بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 31 يوليو 2023

الفعل الجهادي عند تيّارات الإسلام السيّاسي

مبرّراته الأيديولوجيّة ومراحله التاريخيّة

جمال العزاوي
باحث مغربي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2023
All rights reserved © 2023

الملخص

معقود هذا البحث ومحصوله، تحليل المرجعيّات الفكريّة التي أسّست للفعل الجهادي عند مختلف تيّارات الإسلام السيّاسي، وكذا تتبّع مُجمل المراحل التّاريخية التي أدّت إلى تطوره. منطلقين من فرضية محورية مفادها: أنه لم يكن تاريخ الإسلام السيّاسي بمختلف تيّاراته، وهو في إطار إنجاز تمرحُله الحدثي والوقائعي تاريخيًا، سوى تاريخ الإقرار بحتمية الحل الإسلامي المتجسّد في ضرورة إقامة نظرية وممارسة كفيلة بإعادة إقامة دولة الخلافة على مِنهاج النّبوّة؛ باعتبارها الدّولة المثال، القادرة على إعادة الدّفاع عن حقوق الله وتجسيد مركزيته، ناهيك عن تخليص الاجتماع الإسلامي من مختلف أزمات الفوات التّاريخي والحضاري التي يعاني منها. وهو ما يضعنا تلقائيًا قبالة نتيجة حاسمة مؤدّاها: إن مفهوم الخلافة قد نحت البنية الذهنية والإدراكية التي حكمت كلية المنطلقات النّظرية والعملية لمختلف أعلام تيّارات الإسلام السيّاسي، بحيث تحوّل عندهم إلى أداة لمفهمة العالم، وثابت بنيوي وجّه تصوّراتهم لله والإنسان والوجود في شموليته.

ولما كان بالإمكان اختزال تاريخية الإسلام السيّاسي في هذا الحاصل، فإنه يكون لزامًا علينا محاولة الإبانة عن مُجمل الاستراتيجيات التي انتهجها بهدف إضفاء طابع المشروعية والصّلاحية العقدية والتاريخيَّة على مشروعه السيّاسي. تلك الاستراتيجيَّات التي يمكن حصرها في تأسيس صحوة إسلامية حركية تتّخذ من الجهاد في سبيل الله، مرجعية فكرية وخلفية أيديولوجيَّة تبرّر من خلالها مختلف الأفعال السلوكيَّة العنيفة، وتشرّع على أساسها مُصادرة حق الآخر - سواء أكان فردًا أو جماعة - في ممارسة فعل الحياة. الشيء الذي ترتّب عنه إقحام المجال السيّاسي الإسلامي المعاصر ضمن نسق مغلق من النزعات التدميريَّة والعنف المُميت.

على أساس هذه الأرضيَّة النظريَّة وانطلاقا منها، برزت مجموعة من الظواهر الشاذة البعيدة كل البعد عن قيم التسامح والغيريَّة، يمكن تلخيصها في الفعل الجهادي الذي انبثق كتعبير موضوعي عن تأويل سيّاسي مصلحي لمفهوم الجهاد كما عُبّر عنه من داخل منطوق الخطاب القرآني والسنّة النّبوية، اختزله في تصور أحادي الجانب يقر بشرعية تكفير وقتل مختلف الفواعل الاجتماعيين المؤسّسين للمجال السيّاسي الإسلامي (الجاهلي) بدعوى الجهاد في سبيل الله. ذلك التأويل الذي سمح لأعلام تيّارات الإسلام السيّاسي، بتقسيم المجتمعات الإسلاميَّة الحديثة والمعاصرة إلى دارين، تجمع بينهما علاقة تناحر: دار الكفر التي يجوز محاربتها وتحريم القعود مع أهلها من خلال شرعنة اعتزالهم شعوريًا ومكانيًا؛ لكونهم يمثلون (الفئة الباغيَّة) القابلة بحكم (الطواغيت)، والمساهمة بشكل فعلي في تأبيد نُظمهم السياسيَّة. ودار الإسلام التي يمثل أهلها (حقيقة الدّين) ومبادئه وقيه المثلى، وهم السّائرون بطريق تخطيط معالم (الحاكمية لله). وبالتالي تأسيس الخلاص الإسلامي المتجسّد في حتمية إقامة دولة الخلافة على منهاج النّبوّة.

لكل هذه الاعتبارات، سنعمل على مقاربة المبرّرات الأيديولوجيّة للفعل الجهادي عند تيّارات الإسلام السيّاسي، وسنتبع تطور مراحله التاريخيَّة من خلال ثلاثة مداخل: **الأول**، يُعنى بمساءلة مرجعيّاته وأسانيده النّصية؛ وذلك بهدف تحليل العدّة المفاهيميَّة التي شكّلت أساسًا استدلاليًا لبناء مختلف منطلقاته وغائياته العقديّة والتاريخيّة والّياسيّة. أما **الثاني**، فسيتكفل بتتبّع تطوّره التاريخي من داخل المجال السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر. في حين أن المدخل **الثالث**، سيقارب مجمل المُراجعات التي قام بها أعلام تيّارات الإسلام السياسي، وذلك بهدف إدراك كيفية تحوّلهم من الدعوة إلى الفعل الحركي الجهادي الراديكالي، إلى إسلام سياسي معتدل يقبل العمل ضمن الأطر السياسية الدولتية؛ كاستراتيجية بديلة تمكّنهم من استئناف مسار إقامة الدولة الإسلامية.

مقدمة

يعدّ الفعل الجهادي عند تيّارات الإسلام السيّاسي من بين أبرز الممارسَات الإنسانيَّة المعقدة التي اخترقت المجال السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر. وسبب هذا التعقيد عائدٌ بالدرجة الأولى، إلى كونه فعل مركب يتداخل في تكوينه بشكل جدلي، مجموعة من الأبعاد والمحدّدات، تجمع بينها علاقات تخارج من قبيل: الدّيني والسيّاسي، الكفر والإيمان، ثم المقدّس والمدنّس. وهو ما يدل على أن أي محاولة لمقاربته، بهدف فهم مبرّراته الأيديولوجيَّة، وقصديّاته السياسيّة، لن تتم إلا عبر دارسة أهم المرجعيَّات الفكريّة التي شكلت سندًا نظريًا لمجمل الحركات الجهاديّة المعاصرة، وهي في إطار القيام بالفعل الحركي الجهادي من داخل تاريخيَّة النظم السيّاسية والاجتماعية الإسلامية، سواء في صيغتها الحديثة أو المعاصرة.

وفق هذا المنظور العام، فإن الهدف الرّئيس الثاوي خلف قيّام الفعل الجهادي عند تيّارات الإسلام السيّاسي، يتجّسد بالأساس في محاولة اختزال تاريخية الدّين الإسلامي في تكريس حتمية إعادة تأسيس دولة الخلافة على منهاج النّبوّة؛ وذلك من خلال ادعاء الأعلام المؤسّسين للحركات الجهاديّة الراديكاليّة، أن مختلف النظم السياسيَّة الإسلاميّة، سواء الحديثة أو المعاصرة، نظمٌ فاقدة للمشروعيَّة والصلاحيَّة التاريخيّة والعقديَّة؛ لأنها لم تؤسّس الفعل السيّاسي انطلاقا من مفهوم (الحاكمية لله). على أساس هذه المواقف الحدّية، ستعمل مختلف تيّارات الإسلام السيّاسي خصوصًا الرّاديكالية منها على تكريس فهم وتأويل سيّاسي مصلحي لمفهوم الجهاد كما عُبّر عنه من داخل منطوق الخطاب القرآني، والسنة النّبوية؛ يقوم على تلخيص الجهاد الإسلامي في شرعنة تكفير وقتل مجمل الفواعل الاجتماعيين المؤسّسين لكليَّة النسيج السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر، وتبرير هذا الفعل العدواني عقديًا. وهو الشيء الذي أدى وما زال إلى إقحام المجال السيّاسي الإسلامي ضمن نسق مغلق من العنفِ المُميت. إذا كان الأمر على هذا النحو، فإن ما يمكن ملاحظته في هذا السياق، هو تلك الانعطافة الجذرية التي أحدثها دعاة الإسلام السياسي، بحيث كانت كفيلة بإفراز مجموعة من المُراجعات الفكريّة والسياسيّة والعقديّة، أدّت تدريجيًا إلى بروز إسلام سياسي معتدل يرفض ممارسة الفعل الجهادي الحركي، ويقر بضرورة المشاركة في الحياة السياسية، واستئناف مساره السياسي من داخل الشرعيّة الدستوريّة. لكل هذه الاعتبارات، سنعمل على دارسة الفعل الجهادي عند تيّارات الإسلام السيّاسي خلال من ثلاثة مداخل: **الأول**؛ يُعنى بمساءلة مرجعياته الفكرية ومبرراته الأيديولوجيّة؛ وذلك بهدف تحليل العدّة المفاهيمية التي شكّلت أساسًا استدلاليًا لبناء منطلقاته وغائيّاته العقدية والتّاريخية والسيّاسية. أما **الثاني**؛ فسيتكفل بتتبع مراحله الحركية الجهادية تاريخيًا. في حين أن المدخل **الثالث**، سيقارب مجمل المراجعات التي قام بها أعلام تيّارات الإسلام السياسي؛ وذلك بهدف إدراك كيفية تحوّلهم من الدعوة إلى الفعل الحركي الجهادي الراديكالي، إلى إسلام سياسي معتدل يقبل العمل ضمن الأطر السياسية الدولتية؛ كاستراتيجية بديلة تمكنه من استئناف مسار إقامة الدولة الإسلاميّة. وعليه يمكن تأطير الأبعاد الإشكاليّة لهذا البحث كالآتي: ما هي الإرهاصات الأوليّة الكامنة وراء انبثاق الفعل الجهادي عند تيّارات الإسلام السيّاسي؟

وما طبيعة المرجعيّات الفكريَّة والمبررات الأيديولوجيّة التي برّرت على أساسها فعلها الحركي الجهادي؟ ثم أخيرًا؛ ما هي أبرز المراحل التّاريخية التي قطعتها الظاهرة الجهادية من داخل المجال السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر؟ وأين تتجلى أهميّة المراجعات الفكريّة التي قام بها أعلام الإسلام السيّاسي المعتدل؟

أولا: الإرهاصات الأولية لنشأة الفعل الجهادي عند تـيّارات الإسلام السيّـاسي

لم يكن تاريخ الإسلام السياسي بمختلف تياراته وخلفيّاته المعرفيّة والأيديولوجيّة، وهو في إطار إنجاز تمرحُله الحدثي والوقائعي تاريخيًا، سوى تاريخ الإقرار بحتمية الحل الإسلامي المتجسّد في ضرورة إقامة نظرية وممارسة كفيلة بإعادة إقامة دولة الخلافة على منهاج النّبوّة، باعتبارها الدّولة المثال، القادرة على إعادة الدّفاع عن حقوق الله وتجسيد مركزيته. ناهيك عن تخليص الاجتماع الإسلامي من مختلف أزمات الفوات التاريخي والحضاري التي يعاني منها. ولمّا كان بالإمكان اختزال تاريخيَّة الإسلام السياسي في هذا الحاصل القائم بذاته تاريخيًا، فإن هذا المعطى يضعنا تلقائيًا أمام نتيجة حاسمة مؤدّاها: إن مفهوم الخلافة[1] قد نحت البنية الذهنيّة والإدراكيّة التي حكمت المنطلقات النظريّة والعمليَّة لمختلف أعلام تيّارات الإسلام السيّاسي. بحيث تحوّل عندهم إلى أداة لمفهمة العالم، وثابت بنيوي وجّه تصوّراتهم لله والإنسان والوجود في شموليته.

على أساس هذه الأرضيَّة النظريّة وانطلاقا منها، برزت مجموعة من الظواهر الشاذة البعيدة كل البعد عن قيم التسامح والغيريّة، يمكن تلخيصها في الفعل الجهادي الذي انبثق كتعبير موضوعي عن تأويل سياسي مصلحي لمفهوم الجهاد كما عُبّر عنه من داخل منطوق الخطاب، القرآني والسنّة النّبوية؛ ذلك التأويل الذي سمح لأعلام تيّارات الإسلام السيّاسي، بتقسيم المجال السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر إلى دارين، تجمع بينهما علاقة تناحر: دار الكفر التي يجوز محاربتها وتحريم القعود مع أهلها من خلال شرعنة اعتزالهم شعوريًا ومكانيًا؛ كونهم يمثلون (الفئة الباغية) القابلة بحكم (الطواغيت)، والمساهمة بشكل فعلي في تأبيد نظمهم السياسيَّة (الجاهليّة)، وبالتالي تجويز إماتتهم إن على المستوى المادي أو الرمزي. ودار الإسلام المعبِّر أهلها عن حقيقة الدّين ومبادئه وقيه المثلى، السّائرين بطريق تخطيط معالم (الحاكمية لله). وبالتالي، تأسيس الخلاص الإسلامي المتجسِّد في إقامة دولة الخلافة على منهاج النّبوّة.

1- من خلال دارسته لمعاني وأدوار مفهوم الخلافة من داخل العمران البشري، انطلق **عبد الرحمن بن خلدون** من صياغة مقدمة كبرى مفادها؛ أن الخلافة مؤسسة سياسية ودينية تستمد مشروعيتها من كونها نقيض الملك الطبيعي الذي يعني: [حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة]، الشيء الذي مكنه من اعتبارها الملك العقلاني الشرعي، حيث عرّفه قائلا: «[الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به] ».

أنظر، عبد الرحمان بن محمّد بن خلدون: **مقدمة ابن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ...**، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ.م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان بيروت 1996، **(فصل في معنى الخلافة والإمامة)**، ص 342 343 344

لكل هذه الاعتبارات، عمدت تيّارات الإسلام السيّاسي إلى انتهاج استراتيجيات معقدة عبّرت عن ذاتها جدليًا من خلال تداخل الديني بالسيّاسي، والكفر بالإيمان، والمقدّس بالمدنّس، وذلك بهدف إضفاء طابع المشروعية والصّلاحية العقدية والتّاريخية على مجمل مشاريعها السيّاسية التي غالبًا ما تقدّم ذاتها في شكل طهوري إحيائي لجوهر الدين الإسلامي. تلك الاستراتيجيات التي يمكن حصرها في تأسيس صحوة إسلاميّة حركيّة تتّخذ من الجهاد في سبيل الله مرجعيّة فكريّة وخلفيّة أيديولوجيّة تبرّر من خلالها مختلف الأفعال العنيفة، وتشرّع على أساسها مُصادرة حق الآخر - سواء أكان فردًا أو جماعة - في ممارسة فعل الحياة؛ الشيء الذي ترتّب عنه إقحام المجال السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر ضمن نسق مغلق من العنف المُميت.

على أساس ما سلف بيانه، يمكن القول إنه «مهما كان حجم بنية أي تنظيم أصولي أو مهما كانت جدة التزامه بالقضية الإسلامية، فإن الهدف الأسمى للتنظيم يظل متمثلا في شيء واحد: ألا وهو إقامة حكومة إسلامية حقة بمعنى الكلمة في البلاد»[2]. بموجب هذا، يمكن إدراك مدى الترابط العضوي القائم بين انبثاق تيّارات الإسلام السياسي، باعتبارها تيّارات حاملة في تضاعيف نشوئها وتطورها لمشروع سيّاسي يتلبّس لبوسا دينيًا يعبّر عن ذاته تاريخيًا في حتمية إعادة إقامة الحل الإسلامي[3]، وبين الفعل الجهادي كاستراتيجية لتفعيل مجمل الأبعاد العمليَّة الكفيلة بإعادة تأسيس دولة الخلافة على منهاج النّبوّة، باعتبارها حاصل الأبعاد الغائيَّة لمختلف تيّارات الإسلام السيّاسي من داخل المجال السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر. ولعل أهمية هذا المؤشر الآنف بيانه، يتجسّد في الوعي بكونه قد شكّل إرهاصًا أوليًا لنشأة الفعل الجهادي عند مجمل تيّارات الإسلام السيّاسي، ومبرّر أساسي لشرعنة العنف ضد مجمل الفواعل الاجتماعيين المنتسبين (لدار الكفر والنّظم الجاهلية)، لا لشيء سوى لأن «العنف المسلح والسياسي في عرفهم هو الطريق الوحيد «ليثرب الجديدة» النواة المثلى للدولة الإسلامية الغائبة»[4]. لئن كان ذلك كذلك، فإن إقرار تيّارات الإسلام السيّاسي بالفعل الحركي الجهادي العنيف كاستراتيجية أساسيّة لإقامة دولة الخلافة على منهاج النّبوّة لم ينطلق من فراغ، وإنما انبثق كنتاج تاريخي موضوعي عبّر عن ذاته في شكل ردّة فعل ضدا على الإلغاء التّام والنّهائي للخلافة العثمانيّة على يد كمال أتاتورك سنة 1924، ذلك الإلغاء الذي شكّل صدمة معرفيَّة وجرحًا سيكولوجيًا بالنسبة للرّعيل الأول المؤسِّس لتيارات الإسلام السيّاسي.

2- دليب هيرو: **الأصولية الإسلامية في العصر الحديث**، ترجمة، عبد الحميد فهمي الجمال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، [د. ط.]، 1997، ص 444

3- في هذا السّياق، عمل الدكتور **يوسف القرضاوي**، على التصريح بقول توكيدي جازم يكاد يختزل شمولية الأبعاد الغائية لمجمل تيّارات الإسلام السياسي الكامنة في حتمية إعادة إقامة دولة الخلافة على منهاج النّبوة باعتبارها البديل العقدي والسيّاسي والتاريخي القادر على إعادة تأسيس صحوة إسلامية تعيد تكريس موقعة الذات الإسلامية من داخل المجال السيّاسي الإسلامي المعاصر قائلا: «[إن الدور القادم ليس لليمين ولا لليسار، ليس للحل الليبرالي، ولا للحل الاشتراكي، فكلاهما جرب حظه، واستنفذ وقته. وإنما الدور القادم للحل الطبيعي، والحل المنطقي، والحل الحتمي، لمشكلات هذه الأمة، وهو: «الحل الإسلامي» ولا شيء غير الحل الإسلامي] ».

