

# السرايا

جمال سند السويدي

•

•

# السرّاب

جمال سند السويدي

•

© جميع الحقوق محفوظة  
الطبعة الأولى 2015

النسخة العادية ISBN 978-9948-23-033-5  
النسخة الفاخرة ISBN 978-9948-23-034-2  
النسخة الإلكترونية ISBN 978-9948-23-035-9  
النسخة الصوتية ISBN 978-9948-23-036-6

توجه جميع المراسلات إلى العنوان التالي:  
دولة الإمارات العربية المتحدة  
ص. ب: 4567 - أبوظبي  
E-mail: jamalalsuwaidi@ecssr.ae

## شكر وتقدير

بمناسبة صدور كتابي هذا، يسعدني أن أعبر عن شكري وتقديري لكل من يعمل من أجل الحفاظ على أمن وطني الغالي دولة الإمارات العربية المتحدة واستقراره، حيث أحاول من خلال هذا الجهد المعرفي المتواضع أن أشارككم تحقيق هذا الهدف الوطني النبيل.

•

## إهداء

إلى من تعلمت على أيديهم أن الحق لا يشبه الباطل...  
إلى روح أبي وأمي...

•

•

•

•



## المحتويات

11 ----- تمهيد

### الباب الأول: إطار نظري ومنهجي

27 ----- مدخل: إشكالية الكتاب

123 ----- الفصل الأول: الإسلام السياسي بين الواقع والخرافة

الفصل الثاني: الدين والسياسة:

215 ----- علاقة تاريخية وصراع دائم

### الباب الثاني: حالات تطبيقية

259 ---- الفصل الثالث: الجماعات الدينية السياسية: الإخوان المسلمون

365 ----- الفصل الرابع: الجماعات الدينية السياسية: السلفيون

423 ----- الفصل الخامس: الجماعات الدينية السياسية: السروريون

الفصل السادس: الجماعات الدينية السياسية:

463 ----- التنظيمات الجهادية

### الباب الثالث: الدراسة الميدانية

الفصل السابع: اتجاهات الرأي العام حول

527 ----- الجماعات الدينية السياسية

الباب الرابع: رؤية ختامية

561 ----- خاتمة

593 ----- الملاحق

601 ----- الهوامش

747 ----- المراجع

791 ----- الفهارس

• •  
:•

# تمهيد



## تمهيد

**السراب** هو فكرة هذا الكتاب، التي ولدت في مخيلتي خلال المراحل النهائية من عملي في كتابي الأخير آفاق العصر الأمريكي.. السيادة والنفوذ في النظام العالمي الجديد،<sup>1</sup> حيث توصلتُ إلى قناعة مفادها أن تفكيك عناصر المشهد الراهن في العلاقات الدولية وصدائها وانعكاساتها وتأثيراتها في العالمين العربي والإسلامي لا ينبغي أن يتوقف عند حد فهم محركات هذه العلاقات وآليات الصراع والتنافس والتعاون الدائرة ضمنها، بل ينبغي أيضاً السعي نحو اكتشاف المعوقات الحقيقية التي تحول دون تفاعل كثير من دول العالمين العربي والإسلامي بجدية مع الواقع العالمي الراهن، وفي مقدمة هذه المعوقات ارتهان كثير من هذه الدول والمجتمعات لأيدولوجية الجماعات الدينية

السياسية التي باتت أفكارها تتمثل فعلاً لا قولاً إحدى عقبات التنمية والتطور والحدّثة في هذه المجتمعات.

وقد وجدتُ تشابهاً لافتاً للنظر بين حال الملايين من مواطني بعض الدول العربية والإسلامية، وحال من يتعرض لتأثيرات ظاهرة طبيعية فريدة طالما سمعنا عنها أو شاهدناها، وهي ظاهرة "السرّاب"، التي عبّر عنها المولى عزّ وجلّ في القرآن الكريم تعبيراً إعجازياً في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُوا كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾<sup>2</sup>.

ولقد ضرب المولى عزّ وجلّ من خلال هذه الآية الكريمة مثلاً رائعاً لتجسيد حال من يحسبون أنهم على حق دون غيرهم وهم ليسوا كذلك. والقيعة جمع القاع، والقاع ما انبسط من الأرض واتسع<sup>3</sup>، ولم يكن فيه نبت، وفيه يكون السرّاب. والمعنى هنا أنه إذا رأى الظمآن السرّاب يقصده كي يروي عطشه لأنه على حد رؤيته البصرية ماء يشرب، وعندما يصل إليه "لم يجده شيئاً"، وتلك هي حال من يعولون على ثواب أعمالهم، فإذا حاسبهم الله سبحانه وتعالى يوم القيامة عليها لم يجدوا منها شيئاً<sup>4</sup>.

وتُشبه بعض الأدبيات حال المخطئ عند الحساب بحال الظمآن عند مجيئه السرّاب، حين حسب أنه يبلغ الماء للشرب فبلغ إلى حيث تحقق أنه لا ماء<sup>5</sup>؛ في شعور مؤلم بخيبة الأمل، نرجو ألا يقع أي من الشعوب العربية والإسلامية فريسة له؛ فقد نجد المرء بمظهر سراي، ولكن الأزمة تلوح في الأفق حين يمضي وراء هذا السرّاب مستعيضاً عن الحقيقة بالوهم، مكتفياً بالمظهر متجاهلاً المخبر<sup>6</sup>.

وإذ أؤكد هنا أنني لست في مقام ربط الجماعات الدينية السياسية بحالتي الكفر والإيمان، أو "توصيف" أوضاعها العقائدية، ولكنني قصدت ربط الواقع بمفهوم "السراب" ودلالاته في الآية الكريمة، فإنني أرى أن حال الملايين من شعوب بعض الدول العربية والإسلامية ممن ظنوا في الجماعات الدينية السياسية خيراً، واعتقدوا بامتلاكها مقدرة على إصلاح الأوضاع وتحقيق طموحاتهم التنموية والعبور بمجتمعاتهم إلى بر الحداثة والتطور، حال هؤلاء أقرب إلى حال من خُدع بظاهرة السراب، التي يخيل للناظر أنها شيء وهي ليست بشيء، بل إنها بعد فترة وجيزة تذهب كلية فلا عين ولا أثر، وقد كان العرب الأقدمون يضربون بالسراب المثل على الكذب، وعلى كل أمر لا حقيقة له في واقع الحياة.



حال من ظنوا في الجماعات الدينية السياسية  
خيراً، كحال من خُدع بظاهرة السراب التي يخيل للناظر  
أنها شيء وهي ليست بشيء



وعندما بدأتُ العمل في هذا الكتاب ازددتُ تصميماً على مستأه الذي اخترته في بداية رسدي لهذا التشابه، أو التماثل، إن شئت الدقة، بين هاتين الحالتين، فالسراب، كما أشرت إليه سالفاً، هو ظهور وهمي لخيالات لا وجود لها في الحقيقة، أي إنه ظاهرة خادعة من الأساس، ولكنها تنشأ نتيجة

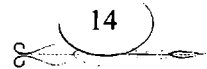
توافر ظروف طبيعية معينة تسهم في تشكُّلها، وهكذا أيضاً تشكَّلت، في ظروف مجتمعية معينة، لدى الملايين انطباعات خاطئة خادعة بأن الجماعات الدينية السياسية هي بديل حقيقي قادر على توفير المخارج والحلول لما يعانيه الكثير من الدول العربية والإسلامية من إشكاليات تنموية وعثرات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وتعليمية.



### الجماعات الدينية السياسية ترفع شعارات مراوغة، لا يمكن إخضاعها للتدقيق والقياس المنهجي



ثمة قواسم مشتركة عديدة أيضاً بين السراب في تجلياته السياسية التي أتناولها في هذا الكتاب، والسراب كظاهرة طبيعية،<sup>7</sup> ولكن أكثر ما يلفت انتباهي في هذه المشتركات أن المعادلة الفيزيائية لظاهرة السراب تكمن في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾،<sup>8</sup> الذي استنبط المفسرون منه أنه كلما اقتربنا من السراب ابتعد عنا، ما يعني أن المسافة بين عين الناظر والسراب تظل ثابتة،<sup>9</sup> وهذا هو حال بعض المجتمعات العربية والإسلامية مع سراب الجماعات الدينية السياسية التي تتبنى خطاباً زئبقياً وترفع شعارات مراوغة وبرامج متهافتة لا يستطيع أي باحث موضوعي إخضاعها للتدقيق والقياس المنهجي، فهي في ذلك شأنها شأن السراب لا تلبث أن تبتعد وتنحسر كلما اقتربت منها.





وثمة مشتركات أخرى بين السراب في حالتيه أيضاً، فهو في الطبيعة خدعة بصرية (ضوئية) تحدث نتيجة ظروف البيئة المحيطة من اشتداد درجة الحرارة، والأرض المستوية، واختلاف في معامل الانكسار، ما ينتج حالة توهج شديدة، حيث تبدو كالماء الذي يلتصق بالأرض ليعكس صوراً وهمية للأجسام وكأنها منعكسة عن سطح مرآة كبير،<sup>10</sup> أما في حالة الانخداع بالجماعات الدينية السياسية، فإن البيئة المحيطة قد لعبت دوراً بارزاً في بلورة هذه الحالة، حيث استغلت هذه الجماعات الأوضاع المعيشية والأيدولوجية وحالة الفراغ والفوضى السياسية الناجمة عن التحولات الأخيرة التي أسقطت العديد من أنظمة الحكم في العالمين العربي والإسلامي، وبالقدر ذاته استغلت الهوة بين بعض الشعوب وأنظمتها الحاكمة من جهة، وحالة التدين الفطري لدى الشعوب العربية والإسلامية وميلها إلى الدين في أوقات الأزمات، ومن ثم اللجوء إلى من يتحدث باسمه في فترات الاضطراب التاريخي من جهة أخرى، حيث تنشط ديناميات إحياء الجذور الدينية للحصول على دواء للإشكاليات الحياتية التي لا تستطيع الدولة القيام بأي شيء تجاهها،<sup>11</sup> فضلاً عن توافر الظروف التي أسهمت في انتشار الأفكار المتشددة، ووفرت الإطار المجتمعي الحاضن لها، والمعنى في ذلك أن توافر شروط حدوث الظاهرة كفيلاً باستدعائها وتحقيقها، ما يستوجب بالتبعية النظر في هذه الشروط ومحاولة تلافيتها، باعتبار أن معالجة المقدمات ضماناً لعدم ظهور النتائج.

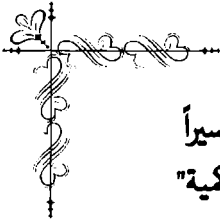
وليس هناك من دليل أو برهان على إخفاق الجماعات الدينية السياسية أوضح من تراجع معدلات شعبيتها بل انهيارها بشكل واضح لكل ذي

بصيرة في السنوات الأخيرة، حيث كانت أكثر التقديرات تفاوتاً عاماً 2010م، تشير إلى أن الجماعات الدينية السياسية تتمتع بالتأييد بنسب تتراوح بين 25% و30%، في حين أن التقديرات الآن تشير إلى نسب تأييد لا تتجاوز الـ10% بأي حال من الأحوال.

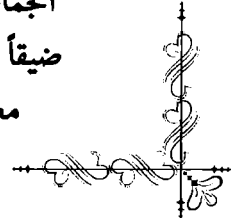
وتبين استطلاعات رأي أجريت مؤخراً أن الغالبية العظمى من المستطلعة آراؤهم في دول مختلفة من العالمين العربي والإسلامي قالوا إنهم متدينون لكنهم يفضلون أن يكون الدين بعيداً عن السياسة وعن الجماعات الدينية السياسية، وكان مفاجئاً أن هذه الإجابة برزت في بلدين وصلت فيهما الجماعات الدينية السياسية إلى الحكم، هما جمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية.<sup>12</sup> وقد لوحظ حدوث تراجع ما بين عامي 2006م و2013م، في السعي إلى استغلال الدين الإسلامي أو توظيفه في السياسة، إذ يبدو أن تجربة حكم الإسلاميين في كلا البلدين جعلت الناس أقل حماسة لإدخال الدين في الحياة السياسية، فقبل أحداث عام 2011م في الجمهورية التونسية كان هناك 20% من التونسيين يريدون أن يلعب الإسلام دوراً في الحياة السياسية. وما حدث لاحقاً من اغتالات واستقطابات تسبب في تراجع النسبة.<sup>13</sup>

ومن باب المفارقة أن تدعي الجماعات الدينية السياسية دفاعها عن الإسلام برغم أن ممارسات بعض قادتها وعناصرها لا تمت للإسلام بصلة لا من قريب ولا من بعيد، بل هي تطبيق فحج لأفكار ورؤى متشددة وردت في كتب لأبي الأعلى المودودي ولمنظر الإخوان المسلمين سيد قطب. إذ يعد كتاب قطب معالم في الطريق، واحداً من أهم الأوعية الفكرية للتطرف

والإرهاب، حيث نهلت منه ولا تزال الجماعات الدينية السياسية المتشددة، ونمت وانتشرت بسببه ثقافة العنف والتطرف في العالمين العربي والإسلامي، بينما كان أبو الأعلى المودودي هو المرجع الذي استند إليه سيد قطب في مفهوم "الحاكمية"؛<sup>14</sup> الذي يصنف المجتمعات العربية والإسلامية على أنها على ضلالة وكفر، ولا سبيل لتقويمها وإعادتها إلى سبيل الرشاد، إلا بتطبيق هذا المفهوم، واعتماد تفسيرات منطري الجماعات الدينية السياسية للشرع باعتبارهم وكلاء الله في الأرض في نزوع تكفيري وإضفاء للضلالة على المجتمعات.



### الجماعات الدينية السياسية تعتمد تفسيراً ضيقاً للشرع، استناداً إلى مفهوم "الحاكمية" معتبرين أنفسهم وكلاء لله في الأرض



وانطلاقاً من أن التطرف هو مقدمة للقتل ومرحلة سابقة له،<sup>15</sup> فإن هذه الرؤية الدينية الضيقة هي التي أدت بالنهاية إلى شيوع هذا المستوى المذهل من العنف وسفك الدماء على يد منتسبي هذه الجماعات في مناطق شتى من العالمين العربي والإسلامي، حيث لا حرمة للدماء ولا الأعراس. فلا يعقل أن تكون الشريعة الإسلامية الغراء، التي يعد حفظ النفس أحد مقاصدها الرئيسية، مرجعاً لتبرير القتل وسفك الدماء والاغتصاب، وهي التي حذرت حتى من مجرد ترويع المسلم ولو على سبيل المزاح، كما حذر

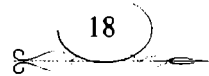
الرسول الكريم ﷺ جيوشه وقادتها من ارتكاب مثل هذه الأخطاء في أثناء الحروب،<sup>16</sup> ثم نجد من يرتكب عمليات الذبح والقتل والنهب والتدمير المتواصلة في دول عدة باسم الإسلام، متخذاً أقوال أبو الأعلى المودودي وسيد قطب سنداً من دون أحاديث رسول الله ﷺ الذي كان يقول إذا بعث جيوشه: «اخرجوا باسم الله، قاتلوا في سبيل الله من كفر بالله، لا تعتدوا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع».<sup>17</sup> ويقول الرسول ﷺ أيضاً: «والذي نفسي بيده لقتل مؤمن أعظم عند الله من زوال الدنيا»، وهذا الحديث وحده يكفي لبيان عظم حرمة دماء المسلمين.<sup>18</sup> وهو أمر أكده المولى عز وجل بقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾،<sup>19</sup> جاعلاً جريمة قتل الأبرياء من أكبر الكبائر وأعظم الذنوب.



