مجلة جامعة الملكة أروى العلمية المحكمة

QUEEN ARWA UNIVERSITY JOURNAL

دور الجماعات السلفية (الإسلامية واليهودية) في المجتمعين العربي والإسرائيلي وموقف المجتمع منها

د. أمة السلام محمد علي جحاف

أستاذ علم الاجتماع التربوي المشارك - جامعة صنعاء

ISSN: 2226-5759 *ISSN Online: 2959-3050* *DOI:10.58963/qausrj.v1i9.55*

Website: qau.edu.ye

المقدمة:

كان الدين ولا يزال ظاهرة اجتماعية هامة، رافقت مسيرة الإنسانية عبر محطاتها التاريخية، واستمرت في مواكبتها لتطور المجتمع الإنساني، تصوغ للإنسان الإطار النظري المعرفي والعقدي، الذي سيشكل، بشكل أو بآخر، إطاره الوجودي، ضمن نسق الحياة والكون والطبيعة.

ويتصف الدين السماوي بأحادية التشريعات والأحكام، وما تعدد الأنبياء والرسالات إلا مراحل مر بها هذا الدين، فهو كائن حي، لابد أن يتدرج في مضامينه، كي يصل إلى مرحلة النضج النهائية، فكان الإسلام هو خاتمة الرسالات السماوية، وقمة نضوجها. وفي ظل هذه الأحادية، التي أتسم بها الدين، تتنوع مواقف الناس (أهل الرأي) وأحوالهم واستجاباتهم، وتختلف وجهات انجذاب كل منهم لكل عنصر من عناصر الدين وخصائصه، فتتعدد فيهم جوانب الاهتمام به، وتتباين مدارسهم في فهم وتأويل آياته وأحكامه وغاياته.

وتبين لنا الدراسات الدينية، أن هناك من يؤكد على الجانب التعبدي؛ من صلاة وصوم، أكثر من تأكيده على غيرها، وهناك من يتوجه إلى الله بالشوق والوجد المشبوب، وهناك من يثيره الجانب الفكري والبحث في أصول العقيدة، وهناك من يعطي جل وقته وفكره لجانب الأحكام الاجتماعية والمعاملات، ومنهم من تحركه الاستجابة لنداء النهوض بالجماعة عبر النشاط السياسي. هذا التنوع في رؤى واجتهادات الفقهاء والعلماء، لم يكن قط موجهاً لإعادة تشكيل أتباع الدين الواحد إلى جماعات وفرق لا يربط بينها رابط، بل كان الهدف منه تبصير الناس بأمور دينهم، وما يثبت ويعزز الإيمان في الأفئدة والقلوب. إلا أن الظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية،

لعبت دوراً أساسياً في خلق تفرعات في الجسد الأصل. ومع استمرارية تلك الظروف، أصبح الفرع أصلاً والأصل فرعاً، واعتد كل فرع بفرعه على حساب الأصل. وحرصاً على إحقاق الحق، فمعظم إن لم يكن كل هذه التفرعات تقترب من النبع الرئيسي تارةً وتبتعد عنه تارةً أخرى، وغالباً ما تتحكم السياسة بتأرجحها ذاك، فينعكس على أنشطتها الروحية والفكرية والتربوية.

ومن ذلك، يظهر أن واحديه الدين، تسع التنوع والتغيير، في إطار المقدور لأصول الدين وأسسه، وأن هذا التنوع والتغيير، في هذا الإطار المقدور، لا يتنافى ولا يُشكِلُ إزاء العلاقة بالمعبود عز وجل، بمعنى أنه اختلاف لا تنشأ معه مشكلة ما إزاء العلاقة الدينية، وما من علاقة، يعرفها البشر، تتسع لهذا الأمر، وتفسح المجال للتنوعات والتحركات في إطار الهيمنة الواحدة والثبات والدوام، بمثل ما يتسع الدين (البشرى ١٩٩٠ : ٣٣)، وهذا ما دفع Show إلى القول بأن هناك دين واحد فقط، ومع ذلك فهناك مئة نسخة (Sharkansky ٢٠٠0: ٢٣-٢٤).

ومع ذلك، فإن إمكانية التنوع، التي يتسم بها الدين، قد وضعت المجتمعات في العصور المختلفة، أمام مآزق وصراعات شتى، كان سببها الأول والأخير هو الإنسان، وخاصة عندما يجعل هواه، بدلاً من عقله وضميره، هادياً له؛ فعندما يتبنى أحد أفراد المجتمع رؤية أو وجهة نظر دينية ما، ويجعلها أساساً للدين كله، فإنه غالباً ما يحيد عن الاعتدال والتوسط، فيلبس الدين رداءه الخاص، ويريد من الآخرين النظر إليه بمنظاره، وبالتالي تكون تلك الرؤية الخاصة، هي وسيلته لقياس درجة إيمان المحيطين به، وتحديد وجهاتهم، وإقصاء من يخالفه الرأي، ولو كان على ملته ودينه، لأن الدين، *يصبح في هذه الحالة هو الهوية السحرية التي لها السيادة والهيمنة، وتحجب كل الانتماءات الأخرى* (أمارتياصن ٢٠٠٨: ١٢).

ونتيجة لتعدد الرؤى الدينية، فقد انقسم الناس وفقاً لها، وظهر في المجتمعات ما يطلق عليه "الجماعات الدينية"، التي اختلفت فيما بينها من حيث الاعتدال والتشدد، وأطلق عليها، وفقاً للغة السائدة في المجتمع: إما المتحررة أو الأرثوذكسية، أو أسماء أخرى غيرها. أما في مجتمعنا العربي الإسلامي، فيُطلق على الجماعات المتشددة أو المغالية: "السلفية"، على اختلاف درجات تشددها. وسوف يتم تسليط الضوء، في هذه الدراسة، على الجماعات السلفية (الإسلامية واليهودية)، في المجتمعين العربي والإسرائيلي، وذلك للوقوف على أوجه التشابه والاختلاف بينهما، من ناحية، وعلى موقف المجتمعين (النظامين السياسيين) العربي والإسرائيلي منها.

أسئلة الدراسة

إلى أي مدى تتشابه الجماعات السلفية، في المجتمعين العربي والإسرائيلي، من حيث طبيعتها وما تقوم به من أنشطة سياسية وتربوية، وموقف النظام السياسي الحاكم منها ؟

- **ما طبيعة الجماعات السلفية في المجتمعين العربي والإسرائيلي ؟**
- **ما الأنشطة السياسية التي تقوم بها ؟**
- **ما الأنشطة التربوية التي تقوم بها ؟**
- **ما موقف الدولة من هذه الجماعات ؟**

هدفت الدراسة إلى التعرف على: تكوين وتنوع الجماعات السلفية في المجتمعين العربي والإسرائيلي، وما تقوم به من أنشطة سياسية وتربوية، وكذلك التعرف على موقف النظام السياسي الحاكم منها.

المفهوم العام للأصولية (السلفية)

إن لفظ الأصولية (السلفية) مشتق لغوياً من كلمة (أصول)، وهذا اللفظ ترجمة للفظ الإنجليزي Fundementalism **، وهو لفظ إنجليزي مشتق من لفظ آخر هو** Foundation**، بمعنى أساس، يقول النبي أشعياء (أشعياء ٢٨: ١٦): {*هأنذا أؤسس في صهيون حجر زاوية كريماً أساساً مؤسساً*}. ويمكن إعادة المصطلح** Fundementalism**، إلى وتشمان، رئيس تحرير مجلة نيويورك، عام ١٩٢٠م، أو إلى سلسلة الكتيبات التبشيرية التي صدرت بين عامي ١٩٠٩ – ١٩١٥م، بعنوان (الأصول** The Fundementals**) (وهبه: ٢٢ - ٢٣).**

وعلى الرغم من تعدد التعريفات المقدمة لمفهوم الأصولية، إلا أنها تصب في حالة واحدة، وهي الانكفاء وعدم مسايرة مستجدات الحياة، فها هو قاموس لاروس الصغير، عام ١٩٦٦م، يعرف الأصولية (السلفية) بأنها *موقف أولئك الذين يرفضون تكييف عقيدة مع الظروف الجديدة*. أما لاروس الكبير، سنة ١٩٨٤م، فيعرفها بأنها *موقف جمود وتصلب معارض لكل نمو أو لكل تطور. مذهب محافظ متصلب في موضوع المعتقد السياسي* (جارودي ١٩٩٢: ١٣) أما Lustick (١٩٨٨: ٥) **فيؤكد على أن كلمة أصول *ظهرت لأول مرة في أمريكا في مطلع القرن العشرين، كوصف ذاتي لأولئك المسيحيين البروتستانت، الذين قبلوا ما كان يُعرف بالأصول الخمسة لمعتقدهم. وبالتالي أستخدم بمصطلحات دينية دقيقة، تشير إلى عدم انحراف الإيمان عن التقليد الديني المكرس للتفسير الحرفي للنصوص المقدسة*. ومع ذلك، فمعظم الدعاوى التي رُفعت أو قدمت حول تأثير الأصولية (السلفية)، اهتمت بتطبيقاته في السياسة. وأما جارودي فيرى *أن الأصوليات، كل الأصوليات، سواء أكانت تقنوقراطية أو ستالينية، مسيحية أو يهودية، أو إسلامية، هي مذاهب متعصبة، منغلقة على نفسها، وبالتالي متجهة نحو المصادمة.. إنها السرطانات الأصولية.. والقرحة الروحية الآكلة التي تهدد الحضارة بكاملها". وفي إطلاق وتعميم على كل سياسة، وكل دين، يحكم جارودي بأن تسييس الدين، يعني تقديس السياسة، وهما من مزايا الأصولية*(عمارة، ٢٠٠٦: ٢٢). ومن خلال التعريفات السابقة، يمكن وضع ثلاث سمات أساسية للأصولية (السلفية) وهي:

- **عدم التكيف والجمود المعارض لكل نمو ولكل تطور.**
- **العودة إلى الماضي والانتساب إلى التراث (المحافظة).**
- **عدم التسامح والانغلاق، والتحجر المذهبي.**

إن بزوغ السلفيات (الأصوليات) ليس مجرد رد فعل ضد الرؤى الكونية الجديدة، التي تهدد تراثها المقدس، بل هي تهدف إلى تشكيل العالم استناداً إلى مقولات ثلاث: العنف، والإرهاب، والثورة، وإلى السيطرة على التعليم والإعلام، وتأسيس مدارس ومعاهد سلفية (وهبه: ٣٩).

تأسيساً على ذلك، يمكن القول بأن السلفية (الأصولية) أياً كانت مرجعيتها الدينية، تمزج المطلق بالنسبي، والحقيقة الأبدية بالحقيقة العابرة، وبذلك تدافع عن حقيقة لاهوتية ماضوية، وكأنها رسالة أبدية موجهة ضد

حقيقة لا هويته راهنة، فتعجز عن التعامل مع الوضع الراهن. وهي بهذا تمنح مصداقية أبدية لرؤية نسبية، وتمهد لما يمكن تسميته صراع المطلقات.

ولا تستقيم مع صراع المطلقات هذا الدعوة إلى سلام العالم، الذي لا يتحقق إلا بسلب الدوجما من الدين. وتخليص الدين من الدوجماطيقية غير ممكن، إلا بنفي علوم العقائد؛ وذلك لأن مفهوم الحرب كامن في هذه العلوم. وعليه، فإن حوار الأديان، إذا ما أقيم على أساس هذه العلوم، فإنه، لا محالة، سيؤدي إلى السلفية الدينية، لأن الحوار يفترض التسامح، أي مشروعية الرأي المخالف. فإذا ارتقى الرأي والرأي المخالف إلى مستوى المطلق، تحول الحوار إلى الإقصاء والمصادرة، وذلك لأن المطلق، بحكم طبيعته، لا يقبل التعدد. والمفارقة هنا، أن تعدد المطلقات مهدد للمطلقات، ومن شأن هذا التهديد، أن يقضي مطلق على باقي المطلقات. وهذا هو منطلق حوار الأديان (وهبه: ٤٠).

كما أن الدراسات الحديثة عن الأصولية الدينية، التي أجراها عدد كبير من العلماء الغربيين، تشير إلى أن من سماتها الرئيسية: الاعتقاد الحرفي بالنص المقدس، باعتباره كلمة الله، هذا من جهة. وتتسم، من جهة ثانية، باهتمامها بتأكيد كلية وإطلاق وعظمة رؤى وأفكار ومنظورات، ورفض بعض الرؤى والأفكار والمنظورات البديلة، باعتبارها غير شرعية (Sinha ٢٠٠٤: ١٠). ويتسم الأصوليين، في الديانات السماوية الثلاث، بأنهم يريدون أن يبعدوا أنفسهم عن المحيط العام للمجتمع العلماني، ويحيطون أنفسهم بمصطلحات الماضي المبجل، التي تتجسد في كل شيء؛ في الملبس والسلوك والطعام والنوم، وفي العبادة، وفي اللغة والقانون وغيرها (Antoun ٢٠٠١: ٥٥). ومن جانب آخر، نجد Lustick (١٩٨٨: ٥) يؤكد على أن ما يميز السلفيين هو ***عدم رغبتهم في التوافق مع الواقع، والسعي لتطبيق تغييرات جذرية في المجتمع، أقرها مصدر يمتلك القيمة العليا، حسب رأيهم.***

ولذلك، فإن الأصوليين يتسمون أيضاً، بأنهم يعرفون أنفسهم من خلال ضد من هم، وهذا ما يجعلهم على الدوام، يضعون في الحسبان أنهم يواجهون، في الغالب، عدوين: عدو خارجي وعدو داخلي، وعداوتهم موجهة ، دائماً، ضد العدو الداخلي أكثر من العدو الخارجي (Antoun ٢٠٠١: 56). كما يشير Antoun (٢٠٠١: ٧٨) أيضاً، في موضع آخر من دراسته، إلى أن المعروف عن الأصوليين الدينيين ***أنهم يواجهون محيطهم من خلال ثلاث استراتيجيات: تجنب هذا العالم، أو محاولة إيجاد بديل له، أو مواجهته وهزيمته. وتجنبه تكون من خلال الانسحاب الفيزيقي أو الاجتماعي أو الرمزي. ومواجهته تكون بالصراع المسلح بغرض السيطرة عليه. إنهم يواجهون العالم الحديث، ليس من خلال ثقافة معينة، ولكن من خلال توجههم العام، ذلك التوجه المشوب بالغضب والاحتجاج والخوف.***

أما Almond الذي يرى أن للسلفيات العديد من الأعداء، فقد حدد أربع استجابات في طريقة تعامل السلفيين مع الأعداء، وذلك على النحو الآتي:

- فاتح العالم World Conqueror: وهذا الفاتح يستخدم كل الوسائل لفتح العالم لربه، بما في ذلك استخدام العنف.
- محول العالم World Transformer: ومحول العالم يتعامل مع العالم سياسياً للحصول على السلطة نيابة عن الله.
- موجد العالم World Creator: وموجد العالم يقدم عالماً بديلاً لعالم العصاة، الذين رفضوا الرب، ويدعو الآخرين إليه.
- منكر العالم World Denouncer: والمنكر ينسحب عن العالم ليحفظ طهارته الثمينة. ومع ذلك، فهو على الدوام في موقف ساخر من الاعتماد على ذلك العالم في وجوده، وحمايته (Herriot ٢٠٠٨: ٤٥).

ولهذا، يصف Riesebrodt (١٩٩٣: ١١) السلفية الدينية بأنها ***تعد ضحية بائسة للمدنية من ناحية، لأن هدفها حماية ديانة الزمن العتيق فقط، ويرى فيها، من ناحية ثانية، الناشط الضيق الأفق، غير المتسامح، الذي يعمل على مواجهة مؤيدي التقدم والحرية والتنوير***، مع أن المعتدلين من أعضائها على استعداد للتفاهم والتسامح مع الاتجاهات والتيارات المختلفة، إذا كان في ذلك تحقيقاً لمصالحها العامة، ولمصالحها السياسية على وجه الخصوص.

وظهور الجماعات السلفية (الأصولية) في العالم، يعني أن الدين قد أصبح لدى بعض أفراد المجتمع الواحد، هو الهوية الوحيدة والمتفردة، التي يمكن أن تؤدي إلى التنافر والشقاق بين الجماعات في المجتمع الواحد، وتدفع إلى قتل الآخر وبدون رحمة (أمارتياصن ٢٠٠٨: ١٨). وهذا ما سيتم بيانه وبوضوح من خلال العرض التالي للسلفية الإسلامية والسلفية اليهودية.