انظر، يوسف القرضاوي: **حتميّة الحل الإسلامي 1 الحلول المستوردة وكيف جنت على أمّتنا**، دار المعرفة الدار البيضاء، [د. ط.]، [د. ت.]، ص 366

4- رفعت سيد أحمد: **النبي المسلح (الوثائق السرية للحركات الإسلامية في مصر)، الجزء الثاني، الثائرون**، لندن: رياض الرّيس للكتب والنشر، الطبعة الثانية، 1991، ص 3

بموجب هذا، أضحت مختلف الأسانيد النصيّة والمرجعيّات الفكريّة المشكلة للنصوص التأسيسيّة لتيّارات الإسلام السيّاسي، تهدف إلى تكريس منظور أحادي الجانب، يقوم على اعتبار أن مختلف أزمات الفوات الحضاري والتاريخي الذي تعاني منه الذات الإسلاميّة؛ باعتبارها كينونة اجتماعيّة وحضاريّة، مردّه إلى تنازل المسلمين عن مفهوم (الحاكمية لله)، واتباعهم بالمقابل شرائع النظم الأوروبيّة العلمانيّة التي كانت سببًا مباشرًا في إقامة مدنيّات وضعيّة ماديّة لم تعمل إلا على قيادة العالم إلى (الجاهلية)[5]. وبما أن المدنيّات الأوروبيّة لم تقد العالم إلا إلى دروب (الجاهلية) المظلمة، فإن مكمن الحل الوحيد للانفلات من إسار هذه المآلات المأساويَّة موجود بيد المسلمين؛ باعتبارهم الفئة القادرة على إحداث انعطافة تاريخيّة جذريّة، تغيّر مسارات التاريخ الإنساني؛ وذلك من خلال نقل قيادة العالم من أوربا إلى العالم الإسلامي. وعليه، فـ«إن التحول المؤثر الواضح هو تحول القيادة من أوروبا [...] التي تقودها المادية والجاهلية، إلى العالم الإسلامي الذي يقوده سيدنا محمد برسالته الخالدة ودينه الحكيم. هذا هو التحول الذي يغير وجه التاريخ، ويحول مجرى الأمور وينقذ العالم من الساعة الرهيبة التي ترقبه»[6]. ولما كان تغيير معالم التاريخ الإنساني رهين بمدى قدرة المسلمين على قيادة العالم، فإن تحقيق هذا المطلب التاريخي، مشروط بتفعيل نظريّة وممارسة حركيّة جهاديّة تقوم على اعتبار أن «غاية «الجهاد في سبيل الله» هو هدم بنيان النظم المناقضة لمبادئه وإقامة حكومة مؤسسة على قواعد الإسلام في مكانها واستبدالها بها، وهذه المهمة، مهمة إحداث انقلاب إسلامي عام، غير منحصرة في قطر دون قطر، بل ما يريده الإسلام، ويضعه نصب عينيه أن يحدث هذا الانقلاب الشامل في جميع أنحاء المعمورة»[7]. وعلى أساس هذه المواقف الحدّية التي تحكّمت في البُنى الذهنيّة والإدراكيّة عند الأعلام المؤسّسين لتيّارات الإسلام السيّاسي، صارت أبعاد الدّين الإسلامي، مُختزلة في حتمية إغراق المجال السيّاسي والاجتماعي الإسلامي، ضمن نسق مغلق من العنف المميت، استمد شرعيته من فهم يقوم على اعتبار أن حقيقة الإسلام، قائمة أساسًا على منطلق جهادي انقلابي على مختلف النظم والشرائع (الجاهلية) التي لا تدين (بالحاكمية لله). لهذا السبب بالذات أضحى «الإسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره، ويأتي بنيانه من القواعد، ويؤسس بنيانه

5- لم يتردّد **أبو الحسن النّدوي** باعتباره أحد المؤسّسين الأوائل للإسلام السيّاسي من جهة، والمؤثرين الفعليين على مختلف دعاة الإسلام السيّاسي من جهة ثانية، في توصيف وضعية مجمل المجتمعات الإنسانية المعاصرة بالمجتمعات (الجاهلية)، حيث نجده يقول: «[تحولت أوربا النصرانية جاهلية مادية، تجردت من كل ما خلقته النبوة من تعاليم روحية، وفضائل خلقية، ومبادئ إنسانية، وأصبحت لا تؤمن في الحياة الشخصية إلا باللذة والمنفعة المادية، وفي الحياة السياسية إلا بالقوة والغلبة، وفي الحياة الاجتماعية إلا بالوطنية المعتدية، والجنسية الغاشمة، وثارت على الطبيعة الإنسانية والمبادئ الخلقية، وشغلت بالآلات، واستهانت بالغايات، ونسيت مقصد الحياة، وبجهادها المتواصل في سبيل الحياة وبسعيها الدائب في الاكتشاف والاختبار مع استهانتها المستمرة بالتربية الخلقية وتغذية الروح وجحودها بما جاءت به الرسل، وبإمعانها في المادية، وبقوتها الهائلة مع فقدان الوازع الديني والحاجز الخلقي، أصبحت فيلا هائجًا، يدوس الضعيف، ويهلك الحرث والنسل، وبانسحاب المسلمين من ميدان الحياة، وتنازلهم عن قيادة العالم وإمامة الأمة، وبتفريطهم في الدين والدنيا، وجنايتهم على أنفسهم وعلى بني نوعهم، أخذت أوروبا بناصية الأمم، وخلفتهم في قيادة العالم، وتسيير سفينة الحياة والمدنية التي اعتزل ربانها، وبذلك أصبح العالم كله - بأممه وشعوبه ومدنياته - قطارًا سريعًا تسير به قاطرة الجاهلية والمادية إلى غايتها، وأصبح المسلمون - كغيرهم من الأمم - ركابا لا يملكون من أمرهم شيئا، وكلما تقدمت أوربا في القوة والسرعة، وكلما ازدادت وسائلها ووسائطها، ازداد هذا القطار البشري سرعة إلى الغاية الجاهلية حيث النار والدمار والاضطراب والتناحر والفوضى الاجتماعية والانحطاط الخلقي والقلق الاقتصادي والإفلاس الروحي، وها هي أوروبا تستبطئ الآن أسرع قطار، وتريد أن تصل إلى غايتها بسرعة الطائرة بل بسرعة القوة الذرية] ».

انظر، أبو الحسن النّدوي: **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، طبعة شرعية جديدة منقّحة ومحققة ومزيّدة، مكتبة الإيمان المنصورة، [د. ت.]، ص 225

6- أبو الحسن النّدوي: **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، سبق ذكره، ص 228

7- أبو الأعلى المودودي: **الجهاد في سبيل الله**، [د. ط.]، [د. ت.]، ص 13

من جديد حسب فكرته ومنهاجه العلمي. [...] والجهاد عبارة عن الكفاح الانقلابي عن تلك الحركة الدائبة المستمرة التي يقام بها للوصول إلى هذه الغاية وإدراك هذا المبتغى»[8]، الذي لا يمكن له أن يتقوّم واقعيًا، إلا من خلال الإقرار بأن الجماعة الإسلاميّة أو الحزب الإسلامي، حزب أنشأه الله، ومهمّته الجوهريّة تكمن في ضرورة إعادة إقامة دولة الخلافة على مِنهاج النّبوّة. لهذا، لا ينبغي أن «يظن أحد أن هذا الحزب [...] مجرد جماعة من الوعّاظ المبشرين يعظون الناس في المساجد ويدعونهم إلى مذاهبهم ومسالكهم بالخطب والمقالات، لا، ليس الأمر كذلك، وإنما هو حزب أنشأه الله ليحمل لواء الحق والعدل بيده، ويكون شهيدا على الناس، ومن مهمته التي ألقيت على كاهله من أول يوم، أن يقضي على منابع الشر والعدوان، ويقطع دابر الجور والفساد في الأرض والاستغلال الممقوت، وأن يكبح جماح الآلهة الكاذبة الذين تكبّروا في أرض الله بغير الحق، وجعلوا أنفسهم أربابًا من دون الله، ويستأصل شأفة ألوهيتهم، ويقيم نظامًا للحكم والعمران يتفيأ ظلاله القاصي والداني، والغني والفقير»[9]. وعليه، فالجماعة الإسلاميّة أو الحزب الإسلامي، هو القادر على علاج الذات الإسلاميّة من مختلف أعطاب الفوات الحضاري والتاريخي المَرضي؛ لا لشيء سوى لأن «العلاج الشافي من هذا الداء، والدواء المستأصل لهذا الوباء، هو إحياء منصب الإمامة، بإعادة سلطة أهل الحل والعقد المعبّر عنهم بالجماعة، لإقامة الحكومة الإسلامية الصحيحة، التي هي خير حكومة يصلح بها أمر المسلمين بل أمر سائر البشر، [...] ففيها علاج لجميع المفاسد الاجتماعية، في حكومات المدنية المادية»[10]، واستئنافا لنفس الرؤى والمواقف الحدّية الأحادية الجانب التي اختزلت تاريخيّة الدّين الإسلامي في حتمية تفعيل نظريّة وممارسة جهاديّة تشرِّع من خلالها تكفير المخالف والزج به ضمن نطاق درك (الجاهلية) السحيق عقديًا، أجمع مختلف المؤسّسين لتيّارات الإسلام السيّاسي على أن مجمل الأدوار التاريخيّة الملقاة على كاهل المجاهدين وهم في إطار ممارسة فعلهم العنيف، إنما تتجسّد في إعادة تأسيس السعادة الإنسانيّة، وإقامة خلاص المجتمعات الإسلاميّة من حكم (الطواغيت)، والقطع المطلق مع كلِّيَّة أنماط الوجود (الجاهلي). لهذا، فـ «إنه لا بقاء للإنسانية ولا قيام لدعوة كريمة بغير هؤلاء المجاهدين، وبشقاء هذه الحفنة من البشر في الدنيا كما يعتقد كثير من معاصريهم تنعم الإنسانية وتسعد الأمم، ويتحول تيار العالم من الشر إلى الخير»[11]، وهو ما يؤكد بجلاء، أن غاية الأسانيد النّصية والمرجعيّات الفكريّة التي أسّست للأيديولوجيا الجهاديّة عند أعلام تيّارات الإسلام السيّاسي، وتحكّمت في اشتغال بُناهم الذهنيّة والإدراكيّة، إنما تتمثل في تكريس التعصّب الديني، ورفض كلي لقيم الغيرية؛ وذلك من خلال ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، والقدرة الشاملة على فتح مغاليق شموليّة الأزمات العقديّة والسياسيّة والتاريخيّة والحضاريّة التي تعانيها المجتمعات الإسلاميّة، خصوصًا وأنّهم انطلقوا من تبشير مريديهم بإقامة «انطلاقة جديدة، وهوية مستحدثة، ونظامَ حياةٍ مثاليًا؛ باختصار شديد «تمثلا للعَالم» يعطي اليقين بالانتماء إلى شيء أكبر من الذات:

8- المصدر السابق، ص ص 3 4

9- أبو الأعلى المودودي: **الجهاد في سبيل الله**، سبق ذكره، ص 11

10- محمد رشيد رضا: **الخلافة أو الإمامة العظمى**، وارد ضمن كتاب: وجيه كوثراني: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا رشيد رضا علي عبد الرازق عبد الرحمان الشهبندر، دراسة ونصوص**، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى حزيران (يونيو) 1996، ص 97

11- أبو الحسن النّدوي: **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، سبق ذكره، ص 242

شعب الله المختار (الفرقة الناجية)، الذي كلف بإحياء الدين الحق، وإعادة توحيد الأمّة تحت لواء أمير المؤمنين، قبل الانطلاق إلى غزو العالم والظفر بالخلاص»[12]. لهذا السبب بالذات، «يظن المتعصبون، من خلال توهمهم باكتشاف المطلق وما فوق البشري، أنهم أمسكوا بالحقيقة التي تمنحهم كل العلم، كل القوة والسلطان، والعصمة وكل أشكال التفوق على البشر [...] ويترافق الشعور بالقدرة الكلية مع حماس نرجسي وتمجيد لفكرة الانتماء إلى هذه الجماعة ممّن اصطفاهم الأزل أو التاريخ»[13].

منتخب القول، لقد شكلت صدمة إلغاء الخلافة، إرهاصا أوليا جوهريا ساهم بشكل حاسم في نشأة الفعل الجهادي عند تيّارات الإسلام السيّاسي، وهو ما لوحظ من خلال مختلف الأسانيد النصيّة والصياغات المفاهيميّة التي عملت على توظيفها بهدف تكريس صحوة إسلاميّة تروم إعادة إحياء دولة الخلافة على منهاج النّبوّة، مما يضعنا أمام قضيّة مهمة مؤدّاها: إن التأويل الذي أقامته مجمل تيّارات الإسلام السياسي لمفهوم الجهاد، ظل منحصرًا في صيغة نهائية تقرّ بكونه مرادفا للقتل، ومصادرة حق الآخر في ممارسة فعل الحياة. مما يدل على أن أعلام تيّارات الإسلام السيّاسي، لم يتوصّلوا إلى هذا التأويل الأحادي الجانب لمفهوم الجهاد، ولم يصر نظامًا معرفيًا يحكم رؤاهم وتصوّراتهم لله والعالم والوجود الإنساني في كليته، إلا من خلال تنصيب ذواتهم المدافعين الفعليين عن حقوق الله وتجسيد مركزيته، خصوصًا وأن «عالم القرآن عالم «مركزية إلهية» بصورة جوهرية»[14]. بموجب هذا، فقد ظل أعلام تيّارات الإسلام السيّاسي «يقرؤون في القرآن أفكارهم الخاصة»[15]؛ وذلك نظرًا لكون «الزمن القرآني زمن مليء، بمعنى أن كل لحظة من الفترة المعيشة مملوءة بحضور الله الذي يتكلم، ويُحاكِم، ويتصرف أو يمارس فعله في القرآن»[16]، مما يؤكد أن جوهر النّصوص التأسيسيّة التي شكلت مرجعيّات فكريّة شرّعت من خلالها تيّارات الإسلام السيّاسي لضرورة قيام الفعل الجهادي، ما هي إلا نصوص دينية أوّلت منطوقات خطاباتها القرآنية، بكيفيّات تسمح بامتلاك المعنى المُراد تكريسه في المخيال الاجتماعي للكينونة الإسلاميّة، والذي يقوم على التبرير الأيديولوجي لمجمل الأفعال الجهاديّة العنيفة. الأمر الذي يؤكد على أن «المتخيل الاجتماعي هو ذلك الفهم المشترك الذي يجعل الممارسات الاجتماعية ممكنة، إضافة إلى الإحساس العام بالمشروعية»[17]. وعلى هذا الأساس، يتضح مدى الارتباط العضوي القائم بين احتكار حقيقة معاني منطوق الخطاب القرآني، وبين امتلاك السلطة وفرض

12- محمد نبيل مُلين: **الخلافة: التاريخ السياسي للإسلام**، ترجمة، عبد الحق الزموري، جسور للترجمة والنشر، لبنان بيروت، الطبعة الأولى، بيروت، 2017، ص 199

13- أندريه هاينال ميكلوسمولنار جيرار دي بوميج: **سيكولوجية التعصب**، ترجمة، خليل أحمد خليل، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1990، ص ص 10 9

14- توشيهيكو إيزوتسو: **الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة وتقديم، هلال محمد جهاد، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى: بيروت، آذار (مارس)، 2007، ص 62

15- المصدر السابق، ص 209

16- محمّد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، ترجمة وتعليق، هاشم صَالح، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية، آذار (مارس)، 2015، ص 51

17- تشارلز تايلر: **المُتخيّلات الاجتماعية الحديثة**، ترجمة، الحارث النبهان، مراجعة، ثائر ذيب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، آذار / مارس، [د. ط.]، 2015، ص 35

الهيمنة على أفعال وقرارات وكيفيّات تمثل مجمل الفواعل الاجتماعيين لمفهوم الجهاد، وتبرير ممارسته في إطار فعل تدميري عنيف ومميت، وهو ما يؤكد على استثمار مجمل تيّارات الإسلام السياسي لقداسة الخطاب الدّيني، وفرض تأويلها له، باعتباره تأويلا مطلقا لا يجوز نقده أو معارضته، أو تقويض منطلقاته التأويليّة، وتفكيك بُناه المعرفيّة وخلفياته السياسيّة ومبرراته الأيديولوجيّة. لهذا، فقد ظل «معنى القرآن منذ نشأته إلى الآن موضوع نزاعات وصراعات مختلفة متّصلة بامتلاك المعنى ومن ثم امتلاك السلطة»[18]. انسجامًا مع ما سلف بيانه، يمكن القول، صحيح أن «الدين يهدف بصراحة إلى الرفع من شأن كرامة الشخص البشري، ولكنه من جهة أخرى يشكل ذروة مقدسة متَلاعب بها من قِبل الفاعلين الاجتماعيين (أو الحركيّين السياسيين) الذين يخضعون تحيين (أو تجسيد) هذا الرفع من شأن الكرامة الإنسانية إلى إرادات القوة والهيمنة[19] «. وعليه، فإذا كان مفهوم الجهاد كما عُبّر عنه من داخل منطوق الخطاب القرآني، يدل على «إفراغ «**الوسع**» و«**الطاقة**» مع تحمل «**المشاق**» من أجل إعلاء كلمة «**التوحيد**» و«**المجاهد في سبيل الله**» هو الذي يتحمل كل الأذى والمتاعب والمشاق من أجل ذلك»[20]، فإن هذا المعنى العام الذي يحمله مفهوم الجهاد، لا يعبّر إن على مستوى بنيته الدلاليّة السطحيّة أو العميقة على حتمية إقامة سلطة زمنيّة متجسّدة في دولة الخلافة على منهاج النّبوّة. وعلة ذلك تعود بالأساس، إلى أن إعلاء كلمة الله والجهاد في سبيله، ليست مشروطة بوجود ذلك الكيان الزمني النسبي، المسمى بدولة الخلافة؛ لكونه ليس كيانا مقدسًا، أو معبّرًا فعليًا عن جوهر مبادئ الدّين الإسلامي، ومُدافعًا عن مركزيّة الله، وإنما هو سلطة زمنيّة ارتبطت تاريخيتها بتحصين السّلطة ودوام المُلك[21]. وهذا المفاد يدل على أن تأويل تيّارات الإسلام السياسي لمفهوم الجهاد، قد أحدث انعطافة تاريخيّة حاسمة من داخل الفكر الإسلامي المعاصر وأفرز محصّلة مفادها: الإقرار بضرورة «»تحكيم الإسلام» أي إيصاله إلى الحكم بالمعنى السياسي للكلمة بقوة الجهاد (القتال)»[22]، مما يؤكد بالملموس التاريخي، أن «المفكر الحركي قد وضع الجهاد في قلب مشروعه للتغيير الذي تبنى أمر إحداثه. وأدخله في منظومة من المفاهيم السياسية والعقدية التي أخرجته من السياق الفقهي أو الصوفي التاريخي، وربما من سياقه في النص المؤسس أيضا. وربما لم نجانب الصواب لو قلنا إن المفكر الحركي جعل الجهاد المساوي عنده للقتال لصيقا

18- ألفة يوسف: **تعدّد المعنى في القرآن بحث في أسس تعدّد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن**، دار سحر للنشر - كلية الآداب منوبة تونس، الطبعة الثانية، [د. ت.]، ص 18

19- محمّد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، سبق ذكره، ص 55

20- أحمد محمود محمد: **تطور مفهوم الجهاد: دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2015، ص 36. (التشديد والأقواس من وضع المؤلف).

