

الاستتابة والانقلاب على إيديولوجيا العنف



شحاته صيام
باحث مصري

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

«... إنّ من وقف على تقصير منّا فيما وضعناه فليعذرنا...».

ابن رشد، «كتاب السفسطة»

الملخص:

إنّ تقديس العنف من قبل الجماعة الإسلامية يجعل الجهاد ليس إلّا ممارسة تكفيرية ونزعة عدمية، تعمل على تحويل الفكر إلى فعل سرّي يرتكز على العامل الغريزي والثقافة الماضوية التي تأخذ من مقاصد العنف ضابطاً لكلّ تحرّكاتهم، الأمر الذي يجعل كلّ ممارساتهم ما هي إلّا نوع من الزيف، ودلالتنا على ذلك هي النكوص عنه في نهاية الأمر حسب وثائق المراجعات.

وإذا كان منظرو وقادة الجماعة الإسلامية قد قدّموا مجموعة من المراجعات لكلّ الأفكار والتصرّفات التي دفعت بهم، إمّا إلى المعتقلات وإمّا إلى القبور، فإنّهم يكونون قد قدّموا نقداً ذاتياً لكلّ توجّهاتهم وأيديولوجيتهم، بل حتى اعتقادهم.

إنّ توارى حركيّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتكفير المجتمع والحاكم يجعل هؤلاء يتساهلون فيما آمنوا به في الأمس القريب، أو قلّ إنّ ثمة تهاوناً فقهيّاً حول مسائل الإصلاح والإعراض عن الأصول الشرعية، ذلك ما يجعل هذه الجماعة في إطار المحاورّة في وقت معيّن، والإعراض أو القطيعة في زمن آخر، وبالتالي بصدد ما يُسمّى بصراع الخطاب، الذي يمكن وسمه بخطاب صناعي وتوفيقي غير منضبط.

مقدمة:

يأتي الدين حاملاً مجموعة من الدلالات والأبعاد المتداخلة، إذ يتمازج ويتقاطع فيه المقدس مع المدنس، والاجتماعي بالفرد، والمتعالي والتاريخي؛ ذلك الذي يجعله يحضر في الواقع المعيش كفكر وممارسة وتجربة روحية مفعمة بالرموز والمعاني والذاكرة الذاتية والتراثية المعبرة عن تجارب إنسانية ماضوية عديدة.

وحيث يحضر الدين بقوة في تحريك الأحداث، إذ يشكل مختلف أنواع الوعي والخطاب والممارسات الاجتماعية في الواقع، فإنه يأتي كسند وجداني وأخلاقي لإيديولوجية الجماعات الدينية المسلحة، حيث ساهم في النكوص عن الثقافة الماضوية، إذ قدمت نقداً ذاتياً لكل التوجهات الإيديولوجية وحتى العقديّة، ذلك ما يجعل خطابهم يتّسم بالاصطناعية وعدم الانضباط.

وباعتبار أنّ خطاب الجماعة يعبر عن التآرجح وفقاً للمصلحة، وهو ما عبرت عنه المراجعات، فإنّ هذه الورقة تسعى وفق استناداتها النظرية والمنهجية إلى تبيان ما تحمله نصوصها من دلالات شكّلت ممارساتها، وما يرتبط بنظام المعنى والقيم والهوية الذاتية.

ولما كانت الورقة تعنى في الأساس، بتناول وتحليل وثائق ترشيد الجهاد التي تُعدّ نقلة نوعية في فكر تنظيم الجهاد، فإنّنا سنقوم بتحليل طبيعة نسقهم الفكري، فضلاً عن تبيان جملة الممارسات العملية التي فرضها السياق الفكري والعقائدي عليهم، بُعيد تأميم ممارساتهم العملية.

وإذا كان تاريخ البشر عرف أنواعاً متعدّدة من استخدامات الدين، فإنّ تأويلات نصوصه تتأثّر وفقاً لمقاصد وأغراض متباينة، سواء من الدولة والطبقات الحاكمة أو من الحركات السياسية أو الجماعات أو الأفراد، وهو ما يجعله يأتي كإيديولوجية تسعى إلى تغليب المصالح الخاصة وحسب. فأدلجة الدين تجعل منه فضاءً واسعاً للصراعات الاجتماعية والتحزّبات المذهبية، وتأييد مصالح خاصة وإبعاد أخرى.

فالدين يحمل مجموعة من الدلالات والأبعاد المتداخلة، إذ يمتزج ويتقاطع فيه المقدس مع الدنيوي، والاجتماعي بالفرد، والمطلق والمتعالي، والتاريخي والحربي، والسياسي والنفسي، والفلسفي والتربوي، ذلك الذي يجعله فكراً وممارسة وتجربة روحية مفعمة بالرموز والمعاني والذاكرة الذاتية والتراثية المعبرة عن تجارب إنسانية ماضوية عديدة.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ الأحداث الدينيّة التاريخيّة تأتي كدافع قوي وفاعل في أحداث الحركات الاجتماعيّة والسياسيّة، ومصدراً ومنهجاً لتوقيع مفاعيل الهويّة والانتماء، إذ يولد همّاً دينيّاً، ويعكس الشعور بالواقع والاحتجاج على ما يكتنفه من آثام ومفاسد، ومن ثمّ يكون آهة أو زفرة الخلق المضطهد.

وحيث يحضر الدين بقوة في تحريك الأحداث، فإنّه يحتلّ موقعاً متميزاً على صعيدي الفكر والممارسة في المجتمعات الإنسانيّة، فيشكل مختلف أنواع الوعي والخطاب والممارسات الاجتماعيّة بشكل خاص، تلك التي تتبدّى في مضمار السياسة والسلطة والنظام الاجتماعي، إذ ترتكن السياسة إلى الدين وتأخذ منه سنداً وجدانيّاً وأخلاقيّاً لأيديولوجيته الاجتماعيّة، وكذلك يستند الدين على السياسة ويعتبرها آليّة لنشر مقولاته وتدعيم وجوده¹.

إنّ نحن أمام علاقة وشيجة بين الدين والسياسة، أو قلّ إنّ الدين هو روح الممارسة في الواقع السياسي، كما أنّ الممارسة تعدّ جسداً للدين، ذلك الذي يجعل الدين هنا لا يأتي وفق معناه المقدّس، بقدر ما نتناوله كظاهرة مسيّسة تعبّر عن مجموعات منظمّة في إطار الحركات الاجتماعيّة التي تسعى إلى تحقيق إنجازات معنويّة وإيديولوجيّة تعكسها ظروف اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة على الصعيدين المحلي والعالمي.

وفي لجة هذا الطرح، فإنّ الجماعات الإسلاميّة تطرح نفسها على صعيد الواقع الاجتماعي لتأخذ من الصراع طريقاً لنقد النظام القائم ومن ثمّ تغييره، الأمر الذي يجعل العنف هو ديدن وتوأم مناشط الجماعات الدينيّة التي تسقط في اللامعقول واللاشرعي، وتضعنا أمام نوع من الدين البدائي الذي يطلق العنان للغريزة التي لا تضبط الأذى، وتوجّجه بإباحة الدم من أجل غرض دنيوي؛ ذلك الذي يتجسّد وفق الاعتقاد الخاص بهم في قدرة العنف المدنّس أو الدنيوي لإنهاء أنظمة كافرة حسب خيالاتهم، ويساهم في استحضار الماضي، لكي يتحكّم في الحاضر ويستشرف المستقبل وفق أوهام وبطولات الزمن الفائت².

1 عبد الله شلبي، الدين والمجتمع والدولة في مصر خلال الربع الأخير من القرن العشرين (الجزء الأوّل)، رامتان، الإسكندريّة، 2001، ص26. وأيضاً انظر:

- محمّد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعيّة، ط1، الإسكندريّة، 1981، ص300

2 حول هذه الأفكار يمكن الرجوع إلى:

- إليكس توكفيل، خصائص الدين في المجتمعات الديمقراطيّة، في: دانييل هيرفيه ليجيه وجان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الهلوجي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، صص68-69

- محمّد أحمد خلف الله: الصحوّة الإسلاميّة في مصر، في: إسماعيل صبري (محزراً)، الحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، بيروت، 1987

أولاً: فرضيات الدراسة وأدوات التحليل

على اعتبار أن هذه الورقة تسعى وفق استناداتها النظرية والمنهجية إلى ضبط المفاهيم ذات الصلة بالأصول الذاتية للجماعة الإسلامية، وما يترسب في أعماق حركتها ودينامياتها، فإننا نسعى إلى فهم النص بما يحمله من دلالات ومعانٍ تشكّل ممارساتها وحركيتها على جميع الأصعدة. وحسب ذلك، فإننا نعتبر أن خطاب الجماعة ما هو إلا حقل معرفي خاص يعبر عن نص ثابت يتسم حيناً بالصرامة الفقهية، وحيناً آخر يتّصف بالتأرجح والتماوج وفقاً لطبيعة المصلحة، وهو ما عبّرت عنه المراجعات الفقهية.

ولئن كان فهم الخطاب الحركي للجماعات الإسلامية يساهم في إدراك بنية ومقاصد الحركات الإسلامية، ويفرض ضرورة الوقوف على الثوابت المرجعية التي تشكّل جُماع حركيتها، فإنّ تعيين الخطاب الإسلامي يرتبط بمجموعة الأقوال الصادرة عن الجماعة الإسلامية التي تسعى إلى تأسيس سلطتها وفق مرتكزات فقهية أصولية، لذا نسعى إلى تفكيك شيفرة خطابات الجماعة الإسلامية التي صعدت منذ بداية عقد السبعينيات وأظهرت هويتها المتمثلة في سعيها إلى تأسيس الخلافة الإسلامية، فضلاً عن الوقوف على الأصول الذاتية للجماعة الإسلامية وتفنيد ما يحمله النص من دلالات ومعانٍ شكّلت ممارساتها على جميع الأصعدة، والوقوف على الثوابت المرجعية التي تشكّل جُماع دينامياتها.

ومن ثمّ، فإنّ تحليلنا للكلمات التي توجّه فعل وسلوك ونشاط الجماعات الإسلامية التي فعلت العنف كإفطة أساسية تميزها، يعني أن نتحوّل عن القلب الذي يميّز المحتوى الداخلي للدين، للكشف عن الإنتاج النظري والإيديولوجي المرتبط بالذات الجهادية المتأسلمة. وإذا كنّا في هذه الدراسة نستخدم منهج تحليل الخطاب للوقوف على ما يطرحه خطاب الجماعة الإسلامية (وثائق المراجعات) من مفردات ومعانٍ ودلالات، ناهيك عن فضح مقاصدها ورؤيتها، فإننا هنا لا ننفك عن تفعيل الحفر والتفكيك والتعيرية والفضح للبنى والعلاقات والقوى والآليات التي يتأسس وفقاً لها نظام المعنى وسلّم القيم ومنطق الهوية المرتبط بها.

وحيث إنّنا نربط ذواتنا بآليات البحث الكيفي، فإنّ تأويل الخطاب أيضاً يفرض نفسه في هذه الورقة، باعتباره الآلية التي تحقق فائض قيمة معرفية، وتكشف عن مجمل المسلّمات الضمنية التي تتحكّم فيه، ومن ثمّ تحقق شمولية التحليل الذي يعبر عن وصف المحتوى الظاهر والمطمور، بالإضافة إلى تبيان المعاني والدلالات المختلفة.

إنّ تفضيلنا للمنهجية التي سبقت الإشارة إليها لم يأت كنوع من المسايرة أو لاكتمال الشكل البحثي، وإنّما فرضته ظروف وطبيعة الموضوع، الذي نسعى إلى تفكيك غوامضه، ومن ثمّ إيجاد إجابة شافية (جامعه مانعة) للتساؤلات التالية:

1- ما المقولات الرئيسة في خطاب الجماعة الإسلامية، وطبيعة الأحداث التي فرضت وجودها قبل المراجعات وبعدها؟

2- ما آليات ومعايير العودة إلى الماضي وسيرة السلف في فترة معينة، ثم النكوص عنها في فترة أخرى؟

3- ما طبيعة الانسجام والتقاطع بين خطاب الجماعة الإسلامية قبل وبعد المراجعات؟

إنّ الإجابة عن التساؤلات السابقة تجعلنا أمام محاولة للفهم المتعمّق العلمي من أجل صياغة إطار تفسيري عام للظاهرة يعبر عن مزاج الجماعة وتوجّهاتها والنزعة الذرائعية (البراغماتية) التي تتسلّح بها، ذلك الذي يساعدنا في تبيان مقاصد وأغراض هذه الجماعة، والكشف عن الصياغات النظرية والإيديولوجية التي يتحلّى بها الخطاب الجهادي. وحيث إنّنا نهدف إلى دراسة الفكر الممارس والنظري في آن واحد للخطاب الجهادي، فإنّنا نستهدف تقديم قراءة متعمّقة لخطاب الجماعة الإسلامية (نصوص المراجعات الفقهية)، وتبيان المعاني والدلالات المختلفة التي تضمّنها، تلك التي اتّسمت بالتأرجح والتماوج والانتقاء وفقاً لطبيعة المصلحة.