السلفية الإسلامية

سيتم التركيز في هذا الجزء من الدراسة على خمسة محاور أساسية، وهي: المقصود بالسلفية، وكيفية نشأتها، وأنواع الجماعات السلفية وخصائصها، ثم جماعة الإخوان المسلمين. والحديث في هذه المحاور سيتم بشيء من الإيجاز.

ماهية السلفية الإسلامية

تعددت مفاهيم الأصولية (السلفية) بتعدد الجوانب التي يتم النظر إليها من خلالها، فإلى جانب المفهوم اللغوي، هناك المفاهيم ذات الصبغة الدينية أو السياسية أو الاجتماعية وجميعها تؤكد على أن الأصولية هي ذاتها السلفية. فالأصولية (السلفية)، من الناحية اللغوية، مصطلح جديد في معانيه واستعمالاته في فكرنا السياسي الراهن، المحكوم بواقع التداخل اللفظي والمعنوي بيننا وبين غيرنا، أي بين لغة الأنا ولغات الآخر، لكنها كما أشار أسامة خليل (٢٠٠٠: ٣١) ***تعد مصطلح قديم، تعني مادة (أص) أو (أس) US في اللغة السومرية تعني العقل أو الفهم، كما تعني أيضاً الدم، ومنه صلة الدم (الرحيمية)، ومعاني الأسلاف والموت. ولقد أمتد هذا الجذر اللغوي إلى الأكادية، التي تفرع منها المعنى إلى مادتين: الأولى أصولتو USULTU، والثانية موتو MUTU وتعني الموت، ومنها ميتو وتعني الميت أو السلف.***

كما أن الأصولية (السلفية) الإسلامية، بمعناها اللغوي العام ***هي الرجوع إلى الأصول. والأصول عند البعض هي الكتاب الحكيم والسنة النبوية، وعند البعض الآخر هي الكتاب الحكيم وصحيح السنة، وعند الخوارج (لا حاكمية إلا لله) الذي قابله (حاكمية الله) في العصر الحديث، وعند بعض ثالث هي الكتاب الحكيم والسنة القولية أو السنة الفعلية*** (الموسوعة الميسرة ١٩٨٩: ٢٧٣ وشحرور ٢٠٠٧: ٤٩). أما الناحية الاصطلاحية فقد وردت في موسوعة السياسة (١٩٩٣: ٤٣٣ و ٤٣٤) التي تعرف السلفية بأنها: ***مفهوم فكري- سياسي، يقول بالعودة إلى الماضي، والاقتداء بتجربة السلف الصالح وتمجيدها، واعتبارها النموذج الواجب الرجوع إليه، من أجل إصلاح المجتمع وتطوره.*** وبمعنى أكثر دقة، هي: ***الاتجاه الذي يؤكد على الاقتداء بالشكل والمضمون على تجربة الخلفاء الراشدين بالتحديد، واعتبارهم السلف الصالح. كما أن هناك سلفية موازية، تؤكد على تجربة الإمام علي كرم الله وجهه، والأئمة الذين تبعوه.***

كما جاءت الدراسات الغربية الحديثة لتؤكد على أن بعض المحللين وضعوا تعريفات مركبة للسلفية الإسلامية، تتضمن الأسباب، والمظاهر، والبرامج السياسية الخاصة بها. وعليه فقد عرف Marty و Appleby السلفية بأنها ***حركة نتجت كرد فعل لتهديد الهوية، من مظاهر المدنية، وتواجه هذا التهديد من خلال صياغة مختارة ومبدعة لمذاهب من الماضي، والتي تؤدي، في النهاية، إلى برنامج سياسي لإعادة صياغة المجتمع في المستقبل*** (Long و Viviene ٢٠٠٤: ٤٨).

وهناك أيضاً، تعريفان تظهر فيهما الصبغة السياسية أكثر من غيرهما، فقد ذكر كل من Molinari و Giuriato (٢٠٠٢: ١٨٨) في دراستهما أن ***السلفية الإسلامية تشير إلى تلك التيارات في الإسلام الحديث والمعاصر، الهادفة إلى استعادة النظام الاجتماعي والسياسي المتسق مع قواعد القانون الإسلامي***، أما Jansen (١٩٩٧: ٥) فقد أشار إلى أن ***السلفية الإسلامية ليست مسألة أخذ النصوص المقدسة بطريقة حرفية، إنها منظومة الاعتقادات التي تسحب السلطة السياسية الحديثة إلى الدين، إنها تقدم منهجاً دينياً للسلطة السياسية.***

وتعدد تعريفات السلفية (الأصولية) الإسلامية، لا يلغي أحادية مضمونها، فجوهرها يؤكد على أنها، في حقيقتها، تعني العودة إلى الوراء لاستقراء التاريخ الإسلامي في عصوره الأولى، وحمل القيم والمبادئ التي سار عليها السلف الصالح وتمثلها، حتى تكون هي النبراس الذي نهتدي به للوصول إلى خير الدنيا والآخرة.

نشأة السلفية الإسلامية

من الطبيعي القول، بأن هناك ظروف هيأت ومهدت السبل، لظهور الاتجاه السلفي وتطوره، في المجتمع العربي الإسلامي، وهذه الظروف تختلف من مرحلة إلى أخرى. ويدرك المطلع على التاريخ الإسلامي أن سيدنا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) كان، أثناء حياته، هو المرجع الديني والسياسي. وكان المسلمون (مع تنوع أصولهم وأعراقهم) جماعة واحدة، وإذا ما وصف فرد أو جماعة بأصلها أو عرقها، فإن هذا الوصف يقال بغرض التعريف وليس بغرض التمييز أو التحقير. هذا المجتمع المتماسك المتعاضد شهد أول انقسام بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم). وبوفاة الرسول، أدرك المسلمون أن المرجعية الدينية قد انتهت، وليس هناك من يخلفه، وظلت المرجعية السياسية شاغرة، وهناك من بينهم من يمكن أن يشغلها. فتنازع جناحا أو معسكرا المسلمين (المهاجرين والأنصار) على شغل هذه المكانة، إلا أن هذا الانقسام سرعان ما تبدد بسبب الحضور القوي للدين. وكان التنازع الثاني أيضاً بين جناحين: الأول ديني سياسي؛ ويمثله الإمام علي (كرم الله وجهه)، والثاني سياسي صرف؛ ويمثله معاوية بن أبي سفيان.

وقد حاول العديد من الكتاب والمفكرين، ربط نشأة الاتجاه السلفي (الجماعات السلفية) في عموم العالم العربي، بحدوث التباين بشأن الخلافة. وهذا خطأ تاريخي وسياسي وأكاديمي، لأنه يؤدي إلى :

- تأصيل الجماعات السلفية واعتبارها وارثة النبوة والخلافة.
- إعطاء انطباع بأن تاريخ الإسلام والمسلمين كله صراع بين الجماعات الدينية، وفي هذا إلغاء للدور الحضاري للأمة العربية – الإسلامية.
- القفز فوق حقائق التاريخ والفكر والوقائع الجدلية في حركية التاريخ وفلسفته، باعتماد عوامل ليست ذات صلة بتاريخ الأمة والمنطقة، وقياس الماضي بمعايير الحاضر (البدري ٢٠٠٧: ٣١).

كما أن مرحلة المواجهة بين الإمام الأكرم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، ومعاوية بن أبي سفيان، كانت بنت زمانها، ولم تتحول إلى ظاهرة دينية- سياسية بالمفهوم اللاحق، بقدر ما كانت صراعاً بين وجهتي نظر حول أصول الحكم، فقد رأى علي كرم الله وجهه، بأن سياسة الناس تكون بمقياس الدين والآخرة، فيما رأى معاوية، بأن سياسة الناس تكون بمقياس الدولة والدنيا (محبوبة ١٩٩٩: ٧٤). وعليه فلم تكن هاتان الفترتان التاريخيتان البداية لظهور أو لنشأة السلفية.

ويمدنا الأدب العربي- الإسلامي، بعرض ثري لنشأة الاتجاه السلفي وتطوره، منذ الفترة العباسية وحتى يومنا هذا، وإن كان هناك شيء من الخلاف البسيط حول البدايات الأولى، حيث يرى غضيبات (١٩٩٠: ١٥٥) بأن السلفية بدأت مع عمر بن عبد العزيز، في حين يرى البدري (٢٠٠٧: ٣٢) و عماد (٢٠٠٦: ٥٦) بأنها بدأت في القرن التاسع، مع محنة خلق القرآن، أيام أحمد بن حنبل. ثم برزت بعد خمسة قرون تقريباً، عند ابن تيمية في القرن الرابع عشر،عام ١٣٢٨م (البوطي ١٩٨٨: ٩ و عماد ٢٠٠٦: ٥٦). وبعد أربعة قرون أيضاً، في القرن الثامن عشر تجددت على يد محمد عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٨٢م) مؤسس التيار الوهابي (فرانسوا بورجا ١٩٩٢: ٤٩ والياسيني ١٩٩٠: ٣٥-٣٦ ونافع ٢٠٠٨: ٦٦ والأعظمي ٢٠٠٥: ٦٨ وأبو اللوز٢٠٠٩: ١٣٨). ثم كانت السلفية المعاصرة أو السلفية القطبية المرتكزة على عقيدة أبي الأعلى المودودي (عماد ١٩٩٧: ١٨-٢٥). وتبعها الاتجاه السلفي السروري (اتجاه سياسي مسلح)، وهو امتزاج بين السلفية الوهابية والسلفية الأصولية القطبية (حوى ١٩٨٤: ٢٨٢-٢٨٣)، وكذلك حركات الإصلاح الفكري والسياسي، ويمثلها الطهطاوي والتونسي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، ثم رشيد رضا، ثم حسن البنا.

ومن خلال العرض السابق ، لنشأة وتطور العقيدة السلفية الإسلامية، يتبين أن الحركات الدينية الاجتماعية – السياسية (السلفية)، التي شهدها التاريخ العربي- الإسلامي خلال فتراته المختلفة كانت استجابة لتحديات قوية لأمة تعاني من الضعف والتفسخ، وبلورت نفسها وحاولت تحقيق أهدافها من خلال قيادات كارزمية. فالقيادة الكارزمية كانت مصاحبة لجميع هذه الحركات، بحيث تعمل على إلهام الأفراد وتحريكهم، لتحقيق الأهداف المنشودة لهذه الحركات، فمثلاً، عمر بن عبد العزيز، وأحمد بن حنبل، وعبد الله المهدي، وابن حزم الأندلسي،

وصلاح الدين الأيوبي، وتقي الدين بن تيمية، ومحمد بن عبد الوهاب، ومحمد علي السنوسي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وحسن البنا وغيرهم، يمكن اعتبارهم نماذج للقيادات الكارزمية، التي صاحبت وبلورت الحركات الدينية- الاجتماعية / السياسية، التي شهدها المجتمع العربي الإسلامي، خلال فتراته التاريخية المختلفة، فقد استطاع هؤلاء القادة الكارزميون، أن يلعبوا دوراً أساسياً في إلهام الأفراد التابعين لهم، وتحريكهم من أجل بلورة وتحقيق أهداف الحركات الدينية- السياسية، التي عملوا على قيادتها، وذلك من خلال قدراتهم الخاصة على توضيح الهدف من التغيير المنشود وضرورته، ودفع وتوجيه أتباعهم لتحقيقه. فأتباع القائد الديني ذي الشخصية الكارزمية يشعرون بنوع من التسامي والقوة، من خلال علاقتهم به وارتباطهم فيه. وهذا الشعور لا شك يساعد على توحيد الأتباع، وبالتالي يعطي تلك الحركات الزخم اللازم لتحقيق أهدافها. وهذا الأمر لا يختلف باختلاف درجة تشددها، بل يعد أمراً سائداً لدى الجماعات السلفية بنوعيها المتشدد والمعتدل.

أنواع السلفية الإسلامية وخصائصها

إن الجماعات السلفية الإسلامية في مجملها، تمثل ظاهرة واحدة لحركات اجتماعية ذات أساس الديني، ويمكن تصنيف الجماعات السلفية هذه وفقاً لتشدد موقفها الديني، وموقفها من المجتمع، إلى نوعين: الجماعات المتشددة والجماعات المعتدلة.

السلفية المتشددة (التقليدية)

تعرف الجماعات السلفية الإسلامية المتشددة، ببساطة، من خلال رفضها لكل من لا يتوافق مع رؤاها، وهذا عين ما ذكره آدايفيس من أن أتباعها يدعون بأنهم وحدهم من يمتلك الصحيح (سيّد ٢٠٠٧: ٥٣). وتتضح طبيعتهم أكثر من خلال الموقف من تفسير النصوص؛ فالنص، أي نص يقبل أكثر من تفسير، ومع ذلك، فهم لا يقبلون إلا تفسيرهم، وإن جاء غيرهم بتفسير، فإنه يدخل في باب البدع (الغالي ٢٠٠٧: ١٢). ويصف سليمان (١٩٩٠: ٥٧) الاتجاه السلفي التقليدي، بكل أطيافه، بأنه يقوم بعملية عودة إلى الوراء في التاريخ، فيبقى فيه دون رجعة منه إلى الحاضر، كما قال ابن خلدون في أصول منهجه. وفي خضم العودة إلى الماضي والرغبة الشديدة في العودة إلى النبع الديني الصافي وزمنه القائم على العلم والعقل ومنطق الأشياء، والتوحيد في الروح والفلسفة والوجود، قد يخطئ القاصد مقصده، وينقل إلينا الصراع والانحطاط بدلاً من الوحدة والحكمة (كمجيان ١٩٨٩: ٣٩).

ومن بين ما يسعى إليه أصحاب الاتجاه السلفي التقليدي هو إقامة الدولة الإسلامية. ولما كان توصيف الدولة الإسلامية غير معلوم، فإن أصحابهم وحدهم من سيقوم بوضع هذا التوصيف. ولما كان هذا التوصيف هو جهد بشري لا يختلف كثيراً عن تفسير النصوص، فإن توصيفهم للدولة الإسلامية هو الصحيح وما عداه باطل. وواقع الحال يقول ليس مسلماً من لا يذهب مذهبهم، ولا يقبلون منه حجة ولا منطقاً. وقد ذهب بعضهم، إلى حد إحراج محدثيهم وتكفيرهم: إذ يطلبون إليهم إعلان الشهادتين، كشرط من شروط استمرار الحوار، وإلا أعتبر الرجل كافراً، وحق عليه إقامة الحد، وإذا أعلنها قالوا: الآن عدت إلى الإسلام (سليمان ١٩٩٠: ٥٧).

السلفية المعتدلة

السلفية المعتدلة، كما هو واضح من تسميتها، هي غير المغالية، بمعنى أنها تعطي هامشاً ولو محدوداً لعدم الصواب فيما تذهب إليه في تفسيراتها، وتراعي في تأويلاتها الفقهية البعد الحداثي (وهبة: ٧٢). كما أنها، وإن كانت تهدف إلى إقامة الدولة الإسلامية، التي تشكل مستقبلها السياسي (سيد ٢٠٠٧: ٥٩ - ٦٠)، تقبل في أن تدخل المعترك السياسي للمجتمع دون إقصاء التيارات السياسية الأخرى. وعدم الإقصاء هذا ليس أكثر من تكتيك، لثقتهم بأن المجتمع سيقصي غيرهم، لأنهم استولوا ***بنحو ناجح وواثق، على نسبة كبيرة من رأس المال الروحي المجتمعي***

(الأفندي ٢٠٠٧: ٦١). وهذا ما دفع معظم الكتاب إلى تسمية أتباعها بجماعات الإسلام السياسي، التي تؤمن بأن الإسلام ليس دين وحسب، بل نظام حياة قادر على بناء الدولة ومؤسساتها (البرغوثي ١٩٩٨: ٦).

