مراصد

كراسات علمية ١

تسلف الإخوان

تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين

حسام تمام

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مراصد ١

كراسات علمية محكمة تعنى برصد أهم الظواهر الاجتماعية الجديدة لا سيما في الاجتماع الديني العربي والإسلامي، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية.

رئيس مجلس الإدارة

إسماعيل سراج الدين

المشرف العام

خالد عزب

رئيس التحرير

حسام تمام

سكرتارية التحرير

عبد الوهاب شاكر
أمنية الجميل

التدقيق اللغوي

عمر حاذق

الإخراج الفني

هبة الله حجازي

حسام تمام، صحفي وباحث، له عدد من المؤلفات والإسهامات في دراسة الحركات الإسلامية المعاصرة، وتتركز اهتماماته حول حركات الإسلام السياسي وخاصة الإخوان المسلمين، والاتجاهات السلفية الحديثة، وتيارات التدين الجديد.

تسلف الإخوان

تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية
في جماعة الإخوان المسلمين

حسام تمام

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة– أثناء النشر (فان)

تمام ، حسام .

تسلف الإخوان : تآكل الأطروحة الإخوانية و صعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين/ تأليف حسام تمام . – الإسكندرية ، مصر : مكتبة الإسكندرية ، وحدة الدراسات المستقبلية ، 2010 .

ص . سم . (مراصد ؛ 1)

تدمك 978–977–452–109–6

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية .

1 . الإخوان المسلمون . 2 . الإسلام و السياسة . 3 . مصر – أحوال سياسية . أ . مكتبة الإسكندرية . وحدة الدراسات المستقبلية . ب . العنوان ج . السلسلة .

ديوي 322.10926 2010502077

ISBN: 978-977-452-109-6

رقم الإيداع بدار الكتب: **20861/2010**

© 2010 مكتبة الإسكندرية . جميع الحقوق محفوظة

الاستغلال غير التجاري

تم إنتاج المعلومات الواردة في هذه الحولية للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية ، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى ، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية . وإنما نطلب الآتي فقط:

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات .
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها 'مصدر' تلك المصنفات .
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية ، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية ، وألا يشار إلى أنه تمَّ بدعمٍ منها .

الاستغلال التجاري

يحظر إنتاج نسخ متعددة من المواد الواردة في هذه الحولية ، كله أو جزء منه ، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري ، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية ، وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذه الحولية ، يرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية ، ص . ب . 138 الشاطبي ، الإسكندرية ، 21526 ، مصر . البريد الإلكتروني: secretariat@bibalex.org

التصميم والإخراج الفني: هبة الله حجازي

طبع بمطبعة كامل جرافيك

1000 نسخة

مقدمة

تقارب هذه الدراسة مسألة التحولات الأخيرة التي عرفتها جماعة الإخوان المسلمين، كبرى الحركات الاجتماعية الإسلامية. فالحركة التي تشهد منذ شهور زخمًا سياسيًّا وإعلاميًّا كبيرًا كانت قد تعرضت لأكبر هزة تنظيمية في داخلها منذ تلك التي عرفتها في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، خلال إجرائها انتخاباتها الداخلية نهاية 2009 وبداية 2010 والتي أسفرت عن تصدر رموز التيار التنظيمي المحافظ لنتائجها. لا تتمظهر التحولات الجارية في سيطرة الاتجاه المحافظ على مؤسسات الإخوان فحسب بل الملاحظ أن الحركة تتجه إلى إعادة النظر في العديد من القضايا الخلافية التي تتعلق في جوانب منها بمسائل فقهية لم يحسم فيها الخلاف بعد؛ إنها على نحو ما تحولات تطال إيديولوجية الحركة أيضًا.

فالإرباك الذي ظهر مؤخرًا في مواقف الإخوان هو نتاج نمو توجهات سلفية كامنة في جسم الجماعة تخرج بها عن نطاق الحركة الجامعة ذات الرؤية التوفيقية التي عرفت بها في مرحلة التأسيس نحو حالة من «التسلف» أو التحول إلى السلفية. وهي توجهات تعكس تحولات داخلية تتعرض لها التركيبة الإخوانية منذ فترة ليست بالقصيرة بحيث صارت السلفية تيارًا فاعلاً بل وأكثر التيارات فاعلية وتأثيرًا داخل الإخوان. مما تستدعي بحثًا معمقًا عن جذور المكون السلفي «الكامن» في جماعة الإخوان، والعوامل التي تقف وراء تطوره ثم أبرز تجلياته الحالية.

السلفية.. مفاهيم متعددة

تتنازع السلفية كفكرة تيارات وجماعات مختلفة، ويمكن فهمها على أكثر من مستوى؛ فهي يمكن النظر إليها كمذهب اعتقادي أو كمذهب فقهي أو كتيار فكري.[1] وهذا البعد الأخير هو ما يحيل إلى أن السلفية لم تبد إلى حين كتنظيم واضح المعالم؛ وهو ما يجعل الدارسين يفرقون بينها وبين جماعات الإسلام السياسي بحيث يمكن للإسلامي أن يكون سلفيًّا في سعيه لأسلمة الدولة والمجتمع بينما ليس بالضرورة أن يكون السلفي إسلاميًّا؛ بل قد يفضل البقاء خارج السياسة ويركز على إعادة أسلمة المجتمع عبر البوابة الأخلاقية.

لكننا نذهب إلى القول أن مسألة التنظيم كامنة لدى السلفية من حيث إصرارها على مفهوم الجماعة المسلمة تمامًا مثلما نفترض أن المكون السياسي كامن لديها أيضًا.[2] في هذه الحالة يمكننا النظر إلى السلفية بوصفها حركة اجتماعية. بحيث يمنحنا هذا الاقتراب مساحة مهمة للجمع بين منظارين لرؤية السلفية يجمع بين الفكرة النقية وبين الحركة التي تتفاعل مع محيطها وتتطور وتنحسر وتتمدد وتملأ الفراغات الناتجة عن انسحاب فواعل أخرى.[3]

ويسمح لنا هذا بافتراض أن السلفية في مصر استفادت من بنية الفرص السياسية التي خلقها الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي أوائل عهد السادات متزامنًا مع حالة التراجع الديني لمصر ومؤسستها الأزهر الشريف وانفتاح مشهدها الديني المجتمعي على تأثيرات التمدد السلفي الوهابي. بينما يبرز دور الإخوان في مصر في إعادة تأطير وضبط الفكرة السلفية – الوهابية وتكييفها مع سياق مصري كان يمر بمرحلة تعددية بدءًا بنهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات. وسنرى في النهاية كيف أن تغيرات المشهد الديني المصري للمرة الثانية منذ منتصف التسعينيات ستفتح فرصًا جديدة لتمدد السلفية داخل الإخوان وخارجهم.

لقد مرت الجماعة بحالة من التحول للسلفية الوهابية منذ أوائل الخمسينيات وتعززت مع اشتداد الحملة الناصرية على الجماعة وفرار عدد من كبار قادتها واستقرارهم بدول الخليج؛ وخاصة المملكة العربية السعودية محضن التيار السلفي الوهابي، ثم تأكدت تمامًا في حقبة السبعينيات التي شهدت أقوى انطلاقة للتيار الوهابي خارج حدود السعودية، وقد دعمها مشروع التحديث الذي انطلقت فيه المملكة آنذاك. إضافة إلى التحولات التي أعقبت انكسار المشروع القومي الناصري بعد هزيمة يونية 1967 ثم موت جمال عبد الناصر 1970، ثم الطفرة البترولية وارتفاع أسعار النفط عقب انتصارات أكتوبر 1973 التي استفادت منها دول الخليج، وكانت مما ساعد الدعوة الوهابية على مد نفوذها الديني في كثير من أنحاء العالم الإسلامي ومنها مصر، ثم استثمرت السلفية كثيرًا من انكسار مشروعات إسلامية أخرى في مقدمتها مشروع الإخوان المسلمين نفسه بدءًا من منتصف التسعينيات من القرن الفائت.

ثقل التاريخ.. الحركة الإصلاحية الشاملة

يشير حسن البنا بوضوح إلى هوية الجماعة التي كان قد أنشأها في العشرينيات؛ فجماعة الإخوان المسلمين في رؤية البنا هي «دعوة سلفية وطريقة سنية وحقيقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية».[4] ويبدو من هذا التعريف كيف أن سلفية الجماعة الإسلامية الأم في مرحلة التأسيس كانت مختلفة عن ما هو متعارف عليه في السلفية اليوم؛ من حيث إنها تضم كل المكونات الثقافية للمجتمع (لاحظ أنها تمتد من الصوفية إلى السياسة فالاقتصاد والاجتماع وصولاً إلى العلم والثقافة بل والرياضة أيضًا) دون أن تعني حصرًا التمسك بقواعد ومعايير مستمدة فقط من عصر السلف الصالح بوصفها تجسد الفهم الصحيح للإسلام على نحو ما تذهب إليه السلفية الوهابية.

سارت الجماعة فعلاً حينًا من الدهر في حياة البنا ومن بعده لسنوات في تأكيد هذا الإطار الجامع للحركة التي ورثت على نحو ما نقاشات نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين حين طرحت بقوة إشكالية وجوب الخلافة (تأسست حركة الإخوان كما هو معروف بعد أربع

سنوات من سقوط الخلافة العثمانية). لا عجب إذن أن تقوم الجماعة في بنائها الفكري العام على أهمية الرابطة الإسلامية الجامعة التي يلتئم تحتها المسلمون جميعًا دون تفرقة أو تمييز.

وقد ابتعد البنا بجماعة الإخوان عن كل ما كان ينذر بالتفرقة في سياق تاريخي حرج. فالبيئة المصرية والعربية كانت تعيش مرحلة مخاض سياسي وفكري عميق بسبب رزوحها تحت نير الاستعمار أولاً، وبسبب الحركة الفكرية المتسارعة التي كانت التفاعلات مع الغرب تحدثها في هوية الأمة وعقيدتها ثانيًا. وسنلاحظ أن هذا كان يعني أن الجماعة السنية الأكبر قد قامت على رابطة جامعة تنافي كل أنواع التفرقة المذهبية إن لم تكن قامت لتحاربها.

أولاً، ابتعدت سلفية الإخوان الأولى عن الحجاج العقائدي مع الآخر المختلف مذهبيًّا. فقد شارك البنا رفقة شيوخ في الأزهر في تأسيس دار التقريب بين المذاهب مقتفيًا آثار شيخه رشيد رضا في تبني الرؤية الجامعة.[5] لذلك لم يعرف عن الجماعة ميل إلى إشعال معارك مع التشيع أو مع غيره من الفرق والمذاهب حتى الفقهية منها. لقد رفض البنا تبني جماعته لمذهب بعينه، وقد كلف الشيخ سيد سابق بالفعل بكتابة «فقه السنة» كطريق لتجاوز التعصب الفقهي المذهبي الذي كان شائعًا وقتها، وإن لم يتحول إلى أن يصبح داعية للا مذهبية في الفقه على غرار ما فعلت بعض التيارات السلفية لاحقًا.

وثانيًا، كانت الجماعة تقدم معروضًا للعقيدة لا يستبطن إفحام المخالف والمختلف عليه، بل كان الهدف هو ترسيخ العقيدة بزراعتها، عمليًّا وسلوكيًّا، ليس لدى المنتمين فقط بل خارج حدود الجماعة، بل وخارج مصر. لذلك ارتأى البنا منذ البداية عدم الخوض في مسائل العقيدة المختلف عليها وفضل العمل الحركي ابتعادًا ومباعدة بين دعوة الجماعة وبين الخوض في المسائل الخلافية الكبرى؛ لذلك كانت السلفية الإخوانية حينها تعني تجنب الحجاج العقائدي والجدل الكلامي في أمور العقائد وتدعو إلى اعتماد الكتاب والسنة مرجعًا وحيدًا وإعمال النقل قبل العقل فيها ورفض التأويل الكلامي لآيات الذات والصفات[6] وكل ما يتعلق بأمور العقيدة. تمامًا كما كانت ترفض منهجية كتب العقائد ذات النزوع الكلامي مثلما يلاحظ في إنتاجات الجماعة على نحو كتاب عقيدة المسلم للشيخ محمد الغزالي.[7]

شخصية المرشد الأول.. حركة سلفية بنكهة صوفية!

كما لم يعرف عن الإخوان معاداة للتصوف ومنهجه. فالبنا كان يعرف الجماعة بأنها حقيقة صوفية. وحين أسس جماعة الإخوان المسلمين سنة 1928 سجلها بوصفها جمعية خيرية على غرار الجمعيات الخيرية ذات التوجه الصوفي المعروفة وقتها؛ حين كان قد انتهى إلى حسم أمر مساره الدعوي باتجاه تكريس ميوله الحركية المبكرة. لكن اهتمام البنا بالتصوف تجاوز النظرة الطرقية والطقوسية المغلقة فقد كان التصوف في نظره مؤهلاً

للتفاعل في ساحات الأمة والمساهمة في قضايا الإصلاح متى خرج عن عزلته وبقي مكونًا روحيًّا للتربية والسلوك.

لقد كانت روح التصوف حاضرة في البناء التنظيمي للجماعة، واحتلت جزءًا مهمًّا من مقررات التأطير والتربية في الحركة، بل يمكن الجزم أن البنا أسس، على روح التصوف، أكبر تنظيم إسلامي حركي على الإطلاق فبنى بذلك جماعة حركية جمعت بين الصوفية والعسكريتارية.[8]

فقد بلغ التكوين الصوفي لدى البنا في شبابه، حيث كان قد انتمى للطريقة الحصافية الشاذلية وواظب على الوظيفة الزروقية، مستوى مهمًّا جعله يفرد في مقررات الإخوان التربوية والثقافية مساحة مهمة للمكون الصوفي الذي تجلى في الوظائف والأوراد (الوظيفة الكبرى والوظيفة الصغرى) التي سنها في جماعته. كما أدخل في المقررات الثقافية للجماعة، بشكل مبكر من تأسيسها، عيون كتب التصوف مثل شرح حكم ابن عطاء الله السكندري، ورسالة المسترشدين للحارث المحاسبي، والمواهب اللدنية للقسطلاني، والأنوار المحمدية للنبهاني، والرسالة القشيرية، وإحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي، ومختصر منهاج القاصدين لابن قدامة المقدسي، مع التركيز على ما له علاقة بخصوصية التنظيمات الكبرى والابتعاد عن ما له صلة بالطرقية. من الناحية العملية والتربوية لم تغب الفعاليات ذات البعد الصوفي عن حركة البنا فحرص على الاحتفال بالمولد النبوي بشكل جماعي ذي بعد تنظيمي. كما لجأ إلى الترقية الروحية بممارسات وطرائق صوفية، فكان كتاب «التوهم» للحارث المحاسبي من المقررات التربوية الأساسية في الجماعة التي يتم تذاكرها جماعيًّا في الليالي التعبدية في مشهد بليغ من المعايشة والتأثر.[9]

تنظيميًّا، أعطى البنا للمكونات التنظيمية لجماعته حمولة معنوية قريبة من روح التصوف؛ فمعايير الترقي في الجماعة كانت تخضع لاعتبارات تعبدية روحية يكون للتقوى الشخصية فيها النصيب الأكبر كمثل الصيام والقدرة على الصبر والجلد والمواظبة على الصلاة والأذكار وقيام الليل. يرتبط الأعضاء في الأسر[10] والكتائب[11] بعلاقات إنسانية بالدرجة الأولى تقترب من درجة الأخوة في الدم، وتنتهي إلى الارتباط بلقب المرشد الذي يحيل إلى السلطة الروحية التي لا تشوبها رغبة في التنافس على منصب القيادة؛ وهذه كلها كانت مكونات استقاها البنا من خبرته في الصوفية.

