إلا بإرادته والقصد إليه. وإن الحوادث التاريخية ليست نتيجة جبرية عمياء، وإنما نتيجة ما تقتضيه طبائع العمران التي لا تتنافى مع حرية البشر

إلا بمقدار ما يتجاهلونها، . . . فبقدرته الإنسان إذن أن يعرف طبائع العمران ويسيرها ويسخرها (ابن خلدون، ١٩٦٥: ٦٦٥). فالإنسان إذن سيّد نفسه، قادر على السلوك العقلائي، مسؤول عن أعماله. كما أن إرادته تزيد بزيادة معرفته بقوانين العمران سواء الطبيعية منها أو في جوانبها الاجتماعية. ونجد مثل هذا في مسألة حرية الإرادة عند محمد عبده، حيث، «الإنسان مدرك أن نفسه خلقت مستعدة لقبول معلومات غير متناهية، وأنه يتطلع إلى لذائد غير محدودة، ولا واقفة عند غاية، وإن قدرية السمو للدرجات من الكمال لا تحددها أطراف المراتب والغايات». ويرى عبده أن فكرة القدرية شاعت بين العامة. أما علماء الإسلام فيأخذون بحرية الإنسان، وأن الإنسان مسؤول عن عمله (عبده: ١٣٦٠ هـ). أما محمد إقبال فيذهب في إطلاق حرية الإنسان ومسؤوليته إلى حدود أبعد من هذه. فالإنسان قادر على تشكيل قوى الطبيعة وتوجيهها. . . والإنسان يشكل مصيره، ومصير الكون، بأن يلائم بين نفسه وبين قوى الكون حيناً، وبأن يكيف قوى الكون وفق غاياته وأغراضه حيناً آخر (سميث، ١٩٦٢: ٦٩).

إن مسألة حرية الإنسان والاعتقاد بها، لمسألة في غاية الأهمية لما يتولد عنها من اتجاهات ومواقف. والأساس هنا حرية الإرادة التي لا يحدها إلا جهل الإنسان بطبائع العمران أو جهله بقدراته. وهنا تضمين لأهمية المعرفة، وأنها لا تحد بمسائل أو أوجه من الحياة دون غيرها. كما تتضمن قدرة الإنسان على التخطيط ورسم مستقبله. والحرية هنا لا يمكن أن تكون بالمعنى المطلق، فهذه لله وحده، أما حرية الإنسان فمقيدة بشعور عميق بالواجب الاجتماعي لبيئته. ويحرر هذا المفهوم في الحرية، الإنسان من أغلال الماضي، ويجعله سيّد قدره، فالحياة ليست أمراً بسيطاً، وإنما هي مسألة في حاجة مستمرة لفهمها وحل لغزها، وعلى الإنسان أن يعمل دوماً، لأنه وكيل الله في أرضه. وتلزم هذه الحرية الإنسان بالمسؤولية، فلا يتحقق العدل صدفة، وإنما نتيجة جهد الإنسان وسعيه. وبالتالي فالمجاهدة عملية مستمرة داخل الإنسان وخارجه. . . ولا يحدها هذا المبدأ زمان أو مكان. وبالتالي فإن المراحل الزمنية متصلة، ويؤكد هذا العلاقة بين الأجيال، ومسؤولية كل جيل نحو الآخر (Nagri, 1980:119).

إضافة إلى نظرة الإسلام إلى حقيقة الإنسان العالمية، والمساواة من حيث الفطرة، فليست حقيقة الإنسان في ما يظهر من فروق لونية أو عرقية أو لسانية، بل في قدرات الإنسان الفطرية التي تدفعه إلى التوجه إلى الحق، الأمر الذي، كما يقول عثمان، يفرض على كل مجتمع أن يرى الإنسان ككائن مستقل، يقرر مصيره، ما جاء به من فطرة، وليس ما توارثه المجتمع من دين أو فكر أو عقائد (عثمان، ١٩٨٦: ٢٨-٣٤) من كل ما تقدم نرى أن الإسلام ركّز على حرية الإنسان في الاختيار، وعلى قدراته غير المحدودة، وعلى عقلانيته واستقلاليته، وعلى مسؤوليته عن أعماله، وعن واجباته في المعرفة ومسؤوليته تجاه غيره، وعلى أنه قادر على بناء علاقة تقوم على المعرفة مع بيئته، يسخرها لصالحه، حسب حاجاته.

فنظرة الإسلام إلى الطبيعة، تقوم على أساس أنها أمانة في يد الناس، عليهم استثمارها والتعامل معها بأكفأ وأحسن الطرق، يحقق بعلاقته معها رغد العيش لنفسه والآخرين. ويقوم هذا على مبدأ الاستخلاف (سورة النساء: آية ٩٥) والعمارة. فبخلاف النظرة الغربية القائمة على الاستغلال غير

المحدود للأرض، يسعى الإنسان هنا للانسجام مع الطبيعة، يستثمرها ويعمرها ولكن لا يدمرها (سورة هود: آية ٦١).

وتقوم علاقة المسلم بالفعل على احترام العمل والحث عليه، والنصوص الدينية في هذا كثيرة، وترتبط بقيم الفعل القيم المتعلقة بالزمن. ونرى أن الإسلام يأخذ في كل هذا موقفاً وسطاً. فالأساس التوازن بين النواحي المادية والروحية في حياة الإنسان، وأساس ذلك الوحدانية والعدل، ومن هذا تقوم فلسفة العدالة الاجتماعية. ويرتبط مفهوم العمل دوماً بمفهوم الرزق، أي بهدف تحجده حاجات الإنسان والمجتمع (سورة طه: آية ١١٨) (سورة الكهف: آية ١٠٣) (سورة النور: آية ٥٥).

أما من حيث القيم والمعاني المتعلقة بالنظام الاقتصادي، فيظهر أنه لا توجد أيديولوجية واضحة ومتفق عليها. فالبعض يغلب الطابع الرأسمالي، وآخرون يربطون الإسلام بالاشتراكية. والحقيقة أن الإسلام يحتوي فقط على المطلقات العامة التي يمكن أن يبني عليها الناس ما يرونه في صالحهم. فالإسلام في نظر متولي يقوم على التعاون وتأكيد الملكية العامة للمصادر الطبيعية، والأساس أن تلعب الملكية، حتى الفردية، دوراً عاماً (Metwally, 1981: 15-20). بينما نجد أمثال الجندي يقولون بأن الأساس هو الملكية الخاصة، والحرية الاقتصادية، وأن العمل هو أساس الثروة. (الجندي، ١٩٨٣: ٢١). من هذا نرى أن صياغة النظام الاقتصادي تعتمد على إرادة الإنسان، فهو يختار النظام الذي يلائمه، على أن يحقق هذا النظام العدل والعدالة والطمأنينة.

ويشجع الإسلام على الاستثمار، ويحث على الاعتدال في الاستهلاك، مما يؤدي إلى بناء رأس المال، ومع هذا فإن الإسلام ينظر إلى العمليات الاقتصادية نظرة أخلاقية. والإسلام كما يبين خورشيد أحمد يعمل على:

- ١) تحسين ظروف وأحوال الإنسان.
- ٢) ضمان الحرية والمبادرة للفرد.
- ٣) التأكيد على أهمية العمل واستثمار الموارد.
- ٤) تأكيد التوازن بين الإنتاج والتوزيع العادل.
- ٥) التأكيد على إنتاج ما ينفعه.
- ٦) التأكيد على بناء الأمة وقوتها (Ahmed, 1979: 127-143).

يؤدي هذا إلى ضرورة وجود تقدير جيد للموارد وطرق استثمارها، وضرورة التوسع الاقتصادي والقضاء على الاعواز، والتعرف على حاجات الناس ومشاكلهم، وتطوير العنصر الإنساني، والاعتماد على النفس، وتطوير الأساليب التقنية اللازمة والمناسبة. إن مثل هذه القيم وما سبق ذكره من قيم عامة ترتبط إيجابياً بعمليات التنمية، تسببها وتهيء الظروف المناسبة لها. ولكن الواقع الإسلامي، أو الدين الشائع بين الناس قد لا يتطابق مع ما هو عليه الحال في النموذج المثالي، وقد تنقلب بعض القيم إلى ضدها. ففي كثير من البلدان الإسلامية، ولتوالي عصور من الانحطاط، ولا استمرار التسلط والاستبداد، ظهر واقع إسلامي مخالف للصورة الزاهية التي تم التحدث عنها. فالإنسان في معظم هذه

المجتمعات مسلوب الإرادة، يغمره شعور بالعجز، وتشيع في المجتمعات مظاهر الجهل والفقر والقهر، التي تؤدي إلى الاستكانة وإلى تبني المواقف الاتكالية القائمة على الفكر الشعبي. وفي دراسة لكيمال المنوفي يتبين كيف تنقلب قيم الإرادة الحرة، إلى معتقدات بالقدرية والجبرية، وكيف يصبح المستقبل في علم المجهول، يولد الانشغال به الحيرة والقلق، مما يستدعي الابتعاد عنه (المنوفي، ١٩٨٥: ٤٠ - ٥٠).

إن الواقع الاجتماعي يعمل على قلب القيم، أو يدخل بين التوجهات الفردية والعامة كعامل وسيط يقلب النتائج على عكس ما كان يجب أن تكون عليه. ومع هذا يبقى الإسلام إطاراً مرجعياً مؤثراً في سلوكنا وفي مفهومنا للحياة ونوعيتها، وبالتالي يؤثر في توجهاتنا التنموية والحضارية عامة. إن علاقة القيم والمعاني وما تولد من اتجاهات تترجم من خلال مواقف وظروف إلى سلوك، كالتنمية والإنجازات. وقد أصبحت هذه من المسائل العلمية التي تم التحقق منها. فإذا كانت هذه القيم والمعاني تلعب دور المرجعية الثقافية، فإنها لا تعدو كونها إحدى الروافد التي يمكن أن تفسر أنماط السلوك. أما البعد الآخر، ولعله الأهم، فهو البعد التاريخي بواقعه وعناصره، بعملياته المختلفة وما نتج عنها. وهذا ما سنحاول أن نعرض له في الجزء التالي.