21- ذلك ما أوضحه **عبد الرحمن بن خلدون** حين كان في سياق بيان **كيفيّة انقلاب الخلافة إلى مُلك عضوض**، حيث صرّح قائلا: «[فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحرّي الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبيّة وسيفا [...] ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكا بحتا وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتحكم في الشهوات والملاذ] «.

انظر، عبد الرحمان بن محمّد بن خلدون: **مقدمة ابن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ...**، سبق ذكره، (فصل في انقلاب الخلافة إلى مُلك)، ص 375

22- أحمد محمود محمد: **تطور مفهوم الجهاد: دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر**، سبق ذكره، ص ص 125 126. (الأقواس من وضع المؤلف).

بحراكه السياسي والعقدي من أجل إحداث التغيير الذي يراه صوابًا في العالم»[23]. إنه ذلك التغيير الذي أفرز الظاهرة الجهادية، المرتبطة ارتباطا عضويًا بالإرهاب السيّاسي، الذي «يقوم على الاستخدام المنظم للعنف أو التهديد باستخدامه، بشكل يترتب عليه خلق حالة نفسية من الخوف والرهبة وعدم الشعور بالأمان لدى المستهدفين وذلك لتحقيق أهداف سياسية»[24]. تلك الأهداف التي اختزلتها مختلف تيّارات الإسلام السيّاسي الراديكالي في حتمية إعادة إحياء دولة الخلافة على منهاج النّبوّة، مستندة في ذلك على تصور سكوني لا تاريخي قائم على اعتبار أن «عصر الخلافة الراشدة [...] كان وسيظل نبراسا مضيئا يولي الفقهاء والمحدثون وسائر المسلمين الصادقين وجوههم شطره كما سيبقى معيارا وميزانا لنظام الإسلام الديني والسياسي والأخلاقي والاجتماعي إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها»[25].

ترتيبا على ما سبق، يمكن القول، إنه إذا كان إلغاء الخلافة العثمانيّة على يد كمال أتاتورك سنة 1924، قد شكل إرهاصًا أوليًا ساهم بشكل مباشر في نشأة الفعل الجهادي عند مختلف تيّارات الإسلام السياسي، فإن هذا لا يعني اختزاله فقط في ذلك المؤشر؛ وعلة ذلك راجعة بالأساس، إلى ارتباط تبلوره بمؤشر ثانٍ، يرتبط بشكل وثيق بإخفاق مجمل المشاريع السياسيّة التي يمكن إجمالها في فشل مشروع الدولة الوطنية العربية الحديثة والمعاصرة. وعليه، فإن «ميلاد المشروع السياسي الإسلامي المعاصر يقترن - زمانا - بأفول المشروع السياسي لقوى «الحداثة» العربية بطبعاتها العقائدية والإيديولوجية المختلفة. إنه يتغذى من إخفاقه في المقام الأول»[26]، وهو ما يدل على أن هذا الإخفاق السيّاسي لمشروع الدولة الوطنية، قد ولد معه حالات من اليأس المطلق سرعان ما تحوّل إلى البحث عن حل جذري للأزمات السيّاسية والاجتماعية للفواعل الاجتماعيين المؤسّسين للمجال السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر؛ الشيء الذي يؤكد بجلاء على استثمار مجمل تيّارات الإسلام السيّاسي لهذا المعطى التّاريخي، وذلك بهدف إعادة طرح «شعار «الإسلام هو الحل»، باعتبار أن البدائل التي تبنتها النظم العربية من ليبرالية وقومية واشتراكية قد فشلت ووصلت إلى طريق مسدود»[27]. انطلاقا من هذه المعطيات وبناء على إفرازاتها، يمكن القول بأن لظاهرة

23- المصدر السابق، ص 210

24- حسنين توفيق ابراهيم: **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحة الدكتوراه (17)، الطبعة الثانية: بيروت، نيسان / أبريل، 1999، ص 31

25- أبو الأعلى المودودي: **الخلافة والملك**، تعريب، أحمد إدريس، دار القلم الكويت، الطبعة الأولى، 1398 هـ 1978م، ص 62

26- عبد الإله بلقزيز: **الإسلام والسياسة دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية، 2008، ص 141

27- حسنين توفيق ابراهيم: **النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، آذار / مارس 2005، ص 238

الرّفض والإحياء الإسلامي[28] أسباب ودوافع تاريخية وسيّاسية واجتماعية واقتصادية تضافرت فيما بينها لتخلق الإرهاص الثاني لنشأة الفعل الجهادي عند تيّارات الإسلام السياسي الراديكالي في صبغتها الحديثة والمعاصرة.

بناء عليه، فإن مقاربة الإرهاصات التأسيسية لنشأة الفعل الجهادي عند تيارات الإسلام السياسي في صيغتيها الحديثة والمعاصرة، لا تستقيم إلا من خلال دارسة الملابسات السياسيّة والتاريخيّة لتأسيس حركة الإخوان المسلمين على يد حسن البنّا، والتي يمكن اختزال انبثاقها من داخل المجال السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر في عاملين أساسيين: **الأول** يتمثل في الاستعمار البريطاني لمصر الذي كرس نظرة سلبية وموقفا عدائيا تجاه الغرب. و**الثاني** يتجلى في إلغاء الخلافة العثمانية. وهو ما تجسد بجلاء من خلال تاريخ نشأتها الذي لا يبعد عن تاريخ سقوط الخلافة العثمانية إلا بأربع سنوات؛ أي سنة 1928.

إن لهذين العاملين الأساسيين، دور محوري في جعل تيّار الإخوان المسلمين يعتبر أن المشروع العلماني مشروع استعماري، هدفه استعمار حدود ووجود المسلمين، وتقويض هويتهم عقديًا، وثقافيًا، وتاريخيًا، وسيّاسيًا. الشيء الذي جعل حسن البنّا، يؤكد على أن «الشباب المصري يرث دينا فاسدًا ويتشرب الشكوك والحيرة. ولذلك بدأ يلقي المحاضرات ويفتح باب المناقشات في الأماكن العامة ثم شرع في إنشاء جماعة الإخوان المسلمين في عام 1928 على هيئة ناد للشباب يركز أساسًا على الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي من خلال الاتصالات والإعلام والدعاية»[29]. وعلى هذا الأساس، «يعتبر حسن البنا أو الإمام الشهيد كما يلقب في أدبيات الإخوان الأب الروحي لكل التيارات الإسلامية الحركية في مصر وفي العالم العربي»[30]. علاوة على أن «جل الحركات الإسلامية المعاصرة قد خرجت من تحت عباءة الإخوان المسلمين»[31]. وعليه، فإذا كانت نشأة تيّار الإخوان المسلمين متأثرة فعليًا بعاملي إلغاء الخلافة العثمانية، والاستعمار البريطاني لمصر، فإن الوعي بالغايات السياسيّة والخلفيّات الأيديولوجيّة التي يروم تفعيلها من داخل المجال السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر، تجعلنا ندرك أنها لم تخرج عمّا أفرزته البُنى الذهنية والإدراكية للرّعيل الأول

28- عمل الدكتور **رفعت سيّد أحمد** على مُدارسة الأسباب والدوافع التّاريخية والسيّاسية والاجتماعية والاقتصادية التي وقفت خلف قيام ظاهرة الرّفض والإحياء الإسلامي في مصر السّبْعينيات، مختزلا إيّاها في العناصر التأسيسية التالية: «[- إخفاق قوى المعارضة غير الإسلامية في اكتساب قاعدة جماهيرية، إلى جانب فشل الأيديولوجيات العلمانية في التوفيق بين القيم الإسلامية وعمليات التحديث. [...] - عنف وبشاعة التعذيب الجسدي الذي تعرّض له الشباب المسلم بعد عام 1965 عام الصدام الثاني بين عبد الناصر والإخوان المسلمين وعندما خرجوا في السبعينيات كانت آثار التعذيب واضحة على تعبيراتهم الفكرية وعلى مجمل مقولاتهم، وظهرت لأول مرة مقولات تكفير الحاكم والنظام السياسي القائم وأحيانا المجتمع كله. [...] - الانفتاح الاقتصادي، وما ترتب عليه من آثار سياسية واجتماعية ونفسية أدت إلى حالة من الاغتراب الفكري والاجتماعي لدى شرائح عديدة من الشباب، هي نفسها التي قامت بالإحياء والرفض الإسلامي وتحركت صوب الإسلام وصوب قيم الإيمان، بنفس القوة والعنف التي كان يتحرك بها النظام السياسي والمجتمع صوب الانفتاح على الغرب. [...] - التعذيب والعنف الذي مورس على بعض قوى الإحياء الإسلامي، وتغرّب القيادات السياسية وفقدان القدوة أسبابا لصعود حركة الإحياء الإسلامي] ».

انظر، رفعت سيّد أحمد: **النبي المسلح (1) الرافضون**، لندن: رياض الرّيس للكتب والنشر، الطبعة الأولى: كانون الثاني / يناير 1991، ص 17

29- دليب هيرو: **الأصولية الإسلامية في العصر الحديث**، سبق ذكره، ص 118

30- إبراهيم أعراب: **الإسلام السياسي والحداثة**، أفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، 2010، ص 43

31- المصدر السابق، ص 14

(*)- نقصد بهؤلاء كل من: **أبو الحسن النّدوي، وأبو الأعلى المودودي، ثم محمد رشيد رضا**.

(*) المؤسس لتيّارات الإسلام السيّاسي. لنستمع إلى حسن البنّا وهو يخاطب الشباب المسلم بلغة سيّاسية تعبوية هدفها تحويل عقيدة المسلمين إلى إسلام حركي جهادي قائلا: «فأول واجباتنا نحن الإخوان أن نبين للناس حدود هذا الإسلام واضحة كاملة بينة، لا زيادة فيها ولا نقص بها، ولا لبس معها، وذلك هو الجزء النظري من فكرتنا، وأن نطالبهم بتحقيقها، ونحملهم على إنفاذها، ونأخذهم بالعمل بها، وذلك هو الجزء العملي لهذه الفكرة ... وعمادنا في ذلك كله، كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والسنة الصحيحة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والسيرة المطهرة لسلف هذه الأمة: لا نبغي من وراء ذلك إلا إرضاء الله وأداء الواجب، وهداية البشر، وإرشاد الناس. وسنجاهد في سبيل تحقيق فكرتنا، وسنكافح لها ما حيينا، وسندعو الناس جميعًا إليها، وسنبذل كل شيء في سبيلها، فنحيا بها كراما، أو نموت كرامًا، ويكون شعارنا الدائم: الله غايتنا، والرسول زعيمنا والقرآن دستورنا، والجهاد سبيلنا، والموت في سبيل الله أسمى أمانينا»[32]. إن المُنصت لخطاب حسن البنا، يجعله يدرك أنّه خطاب يحمل في طيّاته مشروعًا سيّاسيًا يقوم بالدرجة الأولى على تكريس قيم التعصّب والقتل ومصادرة حق الآخر في ممارسة فعل الحياة؛ تحت ذريعة جهل الناس بحدود دينهم، وانزياحهم المطلق عن قيم الإسلام المتجسدة في منطوق الخطاب القرآني، والسنّة النّبوية، وإجماع السلف الصّالح. وبما أن تيّار الإخوان المسلمين هو المالك الوحيد لحقيقة الوحي، والمدافع الفعلي عن حدود الإسلام! فإن صناعة الموت، تظل الصناعة الوحيدة التي ينبغي أن يتعلمها الشباب المسلم ويتقن ممارستها ويُقبل عليها؛ لأنها علة تقدم الحضارة والرّقي الإنساني!!!. وذلك على اعتبار، أن «الأمة التي تحسن صناعة الموت وتعرف كيف تموت الموتة الشريفة يهب لها الله الحياة العزيزة في الدنيا والنعيم الخالد في الآخرة، وما الوهن الذي أذلنا إلا حب الدنيا وكراهية الموت. فأعدوا أنفسكم لعمل عظيم احرصوا على الموت توهب لكم الحياة»[33]. وعليه، يتّضح من خلال هذا الخطاب الأخير، أن الفعل الجهادي كما تبنته تيّارات الإسلام السيّاسي، وعملت على تفعيله نظريًا وعمليا في شكل إقحام المجال السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر ضمن نسق مغلق من العنف المميت، لم ينطلق من فراغ، وإنّما نشأ ضمن بيئات

32- حسن البنا: **الله في العقيدة الإسلامية، مع هذه الرسالة، إلى الشباب رسالة الجهاد المناجاة**، [د. ط.]، [د. ت.]، الفصل الموسوم بـ (دعوة الإخوان المسلمين أو دعوة الإسلام في القرن الرابع عشر الهجري، رسالة إلى الشباب)، ص 47

33- حسن البنا: **الله في العقيدة الإسلامية، مع هذه الرسالة، إلى الشباب رسالة الجهاد المناجاة**، سبق ذكره، ص 83

أيديولوجية[34] ومرجعيّات فكريّة وسياسيّة أدّت إلى نشأتها، وتطورها من داخل تاريخيّة المجال السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر.

وبما أن للفعل الجهادي عند تيّارات الإسلام السيّاسي امتدادا تاريخيا، فإن هذا يُلزمنا بضرورة الانفتاح على مرجعيّة فكريّة شكلت السّند الأيديولوجي المُطلق لشرعنة الجهاد في سبيل هدم أركان المجتمعات (الإسلامية / الجاهلية)، وخط المعالم الأولى لمجتمع إسلامي يدين (بالحاكمية لله). إنها مرجعية المفكر سيّد قطب الذي وبفضل إعادة تأويله لتاريخيّة الدّين الإسلامي؛ توصّل إلى تصوّرات جذريّة، رَام من خلالها إعادة بناء (جيل قرآني جديد) قادر على تأسيس المعالم الكبرى لدولة الخلافة على منهاج النّبوّة. هكذا، فـ «مع التيار القطبي إذا، ستدخل موضوعة الدولة الإسلامية منحدرًا لا قرار له. لن نقرأ في لوحة تلك الدولة عناوين وعلامات من جنس الدستور، والأمة مصدر السلطة، وتكييف أحكام الشريعة مع مقتضيات العصر، والشورى والديمقراطية، والتمثيل والمجلس النيابي ... إلخ، بل ستواجهنا مفردات: «الجاهلية» والكفر والإيمان، والحاكمية، والثورة على المجتمع، والهجرة عن المجتمع الكافر أو الفاسق .. إلخ. نحن إذا - أمام خطاب فكري - سياسي جديد يمثل قطيعة مع سابقه، ويؤسس لنفسه مقدمات ونظامًا لا يَقْبَلُ القراءة إلا في إطارهما»[35]. لهذا السبب بالذات، فقد «كان سيد قطب هو أعظم الأيديولوجيين والمفكرين في جماعة الإخوان المسلمين»[36]؛ لأنه «تمكن من وضع الوثيقة الأساسية لإيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين بل أيديولوجية الحركة الإسلامية خلال فترة السبعينيات»[37]، وهو ما يدفعنا إلى محاولة مقاربة النصوص التأسيسيّة، والعدّة المفاهيميّة التي أقام على أساساتها هيكل مشروعه السياسي، الذي أثر من خلاله على مختلف تيارات الإسلام

34- في سيّاق دارسته للبيئات الأيديولوجية والسيّاسية التي أدّت إلى نشوء تيّارات الإسلام السيّاسي، توقف الدكتور **رضوان السيّد** بالدرس والتحليل عند ثلاث أمور مهمّة تتعلق بالخلفيات الأيديولوجية الجوهرية التي ارتكزت عليها النظرية والممارسة الجهادية المؤسّسة لاشتغال تيّارات الإسلام السيّاسي حركيًا وهي: «**إطرائق توظيف النصوص الفقهية** والعقدية القديمة لدى نضاليي الإسلام السياسي، **والطبيعة الأيديولوجية الغلابة** للبيانات العقدية لذلك الإسلام، **ومآلات وآثار تلك الأيديولوجيات على الداخل الاجتماعي، وعلى الإسلام التقليدي في الوقت نفسه**. أما **بالنسبة إلى الأمر** الأول: طرائق التوظيف. فالمُلاحظ أن الإسلاميين الحزبيين يستخدمون النصوص القرآنية في الأعمّ الأغلب، وتلك التي تتصل بمسائل الكفر والإيمان بالذات. وهي غالبًا آياتٌ وردت في سياق الصراع بين المسلمين بالمدينة وقريش المعادية بمكة. وهم لا يستخدمونها كما وردت لصراع الإسلام مع الخارج المُعادي؛ بل لمصارعة الجاهلية الكافرة في عُقْر دار الإسلام. [...]. فإذا وصلنا إلى المسألة الثانية مسألة طبيعة الفكر؛ نجد أنها لديهم جميعا [...] بيانات عقدية يغيب فيها السياسي، ويسيطر العقائدي والأيديولوجي. فهم لا يسلكون مسلك المُعارض السياسي الذي يريد أن يصل للسلطة من أجل الإصلاح أو ما يعتبره كذلك؛ بل يسلكون مسلك المخلص والمنقذ للمجتمع بل للدين، دين الله الذي حُرِّف، ووقعت على عواتقهم مهمة إقامته وتسويده من جديد. لذا يبدو أحيانا كأنما همّهم أن يُستشهدوا لا أن ينتصروا، أو كأنما لا خلاصَ لهم من الظالمين والجاهلية إلا بأن يمضوا عمدًا إلى الموت تكفيرا وتوبة من الرجس السائد؛ مادام اجتثاث ذلك الرجس من جذوره أمرًا بعيد المنال. [...]، فالذي أراه أنّ الحركات الإسلامية المعاصرة في الأساس حركات إحيائية [...] ينشأ إحساس لدى فرد أو فئة من الفقهاء أو ذوي الحساسية الخاصة في فترةٍ ما أنّ «التوحيد» أو مفهوم «العبودية» يتعرّض صفائه للشوائب والتهديد الداخلي أو الخارجي، فتقوم حركة إحيائية ذات طابع شعائري للتنقية أو العودة أو التوبة أو بلغة الإسلاميين: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. [...] أمّا آثار ذلك على الداخل الاجتماعي وعلى الرؤية التقليدية للإسلام فمختلطة وتستدعي أكثر من نظرةٍ عابرة. فرجال الدين المسلمون التقليديون ينظرون إليهم بضيق واستغراب. ويخشى الجديون منهم على الإسلام نفسه نتيجة اعتبار مسألة السلطة السياسية المسألة الأساس في الإسلام كله. بمعنى أن الرحابة التقليدية المتعارَف عليها ضمن الإسلام كدين عالميٍّ، جرى العُرْفُ على اعتبار الشعائر والأعراف، وأسلوب الحياة، أجزاءه الأكثر تعبيرًا وأهمية؛ تتوارى لصالح ربط الإسلام وجودًا وعدمًا بصورةٍ مطلقة بشكل متصوَّر للسلطة هو **الخلافة** التي يمكنها وحدها تطبيق الشريعة على النحو الحَرْفي. [..]. وتأتي جدّتُهُمْ من طرائق استخدامهم للنصوص الدينية، ولطيّهم الدنيا كلها تحت عباءة الدين، ولاعتبارهم الجهاد بالنفس الطريق الأكثر قصرًا واستقامة للوصول إلى تطبيق الشريعة] ».