وهناك من يقف من السلفية بشكليها المتشدد والمعتدل نفس موقف السلفية من غيرها، فها هو العشماوي (١٣٧ و ١٣٠) يرى بأنها تتصف بصفات إقصائية، فهي في نظره: غامضة غير بصيرة، وشكلية، متشددة في أدائها المظهري، وماضوية؛ ***فلاهي اتجاه عقلي، ولا هي بعث روحي، ولا هي فهم صحيح.*** كما يرى بأن التيار السلفي: ***يتبع الحركات السياسية، دون أي تجديد حقيقي للفكر الديني، وينتهج الأساليب الحزبية بغير تقديم أي برامج مدروسة، أو أي نظم علمية، ويعمل على أن يكون الدين سياسة، والشريعة حزباً، والإسلام حرباً.*** وسيراً في نفس الطريق الذي خطه العشماوي، هناك الكثير ممن يعتقد أن التيار السلفي، الذي أعتبره نوعاً من الميكانيزم الدفاعي الطبيعي الذي أفرزته الظروف السياسية والحضارية التي يمر بها العالم العربي الإسلامي، يعود في الأساس إلى تداعيات المفهوم الخاطئ للإسلام، التي صبغت جميع الحركات الإسلامية المعاصرة (التيار السلفي المعتدل)، وحددت مفاهيمها، ووجهت تصرفاتها، بحيث أصبحت كلها حركات قومية وليست دينية، وتيارات سياسية غير روحية، واندفاعات غير إسلامية، ترفع الدين شعاراً لتجتذب الجماهير، وتجعل الإسلام ستاراً، تعمل من ورائه عمل السياسة، وتنمي من خلفه كل ما هو قومي شعوبي قبلي عنصري. ويؤكد قاسم (٢٠٠٨: ٢١) على: ***أن هذا الاتجاه الخاطئ في الإسلام ليس جديداً، وأنه قد بدأ على عهد عمر بن الخطاب- تأثراً باليهودية وسيراً في دروبها، واتباعاً للإسرائيليات واعتناقاً لمفاهيمها- غير أن عمر بثاقب بصره ووضوح بصيرته وقف منه، وفهم الإسلام- كما أفهمه للآخرين- على أنه دين لا قومية.*** ومن الطبيعي القول بأن مثل هذا التوجه أو الطرح المفعم بالأحكام القيمية غير دقيق ولا يعول عليه كثيراً في الدراسات العلمية، التي ينبغي أن تبتعد قدر الإمكان عن إصدار مثل تلك الأحكام.

وخلاصة القول، إذا كان من الممكن أن نعتبر أن جميع المنتمين إلى تيار الإسلام السياسي سلفيون، أي أنهم جميعاً من أنصار العودة إلى الآيات القرآنية وإلى السنة، لكي يستمدوا منها الإطار المرجعي الأخلاقي والاجتماعي والسياسي للنهضة الإسلامية، فإن هذا لا يمنع أن هذين الاتجاهين (السلفية التقليدية والسلفية المعتدلة) يختلفان فيما يتعلق بأساليب العمل، فبينما يتخذ السلفيون التقليديون أحياناً موقف الارتياب من المعاصرة، يتقبل السلفيون المعتدلون (الإسلام السياسي) المعاصرة ومظاهرها التكنولوجية. والحدود بين السلفية التقليدية والسلفية المعتدلة، أكثر وضوحاً فيما يتعلق بالدولة والسياسة، فإذا كان الفكر السلفي التقليدي يتجاهل مثل هذه الأدوات، فإنها في صميم ما يهتم به التيار السلفي المعتدل، الذي يرى أن الاستيلاء على السلطة من أعلى، هو المرحلة الضرورية لإقامة يوتوبيا، وفي هذا يشاركهم، إلى حد كبير، السلفيون التقليديون. وأبرز الجماعات السلفية المعتدلة هي جماعة الإخوان المسلمون، التي يعد نشاطها تجسيد للدور السياسي لتلك الجماعات في المدتمع العربي.

الدور السياسي لجماعة الإخوان المسلمين (السلفيون المعتدلون)

مع أن السياسة في إجراءاتها وتفصيلاتها صناعة بشرية، إلا أن الحكام في العالم الإسلامي وأوربا على مدار القرون التي خلت، أرادوا أن يضفوا عليها ثوباً مقدساً، فقال بعضهم صراحة بأنه يحكم باسم الله. وجاء الإخوان المسلمون (السلفية المعتدلة) ليحذوا حذوهم. فالطموح السياسي لأعضائهم ومرشدهم العام، قد كشف عن حقيقة دعوتهم، التي زعموا، في البداية، بأن أهدافهم تقتصر على الإصلاح الديني و الأخلاقي، والمساهمة في معالجة الأوضاع الاجتماعية المتردية في المجتمع، فأصبح الدخول في المجال السياسي أمراً لا مناص ولا مهرب منه لتحقيق تلك الطموحات والتطلعات. ولأن هذه الجماعة أو الحركة ذات توجه سلفي، قائم على حرفية النص، فإن انخراطها في المجال السياسي، قد جعلها تقف في مواجهة العديد من المشكلات، وخاصة تلك المتعلقة بكيفية العمل وأسلوبه، فظهر التعارض بين أفكار الجماعة وبين سلوكها وأساليبها، ويتجلى هذا التعارض في محاولتها الالتزام الكامل بالاتجاه المحافظ، والرغبة في الدخول إلى مجال يتطلب التحرر من الاتجاه المحافظ، واتباع الأساليب التحديثية،

الأمر الذي يؤدي، في النهاية، إلى حدوث الكثير من الخلاف والصراع داخل الجماعة. وهذا الوضع يفرض عليهم مراجعة أنفسهم، وتحديد خياراتهم السياسية، ويضع الأفندي (٢٠٠٧: ٥٩ - ٦٠) لجماعة الإخوان أربعة خيارات، وهي:

- المضي إلى السيطرة ثورياً على السلطة، ومواجهة تبعات ذلك.
- الانسحاب من المجال السياسي تماماً، والعمل كجماعة ضغط فحسب بالطريقة التي عمل بها علماء الدين من قبل.
- إقامة تحالفات عريضة دعماً للتغيير.
- إعادة بناء برامج الجماعة إعادة جذرية، بغية اجتذاب تحالف ديمقراطي واسع، ووضع بنية سياسية شاملة أكثر استقراراً.

ومن العرض التالي للدور السياسي لجماعة الإخوان المسلمين، سيتبين أي الخيارات التي سلكت وفقاً لها، باعتبارها التجسيد الحي للجماعات السلفية المعتدلة في المجتمع العربي. ففي البداية لا يمكننا القول، بأن هذه الجماعة قد تجاوزت الخيار الأول، بل هناك العديد من المؤشرات، التي تدل على إيمانها، بأن العنف من أهم الوسائل، التي قد تمكنها من الوصول إلى مراكز صنع القرار، إلا أنها لا تمتلك الإمكانيات والقوة الكافية، التي تمكنها من الوقوف في وجه الدولة. أما العنف في حد ذاته، فيعد ركيزة أساسية في فكرها ومنهجها، حيث نجد بعض مشرعيها الذين رسموا طريقها السياسي، يرون في العنف الوسيلة المثلى لتحقيق الأهداف المنشودة، فقد كانت فكرة سيد قطب ***تقوم على التدمير الكامل للمجتمع ورفضه، لكي يقام بدلاً منه مجتمعاً جديداً تماماً، لأن في ذلك حماية للجماعة من تأثيرات المجتمع. واعتقاداً في عدم فائدة التأثير على المجتمع من خلال التفاعل معه.. وبهذا تختفي الاتجاهات الثورية التدريجية، وتحل بدلاً منها الاتجاهات الرافضة الجذرية، وتبقى الثورة والعنف الطريق الوحيد المتاح*** (حبيب ١٩٨٩: ١٠٧). كما أن هذه الجماعة ترى ***التربية العلمانية والإعلام العلماني جذور كل شر ولذلك ستدعو طليعة المؤمنين للسيطرة الكلية في هذا المجتمع الديني، الذي سيعيدون تشكيله. والأهداف الاستراتيجية لديهم تبقى ثابتة. أما التكتيكات فهي وليدة الوقت والظروف*** (Tehranian ١٩٩٧: ٣١٧).

واللجوء للعنف والإرهاب أو التكفير، من قبل جماعة الإخوان المسلمين، أمر ليس بالمستهجن، فالعنف والإرهاب كانا على الدوام يظهران ويغلبان، كلما استخدم الدين لأهداف سياسية، أو استخدمت الشريعة لأغراض حزبية، وهذا ما دفع المرشد العام للجماعة، للجوء إلى القوة، فقد عمل على تكوين الكتائب والأجهزة السرية للجماعة، وبث روح الجندية في أتباعه (دوح: ٤٠ وSchulze ٢٠٠٢: ١٠٢)، والساحة السياسية تشهد بممارستهم للعنف، فقد دخلوا في صدامات كثيرة مع النظام، انتهت بمقتل النقراشي باشا وحسن البنا (البدري ٢٠٠٧: ٣٦). ويعتبر الإخوان المسلمون اللجوء لاستخدام العنف، وخاصة ضد النظام السياسي، من الأمور الشرعية، الواجبة التنفيذ (بورجا ١٩٩٢: ١٢٦ وRoy ١٩٩٤: ٣). ولا يقتصر العنف على جانبه الفيزيقي الجسدي، بل يتعداه إلى الجانب العقدي، فالتكفير أحد الأسلحة التي تستخدمها الجماعة ضد خصومها (حبيب ١٩٨٩: ٢٠ - ٢١).

إذن، يتبين مما سبق، أن العنف لم يكن الوسيلة الوحيدة في فكر جماعة الإخوان المسلمين، بقدر ما كان احتمالاً قائماً، يساند رغبتها في المشاركة السياسية، ولذلك فهي لم تترك خياراً من الخيارات الثلاثة الأخرى، إلا وأعطت له قدراً من الاهتمام في تفكيرها وأفعالها. وتعتبر جماعة الإخوان المسلمين من أنشط التنظيمات السياسية في المنطقة العربية والإسلامية، فتزايد أعضاؤها، وتكاثرت مراكز نشاطها المكرسة للإرشاد والتعليم والصحة، وغيرها من الأنشطة الاجتماعية. وتمكنت من خلال نشاطها أن تضمن مكاناً في مؤسسات الدولة المدنية والعسكرية على السواء، كما ضمنته من قبل لدى الجماهير (البدري ٢٠٠٧: ١٦٤).

ونجاح جماعة الإخوان المسلمين على المستويين الشعبي والرسمي في المنطقة العربية الإسلامية، مهد لها السبيل للحصول على مصادر تمويل ذاتية وقوية مكنتها من النجاح في كثير من أنشطتها. وساعدها في ذلك إطارها النظري القائم على الدين في كسب الأعضاء من مختلف الشرائح الاجتماعية. ***كما تتمتع هذه الجماعة بأدوات تأثير***

وصحف خاصة بها. وامتلاك قنوات تلفزيونية عديدة، بالإضافة إلى أنها تتمتع كغيرها من الجماعات السلفية أو الأصولية بأهم أداة اتصال جماهيرية، وهي مؤسسة المسجد (أحمود ٢٠٠٧: ٦٧)،

وعلى الرغم من كل ما حققته جماعة الإخوان من مكاسب تنظيمية، إلا أنها لم تتمكن بعد من تحقيق هدفها الأسمى، وهو تكوين الدولة وفقاً لرؤاها الدينية السياسية. ومن الطبيعي القول، أنها لم تكن لتحقق ذلك في أجواء سياسية دكتاتورية، لذا عملت على أن تكون جزءً من السلطة (الدكتاتورية) علها تؤثر في صناعة القرار السياسي، فكان هذا أيضاً وبالاً عليها، فقد اقتربت كثيراً، وأصبح ابتعادها أو إبعادها عن مؤسسات السلطة يؤثر سلباً على نشاطها (سعيد ١٩٩٨: ١٢). ويقول أبو سيف (٢٠٠٧: ٨): ***وفي النهاية فإن هناك إدراكاً متزايداً، بأن إحلال الديمقراطية الحقيقية في الدول العربية، لا يمكن أن يتم دون ضم الأحزاب الدينية الإسلامية، والتي هي في حقيقتها أحزاباً سياسية، تناولت الدين غطاءً أيديولوجياً لأغراض سياسية.*** ويبدو أن أبو سيف لم يكن محقاً، فقد تبين أنه عندما تخلصت بعض الدول العربية من أنظمتها الدكتاتورية (تونس ومصر)، وتحاول تأسيس أنظمة ديموقراطية، برزت الخشية من أي تنظيم ديني وخاصة جماعة الإخوان المسلمين، ومن قدرتهم على الحصول على السلطة ديموقراطياً، فتعالت أصوات عدم الاعتراف بالأحزاب الدينية، وهذا يعني أن الجماعة دخلت في نوع آخر من الحرب، الحرب الديموقراطية، والدولة العلمانية.

ويبدو أن تحول النظم السياسية العربية إلى الديموقراطية الحقيقية يجعل الطريق أمام جماعة الإخوان المسلمين إلى السلطة طويلا أكثر مما كان يعتقد البعض. ولم يعد بإمكانها، في الجو السياسي الديموقراطي، السيطرة على السلطة بالقوة، إن لم تشارك بالعمل السياسي (النعيم (٢٠٠٧: ٣٠)، كما أن ثنائية الطبيعة التنظيمية لجماعة الإخوان تعيقها عن ممارسة العمل السياسي، فهي (الإخوان في مصر والإصلاح في اليمن) تؤمن بالديموقراطية والتعددية باعتبارها حزباً سياسيا، ***أما حالماً تتعامل كجماعة إسلامية، فهي لا تقبل التعددية، وتعتبرها تفرقاً لسبيل الدعوة الواحدة، ومن نزغ الشيطان لا من هدى الرحمن، كما جاء في كتاب (الإصلاح) الصادر عن الأمانة العامة للتجمع اليمني للإصلاح*** (الجمحي ٢٠٠٨: ١٧٤).

موقف الدولة من جماعة الإخوان المسلمين

عاشت جماعة الإخوان المسلمين حالة من الصراع مع السلطة، وغيرها من القوى السياسية الموجودة في كل المجتمع. والسبب في ذلك، ليس لتوجهها الديني، كما يعتقد البعض، نتيجة لتطلعاتها وأطماعها السياسية، التي جعلت ردود فعل الدولة تجاهها، تتسم في كثير من الأحيان بالعنف.

ففي مصر، على سبيل المثال، أعطى التعارض في الأهداف والمصالح بين جماعة الإخوان والنظام السياسي، مبرراً لعبد الناصر لمحاربتها والتنكيل بأعضائها، والقضاء على مؤسس الجماعة ومرشدها إثر اغتيال النقراشي باشا، رئيس وزراء مصر عام ١٩٨٤٤م. بعد أن أصدر قراراً على الجماعة ومصادرة أموالها، خاصة وأن حركتهم كانت تطرح نفسها بديلاً إسلامياً، يستند إلى مرجعية دينية .. فجمدت جماعة الإخوان، ولم يعد لها تأثير مباشر على الساحة المصرية.

وشن النظام السياسي، وفي منتصف التعسينيات، حرباً لا هوادة فيها، في كل أرجاء المجتمع المصري، وذلك ضد مختلف فصائل الجماعات السلفية، وعلى رأسهم جماعة الإخوان المسلمين، وذلك بعد اتهام النظام للإخوان بالتعامل والتواطء مع الجماعات السلفية العنيفة، وإيوائها الأعضاء وإمدادهم بالسلاح (العامري ١٩٩٢: ٢٤-٢٥).

ولا بد من الإشارة إلى أن النظام السياسي المصري، قام بعدة إجراءات تجاه الجماعات السلفية، وفي مقدمتها الإخوان المسلمين، وفيما يلي بعض من هذه الإجراءات:

١. اختراق الجماعات السلفية (الأصوليين) من الداخل. والتنبؤ بحركاتها وخططها مسبقاً، عملاً بنظام الإنذار المبكر.
٢. سحق ومطاردة العناصر القيادية –الحركية- المسلحة، وهي في مكامنها السرية.
٣. بناء شبكة واسعة من المخبرين السريين، وهم يواصلون عملهم ومراقباتهم في كل حي ليل نهار.
٤. السيطرة على المساجد الأهلية والجمعيات الخيرية.
٥. رصد حركة الأموال والتمويل من الداخل والخارج للجماعات وواجهاتها الاقتصادية والتجارية، وعلاقاتها بالمنظمات الدولية.
٦. التعاون مع أجهزة الأمن والمخابرات الدولية في متابعة الجماعات الهاربة إلى الخارج، والتي ما زالت تشكل تهديداً في الداخل.
٧. سعي الإدارات الجامعية بإعاز من أمن الدولة إلى إضعاف هيمنة الإخوان المسلمين على الاتحادات الطلابية (البدري ٢٠٠٧: ٥٨-٥٩).