ورغم أن ظروف الاحتلال وغلبة الطبيعة الحركية على الجماعة ثم ضرورات الحضور السياسي في الساحة المصرية لاحقًا قد عجلت بتراجع الأبعاد الصوفية في جماعة الإخوان، إلا أن هناك تحولاً أعمق جرى في المنظومة الإخوانية بعد ذلك فنقلها من الإطار الصوفي الذي يعطي أولوية للجانب الروحي إلى الإطار السلفي الذي يغلب الاهتمام بالنقاء العقائدي وما يستتبعه ذلك من حجاج وصدام مع الممارسات الصوفية التي لا يراها متفقة مع الكتاب والسنة.

عصر البنا.. في البدء كانت السلفية الإخوانية

باختصار، نحن بإزاء حركة إسلامية سنية لكن بمنهج توفيقي يقترب من الأشعرية بل إن السلفيين الحاليين يتهمونها صراحة بأنها حركة أشعرية.[12] ويكفي آراء البنا في بعض المسائل التي تحولت فيما بعد إلى قضايا احتدم خلاف فقهي «شرعي» بشأنها في السبعينيات، وهي اليوم تسجل عودة واضحة إلى نقاشات الإخوان.

فموقف البنا من مسألة التوسل، لا سيما بالرسول (صلى الله عليه وسلم)، كان في غاية المرونة بحيث يراه أمرًا خلافيًّا في الفروع ويذهب لجوازه إذ لا يعتبره من مسائل العقيدة[13] فيما يكاد السلفيون يعتبرونه شركًا. وإن كان البنا قد اعتبر الاستعانة بالموتى وطلب قضاء الحاجات بهم وتشييد القبور والتمسح بها من الكبائر التي يجب محاربتها، إلا أنه اعتبر زيارة القبور أمرًا مشروعًا.

وفي مسائل العلاقة مع الآخر «الديني» لا يشدد البنا كثيرًا على المحور العقدي في الخلاف والاختلاف؛ بحيث لم يبن الصراع مع اليهود، في تلك الفترة المبكرة، على قاعدة دينية بل اعتبرها ذات أساس سياسي على خلاف ما أصبح يراه الإخوان اليوم من كونها تعكس خصومة دينية بين الإسلام واليهودية. وفي نظرته للنصارى كان بعد الإخوة الإنسانية حاضرًا لا سيما في البيئة المصرية آنذاك حيث لم تكن قد انفتحت أبواب المشكلة الطائفية بعد. لكن البنا كان صارمًا في مقاومة إرساليات التبشير في تلك الفترة، كما يذكر في مذكراته، بحيث يصل الأمر إلى المطالبة بسحب الرخص من مدارسها ومستشفياتها ومؤسساتها التي تمارس أنشطة التبشير من خلالها.

ولم يحدد البنا للإخوان هيئة خاصة تميزهم عن غيرهم في مسألة الهدي الظاهر، بل نهى بعضهم أحيانًا عن إطلاق اللحية حتى لا يكون بينهم وبين الناس حاجز[14] وما حدث من تغيرات لاحقة كان في سنوات السبعينيات حينما بدأ الاهتمام بمسألة العلاقة بين السنة والهدي الظاهر تحت تأثير السلفية كما سنرى لاحقًا. كما لم يكن للباس المرأة نفس الأهمية التي صبغ بها الأمر لاحقًا فنساء الإخوان كن محتشمات لكن بغطاء شعر أو «إشارب» بسيط يغطي الرأس ولم يكن يختلفن كثيرًا عن باقي النساء المصريات. بل لم يكن اللباس الإيديولوجي الفضفاض قد دخل اهتمام الإيديولوجية الإخوانية حتى سنوات السبعينيات أيضًا ناهيك عن النقاب.[15]

هكذا، بدت جماعة الإخوان في سنوات التأسيس الأولى وريثة للسلفية الإصلاحية التي كان الشيخ رشيد رضا أبرز رموزها قبل تلك الفترة، لكنها سلفية جامعة وتجميعية تقع في أقصى مناطق المرونة؛ سلفية أنتجت الرعيل الأول من شيوخ الإخوان ودعاتهم ومحدثيهم مثل يوسف القرضاوي ومحمد الغزالي، والتي خرج من أفقها أمثال عبد الحليم أبو شقة الذي كتب عن

«تحرير المرأة في عصر الرسالة» وجمال الدين عطية صاحب مجلة «المسلم المعاصر» التي قادت حركة الاجتهاد الإسلامي زمنًا بل وفتحي عثمان صاحب أطروحة اليسار الإسلامي!.

كما أن ظروف البيئة المحيطة لعبت دورًا هامًّا في بلورة اتجاه السلفية الإخوانية نحو طابع عروبي إسلامي جامع لا ينفي أن في الأمة مكونات مختلفة قابلة للاستيعاب، وهذا ما كان البنا يدركه جيدًا ناهيك عن أن الساحة لم تكن تقتصر على الإخوان وحدهم بل كانت بيئة مفتوحة على مكونات إيديولوجية مهمة يتقاسمها الليبراليون والوطنيون والإصلاحيون الإسلاميون إلى جانب كوكبة مهمة من الأعلام شكلت حركة فكرية ذات وعي سياسي واسع.[16] لم يكن الإخوان إذن سوى رقم مهم، لكنه ليس الأهم، في المعادلة المصرية في تلك الفترة التي كانت مشرعة على مختلف التأثيرات الوافدة، وبدا أن نقطة البدء في مشروع البنا كانت تقع في استعادة البعد الهوياتي. لذلك كان خط الاعتدال واضحًا منذ البداية حتى حين عرف جماعته بأنها دعوة سلفية؛[17] بحيث يمكن اعتبارها سلفية «عملية» بحسب السياق الذي ولدت فيه ووفق نمط شخصية مؤسسها ومرشدها الأول حسن البنا.. مما يثير التساؤل حول العوامل التي أدت إلى تغير شراع الإخوان لاحقًا؟

تداعيات المرحلة الناصرية.. الموجة الأولى من تسلف الإخوان

سيكون لتفاعلات الحركة مع النظام الناصري دور كبير في تحويل وجهة الجماعة الفكرية والإيديولوجية، وسيكون من الآن فصاعدًا لتركيبتها الداخلية دور كبير في رسم التغييرات المهمة التي ستطالها بحيث سنصبح بإزاء توجه واضح المعالم نحو انقسام في التوجهات العامة داخل الحركة.

أهم هذه العوامل على الإطلاق سيكون بداية الصدام مع نظام الثورة الوليد في الخمسينيات. فلحظة الصدام كانت توحي على نحو ما بأن المشروع الناصري المقبل كان يعني ضمنيًّا تنحية للمشروع الإخواني قبل أن يتأكد ذلك فعليًّا بعد حرب السويس 1956. وبدأت الموجة الأولى لهروب الإخوان خارج مصر عقب ضربة عام 1954 بعد أن أعدم ستة من قياداتهم ودخل عدد كبير منهم السجن. ارتحل الإخوان إلى أغلب دول الخليج خاصة الكويت وقطر ثم البحرين والإمارات بنسبة أقل. لكن أكثر المناطق التي قصدها الإخوان كانت المملكة العربية السعودية.

لقد شكلت المملكة الملاذ الأول لقيادات الجماعة وكوادرها الهاربة من ملاحقات النظام الناصري، ففتحت أبوابها لأعضاء الجماعة الهاربين ومنحت جنسيتها لعدد كبير من رموزها وقادتها. فقد لعب سعيد رمضان مثلاً، صهر الشيخ حسن البنا، دورًا مهمًّا في تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي بدعم سعودي. وأصبح الشيخ مناع القطان الأب الروحي لإخوان المملكة وعلمًا دينيًّا هناك، ثم الشيخ عشماوي سليمان، ومصطفى العالم، وعبد العظيم لقمة الذي بدأ نشاطًا اقتصاديًّا كبيرًا في المملكة حتى صار واحدًا من كبار أثرياء الإخوان في العالم.[18]

لذلك كله سيكون عمق التأثير السعودي – الوهابي في الإخوان نتيجة طبيعية لازدياد أهمية التحالف الاستراتيجي بين الإخوان والمملكة؛ مرة بسبب أهمية المملكة كدولة محورية في الانقسام الإيديولوجي العربي آنذاك بين محوري مصر الناصرية والسعودية، ومرة لأن السعودية ستمثل للإخوان بدءًا من تلك الفترة، نموذجًا لإسلامية الدولة. وسيتجسد عمق التحالف في اعتراض المملكة على الأحكام المشددة التي أصدرتها المحكمة العسكرية عام 1966 في حق خمسة من قيادات الجماعة وإعدام سيد قطب واثنين من رفاقه رغم محاولة المملكة التدخل لوقف تنفيذ الحكم.

سيكون لهذا كله أهمية محورية في بداية التلاقح بين السلفية الإخوانية وبين السلفية الوهابية الصاعدة، ما سنسميه الآن بالموجة الأولى من تسلف الإخوان؛ وهي موجة نخبوية تمت على نحو سياقي هادئ مع نهاية الخمسينيات وطوال عقد الستينيات نتج عنها عدد كبير ممن نعتبر أنهم شكلوا لاحقًا شيوخ الحركة المتسعودين.

الموجة الأولى.. تسلف هادئ

فالإخوان الذين استقروا في المملكة لم يكن لهم أن يسلموا من تأثير البيئة السعودية الوهابية. لقد كانت بيئة مغلقة ولم يكن هناك مجال لتفاعلات انفتاحية أو تعددية دينية، ناهيك عن إمكانية لتعددية إيديولوجية داخل مناخ سعودي شديد المحافظة. وهذا يفسر إلى حد ما لماذا راعى الإخوان حساسية الواقع السعودي ولم يسعوا إلى تأسيس فرع للإخوان السعوديين على غرار فروع الحركة في الدول العربية الأخرى، وساروا بذلك على نهج موقف المرشد الأول حسن البنا في عهد الملك عبد العزيز من نفس المسألة،[19] لكن هذه المرة على قاعدة المعايشة المباشرة للبيئة السياسية والاجتماعية السعودية. وقد أجبرهم ذلك على التعايش مع السيطرة التامة للوهابية اعتناقًا؛ بحيث تبنوا كثيرًا من أفكارها حين تسربت إليهم وعجزوا عن مواجهتها، أو تقية، حين كانت بعض أفكار الإخوان تمثل مشكلة لهم كمثل ميلهم للأشعرية أو موقفهم من التصوف والصوفية.

وقد تزامنت الموجة الأولى من تسلف الإخوان مع تراجع موقعهم في الحياة السياسية المصرية في عهد عبد الناصر بفعل الضربات الأمنية والملاحقة المستمرة وغياب تام عن الحياة العامة. كما أن الأطروحة الإخوانية سجلت غيابًا عن الفضاء الديني في مصر وقتها تحت سطوة المصادرة والنقد العنيف الموجه إليها حتى من قبل المؤسسة الدينية،[20] فيما كانت بوادر مدّ سلفي تتحرك ولكن في حدود ضيقة ونخبوية، أهمها نشر الكتب وتحقيق التراث الديني الذي كان أهم إنتاجاته وقتها كتابات أسست للتيار السلفي، وفي مقدمتها كتب ابن تيمية.

ففي مصر، كان المناخ مؤهلاً لتسربات سلفية بحيث بدأت أيضًا موجة هادئة ونخبوية من تمدد الأطروحة السلفية على حساب تلك الخاصة بالإخوان لا سيما مع التراجع المتزامن أيضًا

للصوفية تحت وطأة التحديث المتسارع وسيطرة الدولة على المؤسسة الدينية وإلغاء الأوقاف والقضاء الشرعي.

لقد ساهم ناصر في تحجيم الأطروحة الإخوانية عندما تغاضى عن بعض المؤسسات والجمعيات السلفية التي كانت شديدة النخبوية، إذ لم يكن لها أفق جماهيري واسع فلم تثر قلق عبد الناصر ناهيك عن أنها لم تكن لتعارضه. في هذه الفترة مثلاً سيسطع نجم «أنصار السنة المحمدية» الجمعية التي أسسها حامد الفقي وكانت سلفية وهابية صريحة، ثم سينمو الكتاب السلفي والتراثي، وسيبرز علماء ومحققون سلفيون أمثال محيي الدين عبد الحميد أو محمود محمد شاكر المحقق والناقد الكبير، وأخيه أحمد محمد شاكر المحدث الأشهر والمحقق وكانا ولدين للشيخ محمد شاكر، وكيل الأزهر الذي يمثل رأسًا من رءوس السلفية في مصر، وله فتاوى مهمة في مسألة الحكم بما أنزل الله، ونذكر ايضًا عبد السلام الهراس في هذه الفترة، ثم أعمال محمد رشاد سالم المحقق الذي قدم ابن تيمية.[21]

ويبدو أن المد السلفي «الهادئ» امتد إلى الإخوان أنفسهم في داخل السجون الناصرية؛ بحيث تسجل هذه الفترة بداية دخول عدد من الأدبيات السلفية في مناهج الإخوان عبر المقررات التي كان يتم تدارسها في هذه المعتقلات مثل «سبل السلام» و«المغني» و«زاد المعاد» و«معارج القبول» وغيرها؛[22] فكان أن دخل المنهج الإخواني بدءًا من نهاية الستينيات، روافد سلفية واضحة.

سياقات التحول في السبعينيات.. الموجة الثانية من تسلف الإخوان

أولاً: في السعودية

التحديث المتسارع في السعودية أيضًا سيوجه التوافق السعودي الإخواني باتجاه أكثر تأثيرًا بحيث سيؤرخ لبداية الموجة الثانية من تسلف الإخوان التي ستبدأ في سنوات السبعينيات. ولن يقتصر الأمر هنا على الإطار النخبوي القيادي بل سينزل التأثير إلى الكادر الإخواني العادي وعدد كبير من الأسر الإخوانية التي استقرت في المملكة بحثًا عن تحسين مستواها المعيشي.

لقد خرج الإخوان حينها من السجون في عهد السادات وبدأ موسم الهجرة إلى الخارج بالنسبة للآلاف منهم ممن فقدوا مستقبلهم الوظيفي بفعل الاعتقال. وطبعًا شكلت دول الخليج وعلى رأسها السعودية الوجهة الأكثر تفضيلاً. لقد مثل الإخوان في المملكة على نحو ما، تيارًا إسلاميًّا لا يعاني مشاكل مع التحديث السريع في الدولة التي باشر الملك فيصل بناءها على خلاف التشدد الوهابي الذي كان يرفض الآخر الأجنبي بكل أشكاله.

