الأكاديمية العربية في الدانمارك
كلية القانون والعلوم السياسية

"الحرية والديمقراطية في خطاب الإسلام السياسي بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي"

رسالة تقدم بها

طارق حمو

إلى مجلس كلية القانون والعلوم السياسية في الأكاديمية العربية في الدانمارك، وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في العلوم السياسية

بإشراف

د. صلاح علي نيوف

١٤٣٥ هـ

٢٠١٤ م

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

قياس الحياة ليس بطول بقائها، بل بقوة عطائها...

أوجست كونت

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إقرار المشرف

أشهد بأن إعداد هذه الرسالة (الحرية والديمقراطية في خطاب الإسلام السياسي بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي) التي تقدم بها طالب الماجستير (طارق حمو) جرى بإشرافي في كلية القانون والعلوم السياسية في الأكاديمية العربية في الدانمارك، وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في العلوم السياسية.

التوقيع:

د. صلاح علي نيوف

التاريخ.../..../٢٠١٤

بناءا على التوصيات المتوافرة نرشح هذه الرسالة للمناقشة

التوقيع:

أد.

التاريخ.../..../٢٠١٤

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الإهداء:

إلى كل الثوار والأحرار في العالم، من الذين يحملون أرواحهم على أكفهم من أجل إحداث التغيير الديمقراطي، ومن أجل أن يعيش غيرهم في حرية حقيقية، وواقع أفضل مما هم عاشوه.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

شكر وعرفان:

أتقدم هنا بشكري الجزيل إلى أستاذي الدكتور صلاح علي نيّوف، والذي أشرف على الرسالة وقدم لي كل التوجيهات والملاحظات والتصويبات، بروح الأستاذ والصديق، ولم يبخل بوقته وجهده، مساهما في إغناء الرسالة بعلمه وملاحظاته القيّمة، رغم كل الظروف الصعبة، وألمنا السوري المشترك.

كذلك أتقدم بالشكر والعرفان والتقدير إلى معالي الأستاذ الدكتور وليد ناجي الحيالي رئيس الأكاديمية العربية في الدانمارك، والذي بنى صرحا علميا كبيرا، تمكنّا من خلاله من متابعة دراستنا العليا وتحصيل العلم والبحث، فكان له فضل الأب الحنون صاحب الحضن الدافئ، فشكرا له على منجزه الكبير ورعايته الدائمة لكل أبناءه الطلبة وتقديمه كل ما من شأنه أن يسهل لهم تحقيق حلمهم في الدراسة والتحصيل العلمي.

كما أتقدم بالشكل الجزيل إلى المربي الفاضل الأستاذ الدكتور لطفي حاتم عميد كلية القانون والعلوم السياسي في الأكاديمية العربية في الدانمارك، على سعة صدره وتقديره للظروف الصعبة التي نمر بها نحن أهل سوريا، ومتابعته العمل وإسداءه النصائح والتوجيهات.

كذلك أتقدم إلى أفراد الكادر التدريسي في الأكاديمية العربية في الدانمارك، والذين تشرفت بالتتلمذ على أيديهم منذ عام ٢٠٠٥ بداية تسجيلي لدراسة الليسانس في قسم العلوم السياسية، فقد استفدت من توجيهاتهم الكثير في تعلم أصول البحث العلمي.

كما أشكر لكل الأصدقاء والزملاء الذين وفروا لي المراجع وتابعوا العمل منذ بدايته، وكل الشكر لعائلتي الصغيرة والكبيرة التي ساهمت في تأمين جو الدراسة والبحث بغية استكمال هذا البحث المتواضع.

والله ولي التوفيق

الباحث

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

فهرس المحتويات

الإهداء: ٤
شكر وعرفان: ٥
الفصل الأول: المصادر النظرية والاجتماعية للإسلام السياسي: ١٤
المبحث الأول: الإسلام السياسي: الظهور والأسس النظرية: ١٤
المطلب الأول: الإسلام السياسي: الماهية والظهور: ١٤
١ـ تعريف الإسلام السياسي: ١٤
٢ـ ظهور الإسلام السياسي: ١٨
المطلب الثاني: الإسلام السياسي ومركزية النص الديني: ٢٥
٣ـ النص الديني كأساس نظري للإسلام السياسي: ٢٥
١ـ تعريف النص الديني: ٢٥
٢ـ إشكالية تفسير النص الديني: ٢٧
٣ـ النص الديني كأساس نظري للإسلام السياسي: ٣٠
المطلب الثالث: الإسلام السياسي ومبدأ الحاكمية لله: ٣٤
١ـ تعريف الحاكمية لله: ٣٤
٢ـ الحاكمية لله بوصفها أساسا نظريا للإسلام السياسي: ٣٥
٣ـ التطبيقات النظرية لمبدأ الحاكمية لله: ٣٩
المبحث الثاني: مرجعيات خطاب الإسلام السياسي: ٤٦
المطلب الأول: مرجعية العودة إلى الأصول. ٤٦
١ـ تعريف العودة إلى الأصول أو الأصولية: ٤٦
٢ـ الأصولية كمصدر لخطاب الإسلام السياسي: ٤٩
٣ـ تطبيقات الأصولية في عمل جماعات الإسلام السياسي: ٥٢
المطلب الثاني: المرجعيات الأصولية المستمدة من الشرع: ٦٠
١ـ مرجعية القرآن والسنّة: ٦٠
٢ـ مرجعية الشورى: ٦٦
المطلب الثالث: المفاهيم السياسية للأصولية الإسلامية: ٨٢
١ـ عالمية الإسلام: ٨٢
٢ـ جاهلية العالم: ٨٧
٣ـ الجهاد: ٩٢
٤ـ السلام: ٩٥
المبحث الثالث: البيئة الاجتماعية الحاضنة لتيار الإسلام السياسي: ١٠٠
المطلب الأول: النشأة الاجتماعية لمنظري الإسلام السياسي : ١٠٠
١ـ أفكار ومؤلفات منظري الإسلام السياسي: ١٠٠
٢ أثر النشأة الاجتماعية على أفكار منظري الإسلام السياسي: ١١٢
المطلب الثاني: ماهية القاعدة الاجتماعية للإسلام السياسي وأسباب سعتها: ١١٧

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

١ـ القاعدة الاجتماعية للإسلام السياسي:..... ١١٧
٢ـ أسباب سعة القاعدة الاجتماعية للإسلام السياسي: ١٢٢
الفصل الثاني: الحرية والديمقراطية كقيمتين متغيرتين في منظور الإسلام السياسي بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي. ١٢٦
المبحث الأول: نظرة الإسلام السياسي لقيمتي الحرية والديمقراطية:..... ١٢٦
المبحث الثاني: قراءة استشرافية لنظرة الإسلام السياسي لقيمتي الحرية والديمقراطية ما بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي: ١٢٦
المبحث الأول: نظرة الإسلام السياسي لقيمتي الحرية والديمقراطية:..... ١٢٧
المطلب الأول: الإسلام السياسي ونظرته لقيمة الحرية: ١٢٧
١ ـ الحرية في التفسير الإسلامي:..... ١٢٧
٢ ـ الحرية من منظور الإسلام السياسي:..... ١٣١
المطلب الثاني: الإسلام السياسي ونظرته لقيمة الديمقراطية: ١٣٩
١ـ الديمقراطية في التفسير الإسلامي: ١٣٩
٢ـ الديمقراطية من منظور الإسلام السياسي: ١٤٤
المبحث الثاني: قراءة استشرافية لنظرة الإسلام السياسي لقيمتي الحرية والديمقراطية ما بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي: ١٥٥
المطلب الأول: موقف الإسلام السياسي من التحولات الأخيرة في العالم العربي وتفسيره لها. ١٥٥
١ ـ مسيرة التحولات الأخيرة وتطوراتها اللاحقة وموقف الإسلام السياسي منها: ١٥٦
٢ـ قراءة استشرافية لمستقبل التحولات الأخيرة في العالم العربي ومكانة الإسلام السياسي فيها: ١٧٠
المطلب الثاني: الإسلام السياسي وتطبيقات الحرية والديمقراطية (مصر نموذجا): ١٨٤
١ـ جماعة الإخوان المسلمين المصرية: التاريخ والخطاب:..... ١٨٤
٢ ـ جماعة الإخوان المسلمين حاكمة لمصر ما بعد التحولات الأخيرة:..... ١٩٦
٣ ـ قراءة إستشرافية لمستقبل جماعة الإخوان المسلمين في مصر: ٢٠٧
استنتاجات البحث: ٢١٣
توصيات البحث:..... ٢٢٢
المصادر: ٢٢٨

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أ. المقدمة:

يحتل موضوع (الإسلام السياسي) في وقتنا الحالي أهمية كبيرة، ويتزايد الاهتمام به على صعيد العالم العربي، وكذلك على الصعيد الدولي العام. لقد شهدت السنوات الأخيرة أحداثا كبيرة على مستوى منطقة الشرق الأوسط والعالم، لعب فيها (الإسلام السياسي) وجماعاته دورا كبيرا، واستقطبت هذه الأحداث اهتمام الحكومات في الشرق والغرب، وبدأت مراكز القرار والدراسات تبحث في هذا الموضوع، وهذه "الظاهرة" التي بدأت بالتطور والتوسع واشغال الرأي العام، سيما بعيد الهجمات الإرهابية التي وقعت في العديد من المناطق، وسجلت كلها على حساب جماعات (الإسلام السياسي)، من التي تدعي الجهاد ضد الغرب، زاعمة خدمة شريعة الإسلام ونصرة الدين.

وبعيد هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ تزايد الاهتمام بشكل كبير وملفت بظاهرة (الإسلام السياسي)، وصدرت دراسات وأبحاث كثيرة وبلغات عديدة حول الظاهرة: أصولها، خلفياتها، وتطوراتها المحتملة في المستقبل، ومدى خطورتها على السلم والاستقرار الدوليين، ومن ثم كيفية التعامل معها والتصدي لانعكاساتها.

وبعيد اندلاع الانتفاضة التونسية نهاية ٢٠١٠، ومن ثم بدأ التحولات السياسية في العديد من البلدان العربية، فيما عرف لاحقا ب"الربيع العربي" أو "الثورات العربية"، ورفع الشعوب المنتفضة لمطالب الديمقراطية والحرية، وبزوغ الأمل الكبير في إنهاء مرحلة الديكتاتورية وحكم الفرد والنظام الأوحد، وخلق دولة العدالة والقانون وطغيان الصوت الشبابي المطالب بالتغيير، تزايد الاهتمام بالمنطقة وبدأ العالم يترقب عملية الانتخابات و"التحول الديمقراطي، ما بعد الأنظمة القمعية في البلدان العربية التي أسقطت أنظمتها كتونس وليبيا ومصر. كان هناك ترقب لدور جماعات (الإسلام السياسي) ومراقبة خطابها الذي تماهى . في المراحل الأولى من الانتفاضات . مع مطالب عامة الشعب حيث الشعارات المطالبة بالديمقراطية والحرية وضرورة احترام هاتين القيمتين. وبدأ العالم يتساءل: هل ستطبق هذه الجماعات قيمة (الديمقراطية)، وهل ستحترم قيمة (الحرية) في حال أن تصدرت الحكم واستلمت الإدارة، أم إنها ستتخلى عن هذه الشعارات التي نادت بها في مرحلة ما، لصالح الأسس الإيديولوجية والعقائدية التي بنيت عليها: تحكيم الشريعة الإسلامية، وبناء دولة الخلافة وتمكين فكرة "الحاكمية لله"؟.

في بحثنا هذا حاولنا الإجابة على هذا التساؤل، ومراقبة سياسة جماعات (الإسلام السياسي) في البلدان العربية التي شهدت تحولات جذرية، بعد سقوط الأنظمة القديمة، حيث انطلقت عملية بناء جديدة، وانتخابات، أتاحت أيضا لجماعات (الإسلام السياسي) المشاركة بكل حرية. تتبعنا خطاب هذه الجماعات

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

منذ البداية مرورا بالمشاركة في الانتخابات وحتى تسلم بعضها السلطة، مثلما حصل في مصر، حيث تسلمت جماعة الإخوان المسلمين السلطة، بعد فوزها في الانتخابات.

حاولنا رصد التغيير الذي طرأ على خطاب هذه الجماعات، وبشكل خاص في مصر، حيث ركزنا على النموذج المصري لما لمصر، كدولة، من مكانة مركزية في العالم العربي(فهي أكبر بلد عربي)، وتأثيرها الواضح على مجمل المشهد السياسي العربي والشرق أوسطي، فراقبنا خطاب جماعة الإخوان المسلمين والتحولات والتغييرات التي طرأت على هذا الخطاب: فيما يخص احترام قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية). تتبعنا التجربة منذ اندلاع المظاهرات المطالبة بإسقاط النظام وإلى أن تم الإطاحة بالإخوان عبر انقلاب المؤسسة العسكرية، ومن ثم قدمنا قراءة استشرافية لمستقبل الإخوان بعيد إزاحتهم عن الحكم في مصر.

عبر محاولتنا تقديم تحليل لتجربة (الإسلام السياسي) فيما يخص احترام وتطبيق قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية) في ما بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي، قمنا بتتبع ظاهرة (الإسلام السياسي) منذ البداية، وحاولنا شرح الأسس النظرية والمرتكزات التي تقوم عليها جماعات (الإسلام السياسي)، ومن ثم التعامل السياسي مع التطورات والأحداث بعيد التغييرات الكبيرة في العالم العربي ما بعد ٢٠١١. لقد حاولنا أن نقدم تعريفا بهذه الظاهرة وشرحا حول ظهورها والأسس والمرجعيات التي تقوم عليها، وابرز رموزها، ومن ثم ممارستها للسياسة وكيفية تفاعلها مع الأحداث والمجريات وعلاقاتها مع القوى المختلفة في الداخل والخارج. كان الهدف هو تقديم دراسة جادة في هذا الحقل تجيب على التساؤلات التي ظهرت فيما يخص موقف وسياسة (الإسلام السياسي) ما بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي: وكيفية احترامها لكل من قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية)، على أمل تقديم شيء جديد وإضافة علمية في هذا الحقل من الدراسات.

وكان لما يجري في بلدنا سوريا منذ ربيع عام ٢٠١١ وتحول الانتفاضة المطالبة بالحرية والديمقراطية إلى صراع مسلح دموي، ومن ثم توجه جماعات تكفيرية متطرفة للقتال هناك، والتداعيات ذات البعد الدولي لكل ذلك، إحدى البواعث التي دفعتنا للخوض في هذا الموضوع، ومحاولة معرفة خلفياته واستشراف حقيقته وتطوراته المستقبلية.

لقد اعترضت طريقنا البحثي عقبات كثيرة، منها قلة الإصدارات الحديثة باللغة العربية حول موقف (الإسلام السياسي) من قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية) في العالم العربي وتحديدا مصر، وكذلك التطورات المتسارعة للأحداث، بحيث كانت بعض التطورات الكبيرة تحدث، ونحن مازلنا منشغلين في البحث والدراسة، وكذلك شحة المصادر المعمقة باللغة الألمانية حول الظاهرة، حيث أن اغلب المؤلفات كانت

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ذات طبيعة تعريفية عامة بالأحداث في العالم العربي، وتفتقر إلى التحليل العميق، والمصادر الألمانية التي اعتمدنا عليها، وجدناها الأعمق والأكثر رصانة. وكذلك قلة المصادر المختصة باللغة الكردية، فيما لم نعتمد على المصادر باللغة الإنكليزية لجهلنا بهذه اللغة.

نحن نضع هذا البحث في خانة تقديم إضافة جديدة للأبحاث الموجودة في حقل (الإسلام السياسي). هذا البحث يجتهد لتعريف (الإسلام السياسي) وشرحه والاجتهاد في كيفية التعامل معه في ضوء الحدث السياسي على أرض الواقع. وهي محاولة متواضعة للإجابة على بعض التساؤلات التي يطرحها المواطن العادي، وكذلك الباحث المنشغل حول (الإسلام السياسي) والمهموم بموقفه ومستقبله في منطقتنا: منطقة الشرق الأوسط.

ب . مشكلة البحث:

شكلّ (الإسلام السياسي) بمختلف جماعاته وأحزابه ظاهرة ملفتة باتت تؤثر في الأحداث والسياسات في منطقة الشرق الأوسط والعالم. وبدأت دوائر صنع القرار تهتم بالظاهرة وتجتهد من أجل معرفتها وكيفية التعامل معها في المستقبل. وبعيد التحولات الأخيرة في العالم العربي تصدّرت جماعات (الإسلام السياسي) الحسنة التنظيم، الواجهة وبدا أنها هي التي ستحكم في فترة ما بعد الأنظمة الفردية الشمولية. وكانت هذه الجماعات تبث للعالم الغربي، وكذلك للقوى السياسية في بلدانها، خطابا معتدلا في البداية، وتقول بأنها ستحترم قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية) اللتين ناضل من أجلهما الشعب وبالأخص فئة الشباب. وقد تزايد الاهتمام بهذه الجماعات محليا ودوليا وكثُر الطلب على المعلومات والأبحاث التي تحلل ماهيتها وخطابها وتستشرف مستقبلها. ولأهمية هذه الجماعات ودورها في الحياة السياسية، واختبار مدى مصداقية شعاراتها في احترام قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية)، سيما وهي تتجه إلى الحكم، منفردة أو مشاركة، رأينا من الأهمية بمكان التطرق لهذا الموضوع والبحث فيه ورصد تطوراته وفهم حقيقة وماهية هذه الجماعات والفصل في خطابها السياسي.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ت . منهجية البحث:

سنعتمد في بحثنا هذا على كل من المنهجين التاريخي والوصفي. المنهج التاريخي: من أجل الاستدلال في تفسير الظاهرة السياسية والتي هي هنا (الإسلام السياسي)، سنتتبع بدايات الظاهرة والأفكار التي أثرت فيها وساهمت في تبلورها التاريخي كظاهرة سياسية مشاركة ومؤثرة في الأحداث. والمنهج الوصفي: وذلك من خلال دراسة الظاهرة السياسية، كما هي، للوصول إلى فهم العلاقة بين هذه الظاهرة والظواهر الأخرى، ومن ثم متابعة التغيرات التي طرأت عليها، وتحليل طريقة عملها وتفاعلها مع التطورات، ومن ثم استشراف مستقبلها وتعاملها الآتي وموقفها من التطورات المحتملة.

ث . هدف البحث:

يهدف البحث إلى تفسير ظاهرة (الإسلام السياسي) والتعرف عليها، تاريخيا وعلميا، ومن ثم التحول إلى الفترة المعاصرة، وتتبع سياسة جماعات (الإسلام السياسي) في فترة ما بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي، بالاعتماد على نماذج البلدان التي سقطت فيها الأنظمة الفردية الشمولية وتصدرت جماعات (الإسلام السياسي) السلطة، منفردة أو مشاركة. ويهدف البحث، أيضا، إلى تحليل موقف جماعات (الإسلام السياسي) هذه وسبر سياساتها والشعارات التي رفعتها في احترام قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية)، تلك القيمتين اللتين انتفضت الجماهير من أجل إحقاقهما، ومدى توائم بنية هذه الجماعات العقائدية مع إمكانية الاعتراف بقيمتي (الحرية) و(الديمقراطية) وفق النموذج الغربي السائد. ومن ثم التركيز بشكل أكثر دقة على النموذج المصري وتجربة جماعة الإخوان المسلمين في مصر في الحكم والإدارة (فمصر هي أكبر دولة عربية، وأكثرها سكانا، وتأثيرها واضح في مجمل المشهد السياسي العربي، وفيها تأسست جماعة الإخوان المسلمين والكثير من الجماعات الإسلامية الأخرى)، وتتبع سياساتها وكيفية تصرفها وتعاملها مع التطورات والأحداث السياسية المتسارعة، ومعرفة حقيقة التغيير الذي طرأ على خطابها فيما يخص قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية). ويهدف البحث، كذلك، إلى استشراف مستقبل (الإسلام السياسي) عامة والإخوان المسلمين خاصة وحضورهما المحتمل في المشهد السياسي العربي.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ج . فرضية البحث:

هل كان للإسلام السياسي دور في التحولات الأخيرة التي شهدها العالم العربي؟. كيف تصرفت جماعات (الإسلام السياسي) ما بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي، وكيف بدا خطابها السياسي؟. كيف تصدرت هذه الجماعات الحكم وكيف مارست السياسة، وما التغيير الذي طرأ على تعهداتها السابقة؟. ما هو مستقبل هذه الجماعات، وبالأخص الإخوان المسلمين في مصر، بعيد فشل أول تجربة حكم لها؟. سنحاول في البحث الإجابة على هذه الأسئلة وتسليط الضوء على (الإسلام السياسي)، ما قبل وما بعد التحولات الأخيرة، ومعرفة حقيقة خطابه وملاحظة الفرق بين الإيديولوجي "الثابت" والسياسي "المتغير" فيه.

ح . هيكلية البحث:

قسمنا بحثنا إلى فصلين رئيسيين: الفصل الأول: المصادر النظرية والاجتماعية للإسلام السياسي والفصل الثاني: (الحرية) و(الديمقراطية) كقيمتين متغيرتين في منظور (الإسلام السياسي) بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي.

في الفصل الأول: المصادر النظرية والاجتماعية للإسلام السياسي: أردنا أن نتوقف على ماهية الظاهرة والأسس النظرية لها عبر تتبع مراحلها التاريخية وبنيتها العقائدية، ومن ثم التعرف على الآباء الأوائل الذين وضعوا أسس هذه الفكرة وساهموا في تكوينها ودخولها ميدان السياسة، ومن ثم الأوضاع الاجتماعية التي أثرت عليهم وساهمت في توسع خطاب (الإسلام السياسي) وجماعاته، وكيفية استفادة هذه الجماعات من الحالة الاجتماعية لقطاعات الشعب في نشر رسالة وأفكار الأصولية الإسلامية.

الفصل الأول: يتكون من ٣ مباحث، هي: الأول: الإسلام السياسي: الظهور والأسس النظرية، والثاني: مرجعيات خطاب الإسلام السياسي، والثالث: البيئة الاجتماعية الحاضنة لتيار الإسلام السياسي.
والفصل الثاني: نتحدث عن (الحرية) و(الديمقراطية) كقيمتين متغيرتين في منظور (الإسلام السياسي) بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي: وهنا حاولنا التعرف لنظرة (الإسلام السياسي) لقيمتي (الحرية) و(الديمقراطية)، ومن ثم كيفية تعامله معهما في فترة ما بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي. بمعنى إننا خرجنا من الإطار النظري في الفصل الأول إلى الإطار الميداني حيث تجربة (الإسلام السياسي) على أرض الواقع وفترة حكمه، وتعرضه لاختبار هاتين القيمتين، وكيفية تصرفه في التوافق بين تعهداته السابقة باحترامهما وبين ولائه للأصول العقائدية التي تحتكم فقط إلى الشريعة وترفض غيرها من المبادئ

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والقيم الوضعية المعاصرة. والفصل الثاني يتكون من مبحثين: الأول: نظرة (الإسلام السياسي) لقيمتي (الحرية) و(الديمقراطية)، والثاني: قراءة استشرافية لنظرة (الإسلام السياسي) لقيمتي (الحرية) و(الديمقراطية) ما بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي، بالاستناد إلى تجربة جماعة الإخوان المسلمين في الحكم في مصر.

وفي الختام ضمنا البحث مجموعة من الاستنتاجات التي خرجنا بها خلال دراستنا النظرية للإسلام السياسي والتعرف على أسسه النظرية والاجتماعية، ومراقبة تجربته الأولى في الحكم ما بعد التحولات الأخيرة في العالم الإسلامي، وكيفية تعامله مع قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية) بعد أن صار حاكما يدير البلاد والإدارة. كذلك ضمنا البحث مجموعة من التوصيات التي خرجنا بها، وهي تمثل، من وجهة نظرنا، خلاصة الدراسة وموجهة إلى مجموعة من الفواعل السياسية المؤثرة في المشهد السياسي في العالم العربي، ومن ضمنها جماعات (الإسلام السياسي) نفسها.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الفصل الأول: المصادر النظرية والاجتماعية للإسلام السياسي:

المبحث الأول: الإسلام السياسي: الظهور والأسس النظرية:

المطلب الأول: الإسلام السياسي: الماهية والظهور:

١. تعريف الإسلام السياسي:

٢. ظهور الإسلام السياسي:

****

١. تعريف الإسلام السياسي:

ظهر مصطلح (الإسلام السياسي) كدلالة على الجماعات والحركات التي تستند إلى الدين الإسلامي وأفكاره، وتتخذ منه مرجعية لها في سبيل تحقيق أهداف سياسية واضحة والوصول إلى الحكم. و(الإسلام السياسي)، هو مصطلح سياسي وإعلامي وأكاديمي سعت من خلاله هذه الحركات إلى توطيد مشروعها القائم على أن "الإسلام يصلح نظاما سياسيا للحكم".

ويمكن الحديث عن ثلاثة مستويات من "الإسلام" عند دراسة ظاهرة الإسلام السياسي وتفريقها عن بقية أنواع الممارسات للإسلام كدين وتراث وعقيدة، وهذه الممارسات هي: " الإسلام الشعبي والإسلام الرسمي والإسلام السياسي. وفي حين يرتبط الإسلام الشعبي بآليات التدين التقليدي، حيث تكتسب "العبادة" صفة "العادة" المتكيفة مع تقاليد المجتمع المحلي وخصوصياته الثقافية والحضارية والاجتماعية، فإن الإسلام الرسمي يرتبط بالمؤسسة الفقهية المشيخية، التي غالبا ما تكون جهازا إيديولوجيا من أجهزة الدولة، يمكن وصفه على نحو ما بإسلام "رجال الدين". بينما يرتبط الإسلام السياسي نظريا وحركيا بشعار الدولة الإسلامية" [١].

ويمكن تعريف (الإسلام السياسي)، كمفهوم ومصطلح، بأنه: "تعبير عن الحركات والقوى التي تصبو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية منهجا حياتيا، مستخدمة بذلك منهجية العمل السياسي الحديث القائم على المشاركة السياسية في السلطة، فكل حركة سياسية إسلامية تعتبر المشاركة السياسية منهجا تدخل ضمن هذا التعريف، وبالتالي فان كلمة سياسي في مصطلح (الإسلام السياسي) ليست توصيفا للإسلام بمقدار ما هي توصيف وتعريف للحركات التي تقبل بمفهوم المشاركة السياسية وخوض الانتخابات والاحتكام إلى

[١]- محمد جمال باروت "يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة"، دار رياض الريس، بيروت. الجمهورية للبنانية، الطبعة الأولى ١٩٩٤. ص ١٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

صناديق الاقتراع، حيث أن هناك العديد من الحركات والأحزاب الإسلامية التي ترفض هذه القاعدة، وهناك العديد الذين يقبلون بهذه القاعدة" ٢.

وتوسع تعريف مصطلح (الإسلام السياسي) وتزايد الاهتمام به في الشرق والغرب، حتى أصبح ظاهرة استرعت اهتمام مراكز الأبحاث الدولية والعديد من الباحثين المختصين بحقول الاستشراق والدراسات الإسلامية، وبدأ البعض في الغرب يطلق أسماء مثل "الأصولية الإسلامية" أو "التطرف" و"الغلو في الدين" على (الإسلام السياسي) كتعريفات مرادفة له. ومن هنا "انبثق مفهوم (الإسلام السياسي) الذي نظر إليه البعض من هذه الزاوية التي يسعى من خلالها إلى ممارسة السلطة وإقامة النظام السياسي الإسلامي الذي يرجع في أصوله إلى المجتمع الذي أقامه النبي (صلى الله عليه وسلم) في المدينة المنورة، وإحياء الخلافة الراشدة، ولكن من خلال حزب سياسي إسلامي له الحق في استخدام كل الوسائل المباحة والجائزة في الصراع السياسي" ٣.

واعتمادا على ما سبق يمكن القول أن هناك تشابها وربما تطابقا بين مصطلحي (الإسلام السياسي) و(الإسلام الأصولي)، فالإسلام السياسي يكون بالضرورة أصوليا، أي معتمدا على الأصول والمرجعيات الإسلامية تماما. وهكذا فإن "صفة الأصولية تشير في الغالب الأعم إلى تلك الحركات والإيديولوجيات التي تصر على أن جزءا لازما من الدين الإسلامي، اعتمد شكلا من أشكال الحكم (الإسلام دين ودولة)، وعلى الدولة الإسلامية أن تطبق عقائد الدين الإسلامي، وفي مقدمتها الشريعة، على كل مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية" ٤.

ويمكن تعريف (الإسلام السياسي)، كذلك، على أنه "لجوء إلى مفردات الإسلام كدين للتعبير عن مشروع سياسي، على أن النقطة المحورية في الإسلام السياسي ربما كانت هي سعيه للوصول إلى السلطة، باعتبار أن ذلك هو الشرط الضروري لإقامة مشروعه. وتضم الحركات الإسلامية، في مفهومها الواسع، جميع الأفراد والجماعات التي تسعى لتغيير مجتمعاتها عن طريق اشتقاق أفكارها وبرامجها من الإسلام. وفي حين تختلف هذه الجماعات والأفراد في طرقها ومناهجها وأساليبها، فإنها تتفق على القيمة الإيجابية للإسلام، وتريد تحويل إطار المرجعية في الحياة العامة إلى مرجعية يكون فيها الإسلام، بتفسيراته المختلفة، قوة رئيسية في تشكيل هذه الحياة" ٥.

٢- رائد محمد عبد الفتاح دبعي، "أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة: الإخوان المسلمين في مصر نموذجا"، أطروحة ماجستير مقدمة إلى جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، ٢٠١٢. ص ١١.

٣- د. ناظم محمد الجاسور، "موسوعة علم السياسية"، دار مجدلاوي للطباعة والنشر، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية. الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص ٦٠.

٤- سامي زبيدة، " الإسلام: الدولة والمجتمع" ترجمة عبد الإله النعيمي، دار المدى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٥، دمشق، سوريا، ص ٢٩ و٣٠.

٥- د. عبد الله التركماني، "فقر الفكر السياسي الإسلامي"، صحيفة "الوقت" البحرينية، عدد ٢٨,٠٦,٢٠٠٧.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ورغم أن القوى السياسية الأخرى تتقبل أصول اللعبة الديمقراطية في قضية مشاركة قوى (الإسلام السياسي) في الانتخابات والتنافس الشريف على ثقة الشعب، إلا أنها في الوقت نفسه ترفض فكرة أن تتحول الدولة المدنية إلى دولة دينية تحتكم إلى الشريعة الإسلامية وفق شرح وتأويل محدد.

وهناك توجس وخوف من طروحات وأجندة (الإسلام السياسي)، وهو الأمر الذي يدفع بجماعات الإسلام السياسي إلى إظهار نوع من "المرونة" في خطابها والاهتمام بالأمور الحياتية للمواطنين وطرح برامج تطويرية وتنموية أيضا، ومن هنا يمكن القول بأن (الإسلام السياسي) هو في واقع الأمر إيديولوجية تحاول التزاوج بين الدين وقداسته وبين مجموعة من المشاكل الدنيوية المعاصرة من اجل استغلال العامل الإيماني الاعتقادي لدى الناس للوصول إلى الحكم وتطبيق برامجها الرامية لإنشاء دولة الخلافة.

وبالإشارة إلى ما سبق، يمكن النظر إلى (الإسلام السياسي) على إنه "إيديولوجية وليست خطة موضوعية تهدف إلى تطبيق واقع متخيل (يوتوبيا) فيه العدالة الكاملة والسعادة الكاملة، وليس الانتصار على المشاكل والعقبات الحياتية المعاشة. وأجندة الإسلام السياسي لا تحوي مكانا للقيم المدنية المعاصرة مثل العدالة والديمقراطية ودولة القانون والحقوق الفردية، بل هي لا تستبعد العنف من برامجها من أجل تطبيق نظامها الديني الرامي للوصول إلى السلطة" ٦.

ويشمل هذا التوصيف كل الجماعات الإسلامية، بغض النظر عن مناهجها أو برامجها السياسية أو البيئة التي تعمل فيها، فهناك من يرفض التفريق بين هذه الجماعات، ويقول بوجود قواسم مشتركة بينها، يتمسك الكل بها مهما بدت الفروق بينها جوهرية وواضحة من الوهلة الأولى، ومن هنا فإن " حركات الإسلام السياسي وبغض النظر عن الفروقات الظاهرة بينها إلا أنها تشترك معا في مبادئ لا يمكن تخطيها أو إهمالها، تحدد هذه المبادئ خطابها وأيديولوجيتها إزاء الآخر المختلف، حيث الرفض التام بل والعداء الصارخ في بعض الأوجه. ومن هذا المنطلق نجد الكل يشترك في معاداة العلمانية، ومعاداة السامية، ومعاداة الليبرالية، ومعاداة الشيوعية، ومعاداة أميركا، ومعاداة المرأة، ومعاداة المثلية" ٧.

كما ونجد بأن اصطلاح (الإسلام السياسي) فضفاض وشامل، وهو يضم الكثير من الجماعات والحركات والأحزاب التي تطرح أفكارا بتفسيرات شتى، ولكنها تنهل من معين الدين الإسلامي، وترنو إلى خلق برامج

---

[6] - Christine Schirrmacher: Islamismus: Wenn die Religon zur Politik wird. SGM Hässler. Stuttgart. Deutschland 2010. Seite 17.

[7] - Thomas Schmidinger: Zwischen Gottesstaat und Demokratie: Hanbuch des politischen Islam. Deuticke im Paul Zsolnay Verlag Wien, Österreich, 2008, Seite 33.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

سياسية تهدف لإدارة المجتمع وفق مرجعية الدين الإسلامي، وترغب في استلام زمام الحكم والإدارة، أي إن "الحركة الإسلامية في مفهومها الواسع، تضم، جميع الأفراد والجماعات التي تسعى لتغيير مجتمعاتها عن طريق اشتقاق أفكارها وبرامجها من الإسلام، وفي حين تختلف هذه الجماعات والأفراد في طرقها ومناهجها وأساليبها وقضاياها الآنية، إلا أنها تتفق على القيمة الإيجابية للإسلام والصلة الوثيقة بين مفاهيمه وقيمه الأساسية والعالم المعاصر، فهي تريد تحويل إطار المرجعية في الحياة العامة إلى مرجعية يكون فيها الإسلام بتفسيراته المختلفة قوة رئيسية في تشكيل هذه الحياة" [٨].

ولأن التنوع هو الغالب على طروحات جماعات الإسلام السياسي وبرامجها، فهناك من يفهم الإسلام السياسي بأنه في واقع الحال "حركة تهدف إلى تجديد فهم الإسلام، من خلال تقديم أفكار جديدة للحياة العامة والتخلص من التقليدية في الفهم والتفسير، وهذا التجديد هو الرجوع إلى الأصول والتخلص من الأساطير الموروثة والتقاليد" [٩].

واستخلاصا مما سبق يمكن القول بان (الإسلام السياسي)، مصطلحا ومفهوما، هو وصف للجماعات والحركات والأحزاب والمنظمات والكتل التي تحمل رؤى وأفكار مستمدة من الدين الإسلامي(تكون مطعمة ببعض البرامج الدنيوية الوضعية التي تهم حياة الناس) تهدف لتطبيق الشريعة، حسب تفسيرها له، واحقاق نظام الحكم الإسلامي، أي دولة الخلافة في النهاية. وهذه الجماعات تملك برامج وتصورات سياسية تقوم على الاحتكام للدين الإسلامي والشريعة، تطرحها على الجماهير من اجل إقرارها والمباشرة في تأسيس المجتمع الإسلامي القائم على الشريعة، وتطبيق كل حيثياتها وفق الاجتهاد والتفسير الذي تقدمه هذه الجماعات أو منظريها المعتمدين لديها. وترفض بعض هذه الحركات القوانين الوضعية وتتمسك بالشريعة وتطالب بتطبيقها، وتلجأ بعضها إلى العنف طريقا للوصول إلى الحكم لتطبيق برامجها الرامية لتحقيق الشريعة ودولة الخلافة. وقد درج على تسمية الظاهرة التي تشكلها هذه القوى والحركات مجتمعة ب(الإسلام السياسي)، وهو مصطلح شق طريقه إلى عالم السياسة الدولية وتوطد في الأدبيات السياسية وظهر بشكل اكبر وأكثر اتساعا في العقود الأربعة الماضية.

[٨] نجيب الغضبان، "التحول الديمقراطي والتحدي الإسلامي في العالم العربي: ١٩٨٠ –٢٠٠٠"، دار المنار، عمّان ، ٢٠٠٢، ص٩٩.
[٩]- فرانسوا بروجا، " الإسلام السياسي"، ترجمة د. لورين زكرى، دار العالم الثالث، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة الثانية ٢٠٠١، ص ٣٠ و٣١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٢. ظهور الإسلام السياسي:

من المهم البحث في بدايات ظهور (الإسلام السياسي) كفكرة مؤدلجة وجدت طريقها للحياة العامة معتمدة على التنظيما ت السياسية الحركية، التي تهدف إلى الوصول إلى الحكم والإدارة في برامجها المطروحة وعملها الملموس. ولا بد من التنويه بأن المؤسسة السياسية الحاكمة في بلاد المسلمين، ومنذ السنوات الأولى لانتشار الإسلام، تعكزت على الدين ونصوص القرآن والسنة، من أجل تثبيت حكمها مدعوما بالشرعية الإلهية، بغرض إجبار الناس على الخضوع لها، ولهذا بدا لنا الإسلام سياسيا بامتياز، وبدا من الصعوبة تحديد توقيت ظهور فكرة الإسلام السياسي المتجردة كما هي الآن عليه، وذلك لأن "جميع السلطات السياسية التي ظهرت في أرض الإسلام منذ عام ٦٣٢ م كانت قد نسبت نفسها إلى تعاليم القرآن والنبي وادعت المسؤولية العليا في حماية هذه التعاليم، فإن ذلك قد أدى إلى تشكل نظرة إجبارية (قسرية) تقول بأن الإسلام هو دين ودولة (عالم دنيوي) لا ينفصمان" [١٠].

ويذهب بعض الباحثين بان السلفية الإسلامية، كفكرة وحركة دينية/ سياسية، هي التي تصدت للأفكار الفلسفية الناتجة عن كتابات أهل المنطق والكلام، وحركة الترجمة، ونشاط المعتزلة، في العصر العباسي، حيث رغبت في وقف هذا الانفتاح وإعادة الإسلام إلى أصوله، وإبقاء مقاليد الحكم والسيطرة في معظم شؤون الحياة العامة في يديه، وكانت الحركة السلفية قد "بدأت في العصر العباسي، كتيار فكري محافظ، تحصن أعلامه بظواهر النصوص والمأثورات، عندما علا سلطان العقل، وأصبح فكر المعتزلة العقلاني أهم قسمة تميزت بها الحياة الفكرية يومئذ في الإمبراطورية العربية الإسلامية ذلك أن السلفية قد رأت الأخطار محدقة بصورة الإسلام الأولى، التي ناسبت مدارك الإنسان العربي في عصر البعثة، يوم كانت بساطة البيئة وفقر المجتمع يجعل النصوص والمأثورات كافية في الهداية والرشاد واليقين، بل لقد رأت السلفية أن صورة الإسلام تلك قد أصبحت غريبة في مجتمع أخذ يتفلسف، ويقدم عقائد الإسلام على نحو ما يقدم الفلاسفة النظريات، فنشأت وتبلورت لتعيد الإسلام إلى صورته الأولى، وبساطته الأصلية، رغم ما طرأ على المجتمع من تغيرات وتطورات" [١١].

وفي العصر العباسي ظهر الإمام ابن حنبل، وهو الذي أطلق في كتبه ومؤلفاته مجموعة من الأفكار تدعو كلها إلى "العودة إلى الإسلام" أو "التمسك بما سنه السلف" والسير خلف منهجهم، وكان ذلك بسبب التوسع الإمبراطوري الإسلامي ودخول شعوب جديدة في الدين الإسلامي، بدءوا باستخدام علومهم ومناهجهم الفلسفية والكلامية في التعامل مع النص القرآني، وهو ما رفضه ابن حنبل، واضعا مقولات

---

[١٠]- محمد أركون، " الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩٦، ص ١٤٥.

[١١]- د. محمد عمارة، "السلفية"، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، الجمهورية التونسية، الطبعة الأولى ١٩٩٤، ص ٥١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ثابتة للتعامل مع هذه الظواهر، تتسلح بالتمسك بالأصول والعودة إلى منهاج السلف الصالح، " ونحن إذا شئنا تكثيفا لمقولات الحركة السلفية، كما صاغها إمامها الأول احمد ابن حنبل، في مواجهة ما رآه بدعا ومحدثات جعلت الإسلام غريبا، وجدنا هذه المقولات والعقائد:

أولا: الإيمان: قول وعمل...وهو يزيد وينقص، تبعا لنقاء العقيدة أو شوبها، وتبعا لزيادة العمل ونقصانه.

ثانيا: القرآن: كلام الله وفقط. فليس بمخلوق . كما تقول المعتزلة . وليس شريكا لله في قدمه، كما يزعم المعتزلة نفاة خلق الله.

ثالثا: صفات الله: التي وصف بها نفسه وأثبتها لذاته، نصفه بها ونثبتها لذاته، على النحو الذي وردت عليه في النصوص والمأثورات، لا نلجأ في بحثها إلى رأي أو تأويل.

رابعا: عالم الغيب: لا ينبغي أن نخوض في بحث أي شيء منه، بل يجب أن نفوض حقيقة علمه إلى الله سبحانه.

خامسا: رؤية أهل الجنة لله: عقيدة حق يجب أن يؤمن بها المؤمن، دونما تأويل أو تمثيل، كما وردت بها ظواهر النصوص.

سادسا: علم الكلام: منكر.. منكر..الاشتغال به منكر، وأخذ العقائد بأدلته منكر، بل ومجالسة أهله منكر، مهما كان دفاعهم به عن الإسلام.

سابعا: القضاء والقدر: لا يكتمل بهما الإيمان...وهما من الله.

ثامنا: الذنوب الكبائر لا تجعل المؤمن كافرا، ولا تخلده في النار: على عكس قول الخوارج في الأمرين، وقول المعتزلة في الثاني.

تاسعا: خلافات الصحابة: لا يصح الخوض فيها، بل يجب العدول عن ذكرها، والوقوف عند محاسنهم وفضائلهم.

عاشرا: ترتيب الخلفاء الراشدين في الفضل: وفق ترتيبهم في تولي الخلافة.

حادي عشر: وطاعة ولي الأمر واجبة: حتى ولو كان فاجرا فاسقا، والثورة عليه منكر لما تجلبه من الأخطار وتعطله من مصالح الناس في حياتهم اليومية.

ثاني عشر: والفرائض والمعاملات والجهاد: نؤديها ونمارسها على النحو التي جاءت به النصوص في القرآن والسنة" [١٢].

وفي المقولات الحنبلية أعلاه تظهر الجذور الأولى الإسلام الأصولي المتشدد، الذي يرفض البحث والفلسفة وعلم الكلام ويقدس النص ويحرم النقاش فيه، ويلزم المواطنين على الطاعة التامة للحاكم، حتى وأن كان فاسدا، ومنع الخروج عليه أو الثورة ضد بوصف ذلك مفسدة قد تجلب الويلات للأمة.

[١٢]- نفس المصدر، ص ١٣ و١٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ولتتبع جذور (الإسلام السياسي)، كحراك فكري وتنظيمي، لا بد لنا من الإشارة إلى العاملين في نشر الفكر الحنبلي، بوصف ابن حنبل واضع أصول التشدد الديني والتمسك بروح النصوص وعدم التسامح في الاجتهاد ومعاداة الحرية الدينية والفكرية. وقد انتشر هذا الفكر على يد رموزه منذ اكثر من ألف عام إلى زماننا الحاضر، حيثٌ طٌعم في كل عصر بعلماء أضافوا له "قواعد" جديدة وقادوا حركات اعتمدت على أفكار السلف وأصول الدين، وتثبيت الإسلام في قلب الحكم والسياسة، وعليه فإن " ورواد الفكر السلفي هم، في الحقيقة، الحنابلة وفي مقدمتهم ابن تيمية (١٢٦٣.١٣٦٨) وابن قيم الجوزية (١٢٩٢.١٣٥٠)، ويلقب ابن تيمية بمجدد القرن السابع. والتجديد هنا هو العودة إلى الإسلام في نقائه قبل أن يتلوث بالبدع. ويعني ذلك أن الإرادة الإلهية لن تتحقق باتباع الشريعة كوسيلة لخلاص الفرد، ولكن بتأسيس مجتمع فاضل بفضل الإرادة الجماعية للأمة. وسرعان ما تأثرت الحركة السلفية بالوهابية التي ظهرت في المملكة العربية السعودية بزعامة محمد بن عبد الوهاب ومهدت للسلفية في مصر والهند وإندونيسيا، ولكنها في النهاية ترتد إلى ابن تيمية وابن قيم الجوزية، وشعارها لا سلطان إلا القرآن والسنة، ولا عقيدة سوى التوحيد. وبظهور الإخوان المسلمين تسيس الإسلام، ورفع شعار: القرآن دستورنا، الجهاد طريقنا، والموت في سبيل الله أسمى أمانينا" [١٣].

وقد ظهرت جماعات كثيرة في تاريخ الإمبراطوريات والدول الإسلامية، حملت لواء الإصلاح الديني أو السياسي، بهدف إنقاذ الدين أو الأمة من الواقع الذي تعيشه، وعليه فان "الحركات الدينية المعاصرة لم تولد من فراغ، فقد كانت بذرتها موجودة على الدوام. وسواء نظرنا إلى العالم العربي أو الإسلامي، فسوف نكتشف ان الدين استٌخدم مرارا كعامل استقطاب واجتذاب للجماهير، أو لمقاومة طغيان السلطات، أو للتصدي لعمليات الغزو والاحتلال، لاسيما في العصور الحديثة. وكانت الحركة الوهابية . التي ظهرت في نجد وتنامت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أبرز الحركات الإسلامية التي تكرر ظهورها في أماكن عديدة من العالم الإسلامي، كالهند وإندونيسيا وشمال أفريقيا، وبخاصة عندما اشتد ضغط عمليات التوسع الاستعمارية بقيادة إنكلترا وفرنسا وهولندا وروسيا القيصرية. وبينما رأت الحركة الوهابية السلفية مأساة المسلمين في "عدم نقاء العقائد وانتشار البدع بينهم وابتعادهم عن الوحدانية الصحيحة" فإن السيد جمال الدين الأفغاني . ومن تأثر بفكره . نظروا إلى المشكلة من زاوية أخرى، وهي تفكك العالم الإسلامي في وجه الغرب والاستعمار الأوروبي، فركزوا على الدعوة إلى تعزيز وحدة هذا العالم ضمن رابطة أو جامعة إسلامية، تجعله اكثر قدرة على الدفاع عن نفسه"[١٤].

---

[١٣]- مراد وهبه، "الأصولية والعلمانية"، دار الثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ص ٢٦ و٢٧.

[١٤]- خليل علي عبد حيدر، "التطور السياسي لدولة الحركات الإسلامية"، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، الطبعة الأولى ١٩٩٧. ص ١ و٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ويمكن القول ان رفض الواقع السياسي والرغبة في تغييره بما ويتناسب مع الشريعة، من منظور ووجهة نظر هذه الحركات، كان الباعث الأقوى وراء انطلاقة هذه الحركات وطرحها مشروعها في تسييس الإسلام. و"ترى الجماعات الأصولية أنها تستند إلى الأسس التاريخية التالية:

١. القرآن الكريم.

٢. السنة النبوية.

٢. كتب التفسير والفقه، المنسوبة إلى: ابن حنبل"المتوفي ٨٥٥م"، وابن تيمية "المتوفي ١٣٢٨م"، وابن قيم الجوزية "المتوفي ١٣٥٠م"، وابن كثير في تفسيره، "المتوفي ١٣٧٣م". ويمكننا إضافة آخرين إلى هذه المرجعية المعتمدة من قبل جماعات الأصولية المصرية وهم:

أولا: محمد بن عبد الوهاب النجدي . المتوفي ١٧٩١م.

ثانيا: جمال الدين الأفغاني . المتوفي ١٨٩٧ م.

ثالثا: محمد عبده . المتوفي ١٩٠٥م.

رابعا: محمد رشيد رضا . المتوفي ١٩٣٥م" [١٥].

وبعد تضعضع السلطنة العثمانية وانهيارها، ووقوع بلاد المسلمين المجزئة المشتتة في أيدي الدول الأجنبية غير المسلمة، بما عرف بفترة الاستعمار الغربي، ظهرت حركات العصيان والتمرد ضد حكم هذه القوى الاستعمارية الأجنبية، وكانت معظمها تستند إلى الدين الإسلامي وترفع لوائه من أجل حشد الجماهير وصبغ حركة التمرد والثورة بصباغ ديني جهادي مقدس، ومن هنا فقد "ظل تاريخ الإسلام حتى وقت قريب يشهد دعوات متكررة ينصب القائمون عليها أنفسهم مدافعين عن الدين ضد كل خطر أو انحراف، مع إدانة المجتمع أو الدولة بالانحراف الذي يحتاج إلى تقويم وإصلاح. واستمر هذا الأمر حتى فجر الحداثة، حين ظلت أنحاء دار الإسلام تشهد هبات إصلاحية تهدف إلى إصلاح ما تهدم من شأن الدين وبعث ما اندثر من أمره. ومن هذه الحركات حركة الشيخ محمد ابن عبد الوهاب في نجد (١٧٠٣.١٧٩٠) والحركة السنوسية في شمال أفريقيا (١٨٥٩. ١٨٧٦) والمهدية في السودان (١٨٨١. ١٨٩٨) وحركة دان فوديو في نيجيريا (١٧٥٩. ١٨١٧) والدهلوية في الهند (١٧٠٢. ١٧٦٢) وغيرها في بقاع أخرى كثيرة من العالم الإسلامي"[١٦].

ويعد سقوط السلطنة العثمانية، والتي كانت تدعي خلافة المسلمين، وإلغاء الخلافة على يد مصطفى كمال أتاتورك تفاعلت الآراء الصحوية الداعية لإقامة الخلافة وأحكام الإسلام محل القوانين والنظم الوضعية

---

[١٥]- د. جمال البدوي، "السيف الأخضر: دراسة في الأصولية الإسلامية المعاصرة"، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية. الطبعة الأولى ٢٠٠٢. ص ١٤.

[١٦]- مجموعة مؤلفين، "الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي". مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية. أبو ظبي. الإمارات العربية المتحدة. الطبعة الأولى ٢٠٠٢. ص ٢٠.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المستوردة من الغرب، وعليه فقد "اكتسب التأكيد على السياسي في الدين الإسلامي قبولا نتيجة لسقوط الدولة العثمانية، أو بالأصح إلغاء الخلافة في عهد كمال أتاتورك، حين لم يستطع "رجل أوروبا المريض" مواكبة تغييرات مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى وبوادر الأزمة الاقتصادية الدولية. وكانت حركة "الإخوان المسلمون" في مصر التي تأسست عام ١٩٢٨ هي أول ردود الفعل بسبب وضعية مصر المتميزة إسلاميا(وجود الأزهر مثلا). كما ظهر لأول مرة في نفس الفترة والمكان شعار "الإسلام دين ودولة" والذي استعمله الدكتور عبد الرزاق السنهوري في مطلع بحث له في مجلة "المحاكاة الشرعية" في أكتوبر ١٩٢٩. ومن هنا يتضح بان الشعار حديث وليس له أصل في الإسلام، ولكن الظروف التاريخية كانت تحتاجه. وضمن نفس الصراع أصدر الشيخ علي عبد الرازق كتابه (الإسلام وأصول الحكم) عام ١٩٢٥" [١٧].

وثمة مميزات وخصائص لجماعات (الإسلام السياسي)، هي التي تميزها جميعا وتدرجها في خانة الإسلام السياسي الأصولي الذي ينشد الحكم والإدارة لتطبيق الشريعة والاعتماد الكلي عليها، وحل القوانين الوضعية والنظام الديمقراطي، وهذه العناصر الرئيسية التي تصلح في كل زمان ومكان لتحديد ماهية حركة (الإسلام السياسي)، هي: "

أولا: التأكيد على أن السياسة جزء من الإسلام، وأن العمل السياسي فرض على كل مسلم.

ثانيا: الإدعاء بأن جماعته (كل جماعة تأثرت به أو انشقت عنه) هي جماعة المسلمين، وما تقوم به هو الإسلام الصحيح، وهو أمر يعني ان من ليس من هذه الجماعة ليس من جماعة المسلمين بل هو خارج عن الإسلام، وربما كان مهدر الدم والمال والعرض، كما يعني ان من لم يعتنق كل مبادئ الجماعة، بلا نقاش أو جدال أو تفهم أو تعديل، يعد مرتدا عن الإسلام يستوجب عقاب المرتد.

ثالثا: فرض الآراء والقرارات والاتجاهات بالقوة والعنف والاغتيال والحرب الذي يسمونه جهادا في سبيل الله" [١٨].

وتاريخيا يشير بعض الباحثين إلى حقبة الثمانينات كانطلاقة قوية معاصرة للإسلام السياسي وجماعاته، فهذه الحقبة شهدت أحداثا كبيرة وجسيمة منها ظهور الدولة الدينية الإسلامية في إيران وتجمع الجهاد العالمي في أفغانستان ضد التدخل العسكري السوفييتي، وبداية احتلال (الإسلام السياسي) وأفكاره في العالم العربي الفراغ الذي حدث إثر تضعضع فكرة القومية العربية وخفوت بريقها إثر فشل الخطاب القومي والهزائم المتكررة التي مني بها فكريا وعسكريا، ومن هنا فقد "كانت بداية عقد الثمانينات، أي عقب الثورة الإيرانية مباشرة، هي نقطة انطلاق الباحثين للاهتمام المكثف بدراسة ظاهرة الحركات الدينية والمد

[١٧]- د. حيدر إبراهيم علي، "أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا"، إصدارات مركز الدراسات السودانية، مصر القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٩٩. ص ١١.

[١٨]- محمد سعيد العشماوي، " الإسلام السياسي"، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة ١٩٩٦، ص ٢٩٧ و٢٩٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الديني. ولكن قبل ذلك كان الفكر العربي يموج بالكثير من الحوارات والسجالات الفكرية والسياسية، والتنظيرات التي تناقش علاقة الدين بالسياسة ودور الدين في النهضة والتقدم وإمكانية ان يكون الإسلام هو الحل أو البديل لكل محاولات تأسيس مشروع حضاري حديث. ويمكن إرجاع هذه التوجهات إلى حقبة ما بعد هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ حين حاولنا تقصي أسباب تلك الهزيمة الشاملة والمهينة، والتي اعتبرها البعض هزيمة للتيار القومي العربي ذو التوجه العلماني. وبدعوى المراجعة والعودة للأصول والنقد الذاتي برزت تيارات واتجاهات عديدة تراجعت عن كل التاريخ العربي النهضوي الذي دشنته الحركات الإصلاحية منذ نهاية القرن التاسع عشر. ومن هنا تزامن صعود الحركات الإسلامية السياسية مع انحسار المد القومي، التقدمي وتراجع المشروع العربي للاستقلال السياسي والاقتصادي بسبب عوامل ذاتية أهمها غياب الديمقراطية وقيادة البرجوازية البيروقراطية للمرحلة بالإضافة للاشتداد الهجمة الإمبريالية من خلال رأس رمحها في المنطقة الكيان الصهيوني. قدمت الحركات الإسلامية نفسها كبديل مغاير تماما لا يبدأ من اللحظة التاريخية ويصعد ولكن يلغي كل هذا التراكم التاريخي لأنه يتوق لنموذج مثالي تحقق في العصر الذهبي للإسلام. ورغم اختلاف ظروف الحركات الإسلامية في كل قطر، فقد كان لفورة الثروة النفطية في السبعينيات ونجاح الثورة الإيرانية اثر واضح في تقوية الجماعات الدينية والتي استغلت جيدا ظروف الفراغ السياسي والفكري واليأس الجماهيري والمعاناة الاقتصادية، والاغتراب والتبعية بأشكالها المختلفة" [١٩].

ويحدد الباحث الفرنسي جيل كيبل، فيما يتعلق بظهور وتوطيد (الإسلام السياسي) كحراك واضح المعالم وله أهداف محددة يعمل بشكل منظم لتحقيقها، حقبة الستينيات كانطلاقة حقيقية له، "ظاهرة الإسلام السياسي قد تبلورت بشكل اكثر وضوحا اعتبارا من الستينيات، حيث ساهمت أفكار المنظرين الإيديولوجيين مثل الباكستاني أبو الأعلى المودودي والمصري سيد قطب والإيراني روح الله الخميني في تأطير الإسلام السياسي وتحديد أهدافه ورؤاه وتثبيت أقدامه في المجتمعات الإسلامية. وبدأ الترابط الإسلامي يظهر لأول مرة وبشكل قوي وفعلي عندما قطعت العربية السعودية النفط على الغرب في حرب أكتوبر ١٩٧٣ بين إسرائيل والعرب. وكانت الضربة الأخرى التي قوت من عضد الإسلام السياسي هي انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ على نظام الشاه، تلك الثورة التي رفعت شعار تصدير الثورة وبدأت بالعمل على نشر التشدد الديني ودعم الحركات الإسلامية. وهو الفعل الذي فعلته السعودية باعتبارها بلاد الحرمين المقدسين، حيث مولت الحركات الإسلامية عبر العالم. واصبح القطبان السعودي والإيراني يؤثران على الدول الإسلامية ويدفعانها لاعتناق تفسير محدد للإسلام. وحدث ذلك مع مصر وباكستان وماليزيا. وظهر مصطلح (الإسلام السياسي) لمحاربة الفكر الاشتراكي. وطبعا مرت هذه

[١٩]- د. حيدر إبراهيم علي، "أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا"، مصدر سبق ذكره، ص ١٠.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

السياسة ببعض الكبوات، مثل مقتل الرئيس المصري أنور السادات عام ١٩٨١ على يد أحد أفراد جماعة "الجهاد" الإسلامية المتطرفة" [٢٠].

واستخلاصا لما سبق من تتبع لبزوغ ظاهرة (الإسلام السياسي) كما نعرفها اليوم بوصفها حركات وأحزاب وقوى منظمة، منها ما هو محلي، ومنها ما هو كوني عولمي عابر للقارات، يمكن التأكيد على أن (الإسلام السياسي) ظهر منذ عصور الإسلام الأولى على شكل أفكار ومبادئ وتصرفات من المؤسسة الحاكمة والاتجاهات المتصارعة على تثبيت الإسلام في الحياة العامة بوصفه محركا ومسيرا لكل مناحي الحياة، وكان الفقهاء يساندون الحاكم عبر إصدار الفتاوى والاستناد على القرآن والحديث، وكل الإمبراطوريات والدول التي ظهرت بعيد انتشار الدعوة الإسلامية في بلاد العرب والمسلمين وحتى انهيار السلطنة العثمانية، اعتمدت الدين مرجعية لها، وتصدت لمنافسيها أيضا عبر استخدام الدين والتمسك بالشرعية الدينية عبر مؤسسة كبيرة من الفقهاء والمنظرين. كما وتم محاربة الأفكار التنويرية من اجتهاد وعلم كلام وفرق المعتزلة والفلاسفة عبر التشدد الديني ونزعات التكفير.

وفي العصر الحديث وبعد انهيار السلطنة العثمانية ظهرت جماعة الإخوان المسلمين في مصر، وجماعة إسلامية سلفية أخرى في باكستان على يد أبو الأعلى المودودي، حيث رفعت، هذه الجماعات، شعار (الإسلام هو الحل) واصطدمت مع الأفكار والإيديولوجيات التي كانت سائدة وحاكمة في ذلك الحين، إلى أن جاءت مرحلة الثمانينات وظهرت الدولة الدينية في إيران وحدث الغزو السوفييتي لأفغانستان، وارتفعت أسعار النفط بشكل كبير، فهجرت الأفكار المتشددة وأهلها إلى معاقل "الجهاد" في أفغانستان، لتتحد الأصولية المصرية مع الباكستانية على تلك الأرض، ويتم التزاوج بينها عبر المال الخليجي وبمباركة من الدوائر الاستراتيجية في الغرب وبشكل خاص الولايات المتحدة الأميركية من أجل استخدام هذا "الجهاد" لإضعاف الاتحاد السوفييتي، حيث ظهرت حركة "طالبان" وتنظيم "القاعدة"، والتي تفرعت لاحقا إلى حركات محلية ذاتية الإدارة اعتمدت العنف المفرط ضد المسلمين المخالفين معها وضد الغرب طبعا، لتحقيق أهدافها السياسية في السيطرة على الحكم وتثبيت الشريعة وفق رؤية أصولية شديدة التزمت والتطرف.

20 - Gilles Kepel: Das Schwarzbuch des Dschihad: Aufstieg und Niedergang des Islamismus. Piper Verlag 2002. Tubingen. Deutschland. Seite 28.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المطلب الثاني: الإسلام السياسي ومركزية النص الديني:

١. تعريف النص الديني:

٢. إشكالية تفسير النص الديني:

٣. النص الديني كأساس نظري للإسلام السياسي:

****

١. تعريف النص الديني:

يقوم (الإسلا م السياسي) على مسلمة وقاعدة لا يمكن تخطيها وهي ان النص الديني مقدس ولا يمكن النقاش فيه. بمعنى ان الاجتهاد مع النص لا يجوز. وهي قاعدة أصولية أكدّ عليها كل منظري (الإسلام السياسي)، بل ومضوا في تكفير القائلين بأن النص القرآني ما هو إلا نتاج مراحل تاريخية، حيث ان الآيات جاءت في مناسبات وحوادث معينة في زمن معلوم بتاريخ واضح.

ومن المهم أن نبحث هنا في هذا الأساس النظري للإسلام السياسي، ونخوض في كيفية تعامل الإسلاميين وحركاتهم مع النص وبناء المواقف المتشددة عليه، اجتماعا وسياسة، من منظورهم التفسيري الجامد. والنص ، في اللغة، هو "كلمة ضاربة الجذور في تربة العربية لغة واصطلاحا. ففي اللغة تشير هذه المفردة إلى الرفعة والبروز الذي يسمح بالوضوح والظهور، ومنه اشتقت كلمة المنصة، لأنها مكان النص أي الوضوح والظهور والرفعة. ويبدو ان هذا المعني اللغوي تسرب إلى الاصطلاح في علمي الفقه وأصوله والحديث الإسلامي، حيث قسم الفقهاء الحديث إلى ظاهر ومجمل ونص. ويريدون بالظاهر ما دلّ على معنى وكان يحتمل غيره بحسب قوانين اللغة الحروفية وإن كان لا يقبله بحسب قوانين العرف والتخاطب. ويقصدون بالمجمل المبهم في دلالته، وبالنص ما دلّ على معنى بوضوح وشفافية لا تسمح بورود احتمال غيره. وهذا المعنى هو الأكثر تداولا بين الأصوليين والفقهاء" [٢١].

ويهمنا في خضم البحث عن تعريف لغوي واصطلاحي للنص، ان نتوقف على ماهية النص الديني، وتأثير هذا النص في تشكيل خطاب (الإسلام السياسي)، بوصفه ركنا أساسيا تقوم عليه آراء وأفكار

[٢١]- مجموعة من الباحثين، "النص الديني ووظيفته"،أعمال طاولة مستديرة عُقدت بالتعاون بين معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية في جامعة القديس يوسف ومعهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينية والفلسفية، دار المشرق، بيروت، الجمهورية اللبنانية، عام ٢٠٠٥. ص ٤٧.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الجماعات الإسلامية المسيسة، والتي تعتبر النص الديني نصا أزليا يصلح لكل زمان ومكان ولا مناص من تطبيقه حرفيا، حيث ان هذا التطبيق يعد ركنا من أركان الإيمان والالتزام التام بقول الله وأمره.

وقد خلصت بعض الآراء النقدية التي أخضعت النص الديني المقدس للمقاييس العلمية المعاصرة في علوم اللغة والتفسير، بان هذه النصوص هي بنت زمانها ومكانها ولا يمكن ان تنفصل عن البيئة الزمانية والمكانية التي ظهرت فيها وحملت رسالة تتعلق بحوادث معينة، ومن هنا ف"النصوص الدينية ليست نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي. ما هو خارج اللغة وسابق عليها أي الكلام الإلهي في إطلاقيته لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية ولا الإجرائية لإخضاعه للدرس، لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمي حوله، وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة" [٢٢].

وعليه، فطالما يظهر النص الإلهي مؤطرا بلغة بشرية لمخاطبة بشر، فهو سيخضع للدراسة والاحتكام العقلي من قبل البشر، وهذا لا يمنع من قداسة النص الديني هنا، فالنص القرآني هو النص الأقدس في اللغة العربية، بل ويذهب بعض الدارسين إلى اعتبار كل الحضارة العربية حضارة النص القرآني المقدس، " ان النص مقولة مركزية في بناء الحضارة، حتى ان الحضارة العربية الإسلامية توصف بأنها حضارة النص، بمعنى أن القرآن الكريم يعد نصا محوريا فيها، وليس معنى ذلك ان النص بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة، فإن النص أيا كان لا ينشئ حضارة ولا يقيم علوما وثقافة. إن الذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة وحواره مع النص من جهة أخرى. وللقرآن في حضارتنا دور ثقافي لا يمكن تجاهله في تشكيل ملامح هذه الحضارة وفي تحديد طبيعة علومها. وإذا صح لنا بكثير من التبسيط أن نختزل الحضارة في بعد واحد من أبعادها لصح لنا أن نقول " إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة ما بعد الموت وان الحضارة اليونانية هي حضارة "العقل" أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة النص" [٢٣].

وبناء على ما تقدم، فإن النص في اللغة هو الوضوح والبروز، والنص الديني القرآني يحتل مكان الصدارة في اللغة والحضارة العربية، وظل قرونا طويلة غير قابل للنقاش وتسليط المجهر العلمي عليه بوصفه

---

[٢٢]- د. نصر حامد أبو زيد، "النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ص ٩٢.

[٢٣]- د. بشير إبريز، "مفهوم النص في التراث اللساني العربي"، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٣، العدد الأول ٢٠٠٧، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

نصا بشريا ظهر مؤطرا في لغة هي اللغة العربية هنا، وفي زمان هو زمان الدعوة الإسلامية وزمان التنزيل، وفي مكان هو الجزيرة العربية. والآراء الحديثة بخضوع هذا النص للبحث العلمي، كما فعل نصر حامد أبو زيد، تعرضت لهجوم ساحق من قبل تيارات (الإسلام السياسي)، التي ترفض بأي شكل من الأشكال نزع صفة القداسة والإلهية عن النص القرآني واعتباره نصا بشريا قابلا للتفسير والشرح، وتتصدى هذه التيارات لكل من يفعل ذلك بالتكفير والتهديد والملاحقة.

٢. إشكالية تفسير النص الديني:

ثمة إشكالية كبيرة في تفسير النص الديني على المستوى الثقافي والفكري العام، وكذلك على مستوى المدارس الفقهية الإسلامية وعلماء الدين الإسلامي أنفسهم. وهناك آراء متباينة في اعتبار هذا النص مرجعا تقاس عليه . وبه الأمور الحياتية والسياسية المحلية والدولية، وبالتالي يصبح أساسا للحكم الديني. البعض يطالب بإبقاء النص كما هو، وتفسيره ضمن النطاق الزماني والمكاني الذي ظهر فيه، والبعض الآخر يراه نصا أزليا يصلح لكل زمان ومكان، وتطبيقه على أرض الواقع، بشكل حرفي، واجب شرعي.

تيارات (الإسلام السياسي) تعتبر النص ساري المفعول دائما وأبدا، ولا يجب الخوض في صلاحيته لكل وقت وأوان، بينما "توسع آخرون في بيان مركزية النص الديني فأرجعوا إليه علوم الحساب والرياضيات والجغرافيا وغيرها من العلوم التي اشتغل عليها العقل العربي المسلم، ومستندهم في إثبات دعواهم هذه: ان الله شرع الإرث، مثلا، ووضع قواعد لتقسيم التركات بين الورثة فاحتاج الناس إلى علم الحساب لتسهيل وتنظيم القسمة، وأمر بالصلاة إلى جهة الكعبة فاحتاج المسلمون إلى علم الجغرافيا، وفرض الصوم وربطه بالشهر القمري فاحتاج الناس إلى الفلك وهكذا" [٢٤].

والفريق الميال إلى التفسير اللغوي والتاريخي للنص الديني، يذهب في آرائه إلى أن هذا النص قد تأثر كثيرا بالمحيط الذي ظهر فيه، وبدا بالشكل المتلائم للجماعة التي يخاطبها، وبالتالي في أن تفسيره بشكل حرفي مقيد ودون مراعاة الزمان والمكان والمحيط الاجتماعي والاقتصادي والقيمي، هو قراءة خاطئة غير علمية، بل إيديولوجية وسياسية بالدرجة الأولى ترمي لتحقيق أهداف دنيوية بحتة. أما الآراء والتفاسير التي تريد تطبيق النص الديني تطبيقا حرفيا بعيدا كما كان زمن النبي محمد والدعوة في سنواتها الأولى، فهي بعيدة عن المنطق ولا تتوافق مع الحس العقلي وطبيعة الحياة، لأن في تلك المرحلة كانت الظروف السائدة غير الظروف الحالية.

[٢٤]- مجموعة من الباحثين، "النص الديني ووظيفته"، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢-٥٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وظهر النص الديني شارحا للأحداث السياسية والاجتماعية آنذاك، وكان نصا مناسباتيا، بمعنى إنه ظهر في مناسبات تتعلق بأوضاع المسلمين وزمن الدعوة في ذلك العصر، "ان المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية واعتبارها مطلبا أوليا في الفكر الديني المعاصر مع التسليم بصحة منطلقاتها النظرية وثب على الواقع وتجاهل له، خاصة إذا تم اختزاله في مسألة تطليق أحكام "الحدود"، كما هو الأمر عند كثير من الجماعات التي تطلق على نفسها اسم "الإسلامية". ان حصر غاية الدين وأهدافه في رجم الزاني وقطع يد السارق وجلد شارب الخمر...الخ أمر يتجاهل مقاصد الشريعة وأهداف الوحي في تشريع هذه الحدود. ان الشريعة، كما يعلم الطالب المبتدئ من "علوم القرآن"، صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي في تطوره. لذلك نجد ان النص القرآني يختلف من حيث مضمونه وأسلوبه في مرحلته"المدنية" عنه في مرحلته "المكية " [٢٥].

كما وتظهر بعض جوانب إشكالية تفسير النص الديني، في بنية هذا النص نفسه، بوصفه نصا يعتمد على التلميح والإيحاء غير المباشر، ولا يخاطب عقول المسلمين بشكل صريح ومباشر، وهو ما خلق لبسا لديهم، وفتح أبواب التفسير والشرح والتأويل، بحيث ظهرت مدارس في ذلك، لذلك فإن "النص التأسيسي قابل نظريا لعدد غير محدود من التأويلات. ولأنه نص رمزي ثري يستعمل المجاز والصور والأمثال والإشارة والتلميح ولا يتقيد بالمقولات المنطقية أو بأساليب المتكلمين والفقهاء وخطابهم فإن المسلمين قد وجدوا بعد مرحلة التلقي العفوي الأولى صعوبة جمة في إقحامه ضمن القوالب المعرفية ذات الغايات الإجرائية والنفعية المباشرة" [٢٦].

ويضيف نصر حامد أبو زيد، وهو من الباحثين الكبار في مجال التنقيب في النص القرآني المقدس، عاملا آخر، ساهم من وجهة نظره، في خلق حالة اللبس في فهم النص وإلجام العقل المسلم عن محاولة الخوض فيه وتفكيكه بوصفه نصا تاريخيا ابن زمانه ومكانه، وهذا العامل هو سيطرة الطبقة الأعجمية العسكرية التوجه، على مقاليد الحكم والحياة العامة في المجتمع العربي الإسلامي، وحالة الاغتراب والبعد الثقافي، لديها، عن اللغة والثقافة العربيتين، وهو ما ساهم في ترك النص دون بحث وتنقيب، وإبقاءه "مقدسا" لا يجب المس به أبدا، " لقد كان هؤلاء العسكر في أحسن أحوالهم مسلمين طيبي النوايا إن احسنا الظن بهم أفرادا، لكنهم كانوا يمثلون طبقة حاكمة عسكرية في النهاية. كانوا يكرسون كل ما تمثله الديكتاتورية العسكرية من تضخيم لأهمية القوة المادية ومن تهوين لشأن الوعي العقلي والثقافي. كانوا يمثلون الديكتاتورية العسكرية بكل ما يصاحبها من "انغلاق" فكري ورفض للحوار اعتمادا على مبدأ "الرضوخ" العسكري للأوامر وتنفيذها. إن حرص العسكريين على النظام والضبط والطاعة يتحول إلى

---

[٢٥]- د. نصر حامد أبو زيد، "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن"، الهيئة الكردية العامة للكتاب، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى ١٩٩٠. ص ١٧.

[٢٦]- مجموعة مؤلفين، "في قراءة النص الديني"، الدار التونسية للنشر، الجمهورية التونسية، الطبعة الثانية ١٩٩٠. ص ١٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مأساة إذا تم نقله إلى مجالات الثقافة والفكر. فإذا أضفنا إلى ذلك أن هؤلاء العسكريين كانوا أعاجم أدركنا الكيفية التي تحولت بها النصوص الدينية من موضوعات للفهم والتفسير والتأويل إلى أن تكون أشياء تستخدم للزينة أو لالتماس البركة. هكذا تحول القرآن من "نص" إلى "مصحف". من دلالة إلى شيء" [٢٧].

وتعرض التفسير العلمي للنص القرآني ومطالبة المسلمين وجماعاتهم بمراعاة الزمان والمكان أثناء تطبيق الشريعة على الأرض، تعرض إلى هجوم كبير من مفكري ومنظري تيار (الإسلام السياسي) الداعين إلى التطبيق الحرفي وإخضاع الحياة العامة للنص حسب تفسيرهم المتزمت طبعا، وشمل الاتهام رفضا قطعيا لكل مناهج البحث العلمي وكل النظريات الوضعية التي يخضع لها النص القرآني، " غدت النُّصوص الإسلاميَّة قرآنا وسنَّةً من قبل هؤلاء المفكرين الحداثيين – حقل تجارب لمختلف المناهج والنَّظريات التّي أفرزتها العلوم الإنسانيةُ المعاصرة على وجه الخصوص، وبتتبع واستقراء مختلف كتابات المعاصرين الداعية إلى فهم كتاب الله في ضوء المناهج الحديثة لتحليل الخطاب، لا نكاد نجد قاسما مشتركا بين مختلف الكتابات سوى تلك الرغبة الجامحة لإسقاط أي نظرية على النص القرآني دون مراعاة مدى توافقها معه أو مجافاتها له. " [٢٨].

ومما سبق نجد بأن هناك إشكالية حقيقية في تفسير النص الديني المقدس، فليس هناك اتفاق واضح وموحد بين المسلمين أنفسهم، وهناك اختلاف كبير بين رجال الدين والمدارس الإسلامية حول صلاح هذا النص لكل زمان ومكان، وإمكانية الاعتماد عليه في تسيير شؤون الناس في هذا الزمن وحكمهم به، فالمعارضون يرفضون تطبيق الشريعة استنادا إلى النصوص القرآنية، لأن هذه النصوص هي بنت زمانها ومكانها، ويطالبون بإخضاعها للدرس والتحقيق وبحسب المناهج العلمية الحديثة، ومنهم نصر حامد أبو زيد، بينما يعارض دعاة (الإسلام السياسي) هذا الرأي، ويتهمون هؤلاء بأنهم يحاولون تطبيق العلوم الغربية الحديثة ومناهجها على النص القرآني الإلهي، وهو أمر مرفوض قطعا، وطبعا يسوق كل فريق حججه في ذلك.

وفي الوسط ينهض فريق ثالث يعترف بإلهية وقداسة النص القرآني ولكنه لا يتفق مع التفسير الحرفي له وإمكانية القول بأنه صالح للزمن الحالي، ولا يمكن القول بغير ذلك، ويذهب هذا الفريق إلى ضرورة اختيار الأمور الوسطية، وعدم التضييق على الناس، أي باتخاذ المقاصد الكلية دائما الأساس لأي تفسير أو استشهاد في أمور الحياة المعاصرة، ولكن بشرط إلا يصبح هذا الاجتهاد فرصة لاستبعاد القرآن والشريعة وإحلال العلوم الوضعية محلهما.

---

[٢٧]- د. نصر حامد أبو زيد، "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٥.

[٢٨]- د. محمد بن زين العابدين رستم، "الفهم الحداثي للنص الديني بين دعاوي الاجتهاد المنضبط والتجديد المنفلت"، ورقة مقدمة إلى الملتقى الدولي" فهم القرآن والسنة على ضوء علوم العصر ومعارفه". جامعة الأمير عبد القادر. الجزائر ٢٠١١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٣. النص الديني كأساس نظري للإسلام السياسي:

قامت جماعات (الإسلام السياسي) على الدعوة لتطبيق شرع الله، أي آيات القرآن وما ورد في السنة النبوية. وكانت النصوص القرآنية بالدرجة الأولى هي المرجع والمستند لها لتبرير عملها الدعوي والسياسي على السواء. انطلقت جماعات العمل الإسلامي السياسي من النص القرآني، حيث نزعته من سياقه التاريخي وأقحمته في الحياة المعاصرة، ولما لم تجد في آيات القرآن "سندا" لها لتفسير ما يحدث من تطورات حياتية في بلاد المسلمين وفي العالم، أو صنع موقف من قضية ما، لجئت إلى الأحاديث النبوية، باعتبارها ركنا ثانيا مقدسا في التفسير والموقف النظري لهذه الحركات مما يجري في المجتمعات الإسلامية وعموم العالم.

وبالاستناد إلى الكلام أعلاه، ظهرت بعض الآراء حول الحركات والجماعات الأصولية لتقول بأن " الإسلام، ليس شيئا آخر غير النص، وهو ما يؤدي بدوره إلى القول بان الحجية في الإسلام، ليست لشيء سوى النص. لقد ظلت هذه الحقيقة الأولية مهيمنة على العقل المسلم، لفترة من الزمن، لم يكن للإسلام فيها سلف ولا تاريخ. كان ذلك في مرحلة التكوين الأولى، منذ المنشأ وحتى مشارف عصر التدوين. فعلى مدى هذه الحقبة التي لم تدم طويلا، كانت الحجية منحصرة في الوحي، وبوجه خاص في القرآن، على اعتبار أن السنة في معظمها كانت تطبيقا عمليا للقرآن، أو شرحا شفهيا له، ولم يلتفت إليها في الوعي الفقهي، كمصدر كامل الاستقلالية عن القرآن، أو شرحا شفهيا له، ولم يلتفت إليها في الوعي الفقهي، كمصدر كامل الاستقلالية عن القرآن، إلا في وقت لاحق، ومن خلال تكوينه عقلية مختلفة، حين بدأت عملية الطلب الواسعة النطاق على الحديث بشكل مقصود ومبالغ فيه أدى فيما بعد إلى ظاهرة التضخم الكمي في الحديث بكل أعراضها الإشكالية على مستوى السند والمتن جميعا" [٢٩].

وهناك من يفرق بين النص الديني كنص أولي وبين عملية التفسير التي اتخذت طابعا تاريخيا وتماشت حسب آراء وأفكار و"نوايا" المفسرين عبر العصور، لذلك لا يمكن الاعتماد على التفسير كأساس لإزالة صفة القداسة والأمر عن النص الديني الملزم، ومن هنا ف"الحديث عن التفسير، هو الحديث عن تاريخه، والبحث في حقيقة التفسير، هو البحث في العقلية الناظمة له. وهو تقص وتحر لبنية العقل الذي يؤرخ ويشرعن لما قام به وعليه تاريخيا. كل تفسير هو مرآة واقع، هو لسان حاله، إذ لا يعود التفسير مجرد محاولة لفرد معين، هو المفسر، في ظرف معين، ومكان محدد، إنما هو بيان تاريخ، وحقيقة اجتماعية. وهذا يعني أنه من حقنا القول: إن معرفة تاريخ معين، أو حضارة شعب معين، تكون من خلال التفسير

[٢٩]- عبد الجواد ياسين، "السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠. ص ٣٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الذي يرتبط بما يعتبره مقدسات له، وذلك من حيث شموليته، أو محدوديته، أو مرونته أو صرامته...الخ" [٣٠].

أما الحديث عن إلهية النص وحكم عدم نقاشه وتقبله، فهذا يلزم المؤمنين بضرورة تقبله كما هو، وعدم الاجتهاد فيه أو إخضاعه للأدوات المعرفية المعاصرة، وهو ما يعني، كذلك، بان الله أصدر نصوصا فوق فهم البشر، والزمهم بتقبلها كما هي دون فهم أو اجتهاد، " إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة. وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي . مقصد الوحي وغايته . وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة. وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه ويناجي ذاته، وتنتفي عن النصوص الدينية صفات "الرسالة" و"البلاغ" و"النور"...الخ. وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها" [٣١].

ورغم إن هذه النظرية الفلسفية في القول بخلق القرآن ونفي أزليته قد أحدثت سجالا كبيرا بين دعاة الأصولية ودعاة التجديد منذ زمن بعيد، واستمر السجال عبر العصور حتى وصل زماننا المعاصر، إلا ان أساطين (الإسلام السياسي) مضوا في التشبث بحرفية النص وصلاحه لكل زمان ومكان، بل واعتبروه الدواء الشافي لكل الأمراض الاجتماعية التي تعاني منها المجتمعات المسلمة، وعدوا سبب تأخر الأمة إلى ترك العمل بهذه الآيات، والتخلي عن شرع الله وارتضاء العيش في "الجاهلية الحديثة"!.

ومن هنا كانت الدعوة برجوع المسلمين إلى القرآن وإلى النص المقدس فيه والخضوع التام له، وعدم نقاش أي رأي آخر قد يطعن في هذه القداسة، " لابد ان نرجع إليه . حين نرجع . بشعور التلقي للتنفيذ والعمل، لا بشعور الدراسة والمتاع. نرجع إليه لنعرف ماذا يطلب منا أن نكون، لنكون. وفي الطريق سنلتقي بالجمال الفني في القرآن وبالقصص الرائع في القرآن، وبمشاهد القيامة في القرآن.. وبالمنطق الوجداني في القرآن..وبسائر ما يطلبه أصحاب الدراسة والمتاع. ولكننا سنلتقي بهذا كله دون ان يكون هو هدفنا الأول. ان هدفنا الأول ان نعرف: ماذا يريد من القرآن ان نعمل؟ ما هو التصور الكلي الذي يريد منا ان نتصور؟ كيف يريد القرآن ان يكون شعورنا بالله؟ كيف يريد ان تكون أخلاقنا وأوضاعنا ونظامنا الواقعي في الحياة؟. ثم لابد لنا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهلية والتقاليد الجاهلية

---

[٣٠]- إبراهيم محمود، "الفتنة المقدسة: عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية"، دار رياض الريّس، بيروت، الجمهورية اللبنانية، الطبعة الأولى ١٩٩٩. ص ٢٣٦.

[٣١]- د. نصر حامد أبو زيد، "نقد الخطاب الديني"، دار سينا للنشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة الثانية ١٩٩٤، ص ٢٠٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والقيادة الجاهلية...في خاصة نفوسنا..ليست مهمتنا ان نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي ولا ان ندين بالولاء له، فهو بهذه الصفة...صفة الجاهلية...غير قابل لأن نصطلح معه. ان مهمتنا ان نغير من أنفسنا أولا لنغير هذا المجتمع أخيرا" [٣٢].

وفي مقابل هذا الرأي، هناك من يرغب في فتح باب النقاش والبحث والتأويل في النص الديني وعدم ترك الأمر بحجة قدسية هذا النص وحرمة الاقتراب منه، حيث ان التسليم بالقداسة والاكتفاء بذلك وعدم البحث والتفكير، إنما يصبان في صالح المشروع الأصولي المتطرف " إن قراءة حرفية للنص القرآني قد تدور في فلك المشروع الأصولي، فهي قد تنقاد لمن يصر على إنطاقها وفقا لآفاقه الضيقة، وعوضا عن التمييز بين الإسلام الصحيح والإسلام الخاطئ أرى من الأجدر أن يستعيد الإسلام الجدل والحوار ويكتشف مجددا تعددية الآراء ويفسح للاختلاف والتباين ويتقبل فكرة حرية الآخر في التفكير بشكل مختلف، ويعطي الحق مرة أخرى في النقاشات الفكرية ويتكيف مع الظروف التي تولدها تعددية الأصوات، ويفتح المزيد من المنافذ وتتوقف فكرة الإجماع وينقسم الجوهر "الواحد" الثابت لباقة من الذرات" [٣٣].

ومن المفيد الإشارة إلى أن التمسك بالنص الديني الذي يحتكر الحقيقية، أفضى إلى إصدار فتاوى قاسية، زعم مطلقوها بأنها مستمدة من كلام الله، وهي تطبيق له ولا يجوز الخوض في قدسيتها، وهو ما أدى إلى نشر الفكر التكفيري الذي استهدف أناسا بعينهم وأراد إسكاتهم والنيل منهم، هذا فضلا عن أن الفتاوى كانت تطلق بشكل غير منضبط ويقوم بالفتوى كل من هب ودب، بدون ضابط أو مراقبة، "عندما يأتي الغلاة والمتعصبون ودعاة الإرهاب ويجعلون من الآيات سندا شرعيا لدعواتهم وإرهابهم فهم لم يأتوا من فراغ، فلقد تشبعوا منذ صغرهم بفكر عدائي زرع في وعي الأمة منذ مئات السنين. ولا يمكنك أن تأتي اليوم وتتنصل من هؤلاء وتدعوهم بالإرهابيين والقتلة وغلاة الأمة وفي نفس الوقت تقوم بطبع وتوزيع الكتب التي تزعم أن آية السيف قد ألغت كل ما قبلها من آيات التعايش مع الغير وحلّت محلها، وأن النص القرآني نص إلهي أبدي المقصد، ليس له علاقة بالتاريخ ولا بتغيير الواقع والظروف." [٣٤].

ولأن الدولة في العالمين العربي والإسلامي تساير الاتجاه الديني السائد، بل وأحيانا تزايد عليه في "التشدد" في تطبيق الشريعة وبناء المساجد ونشر مظاهر التدين، فإن فسحة العمل والانتشار كانت كبيرة أمام تيارات (الإسلام السياسي)، والتي باشرت في توطيد سلطة النص المقدس والتضييق على الآراء التي قالت

---

[٣٢]- سيد قطب، "معالم في الطريق"، دار الشروق، بيروت، الجمهورية اللبنانية، الطبعة السادسة، ١٩٧٩، ص ١٨-١٩.

[٣٣]- عبد الوهاب المؤدب، "أوهام الإسلام السياسي". ترجمة إلى العربية محمد بنيس والمؤلف، دار النهار، بيروت، الجمهورية اللبنانية، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص ١٦.

[٣٤]- د. نضال عبد القادر الصالح، "المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع". دار الطليعة، بيروت، الجمهورية اللبنانية، الطبعة الأولى. عام ٢٠٠٦، ص ١٢١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بغير ذلك، وشاهدنا في مصر كيف تم تمرير قانون الحسبة بحق نصر حامد أبو زيد وتطليق زوجته منه وإبعاده عن بلده، بدون أن تتدخل الدولة ومؤسساتها الدينية الرسمية.

أما قائمة حوادث تضييق جماعات (الإسلام السياسي) وشبكاتها المتغلغلة في كل مفاصل الدولة والمجتمع على المفكرين والمخالفين بالرأي فهي طويلة جدا، وهؤلاء وقعوا ضحايا إرهاب هذه الحركات وعدم تقبلها بالحوار والنقاش ومقارعة الحجة بالحجة، واعتمادها بشكل جامد على التطبيق الحرفي للنص الديني المقدس وعدم تساهلها مع من يريد إخضاع هذا النص للعلوم الحديثة وتشريحه بوصفه نصا تاريخيا قابلا للاجتهاد والخضوع لإبداع العقل البشري والشرائع الوضعية، "التاريخ الإسلامي المعاصر مليء بأسماء ضحايا الإرهاب الفكري. ففي عام ١٩٢٤ تم تجريد علي عبد الرازق من شهادته الأزهرية نتيجة لإصداره كتاب (الإسلام وأصول الحكم). وفي عام ١٩٢٦ تم حرق كتاب طه حسين في الشعر الجاهلي. وفي عام ١٩٤٧ قُتل المفكر الإيراني أحمد كسراوي عقب فتوى بحقه. وفي عام ١٩٨٥ أعدم محمود محمد طه في السودان على يد جعفر نميري وعصابته. وفي عام ١٩٨٧ قُتل حسين مروة ومهدي عامل في لبنان من قبل حركة إسلامية متطرفة. وفي عام ١٩٩٢ تم اغتيال فرج فودة بناء على فتوى صدرت عن لجنة علماء الأزهر التي أعلنت في بيانها بأنه علماني كافر" [٣٥].

وعلى ما سبق بجد بأن (الإسلام السياسي) يعد قضية قداسة النص وأزليته أساسا له ولا يمكن بأي حال من الأحوال التساهل حول الآراء التي تنفي تلك القداسة وتجعل من النص القرآني المقدس نصا تاريخيا تسري عليه مناهج البحث العلمي وعلوم اللغة والنصوص التاريخية. وكما ذهب سيد قطب فلا يمكن سوى الخضوع التام للنص الإلهي وعدم مناقشته، بل مساءلة النفس هل كان هذا الخضوع تماما وكاملا كما هو مطلوب ومأمور به في هذا النص الإلهي الأزلي؟.

ولأن حرمة النقاش والحوار المفروضة من جانب جماعات (الإسلام السياسي) وأذرعه الممتدة في مؤسسات الدولة، كانت قاعدة ثابتة لا يمكن التساهل مع من ينتهكها، فقد جرت حوادث تصفية وتكميم أفواه طالت العديد من الحداثويين والعلمانيين والتنويريين في العالمين العربي والإسلامي. فلم يعتمد (الإسلام السياسي) على كتبه وحججه وآراءه في ضرورة التمسك بالنص وبالتطبيق الحرفي المتحرر من الزمان والمكان فحسب، بل أطلق يديه في عمليات ردع وتصفيات جسدية ومعنوية بحق رموز التيار العلماني العلمي المخالف له بالتفسير والتوجه. لقد كان رد (الإسلام السياسي) في من ينكر أساسه النظري المتين، أي النص القرآني، هو العنف والإقصاء والمطاردة والتهديد و..التصفية!.

[٣٥]- المصدر السابق، ص ١٢٢-١٢٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المطلب الثالث: الإسلام السياسي ومبدأ الحاكمية لله:

١. تعريف الحاكمية لله:

٢. الحاكمية لله بوصفها أساسا نظريا للإسلام السياسي:

٣. تطبيقات فكرة الحاكمية لله:

****

١. تعريف الحاكمية لله:

معنى الحاكمية، لغويا، من خلال البحث في بعض معاجم اللغة العربية:" أ المنع: قال ابن فارس: (الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم وسميت حكمة الدابة لأنها تمنعها). ب الحكمة والعلم: قال: وهذا المعنى يحمل معنى المنع. قال ابن فارس (والحكمة هذا قياسها لأن الحكمة تمنع من الجهل) . وفسر الأصفهاني الحكم بالحكمة في قوله تعالى "وآتيناه الحكم صبيا"، وقال في تفسير قوله تعالى: "إن الله يحكم ما يريد"، أي ما يريده يجعله حكمة، وذلك حث للعباد على الرضا بما يقضيه. أما ابن منظور فيقول في معنى قوله عليه الصلاة والسلام: "إن من الشعر حكما": "أي ان في الشعر كلاما نافعا يمنع من الجهل والسفه وينهي عنهما" [٣٦].

والحاكمية لغويا، كذلك، هي "مصدر صناعي يؤدي نفس المعنى الذي يؤديه المصدر القياسي "الحكم "، وكلاهما جذره اللغوي: (ح. ك. م)، الحاء والكاف والميم، إلا أن هناك من يفرق بين الحاكمية والحكم من جهة ان الحكم اسم للحدث من حيث هو، والحاكمية اسم له. ويقول علماء اللغة والصرف أيضا ان المصدر الصناعي يدل على كل الصفات والأمور المعنوية التي تحملها لفظته ... فالمصدر الصناعي من وطن –على سبيل المثال– الوطنية، ومن قوم القومية، وكذلك الأمر بالنسبة للحكم فهو الحاكمية" [٣٧].

وكذلك في شرح معنى الحاكمية وجذرها، أن "مادة الحكم أيضا من الأحكام والإتقان، واحتكم الأمر واستحكم: وثق، وسورة محكمة: غير منسوخة، فالمحكم ما لا يعرض فيه لشبهة من حيث ولا من حيث المعنى، ويقال حاكم وحكّام لمن يحكم بين الناس، والحكم المتخصص بذلك، فهو أبلغ، ويقال للجمع والواحد، ويقال للرجل المسن أيضا. والحكم يجوز أن يكون بمعنى الحاكم. ففي أسماء الله: الحكم والحكيم

---

[٣٦]- مجموعة من معاجم اللغة العربية، مقتبس من: عبد الحميد عمر عبد الحميد عبد الواحد، "الحاكمية في ظلال القرآن الكريم". رسالة ماجستير في الشريعة الإسلامية وأصول الدين مقدمة إلى جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، ٢٠٠٤، ص ٧ و٨.

[٣٧]- عبد الحميد عمر عبد الحميد عبد الواحد، "الحاكمية في ظلال القرآن الكريم". مصدر سبق الإشارة إليه. ص ٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وهي بمعنى الحاكم. وحاكمه إلى الحاكم: دعاه، وحكموه بينهم: أمروه أن يحكم، ويقال حكمنا فلانا فيما بيننا أي أجزنا حكمه بيننا. وحكمه في الأمر فاحتكم وتحكم: جاز فيه" [٣٨].

أما الحاكمية، المصطلح، الذي يورد الآن في الأدبيات الأصولية الإسلامية، باعتبارها أمرا ملزما من أمور الشريعة والدين، فهي تعني الاحتكام إلى النص الديني والعيش، حياة وحكما، سياسة وسلاما، بحسب مقتضياته وأوامره. وقد بحث آباء (الإسلام السياسي) في مختلف جوانب وأوجه هذا الموضوع، واعتبروه أساسا من أساسيات فكرة "الإسلام دين ودنيا"، والتي تقول بضرورة الحياة وفق الشريعة والنص وتذليل القوانين الوضعية لصالح القوانين "السماوية" الشرعية، و"الحاكمية في جوهرها بيان لمورد الدين أي مصدره وهو الله، الذي تجسد إرادته الدينية في الشرعية أو الشريعة الإسلامية باعتبارها ما سنه الله لعباده من أمور دينهم ليعلنوا خضوعهم له والتزامهم به. الحاكمية مبدأ والتزام وخضوع لهذا المبدأ والتزام به، والشريعة مضمون لهذا المبدأ ومحتوي له. ويمكن للباحث ان يمضي في هذا الطريق فيضيف أن الشريعة . ومصدرها الله . هي الحاكمية على الإطلاق والعموم على جميع المكلفين بما فيهم الرسل والعلماء والأمراء والناس أجمعين" [٣٩].

وعليه فنجد بأن (الحاكمية لله) تعني الالتزام بالنصوص والسنة واعتبارهما قوانين حياتية، معاشية، ملزمة لا يجب نكوصها أو رفضها، بل يجب الخضوع لها، لأن ذلك يعني الخضوع لأمر الله، ولأمره ومشيئته. و(الإسلام السياسي) يعتمد بشكل كبير على هذه الفكرة في توطيد دعائمه وترسيخ برنامجه الذي يقول بان الإسلام دين ودنيا، وان حياة البشر يجب أن تخضع للعبودية التامة لله وأن تكون الحاكمية الإلهية هي التي تقرر الشرائع والقوانين بحسب النصوص القرآنية وثوابت السنة، بعيدا عن القوانين الوضعية البشرية والأيديولوجيات والفلسفات المختلفة.

٢. الحاكمية لله بوصفها أساسا نظريا للإسلام السياسي:

يذهب دعاة (الإسلام السياسي) في كتاباتهم ومؤلفاتهم في أن (الحاكمية لله) هي أمر مفروض من الخالق ولا يمكن ولا يحق للمخلوق أن يرفضه أو يعيش حياته بمعزل عن تطبيقات هذه الفكرة، وبالتالي فهي أساس نظري رئيسي للإسلام السياسي. وهؤلاء يطرحون لتدعيم رأيهم جملة كبيرة من النصوص والأحاديث والتفاسير التي لا تدع أي مجال للشك أو الاجتهاد حول ضرورة، بل وأمر، الالتزام بمبدأ (الحاكمية لله)، والخضوع التام له. ولا يقتصر الشرح والتفسير في هذا الأمر على قضية إقناع الجمهور المسلم بالحجة

[٣٨]- هشام أحمد عوض جعفر، "الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية". المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأميركية، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ص ٥٦ و٥٧.
[٣٩]- نفس المصدر، ص ٨٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والكلمة، ولكنه، كمعظم أفكار منظري (الإسلام السياسي)، يذهب إلى التهديد والوعيد والتكفير، فكل من ينكر هذا المبدأ ويرفضه، ويطعن فيه، أو حتى "لا يعتقد" به، فهو كافر، مرتد عن الدين، وعليه ف" لا ريب أن من لم يعتقد بوجوب الحكم بما أنزل الله على رسوله فهو كافر، فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه عدلا من غير إتباع لما أنزل الله فهو كافر، فإنه ما من آية إلا وهي تأمر بالعدل، وقد يكون العدل في دينها ما رآه أكابرهم، بل كثير من المنتسبين إلى الإسلام يحكمون بعاداتهم التي لم ينزلها الله، كسوالف البادية، وكأوامر المطاعين، ويرون أن هذا هو الذي ينبغي أن يحكم به دون الكتاب والسنة، وهذا هو الكفر، فإن كثيرا من الناس أسلموا، ولكن لا يحكمون إلا بالعادات الجارية التي يأمر بها المطاعون. فهؤلاء إذا عرفوا أنه لا يجوز لهم الحكم إلا بما أنزل الله، فلم يلتزموا ذلك، بل استحلوا أن يحكموا بخلاف ما أنزل الله فهم كفار" [٤٠].