واتخذ النظام السياسي في المجتمع اليمني أيضاً، في فترات عديدة قبل الوحدة وبعدها، بعض الإجراءات ضد جماعة الإخوان المسلمين، المشابهة لتلك الإجراءات المتخذة ضدهم في المجتمع المصري. اتبع النظام السياسي اليمني أساليب عديدة لا تبتعد عن الديموقراطية، في محاربته لهذه الجماعة، وإبعادها بقدر الإمكان عن مواقع صنع القرار السياسي. ولهذا، يرى غليون (١٩٩٠: ٣٠٥) ***بأن الدولة والعلماء والمثقفون في المجتمعات العربية، يشعرون أن قضيتهم واحدة، في منع التيارات السلفية الإسلامية وفي مقدمتها الإخوان، من الإقتراب من الدولة. ومن الطبيعي أن يضعف هذا التحالف السلفيين عامة والإخوان المسلمين خاصة، ويعزلهم نسبياً. لكن عزلتهم هذه لا تنبع في الواقع من قوة التحالف المناوئ، بقدر ما تنبع من نجاح هذا التحالف، في حصر الخلاف في موضوع الدولة والسلطة السياسية. فقد أجبرهم ذلك على خوض المعركة على أرضية خصومهم، وحرمانهم من ميادين قوتهم في المواقع الدينية الأساسية، الخلاقية والاجتماعية والثقافية، وسمح بتشديد العزلة من حولهم، على مستوى الرأي العام، الذي قد يتعاطف معهم في قضايا أخرى، لكنه يتردد في التسليم لهم بالسلطة.***

الدور التربوي لجماعة الإخوان المسلمين

تدرك الجماعات ذات الأهداف والطموحات الكبيرة، أي كانت أيديولوجيتها، أنه لا بد من وجود منابع استراتيجية تغذي صفوفها وترفد قواعدها لتضمن وجودها واستمرارها، وهذه المنابع هي الشباب، وأفضل بيئة، سواءً لتنشئة الشباب وفقاً لأيديولوجية الجماعة أو لاستقطابهم إلى صفوفها، هي المؤسسات التعليمية. يلي المؤسسات التعليمية مراكز تجمع الشباب. أما الأرضية المشتركة للجماعات الأيديولوجية فهي الطريقة في الاستقطاب والتي تعتمد في الأساس على توظيف الخطاب الطبقي، أو العرقي، أو الديني، أو غير ذلك من المفاهيم والمصطلحات التي تتفنن الجماعات الأيديولوجية في اختلاقها واستخدامها.

وجماعة الإخوان المسلمين، كجماعة أيديولوجية، تدرك، على وجه اليقين، بأن التربية عموماً والتعليم على وجه الخصوص، قوة عظيمة الأثر، فبها ومن خلالها تستطيع الجماعة أن تحقق أهدافها القريبة والبعيدة على السواء. وتحدد أهدافهم البعيدة والقريبة طبيعة ونمط التعليم الذي ينشئونه هم بأنفسهم، أو يشاركون فيه. لذا، نجد، ومنذ وقت مبكر في بعض المجتمعات العربية، نوعين من التعليم الرسمي: تعليم حديث محكوم بالفلسفة الليبرالية الساذجة. وتعليم حديث (المعاهد العلمية في اليمن) محكوم بتوجه سياسي ديني، تحت إشراف الجماعات الإسلامية (الإخوان المسلمين). والنوع الأول من التعليم تشارك فيه جماعة الإخوان المسلمين، وخاصة في شغل المراكز الإدارية العليا. أما النوع الثاني من التعليم، فهم من قام بإنشائه، وهو حكر عليهم.

ومن الطبيعي عند ذكر الأهداف التربوية لجماعة الإخوان، أن تذكر هذه الأهداف من كتاباتهم هم، إلا أن السرية وعدم طرح وثائقهم أمام الدارسين، تجعل المرء يلجأ إلى أي مصدر آخر. فمشاركتهم في النظم التعليمية تمكنهم من نشر مبادئهم وقيمهم واتجاهاتهم، وتحقق أهدافهم التربوية ***المتمثلة في فرض قيم التمسك الأخلاقي، وفي أحيان كثيرة التزمت الأخلاقي، والدعوة للعودة إلى الإسلام عن طريق الدروس والمحاضرات والوعظ والإرشاد، داخل المؤسسات التعليمية وخارجها، والدعوة للعودة إلى مصادر الإيمان الأولى: القرآن والسنة النبوية الشريفة*** (شرف الدين ١٩٩٠: ١٧٨). ويلاحظ على هذه الأهداف الصبغة العمومية، والتي لا تثير أي نوع من التخوف أو الاستهجان. أما الأهداف التربوية التي يرغبون في تنشئة كوادرهم من الأطفال والشباب عليها فتختلف تماماً عن الأهداف السابقة الذكر. فهم، في مدارسهم أو معاهدهم الدينية الداخلية، يريدون، كما أراد أفلاطون من قبل، إعداد جيل لحياة في مجتمع افتراضي.

وطبيعة الأهداف التربوية التي تسعى جماعات الإخوان المسلمين لتحقيقها في مدارسهم ومعاهدهم الدينية تتجسد في أدبهم، الهادف إلى خلق الزعيم المصلح، الذي يتسم بقوة الإرادة واليقظة، والحكمة في التعامل مع العامة والمريدين والقدرة على تعبئتهم، وبالتالي توجيههم وقيادتهم في الاتجاه الذي يحقق مصلحة الجماعة. ويؤكد المؤسس والمرشد العام للجماعة في تشريعاته، على أن تربية النشء يجب أن تكون تربية روحية وبدنية وعقلية، وكلها تسير باتجاه خلق الولاء للجماعة بشكل يضمن استمرار هذا الولاء في المستقبل. أما سيد قطب فيتطلع إلى أن تحقق تربية الجماعة أهدافاً أكثر اتساعاً وشمولاً، كإيجاد القادة أو الزعماء القادرين على تسلم قيادة البشرية، وليس الاكتفاء بالرقعة الإسلامية. وذلك لن يكون ما لم يُغرس في نفوسهم الميل والرغبة في استخدام العنف، من أجل تحرير البشرية جميعها من الجاهلية. لأن إزالة العقبات من أمام التحرر لا يكون باللسان والبيان، بل بالقوة أولاً (البدري ٢٠٠٧: ٢١).

ولتحقيق الأهداف التربوية السابقة، استخدم الإخوان المسلمون العديد من وسائل التنشئة والتربية، تأتي في مقدمتها، بعد المسجد، المدارس والمعاهد الخاصة بالجماعة، التي تعد أهم المؤسسات التربوية، حيث يتم فيها تلقين النشء مبادئ وقيم واتجاهات التيار السلفي المعتدل المتمثل في جماعة الإخوان، وبشكل مقصود ومدروس ومعد ومخطط له مسبقاً، بحيث تؤتي العملية التربوية ثمارها المرجوة من قبل القائمين عليها. وقد عمل الإخوان في كثير من المجتمعات العربية، على إيجاد مثل هذه المدارس والمعاهد الدينية، ففي المجتمع اليمني على سبيل المثال ***أقاموا منذ السبعينيات مؤسسة تربوية وتعليمية بمساعدة السلطة، وتوسعوا فيها حتى أصبحت توازي التربية والتعليم في سائر حقوقها ومستحقاتها، وهي ما عرف بالمعاهد العلمية***" (الجمحي ٢٠٠٨: ١٧٥).

وتتمتع جماعة الإخوان، كما تشهد بذلك الخبرة، بمعرفة تربوية عالية، فهم يعلمون أن ما يسمى في التربية المنهج الخفي أكثر أهمية وخطورة في تشكيل التلاميذ من الكتاب المدرسي، فعملوا على أن تكون الفلسفة التي وضعت على أساسها مقررات وبرامج المعاهد، لا تختلف كثيراً عن الفلسفة العامة للنظام التعليمي والتربوي العام في المجتمع، حتى لا يتقول عليهم أحد بدعوى الاختلاف، وبهذا تحققت لهم بغيتهم دون اعتراض أو احتجاج مجتمعي. وما يشهد على اختلاف طبيعة معاهدهم عن المدارس العامة هو مخرجاتهم، التي تختلف كل الاختلاف عن مخرجات التعليم العام، وذلك بفضل تركيزهم على المنهج الخفي. وهذه الثنائية في التعليم ومخرجاته توجد جيلاً واحداً بنوعين مختلفين من التنشئة الاجتماعية والسياسية والدينية، فمخرجات المعاهد تنظر لغيرها بأنهم جماعة الضلال، والطرف الآخر يعتبرهم جماعة الظلام. الأمر الذي يهدد أمن واستقرار المجتمع، ويعتبر Hashim (١٩٩٤: ٣٤) ثنائية التعليم "أزمة في التربية الإسلامية"، ويصف أمارتياصن (٢٠٠٨: ٢٨) هذا التعليم بسوء استغلال الطفولة غير القادرة على التمييز.

والتعليم المسيس (الديني السياسي) هذا لا يتوافق مع التوجهات الديموقراطية، لأنه وببساطة شديدة ***يخدم التطرف بوجه عام، إذ يكرس مفهوم التبعية في العلاقات الإنسانية، وقيم الخضوع والولاء للقائد، وعدم القبول بالتسامح الفكري المتبادل. كما أن معتنقيه يسعون جاهدين، إلى تدريب العقل على التسليم، وإذا اعتاد العقل على***

ذلك، يفضل أن يستسلم لبضاعة مضمونة وثمينة، وليس أضمن ولا أثمن من المسلمات الدينية (المنوفي ١٩٨٤: ٢٨٩- ٢٩٠). ويقوم المعلم (المنتمي للجماعة) في مدارس التعليم العام (غير الديني) بنفس الدور التعبوي لتلاميذه، وهذا يوجد نوعاً من عدم التناغم في نفسية وذهنية تلاميذ المدارس غير الدينية.

ولم يقتصر الدور التربوي لجماعة الإخوان على مؤسسات التعليم العام، بل توجهوا أيضاً إلى الجامعات، التي تمثل تتويج لجهودهم السابقة في التعليم العام. وساعد تبني بعض الدول العربية (مصر واليمن) لسياسة الانفتاح الاقتصادي وحرية السوق جماعة الإخوان على الاستثمار في التعليم العالي، فأصبحت لهم جامعاتهم ومعاهدهم العليا. كما أقاموا الجمعيات، ودخلوا، ضمن نشاطهم التربوي، إلى عالم الطباعة والنشر، ولم يفكروا قط بالعائدات المادية، بقدر ما كان هدفهم نشر أفكارهم ومبادئهم (تليمه ٢٠٠٦: ١٣ و حبيب ١٩٨٩: ١٠٣).

السلفية (الأصولية) اليهودية

ماهية السلفية اليهودية ومنطلقاتها

يشهد التاريخ اليهودي، كما هو الحال في التاريخ الإسلامي، تعددا في الطوائف الدينية، وتتحدد طبيعة الطائفة من خلال موقفها من الأصول الدينية ومن التاريخ الغابر للمجتمع الديني، ويتضح ذلك من خلال تعريف جاد (٢٠٠٢: ٨) للسلفية اليهودية، بأن جوهرها يكمن في: ***من تداعبه العودة إلى المجتمع الديني التقي والورع الذي تواجد في الماضي.*** ويقصد بالماضي، هنا، عهد سيدنا موسى وحتى زمن سيدنا داود (عليهما السلام). وأول مرة يظهر فيها التفريق بين السلفي وغير السلفي كان في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد، حيث تبنى الفريسيون الدعوة للسلف، وعارضهم في ذلك الصدوقيون (الخياط ٢٠٠١). أما في العصر الحديث (١٧٩٥م) فقد برزت كلمة أرثوذوكس للدلالة على السلفي، وهي ***صفة استعملت لأول مرة في الأدب الديني اليهودي عام ١٧٩٥م، على أيدي اليهود الإصلاحيين، قاصدين بها معارضيهم من التلموديين، الذين تقبلوا هذه التسمية وأطلقوها على أنفسهم، فصاروا أرثوذكساً، بيد أنهم راحوا يفضلون في وقت لاحق، أن يطلق على مدرستهم اسم (اليهودية المصدقة للتوراة – Torah True)*** (الشامي ١٩٩٧: ٢٥٤). وبدلاً من أن يقول المسيري بأن هناك أوصاف تطلق على هذه الطائفة تتهمها بالتزمت وغيرها من الصفات قال بأن ***كلمة متزمت أو متشدد أو متطرف، مما يعني ترادف كل هذه المصطلحات مع لفظ أرثوذكسي*** (المسيري ٢٠٠٢: ١٠٥)، والصحيح هو أن الأرثوذكسية (السلفية) ***لفظة ذات أصل يوناني، ومعناها العقيدة القويمة أو الملتزمة أو المستقيمة*** (ماضي ١٩٩٩: ٢٠٤). لذا، نجد أن شاحاك ومتسفينسكي (٢٠٠١: ٣١) يريان ***بأن الأرثوذكسية اليهودية، القائمة على التلمود البابلي، وبقية الكتابات التلمودية، ومجمل الشريعة اليهودية (الهالاخاة)، ما زالت صالحة، وسوف تظل كذلك أبداً.***

وقد خرج هذا التيار السلفي (الأرثوذكسي) إلى الوجود مع بداية القرن التاسع عشر، عندما ظهرت الأفكار التحررية وانتشرت في أوساط الأجيال اليهودية، حينها هب رواد هذا التيار للدفاع عن فكر الانعزال والانغلاق، رافضين أي تغييرات تجاري مقتضيات العصر. وينطلق الأرثوذكس أو السلفيون اليهود من نقطة ثبات ميتافيزيقية تقع خارج نطاق الطبيعة، وهي أن الإله أوحى إلى موسى التوراة فوق جبل سينا، وتمثل هذه النقطة بالنسبة إليهم، حقيقة لا يمكن مناقشتها أو الجدال فيها، وهي مسألة ثابتة ذات معنى عميق وثابت، يلغي أي معنى آخر يختلف عنها، فهي ركيزة النسق الأساسية ومرجعيته المتجاوزة. والتوراة حسب تصور السلفيين (الأرثوذكس) كلام الإله كتبها حرفاً حرفاً، وأوحى بها إلى موسى. وهذه حقيقة يؤمن بها المؤمن، إيمانه بأن الله خالق العالم من العدم، والمؤمن لا يعرف كيف خلق الله العالم، ولا كيف كتب التوراة وأوحاها، وهناك في صفوف السلفيين اليهود من يعطي دوراً للعنصر الذاتي في التجربة الدينية. ولكنهم جميعاً يؤمنون بعقيدة الوحي الإلهي، وأن التوراة منزلة من الإله، ولذا فهي وحدها مصدر الشريعة، وقيمها خالدة أزلية تنطبق على كل العصور. ولولا التوراة لما تحقق وجود جماعة يسرائيل، وعلى الشعب اليهودي إتباع هذا الكتاب المقدس إلى أن يأتي وحي جديد. وقد نادي السلفيون (الأرثوذكس) بعدم التغيير أو التبديل أو التطوير، لأن عقل الإنسان ضعيف لا يمكنه أن يعلو على ما أرسله الإله، ولأن التطوير سيودي حتماً باليهودية (المسيري ٢٠٠٢: ٩٩ - ١٠٠).

كما أن هناك ستة منطلقات عقائدية أخرى، ترتكز عليها السلفية (الأرثوذكسية) اليهودية هي كالتالي:

- أن الدين اليهودي ليس عقيدة كالمسيحية والإسلام، بل هو دين عملي ونظام حياة.
- أن لليهود ٦١٣ فريضة واجبة، عليهم أن يعملوا بها، وأن الشريعة المكتوبة أو الشفهية (التلمود) مصدرها الله.
- أن قوانين الشريعة الدينية اليهودية (الهالاخا)، تصلح للدين والدنيا، وهي نظام حياة وغير قابلة للتغيير أو التبديل، واتباعها لا يعني استحالة التعايش بين اليهود وغيرهم.
- أن الطقوس الدينية لا يقوم بها إلا المؤهلون لذلك، من خريجي المدارس الدينية، وهم فقط المخولون للقيام بجميع الطقوس، كالزواج والطلاق والتهود والذبح الحلال وغيرها.