انظر، رضوان السيّد: **سيّاسيات الإسلام المعاصر .. مراجعات ومتابعات**، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الثانية / مزيدة ومنقحة، شباط / فبراير، 2015، ص 133 134 135 136. (التشديد والقوسين من وضع المؤلف).

35- عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، أيلول / سبتمبر، 2004، ص 196

36- دليب هيرو: **الأصولية الإسلامية في العصر الحديث**، سبق ذكره، ص 128

37- رفعت سيّد أحمد: **النبي المسلح (1) الرافضون**، سبق ذكره، ص 20

السياسي - خصوصًا الراديكالية -التي نحت منحى تكرار نفس المقولات ونفس الحاصل الذي كرّسه فهم سيّد قطب للمجتمعات الإسلاميّة وهو في إطار تقسيمها إلى مجتمعات مؤمنة قادرة على تأسيس (الحاكمية لله)، ومجتمعات (جاهلية) كافرة آخذة بحاكميّة البشر والمدنيّات الوضعيّة.

ثانيا: إقرار جاهلية الوجود الاجتماعي الإسلامي وكفره مدخلا لشرعنة الجهاد في سبيل إقامة الحاكميّة لله عند سيّد قطب

تتحكم في النصوص التأسيسيّة المشكلة لفكر سيّد قطب الحركي الجهادي، مواقف حدية أحاديّة الجانب، تنطلق بادئ ذي بدء، من محاولة تكريس نظرة تشاؤميّة تقوم على أساس التشكيك في مختلف المنجزات الحضاريّة الإنسانيّة الماديّة، وهو ما تجسّد بشكل صريح من خلال كتابه العمدة: «معالم في الطريق»، حيث ألفيناه لا يتردّد في الإعلان عن إفلاس المشروع الغربي حضاريًا، وسيّاسيًا، وثقافيًا، وقيميًا. الأمر الذي عمل على إقراره بوضوح، حين راح يصرّح قائلا: «تقف البشرية اليوم على حافة الهاوية.. لا بسبب التهديد بالفناء المعلق على رأسها [...] ولكن بسبب إفلاسها في علم «القيم»»[38]. بموجب هذا، لم يتردّد في التأكيد أن «النظام الغربي قد انتهى دوره؛ لأنه لم يعد يملك رصيدًا من «القيم» يسمح له بالقيادة»[39]. وبالتالي، فمختلف المنجزات الحضارية الغربية «التي تبهر الكثيرين وتهزم أرواحهم ليست سوى نظم جاهلية في صميمها»[40]. ومادامت المقدمة الكبرى التي أقام على أساسها جوهر مشروعه الحركي الجهادي، تقوم بالأساس على اختزال أنماط الوجود الإنساني المعاصر في نمط الوجود (الجاهلي)، فإنه راح يوضح لقارئ فكره، كيفيّات تحديده موضوعيًا، لأنماط وجود المجتمع (الجاهلي) قائلا: «إن المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم! وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا: إنه هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده .. متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية. وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار «المجتمع الجاهلي» جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلا»[41]. على أساس هذه المقدمة الكبرى التي ساهمت في نحت المفاهيم المؤسِّسة للبنية الذهنيّة والإدراكيّة لسيّد قطب، وجدناه ينبّه قارئه إلى مسألة أساسيّة تقوم على اعتباره أن «الجاهلية ليست فترة من الزمان، إنما هي حالة من الحالات تتكرر كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام، في الماضي والحاضر والمستقبل على السواء»[42]. لهذا السبب بالذات، فإنه لم يتوان في اعتبار المجتمعات الإسلاميّة مجتمعات (جاهلية)؛ وذلك بالرّغم من كونها مجتمعات تدين بالدين الإسلامي؛ لا لشيء سوى لكونها «لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها. فهي - وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله - تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين

38- سيد قطب: **معالم في الطريق**، دار الشروق، الطبعة الشرعية السادسة، 1399 هـ 1979 م، ص 3

39- سيد قطب: **معالم في الطريق**، سبق ذكره، ص 4

40- المصدر السابق، ص 157

41- المصدر السابق، ص ص 88 89

42- المصدر السابق، ص 167

بحاكمية غير الله، فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها، وشرائعها وقيمها، وموازينها، وعاداتها وتقاليدها .. وكل مقومات حياتها تقريبًا»[43]. وعليه فـ «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية... تصورات الناس وعقائدهم، وعاداتهم وتقاليدهم، وموارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية وتفكيرًا إسلاميًا .. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية»[44]. وبما أنها كذلك؛ «فإن موقف الإسلام من هذه المجتمعات الجاهلية كلها يتحدد في عبارة واحدة: إنه يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات كلها وشرعيتها في اعتباره»[45]. وبما أن الإسلام يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات من منظور سيّد قطب، فإن هذا الفهم الأحادي الجانب، قد وضعه أمام معضلة تتجسد في تكفير نظم المجتمعات الإسلاميّة، وإخراج المنتسبين إليها من الدائرة الرّوحية للدّين الإسلامي بشكل مطلق. وها هو يقول: «المسألة في حقيقتها هي مسألة كفر وإيمان، مسألة شرك وتوحيد، مسألة جاهلية وإسلام. وهذا ما ينبغي أن يكون واضحا... إن الناس ليسوا مسلمين كما يدّعون وهم يحيون حياة الجاهلية. وإذا كان فيهم من يحب أن يخدع نفسه أو يخدع الآخرين، فيعتقد أن الإسلام يمكن أن يستقيم مع هذه الجاهلية فله ذلك. ولكن انخداعه أو خداعه لا يغير من حقيقة الواقع شيئا... ليس هذا إسلامًا، وليس هؤلاء مسلمين. والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد»[46]. وبما أن ذهنية التكفير تقوم على ادعاء احتكار الحقيقة المطلقة، ووهم ادعاء الطهارة الخلقيّة والإيمانيّة على خلاف باقي أفراد المجتمع (الإسلامي / الجاهلي)، ناهيك عن القدرة على التملك المعرفي للتاريخ الإنساني، والعمل على إقصاء كلّي لأدوار مختلف الفواعل الاجتماعيين من داخل المجال السيّاسي والاجتماعي الذين ينتسبون إليه؛ فإن سيّد قطب، قد رسم الخطوط الكبرى لمعالم الحركة الجهادية المعاصرة، مختزلا أدوارها قائلا: «إن مهمتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع. مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه، هذا الواقع الذي يصطدم اصطدامًا أساسيًا بالمنهج الإسلامي، وبالتصور الإسلامي، والذي يحرمنا بالقهر والضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي أن نعيش»[47]. وعليه، فلن يتم تطبيق (المنهج الإلهي) حياتيًا، إلا من خلال الوعي بضرورة ربط الاعتقاد الدّيني بالفعل الحركي الجهادي عملياً؛ لأنَّ «التصور الاعتقادي يجب أن يتمثل من فوره في تجمع حركي، وأن يكون التجمع الحركي في الوقت ذاته تمثيلا صحيحًا وترجمة حقيقية للتصور الاعتقادي»[48]. وغاية هذا الربط بين الاعتقاد الدّيني والفعل الحركي الجهادي، هو إعادة إقامة مجتمع إسلامي يدين (بالحاكمية لله) ويقطع بالمقابل مع مختلف النظم السياسيّة التي تعاقبت على المجال السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر؛ وذلك على اعتبار أن «المجتمع الإسلامي [...] هو طريق الخلاص الوحيد للبشرية المهددة بالدمار والبوار .. [...]

43- المصدر السابق، ص ص 91 92
44- المصدر السابق، ص ص 17 18
45- المصدر السابق، ص 93
46- سيد قطب: **معالم في الطريق**، سبق ذكره، ص 158
47- المصدر السابق، ص 19
48- المصدر السابق، ص 44

إنه ضرورة إنسانية، وحتمية فطرية... ومن ثم، فإن الدوافع لبروزه أقوى من كل معوّقة. [...] إن حتمية قيام هذا المجتمع بوصفه ضرورة إنسانية لإنقاذ الإنسانية. وبوصفه الترجمة العملية للمنهج الإلهي الذي لا بد غالب»[49]. وعلى هذا الأساس، فإن المجتمع الإسلامي الذي بشّر سيّد قطب بحتمية إقامته، إنما يستمد طابعه الخلاصي من كونه يقوم على قاعدة (الحاكمية لله)؛ وذلك على خلاف باقي المجتمعات الآخذة بشرائع النظم الماديّة الوضعيّة التي تقوم على أساس الحاكميّة للإنسان. لهذا، فإن «القاعدة التي يقوم عليها النظام الإسلامي تختلف عن القواعد التي تقوم عليها الأنظمة البشرية جميعًا... إنه يقوم على أساس أن الحاكمية لله وحده؛ فهو الذي يشرع وحده. وسائر الأنظمة تقوم على أساس أن الحاكمية للإنسان، فهو الذي يشرع لنفسه... وهما قاعدتان لا تلتقيان. ومن ثم فالنظام الإسلامي لا يلتقي مع أي نظام. ولا يجوز وصفه بغير صفة الإسلام»[50]. وبما أن النظام الإسلامي نظام اجتماعي وعقدي قائمٌ على أساس (الحاكمية لله)، فإن هذا الفهم الذي تبنّاه سيّد قطب، لم يعمل إلا على تكريس إقصاء أدوار الفواعل الاجتماعيين من داخل المجال السيّاسي الإسلامي المعاصر. خصوصًا أولئك الذين اختلفوا مع مقاربته في فهم وتأويل تاريخية الدّين الإسلامي من جهة، ورفضوا اختزالها في حتمية تأسيس ما أسماه (بالحاكمية لله) من جهة أخرى. وفي ذلك رفض مطلق لقيم الغيريّة والإيمان بممارسة الآخر حقه في الحياة. علاوة على تقسيم المجال السياسي والعقدي والاجتماعي الإسلامي إلى دارين: (دار الإسلام) و(دار الحرب) التي ينبغي تشريع اعتزال المنتسبين إليها شعوريًا ومكانيًا، وذلك بهدف تشريع الجهاد ضدّهم، وهو ما لم يتردّد في الجهر به قائلا: «هناك دارًا واحدة هي دار الإسلام. تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة، فتهيمن عليها شريعة الله، وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعضا. وما عادهم فهو دار الحرب، علاقة المسلم بها إما القتال، وإما المهادنة على عهد أمان. ولكنها ليست دار الإسلام، ولا ولاء بين أهلها وبين المسلمين [...] فلا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله، فتقوم الروابط بينه وبين سكانه على أساس الارتباط في الله، ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضوا في «الأمة المسلمة» في «دار الإسلام»، ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله، فتصل الوشيجة بينه وبين أهله»[51].

استنادًا على هذه المواقف الحدّية التي وجّهت البنية الذهنيّة والإدراكيّة لرؤى سيّد قطب، يتبيّن أن النصوص التأسيسيّة لمعالم فكره، والهيكل المفاهيمي الذي شكل أساسه الاستدلالي، وهو في إطار التّنصيص على حتمية إقامة (الحاكمية لله)، قد ظل في مجمله، أساسًا يستمد شرعيّته من خلال مدخل أوّلي عام، ينبني

49- سيّد قطب: **الإسلام ومشكلات الحضارة**، دار الشروق، الطبعة الشرعية الحادية عشر، 1412 هـ 1992 م، ص ص 186 187

50- سيّد قطب: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، دار الشروق، الطبعة الشرعية الثالثة عشرة، 1413 هـ 1993 م، ص 76

في ذات السّياق، عمل المفكر **سيّد قطب**، على بيان جوهر نظرية الحكم في الإسلام، مختزلا إيّاها في مفهوم (الحاكمية لله) قائلا: «[إن الحاكمية في هذا النظام الرباني الفريد لله وحده، فلا حاكمية فيه لأمير ولا رعية، فالله وحده، هو المشرع ابتداء وعمل البشر هو تطبيق التشريع الإلهي وتنفيذه - وهم حتى فيما يجمعون عليه مما لم يرد فيه النص، يظلون مطبقين للمبادئ الإسلامية، لا مبدعين ولا مضيفين مبدأ جديد لا أصل له في الشريعة، بله يكون مخالفا لأصل من أصولها - وهم في الأحكام التطبيقية والتنفيذية محكومون بالمبادئ الأساسية التي جاءت بها الشريعة، غير مخيرين في العدول عنها، أي اختيار بعضها دون بعض، أو في تعديلها وتحويرها] ».

انظر، سيّد قطب: **نحو مجتمع إسلامي**، دار الشروق، الطبعة العاشرة، 1413 هـ 1993 م، ص 150

51- سيد قطب: **معالم في الطريق**، سبق ذكره، ص ص 137 138

على الإقرار (بجاهلية وكفر) المجتمعات الإسلاميّة؛ وذلك بهدف إضفاء طابع المشروعيّة والصلاحيّة العقديّة على مختلف الأفعال الجهادية العنيفة. لهذا، فإقامة مجتمع إسلامي مرتكز على أساس (الحاكمية لله) مشروط بالاستناد على خلفية أيديولوجيّة تهدف إلى تكريس مبدأ أساسي يشتغل وفقه كل (مجاهد) منتسب للحركات الجهادية من داخل المجال السيّاسي الإسلامي المعاصر مفاده: تبرير مختلف أشكال السلوك الجهادي العنيف الذي غالبًا ما يتمظهر في شكل اغتيالات منظمة للأفراد والجماعات المشكلة للنسيج الاجتماعي الإسلامي، وشرعنته دينيًا. وبالتالي، تبشير (الجيل القرآني) الصاعد بأن (المجاهد) الذي يموت في سبيل إقامة (الحاكمية لله) شهيد، جسّد بموته الانتقال من عوالم الحياة (الجاهلية) إلى الفوز بالخلاص المطلق المتجسد في نعيم الجنّة الأبديّة، وهو ما نصّ عليه سيّد قطب، حين انتدب نفسه للتنبؤ بمصائر الفواعل الاجتماعيين المؤسّسين للمجال السيّاسي (الإسلامي / الجاهلي) الأخرويّة قائلا: «إن الناس كلهم يموتون أما هو فيستشهد. وهو يغادر هذه الأرض إلى الجنة، وغالبه يغادرها إلى النار»[52]. مما يؤكد بجلاء أن معالم طريق إقامة (الحاكمية لله)، لن تكتمل، إلا من خلال الانتصار المطلق لقيم الموت على حساب قيم الحياة، وقيم ادعاء تكفّل الجماعات الجهادية بالدفاع عن مركزيّة الوجود الإلهي التي تم اقتحامها وتدنيس طهارتها من لدن أفراد المجتمعات الإسلاميّة (الجاهلية والكافرة) بحدود وشرع الله، بدل قيم الغيريّة والتسامح الكفيلة بتأسيس سبل العيش المشترك. تلك القيم التي لم تعمل إلا على إغراق المجال السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر ضمن نسق مغلق من العنف المُميت، وهو ما يضعنا قدّام مسألة بالغة في الجدّة تتجلى في أنه «لم يكن من ثمارٍ للثنائيات القطبية الحدِّية: المجتمع الجاهلي المجتمع المسلم، حزب الشيطان حزب الله، حاكمية البشر حاكمية الله ...إلخ، سوى ثنائية عقدية سياسية جديدة: إيمان كفر، كانت مدخلا إلى طورٍ من الإيقاع الفكري في العقل الإسلامي (الحزبي على نحوٍ خاص) لم تَيْنَع فيه غير أفكار التكفير والتأثيم ودعوات «الهجرة» عن «المجتمع الجاهلي» و«الجهاد» ضدّه[53]». بموجب معطيات هذا الحاصل الأخير، يمكن القول، إنه «من عباءة سيّد قطب خرجت كل جماعات الإسلام النضالي المعاصرة التي لا تملكُ في الحقيقة تصورًا لبدائل للأنظمة القائمة، لكنها مصممة وبالحديد والنار، على هدم البنية القائمة من أجل أن يكون الأمر لله وحده»[54]. ومن بين أهم هذه الجماعات (الجهادية) المعاصرة التي ارتبطت عضويًا بمرجعية سيّد قطب، القائمة على أساس إقرار (جاهلية وكفر) الوجود الاجتماعي الإسلامي بهدف شرعنة الفعل الجهادي في سبيل إقامة (الحاكمية لله)، هنالك جماعة التكفير والهجرة، وجماعة الجهاد الإسلامي؛ التي أقرّت بضرورة الشروع في اعتزال طائفة المؤمنين الصّادقين شعوريًا ومكانيًا لقيم (الجاهلية وحكم الطواغيت) وذلك بهدف هدم مختلف الأنظمة السياسيّة الوضعيّة (الكافرة) عن طريق تكفير المجتمع الإسلامي، وتبرير قتل فواعله الاجتماعيين، من أجل إقامة نظام بديل يتمثل في دولة الخلافة على منهاج النّبوّة.