ولابد للفرد المسلم ولكي يكتمل إسلامه وتقبل فروضه، ولا يكون "كافرا" كما أفتى أبن تيمية، أن يعترف بشكل كامل وواضح وبخضوع شامل، بمبدأ (الحاكمية لله)، ويقبل بكل تبعات ذلك على حياته وعلى المجتمع ككل. فكذلك الدولة يجب أن تسير وفق هذا المبدأ. يجب عليها ان تطبقه وتتمسك به في كل أمورها الحياتية، وفي كل ما يتعلق بأمر مواطنيها. بل حتى في سياستها الداخلية والخارجية، " أن الأساس الذي تقوم عليه بناء الدولة الإسلامية هو مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف في شؤونها، فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل لا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته خليفة لله تباركت أسماؤه، ولا تتأتى هذه الخلافة بوجه صحيح إلا من وجهتين: إما أن يكون ذلك الخليفة رسولا من الله، أو رجلا يتبع الرسول فيما جاء به من الشرع والقانون من عند ربه" [٤١].

ومن خلال الرأي أعلاه، والذي طرحه أبو الأعلى المودودي، نستخلص بأن نظام الحكم في الدولة الإسلامية يجب أن يكون قائما على الطاعة الكاملة للنص الديني وللحديث النبوي من بعده. وما على المواطن إلا ان يخضع، من منطلق إيماني عقائدي، وكذلك من منطلق وطني/مواطني، لهذه الدولة ولشرائعها. باختصار على المواطن أن يكون وفيا وملتزما بهذا القانون والشرع، وان يجتهد أن يكون "خليفة الله على الأرض" وإلا فإن هناك عقوبات ستردعه عن ذلك، و"هكذا فان أبا الأعلى المودودي يتبنى فكر الحاكمية نقلا عن أفكار الخوارج باعتبار ان الله وحده الخالق الكون وحاكمه الأعلى، وان السلطة العليا المطلقة له وحده، أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم، والنظام السياسي لابد وأن يكون تابعا للحاكم

---

[٤٠]- أبن تيمية، "منهاج السنّة النبوية"، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، مصر، ١٩٠٤. الجزء ٥، ص ١٣٠.

[٤١]- أبو الأعلى المودودي، "منهاج الانقلاب الإسلامي"، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة ١٩٨٨. ص ١٧ و١٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الأعلى، ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء وإدارة النظام السياسي طبقا لأحكامه. فهو يرى ان الله قمة الكون خلقه ويحكمه ويسيطر عليه فيقول "الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف في شئونها". فالأمر والحكم والتشريع لله وحده فلا مجال في حظيرة الإسلام لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله ولا تتأتى هذه الخلافة، إلا ان يكون ذلك الخليفة يتبع ما جاء به الشرع، ويستتبع ذلك ما يلي:

أولا: حتمية طاعة النبي وحكمه بوصفه مبلغا عن السلطان الأعلى والحاكم المطلق وهو الله.

ثانيا: أن القانون والحكم الذي يقرر التحليل والتحريم في جميع الميادين هو قانون الله وليس العباد حق المساءلة والنقاش في أحكام الله فما حرمه الله يكون حراما وما حلله يكون حلالا. وتتضمن الحاكمية لله رفض حاكمية البشر وضرورة الثورة عليها، وكأن عصيانها أمر الهي. وتتمثل حاكمية البشر في ثلاثة نظم: العلمانية، والقومية والديمقراطية، وهي النظم التي سيطرت على الحياة السياسية في الغرب" [٤٢].

والمرجع في تقبل مبدأ (الحاكمية لله)، هو النص القرآني، وهو، أيضا، سنة وسيرة النبي محمد بن عبد الله، الذي لم يكن يمثل في حكم المسلمين وتسيير شئون دينهم ودنياهم، شخصه فقط، بل كان يمثل الأمر الإلهي. فلا مناص هنا من التقيد بالنص القرآني والامتثال له، وكذلك الإقتداء بالنبي وبسيرته وسياسته، "أما وجوب الاحتكام إلى الشرع مطلقا فقد أفادته النصوص بمثل قوله تعالي " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم"، وبقوله تعالي " فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول". وبقوله تعالى " وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله". ففي الآية الأولى: حقيقة كلية من حقائق الإسلام جاءت في صورة قسم مؤكد، مطلقة من كل قيد، تنفي الإيمان عن من لم يحتكم إلى النبي، عليه وعلى آله الصلاة والسلام. وليس هناك مجال للوهم أو الإيهام بأن تحكيم رسول الله هو تحكيم لشخصه الشريف فحسب، كما يزعم دعاة "اليسار" الإسلامي!، أو دعاة "العلمانية" الإسلامية!، إنما هو، بالضرورة، تحكيم شريعته ومنهجه، لا لشخصه الشريف فحسب، كما يظهر بالبداهة من غير تأويل" [٤٣].

ورغم أن دعاة الأصولية الإسلامية، ورموز (الإسلام السياسي)، قد تعرضوا كثيرا وفي مؤلفات ضخمة لهذه الفكرة، ودعموها بالآيات البينات والأحاديث الصحيحة الملزمة، إلا ان سيف التكفير المشهر على رؤوس المسلمين ظل مرفوعا، ولم يترك الأمر للمسلم بتقبل الأمر أو الإعراض عنه. فأصلا هذا الموضوع "غير قابل للنقاش" كما يذهب أحد كبار معلمي مدرسة الإسلام السياسي، " إن موضوع الحكم بما أنزل الله من المعلوم من الدين بالضرورة، فهي من الأمور التي ينبغي أن لا تخضع للنقاش والحوار أساسا، فهي من أصول الإسلام ذاته، ولا يتصور من مؤمن أن يرفض ذلك" [٤٤].

---

[٤٢]- د. محمد محمد الشافعي، "سلطات الدولة بين الفكر الدستوري والفكر الإسلامي". الجزء الثاني. مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الجزء الثاني، الطبعة الأولى ١٩٩٩، ص ٦٦ و٦٧.

[٤٣]- د. محمد بن عبد الله المسعري، "الحاكمية وسيادة الشرع"، لندن، بريطانيا، بدون اسم دار النشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص ٧٩.

[٤٤]- يوسف القرضاوي، "فتاوى معاصرة"، المجلد الثاني، دار الوفاء للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ١٩٩٣، ص ٦٩٧.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

لكن، ورغم سيف التكفير المسلط على رؤوس الحداثويين والعلمانيين ودعاة إعمال العقل والتفكير، إلا هناك من يطعن في فكرة (الحاكمية لله) في الأصل، ويذهب في " ان الآيات التي تتحدث عن فكرة الحاكمية لله، (الآيات ٤٤.٤٧ من سورة المائدة، وهي الآيات التي تسمى بآيات الحاكمية) إنما جاءت دائما في سياق الحديث عن الحشر والقيامة، ولم تأت في شرائع تنظيم حياة المسلمين، ولكن أسباب النزول تتحدث عن النقاش الذي كان دائرا بين المسلمين واليهود والنصارى حول نبوة النبي محمد، وتلك الآيات جاءت في ذلك الإطار للاستدلال على صدق النبوة، ولم يكن لها علاقة بالحكم والتشريع، كما حاول العلماء المسلمون المتأخرون إظهار ذلك فيما بعد، وهذا الرأي ينسف مبدأ الحاكمية من الأساس، وينفي عنه القداسة والأمر الإلهي" [٤٥].

وهكذا نجد بأن (الإسلام السياسي) يعتمد في منهجه العقائدي على فكرة (الحاكمية لله)، ويرفض بشدة غير ذلك، ويدعم أفكاره ورؤاه بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ومقتطفات من سيرة النبي محمد والخلفاء الذين جاءوا من بعده، ويرفض (الإسلام السياسي) الآراء التي تناقض فكرة الحاكمية وتربطها بزمان ومكان العصر الذي نزلت في الآيات التي تتحدث عن حكم الله في الأرض، ويعتمد (الإسلام السياسي) على سلاح التكفير والرفض في وجه كل من يقول بغير (حاكمية الله)، ويعتمد هذه الفكرة أساسا نظريا قويا لفكرة إقامة الشريعة ودولة الخلافة في عموم بلاد المسلمين والعالم.

[٤٥]- شيركو كرمانج "به سيا سيكردني ئيسلام: دياردي ئيسلاميزم"، بازاري سليماني، هريمي كوردستاني عيراق، ٢٠٠٥، روبل ٤٢ تا ٤٧.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٣. التطبيقات النظرية لمبدأ الحاكمية لله:

تتمسك جماعات (الإسلام السياسي) بوجوب تطبيق فكرة (الحاكمية لله)، باعتبارها معلوما من الدين بالضرورة، وتطالب الحاكم المسلم الاعتماد على هذا المبدأ في الحكم وإخضاع جماهير المسلمين، وكذلك غير المسلمين في الدولة التي تعمل بالشريعة، لتطبيقاته وعدم التساهل في ذلك. أما النظم الديمقراطية المدنية الحديثة، فلا يقبلها هؤلاء بديلا عن التطبيق الحرفي للأمر الإلهي المتمثل في النص والحديث، وحكم الله، ويعدونه كفرا و"خروجا عن قاعدة دين الله كله".

والهجوم يكون عنيفا عادة على من يدعو لتطبيق النظريات، والقيم، والإيديولوجيات الغربية، " ثم هم اليوم يقصون حاكمية الله، بجملتها، من حياتهم ويقيمون لأنفسهم أنظمة يسمونها (الرأسمالية) و(الاشتراكية) وما إليها، ويقيمون لأنفسهم أوضاعا للحكم يسمونها (الديمقراطية) و(الدكتاتورية) وما إليها، ويخرجون بذلك عن قاعدة دين الله كله، إلى مثل جاهلية الإغريق والرومان وغيرهم، في اصطناع أنظمة وأوضاع للحياة من عند أنفسهم" [٤٦].

أما النقاش الدائر بين النخب المدنية من جهة، والتي ترفض تطبيق هذا المبدأ، وتقول بالديمقراطية والشرائع والقوانين الحديثة الوضعية، وبين منظري (الإسلام السياسي) من جهة أخرى، فهو "نزاع" يحاول فيه الطرف الأول سلب المسلمين حقهم في الخضوع لله والاحتكام لأمره ولشرعه، وهو خروج عن الشرع وتعالي على الله نفسه!، وعليه " فالنزاع بيننا وبين العلمانيين ليس في مسألة من مسائل الفروع، بل هي قضية من قضايا الأصول لأنها تتعلق بحاكمية الله تعالى، هل من حقه عز وجل أن يحكم خلقه ويأمرهم وينهاهم، ويحلل لهم، ويحرم عليهم أم لا؟. العلمانيون يحرمونه من هذا الحق ويتعالون على ربهم" [٤٧]. وهناك رفض مطلق ومن منطلق ديني أصولي بحت لكل أفكار دعاة الديمقراطية والدولة المدنية، وهناك تكفير وتأليب وتهديد واضح بحقهم.

لا نقاش في قضية (الحاكمية لله) إذن، فهي من أهم دعائم (الإسلام السياسي) ودولته الدينية المنشودة، وأي طعن فيها ينسف أساس هذا الإسلام الهادف لتحقيق دولة الشريعة والحاكمية. أما سيادة الأمة والمجتمع ومفاصل الدولة وكل السياسات وأمور الحياة، فلا يجب ان تكون للشعب كما في الديمقراطيات الحديثة، بل لابد أن تخضع لحكم الله وأن يكون هذا الحكم هو القانون الملزم العالي، والذي لا يعلى عليه، ومن هنا فإن " السيادة العليا في الدولة الإسلامية يجب أن تكون للشرع وحده، حيث أن مفهوم

---

[٤٦]- سيد قطب، "في ظلال القرآن" الجزء الثالث، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة السابعة عشر ١٩٩١، ص ١٢٥٦.
[٤٧]- د. يوسف القرضاوي، "السياسة الشرعية في ضوء الشريعة ومقاصدها"، مكتبة وهبة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨. ص ١٧.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

السيادة الشعبية أو سيادة الأمة يطلق حريتها في تبني ما تشاء من قوانين من منطلق كونها السيادة العليا الآمرة في المجتمع، وهذا يخالف الأمر الجازم بوجوب الانقياد لأحكام الشرع مما ينفي عن الأمة بداهة أنها صاحبة السيادة طالما أنها لا تستطيع بمقتضى إرادتها العليا أن تضع قانونا ملزما أو تقرر أمرا يخرج عن نطاق ما رسمه الشارع" [٤٨].

والفكر الأصولي ومدارس (الإسلام السياسي) ترفض كلها التشريعات الحديثة التي تقول بسيادة الشعب في الدولة وحقه في تشكيل صيغة إدارة هذه الدولة وكيفية تسيير شؤونها. هناك رفض مبدئي، عقائدي، للدولة الحديثة، وإصرار على إحلال "البديل الإسلامي" محلها. وهذا البديل هو الشريعة وتطبيقاتها. وفكرة (الحاكمية لله) وشريعته المتمثلة في القرآن والسنة، هي من يجب أن تكون الأساس في السيادة والخضوع والإدارة وتحديد معالم السياسات الداخلية والخارجية، وطريقة الحياة والعيش، لذلك فقد "أكدت تعاليم الإسلام ان السيادة للشرع وليست للشعب الذي يمتلك فقط السلطان المتمثل في تولية الإمام، ومراقبته، ومحاسبته، وعزله، فالدولة لا تستمد سلطة التشريع من الأمة، لأنها لا تملكها أصلا، ومن لا يملك شيئا، فليس بوسعه أن يملكه غيره بداهة، ولذلك فالفقه السياسي لم يتناول مشكلة السيادة في النظرية السياسية الإسلامية للشرع."[٤٩].

ووفقا لهذا الرأي الرافض للدولة المدنية الديمقراطية، والقائل بدولة الشريعة التي تستمد الحكم من النص، وتخضع ل(حاكمية الله)، فإن طريقة الحكم ظلت في الدولة القائمة على الشريعة الإسلامية، مختلفة عن تلك المعتمدة في الدولة المدنية الديمقراطية، وهو ما أدى إلى ظهور مشاكل ومصاعب كبيرة في الحكم والإدارة، لم تعرفها الدول الحديثة ولا المجتمعات الخاضعة للديمقراطية ولحكم الأغلبية.

كما أن الحكم لله هنا، استعيض عنه بنظام شورى ظل قاصرا ومتخلفا عن تمثيل الشعب، "وبما أن الحاكمية لله وحده، فإن الإسلاميين يرفضون مبدأ الحاكمية الشعبية أو السيادة الشعبية، ولا يولون مبدأ الانتخاب إلا أهمية عرضية، لذا إن لم تظهر أية شخصية تفرض نفسها تلقائيا كأمير، فإن هذا الأخير يمكن ان ينتخبه مجلس شورى أو حتى بالاقتراع العام، وفي هذه الحالة لا تعكس كلا العمليتين حاكمية ما أو سيادة ما، بل مجرد مبدأ الإجماع. والشورى هي مشورة أو "نصيحة" بالمعنى الدقيق للكلمة: ذلك أن الحاكمية أو السيادة تنبع من الله وحده. أما الجماعة فإن الحق الوحيد الذي تملكه هو حق إبداء النصح

[٤٨]- د.محمد احمد مفتي، "أركان وضمانات الحكم الإسلامي"، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص ٥٢.
[٤٩]- نفس المصدر، ص ٥٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وتذكير أو تحذير الأمير باسم المبادئ والأصول والمبادئ الإلهية، ومساعدة الأمير على اتخاذ قراره باسم هذه الأصول، وأخيرا لوم الأمير إذا ابتعد عنها." [٥٠].

أما الإسلام الأصولي الشيعي فهو، بدوره، يؤكد على مبدأ (الحاكمية لله)، ويطرح "الولي الفقيه" كمشرع وخليفة لله على الأرض، مكلف بتطبيق شرعه وتسيير أمور الشعب حسب أوامر ونصوص الخالق. والتفسير الشيعي لمبدأ (الحاكمية لله)، أفضى إلى الإقرار بقداسة وولاية "الولي الفقيه" والخضوع التام له، من منطلق إيماني اعتقادي ملزم، وعليه، ف"الملاحظ على نظرية "ولاية الفقيه" أنها تتفق مع باقي تيارات الإسلام السياسي، سواء السنية منها أو الشيعية، على أرضية مشتركة مفادها أن الإسلام دين شامل يغطي الجوانب الدنيوية والدينية. كما تتفق نظرية "ولاية الفقيه" مع التيار العام للإسلام السياسي في أن للإسلام حق الحاكمية في الأرض، مما يستلزم إقامة الحكومة الإسلامية. وتضع هذه الحكومة التشريعات اللازمة لسيادة هذه الحكومة، وبما لا يتناقض مع الأحكام الثابتة للشريعة" [٥١]. وعليه، فإن الأمر في يد الولي الفقيه القادر على الإجازة والمنع. أما التفسير السني الأصولي، فيذهب إلى تشكيل الدولة ومؤسساتها على أساس الحاكمية والشورى، أي العمل لقيام "حكومة الله على الأرض".

وفي اتجاه اجتهادي آخر، يذهب بعض المفكرين المسلمين بأن فكرة (الحاكمية لله) انقطعت بوفاة النبي محمد والذي كان يستقبل الأمر الإلهي عبر الوحي، أما الآن فلا يوجد نبي قادر على تلقي أمر الله المتمثل في الآيات والكلام المقدس الإلهي، لذلك فأن الاعتماد على النصوص والشورى والاجتهاد، لا يعني بأن فكرة الحاكمية تطبق بشكل كامل، ولا يعني ان أي تصرف وممارسة ناتجة عن هذا التطبيق هو مقدس، حيث ان حكومة الله انتهت بوفاة النبي، وحق للمسلمين الاعتماد على قوانين وضعية لتسيير شئون حياتهم، ومن هنا " تعني حكومة الله أن تكون الحاكمية لله وحده، فالله سبحانه وتعالى قد يرى حكم مجتمع معين في فترة معينة، حكما مباشرا، فيكون الحكم له من خلال النبي وبواسطة الوحي، ويكون الله في هذه الحكومة في الحاكم الوحيد للجماعة، سواء كان ذلك بطريق مباشر: هو أسلوب الحكم، أما بطريق غير مباشر: هو إقرار أمر أبرمه النبي. وسواء كان ذلك بالوحي بالكلمة (قرآنا)، أم بالوحي بالمعنى(حديثا للنبي). فحكومة الله تجعل الحكم لله فعلا، واضحا ومباشرا، ولا يكون النبي فيها إلا منفذا لإرادة الله(...) هذه الحكومة لا تكون إلا في عهد رسول أو نبي، ولا تقوم إلا حيث يوجد الوحي ظاهرا سافرا مستمرا. فالوحي هو رسول الله إلى الحكومة، وهو الرقيب بإذنه. بهذا المعنى فإن فترة حكم محمد (ص) كانت في الواقع حكومة الله، وبوفاته انقطع الوحي، وانتهت هذه الحكومة لتبدأ حكومة الناس، على أي اسم تكون وبأي شكل تظهر" [٥٢].

---

[٥٠]- أوليفر روا، "تجربة الإسلام السياسي"، ترجمة نصير مروّة، دار الساقي، بيروت، الجمهورية اللبنانية، الطبعة الثانية ١٩٩٦، ص ٤٩.
[٥١]- د.مصطفى اللباد "حدائق الأحزان: أصل الحاكمية في ولاية الفقيه"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص ١٣٦.
[٥٢]- محمد سعيد العشماوي، "جوهر الإسلام"،مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة ١٩٩٦، ص ٤٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وبانتهاء حكومة الله على الأرض، بوفاة النبي محمد وانقطاع النبوة، فإن الأمر بات يعود، في رأي بعض منظري (الإسلام السياسي) من الرافضين لفكرة ترك مبدأ الخلافة لله، إلى الحاكم ومدى عدالته وتمسكه بتطبيق شرع الله وكلمته، وهي مهمة كبيرة وجسيمة يتحملها الحاكم الذي يجب ان يكون مثالا للعدل والإحسان و"ظل الله على الأرض"، ومن هنا "يمثل الحاكم وأعوانه الجانب البشري عند ممارسة السلطة، بهم تقوم الإمارة وترسم السياسة، فقد تصدوا لحمل الأمانة، فكانوا بها اشد حملا وأثقل مسؤولية من الناس عامة. فالحاكم وأعوانه قوام كل مائل، وقصد كل حائر، وصلاح كل فاسد، وقوة كل ضعيف، وإنصاف كل مظلوم، ومفزع كل ملهوف، فهم كالقلب بين الجوانح تصلح الجوانح بصلاحهم وتفسد بفسادهم، هكذا ان صلحت أعمالهم صلح حال مجتمعهم، وان فسدوا باءت أعمالهم وشقي معهم مجتمعهم، وعلى ذلك فصلاح الأمة وخيرها بصلاح الحاكم وأعوانه" [٥٣].

وتذهب بعض الآراء على الشكل التالي: كلما تمسكت الأمة بروح الإسلام وبالحكم الإلهي الملزم المتمثل في إعلاء كلمة الله، كلما زادت الأمة قوة ومنعة، وزادت انتصاراتها، وعلا مركزها وسط الأمم. ويستشهد أصحاب هذا الرأي بالتاريخ الإسلامي، داعين إلى التمسك بالإسلام نصا وروحا، ورفض الدعوات الأخرى، كدعوة القومية العربية، " وتكمن قوة العقيدة الإسلامية كما فهمها السلف الصالح . في مصدرها الإلهي وشمولها للكيان الإنساني كله روحا وجسدا، وتغطي مجال نشاطه لأعمال الدنيا والآخرة، حيث تغذي في الأفئدة حب الحق والدعوة له، وبذل المهج في سبيل جعل كلمة الله هي العليا، فلا عجب أن تجمع الناس حولها فاستطاع العرب بعد إسلامهم وليس قبله كما يروج القوميون العرب . أن يهزموا دولتي الفرس والروم، وينشروا دعوة الحق والخير في ربوع بلاد العالم المعروفة آنذاك" [٥٤].

إلا أن بعض الآراء الأخرى تنتقد هذا الكلام، وحجتها في ذلك بأن تطبيق شرع الله ليس إلهيا، بل هو بشري، وأن تطبيق فكرة (الحاكمية لله) هي في الحقيقية في أيدي رجال الدين، الذين هم في النهاية بشر غير معصومين عن الخطأ، ويخضع بعضهم للأهواء والمؤثرات، حيث لا عصمة لكلامهم ولا لأفعالهم، ولا ضمان لكمالها وقداستها مثلما هو الأمر في النص الديني، وعلى هذا الرأي فإن " الجاهلية هي نقيض الحاكمية، وهي الخضوع لحكم البشر في مقابل الخضوع لحكم الله. ورغم أن الحاكمية تعني في التحليل النهائي الاحتكام إلى النصوص الدينية، فإن هذه النصوص لا تستغن عن البشر في فهمها وتأويلها، أي أنها لا تفصح بذاتها عن معناها ودلالتها، إنما ينطق بها الرجال كما قال الإمام علي بن أبي طالب. وطبقا للخطاب الديني، فالسلطة الوحيدة القادرة على القيام بهذه المهمة بموضوعية مطلقة بعيدا عن

[٥٣]- د. صبحي عبده سعيد، "الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي"، مطبعة جامعة القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٥، ص ٧٤.
[٥٤]- د. مصطفى حلمي،" السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية"، منتدى مكتبة الإسكندرية، بدون تاريخ ومكان الطبع، ص ٤٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الأهواء والتحيزات الإيديولوجية هي السلطة التي يمثلها رجال الدين، أي أن الحاكمية الإلهية تنتهي في الحقيقية إلى حاكمية رجال الدين، وهم ليسوا في النهاية سوى بشر لهم تحيزاتهم وأهواؤهم الإيديولوجية" [٥٥].

كما وجاءت تطبيقات نظرية (الحاكمية لله) متأثرة بالأوضاع السياسية في بلاد المسلمين. فقد استعان بها بعض المفكرين الإسلاميين لدحض نظريات حديثة في الحكم والتشريع والإدارة، اعتبروها دخيلة وغريبة عن الأمة وتراثها ودينها. ويتهم البعض هؤلاء المفكرين الإسلاميين بأنهم عملوا على "بعث" هذه النظرية وغيرها لأغراض سياسية تاريخية، واسبغوا عليها القالب الديني المقدس، واجتهدوا في تدعيم رأيهم بالآيات والأحاديث التي قالوا إنها "ملزمة" و"لا مناص من العمل بها"، وكل ذلك من أجل تحقيق أمور دنيوية وتشديد سلطتهم على المجتمع والدولة وتثبيت دورهم ليس إلا.

ويعتبر أبو الأعلى المودودي، مثال على من تأثر بالظروف السياسية وتعرض المسلمين للتهميش وسوء أحوالهم، فبحث في نصوص الدين الإسلامي لكي يستنبط نظريات من الشريعة تكون قادرة على رص الصفوف وتمثيل الهوية الإسلامية أمام التهديد الخارجي، ومن هنا " ففي نظرية الحاكمية كما بلورها مؤسس "الجماعة الإسلامية" في باكستان أبو الأعلى المودودي في شروط الانسلاخ بين المسلمين والهندوس في شبه القارة الهندية، يمكننا تمييز مستويين مترابطين ارتباطا تاما، هما المستوى الذي يتعلق بنظرية الدولة، ولا يدع المودودي هنا مجالا للشك في انه يقصد بمفهوم الحاكمية ما يعادل نظرية السيادة في الفقه القانوني الدستوري الغربي. أي ما يعادل Souverainte. ولما كانت دولة باكستان مؤسسة على فكرة الإسلام، فانه فكر هنا بنمط الدولة العقائدية، التي وجد ان التنظيم الشيوعي والنازي للدولة يقترب من بنيتها، ووصف نمط الدولة الذي تحيل إليه الحاكمية، بنمط "الدولة التوتاليتارية"، بينما يتم تأسيس هذا المستوى القانوني الدستوري الذي يجيب عن مسألة: من هو صاحب السيادة، على أساس نظرية السلفية المذهبية الصلبة في توحيدية الاعتقاد. نموذج دولة الحاكمية لدى المودودي تاريخي، في حين أن أساسه الإعتقادي سلفي صلب، فليست الحاكمية هنا سوى مفهوم مكثف في مصطلح واحد لأقسام التوحيد عند إبن تيمية، والتي استعادها محمد بن عبد الوهاب، وهي توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الصفات والأسماء" [٥٦].

كما وانتقدت بعض الآراء الكم الكبير من التفسيرات والنظريات في تطبيق موضوعة (الحاكمية لله)، بحيث جرى تأكيد كل مذهب إسلامي على رؤيته وتفسيره الخاص لها، في الحين الذي ثقل كاهل أبناء هذه المذاهب بتفسيرات كثيرة، وظهرت مدارس متفرقة وشاع الاختلاف والتفرقة، و"قد تعددت المذاهب

---

[٥٥]- د. نصر حامد أبو زيد "نقد الخطاب الديني"، مصدر سبق ذكره، ص ٩٧.

[٥٦]- مجموعة من الباحثين، "السلفية: النشأة، المرتكزات، الهوية"، معهد المعارف الحكمية للدراسات الفلسفية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص ١٧٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الإسلامية التي تعرض للأحكام الشرعية وأصول استنباطها ما بين أهل حديث بالمدينة وأهل رأي بالعراق ثم ما بين شيعة وسنة. في داخل أهل السنة تعددت المذاهب أيضا ما بين حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة. وتفرعت عن كل مذهب فروع بتعدد شيوخه واختلاف مناهجهم في إطار الأصل العام. ولم يأت على الأمة القرن الثامن الهجري إلا وقد تراكمت في التراث القانوني الإسلامي مجموعة هائلة من الحلول للمسائل التفصيلية بحيث يحار المسلم بأي منها يأخذ على تناقضها " [٥٧].

وقد رفض بعض المفكرين محاولة دعاة (الإسلام السياسي) إقحام فكرة (الحاكمية لله) في حياة الناس في هذا العصر، مطالبين إياهم بالكف عن البحث في "أفكار قديمة" ومحاولة تطبيقها وفرضها بالقوة، وتخوين وتكفير الآخرين، والعمل على استنباط نموذج حكم وسطي يحترم الدين الإسلامي ويقترب من نظام الأحزاب السياسية السائدة التي تحترم الديمقراطية وتقر بنظام التداول في الحكم، وعليه "فان المتفرغين للهجوم على المجتمع (الجاهلي)، والمكفرين للحاكم أو للمفكرين، لو بذلوا جزءا من جهدهم المبذول . ليس عبثا . في الوعيد والتهديد، والنكير والتكفير، في أمر أكثر فائدة للإسلام والمسلمين، وليكن وضع برنامج للحكم مناظر لبرامج الأحزاب السياسية، ومستمد من القرآن والسنة ومجمع عليه بينهم، لأفادوا الإسلام والوطن، بل إنني أدعوهم إلى أن يطرحوا لنا تصورهم حول ما هو أبسط من ذلك كثيرا وأهون، وهو شكل نظام الحكم في الإسلام، وأبرز ملامحه أسلوب تولية الحاكم، هل يتم بالانتخاب كما حدثت بالنسبة لأبي بكر في سقيفة بني ساعدة، أم بالاستخلاف كما حدث لعمر، أم بالاختيار من مجموعة محددة كما حدث لعثمان، أم بأخذ بيعة أغلب الأمصار أو أقل المحافظات في وضعنا الحالي كما حدث لعلي، أم بالغلبة على الآخرين بحد السيف كما حدث لمعاوية، أم بالوراثة كما حدث ليزيد؟" [٥٨].

وفي سياق الهجوم على دعاة (الإسلام السياسي) وطلبة تطبيق فكرة (الحاكمية لله) في المجتمعات الإسلامية، والاحتكام التام للشريعة حسب تفسيرهم هم لا غيرهم، يتم الإشارة إلى الازدواجية الواضحة في موقف هؤلاء من قضية الاستفادة والتمتع بعدالة النظم الديمقراطية، التي يستظل بعضهم في ظلها، حيث في الأثناء التي يحاول فيها دعاة (الإسلام السياسي) وأحزابه وجماعاته تطبيق تفسيراتهم وفرض أفكارهم ورؤاهم على المسلمين ورفض الديمقراطية والنظام المدني الحديث، وجعل تصوراتهم هي الحاكم والمدير لشؤون الدين والدنيا، فإنهم يمارسون سياسة "براغماتية" بالاستفادة من الحريات والديمقراطية في التمدد وتجييرها لإبراز خطابهم ومحاولة تطبيقه وفرضه على الكل، " ومما يلاحظ على الإسلاميين حتى اليوم في دول عدة استفادتهم الواسعة من الحريات والمؤسسات الديمقراطية، والجمعيات والنقابات واللجان، إلا انهم لا يكتفون بالسيطرة عليها، بل يشيعون في تلك الدول الأفكار التسلطية، ويروجون للشعارات المعادية

[٥٧]- د. محمد نور فرحات، " البحث عن العقل: حوار مع فكرة الحاكمية والنقل"، دار الهلال، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧، . ص ٥٧.
[٥٨]- د. فرج فودة، "قبل السقوط"، مطابع الهيئة المصرية العامة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، بدون تاريخ نشر، ص ٦٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

للتعددية والديمقراطية، رغم أن في تقليص التعددية والحريات الليبرالية ضررا فادحا بالإسلاميين أنفسهم على المدى البعيد. كما يلاحظ كذلك أن الإسلاميين يستفيدون من كل الحريات والأوضاع الديمقراطية أينما وجدت، ولكنهم، مهما بلغت قوتهم واتسع نفوذهم وتطور وعيهم، لا نراهم يدعون إلى وضع الدساتير، وضمان الحريات، والاعتراف ببقية التيارات، وتشجيع الحوار السياسي، وبناء الديمقراطية الحقيقية، بل يكتفون برفع الشعارات الغامضة المضمون كشعار "الإسلام هو الحل" أو "القرآن هو الدستور" متناسين ما بين الأحزاب والجماعات الإسلامية نفسها من خلافات سياسية وفقهية في فهم الإسلام" [٥٩].

واستخلاصا نجد بأن (الإسلام السياسي) يعتبر مبدأ (الحاكمية لله) من أهم دعائم فكره، ويقوم برنامجه على جعل الحكم لله عبر الخضوع التام للنص والشرع وترك نظم الحكم والإدارة والإيديولوجيات الوضعية واعتبارها كفرا من عمل البشر، لا يجب مقارنتها أبدا بالشريعة أو الاحتكام إليها، ولا يجب ان تحل محل حاكمية الله، التي ينبغي أن يخضع لها البشر بكل مظاهر العبودية والتسليم الكامل.

ويرفض (الإسلام السياسي) ومفكروه أي اجتهاد مع مبدأ (الحاكمية لله) الذي طوره أبو الأعلى المودودي، وبحث فيه كثيرا سيد قطب، وهم يقولون بأنه مبدأ كلي لا يمكن تجزئته، كما طالب بذلك فرج فودة مثلا. ويعتبر دعاة (الإسلام السياسي) كل "العصور الذهبية" في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية وليدة التمسك بهذا الفكر، وبالتطبيق الحرفي للشريعة، ويعيدون انتصارات الأمة للدين وانكساراتها للبشر الذين رفضوا تطبيق الدين وركنوا لأمور وأيديولوجيات أخرى.

وثمة آراء ناقدة كثيرة تأتي من قبل خصوم (الإسلام السياسي) ورافضي فكره حول هذا المبدأ، فمنهم من يقول بأنه مبدأ لا يستوي مع العصر ومنهم من يتهم الإسلاميين ورجال الدين بإقحامه من أجل ديمومة سيطرتهم على المجتمعات ومؤسسة الحكم والحديث والإدارة باسم الله وحاكميته. وفي كل الأحوال يظل (الإسلام السياسي) وكافة جماعاته متمسكا بمبدأ (الحاكمية لله)، ورافضا للمناهج الوضعية، وثمة البعض من جماعاته يعلن ذلك علانية، والبعض الآخر يمارس التقية للالتفاف على القوانين السائدة والوصول إلى الحكم والسلطة.

[٥٩]- خليل علي حيدر، "اعتدال أم تطرف: تأملات نقدية في تيار الوسطية الإسلامية"، دار قرطاس للنشر، دولة الكويت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ٥٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المبحث الثاني: مرجعيات خطاب الإسلام السياسي:

المطلب الأول: مرجعية العودة إلى الأصول.

١. تعريف العودة إلى الأصول أو الأصولية:

٢. الأصولية كمصدر لخطاب الإسلام السياسي:

٣. تطبيقات الأصولية في عمل تنظيمات الإسلام السياسي:

****

١. تعريف العودة إلى الأصول أو الأصولية:

علينا في البداية تقديم تعريف مسهب للأصولية لكي نشكل مدخلا صحيحا إلى هذا المطلب. ولابد أننا وعندما نسمع بكلمة (الأصولية) نتذكر فورا تلك الجماعات الدينية المتزمتة التي ترجع كل شيء إلى الأصول والبدايات وتقدم تفاسير ورؤى لقضايا معاصرة، تقوم على أسس فكرية وقيمية ماضية.

ولنبدأ من البحث في جذر الكلمة اللغوي، ماذا تعني كلمة "الأصولي" و"الأصولية" في اللغة العربية؟. الأصولية في اللغة "مأخوذة من الفعل "أصل" الشيء يؤصله إذا عاد به إلى الأصول الثوابت. وأصل الشيء: أساسه الذي يقوم عليه، والنسبة إليه أصولي. وليس هذا مفهوم الأصولية في اللغة العربية وحدها، بل في سائر اللغات. ففي الإنجليزية . مثلا . يطلقون كلمة أصولية ويقصدون بها: مطابقة الأصول. وفي الفرنسية يطلقون كلمة أصولي أو أصلي على الأشياء الثابتة، ويعبرون عن ذلك في لغتهم بالأصل أو الأصولي. وهذا يعني أن الأصولية في جميع اللغات تعني الرجوع إلى الأصول الثوابت" [٦٠].

ونستنتج مما سبق بأن المفهوم يقوم، في معظم اللغات، على الرجوع إلى أصل الشيء، ولا يقتصر المفهوم على الدلالة الموجودة في اللغة العربية، والتي تتوقف في الأغلب على توصيف فئة محددة من الإسلاميين أو معتنقي فكر معين يفسر الإسلام بشكل خاص به، ومن هنا فإن "مصطلح الأصولية بمعناه الذي ظهر في اللغة الإنجليزية ليصفه، مصطلح أميركي النشأة ليس له محل حقيقي في الإسلام. ففي القرن التاسع عشر عندما اتجه الأميركيون الإنجيليون إلى محاولة الفهم الحرفي للإنجيل وإعادة تطبيقه، أطلقوا عليهم اسم الأصوليين. ويمكن استخدام نفس المصطلح مع يهود أمثال مناحيم شنيرسون الحسيدي

---

[٦٠]- مجموعة من قواميس اللغات العربية والإنجليزية والفرنسية، مقتبس من كتاب: "الأصولية والأصوليات الأخرى" للدكتور عماد عبد السميع حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص ٢١

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

واتباعه في نيويورك أو بيت المقدس، عندما يطبقون التوراة حرفيا. فالأصولية إذن ليست محصورة في الإسلام، وقد عرفت وزارة الخارجية الألمانية "الأصولية" في مؤتمرها المنعقد في ١٩٨٧.٠١.٢٢ بأنها: حركة تمتثل للقواعد القانونية والقيم وأساليب ممارسة الإسلام الأصولي عند ظهوره، كنموذج لتشكيل الحاضر، فهي أسلوب لرؤية العالم والتعامل معه" [٦١].

ولكن اللغة العربية لم تكن تعرف (الأصولية) كونها تشمل فرقا دينية متزمتة أو تتخذ من الدين منهجا لها، حيث ان دلالة المصطلح مثلما نعرفها الآن، لم تتشكل إلا في وقت قريب، و"لم يظهر مصطلح الأصولية في لغتنا العربية كرمز وعلم على جماعة معينة أو فرقة ذات مبادئ وأصول ومواقف متميزة إلا في العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن، لأن هذا المصطلح ليس وليد البيئة العربية الإسلامية. وإنما ظهر أولا في الغرب وفي لغته، ثم نقل إلى لغتنا العربية حاملا معه تجربة الغرب وهمومه وملابساته، ولقد أرخ الفيلسوف الفرنسي رجاء جارودي لهذا المصطلح وتاريخ ظهوره في المعاجم اللغوية في فرنسا، وبين أن أول ما ظهر هذا المصطلح كان في معجم لاروس الصغير عام ١٩٦٦ وكان معناه عاما غير محدد ولا دقيق، وكان يرمز به إلى "مواقف عامة لمجموعة الكاثوليك" الذين دأبوا على التمسك بالماضي ورفض كل جديد وعدم القدرة على تكييف عقيدتهم مع ظروف الحياة وتطوراتها الجديدة في فرنسا " [٦٢].

إذن (الأصولية) معرفة في أهم اللغات الحية، وهي تعني العودة إلى الأصول، وما يهمنا هنا هو البحث في دلالات هذا المصطلح في الفكر الإسلامي، وأن نعرف كيف نشأ وتمكن من البروز بهذا الشكل، حتى غدا مرادفا للتطرف والعنف، وعبارة "الأصولية"، كذلك، "تستخدم في الخطاب السياسي العربي والغربي للإشارة إلى شكل من أشكال التطرف الديني عادة "الأرثوذكسي"، أو التزمت، المتشدد، أو المتطرف. و(الأصولية) في الفكر السياسي الإسلامي(..) هي نظرية قد ولدت لسد الفراغ الإستراتيجي الذي نشأ عن الأبنية التقليدية، وعن سقوط النماذج المستوردة من الغرب. وثمة مفهومان للأصولية: المفهوم الأول كامن في الفكر الإسلامي ويفضي إلى إثبات هوية الفرد والمجتمع في الأمة الإسلامية. والمفهوم الثاني غريب عن الفكر الإسلامي، إذ قد استورده بعض المفكرين المسلمين المحدثين من الغرب بهدف إعمال مناهجه في العالم الإسلامي" [٦٣].

أما (الأصولية الإسلامية) فهي فكرة تقوم على التمسك بأصول الدين والعودة إلى البدايات أو الحفاظ على "نقاء الإسلام" مثلما يظهر في خطاب الجماعات الأصولية، وعليه ف"الأصولية **Fundamentalism**

---

[٦١]- مراد هوفمان، "الإسلام كبديل"، ترجمة عادل المعلم، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧. ص ٦٧ و٦٨.
[٦٢]- محمد السيد الجليند، "الأصولية والحوار مع الآخر"، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٩، ص ١٠.
[٦٣]- الجاسور، "موسوعة علم السياسة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٦٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

هي اصطلاح يعبر عن الجهود المبذولة من اجل تحديد وتعريف الأسس الجوهرية التي يرتكز عليها نظام ديني والتمسك بتلك الأسس. ومن بين المبادئ الرئيسية للأصولية الإسلامية حماية نقاء المفاهيم الإسلامية من الشوائب التي تنجم عن الممارسات التي تتسم بالتخمينات. والإحياء الإسلامي أو العودة إلى الحياة الإسلامية القوية مع تجديد الاهتمام بالإسلام هو أمر يتعلق بالأصولية. ووراء كل هذا يوجد دافع نحو فتنة الإسلام وذلك بهدف إطلاق كل قواه الحيوية." ٦٤.

لكن لماذا تترادف كلمة (الأصولية) الآن مع العنف والتشدد؟، فلأن هناك من يريد تقديم التيار الإسلامي الأصولي الذي يقتدي بالسلف والأصول، كونه تيارا عنفيا يرفض الآخر ويلجأ إلى القوة في فرض أفكاره ورؤاه على الجميع، " لقد أصبح مفهوم الأصولية حاليا له مدلول سياسي وفكري مرتبط بمجموعة من السلبيات وأصبح له مفهوم يخالف مفهومه الإسلامي خاصة بعد ظهور اتجاهات سياسية تحمل الشعارات الإسلامية على هيئة برامج سياسية وتضاربها مع بعض الاتجاهات السياسية المناوئة لها وأخذ المصطلح مدلولات جديدة من أهمها تصوير المطالبين بالعودة إلى الشريعة الإسلامية كخطر داهم على الحضارة الإنسانية، وكتيار سياسي تعارضي يهدف للجمود والتحجر. بل وأصبح يصور هذا المدلول الاتجاه الإسلامي على أنه المسؤول عن كافة ما يجري على الساحة السياسية في العالم الإسلامي، فالعنف والإرهاب والحروب والفوضى والاضطرابات أصبحت تنسب بصورة أو بأخرى إلى الجماعات الأصولية بل أن بعض الجماعات المغرضة أصبحت تقوم ببعض العمليات الإرهابية والابتزاز باسم الجماعات الأصولية" ٦٥.

ومما سبق نستنتج بان (الأصولية) بشكل عام تعني التمسك بروح الفكر ومبدأه وبساطته الأولى. و(الأصولية الإسلامية) تعني العودة إلى الأصول الأولى للإسلام ومحاولة تطبيقه حرفيا بالاحتكام إلى مرجعية تلك الأصول والإقتداء بسير المسلمين الأوائل وأحكامهم، والابتعاد عن التفسيرات والدعوات الاجتهادية العقلانية التي تحاول تطويع النص الإلهي لصالح الزمان والمكان الحاليين.

٦٤- د.لبيب هيرو، "الأصولية الإسلامية في العصر الحديث"، ترجمة عبد الحميد فهمي الجمال، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ١٤.

٦٥- د. محمد محمد الشافعي، "سلطات الدولة بين الفكر الدستوري والفكر الإسلامي"، مركز المحروسة للبحوث، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٩، ص ١٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٢. الأصولية كمصدر لخطاب الإسلام السياسي:

من المهم الآن وبعد تقديم عدة تعريفات لغوية ومعرفية حول دلالة (الأصولية) أن نبحث في مدى قوة وحضور هذه الفكرة أو هذا الاتجاه في خطاب جماعات (الإسلام السياسي). هل يعتبر (الإسلام السياسي) الأصولية أو العودة إلى الأصول كمصدر شرعي له؟. وما هي الأسس الشرعية التي تستند إليها جماعات (الإسلام السياسي) في اعتبار "الأصولية" كمصدر قائم، ملزم وشرعي لخطابها؟.

في شرعية حضور (الأصولية) كمرجع أصيل للإسلام السياسي، يقول أبو الأعلى المودودي: "الذي ينبغي أن نعرفه قبل كل شيء ولا نغفل عنه أبدا، أن الإسلام ليس بمجموعة من الأفكار المبعثرة والطرق المتفرقة للعمل حشدت فيها من هنا وهناك أشياء لا صلة لبعضها بالبعض الآخر، بل هو نظام جامع محكم أسس على مبادئ حكيمة متقنة، وأركانه الكبيرة المهمة إلى الجزئيات الصغيرة الدقيقة كلها ترتبط بتلك المبادئ ارتباطا منطقيا، وكل ما وضع فيه للحياة الإنسانية لمختلف شعبها من النظم، إنما قد اخذ روحه واقتبس جوهره من تلك الأصول الأولية، ومن هذه المبادئ والأصول تخرج الحياة الإسلامية بمختلف فروعها" [٦٦].

والإسلام الحقيقي، أي الإسلام دينا ودنيا، كما تقدمه لنا جماعات (الإسلام السياسي)، يجب أن يطبق حسب الأصول، أي حسب القرآن والسنة، وعلى الحكام أن يلتزموا، في كل زمان ومكان، بذلك. فشريعة الحاكم السياسية مستمدة من تمسكه بالأصول وتطبيقه لها، و" يتفق علماء المسلمين على أن تطبيق الشرع المنزل هو أساس مشروعية الولايات السياسية في الإسلام، فولي الأمر العام (رئيس الدولة) وأعوانه من الوزراء والأمراء على الأقاليم والقضاة وغيرهم من أصحاب الولايات العامة واجب عليهم تطبيق الشرع المنزل. والشرع المنزل كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية : "هو ما جاء به الرسول (ص) وهذا يجب اتباعه، ومن خالفه وجبت عقوبته". فالنصوص القطعية الثبوت والدلالة من القرآن الكريم وصحيح السنة، يتعين على الكافة الالتزام لها، حكاما ومحكومين، فهي الشرعية الإسلامية العليا الواجب اتباعها، والخروج عنها عمدا، خروج عن دائرة الإسلام." [٦٧].

وعليه فلا مناص أمام الحاكم أو رئيس الدولة إلا ان يطبق هذا الشرع بالعودة إلى الأصول. فهكذا يرى (الإسلام السياسي) انه "ليس للحاكم تغيير الشرع، وأن المصدر للتشريع ثابت، وهو الكتاب والسنة، والاجتهاد في التشريع للعلماء المختصين، وينبغي أن يكون الحاكم واحدا منهم، ولكن الاجتهاد لا يقتصر

---

[٦٦]- أبو الأعلى المودودي، "نظرية الإسلام السياسي"، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الثالثة ١٩٦٧، ص ٧ و٨.

[٦٧]- د. فؤاد عبد المنعم أحمد، "شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام"، دار الوطن، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ٢٣٤ و٢٣٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

عليه . يقول ابن تيمية استشهادا بما قاله الإمام مالك لهارون الرشيد حينما استشاره أن يجعل الناس على موطئه: " إن الحاكم ليس له أن ينقض حكم غيره في مثل هذه المسائل . أي المسائل الاجتهادية . ولا للعالم والمفتي أن يلزم الناس في مثل هذه المسائل" [٦٨].

والسياسة يجب أن تُمارس بحسب الشرع والأصول، وأي سياسة لا تتوافق مع الشرع، لا يمكن اعتمادها و الاعتراف بها من الناحية الأصولية الإسلامية. ومن أراد ان يحكم باسم الإسلام فعليه أن يعتمد على المصادر الأولية والأصول البينة من قرآن وسنة، " إن القول "لا سياسة إلا ما وافق الشرع" قول صائب متى أريد أن تكون الأحكام الجزئية متفقة مع مقاصد الشريعة وروحها ومبادئها الكلية وغير متناقضة لنص تفصيلي تشريعي عام، أما إذا أريد بهذا القول أنه لا يعتبر من الشريعة شيء من الأحكام الجزئية التي تحقق بها المصلحة أو تندفع بها مفسدة إلا إذا نطق الشرع بنص الكتاب أو السنة أو هما معا كان قولا بهذا المعنى غير سديد لمنافاته لقواعد الشريعة وعمل السلف الصالح" [٦٩].

وتأسيسا على ذلك، يمكننا الإشارة إلى "أهم الخصائص التي تشكل أسس ورؤية الفكر الأصولي لجماعات الظاهرة الدينية، السياسية إزاء المجتمع والدولة، وهي كشعار مشترك لعموم الجماعات وهي:

١. دين ودولة: أي وحدة الرؤية في الفكر والممارسة كما كانت دولة الإسلام الأولى.
٢. قرآن وسنة: مصدرين أساسيين للتشريع.
٣. الصراط المستقيم: أي لا شرقية ولا غربية في المعتقدات والتعاملات.
٤. الركن السادس: أي الجهاد.
٥. الأمة العالمية: أي الأمة الإسلامية الواحدة رغم تباعد وتعدد أقطارها وقومياتها.
٦. العدالة الاجتماعية: كإطار لتنظيم المجتمع والعلاقة بين الطبقات.
٧. السلطة الشرعية: أي الإمام الممثل للجماعة المؤمنة.
٨. المجتمع النقي: نقيض المجتمع الجاهلي.
٩. وحدة النظرية والتطبيق: شعاره الله غايتنا والرسول زعيمنا والقرآن دستورنا والجهاد سبيلنا" [٧٠].

ورغم اعتراف بعض الباحثين بالأصول الشرعية لفكرة (الأصولية) في (الإسلام السياسي)، إلا انهم يتحدثون عن نوع من الانتقائية في التأويل في التعرض لهذا الموضوع، وعليه "فقد كثر الجدل حول الأصول المرجعية لظاهرة التطرف الديني، فمن قائل بردها إلى الخوارج أو إلى غلاة الشيعة، بينما ترى

---

[٦٨]- ابن تيمية، "مجموعة الفتاوى"، الجزء الثلاثون، دار الوفاء للنشر، المنصورة، مصر، الطبعة الثالثة ٢٠٠٥، ص ٧٩ و٨١.
[٦٩]- ابن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٧٦، الجزء الرابع، ص ٢٧٣.
[٧٠]- د. جمال البدري، "السيف الأخضر: دراسة في الأصولية الإسلامية المعاصرة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢١ و٢٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الجماعات الدينية المتطرفة أن أصولها مستمدة من القرآن والسنّة، فضلا عن الدعوة السلفية التي أصل لها الفقيه ابن تيمية. وفي كل الأحوال يجري تأويل النصوص وإعتساف هذا التأويل بما يخدم غرض كل من عرض لاستقصاء جذور هذه الظاهرة. وفي كل الأحوال أيضا يشكل المنهج "الانتقائي" حجر الزاوية، بحيث يستباح التراث والتاريخ معا لمزاعم هؤلاء وأولئك. والحصاد النهائي لتلك التحليلات مزيد من طمس الحقائق" [٧١].

وتستمر الانتقادات بحق التفسير الأصولي لنصوص الدين الإسلامي، ولجوء جماعات (الإسلام السياسي) إلى الذهاب في صلاحية ذلك التطبيق للعصر الحالي، وتحويله إلى مشروع لتسيير كافة شؤون الحياة دون مراعاة الظروف التي تغيرت، أو الواقع الدولي والحياة المعاصرة برمتها، " ما يميز الخطاب التأصيلي بوجه خاص، انه بالرغم من الطبيعة الآنية للأزمات التي يتولى تفكيكها، فإن الحلول التي يقدمها، هي قبل كل شيء مجموعة من الصيغ الثابتة، التي تستلهم الماضي البعيد، ليس باعتباره مرجعية قيمية فحسب، بل باعتباره مشروعا قابلا لإعادة التحقق في المستقبل كذلك. ويشكل النموذج الاجتماعي والسياسي الذي تحقق في العصر الإسلامي الأول، برأي ممثلي الجماعات التأصيلية، ليس النموذج الأمثل فقط، بل كذلك المسار الوحيد الممكن، لتخطي الصعوبات وتحقيق الأهداف المرجوة على كافة المستويات" [٧٢].

ومن خلال متابعة مسيرة جماعات (الإسلام السياسي) نجد بأنها لا تتمسك بالتطبيقات الأصولية للإسلام من منطلق إيماني وعقائدي فقط كما تروج دائما، وتحسب تفسيرها هو الأقرب إلى الإيمان الصحيح والفهم السليم للإسلام، لا.. ولكنها أيضا تندفع بدافع سياسي بحت، يرمي إلى كسب قلوب وعاطفة الجمهور المسلم المتدين، واستغلال هذه العاطفة لتقبل كل ما هو راجع للنص الديني والأصول، من اجل تمرير خطابها السياسي وتحقيق أهدافها الدنيوية.

وجماعات (الإسلام السياسي) تقدم نفسها حامية للدين والشريعة ومتمسكة بالأصول، من أجل تسويق خطابها لدى الحاضنة الشعبية والفقراء والمسحوقين من أبناء الشعب. إنها تمارس نوعا من الديماغوجية، ومن هنا ف"إن الخطاب التأصيلي المعاصر، وان كان يعي اليوم جيدا أن الأعراف والصيغ التوافقية التي نظمت الحياة الإجماعية والسياسية، في مجتمعات بدوية بسيطة، تعيش على الرعي وعلى الغزو وتجارة القوافل، لا يمكنها ان تستجيب بحال من الأحوال لاحتياجات المجتمعات المعاصرة، فإنه يظل مع ذلك متشبثا بالأساس السلفي لخطابه، لأنه من جهة أولى، ومن موقع الرفض والمعارضة للأنظمة السياسية

---

[٧١]- د. محمود إسماعيل، "الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين"، مؤسسة الشراع العربي، دولة الكويت، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ٩٦.
[٧٢]- د. المختار بنعبدلاوي، "الإسلام المعاصر: قراءة في خطابات التأصيل"، دار معد للمطبوعات والنشر، دمشق، سورية، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ٢٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

القائمة بحاجة إلى خطاب شعبوي مفعم بالرموز، قادر على تأجيج الانفعالات، أكثر مما هو بحاجة إلى حلول تتسم بالواقعية. ومن جهة ثانية، يطمح إلى اكتساب مظهر المدافع عن الهوية التاريخية، نظرا لما يزخر به الماضي من أمجاد قومية ودينية حافلة، ومن شخصيات باهرة، يعاد قراءة مساراتها على ضوء الاحتياجات المعاصرة، بحيث تصبح هذه الأمجاد والشخصيات استثمارا خالصا لهذا الخطاب، تشكل بالنسبة له دمغة المشروعية وتوفر له الإطار الملائم للظهور بمظهر المدافع عن القيم الأصيلة، والحامل لرهانات تحديات المستقبل" [٧٣].

إذن وبناء على ما سبق، نرى بان (الإسلام السياسي) يعتبر (الأصولية) مصدرا أساسيا وشرعيا لخطابه. فهناك أدلة "شرعية" قدمها ابن تيمية والمودودي وابن قيم الجوزية على ضرورة التمسك بالشرع والأصول في تسيير الحياة السياسية في بلاد المسلمين. ووجدنا كيف حددت جماعات (الإسلام السياسي) الخصائص التي تشكل رؤيتها للدين والدنيا، وهي تقوم على الكتاب والسنة بالدرجة الأولى، والتمسك بأصول الدين وسيرة السلف الصالح. وعليه فأن خطاب (الإسلام السياسي) يعتمد في مصدره ومرجعياته ومنطلقاته على الأصول الأولى ويلزم المسلمين بالرجوع إليها في تسيير شؤون حياتهم، بغض النظر عن الزمان والمكان أو طبيعة المجتمع المسلم.

٣. تطبيقات الأصولية في عمل جماعات الإسلام السياسي:

تعتمد جماعات (الإسلام السياسي) في ممارساتها للسياسة وتعاملها اليومي مع الشأن العام وكافة مناحي الحياة في بلاد المسلمين على المرجعيات الأصولية الأولية للإسلام. ورغم اختلاف التفسيرات هنا وهناك، والاختلافات بين بنية هذه الجماعات من حيث لجوء بعضها إلى العنف، ورفض البعض الآخر له، إلا ان الثابت هو قبول الجميع بالأصول كمرجع ثابت لها، والرجوع إلى هذه الأصول في الاحتكام فيما يتعلق بكل شؤون الدنيا، ف"الإسلام ليس مجرد دين، انه أكثر من مجرد كونه دينا، إذ يشتمل على نظام اجتماعي كامل يشتمل على كافة المسلمين ويضم كل أولئك الذين ارتضوا الإسلام دينا. فالدين الإسلامي هو في حقيقة الأمر بمثابة حضارة تنطبق على كافة الأزمنة وعلى الأماكن والبلدان" [٧٤].

ومن جانبها أعلنت جماعة الإخوان المسلمين، وهي كبرى جماعات (الإسلام السياسي) في العالم الإسلامي، ولها أفرع في العديد من الدول المسلمة، تتبع تنظيما عالميا يضع استراتيجية العمل والإدارة، أعلنت عن "الأفكار التالية كبرنامج تطبقه في عملها السياسي:

---

[٧٣]- نفس المصدر السابق، ص ٣٠.

[٧٤]- د. لبيب هيرو، "الأصولية الإسلامية في العصر الحديث"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

١. ان الإسلام هو نظام شامل يطور نفسه تلقائيا. والإسلام هو الطريق الأساسي للحياة بكل مجالاتها المختلفة.

٢ . ان الإسلام ينبثق ويرتكز على مصدرين أساسيين هما القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة.

٣. ان الإسلام صالح للتطبيق في كل زمان ومكان. وقصارى القول ان الإسلام هو إيديولوجية شاملة تقدم نظاما قادرا تماما على تنظيم كافة تفاصيل الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمؤمنين.

وجماعة الإخوان المسلمين قد قدمت أيضا على أنها كيان شامل كل شيء. وقد قدم حسن البنا وصفا لجماعة الإخوان المسلمين من حيث هي وارثة وحفازة لمعظم العناصر النشطة في التفكير الإسلامي والتراثي السني، فقال انه يراها "رسالة سلفية وطريقا سنيا وصدقا صوفيا ومنظمة سياسية وجماعة رياضية وجمعية علمية ومشروعا اقتصاديا وفكرة اجتماعية" [٧٥].

لقد تمسكت جماعة الإخوان المسلمين بالأصول ووضعت برامج دنيوية من أجل تفعيلها في الحياة العامة وتطبيق تفسيرها للإسلام الأصولي، وقد سار على منهاجها كل أفرع الجماعة، أو بعبارة أدق كل الأفرع الأخرى، في البلدان العربية والإسلامية، مع فوارق تتعلق بطبيعة المجتمعات والثقافات والظروف السياسية، وكان حسن البنا "قائد الإخوان المسلمين قد أصدر رسائل ليعرف اتباعه بأهداف الجماعة وأنشطتها. كما قدم إرشادات للاتجاهات الروحية والعقلية والمادية في حياة أعضائها.

وكان كل عضو جديد في الجماعة يقسم قسم البيعة الذي يتضمن شعار "العمل، الطاعة، الصبر". وكان عنصر العمل يقوى دائما عن طريق مشاركة الأعضاء في التجمعات العامة احتفالا بالمناسبات الدينية والأحداث السياسية. وهذه التجمعات، التي كانت تشبه الاجتماعات النصرانية الإحيائية، كانت تدار في أجواء مشحونة عاطفيا مع أناشيد وشعارات تولّد أحاسيس الوحدة والقوة والإخلاص الجماعي" [٧٦].

وتتشعب أساليب الأصوليين في نشر التفسير الأصولي المتشدد في المجتمع وتثبيت الاعتقاد بضرورة السير عليه واتخاذه منهجا للعمل السياسي اليومي، على ان الثابت هو تمسكهم به واليقين بان ذلك يدخل في نطاق نشر الدعوة والدفاع المشروع عنها في وجه كل من يرفض العودة إلى الأصول أو تدخل الدين في الحياة العامة والشؤون السياسية، ف"الأصوليون العاملون داخل المجتمعات الإسلامية يستخدمون مجموعة وافرة من الأساليب الفريدة في الدعوة التي تستهدف الأفراد والمجموعات. والإسلاميون، الذين يشعرون أن لديهم الحقيقة المطلقة، يقومون بالدعوة في حماس وتوقّد، أحيانا علانية، طبقا للملابسات السياسية. وقد وجدت هذه الأساليب براعة فائقة في استخدامها على يد حسن البنا ومعاونيه، الذين أرسوا النمط الذي أصبح قادة الحركة الجدد يتبعونه. والقائد الأصولي، من منظور أنه رأس جماعة تؤمن

---

[٧٥]- نفس المصدر، ص ١١٩.

[٧٦]- محمد شوقي زكي، "الإخوان المسلمون والمجتمع المصري"، القاهرة، مصر. بدون اسم دار النشر. ص ١٣٢- ١٣٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بالاستبداد، ينصب اهتمامه على أمرين دعويين: أولا: تقوية إيمان أتباعه ليرفع مستوى الوعي لديهم. ثانيا: اجتذاب أعضاء جدد لحركته" [٧٧].

وفي مساعيها لتطبيق الأصول في برامجها والتمسك بحرفية النصوص والتفسيرات التي تتوافق مع الرؤية الأصولية، حاولت جماعات (الإسلام السياسي) استبعاد اجتهادات وتفسيرات أخرى قد تعرقل خططها في المضمار السياسي، ومن تلك التفسيرات "طاعة الحاكم"، حيث أنها وجدت ان الخروج عن الحاكم الذي لا يطبق الشرع أمرا جائزا شرعا، بينما ذهبت آراء أخرى في عدم جواز ذلك. وقد اعتمد الرأيان، كالعادة، على نصوص القرآن والسنة، حيث أن " النصوص المقدسة القرآن والسنة صريحة في مبناها ومعناها بضرورة طاعة الحكام والسمع لهم حتى ولو صدر منهم ما يكرهه المحكومون لأن البديل عن ذلك هو شق جماعة المسلمين أي حدوث حرب أهلية بالتعبير الحديث، وهو ما استفظعه نبي الإسلام وتوعد من يقدم عليه بأنه سيموت ميتة جاهلية أي على غير دين الإسلام. وأمراء "الجماعات" لا نظن انهم لم يقرؤوا هذه النصوص ولكنهم يلجئون إلى ما يسمى بالتأويل المستكره أو المذموم الذي يلوي أعناقها ويمسخ معناها ويشوه دلالاتها، أو يعمدون إلى نصوص المرتبة الثانية وهي إنتاج بشري غير ملزم، وغالبا ما يكون أصحابها عرف عنهم التشدد والتزمت، بل ربما التنطع الذي نهى عنه الرسول محمد . صلى الله عليه وسلم . في عديد من أحاديثه. وهناك طريقة ثالثة يسلكونها في هذا السبيل وهي بتر أجزاء من النصوص المقدسة (وعادة ما يحدث هذا مع آيات من القرآن) وإخراجها عن سياقها، كل ذلك وصولا إلى أغراضهم وتحقيقا لأهدافهم" [٧٨].

وفي حال تطبيق الأصول وظهور العنف، فان الخطاب الإسلامي يلجأ، مرة أخرى، إلى الاجتهاد والتفسير المتزمت للنصوص والأحاديث، بحيث يغدو مقاومة المجتمع والحاكم جهادا مشروعا في سبيل الله، مدعوما بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وشروح وتعليقات منظري (الإسلام السياسي) المتشدد، " أما الجهاد لنشر الإسلام الذي هو جهاد طلب لنشر الإسلام، وجهاد دفاع عن الأديان والمقدسات والأعراض والأموال، فليس فيه منافاة للسماحة، فهو لا يكون إلا بعد استنفاد الوسائل الأخرى، إذ هو لنشر الإسلام، وإبعاد الشانئين الصادين عن سبيل الله، ولذلك فإن مظاهر السماحة فيه بينة" [٧٩].

ولا يتهاون الخطاب الأصولي، في التفسير الذي تقدمه جماعات (الإسلام السياسي)، مع الحكام الذي يختلفون معه في التفسير والرؤى، بل يستدعي التاريخ الإسلامي وحوادثه، بغرض شرعنة الخروج عليهم

---

[٧٧]- ريتشارد هرير دكمجيان، "الأصولية في العالم العربي"، ترجمة: عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٨٩، ص ٧٩.

[٧٨]- خليل عبد الكريم، "الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية"، دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ص ٧٢.

[٧٩]- عبد الرحمن بن معلا اللويحق، "الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة"، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩٢، ص ٤٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وتكفيرهم، وإعلان الجهاد ضدهم. ومن هنا نرى بأن هذا الخطاب أحيانا يمضي في تشبيه هذا الحاكم أو تلك الدولة والسلطة بمناوئي النبي محمد في ذلك العصر الغابر لمجرد الاختلاف معهم في السياسات والأمور الدنيوية.

ويأتي هذا التصرف كمقدمة وتوطئة لشرعنة الحرب عليهم، وتكون هذه الحرب أو "الغزوة" مدعومة، كما أسلفنا، بالآيات والأحاديث التي تم استحضارها من القرآن وبطون كتب الأحاديث والتفاسير لتفعل فعلها الآن، " أول من يقف حجر عثرة في سبيل إقامة الدولة الإسلامية هم الحكام. تماما مثلما كانت تقف حكومة الملأ (ملأ قريش) في مكة وزعماء قبائل ثقيف وغطفان وسليم وعضل والقارة وغيرهم عقبة في طريق إقامة الدولة في يثرب/المدينة، وكما شنت الغزوات والسرايا والبعوث وفرق التصفية الجسدية عليهم حتى أزيحوا من الطريق ودخلوا في نهاية المطاف في طاعتها، كذلك الشأن ذاته مع حكام المسلمين. وإذا حاجج أحد أمراء الجماعات بأن هؤلاء الحكام مسلمون يقيمون شعائر الإسلام ولم يمنعوا أحدا من أدائها بل وربما شجعوا على ذلك بإقامة المساجد وبعثات الحج وإذاعة القرآن ورفع الآذان في الإذاعة والتلفزيون والاحتفال بالمناسبات الدينية والمواسم الربانية وإصدار المجلات الدينية وبث الأحاديث والروحانيات في الراديو والتلفاز...الخ، كان الرد أنهم (في ردة عن الإسلام، تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية، فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء، وأن صلى الواحد منهم وصام وأدعى أنه مسلم.). وذلك حتى تتم المماثلة الكاملة بين هؤلاء الحكام وبين أعداء الدولة الأولى . دولة النبي محمد في يثرب . وحتى يطبقوا في حقهم نصوص القتال وخاصة "آية السيف" ويغدو الجهاد ضدهم "فرض عين" وقتالهم هو قتال "البغاة الصائلين المعتدين" وأموالهم وسلبهم حلال كما أن إعانتهم ومساعدتهم بأي صورة محرمة، وكل من والاهم صار مع أعداء الله ورسوله وقاتلا للمسلمين" [٨٠].

إذن نرى بأن هناك استحضارا مدروسا للتاريخ الإسلامي الغابر للحكم على الحاضر والمستقبل، ودائما يكون النص والعودة إلى الأصول والتمسك بها، هو الأسلوب الأوحد في عمل جماعات (الإسلام السياسي)، التي تعتمد على النص والتفسير الحرفي له، ومن ثم تلجأ إلى تغيير الواقع بذات اليمين، إذ أمكن، ومن هذا المنطلق فإن "مشكلة الأصوليين تدور على أنهم يريدون تحويل ما هو تاريخي إلى ما هو منطقي بمعنى أن لديهم اعتقادا راسخا وهو أن الإسلام يقدم لنا أجوبة عن جميع الأسئلة الهامة الخاصة بالشئون الدنيوية بغض النظر عن الظروف التاريخية. ولهذا فإن موقف الأصوليين من العلمانية هو أنها مرفوضة ليس فقط من الزاوية الدينية بل أيضا من الزاوية المعرفية. وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن

[٨٠]- خليل عبد الكريم، "الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٥٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

موقفهم يدور على أن معرفة كيفية تنظيم الشؤون الدنيوية مشتقة من المعرفة الدينية. وإذا أطلقنا على المعرفة أنها معرفة عملية فمعنى ذلك أن أساس معرفة الإنسان العملية يكمن في المعرفة الدينية" [٨١].

وفي غمرة اعتماد جماعات (الإسلام السياسي) على الأصول الأولى في شرعنة وتطبيق خطابها وفهمها للدين، تجنح بعيدا عن الفهم المعاصر للمدنية ودولة القانون والمؤسسات، ومبادئ حقوق الإنسان والحريات العامة. وهو الأمر الذي يأتي بالكثير من النقد والهجوم عليها من لدن المدافعين عن هذه الأسس الديمقراطية المعاصرة، لذلك فإن "القراءة المتمعنة للخطاب الإسلامي السياسي السائد والتعبيرات المؤسساتية للإسلامية التقليدية تظهر إشكالية كل من يتبنى مقاربة شمولية (توتاليتارية) وعسفية مع المبادئ الأساسية لحماية الأفراد والجماعات. فكيف يمكننا أن نقبل مع المودودي بإلغاء مهنة المحاماة وإلغاء الحوار التناقضي بين القاضي والدفاع باعتبار ذلك مناهضا للإسلام؟. كيف يمكن ان نقبل مع سيد قطب بوجود حزب واحد هو حزب الله الذي لا يمكن ان يتعدد، وأحزاب أخرى كلها للشياطين والطاغوت؟. كيف يمكن قبول صفة القاصر مدى الحياة للنساء وغير المسلمين، أي أكثر من أربع مليارات ونصف مليار إنسان؟. كيف يمكن مناهضة التعذيب دون الإقرار بحق السلامة الكاملة للنفس والجسد؟" [٨٢].

لكن جماعات (الإسلام السياسي) الآخذة في التطبيق الحرفي للتفسير الأصولي للإسلام، ليس من أولوياتها تحرير الإنسان أو البحث في حقوقه الشخصية وحرياته الفردية، وانما الأولوية لديها هي تحقيق الدولة الدينية وتطبيق أحكام الفقه والشريعة بحذافيرها، "في وضع هو اليوم أشد ما يكون تباينا مع ما كنا عليه في الماضي، وفي إطار معطيات وطنية ودولية، اجتماعية واقتصادية وثقافية، مختلفة تماما عما كانت عليه البلدان الإسلامية في القرن التاسع عشر وخلال النصف الأول من القرن العشرين، يجد الباحث الثابتة نفسها، وهي أن المطلب الحقيقي الوحيد للحركات الإسلامية إنما هو تأكيد الصبغة الدينية للدولة وتطبيق أحكام الفقه. وأما تحرير الإنسان ومسألة التنمية، أي ما كانت الشعوب الإسلامية في أمس الحاجة إليه، فإنها تبقى أهدافا لا صلة لها البتة باهتمامات الأصوليين" [٨٣].

وتظهر هذه الاستراتيجية في العمل لدى جماعات (الإسلام السياسي) من التطبيقات المعاصرة لبرامج هذه الجماعات من التي استلمت الحكم والإدارة في العديد من البلدان الإسلامية. فقد رفضت هذه الجماعات الأخذ بالدولة المدنية الديمقراطية بحسب المفهوم الغربي، وجعلت النص والأصل الإسلامي هو الحاكم والمرجعية، وكانت تلك هي "فلسفة الأصولية الإسلامية منذ ولادة الإخوان المسلمين بمصر حتى اليوم.

---

[٨١]- د. مراد وهبة، "الأصولية والعلمانية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢٨.

[٨٢]- د. هيثم مناع، "الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان"، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٩، ص ١٧.

[٨٣]- محمد الشرفي، "الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي"، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، ص ٢٣ و٤٠.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

فحسن الترابي لا يتردد في القول بأن تطبيق الشريعة هو "أحد مظاهر الاستقلال الحقيقي وعلاماته"، وأنه باستطاعته أن يجعلنا نخرج من "الحلقة المفرغة للفقر والفاقة والمديونية والعجز الاقتصادي". وللتذكير فإن سيد قطب، الذي ترى فيه الاتجاهات الأصولية الإسلامية، إلى جانب المودودي، أحد منظري الحركة الإسلامية الحديثة، إن لم نقل منظرها، يعتبر في مؤلفاته وخاصة "معالم في الطريق": أن "اتجاهات الفلسفة بجملتها، واتجاهات علم النفس بجملتها...، ومباحث الأخلاق بجملتها...، واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجملتها...، من الفكر الجاهلي، أي غير الإسلامي، ومعظمها، إن لم يكن كلها، يتضمن في أصوله المنهجية عداء ظاهرا أو خفيا للتصور الديني جملة وللتصور الإسلامي على وجه خاص، ويعني ذلك إن "المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم". وبهذا التعريف تدخل في إطار "المجتمع الجاهلي" كل المجتمعات القائمة في الأرض، إذ "تدخل في المجتمعات الشيوعية، وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية في أرجاء الأرض جميعا" [٨٤].

وتبعا للكلام أعلاه، ونظرا للتفسير الأصولي للمجتمع وللعلاقات مع المجتمعات والثقافات الأخرى، يرى (الإسلام السياسي) في خطابه الأصولي، بأن كل شكل من أشكال التراث والثقافة الغربية هو بالضرورة مناهض للإسلام ومبادئه التي تعتمد على الأصول وعلى كلام الله المنزل، ومن هنا فإن "حكاية أن الثقافة تراث إنساني لا وطن له ولا جنس ولا دين، حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العملية، دون ان تتجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية، ولا إلى الفن والأدب...ولكنها فيما عدا ذلك إحدى مصايد اليهود العالمية التي يهمها تمييع الحواجز كلها...لكي ينفذ اليهود إلى جسم العالم كله. وإذن، فينبغي نبذ كل ما ليس إسلاميا، لأنه دليل على "الثقافة الجاهلية المناهضة للثقافة الإسلامية" [٨٥].

ويتمسك الخطاب الإسلامي الأصولي بهذا الفهم وبتطبيق عملي له، إذ ما تسنى له في يوم من الأيام ان يحكم ويدير المجتمعات المسلمة، ويتشدد في رفض كل دعوات الحوار التي يطرحها الطرف الحداثوي العلماني المدني، ومن هنا نرى بعض الدعوات الصادرة عن النخب المدنية والديمقراطية لمحاورة الفهم الأصولي للإسلام السياسي، والرد عليه بمنطق عقلي حذر، وعدم اللجوء إلى الشحن والنفي التام للأسس والمصادر التي تستند عليها الأصولية الإسلامية.

ولعل الظاهرة الأصولية هي نتاج حالة تاريخية ما تستفيد من الدين في تقديم نفسها في لباس سياسي، ولا يمكن سوى الإقرار بها ومحاورتها، ويذهب هذا الرأي في القول انه " إذا كانت الظاهرة الأصولية ظاهرة اجتماعية، فكرية، سياسية، فإن إعمال العقل في تناولها يجب أن ينطلق أولا من رفض اعتبارها "انحرافا"

---

[٨٤]- المصدر السابق، ص ٤٠ و ٤١.
[٨٥]- سيد قطب، "معالم في الطريق"، مصدر سبق الإشارة إليه. ص ١٧٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أو "خطأ" في التفكير ينبغي تصحيحه، حيث أن هذا الاعتبار لا يعني في الواقع سوى أن العقل يقدم شهادة طوعية بإفلاسه، بسقوطه في هاوية الحكم القيمي، القانوني، أي في معسكر أعداء العقلانية. والحال أن الفعالية العقلانية تعني في المقام الأول التناول الموضوعي للظواهر ومحاولة فهمها من الداخل واستيعاب منطقها الخاص، واكتشاف ما هو إيجابي فيها، والذي حقق انتصارا ملموسا على العقل المجرد. ومن شأن هذا النمط في مواجهة الظاهرة الأصولية إثراء الرؤية العقلانية للأزمة الاجتماعية والسياسية والفكرية العامة في المجتمع، التي تعد الأصولية أحد جوانبها البارزة وأشدها حضورا على ساحة الفكر" [٨٦].

لكن هناك، بالمقابل، من يعتقد بأنه حتى التيار المعتدل في (الإسلام السياسي) متمسك بشكل خفي ومستتر بالخطاب الأصولي الداعي للإقصاء والتكفير والعنف، ويعد هذا البعض حجج "التيار المعتدل" في تأثيم الدولة المدنية التي أصبحت هدفا لجماعات (الإسلام الأصولي)، باعتبارها هي التي تقصي وتطارد الفكر الأصولي، دفاعا واضحا عن الإرهاب، والحجة في هذا الاتهام ان هذا التيار المعتدل من أنصار الجماعات الإسلامية "لجأ إلى حيل شتى للدفاع عن الفكر المتطرف، وتبرير لجوء الجماعات الإسلامية إلى الإرهاب. ومن بين هذه الحيل التأكيد على أن الجماعات الإرهابية تمثل استثناء في تيار الإسلام السياسي، وليس القاعدة. وإذا كان هذا صحيحا فلماذا لم يلجأ دعاة هذا التيار إلى النقد التفصيلي للمطروحات المشوهة للإسلام التي ينطلق منها الإرهابيون، ولماذا لم يصدروا ادانات واضحة وصريحة وقاطعة لأحداث العنف والإرهاب؟" [٨٧].

ورغم ان جماعات (الإسلام السياسي) تدعي بأنها تريد المشاركة السياسية وخوض الانتخابات، إلا ان الحقيقة تقول بأن التفسير النصي والأصولي الذي تقدمه هذه الجماعات للدين الإسلامي، قد دفع بغالبيتها إلى حمل السلاح واللجوء إلى العنف لتحقيق برامجها السياسية، بمعنى أنها طورت مشروعا عنفيا تكفيريا أدى حتى الآن إلى سفك الكثير من الدماء.

وهذا المشروع، ورغم إنه لم يحقق شيئا ولم ينعكس خيرا على أرض الواقع، بل زاد من حالة التعقيد والرفض، إلا انه ما يزال حاضرا ويعتبر خيارا واضحا للعديد من الجماعات الإسلامية،" المشروع التكفيري حاضر في الساحة بحكم شيوع أفكاره المتطرفة لدى جماعات إسلامية متعددة. ونظرا لأنه لجأ إلى الإرهاب الإجرامي السافر الذي تواترت حوادثه في السنوات الأخيرة، وتعددت جبهاته، وتعاظم عدد ضحاياه سواء من أعضاء الجماعات الإرهابية ذاتها، أو من قوات الشرطة أو من المواطنين الأبرياء. هذا

---

[٨٦]- شريف يونس، "سيد قطب والأصولية الإسلامية"، مصدر سبق الإشارة إليه. ص ٩.

[٨٧]- السيد ياسين، "الكونية والأصولية وما بعد الحداثة: نقد العقل التقليدي"، الجزء الأول، المكتبة الأكاديمية، الطبعة الأولى ١٩٩٦، القاهرة، مصر ، ص ٣٢٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المشروع خرج من صلب جماعة الإخوان المسلمين بحكم أن المنظر الأكبر له هو سيد قطب، الذي كان قطبا بارزا من أقطاب الإخوان المسلمين. وسيد قطب هو الذي صاغ لأول مرة نظرية في العنف السياسي من وجهة نظر إسلامية تقوم على تكفير الدولة والمجتمع، ويسم العصر كله بأنه عصر جاهلي، وأبعد من ذلك تدعو إلى قلب النظم السياسية القائمة بالقوة المسلحة. وبدت خطورة هذا المشروع التكفيري حين خرج أنصاره من حيز الفكر والإيمان بأفكاره، إلى ساحة العمل الإرهابي تطبيقا لهذه النظرية" [٨٨].

ومن هنا نجد بأن (الإسلام السياسي) يعتمد في تطبيقات سياسته الإستراتيجية والتكتيكية على الأصول وعلى شروح وتفسيرات منظريه، ويتخذ من كل ذلك مرجعا وحيدا أوحدا في بناء خططه ومشاريعه الرامية للسيطرة على الحكم وإعلان دولة الشريعة والخلافة.

ويرفض (الإسلام السياسي) القوانين الوضعية ويعتبرها من عمل البشر، لا حرمة ولا قداسة لها أمام النصوص الشرعية الملزمة المنزلة من الله، ووجدنا كيف إن رموز (الإسلام السياسي) وواضعي أسسه الفكرية قد كفروا كل من يقول بضرورة اللجوء إلى القوانين الوضعية للاستناد إليها في المجتمعات الإسلامية.

هذا المنطق مرفوض تماما في عرف (الإسلام السياسي)، فلا قداسة ولا حرمة سوى للقرآن والسنة، والتمسك بآراء العلماء والأمراء من قادة الاتجاه الإسلامي الأصولي، أما "الاعتدال" وإظهار المرونة، فهو في الحقيقة إعمال لسياسة "التقية"، ويأتي نتيجة ظروف مرحلية يفرضها الواقع السياسي والمجتمعي في بيئة ما، لكن الثابت بأن الإسلام السياسي، ككتلة واتجاه عام، متفق على الأصول والمرجعيات العامة، وهو يهدف إلى بناء دولة الشريعة وإحقاق الخلافة، ودائما الإسلام عنده هو الحل وهو الذي يطرح كل الحلول لكل المشاكل المطروحة، وإن كانت بعض التفاصيل تختلف من تنظيم سياسي إلى آخر، أو من بيئة إسلامية إلى أخرى.

[٨٨]- السيد ياسين، "الكونية والأصولية وما بعد الحداثة. أزمة المشروع الإسلامي المعاصر"، الجزء الثاني، المكتبة الأكاديمية، الطبعة الأولى ١٩٩٦، القاهرة، مصر، ص ٥٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المطلب الثاني: المرجعيات الأصولية المستمدة من الشرع:

١. مرجعية القرآن والسنة:

٢. مرجعية الشورى:

٣. مرجعية دولة الخلافة:

****

١. مرجعية القرآن والسنة:

تقوم جماعات (الإسلام السياسي)، التي ترى في الإسلام دينا ودنيا وتريد ممارسة السياسة وإدارة مناحي حياة الناس وفق مرجعيات الشريعة، تقوم أولا على مرجعيتين أساسيتين وهما القرآن والسنة. وكل أدبيات هذه الجماعات، وكل كتابات منظريها، تذهب في الاعتراف بالقرآن، ومن بعده بسنة النبي محمد، كمرجعين أساسيين للتشريع واستنباط الأحكام والقوانين، حيث لا يجوز لأي قانون وضعي أن يخالف أمريهما أو أن يشكل طريقة حياة وإدارة تخالف ما ورد نصا في القرآن والسنة. وفي رأي هؤلاء فإن "الأمة الإسلامية الصحيحة، إنما قامت في حياتها العامة والخاصة، على أساس القرآن الذي هو هاديها المرشد إلى كل شأن جليل أو ضئيل من شؤون حياتها" [٨٩].

وبحسب الرؤية الأصولية لا يجب أن تتراخى العزائم في الاعتماد على القرآن والسنة بمرور الدهر، فهما مرجعان ثابتان لا يؤثر فيهما الزمن ولا يقلل من قيمتيهما، فالتطور لا يمكن له أن يلغي الاعتماد على مراجع الإسلام الأساسية، والأمر " كان كذلك في فجر الإسلام وضحاه، ونقول في فجر الإسلام وضحاه، لأن كثيرا من الأمم الإسلامية تحللت بعض التحلل من بعض تعاليم القرآن والإسلام ومبادئها وأخذوا يعملون ويسيرون على قواعد عرفية وعقلية زعموا أنها ملائمة لعصورهم الحاضرة وما اقتضته من تطور، وهم في ذلك جد واهمين، ففي فجر الإسلام وضحاه، أي في زمن الرسالة المحمدية وعهد الخلفاء الراشدين والصحابة، كان القرآن هو القاموس الوحيد لمعاجم هذه الحياة، وكان النبي صلى الله وعليه وسلم، هو مرجعهم فيه مدة حياته. ثم كانت أحاديثه الصحيحة الثابتة، مرجعهم بعد وفاته في أنظمة حياتهم ومعاملاتهم وشؤونهم من عامة وخاصة" [٩٠].

---

[٨٩]- فؤاد شاكر، "أدب القرآن"، من إصدارات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، ١٩٦٨، ص ١٠

[٩٠]- نفس المصدر ص ١١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والقرآن كمرجع وأساس للشريعة، في رأي (الإسلام السياسي)، هو نبع دائم الجريان، والعلم الحديث لا يناقضه بل على العكس فقد يساهم الزمن في كشف أسراره للمسلمين أنفسهم، من الذين لم يعوا بعد عظمته ولم يلتمسوا كل حقائقه من علم واستشفاف. لذلك فإن القرآن هو "كتاب الدهر، ومعجزته الخالدة، فلا يستقل بتفسيره إلا الزمن، وكذلك كلام نبينا المبين له، فكثير من متون الكتاب والسنة الواردة في معضلات الكون، ومشكلات الاجتماع لم تفهم أسرارها، ومغازيها إلا بتعاقب الأزمنة، وظهور ما يصدقها من سنن الله في الكون، وكم فسرت لنا حوادث الزمن، واكتشافات العلم من غرائب آيات القرآن، ومتون الحديث، منها للمتأخرين ما لم يظهر للمتقدمين، وأرتنا مصداق قوله صلى الله عليه وسلم في وصف القرآن "لا تنقضي عجائبه" [٩١].

ويعتبر المسلمون كتابهم معجزة لا يمكن الإتيان بمثلها، وتحدوا العالم عبر العصور بالإتيان بكتاب يشبهه في بلاغته وإحاطته لأمور الدين والدنيا، لذلك ازدادوا تمسكا به وجعلوا كل حكم يستنبط من آياته حكما صحيحا لا يمكن رده أو حتى الاقتراب من قداسته وسلامته، ومن هنا فإن"هذا الكتاب، أي (القرآن)، نزل على محمد عليه الصلاة والسلام الذي لم يقرأ من قبله كتابا ولم يخط يمينه حرفا، وبلغه لقومه والناس جميعا، وتحدى به البلغاء والشعراء على أن يأتوا بمثله، وطال زمن التحدي فلم يجرءوا على ذلك أو شيء منه. وهو معجزة أبدية يطاول الخلود بما فيه من علوم ومعارف وإنسانيات وإرشادات تحتاج إليها الإنسانية ما بقيت، وهذه المعجزة ستظل فتية خالدة تزداد قوة كلما تقدم الزمن وتقدم العقل البشري" [٩٢].

ولكي لا ندخل في الجانب الفقهي والتشريعي كثيرا، ونغرق في دلالة مكانة القرآن لدى الإسلام والمسلمين بشكل عام، نرى انه من المفيد الإشارة إلى بعض الآيات التي دلت على مكانة القرآن وألزمت المسلمين اعتباره الأساس والمرجع في الدين والحياة، وبعض الآيات الدالة على مكانة القرآن الكريم: "رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينت من الهدى والفرقان"(البقرة/١٨٥). " وأنزلنا إليك الكتب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتب ومهيمنا عليه"(المائدة/ ٤٨). " قل لأن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا"(الإسراء/ ٨٨)" [٩٣].

واعتمدت أدبيات (الإسلام السياسي) على هذه الآيات وآيات أخرى، بالإضافة إلى أحاديث النبي محمد وما تواتر من سير وأخبار السلف على اعتبار ان القرآن هو المنهل الأول للشرع والقوانين الناظمة للحياة، والتي لا يجب على أي مسلم مخالفتها. كذلك عمدوا إلى خلق نظريات تتعلق بكل فروع الحياة والسياسة والتدبير من الآيات القرآنية، وتفسيرات هذه الآيات، والتي جاءت غالبا مفضلة ومقبولة من قبل أساطين

[٩١] ـ د. صالح بن أحمد رضا، "الأعجاز العلمي في السنّة النبوية"، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص ١١
[٩٢]ـ د. نصر فريد واصل، "المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية"، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية. ص ١٤٣
[٩٣]ـ د. شوقي ضيف، "الحضارة الإسلامية من القرآن والسنّة"، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ٢٠ و٢١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(الإسلام السياسي) الأصولي مثل أبن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب ومن بعدهم المعاصرين مثل أبو الأعلى المودودي وسيد قطب.

وقد رد هؤلاء الآراء التي تعتبر القرآن كتاب دين مقدس لا يقدم أي نظام للحياة، وكتبوا ضدها، بل وكفروها، ثابتين على "حقيقة" واحدة هي أن القرآن كتاب دين ودنيا، شامل، ناظم لكل مناحي الحياة بغض النظر عن الزمان والمكان. حتى النقد والتحليل تم رده ورفضه، ونرى مثالا الرأي الآتي: " يشيع بين بعض الناس الذين يقرؤون القرآن بعقلية نقدية تحليلية انطباع، بان القرآن من الناحية الموضوعية لا يتبع نظاما محددا، ويبدو وكأنه مركب من عناصر متناثرة. ولكن، لا بد أن يكون مفهوما بادئ ذي بدئ، أن القرآن ليس كتابا أدبيا وإنما هو حياة. والإسلام نفسه طريقة حياة أكثر من كونه طريقة في التفكير" [٩٤].

ولأن الرأي الأصولي يعتبر القرآن مصدرا للحقيقية المطلقة يجب إتباعه دون إيلاء الزمان والمكان أية أهمية، وتنفيذ أحكامه وأوامره بحسب التفسيرات المتشددة والجامدة، فإنه كذلك ينطلق من "مسلمة" وهي إن هذا القرآن هو وحده "الوثيقة الإلهية" الصحيحة، وغيره من الكتب المقدسة ما هي إلا تحريفات ولا تملك من الحقيقة مثل كتاب المسلمين، و " الشيء الذي يذكر للمسلمين بالخير هو أنهم حافظوا على القرآن من ناحية كلماته وحروفه، حافظوا عليه وحفظوه عن ظهر قلب، ولا توجد أمة من الأمم تحفظ كتابها كالأمة الإسلامية، فقد عرفنا اليهود وعرفنا النصارى وعرفنا أصحاب الديانات المختلفة فلم نجد أمة يحفظ الألوف من أبنائها كتابها كالأمة الإسلامية وهذا شيء نحمد الله عليه كل الحمد. ولا توجد أمة عندها ما عند المسلمين، فنحن وحدنا الذين نملك الوثيقة الإلهية السماوية التي لم يطرأ عليها تحريف ولا تبديل" [٩٥].

ونستخلص مما سبق بأن (الإسلام السياسي) يعتمد وبطريقة حرفية على ما ورد في القرآن من آيات، ويعتبر الأخذ بالنص وتطبيقه على كافة مناحي حياة المسلمين، في أي مكان وزمان، هو الإيمان الصحيح الذي لا يقبل غيره، وهو الواجب والأمر الإلهي الملزم على كل مسلم. فالقرآن هو نبع الحياة والكتاب السليم غير المحرف، ومن لم يعتمد على أحكام القرآن ولم يأخذ بآياته، بل أرتكن إلى القوانين الوضعية أو تراث البشر المكتوب على شكل شرائع وحقوق، فأنه لن يقبل منه، بل سيكفر ويعتبر مارقا وخارجا عن الملة وكافرا. فالعقل الإسلامي الأصولي يأخذ بالنص وبالمصدر ويرفض أي نص مكتوب من بشر، مهما كان هذه النص يجسد الواقع المعاش في هذا الزمن. الشريعة ثابتة عندهم ويجب ان تطبق ولا يحق لبشر الخوض في صحتها أو مناقشة ذلك.

---

[٩٤]- علي عزت بيجوفيتش، " الإسلام بين الشرق والغرب" ترجمة: محمد يوسف عدس، دار النشر للجامعات، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ١٩٩٧، ص ٣٤.

[٩٥]- مجموعة من المؤلفين، " قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر"، من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ٨٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أما المرجع الثاني لدى (الإسلام السياسي)، بعد القرآن الكريم، فهو السنة. والسنة هي الأحاديث التي تواترت عن النبي محمد ونقلها عنه أصحابه، وشملت بعض اوجه الدين والحياة، من التي لم يفصل فيها المرجع الأول: القرآن. وقد تعرضت كتب الفقه بالشرح والتفسير الكثير لأحاديث النبي محمد، وقسمت تلك الأحاديث إلى صحيحة وضعيفة من أجل ألا تختلط الأمور على المسلمين. لكن (الإسلام السياسي) اعتمد على الأحاديث والسنة وفق نظرة خاصة به، وتشدد في نقل أحاديث النبي والعمل بها، مبينا بأن الإيمان لا يتم إلا بتطبيق سنة النبي على أكمل وجه، وكالعادة بشكل حرفي لا يراعي الزمان والمكان ولا التشريعات الوضعية المعاصرة.

والسنة تعريفا هي"الطريقة المعبدة، والسيرة المتبعة، أو المثال المتبع . وجمعها سنن، وذكروا أنها مأخوذة من قولهم: سن الماء إذا والى صبه. فشبهت العرب الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب، فإنه لتوالي جريانه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد. وفي الأساس: سن سنة حسنة، طرق طريقة حسنة، وأستن بسنته. وفلان متسنن، عامل بالسنة. وقال ابن تيمية: السنة هي العادة وهي الطريق التي تتكرر لنوع الناس مما يعدونه عبادة أو لا يعدونه عبادة. قال تعالى: " قد خلت من قبلكم سنن، فسيروا في الأرض". وقال النبي صلى الله عليه وسلم:" لتتبعن سنن من كان قبلكم". والاتباع هو الاقتفاء والاستنان. وسنة النبي طريقته التي كان يتحراها، وسنة الله تعالى قد تقال لطريقة حكمته وطريقة طاعته، نحو: " سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا". و" لن تجد لسنة الله تحويلا" [٩٦].

ويذهب التعريف الأصولي للسنة على اعتبارها كل ما صدر عن النبي محمد من غير آيات القرآن، وعليه فتتبعه أمر واجب وملزم شرعا وإيمانا، و"تطلق السنة تارة على ما يقابل القرآن الكريم، ومنه قوله صلى الله وعليه وسلم: " يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله تعالى، فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة". وتطلق تارة على ما يقابل الفرض وغيره من الأحكام الخمسة فيقال: السنة: ما يثاب على فعلها، ولا يعاقب على تركها، وهذا هو تعريف السنة عند الفقهاء، وواضح أنه تعريف باللازم، وهي بهذا الإطلاق ترادف المندوب، وتقابل الواجب، والمحرم، والمكروه، والمباح. كما تطلق السنة أيضا على ما يقابل البدعة فيقال: أهل السنة، وأهل البدعة. والمشهور في تعريفها عند الأصوليين: ما صدر عن النبي من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير" [٩٧].

[٩٦]- محمود أبو رية، "أضواء على السنّة المحمدية"، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة السادسة ١٩٩٤، ص ١١.
[٩٧]- د. محمد إبراهيم الحفناوي، " دراسات أصولية في السنّة"، دار الوفاء للنشر والطابعة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩١، ص ١٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والسنة هي استكمال لأحكام القرآن وأوامره الإلهية في تفسير آخر. وقد وصى النبي باتباعها، فهي "مبينة للقرآن الكريم وشارحة له ومصورة لأحكام الشريعة عمليا ولمبادئ الإسلام الأخلاقية والاجتماعية والإنسانية. والرسول صلى الله عليه وسلم . يوصي المسلمين في الحديث الأول أن يعضوا عليها بالنواجذ، أي يحرصوا عليها وعلى ما تحمل من أوامر الشريعة ونواهيها، فإنها مبينة لها وموضحة" [٩٨].

والحقيقة بأن المسلمين لم يقتربوا بنفس القدر من التقديس الذي أولوه للنص القرآني من أحاديث النبي محمد، فبحثوا في الأحاديث وتجادلوا فيها، وحاولوا أن يقارنوها مع روح النص القرآني وان يبحثوا في مصادره وتواتره وعدد وهوية ناقليه، وخلفيتهم الإيمانية وسيرتهم في بطون كتب السيرة. ولذلك عدة أسباب لعل منها أن "النبي لم يجعل لحديثه كتابا يكتبونه عندما كان ينطق به كما جعل للقرآن الكريم، وتركه ينطلق من غير قيد إلى أذهان السامعين، تخضعه الذاكرة لحكمها القاهر. ولم يدع صلوات الله عليه الأمر على ذلك فحسب، بل نهى عن كتابته، فقال فيما رواه مسلم وغيره: " لا تكتبوا عني شيئا سوى القرآن، فمن كتب عني غير القرآن فليمحه". وهكذا ظلت الألفاظ تختلف والمعاني تتغير بتغير الرواة" [٩٩].

وبالاعتماد على أحاديث النبي محمد والتفسيرات التي جاءت في عصور ما بعد الخلافة الراشدية وكتب الحديث والتفسير، ظهرت الخلافات بين المسلمين واختلط الدين بالسياسة وبرغبة الحكام في شرعنة الفقيه لحكمه ومدى أحقيته هو وعائلته بالخلافة. وظهر التكفير هنا، فقد جاءت فتاوى كثيرة تكفر جموعا من المسلمين، واستحدثت أحاديث كثيرة على لسان النبي محمد، وقد أثر الخلاف الكبير بين علي ومعاوية ومن ثم أبناؤهما على كافة المشهد في ذلك الحين، وفي العصور التالية، بسبب تحول المسلمين إلى فرقتين كبيرتين تختلفان في التفسير والعبادات.