البعد التاريخي

يشكل البعد التاريخي الإطار المرجعي الواقعي لحاضر هذه الأمة. فقد تشكلت عبر الزمن الإسلامي بناءات اجتماعية، تكونت عبر عمليات التحالف والاندماج، أو عبر عمليات الصراع والتنافس. اختلطت فيه البناءات القديمة بالحديثة، والبدوية بالحضرية، والعربية بغير العربية. كما تشكلت فيه ثقافة من موارد مختلفة، وعلوم ظهرت أصولها في ثقافات متباينة متباعدة. وتعايشت هذه أحياناً، وتنافرت وخاضت صراعات أحياناً أخرى. فالبعد التاريخي يشمل عمليات معقدة، مختلفة الأبعاد، ولكن محاولة فهمه وتصوره ضرورة لفهمه وتصوره ما نحن عليه، ولفهم العلاقة بين الدين والتنمية.

فما إن تم فتح العراق وبلاد الشام حتى بدأ ظهور مراكز حضارية، مما أدى - بجانب عملية الاستقرار - إلى ظهور طبقة من ملاك الأرض والتجار (الدوري، ١٩٨٤: ٤٥ - ٦٥). وقد قامت مقابل هذه التجمعات الحضرية، تجمعات مقابلة ذات شقين، أولاهما التجمعات الناجمة من التحالفات البدوية، والثانية تجمعات المزارعين غير الدائمة في الأرياف. لقد أدى هذا التمركز حول ما أسماه ابن خلدون بسبل العيش إلى بقاء اجتماعي، يحتوي على جماعات متضاربة المصالح غالباً، مما أدى إلى صراع مستمر قائم على تباين المصالح. ورغم الاستغلال المستمر من قبل المراكز الحضرية للريف بخاصة ثم البدو، فإن هؤلاء لم يتحدوا ليكونوا تجمعا أمام الاستغلال المتزايد من قبل الحواضر. وعلى عكس ما يمكن أن نتوقع، فقد كانت علاقة الريف بالبدو علاقة صراع، أساسها سلب البدو للريف وتعرض أهله لغزواتهم المتكررة. وقد دفع هذا الصراع الأخير بالمزارعين للارتباط بالملاك والتمركز حول المدن. وكما يبين النقيب فإن عملية الاستقطاب لم تتم ليتبلور عنها حدان متضاربان في

مصلحتها، وبالتالي في مواقفها، ويعود هذا في الدرجة الأولى إلى الدور الذي لعبته الدولة المركزية المتحالفة والمرتبطة بمصالحها مع طبقة الملاك والتجار. والتي كانت تعتمد على خراج الأرض، مما أدى إلى شيوع النمط المركنتالي الحرفي المدفوع بعملية تحصيل الفائض الاجتماعي بشكل خراج (النقيب، ١٩٨٥: ٢٤) (أمين، ١٩٨٠: ٥ - ٣١). لقد أدى تحيز الدولة هذا إلى ضرورة تبريرية، وخاصة على أساس ديني وتشريعي، وتطوع لها بعض من كتبوا في أمور الدولة والأحكام السلطانية، أمثال الماوردي، فجاء الدين ليبرر الواقع، لا ليصوغه بما يتناسب مع روح الدين أصلاً.

أما الجانب الآخر الذي دخل في تشكيل البناء الاجتماعي، ولعب دوراً في توجيه دور الدين، فهو التجمعات الشعبية، أو ما يمكن أن يسمى في أدبيات علم الاجتماع بالجماعات الاثنوعرقية. والشعبوية ظاهرة تورمت في بناء الدولة، على أساس موقف الشعوب التي دخلت إطار الدولة الإسلامية من بعضها البعض، وخاصة موقفها من العرب. وقد برزت بشكل خاص بين الأصول الفارسية والعربية. لقد أدى هذا الصراع، من خلال محاولة كل طرف الاستئثار بالسلطة، إلى محاولة ذوي الأصول الفارسية، إلى إدخال بعض أفكار وعناصر المافوية، إلى النظام الإسلامي، ومحاولة استبدال بعض مبادئه وأسس، بمبادئ وأسس من التراث الفارسي (الجابري، ١٩٨٢: ٣٢-٣٣، ٦٦-٧١). وقد نتج عن هذا الصراع تضيق في الدين للمحافظة على أصوله، كما انبثق تياران أساسيان، أحدهما أساسه المرجعية العربية ثم الإسلامية، والآخر يقوم أو يدعي أنه يقوم على المرجعية الإسلامية وحدها. وقد ظلت هذه الثنائية تأخذ أشكالاً ومنطلقات مختلفة عبر التاريخ الإسلامي وحتى وقتنا هذا (الدوري، ١٩٨٤: الفصل الثالث) (الدوري، ١٩٨١: ٥ - ١٥).

لقد أدى تقسيم الدولة المركزية إلى دويلات، وبخاصة في أواخر العصر العباسي، إلى ظهور نظام شبه إقطاعي، يقوم في أساسه على خليط من العسكرية والشعبوية المتخفية تحت ثوب المذهبية. ولقد أدى هذا الوضع مع فقدان الخليفة العباسي لسلطته المركزية، واعتماده على العسكرية المحترفة إلى بروز الدور العسكري، وترسخ مفهوم وجود هذه الطبقة الجديدة، وبخاصة بعد ظهور أهمية الحماية من الاعتداءات الخارجية، وضرورة حماية دار الإسلام. نتج عن هذا الوضع تولي العسكريين للسلطة، إضافة لملكيتهم لأراضي الدولة جميعها. فأصبحت الدولة العسكرية المستبدة القائمة على القهر هي السلطة الوحيدة غير المنازعة. ولكن سلطتهم وشرعيتها لا يمكن أن تتم دون غطاء أيديولوجي. وكان هذا دور علماء الدين، مما جعل لهم مكانة ما دام فكرهم يتفق مع حاجات الحاكم وسلطانه.

لقد كان الفكر الديني، من قبل المخلصين له، إزاء هذه التغيرات، يحاول ضبط الواقع بما يتلاءم مع الدين، لكن صراع الجماعات والمذاهب، إلى جانب موقف السلطة، كان يؤدي إلى أن يصبح الدين في خدمة الواقع بدل أن يكون مغيرة ومحركة. ولقد عملت الجماعات المتناحرة سياسياً واجتماعياً، على إدخال أوتوني أوتأويل أفكارها بما يتفق مع مصالحها. ولكن الأثر الأكبر الثاني الذي لعب دوراً في توجيه الفكر الديني، هو التمثل الثقافي، وأحياناً الغزو الثقافي الذي جعل بعض علماء الدين، يسعون إلى تقنين الدين لحفظه، ويعملون في محاربة العلوم الدخيلة حسنة كانت أو سيئة.

ارتبطت المنعة السياسية والازدهار الاقتصادي، بازدهار الثقافة والعلوم والفلسفة. ف شعر البعض أن هذا سيؤثر سلباً على صفاء الدين وعلومه. فقاموا بالتصدي للعلوم والفلسفة، كما عملوا على تقنين العلوم الدينية، ووضع أصول لها وبخاصة الفقه واللغة (الجابري، ١٩٨٢: ٩٦-١١٥). ورغم عظمة هذا الجهد إلا أنه أرسى نسبياً خطوط فكر المستقبل، مما جعله ذا سلطة مرجعية، ساعدت في إبدال المرونة الفكرية بالجمود، والاجتهاد بالتقليد. وصار ينظر من قبل البعض إلى كل جديد أو تغير كبداية أو خروج عن الأصول. وقد انعكس هذا سلباً على طرق تفكيرنا، خاصة وأن هذا النوع من العلوم هو الذي أصبح المرجع والأساس لمعظم الحركات والتيارات الدينية في حاضرتنا هذا.

ولا يقل العامل الثالث في أثره على الواقع الإسلامي والفكري، من العاملين السابقين. فقد أدى سقوط الخلافة، وسقوط بغداد على أيدي التتر، وما فعله هؤلاء بالكتب والمكتبات ومظاهر الثقافة من حرق وتدمير، إلى هروع العلماء إلى محاولة حفظ ما نجا، وما يمكن حفظه. وانتقل مركز الثقافة والحضارة إلى مصر. ولكن ردة الفعل الناتجة عن هجوم التتر أبقت التخوف على التراث، وظل هم العلماء حفظه، فراحوا يلخصون العلوم في نصوص تكاد تكون مستعصية مبهمه. وحاربوا أية محاولة للاجتهاد، أو دخول أي علم غير علوم الدين التي سمّوها بعلوم الغاية. أما علوم اللغة فهي ما أطلقوا عليه علوم الوسيلة. فدخلت المعرفة الإسلامية التي كانت تقوم على الاجتهاد، في طور النقل البليد والمتري. فلم تعد شاملة ولا مبدعة. وانحصرت في أمور الدين بالمعنى الضيق له^(١)، فلما عاد العرب للاتصال بالحضارات الحديثة من جديد وجدوا علومنا وفنوننا ناعمة، لكن علماء الدين وقفوا أمام أية استفادة منها، ووضعوا أنفسهم ضد التغير. وأصبح كل تغيير ليس تهديداً للفكر الديني الذي يحملونه فقط، وإنما لهم ولمصالحهم أيضاً.