### هل يعقل أن تمضي الجماعات الدينية السياسية وراء أفكار المودودي وقطب، وتجاهر بمخالفة أوامر الرسول ﷺ؟

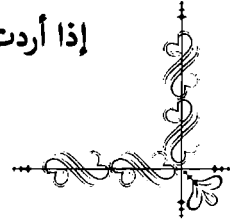


تُرى كيف يتجاهل هؤلاء المدعون للإسلام توجيهات النبوة، ويمضون في غيهم وراء شطحات أبو الأعلى المودودي وسيد قطب وغيرهما من منظري التطرف والعنف؟ ثم كيف يعقل أن يصدق بعضهم ما يتفوه به هؤلاء المتشددون بشأن دفاعهم عن الإسلام ودعوتهم إلى تطبيقه وهم يجاهرون بمخالفة أوامر الرسول ﷺ؟





## إذا أردت أن تتحكم في جاهل فعليك أن تغلف كل باطل بغلاف ديني



ثم ألا تعدد حال الجماعات الدينية السياسية مع أتباعها والمتعاطفين معها خير ترجمة لمقولة الفيلسوف العربي المسلم أبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد: "إذا أردت أن تتحكم في جاهل فعليك أن تغلف كل باطل بغلاف ديني"،<sup>20</sup> وهي مقولة أهمل مغزاها وتجاهل دلالاتها الجميع، فصرنا إلى ما صرنا إليه من تجارة بالدين وتوظيف صريح له،<sup>21</sup> وهو ما حذر منه ابن رشد فيلسوف الاستنارة والعقلانية والرشادة الفكرية حين قال "إن التجارة بالأديان هي التجارة الرابحة في المجتمعات التي ينتشر فيها الجهل"،<sup>22</sup> وقد لا يكون هناك بالفعل أزمة ساد فيها الجهل وقل فيها المنطق وطغى النقل على العقل، أكثر مما تعيشه الكثير من الدول العربية والإسلامية في العصر الراهن الذي يبدو الصراع فيه على أشده بين الاعتدال والتطرف.<sup>23</sup>

والحقيقة أن الاعتقاد الخاطيء في فاعلية ما تمتلكه الجماعات الدينية السياسية من حلول وبدائل لم يكن يقتصر على الملايين من شعوب الدول العربية والإسلامية فقط، بل كان هذا الإحساس الوهمي متجذراً أيضاً لدى هذه الجماعات ذاتها، وهذا أمر عجيب بحد ذاته، حيث شعرت هذه الجماعات لفترات طويلة نسبياً بأنها تمتلك مشروعات نهضوية قادرة على

رأب الفجوة بين الدين والحداثة، ولم يكن هذا الشعور "السرابي" الزائف سوى نتاج عزلة فكرية ذاتية فرضتها هذه الجماعات على نفسها ثم ما لبثت هذه العزلة أن حجبته عن ديناميات التطور والتحديث في العالم من حولها، والنتيجة أنها اصطدمت بصخرة الواقع في اختبارات سياسية عدة حصلت في بعضها. على ثقة شرائح عريضة من الناخبين لتجد نفسها في مواجهة استحقاقات الواقع وتعقيداته الاقتصادية والتنموية، التي لم تكن تمتلك بدورها رفاهية انتظار هذه الجماعات حتى تعود إلى الصواب بعد أن اكتشفت هي نفسها، واكتشفت الشعوب معها، أنها باعت الوهم وسوّقت الشعارات وربحت منها، وبفعلها، دعم صناديق انتخابات سرعان ما ثبت أنها لم تكن هي الأخرى سوى السراب بعينه لدى طرفي هذه المعادلة على حد سواء: الجماعات الدينية السياسية والناخبين. إذ لم يجد الملايين من الشباب العاطلين عن العمل حلاً من شأنها إيجاد فرص عمل لهم، كما لم يجد ملايين الفقراء والمحتاجين ما يسد رمقهم ويغني حاجتهم في جعبة هذه الجماعات.

وختاماً، أقول إن من باب المفارقة أن الحديث عن ظاهرة السراب يستدعي بالضرورة الإشارة إلى أحد أبرز علماء المسلمين، وهو الحسن بن الهيثم البصري، مؤسس علم البصريات، الذي اعتبره مؤرخون أعظم علماء الطبيعة في القرون الوسطى، وهو صاحب كتاب المناظر في البصريات خلال القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)،<sup>24</sup> الذي يعتبر موسوعة فيزيائية وهو من أهم المؤلفات العلمية في مجال البصريات، والمفارقة هنا أيضاً أن رصد هذه الظاهرة فيزيائياً من خلال ابن الهيثم، الذي كان أول من أعطاها تفسيراً علمياً،<sup>25</sup> يرمز إلى ذروة التطور العلمي لدى

العرب والمسلمين في حقبة زمنية سابقة، في حين أن السراب السياسي الذي نحن بصددده على النقيض من ذلك تماماً في توصيفه اللغوي وتحليله الواقعي، فهو رمز لتخلف حضاري وتراجع ثقافي.

ولعل أحد أسباب هذا الواقع يكمن في ترك باب الاجتهاد وإعلاء قيمة النقل وتحجيم وظيفة العقل،<sup>26</sup> بما يعنيه ذلك من مجافاة لحكمة الله تعالى الذي وهب للإنسان العقل كي يفكر ويدع ويجتهد ويعمل عقله في مختلف جوانب الحياة.<sup>27</sup> وقد لا يكون هناك برهان ساطع على قيمة الاجتهاد وإعمال العقل في تطور الحياة وحرص الإسلام على ذلك أو وضوح من أن عدد الآيات القرآنية الدالة على التفكير والاجتهاد وما يتعلق بهما من ألفاظ التعقل والتفقه والتدبر والتأمل والتذكر يبلغ نحو ثلاثمئة آية،<sup>28</sup> كما روي عن رسول الله ﷺ قوله: «تفكر ساعة خير من قيام ليلة».<sup>29</sup>

ومن هنا فإن هذا الكتاب يطلق جرس إنذار وصيحة تنبيه وتحذير ليس لإفاقة من غرهم "السراب" أو انخدعوا بمظهره فقط، بل لنسعى جميعاً إلى استعادة دور العقل والاجتهاد والتفكير والتدبر والتأمل أيضاً، وكي نتنبه إلى أن تجربة الجماعات الدينية السياسية لا تخلو من دروس للمجتمعات العربية والإسلامية كافة، وأبرز هذه الدروس هو أن المظهر لا يغني عن المخبر وأن الظاهر لا يغني عن الباطن، أو كما ورد في شعر عنتره العبسي:<sup>30</sup>

إِنَّ الْأَفَاعِي وَإِنْ لَأَنْتَ مَلَامِسُهَا

عِنْدَ التَّقَلُّبِ فِي أَنْبَاءِهَا الْعَطْبُ





الباب الأول

## إطار نظري ومنهجي



# مدخل: إشكالية الكتاب



## مدخل: إشكالية الكتاب

لم يعد فهم الدين الإسلامي في عصرنا الراهن يخضع لنسق وسطي فطري كما تعارفت عليه غالبية المسلمين، وتعايشت معه لعقود بل قرون طويلة، فالمنهج الإسلامي القويم يقوم أساساً على الوسطية<sup>1</sup> والتوازن في مختلف أمور الحياة، انطلاقاً من نص إلهي صريح في القرآن الكريم حيث قال تعالى: ﴿وَأَبْتَعُ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾<sup>2</sup>، فالتمسك بالوسطية في الإسلام ليس اختياراً، بل إن الابتعاد عنها ربما يكون دماراً وانتحاراً، كما هي الحال اليوم في بعض الدول والمجتمعات العربية والإسلامية التي فقدت هذا التوازن<sup>3</sup>، فالإسلام يرفض الإفراط أو التفريط، والغلو والتقصير ويقوم على الاعتدال<sup>4</sup> انطلاقاً من أن الوسطية سمة أساسية للدين الحنيف، بل هي أحد المعالم الأساسية التي ميز الله بها الإسلام<sup>5</sup>، الذي يحفل بشواهد قاطعة الدلالة على اعتماد الوسطية

وتبني الاعتدال، والحث عليها والدعوة إليها، والتحذير من تجاوزهما ومخالفتها؛ فرسول الله ﷺ ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً؛ كما حذر من الغلو والتنطع والتشدد، حيث قال ﷺ: «هلك المتنتعون»، وهم المغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم،<sup>6</sup> ولتأكيد خيار الوسطية الذي جاء به الإسلام وأرسى قواعده، كان قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾<sup>7</sup>؛ وعن ابن عباس - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ «إياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين»،<sup>8</sup> ولكن هذا النهج الوسطي خضع في كثير من الأحوال لآفات الغلو والتشدد والتطرف على مستويي الحوار والتطبيق،<sup>9</sup> التي بلغت مداها بإطلاق فتاوى تكفير وتحريض، ليس فقط ضد الآخر المختلف عقائدياً، ولكن أيضاً ضد أتباع الدين نفسه المختلفين فكرياً، وغير ذلك من ممارسات باتت تشكل خطراً على الدين ذاته، بل لا أبالغ إذا قلت إن الخطر الذي يتعرض له الدين داخل العالمين العربي والإسلامي على يد الجماعات الدينية السياسية هو أشد وأقسى من الخطر الناجم عن أعدائه وكارهيه في الخارج.



فتاوى التكفير والقتل هي أبرز مخرجات الجماعات  
الدينية السياسية للعالمين العربي والإسلامي  
على مر العصور



وتعيش معظم الدول العربية والإسلامية منذ سنوات مضت في حيرة وخلط للأوراق تكررت تاريخياً في فترات الأفول الثقافي والضمور الفكري والاضمحلال الحضاري، ولكنها الآن تبدو أشد عمقاً وتأثيراً، فقد شهدت العقود الماضية محاولات شتى للجمع بين "الديني" و"السياسي" ضمن صيغة تعايش، سواء من خلال تكوين أحزاب سياسية ذات مرجعيات دينية أو السماح لرجال الدين بالعمل بالسياسة، ثم اتضح جلياً من خبرة تلك التجارب أن مصيرها كان الإخفاق والفشل. وقد نبه كثير من العلماء والمفكرين على خطورة نهج الجماعات الدينية السياسية، وممارساتها التي تزج بالدين في السياسة، ومن ذلك ما ذكره الشيخ محمد متولي الشعراوي حين رفض الربط بين الانتماء الديني والانخراط في عضوية جماعة أو حزب ديني سياسي قائلاً:

إن الانتماء إلى حزب ديني ليس من ركائز الإسلام، ولن ينقص إسلامي شيئاً إذا لم أتم إلى هذا الحزب أو أدمه. أنا مسلم قبل أن أعرف الإخوان أو غيرهم، وأنا مسلم قبل أن يكونوا حزباً، وأنا مسلم بعد زواجهم، ولن يزول إسلامي بدونهم، لأننا كلنا مسلمون وليسوا هم وحدهم من أسلموا. إنني أرفض أن أرشح حزباً يستعطفني مستنداً إلى وازعي الديني، قبل أن يخاطب عقلي. هو حزب سياسي وليس له علاقة بالدين، وهو يمثل الفكر السياسي لأصحابه ولا يمثل المسلمين؛ لأنني أرفض أن يتم تلخيص ديني في صندوق انتخاب، فديني هو صلة بيني وبين خالقي عزّ وجلّ. أتمنى أن يصل الدين إلى أهل السياسة، ولا يصل أهل الدين إلى السياسة، لأنكم إن كنتم أهل دين فلا جدارة لكم بالسياسة. وإن كنتم أهل سياسة، فمن حقي ألا أختاركم ولا جناح على ديني.<sup>10</sup>



الشعراوي رفض أن يرشح حزباً استناداً إلى "الوازع الديني"،  
دون حسابات العقل، معتبراً أن الدين لا علاقة له بالأحزاب  
التي تمثل الفكر السياسي لأصحابها وليس المسلمين



والإشكالية المثارة في ضوء ما سبق، تكمن في أن ضريبة فشل  
الجماعات الدينية السياسية في إدارة شؤون دولها ومجتمعاتها غالباً ما تكون  
مكلفة وباهظة، وكانت دائماً مرتبطة بالبعد عن إعلاء قيمة العقل وارتقاء  
مكانة العلم والفهم الحقيقي للدين الحنيف والقرآن الكريم الذي حفظ  
للعلم مكانته، ودعا إلى إعمال العقل والفكر والتدبر في قوله تعالى: ﴿ كِتَابٌ  
أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾،<sup>11</sup> ﴿ أَفَلَا  
يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾.<sup>12</sup>

ومن أسباب حالة الفصام بين الدين والواقع التي تكرسها أفكار  
الجماعات الدينية السياسية وممارساتها، علاقة الدين بالحدائث، وهي الجدلية  
الفلسفية التاريخية التي استغرقت وقت الكثير من المفكرين والفلاسفة؛ إذ  
إن الجماعات الدينية السياسية في العصر الراهن ترى في أي محاولة للتطور  
ومواكبة العلم استسلاماً للحدائث والتغريب ورفضاً للموروث الديني  
والحضاري والقيمي والأخلاقي، من دون أدنى تفكير في أن البناء يتطلب



أساساً قوياً، وهو في حالتنا هذه التراث الحضاري والديني الذي لا يمكن إنكاره ولا البناء عليه من دون استيعاب مفرداته والإمام بشتى جوانبه، من أجل إدراك مرحلة الحداثة ارتكازاً على أسس قوية.

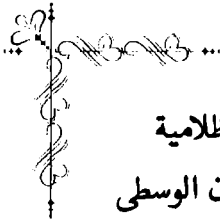
وهذا السجال الفكري الضارب في عمق التاريخ، هو في وجهه الآخر سجال بين الإسلام والحداثة، وبين الأصوليين والإصلاحيين المجددين، وهذه الحالة المزممة من الجدل تستدعي بالضرورة سؤالاً بديهاً: هل يعني ذلك أن هناك إشكالية ما في المزوجة بين الدين وأسباب الحداثة؟ الإجابة بالنفي القاطع؛ لأن المنظرين والمفكرين الموضوعيين يقرون بأن الدين الإسلامي كان منبع إلهام للمفكرين الأوروبيين والمسلمين خلال القرون الوسطى وعصور التنوير اللاحقة،<sup>13</sup> ولكن الإشكالية تبقى ماثلة في رؤى الجماعات الدينية السياسية ونقاشاتها حول الدين والحداثة وقضية التجديد، وتحديد العلاقة بين الدين والحداثة، وهي علاقة تحيط بها ملابسات وشكوك، وفي أحسن الأحوال تبدو فضفاضة يغشاها الكثير من الريبة أحياناً، والخداع واستبطان المعاني وإخفاء النوايا في أحيان أخرى. وقد أثبتت تجربة الممارسة السياسية في حالات بعينها أن الجماعات الدينية السياسية قد تقبل في ظاهر الأمور فكرة المساواة بين المواطنين كأحد الأسس الدستورية المدنية، ولكنها لا تزال تنفر من مفهوم المحاسبة وفكرة المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية على الأقل، كما أن قبول بعض مبادئ الحداثة؛ مثل التعددية يبدو موضع شك كبير؛ فعلى سبيل المثال يشير برنامج جماعة الإخوان المسلمين إلى التزام التعددية الحزبية والسياسية

واحترام النظام الديمقراطي،<sup>14</sup> ولكن الواقع يبدو شيئاً مغايراً، وقد أشار المرشد العام الأسبق للجماعة مأمون حسن الهضيبي (2002-2004م)، في معرض رده على سؤال حول مدى إمكانية قبول الإخوان المسلمين وجود حزب شيوعي أو مسيحي، إلى أنه لا يمكن الترخيص لحزب يسعى إلى القضاء على الدين (في إشارة إلى الشيوعية). أما بالنسبة إلى الأقباط فقد رأى الهضيبي أنهم ليسوا بحاجة إلى حزب أو تنظيم سياسي، لأن الكنيسة تقوم بهذا الدور من وجهة نظره.<sup>15</sup>

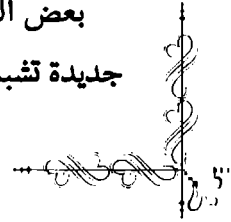
وفوق ما سبق، فقد أثبتت تجربة ممارسة الإخوان المسلمين للحكم في جمهورية مصر العربية (30 يونيو 2012م - 3 يوليو 2013م)، ضيق نظرهم نحو الآخر حتى لو كان مسلماً مختلفاً في الرأي والتوجهات السياسية،<sup>16</sup> بل كانوا لا يتورعون عن توجيه حملات النقد العنيفة ضد أحزاب وشخصيات دينية جاءت من الخلفية العقائدية ذاتها القائمة على استغلال الفتوى للمصلحة السياسية والتكفير والقتل مع تباينات فكرية ربما تبدو ضئيلة. ولعل الحملات الإعلامية التي كانت تشنها جماعة الإخوان المسلمين ضد حزب النور السلفي في أثناء فترة حكم الرئيس المصري الأسبق الدكتور محمد مرسي العياط، تمثل نموذجاً لمثل هذه الخلافات التي تقفز فوق المرجعيات العقائدية بحثاً عن مصالح سياسية ذاتية.