وادعت كل فرقة من المسلمين على أنها هي الناجية، وكثرت الفرقة، وتبعا لهذا الكلام " إذا كانت كل فرقة من المسلمين تدعي إنها الناجية وأن ما سواها هلكى، فإن رسول الله قد بين سمات الفرقة الناجية وهي الجماعة التي تلزم كتاب الله وسنة نبيه وتقتفي أثر الصحابة وتعمل بنصح رسول الله: " إنه من يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ". و" تركت فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا أبدا، كتاب الله وسنتي"، و"تركت فيكم الثقلين كتاب الله وعترة أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض". فهم يوالون أهل البيت في غير مغالاة تخرج عن الملة، ويوالون الصحابة ولا يكفرون أحدا منهم ويمسكون عما شجر بينهم بعكس فرق الضلال من الخوارج و الروافض. وهم يؤمنون بأسماء الله وصفاته الواردة في الكتاب والسنة

[٩٨]ـد. شوقي ضيف،" الحضارة الإسلامية من القرآن والسنّة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٤٢.
[٩٩]ـ محمود أبو رية، "أضواء على السنّة المحمدية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

دون تحريف لها وتعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل كما فعلت فرق الضلال من المعتزلة نفاة الصفات ومن المشبهة والمجسمة" [١٠٠].

وفي تلك العصور عمد الحكام إلى تجبير المؤسسة الدينية لمصالحهم، فظهرت الفتاوى المؤيدة لحكمهم، وجاءت أحاديث نبوية توافق سياساتهم وهواهم، حيث ظل هذا المشهد المظلم موجود منذ بدأ حكم معاوية بني سفيان العائلي وإلى نهاية السلطنة العثمانية.

كما وظهرت نظريات المؤامرة باتهام اليهود والأجانب بتخريب الدين الإسلامي والنيل من السنة وتحريفها، وقلما اقترب أحدهم من الحاكم الفاسد الذي سطا على الدين وجيره لحكمه وبرر به سياساته الظالمة، "جميع الاختلافات الاعتقادية التي فرقت دين الأمة وجعلتها شيعا أضرمت بينها نار العداوة والبغضاء وجعلت بأسها بينها شديدا، وأضعفتها أمام أعدائها كانت كلها بحمد الله وليدة عوامل أجنبية لا صلة لها بالدين، فكان أصحابها لا يصدرون فيها عن فهم صحيح الكتاب والسنة والاستمساك بهما، ولكن يصدرون إما عن هوى غالب أو عصبية ممقوتة أو تقليد أعمى، أو تأثر بالفلسفات الأجنبية والأفكار الدخيلة، أو خدمة لأغراض خاصة، أو حقد وموجدة على الإسلام ورغبة في إفساده على أهله، إلى غير ذلك من عوامل هي أبعد ما تكون من الدين" [١٠١].

وما عدى الخلاف بين الشيعة والسنة فيما بعد، وإشارة كل فريق إلى أخطاء وتحريفات الفريق الآخر، إلا ان المشهد العام كان تجبير الحاكم للدين لمصالحه ولتثبيت حكمه وشرعنة هذا الحكم، و"كان المفتي أو الفقيه عونا له، حيث جاءت الأحاديث والنصوص كلها لمصلحة هذا الحاكم. وقد سمي لاحقا هذه المرحلة بأزمة الإسلام. حيث جاءت الدعوات لتخطي هذه المرحلة وعصرنة الإسلام عبر تخليص من التفسيرات التي لا توائم وروح العصر الحديث، و"لكي يخرج العقل المسلم من أزمته الراهنة، وينتقل إلى مرحلة الرؤية السليمة والقدرة والعطاء، والاستجابة لمتطلبات المرحلة وإعادة بناء المنظومة الفكرية والثقافية للأمة، لابد من إعادة قراءة مصادر الإسلام الثابتة: الكتاب والسنة، بوعي وفهم دقيقين، ونظر إسلامي معاصر قادر على ملاحظة جميع المؤثرات وسائر الأبعاد لاستلهام المقاصد ومعرفة الغايات، وتبين الكليات، واستنبا ط المنهج اللازم للاستجابة الإسلامية لتحديات المرحلة وإعادة بناء مقومات الأمة" [١٠٢].

[١٠٠]- جمال أحمد السيد جاد المراكبي، "الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة" رسالة لنيل درجة الدكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق، جامعة القاهرة، مصر، إصدارات جماعة السنّة المحمدية، الطبعة الأولى ١٩٩٤، ص ١٣٠.
[١٠١]- د. محمد خليل هراس، " عقيدتنا عقيدة القرآن والسنّة" دار الكتاب والسنّة للنشر الدولي، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ١٠.
[١٠٢]- يوسف القرضاوي، "كيف نتعامل مع السنّة النبوية"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ٢٠٠٢، ص ١٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ومن هنا نجد بأن الاتفاق لم يكن حاصلا على تبني سنة النبي والتمسك بها مرجعا ثانيا بعد القرآن، وظهرت خلافات كثيرة، كانت مردها رغبة الحاكم في استغلال الدين ونص الحديث لمصالحه وسياساته، لكن العقل الأصولي ظل ينظر نظرة قداسة إلى السنة النبوية، بوصفها ركنا من أركان الأيمان، وظلت أحاديث النبي محمد تلعب الدور الكبير في تبرير سياسة واستراتيجية هذه الحركات، حتى ولو كانت هذه الأحاديث ضعيفة، مثال حديث " اطردوا اليهود والنصارى من جزيرة العرب".

٢. مرجعية الشورى:

شكلّ مبدأ (الشورى) ركنا آخر من أركان التشريع لدى الفقه الإسلامي، واعتمد عليه (الإسلام السياسي) بدوره، وقدمه كبديل إسلامي عن الديمقراطية الغربية التي رفضها رفضا كاملا، متقدما عليها بنظام "الشورى الإسلامي" الذي قال بأنه يفي بالحاجات وقادر على تنظيم شؤون المسلمين.

وتعني كلمة (الشورى) في اللغة العربية "استخراج أفضل الآراء بالتداول مع نفر من الناس يظن فيهم توافر العقل والحجة والحنكة والتجربة والدهاء...الخ، مما يؤهلهم إلى تقديم الرأي السديد والقرار القويم ولا تدل تلك اللفظة على الحصول على رأي الأغلبية بقرار يصوتون عليه" [١٠٣].

و(الشورى) تشمل، كذلك، كل تشاور يؤدي إلى مناقشة الآراء المختلفة، ويمكننا من الترجيح والمفاضلة بينها واختيار أقربها لمقاصد الشريعة ومبادئها، ويمكن أن نسميها "المشاورة" أو "التشاور" أو المشورة، أو الحوار. والشورى الملزمة بالمعنى الضيق الدستوري هي " شورى الجماعة أو الشورى الجماعية التي تضمن مشاركة أفراد الجماعة والهيئات المكونة لها في صنع القرارات المعبرة عن إرادتها وسلطانها في تقرير مصيرها، والتصرف في شئونها العامة عن طريق الحوار الحر، ومناقشة الآراء من أجل اختيار أفضلها، أي أقربها لهدى الإسلام وشريعته وعدالته" [١٠٤].

وقد جاءت الشريعة الإسلامية مقررة لمبدأ (الشورى) في العديد من الآيات والأحاديث، وقد اتفق الفقهاء والمفسرون على أهمية الأخذ بها في الحياة العامة باعتبارها أمرا إلهيا لا غنى عنه في تسيير شؤون دولة الخلافة الإسلامية. و"يظهر هذا التقرير لمبدأ الشورى في قوله تعالى: " وأمرهم شورى بينهم" (الشورى/٣٨)، وفي قوله: " وشاورهم في الأمر"(آل عمران/١٥٩)، ولم يكن تقرير النظرية نتيجة لحال الجماعة، وقد كان العرب في أدنى دركات الجهل وفي غاية التأخر والانحطاط، وإنما قررت الشريعة

[١٠٣]- خليل عبد الكريم، "الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية"، دار سينا للنشر. القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٠، ص ١٢٦.
[١٠٤]- د. توفيق محمد الشاوي، "الشورى أعلى مراتب الديمقراطية" الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٤، ص ٣٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

النظرية لأنها قبل أي شيء من مستلزمات الشريعة الكاملة الدائمة المستعصية على التبديل والتعديل، ولأن تقرير النظرية يؤدي إلى رفع مستوى الجماعة وحملهم على التفكير في المسائل العامة والاهتمام بها والنظر إلى مستقبل الأمة نظرة جدية والاشتراك في الحكم بطريق غير مباشر والسيطرة على الحكام ومراقبتهم، فالنظرية إذن مقررة لتكميل الشريعة ولتوجيه الجماعة ورفع مستواها" [١٠٥].

إذن هناك نصوص قرآنية تدعو للاعتماد على (الشورى) كونها مبدأ شرعي في القرآن، وهو مقرر في كل مجتمع إسلامي، وغير محدود بوجود دولة الخلافة الإسلامية التي تطبق الشريعة وتعلن ذلك، أي انه مفروض في كل زمان ومكان ولا يمكن تأجيله، وعليه ف"نظرية الشورى تقوم على أصول وقواعد شرعية تبدأ بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية والسوابق التاريخية والإجماع في عهد الصحابة. و(الشورى) مبدأ شرعي يستمد قوته ووجوبه من القرآن، ويكتسب قوله من الصفة الإلهية للشريعة، إنه منهاج مرتبط بالعقيدة والشريعة، فهو مبدأ عميق الجذور واسع النطاق في نفوس الأفراد وفي كيان المجتمع، انه يوجد حيث توجد الشريعة والجماعة ولو لم توجد دولة. إن التزام الأفراد والجماعات والحكام به ناتج عن خضوعهم لسيادة الشريعة لا عن نص في الدستور، أو شرط من شروط البيعة أو قانون وضعي قابل للإلغاء أو التعديل" [١٠٦].

وفي دولة النبي محمد كان للشورى حضورا واضحا، وقد أوصى عليها النبي، و"وضع في ذلك العهد المبكر أسس الحكم في المجتمع الإسلامي في مختلف الشئون، والدعامة الرئيسية لهذه الأسس في اتباع النص الصريح إذا وجد، فإذا لم يوجد فالشورى والاجتهاد" [١٠٧]. وبالرغم من أن "نظام الشورى الإسلامي يؤمن بحق الإنسان المسلم في اختيار السلطة التي تحكمه ولم يرد فيها نص من القرآن الكريم أو السنة النبوية الصحيحة، فقد تركها الإسلام لاختيار المسلمين. وقد تحقق ذلك في بيعة السقيفة لاختيار أبي بكر الصديق خليفة للمسلمين، وفي اختيار الخلفاء الراشدين" [١٠٨]، إلا أن الاتجاه الأصولي قد ذهب إلى الاعتماد الكلي على (الشورى) في عملية اتخاذ القرارات وتسيير أمور الشعب، رافضا بذلك الديمقراطية بصيغتها المعاصرة، كما ذكرنا سابقا، و عليه فأن كلام أهل الحل والعقد هو الذي سيعتمد عبر (الشورى)، وليس رأي الجماهير بنظام الأغلبية، كما هو الحال في الديمقراطيات الغربية ونظم الانتخابات فيها. لذلك نرى "ان ميزة الشورى هي إشعار من يصدرون قرارا في أمر من الأمور، أنه يجب عليهم ديانة أن يثبتوا لأمتهم أن أساس ترجيحهم له هو أنهم يرون أنه أقرب للعدالة من غيره، وأنه يكتسب شرعيته وصحته من

---

[١٠٥]- نفس المصدر، ص ١٢٢.
[١٠٦]- نفس المصدر،ص ٣٥.
[١٠٧]- د. أحمد شلبي، " المجتمع الإسلامي:أسس تكوينه، أسباب ضعفه، وسائل نهضته"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة التاسعة ٢٠٠٠، ص ٦٥ .
[١٠٨]- د. محمد الجوهوري حمد الجوهري، " النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي"، دار الفكر العربي، مدينة نصر، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ٩٨ و ٩٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

هذه الأدلة ورجاحتها، فلا يجوز لنا أن نصدر قرارا لمجرد أن هذه هي إرادة الشعب أو إرادة الجماهير أو الأغلبية، أو ما إلى ذلك من الرموز البشرية التي يستخدمها أصحاب الأساليب "الغوغائية" [١٠٩].

ويجب، بحسب النظرة الأصولية، أن تحل (الشورى) محل الديمقراطية تماما، وأن يتم استنباط روح هذه الفكرة من التاريخ الإسلامي، تاريخ السلف الصالح، من اجل جعلها هي المرجع في الحكم والإدارة، وتسيير شؤون حياة المسلمين. بل وحتى "لصق" صفة "الديمقراطية" بالشورى، أمر مرفوض لدى أصحاب ومنظري هذا الاتجاه.

ويتمسك الإسلاميون بصيغة (الشورى) رافضين معادلتها بصيغ أخرى،:" إننا نعارض وصف الشورى بأنها ديمقراطية، بل يجب في هذه الحالة إضافة صفتها الإسلامية، لأن عدم ذكر هذه الصفة قد يؤدي إلى أن يفهم البعض أن الديمقراطية تغني عن الشريعة أو أنها بديل عنها، وأنه يكفي أن تقرر الديمقراطية أو الأغلبية أمرا حتى يعتبر هذا الأمر شرعيا دون حاجة للبحث في مدى التزامه بأحكام الكتاب والسنة" [١١٠].

وعليه، فان (مجلس شورى المسلمين) يجب أن يراعي فقط ما سنه الإسلام وورد في نصوص القرآن وا لسنة، بدون أن يتأثر بالنظام الديمقراطي الحديث وأسسه، وهذه . بحسب النظرة الأصولية وتفسير (الإسلام السياسي) مسلمات لا يجب الاقتراب منها أو مناقشتها، كونها "معلوم من الدين بالضرورة"، ومن هنا ف" إن الأحكام المنصوص عليها في بيانات واضحة من القرآن أو السنة، لا سبيل لأي تشاور في أمرها، ومن ثم فإن مجلس الشورى، مهما كان مستواه، لا يتدخل فيها، وحسبنا دليلا على هذا قول الله عز وجل: " وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا ان يكون لهم الخيرة من أمرهم. ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا". (الأحزاب: ٣٦/٣٣). أما الأحكام الغامضة التي تحتاج إلى اجتهاد لاستنباطها من دلالات النصوص أو من قياس على النصوص أو من مقتضى قواعد المصالح، فهي التي يشرع فيها الشورى وعلى أكثر من مستوى واحد" [١١١].

أما الآراء المعاصرة من غير المنتمية إلى مدارس (الإسلام السياسي)، فتسمح لنفسها بالخوض في نظام الشورى، وتشكك في أهلية هذا النظام في الإيفاء بمتطلبات دول ومجتمعات المسلمين في العصر الراهن، أو قدرته على الحيلولة محل النظام الديمقراطي، وهنا تظهر تساؤلات كثيرة من قبيل "إذا كانت الشورى قيمة ومفهوما يجب أن يلتزمه المجتمع المسلم في إدارته لشؤونه، فإن السؤال المهم هنا: ما هي الآليات والإجراءات والأساليب التي تضمن لنا نزاهة وصدقية هذه الشورى؟...لأنه من البداهة أن ثمة شورى لا

---

[١٠٩]- د. توفيق محمد الشاوي، "الشورى أعلى مراتب الديمقراطية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٣٢.
[١١٠]- نفس المصدر، ص ٥٥.
[١١١]- د. محمد سعيد رمضان البوطي، "حرية الإنسان في ظل عبوديته لله"، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٢، ص ٩٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

قيمة لها عمليا، ولا تحقق مقصود الشارع من التأكيد عليها، كأن يقوم الحاكم المتغلب المستبد باستشارة مستشاره الخاص الذي لا تزيد مهمته على أن يهز رأسه بالموافقة على أفكار هذا الحاكم الملهم والفذ!. فهل تحققت قيمة الشورى حينئذ؟" [١١٢].

ورغم أن الدول المسلمة لم تتقيد بنظام الشورى الإسلامي، مع وجود استثناءات قليلة، إلا ان الآراء تذهب في نقد هذا النظام وعرض تجارب بعض الدول في الاستعانة بنظام الشورى والابتعاد عن النظام الديمقراطي المعروف، ويتشكك المنتقدون أيضا بمساحة الحرية الممنوحة لبعض أعضاء مجلس الشورى، المنتخبين منهم أو المعينين وعجزهم عن قول كلمة الحق في وجه السلطان، و"قد نرى في مجالس الشورى المعينة في بعض الدول العربية عددا كبيرا من الكفاءات وحاملي شهادات الدكتوراه. ولكن السؤال المهم هنا ليس عن (مقدار كفاءة) هؤلاء، ولكن عن مدى (استقلاليتهم) وقدرتهم على الوقوف في وجه المظالم والفساد الذي قد يقع من ذات الشخص الذي قام بتعيينهم!. ففي هكذا حالة، تغدو مسألة (الجرأة) و(الاستقلالية) أهم بكثير من اقتصار الحديث عن الكفاءة والشهادة العلمية" [١١٣].

ولا شك بأن نظام الشورى قد عد من جوهر الشريعة الإسلامية، ولا تستقيم دولة الإسلام بدونه، وهذا موجود في إيران والسعودية، اللتان تطبقان الشريعة الإسلامية، كل بتفسيره. وتتشدد جماعات (الإسلام السياسي) في اقتباس نموذج السلف في الشورى، رافضة أي تطعيم ديمقراطي، وذاهبة بأن النظام الإسلامي هو الذي يخرج برأي متفق عليه، يعد فيما بعد رأي جموع المسلمين، وعلى الحاكم تقبله وتطبيقه. أما النظام الديمقراطي فهو في نظر هذه الحركات من بدع الغرب ولن يستطيع أن يحل محل الشورى الإسلامية، والتي هي هنا من أوامر الله وسنة رسوله ويجب اتباعها.

وتعتبر تطبيق نظام الشورى أحد أهداف (الإسلام السياسي) بعد الاستحواذ على السلطة وتحقيق دولة الخلافة وإحقاق الشريعة. ويأتي التناقض هنا بأن المسلمين المخولين بصنع (الشورى) لتمثيل رأي الأمة، إنما يخافون من الحاكم ولا يستطيعون قول كلمة الحق والمجاهرة بها في وجهه، بل يزينون له الخطأ أما من أجل مطمع دنيوي، أو تفاديا لشره، وهو الأمر الذي يفقد نظام الشورى أحد أهم الصفات التي تتمتع بها الديمقراطية وهي المصداقية والمحاسبة والإشارة إلى مواضع الأخطاء والنواقص.

[١١٢]- نواف القديمي" أشواق الحرية: مقاربة للموقف السلفي من الديمقراطية"، مكتبة المركز الثقافي، بيروت، لبنان، ص ٢٥.
[١١٣] - نفس المصدر، ص ٣١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٣. مرجعية دولة الخلافة:

تركز جماعات (الإسلام السياسي) على ضرورة إعلان دولة الخلافة، بحيث تشمل كل العالم الإسلامي، وتعتمد الشريعة الإسلامية كمصدر وحيد للحكم والتشريع وإدارة كافة مناحي حياة المواطنين وتحديد العلاقات مع بقية الأمم والدول.

وتقع هذه الفكرة في صلب مشروع (الإسلام السياسي)، فهو يرى بأن الإسلام هو دين ودنيا، ويطالب بإشرافه على كافة مناحي الحياة والسياسة، ولتحقيق هذا الهدف لابد من وجود دولة الخلافة التي تقوم على القرآن والسنة والشورى، وتعتبر استمرارا لدولة النبي محمد والخلفاء الراشدين التي أقاموها بداية انطلاقة الدعوة الإسلامية، وعلى هذا الرأي يمكن القول ان "الدين الإسلامي هو دين عالمي يجمع بين السياسة والديانة. والنبي الكريم لم يكتف بوضع الشريعة فقط، بل اشتغل بوضع القوانين الشرعية وتبليغها من جهة ومن جهة أخرى تعهد بذاته تنفيذ أحكامها وإجراءاتها، وكان ينظر إلى مصالح الأمة ويمشيها ويبعث الولاة والقضاء للإنحاء ويتقلد بنفسه القيادة العامة في الأمر المهم، ألا وهو الجهاد" [١١٤].

ويظهر خطاب (الإسلام السياسي) دولة الخلافة وكأنها دولة الكمال والصلاح، لا أخطاء ولا تجاوزات فيها. إنها المثال الأكمل على الأرض من وجهة نظره، فقد قادها النبي وصحبه من بعده وأشرفوا على أمورها، لذلك يجب أن تكون "النموذج" المنشود، وبحسب هذا الرأي فقد " كانت الدولة الإسلامية بحق المثال الفريد للدولة الدينية. فمؤسس هذه الدولة رسول من الله، والهدف الذي لأجله قامت هذه الدولة هو الدعوة إلى الله سبحانه، وإخراج الناس من ظلمات الشرك والجهل إلى نور الإيمان، ومجاهدة المعاندين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغون الفساد في الأرض. ودستور الدولة وقانونها الخالد معجزة من الله، والسلطات العامة نابعة من هذا الدستور الإلهي، تطبقه وتنفذه ولا تحيد عنه. وكل فرد من أفراد الشعب فيها يدعو لهذا الدين ويجاهد في سبيل الله، ويوالي ويعادي في الله" [١١٥].

ويواصل خطاب (الإسلام السياسي) مديحه لحكومة دولة الخلافة، فيعمل على تنزيهها وتصويرها على أكمل وجه، وفي المقابل تأثيم غيرها من نماذج الحكم والدول المعاصرة، والتي لا ينفي (الإسلام السياسي) بأن بعضها ربما يكون جيدا، ولكن ذلك يكون غالبا استثناء وليس قاعدة!، لذلك فإن "أفضل الحكومات الممكنة، ولو على سبيل الفرض والتصوير، إنما هي الحكومة الإلهية، فإنها الحكومة الوحيدة التي يكون صلاحها مضمونا، لا شك فيه، وأما سواها من الحكومات فليس فيها أي ضمانة، لذلك حتى في أرقى

---

[١١٤]- عبد الغني سني بك، "الخلافة وسلطة الأمة" دار النهر للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ١٩٩٥، ص ٩٦.

[١١٥]- جمال أحمد السيد جاد المراكبي، "الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة" رسالة لنيل درجة الدكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق، جامعة القاهرة، مصر، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٣٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الأمم. وإذا وجدت حكومة صالحة . وكثيرا ما يوجد ذلك في البلاد الراقية . فلن يكون ذلك مطردا ولا محتوما" [١١٦].

والقدوة في التمسك بالخلافة الإسلامية والاستدلال عليها فقهيا، في عرف (الإسلام السياسي)، هو النبي محمد، فهو الذي أسس دولة الإسلام ودعا إلى إحكام الشريعة، و" لأن الإسلام دين ودولة فقد بدأ الرسول صلى الله عليه وسلم بالتخطيط والإعداد لإقامة هذه الدولة، وكان البدء في ذلك ببيعة العقبة الثانية التي تمت قبل الهجرة من مكة إلى المدينة، وبمقتضاها نشأت أول دولة إسلامية، أعطيت السلطة فيها إلى الرسول ليكون أول حاكم لها، ومن خلال السلطة أقام حكم الله تنفيذا وتشريعا وقضاءا في السياسة والاجتماع والاقتصاد" [١١٧].

وحضاريا، فإن الإسلام، كإمبراطورية وخلافة، استطاع أن يوحد المجتمع العربي القبائلي وأن يشكل معالم الأمة المؤطرة بحدود سياسية وسطوة وسلطة واضحة المعالم والمقدرات، ومن هنا تم اعتبار الإسلام "آخر حملة حضارية ذات جذور سامية، وقد أوصلت هذه الحملة جميع عرب الصحراء الذين كانوا متخلفين وبعيدين عن الحضارة إلى قوة حضارية إقطاعية من خلال جمعهم تحت لواء الإسلام، الذي بعث القوة في الأمة بشكل موضوعي. إن مفهوم الفكر الوحدوي في الإسلام الذي يتجاوز المفهوم القبلي هو مفهوم قوي جدا، ولذلك دخلت القبائل والعشائر التي كانت تعيش بشكل مشتت في الشرق الأوسط وبعيدة عن روح الوحدة في علاقات عرقية عن كثب" [١١٨].

ويؤكد (الإسلام السياسي) على أن دولة الخلافة ما هي إلا امتداد لدولة النبي محمد، والذي سار بهدى الوحي لتوطيد الإسلام كدين ودولة، وبذلك لا يمكن القبول أبدا بأي رأي يدحض شرعية إقامة دولة الإسلام، وذلك لأن " تاريخ الإسلام ينبئنا أن الرسول سعى بكل ما استطاع من قوة وفكر، مؤيدا بهداية الوحي ، إلى إقامة دولة الإسلام، ووطن لدعوته، خالص لأهله، ليس لأحد عليهم فيه سلطان، إلا سلطان الشريعة. ولهذا كان يعرض نفسه على القبائل ليؤمنوا به ويمنعوه ويحموا دعوته، حتى وفق الله "الأنصار" من الأوس والخزرج إلى الإيمان برسالته. ولم تكن الهجرة إلى المدينة إلا سعيا لإقامة المجتمع المسلم المتميز تشرف عليه دولة مسلمة متميزة" [١١٩].

---

[١١٦]- محمد جواد الشرّي، " الخلافة في الدستور الإسلامي"، دار المرتضى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان الطبعة الأولى ٢٠٠٠، ص ١٨٩.

[١١٧]- د. صبحي عبده سعيد، "الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي"، مطبعة جامعة القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٥، ص ١٠ و ١١.

[١١٨]- عبد الله أوجلان، "من دولة الكهنة السومرية نحو الحضارة الديمقراطية"، الجزء الثاني، دار ميزوبوتاميا للطباعة والنشر، ألمانيا، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص ٦١.

[١١٩]- د. يوسف القرضاوي، " من فقه الدولة في الإسلام"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ١٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

فالدلالة على وجوب إقامة دولة الخلافة في كل زمان ومكان يمكن استخلاصها من سيرة النبي وصحابته والقائمين على دعوته من بعده. وهي بحسب أصحاب الاتجاه الأصولي دليل دامغ على وجوب إقامة دولة الإسلام والتمسك بإستمراريتها ورفض كل الدعوات القائلة بعدم وجوبها، والدليل على هذا الزعم انه و"عند وفاة النبي كان أول ما شغل أصحابه، أن يختاروا "إماما" لهم، حتى أنهم قدموا ذلك على دفن النبي، فبادروا إلى بيعة أبي بكر، وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، وبهذا الإجماع التاريخي ابتداء من الصحابة والتابعين، استدل علماء الإسلام على وجوب نصب الإمام الذي هو رمز الدولة الإسلامية وعنوانها" [١٢٠].

أما الخلافة تعريفا فهي " رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي محمد، وهي خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة، بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة" [١٢١]. ويقصد بها أيضا "سلطة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن الرسول محمد، فكانت تعبر عن رأس الدولة الذي عليه تدبير شؤونها . أي سياسة الدنيا . كما عليه أيضا تدبير ما يتعلق بالأمور الدينية، أي حراسة الدين. وكما كان الرسول مبشرا بالدين الإسلامي ورئيسا للدولة الإسلامية، فإن الخليفة أو الإمام هو رئيس الدولة الإسلامية أو حارس الدين الإسلامي" [١٢٢].

واصطلح الفقه الإسلامي، كذلك، على تسمية الخليفة بالإمام، وقال بأن الخلافة هي في الأساس أيضا إمامة خليفة رسول الله للمسلمين وتولي شؤونهم، ف"الخلافة في أصلها موضوعة لمعنى كون الشخص خلفا لأحد. ولكون الشخص المحترم الذي هو إمام المسلمين خلف النبي في إجراء الأحكام الشرعية سمى (خليفة)، ويقال للخلافة (إمامة) أيضا. ولأجل تمييزها عن الإمامة بمعنى كون الشخص إماما في الصلاة للجماعة يعبر عنها ب "الإمامة الكبرى" [١٢٣].

وثمة شروط وضعها المشرع في خليفة المسلمين، والرجل الذي سيقود دولة الخلافة والأمة. و"يشترط أن يكون الشخص جامعا للصفات المطلوبة والشروط اللازمة. والشروط المتفق عليها عند جمهور أهل السنة هي: أن يكون مسلما، حرا، عاقلا، بالغا، ذكرا، سليما في حواسه وأعضائه، كفئوا، عالما، شجاعا، عادلا، قرشيا" [١٢٤].

---

[١٢٠]- نفس المصدر، ص ١٧.
[١٢١]- سعيد حوّي "الاسلام"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٣٧٣.
[١٢٢]- ناظم محمد الجاسور، " موسوعة علم السياسة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٨٢.
[١٢٣]- عبد الغني سني بك، "الخلافة وسلطة الأمة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٩٥.
[١٢٤]- نفس المصدر، ص ١٠٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وتكمن مهمة الخليفة الرئيسية في تطبيق الشريعة في دولة الإسلام والإشراف على شؤون المسلمين، ومراقبة أمور الحياة، بحيث يسير كل شيء وفق الشرع. ويعتبر الخطاب الأصولي هذه المهمة مركزية وملزمة، ويعد أي شيء آخر لا يتعلق بتطبيق الشريعة وردع منتهكيها في دولة الخلافة أمرا هامشيا ليس ذا أهمية، لذلك فإن "وظيفة الحاكم في الإسلام أن يقيم دين الله تعالى في الناس، بما في ذلك السهر على مصالحهم الدنيوية، بحسبان هذا السهر جزءا مما يأمر به هذا الدين حاكم المسلمين، لا بحسبانه كل وظيفة الحاكم، ومنتهى الغايات عنده، كما هو الشأن في الجاهلية الحاضرة التي لا ترى للحاكم وظيفة أبعد من التعامل مع "المشكلة الاقتصادية"، وما هي وأشباهها في التصور الإسلامي إلا بعض قليل من كل واسع رحيب، هو إقامة الحياة في أرض الله على منهاج الله" [١٢٥].

ويجهد (الإسلام السياسي) على تقديم تصوره في تشكيل دولة الخلافة بحيث يكون بعيدا عن تصور الدولة المدنية في الديمقراطيات الغربية. التصور الأصولي لدولة الإسلام يختلف كليا عن الدولة المدنية ذات النظام الإداري الديمقراطي الذي نعرفه من خلال تجارب الغرب. فدولة الإسلام لا تعترف بالمواطنة المحددة بعقد وطني، وتقدم بديلا عنها تصورا آخر يختلف تماما، حيث ان " دولة الإسلام تريد أن توصف حقا بوصف الإسلام، فهي لا تملك إلا أن تجعل الإسلام أساس "الجنسية" ومقياس المغايرة في الأحكام بين الناس، لأن الدولة المسلمة دولة محكومة بما أمر الله، وفي حكم الله لا يجتمع الناس إلا على رابطة العقيدة: " يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان"(التوبة/ ٢٣). وأما الدولة التي تنص في دستورها على أنه لا تمييز في الحقوق والواجبات العامة بسبب "الدين أو العقيدة"، فلا بد أنها دولة لا يعنيها في شيء أن توصف بوصف الإسلام. فالرباط الوحيد عندها هو رباط "الجنسية الوطنية"، به تتخالف الأحكام، وتتمايز الأقدار، وينقسم الناس إلى وطنيين وأجانب" [١٢٦].

ولابد لدولة الخلافة، كذلك، أن تكون ذات عقيدة ومنهج في الحياة إلى جانب كونها كيانا حافظا للمسلمين وأمنهم، ولذلك "فإن الدولة الإسلام "دولة عقدية فكرية"، دولة تقوم على عقيدة ومنهج، فليست مجرد "جهاز أمن" يحفظ الأمة من الاعتداء الداخلي أو الغزو الخارجي، بل إن وظيفتها لأعمق من ذلك وأكبر. وظيفتها تعليم الأمة وتربيتها على تعاليم ومبادئ الإسلام، وتهيئة الجو الإيجابي والمناخ الملائم، لتحول عقائد الإسلام وأفكاره وتعاليمه إلى واقع عملي ملموس، يكون قدوة لكل من يلتمس الهدى، وحجة على كل سالك سبيل الردى" [١٢٧].

---

[١٢٥]- عبد الجواد ياسين، "مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة"، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ١٦٦.
[١٢٦]- نفس المصدر، ص ١٠٠.
[١٢٧]- د. يوسف القرضاوي، " من فقه الدولة في الإسلام"، ص ١٩ و ٢٠.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وفي أيامنا هذه لابد لدولة الخلافة من نقل المسلمين من "ديار الكفر" إلى "ديار الإسلام" عبر منهج حياة شامل متكامل، "إن أول ما تحتاج إليه الدعوة الإسلامية في هذا العصر، أن تقوم "دار الإسلام" أو "دولة الإسلام" بتبني رسالة الإسلام عقيدة ونظاما، وعبادة وأخلاقا، وحياة وحضارة، وتقيم حياتها كلها: المادية والأدبية، على أساس من هذه الرسالة الشاملة، وتفتح بابها لكل مؤمن يريد الهجرة إليها من ديار الكفر والظلم والانحراف" [١٢٨].

ويرفض (الإسلام السياسي) بشدة مبدأ فصل الدين عن السياسة، ويقول بأن ذلك غير جائز شرعا، بل أن الدين هو الذي يدمغ الحياة العامة بدمغه بينما يجاهد الفرد لكي يكون مطيعا في عبادته لله ولأحكام شريعته، لذلك فإن" محاولة فصل الدين عن الدولة لن تؤدي إلا إلى حالة انفصام في شخصية الناس، فلا أحد يستطيع أن يعيش فترة ممارسا لإيمانه وفترة كافرا به. فالمؤمن الحقيقي لا يستطيع أن يخلع إيمانه ويعلقه على المشجب فور دخوله مكان عمله. وكانت هذه وجهة نظر المسيحيين والغرب، من قبل ميكيافيلي ومن بعده، وحتى مرور فترة ليست قصيرة من القرن التاسع عشر" [١٢٩].

وان لم يكن هناك نص قرآني حول وجوب تشكيل الدولة الإسلامية القائمة على الشريعة، إلا ان ذلك لا يعني بأن إقامة دولة الخلافة ليست واجبة شرعا، " أنا مقتنع تماما بأن الإسلام الذي هو دين ودولة في آن واحد، لم يحدد لا بنص قرآني ولا بحديث نبوي الشكل الذي يجب ان تكون عليه الدولة فيه و إنما ترك المسألة لاجتهاد المسلمين، فهي من جنس الأمور التي يصدق عليها قول الرسول "انتم أدرى بشؤون دنياكم" [١٣٠].

ويذهب الشيخ الأزهري علي عبد الرازق بأن الخلافة أو الإمامة في المسلمين غير موجودة كشرع ملزم في القرآن و السنة، إنما تم استنباطها فيما بعد لحاجة الدولة الوليدة، " إنه لعجب عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله الكريم، وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس، فترى فيه تصريف كل مثل، وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين، " ما فرطنا في الكتاب من شيء"، ثم لا تجد فيه ذكرا لتلك الإمامة العامة أو الخلافة. إن في ذلك لمجال للمقال. ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضا، قد تركتها ولم تتعرض لها. يدلك على هذا أن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث، ولو وجدوا لهم في الحديث دليلا لقدموه في الاستدلال على الإجماع، ولما قال صاحب المواقف إن هذا الإجماع مما لم ينقل له سند" [١٣١].

---

[١٢٨]- نفس المصدر، ص ٢١.
[١٢٩]- مراد هوفمان، "الإسلام كبديل"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٨٦.
[١٣٠]- د. محمد سعيد رمضان البوطي، " الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه؟"، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ٤١.
[١٣١]- علي عبد الرازق، " الإسلام وأصول الحكم: الخلافة والحكومة في الإسلام"، مطبعة مصر، مصر، الطبعة الثالثة ١٩٢٥، ص ١٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ويمنح بعض الباحثين البشر سلطة الإدارة والتطبيق، بينما يعطي القرآن الكريم سلطة الحكم والتشريع، وهي محاولة مكشوفة للتوفيق بين مطلب (الإسلام السياسي) في دولة الخلافة من جهة وبين الدعوات المعاصرة المطالبة بالدولة المدنية الديمقراطية من جهة أخرى، " ان كون الدولة الإسلامية هي دولة القرآن لا ينفي أن تكون الأمة فيها هي مصدر السلطات. والضابط الوحيد لهذا النص التقليدي في الدساتير الديمقراطية أن السلطات هنا ليست مطلقة، ولكنها داخل الإطار العريض(القرآن)، فالسيادة هي للقرآن باعتباره التوجه الإلهي، ولكن "سلطة" الفهم والتطبيق والممارسة والإضافة والتأويل...الخ هي للأمة التي أستخلفها الله في الأرض" [١٣٢].

وفي اتجاه آخر، غير توافقي هذه المرة، يرفض أغلبية دعاة (الإسلام السياسي) تجزئة أحكام الشريعة بقبول بعضها ورفض بعضها الآخر، وينطلقون دائما من التفسير الأصولي للإسلام، فيذهبون بأن كل أحكام الشريعة هي ملزمة وصالحة لكل زمان ومكان، وفي مقدمتها الاحتكام إلى القرآن والتسليم بأن الإسلام هو دين ودنيا، ويتهكمون من الدعوات التوافقية بين مشروع دولة الخلافة ودولة الديمقراطية، أو دولة القوانين الوضعية، " مسلمون لله ولكن على طريقتهم الخاصة، إسلام لا يتجاوز الحلقوم ولا ينهض على أي ساق من استشعار معنى العبودية لله عز وجل!. مسلمون ويجلسون مع الله على مائدة مستديرة يناقشون في نظامه وأحكامه وحلاله وحرامه. مسلمون ويقول قائلهم: إن كثيرا من أحكام الشريعة الإسلامية لم تعد صالحة للتطبيق!" [١٣٣].

ويشرح أبو الأعلى المودودي علاقة دولة الخلافة بالمواطن المسلم وغير المسلم، وكيف سيكون مصير من لا يؤيد الحكم الإلهي" ولا يقبل الانضمام إلى "الحزب الإسلامي" المكلّف بتطبيق شرع الله وإقامة دولة الخلافة ، فيقول" ما أتخذ الإسلام حدودا وقيودا جغرافية أو لسانية أو عنصرية، وإنما يعرض دستوره على الناس كافة، ويبين لهم غايته وبرنامجه الإصلاحي، فمن قبله منهم أيا كان وإلى أي نسل أو إلى أية أرض أو أمة ينتمي، فهو يصلح أن يكون عضوا في الحزب الذي أسس بنيانه لتسيير دفة هذه الدولة. وأما من لم يقبله فلا يسمح له بالتدخل في شؤون الدولة أبدا، وله أن يعيش في حدود الدولة كأهل الذمة، متمتعا بحقوق عادلة مبينة في الشريعة لأمثاله، وكذلك تكون له عصمة من قبل الإسلام حاصلة في نفسه وماله وشرفه، ولكن لا يكون له حظ في الحكومة في حال من الأحوال، لأن الدولة دولة حزب خاص مؤمن بعقيدة خاصة وفكرة مختصة به" [١٣٤].

---

[١٣٢]- جمال البنا، "هذا هو البرنامج الإسلامي"، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩١، ص ٣٢ و٣٣.

[١٣٣]- د. محمد سعيد رمضان البوطي، " الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية"، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٤، ص ٧٣.

[١٣٤]- أبو الأعلى المودودي، " نظرية الإسلام السياسي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٤٣ و ٤٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ويتحدث بعض مفكري (الإسلام السياسي) عن السلطنة المستبدة ووجوبها في حال تهديد كيان ووجود دولة الخلافة، ويستندون في ذلك لتبرير هذا الاستبداد والظلم إلى بعض التفاصيل في الفقه الإسلامي وإلى تجارب السلف الصالح في الحكم والإدارة، ولذلك فقد "أجاز علماء الإسلام السلطنة المستبدة . مهما كانت مذمومة ومقدوحا فيها شرعا . للضرورة، لئلا يضيع غرض الشارع، وأن لا تبقى الأمة الإسلامية بالفوضى وتضيع فيها الحقوق بكليتها، وقالوا: " إن الضرورات تبيح المحظورات"، و"يزال أشد الضرر باختيار أخفه" [١٣٥].

ويشن الخطاب الأصولي هجوما عنيفا على كل من لا يعترف بان الإسلام دين ودولة، ويعزو ذلك إلى فساد هؤلاء وبعدهم عن أخلاق الإسلام وحقيقته تارة، وإلى تأثرهم بعقائد وأفكار الغربيين طورا. وتبعا لهذا الرأي فقد "استطاع الاستعمار الغربي الذي حكم ديار المسلمين، أن يغرس في عقولهم وأنفسهم فكرة غريبة خبيثة، مؤداها: أن الإسلام دين لا دولة. (دين) بالمفهوم الغربي لكلمة (الدين)، أما شؤون الدولة فلا صلة له بها. وإنما ينظمها (العقل الإنساني) وحده وفقا لتجاربه وظروفه المتطورة، لقد نجح الاستعمار في خلق فئات تؤمن أن الدين لا مكان له في توجيه الدولة وتنظيمها، وأن الدين شيء والسياسة شيء آخر، وأن هذا يجري على الإسلام، كما جرى على المسيحية. وكان من الشعارات المضللة التي شاعت: أن "الدين لله والوطن للجميع"!. وهي كلمة حق يراد بها باطل" [١٣٦].

ويستهدف الهجوم الأصولي بشكل خاص العلمانيين من الذين قالوا بفصل الدين عن الدولة واتخذوا النموذج الديمقراطي الغربي منهجا للحياة، مقتبسين فكرة إبعاد الكنيسة عن الدولة في الغرب أساسا، من اجل نقلها إلى بلاد المسلمين، وبذلك فإن "الدعوة للعلمانية التي رددها الخارجون عن الإسلام كالشيوعيين إنما يقصد منها القضاء على الإسلام وإقصائه عن الحياة، وخلق قاعدة سياسية في بلاد المسلمين تتولى وضع المناهج لحياتهم الفكرية والاقتصادية. ان المؤسف والمحزن أن تنطلق في بلاد المسلمين أمثال هذه الأقاويل المنكرة التي يرددها المارقون والتي كانت بوحي من الأجنبي وبإيعاز من المستعمر وليس المقصود منها إلا قلع جذور الإسلام ومحو سطوره وآثاره من البلاد، فحري بالمسلمين أن يهبوا لحماية دينهم الذي عاشوا تحت ظلاله قرونا طويلة، وقد رفع لهم في تلك العصور لواء خفاقا ومنارا شاهقا" [١٣٧].

وحتى الاجتهادات التي يقوم بها بعض رجال الدين المسلمين، من المحسوبين أصلا على تيار (الإسلام السياسي)، والتي تنطلق من بعض القواعد الفقهية، يتم رفضها من جانب الأصوليين، وتوسم بالضلال

---

[١٣٥]- عبد الغني سني بك، "الخلافة وسلطة الأمة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٣١.
[١٣٦]- د. يوسف القرضاوي، " من فقه الدولة في الإسلام"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٣.
[١٣٧]- باقر شريف القرشي، " النظام السياسي في الإسلام"، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة ١٩٨٧، ص ١٢٠.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والانحراف، " الفكر العلماني الدخيل الذي ينادي بفصل الدين عن الدولة، لم يقف عند الرجال "المدنيين" وحدهم، بل تعداهم إلى بعض الذين درسوا دراسة دينية في معهد إسلامي عريق كالأزهر، كما تجلى ذلك في كتاب الشيخ علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" [١٣٨].

أما في الاتجاه الآخر، فهناك آراء كثيرة من مفكرين وباحثين ينتمون إلى اتجاه (الإسلام السياسي)، ومن آخرين ينتمون إلى الاتجاه العلماني المطالب بفصل الدين عن الدولة تماما، تؤكد على فكرة مفادها بأن الدين الإسلامي لم يأت بنص ملزم ومحدد واضح في القرآن أو حديث نبي صريح يطالب المسلمين بإقامة دولة الخلافة أو دار الإسلام، و" في الحقيقة فإنه لا توجد آية واحدة في القرآن الكريم توجه المسلمين إلى أية حكومة سياسية معينة أو حتى تشير إلى النظام السياسي، فإذا كانت الخلافة أو الإمامة أو الإمارة(أو أي شكل للحكومة) من صميم العقيدة الإسلامية لكان من الضروري أن ينص القرآن على ذلك، وأن يحدد شكل هذه الحكومة أو حتى يرسم لها الخطوط الرئيسية. كذلك فإن الأحاديث النبوية الصحيحة لم ترسم أو توص بأي شكل للحكومة، ولو كان ثمة حديث صحيح يعتد به في هذا الخصوص لأحتج به الصحابة في سقيفة بني ساعدة عندما حدث اختلاف بين المهاجرين والأنصار عن حق كل في الإمارة بعد النبي صلى الله عليه وسلم" [١٣٩].

ويذهب دعاة هذا الرأي بأن الإسلام لم ينص على ضرورة وجود دولة إسلامية جامعة أو دولة الخلافة من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية وإدارة شؤون المجتمع بحسب هذه الشريعة، وعليه فلا أمر سماوي ملزم بوجوب العمل والنضال من اجل تحقيق دولة الخلافة في أي زمان أو مكان، وعليه " إذا كانت الشريعة الإسلامية لا تتضمن ما يوجب قيام الدولة ولم تعرض لتنظيم معين يمكن ان تقوم عليه ولم يؤثر عن النبي انه أوصى بذلك أو بما يشبه ذلك، ولم يستخلف من يقوم بعده على شؤون الجماعة الإسلامية، فلأن الدولة ليست شرطا لقيام الجماعة الإسلامية فالأساس الذي يقوم عليه المجتمع الإسلامي أولا و أخيرا هو الشريعة الإسلامية، فإذا نفذت الشريعة دون ما سلطة تصونها وترعاها وتدير المجتمع على أساسها، لم تكن هناك حاجة للدولة، وأصبح أمر الناس شورى بينهم" [١٤٠].

وعلى هذا الرأي فمفهوم الدولة أو الخلافة والملك، بخلاف دعوات (الإسلام السياسي) وكتابات منظريه، مفهوم مستحدث ولم يأت به الإسلام، ولم يقر به النبي محمد، فالدعوة كانت للقلوب لإدخالها في الإسلام وتثبيت نظام إيماني اعتقادي يلتزم في الناس بشريعة الإسلام والعبودية التامة لله، دون تشكيل دول أو

[١٣٨]- د. يوسف القرضاوي، " من فقه الدولة في الإسلام"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٤.
[١٣٩]- محمد سعيد العشماوي، " الإسلام السياسي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١١٨.
[١٤٠]- د. حسين فوزي النجار، " الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية و نظام الحكم في الإسلام"، مطبوعات الشعب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٦٩، ص ١٢٠.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

تثبيت ملك هنا أو هناك، وعليه فإنه " لو كان شأن الدولة هو المطلوب إسلاميا، ما رفض النبي صيغة الملك التي عرضتها عليه قريش، بل إن الواضح في القرآن هو رفضه لصيغة الملك كشكل من أشكال السيادة على الدولة، فقال" إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة"، فالصيغة الملكية تطلب خضوع المواطنين الكامل، وهو ما ترفضه وتأباه أنفة البدوي الحر في صحرائه، لذلك لم ينضم بدو الجزيرة تحت حكم مركزي إلا زمن النبي وحده في شكل تجمع قبلي يمثل مرحلة انتقالية من القبيلة إلى الدولة، ولم يستمر هذا الطور طويلا فتفكك التجمع القبلي والنبي على فراش الموت في شكل نزعات استقلالية مرتدة. وطال هذا الطور القبلي حتى أقام ابن سعود بحلفه مع ابن عبد الوهاب شبه دولة، مازالت القبيلة فيها سيدة الموقف، يحفظون إلى اليوم أنسابهم وولائهم القبلي دون بقية أمم العالم" [١٤١].

كما وتتصدر الآراء التوافقية بين النظام الديمقراطي الحديث وبين قيم الإسلام لدى العديد من الدعاة الوسطيين، حيث البرهان على عدم وجود نصوص مقدسة تشترط دولة الخلافة، والذهاب بأن الناس لديهم الخيار في اختيار شؤون حياتهم ونظامهم السياسي الإداري، لكن مع مراعاة القيم الإسلامية وروح الشريعة والعبادة الصحيحة، حيث أن " التقدير الإسلامي الصحيح أن جميع النظم السياسية نظم اجتماعية تحكمها الأبنية التاريخية الواقعية، وأنه ينبغي لتلك النظم أن تصدر عن إرادة الشعوب وأن تنمو تبعا لاحتياجات المجتمع وروح العصر، على أن يحدث الصدور والنمو ضمن قيم الإسلام في العدل والمساواة والرحمة والإنسانية" [١٤٢].

ولأن الجماعات الإسلامية التي ترنو إلى تطبيق الشريعة وإحقاق دولة الخلافة قد لجأت إلى السلاح والعنف لتحقيق هدفها في دولة الخلافة القائمة على الشريعة، فإن القضية خرجت عن إطار التحاور الفكري بين أصحاب اتجاهين، أحدهما مدافع عن دولة الخلافة الإسلامية والآخر يناقضه وينكر كل دعواته، حيث باتت القضية أكثر تعقيدا، وخرجت من عباءة (الإسلام السياسي) ومن وحي كتابات رموزه، منظمات ذات بعد دولي تستخدم العنف المفرط وفي كل أنحاء العالم من أجل تحقيق هذه الأهداف السياسية ذات الخلفية الدينية الجدالية.

ومن هنا تذهب بعض الآراء في ضرورة إجراء دراسات علمية رصينة حول هذا الموضوع الحساس، والخروج بنتيجة قاطعة تلزم الجميع، وإلا فأن المضي على هذه الحال سيشكل خطرا على المسلمين وبلادهم، وعلى مجمل العالم، تاليا. ومن هنا جاء الرأي " إذا كان الهدف من إنشاء حكومة إسلامية تطبيق الشريعة، فان الأمر لا ينبغي أن يكون شعارا أو أن يكون ستارا، وإنما لا بد من دراسات علمية

[١٤١] د. سيد القمني، " انتكاسة المسلمين إلى الوثنية: التشخيص قبل الإصلاح"، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٠، ص ٥٨.

[١٤٢] ـ محمد سعيد العشماوي، " الإسلام السياسي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١١٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

جادة المقصود من الشريعة لفظا وتطبيقا، وكيف يمكن ان يحدث ذلك؟ وما وجه الموافقة أو المخالفة للنظم القانونية القائمة؟ أما إذا لم تحدث مثل هذه الدراسات فسوف يظل كل شيء في اضطراب وتشويش، وسوف تكون النتائج خطرة جدا، لا على العالم الإسلامي وحده، بل على العالم بأسره" [١٤٣].

وتمضي الآراء المشككة في التراث الكبير الموجود في التاريخ الإسلامي، وطروحات جماعات (الإسلام السياسي)، حول كمال دولة الخلافة وعدالة حكم السلف الصالح، وتذهب في أن عملية تجميل كبيرة حدثت تاريخيا من أجل تسويق هذا النموذج وجعل المسلمين يحنون إلى تلك الأيام، في ظل الأوضاع المعاصرة المتردية وتضعضع بلاد المسلمين وضعف المسلمين على المسرح العالمي، ومن هنا "فلا شك أن تاريخ العرب والمسلمين كان يسلط الأضواء على الحكام بشكل مركز وملفت للنظر، وغالبا ما يميل إلى تحسين صورهم وتجميلها، اللهم إلا إذا كان المؤرخ لا يعيش تحت ظل أحد هؤلاء أو أحفادهم، أو كان يكتب من معسكر مقابل معاد، يقوده حكام آخرون معادون لأولئك" [١٤٤].

كما ونرى بأن الخلافة لم تكن نظاما ملائكيا بالشكل الذي يقدمه لنا (الإسلام السياسي) ومنظمات الأصولية والجهادية التي تبرر بهذه الدعوى سياساتها وحملها للسلاح ولجوئها إلى العنف، بل كانت نظام حكم عادي مر بالكثير من الأخطاء والمثالب، بل ولم يطبق في الكثير من المحطات التاريخية أي من قيم الإسلام المنصوص عليها شرعا، و" بدأ نظام الخلافة بعد وفاة الرسول، واستمر فترة طويلة، واختلفت أشكال الخلافة، فهي في عهد الخلفاء الراشدين انتخابية شورية، وفي عهد الخلفاء الأمويين والعباسيين استبدادية وراثية، فقد انعدمت الشورى وأصبح الانتخاب صوريا محضا، والتمس الفقهاء لتبرير ذلك سندا من الأحاديث، فنسبوا إلى الرسول أنه قال " الخلافة بعدي أربعون سنة، ثم تصير ملكا عضوضا" [١٤٥].

وظهر بأن النداء باسم الخلافة كان من أجل فرض السطوة السياسية وتوسيع رقعة الإمبراطورية، حيث كان لابد من وجود إيديولوجية جاذبة وشعار قوي، وبذلك فإن " الصراع على الإسلام، كما تجسد في مسألة الخلافة، هو صراع حول قضايا وأفكار ميتة أو مستهلكة تشدنا إلى الوراء، لم تطبق، بل هي عملت على طمس التاريخ بوقائعه وأحداثه. فالحكومات الإسلامية، لم تتشكل عمليا، لا وفقا لمبادئ الشورى ولا لمبدأ العصمة، بل بقوة الاستيلاء، تماما أن الإسلام لم يتشكل وفقا لمنطق "التعارف" القرآني، بل بحسب استراتيجيات الاستبعاد والإقصاء" [١٤٦].

---

[١٤٣]- نفس المصدر، ص ١٤٤.
[١٤٤]- محمد جواد الشرّي، " الخلافة في الدستور الإسلامي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٨٢.
[١٤٥]- د. علي حسني الخربوطلي، " الإسلام والخلافة"، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٦٩، ص ٣٦.
[١٤٦]- د. علي حرب، " الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال السياسة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ٢٠١٠، ص١٠٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ومن هنا فإن الرأي المعاكس لرأي ومذهب (الإسلام السياسي) يبرر الدعوة لرفض دولة الخلافة بطغيان النموذج الديمقراطي الغربي ولجوء معظم التشكيلات السياسية لأمم الأرض إلى تطبيق هذا النموذج، ولذلك تبدو فرص نجاح طموح (الإسلام السياسي) ضئيلة للغاية مع كل هذا الاقتدار وهذه السطوة الغربية، قيميا وثقافيا وحتى اقتصاديا، وعليه فإن " الصراع على مسألة الخلافة قد فقد اليوم أرضيته، فالعالم الغربي قد اخترق المجتمعات الإسلامية وقدم لأهلها نماذج في الحكم لا يستطيعون التنكر لها أو القفز فوقها، من الدستور إلى القوانين الوضعية، ومن الجمهورية إلى الآليات الديمقراطية، ومن حقوق الإنسان إلى الحق بالتنويع الثقافي والتعددية السياسية. أما العودة للحاكمية الإلهية أو الحكومة الإسلامية، فمآله ما نشهده من الهلاك والخراب باسم الإسلام وتعاليمه، وتلك هي المفارقة لدى حماته ودعاته" [١٤٧].

وعلاوة على العامل الخارجي المتمثل بثقافة وقيم الغرب التي أصبحت كونية عبر العولمة وثورة المعلومات، فإن المسلمين أنفسهم لم يعودوا يحبذون فكرة الخلافة والمركزية المفرطة والسقوط تحت تفسيرات رجال الدين لنصوص الإسلام وحيثياته المتشعبة، " العصر الحديث افقد فكرة الخلافة ودولة الإسلام السياسي الكثير من معناها. فالناس في هذا العصر، بما فيهم المسلمون، لم يعودوا يقبلون الحكم المطلق باسم الدين. لقد ظهرت المؤسسات المدنية وثقافة حقوق الإنسان والانتخابات، وهذه كلها قيم حديثة جعلت الناس تفضل المشاركة في الحكم وتسيير الإدارة وشؤون الحياة وعدم القبول بتسليم كل ذلك إلى حكومة دينية يقيم عليها رجال يقولون بأنهم يحكمون باسم الله!" [١٤٨].

وهكذا نرى بأن (الإسلام السياسي) يجعل من فكرة دولة الخلافة محور دعواته وهدفه النهائي الذي يجهد من أجله ويناور في الحياة السياسية عبر تكتيكات مختلفة وتحالفات مختلفة ومتشعبة. ونلاحظ بان (الإسلام السياسي) يعتمد في شرعنة هذه الدعوة وتسويقها بين جموع المسلمين على التراث الفقهي وعلى تفسيرات عدد كبير من الفقهاء والعلماء من المدافعين عن الاتجاه الأصولي ومزج الدين بالسياسة والقول بأن الإسلام دين ودنيا، ولأن هذا الهدف لم يتحقق عبر الدعوة فقد لجأت منظمات ومجموعات إسلامية كثيرة إلى حمل السلاح لتحقيق هذا الهدف عبر العنف، وهو ما حذر منه الاتجاه الآخر الداعي إلى تقبل الدولة المدنية الديمقراطية مع احترام الخصوصية الإسلامية واخذ قيم الإسلام بعين الاعتبار.

ورغم أن أصحاب هذا الاتجاه قدموا رؤاهم الفقهية كذلك حول عدم وجود أدلة شرعية من القرآن والسنة بضرورة تحقيق دولة الخلافة، إلا أنهم ذهبوا في الدعوة على المنهج الوسطي، مطالبين بالديمقراطية والمشاركة مع احترام القيم والخصوصيات الإسلامية، وقد تم تكفير هؤلاء أيضا من جانب دعاة (الإسلام

---

[١٤٧]- نفس المصدر، ص ٩٧.
[١٤٨]- شوان أحمد، " ئيسلامي سياسي"، كتيبي روناكبيري، سليماني، هرمي كوردستاني عيراق ٢٠٠٤، روبل ٣٠١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

السياسي). وعبر ملاحظة سير الخطابين والبحث في محتواهما والظرف المعاصر، نستخلص بأن هناك هوة كبيرة بينهما، ولا يمكن في المدى المنظور إلزام الطرفين معا برأي وسطي ينهي العنف واللجوء إلى السلاح أو "الجهاد" وتهديد العالم الإسلامي والعالم، كما ذهب المفكر سعيد العشماوي في العديد من آرائه الوسطية المعتدلة.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المطلب الثالث: المفاهيم السياسية للأصولية الإسلامية:

١. عالمية الإسلام:

٢. جاهلية العالم:

٣. الجهاد:

٤. السلام:

****

١. عالمية الإسلام:

تحتل فكرة (عالمية الإسلام) مكانا مركزيا في أدبيات (الإسلام السياسي) والأصولية الإسلامية. فمنظروا هذا الاتجاه عدّوا الإسلام دينا عالميا يتوجه بالدعوة والإرشاد إلى كل البشر، وعلى معتنقيه ألا يعملوا على تأطيره في حيز جغرافي محدد الملامح، أو بعصبية أو عنصرية معينة، بل عليهم أن يعملوا على نشره في كل بقاع الأرض، بوصفه جاء لكل البشر ولديه رسالة إلهية تهدف لفتح كل البلاد والأقطار وتعريفها بالإسلام، والنجاح في التحول إلى دين رسمي لكل القوميات والشعوب في كل بقاع العالم، وعليه فإن المجتمع الإسلامي هو " مجتمع عالمي، بمعنى إنه مجتمع غير عنصري ولا قومي ولا قائم على الحدود الجغرافية، فهو مجتمع مفتوح لجميع بني الإنسان، دون النظر إلى جنس أو لون أو لغة، بل دون نظر إلى دين أو عقيدة." [١٤٩] .

ومن هنا فإن الدعوة مفتوحة للمسلمين ونخبهم بالسعي من أجل نشر الدين لكي تكون هذه الأمة هي المسيطرة على العالم بكلمة الله، تقودها إلى الخير والصلاح، وتحمل لواء ريادتها، لذلك فإن الله تعالى "أناط بالأمة الإسلامية ريادة البشرية حتى تقودها إلى الذروة العالية الرفيعة النابعة من إرادة الله والتي شرعها الله لنا. وتتمثل هذه الذروة في ألوهية الله للجميع بلا شريك وخضوع البشرية لسنن الله كخضوع السكون لسنته الكونية. عند ذلك فقط ستكون الكرامة والعزة والرحمة والمودة والمروءة والوفرة والأمن والكرم والإيثار والعدل من مظاهر البشرية" [١٥٠].

---

[١٤٩]- سيد قطب، "نحو مجتمع إسلامي"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة العاشرة ١٩٩٣، ص ٩٢.

[١٥٠]- د. أحمد الموصلي، " موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤. ص ٦٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وتستمد الأصولية الإسلامية أفكارها في مبدأ (عالمية الإسلام) وحتمية انتصاره على كل الفلسفات والإيديولوجيات، وشموله كل شعوب وأمصار الدنيا، تستمد براهينها من القرآن والسنة، وتعمل على توظيف هذه "البراهين" من أجل الترويج لفكرها السياسي القائم على الدعوة للأمة الإسلامية العالمية، التي لا تعرف الأوطان ولا تعترف بالحدود والعصبيات، وعليه فإن "وطن الأمة الإسلامية هو الأرض كلها، إذ إن الأرض لله " لله ملك السماوات والأرض"(آل عمران/١٨٩) والمسلمون هم أهل الله في أرضه " وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض"(النور/٥٥)، " ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون"(الأنبياء/١٠٥). وعلى هذا فإن الله عز وجل قد أعطى المسلمين حق تملك الأرض كلها لتكون كلها وطنا لهم، وجعل أخذ هذا الحق فرضا عليهم ولكنها فريضة مقيدة بالاستطاعة والوسع على أنه لابد من بذل الوسع في التفكير والتخطيط وإعداد العدة، " يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يولونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة"(التوبة/١٢٣)." [١٥١].

إذن فالإسلام كدين عالمي هو الوطن هنا، والولاء يكون له بالدرجة الأولى وليس للوطن المتعارف عليه في حالتنا المعاصرة كإطار سياسي حديث فيه واجبات وحقوق، "إن فكرة الإسلام تقوم مقام فكرة الوطن في معناها الطيب، الذي لا ينشأ عنه حب استغلال رقعة من الأرض لحساب رقعة أخرى، ولا فكرة استغلال طائفة من البشر لحساب طائفة أخرى، وكل ما ينشأ عنها هو الشعور بأن كل أرض يظللها الإسلام هي وطن للجميع، وكل مسلم على ظهر الأرض هو مواطن للمسلمين جميعا" [١٥٢].

ولكي يزيد (الإسلام السياسي) من حجة وأحقية الإسلام في النشر والريادة والسيادة على بقية الأديان والمعتقدات في العالم، كان لابد من نسف القديم السائد والنيل منه بوصفه كفرا وضلالا بشريا، لا معنى له بعد بزوغ الإسلام، وعليه لم يعد هناك أي مسوغ لدى الناس في كل مكان من عدم تقبل الإسلام والبقاء على السقوط والتردي، ومن هنا فقد "أطل الإسلام على عالم مريض متفسخ تسوده الفوضى والقلق والاضطراب ويتحكم فيه الجهل والاستبداد والطغيان. إن جميع شعوب الأرض كانت تعاني أمر ألوان الإسفاف والسقوط والتردي، وقد انحدرت إلى مستوى سحيق ليس فيه بصيص من النور والكرامة، وليس فيه أي وسيلة من وسائل النهوض والارتقاء" [١٥٣].

ولكي يستكمل الإسلام ومجتمعاته الرسالة التي يحملها وينشرها في كل ربوع الأرض ولكل الشعوب، فلا بد ان يكون، وتكون هذه المجتمعات، حرة، وتبدو الحرية هنا هي شرط أساسي من شروط قوة المجتمعات الإسلامية وقدرتها على بث الرسالة وتسيد العالم،" والمجتمع الإسلامي إنما وجد لهدف واحد وهو: أن

[١٥١]- سعيد حوي، "الإسلام". مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٣٩٨
[١٥٢]- سيد قطب، "نحو مجتمع إسلامي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٩٧.
[١٥٣]- باقر شريف: النظام السياسي في الإسلام "، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٢٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

يتحرر كمجتمع وأن يسود..أو بعبارة أخرى ليتخلص من ضعف ويكون ذا قوة وشوكة. والمجتمع الإسلامي ليس مجتمعا ذا رقعة معينة، ولا ذا جنس إنساني واحدا، هو مجتمع البشرية كلها، ومن ثم قام ووجد ليحرر البشرية من رق الخرافة والكهانة، ومن الاعتقاد في "الصدفة" و"الحظ"، والاعتقاد في الأصنام والأوثان ومن الشرك في العبادة والأوثان" [١٥٤].

ولأن العالم غير المسلم يعمه في الظلام والضلال، فإن دعاة (الإسلام السياسي) ومنظروه ما توقفوا يوما عن دعوة الدولة المسلمة المعاصرة من أجل المساهمة في نشر العقيدة ومتابعة رسالة السلف الصالح في "الفتوحات" ونشر العقيدة، "إن مهمة الدولة المسلمة أن تهدي الناس إلى الله، وأن تزيح العوائق عن طريق الإسلام وأن تخاطب الناس بلسان عصرهم وعالمهم، حتى يفهموا عنها." [١٥٥].

وتبعا لذلك فإن الأمة المسلمة مدعوة عبر الدول المسلمة الحالية، التي تعتنق الإسلام وتجعل منه دينها الرسمي، وترفع شعاره، أن تواصل العمل من أجل نشر الرسالة بحيث يغدو الإسلام هو الدين الأوحد في العالم، الذي له الكلمة الفصل في كل الدنيا، "إن الإسلام ينوط بالأمة المسلمة مهمة هائلة، مهمة الوصاية على البشرية، وكفاح الظلم في الأرض، ووسيلة الأمة المسلمة لأداء هذا الواجب الضخم أن تكون كتلة واحدة تدين لعقيدة واحدة وتحكم بشريعة واحدة وتقيم نظاما اجتماعيا واحدا" [١٥٦].

وتبعا لهذه الرؤية فقد قسم (الإسلام السياسي) العالم إلى "دار الإسلام" وهي بلاد المسلمين التي تطبق فيها الشريعة، و"دار الحرب" وهي بقية أنحاء العالم حيث لا كلمة للشريعة الإسلامية، بل قوانين وضعية بشرية، وحث دعاة (الإسلام السياسي) على ضرورة إعلان الجهاد أو الحرب المقدسة ضد "دار الحرب" حتى تخضع لكلمة الإسلام وتقبل به دينا وموجها للحياة والسياسة. وتبعا لهذا التقسيم فإن "الإسلام لا يعرف إلا نوعين أثنين من المجتمعات....مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي. "المجتمع الإسلامي" هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام..عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاما، وخلقا وسلوكا. و"المجتمع الجاهلي" هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه" [١٥٧].

وبناء على ما سبق فإن (عالمية الإسلام) تحتم أن تكون السلطة في معظم أرجاء المعمورة لله وحده، كما تقول الشريعة ذلك، وعليه فأن النضال من أجل نشر الإسلام العالمي هو واجب ديني تحتمه الوحدانية

---

[١٥٤]- د. محمد البهي، " المجتمع الإسلامي وأهدافه"، بدون مكان وتاريخ النشر، ص ٤.
[١٥٥]- د.يوسف القرضاوي، " من فقه الدولة في الإسلام"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٤٠.
[١٥٦]- سيد قطب، "معركتنا مع اليهود"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية عشرة ١٩٩٣، ص ٤٦.
[١٥٧]- سيد قطب، "معالم في الطريق"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٠٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والطاعة لله، " وينقسم الجنس البشري من خلال الرؤية الإسلامية للعالم إلى "دار الإسلام" و"دار الحرب". ويتكون دار الإسلام من كل البلدان التي تنشر فيها الشريعة الإسلامية، وهي بصفة عامة الإمبراطورية الإسلامية. أما دار الحرب فتتكون من بقية العالم، لذلك أنه مثلما يوجد إله واحد في السماء، فيجب أن تكون هناك سلطة واحدة وقانون واحد في الأرض. ومن وجهة النظر المثالية فإن دار الإسلام كان يجب أن تتكون من رعية واحدة، وتحكمها دولة واحدة وترأسها سلطة واحدة" [١٥٨].

بل وحتى "دار السلام" لا يعتبره (الإسلام السياسي) الأصولي دارا للإسلام الحقيقي، ما لم تطبق الشريعة الإسلامية وتجعلها في كل قوانينها الحياتية والسياسية، وأسا لعلاقاتها مع الآخر،" وأعجب العجب أن يقول أحد عن دولة من الدول أنها مسلمة ولم تستمد قوانينها من الشريعة الإسلامية، ولم تضع نظمها الاجتماعية على أساس إسلامي ولم تقم علاقاتها الدولية على دستور الإسلام" [١٥٩].

ومن هنا كانت نظرة العداء والرفض التي صدرت عن الإسلاميين للمواثيق الدولية وقيم الدولة الحديثة ومؤسسات المجتمع الدولي من أمم متحدة وغيرها، وكان القول دائما بأن هذه المؤسسات والأطر تقوم على القوانين الوضعية البشرية، التي ترفضها الشريعة باعتبارها قانونا إلهيا واضحا، وعليه فقد "نظر الإسلاميون منذ البداية إلى القيم العالمية والمؤسسات الدولية نظرة شك وعداء، فقد قيل تارة إن تلك القيم هي قيم غربية خاصة، وقيل طورا إن الغربيين يكيلون بمكيالين. وفي صراعات الحرب الباردة، وتعملق ثقافة الخصوصية والانفصال، قبل إن القيم الواردة في ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان إنما تقوم على الحق الطبيعي، بينما لا تشكل ثوابت عندنا إلا الأمور التي نحن مكلفون بها في النصوص الشرعية" [١٦٠].

وفي منحى آخر وتفسير اجتهادي، يطرحه العديد من المفكرين والباحثين الإسلاميين المعتدلين، تتجلى (عالمية الإسلام) من خلال تشربه بالثقافات الشرقية والقديمة التي كانت سائدة قبله ومعاصرة له، وذلك من خلال الإفادة من علوم الشعوب الأخرى وترجمتها إلى اللغة العربية، فالثقافة الإسلامية وفق هذا الرأي، عالمية سمحة تتقبل ارث الآخر وفلسفته وعلومه، فكان المسلمون "منذ جيلهم الأول في عصر الخلفاء الراشدين يتعايشون هذا التعايش الجماعي مع أصحاب الكتب السماوية، ومع الصابئة عبدة الكواكب في شمال العراق، ومع المجوس عبدة النار في إيران. ومضى المجتمع الإسلامي بهذا التعايش الجماعي بين كل الأجناس والعناصر المكونة له حتى إذا شُغف العرب بالإطلاع على ما لدى الأمم الأجنبية من معارف وثقافات تجرد لهم عشرات إن لم يكن مئات ينقلونها ويترجمونها لهم إلى العربية،

---

[١٥٨]- برنارد لويس، "اكتشاف المسلمين لأوروبا"، ترجمة: د. ماهر عبد القادر، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص ٧١.
[١٥٩]- سيد قطب، "معركتنا مع اليهود" مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٤٤.
[١٦٠]- مجموعة من المؤلفين، " الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي" مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٨٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وتموج بها صفحات كتاب الفهرس لأبن النديم، وقد بدءوا ذلك منذ أواسط القرن الأول الهجري. وتكاثرت للمسلمين جموع النقلة والمترجمين في القرنين التاليين من فرس وهنود وسريان حتى إن لم يبق كتاب مهم لدى ا لهنود والفرس إلا نقل إلى العربية، ونقلت الفلسفة اليونانية وما كان لدى اليونان وغيرهم من العلوم.وانصهرت كل هذه الثقافات في الفكر العربي وانطبعت بعالمية الإسلام وروحانيته على نحو ما يتضح في الفلسفة الإسلامية عند الكندي معاصر المأمون" [١٦١].

إلا ان هناك آراء أخرى تركز على السمة العربية للإسلام واعتماده على العروبة والعربية لغة وثقافة ومكانا في خطابه وانطلاقه للآخر، وتنفي هذه الآراء عن الإسلام سمة التسامح مع وجود الآخر الثقافي واللغوي المختلف، أو التماهي مع ثقافات الشعوب التي أسلمت، أو وتم فرض الإسلام عليها. وتذهب هذه الآراء في أن العالمية كما يفهمها الإسلام إنما تعني عالمية لغة الإسلام وثقافته ومكانه، وتفوقها على بقية لغات وثقافات وأمكنة شعوب العالم المسلمة، ومن هنا " كان المشروع المحمدي، منذ بداياته، مشروعا وحدويا ذو نغمة عروبية واضحة. ولم يكن الحضور الوحدوي لهذا المشروع حضورا توحيديا أحادي الاتجاه، على مستوى إيماني وحسب، ليعتقد بأن الله، على هذا المستوى، واحد، والكتاب واحد، والدين واحد...وكفى!...الخ، وإنما كان حضورا توحيديا على أكثر من مستوى، وحمل في طياته وحدة كثارية الأبعاد أو أكثر من وحدة، فجاء ليقول أيضا، بأن العرب واحد، واللسان واحد، والمكان واحد، والزمان واحد،...الخ. وحتى يكتب لهذا المشروع النجاح والاستمرارية، كان لابد من عولمته وشموليته، من خلال ترجيح المستوى الإيماني والإعتقادي فيه على المستويات الأخرى، وبالتالي دفع المشروع وطرحه باعتباره مشروعا، سماويا، كونيا، وخاتميا معنيا بكل البشر وبما قبلهم وما بعدهم" [١٦٢].

وهكذا نرى بأن (عالمية الإسلام) وفق المفهوم الأصولي هو توجه رفضي للسائد القائم، والزام بمتابعة نشر الرسالة ليكون الإسلام هو الحاكم وهو الوصي على العالم، على رأي سيد قطب. والأصوليون يفهمون العالمية بأنها سيطرة الإسلام على العالم واعتناق كل الشعوب له، وهو مفهوم يختلف عن مفهوم آخر، عرضناه، وهو تشرب الإسلام للثقافات الأخرى وإدماجها مع محصوله الحضاري، ليكون في النهاية الحضارة العربية الإسلامية كما نعرفها الآن.

[١٦١]- د. شوقي ضيف، "الحضارة الإسلامية من القرآن والسنّة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٧٢.
[١٦٢]- هوشنك بروكا، "الإسلام فضاء عروبي فصيح ليس للأعجمي فيه محل من الإعراب" مجلة "أوراق كردية" العدد ٤ بتاريخ ٠٥,١١,٢٠٠٢، الرابط: على شبكة الإنترنت: ***www.amude.com/ewraq***

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٢. جاهلية العالم:

في البداية يجب القول بأن لفظة "الجاهلية" هي في حقيقة الأمر من "مبتكرات القرآن، فلم تسمع في العرب إلا بعد نزوله، ثم استخدمتها السنة النبوية، فكان لها حينئذ معنى واضح ومحدد، ولئن شابها الكثير من الغموض والاضطراب في الفكر الإسلامي الحديث، فلعل ذلك يرجع في كثير من جوانبه إلى افتقاد التأصيل المنهجي الواضح لهذا المفهوم انطلاقا من دلالته في اللغة العربية أو ومن ثم في الأصول المنزلة بعد ذلك"[١٦٣].

والفكر الأصولي يرى في العالم غير المسلم عالما يعيش في الجاهلية والضلال، وكل من لا يطبق الشريعة الإسلامية ولا يخضع للتفسير الأصولي للدين الإسلامي فهو ضال يعمه في الجاهلية والظلام. وانطلاقا من هذه النظرة فإن الأصوليين "يرون ان المجتمعات الأوروبية والأميركية والروسية والصينية وغيرها هي مجتمعات جاهلية، وهي حضارات قائمة أساسا على الإلحاد. كما ان المجتمعات الإسلامية بدأت بالانزلاق في العودة إلى الجاهلية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، يشهد العالم اليوم صراع الأنظمة للسيطرة على العالم من أجل زيادة سيطرة أحدهما على الآخر. كما ان أيديولوجياتها أوقعت الإنسان في أحضان حياة الغاب" [١٦٤].

ووفق المنظور الأصولي المتشدد فإن العالم المتقدم، ورغم كل مظاهر الحضارة والرقي، إلا انه يعيش حياة جاهلية بعيدة عن الإيمان والسعادة، وهذه الجاهلية يمكن وصفها بالجديدة، وهي هنا تختلف عن تلك الجاهلية القديمة، التي كانت مسيطرة قبل بزوغ الدين الإسلامي، " إن البشرية بجملتها اليوم...أبعد عن الله... إن الركام الذي يرى على الفطرة أثقل وأظلم. فالجاهليات القديمة كانت جاهليات جهل وسذاجة وفتوة. أما الجاهلية الحاضرة فجاهلية علم! وتعقيد! واستهتار!" [١٦٥].

كما ويرى الأصوليون بأن الشريعة الإسلامية متفوقة على كل العلوم والتقنيات والحضارات التي ابتدعتها الأمم الأخرى، وان هذه الأمم، ورغم كل مظاهر الرقي والتقدم، إلا أنها تعيش في حياة الجاهلية بعيدة عن الإسلام، الذي هو وفق المنظور الأصولي، أصل العلم والتقدم والازدهار، وعلى هذا الأساس فان "الشريعة الإسلامية هي الحاكمة على جميع العلوم، لأنها منزهة عن جميع أنواع الظلمات والضلالات. قال الله تعالى " وإنه لكتاب عزيز. لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه"(فصلت/ ٤١.٤٢). وقال

---

[١٦٣]- هشام أحمد عوض جعفر، " الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، أميركا، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ص ٢٢١.

[١٦٤]- د. أحمد موصلي، " موسوعة الحركات الإسلامية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٦٨.

[١٦٥]- سيد قطب، "هذا الدين"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الخامسة عشرة ٢٠٠١، ص ٩٧.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

تعالى في حق النبي صلى الله عليه وسلم " وإن تطيعوه تهتدوا"(النور/٥٤). فكل ما خالف الإسلام فهو باطل ليس بحق. وقد يزعم كثير من الكفار أن لديهم علوما دنيوية تخالف نصوص الإسلام، وهذا يدل على واحد من أمرين : إما تكون أفكارهم فاسدة باطلة لم يصلوا فيها إلى درجة العلم واليقين، وإما أنهم لم يفهموا أحكام الإسلام" [١٦٦].

ويمضي الخطاب الأصولي في تشويه سمعة ونتاج الحضارات الأخرى، وبشكل خاص الغربية منها، والتركيز على الجوانب السلبية فيها، وكل ذلك ليبرز في موازاتها سمو الأفكار الروحية الإسلامية في ثنائية هي هنا: العالم الآخر الجاهلي الضال، في موازاة الإسلام الذي يعني الإيمان والرقي الروحي. وهذا العالم رغم إنتاجه وتقدمه إلا انه خاوي روحيا وحضاريا، " إنهم ينتجون كثيرا، ما في ذلك شك. إنهم يكسبون كثيرا ما في هذا شك أيضا، ولكن لمن ينتجون ولمن يكسبون؟. لذات الكسب ولذات الإنتاج، العنصر الإنساني لا وجود له. تأمل ذلك الكسب وذلك الإنتاج الإحساس بدوافعه ونتائجه في يقظة فكر وحساسية قلب، تذوقه بحس الإنسان المتميز عن حس الآلة...كل ذلك لا تلمحه في سيماء وجه ولا في تعبير لسان!" [١٦٧].

إنه إذن الوجه المادي للحضارة الغربية، حضارة الجاهلية والضلال، بحسب الأصولية الإسلامية، وهي الحضارة التي بلغت منها الأمراض والفساد والانحلال مبلغه، وبات انسانها يبحث عن الخلاص،" حقيقة أن البشرية قد شقيت وتعبت من حمل هذه الحضارة المادية، والمضي في متاعها المترف. وحقيقة أن الفساد والانحلال والأمراض العصبية والنفسية، والشذوذ العقلي والجنسي، وآثار ذلك كله تنخر في جسم هذه الحضارة، وتشقى الأمم والأفراد، وتفتح الأعين بعنف على الشر والفساد والدمار" [١٦٨].

ومن بين أكثر منظري ودعاة الأصولية هجوما على حضارات العالم الأخرى لصالح التفوق الإسلامي الإلهي، هو سيد قطب، فهو في مؤلفاته اعتاد التهجم على الآخر والحط منه ومن حضارته، وإظهار الأمراض الاجتماعية في هذه الحضارة، ووسمها بالجاهلية، لصالح إعلاء شأن الإسلام بوصفه المخلص والوصي على كل العالم.

ويقتبس الباحثون في شؤون الأصولية كثيرا من سيد قطب إذما تعلق الأمر بقضية (جاهلية العالم)، وفي هذا المضمار، ووفق هذا التصور القطبي فإن "العالم يعيش اليوم كله في "جاهلية"، تتمثل في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة،

---

[١٦٦]- د. وميض بن رمزي بن صديق العمري، " فقه الإيمان على منهج السلف"، دار النفائس للنشر والتوزيع، بدون تاريخ ومكان النشر، ص ٨١.
[١٦٧]- سيد قطب، "نحو مجتمع إسلامي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٩.
[١٦٨]- سيد قطب، "هذا الدين"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٩٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وتقوم ابتداء على قاعدة "حاكمية العباد للعباد". فالجاهلية ببساطة ليست سوى اللاحاكمية، أي نقيضها المطلق منطقيا وعمليا، وفقا لمبدأ الثالث المرفوع في منطق أرسطو: ليس هناك حل وسط، ولا منهج بين بين...إنما هناك حق وباطل، هدى وضلال، إسلام وجاهلية. ومهما تنوعت ألوان الجاهلية، سواء كان اسمها حكم الفرد أو حكم الشعب، شيوعية أو رأسمالية، ديمقراطية أو ديكتاتورية، أو أوتوقراطية أو ثيوقراطية، فأحوال العالم وصراعاته ومشكلاته واتجاهاته لا تعنى "الإسلام القطبي" في شيء، سوى تحديد "جاهليته"، أي إصدار حكم فقهي عليه يبرر الانخلاع عنه" [١٦٩].

ولم يدخر سيد قطب حتى الأنظمة السياسية في البلاد المسلمة من نقده وتكفيره، فوسم هذه الأنظمة أيضا بالجاهلية والضلال، وبشكل خاص النظام الناصري، الذي كان سائدا في مصر في عصره، والذي ألهم معظم الدول العربية أفكار القومية والوطن، وهي الأفكار التي حاربها قطب بوصفها معارضة للأمة الإسلامية، فعدها جاهلية ضالة هي الأخرى.

وكان قطب يبحث في الأنظمة الإسلامية التي لا تتوافق مع أفكار، ليدمغها بأنها "جاهلية" وبعيدة عن قيم الإسلام الحقيقية، وعليه فقد كان " الإسلام القطبي، بسبب صفته السياسية الشاملة تحديد، لا يجد عدوه الأساسي، من بين الجاهلية العالمية، في المسيحية أو البوذية أو غيرهما من الأديان وإنما في "الناصرية"، أشد نماذج الدولة الحديثة حضورا وخطورة في العالم العربي آنذاك، بسبب مظهرها الثوري المعادي للاستعمار، ودعايتها الإسلامية على حد سواء. ولما كان التعرض للنظام بالنقد الصريح مستحيلا، فقد أنصب هجوم سيد قطب على الأسس التي تقوم عليها الدولة الناصرية. فبالنسبة لمفهوم الدولة القومية، يؤكد سيد قطب أن شعارات"القومية" و"الوطن" و"الشعب" و"الطبقة" وتقرير الشرائع والقوانين باسمها والمطالبة بالتضحية في سبيلها، إقامة لأصنام تعبد من دون الله، ومن الناحية العلمية، فالقومية العربية عند سيد قطب ليست أكثر من فكرة ومؤامرة صليبية تهدف إلى تحطيم وحدة المجتمع الإسلامي" [١٧٠].

أما التوجهات التوفيقية بين الإسلام كوعاء حضاري يستوعب الأفكار والنظريات ويتفاعل معها حضاريا وثقافيا، وبين التوجهات والعقائد والنظريات الوضعية، فكانت محط هجوم شديد من دعاة الإسلام الأصولي المتشدد، وهو أمر اعتبروه انه لا يمكن تبريره أو التسامح معه أبدا، " بينما يقر القوم في مجموعهم ذلك الإقرار الشفهي بالعبودية لله تعالى، تجد في حياتهم من العقائد المعتنقة ما يناقض أسس التصور الإسلامي، وتجد من التصورات المقتبسة ما يعارض ذلك التصور، ثم ترى الرجل منهم يعمد عند المواجهة إلى محاولات الجمع والتلفيق أو يلجأ إلى مجادلات السفسطة والتأويل. ويجهد نفسه في محاولات

[١٦٩]- شريف يونس، " سيد قطب والأصولية الإسلامية"، دار طيبة للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ص ٢١١.
[١٧٠]- نفس المصدر، ص ٢١٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

للجمع الصوري بين الماركسية وأسس الإسلام، أو بين الوجودية وأسس الإسلام، أو بين الديمقراطية وأسس الإسلام، أو بين الاشتراكية وأسس الإسلام، وكل أولئك مسميات وضعية لمناهج بشرية وضعها أصحابها من البشر عقيدة للحياة، وتصورا للوجود، وشريعة للإنسان" [١٧١].

وفي البحث عن أفكار الأصولية الإسلامية ومسوغاتها الشرعية، لا يمكن القفز أبدا فوق سيد قطب، فهو" الذي صاغ لأول مرة نظرية في العنف السياسي من وجهة نظر إسلامية تقوم على تكفير الدولة والمجتمع، ويسم العصر كله بأنه عصر جاهلي، وأبعد من ذلك تدعو إلى قلب النظم السياسية القائمة بالقوة المسلحة. وبدت خطورة هذا المشروع التكفيري حين خرج أنصاره من حيز الفكر والإيمان بأفكاره، إلى ساحة العمل الإرهابي تطبيقا لهذه النظرية" [١٧٢].

ومن وحي هذا الفكر ظهرت دعوات تكفير المجتمعات بحجة أنها جاهلية لا تطبق الإسلام الأصولي المتشدد، وتحولت هذه الدعوات إلى حراك مسلح عنفي استخدم الإرهاب للقضاء على المخالفين، لأنهم في عرف هذه التنظيمات "مرتدين"، وطال هذا العنف حتى المدنيين الأبرياء الذين لم يسمعوا عن أفكار وسجالات وتنظير هذه الجماعات وكتب منظريها، " إن من فكر الإرهاب تكفير المجتمعات الحديثة كلها، لأنها تعيش ظروف عصرها وإن كان في بعض الصور تجاوزه ولا تعيش على نهج السلف معيشة القرون الوسطى البدائية التي نبذها المسلمون الأوائل بعد أقل من جيل واحد من وفاة النبي وعاشوا في بعض العصور الزاهية عيشة ناعمة مترفة. وهكذا تخرج الآراء الفاسدة المعتدية بتكفير المجتمع كله، وتعمد الأيدي الضالة المنحرفة إلى تخريب هذا المجتمع بدلا من هدايته بالحسنى والفعل الطيب . إن كان ثمة سبيل لذلك، كما تعمل على تدميره بدلا من قيادته بالقدوة والعمل الصالح ومحاولة إيجاد الوسائل الممكنة لذلك" [١٧٣].

وهناك مبدأ (الولاء والبراء) الذي اعتمد عليه الأصوليون في رفض الآخر ووسمه بالجهالة والضلال، وهذا المبدأ يعني الولاء للإسلام والشريعة والبراء من المشركين الكافرين العلمانيين الضالين. وثمة بعض القواعد التي يجب ان يتمسك بها المسلم، من وجهة النظر الأصولية، لتطبيق هذه المبدأ، فمن خلال هذه القواعد يتسنى للمسلم تقبل المسلمين الملتزمين وإظهار اللين لهم، ورفض ومعاداة العلمانيين منهم، وبالطبع المشركين والكفار وإظهار الغلظة والشدة لهم، "

أولا: تقليد غير المسلمين في الطعام والملبس والتعامل والكلام، يعني الإعجاب بأمر هو ليس من الإسلام بشيء، وبالتالي معاداة أمر الله.

---

[١٧١]- عبد الجواد ياسين، " مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٥٣.
[١٧٢]- السيد ياسين، " الكونية الأصولية وما بعد الحداثة: الجزء الثاني"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٥٨.
[١٧٣]- محمد سعيد العشماوي، " الإسلام السياسي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٤٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ثانيا: العيش في بلاد غير إسلامية، وعدم الرغبة في العودة إلى ديار الإسلام، في حال إمكانية ذلك، يعني إضعاف الجانب الإيماني لدى المسلم، وهو أمر مكروه.
ثالثا: لا يجب مساعدة غير المسلمين في أي موضع. يكفي فقط من خلال الكلام الدفاع عن كرامة هؤلاء.
رابعا: لا ينبغي السعي إلى طلب المساعدة لدى غير المسلمين أو الميل إليهم.
خامسا: لا يجب أخذ أعياد أو عطل غير المسلمين بعين الاعتبار وتهنئتهم بمناسبتها.
سادسا: لا ينبغي طلب المغفرة من غير المسلمين، أو الدعاء لهم، أو إظهار التضامن معهم" [١٧٤].

ويقول المفكر الإسلامي محمد شحرور عن (الولاء والبراء) ما يلي: " إن أسوأ أنواع الولاء والبراء هو في الحركات الدينية السياسية، وفي الحركات الطبقية التي تسمى نفسها ثورية، لأنها تشترك في صفة أساسية هي إدعاء تمثيل الناس بالقوة رغم أنوفهم حيث تعرض الوصاية عليهم باسم الشرعية الثورية أو باسم حاكمية الله، استبدادية بطبيعة أيديولوجيتها" [١٧٥].

وهكذا نرى بأن (الأصولية الإسلامية) تعتبر العالم غير المسلم، أو ذلك الذي لا يطبق الإسلام وفق تفسيره الأصولي، عالما جاهليا ضالا لا يمكن التهاون معه أو الاعتراف به. إنه عالم يحتاج إلى "إعادة فتحه" من جديد، ولكن هذه المرة بالأفكار الأصولية والتفسير الأصولي للإسلام. ولا يعترف (الإسلام الأصولي)، كذلك، بالنظام الدولي القائم، ويصفه بالجاهلية الجديدة، التي ينبغي أن يتصدى لها الإسلام مثلما تصدى للجاهلية القديمة، في الجزيرة العربية، أيام ظهور الدعوة الإسلامية.

أما المجتمعات المسلمة فلم تنجو كذلك من تكفير الأصولية لها، فقد تم رفض جميع الإيديولوجيات الوضعية الحديثة من شيوعية وقومية ورأسمالية، وعدت جاهلية بدورها، مناقضة لروح الإسلام (روح الإسلام هنا: التفسير والفهم الأصوليين للدين الإسلامي). وكانت هذه النظرة هي بداية العمل العنفي المسلح ضد النظم الحاكمة في بعض الدول المسلمة، كمصر والجزائر وسوريا مثلا، لأنها عدت نظما جاهلية طاغوتية لا تحكم بالإسلام ويجب محاربتها لإعادتها لحظيرة الإسلام الصحيح.
إذن فالجاهلية ليست فقط توصيف يقتصر على بقية الأمم والحضارات، بل على الأنظمة السياسية في الدول الإسلامية من التي لا تطبق الشريعة وفق التفسير الأصولي، وتبقى هذه الأنظمة جاهلية ما لم تعلن توبتها وتحكم الشريعة بدل القوانين الوضعية وحل أنظمتها التي تقلد أنظمة الغرب الديمقراطية، وإعلان الشورى الإسلامية محلها.

---

174 - Rüdiger Lohlker: „ Dschihadismus:Materialen“ Facultas Verlag, Wien, Österreich, 2009, seite 63.

[١٧٥]- د. محمد شحرور، " تجفيف منابع الإرهاب"، دار الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سورية، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، ص ٢٣٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٣. الجهاد:

يمكن القول بأن (الجهاد) هو من أهم المرتكزات التي اعتكز عليها الأصوليون للانطلاق بدعوتهم ونشر أفكارهم والانقلاب على المجتمع والنظام والحياة العامة في كل عصر وفي كل أرض، بوصفها كلها "جاهلية" ويجب محاربتها والتصدي لها. فكان الجهاد المذكور في القرآن والسنة هو الوسيلة الشرعية التي استند عليها الأصوليون من أجل هدم الواقع الذي رفضوه واعتبروه جاهليا طاغوتيا لا يستوي مع الإسلام وشريعته. وعلى هذه الأساس فإن "الأصوليين يعتقدون إن الإسلام في مواجهته الجاهلية غير محدد بزمان ومكان، بل يهدف ابتداء إلى هدمها وقلع جذورها، وهذا من أجل الشروع في البناء لإقامة بنيان راسخ نظيف. لهذا، فإن نقطة البداية في مواجهة الدعوة الإسلامية هي مجابهتها للواقع الجاهلي. فهذه المواجهة أو الجهاد، هو من طبيعة الدين الإسلامي، ومن خصائص الأمة الإسلامية، وواجب على الدولة والجيوش والأفراد" [١٧٦].

أما (الجهاد) لغة ف"أصله المشتقة. يقال: جاهدت جهادا، أي بلغت المشقة. وشرعا بذل الجهاد في قتال الكفار. ويطلق أيضا على مجاهدة النفس والشيطان والفسق. والجهاد ثلاثة أضرب: مجاهدة العدو الظاهر، ومجاهدة الشيطان، ومجاهدة النفس. قال النبي: "جاهدوا الكفار بأيديكم وألسنتكم"، والجهاد بالألسنة إقامة البرهان والحجة" [١٧٧].

إذن الحرب ضد الآخرين غير المسلمين ينخرط في إطار (الجهاد) المسموح شرعا، ولكن لها ضوابط وقواعد حددها الشرع وتوسع فيها الفقهاء. ورغم قبول هذه الضوابط والخضوع لها أثناء فترات الضعف والوهن، إلا ان الأصوليين لا يحيدون عن ما يعتبرونه من أسس مساعي (الجهاد)، وهم يرنون إلى الهدف الأسمى والنهائي وهو إخضاع العالم والبشرية كلها للإسلام، وهو ما يجعل من (الجهاد) مكتملا وقد حقق هدفه والغاية منه بشكل كامل، ف"إن كلمة الجهاد قد ذكرت مرات عديدة في القرآن للحث على الحرب ضد غير المؤمنين، وكان هذا هو معنى الكلمة العادي خلال القرون المبكرة للتوسع الإسلامي. وطبقا للشريعة فإنه كان يوجد قانون مقدس بين دار الإسلام ودار الحرب، ولقد صاغ الفقهاء التقليديون هذا القانون الذي أجبرت دولة الحرب على الخضوع له من الناحية الدينية والقانونية، ومن الممكن أن يؤدي هذا القانون في نهاية البشر إلى إخضاع الجنس البشري كله" [١٧٨].

---

[١٧٦]- د. احمد الموصلي، " موسوعة الحركات الإسلامية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٧٢.
[١٧٧]- د. القطب محمد القطب طبلية، " الإسلام وحقوق الإنسان: الجهاد"، إصدار خاص، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٨٩، ص ٦.
[١٧٨]- برنارد لويس، "اكتشاف المسلمين لأوروبا"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٧٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ولا يحق لأي شخص ان يطعن في (الجهاد) أو ينهى عنه، ومن يفعل ذلك، بحسب رأي الأصوليين، فإن في إيمانه وهن وضعف لا ريب في ذلك، " وما يحجم ذو عقيدة في الله عن التفرد للجهاد في سبيله، إلا وفي العقيدة دخل، وفي إيمان صاحبه بها وهن، لذلك يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بغزو مات على شعبة من شعب النفاق" [١٧٩].

لذلك فمن وجهة النظر الأصولية فإن (الجهاد) قائم ولا يمكن إزالته من الحياة أبدا، والغاية النهائية هي انتصار الإسلام وسيادته على كل العالم، وذلك كله رغم الضوابط الفقهية التي تحدد علاقة "دار الإسلام" مع "دار الحرب" والتي هي هنا بقية دول العالم، كما أشرنا مرارا، و"هكذا فإنه من الناحية الفقهية من المستحيل أن تكون هناك معاهدة بين دولة مسلمة وأخرى غير مسلمة والحرب هي وحدها التي يمكن أن تؤدي إلى انتصار الإسلام العالمي، ومن المستحيل أن تنتهي هذه الحرب، ولكن من الممكن فقط أن تتم أثنائها هدنة لأسباب خاصة، أو لاستغلال الظروف. ووفقا لرأي الفقهاء فإن هذه الهدنة من الممكن أن تكون مؤقتة فقط، فهي يمكن أن تتجاوز عشر سنوات، ويستطيع المسلمون أن يتبرءوا منها في أي وقت من جانب واحد، كما أجبرتهم الشريعة الإسلامية على توجيه إنذار للجانب الآخر قبل استئناف الاعتداءات" [١٨٠].

ورغم التفصيل في قواعد وشروط (الجهاد)، ومحاولة جعل الجهاد شكلا من أشكال الإيمان اليقيني، وضبط النفس، ومجاهدة الواقع بالصلاح والتقوى، إلا ان الدعوة إلى الله والسعي بكل الإمكانات إلى تحقيق ذلك، يبقى من أفضل أنواع الجهاد، " ما من مصدر فقهي يتناول بحث الجهاد وأحكامه إلا ويجعل من القيام بواجب التعريف بالإسلام والدعوة إليه الركن الأساسي الأول في بنيان العمل الجهادي. وحسبك دليلا على أن بث الدعوة إلى الله هو أقدس أنواع الجهاد، بل هو أول أنواعه، قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: " أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" إذن فكلمة الحق جهاد وأي جهاد، وأفضله الصدع بها أمام سلطان جائر" [١٨١].