هكذا، سيتعزز موقع الإخوان في السعودية بفعل ولوجهم قلب المشروع التحديثي الذي بدأه الملك فيصل منذ أواخر الستينيات بحيث تمدّد الوجود الإخواني في معظم الجامعات

السعودية التي تأسست غالبيتها في هذه الفترة وكانت بحاجة إلى استكمال هياكلها الإدارية والأكاديمية. وامتدت مشاركة الإخوان إلى الأنشطة الاقتصادية التي استوعبت عددًا منهم، أبرزهم عبد العظيم لقمة ومصطفى مؤمن وغيرهم من الإخوان الذين أسسوا عددًا من الشركات العاملة في قطاع البناء والتشييد غالبًا بحكم التوسع العمراني الذي ساعدت عليه الطفرة البترولية والارتفاع الهائل في أسعار النفط بعد حرب أكتوبر. كذلك استوعبت أنشطة المصارف والبنوك الإسلامية قطاعًا كبيرًا من كوادر الإخوان في مجال المحاسبة والتجارة. إلى جانب عدد من المؤسسات الإسلامية الرسمية وشبه الرسمية، وأهمها «الندوة العالمية للشباب الإسلامي» التي تأسست بمزاج سلفي وما زالت محسوبة على الإخوان؛ ويذكر أن محمد مهدي عاكف المرشد السابع للحركة قد عمل بها وكذا جمعة أمين عضو مكتب الإرشاد الحالي وصبري عرفة الكومي مسئول قسم التربية السابق وعضو مكتب الإرشاد السابق.[23] ستشهد هذه الفترة أيضًا سفر عدد من أقطاب ورموز الإخوان المصريين إلى السعودية، مثل: توفيق الشاوي، كمال الهلباوي، على جريشة، عبد المنعم تعيلب، عبد الستار فتح الله سعيد وأحمد العسال... إضافة إلى الشيخ محمد الغزالي والشيخ سيد سابق وآخرين من المحسوبين على الإخوان رغم انفصالهم عنهم تنظيميًّا.

ويمكن أن تعد هذه الموجة الثانية حاسمة باتجاه تسريع مسار التسلف لدى الإخوان على مستويين اثنين؛ المستوى الاجتماعي الذي تم بفعل معايشة السلفية الوهابية بشكل مباشر في البيئة السعودية. أما المستوى الثاني فسيكون تنظيميًّا وسيتم في مصر. وهي موجة تمت في ظروف الفورة النفطية الكبيرة التي اجتاحت مصر والمنطقة.

فالمؤسسة الدينية الوهابية لم تكن لتقف في وجه مشروع الملك فيصل التحديثي أو تمنع الاستعانة بالإخوان أو غيرهم، لكنها كانت قادرة على أن تفرض رؤيتها الدينية لا سيما في مجال المعتقد السلفي وعلى مستوى العلاقات الاجتماعية في مجتمع سعودي لما ينفتح بعد على تأثيرات الخارج. فكانت تفرض على كل الأئمة والوعاظ والدعاة ومقيمي الشعائر ومدرسي اللغة العربية الاختبار في العقيدة الوهابية للتأكد من أن الشخص ليس أشعريًّا في العقيدة أو صوفيًّا بل يعتقد المعتقد السلفي، وإلا كان يتم ترحيله أحيانًا؛ فكان المدرس أو الإمام يدرس هذا أو يتعلمه ويقوله تقية، بل وصل الأمر أحيانًا إلى فرض خلع الزي الأزهري على الدعاة والأئمة المنتدبين باعتبار الأزهر معقل الأشعرية. لذلك اتجهت هذه الموجة نحو تأكيد المعتقد الإخواني السلفي باتجاه يقترب من السلفية الوهابية خاصة في نفسها المتشدد تجاه الآخر الديني حتى داخل الإطار الإسلامي.

وتسربت السلفية إلى الإخوان في سياق سياسي واجتماعي دقيق داخل المملكة، فوجود النساء والأسر الإخوانية في بيئة مغلقة نقل إليها تدريجيًّا المزاج السلفي وتمظهراته الظاهرة

للعيان كمثل النقاب والتشدد في الملبس بشكل عام، وقلت مساحات الانفتاح على الفنون والآداب وأنماط الحياة التي كانت معروفة ومقبولة لدى الإخوان.

فالإخوان، في مصر، كانوا في غالبيتهم من أبناء الطبقة الوسطى ومن متعلمي الريف المتنورين ولم يعهد عنهم أنهم تميزوا بنمط حياة مختلف عن بقية المصريين وإن كانوا بدوا محافظين، فلم تكن بيوتهم تخلو من مظاهر تدل على الانفتاح؛ يذكر مثلاً أن أحمد الملط كان لديه بيانو في منزله قبل أن يصبح نائب المرشد فيما بعد، وكانت نساء الإخوان يظهرن بإيشارب بسيط على الرأس. هذا تغير على نحو واضح عندما كان الوضع في مصر يتجه نحو التأثر اللافت بتفاعلات الحقبة السعودية.

ثانيًا: في مصر

لقد كانت المملكة في حالة صعود سياسي بفعل الفورة البترولية ودورها في حرب 1973؛ خاصة حين انكسر المشروع القومي الناصري بعد هزيمة 1967 ووفاة عبد الناصر عام 1970، ثم الانفراجة التي عرفتها العلاقات المصرية السعودية بعد حرب 1973 على قاعدة التصدي للمد الشيوعي السوفياتي في المنطقة. ثم إن دور مصر الديني كان يتراجع هو الآخر حين شل دور الأزهر وانسحب من المشهد الديني العربي والإفريقي أيضًا لصالح النفوذ البارز الذي بدأت السعودية تلعبه على صعيد نشر الوهابية خارج حدودها بما في ذلك مصر.

لقد بدا أن المشهد الديني في مصر كان هو الآخر بصدد الميل إلى سلفية في السلوك؛ فقد عمل عدد كبير من المصريين في السعودية والخليج عمومًا فتأثروا بنمط الحياة هناك وإلى مصر نقلوا الكثير من مظاهره، والأهم من ذلك، نقلوا جزءًا كبيرًا من التكوين الديني السلفي. لنلاحظ مثلاً كيف انتشرت أشرطة القرآن الكريم المسجلة بأصوات سعودية مثل الحذيفي والسديس والعجمي لاحقًا لتحل محل كبار القراء والمرتلين المصريين أمثال عبد الباسط عبد الصمد والحصري والمنشاوي وغيرهم.

وساهمت سياسة الباب المفتوح في عهد السادات بدءًا من السبعينيات في حالة من الانفتاح، وإن تم على مراحل متزامنة؛ فالانفتاح السياسي الذي جاء مع تجربة المنابر في الاتحاد الاشتراكي عام 1976 كان قد تزامن مع انفتاح على الغرب (الذي أدى من ضمن ما أدى إليه إلى مسلسل السلام مع إسرائيل)، وسادت في مصر حركة إعلامية واسعة اهتمت خصوصًا بفتح عديد من الملفات السابقة لعهد السادات ومن ضمنها ملف الإخوان المسلمين المعتقلين. لكن أهم أوجه الانفتاح كانت في المجال الديني بشكل خاص، فقد توفرت في تلك الفترة حرية في ممارسة التدين والتعبير عنه لم تكن معهودة سابقًا بسبب ظروف التجنيد

الثوري التي قام عليها النظام التحديثي الناصري، وكان انفتاح المجال الديني إشارة إلى الرغبة في التنفيس عن حالات الاحتقان الشديد التي أعقبت الهزيمة في 1967 خاصة مع تراجع الثقة في المشروع القومي. هكذا توفرت بنية من الفرص ستسمح بولادة جديدة للحركة الإسلامية لكن بنفس سلفي واضح.

السلفية المصرية.. الجماعات الإسلامية في جامعات مصر

لقد مثل شباب الجماعات الإسلامية[24] من طلبة الجامعات المصرية مع بداية السبعينيات جيلاً إسلامًّيا كاملاً تعددت مسارات بناء المعتقد لديه، لكن على قاعدة اشتركت كلها في السلفية. فقد كان جيلاً تفتح مبكرًا على تعددية في المراجع الفقهية والفكرية من مثل محمد الغزالي ومحمد أبو زهرة وسيد سابق ويوسف القرضاوي وغيرهم كعيسى عبده والبهي الخولي وكمال أبو المجد ممن كانوا يمثلون مدرسة الاعتدال والوسطية، إضافة إلى كتابات سيد قطب وأبو الأعلى المودودي في الفكر السياسي ومفهوم الثورة والتغييرالجذري. لكنه بدا، بالرغم من ذلك وإضافة إليه، جيلاً، كما تشير إلى ذلك شهادات شخصيات مهمة في الإخوان، ذا تكوين سلفي بحت يقوم على المنهج السلفي الجدالي النقدي في مجال العقيدة والفقه؛ وهو تكوين تم بناؤه في سياقات داخلية وخارجية ممتدة.

فقد كان الدعم الذي كانت تقدمه الهيئات الدينية السعودية الرسمية وغير الرسمية (هيئة كبار العلماء، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، إدارة الوعظ والإرشاد والإفتاء..) للجماعات الإسلامية في جامعات مصر إحدى قنوات العلاقات السعودية الإخوانية التي بقيت مستمرة وتمثل ذلك أساسًا في طبع ونشر وتوزيع كميات هائلة لعناوين مختلفة من كتب السلفية الوهابية. واستفادت الاتحادات الطلابية في الجامعات من رحلات جماعية للحج والعمرة التي كانت أحد أهم روافد الفكر الوهابي إلى مصر فكانت تعود معها وخلفها أرتال من الكتب الدينية الوهابية المجانية التي تحمل طابع «يهدى ولا يباع»، وقد ذهب في هذه الرحلات غير المكلفة معظم قيادات الجماعات الإسلامية وممثليهم بحيث كانوا يمكثون شهورًا فيما بين رمضان وموسم الحج فيجدون لدى علماء الوهابية السعودية ترحيبًا وحظوة، وربما التتلمذ على يدي أبرز مشايخها، كابن باز والعثيمين، لدرجة اعتبارهم امتدادًا لهم في مصر.[25]

كما كان المكون السلفي في البيئة المصرية حاضرًا؛ فجماعة أنصار السنة كانت قريبة جدًّا من الفكر الوهابي وكان مؤسسها حامد الفقي أول من نقل رموز السلفية الوهابية إلى مصر. وسنجد أن أغلب من حاضروا لطلبة الجماعات الإسلامية في الجامعات كانوا ينتمون لهذه الجماعة. ثم كانت المكتبة السلفية المهمة التي كان يملكها محب الدين الخطيب في القاهرة[26] التي شكلت مصدرًا هامًّا مد طلاب هذا الجيل بالأدبيات السلفية التي كانوا يتدارسونها[27] بل ويعيدون طبعها ونشرها بأثمان زهيدة؛ يكفي أن نعرف أن سلسلة كتيبات صوت الحق التي أسستها الجماعة

الإسلامية في القاهرة[28] ساهمت في إعادة طبع ونشر الكثير من الكتب السلفية كان بعضها لرموز سلفية سعودية، مثلما كان بعضها للمصري عبد الرحمن عبد الخالق.

بدأت المسائل الفقهية المعتادة في الفكر الوهابي بالظهور في خلال هذه الفترة، كمثل العلاقة بين الرجل والمرأة ومسألة الفصل بينهما والموقف من الموسيقى والفنون بشكل عام وكذا الآداب، بل ووصولاً إلى كرة القدم. كما ظهر الضيق بالخلاف والمخالفين سواء من داخل الإطار السني أو من خارجه؛ فظهرت النقاشات والمعارك الفقهية بين شباب الجماعات الإسلامية وبين شيوخ في الأزهر وصلت أحيانًا إلى درجة اتهامهم بالممالأة بل وبينهم وبين بعض الشيوخ الذين واظبوا على الاستماع إلى علمهم كمحمد أبو زهرة.[29] فغلبت روح المحافظة والتشدد في مواجهة الرؤية السائدة تجاه كل ما اعتبر ابتذالاً من وجهة النظر السلفية التي كانت تركز على مسائل الشكل والهدي الظاهر بنفس اهتمامها بمسائل العقيدة الأكثر تزمتًا.

ولم يكن تاريخ الدعوة منذ نشأة الحركة الإسلامية في العشرينيات قد طرح مسائل الخلاف بهذه الحدة. يكفي مثلاً أن ننظر إلى موضوع لباس المرأة الذي لم يكن حاضرًا إلا ما تعلق منه بمحاربة مظاهر العري والابتذال الذي تشترك فيه كل القوى الاجتماعية، بل إن نساء الإخوان وبناتهم كن يرتدين ملابس لا تختلف كثيرًا عن ملابس المجتمع المصري المحافظ ويكتفين بإشارب بسيط على الرأس (وكان هذا أحد موضوعات النقد التي وجهها الطلبة للإخوان لاحقًا)؛ لكن المزاج السلفي الذي أقحم في الساحة المصرية المجتمعية نقل حجاب المرأة ومن بعده النقاب السلفي إلى دائرة القضايا «الشرعية» الأساسية التي اعتبرت خلافية مع المجتمع كما مع الإخوان. فظهرت فكرة «اللباس الشرعي» الذي كان مختلفًا في جامعة الإسكندرية أولاً حيث نشطت الدعوة السلفية بقوة بين الطلبة ومنه انتقل إلى جامعة القاهرة قبل أن يتم تعميمه على الجامعات المصرية ومنها إلى باقي المجتمع المصري.[30] وهو نفس الجدل الذي كان يطال مسائل أخرى وإن بدرجة أقل مثل إطلاق اللحية بالنسبة للرجال أو التواجد جنبًا إلى جنب مع الفتيات في المدارس والجامعات والقبول بهن كمدرسات وأستاذات بل وحتى متابعة التلفزيون أو مشاهدة كرة القدم.

وعلى هذا النحو شكل الرافد السلفي بوابة أخرى للروح الانعزالية[31] التي مثلتها بدايات هذا الجيل في أوائل السبعينيات من القرن العشرين. إذ توافقت مع اتجاه عام نحو المحافظة. بحيث أضيفت إليها رغبة عارمة في التغيير تحولت لاحقًا إلى سعي «إيديولوجي» لبناء مجتمع بديل على أساس من الإسلام.