ثانياً: المنهج المستخدم

لكون منهج تحليل الخطاب يشير إلى التفاعل مع المنظومة الفكرية التي تحوي كثيراً من المفاهيم والمقولات والتصوّرات الواقعية للوقوف من خلالها على الدلالات التي تعكسها طبيعة النشاط الإنساني وأنماط التشابكات الاجتماعية، فإنّنا في هذا السياق نسعى إلى تقديم قراءة عميقة لطبيعة خطاب الجماعات المسلحة لرصد الأفكار النظرية والممارسات العملية التي تعكسها النصوص بهدف تحقيق ما يلي:

1- الوقوف على التوجّهات الفكرية للخطاب عبر سياقاته التاريخية المتباينة، تلك التي تعكس صياغاته الفكرية والنظرية وتطبيقاته العملية.

2- رصد الظروف التاريخية الاجتماعية التي ساهمت في نشأة وتطوّر هذا الخطاب، ناهيك عن الكشف عن الشروط الثقافية والسياسية والإيديولوجية التي تسهم في إنتاجه وإعادة إنتاجه.

3- تعيين مدى ارتباط الخطاب بالعلاقات والصراعات الطبقيّة والوطنية. أو بقول آخر، تبيان العلاقة بين المعرفة والإيديولوجيا والموقف من قضايا الوجود الاجتماعي³.

وإذا كنّا نعتمد هنا على تحليل الخطاب، فإنّنا نكون بصدد استراتيجية تحليليّة تسعى إلى فضّ محتوى الخطاب ومعرفة ما يحمله من مضامين معرفيّة، سواء ترتبط بالوعي الحقيقي أو الزائف، ذلك ما يفرض أهميّة اتّباع ما يلي:

1- تفكيك وتحليل النصّ، والوقوف على المعنى الظاهر له، وما يحمله من مضامين ودلالات وتناقضات في إطار العملية التواصلية.

2- نقد النصّ وسياقاته، وهو ما يضمن توضيح طبيعة المواقف والعلاقات الاجتماعية المرتبطة بمصدر النصّ أو متلقيه.

3- وحتى يحدث كلّ ذلك، فإنّنا سنقوم بعملية التحليل الغرضي الذي يفرض ضرورة تقطيع النصّ وإبراز ما يحمله من معارف ومعلومات وممارسات⁴.

وإذا كنّا في هذا الإطار، نقوم من خلال هذا المنهج بتفعيل التأويل المفتوح لتفكيك المرجعيّات واستحضار وتوقيع الشكّ في الأفكار والمعاني والدلالات التي استندت عليها جماعة الجهاد، فإنّنا في الوقت عينه نفعل الحفر في الطبقات المختلفة للخطاب بحثاً عن دلالات جديدة، وهو ما يفرض تفعيل عمليات الهدم subverting، والفضح والتعرية Exposing، والانتهاك Transgressing، وتبديد الغموض Demystifying.

وحرّي بنا أن نشير أيضاً إلى أنّ اتخاذنا لتكنيك المنهج المعمّق كأداة تحليليّة ومنهجية هنا، يجعل تحليل الوثائق والنصوص والخطابات واقعة تحت إمرة تقنيات التأويل المفتوح لإضفاء دلالات متعدّدة على فعل وسلوك ووعي الذات الفاعلة، وهو ما يضعنا في إطار منهج كلّ خاص بتحليل الممارسات لإبراز صورها المختلفة وجوهر مكنوناتها بطريقة عميقة⁵.

3 نورمان فاركلوف، تحليل الخطاب: التحليل النصي في البحث الاجتماعي، ترجمة طلال وهبه، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2009، ص56. ويمكن الرجوع أيضاً إلى:

- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء العربي، ط1، بيروت، 1999

4 شحاته صيام، سوسيولوجيا ما بعد الحداثة، مصر العربية، ط1، القاهرة، 2010، صص45-46. وانظر أيضاً:

- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المركز القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ص108

- N. Fairclough, *Discourse and Social Chang*, Heinemann, London, 1984

5 شحاته صيام، علم الاجتماع المفتوح، دار روافد، ط1، القاهرة، 2017. وتجد الأفكار نفسها في:

- شحاته صيام، منهجية التعمّق في العلوم الاجتماعية، في: المسارات النظرية في الخدمة الاجتماعية، دار روافد، ط1، القاهرة، 2018

ثالثاً: ما قبل المراجعات

تأخذ الجماعات الدينية من الصراع طريقاً لنقد النظام القائم، ومن ثم تغيير المجتمع، الأمر الذي يجعل العنف بحسبانه توأماً ورفيقاً و متمماً لنشاطها، فهو مفجّر الشرور والأحداث التي جعلت المجتمع يتكبّد خسائر بشرية ومادية، ذلك الذي يضعنا أمام نوع من الدين البدائي الذي يطلق العنان للغريزة التي لا تضبط الأذى وتؤجج إباحة الدم من أجل غرض دنيوي.

وبما أنّ العنف المدنّس أو الدنيوي، وفق الاعتقاد الخاص بالجماعات الدينية، يأتي لإنهاء أنظمة كافرة حسب خيالاتهم، فإنّه بالأحرى يساهم في استحضر الماضي لكي يتحكّم في الحاضر ويستشرف المستقبل وفق أو هام وبطولات الزمن الفائت. فالعنف وفق هياجه ووحشيته العنيفة يجعل هذه الجماعة أمام ما يُسمّى بالانزياح عن الضحية أو الإبدال الذبائحي، الذي من خلاله يتم استبدال الفدية أو الذبيحة بالقتل والتفجير.

إذن لقد استبدلت الجماعات الدينية العنف بالقيم الدينية، كما أنّها في سبيل ذلك ارتكبت إلى الأفكار السلفية التي باتت وسيلة ناجزة لتغيب الواقع. ولئن كانت هذه الجماعات قد منحت الأولوية للعامل الإيديولوجي لتأسيس مجتمع يركز بشكل كامل على الدين، فإنّها تكون قد استحضرّت مجتمعاً ماضوياً يستند على قيم وأخلاق خاصّة، تتباعد عمّا هو قائم، الأمر الذي يعجل بالعنف والصدام مع الدولة والمجتمع في آنٍ واحد⁶.

وإذا كان الدين يقود منظومة من القيم والأخلاق، تعمل على تلطيف الانفعالات والحماسات الناتجة عن تعطيل إشباع الاحتياجات الآنية وتغيب الحرية الفردية، فإنّ العنف الديني يكون فاعلاً رئيساً وأداة للخلاص، ووقوداً للثورة الاجتماعية ضدّ الحاكم والمجتمع.

ولئن كان هذا المنظر كاشفاً لكلّ ما حدث في مصر منذ بداية عقد السبعينيات، فإنّه يجعل الدين لا ينفكّ عمّا يحدث في المجتمع، بل يجعله يقف في إطار المعارضة الراديكالية للسياسة أو ما يُسمّى «بالإسلام الموجّه» الذي يتخذ من العنف أداة للتعبير في حربه المقدّسة ضدّ السياسات الدنيوية، وليس أدلّ على ذلك من التوكؤ على أفكار سيّد قطب وابن تيمية والمودودي، الذين رموا المجتمع بالجاهلية والكفر⁷.

ومن ثمّ يمكن القول، إنّ الجماعات الدينية التي عرفتها مصر منذ بداية تخلّقها في بدايات السبعينيات لم تكن مجرد حركة دينية أو طائفة أو مدرسة كلامية أو مذهبية، بل هي في الواقع أقرب إلى التنظيم السياسي الذي يسعى إلى الاستحواذ على السلطة من خلال خطاب سلفي يعمل بكلّ قوّة على ولادة جديدة- قديمة

6 علي ليلة، الشباب في مجتمع متغيّر: تأملات في ظواهر الإحياء والضعف، مكتبة الحرية الحديثة للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، 1990، ص. 19

7 مهدي عامل، نقد الفكر اليومي، دار الفارابي، ط2، بيروت 1978، ص ص 109-111. وأيضاً:

- Haroub Kh. (ed.) *Politica Islam: Contextuersus Ideology*, SoAs Middle East Institute, London, 2010.

للمجتمع، ومن ثمّ القطع مع السائد، وإعادة نبش التاريخ والذاكرة لاستدعاء معالم المعجزات الكبرى في التاريخ الإسلامي، وتفعيل العنف كأداة فاعلة لتبديل الأنظمة القائمة⁸.

فالجماعات الدينيّة وفق حركتها وديناميّاتها تُعدّ حركة ذات حنين للماضي تسعى إلى الهروب من المجتمع أو الانسحاب من عذابات الحاضر إلى أمجاد الماضي، أو قلّ إنها حركة نكوصيّة جهاديّة ذات طابع ديني تسعى إلى استحضار التاريخ، بهدف إعادة تنظيم المجتمع وفق رؤية سلطويّة ماضويّة مستندة إلى الأصول وأفكار السلف.

ولمّا كان مثل هذا المفهوم (أقصد الأصوليّة السلفيّة) يشكّل أحد المصطلحات المفتاحيّة لفهم وتوصيف طبيعة الجماعات الإسلاميّة المعاصرة، وترسيماتها الفكرية وحركيتها الميدانيّة وممارساتها الواقعيّة، فإنّه يدلّ على طبيعة الإطار المرجعي للجماعات الإسلاميّة برمّتها، وأطروحاتها الخطابيّة وطرائق حضورها في الواقع المعيش. وحيث إنّ مفهوم السلف وفق المعنى السابق يتّمسّ مع الطرح العقدي المتّصل بأفكار ابن تيمية وابن قيم الجوزيّة والمودودي وسيد قطب، فإنّ هذا الفهم يأتي متخاصماً مع العقل والقياس ويخاصم التأويل ويستند إلى النقل والانتقاء والتناقض ويتّسم بالتشدد⁹.

وإذا كان ما سبق يصف طبيعة الجماعات الإسلاميّة المسلّحة، فإنّه يسعى في الوقت عينه إلى تأسيس نسق جهادي متشدد يستند إلى رؤية إقصائيّة ورافضة ومكفّرة لكلّ الأنظمة القائمة، ومن ثمّ تسعى إلى العودة إلى الأصول الجامعة للدين (القرآن والسنة) كما فهمه الجيل الأوّل.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ الأصوليين يشخّصون هذه الأنظمة في بعدها عن التكاليفات التي طرحها القرآن، وهو ما فرض عليهم العمل من خلال تفعيل برامج انقلابيّة تحت الأرض (في السرّ) وفوق الأرض (في الجوامع)، لتدمير المؤسسات الرسميّة وأجهزة الدولة عن طريق شنّ حرب العصابات ضدّ الحكومة الكافرة، وذلك لتعبيد الناس ورجوعهم إلى ربّهم، أو الانسحاب من المجتمع، ومن ثمّ العيش في عزلة حتى إعداد العدد¹⁰.

8 أبو اللوز عبد الحكيم، إشكاليّة الدين والسياسة في تونس، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2011، ص15

9 عادل ضاهر، أولويّة العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي، دار أمواج، ط1، بيروت، 2001، صص 260-362. وأيضاً: صلاح الجورشي، الحركة الإسلاميّة: مستقبلها رهين التغيرات الجذريّة، في: عبد الله النفيسي (محرراً)، الحركة الإسلاميّة: رؤية مستقبلية: أوراق النقد الذاتي، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة 1989، ص124. وأيضاً: هشام شرابي، البنية البطريركيّة: بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الطليعة، ط1، بيروت 1987، ص124

10 رفيق حبيب، الإحياء الديني: ملف اجتماعي للتّيارات المسيحيّة والإسلاميّة في مصر، الدار العربيّة للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، 1991، ص7. وأيضاً: محمود أبو السعود، مشكلة المدلولات والقيادات، في: عبد الله النفيسي (محرراً)، الحركة الإسلاميّة: رؤية مستقبلية: أوراق النقد الذاتي، أفق للنشر، ط1، الكويت، 2012، ص256

إذن نحن أمام مفاتيح رئيسة لفهم بنية الحركات الجهادية، تلك التي تتمثل في الثوابت المرجعية التي تكيف حركيتها وأيديولوجيتها، وترتكز للماضي، ذلك ما يجعل أصحابها أسرى المفاهيم المتشددة والتفسيرات والتأويلات وسير السلف، الذين اتخذوهم أصولاً لتبرير حركياتهم وتوجهاتهم وبحثهم عن المدينة الفاضلة المتمثلة في تأسيس الخلافة الإسلامية.

كل ذلك جعلهم وفق طريقة انتقائية يفتشون في الفكر الماضوي بحثاً عن ظلٍ يشتغلون به، لإيجاد ما يتلاءم مع تأويلاتهم المرتبطة بتفعيل مبدأ الحاكمية وتوطين الخلافة، ذلك أن الإيديولوجيا الجهادية في إطار إحياء التاريخ الفعال والعود الأبدى تعمل على إيجاد البديل الشرعي لإزاحة الحاكم وتغيير المجتمع، وهو ما تجسد لديهم في صياغة ما يُسمى «بالنهج المطلق»، الذي من خلاله يحاولون إيجاد بديل سياسي واجتماعي يستند إلى السلفية التاريخية (عهد النبوة والخلفاء الراشدين) وما طرحه المجتهدون في الفقه في أزمان مخالفة، لتكون الهادية لهم في نقد الواقع وتقديم بديل عنه. فالتفتيش عن واقع جديد من خلال تبني مفهوم الدولة الإسلامية التاريخية جعل هؤلاء في مواجهة مع الحاكم والمجتمع، إذ تمسكوا بالعنف كآلية لاستبدال ما هو قائم لاستقدام الدولة المثالية حسب تصوراتهم¹¹.