52- سيد قطب: **معالم في الطريق**، سبق ذكره، ص 168

53- عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، سبق ذكره، ص ص 210 211

54- رضوان السيّد: **سيّاسيات الإسلام المعاصر .. مراجعات ومتابعات**، سبق ذكره، ص 155

ثالثا: الفعل الجهادي حلا جذريا لهدم الأنظمة الجاهليّة المحكومة بشرائع الطواغيت عند جماعتيْ: التكفير والهجرة والجهاد الإسلامي

إن المتمعن في البنية العميقة المشكلة لمختلف النصوص والوثائق أو البيانات السياسيّة التي رقشها الأعلام المؤسّسون لجماعة التكفير والهجرة وجماعة الجهاد الإسلامي، يستشف أنها بنية تمتح من المنطلقات الفكريّة التي أسّس لها سيّد قطب لما كان يؤسّس (حاكميّة الله).

على هذا الأساس، أجمع قادة هاتين الجماعتين على أن «الحكم القائم اليوم في جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر فلا شك في ذلك، والمجتمعات في هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية»[55]. استنادًا على هذا المعطى وانطلاقا منه، لخص محمد عبد السّلام فرج، الغايات الجوهريّة من قيام جماعة التكفير والهجرة؛ وذلك في كرّاسه المعنون بعنوان: «الجهاد الفريضة الغائبة»، قائلا: «فعلينا أن نركز قضيتنا الإسلامية وهي إقامة شرع الله أولا في بلدنا وجعل كلمة الله هي العليا ... فلا شك أن ميدان الجهاد الأول هو اقتلاع تلك القيادات الكافرة واستبدالها بالنظام الإسلامي الكامل ومن هنا تكون الانطلاقة»[56]. بموجب هذا القول يتضح بأن محمد عبد السّلام فرج، قد عمل على جعل (الجهاد) «الفريضة السادسة التي ينبغي أن يلتزم بها الإنسان المسلم»[57] واستراتيجية جذرية لتقويض أسس النظم السياسيّة التي تعاقبت على حكم المجتمعات الإسلاميّة الحديثة والمعاصرة.

وذلك على اعتبار أن حكام تلك النظم، هم في الحقيقة، حكام (كفار وطواغيت مرتدّين)؛ لأنهم يحكمون بغير ما أنزل الله. لهذا فقد وجد أن «طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف»[58]. وعلى هذا الأساس، صار منهج جماعة التكفير والهجرة وجماعة الجهاد الإسلامي، قائمًا بكيفيّة مركزيّة على قوام مؤدّاه: أن «قتال الحاكم الكافر من الجهاد في سبيل الله»[59]. وعليه يكون من المفروض «على المسلمين أن يرفعوا السيوف في وجوه القادة الذين يحجبون الحق ويظهرون الباطل وإلا لن يصل الحق إلى قلوب الناس»[60]؛

لأن هذا «الفرض واضح بالنص القرآني إنه القتال أي المواجهة والدم»[61]. لذلك يصير «حكم إقامة حكم الله على هذه الأرض فرض على المسلمين ويكون الاحتكام لله فرض على المسلمين فبالتالي قيام الدولة

55- صالح سرية قائد تنظيم الفنية العسكرية: **وثيقة رسالة الإيمان 1973** م، وثيقة واردة ضمن كتاب: رفعت سيّد أحمد: **النبي المسلح (1) الرافضون**، سبق ذكره، ص 39

56- محمد عبد السّلام فرج: **الجهاد الفريضة الغائبة**، [د. ط.]، [د. ت.]، ص 28

57- دليب هيرو: **الأصولية الإسلامية في العصر الحديث**، سبق ذكره، ص ص 174 148

58- المصدر السابق، ص 6

59- عبود الزمر (أمير جماعة الجهاد): **منهج جماعة الجهاد الإسلامي مخطوط وثائقي غير منشور**، القاهرة: ليمان طره - 1986، مخطوط وارد ضمن كتاب: رفعت سيّد أحمد: **النبي المسلح (1) الرافضون**، سبق ذكره، ص 122

60- محمد عبد السّلام فرج: **الجهاد الفريضة الغائبة**، سبق ذكره، ص 29

61- المصدر السابق، ص 32

الإسلامية فرض على المسلمين، لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب وأيضا إذا كانت الدولة لن تقوم إلا بقتال فوجب علينا القتال»[62]. من هنا يتبيّن أن مطلب إقامة دولة الخلافة على منهاج النّبوّة لن يتم تحقيقه إلا عبر تفعيل الأبعاد العمليّة لمفهوم «الانقلابية: وهي الرفض المطلق لكل النظم والمجتمعات الجاهلية لصدورها عن غير الإسلام، والعمل على إرساء المبادئ والقيم الإسلامية في جميع المجالات سواء كان ذلك في مجال الاعتقاد أم الأخلاق أم التشريع أم الفكر. والانقلابية التي نعنيها هي التغيير الجذري في شتى مناحي الحياة وصورها»[63]. وبما أن مفهوم (الانقلابية) قد ظل من بين أهم المفاهيم المؤسّسة لمنهج جماعات الجهاد الإسلامي، فإن المنهج (الانقلابي)، لن يتم تفعيله إلا عن طريق إقامة فعل حركي جهادي جذري يتمثل في «الثورة الإسلامية على النظم الجاهلية القائمة في البلاد، واقتلاع جذور الباطل وإحداث التغيير الكامل في كل جوانب الحياة بإحلال البديل الإسلامي، رافضين بذلك كل الحلول الجزئية الرامية إلى التدرج في التطبيق أو تطبيق الحدود فقط، [...] كما إننا نرفض المشاركة في السلطة الباطلة القائمة في البلاد لعدم مشروعية ذلك، كالانضمام إلى الأحزاب السياسية الراهنة أو تكوين حزب ديني يطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية وسرعان ما تبَدّد مطالبه مع تصفيق الأغلبية الجاهلة في مجلس الشعب»[64]. استنادًا على المواقف التي أفرزتها قيادات جماعة التكفير والهجرة وجماعة الجهاد الإسلامي، يتبيّن أنها مواقف سياسيّة انطلقت من اعتبار أن تأسيس الاجتماع الإسلامي على أسس وضعيّة نابعة إما من منطلق الشورى أو الدستور، ما هو في حقيقة الأمر، سوى انتهاك صريح للأمر الإلهيّ؛ وبالتالي الوقوع التلقائي المتعمّد في الكفر. وذلك راجع إلى كونها بنَت مواقفها السياسيّة على مبدأ جوهري مفاده: أن الله وحده هو «صاحب التشريع في هذا الكون وليس لأحد حق التشريع إلا فيما لا نصّ فيه، فمن أعطى لنفسه الحق في إيجاد منهج للحياة أو التشريع فقد أشرك بالله وكفر بالله أساسًا واتخذ له ربًا سواه حتى ولو كان مؤمنا بالله ورسوله. [...] وعليه، فإن كل الأنظمة وكذلك كل البلاد الإسلامية اتخذت لها منهاج ونظمًا وتشريعات غير الكتاب والسنة قد كفرت بالله واتخذت من نفسها آلهة وأربابًا. فكل من أطاعها مقتنعًا بها فهو كافر لأنه اتخذ له ربًا سوى الله، وهذا الكفر الجديد أشد كفرًا من مشركي الجاهلية إذ إن أولئك قد اتخذوا الأصنام [...] في حين أن هؤلاء قد كفروا بالله أساسًا واتخذوا لهم آلهة أخرى بدلا عنه»[65]. وعليه، تصبح قضيّة إقامة دولة الخلافة على منهاج النّبوّة

62- المصدر السابق، ص 9

63- عبود الزمر (أمير جماعة الجهاد): **منهج جماعة الجهاد الإسلامي مخطوط وثائقي غير منشور**، القاهرة: ليمان طره - 1986، مخطوط وارد ضمن كتاب: رفعت سيّد أحمد: **النبي المسلح (1) الرافضون**، سبق ذكره، ص 114

64- المصدر السابق، ص 119

65- صالح سرية قائد تنظيم الفنية العسكرية: **وثيقة رسالة الإيمان 1973** م، وثيقة واردة ضمن كتاب: رفعت سيّد أحمد: **النبي المسلح (1) الرافضون**، سبق ذكره، ص 33

قضية إيمانيّة؛ لا يكتمل إيمان المسلم[66] بشرع الله، المخالف لشرائع المجتمع (الإسلامي / الجاهلي)؛ إلا إذا جاهد في سبيل إعادة إحيائها، وتأسيس المنطلقات النظريّة والعمليّة للاجتماع الإسلامي على أسسها؛ لأنه منذ «أن سقطت الخلافة الإسلامية فقد المسلمون سيفهم ودرعهم وأصبحوا نهبة لكل طامع وفريسة لكل غاصب، فتقطعت أوصال الدولة الإسلامية وغابت شريعة الله من موقع الريادة، فتخبطت البشرية في مستنقعات القوانين الوضعية الباطلة وتردت في غيابات الأفكار العلمانية الضالة»[67]. لهذا، فإنه «ليس أمام الأمة الإسلامية كي تستعيد مجدها سوى أن تنسلخ من تحت إمرة الحكام الذين يحكمون بغير ما أنزل الله، المستبدلين للشرائع لينضموا إلى صف الحركة الإسلامية باذلين المهج والأرواح والأموال لاستعادة الخلافة الإسلامية فتتجمع الأوصال بعد التفكك والانفصال، فيعود للإسلام هيبته ويصان لكل مسلم حرمته»[68].

يستفاد مما سبق آنفا، أن الغاية النهائيّة من قيام الفعل الجهادي عند تيارات الإسلام السيّاسي الراديكالي قد تجسدت في حتمية إقامة دولة الخلافة على منهاج النّبوّة، وهو ما يؤكّد بجلاء أن مختلف المرجعيّات الفكرية والأسانيد النصيّة والصياغات المفاهيميّة والمبررات الأيديولوجيّة التي استند عليها؛ كانت موجّهة بالأساس، بهدف جعل مفهوم الجهاد كما عُبّر عنه من داخل منطوق الخطاب القرآني، والسنة النّبوية، مرتبطا بفعل القتل المؤدي تلقائيًا إلى مصادرة حق الآخر في ممارسة فعل الحياة.

وانطلاقا من هذا الفهم والتأويل والتفسير الأحادي الجانب لمفهوم الجهاد؛ لم تخرج جماعة التكفير والهجرة وجماعة الجهاد الإسلامي، عن إطار المرجعيّات الفكريّة القائمة على أساس تكريس شرعنة تكفير وتقتيل الفواعل الاجتماعيين المؤسّسين للمجتمعات الإسلاميّة الحديثة والمعاصرة؛ بتعلة كونهم مساهمين فعليين في تأبيد الأنظمة (الجاهلية) المحكومة بشرائع (طواغيت) الأمة الكافرة بحقيقة شرع الله المتجسد جوهريًا في مفهوم (الحاكمية لله).

66- في سيّاق تِعداده للشروط التي ينبغي أن تتوافر في المسلم من أجل تحقيقه للإيمان الكامل بشرع الله، المخالف لشرع (المجتمع الإسلامي / الجاهلي)، أكد القيادي في جماعة الجهاد الإسلامي، **صالح سرية**، قائلا: «[يكون المسلم مؤمنًا كامل الإيمان إذا كان واحدًا من ثلاثة أشخاص:

1- إذا كان واضحًا في عقيدته مصرحًا بأنه يعمل لإقامة الدولة الإسلامية. وفي الدولة التي تسير على النظام الديمقراطي، إذا تكونت جماعة إسلامية أو حزب إسلامي، جاز له المساهمة صراحة بالانتخاب ودخول البرلمان والمشاركة في الوزارات إذا كان صريحا بأنه يسعى عن هذا الطريق للوصول إلى السلطة وتحويل الدولة إلى دولة إسلامية.

2- إذا كان العلن غير ممكن يجوز للشخص أن يدخل في مختلف اختصاصات الدولة بأمر من الجماعة الإسلامية، ويستغل منصبه لمساعدة الجماعة للحصول على السلطة أو للتخفيف عنها في حالة المحنة، أو لقيادتها بأي طريق. ولا مانع أن يصبح وزيرًا حتى مع حكم طاغية إذا كان بهذه النية.

3- إذا لم يكمن في جماعة إسلامية لعدم اقتناعه بأي جماعة من الجماعات التي اتصلت به لكنه مؤمن بكل المبادئ التي ذكرناها، وقد وطد العزم على أن ينضم إلى الجماعة الإسلامية الحقة حين يجدها ويستغل منصبه في إفادة الإسلام والمسلمين. والجهاد لتغيير هذه الحكومات وإقامة الدولة الإسلامية فرض عين على كل مسلم ومسلمة لأن الجهاد ماض إلى يوم القيامة، [...] ومن ماتوا دفاعًا عن حكومات الكفر ضد من قاموا لإقامة الدولة الإسلامية فهم كفارًا إلا إذا كانوا مُكرهين فإنهم يبعثون عن نياتهم. [...] وكل من كان ولاؤه لدولة الكفر وليس لإقامة الدولة الإسلامية عومل معاملة الكفار] «.

أنظر، المصدر السابق، ص ص 41 42

67- عبود الزمر (أمير جماعة الجهاد): **منهج جماعة الجهاد الإسلامي مخطوط وثائقي غير منشور**، القاهرة: ليمان طره - 1986، مخطوط وارد ضمن كتاب: رفعت سيّد أحمد: **النبي المسلح (1) الرافضون**، سبق ذكره، ص 111

68- عبود الزمر (أمير جماعة الجهاد): **منهج جماعة الجهاد الإسلامي مخطوط وثائقي غير منشور**، القاهرة: ليمان طره - 1986، مخطوط وارد ضمن كتاب: رفعت سيّد أحمد: **النبي المسلح (1) الرافضون**، سبق ذكره، ص 116

على هذا الأساس، يمكن القول إن المراحل التاريخيّة للفعل الجهادي عند تيّارات الإسلام السيّاسي - ذات المنطلقات الراديكاليّة - كان محكومًا منذ بداية تشكّل إرهاصاته الأولية، وإلى حدود الزمن التاريخي الراهن، بتفعيل المنطلقات الكبرى للمرجعيّات الفكريّة التي أسّس لها أعلام الحركات الجهادية، سواء في صبغتها الحديثة أو المعاصرة. تلك المرجعيّات التي لم تستطع الانفكاك من إسار اختزال تاريخيّة الدين الإسلامي، في حتمية إعادة تأسيس دولة الخلافة على منهاج النّبوّة، باعتبارها النموذج الديني والسيّاسي القادر على الدفاع عن مركزيّة الوجود الإلهي، وتجسيد الخلاص المطلق للذات الإسلاميّة من مختلف أزمات التأخر والفوات الحضاري والتاريخي.

ولعل الارتباط المَرضي للحركات الجهاديّة بالماضي التّاريخي؛ المتجسّد في إقرارها بالقدرة المطلقة على استقراء مجمل الإشكالات الحضاريّة والتاريخية بالتعويل على رؤية ماضوية تجسّدت في صيغة محاكاة (عصر الخلافة الرّاشدة) الذي برز كنتاج تاريخي لإفرازات فترة الإسلام المبكّر، من شأنه أن يُبرز محدوديّة أفقها؛ وذلك على اعتبار أنه «إذا تتبعنا صيغة العودة إلى «الإسلام المبكر» لاحظنا أنه يجري التنظير لها من موقع تمييز ميتافيزيقي (لا تاريخي) بين الحقيقة والتاريخ، والثابت والمتغير، والمطلق والنسبي، ومن ثم بين الوحي (الإلهي) والعالم أولا، وفي ضوء رؤية انحدارية فاجعية للزمن التاريخي ثانيا»[69]، وهو الشيء الذي يؤكد مسألة أساسية مفادها أن «منطلق الإسلام السياسي، [...] هو من البداية، لا تاريخية النظم الاجتماعية»[70]. ولما كان الأمر كذلك، فإن إفرازات هذا المعطى الآنف بيانه، يوضح بجلاء أن الفعل الجهادي عند تيّارات الإسلام السيّاسي، قد ظل مسنود بمرجعية يوتوبيّة متعاليّة عن إطاري الزمان والمكان، تجسّدت في طوبى الخلافة[71]. وفق هذا المنظور، يُرى أن إجماع جماعة التكفير والهجرة وجماعة الجهاد الإسلامي، على ضرورة هجرة واعتزال المجتمعات الإسلاميّة (الجاهلية) المعاصرة شعوريًا ومكانيًا، مردّه إلى كون تلك الجماعات، قد آمنت بأن تحقيق خلاصها المطلق ليس يكون من داخل واقع (الأنظمة الجاهلية المحكومة بشرائع الطواغيت الكافرين بشرع الله)؛ وإنما من خلال السير باتجاه تأسيس واقع بديل حتى وإن اتخذ طابع (الواقع) اليوتوبي؛ وذلك أخذا بعين الاعتبار، أن «التفكير المبني على التمنيات وليس على الحقائق يلعب دائمًا دورًا في الشؤون الإنسانية. وحين لا يجد الخيال ما يرضيه وما

69- طيب تيزيني: **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من بواكيره حتى المرحلة المعاصرة، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، الجزء الخامس، دار ينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، [د . ط.]، [د . ت.]، ص 32

70- عبد المجيد الشرفي: **مرجعيات الإسلام السياسي**، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2014، ص 27

71- في هذا السّياق قام الدكتور **عبد الله العروي** على نعت هذا الطموح «بطوبى الخلافة»، حيث قال: «[إن الخلافة هي طوبى الفكر السياسي الإسلامي. لهذا السبب بالذات؛ أي لأنها مثل أعلى وتخيل، لا يجوز أن نقول أنها الدولة الإسلامية، إن هذه العبارة متناقضة في ذاتها إذا أخرجناها من عالم المعقولات إلى عالم المحسوسات: تشير الدولة إلى مستوى ويشير الإسلام إلى مستوى آخر. تستقيم العبارة (دولة إسلامية) في ظروف غير طبيعية حيث يصبح الإنسان غير الإنسان وحيث تتغير القواعد العامة للسلوك البشري، فتتحول الدولة إلى لا دولة ويذوب هدفها المحدود في الغاية العظمى للأمة جمعاء. أما في الظروف العادية، فتبقى الدولة في نطاق الحيوانية، غايتها الغلبة والقهر والاستئثار بالخيرات، فلا يمكن أن تتحول تلقائيا إلى أداة تتوخى تحقيق مكارم الأخلاق] ».