فقد كانت خبرة العمل السري العسكريتاري القائم علي ثقافة السمع والطاعة وقيم الجندية التي توارثها جيل من الإخوان، منذ سنوات ما قبل ثورة يوليو وتجربة النظام الخاص في المرحلة البناوية، حاضرة بقوة في المناخ المصري آنذاك. ويعد مصطفى مشهور وكمال السنانيري من

أبرز رموز النظام الخاص شبه العسكري. إضافة إلى الرافد القطبي الذي كان قويًّا لدى الإخوان الذين عاصروا الفترة الممتدة بين سنوات 1954 و1965 وقت ضرب المشروع الإخواني للمرة الثانية. ولابد من التفريق بين «نوعين من القطبيين» الذين أنتجتهم المرحلة القطبية: الأول هم الذين أصروا على التمسك بأفكار سيد قطب حين عقدت الجماعة محاكمات داخل السجون في عهد عبد الناصر لتنقيح الأطروحة الإخوانية، وأبرز رموزهم ممن فصلتهم الجماعة عن صفوفها أحمد عبد المجيد عبد السميع وعبد المجيد الشاذلي، أما الثاني فهم مجموعة الإخوان الذين تأثروا بفكر سيد قطب لكنهم انصاعوا للحركة التي قامت بها الجماعة لمحاصرة الأفكار القطبية التي اعتبرت خروجًا عن خط المرشد الأول والمؤسس حسن البنا، لكنهم بقوا مع ذلك محتفظين بتوجهات وإن كانت لا تقول بالتكفير والجاهلية والحاكمية لكنها تخفف منها على نحو مسألة الاحتفاظ بأهمية وحدة الصف واستمرار الجماعة عبر «بناء الجيل القرآني» الفريد والعزلة الشعورية في مجتمع ابتعد عن نص الإسلام الصحيح. ويعد من أهم رموز التيار القطبي داخل الإخوان منذ تلك الفترة جمعة أمين وصبري عرفة الكومي. وهو ما سيؤدي إلى تيار خليط جمع بين ميول نحو العسكرة والسرية والقطبية مهد لظهور ما نسميه التيار القطبي في داخل الجسم الإخواني؛[32] الذي سيسير وينمو ويستمر جنبًا إلى جنب مع كبار الإخوان ممن عاصروا المرحلة البناوية والذين خرجوا من السجن كهولاً.[33]

السلفية الإخوانية الجديدة.. مخاض التحول ومرحلة التأسيس

هكذا، فقد تعزز المد السلفي في مصر بفعل مزاج سلفي مجتمعي وطلابي آخذ في الانتشار كرد فعل على نمو مظاهر الابتذال في تلك الفترة،[34] لكن أيضًا بفعل تراجع الأطروحة الإخوانية بعد ضرب مشروعها وكوادرها وهياكلها التنظيمية، وشكل هذا التداخل المستوى الثاني في مسار الموجة الثانية من تسلف الإخوان بحيث حدث بينهما ما يشبه التعاضد لكن «تنظيميًّا»؛ بين مكونات سلفية وأخرى قطبية، لكن أيضًا بعودة واضحة لتيار العمل العام[35] بعد مرحلة الركود في العهد الناصري.

فقد كان الجسم الإخواني الممتد والمنهك بفعل الضربات الناصرية في 1954 ثم 1965 بحاجة إلى ضخ دماء جديدة، وكان شباب الجماعات الإسلامية يشكلون ضمانتها الفعلية،[36] ومنذ لحظة التفاوض الأولى التي جرت لاستقطاب هؤلاء الطلاب داخل الإخوان جرى التفاوض على طبيعة السلفية الإخوانية على نحو ما؛ فمن كانوا يسمون بشباب الصحوة اتهموا الإخوان بالتفريط والتساهل الديني وإهمال أمور العقيدة والبحث فيها، وبأنهم ليسوا سلفيين لاسيما في مسائل الهدي الظاهر كإطلاق اللحية والموقف من الفنون والآداب وخلافه. وقد دفع ذلك كبار الإخوان إلى الابتعاد ضمنيًّا عن تعريف البنا للجماعة (وللعقيدة السلفية لديه كما رأينا) لكن على قاعدة مجاراة الشباب المندفع نحو السلفية والتسليم لهم.[37]

والواقع أنه حين نجح الإخوان في ضم القطاع الأكبر من هؤلاء كانت السلفية تثبت أقدامها وتملأ فراغ المنظومة الإخوانية، يكفي أن نعرف أن أول طبعة لكتاب قواعد المنهج السلفي لمصطفى حلمي كانت في دار نشر يملكها الإخوان[38] وهي التي صارت تعرف بدار الدعوة في الإسكندرية. كما سلموا لهم في الهدي الظاهر فاضطرت قيادات الإخوان إلى إطلاق اللحية والتزام كل السنن الظاهرة وعلى رأسهم مصطفى مشهور مرشد الجماعة لاحقًا وعباس السيسي وغيرهم. وحين عاد الإخوان إلى إصدار مجلة الدعوة، لسان حال جماعتهم، عام 1976، وهي المجلة التي كانت تصدر من أيام حسن البنا وتوقفت بفعل الملاحقة التي تعرضت لها الجماعة، بدا أن تماهيًا كان يحدث بين الإخوان والمنهج السلفي بالنظر إلى ما كانت تحويه من آراء وأفكار أقرب للخطاب السلفي منها لدعوة الإخوان؛ فشملت كلامًا في عقد الذمة وحرمة بناء الكنائس ولزوم دفع الجزية ووجوب تطبيق الشريعة دون تقييدها برضا حاكم ولا محكوم، وبحرمة الغناء والموسيقى .ولهذا يبدو أيضًا أن محتويات المجلة شكلت مصدرًا مهمًّا لشباب الجماعات الإسلامية (أو جيل إسلاميي السبعينيات) لا سيما في النصف الثاني من السبعينيات حين تكثفت جهود الإخوان لضمهم إلى صفوف الجماعة.[39]

ويبدو أن مسار التفاوض حول انضمام الجماعات الإسلامية كان سببًا في حدوث انشقاق في الحركة الإسلامية التي كانت تشهد نشأتها الثانية في تلك الفترة. فأولئك الذين تأثروا بالمكون السلفي الوهابي في مجال الفقه والعقيدة اختلفوا مع الآخرين حول الانضمام للإخوان ثم رفضوه؛ رفضًا لم يكن عقائديًّا بقدر ما كان رفضًا لهيمنتهم على حركة اعتبروا أن ليس لهم فضل فيها، فأسسوا مدرسة الدعوة السلفية في الإسكندرية عام 1976، ثم لما عكفوا على بناء إيديولوجية تميزهم اختاروا السلفية الوهابية فصاروا يمثلون المدرسة السلفية العلمية.[40] ثم كان هناك من شباب الجماعات الإسلامية من تأثروا بالرافد القطبي وبالمودودي في الفكر السياسي فبنوا فكرًا متشددًا وانعزاليًّا وثوريًّا حاكميًّا تجسد مع صالح سرية وعبد السلام فرج لاحقًا في تنظيمي الجهاد والجماعة،[41] المصري المنشأ لكن بعمق عقدي سلفي. ثم تأثر القسم الكبير منهم، أخيرًا، بالغزالي والقرضاوي وبالتيار المنفتح على المشاركة في النظام لدى الإخوان وهي الكتلة الأكبر التي انضمت فعليًّا إلى الإخوان لكن أيضًا، بعمق عقدي سلفي ليشكلوا ما سنعتبره كتلة «السلفيين الإخوانيين».

هكذا، سيحدث التلاقح الإخواني السلفي الأهم داخل مصر بحيث أثرت هذه المكونات السلفية في أفكار قادة هذه الجماعات وأعضائها ونقلها عدٌد كبيرٌ منهم ممن انضموا لاحقًا إلى جماعة الإخوان في نهاية السبعينيات، فتأثّر فكر الإخوان بالفكر الوهابي السلفي كما لم يحدث من قبل.

لقد تجلت السلفية الإخوانية «الجديدة»، على غرار المنطق السلفي، في نزعة نقضية تجاه المكونات الإخوانية الأخرى التي ألمحنا إليها في البداية، والتي نظر إليها بوصفها الآخر

المخالف الذي رفض بشدة؛ فكان المؤثر الصوفي أكثر المكونات تضررًا بحيث تمت ضعضعته واتهم بكل نقيصة في تلك الفترة. ثم صار الآخر الأزهري الأشعري عنوانًا للانحراف الديني ومثالاً على المهادنة وممالأة السلطة. وحين وقعت الثورة الإيرانية لم يستطع الإخوان التحامًا مع أكبر حركة تغيير «إسلامي» في المنطقة بسبب التمدد السلفي في صفوفها. كما برزت إلى السطح قضايا خلافية ذات طابع فقهي بقيت محل نقاش طوال عقد السبعينيات.[42]

مرحلة الثمانينيات أو كمون السلفية الإخوانية

لكن مصر كانت مشرعة على تغييرات متسارعة وكانت القضايا الكبرى تلهب المصريين لذلك لم يكن للسلفية صدى كبير في المنعرجات التاريخية الكبرى؛ لا سيما تداعيات الصراع العربي الإسرائيلي وبدايات التفاوض ثم رفض السلام ومعاهدة كامب ديفيد لاحقًا والتظاهر ضدها، ثم أفغانستان بل والموقف من السادات أيضًا. إضافة إلى أن مصر كانت تزخر بعدد كبير من العلماء والدعاة مثل عبد الحليم محمود ومتولي الشعراوي ومحمد الغزالي وأحمد المحلاوي وصلاح أبو إسماعيل وحافظ سلامة وعبد الحميد كشك وعبد الرشيد صقر ومحمود عيد وصلاح الصاوي وإبراهيم عزت وكذلك بأساطين العمل العام من حزبيين وقانونيين وإعلاميين من كل التيارات، كانوا يملأون الساحة السياسية والإعلامية المصرية، بل إنه غداة اعتقالات عام 1981 كان هناك قائمة تحفظ ضمت أكثر من ألف اسم يمثلون كل التيارات؛ بما يؤشر على ما كانت تعيشه مصر قبلها من حراك سياسي غير مسبوق.

في مثل ذلك المناخ كان لأطروحة الحضور في المجال العام من الزخم القوي ما لم تصمد أمامه أي ضغوط، حتى لو كانت سلفية؛ وذلك بالنظر إلى أن البيئة المواتية والفرص المتاحة كانت تغري قطار العمل العام في الإخوان بالانطلاق ولم يكن لدى السلفيين الإخوان من شباب الجماعات الإسلامية رفض لركوبه بافتراض أنها كانت أطروحة كامنة لدى السلفيين أيضًا. من ذلك أنه حين طرح أول رفض وهابي مصري لانتخابات عام 1976، وقتها ذهب الطلبة لبعض المشايخ وأفتى لهم الشيخ محمد نجيب المطيعي بجواز الانتخابات على عكس ما كان يقول به المنطق الوهابي. فدعم قادة الجماعات الإخوانيون مرشحين في انتخابات 1976 منهم عادل عيد المحامي البارز وقادوا حملته في الإسكندرية تحت شعار «عودي يا مصر إسلامية».

وبدءًا من تلك الفترة، سيجسد هؤلاء (أي قادة الجماعة الإسلامية الإخوانيين) الحركة الطلابية التي قادت قطار العمل العام في جماعة الإخوان بداية من نهاية السبعينيات. وزاد من أهميتهم في الجسم الإخواني وسهل انضمامهم إليه أنهم كانوا قد انفتحوا مبكرًا على انتخابات الاتحادات الطلابية وسيطروا عليها في الجامعات، وتفاعلوا مع الحساسيات الثقافية الموجودة في الحركة الطلابية آنذاك، تمامًا مثلما كانوا يمارسون العمل الإسلامي ويقيمون صلوات العيد في الخلاء. لقد فرضوا حضورهم في المتاح لهم من مساحات مفتوحة للعمل العام قبل أن يبدءوا

عمليًّا إستراتيجية المشاركة في الانتخابات العامة مع بداية الثمانينيات حين استفادوا من سياسة المهادنة التي اتبعها نظام مبارك في تلك الفترة ليتكرس اندماجهم في الإخوان بشكل تام. وهو ما جعلهم محل انتقاد التيارين السلفيين الآخرين اللذين كان قد اكتمل تبلورهما أيضًا: الاتجاه الأول اتخذ صورة علمية في مدرسة الدعوة السلفية في الإسكندرية فيما اتخذ الثاني طابعًا جهاديًّا عبر الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد.

هكذا، يمكن أن نلحظ أن التأثير المتبادل بين الإخوان والسلفية تميز بصيغة يمكن تحديدها، فبقدر ما كان التأثير الإخواني في السلفية الوهابية حركيًّا بقدر ما كان التأثير السلفي لدى الإخوان إيدولوجيًّا. لذلك سنلاحظ من جهة أولى كيف أدى التلاقح الحاصل في الاتجاه الأول إلى نشأة فرعين حركيين في السلفية: أولاً عبر الفرع القطبي (نسبة إلى سيد قطب) الذي نتج عنه تيار جديد اصطلح على تسميته بالسلفية الجهادية عبر فرع الإخواني الفلسطيني الشيخ عبد الله عزام، ثم تيار الصحويين السعوديين عبر فرع الإخواني السوري محمد سرور زين العابدين الذي دمج بين فكر العمل العام الإخواني وبين سلفية المعتقد في الوهابية.

وسنلاحظ من جهة أخرى، أن التلاقح الحاصل في الاتجاه الثاني والذي أنتج ما سنسميه (جيل السلفيين الإخوانيين) كان عميقًا وممتدًّا وذا وتيرة متسارعة لكنها ظلت كامنة ضامرة تخضع لحركة مد وجزر فرضتها طبيعة السياق المصري في العقود التالية أولاً، ثم طبيعة هوية الإخوان أنفسهم ثانيًا.

مرحلة التسعينيات وتحولات المشهد السياسي-الديني في مصر

يؤرخ بقضية سلسبيل سنة 1992 لبداية إستراتيجية المواجهة بين النظام وحركة الإخوان، فالحركة التي تمتعت طوال عقد ونصف في عهد مبارك، بحرية نسبية في ممارسة العمل العام، بدأت تواجه متابعة مستمرة حاصرت وجودها تدريجيًّا في معاقلها الرئيسية في النقابات المهنية والاتحادات الطلابية وتقلصت حظوظها في المشاركات الانتخابية قبل أن تلاحق مؤسساتها الاقتصادية ومصادر تمويلها. ومع منتصف التسعينيات وتوقف المواجهات بين النظام والجماعة الإسلامية، كان المجال السياسي قد أحكم تمامًا باتجاه منع الإخوان من الاستمرار في إستراتيجية التمدد والمشاركة.

لم ينكسر أفق العمل العام تحت وقع تجدد ضربات النظام كما في الحالة الناصرية؛ فالمشهد الثقافي والفكري الفقهي أيضًا (مع القرضاوي والغزالي) خلال ما يقرب من عقدين ونصف كان يسير باتجاه حماية أطروحة المشاركة بسياج من الاجتهادات التي وإن كانت تعقب الوقائع على الأرض ولا تسبقها غالبًا إلا أنها شكلت سدًّا منيعًا أمام أي محاولة للانسحاب من العمل العام، سواء من داخل الإخوان أو استجابة لنقد من خارجهم. فأفتى يوسف القرضاوي بأن الأحزاب في

السياسة كالمذاهب في الفقه، ونظم محمد سليم العوا أمر غير المسلمين في الدولة الإسلامية، وحل طارق البشري مشكلة المواطنة الكاملة، وحل فهمي هويدي مشكلة الأقباط باعتبار أنهم (مواطنون لا ذميون)، وكان محمد الغزالي صخرة ضد «الفقه البدوي» وكتب عن المرأة المسلمة. لكن مع منتصف التسعينيات كان أغلب هؤلاء قد غاب تأثيره (توفي الغزالي وجاد الحق والشعراوي وخالد محمد خالد، وأيضًا عادل حسين لاحقًا)، أو تراجع حضوره (مثل البشري والعوا وهويدي) قبل أن يتحول هؤلاء لاحقًا إلى أطراف في التعقيدات المرعبة التي انفتح عليها المشهد المصري وعلى رأسها المسألة الطائفية. يضاف إليها التعقيدات الإقليمية التي أعقبت حرب الخليج الثانية بحيث تشظت الحركة الإسلامية ما بين مؤيد لصدام ومعارض له، وعلا الخلاف فيما بين فروعها في الدول، فكان عاملاً آخر في ضعف المركز الإخواني المصري ونمو تأثير الفروع الخليجية لا سيما في الكويت.