- أن الخلاص لا يتم إلا بعودة المسيح المنتظر، وأن الشعب اليهودي هو شعب الله المختار، ويجب أن يعيش منعزلاً عن غير اليهود، حتى يمكنه تحقيق رسالته.
- استخدام العبرية في الصلوات فقط، وعدم جواز اختلاط الجنسين أثناء الصلاة، أو زيارة النساء لحائط المبكي (الشامي ١٩٩٧: ٢٥٤).

ويمكن تفسير الفكر السلفي اليهودي، تفسيرا معادياً تماماً للصهيونية ***فالإيمان بالعودة الشخصية للماشيح، يعني الانتظار في صبر وأناة، إلى أن يأذن الله بالعودة، وعلى المؤمن الحق أن يقبل المنفى، إما عقاباً على ذنوب يسرائيل، أو كجزء من التكليف الإلهي، وعليه ألا يحاول التعجيل بالنهاية (دحيكات هاكتس)... ويعتبر دعاة التيار السلفي، أن محاولات الإصلاحيين تعديل اليهودية، لتلائم وتجاري الصهيونية ومقتضيات العصر، تعد مخالفة واضحة للقوانين والتقاليد الدينية اليهودية*** (الزرو ١٩٩٠: ٨٩). ومع ذلك، فقد وجدت الإصلاحات الدينية صدى لدى بعض الجماعات السلفية اليهودية الأقل تصلباً، والأكثر عقلانية، حيث رأت أن التطور التاريخي لن يقف عند مرحلة معينة، وأن الوقوف عند حرفية النص الديني، سيحرمها من الاستفادة من التغير والتطور الذي سيلحق بالمجتمع، وبالتالي فليس هناك ما يمنع من مشاركة الصهاينة في تسيير أمور الدولة، إلى جانب الحفاظ على المبادئ والقيم الأساسية للدين اليهودي. ولهذا وجد نوعين من السلفية في المجتمع الإسرائيلي.

أنواع السلفية اليهودية

يتحدد نوع الجماعة السلفية من خلال موقفها من قضايا الدين والسياسة وغيرها من القضايا المعاصرة. ويتحدد نوع السلفية اليهودية، الحديثة والمعاصرة عامة وفي المجتمع الإسرائيلي خاصة، من خلال مواقف المنتمين إليها، من الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل. وبذلك فقد تم التمييز حالياً بين نوعين من الجماعات السلفية (الأرثوذكسية) اليهودية، وهي: السلفية المتشددة، وتسمى بالعبرية (الحريديم)، والسلفية المعتدلة.

السلفية اليهودية المتشددة

تتألف السلفية المتشددة في إسرائيل من عدة جماعات (الحريديم، وساطمر الحسيدية، وحبد، وناطوري كارتا)، وهي مجتمعة لا تعترف بالصهيونية، ولا بالدولة التي أقامتها الحركة الصهيونية. فدولة إسرائيل، في نظرهم، دولة علمانية، تقوم على هوية وثقافة علمانية، وتتجاهل هوية اليهود وقيمهم وتعاليم دينهم. وعليه، فقيام هذه الدولة يعد عملاً مناقضاً لفكرة عودة المسيح، وبالتالي فهي دولة آثمة. كما يرى السلفيون المتشددون، أن دعاة الصهيونية بشر لم يقبلوا السيادة السماوية، ولا الإرادة الإلهية، ولا يتبعون طريق التوراة، ويتفاخرون بأنهم قادرين على تحقيق السلام لليهود، وإنقاذهم من محنتهم الحالية، وهي مزاعم تنكرها- جذرياً- نصوص التوراة والتلمود، لأن الخلاص المسيحاني لا يمكن أن يتم بوسائل بشرية، سواءً كانت هذه الوسائل المال أو السلاح، واستشهدوا على ذلك بنصوص من التوراة {***هكذا قال الرب: لقد باعوكم بدون مقابل، لذلك لن يفك أسركم المال***] (أشعيا ٥٢: ٣)، ويقول الرب أيضاً: {***لا بالعنف ولا بقوة الجيش، ولكن بروحي أخلصهم***} (زكريا ٤: ٦) (عرابي ٢٠٠٤: ٤٠٦ وعبد الدائم ٢٠٠١: ٨١ - ٨٢).

وبهذا نجد أنه من البديهي، أن لا ترتد معارضة الجماعات السلفية اليهودية المتشددة للدولة، إلى علمانيتها، والدليل على ذلك ما ذكره Stephen (١٩٩٥: ٢٨) من أن عدداً من باعل تشيوفا baalei teshuvah، من ذوي الخلفيات العلمانية انضموا إلى الأرثوذكسية المتطرفة (السلفية المتشددة) وأصبحوا جزءً منها، والذي دفعهم إلى ذلك هو وعيهم اليهودي، والإحساس بضرورة العودة إلى التراث، الذي يكتشف فيه الفرد جوهره وماضيه الحقيقي. كما أن معارضة المتشددين تلك لا يمكن ردها إللى قوانين الدولة ومؤسساتها، وإنما إلى طبيعة نشأتها، وخروجها على الإرادة الإلهية والتعاليم التوراتية. ولهذا عزلوا أنفسهم عن المجتمع سياسياً واجتماعياً، ودخلوا في صراع صريح مع الدولة، ويرون بأن قيامها قد أعاق الخلاص المسيحاني (الشامي ١٩٩٧: ٢٥٧).

وإذا كانت حيثيات موقف السلفية المتشددة من الدولة واضحة، فإن ماضي (١٩٩٩: ٢٣٥ - ٢٣٦) يضع عدد من الحيثيات لرفضهم للصهيونية، وهذه الحيثيات هي:

- إقامة دولة إسرائيل بطريقة غير شرعية ومخالفة للأوامر الربانية.
- خلقت لليهود مشكلة ازدواج الولاء، وتعمل على دعم الاتهامات المعادية للسامية، لأن فيها ازدهارها.
- تقوض وضع اليهود في العالم، حتى تدفعهم إلى الهجرة.
- عملت على جعل اللغة العبرية، لغة الحديث اليومية والرسمية في المجتمع الإسرائيلي، برغم أنها لغة دينية مقدسة، يحرم استعمالها إلا في الشؤون الدينية (ماضي ١٩٩٩: ٢٣٥ - ٢٣٦).

ويتسم موقف السلفية المتشددة من التوراة والتراث اليهودي عامة بالصرامة والجدية، فقد عرفت بـ:

- ميل المنتمين إليها نحو تفسير التوراة تفسيراً حرفياً.
- الإيمان بأن التاريخ الذي ورد فيها، تاريخ حقيقي بالمفهوم المادي.
- الإيمان بأن الأجزاء القانونية تشريعات أزلية ثابتة، تصلح لكل زمان ومكان (عبد الوهاب المسيري ٢٠٠٢: ١٠٠).
- الإيمان بالتوراة المكتوبة، والتوراة الشفهية.
- الإيمان بكل كتب اليهودية الحاخامية: التلمود والشولحان عاروخ، بل وكتب القبالاة (جحاف ٢٠٠٦: ٦٥ - ٦٨).

كما تتسم الجماعات السلفية اليهودية المتشددة، بنظرتها الدونية للمرأة، والتي تتجسد بشكل واضح في أراء أعضائها، الرافضة لمساواة المرأة بالرجل في تعلم الأمور الدينية، ولذلك ***فقد قاموا وما يزالون يقومون بتعليم الفتيات البنتاتوخ (أو الكتب الخمسة الأولى من الكتاب المقدس، والتي يعتقد أنها الأكثر قداسة، لأن موسى هو من قام بكتابتها)، ولكنهم يحتفظون بالتعاليم الأعلى مستوى والأكثر جدية للفتيان. وتقوم هذه الجماعات في مدارسها بالالتزام على نحو صارم بفصل الفتيات عن الفتيان، ولا يسمحون للفتيات برؤية الفتيان وهم يلعبون في فناء المدرسة*** (شاحاك ومتسفينسكي ٢٠٠١: ٨٧). كما أن نظرتهم الدونية للمرأة، قد بلغت حد تحريم نشر صورها في الصحف والمجلات لأي سبب كان، كما يمنع تماماً أن تتبوأ المرأة مكانة رسمية في الدولة، ويحرم على الرجال الاستماع إلى غناء المرأة، بل إن ذلك يعادل لدى هذا النوع من السلفية جريمة الزنى (جاد ٢٠٠٢: ٢٠).

السلفية اليهودية المعتدلة

تشترك جماعات السلفية اليهودية المعتدلة بكثير من الرؤى الدينية مع جماعات السلفية المتشددة، ولكنها تختلف عنها بطابعها السياسي، فهي تميل إلى المهادنة وتحقيق أكبر المكاسب من وضع لا تقره ولا تقبله. والمطلع على أدبها ومواقفها المجتمعية يدرك تماماً طبيعة وحقيقة موقفها من الدولة ومؤسساتها، فهي تعترف بدولة إسرائيل ومؤسساتها كحقيقة واقعة، ولكن دون منحها الشرعية. ويرى أعضاؤها أن وجودهم في إسرائيل، لا يعني أنهم قد تخلصوا من حياة المنفى، بل إنهم يعيشون في منفى، فوضع الدولة منافي لأحكام الدين اليهودي، وقبولهم العيش فيه هو من باب الضرورة، وعلى أساسه قبلوا التعاون مع الدولة ومؤسساتها، وكأنهم في بلد أجنبي، وحددوا موقفهم منها، بمقدار اقترابها من التوراة وتعاليمها (الرشيدي ١٩٩٧: ٨٦ واليحي ٢٠٠٤: ١٠٥).

وينقسم اليهود المنتمون إلى الجماعات السلفية المعتدلة، إلى مجموعتين: الأولى، تعود في أصلها إلى الحريديم، ذوو الملابس السوداء، وأغطية الرأس السوداء غير المشغولة، المعارضون للصهيونية لتحديها إرادة الرب. وحتى يجسدوا معارضتهم لها، فقد أنشأوا حزب (أجودات يسرائيل) للعمل على مقاومة الصهيونية بأسلحتها، أي من خلال العمل السياسي. وتكون إلى جانب أجودات يسرائيل حزب بوعالي أجودات يسرائيل، ويذكر ليفشيتس بأن معظم الحريديم في إسرائيل يحسبون على التيار السلفي المعتدل. وعلى الرغم من عزلتهم وتكوينهم لمجتمع داخل المجتمع، إلا أن

لهم دلال على الدولة، ونشاطهم السياسي معروف تماماً، وقد أنشأوا منذ نهاية القرن الماضي ثلاثة أحزاب أبرزها حزب شاس (الشامي ١٩٩٧: ٢٥٦).

وتتمثل المجموعة الثانية للسلفية اليهودية المعتدلة في المتدينين القوميين، ذوو الطواقي المشغولة ويرتدون ملابس عادية، وهم في الأصل أيضاً حريديم. ويعبر عنهم الحزب القومي الديني المفدال، والذي ينتمي معظم أعضاؤه لحركة جوش إيمونيم وغيرها من الجماعات اليهودية الدينية القومية (جاد ٢٠٠٢: ٢٠)، وهي معروفة بتأييدها للصهيونية. ولهذه الجماعة قناعات أساسية، هي:

- إنكار فكرة انتظار المسيح المخلص لقيادة جموع اليهود.
- الدعوة إلى العودة لفلسطين لإقامة مملكة إسرائيل.
- الإيمان بالجهود البشرية لليهود أنفسهم، عن طريق تهجيرهم من أوطانهم وتوطينهم في فلسطين (الرشيدي ١٩٩٧: ٨٦ - ٨٧).
- شراء الأراضي في أرض إسرائيل فريضة مقدسة.
- خلاص اليهود لا يتم بمجرد مراعاة الوصايا الدينية في بلدان شتاتهم، بل بالاستيطان والعمل المقدس في الأرض المقدسة.
- لا دولة يهودية دون الجمع بين الدين والدولة
- الصهيونية هبة إلهية، وروادها ينفذون تعاليم الدين، فهم يد الإله في تنفيذ وعده.
- وحدة جميع أبناء صهيون، متدينين وغير متدينين، بهدف استيطان فلسطين، ولو بالتعاون مع العلمانيين (رافتيسكي ١٩٨٤: ١٦٨).

وهذه القناعات استندت على حيثيات توراتية وتلمودية مؤداها:

- الاستيطان في أرض إسرائيل، وصية من الوصايا الدينية اليهودية، تمهيداً لقدوم المسيح المخلص.
- تربه فلسطين كما يقول الحاخام بن نحمان: تربة طاهرة.
- أورشليم مدينة الله وموطن إقامته وهي مركز الأرض.
- أورشليم المكان المناسب والوحيد لتأدية الوصايا الدينية (الرشيدي ١٩٩٧: ٨٦ - ٨٧).

وخلاصة القول، أن السلفية اليهودية (الأرثوذكسية) على اختلاف أقسامها وجماعاتها، يجمعها العداء للطبيعة العلمانية للدولة، واعتبار إسرائيل نوع من أنواع المنفى الروحي، وقد اختلفت هذه الجماعات فيما بينها، واتخذت مواقف متباينة، تتدرج من التعايش مع إسرائيل كدولة غريبة، يجب التعامل معها كما يتعامل اليهود مع الدول الأجنبية، إلى إضفاء صبغة دينية محددة على دولة إسرائيل، وإعطاء بعض الشأن لمفهوم الاستقلال الديني السياسي لليهود من خلال الدولة، إلى إضفاء صبغة القدسية على الوجود اليهودي فوق أرض إسرائيل.

ونتيجة لعزلة الجماعات السلفية اليهودية المتشددة، وتحاشيها للتفاعل والاندماج في الحياة الإسرائيلية، سيتم التركيز في الجزء التالي من الدراسة، على مطالب الجماعات السلفية المعتدلة، ودورها السياسي والتربوي في المجتمع الإسرائيلي.

الدور السياسي للجماعات السلفية اليهودية المعتدلة: الأحزاب السلفية اليهودية المعتدلة

١) حزب أجودات يسرائيل ودوره السياسي

بدأ حزب أجودات يسرائيل كمنظمة عالمية دينية وسياسية لليهود المتشددين، (عرابي ٢٠٠٤: ٤١١). وطرحت فكرة تأسيسه لأول مرة عام ١٩٠٩م في هامبورغ، على يد السلفية المتشددة، إلا أن الإعلان الرسمي عن التأسيس، تم في مؤتمر بولندا عام ١٩١٢م. عندما أنسحب بعض الأعضاء من منظمة مزراحي الدينية، احتجاجاً على رفض طلبهم الانسحاب من الصهيونية، وذلك عقب المؤتمر الصهيوني العاشر (الملحم ٢٠٠١: ٣٨). وكان هدف الحزب هو إبقاء اليهود متقيدين بعباداتهم وشريعتهم على الطريقة التقليدية (كيبل ١٩٩٢: ١٨٩ - ١٩٠).

وبدأت منظمة أجودات يسرائيل نشاطها في فلسطين عام ١٩١٩م، بافتتاح فرع لها في مدينة القدس، ثم قامت بحملة إعلامية قوية ضد الحركة الصهيونية ومشروعها في فلسطين، إلا أنها عدلت موقفها من الحركة عندما أبدت عام ١٩٣٧م عدم اعتراضها على فكرة إقامة دولة يهودية في فلسطين، وسعت إلى تأمين مصالحها في الدولة اليهودية، التي ترفض علمانيتها. وتعاونها مع الصهيونية ومع الدولة لا يعني الاعتراف بشرعية الصهيونية، أو بشرعية الدولة المزمع قيامها. وبقيام الدولة تحولت الحركة أو المنظمة إلى حزب سياسي، يعمل في إطار مؤسسات الدولة (ماضي ١٩٩٩: ٢٥٨).

ويمكن عزو مهادنة أجودات يسرائيل للصهيونية والتعاون معها، إلى أن هذه الحركة السياسية بأهدافها ووسائلها، قد قامت باستخدام الدين بمهارة فائقة ودأب متصل، بهدف التخفي برداء ديني، وصبغ دعوتها بصبغة دينية، تضمن توحيد صفوف اليهود وتحملهم على الهجرة إلى فلسطين. وذلك دون أن يكون هدفها إحياء مملكة إسرائيل القديمة، أو حتى التمهيد لظهورها في المستقبل. وهذا ما تنبه له هرتزل منذ بداية دعوته لإقامة دولة يهودية ***فرغم خلفيته الثقافية لم يتجاهل أهمية عنصر الدين، وأهمية دعم الحاخامات ورجال الدين لدعوته، حيث اعتبر الدين أداة من أدوات توحيد صفوف اليهود خلف فكرته، ورأي في الحاخامات ورجال الدين ضباط اتصال، بين حركته من جهة، وجموع اليهود في كل مكان من جهة أخرى*** " (هرتزل ١٩٩٤: ٩٨).