وتبدو المشكلة الأساسية في سلوك الجماعات الدينية السياسية وخطابها أنها تمارس دكتاتورية مطلقة، بحيث يكتسب سلوكها السياسي طابعاً شمولياً طاغياً، قائماً على عدم قبول الآخر أيضاً كان. ويشير تحليل

أدبيات الجماعات الدينية السياسية إلى ضبابية خطابها الفكري والسياسي ومراوحته بين إشكاليتين، الأولى تتعلق بمصدر الشرعية هل هو النص أو الأمة الأمانة على النص، حيث تلغي فكرة الحاكمية، التي قال بها سيد قطب، اتكاء الشرعية على جموع الأمة وحصرها في الحاكمية الإلهية، فيما يذهب اتجاه مضاد إلى أن الأمة هي مصدر الشرعية في إطار مرجعية النص، فيما تتعلق الإشكالية الثانية بتحديد إطار سيادة الأمة، وهل المقصود منها دار الإسلام،<sup>17</sup> التي لم تعد قائمة في البناء السياسي الحديث، أو الدولة-الأمة (الدولة الوطنية) بمفهومها السياسي الحديث وليس بمعناها الديني؟<sup>18</sup>



## بعض الدول العربية والإسلامية تعيش ظلامية جديدة تشبه ما حدث في أوروبا إبان القرون الوسطى



هذا الجدل يبدو أقرب إلى ظلامية تعيشها بعض مناطق العالمين العربي والإسلامي في القرن الخامس عشر الهجري، وهي حالة مشابهة لمرحلة التخلف التي عاشتها القارة الأوروبية في العصور الوسطى، وتحديدًا خلال القرن الخامس عشر الميلادي، وأوجه التشابه بين الحالتين واضحة وكاشفة، كما أن تشابه مظاهر المعاناة الفكرية والحضارية بين القرنين

الخامس عشر الميلادي والهجري لافتة للنظر ومثيرة للتساؤلات، كونها تنطوي على مسافة زمنية تتجاوز خمسة قرون، وأخشى أن تكون تلك هي المسافة الزمنية التي تفصل بعض الدول العربية والإسلامية عن التطور والتقدم الحضاري الغربي الراهن.



تشابه مظاهر المعاناة الفكرية بين القرنين الخامس عشر  
الميلادي والهجري، يثير مخاوف من وجود مسافة زمنية  
كبيرة تفصل العالمين العربي والإسلامي عن الحداثة

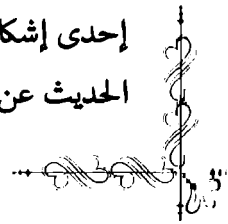


ويرى بعض الباحثين أن التجربة الأليمة لمرحلة التخلف الأوروبية قد أثرت في الدين تأثيراً سلبياً، إذ لم تسفر عن معاقبة السلطة الدينية الكنسية القائمة وقتذاك، نظير إساءتها للدين بتوظيفه في السياسة والأمور المالية الفاسدة، بل انتهت إلى معاقبة الدين ذاته، ولم تفرق بين الدين ومن أساءوا استخدامه، فكان ضحية الصراع، حيث سحب من الحياة سحياً مطلقاً، وجاءت الثورة الفرنسية (1789م) لتؤسس الفصل التام بين الدين والسياسة، وتصبح نموذجاً للكيانات السياسية الأوروبية الحديثة، حيث لم تعد قضية الفصل موضع نقاش، بل تجذرت واستقرت في الوجدان والوعي الجمعي الغربي بشكل عام.<sup>19</sup>

والظلام لغوياً يعني غياب الضوء،<sup>20</sup> الأمر الذي يغذي بدوره محاولات البحث عن مهرب للفكك من حالة كهذه، ويتطلب سعياً بحثياً جاداً من أجل تقديم طوق نجاة فكري لأجيال من الشباب تعاني التخبط وغياب الأفق بسبب ممارسات تدفع باتجاه استحضار الماضي دون مراعاة لحسابات الزمن وإملاءاته وتطورات الواقع ومتغيراته؛ فالواقع الثقافي المتردي يدفع بعض دول المنطقة العربية والإسلامية إلى اضطراب متعدد الأوجه يعرقل أي محاولات للتنمية في هذه الدول، وتمثل الحالة الدينية جزءاً من هذا الاضطراب، أو ربما كانت هي القاسم المشترك بين عناصره وأبعاده كافة؛ حيث انتقل الحديث في الدين من عنصر توافق يحقق الأمن المجتمعي (بعناصره وركائزه كافة وفي مقدمتها القيم والأطر الأخلاقية) وينقذ المجتمعات من الاهتراء والتفكك إلى عامل فرقة ومادة للصراع مثلما يحدث في دول عربية عدة، ولاسيما في السنوات العشر الأخيرة، وما شهدته من صراعات دامية على قاعدة الخلاف المذهبي.

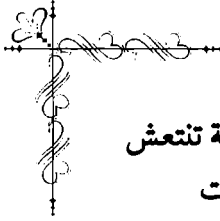


إحدى إشكاليات الجماعات الدينية السياسية أنها تجعل الحديث عن التقدم والتطور بمنزلة عداء لله ومحاربة لدينه



وبينما يتنقل خطاب الجماعات الدينية السياسية المتنافر بين "الإخواني" و"السلفي" و"الصوفي" و"الجهادي" وغير ذلك، يعاني أغلبه أعراض

التقليد وغياب الاجتهاد والمحاولات الجادة لإيجاد صيغة تعايش بين الدين والسياسة، وابتدع الكثيرون حالة من التوحيد والارتباط المصطنع بينهم وبين الدين، بحيث يقدمون أنفسهم باعتبارهم وكلاء حصريين لدين الله، مثلما تفعل الجماعات الدينية السياسية وقادتها ورموزها ممن جعلوا من الحديث عن التقدم والتطور، في أحيان كثيرة، عداء لله ومحاربة لدينه الحنيف.

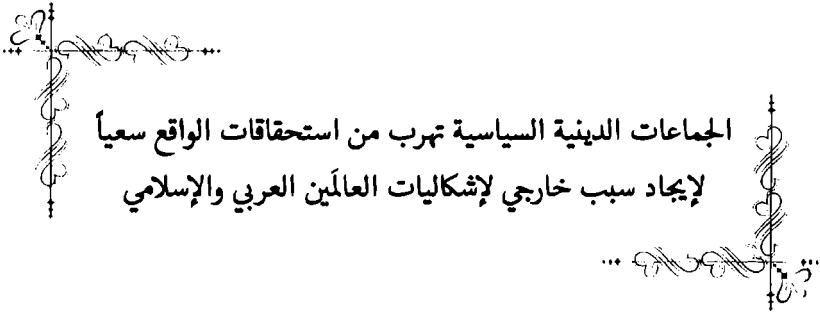


## الفتن التي تتخفى وراء قناع الدين تجارة رائجة تنتعش في عصور التراجع الفكري للمجتمعات



أصبحت "تجارة الدين" من أبرز السمات الواضحة للمرحلة التاريخية الراهنة، والهدف منها توظيف الدين لمصلحة تحقيق أهداف سياسية أو شخصية تسعى إليها الجماعات الدينية السياسية، التي تجعل الدين أشبه بـ "حصان طروادة Trojan Horse"<sup>21</sup> أو قناعاً للوصول إلى غاياتها. وأهدافها السياسية والشخصية. وفي هذه الجزئية يشير الكاتب بهاء طاهر إلى أن ابن خلدون، قد انتبه منذ قرون إلى خطر قيام الدولة الدينية التي عانى عالمنا الإسلامي وبلادها، ولا يزال، حيث اعتبر ابن خلدون في مقدمته أن الفتن التي تتخفى وراء قناع الدين تجارة رائجة، وهو ما أضاف إليه بهاء طاهر من جانبه أن هذه التجارة تروج تحديداً في عصور التراجع الفكري

للمجتمعات، مشيراً إلى أن ابن خلدون قد عالج جوهر الموضوع حين اعتبر أن مدَّعي التدين تجدهم يرفعون شعارات دينية ويطلبون رئاسة وقيادة امتلأت بهما جوانحهم وعجزوا عن التوصل إليهما عن طريق الوسائل والآليات السياسية المتعارف عليها، فيحسبون أن توظيف الدين من الأسباب البالغة بهم إلى ما يأملونه.<sup>22</sup> وهو أمر يعكسه أي تحليل لأديبات الجماعات الدينية السياسية، فضلاً عن ممارساتها العملية على أرض الواقع، حيث يمكن التوصل بسهولة إلى أنها لا تمتلك برنامجاً سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً أو ثقافياً واضحاً.



### إشكالية الكتاب

يطرح هذا الكتاب عدداً من التساؤلات المهمة والحيوية، التي تحتاج إلى التقصي والبحث عن إجابات واضحة ومباشرة لها دون الحذر الذي جرت العادة على توخيهِ في تناول مثل هذه الموضوعات، أو الخوف من القتل الذي اعتادت عليه جماعات الإسلام السياسي في الرد على من يختلف معها، وذلك نظراً إلى ما يمر به العالمان العربي والإسلامي من مرحلة زمنية مظلمة من تاريخهما الطويل الذي سبق أن شهد مراحل أكثر إضاءة وإشراقاً كما

في بعض فترات حكم الدولة العباسية (132-656 هجرية، 750-1258 ميلادية)؛ حيث ازدهرت العلوم والفنون والآداب.



## أحد أهداف كتاب "السراب" إثراء النقاش البحثي وشحن الفكر إلى مزيد من المعرفة وطرح المعالجات اللازمة



وفي هذا الإطار، لا أجد مناصباً من توجيه هذه التساؤلات ومن دون مواربة، مؤمناً بكمال دين الله جل جلاله، بعيداً عن استغلال الفتوى لمصالح سياسية أو شخصية أو التكفير والقتل، وبوجوب وضع الدين في موضعه السليم السامي الذي يبعده عن الشوائب التي قد تنتشر حوله جراء ممارسات خاطئة، ومتخلفة يشوبها الجهل والغرور والانتهازية من جماعات دينية سياسية لا تنظر إلى الماضي نظرة تحليلية واقعية، فتقبل الآخر، وترى في تقدمه دروساً يجب التعلم منها، وتساءل نفسها عادة السؤال الخاطئ: "من فعل ذلك بنا؟"، سعياً لإيجاد سبب خارجي لمشكلاتنا، ولا تسأل نفسها الأسئلة الصحيحة المهمة اللازمة للتقدم وللحاق بعالمنا المعاصر، والتي ناقشها أحد الباحثين في كتاب ما الخطأ الذي حدث؟ - *What Went Wrong*، وهي: "ما الخطأ الذي ارتكبهنا؟"، و"ما الأشياء الصحيحة التي يفعلها الآخرون؟"، وذلك تمهيداً للإجابة عن السؤال الأهم: "كيف يمكننا أن نلحق بهم؟" <sup>23</sup>





## القرن الخامس عشر الهجري يشهد محاولات دائبة لاستغلال الدين لتحقيق مآرب سياسية وحزبية وشخصية



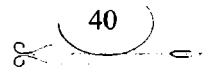
في ضوء ذلك، يطرح الكتاب مجموعة الأسئلة الآتية التي تشكل معاً الإشكالية الرئيسية: لماذا استطاع الغرب في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي فصل الدين عن السياسة، بينما نرى في الدول العربية والإسلامية، وفي القرن الخامس عشر الهجري تحديداً، إصراراً ومحاولات دائبة من الجماعات الدينية السياسية لاستغلال الدين - من خلال مزجه بالسياسة - لتحقيق مآرب حزبية وشخصية؟ لماذا تقوم هذه الجماعات باحتكار تفسير الدين، وتروّج لفاهيم غير واقعية؛ مثل الخلافة والبيعة، ويذهب العديد منها إلى تكفير مخالفي الرأي وقتلهم، مخالفة بذلك أسساً ومبادئ رئيسية رسخها الدين الحنيف الذي يسعى إلى غرس أسس الوسطية والاعتدال والتسامح؟ وفي نهجهم هذا تباين صريح مع قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾<sup>24</sup> وقوله عز وجل أيضاً: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾<sup>25</sup> وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ \* لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ \* وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ \* وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ \* وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ \* لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾<sup>26</sup> وهي آيات تعكس تسامحاً متجزئاً وراسخاً في ديننا الحنيف، ثم لماذا فشلت تجارب هذه

الجماعات في بناء إجماع وطني في دولها وتقديم إجابات عن سؤال الإحياء أو التحديث وتهاوت سريعاً بعد أن فشلت في فهم محركات الوعي الجماعي للشعوب التي لم تكن قد انتخبتهما لثقة بتدينها، بل لرغبة في الخروج من المأزق التنموي وبحثاً عن حلول للمشكلات القائمة؟

ومن الضروري هنا تأكيد أن هذا الكتاب يركز على دراسة الجماعات الدينية السياسية وفكرها في المذهب السني فقط، مستهدفاً تنفيذ ممارساتها وتشريح سلوكياتها ورؤاها الفكرية والسياسية، منطلقاً من إدراكي التام أن هذه الجماعات لا تعبر عن الإسلام، ولا تعكس صورته النقية، لأن الاستسلام لمزاعمها في هذا الشأن إساءة بالغة للدين الحنيف. ومن ثم يسعى هذا الكتاب إلى تسليط الضوء على الاستغلال السياسي للدين وآلياته وأنماطه ومظاهره وعواقبه ونتائجه، عبر دراسة حالة الجماعات الدينية السياسية وتيارات الإسلام السياسي كافة، عدا التيار الصوفي، وذلك من أجل فهم أعمق لما يدور في العالمين العربي والإسلامي اليوم ومحاولة تفكيك الكثير من العقد والإشكاليات التي تعرقل التنمية والتطور، وتغذي الفجوة الحضارية التي تفصل بين العديد من الدول العربية والإسلامية وبين التقدم والتطور الحضاري في الدول الغربية.

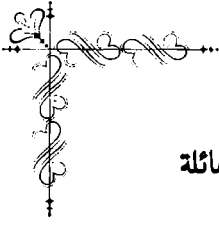


الجماعات الدينية السياسية لم تنتبه إلى أن الشعوب لم  
تنتخبها لاعتبارات عقائدية صرف، لذا فقد تهاوت سريعاً

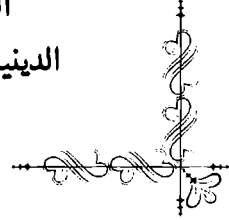


ومن أجل بلوغ هذه الغاية يقدم الكتاب رؤية بحثية معمقة للجماعات الدينية السياسية في شتى ممارساتها وتجلياتها، من خلال تتبع تطورها التاريخي ودراسة حالة بعضها منذ بدايتها حتى فشل تجربة حكم جماعة الإخوان المسلمين في بعض الدول العربية والإسلامية، والتعرف إلى أسباب هذا الفشل الذي نسف موروثاً طويلاً من الشعارات التاريخية التي ظلت نحو ثمانين عاماً موضع تبجيل وتقدير لدى أوساط الجماعات الدينية السياسية والمتعاطفين معها، وفي مقدمتها بطبيعة الحال جماعة الإخوان المسلمين ذاتها. وكما ذكرت فإن الواقع يكشف وجود قدر كبير من التشابه بين مرحلة التخلف في القارة الأوروبية في القرون الوسطى وأفكار الجماعات الدينية السياسية وممارساتها في العالمين العربي والإسلامي خلال العصر الحديث، وذلك من الناحية الفكرية والسياسية وعلاقة الدين بالسياسة ودور رجال الدين في كلتا الحقتين.