وثمة تفسيرات كثيرة في قضية "الدعوة إلى الله" والتي هي من أهم غايات الجهاد وأهدافه، أي نشر الدين الإسلام في كل أصقاع الأرض ونزع الاعتراف من كل الشعوب في العالم بشهادة الإسلام "أن لا إله إلا الله ومحمد رسول الله"، ويذهب بعض المفكرين الإسلاميين بأن الدعوة إلى الله لا تكون بالضرورة عبر الجهاد الحربي، أو بالسيف، بل بالدعوة والإقناع، حيث إن الجهاد الحربي هاهو إلا فرع من الأصل الذي هو الجهاد بالنصيحة والدعوة والإقناع، " أن باب الجهاد في شق كتب الفقه، إنما يفتتح ببيان هذا الركن

[١٧٩]- سيد قطب، "معركتنا مع اليهود"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٥٧.
[١٨٠]- برنارد لويس، "اكتشاف المسلمين لأوروبا"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٧٢.
[١٨١]- د.محمد سعيد رمضان البوطي، "حرية الإنسان في ظل عبوديته لله"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٠٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الأساسي منه، حتى يتبين لكل دارس ومستبصر أن الساحة الجهادية الأولى هي ساحة الدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أما الجهاد القتالي بأنواعه المختلفة فإنما هو فرع عنها وحصن لها" [١٨٢].

ويقف الكثير من المفكرين الإسلاميين ضد الجهاد الحربي بوصفه خارجا عن أصول ومعنى الجهاد الحقيقي المذكور في القرآن، وينكرون أن يكون (الجهاد) الحقيقي بالقتل والاغتيال والنسف والتدمير، ويذهبون بان وراء الدعوة لمثل هذا النوع من (الجهاد) تنظيمات تهدف للوصول إلى السلطة والحكم وليس تطبيق الشريعة وروح الدين، " إن الجهاد لا يمكن أن يكون تحت أي ظرف من الظروف وطبقا لأي تفسير عاقل سليم قتلا أو اغتيالا أو نسفا أو تدميرا. وإن هذا الفهم الضال المضل لمعنى الجهاد جعله قتلا من المسلم للمسلم، سواء كان مواطن بلد آخر أو حاكما أو مجتهدا أو مواطنا في ذلك الوطن، وبذلك بدل من المعنى السامي معاني كريهة، وغير من الدعوى الإنسانية فجعل منها اتجاها لا إنسانيا. وقد أدى ذلك كله وخاصة مع غلبته وغياب الفهم الصحيح . إلى أن يصبح الإسلام في نظر غير المسلمين بل وبعض المسلمين قتلا وقتالا وحربا واغتيالا ونسفا وتدميرا . وقد أساء ذلك كثيرا إلى الإسلام . ولم يقدم له نفعا، حين دمغ أبنائه بالعدوان، ودفع الآخرين إلى التحوط لأنفسهم من هذه الاتجاهات المدمرة، والوقوف منها موقف الحذر والاحتياط، والاستعداد الدائم لوقوع العدوان، والتأهب المستمر لصده ورده" [١٨٣].

وظهرت التفاسير المتشددة الأصولية للجهاد المنصوص عليه في القرآن والسنّة، من معين واحد بهدف تمرير فكرة قتال الآخرين من حكام وأجانب بغية السيطرة على مقاليد الحكم والسلطة، فكان الاستخدام النفعي السياسي واضحا للدين الإسلامي ولنصوصه، وجرى تطويع كل ذلك بهذا الشكل المتشدد، منذ العصور الأولى للإسلام وإلى يومنا الحاضر، " تم تبني هذا الفهم المغلوط والمشوه للجهاد من قبل جميع التنظيمات والأحزاب الدينية والمجموعات المسلحة، التي تسعى تحت عناوين متعددة وبراقة إلى الاستيلاء على الحكم حصرا، في مختلف الأزمنة والعصور الماضية بداء من أصحاب الفتنة الكبرى التي انتهت باغتيال الخليفة الثالث في القرن الأول الهجري، وانتهاء بالحركات المسلحة في مصر وإيران وأفغانستان التي انتهت بمصر إلى خلع الملك فاروق، وبإيران إلى خلع الشاه رضا بهلوي، وبأفغانستان إلى قيام حكم يقوده طلاب الفقه (طالبان) في القرن الرابع عشر الهجري، مرورا بين هذين القرنين بعشرات التنظيمات التي نجحت مرة وإلى حين في الاستيلاء على الحكم وأخفقت مرات: الزبيرية والحرورية والقرامطة والأموية والعباسية والمملوكية والعثمانية" [١٨٤].

---

[١٨٢]- د.محمد سعيد رمضان البوطي، "الجهاد في الإسلام"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٤٦.
[١٨٣]- محمد سعيد العشماوي، "الاسلام السياسي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٤٣.
[١٨٤]- د. محمد شحرور، "تجفيف منابع الإرهاب"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٥٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

لذلك فإن الإرهاب الناتج عن تطبيق النصوص حسب الفهم الأصولي، على الصعيد الدولي وكذلك على الصعيد المحلي الإسلامي، لهو في الأصل نتاج طبيعي متوقع لفكر التشدد الرامي لسيطرة الشريعة حسب الرؤية الأصولية على معظم العالم وتحقيق "الحكومة الإسلامية"، لذلك فإن الاستغراب من كم هذا الإرهاب لا مبرر له، بل هو متوقع في ظل كل هذا الشحن والتحريض الأصولي، " إن ابن لادن والزرقاوي والظواهري، وسواهم من أمراء الجهاد الإسلامي، في سبيل الله وخدمة الإسلام، لم يأتوا من عالم الغيب، وإنما هم ثمرة لشعار تطبيق الحاكمية الإلهية أو الحكومة الإسلامية، أو الأحكام الشرعية، أي هم ثمرة ما أشتغل مرشدون ودعاة ووعاظ كالشعراوي والغزالي والخميني والقرضاوي، طوال عقود لتهيئته وإعداده والحصيلة بناء جيل متشدد ومتطرف وعدواني وانتقامي، يفتش عن سفارة يحتلها، أو عن مقر يفجره، أو عن جسد يمزقه، أو عن كاتب يطعنه" [١٨٥].

وتذهب الرؤية المعتدلة المقاومة للتفسير الأصولي المتشدد في أن (الجهاد) كفكرة وأمر تشريعي يجب التعامل معه من منطلق العصرنة والتقدم الحضاري والبشري الحالي، ولا يجب تطبيق قياس زماني غابر على ما هو موجود الآن في عصرنا الراهن، وتأتي دعوة هؤلاء إلى التمسك بالجانب الدعوي في (الجهاد)، أي جهاد النفس والبحث عن نشر الدعوة بالتعريف والترغيب والإقناع واستنباط أساليب أخرى، والكف عن الدعوة للقتل وسل السيوف وتهديد المجتمعات بالغزو والثأر والإجبار، " إن بعض الناس يرون أنه من الأيسر لهم أن يشهروا السيوف من أن يوحدوا الضمائر، وأن يعلنوا الحروب من أن يتقوا القلوب، وأن يقتلوا الناس بدلا من أن يحيوا الجميع، ولذلك فقد جعلوا من الجهاد سيفا وحربا وقتلا، وفي الصحيح أنه ضمير وقلب وحياة" [١٨٦].

ونستخلص فيما سبق بان النظرة الأصولية اعتبرت (الجهاد) مقرونا بالفتح والدعوة بالسيف وإجبار الآخرين على اعتناق الدين الإسلامي، وعدم التوقف عن الحروب والفتوحات حتى بلوغ الإسلام كامل الأرض وسيطرته سيطرة تامة عليها.

وذهب الأصوليون في تكفير كل من يقول بغير ذلك ويعتبر الجهاد فقط "جهاد النفس" ويختصره في "الدعوة إلى الإسلام بالحسنى"، وهو ما يرفضه الأصوليون المتشددون في تفسيراتهم وآرائهم المتطرفة، حيث أعتبر الأصوليون أصحاب هذا الاتجاه المرن من وعظة السلاطين والعلماء الأكولين الضالين المضلين، وهم بدعاواهم تلك إنما يفرغون الجهاد من معناه الحقيقي وينظرون للأنظمة الخانعة المرتبطة بالغرب الاستعماري.

٤ـ السلام:

[١٨٥] ـ د. علي حرب، "الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال السياسة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٨٠.
[١٨٦] ـ د. محمد سعيد العشماوي، "الإسلام السياسي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٤٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ينشغل الأصوليون بموضوع (السلام) والشروط الشرعية الواجبة لتحقيقه في المجتمعات المسلمة، وكذلك في المجتمعات غير المسلمة، أو في كل العالم. وكان التقسيم الأصولي الذي ظهر في كتابات مفكري هذا التيار المتشدد للعالم قد حدث بشكل متطرف، حيث ظهرت "دار الإسلام" التي تضم المسلمين الذين يطبقون النظام الإسلامي، أي الشريعة، مقابل "دار الحرب" أي بقية أصقاع العالم من الذين لا يعتنقون الدين الإسلامي ولا يطبقون الشريعة، بل يلجئون في حياتهم اليومية إلى القوانين الوضعية.

و(السلام) في المفهوم الأصولي هو سيطرة الشريعة على كل العالم وحكمها له، لأنها مأمورة بذلك وقد خصها الله بالوصاية على البشرية وعلى العالم. ويتحقق هذا السلام من خلال نشر الإسلام في كل البلاد ودفع كل العباد لاعتناقه، وعليه فإن " صورة السلام في الإسلام تهدينا إلى أن الإسلام يعد البشرية كلها بشرية واحدة ويعد الدين كله دينا واحدا، ويعد المؤمنين كلهم أمة واحدة، ويعد الإسلام هو الصورة الأخيرة والنهائية لهذا الدين الواحد، فهو يصدق ما تقدمه، ويهيمن عليه لأنه الصورة النهائية له: "وأنزلنا إليك الكتاب بالحق، مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه"(المائدة/٤٨). والمسلمون إذن مكلفون بتبعات إنسانية تجاه هذه البشرية بحكم وصايتهم هذه عليها ووصاية كتابهم على كتبها. هم مكلفون أن يحققوا في الأرض ذلك السلام الذي أسلفنا خطواته في الضمير والبيت والمجتمع، وعرفنا أسسه ومبادئه من إفراد الله سبحانه بالألوهية وبالربوبية وبالحاكمية، ومن العدل والمساواة والحرية، ومن ضمانات الحياة القانونية والمعيشية ومن منع البغي وإزالة الظلم، وتحقيق التوازن الاجتماعي والتكافل والتعاون، وإزالة أسباب الفرقة والخصام والنزاع بين الأفراد وبين الجماعات، وسد الذرائع التي تدعو إلى قيام الطبقات وتميزها وصراعها" [١٨٧].

إذن ثمة رسالة للإسلام، وفق النظرة الأصولية، وهي تحقيق السلام والمحبة والتكافل وإزالة الظلم والاستغلال، وغير ذلك من القيم الخيرة عبر نشر الإسلام وتطبيق الشريعة على كل الناس، وهذه الغاية تبرر الطرق التي سيتم عبرها نشر الإسلام، طالما الأوامر إلهية ملزمة حسب نصوص الكتاب وقواعد الشريعة، أي أن الحروب الجهادية من اجل نشر الدين وإقامة الحق وتطبيق الشريعة مبررة في العرف الأصولي، لذلك فإن " حروب الإسلام لم تكن لإكراه الناس على الدين، ولا للاستعمار والاستغلال والإذلال، إنما كانت إعلاء لكلمة الله في الأرض بجعل السلطة العليا فيها للذين يفردون لله بالألوهية، وإيصال الخير الذي جاء به الإسلام للناس كافة عن طريق الرضا والإقناع، وبتحقيق العدالة والأمن والسلام في ظل سلطان الله المتفرد بالسلطان. وفي ظل هذا السلطان الذي يقرر للناس منهج حياة الناس فيه أحرار، يختار كل فرد عقيدته بلا ضغط و لا إكراه" [١٨٨].

[١٨٧]- سيد قطب، "السلام العالمي والإسلام"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية عشرة ١٩٩٣، ص ١٦٨.
[١٨٨]- نفس المصدر، ص ٣٥ .

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أما (السلام) مع الأمم الأخرى غير المسلمة فله شروط أقر بها الأصوليون في كتبهم وتفاسيرهم لهذا الباب من الشريعة، فالإسلام يقر ب(السلام) في حال ضمان عدة أمور للمسلمين تكفل الحرية التامة في الدعوة لله، وممارسة شعائر الدين والاحتكام إليه في الحياة العامة، وعليه فإن " الإسلام لا يرضى الدخول في السلام إلا إذا توفرت شروط أساسية، أولها الحرية لاعتناق كلمة الله، ثانيها، عدم قتل المسلمين عند رؤيتهم لدينهم كنظام شامل للحياة، ثالثهما، عدم وقوف أي سلطة داعية لغير الله بوجه الدعوة، رابعها، تحقيق العدالة. فإذا ما تحققت هذه الشروط كان السلام الذي هو أساس العلاقات بين الشعوب والدول وإلا لجأ المسلمون إلى ضرورة، أي الجهاد، وهي ضرورة لتقرير سلطان الله في الأرض ولتحرير الناس من العبودية لغير الله" [١٨٩].

وفي حال عدم تحقيق شروط (السلام) هذه، يبقى الإسلام في حالة دائمة من التأهب والقتال بغية نشر الدعوة وتطبيق الشريعة في كل بقاع الأرض، وإجبار الشعوب الأخرى على دخول الدين الإسلامي، ولن يردع الإسلام أية قوة من تحقيق نشر الدعوة، ولا يجب أن يتم ذلك، " الإسلام في جهاد دائم لا ينقطع أبدا لتحقيق كلمة الله في الأرض، أي لتحقيق النظام الصالح الذي يقوم على مبادئه العليا في عالم الفرد وعالم الجماعة وعالم البشرية، وهو مكلف ألا يهادن قوة من قوى الطاغوت على وجه هذه الأرض، سواء تمثلت هذه القوة في صورة فرد يتأله على الأفراد والجماعات أو في صورة طبقة تستغل الطبقات، أو في صورة دولة تستغل الطبقات، أو في صورة دولة تستغل الدول والشعوب" [١٩٠].

وعليه فإن القتال مستمر وفرض على كل مسلم وعلى الأمة وحكوماتها مادامت الشريعة غير مطبقة والسلطان لغير الله، ولا سلام مع العالم وعلى الأرض وهناك من لا يقول بالإسلام دينا، " إذا استقر السلطان لله بخضوع العالم لشريعته، والقائمين بدينه، فعندئذ فقط يتحقق السلام على الأرض إذ السلام هو الإسلام، ولا سلام بدونه: " ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مسلما"(النساء:٩٤) وقد وعد الله عز وجل ووعده الحق أن يظهر دينه ويغير شريعته، وهو وعد قائم سابقا ولاحقا "هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون" (الصف/ ٩) وقد أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم " أن الإسلام يبلغ ما بلغ الليل والنهار"(رواه أحمد والطبراني) وفي حديث "لا يبقى على وجه الأرض بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله كلمة الإسلام" (رواه الطبراني)، وإن هذا لكائن بإذن الله وعندئذ تصبح الدنيا كلها وطنا للمسلم بلا حدود ولا قيود، ويومئذ يمكن أن تطمئن البشرية وتسعد" [١٩١].

---

[١٨٩]- د. أحمد الموصلي، "موسوعة الحركات الإسلامية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٧٨.
[١٩٠]- سيد قطب، "السلام العالمي والإسلام"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٧٣.
[١٩١]- سعيد حوي، "الإسلام"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٣٩٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وبينما تركز النظرة الأصولية على وجوب نشر الدعوة مهما كانت الظروف، وعدم الحياد عن هذا الهدف الأكبر، تحاول آراء أخرى وسطية أن توجد توافقا بين تلك الرؤية المتشددة وأخرى تدعو إلى الدعوة السلمية عبر النصح والإرشاد ومحاولة الإقناع، حيث أن الرسالة "إلى الناس عامة محصورة في التبليغ بعد تجلية حقائق الأيمان، وتعرية أوهام الكفر والفسوق والعصيان، وليس للرسول ولا لأحد من بعده أن يتجاوز حدود التبليغ والإرشاد والنصح، وبذلك يرسي الإسلام مبدأ الحريات الإنسانية في مسألة العقيدة وهي ركن الأركان في الدين، فالعقيدة محلها القلب وليس لأحد على القلوب سلطان، إلا لخالق السماوات والأرض وما فيها وما بينها" [١٩٢].

ويعتبر بعض الباحثين المسلمين بأن النظريات الوضعية هي التي تحارب الإسلام لأنها غير قادرة على الإحاطة بحاجات البشر الحياتية والروحية، مثلما الإسلام قادر على ذلك، وبذلك يتشكل نوع من العداء بينها وبين الإسلام كدين وكنظام حياة، وهو ما يهدد السلم العالمي، " لا النظام الرأسمالي أو الحر كما يقولون وما يعيش في ظله من ديمقراطيات، ولا النظام الشيوعي أو الاشتراكي وما يعايشه من حتميات وصراعات، ولا الفلسفات القائمة على أساس المبالغة في تقدير قيمة الإنسان وتفضيله على الدولة ولا نظيرتها التي تبالغ في سحق الإنسان وإهدار حقوقه باسم الدولة. لا هذه الأنظمة ولا تلك يمكن أن تتفق مع الإسلام ومنهجه العادل الحكيم في تحقيق مصلحة الناس أجمعين وغرس الفضائل والآداب في نفوسهم ووضع الإنسان والدولة كل منهما في حجمه الصحيح ووضعه السليم، ومن هنا يكون العداء والصراع بين هذه النظم والنظريات وبين الإسلام" [١٩٣].

وهذا الرأي يتموضع في خندق المواجهة ويرفض الفلسفات والنظريات الوضعية التي باتت تحكم أجزاء كبيرة من العالم وتتحكم بآلة الحرب والاقتصاد، وما طرح مثل هذا الكلام وارتكان بعض حركات الإسلام السياسي عليه، إلا نوع من المجازفة وتوريط العالم الإسلامي في صراعات ذات دافع إيديولوجي رفضي لا يخدم الإسلام والمسلمين ويؤلب التيارات المعادية في الغرب عليهم، لذلك " فأن حركات الإسلام السياسي لم تكتف بمناهضة النظم السياسية القائمة وتخوينها وتهديدها، بل شنت هجوما شرسا على ما أسمته سادة الطواغيت المحليين وهم القوى الغربية، ولاسيما الولايات المتحدة الأميركية. وهكذا دخل بعض هذه الحركات في مواجهة مكلفة ليس مع النخب المحلية الحاكمة فقط، بل مع الغرب أيضا، غير مكترثة بالعواقب والنتائج المترتبة على مثل هذا الخيار. وبالفعل فقد استغل التيار المتشدد في الغرب انهيار

[١٩٢] ـ د. عبد العظيم إبراهيم المطعني، " مبادئ التعايش السلمي في الإسلام"، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص ٥٠.

[١٩٣] د. علي عبد الحليم محمود، " الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام"، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص ١٤٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الاتحاد السوفييتي في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينيات ليعيد صياغة الأطروحة الأمنية العسكرية، وليحدد الأعداء الجدد الذين يمكن أن يشكلوا خطرا على المصالح الحيوية الغربية" [١٩٤].

ومن هنا نستخلص بأن النظرة الأصولية ل(السلام) قائمة على ضرورة خضوع العالم والآخر للفهم الأصولي للنص وللدين الإسلامي، وهو فهم قائم على وجوب تقبل كل العالم بالشريعة قانونا أساسيا للحياة والتخلي عن القوانين الوضعية والفلسفات والأيديولوجيات، وإلا فإن الحرب ونشر الدعوة بالقوة هو البديل.

وضمن هذه الرؤية المتشددة تظهر بعض الاجتهادات في طرح شروط للهدنة والسلام مع الآخر، ولكن ما هذا إلا الاستثناء من القاعدة، وهذه القاعدة هنا هي الجهاد وإخضاع العالم للإسلام والشريعة، بوصف ذلك أوامر إلهية لا يمكن الاجتهاد معها أو تأجيل البت فيها. وبسبب هذه الرؤية المتشددة وتبني حركات الإسلام السياسي لها، استعدى الكثير من العالم المسلمين واستعدوا لهم، وظهرت فرق وجماعات باتت تدعو لمحاربة الدين الإسلامي بوصفه يدعو للحرب على العالم وتغيير أفكار ومعتقدات الناس بالقوة والإرهاب، وهو ما حذر منه الكثير من المفكرين المسلمين الوسطيين.

[١٩٤]- مجموعة مؤلفين، "الحركات الإسلامية وأثرها على الاستقرار في العالم العربي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٥٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المبحث الثالث: البيئة الاجتماعية الحاضنة لتيار الإسلام السياسي:

المطلب الأول: النشأة الاجتماعية لمنظري الإسلام السياسي :

١. أفكار ومؤلفات منظري الإسلام السياسي:
٢. أثر النشأة الاجتماعية على أفكار منظري الإسلام السياسي:

****

١. أفكار ومؤلفات منظري الإسلام السياسي:

لقد ساهم دعاة (الإسلام السياسي) في توطيد الأسس الفكرية والمنطلقات النظرية التي قامت عليها معظم جماعات وحركات (الإسلام السياسي) حول العالم. فكانت كتب وأفكار هؤلاء بمثابة برامج عمل لهذه الحركات والجماعات، وكانت فتاواهم ونظرتهم وتفسيرهم للدين والعالم والمجتمع هو المنهاج الذي سارت عليه الجماعات الإسلامية.

وحتى الآن ما يزال مفكروا (الإسلام السياسي) المعاصرون يسيرون على هدى أفكار الرعيل الأول المؤسس لفكرة (الإسلام السياسي) والقائل بان الإسلام هو دين ودولة ويجب أن يحكم الدولة والمجتمع بالشريعة الإسلامية، واضعين بذلك مجموعة من التصورات والقواعد لحكم الدولة والمجتمع الإسلاميين.

ونبدأ مع ابن تيمية الذي ألف كتبا كثيرة في الفقه والشريعة الإسلامية، أجمل فيها آراءه وتفسيراته للنصوص الدينية، وكذلك الفتاوى التي أصدرها، والتي عالجت القضايا الخلافية في عهده. ومن أبرز كتب ابن تيمية: الأيمان الكبير، بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، السبعينية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم(وهو كتاب يتحدث فيه عن مخاطر تشبه المسلمين باليهود والنصارى)، بيان الهدى من الضلال، معتقدات أهل الضلال، درء تعارض العقل والنقل، السياسة الشرعية لإصلاح الراعي والرعية، الصارم المسلول لشاتم الرسول، بيان تلبيس الجهمية، مجموع فتاوي ابن تيمية، نقض المنطق، الرد على المنطقيين، وغير ذلك كتب كثيرة في الفقه والتفسير والحديث.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وتميزت آراء ابن تيمية بالتشدد، وكانت، ومازالت، المرجع الأكبر للفكر المتطرف لأغلب جماعات (الإسلام السياسي)، ونقتبس بعض آرائه من كتبه، لكي نستدل على نزعة التشدد والتكفير التي كان يدافع عنها ويدعو إليها قادة وعوام المسلمين، ورفضه الشديد للمنطق والفلسفة وثباته على النص ودحض التأويل والاجتهاد.

يقول ابن تيمية في كتابه (اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم) في وجوب عدم التشبه باليهود والنصارى ما يلي: "الحمد لله الذي اكمل لنا ديننا وأتم علينا نعمته، ورضي لنا الإسلام دينا، وامرنا أن نستهديه صراطه المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم، غير المغضوب عليهم: اليهود، ولا الضالين: النصارى. وأشهد أن لا اله إلا الله، وحده لا شريك له، واشهد ان محمدا عبده ورسوله، أرسله بالدين القيم، والملة الحنيفية، وجعله على شريعة من الأمر، أمر باتباعها، وأمره "ان يقول هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني"(يوسف/١٠٨) صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما. وبعد: فإني كنت قد نهيت: إما مبتدئا أو مجيبا عن التشبه بالكفار في أعيادهم. أخبرت ببعض ما في ذلك: من الأثر القديم، والدلالة الشرعية، وبينت بعض حكمة الشرع في مجانبة الكفار، من الكتابيين والأميين، وما جاءت به الشريعة من مخالفة أهل الكتاب والأعاجم" [١٩٥].

ويقول الدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل محقق كتاب ابن تيمية الموسوم (اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم) في تقديمه لأبن تيمية ما يلي: "إما جهاده بالقلم واللسان، فانه رحمه الله، وقف أمام أعداء الإسلام من أصحاب الملل والنحل والفرق والمذاهب الباطلة والبدع كالطود الشامخ، بالمناظرات حينا، وبالردود أحيانا، حتى فند شبهاتهم ورد الكثير من كيدهم بحمد الله. فقد تصدى للفلاسفة، والباطنية، من صوفية واسماعيلية ونصيرية وسواهم، كما تصدى للروافض والملاحدة، وفند شبهات أهل البدع التي تقوم حول المشاهد والقبور ونحوها، كما تصدى للجهمية والمعتزلة وناقش المتكلمين والأشاعرة. ولست مبالغا حينما اقول: انه لا تزال كتب الشيخ وردوده هي أقوى سلاح للتصدي لهذه الفرق الضالة، والمذاهب الهدامة التي راجت وبدأت تخرج أعناقها اليوم من جديد، والتي هي امتداد للماضي، لكن منها تلك التي تزيت بأزياء العصر، وغيرت أسمائها فقط مثل البعثية والاشتراكية القومية والقادانية والبهائية وسواها من الفرق والمذاهب. ومنها ما بقي على شعاره القديم الشيعة والرافضة والنصيرية والإسماعيلية والخوارج ونحو ذلك" [١٩٦].

[١٩٥]- ابن تيمية، "اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم"، تحقيق وتعليق د. ناصر بن عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، بدون تاريخ النشر، ص ٦٠.
[١٩٦]- نفس المصدر السابق. ص ١١-١٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وتذهب آراء ابن تيمية في كل كتبه على هذا المذهب المتشدد الرافض للآخر والقائم على التكفير واحتكار الحقيقة واعتبار اجتهادات الآخرين بدعة، إضافة إلى عدائه الكبير للفلسفة وإعمال العقل مقابل النقل. وتعتبر فتواه الشهيرة حول إسلام المغول من الفتاوي التي تعتمد عليها جماعات (الإسلام السياسي) في تكفير القادة والرؤساء في البلدان الإسلامية، " فقد طُلب من ابن تيمية أن يصدر فتوى حول ما إذا كان حكام ماردين(في تركيا الآن) المغول الذين اعتنقوا الإسلام، يمكن أن يعتبروا مسلمين حقيقيين. فأفتى بأنهم لا يمكن أن يعتبروا مسلمين لأنهم في ممارستهم في الحكم يخلطون الشريعة الإسلامية بالياسا، شريعة المغول. ولهذه الفتوى مدلولات حاسمة في القضايا السياسية الحديثة: فالحكام الحديثون الذين لا يتبعون الشريعة أو يطبقونها بصرامة، لا يكونون بمقتضاها مسلمين حقا. ومثل هذه الفتوى نادر في التاريخ الإسلامي، فإن تكفير مسلم يعلن إسلامه، خطيئة كبرى. وما كان ابن تيمية ليصدر هذه الفتوى إلا لأن المغول كانوا أعداء مرهوبين وقاهري الأمراء والمماليك وأراضيهم التي كانت موطنه. وهو بالتأكيد لم يمد هذه الإدانة لتشمل سلوك وحكم أمرائه المماليك أنفسهم الذين لم يكونوا دائما الأشد تمسكا بالسير على السراط المستقيم" [١٩٧].

والمتأمل في أفكار ابن تيمية يرى بأنها تأتي من نزعة خائفة على الدين من عدو متربص، يجب النيل منه وتحشيد المسلمين بالجهاد ضده، من أجل إنقاذ الدين وإخراج هذا العدو، لذلك تبدو آرائه متشددة، قتالية تركز على تحشيد المسلمين واستنهاض هممهم، " ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن ابن تيمية كان مؤسسا لسلفية جديدة في الإسلام تميزت عن سالفتها بمنزع جهادي متجه إلى الداخل لا إلى الخارج، منزع يعتبر أن الثغر الأول الأولى بالقتال من كل ثغر آخر هو الثغر الداخلي . الطابور الخامس باللغة الاستراتيجية الحديثة . المتمثل بفرق الإسلام المخالفة، وفي مقدمتها الشيعة الإمامية" [١٩٨].

لقد تم التركيز على كتابات أبن تيمية بشكل واضح في مصر والهند، وكان لذلك "سبب سياسي أيضا، وهو اقتباس مواقفه ورؤاه فيما يخص الجهاد ضد المغول، وتحويله إلى نسخة معدلة للجهاد المعاصر، بما في ذلك وإعادة تعريف مصطلح "الجاهلية" [١٩٩].

واتهم ابن تيمية كل مخالف له بالرأي وبالاجتهاد، وكل معارض لفكره وآراءه بالكفر والخروج من الإسلام. في ذلك الوقت هاجم ابن تيمية الكثير من المسلمين وأخرجهم من الملة بسبب تضارب آرائهم مع آرائه.

---

[١٩٧]- سامي زبيدة، " الإسلام: الدولة والمجتمع"، مصدر سبق الإشارة إليه. ص ٣٨ و ٣٩.

[١٩٨]- جورج طرابيشي، " هرطقات: عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية"، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، ص ٤١.

[199] - Nazih Ayubi: Politischer Islam: Relegion und Politik in der arabischen Welt. Herder Verlag. Freiburg. Deutschland 2002. S 184.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

لقد نشر ابن تيمية ثقافة اللاتسامح بين المسلمين، و" أقيمت دعوته باختصار على مبدأين وهما: المسلمون لديهم الحق بل وواجب عليهم محاربة كل نظام إسلامي لا يطبق الشريعة الإسلامية ولا يعتمد القانون الإسلامي. عليهم أن يسعوا بكل جهدهم إلى محاربة هذا النظام وهدمه. والمبدأ الثاني وهو: على المسلمين إعلان الجهاد على كل من لا يعتقد بالإسلام كاليهود والمسيحيين، أو من حاد عن الإسلام الحقيقي وانحرف عنه" [٢٠٠].

أما الشيخ محمد بن عبد الوهاب مؤسس المذهب الوهابي المتشدد، فمن أبرز مؤلفاته كتاب التوحيد، وكتاب كشف الشبهات، وكتاب الأصول الثلاثة، وكتاب كشف الشبهات، وكتاب مختصر الأنصاف، وكتاب أصول الإيمان، وكتاب القواعد الأربع، وكتاب فضل الآلام، وكتاب مسائل الجاهلية. وغير ذلك.

ويعتبر محمد بن عبد الوهاب رمزا ومرجعا لكل شيوخ ومنظري الاتجاه السلفي الإسلامي المتشدد، حيث يقتفون أثره ويعتمدون على رؤاه وتفسيراته للشريعة، ومازالوا يحلمون بتطبيق كل أفكاره في معاداة الآخر المختلف عنهم. وفي ذلك رأي يقول: "لقد تجرد الشيخ محمود بن عبد الوهاب للدعوة إلى الله إلى حين غربة من الإسلام في القرن الثاني عشر، وكان على بصيرة، حيث كان عارفا بما عليه الصدر الأول، من السلف الصالح، خبيرا بما انحل من عرى الإسلام لدى أهل عصره، وتحولوا عنه فقام مجاهدا، ليرد الناس إلى ما كان عليه سلفهم الصالح، في باب العلم النافع والعمل الصالح، والإيمان والإحسان، وترك التعلق إلى غير الله، من الأنبياء والصالحين وعباداتهم، والاعتقاد في الأخبار والأشجار، والعيون والغيران، وتجريد المتابعة لرسول الله، في الأقوال والأعمال، وهجر ما أحدثه الخلوف والأغيار" [٢٠١].

وما كانت للدعوة الوهابية التي أطلقها محمد بن عبد الوهاب لتنطلق كل هذه الانطلاقة وتتقوى بهذا الشكل، لولا التأييد السياسي العسكري من دولة آل سعود في شبه الجزيرة العربية، حيث رفعت هذه الدولة لواء المذهب الوهابي، بينما أيدها الأخير بالفتاوى وطلب من جماهير المسلمين التمسك بها وعدم الخروج عليها وعلى حكامها بوصفهم من "أولياء الأمر" ويجب طاعتهم ما داموا مسلمين.

وتعاضدت الدعوة بالقوة العسكرية والسياسية لآل سعود، وانعقد حلف بين الطرفين، لا يزال قائما، " وكان الشيخ محمد بن عبد الوهاب شديد الغيرة على الحماس حتى إنه كان ينزل أكثر من مرة، إضافة إلى مناوئة المناوئين الذين جعلوا يبثون عن تلك الدعوة الأباطيل ويحاربونها، ولا زالت هكذا تلقى العنت حتى أيدها الله تعالى بجماعة من أمراء آل سعود، كان أولهم الأمير محمد بن سعود، ثم أبنه عبد العزيز بين

200 - Mark A.Gabriel: Islam und Terrorismus. Resch Verlag. München. Deutschland 2005. S 135.

٢٠١- د.صالح بن عبد الله بن عبد الرحمن العبود، "عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي"، من إصدارات الجامعة العلمية بالمدينة المنورة، السعودية ٢٠٠٢. ص ١١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

محمد، ثم ابنه سعود ابن عبد العزيز بن محمد بن سعود، وهكذا استوعبت القاعدة العريضة من أهل نجد وبلغت قمة السلطة مع الحكم السعودي في بلدان مكة المكرمة والمدينة المنورة، ثم انتشرت حتى عمت وعم سلطانها جميع أرجاء المملكة العربية السعودية، حتى إن بعض الباحثين في شئون الدعوات الإصلاحية يرون إن الحركة الوهابية (أو الدعوة السلفية) هي الدعوة الإصلاحية الوحيدة في العصر الحديث التي استطاعت أن تؤسس دولة تحكم بالإسلام"[٢٠٢].

أما مبادئ الدعوة الوهابية التي دعا إليها محمد بن عبد الوهاب وألزم أتباعه بالتمسك بها والسير على خطاها باعتبارها الفرقة الصحيحة في الإسلام، والفرقة الناجية التي تحدث عنها النبي محمد، حيث هي الإسلام السلفي النقي وما عداها ضلال حتى وإن تلبس بلباس الإسلام والتقوى، فهي: "
أولا: توحيد الله تعالى في عبادته، وتوحيده في ربوبيته، وتوحيده في أسمائه وصفاته، وإقرار هذا المبدأ قولا وعملا، والبعد عن جميع مظاهر الشرك والوثنية، والرفض والتصوف، والإلحاد والزندقة، التي تكدر نقاوة الإسلام، وتشوه جماله.
ثانيا: التمسك بمنهج السلف المبني على الكتاب والسنة في العقائد والأحكام، مع تقرير مبدأ الاجتهاد، والرد على التقليد الأعمى.
ثالثا: الجهاد في سبيل الله، لنشر الدعوة حينا، ولحمايتها حينا آخر. أما مصادر الدعوة فهي: أولا: القرآن الكريم.
ثانيا: السنة النبوية. ثالثا: آثار السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم الأئمة الأعلام، خاصة الإمام أحمد بن حنبل، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه الإمام ابن قيم الجوزية" [٢٠٣].

ومن منظري (الإسلام السياسي) رجل الدين الباكستاني أبو الأعلى المودودي، ويعتبر أحد مرجعيات الحركات الإسلامية، ومن الذين وضعوا أسس العمل الجهادي الميال إلى تطبيق العنف للوصول إلى الأهداف السياسية.

وكان المودودي ناقدا دائما وحانقا على كل من يعتبر الإسلام إطارا نظريا ومجرد طقوس وعبادات، بل كان يعتبر الإسلام دينا ودولة، من الإيمان تطبيق كل تعليماته في الحياة اليومية، ووضع كافة مناحي الحياة تحت سيطرة الشريعة.

---

[٢٠٢]- د. عماد علي عبد السميع حسين، " الأصولية الإسلامية والأصوليات الدينية الأخرى"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ نشر، ص ٣٧.
[٢٠٣]- صلاح الدين مقبول أحمد، " دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة وموقف الخصوم منها"، دار ابن الأثير، الجهراء، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٩٦، ص ١٢٩ و ١٣٠.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وأعتاد المودودي نقد المسلمين لابتعادهم عن "جوهر الدين" وعدم إقتدائهم بالسلف الصالح وابتعادهم عن روح الشريعة. فهاهو يقول في هذا الصدد: "ان اكبر نكبة أصيب بها المسلمون اليوم هي ان ليس فيهم في الدين والتدبر في الكتاب والسنة، وهذا هو الذي قد زعزع أركان عقائدهم وجرد أعمالهم عن الروح وشتت شملهم وخيب مساعيهم ودفع حياتهم في الفوضى. لا ريب ان فيهم عددا كبيرا يعشقون الإسلام، ولكن الذين يستطيعون فهمه منهم هم نذر يسير، ولا قلة فيهم لمن يفتدون القرآن ومحمد(ص) بمهجهم وأرواحهم، ولكن الذين يعرفون بما جاء به القرآن ومحمد(ص) من الشريعة لا يتجاوزن عدد الأنامل. ومن نتائج هذا الجهل والفوضى ان الذين يدعون الإسلام ويزعمون أنفسهم مسلمين، يوجد فيهم أشنع ما يكون من أنواع الأوهام وعقائد الشرك، بل هم يعتنقون مبادئ ونظما تدعو صراحة إلى الإلحاد والدهرية والكفر بالله ولا يشعرون بان الإسلام الذين يدعون اتباعه لا يتلاءم ابدا مع هذه الأفكار وان بينه وبينها ما بين السماء والأرض. والذي يبكي العين ويدمي القلب أكثر من ذلك، هو ما عليه حالتهم الخلقية والعملية، فقد تدهورت أخلاقهم، وراج فيهم أبشع ما يكون من العادات والتقاليد من أعمال الوثنية، إلى اقذر مظاهر الحضارة الغربية. ولا تكاد تشعر طائفية منهم بمدى انحرافها عن مبادئ ذلك القانون الذي تدعي الإيمان به. فتزدهر فيهم كل فترة خاطئة وكل طريقة زائفة من أين كان مأتاها، ويظنون ان الإسلام يتسعها، ويتزعمهم بكل سهولة كل منحرف مضلل يسلك مسلكا يبهر الأنظار"[٢٠٤].

ونادى المودودي ب"الحزب الإسلامي" الذي لا بد وأن يقود الأمة الإسلامية إلى النصر وتأسيس دولة الخلافة، والتي بدورها عليها تطبق الشريعة والاحتكام إلى مبدأ حاكمية الخالق، ومن ثم الانطلاق من هذه الدولة القطرية إلى فتح كل العالم سواء كان ذلك باللسان أو بالسنان، لفرض الدين على كل البشر، وبالتالي استكمال الرسالة المحمدية، " إن الإسلام يهدف إلى سعادة جميع البشر وفلاحهم، وكل حكومة تقوم على غير فكرته ومنهاجه، يقاومها الإسلام ويعمل على القضاء عليها، إنه لا يقنع بجزء من الأرض وإنما يريدها كلها لترتفع عليها رايته، ويعمها جميعها الحرية والمساواة والسعادة، فالجهاد، وهو دائما في سبيل الله، كلمة جامعة تشتمل على جميع أنواع السعي وبذل الجهد، ومن ذلك القضاء على النظم الجائرة وإقامة نظام جديد أساسه العدل الذي يستظل بظله كل البشر. إن الحق يأبى الحدود الجغرافية، وأينما وجد الإنسان مقهورا، فمن واجب الحق أن يدركه وأن ينتصر له. وإن من واجب "الحزب المسلم" ألا يقتنع بإقامة النظام الإسلامي في قطر بعينه، بل عليه أن يبسط نفوذه حتى يدين سكان المعمورة بالإسلام الذي فيه سعادة الدارين لكل من يدخل فيه. وعلى هذا الحزب أن يحقق ذلك سواء بالدعوة، أم بالقوة إذا اجتمعت له أسبابها وعناصرها. إن عليه أن يفعل ذلك حفظا لكيانه، إذ يصعب عليه العيش وسط نظم مخالفة، وبالتالي مناوئة، وعليه أن يفعل ذلك تحقيقا للإصلاح العالمي العام، وهذه هي رسالته"[٢٠٥].

---

[٢٠٤]- أبو الأعلى المودودي، "الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة"، دار القلم، دولة الكويت، الطبعة الرابعة ١٩٨٠. ص ١٦ - ١٧.

[٢٠٥]- د. القطب محمد القطب طبلية، " الإسلام وحقوق الإنسان: الجهاد"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٨٠.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ومن أبرز كتب المودودي التي صارت منهجا لحركات الإسلام السياسي بشتى تصنيفاتها: الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة. الإسلام والمدنية الحديثة. الخلافة والملك. بر الأمان. نحن والحضارة الغربية. مناهج الانقلاب الإسلامي. نظرية الإسلام السياسية....الخ.

أما المصري سيد قطب فهو يعد بحق المنظر الأول لجماعات (الإسلام السياسي). فهو المرجع الأكثر محوريـة فيما يتعلق بأدبيات هذه الجماعات، وتكفير المجتمعات وإعلان الجهاد أو كما سماه "الفريضة الغائبة" عليهم. وتأثر قطب ب "الأفكار القومية والإصلاح والعمران على الطريقة الغربية، وكان يريد الاستفادة من التجربة الغربية في الديمقراطية والإصلاح والتطوير في عملية نهضة العالمين العربي والإسلامي" [٢٠٦].

وقد تحول سيد قطب من النقد الأدبي إلى التفسير المتشدد للإسلام والتركيز على عوامل تأخر الأمة الإسلامية وذلك بشكل خاص بعد بعثة إلى الولايات المتحدة الأميركية عام ١٩٤٨، فوجد أن السبب في تأخر المسلمين وتقدم غيرهم، هو ترك المسلمين"جوهر الإسلام" والركون إلى "المادية الغربية" فبدأت رحلة النكوص لديه، حيث اعتكف على دراسة النصوص الإسلامية وكتب المراجع، لكي يستنبط في النهاية آراء متشددة حول الآخر/الغربي، ويطالب المسلمين بالعودة إلى الإسلام واحتلال الصدارة في الحضارة مرة أخرى، وترك تقليد الغرب ونبذ ماديتهم.

ونتيجة لهذا التفسير والتصور الذي طوره، فإن العديد من المحللين "يرجعون جذور العنف الديني إلى فكر سيد قطب، وحكمه بارتداد المجتمع عن الإسلام، وتردي هذا المجتمع في الجاهلية لرفضه (حاكمية الله) وتفضيله حاكمية البشر. ودعا قطب إلى تكوين الجماعة المؤمنة الفريدة التي تنفصل عن هذا المجتمع الجاهلي شعوريا وتسعى إلى تغييره جذريا بالوسائل التي تراها مناسبة، بما في ذلك الطرق غير السلمية. وأرجع كثيرون أسباب ظهور هذا الفكر إلى الظروف التي نشأ خلالها من سجون وتعذيب وعدم تصديق بأن من يقوم بهذه الأعمال الوحشية يمكن أن يعد من زمرة المسلمين" [٢٠٧].

وانشغل سيد قطب كثيرا بفكرة إعادة إحياء الخلافة الإسلامية وسيطرة المسلمين على الشرق والعالم، رافضا الواقع الحالي الذي يسوده الضعف والتشتت والخنوع، حيث انتهى في تأملاته وبحثه إلى ضرورة إحداث نهضة إسلامية كاملة تبدأ من مصر وتشمل كل الديار الإسلامية.

---

206 - Simon Schumann: Moderne und Fundamentalismus bei Sayyid Qutb. Eine Magisterarbeit an die Ludwig-Maximilians- Universität München. Grin Verlag , 1 Auflage 2001. Norderstedt Deutschland.

٢٠٧- مجموعة مؤلفين، " الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٠٢ و١٠٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

كان سيد قطب مهموما بالعالم الإسلامي والمكانة الضعيفة التي وصل إليها، مع تقدم الآخرين وتفوقهم الملحوظ، والواقع " أن سيد قطب في بحثه الحائر يضمن جميع أفكاره الرومانسية حول هوية الشرق وروح التقاليد المحافظة، ورفض الاستعمار على مبدأ الهوية، وسعيه لمشروع شامل للنهضة، وتقديسه لقوة المشاعر وسيلة وغاية لكل الأهداف، في خلال البحث توصل سيد قطب منذ بداية ١٩٤٧ إلى قناعة مفادها ضرورة بعث الروح الإسلامية مرة أخرى، بعد أن خفتت شعلة النهضة التي أشعلها جمال الدين الأفغاني، والتي كانت في نظره مبعث كل تقدم شهدته مصر منذ ذلك الحين، في ذات الوقت الذي اعتبر فيه هذه النهضة "الأفغانية" إحدى اندفاعات روح الإسلام الحقة، التي توهجت للمرة الأولى منذ أربعة عشر قرنا، ذلك التوهج الذي اصبح في نظره " أعلى مد بلغتها البشرية في تاريخها كلها". وهكذا يدخل الإسلام كشعار وعي سيد قطب ليتلبس بكل ما سبق له التوصل إليه فيصبح مصدر النهضة المقبلة، وأساس الثقافة السائدة المرتقبة، محملا في ذات الوقت بكل سخط سيد قطب على النظام. وبكل اشتياقاته الروحية الصوفية وبنزعته المحافظة. وبحلول عام ١٩٤٨ كان سيد قطب قد توصل الى صبغ أفكاره عن العدالة الاجتماعية بالصبغة الإسلامية بإعادة اشتقاقها من النصوص وقواعد الفقه، تحت تأثير كتابات محمد الغزالي المبكرة. ليضاف إلى رصيد الإسلام عند سيد قطب مشروع للإصلاح الاجتماعي معاد للنظام القائم، ويرمي على المدى البعيد إلى تأسيس سلطة سياسية ذات توجه إسلامي تنفذ هذا البرنامج. وبدءا من عام ١٩٤٨، يكرس سيد قطب جهوده للدعاية السياسية لأفكاره الإسلامية المناهضة للنظام، وللتنظير لبناء هذا المجتمع المقبل، في كتبه المتتالية بدءا من "العدالة الاجتماعية في الإسلام". وبحلول عام ١٩٥١ تتحدد الهوية أو الجامعة السياسية لهذا المشروع الإصلاحي الإيديولوجي . الاجتماعي بالإسلام أيضا، حيث يبلور سيد قطب شعار"الكتلة الإسلامية" التي يفترض أن تضم في المستقبل كافة الشعوب الإسلامية، بعد ان ظلت قضية الجامعة السياسية متأرجحة عنده بين المصرية والعربية والإسلامية" [٢٠٨].

ويلجأ سيد قطب دائما إلى بث روح الفخار والاعتزاز في الأجيال الإسلامية الصاعدة، فهو يتحدث دائما عن شمولية الإسلام وصلاحه لكل وقت وزمان ولكل مجتمع، ويظهر العلاج كله لمشاكل العصر الكبيرة في التمسك بالإسلام وتنفيذ تعليماته وشرائعه.

وفي هذا الخضم لا ينسى قطب أن يسخر من الغرب المادي ويظهره على أنه مجتمع به أمراض باطنة لا خلاص منها سوى باللجوء إلى الإسلام والتسليم بقدرته الشفائية المطلقة، " ان البشرية كلها في حاجة إلينا: في حاجة إلى عقيدتنا، في حاجة إلى مبادئنا، في حاجة إلى شريعتنا وفي حاجة إلى نظامنا

[٢٠٨]- شريف يونس، "سيد قطب والأصولية الإسلامية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٦١-٦٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الاجتماعي، الذي يكفل الكفاية لكل فرد، ويكفل الكرامة لكل إنسان، ويكفل سلام الضمير وسلام البيت وسلام المجتمع، كما يكفل السلام الدولي العام. ومن هذه الحاجة الإنسانية بعد عقيدتنا في الله نحن نستمد قوتنا وثباتنا على الدعوة إلى عقيدة الإسلام وشريعته ونظامه الاجتماعي الخاص، وسنثبت بعون الله ولو تخطفنا الشر والطغيان من كل مكان. ان مهمتنا ان نتميز وأن نحمل الشعلة للضالين في شعاب الأرض وفي متاهات الصحراء. أن مهمتنا ان ننقذ البشرية من الحمأة الآسنة التي تتمرغ فيها اليوم، لا أن نذوب معها في تلك الحمأة الآسنة. والله معنا، والبشرية كلها ستعرف يوما ان نبوءة الله حق " وكذلك جعلناكم أمة واحدة لتكونوا شهداء على الناس" [٢٠٩].

وبدت هذه الأفكار المتشددة والنظرة الاستعلائية وتمجيد الذات مقابل الحط من شأن الآخر المختلف، مرجعا مغريا للحركات الإسلامية التي أرادت بهذه الأفكار استنهاض الهمم وتثوير الأمة على الواقع، ومن ثم الانطلاق إلى تطبيق المشروع الإسلامي الأكبر الناشد لدولة الخلافة وحاكمية الله، ومن هنا فقد اعتبرت كتابات سيد قطب ب"مثابة "مانيفستو" الحركات الإسلامية، وكتاب "معالم في الطريق" هو في الحقيقة بالفعل معالم في طريق هذه الحركات وطريق مجتمعها الذي تتصوره. فكرة الأزمة وتدهور الأوضاع في المجتمعات الإسلامية تمثل هاجسا متزايدا بين الجماعات الإسلامية، والتي تساءلت منذ زمن عن أسباب تأخر المسلمين وتقدم الآخرين" [٢١٠].

ويقول سيد قطب شارحا رؤيته للغرب وعلاقة المسلمين بهم: "ان قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال..لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست ماديا أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية... ولكن لأن النظام الغربي قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيدا من "القيم" يسمح له بالقيادة. لابد من قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية، عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة جدة كاملة . بالقياس إلى ما عرفته البشرية وبمنهج أصيل وواقعي في الوقت ذاته. والإسلام، وحده، هو الذي يملك تلك القيم وهذا المنهج. لقد أدت النهضة العلمية دورها...هذا الدور الذي بدأت مطالعه مع عصر النهضة في القرن السادس عشر الميلادي، ووصلت ذروتها خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر...ولم تعد تملك رصيدا جديدا" [٢١١].

وإضافة إلى تمجيد الإسلام والدعوة إلى تطبيقه في الأرض والإشارة إلى "الجهاد" بوصفه طريقا وحيدا لفرض الشريعة ووضع حد لتدخل الغرب وإنهاء سطوته وجبروته، فأن سيد قطب لا ينسى اليهود بوصفهم أحد أكبر أسباب "تأخر الأمة الإسلامية"، حيث ألف كتابا خالصا عنهم، محذرا من كيدهم الرامي لشق

---

[٢٠٩]- سيد قطب، "نحو مجتمع إسلامي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٢-١٣.
[٢١٠]- حيدر إبراهيم علي، "أزمة الإسلام السياسي"، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة ١٩٩٩، ص ٢٠.
[٢١١]- سيد قطب، "معالم في الطريق" مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

صفوف الأمة وتفريق قدراتها، ومطالبا بالتصدي لهم ولكل من يدعو إلى صرف الأمة عن دينها، كما قال، " فما يزال اليهود بلؤمهم ومكرهم يضللون هذه الأمة عن دينها، ويصرفونها عن قرآنها كي لا تأخذ منه أسلحتها الماضية، وعدتها الوافية، وهم آمنون ما انصرفت هذه الأمة عن موارد قوتها الحقيقية وينابيع معرفتها الصافية. وكل من يصرف هذه الأمة عن دينها وعن قرآنها فإنما هو من عملاء اليهود، سواء عرف أم لم يعرف، أراد أم لم يرد، فسيظل اليهود في مأمن من هذه الأمة مادامت مصروفة عن الحقيقة الواحد المفردة" [٢١٢].

ومن خلال الأفكار الواردة نتلمس النزعة التكفيرية والنزعة اللاسامية في خطاب سيد قطب، ذلك الخطاب الذي ينطلق من قاعدتين الأولى ترمي لنسف أساس الآخر القيمي والأخلاقي، والأخرى ترمي إلى تثبيت الإسلام الأصولي بوصفه المخلص والحل الوحيد. ومن أبرز كتب سيد قطب: في ظلال القرآن، معالم في الطريق، المستقبل لهذا الدين، العدالة الاجتماعية، الإسلام والسلام العالمي، معركتنا مع اليهود، قيمة الفضيلة بين الفرد والجماعة.

وهناك أيضا المصري حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في مصر. ويعد هو كذلك من بين منظري (الإسلام السياسي) وتفعيل دور الدين في المجتمع ليكون رياديا قادرا على القيادة والإدارة، رافضا التغريب واللجوء إلى الحضارة الغربية والأخذ من نتاجها الفكري والقيمي.

وقد قدم حسن البنا دعوته بوصفها دعوة تجديد للديانة الإسلامية في عصر عاش فيه المسلمون في انحطاط سياسي وحضاري شامل، أراد لدعوته ان تكون تجديدا وثورة في الإسلام السائد،" تجلت بصيرة حسن البنا النافذة في أنه استطاع أن يقيم بناء جديدا للدعوة الإسلامية، وأن يقدم صياغة جديدة للفكر الإسلامي. واستطاع أن يرد للمفاهيم الإسلامية الصحيحة اعتبارها، بعد أن ظلت آمادا طوالا غائبة عن أذهان المسلمين البسطاء، قابعة في أدمغة القلة من المسلمين المثقفين(..) نستطيع أن نقول في إيجاز: إن حسن البنا بعث الحياة والحركة في الإسلام من جديد بعد أن ظل آمادا طوالا متواريا عن الشعوب المسلمة والشعوب المسلمة نيام عنه " [٢١٣].

ويلجأ البنا، كما سيد قطب، إلى الهجوم على الغرب والطعن في حضارته وتفضيل الإسلام عليه، بوصفه منبعا صافيا للقيم والإيمان في مواجهة قيم الغرب المنافية للكرامة البشرية. وهو أسلوب يرمي إلى تشويه الآخر والطعن في إضافته الحضارية، قبل تقديم البديل الذي هو هنا التصور السياسي للإسلام، يقول

[٢١٢]- سيد قطب، "معركتنا مع اليهود"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢٠.
[٢١٣]-محمد عبد الله السمان، " حسن البنا..الرجل والفكرة"، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٧٨، ص ٣١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

البنا: "ان المدنية الغربية التي تتباهى بعلومها، والتي استطاعت ان تسيطر على العالم، تعاني الآن من الإفلاس والانهيار، ذلك ان أسسها السياسية قد انهارت تحت وطأة الديكتاتورية، وأنظمتها الاقتصادية تتداعى بفعل الأزمة، وكيانها الاجتماعي يتآكل، والناس هناك يسيطر عليهم الطمع والقهر. لقد بدأت قيادة العالم شرقية، ثم أصبحت غربية، ولقد حان الحين لينهض الشرق من جديد" [٢١٤].

وكان البنا يركز في كل كتبه وخطبه على شمولية الإسلام واحتواءه على كافة القوانين والشرائع التي تستطيع إدارة حياة الشعوب والمجتمعات في كل مكان. كما كان يرفض القول بأنه أتى بحزب أو جماعة، بل كان يركز دائما بأنه ينادي فقط بالإسلام الذي جاء به محمد ولم يبتدع شيئا.

كان حسن البنا يحاول النأي بنفسه عن التأطير السياسي المباشر، ويفضل بدلا عنه التغلغل في وجدان وعقول وحياة المسلمين دون الاصطدام مع السلطات والنظام في المجتمعات والدول المسلمة، " لقد كان على البنا أن يخوض معركة حامية الوطيس، لمطاردة المفاهيم الخاطئة عن العلاقة بين الدين والسياسة، تلك المفاهيم التي غرسها الجهل والهوى، وتعهدها الاستعمار الثقافي بالسعي والرعاية حتى تغلغلت جذورها وامتدت فروعها. وكان لابد من حرب الفكرة الخاطئة بالفكرة الصحيحة وهي "شمول الإسلام" لكل جوانب الحياة...ومنها السياسية، كما دل على ذلك القرآن والحديث، وهدى الرسول وسيرة الصحابة، وعمل الأمة كلها طيلة ثلاثة عشر قرنا أو تزيد. وللإمام الشهيد في ذلك كلمات تكاد تكون محفوظة لدى جمهور الإخوان، ومن ذلك قوله في إحدى رسائله" إذا قيل لكم: إلا ما تدعون؟ فقولوا: نحن ندعو إلى الإسلام الذي جاء به محمد(ص) والحكومة جزء منه، والحرية فريضة من فرائضه. فإن قيل لكم هذه سياسة فقولوا: هذا هو الإسلام، ونحن لا نعرف هذه الأقسام" [٢١٥].

وكانت سياسة التعويم وعدم المجاهرة بنوايا الجماعة في إحداث التغيير السياسي والاجتماعي الشامل وعلى نهج (الإسلام السياسي) الذي قدمت له الجماعة تفسيرا في أدبياتها، قد جعلت من الكثيرين يتوقفون على حالة "التقية" والتهرب من المواجهة والميل إلى المراوغة التي ظهرت عند حسن البنا، " يلجأ الشيخ حسن البنا في مسألة العلاقة بالسياسة بالذات إلى التعمية والغموض ويتعمد التعميم والألغاز" هل نحن طريقة صوفية، جمعية خيرية، مؤسسة اجتماعية، حزب سياسي، نحن دعوة القرآن الحق الشاملة الجامعة، نحن نجمع بين كل خير". لكنه لا يلبث أن يقول" ان الإخوان دعوة سلفية، طريقة صوفية، هيئة سياسية، جماعة رياضية، رابطة علمية ثقافية، شركة اقتصادية، فكرة اجتماعية". ثم يعود البناء إلى إنكار كلماته، ليلتوي بالألفاظ في اتجاه معاكس " أيها الإخوان انتم لستم جمعية خيرية، ولا حزبا سياسيا، ولا هيئة

---

[٢١٤]- حسن البنا، "الرسائل الثلاث"، دار الشهاب، القاهرة، مصر، بدون تاريخ نشر، ص ٨٧.

[٢١٥]- د.يوسف القرضاوي، "التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا"، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة ١٩٩٢. ص ٥٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

موضعية الأغراض محدودة المقاصد، ولكنكم روح جديد، ونور جديد وصوت داو". ونعود مرة أخرى إلى الألفاظ التي لا تحمل مدلولا محددا "روح جديد" "روح جديد" "نور جديد" " صوت داو". ولا يملك الباحث سوى الحيرة...هل كان الأمر يحتمل كل هذا التخبط أم انه تخبط مخطط ومقصود...فإذا ما حاصر السؤال المحدد "الشيخ" أجاب في براءة "ليس هناك دين وشيء اسمه سياسة. هذه بدعة أوروبية". ولا يكون أمام أي باحث مهما كان محايدا إلا ان يفترض ان الشيخ كان يتعمد وبشكل ظاهر الخلط والمراوغة. وتصف باحثة غربية هذا الأسلوب بأنه "أسلوب ذو فاعلية واقتدار فهو يؤكد على الطابع الديني للجماعة إذما جابهه في الحكومة رئيس قوي، ولكنه لا يلبث أن ينغمس في الصراعات السياسية إذما وجد أمامه رئيسا ضعيفا للحكومة". ويأتي باحث مصري ليعلق على هذا الموقف فيقول " وهكذا استطاع البنا ان يراوغ الحكومات والأحزاب والرأي العام بوجهي الدعوة، وكان هذا الغموض يحل مشكلة أخرى للجماعة، فهي تنظيم سياسي، أي حزب يسعى للسلطة، بينما تنادي بالقضاء على الحزبية، وإلغاء كل الأحزاب..ثم كان هذا الغموض أيضا يعفي الجماعة من تحديد الأهداف الواضحة فيما يتعلق بالقضايا السياسية الجوهرية التي تواجه الأمة كالمسألة الوطنية، ومشاكل نظام الحكم الداخلي، ويعفيها من تفسير الموقف العملي الذي تتخذه في كل مناسبة، ويمنحها القدرة على ان تطرح للناس موضوعا أو مشكلة مغايرة تماما لما يشغل الجميع من مشاكل سياسية حادة في أي لحظة" [٢١٦].

ورغم كل هذه التقية التي ربما تكون، سياسيا، مبررة في تلك الأيام، إلا أن الهدف الأسمى والأكثر وضوحا لدى الشيخ البنا وتنظيمه الإخوان المسلمين، كان دولة الشريعة وحاكمية الله على الأرض، " ولقد لخص حسن البناء جوهر دعوة الإخوان المسلمين في النقاط التالية:" ان يتحرر الوطن الإسلامي من كل سلطان أجنبي(...) وأن تقوم في هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة تعمل بأحكام الإسلام وتطبق نظامه الاجتماعي وتعلن مبادئه القويمة وتبلغ دعوته الحكيمة للناس". والسبيل إلى ذلك حدوث يقظة روحية، و" صحوة حقيقية في الوجدان والمشاعر"، وفي نفوس المؤمنين بهذه الدعوة، يقومون ببثها في المجتمع على مراحل يتحقق خلالها وجود الفرد المسلم ثم الأسرة المسلمة، ثم المجتمع المسلم. وهذا بدوره يؤدي إلى تحقيق "الغاية"، وهي ان تقوم " في مصر دولة مسلمة تحتضن دعوة الإسلام وتجمع كلمة الأمم العربية وتعمل لخيرها، وتحمي المسلمين في أكتاف الأرض من عدوان كل عدوان وتنشر كلمة الله وتبلغ رسالته حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله" [٢١٧].

[٢١٦]- رفعت السعيد، "حسن البنا: متى وكيف ولماذا؟"، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، الطبعة العاشرة ١٩٩٧. ص ١٢٤-١٢٥.
[٢١٧]- مجموعة مؤلفين، " الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٣٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٢ أثر النشأة الاجتماعية على أفكار منظري الإسلام السياسي:

لقد لعبت البيئة الاجتماعية والمرحلة التاريخية والأحداث السياسية التي حفلت بها هذه المرحلة، وهذه البيئة بالتالي، دورا كبيرا في تكوين شخصية منظري (الإسلام السياسي). فالحروب الدينية ومظالم الحكام وانتشار البدع والآراء والمدارس التفسيرية، بالإضافة إلى تضعضع العالم الإسلامي واندثار الدولة المركزية القوية التي كانت تحكم باسم الدين وتطلق على نفسها اسم الخلافة الإسلامية، أثرت كبيرا في تشكيل وعي وتفكير الرعيل الأول من مفكري ومنظري الإسلام.

وسوف نأخذ بعض الأمثلة لبعض الشخصيات القديمة والحديثة من المؤثرين في مسيرة (الإسلام السياسي)، لكي نستدل على تأثير النشأة الاجتماعية والظروف المحيطة بهم على تشكيل شخصيتهم المتزمتة وبالتالي نوعية فتاويهم وأفكارهم المتأثرة بعصورهم والأوضاع الاجتماعية والسياسية السائدة فيها.

ونبدأ مع ابن تيمية، فهو من وضع الفتاوى المتشددة وعمد إلى تكفير المذاهب الإسلامية الباطنية، وتلك الخارجة عن أهل السنة والجماعة، وطعن في إسلامها، كما شك في إسلام المغول المسلمين، وألف كتبا ضمنها أفكاره المتشددة وفتاويه الصارمة بحق الآخرين.

ومن يتتبع سيرة ابن تيمية والمجتمع الذي عاش فيه وعايشه سوف يلم ببعض أسباب التشدد والخشونة في موقفه من الآخرين، فعصره كان عصر حرب واضطراب، وهو ما دعاه إلى التمسك بالتفسير المتشدد بغية حماية الدين من البدع والأيدي الخارجية، وعليه فقد " كان ابن تيمية مجتهدا مطلقا في الفقه والعقيدة في عصر اتسم بتقدير مطلق للتقليد، ومساجلا لمن اعتبره منحرفا. قد ينم أسلوبه الصدامي المستمر والشرس عن لوثة وسواسية ما في شخصيته، وهو لم يتزوج ولم يتسر بل انه ذم اللذة والمتعة الدنيويتين، وكره النظر إلى الأزهار إلا عند الضرورة، وتزمت في مجريات الحياة اليومية على نحو بين في بعض النصوص. وكان ابن تيمية متقصيا لمواقف مخالفيه على نحو ينم بمعرفة تفصيلية لتاريخ الإسلام وعقائده وأصوله، ولتاريخ الأديان والفلسفة والتصوف، لا نظر لها في عصره ولا نظائر لها في عهود سابقة ولاحقة إلا القليل" [٢١٨].

ومن يلقي نظرة على العصر الذي عاش فيه ابن تيمية وخرج فيه على العالم الإسلامي بعلومه وفتاويه، سوف يجد بأنه قد تأثر كثيرا بما يجري، ووجد في نفسه المسؤولية لحمل لواء الإصلاح من وجهة نظره بالطبع من أجل إنقاذ الأمة من العدوان الخارجي والتضعضع الداخلي،" نشأ شيخ الإسلام في عصر كان

[٢١٨]- د. عزيز العظمة، "ابن تيمية"، دار رياض الريس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٠، ص ١١-١٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

يموج بالاضطراب الديني والسياسي، وتعرضت فيه البلاد الإسلامية لغزوها من الداخل والخارج، ومني الإسلام فيه بأخطار عظيمة، ومنها:

. غزو الصليبيين بلاد المسلمين.

. وخيانة الفاطميين بانحيازهم إلى الصليبيين ضد المسلمين.

. وغزو التتار/المغول للبلاد الإسلامية.

. والانقسام الداخلي في دول المسلمين.

. وفساد الملوك والأمراء، وبعدهم عن الإسلام.

. وشيوع التقليد الجامد، بحيث بدأ كل مذهب فقهي يعتبر دينا مستقلا بذاته.

. وانتشار الشعوذة والهرطقة والإلحاد والزندقة، في أوساط المسلمين، بتأثير من أصحاب البدع والأهواء من الشيعة والرافضة، والصوفية والباطنية" [٢١٩].

أما محمد بن عبد الوهاب الذي يعد مؤسس المذهب الوهابي المتشدد القائم على العودة إلى الأصول وتكفير الآخر المغاير من منطلق ديني مذهبي واضح، وهو المذهب الذي تأثرت به التنظيمات الجهادية الإسلامية ونهلت من كتب منظريه، فقد أثرت البيئة الاجتماعية على تكوينه الفكري كثيرا.

لقد جعلت البيئة الصحراوية المنغلقة والبعيدة عن الاحتكاك بالآخر وبنتاجه الحضاري، جعلت من التمسك بالسائد الجامد أمرا مسلما به وبديهيا، ونرى توصيفا أصوليا للبيئة الاجتماعية التي استلزمت خروج شخص مثل محمد بن عبد الوهاب ودعوة مثل دعوته، " كان أهل عصره ومصره في تلك الأزمان قد اشتدت غربة الإسلام بينهم، وعفت آثار الدين لديهم، وانهدمت قواعد الملة الحنيفة، وغلب على الأكثرية ما كان عليه أهل الجاهلية، وانطمست أعلام الشريعة في ذلك الزمان، وغلب الجهل والتقليد والإعراض عن السنة والقرآن، وشب الصغير وهو لا يعرف من الدين إلا ما كان عليه أهل تلك البلدان، وهرم الكبير على ما تلقاه عن الآباء والأسلاف مرفوعة الأعلام، وأحاديث الكهان والطواغيت مقبولة غير مردودة ولا مدفوعة. قد خلعوا ربقة التوحيد والدين، وجدوا واجتهدوا في الاستعانة والتعلق بغير الله من الأولياء والصالحين، والأوثان والأصنام والشياطين" [٢٢٠].

وهناك من يتحدث عن "بدائية" وفقر أفكار محمد بن عبد الوهاب وينفي وجود أي جديد فيها، ناهيك عن وسمها بالدعوة الإصلاحية جاءت في بيئة هامشية منغلقة، "ان معالجة ابن عبد الوهاب للمسائل الكلامية

---

[٢١٩]- صلاح الدين مقبول أحمد، " دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة وموقف الخصوم منها"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٧٧.

[٢٢٠]- د. محمد كامل ضاهر،" الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث"، دار السلام للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ٢٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المترتبة على موقفه . كالقدر والصفات الإلهية . معالجة يمكن توسم بالبدائية والفقر وقلّة الاطلاع، وهي وإن قورنت بكتابات حنبلي كبير مؤثر في فكر الشيخ كابن تيمية، تبدو وكأنها تمارين كتابية تعكس بيئة هامشية بعيدة عن التمدن ومنقطعة عن التراث الفكري للإسلام" [٢٢١]. ويتفق الباحث الحقوقي هيثم مناع مع هذا الرأي حينما يقول: " ليس بالإمكان اعتبار الوهابية تجديدا في الإسلام بقدر ما هي استمرارية أمينة للحنبلية مترجمة في كتابات ابن تيمية، ولا تتعدى أطروحات الشيخ النجدي ما فشل الشيخ الدمشقي في تحقيقه في سورية قبل ولادة الوهابية بأربعة قرون" [٢٢٢].

وقد تلقفت عائلة آل سعود دعوة عبد الوهاب وحققت من خلالها واقعا سياسيا، موطدة حكمها السياسي الإداري وتاركة أمور الإسلام والدين لعائلة الشيخ، حيث تتداول العلم والمهام الدينية في عموم المملكة العربية السعودية.

أما أبو الأعلى المودودي فكان بدوره ابن بيئته. فلقد تأثر كثيرا بالأوضاع الاجتماعية والسياسية في الهند، وكان يلجأ إلى الإسلام كملاذ آمن ومرجعية جامعة للمسلمين الهنود في وجه نزعة الاستقلال والأغلبية الهندوسية، " حيث بدا ان المودودي يكتب تاريخ الإسلام تحت ضغط "الخصوصية الهندية" والتي دخل الإسلام أيليها وشابته "شوائب عجمية" كثيرة. فقد أثرت البيئة السياسية التي عاشها المودودي على فهمه للإسلام، خاصة في ما يتعلق بطبيعة الساحة الهندية والصراعات والتحديات التي حاطت بها. كان يرى أن التحديات التي تواجه المسلمين الهنود تتمثل في الاستعمار الإنكليزي، ثم في مواجهة قهر الأغلبية الهندوسية وحملات التغريب، وتذويب الهوية والشخصية الإسلامية في الهند. في هذا المجال ناضل المودودي نضالا "انفصاليا" وهو ما يخالف طبيعة الإسلام التوحيدية والشمولية، لكنه كان نضالا لحماية الذات والهوية. انه مناخ الحصار حيث يعيش المودودي عقدة الاضطهاد الاستعماري وقهر الأغلبية الهندوسية التي ترفع شعار (السيادة للأمة والدولة الديمقراطية)، وهذه الشعارات إذ ما طبقت كان يرى إنها ستحول المسلمين الهنود إلى أقليات وجاليات مقهورة مغلوبة. في ظل هذا المناخ بدأ باستخدام مفهوم "الجاهلية الجديدة" و"الحاكمية لله" بكثافة [٢٢٣].

كذلك تأثر سيد قطب بالبيئة الاجتماعية التي عاش فيها، وترك الفقر أثرا كبيرا على نفسيته وعلى تشكل أفكاره وتحديده لرؤاه حول العالم والمجتمع، بحيث غدا ميالا إلى المراجعة الدائمة وتفضيل الإصلاح الاجتماعي، الذي لابد أن يأتي عن طريق التمسك بتطبيق الشريعة والاحتكام إلى عدالتها على كل أمر آخر، لاسيما الفنون والكماليات ومظاهر الرفاه والحضارة الغربية، وربما يمكن إرجاع اهتمام سيد قطب

[٢٢١]- د. عزيز العظمة، "محمد بن عبد الوهاب"، دار رياض الريس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٠. ص ١١.
[٢٢٢]- د. هيثم مناع، " الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٦٧.
[٢٢٣]- مجموعة باحثين، "السلفية: النشأة، المرتكزات، الهوية"، معهد المعارف الحكمية، الكويت، الطبعة الأولى ٢٠٠٤. ص ٦٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بقضايا الإصلاح الاجتماعي إلى "زمن احتكاكه في طفولته بالفقر المدقع متجسدا في عمال التراحيل الذين كانوا يفدون على قريته للعمل بها في المواسم. إذ ترك ذلك الاحتكاك في نفسه أثرا عميقا من الشعور بالخجل مما يتمتع به من ظروف مواتية بالمقارنة بأحوالهم. وفيما بعد، صاغ هذا الشعور ووصف هذا التفاوت بأنه يجعل منه "سارقا لولاء الغرب" (عمال التراحيل) و" أمثالهم الملايين"..حتى انه " لو كان هناك قانون عادل لساقه إلى السجن". كما يمكن تبين بعض إرهاصات هذا الاهتمام في كتاباته خلال الثلاثينات، حين كان سيد قطب يوجه سهام النقد بين حين وآخر إلى الأحوال الإجماعية، الأخلاقية بصفة خاصة، وكان بمقدوره، وهو الذي رفض إخضاع الفن للدين أو مطالب المجتمع أو الأيديولوجيات، أن يكتب في عام ١٩٣٤ " أنا رجل أبحث عن الأخلاق قبل كل شيء...وما أتردد لحظة في أن أضحى بنهضة الفنون إذا تعارضت مع كيان المجتمع". غير ان اهتمام سيد قطب المكثف بقضايا الإصلاح الإجماعي بدءا من عام ١٩٤٩ لا يمكن فهمه بمعزل عن نشاط المثقفين الكبير في هذا المجال، خصوصا بعد عام ١٩٣٦، وظهور الفكر الاشتراكي على الساحة، وطرح عدد من البرامج الليبرالية المحافظة للإصلاح الاجتماعي آنذاك" [٢٢٤].

وتطور هذا الشعور مع سيد قطب منذ صغره وهو يشاهد مآسي ومعاناة العمال والفلاحين المضطهدين في القرى والأرياف، إلى شعور أكبر تخلله حس بالمسؤولية، وتصاعد هذا الشعور عندما سافر الفتى إلى القاهرة حيث هناك البيئة الأكبر، وبالتالي المشاهدة الأكثر وضوحا للمعاناة والتفاوت الطبقي بين الناس، حيث نمت أحقاد سيد قطب وشعوره بالغبن ضد الاستغلال والنظام الاجتماعي والاقتصادي القائم على اللاعدالة والاحتكار، " وحين هاجر إلى المدينة (القاهرة)، خاطبها فوصفها إنها " قبيحة، شائهة، شقية، بائسة، فقيرة، معذبة، جاهلة متخلفة، يفوح منك الأسى، وينضح عليك الشجن، وتدوي الصرخات الأليمة في ربوعك، وتكمن الآفات الوجيعة في ضلوعك"(...) تلك كلمات صاغ بها قطب ملامح البنية الاجتماعية في مصر بقلب المشارك لا بعقل المشاهد، لأنه عاش تفاصيلها أيام طفولته بقرية موشا، وهاجرت معه إلى القاهرة حين قصدها طلبا للعلم وشغفا بالسؤال. وفي إطار التبعية للمتروبول، خلفت هذه الملامح آثارها استغلالا واستنزافا، وما يرتبط بها من مصالح لفئات اجتماعية محدودة، ووجود الجماهير الغفيرة من الفلاحين الفقراء، والمعدمين، وعمال التراحيل، والعاطلين وأشباههم، وفئات أخرى يطلق عليها "الطبقة الوسطى" تتميز بالتفاتها إلى التعليم باعتباره أداة الحراك الاجتماعي الوحيدة لديهم، وتضطرب فيها نزعات الوطنية، وأفكار الغربي، جنبا مع اتجاهات سلفية تهرب من مشكلات الحاضر، وتنزع إلى التعويض الأخروي بديلا عن خسارة الدنيا" [٢٢٥].

---

[٢٢٤]- شريف يونس، "سيد قطب والأصولية الإسلامية"، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦.

[٢٢٥]- د. محمد حافظ دياب، " سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا"، دار العالم الثالث، القاهرة، مصر، ص ٢٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ونفس هذا التأثير نجده قد وقع على حسن البنا في طفولته، حيث عاش مؤسس جماعة الإخوان المسلمين حياة الفقر التي جعلته يعود إلى الأصول مبكرا، فيحتار بين التيارات الإسلامية كالصوفية والسلفية النصائحية، ومن ثم السلفية القائمة على "التغيير باليد"، و" من الكتّاب إلى المدرسة الابتدائية في سن الثانية عشرة، وهناك التقى بمدرس متدين آخر ضمه الى جماعة بالمدرسة أسمها "جماعة السلوك الاجتماعي" وهي جماعة استهدفت ترويض نفوس أعضائها والزامهم بالتحلي بالأخلاق الحميدة في سلوكهم اليومي والتعفف عن الشتائم أو مخالفة تعاليم الدين، وكانت الغرامات المالية المرهقة بالنسبة لتلاميذ فقراء هي سلاح الإرغام في يد الجماعة. وسرعان ما أصبح الفتى المتدين ابن الشيخ المتدين تلميذ معلم الكُتاب المتدين رئيسا للجماعة، وسرعان ما اكتشف أيضا ضعف منطلقات الجماعة فأسس مع عدد من زملائه الأكثر حماسا "جماعة النهي عن المنكر" وكان هدفها فرض الالتزام بتعاليم الدين من خلال توجيه خطابات تهديد إلى من ترى أنهم من بين سكان المدينة ولا يلتزمون بهذه التعاليم. وسريعا تأتي الخطوة التالية...فمن جماعة النهي عن المنكر، إلى جماعة اسمها "أخوان الحصافية"..وهكذا أصبح الفتى التلميذ بالمدرسة الابتدائية "صوفيا" يحضر حلقات الذكر ويهتز في صفوفها مع رجال أكبر منه سنا بكثير. لكنه يلتقي في حلقات الذكر بتلميذ صغير السن مثله هو أحمد السكري، ولعل التلميذين على حداثة سنهما وجدا ان "التطوح" في حلقات الذكر لا يكفي وأنه من الضروري القيام بعمل ما للحفاظ على تعاليم الدين ولمقاومة النشاط التبشيري الذي هبط إلى المدينة الصغيرة فأثار كثيرا من المشاعر فيها" [٢٢٦].
وهكذا نجد حسن البنا وهو ينحدر من بين الأفكار لينتهي إلى المتشدد منها، والتفكير في ضرورة التدخل لمنع "انتشار الفساد" داخل المجتمع، " ويصل الريفي النزعة إلى قاهرة العشرينيات، والتي كانت تموج بصراعات حزبية مريرة وبتيارات علمانية عارمة وباتجاه قوي نحو المدينة الحديثة.. وفي أثناء ذلك كانت الثورة الكمالية تلهم الليبراليين ودعاة التجديد المزيد من الشجاعة، والمحافظين دعاة الخلافة المزيد من السخط والتشدد...وتلفت الفتى حوله بعين متشكك يرى في كل ما حوله "إضعافا لشأن الدين" [٢٢٧].

وهكذا نرى التأثير الكبير للأوضاع الاجتماعية وللمظالم التي حاقت بالناس من خلالها حيث اللامساواة واللاعدالة، ومن ثم الابتعاد عن التمسك بالإسلام مرجعا عاما أوحدا في الحياة اليومية، والنظم السياسية الشمولية التي استهترت بحياة ومستقبل الناس، كل ذلك أثر على شخصيات دعاة الإسلام السياسي، والذين وجدوا في التمسك بروح الإسلام والرجوع إلى الأصول واحتكام الشريعة في مجمل مناحي الحياة، ردا على هذا الواقع الاجتماعي المتردي، ووجدوا أنفسهم معنيين بتغيير هذا الواقع عبر إحداث ثورة عن طريق الإسلام والنص الإلهي وإخضاع الجميع لدولة الخلافة، حيث ينتشر الإسلام الصحيح وتعم العدالة وتتقوى الأمة وترهب أعدائها في الداخل والخارج.

---

[٢٢٦]- رفعت السعيد، "حسن البنا: متى وكيف ولماذا؟"، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧.
[٢٢٧]- نفس المصدر، ص ٥٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المطلب الثاني: ماهية القاعدة الاجتماعية للإسلام السياسي وأسباب سعتها:

١. القاعدة الاجتماعية للإسلام السياسي:
٢. أسباب سعة القاعدة الاجتماعية للإسلام السياسي:
****

١. القاعدة الاجتماعية للإسلام السياسي:

ينطلق (الإسلام السياسي) من "قواعد شرعية" في قضية العدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي، حيث ان رعاية المجتمع والاهتمام به يعتبر من صلب الشريعة الإسلامية، ويحث الإسلام كل المؤمنين على مساعدة المحتاجين والعناية بهم، ومن هذا المنطلق" قرر الإسلام نظام التكافل الاجتماعي، في التشريعات القانونية الإلزامية، وفي التخطيط الأخلاقي لشخصية الإنسان وسلوكه وفي مفاهيمه العامة عن الكون والحياة. ونجد ذلك في المجال المالي، في نظام الحقوق الشرعية الواجبة والمستحبة...التي اعتبرها حقا أساسيا للفئات المحرومة، لا تمثل فكرة "الإحسان" بقدر ما تمثل فكرة "الحق" حتى رأينا الحديث الشريف المأثور، يصف الفقراء بصفة "الشركاء" فيعتبر الفقير شريكا للغني بمقدار الحق الشرعي، بكل ما توحيه كلمة الشريك من تكاليف شرعية، أو أحكام وضعية، تتمثل في اعتبار التصرف بالمال، عملا غضبيا، تبطل الصلاة معه، فيما إذا كان الثوب الذي يلبسه المصلي موردا للحق، وتفسد المعاملات المتعلقة به، ويأثم الإنسان على كل تصرفاته الواقعة عليه" [٢٢٨].

أما في مجال عمل (الإسلام السياسي)، أي مزج الدين بالسياسة، فقد نجحت جماعاته في التغلغل في المجتمعات المسلمة، وان بشكل متفاوت، وذلك بالاعتماد على مجموعة من الأساليب والخطط المنهجية، والتي رمت كلها إلى السيطرة على المجتمعات واسر قلوبها، وبناء قاعدة اجتماعية تكون حاضنة وفية لأفكار وأهداف وطريقة حياة هذه الحركات.

وكان لخطاب (الإسلام السياسي) فنون شتى في شحن العامة ضد السائد وخلق حالة من النفور والحقد والحنق لدى هؤلاء على الإيديولوجية الحاكمة والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة، وهذه السياسة ما هي إلا توطئة من أجل تقديم الإسلام فيما بعد كمنهج حياة متكامل وبديل إلهي منزه لكل النظريات الوضعية في الحكم والإدارة. ويكاد يكون أسلوب الحركات الإسلامية في "تشويه" السائد ونسفه من أساسه،

[٢٢٨]- محمد حسين فضل الله، " الإسلام ومنطق القوة"، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة ١٩٨٦، ص ١٤٤ و١٤٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ومن ثم تقديم نفسها كبديل، مع العمل الاجتماعي الخيري، متشابها في معظم الأقطار و الأمصار الإسلامية.

ورغم هذه الحقيقة فإن هناك رأيا يقول بأن الصحوة الإسلامية جاءت نتيجة وعي الشعوب المسلمة بواقعها، وليس بالضرورة نتيجة عمل وتنظيم وتثوير من جماعات (الإسلام السياسي)، أي أن الأرضية، جراء الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية الصعبة، كانت مهيأة لدى الشعوب الإسلامية لتقبل فكرة (الإسلام السياسي) والإيمان به كملاذ أخير للخلاص والرقي، وعليه ف"الصحوة الإسلامية ليست وقفا على تيار إسلامي معين أو حزب إسلامي معين، كما أنها ليست نتيجة لانتشار فكر سياسي إسلامي معين أو مفكرين إسلاميين بعينهم، ولكنها تشمل معظم الشعوب الإسلامية نتيجة لوعي المسلمين بحقائق دينهم الإسلامي وقراءة القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة وأحكام الشريعة الإسلامية بعيون فاحصة مدققة لتدرك مقدار السمو والرقي وبواعث التقدم والنهضة وبواعث الأمن والاطمئنان والاستقرار والسلام ومكونات النفس المؤمنة المطمئنة على حياتها وآخرتها" [٢٢٩].

ويشير أبو الأعلى المودودي إلى مهام العلماء والحكم في حماية المجتمع من الفساد وكل ما يخالف الشرع من "الأمراض الاجتماعية"، ويطالب هؤلاء بالتعامل مع المجتمع المسلم كشخص مريض بالآفات يجب معالجته ووضعه تحت العناية الفائقة، فيقول: " متى ترك العلماء وأولو الأمر واجبهم الحقيقي وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعادوا يحتملون وجود الشر والفساد، فإن الضلال والانحلال الخلقي يأخذان في الانتشار بين أفراد الأمة، وتجعل الغيرة الإيمانية فيهم تضمحل وتتلاشى حتى تفسد البيئة الاجتماعية كلها ويصبح جو الحياة صالحا للفساد وغير صالح للخير والصلاح، فيفر الناس من الحسنات، وينجذبون إلى السيئات بدل أن ينفروا منها" [٢٣٠].

ونتعرض هنا لعينة من خطاب (الإسلام السياسي) ونظرته إلى المجتمعات القائمة في الدول العربية والإسلامية، وكيف هو حالها، فيما بقيت دون احتضان الإسلام والعمل وفق مبادئه. وهذه العينة يقدمها الشيخ يوسف القرضاوي، وهو أحد أساطين الإسلام السياسي ومن رموزه ومنظريه الكبار في العصر الحديث.

يقول القرضاوي عن العدالة الاجتماعية الغائبة في البلاد التي لا تطبق شرع الله: "رغم المناداة من زمن طويل بالعدالة الاجتماعية، وقيام أحزاب تنادي بالاشتراكية، فان الظلم الاجتماعي في أوطاننا لازال حقيقة

[٢٢٩]- د. محمد الجوهري حمد الجوهري، "النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٣٤.
[٢٣٠]- أبو الأعلى المودودي، " نحن والحضارة الغربية"، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص ٢٣٨ و٢٣٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

واقعة. هناك فئات تتمتع بامتيازات غير معقولة، تجعلها تلعب بالملايين لعبا، حيث يتاح لها من الفرص والإمكانات، ما يجعل الثراء يطرق بابها، وان لم تتعب في السعي إليه. والى جانب هؤلاء نجد أناسا يبحثون عن لقمة الخبز فلا يجدونها، وإذا وجدوها فبشق النفس، مغروسة بالعرق والدمع والدم. قصور فاخرة لا تجد من يسكنها، وإذا سكنها أصحابها فهي أيام معدودة من صيف أو شتاء. وفي مقابلها عشش من صفيح، أو البوص، أو اللبن، وحجرات في الحارات والأزقة، في الأحشاء الدقاق في المدن، في كل حجرة منها عائلة من زوجين وأولاد، وربما معها أم أو أب. شباب بلغوا سن الثلاثين أو أكثر، لا يستطيعون الزواج، لأنهم لا يجدون شقة صغيرة تؤويهم وزوجاتهم، وواحد ينفق في ليلة عرسه ربع مليار من الدولارات أو يزيد!. أناس لا يجدون (القروش) المعدودة لسد جوعة أو لستر عورة، أو لعلاج مريض، وغيرهم يعبثون بالملايين، ينفقون نفقة المسرفين، بل المتلفين، ويعيشون عيشة (أولي النعمة) المترفين، الذين اعتبرهم القرآن أعداء كل رسالة وخصوم كل إصلاح أو تغيير. وشيوع هذا الترف وبروز أصحابه نذير بهلاك المجتمعات ودمارها، وفقا للسنة التي ذكرها القرآن في قوله تعالي: { وإذا أردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا}. ذلك ان التظالم الاجتماعي يؤثر تأثيرا سلبيا على السياسة وعلى الاقتصاد والتنمية، وعلى الأخلاق أيضا. فحين تحتكر الثروة فئة من الناس، أو تتمتع أسرة أو طبقة بامتيازات لا تتوافر لغيرها، يعني ذلك إنها القادرة على التأثير في السياسة، والوصول إلى المناصب السياسية العليا، بسطوتها الاقتصادية ونفوذها لدى من بيدهم الأمر، حتى البلاد التي تجري فيها انتخابات، يستطيع المال ان يلعب دورا كبيرا في التأثير على الناخبين، بالدعاية المركزة حينا، وبالتأثير على القوة الضاغطة، حينا، وبشراء الأصوات حينا آخر، مما جعل بعض الناس ينادون بالديمقراطية الاجتماعية قبل الديمقراطية السياسية، وان كانوا قد أضاعوا الاثنتين معا. وفي جانب الاقتصاد والتنمية، حين يرى الناس أن العاملين يحرمون، وان القاعدين يكسبون، وان الذين يكسبون الملايين هم لصوص الانفتاح، وتجار المخدرات، وموردو الأطعمة الفاسدة، والألبان الملوثة بالإشعاع القاتل، وأمثالهم من المتاجرين بصحة الشعب، وحياة الأجيال. وأن توزيع الثروة لا يتم وفق قوانين العدالة التي جاء بها الدين، وقامت بها السماوات والأرض، ولكن وفق معايير تحكمية، أو أهواء بشرية، سينعكس ذلك على العمل والإنتاج كما ونوعا. وفي مجال الأخلاق والعلاقات الاجتماعية، يشيع التظالم رذائل الحقد والحسد والبغضاء، وهي التي اعتبرها الحديث النبوي (داء الأمم) وسماها (الحالقة) لا لأنها تحلق الشعر، بل تحلق الدين. والتيار الإسلامي يقدم الحل العادل للخلاص من الظلم الاجتماعي، واقامة العدالة الاجتماعية، وتقريب الفوارق بين الأفراد والطبقات، بحيث لا يزداد الغني غنى، والفقير فقرا، في ظل فلسفة كلية تمزج بين الروح والمادة، وتجمع بين حسنتي الدين والآخرة، وتوفق بين مطمح الفرد ومصالح المجموع" [٢٣١].

[٢٣١]- يوسف القرضاوي، "الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٢٤-١٢٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إذن أعلاه نموذج، طويل نوعا ما، للخطاب الذي تلجأ إليه جماعات (الإسلام السياسي) في شحن العامة ضد النظام القائم، أي نظام كان، وهو توطئة، كما قلنا، لخطاب آخر هو خطاب (الإسلام السياسي)، الذي يراد له ان يتجذّر في المجتمع أو ان يخلق حاضنة اجتماعية كبيرة وواسعة وموالية تماما لهذا الخطاب، " ومن الطبيعي ان تتبلور عن مثل هذه الأفكار اطروحات وشعارات هدفها الأول والأساسي جذب الإنسان المتعلق بدينه فطريا وتراثيا للعمل على تطبيقها واخراجها إلى الميدان العملي ظنا منه، وخاصة الإنسان البسيط وغير المتعلم، إنها الدين بذاته، وعلى الأخص إذا صدرت مثل هذه الشعارات عن معممين طوال اللحى، وشموا جباههم ببقع سوداء ليحققوا بها أمام الناس مضمون الآية الكريمة "سيماهم في وجوههم من أثر السجود" (الفتح/ ٢٩)، دون ان يخطر على بال هذا الإنسان البسيط ان يكون هناك من يستغل اسم الدين لمثل هذه الأغراض السياسية البحتة. لقد تجلت هذه الشعارات السياسية في إسلام الفقهاء على عدة صور يرددونها بأصوات أصبحت مملة لا تجد لها صدى يذكر لكثرة تكرارها. أقوال لا معنى حقيقي لها لأنها لا تتعامل مع القيم الإسلامية وتتنكر للواقع" [٢٣٢].

لقد استغل (الإسلام السياسي) إهمال الدولة لمتطلبات الجماهير الحياتية الآخذة في النمو والتوسع، فبدأ يطرح رؤيته على شكل أعمال خيرية واجتماعية، تعويضا عن العمل السياسي الذي صادرته السلطة ومنعته على جماعات (الإسلام السياسي)، وعليه و "مع دخول المجتمعات العربية الربع الأخير من القرن العشرين، والأثر الذي أوجدته الثورة الإسلامية في إيران، واختلاف سياسات الأنظمة العربية مع الإسلاميين بين التحالف الضمني والتضييق، اشتد أزر المجال العام للإسلام الحركي، وأصبحت المساجد والمؤسسات الاجتماعية الأخرى من نواد ولجان زكاة وتشكيلات نقابية داخل الجامعات وفي الطبقة الوسطى القديمة، وسائل إنتاج إيديولوجية/وسائل تخيل، تنسج تصورا سياسيا للدولة وعلاقتها بالمجتمع ، وترسم صورة للشخصية الفردية للمسلم، لا تتوافق تماما مع الصور الأخرى التي تنتجها وسائل تخيل أخرى في أحياز أخرى." [٢٣٣].

ويتفق حامد عبد الصمد، الباحث الألماني من أصل مصري، مع هذا الرأي، فيشير إلى التحالف الضمني الصامت بين النخب الحاكمة وجماعات (الإسلام السياسي)، حيث جرى اتفاق يقضي بتولي هذه الجماعات(وبشكل خاص تنظيم الإخوان المسلمين) أسلمة الحياة العامة والإشراف على المؤسسة الدينية الرسمية والتغلغل فيها، بينما يترك أمر السياسة والجيش والأمن للدولة والحكومة، بل لقد جاءت أوقات زايدت فيها الدولة على الحركات الإسلامية فيما يخص قضايا "الدفاع عن الإسلام"، ومثالا على ذلك

[٢٣٢]- د. صادق أطيمش، "محنة الدين في فقهاء السلاطين"، مؤسسة حمدي للطباعة والنشر. السليمانية. إقليم كردستان العراق. الطبعة الأولى ٢٠١٠. ص ١١-١٢.

[٢٣٣]- هاني عبود، "التديّن الشبابي: نمط منفلت من المؤسسة الإيديولوجية"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر ٢٠١١. ص ١٠-١١-١٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المظاهرات التي عمت العالم الإسلامي ضد الرسوم الكاريكاتورية التي نشرتها صحف دانمركية وصورت نبي الإسلام محمد، حيث كانت هذه المظاهرات بتغطية مباشرة وغير مباشرة من العديد من الأنظمة الحاكمة في البلاد الإسلامية، حيث أصدرت أغلبها بيانات تنديد، وهددت بعضها بقطع العلاقات مع الدانمارك، أو بسحب السفراء منها [٢٣٤].

وقد تماهت الحركات الإسلامية مع القوى الأخرى في المجتمعات العربية والإسلامية، فوضعت قواعدها وبشكل رسمي مرخص، وتحت أسماء وأعمال أخرى كثيرة، من أجل نشر أفكارها بين طبقات المجتمع، وتخلت بذلك عن الأسلوب التقليدي في الدعوة أو الصدام المباشر مع السلطات الحاكمة، " أصبحت هذه الحركات تشكل جزءا مهما من الشريحة السياسية والاجتماعية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وتنامى دور معظمها وشمل العديد من المجالات الحضارية والثقافية والاجتماعية والسياسية، وتعددت أهدافها وتنوعت وسائلها من أجل تحقيق تلك الأهداف. فمن هذه الجماعات من أتخذ شكل الحزب السياسي وخيار المشاركة القانونية من داخل الأطر القانونية والمؤسسات الشرعية للدولة، ومنها من اتخذ شكل التنظيمات الاجتماعية أو الاقتصادية، واصبح من الصعوبة تصنيف هذه الحركات لكثرتها واختلاف طبيعتها" [٢٣٥].

وكان ثمة سبب آخر لتمدد جماعات (الإسلام السياسي) وسط الطبقات الفقيرة والمهمشة في المجتمعات العربية، وهو إلى جانب نشر الفكر والإيديولوجية، الأسلوب الوحيد للتصدي لسياسة السلطة حصر هذه المجموعات وتحجيم دورها وضعف أساليبها في مقارعة إعلام السلطة ذو الأدوات الكثيرة، فالأرضية متوفرة لدى الطبقات الفقيرة التي تريد الهروب من واقعها إلى الروحانيات، ومن هنا " يبدو تركيز الحركات الدينية يذهب بالخصوص إلى المجموعات الفقيرة والساكنة في مدن الصفيح، والتي تتصف أغلبيتها بكونها أمية وان ضغط العامل الثقافي الغربي للتحديث له تأثيراته على علاقات الأفراد فيما بينهم أو على طريقة حياتهم التقليدية. فوضعية الفقر تدفع بالمرء إلى الغيبيات والتعلق بها. وإذا ما اعتبر هذا التصرف شيئا طبيعيا من قبل هذه المجموعات، فما ذلك إلا نتيجة لفقدانها للوسائل التي تستطيع من خلالها مواجهة سلطان السلطة السياسية. فلجوء الفقراء إلى الدين يعتبر كسلاح يمتلك أرضية ثقافية قادرة على شل القيم الإيديولوجية للسلطة السياسية وإحباط عملية التأطير الإجبارية للأفراد التي تقوم بها السلطة السياسية. وبالإضافة إلى ذلك يملك الدين . من وجهة نظر المجموعات الإسلامية . القدرة على تعويض

234 - Hamed Abdel-Samad: Der Untergang der islamischen Welt. Knaur Taschenbuch Verlag. München. Deutschland 2010.

٢٣٥- مجموعة من المؤلفين، " الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٩١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الأفراد المتماثلين مع قيمه . تعويضا ماديا وان اتخذ له شكلا معنويا . يتحدد بحصولهم على الجنة في الآخرة" [٢٣٦].

ومن هنا نرى بأن جماعات (الإسلام السياسي) قد استغلت الأوضاع الاقتصادية والسياسية السيئة في المجتمعات الإسلامية، فعلمت على تشويه سياسة الحكومات ووسمها بالفساد والرشوة والعمالة للخارج والبعد عن كلام الله والشرع، وتقديم نفسها كبديل عن كذلك ذلك، طارحة برنامجها المتمحور حول عبارة واحدة هي (الإسلام هو الحل)، إضافة طبعا إلى العمل الاجتماعي الخيري وإنشاء الجمعيات الخيرية ورعاية الفقراء والاهتمام بهم، وهو ما استعاضت هذه الحركات به عن سياسة منعها في الحقل السياسي، فسيطرت على جزء كبير من المجتمعات المحبطة، وشكلت لنفسها قاعدة جيدة تشمل فئات شتى مهمشة وفقيرة تؤمن بوعود العدالة والمساواة التي تقدمها جماعات (الإسلام السياسي) في حال سيطرتها على الحكم والسلطة وشؤون الدولة والإدارة.