إذن فالجماعات الإسلامية تُعدّ حركة دينية أصولية، يتحدّد همها الرئيس في التحرير والخلاص من سياسات التهميش والاستبعاد والإقصاء التي يفعلها النظام الحاكم، أو قلّ إنها لا تُعدّ حركة دينية بالمعنى الواسع للمفهوم (مثل الوهابية والسنوسية والمهدية)، إذ تأتي بحسبانها تعبيراً عن واقع اجتماعي، ونتاجاً لمرحلة تاريخية فرضت ضرورة تحركها لتطهير المجتمع أو تدمير المجتمع الأبوي (البطريركي) الفاسد والعودة إلى الذات الإسلامية الماضوية.

وفق ما تقدّم، فإنّ الحركات الإسلامية الراديكالية تأتي لإعادة تشكيل المجتمع حسب النموذج الذي تمّ تأسيسه في صدر الإسلام، وهو ما يجعلها رؤية طوباوية أو يوتوبية لقطاع بائس من الطبقات الوسطى الجديدة والفقراء، الذين قاموا بتوظيف الدين بطريقة عكسية بهدف شخصنة الدين ورفض كونه أمراً شخصياً بين الفرد وربه، ومن ثمّ استعماله لتأسيس خطاب تحرري يهدف إلى جلب المصالح الذاتية، ذلك الذي يجعله آلية نضالية وتحررية من أجل فرض نظام سياسي بعينه¹².

11 صلاح الجورشي، الحركة الإسلامية: مستقبلها رهين التغيرات الجذرية، في: عبد الله النفيسي (محرراً)، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق النقد الذاتي، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 1989، ص136. وأيضاً: للمؤلف نفسه، التأثيرات السلفية في التيارات الإسلامية المعاصرة، في: إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، مالطة، ط1، 1991

12 حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً. مركز البحوث العربية، ط1، القاهرة، 1991، ص17. وأيضاً:

Dekmejian R. H. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse univ. Press, 1992

وإذا كنّا قد أوضحنا أنّ الجماعة الإسلامية لا تتفكّ ظروف نشأتها عن الواقع المعيش، فإنّ وجودها يعود إلى ما بعد نكسة يونيو 1967، عندما بدأ المشروع القومي الناصري في الانزواء والاختفاء على يد «السادات»، حينما بدأ التيار الإسلامي يشقّ طريقه في الوجود على صعيد الجامعات المصرية تحت مُسمّى «اللجنة الدينية» التي كانت وقت ذاك تهتمّ بنشر الأخلاق والقيم الإسلامية. ومع بداية عام 1979، حدثت ثلاث ثورات انعكست بشكل بالغ على تبدّل العلاقة بين الجماعات الإسلامية والدولة. فبدلاً من التعاون أخذ الصراع يحلّ محله، فالثورة الأولى هي ثورة الخميني، والثانية هي توقيع معاهدة السلام، والأخيرة تتمثل في إلغاء لائحة الطلاب (1976) واستبدالها بلائحة (1979). وينقلب هذا التحوّل إلى صدام مع خطاب 28 فبراير 1979 حين أعلن السادات فصل الدين عن السياسة، عندما استشعر النظام خطورة تغلغل إيديولوجيا تصدير الثورة عند الخميني.

وفي ذلك العام نفسه، وتحديداً مع بداية عام 1979، فكّر المهندس «محمّد عبد السلام فرج»، الذي كان يعمل وقتذاك بإدارة جامعة القاهرة، في إنشاء تنظيم حزبي غير مشروع ذي طابع عسكري، إذ شرع بإنشاء جماعة سرّية تهدف إلى جحد المبادئ الأساسية التي يستند إليها النظام السياسي الحاكم في مصر، والدعوة إلى تغييره والخروج عليه بالقوّة، إذ كانت دعواه في ذلك أنّه وضع حاجزاً بينه وبين تطبيق الشريعة الإسلامية، وهو ما أدّى -من وجهة نظرهم- إلى انتشار الفساد الاجتماعي والبُعد عن تطبيق شرع الله. وإضافة إلى ما تقدّم فإنّ قادة الجماعة الإسلامية ترجع تأسيس ذاتها إلى عدم التزام جماعة الإخوان المسلمين، وهو ما أشار إليه حمدي عبد الرحمن عضو الجماعة في طريقة تجنيدهم لأعضاء جدد، إذ سعوا إلى إعادة الثوابت التي تخلّى عنها الإخوان وغيرهم من القوى الدينية¹³.

وبعد أن استقرّت هذه الفكرة واستبانّت واستفحلت لدى «فرج» حاول أن يرسم منهج الجماعة الإسلامية في كتاب سمّاه «الفريضة الغائبة»، الذي يُعدّ من وجهة نظر كاتبه المستودع الفكري والموجّه للجماعة، والذي أتى به واستدعاه من خلاصة قراءاته من كتب السلف. والمحقّق في هذا العمل، يجده يخلص إلى أنّ طواغيت هذه الأرض لا تزول إلّا بقوّة السيف، وأنّ الرسول قد بشر بإقامة الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة،

13 محمّد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1999، ص 25 يمكن حول هذا الموضوع مراجعة:

- مكسيم رودنسون، ظاهرة التزمّت الإسلامي والمحافظة: محاولة إيضاح، ترجمة هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر (مجلة)، العدد (12)، 1984، ص 29-39

- محمود أمين العالم، الدين والسياسة، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، أكتوبر 1989، ص 10، وص ص 11-12

- للوقوف على النشأة والمنابع الفكرية التي وجهت الجماعة يمكن الاستزادة من:

- <http://com.magress/>

وأن إقامة الدولة الإسلامية فرض عين وواجب على كل مسلم، وأن إقامة شرع الله واجبة. ومن ثم، فإن الدولة الإسلامية لن تقوم إلا بالقتال.

وإذا كان خطاب الفريضة الغائبة يشدد على ضرورة الخروج على الحاكم، وإعلان الجهاد على كل مؤسسات الدولة، فإنه قد عيّن له فاعلاً رئيساً يتمثل في فئة الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين العشرين والثلاثين، الذين يعتبرهم ذوي قلوب نظيفة وقريبة من الله، بعكس الشيوخ الذين أصبحت قلوبهم منكوسة غير قابلة للحق.

وبعد أن صاغ أفكاره، بدأ «فرج» يضعها حيّز التنفيذ. وحتى يسهل له ذلك بدأ يروج لأفكاره والبحث عن مريديه، الأمر الذي دفعه إلى التردد على المساجد الكائنة بدائرة مسكنه ببولاق الذكروري والأحياء القريبة، والقرى القريبة منها، ليخطب فيها ويبث أفكاره، لاستقطاب وجذب المشايخين له، وهو ما ساهم في تأسيس تنظيم الجهاد، خاصة بعد أن مدّوا جسور التعاون مع جناح الصعيد.

إن بنية الجماعة الإسلامية تكون قد انقسمت الى فسطاطين: الأول في «سقط اللبن»، وهو ما يُسمى بجماعة القاهرة، والآخر في «أسبوط» بقيادة كرم زهدي، والذي كان يضم كلاً من عاصم عبد الماجد وفؤاد الدواليبي وأسامة حافظ، وكان يقودهم الشيخ عمر عبد الرحمن باعتباره أميراً للجماعة. ووفقاً لروايات عبود الزمر، فقد سادت بينهما مظاهر التنسيق والمشورات في التنظيم والممارسة، وهو ما سمح بتقسيمهما إلى ست مجموعات هي: مجموعة محمد عبد السلام فرج، ومجموعة نبيل المغربي، ومجموعة طارق الزمر، ومجموعة صالح شاهين، ومجموعة أبو حديد، ومجموعة أحمد سلامة. وإذا كان الفسطاطان السابقان يتنوّعان بتنوّع مقاصدهما، خاصة فيما يتّصل بالعمل الدعوي والجهادي، فإننا لا نفرّق بينهما، إذ نساهم بين أهدافهما الحركية والتنظيمية، بل واتخاذهما الجهاد وسيلة واحدة ووحيدة لتفعيل الخلافة الإسلامية¹⁴.

ومع نهاية عقد الثمانينيات، يقوم عبد السلام فرج بتوحيد الجماعات الصغيرة ليشكّلوا جماعة واحدة تحت مُسمّى الجهاد، لكي يعملوا على إنهاء حكم السادات وتأسيس دولة إسلامية في مصر. والحقيقة أن عملية التوحيد بين الجماعات الصغيرة ساهمت في مدّ نشاط الجماعة، ليس فقط في إطار «القاهرة الكبرى»، وإنما في «المحافظات الشمالية» في مصر أيضاً، إذ كان الوجه القبلي حكراً على الجماعة الإسلامية فيه.

وإذا كانت الجغرافيا تقسم بين الجماعتين، فإن هناك أيضاً ما يفرّق بينهما، ذلك الذي يتمثل في طريقة العمل على الأرض، فقد رأت الجماعة الإسلامية أن هدفها يتمثل في تحريك الجماهير وعمل الانتفاضات

14 غيضان السيد علي، المرجعية الفكرية للتنظيمات الإسلامية المتطرفة، في:

وتفعيل العنف، ولعلّ الشاهد على ذلك تمثل في الهجوم على الجنود والضباط والسياسيين باستخدام الأسلحة النارية البسيطة، بينما رأت جماعة الجهاد أنّ النهج المناسب لهم يتحدّد في تحقيق الانقلاب العسكري بطريقة فجائية للاستيلاء على الحكم¹⁵.

وإذا كان خطاب الجماعة الإسلامية يكفّر المجتمع والناس نتيجة تعطيل العمل بالشرعية، ويعمل على شحن وجدان الشباب الذي وجّه التنظيم جهده إليهم، بهدف تأسيس نوع خاص من الدين الإسلامي، تتوافق أحكامه مع هوى واضعه، فإنّ ذلك الخطاب رمى الناس والمجتمع والحاكم بالكفر، وعمل على تأسيس المجتمع الإسلامي، الأمر الذي يجعل الدين هنا ليس مجرد عبادة وحسب، وإنّما آليّة لتنظيم المجتمع الصالح، وهو ما عبّرت عنه وثيقة «ميثاق العمل الإسلامي» (دستور ومنهج الجماعة الفكرية) الذي صاغ طرائق التعامل مع الواقع (الداخلي والخارجي) بكلّ متطلباته وتحدياته، وفي كلّ زمان ومكان، وهو ما تمثل في الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والحسبة، ورفض كلّ الوسائل الأخرى التي تأتي بها الأنظمة الحاكمة، أو على حدّ تعبيرهم التي هي من صنع الجاهليّة، ناهيك عن وجوب خلع الحاكم الكافر، وتنصيب خليفة للمؤمنين، وتبديل الإيديولوجيات الأرضيّة الكافرة، والرجوع إلى النصوص والأحكام المتوارثة من الماضي لرؤية الحاضر والمستقبل.

وحيث إنّ هذه الرؤية تشدّد على ضرورة أسلمة المجتمع وتطبيق الشريعة الإسلامية، من خلال الاستناد إلى مجموعة التواترات الفقهيّة والروايات والتأويلات الشفهيّة والمنقولة عن السلف (الارتحال إلى أزمان بعيدة)، التي تُعدّ التأسيس الفكريّ والعقديّ للعمل الجهادي، فإنّ جملة حمولة هذا الخطاب ومفرداته تتحدّد في التكفير وانتقائية النصّ والحاكميّة، وممارسة العنف المضاعف، واختزال القراءات والتأويلات.

فالمدقّق بقوة في إطار حركيّة وممارسات الجماعة الإسلامية يجدها تعتبر أنّ عبادة الله لا تستقيم إلّا على أرضيّة الحاكميّة الإلهيّة التي تستند إلى جملة من التصوّرات، وأهمّها:

- 1- إنّ الحكم لله وحده، وإنّ الله مصدر التشريع.
- 2- إنّ كلّ حكم غير ما جاء من الله فهو مخالف للشرعية.
- 3- إنّ مسايرة الحكم الوضعي يدخل الفرد في إطار الكفر بالدين، ومن ثمّ إذعانه للاستبداد.
- 4- ينبغي الانقلاب على المجتمع الفاسد والأنظمة غير الشرعيّة التي لا تحكم بشرع الله.

15 ممدوح الشيخ، الجماعات الإسلامية في مصر: مراجعة الفكر والأساليب والمواقف، في: gov.cia.www، وأيضاً راجع:

أفكار سيّد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، ط 6، القاهرة، 1979

5- حتى يمكن تبديل هذا الفهم والنهج ينبغي تفعيل القوة.

إنّ الناظر في كلّ ما تقدّم، يمكنه أن يستنتج أنّ الحركات الإسلامية الجهادية التي اعتمدت على مفهوم الحاكمية قد أسست رؤية تركيبية تعمل على المزج بين الفكر السلفي والاعتماد على أفكار الإخوان، وليس أدلّ على ذلك من اقتفاء هدي «معالم في الطريق» الذي ينادي بضرورة تأسيس جيل قرآني جديد يعمل على قيادة الإنسانية، ومن ثمّ الربط بين الحاكمية والجهاد لتحقيق ثورة على حاكمية البشر في كلّ صورها وأشكالها، الأمر الذي يستوجب إعلان الحرب على المجتمع الجاهلي لإقامة الخلافة¹⁶.