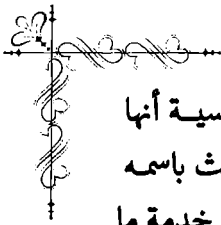
ولا شك في أن محاولة الإبحار بين مرحلتين تاريخيتين تفرز تلقائياً أسئلة عدة: لماذا يُنظر إلى الحدائثة باعتبارها نقيضاً للدين ورفضاً للدين وتعاليمه؟ ولماذا تتصور بعض الفئات أن الحديث عن الدين ينتهي مع بداية الحديث عن التقدم والتطور؟ ولماذا اختفت المفاهيم المرجعية لمصلحة الأفكار الهدامة مثل تلك التي تعتنقها الجماعات الدينية السياسية؟ وما الظروف التي مهدت لتنامي نفوذ الجماعات الدينية السياسية في العديد من دول العالمين العربي والإسلامي؟ وكيف أثبتت بعض هذه الجماعات فشلها وخواء فكرها السياسي والديني حين وصلت إلى الحكم في بعض هذه الدول؟



## السراب يعني أن أداء الجماعات الدينية السياسية يعكس وجود فوارق هائلة على مستوى النظرية والتطبيق



هذا الطيف من التساؤلات، هو موضوع البحث والنقاش العلمي في هذا الكتاب، الذي أسعى فيه إلى مقارنة علمية رصينة لرصد ما أطلقت عليه "السراب" بعد أن كشف الواقع وجود بون واسع بين النظرية والتطبيق في أداء الجماعات الدينية السياسية، وبعد أن اتضح، من خلال التجربة العملية، محدودية البدائل أمام شعوب كثيرة رأت في المشاركة السياسية طوق إنقاذ من الأزمات، فإذا بها تُفاجأ بأن الواقع التنموي الصعب يدفعها قسراً باتجاه السقوط بين براثن الجماعات الدينية السياسية، التي استنزفت قدراً هائلاً من جهود شعوب ترغب في تحقيق نهضة حضارية حقيقية، وتطلعاتها.



إحدى إشكاليات الجماعات الدينية السياسية أنها  
تنصب نفسها وكيلاً للدين فتحتكر الحديث باسمه  
وكانها شركة تتمتع بوكالة لاحتكار سلعة أو خدمة ما



## أهمية موضوع الكتاب

إن استشراف المستقبل يفرض ضرورة دراسة الموضوعات والقضايا والمتغيرات والأحداث التي تؤثر فيه بصورة مباشرة وغير مباشرة، من خلال بحث الحاضر بالقدر الذي يؤثر في المستقبل، وذلك وفق أطر بحثية واضحة ومنهجية علمية تنطلق من تساؤلات ومقدمات وصولاً إلى النتائج المرجوة، وربما يكون هذا الكتاب فاتحة لإثراء النقاش وشحذ الفكر إلى مزيد من المعرفة وطرح المعالجات اللازمة.

ولقد حرصت في تناولي لموضوع الكتاب أن يكون ذلك وفقاً للأمانة العلمية والبحثية بعيداً عن الآراء والأهواء الشخصية، بغض النظر عن مدى مجافة هذا النهج العلمي لوجهة نظري أو رأبي الشخصي أو تطابقه في أي من أصول القضايا التي تناولتها أو فروعها. وبشكل عام فقد انطلقت فكرة هذا الكتاب من قناعة بحثية بأنه قد حان الوقت للتعرف بشكل علمي جاد إلى الجماعات الدينية السياسية، وهذا الأمر يرجع إلى اعتبارات عدة، منها أن هذه الجماعات على المستويين العربي والإسلامي بشكل عام، قد أصبحت محور جدل ونقاش وتخلت في دول عدة عن دورها المفترض في إيجاد حلول مجتمعية للإشكاليات، وتحولت إلى عقبة في طريق تجاوز هذه الإشكاليات.

وبموازاة ذلك هناك محفزات بحثية ومؤشرات واقعية لا يمكن التقليل من شأنها والاستهانة بها، وتحليلها في ضوء تجارب تاريخية سابقة

أيضاً. ومن أبرز هذه المؤشرات والمحفزات ما قام - ولا يزال - به الإخوان المسلمون في دول عدة للتأثير في الاستقرار الداخلي؛ حيث يلاحظ سعي الجماعة لاستنساخ تجاربها غير الناجحة في الحكم، فضلاً عن تماديها في الاستفزاز السياسي للسلطات الحاكمة في بعض الدول، وتصعيد مستوى العنف في الخطاب الأيديولوجي، والسعي نحو إثارة اضطرابات اجتماعية وشعبية للضغط على السلطات الحاكمة لتحقيق مطالب مطروحة بالفعل على أجندة العمل التنظيمي للجماعة.

وإذا كانت معظم المجتمعات العربية والإسلامية تعاني في الوقت الراهن أعراض تأخر حضاري وثقافي مقارنة بعصور سابقة، فإن الخروج من هذا الوضع المتردي لن يتأتى إلا عبر تحليل موضوعي للأسباب والعوامل التي أدت إلى ذلك من خلال معرفة الذات والهوية باعتبارها مدخلاً للتغيير على مستوى الفرد والمجتمع، وبحيث تكون هذه المعرفة قادرة على تحقيق اختراق فكري تنفذ من خلاله إلى صلب الوعي الجمعي الثقافي والحضاري الذي ينطلق منه السلوك الاجتماعي.<sup>27</sup> وبتعبير آخر ممارسة نقد الذات من أجل بناء وعي جمعي بأسباب التأخر وتحليلها، وصياغة بدائل واقتراحات حول سبل تجاوز هذه الحالة التاريخية، باعتبار أن الوعي الصحيح هو الوعي النقدي القادر على كشف الواقع وتعريفه؛ حيث لا يمكن تغيير الواقع إلا من خلال كشف النقاب عن حقيقته.<sup>28</sup> والمقصود هنا هو أن العلاج الناجع للإشكاليات الراهنة في العالمين العربي والإسلامي يبدأ من تشخيص حقيقة الداء ثم تحديد الدواء، ووضع

الأسس الفكرية والحضارية اللازمة للخلاص من واقع التأخر الحضاري الراهن، والأخذ بأسباب التطور والتقدم والخلاص من هذا الواقع المرير، وفي مقدمتها الاهتمام بالتعليم والبحث العلمي.

أدرك يقيناً، منذ بدء العمل في هذا الكتاب، أن أي جهد بحثي يركز على موضوع الجماعات الدينية السياسية يبدو أشبه بالسير في حقل ألغام، ليس لجدلية الموضوع وتعقيده وحساسيته فقط، بل لأن الجانب الخفي في ملفات هذه الجماعات أكثر من المعلن بكثير أيضاً، وما يدور من وراء الستار يفوق بكثير ما يدور في العلن، وما تجهر به مغاير لما تبطنه. وما يزيد هذه المهمة صعوبة أن هذه الجماعات تحرص في ممارساتها على الخلط بين أمور عدة، وتعتمد - كما ذكرت آنفاً - إحداث إرباك لدى الباحثين والمراقبين، فضلاً عن هدف إرباك السلطات الحاكمة وارتباط الكثير من هذه الجماعات بأطراف وقوى خارجية قد يكون من السهل ملاحظة ماهيتها، ولكن من الصعب تتبع تفاصيل مثل هذه الارتباطات وأبعادها الحقيقية، لذا كانت المهمة الشاقة التي واجهتني، تتمثل بالأساس في محاولة تحري الموضوعية، والبحث عن معلومات وسط غياهب أسرار محظورة تنظيمياً، واستجلاء الحقائق وسط ركام من الغموض، واستخدام المنهج العلمي الملائم للتعامل مع كم كبير من المعلومات غير المتناسقة والمتضاربة أحياناً، ما يجعل مهمة الباحث عن الحقيقة أشبه بالمضني وراء السراب.

ثمة صعوبات أخرى على صعيد العمل البحثي تتعلق بأن الكثير من الكتب والدراسات السابقة حول الجماعات الدينية السياسية قد أعدت في

بيئات محلية وإقليمية مختلفة شهدت صراعات نابعة من محاولات دول تقنين أوضاع هذه الجماعات، والسعي نحو سبر أغوار نواياها والتعرف إلى أهدافها ومصالحها الحقيقية، ولكن هذا الكتاب وُلد في بيئة مغايرة تماماً، بل هي على النقيض من مشهد سياسي بات من الماضي في كثير من معالمه؛ حيث تبدلت مفردات المعادلة الصراعية، وانقلبت إلى سيطرة بعض هذه الجماعات الدينية السياسية على المشهد السياسي في بعض دول المنطقة، بل وصل بعضها مثل جماعة الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية إلى قمة هرم السلطة، ثم فشلت إحداها (وهي الإخوان المسلمون في جمهورية مصر العربية) في الاستمرار بسبب اعتمادها على الشعارات من دون امتلاك رؤية تنموية جادة أو برامج سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية تترجم هذه الشعارات إلى خطط تنفيذية وبرامج عمل تحتاجها شعوب هذه الدول التي ظنت لوهلة أن هذه الجماعات تمتلك حلولاً لانتشالها من أزماتها، في حين اضطر حزب حركة النهضة التونسي إلى تقديم تنازلات سياسية لمنافسيه، مستوعباً الدروس المهمة التي أفرزتها ثورة الشعب المصري على حكم جماعة الإخوان المسلمين في 30 يونيو 2013م.

ومع ذلك لم تفلح هذه التنازلات في ترميم ما لحق بشعبية حزب حركة النهضة من تدهور وتراجع، حيث فاز منافسها حزب نداء تونس بمنصب الرئاسة، كما حصل على الأغلبية في الانتخابات التشريعية التي جرت في 26 أكتوبر 2014م.<sup>29</sup> وما سبق يعني أن الجماعات الدينية السياسية



قد انتقلت، ولو لفترة زمنية وجيزة، من مربع معارضة الأنظمة الحاكمة في بعض الدول العربية والإسلامية إلى مربع الحكم والسلطة، ودخلت اختباراً سياسياً تاريخياً كشف عوراتها الفكرية والسياسية والتنظيمية والعقائدية والاقتصادية والثقافية، وربما يسهم ذلك في الإجابة عن تساؤلات شتى طالما شغلت الباحثين حول هذه الجماعات ومقدرتها على إدارة الحكم وشؤون الدول في ظل استغراقها في الشعارات واستدعاء البدائل من خزائن التاريخ العتيقة من دون أدنى اهتمام بمواكبة تطورات العصر وأدواته اللازمة لتوفير تنمية فعلية لعشرات الملايين من البشر، مثل تقنيات العصر الحديث التي باتت أداة عبور ضرورية للتطور والحداثة.

## احتكار الدين

إحدى الإشكاليات المتداولة في كثير من المجتمعات العربية والإسلامية، أن ممارسات الجماعات الدينية السياسية تسعى إلى تكريس فكرة "وكالة الدين"، وتتقوى في ذلك على الله؛ بمعنى أن هذه الجماعات تعمل انطلاقاً من كونها وكيلاً لله في الأرض، وبناء على هذه الرؤية الضيقة، تأتي تصرفاتها الاحتكارية للحديث باسم الدين والتصرف فيه، بما في ذلك حق تقرير مصير الإسلام والمسلمين.

وهذه الرؤية القاصرة لدى الجماعات الدينية السياسية تأخذها شريحة من الناس باعتبارها مسلمت أو بديهيات برغم أنها ليست إلا نتاجاً

لسلوك سلطوي يارس من دون قراءة نقدية له من جانب المسلمين خشية الوقوع في جدلية المقدس والمدنس، فالوكالة الحصرية المزعومة للدين من جانب الجماعات الدينية السياسية ليست جائزة في الدين الإسلامي على وجه التحديد، وهو في ذلك يختلف جوهرياً عن ديانات سماوية أخرى، بل إن العلاقة بين العبد وربّه في الإسلام هي علاقة مباشرة من دون وسيط، والإسلام خالٍ من الكهنوت في ظل علاقة رسمها المولى عز وجلّ في قوله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾<sup>30</sup>، وقوله: ﴿قُلْ يَتَأَهَّلَ لِكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نَشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾.

والعلاقة بين العبد وربّه في الآيتين السابقتين هي علاقة خالصة مباشرة لا تنازعها شائبة ولا وساطات، انطلاقاً من أن الإسلام ينفرد بهذه السمة، بل انتقد القرآن الكريم ممارسات مشابهة لأقوام سابقين في قوله عز وجلّ: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾<sup>32</sup>، كما انتقد أيضاً من يبالغ في طاعة العباد، سواء ضمن جماعات أو تنظييات أو في أي شكل آخر للمعاملات الدنيوية التي قد تضع العبد في مقام طاعة يقارب مقام المولى سبحانه وتعالى، وفي ذلك قوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ

اللَّهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ ﴿٣٣﴾

فالإسلام، وفقاً لما سبق، لا وساطة فيه بين الخالق والمخلوق، ويخلو من مفاهيم وأدوار تبرز تحت مسميات مثل رجل الدين أو المرشد أو غير ذلك من مفاهيم سببت قدراً كبيراً من الالتباس وحالت دون فهم سليم للواقع؛ إذ يتعامل معها الكثيرون باعتبارها ثوابت دينية على حين أنها سرعان ما تتهاوى أمام القراءة الفقهية الواعية لأصول الدين، فمن الوارد أن يتحدث أحدهم عن حق حصري في "وكالة تجارية" أو وكالة بيع وشراء، ولكن من المستغرب أن يقدم نفسه باعتباره وكيلاً حصرياً للدين أو مالكاً لصكوك المشروع وغير المشروع مغلقاً باب الاجتهاد والتفسير ونازلاً لصاحب رأي مخالف من دون أن يقيم الحجة أو البينة على صواب رأيه وخطأ الآخرين.<sup>34</sup> والإشكالية الأكثر غرابة في هذا المضمار، أن بعض من يوصفون بالدعاة من أعضاء الجماعات الدينية السياسية، تحولوا في العقود والسنوات الأخيرة إلى "نجوم" ينافسون في شهرتهم نجوم السينما والتلفزيون وغير ذلك من أمور ربما لا تليق بالمكانة المفترضة لرجل الدين.

ويمثل انتشار الجماعات الدينية السياسية جغرافياً وفكرياً في العالمين العربي والإسلامي إحدى السمات البارزة لهذه الظاهرة، ويوضح الشكل (1-0) الانتشار الجغرافي للجماعات التي ورد ذكرها ضمن فصول هذا الكتاب.

# الانتشار الجغرافي لأهم الجماعات الدينية السياسية في العالمين العربي والإسلامي

## الجمهورية العربية السورية

- جماعة الإخوان المسلمين
- التيار السلفي
- التنظيمات الجهادية

## جمهورية العراق

- جماعة الإخوان المسلمين
- التيار السلفي
- التنظيمات الجهادية

## جمهورية أفغانستان الإسلامية

- جماعة الإخوان المسلمين
- التيار السلفي
- التنظيمات الجهادية

## جمهورية باكستان الإسلامية

- جماعة الإخوان المسلمين
- التيار السلفي
- التنظيمات الجهادية

## دولة الكويت

- جماعة الإخوان المسلمين
- التيار السلفي
- التيار السروري

## دولة قطر

- جماعة الإخوان المسلمين
- التيار السلفي

## مملكة البحرين

- جماعة الإخوان المسلمين
- التيار السلفي

## دولة الإمارات العربية المتحدة

- جماعة الإخوان المسلمين
- التيار السلفي

## المملكة العربية السعودية

- جماعة الإخوان المسلمين
- التيار السلفي
- التيار السروري

## جمهورية أندونيسيا

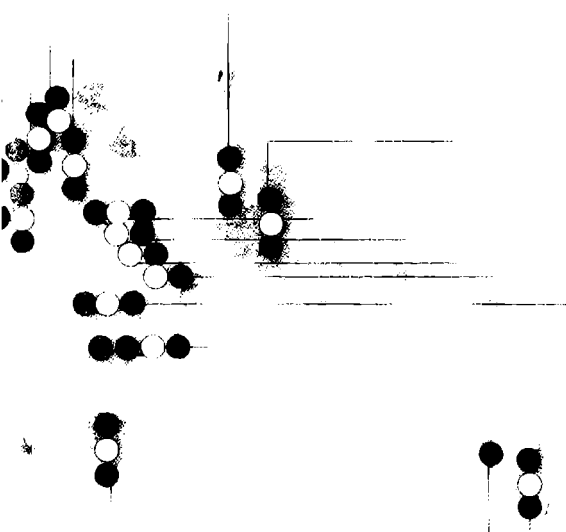
- جماعة الإخوان المسلمين
- التيار السلفي
- التنظيمات الجهادية