٢. أسباب سعة القاعدة الاجتماعية للإسلام السياسي:

يتحدث الباحث الأميركي هرير دكمجيان عن عدة صفات تحدد العلاقة بين القاعدة الاجتماعية الشعبية من جهة، وبين ردة فعل الاتجاهات الأصولية الإسلامية (تأرجح موقفها ما بين: ٱلإيقاظ الروحي والعنف الثوري) من جهة أخرى، وهذه الصفات هي:

أولا: أزمة الهوية.

ثانيا: أزمة الشرعية.

ثالثا: فساد الحكم/القهر.

رابعا: صراع الطبقات.

خامسا: العجز العسكري.

سادسا: الأزمة الثقافية.

أما حركات الإسلام السياسي الأصولية فتُبدي الاستعداد للتعامل مع المجتمعات وأزماتها الكبيرة من خلال المظاهر التالية:

أولا: قيادة آسرة تلتزم تغيير المجتمع روحيا أو ثوريا أو كليهما.

ثانيا: مذهبية انتظار العصر الذهبي، وهي تتضمن دعوى إنقاذ القيم والمعتقدات والممارسات الأساسية التي ستشكل النظام الأصولي الجديد.

---

[٢٣٦]- د. سويم العزي، "السلوك السياسي في المجتمع العربي"، دار الألفة للطباعة والنشر، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ١٩٩٢ ص ٦٠.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ثالثا: الشخصية الأصولية التي تتكون تحت تأثير جو الأزمة والتأثيرات المضادة المرتبطة بالمذهبية الأصولية.
رابعا: الجماعات والطبقات الاجتماعية، خاصة ما كان منها سريع التأثير بالدعوة الأصولية نتيجة لتوجهاتها الثقافية والنفسية ولأوضاع اجتماعية واقتصادية معينة قائمة في المجتمع وللنظام الاقتصادي العالمي.
خامسا: الحركات والجماعات الأصولية التي تتولى قيادتها بشكل نموذجي شخصيات آسرة والتي تبدى أنماطا من السلوك تتراوح ما بين الحماس الروحي والفعل الثوري" [٢٣٧].

وكنا قد أشرنا أعلاه إلى كيفية تصوير خطاب (الإسلام السياسي) للمجتمعات الإسلامية والتركيز على حجم الأمراض الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية المتردية واتهام الأنظمة والحكومات بالوقوف وراء ذلك بسبب إهمالها الإسلام وعدم تطبيقها الشريعة. وبعد نسف الواقع بذلك الشكل، تقديم (الإسلام السياسي) نفسه كبديل وحل دائم وسحري لكل تلك المشاكل والآفات في المجتمعات العربية. ويتم استغلال الإحباط الشعبي من سياسة الدولة والفقر المدقع، والبطالة وسوء الخدمات وعدم وجود آفاق للمستقبل المنشود لدى قطاعات الشباب، أثناء تسويق خطاب (الإسلام السياسي).

وبين سياسة الدولة وفشلها في احتواء المواطنين وتأمين حياة كريمة مرفهة لهم، وخطاب (الإسلام السياسي) القائم على "الحل السحري" يتخبط قسم كبير من أبناء المجتمعات الإسلامية الباحثين عن فرصة أفضل للحياة الكريمة. ولا يعود مجال أمام الكثيرين سوى العودة إلى الخطاب الإسلامي وإلى الدين ومنظومته، في ظل استبداد الدولة وقمعها للحريات العامة وكمها للأفواه، " حين لا يعود في وسع المجتمع أن يمارس السياسة في حقلها الطبيعي(الساحة السياسية)، وحين تستحيل السياسة فعلا مصادرا من قبل نخبة الدولة أو الحزب الحاكم، ينكفئ قسم من المجتمع إلى منظومته التقليدية بحثا عن طريقة مناسبة للتعبير عن الذات ولتحقيق التوازن النفسي والمادي. وطبيعي ان يكون الدين أقدر تلك المنظومات على مد طالبها بأجوبة عن مطالب ونوازل الحاضر. وهكذا، فحين تخاض السياسة بمنطق الدين، فما ذلك إلا لأن فشلها في أن تتحقق . بشكل طبيعي، كسياسة ذات بنية متميزة ونظام خاص، يدفعها إلى استعارة حقل رمزي آخر هو الحقل الديني" [٢٣٨].

وقد استغلت جماعات (الإسلام السياسي) كل هذه الأمور، فنزلت إلى الشارع عارضة خدماتها ومقدمة نفسها كسلطة ظل، وعلى رأس تلك الحركات تنظيم (الإخوان المسلمين) صاحب الخبرة التنظيمية والقدرة

---

[٢٣٧]- ريتشارد هرير دكمجيان، "الأصولية في العالم العربي"، ترجمة: عبد الوارث سعيد، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢٥.
[٢٣٨]- عبد الإله بلقزيز، " الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص ١١٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

التحشيدية والمادية الأكبر، و"كانت (أقسام البر والخدمة الاجتماعية) في شعب الإخوان تنشئ المستوصفات الطبية للعلاج بأجور رمزية أو بغير أجر للمحتاجين، وتجمع الزكوات والصدقات لتوزيعها على المستحقين، وتفتح الفصول لمحو الأمية، وتنشئ المدارس لتحفيظ القرآن، وتعليم الكبار، وتبني المساجد الجديدة، أو تصلح المساجد القديمة، لتقوم بدورها في العبادة والهداية، وتؤلف اللجان لإصلاح ذات البين، وتسهم في حل المشكلات التي تواجه الجماعة، وتذليل العقبات التي تعترض طريق رقيها وصلاحها" [٢٣٩].

ومن جانبه يركز عبد الله النفيسي، وهو من منظري (الإسلام السياسي) في الخليج العربي، على كيفية التمهيد لتوسيع القاعدة الاجتماعية لمنظمات (الإسلام السياسي). وهو يتحدث كثيرا عن "القاعدة الطلابية" كبوابة لتغلغل جماعات (الإسلام السياسي) في المجتمعات العربية والنفاذ منها إلى الواجهة السياسية، وبالتالي التمكين من التأثير في القرار السياسي والتحول لعامل مهم في المشهد السياسي للدولة. ويقول في هذا الصدد: " ان قابليات الطلبة كمضغة اجتماعية كبيرة للغاية، فالطلبة هم أكثر الناس إدراكا للعلاقة بين الحقوق العامة والنظام العام، ولذا كان تجاوبهم مع القضية العامة في المجتمعات البشرية دائما الأكثر حيوية، ومن المعروف ان قطاع الطلبة في كل المجتمعات يتزايد ويتضاعف يوما بعد يوم، كذلك تعاملهم وسهولة الاتصال فيما بينهم. وتفيد الدراسات الاختصاصية ان قطاع الطلبة هو أكثر الفئات مقدرة على التحرر الاجتماعي من الخلفيات العائلية والطبقية والإقليمية. ومن هنا نقول ان الحركة الإسلامية ربما تجد من الأنسب التعويل على الحركة الطلابية في نهاية المطاف" [٢٤٠].

وركزت الجماعات الإسلامية على الجامعات بشكل خاص وحاولت تجنيد أكبر قسم ممكن من الطلبة، وبشكل خاص القادمين من الريف والذين وجدوا صعوبة كبيرة في التأقلم مع مجتمع المدينة وأحسوا بنوع من التهميش وبدءوا بالبحث عن الهوية وعن ترياق يحميهم من سطوة المدينة والفوارق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي أحسوا بها.

وفي جو هذا الاضطراب دخلت جماعات (الإسلام السياسي) على الخط وباشرت في تجنيد اكبر عدد ممكن من هؤلاء الطلبة مقدمة خطابها المعتاد الرافض للواقع والذي يقدم حلا آخر هو "الحل الإسلامي"، وساعد القمع السلطوي ودولة الأمن والاستخبارات وجو القمع وواقع الفساد في اقتراب هؤلاء الطلبة من التنظيمات الإسلامية والرهان عليها.

[٢٣٩]- د. يوسف القرضاوي، " التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٥٠ و ٥١.
[٢٤٠]- د.عبد الله النفيسي، "الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق"، الصفاة، الكويت، الطبعة الأولى، بدون تاريخ النشر، ص ٢٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وقد رفعت جماعات (الإسلام السياسي) شعارات دغدغت أفئدة هؤلاء المهمشين والريفيين ركزت على الفقر والحرمان والإحباط والتبعية وضياع الهوية، متوعدة بالانتقام لهؤلاء من "المجتمع الجاهلي"، وهنا "ركزت الجماعات الإسلامية على وضعية الفقر والحرمان والإحباط والتبعية وضياع الهوية، وهنا أيضا تعالت أصوات المستضعفين بالاستجابة فدعت إلى محاربة الظلمة والكفار، وطالبت بالثأر للمعدمين الذي حرموا نصيبهم من الحياة الدنيا. وهنا نجحت الجماعات الإسلامية المسلحة في استثمار مناخ السخط والمعاناة وجعلت و جعلت من هذه الجموع الساخطة مادة بشرية خام قابلة للتأييد والعمل" [٢٤١] .

وأدى خطاب الجماعات الأصولية إلى شحن عدد كبير من أبناء الريف والمهمشين واكتسابهم في التنظيمات وجعلهم نواة القوة التنظيمية والعسكرية والتحشيدية في عمل هذه الجماعات من أجل السيطرة على السلطة وتحكيم الشريعة، " وفي لغة بسيطة مقنعة وليست غريبة، أقنعت الجماعات الأصولية الإسلامية قطاعا كبيرا من جموع المهمشين المحرومين ان هذا المجتمع بمباهجه ومفاسده ليس مجتمعنا على الإطلاق، نحن جماعة المؤمنين وهو مجتمع الجاهلية والكفر، ومن ثم فلم يعد أمامنا أي نصيب موضوعي للتماثل معه، بعد أن حكم علينا بوضعية القهر والحرمان على كافة المستويات، علينا إذن اعتزاله والانسلاخ عنه وهجره لكي نخلق المجتمع البديل، الذي يحقق ذواتنا وأفكارنا في بناء الأسرة والمدرسة والمجتمع والدولة، وفي مرحلة تالية علينا تدمير هذا النظام الفاسد وتصفيته تماما لنقيم على أنقاضه نظاما طاهرا نقيا". [٢٤٢].

وهكذا نجد بأن جماعات (الإسلام السياسي) اعتمدت في عملها على اختراق المجتمعات المسلمة والاستفادة من حالة الديكتاتورية والانسداد السياسي والفقر وانتشار الرشوة والفساد، وتفشي الاستبداد ودولة المخابرات، في ترويج خطابها القائم على تصحيح الأوضاع والانتصار للفقراء عبر الاحتكام للشريعة وبناء دولة الخلافة. وقد بنت هذه الحركات الجمعيات الخيرية والمساجد والزوايا ووزعت الخيرات وسيطرت على النقابات والجمعيات الأهلية، مستفيدة في بعض الأوجه من سياسة الحكومة المهادنة والراغبة في استمالة أبناء الشعب والطبقات المتدينة عبر نشر الأسلمة في مؤسسات الدولة.

وقد استفادت جماعات (الإسلام السياسي) من سياسة الدولة تلك، فسيطرت على العديد من المؤسسات التعليمية والإعلامية والدينية وبدأت بسحب البساط من تحت أقدام السلطة والتأثير بشكل أكبر في القاعدة الاجتماعية وتقديم نفسها كبديل نزيه عن السلطة الحاكمة، متسلحة طبعا بالدين وبفتاوى رجاله.

---

[٢٤١] ـ أحمد حسين حسن، "الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني: دراسة في استراتيجية بناء النفوذ السياسي والاجتماعي والتغلغل الفكري"، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ٢٠٠٠، ص ١٥٥.

[٢٤٢] ـ نفس المصدر، ص ١٥٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الفصل الثاني: الحرية والديمقراطية كقيمتين متغيرتين في منظور الإسلام السياسي بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي.

المبحث الأول: نظرة الإسلام السياسي لقيمتي الحرية والديمقراطية:

المطلب الأول: الإسلام السياسي ونظرته لقيمة الحرية:

. الحرية في التفسير الإسلامي:

. الحرية من منظور الإسلام السياسي:

المطلب الثاني: الإسلام السياسي ونظرته لقيمة الديمقراطية:

. الديمقراطية في التفسير الإسلامي:

. الديمقراطية من منظور الإسلام السياسي:

المبحث الثاني: قراءة استشرافية لنظرة الإسلام السياسي لقيمتي الحرية والديمقراطية ما بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي:

المطلب الأول: موقف الإسلام السياسي من التحولات الأخيرة في العالم العربي وتفسيره لها.

. مسيرة التحولات الأخيرة وتطوراتها اللاحقة وموقف الإسلام السياسي منها:

. قراءة استشرافية لمستقبل التحولات الأخيرة في العالم العربي ومكانة الإسلام السياسي فيها:

المطلب الثاني: الإسلام السياسي وتطبيقات الحرية والديمقراطية (مصر نموذجا).

. جماعة الإخوان المسلمين المصرية: التاريخ والخطاب:

. جماعة الإخوان المسلمين حاكمة لمصر ما بعد التحولات الأخيرة:

. قراءة إستشرافية لمستقبل جماعة الإخوان المسلمين في مصر:

****

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المبحث الأول: نظرة الإسلام السياسي لقيمتي الحرية والديمقراطية:

المطلب الأول: الإسلام السياسي ونظرته لقيمة الحرية:

١ . الحرية في التفسير الإسلامي:

اجتهد المفسرون والفقهاء في تقديم نظرة ورأي الإسلام في قيمة (الحرية) وذلك استنباطا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وجاء التعريف، في أعمه، مضادا لكلمة العبودية أو الرق. فالحر هو الذي يملك قرارة نفسه ولديه القدرة والإمكانية على الاختيار. ولكن مفهوم (الحرية)، كما نعرفه اليوم، لم يرد في القرآن، بل جاء على شكل اشتقاقات لغوية مشابهة، وعليه " فلم ترد كلمة (الحرية) في القرآن الكريم بهذا اللفظ، وإنما وردت ألفاظ اشتقت منها مثال ذلك: الحر، قال تعالى: " يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم القصاص في القتلى الْحر بالحر"(البقرة/١٧٨). وجاء لفظ (التحرير) في القرآن الكريم في مثل قول الله تعالى: "وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة برقبة"(النساء/٩٢). ولفظ (محررا) مرة واحدة فيما قصه علينا المولى عز وجل من حديث أم مريم حيث قال تعالى:" إذ قالت امراءة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محررا"(آل عمران/٣٥) محررا مأخوذا من الحرية التي ضد العبودية، ومن هذا تحرير الكتاب، وهو تخليصه من الاضطراب والفساد. وهكذا فإن الحرية في القرآن العظيم وردت بلفظ الحر والتحرر وذلك بمعنى: الخلوص من كل قيد ومن كل شرك ومن كل حق لأحد غير الله تعالى، أو بلفظ الحر: بمعنى: المعاناة للاستقامة على منهج الله وعلى سنته في خلقه فهي ليست القدرة على الفعل فحسب بل والقدرة على الترك فهي تعني أن يختار الإنسان فيحسن الاختيار وليس ذلك إلا للإدارة الإيمانية الحرة كما جاءت بمعنى خلوص القلب من رق لغير الله، قال تعالى: "وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم"(الأحزاب/٣٦) " [٢٤٣].

وذهب مفسرون وفقهاء آخرون بأن الإسلام ألزم المؤمن أن يكون حرا ليكون قادرا على الاختيار بين "الرشد" و"الغي"، أي بين الإيمان والكفر، لذلك لا يكون إيمان المرء خالصا ما لم يملك حق الاختيار والقرار، فيقرر الإيمان خالصا لوجه الله، نتيجة اعتقاد بين ينبع من قناعته وتفكيره، دون أي إلزام أو قسر. ومن هنا فقد "جعل الإسلام "الحرية" حقا من الحقوق الطبيعية للإنسان، فلا قيمة لحياة الإنسان بدون الحرية، وحين يفقد المرء حريته، يموت داخليا، وإن كان في الظاهر يعيش ويأكل ويشرب، ويعمل ويسعى في الأرض. ولقد بلغ من تعظيم الإسلام لشأن "الحرية" أن جعل السبيل إلى إدراك وجود الله تعالى هو

---

[٢٤٣]- د. علي محمد الصلابي، "الحريات من القرآن الكريم: حرية التفكير والتعبير والاعتقاد والحريات الشخصية". دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص ١٠.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

العقل الحر، الذي لا ينتظر الإيمان بوجوده بتأثير قوى خارجية، كالخوارق والمعجزات ونحوها، قال تعالى:" لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"(البقرة/٢٥٦). فنفي الإكراه في الدين، الذي هو أعز شيء يملكه الإنسان، للدلالة على نفيه فيما سواه وأن الإنسان مستقل فيما يملكه ويقدر عليه لا يفرض عليه أحد سيطرته، بل يأتي هذه الأمور، راضيا غير مجبر، مختارا غير مكره" [٢٤٤].

وذهب الإسلام في احترام الحرية الدينية، وفق بعض الفقهاء، فضمن حق حرية اختيار الدين والمعتقد، وقد ذهب العديد من الحكام والأمراء في الأمصار الإسلامية إلى حماية أهل الديانات الأخرى ورفضوا فرض الدين الإسلامي عليهم بالقوة، أي قهرا وقسرا. ولإظهار هذا الجانب السمح من الدين الإسلامي، يشير الباحثون والفقهاء المسلمون إلى حوادث كثيرة جرت في التاريخ الإسلامي، وقصص عديدة حيال غير المسلمين من أهل الكتاب، ولعل أشهرها القصة المعروفة حول انتصار الخليفة عمر بن الخطاب للقبطي المسيحي في القضية التي رفعها للخليفة ضد أبن واليه على مصر عمرو بن العاص، ومن هنا فقد " جاء الإسلام فقرر مبدأ الحرية، وقال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب كلمته المشهورة: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا". وقد بين العلماء أن الإسلام حافظ على الحرية في جوانبها الثلاثة: حرية الاعتقاد، حرية الفكر، حرية القول (التعبير). وجاء الإسلام، فأقر الحرية الدينية، فلم يبح أبدا أن يكره الناس على اعتناقه أو اعتناق سواه من الأديان: " أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"(يونس/٩٩)، هذا في العهد المكي، وفي العهد المدني:"لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"(البقرة/٢٥٦).(...) بل إن الإسلام يدعو أهل الأديان الأخرى أن يتمسكوا بما لديهم من حيث المبدأ، ذلك حتى يستقيم الحوار، ويكون هناك شيء يرجع إليه، يقول تعالى:" قُل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم"(المائدة/٦٨) "[٢٤٥].

وثمة رأي يقول بأن الإكراه مرفوض في العرف والشرع الإسلاميين، فالإسلام يرفض أن يقْهر المرء أو يكره لكي يتقبل الإسلام كدين ومعتقد، فلا بد من وجود عنصر القناعة والاختيار، " الدعوة إلى الإسلام لا يمارس فيها أي نوع من أنواع الإكراه، بل هي كما قال تعالى: " أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجدلهم بالتي هي أحسن"(النحل/١٢٥)، فالدعوة بيان للحق بحكمة وموعظة ومجادلة لا قسر فيها ولا إكراه، كيف وقد قال تعالى:" لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"(البقرة/٢٥٦)، وقد ورد في تفسير هذه الآية أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لعجوز نصرانية أسلمي أيتها العجوز

[٢٤٤]- علي بن نايف الشحود،" مفهوم الحرية بين الإسلام والجاهلية" الطبعة الأولى ٢٠١١، دون الإشارة إلى اسم الدار ومكان النشر، ص ٧ و٨.
[٢٤٥]- د. يوسف القرضاوي، "فتاوى معاصرة"، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٩٦، الجزء الأول، ص ٧٠١ و ٧٠٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

تسلمي، إن الله بعث محمدا بالحق، قالت: أنا عجوز كبيرة والموت إلى قريب! فقال عمر: اللهم أشهد، وتلا الآية " لا إكراه في الدين".." [٢٤٦].

وثمة أحاديث تواترت عن النبي محمد في ضرورة احترام حرية الإنسان في تقبل الدين الإسلامي أو رفضه والبقاء على دينه القديم، وهذه الأحاديث يستشهد بها الفقهاء والمحدثون في إظهار الوجه السمح من الإسلام في قضية احترام الديانات والعقائد الأخرى، والإشارة بأن (الحرية) كقيمة معروفة في العصر الحاضر، إنما وجدت حضنا دافئا في الإسلام وجرى تثمينها والحفاظ عليها،" بين رسول الله مكانة الحرية الدينية في سنته القولية والفعلية، وأن كل إنسان يولد على الفطرة، ويبقى على دين الفطرة حتى يبدل بفعل إنساني، أو بإيحاء شيطاني، فقال عليه الصلاة والسلام: " كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه". وأن بقي على دين الفطرة، أو كان أبواه مسلمين، ثم أختار دين الحق، وحافظ عليه، أو دخل به بعد قناعة، واختيار، ورضا، وتفكر، فهنا يصبح حقه مصونا، ولا يقبل من غيره أن يمارس عليه أي ضغط، أو إكراه، أو عبث، أو تشكيك، ليغير دينه، ويكره على تركه" [٢٤٧].

أما عن ضوابط (الحرية) في الإسلام فهي الإضرار بالنفس والمال أو الإفساد في الأرض والإضرار بالبشر، ويحض الإسلام على التفكير والتدبير أولا ومن ثم التوكل على الله في أي أمر، فالتفكير مطلوب في الإسلام، وهو جزء من العملية الإيمانية للؤمن، " أما حرية الإنسان فليس عليها من حدود أو قيود إلا ما نهت عنه الشريعة مما يضر بالنفس أو المال أو يفسد حال الجماعة الإنسانية، وليست الشريعة تعاليم غيبية يجمد أمامها العقل أو يقصر دون إدراكها الفكر فهي توائم بين حرية الإرادة وحرية العقل، ومشيئة الإنسان فيها وليدة العقل والإدراك، وفيها ما يحض على التفكير ويدعو إليه، وما ضرب الله الأمثال للناس إلا ليدعوهم إلى التفكير(...) ولا حرية للإنسان بدون حرية التفكير، فحرية التفكير قرين حرية الرأي، فإذا قال تعالى: " وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة"، فإنه جل شأنه يردفها بقوله تعالى: " ولا تنس نصيبك من الدنيا"، فللإنسان من حرية الرأي في الإسلام ما تطيب به حياته وحياة الآخرين في حرية لا يردها أي عائق إلا ما يشين الخلق ويسيء إلى النفس والمال ويضر بالآخرين، ولا نجد دستورا من الدساتير الحديثة أو القديمة على السواء قد نظم هذه الحرية كما نظمتها الشريعة الإسلامية فلم تضع عليها القيود ما يشلها أو يقف دونها إلا ما نهى عنه الإسلام من منكر أو فساد وهي حرية ترمي في النهاية إلى توقير الحياة وإعلان الكرامة الإنسانية" [٢٤٨].

---

[٢٤٦]- د. خالد بن عبدالله القاسم، " الحرية الدينية بين المسلمين وأهل الكتاب: تأصيل المفهوم ورد الشبهات"، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص ١٤.

[٢٤٧]- د. محمد الزحيلي، "الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية: أبعادها وضوابطها"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، دمشق، سوريا، العدد الأول ٢٠١١، المجلد ٢٧، ص ٣٨٥.

[٢٤٨]- د. حسين فوزي النجار، " الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية و نظام الحكم في الإسلام"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١١٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ويبقى في أمر موقف الإسلام من قيمة (الحرية) قضيتان شائكتان، أثارتا الكثير من التساؤلات، وهما قضيتا (الرق) و(ذات اليمين). فالإسلام، كدين، لم يلغ الرق تماما. والرقيق أو ما اصطلح في بعض المجتمعات الإسلامية على تعريفه ب"العبد" هو إنسان ناقص الإرادة ومفروضة عليه الأمور قسرا، وغير حر في الاختيار والقرار، وبهذا يكون مفهوم (الحرية) الشمولي في الدين الإسلامي ناقصا بوجود مثل هذا الإقرار بنظام الرقيق، رغم أن بعض الآراء الفقهية تدعي بأن الإسلام "خفف" من نظام الرقيق الجاهلي ولم يعمد إلى اجتثاثه أو إلغاءه بالكامل، مثلما فعل في الكثير من القضايا والأمور التي كانت سائدة في العصر الذي سبق ظهور، أو ما يعرف ب"العصر الجاهلي"، وعليه فإن "أقصى ما وصل إليه الفقهاء في موقفهم من العبودية كان أن وقفوا من الأمر الواقع موقف عدم الارتياح لعدم قيامه على أسس أخلاقية ثابتة، وفي الواقع هذا ما يبدو أحيانا في نصوصهم، يظهر حرمان الرقيق في مواطن متعددة: منها بوجه خاص عدم أهليتهم للمناصب العليا وانتقاص حقهم في ممارسة واجباتهم المدنية" [٢٤٩].

كذلك الأمر نفسه بالنسبة لقضية (ذات اليمين) أو سبايا الحروب، وهذه القضية بقيت شائكة في التفسير الإسلامي، فالسبايا هي ملك للمسلمين ولهم حق التصرف بهم، وهذا يضاد الاعتراف الشامل ب(الحرية) كقيمة محفوظة ومضمونة، ورغم بعض الآراء الوسطية التي تصدر عن فقهاء ورجال دين مسلمين وسطيين حول هذه القضية، إلا ان الآراء الداحضة تقول بأن (ذات اليمين) ملزمة شرعا، في القرآن وكذلك في السنة، وهو أمر لا يمكن إبطاله أو الاجتهاد معه، " أن إباحة التمتع بناء على حق الملكية واردة في غير واحدة من آيات القرآن الحكيم بصراحة متناهية. ولكن على رغم ذلك نرى كثيرا من الناس يعترضون عليها بكل جراءة ظنا منهم أنها من مخترعات المشايخ المحترفين، ونرى رجالا من منكري السنة يطيلون عليها ألسنتهم زعما منهم أنها من "خزعبلات الحديث"، فليكن كل هؤلاء على علم بأن موقفهم هذا لا يتجه إلى فقه المشايخ والعلماء أو إلى مرويات المحدثين، وإنما يتجه إلى كتاب الله نفسه، فليراجعوا لذلك ما يأتي من آيات القرآن " فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم"(النساء/٣). و"المحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم"(النساء/٢٤). و"الذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين"(المؤمنون/٦.٥). ولهذه الآيات دلالة واضحة على أن التمتع بناء على ملك اليمين مباح بحكم نص القرآن" [٢٥٠].

[٢٤٩]- فرانز روزنتال، "مفهوم الحرية في الإسلام: دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي"، ترجمة: د. رضوان السيّد ود. معن زيادة. دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ٢٠٠٧، ص ٥٨.

[٢٥٠]- أبو الأعلى المودودي، "الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة"، ترجمة: خليل أحمد الحامدي، دار القلم، الكويت، الطبعة الرابعة ١٩٨٠، ص ٨١ و ٨٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وعليه نجد بأن الدين الإسلامي ضمن في الآيات القرآنية حقوقا للإنسان فيما يخص تقبل الإسلام أو رفضه والبقاء على دينه القديم، وهذه الحقوق هي الحق في الاختيار والتفكر وعدم فرض أي نوع من القسر والإكراه عليه، وكذلك نجد ما يشبه ذلك في أحاديث النبي محمد وتصورات وقصص الخلفاء والحكم في الأمصار الإسلامية، فالإسلام كتشريع يرفض القسر والقهر والإكراه، ويوصي بضرورة وجود القناعة وحرية الاختيار فيما يخص أي أمر، بما في ذلك الإيمان وتقبل الدين الإسلام نفسه. ويبقى أمر (الرق) و(ذات اليمين) والتشريعات المتفرعة عنهما من القضايا التي تثير التساؤلات حول كيفية اعتراف الإسلام بحرية الاعتقاد والتفكر والاختيار، وفرضه أمرا قسرا على حرية الإنسان.

ورغم الاختلاف في التفسير حول مفهوم (الحرية) المعاصر، والتفسير الإسلامي لهذه القيمة، إلا ان الواضح وجود إقرار بحق الاختيار ورفض القهر والقسر. فالنص الديني الإسلامي يقر بحرية الإنسان في الاختيار ويرفض فرض الأمور عليه فرضا، وهذا ينطبق على كل الأمور، الدينية والحياتية العامة، طبعا مع وجود ضوابط هي عدم الإضرار بالنفس والمال أو الإفساد في الأرض وأذية البشر بغير وجه حق.

٢ . *الحرية من منظور الإسلام السياسي:*

يتشدد (الإسلام السياسي)، وكذلك جماعاته، في إخضاع (الحرية) كقيمة ومبدأ للتفسير الأصولي للدين الإسلامي، ويرفضون الآراء الوسطية التي تحاول خلق موائمة بين هذه القيمة وبين الدين الإسلامي، بل يعمدون إلى التفسير الحرفي النصي كالعادة.

كما يرفض (الإسلام السياسي) التفسير الغربي لقيمة (الحرية)، ويرفض كذلك الاقتباس الذي حصل في الثقافة العربية الإسلامية من الغرب فيما يخص تعريفات (الحرية) وفلسفتها والمعايير الغربية المتعلقة بها، ويطالب بالتفسير الإسلامي لهذه القيمة، بالاعتماد على رأي الشريعة وعلماء الإسلام من ذوي الاتجاه الأصولي، وهؤلاء بدورهم يرون في التفسير الجديد إنه غريب و دخيل على الأمة، "يعد عبد الرحمن الكواكبي من أقوى من أعطى للفظ الحرية أهمية في الأوساط الفكرية وتسبب في رواجه في الساحة الثقافية، وكان يرى أن شر البلية التي أصابت العرب المسلمين هو فقدانهم الحرية، وهي ما حرمنا معناه حتى نسيناه، وحرم علينا لفظه حتى استوحشناه، وكان يقول: " الحرية هي شجرة الخلد، وسقيناها قطرات من الدم المسفوح" [٢٥١].

[٢٥١]- سلطان بن عبد الرحمن العميري، " فضاءات الحرية: بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٤٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وقيمة (الحرية) في نظر (الإسلام السياسي) لا تعني حق الإنسان في الاختيار، بل ضرورة خضوعه للتكليف وعمل كل شيء خير لصالح البشر، أي أن يعمل على تذويب خصوصيته وفردانيته في الكل الجمعي المسلم، "وممن قدم مفهوما عاما للحرية العالم المغربي علال الفاسي، حيث يقول: "الحرية لا تعني أن يفعل الإنسان ما يشاء ويترك ما يشاء، فذلك ما يتفق مع طبيعة شهوته، ولا يتفق مع طبائع الوجود كما ركب عليه، ولكنها تعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به، وما فيه الخير لصالح البشر أجمعين"، ثم أوضح في أثناء حديثه أن الحرية في الإسلام تقيد بقيود الشريعة" [٢٥٢].

و(الحرية) في المفهوم الغربي هو حق تصرف الشخص باختياره وقراره، ولكن في التفسير الأصولي للإسلام، هو خضوعه للمشيئة الإلهية وإعلان العبودية المطلقة لله تعالى، "الحرية في المفاهيم الرأسمالية حق طبيعي للإنسان، وللإنسان أن يتنازل عن حقه متى شاء، وليست كذلك في مفهومها الإسلامي، لأن الحرية في الإسلام ترتبط ارتباطا أساسيا بالعبودية لله، فلا يسمح الإسلام للإنسان أن يستذل أو يستكين أو يتنازل عن حريته" [٢٥٣].

إذن مفهوم (الحرية) أمر لا يتعلق بالإنسان وحده، بل يصل إلى قضية الإيمان والعبادات والولاء لطاعة الله الخالق، فهذه حقوق مقدسة في الإسلام ليس للعبد حق التصرف فيها حسب أهوائه، أي لا يجوز أن يلجأ المسلم إلى اقتباس المفهوم الغربي لقيمة (الحرية)، بل عليه التقيد بالتشريع الإسلامي وضوابطه، وعليه فإن "الحقوق في الإسلام، ومنها الحرية مقدسة لا يحق لعبد الله المستخلف أن يفرط فيها أو يتهاون فيها، لأنها ليست ملكا له، بل الله، مالكها الأوحد، والإنسان مستخلف فيها، مطلوب منه التصرف في تلك الوظيفة وفقا لإرادة المالك، وهنا تكتسب الحقوق في التصور الإسلامي قدسية تمنع التلاعب بها من طرف حزب أو برلمان أو حاكم، إثباتا وإلغاء وتعديل" [٢٥٤].

التفسير الأصولي يرفض الاعتراف بالمرجعية الغربية، أو حتى العالمية لقيمة (الحرية)، بل يفرض وجهة نظره، ويطالب كل مسلم بالالتزام بها، بوصفها رأي الدين الإسلامي والمطلب الإيماني اليقيني في هذه القيمة، فالولاء والطاعة لا يجب أن تكون سوى لله والنص القرآني والسنة، أي (الحاكمية لله).

كذلك يجب رفض كل تفسير تقدمه الحضارة الغربية، أو الفلسفة البشرية التي تراكمت خلاصتها عبر آلاف السنين، من تجارب وآراء وأفكار الفلاسفة والحكماء، " إن التصور الإسلامي للحرية لا ينطلق من مرجعية إنسانية تثبت له بذاتها من حقوقه الطبيعية، كما يدعي الفكر الغربي، وإنما الحقيقة الكبرى التي

---

[٢٥٢]- نفس المصدر، ص ٥١.
[٢٥٣]- محمد باقر الصدر، "الأعمال الكاملة"، دار التعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩١، الجزء الثالث عشر، ص ٧٨.
[٢٥٤]- راشد الغنوشي، "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ٤١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ينطلق منها ويرتكز عليها في كل شيء هي أن الله هو الخالق لكل ما في هذا الكون، وهو مالكه ومدبره، وهو العالم بكل ما فيه، فهو إذن المشرع الأعلى فيه، و وحيه هو المرجعية التي يرجع إليها في تأسيس الحقوق والواجبات وغيرها مما يكون بين البشر" [٢٥٥].

ويرى البعض بأن حرية الاعتقاد يجب أن تكون مكفولة لغير المسلمين(الكفار!) أما المسلم فليس أمامه سوى أن يتقيد بتعاليم الإسلام وشريعته، وإذا ما حاول تغيير دينه عبر قناعة يتحجج فيها ب"الحرية" فيستتاب، وإذا لم يقبل، ينفذ فيه حق الردة، " ان حرية الاعتقاد في الإسلام مكفولة لأصحاب الكفر الأصلي الذي ولدوا عليه كاليهود والنصارى والمجوس والملحدين. أما من اسلم وقضية في الإسلام زمنا يظن معه إدراكه لحقائق الإسلام فهذا إذا ارتد عن الإسلام لا يترك وشأنه، بل لابد من مساءلته ومعرفة سبب ارتداده، فإن كان بشبهة غامت عليه بصرناه أزلنا شبهته فإذا أصر على ارتداده طُبق عليه حد الردة" [٢٥٦].

و(الحرية) الحقيقية والسليمة في نظر (الإسلام الأصولي)، وكما يذهب منظروه، هي تلك التي وردت في نصوص القرآن والسنة، وطبقها النبي محمد والخلفاء الراشدون، وما اصطلح على تسميته بالسلف الصالح، "جاء التطبيق الصحيح لهذه الحريات على يد النبي ومن بعده خلفاءه الراشدين تبيانا لهذه الحقوق وتثبيتا لها، فالكتاب والسنة هما دستور الحياة" [٢٥٧].

وعليه فإن (الإسلام الأصولي) يرى في التفسير الذي يقدمه لقيمة (الحرية) هو التفسير والرأي الصحيح السليم، وما دونه هو الباطل الذي لا ينبغي التقيد به وأخذه أو حتى التشبه به، فهذه كلها أمور مرفوضة في عرف جماعات (الإسلام السياسي)، وهي بدع مردها الغرب.

ما يقدمه رموز هذا الاتجاه المتشدد، الذي يرى في الإسلام دينا ودنيا، فيما يخص قيمة (الحرية) وكيفية ممارسة الفرد المسلم لها، هو وحده الصحيح والحق، وكل من يعارض ذلك فهو كافر، أي كل من يعارض القرآن والسنة ويجتهد معهما و يشك في قدسيتهما، فهو كافر، "إن الذي يعتريه شك في أن الشريعة الإسلامية، كما هي في القرآن الكريم وكما بينتها السنة الشريفة منزلة من عند الله هو كافر، والذي يؤمن بأنها منزلة من عند الله لا يعتريه شك في صلاحيتها لكل زمان ومكان، لأن الله سبحانه وتعالى يعلم

---

[٢٥٥]- سلطان بن عبد الرحمن العميري، " فضاءات الحرية: بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٦١.

[٢٥٦]- د. عبد العظيم إبراهيم المطعني، " مبادئ التعايش السلمي في الإسلام: منهجا ومسيرة"، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص ٥٤.

[٢٥٧]- د. عبد الحكيم حسن العيلي،" الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة"، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٨٣،ص ١٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الماضي والحاضر والمستقبل، قد أحاط بكل شيء علما، وأحصى كل شيء عددا، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، بذلك وصف نفسه، سبحانه، في محكم كتابه، وبذلك يؤمن المسلمون" [٢٥٨].

وينظر (الإسلام السياسي) وتنظر حركاته بعين الريبة والشك لكل من ينقل التفسير الغربي لقيمة (الحرية)، ويتهم هؤلاء بتهم كثيرة وشتى أخفها الانبهار بنتاج الغرب على حساب ترك الأصل الإلهي الموجود في النص الإسلامي، ولم ينج من هذا الحكم حتى المشايخ المسلمين الذين زاروا الغرب وتعرفوا على حضارته عن قرب فكتبوا في وصف الثورة الفرنسية والإصلاح والاقتصاد والإدارة.

ونجد التخوين يطال رجلا بمقام الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي أيضا، والذي نقل الحياة الفرنسية ونظرة الفرنسيين وثورتهم إلى قيم مثل (الحرية) و(العدالة)، ومع "أن الطهطاوي قد أدرك أن مجتمع الثورة الفرنسية مجتمع إرادة وليس مجتمع طاعة، فهو مبني على الإرادة الحرة التي لا تقيدها طاعة لشريعة إلهية لا تقرها هذه الثورة المعادية للدين، وقوانينه كلها تصدر عن العقل الحر الذي لا يعترف بما وراء الحياة من نعيم أو جحيم، ولا يؤمن بما وراء الظاهر من حكمة غائبة يرشد إليها الوحي، أو غاية بعيدة يهدي إليها الدين(..)، ومع أن الطهطاوي أدرك كذلك أن هذا المجتمع الثوري يعادي الكنيسة ويحقّر رجال الدين، وليس مسيحيا إلا بالاسم فقط (..) ومع إدراك الطهطاوي لذلك كله، فإنه لم يستطع أن يدرك الأغوار البعيدة والجوانب المتعددة لكلمة الحرية، ولم يستطع أن يدرك أن نقل هذه الآراء إلى المجتمع الإسلامي يمكن أن ينتهي به إلى النتيجة نفسها: نبذ الدين، وتسفيه رجاله، والخروج على حدوده. لم يدرك ولم يلاحظ إلا الجانب البراق الذي يأخذ نظر المحروم من الحرية، حين تمارس في مختلف صورها وألوانها، وفي أوسع حدودها" [٢٥٩].

وهنا يظهر الرفض الأصولي لأي نقل لقيم الغرب، حتى ولو كانت قيما إنسانية تخص كل البشرية، فالرفض هنا هو رفض بنيوي إيماني المنطلق، فكل شيء من خارج بيت الإسلام ومن خارج القرآن والسنة ومبدأ الحاكمية لله، لا ينبغي الأخذ به، فالإسلام السياسي يرى إن كل القيم الخيرة موجود في الإسلام ولا ينبغي الأخذ بأي قيم عصرية من أي حضارة، ف"التشبه بالكفار" أمر مرفوض ومكروه، إذا كان لا بد من الاقتباس والإفادة فينبغي أن يكون ذلك فقط في الأمور التقنية والصناعية والمادية، وليس في القيم والأخلاق والمبادئ والأمور الإيمانية الاعتقادية، "نحن إن احتجنا إلى الاستفادة من خبرة الغرب وتفوقه في الصناعات الآلية التي كانت سببا في مجده وسيادته، فمن المؤكد أننا في غير حاجة إلى استيراد

[٢٥٨]- د. محمد محمد حسين، " حصوننا مهددة من داخلها"، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة ١٩٨١، ص ١١٣.
[٢٥٩]- د. محمد محمد حسين، "الإسلام والحضارة الغربية"، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٩٨٢، ص ٢٤ و ٢٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

قواعد السلوك والتربية والأخلاق التي تدل الإمارات والبوادر على أنها ستؤدي إلى تدمير حضارته والقضاء عليها قضاء تاما في القريب العاجل. إننا نحتاج إلى مواد البناء، لأن لدينا من عوامل الضعف والهدم ما يكفي" [٢٦٠].

الأخذ بالتفسير الغربي للقيم ومنها (الحرية) يعتبره البعض الأصولي خطرا داهما على الإسلام، ويخافون أن تندمج هذه القيم في يوم من الأيام داخل المجتمعات الإسلامية، فتغدوا وكأنها قيم أصيلة متأتية من الحضارة والشريعة الإسلامية، وبذلك يكون رفضها منذ البداية هو الواجب، حتى وأن كان هذا الرفض رفضا لمجمل عملية التطوير والتحديث للحياة والمجتمع في المنظومات الإسلامية، " وخطر التطوير على الإسلام وعلى المجتمع الإسلامي يأتي من وجهين، فهو إفساد للإسلام يشوش قيمه ومفاهيمه الأصيلة بإدخال الزيف على الصحيح، ويثبت الغريب الدخيل ويؤكده. فبعد ان كان الناس يشاركون في تصاريف الحياة، وهم يعرفون أن هذا الرأي غلبوا على أمرهم فيه ليس من الإسلام، والأمل قائم في أن تجيء من بعد نهضة صحيحة ترد الأمور إلى نصابها عند الإمكان، يصبح الناس وهم يعتقدون أن ما يفعلونه هو الإسلام، فإذا جاءهم من بعد من يريد ان يردهم إلى الإسلام الصحيح أنكروا عليه ما يقول: واتهموه بالجمود والتمسك بظاهر النصوص دون روحها" [٢٦١].

أما الحرية المطلقة التي تنادي بها بعض الدول والحضارات، فهي مذمومة ومحاربة من قبل فكر الإسلام السياسي الأصولي، فهذه "الحرية" تعني بالضرورة محاربة الدين وإشهار الإلحاد والردة. إنها حرية الفساد والإفساد في الأرض وفي الدين، وهذا أمر مرفوض دونه العقاب الشديد، " الحرية المطلقة تعني الهمجية والفساد في الأرض، وتعني تحطيم الفضائل والأخلاق والقيم الدينية، والنظم الاجتماعية، تحطيم مبادئ الحق والعدل، فالحرية المطلقة تعني إطلاق يد الفساق في أن يفسقوا ويفجروا على ما يشتهون دون أن يكون لأحد أو جهة ما حق محاسبتهم" [٢٦٢].

ولا يجوز السماح بتمرير مفهوم (الحرية) هكذا بحيث يلجأ الفرد إلى انتقاد المقدس والكلام في أحكام الشريعة والحدود علانية دون رقيب أو حسيب. الإسلام الأصولي يمنع الكلام والتفكير في الأحكام والشرائع، فالفرد يجب أن تقيد حريته بضوابط شرعية أهمها الإذعان لحاكمية الله وإعلان العبودية للخالق والاحتكام إلى القرآن والسنة وتفسيرات واجتهادات فقهاء الإسلام الأصولي، والسير في رحلة الحياة على هدي آراء وكلام هؤلاء.

٢٦٠- د. محمد محمد حسين، "حصوننا مهددة من داخلها"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٣٩.
٢٦١- د. محمد محمد حسين، "الإسلام والحضارة الغربية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص٥٢.
٢٦٢- علي بن نايف الشحود،" مفهوم الحرية بين الإسلام والجاهلية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

لا يمكن أن يتسامح الأصوليون مع "الأحرار" في المجتمع من الذين يريدون الحياة والعيش وفق قيمة (الحرية) كما في الغرب أو غيره من المجتمعات البشرية، هذا أمر مرفوض. حتى العيش في المجتمع المسلم والحديث عن (الحرية) يجب أن يرضخ لوجهة النظر الأصولية وللقواعد الصارمة التي حددتها هذه الأصولية ونظمها الحاكمة، وعليه " لا يمكن ان يقال: أن هناك حرية في سب الله، أو أنبيائه ورسله، أو التطاول على ثوابت الدين وأحكامه وشرائعه، وليس هناك حرية في انتقاد أحكام الميراث، أو أحكام الولاية في الإسلام، أو انتقاد أحكام الطلاق، أو أحكام النكاح، ليس هناك حرية في انتقاد ما جاءت به الشريعة من الحدود، كحد السرقة أو حد الزنا ونحو ذلك، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تترك عقوبة الزاني إذا كان راضيا بفعله هو والزانية، لأن الله ليس براض، ولا يمكن أن يكون الربا حلالا إذا كان المرابي والذي يدف إليه الربا الآخذ والمعطي راضيين، لا يمكن ان يكون حلالا إذا كانا راضيين، لأن الله ليس براض، ولا يمكن أن تكون المرأة حرة في طريقة خروجها، ولباسها، وتبدي ما تشاء من الزينة، وتتبرج وتتعطر، وتمر على من تشاء من الرجال، وتمشي بأي طريقة في الأسواق، وتخلو بمن تشاء، وتفعل ما تشاء بحجة أنها حرية شخصية، لأن الله لا يرضى عن هذا" [٢٦٣].

ومن هنا ثمة خطوط حمراء في الشريعة يحرص (الإسلام السياسي) على عدم المساس بها، أو حتى الخوض فيها، ويتصدى (الإسلام السياسي) وجماعاته لكل دعوة تدعو إلى الاقتراب من هذه الخطوط وانتهاكها بحجة (الحرية) أو (حقوق الإنسان) أو (الديمقراطية)، ودون ذلك تطبيق الحدود وشرع الله، مهما تشدق البعض ب"الحرية الدينية" أو"حرية التعبير والقرار"، " إن الحرية الدينية لا تسمح للمسلم بالخروج عن الإسلام وهديه أو الرجوع عنه بالارتداد إلى غيره، ويطبق عليه حد الردة. كذلك يجب الالتزام الكامل بالأحكام الشرعية القطعية، فلا يجوز للمسلم، ولا لغير المسلم، المساس بالأحكام الشرعية القطعية، ولو كانت في الفقه الإسلامي، كزواج المسلمة بغير المسلم، وميراث الكافر من المسلم، وغير ذلك مما أجمع عليه الفقهاء" [٢٦٤].

وانطلاقا من هذا التفسير نجد بأن الرأي والاجتهاد الأصولي يرفضان تقيد المسلم بقيمة (الحرية) كفرد وكعنصر في المجتمع، حيث لا يمكن الاعتراف بحقوقه المضمونة في (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، كحرية التعبير والقول والرأي والاعتقاد والتملك والتجارة، فيجب أن يكون خاضعا للتشريعات الإسلامية فيما يخص كل مناحي الحياة، ففي دولة الشريعة ودار الخلافة لا يمكن للإنسان أن يكون حرا كما هو الحال في بقية أصقاع الأرض.

---

[٢٦٣]- نفس المصدر، ص ١٠٥.

[٢٦٤]- د. محمد الزحيلي، "الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية: أبعادها وضوابطها" مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٣٨٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وهذا أبو الأعلى المودودي يرفض كل مظاهر (الحرية) والتحرر في المجتمع الإسلامي، ويطالب الفرد بالتقيد بالشريعة وبما كلفه الله ورسوله في محكم القرآن وفي السنة النبوية، " وقد آل الأمر إلى أن المرأة المسلمة تخرج من بيتها سافرة متبرجة جاعلة أحكام القرآن والسنة الصريحة وراء ظهرها، فتتناول الغداء والعشاء في الفنادق الأوروبية وتجلس في صف الرجال في قاعة السينما وتمشي في الأسواق من محل إلى آخر وتبيع وتشتري، وآفة الآفات أنها تأتي كل هذه الأعمال خلافا للشرع الإسلامي ولا تندم أو تستحي منها بل تذكر أعمالها هذه بكل فخر وسرور وتوجه الملام إلى تلك العفيفة التي أبت أول الأمر أن تترك الحجاب الشرعي إتباعا للقانون الإسلامي، ولما نزعها زوجها إلى الخارج بالعنف فإنها استحيت من التفرج بين ظهراني الرجال ولم ترض أن تطوف في الأسواق وتحضر حفلات العشاء والرقص في فنادق (تاج) و(جرين) وتتنزه في المصايف والشواطئ لم ترض ذلك ولم تؤثره على الأشغال البيتية الرتيبة التي كلفها بها الله ورسوله" [٢٦٥].

ونرى في الآراء الأصولية في تحديد وتشويه قيمة (الحرية) المعروفة في المواثيق الدولية و(الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، وصاية على الفرد وتدخلا في حياته الشخصية ودوره في المجتمع، وهذه الوصاية يسميها سيد قطب ب"عصبية الرغبة في اجتذاب البشرية للخير"، فهو يعتبر الإسلام وصيا على العالم وهو الذي يملك الحق في تحديد حياة وحرية كل فرد على هذه الأرض، لذلك نقرأ مثل هذا الكلام، " هي عصبية الرغبة في اجتذاب البشرية كلها إلى الخير المشترك بدون إكراه وعصبية الرغبة في تحقيق العدل الكامل لكل فرد وكل شعب وكل جنس، حتى لو بقي هؤلاء جميعا على دياناتهم بعد استماعهم لدعوة الإسلام، لمجر كونهم آدميين يوجب على الأمة المسلمة أن تحميهم من الظلم في كل صورة من صوره، وأن تقيهم الفساد في أي شكل من أشكاله" [٢٦٦].

ولا تكتف الدعوات الأصولية باستبعاد كل القيم الغربية أو البشرية العامة، وإحلال التشريع الإسلامي و(الحاكمية لله) محلها، بل تعدو الدعوات إلى هدم كل القيم غير الإسلامية وإحلال الإسلام وتشريعاته محلها، حتى تصبح حضارة الإسلام الحقة والحقيقية هي السائدة والقائدة، وتمحى الحضارات الوضعية الأخرى، " إذا كان الإسلام يريد أن يعود إلى مكانته من سيادة العالم فلا سبيل إليه إلا أن ينبغ في المسلمين رجال من أصحاب الفكر والتحقيق، يهدمون بقوة فكرهم ونظرهم وبحثهم واكتشافهم تلك الأسس القائم عليها صرح الحضارة الغربية، ثم يمارسون مشاهدة الآثار والفحص عن الحقائق على هدى الأسلوب القرآني للفكر والنظر، ويبنون بذلك نظاما للفلسفة جديدا منتزعا من الفكر الإسلامي الخالص، ويرفعون قواعد علوم طبيعية (Natural Science) جديدة تنهض عمارتها على الخطوط المرسومة في القرآن

[٢٦٥]- أبو الأعلى المودودي، "نحن والحضارة الغربية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢٢٥ و ٢٢٦.
[٢٦٦]- سيد قطب، "نحو مجتمع إسلامي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٠٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الكريم. ويبطلون النظرية الإلحادية إبطالا، ويؤسسون الفكر والتحقيق على النظرية الإلهية، ثم يتقدمون بهذه الحركة حركة الفكر والتحقيق الجديد بقوة وعزيمة تضمنان السيطرة على جميع العالم، وتقوم في الدنيا حضارة الإسلام الحقة مكان حضارة الغرب المادية" [٢٦٧].

إذن التفسير الأصولي ل(الحرية) يرفض الحقوق التي أقرتها الشرائع الوضعية الدولية مثل اتفاقيات حقوق الإنسان والحريات العامة، وكذلك (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، وكذلك لا يعترف بالقوانين الوطنية التي تتيح بعض الحريات، ولو شكليا، للمواطن، بل يخضع كل القضية إلى الشريعة حسب تفسيره هو، ويرى في حرية الفرد ممارسة العبادة للخالق والتمسك والهدي بالشريعة، أي بما ورد في القرآن والسنة ومبدأ (الحاكمية لله).

يطالب (الإسلام الأصولي) المسلمين برفض كل تعريف أو مفهوم أو قانون غير صادر عن الشريعة وعن تفسيرات منظري ومفكري هذا الاتجاه، فلا حرية تعاكس تعاليم الشريعة، " من أجل تماسك المجتمع ومن أجل الحفاظ على مقدساته من دين وخلق وسلوك وضع الإسلام للحرية مفهوما يدعم الروابط بين الناس ويؤكد احترام المقدسات في نفوسهم، فلا حرية لأي إنسان في عمل يضر غيره، ولا حرية له في عمل يخالف به مبادئ الشريعة ونظامها ولا حرية له في عمل يعرضه هو للتلف والفساد" [٢٦٨].

أما نقد الدين والمجاهرة بالإلحاد والتعبير عن الرأي المخالف لرأي الشريعة فهو إثم يعاقب عليه الفرد في دولة الشريعة والخلافة. أي تقيد بمفهوم (الحرية) على نهج الغرب والحضارات البشرية الأخرى، هو مرفوض تماما في عرف (الإسلام السياسي). فالإسلام، كما قال أبو الأعلى المودودي، عليه أن يسيطر على العالم بعد أن يتمكن من نسف كل أسسه الفكرية والفلسفية والقيمية ويضع محلها ثوابت الشريعة لتطبيقها في عموم نواحي الحياة. وبهذا الكلام تكون (الحرية) كأساس للدولة الحديثة والنظام الديمقراطي التشاركي، وما بني عليها من اتفاقات وإعلانات عالمية ومعاهدات لحماية الحريات العامة وحقوق التعبير والاعتقاد والتفكير، أمر مرفوض تماما في دولة (الإسلام السياسي) الأصولية القائمة على الشريعة و(الحاكمية لله).

---

[٢٦٧]- أبو الأعلى المودودي، "نحن والحضارة الغربية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢٦ و٢٧.

[٢٦٨]- د. محمد السيد الوكيل، " قواعد البناء في المجتمع الإسلامي"، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ١٩٨٩، ص ٦٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المطلب الثاني: الإسلام السياسي ونظرته لقيمة الديمقراطية:

١. الديمقراطية في التفسير الإسلامي:

تختلف الآراء والتفسيرات حول موقف الدين الإسلامي من موضوعة (الديمقراطية)، فبعض الباحثين يقولون بإقرار الإسلام للديمقراطية والمشاركة في السلطة والحكم، بالمفهوم المعاصر للديمقراطية، والبعض الآخر يخرج بنظرية توا ئم بين التفسيرين، والبعض الآخر يرفض الديمقراطية رفضا قاطعا ويسوق نظام الشورى الإسلامي بديلا لها.

ويذهب العديد من الباحثين والعلماء المسلمين بأن الله لم يشر إلى نظام حكم محدد في القرآن، وكذلك لم يفعل النبي محمد في الأحاديث المتواترة عنه، لذلك فإن الحكم والإدارة وتسيير شؤون الحياة العامة والعلاقات مع الخارج، يحددها الناس/الشعب هنا وليس رجال الدين بالاستناد على النصوص المختلف عليها، " الحكومة أمر مفوض للناس، والدين قد رسم القواعد الكلية والضوابط العامة للنظام السياسي، إلا أن تحديد ما يناسب هذه الأمور أو مالا يناسبها موكول إلى الناس، كما أن قيام الحكومة واستمرارها يتبعان إرادة الناس ورغبتهم. أما إذا ما اعتقدنا بأنه لا دور للناس سوى أن يكونوا تابعين، أي لو قلنا بأن الله قد عين شكل الحكومة والحاكم أيضا، وان الناس مكلفون بالطاعة حصرا، لو قلنا ذلك فإن شكل الحكومة وظروفها والحاكم أيضا، كل ذلك سيختلف كما سيختلف الميزان الذي يزن حقوق الناس وستتفاوت الحريات أيضا. إذن ليس هناك شكل واحد متفق عليه بين الفقهاء والمفكرين الإسلاميين للحكم الإسلامي، ولا شرائط مخصوصة متواضعا عليها، لأن الفهم الموحد والرؤية الموحدة للإسلام غير موجودين" [٢٦٩].

لذلك فإن الحكم متروك للناس وهم الذين من شأنهم اختيار نظام الحكم والإدارة بحسب الزمان والمكان، فلا تقييد بنظام حكم محدد، إسلامي أو غير إسلامي، ولا نصوص ملزمة بنوع معين من أنظمة الحكم والسياسة، بخلاف ما يقوله البعض. أما الأنظمة التي ادعت الإسلام وزعمت تطبيقه وجعله نظاما سياسيا ملزما للمسلمين، عليهم تتبعه وطاعته، فهو أسلوب لا يعدو، في نظر بعض المفسرين، سوى سلطة مهيمنة ترنو إلى الحكم والاستمرار فيه بالزعم والإدعاء بقدسيتها التي تستمدها هنا من الدين الإسلامي، " إنه لمن المؤسف أن الحكومات الإسلامية، منذ انقضاء العهد الراشدي وحتى تعرفنا إلى الحضارة الغربية، كانت تتلبس بلبوس الدين، وتدعي لنفسها القداسة وتفرض على الناس طاعتها العمياء، وكانت كل سلطة

[٢٦٩]- د. محمد خاتمي، "الإسلام والعالم"، مكتبة الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة ٢٠٠٢، ص ٧٧.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مهيمنة بيدها مقاليد الحكم، تدعي لنفسها الشرعية وتطالب الناس بالطاعة. إن أغلب مصائب المسلمين في تاريخهم إنما من هنا نجمت" [٢٧٠].

أما كيف وصلت فكرة المقارنة بين الدين الإسلامي ونظرته إلى الحكم والإدارة، وبين (الديمقراطية) كنظام حكم معمول به في الدول الغربية، فيمكن الإشارة إلى بدايات هذه الفكرة بالقول" بأن مفهوم الديمقراطية قد تسلل للوطن العربي والعالم الإسلامي في عصر النهضة في القرن التاسع عشر، حيث يعتبر الشيخ رفاعة الطهطاوي(١٨٠١. ١٨٧٣) والذي أرسله محمد علي إلى فرنسا إماما مرافقا لفرقة عسكرية أول من أثار مصطلح الديمقراطية في العالم الإسلامي، حيث تلقى العلوم هناك واستفاد من هذه التجربة وعاد إلى مصر محاولا إثبات أن ما شاهده في فرنسا من نظام ديمقراطي ينسجم تماما مع تعاليم الإسلام ومبادئه، وتبعه جمال الدين الأفغاني(١٨٣٨.١٨٩٧) الذي أشار بشكل واضح إلى أن أسباب انحطاط الأمة الإسلامية هو غياب العدل و(الشورى) وعدم تقيد الحكومة بالدستور، ولهذا فقد طالب إن يعاد للشعب حق ممارسة دوره السياسي والاجتماعي عبر المشاركة في الحكم من خلال الشورى" [٢٧١].

وتوالت المحاولات الرامية إلى التزاوج أو التوائم بين الإسلام كدين وتعاليم ونظام حياة وبين (الديمقراطية) كنظام حكم يخضع السلطات للشعب والجماهير ويجعل منها هي صاحب القرار في تعيين كل الحكومة ومراقبة السلطات المنبثقة عنها، ومن هذه المحاولات الأولى ما سعى إليه محمد عبده (١٨٤٩.١٩٠٥) الذي "لم يكن بعيدا عن المقارنة ما بين الإسلام والديمقراطيات الغربية، فقد حاول جاهدا أن يحقق هذه المقاربة في المصطلحات والمفردات ما بين الإسلام والغرب، فقد أعتبر أن المصلحة تقابل المنفعة، والشورى تقابل الديمقراطية، والإجماع يقابل رأي الأغلبية، وقد أكد محمد عبده أن لا أساس للثيوقراطية (حكم الدولة الدينية) في الإسلام، موضحا أن لا وساطة بين العبد وربه وأن مسميات الحاكم والقاضي والمفتي هي مسميات مدنية وليست دينية، وقد شكل عبد الرحمن الكواكبي(١٨٤٩.١٩٠٣) مع محمد عبده ثنائيا في نفس الحقبة الزمنية من حيث التغير، فقد دعا للمحاسبة كأساس هام للتقدم وربط التخلف بالاستبداد" [٢٧٢].

ومع هذين الرأيين الذين ظهرا في النقاش الإسلامي حول (الديمقراطية)، ظهر رأي آخر يقول بأن المقارنة بين النظامين الإسلامي والديمقراطي، هي في الأساس مقارنة ظالمة وغير جائزة، لأن الإسلام هو دين وعبادات بينما (الديمقراطية) هي نظام حكم يحمل إرثا كبيرا تم تطويره وتوسيعه على مدار قرون طويلة، ليكون قادرا على جعل الشعب هو الحاكم والمؤثر في العملية السياسية والحكومة ومؤسساتها، ومن هنا

---

[٢٧٠]- نفس المصدر، ص ٨٦.
[٢٧١]- د. رفعت سيد أحمد، "الدين والثورة"، الدار الشرقية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٨٩ ، ص ٤٧.
[٢٧٢]- مجموعة مؤلفين، "الدين والسياسة والديمقراطية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

فإن الإسلام " يظلم مرتين، مرة عندما يقارن بالديمقراطية، ومرة عندما يقال إنه ضد الديمقراطية، إذ المقارنة بين الاثنين خاطئة، وإدعاء التنافي خطيئة، الأمر الذي يحتاج إلى تحرير أولا، واستجلاء ثانيا. المقارنة متعذرة من الناحية المنهجية، بين الإسلام الذي هو دين ورسالة تتضمن مبادئ تنظم عبادات الناس وأخلاقهم ومعاملاتهم، وبين الديمقراطية التي هي نظام للحكم وآلية للمشاركة وعنوان محمل بالعديد من القيم الإيجابية" [٢٧٣].

ومع ذلك فهناك من يرفع صوته ويتحدث عن وجود نظام ديمقراطي متكامل في بنية الدين الإسلامي وشريعته وتعاليمه، ويراهن على استقلالية هذه "الديمقراطية" وقدرتها على احتواء كل مشاكل العصر بطريقة سلسة ومرنة تستوعب كل جديد ومبتكر، ومن هنا يمكن القول بأن " الديمقراطية الإسلامية ديمقراطية حقيقية أساسها الحرية التي يكفلها النظام السياسي الإسلامي للفرد، فالفرد في النظام الإسلامي يتمتع بحرياته المدنية وحرياته في اختيار السلطة التي تحكمه وحرياته في تكوين الأحزاب في ظل القوانين الإسلامية" [٢٧٤].

وعلاوة على هذا الرأي، فإنه ثمة مذهب يقول بأن "الديمقراطية الإسلامية" تتقدم حتى على الديمقراطيات الغربية، فهي تستوعب كل الآراء المخالفة حتى تلك التي لا تتوافق والتعاليم والتفسيرات الإسلامية نفسها،" الديمقراطية الإسلامية تتميز عن الديمقراطيات الليبرالية الغربية في أنها تسمح لجميع التيارات الموجودة في المجتمع بتكوين أحزاب تعبر عن فكرها حتى وإن كانت أحزابا كل أعضائها من ديانة غير إسلامية. كما أن الأحزاب التي يطلق عليها أحزاب علمانية في البلاد الإسلامية تستوعبهم الديمقراطيات الإسلامية وتسمح بوجودهم في ظل بيئة ثقافية دينية إسلامية" [٢٧٥].

والحديث يتعدى مقارنة "الديمقراطية الإسلامية" بالغربية، بل يذهب في إن الإسلام قدم نظاما ديمقراطيا متكاملا ومتطورا أكثر بكثير من النظام الديمقراطي الحالي المعروف، " ديمقراطية نظام الحكم في الإسلام لا وراثة ولا تعيين ولا طبقة ولا كهنوت ولا انفراد بالسلطة ولا وصاية على الأمة" [٢٧٦].

الآراء التي تقول بديمقراطية الإسلام وبقدرته على تقديم نظام حكم وإدارة كامل وسلس ولا يتعارض مع العصر والمكان، تمضي لتؤكد قدرة الشريعة الإسلامية على إنصاف المواطنين والحيلولة محل كل المؤسسات والتشريعات والأنظمة التشريعية والتنفيذية والقضائية التي وطدتها (الديمقراطية) في مسيرة

---

[٢٧٣]- فهمي هويدي، "الإسلام والديمقراطية"، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ٩٧.
[٢٧٤]- محمد الجوهري حمد الجوهري،" النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي"، مصدر سبق الإشارة إليه. ص ١٤٤.
[٢٧٥]- نفس المصدر، ص ١٤٧.
[٢٧٦]- د. محمد شوقي الفنجري، "كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية؟"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٠، ص ٢٢٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

طويلة من الحكم شابها الإخفاق والفشل والنكوص مرات كثيرة، فالحقوق والحريات العامة التي تحميها (الديمقراطية) موجودة ومحمية في النظام الإسلامي أيضا، حيث إن "الشريعة الإسلامية قد جاءت في هذا المجال بنظام متكامل فيه إقرار للحقوق والحريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ووسائل حمايتها والحفاظ عليها في ثوب أخلاقي قشيب دون تطرف بالإفراط أو التفريط. وإذا كان الفكر الديمقراطي الحديث قد نجح في بلورة هذه الحقوق والنص عليها في إعلانات الحقوق ومقدمات الدساتير، فإن الإسلام قد تجاوز هذا الحد فعدها من قبيل الضرورات والواجبات التي لا يجوز للفرد ولا للجماعة التنازل عنها أو السماح بالنيل منها. وإن هذه الحقوق والحريات تستند مباشرة إلى الشرع الإسلامي، فتستمد قوتها من قوته وخلودها من خلوده وقدسيتها من قدسيته فلا يملك أحد كائنا من كان المساس بها إلا إذا نال من شريعة الإسلام نفسها ونحاها عن الواقع العملي، فخرج بذلك عن نطاق المشروعية الإسلامية ووجب على المسلمين السعي لتغيير هذا المنكر، ومن هنا نجد أنه لا حاجة للنص على هذه الحقوق والحريات في إعلانات للحقوق كما هو شأن الأنظمة الديمقراطية" [٢٧٧].

وفي البحث عن مبادئ (الديمقراطية) وأسسها وما ورد في الشريعة الإسلامية من قواعد تتحدث عن الحكم والحاكم ونظام الشورى، نجد فروقا كبيرة، فهناك اختلاف واضح بين نظرية (العقد الاجتماعي) التي تتحدث عن تنظيم العلاقة بين المواطن والحاكم، وبين الشريعة الإسلامية التي تجعل الحاكمية لله وحده، وترفض التنازل في القواعد، ومن هنا يمكن القول بأن " نظرية العقد الاجتماعي تختلف جوهريا عن التعاقد بين الحاكم والمحكوم في النظرية الإسلامية، فنظرية العقد تجعل وجود الدولة ناتجا عن العقد الاجتماعي بينما وجود الدولة، في النظرية الإسلامية، هو نتيجة لتنفيذ الأوامر الشرعية التي اعتنقتها جمهرة الأمة والتي طلبت إقامة الدولة لتنفيذ الشرع في واقع الحياة. كما أن فكرة العقد الاجتماعي خيالية، أما التعاقد في النظرية الإسلامية في صورته الشرعية، وهي البيعة، فقضية واقعية مثبتة تاريخيا. والعقد الإسلامي من ناحية أخرى لا يحدد حقوق الأفراد، فحقوق المسلم محددة في القرآن الكريم والسنة المشرفة بعكس نظرية العقد الاجتماعي التي تربط بين العقد وبين التنازل "الجزئي" أو "الكلي" عن الحقوق والحريات، حيث يتفق الأفراد على التنازل عن بعض أو كل حقوقهم للحاكم. كذلك فإن "العقد الاجتماعي يظل إلى الأبد منتجا آثاره على الإنسانية كافة وملزما إياها به مهما تعاقبت الأجيال. ولكن عقد البيعة بين الأمة وبين الخليفة يظل منتجا لآثاره (ساري المفعول) ما دام سليما، أي ما لم يطرأ تغيير (كموت الخليفة، أو عزله أو خروجه على شروط الخلافة) فإن العقد هنا يفقد قيمته. أضف إلى ذلك أن نظرية العقد الاجتماعي مهدت الطريق للفكر "الوطني" على أساس أن العقد إنما يكون بين الإنسان والمجتمع الذي يعيش فيه وتتفق مصالحه مع مصالح الفرد ورغباته، لا مع مجتمع آخر بعيد مهما كانت قوة الصلة

[٢٧٧]- د. جمال أحمد السيد جاد المراكبي، " الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢٨١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الدينية به، فالنظرية تهدف إلى إحلال الروابط الوطنية محل الروابط الدينية ومن ثم فهي تخالف الشرع الإسلامي الذي جعل العقيدة الإسلامية لا الرابطة الوطنية أساس بناء الدولة" [٢٧٨].

ويذهب مفكرون إسلاميون بان نظام (الشورى) في الإسلام هو البديل الحقيقي عن النظام الديمقراطي، بل وهو يحتويه ويقدم أنموذجا إلهيا عن هذا النظام الديمقراطي الوضعي، فمادامت الشريعة مطبقة و(الشورى) قائمة فلن يقع ضيم وظلم على أي إنسان في دولة الخلافة، بعكس النظام الديمقراطي الذي قد ينحرف مع الزمن ويتحول إلى دولة الحزب الواحد والشمولية المغلفة بعملية انتخابات فارغة ومؤسسات ديمقراطية هشة، ومن هنا فإن " الطابع السماوي للشريعة مستمد من الكتاب والسنة، وهو الميزة الأولى التي تصون شرعيتها، وقداستها وسيادتها من ادعاءات أصحاب السلطة وولاة الأمر. إن الشريعة قد رسمت لنا الحدود الشرعية التي لا يجوز للشورى أن تتجاوزها، وهي حدود ثابتة خالدة طالما بقي الإسلام وبقيت شريعته. أما الديمقراطية فإنها لا تعرف الحدود الثابتة ولا تعترف بها، بل إنها قد تطورت فعلا على يد فلاسفتها ومنظريها ووصلت . كما رأينا في الديمقراطيات الشعبية إلى تأصيل الحكم الاستبدادي الشمولي باسم حكم الأغلبية، ودكتاتورية الحزب الذي يعطونه سلطة مطلقة لا حدود لها يمارسها زعماؤه وحكامه، دون الاعتراف بشريعة أو عقيدة إلهية تهيمن عليها" [٢٧٩].

ومن خلال هذا العرض نجد تباينا في التفسيرات حول موقف الإسلام الحقيقي من (الديمقراطية)، فهناك من يترك أمور حكم الناس وإدارة حياتهم للناس أنفسهم ويقول بأن الدين الإسلامي لا يلزم المؤمنين تشكيل حكومات سياسية معينة والعيش وفق نموذج ونمط محدد، وهناك من يقول بان الإسلام يحمل في شريعته ومبادئه جوهر وأصول الديمقراطية الحقيقية، وهي ديمقراطية محفوظة ومقرة في النصوص الشرعية التي تحترم حقوق الإنسان وحرياته العامة. وبهذا الرأي تأتي الديمقراطية الإسلامية كنموذج خاص بالدين الإسلامي تقرها الشريعة وتلزم الحاكم باحترامها.

وبنظرة في التفسيرات الحديثة لبنية الدولة والحكم والنظام الديمقراطي، مثل نظرية (العقد الاجتماعي) نجد بأن الشريعة تتعارض مع هذه النظرية، فالشريعة لا تقبل التنازل في الحقوق، فكل ما ورد فيها هي أوامر إلهية يجب تطبيقها دون تحريف أو تجزئة. أما نظام (الشورى) فهو البديل الإسلامي الواضح عن (الديمقراطية). ويقول الإسلاميون إن هذا النظام شامل وقادر بكل بساطة أن يحل محل (الديمقراطية) بكل تجربتها العريقة وأرثها الكبير.

---

[٢٧٨]- د. محمد أحمد مفتي، "أركان وضمانات الحكم الإسلامي"، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص ٢٨ و ٢٩.

[٢٧٩]- د. توفيق محمد الشاوي، "الشورى أعلى مراتب الديمقراطية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٢٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وفي الخلاصة نجد بان هناك تفسيرات عديدة لموقف الإسلام من (الديمقراطية)، فهناك من يحاول التوافق بين الدين الإسلامي ونظرته إلى الحكم وبين (الديمقراطية) كنظام حكم وإدارة، وهناك من يرفض المقارنة وينتصر للشريعة، وهناك من يطالب بفصل الإسلام عن الحياة السياسية والاعتماد على (الديمقراطية) فقط. أما التفسير الأصولي الذي تعتمده جماعات (الإسلام السياسي)، فهو التفسير الذي يقحم الدين في السياسة ويطالب بإشراف الإسلام على كل مناحي الحياة وإخضاع الجميع لسلطة الشريعة ولمرجعية (الحاكمية الله) فقط.

٢. الديمقراطية من منظور الإسلام السياسي:

يرفض (الإسلام الأصولي) فكرة (الديمقراطية) ويرى فيها تعارضا مع النظام الإسلامي ومبادئ الشريعة و(الحاكمية لله)، والتي يسوقها كأعمدة يقيم عليها فكرته وإيديولوجيته السياسية. ويذهب دعاة (الإسلام السياسي) في طروحاتهم بأن (الديمقراطية) كنظام وضعي غير قادر على أن يحل محل الشريعة في حياة المسلمين، وبالتالي فلا يجوز أن يعمل به وتهمل في مقابله الشريعة.

ومن هنا فإن الهجوم على (الديمقراطية) يتخذ منحيين: الأول: الدعاية للشريعة ولحكم الله ودولة الخلافة وبقية مبادئ (الإسلام الأصولي) والقول بأنها تحمل قواعد إلهية صالحة لكل زمان ومكان، والثاني: تشويه سمعة النظام الديمقراطي والطعن فيه والإشارة إلى التجارب الفاشلة أو الأمراض التي تعج بها المجتمعات الغربية وإعادتها إلى تطبيقات النظام الديمقراطي و(الديمقراطية) كفكرة ومبدأ.

لذلك، وتبعا للكلام أعلاه، فإننا نقرأ مثل هذه الآراء "هذه الديمقراطية الغربية المموهة التي يتشدقون بها وبان فيها حاكمية أو سيادة شعبية، إذا سبرت غورها وأنعمت النظر في داخلها علمت أن الذين تتكون منهم لا يسن كلهم القوانين، ولا ينفذونها جميعا، بل يضطرون إلى تفويض سلطانهم إلى رجال يختارونهم من بينهم ليشرعوا قوانين ينفذونها، ولأجل هذا الغرض يضعون نظاما للانتخاب خاصا، ولا ينجح فيه إلا من يغري الناس ويستولي على عقولهم بماله وعلمه ودهائه ورعايته الكاذبة، ثم ينفذون ذلك القانون الجائر على العامة بتلك القوة نفسها التي خولتهم إياها العامة، ثم يصبح هؤلاء الناجحون بأصوات العامة آلهة لهم، يشرعون ما يشاءون من القرابين لا لمصالح الجمهور بل لمنافعهم الشخصية ومصالح طبقاتهم المخصوصة التي ينتمون إليها، فهذا هو الدواء العضال الذي أصيبت به أميركا وإنكلترا وسائل البلاد التي تدعي اليوم بأنها جنة للديمقراطية ومأوى لها" [٢٨٠].

[٢٨٠]- أبو الأعلى المودودي، "نظرية الإسلام السياسي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٣٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والنقد حيال الديمقراطية الغربية ومحاولة تشويه سمعتها والطعن في فاعليتها لا يتعدى مثل هذا الكلام العمومي فقط، بل ثمة تحليل ومقارنة واضحة بين أبرز نقاط الديمقراطية الحديثة وموقف الشريعة منها، وبالتالي الخروج بنتيجة هي ان (الديمقراطية) كفكرة ومنهج وممارسة إنما تعارض مع تطبيق الشريعة الإسلامية والحكم بموجب مرجعية (الحاكمية الله).

ولتأكيد هذا الرأي نقرأ رأي أبو الأعلى المودودي في النظام الديمقراطي ومآخذه عليه، " أولا: إن السلطة في الديمقراطية شانها في كل نظام سياسي آخر، بعد أن تنتزع من أيدي الجمهور وتركز في أيدي أفراد قلائل، لا تشكل في النهاية إلا صورة حزب لجمع المال. ثانيا: من الصعوبة بمكان رعاية كل ما للجمهور من المصالح المتنوعة المتضاربة من وجهة علم النفس، فكيف يمكن للديمقراطية أن تبرئ ذمتها من هذه التبعة نحو الجمهور؟. ثالثا: إن غالبية الجمهور تكون جاهلة ساذجة مولعة بالشخصيات لا وعي لها ولا شعور، ولا يزال المغرضون من السياسيين المحترفين يضللونها ويتلاعبون بعقولها، فمن الصعب على المؤسسات الممثلة للجمهور أن تقوم بأعمالها ناجحة موفقة. رابعا: إن المجالس الانتخابية التي تأتي إلى حيز الوجود بتأييد الجمهور، تضم عددا لا يستهان به من الأعضاء، ومن الصعب جدا التباحث والتشاور بينهم حتى يتوصلوا إلى قرار نهائي؟" [٢٨١].

هذه هي بعض المآخذ على تطبيق النظام الديمقراطي على أرض الواقع، والمآلات التي قد تنتهي إليها (الديمقراطية) في المجتمعات، أما حين مقارنة مبادئ (الديمقراطية) مع مبادئ الشريعة الإسلامية، فسنجد، وفق التحليل الأصولي، تفوقا للشريعة على (الديمقراطية).

ويحاول دعاة (الإسلام السياسي) إظهار الشريعة وكأنها نظام إداري شامل قادر على التعامل مع مشاكل المجتمعات المختلفة في كل زمان ومكان والإيفاء بمتطلباتها الكثيرة، فالشريعة هي الأساس والقانون الإلهي الذي يحتوي على كل ما يلزم الناس، بخلاف (الديمقراطية)، والتي هي هنا قانون وضعي إنساني عاجز وقاصر عن الإيفاء بمتطلبات البشر واحتواء مشاكلهم الكثيرة.

وكثيرا ما نقرأ مقارنات بين (الديمقراطية) في تطبيقاتها الغربية، وبين النظام الإسلامي، من وجهة النظر الأصولية،" أولا: مبدأ (سيادة الشريعة) متفوق على مبدأ (سيادة القانون الوضعي) لأن هذا المبدأ "الديمقراطي" لا يحد من صلاحيات السلطة التشريعية في الدولة مادامت هي التي تضع القوانين، ولا توجد أي قيود على حقها في ذلك . أيا كانت الجهة التي تمارسها، سواء كانت برلمانا (منتخبا انتخابا حرا أو مزيفا) أو رئيس الدولة، أو مجلسا عسكريا أو مدنيا يمارس السلطة التشريعية . أما في الإسلام فإن

[٢٨١]- أبو الأعلى المودودي، "الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢٤٩ و ٢٥٠.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الشريعة لها سيادة كاملة على جميع الأجهزة السياسية، بما في ذلك الهيئة التي تصدر القوانين الوضعية، فإنها لا تملك تغيير أحكام الشريعة أو تعطيلها. ثانيا: مبدأ سيادة الأمة يفوق "السيادة الشعبية" في الديمقراطيات العصرية، لأن الأمة الإسلامية تضم شعوبا عديدة، وقد تحكمها دول كثيرة . فإذا كانت السيادة الشعبية تعني سيادة الشعب في الإقليم الذي تسيطر عليه كل دولة، والذي تستطيع أي حكومة أن تقره، أو تحرمه من حريته، أو تزيف إرادته، وتعمل ما تشاء باسمه، فإن سيادة الأمة التي لها حق الإجماع في الشريعة تمارسها الأمة الإسلامية في جميع أقطارها وأقاليمها. والإجماع الذي يصدر عن هذه الأمة الكبيرة (أو ممثليها من المجتهدين والعلماء) هو وحده الذي يعتبر مصدرا للأحكام الشرعية، ويجب على الشعوب التي تتكون منها هذه الأمة وعلى من يتكلمون بسمها(بحق أو بغير حق) أن يحترموا هذا الإجماع، لأنه يمثل سيادة الأمة الإسلامية. ثالثا: مبدأ الفصل بين السلطات في الإسلام يفوق النصوص الدستورية التي تقرر في النظم الديمقراطية المعاصرة، لأنه يقوم في الإسلام على الفصل العضوي بين الهيئة التي تتولى التشريع وبين الهيئات السياسية جميعها ابتداء من رئيس الدولة وبرلمانها إلى غيرهما من الهيئات التنفيذية والإدارية" [٢٨٢].

إذن الخطاب الإسلامي الأصولي يجد في الشريعة نظام حكم متفوق على النظام الديمقراطي، ويعتبرها شاملة وفيها كل أنواع الأحكام فيما يتعلق بحياة الناس وإدارة شؤونهم، وهو ما تعجز (الديمقراطية)، من وجهة نظر هذا الخطاب، عن تحقيقه. فلا يجوز الحديث عن مقارنة أي نظام حكم وضعي مع الشريعة الإلهية المصدر، فحضور الشريعة وصلاحها لكل زمان ومكان وبين كل الشعوب والثقافات أمر مقرر من الله، ولا يجوز الحديث أو النقاش فيه، وعليه فإن "صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان من المعلوم بالضرورة من الدين، وقد انعقد عليها إجماع السابقين واللاحقين من المسلمين وهي تعتمد على أن هذه الشريعة هي الشريعة الخاتمة التي نسخ الله بها ما قبلها من الشرائع، وأوجب الحكم بها والتحاكم إليها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وتوجه الخطاب بها إلى أهل الأرض كافة من آمن منهم بالله واليوم الآخر، فلا بد إذن أن تكون من الصلاحية بحيث تلبي حاجات البشرية في مختلف عصورها وأمصارها، وتحقق مصالحها في كل زمان ومكان" [٢٨٣].

وحتى ولو عملت الأنظمة الإسلامية بالنظام الديمقراطي ورأت فيه نظاما مؤسساتيا يتوائم مع العصر، وقادر على الإدارة وتسيير شؤون الناس، فلا بد من تقييد كل ذلك بتعاليم الشريعة والتمسك بحلالها وحرامها وعدم الأخذ بشكل كامل وحرفي بالنظام الديمقراطي كما هو معمول به في الغرب، فثمة أوجه

---

[٢٨٢]- د. يوسف القرضاوي، "من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها..معالمها..طبيعتها وموقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ٣٨ و ٣٩.

[٢٨٣]- د. صلاح الصاوي، "يسألونك عن الشريعة: حوارات حول الشريعة والعلمانية"، من إصدارات الجامعة الدولية بأميركا اللاتينية، الطبعة الأولى ٢٠١١، ص ٧٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

كثيرة للديمقراطية لا تقبلها الشريعة، فالولاء لله في النهاية وليس لقانون الإنسان الوضعي الذي يجعل من المرجعية أفكار وفلسفات ناتجة عن بشر، وعليه لا بد من وضع ضوابط على النظام الديمقراطي في المجتمعات المسلمة، وهنا نجد بأن " الإسلام يعالج هذا العيب عند أول خطوة، إذ يقيم حول الديمقراطية سياجا من قانون أساسي قرره خالق هذا الكون وسيده وحاكمه الحقيقي، وهو قانون لا بد من التزامه للجمهور وللقائمين بأمر شؤونهم جميعا، وبهذا لا ينشأ فيهم أصلا ذلك الاستقلال المطلق الذي يقرن الديمقراطية في نهاية المطاف بالفشل" [٢٨٤].

وفي بنية النظام الديمقراطي القائم على الأكثرية الشعبية أو النيابية، ثمة، من وجهة نظر (الإسلام الأصولي)، نقيصة أخرى، وهي أن هذه الأكثرية غير مخولة بإصدار القرارات نيابة عن الأمة كلها، والقفز فوق مبادئ الشريعة الملزمة، فالأكثرية لا تستطيع ان تعطل أي حد من حدود الله، ولا إلغاء (الحاكمية لله)، ولا إبطال الولاء للحاكم الذي يطبق الشريعة ويلتزم بها، هذا فضلا عن تأثر هذه الأكثرية بالمؤثرات المختلفة والانحراف الذي قد يصيبها لسبب أو آخر ويجعل منها كتلة تدافع فقط عن مصالحها وكيفية بقائها في الحكم، وتنسى الدفاع عن الشعب الذي جاء بها إلى سدة القرار والحكم.

ونتابع هنا رأي دعاة الإسلام الممزوج بالسياسة ومنتقدي (الديمقراطية) حينما يقولون، " إننا لا نعتبر الديمقراطية التي يأخذ بها كثير من دول العالم، في نظام الحكم وأسلوبه، قاعدة ثابتة للتقييم والتقنين، لأن الأكثرية الشعبية أو النيابية، لا تخضع لمقاييس الحق والباطل في تأييدها أو رفضها، بل ربما تقع تحت مؤثرات نفسية أو مالية أو شهوانية، أو غير ذلك من الحالات التي تنحرف بالموقف عن الخط السليم...ولا سيما إذا عرفنا الأساليب التي يمارسها أصحاب المصالح السياسية والشخصية والاقتصادية، في جميع الأصوات المؤيدة أو الرافضة لهذا التشريع أو ذاك، حيث تشهد العروض الكثيرة التي تطرح في سوق المزايدات في داخل "البرلمان" وخارجه، بالأثمان المادية و المعنوية" [٢٨٥].

والفهم الأصولي للإسلام لا يعترف بالتطور الحادث لدى الأمم الأخرى في العالم فيما يخص تطبيق النظام الديمقراطي، فالثبات على فكرة (الحاكمية لله) ووجوب تطبيق الشريعة بعيدا عن الفكر الديمقراطي المدني وتطوراته، هو الذي يسيطر عليه، لذلك فالفرز باد لدى (الإسلام السياسي) بين المواطنين الذين يعيشون في كنف الدولة التي تطبق الدين الإسلامي، وفق تصور أصولي، ومن هنا فقد " استطاعت المدينة أن تخلق بعد معاناة طويلة النظام الديمقراطي، الديمقراطيات تطبق الآن على فكرة سيادة الشعوب في الدول القومية، هذا الأسلوب الغربي في الحكم ورغم كل الفروقات الدينية والقومية أصبح محل إجماع

[٢٨٤]- أبو الأعلى المودودي، "الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢٥١.
[٢٨٥]- محمد حسين فضل الله، " الإسلام ومنطق القوة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٧٠.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

من لدن البشرية الآن، وعلى النقيض من الديمقراطي يطور المتطرفون الإسلاميون مفهوم "حاكمية الله" القائم على الأمر الإلهي في تقسيم البشر إلى مدنيات شتى، وهذا الأسلوب في حكم الناس والتفرقة بينهم يؤدي إلى فرز الناس إلى جماعات مختلفة تصنف كل منها وفق مفهوم الإيمان، وهو الأمر الذي يؤدي إلى اندلاع الحروب المذهبية والدينية كما هو الحال في السودان" [٢٨٦].

أما قضايا الحريات الشخصية والحريات العامة التي يقرها النظام الديمقراطي ويعتبرها مقدسة فلا يجوز المساس بها أو الاقتراب منها، فهي الأخرى محل رفض من جانب الإسلام الأصولي. فهناك محظورات لا يمكن السكوت عنها حينما يجعل النظام الديمقراطي الإنسان غايته ويسن القوانين من أجل صون حرياته وإسباغ نوع من القداسة عليها، وفي هذا تشبه بالله، إذ ان الإنسان ما هو إلا عبد خلق ليعبد الخالق، وهو ان ارتكب أي تجاوز أو ذنب يحاكم حسب الشريعة ويطبق الحد عليه إذ ما قتل وطغى وأفسد في الأرض.

كذلك يرفض (الإسلام السياسي) أن يكون الإنسان هو محور الكون وسيده، وأن يحل محل الإله في سن القوانين والغائها. ومن هنا فإن الديمقراطية الغربية ترى أن "حرية الإنسان المقدسة تتيح له أن يحلل الحرام ويحرم الحلال وأن يتحدى ضوابط الشريعة وأخلاقياتها، فله أن يقيد الطبيعة، وأن يلوثها ويدمرها إذا شاء!. له أن يصنع ما يشاء، وله أن يبيح كل المحظورات دينيا وأخلاقيا، إذن الحضارة الغربية تقلب وضع الإنسان من كونه إنسانا إلى كونه متشبها بالإله. أما النظرة الإسلامية إلى الإنسان ومكانه ومكانته في الطبيعة والكون فهي نظرة وسط، فليس هو الحقير الفاني وليس هو سيد الكون، فهو سيد في الكون وليس سيد الكون، لأنه خليفة عن سيد الكون، وهو حر ومختار ومبدع وصانع إلى آخر الصفات التي منحتها الحضارة الإسلامية للإنسان" [٢٨٧].

يرفض (الإسلام الأصولي) إذن ما يرد في (الديمقراطية) من مبادئ وحقوق وقوانين وضعية تعلي من شان الإنسان وتغا لي في حرياته الشخصية، ويعير(الديمقراطية) بأنها هي السبب في شيوع العديد من الأمراض الاجتماعية، وتراجع القيم والمثل العليا في الغرب، وهو ما يرفضه (الإسلام الأصولي) ويتصدى له بكل السبل. وفي هذه الغمرة ثمة رأي يؤيد اللجوء إلى وسائل النظام الديمقراطي الانتخابي من أجل تسهيل تطبيق المبادئ الإسلامية في هذا العصر، " إن الديمقراطية تعني اختيار الشعب للحاكم، والفرق بين الديمقراطية عند الغرب وعند المسلمين أنها لا تخضع عند الغرب لمقاييس عقائدية وتتناقض مع المثل العليا، فالديمقراطية في إنجلترا منحتهم أمورا غير مشروعة مثل زواج الرجل بالرجل وجعلوها حرية

[286] - Bassam Tibi: Die neue Weltordnung: Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus. Econ Tb Verlag. Deutschland 2001. Seite 91.

[٢٨٧]- مجموعة مؤلفين، " قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص١٣٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

شخصية إلى ابعد مدى. ولكن الإسلام يقدس رأي الشعب في اختيار حاكمه في إطار المبادئ الإسلامية. والديمقراطية بالمنظور الغربي تقوم على نظام المؤسسات والعمليات الانتخابية. والإسلام حدد اختيار الحاكم بالبيعة، وفي تقديري أنه لا خلاف بين المعنيين، فالبيعة كانت عملية سهلة قديما، ولكن مع المتغيرات الحديثة أصبحنا نحتاج لوسائل ديمقراطية حديثة في تحقيق الأهداف والمبادئ الإسلامية" [٢٨٨].

ويحاول بعض دعاة (الإسلام الأصولي) البحث في النموذج الديمقراطي الحديث من أجل اختيار الطريقة المثلى لتطبيق الشريعة الإسلامية والاعتماد على التقدم والتقنية المعمول بها في النظام الديمقراطي واللازمة لنشر الشريعة بسلاسة وسهولة في كل أصقاع الأمر، لا ضير من متابعة التجربة الديمقراطية والإطلاع على طريقة عملها في الدول المتقدمة ذات الإرث الديمقراطي الكبير، أما الأخذ بهذه التجربة والاستعانة بها فهو يعني النيل من تراث الأمة واللحاق بركب الغرب والاعتراف بتفوقه وصحة فكرته في الديمقراطية وحكم الشعب والمشاركة، وهو أمر ترفضه جماعات الإسلام السياسي وتتمسك بالشريعة مرجعية حاكمة لها، " هل علينا ان نختار بين الإسلامي والديمقراطي؟ الواقع أن السؤال في حد ذاته خطأ منذ البداية، وتناولنا للقضية دخيل بقدر ما هو مدمر. فإدخال شروط النموذج الغربي، على تراثنا، يعني هدم التراث، واللحاق بالنموذج الغربي (..) وكأي أمة، علينا أن نحدد الشروط من أنفسنا وبأنفسنا، نحدد الشروط التي تخرج منا، ومن مرجعيتنا، بما يؤدي إلى تطور التراث، وإخراج أفضل ما فيه، فيصبح الماضي بكل تجاربه دافعا للمستقبل، ودافعا لتجاوز سلبيات الماضي، وأيضا تجاوز إيجابيات الماضي إلى إيجابيات أفضل منها، لذلك علينا أن نبحث عن شروط العمل المستقبلي، حتى نستطيع أن نتحرر من هيمنة الغرب، وأيضا نتحرر من الجمود المنسوب للتراث" [٢٨٩].

ويتهم دعاة (الإسلام الأصولي) النخبة الثقافية في بلاد المسلمين بالمساهمة في الترويج للديمقراطية وإهمال حكم الشريعة والنموذج الإسلامي في الحكم والإدارة، فهذه النخبة هي التي روجت لتجربة الغرب وتبنت أفكاره في (الديمقراطية) و(العلمانية) و(دولة القانون)، وهو ما يسميه (الإسلام الأصولي) بحالة التغريب أو الغزو الثقافي الذي يهدد هوية الأمة، " لقد أحدث التغريب والغزو الفكري الاستعماري أثرا كبيرا لم تصادفه الشعوب الإسلامية طوال تاريخها ونتيجة لذلك فقد نشأت قطاعات ليست قليلة من الساسة والمتعلمين والمثقفين والمفكرين المسلمين يؤمنون بمعطيات ومفاهيم الغرب، والبيئة الثقافية الدينية المسيحية الغربية عن غفلة وعدم فهم ووعي لمعطيات ومفاهيم الفكر الإسلامي ظنا منهم أن وسائل النهضة والتقدم للشعوب الإسلامية تكون عبر معطيات ومفاهيم الغرب، والبيئة الثقافية الدينية المسيحية الغربية في كل المجالات بما فيها المفاهيم السياسية الليبرالية والعلمانية" [٢٩٠].

---

[٢٨٨]- د. محمد الجوهري حمد الجوهري، " النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١١٧.
[٢٨٩]- د. رفيق حبيب، "تفكيك الديمقراطية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢٥.
[٢٩٠]- د. محمد الجوهري حمد الجوهري، " النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٤٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

كما وهناك حديث عن "الديمقراطية الإسلامية"، بمعنى نوع من النظام الديمقراطي يراعي سيادة الشريعة وأحكامها، ولكنه يتوائم مع خصوصية المجتمعات الإسلامية، وهذا النوع من الديمقراطية مقبول عند بعض حركات وأوجه (الإسلام السياسي)، من التي تقدم نفسها بوصفها "معتدلة" في سبيل الوصول إلى الحكم ونيل قبول العالم وتجنب الاصطدام مع المجتمع الدولي والقوى الديمقراطية والمدنية داخل مجتمعاتها، فمن أراد ان يطوع (الديمقراطية) وفق النظام الإسلامي وأن يقتبس من هذا الأخير لصالح الأول فله ذلك، فالإسلام فيه كل المبادئ التي تدعو إليها هذه (الديمقراطية)، "الحق الذي لا مراء فيه أن الإسلام لا يمكن أن يكون خصما للديمقراطية...فالانتخاب والبيعة والشورى والاستماع إلى رأي الخصم هو صميم الإسلام، والتعددية في الرأي أساس في الإسلام، بينما الانفراد بالرأي والديكتاتورية والقهر مرفوض من الإسلام جملة وتفصيلا" [٢٩١].

ويجتهد العديد من دعاة (الإسلام السياسي) والمدافعين عن الدولة الدينية من أجل تمرير "الديمقراطية الإسلامية" وإبراز المشتركات بين النظام الديمقراطي وحكم الشريعة، وذلك في خضم العمل على إبراز الوجه المتسامح للدولة الدينية الإسلامي، التي تقبل الآخر والحوار والتعددية، " إن كان المراد من الديمقراطية ما تعارف على أن نظامها يستتبعه، وهو تحقق مبدأ الفصل بين السلطات، فهذا أيضا ظاهر في النظام الإسلامي، فالسلطة التشريعية هنا، وهي أهم السلطات في أي نظام ديمقراطي، مودعة في الأمة كوحدة، ومنفصلة عن سلطة الإمام أو رئيس الدولة، فالتشريع يصدر عن الكتاب والسنة، أو إجماع الأمة، أو الاجتهاد، وهو بهذا مستقل عن الإمام بل هو فوقه، والإمام ملزم ومقيد به، وما الإمامة في الحقيقة إلا رئاسة السلطة التنفيذية، والقضاء مستقل أيضا، لأنه لا يحكم وفقا لرأي الحاكم أو الرئيس وإنما يحكم وفقا لأحكام الشريعة، أي أمر الله، ولا يمكن أن يحكم، إذا أريد له أن يبقي قضاء إسلاميا، إلا هكذا" [٢٩٢].

كما ويبرز في هذا المضمار مبدأ (الشورى)، وهو المقابل الإسلامي للنظام الديمقراطي المعمول به في الحضارة الغربية الآن. ويقدم الأصوليون (الشورى) بوصفها النظام الأكثر احتواء وشمولية وإنسانية، والذي يتفوق كثيرا على (الديمقراطية)، وهو مبدأ لا يعترف بأهم مزايا النظام الديمقراطي كرأي الأكثرية أو الأغلبية، "أما مبدأ الشورى الذي اعتمده الإسلام كمبدأ في القضايا الاجتماعية، فليس من الضروري أن يكون تعبيرا عن "الديمقراطية" بل ربما يكون الأساس فيه هو إدارة الموضوع بين أكثر من شخص، أو

[٢٩١] د. مصطفى محمود، " الإسلام السياسي والمعركة القادمة"، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ٩.
[٢٩٢] ـ مجموعة مؤلفين، "الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٣٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

هيئة، لتتضح الصورة، ويتبين الحق، من خلال توارد الأفكار واختلافها، لينتهي الأمر في النتيجة إلى الأخذ بالحق، سواء كان موافقا لآراء الأكثرية، أو منسجما مع رأي الأقلية" [٢٩٣].