رابعاً: المراجعات والنكوص عن العنف

عند تحليل أيّ خطاب ديني، وباعتباره منتجاً للتصورات والسلوكيات، فإنّنا نحاول أن نخلع عنه ارتباطه بالقداسة، واعتباره منتجاً بشرياً، فإنّه يكون قد تحوّل من كونه دلالة على حقيقة متعالية إلى ظاهرة تحمل صفات الثقافة الاجتماعية، الأمر الذي يحولها إلى مرجعية خاصة تحاول إنتاج مساحة واسعة من «التدوين» لربط السياسي بالديني وحسب.

وباعتبار أنّ النصّ ظاهرة لصيقة بالخطاب، فإنّه يكون نصّاً خاصّاً يحاول أن يعبر عن سياق أو مجموعة معينة، ذلك الذي يعكسه مراد المتكلم؛ ولأنّنا هنا معنيّون بالأساس بفكّ دلالات هذا الخطاب، فإنّنا سنعمل منهجنا في تقديم قراءة لما يحمله النصّ من مضامين، حتى نستطيع الوقوف على المعنى ودلالة الملفوظ. ولما كان الخطاب مفهوماً لسانياً وإنتاجاً ذهنياً (مكتوباً أو شفويّاً)، ويعكس طبيعة توجّهات فرد أو جماعة أو مؤسسة أو حتى دولة، وأنّه يشير إلى زمان ومكان محدّدين، فإنّنا سنمضي في هذا الحيز إلى تبيان المضامين والدلالات والشيفرات التي يشدّد عليها الخطاب وفق تأكيدات وأغراضه التي يسعى إليها.

إنّ الملاحظ لطبيعة توجّهنا، سيجد أنّنا ماضون لرصد الظروف التي أنتجت هذا النصّ، وما تجلّى من خلاله من مناشط اجتماعية وآليات إنتاج الحياة الاجتماعية، وطبيعة الفاعلين والتفاعلات الاجتماعية،

16 للوقوف على النشأة والمنابع الفكرية التي واجهت الجماعة يمكن الاستزادة من:

- قضايا النيابة العامة رقم 359 لسنة 1982 (أمن الدولة العليا) بدائرة عابدين، أمن الدولة العليا، والقضية رقم 48 لسنة 1982، والقضية رقم 462 لسنة 1981. وأيضاً:

- ناجح إبراهيم وعاصم عبد الماجد وعصام الدين درباله، ميثاق العمل الإسلامي، المعالم الشرعية والفكرية للجماعة الإسلامية، فبراير 1984

- محمّد عبد السلام فرج، الجهاد: الفريضة الغائبة، د. ن، 1981، في:

والشبكات التي تكوّنت وفقاً لها، ناهيك عن تعيين الهويّات والأفعال التواصلية المرتبطة بها وعلاقتها بطبيعة المعرفة والأخلاق والقيم أو الإيديولوجيا التي يتضمّنها.

ولمّا كنّا في هذه الورقة معنيين بالأساس بتناول وتحليل وثيقة ترشيد الجهاد التي تُعدّ نقلة نوعيّة في فكر تنظيم الجهاد، فإنّنا سنقوم بتحليل طبيعة النسق الفكري الذي يركز عليه، وتبيان جملة الممارسات العملية التي فرضها السياق الفكري والعقائدي. خاصّة بعد تأجيل الجهاد لحين الخلاص والمروق والنجاة من مرحلة الاستضعاف ومحاولات تحجيم الحركة.

وعلى الرغم من انفصال الجماعة الإسلامية عن جماعة الجهاد في إطار محبسهم بعد موت السادات بعامين، فإنّ الجماعة استمرّت على موقفها المضاد والمنتشّد من نظام الحكم، وهو ما دفع ناجح إبراهيم إلى المطالبة بتعرية النظام العلماني الحاكم على صفحات مجلة «المرابطون» في عددها الصادر في يوليو 1990، وهو ما جعل النظام المقابل يُقدم على اغتيال الدكتور علاء محيي الدين الناطق باسم الجماعة الرسميّة. ونتيجة لاستفحال عمليّة الثأر بين الجماعة والنظام، فقد ردّت الجماعة على هذا الفعل بأن قامت باغتيال رفعت المحجوب رئيس مجلس الشعب آنذاك، فضلاً عن إعلانهم على لسان ممدوح علي يوسف المتّهم الأوّل في القضية في قاعة المحكمة عن «... أنّ الممارسات الإرهابيّة لنظام الحكم لن تنثني حملة لواء الدعوة الإسلاميّة عن المضي قدماً في طريقهم»¹⁷.

ومع قدوم عام 1996 عرف المجتمع المصري مجموعة من الإجراءات الفارقة على صعيد المعتزك السياسي بشكل عام، وعلى صعيد تفعيل العنف بشكل خاص. وعلى خلفيّة هذه الأحداث تبرز هنا مبادرة وقف العنف. ففي تاريخ 1996/3/7 قام خالد منصور أمير الجماعة الإسلاميّة بأسوان بطريقة انفراديّة أثناء نظر قضية تنظيم أسوان إلى الدعوة للوقف الفوري لأعمال العنف لمدة عام كامل، حرصاً من الجماعة على وحدة الوطن وإنقاذه من بحور الدم التي غرق فيها.

والمتملّ في هذه الدعوة، أو قلّ هذه المبادرة، سيجد أنّ الجماعة الإسلاميّة ولأوّل مرّة تعلّي من مفهوم الوطن على مصطلح الخلافة الإسلاميّة، ناهيك عن توارّي مفهوم العنف، واستبعاد السيّاح والأقباط من دائرة خطابها وفعلها، فضلاً عن التبرؤ ممّا حدث ضدّهم وضدّ الأبرياء من الدولة، وهو ما يُعدّ تغييراً نوعياً

17 ماهر فرغلي، الخروج من بوابات الجحيم: الجماعة الإسلاميّة في مصر من العنف إلى المراجعات: مشاهدات من الداخل، مركز الدين والسياسة للدراسات ودار الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2012، ص52

في إيديولوجيا الجماعة التي ارتكنت على الدوام إلى رمي الجميع بالجاهلية وتفعيل الجهاد من أجل تركيع الناس لرَبِّهم¹⁸.

1- بيئة إطلاق المراجعات:

قبل أن نلج إلى ما تحمله الوثائق المرتبطة بالمراجعات من دلالات تحليل على المراجعات الفقهية والفكرية التي تسلّحت بها الجماعة، فإننا سنعرّج قليلاً على الظروف والعوامل التي هيأت للدعوة إلى وقف العنف.

إذا كان «خالد منصور» قد أعلن مبادرته لوقف العنف من قبل الجماعة الإسلامية، فإنّها تأتي تنويجاً لما أعلنه «منتصر الزيات» قبلها بوقت قصير. ففي شهر يناير من عام 1996 أعلن «منتصر الزيات» أثناء مرافعته في قضية العائدين من أفغانستان عن ضرورة إلقاء السلاح ووقف حالة العنف، ومن خلالها كال للدولة المصرية كلّ اللوم والنقد لمساهمتها في تفشّي ظاهرة الأفغان المصريين¹⁹.

ويركن «ناجح إبراهيم» إلى جاهزية المبادرة قبل 1997، إذ طلبت الجماعة من المحامي «عبد الحليم مندور» أن يعقد مؤتمراً صحفياً في 1996 ليعلن عن رغبته في أن تقوم الجماعة الإسلامية والدولة بوقف العنف المتبادل بينهما، وهو ما حالت الظروف دون إتمامه. ويذهب «ناجح إبراهيم» أيضاً إلى أنّه في 1997/7/3 كانت هناك محاكمة لأحد أعضاء الجماعة ويدعى محمد أمين عبد العليم في القضية رقم 56 لسنة 1997، والذي قامت قيادات الجماعة بتحفيظه بيان المبادرة الأولى لإلقائه أثناء المحاكمة وفي حضور رجال الإعلام، وهذا هو نصّ بيانها: «تدعو قيادة الجماعة جميع أفرادها وقياداتها في داخل مصر وخارجها إلى وقف جميع العمليات العسكرية والبيانات المحرّضة عليها ودون قيد أو شرط، وذلك لمصلحة الإسلام والمسلمين».

إنّ البيان السابق قد قام بالتوقيع عليه ثمانية من مجلس شورى الجماعة، وهم: «كرم زهدي»، و«عبود الزمر»، و«ناجح إبراهيم»، و«أسامة حافظ»، و«علي الشريف»، ثمّ بعد مرور يومين من هذا الإعلان قام بالتوقيع عليه «عصام درباله» و«عاصم عبد الماجد» و«طارق الزمر»، ثمّ بعد فترة قصيرة، قام كبار قادة الجهاد من داخل السجن بتأييد المبادرة ومنهم «صلاح جاهين»، و«عبّاس شنن»، و«محمد إمام أبو الحديد»، ثمّ وافق عليها «مصطفى حمزة» قائد الجناح العسكري بالخارج، و«أسامة رشدي»، و«عبد

18 مجموعة من الباحثين، الحالة الدينية في مصر (العدد الثاني)، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، 1998، ص235، وأيضاً، جريدة الحياة اللندنية، مبادرة وقف العنف، 1996/7/8

19 جريدة الحياة اللندنية، بتاريخ 1996/1/5

الآخر حماد». وبعد ذلك، يعلن الصف الثاني من قيادات الجماعة وأبناء الجماعة داخل السجون وخارجها الموافقة عليها، ثم أصدر تنظيم حزب الله من الإسكندرية تأييد المبادرة، وكان في مقدمتهم: «سيد إبراهيم»، و«حمد يوسف»، قائد تنظيم الجهاد في بني سويف، وغيرهم من أعضاء التنظيم. وإذا كان هؤلاء قد وافقوا على المبادرة، فإنّ هناك من وقف ندّاً لها، بل وعارضها، إذ اعتبرها نكوصاً عن مبدأ الجماعة وتوجّهاتها، فضلاً عن كونها اتفاقية بين هؤلاء وجهاز أمن الدولة. ويمكن أن نشير إلى جماعة أخرى من المعارضين لتلك المبادرة، ومنهم «ياسر السري» مدير المرصد الإسلامي في لندن، و«هاني السباعي» مدير مركز المقريري، و«أبو حمزة المصري» في لندن، و«رفاعي حمد طه» و«أيمن الظواهري»²⁰.

وإذا كانت «مبادرة خالد منصور» و«منتصر الزيات» قد تمّ تجاهلها من قبل الجهاز الأمني والدولة وجماعات العنف، إلّا أنّ هذا الموقف لاقى استجابة من تنظيم طلائع الفتح الذي وضع شروطاً ثلاثة للموافقة عليها، وهي: وقف حملات الاعتقال ضدّ عناصر الجماعات الإسلامية في مصر كلّها، وإخلاء المعتقلين على ذمّة قانون الطوارئ، وعدم إحالة أعضاء الجماعة إلى القضاء العسكري. وفي مقابل هذه المدافعة من قبل طلائع الفتح، فإنّ الجماعة الإسلامية فرع أسبوط قد رفضت هذه المبادرة، إذ كان لديهم اجتهاد غير مقبول أو وهم، وهو وما تمّ التعبير عنه -أقصد هذا الرفض- بالإغارة على فندق أوروبّا بشارع الهرم مستهدفين فيه السياح الإسرائيليين ردّاً على العدوان على لبنان²¹.

ومع أنّ كثيراً من الوقت قد انقضى دون التجاوب مع مبادرة وقف العنف، إلّا أنّه بعد عام تقريباً، وتحديداً في 1997/7/5، يخرج «محمد أمين عبد السلام» أحد المقبوض عليهم في قضية تفجير البنوك ببيان لإحياء المبادرة من جديد، ولكن هذه المرّة تأتي المبادرة بتوقيع ستّة من قيادات الجماعة الإسلامية وهم: «كرم زهدي»، و«ناجح إبراهيم»، و«عبود الزمر»، و«حمدي عبد الرحمن»، و«علي الشريف»، و«فؤاد الدواليبي»، خاصّة بعد أن لعبت قامات دينيّة كبيرة مثل «الشيخ الشعراوي» و«الشيخ الغزالي» و«أحمد فراج» و«دكتور أحمد كمال أبو المجد» دوراً محورياً فيها، إذ قاموا بزيارات متكرّرة إلى السجون لمقابلة قادة الجماعة الإسلامية، لمناقشة قضايا العنف والخروج على الحاكم، وهو ما أثمر عن الإعلان عن مبادرة وقف العنف في يوم 5 يونيو 1997. ولكن نتيجة لحدوث حادث الأقصر الذي راح ضحيّته نحو 58 سائحاً أجنبياً، توقفت الاتصالات وتعطلت عمليّة الاتفاق النهائي مع الحكومة.

ونتيجة لحادث الأقصر وما تمخّض عنه من أحداث، وكذا هروب «عصام القمري» رفيق «أيمن الظواهري» في محبسه في عام 1988، فقد ساهم هذا الفعل في تعطيل قبول مبادرة وقف العنف وقطع

20 جريدة الحياة اللندنيّة، بتاريخ 1996/5/23

21 كرم محمد زهدي وآخرون، نهر الذكريات: المراجعات الفقهيّة للجماعة الإسلامية، مكتبة دار التراث، ط1، القاهرة، سبتمبر 2003، ص76

الطريق على الوساطة بالرغم من تدخل بعض القيادات التاريخية والعلماء، ومن بينهم الشيخ «محمد متولي الشعراوي» و«أحمد كمال أبو المجد».