انظر: عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثامنة، 2006، ص 120

يسعده في الواقع القائم فإنه يلجأ إلى الأماكن والأزمان التي تخلقها التمنيات والأحلام»[72]، لكن هذا الفهم لا ينبغي أن يحجب مسألة أساسيّة تقوم على أنه «ليست اليوتوبيا حلمًا وحسب، لكنها حلم يريد أن يتحقق»[73]. لهذا، فقد ظل تحقيق الحلم اليوتوبي لجماعة التكفير والهجرة، وجماعة الجهاد الإسلامي، المتجسّد في حتمية إعادة إقامة دولة الخلافة على مِنهاج النّبوّة مرهونا بمدى قدرتهما على جعل تقويض مُثل المجتمعات الإسلامية (الجاهلية) المعاصرة، كأساس للشروع في إحداث انقلاب تاريخي جذري للنظم المحكومة بشرائع (الطواغيت) وتأسيس مثل ونظم طاهرة بديلة، وهو الأمر الذي لن يتحقق إلا من خلال اختزال فهم مفهوم الجهاد الإسلامي وتأويله، في بشاعة العدائيّة البدائيّة، والعنف والتعصب، المؤدي حتمًا إلى رفض كلي لقيم التسامح والغيريّة والمشاركة في تأسيس الوجود الإنساني المشترك، لتكون المحصلة النهائيّة لإفرازات الفعل الجهادي عند تيارات الإسلام السياسي الراديكالي، متجسّدا في شرعنة مُصادرة حق الآخر في ممارسة فعل الحياة، وإقحام المجال السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر ضمن براثن نسق مغلق من العنف المُميت.

رابعا: مُراجعات الإسلام السياسي: من الفعل الجهادي إلى الاعتدال والمشاركة في الحياة السياسيّة

بما أن الظاهرة الجهاديّة عند تيّارات الإسلام السياسي، ظاهرة متغيّرة وغير خاضعة لمنطق سكوني لا تاريخي، فإن ما يمكن ملاحظته في هذا السياق، هو تلك المراجعات التي تم إحداثها من لدن أعلام مجموعة من تيّارات الإسلام السياسي، وهم في إطار محاولة إقامة نقد ذاتي يهدف إلى تأسيس تقييم شامل لنتائج الفعل الحركي الجهادي الذي نظروا له ومارسوه عمليًا. ترتيبا على ما ذكر، يمكن القول، إنه إذا كان المبتدأ المطلق لمختلف الحركات الجهاديّة يتمثل في تفعيل المقتضيات العامة لمفهوم الانقلابية؛ وذلك من خلال جعل الفعل الجهادي حلا جذريًا لهدم الأنظمة (الجاهلية المحكومة بشرائع الطواغيت)، وبالتالي، شرعنة المواجهة المسلحة المباشرة مع الأنظمة السياسيّة، وتبرير تكفير وقتل مجمل الفواعل المؤسسين للمجال السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر، لئن كان ذلك كذلك، فإن منطق الصيرورة التاريخيّة ومستجدات الأحداث السياسيّة، سيفرض على أعلام تيّارات الإسلام السياسي، التخلي نسبيًا عن المسار الحركي الجهادي العنيف؛

72- كارل مانهايم: **الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**، ترجمة، محمد رجا عبد الرحمن الديريني، الناشر، شركة المكتبات الكويتية، الطبعة الأولى أكتوبر 1980، ص 257

73- بور ريكور: **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، تحرير وتقديم، جورج هـ .تيلور، ترجمة، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، كانون الثاني / يناير / أي النار 2002 إفرنجي، ص 30

وذلك عبر الانخراط في مراجعات[74] فكرية وسياسية، ساهمت إلى حد كبير في تأسيس المنطلقات الأوليّة لبروز إسلام سياسي معتدل، يقوم على إعادة تأصيل الأسانيد النّصية الشرعية التي استقى منها خلفياته الأيديولوجيّة، وغائيّاته السياسيّة؛ وذلك على اعتبار أن «مراجعة الموقف السياسي لا تنفك عن عملية التأصيل، إذ يتلازمان تلازم الحكم الشرعي مع آليات استنباطه، مما يجعل المراجعة في الأخير مراجعتين: مراجعة في الفكر (المواقف الفكرية والسياسية) ومراجعة في أدوات إنتاجه (البناء الأصولي للموقف)»[75]. لتكون المحصلة الإجماليّة لتلك المراجعات متجسدة في قبول العمل في النظم السياسيّة الدولتيّة.

بناء عليه، يمكن القول إن هذه المراجعات التي قام بها دعاة الإسلام السياسي المعتدل، قد تشكلت استجابة لقناعات فكرية تقرّ بأنه «لا حرج على الجماعات الإسلامية في مختلف البلدان أن يغيروا قليلا أو كثيرًا من أقوالهم واجتهاداتهم السابقة إذا رأوا أن ذلك أهدى سبيلا وأقرب إلى الحق، أو رأوا في ذلك مصلحة

74- في سياق دارسته **لمراجعات تيارات الإسلام السياسي**، والتحولات التي همّت تصوراتهم السياسية، وبُناهم المعرفية، صرح الدكتور **بلال التليدي** قائلا: «[شاع في الأدبيات الإسلامية إطلاق المراجعات على التحول الذي عرفه التيار الجهادي، إذ أعلنت بعض فصائله بعد منتصف التسعينيات عن مبادرة وقف العنف وحقن الدماء، وشرعت في مراجعة العديد من المفاهيم والأحكام الشرعية التي كانت تتبناها في الخطاب الجهادي، سواء ما يتعلق بالجهاد، أو بالغلو في الدين، أو ما يرتبط بالتكفير، أو ما يتعلق بالموقف من أهل الكتاب والتعامل معهم. فحسب هذا المفهوم الشائع والمتداول، لا تعني المراجعات في عرف المعلنين عنها أكثرَ من عملية فكرية «ترومُ تصحيح مفاهيم مغلوطة» استقرت مع مرور الزمن، حيث يظن أصحابها لطول الإلف أنها حقائقٌ شرعيةٌ لا غبار عليها، بل وتتلقاها الأجيال التالية على أنها صلب الدين وروحه. وكما تعني المراجعات في الاصطلاح المتداول معنى تصحيح المفاهيم، فإنها تعني أيضا «النقد الذاتي» الذي توجه إلى مراجعة عدد من الأساليب والوسائل التي تبين وقوع المبالغة في تحقيق مناطها، أو التي اتضح عدم ملاءمتها للواقع [...] بيد أن هذا المفهوم الشائع والمتداول للمراجعات، لا يغطي في الحقيقة، كل المراجعات التي عرفتها الحركات الإسلامية، وإنما يشمل طيفا واحدًا من الإسلاميين، هو التيار الجهادي؛ أي: أنه في المحصلة، لا يشمل إلا **مستوىً واحدًا** من مستويات المراجعة، فيما استعملت المراجعات في غير هذا المدلول؛ وذلك في مستويين أخرين: **المستوى الثاني**: وهو ما يرتبط بعملية الانتقال من العمل خارج الشرعية إلى المشاركة في النسق السياسي والدخول للعملية السياسية، وما تتطلبه هذه العملية من مراجعات شاملة لجملة من الأفكار والمفاهيم التي كانت سائدة، سواء كانت تنظيمية أو تربوية أو فكرية أو سياسية. [...]. **المستوى الثالث**: وهو ما يرتبط بالمراجعات التي تم تدشينها بعد مسار طويل من العمل السياسي، بعد أن أيقنت الحركة الإسلامية، عبر تجربة احتكاكها بالواقع السياسي، أن هناك حاجة إلى تغيير جملة من المفاهيم التي تعوق تقدمها في الممارسة السياسية، أو تخلق حاجز التواصل السياسي بينها وبين بقية الفرقاء السياسيين، أو تخلق احتكاكات غير مرغوب فيها بين مستويات العمل الإسلامي، لا سيما ما يرتبط بالعلاقة بين العمل الدعوي العام والعمل السياسي]».

انظر، بلال التليدي: **مراجعات الإسلاميين دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي**، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2013، ص ص 23 24 25 26 27. (التشديد والقوسين من وضع المؤلف).

75- بلال التليدي: **مراجعات الإسلاميين دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي**، سبق ذكره، ص 10

عامة للإسلام وللمسلمين»[76]. مما حدا بهم إلى التنصيص على مجموعة من الاجتهادات كان من أبرزها نقد الإقرار بالحاكمية لله[77]، من مدخل التأكيد على افتقارها للأصول والمستندات الشرعية.

من هنا، فإن أهمية هذه المراجعات التي قام بها أعلام تيّارات الإسلام السياسي - وإن كانت لم تلق قبولا مطلقا من لدن كافة الحركات الجهاديّة - نابعة من كونها حاولت التراجع عن اختزال منطوق الخطاب القرآني والسنة النبوية في حتمية ممارسة الفعل الجهادي المؤدي إلى إقحام المجال السياسي الإسلامي ضمن نسق مغلق من العنف المُميت، وهو ما تجسّد عمليًا من خلال إصدار القادة التاريخيين لتيّارات الإسلام السياسي لبيان «مبادرة وقف العنف رؤية واقعية .. ونظرة شرعية»[78]؛ وذلك بهدف منع ممارسة الفعل الحركي الجهادي، إذا لم يكن يجلب مصلحة ويدرأ مفسدة. الأمر الذي أدى بهم إلى سن موانع القتال،

76- حمدي عبد الرحمن عبد العظيم - ناجح إبراهيم عبد الله - علي محمد علي الشريف: **تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء**، أقرّه وراجعه، كرم محمد زهدي - أسامة إبراهيم حافظ - فؤاد محمود الدواليبي - عاصم عبد الماجد محمد - محمد عصام الدين دربالة، سلسلة تصحيح المفاهيم، مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ذو القعدة 1422 هـ يناير 2002 م، ص 41

77- في هذا السياق عمل المفكر **حسن الهضيبي** على تأسيس **مراجعات فكرية من داخل سجون النظام الناصري سنة 1965**، توجت بكتابة كرّاس عنونه بعنوان «دعاة لا قضاة»، رام من خلاله دحض مواقف سيّد قطب الممثل لتيار الإخوان المسلمين الداعية إلى الإقرار بكفر وجاهلية الأنظمة السياسية والمجتمعات الإسلامية، وذلك من خلال تأكيده على افتقار مقولة الحاكمية لله - التي شكلت مدار فكر سيد قطب - للأصول والمستندات الشرعية، حيث نجده يقول: «[جرت على بعض الألسن لفظة «الحاكمية» تعبيرا عن معان وأحكام تضمنتها آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة ثم أسندت اللفظة إلى اسم المولى عز وجل فقيل «حاكمية الله». [...] ونحن على يقين أن لفظة «الحاكمية» لم ترد بأية آية من الذكر الحكيم، ونحن في بحثنا في الصحيح من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام لم نجد منها حديثا قد تضمن تلك اللفظة فضلا عن إضافتها إلى اسم المولى عز وجل. [...] غير أنه لا يمر إلا الوجيز من الزمن حتى يستسهل الناس المصطلح الموضوع فيتداولونه بينهم ثم يتشدق به أناس قليل منهم من قرأ الكثير الذي كتبه الباحثون والمفكرون أصحاب النظر شرحا للآيات والأحاديث التي كانت هي الأصل عندهم وتعبيرا عن المعاني التي لاحظوها والأقل من هؤلاء القليل من يكون قد استوعب ما كتبه الباحثون والمفكرون واستطاع أن يفهم ما أرادوه وأدرك حقيقة مقصدهم، والغالبية العظمى تنطق بالمصطلح وهي لا تكاد تعرف من حقيقة مراد واضعيه إلا عبارات مبهمة سمعتها عفوا هنا وهناك، أو ألقاها إليها من قد لا يحسن الفهم أو يجيد النقل والتعبير. وقد لا يمضي كثير وقت حتى يستقل المصطلح بنفسه في أذهان الناس، ويقر في آذانهم أنه الأصل الذي يرجع إليه، وأنه الحكم الكلي الجامع الذي تتفرع عنه مختلف الأحكام التفصيلية، وينسى الناس أن الآيات والأحاديث التي لوحظ فيها المعنى الذي وضع المصطلح عنوانا له هو الأصل الذي يتعين الرجوع إليه، بل قد يغيب عنهم أن مراد واضعي المصطلح لم يكن غير التعبير عن معان عامة أرادوا إبرازها وجذب انتباه الناس إلى أهميتها، دون أن يقصدوا وضع أحكام فقهية، خاصة التفصيلية منها. وهكذا يجعل بعض الناس أساسا لمعتقدهم مصطلحا لم يرد له نص من كتاب الله أو سنة الرسول. [...] لذلك كان لزاما علينا ألا نتعلق بالمصطلحات التي يقول بها البشر غير المعصومين وأن نتشبث ونلوذ بكلام رب العالمين وكلام المعصوم سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام] ».

انظر، حسن الهضيبي: **دعاة لا قضاة**، [د . ط.]، [د . ت.]، ص 76 77 78

78- مبادرة وقف العنف هو بيان من لدن القادة التاريخيين للجماعة الإسلامية يدعو إلى ضرورة إيقاف العمليّات القتاليّة وحقن الدماء. وقد أعلن عنه في الخامس من يوليو سنة 1997، في سياق محاكمة أعضاء الحركات الجهاديّة على خلفية القضيّة العسكرية 235. حيث أسّسوا لمراجعاتهم الفكريّة من خلال العودة للمبدأ الأصولي القائم على أساس: درء المفسدة وجلب المصلحة؛ من أجل أن يتسنى لهم تقييم التجربة الحركيّة الجهاديّة من منظور واقعي شرعي. لهذا فقد أقرّ واضعو البيان بأن العمليات الجهاديّة القتاليّة لم تقدّم أي مصلحة، ولم تحقق أي نتيجة، باستثناء إقحام المجال السياسي الإسلامي، ضمن نسق مغلق من الاحتراب والعنف المميت. حيث نقرأ ما مفاده: «[إن أي عمل ينبغي أن تحكمه المصلحة الشرعية سواء في إنشائه ابتداء أو في توجيهه إذا انحرف، بمعنى: أنه ينبغي لمن يتخذ قرارا بعمل شيء إن ترجح لديه مصلحته على مفسدته فإن تبين له سواء قبل إنائه أو بعد الشروع فيه ترجيح المفسدة بل غياب المصلحة بالكلية فينبغي أن يمتنع على الفور. ولا شك أنه قد تحقق بعد هذه التجربة الطويلة أن هذه الدماء المهدرة، وهذه المعارك الطاحنة لم تجلب مصلحة تذكر .. بل ترتب عليها عشرات المفاسد التي ينبغي لها أن تدرأ. فالدماء المسالة والنفوس المزهقة من أبناء دين واحد، فلا عن الثارات والأحقاد التي ملأت النفوس، هذه المعتقلات التي تعج بالشباب كل ذلك مفسدة عظيمة بل مفاسد لا شك ينبغي أن تكون لنا وقفة لوضع حد لها ودفع ما جلبته من مفاسد خاصة وأنه لم يتحقق من وراء ذلك أي مصلحة، فكيف والمصلحة غير موجودة أصلا؟! إذن .. دماء وجهود وأموال تهدر دون فائدة، في وقت نحتاج لكل ذلك في معركة مع عدو حقيقي يعاني منه شعبنا المسلم جميعه ولا يختلف عليه أحد وهو الفقر والتخلف، بالإضافة للعدو الخارجي المتربص بنا، وبديننا، ووطننا. وقد يقول قائل: وماذا عما نعانيه من ظلم واضطهاد؟ نقول الصبر .. ونحسب أن ثواب الصبر هنا أرجى وأثقل في الميزان، فلا بد أن تجتمع الجهود لوقف هذه الأعمال التي لا طائل من ورائها غير الدمار لأبناء الدين الواحد، ولعل ذلك يكون بداية طيبة يبنى عليها حل يخفف من هذه المعاناة، ويعطي الجميع الفرصة لمشاركة عملية في هموم هذا البلد ورفع المعاناة عنه. [...] مصلحتنا جميعًا أن نقف في وجه هذه المفاسد رجاء ثواب الله، وطمعًا في فضله ورحمته] ».