وفي الأساس فإن قضية التوحيد في الإسلام، وهي أهم ركن في الدين الإسلامي، أي الإقرار بوحدانية الله، حيث نكران ذلك هو كفر بواح، هذه القضية تعني بأن الله هو صاحب الشرع والكلمة ولا يجوز معارضة أي حكم قد أقره في القرآن الكريم، أو إبطال أي حد، وهو الأمر الذي يتعارض والنظام الديمقراطي الذي يقر بسيادة الشعب، ويسن القوانين الوضعية من أجل تسيير شؤون الناس، مبطلا في الكثير من الأوجه القانون الإلهي وأحكامه، ومن هنا يمكن القول بان " مفهوم التوحيد في الإسلام يعني سيادة شرع الله في الأرض وليس سيادة الشعب، الإسلام الأصولي يقدمه بهذا الشكل، كذلك لا يجيز هذا التفسير منح المشروعية لرجال الدين لكي يمنحوه بدورهم للمجتمع والإدارة، فيتصرفوا حسب ما يروه في شؤون السياسة والحكم. أما الشورى فهي ضرورة أن يشاور الحاكم المسلمين في ما يخص تطبيق العنف في قضية ما. وهنا لا يبدو واضحا فيما اذا كان المراد بالشورى هنا مجلسا خاصا من علماء الدين، أو جماعة المسلمين كلهم، لأن الكلام يأتي دائما حول شورى المسلمين، بصبغة الجمع" [٢٩٤].

وثمة انتقادات كثيرة وشكوك حول (الشورى) وتوائمها مع (الديمقراطية)، وتوضح بعض هذه الآراء قصور مبدأ (الشورى) من حيث الآليات والمؤسسات والإرث التطبيقي والفقهي عن (الديمقراطية) وتطبيقاتها، وهو ما يتعارض مع التسويق الذي يقدمه دعاة (الإسلام السياسي) من "المعتدلين" الذين يدعون للتزاوج بين النظامين، "ا لشورى: هي فكرة، مبدأ، سياسة عامة، لكنها لا تنطوي على آليات عملية وأساليب تطبيقية تضمن نزاهة الشورى وصدقها وعدم التلاعب بها. أما الديمقراطية: فتحتوي على آليات عملية وأساليب تطبيقية تنظم العلاقة بين الشعب والحاكم، عن طريق نظامي (الانتخاب/وفصل السلطات)، بهدف ضمان صدقية الشورى ونزاهتها. هذا الفرق بين (المبدأ والقيمة) و(الآليات التنظيمية) هو تماما كالفرق بين (العدل) كمبدأ وقيمة، ووجود(النظام القضائي) وسواه الذي يضمن عبر آليات وقوانين تشريعية تفصيلية قيام مبدأ العدل" [٢٩٥].

وهناك من يعترض على مقارنة النظام الديمقراطي بحكم الشريعة أو الدولة الدينية الإسلامية، وينفي وجود أي مشتركات بينهما، أو حتى إمكانية التوائم والتزاوج بينهما. فالدولة الدينية هي دولة شمولية بالضرورة، وهي دولة قائمة على نصوص وتفسيرات الدنين ولا علاقة لها بالفكر الديمقراطي وقوانين النظام التشاركي

---

[٢٩٣]- محمد حسين فضل الله، " الإسلام ومنطق القوة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٧١.

[294] - Kai Hafez: Heiliger Krieg und Demokratie: Radikalität und politischer Wandel im islamisch-westlichen Vergleich. Transcript Verlag. Auflage: 1. Deutschland 2009. Seite 92.

[٢٩٥]- نواف القديمي، "أشواق الحرية: مقاربة للموقف السلفي من الديمقراطية"، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ النشر، ص ٢٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

القائم على الانتخابات ورأي الأكثرية، لذلك فإن أي حديث عن وجود "ديمقراطية إسلامية" هو حديث فارغ ولا يملك أي مصداقية، "هل يمكن للديمقراطية أن تكون سمة للنظام السياسي المزمع إقامته من قبل الإسلاميين؟ الجواب هو بالنفي، وهنا ألخص أسبابه على النحو الآتي: لا يمكن لنظام سياسي ديمقراطي ان يجد تربة صالحة له في الدولة الدينية أمسيحية كانت أم سلامية، لأن الدولة الدينية تميل بطبيعتها لأن تكون دولة كليانية/توتاليتارية، والدولة الكليانية هي تماما عكس الدولة الديمقراطية. وبما أن الغرض الأساسي للإسلام السياسي هو إقامة دولة إسلامية، أي دولة دينية، إذن لا أمل في أن تكون الديمقراطية سمة للنظام السياسي لهذه الدولة" [٢٩٦].

لذلك هناك اختلاف كبير بين الرؤيتين الإسلامية الأصولية القائلة بحكم الشريعة وتحكيمها، وبين (الديمقراطية) القائمة على تحكيم رأي الشعب عن طريق صناديق الاقتراع واعتماد مبدأ الأغلبية، فالشريعة الإسلامية، وفق رؤية (الإسلام السياسي)، تعتبر الدين هو وطن المسلم وجنسيته وانتمائه، وهذا ما ترفضه الديمقراطية والوطنية، والتي تلزمان الإنسان على التمسك بوطن جغرافي محدد والخضوع لقوانينه المحلية الوضعية، ورفض اعتبار أي قانون آخر هو المرجعية والأساس. الرؤية الأصولية ترفض ذلك، فهي ترى الإسلام هو وطن المسلم ولا قانون يعلى على الشريعة ومبادئها في الحكم والإدارة، وأي قانون وضعي يتعارض معها لا يجب اعتباره أو مراعاته.

ومن هنا كان الخلاف الجذري البنيوي بين الرؤيتين، وهو خلاف يظهر أثناء الرد على مساعي ودعوات مفكري (الإسلام السياسي) الذين يطالبون بمزج (الديمقراطية) بالشريعة والحصول على "الديمقراطية الإسلامية" منها، وعليه فإن " مجرد الدعوة إلى اعتبار دين الإنسان بمثابة جنسيته فكرة تصطدم بالكثير من القيم الوطنية والديمقراطية وتتعارض مع فكرة "المواطنة" العصرية التي تنظر إلى كل حملة جنسية دولة ما، باعتبارهم مواطنين لهم الحقوق والواجبات نفسها وفرص الارتقاء السياسي والإداري وغيره بغض النظر عن دينهم، في حين تمنع الشريعة الإسلامية، كما تعلن الحركات الإسلامية غير المسلمين وكذلك النساء من بعض المناصب الرفيعة وتمنع كذلك ضمن التوجه الإسلامي الحزبي الواسع الانتشار، من بعض الحقوق المدنية والاجتماعية، كالانتخابات والزواج والشهادة في المحاكم(معظم القضايا بحاجة إلى شهادة امرائتين مقابل رجل واحد، وشهادة غير المسلمين لا تقبل ضد المسلم، كما ان المسلم، باستثناء مذهب أبي حنيفة لا يقتل بالذمي، وهناك تفاصيل كثيرة أخرى في الدية والزواج..الخ). والخلاصة أن الفقهاء يميزون عادة بين الحر والعبد، والمسلم وغير المسلم، والذكر والأنثى، في حين تقوم القوانين

[٢٩٦]- عادل ضاهر، " أولية العقل: نقض أطروحات الإسلام السياسي"، دار أمواج، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص ٣٥٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الدولية المعاصرة على المساواة بينهما. والمعروف أن هذا الاختلاف القانوني قد سبب ولا يزال الكثير من الشد والجذب بين الدول العربية والإسلامية من جانب، والهيئات الدولية من جانب آخر" [٢٩٧].

وخلال تطبيق (الإسلام الأصولي) كنظام حكم وإدارة في دولة ما، فإن أنظمة سير حياة الناس المعهودة تتغير، والمفاهيم المعهودة والمعمول بها في الدول المدنية الديمقراطية، هي كذلك تتغير وتحل محلها مفاهيم أخرى، تستمد شرعيتها وقداستها من التفسير الأصولي للدين الإسلامي، ومن السلطة التي تتشدد في تطبيق هذه المفاهيم وفرض العقوبة الرادعة على كل من ينتهكها دون رحمة، ومن هنا نجد بأن الإسلام الأصولي " ينظر إلى السياسة بوصفها فقط أداة من أجل الوصول إلى الحكم وبناء دولة الشريعة، والتي نفهمها هنا بأنها دولة دينية طقوسية تضع في مرجعيتها وأولى اهتماماتها الدين وطقوسه ومظاهره. ومن أجل الوصول إلى هذه الهدف يتم القفز فوق حقائق وبديهيات لا يمكن نكرانها على أرض الواقع في التطبيق العملي المعاش للناس. ونرى في الحياة العامة مفاهيم جديدة تختلف عن تلك الموجودة في دولة القانون الوضعي، مثل مفاهيم "المعروف والمنكر" و"الحق والباطل"، و"الحلال والحرام"، ويتم الحديث دائما عن "المصلحة العامة"، حيث يكون الإسلام هو المحدد لكل مظاهر الحياة. ويتم هنا إهمال التعددية البرلمانية والتطبيق الديمقراطي ودور المعارضة والأنظمة المتعددة المهام، بمعنى ان التفسير الأخلاقي للأمور هو الذي يحل محل النظام والقانون الديمقراطي المدني، في الحين الذي لا يمكن فيه الحديث إلا عن النظام الإسلامي والشريعة الإسلامية فقط" [٢٩٨].

ومن رفضها البنيوي للديمقراطية الغربية في المجتمعات المسلمة، لا تنطلق منظمات (الإسلام السياسي) فقط من المفاهيم النظرية وكم التراث الأصولي وفتاوى الرفض والكراهية حيال الغرب وتجربته الديمقراطية، بل كذلك تنطلق من الواقع السياسي والأرضية النفسية للمواطن العربي والمسلم والتي تحتكم على مواقف سلبية للغاية من الغرب عموما ومن الولايات المتحدة الأميركية على وجه الخصوص، فالغرب، في متن الخطابين القومي العربي والإسلامي الأصولي، هو الذي زرع إسرائيل في المنطقة العربية وشرد الشعب الفلسطيني، وهو الذي ما يزال يدعم هذا الكيان ويمده بأسباب القوة والصمود، مما قوى هذا الكيان ودفعه إلى محاربة العرب وإلحاق الهزائم العسكرية المتكررة بهم والتوسع في بلدانهم، هذا ناهيك عن ما تحتفظ به الذاكرة الجمعية عن الغرب بوصفه الاستعمار وناهب ثروات الشعوب والمتبجح بالتفوق الحضاري.

ووفقا للاتهامات السابقة والحكم المسبق، فإن" أحد أسباب رفض العرب والمسلمين للديمقراطية وتطبيقاتها وفق النموذج الغربي يعود إلى العوامل النفسية والمزاج العام المعادي للغرب، فالغرب دعم إسرائيل ومازال

---

[٢٩٧]- خليل علي حيدر، " اعتدال أم تطرف: تأملات نقدية في تيار الوسطية الإسلامية"، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ٣٨.

[298] - Gudrun Krämer: Demokratie im Islam: Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt. C.H.Beck oHG Verlag 2011. München. Deutschland. Seite 121 und 122.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

يدعمها في حروبها ضد العرب وفي سياستها ضد الشعب الفلسطيني. الدعم الأميركي والغربي لإسرائيل جعل الشعوب العربية تعادي هذه الدول وكل نموذج يخرج منها وتبني مجموعات (الإسلام السياسي) خطابها الرافض للغرب وقيمه على هذه القضايا، وقلما يتم الحديث مثلا عن أمور أخرى كان فيها الغرب عادلا، مثلا وقوف أميركا والاتحاد السوفيتي في وجه الحرب الإسرائيلية البريطانية الفرنسية ضد مصر عام ١٩٥٦. كما يلعب التاريخ الاستعماري لأوروبا وتراث نهب ثروات الشعوب والتفوق الحضاري والثقافي دورا واضحا في رفض الديمقراطية الغربية" [٢٩٩].

وهكذا نجد بأن (الإسلام السياسي) ينظر إلى (الديمقراطية) بوصفها نظاما وضعيا لا يجب ان يحل محل الشريعة في حياة المسلمين. فالشريعة هي الأساس والحاكمية يجب أن تكون لله وليس للقانون الوضعي الإنساني. كذلك يرى (الإسلام السياسي) في الشريعة نظاما صالحا لكل زمان ومكان، وهو نظام إلهي بالضرورة متفوق على (الديمقراطية) بكل أرثها وآلياتها، كما يذهب أبو الأعلى المودودي في المقارنة التي ساقها في متن عرضنا لهذا الموضوع، لذلك لا يجب ترك الشريعة والتمسك بالديمقراطية.

أما قضية الأكثرية والأقلية في النظام الديمقراطي، فهي كذلك غير معترف بها في قانون الشريعة الإلهية. فالأمر الإلهي ملزم حتى وأن رفضت الأكثرية ذلك. والأكثرية ليس من حقها تغيير قانون أقرته الشريعة، أو الطعن في حد من حدود الله، أو إبطال معلوم من الدين بالضرورة. كذلك ثمة قناعة لدى دعاة الإسلام السياسي بان الأمراض الاجتماعية وغياب القيم وسيادة الفهم المادي للأمور في الغرب، إنما هي من مخلفات التمسك بالنظام الديمقراطي وترك الشريعة ومبدأ الحاكمية لله. أما فيما يخص فكرة التوائم بين (الديمقراطية) و(الشريعة)، فهي فكرة قد تكون مقبولة إذ ما كان التوائم مقتصرا على الآليات وليس الجوهر. أي دون ان تؤثر الديمقراطية على الشريعة وأصولها وقوانينها المعمول بها في الحياة العامة.

[299] - Jonathan Kern: Der Islam und die Demokratie- Ein widerspruch?. GRIN Verlag 2002. Norderstadt. Deutschland. Seite 7.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المبحث الثاني: قراءة استشرافية لنظرة الإسلام السياسي لقيمتي الحرية والديمقراطية ما بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي:

المطلب الأول: موقف الإسلام السياسي من التحولات الأخيرة في العالم العربي وتفسيره لها.

. مسيرة التحولات الأخيرة وتطوراتها اللاحقة وموقف الإسلام السياسي منها:

. قراءة استشرافية لمستقبل التحولات الأخيرة في العالم العربي ومكانة الإسلام السياسي فيها:

المطلب الثاني: الإسلام السياسي وتطبيقات الحرية والديمقراطية (مصر نموذجا).

. جماعة الإخوان المسلمين المصرية: التاريخ والخطاب:

. جماعة الإخوان المسلمين حاكمة لمصر ما بعد التحولات الأخيرة:

. قراءة إستشرافية لمستقبل جماعة الإخوان المسلمين في مصر:

****

المطلب الأول: موقف الإسلام السياسي من التحولات الأخيرة في العالم العربي وتفسيره لها.

. مسيرة التحولات الأخيرة وتطوراتها اللاحقة وموقف الإسلام السياسي منها:

. قراءة استشرافية لمستقبل التحولات الأخيرة في العالم العربي ومكانة الإسلام السياسي فيها:

****

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

١ . مسيرة التحولات الأخيرة وتطوراتها اللاحقة وموقف الإسلام السياسي منها:

سنتحدث في هذا المطلب عن مسيرة التحولات والتطورات الأخيرة في الدول العربية التي شهدت انتفاضات جماهيرية أحدثت تغييرا بنيويا في السلطة والمؤسسات الحاكمة فيها، تلك الدول التي تسلمت فيها جماعات (الإسلام السياسي) السلطة بمفردها، أو شاركت مع قوى أخرى في الإدارة والحكم. وهنا سيكون الحديث عن تونس وليبيا ومصر(إلى حين تسلم تنظيم الإخوان المسلمين السلطة عمليا، حيث سنعالج صعودهم وسقوطهم في مطلب خاص بالحالة المصرية، نظرا لأهمية مصر ومركزيتها في العالم العربي)، وهي البلدان التي حدثت فيها تغييرات جذرية أودت بالأنظمة السابقة في تحول جذري، تسلم الإسلاميون من خلاله السلطة، منفردين أو مشاركة.

وسنحاول البحث في دور (الإسلام السياسي) بشكل عام، وجماعة الإخوان المسلمين بشكل خاص، حيث إنها أكبر جماعات (الإسلام السياسي) وأكثرها انتشارا وتجربة. وسنخوض في كيفية تعاملها مع التحولات، وتحالفاتها الداخلية والخارجية، في إطار مساعيها الرامية لاستلام الحكم في بلدان التحولات، وتطبيق برامجها وأفكارها، وكيف تعاملت هذه الجماعة، بعد إسقاط أنظمة الحكم في تونس وطرابلس والقاهرة، مع قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية) في ظل الأفكار والمبادئ التي تأسست عليها، والتي تطالب بالخضوع التام للشريعة وتطبيق مبدأ (الحاكمية لله)، ورفض الدولة العلمانية القائمة على القوانين الوضعية.

ففي تونس وبعد فرار الرئيس زين العابدين بن علي وتخليه عن الحكم، استولى الجيش على الحكم، وأصدر بيانا طالب فيه الشعب بالهدوء إلى حين تسليم السلطة لحكومة مدنية منتخبة في انتخابات عامة تجري في شهر تشرين الأول/نوفمبر ٢٠١١، بينما قضت المحكمة الدستورية أن يكون رئيس البرلمان فؤاد المبزع هو الرئيس المؤقت، وقد أدى المبزع اليمين الدستورية في ١٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١، وقد طلب المبزع الذي كان قريبا من الجيش ويحظى بدعمه من محمد الغنوشي تشكيل حكومة ائتلافية إلى حين إجراء الانتخابات. ألا ان القوى الديمقراطية واليسارية ونقابات العمل رفضت ذلك لأن الغنوشي كان رئيسا للوزراء طيلة الأثني عشر سنة الماضية، حيث ضمت تشكيلة حكومته العديد من رجالات الحكم السابق.

واستمرت المظاهرات في العديد من المناطق، مطالبة باستقالة الرئيس الجديد والحكومة وتقديم أنصار بن علي إلى المحاكمة ومحاسبتهم على فترة الحكم السابقة. ولم تفد استقالة هؤلاء في تهدئة الشارع. وكان تصريح قائد الجيش الجنرال رشيد عمار الذي قال فيه ب"أن ثورة الشعب هي ثورة الجيش وهو سيحميها"، كافيا لقطع الطريق أمام أنصار بن علي من التفكير بالعودة إلى الحكم من زاوية "الثورة" هذه المرة. وقد

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أجبر هذا التصريح " قوات أمن النظام على التخلي عن نيتها في التمسك بالسلطة. حيث إن رفض الجيش أن يطلق النار على المدنيين هو سبب خروج بن علي النهائي، كما أن إصراره على تجاوز بن علي هو الذي مهد الطريق لتشكيل حكومة ائتلافية جديدة برئاسة الوزير من عهد بورقيبة، الباجي قايد السبسي، ابن الرابعة والثمانين سنة. وقد حل أخيرا حزب بن علي الحاكم، التجمع الدستوري الديمقراطي، بأمر قضائي في آذار/مارس ٢٠١١" ٣٠٠.

ورغم إن المظاهرات لم تتوقف جراء توق الناس إلى التغيير السريع وقطف ثمار انهيار نظام بن علي وانتصار إرادة الشعب سريعا، بالإضافة إلى المطالبة بسرعة إنهاء وجود مظاهر النظام السابق ومحاكمة رموزه، إلا ان انتفاضة الشعب التونسي سارت على طريقها المأمول، حيث أجريت الانتخابات بمشاركة كل القوى السياسية في البلاد.

وعند الإعلان عن موعد إجراء الانتخابات وتراخي قبضة أجهزة الأمن والاستخبارات وتصريحات الجيش بالوقوف في صف الشعب ضد النظام السابق والموافقة الضمنية على محاكمة رموزه واجتثاث تركته، تقوت شوكة الإسلاميين وازدادت آمالهم (حركة النهضة والسلفيين بكافة تياراتهم) حيث بدأ تدخل هؤلاء علنا في الحياة العامة ومحاولة بعضهم (خصوصا تيارات محددة من السلفيين) فرض برنامجهم الرامي إلى أسلمة الدولة بقوة السلاح والعنف، ومن هنا " ففي تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١ بدا واضحا وضوح الشمس أي أجندة ستنتصر في النهاية. ففي هذا الشهر تدفق حشد من السلفيين على إحدى الجامعات في مدينة "سوسة" التونسية، وهددوا أحد الأساتذة بالخناجر والعصي بعد أن رفض المسئولين في الجامعة دخول طالبة ترتدي النقاب. وبعد أسبوع تعرضت إحدى المحطات التلفزيونية للهجوم، بعد أن بثت فيم رسوم متحركة أعتبره المتشددون مسيئا للدين(..) وفي الجمعة التالية تدفق عشرات الآلاف من الإسلاميين المتشددين إلى شوارع العاصمة وغيرها من المدن الكبرى بعد أن أثار أئمة الصلاة حميتهم. كانت هذه أكبر مظاهرة شهدتها تونس منذ الإطاحة ببن علي، وفيها دعت الهتافات، التي أطلقتها حشود من الملتحين الملوحين بالأعلام واللافتات ذات الشعارات الإسلامية، إلى إقامة دولة إسلامية" ٣٠١.

من جهتها بدأت حركة النهضة، بقيادة راشد الغنوشي، وهو زعيم إسلامي تونسي لاقى اضطهادا وملاحقة من نظام بن علي واضطر لمغادرة تونس هربا من البطش، وعاش لاجئا في الغرب لأعوام طويلة، بدأت بترتيب أوراقها ووضع خطة عمل ممنهجة من أجل السيطرة على الحكم في تونس وتطبيق برنامجها

٣٠٠- مروان بشارة، " العربي الخفي: وعود الثورات العربية ومخاطرها"، ترجمة: موسى الحالول، دار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بيروت، لبنان. ص١١١.

٣٠١- جون آر برادلي، " ما بعد الربيع العربي: كيف اختطف الإسلاميون ثورات الشرق الأوسط"، ترجمة: شيماء عبد الحكيم طه، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ٢٠١٣، ص ٥٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الرامي إلى أسلمة الدولة وبناء دولة إسلامية، لكن وفق نموذج يراعي الخصوصية التونسية، ومن هنا و" لما كانت الحركة ضحية للممارسات القمعية في عهدي بورقيبة وبن علي، فإن أهم ميزة تتمتع بها الآن سجلها النظيف. استغلت الحركة هذا الأمر أفضل ما يكون بأن دأبت على إحياء ذكرى "شهدائها" في ميادين البلاد من أقصاها إلى أقصاها. الغنوشي نفسه يحاط بالحشود في التجمعات الحاشدة وكأنه نجم شهير. وفي كل مرة يعود المراقبون من تونس مبهورين بزعامة الغنوشي، وبمدى تنظيم حركة "النهضة" وكفاءة تمويلها" ٣٠٢.

لقد عملت حركة النهضة على مدار الساعة مستغلة الاضطرابات وحجم الترقب والآمال الكبيرة للتغيير، فقدمت نفسها على أنها "المخلص" و"الوريث الشرعي" للحراك الجماهيري المطالب بالإصلاح الشامل، حيث فعلت الجوامع وركزت على التجمعات السكانية الموالية لفكرها، وحضت الجميع على المشاركة في الانتخابات من أجل تغيير وجه الدولة، وتحقيق العدالة وتطبيق الشريعة، وأيقنت بأن جمهورها المنظم كاف لكي يؤمن لها الأغلبية ضمن الكتلة المشاركة في الانتخابات، في ظل تشتت وضعف وقلة خبرة القوى الديمقراطية واليسارية الأخرى " في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١ عندما أجريت أول انتخابات قومية تونسية بعد الثورة، استحوذت حركة "النهضة" على المجلس الاستشاري بعد الفوز بأكثرية ٤٢% من إجمالي الأصوات. بلغ إجمالي عدد الناخبين ٨٠%، لكن ليس ٨٠% من إجمالي عدد السكان، كما ادعت وسائل الإعلام الغربية، بل ٨٠% من نسبة ال ٥٠% الذين كلفوا أنفسهم عناء تسجيل أسمائهم في القوائم الانتخابية. بعبارة أخرى، فازت حركة "النهضة" مع أن أكثر من ٨٠% ممن بلغوا سن التصويت من التونسيين لم يصوتوا لها" ٣٠٣.

وفي التعرف على أسباب النصر، يجب البحث في خطاب حركة النهضة وأسلوب عملها وحشدها للجماهير والعزف على أكثر من وتر، واستغلال الجو العام وحالة التشتت والتشظي والضعف التي تعاني منها القوى المنافسة، إذن كان للنصر أكبر من سبب، ولعل من أكبرها "رصيد المظلومية السياسية، حيث ظلت النهضة في مخيال ووجدان الشعب التونسي، التنظيم الذي عانى أكثر من غيره من الاستئصال وحملات القمع والتضييق والتهجير والتغريب. ولعل في رصيد قيادات النهضة الذين تم اعتقالهم لأكثر من عشر سنوات الإشعاع الكبير الذي ضمن الالتفاف الجماهيري حولهم في كل التراب التونسي" ٣٠٤.

٣٠٢ـ نفس المصدر، ص ٤٨.
٣٠٣ـ نفس المصدر، ص ٥٢.
٣٠٤ـ بلال التليدي، " الإسلاميون والربيع العربي: الصعود، التحديات، تدبير الحكم"، مركز إنماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٢، ص ١٨٠.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وللحق لا يمكن فصل خطاب حركة النهضة عن شخصية رئيسها راشد الغنوشي، والذي بات يقدم نفسه كوجه حضاري للحركة الإسلامية الأصولية الأقوى في تونس والمسماة بحركة النهضة، فالرجل وضع أساسا واضحا وبرنامجا ذكيا، كبح من خلاله جماح رفاقه في الإسراع على كرسي الحكم والسلطة، وهو يراعي التوازنات الداخلية والخارجية، ويريد التغلغل بشكل بطيء، لكن سلس ومنهجي، في مؤسسات الدولة والنيل من "الدولة العميقة" التي كانت مؤيدة لعشرات السنين لبن علي ونظامه، من الداخل. والغنوشي يستفيد من التطورات في البلدان العربية المجاورة ومراقبة تجارب أقرانه من الإسلاميين، وردود فعل المجتمعات العربية والقوى الداخلية والخارجية تجاههم.

والمراقب لخطاب الغنوشي سيرى حجم "الاعتدال" الذي طرأ عليه، وخصوصا بين "الأسس النظرية" للإسلام السياسي، والتي كان يطرحها في كتبه ومقابلاته وتصريحاته، وبين "التطبيق العملي" كحركة سياسية يقودها ومضطرة للتعامل مع التطورات الكثيرة في المشهد السياسي التونسي المتغير. وبهذا يحاول الغنوشي إيجاد قطيعة مع آراء سابقة له، وصفت بالمتطرفة حول دولة الشريعة و(الحاكمية لله)، ويصور نفسه معتدلا ومتأثرا بتجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا، ف"بسبب خلفيته الأصولية، كانت المقارنات تعقد بين عودته إلى تونس وعودة آية الله الخميني من منفاه إلى إيران. اختطف الخميني ثورة شنها ائتلاف متعدد الأطياف ينادي بالديمقراطية لا علاقة له به، وفي النهاية حول إيران إلى واحدة من أسوأ الأنظمة الإسلامية وأكثرها قمعا في المنطقة. وبالقدر نفسه من السرعة رفض الغنوشي هذه المقارنة، وتساءل: لماذا يشبهني الناس بأسامة بن لادن أو الخميني في حين أنا أقرب إلى أردوغان؟" ٣٠٥.

ورغم كل هذا، إلا ان آراء الغنوشي السابقة في العلمانية وحقوق المرأة وتطبيق الشريعة كانت دائما تواجهه ويستخدمها خصومه من أنصار القوى الديمقراطية واليسارية الرافضين لحكم (الإسلام السياسي)، ومن تلك الآراء، رأي سابق كان قد طرحه حول مشاركة النساء في العملية السياسية، وقال فيه: " لم يكن ثمة طريق إلى الحرية أو المعرفة أو تقرير المصير أمام النساء، إلا من خلال ثورة ضد الإسلام ومبادئه ومحاكاة الغرب، إلى أن قامت الحركة الإسلامية. قبل ظهور الحركة الإسلامية وجدت المرأة نفسها في مجتمع متزعزع متداع، "تحررها" فيه تحرر سطحي بمعنى الكلمة، حيث العري والشبق وترك البيت، والاختلاط بالجنس الآخر" ٣٠٦. وهو الرأي الذي دفع بمجموعة من نساء تونس إلى تنظيم مظاهرة في استقبال الغنوشي يوم وصوله إلى تونس.

٣٠٥ـ جون آر برادلي، " ما بعد الربيع العربي: كيف اختطف الإسلاميون ثورات الشرق الأوسط"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٤٦.
٣٠٦ـ نفس المصدر، ص ٤٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ومن من الواضح إن في خطاب حركة النهضة وزعيمها راشد الغنوشي ثمة ميل واضح لتطبيق مبادئ (الديمقراطية) و(الحرية)، وهو ما يتناغم مع مطالب الجماهير التي ثارت على بن علي وحطمت نظامه، لكن بشرط ألا يتعارض هذا التطبيق مع الشريعة وتوق جمهور الحركة وأنصارها لتطبيق النظام الإسلامي ومحو القوانين التي سنها نظام بن علي بشكل تعسفي.

ويعي الغنوشي جيدا التوازنات الخارجية والداخلية وحجم وقوة اللاعبين السياسيين ومساحة المناورة الواضحة أمامه وأمام حزبه من أجل تطبيق الأهداف التي ناضل هو شخصيا من أجلها عشرات السنين، وسجن ونفي من وطنه طويلا، ومن هنا فقد " استنتج راشد الغنوشي مؤسس حركة النهضة في تونس، قبل عشرين سنة من الربيع العربي، بأن الديمقراطية هي أفضل وسيلة لمواجهة الأنظمة الديكتاتورية، وأنها أكثر جدوى من الدعوة إلى الجهاد أو تطبيق الشريعة" ٣٠٧.

وتظل الحالة التونسية فريدة ضمن حالات البلدان العربية التي شهدت تحولات بنيوية جراء الانتفاضات الجماهيرية ضد الطغم الحاكمة، حيث كانت مؤسسات الدولة مستقلة نوعا ما عن ماهية وطبيعة النظام السياسي، وانحازت هذه المؤسسات وعلى رأسها الجيش إلى الشعب، ومن ثم حاولت قوى المعارضة التي كانت موجودة في ظل جو قامع، استعادة زمام المبادرة والمساهمة في خلق واقع سياسي صحي يرتكن فيه الجميع إلى صناديق الاقتراع، ولم تجر مواجهات بين فئات الشعب أو القوى السياسية أو الجيش والمعارضة، ولم يتسلح الحراك مثلما حصل في ليبيا وسوريا مثلا.

الفسحة المتاحة في الحراك السياسي والهدوء النسبي والموازنة الدقيقة، إلى جانب شخصية الغنوشي ذات الخبرة الطويلة وتجربته مع نظام القمع، واطلاعه على تجارب (الإسلام السياسي) في أكثر من بلد والتعرف على الانتصارات والانكسارات، هو ما جعل لتجربة (الإسلام السياسي) في تونس لها معنى خاص، طبعا فيما يتعلق بحركة النهضة التي تشارك في حكم البلاد، وليس الحركات السلفية المشتتة ذات الخطاب المتطرف، والتي بدأت تميل للعنف مؤخرا، ومن هنا فقد كان "الواقع هو أن ما يدعم رصيد حزب النهضة في الشارع التونسي هو تبنيه أفكار زعيمه ومؤسسه راشد الغنوشي، الذي لا يجد حرجا في الجمع والتوفيق ما بين القيم والأحكام الإسلامية وبين قيم ومبادئ الدولة المدنية والتعددية السياسية وتداول السلطة واحترام حقوق الإنسان وغيرها" ٣٠٨.

٣٠٧- د. وليد بن عبد الله الهويريني، " عصر الإسلاميين الجدد: رؤية لأبعاد المعركة الفكرية والسياسية في حقبة الثورات العربية"، إصدار خاص، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ٢٠١٣. ص ١١٣.

٣٠٨- د. جهاد عودة، "الثورات العربية وأثرها على طبيعة التغير الدولي: بناء الإشكالية"، القاهرة، مصر ٢٠١٣، ص١٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

لكن تبقى القوى السياسية المعارضة لخطاب ونهج حركة النهضة لها بالمرصاد، وهي عادة، تحاول تحميل هذه الحركة وزر الأعمال الإرهابية والتخريبية التي تقوم بها مجموعات جهادية متطرفة، بعضها على صلة بتنظيم "القاعدة"، وذلك من أجل تخويف الشعب من خطاب هذه الحركة وتصوير سياستها بأنها "وجه آخر ناعم" لأعمال العنف، لكن الأهداف في الحقيقة هي واحدة، وتبقى في "السيطرة على تونس وبناء دولة إسلامية فيها"، ومن هنا فقد كانت "حادثتا الاغتيال السياسي اللتان شهدتهما تونس في شباط/فبراير، ثم في تموز/يوليو ٢٠١٣ هما أكبر الأحداث التي زادت من حدة التوتر الذي بلغ حد المطالبة بالمحاسبة أو إيقاف المسار الانتقالي. فخلال هذين الحادثتين تم اللجوء أكثر من أي وقت مضى إلى اعتماد الشارع كوسيلة في التفاوض أو في تدبير هذه المرحلة. وتوجت هذه التناقضات المتزايدة بالانتقال إلى مرحلة أكثر خطورة بعد الانقلاب الذي عرفته مصر، والذي أفضى إلى إزاحة الرئيس المنتخب" ٣٠٩.

وفي مصر يمكن الحديث عن جماعات (الإسلام السياسي) وبشكل خاص جماعة الإخوان المسلمين الأقوى والأكثر تنظيما وحضورا، حيث ترددت هذه الجماعة كثيرا منذ بدايات الانتفاضة ضد حكم حسني مبارك إلى حين إعلان هذا الأخير تنحيه عن السلطة. فالواضح أن الجماعة لم تكن تظن بان نظام مبارك والمؤسسات المتجذرة التي وطدها حزبه في بنية الدولة سوف يرضخ سريعا لبعض المظاهرات، فيلجأ إلى الإصلاح، ناهيك عن الاستقالة والرحيل. لذلك كانت الجماعة حذرة في التعامل مع التطورات، ومن هنا و"على الرغم من أن جماعة الإخوان المسلمين بقيادتها وشبابها كانت أكثر ضحايا قمع النظام، فإن موقفها من إعلان يوم ٢٥ كانون الثاني/يناير لحظة بدء التغيير، قد شابه كثير من التردد والاضطراب. فصدرت عنها تصريحات شفهية تتحفظ على المشاركة، وأخرى تعلن ان الجماعة لم تتلق دعوة إلى المشاركة وأنها ما زالت تدرس الوضع، وثالثة تعلن ان المشاركة ستكون عبر بعض القيادات، وأنها لن تمنع شباب الجماعة من النزول إلى التظاهر، أي أنها أيضا لن تطلب منهم المشاركة" ٣١٠.

ويتهم المفكر الاقتصادي اليساري سمير أمين الجماعة بأنها كانت تحتكر الخطاب الإسلامي بل وتشرف عليه بمهمة موكلة من نظام حسني مبارك نفسه، أي أن الجماعة كانت متحالفة بشكل أو بآخر مع النظام، وكانت جزءا من منظومته، فلم تكن معارضة تنشد التغيير الديمقراطي والثورة بأي حال من الأحوال، لذلك تأخرت في الانضمام إلى الحراك الجماهيري المناهض لحكم مبارك ونظامه والمطالبة بالتغيير الشامل، ومن هنا فإن "النظام، السادات ثم مبارك، هو الذي أعطى للإخوان ما يكاد يكون الانفراد

٣٠٩- د. مراد اليعقوبي، " تونس: تأثير البنية والتاريخ في سلوك الفاعل السياسي"، مركز "الجزيرة" للدراسات، الدوحة، قطر، ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠١٣.

٣١٠- نواف بن عبد الرحمن القديمي، "الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ص ١٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

في حق ممارسة الخطاب السياسي، كما أن النظام قد سلم للإسلام السياسي(أي في واقع الأمر للإخوان) مسؤوليات قيادية في "أسلمة السياسة والمجتمع" من خلال سيطرتهم على التعليم والقضاء والإعلام. فالإخوان جزء لا يتجزأ من النظام" ٣١١.

هذا فضلا عن بعض الاتهامات بحق جماعة الإخوان المسلمين، بأنها سعت إلى بناء إمبراطورية اقتصادية خاصة بها، ربما موازية للدولة، وان العديد من قيادات الصف الأول والثاني في الجماعة عملوا في هذه الإمبراطورية، بعيدا عن مؤسسات الدولة الرسمية، حيث أن أي مطالب جماهيرية بالعدالة وإصلاح نظام توزيع الثروة والضرائب، سينعكس سلبا على إمبراطورية الإخوان المسلمين الاقتصادية والاجتماعية تلك.

وقد اكتفت جماعة الإخوان المسلمين بإصدار البيانات التي تطالب النظام بالإصلاح والخضوع لمطالب الجماهير، مبتعدة عن التصعيد والخطاب الناري المطالب برحيل النظام أو محاكمة مبارك وأعوانه، مثلما كانت المظاهرات والميادين تطالب بذلك.

وكانت الجماعة تنتقي مفردات خطابها وبياناتها بدقة وتحاول ألا تضع كل أوراقها في سلة واحدة، أو تراهن عن محور واحد، حتى ولو كان هذا المحور هو الحراك الجماهيري الواضح والمتصاعد ضد النظام، والمنبهر بنتائج الانتفاضة التونسية وفرار زين العابدين بن علي، ومن هنا " لم تعلن الجماعة في بياناتها الرسمية الدعوة إلى إسقاط النظام سوى في بيانها الصادر يوم الاثنين ٣١ كانون الثاني/يناير، ولم تستخدم فيه مفردة "إسقاط"، على الرغم من أنها المفردة الرئيسة المرفوعة في ساحات الثورة، بل إنها استخدمت، عوض ذلك، مفردة "ترك". وقد دعت في بيانها ذلك إلى استمرار الاحتجاجات الشعبية حتى "يترك هذا النظام كله السلطة برئيسه وحزبه ووزرائه وبرلمانه. كما ظلت بيانات الجماعة، تستخدم مفردة "انتفاضة" في إشارتها إلى الحالة الثورية. ولم تستخدم مفردة "ثورة" سوى في بيانها الصادر في ٢ شباط/فبراير، واتضح مجددا هذا التردد والارتباك في تقييم حجم التحول السياسي الذي تعيشه مصر وطبيعة المشهد الثوري في الميادين، من خلال قبول الجماعة دعوة نائب الرئيس عمر سليمان إلى الحوار في يوم ٤ شباط/فبراير" ٣١٢.

لقد تفاجأ الإخوان المسلمون بالحراك الجماهيري المصري، مثلهم مثل العديد من القوى السياسية المعارضة الأخرى، ولم يعرفوا كيف يتصرفون بشكل سريع وحاذق مع التطورات على أرض الميدان، وهذا الأمر، في

٣١١- سمير أمين، " ثورة مصر وعلاقتها بالأزمة العالمية"، دار العين للنشر، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى ٢٠١١. ص ٣٠.

٣١٢- نواف بن عبد الرحمن القديمي، "الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

نظر الباحث الألماني، المصري الأصل، حامد عبد الصمد يعود إلى سبب واحد وهو " إن الإخوان كانوا يعلمون في قرارة أنفسهم بأنهم ليسوا أصحاب هذه الثورة. ليس هم من قاموا بها وبالتالي لا يحق لهم قيادتها. هم منذ ٨٠ عاما يعدون الشعب المصري ب"ثورة إسلامية"، ولكن هذه الثورة لم تأت. بل جاءت ثورة أخرى، قادها شباب "الفيسبوك" وحملت مطالبا أخرى، لم يملك الإخوان سوى السير خلف هذه الثورة والمشاركة فيها" ٣١٣.

وشيئا فشيء بدأ الإخوان يشعرون بالأمان في ظل انخراط النظام والقوى الشبابية والديمقراطية وشباب "الفيسبوك" في المواجهة والتصعيد، حيث ظهر جليا أن الإخوان بدءوا يزيدون من مشاركتهم غير المعلنة وغير الرسمية في المظاهرات ويحاولون فرض اللون الإسلامي عليها، من خلال تزايد مظاهر الحجاب والنقاب والشباب الملتحي والشعارات الإسلامية المحتوى، وأسماء الجمع ذات الوقع الإسلامي..الخ.

ومع كل تنازل قدمه النظام إزاء المتظاهرين والحراك المطالب بالديمقراطية والإصلاح ورحيل النظام ورموزه، كان اللون الإخواني يتضح أكثر وأكثر في الميادين والشوارع في المدن الكبيرة والصغيرة، " عندما استشعر الإخوان المسلمون، الذين يضمرون منذ زمن هدف إقامة دولة إسلامية، دنو اللحظة، زادوا نفوذهم كثيرا في أرض الفراعنة بعد الثورة. فعندما زار يوسف القرضاوي، المرشد الروحي للجماعة الأصولية الذي اشتهر من خلال حديث الأسبوعي التلفزيوني على قناة "الجزيرة"، القاهرة، ألقى خطابا سياسيا على مسامع ٥ مليون مؤمن مصري في ميدان التحرير. وهؤلاء في الغرب الذين فسروا غياب الإسلاميين عن الشوارع أثناء الثورة على أنه ميلاد لمصر التعددية كانوا بعيدين كل البعد عن الصواب" ٣١٤.

ومن هنا، وبعد هذه التطورات الأولية، انطلقت جماعة الإخوان المسلمين صوب السلطة بقوة، حيث أعلنت إنها جزء من "الثورة"، زاعمة بأنها كانت منذ البداية في قيادة الحراك عبر شبكة الشباب المنظمة والقوية، ومدعية تفضيلها اللون الوطني الجامع على "الانعزالية" المتمثلة في لون حزب محدد، وهو الخطاب "الديمقراطي" الذي صدقه العديدون. وبدا واضحا بأن الإخوان المسلمون هم المستفيدون الأكبر من انهيار نظام مبارك وغياب الحزب الوطني الحاكم بكل مؤسساته، واستعدت الجماعة لمرحلة ما بعد مبارك لملئ الفراغ والتحول لحركة مدنية تراقب التطورات والأحداث، في سبيل تحقيق هدفها القديم في بناء دولة الشريعة والبدء بأسلمة مؤسسات الدولة عبر اختيار النموذج التركي في ذلك.

313 - Hamed Abdul-Samed: „ Krieg oder Frieden: Die arabische Revolution und die Zukunft des Westens“ S ***49.***

٣١٤- جون آر برادلي، " ما بعد الربيع العربي: كيف اختطف الإسلاميون ثورات الشرق الأوسط"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٦٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ومن هنا فقد كان "نصيب جماعة الإخوان المسلمين من ثمار الثورة المصرية واضحا، فالجماعة حققت، ولا تزال، العديد من المكاسب التي لا تخطئها العين، أقلها الحصول على صك الشرعية الذي حرمت منه منذ وقع حظرها في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٥٤. ففي ٦ حزيران/يونيو ٢٠١١ جرت الموافقة على إنشاء حزب الحرية والعدالة المنبثق عن جماعة الإخوان المسلمين (..)، وقد أثار الحضور السياسي للإخوان في مرحلة ما بعد الثورة العديد من المخاوف من إمكانية سيطرتهم على الحياة السياسية، وتحديدهم هوية الدولة المصرية وتوجهاتها، وهو ما حدا بالجماعة للدعوة إلى إقامة وفاق وطني من أجل النظر في أولويات المرحلة المقبلة، وتحديد الموقف من القضايا الإشكالية مثل مسألة الدستور الجديد" ٣١٥.

وقد استفاد الإخوان المسلمون وبقية جماعات (الإسلام السياسي) من حضور المسجد في الحراك المناهض للنظام، فكانت التجمعات هناك مرخصة، حيث انطلقت اغلب المظاهرات الكبيرة من المسجد وتعالت الهتافات ذات الوقع الديني، فكانت استفادة الأخوان وبقية التنظيمات عظيمة، " كان للمسجد دور في توحيد مختلف التيارات السياسية المصرية، وهذا ما ظهر في صلاة عيد الفطر خلال عام ٢٠١٣، حيث تجمعت مختلف التيارات والقوى السياسية الاشتراكيون والثوريون، وحركة ٦ أبريل، وحزب الحرية والعدالة، وحزب الدستور، وعدد كبير من أعضاء الجبهة السلفية، أمام مسجد مصطفى محمود في القاهرة للمشاركة في صلاة العيد وتهنئة المصريين به" ٣١٦.

أما الجماعات السلفية فقد وجدت هي الأخرى البيئة المناسبة للظهور والتأطير في أحزاب سياسية تعلن مشاركتها في العملية السياسية، ورغم مزايدات هذا التيار على جماعة الإخوان المسلمين واتهامها بالتفريط بالأهداف الكبرى في تشكيل الدولة الإسلامية وإعلان الشريعة، وظهور اسم "حزب النور" الممثل عن التيار السلفي الأقوى، إلا انهم نأوا بأنفسهم عن الصدام المباشر مع الجيش والقوى الأخرى، تاركين الإخوان لوحدهم في الميدان السياسي. وقد ولد هذا الحزب " من رحم التيار السلفي، وحصل على الشرعية القانونية في شهر حزيران ٢٠١١، بعد ان تجاوز عدد مؤسسيه سبعة آلاف عضو، يقودهم وكيل المؤسسين ورئيس الحزب عماد الدين عبد الغفور. ويمثل برنامج الحزب نقطة تحول في الخطاب السياسي للتيار السلفي بوجه عام، إذ يطرح الحزب برنامجا للإصلاح السياسي والاجتماعي والتعليمي، مع تأكيده على التزامه بالمرجعية العليا للشريعة الإسلامية" ٣١٧.

٣١٥- خليل العناني، " دور الدين في "المجال العام" في مصر بعد ثورة ٢٥ يناير"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، آذار/مارس ٢٠١٢، الدوحة، قطر، ص ٢٥ و ٢٦.

٣١٦- د. هاني خميس أحمد عبده، " الدين والثورات السياسية: الحالة المصرية نموذجا"، مجلة "رؤى إستراتيجية" الصادرة عن مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، حزيران/يونيو ٢٠١٣، ص ٤٨.

٣١٧- خليل العناني، " دور الدين في "المجال العام" في مصر بعد ثورة ٢٥ يناير"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص٣٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وتظهر سياسة جماعة الإخوان المسلمين المصرية المهادنة للنظام، ومن ثم المقتنصة لفرصة الانقضاض على عموم الحراك الديمقراطي وانتفاضة الشباب المصرية المتأثرة بمثيلتها التونسية ومصادرتها بشكل كامل، فمن خطاب "إصلاح النظام" ودعوته للتهدئة والخضوع لمطالب الشارع ومن ثم المشاركة في حواره ، إلى خطاب آخر تطور مع تصاعد المظاهرات وتنازل النظام، حيث الدعوة إلى وجوب "ترك" النظام للسلطة، إلى أن وصل الأمر بالمشاركة التامة في المظاهرات ومن ثم التصدر لقيادتها، ومحاولة أسلمتها بكل قوة وفرض اللون الإخواني عليها.

وجاء بعد ذلك تأسيس حزب سياسي أريد له أن يكون واجهة الجماعة وأداتها "الديمقراطية" من أجل تطبيق مشروع الإخوان في أسلمة الدولة، حيث كانت القرارات تأتي من هيئة الإرشاد وليس من مركزية الحزب السياسي، فالمشروع الرامي لتشكيل الدولة الدينية وتطبيق الشريعة، مطروح دائما وينتظر فقط الظروف الداخلية والخارجية الملائمة، وقد تعدى ذلك في مشاركة الإخوان في انتخابات الرئاسة بمرشح إخواني، خلافا للوعود السابقة بعدم تقديم مرشح تابع للجماعة، ومن ثم تسلم السلطة، إلى ساعة انقلاب العسكر عليهم. ومن هنا ف"إن الإسلاميين في مصر وعن طريق تشكيل الأحزاب السياسية، لم يكونوا مهتمين أصلا بمطالب الناس في توزيع الثروة وإحقاق العدالة الاجتماعية وتوفير فرص العمل وضرب التفاوت الطبقي، لا بل في هذا المضمار كانت سياستهم ليبرالية ولا تختلف كثيرا عن سياسة النظام السابق. لكن كل الهم الحقيقي للإسلاميين كان منصبا بالدرجة الأولى على كيفية استلام الحكم والتأثير في بنية الدولة، وتوجيهها، ككل متماسك، إلى الهدف المنشود وهو تطبيق الشريعة وإعلان الدولة الإسلامية" ٣١٨.

وفي ليبيا وبعد رهان القذافي ونظامه على القمع والقتل اختارت القوى السياسية الليبية وفي طليعتها الحركة الإسلامية بمختلف تلاوينها الرد العسكري ومحاولة إسقاط حكم القذافي العسكري باللجوء إلى السلاح، مدفوعين بحالة القمع والخوف من الانتقام الرهيب الذي ينتظر الجميع في حال فشل التمرد. ومن هذا المنطلق فإن " الحيثيات التي دفعت الحركة الإسلامية بجميع مكوناتها إلى الانخراط في الخيار العسكري لتحرير ليبيا تجاوزت الاعتبارات الذاتية، وتجاوزت أيضا المنطلقات الفكرية والسياسية التي يمكن ان تسوغ هذا التحول، بحيث كانت الاعتبارات الموضوعية محددة بشكل حاسم، فباستثناء الجماعة الإسلامية المقاتلة، التي كانت واضحة في طرح الخيار الجهادي لتحرير ليبيا من نظام القذافي، فإن بقية التنظيمات الإسلامية تداعت إلى هذا الاختيار أو فرض عليها بسبب الحملة العسكرية التي قام بها القذافي لإبادة شعبه" ٣١٩.

318 - Gabriele Habashi: „ Das neue Ägypten: Wege zur Demokratie“, Edition Steinbauer, Wien 2012. S 124.

٣١٩- بلال التليدي، " الإسلاميون والربيع العربي: الصعود، التحديات، تدبير الحكم"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٢٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وكان نظام القذافي في الماضي قد تعامل بعنف منقطع النظير مع جماعة الإخوان المسلمين فعدها الخطر الأكبر على وجوده، ولم يترك لها أي مجال للعمل السياسي حتى تحت اسم آخر، ولم يترك لها هامشا للتواجد ضمن المجتمع في مجال الخدمات وتشكيل الجمعيات الأهلية، كما كانت الحال عليه في مصر مثلا، ففي "عام ١٩٩٨ اكتشفت السلطات الأمنية التنظيم، ونفذت اعتقالات واسعة شملت حوالي ١٥٠ عضواً، وحكم علي المراقب العام ونائبه بالإعدام، وعلى أعضاء مجلس الشورى بالسجن المؤبد، و علي أعداد أخرى بالسجن لسنوات مختلفة. وفي مارس ٢٠٠٦ تم الإفراج التام عن الإخوان، بعد تدخل علماء مسلمين مرموقين منهم الشيخ القرضاوي لدى السلطات. وظل عدد من الإخوان في الخارج يواصلون نشاطهم، وهم يمتلكون مواقع إلكترونية تعبر عن آرائهم وتعرض نشاطاتهم ومواقفهم. وعند اندلاع ثورة ١٧ شباط/فبراير ٢٠١١ شارك فيها كثير من الإخوان، بعضهم شن حملات إعلامية وسير المظاهرات و الاعتصامات في الخارج ضد نظام القذافي، وعاد بعضهم إلي الوطن وخطط ووفر السلاح، ثم حمله مع الثوار في جبهات القتال، حتى تحقيق النصر المؤزر" ٣٢٠.

ونتيجة كل هذا التاريخ الدموي في القمع والملاحقة وغياب أي مؤسسات مدينة وأهلية أو ممارسة للديمقراطية والمشاركة في الحكم والإدارة، حيث الغياب التام لأي هامش ديمقراطي، انحاز الإسلاميون للخيار العسكري ووجدوها فرصة لا تعوض لانتزاع الحكم من يد القذافي وأسرته وقبيلته.

وعاد إلى البلاد مقاتلون متطرفون سبق وأن حاربوا في مناطق أخرى من العالم في صفوف التنظيمات المتطرفة مثل "القاعدة"، وكان المشهد متناقضا للغاية ونحن نرى هؤلاء الجهاديين وهم يحاربون القذافي باسم (الحرية) و(الديمقراطية)، أو"القضاء على الديكتاتورية والحكم الشمولي الفردي"، أحد قادة المتمردين عبد الحكيم بلحاج كان عضوا في الجماعة المقاتلة الإسلامية الليبية منذ التسعينيات. وهذه الجماعة هي أحد الفصائل الجهادية التي تتبنى العنف، والتي شنت، على مدار عقود، حربا مقدسة ضد نظام القذافي، بغرض إقامة دولة إسلامية. حظرت الجماعة دوليا بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر، عندما ذهب زعيمها بلحاج إلى أفغانستان. اعترف بلحاج صراحة أنه جند العشرات من أفراد القاعدة لخدمة قضية التمرد في العراق، حيث تشكّل الجماعة الليبية الإسلامية المقاتلة ثاني أكبر جماعة من المقاتلين الأجانب(بعد القادمين من السعودية معقل الإرهابيين). أضاف بلحاج أن معظم هؤلاء قد انضموا إلى حركة التمرد في ليبيا" ٣٢١.

---

٣٢٠. الصادق الرقيعي، " الإسلاميون في ليبيا: تاريخ وجهاد"، موقع "المنارة للإعلام"، الرابط على شبكة الإنترنت: http://www.almanaralink.com/press/2011/12/6352/6352/

٣٢١. جون آر برادلي، " ما بعد الربيع العربي: كيف اختطف الإسلاميون ثورات الشرق الأوسط"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٩٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وترقب العالم معرفة هوية القوى الميدانية وتوجهات الكتائب العسكرية المختلفة الانتماء الجغرافي والسياسي، وكان واضحا بان الانتفاضة الليبية ستطرح على المشهد العام شخصيات سياسية وعسكرية جديدة لم يكن أحد قد سمع بها في السابق، منها من كان يخدم نظام القذافي وجزءا من آلة البطش والقمع التي كان يمتلكها، ومنها من كان في الطرف الآخر، مع الإسلاميين المقاتلين، ولها تجارب واضحة في القتال خارج ليبيا، ومن هنا فعندما " تم تشكيل المجلس الانتقالي لم يكن يعرف الكثيرون أعضاء المجلس، فهم أناس غير معروفين. كان هناك تخوف من أن يكونوا من الجهاديين والمتطرفين، ممن لهم علاقات مع "القاعدة". وكانت المعادلة كالتالي: أميركا ومنظمة "القاعدة" في شمال أفريقيا يقاتلون القذافي جنبا إلى جنب. وتساءل الكثيرون: هل هذا هو "الربيع العربي" أن يستولي الإسلاميون الذين اعتادوا ارتكاب المجازر على الحكم، وبمساعدة من أوباما وكاميرون وساركوزي؟" [٣٢٢].

وشكل الإسلاميون بكل تياراتهم النواة الصلبة لقوات المعارضة التي حاربت جيش القذافي وأجهزته الأمنية، ومع دعم حلف (الناتو) وسقوط النظام ظهر بأن القوة العسكرية التي تتوزع على ميليشيات وكتائب كثيرة تتقاطع كلها في هدف واحد وهو تأسيس دولة إسلامية وتطبيق الشريعة وسن القوانين الجديدة التي تتوافق مع التفسير الأصولي للإسلام السياسي، وظهر بأن النخبة السياسية بعيدة كل البعد عن القوى العسكرية المتحكمة بالميدان، وهي قوى عشوائية لكنها تتفق في تحقيق أهداف "الثورة" في تشكيل دولة الشريعة والخلافة، ومن هنا ظهر الخلاف بين المعسكرين، ورفض الإسلاميون إقصائهم من المشهد السياسي وإبعادهم عن الحكم، وعليه فقد " كان من حق الإسلاميين أن يصرخوا بملء أفواههم بأن أية صيغة سياسية مقبلة لا تأخذ في الاعتبار طبيعة الثورة ومجتمعها ومن قدموا التضحيات خلالها لن تكون مقبولة بحال، ومن يعتقد أن بوسعه أن يقول لحملة السلاح "شكر الله سعيكم، سلموا أسلحتكم، وعودوا إلى بيوتكم وانتظروا ما سنفعل"، من يعتقد أن بوسعه أن يفعل ذلك واهم إلى حد كبير، لأن الليبيين لن يقبلوا قذافة من نوع جديد بأي حال" [٣٢٣].

وحاول الإسلاميون النفاذ إلى بنية الدولة ومؤسساتها الأمنية والعسكرية عبر إغراقها بأعداد كبيرة من أنصارهم ومؤيديهم، وهو ما شكل تحد كبير للنخب السياسية التي تطلعت إلى بناء دولة ديمقراطية مدينة، ومع هذه السياسة من قبل الإسلاميين " ظهر جليا أن المشاكل الأمنية تزداد تعقيدا مع استمرار الفشل والعجز الحكوميين. يدل على ذلك عدد المجموعات المسلحة والمسجلين كثوار، حيث تضاعف عدد

322 – Malte Olschweski: „Arabischer Frühling“, Kai Homilius Verlag, Berlin 2012, S112.

٣٢٣-ياسر الزعاترة، " الإسلاميون في ليبيا الجديدة"، صحيفة "الدستور" الأردنية، عدد ٢٠١١/١١/٣ عمان، الأردن.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المجموعات المسلحة عدة مرات بعد الإعلان رسميا عن تحرير البلاد وتوقف القتال في ٢٣ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١، وبلغ عدد المقيدين لدى اللجنة الأمنية العليا التابعة لوزارة الداخلية نحو ١٤٣ ألفا، فيما لم تتعد التقديرات الرسمية لأعداد من حملوا السلاح ضد القذافي وخاضوا المعارك ضد كتائبه سوى ٣٠ ألف مقاتل. في الحين الذي بدا أن خطط الحكومتين: الانتقالية (حكومة عبد الرحيم الكيب)، والمؤقتة (حكومة علي زيدان) ضعيفة الأثر، وتجلى ذلك في غياب تطورات ملموسة على أرض الواقع خصوصا فيما يتعلق ببناء الشرطة والجيش" ٣٢٤.

وبدأت الحكومة تضع محاربة الفكر السلفي الجهادي والحد من نفوذ جماعات (الإسلام السياسي) على رأس أجندتها عقب حادثة الهجوم على السفارة الأميركية وقتل السفير كرستوفر ستيفنز.

وبعد انقلاب الجيش المصري على جماعة الإخوان المسلمين التي تسلمت السلطة في مصر عن طريق الانتخابات، ازداد مخاوف الإسلاميين وفي المقدمة منهم جماعة الإخوان الليبية، حيث بدأ التفكير بشكل أكثر وضوحا على ضرورة التمتع بالقوة العسكرية والتنظيم المسلح للرد على أي محاولة ترمي إلى تهميش دور الإسلاميين في الحكم والإدارة وإفشال مخططهم في بناء دولة دينية قائمة على الشريعة الإسلامية في البلاد، وفي هذا السياق " يحاول الإسلاميون السيطرة على طرابلس وضواحيها عسكريا باستخدام كتائب مسلحة إضافة إلى كتائب مصراتة، بينما تترك بنغازي ومناطق أخرى كمدينة درنة لعبث تيارات متشددة. وكان يفترض تكليف هذه الكتائب بتحقيق الأمن في تلك المناطق، لا التمسك بالسيطرة على طرابلس، مما يعزز دعاوى تهميش الشرق الليبي وتجاهل الوضع الخطير في الجنوب، بما يوفر لدعاوى الفيدرالية أو الانفصال في إقليمي برقة و فزان" ٣٢٥.

وفي أول اختبار ديمقراطي لقوة الإسلاميين ما بعد نظام القذافي عبر الانتخابات، جاءت النتائج مفاجئة وتعكس إلى حد كبير الهوة الكبيرة بين الخطابين السياسي والعسكري لجماعات (الإسلام السياسي) الليبية. لقد مني الإسلاميون بهزيمة منكرة في انتخابات تموز/يوليو ٢٠١٢، وتعود أسباب هزيمة حزب البناء والتنمية الجناح السياسي لجماعة الإخوان المسلمين إلى عدة أمور منها: " ممارسات أنصار الشريعة وخاصة في مدينة بنغازي خلال الشهرين الماضيين حيث دأبوا على استعراض قوتهم العسكرية عبر سلسلة مظاهرات مطالبة بتطبيق الشريعة واغلب تلك المظاهرات اكتست طابعا عسكريا تمثل في الحضور الكبير للمسلحين بمختلف أنواع الأسلحة، ولم يترددوا عن الرماية في الهواء في وقت كانت الناس قد ملت

٣٢٤- السنوسي بسيكري، " ليبيا: التحديات الأمنية وانعكاساتها على العملية السياسية"، مركز "الجزيرة" للدراسات. الدوحة. قطر. ٥ أيار/مايو ٢٠١٣.

٣٢٥- مجموعة باحثين، "ليبيا تنامي صراع المصالح الضيقة يهدد الكيان الهش"، " مركز "الجزيرة" للدراسات، الدوحة، قطر، ٢٥ آب/أغسطس ٢٠١٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أصوات الرصاص ومناظر القتل وأخبار الحرب والقتال(..)، أما ثاني الأسباب فيكمن في أن تحالف القوى الوطنية الذي قاده محمود جبريل، رئيس الوزراء السابق، يمثل تيارات و آراء سياسية مختلفة ومتباينة أحيانا إلا أنها تمكنت من الالتقاء حول أجندة وطنية واسعة وشاملة وغير مقيدة بأي بعد أيدلوجي(..)، فجبريل أدرك مبكرا أن قانون الانتخابات يحابي التنظيمات السياسية الكبرى ولهذا السبب عمل بلا كلل على توحيد ما يزيد عن ٦٠ حزبيا سياسيا صغيرا خاصة في غرب ليبيا ووسطها وعمل بنجاح على تنظيم عشرات الجمعيات الأهلية وغير الحكومية في تنظيم تحت اسم ملتقى جمعيات المجتمع المدني. والسبب الرابع وراء خسارة الإسلاميين يكمن في حقيقة ان كمية كبيرة من العنف خاصة في المدن الكبرى وتحديدا طرابلس بعد نهاية الحرب ارتكبتها مليشيات مصنفة على إنها إسلامية أو قريبة من التيارات السياسية الإسلامية، وهذا أحد أسباب فشل حزب "الوطن" الذي يقوده عبد الحكيم بلحاج المعتقل السابق في غوانتانامو والمعروف في ليبيا بأنه رجل قطر. أما في حالة حزب جماعة الإخوان أي "حزب العدالة والبناء"، فيمكننا أن نضيف سبب أخر وهو أن الجماعة دخلت في نوع من المصالحة مع النظام السابق خاصة من عام ٢٠٠٨ إلى ٢٠١١ وربما لا يزال عدد كبير من الليبيين يتذكر الأمر بشيء من عدم الرضاء" ٣٢٦.

وهناك من يتحدث طبعا، علاوة على الأسباب الآنفة التي تقف وراء هزيمة الإسلاميين في الانتخابات، عن أمور ذاتية تتعلق بقلة خبرة التيار الإسلامي في مجال الانتخابات واللعبة الديمقراطية وطريقة حشد الجماهير والتأثير في قرارها، بمعنى إن الإسلاميين الليبيين لم يكونوا بنفس خبرة وحذاقة أقرانهم في تونس ومصر، حتى يستطيعوا التأثير في الناس وحصد أكبر قدر ممكن من الأصوات، فالتجربة متواضعة قياسا بتجارب الآخرين، وذلك لأن النظام السابق منع كل أشكال الانتخاب والمشاركة والمجتمع المدني الأهلي، وعليه ف" التيارات الإسلامية الليبية حديثة عهد بسياسة والانتخابات، مثلهم مثل باقي الليبيين لم يعرفوا انتخابات لأكثر من نصف قرن، ولم يتمرسوا على إدارتها وخوضها، والتيار الإسلامي الليبي كان مضطهدا بشدة من الطاغية القذافي، أغلب نشاطاته تتم بسرية بالغة خوفاً من تنكيل الطاغية، كما أن غالب التيار الإسلامي الليبي كان منتميا للتيار الجهادي الذي لا يؤمن أصلاً بالعملية السياسية برمتها وخصوصا الانتخابية منها" ٣٢٧.

٣٢٦-مصطفى الفيتوري، " لماذا خسر الإسلاميون في انتخابات ليبيا؟"، موقع "قنطرة"، الرابط على شبكة الإنترنت: http://ar.qantara.de/content/qr-fy-lntkhbt-llyby-lmdh-khsr-lslmywn-fy-ntkhbt-lyby

٣٢٧-شريف عبد العزيز، " لماذا خسر الإسلاميون في ليبيا؟"، موقع "مفكرة الإسلام"، الرابط على شبكة الإنترنت: http://www.islammemo.cc/Tkarer/Tkareer/2012/07/14/153120.html

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٢. قراءة استشرافية لمستقبل التحولات الأخيرة في العالم العربي ومكانة الإسلام السياسي فيها:

بعد رصد كيفية سير الأحداث في البلدان العربية الثلاثة، تونس ومصر وليبيا، من التي شهدت تغييرات بنيوية على صعيد نظام الحكم، وكيفية تعامل جماعات (الإسلام السياسي)، وبشكل خاص جماعة الإخوان المسلمين، مع هذه الأحداث وتطوراتها على الصعيد السياسي اليومي، وفي خضم مساعيها الحثيثة في اقتناص الفراغ السلطوي والوصول إلى سدة الحكم وتغيير بنية الدولة وتحويلها إلى دولة إسلامية قائمة على الشريعة، من المهم الآن استشراف مستقبل هذه التحولات وموقع (الإسلام السياسي) فيها.

سنحاول البحث في مستقبل كل بلد على حدة، ومن ثم إجراء مقاربة موحدة لعموم المشهد في العالم العربي، ومحاولة قراءة مستقبل هذا الحراك ومستقبل (الإسلام السياسي) بشكل عام ضمنه. إلى ماذا سيفضي هذا الحراك في مجمله، وما هو مصير جماعات وحركات (الإسلام السياسي) ضمنه؟. هل ستنجح هذه الحركات في التصدر للحكم وقيادة هذه الدول، ومن ثم بناء "دولة الشريعة" التي تنشدها منذ عقود طويلة؟. هل ستدع "الدولة العميقة" في هذه البلدان، وهي التي حاربت هذه الحركات طويلا، ومازالت تمسك بالعديد من مفاصل الدولة ومؤسساتها، هذه الجماعات تحقق أهدافها بكل سهولة؟.

سنعرج على التجربة المصرية دون الخوض في العمق، وذلك لأننا خصصنا مطلبا كاملا للخوض في تجربة جماعة الإخوان المسلمين في السلطة بعد انهيار نظام مبارك، والتطورات الكبيرة التي جرت في هذا البلد العربي المحوري، والتي أثرت وستؤثر على مستقبل (الإسلام السياسي) في عموم العالم العربي، بل وربما في العالم كله.

في تونس تحاول حركة النهضة متابعة مسيرتها الرامية لتغيير وجه النظام السياسي العلماني في البلاد، ولكن بشكل هادئ وحذر. فمنذ فرار بن علي وانطلاقة العملية السياسية الجديدة، كان خيار حركة النهضة هو عدم الانفراد بحكم تونس، وبالتالي تحمل كامل العبء والمسؤولية في إحداث التغيير الكبير الذي ينتظره التوانسة. هذا ناهيك عن ضرورة المشاركة في السلطة مع القوى الرئيسية وعدم محاولة استبعاد أي قوة من هذه القوى من المشهد وإقصائها. ومن يراقب سياسة حركة النهضة منذ البداية سيلاحظ رهانها على سياسة "النفس الطويل" والحذر، وعدم التسرع في السيطرة والحكم، حتى ولو سمحت اللعبة الديمقراطية وصناديق الاقتراع بذلك.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

هناك يقين بأن المؤسسات التي وطدّها النظام السابق عشرات السنين، وخلقت أجيالا وطبقات منتفعة خبرت الحكم والسلطة، لن تسكت على إنهاء دورها وإقصائها من المشهد تماما. وعليه فان حكومة النهضة و"مهما تكن إرادتها في تجسيد مطالب الثورة، فإنها لن تستطيع تجاهل قوى نافذة في معادلة الحكم، مثل جهازي الأمن والجيش، فضلا عن مؤسسة الإدارة أو بيروقراطية الدولة الضاربة، والتي بقيت تشتغل بقدر كبير من النظام والنجاعة حتى في أجواء الثورة، وهذا ما يرجح احتفاظ وزير الداخلية الحبيب الصيد ووزير الدفاع عبد الكريم الزبيدي بحقيبتيهما" ٣٢٨.

إذن نحن نتحدث هنا عن "النموذج التونسي" ذو الخصوصية الواضحة، وهو نموذج متقدم على بقية النماذج لاعتبارات داخلية تتعلق بفهم وقيادة حركة النهضة وتجربتها داخل وخارج البلاد، وبتوازنات خاصة تتعلق أساسا بالمجتمع والدولة التونسية، حيث لا يمكن إجراء تغيير بنيوي سريع قد يحقق، آنيا، الطموح ولكنه حتما سيصطدم بمعوقات هائلة، ومن هنا، ونظرا لهذه الاعتبارات " وعلى النقيض من جماعة الإخوان المسلمين المصرية، يتسم حزب النهضة في تونس بأنه اكثر ثباتا ووضوحا بشان حريات الفرد ورغبته في تسليم السلطة إذا خسر في الانتخابات، فقد أعلن الحزب ان الشريعة لن تكون مصدرا لجميع القوانين، أي كما كان الوضع في الدستور القديم. وبعد حصوله على أغلبية المقاعد في البرلمان التونسي في نهاية عام ٢٠١١ أقام حزب النهضة تحالف وحدة واسع النطاق من اجل الأشراف على العملية الانتقالية نحو التعددية. وعلى عكس جماعة الإخوان المصرية التي قدمت مرشحها الخاص للرئاسة، دعم حزب النهضة منصف المرزوقي الناشط الليبرالي في مجال حقوق الإنسان، ليصبح رئيسا في جزء مم الاتفاق على المشاركة في السلطة" ٣٢٩.

ومن هنا يمكن الحديث عن "الحالة التونسية التي كان يكتنفها الاحتياط والتخوف من الدور الإسلامي في المنطقة، حيث لجأت فيها الحركة الإسلامية مبكرا إلى الاحتفاظ بتحالفاتها السابقة وإنتاج الخطاب السياسي المطمئن بخصوص الشراكة التي سيقيمها الإسلاميون مع حلفائهم لتدبير وضع ما بعد الثورة وصناعة المستقبل السياسي في تونس واقتسام السلطة بين المكونات السياسية المشكلة للتحالف" ٣٣٠.

وتظهر هذه السياسة حنكة حركة النهضة وتفهمها للواقع السياسي بعيدا عن الشعارات، ولكن هذا لا يعني إنها تخلت بشكل استراتيجي عن خطابها في أسلمة الدولة وتطويع المؤسسات بما يتناسب مع الشريعة

٣٢٨- مجموعة باحثين، " تونس: النهضة تستلم القيادة"، مركز "الجزيرة" للدراسات، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١، الدوحة، قطر.
٣٢٩- ستيفين غلين، " الإسلاميون في السلطة"، مجلة "المجلة" الصادرة في لندن، بريطانيا، العدد ١٥٧٣، حزيران/يونيو ٢٠١٢.
٣٣٠- بلال التليدي، " الإسلاميون والربيع العربي: الصعود، التحديات، تدبير الحكم"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٤٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الإسلامية، فلم يصدر عن الحركة وعم زعيمها الغنوشي أي تصريح أو موقف يوحي بهذا التغيير الكبير، كل ما يسمع هو كلام عام يتعلق ب"المصلحة الوطنية" و"التنمية" و"الديمقراطية" و"مستقبل تونس".

حركة النهضة تريد أن تكون فاعلا رئيسيا وليس فاعلا وحيدا. وفي مجمل الوضع، فإن أغلب القوى السياسية الفاعلة تتوق إلى المحافظة على بنية الدولة ومؤسساتها وإشاعة نوع من الانفتاح والديمقراطية وإبعاد النظام السابق وأعوانه عن مراكز القرار والمؤسسات المهمة في الدولة.

ولكي تنجح تونس في أن تكون قائدة للتحول العربي الطبيعي نحو (الديمقراطية)، فمن المهم بناء المؤسسات ودمقرطتها، وهناك دعوة للتركيز على مؤسسات المجتمع المدني أولا، " تتعلق قدرة تونس في تقديم نفسها كأنموذج للتغيرات الحاصلة في العالم العربي، بمدى نجاحها في تطوير مؤسسات المجتمع المدني الحرة. والخبرة التونسية حتى الآن تظهر عدم اكتفاء التوانسة بما هو موجود من مؤسسات ديمقراطية، وتعرضهم لها بالنقد والمراجعة، من اجل تقويتها وتثبيت أقدامها. مستقبل تونس وثورتها يتعلق بمدى النجاح الذي ستحققه في توسيع هذه المؤسسات وتقويتها، وعدم التوقف عن ذلك" [٣٣١].

وفي مصر كانت التطورات متسارعة من حيث ما جرى على صعيد الدولة ما بعد نظام حسني مبارك، أو على صعيد مشاركة الإخوان المسلمين في الحكم، وانقلابهم على "السياسة الهادئة" و"التطمينات" التي طرحوها في بداية الحراك وخلال سير العملية السياسية الانتقالية.

ولم يشارك الإخوان المسلمون، كما مر سابقا، في المظاهرات منذ بداية الحراك مع القوى السياسية الأخرى، واعتمدوا على سياسة التروي وعدم وضوح الموقف النهائي، خوفا من خروج النظام منتصرا من هذه الأزمة، لذلك لم يصفوا الأحداث بأنها "ثورة" ولم يدعوا النظام إلى "الرحيل" كما فعل غيرهم. وبعد رحيل مبارك، شاركوا بقوة في الميادين، واعتمدوا على تنظيمهم الجيد والولاء الكبير للكتلة الجماهيرية في إغراق هذه الميادين بأنصارهم، وفرض اللون الإسلامي على مجمل الحراك، والاستعداد لاستلام السلطة.

وكان الحذر في التعامل مع القوى الأخرى، وخصوصا (المجلس العسكري الأعلى) هو سيد الموقف، وأعلن الإخوان بأنهم لن يقدموا أي مرشح مباشر للانتخابات الرئاسة، و" تعهد عضوا جماعة الإخوان المسلمين المصرية محمد مرسي وعصام العريان بتشكيل حكومة وحدة وطنية. وفي رد على التأكيدات التي ترد غالبا من معارضيهم العلمانيين، أصر مسؤولا حزب الحرية والعدالة على "أنهم سيسلمون السلطة

[331] - Annette Jünemann, „Arabiellions: Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika“, Springer Fachmedien Wiesbaden, Deutschland 2013, S 62.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إذا خسروا"، لأن المزاج الشعبي لن يتحمل نظام حكم ديكتاتوري بعد الآن. ووعد العريان بالا يغير حزب الحرية والعدالة الدستور المصري حتى تلتزم جميع التشريعات بحكم الشريعة الإسلامية" ٣٣٢.

وقدم الإخوان المسلمون، كذلك، تعهدات أخرى، ولكن لم يتمسكوا بها، وبدا أن توقهم إلى الحكم والسيطرة على كل مفاصل الدولة ومؤسساتها والنيل من رموز وقواعد النظام السابق، هو المسيطر وهو المانع لخلق سياسة متأنية وحذرة تأخذ بالاعتبار كل العوامل الداخلية والخارجية والفواعل المهمة، وبشكل خاص تلك التي تعادي الإخوان وتعمل لمنعهم من الانفراد بحكم دولة مفصلية مهمة كمصر. لكن الإخوان انقلبوا على هذه التعهدات، ونكصوا عن إعلانهم في غمرة مسيرة الثورة بقيمتي (الحرية) و(الديمقراطية) كما سنرى لاحقا.

وبعد أن وصل الإخوان لمرحلة ما من التغلغل في بنية الدولة المصرية، في إطار مساعيهم لتوطيد النظام الإسلامي وإقرار دولة الشريعة، جاءت الضربة القاصمة من المؤسسة العسكرية بالانقلاب على حكمهم، مستغلة الاحتقان القائم لدى شريحة كبيرة من المصريين ضد حكم الإخوان وضد إيديولوجيتهم، وغضب قوى سياسية أخرى من استفراد الإخوان بكل المشهد ومحاولتهم إقصاء الكل بالاعتماد على صندوق الاقتراع فقط.

وفي ليبيا يبدو المشهد السياسي معقدا للغاية، فالحكومة تعاني صعوبة بالغة في دمج الميليشيات العسكرية والقبائل المتفرقة في واقع وطني واحد. هناك أمور كثيرة تمنع تشكيل واقع وطني يدين بالولاء للدولة ومؤسساتها، فتركة النظام السابق ما زالت تفعل فعلها. فلا خبرة في المجال السياسي، حكما أو معارضة، ولا ثقة بين الفرقاء السياسيين وبين الأطراف المتعددة. القبائل تتصارع على النفط مستغلة ضعف المركز، وتعلن واقعا فيدراليا يتمحور أساسا حول السيطرة على منطقة جغرافية تتميز بكثافة آبار النفط أو وقوع الموانئ فيها.

أما جماعات (الإسلام السياسي) فهي أيضا تتصارع فيما بينها، وتنقسم إلى إخوان مسلمين يريدون الوصول إلى الحكم عبر الانتخابات والشرعية، وكتائب سلفية وجهادية مسلحة، لبعضها علاقات فكرية وتنظيمية واضحة ب"القاعدة"، تراهن على قوتها وتنظيمها وسيطرتها الجغرافية، ومن هنا فقد "أبرزت التطورات مدى ضعف المجتمع المدني والسياسي الليبي(بما فيه الأحزاب) بسبب استبداد فريد من نوعه. وما زاد الأمور سوءا تبلور خريطة سياسية جعلت من القوى المحلية والمنطقية لاعبا أول في المعادلة السياسية الجديدة. وتتمثل هذه القوى بالمجالس المحلية، والتجمعات القبلية، والميليشيات المسلحة. فتمكنت

٣٣٢- ستيفين غلين، " الإسلاميون في السلطة"، مصدر سبق الإشارة إليه ٢٠١٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

هذه القوى من زيادة نفوذها، ومن التأثير في الحياة السياسية الليبية، على حساب بناء مؤسسات على المستوى الوطني، خصوصا في قطاعي الأمن والجيش" ٣٣٣.

ورغم وجود حكومة وعملية سياسية في ليبيا وإجراء انتخابات ترافقها مشاركة مقبولة، إلا ان الأوضاع الأمنية وقوة وسيطرة الميليشيات المسلحة والتفكك الأهلي وخصوصا في الأطراف، لا يشي بأن بناء الدولة الليبية ما بعد نظام القذافي سيكون سهلا. فهناك واقع يتوطد الآن وهو دولة الأطراف والميليشيات.

والسلطة المركزية مضطرة لإنهاك نفسها وإضاعة الجهد والوقت في سبيل إضعاف هذه الأطراف وتقوية المركز وإعادة السيطرة على الموانئ وآبار النفط، ومن هنا فإن "هذه الأوضاع الأمنية غير المستقرة تحد، على نحو متزايد، من قدرة الدولة على فرض هيبتها في جميع المجالات، ولا سيما في النظام القضائي الذي لا يملك القدرة على تنفيذ قراراته، لأنه لا يستند إلى قوى أمنية مهنية، وغير متحزبة، للاضطلاع بمهماته التنفيذية، خصوصا مع استمرار حالة الصراع والتجاذب المتعلقة بمشروع الدستور، وشكل الدولة، ونظامها السياسي، ومسائل العدالة الانتقالية، وقانون العزل السياسي، والمصالحة الوطنية" ٣٣٤.

والواضح بأن حالة اللاثقة وانعدام الأمن وسيطرة الميليشيات العسكرية، وميل القبائل إلى الاستقلالية المناطقية والرغبة في السيطرة على الموارد، سوف تستمر إلى مرحلة غير منظورة. بينما لن يتمكن التيار الإسلامي من فرض واقع ينشده على كل البلاد والبدء بتطبيق برامجه في واقع صحي كالجارة تونس مثلا. اليد العليا ستكون للميليشيات العسكرية وبشكل خاص الكبيرة منها، من التي تتحول الآن إلى واقع جغرافي ومناطقي، على شكل دولة مصغرة فارضة واقعا جديدا.

ومن هنا يمكن القول بأن "المصالحة في ليبيا ستكون صعبة. الأمر لا يتعلق هنا بالإصلاح أو بإزاحة نظام وإحلال آخر محله، مثلما عليه الحال في تونس ومصر، وحتى سوريا، بل ببناء الدولة من جديد. الجماهيرية التي لم تكن للجماهير بل كانت مملكة للقذافي لم يعد لها وجود. ورغم ان الحكومة تخطط لقيادة البلاد إلى الديمقراطية، يبقى السؤال هنا: كيف يمكن فعل ذلك في بلد لا تتوافر فيها أي وجود لمؤسسات حكم وإدارة ولا هوية وطنية جامعة" ٣٣٥.

٣٣٣- مجموعة باحثين،" ليبيا: تحديات بناء الدولة في الذكرى الثالثة للثورة"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، الدوحة، قطر، شباط/فبراير ٢٠١٤.

٣٣٤- نفس المصدر.

335 - Volker Perthes, „ Der Aufstand: Die arabische Revolution und ihre Folgen“, S 164.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

من خلال العرض السابق ومراقبة تصرف الحركات الإسلامية، وبشكل خاص جماعة الإخوان المسلمين (تونس، مصر، ليبيا)، في مرحلة ما بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي، نجد بأن سياسة هذه الحركات لم تكن موحدة، وكانت اللهفة إلى الحكم والاستئثار بالسلطة هو القاسم المشترك بينها.

وكان الطابع السياسي هو الواضح بينما غاب الطابع الدعوي وغابت أساليب الإعلام والنشر في سبيل الدعوة، من تلك التي تهدف لإقناع الناس بدعوة وأفكار ومبادئ (الإسلام السياسي). ويبدو بأن الاتجاه التواق إلى السلطة، والذي يعتبرها الهدف الأسمى والمنصة القوية التي يمكن منها تطبيق أفكار (الإسلام السياسي)، وتطبيق الشريعة الإسلامية وأسلمة الدولة بالتالي، هو الذي خرج منتصرا، مع استثناء واضح في الحالة التونسية.

وقد اكتشفت القوى السياسية الأخرى التي تنافس (الإسلام السياسي) ولا تحمل له ودا، هذا التوق الكبير للسلطة لدى جماعاته، فتصدت لها، حيث تحالفت في مواجهتها ومنعها من الانتصار وتصدر الحكم. بينما تعاون وعمل بعضها مع بقايا النظام القديم من أجل الحيلولة دون وصول (الإسلام السياسي) للحكم، ومن هنا ظهر الخطأ القاتل للمخطط الإستراتيجي لدى هذه الجماعات وبدت سذاجة وقصور القراءة السياسية عن فهم حقيقة الواقع، حيث كان من المفروض أن يكون" سعي الإسلاميين للديمقراطية لذاتها، وليس بهدف استخدامها لاكتساب سلطة للإسلام، أي لا يكون اكتسابها وسيلة لأسلمة الدولة رغما عن الأقلية البرلمانية، إذ بمجرد ما تكتشف القوى الوطنية الأخرى والجهات الأجنبية ذلك، تنقلب الساحة السياسية إلى معركة لاسترجا ع الديمقراطية من الإسلاميين، وإقصائهم إلى درجة قد تصل إلى سحب غطاء الأمان والحرية عن الدعوة الإسلامية" [٣٣٦]، وهذا ما حصل في مصر كما سنبين لاحقا.

ولم تفد كل "التطمينات" التي ساقتها جماعات (الإسلام السياسي) للجماهير حول ما لديها من "قناعات" و "ثوابت" في عدم "إقصاء أي جهة"، أو السعي إلى "التأثير في بنية الدولة ومؤسساتها"، بل ضرورة "احترام دولة المواطنة ومدنية الدولية"، و "عدم الرغبة بالانفراد بالحكم"، وانتفاء النوايا في "الاستئثار بالقرارين الداخلي والخارجي"، وعدم التدخل في "صنع السياسات الداخلية والخارجية"...الخ. لم يفد كل هذا الكلام في إظهار احترام قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية)، مثلما سمعنا في الكثير من التصريحات، في طمأنة الرأي العام في الداخل والخارج، فالواقع كان يقول شيئا مختلفا عن ذلك، وهو سعي حثيث من جانب جماعات (الإسلام السياسي)، وفي المقدمة منها الإخوان المسلمون، للوصول إلى الحكم والسلطة ومصادرة الحراك كله وإسباغ اللون الإسلامي عليه، في الوقت الذي فكان لازما أن يكون حديث "الإسلاميين عن الانفتاح واستخدامهم مفردات كالدولة المدنية ودولة المواطنة...الخ، مترافقا مع عمل

[٣٣٦]- د. إسماعيل الشطي، "الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة"، آفاق للطباعة والنشر، الكويت، الطبعة الأولى ٢٠١٣، ص ٢٠٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

داخلي للاستعداد لكيفية التعامل مع المتغيرات المتسارعة حولهم. فالتغيير على مستوى الخطاب الإعلامي وحسب، سيكون تأثيره سلبا إذا لم يرافقه عمل يعكس صدق النوايا على تنفيذ ذلك التغيير، لأن العمل بغير ذلك يعني، مرة أخرى، تكرار ما كان موج التغيير يفعلونه في زمن الانقلابات العربية، حينما كانوا يعدون الناس بالجنة على الأرض، لكن الشعوب لم تر في الحقيقة إلا بعضا من لهيب جهنم" ٣٣٧.

ويرى المنتقدون للرغبة الجامحة للإسلام السياسي وتوقه الواضح للوصول إلى الحكم والاستئثار بالسلطة دون بقية القوى السياسية، بأنه أضر ببقية القضايا الوطنية المهمة، والتي ينادي بها الإسلاميون أنفسهم، مثل التنمية والتطوير وتحديث البلاد والارتقاء بالعباد، لذلك كان ينبغي لقضية "وصول الإسلاميين لسدة الحكم من خلال الديمقراطية ان تكرس لحاجات الإسلام الحقيقية، لبناء أمة ذات اقتصاد قوي، ومن خلال حكم رشيد، وفي ظل نهج ديمقراطي، وهذه أهداف لا يختلف عليها أحد من أفراد الوطن الواحد" ٣٣٨.

وفضلا عن هذا الإهمال الكبير لمجمل العملية الديمقراطية، وتصورها فقط وكأنها "وسيلة" أو "آلية" للوصول عن طريقها إلى الحكم، ومن ثم الحكم باسم الشعب و"الشريعة"، وعدم التخلي عن السلطة، مثلما فعل الإسلاميون في السودان وإيران وفلسطين مثلا، فإن التسرع في حصد نتائج التحولات الأخيرة في العالم العربي، أضعف هذه الجماعات نفسها واثر كثيرا في شعبيتها ومصداقيتها، ومن هنا فقد "ساعدت المشاركات السياسية للإسلاميين على استنزاف الجهود والطاقات الإسلامية في دوامات السياسة التي تؤدي إلى استهلاك تلك الطاقات دون تحقيق ما يناسبها من عوائد، أو تحقيق عوائد محدودة مؤقتة قابلة للزوال مع تغير نتائج الانتخابات، كما أدت إلى تحييد تيارات إسلامية، دعوية وعلمية، أخري، أو قولبتها، وإعادة تصنيفها من خلال ميزان، متغير، للاعتدال والتطرف، تمت صياغته وفق مقتضيات العمل السياسي وليس الدعوي، ما يعني ان العمل الدعوي اصبح خاضعا للسياسي" [٣٣٩].

ومع أن تجربة (الإسلام السياسي) مع التحولات الأخيرة في العالم العربي ما زالت فتية، ألا أن هناك مراجعات بدأت بالظهور، من أجل تقييم هذه التجربة والتصدي لها النقد والتصويب. وتذهب هذه المراجعات في انتقاد طريقة العمل السياسي والتعامل بهذا "الاستخفاف" مع التطورات الأخيرة، والظن بأن الظروف أصبحت ناضجة تماما وأن الأرضية المناسبة قد مهدت تماما لسيطرة وحكم الإسلاميين، وظهر بأن القضية أعقد مما صوره الإسلاميون، وظنوا بأن بعض "التطمينات" التي يقدمونها للرأي العام سوف تفي بالغرض، حيث إنهم أرادوا أن "يطعموا" سياستهم ببعض الزركشة "الديمقراطية" التي تظهر نوعا من

٣٣٧- د. محجوب الزيري، "الإسلام السياسي ومخاض الثورات العربية"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١، ص٥.

٣٣٨- د. إسماعيل الشطي، "الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢٠٨.

٣٣٩- أحمد فهمي، "الإسلاميون والطريق إلى السلطة"، مجلة "البيان" الصادرة عن مركز البحوث والدراسات، الرياض، السعودية، بدون تاريخ النشر ورقم العدد، ص ٤٥٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

"التعددية" والقبول بالآخر، كتعيين قبطي مسيحي في هذا المنصب أو ذاك، كما الحال في مصر، أو التحالف مع شخصية علمانية ليبرالية أو حزب يساري أو قومي، أو إصدار "فتوى" بحرمان "إقصاء" الأقليات والمرأة.

وهذا الأمر انتقده حتى كبار أساطين (الإسلام السياسي)، " لم تكن قط مهمة الإسلاميين هي تزيين الخارطة الخاصة بأسماء منتقاة لنثبت أننا نؤمن بالتنوع، بل أن نطرح طرحا سياسيا مؤمنا بالواقع بخطاب صريح، وأن نعنى بالمقاصد العامة التي يستفيد منها الجميع، كالعدل السياسي، والنمو الاقتصادي، وحفظ الحقوق، وفصل السلطات، والقبول بقواعد اللعبة السياسية، والتداول السلمي للسلطة. إنه لا سبيل إلى إلغاء هذا الاختلاف والتنوع القائم، وهو جزء من سنة الله، فعلينا ألا نخطئ في تجاهله، أو كبته، أو التعامل معه باستعلاء وفوقية تجعله يتجه للانفجار والمواجهة" [٣٤٠].

لقد أدى إهمال الإسلاميين للقوى الأخرى ورغبتهم الجامحة في الحكم لوحدهم، ورهانهم على حالة المظلومية والقمع التي عاشوها في الماضي طويلا، في ظل الأنظمة السابقة، وسوء تقديرهم لرغبات وأولويات المواطن، إلى تقليص شعبيتهم وتآكل بريقهم سريعا أمام التجربة الحقيقية في الحكم والإدارة.

لقد كان لإقصاء القوى المعارضة الوطنية من تلك التي ناضلت طويلا ضد الأنظمة القامعة، وعدم التحالف معها، على الأقل في المرحلة الانتقالية، والرغبة في استبعادها واستبعاد كل مراكز القوى التابعة للنظام السابق، الأثر الأكبر في فشل الإسلاميين وانكشاف مخططهم الرامي إلى السيطرة وتغيير وجه الدولة، والنيل من قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية) اللتان ناضلت الجماهير من أجل تحقيقهما زمنا طويلا، ومن هنا فقد ظهر بأن " نموذج الديمقراطية الذي يناسب المجتمعات العربية التي تجري فيها الاحتجاجات الشعبية، هو ديمقراطية الشراكة الوطنية التي تقوم على مبدأ التوافق الوطني الذي يوفر الفرصة لكل المكونات السياسية والفكرية المشاركة الحقيقية في صنع القرار، الأمر الذي يضعف حاجة القوى الوطنية للإستقواء بالعامل الخارجي ضد بعضها البعض، كما يقلل من فرص بعض تيارات الحركة السياسية للانفراد بالسلطة سواء بالاستناد على الشرعية الانتخابية أو إلى العنف. إن تحقيق ذلك يساهم في توفير الظروف المناسبة للاستقرار السياسي والاجتماعي خلال الفترة الانتقالية" [٣٤١].

وفي غمرة الانشغال بكيفية السيطرة على الحكم وتنفيذ برامجها الرامية لأسلمة الدولة بشكل منهجي، من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية في النهاية، بشكل أو بآخر، أهملت جماعات (الإسلام السياسي)، وعلى

[٣٤٠]- د. سلمان العودة، " أسئلة الثورة"، مركز إنماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٢، ص ١٦٠ و ١٦١.
[٣٤١]- د.فاخر جاسم،" الاحتجاجات الشعبية العربية وآفاق تطورها الديمقراطي"، مجلة الأكاديمية العربية في الدنمارك، مجلة فصلية محكمة صادرة عن الأكاديمية العربية في الدنمارك، كوبنهاغن، مملكة الدنمارك، العدد ١٠، ٢٠١١. ص ١٥٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

رأسها الإخوان المسلمون، جوانب كثيرة من جوانب حياة المواطنين والدولة، وإحدى هذه الجوانب هي الأمور المعيشية وقطاعات الاقتصاد والتجارة، حيث لم يجد الشعب أي تحسن في حالته المعاشية، رغم تسلم الإسلاميين الحكم أو مشاركتهم في السلطة، وهم أصحاب الشعار السحري (الإسلام هو الحل)، وشمل هذا الأمر كذلك القوى الديمقراطية واليسارية المعارضة وليس فقط (الإسلام السياسي).

وظهر بأن الإسلاميين لا يملكون أي مشروع واضح المعالم، لا هم ولا غيرهم، ومن هنا فقد " غاب عن تحليل مجريات الأمور الثورية أية إشارة إلى طرق ووسائل الوصول إلى نمط تنموي متجدد، مستقل عن النموذج النيوليبرالي الذي تفرضه مؤسسات التمويل الدولية، كما الإقليمية العربية أو الإسلامية. وهذا ليس بالقضية السهلة نظرا لعمق تجذر الاقتصاد الريعي غير المنتج في كل أنحاء الوطن العربي، بالإضافة إلى اتكال الاقتصاديات العربية إما على زيادة أسعار النفط وإما على التحولات المالية التي يقوم بها الملايين من المغتربين العرب لذويهم في الوطن، وكذلك المساعدات الغربية، سواء بشكل قروض أو هبات، والمساعدات الآتية من الدول النفطية في شبه الجزيرة العربية. وحسب علمنا فلم نر حزبا سياسيا، إسلاميا كان أم مدنيا، قد ركز في برامجه وشعاراته على هذه القضية المركزية لكي تصل الثورات العربية إلى بر الأمان" [٣٤٢].

وعلى الصعيد الخارجي فإن الضغط يزداد على الإسلاميين الحاكمين، فيجب تطويع خطابهم بحيث يصبح قادرا ومضطرا على تقبل قيم (الديمقراطية) و(الحرية) و(حقوق الإنسان) و(حماية الأقليات)، وهم مجبرون على ذلك، وإلا فإن عقبات كثيرة ستظهر في طريقهم، وستتضافر المعوقات الخارجية مع تلك الداخلية من أجل إفشال مساعي (الإسلام السياسي) في الحكم والسيطرة، وهنا لا يجب أن ننسى بأن " النخب الإسلامية التي وصلت للحكم نفسها قد وصلت من خلال نظم سياسية أنتجتها التجربة الليبرالية وفلسفتها، ومهما قيل عن توافق أجزاء منها مع الشريعة، إلا أن المسلّم به لدى الجميع أن الموجود في الواقع هو المظلة الليبرالية، ما يتوافق منها مع الإسلام وما لا يتوافق، وأنه حتى الصياغات الدستورية التي خرجت والتي ستخرج ستحتوي على المفهوم الليبرالية أولا ثم تقييده بالنص الشرعي لاحقا، وربما يكون تقييدا جزئيا أو كليا، وربما يكون تقييدا مكتوبا في النص الدستوري أو في المدونات التفسيرية. فواقع الحال: أن التيارات الإسلامية مضطرة لأن تعطي الغرب وأن تعطي أقلياتها الطائفية وأن تعطي النخب والأطياف السياسية العلمانية ما يرضيهم ويسكتهم، وهذا الذي يرضيهم ويسكتهم أكثر مادته منتزع من المنظومة المفاهيمية الغربية الليبرالية" [٣٤٣].

---

[٣٤٢]- جورج قرم، "الحلقة الضائعة في الثورات العربية"، جريدة السفير اللبنانية، ٥ و ٧ آب/أغسطس ٢٠١٣.

[343] - د. وليد بن عبد الله الهويريني، " عصر الإسلاميين الجدد: رؤية لأبعاد المعركة الفكرية والسياسية في حقبة الثورات العربية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٤٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بكلام آخر أن تتحول هذه الجماعات، بغض النظر عن قوتها التنظيمية وتجربتها وحجمها الجماهيري، إلى إحدى الفواعل السياسية، وليس الفاعل السياسي الرئيسي والأهم، القادر على الحكم والإدارة.

وثمة خطوط حمراء، موضوعية، موجودة أمام الإسلاميين تكاد تكون هي نفسها في كل بلد عربي ومسلم، وهذه الخطوط الحمراء هي " رئاسة الجمهورية، الحصول على نسبة الثلثين في البرلمان، أي التمكن من تغيير الدستور، القرار العسكري والجيش، الجانب الأهم من السياسة الخارجية، الإعلام الرسمي، الأمن الداخلي والمخابرات، مستويات التغيير الجذرية في مجالات مثل التعليم، القوانين، القضاء، ونحو ذلك. وحتى في حالة تمكن الحكومة الإسلامية من امتلاك القرار في أحد المفردات السابقة، فإن تنفيذ الرؤية الإسلامية التي تحملها هذه الحكومة يحتاج إلى قوة سياسية هائلة لا يكفي الفوز الانتخابي لتوفيرها" ٣٤٤.