لقد أدت التجزئة، والضعف السياسي، والانحياز إلى ظهور تراث لا عقلي داخل التراث الإسلامي. فإلى جانب الاختلاف الفكري بين طبقات المتعلمين، ظهرت هوة فكرية بين هؤلاء وبين الدين الشعبي القائم على الوعظ الشفوي. وظهر هذا التباين في المدن والحوضر، بين الفئات الطبقية، كظهور العيارين والشطار. وكان من مظاهر ذلك شيوع الالتزام بالعبادة والتشف بين العامة، والإسراف في المناجاة العلنية حول الأضرحة وقبور الأولياء (أركون، ١٩٦٤: ١٩٣). أما الطبقة الوسطى والعليا فقد ظل أعضاءها مرتبطين بالانساب والحرف وطرق معيشتهم، متمسكين بمصالحهم الاقتصادية وطموحاتهم السياسية. وكما يقول لوي غارديه، «... ليس من العفوية أن يزداد تأثير الطرق الصوفية زيادة كبيرة، طوال عصور الانحطاط، كانت حياة الناس صعبة، وأحياناً تعيسة، وكانت حلقات الذكر، أو الرقصات المقدسة نوعاً من التهرب المتعالي للبؤس الجاثم (أركون، ١٩٦٤: ٢٦٧) ودخلت في الدين عبادة المياه والأشجار والكثير من الخرافات الإقليمية.

وفي مثل هذه الظروف السياسية الاقتصادية، وظروف التمايز والتمزق الاجتماعي، برزت أفكار مثل انتظار المهدي المخلص، وخروج صاحب الساعة، وجميعها من الأفكار التي تؤدي إلى استسلام الجماهير. ففي حالات الاستبداد السياسي، والاحباطات الناتجة عن الفقر، وعدم القدرة على الإنجاز، يقوم الدين التقليدي بتأمين نوع من التوازن السيكولوجي الاجتماعي. وتعمل النظم

السياسية على توظيف الدين لغايات سياسية، فيختلط الهدف الروحي بالايديولوجي، ويزيد هذا من مشاكل الأمة بدل المساهمة في حلها.

وإذا عدنا إلى مقولة سبق ذكرها، عن أثر الانفراج التنموي في بعض النشاطات الاقتصادية، خاصة في بداية ما يسمى الآن بعصر النهضة، فإن الانفراج الفكري الناتج عن ذلك أدى إلى استهجان الفكر المتجمد، الذي فرضته تشكيلات سياسية اجتماعية قديمة مستبدة، مما أدى إلى فتح الطريق إلى التجديد في الفكر. لقد أدت التغيرات التنموية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وبخاصة بعد الاتصال من جديد بالأمم الأخرى، إلى وجود تيارين فكريين متصارعين على الأقل في كل بنية عربية، أحدهما يتصف بالمرونة ويدعو للتغير، والثاني تقليدي محافظ، يحارب التغير، إلا ما توجه صوبه النموذج المثالي في الماضي (اركون، ١٩٦٤ : ١٥٧).

لقد أدى هذا إلى استمرار التمزق الثقافي الاجتماعي، وظل المنهج التقليدي يبتعد بروحه عن متطلبات الواقع، حتى انسلخ عنه. فتجزئة العلوم، وفصل الذين عنها، وفصلها عنه، أدى إلى عزل علمائنا الإسلاميين الذين تخرجوا من المعاهد التقليدية، عن المعارف الحديثة، وعزلهم بالتالي عن القيادات الفكرية والاجتماعية والسياسية (عثمان، ١٩٨٤ : ٢٥).

وإذا كنا قد ركزنا على هذا النوع من الفكر، لصلته بالحركات الإسلامية الحديثة وبموضوعنا، فلا يعني هذا إغفال التيار الفكري العقلي. فقد كان العالم الإسلامي في البداية يقدر الجهد الفكري. وقد أدى الازدهار الاقتصادي، وبعض الانفراجات السياسية على يد بعض الخلفاء، إلى تنشيط حركة فكرية تقوم على العقل والمنطق^(٧). وإذا كان مثل هذا التيار قد افتقد التنظيمات أو الدعم المستمر، فإن كتابات أصحابه بقيت لتعود للظهور في أفكار بعض المصلحين المحدثين.

لقد رأينا مما سبق أن العامل السياسي، ممثلاً في الدولة ونوع الحكم قد لعب دوراً أساسياً في تشكيل البناء الاجتماعي. كما رأينا أن التركيب الطبقي، وبخاصة للفئة الحاكمة والفئات الاقتصادية المرتبطة بها، إلى جانب علاقاتها الصراعية مع الطبقات المحرومة، والصراع بين هذه كما ظهر بين الريف والبادية، قد أدى إلى تجزئة الأمة، وإلى ظهور فكر تبريري، حاول وضع الشرعية للسلطة، ومن ورائها الأوضاع القائمة. ثم إن الصراع الأنثوعرقي ممثلاً في الشعوبية، واتصاله بالتمزق المذهبي، إضافة إلى الأنماط الإقطاعية، والانزمام العسكري، كل هذه العوامل أدت إلى شيوع فكر، أقل ما يمكن أن يقال عنه أنه بعيد عن جوهر الإسلام، وأقرب إلى الفكر الخرافي، مما أدى أيضاً إلى مسلكيات وطقوس غير إسلامية. لقد عمل هذا الفكر الذي شاع بين العامة من خلال انتشار الطرق الصوفية والدروشة على تعطيل التقدم، وأوجد ظروفاً لا تسمح للفكر العملاقي التنموي بالتواجد والتطور.

حتى الفكر الديني المستنير والذي كان ينادي بالمنطق والعقلانية لم يكن له كبير الأثر في واقع حياتنا التاريخية، لأنه لم يقم على هذا الواقع، بل كان يتجاوزه، مستنداً دائماً على المثال، وقد فطن ابن

خلدون إلى هذا بقوله بعدم جدوى هذه الحركات، لكونها لم تكن مبنية على معرفة بالأمر الاجتماعي، ولا على مراعاة لمقتضيات طبائع العمران. لقد قامت هذه الحركات سواء في المغرب أو المشرق، وشعارها جميعاً، «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». ولم يفتن هؤلاء إلى أن عصر الخلفاء الراشدين كانت له ظروف خاصة اجتماعية ودينية. أما وقد زالت هذه الظروف، كما يلاحظ الجابري، فمن العبث محاولة إعادة ما كان مشيداً عليها (الجابري، ١٩٨٢ : ١٤٢).

إن الظروف التاريخية التي مرت بها الأمة العربية، أدت إلى ظهور وتفاقم انتشار مفاهيم تختلف في مضمونها وتوجهاتها وأثارها عما سبق وذكرنا من المفاهيم والمبادئ والقيم في الجزء الثاني من هذه الدراسة. وقد أدت الظروف السياسية والاجتماعية الحديثة إلى استمرارها وشيوعها. ورغم قيام الحركات الفكرية الدينية في غالبها، على أسس صحيحة جوهرية، فإنها كانت تتحول مع الزمن وضمن الظروف الموضوعية إلى القشور والجمود.

لقد فطن بعض رجال الدين إلى هذه الأوضاع المتردية، فقاموا ينادون بالإصلاح، وكان مفهوم الإصلاح دائماً يتضمن العودة إلى الإسلام الصحيح، من خلال مصادره الثابتة - القرآن والسنة. كما كان هؤلاء ينادون بقيام مجتمع على نمط المجتمع المثالي زمن الراشدين. وكان من أشهر السلفيين تأثيراً في هذه الحركات الحديثة - ابن تيمية ثم ابن الجوزية، خاصة وأن كثيراً من ظروف عصرهم تشابه مع ظروف الوطن العربي في القرن التاسع عشر وما قبله وبعده. فجاءت الحركات الحديثة مكتملة لهذه الحركة التاريخية، متبينة لكثير من أفكارها، كما سنلاحظ في الجزء التالي من هذا البحث.

الحركات الدينية الحديثة والتنمية

شهد القرن التاسع عشر بخاصة، بداية انفتاح العرب من جديد على العالم الخارجي، في ظروف كانت فيها أحوال البلدان الغربية الداخلية جامدة راكدة، يسودها التشبث والضعف والتخلف الحضاري. وقد أدى هذا كله إلى إحساس عميق بضرورة تغيير هذا الواقع. ومنذ ذلك الوقت والدول العربية - من خلال حركاتها وقياداتها - تحاول أن تنطلق من حالة الجمود والانحطاط. ولكن هذه المحاولات لم تكن في غالبها قائمة على معرفة الواقع، بل على أساس تجاوزه. ولم تكن في غالبها شاملة، وبالتالي جاءت مبتورة، بعيدة عن التصورات العلمية الشاملة التي تقوم على منظور متكامل، تتضح فيه الغايات والوسائل، التي كان يجب أن يقوم اختيارها على أساس الممكن والواقع.

فالنهضة أو العمليات التنموية تتطلب إحداث تغييرات شاملة وجذرية، تكسب المجتمع القدرة على الاستمرار في عملية الإنماء، والقدرة على الاستجابة للتحديات المستقبلية، بما يتناسب مع حاجات المجتمع. وكما يقول عمار فلا بد أن يقوم هذا الإنماء على تصور مستقبلي لتجديد حضاري متمثل لمكونات هذا الوطن، وفي تفاعل موارده الطبيعية والمادية والمالية والبشرية. ولن يتأسس هذا

الإلغاء الحضاري إلا على ركيزة الأصالة المتجددة ، والهوية الواضحة لدور الوطن العربي في الحضارة المعاصرة وتياراتها المتدفقة (عطار ، ١٩٨٥ : ١٢٠ - ١٣٨) .

وكان لا بد أن يكون الإنسان محور هذه العمليات النهضوية أو الإنشائية . فتأهيل القوى البشرية وتنميتها ، والعمل على تلبية حاجات أعضاء المجتمع بأبعادها المختلفة ، وتوفير الظروف البيئية المناسبة ، من ديمقراطية وحرية ، ومستوى مادي مناسب ، وتوزيع عادل ، إلى جانب تكوين المستوى الأساسي للإنتاج ، بما في ذلك عناصر القاعدة العلمية التكنولوجية ، وما يحتاج كل هذا من تنظيمات تعتبر - جميع هذه من عوامل الإنهاء - ضرورة لإحداث النهضة والتنمية .