لقد أدى ضرب الإخوان ومحاصرة وجودهم في النقابات والاتحادات الطلابية والجمعيات ومصادرة مؤسساتهم الاقتصادية وتضرر الشبكات المجتمعية المرتبطة بها، ثم أخيرًا محاصرة المساجد، أدى إلى جانب عوامل أخرى، إلى تراجع تزامن مع انفتاح المشهد الديني المصري على فواعل جديدة وأخرى كامنة شكلت السلفية أهمها. فسطع نجم مدرسة الدعوة السلفية في الإسكندرية وأنصار السنة الأقل ميلاً منها للأدلجة. وبزغ فجر الدعاة المستقلين الذين ملأوا فراغ المساجد فظهر دعاة أمثال ياسين رشدي في جامع المواساة في الإسكندرية وعمر عبد الكافي شحاته في جامع أسد بن الفرات في القاهرة. وتلتهم مرحلة الدعاة الجدد الذين استفادوا من شيوع البث الفضائي بدءًا من النصف الثاني من التسعينيات. ثم اتسع المشهد تدريجيًّا باتجاه نمو التواجد السلفي في المساحات التي تراجعت فيها الأطروحة الإخوانية: فبقيت المساجد السلفية ورموزها الذين ضاعفوا عملهم الدعوي في غياب واضح لدعاة مؤهلين ينتمون للإخوان بعد أن كانت السياسة قد استهلكتهم. ثم اتسعت اللائحة لاحقًا فظهرت حركات إحياء للتراث وشبكات مساجد ومؤسسات اقتصادية متوسطة ثم استثمارات في البث الفضائي الذي أصبح سلفيًّا بامتياز أيضًا.

وحين زاد الطلب على التدين والمعرفة الدينية بدا أن القاعدة الاجتماعية للجماعة الإخوانية وجمهورها المفترض صار يميل إلى المحافظة والاقتراب من الأطروحة السلفية تماشيًا مع المزاج الديني للمجتمع المصري لاسيما من جيل التسعينيات ممن انضموا إلى الحركة في ظروف وسياقات اتسمت بزيادة الإقبال على المعروض السلفي والنزوع نحو المحافظة؛ وهذا يعني أن التغييرات الجديدة في الجماعة إنما تمثل بشكل ما تلبية لطلب واسع في المجتمع المصري على المحافظة وليس بالضرورة انقلابًا ضد التوقعات المنتظرة. لا عجب أن تظهر رموز سلفية إخوانية جمعت بسلاسة بين التركيبتين أمثال محمد حسين عيسى القيادي التاريخي

في الإسكندرية وجمال عبد الهادي الأستاذ في جامعة الأزهر وعبد الخالق الشريف المسئول البارز في قسم نشر الدعوة.

تحولات التثقيف والتنظيم والإيدولوجيا.. تداعيات التسلف في جماعة الإخوان

هكذا، لم يكن الانقسام الذي حصل في الحركة الإسلامية الناشئة عام 1976 بسبب مسألة الانضمام إلى جماعة الإخوان قد وصل إلى درجة من الحدة؛ فالسلفية التي ثبتت أقدامها في منظومة الإخوان ستظل كامنة إلى أن تستفيد من انفتاح المجال الديني المصري على فاعلين وأدوات بث وانتشار على النحو الذي ذكرنا. وهي في هذه المرة ستعيد ملء الفراغ الإخواني في نفس المناطق السابقة: في ميدان التثقيف والتأطير، وعلى المستويات التنظيمية، وبالنتيجة، في استجابات الحركة الإخوانية إيديولوجيًّا.

إخوانيون في الدعوة السلفية: جيل الدعاة المتسلفين!

ربما يكون ميدان الدعوة أكثر المجالات وأيسرها لتمدد السلفية داخل الإخوان. فالأدبيات السلفية كانت قد دخلت مقررات الإخوان داخل السجون الناصرية في الستينيات من القرن العشرين. لقد كان تذاكرها وتدارسها جزءًا من أدوات التأطير وشد اللحمة داخل الاعتقال تمامًا مثلما جرى التشديد على التمسك بالذكر الحنيف وحفظ القرآن وتلاوته كسبيل لتنمية قدرات الصبر والاحتمال لدى الإخوان.[43] كما يمكن ربط ذلك أيضًا بسياق المرحلة داخل جماعة الإخوان، وهو السياق الذي ارتبط على نحو واضح بمحاولة الجماعة النأي بنفسها عن أطروحات الجاهلية والتداعيات التي أعقبت فكر سيد قطب في تاريخ الحركة؛ وقد يكون هذا ملمحًا يفسر اتجاه الجماعة نحو تبني الأدبيات السلفية التي كانت تعنى بالتفسير والعبادات والأخلاق فتبتعد بطبيعتها عن الصدام مع الأنظمة.

ورغم أن السلفيين كانوا قد استقلوا بالرافد السلفي حين أسسوا مدرسة الدعوة السلفية في الإسكندرية منشئين بذلك تيار السلفية العلمية في مصر عام 1976، إلا أن الرافد السلفي ظل قائمًا وإن كان كامنًا في صفوف الحركة. ومنذ منتصف التسعينيات تقريبًا ستستجيب المنظومة الإخوانية لتنامي موجة التدين السلفي لدى قطاعات كبيرة من القواعد الإخوانية لا سيما من الشباب المنضم حديثًا إلى الحركة. على هذا النحو سيظهر شيوخ إخوانيون لكن بزي ونكهة سلفية تكاد تكون خالصة وهم في الغالب يعبرون عن انتعاش الرافد السلفي في تكوين الكثير من الإخوان خلال مرحلة السبعينيات من تاريخ الحركة.

سيبرز شيوخ الإخوان السلفيون في كثير من الأحيان من جيل حديث لكنه جمع غالبًا بين التكوين العلمي «المدني» وبين العلم الشرعي الذي حازوا عليه إما في مصر أو في المملكة العربية السعودية، هذا أولاً. وثانيًا سوف يستفيد هؤلاء من أدوات نشر الدعوة السلفية نفسها،

من فضائيات ومواقع إلكترونية، بحيث يجدون فيها احتفاء وحظوة. وثالثًا، لا يتضمن ذلك بالضرورة خروجًا عن الإخوان بقدر ما يعكس تداخل الجوانب التربوية والتثقيفية في الجماعة مع المنظومة الدعوية السلفية التي ستمدها بالمبادئ العامة.

على هذا النحو سيبدأ الإخوانيون «المتسلفون» بحضور بل وتقديم برامج حوارية وتثقيفية ودينية ارتبطت بهم على القنوات ذات التوجه السلفي ويتفاعلون بل وينافسون نجومية دعاتها. يظهر مثال صفوت حجازي (ولد 1963) الذي قدم برنامج «زمان العزة» على قناة الناس الفضائية ويشارك في برنامج فضفضة الشهير الذي تقدمه القناة ذات التوجه السلفي. وقد مكث صفوت حجازي، الذي بدأ وعلا نجمه في دعوة الإخوان المسلمين، فترة في السعودية ما بين عمل ودراسة امتدت لسنوات قبل أن يعود لمصر عام 1998. وتفتح قناة الناس أبوابها أيضًا لشيوخ إخوانيين فضلوا ميدان التاريخ على نحو الدكتور راغب السرجاني (ولد 1964)، رئيس مجلس إدارة مركز الحضارة للدراسات التاريخية بالقاهرة[44] والذي يشرف على موقع قصة الإسلام.[45] يقدم راغب السرجاني أكثر من برنامج على قناة الناس منها برنامج «قرار جريء» عن تاريخ الصحابة وآخر أسبوعي عن «تاريخ الإسلام» ثم برنامج «نقطة صدام» وفيه رصد للتحديات التي تواجه المسلمين في تركستان والتبت وجنوب السودان وإفريقيا. وهكذا تمتد اهتماماته الدعوية بذلك من تاريخ الإسلام إلى القدس إلى الحجاب[46] إلى الخروج من الإحباط في توليفة فريدة من الفكرة الإخوانية والسلفية؛ لكنه كتب على نحو لافت في موضوع الشيعة وحزب الله في لبنان حيث برز توجه سلفي مخالف بشدة تصل لدرجة الحدة.[47] بينما يركز الشيخ جمال عبد الهادي على تاريخ الانتصارات التي حققها الإسلام في «صفحات من التاريخ» وهو برنامج أسبوعي تعرضه القناة يشكل عودة واضحة إلى زمن العصر الذهبي للإسلام.

وألف الشيخ محمد حسين عيسى (ولد 1937) أكثر من 40 مؤلفًا في الفقه والاجتماعيات والأسرة والتربية والدعوة، وشغل منصب رئيس المكتب الإداري للإخوان المسلمين في الإسكندرية. الشيخ محمد عيسى يحتل ركنًا مهمًّا في المكون التربوي في جماعة الإخوان التي انضم إليها عام 1967 بحيث احتفظ بميول تربوية دعوية ظلت وفية للرافد السلفي الذي تكون فيه نهاية الستينيات حين كان الإخوان غائبين عن الحياة السياسية والدينية في مصر،[48] ويظهر ذلك بوضوح في محتوى موقعه على الشبكة.[49]

ولم تتردد الجماعة عام 2005 في ترشيح الشيخ حازم صلاح أبو إسماعيل[50] في انتخابات مجلس الشعب عن دائرة الدقي أمام الوزيرة السابقة آمال عثمان حيث اكتسح نتائج الانتخابات على الرغم من الإعلان الرسمي عن فوز منافسته. ورغم ما يوصف به الداعية من كونه ابنًا لدعوة الإخوان المسلمين وعضوًا بجماعتها إلا أنه يبدو أقرب إلى الدعوة السلفية حتى في مظهره

ولباسه، بحيث يقدم هو الآخر برامج أسبوعية على قناة الناس السلفية على نحو برنامجي «التبيان» ومن بعده برنامج «لقاء» وبرنامج «فضفضة».

أما الشيخ عبد الخالق الشريف فيبدو الأكثر تأثيرًا وأهمية من بين شيوخ الإخوان المتسلفين؛ فهو داعية إخواني وعضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ومدير مركز «منارات» للدراسات الإسلامية وأحد مؤسسي جمعية الدعوة الإسلامية ببني سويف. ويقدم الشريف برنامج حوارات على قناة «الحافظ» ذات التوجه السلفي، وإن ظل المكون السلفي في خطابه لايزال مضمرًا لكن تأثيره يظل بالغ الأهمية باعتباره مسئولاً في قسم نشر الدعوة في الجماعة وممن يعطون أهمية قصوى لركن الدعوة في الحركة الإخوانية[51] بشكل ينافس الجهود السلفية في هذا المجال، مما ينطوي على إمكانية واضحة لتسرب الخطاب السلفي الدعوي الذي يفرضه منطق الدعوة الآن لدى جمهورها المفترض والذي صار يميل أكثر فأكثر إلى المحافظة.

هكذا يظهر كيف أن أهم مصادر التثقيف والدعوة بين الإخوان أصبحت تأتي من رموز مزدوجة سلفية إخوانية؛ بحيث صار الدعاة والشيوخ المتسلفون أشبه بحلقة وصل بين الإخوان وبين السلفية.

لقد كان ميدان الدعوة مجالاً مهمًّا لتنافس الأطروحتين الإخوانية والسلفية بسبب ثلاثة عوامل متداخلة. أولاً، لأجل استقطاب جمهور بدا من الواضح أنه صار الآن مشتركًا بعد نمو الطلب على التدين والمعرفة الدينية التي لا ترتبط ضرورة بالتنظيم بقدر ما تتبع القنوات الفردية.[52] ثانيًا، لأن المعين الثقافي الذي تنهل منه القواعد الإخوانية الآن، وكنتيجة للعامل الأول، يبدو خاضعًا لمحتوى هجين يقع بين الفكرة الإخوانية التي تهتم بجوانب سياسية حركية وبين الدعوة السلفية التي تغلب الاهتمام بأسئلة العقيدة والخلاف العقدي وأمور اللباس والمظهر والعلاقات الاجتماعية بشكل عام. وثالثًا، لأن انفتاح قنوات التثقيف الإخوانية على وسائل الاتصالات الحديثة، بما فيها ذات التوجه السلفي، فتح قضايا المحلي والعالمي على منطق الحجاج والصدام العقدي على نحو مسائل العلاقة مع الشيعة والموقف من إيران ووضع المسلمين في العالم والفتاوى التي تخص القضية الفلسطينية وقطاع غزة وغير ذلك من القضايا؛ وكلها مواضيع ظهر فيها المكونان، السلفي والإخواني بقوة دون أن يحسم الميزان لأحدهما بوضوح كاف.[53]

رغم ذلك يمكننا أن نفترض أن هذا التنافس انتهى ليصب في صالح الرافد السلفي الذي أنعشه تيار الدعاة الإخوانيين المتسلفين في إصرارهم على تأكيد الانتساب إلى الدعوة السلفية؛[54] مما أدى بالضرورة إلى تبني نقاشاتها العامة واستخدام منابرها الدعوية (من فضائيات ومواقع إلكترونية سلفية مع ما يتضمنه ذلك من إكراهات قد تمس بالضرورة الخطاب الإخواني)، بل وانتهى إلى الزي السلفي في أكثر الأحيان.

انتعاش السلفية.. الانعكاسات التنظيمية

على هذا النحو، لم تكن التركيبة التنظيمية الداخلية الإخوانية بأقل قدرة على الاستجابة لهذا التحول في المشهد الديني فخرجت إلى السطح مكوناتها السلفية الضامرة؛ ما تبقى من جيل الشيوخ المتسعودين منذ مرحلة الستينيات أولاً، لكنهم ظلوا أقل تأثيرًا في المسار الإخواني العام؛ ثم جيل الطلبة السلفيين الإخوانيين الذين ينتمون لسنوات السبعينيات والذين خاضوا معارك العمل العام وانغمسوا في الحياة العامة، فحاصروا بذلك سلفيتهم التي ظلت رغم ذلك في حالة كمون.

لكن أقوى التمظهرات ستكون لجهة عمليات الفرز الداخلي في الجماعة بحيث سيكون لظهور المكون السلفي في الإخوان دور بالغ الأهمية في الإفصاح عن مكونات وتيارات تعتمل داخل الجماعة، بدأت تفقد قدرتها على التعايش في الجسم الإخواني الممتد وإن لم تكن قد وصلت بعد لحالة الصراع.