أنظر، أسامة إبراهيم حافظ - عاصم عبد الماجد محمّد: **مبادرة وقف العنف رؤية واقعية .. ونظرة شرعية**، أقرّه وراجعه، كرم محمّد زهدي - علي محمد علي الشريف - ناجح ابراهيم عبد الله - محمد عصام الدين دربالة - فؤاد محمد الدّواليبي - حمدي عبد الرحمن عبد العظيم، سلسلة تصحيح المفاهيم، مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ذو القعدة 1422 هـ يناير 2002 م، ص 34 35 36

مختزلين إيّاها في **عشرة** أساسيّة، يمكن بسطها كالآتي: **المانع الأول**: إذا غلب على الظن أن الجهاد لن يحقق المصلحة التي شرع من أجلها، حيث انطلقوا من القاعدة الأصولية التي تعطي الأسبقية لجلب المصلحة ودرأ المفسدة. معللين هذا الاجتهاد بحجة مفادها: أنه «من المعلوم أن الجهاد لم يشرع لذاته وليس مطلوبا لما فيه من إراقة دماء وإزهاق أرواح وقتل أنفس وتقطيع أطراف، بل هو مشروع لغيره ولتحقيق مصلحة أو مصالح مشروعة من نصرة الدين وإزالة الفتنة ونحو ذلك. [...] فإذا غلب على الظن أن الجهاد لن يتحقق من جرائه المصالح التي شرع لأجلها فقد انتفت مشروعيته وصار غير مطلوب شرعًا، أي أن المكلفين غير مخاطبين به من قبل الشرع وناحيته»[79]. لعل ما يمكن استفادته من خلال هذا المانع الأولي لممارسة الفعل الحركي الجهادي، هو انتفاء ربط الجهاد بضرورة إقامة دولة الخلافة على منهاج النّبوّة استنادًا على العنف، كما كان دأب وديدن الحركات الجهاديّة ذات المنحى الراديكالي. مما يعني تغيّر كلي لفهم صائغي البيان لمعنى الجهاد والغاية منه، وهو ما جسّدوه في **المانع الثاني** خصوصا حين اعتبروا أن القتال يكون ممنوعا إذا تعارض مع هداية الخلائق؛ وذلك على اعتبار أن «الحكمة من إرسال الرسل وإنزال الكتب هي هداية الناس. [...] فإن كانت كل من الدعوة والجهاد في موطن ما يؤديان إلى المطلوب من هداية الخلائق فلا شك في أن الدعوة تُقدّمُ في هذا المضمار ويكتفى بها. [...] أما لو كان الجهاد غير مؤد إلى المطلوب بل يؤدي إلى عكسه أو لا يؤدي إلى شيء أصلا .. وكانت الدعوة هي العلاج الناجع فالدعوة وحدها هي الواجبة وهي الفريضة التي لا تزاحمها فريضة أخرى»[80]. أما **المانع الثالث**، فقد ربطوه بالعجز؛ أي عدم القدرة على القتال، محتجين في ذلك «بإجماع علماء المسلمين قاطبة من الصدر الأول إلى يومنا هذا على أن مناط التكليف هو القدرة وأن العاجز غير مكلف أصلا»[81]. و**المانع الرابع** للقتال مرتبط بالهلكة، منطلقين في ذلك من الإقرار بأنه «إذا كان الجهاد لا يحقق شيئا سوى إهلاك الطائفة الداعية إلى دين الله وإبادتهم واستئصال شأفتهم ومحو دعوتهم فلا مناص من القول بحظره ومنعه»[82]. ثم **المانع الخامس** ربطوه بـ «وجود مسلم في صفوف المشركين»[83]. و**المانع السادس** متعلق «بنطق الكافر بالشهادتين وتوبة المرتد ورجوعه إلى الإسلام ورجوع الباغي إلى الطاعة»[84]. و**المانع السابع** مشتق من القاعدة الأصولية المقرّة بأنه «إذا كانت المفاسد والفتن المترتبة على القتال أعلى من المصالح المتوقعة منه أو إذا كان ما يضيعه من المصالح أعلى مما يجلبه»[85]. أما **المانع الثامن** متعلق بالآخر المغاير مذهبيًا وعقديًا، المعروف عندهم بأهل الكتاب، وخلاصته «أنهم إذا أدوا الجزية إلى الحاكم وعقد لهم عقد الذمة امتنع قتالهم سواء دفعوها إليه باسم الجزية

79- المصدر السابق، ص 58

80- أسامة إبراهيم حافظ عاصم عبد الماجد محمّد: **مبادرة وقف العنف رؤية واقعية .. ونظرة شرعية**، سبق ذكره، ص ص 61 64 65

81- المصدر السابق، ص 66

82- المصدر السابق، ص 70

83- المصدر السابق، ص 74

84- المصدر السابق، 78

85- المصدر السابق، 81

أو غيرها، فما داموا قد أبدوا رغبتهم في الدخول مع المسلمين في عقد ذمة وجب إجابتهم وامتنع قتالهم»[86]. وبخصوص **المانع التاسع** فقد اختزلوه في «عدم بلوغ الدعوة»[87]. و**المانع العاشر** والأخير مرتبط «بعقد الصلح»[88]. هكذا، فمن خلال بسط مجمل **الموانع العشرة** التي تحول دون ممارسة الفعل الحركي الجهادي من طرف تيّارات الإسلام السياسي المعتدل، يُرى التخلي المطلق عن التأويلات الأحادية الجانب التي أقرّت الحركات الجهاديّة الراديكاليّة صدقها وصلاحيتها العقديّة والتاريخيّة، والتي تجد مبرراتها في شرعنة إقحام المجال السياسي الإسلامي داخل نسق مغلق من العنف المُميت. والعمل بالمقابل على فرز مواقف سياسيّة وعقديّة تتسم بسمة الاعتدال؛ تنطلق من الإقرار بضرورة «تصحيح الأخطاء التي شابت مسيرة الحركة الإسلامية في الفترة الماضية[89]». لتكون أبرز نتيجة أفرزتها تلك المراجعات التي قام بها أعلام تيّارات الإسلام السياسي المعتدل متمثلة في تبلور «جيل مختلف من التنظيمات والجماعات الإسلامية التي ستنكب على مراجعة وتقييم التجربة السياسية للإخوان ونقدها جذريا، خصوصا بعد تطوراتها الأخيرة التي انتهت برموز هذا التيار إلى استراتيجية العمل في إطار الشرعية ووفق الأساليب الدستورية، والقبول باللعبة السياسية والمشاركة في الانتخابات عبر التحالف مع الأحزاب. وهذا يعني اتخاذ موقف معتدل يسعى للتغيير «الإسلامي» بالتدرج وبوسائل سلمية عبر التغلغل في المؤسسات والنقابات والجمعيات. فهذه الجماعات الجديدة تشكل قطيعة واستمرارية في آن واحد لتجربة الإخوان، استمرارية على مستوى المشروع والهدف، وقطيعة على مستوى الأسلوب والنهج وطريقة العمل»[90]. إلا أن هذا لا ينبغي أن يحجب مسألة أساسية تتجلى في كون قبول تيّارات الإسلام السياسي المعتدل العمل في الأطر السياسية الدولتية، قد ظل مشروطا بمدى الانضباط للأصول والثوابت التي ينبغي للجماعة الإسلامية التقيّد بها، والتي يمكن اختزالها في **خمسة** أساسية: «**أولا**: أن الحكم الأعلى هو للشرع لا غير وأن من ادعى لنفسه هذا الحق إنما ينازع الحق سبحانه السلطان، وهذا لا يلغي حق البشر في التشريع ولكن ابتناء على حكم الله لا ابتداء من عندهم. **ثانيا**: أن المجالس النيابية في بلاد المسلمين إنما تستمد مشروعيتها من اعتبار الشريعة المصدر الرئيسي للتشريع، وأن ما تصدره من قوانين يستمد مشروعيته من الشريعة الإسلامية كذلك، وما خرج مصادما للشرع من هذه القوانين ساقط الشرعية، وأن من يدخل هذه المجالس ينبغي أن تكون هذه دعوته فيها. **ثالثا**: أن الديمقراطية الغربية فيها ما هو صالح إسلاميا وموافق لمبادئ الإسلام. كحق الشعب في اختيار حكامه ومحاسبتهم والرقابة عليهم، بل وعزلهم عند الاقتضاء. وجانب آخر يأباه الإسلام أشد الإباء، وهو إطلاق الحق في التشريع دون قيود؛ إذ إن الشريعة لا تجوز للمسلمين أن يشرعوا ما يصادم النهج الرباني دون قيود، ولا تجوز لهم أن يحلوا او يحرموا حلالا هكذا دون ضابط وإنما يكون دورهم هو التشريع ابتناء على أحكام

86- المصدر السابق، ص 82

87- المصدر السابق، ص 87

88- المصدر السابق، ص 90

89- حمدي عبد الرحمن عبد العظيم - ناجح إبراهيم عبد الله - علي محمد علي الشريف: **تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء**، سبق ذكره، ص 20

90- إبراهيم أعراب: **الإسلام السياسي والحداثة**، سبق ذكره، ص 60

الشارع الحكيم تفصيلا وتوضيحا وتفريعا وتقنينا. **رابعا**: أن شرعية وجود المسلم في هذه المجالس ابتداء ودواما إنما ترتبط برسالته الأصلية في الدعوة إلى الله وحمل رسالته ودعم ما في هذه المجالس من صواب وإنكار ما يراه فيها من خطأ، وأنه متى عجز عن ذلك فإن مشروعية وجوده فيها تكون ساقطة. **خامسا**: إن الدين أوسع وأشمل من أن تستوعب دعوته هذه الطريق دون غيرها، أو أن تستغرق العامل لدين الله عن غيرها من أمور الدعوة والطاعات .. وإنما هي مجرد وسيلة مع الكثير من الوسائل الأخرى للدين، فلا ينبغي أن تستغرق الدعوة ولا الدعاة فيجعلوها كل الدين ويتجاهلوا وسائل الدعوة الأخرى منشغلين فقط بهذه الوسيلة»[91]. مما يعني أن العمل من داخل الأطر السياسيّة الدولتيّة؛ عبر المشاركة في الانتخابات، قد شكل أهم الاستراتيجيات البديلة، التي عوّل عليها دعاة الإسلام السياسي المعتدل، بهدف استئناف إقامة أسس الدولة الإسلامية، وهو ما أقرّه أحد أبرز دعاة الإسلام السيّاسي المعتدل، السوري سعيد حوى، في معرض تجويزه لمشاركة الجماعات الإسلاميّة في الحياة السياسيّة، مع تشديده على ضرورة اتخاذ مجموعة من الاحتياطات، حيث يقول: «قد يكون سبيل الجماعة الإسلامية للوصول إلى الحكم، وإقامة الدولة الإسلامية في قطر ما، هو الانتخابات والمشاركة في الوزارات، وذلك هو الطريق البطيء والتدريجي والأسلم للحكم. ولكن السير في هذا الطريق يحتاج إلى دراسات دقيقة وخبرات خاصة واحتياطات كثيرة، [...] إن أي نجاح شعبي لا يرافقه قدرة على حمايته لا يساوي شيئا. إذ العسكريون المنحرفون قد يثبون إلى الحكم بمجرد أن يجدوا في الحركة الإسلامية قد كادت تفرض نفسها على الرأي العام، وغالبًا ما يكون هذا الوثب محاولة للقضاء على الحركة الإسلامية، ودائمًا يكون هذا الوثوب مدعومًا من الخارج، ولذلك فإن سلوك هذا الطريق يجب أن يتم بكامل الحذر إذا ما اعتمده قطر ما»[92]. إن هذا القول، يشي بوجود قطيعة جذريّة مع مختلف المرجعيّات الفكريّة، والمبررات الأيديولوجيّة، التي استندت عليها تيّارات الإسلام السيّاسي الراديكالي التي اتخذت من الفعل الجهادي سبيلا وحيدًا لتأسيس دولة الخلافة على منهاج النّبوّة، حيث لم تعد تتحكم في البنية الذهنيّة والإدراكيّة لدعاة الإسلام السيّاسي المعتدل، تلك المواقف السياسيّة الحدّية المستقاة - ذكرًا لا حصرًا - من خطاب العنف والتكفير عند الخوارج الكلامية[93]، مما جعل مفهوم الجهاد بالنسبة إليهم غير محصور في القتل وإخراج المخالف من الدائرة الروحيّة لبنية الدين الإسلامي. لقد صار معنى الجهاد، حاملا لدلالات ومعاني منفتحة على النُّصح، والدعوة والإرشاد، والتشديد على ضرورة مغالبة شهوات النفس، ومجاهدة شرورها وكبح جموحها، وهو التحول الذي يمكن عدّه من بين أهم الاستراتيجيّات السياسيّة التي تدخل ضمن إطار العمل وفق التدرج السلمي للوصول إلى السلطة؛ وذلك من خلال التسليم «بأن عملية تغيير المجتمع

91- كرم محمد زهدي - ناجح إبراهيم عبد الله - علي محمد علي الشريف - أسامة إبراهيم حافظ - حمدي عبد الرحمن عبد العظيم - فؤاد محمود الدواليبي - عاصم عبد الماجد محمد - محمد عصام الدين دربالة: **نهر الذكريات المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية**، مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، شعبان 1424 هـ، سبتمبر 2003، ص ص 161 162

92- سعيد حوى: **دروس في العمل الإسلامي**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1403 هـ = 1983، (الدرس التاسع عشر: في الانتخابات والوزارات والوظائف)، ص ص 82 83

93- جمال العزاوي: **خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج الكلاميّة وانعكاساته على الحركات الجهادية المعاصرة**، مقال نشر ضمن: مشروع بحثي، التطرف الديني، «التوحيد بين الأصل الإسلامي والتأويل الجهادي الأعلام والنصوص»، إشراف بسام الجمل، تنسيق أنس الطريقي، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2018 م، ص 179 213

والدولة وأسلمتها عملية تحتاج إلى أجيال وإلى التربية والتدرج وذلك بأسلمة المجتمع أولا وصولا إلى الدولة بعد ذلك»[94]. لكن ما يمكن تسجيله في هذا السياق، هو أنه بالرغم من الأهميّة الكبرى التي تكتسيها المراجعات الفكريّة والسياسيّة التي قام بها دعاة الإسلام السيّاسي المعتدل؛ إلا أنها بالرغم من ذلك تظل مراجعات حاملة في طيّاتها لمجموعة من النواقص، إن على المستوى النظري أو العملي. وذلك من قبيل غياب برنامج سياسي[95] واقعي يحدد كيفية تفعيل النظريّة والممارسة السياسيّة العمليّة من داخل المجال السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر. برنامج يقطع مع الخطاب الوعظي الإرشادي، ويؤسس بالمقابل لرؤية سياسيّة قادرة على الإجابة عن مختلف التحديات؛ سواء على المستوى المحلي أو العالمي.

ناهيك عن كونها سكتت عن مجموعة من القضايا المصيريّة التي تهم شؤون المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة من قبيل موقف تيّارات الإسلام السياسي من مفهوم المواطنة[96] وما يترتب عنه من قضايا وإشكالات ترتبط جوهريًا بتحرير الفرد، والكف عن النظر إليه باعتباره مريدًا، لا يشكل سوى امتدادًا عضويًا للجماعة الإسلاميّة؛ يدين بفهمها للدين، ويعتبر فتاوى شيوخها حقائق مطلقة لا يجوز نقدها أو التفكير خارج الأفق الذي حدّدوه له.

لهذا يمكن القول إن «المكانة المركزية للمرجع الديني في فكر الأحزاب الإسلامية وفعلها، إضافة إلى طبيعة مواقفها من مفردات الحداثة السياسية (الدولة، العلمنة، الديمقراطية، القانون، التعددية، الحرية، سيادة الشعب ...)، تكرسان حال التأزم والضبابية في فكرة المواطنة عندها، لأن ما تقترحه في خطاباتها وممارساتها من مواطنة يتناقض في نقاط عدة مع مفهوم المواطنة كما أنتجته الحداثة. فتقودنا هذه الحال إلى الاعتقاد بتعذر تحقيق المواطنة وعيشها واقعًا، خصوصًا أن تصورات هذه الأحزاب وأيديولوجيتها يحولان دون انبثاق شرط أساس لحالة المواطنة هو بروز الفرد الحر المستقل، فالتأويل الديني المهيمن وسطوة اللوغوس الفقهي لا يتيحان مجالا لذلك، الأمر الذي يقف عائقًا أما قدرة هذه الأحزاب على إنتاج دينامية تحرر الفرد وتكرس المواطنة»[97]. إن نواقص المراجعات الفكريّة والسياسيّة التي قام بها دعاة تيّارات الإسلام السيّاسي المعتدل، لا تقف عند مستوى إهمالهم لمواجهة الإشكالات النظريّة والعمليّة التي يطرحها مفهوم المواطنة، بل تتجاوزها لتصل إلى معضلة لا تقل أهميّة عن الأولى، تلك المتعلقة بالوضعيّة الحقوقيّة

94- إبراهيم أعراب: **الإسلام السياسي والحداثة**، سبق ذكره، ص ص 76 77

95- هذا ما سجّله المفكر **فرج فودة** وهو في سياق المناظرة الفكرية التي جمعته بدعاة تيّار الإسلام السياسي المعتدل، خصوصًا حين عمل على تفكيك الدلالات العامة لشعار (الإسلام هو الحل)، ليجد بأنه شعار سياسي يحمل دلالات دعوية وأيديولوجية، لا يرقى إلى مستوى البرنامج السياسي القادر على الإجابة عن كيفية ملائمة الإسلام مع المتغيرات المحلية والدولية، وغير قادر في آن على حل المشاكل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والحقوقية لمجمل الفواعل المؤسسين لبنية المجتمعات الإسلامية.