أما النموذج التنموي في حركات الإصلاح فقد جاء بعيدا عن هذا التصور الذي أوردناه في الفقرة السابقة . كان في غالبه مشوشا ، يقوم على وضع النماذج المعيارية دون الالتفات إلى ما نحن عليه فعلا ، ودون محاولة بيان كيفية تحقيق النهضة ، إلا من خلال النداء بمفاهيم عامة غير مترابطة . وكانت التصورات لمشروع النهضة ، تنطلق وترتبط في الغالب بمصالح الفئات المختلفة وأحيانا بنوعية تعليمهم وثقافتهم . وهذه ذاتها ترتبط بالأوضاع الاجتماعية الاقتصادية لهذه الفئات . فالسلفي يدعو إلى الشورى لأنه من «أهل الحل والربط» ويحارب النموذج الديمقراطي لأن هذا يتفق ووضع الليبرالي . أما النداء بأن تكون الشريعة دستورا وقانونا للدولة والمجتمع فيخدم مكانته ووضعه وحرصه أن تقتصر العلوم على ما عهد وعرف ، حماية له ولمكانته ، وفرصة الاقتصادية . فالمواقف الأيديولوجية ، قلما تسليخ عن مثل هذه المسببات . والشواهد في حياتنا الحاضرة على مثل هذه الظاهرة لا تحصى ولا تعد . لقد كانت المشاريع النهضوية ردود فعل ، أكثر مما كانت تخطيطا . وجاءت لتقفز على الواقع ، متجاوزة له ، إما لتتوقع وترتد على نفسها ، أو لتقلد ما هو موجود ، دون موافقة البعد التاريخي لواقع تلك النماذج والواقع العربي^(٨) . ولم تكن مواقف وتوجهات ذوي المواقف العلمانية أكثر واقعية في ذلك . كما لم تكن ردود الفعل للاحتكاك بالعالم الخارجي ، وخاصة أوروبا ، متجانسة . ويعود بعض ذلك إلى عامل الزمن ، ويعود بعضه إلى الظروف الموضوعية لنوعية الاتصال ، وأوضاع البلدان نفسها . ويقول الدوري في هذا بأن الاحتكاك بالغرب قد أدى إلى تنوع في اتجاه الوعي ، فانقسم بين محاولة مجابهة الغزو الغربي بتأكيد الإسلام ثم العربية ، كما في مصر وشمال إفريقيا ، أو بمحاولة تأكيد العروبة المرتبطة بالإسلام أو التراث كما في المشرق العربي . ولم ينشأ هذا في عامته عن اختلاف جذور الوعي العربي بل نتيجة الظروف العامة (الدوري ، ١٩٨٤ : ١٦٣) .

لقد أدى التباين في الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية والفكرية لأعضاء الجماعات المختلفة إلى تباين مواقفها من طبيعة نموذج البناء المستقبلي والعناصر المكونة له . وقد أثر في هذا التباين أيضا طبيعة الصلة بين كل من هذه الفئات والفئة الحاكمة والقوى الخارجية وخاصة الأوروبية . فقد أدى الاتصال بأوروبا إلى اعتقاد البعض بضرورة نقل مظاهر حضارتها ومذاهبها ومنطلقاتها السياسية والاقتصادية . بينما أنكر الفريق الثاني الحضارة الأوروبية وازدراها . ورأى أن الإصلاح في الابتعاد عن هذا النموذج المادي اللاأخلاقي . واتخذ فريق ثالث موقفا وسطا ، حاول فيه التوفيق بين التراث والحضارة الغربية . وتوزعت التيارات والحركات الدينية بين الموقف الراض للوضع الغربي والداعي للنموذج السلفي ،

ومن الموقف التوفيقى بين الاثنين ، وإن كان هذا الموقف الأخير يكاد يكون مقصوراً على المواقف الفردية من أعلام حركة الإصلاح .

لقد كانت مسألة الهوية من أسس هذا التنازع والتباين ، وظلت هذه دون حل مقنع ، مما أفسح المجال لفرغ مرجعية الانتفاء ، المسألة التي انعكست على حيرة الشباب وقلقهم من حيث الهوية والانتماء . فقد ظلت التيارات الفكرية والاجتماعية تتخبط في (من نحن وما نريد) وكانت جميعها تبنى في الهواء ، متناسية الواقع العربي والدولي . فاليسار العربي ظل يحاول في صياغة الواقع ليتفق مع النظرية ، بدل أن ينشغل بعكس ذلك ، وكادت التوجهات القومية أن تكون مفرغة من كل مضمون ، ثم عملت على استعارة الأيديولوجيات من الخارج . أما التيار السلفي فقد أدى به إنكاره للواقع الحاضر إلى رؤية الخلاص في نماذج الماضي . فالعالم كله بيا في ذلك المجتمعات الإسلامية «في جاهلية كاجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم ، كل ما حولنا جاهلية ، تصورات الناس وعقائدهم ، عاداتهم وتقاليدهم ، مواد ثقافتهم ، فنونهم ، آدابهم ، شرائعهم وقوانينهم ، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية . . . وتفكيراً إسلامياً . . . هو كذلك من صنع الجاهلية» (قطب ، ١٩٨٣ : ١٠) .

وتعود أسباب هذا التخلف العربي ، الذي أدى إلى هذه الأوضاع الراضية إلى فساد الأوضاع الداخلية وبخاصة الأمور السياسية والاقتصادية . ومما زاد من حدة الوعي بها قياسها مرجعياً بالماضي المجيد ، أو مقارنتها بحاضر الآخرين المزدهر . وقد زاد من حدة الوضع عوامل خارجية متمثلة - بعد انتهاء الحكم العثماني - باستعمار الغرب للبلدان العربية . لقد تضاعفت العوامل الداخلية ، من استبداد سياسي ، وتدهور الحالة الاقتصادية ، إلى جانب التفاوت الطبقي ، مما ترتب على ذلك من جهود فكري ، إلى ترسيخ حالة التخلف وتعميمها . وقد لعب الحكم العثماني دوراً بارزاً في هذا المضمار ، أما الأوروبيون فقد عملوا عن قصد على ترسيخ أوضاع التخلف والتشتت .

رغم هذه الظروف فقد شهد القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، أوقات انفراج اقتصادي ، تبعه انفراج مواز في التعليم والثقافة ، أدت جميعها إلى إحياء الآمال ، والتطلعات للنهوض بالمجتمع ، ومحاولة الفكك من حالة الركود والتخلف . وسنقتصر فيما تبقى على عرض وبيان دور الحركات الدينية الحديثة من هذا كله .

تشترك التيارات الفكرية والحركات الدينية ، في تفسير حالة الضعف والتخلف بإرجاعها إلى ابتعاد المسلمين عن الدين الصحيح ، مما أدى إلى فساد السياسة والأخلاق ، ومما أفسد على الناس أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية ، وهذا يجعل علاج الأمر في العودة إلى الدين . «فإننا معشر المسلمين إذا لم يؤسس نهوضنا وتمددنا على قواعد ديننا وقرأتنا فلا خير فيه لنا ، ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا من هذا الطريق» (الأفغاني ، ١٩٦٨ : ٣٦٢) . وهذا ما يراه أحد قادة الفكر السلفي الديني . فعزتنا تقوم على تمسكنا بديننا ، وإن بعدنا عن الدين هو سبب ما نحن فيه من مصيبة حال . ففي الدين وحدتنا وعزتنا ، وبه نصل إلى المجتمع الفاضل . والحقيقة أن هذا المنطق ما يزال هو أساس الفكر الديني حتى وقتنا هذا .

لقد أدت هذه الصرخات بالاستنجد بالماضي، إلى ربط الفكر الديني الحديث بسلفه . وقد زاد من قوة الرابطة تشابه المشاكل والقضايا ، سواء الأمور الداخلية ، وعلى رأسها الاستبداد السياسي ، والتشتت ، أو العوامل الخارجية التي كانت تهدد الوجود الإسلامي بدءاً بالمغول ومروراً بالترار والصليبيين ثم الغربيين وإسرائيل . فصلاح الحال في الحاضر يقوم على ما صلح به السلف ، وبالتالي فإن فكر السلف هو الفكر الذي يمكن أن ينقذ الأمة وينهض بها . وكما يقول الخولي : « كان المسلمون يعنون بذلك التجديد إحياء السنة والقضاء على البدع ، ومن ثم اتجاهاهم عمليا حين اهتموا بالتجديد في الفقه ، قانون الحياة عندهم ، وبذلك يكون التجديد حركة دائمة مستمرة هدفها حماية المجتمع والقضاء على المفساد » (مصطفى ، ١٩٧١ : ١٥ - ١٦) . وبهذا أصبح الفقهاء حراس العقيدة ، ضد محاولات فهمها وتحديثها (مصطفى ١٩٧١ : ١٦) فأصبح فكر الفقهاء ومواقفهم هو المرجعية الأساسية ، وفي الغالب الوحيدة لحركات الإصلاح والتجديد القائمة على الفكر الديني . وكان الفقهاء ، كما سبق وذكرنا ، قد وقفوا من العلوم والفلسفة عامة موقفاً يشوبه العداء . وتمثل موقف غالبهم بالرفض لكل ما هو جديد ، حرصاً منهم على خصوصية وصفاء التراث الفقهي . وكان نتيجة هذا الحرص ونتيجة تقنين الفقه وأصوله أن سد باب الاجتهاد ، وراح الخلف يبحث في التفصيلات التي لا تحمل وزناً ولا معنى . وصار كل حاضر يقاس على ذلك الماضي ، والشاهد يقاس بالغائب ، فأدى هذا إلى جهود الفكر ، وانسلاخه واغترابه عن الواقع . فوقف الفكر الديني في غالبه وخاصة ما ارتبط منه بالحركات موقفاً سلبياً من كل محاولة تغيير . وقد أدى هذا إلى التزمت ، وغياب التسامح الفكري من عقول ونفوس غالبية حاملي الفكر الديني . وكانوا إذا ما ساندتهم السلطة السياسية لأمر في صالحها يتحولون إلى قاعدة للإرهاب الفكري في المجتمع . مثل موقف الإخوان زمن فاروق من الحركات الوطنية ومن الحكم ، كذلك شرعية وجود تنظيم الإخوان في الأردن دون غيره من التنظيمات ، ومهادنتهم لنظام النميري وتبرير شرعية وجوده في السودان .