ليس من السهل إجراء فصل تحليلي واضح بين تيارات الجماعة التي تتداخل جيليًّا واجتماعيًّا وإيديولوجيًّا بشكل كبير.[55] فالتنظيميون لا ينتمون فقط إلى الحرس القديم في الجماعة ممن تبقوا من كبار الإخوان بل إن كثيرًا منهم هم من جيل السبعينيات من شباب الجماعات الإسلامية آنذاك وحتى من أجيال أحدث. لكن التطور الحاصل هو في تداخل يحصل الآن بين التيار القطبي الذي مازال أسير مقولات العزلة الشعورية وبناء الجيل القرآني الفريد في تكوينه وتربيته بإزاء المجتمع الذي ينظر إليه باعتباره جاهليًّا أو فيه من الجاهلية، وبين الأفكار التنظيمية التي تولي أهمية بالغة للتماسك التنظيمي وتتحكم في عمليات الفرز والتصعيد، وبين التوجهات السلفية الصاعدة التي تسير نحو مزيد من المحافظة. وسيظهر تأثير هذا التداخل الثلاثي جليًّا في مراحل مفصلية مرت بها الجماعة في السنوات القليلة الماضية.

لقد شكل برنامج الحزب الذي صاغه الإخوان عام 2007 علامة مهمة في علاقة الحركة بمكوناتها الداخلية، بحيث سيساهم البرنامج في إماطة اللثام عن كثير من التفاعلات الداخلية التي أحاطت بالنقاش حول مواد خلافية أصبح فيها موضوع المرأة والأقباط، فجأة، أساسيًّا. وكان البرنامج السياسي الذي طرحته الجماعة عام (2007) لحزبها السياسي المفترض، المحطة الأهم في ضرب التعايش الداخلي بين تياري الإصلاح والتنظيم داخل الجماعة. فقد طرح التيار الإصلاحي رؤية سياسية قوامها التحول إلى الحزبية والفصل بين الدعوي والسياسي في الحركة والانفتاح على الخطابات الغربية الداعية إلى الإصلاح،[56] إضافة إلى القبول بالمشاركة السياسية وما يستتبعها من حقوق المواطنة الكاملة بما فيها حقوق التصويت والترشيح للمرأة،[57] لكن ذلك تم في ظل مناخ اتسم بالانسداد السياسي بحيث شكل لحظة حاسمة سمحت للتيار التنظيمي ببدء معركته لانتزاع كل مناطق النفوذ السابقة للتيار الإصلاحي، ثم نزع الشرعية عن هذا التيار ثم

التدخل مباشرة بتغييرات حاسمة فى البرنامج السياسي، بإضافة المادتين الشهيرتين اللتين تمنعان المرأة والأقباط من الترشح وتفرضان رقابة دينية على أداء المجلس التشريعي.

وتحولت الانتخابات الداخلية في الإخوان إلى أداة للفرز التنظيمي الذي كان لابد أن يطال الأفكار الإصلاحية التي كانت قد نتجت عن سياق المشاركة في الحياة السياسية منذ ثلاثة عقود ثم تعمقت بعد انتخابات 2005. ففي منتصف العام 2008 جرت الانتخابات التكميلية لمجلس شورى الإخوان، وقد انتهت بسيطرة واضحة لتيار يمسك بمفاصل التنظيم نجح بعدها في تصعيد خمسة أعضاء جدد إلى مكتب الإرشاد؛ أعلى مستوى تنظيمي في الحركة وجهازها التنفيذي القوي، كانوا جميعًا ينتمون لنفس التيار. وفي انتخابات ديسمبر 2009 كان التنظيميون قد أحكموا سيطرتهم على مكتب الإرشاد بحيث لم يبق فيه من أصوات إصلاحية سوى عصام العريان الذي جرى احتواء توجهاته الإصلاحية عبر تصعيده للمكتب (بعد أن خرج أهم رموزها محمد حبيب وعبد المنعم أبو الفتوح). وانتهت عملية ترتيب البيت الإخواني بانتخاب محمد بديع مرشدًا ثامنًا للجماعة الإخوانية في يناير 2010 وهو أيضًا ينتمي إلى التيار القطبي التنظيمي. يتضمن الأمر إذن مزيدًا من التشدد على المستوى التنظيمي بحيث يبدأ التيار التنظيمي ومسئولوه حملة تنظيمية تهدف إلى مزيد من الضبط والربط والتشدد في معايير التصعيد والترقي داخل الجماعة لمصلحته، ذلك لأن وضعية المواجهة التي تخوضها الجماعة مع النظام تعطي الأولوية للحفاظ على وحدة الجماعة واستقرارها وتجعله أولوية مطلقة، بحيث تساهم في هذه الحالة في زيادة تماسكها التنظيمي.

وأدت نتائج الانتخابات الداخلية إلى احتجاجات من تيار الإصلاحيين داخل الجماعة وقلق من النخب الفكرية والسياسية خارجها بسبب ما اعتبره كثيرون، حتى من الإخوان أنفسهم، «اختطاف» لجماعة الإخوان من قبل التيار القطبي الذي أحكم سيطرته التنظيمية على قيادة الجماعة وتولى أبناؤه أهم مواقعها التنظيمية، وعلى رأسها منصب المرشد العام واثنين من نوابه الثلاثة. لقد اعتبر محمد بديع ومحمود عزت وجمعة أمين أهم رموز ما بات يعرف بالتيار القطبي داخل الجماعة في إشارة إلى امتدادات تاريخية في خبرة الجماعة فكريًّا من خلال استحضار فكر سيد قطب. فقد أدى الانشقاق الفكري الذي عانته الجماعة عام 1965 لبداية فعلية لتبلور تيار قطبي بداخلها بقي متأثرًا بأفكار قطب المرجعية مثل الحاكمية وبناء طليعة منعزلة تقود التغيير الجذري. وحتى عندما عقدت الحركة لمن عرفوا بالقطبيين محاكمات داخل السجون لمحاصرة ما اعتبرته خروجًا فكريًّا عن خط الجماعة خاصة حين أصدرت كتابها الشهير «دعاة لا قضاة»، فقد بقي عدد منهم يشكلون امتدادًا لهذا التيار، وهو بالطبع تيار مختلف عن نظيره القطبي الذي ما زالت له امتداداته داخل الجماعة ممن تبقى من تنظيم 1965، وأبرزهم المرشد الجديد (الثامن) محمد بديع والرجل الحديدي محمود عزت وصبري عرفة الكومي ممن قاموا بتوطين الفكر القطبي داخل الأطروحة الإخوانية.

السلفية داخل الإخوان.. من الدعوة التوفيقية إلى الأرثوذكسية الجديدة

وسنلاحظ أن الاستجابة لهذه التطورات التنظيمية والفكرية ستكون إيديولوجية بالأساس لتطال مسائل ظلت إلى اليوم بعيدة عن منطق الحجاج العقدي. وهي استجابات تتمظهر في الأحداث الهامة التي يواجه فيها الإخوان قضايا خلافية متجددة ذات علاقة بالآخر الإسلامي، على نحو موضوع التشيع حيث اشتبكت قيادات إخوانية في مكتب الإرشاد في النقاش الذي طال وجهات نظر عقدية حين فجر يوسف ندا القيادي الإخواني بالخارج مسألة طبيعة الخلاف بين الإخوان والشيعة[58] على خلفية مسألة العلاقة مع إيران ومشروعها. وقد توافقت في ذلك، وبشكل لافت، رؤية سلفية[59] (محمود غزلان) وأخرى قطبية (جمعة أمين) وكلاهما عضوان في مكتب الإرشاد وهو أعلى مستوى تنظيمي في الحركة (تاريخيًّا، كان محمود غزلان طالبًا في السبعينيات وأشرف على سلسلة صوت الحق، أما جمعة أمين فقد سجن مع قطب عام 1966 ثم عمل في الندوة العالمية بالسعودية وهو من كتب الرسالة الداخلية «عليك بالفقه واحذر من الشرك» حول الإخوان والشيعة). ثم سنجد الاشتباك مع شيخ الأزهر بشكل مباشر في موضوع النقاب الذي تحول فجأة إلى قضية إسلامية رغم أن النقاب لم يكن طرحًا إيديولوجًّيا للحركة منذ نشأتها.

وهكذا، ظهر السلفيون الكامنون والسلفية الكامنة ثم تعاظم المكون السلفي وتمظهراته خاصة في مسألة الهدي الظاهر فبدأت معارك جديدة متجددة حول مسائل النقاب واللحية والتشدد في الملبس بشكل عام؛ أربعة فقط من أصل خمسة عشر عضوًا بمكتب الإرشاد غير ملتحين (صار عصام العريان الآن ملتحيًا). ثم ظهر انتشار النقاب بين الأخوات والتأكيد عليه في الأسر. كما ظهرت الالتباسات السلفية في أزمات ملاحقة الكتب والأعمال الفنية ومسائل الرقابة.[60]

لقد جرى في الجانب الإيديولوجي تحول كبير في المنظومة الإخوانية على مدار نصف قرن نقلها من الإطار التوفيقي الجامع إلى الإطار السلفي الذي يغلب الاهتمام بالنقاء العقائدى وما يفرضه ذلك من حجاج وصدام ما بين التيارات والأفكار والممارسات التي لا يراها متفقة مع الكتاب والسنة. وهذا يعني أن الإخوان الذين عرفوا طوال عهدهم بتعايشهم مع المكونات الثقافية للمجتمع يتجهون اليوم نحو الانفصال تدريجيًّا عن التراث الإخواني.

فالتمدد السلفي الذي يطال مسألة اللباس والفنون والآداب والموسيقى يتجه نحو تركيزها في طابع مفارق للمجتمع يبتعد عن كل ما هو ثقافي وينفي اختلافات التاريخ والجغرافيا، ويركز على مسألة النقاء التي يجب أن تكون موحدة ومشتركة. وهو بذلك ينفي مسألة الاختلاف والتعدد على أساس من أن القيم الإسلامية النقية تفترض الإجماع والاجتماع عليها ؛ يظهر ذلك مثلاً في مسألة النقاب الذي اعتبر نموذجًا للباس الشرعي الوحيد المقبول اجتماعيًّا، وهو نفس التحول

الذي كان قد طال مسألة الحجاب الفضفاض في السبعينيات عندما بدأت السلفية تثبت أقدامها في المنظومة الإخوانية. في هذه الحالة فإن المكونات التي شكلت مادة للصراع الثقافي لدى الإخوان (وليسوا الاسلاميين الوحيدين)، وفي علاقتهم بالفاعلين الآخرين، يجري الآن تنميطها وتوحيد الرؤية بشأنها تدريجيًّا ليس نحو المحافظة وحسب، بل نحو مزيد من الأرثوذكسية. وهذا ما يفسر حدة الاختلاف الذي بدا في مسائل النقاب ومناهج التعليم الديني وصولاً إلى الموقف من الأقليات والتشيع ومن ثم الاشتباك مع شيخ الأزهر وقبله مع الشيخ يوسف القرضاوي الذي كان يعد حتى وقت قريب مرجعًا أول للحركة.[61]

ويعكس هذا تحولاً طال الأرثوذكسية الإخوانية التي انتقلت من استعادة الهوية الإسلامية في مواجهة الوافد في الثلاثينيات والأربعينيات نحو مفهوم الحاكمية في مواجهة الدولة والمجتمع في السبعينيات. قبل أن تتجه نحو التركيز على فكرة الدفاع عن الأخلاق العامة من داخل مؤسسات النظام في التسعينيات ووصولاً إلى أرثوذكسية سلفية مفارقة للثقافة وللمجتمع على نحو ما يحدث اليوم.[62]

ولأن حالة الحصار التي يفرضها النظام على الجماعة تحسبًا للاستحقاقات الانتخابية القادمة ستظل أهم العوامل التي ستؤمن استمرار التماسك التنظيمي والمواقف المبدئية من النظام، فلا يبدو أن السلفية الإخوانية «الجديدة» ستقف ضد المشاركة السياسية بالمعنى العام، بقدر ما ستؤدي إلى تأثيرات سلبية ليس عبر تحويلها إلى وعظ فحسب، بل لأنها ستسبب إرباكًا في الفقه السياسي للجماعة بعد عقود من عمر تجربة تفاعلها مع الدولة والمجتمع بحيث ستكبح تقدم الجماعة في السنوات القادمة. ويقع على رأس هذا الإرباك موقف الجماعة من قضية المواطنة التي تعتبر أم القضايا السياسية والثقافية في مصر. ففي مشروع الإخوان لدستور إسلامي عام 1953 كان من السهل حسم مسألة المواطنة؛ لتصبح بعد أكثر من نصف قرن من التطورات المتلاحقة أكثر القضايا التي سجلت فيها الجماعة تراجعًا على نحو ما ظهر في برنامج حزب2007.

هكذا، تبدو ظاهرة تسلف الإخوان بشكل مزدوج، ظاهرة اجتماعية وفكرية ونتاجًا لحزمة عوامل داخلية وخارجية حاسمة ساهمت في تعميق تأثير السلفية الوهابية في الحركة الإخوانية. لكن الواضح أن النسخة السلفية الناتجة جاءت متأثرة بالسياق المصري الفكري والاجتماعي أكثر منه بالوهابية.

فقد أدت العقود النفطية التي اجتاحت مصر وامتدت من أوائل السبعينيات إلى منتصف الثمانينيات إلى موجة من الهجرة المصرية والإخوانية نحو دول الخليج وبشكل خاص نحو المملكة السعودية، وكانت أشبه بحركة سكان مهولة نقلت المزاج والمعتقد السلفي خارج المحضن الوهابي. وكانت البيئة المصرية مؤهلة لاستقبال الرافد الوهابي بفعل حالة الانفتاح الديني في عهد السادات وتراجع الأطروحة الإخوانية والتفاعلات التي كانت تموج بها فترة

السبعينيات بعد انكسار المشروع القومي الناصري وتراجع موجة التحديث الذي صاحبته. وهي التحولات التي تزامنت بشكل واضح مع تعاظم الدور الإيديولوجي الخارجي للملكة العربية السعودية الذي تمثل في إعادة توجيه المذهب الوهابي نحو الخارج.

لقد جاء التمدد السلفي إذن متزامنًا مع حلقة من المنعرجات التاريخية التي أدت إلى صعود التيارات التي توسم بالمحافظة، ليس تجاه قضايا الابتذال والتساهل الديني في الداخل المجتمعي فقط بل أيضًا نتيجة انكسار المشاريع الإصلاحية القائمة على الصعيد الإيديولوجي، (الإخوان المسلمون في هذه الحالة)، وتراجع الحركات السياسية التي كانت تقود مشاريع التحديث (الحركة الناصرية في هذه الحالة). وهي تطورات عززت فرص الصعود السلفي بقوة.