وقد كان لإطلاق سراح «حمدي عبد الرحمن» من قبل الأمن بعد انتهاء فترة سجنه بادرة غير مسبقة في التفاعل مع الجماعة وأعضائها، وهو ما ساهم في فتح قنوات التواصل من جديد، فضلاً عن أنه ساهم في الترويج ونشر كتب المراجعات الأربعة، وهي: مبادرة وقف العنف: نظرة شرعية ورؤية واقعية، وتسليط الأضواء على واقع في الجهاد من أخطاء، والنصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتبس، وحرمة العنف في الدين وتكفير المسلمين، تلك التي وضعها «كرم زهدي»، و«ناجح إبراهيم»، و«عاصم عبد الماجد»، و«أسامة حافظ»، و«فؤاد الدواليبي»، و«علي الشيخ»، و«حمدي عبد الرحمن»²².

ولكن مع حلول عام 2000 ترسخ اقتناع لدى قادة الجماعة أنه لا سبيل مع العنف، وإنما يتوجب الإقلاع عنه، ونهج الدعوة بالحسنى، وهو ما دفع بعض المحامين الملتزمين والمشايخين لأفكارهم إلى إنشاء حزب أو جماعة، ذلك الذي وقفت له ندأً ورفضته الحكومة، وهو ما دفعهم إلى الانخراط في حزب العمل المصري، وتأليف الكتب المشار إليها قبل قليل، تلك التي تحاول الجماعة من خلالها أن تدحض ما جاء في ميثاق العمل الإسلامي الذي يُعدّ منفيستو أو بيان الجماعة الإسلامية، والذي به حاولت أن تلبس ثوباً جديداً يناقض الأصول الفكرية الأولى ويتراجع عن الإيديولوجيا التي تسلّحت بها منذ تأسيسها²³.

وفي هذا السياق، يمكننا الزعم أن الأسباب الدافعة لإطلاق مبادرة وقف العنف من قبل الجماعة الإسلامية لم يأتِ عفوَ الخاطر، وإنما فرضته حسابات دقيقة للظروف الخاصة بالجماعة، تلك التي تتمثل في توسيع دائرة الاشتباه السياسي والجنائي، وتحجيم فرص تهريب الأسلحة، وتصفية عناصر الجناح العسكري وبعض القيادات العليا لها، ونقل النشاط الحركي لها إلى خارج حدود مصر، وتركيز الدولة على رصد تحركاتهم بدقة²⁴.

وإذا كان ما سبق يمثل وجهة نظر خاصة للأسباب التي دفعت إلى إطلاق المبادرة، فإنها من وجهة نظر أصحابها تفرض نفسها وقتذاك من أجل²⁵:

22 مجموعة من الباحثين، الحالة الدينية في مصر، مرجع سابق، ص 239

23 كرم زهدي وآخرون، نهر الذكريات...، مرجع سابق، ص 10

24 المرجع نفسه، ص 33-35

25 ماهر فرغلي، الخروج من بوابات الجحيم...، مرجع سابق، ص 20-21

1- تحقيق مصلحة وخدمة الإسلام ودفع كثير من الأضرار التي ولّدتها أحداث العنف، فضلاً عن رفع المعوقات التي كانت تحدّ من تحقيق الدعوة إلى الله، «... أطلقنا المبادرة خدمة للإسلام والمسلمين وخدمة الوطن، وليس لأغراض شخصية أو أهداف ذاتية... وحقناً للدماء عموماً في مصر...»²⁶.

2- تحقيق مصلحة وطنية، والبُعد عن تنفيذ المخططات الأجنبية التي كانوا هم أداة لها دون وعي حقيقي منهم بذلك.

3- تغيير طبيعة التعامل في داخل السجون مع أعضاء الجماعة الإسلامية، وهو ما انعكس على الاستقرار الأسري وصيانة حرّيات البيوت وإيقاف عمليّات الطلاق المتزايدة لزوجاتهم: «... أطلقنا المبادرة صوناً لحماية البيوت أن تنتهك وحماية للبيوت والأسر من أن تهدم، ولوقف مسلسل اليتيم والترمل والطلاق...»²⁷.

4- حقن دماء المسلمين وعدم الإفراط في الاغتيالات ومنع المفاصد العظيمة التي لحقت بصورة الإسلام وأهله، ومنع الأحقاد والصراعات بين أبناء البلد الواحد: «... أطلقنا المبادرة من أجل وقف العنف، ومنع عنف أدّى إلى أحقاد ونزاعات وثورات تولّدت وكبرت بيننا وبين أبناء وطننا، وكادت تنسي الفريقين أنّهما من ملة واحدة ومن دين واحد ويصلّون إلى قبلة واحدة ويعبدون ربّاً واحداً...»²⁸.

ولتوضيح كلّ ما تقدّم، فإنّ «كرم زهدي» في لقاء السجن لعرض أمر المبادرة والمراجعات على أعضاء الجماعة يقول: «... لقد جننا إليكم يسبقنا الشوق إلى لقاءكم... جننا هنا لنصح أوضاعاً كانت خاطئة... جننا لتعظيم حرّيات الله، وإنهاء مسلسل البكاء والعيول ونزف الدماء...»²⁹.

ويقول «ناجح إبراهيم» في الموقف ذاته: «... أطلقنا المبادرة حقناً لدمائكم والدماء عموماً في مصر... أطلقناها حفاظاً على الأنفس أن تهلك في غير ميدان... أو هدف شرعي... صوناً لحرّيات البيوت أن تنتهك وحماية للبيوت والأسر المسلمة أن تهدم ولوقف مسلسل اليتيم والترمل والطلاق... من أجل مئات اليتامى من الفريقين ومن أجل مئات الأرامل... المبادرة... الأقرب إلى الحقّ وهي الأهدى سبيلاً... والصالح خير للجميع... الصالح أعظم آليّة شرّعها الإسلام لرأب الصدع ولمّ الشمل... الصالح باب عظيم من أبواب الخير... المبادرة واجب يفرضه الشرع... وواجب شرعي... فهي توحد المسلمين...»³⁰.

26 المرجع نفسه، ص 21. وأيضاً: كرم زهدي وآخرون، نهر الذكريات...، مرجع سابق، ص 34

27 المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

28 ماهر فرغلي، الخروج من بوابات الجحيم، مرجع سابق، ص 21

29 المرجع نفسه والصفحة نفسها.

30 كرم زهدي وآخرون، نهر الذكريات، مرجع سابق، ص 37-39

وإذا كان «كرم زهدي» قد كشف عن خطئ التوجّهات السابقة للجماعة الإسلامية، فإنّ عصام درباله هو الآخر يحذو حذو فعله، إذ يرى: «... أنّ الجهاد شرّع لردّ العدوان الخارجي على أمة الإسلام ودولته، ... وشرّع الحقّ لحماية المجتمع من الشيطان... وشرّعت الدعوة إلى الله لنشر الدين الصحيح... إنّ المبادرة هي أعمال للشرع وليست إهمالاً له، وهي درء للفتنة وليست للوقوع فيها، وهي دعوة إلى صحيح الدين ودعوته الصافية النقيّة»³¹.

والواقع أنّ ما دافع به كلّ من زهدي ودربالة لا يمثّل كلّ الأسباب التي دفعت الجماعة الإسلامية إلى إعلان مبادرتها، إذ إنّ هناك أسباباً أخرى تتمثّل في المظالم التي وقعت على المعتقلين من أعضاء الجماعة الإسلامية، ووقف أعمال العنف التي تلحق بهم في داخل السجون، ناهيك عن إطلاق حرية الدعوة إلى الله، وزيادة أعداد المعتقلين إلى نحو عشرين ألفاً، وتصفية بعضهم، وتنفيذ أحكام الإعدام في عدد آخر، وبطش النظام وردّ فعله العنيف تجاه الفعل المسلّح وغياب الدعوة، وظهور البلطجة وعبادة الشيطان وانتشار المخدرات والسفور والتبرّج والإباحية والزواج غير الشرعي³².

إذن، إنّ حسب الأسباب التي أشرنا إليها توّأ، فإنّ المبادرة أو المصالحة الوطنية تأتي نتيجة قراءة جديدة للواقع ومراجعة أمور فهمت على النحو الخاطي، فضلاً عن وجود مجموعة من الاستبصارات لعلّ أهمها: أنّ القتال يدخل في باب المحرّمات، وأنّه يتسبّب في ضياع الهوية الإسلامية نتيجة حصار الحضارة الغربية لها، والتحريض على مواجهة الأصوليات، ومحاولة التخلّص منها، واستنزاف قدرات الوطن وتهميش دوره، والرغبة في الوحدة الوطنية. ويزيد الخطاب الذي بين أيدينا على ما تقدّم، إذ يشير إلى: «... أنّ القتال لم يكن له ثمرة سوى سفك الدماء وزرع الأحقاد وتفتيت الأمة وزرع الخوف من كلّ ما هو إسلامي... وأنّه جلب المفساد العظيمة...»³³.

وإذا كانت دعوة أو مبادرة الجماعة الإسلامية لإيقاف العنف والعمليات القتالية وحقق الدماء، تُعدّ مدخلاً مهماً لتخلّص البلاد وإخراجها من حَمّ الدم الذي عرفه المجتمع المصري لفترة طويلة، إلّا أنّ أعضاء الجماعة أخذوا منها موقفاً ضدّاً، إذ وافق البعض عليها، والبعض الآخر كان على العكس تماماً، إذ أخذوا منها موقفاً متشكّكاً، بل إنّهم رأوا فيها نوعاً من المقايضة من أجل الدنيا وترك الدين والشرعية³⁴. أو بقول آخر إنّ أصحاب الجماعة الإسلامية رأوا أنّ إطلاق المبادرة يأتي من أجل تحصيل المصالح ووأد الفتنة التي

31 المرجع نفسه، ص 38، ص 42

32 أسامة إبراهيم حافظ وعاصم عبد الماجد، مبادرة وقف العنف: رؤية واقعية ونظرة شرعية، مكتبة التراث الإسلامي، ط1، القاهرة، يناير، 2002، ص4، ص6

33 المرجع نفسه، ص 11

34 المرجع نفسه، ص 39، ص 48

ترتب عليها الهدم ومنع المفسدة، وهم في ذلك يستندون إلى قول الفقهاء: «... فحيث تكون المصلحة العامة يكون شرع الله، وما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن...»³⁵.

وفي إطار التفرقة بين المصالح والمفاسد، فإنهم يحاولون توضيح طبيعة المواقف التي اتخذوها في زمن معين وفق مبدأ خاطئ والتراجع عنها وفقاً لطبيعة وأحكام الشرع. وفي هذا الإطار، فإنهم يرون أن اتخاذ المواقف وتبني الأحكام بعيداً عن النظر للواقع يُعدّ من الأسباب الضالعة في وقوعهم في مزالق الممارسة التي أدت إلى حدوث التصادم بينهم وبين الجهاز الأمني والدولة برمتها، وهو ما ولد تسييل بحيرات واسعة من الدماء³⁶.

إنهم وفق هذا الفهم يرون أن هذه الأحداث لم تخدم المتصارعين، بل خدمت أطرافاً أخرى مثل إسرائيل والغرب وأمريكا التي رأت أن الحرب ضدّ الإسلام هي الحرب التالية لانهيار ما كان يُسمّى بالاتحاد السوفيتي، فضلاً عن خدمة العلمانيين³⁷.

وإزاء المصادمات والخسائر التي نتجت عن الأحداث التي وقعت بين الجماعة الإسلامية والجهاز الأمني، فإنهم توصّلوا إلى نتيجة مفادها أهمية خضوع توجهاتهم وتحركاتهم وفق المبادئ الشرعية، بهدف الوصول وتعيين المفاهيم المغلوطة وغير المنضبطة شرعياً، والوقوف ضدّ الغلو في الدين، وفضح العقائد التكفيرية. وفي إطار هذا المسعى، فإنهم توصّلوا إلى أنه إذ غلب الظن بأنّ الجهاد لا يحقق مصلحة معينة، فإنه يكون هو والعدم سواء، وبالتالي تنتفي مشروعيته من ناحية الشرع.

وتتوصّل الجماعة الإسلامية أيضاً، إلى أنه إذا تعارض القتال مع هداية الخلاق، فإنه يتوجب خلعه تماماً. فالقتال لم يأت من أجل قيمة لذاته، وإنما لخدمة الدعوة وحمايتها من العدوان³⁸. ومن وجهة نظر هؤلاء أيضاً أنه إذا كان القائم بالجهاد لم يبلغ مكانته وقوته واستعداده، فإنه بات مرفوعاً عنه التكليف بالقتال، أو قلّ إن القتال سقط عنه، ومن ثمّ وجب التخلّص منه أو هلاكه وموته أو فناؤه، وهم في ذلك يقولون: «... هلاك المسلمين إحدى علل منع الجهاد وحظره...»³⁹.

35 إنهم يحصرون هذا المفهوم في الشيوعيين وحسب.

36 أسامة إبراهيم حافظ وعاصم عبد الماجد، مبادرة وقف العنف، مرجع سابق، ص51، ص61

37 المرجع نفسه، ص70، ص73

38 المرجع نفسه، ص90، ص95

39 كرم زهدي وآخرون، نهر الذكريات...، مرجع سابق، ص45

فإذا كانت المفسد والفتن المترتبة على القتال أعلى من المصالح المتوقعة منه، فإنه باطل بحكم الشرع، وبالتالي وجب الصلح وترك الجهاد وعدم الخروج على الحاكم أو رفع المظالم⁴⁰.