## ماليزيا

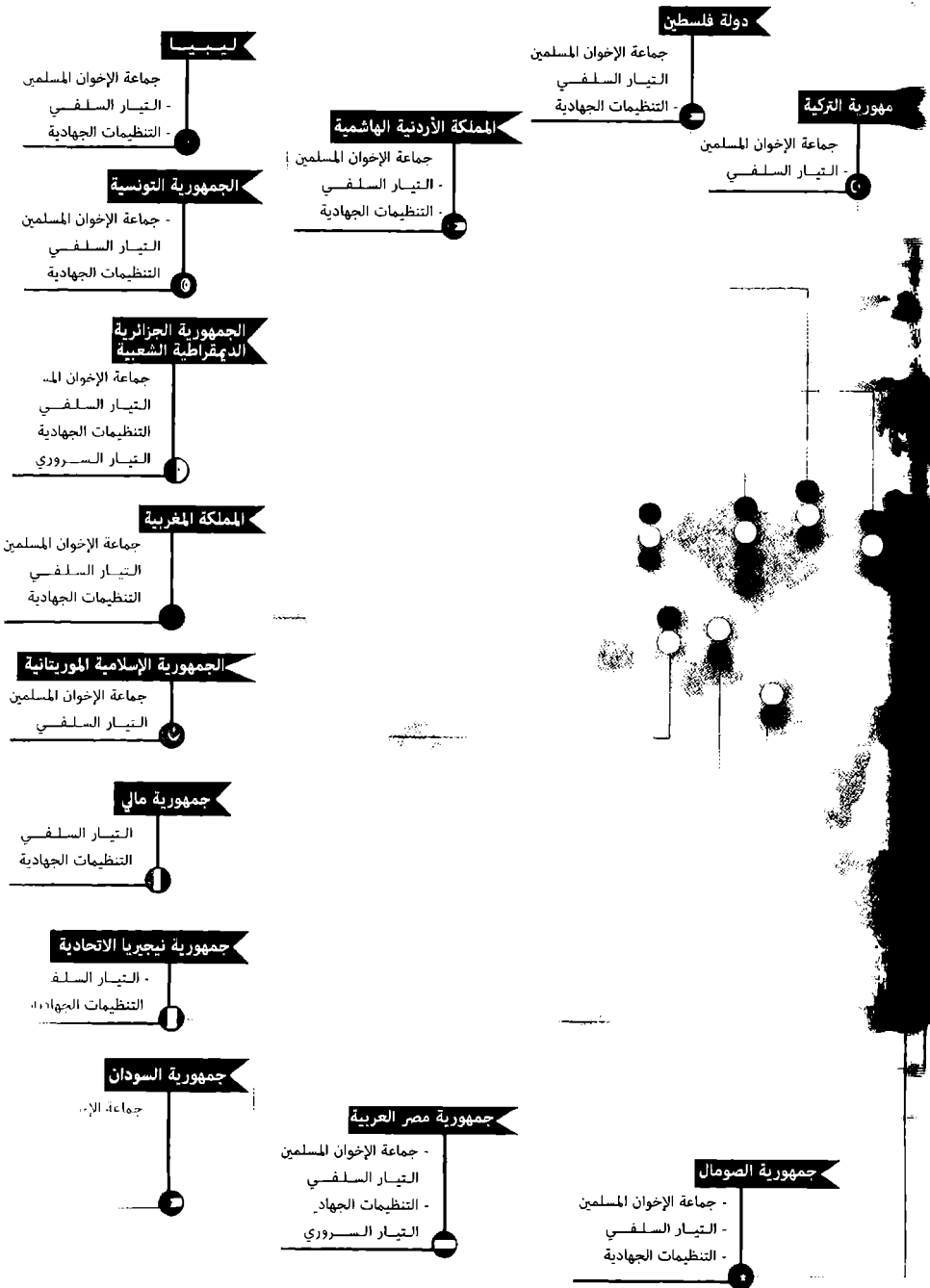
## الجمهورية اليمنية

- جماعة الإخوان المسلمين
- التيار السلفي
- التنظيمات الجهادية
- التيار السروري

- جماعة الإخوان المسلمين
- التيار السلفي
- التنظيمات الجهادية
- التيار السروري



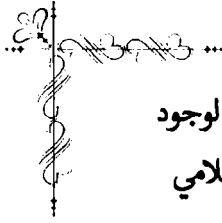
# الشكل (1-0)



وينطوي الدين الإسلامي على حزمة من المقاصد الكلية لحفظ النفس والمال والعقل والنسل والدين، فسماة المؤمنين لا تتمثل فوق جباه المصلين، في المحارب دون غيرها، والمقصود هنا علامات الصلاة لدى الكثيرين في بعض دول العالمين العربي والإسلامي، بل تتألاً في بحوث العلماء وخبرات المنتجين وجهود المبدعين، فالدين هو صانع الحضارة، وصلاح الدين في الإصلاح القيمي والأخلاقي، بحيث يكون مصلحاً للمجتمع؛ ومن ثم للإسلام مرتبط بعمران الأرض، وتعرف الصلة بين عمارة المسجد وعمارة الكون وتحقيق معاني استخلاف الإنسان.<sup>35</sup> فالغاية الأساسية لخلق الإنسان وفق الرؤية العامة الشاملة لدين الإسلام تكمن في مصطلحين محوريين، هما: الاستخلاف والعدل؛ استخلاف الإنسان في الأرض؛ أي إعمار العالم واستخراج خيراته وتنميتها والإفادة منها قصداً إلى السعادة وتأسيساً على العدل،<sup>36</sup> كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾<sup>37</sup> أي إن المقصود الشرعي بالأخير هو إقامة المصلحة ودرء المفسدة، وعليه جاءت الكليات أو المقاصد الخمسة المشار إليها سالفاً.

ومن هنا تمهداً نشأ الجدل حول أولوية العقل في تعليل المصلحة واستنباط الأحكام والتدليل عليها.<sup>38</sup> حيث أكد القرآن الكريم أهمية دور العقل في آيات كثيرة،<sup>39</sup> ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يَدَّكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾<sup>40</sup> وقوله تعالى: ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾<sup>41</sup> وبناء على ما سبق يمكن الاستنتاج بأن هناك عوامل عدة تقود إلى تفسير حالة الفصام بين العالمين العربي والإسلامي والتطور الحضاري،

وفهم أسباب مجافة الواقع للدعوات الإصلاحية التي شهدناها على مر التاريخ الحديث والمعاصر، مثل الدعوات التي تبناها قاسم أمين والأئمة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورفاعة رافع الطهطاوي، ولماذا انتصرت أفكار رجال الدين النقليين والمتشددين على تيار الفكر الحر والمفكرين العقلانيين.



## الاستخلاف والعدل هما الغاية الأساسية لوجود الإنسان وفق الرؤية الشاملة للدين الإسلامي



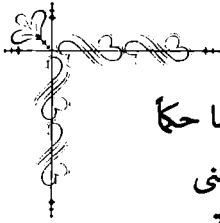
وهناك في تفسير ذلك، العديد من الرؤى والتصورات، فبعضهم يرى أن الحضارة العربية الإسلامية ذاتها هي من العوائق التي حالت دون تأثر العالمين العربي والإسلامي بعصور التنوير والإصلاح الديني وإشعاعات الثورة الفرنسية (1789-1799م)، ولكن مثل هذه التفسيرات ليست الحقيقة كاملة،<sup>42</sup> فهناك الانتشار الواضح لمصطلح "المؤامرة" في العالمين العربي والإسلامي، وهو المصطلح الذي وظفته بعض الأنظمة الحاكمة والجماعات الدينية السياسية من أجل التملص من تبعات الأزمات الاقتصادية الخانقة وضعف مؤشرات التنمية وإحالة ذلك إلى عوامل خارجية، ثم ظهر تبرير جديد هو "التغريب" الذي يعني محاولات الغرب

فرض قيم العولمة والثقافة الغربية على العرب والمسلمين، وهي تهمة تجريد الجماعات الدينية السياسية استخدامها عبر إشهار اتهامات الزندقة والتعاون والعمالة مع الغرب في مواجهة المتنورين والمثقفين العرب والمسلمين المؤيدين للتفاعل والتعامل الإيجابي مع الغرب، بل إن هذه الجماعات استخدمت التهمة ذاتها أيضاً حين وصلت إلى الحكم في بعض الدول العربية والإسلامية، حيث اتهمت معارضي أسلوب حكمها بالتهمة ذاتها وهي التآمر والعمالة.<sup>43</sup>

وإذا كان الدين الإسلامي قد دعا إلى العلم، كما ذكرت سالفاً، وحث عليه في آيات كريمة عدة، منها: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ الْأَلْبَابِ﴾،<sup>44</sup> وقوله عز وجل: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾.<sup>45</sup> وكذلك في أحاديث نبوية شريفة عدة، منها: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقاً يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْماً سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقاً بِهِ إِلَى الْجَنَّةِ»،<sup>46</sup> فإن جهود فكر الجماعات الدينية السياسية وفشلها في بناء رصيد معرفي كافٍ لاستنهاض الواقع لا تلقى تبعاته على الدين ذاته؛ إذ لا يمكن منطقياً تطوير الحاضر بالعودة إلى رصيد معرفي يرجع إلى قرون ماضية ربما تعود إلى عصر ما بعد الخلافة الراشدة من دون العمل على تجديده استناداً إلى المعارف العلمية التي راكمتها الإنسانية في شرقها وغربها طوال نحو أربعة عشر قرناً من الزمان، وهي معارف ضرورية للتقدم والتطور والتخلص من مظاهر التخلف والتدهور الحضاري، من خلال الاستعانة في تحليل الواقع



وإشكالياته بمعطيات العلوم الإنسانية الحديثة؛<sup>47</sup> وهذا الأمر يوضح أسباب فشل أغلب تجارب الجماعات الدينية السياسية في الحكم؛ حيث هوت بسرعة غير متوقعة، وبدت مثل شهب برقت في سماء بعض الدول العربية والإسلامية ثم ما لبثت أن احترقت سريعاً؛<sup>48</sup> حيث لمعت هذه الجماعات لمعان الاحتراق والاختفاء بعد أن صعد بعضها إلى سدة الحكم من غير خبرة كافية ووجدت المجتمعات والدول نفسها في مواجهة تحديات صعبة وقاسية، وكادت هذه الجماعات تمضي بدولها ومجتمعاتها إلى متاهات المغامرة والمجهول.<sup>49</sup>



## الجماعات الدينية السياسية تنصّب نفسها حكماً ورقياً وقاضياً على أي فكر مغاير وتتبنى فلسفة عمل محاكم التفتيش الأوروبية



### الجماعات الدينية السياسية وعصور الظلام الأوروبية

قد يرى بعض الباحثين أن الجماعات الدينية السياسية تخلط بين الدين والسياسة،<sup>50</sup> والواقع يؤكد أنها توظف الأول لخدمة الثانية، وهذا الأمر يعد أحد أسباب تطرفها، وعدائها لمن يختلف معها في الرأي، فهذه الجماعات جعلت من نفسها حكماً ورقياً وقاضياً على أي فكر مغاير، وهذا هو منطق محاكم التفتيش الأوروبية، التي ظهرت إبان عصور الظلام الأوروبية

ونشطت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين،<sup>51</sup> حيث انطلقت فكرتها من رؤوس رجال الكهنوت أولاً، وكانت وظيفتها تطبيق نصوص الإنجيل بحسب تفسيراتهم الضيقة، وملاحقة كل من يخالفهم. وقد اقتصرت في سياق ذلك جرائم كثيرة طالت الدين في بعده الإيماني النقي، وهذا ما فعلته، ولا تزال، الجماعات الدينية السياسية التي تسعى إلى إغلاق التاريخ على رواية واحدة، وإغلاق الفكر على مدرسة واحدة، وإغلاق الثقافة والفنون على نافذة واحدة؛<sup>52</sup> فهناك عدد كبير من المبدعين والمفكرين في دول العالمين العربي والإسلامي يتعرضون لما تعرّض له المبدعون والمفكرون الأوروبيون مثل جاليليو جاليلي ونيكولاس كوبرنيكوس خلال حقبة عصور الظلام على يد محاكم التفتيش الأوروبية، ولكن بأسلوب جديد، فمحاكم التفتيش امتدت من روما القديمة وأوروبا والأندلس وطهران وبخارى وبغداد لتصل إلى دول العالمين العربي والإسلامي وفق مداخل مختلفة. ولكنها في النهاية تهدف إلى قتل الإبداع، ومحاربة كل من يأتي مخالفاً لمحتويات الكتب القديمة، وإن كانت تلك المحتويات من أسوأ المقتنيات.<sup>53</sup>

أحد الأمثلة على هذا التشابه بين ظلامية العصور الوسطى في أوروبا والواقع الراهن في العالمين العربي والإسلامي، هو ما تطرحه الجماعات الدينية السياسية من فتاوى تكفيرية أو تحريم الأعمال الأدبية والفنية، بدعوى معارضتها أصول الدين ومبادئه الصحيحة، ما يعدّ وجهاً آخر من ممارسات الكنيسة خلال العصور الوسطى، حينما أحرقت نحو 15 ألف

عالم ومثقف بتهمة الخروج على تصورات الكنيسة، وترتفع هذه التقديرات إلى أعداد تفوق ذلك بمراحل،<sup>54</sup> وأجبرت عالماً مثل جاليليو جاليلي على التراجع عن القول بحقيقة علمية ثبتت صحتها وصمودها إلى اليوم، وهي دوران الأرض.<sup>55</sup> كما ارتبطت الكنيسة بتلك الفترة بحرق الكتب والمخطوطات في حفل عام يشهده الشعب والسلطات الدينية العليا كما حدث في مدن الجنوب الأندلسية مثل طليطلة، التي آلت مساحة للجهل ومحركة للفلاسفة وكتبهم بتهمة الهرطقة، بعدما كانت مركزاً للتسامح الديني والحراك العلمي، وذلك حينما تم إحراق نحو 100 ألف كتاب ومخطوطة وإجبار المسلمين في غرناطة عام 1500م على تسليم الملايين من المؤلفات التي تم حرقها كلياً، ولم يبق منها سوى القليل الذي تمت ترجمته والاستفادة منه غربياً، وشكل لبنة أساسية لمجتمع المعرفة الذي نشأ على أنقاض ظلام القرون الوسطى.

وتشير الأدبيات التاريخية إلى أن أفكار جاليليو وكوبرنيكوس قلبت المفهوم الكنسي عن مركزية الأرض التي يدور حولها كل شيء، وأكدت أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، في نظام شمسي لا نهاية لحدوده،<sup>57</sup> وهو الأمر الذي كان سبباً في اضطهادهما من قبل الكنيسة، فعلى سبيل المثال، عندما كافح جاليليو لإثبات دوران الأرض وواجه رجال الدين بتفسيرهم المغلوط لهذه المسألة، تم اضطهاده باعتبار أنه خالف عقيدة من العقائد، وكان سيتم إحراقه لولا أنه تراجع عن المجاهرة بتلك الأفكار.<sup>58</sup>

وإذا كانت المجتمعات والدول الأوروبية قد انتشرت ذاتها من مستنقع الظلامية التي سادت خلال قرون عدة في العصور الوسطى عبر الفصل بين الدين والسياسة، فإن الكثير من المفكرين العرب والمسلمين في العصر الحديث يرفضون فكرة المدنية باعتبارها جزءاً من التشكل الحضاري الغربي الذي يعني فصل الكنيسة عن الدولة، ويرون أن الإسلام ليس كنيسة كي يفصله عن الدولة، كما قال بذلك محمد عابد الجابري، الذي طرح شعار الحداثة والعقلانية بديلاً متصالحاً مع الإسلام وليس مستبعداً له.<sup>59</sup> وهذا الطرح يستهدف في ظاهره بلورة صيغة ذات طابع إسلامي من آليات الممارسات السياسية، ولكنه في المقابل يبدو هلامياً غير دقيق، ولا سيما فيما يتصل بمسألة تأطير العلاقة بين الدين والسياسة، وهل المقصود إيجاد صيغة للتعايش بين المجالين، أو فصلهما عملاً بالمبدأ الغربي ولكن وفق منظور يراعي خصوصية الدين الإسلامي؟

ولعل من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن تطور العلوم التجريبية كان يستند في الأساس إلى تنمية عمليات التفكير النقدي الحر في إطار من الموضوعية النسبية التي وفرتها مناخات حرية يمكن من خلالها تبادل الآراء والمعارف والعلوم. ومما لا شك فيه أن نمو العلوم التجريبية وتطورها في الغرب قد وضع حداً لمزاعم القساوسة ورجال الدين ومطامعهم، وهذه المسألة المهمة أشار إليها محمد إقبال اللاهوري (1877-1938م) في كتاباته وتلخص في أن "المعرفة عندما تنحصر في منبع واحد، وذلك المنبع في يد رجال الدين، فهذا من شأنه أن يمهد الأرضية لظهور الاستبداد الديني، ولكن عندما تكون هناك منابع متعددة للمعرفة فإن الأمر سيتغير".<sup>60</sup>