قلنا إن الحركات والتيارات الفكرية الدينية السلفية لم تأت من فراغ ، وإنما تعتبر امتداداً لحركة امتدت عبر العصور الإسلامية المختلفة . كما يمكن ربط هذه الحركات والتيارات وتحولاتها بالتيارات والتحولات الاجتماعية العمرانية . ولكن البعد التاريخي المباشر يرتبط بالعهد العثماني ، وإن كان فكرهم ينطلق في جذوره وأصوله من فكر ابن تيمية بشكل خاص ، وتلميذه ابن الجوزية . وهما يرتبطان بالمذهب الفقهي الحنبلي أصلاً . وكان ابن تيمية قد حاول ربط الدين بالحياة ، وجعل الدين عاملاً موحداً للمسلمين أمام الغزو الصليبي . وقد هاجم الوقوف عند المذاهب ، ونادى بالاجتهاد والاعتدال على المصادر الصحيحة : القرآن والسنة ، ورفض مبدء الإجماع لأنه كان سبباً في دخول الخرافات وبخاصة ما يتعلق بما ظهر من فكر وممارسات تتعلق بالأولياء وكراماتهم^(٩) .

في القرن التاسع عشر ، أدرك العثمانيون ، أن بناء دولتهم على وشك الانهيار ، فلجأوا إلى الاعتماد على الرأي العام الإسلامي ، ممثلاً بشكل خاص في « حركة الجامعة الإسلامية » . ونجحت المحاولة في إيقاظ الشعور بأهمية الوحدة الإسلامية ، وضرورة إحياء الدولة الإسلامية . لكن واقع الدولة العثمانية من ضعف اقتصادي ، واستبداد سياسي ، وجهود فكري ثقافي وقف عقبة أمام الفكر المستنير . بل حارب العثمانيون أصحاب هذا الفكر في الوقت الذي شجعوا فيه الطرق الصوفية

(الأثري ، بدون تاريخ : ٣٣) . وكان تأثير هذه الطرق سيئا قاتلا بما تصطنع من دعوة إلى الزهد والانقطاع ، وبما كانت ترغب الجباهير بالفقر والمسكنة ، وبما كانوا ينمون من اتكالية في العيش على التكايا والزوايا ، التي كانت تقوم بمعاونة الطبقات الحاكمة (الأثري ، بدون تاريخ : ١٤) . كان لهذه الفرق الأثر البالغ على عقول العامة ، وكانت عملية تخديرية للجباهير ، لترضى بالأمر الواقع ، بما فيه من ظلم . وكانت هذه الطرق من وسائل توطيد الاستبداد والظلم والتعسف ، كما أنها كانت من عوامل الهزيمة أمام الموجات الاستعمارية .

لكن ضعف العثمانيين ، وعدم تجاوبهم مع حركات ونداءات الإصلاح ، إضافة إلى تغير نسبي في الحالة الاقتصادية ، وازدهار نسبي للتجارة وبعض الصناعات وبخاصة الحرف ، ثم الاتصال بأوروبا ، والانبهار بالحضارة الأوروبية وأوضاعها السياسية والاجتماعية والثقافية ، إلى جانب بداية نمو طبقة برجوازية محلية ، وبداية تبدل في الروابط الاجتماعية - الاقتصادية - أدى إلى تحركات فردية وجماعية ، تمثل التوجهات السلفية الدينية جزءا هاما منها . ولقد ساعد التحدي العسكري والسياسي الأوروبي على نمو هذه الحركات وانتشارها . إلا أن استجابتها للتحدي الثقافي الأوروبي كان سلبيا في غالبه^(١) وغير مؤثر . ولم تكن استجابتها للمشاكل الداخلية أكثر فعالية أو أكثر نجاحا .

وستتناول هنا باختصار شديد بعض ممثلي التيار السلفي الديني ، سواء من عمل منهم كأفراد ، أو قام على شكل تنظيمات وحركات . وكان لبعض الأفراد المصلحين أثر في تحريك الشعور والفكر في البلدان الإسلامية عامة . وكان جمال الدين الأفغاني أكثرهم شهرة . وقد شملت دعوته البلدان الإسلامية عامة . وقد أسس دعوته على محاولة الرجوع إلى الإسلام الصحيح ، واعتماد العقل ، ومحاولة توحيد البلدان الإسلامية ، والعمل على تعديل نظام الحكم المستبد بادخال الشورى . ولم يكن مفهوم الديمقراطية يخرج لديه عن مفهوم الشورى التي تقوم على مناصحة الحكام . وهنا لا يتعدى دور الشورى إرشاد الملك ونصحه من قبل قلة من العقلاء المقربين (الأفغاني ، ١٩٦٨ : ٤٧٣) . أما تلميذه محمد عبده ، الذي تبنى نفس المعنى للشورى ، فقد انتهى إلى النداء بأن الشرق لا ينصلح إلا بحاكم مستبد عاقل (عبده ، ١٩٧٢ : ٧١٦) . ورغم هذا التردد وعدم الوضوح في نداءات الإصلاح الحكومي ، فقد راح الأفغاني وعبده يدعوان إلى الأخذ بأساليب التقدم الحديث والعلم والصناعة ، وتأسيس نظم سياسية قوية لمواجهة الزحف الأوروبي . كما شملت الدعوة ترك التخلف والطغيان الداخلي ، ومحاربة التفكير الخرافي . ولكن خليفة الدعوة ، صاحب المنار ، أسقط من الحركة عنصر التقدم ، وربط مجلته وما تنشر من فكر بالسلفية البحتة ، وبخاصة التيار الوهابي . لقد استبدل الانفتاح على الأساليب الحديثة ، بالانغلاق والهجوم على الغرب . كما عمل خلافا لما كان عليه محمد عبده ، على إسقاط أهمية العنصر العربي من الدعوة . لقد انتهت الدعوة على يديه إلى نسق مغلق خال من المرونة (حنفي ، ١٩٨٤ : مقالات صحيفة الوطن) . ومثل هذا الفكر لا يمكن أن يكون قاعدة لنهضة شاملة أو إناء شامل ، وإن كان وجود ما جاء منه في المرحلة الأولى يساعد على الظروف المناسبة للنهضة والتنمية .

في الوقت ذاته انتهى موقف الطهطاوي ، والذي تأثر بالحضارة الغربية ، وانبهر بما فيها من

معان ، وبخاصة النداء إلى الحرية والإخاء والمساواة^(١١) ، إلى حركة أسقطت الجانب الديني ، وغلبت الجانب العلماني . ويعني هذا تغليب الهوية الغربية على نموذج المستقبل . وقد مثل هذا التيار أمثال لطفي السيد وطه حسين ، فيما مثل العقاد تغليب التراث ، وبالتالي الهوية العربية الإسلامية .

لقد أدى موقف الأتراك المتعصب من العرب ، إلى تغذية الفكر القومي . وقد أدى هذا إلى ارتباط العروبة بالإسلام ، فامتزجت الدعوة للعروبة بالدعوة للإسلام ، وبخاصة على يد الكواكبي (الدوري ، ١٩٨٤ : ١٦٨ - ١٧٣) . وفي نفس الوقت امتزجت الدعوة الإسلامية بدعوة التحرر من الاستعمار ، كما ظهر ذلك لدى معظم المنادين بالإصلاح .

لقد كان لهذا التيار القوائم على الجهود الفردية أثره في الفكر العربي والإسلامي . واستطاع التأثير في إحداث تغيرات اجتماعية ، كالتغيرات في نظم التعليم التي حققها بعض أعضاء هذا التيار . ومع ذلك فقد ظل هذا التيار في غالبه يقوم على رد الفعل بدل المبادرة . وظل يشيد النماذج المثالية ، دون أن يعني فعلاً بمعرفة الواقع على حقيقته ، والبناء على هذه الحقيقة . كما أنه لم يستطع وضع نموذج واضح على أساس ما دعا إليه من التوفيق بين التراث والتحديث .

ولم تكن الحركات الإسلامية السلفية ، بمثل هذه المرونة أو التحرر . فقد ولّت معظمها وجوها إلى التراث ، وأدارت ظهورها لكل ما هو خارجه . وكان من أشهر هذه الحركات في المرحلة الأولى : الوهابية والمهدية والسنوسية .

قامت الحركة الوهابية ، نتيجة عوامل داخلية معظمها مرتبط بالعقيدة والعبادات . وأراد صاحب الدعوة ، العودة بالإسلام إلى ما كان عليه في عهد السلف الصالح ، ونادى بالاجتهاد على أن لا يخالف القرآن والسنة وأثار السلف الصالح . وركز على فكرة التوحيد . وقد اشتملت الدعوة على بذور النقد للحركات الأخرى وللأوضاع الإسلامية . ويقول طه حسين فيها ، « . . . هي الدعوة إلى الإسلام كما جاء به النبي ، خالصاً لله وحده ، ملغياً لكل واسطة بين الله وبين الناس . وهي إحياء للإسلام العربي ، وتطهير له مما أصابه من نتائج الاختلاط بغير العرب . فقد انكر محمد بن عبد الوهاب على أهل «نجد» ما كانوا قد عادوا إليه من جاهلية في العقيدة والسيرة ، كانوا يعظمون القبور ، ويتخذون بعض الموتى شفعاء عند الله . . . » (الأثري ، بدون تاريخ : ٢٤) . وإذا كانت الدعوة كذلك فإن الخلفية الاجتماعية الثقافية لأتباعها جعلتها تتبدل ، وجعلت الغلو أساساً مرتبطاً بها . فقد أدت الأصول البدوية لأتباع الدولة إلى مواقف التزمت ، فكفروا من لا يماثلهم ، ووقفوا في وجه تيار الحضارة الجديد . واعتبروا كل المخترعات الجديدة بدعاً . كما أن الدعوة ذاتها دعت إلى التقشف وإجبار الناس على العبادات^(١٢) .