وترتكز أيديولوجية حزب أجودات يسرائيل السياسية على أفكار السلفية اليهودية المتشددة، وينطلق منها في وضع برامجه السياسية والانتخابية. فعلى الصعيد الداخلي، يسعى الحزب إلى تعزيز الطابع الديني للدولة، وفرض تعاليم التوراة (حسب رؤيته). وعلى الرغم من النهج التكتيكي له، إلا أن ممارساته اليومية، تثبت عداءه للصهيونية وللدولة؛ فلا يحتفل بعيد الاستقلال، ولا ينشد أتباعه النشيد الوطني لإسرائيل، ولا يرفعون علم الدولة، ويتهربون من دفع الضرائب، ويطالبون بعودة المرأة إلى المنزل، وعدم اشتغالها بالمهن والوظائف الحكومية أو القوات المسلحة، ويعتدون بالضرب على من ينتهك حرمة السبت (شرف الدين ١٩٩٩: ١٥).

أما على الصعيد الخارجي، فلم يكن لحزب أجودات مواقف واضحة المعالم، حيث كان يحدد مواقفه دوماً، بناءً على مدى استجابة الحكومات المتعاقبة لمطالبه، المتعلقة بشؤون العلاقة بين الدين والدولة، ومع ذلك، فإن هاني عبدالله (١٩٨١: ١٤٧) يؤكد بأن الحزب لم يعارض السياسات التوسعية للحكومات الإسرائيلية المختلفة. كما أن الحزب يؤيد الحل السياسي للمشكلة الفلسطينية، ويقبل التخلي جزئياً عن بعض الأراضي، طالما أن عملية الخلاص لم تبدأ بعد (الملحم ٢٠٠١: ٣٩).

وتشير الأدبيات إلى أن حزب أجودات يسرائيل، قد لعب دوراً لا يستهان به على الساحة السياسية منذ نشأة دولة إسرائيل؛ فشارك في مجلس الدولة المؤقت، و في الحكومات الإسرائيلية الثلاث الأولى ١٩٤٩ – ١٩٥٢م. واستجابةً لقرار مرجعيته الدينية (مجلس كبار علماء التوراة)، انسحب الحزب إلى صفوف المعارضة، ولم يشارك في الحكم، وكان لاعباً قوياً في الائتلافات الحكومية (تيم ١٩٩٧). وكان، في ائتلافاته مع الأحزاب الأخرى، يستخدم الترغيب والتهديد لها إذا لم تف بتعهداتها معه. وانصب جل اهتمام الحزب، على تأمين أكبر قدر ممكن من المخصصات المالية لمؤسساته المستقلة، و***تسبب في العديد من الأزمات الوزارية في إسرائيل، نتيجة لسعيه الحثيث لاستغلال نشاطه السياسي في تحقيق مصالح جماعته، وكان أبرز تلك الأزمات ما حدث في عام ١٩٩٠م، حينما أنظم إلى تكتل الليكود وقتئذ، وحصل على مقعد وزاري وعدة مكاسب سياسية، كان أبرزها إعفاء طلاب المدارس الدينية التابعة له من التجنيد، الذي يفوق عددهم عشرين ألف طالب، الأمر الذي قوبل باستهجان من الشارع الإسرائيلي برمته*** (شرف الدين ١٩٩٩: ١٥). ونظراً لتوجهات هذا الحزب الطائفية الأشكنازية ضد يهود الشرق السفارد، فقد أنشأ السفارد حزباً أطلق عليه شاس.

٢) حزب شاس ودوره السياسي

إن شاس هو " اسم يتألف من الأحرف الأولى لكلمات (السيفاراد حرس التوراة)، كما يعني بالعبرية رسوم الميشنا الستة " (كيبل ١٩٩٢: ١٩٤ و عرابي ٢٠٠٤: ٤١٤). وقد ظهرت حركة شبيهة بشاس في حي (بني براك) عرفت باسم (حاي)، برئاسة روفائيل بنحاسي، وبمباركة الحاخام (مناحيم شاخ)، رئيس مجلس عظماء التوراة آنذاك. وفي العام التالي (١٩٨٤) اندمجت شاس مع كل من (حاي) وقائمة أخرى ظهرت في طبريا باسم (زاخ)، وتم الإعلان عن قيام حزب سياسي تحت اسم شاس، بزعامة إسحاق بيرتس (جبور١٩٨٥: ١٠٨ وسليمان ٢٠٠١: ١٦٥). وعليه فقد جمع حزب شاس بداخله الفئات الأربع التالية:

١) المتدينون الشرقيون الذين تعلموا في المدارس الشرقية السفاردية.
٢) المتدينون الشرقيون خريجي المداس الغربية الإشكينازية، وخاصة المدارس اللتوانية.
٣) جموع العائدين إلى الدين باسم (هحورزيم بتشوفا)، أو التائبين من أبناء الطوائف الشرقية والذين يؤمنون بزعامة عوفاديا يوسف.
٤) جمهور واسع من أبناء الطوائف الشرقية التقليدية (عرابي ٢٠٠٤: ٤١٤).

وأيديولوجية حزب شاس، تنطلق من الأفكار الدينية السلفية (الأرثوذكسية) والتي يستند إليها في وضع برامجه الاجتماعية والسياسية والانتخابية. ومن بين تأكيداته في برامجه مراعاة حرمة السبت، وإلغاء تجنيد الفتيات في الجيش. ويطالب الحزب باعتمادات مالية من الحكومة لإرساء دعائم شبكة التعليم الديني التابعة له، وكذا بعدم المساس باتفاقية الوضع الراهن (ماضي ١٩٩٩: ١٦٥)، فهو يؤمن بأن أرض إسرائيل وفقاً لما جاء في التوراة تابعة لشعب إسرائيل، ولهذا يعارض الانسحاب من الضفة الغربية وقطاع غزة. ويرى الحزب أنه في حالة حدوث سلام حقيقي، فإن الجهات المخولة بالأمر وكبار الحاخامات في إسرائيل، هي التي ستقرر فيما إذا كان بالإمكان التنازل عن أرضٍ من أجل السلام (الزرو١٩٩٠: ٣٥٩).

ولحزب شاس نشاطات اجتماعية وتربوية كبيرة، فقد أسس عام ١٩٨٥م شبكة همعيان (المنبع)، ولها أربعمائة فرع في مختلف أنحاء البلاد. تقدم نشاطات وخدمات اجتماعية وتربوية ودينية لنحو مائة ألف نسمة يومياً. ويعمل في هذه الشبكة مئات الحاخامات الذين استطاعوا إقناع مئات العائلات بالتوبة والعودة إلى الدين، كما يوفر الحزب رياض أطفال مجانية، وشبكة تعليمية متكاملة لتعليم الذكور، ويعكف منذ عام ١٩٨٨م، على تطوير شبكة تعليمية متكاملة لتعليم الإناث. وتهدف الأندية الاجتماعية التابعة لهذه الشبكة، إلى القضاء على الفقر والجريمة والإباحية والبطالة، ومساعدة المحتاجين، وأولئك الذين يعانون من مشكلات اقتصادية أو اجتماعية أو نفسية، وتمول هذه الشبكة من جانب الحكومة والسلطات المحلية (الشامي ١٩٩٤: ١٩٥ - ١٩٦).

يتبين من خلال العرض السابق للحزبين الحريديين (أجودات يسرائيل وشاس)، أنهما يتفقان في قبولهما للتعاون مع دولة إسرائيل، دون الاعتراف بشرعية وجودها. كما يتفقان في رفضهما الفصل بين الدين والدولة، ومطالبتهما للدولة بحماية الدين، من خلال سن العديد من التشريعات، التي تتوافق مع الشريعة اليهودية، وتمنع أبناء المجتمع من انتهاك التعاليم والأحكام التوراتية.

٣) حزب المفدال ودوره السياسي

حزب المفدال تسمية مختصرة للحزب الديني القومي: مفلاغاداتيت ليئوميت، الذي تأسس عام ١٩٥٦م باندماج حزب المزراحي وحزب العامل المزراحي. وذلك لأن الدمج يمنح الحزبين نفوذاً أكبر ووزناً أثقل، من خلال توسيع القاعدة الجماهيرية وضمان الإمكانات المادية الوفيرة (الملحم ٢٠٠١: ٣٦). وتمثلت الخطوة الأولى لتوحيد الحزبين، في توحيد التنظيمين العالميين لهما في الخارج عام ١٩٥٥م. وفي العام التالي تمت الدعوة إلى عقد مؤتمر مشترك في إسرائيل، حيث تم فيه الإعلان عن قيام حزب المفدال، الذي جمع بين العنصر القومي والعنصر الديني (ماضي ١٩٩٩: ٢٤٨- ٢٤٩).

ويختلف حزب المفدال عن الحزبين السلفيين السابقين، في الاعتراف بالصهيونية وبدولة إسرائيل. وتؤكد أيديولوجيته على عدد من المبادئ أهمها:

- ***الحفاظ على أرض الميعاد، واستبعاد قبول وجود كيان فلسطيني تحت أي مسمى.***
- ***الإسراع في إنشاء المستوطنات والتوسع فيها.***
- ***التأكيد على أن القدس عاصمة أبدية لدولة إسرائيل.***
- ***دعم دور الحاخامية داخل المؤسسات السياسية والعسكرية والأمنية.***
- ***الخدمة في الجيش الإسرائيلي واجب وطني والتزام ديني.***
- ***بناء الدولة والمجتمع وفقاً لقوانين التوراة.***
- ***تعميق الطابع الديني للدولة، والالتزام بكافة تعاليم الشريعة.***
- ***الحفاظ على وحدة الشعب اليهودي وخصوصيته في إسرائيل وفي الشتات*** (شرف الدين ١٩٩٩: ١٥ وخالد ١٩٨٨: ٥٨-٥٩).

ويدعوا الحزب إلى:

- ***توفير تعليم ديني في كافة مراحل التعليم.***
- ***الحفاظ على حرمة السبت.***
- ***حل المشكلات القانونية المتعلقة بالتطورات التكنولوجية والعلمية حسب الشريعة.***
- ***تعديل قانون من هو اليهودي حسب التصور السلفي (الأرثوذكسي)*** (خالد ١٩٨٨: ٥٨-٥٩).

ولحزب المفدال حضور سياسي فاعل على مستوى السلطتين التنفيذية والتشريعية من خلال إئتلافه مع الحكومات المتعاقبة.

وتعتبر الأحزاب الدينية قوة مرجحة في العمل السياسي في إسرائيل، فبعد عملية حسابية للأصوات تجريها الأحزاب بعد الانتخابات، تجد من الضرورة الائتلاف مع الأحزاب الدينية، ***وهنا يبرز دور الأحزاب الدينية السلفية المساوم، حيث تبدأ في طرح مطالبها من أجل المشاركة في الحكم، وهو ما يجعل أي تكتل حزبي، في حالة من الاضطرار للقبول بطلبات أو شروط المشاركة*** (ربيع ١٩٧٣: ٣٨١)، إذ لا يمكن لأي حزب الوصول إلى الحكم دون الائتلاف مع الأحزاب الدينية، التي تضمن له الأغلبية في الكنيست.

موقف الدولة من الجماعات السلفية اليهودية

وإذا نظرنا إلى موقف دولة إسرائيل من الدين والجماعات الدينية السلفية، نجد أنها منذ قيامها لم تتجاهل الدين والمتدينين، وكان تعاملها معهما، يتسم بالذرائعية أو البراجماتية حتى الآن. فليس هرتزل وحده الذي رأى في الدين وسيلة لتحقيق هدفه في إنشاء الدولة، بل إن بن جوريون أيضاً، كان يدرك أهمية استغلال الدين في سبيل تدعيم الفكرة الصهيونية، واجتذاب المهاجرين إلى فلسطين، فقد أعلن ذات مرة: ***أن خلود إسرائيل يتميز باثنين: دولة إسرائيل والتوراة***، وفي مناسبة أخرى قال: ***على دولة إسرائيل أن تعتمد على نفسها وعلى إلهنا الذي في السماوات*** (سيجف ١٩٨٦: ٢١٦).

كما قامت الدولة، عن طريق وزارة الشؤون الدينية والعديد من المؤسسات، بتنظيم علاقتها بالدين، ومن هذه المؤسسات وزارة التربية والتعليم، التي تضم فرعاً للتعليم الديني الرسمي، ووزارة الرفاه الاجتماعي، التي تقوم بإعالة طلاب المدارس الدينية (اليوشيفوت)، ووزارة الداخلية، التي أقامت مدارس لنشر التوراة في مناطق التطوير، ووزارة الدفاع التي تقدم خدمات دينية للجنود، ووزارة العدل التي تنفق على أبحاث القانون العبري، كما أن المجالس الدينية تحصل على ثلث ميزانيتها من الحكومة، والثلثين الآخرين من المجالس المحلية. هذا فضلاً عن المنح والمساعدات المالية التي تقدمها المنظمات اليهودية المنتشرة في كافة أنحاء العالم والهستدروت، لدعم المؤسسات والخدمات الدينية، وكذا المساعدات السنوية التي تقدمها الحكومة للأحزاب الدينية. هذا، ويأتي حجم الإنفاق

الحكومي الهائل على الشؤون الدينية، في المرتبة الثانية بعد الإنفاق على شؤون الدفاع في كل الميزانيات الإسرائيلية (الزرو ١٩٩٠: ٢١١- ٢١٢).

وفي نفس الوقت الذي أخذت فيه الدولة على عاتقها تنظيم الشؤون الدينية، منحت صلاحيات للتنظيمات الدينية، وأعطت فاعلية لأوامر الدين المختلفة، وتجلت المبادئ الأساسية لهذه التسوية في الآتي:

- تعترف الدولة بالقضاء الديني، في قضايا الزواج والطلاق الخاص باليهود من مواطني الدولة أمام المحاكم الربانية (الحاخامية)، وتلتزم هذه المحاكم بالحكم وفقاً لأحكام الهالاخاة.
- في القضايا الأخرى المرتبطة بالأحوال الشخصية، يتم الالتزام بأحكام الهالاخاة ويتم الأخذ بها أمام المحاكم المدنية.
- تمنح الدولة الحاخامية الرئيسية صلاحيات لتحديد وتنظيم وتشكيل هذه المؤسسات التي تدعمها الدولة مادياً.
- تمنح الدولة في المجال المحلي صلاحيات للمجالس الدينية، لتحدد تنظيمها وتكون مسئولة عن ميزانيتها.
- تهتم الدولة بالتعليم الديني، وتقيم شبكة من المدارس الرسمية الدينية.
- تنشئ الدولة وزارة حكومية للأديان، لها ميزانية للخدمات الدينية.
- تشرع الدولة قوانين تستمد من الشريعة الدينية فيما يتصل بالسبت والأعياد والكشيروت (الطعام الشرعي).
- يتم إنشاء حاخامية عسكرية في الجيش، تكون لها صلاحيات في مجال الجيش (ماضي ١٩٩٩: ٢٧٦)

ويمكن القول بأن الجماعات أو الأحزاب الدينية السلفية في إسرائيل تشكل ضغطاً قوياً على الدولة، لا يمكنها التملص منه، بل العمل على ضوئه، ***وقد أثبتت أكثر من واقعه واحدة، كيف أن عنصر الدين يمثل أهمية تفوق بكثير الكم الحزبي الديني، وعدم إصدار دستور حتى الآن، هو تعبير واضح عن هذه الحقيقة. والكثير من القوانين يمكن أن يتعطل إصدارها، وذلك كله بسبب سيطرة القوى الدينية، وقدرتها على أن تقف عقبة إزاء أي قانون يمكن أن تشتم منه رائحة المعارضة أو التقييد أو التشكيك في التقاليد الدينية***(الشامي ١٩٩٧: ٢٧٢)، أو بالتربية الدينية.