أنظر، الشيخ محمد الغزالي/ المستشار الهضيبي / فرج فودة / محمد خلف الله / محمد عمارة: **المناظرة حول الدولة الدينية والدولة المدنية**، منشورات اتصالات سبو، الطبعة الثانية، 1993، ص 60 63

96- للتعمق أكثر في معاني ودلالات مفهوم المواطنة أنظر ذكراً لا حصراً:

دومينيك شنابر كريستيان باشولييه: **ما المواطنة؟** ترجمة، سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2016

97- زين الدين خرشي: المواطنة: **المشروع المؤجل للأحزاب الإسلامية**، مقال وارد ضمن: إبراهيم أمهال ... [وآخ.]: الإسلاميون وقضايا الدولة المواطنة، الجزء الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، أيار / مايو، 2016، ص 178

للأشخاص والجماعات التي لا تدين بالدين الإسلامي، لكنها تعيش من داخل المجتمعات الإسلاميّة. إن الإشكاليّة المركزيّة في هذا السياق، مرتبطة بكيفيّات إنجاز الوجود المشترك مع الآخر المختلف عقديًا، وهو ما يضعنا تلقائيًا قدّام مسألة بالغة في الأهمية تتجسّد في أن «السمة البارزة في نظرة الإسلاميين إلى غير المسلمين هي أنهم يرونهم جماعة أو أقلية، لذا يغيب تمامًا اعتبار البعد الفردي والذاتي لغير المسلم وحقه في استقلالية عالمه الخاص وفي التعبير عن ذاتيته وفي التمتع بحرياته من دون قيود. ويكون الأمر مفهومًا إذا أدركنا أن تصور الإسلاميين للمواطنة عمومًا قائم على فكرة توسّط الجماعة، ويستوي في ذلك تصوّرهم لمواطنة المسلم وغير المسلم. [...] ويمكن ألا نجانب الصواب إذا ملنا إلى القول إن جهد الإسلاميين في صوغ وضعيّة غير المسلم في مشروع الدولة الإسلامية يبقى رهينة قيود النظرة الفقهية التقليدية، على الرغم مما تضمّنه الصوغ من تحسينات لفظية حاولوا بها التلطيف من حدّة التمييز بين المسلمين وغير المسلمين، هذا التمييز الذي عدّه الإسلاميون إحدى نقاط الانطلاق في صوغ المشروع السياسي المنشود الذي لا يمكن تجاوزها أو القفز عليها»[98]. مما يؤدي إلى حاصل مفاده: إن قضايا من قبيل المواطنة، وحقوق غير المسلم، وحقوق المرأة، وحرية المعتقد، ...إلخ، قد ظلت من بين أهم القضايا اللاّ مُفكّر فيها عند تيّارات الإسلام السيّاسي منذ تضاعيف نشأتها وتطورها تاريخيا. لكن هذا لا يعني التبخيس من قيمة تلك المراجعات؛ خصوصًا وأنها استطاعت الانفلات - ولو جزئيًا - من إسار العنف الحركي الجهادي، الذي زج بالمجتمعات الإسلاميّة ضمن نسقٍ مغلقٍ من العنف المميت. الشيء الذي مكّنها من تأسيس موقف معتدل، شكّل منطلقا أوّليًا للانخراط في الحياة السياسيّة في إطار الشرعيّة. بموجب هذا، يمكن القول، إن «هذه المراجعات، مع أهميتها، فإنها لا تعدو كونها جزءًا من مسار دينامي مستمر ومتجدد، بدأت فيه الحركات الإسلامية بمراجعة الموقف من السلطة، وهي الآن تتجه لإعادة بناء تصورها للإنسان ونظرتها للمجتمع ورؤيتها للفضاء المشترك على نحو لا يشعر فيه الإسلامي - الذي انخرط في المراجعات - أنه حل مشكلته مع البيئة السياسية، ولكن يجعل الآخرين يشعرون أن بإمكانهم العيش في سياسات عمومية يبلورها الإسلاميون، ليس لأنفسهم أو لـ «الطائفة» التي تدور في فلك فكرهم، ولكن للمجتمع كله، وبعد للعالم»[99]. مما يعني أنه من أجيد المكتسبات التي حققها دعاة تيّارات الإسلام السيّاسي المعتدل، وهم في سياق تأسيس مُراجعاتهم الفكريّة والسياسيّة، الانفلات من إسار الفعل الحركي الجهادي العنيف، واستئناف مساراتهم السياسيّة انطلاقا من القبول بالعمل في الأطر السياسيّة الدولتيّة.

98- مرشد القبّي: **حقوق غير المسلم في مشروع الدولة الإسلامية مواطنة تامة أم منقوصة؟** مقال وارد ضمن: إبراهيم أمهال ... [وآخ.]: الإسلاميون وقضايا الدولة المواطنة، الجزء الأول، سبق ذكره، ص ص 491 492

99- بلال التليدي: **مراجعات الإسلاميين دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي**، سبق ذكره، ص 396

خاتمة

حاصل القول، لقد شكل الفعل الجهادي عند تيّارات الإسلام السيّاسي، سواء في صيغته الحديثة أو المعاصرة، أبرز الأحداث السياسيّة والعقديّة التي طبعت المجال السيّاسي الإسلامي في شموليته. وانطلاقا من مقاربتنا لأهم المرجعيّات الفكرية، والمبررات الأيديولوجيّة التي أسّست منطلقاته الحركيّة الجهاديّة تاريخيًا، أمكننا التأكيد على صحة الفرضيّة التي انطلقنا منها ونحن بصدد تأسيس مختلف اللحظات الإشكاليّة والمعرفيّة والمنهجيّة لهذه الدراسة البحثية؛ تلك الفرضيّة القائمة على اعتبار: أنه لم يكن تاريخ الإسلام السيّاسي بمختلف تيّاراته، سوى تاريخ الإقرار بحتمية الحل الإسلامي المتجسّد في ضرورة تفعيل نظريّة وممارسة كفيلة بإعادة إقامة دولة الخلافة على منهاج النّبوّة، وهو ما يؤكد بجلاء أن أعلام الحركات الجهاديّة الراديكاليّة من داخل المجال السيّاسي الإسلامي الحديث والمعاصر، قد انطلقوا من اختزال تاريخية مفهوم الجهاد في فهم وتأويل وتفسير رام شرعنة إخراج مختلف الفواعل المؤسّسين للوجود الاجتماعي الإسلامي من الدائرة الروحيّة للدين الإسلامي؛ وذلك من خلال النظر إليهم باعتبارهم كفارًا يجوز قتلهم ومصادرة حقّهم في ممارسة فعل الحياة. مبرّرين ذلك بتعلة كونهم مُساهمين فعليين في تأبيد النظم (الجاهلية) المحكومة بحكم وشرائع (الطواغيت) المرتدّين عن المبادئ المثلى للدّين الإسلامي. وهو ما اعتبر بمثابة الثابت البنيوي الموجّه للبنية الذهنيّة والإدراكيّة عند مختلف أعلام تيّارات الإسلام السيّاسي الذين توقّفنا عند النصوص التأسيسيّة لفكرهم الحركي الجهادي؛ بداية بأبي الحسن النّدوي، مرورًا بحسن البنّا وسيّد قطب، وانتهاء عند محمد عبد السّلام فرج، ومن نهج نهجه. وهو الأمر الذي يؤكّد على أن الظاهرة الجهادية لم تخترق تاريخيّة المجتمعات الإسلاميّة، إلا من خلال كونها ظاهرة محكومة، وهي في إطار تطوّرها وتمرحلها تاريخيًا، بمرجعيّة أحاديّة الجانب، تدّعي الدّفاع عن مركزيّة الوجود الإلهيّ، التي تم اقتحامها وتدنيس طهارتها من لدن مختلف أعضاء المجتمع الإسلامي (الجاهلي) و(الكافر بحقيقة) شرع الله. وبموجب إفرازات هذه المعطيات القائمة بذاتها على مستوى الواقع التّاريخي الإسلامي العيني والمحسوس؛ صارت مبادئ الدّين الإسلامي، مختزلة من طرف أعلام تيّارات الإسلام السيّاسي خصوصًا ذات التوجّه الراديكالي، في العمل على تكريس ذهنيّة التكفير والتّحريم والتأثيم ومصادرة حق الآخر - سواء أكان فردًا أو جماعة - في ممارسة فعل الحياة، وأضحى التّدين لا يعني بالنّسبة إليهم سوى ممارسة الفعل الجهادي في سبيل إقامة (الحاكمية لله)، باعتبارها التجسيد المطلق لخلاص الكينونة الإسلاميّة من مختلف أزماتها الذاتيّة والموضوعيّة. لكل هذه الاعتبارات، فإن الفعل الجهادي عند تيّارات الإسلام السياسي، فعل غير سكوني؛ وإنما هو فعل ممتد وقادر على اختراق ليس فقط المجال السيّاسي الإسلامي الحديث المعاصر، وإنما مختلف أرجاء العالم، وهو ما تجسّد من خلال ما بات يعرف إعلاميًا بظاهرة (الجهاد العالمي) التي تهدف إلى تدويل الفعل الحركي الجهادي التكفيري بهدف تأسيس الخلاص المطلق من مختلف الأنظمة السيّاسية الوضعية التي فشلت في تحقيق سعادة النوع الإنساني؛ ذلك الخلاص المتجسّد في حتمية إعادة إحياء دولة الخلافة على منهاج النّبوّة.

لكن وكما مرّ معنا آنفا، فإن أهميّة المُراجعات الفكرية والسياسية التي قام بها دعاة تيّارات الإسلام السياسي المعتدل، قد عدّت من بين أهم المنعطفات الحاسمة من داخل مسار الظاهرة الجهادية. بحيث لم يعد الجهاد - ولو بشكل نسبي - مرادفا لشرعنة التكفير وإماتة مجمل الفواعل الاجتماعيين من داخل المجال السيّاسي الإسلامي؛ بل صار منفتحًا على الدعوة الهادفة إلى هداية الخلائق، من خلال إعادة الاعتبار لبعد مجاهدة النفس واتقاء شرورها، وكذا الإقرار بضرورة إحداث التغيير السيّاسي من داخل إطار الشرعيّة الدستوريّة، عن طريق المشاركة في الأطر السياسيّة الدولتيّة. مما يؤكد أن الفعل الجهادي عند تيّارات الإسلام السيّاسي قد تم تفعيله بالاستناد على العديد من المرجعيات الفكرية، والمبررات الأيدولوجيّة، فضلاً عن كونه قد مرّ بمجموعة من المراحل التاريخية المعقّدة. لهذا يصعب حصر إفرازات نتائجه، نظرًا لكونه ظاهرة من نِتاج الفاعل الإنساني المنفتح على واقعه النسبي، والمحكوم بشمولية معطيات شرطيّاته التاريخيّة.

قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر:

- أبو الأعلى المودودي: **الجهاد في سبيل الله**، [د. ط.]، [د. ت.].
- أبو الأعلى المودودي: **الخلافة والملك**، تعريب، أحمد إدريس، دار القلم الكويت، الطبعة الأولى، 1398 هـ 1978م.
- أبو الحسن النّدوي: **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، طبعة شرعية جديدة منقّحة ومحقّقة ومزيّدة، مكتبة الإيمان المنصورة، [د. ت.].
- أسامة إبراهيم حافظ عاصم عبد الماجد محمّد: **مبادرة وقف العنف رؤية واقعية .. ونظرة شرعية**، أقرّه وراجعه، كرم محمّد زهدي علي محمد علي الشريف ناجح ابراهيم عبد الله محمد عصام الدين دربالة فؤاد محمد الدّواليبي حمدي عبد الرحمن عبد العظيم، سلسلة تصحيح المفاهيم، مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ذو القعدة 1422 هـ يناير 2002م.
- أندريه هاينال ميكلوسمولنار جيرار دي بوميج: **سيكولوجية التعصب**، ترجمة، خليل أحمد خليل، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1990
- بول ريكور: **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، تحرير وتقديم، جورج هـ .تيلور، ترجمة، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، كانون الثاني / يناير / أي النار 2002 إفرنجي.
- تشارلز تايلر: **المُتخيّلات الاجتماعية الحديثة**، ترجمة، الحارث النبهان، مراجعة، ثائر ذيب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، آذار / مارس، [د. ط .]، 2015
- توشيهيكو إيزوتسو: **الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة وتقديم، هلال محمد جهاد، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى: بيروت، آذار (مارس)، 2007
- حسن البنا: **الله في العقيدة الإسلامية، مع هذه الرسالة، إلى الشباب رسالة الجهاد المناجاة**، [د. ط.]، [د. ت.].
- حسن الهضيبي: **دعاة لا قضاة**، [د. ط.]، [د. ت.].
- حمدي عبد الرحمن عبد العظيم ناجح إبراهيم عبد الله علي محمد علي الشريف: **تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء**، أقرّه وراجعه، كرم محمد زهدي أسامة إبراهيم حافظ فؤاد محمود الدواليبي عاصم عبد الماجد محمد محمد عصام الدين دربالة، سلسلة تصحيح المفاهيم، مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ذو القعدة 1422 هـ يناير 2002م.
- دليب هيرو: **الأصولية الإسلامية في العصر الحديث**، ترجمة، عبد الحميد فهمي الجمال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، [د. ط.]، 1997
- دومينيك شنابر كريستيان باشولييه: **ما المواطنة؟** ترجمة، سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2016
- سعيد حوى: **دروس في العمل الإسلامي**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1403 هـ = 1983
- سيّد قطب: **الإسلام ومشكلات الحضارة**، دار الشروق، الطبعة الشرعية الحادية عشر، 1412 هـ 1992 م.
- سيّد قطب: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، دار الشروق، الطبعة الشرعية الثالثة عشرة، 1413 هـ 1993 م.

- سيد قطب: **معالم في الطريق**، دار الشروق، الطبعة الشرعية السادسة، 1399 هـ 1979 م.
- سيّد قطب: **نحو مجتمع إسلامي**، دار الشروق، الطبعة العاشرة، 1413 هـ 1993 م.
- الشيخ محمد الغزالي/ المستشار الهضيبي / فرج فودة / محمد خلف الله / محمد عمارة: **المناظرة حول الدولة الدينية والدولة المدنية**، منشورات اتصالات سبو، الطبعة الثانية، 1993
- عبد الرحمان بن محمّد بن خلدون: **مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر ...**، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان بيروت 1996
- فرج فودة: **نكون أو لا نكون**، دار قرطبة للطباعة والنشر الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1992
- كارل مانهايم: **الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدمة في سوسيولوجياالمعرفة**، ترجمة، محمد رجا عبد الرحمن الديريني، الناشر، شركة المكتبات الكويتية، الطبعة الأولى أكتوبر 1980
- كرم محمد زهدي ناجح إبراهيم عبد الله علي محمد علي الشريف أسامة إبراهيم حافظ حمدي عبد الرحمن عبد العظيم فؤاد محمود الدواليبي عاصم عبد الماجد محمد محمد عصام الدين دربالة: **نهر الذكريات المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية**، مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، شعبان 1424 هـ، سبتمبر 2003
- محمد رشيد رضا: **الخلافة أو الإمامة العظمى**، وارد ضمن كتاب، وجيه كوثراني: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي أبان الثورة الكمالية في تركيا رشيد رضا علي عبد الرازق عبد الرحمان الشهبندر، دراسة ونصوص**، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى حزيران (يونيو) 199.
- محمد عبد السّلام فرج: **الجهاد الفريضة الغائبة**، [د. ط.]، [د. ت.].
- يوسف القرضاوي: **حتميّة الحل الإسلامي 1 الحلول المستوردة وكيف جنت على أمّتنا**، دار المعرفة الدار البيضاء، [د. ط.]، [د. ت.].

2- المراجع:

- إبراهيم أعراب: **الإسلام السياسي والحداثة**، أفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، 2010
- أحمد محمود محمد: **تطور مفهوم الجهاد: دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2015
- ألفة يوسف: **تعدّد المعنى في القرآن بحث في أسس تعدّد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن**، دار سحر للنشر كلية الآداب منوبة تونس، الطبعة الثانية، [د. ت.].
- بلال التليدي: **مراجعات الإسلاميين دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي**، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2013
- جمال العزاوي: **خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج الكلاميّة وانعكاساته على الحركات الجهادية المعاصرة**، نشر ضمن: مشروع بحثي، التطرف الديني، «التوحيد بين الأصل الإسلامي والتأويل الجهادي الأعلام والنصوص»، إشراف بسام الجمل، تنسيق أنس الطريقي، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2018 م.

- حسنين توفيق ابراهيم: **النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، آذار / مارس 2005
- حسنين توفيق ابراهيم: **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحة الدكتوراه (17)، الطبعة الثانية: بيروت، نيسان / أبريل، 1999
- رضوان السيّد: **سيّاسيات الإسلام المعاصر... مراجعات ومتابعات**، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الثانية / مزيدة ومنقحة، شباط / فبراير، 2015
- رفعت سيّد أحمد: **النبي المسلح (1) الرافضون**، لندن: رياض الرّيس للكتب والنشر، الطبعة الأولى: كانون الثاني / يناير 1991
- رفعت سيد أحمد: **النبي المسلح (الوثائق السرية للحركات الإسلامية في مصر)، الجزء الثاني، الثائرون**، لندن: رياض الرّيس للكتب والنشر، الطبعة الثانية، 1991
- زين الدين خرشي: المواطنة: **المشروع المؤجل للأحزاب الإسلامية**، وارد ضمن، إبراهيم أمهال ... [وآخ.]: الإسلاميون وقضايا الدولة المواطنة، الجزء الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، أيار / مايو، 2016
- طيب تيزيني: **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من بواكيره حتى المرحلة المعاصرة، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، الجزء الخامس، دار ينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ط.]، [د. ت.].
- عبد الإله بلقزيز: **الإسلام والسياسة دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية، 2008
- عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، أيلول / سبتمبر، 2004
- عبد المجيد الشرفي: **مرجعيات الإسلام السياسي**، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2014
- محمّد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، ترجمة وتعليق، هاشم صَالح، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية، آذار (مارس)، 2015
- محمد نبيل مُلين: **الخلافة: التاريخ السياسي للإسلام**، ترجمة، عبد الحق الزموري، جسور للترجمة والنشر، لبنان بيروت، الطبعة الأولى، بيروت، 2017
- مرشد القبّي: **حقوق غير المسلم في مشروع الدولة الإسلامية مواطنة تامة أم منقوصة؟** وارد ضمن، إبراهيم أمهال ... [وآخ.]: الإسلاميون وقضايا الدولة المواطنة، الجزء الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، أيار / مايو، 2016

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023