وكان لارتباط الحركة بحركة سياسية أثره على تطورها الفكري . وتدل الفتاوي الحالية على مدى تطويع الفكر الديني لخدمة السياسة . وقد أدى هذا الموقف التابع ، والأصول الاجتماعية للتابعين ، إلى تحول الحركة عن الأصول ، إلى الفروع والشكليات . ولم يجد ظهور البترول ،

والاقتصاد الحديث من آثارهما على الحركة ، خاصة فيما يختص ببعض المرونة . لكن المؤثر الأكبر يبقى لمن يملك الثروات . فقد أجبرت الحكومة أهل الحركة على تقبل المدارس للذكور والإناث ، ومؤسسات الخدمات الحديثة ، وبناء طرق المواصلات . ولم تكن الحركة تقبل بهذا من قبل (١٣) . وإذا كانت الحركات السياسية الاجتماعية الاقتصادية قد أثرت في توجهات الحركة ، واهتمامات أعضائها ، إلا أنها ما تزال تلعب دوراً كبيراً في توجيه التغيرات الاجتماعية والثقافية ، بما يتناسب مع تصوراتها السلفية التي تفرض قيوداً كبيرة على معظم أنواع التغير .

وإذا كانت الوهابية قد انتشرت في بيئة بدوية ، فقد كان الريف السوداني مهداً وأرضاً للحركة المهدية (مصطفى ، ١٩٧١ : ٤٤) . وقد قامت هذه الحركة على بعث الشريعة والالتزام بالقرآن والسنة . ولكنها تبنت مفهوم المهدي ، واعتبار مؤسس الحركة وأبنائه أولياء وحفظة لأسرار الخالق . لقد ساعد في قيامها الفقر المدقع في الريف السوداني . كما أسهمت الضغوط السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تعرض لها المجتمع السوداني في انتشارها . لكن اختلاطها بطرق الصوفية ، والاعتقاد بالأولياء جعلها قوة مسكنة أكثر منها محفزة على العمل . وما يزال الصراع قائماً بين هذا الإسلام الصوفي البدائي وبين متطلبات المجتمع السوداني الحديث . لقد لعبت المهدية دوراً تاريخياً في إبقاء الريف السوداني على الأقل على حاله ، كما أن دورها السلبي سهل للمحتل حكم البلاد واستغلالها .

تختلف الحركة السنوسية (مصطفى ، ١٩٧١ : ٣٧) في نوعية تنظيمها وبعض توجهاتها . وقد كان من أهم أهدافها تحرير «دار الإسلام» من الأجانب . ورغم أنها نشأت في البوادي فإنها حاولت إنشاء مراكز تربوية تنمية اجتماعية قاعدتها الزاوية . كانت الزاوية تمثل مركزاً تربوياً ، ومنهلاً للحياة الروحية ، ومصدراً للحياة الزراعية والحرفية والتجارية والسياسية . وبذلك كانت تمثل النواة لنموذج حي للحياة في جوانبها المختلفة . ورغم تحيز الحركة إلى الجانب الروحي والدعوة الأخلاقية ، فإنها لم تغفل عن محاولة تحسين أسباب المعيشة ، وتوفير وسائل الكسب للمريدين والأتباع . ولكن هذا التميز أدى إلى إهمال العلوم التطبيقية . وقد ظهرت نتائج هذا الإهمال ، في المستوى التقني المتدني ، الذي واجهته فيه الاستعمار الإيطالي ، الأمر الذي أدى بقيادة الحركة إلى موقف المهادنة في النهاية . إن سيطرة النزعة السلفية الصوفية على الحركة أدت إلى إبعادها عن مجارة التقدم ، وبالتالي إبعادها عن المشاركة في تنمية المجتمع تنمية شاملة ومستقبلية .

كان لارتباط هذه الحركات بالنظم أو الحركات السياسية ، أن ظلت في النهاية في إطار الدولة ، مما أوقف انتشارها إلى الخارج . وكان لا بد والحال هذا ، وظهور ظروف مستجدة ، أن يعود التيار السلفي إلى الظهور ثانية ، بأشكال تنظيمية حديثة ، وفي المراكز الحضرية بشكل خاص . ورغم أن الحركات السلفية الحديثة قد نمت في أحضان التيارات الفكرية السالفة ، فإن الظروف التي أحاطت بقيامها وانتشارها ، اختلفت في نوعيتها وحجمها . وكان من أهم هذه الحركات اللاحقة ، حركة الإخوان المسلمين ، وحزب التحرير ، والحركات الدينية اللاحقة (١٤) .

لقد أصبح التهديد الثقافي الغربي في الخمسين سنة الأخيرة أكثر حدة . وقد أدى تبدل الاستعمار

العسكري ، بأوجه جديدة ، اقتصادية وسياسية وثقافية إلى الحاجة إلى مجابهة تتصف بأنواع جديدة من الاستجابة ، أو هكذا كان يجب أن يكون . كما أدى وجود النظم السياسية المحلية ، ومن يرتبط بها من تجار وفئات المتعلمين في المدارس والمعاهد الحديثة ، إلى توسيع الصراع الداخلي في الوطن العربي . وقد ارتبط هذا الصراع الفكري إلى حد ما بالبناء الطبقي في المجتمع . فكان معظم أهل التيارات السلفية الدينية من الطبقة الوسطى الدنيا والطبقات الدنيا الحضرية ، إضافة إلى فئة المزارعين في الريف . ولكن محاولات استبدال الاقتصاد البدائي باقتصاد حديث نسبياً ، وربطه - سواء في مجال الصناعات أو الخدمات - بالتعليم الحديث ، أدى إلى ابتعاد الناس عن التعليم الديني التقليدي . كما أدى تمسك أهل هذا النوع من التعليم بنظامهم دون تغيير ، إلى بعده واغترابه عن حاجات الناس والمجتمع . فلم يعد لخرمجه مكان إلا في أدنى السلم الوظيفي ، مما أثر سلباً في نظرة الناس إلى هذا النوع من التعليم والفكر ، وبشكل خاص في حياتهم العامة .

ولا يمكن القول إن عمليات التحديث قد عمّت المجتمع . فقد كانت في غالبيتها مرتبطة بقرار سياسي فوق ، مما أدى إلى تفاوت في التوجهات بين الفئات الطبقية ، وبين الحضر والريف . ونشأت عن تفاوت عملية التحديث ازدواجية في النظم الاجتماعية . فقام الاقتصاد الحديث إلى جانب التقليدي . وبقي العرف رغم قيام القانون ، وتجاور نظامان تعليميان مختلفان . وأدى ذلك إلى انقسام البناء الاجتماعي لكل بلد عربي ، تبعاً لهذه العملية ، إلى جماعات تأخذ بعضها بأسلوب التحديث ، وجماعات أخرى أقامت على ما كانت عليه . لقد تركزت عمليات التحديث في المدن خاصة ، إذ شهد القرن التاسع عشر أفراس الطوائف القائمة على الحرف التقليدية ، وانهار معها نظام العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية المرتبط بها . لقد شهدت المدن تغيراً في المؤسسات المالية ، وفي تطوير الخدمات والأجهزة الحكومية ، في الوقت الذي بقي فيه الفكر الديني ومؤسساته التقليدية دوناً تغيير ، الأمر الذي أبعد بين هذا النوع من الفكر والواقع الاجتماعي الاقتصادي .

لكن أواخر الستينات جاءت بالفرص والأسباب لعودة ازدهار الفكر الديني السلفي . وكانت أسباب كثيرة تراكمت وتضافرت على إعادة الحركات الدينية إلى الساحة . ومن أهم هذه الأسباب :

- ١ - الهزائم العسكرية ، وفشل النظم الوطنية أمام الاعتداءات الغربية والاسرائيلية . وقد انتشر بين الناس أن سبب الهزيمة هو بعدنا عن الدين .
- ٢ - التبدل والتغير في المعايير الأخلاقية وما يرتبط بها من أنماط السلوك الشبيه بسلوك الغرب . وقد اعتبر هذا فساداً وخروجاً عن الدين والتقاليد ، ومن أسباب تخلفنا وهزائمنا .
- ٣ - النزاع الفكري وعدم وجود إطار مرجعي للإنسان العربي ، إضافة إلى فشل الأيديولوجيات غير الدينية في حل مشاكلنا الداخلية والخارجية .
- ٤ - يرتبط بالأيديولوجيات أيضاً موقف كثير من النظم السياسية - وفي بعض الأحيان بتشجيع من دول أجنبية - من بعض الأيديولوجيات التي كانت تعتبر خطيرة ، ومحاوله محاربتها بالدين . ويدخل في هذا تشكيك الشباب حتى بحركات التحرر الوطنية بمجرد وصفها بالفكر اليساري .
- ٥ - كان من مصلحة كثير من النظم السياسية ، وكثير من الدول الغربية ، تحويل الناس عن

قضاياهم الأساسية ، بإشغالهم في مسائل شكلية جانبية ، ليست حتى من جوهر الأمور الدينية . ومن ذلك شيوع إطالة اللحى ، وظهور الحجاب ، وانتشار الاحتفالات والطقوس الدينية كالموالد ، والمبالغة في العبادات ، والعودة إلى الأولياء وذوي المكارم . وقد أدت الحماية السياسية التي اقتصت بها الحركات الدينية دون غيرها ، إلى جانب ما وصلت إليه من جمود وتزمت ، إلى أن أصبح بعضها من مصادر الإرهاب الفكري في كثير من المجتمعات العربية . فقد ظهر منهم من يكفر من يختلف معهم ، ومن يضعون الإسلام في مواجهة العقل والعلم ، ومن يحاربون مفهوم الديمقراطية والمشاركة الشعبية . بل ظهر من يحاربون العلوم والفنون ، ومن يقللون من شأن هذه الدنيا ، ويدعون إلى عدم الاهتمام بها . وظهرت إلى جانب هذا كله كتابات دينية عن الجن والملائكة وأولياء الله الصالحين .