الدور التربوية للجماعات السلفية اليهودية

إن الجماعات السلفية اليهودية، تدرك أهمية التربية في تشكيل وصياغة الشخصية، والسير بها في الاتجاه الذي يحفظ للجماعة، وجودها واستمرارها، بل إنهم على وعي تام، بأنها هي السبيل الأكثر ضماناً، لتحقيق أقصى النجاحات على الصعيد السياسي، ولهذا فقد اهتمت بأمر التعليم في المجتمع الإسرائيلي، واعتبرت نفسها مسئولة بشكل مباشر، عن تنشئة أبنائها في المدارس الدينية التابعة لها، وبشكل غير مباشر عن تنشئة بقية أبناء المجتمع في المدارس العلمانية، وذلك من خلال استلام الحاخامات لمهمة تدريس الموضوعات الدينية المتضمنة في البرنامج التعليمي لهذه المدارس.

وإذا نظرنا للتعليم الديني في إسرائيل، نجد أنه ينقسم إلى قسمين: تعليم ديني رسمي تحت إشراف وزارة التربية والتعليم، ويخضع للإيديولوجية الصهيونية الدينية. تعليم ديني مستقل تابع للحريديم، ومعترف به (والنوعان تابعان للجماعات السلفية). وتمول الدولة ٨٥٪ من ميزانيته، ومدارسه لا تختلف عن مدارس النوع الأول، إلا من ناحية، تركيزها على تدريس التوراة بصورة مكثفة، ورفضها تدريس الكتب الدنيوية التي تدرس في المدارس الدينية السلفية الرسمية (ماضي ١٩٩٩: ٢٨٨ وBar-Lev ١٩٩١: ١٠٣).

ويمكن القول، إجمالاً، بأن هناك سبعة نماذج من المدارس الدينية (تضم حوالي ستين ألفاً من التلاميذ في عام ١٩٨٩م)، وهي كما عددها الزرو (١٩٩٠: ٢٢٠ - ٢٢٣):

- المدارس الدينية التابعة للاستيطان أو اليشوف القديم (لجميع الأعمار).
- المدارس الدينية الصغيرة (للشباب من سن ١٣ – ١٧ عاماً).
- المدارس الدينية الكبيرة (لخريجي المدارس الصغيرة والموهوبين من صغار السن).
- مدارس الشباب المتزوجين (الكولوليم).
- المدارس الدينية المتوسطة المهنية.
- المدارس الدينية الخاصة بالتائبين (أي العائدين إلى حظيرة الدين).
- المدارس المنظمة (وهي خاصة بالطلبة المتدينين الذين يخدمون بالجيش).

وتأتي مدارس اليوشيفا على رأس المدارس المتضمنة في تلك النماذج السبعة، وهي مدارس دينية يلتحق بها البنين فقط، ومتخصصة في تدريس التوراة والتلمود بشكل معمق باللغة اليديشية، وتتلقى هذه المدارس مساعدات شبه منتظمة من وزارة الشؤون الدينية. ومكانة مدارس اليوشيفا العالية لدى الجماعات السلفية، تأتي من كونها في نظرهم مصنع العباقرة والعظماء، وأداة فعالة للمحافظة على تميز الشخصية اليهودية.

وتشرف على مدارس النماذج السبعة، بما فيها مدارس اليوشيفا، والتي يبلغ عددها (٣٧٠ مدرسة)، لجنة خاصة تسمى لجنة المدارس الدينية، والتي تقوم برسم السياسة العامة للتعليم فيها، وتمثلها في الداخل والخارج، وهي التي تصدر الشهادات الخاصة، والتي بموجبها يتمكن الملتحقون بالمدارس الدينية من تأجيل الخدمة العسكرية، كما تقوم هذه اللجنة بطبع الكتب، وتقيم العديد من دور الرفاهية والاستجمام، والكثير من صناديق المساعدات، وتقدم التبرعات والقروض. ويترأس هذه اللجنة مجموعة من الحاخامات البارزين داخل الجماعات السلفية (ماضي ١٩٩٩: ٢٨٩). كما اهتمت الأحزاب السلفية اليهودية المعارضة للصهيونية ولدولة إسرائيل، بإقامة شبكة من المدارس التي تتناسب مع أهدافها ومنهجها في الحياة. فهناك مدارس حزب أجودات يسرائيل، التي تتسم بالانغلاق، وبالمحافظة الشديدة، وتركز في مناهجها التعليمية على الموضوعات الدينية. وينشأ التلاميذ فيهاعلى كره الصهيونية باعتبارها حركة ارتداد وكفر (سيجف ١٩٨٦: ٢٢٠ وAlexander ٢٠٠٠: ٤٩٤).

كما تشير الأدبيات إلى أن حزب شاس هو الأخر قد أنفق أموالاً كثيرة، من أجل إقامة شبكة من المؤسسات التعليمية الهادفة إلى إحياء التعليم اليهودي التقليدي للفتيان فقط، واقتصرت في تعليمهم على المواد المقدسة. وتعمل على استقطاب كبار السن (٤٠ و٥٠ عاما) وتدفع لهم رواتب تشجيعية. وقد شكل هؤلاء قاعدة سياسية لشاس، عملوا على جذب الأنصار من الحريديم أيام الانتخابات (شاحاك و متسفينسكي ٢٠٠١: ١٠٧).

وتتسم الحياة المدرسية في مدارس السلفية اليهودية بنوع من النمطية، فيبدأ اليوم الدراسي بأداء كل من المعلمين والتلاميذ للصلاة والطقوس والشعائر الدينية المختلفة، ويطلب من التلاميذ ارتداء ملابس معينة أثناء الصلاة، وكذا الاحتفاظ بالقلنسوة على الرأس داخل الصف. ويتم التركيز في هذه المدارس على دراسة التوراة وتوضيحها وشرحها بطريقة تقليدية. أما أسفار موسى الخمسة فيعاد تدريسها كل عام. وتهدف هذه المدارس إلى تربية التلاميذ على القيام بواجباتهم تجاه الله والناس (عطاري ١٩٨٠: ٧٠ - ٧١). وتقدم المدارس اليهودية السلفية برامج تعليمية لمنتسبيها محددة من الناحيتين الزمنية والعلمية، وفقاً لقدراتهم العلمية، وذلك بغرض تأهيلهم للقيام بالأعمال الدينية كحاخامات أو العمل بالإشراف على الطعام الحلال في كل المؤسسات (شاحاك ومتسفينسكي ٢٠٠١: ٦٣-٦٤). خاصة وأن الغالبية العظمى من دارسي الدراسات الحاخامية، لا يجبرون على الخدمة في الجيش، إلا أن معظم الإسرائيليين المتدينين وخاصة السلفيين منهم كما ذكر عماد جاد (٢٠٠٢: ٢٠) ***يحاولون تبرير دعم الدولة وميزة التحرر من الخدمة العسكرية، من خلال القول، بأن الله يمنح إسرائيل واليهود الدعم والمساندة ببركة هؤلاء الدارسين، فمعونة الله هي التي تكسب الحروب وليس أداء الجنود.***

وقد خصصت الدولة في وزارة التعليم شعبة خاصة وذات استقلال ذاتي مسئولة عن التعليم الديني السلفي الرسمي، ويوجد في هذه الوزارة قسم للثقافة التوراتية الأرثوذكسية (السلفية)، وقسم للعناية بموضوع الوعي اليهودي في التعليم العام الرسمي (الشامي ١٩٩٤: ٧١).

وقد رأى بن جوريون، عندما كان رئيسا للوزراء عام ١٩٥٢م، بأن استقرار المجتمع الإسرائيلي لن يتحقق إلا بوجود تعليم موحد تحت سيطرة وتوجيه مؤسسات الدولة ***فوضع مشروع قرار إيجاد نظام تعليم وحيد علماني والزامي، يلتحق به أبناء المجتمع الإسرائيلي كافة. وهذا الأمر كان من شأنه تقويض المدارس الدينية السلفية بكل أنواعها، مما دفع الجماعات السلفية إلى الاحتجاج الشديد والعنيف، والذي لم يهدأ إلا برجوع بن جوريون عن ذلك القرار، ولم يكتفوا بذلك، بل طلبوا منه الاعتذار عما بدر منه، وأن يكون هذا الاعتذار في شكل زيارة تفقدية لأحيائهم في بني براك وغيرها من الأحياء التي تسكنها الجماعات السلفية*** (كيبل ١٩٩٢: ١٩١).

وهذا ما أكد عليه رشاد الشامي (١٩٩٧: ٢٩٥- ٢٩٦) في دراسته (إشكالية الهوية في إسرائيل) بقوله: ***إن هناك ازدياد ملحوظ في نسبة لابسي الطاقيات الدينية بين الشخصيات العلمانية، سواء السياسية أو العامة، وبخاصة بين الشباب. ويكفي أن نشير في هذا الصدد، إلى أن نسبة الذين يضعون الطاقية الدينية، في المدرسة التجهيزية لإعداد الضباط التابعة لجيش الدفاع الإسرائيلي، قد وصلت إلى نسبة ٤٠٪، مما يشير إلى ازدياد نسبة الجنود والضباط المتدينين في الجيش.***

الدور السياسي والتربوي للجماعات السلفية
في المجتمعين العربي والإسرائيلي في الميزان

هدفت الدراسة إلى التعرف على: تكوين وتنوع الجماعات السلفية في المجتمعين العربي والإسرائيلي، وما تقوم به من أنشطة سياسية وتربوية، وكذلك التعرف على موقف النظام السياسي الحاكم منها. ولتحقيق هذه الأهداف، تم وضع سؤال رئيسي للدراسة، ونصه: ***إلى أي مدى تتشابه الجماعات السلفية في المجتمعين العربي والإسرائيل، من حيث طبيعتها وما تقوم به من أنشطة سياسية وتربوية، وموقف النظام السياسي الحاكم منها؟*** وتفرع عن هذا السؤال أربعة أسئلة، وهي:

- ما طبيعة الجماعات السفلية في المجتمعين العربي والإسرائيلي ؟
- ما الأنشطة السياسية التي تقوم بها ؟
- ما الأنشطة التربوية التي تقوم بها ؟
- ما موقف الدولة من هذه الجماعات ؟

ومن خلال الإجابة على السؤال الرئيسي و الأسئلة الفرعية، تحققت أهداف الدراسة، ويمكن إيراد ملخص لنتائجها على النحو التالي:

- تبين أن الجماعات السلفية في المجتمعين العربي والإسرائيلي تنقسم إلى نوعين أساسيين، هما: السلفية المتشددة، والسلفية المعتدلة. وفي حين انسحبت جماعات السلفية المتشددة تماماً عن المجتمع، وآثرت عدم المشاركة في الحياة العامة، عملت جماعات السلفية المعتدلة على الانخراط الكامل في العمل العام (السياسي).
- تمثلت الأنشطة السياسية للجماعات السلفية المعتدلة في: تشكيل أحزاب سياسية ذات توجه ديني، والمشاركة في الانتخابات البرلمانية، وتقلد مناصب وزارية. وتهدف الجماعات السلفية في المجتمعين العربي والإسرائيلي إلى إقامة دولة دينية. كما أنها تمتلك القدرة على صنع القرار السياسي أو التأثير المباشر فيه، ويؤكد ذلك الخطيب (٢٠٠٠: ٢٩). بقوله: ***فإنها لا تؤثر فقط على السياسة الإسرائيلية التقليدية، بل تتعدى ذلك إلى تأثيرها الكبير على السياسة الإسرائيلية النووية.***

- عملت الجماعات السلفية المعتدلة في المجتمعين العربي والإسرائيلي على القيام بأنشطة تربوية متنوعة، منها: إنشاء مدارس ومعاهد دينية، تكوين جمعيات خيرية، استغلال أماكن العبادة لنشر الأفكار والاتجاهات الدينية بين أتباعها ومؤيديها والجمهور. إلا أن قوة الجماعات السلفية في المجتمع الإسرائيلي أكثر وضوحاً، فقد نجحت في حذف الكلمة، التي تنص في القانون على ضرورة أن يكون من يتلقى معونة للمدارس صهيونياً. وتمكنت أيضاً، من الحفاظ على التعاليم الدينية في الدولة، والحد من برامج الإذاعة المرئية والمسموعة أيام السبت، وإصدار مرسوم يحظر استيراد الأطعمة الممنوعة دينياً إلى البلاد، وعدم تجنيد الفتيات السلفيات في الجيش (ماضي ١٩٩٩: ٥٤٤). ومن ضمن نفوذهم في الدولة في المجال التربوي المطالب التي فرضها مايا (نائب وزير التعليم) على ألوني، بإلغاء الحظر على محاضرات الحاخامات في المدارس الحكومية، والإشراف على إعداد البرامج الدراسية، لتعميق اليهودية في المدارس الحكومية (الشامي ١٩٩٤: ٢٠٩ - ٢١٠)، بينما لم تستطع جماعة الإخوان المسلمين في اليمن الوقوف أمام قرار النظام بإغلاق المعاهد العلمية، أو تضمين الكتب المدرسية مواضيع جهادية عن فلسطين. أو ما حدث لجماعة الإخوان المسلمين عندما اعتصموا ليعبروا عن موقفهم الرافض لتسمية كلية الشريعة والقانون، حيث رأوا أن إضافة كلمة قانون للاسم توجه غربي مناقض للشريعة، فتم تفريقهم بقوة الجيش (سعيد ١٩٩٨: ١٠٨ - ١٠٩).
- أما فيما يتعلق بموقف الدولة، في المجتمعين العربي والإسرائيلي، من الجماعات السلفية عامة والمعتدلة على وجه الخصوص فقد اختلف تمام الاختلاف لصالح الجماعات السلفية في المجتمع الإسرائيلي. ففي المجتمع العربي عامة والمجتمعين المصري واليمني خاصة، تبين أن موقف الدولة من جماعات السلفية المعتدلة (الإخوان المسلمين) كان ولا يزال موقفاً استغلالياً لتنفيذ سياستها العدوانية ضد الأحزاب غير الدينية (الناصرية، والماركسية، والبعثية). وعند إقرار النهج الديموقراطي، لم يتغير الموقف وإنما اتخذ شكلاً جديداً، وهو الإقصاء؛ ففي مصر تم حضر حزب الإخوان المسلمين، وحرمانه من المشاركة في الحياة السياسية، وفي اليمن كان للنظام السياسي موقفين: الأول، الاستقواء بحزب االتجمع اليمني للإصلاح لضرب الحزب الاشتراكي (الشريك في الوحدة). الثاني، إقصاء حزب التجمع اليمني بعد خروج الحزب الاشتراكي اليمني من الائتلاف، بعد حرب الإنفصال عام ١٩٩٤م. وعليه فقد تم ضم حزب التجمع اليمني للإصلاح إلى جماعة أحزاب المعارضة، التي شن عليها النظام السياسي وحزبه، المؤتمر الشعبي العام، حرباً لا هوادة فيها.

أما موقف الدولة في المجتمع الإسرائيلي من جماعات السلفية عامة والسلفية المعتدلة خاصة، فهو على عكس الصورة السابقة تماماً. فعلى الرغم من الموقف غير المعلن لدولة إسرائيل من هذه الجماعات، والمتمثل فيما عبر عنه ماير (١٩٩٧: ٤٠٠) بقوله: ***أن موضوع الدين كله في الدولة اليهودية، يعتبر واحداً من الكلاب النائمة، التي ينبغي تركها في سبات عميق، خوفاً من أن تؤدي أية مناقشات إلى حدوث تمزق فعلي في الدولة الإسرائيلية.*** ومع ذلك فإن دولة إسرائيل بما فيها من أحزاب علمانية تتودد للجماعات السلفية، وتمنحها مساحة واسعة للممارسة السياسية، وتدعم كل مشاريعها وأنشطتها، ولها وجود فعلي في كل المؤسسات وخاصة مؤسسة الجيش، حيث ***أصبح لهم نفوذ كبير في الجيش، فهناك حاخامية عسكرية، تتولى مهمة التوجيه الفكري والديني داخل القوات المسلحة، وهي تباشر كل شؤون الأحوال الشخصية المتعلقة بالعسكريين، وتشرف على المدارس العسكرية الدينية*** (المسيري ٢٠٠٢: ١٠٦)، وتتيح ***أوامر هيئة الأركان للجندي المتدين أن يفرض رأيه على رفاقه*** (الشامي ١٩٩٧: ٢٨٦-٢٨٧)، في حين لا يجرؤا المنتمون للجماعات السلفية الإسلامية داخل الجيش من الكشف عن ذلك الانتماء، لأنه قد يؤدي إلى تسريحهم من المؤسسة العسكرية، لعدم ثقة الدولة في تقديمهم للولاء لها على الولاء لتلك الجماعات (سعيد ١٩٩٨: ١٢٠). وللجماعات السلفية في إسرائيل قوة لا يستهان بها، ف ***بمقدورها التحكم في رئاسة الحكومة وإسقاط الحكومات. ولا يمكن تشكيل أية حكومة دون مشاركتها*** (المسيري ٢٠٠٢: ١٠٦). كما أن هذه الجماعات تقوم باستخدام الدولة لتحقيق أهدافها (الشامي ١٩٩٧: ٢٩٠).