لكن تمدد المذهب السلفي في داخل المجتمع المصري وشباب الجامعات ومن ثم نحو الحركة الإسلامية برمتها لم يشكل انتقالاً كاملاً، بل تأثر بسياق مصري كان يمتاز بتعددية وانفتاح وحركة مجتمعية متسارعة. لقد جرى جهد مجتمعي وثقافي لتأطير الفكرة السلفية الوهابية بفعل الخصائص الفكرية والاجتماعية في مصر قاد شيوخ الإخوان الجزء الأهم فيها بحيث نقلوها إلى الإطار التنظيمي وصبوا فيها جوانب حركية وإيديولوجية وفكرية يصعب إغفالها على النحو الذي ذكرنا.

تفترض التطورات التي تم تناولها في هذه الدراسة أخيرًا، أن الجماعة ستفقد كثيرًا من مرونتها ومن قدرتها على ضمان التنوع الداخلي في البيت الإخواني باتجاه مزيد من التنميط والمحافظة الذي ستتعاضد فيه المكونات التنظيمية والقطبية والسلفية. وسيكون لبرامج التكوين والتربية والتأطير الثقافي الدور الأكبر لتلعبه في المرحلة القادمة.

الهوامش

1 حسام تمام، «أسئلة الزمن السلفي!»، في: http://islamismscope.net/articles/152.html

2 حسام تمام، السلفية وإشكالية الدولة الحديثة، جريدة الأخبار اللبنانية، عدد 2 يوليو 2009. راجع المقال على موقع الجريدة على الشبكة في: http://www.al-akhbar.com/ar/node/145262

3 Quintan Wiktorowicz, « Islamic Activism and Social Movement Theory », in : Quintan Wiktorowicz(ed.), islamic activism : A Social Movement Theory Approach, (Bloomington : Indiana University Press, 2004), pp.1-33.

4 راجع رسالة المؤتمر الخامس من مجموعة رسائل الشيخ حسن البنا «إن الإخوان المسلمين دعوة سلفية لأنهم يدعون إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافي من كتاب الله وسنة رسوله.»

5 كانت مسألة الوحدة المقامة على فكرة استعادة الخلافة موجودة لدى الشيخ رضا وعليها بنيت مجمل أفكاره الإصلاحية لذلك كان قد مال إلى التصوف في شبابه تأثرًا بقراءاته لأبي حامد الغزالي واهتمامه بجانب التقوى الشخصية الداخلية التي كان يرى في التصوف أداة لها. ونادى رشيد رضا بأهمية تجاوز الاختلافات المذهبية وما بين الفرق حين سن قاعدته الذهبية كما عرفت عنه: »نجتمع على الأصول ويعذر بعضنا بعضًا في اختلاف الفروع.» وهي القاعدة التي تبناها البنا في خط مساره الدعوي لفك الاشتباك ما بين السلفية والصوفية وبين السلفية والأشاعرة ممثلين في شيوخ الأزهر وما بين السنة والشيعة لاحقًا مما لم يتحقق لدى الشيخ رشيد رضا نفسه. لكننا يجب أن نضيف أن الخبرة والتطور الفكري والفقهي للشيخ رشيد رضا انتهى به في النهاية إلى الإعجاب بالحركة الوهابية في الجزيرة العربية، وكان ذلك إيذانًا بتسرب السلفية الوهابية إلى الإصلاحية الإسلامية المصرية في ذلك الوقت. راجع: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1796–1939 (بيروت: دار النهار للنشر، ط.3، تر. كريم عزقول، 1977)، ص 268–271.

6 ظلت مسألة آيات الذات والصفات – ولاتزال– إحدى أهم مسائل العقيدة إثارة للخلاف بين الإخوان وبين السلفيين الوهابيين على وجه الخصوص. ويأخذ الوهابيون على حسن البنا قوله بتفويض الكيفية فيما ورد في القرآن الكريم عن الله سبحانه وتعالى في ذاته وصفاته، فتفويض الكيفية يعني إثبات الصفات والإيمان بها مع تفويض كيفيتها إلى الله فهو أدرى، سبحانه وتعالى، بما يليق لجلاله وكمال ألوهيته «مع الاعتقاد بتنزيهه تعالى عن أمثالها المنسوبة لخلقه وإمرارها كما جاءت». وقد لخص الإمام مالك ذلك في قوله ردًّا على صفة الاستواء: (الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب).

7 نشر الكتاب على حلقات في مجلة المباحث القضائية بين سنتي 1951 و 1952 . وقد كتب الشيخ الغزالي هذا الكتاب ونشره ضمن سلسلة تكوينية للجماعة وهاجم فيه المنهج الكلامي. وفي مقدمة الطبعة الرابعة للكتاب انتقد الغزالي بشدة المنهجية السلفية في التعامل مع العقيدة. راجع: محمد الغزالي، عقيدة المسلم (الإسكندرية: دار الدعوة الإسلامية، ط.4، 1994).

8 حسام تمام، «الإخوان والصوفية: ماض غير مستعاد»، في تحولات الإخوان المسلمين: نهاية الإيديولوجية وتفكك التنظيم (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط.2، 2010).

9 حسام تمام، تحولات الإخوان المسلمين: نهاية الإيديولوجية وتفكك التنظيم، مرجع سبق ذكره.

10 الأسرة هي أصغر وحدة تنظيمية تتكون منها الجماعة؛ إنها تقترب على نحو ما من مفهوم الخلية في التنظيمات الشيوعية غير أنها صبغت بحمولة روحية ومعنوية عالية على منوال مفهوم الأسرة التي تستند العلاقات الإنسانية بين أعضائها على رابطة الأخوة بحيث تقوم على معاني التراحم والتكافل والارتباط

الوثيق الذي يماثل رابطة الدم.. وتحتل الأوراد اليومية الجماعية والأذكار والممارسات التكافلية جزءًا مهمًّا من أنشطة الأسرة.

11 الكتيبة هي لقاء تنظيمي شهري يجمع عددًا من الأسر. لا تحيل الكتيبة إلى معنى عسكري بالضرورة إنما تقوم على أنشطة تعبدية كالصيام وقيام الليل كما على اختبار القدرة على الصبر كالمشي لساعات طوال مع الذكر أو تسلق الجبال الذي يجمع بين التدريب البدني وسنة التفكر في خلق الله.

12 ويقصد بالأشاعرة في هذا السياق، ودون الدخول في تعقيدات تفصيلية، من تصدوا بالرد على المتكلمين من المعتزلة. ويصنف الأشاعرة أيضًا، حسب ابن تيمية، في خانة أهل الكلام إلا أنه يعدهم من المنتسبين لأهل السنة والجماعة. ويصفهم ابن تيمية بأنهم ممن: «قد رد بدعة كبيرة ببدعة أخف منها. ورد باطلاً بباطل أخف منه» و«لهم مقالات قالوها باجتهاد، وهي تخالف ما ثبت في الكتاب والسنة» بمعنى أنه يعتبر هذا الصنف من الأشاعرة من أهل السنة والجماعة وإن كانوا على خطًا (كالنووي وابن حجر). حاليًّا أصبح الوهابيون يعتبرون شيوخ الأزهر والمؤسسة بأكملها معقلاً للأشعرية بشكل يشبه التهمة في العقيدة، وكذلك تجاه دعوة الإخوان المسلمين.

13 راجع الموقع الرسمي للإخوان المسلمين على الشبكة العنكبوتية وفيه إحاطة موسعة بموقف البنا، في: http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=6677&SecID=373 ويلاحظ في المحتوى «الإخواني» هنا أيضًا كيف يتم الاستدلال بالاستناد إلى فتاوى شيوخ السلفية الوهابية مما يعزز فرضيتنا فيما سيأتي من التحليل!

14 يرصد السيد فريد عبد الخالق وقائع لهذا التوجه لدى حسن البنا في مذكراته التي حررها الباحث. راجع : فريد عبد الخالق: رحيق السنين..شاهد على دعوة الإخوان المسلمين، مراجعة حسام تمام، قيد النشر. وقد كان فريد عبد الخالق مدير مكتب حسن البنا وأقرب مقربيه.

15 هناك تفاصيل أوسع وأكثر دقة حول الإخوان والمرأة وخصوصًا قضية الأزياء والملابس في مذكرات السيدة فاطمة عبد الهادي، أول وكيلة لقسم الأخوات المسلمات. راجع: فاطمة عبد الهادي: رحلتي مع الأخوات المسلمات من الإمام الشهيد حسن البنا إلى سجون ناصر، إعداد وتحرير حسام تمام، قيد النشر.

16 راجع بتوسع: طارق البشري، الحركة السياسية في مصر 1945– 1952 (القاهرة: دار الشروق، ط.2002 ،2).

17 لا شك أن تعريف البنا لجماعته بأنها دعوة سلفية كان طبيعيًّا في تلك الفترة التي لم يسلم فيها تيار من سطوة السلفية؛ بحيث يمكن اعتبارها، كما هو متفق عليه، بأنها الأساس الفقهي والشرعي لكل مكونات الفكر الإسلامي المعاصر. لذلك لابد من أن نذكر أن حسن البنا قد تأثر بشكل كبير بالشيخ رشيد رضا حين انتقل إلى كلية دار العلوم في القاهرة، وفي القاهرة أيضًا كان قد التقى وتعرف على محب الدين الخطيب الرمز السلفي الذي سيكون لمكتبته في القاهرة، التي تردد عليها البنا أيضًا، دور هام في نشر الأدبيات السلفية الوهابية في أواخر الستينيات. راجع: حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ص. 59.

18 حسام تمام، «الإخوان المسلمون والسعودية الوهابية»، في « تحولات الإخوان المسلمين..» مرجع سبق ذكره.

19 المرجع نفسه.

20 يشير عبد المنعم أبو الفتوح في مذكراته إلى هذه النقطة في صدد شرحه لأسباب الموقف السلبي الذي تبناه هو ورفقاؤه من الأزهر الشريف في تلك الفترة بحيث اعتبروا أنه اصطف إلى جانب الثورة في نقد الحركة الإخوانية. ويذكر أن الأدبيات الإخوانية كانت محظورة. انظر: عبد المنعم أبو الفتوح: شاهد على الحركة الإسلامية في مصر، إعداد وتحرير حسام تمام، قيد النشر.

21 يورد ألبرت حوراني ملاحظة على هذه الفكرة بشكل مبكر في كتابه الذي صدرت طبعته الأولى عام 1962. يلاحظ حوراني كيف أن الأفكار الوهابية كانت قد بدأت بالتسرب إلى إنتاجات أعلام ما يسميه بالعصر الليبرالي في الفكر العربي تحت وقع التنافس بين الأفكار الليبرالية والإصلاحية الإسلامية في تلك الفترة، وإن لم تكن قد وصلت إلى مرحلة الحدة. لكن أفكار ابن تيمية كانت إلى حد ما تعبيرًا عن النزعة التقليدية في الفكر الإسلامي من حيث إصرارها على محور العقيدة والتوحيد دون ولوج المسائل الملحة التي نتجت عن الاحتكاك مع الحضارة الغربية الصاعدة آنذاك. راجع: ألبرت حوراني، مرجع سابق، ثم تحديدًا في الصفحات 268 –270 منه. وهذا ما يمكننا أن نسحبه بسهولة، لاحقًا، إلى الإصرار على الإحالة إلى ابن تيمية، ثم إلى الشيوخ الوهابيين السعوديين لا سيما الشيخ ابن باز والشيخ العثيمين، لإثبات الانتماء المصدر السلفي حتى لدى الإخوان أنفسهم.

22 راجع شهادة «ياسر برهامي» أبرز شيوخ الدعوة السلفية في الإسكندرية على موقع الإسلاميون، في:
http://mdarik.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1252188116278&pagename=Islamyoun%2FIYALayout#ixzz0svtPmgw7

23 حسام تمام، «الإخوان المسلمون والسعودية الوهابية»، مرجع سبق ذكره.

24 نواة الجماعات الإسلامية كانت في الغالب جمعيات دينية تأسست في الجامعات إما تابعة للجان الثقافية في الاتحادات الطلابية أو منفصلة عنها. وقد تحولت تدريجيًّا إلى كيانات نشطة في العمل الإسلامي عندما سيطر الطلبة فيها على اتحادات الطلبة عبر الانتخابات ليتمكنوا من ممارسة عملهم بحرية. وتأسست أول جماعة إسلامية في كلية طب قصر العيني في جامعة القاهرة، وفي الإسكندرية تأسست أول جماعة إسلامية في كلية الهندسة. ثم امتدت إلى باقي الجامعات المصرية. أما مصدر اسم الجماعة الإسلامية الذي ظهر أول مرة عام 1973 فيرجح أنه جاء على منوال الجماعة الإسلامية في باكستان، حيث كانت كتب المودودي منتشرة بين الطلبة في تلك الفترة. اشتهر من طلبة السبعينيات الذين شكلوا الجماعات الإسلامية عدد كبير ممن يشكلون اليوم الجيل الثاني في جماعة الإخوان وبعضهم يحتل مواقع قيادية على نفس منوال المرحلة التي قادوا فيها الجماعات في السبعينيات أمثال عبد المنعم أبو الفتوح ومحمود غزلان وعصام العريان في القاهرة وحامد الدفراوي وخالد داوود وإبراهيم الزعفراني في الإسكندرية..

25 راجع شهادة الطبيب الشيخ ياسر برهامي– الذي يعد قطبًا من أقطاب مدرسة الدعوة السلفية في الإسكندرية، وكان أحد مؤسسي الجماعة الإسلامية في جامعتها في السبعينيات، وهو الآن أحد رموز المنهج السلفي– على موقع الإسلاميون في:http://islamyoon.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1252188116162&pagename=Islamyoun%2FIYALayout

26 كان البنا يتردد على المكتبة السلفية التي يملكها محب الدين الخطيب في القاهرة في شبابه وقبل أن يؤسس جماعة الإخوان حين كان موضوع الإصلاح على أوجه. لذا لا عجب أن البنا عرف جماعته منذ البدء بكونها دعوة سلفية.

27 اتجهت القراءات الأولى لشباب الجماعات الإسلامية نحو كتب العقيدة والتوحيد، كان أهمها كتب ابن تيمية منها رفع الملام عن الأئمة الأعلام واقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ثم كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب ومعارج القبول لحافظ الحكمي ونيل الأوطار للشوكاني في الفقه ثم كتاب الاعتصام للشاطبي والحد الفاصل بين الكفر والإيمان لعبد الرحمن عبد الخالق.

28 طبعًا لم يكن الكتاب السلفي وحده مناط اهتمام السلسلة التي صدر منها أيضًا «رسالة المؤتمر الخامس» للشيخ حسن البنا، «المصطلحات الأربعة» و«نظرية الإسلام السياسية» لأبي الأعلى المودودي، و«هذا الدين» و«المستقبل لهذا الدين» لسيد قطب وكذلك فصول من كتبه أو بعض رسائله مثل «لا إله إلا الله منهج حياة»، وأيضًا «الطريق إلى الله» للشيخ محمد متولي الشعراوي، و«تفسير سورة الفاتحة» للإمام ابن القيم، و«حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة» للشيخ ناصر الدين الألباني. وكان لمحمود غزلان، القيادي في الإخوان حاليًا، دور كبير في إصدار السلسلة واختيار موضوعاتها وصياغتها.