ولعل قصة الإخوان مع النظم السياسية توضح بعض العلاقة المذكورة آنفاً ، فكما يذكر حنفي ، فإن السادات كان يبحث عن الشرعية . ويحاول ذلك في نفس الوقت حزب الناصرية وما أسماه بمراكز القوى . فركب حصان الديمقراطية ، وذلك ليبين أن مراكز القوى وناصرهم ، هم المسئولون عن التعذيب والسجون . وأخرج الإخوان ، وهو يعلم أنهم ليسوا خطراً عليه ، نظراً لعدائهم لعبد الناصر ، ونظراً لتخلفهم الفكري وعدائهم للاشتراكية والقومية العربية ، وللاتحاد السوفيتي ، وموالاتهم التقليدية للحزب ، ولحرصهم على الإسلام الشعائري المظهر ، وكل ذلك قاسم مشترك بينهم وبينه^(١٥) .

وإذا أضفنا مسألة أهمية الدين في حياتنا ، وبخاصة كعقيدة في بلدان المغرب العربي في مواجهة الاستعمار ، إلى الإحباط الذي لحق بكثير من المهنيين والمعلمين والطلبة ، نتيجة الهزائم والاستبداد ، يتضح سبب لجوئهم إلى الحركات الدينية ، كما أن عدم توفر الطرق الشرعية للتعبير ساعد في انتشار الفكر الديني السلفي بين قطاعات جديدة وكثيرة في المجتمع العربي .

والآن ، بعد هذا العرض السريع لأصناف التيارات الفكرية الدينية^(١٦) ، نود أن نعود إلى سؤالنا الذي بدأنا به ، وهو ما هو الدور الذي لعبه الفكر الديني والحركات الدينية الحديثة في عمليات التنمية والنهضة في وطننا العربي . لقد رأينا أن الإسلام كدين يحتوي على جميع المبادئ والقيم والمعاني التي يمكن أن تساعد في تهيئة الظروف المناسبة للنهضة والتنمية . فهل قامت التيارات والحركات الدينية الحديثة بدور مطابق أو مخالف لذلك .

وحتى نجيب عن هذا السؤال لا بد من القول ثانية بأن عملية التنمية عملية شاملة تأخذ بجميع جوانب الإنسان ، وبجميع جوانب بيئته . وإنما تقوم على العلم ، والنظرة المستقبلية . وإذا اعتبرنا مفهوم الشمولية للحياة الإنسانية ، فمعنى هذا أن عمليات التنمية لا بد أن تشمل كل ما يكون حياة الإنسان من قيم ومعان وهي :

٢ - المعاني والقيم الأخلاقية والاجتماعية .

٣ - المعاني والقيم الجمالية والذوقية .

٤ - المعاني المرتبطة بالأهداف .

وإذا أخذنا موقف الحركات الدينية الحديثة والمعاصرة من هذه الأوجه من حياة الإنسان لوجدنا أن موقفها يتلخص فيما يلي :

١ - بالنسبة للمعرفة فقد اقتصر في الحركات الدينية على الدين بالمعنى الضيق له . بل إن هذه الحركات استطاعت في بعض البلدان العربية^(١٧) التأثير في المناهج المدرسية وحتى الجامعية ، لتحويلها إلى تعليمات دينية ، على حساب العلوم الأخرى . لقد حجرت بعض هذه الحركات على تعليم مواضيع مدعية مخالفتها للدين ، وما كان رواد علماء المسلمين يجمعون عن أية معرفة . ولم يقتصر تأثيرهم على المضمون ، بل على مفهوم العلم والتعليم ، فصار التقليد هو الأساس ، وصار احترام النص يجعله الحكم والمرجع . والغريب أننا لا نجد رغم كثرة مراكز هذه الحركات ، ورغم الأموال الطائلة بين أيدي أصحابها ، أنها أولت تشجيع العلم وتطويره أهمية تذكر .

٢ - بالنسبة للقيم والمعاني الأخلاقية والاجتماعية فقد نال هذا النوع أكبر قدر من اهتمامات المفكرين السلفيين . ولكنهم وبكل أسف ابتعدوا عن جوهر المسألة إلى فروعها . واقتصر مفهوم الشرف على العلاقة بين الجنسين . واقتصر مفهوم السلوك السوي على المظهر . ونحن وهم يعرفون الازدواجية في سلوك الكثيرين ممن يدعون طريق الدين .

٣ - بالنسبة للمعاني والقيم الجمالية والذوقية : أقامت هذه الحركات حرباً شعواء على الفنون بالطلق ، ولم تحاول أن تبين أو تثبت أن الفن يمكن أن يكون جيداً نافعا . كما يمكن أن يكون سيئاً ضاراً . لكن الحركات الدينية حاربت بالمعنى المطلق .

٤ - أما بالنسبة للأهداف فقد كانت دائماً تقوم على اختيار وضع فترة الرسول (صلى الله عليه وسلم) والراشدين كنموذج ، على المجتمع أن يحاول الوصول إليه . ولم يفتن أحدهم إلى تغيير الظروف واختلافها ، وإلى تغيير الواقع . وكان يمكن أن نستفيد من بعض الأسس والمبادئ . فالدين يعطينا هذا الحق في بناء مجتمعتنا ، بما يتناسب مع إمكاناتنا وتطلعاتنا ، وبما يتفق مع ما نراه يتفق مع ديننا .

لقد تبين لنا من دراستنا للحركات الدينية السلفية المختلفة ، أن معظمها قام بدوافع ولأسباب نبيلة . وأن معظمها قام استجابة لقضايا كبيرة . ولكنها كانت دائماً ، وهي جزء من هذا المجتمع ، الذي يمر بعصور انحطاط وتخلف ، تعود لتصبح جزءاً من الكل المتخلف . بل إن إصرارها على الجمود ، وتزمتها ، ومحاربتها لمن يخالفها ، جعلها سلاحاً ضد النهوض والتنمية .

وإذا كانت هذه الحركات قد فشلت في تغيير الواقع العربي المعاصر ، فلا يعني هذا أنها قد لعبت

دوراً هاماً في التأثير في هذا الواقع سلباً وإيجاباً . وقد تبلور عن هذه الحركات تيارات جديدة ، أكثر وعياً بالواقع والعمليات التاريخية ، قد تساهم ليس في تصحيح الواقع فقط ، وإنما فيما لحق بالفكر الديني نفسه من تشوهات وضحالة ، حتى يصبح فكراً قادراً بحق على المساهمة بالنهوض بهذه الأمة .

الهوامش

١) تعني السلفية في الأدبيات الحديثة محاولة بناء الحاضر ورؤيته على أسس نموذج في الماضي ، والمعنى الأساسي لها يتضمن الرجوع إلى طريقة السلف الصالح الذي كان يعتمد في أحكامه على القرآن والسنة . وكان من أسباب مثل هذا التوجه الحرص على نقاء العقيدة والعبادات مما يمكن أن يداخلها عبر الزمن . وأساس مرجعية السلف تعود في الغالب إلى الرواد من الصحابة .

٢) تعتبر هذه الدراسات مدخلا لدراسات تفصيلية قادمة ، وبالأذات الجزء الأخير ، الخاص بالحركات الدينية المعاصرة . حيث ينوي الباحث استكمال هذا الجزء بتناول الحركات المعاصرة ، بشكل خاص ، بالتفصيل والتحليل .

٣ - انظر ماركس وإنجلز ، البيان الشيوعي ، أيضاً انظر مكسيم رودنسون ، الإسلام والرأسمالية حيث يعرض خلال الكتاب العلاقة الإيجابية بين الدين الإسلامي ، من خلال مصادره المختلفة ، وكيف أن الإسلام يحتوي على بذور الرأسمالية ، أي إمكانية التحولات الاقتصادية - الاجتماعية ، على أساس القيم الإسلامية المساعدة على ذلك .

٤) معظم هذه الدراسات قامت بدراسة الواقع ، ولذلك فهي تتحدث عن الدين كما هو سائد في واقع المجتمع . فالقيم الدينية في النموذج النظري المثالي لا تتبدل ، وإنما يتبدل فهم الناس لها ، ودرجة تمسكهم بها . مثل هذه الدراسات مذكور في الإشارة التالية .

٥) لاحظ من هذه الدراسات على سبيل المثال :

A.F.A.Hussain, Human and Social Impact of Technological Change, (Decca: Oxford University Press, 1956), George M. Foster, Traditional Culture and the Impact of Technological Change, (New York: Harper and Row, 1962), and Admedulla' Mia, Influence of Urban Technological Development on Common Man's Islam in Pakistan, unpublished Ph.D. Thesis, University of Michigan, Ann Arbor, 1969.

٦) لمعرفة المزيد عن أوضاع العلوم والعلماء ارجع إلى كتاب عبد المتعال الصعيدي ، تاريخ الإصلاح في الأزهر : وصفحات من الجهاد في الإصلاح ، القاهرة ، مطبعة الاعتماد بمصر ، طبعة ٢ ، ١٩٤٣ ، ص ٢٥ - ٤٣ .

٧) لمزيد من التفاصيل انظر : هشام جمعة ، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي ، ترجمة المنجي الصيادي ، (بيروت : سلسلة السياسة والمجتمع ، دار الطليعة ، ١٩٨٤) .

٨) لمزيد من التفاصيل انظر : محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٢ ، ص ٥٨ - .