وعليه فمن المهم الآن البحث في كيفية تحرك جماعات (الإسلام السياسي) وتفاعلها في الفترة المقبلة، ما هو المطلوب منها لكي تنجح في التفاعل مع بقية القوى الوطنية المعارضة، حيث تطرح هي الأخرى برنامجا وطنيا يقتصر فعله على الوطن ولا يعبر الحدود، أي لا علاقة له بمفهوم "عالمية الإسلام"، بل يتحرك لتوطيد قيمتي الحرية والديمقراطية، بالتوافق مع القوى الأخرى.

ومن هنا المطلوب من "الحركات الإسلامية ان تثبت قدرتها على استيعاب هذه المرحلة "الصفرية" في الحياة السياسية، والتخلص من ضغط الإرث السياسي السابق، والانتقال من "فقه الضرورة" وخطاب الابتلاء والصبر، إلى مرحلة الخطاب السياسي المرن والحر. وعليها أيضا تجنب السعي وراء مكاسب اللحظة، عبر محاولات الحصول على أكبر نصيب من كعكة السلطة في هذه المرحلة السياسية الحساسة، التي لم تتجاو ز فيها المجتمعات بعد مساحة التحولات القلقة إلى حيز الاستقرار. فما زالت القوى التقليدية(الجيش، القوى الرأسمالية، النخبة العلمانية) تمسك بكثير من مفاصل الدولة الأمنية والاقتصادية والسياسية. لذا، يجب أن ترتكز أولوية الحركة الإسلامية على بناء دولة القانون والمؤسسات المدينة الصلبة والراسخة، لتكون ضمانا لاستمرار الفضاء السياسي الحر في المستقبل" ٣٤٥.

إذن لا بد من ممارسة السياسة بوصفها "فن الممكن" والتخلي عن الأحلام الإمبراطورية الكبرى من تلك التي حلم بها ذات مرة أساطين (الإسلام السياسي) أمثال أبو الأعلى المودودي وسيد قطب وحسن البنا، أي بناء دولة الخلافة وإخضاع كل العالم لفكرة (الحاكمية الله)، لا بد من مراعاة الظروف وأوضاع الناس

٣٤٤- أحمد فهمي، "الإسلاميون والطريق إلى السلطة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٤٥٢.
٣٤٥- نواف بن عبد الرحمن القديمي، "الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ووضع استراتيجية واضحة ونهائية في اختيار العمل الوطني واحترام خيارات الناس، سيما فيما يخص قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية)، والتي ضحى من اجلها الآلاف من المواطنين العرب بأرواحهم من أجلها منذ بدء التحولات الأخيرة في العالم العربي.

وخلال دراسة مسيرة جماعات (الإسلام السياسي) في الفترة السابقة، تظهر تحديات كبيرة أمامها، ومن المهم أن تتجاوز هذه التحديات وأن تحدد موقفها وبرنامجها الانتخابي، وتتخلى عن النقاط الإيديولوجية التي تتصورها أوامر إلهية.

ومن هنا فإن أبرز هذه التحديات هي " التحدي الأول: هو تحد سياسي: ويقضي بالتخلي عن عقلية الاحتكار للحقيقة وممارسة الوصاية الحصرية على الشأن العام، دينيا كان أو سياسيا، وإتقان لغة الاعتراف والتداول مع الآخر(..) فالعمل تحت يافطة دينية إسلامية، في مجتمع متعدد الطوائف هو لغم ينتظر ساعة الانفجار. فالأجدى والأولى من يشتغل بالسياسة ان يعترف بنسبية معارفه ودنيوية سياساته ومدنية برامجه. التحدي الثاني: هو تحد عقائدي: ويقوم على مواجهة السلفيين الذين خرجوا من رحم الإسلاميين والذين هم ثمرة دعوتهم وتعليمهم. والسلفية لا تتقن سوى لغة التكفير والاستئصال، عنفا وإرهابا(..)، وإذا كان الإسلاميون حقا مع حريات التعبير، فذلك يقتضي التخلي عن لغة التكفير، وبإلغاء قاعدة الارتداد وإطلاق حرية الاعتقاد والنقد للنصوص والسلف، كما يقتضي إعادة النظر بالتعامل مع التراث الديني، بحيث لا يعامل بعقلية العبادة والتقديس، بل كمخزون رمزي، كإمكان للاستثمار في بناء مجتمعات مدينة. التحدي الثالث: وهو تحد خلقي: وقوامه ممارسة التواضع الوجودي والتقي الفكري، بحيث يعترف الإسلاميون، من غير لف ومداورة أو جحود، بإنجازات الغرب لكي يحسنوا استثمارها وتطويرها، وبحيث يعترفون ثانيا بما تنجزه القوى الأخرى في بلدانهم ومجتمعاتهم" [٣٤٦].

وخلال البحث عن أساليب جديدة تكون قادرة على "تطويع" الإسلام السياسي وتشذيبه وإخضاعه للكل من ضابطي وقيمتي (الديمقراطية) و(الحرية)، وتخليصه من الأفكار المسبقة والتفسيرات الجامدة القديمة، ودفعه إلى التخلي عن النظريات الأممية العابرة لحدود الأوطان، يظهر الرأي المخالف من داخل هذه الجماعات، وهو رأي يعارض أي "تنازل" حيال المبادئ الديمقراطية والمشاركة السياسية في الحكم والإدارة.

[٣٤٦]- د. علي حرب،" ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: من المنظومة إلى الشبكة"، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ٢٠١٢. ص ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ويذهب مثل هذا الرأي في أن الإسلاميين سيخسرون جوهرهم ومبادئهم العقائدية، في حال أن رضخوا للعبة الديمقراطية وقبلوا بالمشاركة مع بقية القوى الأخرى في حكم وتسيير الدولة والمجتمع وقبول (الديمقراطية) و(العلمانية) و(القانون الوضعي) المناقض لمبدأ (الحاكمية الله) وعليه ، ف" غني عن القول بأن الإسلاميين، إذ يعدون تحكيم الشريعة(انموذجهم المنشود)، لا يمكنهم لاعتبارات سياسية معروفة التصريح بهذا، فموازين القوى كلها ضدهم، ومن ثم كان هناك نوع من المناورة والتورية بالألفاظ التي يستخدمها الإسلاميون عبر المنابر الإعلامية العلمانية التي كانت تمارس عليهم ضغوطا رهيبة، كانت تزداد في شراستها ومحاصرتها لهم مع اشتداد موجة العنف، في ظل تلك الأجواء الملتهبة بدأت تبرز آراء المدرسة التنويرية تجاه الديمقراطية، التي حاولت بشكل أو بآخر تكييف مفاهيم الديمقراطية الغربية مع الشريعة الإسلامية، بما في ذلك إعطاء الشعب حق التشريع، أو تجويز الولاية العظمى للمرأة، أو فتح حرية الرأي والفكر للملاحدة والعلمانيين، أو تجويز الولاية العظمى لغير المسلم، أو إنكار عقوبة المرتد..الخ" [٣٤٧].

وفي حال قبول جماعات (الإسلام السياسي) باللعبة الديمقراطية، وارتضائها بالانتقال بين الحكم والمعارضة، وخضوعها لمشيئة الجماهير، أي للديمقراطية، وليس لحكم الشرع والنص الديني، واحترامها لقيمتي (الحرية) و(الديمقراطية) وفق النموذج الغربي المعمول به في معظم دول العالم، فإنهم سيواجهون أزمة بنيوية كبيرة، ستؤثر على هوية وماهية خطابهم وجدواه في الأصل، وفق رأي البعض، وقد تؤدي إلى حدوث إنشقاقات و"فتن" داخلية ضمن تلك الجماعات نفسها. فليس من السهل أن تقنع قطاعا عريضا من الإسلاميين من الذين تشربوا أفكار الشريعة و(الحاكمية لله) وانتظروا كل هذه السنين وتحملوا القمع والظلم والتهميش، وتحاول أن ترضيهم بواقع جديد وهو القبول بوضع الفاعل السياسي غير الرئيسي والحاكم في هذه الدولة أو تلك.

ومن هنا ينشر بعض منتقدي هذا التوجه لدى (الإسلام السياسي)، من المطالبين بضرورة التمسك بالمبادئ التقليدية لجماعات (الإسلام السياسي)، آراء يضمنونها سيناريوهات محددة أمام الإسلاميين، ففي حالة خضوع (الإسلام السياسي) للواقع الحالي، بعيد التجربة المريرة في الحكم والسلطة في تونس وليبيا ومصر، فإن أمامهم "حالتان لا ثالث لهما. الحالة الأولى: أن يتبنى الإسلاميون نموذجا سياسيا غربيا، ولكنهم لا يزعمون أن نموذجهم يمثل الإسلام ولا ينسبون للإسلام الأدبيات العلمانية المدرجة في لوائح أحزابهم وأنشطتهم، وإنما سلكوا هذا الخيار لأنه "الخيار المتاح" أمامهم من باب الموازنة بين المصالح والمفاسد. الحالة الثانية: أن يتبنى الإسلاميون نموذجا سياسيا غربيا، ويعلنون في برامجهم ولوائح أحزابهم أنهم يستقون تلك المفاهيم الغربية من الإسلام، وليس الحديث هنا عن النوايا والمقاصد، فنواياهم

[٣٤٧]- د. وليد بن عبد الله الهويريني، " عصر الإسلاميين الجدد: رؤية لأبعاد المعركة الفكرية والسياسية في حقبة الثورات العربية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٠٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ومقاصدهم نبيلة تستهدف عرض الإسلام بصورة حضارية مشرقة أمام العالم، ولكنهم زلت بهم القدم عندما ظنوا أن عرض الإسلام بصورة مشرقة إنما يكون بمحاولة تكييف الإسلام مع المفاهيم الغربية، ومن هنا يشرع هؤلاء من حيث لا يشعرون بتبديل وتحريف المفاهيم الشرعية لتتوافق مع النموذج الديمقراطي الغربي، وينسبون للإسلام والقرآن ما اجمع علماء الأمة منذ عهود الصحابة والقرون المفضلة على خلافه"[٣٤٨].

ومما سبق نتلمس حجم التحدي الكبير الذي يواجه جماعات (الإسلام السياسي) التي ارتضت الانخراط في اللعبة السياسية وأرادت من خلالها الوصول إلى الحكم من أجل البدء بتطبيق برامجها الرامية لأسلمة الدولة وتحقيق دولة الشريعة والخلافة في النهاية.

ثمة تحديات بنيوية كبيرة تتخلص في وجود مجموعة من اللاعبين السياسيين الأقوياء في الداخل والخارج، ممن يمنعون بكل قوة تحقيق (الإسلام السياسي) لأهدافه وبرامجه. ورأينا في مصر كيف اجتمع هؤلاء على جماعة الإخوان المسلمين وانقلبوا عليها في محاولة قوية لإنهاء حضورها كفاعل قوي ورئيسي في المشهد السياسي وإقصائها من كل مظاهر الحياة العامة.

كذلك رأينا المشهد الليبي المضطرب، وكيف أن القوى السياسية وبالاستفادة من عوامل داخلية قد حاولت منع جماعات (الإسلام السياسي) والإخوان المسلمين تحديدا من تشكيل تكتل قوي يمكنها من خلاله استلام الحكم أو حتى التحول لركن أساسي من أركان، تصبح قادرة على تطبيق برامجها في تحقيق الشريعة ونشر مبادئها. بينما اتسمت تجربة حركة النهضة الإسلامية في تونس بالحذر والهدوء، جراء القراءة الموضوعية لقادتها واستفادتهم من تجربتهم وتجربة غيرهم مع الأنظمة القامعة في العالم العربي.

لقد قرنت هذه الحركة القول بالفعل حينما تعلق الأمر بحكم الدولة ومؤسساتها في المرحلة الانتقالية، فحاولت أن تشرك معها القوى السياسية والنقابات في العمل والتخطيط، ولم تثر كثيرا مؤسسات ومراكز قوى الدولة العميقة ولا القطاعات العلمانية والليبرالية والفعاليات الاقتصادية في البلاد. كذلك حاولت النهضة النأي بنفسها عن الجماعات الإسلامية المتطرفة من التي لجأت إلى السلاح والعنف وصورتها بأنها خطرة وعدوة للثورة وللشعب التونسي، بينما هي على العكس حركة إسلامية متزنة ومرنة هدفها الحفاظ على "مدنية" الدولة وحماية الثورة والعمل لخدمة الشعب.

٣٤٨- د. وليد بن عبد الله الهويريني، " تحولات الإسلاميين من لهيب سبتمبر إلى ربيع الثورات"، من إصدارات مجلة "البيان"، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى٢٠١٢، ص ١١٣ و ١١٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وبشكل عام ورغم تعثر مشروع (الإسلام السياسي) في مصر وليبيا، ومواجهته تحديات حقيقية كبيرة في تونس، وظهور مناطق الضعف والخلل، وانكشاف تلك المناطق للقوى السياسية المنافسة، وسوء القراءة الواقعية لديه، وتدخل العامل الخارجي وقوته، ومقاومة الدولة العميقة، إلا ان هذا المشروع يبقى موجودا وفاعلا رئيسيا في رسم ملامح المشهد السياسي في الفترة القادمة، بينما تشكل التطورات الآتية تحديا كبيرا لعموم القوى السياسية ولكل من راهن على التغييرات والتحولات في العالم العربي، وقال بأنها ستتجه نحو ترسيخ قيمتي "الحرية" و"الديمقراطية". ومن هنا يصح القول بأن السنوات القادمة " لا تبشر إلا بالمصاعب، فالهزات الارتدادية للثورة يمكن أن تكون خطرة إن لم يستعد الناس لمواجهة الثورة المضادة التي تلوم نذرها في الأفق وتتجلى في الدكتاتوريات المعشعشة في المنطقة، وفي حركاتها السياسية والدينية الرجعية، وجماعاتها الطائفية، كما تتجلى في القوى الإقليمية والدولية المشككة" [٣٤٩].

[٣٤٩]- د. مروان بشارة، " العربي الخفي: وعود الثورات العربية ومخاطرها"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢٠٧.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المطلب الثاني: الإسلام السياسي وتطبيقات الحرية والديمقراطية (مصر نموذجا):

. جماعة الإخوان المسلمين المصرية: التاريخ والخطاب:

. جماعة الإخوان المسلمين حاكمة لمصر ما بعد التحولات الأخيرة:

. قراءة إستشرافية لمستقبل جماعة الإخوان المسلمين في مصر:

****

١. جماعة الإخوان المسلمين المصرية: التاريخ والخطاب:

تأسست جماعة الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨ على يد حسن البنا، وجاءت عملية التأسيس كرد على الأوضاع والظروف السياسية التي مرت بمصر والمنطقة الإسلامية عموما. فانهيار السلطنة العثمانية وقدوم الاستعمار وتفكك وتضعضع العالم الإسلامي وضعفه أمام تفوق الآخرين، كان من بين الأسباب التي دفعت بالبنا إلى التفكير مليا في وضع مصر والمسلمين عموما، ومن ثم اتخاذ القرار بتأسيس هذه الجماعة.

ومن وجهة نظر الإخوان المسلمين، والباحثين الحاملين للوائها، فإن ظروفا موضوعية هي التي جعلت من تأسيس هذه الجماعة أمرا واجبا لا مناص منه، " الفترة التي قام في خلالها حسن البنا بدعوته كانت فترة حالكة في تاريخ هذه الأمة، وأشير هنا إلى أن هذه الحلكة لم تبدأ مع بدء ظهوره على المسرح وانما كانت الحلكة مطبقة على الأمة من قبل ذلك، وقد بلغ استهتار الإنجليز بمقدرات هذه الأمة أن تجاهلوا أنها أمة مسلمة ذات مجد وتاريخ ففتحوا للحملات التبشيرية أبواب البلاد، بعد أن مهدوا لها بنشر الجهل والفقر والمرض، وبعد أن اطمأنوا إلى أن مقاليد الحكم في البلاد أصبحت في يد الفئة التي تدين لهم بالولاء والتي هي في حقيقة أمرها غريبة عن هذه البلاد" [٣٥٠].

وعموما يمكن الإشارة إلى الأسباب التي دعت حسن البنا وصحبه إلى تأسيس جماعة الإخوان المسلمين، وهي أسباب تتعلق بعضها بوضع مصر الداخلي، وبماهية النظام الملكي والقوى الخارجية التي تؤثر على توجه هذا البلد وتشكيل سياسته بالكامل، وتتعلق بعضها الآخر بالوضع العام للعالم الإسلامي، حيث الضعف والتشتت، ومن هنا يمكن القول، من وجهة نظر الإخوان والباحثين القريبين منهم، بأن " أهم الأسباب لتأسيس جماعة الإخوان المسلمين هي:

[٣٥٠]- محمود عبد الحليم، " الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ: رؤية من الداخل"، الجزء الأول، دار الدعوة للطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، الطبعة الخامسة ١٩٩٤، ص ٥٨ و ٥٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

السبب الأول: الهجمة الغربية الاستعمارية على بلاد الإسلام والعروبة.
السبب الثاني: الآثار المترتبة على الاتصال بالحضارة الغربية فكريا واجتماعيا.
السبب الثالث: مدارس التبشير.
السبب الرابع: إلغاء الخلافة وصدور الكتب العلمانية.
السبب الخامس: تهاون البرجوازية المتوسطة.
السبب السادس: اتساع الفوارق الاجتماعية.
السبب السابع: انتشار الفاشية في أوروبا والخوف من الشيوعية" [٣٥١].

ولا يمكن القفز، بأي حال من الأحوال، فوق شخصية حسن البنا حين الحديث عن جماعة الإخوان المسلمين، فالرجل هو مؤسسها وهو واضع فكرها وهو مخطط برامجها، وما زال القادة في الجماعة يمشون على هدي أفكاره وتعاليمه، ويستقون الدروس من يومياته في التعامل مع الأحداث والخطب.

حسن البنا أحدث مراجعة فكرية لعموم حال المسلمين وحال مصر، وانتهى إلى ضرورة تشكيل جماعة إسلامية دعوية قادرة على حماية المسلمين من التأثيرات الخارجية والارتقاء بهم إلى مصافي الأمم المتقدمة، أو ما كان عليه "السلف الصالح"، كما في أدبيات الجماعية، ومن هنا يمكن القول بأن البنا " استطاع أن يقيم بناء جديدا للدعوة الإسلامية، وان يقدم صياغة جديدة للفكر الإسلامي، واستطاع أن يرد للمفاهيم الإسلامية الصحيحة اعتبارها، بعد أن ظلت آمادا طوالا غائبة عن أذهان المسلمين البسطاء، قابعة في أدمغة القلة من المسلمين المثقفين، لا تكاد تغادرها إلى ألسنتهم حتى تعود إليها، كذلك استطاع أن يحول المعاني الإسلامية إلى أفعال، بعد أن ظلت آمادا طوالا مجرد ألفاظ تقال من فوق المنابر" [٣٥٢].

أما بالحديث عن المبادئ والأفكار التي قامت عليها جماعة الإخوان المسلمين، ومن ثم الأهداف التي سعت إلى تطبيقها، فيمكن تتبع التطور الذي مرت به الجماعة خلال تاريخها، ذلك التطور الذي اثر كثيرا على نظرتها إلى الأمور والقضايا الداخلية والخارجية.

وفي بداية ظهور الجماعة كان التركيز واضحا على القضايا الدعوية والاجتماعية في حياة المسلمين، وكان الهدف الأسمى هو "تثبيت الإسلام كنظام حياة وتربية في حياة المسلمين وإرجاع هؤلاء إلى طريق الدعوة والتمسك بمبادئ هذا الدين في أمورهم المعاشية، وعليه فإن " الفحص لحركة حسن البنا أظهر أنه لم يقم بها لعوامل سياسية تتعلق بالدستور أو الاستقلال، أو رفض النظام القائم، إنما قام بها لأسباب

[٣٥١]- السيد يوسف، " الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٩، ص ١٥.
[٣٥٢]- محمد عبد الله السمان، " حسن البنا الرجل والفكرة"، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٧٨، ص ٣١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

سلفية تعارض التغريب. وكل هم حسن البنا ورفاقه كان منصرفا إلى العمل السلمي المتمثل في إنشاء الجرائد الإسلامية والوعظ والإرشاد وتأليف الجمعيات، فنشاطهم هو مجرد عمل سلفي إصلاحي يقوم على فكرة الإصلاح الديني والخلقي، ومع مرور الوقت كان على الجماعة أن تحدد موقفها الفكري من القضايا السياسية العامة، وعندئذ برزت لها أيديولوجية متكاملة تختلف عما بدأت به، وتقوم على فكرة الحكومة الإسلامية وشمولية الإسلام للدين والدولة" [٣٥٣].

ومع مرور الوقت تبلورت فكرة التنظيم وأهدافه بشكل واضح وذلك بعد سنوات قليلة من مخاض الولادة، فقد " حددت حركة الإخوان المسلمون برنامجها الفكري في الدورة الثالثة لمجلس شورى الجماعة عام ١٩٣٥ وأكدت أن عقيدة الإخوان قائمة على أن "الأمر كله لله، وأن سيدنا محمدا خاتم رسله للناس كافة، وا ن القرآن كتاب الله وهو قانون شامل لنظام الدنيا والآخرة، وأن يتمسك الأخ بالسنة وواجب المسلم هو إحياء مجد الإسلام بإنهاض شعوبه وإعادة تشريعه، وان راية الإسلام يجب أن تسود البشر وان مهمة كل مسلم تربية أبناءه على قواعد الإسلام، ولتحقيق كل ذلك لابد من إقامة الحكومة الإسلامية التي تطبق قواعد الإسلام(..)، وفي الذكرى العاشرة لتأسيس الإخوان عقد المؤتمر الخامس ١٩٣٩ حيث حددت فيه الجماعة خطوطها الفكرية بما يلي:

١. إن الإسلام نظام شامل متكامل بذاته وهو السبيل النهائي للحياة بكافة نواحيها.

٢. إن الإسلام نابع من مصدرين أساسيين هما القرآن الكريم وسنة الرسول وقائم عليهما.

٣. إن الإسلام قابل للتطبيق في كل زمان ومكان" [٣٥٤].

وعلينا البحث عن التفسيرات لهذه "الانعطافة" الكبيرة والبنيوية في موقف جماعة دينية شكّلت على أساس دعوي، كما أعلنت، وهدفت إلى نشر "الإسلام الصحيح" ضمن المجتمع وإشاعة الصحوة والعودة إلى "الأصول النقية للإسلام". فما الذي حصل ليقرر حسن البنا وجماعة الإخوان التحول عن عملهم "الرئيسي" في "إنشاء الجرائد الإسلامية والوعظ والإرشاد وتأليف الجمعيات"، مثلما مر معنا، والانخراط في العمل السياسي والسعي إلى الحكومة والسلطة؟. أم أن الجماعة في الأصل كانت لها أهداف مخفية لجأ إلى إبقائها طي الكتمان، وعمدت إلى مبدأ "التقية" ردحا من الزمن، إلى حين أن تتقوى وتتشعب وتصبح أمرا واقعا وتنظيما قويا، ومن ثم تعلن عن وجهها الحقيقي وتكشف عن نواياها في خوض السياسية والرغبة في تغيير وجه الدولة بشكل كامل، وبناء دولة الخلافة المستندة على الشريعة الإسلامية دون أي قانون آخر؟. وبعرض هذه الأسئلة يأتي تفسير يقول انه ومع "تنامي قوة الإخوان التنظيمية واتساع نفوذها الجماهيري خرج البنا في مايو/أيار ١٩٣٨ عن طمأنته المعهودة للأحزاب والحكومات بان الجماعة ليست طرفا

353 ـ السيد يوسف، " الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٩.

354 ـ رائد محمد عبد الفتاح دبعي، "أساليب التغيير لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة "الإخوان المسلمين في مصر نموذجا"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٥٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

سياسيا بل مجرد طرف ناصح أو واعظ". حيث أعلن التحول من "دعوة الكلام وحده إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والأعمال". وان الجماعة ستخاصم جميع الزعماء والأحزاب سواء أكانوا في الحكم أم خارجه "خصومة لا سلم فيها ولا هواة معها". إن لم يعملوا على نصرة الإسلام واستعادة حكمه ومجده. وطرح البنا هنا لأول مرة الترسيمة الاخوانية الشهيرة" "الإسلام دين ودولة...ومصحف وسيف...لا ينفك واحد من هذين عن الآخر" [٣٥٥].

واندمجت الجماعة في اللعبة السياسية، وقدمت تحليلا للوضع السياسي الداخلي وتناقضاته في مصر، وحاولت أن تستفيد منه، فظهر لها بأنها أقوى وأكثر انتشارا مع العديد من الأحزاب والقوى السياسية في البلاد، بما فيها حزب "الوفد" العريق، ومن هنا بدأ حسن البنا يشعر بالارتياح والأمان ويكشف شيئا فشيء عن الأهداف الحقيقية التي شكل جماعته من أجلها، ألا وهي السلطة والحكم وتغيير وجه الدولة إلى دولة دينية تقوم على فكرة الخلافة، أو "الحكومة الإسلامية"، ومن هنا يمكن إرجاع " ميل حسن البنا وحركته للسياسة إلى اتساع شعبيتها، وتشجيع القصر وأحزاب الأقلية لها حين حاولوا استغلالها واستثمار قوتها الشعبية وهي القوة التي يفتقدونها في صراعهم ضد حزب الوفد، وحاولت هي الأخرى أن تستفيد من هذه المساندة، وحين استشعرت قوتها انقلبت عليهم وانقلبوا هم عليها، فكانت المحن المتتالية التي عصفت بالجماعة وبمرشدها" [٣٥٦].

لقد انخرط الإخوان منذ البداية في السياسة، وكانوا يرومون إلى السلطة والتأثير في بنية الدولة وقيادة توجهها نحو الإيديولوجية التي يتبنونها، لذلك طرح حسن البنا في السنوات الأولى من تشكيل الجماعة خطابا مهادنا، مرنا، دعويا، ركز على الجوانب الدعوية وتراث السلف وضرورة التمسك بالأصالة، متقربا من الملك والقصر، وطارحا نفسه وجماعته كسند للملك، بل وكان يرغب في مبايعة هذا الملك كخليفة للمسلمين، و" كان الإخوان حريصين على إزجاء المديح للملك فؤاد والثناء الدائم على سلوكه الإسلامي، وتوالت مراثيهم له بعد موته، أشاروا فيها إلى انه "حامي الإسلام ورافع رايته"، وقد رثته صحيفة الإخوان بما يجذب عطف ولي عهده. كما نشرت عدة مقالات تهدف إلى دعوة ولي العهد للتمسك بالتقاليد الإسلامية التي كان يتحلى بها والده، وتصف الفاروق بسمو النفس وعلو الهمة وأداء فرائض الله واتباع أوامره واجتناب نواهيه. وكتب حسن البنا في مجلة "الإخوان المسلمون" سنة ١٩٣٧ بعنوان "حامي المصحف" يقول" إن ٣٠٠ مليون مسلم في العالم تهفو أرواحهم إلى الملك الفاضل الذي يبايعهم على أن

[٣٥٥]- عبد الحليم علي، " الإخوان المسلمون: قراءة في الملفات السرية"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ٢٠١٣، ص ٢٧٦ و ٢٧٧.

[٣٥٦]- السيد يوسف، " الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٥١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

يكون حاميا للمصحف فيبايعونه على أن يموتوا بين يديه جنودا للمصحف. واكبر الظن إن الله قد اختار لهذه الهداية العامة الفاروق فعلى بركة الله يا جلالة الملك ومن ورائك اخلص جنودك" [٣٥٧].

ومن ثمار هذه السياسة المهادنة المراوغة، انه حتى الإنكليز والأميركيين انخدعوا بظاهر هذه الجماعة وظنوا إنها حقا طريقة من الطرق الصوفية وجماعة دعوية تنادي بالإصلاح المجتمعي وتزهد في السياسة والحكم، ومن هنا بقيت هذه الجماعة " مجهولة بالنسبة للأعداء إذ كانوا يعدونها واحدة من الحركات الصوفية أو جمعية دينية تقليدية من الجمعيات التي كانت منتشرة في مصر آنذاك... ولم تبرز كقوة تهدد أطماع المستعمرين وتعرقل مخططاتهم إلا حينما افصح البنا عن أهداف هذه الدعوة في المؤتمر الخامس لقادة الإخوان والذي انعقد عام ١٩٣٨" [٣٥٨].

أما العلاقة بين الإخوان وكل من بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، فقد حاول كل طرف من هذه الأطراف الاستفادة من "مجالات الاتصال والتعاون"، فالإخوان كانوا يريدون الظهور بمظهر الجماعة القوية التي لا يمكن تجاوزها حين التعامل مع مصر والعالم الإسلامي وتوثيق المصالح معهما، ورسم السياسات حولهما، وأرادوا أن يقدموا أنفسهم كجماعة تقبل الحوار والتشاور مع جميع القوى، فهي "منفتحة" ولديها أرضية للحديث عن كل المواضيع التي تهم حياة ومستقبل الأمة. كذلك كان هناك غاية أخرى، وهي أن الاتصال يؤمن للجماعة نوعا من الاعتراف بأنها عامل حاسم لا يمكن القفز فوقه، أما البريطانيين والأميركيين فكان لهم أيضا نظرتهم إلى الأوضاع عامة، والجماعة ودورها بشكل خاص، ومن هنا ولكي تقف ضد الشيوعية وتطوّر إيديولوجيات محلية قادرة على صدها ومنع تسربها إلى منطقة الشرق الأوسط، دعمت أميركا وبريطانيا الإخوان المسلمين، وهذا ما " يفسر خلفيات الدعم المادي والمعنوي، الذي كانت تتلقاه حركة الإخوان المسلمين من عدد من المصالح الأجنبية في حينه، كالهبة السخية التي حصلت عليها من شركة قناة السويس، والدعم المادي الذي كان يلقاه الإخوان المسلمون من القوى الكبرى، خاصة بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، بالإضافة إلى أشكال مختلفة من الدعم السياسي، التي كان أبرزها رفض بريطانيا تسليم المجموعة الاخوانية المسلحة، التي فرت إلى ليبيا عقب حملة الاغتيالات التي عرفتها مصر خلال الثلاثينات والأربعينيات" [٣٥٩].

ومن هنا تأتي الانتقادات الشديدة ضد جماعة الإخوان المسلمين، حيث تاريخهم المليء بالمواجهة مع القوى الأخرى والعمل لحساب جهات هي التي تحركهم وتستخدمهم لمصلحتها، وعليه فأن الإخوان دأبوا على تنفيذ مصالح الغير وتطبيق أهدافهم، سواء كان ذلك بعلمهم أو بغير علمهم، جراء سذاجة ممزوجة

٣٥٧- عبد الحليم علي، " الإخوان المسلمون: قراءة في الملفات السرية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٣.
٣٥٨- السيد يوسف، " الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٤٣.
٣٥٩- د. المختار بنعبدلاوي، "الإسلام المعاصر: قراءة في خطابات التأصيل"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢٠٠ و ٢٠١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بانتهازية ورغبة جامحة في اللعب على كل الحبال للوصول إلى السلطة والحكم، ومن هنا وعلى " الرغم من زعم الإخوان أنهم سياسيون إلا انهم لم يكونوا في المواجهة، ولم يباشروا السياسة من مواقعها، فهم وراء الستائر، يلعبون دائما لمصلحة الغير او يلعب بهم، ثم يعودون بخفي حنين لا ناقة ولا جمل...فالملك فاروق يترك لهم الساحة ليضرب بهم حزب الوفد...والوفد يتحالف معهم لضرب السعديين...والثورة تستخدمهم مطية للهتافات...والكنيسة تستخدمهم لرفع مرشحيها في الانتخابات، ولتحقيق أهداف أخرى. وأمريكا تستخدمهم لتحقيق أهدافها الاستعمارية في الدول العربية، فهموا ذلك أم لم يفهموا.." [٣٦٠].

كما وطورت الجماعة من نظرتها الخاصة فيما يتعلق بالعديد من المفاهيم الإسلامية، وذلك بحسب السياسة المرحلية ومصالح الجماعة، ودائما وفق مبدأي "التقية" و"الغاية تبرر الوسيلة"، حيث كان الهدف الأسمى هو التحول لرقم صعب و"أمر واقع" مفروض على القوى الداخلية والخارجية، بحيث لا تستطيع هذه القوى تجاهله.

وكان الاعتماد الإخواني يبقى على الشعب، بحيث يصبح أي موقف ضد الجماعة، أو محاولة تصفيتها، هو موقف موجه ضد الشعب المصري، أو الشريحة الأكبر منه، وهو التقييم الخاطئ والقراءة الاستراتيجية التي أثبتت، تاريخا وحاضرا، قصورها وفشلها الكبير وألحقت بالجماعة الكثير من الأضرار والضربات الكبيرة. وفيما يخص الموقف من قضية (الجهاد) مثلا فإن تصور الجماعة جاء بعيد تصدرها المشهد كقوة سياسية بهذا الشكل " إن جماعة الإخوان ترى في الجهاد دورا دفاعيا بالأساس، وقد رأت الجماعة إن توحيد البلدان الإسلامية وإنهاء تبعيتها للشرق والغرب، هي شروط ضرورية لإعلان الجهاد ضد العدو الخارجي وتحرير الأراضي الإسلامية المحتلة، ورأت الجماعة في الجهاد فريضة دينية، ووسيلة يستطيع العالم الإسلامي من خلالها أن يستعيد قوته ومجده" [٣٦١].

والمتابع لمسيرة جماعة الإخوان المسلمين سيكتشف مدى رهانها على القوة والعنف كسبيل لتطبيق برامجها والوصول إلى السلطة والحكم. فهذه الجماعة ومنذ نشأتها عملت على إيجاد جناح عسكري وايلاء "التنظيم العسكري" التعبوي أهمية كبيرة، من أجل ردع خصومها السياسيين و"الأخذ بأسباب القوة". وأثناء البحث في تاريخ الإخوان المسلمين، نجد كيف أن هذه الجماعة أرادت حتى اختراق الجيش المصري وتشكيل كتل ومجموعات ضمنه تدين لها هي بالولاء.

---

[٣٦٠]- د. علي السيد الوصيفي، " الإخوان المسلمون بين الابتداع الديني والإفلاس السياسي"، دار المشارق الإسلامية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ٢٠١٠، ص ٥٧١.

[٣٦١]- د. بشار حسن يوسف ووجيه عفدو علي، " مفهوم العنف عند الحركات الإسلامية: جماعة الإخوان المسلمين في مصر نموذجا"، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، الصادرة عن كلية التربية جامعة بغداد، المجلد ١١، العدد الأول، ص ٥٥٧.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وبالنظر إلى تاريخ هذه الجماعة مع الجيش، نجد أن عينها كان دائما على القوة والسلاح، ومن هنا فلم "يكن الجيش بعيدا عن تطلع حسن البنا، فقد بدأ الاتصال ببعض ضباطه منذ الأربعينيات، والواضح انه كلف محمود لبيب، وهو ضابط كبير في الجيش المصري، تأسيس تنظيم للإخوان داخل الجيش، ومنذ مطلع العام ١٩٤٤ بدأت أهم خلايا الإخوان في الجيش أول اجتماعاتها في منزل عبد المنعم عبد الرؤوف بحي السيدة زينت، واشترك فيها (اليوزباشي جمال عبد الناصر، الملازم أول كمال الدين حسين، الملازم أول سعد حسن توفيق، الملازم أول خالد محي الدين، الملازم أول حسين محمد احمد، الملازم أول صلاح الدين خليفة). وقد تكررت اجتماعات هذه المجموعة ولم تتوقف طيلة سنوات(١٩٤٤.١٩٤٧) وانقطعت بدءا من ١٩٤٨ نتيجة لحرب فلسطين، وان استمر العمل سريا لضم اكبر عدد ممكن من الضباط" [٣٦٢].

وهكذا نرى ضربا من ضروب الازدواجية و"التقية" لدى هذه الجماعة، فحين كان البنا يوهم الجميع على تركيز جماعته على الجوانب الدعوية والإرشاد ونشر الفضائل الدينية، ويكيل المديح للملك ويطالبه ب"قيادة العالم الإسلامي"، كان في الوقت نفسه يتصل مع بريطانيا وأميركا، ويتوجه إلى الجيش من أجل اختراقه وتشكيل مجموعات ضمنه تدين فقط بالولاء له وللجماعة.

ورغم الرفض الظاهري للعنف إلا أن الجماعة كانت لا ترى ضررا من استخدامه في وجه كل من "يشيع الفاحشة والإفساد بين الناس"، وهم شريحة طويلة صنفها الإخوان وحكموا عليها بالخروج من الملة، فحق إنزال العقاب بهم، ومن ورغم إنهم أعلنوا عدم رضائهم عن استخدام العنف والقوة فقد " برروا هذا الأسلوب والتمسوا الأعذار له، فحين ارتكبت بعض جرائم العنف والتخريب وتحطيم بعض المحلات والحانات عام ١٩٣٩ واتهم الإخوان وشباب مصر الفتاة، كتب حسن البنا في مجلة "النذير" تحت عنوان "تحطيم ظاهرة تدعو إلى التفكير الجدي،" أن كثيرا من الناس يستحق حجرا اجتماعيا باسم القانون لأنه يسيء استخدام حريته الفردية والاجتماعية ويشيع الفاحشة والإفساد بين الناس، ومن هؤلاء مدمنو الخمر ومدمنو المقامرة واحلاس بيوت الفجور وقعدة المقاهي والمشارب، والبارات والصالات" [٣٦٣].

وكانت الجماعة تضع لبنات تشكيل جهاز المخابرات الخاص بها، أو ما عرف ب"التنظيم الخاص"، وهو الذراع العسكري للجماعة، وكان البنا من المشرفين عليه، إضافة إلى خبرات أخرى عسكرية، منها من كان داخل الجيش المصري، ومنها من كان قد سرح أو أنهى خدمته العسكرية، ولكنه يتمتع بخبرة كبيرة في المجال العسكري، رأت الجماعة إنها يجب أن تستفيد منها، وهكذا فقد " تشكل داخل التنظيم الخاص جهاز مخابرات على جانب كبير من المهارة ليمد القيادة بمعلومات وافية عن خصومها وأصدقائها، وقد

[٣٦٢]- عبد الغني عماد، " الإخوان المسلمون بين مرحلتين: الناصرية والساداتية"، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد ٣٧، ٢٠١٣، الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ص ٥٨.

[٣٦٣]- السيد يوسف، " الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢٠٧.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

شمل نشاط هذا الجهاز جميع الأحزاب المصرية في ذلك الوقت فضلا عن النقابات والجمعيات المختلفة والوزارات والجامعات والمدارس والأزهر وأقسام البوليس والمحال والمصانع اليهودية والأجنبية والمصرية" [٣٦٤].

وبعد أن فشلت الجماعة عن طريق السياسة والمشاركة البرلمانية في تشكيل الحكومة وتطبيق برامجها الرامي لأسلمة الحياة والدولة وتحقيق الهدف النهائي في تمكين دولة الخلافة وتطبيق الشريعة الإسلامية، بدأت باللجوء إلى خيار العنف والسلاح، ذلك الخيار الذي لم يكن يوما مستبعدا لدى الجماعة، أو أنها لجأت إليه مضطرة مجبرة ومكرهة، كما يقول البعض، وقد " تأكد اتجاه الجماعة إلى العنف بل عودتها إليه بعد أن راودتها فكرة استخدام الطريق البرلماني للوصول إلى أهدافها وفشلت فيه، فقد حاول حسن البنا دخول الانتخابات في دائرة الإسماعيلية عام ١٩٤٢ ولكنه تنازل عن الترشيح بضغط من الحكومة مقابل مكاسب حصلت عليها الجماعة من وزارة الوفد تعطيها حرية الحركة، ثم رشح نفسه مع عدد قليل من جماعته في وزارة احمد ماهر مع نهاية ١٩٤٤ وبداية ١٩٤٥ ولكنهم هزموا بعد أن قامت الحكومة بتزوير الانتخابات فأصابهم الإحباط واليأس من الطريق البرلماني فاتجهوا إلى العنف" [٣٦٥].

وفي هذه المرحلة، أي ما بين سنوات ١٩٤٥ و ١٩٤٨ شن الإخوان المسلمون سلسلة من عمليات الاغتيالات ضد رموز ورؤوس الدولة المصرية، شملت قتل كل من أحمد ماهر، رئيس الوزراء عام ١٩٤٥، و أمين عثمان وزير المالية عام ١٩٤٦، والمستشار أحمد بك الخازندار عام ١٩٤٨، وفي نفس العام صدر قرار من مجلس الوزراء بحل جماعة الإخوان المسلمين واعتبارها جماعة محظورة وغير قانونية، وشنت ضدها حملة اعتقالات كبيرة، وتم فصل الآلاف من المدارس والوظائف، ورد الإخوان على هذه السياسة بأخرى أكثر عنفا وتصعيدية عندما قتلوا رئيس الوزراء النقراشي باشا، وجاء ذلك لأن " الإخوان اعتبروا أن قرار الحل كان بمثابة إعلان الحرب عليهم خاصة وان السلطة رغم أنها لم تلق القبض على المرشد العام، غير أنها ضيقت عليه الخناق وحدت من حركته، وتصاعد شعور الإخوان العدائي ضد النقراشي باشا(رئيس الوزراء) والذي اصدر قرار الحل واعتبروا هذا القرار استفزازا لهم لقتل النقراشي باشا. فبعد عشرين يوما من قرار الحل وفي ١٩٤٨/١٢/٢٨ اغتيل النقراشي باشا بوزارة الداخلية على يد أحد أعضاء الجهاز السري للإخوان المسلمين وهو "عبد المجيد أحمد حسن" وهو طالب بكلية الطب البيطري، ويذكر القاتل في بداية التحقيق معه ثلاثة أسباب لإقدامه على عملية الاغتيال وهي: تهاون النقراشي باشا في شأن قضية وحدة مصر والسودان، وخيانته لقضية فلسطين، واعتدائه على الإسلام بحل جماعة الإخوان المسلمين" [٣٦٦].

---

[٣٦٤]- نفس المصدر، ص ٢٣٥.
[٣٦٥]- نفس المصدر، ص ٢٥٣.
[٣٦٦]- نفس المصدر، ص ٢٨٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وبدأت الحكومة بملاحقة كل شخص يعتقد بأنه من جماعة الإخوان المسلمين، وكان القرار قد صدر بتصفيتهم جسديا وسياسيا واجتثاث كل خلاياهم، وقد قررت الأجهزة الأمنية المختصة بملف الإخوان المسلمين، والتي كانت تترصد كل اجتماعات تنظيمهم السري، إجبار المرشد العام حسن البنا على إصدار فتوى ضد قاتل النقراشي، وضد كل من لجأ إلى العنف، وهكذا تم " استدراج الشيخ إلى إصدار بيانات واتخاذ مواقف تدمر سمعته السياسية وتظهره بمظهر الضعيف أمام اتباعه وجماهيره، وتؤدي إلى تدمير معنويات الإخوان المحتجزين ثم في النهاية تصفيته جسديا بعد أن يصفى سياسيا" [٣٦٧].

وقد تبرأ البنا في بياناته تلك من كل من ارتكب العنف وقتل رجالات الدولة، وقال هؤلاء بأنهم "ليسوا بإخوان وليسوا بمسلمين"، وكان هذا مدمرا لإيمان ويقين أتباعه، وخصوصا من عانوا التعذيب الشديد في السجون.

ومن ثم تم تصفية البنا جسديا، حيث يؤكد الإخوان أنفسهم إن " الشيخ قد اغتيل في ١٢ شباط/فبراير ١٩٤٩، يوم عيد ميلاد الملك السابق فاروق احمد فؤاد، فكان اغتياله هدية ميلاد الملك(..)، وطلبت الجماعة رسميا من المحكمة التي عقدت في أعقاب ثورة تموز/ يوليو لمحاكمة قتلة الشيخ حسن البنا، تقديم متهمين جدد على رأسهم الملك السابق فاروق وذلك باعتباره محرضا وفاعلا أصليا" [٣٦٨].

أما لماذا انتهت الجماعة، في تلك الفترة، هكذا منتهى، فالجواب يتعلق بالبنية الحربية لهذه الجماعة، حيث إنها لم تستبعد العنف يوما كخيار للوصول إلى السلطة والحكم، وطبقته حينما وجدت نفسها قوية تمتلك العزيمة والقدرة، وترى في خصومها الضعف والتردد، وتراجعت عنه حينما وجدت من يهاجمها ويشتت صفوفها بكل قوة وعنف، ومن هنا " إذا أردنا أن نلخص ونبلور هدف الإخوان من حادث اغتيال النقراشي باشا، فنحن نتساءل هل كان مجرد رد على قرار النقراشي بحل الجماعة أم كان الهدف أوسع من ذلك بكثير، وفي رأي اللواء حسن طلعت مدير مباحث أمن الدولة أن الإخوان تعجلوا الاستيلاء على السلطة" [٣٦٩].

ورغم أنهم تعرضوا لضربة كبيرة، حيث شُتت شملهم وقُتل مرشدهم، وأصاب التنظيم بشلل كامل، ألا أن الإخوان وجدوا فرصة جديدة بالظهور، وذلك نقض حكم قضائي في عام ١٩٥١ قرار حل الجماعة، حيث عادت من جديد بعد ذلك الحكم إلى الحياة والعمل التنظيمي، الدعوي والسياسي، وأفرج عن كامل

---

[٣٦٧]- د. رفعت السعيد، " حسن البنا: متى، كيف ولماذا؟" مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢١١.
[٣٦٨]- نفس المصدر، ص ٢١٦.
[٣٦٩]- السيد يوسف، " الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢٩٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

معتقليها. وبعد انطلاقة ثورة يوليو عام ١٩٥٢، رتبت الجماعة من جديد أوراقها، وانتهت من عهد الملكية والصراع معها، لتدخل في عصر آخر من الصراع مع العسكر والنظام الجديد.

ورغم ظهور العلاقات بين الجماعة وجمال عبد الناصر، رئيس الجمهورية، بالجيدة، ألا أن الجانبين كانا يتربصان ببعضهما البعض، ففي الحين الذي كانت الجماعة فيه ترى في الثورة وعبد الناصر "امتدادا" لها، وتحن إلى الأيام الماضية، حينما كان ناصر وبعض رفاقه يتعاونون معها من داخل الجيش ويساهمون في تقوية خلاياها العسكرية النائمة.

كان عبد الناصر المنتشي بالثورة والسلطة والآمال المعقودة عليه، يتوجس من الجماعة ويحتاط لدورها القادم ويرى فيها منافسا له، تحمل شعارات كبيرة مثل تلك التي يحملها هو، ومن هنا " رأى عبد الناصر أن الجماعة تحاول الضغط بأيديولوجيتها، كما استشعر تضخم قوة الجماعة التي أخذت تلوح بها فضلا عن التصريح بدورها في مساندة الحركة ليل ٢٣ يوليو والإفصاح عن تاريخ العلاقة الخاصة التي كانت تربطها بضباط الحركة قبل ٢٣ يوليو ١٩٥٢. وقد اعتبر عبد الناصر هذه الضغوط تمهيدا من الإخوان للاستيلاء على السلطة. لذلك ابتعد عن جماعة الإخوان ابتداء من منتصف أغسطس عام ١٩٥٢، وأخذ يضع القيود والحواجز أمام حركتها السياسية للحد من قوتها وللحجز على مستقبلها السياسي" [٣٧٠].

وانتهى هذا التنافس وحالة العداء إلى محاولة الجماعة اغتيال عبد الناصر نفسه في ٢٦ تشرين الأول ١٩٥٤، وهي الحادثة التي أحدثت القطيعة النهائية ومنحت عبد الناصر الحجة للنيل من الجماعة وإزاحتها أمام طريقه كقائد أوحد للجيش والدولة كاملة.

ويأتي السؤال هنا: كيف وقعت الجماعة في خطأ من هذا النوع وهي التي عانت من عنف الدولة في فترة الحكم الملكي؟. وكيف تخاطر بسلامة التنظيم أمام رجل مثل عبد الناصر طموح ومنتشي بالنصر ومؤمن بأن شعبيته بين الجماهير في مصر وعموم العالم العربي كبيرة؟.

والتفسير هو بأن الجماعة لم تتخلى عن العنف طريقا للسلطة يوما ما، هذا فضلا عن سيناريو جديد كانت تعد له للنيل من عبد الناصر وعموم نظام ثورة ١٩٥٢، حيث أن " الجماعة وبعد أن أصبحت مع عبد الناصر وجها لوجه منذ أيار/ مايو ١٩٥٤، قد وضعت خطة انتفاضة شعبية لإسقاط النظام، اثر إبرامه النهائي لاتفاقية الجلاء. وقد تصور الهضيبي هذه الانتفاضة الشعبية المتكاملة مع حركة عسكرية

٣٧٠- د. عاطف السيد، " عبد الناصر وأزمة الديمقراطية: سطوة الزعامة وجنون السلطة"، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص ٧٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

في الجيش، على غرار الانتفاضة الشعبية المسلحة التي أسقطت نظام الديكتاتور السوري أديب الشيشكلي عام ٥٤، وحدد الهضيبي وظيفة هذه الانتفاضة بإعادة الحريات السياسية والحياة النيابية والإفراج عن المعتقلين السياسيين وتسليم السلطة إلى المدنيين" [٣٧١].

وبعيد الصدام بين عبد الناصر والإخوان، ونجاح ناصر في النيل من الجماعة وكسر شوكتها، عاد التوافق بينهما من جديد، وذلك بعد أن أطمئن ناصر إلى قوة موقفه ورسوخ سلطة وصلابة الجبهة الداخلية والولاء له على الصعيد المصري المحلي، وعلى الصعيد العربي، بوصفه "قائدا عربيا ثوريا يقارع الاستعمار ويناضل من أجل تحرير فلسطين"، ومن هنا وبعد حوارات عديدة مع المعتقلين، تم " الإفراج تدريجيا عن العديد منهم، ففي منتصف ١٩٥٦ افرج عن أعداد ممن لم يحكم عليهم. وعام ١٩٦٠ بدأ بعض المحكوم عليهم يخرجون بعد قضاء مدة العقوبة، وقد تكونت من بعضهم فيما بعد "مجموعات الخمسات" أي الذين قضوا في السجن خمس سنوات. ثم حدثت افراجات أخرى بين ١٩٦١ و ١٩٦٤ حين خرج الجميع حتى الذين لم يكونوا قد أتموا بعد مدة العقوبة. وكان قد افرج من قبل عن المرشد حسن الهضيبي وصدر له عفو صحي، وكذلك افرج عن سيد قطب، وتم وضع قانون خاص للموظفين من الإخوان الذين فصلوا، للعودة إلى وظائفهم" [٣٧٢].

ولكن الإخوان ما لبثوا أن عادوا إلى طبيعتهم، وبدءوا بالعمل السري من جديد، حيث كان الهدف هو السلطة مثل كل مرة. فكان لديهم في هذه الفترة هاجسان طغيا عليهم: الأول: هو الانتقام لما حصل لهم عام ١٩٥٤ على يد عبد الناصر ونظامه، والذي أصاب الجماعة إصابة كبيرة، والثاني: وهو إسقاط النظام العسكري الناصري والحلول محله والحكم بدل عنه، وذلك من اجل تحقيق الحلم القديم وهو تطبيق الشريعة وتأسيس دولة الخلافة.

ومن هنا بدا من الواضح أن الإخوان " لم يستوعبوا التغييرات السياسية والاجتماعية العميقة التي حدثت في المجتمع المصري أثناء غيبتهم في السجون، وكانوا غير قادرين على مواكبة التحول الذي طرأ على البنية الوطنية والديمقراطية في موقف مختلف القوى السياسية منذ الثورة التي نجحت في تحرير جماهير غفيرة من الفلاحين والعمال بقوانين الإصلاح الزراعي وإنشاء بنية صناعية وتعليمية جديدة وحققت إنجازات وطنية وقومية جعلتها في قلب حركة الجماهير. خرج الإخوان من السجن تملأهم فكرة الانتقام لما جرى سنة ١٩٥٤. لم يحدث أن قاموا بمراجعة نقدية لممارستهم وعلاقتهم بالثورة وصراعهم على السلطة، وما سبب ذلك من أضرار على الجماعة، إذ أن ثقافة النقد الذاتي والمراجعة لم تكن تجد آذانا صاغية.

[٣٧١]- حسام تمام، " الإخوان المسلمون سنوات ما قبل الثورة"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ٢٠١٣ ، ص ٨١.
[٣٧٢]- نفس المصدر، ص ٨٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

فمن داخل السجون كانت المحاولات تتعالى لإعادة إحياء المجموعات الاخوانية أملا باستئناف الصراع على السلطة من جديد" [٣٧٣].

وفي هذه الفترة عمل سيد قطب، وكان عضوا في الجماعة، إلى تشكيل تنظيم جديد متطرف للغاية وميال إلى العنف داخل الجماعة نفسها، حيث أتاح لأنصار التنظيم الذي وضع لبناته في السجن، استخدام العنف والاغتيالات كوسيلة للنيل من الحكومة وتحقيق الدولة الإسلامية، ومن هنا وبعد " المحاولة الإخوانية لاغتيال عبد الناصر في المنشية ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤ اعتقل سيد قطب وقُدم للمحاكمة وصدر ضده حكم بالسجن لمدة خمسة عشر عاما. في مصحة سجن طرة بدأت رحلة جديدة لتطوير الأفكار. وهي الرحلة التي انتهت باتهام جديد قاده إلى الإعدام" [٣٧٤].

وبدا سيد قطب وهو يحاول الخروج من ثوب المفكر ليدخل ثوبا جديدا هو ثوب القائد الميداني والعقلية العسكرية الفذة، وهو ما لم ينجح فيه، وتخبط في قيادة التنظيم الجديد الذي استمر أربع سنوات(١٩٦١ . ١٩٦٤)، واستطاع من خلالها أن يجند حوالي ٢٠٠ شاب، وبعد أن انكشف أمره، وقبضت السلطات على أتباعه، تخبط سيد قطب ولم يعرف كيف يصدر الأوامر، أو أية أوامر يجب أن يصدرها، فتارة كان يطالب بالتريث وتارة يدعو للرد العسكري القوي، إلى أن القي القبض عليه، ومن ثم حوكم وتم إعدامه عام ١٩٦٦.

ومن المهم القول هنا بأن لحظة " تأسيس التنظيم الجديد، كانت لحظة التأسيس الإيديولوجي للإسلام السياسي الراديكالي، يضاف إلى ذلك أن التنظيم كان واقعا تحت تأثير قائده المفكر، المعني بأمور التربية والعقيدة وإقامة الحدود الإيديولوجية، أكثر من الأمور التنظيمية والسياسية المباشرة. وحين ينتقل ذلك الإسلام إلى الفعل السياسي الحقيقي سيكون عليه أن يختار بين وضع خطة سياسية حقيقية، وبين التمسك بالمفهوم ا لتربوي القائم على تقسيم النضال إلى مرحلة مكية وأخرى مدينية، أي بين فكرة الحزب وفكرة الأمة. وسوف ينشطر طرفا التنافس الكامن في فكر سيد قطب فيما بعد، في اتجاهين كبيرين، اتجاه الهجرة واتجاه الجهاد" [٣٧٥].

وكلفت محاولة سيد قطب الالتفاف على الإخوان ورفض أسلوبهم في بث الدعوة، ومن ثم الرهان على العنف وتكفير المجتمع ووسمه بالجاهلي، كلفته حياته، حيث أعدم في عام ١٩٦٦ بحكم الإعدام الذي صدر بحقه من إحدى محاكم ثورة تموز/يوليو وفي عهد جمال عبد الناصر نفسه.

---

[٣٧٣]- عبد الغني عماد، " الإخوان المسلمون بين مرحلتين: الناصرية والساداتية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٨٣ و ٨٤.
[٣٧٤]- عبد الحليم علي، " الإخوان المسلمون: قراءة في الملفات السرية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٣٥٧.
[٣٧٥]- شريف يونس، " سيد قطب والأصولية الإسلامية" مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٢٥٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وبعد وفاة عبد الناصر واستلام أنور السادات السلطة عام ١٩٧٠ بدأت صفحة جديدة من العلاقة بين الجماعة والدولة المصرية، وحاول السادات أن يساس الإخوان وأن يدمجهم في الحياة السياسية ويبعدهم عن الميل الواضح إلى التنظيم السري والاعتقاد في العنف والعسكرة. ومن هنا و" مع إطلاق الإخوان من السجن وإعادة ممتلكاتهم والسماح لمن كان يعيش منهم في المنفى بالعودة إلى مصر والسماح للحركة باستعادة مقارها وعقد لقاءاتها العامة وعودة بعض مطبوعاتها، بدأت الجماعة تعيد بناء هيكليتها من جديد. وفي أعقاب الانتصار على إسرائيل في حرب العام ١٩٧٣ وتحت شعار "الله اكبر" طرح السادات نفسه بوصفه "الرئيس المؤمن" واستخدم الشرعية الدينية لدعم سياساته. وخاصة عندما بدأ يتجه نحو التخلص من الالتزامات الاشتراكية الناصرية والتوجه التدريجي نحو الانفتاح الاقتصادي والرأسمالية(..)، ومن هنا جلب دستور العام ١٩٧١ نقاشا واسعا حول موقع الدين والسياسة، حين نص على أن "الإسلام هو دين الدولة" واكتسب هذا النقاش زخما اكبر عندما جرى تعديل الدستور في العام ١٩٨٠ بحيث أصبحت "الشريعة الإسلامية مصدر التشريع" وترافق هذا مع اكتساب الإخوان لحيثية جماهيرية وفرت لهم فرصة مناسبة لدخول المعترك العام" [٣٧٦].

وجاء الانقلاب الكبير حينما قُتل السادات على يد (الجماعة الإسلامية) المتطرفة، والتي انشقت عن جماعة الإخوان المسلمين في وقت سابق، وانتقدت فكرها وطريقة عملها، لأن الإخوان، بحسب رأيها، يتنازلون في موضوع تطبيق الشريعة واعتبار النظام كافرا، فتوترت العلاقات مع الإخوان من جديد، وظلت تسمية "الجماعة المحظورة" تلاصقهم طوال عهد حسني مبارك ومنذ بداية الثمانينات، إلى أن جاءت الانتفاضة المصرية في ٢٥ كانون الثاني ٢٠١١ فصعد الإخوان وأسسوا حزبا سياسيا يدعى "الحرية والعدالة"، وتصدروا السلطة في فترة قصيرة، كما سنرى لاحقا.

٢ . جماعة الإخوان المسلمين حاكمة لمصر ما بعد التحولات الأخيرة:

ذكرنا في مطلب سابق كيف تعامل الإخوان مع الانتفاضة المصرية في ٢٥ يناير ٢٠١١ وكيف تصرفوا بحذر في بداياتها تحسبا لحدوث انتكاسة وعودة نظام حسني مبارك قويا، وكيف انهم تحينوا الفرص من أجل الانقضاض على السلطة، وفي هذا المطلب سوف نحلل استلام الإخوان للسلطة في مصر لأول مرة منذ تأسيس الجماعة عام ١٩٢٨، وكيف انتهى بهم الحال.

[٣٧٦]- عبد الغني عماد، " الإخوان المسلمون بين مرحلتين: الناصرية والساداتية"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٩٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ومنذ حادثة اغتيال السادات عام ١٩٨١ وحتى نهاية حكم حسني مبارك في ٢٠١١، فرضت الدولة ومؤسساتها حظرا على جماعة الإخوان المسلمين، وكان الإعلام الرسمي يهاجم هذه الجماعة، بينما كانت صفة "المحظورة" هي المستخدمة في هذا الإعلام، وكذلك في سياسة الدولة الرسمية حيال الإخوان ودورهم في المشهد السياسي العام. بينما كان الإخوان يواصلون نشاطاتهم في التمدد ضمن الشرائح الاجتماعية المصرية المهمشة، وفي السيطرة على النقابات المهنية وقطاع التعليم، ومحاولة بناء إعلام مستقل وجمعيات مدنية وأهلية قوية، أي دولة موازية يكونون هم المرجعية فيها، لكنهم تجنبوا الاصطدام المباشر مع الحكومة، وأظهروا رفضهم القاطع لاستخدام العنف في الرد على سياسة الحكومة بحقهم والتي تميزت بالتهميش والإبعاد والتضييق وتزوير الانتخابات.

لقد أعلن الإخوان، مرارا وتكرارا، تمسكهم بخيار السلام وهجرهم لتاريخ العنف و"التنظيم العسكري الخاص"، وعليه يمكن القول إنه وفي هذه المرحلة الطويلة انه و" رغم تعرض الجماعة لهزات ومحاولات استئصال وحظر عديدة، لكنها برهنت تاريخيا على قدرتها على التكيف والتطور مع أهواء السياسة وصراعات السلطة، وأكدت على عمق تجذرها وحضورها وقوتها رغم حظرها قانونيا؛ فقد تمكنت من الحصول على ٨٨ مقعدا من أصل ٤٥٥ في انتخابات ٢٠٠٥، بنسبة ٢٠%، وهي نسبة تتفوق على ما حصلت عليه أحزاب المعارضة بعشرة أضعاف، وعقب ثورة يناير/كانون الثاني ٢٠١١، كان حزب الحرية والعدالة التابع لجماعة الإخوان المسلمين واحدا من عشرات الأحزاب المتنافسة، وفاز الحزب ب ٤٣% من المقاعد في مجلس الشعب، وهو ما يمثل ٣٧% من أصوات الناخبين، وفي انتخابات مجلس الشورى حصل على ٥٨ % من المقاعد المتنافس عليها، وعلى ٤٥% من إجمالي عدد الأصوات" [٣٧٧].

وبدا البعض، خارج أركان الحكومة والدولة، يصدقون "توبة" الإخوان المسلمين، ونبذهم للعنف والإرهاب، ورهانهم على العمل التنظيمي والدعوي، ورغبتهم في المشاركة في الانتخابات والركون إلى القانون والقضاء، وعدم تدخلهم بشكل سافر في السياسة الخارجية للدولة أو الاعتراض علنيا على اتفاقيات ذات صبغة دولية، تعهدت الحكومة المصرية بتطبيقها أو الحفاظ عليها.

وبعد عام ٢٠٠٥ واصل النظام التمسك بسياسة الإقصاء والتهميش حيال الإخوان وبقية القوى، ولم تنل الجماعة أي مقاعد أخرى في مجلس الشعب، رغم مشاركتها القوية ذلك الحين، إلى أن جاءت التحولات في بداية عام ٢٠١١، حيث فوجئت الجماعة مثل غيرها بالمظاهرات والاعتصامات، وبدأت في الاستعداد للمرحلة القادمة. وهنا " امتنع الإخوان، بداية، عن خوض الانتخابات الرئاسية، ثم ما لبثوا أن غيروا رأيهم

[٣٧٧]- حسن أبو هنيّة، " مصر..خيبة رهانات عنف الإسلام السياسي"، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، قطر، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بأغلبية ضئيلة في مجلس شورى الجماعة لمصلحة خوض الانتخابات. كان هذا قرارا خطيرا ينمُّ على رغبة في حكم الدَّولة، فهذا يختلف في الحكم الرئاسيِّ عن الحصول على الأغلبية البرلمانية التي تشرِّع وتقيِّد حاكم الدَّولة. لقد قرروا حكم الدَّولة وحدهم في أخطر مرحلة في تاريخها، كما منعوا وصول مرشَّحٍ إسلامي معتدلٍ إلى السُّلطة، وهو عبد المنعم أبو الفتوح. وربما كان سبب التَّرشُّح الرَّئيس هو الحفاظ على التَّنظيم، خوفاً عليه من السَّير خلف أمثال أبو الفتوح، على غرار تفسير العصبية التَّنظيميَّة (لا الدينية) كثيرا من ممارسات الإخوان المسلمين" [٣٧٨].

وفي ٣٠ نيسان/ أبريل ٢٠١١، أسس الإخوان المسلمون حزب الحرية والعدالة ليكون ذراعهم السياسي الذي سيسيطرون من خلاله على الحكم في مصر، وقرروا المشاركة في الانتخابات التشريعية من أجل انتخاب أول مجلس شعب/ برلمان بعد انهيار نظام حسني مبارك، وكانت العيون تترقبهم، والدولة العميقة، الجيش والأمن والفعاليات السياسية والاقتصادية المرتبطة مع النظام السابق، تتجهز هي الأخرى للتعامل مع احتمال فوز الإخوان وقطفهم ثمرة "الثورة المصرية" التي أطاحت بنظام مبارك الراسخ.

ورغم الاتصالات مع بعض القوى السياسية، اليسارية والديمقراطية والقومية، بغية بناء تحالف سياسي، إلا أن الإخوان كانوا يثقون في قدرتهم على الفوز في الانتخابات وتشكيل الحكومة لوحدهم، وبالتالي السيطرة على مؤسسات البرلمان والرئاسة والحكومة معا، في الحين الذي كانت فيه القوى الأخرى تتعامل بحذر شديد مع الإخوان، ولا ترغب في التحول لجزء من مشروعهم، أو عامل يكسبهم الشرعية خلال مسيرة سيطرتهم على الحكم في مصر.

وفي الفترة ما بين ٢٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١، إلى كانون الأول/ يناير ٢٠١٢ جرت انتخابات مجلس الشعب، حيث فاز حزب الحرية والعدالة الجناح السياسي لجماعة الإخوان المسلمين، كما كان الأمر متوقعا. وفرزت النتائج النهائية لانتخابات "برلمان الثورة" المصري عن فوز الإسلاميين ب ٧٠،٠٤% من مقاعد مجلس الشعب المخصصة للمنتخبين، وفاز تحالف حزب الحرية والعدالة ٢٢٨ مقعدا، وحزب النور ١٢٣ مقعدا، والوفد ٤٢ مقعدا، والكتلة المصرية ٣٣ مقعدا، والإصلاح والتنمية ١٠ مقاعد، وحزب الوسط ٩ مقاعد، والثورة مستمرة ٨ مقاعد، ومصر القومي ٥ مقاعد، المواطن المصري ٥ مقاعد، الحرية ٤ مقاعد.

[٣٧٨]- د. عزمي بشارة، " الثورة ضد الثورة والشارع ضد الشعب، والثورة المضادة"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر ٢٠١٣، ص ١٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وبهذه التشكيلة بدا واضحا بان الإخوان المسلمين بالدرجة الأولى، والسلفيين بالدرجة الثانية، أي (الإسلام السياسي) بشكل عام، هم من سيحكم مصر للفترة القادمة مع بعد "الثورة"، وان الخارطة السياسية والتوازنات الداخلية والخارجية، بل ووجه مصر كليا، سيتغير في المستقبل، وان القوى الأخرى لن تكون قادرة في المدى المنظور على تهديد إنجازات وسطوة الإسلاميين عبر صناديق الاقتراع، وبدا الكل مذهولا أمام تغلغل الإخوان في بنية الدولة وسيطرتهم الممنهجة عليها بشكل هادئ وسلس.

واستفادت جماعة الإخوان المسلمين من عدة عوامل في إحراز النصر الكبير في انتخابات مجلس الشعب/البرلمان، وبدت وكأنها تتعامل، تكتيكيا، بمهارة واحتراف مع التغييرات الجديدة، وقد ساهمت الأمور التالية في فوز الإخوان بالأغلبية البرلمان في الانتخابات المشار إليها "

أولا: سياسة القرب والتي تؤشر عليها ارتفاع نسبة الفوز في نمط الاقتراع الفردي، المبني على علاقة الناخبين بالفرد، ورصيد علاقاته ومؤهلاته وخدماته الاجتماعية.

ثانيا: الخدمات الاجتماعية التي تميز بها الإخوان في برامجهم والتي ضمنت لهم حضورا وازنا ومطردا في جميع الدوائر.

ثالثا: الاشتغال على اعتدال الخطاب وبناء موقف معتدل يسند الثورة، وفي نفس الوقت يدعم الاستقرار، وهو ما لقي استجابة كبيرة من قبل الناخبين.

رابعا: الصورة الإيجابية التي ظهر بها الإخوان بخصوص موقفهم من الأقباط ووقوفهم الصارم ضد افتعال الفتنة الطائفية للإجهاز على مكتسبات الثورة(نموذج ترشيح الأقباط على قوائمهم).

خامسا: المظلومية السياسية التي تعرض لها الإخوان طيلة حكم مبارك الذي منعهم من حقهم في العمل السياسي ضمن إطار حزبي معترف به.

سادسا: الاستفادة من تراجع القوى الليبرالية والحداثية واليسارية.

سابعا: صعود الإسلاميين والمقترب التفسيري للسلوك الانتخابي" [٣٧٩].

ورغم إن الإخوان كانوا قد أعلنوا في وقت سابق عن عدم ترشيحهم لأي شخص من قبلهم لمنصب رئاسة الجمهورية، وتفضيلهم دعم مرشح آخر يكون توافقيا، إلا انهم عادوا ونكثوا بوعدهم، وأعلنوا عن تقديم مرشح عضو في الجماعة، وهنا تم تقديم أوراق د.محمد مرسي، من اجل احتلال منصب رئيس أول جمهورية بعد "الثورة" والجلوس مكان حسني مبارك وقيادة دولة مركزية وكبيرة مثل مصر.

[٣٧٩]- بلال التليدي، " الإسلاميون والربيع العربي" مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٨٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أما "الدولة العميقة" من جيش وفلول الحزب الوطني المنحل وفعاليات ومؤسسات اقتصادية وسياسية فقد اتفقت على شخصية الفريق أحمد شفيق، رئيس الوزراء في النظام السابق ورجل العسكر القوي، وقد " جرت الجولة الثانية والنهائية من انتخابات الرئاسة المصرية يومي ١٦ و ١٧ يونيو/حزيران ٢٠١٢ بين المتنافسين الذين تخطوا الجولة الأولى: مرشح حزب الحرية والعدالة، الذراع السياسي للإخوان المسلمين، د. محمد مرسي، ورجل النظام السابق، آخر رئيس وزراء مبارك، الفريق أحمد شفيق. مع فجر الاثنين، ١٨ يونيو/ حزيران ٢٠١٢ ، أعلنت حملة مرسي فوزه بالرئاسة بفارق يناهز المليون صوت. لم تعترف حملة شفيق بالهزيمة، بل أعلن الناطقون باسم الفريق أن مرشحهم هو الفائز. بمرور ساعات النهار، أكدت دوائر إعلامية وحقوقية، قامت هي الأخرى بمتابعة الانتخابات، فوز مرسي" .[٣٨٠]

وقد بدأت العديد من القوى السياسية وشخصيات ليبرالية لها باع كبير في معارضة النظام السابق، بإظهار تخوفها من فوز مرسي، فضلا عن مؤسسات الإعلام الرسمية ودوائر في الدولة، بما فيها تلك القريبة من الجيش والأمن والاستخبارات، والتي انضمت إلى الترويج لشفيق والعمل ضد مرسي وجماعة الإخوان المسلمين، ومن هنا فلم " يتردد عدد من الشخصيات الليبرالية الأخرى، مثل أسامة الغزالي حرب وسعد الدين إبراهيم، إضافة إلى حزب المصريين الأحرار الليبرالي، وعدد من قادة حزب الوفد، وحزب التجمع اليساري، في الإعلان الصريح عن تأييد شفيق. وقد اصطفت خلف شفيق كافة وسائل الإعلام الحكومية، وغالبية الصحف ومحطات التلفزة الخاصة. بيد أن الدعم الأكبر لشفيق جاء من شبكة رجالات الحزب الوطني المنحل المنتشرة في أنحاء البلاد، ومن قطاع واسع من رجال الأعمال الأثرياء الذين عرفوا بعلاقاتهم الوثيقة بالنظام السابق، ومن دوائر المؤسسة الأمنية المتمرسة بإدارة بالانتخابات، كما من دوائر الحكم المحلي، ذات الصلة المباشرة بالناخبين والدراية بالخارطة الاجتماعية التقليدية في المحافظات والمناطق الريفية. ولم يكن هناك ثمة شك في أن شفيق كان المرشح الأفضل لجهاز الدولة، بما في ذلك المؤسسة العسكرية، وقواعد النظام السابق، داخل جسم الدولة والحكم وخارجهما" .[٣٨١]

وفي المقابل كان هناك قطاع آخر معاد تماما للنظام السابق ومؤسساته وتركته، وقد رأى كيف أن "الدولة العميقة" تريد إجهاض "الثورة" وفرض مرشحها، فرجح هذا القطاع مرسي وراهن عليه، رغم تخوف هذا القطاع من جماعة الإخوان وعدم رضاه عن سياساتها.

كما وساهم قرار المحكمة الدستورية في إبطال دعوة لفرض الحجر السياسي على الفريق شفيق، ومن ثم السماح له بالترشح، وكذلك القرار الذي صدر وكان فحواه أحقية المحكمة في حل مجلس الشعب متى ما رأت في ذلك "ضرورات قانونية"، ساهم كل ذلك في خلق قناعة لدى قطاع من المصريين بأن فلول النظام

---

[٣٨٠]- مركز الجزيرة للدراسات، " بعد الانتخابات الرئاسية: مصدر في مفترق طرق"، الدوحة، قطر، حزيران/يونيو ٢٠١٢.

381 - نفس المصدر.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

السابق بدأت بالتحرك ضد مرسي، وإعادة عقارب الساعة إلى مرحلة ما قبل الإطاحة بمبارك ورجالاته، وهو الأمر الذي بهؤلاء إلى التصويت لمرسي باعتباره مرشحا يواجه مرشح النظام السابق، وخلق حالة من التعاطف معه.

ورغم هذه التطورات، ألا أن المجلس الأعلى للقوات المسلحة لم يتخل عن صلاحياته بسهولة ولم يقبل أن يسلم جماعة الإخوان المسلمين السلطة وكافة الصلاحيات وعموم مؤسسات الدولة، وبدأ هذا المجلس بالاعتماد على المحكمة الدستورية العليا لكي تكون سلاحه الرادع في المشهد السياسي، ممارسا كل الضغوط على الجماعة، في ثنائية متضادة قديمة تكررت في مصر وبقية الدول العربية: صراع (الإسلام السياسي) و(المؤسسة العسكرية) على السلطة.

وقررت (المحكمة الدستورية العليا)، في غمرة انتخابات الرئاسة، حل مجلس الشعب المصري، وتسليم كل السلطات للمجلس الأعلى للقوات المسلحة، والذي بدوره قرر إصدار "إعلانا دستوريا" يقيد فيه صلاحيات الرئيس القادم ويضع العديد من صلاحيته في يد المجلس الأعلى للقوات المسلحة، و" ينطلق الإعلان الدستوري الجديد من أن مجلس الشعب قد حلَّ بالفعل، ويعيد سلطات مجلس الشعب التشريعية والرقابية إلى المجلس الأعلى للقوات المسلحة، الذي سيظل محتفظاً بها حتى بعد تسلم رئيس الجمهورية المنتخب لموقعه في نهاية يونيو/حزيران وإلى أن ينتخب مجلس شعب جديد. بهذا لن يكون باستطاعة رئيس الجمهورية وحكومته إصدار أي قانون، بما في ذلك الميزانية العامة، بدون موافقة المجلس الأعلى للقوات المسلحة. كما يستبطن الإعلان الدستوري، في نص غامض نسبيا، حرمان رئيس الجمهورية من سلطات القائد الأعلى للقوات المسلحة، على الأقل حتى كتابة وإقرار دستور البلاد الجديد .ويعطي الإعلان، إضافة إلى ذلك، للمجلس الأعلى للقوات المسلحة الحق في تشكيل جمعية تأسيسية جديدة لكتابة الدستور خلال أسبوع من بروز حائل يمنع الجمعية التأسيسية الحالية، من مواصلة عملها. وينص الإعلان الدستوري على أن من حق رئيس الجمهورية أو رئيس المجلس الأعلى للقوات المسلحة أو رئيس الوزراء أو رئيس الهيئات القضائية أو خمس أعضاء الجمعية التأسيسية الاعتراض على أي نص يتم الاتفاق عليه في الجمعية التأسيسية وإحالة الأمر للمحكمة الدستورية للبت في الخلاف، بحيث يكون قرار المحكمة فاصلاً ونهائيا، ما تعنيه هاتان المادتان في الإعلان الدستوري الجديد أن الجمعية التأسيسية المنتخبة تعمل الآن تحت رحمة المجلس الأعلى للقوات المسلحة، وأن أي تعثر في عملها أو اعتراض قضائي على قانونيتها سيؤدي إلى حلها مباشرة" [٣٨٢].

[٣٨٢]- نفس المصدر.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وبدا الرئيس المصري الجديد محمد مرسي، مرشح جماعة الإخوان المسلمين، واعيا لخطوة العسكر هذه، ولكي يجنب الصدام مع المؤسسة العسكرية، ومؤسسات الدولة ومراكز قوى النظام السابق، وهو في أول أيام حكمه، قرر الاستجابة والرضوخ لكل ما أعلنه المجلس الأعلى للقوات المسلحة، عن طريق المحكمة الدستورية العليا، وجرى استفتاء حول الدستور الجديد، المعدّل بأمر المؤسسة العسكرية، حيث عمد مرسي إلى قبول النتائج فورا واعتماد الدستور الجديد دستورا لمصر، " وما أن أعلنت اللجنة العليا للانتخابات النتائج رسميا، مساء الثلاثاء ٢٥ كانون الأول ٢٠١٢ حتى سارع مرسي إلى توقيع الدستور المقر، معلنا دخول مصر إلى عهد جديد. وبإقرار الدستور لم يفقد مرسي صلاحياته الاستثنائية وحسب، بل وجزءا ملموسا من صلاحيات أي رئيس سابق للجمهورية " [٣٨٣].

وكانت النصائح تنهال على مرسي لكي يتجنب التصادم المباشر مع الجيش وشبكاته الكبيرة، على أمل أن يحدث توافق ما بينهما، حتى يحتفظ كل جهة بما لديها من امتيازات، بحيث ألا تقع أي مواجهة بين الفريقين القويين، ومن هنا " كان مرسي يعي حجم قوة المؤسسة العسكرية وكيف أنها تشكل رمزا قوميا وتتمتع بالشعبية لدى المصريين، الذين يكنون لها الولاء أيضا. وكان هناك خوف من أن ينفذ صبر المؤسسة العسكرية حيال المظاهرات الكبيرة ضد حكم مرسي والإخوان، في ظل شلل الاقتصاد الوطني وحالة الانهيار التي تشهدها الدولة ومؤسساتها" [٣٨٤].

لكن الثقة في الإخوان كانت قد تزعزعت نتيجة ميلهم الواضح إلى الانفراد بالحكم وإقصاء بقية القوى من التي كان لها دور كبير في الحراك السلمي الذي أطاح بمبارك، وبدا تدخل الجيش لردع الإخوان ومرسي هو ورقة الضغط الأخيرة من قبل هذه القوى، ومن هنا فقد ساهمت " العمليات الدستورية الفاشلة، ومنها الإعلان "الدستوري" الصَّادر من جانب الرئيس في تشرين الثّاني/ نوفمبر ٢٠١٢ والذي أسس لسلطات لها طابع ديكتاتوري، وكذلك عملية صناعة الدستور المصري وإجراءاتها المتعددة؛ من تكوين لجنة من الإسلاميين، وتمثيل ضعيف للمرأة والأقباط، ثمَّ الإسراع بكتابة دستور لا يحوز توافقا مجتمعيا، ساهمت في حرمان الإخوان من التّفاعل الإيجابي مع القوى السياسيَّة الأخرى، بل وحرمتهم من حلفائهم السلفيين أيضا، رغم ما بذله هؤلاء من محاولات جادَّة لتجسير المسافات بين الإخوان والقوى السياسية الأخرى، وهي المبادرات التي قبلها تحالف الإنقاذ المعارض ولم يقبلها الإخوان" [٣٨٥].

---

383 - مركز الجزيرة للدراسات، " مصر: توازنات ما بعد الاستفتاء وإقرار الدستور"، الدوحة، قطر، كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٢.

384 - Marcel Pott, „ Der Kampf um die arabische Seele“, Bundeszentale für politische Bildung, Bonn 2013, S 119.

٣٨٥- أماني الطويل، " معركة حكم مصر بين الجيش والإخوان"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ص ٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وبدت "الدولة العميقة" من عسكر وأمن وحزب حاكم سابق ومؤسسة قضائية، وفعاليات اقتصادية واجتماعية وإعلامية، وقسم كبير من الأقباط، وأغلبية القوى والأحزاب السياسية وقطاعات الشباب والمرأة، وحتى الأزهر، يتكتلون ضد الإخوان من أجل منعهم من التمدد في الدولة والسيطرة عليها وتجيير "الثورة" المصرية لمصلحتهم.

وكان تحالف متعدد الأوجه والأقطاب يتكون ضد حكم الجماعة لمصر، وكان التحريض في الداخل والخارج ضد هذا الحكم على أشده. فضلا عن رفض أغلبية مؤسسات الحكم والأجهزة الحساسة التعامل مع حكومة الإخوان كمصدر للأوامر والخطط، فكانت الجماعة تحكم دولة لا تؤتمر أجهزتها بأمرها، والكثيرون كانوا يرون في الحكومة ومجلس الشعب والرئيس أعضاء في الجماعة وليسوا قادة ومسؤولين في مصر ما بعد نظام حسني مبارك.

وأراد الإخوان المسلمون الحكم بمنطق تقليدي يقول بأنهم فازوا في الانتخابات وأصبحوا سلطة فعلى الآخرين أن يتقبلوا ذلك وأن يتحولوا إلى معارضة وكفى!. وهذا التفسير التقليدي للأمور في دولة مثل مصر، أطيح بنظامها الراسخ البنيان من أجل الحرية والديمقراطية، لم يكن مقبولا أبدا.

وظهر بأن الإخوان وأثناء طلبهم للحوار الوطني في الأشهر الأولى من "الثورة" وأثناء التحضير للانتخابات، كانوا يناورون ويعملون على الظهور بمظهر الطرف الديمقراطي المتقبل لكل فكرة ورأي والذي يهمه الاستقرار والوئام بين الجميع، والراغب في تقسيم السلطة، حيث إنه "زاهد في الحكم والإدارة بشكل منفرد".

ومن هنا ظن الإخوان بأن الأمر انتهى بفوزهم الساحق، وعلى الكل، قوى سياسة وشباب ومؤسسات الدولة العميقة، التنازل لهم والتسليم بسلطتهم والتحول إلى خندق المعارضة والاكتفاء بمشاهدة الجماعة وهي تستفرد بالسلطة وتحدث التغيير الذي تريده في بنية الدولة المصرية.

لكن ظهر خطأ وكارثية هذا التصور، وظهر بأن الإخوان أكثر من غيرهم كانوا في" حاجة إلى الوحدة الوطنية مع الأحزاب، مهما كانت ضعيفة، لتعطيهم غطاء يحولهم من حزب، مهما كان كبيرا، إلى جبهة وطنيَّة واسعة، على صغر أعضائها الآخرين، للتَّصدِّي لأجهزة تدَّعي عدم الحزبيَّة؛ مثل القضاء والأمن وغيرها. ولم يتحمَّس الإخوان لذلك، فقد اعتقدوا أن المشهد هو سلطة ومعارضة. وحين رغبوا في ذلك كانت شروط هذه الأحزاب شبه مستحيلة، أو أنها كانت راغبة في إفشال الإخوان. أما الشَّخصيَّات الوطنيَّة، على أنواعها: المبدئية، والانتهازية وهي التي- دعمت الإخوان في الدَّورة الثانية فأقصى ما

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وصل إليه خيال الإخوان هو رؤيتهم بصيغة مساعدين– ومستشارين، لا شركاء في صنع القرار. ولذلك سرعان ما تنصَّلوا من الوعود التي قدَّموها لهم، وحتَّى من الاستجابة السَّهلةِ لطموح بعضهم الشَّخصيِّ. وثالث الأمور الخطيرة التي حدثت: دخول الإخوان الحكم بوصفهم إخوانا، أي بعدَّتهم الأيديولوجيَّة والفكريَّة وخطابهم الإسلاميِّ، حتى صعب فهم خطاب الرئيس مرسي أحيانا حين يقول: "نحن"، فهل يقصد "نحن المسلمين"؟ أم يقصد "نحن المصريِّين"؟ لقد كان خطابه دينيا إلى هذه الدَّرجة، وحين انتبه لذلك كان متأخِّرا" [٣٨٦].

ومن هنا تأكد لدى كل من يترصدهم ويتابع أخطائهم، بأن الإخوان والجماعة تتابع الخطى في اتجاه طريق السيطرة على الحكم والبدء بإغراق المؤسسات بالكوادر الإخوانية، وكانت الانتهازية في أعلى مراتبها، فهي فرصة كبيرة أتيحت لجماعة الإخوان من أجل الثأر للماضي والقبض على السلطة بيد من حديد، معتمدين على الشرعية الشعبية التي نالوها، مهملين كل الفواعل الأخرى، ومن هنا لم يفهم الإخوان بان " عقد إدارة الدولة ليس بعقد ملكية، فهو لا يجيز استبدال جهاز الخدمة المدنية الاحترافي غير التابع سياسيا لحزب أو تيار بعناصر إخوانية تكرر من جديد تجربة مصر في الستينيات وما بعدها عندما تحولت مؤسسات الدولة إلى تشكيلات تابعة للحزب الحاكم تعمل لخدمة الحاكم لا المحكوم" [٣٨٧].

وعلى المستوى الداخلي لجماعة الإخوان، ظهرت بعض الآراء التي تقول بأن الكل قد رضي بحكم الإخوان، وان الثمن قد يبدو هينا، مهما كان، قياسا بالسيطرة الطويلة على البلاد وتمكن الإخوان من أسلمة الدولة وتطبيق الشريعة، وتبلورت بعض الآراء الإسلامية حول هذه النقطة، ومن هنا فقد كان " وصول الإسلاميين لأعلى المناصب حتى صار الرئيس منهم بعد أن كانوا مبعدين عن أن يضعوا أقدامهم على أول درجة في سلم المناصب المؤثرة، فلم يكن مسموحا أبدا أن يكون منهم مديرا لهيئة، أو عميدا لكلية، أو وكيلا لوزارة وسلك القضاء كاملا، والجيش والشرطة وغير ذلك، وهذه خطوة عظيمة نحو التمكين لدين الله وتغيير الأنظمة المعادية للإسلام، فأي ثمن يدفع لتحقيق هذا الأمر لا يكون غاليا" [٣٨٨].

وهذا الرأي هو نفسه الرأي الذي سبق وأن راهن عليه حسن البنا وصحبه في عهدي الملكية وعبد الناصر، حيث أدت سياسة "الغاية تبرر الوسيلة" والعداء الصارخ لقيمتي الحرية والديمقراطية، إلى ضرب الجماعة وقتل وسجن وتهجير أبرز قياداتها.

---

[٣٨٦]- د. عزمي بشارة، " الثورة ضد الثورة والشارع ضد الشعب، والثورة المضادة"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٦ و١٧.

[٣٨٧]- د. إبراهيم عرفات، " الانتقال الديمقراطي: قراءة في تجربة مصرية جديدة"، موقع "الجزيرة. نت" على شبكة الإنترنت. الرابط:
http://studies.aljazeera.net/files/arabworlddemocracy/2013/01/2013124132229206356.htm

[٣٨٨]- أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم بن أبي العينين، " الكواشف الجلية في حكم الثورات العربية"، الطبعة الثانية ٢٠١٢، بدون أسم دار النشر أو مكان النشر، ص ٢١٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

لقد كان واضحا بان الإخوان لا يريدون أي شريك في الحكم، وانهم احتكموا إلى الشارع الذي خبروا في عملية تنظيمه والسيطرة عليه سياسيا واجتماعيا عشرات السنين، وكان الهدف في أسلمة الدولة وتغيير وجهها بما يتلاءم وإيديولوجية الإخوان هو الشاغل الأهم، وبدا ذلك الخطأ الأكبر الذي ارتكبه الإخوان، حيث الاستخفاف بكل القوى والفواعل السياسية المهمة في مصر، مما أدى إلى ظهور تحالف بينها، ساهم في خلق حالة من "التواطؤ" للنيل من الإخوان وإبعادهم عن السلطة، باللجوء إلى المؤسسة العسكرية التي طالما وقفوا ضدها وعدوها عائقا أمام الديمقراطية والحكم المدني.

وبخلاف ذلك" كان يمكن للإخوان بعد فوز مرشحهم في الانتخابات الرئاسية تشكيل حكومة وحدة وطنية يتمثل فيها أقطاب من طراز محمد البرادعي وحمدين صباحي(...)، كان الصراع مع كبار الضباط يفترض أن تلتقي القوى المدنية على حد أدنى من التوافق قوامه منع عودة العسكر إلى الساحة السياسية. ولكن الأمور ذهبت في اتجاه مختلف تماما، وقد بدا لوهلة أن الإخوان يسعون لمد الجسور مع الجيش، لتقوية وضعهم في مواجهة منافسيهم المدنيين، بدل العكس. كما بدا، أيضا، أن معظم القوى الليبرالية واليسارية لا تمانع في الاستعانة بالجيش في إطار الصراع مع الإخوان المسلمين. هذا الغزل للجيش الصادر عن الإخوان ومعارضيهم يوحي بضعف القناعات الديمقراطية لدى مجمل القوى المدنية المصرية الأساسية، بشقيها الديني وغير الديني" [٣٨٩].

وإضافة للاستخفاف بالقوى السياسية والحراك الثوري ومحاولة الرهان على صندوق الاقتراع لسحب الشرعية من الجميع ووضعهم في خانة "المعارضة" حيث العودة إلى اللعبة السابقة التي كانت سائدة في عصر نظام مبارك: معارضة مشلولة لا تؤثر في القرارات مقابل نظام متسلح بأغلبية برلمانية ومتغلغل في كل مرافق الدولة ومؤسساتها. وقد أدت هذه القراءة الخاطئة للمشهد السياسي إلى استعانة الجيش بالقوى السياسة وكسب دعمها من أجل الإطاحة بحكم الإخوان وشرعنة الأمر بحيث يكون أبعد عن الانقلاب العسكري التقليدي. فالجيش كان المتضرر الأكبر من حصول خصومه الإسلاميين على الأغلبية التي تخولهم لحكم البلاد منفردين، ولم يكن يغامر بكل امتيازاته وهو يرى الدولة "تضيع" منه ويتهدد مركزه ومصالح نخبه التي توطدت لعشرات السنين.

لقد كانت المؤسسة العسكرية مستعدة لعمل كل شيء للحفاظ على دورها المركزي منذ ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢، والتي كان الضباط في ظلها قد " حافظوا على تعييناتهم في الإدارات العامة والمحلية(٤٠% من المحافظين في ظل مبارك جاءوا من خلفية عسكرية) وان كانت أعدادهم في الحكومات المتعاقبة والسلك

[٣٨٩]- هشام بو ناصيف، " عودة إلى صهوة الجواد: النخبة العسكرية وحسابات السلطة في مصر"، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، قطر، تشرين الثاني ٢٠١٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الدبلوماسي تراجعت نسبيا. ولكن المكتسب الأهم الذي غنمه الضباط المصريون اعتبارا من النصف الثاني من السبعينيات هو فتح باب الاقتصاد الوطني أمام تدخلهم فيه، بحيث باتت حصة المؤسسات الاقتصادية التابعة للمؤسسة العسكرية تشكّل اليوم ٥ إلى ١٠% من مجمل الاقتصاد المصري. هذه نقطة أساسية لا ينبغي إغفالها عند التفكير بحسابات قادة القوات المسلحة المصرية. فالدخل السنوي للمؤسسات الاقتصادية التابعة للجيش المصري هو عبارة عن مليارات من الدولارات يمسك كبار الضباط حساباتها دون رقابة من أية جهات مدنية، باعتبار إن النشاط الاقتصادي للقوات المسلحة يدخل في نطاق "الأمن القومي" المصري، كما يقول الضباط" [٣٩٠].

وظهر بأن الإخوان لم يقدروا خطورة تهديد مصالح العسكر، وظنوا بأن الشرعية الجماهيرية والانتصار في الانتخابات والركون إلى ما فرزته اللعبة الديمقراطية، سيردع العسكر عن التدخل في الشأن السياسي، أو ربما يكتفون بإيجاد نوع من الاتفاق غير المعلن مع الجماعة، من اجل أن يواصل الفريقان متابعة مشروعيهما، بدون صدام أو تهديد أحدهما للآخر. وهذا ما لم يحصل.

لقد تحالفت القوى المختلفة المتضررة من تصدر جماعة الإخوان المسلمين السلطة في مصر، في صف واحد من أجل إسقاط حكم مرسي وفرض حظر على الجماعة إعادتها إلى خانة "الجماعة المحظورة"، فعمت المظاهرات البلاد، وتم نقلها عبر وسائل الإعلام الموالية للدولة العميقة والمؤسسة العسكرية، وتكاتف العسكر مع شباب الثورة مع الأحزاب السياسية مع الفعاليات السياسة والاجتماعية والاقتصادية مع الكنيسة القبطية، ومشيخة الأزهر لإسقاط حكم الإخوان. ولم تبخل بعض القوى الإقليمية المتضررة من التحول الأخير في العالم العربي(المملكة العربية السعودية مثالا) في دعم الحراك المعادي للإخوان، حيث تدفقت الأموال وترافق ذلك مع تجيير وسائل إعلام عربية واسعة الانتشار لتأييد الانقلاب ضد الإخوان.

وتوالت المظاهرات والاعتصامات في ميدان التحرير وغيره المطالبة بإسقاط مرسي و"حكم الجماعة"، وعمت المواجهات بين المؤيدين لمرسي والمعارضين له، وقتل العشرات وسحلوا في الشوارع، وهو ما منح الجيش الحجة للقيام بانقلاب مدعوم من القوى السياسية والمجتمعية المختلفة وإبعاد مرسي والإخوان عن السلطة بشكل نهائي. ومن هنا يعتبر" تاريخ ٣ تموز/ يوليو ٢٠١٣ في مصر نقطة مفصلية في المشهد السياسي والاجتماعي المصري على جميع المستويات. ومع أن الشواهد آنذاك دلّت على أن قرار عزل الرئيس محمد مرسي قد درس من قبل الجيش والقوى الأمنية التي دبرت الانقلاب على مدى شهور، فإن

[٣٩٠]- نفس المصدر.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الواضح اليوم أنه لم يجر إعداد خطّة لمرحلة ما بعد الوصول إلى الحكم، أو حتى التفكير بكيفية احتواء نتائج الانقلاب التي تخطت بأشواط واسعة ما توقّعه المنقلبون على المسار الديمقراطي" [٣٩١].

وتبدو أسباب كثيرة وراء السقوط المدوي للإخوان في حكم مصر، حيث لم يستمر حكمهم لهذا البلد المركزي المهم سوى عام واحد، كان مضطربا ومليئا بالمواجهات والاستقطاب الكبير. وعليه فقد كان "سقوط جماعة الإخوان المسلمين نتيجة لثلاثة أسباب رئيسة: أولها، فشل الجماعة في التعاطي مع مسألة السلطة والحكم بنحو فعال وناجع. وثانيهما، المشاكل التنظيمية التي ساهمت في إرباك حسابات الجماعة وكشفت ضعفها وقصر رؤيتها السياسية. وثالثها، تكالب الدولة العميقة ونجاحها في استدراج الإخوان إلى معارك جانبية جرى فيها استنزاف الجماعة وإفشالها من خلال حملات تحريضية وتشويهية مستعرة ساهمت كثيرا في شحن الرأي العام ضد الجماعة، ما أدى إلى خروج الكثيرين في مظاهرات ٣٠ يونيو ٢٠١٣ للمطالبة بإنهاء حكم الرئيس مرسي" [٣٩٢].

٣ . قراءة إستشرافية لمستقبل جماعة الإخوان المسلمين في مصر:

بعد الإطاحة بالرئيس محمد مرسي من قبل المجلس الأعلى للقوات المسلحة، وإيداعه السجن، ومن ثم المواجهات التي وقعت بعد تلك الحادثة بين جماهير جماعة الإخوان المسلمين وأنصار الجيش والقوى السياسية الأخرى الرافضة لحكم الجماعة، صدر قرار في ٢٣ سبتمبر ٢٠١٣ بحظر جماعة الإخوان المسلمين، واعتقال ما تبقى من قادتها والحكم على ٥٢ منهم بالسجن لسنوات طويلة. [٣٩٣].

وفي ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣ أصدرت الحكومة المصرية المؤقتة قرارا يقضي باعتبار جماعة الإخوان المسلمين في مصر "جماعة إرهابية" يجب ملاحقتها ومحاكمة أعضائها. وبهذه القرارات يبدو بان تحالف "الدولة العميقة" والجيش والقوى السياسية والكنيسة والأزهر قد اتفق على اجتثاث جماعة الإخوان المسلمين من المشهد السياسي في مصر وللأبد. ويبدو أن الاستناد القانوني لهذه السياسة جاء نتيجة الأعمال العنيفة التي ارتكبها أنصار الإخوان والتي أدت إلى تعطيل الحياة السياسة والاقتصادية في مصر، وقتل وجرح المئات من أنصار القوى المخالفة لنهج وتفكير الجماعة.

---

[٣٩١]- هاني عوّاد، " مصر بعد رابعة العدويّة: احتجاجات مستمرة ومرحلة انتقالية إلى أجل غير مسمى"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٣.

[٣٩٢]- خليل العناني، " جماعة الإخوان المسلمين في مرحلة بعد مرسي"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣.

[393] - *Suhaib Salem, Ägyptisches Gericht verbietet Muslimbruderschaft, Die Zeit, 23,09,2013.*

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وسنبحث هنا الأسباب التي أدت إلى الإطاحة بالإخوان وحظر الجماعة من ثم اعتبارها إرهابية، وما تعينه هذه التطورات الخطيرة على مستقبل الجماعة في مصر، وبالتالي على مجمل مشهد (الإسلام السياسي) في المنطقة.