وفق مراجعاتهم ولأسباب التي أشرنا إليها قبل قليل، فإنهم يقرّرون مجموعة من المبادئ الحاكمة أو الثوابت الجديدة لعمل الجماعة الإسلامية، وهي:

- 1- باعتبار أن الإسلام دين ديناميكي، فهو يتعامل مع الآخرين بطريقة إيجابية.
- 2- إن الإسلام وشريعته وسط بين الذين يأخذون الحضارة الغربية وخيرها وشرّها ويستوردون أفكارها وأخلاقها وسلوكياتها.
- 3- إن الإسلام يتمتع بالمرونة والثبات في المبادئ والمرونة في الوسائل والآليات.
- 4- إن الجماعة الإسلامية هداة، وليسوا ولاة أو قضاة أو بغاة.
- 5- إنهم لا يكفّرون الحاكم أو المحكوم أو أجهزته التي ما هي إلا مؤسسات اعتبارية لا يشوبها حكم الكفر أو الإيمان.
- 6- إنهم يسعون إلى إدخال الناس في الدين وهدايتهم وبث الأخلاق.
- 7- إنهم يحبّون الكفار ويتعاملون معهم بإحسان ويعاشرهم بالمعروف⁴¹.
- 8- البُعد عن الغلوّ المذموم في الدين وعدم الاهتمام بالجزئيات، وتحويل الفروع الفقهيّة إلى أصول، وتحويل الخطيئة إلى كفر⁴².
- 9- النهي عن مواجهة الشرّ بالشرّ، والسيئة بمثلها، والعدوان بنظيره، ومقابلة الإساءة بالإحسان⁴³.

2- الاعتراف بالذنوب:

يرى خطاب المراجعة أنه لا عصمة إلاّ للنبي، وأن الرجوع عن الخطأ يفرض دوماً الاستتابة، وهو ما جعل الجماعة الإسلامية ترى في ذلك أنها أول طريق الأدلة لله والتصحيح، وكفّ النفس عن الغرور

40 المرجع نفسه، ص48

41 المرجع نفسه، ص75

42 علي محمد الشريف وأسامة إبراهيم حافظ، النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين، مكتبة التراث الإسلامي، ط1، القاهرة، يناير 2002، صص4-5

43 المرجع نفسه، صص19-20

والخشوع لله، والتخلص من الإيديولوجيات والمرجعيات الدنيوية، وهو ما يفرض ضرورة إعلاء فضيلة النصح للآخرين، وهو في ذلك يقول: «... لا سبيل للوقوف على الخطأ ومعالجته إلا بالمراجعة... أسباب كثيرة توجب هذه المراجعة، أبرزها اكتشاف الأخطاء... وتصحيح المسار، وكفّ الناس عن العجب والغرور، والتواضع لله والتخلص من المرجعيات الدنيوية للأشخاص أو المبادئ والأفكار...»⁴⁴.

ويضيف خطاب المراجعة أنّ عملية الافتتان بفكر الآخرين ساهم في إحداث فتنة التابعين لتابعيهم وإعلاء تقديس الآخرين، وهو الناتج بالطبع عن الجهل وتغييب الوعي، وإيقاف التفكير والبعد عن العقلانية والاستناد إلى الأحكام الجاهزة دون إمعان التفكير فيها، ومن ثمّ الوقوف على مدى مناسبتها لزمانهم وواقعهم ووجودهم.

إنّ المثالب الفائتة تجعل خطاب المراجعة يطعن في الفكر والممارسة التي عرفها أصحاب الفكر المتشدد والأصولي، إذ رأى أنّ ممارساتهم على أرض الواقع غاب عنها المنهج والفهم الصحيح، وهو ما يرجع إلى طبيعة التصادمات المجتمعية التي حفل بها المجتمع المصري لسنوات طويلة، والتي أدت إلى احتجاز أعضائها في السجون والمعتقلات، ومن ثمّ إحداث التفكك الاجتماعي لأسرهم. وفي إطار هذا الفهم، حاول الخطاب تقديم مراجعة جديدة حول ما يتصل بمفهوم الحسبة، الذي حاول أنصار هذه الجماعة تفعيله بالقوة وبالبعد عن الموعظة الحسنة. فإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو المضمون الأصل لاصطلاح الحسبة التي شرّعت من أجل حماية المجتمع من الداخل، فإنّ المجتمع يتوجب عليه الاضطلاع بهذا الأمر، خاصة ما يرتبط منه بالعلم والرفق والتفاعل الحسن مع الآخرين.

فاعتبار أنّ المحتسب يقوم بهذا الأمر نيابة عن المجتمع، فإنّ الأخير يتوجب عليه أن يقدم الآلية المناسبة والشروط المهيئة للقيام بها، ممّا يحفظ انتظام المجتمع وحمايته من التجاوزات والبعد عن الغلو، وعدم طغيانها على أية فريضة أخرى، والاعتداء على حقوق الغير، ذلك الذي أشار إليه الخطاب الذي بين أيدينا على النحو التالي: «... شرّعت الحسبة لحماية المجتمع من الداخل... المجتمع يعزّز من أفراد وأجهزته من يستوفي شروط المحتسب من علم ورفق وغيرها من الشروط... من يقوم بهذا الفرض نيابة عن المجتمع»⁴⁵.

44 يلاحظ في هذه المراجعة استنادهم إلى فحول الصوفية مثل ذي النون المصري والتستري، انظر: المرجع السابق، ص 33-35

45 المرجع نفسه، ص 33

ويضيف الخطاب الذي بين أيدينا أيضاً، أنّ ثمة تجاوزاً تمّ في تطبيق مفهوم الاحتساب، وهو ما يعود إلى الفهم الضيق للفاعلية، وشيوع إشباع شهوة العنف وليس الدين «... سمعنا بعضهم يتغافل عن بعض مراحل الاحتساب إشباعاً لشهوة العنف...»⁴⁶.

وكذا إذعان الناس لأوامره وجوانيته الخاصة، مرضاة لهواه ونوازعه الداخلية، فضلاً عن تعويض القهر الواقع عليه من خلال آليات التنشئة والقهر، أو قلّ إنّ تفعيل الحسبة يخلو دائماً من الفكر الديني الحقيقي الذي يتمّ تعويضه بالفعل المتمثل في العنف والقوة: «... يبادر من يستخدم العنف والقوة دون فقه ولا علم، ونسي أولئك أنّ للمسلم حرمة لا يجوز انتهاكها بغير حق...»⁴⁷.

وإذا كان خطاب الاستتابة يحرم تفعيل الاحتساب وفق رغبات وشهوات الذات، فإنّه من ناحية أخرى، يحاول في أحد أجزائه المرتبطة بستر الإثم أن يربط بين النهي عن المعصية وقيام المحتسبين بفعل التشهير بصاحب المعصية، إذ يقومون بفضح ما ستره الله، وهو ما يضعهم في إطار التنكيل بالعاصي والتعريض به. ولما كان الستر على صاحب المعصية أمراً ملزماً على المحتسب، فإنّ هتك الستر هو إنكار للسنة النبوية وتجاهل ما حثّ عليه الله، وهو ما يتّضح في الكلام التالي: «... نعم، الستر هو هدي النبي صلى الله عليه وسلم (من ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة) ... وقد وعد الشارع الحكيم من يستر على صاحب المعصية بالستر في الدنيا والآخرة بل ويدخلون الجنة...»⁴⁸.

وحيث إنّ الخطاب الراهن يضرب بقوة في ذات المحتسب وأفعاله العنيفة، فإنّه في بابه السادس يربط بين ذلك وطبيعة تباين الناس في الفهم والإدراك، وهو ما تجسّد في اختلاف المذاهب الفقهية، وانعكاساتها على الفتوى وتفسير الأحكام وتطبيقها. فالخطاب يشدّد على وجود وتحقيق صفات رئيسة لمن يقوم بهذا الأمر، لعلّ أهمّها هو أن يكون دارساً وعالمًا بدقائق الأمور الفقهية، ناهيك عن البعد عن الذاتية وعدم الانحياز للخذق الفقهي الذي ينحاز له، وفي هذا الأمر فإنّهم يشدّدون على ما يلي: «... ليس له أن يحمل الناس على رأيه واجتهاده... ولا يقودهم إلى مذهبه لتسوية الاجتهاد للكافة...»⁴⁹.

ويضيف الخطاب أيضاً، أنّه ينبغي على المتصدّي للفتوى والاجتهاد أن يكون محلّ اجتهاده لا إنكار فيه، وأنّ الإنكار لا يأتي في ضوء نصّ أو إجماع، وأنّ يبتعد المحتسبون عن الحماسة والاندفاع إلى مواجهة المنكر بالعنف، والتغيير بالقلب إذا ما عجز عن تبديل المنكر، وهو ما يعني ضرورة الانسحاب من المكان

46 المرجع نفسه، ص39

47 المرجع نفسه، ص75

48 المرجع نفسه، ص87

49 المرجع نفسه، ص126

أو مقاطعته، وهو في ذلك يشير: «... مع بيان سقوط الحسبة بالعجز وعدم القدرة، يلفت إلى معنى هام هنا، وهو أنّ عدم القدرة لا تلغي وجوب التغيير بالقلب...»⁵⁰.

فإذا كان الاحتساب يخلف فساداً وعواقب ليست جيّدة، أو يسبّب نوعاً من الفتنة، فإنّه يصبح حراماً؛ لأنّه يمزّق الصفوف ويؤدّي إلى التناحر، ذلك الذي أشار إليه العزّ بن عبد السلام، إذ يقول: «... كلّ تصرّف تقاعد عن تحصيل مقصوده، فهو باطل...»⁵¹.

إنّ الاستناد إلى «العز بن عبد السلام»، في استنباط الأحكام والفتاوى ومتطلبات الحياة وموافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، يجعلك تفتن إلى دور الزمن في إدراك مقاصد الشريعة المتجدّرة، إذ يقول: «... تحدث للناس أحكام بقدر ما يحدثون من السياسات والمعاملات والاحتياطات...»⁵².

إذن هنا يقدّم خطاب الاستتابة فهماً جديداً لروح الشريعة، واعتبارها روحاً مرنة تتسم بالرحابة وتتلاءم وعدم إقصاء الاجتهاد، ومن ثمّ الابتعاد عن ظاهر النصّ وحسب.

إنّ الركون إلى أحكام العز بن عبد السلام خاصّة في باب الاجتهاد يجعل الجماعة الإسلامية تؤمن بأهميّة الاجتهاد في صياغة الأحكام المؤدّية إلى حلّ النوازل، بما يؤدّي إلى إصلاح المعاد والمعاش، الأمر الذي يجعله لا يؤمن بالتطرّف في الأحكام والتماهي مع السلف، ومن ثمّ غياب العقل. ومن الأهميّة بمكان، أن نلاحظ هنا أنّهم يحايثون طرح «العز بن عبد السلام» فيما يتّصل بمفهوم المصلحة، وهو ما يتوافق مع الحديث النبوي «لا ضرر ولا ضرار»، ومن ثمّ الاعتماد على القياس والعقل في الفقه، وربط مفهومي المصلحة والمقاصد بالحاجات العمليّة التي استوجبتها النوازل المتجدّدة⁵³.

ويجدر بنا أن نوضح أنّ الخطاب في إطار ما تقدّم يطالب بمعالجة المفاصد، إذ يتوجّب أن يلتزم المحتسب بالتدرّج في التصديّ، تلك التي حدّدها في النهي بالوعظ والنصح والتخويف بالله من عاقبة الإغراق بالدنيا، وتقديم سيرة السلف الصالح فيما يرتبط بموقعة الحدث ذاته، ذلك الذي يفرض ضرورة البعد عن الشدّة والقول الغليظ والخشونة. وتماشياً مع هذا النصح، فإنّه يتوجّب أيضاً على المحتسب أن يلتزم بالآداب الشرعيّة، وألاّ يتجاوز في كلامه أو يقترف خطأ في حقّ المخطئ، أو أن يهدّد أو يضرب أو يشهر سلاحاً، أو يقوم بالنهب أو السرقة⁵⁴.

50 المرجع نفسه، ص 139

51 بثينة الجلاصي، النصّ والاجتهاد في الفكر الأصولي: من تقديس العقل إلى تسريح العقل، دار رؤية، ط 1، القاهرة، 2012، ص 25

52 المرجع نفسه، ص 37

53 علي محمّد الشريف وأسامة إبراهيم حافظ، النصّ والتبيين...، مرجع سابق، ص 150-158

54 المرجع نفسه، ص 162-170

وإذ يؤكد الخطاب أنّ الهدف هنا ليس ابتغاء إلغاء الحسبة، وإنما لتقويم الأسس الشرعيّة والضوابط لوجودها وتصحيحها في الواقع اليومي، فإنّ إطلاق هذه الدعوة يأتي من نتيجة شيوع بعض المخالفات للمحسوبين على الأصوليين من المصطفين في إطار الجماعة الإسلاميّة، مثل شهر السلاح وجمع الأعوان لتغيير المنكر واعتراض سبيل من يصطحب امرأة في طريق عام، أو الوقوف في وجه الفنّانين غداة عودتهم من الحفلات والأعراس، أو اقتحام البيوت ظلماً بوجود فاحشة أو فعل منكر مستور، أو سماع الموسيقى، أو مشاهدة التلفاز أو القيام بحرق محلات الشرائط، أو نهر الناس في مختلف الأماكن بدءاً من الشوارع والطرق أو الحقائق العامّة إلى أماكن الصلاة، ناهيك عن البحث عن المتلاعبين بالموازين⁵⁵.