ولعل أخطر ما أفرزته تجربة الجماعات الدينية السياسية في العالمين العربي والإسلامي خلال السنوات الأخيرة، هو سعيها إلى توظيف الدين لخدمة أهدافها وطموحاتها السياسية والشخصية، حتى لو ادعت عكس ذلك، وأنها تفصل في أنشطتها بين الجانبين الدعوي-الاجتماعي من ناحية، والسياسي من ناحية ثانية.<sup>61</sup> وثمة دلائل كثيرة على استغلال هذه الجماعات للدين والطبيعة الفطرية المتدنية للشعوب العربية والإسلامية من أجل تحقيق مكاسب سياسية وشخصية. ومن ذلك أن الإخوان المسلمين يتمسكون حتى الآن بشعار "الإسلام هو الحل"، برغم عدم ترجمته إلى برامج وخطط عمل واقعية قابلة للتطبيق، فضلاً عن أن خطابهم السياسي لم يزل يتسم بفرض وصاياته "الدينية" على المجتمع<sup>62</sup> والازدواجية والمراوغة التي يمكن الاستدلال عليها في مواقف عدة منها موقف الرئيس المصري الأسبق الدكتور محمد مرسي حيال قرض صندوق النقد الدولي إلى بلاده، حيث تحول موقفه من الرفض التام للقروض خلال فترات الحكم السابقة إلى الموافقة التامة عليها عندما تولى الحكم في جمهورية مصر العربية، وإعلان أن القرض يتطابق مع المبادئ الإسلامية.<sup>63</sup>

والأمر لا يتوقف عند هذا الحد، بل إن الجماعات الدينية السياسية، وفي مقدمتها جماعة الإخوان المسلمين، لا تكتفي بتسييس الدين، وإنما تحتكر الحديث باسمه، وتسعى إلى فرض رؤيتها للدين تارةً بالترغيب وأخرى بالترهيب، ولا تقبل رأياً مخالفاً لها أو قولاً مجافياً لتصورها حول ماهية القيم والنماذج السلوكية الدينية التي يجب غرسها في المجتمعات. وهذا أمر ينطوي على خطورة كبيرة؛ لأن محاولة فرض أنماط معينة وإسباغ

الدين عليها قد يؤديان غالباً إلى العنف المجتمعي، فضلاً عن تأثيراتها الأخرى في العلاقة بين مكونات المجتمعات، وما يرتبط بذلك من تأثيرات سلبية محتملة في علاقات الدولة بالعالم الخارجي. إن مثل هذه الممارسات لا يضيف جديداً يذكر إلى المجتمعات العربية والإسلامية التي يعاني الكثير منها إشكاليات تنموية صعبة، حيث تشهد المنطقة العربية أحد أعلى معدلات البطالة في العالم، إذ تصل هذه المعدلات في الدول العربية إلى ضعفي نظيرتها عالمياً، بنسبة تبلغ نحو 26٪، أي ما يقدر بنحو 20 مليون عاطل عن العمل في الدول العربية،<sup>64</sup> وقد رصدت تقارير دولية ارتفاع معدلات البطالة بين الشباب بشكل لافت للنظر في بعض الدول العربية عام 2013م مثل جمهورية مصر العربية التي وصلت فيها بطالة الشباب خلال تلك الفترة، نسبة تبلغ 54.1٪ تليها الأراضي الفلسطينية المحتلة بنسبة 49.6٪،<sup>65</sup> فضلاً عن الفقر والفساد والضعف الاقتصادي.

ومن استقراء التجارب السياسية في العالمين العربي والإسلامي، ربما تبدو تجربة الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية الأكثر دلالة على استنباط بعض أسس تحركاتهم في المضمار السياسي واستغلال الدين في هذا الإطار، ومن هذه الأسس، على سبيل المثال، تحولاتهم المفاجئة باتجاه الشركاء أو الفرقاء السياسيين وإن كانوا ينتمون إلى المرجعيات الدينية ذاتها؛ بمعنى التخلي عن شراكات سياسية أو الانخراط في تحالفات تكتيكية بناءً على المصلحة الذاتية لجماعة الإخوان المسلمين وقادتها، كما حدث في المملكة المغربية. وتظل رؤية جماعة الإخوان المسلمين، التي تحاول احتكار التحدث باسم الدين الإسلامي، والإصرار على المرجعية

التأسيسية والتنزيه التاريخي عن الخطأ إحدى المشكلات المرتبطة بالجماعة منذ نشأتها عام 1928م حتى وقتنا هذا؛ إذ إنها توحى بمناخ التعصب والعنف والإقصاء الذي يسيطر عليها،<sup>66</sup> ولهذا ترفض الجماعة الاتجاهات الفكرية والسياسية التي تختلف معها.

وإحدى الجزئيات التي تنبغي الإشارة إليها عند تناول فكر جماعة الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية، أن الجماعة قبل الأحداث التي جرت في عام 2011م، كانت تعترف بأن الدولة المصرية تستند في أسسها التشريعية إلى الدين الإسلامي وتتخذ من أحكامه وتشريعاته ركائز لدستورها وقوانينها، وهو أمر أقر به الرئيس الأسبق الدكتور محمد مرسي في مقال له نشر بتاريخ الخامس من أغسطس 2007م، حين كان عضواً في مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين:

يجب ملاحظة الفروق الحالية بين الدولة المصرية التي يعيش فيها الإخوان المسلمون بدستورها الذي ينصُّ على أن دينَ الدولة الرسمي هو الإسلام، وأن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، الأمر الذي يؤكد إسلامية الدولة المصرية؛ حيث لا تستطيع حكومة ولا سلطة أن تغيرها أو تقترب منها؛ لأنها تُمثِّل هوية الأمة بتاريخها وحاضرها على اختلافِ مكوناتها الفكرية والثقافية، في حين أن حزب العدالة والتنمية الذي يحكم الآن أحد المكونات السياسية للدولة التركية بدستورها الحالي وبعد سقوط الخلافة الإسلامية، وصعود القومية والأتاتوركية ما زالت حتى الآن تقرر علمانية الدولة بدستورها وقانونها وتوجهها نحو أوروبا وسعيها

الحديث لتصبح جزءاً منها على الرغم من الاختلاف البين بين الشعب التركي المسلم والشعب الأوروبي العلماني في الفكر والسلوك.<sup>67</sup>

وإذا كانت جماعة الإخوان المسلمين تقرر وتعترف بأفضلية الدولة المصرية من حيث مرجعيتها الدينية الإسلامية على النظام السياسي السائد في الجمهورية التركية، بل إنها استنكرت ضمناً المقارنة بين توجهات حزب العدالة والتنمية التركي وأهداف الجماعة وتوجهاتها، واعتبرت أن هذه المقارنة "مغلوبة وقسمة ضيزى" (ظالمة وجائرة) بحكم الاختلاف في الأصول والثوابت والأهداف والغايات والوسائل والآليات،<sup>68</sup> فإن مسار العلاقات بين الإخوان المسلمين عقب وصولهم إلى السلطة في جمهورية مصر العربية وقادة حزب العدالة والتنمية التركي يعكس تحليلاً عن الموقف الأيديولوجي لجماعة الإخوان المسلمين. كما تطرح بالتبعية تساؤلات مشروعة حول قناعة الجماعة بما ذكره الدكتور محمد مرسى في مقاله حول المرجعية الإسلامية للدولة المصرية، لأن اعترافها بهذه المرجعية صراحة، يؤكد، بما لا يدع مجالاً للشك، أن العمل على إطاحة الرئيس المصري الأسبق محمد حسني مبارك لم يكن سوى استجابة لشهوة السلطة والحكم لدى الجماعة.

ومن تلك المفارقات الخطابية أيضاً أن الجماعات الدينية السياسية تروج لشعارات زائفة تتمحور حول اتهام الدول العربية والإسلامية بالتخاذل في مواجهة النفوذ الإسرائيلي، وتروج لنفسها زاعمة أنها تتطلع إلى التصدي لهذا النفوذ ومواجهته حال وصولها إلى الحكم في أي دولة عربية أو إسلامية، ولكن هناك من البراهين والأدلة الواقعية ما يدحض هذا الخطاب



الدعائي المتهاافت، ويؤكد أن هذه الشعارات ليست سوى أحد منافذ استغلال الدين من أجل الوصول إلى السلطة، وأن القضايا الوطنية في مجملها لم تكن على سلم أولويات اهتمام هذه الجماعات حال وصولها إلى السلطة بالفعل، حيث تقدم تجربتنا حكم الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية وقطاع غزة نموذجا جليا لذلك.<sup>69</sup>

ولعل إحدى الإشكاليات التي تعانيها الجماعات الدينية السياسية، أنها تضع الدولة الدينية بديلاً وحيداً حصرياً للدولة المدنية، وتكتفي بالمضي وراء مصالحها وتنفيذ خططها حتى لو قادها ذلك إلى مخالفة ثوابت الصيغة الدينية ومبادئها للدولة التي تروج لها، ففي السنوات الأخيرة، تقلبت مواقف الإخوان المسلمين في مختلف الدول العربية والإسلامية حيال بقية التيارات السياسية بشكل يستحق الرصد والمتابعة، فتارة تجدهم يرفعون شعار "مشاركة لا مغالبة"، ثم لا يجدون حرجاً في الانقلاب عملياً عليه ومحاولة الانفراد المطلق بالسلطة في تعبير واضح عن الدكتاتورية والتسلطية.<sup>70</sup>

ويمكن أيضاً ملاحظة ميل الجماعة وقياداتها إلى إعادة إنتاج ممارسات أنظمة الحكم السابقة في دولها بأدوات وآليات مغايرة، أو بمعنى آخر الجنوح للدكتاتورية والتسلطية بطريقة تبدو في ظاهرها ديمقراطية، كما هي الحال في محاولة جماعة الإخوان المسلمين الهيمنة على تشكيل "الجمعية التأسيسية" للدستور المصري عام 2012م،<sup>71</sup> عبر إجراءات ظاهرها ديمقراطي وباطنها لا ينطوي إلا على خداع بين للشركاء من التيارات

السياسية كافة؛ ومن يتابع الخط البياني للأداء السياسي للجماعة طوال الفترة التالية لسقوط نظام الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك في جمهورية مصر العربية في فبراير عام 2011م، يستنتج من دون أدنى عناء حجم الخداع السياسي الذي مارسه ضد معارضيه وحلفائها السياسيين على حد سواء، فضلاً عن كمّ لا يستهان به من الوعود السياسية، التي ثبت بعد ذلك أن مجرد الوفاء بقدر منها، ولو كان ضئيلاً، يبدو حليماً بعيد المنال.

ولعل ما انطوى عليه ما يعرف ببرنامج "النهضة" الذي روجت له جماعة الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية من وعود زائفة، فضلاً عن برنامج "المتة يوم"، الذي كان في صدارة الحملة الانتخابية للرئيس الأسبق الدكتور محمد مرسي، يقدمان برهاناً على هذا التضليل السياسي. ومن هنا انكشف الغطاء الأخلاقي للجماعة الإخوان المسلمين من خلال نقض العهود والوعود، والغدر بالحلفاء، وبدأ يظهر شعار "إخوان كاذبون" في إبريل عام 2013م،<sup>72</sup> ثم كشفت سنة حكم الرئيس الأسبق الدكتور محمد مرسي، أحد أبرز قيادات الجماعة، ما بقي من غطاء تدرت به جماعة الإخوان المسلمين منذ نشأتها عام 1928م، أي أكثر من ثمانين عاماً، ثم سقط هذا الغطاء كاملاً.

وشهد المجتمع منظومة مغايرة من السلوكيات والممارسات، لا علاقة لها بكل ما كان يدعيه الإخوان المسلمون من نقاء وطهارة سياسية، فكانت ثورة 30 يونيو 2013م، والخروج الجماهيري الضخم، تدمراً من تدهور الخدمات، وغضباً من خديعة كبرى تمثلت في شعارات الإخوان المسلمين

الوهمية.<sup>73</sup> إذ كشفت الممارسة السياسية لجماعة الإخوان المسلمين المصريه، كنظام حاكم، زيف ما تدعيه الجماعات الدينية السياسية من امتلاكها لبرامج ومشروعات تنموية. ثم جاءت تداعيات إطاحة الرئيس الأسبق الدكتور محمد مرسي وما صاحبها وتلاها من اعتصامات وخطب وأعمال عنف وتشدد، وأحاديث لا تعبر عن أي إطار أخلاقي، بل تعكس تجذر البراجماتية الذرائعية، والعقلية الانتهازية التي تستخدم كل شيء كوسيلة من أجل غاية السلطة والحكم والنفوذ السياسي.<sup>74</sup>

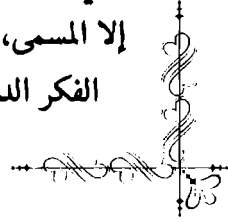
### الجماعات الدينية السياسية وسؤال الحداثة

يشير بعض الباحثين إلى أن العالم الإسلامي بشكل عام يعاني خلاً سياسياً واقتصادياً وثقافياً منذ إعلان مصطفى كمال (أتاتورك)، مؤسس الجمهورية التركية الحديثة، إنهاء الخلافة العثمانية رسمياً في 3 مارس عام 1924م، وما تبع ذلك من شعور بالاغتراب على مستوى العالم الإسلامي بأكمله.<sup>75</sup> ويعترف هؤلاء الباحثون بأن تلك الخلافة كانت تعاني غياباً للوعي بتعاليم الدين الحنيف،<sup>76</sup> ويرون أن ذلك كان في مقدمة أسباب تفككها سياسياً وتخلفها عن دائرة التأثير في صناعة القرار الدولي في وقت شهدت فيه أوروبا ثورة على القيود الكنسية التقليدية دخلت معها في مرحلة البحث العلمي والتقنيات والكشوفات الجغرافية التي فتحت أمامها بوابة السيطرة على العالمين القديم والجديد، واستفادت في ذلك من موروث الحضارات السابقة، بما في ذلك الحضارة الإسلامية لتتوسع ويمتد النفوذ الأوروبي،<sup>77</sup> حيث انفتحت أوروبا على العالم الإسلامي، واستفادت

من حضارته وعلومه في الطب والهندسة والفلك، وغيرها من العلوم التي أسهمت في نهضتها الحديثة.<sup>78</sup>



تنامي دور العامل الديني ظاهرة سياسية ليس لها من الدين إلا المسمى، ولا ترتبط بأي منحي لتجديد العقيدة وإحياء الفكر الديني، ولكن بالقراءة الحرفية للكتب السماوية



والسؤال الآن: لماذا تراجع العالمان العربي والإسلامي عن حضارات اتسمت بالتعددية الدينية والإثنية، وأخفقا في التكيف مع الحضارات والثقافات الأخرى؛ مثل حضارات فارس والهند والصين وثقافتها، والاتصال بالديانات الأخرى مثل اليهودية والمسيحية؟ ولماذا أجهضت حركة الإصلاح الديني الواسعة التي بدأت على يد العديد من الفقهاء والمفكرين المسلمين من أمثال الشيخ حسن العطار<sup>79</sup> وقاسم أمين والأئمة محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وعبدالرحمن الكواكبي ورفاعة رافع الطهطاوي، وغيرهم من رواد النهضة في العالمين العربي والإسلامي منذ الثورة الفرنسية وحملة نابليون بونابرت على مصر عام 1789م،<sup>80</sup> ثم أجهضت مجدداً بفعل موجة التشدد التي تزامنت مع اندلاع الحرب الباردة، وتحديدًا إبان حقبة السبعينيات من القرن العشرين الميلادي؟<sup>81</sup>