المراجع

١- أبو اللوز، عبد الحكيم " تصلب الأيديولوجية السلفية الجديدة "، مجلة إضافات، العدد الثالث والرابع – صيف وخريف ٢٠٠٨م (٩٧- ١٠٨).

٢- علاقة الحركات الإسلامية مع الأنظمة السياسية، الحالة التونسية، ١٩٨١- ١٩٩١"، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد (٢٢)، ربيع ٢٠٠٩م (١٣٧ - ١٥٢).

٣- أبو سيف، عاطف " أمريكا والإسلاميون: القيم مقابل المصالح "، مجلة وجهات نظر، السنة التاسعة، العدد مائة وثلاثون، أغسطس ٢٠٠٧م (٨ - ١١).

٤- أحمود، رائد فوزي" الأحزاب السياسية في الوطن العربي.. وإشكاليات العلاج"، مجلة المستقبل، العربي، السنة الثلاثون، العدد (٣٢٠)، يونيو ٢٠٠٧م (٥٢ - ٦٨).

٥- الأعظمي، طارق حمدي " الحركة الإسلامية المعاصرة في العراق " مجلة المنار الجديد، السنة الثامنة، العدد (٣٠)، أبريل ٢٠٠٥م، صص ٦٣-٦٥.

٦- الأفندي، عبد الوهاب " خيارات إسلاموية " مجلة إنسان، العدد (٦)، آب –أيلول ٢٠٠٧م، (٥٨ - ٦١).

٧- البدري، جمال شاكر " السيف الأخضر: الأصولية الإسلامية المعاصرة" دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط١، ٢٠٠٧م.

٨- البرغوثي، إياد " الإسلام والغرب: إشكالية الوحدة والصراع"، ورقة مقدمة إلى ندوة " الاتجاهات الغربية نحو الإسلام السياسي في الشرق الأوسط" الجامعة الأردنية، نوفمبر ١٩٩٨م.

٩- البشري، طارق " الإسلام بين الوحدة والتنوع" مجلة العربي، العدد (٣٨٠)، يوليو ١٩٩٠م (٣١ - ٣٤).

١٠-البوطي، محمد سعيد " السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي" دار الفكر المعاصر، القاهرة،١٩٨٨م.

١١-الجمحي، سعيد علي " القاعدة في اليمن: النشأة... الخلفية الفكرية.. الامتداد" مكتبة الحضارة، صنعاء، ط ١،٢٠٠٨م.

١٢-الخطيب، معتز " القرضاوي مرجعاً "، مجلة وجهات نظر، العدد المائة وخمسة، السنة التاسعة، أكتوبر ٢٠٠٧م (٤٠ - ٤١).

١٣-الخياط، محمد أحمد "سوسيولوجيا الجماعات الدينية في المجتمع العربي"، دراسة غير منشورة، ٢٠٠١م. الحياة الروحية اليهودية، تحت الطبع، ٢٠١٢.

١٤-الرشيدي، حسن " جذور التيارات الفكرية في الحياة السياسية الإسرائيلية " مجلة البيان، العدد ١٦٣، ١٩٩٧ (٨٢ - ٨٨).

١٥-الزرو، صلاح " المتدينون في المجتمع الإسرائيلي " مركز الأبحاث، الخليل، ١٩٩٠م.

١٦-الشامي، رشاد عبد الله " إشكالية الهوية في إسرائيل" عالم المعرفة، العدد (٢٢٤)، أغسطس، ١٩٩٧، " القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة" عالم المعرفة، العدد(١٨٦)، يونيو ١٩٩٤م.

١٧-العامري، سلوى. "إستطلاع رأي المواطن في الأحزاب والممارسة الحزبية"، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ط١، ١٩٩٣.

١٨-الغالي، محمد " أمريكا والإسلاميون (٢): المشهد على الجبهة المغربية " مجلة وجهات نظر،السنة التاسعة، العدد المائة وثلاثة، أغسطس ٢٠٠٧م (١٢ - ١٥).

١٩-المسيري، عبد الوهاب " جماعات ضد الصهيونية: نواطير المدينة (الناطوري كارتا) " مجلة منبر الشرق،السنة الثالثة، العدد ١٥ ، القاهرة، سبتمبر ١٩٩٤م (٧٢-٧٥) " من هو اليهودي ؟ "، دار الشروق، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٢م.

٢٠--"موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية "، الموسوعة الموجزة في جزأين، المجلد الثاني، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٢١-الملحم: توفيق " إسراتيجية حزب الليكود في السلام.. التفاوض – المياه- الحدود- الأمن ١٩٧٣ – ١٩٩٨"، ط١، ٢٠٠١م.
٢٢-المنوفي، كمال " الحركات الدينية المتطرفة " مجلة العلوم الاجتماعية، العدد الأول- المجلد الثاني عشر، ربيع ١٩٨٤م (٢٨٨ - ٢٩١).
٢٣-الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض، ط٢، ١٩٨٩م.
٢٤-الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٤، ١٩٩٩.
٢٥-النعيم: عبدالله " الإسلام والدولة والسياسية جدلية الفصل والوصل " مجلة شؤون الأوسط، العدد (١٢٥)،ربيع ٢٠٧م (٢٧ - ٤٧).
٢٦-الياسيني: أيمن " الإسلام والعرس: الدين والدولة في السعودية " كتاب الأهالي رقم (٢٦)، يونيو ١٩٩٠م.
٢٧-اليحي: عبدالله بن عبد العزيز " الأصولية اليهودية.. نظرة عامة " مجلة البيان، السنة التاسعة عشرة، العدد ٢٠٢، يوليو- أغسطس ٢٠٠٤م (١٠٤ - ١٠٦).
٢٨-بورجا: فرانسوا " الإسلام السياسي: صوت الجنوب " ترجمة: لورين زكري، دار العالم الثالث، القاهرة، ط١، ١٩٩٢م.
٢٩-تليمة: عصام " الإخوان: الثقافة.. والفن.. والأحزاب- محاولة للفهم " مجلة وجهات نظر، العدد الثاني والتسعون، السنة الثامنة، سبتمبر ٢٠٠٦م (٨ - ١٣).
٣٠-تيم: فوزي " تطور الحياة البرلمانية في إسرائيل: انتخابات مجالس الكنيست ١٩٤٩-١٩٩٦ "، دار زهران للنشر والتوزيع ، عمان ١٩٩٧م.
٣١-جاد: عماد " أكثر عنفاً.. ودموية وتطرفاً.. الأصولية ! " مجلة وجهات نظر، السنة الرابعة، العدد الثاني والأربعون، يوليو ٢٠٠٢م (١٨ -٢١).
٣٢-جارودي: روجية " الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها "، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار عالم الفن، باريس، ١٩٩٢.
٣٣-جبور: سمير " انتخابات الكنيست الحادي عشر: ١٩٨٤- الأبعاد السياسية والاجتماعية " مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٨٥م.
٣٤-جحاف: أمة السلام محمد " التربية الإسرائيلية والتربية اليهودية: التماثل والاختلاف" مجلة الباحث الجامعي، منشورات جامعة إب، الجمهورية اليمنية، يونيو ٢٠٠٦م (٥٩ - ٨٢).
٣٥-حبيب: رفيق " الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر " سينا للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م.
٣٦-حوى، سعيد " المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين " مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٤م.
٣٧-خالد، محمود " معسكر اليمين الصهيوني " دار الكرمل، عمان، ١٩٨٨م.
٣٨-خليل، أسامة " الإسلام والأصولية التاريخية: الأصولية بمعنى آخر " مركز الدراسات العربي- الأوربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
٣٩-دوح: حسن " خمس وعشرون عاماً في جماعة الإخوان " دار الاعتصام، القاهرة، ط٢، (بدون تاريخ).
٤٠-رافتيسكي: اليعيزر" إسرائيل على مشارف القرن الحادي والعشرون " ترجمة: ألون هرايفن، مؤسسة فان لير، القدس، ١٩٨٤م.
٤١-ربيع: حامد " عملية صنع القرار السياسي في المجتمع الإسرائيلي " القاهرة، ١٩٧٣م.
٤٢-" من يحكم في تل أبيب " المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٥م.
٤٣-سعيد، عبد الكريم قاسم " الإخوان المسلمين والحركة الأصولية في اليمن " مكتبة مراد، صنعاء، ط٢، ١٩٩٨م.
٤٤-سليمان: محمد " الأحزاب الصهيونية الدينية وعملية السلام " مجلة التوحيد، السنة التاسعة عشرة، العدد ١٠٦، شتاء ٢٠٠١م (١٦٣- ١٦٦).

٤٥-سليمان: مصطفى " ملاحظات نقدية للتجربة الفكرية العربية وعرض التجربة الإسرائيلية في الاستيطان والتنظيم " مجلة الفكر العربي، السنة الحادية عشرة، العدد الثاني والستون، أكتوبر – ديسمبر ١٩٩٠م (٥٤ - ٧٦).
٤٦-سيجف: توم " الإسرائيليون الأوائل ١٩٤٩ " ترجمة: خالد عابد وآخرون، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط١، ١٩٨٦م.
٤٧-سيد: بوبي س " الخوف الأصولي: المركزية الأوربية وبروز الإسلام " ترجمة: عبد الرحمن إياس، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.
٤٨-- شاحاك: إسرائيل ومتسفينسكي نورتون " الأصولية اليهودية في إسرائيل " ترجمة: ناصر عفيفي، الكتاب الذهبي، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة، ٢٠٠١م.
٤٩-شحرور: محمد " الأصولية الإسلامية الجهادية (أو الفتنة الكبرى الثانية) "، مجلة إنسان، العدد (٦)، آب – أيلول ٢٠٠٧م (٤٨ - ٥٧).
٥٠-شرف الدين: رسلان " الدين والأحزاب السياسية الدينية العربية " ورقة مقدمة إلى ندوة " الدين في المجتمع العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
٥١-شرف الدين: نبيل " ١٢٠ جماعة متطرفة في أرض الميعاد " مجلة العربي، مارس ١٩٩٩م (١٤ - ١٦).
٥٢-صن: أمارتيا " الهوية والعنف- وهم المصير الحتمي " ترجمة: سحر توفيق، عالم المعرفة، العدد (٣٥٢)، يونيو ٢٠٠٨م .
٥٣-عبد الله، هاني " الأحزاب السياسية في إسرائيل: عرض وتحليل " مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٨١م.
٥٤-عطاري، عادل " التربية اليهودية في فلسطين والدياسبورا " مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.
٥٥-عرابي: رجاء عبد الحميد " سفر التاريخ اليهودي " الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٤م.
٥٦-عماد: عبد الغني " السلفية وإشكالية الآخر بين المفاصلة والمفاضلة " مجلة المستقبل العربي، السنة الثامنة والعشرون، العدد (٣٢٤)، فبراير ٢٠٠٦م (٥٥ - ٧٣).
٥٧-" حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة " دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٧م.
٥٨-عمارة، محمد " الأصولية بين الغرب والإسلام "، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦م.
٥٩-غضيبات: عاطف العقلة " الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي: دراسة سوسيولوجية " ورقة مقدمة إلى ندوة " الدين في المجتمع العربي " مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
٦٠-غليون، برهان. "الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية"، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة "الدين في المجتمع العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٠.
٦١-قاسم: قاسم عبده " أوربا والمسلمون: التطور التاريخي لصورة الآخر " مجلة العربي، العدد (٥٩٢)، مارس ٢٠٠٨م (٢١ - ٢٥).
٦٢-كمجيان: ريتشارد هربرد " الأصولية في العالم العربي " ترجمة: عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط١، ١٩٨٩م.
٦٣-كيبل: جيل " النبي والفرعون " ترجمة: أحمد خضير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٢م.
٦٤-" يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث " ترجمة: نصير مروة، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ط١، ١٩٩٢م.
٦٥-ماضي: عبد الفتاح محمد " الدين والسياسة في إسرائيل: دراسة في الأحزاب والجماعات الدينية في إسرائيل ودورها في الحياة السياسية " مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.
٦٦-ماير، لورانس " إسرائيل الآن: صورة بلد مضطرب " ترجمة: مصطفى الرز، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٧م.
٦٧-محبوبة: عبد الهادي " نظام الملك " الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.

٦٨-موسوعة السياسة، الجزء الأول من (أ - ث)، المؤلف الرئيسي عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٤، ١٩٩٩م.
٦٩-الجزء الثالث من (ز- ع)، المؤلف الرئيسي عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٩٣م.
٧٠-نافع، بشير موسى " الدعوة والدولة – الوهابية.. رؤية غربية " مجلة وجهات نظر، السنة العاشرة، العدد ١١٣، يونيو ٢٠٠٨م (٦٦ - ٦٧).
٧١-نوح: عثمان عبد السلام " الطريق إلى الجماعة الأم " ط٢، ١٩٩٢م.
٧٢-هرتزل: تيودور" الدولة اليهودية " ترجمة: محمد عدس، دار الزهراء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٤م.
٧٣-وهبة: مراد " الأصولية والعلمانية " سلسلة قضايا العصر (الكتاب الأول) دار الثقافة، القاهرة، (بدون تاريخ).

74- Alexander, H. A, Education in the Jewish State, in Conflicting Philosophies of Education in Israel / Palestine, Ed: Ilan Guv-Ze'ev, Kluwer Academic Publisher, 2000.
75- Antoun, Richard T, Understanding Fundamentalism, Islamic. And Jewish Movements, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2001.
76- Bar-lev, Mordachi, Tradition and Innoviation in Jewish Religious Education in Israel, in Tradionn Fundamentalism , Conflict: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel, (Ed) Zvi Sabel, Benjamin Beit-Hallahmi, State University of New York Press, 1991.
77- Giuriato, Lusa, And Cristina Molinari, Rationally Violent Tactics: Evidence from Modern Islamic Fundamentalism, in Political Extremism and Rationality, Ed: Albert Breton, Gialeatti, Pierre Salomon, and Ronald Wintrobe, Cambredge University Press, 2002.
78- Herriot, Peter, Religious Fundamentalism: Global, Local and Personal, Tylor and Francis Group, 2008
79- Jansen, Johannes, The Dual Nature of Islamic Fundamentalism, Cornel University Press, 1997.
80- Lang, Graeme and Vivienne Wea, Fundamentalist Ideology, Institutions, and the State: A Formal Analysis, Ed: Santosh C. Saha, Lexington Books, 2004.
81- Lustick, Iab, S, For The Land and for the Lord, Jewish Fundamentalism in Israel, A Council on Foreign Relation Press, New York, 1988 .
82- Riesebrodt, Marten, pious Passion, Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran, Trans: Dan Reneau, University of California Press. 1993.
83- Rosnani Hashim, "Educational Dualism In Malaysia: Progress And Problems Toward Integration", Muslim Education Quarterly, Spring V11, No 3, 1994
84- Sharkansky, Ira, The Politics of Religion and The Religion of Politics, Looking at Israel, Lixing Books, 2000
85- Schulze, Reinhawrd, A Modern History of the Islamic World, I.B. Touris & Co Ltd, New York, 2002.
86- Sharot, Stephen, Sociological Analysis of Religion, in Israeli Judaism: The Sociology of Religion in Israel, (Ed) Shlomo Desien Charles Leibman, Studies of Islamic Society V7, Transaction Oublisher, 1995.
87- Sinha, Sinha, Religious Fundamentalism and Its "Others": Snapshot View from the Global Information Order, in Religious Foundamentalism in the Contemprary World: Critical Social and Political Issues, Ed: Santosh C. Saha, Lexington Books, 2004
88- Tehranian, Majid, Fundamentalist Impact on Education and the Media: An Overview in Fundamentalism and Society: Reclaiming the Sciences, the Family and Education, Fundamentalism Project, Ed: Marten E. Marty and Scott Appleby, University of Chicago Press, 1997.