إنّ المدقق في طبيعة هذا الخطاب ومدلولاته، يجده جاء لتصحيح المفاهيم الخاطئة لتطبيق الحسبة، تلك التي اعتاد عليها بعض الذين نصبوا ذواتهم محتسبين دون تأهيلهم لهذا الأمر. لقد تناسى هؤلاء أنّهم جاؤوا للأخذ بيد الناس إلى الحقّ والدين، لا لتعنيفهم أو تحقيرهم أو تحقير من ينتسبون إليه، وهو ما دعا الخطاب إلى وضع مجموعة من الافتراضات والارتكازات التي ينبغي أن تتأسس عليها الصورة الجديدة للمحتسب، ومن ثمّ إلغاء الشكل القديم الذي ولد عنفاً وعنفاً مضاداً.

3- النكوص عن الأصل:

يرى واضع هذا الخطاب أنّ الحسبة والجهاد وسيلتان كي يعبد الناس ربّهم، وأنّ هداية الناس مقدّمة على الجهاد؛ فالهداية هي الأصل، والجهاد هو الفرع. فالغاية مقدّمة على الوسيلة، فإذا تعارضت الغاية مع الوسيلة قُدّمت الغاية. فإذا ساهم الجهاد في إحداث الفتنة والانقسام في الدين والدنيا ومنع تعبيد الناس لربّهم، فإنّه قد جدّف بعيداً عن أهدافه⁵⁶. وإذا وجدنا من يجعل الجهاد هو كلّ الدين، أو قلّ إنّّه يرى أنّ الدين هو كلّ الجهاد، فإنّه بهذه الرؤية يساهم في ضياع الأمّة وكلّ شيء فيها، خاصّة إذا ما فهم الآخر أنّ الإسلام ما هو إلّا إعلاء لشأن السيف وحسب. فالأصل أنّ الجهاد إن لم يحقق الغاية منه، فإنّه يصبح مذموماً وممنوعاً، ويدخل في باب التشدّد والغلوّ. فإذا كان القتال قد ابتعد عن جادّة هدفه ولم يحقق الغرض منه، فإنّه يسقط، إذ يبحث عن المفسدة والفتنة ويشيح بعيداً بالمصلحة⁵⁷.

إنّ الناظر في طبيعة الخطاب، يستطيع أن يستدلّ على أنّ الاقتتال يسبّب الفتنة، ويريق الدماء، وبالتالي لا يحقق المصلحة، بل يدعو إلى الانشقاق وجلب المفسدة ودرء المنفعة. إنّّه يجوز أن يقوم المجتهد بتنفيذ

55 حمدي عبد العظيم وناجح إبراهيم عبد الله، تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء، مكتبة التراث الإسلامي، ط1، القاهرة، 2002، ص 3-5

56 المرجع نفسه، ص 49-50

57 المرجع نفسه، ص 18

فتواه إذا ما كان ذلك يحقق المنفعة والمصلحة، ذلك الذي يجعل الجماعة الإسلامية تعدل عن توجيهها السابق وسلوكها، حينما رأوا أنه أهدى سبيلاً وأقرب إلى الحق ويحقق مصلحة كافة المسلمين⁵⁸.

واستمراراً لجلد الذات، فإن خطاب المراجعة يعين المفسدة من القتال الذين رفعوا رأيتهم لوقت من الزمن ضد الدولة والمجتمع، حيث قتل النساء والأطفال والشيوخ، فإنه يرى أنه يدخل في باب المحرمات والمخالفة، وهو ما يتفق عليه جمهور الفقهاء. لقد شرع الدين عدم قتل المدنيين الذين ليسوا من أهل المقاتلة والممانعة، وهو ما يصدقه نهي النبي عن قتل من لا يدخل في القتال، أو من لا ينتصب في الحرب: «... ما كانت هذه تقاتل...»⁵⁹.

وفي السياق ذاته، فإن الدين أيضاً يحرم قتل المشركين والكفار دون دعوتهم للإسلام، فعدم تبليغ الدعوة لا يجيز قتل غير المسلم مصداقاً لقول الله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً»⁶⁰.

فإذا كانت الجماعة الإسلامية قد استهدفت قبل الاستتابة قتل السياح من الدول الغربية، فإنه يدخل في باب قتل معصوم الدم الذي يلزم الدين منحه الأمان بدخوله إلى الأرض المصرية. إن استباحة دم هؤلاء هو بمثابة قتل محرّم، ومن ثم فهي مفسدة لا خلاف عليها ووقوع في الحرام⁶¹.

إنه حسب الوقوع في الفعل العنيف والقتل المحرم، فإن المراجعات تأتي لكي تفرض وتوجب المصالحة مع النفس والغير، ومن ثم الرجوع إلى الحق والعقل، وتفرض الوفاء بالمعاهدات والالتزام بالعهود، وطّي صفحة الماضي، واستقبال الزمن الجديد. إنه وفقاً لآفة تكفير المسلمين التي اعتادت عليها الجماعة الإسلامية، بغير مقتضى شرعي، فإنها تكون قد جلبت كثيراً من المفساد، خاصة فيما يرتبط بإهدار دماء الأبرياء واستحلال أموالهم دون حجة أو برهان ديني أو مستند شرعي. فبدعة التكفير بدون وجه حق يدخل في قضية الغلو في الدين، ومن ثم الإفراط والتقصير الذي من شأنه أن يضيع الدين، ومن ثم يدخل القائمين عليه فيما يُسمى بالمولاة الظاهرة⁶².

إن إطلاق المراجعات لدعوة عدم الغلو في الدين، جعل خطاب الجماعة الإسلامية يؤمن بأن الغلو منفر ولا يخلو من جور، ويشي بوضوح إلى التعصب في الرأي وإغفال رأي الآخرين، وبالتالي يمنع الاجتهاد ويفرض الإكراه، وهو ما جعله يدفع إلى اعتبار التشدد الذي أتت به الجماعة الإسلامية من قبل في غير

58 المرجع نفسه، 39

59 المرجع نفسه، ص72

60 الإسراء: 15

61 ناجح إبراهيم وعلي محمد علي الشريف، حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين، مكتبة الذات الإسلامي، ط1، القاهرة، يناير 2002، ص3

62 المرجع نفسه، ص19، ص31، ص34

موضعه، ويتحلّى بالغلظة والخشونة والتشدد في التعامل والأسلوب، وارتكاب الخطيئة والابتداع⁶³. وفي السياق نفسه، يطرح الخطاب الذي نحن بصدد فكّ مدلولاته أنّ الغلوّ في الدين كان يأتي من خلال النظرة المثاليّة لأصحاب الجماعة الإسلاميّة، حيث كانوا يضعون مخطّطاً (يوتوبياً) خيالياً تتجذّر فيه المعاصي ويبتعد عن الجاهليّة⁶⁴.

وفي إطار فهم واضع الخطاب لكلّ ما تقدم، فإنّه يضع يديه على مجموعة من الأسباب التي دفعت إلى شيوع الغلوّ، لعلّ أهمها ضعف البصيرة بحقيقة الدين وعدم التعمّق في الفقه وفهم مقاصد الدين، والتوصّل حول الفهم الظاهري للنصوص دون الدخول في مراميها وفحواها الشرعيّة الدقيقة، وعدم إعمال العقل والعمل بصحيح النص، والانشغال بالمعارك الجانيّة وغضّ الطرف عن القضايا الجوهريّة المرتبطة بكيان وبناء الإسلام. ولما كان ما سبق يرتبط برمي الذات بالانحراف في فهم الدين، فإنّه من ناحية أخرى يشدّد على أهميّة فهم المتشابهات من النصوص، وهو ما يدخل في ضعف البصيرة، سواء المرتبط بالتاريخ وبالحيّة المعيشة أو حتى بسنن الكون⁶⁵.

ووفق ما تقدّم، فإنّ واضع الخطاب رصد المزالق التي وقعت فيها الجماعة الإسلاميّة، والتي فرضت ضرورة المراجعة، ويرى أنّه لا يجوز أن يتمّ تكفير الحاكم أو المحكوم إلّا بعد إقامة الحجّة وثبوت وقوعه في الكفر، وهو في ذلك يستشهد بما يلي: «... لقد تورّط بعض نفر ممّن ينتسبون إلى بعض فصائل الحركة الإسلاميّة... ولو علم أنّه كفر، لما أقدم عليه ولما اقترفه، إنّما فعله جاهلاً بحقيقة أمره... حكم الكفر بفاعله غلوّ في الدين وتشدّد في غير موضعه»⁶⁶.

وزيادة على ذلك، فإنّ الخطاب يرمي هؤلاء بالجهل والوقوع في أعمال الشرك، وأنّ تشدّدهم جاء في غير موضعه وزمانه ومكانه، وهو ما يرتبط بالبُعد عن الفهم الصحيح للإسلام، وهو في ذلك يذكر: «... إنّ المسارعين إلى تكفير جماع المسلمين... هؤلاء قلة غالوا في دينهم بغير حق، وتشدّدوا في غير موضع التشدّد...»⁶⁷.

إنّ كل ما أشرنا إليه يجعلنا نرى أنّ وثيقة ترشيد العمل الإسلامي تأتي بفكر مخالف لما كان عليه فكر الجماعات الإسلاميّة بشكل عام، ومؤلفها بشكل خاص، إذ فتحت أبواباً كانت موصدة لسنوات طويلة أمام

63 المرجع نفسه، ص39

64 المرجع نفسه، ص50

65 المرجع نفسه، ص121

66 المرجع نفسه، ص143

67 المرجع نفسه، ص162

جماعات الجهاد. فإذا كان مفهوم الجهاد قد ارتبط لدى هؤلاء في دلالاته الخاصة حول التضحية والشجاعة والإقدام والعزة والكرامة والصبر والاحتساب، فإنه يأتي بمفهوم جديد للعمل الجهادي، ذلك الذي يتخلص من العوائل التي وصمتهم بالعنف. فبدلاً من إعداد العدة العسكرية باعتبارها فرض عين وأولى الأولويات لقتال الكفار والمرتدين الذين يقبعون على سدة الحكم في كل ربوع الديار المصرية، فإنهم يتحولون عن ذلك، إذ يأتي القتال ليس بحسبانه الوسيلة لتغيير الواقع، ومن ثم يستعوضون عنه بالدعوة إلى الله والهجرة والعزلة والصفح والعفو والإعراض والصبر على الأذى وكتمان الإيمان وهجر الضرر والبعد عن الصدام والعنف، وإعلاء المصالح على المفساد.

وحيث إن المراجعات تتضمن أمرين: الأول هو تقديم النقد المعمق لأفكار الماضي وممارساتهم، والثاني: هو طرح توجه فكري وإيديولوجي يتباين عن النهج القديم الذي عملت به الجماعة الإسلامية، فإنها تستند إلى رؤية شرعية ونظرية تكشف عن رميهم بالخطأ العقدي والحركي للاستنادات القديمة، وهو ما يجعلنا نسلم بأنها نوع من النقد الذاتي ومحاسبة النفس عما بدر منهم، أو قل إنه نكوص وندم، تولد بعد الشعور بفشل مشروعاتهم الجهادي في ظل قبضة الأمن القوية.

على هدي ذلك، فإن مبادرة وقف العنف من خلال أعضاء مجلس شورى العلماء والسنة المسجونين على ذمة قضية اغتيال أنور السادات يوم 5 يوليو 1997، يجعل منها أداة للاختلاف، وهو ما ولد اقتناعاً لدى كثيرين أن الجماعات الراديكالية الإسلامية، لم تعد لديها القدرة على تنفيذ الهجمات القتالية ضد أهداف الدولة، وهو ما يعني أن الأخيرة -أي الدولة- استطاعت أن تشلّ فعاليتهم، سواء على صعيد استقطاب وتجنيد الأعضاء الجدد، أو الاختفاء بعيداً عن أعين الجهاز الأمني أو تفعيل حرب العصابات.

بعبارة أخرى، إن هذه المراجعات تعكس مدى الخلل المنهجي الذي تأسست عليه أفكار ووعي الجماعة، تلك التي جاءت نتيجة قراءة متجزئة ومنزوعة من سياقها، وانتقائية واضحة للنصوص تفيد الجانب الإيديولوجي وليس الجانب العقدي، وهو ما يجعلنا أمام اجتهادات توفيقية تسعى إلى تطوير الأصولية الإسلامية، التي كانت تتسم بالانغلاق الشديد، وتشدد على ضرورة العودة إلى الشريعة والعودة إلى الأصول الدينية والنصوص المقدسة.

إنهم بذلك، يكونون قد أضفوا على التوفيق شرعية لكي تتسم مع طبيعة المرحلة، وهو ما جعل الخطاب الإسلامي يتسم بالانتقائية والبراغماتية حتى تستعيز بالمفاهيم الحديثة عن الأخرى العتيقة، ومن ثم يعلن التوبة والاستتابة.

وفي ختام هذا الجزء، نشدد على مجموعة من الاستنتاجات في ضوء تفكيك خطاب الاستتابة للجماعة الإسلامية، وهي ما يلي:

1- تأتي صورة المراجعات من خلال فضاء السجن والاعتقال، وهو ما يجعله سبباً قوياً لتقديم نقد عنيف لتوجهاتهم، والتراجع عن العنف كإيديولوجيا واحدة ووحيدة لتفعيل الدولة الإسلامية.

2- تعدّ المراجعات اعترافاً واضحاً بفشل إيديولوجيا العنف، وهو ما يحضّض اختيارات الجماعة الإسلامية التي تباينت عن الجماعات الإسلامية الأخرى القائمة في المجتمع.