ويرى باحثون أن الدعوة إلى الدين سواء كانت في الغرب أو الشرق أو تعلقت باستدعاء القيم الدينية تعد مؤشراً قوياً إلى توظيف الدين لا إحيائه، رغبة في إضفاء الشرعية على السلوكيات السياسية؛ بينما لا يُعزى تنامي دور العامل الديني في الغرب على سبيل المثال إلى رد الفعل على التجاوزات التي يفترض أن المدنية قادت العالم إليها، لكنه ظاهرة سياسية ليس لها من الدين إلا المسمى، ولا ترتبط بأي منحى لتجديد العقيدة وإحياء الفكر الديني، باتساع رقعة القراءة الحرفية للكتب السماوية.<sup>82</sup> ومن أمثلة ذلك المذهب الظاهري الذي يقوم على أن المصدر الفقهي هو ظواهر النصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فلا رأي ولا إعمال للعقل في حكم من أحكام الشرع. فليس في هذا المذهب قياس.<sup>83</sup> وثمة وجهات نظر تعتقد بدور تمجيد التفسير الديني القديم لدى الجماعات الدينية السياسية في العالمين العربي والإسلامي كأحد أسباب التراجع الحضاري، وهو أمر تشير فيه كثير من الأدبيات بأصابع الاتهام إلى العصر العثماني، ويستشهد أصحاب هذا الرأي في ذلك بأن القرن التاسع الميلادي كان بمنزلة العصر الذهبي للحضارة الإسلامية،<sup>84</sup> قبل أن تزدهر مذاهب تفسير القرآن الكريم في ظل الدولة العباسية، وتحديدًا منذ منتصف القرن الرابع الهجري وما بعده، أي بعد القرن العاشر الميلادي الذي شهد تراجعاً في إعمال العقل، حيث أغلق باب الاجتهاد وبات الاعتماد فقط على التقليد، والعودة إلى ما كتبه السابقون.<sup>85</sup>

ويقسم باحثون تاريخ الحضارة الإسلامية منذ بدايتها إلى أربع مراحل رئيسية، الأولى تبدأ منذ ظهور الإسلام وتشمل أربعة قرون تالية لذلك،

وهي مرحلة توسع الإسلام وبناء حضارة شاملة نما فيها العمران وتطورت فيها العلوم؛ ثم مرحلة ثانية بدا فيها أن الحضارة الإسلامية قد اكتملت، وأصبح التوازن هو الحفاظ على مكتسباتها في مختلف البقاع التي انتشرت فيها مبادئها؛ ثم مرحلة ثالثة بدأ فيها اختلال تلك الصورة المتوازنة وشهدت مظاهر اضمحلال واستمرت آثارها حتى القرن التاسع عشر الميلادي، ومرحلة رابعة وأخيرة، وهي مرحلة الإحياء التي بدأت في القرن التاسع عشر الميلادي.<sup>86</sup>

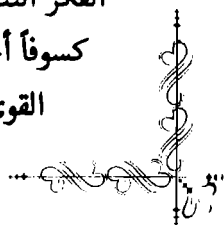
وغالباً ما يشير المؤرخون والباحثون إلى فترة زمنية بدأت منذ حلول القرن التاسع عشر الميلادي واستمرت خلال القرن العشرين الميلادي ليدعوها بعصر الإحياء العربي أحياناً والإسلامي أحياناً أخرى،<sup>87</sup> وذلك بحسب المدى الجغرافي الذي يفكر في نطاقه هؤلاء، وتبعاً لغاياتهم الفكرية وتوجهاتهم النظرية، وقد استمرت هذه الدعوات الإحيائية منذ بداية القرن التاسع عشر حتى القرن العشرين الميلادي.<sup>88</sup>

والإحياء كمصطلح لا يكون إلا بالنسبة إلى الواقع الذي كان يمتلك مقومات وجود سابقة؛ بمعنى أن الأمر لا يتعلق بأمة تبدأ حضارة لم تكن، بل بأمة تستأنف ما كان لها من حضارة بعد فترة تدهور وركود.<sup>89</sup> أي العودة إلى الأصول وإلغاء كل الحواجز التي كرسها الانحطاط بينها وبين الفكر،<sup>90</sup> ما يعني بالنسبة إلى الحضارة الإسلامية التواصل مع عصر ازدهارها الذي شهد تراجعاً في إبداعها العلمي والثقافي ابتداء من القرن الثاني عشر الميلادي؛ حيث ظهر ابن رشد في ذلك القرن وكان له تأثيره

البالغ في الفكر الغربي برغم ما لاقاه في العالم الإسلامي،<sup>91</sup> وربما كان ظهور عبدالرحمن بن محمد بن خلدون خلال تلك الفترة، وتحديدًا في القرن الرابع عشر الميلادي إحدى المحطات التنويرية البارزة آنذاك؛ وبعدها دخلت الحضارة الإسلامية مرحلة ركود، ولم تعد قادرة إلا على إنتاج تعليم تقليدي يفتقر إلى الإبداع؛ ومن ثم لم يعد لها تأثير كما كان في السابق؛ حيث أصبحت بداية تراجع الحضارة الإسلامية هي ذاتها بداية لعصر النهضة الأوروبية.<sup>92</sup> فقد برز العالم الإسلامي على الساحة الدولية كقوة مؤثرة في القرن السابع الميلادي، وظل على مدى عشرة قرون متواصلة محتفظاً بقوته الذاتية، و متمسكاً بحضارته التي رفعت شعار التسامح، وقامت أساساً على تشجيع العلم، ونشر الثقافة، عكس ما هو قائم في المرحلة الراهنة في العالمين العربي والإسلامي.



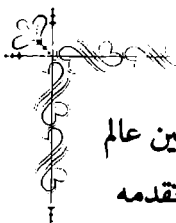
الفكر التنويري في العالمين العربي والإسلامي لم يشهد  
كسوفاً أخطر وأشدّ وبالألم من الواقع الذي تحاول  
القوى الظلامية تكريسه في المرحلة الراهنة



لقد ارتبطت أفكار الإصلاح في العالمين العربي والإسلامي بسؤال التراجع والبحث عن أسبابه ومظاهره؛ ومن ثم بلورة الأفكار التي يمكن أن تدفع باتجاه تجاوز التخلف الحضاري والتواصل مع فترات الازدهار،<sup>94</sup>

وإذا كان هذا التراجع قد بلغ ذروته في القرن التاسع عشر الميلادي؛ حيث شهد العالمان العربي والإسلامي نكوصاً عن الأسس السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي لم تعد قابلة للنمو، فإن أوروبا كانت تواصل تقدمها، أو كما عبر باحثون بقولهم إن هناك هوة كانت تفصل بين "عالم إسلامي متدرج في تدهوره وعالم أوروبي متدرج في تقدمه" <sup>95</sup>

كل ما سبق من معطيات يفرز بالتبعية تساؤلات حول إذا ما كان العالمان العربي والإسلامي يعانيان في الوقت الراهن أزمة فكر، ورداً على ذلك يرى باحثون أن محنة الفكر من أعظم المحن التي عرفتها المنطقة العربية والإسلامية منذ أن كان الدين، بل يرون أن الفكر لم يعرف في عصر من العصور كسوفاً أخطر ولا أشد وبالاً على البشرية من هذا الكسوف الذي ابتلي به في الوقت الراهن العالمان العربي والإسلامي، جراء احتدام الأهواء وانتشار القوى الظلامية، ما أنتج عزلة لأهل العصر عن الدين،<sup>96</sup> بسبب الإساءات الناجمة عن ممارسات الجماعات الدينية السياسية.



منذ القرن التاسع عشر الميلادي، هناك هوة تفصل بين عالم إسلامي متدرج في تدهوره وآخر أوروبي متدرج في تقدمه



الطرح السابق يستدعي بالتبعية سؤالاً بديهاً مفاده: هل يعاني العالمان العربي والإسلامي أزمة دين Religion أو أزمة تدين Religiosity؟



الأرجح والأقرب إلى الإدراك أن هناك أزمة تدّين؛ لأن الأزمة الحاصلة لا ترتبط بجوهر الدين وقيمه ومعتقداته وما جاء به من شرائع وعبادات ومعاملات، لكنها ترتبط بفقدان العلم والعقل، وعدم مقدرة المسلمين على مسايرة العصر واستنباط الأحكام المناسبة له من الدين الإسلامي.<sup>97</sup> الإشكالية في هذا الإطار أن نتائج هذه الأزمة تغذي التراجع الحضاري والثقافي والمعرفي للعالمين العربي والإسلامي؛ لأن وجود أزمة لها علاقة بالدين ربما يفرز تراجعاً موازياً للثقة بالذات ويؤثر سلبياً في رصيد القوة الروحية التي يفترض أنها تتواءم مع القوة المادية في حياة البشر؛ ومن ثم يمكن القول إن التراجع الحضاري هو أحد مردودات أزمة الفكر ونتائجها وليس سبباً فيها.



## التاريخ الإسلامي يشهد جدلاً بين العقل والنقل منذ قرون مضت



وتشير أدبيات التاريخ الإسلامي إلى أن ثمة جدلاً بين العقل والنقل ضارباً بجذوره إلى قرون مضت؛ إذ يرى بعض الباحثين أن الإسلام يجمع بين الدين والشريعة، أما الدين فقد استوفاه الله عز وجل في القرآن الكريم، ولم يكل الناس إلى عقولهم في شيء منه، بينما استوفى أصول الشريعة ثم ترك للنظر الاجتهادي تفاصيلها وفروعها.<sup>98</sup> ونُقل عن

ابن خلدون في مقدمته أن المسلمين الأوائل كانوا يرون ألا سبيل لتقرير العقائد إلا الوحي، أما العقل فمعزول عن الشرع، وكانوا يرون أن التناظر والتجادل في الاعتقاد يؤديان إلى الانسلاخ من الدين،<sup>99</sup> ولم يظهر البحث والجدل في مسائل العقائد في أيام الرسول ﷺ أو في أيام الخلفاء الراشدين، ولكن حينما ظهرت بعد ذلك فتن وبدع اضطر المسلمون إلى مدافعتها؛ مثل الخوارج<sup>100</sup> الذين كانوا قمة في الجرأة على سفك الدماء، وفي تكفير غيرهم واستحلال دمائهم وذرياتهم،<sup>101</sup> ومن ثم نشأت الفرق<sup>102</sup> وعلم الكلام تدريجياً باعتباره ضرورة تقدر بقدرها،<sup>103</sup> وعلم الكلام، من حيث المنهج يعني.

تأسيس الاستدلال على يقينيات عقلية، كالمدرجات الحسية، والمجربات، ويهدف إلى إنتاج المعرفة وإدراكها موضوعياً، لينتقل الإنسان ويرتقي من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين، عبر النظر والتفكير والحجة والبرهان، ويقصد منه التوفيق بين النقل والعقل للاستدلال والنظر على صحة القواعد الإيمانية العقلية المتعلقة بوجود الله ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً<sup>104</sup>

ولقد ظهر إعمال العقل في الأمور الشرعية بداية بوصفه داعماً للدين وبرهاناً على صحة ما أتى به وتنوياً بفضله، وهذا الأمر فتح الباب بدوره أمام انتعاش جهد موازٍ تمثل في إعمال العقل في بقية شؤون الحياة، أو ما سمي باب الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية، وكان قاعدة لنشأة المذاهب الفقهية ونشأة علم "أصول الفقه" والشائع عند أهل الفقه، أن أول من صنف في علم الأصول وكتب فيه بصورة مستقلة هو الإمام

محمد بن إدريس الشافعي سنة 150-204 هـ، 767-820م، وكان ذلك في كتابه "الرسالة" <sup>105</sup>

والمتمعن في التاريخ يدرك أن إشكالية الاجتهاد بدأت حينما فتح باب النظر في الأحكام الفقهية وما يعرف بالقياس والاجتهاد بالرأي؛<sup>106</sup> حيث امتد إعمال العقل وأخذ في بحث موضوعات تخص العقيدة الدينية، ما أثار غضب رجال الدين؛ لأن الاجتهاد العقلي انتهى إلى غير المؤلف أو غير المعتاد واصطدم بفكر النقل المغاير له تماماً؛<sup>107</sup> حيث كان المعتاد أن يتشبه العلماء بما اعتادوا عليه على قاعدة التمسك بالقديم لقدمه وكرهية الجديد لذاته، أي لكونه جديداً، وهي فطرة فطر الناس عليها من قديم الزمن. وهو تفسير منطقي إذا ما أضيفت إليه عوامل أخرى مثل محدودية التفكير وضيق الأفق والتزمت الديني، وهي أمور لا تنهاه مطلقاً مع حرية العقل والفكر والتسليم بأهمية البحث والقياس وفق الأصول والقواعد والضوابط،<sup>108</sup> وهنا يشير المفسرون إلى قول الله عز وجل: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ \* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾.<sup>109</sup>

## دينامية الإسلام السياسي

وفي دراسة سابقة لي تناولت دور الدين على مر التاريخ،<sup>110</sup> حيث كان للدين دائماً دور رئيسي في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والروحية للأفراد؛ فالدين هو منظومة معتقدات تركز على أن الله خلق الكون، وأنه يتحكم فيه، ويبعث الناس بعد موتهم. ويوجد نظام محدد

للاعتقاد والعبادة يقترن بكل دين. ومن الناحية الروحية، يتيح الدين استمرارية الوجود بعد الموت، و"يمكّن الأفراد من تجاوز وجودهم الأرضي المُضني وبلوغ الرضا الروحي



## للدين على مر التاريخ دور رئيسي في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والروحية للأفراد



ومن الناحية الاجتماعية، يمكن أن يعدّ الدين مدونة سلوك على اعتبار أنه يعرف السلوك الأخلاقي المقبول والسلوك غير الأخلاقي غير المقبول بين معتنقيه. وعلاوة على ذلك، يضع الدين جزاءات أخلاقية ودينية ضد من يخالفون مدونة السلوك هذه. ومن الناحية السياسية، يوفر الدين شعوراً بالهوية وروح الجماعة، والمصالح المشتركة. وهذه القيم الدينية والسياسية يمكن استخدامها كأيدولوجيا للمعارضة (على سبيل المثال، دور الإسلام في العالمين العربي والإسلامي خلال الفترة الاستعمارية).

والدين الإسلامي يجسد هذه الوظائف الروحية والسياسية والاجتماعية للدين؛ فهو ينطوي على تسليم المرء نفسه لإرادة الله.<sup>112</sup> ومصطلح الإسلام يمكن تعريفه باستخدام أبعاد مترابطة،<sup>113</sup> منها أن الإسلام كدين يستند إلى الإيمان بأن محمداً ﷺ هو خاتم الرسل والأنبياء، وأن القرآن الكريم هو الكتاب السماوي الأخير والكامل، وتشكل هذه المعتقدات في

مجمّلها البنية الفكرية الأساسية لنظام العبادات المرتبط بتنفيذ شعائر الإسلام كدين كوني.<sup>114</sup> ونظراً إلى التجربة التاريخية للمجتمع الإسلامي، فقد تولدت ثقافة خاصة بها. وكما يوضح ألن آر. تايلور:

إن هذه الأبعاد للموروث الإسلامي لا تختلف من حيث زمنيها أو استمرارها فحسب، وإنما من حيث مدتها أيضاً. فبينما احتفظ الإسلام بصورته الأساسية كممارسة دينية منذ نشأته، فإن الدولة الإسلامية كنظام سياسي [الأمّة] اتسمت بعدم الاستقرار والانتقالية، وتحول التركيز في العالم الإسلامي كتقليد ثقافي من حقبة إلى الحقبة التي تليها من دون فقدان نوع من الاستمرارية في المعمل.