ذكرنا سابقا بأن الإخوان لم يكونوا فاعلين في الحراك المناهض لنظام حسني مبارك، وكانوا يفضلون التريث لما ستؤول إليه الأمور، ولذلك فلم يستخدموا في كل بياناتهم، بداية الحراك، كلمات مثل ضرورة "رحيل النظام"، أو "الجرائم المرتكبة بحق الشعب"، مثلما فعل غيرهم، ولما تأكد لهم رفض الشعب لكل ما قام به حسني مبارك ونظامه من تغييرات و"إصلاحات"، وإصرار المصريين على خلعه، بدءوا في التوافد على الميادين وتحت غطاء القوى الشبابية، وكان الحذر هو الطابع الأبرز لسياستهم. وبعد استقالة مبارك، كان الإخوان أول من سارع إلى تقديم أوراق الحزب السياسي الجديد، حزب الحرية والعدالة، وبدءوا بكيفية رص الصفوف وتقييم الحالة من أجل المشاركة في الانتخابات وحكم مصر بالطريقة التي تجعل بقية القوى تتقبلهم، فيما هم ينجحوا في تطبيق برامجهم الرامية لأسلمة الدولة وتطبيق الشريعة فيها.

ورغم إن الإخوان كانوا قادرين على اقتباس التجربة التونسية، مثلا، في التحالف مع القوى السياسية العريقة وعدم اللجوء إلى الحكم المباشر والاستئثار لوحدهم بالسلطة، ضمن هذه الظروف الداخلية والخارجية الحساسة، إلا انهم لم يفعلوا. فنكثوا كل العهود التي أطلقوها في البداية، فتقدموا بمرشح إخواني لشغل منصب الرئاسة، رغم انهم أعلنوا خلاف ذلك، وقالوا بأنهم لن يتقدموا بأي مرشح من داخل صفوف الجماعة، بل وحتى لم يقبلوا بشخصية "مرنة" مثل الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح، والذي أراد أن " يترشح بوصفه شخصا محافظا وليس إسلاميا تابعا للجماعة، وهو الأمر الذي أثار حنق الجماعة ومجلس الشورى لديها، والذي اصدر القرار ب" فصله من جماعة الإخوان رسميا، وقد تلقى أبو الفتوح دعما معنويا كبيرا من فضيلة الشيخ يوسف القرضاوي لترشيحه رئيسا للبلاد، مفضلا إياه على كل المرشحين بمن فيهم د. محمد مرسي مرشح جماعة الإخوان المسلمين، وهو الأمر الذي استغربته العديد من وسائل الإعلام العربية آنذاك، وقد كان أبو الفتوح يرفض تسميته بالمرشح الإسلامي ويفضل وصفه بأنه مرشح محافظ"[٣٩٤].

وما أن نجح الإخوان في انتخابات مجلس الشعب وانتخابات الرئاسة، وتأكد لهم بأنهم سيحكمون مصر لوحدهم، وستخضع لهم كل القوى الأخرى والعسكر و"الدولة العميقة" لنيلهم الشرعية من الشعب ومجيئهم عن طريق العملية الديمقراطية، حتى بدءوا في إغراق الدولة بكوادرهم دون أي اكتراث بحساسية الظرف المصري، أو رد فعل القوى الفاعلة الأخرى، ومن هنا فإن كوادر الإخوان " افتقرت للخبرات والمهارات

[٣٩٤]- أماني الطويل، " معركة حكم مصر بين الجيش والإخوان"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ١٠٦ و ١٠٧.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

التي تمكنها من تكوين نخبة سياسية بيروقراطية فعالة يمكنها إدارة دولة بحجم مصر وتعقيداتها. وحقيقة الأمر، أن كثيرا من كوادر الإخوان جرى تنشئتهم داخليا في محاضن الجماعة كي يكونوا معارضين وليسوا حكاما. بكلمات أخرى، فإن الجماعة لم تعرف منذ نشأتها كيف تتعاطى مع البيروقراطية المصرية أو أن يكون لديها "رجال حكم"، وإنما هم ناشطون اجتماعيون ودعويون بالأساس" [٣٩٥].

هذا غير طريقة تشكيل الإخوان للحكومة والتي أظهرت لكل الناس مدى قلة تجربة الجماعة بالسياسة والحكم والإدارة، حيث تزايدت الشكوك حول قدرتهم على تسيير شؤون بلد كبير ومحوري كمصر، فقد " تشكلت الحكومات في فترة حكم الرئيس مرسي بصعوبة بالغة، وفي مدى زمني طويل، فأعطت هذه العملية الشارع السياسيَّ انطباعا بمدى عجز الإخوان، خصوصا مع غياب تصورات واقعيَّة للحكم، والاعتماد على المحسوبيَّات أيضا في التَّشكيل الحكومي؛ حيث تحفل كواليس النخب السياسية بروايات عدَّة تكشف ممارسات وثيقة الصلة بممارسات نظام مبارك" [٣٩٦].

وقد اصطدم الإخوان مع مقاومة كبيرة من جانب "الدولة العميقة"، وساهمت كل القوى معا في عقد تحالف غير معلن ضد حكم الإخوان، حيث بدءوا بتسجيل كل خطأ لحكومة الإخوان ومؤسسة الرئاسة، ونشره عبر وسائل الإعلام الموالية لهم، وكانت سياسة الإخوان حيال مؤسسة القضاء من أهم النقاط التي تم استغلالها ضد الجماعة وحكمها، فقد " لجأ الرئيس مرسي والإخوان إلى المواجهة مع مؤسسات الدولة العميقة، ولكنهم اختاروا أكثر هذه المؤسسات حساسية لدى الرأي العام المصري وهي مؤسسة القضاء. فعلى الرغم من إدراك كثيرين لحالة الفساد التي تشوب بعض القضاة المصريين، فإن محاولة الإخوان تطهير القضاء من هؤلاء الفاسدين تم تصويرها باعتبارها تعدي على السلطة القضائية ومؤسساتها. وهو ما وضع مرسي وجها لوجه في مواجهة واحدة من أهم السلطات في مصر وهي السلطة القضائية. فقد سعى مجلس الشورى إلى إصدار قانون السلطة القضائية من دون التفاوض أو التحاور مع القضاة، وهو ما أثار كثيرين ضد الإخوان. وقد كان ذلك بمنزلة خطأ فادح للإخوان والرئيس مرسي الذي تحول منذئذ إلى طرف معاد للقضاة وكثير من مؤيديهم" [٣٩٧].

وانكشف الإخوان سريعا على الرأي العام المصري، وظهرت قلة خبرتهم في كل المجالات، وبدت محاولاتهم الاستئثار بالسلطة وإبعاد المعارضين مكشوفة وواضحة لكل شخص. ومن بين نقاط الضعف، كانت شخصية وسياسة الرئيس محمد مرسي نفسه، والذي فشل في الاحتفاظ بصورة الرئيس/الحاكم لدى المصريين، تلك الصورة المقدسة المحيطة بهالة من الاقتدار والهيبة، وبدا وكأنه شخص غير جدير بهذا

[٣٩٥]- خليل العناني، " جماعة الإخوان المسلمين في مرحلة بعد مرسي"، مصدر سبق الإشارة إليه.
[٣٩٦]- أماني الطويل، " معركة حكم مصر بين الجيش والإخوان"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٨.
[٣٩٧]- خليل العناني، " جماعة الإخوان المسلمين في مرحلة بعد مرسي"، مصدر سبق الإشارة إليه.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المنصب ولا يحمل من "صفات" الرئيس شيئا، بل وحتى كلامه وخطاباته تم تحليلها وضربه من خلالها، " فعبر ٤٩ خطابا للرئيس مرسي – بمعدَّل خمسة خطابات شهريا – تضمَّنت خطاباته لغة اعتبرها المصريون في كثيرٍ من الأحيان لا تليق برئيس دولة مصر، ولا تعكس خبرة سياسية، فضلاً عن فراغ كثيرٍ من هذه الخطابات من مضمونٍ منطقي، وغياب الهيكلة المطلوبة لمثل هذا النَّوع من الخطابات الرئاسية. وربَّما يكون من الأهميَّة بمكانٍ الإشارة إلى دراسة تحليل مضمونٍ لأحد حوارات الرَّئيس مع جريدة الأهرام؛ حيث أشارت الدراسة إلى أنَّ العبارات الإنشائيَّة غير محدَّدة المضمون والتي لا تستند إلى معلومات تمثل ما نسبته ٤٨% من الحوار، وأنَّ نسبة ٣٦ % فقط من إجابات الرَّئيس تمثل إجابةً عن الأسئلة، بينما كانت نسبة ١٥% من الإجابات خارج نطاق الموضوع أو السؤال" [٣٩٨].

تحالف "الدولة العميقة" مع القوى السياسية والكنيسة والأزهر، والتحشيد ضد الإخوان، والذي انتهى بالانقلاب عليهم وعزلهم، وسجن قادتهم، ومن ثم إعلانهم تنظيما محظورا، وأخيرا تنظيما "إرهابيا"، يشي بأن الحملة ضد الإخوان هذه المرة هي حملة قاصمة وتهدف إلى إبعادهم بتشكيلاتهم الحالية . عن الحياة السياسية، وبدا العسكر وحلفاؤهم من القوى السياسية التي شاركت في حضور إعلان وزير الدفاع المشير عبد الفتاح السيسي عزل الرئيس الإخواني محمد مرسي، قد اتخذوا قرار الإجهاز على الإخوان، ومنعهم من العودة إلى الساحة السياسية، وهذا ظهر في طريقة ملاحقة الإخوان حيث إن " تقدير سلطة الانقلاب، كان يقوم على إمكانية القضاء على ردّ الفعل من خلال شلّ التنظيم الإخواني عن طريق اعتقال قياداته العليا والوسطى. وبالطبع، فإن الأجهزة الأمنية لم تكن تنقصها الخبرة ولا معرفة هرمية الجماعة وهيكلية اتخاذ القرار داخلها التي كانت شغلها الشاغل على مدار عقود. كما جاءت ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير لتساهم في كشف الجماعة على المجال العام ولتعلن ما كان مخفيًّا وسريًّا فيها؛ وذلك بعد أن خرجت كلّ القيادات الوسطى والميدانية إلى العمل العام في الانتخابات البرلمانية و الرئاسية" [٣٩٩].

لقد أسفر الانقلاب على جماعة الإخوان المسلمين عن تشتيت قيادات الجماعة وضرب كل نقاط قوتها، واعتقال المئات والحكم عليهم بالإعدام والسجن، وإعلانها جماعة "إرهابية"، ليظهر الهدف واضحا وهو إنهاء وجود هذه الجماعة وشطبها من المشهد المصري بشكل كامل. ورغم القمع الذي تعرضت له الجماعة على يد الأنظمة السابقة منذ تأسيسها عام ١٩٢٨، والعنف الذي مارستها هذه الأنظمة، للحيلولة دون نجاح الجماعة في الوصول إلى السلطة وتطبيق الشريعة، إلا أن التصعيد لم يصل إلى مثل هذا المستوى في اجتثاث الجماعة وقمع كل مظاهرها، ومن ثم إعلانها جماعة "إرهابية" لثني الجماهير من التعاطف معها أو الذهاب في تأييدها.

[٣٩٨]- أماني الطويل، " معركة حكم مصر بين الجيش والإخوان"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٩.
[٣٩٩]- هاني عوّاد، " مصر بعد رابعة العدويّة: احتجاجات مستمرة ومرحلة انتقالية إلى أجل غير مسمى"، مصدر سبق الإشارة إليه، ص ٣.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

لاشك بأن جماعة الإخوا ن المسلمين تواجه اليوم تحديا أكبر من السابق، فهي تتعرض لحملة أقسى وأشد من سابقاتها، فقد وجدت في محنتها إبان حكم عبد الناصر ملاذات آمنة في دول أوروبية وعربية عديدة وفي مقدمتها الدول الخليجية التي احتضنتها لأسباب عديدة وفي مقدمتها تثبيت شرعيتها في مواجهة المد القومي الناصري، أما محنتها الراهنة فهي تخوضها وحيدة دون سند في محيط معاد يدعم استبعادها من الحكم والسلطة ويخشى من نجاحها وتمكينها، وعلى الرغم من تعقيدات المرحلة و"المحنة" وتقلص الخيارات والسيناريوهات فإن الجماعة لا تزال قادرة على الحشد والتعبئة وجلب الأنصار، وتؤكد على التمسك بخيارات النضال السلمي، وعدم الوقوع في مستنقع الحرب الأهلية كما حدث لنظيرتها "جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر بداية عقد التسعينيات من القرن الماضي" [٤٠٠].

وفي استشراف المستقبل يمكن للمرء أن يترقب ردود فعل عنيفة من الجماعة على سياسة الإقصاء هذه، فالجماعة مازالت قواعدها وجماهيرها موجودة، وهي تتلقى الدعم من بعض الدول الخليجية، وتابعة للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين، وعليه فسوف لن تسكت عن سياسة تصفيتها من قبل الجيش والقوى السياسية المتحالفة معه، ومن هنا يمكن القول " أن العنف المسلح قد ينتشر على نطاق واسع، لا يستطيع النظام التحكم فيه، وهناك ثمة مسوغات من الإحباط والمظلومية قد تؤسس لوجود حاضنة شعبية لهذا العنف، يصعب الآن تقدير حجمها. في مثل هذه الحالة، سيتسع نطاق المواجهة، ويسهم تصاعد العنف في إضافة مزيد من الحطب إلى النار. ليس من الضروري التوكيد على أن نهج العمل المسلح، مهما اتسع نطاقاً، لن يستطيع الإطاحة بنظام حكم يمسك بمقاليد الدولة، ولكن من الصعب أيضا أن تستطيع الدولة إيقاع هزيمة سريعة وحاسمة بعنف مسلح ذي طابع شعبي واسع، ولا يقتصر على تنظيم معزول. وقد تؤدي صعوبة تحقيق الهدفين إلى حقبة طويلة، مؤلمة، وباهظة التكاليف من العنف وفقدان الأمن" [٤٠١].

وعند متابعة ردود الفعل حين حدوث الانقلاب وصدور أمر الحظر بحق جماعة الإخوان المسلمين نلاحظ الصمت الذي لف موقف القوى السياسية في مصر، وهو موقف يذكرنا بموقف آخر حدث منذ أكثر من ٦٠ عاما، حينما تم حظر الجماعة، وسكتت اغلب القوى والأحزاب السياسية المصرية، بل وتواطأت مع القرار، وهو ما يعني أمرين أثنين: أولا: عدم فهم الإخوان طبيعة الدولة المصرية وفشلهم المتكرر في قراءة الخريطة السياسية والاجتماعية وتوازن القوى فيها. والثاني: حالة العداء وعدم التقبل لدى القوى السياسية للإخوان، تلك الحالة التي لم تتغير منذ الوقت، ومن هنا، " فإن حل الجماعة وما واجهته من إرهاب وتعذيب لم يلق استهجانا أو استنكارا من الأحزاب والهيئات الأخرى بل لقد شمت فيهم البعض ووجدوهم يستحقون هذا المصير بسبب حوادث العنف التي ارتكبوها وبسبب مباركة الأخوان قبل ذلك لحملات الإرهاب والاعتقال التي شنتها الحكومة في ١٥ مايو ١٩٤٨ بمناسبة حرب فلسطين وشملت الوفديين

[٤٠٠]- حسن أبو هنيّة، " مصر..خيبة رهانات عنف الإسلام السياسي"، مصدر سبق الإشارة إليه.
[٤٠١]- مركز الجزيرة للدراسات، " اللعب بالنار: مزالق الخيار الأمني في مصر"، الدوحة، قطر، شباط/فبراير ٢٠١٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والتقدميين والشيوعيين، بل لقد شارك الإخوان في تحريض الحكومة على اعتقال ومطاردة خصومهم السياسيين ولذلك حينما واجهوا محنتهم لم يجدوا من يتعاطف معهم من السياسيين الآخرين" [٤٠٢].

والآن ظهرت جماعات مسلحة تنفذ أعمالا إرهابية بحق أهداف عسكرية وأخرى تابعة للدولة من اجل الانتقام لما حصل لجماعة الإخوان المسلمين، وتاريخ الجماعة ينبئنا بأن الكثير من المجموعات المسلحة الرافضة للنهج السلمي والتوافقي الذي انتهجته الجماعة في بعض مراحل تاريخها، أو اضطرت إليه اضطرارا، قد انشقت عن التنظيم الأم وراهنت على السلاح والعنف من اجل تحقيق الأهداف السياسية. ومنذ تاريخ ٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ حين صدور قرار حظر الجماعة وإلى الآن انشقت مجموعات كثيرة وظهرت آراء متطرفة تنبذ الدعوة السلمية وتراهن على السلاح كرد على عنف وإرهاب الدولة. ولا يبدو بان المؤسسة العسكرية والقوى السياسية المتحالفة معها سوف تتنازل سياسيا إزاء سياسة التصعيد هذه، بل ستعمد إلى المزيد من القمع والعنف.

وقد يكون من خيارات الجماعة أن تظهر بلبوس سياسي جديد، تحت مسمى آخر، وأن تكف عن إطلاق المظاهرات في الجامعات والميادين والشوارع الرئيسية من المدن، حيث أن هذه السياسة لم تأت بثمار، بل على العكس ألبت المعسكر الرافض لهيمنة وحكم الإخوان، وزادهم تمسكا بقرارهم في محاربة الجماعة، هذا فضلا عن تعطيل الحياة الاقتصادية والمساهمة في إطالة حالة اللاستقرار والفوضى. والناس تريد الآن التخلص من تركة الأعوام الماضية منذ عمر انتفاضة الشعب المصري ضد حكم حسني مبارك. وعليه فإن رهان الإخوان على "العصيان الشعبي" ضمن نطاق جمهورهم لن يساهم في تحقيق أي تقدم سياسي، أو دفع الجيش والقوى السياسية المتحالفة معه إلى تقديم أية تنازلات. كما ومن المستبعد أن يعيد النظام الحالي أو القادم، في المدى المنظور، وجراء توازنات داخلية وخارجية، النظر في قرار حظر جماعة الإخوان المسلمين ورفع صفة "الإرهاب" عنها. لذلك فإن وقف الجماعة للمظاهرات وأساليب التنديد وركونها إلى البناء من جديد في إطار سياسي مرن، يستفيد من الجوانب الإيجابية في تجربة الإسلام السياسي المنضبط في كل من تونس وتركيا، قد تكون إحدى الخيارات الأكثر قبولا.

المؤسسة العسكرية وحلفائها و"الدولة العميقة" عملوا منذ الإطاحة بمرسي على تصفية الجهاز السياسي للجماعة وضرب "عقلها" التنظيمي، فاعتقلت كل القيادات والمراجع، لذلك من الصعوبة بمكان إعادة تأهيل الجماعة من جديد وفي فترة زمنية غير طويلة، لكن يبقى الخيار السلمي والنهوض من بين الركام و"إنقاذ ما يمكن إنقاذه" كمل فعل حسن البنا بعيد اغتيال النقراشي، هو أفضل السيناريوهات السيئة، بدل اللجوء إلى العنف وتعطيل الحياة الاقتصادية والسياسية والمساهمة في إطالة أمد الحالة الراهنة ومعاناة الشعب المصري، التواق إلى (الحرية) و(الديمقراطية) وحياة أفضل في ظل دولة قانون ومؤسسات وظروف معيشية أفضل من تلك التي كانت سائدة أيام حكم نظام حسني مبارك.

[٤٠٢]- السيد يوسف، " الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر"، مصدر سبق الإشارة إليه ص ٢٨٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

استنتاجات البحث:

أولا: نستخلص بأن (الإسلام السياسي) هو وصف للحركات والمجموعات والأحزاب والمنظمات والكتل التي تحمل رؤى وأفكار مستمدة من الدين الإسلامي، تهدف إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسب تفسيرها لها. وتلجأ بعض هذه الجماعات إلى العنف أو ما تسميه "الجهاد" ضد الحكومات المحلية من اجل الوصول إلى الحكم، وتبرر ذلك بالعديد من التفسيرات المستندة على النصوص الدينية. و(الإسلام السياسي)، كفكرة، بدأت مع التفسير الأصولي المتشدد للإمام أحمد بن حنبل كرد على تزايد النزعة العقلية وحركة الترجمة وفكر المعتزلة في العصر العباسي. وبعده ظهر ابن تيمية في عصر توسم بالاضطراب والحروب، فكفر الفرق الإسلامية الخارجة على إجماع أهل السنة، وكفر المسيحيين واليهود. وبعده خرج محمد بن عبد الوهاب في جزيرة العرب، والذي طور المنهج السلفي المتشدد الرافض للتجديد. وبعد سقوط السلطنة العثمانية، ظهرت جماعة الإخوان المسلمين في مصر، وظهر أبو الأعلى المودودي في باكستان، حيث رفعا لواء الخلافة الإسلامية، ورفضا الدولة الحديثة القائمة على قيم الديمقراطية الغربية. ومن ثم اندلعت الثورة الإسلامية في إيران، وحدث التدخل السوفييتي في أفغانستان، وما رافق ذلك من ظهور المجاهدين لإخراج السوفييت من هذا البلد، ومن ثم ظهرت منظمة "القاعدة" وحدث الهجوم على أميركا في ٢٠٠١، حيث تصدرت ظاهرة (الإسلام السياسي) والأصولية المشهد الدولي برمته.

ثانيا: تأسست جماعات (الإسلام السياسي) على الأخذ بالنص القرآني، وما ورد في السنة النبوية من أحاديث. وكانت النصوص القرآنية بالدرجة الأولى هي المرجع والمستند لها لتبرير عملها الدعوي والسياسي على السواء. انطلقت جماعات العمل الإسلامي السياسي من النص القرآني، حيث نزعته من سياقه التاريخي وأقحمته في الحياة المعاصرة، ولما لم تجد في آيات القرآن "سندا" لها لتفسير ما يحدث من تطورات حياتية في بلاد المسلمين وفي العالم، أو صنع موقف من قضية ما، لجئت إلى الأحاديث النبوية، باعتبارها ركنا ثانيا مقدسا يجب أن تستند عليه هذه الحركات في التعامل الحياتي مع ما يجري في المجتمعات الإسلامية وعموم العالم. وكل من اجتهد مع النص، على خلاف ما تؤمن به جماعات (الإسلام السياسي)، أو عارض نظرة وتفسير هذه الجماعات، تم، ويتم، ملاحقته وتكفيره.

ثالثا: يذهب دعاة (الإسلام السياسي) في كتاباتهم ومؤلفاتهم في أن (الحاكمية لله) هي أمر مفروض من الخالق، ولا يمكن، ولا يحق، للمخلوق أن يرفضها أو يعيش حياته بمعزل عن تطبيقاتها، وبالتالي فهي أساس نظري رئيسي للإسلام السياسي، أي إنها "من المعلوم من الدين بالضرورة". فهي من الأمور التي ينبغي أن لا تخضع للنقاش والحوار أساسا، فهي من أصول الإسلام ذاته. وتتمسك مختلف جماعات (الإسلام السياسي) بفكرة (الحاكمية لله) بمعنى: أن السيادة للشرع وليست للشعب.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

رابعا: تتمسك جماعات (الإسلام السياسي) بالمبدأ الإسلامي (الشورى) وتقول به بديلا عن (الديمقراطية). فنظرية (الشورى) تقوم على أصول وقواعد شرعية تبدأ بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية والسوابق التاريخية والإجماع في عهد الصحابة. إن التزام الأفراد والجماعات والحكام ب(الشورى) ناتج عن خضوعهم لسيادة الشريعة لا عن نص في الدستور، أو شرط من شروط البيعة أو قانون وضعي قابل للإلغاء أو التعديل. و(الشورى) تحل محل (الديمقراطية) التي ترفضها جماعات (الإسلام السياسي)، وتعتبرها اختراعا غربيا دخيلا على المجتمعات المسلمة.

خامسا: يهدف (الإسلام السياسي) إلى بناء "دولة الخلافة". والنبي محمد لم يكتف بوضع الشريعة فقط، بل اشتغل بوضع القوانين الشرعية وتبليغها من جهة ومن جهة أخرى تعهد بذاته تنفيذ أحكامها وإجراءاتها، وكان ينظر إلى مصالح الأمة ويمشيها ويبعث الولاة والقضاء للأنحاء ويتقلد بنفسه القيادة العامة في الأمر المهم. ويظهر خطاب (الإسلام السياسي) "دولة الخلافة" وكأنها دولة الكمال والصلاح، لا أخطاء ولا تجاوزات فيها، فهي كاملة لدى جماعات (الإسلام السياسي)، لأن دستورها هو القرآن، ومؤسسها هو النبي. ويؤكد (الإسلام السياسي) على أن دولة الخلافة ما هي إلا امتداد لدولة النبي محمد، والذي سار بهدى الوحي لتوطيد الإسلام كدين ودولة، وبذلك لا يمكن القبول أبدا بأي رأي يدحض شرعية إقامة دولة الإسلام. و"دولة الخلافة" تجعل الإسلام أساس "الجنسية" ومقياس المغايرة في الأحكام بين الناس، لأن الدولة المسلمة دولة محكومة بما أمر الله، وفي حكم الله لا يجتمع الناس إلا على رابطة العقيدة.

سادسا: الإسلام، بحسب تفسير جماعات (الإسلام السياسي) له، مجتمع عالمي. والإسلام كدين عالمي هو الوطن هنا، والولاء يكون له بالدرجة الأولى وليس للوطن المتعارف عليه في الحالة المعاصرة كإطار سياسي حديث فيه واجبات وحقوق وقوانين وضعية. وعالمية الإسلام تعني أن مهمة الدولة المسلمة هي أن تهدي الناس إلى الله، وأن تزيح العوائق عن طريق الإسلام، وأن تخاطب الناس بلسان عصرهم وعالمهم. وينقسم الجنس البشري من خلال الرؤية الأصولية الإسلامية للعالم إلى "دار الإسلام" و"دار الحرب". ويتكون "دار الإسلام" من البلدان التي تنشر فيها الشريعة الإسلامية، وهي بصفة عامة الإمبراطورية الإسلامية. أما "دار الحرب" فتتكون من بقية العالم، لذلك أنه مثلما يوجد إله واحد في السماء، فيجب أن تكون هناك سلطة واحدة وقانون واحد في الأرض هو الشريعة الإسلامية.

سابعا: الفكر الأصولي يرى في العالم غير المسلم عالما يعيش في الجاهلية والضلال. وكل من لا يطبق الشريعة الإسلامية ولا يخضع للتفسير الأصولي للدين الإسلامي فهو ضال يعمه في الجاهلية والظلام. كما ويرى الأصوليون بأن الشريعة الإسلامية متفوقة على كل العلوم والتقنيات والحضارات التي ابتدعتها

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الأمم الأخرى. فبالنسبة لمفهوم الدولة القومية، يؤكد سيد قطب، أن شعارات ومفاهيم مثل "القومية" و"الوطن" و"الشعب" و"الطبقة" وتقرير الشرائع والقوانين باسمها والمطالبة بالتضحية في سبيلها، إنما هي إقامة لأصنام تعبد من دون الله. وهناك مبدأ (الولاء والبراء) الذي اعتمد عليه الأصوليون في رفض الآخر ووسمه بالجهالة والضلال، وهذا المبدأ يعني الولاء للإسلام والشريعة والبراء من "المشركين الكافرين العلمانيين الضالين".

ثامنا: يحتل (الجهاد) مكانة مركزية في برامج جماعات (الإسلام السياسي)، ويعتقد الأصوليين بأن الإسلام، في مواجهته "الجاهلية"، غير محدد بزمان ومكان، بل يهدف ابتداء إلى هدمها وقلع جذورها، وهذا من أجل الشروع في البناء لإقامة بنيان إسلامي قوي. لهذا، فإن نقطة البداية في مواجهة الدعوة الإسلامية هي مجابهتها للواقع الجاهلي. فهذه المواجهة أو (الجهاد)، هي من طبيعة الدين الإسلامي، ومن خصائص الأمة الإسلامية، وواجب على الدولة والجيوش والأفراد. والكثير من جماعات (الإسلام السياسي) ترنو إلى الهدف الأسمى والنهائي من (الجهاد)، وهو إخضاع العالم والبشرية كلها للإسلام، وهو ما يجعل من (الجهاد) مكتملا وقد حقق هدفه والغاية منه بشكل كامل.

تاسعا: في المفهوم الأصولي يعني (السلام) سيطرة الشريعة على كل العالم وحكمها له، لأنها مأمورة بذلك وقد خصها الله بالوصاية على البشرية وعلى العالم. ويتحقق هذا (السلام) من خلال نشر الإسلام في كل البلاد ودفع كل العباد لاعتناقه. الإسلام لا يرضى الدخول في (السلام) إلا إذا توفرت شروط أساسية، أولها: الحرية لاعتناق كلمة الله. ثانيها: عدم قتل المسلمين عند رؤيتهم لدينهم كنظام شامل للحياة. ثالثهما: عدم وقوف أي سلطة داعية لغير الله بوجه الدعوة. رابعها: تحقيق العدالة. فإذا ما تحققت هذه الشروط كان (السلام) الذي هو أساس العلاقات بين الشعوب والدول، وإلا لجأ المسلمون إلى ضرورة أخرى، أي (الجهاد)، وهو ضرورة لتقرير سلطان الله في الأرض ولتحرير الناس من العبودية لغير الله.

عاشرا: ساهم العديد من الفقهاء المسلمين في نشر الإسلام الأصولي المتشدد. منهم أبن تيمية في مؤلفاته التي كانت، ومازالت، المرجع الأكبر للفكر المتطرف لأغلب جماعات (الإسلام السياسي). فهي تكفر الفرق الإسلامية من غير أهل السنة، وتكفر المسيحيين واليهود، وتحارب المنطق والفلسفة وتثبت على النص وتدحض التأويل والاجتهاد. كما ويعتبر محمد بن عبد الوهاب رمزا ومرجعا لكل شيوخ ومنظري الاتجاه السلفي الإسلامي المتشدد، حيث يقتفون أثره ويعتمدون على رؤاه وتفسيراته للشريعة، ومازالوا يحلمون بتطبيق كل أفكاره في معاداة الآخر المختلف عنهم. ومن منظري (الإسلام السياسي) رجل الدين الباكستاني أبو الأعلى المودودي، ويعتبر أحد أبرز مرجعيات الجماعات الإسلامية، ومن الذين وضعوا أسس العمل الجهادي الميال إلى تطبيق العنف للوصول إلى الأهداف السياسية. أما المصري سيد قطب

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

فهو المرجع الأكثر محورية فيما يتعلق بأدبيات (الإسلام السياسي) وتكفير المجتمعات وإعلان (الجهاد) أو كما سماه "الفريضة الغائبة" عليهم. وهناك أيضا المصري حسن البنا، مؤسس جماعة "الإخوان المسلمين" في مصر، وقد دعا إلى تفعيل دور الدين في المجتمع ليكون رياديا قادرا على القيادة والإدارة، رافضا التغريب واللجوء إلى الحضارة الغربية والأخذ من نتاجها الفكري والقيمي.

حادي عشر: الأوضاع الاجتماعية الصعبة والمظالم التي حاقت بالناس من خلالها، حيث انعدام المساواة والعدالة، وتفشي الفساد والأمراض الاجتماعية، ومن ثم الابتعاد عن التمسك بالإسلام مرجعا عاما أوحدا في الحياة اليومية، وسطوة النظم السياسية الشمولية التي استهترت بحياة ومستقبل الناس، كل ذلك أثر على آباء (الإسلام السياسي)، والذين وجدوا في التمسك بروح الإسلام والرجوع إلى الأصول واحتكام الشريعة في مجمل مناحي الحياة، ردا على هذا الواقع الاجتماعي المتردي، ووجدوا أنفسهم معنيين بتغيير هذا الواقع عبر إحداث ثورة عن طريق الإسلام والنص الإلهي وإخضاع الجميع لدولة الخلافة، حيث ينتشر "الإسلام الصحيح"، وتعم العدالة، وتتقوى الأمة وترهب أعدائها في الداخل والخارج.

ثاني عشر: من أسباب سعة القاعدة الاجتماعية للإسلام السياسي: فشل الدولة في احتواء المواطنين وتأمين حياة كريمة مرفهة لهم، وبروز خطاب (الإسلام السياسي) القائم على "الحل السحري"، ومن هنا يتخبط قسم كبير من أبناء المجتمعات الإسلامية الباحثين عن فرصة أفضل للحياة الكريمة في ظل الواقع المتردي المحبط. ولا يعود مجال أ مام الكثيرين سوى العودة إلى الخطاب الإسلامي والى الدين ومنظومته، في ظل استبداد الدولة وقمعها للحريات العامة وكمها للأفواه. وقد استغلت جماعات (الإسلام السياسي) كل هذه الأمور، فنزلت إلى الشارع عارضة خدماتها ومقدمة نفسها كسلطة ظل: فبنت المستشفيات للعلاج بأجور رمزية أو بغير أجر للمحتاجين، وجمعت الزكاة والصدقات لتوزيعها على المستحقين، وفتحت الفصول لمحو الأمية، وأنشأت المدارس لتحفيظ القرآن، وبنت المساجد الجديدة، وألفت اللجان لإصلاح ذات البين، وأسهمت في حل المشكلات التي تواجه الجماعة، وتذليل العقبات التي تعترض طريق رقيها وصلاحها. وقد رفعت جماعات الإسلام السياسي شعارات دغدغت أفئدة المهمشين والريفيين، ركزت على الفقر والحرمان والإحباط والتبعية وضياع الهوية، متوعدة بالانتقام لهؤلاء من "المجتمع الجاهلي".

ثالث عشر: قيمة (الحرية) في نظر (الإسلام السياسي) لا تعني حق الإنسان في الاختيار، بل ضرورة خضوعه للتكليف وعمل كل شيء خير لصالح البشر، أي أن يعمل على تذويب خصوصيته في الكل الجمعي المسلم. الحرية الدينية لا تسمح للمسلم بالخروج عن الإسلام وهديه أو الرجوع عنه بالارتداد إلى غيره، حيث يطبق عليه حد الردة. كذلك يجب الالتزام الكامل بالأحكام الشرعية القطعية، فلا يجوز للمسلم، ولا لغير المسلم، المساس بالأحكام الشرعية القطعية، كزواج المسلمة بغير المسلم، وميراث الكافر

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

من المسلم، وغير ذلك مما أجمع عليه الفقهاء. ولا يسمح بالحرية في نقد الدين والمجاهرة بالإلحاد والتعبير عن الرأي المخالف لرأي الشريعة فهو إثم يعاقب عليه الفرد في دولة الشريعة والخلافة.

رابع عشر: يرفض (الإسلام الأصولي) فكرة (الديمقراطية) ويرى فيها تعارضا مع النظام الإسلامي ومبادئ الشريعة و(الحاكمية لله)، والتي يسوقها كأعمدة يقيم عليها فكرته وايديولوجيته السياسية. و(الإسلام السياسي) ينظر إلى (الديمقراطية) بوصفها نظاما وضعيا لا يجب أن يحل محل الشريعة في حياة المسلمين. فالشريعة هي الأساس والحاكمية يجب أن تكون لله وليس للقانون الوضعي الإنساني. كذلك يرى (الإسلام السياسي) في الشريعة نظاما صالحا لكل زمان ومكان، وهو نظام إلهي بالضرورة متفوق على (الديمقراطية) بكل أرثها وآلياتها. والشريعة تمنح شرعية إلهية للحكم بينما (الديمقراطية) تمنح شرعية وضعية قد يستغلها الإنسان في تمرير قوانين تتعارض مع الشريعة ونصوص الدين بحجة إنه مخول من الشعب والجماعة.

خامس عشر: بدا خطاب جماعات (الإسلام السياسي) في عدد من بلدان الانتفاضات العربية ضبابيا وانتهازيا، فقد تجنبت هذه الجماعات الاصطدام المباشر مع الأنظمة، وأبقت على "خط" التواصل معها مفتوحا. لقد حاولت هذه الجماعات الاستفادة من التغييرات أكبر قدر ممكن دون أن تواجه الأنظمة لوحدها. ففي تونس قدمت حركة "النهضة" نفسها على أنها "المخلص" و"الوريث الشرعي" للحراك الجماهيري المطالب بالإصلاح الشامل، لكن دون أن تصطدم في البداية مع مؤسسات الدولة. أما جماعة الإخوان المسلمين في مصر، فقد كان موقفها من إعلان يوم ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١، لحظة بدء التغيير، قد شابه كثير من التردد والاضطراب. فصدرت عنها تصريحات شفهية تتحفظ على المشاركة في المظاهرات، وأخرى تعلن أن الجماعة لم تتلق دعوة إلى المشاركة وأنها ما زالت تدرس الوضع، وثالثة تعلن أن المشاركة ستكون عبر بعض القيادات، وأنها لن تمنع شباب الجماعة من النزول إلى التظاهر، أي أنها أيضا لن تطلب منهم المشاركة. كما لم تستخدم مصطلحات مثل "الثورة" و"إسقاط النظام" إلا متأخرا قياسا ببقية القوى السياسية الأخرى. وفي ليبيا، ونتيجة كل هذا التاريخ الدموي في القمع والملاحقة وغياب أي مؤسسات مدينة وأهلية أو ممارسة للديمقراطية والمشاركة في الحكم والإدارة، حيث الغياب التام لأي هامش ديمقراطي، انحاز الإسلاميون للخيار العسكري ووجدوها فرصة لا تعوض لانتزاع الحكم من يد القذافي وأسرته وقبيلته.

سادس عشر: مع سقوط نظام زين العابدين بن علي في تونس، وسعت حركة "النهضة" من حراكها ونظمت جماهيرها من أجل استلام السلطة، وان كانت قد وضعت لنفسها "خطوط حمر" فيما يتعلق بضرورة احترام قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية)، وتقسيم السلطة مع بقية القوى، وعدم مواجهة مؤسسات

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

"الدولة العميقة" من قوى أمن وجيش ونظام علماني متجذر. أما الإخوان المسلمون في مصر فقد بدءوا يشعرون بالأمان في ظل انخراط النظام والقوى الشبابية والديمقراطية وشباب "الفيسبوك" في المواجهة والتصعيد، حيث ظهر جليا أن الإخوان بدءوا يزيدون من مشاركتهم غير المعلنة وغير الرسمية في المظاهرات ويحاولون فرض اللون الإسلامي عليها، من خلال تزايد مظاهر الحجاب والنقاب والشباب الملتحي والشعارات الإسلامية المحتوى، وأسماء الجمع ذات الوقع الإسلامي. وبعد سقوط النظام، أسس الإخوان حزب (الحرية والعدالة) ليكون جناحهم السياسي، متعهدين باحترام قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية) وعدم سعيهم إلى السلطة أو محاولتهم أسلمة الدولة. وفي ليبيا ما بعد القذافي، حاول الإسلاميون النفاذ إلى بنية الدولة ومؤسساتها الأمنية والعسكرية عبر إغراقها بأعداد كبيرة من أنصارهم ومؤيديهم، وهو ما شكل تحد كبير للنخب السياسية التي تطلعت إلى بناء دولة ديمقراطية مدينة، ومع هذه السياسة من قبل الإسلاميين.

سابع عشر: قررت حركة "النهضة" التونسية عدم الاستئثار بالسلطة بعيد فوزها في أول انتخابات ديمقراطية ما بعد رحيل نظام زين العابدين بن علي، فدعمت الشخصية المدافعة عن حقوق الإنسان المنصف المرزوقي، ليصبح رئيسا للبلاد. وعملت الحركة على تشكيل حكومة "وحدة وطنية" وتصعيد خطابها ضد التطرف وأعمال العنف التي شنتها الجماعات الجهادية والسلفية التي أرادت تطبيق الشريعة فورا في البلاد. خطاب حركة "النهضة" يقوم على التوازن بين جميع القوى وعدم الصدام مع "الدولة العميقة". وفي ليبيا، مني الإسلاميون بهزيمة منكرة في ليبيا انتخابات تموز/يوليو ٢٠١٢، بسبب دعمهم للميليشيات العسكرية من جهة، وقوة التيار العلماني الذي ركز على الأجندة الوطنية من جهة أخرى، وأيضا قلة خبرة الإخوان الليبيين في تنظيم صفوف الجماهير وإقناعها ببرامجهم. وفي مصر، بدا أن توق جماعة الإخوان المسلمين إلى الحكم والسيطرة على كل مفاصل الدولة ومؤسساتها، والنيل من رموز وقواعد النظام السابق، هو المسيطر وهو المانع لخلق سياسة متأنية وحذرة تأخذ بالاعتبار كل العوامل الداخلية والخارجية والفواعل المهمة، وبشكل خاص تلك التي تعادي الإخوان وتعمل لمنعهم من الانفراد بحكم دولة مفصلية مهمة كمصر. وبعد أن وصل الإخوان لمرحلة ما من التغلغل في بنية الدولة المصرية، في إطار مساعيهم لتوطيد النظام الإسلامي وإقرار دولة الشريعة، وبعد أن أقصوا كل القوى السياسية وتنكروا لشعارات ومطالب الثورة في (الحرية) و(الديمقراطية)، جاءت الضربة القاصمة من المؤسسة العسكرية بالانقلاب على حكمهم، حيث استغلت هذه المؤسسة الاحتقان القائم لدى شريحة كبيرة من المصريين ضد حكم الإخوان وضد إيديولوجيتهم، وغضب قوى سياسية أخرى من استفراد الإخوان بكل المشهد ومحاولتهم إقصاء الكل بالاعتماد على صندوق الاقتراع فقط.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ثامن عشر: من خلال متابعة تاريخ جماعة الإخوان المسلمين في مصر، يمكن استخلاص نزعة التوق الكبير للسلطة والحكم، وعدم استبعاد الخيار العنفي العسكري في التعامل مع مؤسسات الدولة والحكومات المختلفة الاتجاهات التي تديرها. فالجماعة سعت مبكرا لتشكيل جناحها العسكري، ومارست العنف بحق المخالفين لها وهي في المعارضة، وارتكبت الاغتيالات بحق كبار شخصيات الدولة. وبعد أن طالتها إرهاب الدولة المصرية ومنعت وحظرت، عمدت إلى "التقية" فنبذت العنف، فرجعت إلى ميدان السياسة، ولكنها ما لبثت أن عادت إلى العادة القديمة، وتحينت الفرص للانتقام والثأر للمرحلة السابقة. وحتى بعد التحولات الأخيرة في مصر، وسقوط نظام حسني مبارك، كانت نزعة الانتقام والثأر لدى الجماعة إزاء إرث ٨٠ عاما من الإقصاء والإبعاد، يغطي على صوت العقل وعلى القراءة الواقعية للأحداث. ومن هنا أهمل الإخوان مشروع بناء الدولة وتحقيق التنمية والتقدم، ونشر (الحرية) و(الديمقراطية) وإشراك جميع القوى في الحكم والإدارة.

تاسع عشر: بدا أن الإمبراطورية الموازية الاقتصادية والاجتماعية التي شكلها الإخوان المسلمون في مصر طيلة عشرات السنوات، تشكل عائقا أمام اهتمامهم بالدولة واعتبارها مسؤولية تقع على عاتقهم عملية النهوض بها. فهذه الإمبراطورية العائدة للجماعة كانت الأهم لدى الإخوان، وفيها يعمل الكثير من رجالاتهم وقادتهم، وهي لا تنتمي لمؤسسات الدولة الرسمية، وبدل دمجها في الدولة، أراد الإخوان دمج الدولة فيها. فرفض الكثير من قادة الإخوان من الصفين الأول والثاني سن قوانين تتعارض مع مصلحة هذه الإمبراطورية، مثل قانون جديد للضرائب، ورفع الأجور، لان ذلك كان سينعكس سلبا على مصلحة وقوة الجماعة. كما افتقدت الجماعة إلى كوادر وكفاءات قادرة على إدارة الدولة وأجهزتها، وبدا الإخوان عاجزين عن تأمين الكوادر المدربة التكنوقراط القادرة على إدارة الدولة وقيادة مؤسساتها. بل بدت أمراض مثل المحسوبية والتزكية منتشرة وسط الجماعة، وذكرت تلك الأمراض الناس بنظام مبارك وآفاته. كما ولم ينجو الرئيس الاخواني محمد مرسي من ملاحظات وانتقادات الناس، فقد بدا رئيسا غرا غير مدرب، كلامه كلام عام لا يليق برئيس دولة. وبدت خطاباته إنشائية، غزيرة، لا تعكس خبرة سياسية ولا تتضمن مضمونا مهما، ولا هيكلية واضحة للخطابات الرئاسية فيها.

عشرون: عندما اصطدمت جماعة الإخوان المسلمون في مصر مع "الدولة العميقة" التي حاربتها وبقية القوى السياسية التي أقصتها، حاولت "إعادة" ترتيب سياستها وعلاقتها، ولكن الوقت كان متأخرا. كانت الثقة في الإخوان قد تزعزعت نتيجة ميلهم الواضح إلى الانفراد بالحكم وإقصاء بقية القوى من التي كان لها دور كبير في الحراك السلمي الذي أطاح بمبارك. لقد ظن الإخوان أن السياسة سلطة ومعارضة فقط، وإن الآخرين قد ارتضوا بواقع انتصار الإخوان في الانتخابات. ومن هنا بدا تدخل الجيش لردع الإخوان ومرسي هو ورقة الضغط الأخيرة من قبل القوى السياسية التي أقصاها الإخوان. لقد ساهمت سياسات

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الإخوان في: الـ عمليات الدستورية الفاشلة، ومنها الإعلان "الدستوري" الصَّادر من جانب الرئيس ٢٠١٢، والذي أسس لسلطات لها طابع ديكتاتوري، وكذلك عملية صناعة الدستور المصري وإجراءاتها المتعددة؛ من تكوين لجنة من الإسلاميين، وتمثيل ضعيف للمرأة والأقباط، ثمَّ الإسراع بكتابة دستور لا يحوز توافقاً مجتمعيا، ساهمت كلها في حرمان الإخوان من التّفاعل الإيجابي مع القوى السياسيَّة الأخرى، بل وحرمتهم من حلفائهم السلفيين أيضا. وكان تحالف متعدد الأوجه والأقطاب يتكون رويدا ضد حكم الجماعة لمصر، وكان التحريض في الداخل والخارج ضد هذا الحكم على أشده. وفضلا عن رفض أغلبية مؤسسات الحكم والأجهزة الحساسة التعامل مع حكومة الإخوان كمصدر للأوامر والخطط، فكانت الجماعة تحكم دولة لا تؤتمر أجهزتها بأمرها، والكثيرون كانوا يرون في الحكومة ومجلس الشعب والرئيس أعضاء في الجماعة وليسوا قادة ومسؤولين في مصر ما بعد نظام حسني مبارك.

واحد وعشرون: لقد هونت جماعة الإخوان المسلمين المصرية واستخفت بدور المؤسسة العسكرية وقوتها في الحياة السياسية وفي المجتمع المصري. لقد كانت المؤسسة العسكرية مستعدة لعمل كل شيء للحفاظ على دورها المركزي منذ ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢، والتي كان الضباط في ظلها قد حافظوا على تعييناتهم في الإدارات العامة والمحلية(٤٠% من المحافظين في ظل مبارك جاءوا من خلفية عسكرية). ولكن المكتسب الأهم الذي غنمه الضباط المصريون اعتبارا من النصف الثاني من السبعينيات هو فتح باب الاقتصاد الوطني أمام تدخلهم فيه، بحيث باتت حصة المؤسسات الاقتصادية التابعة للمؤسسة العسكرية تشكّل اليوم ٥ إلى ١٠% من مجمل الاقتصاد المصري. هذه النقطة أغفلها الإخوان. فالدخل السنوي للمؤسسات الاقتصادية التابعة للجيش المصري هو عبارة عن مليارات من الدولارات يمسك كبار الضباط حساباتها دون رقابة من أية جهات مدنية. ظهر بأن الإخوان لم يقدّروا خطورة تهديد مصالح العسكر، وظنوا بأن الشرعية الجماهيرية والانتصار في الانتخابات والركون إلى ما أفرزته اللعبة الديمقراطية، سيردع العسكر عن التدخل في الشأن السياسي، أو ربما سيكتفي هؤلاء بإيجاد نوع من الاتفاق غير المعلن مع الجماعة، من اجل أن يواصل الفريقان متابعة مشروعيهما. وهذا ما لم يحصل، وهو الأمر الذي دفع بالمؤسسة العسكرية والقوى السياسية المتضررة من سياسة جماعة الإخوان واستحواذها على السلطة وانقلابها على قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية)، إلى الانقلاب عليهم ونفيهم من الحياة السياسية.

أثنان وعشرون: في استشراف المستقبل، يمكن للمرء أن يترقب ردود فعل عنيفة من جماعة الإخوان المسلمين المصرية على سياسة الإقصاء والحظر. فالجماعة مازالت قواعدها وجماهيرها موجودة، وهي تتلقى الدعم من بعض الدول الخليجية، وتابعة للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين القوي، وعليه فسوف لن تسكت عن سياسة تصفيتها من قبل الجيش والقوى السياسية المتحالفة معه. والآن ظهرت جماعات مسلحة تنفذ أعمالا إرهابية بحق أهداف عسكرية وأخرى تابعة للدولة من اجل الانتقام لما حصل لجماعة

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الإخوان المسلمين. وتاريخ الجماعة ينبئنا بأن الكثير من المجموعات المسلحة الرافضة للنهج السلمي والتوافقي الذي انتهجته الجماعة في بعض مراحل تاريخا، أو اضطرت إليه اضطرارا، قد انشقت عن التنظيم الأم وراهنت على السلاح والعنف من اجل تحقيق الأهداف السياسية. ومنذ عام ١٩٤٨، حين صدور قرار حظر الجماعة وإلى الآن، انشقت مجموعات كثيرة وظهرت آراء متطرفة تنبذ الدعوة السلمية وتراهن على السلاح كرد على عنف وإرهاب الدولة. ولا يبدو بان المؤسسة العسكرية والقوى السياسية المتحالفة معها سوف تتنازل سياسيا إزاء سياسة التصعيد هذه، بل ستعمد إلى المزيد من القمع والعنف والإقصاء في المرحلة المقبلة.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

توصيات البحث:

أولا: يجب على جماعات (الإسلام السياسي) المشاركة في العملية السياسية والتي تطرح برنامجا سياسيا واضحا تريد من خلاله الوصول إلى السلطة عن طريق صناديق الاقتراع، احترام قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية) فعلا لا قولا، والالتزام بهما، وعدم فرض نظرة وتفسير (الإسلام السياسي) وجماعاته، لهاتين القيمتين تحت أية حجة أو فتوى.

ثانيا: يجب على جماعات (الإسلام السياسي) التعاون والتحالف مع بقية القوى السياسية الوطنية، والعمل على تشكيل الحكومة (حكومة وحدة وطنية)، بشكل مشترك دون إقصاء أو البقاء في المعارضة، ومتابعة ورصد كل انتهاك أو خرق للدستور أو فساد يضر بمصالح الشعب. يجب ألا تلجأ جماعات (الإسلام السياسي) إلى إدارة الدولة لوحدها، والركون إلى صناديق الاقتراع فقط في الإدارة والحكم، وترك بقية القوى السياسية الوطنية في خانة المعارضة. يجب مراعاة القطاعات الشعبية الموالية لهذه القوى، وأخذ مصالحها بعين الاعتبار.

ثالثا: ألا تلجأ جماعات (الإسلام السياسي) إلى إبراز الخطاب الديني في بلد متعدد الأديان، أو الخطاب المذهبي في بلد متعدد الطوائف والمذاهب، بل يجب التركيز على الخطاب الوطني، واحتواء كل المواطنين وإشراكهم في برامجها وخطابها الرامي للإصلاح والتنمية، بغض النظر عن أصول ومذاهب هؤلاء المواطنين.

رابعا: يجب أن تسلم وتقبل جماعات (الإسلام السياسي) بالتداول السلمي للسلطة، وان يتعهد الإسلاميون بعدم تغيير بنية الدستور والتأثير في القوانين النافذة لمصلحتهم ولمصلحة البقاء على سدة الحكم للابد. عليهم أن يلتزموا بالأسس المتعارف عليها في النظام الديمقراطي الذي جاء بهم إلى السلطة.

خامسا: يجب أن تركز جماعات (الإسلام السياسي) على العمل الدعوي بدل اللجوء إلى العمل السياسي، وتشتيت كل طاقاتها في قضايا السيطرة على السلطة والاستحواذ على الحكم، بأسرع وقت ممكن.

سادسا: النظام الديمقراطي هو افضل نظام يمكن لجماعات (الإسلام السياسي) أن تعمل في ظله. والتجربة أثبتت بأن الإسلاميين يلجئون عادة إلى الأنظمة الديمقراطية في الغرب، للاحتماء بها في حال ملاحقتهم من قبل الأنظمة العسكرتارية الانقلابية. ومن هنا فان سعي الإسلاميين لتثبيت دعائم

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(الديمقراطية) في بلدانهم ليس خدمة للناس فقط بل وحماية للدعوة الإسلامية أيضا. ولو كان هناك نظام ديمقراطي لما ضاع مجهودات وتراث جماعات (الإسلام السياسي) والإسلاميين في إنشاء المؤسسات الخيرية والاجتماعية والاقتصادية، ولا نتاجهم الفكري والثقافي، فقيمة (الديمقراطية) هي خط الدفاع الأول عن كل الأفكار والدعوات، مهما اختلفت وتشعبت وتضاربت، بما في ذلك الأفكار والمبادئ التي تقوم عليها جماعات (الإسلام السياسي) نفسها. وإذا كان الإسلاميون يقولون بقوة حجتهم في الإقناع، فعليهم إذن إبداء المزيد من العمل من أجل توطيد قيمة (الديمقراطية) وكذلك تأمين مناخ (الحرية) من اجل إتاحة كل ذلك.

سابعا: القوى السياسية، وفي حال أن تأكدت بان جماعات (الإسلام السياسي) تريد استغلال مناخي (الحرية) و(الديمقراطية) من اجل الاستحواذ على السلطة والبقاء فيها للأبد باسم الله والشريعة، فسوف تتوحد مع بعضها البعض وتتعاضد وتتفق، من اجل انتزاع هذه السلطة من يد جماعات (الإسلام السياسي) تلك، وبكل الطرق والوسائل، الشرعية عبر التحالفات في الانتخابات، وربما غير الشرعية، عبر التحالف مع المؤسسة العسكرية، كما حدث في مصر مؤخرا. لذلك فوصول (الإسلام السياسي) لسدة الحكم من خلال عملية (الديمقراطية)، يجب أن يكرس لحاجات الإسلام الحقيقية، لبناء أمة ذات اقتصاد قوي وواقع اجتماعي صحي، ومن خلال حكم متزن رشيد، وفي ظل نهج ديمقراطي يعترف بكل الاختلافات ويحمي الجميع. وهذه أهداف لا يختلف عليها أحد من أفراد الوطن الواحد.

ثامنا: على جماعات (الإسلام السياسي) احترام هوية الدولة الحديثة وجوهرها العلماني، وان تكتف هذه الجماعات الساعية للسلطة، بالهوية الإسلامية لهذه الدولة والتي تتجلى في احترام مظاهر الإسلام من وجود المساجد والمؤسسات الإسلامية الدعوية، ووزارة الأوقاف التابعة للدولة، والتعطيل يوم الجمعة، والاحتفا ل بشهر رمضان، والاحتفال بالأعياد الإسلامية رسميا، والتقيد بأحكام الميراث الشرعية، والأحوال الشخصية، والتزام الختان للمواليد الذكور، واتباع شعائر دفن الموتى. بل وحتى أن العديد من الدول الإسلامية تنص في دستورها، صراحة، على أن الإسلام مصدر من مصادر التشريع(بل وربما المصدر الرئيسي للتشريع)، وان دين الدولة الرسمي هو الإسلام. وتلتزم الدولة بأحكام الإسلام وتحترم نواهيه في مناهج التربية والتعليم. كما وتنشر مظاهر الثقافة الإسلامية في المجتمع وعبر وسائل إعلامها الرسمية. وتفتح الدولة المعاهد والجامعات الإسلامية، وتحترم علماء الدين والمشايخ وتقدم لهم الامتيازات. بل وتشرف، في مرات كثيرة، على جمع أموال الزكاة، وتبني البنوك غير الربوية. لذلك على الإسلاميين أخذ كل ذلك بعين الاعتبار، وعدم تصوير الدولة وكأنها "كافرة" أو "جاهلية" وإنهم هم سيعملون على نشر "الإسلام المحمدي الصحيح". على الإسلاميين احترام هوية الدولة القائمة على الأسس الحديثة، بما فيها

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(الديمقراطية) والانتخابات والعلمانية وحقوق المواطنة وحقوق الإنسان، وعليهم ألا يحاولوا تغيير هذه الأسس بالقوة، أو السعي لنسف نظامها، وبناء نظام خاص بهم، وفق تصورهم هم فقط.

تاسعا: على جماعات (الإسلام السياسي)، وعلى الإسلاميين ككل، قبول النظام الديمقراطي من حيث ماهيته وطبيعته المعروفة: الانتخابات، وتشكيل كتلة الأغلبية للحكومة، وضمان حقوق المعارضة واحترامها، وتوطيد الحريات العامة وحرية العقيدة والاجتماع والصحافة، واحترام دولة القانون والمؤسسات، والإقرار بفصل السلطات، والاعتراف بالمرجعية الدستورية، وعدم السعي لتغيير هذا النظام الديمقراطي بأي حال من الأحوال، حتى وأن ضمنت هذه الجماعات الأغلبية الساحقة التي تخولها لفعل ذلك.

عاشرا: يجب على جماعات (الإسلام السياسي) من تلك التي تشارك في العملية الديمقراطية، تقديم برنامج وطني تنموي يلبي كل طموحات المواطنين والوطن، وعلى هذه الجماعات أن تتبنى هذه المشاريع والخطط الرامية للتنمية والتوسيع الاقتصادي. وعلى جماعات (الإسلام السياسي)، في حال فوزها في الانتخابات، أن تدعم مؤسسات المجتمع المدني والمنظمات الأهلية حتى تلك المختلفة معها بالتوجه والأفكار. وعليها أن تحترم مبدأ المواطنة، وذلك باشراك كل المواطنين في خططها ومشاريعها الرامية إلى توطيد عملية البناء والتنمية، بغض النظر عن فروقات الجنس والعرق والدين والطائفة.

حادي عشر: على جماعات (الإسلام السياسي)، ألا تحاول تغيير مظاهر الدولة وبنيتها، والتأثير في شكلها وتوجهها الخارجي. عليها ألا تؤثر في عمل وهيكلية وشكل وتوجهات قطاعات الاقتصاد والبنوك والعملة، وعليها ألا تلغي، أو تؤثر في بنية، قطاعات مثل: الاقتصاد والمناهج الدراسية، والنظام التدريسي والأكاديمي، وألا تحظّر الفنون والسينما والمسرح والموسيقى والغناء. وان لا تحاول التأثير في السياحة أو محاولة "أسلمة" كل تلك القطاعات وعرقلة مشاريع وخطط تطويرها التي بدأتها الحكومات السابقة، وبالتالي الإضرار بمصالح شرائح كبيرة من المواطنين. هذه القطاعات تمنح الدولة سمعة عالمية وأي تأثير فيها، سيثير ردود فعل دولية، سيتضرر منها الإسلاميون وعموم الدولة، وستنعكس عليهم وعليها على شكل إقصاء وعقوبات وحظر.

ثاني عشر: في حال رغبة جماعات (الإسلام السياسي) التشدد في فرض الشريعة فعليها أن تلجئ إلى ذلك عن طريق الموعظة الحسنة والدعوة وعدم اللجوء إلى الغصب والمنع والتشدد بالقوة ومعاقبة الرافضين لذلك.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ثالث عشر: على جماعات (الإسلام السياسي) احترام الالتزامات الدولية والمواثيق والمعاهدات التي وقعتها الدولة، واحترام حقوق الاقليات، والالتزام التام بالقانون الدولي، وعدم محاولة الالتفاف عليه أو خرقه.

رابع عشر: على جماعات (الإسلام السياسي) أن تتسامح مع ماضي القمع الذي تعرضت له من قبل الأنظمة السابقة، ما قبل التحولات الأخيرة في العالم العربي، وألا تلجأ إلى الانتقام وألا تسعى إليه، وألا تجد في أمر تصدرها سدة الحكم، وكأنه فرصة ذهبية من اجل تعويض الماضي، ومحاسبة الدولة على القمع، والانتقام من الجميع.

خامس عشر: على جماعات (الإسلام السياسي) أن تطور من هيكليتها، وان تعمل على ترسيخ (الديمقراطية) في بنيتها ومؤسساتها المختلفة. أن تختار مسئوليها والقائمين على شؤونها بشكل ديمقراطي شفاف وعلني. وألا تلجا إلى أمور مثل التزكية والتوافقات في اختيار القادة. كذلك أن تختار أناسا علمانيين وتكنوقراط للمشاركة في خدمة المجتمع والدولة، وليس من المهم أن يكون هؤلاء متفقين مع خطها العام.

سادس عشر: لا بد من ممارسة السياسة بوصفها "فن الممكن" والتخلي عن الأحلام الإمبراطورية الكبرى من تلك التي حلم بها ذات مرة أساطين (الإسلام السياسي) أمثال أبو الأعلى المودودي وسيد قطب وحسن البنا، أي بناء دولة الخلافة واخضاع كل العالم لفكرة (حاكمية الله). لا بد من مراعاة الظروف وأوضاع الناس، ووضع استراتيجية واضحة ونهائية في اختيار العمل الوطني واحترام خيارات الناس، سيما فيما يخص قيمتي (الحرية) و(الديمقراطية)، والتي ضحى من اجلها الآلاف من المواطنين بأرواحهم منذ بدء التحولات الأخيرة في العالم العربي.

سابع عشر: يجب أن يتخلى الإسلاميون عن عقلية الاحتكار للحقيقة وممارسة الوصاية الحصرية على الشأن العام، دينيا كان أو سياسيا، واتقان لغة الاعتراف والتداول مع الآخر. والأجدى والأولى لمن يشتغل بالسياسة أن يعترف بنسبية معارفه ودنيوية سياساته ومدنية برامجه. كذلك يجب على جماعات (الإسلام السياسي) المشاركة في العملية الديمقراطية، مواجهة السلفيين الذين خرجوا من رحم الإسلاميين والذين هم ثمرة دعوتهم وتعليمهم. والسلفية لا تتقن سوى لغة التكفير والاستئصال، عنفا وإرهابا. وإذا كان الإسلاميون حقا مع حريات التعبير، فذلك يقتضي التخلي عن لغة التكفير، وبإلغاء قاعدة الارتداد وإطلاق حرية الاعتقاد والنقد للنصوص والسلف، كما يقتضي إعادة النظر بالتعامل مع التراث الديني، بحيث لا يعامل بعقلية العبادة والتقديس، بل كمخزون رمزي، كإمكان للاستثمار في بناء مجتمعات مدينة. كذلك يجب ممارسة التواضع الوجودي والتقي الفكري، بحيث يعترف الإسلاميون، من غير لف ومداورة أو جحود،

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بإنجازات الغرب لكي يحسنوا استثمارها وتطويرها، وبحيث يعترفون ثانيا بما تنجزه القوى الأخرى في بلدانهم ومجتمعاتهم.

ثامن عشر: كان قرار جماعة الإخوان المسلمين المصرية بخوض الانتخابات الرئاسية بمرشح يمثلها، قرارا خطيرا ينمُّ على رغبة دفينة في حكم الدَّولة، فهذا يختلف في الحكم الرئاسي عن الحصول على الأغلبية البرلمانية التي تشرِّع وتقيِّد حاكم الدَّولة. لقد قرر الإخوان حكم الدَّولة وحدهم في أخطر مرحلة في تاريخها، كما منعوا وصول مرشَّحٍ إسلامي معتدلٍ إلى السُّلطة، وهو ما دفع القوى السياسية الأخرى للتحشيد ضدهم في وقت مبكر. مثل هذا الأمر لا يجب أن يتكرر مرة أخرى.

تاسع عشر: لا يجب على جماعات (الإسلام السياسي) أن تستغل مشاركة القوى السياسية الأخرى معها، بغرض انتزاع الشرعية فقط. فهذه القوى ترفض ذلك، ولديها مستوى جيد من الوعي والعلم بمشاريع هذه الجماعات. بل يجب منحها الصلاحيات والسلطة من أجل المشاركة الحقيقية في صنع القرار السياسي وإدارة الدولة والمجتمع.

عشرون: على جماعات (الإسلام السياسي) أن تتجنب الاصطدام مع مؤسسات الدولة التي تتمتع بقدر كبير من الاحترام ولديها مكانة كبيرة في نفوس وعاطفة المواطنين تتعلق بالعزة القومية والشعور الوطني، مثل مؤسسات الجيش و القضاء، فاتهام هذه المؤسسات ومعاداتها لا يصب في صالح جماعات (الإسلام السياسي) ويضعها في مواجهة الدولة وتراثها ومصلحتها العليا العابرة للولاءات الحزبية.

واحد وعشرون: جماعة الإخوان المسلمين المصرية، وحينما رفضت تشكيل جبهة وطنية واسعة لقيادة مرحلة ما بعد نظام حسني مبارك، عملت على إقصاء القوى السياسية الأخرى، وأرادت الاتصال مع المؤسسة العسكرية وحاولت مغازلتها، من أجل تقوية وضعها في مواجهة منافسيها المدنيين، والوصول لتفاهم مع المؤسسة العسكرية لخلق نوع من صيغة "توزيع التركة" بينهما. وهذا خطأ ساهم في فقدان مصداقية الإخوان لدى الشارع المصري وقواه السياسية، والتفاف المؤسسة العسكرية عليهم، ورفضها اقتسام "التركة" معهم، وتأليب بقية القوى السياسية عليهم واتفاقها مع هذه القوى ضدهم. لا يجب أن تتكرر مثل هذه السياسة الانتهازية الميكيافيلية.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أثنين وعشرون: على جماعة الإخوان المسلمين في مصر الكف عن حشد جماهيرها وتنظيم المظاهرات وإقامة الاعتصامات، وإغلاق الطرق وتعطيل مصالح الناس، في محاولة منها للرجوع إلى الوراء. فهذا الوضع يزيد من عزلتها ويصورها كتنظيم سياسي خارج إطار الشرعية وثنائية السلطة والمعارضة. تنظيم يخير المواطنين بين الفوضى أو الوصول إلى السلطة. وقد استفادت المؤسسة العسكرية وبقية القوى السياسية من هذه السياسة في تعبئة الناس الراغبين في الاستقرار وتحقيق التنمية وتحسين المعيشة، ضد الجماعة وسياستها.

ثلاثة وعشرين: وقف جماعة الإخوان المسلمين المصرية للمظاهرات وأساليب التنديد الأخرى، وركونها إلى البناء من جديد في إطار سياسي مرن يتخلى عن مرجعيات وشعارات (الإسلام السياسي)، ويحدث قطيعة واضحة مع التاريخ القديم، ويستفيد من الجوانب الإيجابية في تجربة (الإسلام السياسي) المنضبط في كل من تونس وتركيا، قد تكون إحدى الخيارات الأكثر قبولا.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المصادر:

أولا: المصادر باللغة العربية:

أ. الكتب والدراسات:

١ إبراهيم محمود، "الفتنة المقدسة: عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية"، دار رياض الريس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

٢ ابن تيمية، "اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم"، تحقيق وتعليق د. ناصر بن عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، بدون تاريخ النشر.

٣ أبن تيمية، "مجموعة الفتاوى"، الجزء الثلاثون، دار الوفاء للنشر، المنصورة، مصر، الطبعة الثالثة ٢٠٠٥.

٤. أبن تيمية، "منهاج السنة النبوية"، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، مصر، ١٩٠٤. الجزء الخامس.

٥. ابن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٧٦، الجزء الرابع.

٦. أبو الأعلى المودودي، "نظرية الإسلام السياسي"، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى ١٩٦٧.

٧. أبو الأعلى المودودي، "الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة"، ترجمة: خليل أحمد الحامدي، دار القلم، الكويت، الطبعة الرابعة ١٩٨٠.

٨ أبو الأعلى المودودي، "نحن والحضارة الغربية"، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، الطبعة الثانية ١٩٨٧.

٩ أبو الأعلى المودودي، "منهاج الانقلاب الإسلامي"، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، الطبعة الثالثة ١٩٨٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

١٠ . أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم بن أبي العينين، " الكواشف الجلية في حكم الثورات العربية"، الطبعة الثانية ٢٠١٢، بدون أسم دار النشر أو مكان النشر.

١١ أحمد حسين حسن، "الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني: دراسة في استراتيجية بناء النفوذ السياسي والاجتماعي والتغلغل الفكري"، الدار الثقافية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.

١٢ د. أحمد الموصلي، "موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤.

١٣ د. أحمد شلبي، "المجتمع الإسلامي:أسس تكوينه، أسباب ضعفه، وسائل نهضته"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة التاسعة ٢٠٠٠.

١٤. د. إسماعيل الشطي، "الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة"، آفاق للطباعة والنشر، الكويت، الطبعة الأولى ٢٠١٣.

١٥ السنوسي بسيكري، " ليبيا: التحديات الأمنية وانعكاساتها على العملية السياسية"، مركز "الجزيرة" للدراسات، الدوحة، قطر، ٥ أيار/مايو ٢٠١٣.

١٦ السيد يوسف، "الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

١٧ السيد ياسين، "الكونية والأصولية وما بعد الحداثة"، الجزء الأول، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٦.

١٨. السيد ياسين، "الكونية والأصولية وما بعد الحداثة"، الجزء الثاني، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٦.

١٩. د. القطب محمد القطب طبلية، " الإسلام وحقوق الإنسان: الجهاد"، إصدار خاص، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٨٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٢٠ د. المختار بنعبدلاوي، "الإسلام المعاصر: قراءة في خطابات التأصيل"، دار معد للمطبوعات والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

٢١. أماني الطويل، " معركة حكم مصر بين الجيش والإخوان"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٣،

٢٢ أولـ يفر روا، "تجربة الإسلام السياسي"، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩٦.

٢٣ باقر شريف القرشي، " النظام السياسي في الإسلام"، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة ١٩٨٧.

٢٤. برنارد لويس، "اكتشاف المسلمين لأوروبا"، ترجمة: د. ماهر عبد القادر، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٦.

٢٥ د. بشير إبريز، "مفهوم النص في التراث اللساني العربي"، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٣، العدد الأول ٢٠٠٧، دمشق، سوريا.

٢٦ . بلال التليدي، "الإسلاميون والربيع العربي: الصعود، التحديات، تدبير الحكم"، مركز إنماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٢.

٢٧ د. توفيق محمد الشاوي، "الشورى أعلى مراتب الديمقراطية" الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

٢٨. جمال البنا، "هذا هو البرنامج الإسلامي"، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٢٩ جمال البدوي، "السيف الأخضر: دراسة في الأصولية الإسلامية المعاصرة". دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

٣٠ د. جهاد عودة، "الثورات العربية وأثرها على طبيعة التغير الدولي: بناء الإشكالية"، القاهرة، مصر ٢٠١٣.

٣١ جون آر برادلي، "ما بعد الربيع العربي: كيف اختطف الإسلاميون ثورات الشرق الأوسط"، ترجمة: شيماء عبد الحكيم طه، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ٢٠١٣.

٣٢ جورج طرابيشي، "هرطقات: عن العلمانية كإشكالية إسلامية . إسلامية"، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٨.

٣٣ حسام تمام، "الإخوان المسلمون سنوات ما قبل الثورة"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ٢٠١٣.

٣٤ . حسن أبو هنية، " مصر...خيبة رهانات عنف الإسلام السياسي"، مركز "الجزيرة" للدراسات، الدوحة، قطر، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٣.

٣٥ . حسن البنا، "الرسائل الثلاث"، دار الشهاب، القاهرة، مصر، بدون تاريخ نشر.

٣٦ . د. حسين فوزي النجار، "الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام"، مطبوعات الشعب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٦٩.

٣٧ . حيدر إبراهيم علي، "أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا"، إصدارات مركز الدراسات السودانية، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة ١٩٩٩.

٣٨. د. خالد بن عبدالله القاسم، "الحرية الدينية بين المسلمين وأهل الكتاب: تأصيل المفهوم ورد الشبهات"، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ٢٠٠٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٣٩ خليل العناني، "جماعة الإخوان المسلمين في مرحلة بعد مرسي"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣.

٤٠ خليل العناني، " دور الدين في "المجال العام" في مصر بعد ثورة ٢٥ يناير"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، آذار/مارس ٢٠١٢، الدوحة، قطر.

٤١ خليل عبد الكريم، "الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية"، دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٠.

٤٢ خليل عبد الكريم، "الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية"، دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٥.

٤٣ خليل علي حيدر، " اعتدال أم تطرف: تأملات نقدية في تيار الوسطية الإسلامية"، دار قرطاس للنشر، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

٤٤ خليل علي حيدر، "التطور السياسي لدولة الحركات الإسلامية"، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

٤٥ راشد الغنوشي، "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٣.

٤٦ ريتشارد هرير دكمجيان، "الأصولية في العالم العربي"، ترجمة: عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٨٩.

٤٧ د. رفعت سيد أحمد، "الدين والثورة"، الدار الشرقية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٨٩.

٤٨ رفعت السعيد، "حسن البنا: متى وكيف ولماذا؟"، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، الطبعة العاشرة ١٩٩٧.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٤٩ سامي زبيدة، "الإسلام: الدولة والمجتمع" ترجمة عبد الإله النعيمي، دار المدى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٥، دمشق، سوريا.

٥٠ د. سلمان العودة، " أسئلة الثورة"، مركز إنماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٢.

٥١ سمير أمين، " ثورة مصر وعلاقتها بالأزمة العالمية"، دار العين للنشر، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى ٢٠١١.

٥٢ د. سويم العزي، "السلوك السياسي في المجتمع العربي"، دار الألفة للطباعة والنشر، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ١٩٩٢.

٥٣ د. سيد القمني، "انتكاسة المسلمين إلى الوثنية: التشخيص قبل الإصلاح"، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٠.

٥٤ سيد قطب، "السلام العالمي والإسلام"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية عشرة ١٩٩٣.

٥٥ سيد قطب، "هذا الدين"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الخامسة عشرة ٢٠٠١.

٥٦ سيد قطب، "معركتنا مع اليهود"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية عشرة ١٩٩٣.

٥٧ سيد قطب، "نحو مجتمع إسلامي"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة العاشرة ١٩٩٣.

٥٨ سيد قطب، "معالم في الطريق"، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، ١٩٧٩.

٥٩ سيد قطب، "في ظلال القرآن" الجزء الثالث، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة السابعة عشر ١٩٩١.

٦٠ شريف يونس، " سيد قطب والأصولية الإسلامية"، دار طيبة للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٦١. د. شوقي ضيف، "الحضارة الإسلامية من القرآن والسنّة"، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

٦٢. د. صادق أطيمش، "محنة الدين في فقهاء السلاطين"، مؤسسة حمدي للطباعة والنشر، السليمانية، إقليم كردستان العراق، الطبعة الأولى ٢٠١٠.

٦٣ د.صالح بن عبد الله بن عبد الرحمن العبود، "عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي"، من إصدارات الجامعة العلمية بالمدينة المنورة، السعودية، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

٦٤. د. صالح بن أحمد رضا، "الأعجاز العلمي في السنّة النبوية"، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ٢٠٠١.

٦٥ د. صبحي عبده سعيد، "الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي"، مطبعة جامعة القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٥.

٦٦ صلاح الدين مقبول أحمد، "دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة وموقف الخصوم منها"، دار ابن الأثير، الجهراء، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٩٦.

٦٧ د. صلاح الصاوي، "يسألونك عن الشريعة: حوارات حول الشريعة والعلمانية"، من إصدارات الجامعة الدولية بأميركا اللاتينية، الطبعة الأولى ٢٠١١.

٦٨. عادل ضاهر، "أولية العقل: نقض أطروحات الإسلام السياسي"، دار أمواج، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠١.

٦٩ . د. عاطف السيد، "عبد الناصر وأزمة الديمقراطية: سطوة الزعامة وجنون السلطة"، مكتبة الإسكندرية، الاسكندرية، مصر، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

٧٠ . د.عبد الله النفيسي، "الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق"، الصفاة، الكويت، الطبعة الأولى، بدون تاريخ النشر.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٧١. عبد الله أوجلان، "من دولة الكهنة السومرية نحو الحضارة الديمقراطية"، الجزء الثاني، دار ميزوبوتاميا للطباعة والنشر، ألمانيا، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

٧٢ . د. عبد الحكيم حسن العيلي،" الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة"، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٨٣.

٧٣. عبد الجواد ياسين، "السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية ٢٠٠٠.

٧٤ عبد الجواد ياسين، "مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة"، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٨٦.

٧٥. د. عبد العظيم إبراهيم المطعني، "مبادئ التعايش السلمي في الإسلام: منهجا ومسيرة"، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٦.

٧٦. عبد الإله بلقزيز، "الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى ٢٠٠١.

٧٧. عبد الوهاب المؤدب، "أوهام الإسلام السياسي"، الترجمة إلى العربية محمد بنيس والمؤلف، دار النهار، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

٧٨. د. عبد الرحمن بن معلا اللويحق،" الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة"، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩٢.

٧٩. عبد الغني سني بك، "الخلافة وسلطة الأمة"، دار النهر للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ١٩٩٥.

٨٠. د. عزيز العظمة، "محمد بن عبد الوهاب"، دار رياض الريس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٠.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٨١ د. عزيز العظمة، "ابن تيمية"، دار رياض الريس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٠.

٨٢ . د. عزمي بشارة، "الثورة ضد الثورة والشارع ضد الشعب، والثورة المضادة"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر ٢٠١٣.

٨٣. عبد الحليم علي، "الإخوان المسلمون: قراءة في الملفات السرية"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ٢٠١٣.

٨٤. د. علي السيد الوصيفي، "الإخوان المسلمون بين الابتداع الديني والإفلاس السياسي"، دار المشارق الإسلامية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ٢٠١٠.

٨٥ د. علي حرب،" ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: من المنظومة إلى الشبكة"، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ٢٠١٢.

٨٦. د. علي حرب، "الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال السياسة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ٢٠١٠.

٨٧ د. علي محمد الصلابي، "الحريات من القرآن الكريم: حرية التفكير والتعبير والاعتقاد والحريات الشخصية". دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤.

٨٨. علي بن نايف الشحود،" مفهوم الحرية بين الإسلام والجاهلية" الطبعة الأولى ٢٠١١، دون الإشارة إلى اسم دار النشر، أو مكان النشر.

٨٩. د. علي عبد الحليم محمود، "الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام"، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ١٩٨١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٩٠. د. علي حسني الخربوطلي، "الإسلام والخلافة"، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٦٩.

٩١. علي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم: الخلافة والحكومة في الإسلام"، مطبعة مصر، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة ١٩٢٥.

٩٢. علي عزت بيجوفيتش، "الإسلام بين الشرق والغرب" ترجمة: محمد يوسف عدس، دار النشر للجامعات، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ١٩٩٧.

٩٣. د. عماد عبد السميع حسين، " الأصولية والأصوليات الأخرى"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ النشر.

٩٤. فرانز روزنتال، "مفهوم الحرية في الإسلام: دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلا مي"، ترجمة: د. رضوان السيد ود. معن زيادة، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ٢٠٠٧.

٩٥ فرانسوا بروجا، "الإسلام السياسي"، ترجمة د.لورين زكري، دار العالم الثالث، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ٢٠٠١.

٩٦ د. فرج فودة، "قبل السقوط"، مطابع الهيئة المصرية العامة، القاهرة، مصر، بدون تاريخ نشر.

٩٧. د. فؤاد عبد المنعم أحمد،" شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام"، دار الوطن، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

٩٨ فؤاد شاكر، "أدب القرآن"، من إصدارات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، ١٩٦٨,

٩٩ فهمي هويدي، "الإسلام والديمقراطية"، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٣.

١٠٠. د.لبيب هيرو، "الأصولية الإسلامية في العصر الحديث"، ترجمة عبد الحميد فهمي الجمال، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

١٠١. د. محجوب الزيري، "الإسلام السياسي ومخاض الثورات العربية"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١، ص٥.

١٠٢. د. محمد أحمد مفتي، "أركان وضمانات الحكم الإسلامي"، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٦.

١٠٣. محمد أركون، "الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩٦.

١٠٤. د. محمد السيد الوكيل، " قواعد البناء في المجتمع الإسلامي"، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ١٩٨٩.

١٠٥. محمد عبد الله السمان، " حسن البنا الرجل والفكرة"، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٧٨.

١٠٦. د. محمد شوقي الفنجري، "كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية؟"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٠.

١٠٧. د. محمد محمد حسين، "الإسلام والحضارة الغربية"، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة ١٩٨٢.

١٠٨. د. محمد محمد حسين، " حصوننا مهددة من داخلها"، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة ١٩٨١.

١٠٩. محمد خاتمي، "الإسلام والعالم"، مكتبة الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة ٢٠٠٢.

١١٠. محمد باقر الصدر، "الأعمال الكاملة"، دار التعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

١١١. د. محمد حافظ دياب، "سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا"، دار العالم الثالث، القاهرة، مصر، بدون تاريخ النشر.

١١٢. محمد حسين فضل الله، " الإسلام ومنطق القوة"، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة ١٩٨٦.

١١٣ . د. محمد كامل ضاهر،" الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث"، دار السلام للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٣.

١١٤. محمد سعيد رمضان البوطي، " الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه؟"، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٣.

١١٥. د. محمد سعيد رمضان البوطي، "حرية الإنسان في ظل عبوديته لله"، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٢.

١١٦ محمد سعيد رمضان البوطي، " الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية"، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٤.

١١٧. د. محمد البهي، " المجتمع الإسلامي وأهدافه"، بدون مكان وتاريخ النشر.

١١٨. محمد جواد الشري، " الخلافة في الدستور الإسلامي"، دار المرتضى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٠.

١١٩ . محمد جمال باروت "يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة"، دار رياض الريس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

١٢٠. د. محمد عمارة، "السلفية"، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

١٢١. محمد سعيد العشماوي، " الإسلام السياسي"، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة ١٩٩٦.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

١٢٢. د. محمد بن زين العابدين رستم، "الفهم الحداثي للنص الديني بين دعاوي الاجتهاد المنضبط والتجديد المنفلت"، ورقة مقدمة إلى الملتقى الدولي" فهم القرآن والسنة على ضوء علوم العصر ومعارفه"، جامعة الأمير عبد القادر، الجزائر ٢٠١١.

١٢٣. د. محمد محمد الشافعي، "سلطات الدولة بين الفكر الدستوري والفكر الإسلامي"، الجزء الثاني، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، مصر، الجزء الثاني، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

١٢٤. محمد بن عبدالله المسعري، "الحاكمية وسيادة الشرع"، بدون اسم دار النشر، لندن، بريطانيا، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

١٢٥. د.محمد احمد مفتي،" أركان وضمانات الحكم الإسلامي"، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ١٩٩٦.

١٢٦. محمد سعيد العشماوي، "جوهر الإسلام"،مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة ١٩٩٦.

١٢٧. د. محمد نور فرحات، " البحث عن العقل: حوار مع فكرة الحاكمية والنقل"، دار الهلال، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

128. محمد السيد الجليند، "الأصولية والحوار مع الآخر"، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

129. د. محمد شحرور، " تجفيف منابع الإرهاب"، دار الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سورية، الطبعة الأولى ٢٠٠٨.

130. د. محمد شوقي زكي،" الإخوان المسلمون والمجتمع المصري"، القاهرة، مصر. بدون اسم دار وتاريخ النشر.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

131. محمد الشرفي، "الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي"، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى ٢٠٠٨.

132. د. محمد إبراهيم الحفناوي، " دراسات أصولية في السنّة"، دار الوفاء للنشر والطابعة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩١.

133. د. محمد خليل هراس، "عقيدتنا عقيدة القرآن والسنّة" دار الكتاب والسنّة للنشر الدولي، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

١٣٤. د. محمد الجوهري حمد الجوهري، " النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي"، دار الفكر العربي، مدينة نصر، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٣.

١٣٥. محمود أبو رية، "أضواء على السنّة المحمدية"، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة السادسة ١٩٩٤.

١٣٦. د. محمود إسماعيل، "الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين"، مؤسسة الشراع العربي، دولة الكويت، الطبعة الأولى ١٩٩٣.

١٣٧. محمود عبد الحليم، "الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ: رؤية من الداخل"، الجزء الأول، دار الدعوة للطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، الطبعة الخامسة ١٩٩٤.

١٣٨. مجموعة مؤلفين، " قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر"، من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

١٣٩. مجموعة باحثين، "السلفية: النشأة، المرتكزات، الهوية"، معهد المعارف الحكمية للدراسات الفلسفية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤.

١٤٠ مجموعة باحثين، "النص الديني ووظيفته"،أعمال طاولة مستديرة عقدت بالتعاون بين معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية في جامعة القديس يوسف ومعهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، دار المشرق، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

١٤١. مجموعة مؤلفين، "في قراءة النص الديني"، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الثانية ١٩٩٠.

١٤٢. مجموعة باحثين، "ليبيا تنامي صراع المصالح الضيقة يهدد الكيان الهش"، " مركز "الجزيرة" للدراسات، الدوحة، قطر، ٢٥ آب/أغسطس ٢٠١٣.

١٤٣. مجموعة باحثين، " تونس: النهضة تستلم القيادة"، مركز "الجزيرة" للدراسات، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١، الدوحة، قطر.

١٤٤. مجموعة باحثين،" ليبيا: تحديات بناء الدولة في الذكرى الثالثة للثورة"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، الدوحة، قطر، شباط/فبراير ٢٠١٤.

١٤٥. مجموعة باحثين، "ليبيا تنامي صراع المصالح الضيقة يهدد الكيان الهش"، " مركز "الجزيرة" للدراسات، الدوحة، قطر، ٢٥ آب/أغسطس ٢٠١٣.

١٤٦. مجموعة مؤلفين، "الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي". مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

١٤٧. مراد هوفمان، "الإسلام كبديل"، ترجمة عادل المعلم، دار الشروق، القاهرة، مصر العربية، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

١٤٨. مراد وهبه، "الأصولية والعلمانية"، دار الثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٥.

١٤٩. د. مراد اليعقوبي، "تونس: تأثير البنية والتاريخ في سلوك الفاعل السياسي"، مركز "الجزيرة" للدراسات، الدوحة، قطر، ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠١٣.

١٥٠. مركز الجزيرة للدراسات، "اللعب بالنار: مزالق الخيار الأمني في مصر"، الدوحة، قطر، شباط/فبراير ٢٠١٤.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

١٥١. مركز الجزيرة للدراسات، "مصر: توازنات ما بعد الاستفتاء وإقرار الدستور"، الدوحة، قطر، كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٢.

١٥٢. مركز الجزيرة للدراسات، " بعد الانتخابات الرئاسية: مصدر في مفترق طرق"، الدوحة، قطر، حزيران/يونيو ٢٠١٢.

١٥٣. د. مروان بشارة، "العربي الخفي: وعود الثورات العربية ومخاطرها"، ترجمة: موسى الحالول، دار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بيروت، لبنان.

١٥٤. د. مصطفى محمود، "الإسلام السياسي والمعركة القادمة"، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

١٥٥. د. مصطفى اللباد، "حدائق الأحزان: أصل الحاكمية في ولاية الفقيه"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ٢٠٠٦.

١٥٦. د. مصطفى حلمي، "السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية"، منتدى مكتبة الإسكندرية، بدون تاريخ ومكان الطبع.

١٥٧. د. ناظم محمد الجاسور، "موسوعة علم السياسية"، دار مجدلاوي للطباعة والنشر، عمان، الأردن، الطبعة الأولى ٢٠٠٤.

١٥٨. د. نجيب الغضبان، "التحول الديمقراطي والتحدي الإسلامي في العالم العربي: ١٩٨٠ –٢٠٠٠"، دار المنار، عمان ، ٢٠٠٢.

١٥٩. د. نصر حامد أبو زيد، "النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة". المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى ١٩٩٥.

١٦٠. د. نصر حامد أبو زيد، "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن"، الهيئة الكردية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٠.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

١٦١. د. نصر حامد أبو زيد، "نقد الخطاب الديني"، دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ١٩٩٨.

١٦٢. د. نصر فريد واصل، "المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية"، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ١٩٩٣.

١٦٣. د. نضال عبد القادر الصالح، "المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع"، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٦.

١٦٤. نواف القديمي" أشواق الحرية، "مقاربة للموقف السلفي من الديمقراطية"، مكتبة المركز الثقافي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ النشر.

١٦٥. نواف بن عبد الرحمن القديمي، "الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر.

١٦٦. هاني عواد، " مصر بعد رابعة العدوية: احتجاجات مستمرة ومرحلة انتقالية إلى أجل غير مسمى"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٣.

١٦٧ . هاني عبود، "التدين الشبابي: نمط منفلت من المؤسسة الإيديولوجية"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر ٢٠١١.

١٦٨. هشام أحمد عوض جعفر، " الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، أميركا، الطبعة الأولى ١٩٩٥.

١٦٩. هشام بو ناصيف، "عودة إلى صهوة الجواد: النخبة العسكرية وحسابات السلطة في مصر"، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، قطر، تشرين الثاني ٢٠١٣.

١٧٠. د. هيثم مناع، "الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان"، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

١٧١. د. وليد بن عبد الله الهويريني، " تحولات الإسلاميين من لهيب سبتمبر إلى ربيع الثورات"، من إصدارات مجلة البيان، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ٢٠١٢.

١٧٢. د. وليد بن عبد الله الهويريني، "عصر الإسلاميين الجدد: رؤية لأبعاد المعركة الفكرية والسياسية في حقبة الثورات العربية"، الطبعة الأولى، إصدار خاص، السعودية ٢٠١٣.

١٧٣. د. وميض بن رمزي بن صديق العمري، " فقه الإيمان على منهج السلف"، دار النفائس للنشر والتوزيع، بدون تاريخ ومكان النشر.

١٧٤. د. يوسف القرضاوي، "من فقه الدولة في الإسلام"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

١٧٥. د.يوسف القرضاوي، "التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا"، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة ١٩٩٢.

١٧٦. يوسف القرضاوي، "كيف نتعامل مع السنّة النبوية"، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ٢٠٠٢.

١٧٧. يوسف القرضاوي، "فتاوى معاصرة"، المجلد الثاني، دار الوفاء للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ١٩٩٣.

١٧٨. يوسف القرضاوي، "السياسة الشرعية في ضوء الشريعة ومقاصدها"، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ب . الرسائل الجامعية:

١ . جمال أحمد السيد جاد المراكبي، "الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة"، رسالة لنيل درجة الدكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق، جامعة القاهرة، مصر، إصدارات جماعة السنة المحمدية ١٩٩٤.

٢. رائد محمد عبد الفتاح دبعي، "أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة {الإخوان المسلمين في مصر نموذجا}"، أطروحة ماجستير مقدمة إلى جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، ٢٠١٢.

٣. عبد الحميد عمر عبد الحميد عبد الواحد، "الحاكمية في ظلال القرآن الكريم"، رسالة ماجستير في الشريعة الإسلامية وأصول الدين مقدمة إلى جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، ٢٠٠٤.

ت . الدوريات والمجلات والصحف اليومية:

١. أحمد فهمي، "الإسلاميون والطريق إلى السلطة"، مجلة "البيان" الصادرة عن مركز البحوث والدراسات، الرياض، السعودية، بدون تاريخ النشر ورقم العدد.

٢. د. بشار حسن يوسف ووجيه عفدو علي، " مفهوم العنف عند الحركات الإسلامية: جماعة الإخوان المسلمين في مصر نموذجا"، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، الصادرة عن كلية التربية جامعة بغداد، المجلد ١١، العدد الأول.

٣. جورج قرم، "الحلقة الضائعة في الثورات العربية"، جريدة السفير اللبنانية، ٥ و ٧ آب/أغسطس ٢٠١٣.

٤. ستيفين غلين، " الإسلاميون في السلطة"، مجلة "المجلة" الصادرة في لندن، بريطانيا، العدد ١٥٧٣، حزيران/يونيو ٢٠١٢.

٥. عبد الله التركماني، "فقر الفكر السياسي الإسلامي"، صحيفة "الوقت" البحرينية، عدد ٢٨,٠٦,٢٠٠٧.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٦. عبد الغني عماد، " الإخوان المسلمون بين مرحلتين: الناصرية والساداتية"، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد ٣٧، ٢٠١٣، الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان.

٧. د.فاخر جاسم،" الاحتجاجات الشعبية العربية وآفاق تطورها الديمقراطي"، مجلة الأكاديمية العربية في الدنمارك، كوبنهاغن، الدنمارك، العدد ١٠، ٢٠١١.

٨. د. محمد الزحيلي، "الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية: أبعادها وضوابطها"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، دمشق، سوريا، العدد الأول ٢٠١١، المجلد ٢٧.

٩. د. هاني خميس أحمد عبده، " الدين والثورات السياسية: الحالة المصرية نموذجا"، مجلة رؤى إستراتيجية، حزيران/يونيو ٢٠١٣.

١٠. هوشنك بروكا، "الإسلام فضاء عروبي فصيح ليس للأعجمي فيه محل من الإعراب" مجلة "أوراق كردية" العدد ٤ بتاريخ ٠٥,١١,٢٠٠٢، الرابط: على شبكة الإنترنت: *www.amude.com/ewraq*

١١. ياسر الزعاترة، "الإسلاميون في ليبيا الجديدة"، صحيفة "الدستور" الأردنية، عدد ٢٠١١/١١/٣ عمان، الأردن.

ج . مواقع الانترنت:

١. الصادق الرقيعي، " الإسلاميون في ليبيا: تاريخ وجهاد"، موقع "المنارة للإعلام"، الرابط على شبكة الإنترنت:
http://www.almanaralink.com/press/2011/12/6352/6352/

٢. د. إبراهيم عرفات، " الانتقال الديمقراطي: قراءة في تجربة مصرية جديدة"، موقع "الجزيرة. نت" على شبكة الإنترنت. الرابط:
http://studies.aljazeera.net/files/arabworlddemocracy/2013/01/20131241322292063356.htm

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٣. مصطفى الفيتوري، " لماذا خسر الإسلاميون في انتخابات ليبيا؟"، موقع "قنطرة"، الرابط على شبكة الإنترنت:
http://ar.qantara.de/content/qr-fy-lntkhbt-llyby-lmdh-khsr-lslmywn-fy-ntkhbt-lyby

٤. شريف عبد العزيز، " لماذا خسر الإسلاميون في ليبيا؟"، موقع "مفكرة الإسلام"، الرابط على شبكة الإنترنت:
http://www.islammemo.cc/Tkarer/Tkareer/2012/07/14/153120.html

ثانيا: المصادر باللغة الكردية:

١. شوان أحمد، " ئيسلامي سياسي"، كتيبي روناكبيري، سليماني، هرمي كوردستاني عيراق ٢٠٠٤.

٢. شيركو كرمانج، "به سيا سيكردني ئيسلام: دياردي ئيسلاميزم"، بازاري سليماني، هريمي كوردستاني عيراق، ٢٠٠٥.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ثالثا: المصادر باللغة الألمانية:

1- Annette Jünemann, „Arabiellions: Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika“, Springer Fachmedien Wiesbaden, Deutschland 2013.

2- Bassam Tibi: Die neue Weltordnung: Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus. Econ Tb Verlag. Deutschland 2001.

3- Christine Schirrmacher: Islamismus: Wenn die Religon zur Politik wird. SGM Hässler. Stuttgart. Deutschland 2010.

4- Gabriele Habashi: „ Das neue Ägypten: Wege zur Demokratie“, Edition Steinbauer, Wien 2012.

5- Gilles Kepel: Das Schwarzbuch des Dschihad: Aufstieg und Niedergang des Islamismus. Piper Verlag 2002. Tubingen. Deutschland.

6- Gudrun Krämer: Demokratie im Islam: Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt. C.H.Beck oHG Verlag 2011. München. Deutschland.

7- Hamed Abdul-Samed: Krieg oder Frieden: Die arabische Revolution und die Zukunft des Westens“.

8- Hamed Abdel-Samad: Der Untergang der islamischen Welt. Knaur Taschenbuch Verlag. München. Deutschland 2010.

9- Jonathan Kern: Der Islam und die Demokratie- Ein widerspruch?. GRIN Verlag 2002. Norderstadt. Deutschland.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

10- Kai Hafez: Heiliger Krieg und Demokratie: Radikalität und politischer Wandel im islamisch-westlichen Vergleich. Transcript Verlag. Auflage: 1. Deutschland 2009.

11- Malte Olschweski: „Arabischer Frühling“, Kai Homilius Verlag, Berlin 2012, S112.

12- Marcel Pott, „ Der Kampf um die arabische Seele“, Bundeszentale für politische Bildung, Bonn 2013.

13- Nazih Ayubi: Politischer Islam: Relegion und Politik in der arabischen Welt. Herder Verlag. Freiburg. Deutschland 2002.

14- Rüdiger Lohlker: „ Dschihadismus:Materialen“ Facultas Verlag, Wien, Österreich, 2009.

15- Mark A.Gabriel: Islam und Terrorismus. Resch Verlag. München. Deutschland 2005.

16- Simon Schumann: Moderne und Fundamentalismus bei Sayyid Qutb. Eine Magisterarbeit an die Ludwig-Maximilians- Universität München. Grin Verlag , 1 Auflage 2001. Norderstedt Deutschland.

17- Thomas Schmidinger: Zwischen Gottesstaat und Demokratie: Hanbuch des politischen Islam. Deuticke im Paul Zsolnay Verlag Wien, Österreich, 2008.

18- Suhaib Salem, Ägyptisches Gericht verbietet Muslimbruderschaft, Die Zeit, 23,09,2013.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com