3- إنّ المراجعات تأتي لنبذ العنف في مقابل الإفراج عن أصحابها على دفعات، فضلاً عن الإقرار بعدم العودة إلى المنهج المتشدد، أو إعادة ذواتهم والدخول في تنظيمات سياسية أو مجتمعية.

4- وعلى الرغم من أنّ عملية المراجعة التي دفعت بها الجماعة الإسلامية تعود إلى غداة اغتيال أنور السادات، إلّا أنّ المبادئ الحاكمة التي تتوكأ عليها ظلت هي هي، إذ ظلت قبلتها وفكرها وممارساتها صوب المشروع الدينيّ.

5- إنّ مراجعات الجماعة الإسلامية لا تعني الرجوع عن الباطل، وإنّما كان هو الباطل ذاته، إذ كرّست الاستمرار في الخطأ المنهجي الذي تستند عليه، خاصّة ما يرتبط بتقديم القرارات الخاطئة والتأويلات المتجزئة والانتقائية التي تعتمد على اجتهادات السلف، وهو ما يجعل أحكامهم منزوعة من السياق ومفتقدة لبنيتها وزمانها.

6- إنّ المدقّق في المراجعات يستطيع أن يتلمّس بسهولة أنّهم في الوقت الذي يستندون فيه لابن تيمية والمودودي في إعلاء شأن مسألة الجهاد، فإنّهم في الوقت عينه يتبعون منهجاً في تسويق الجهاد وتطبيقه على الطائفة الممتنعة؛ أي المتمردة على السلطة الشرعية.

7- إنّ الفقه المطلوب الذي أنتت به الجماعة الإسلامية جعل الشريعة منزوعة الاعتراف بها، وهو ما يجعل الشريعة الإسلامية تحمل الصواب والخطأ، فضلاً عن تسويقها لمبررات تفعيل العنف والإقصاء من قبل النظام القائم ضدّ من يخرج عن شرعيته، وهو ما يجعلهما في خندق أعداء الديمقراطية وحقوق الإنسان.

8- إنّ مراجعات الجماعة الإسلامية وفق استناداتها السلفية، تستند إلى منهج انتقائي تمجّدي يسقط الماضي على الحاضر دون فرق بين ما يسمّى بالإسلام المنزل والإسلام المؤلّ، أو بين نصوص الوحي

وتأويلات البشر، فضلاً عن أنّ الاستنادات الفكرية والفقهية والسلفية تنوس تارة بين خطّ التشديد وتارة أخرى وفق خطّ التيسير.

9- وإذ تأتي هذه المراجعات على أثر الضغوط الأمنية والهزيمة الفكرية والسياسية لجماعة الجهاد، خاصة بعد أن فشلت حركتها الملتزمة بالعنف، فإنّها تكون نوعاً من «التقيّة»، وشاهدنا على ذلك معاودتها للفعل ذاته في زمن الرئيس السابق «مرسي».

الخاتمة:

إذا كان منظرو وقادة الجماعة الإسلامية قد قدّموا مجموعة من المراجعات لكلّ الأفكار والتصرّفات التي دفعت بهم، إمّا إلى المعتقلات وإمّا إلى القبور، فإنّهم قد قدّموا بذلك نقداً ذاتياً لكلّ توجهاتهم وأيديولوجيتهم، وحتى اعتقادهم. إنّ مرونة الجماعة الإسلامية والتبرئة والاستتابة من كلّ رعونة الماضي جعلتهم يغيّرون من وتيرة خطابهم ويسعون إلى المصالحة مع المجتمع والدولة، وهو ما تجلّى في قبولهم المشاركة في العملية السياسية وسيادة الدولة، والتداول السلمي للسلطة وتفعيل مبدأ المواطنة وقبول الآخر (داخلياً وخارجياً)، والتسليم بحقوق الإنسان والمرأة.

إنّ توارى حركيّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتكفير المجتمع والحاكم يجعل هؤلاء يتساهلون فيما آمنوا به في الأمس القريب، أو قلّ إنّ ثمة تهاوناً فقهياً حول مسائل الإصلاح والإعراض عن الأصول الشرعية، ذلك ما يجعل هذه الجماعة في إطار المحاوراة في وقت معيّن، والإعراض أو القطيعة في زمن آخر، وبالتالي بصدد ما يُسمّى بصراع الخطاب الذي تتنازع رؤى متعدّدة حسب الزمان والمكان والمذهب أو الثقافة، ناهيك عن سيادة التناقض الذي يتجلّى في إثبات المصطلح ونفيه، وهو ما يجعلنا بصدد خطاب ملفّق وتوفيقي غير منضبط، وهو ما يفضي إلى الاستنتاجات الآتية:

1- إنّ الدين -كان وما يزال- يلعب دوراً محورياً في تأجيج الصراع الاجتماعي والوطني، إذ يكون زفرة الخلق المضطهد، ويُعدّ شكلاً من الأشكال الموجّهة للحركات الاجتماعية من أجل تحريك وتبديل الواقع الاجتماعي، تلك التي تتدنّر بالزخم العقائدي، وتنتج عن القراءة الخاطئة والانتقائية، وتأخذ من البارود وسيلة لفرض إرادة جماعة متديّنة على أخرى من خلال الإغارة والإزاحة.

2- يُعدّ الدين نوعاً من رأس المال الثقافي الذي يقدّم أرومة من المفاهيم الخاصة للذات المتأسلمة. إذ يحضر بقوة كانعكاس لقراءات خاصة، وهو ما يجعله يأتي محمّلاً بكثير من التوجّهات والخلافات الفكرية والإيديولوجية التي تشرعن العنف وتمنحه قوّة وجودية في إطار ما هو معاش.

3- إن تصدير الجماعات الدينية لعنفها يوضح بجلاء إلى أي حد تم تسييس الدين، وفق إيديولوجيا سلفية لرفض وتغيير النظام القائم. إذ يجعل الموروث الموجّه الرئيس والقاعدة الرئيسة في تفعيل العنف والتفاعل ضدّ الأفراد والمجتمع، حيث يتم استحضار مفهوم «التاريخ الفعّال» الذي يقولب التجارب الأنثية، ويستبدل مفهوم الوطن بالخلافة الإسلامية.

4- إن الحنين إلى الماضي واستدعاء تجارب السلف يجعل هذه الجماعات تتكئ على غيرها في صراعها مع الحاضر وتشكيل الوعي وصياغة التصرفات والممارسات على الأرض، حيث يكون الماضي حاضراً وأصيلاً.

5- إن الترسّبات الأخلاقية للجماعة الإسلامية وتجلياتها، لتقدّيس العنف يجعل الجهاد ليس إلا ممارسة تكفيرية ونزعة عديمة. فتحويل الفكر إلى فعل سرّي وعنيف من قبل أصحاب الجهاد، يجعل هؤلاء يركّزون على النشاط العملي فحسب، أو ما يطلق عليه بالممارسة المرتكزة على العامل الغريزي والثقافة الماضوية التي تأخذ من الأصول ضابطاً لكل تحرّكاتهم، الأمر الذي يجعل كلّ ممارساتهم ما هي إلا نوع من الزيف، ودليلنا في ذلك هو النكوص عنه في نهاية الأمر حسب وثائق المراجعات.

6- إن توارى حركية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتكفير المجتمع والحاكم يجعل هؤلاء يتساهلون فيما آمنوا به في الأمس القريب، أو قلّ إن هناك تهاوناً فقهيّاً حول مسائل الإصلاح، بالإضافة إلى الإعراض عن الأصول الشرعية.

7- إن المدقق في هذا الوضع يجد أن هذه الجماعة بصدد ما يُسمّى بتناقض الخطاب الذي يحمل رؤى مغايرة متنازع عليها حسب الزمان والمكان والمذهب والثقافة والقيم، وهو ما يجعل الخطاب يأتي في إطار المحاور والإعراض والقطيعة لقضايا معينة في زمان آخر، ثمّ يسلم بها في وقت مخالف. وحيث إن ما سبق يكشف عن المعنى والمبنى للفكر الجهادي ومظاهر الصراع في خطاب الأصوليين، فإننا نكون بصدد خطاب يجمع بين الفكرة ونقيضها وفق مبدأ الانتقائية.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

1. أبو اللوز عبد الحكيم، إشكالية الدين والسياسة في تونس، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2011
2. أسامة إبراهيم حافظ وعاصم عبد الماجد، مبادرة وقف العنف: رؤية واقعية ونظرة شرعية، مكتبة التراث الإسلامي، ط1، القاهرة، يناير، 2002
3. أفكار سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، ط6، القاهرة، 1979
4. إليكس تركفيل، خصائص الدين في المجتمعات الديمقراطية، في: دانييل هيرفيه ليجيه وجان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005
5. جريدة الحياة اللندنية، بتاريخ 1996/5/23
6. جريدة الحياة اللندنية، بتاريخ 1996/1/5
7. جريدة الحياة اللندنية، مبادرة وقف العنف، 1996/7/8
8. حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً. مركز البحوث العربية، ط1، القاهرة، 1991
9. رفيق حبيب، الإحياء الديني: ملف اجتماعي للتيارات المسيحية والإسلامية في مصر، الدار العربية للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، 1991
10. الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المركز القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000
11. شحاته صيام، سوسيولوجيا ما بعد الحداثة، مصر العربية، ط1، القاهرة، 2010
12. شحاته صيام، علم الاجتماع المفتوح، دار روافد، ط1، القاهرة، 2017
13. شحاته صيام، العقل التكفيري: من الاغتيالات إلى المراجعات، دار رؤية، ط1، القاهرة، 2017
14. صلاح الدين الجورشي، الحركة الإسلامية: مستقبلها رهين التغيرات الجذرية، في: عبد الله النفيسي (محرراً)، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية. أوراق النقد الذاتي، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 1989
15. عادل ضاهر، أولوية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي، دار أمواج، ط1، بيروت، 2001
16. عبد الله شلبي، الدين والمجتمع والدولة في مصر خلال الربع الأخير من القرن العشرين (الجزء الأول)، رامتان، الإسكندرية، 2001
17. علي ليلة، الشباب في مجتمع متغير: تأملات في ظواهر الإحياء والضعف، مكتبة الحرية الحديثة للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، 1990

18. غيضان السيد علي، المرجعية الفكرية للتنظيمات الإسلامية المتطرفة، في www.mominoun.com.
19. قضايا النيابة العامة رقم 359 لسنة 1982 (أمن الدولة العليا) بدائرة عابدين، أمن الدولة العليا، والقضية رقم 48 لسنة 1982، والقضية رقم 462 لسنة 1981.
20. كرم محمد زهدي وآخرون، نهر الذكريات: المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية، مكتبة دار التراث، ط1، القاهرة، سبتمبر 2003.
21. ماهر فرغلي، الخروج من بوابات الجحيم: الجماعة الإسلامية في مصر من العنف إلى المراجعات: مشاهدات من الداخل، مركز الدين والسياسة للدراسات ودار الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2012.
22. مجموعة من الباحثين، الحالة الدينية في مصر (العدد الثاني)، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، 1998.
23. محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1999.
24. محمد عبد السلام فرج، الجهاد: الفريضة الغائبة، د. ن، 1981. في: www.alwahabiyah.com.
25. ممدوح الشيخ، الجماعات الإسلامية في مصر: مراجعة الفكر والأساليب والمواقف، في: www.cia.gov.
26. مهدي عامل، نقد الفكر اليومي، دار الفارابي، ط2، بيروت 1978.
27. ناجح إبراهيم وعاصم عبد الماجد وعصام الدين درباله، ميثاق العمل الإسلامي، المعالم الشرعية والفكرية للجماعة الإسلامية، فبراير 1984.
28. نورمان فاركلوف، تحليل الخطاب: التحليل النصي في البحث الاجتماعي، ترجمة طلال وهبه، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2009.
29. شحاته صيام، منهجية التعمق في العلوم الاجتماعية، في: المسارات النظرية في الخدمة الاجتماعية، دار روافد، ط1، القاهرة، 2018.
30. صلاح الدين الجورشي، التأثيرات السلفية في التيارات الإسلامية المعاصرة، في: إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، مالطه، ط1، 1991.
31. محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، ط1، الإسكندرية، 1981.
32. محمد أحمد خلف الله: الصحوة الإسلامية في مصر، في: إسماعيل صبري (محرراً)، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1987.
33. محمود أبو السعود، مشكلة المدلولات والقيادات، في: عبد الله النفيسي (محرراً)، الحركة الإسلامية... رؤية مستقبلية: أوراق النقد الذاتي، آفاق للنشر، ط1، الكويت، 2012.
34. محمود أمين العالم، الدين والسياسة، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، أكتوبر 1989.

35. مكسيم رودنسون، ظاهرة التزمّت الإسلامي والمحافظة: محاولة إيضاح، ترجمة هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر (مجلة)، العدد (12)، 1984
36. ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء العربي، ط1، بيروت، 1999
37. هشام شرابي، البنية البطيركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الطليعة، ط1 بيروت 1987

ثانياً: المراجع الأجنبية

38. Dekmejian R. H. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse univ. Press, 1992
39. Haroup Kh. (ed.), *Politicqal Islam: Contextuversus Ideology*, SoAs Middle East Institute, London, 2010
40. N. Fairclough, *Discourse and Social Chang*, Heinemann, London, 1984

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com