29 وردت تفاصيل أكثر دقة في مذكرات خالد داوود (قيد النشر، إعداد وتحرير الباحث) بشأن الخلاف والاختلاف مع من لم يكونوا يرونه على المنهج السلفي سواء ما تعلق بالمظاهر البادية للعيان كالحجاب واللحية أو الجدال الفقهي مع شيوخ الأزهر وغيرهم. وخالد داوود هو أحد مؤسسي الجماعة الإسلامية في الإسكندرية وممن اختاروا الالتحاق بالإخوان منتصف السبعينيات.

30 حسام تمام، «الإسلاميون ولباس المرأة: من الحشمة إلى الحجاب ثم النقاب»، الأخبار اللبنانية، عدد 2 نوفمبر 2009.

31 ترتبط فكرة العزلة الشعورية عن مظاهر الابتذال في المجتمع– كما عن نظام الثورة التي اعتبرت غير إسلامية رغم انتماء عدد من الضباط الأحرار إلى الإخوان، بل وأيضًا أولئك الذين ساندوا الثورة في مواجهة الإخوان– ترتبط على نحو واضح بفكر سيد قطب اللاحق. لكننا سنلاحظ أن مفهوم المفاصلة الذي تقوم عليه العزلة الشعورية كان قد ورد في إنتاجات قطب المتقدمة؛ ففي أوائل سنة 1954 كان سيد قطب قد أورد فكرة المفاصلة في النشرة التي كان يقوم بتحريرها بعنوان «الإخوان في المعركة» والتي لم يعرف مكان صدورها.

32 وكان هؤلاء الذين خرجوا من السجون قبيل منتصف السبعينيات هم من قادوا محاولات حثيثة لاستقطاب شباب الجماعات الإسلامية في الحركة الطلابية النشطة لأجل الانضمام إلى جماعة الإخوان المسلمين. ويبدو أن التقارب الفكري الذي يقترب من التشدد بين تيار عسكري سري وقطبي إخواني وبين شباب ذي تكوين سلفي متشدد قد شكل عاملاً مساعدًا في تسريع مسار الانضمام إلى الحركة الإخوانية التي كانت قيد إعادة البناء.

33 وفي مثل هذه الفترة كان كبار الإخوان ممن عاصروا الفترة البناوية كهولاً أو شيوخًا أمثال عباس السيسي وعمر التلمساني وفريد عبد الخالق وغيرهم. وقد أصبح الشباب من الجماعات الإسلامية يكنون لهم احترامًا بالغًا بعد خروجهم من السجون فيما اضطلع الإخوان بجهد واضح في تخفيف جموحهم وحدتهم وربما سلفيتهم عمليًا وتدريجيًا أيضًا، خاصة أنه لم يكن لدى الإخوان منذ مرحلة البنا طبقة من العلماء قد تضطلع بمهمة تدريس هؤلاء أو تفقيههم.

34 شهدت الفترة من بعد هزيمة يونية 1967 وطوال السبعينيات موجة من الأفلام التجارية التي اتسمت بالابتذال.

35 نذهب إلى القول هنا إن تيار العمل العام وإن لم يكن قد تبلور بهذا الوصف قبل مرحلة الثمانينيات إلا أنه كان موجودًا منذ تأسيس الجماعة الإخوانية في عهد البنا بوصفها جمعية خيرية تجمع بين النشاطات الدعوية والاجتماعية ولها حضور مجتمعي تحول لاحقًا إلى حضور سياسي تكثف مع تطورات السياق المصري وظروف الاحتلال.

36 تم الانضمام فعليًا تقريبًا بين سنوات 1975 و1976 بعد سلسلة من اللقاءات التي جمعت بين الإخوان وقادة الجماعات الإسلامية من الطلبة. سنلاحظ أنها نفس الفترة التي استقر فيها وضع الإخوان ونستدل

على ذلك بصدور العدد الأول من مجلة الدعوة في عام 1976 أيضًا. وهي المجلة التي كانت تصدر من أيام الشيخ حسن البنا قبل أن تتوقف ويسمح للإخوان بإعادة إصدارها. وقد كتب فيها أعلام فكرية وفقهية منهم الشيخ يوسف القرضاوي والأستاذ علي جريشة وفتحي يكن من لبنان أيضًا إضافة إلى شيخ الأزهر آنذاك الإمام عبد الحليم محمود.

37 راجع شهادة ياسر برهامي على موقع الإسلاميون، http://islamyoon.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1252188116162&pagename=Islamyoun%2FIYALayout وأيضًا مذكرات عبد المنعم أبو الفتوح: شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر، إعداد وتحرير حسام تمام، قيد الطبع ونشرت على حلقات في موقع الإسلاميون.

38 والتي كان يديرها عبد الحكيم خيال ومحمود شكري وفيها صدر أهم كتاب وقتها حاول التنظير للسلفية من أستاذ في الفلسفة الإسلامية.

39 يفرد عبد المنعم أبو الفتوح جزءًا خاصًّا من حديثه في مذكراته (التي حررها الباحث) لهذا الدور الذي لعبته مجلة الدعوة أواخر السبعينيات.

40 وأشهرهم في الإسكندرية محمد إسماعيل وأحمد فريد وسعيد عبد العظيم وياسر برهامي. وكلهم كانوا طلبة في السبعينيات قبل أن يصبحوا أهم رموز السلفية في مصر. وكانوا قد أسسوا الجماعة الإسلامية في الإسكندرية رفقة زملائهم ممن اختاروا الانضمام للإخوان أمثال حامد الدفراوي وخالد داوود وإبراهيم الزعفراني وغيرهم. ونجد في القاهرة أسماء من تحولوا نهائيًّا للسلفية مثل أسامة عبد العظيم وعبد الله سعد الذي كان نشطًا جدًّا في جامعة الأزهر وكانوا ممن أسسوا الجماعة في القاهرة ورفضوا أيضًا فكرة الانضمام إلى الإخوان حين شاع الأمر في نهاية السبعينيات.

41 أبرزهم مجموعة الجهاديين الذين أسسوا تيار العنف في المنيا وأسيوط وعلى رأسهم كرم زهدي وأسامة حافظ وناجح إبراهيم وعاصم عبد الماجد وعصام دربالة. راجع مذكرات عبد المنعم أبو الفتوح وأيضًا مذكرات خالد داوود، تحرير الباحث (قيد النشر).

42 ليس هذا السبب الوحيد بالطبع، لكنه الأبرز على الأقل في السياق الفكري العقدي الذي نتكلم عنه، ثمة أسباب أخرى تتعلق بالدولة المصرية وموقفها من الثورة الإيرانية وقدرتها على عزل تأثيراتها على الحالة الدينية المصرية.

43 راجع شهادة «ياسر برهامي» أبرز شيوخ الدعوة السلفية في الإسكندرية على موقع الإسلاميون، في: http://mdarik.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1252188116278&pagename=Islamyoun%2FIYALayout#ixzz0svtPmgw7

44 راجع موسوعة الإخوان المسلمين على موقعها في الشبكة: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B1%D8%A7%D8%BA%D8%A8_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B1%D8%AC%D8%A7%D9%86%D9%8A

45 http://www.islamstory.com وتظهر فيه توليفة مهمة من الاهتمامات لكن النفس السلفي فيها غالب بوضوح من حيث التركيز على البعد العقدي ونقاط الخلاف والاختلاف الخالي من المهادنة، على الرغم من انتماء الشيخ للإخوان.

46 راجع مقالة راغب السرجاني على الموقع الرسمي للإخوان المسلمين في: http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?Page=1&ArtID=55709&SecID=323

47 راجع أهم مقالاته على موقع طريق الإسلام في : http://www.islamway.com/?iw_s=Scholar&iw_a=articles&scholar_id=361

48 راجع الحوار الذي أجري مع الشيخ على الموقع الرسمي للإخوان المسلمين على الشبكة في: http:// www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=23911&SecID=270

49 الموقع الرسمي للشيخ محمد حسين عيسى على الشبكة: http://www.nfaes.com وتظهر فيه الغلبة للمسائل الفقهية والدعوية وغياب واضح لمواضيع أو نقاشات ذات طبيعة حركية إخوانية.

50 وهو نجل الشيخ صلاح أبو إسماعيل الداعية والعالم الأزهري القريب من جماعة الإخوان المسلمين الذي دخل البرلمان المصري من عام 1976 حتى وفاته عام 1990 .

51 كما يظهر من الحوار الذي أجري معه على الموقع الرسمي للإخوان المسلمين على الشبكة. راجع نص الحوار في: http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=9174&SecID=270

52 مثل محتوى قسم الفكر والتربية في موقع ملتقى الإخوان، راجع: http://www.ikhwan.net/vb/ forumdisplay.php?f=17

53 راجع مثلاً نص الحوار الذي أجري مع الشيخ عبد الخالق الشريف على موقع إخوان الدقهلية؛ وبالتحديد في السؤال المتعلق بموضوع الجهاد في: http://dakahliaikhwan.net/viewarticle. php?id=303

54 راجع نص الحوار الذي أجراه مع الداعية، الموقع الرسمي للإخوان المسلمين، وفيه إحاطة بالموقف من أهمية الدعوة وإشارة ضمنيًّا إلى الرغبة في توسيع مجالاتها لدى الجماعة بعد تغول العمل السياسي فيها خلال السنوات الأخيرة ؛ رغبة دفع إليها بالدرجة الأولى انتعاش الجهود السلفية في نفس المجال . راجع نص الحوار في: http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=9174&SecID=270

55 بالرغم من ذلك يتبنى الباحث أطروحته الخاصة بشأن التمايز الذي حدث خلال المسار التاريخي الذي أورده في هذه الورقة؛ بحيث نتج عن عملية الانضمام الكبرى لجيل إسلاميي السبعينيات إلى الحركة الإخوانية ثم قيادتهم للمشاركة السياسية للحركة بدءًا من عام 1984 خلال الانتخابات التشريعية، ومن ثم تفاعل التيار الناتج مع سياقات النظام المصري ومكونات السياسة فيه وأطياف المجتمع المختلفة ووسائل الإعلام والاتصال بدءًا من الحوارات الصحفية على الفضائيات إلى استحداث مواقع على شبكة الإنترنت؛ نتج عنه حدوث تمايز تدريجي وبوتيرة متسارعة امتدت تجربتها على مدار عشرية كاملة من منتصف الثمانينيات إلى منتصف التسعينيات، بين هذا التيار الذي نعتبره تيار العمل العام في الإخوان وبين تيار ظل ممسكًا بمفاصل التنظيم وقنوات التصعيد وأقنية التربية والتكوين في الجماعة. ويمكن هكذا أن تتمدد أجيال الحركة ومكوناتها الإيديولوجية وانتماءات أعضائها الاجتماعية والجغرافية على طول هذا التقسيم الثنائي الكبير الذي استفاد من سياقات إعادة بناء الجماعة في السبعينيات أولاً، ومن سياق سياسة المهادنة خلال الثمانينيات، ثم من سياق الانفتاح السياسي بين سنوات 2004 و 2007.

56 شكلت العلاقة مع الغرب لا سيما مع الولايات المتحدة الأمريكية مادة غنية للنقاشات الإخوانية الداخلية التي أطلقت فيها تهم العمالة للأمريكان والرغبة في الوصول إلى السلطة على الدبابات الأمريكية ضد رموز التيار الإصلاحي في الإخوان كعبد المنعم أبو الفتوح وعصام العريان. وقد حدث ذلك على وجه الخصوص في سياق انطلاق مشاريع الإصلاح الأمريكية ولكن أيضًا عقب الصعود السياسي اللافت الذي حققه حزب العدالة والتنمية الإسلامي التوجه، في تركيا.

57 ولم يكن هذا التحول مرتبطًا بحدث مشروع البرنامج في 2007 فحسب بل كان النقطة الفاصلة في سياق مراجعة مواقف سابقة للإخوان بخصوص مسألة المشاركة السياسية للمرأة، ففي عام 2000 اعترض سلفيو الإخوان حين رشح الإخوان الأخت جيهان الحلفاوي في الانتخابات البرلمانية عن دائرة الرمل بمحافظة الإسكندرية، ثم عادوا ليجددوا رفضهم للفكرة حين رشح الإخوان مكارم الديري في الانتخابات البرلمانية عام 2005 عن دائرة مدينة نصر بالقاهرة وتحلقوا حول الإخواني السابق عبد الستار فتح الله سعيد الأزهري الذي يبدو أنه متأثر بسيد قطب.

58 راجع: يوسف ندا، الإخوان والشيعة، على موقع الإسلاميون في: http://islamyoon.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1237706064091&pagename=Islamyoun%2FIYALayout&ref=left_bar ثم المقال الذي رد به على مقال محمود غزلان القيادي في مكتب الإرشاد: يوسف ندا، خلاف الإخوان والشيعة في الفروع وليس في الأصول، في: http://islamyoon.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1237706058003&pagename=Islamyoun%2FIYALayout&ref=body

59 راجع رد محمود غزلان على مقالة يوسف ندا على موقع الإسلاميون في: محمود غزلان، الإخوان والشيعة مرة أخرى، في: http://mdarik.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1239888177382&pagename=Islamyoun/IYALayout

60 وفيما يتصل بالآداب والفنون، اتهم سلفيو الإخوان القيادي الإخواني عبد المنعم أبو الفتوح في عقيدته حين زار نجيب محفوظ وطالبه بإعادة نشر أولاد حارتنا بحيث اعتبروا ذلك خروجًا على العقيدة، وخطب عبد الستار فتح الله سعيد في مسجد إخواني يتهمه في عقيدته. بل وانتقدوه بسبب نقده لأفكار سيد قطب في شكل «تعاضد» سلفي قطبي للدفاع عن فكر سيد قطب.

61 ويبدو أن المواجهات الكلامية والخطابية بين سلفيي الإخوان وقطبييهم أيضًا مع شيوخ، كانوا يمثلون مصدرًا للرأي والاجتهاد والفتوى بالنسبة للحركة، تسجل عودة واضحة. فقد انتقدت الآراء التي أطلقها الشيخ يوسف القرضاوي حين نقد سيد قطب وقال إن بعض أفكاره فيها تكفير وخروج على أهل السنة. بل وتعرض الشيخ يوسف القرضاوي إلى رد قد يوصف بالعنيف حين ساند خيار تصعيد القيادي الإخواني عصام العريان إلى عضوية مكتب الإرشاد، وصرح بأن الإصلاحيين يحاصرون في جماعة الإخوان، راجع رسالة محمود غزلان إلى القرضاوي على موقع الإسلاميون في: محمود غزلان، رسالة مفتوحة إلى الدكتور يوسف القرضاوي، في: http://mdarik.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1256034073772&pagename=Islamyoun/IYALayout

62 راجع الفصل المهم الذي أفردته سلوى إسماعيل لمفهوم الصراع الثقافي وعلاقته بالأرثوذكسية الدينية في مؤلفها بالإنجليزية: Salwa Ismail, Rethinking Islamist politics, Culture, Islamism and the State (London : I.B.Tauris,2002), pp. 58-81