٩) حول هذه المسألة انظر مقالات حسن حنفي عن الحركات الإسلامية الحديثة في صحيفة الوطن الكويتية عام ١٩٨٤ ،

والتي اعتمدت على محاضرات جلسات محاكمات قتل السادات . تبين هذه المقالات المرجعية الفكرية لأصحاب بعض الحركات الدينية . أيضا انظر : محمد البهي ، محاضرات في الفكر الإسلامي في مرحلته الثانية ، ١٩٥٧ .

(١٠) لمزيد من المعلومات انظر :

J. Badea, The Arab World In Guest of Future, in Modernization of the Arab World. P.4.

(١١) ترى هذا واضحا في كتب الطهطاوي (مناهج الالباب المصرية في مباحج الآداب العصرية ، مطبعة شركة الرغائب ، ١٩١٢ ، تخلص الابريز في تلخيص باريس ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، تحقيق مهدي علام وأنور لوقا وأحمد بدوي ، ١٩٥٨ .

(١٢) للمزيد عن الحركة الوهابية انظر : محمد خليل هواس ، الحركة الوهابية (بيروت ، دار الكاتب العربي ، ١٩٧٦) .

(١٣) كتب هاري فليبي في صحيفة الشرق الأوسط ، سنة ١٩٥٩ ، عدد ربيع في واشنطن ، ولقد انتهى المظهر المتعصب للعهد الوهابي حقيقة في اليوم الذي اكتشف فيه الأمريكان النفط بكميات تجارية . عن المهدية جميلة مريم ، الإسلام في النظرية والتطبيق ، ترجمة س . محمد ، ص ١٠٢ .

(١٤) لم نذكر الحركات التي قامت في الهند وباكستان ثم الثورة الإيرانية لتقيدنا بالوطن العربي رغم تداخل وتأثر هذه الحركات بعضها ببعض ، خاصة أثر المودودي وأبو الحسن المودودي في مسار الحركات الدينية الجديدة في الوطن العربي .

(١٥) انظر : حسن حنفي ، «كان السادات بحاجة إلى شرعية فلجأ إلى التيار الديني» ، الوطن ، ١٩٨٤ . كما أن موقفهم مع فاروق ضد الأحزاب الوطنية في الأربعينات ، سواء كان هذا تكتيكا أو غيره من الأمور المعروفة . ومع هذا لا يمكن إنكار دورهم الوطني في حرب ١٩٤٨ في فلسطين .

(١٦) سنفرد للحركات الدينية المعاصرة بحثا جديداً يتبع هذه الدراسة .

(١٧) من خبرتي في دولة الإمارات فقد نجحت التيارات الدينية هناك في إجبار الجامعة على حذف مواضيع من مقررات علوم الأحياء والانثروبولوجيا . كما نجحت هذه التيارات في إبعاد أعضاء هيئة التدريس الذين كانوا يشجعون الفكر والتفكير والتساؤل بين الطلاب .

المراجع العربية

- | | |
|------------------------|--|
| ابن خلدون ، عبد الرحمن | المقدمة ، ج٢ القاهرة : لجنة البيان ، ١٩٦٥ . |
| الأثري ، محمد بهجت | الاتجاهات الحديثة في الإسلام ، المطبعة السلفية ، بدون تاريخ . |
| أركون ، محمد | «الإسلام في مسيرة التنمية» ، في الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ، ١٩٦٤ . |
| الأصفهاني ، أبو القاسم | الذريعة إلى مكارم الشريعة ، مكة المكرمة : دار الباز ، ١٩٨٠ . |
| الأفغاني ، جمال الدين | الأعمال الكاملة ، القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للنشر ، ١٩٦٨ . |
| أمين ، سمير | الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية ، ترجمة هنرييت عبودي ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٠ . |
| البتا ، حسن | مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ، بيروت : المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر ، ١٩٨١ . |
| البهي ، محمد | محاضرات في الفكر الإسلامي في مرحلته الثانية ، نشر في عام ١٩٥٧ . |

- الجابري ، محمد عابد
- تكوين العقل العربي ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٢ .
- جعيط ، هشام
- الخطاب العربي المعاصر ، بيروت : دار الطليعة ١٩٨٢ .
- الجندي ، أنور
- فكر ابن خلدون ، العصبة والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، بيروت : دار الطليعة ، ط ٣ ، ١٩٨٢ .
- حنفي ، حسن
- الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي ، ترجمة المنجي الصيادي ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٤ .
- خلف الله ، محمد
- الإسلام والعالم المعاصر ، الموسوعة الإسلامية ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٨٣ .
- الدجاني ، أحمد صدقي
- عن الحركات الإسلامية الحديثة مجموعة مقالات ، الكويت : صحيفة الوطن ، ١٩٨٤ م .
- الدوري ، عبد العزيز
- الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ، ط ٢ ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٢ .
- رودنسون ، ماكسيم
- الحركة السنوسية ، بيروت : دار لبنان للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ .
- سميث ، هارولد
- التكوين التاريخي للأمة العربية : دراسة في الهوية والوعي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤ .
- سيد الأصل ، عبد العزيز
- الجذور التاريخية للشعبوية ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨١ .
- الصعدي ، عبد المتعال
- الإسلام والأساسية ، ترجمة نزيه الحكيم ، ط ٢ ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٢ .
- الصقعي ، الشيخ علي
- ومذهب الإسلام في الإنسان ، في كتاب الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ، مراجعة خلف الله ، ١٩٦٢ .
- عبد الله الطهطاوي
- داعية التوحيد محمد بن عبد الوهاب ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٤ .
- عبد ، محمد
- تاريخ الإصلاح في الأزهر : وصفحات من الجهاد في الإصلاح ، القاهرة : مطبعة الاعتماد ، ط ٢ ، ١٩٤٣ م .
- عثمان ، علي
- مجموعة الرسائل السلفية ، الجزء الأول والثاني ، الكويت : مطابع مقهوي ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٢ .
- عطار ، حامد
- مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية ، القاهرة : مطبعة الرغائب ، ١٩١٢ .
- الغزالي ، محمد
- تلخيص الأبريز في تلخيص باريز ، تحقيق مهدي علام وأنور لوقا وأحمد بدوي ، القاهرة : وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٥٨ م .
- فيلبي ، سنت جون
- رسالة التوحيد ، القاهرة : دار المنار ، ط ١٠ ، ١٣٦٠ هـ .
- قطب ، سيد
- الأعمال الكاملة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات ، ١٩٧٣ .
- لانج ، أوسكار
- «واقع التربية في البلاد العربية : بين النموذج الاستعماري والنموذج الإسلامي» ، المستقبل العربي ، ١٩٨٤ .
- مصطفى ، أحمد عبد الرحيم
- الشروط الأساسية في بناء نظام إسلامي عربي في التربية : عان : ندوة تهئية الإنسان العربي للعطاء العلمي ، ١٩٨٥ .
- المنوفي ، كمال
- ظهر كجزء من كتاب ، فلسفة الإسلام في الإنسان ، بيروت : دار الآداب ، ١٩٨٦ .
- مؤتمر شعوب افريقيا
- الأهلية ، بدون تاريخ .
- النفيع ، خلدون
- معالم في الطريق ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٣ .
- الهلاي ، سليم
- دراسات إسلامية ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٧٣ .
- هواس ، محمد خليل
- الاقتصاد السياسي ، ترجمة راشد البراوي ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٦ .
- حرمة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث ، الكويت : جامعة الكويت ، ١٩٧١ .
- قرارات المؤتمر الثالث لشعوب افريقيا ، القاهرة : ١٩٦١ م .
- «بناء المجتمع العربي : نماذج ومتغيرات» المستقبل العربي ، عدد ٩/٧٩ ، ١٩٨٥ .
- دراسات منهجية في العقيدة الإسلامية ، الصويلح ، مطبعة النور النموذجية ، ١٩٨١ .
- الحركة الوهابية ، بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٧٦ .

- Anmed, Khurshid "Some Thoughts on a Strategy for Development", in **Islam a new International Order: The Social Dimension**, (Ed.) Robert Wuthnow, New York: Academic Press, 1979.
- Badea, J. "The Arab world in guest of Future", in **Modernization of the Arab World**, P. 4.
- Bill, James A. and Leiden, Carl **The Middle East: Politics and Power**, Boston: Allyn and Bacon, Inc., 1974.
- Buttomor and Maximilian (Eds.) Karal Marx **Selected Writings in sociology and Social Philosophy**, London: Pelican Books, 1963.
- Curtis, Michael; ed. **Religion and Politics in the Middle East**: Boulder: Westview Press, 1981.
- Durkhiem, Emile **The Elementary Forms of Religious Life**, Translated by Joseph W. Swain, Glencoe: The Free Press, 1948.
- Foster, George M. **Traditional Cultures and the Impact of Technological Change**, New York: Harper and Row, 1962.
- Hussain, A.F.A. **Human and Social Impact of Technological Change**, Decca: Oxford University Press, 1956.
- Jackson, Elton; Fox, William and Crockett, Harry "Religion and Occupational Achievement", in **American sociological Review**, 35, 1970.
- Lenski, Gerhard **The Religious Factor**, New York: Doubleday, 1963.
- Metwally, M.M. **Macro Economic Models of Islam Doctrines**, London: J.K. Publishers, 1981.
- Nagri, Sayed Haider Nawab "An Islamic Approach to Economic Development" in **Islam and the New International Economic Order: The Social Demension**, Geneva: International Institute for Labour Studies, 1980.
- Sharp, Harry and Mayer, Albert "Religious References and Worldly Success", in **The American Sociological Review**, 21-1962.
- Thomas, George M. "Rational Exchange and Individualism: Revival Religion in the United States, 1870-1890", in **The Religious Dimension**, Ed. Robert Wuthnow, 1979
- Vernor, Glenn **Sociology of Religion**, New York: Hill Company, 1962.
- Weber, Max - **Sociology of Religion**, Translated by Ibrahim Fischeff, London: Mithven and Co., Ltd., 1966.
- **The Protestant Ethics and the spirit of Capitalism**, Translated by Talcott Parsons, New York: Charles Seribrer's Sons, 1958.