وفي مجتمعات عربية وإسلامية عدة، يُعتبر الإسلام كعقيدة مرتكزاً يمكن أن يساعد على تقوية العالمين العربي والإسلامي وتعزيز مكانة دولهما. والإسلام قوة ثقافية عظيمة الأهمية، وله دور حيوي في عملية التنشئة والهوية الاجتماعية والسياسية في كل الدول والمجتمعات العربية والإسلامية معاً. فالمساجد منتشرة في كل المناطق والمدن والقرى بالدول العربية والإسلامية، وتبدو فنون العمارة الإسلامية وبناء المساجد موضع اهتمام للمسلمين جميعاً، كانعكاس لالتزامهم بتعليماته وارتباطهم به بغض النظر عن ظروف الحياة ومؤشرات التنمية، حيث حث الإسلام على بناء المساجد وعمارتها وفق ما ورد من أحاديث صحيحة؛ فعن أبي ذر الغفاري - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: «من بنى لله مسجداً قدر مفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة»،<sup>116</sup> ويصف حسن حنفي هذا المشهد على سبيل المثال بقوله:

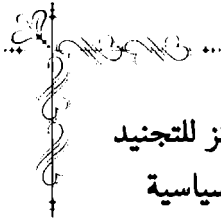
إن عملية بناء المساجد تجري في كل ركن وفي كل شارع صغير. وهذه المساجد الجديدة والجميلة والمزينة جيداً تقف جنباً إلى جنب مع أكواخ الفقراء.<sup>117</sup>

والإسلام هو الشكل الأهم للهوية وللتماسك الاجتماعي في العالمين العربي والإسلامي،<sup>118</sup> ومن الأمثلة على ذلك: مدى التواتر الذي يلتزم به المسلمون في التعبير عن ارتباطهم بالإسلام، وكما يرى باحثون:

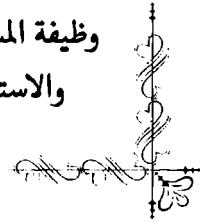
إن نداء المؤذنين لدعوة المؤمنين إلى الصلاة خمس مرات كل يوم، وشعائر الصلاة في جميع أنحاء المدينة أو القرية أو الدولة، والتجمُّع في المسجد أيام الجمعة، وتأدية الفرائض الإسلامية مثل صوم رمضان؛ جميعها تسهم في ترسيخ الأساس الديني للهويات في الإسلام.<sup>119</sup>

فإن التقاليد والقيم الإسلامية تُتبع وتمارَس على نطاق واسع، حيث تبدأ الأسرة في تعليم الأطفال من عمر باكر لا يتجاوز ثلاثة أعوام القيم والمبادئ الإسلامية. وكثيراً ما يعلم الأبوان الأطفال أخلاقيات الإسلام: ما هو حلال وما هو حرام، وكيفية أداء الصلاة، ويحدثانهم عن الجنة والنار. وفي الواقع، فإن صورة الإنسان المثالي المسلم هي مفتاح التنشئة الاجتماعية في المجتمعات العربية والإسلامية. وهذا هو الفارق بين الإسلام كعقيدة سمحة من ناحية، وأفكار الجماعات الدينية السياسية من ناحية ثانية، حيث استغلت هذه الجماعات التنشئة الدينية في العالمين العربي والإسلامي من أجل الوصول إلى السلطة وتحقيق مصالحها السياسية والذاتية عبر تحويل الدين إلى أيديولوجيا مثيرة للصراعات السياسية.

كما تضطلع المدارس بدور رئيسي في تعليم القيم الإسلامية. فالإسلام يُدرّس في جميع المراحل، بدءاً من الروضة حتى التعليم الثانوي، كبرنامج إلزامي بعنوان الدين الإسلامي؛ حيث يشكل التعليم الديني جزءاً أساسياً من التعليم العام.<sup>120</sup> وهناك مدارس ثانوية للتعليم الديني في الدول العربية والإسلامية. وهناك مؤسسات رفيعة المستوى للتعليم الديني على المستوى الجامعي، مثل جامعة الأزهر في جمهورية مصر العربية وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المملكة العربية السعودية. والدين مطلوب في المنهاج الجامعي أيضاً. ويتأثر التعليم الديني بالعوامل والمتغيرات المحيطة، وكثيراً ما توظفه بعض الدول العربية والإسلامية كدرع فكري واقية ضد الأفكار المتشددة والغريبة، أو أي أيديولوجيا متطرفة.



وظيفة المسجد تحولت من دار للعبادة إلى مركز للتجنيد  
والاستقطاب لمصلحة الجماعات الدينية السياسية



وعلى سبيل المثال، تشغل المؤسسات والمصارف الإسلامية والمنظمات ذات المرجعية الإسلامية، مكانة مهمة في الدول العربية والإسلامية. وكما يرى جيمس بيل فإنه "على مدى السنوات الأربعين المقبلة، سوف يصبح الإسلام الشعبوي القوة الأيديولوجية الأهم في

العالم" <sup>121</sup> وهو توقع كان ينبغي التعاطي معه بما يستحق لتفادي ما نراه الآن من صعود للتطرف والتشدد والإرهاب في العديد من مناطق العالمين العربي والإسلامي.

والإشكالية في هذا الواقع أن الوظيفة التقليدية للمسجد كمكان للعبادة قد تغيرت بمرور الزمن وتساعد التوظيف السياسي للدين؛ حيث أصبحت المساجد الآن تستخدم كمنتديات للنقاشات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكمراكز لتجنيد المسلمين لأغراض سياسية لمصلحة الجماعات الدينية السياسية. وقد نجحت هذه الجماعات في زيادة عدد أعضائها بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة. وتُعتبر أنشطتها وأهدافها والأيدولوجيا التي تتبناها "نموذجاً مصمماً على غرار جماعة الإخوان المسلمين المصرية، وبينهما علاقات وثيقة" <sup>122</sup>

هناك مفهوم سائد بأن الإسلام لم يُنظر إليه أو يُعامل كدين شخصي خاص للفرد، بحيث يجب أن يبقى منفصلاً عن شؤون الحياة العامة ومحصوراً في أماكن خاصة مثل دور العبادة. ولذا يُعتبر فصل المؤسسات الدينية عن السياسة في المجتمعات العربية والإسلامية، مهمة تحتاج إلى جهود على صُعد متعددة؛ وذلك من أجل تفادي الالتباسات والشكوك والمزاعم والالتهامات التي توجه إلى مثل هذه الجهود من جانب الجماعات الدينية السياسية، لأن الإسلام يُعتبر جزءاً أساسياً لا يتجزأ من الثقافة السائدة في معظم المجتمعات العربية والإسلامية. <sup>123</sup>



وقبل مناقشة طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة كما هو موضح في الفصل الثاني، من الضروري الإشارة إلى التنوع في الإسلام:

تتم مناقشة التنوع وتحليل تصنيفات الانتفاء بحسب الطائفة الدينية، أو المدرسة الفقهية، أو درجة الالتزام بالعقيدة، أو الميل إلى الإصلاح؛ وخاصة إذا ما كانت هناك جماعات معينة تميل إلى التشدد، وتصنيفات البرجوازيين، والرجعيين، والاشتراكيين، ضمن بيئات ثقافية معينة تتيح للمؤمن أن يعيش تجربة التدين ويبارس الشعائر الدينية.<sup>124</sup>

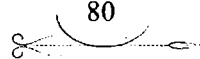
وهناك منهج لفهم العلاقة بين الإسلام والسياسة، هو المنهج الأصولي الذي يشدد على العودة إلى ما يعتبره "صحيح الإسلام" من وجهة نظر دعاة هذا المنهج، الذين يعتبرون ذلك حلاً سحرياً للمشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمعات العربية والإسلامية. ويقول أنصار هذا التيار إن النخب السياسية المسلمة تجاهلت الإسلام كما تجاهلت الرعاية الاجتماعية، وحقوق الشعوب، ولذلك يجب توعية الناس لكي يدركوا أن خلاصهم يكمن في العودة إلى "صحيح الإسلام"، زاعمين أن "التحرر من... الاستبداد يكمن في إسناد كل السلطات إلى الله"،<sup>125</sup> أو ما يُعرف بمبدأ "الحاكمية"

ويستند منهج الأصوليين إلى ضرورة الوحدة بين الدين والدولة، فـ "السياسة تحتاج قبل كل شيء إلى الجانب الروحي"،<sup>126</sup> وهي رؤية يمكن دحضها بسهولة في ضوء التنافر القائم عملياً بين السياسة وممارساتها ومناوراتها من جهة، والدين بقيمه الروحية السامية من جهة ثانية. وقد

أكدت النتائج التي تمخضت عنها الأحداث الجارية منذ عام 2011م، ما يمكن أن يترتب على الزج بالدين في السياسة من إساءات للدين وتشويه له وإضعاف للسياسة وإضرار بمصالح الشعوب. حيث أنتجت العديد من الجماعات الدينية السياسية، وفي مقدمتها جماعة الإخوان المسلمين، فكراً متشدداً من خلال تفسيرات منغلقة وقاصرة للدين الإسلامي، ما يشكل تحدياً حقيقياً للدول والمجتمعات العربية والإسلامية.

وعلى مستوى الفرد ومستوى الدولة، تهيمن القيم الإسلامية على العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية في كل الدول العربية والإسلامية. حتى إذا لم يطبق بعض الناس أحكام الشريعة الإسلامية وقيمها في سلوكهم الشخصي، فهم يؤمنون بأن هذه القيم مثالية ويجب أن تُحترم وتُراعى نظرياً. والسؤال الجوهرى الذي يبحث عن إجابة، هو ما الانعكاسات وما التأثيرات التي تركها هذه المواقف الاجتماعية وهذه المنظومة الاجتماعية في الواقع السياسى في العالمين العربى والإسلامى، حيث ظلت بعض الدول تراعى القيم الدينية بهدف إضفاء الشرعية على سياساتها وأنظمة حكمها. وكان الباحثون يخلطون بين آراء النخب السياسية حول القيم الإسلامية بقصد إضفاء الشرعية، وآراء الجماعات الدينية السياسية حول الممارسة السياسية في الإسلام.

وتكشف دراسة تاريخ الدول العربية والإسلامية الحديث عن الدور الحاسم والمهم الذى اضطلع به الإسلام في توفير الدعم لأنظمة الحكم القائمة، وهذا أمر بديهي في ظل الثوابت المرجعية للمجتمعات العربية



والإسلامية. وقد أدخل بعض القادة العرب والمسلمين الاشتراكية كأيديولوجيا للدولة من دون أن يتحدى الإسلام، حتى عند محاكمة أعضاء في جماعة الإخوان المسلمين عام 1965م، لم يضع الرئيس المصري الأسبق جمال عبدالناصر اللائمة على الإسلام فيما يخص أنشطة الإخوان المسلمين. وكذلك في عام 2014م، ومن المنظور ذاته، حرص الرئيس المصري الحالي عبدالفتاح سعيد السيسي على الفصل بين الدين الإسلامي من جهة، وممارسات الجماعات الدينية السياسية من جهة ثانية، لنسف ادعاءاتهم ومزاعمهم بشأن استهداف الدولة المصرية للدين الإسلامي.

ولم يقتصر استخدام الدين في تعزيز شعبية أنظمة الحكم القائمة على دولة بعينها أو فترات زمنية محددة، ففي جمهورية مصر العربية، على سبيل المثال، سعى الرئيس الأسبق محمد أنور السادات إلى توظيف العامل الديني في دعم صورته الذهنية لدى الرأي العام المحلي، وكان يصف نفسه بأنه رب أسرة متدين ومثالي، ويحرص على الظهور في المسجد في أثناء تأدية الصلاة، وفي ذلك يقول أحد الباحثين:

أطلق على الرئيس السادات لقب "الرئيس المؤمن" وكان يُشار إليه دائماً باسمه الأول محمد، وتظهر صورته في وسائل الإعلام مرتدياً جلابيته البيضاء في أثناء دخوله إلى المسجد أو خروجه منه... وسيماء الصلاة ظاهرة على جبهته.<sup>127</sup>

وكجزء من تفاعلات معاهدة السلام التي وقعها الرئيس الأسبق محمد أنور السادات مع إسرائيل في واشنطن عام 1979م، أصدر علماء

الأزهر فتوى تؤيد تلك المعاهدة، حيث أصدر مفتي مصر الأسبق وشيخ الأزهر فيما بعد الشيخ جاد الحق علي جاد الحق في 26 نوفمبر 1979م، فتوى ارتكزت على العديد من الأسس منها أن جنوح العدو للمسلم في أثناء الحرب واجب القبول، مستشهداً بقول المولى عز وجل في كتابه الكريم: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾<sup>128</sup>، وأن بدء المسلمين بالصلح جائز ما دام ذلك لطلب مصلحة لهم أو لدفع مفسدة عنهم، وأن قبول المسلمين بعض الضيم جائز ما دام في ذلك دفع لضرر أعظم، وأن نصوص اتفاقية السلام وملحقاتها لم تضع حقاً ولم تقر احتلالاً، وأنه ما كان لقلّة من العلماء أن تنساق أو تساق إلى الحكم بغير ما أنزل الله وتنزل إلى السباب دون الرجوع إلى أحكام شريعة الله، وأن في الصلح مع إسرائيل باب تفاؤل، قد تسترد به الأرض ويُحمى به العرض، وتعود به القدس عزيزة إلى رحاب الإسلام.<sup>129</sup>

وقد بدأ الرئيس المصري الأسبق محمد حسني مبارك فترة رئاسته بمنح الجماعات الدينية السياسية بعض الحريات.<sup>130</sup> وهكذا، فإن التاريخ المصري، على سبيل المثال، يقدم مثلاً جيداً على كيفية التجاذب المستمر بين الدين والسياسة.

وفي كل الأحوال، يمثل الإسلام قوة فاعلة في الحفاظ على الأوضاع القائمة بفضل تفسيره الوسطي المعتدل، والتيار الإسلامي الرئيسي ينبذ الجماعات المتشددة أو الجماعات الدينية السياسية ويصفها بالخوارج (أي إنها لا تمثل تعاليم الدين الإسلامي الحنيف).<sup>131</sup> والفهم الوسطي للإسلام هو

الذي يمكن الدول من مواجهة هذه الجماعات بنجاح. وهنا يبرز السؤال. لماذا كانت الجماعات الدينية السياسية غير فعالة في مراحل زمنية سابقة؟ يُعزى هذا في جزء منه إلى الجهود الخاصة بنشر التفسير الوسطي للإسلام، الذي ينبذ التطرف والعنف، ويحض على التسامح، ويكره الخلط بين الدين وإدارة الشأن العام. وعلى هذا، فإن معدلات التأييد الشعبي للجماعات الدينية السياسية في مراحل تاريخية سابقة لم تكن واضحة بالشكل الذي ظهرت عليه عقب التحولات التي جرت عام 2011م، لأن تنظيمها الهرمي والسياسي كان ولا يزال تقليدياً جداً، وهي فوق كل شيء لا تمتلك برامج أو خططاً أو مشروعات أو رؤى سياسية أو تنمية صالحة بما يكفي لمنافسة مشروعات الأنظمة الحاكمة وبرامجها.

ولا شك في أن تجربة حكم جماعة الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية عام 2012م، تقدم دليلاً ناصعاً على محدودية قدرات الجماعات الدينية السياسية وعدم نضجها بما يكفي لإقناع الشعوب بأنها قادرة على إدارة شؤون الدول أو الحكومات، والدفاع عن مصالحها، والحفاظ على وحدتها واستقرارها ومواجهة التحديات التنموية الهائلة. ومع ذلك فإن مجرد وصول الجماعات الدينية السياسية إلى الحكم، وقمة الهرم السياسي، يثير تساؤلات جدية حول مدى استمرارية التقاليد المجتمعية التي كانت سائدة للفصل ضمناً وواقعياً بين الدين والسياسة، ما ينبه بقوة على خطورة عمليات تحويل المفاهيم التي تقوم بها هذه الجماعات، ثم تستغل نتاج ذلك في التلاعب بالعقول وصولاً إلى السلطة.

وقد ذكر تقرير صادر في الأول من يوليو عام 2014م عن معهد "كارنيجي للسلام الدولي" أن جماعة الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية قد أخفقت في التعامل مع التحدي الذي واجهته عقب وصولها إلى السلطة، ما أدى إلى سقوط حكم الرئيس الأسبق الدكتور محمد مرسي بشكل سريع، وأشار هذا التقرير إلى سلسلة من الإخفاقات المتتالية للجماعة وأنها لم تنجح في الارتقاء إلى مستوى الحدث، وأن نجاحها الوحيد تمثل في الحفاظ على الوحدة التنظيمية للجماعة نفسها. وتحدث التقرير عن أن مشاركة الإخوان المسلمين في السلطة بجمهورية مصر العربية قد نسفت الأفكار السابقة التي كانت تفترض أن هذه المشاركة ستؤدي إلى الديمقراطية والاعتدال.<sup>132</sup>

ويسهم التفسير المعتدل السائد للإسلام في فهم التاريخ السياسي للعالمين العربي والإسلامي، فقد كانت الحقبة الاستعمارية هي الفترة الوحيدة التي توحد فيها العرب والمسلمون لمحاربة ثقافة غريبة، وذلك بسبب هويتهم الإسلامية. وعبر التاريخ، كان الدين يسهم في تعزيز موقف الأنظمة الحاكمة في العالمين العربي والإسلامي شريطة ألا تتبنى هذه الأنظمة مواقف متشددة ضد الدين نفسه، أما إذا تبنت مثل هذه التوجهات المناوئة للدين، فإن من شأن هذا أن يصب في دعم مواقف الجماعات الدينية السياسية المتشددة.

ولنأخذ مثلاً تجربة الجمهورية التونسية خلال عقد الستينيات من القرن الماضي، حينما أدركت القيادة السياسية التونسية سريعاً الخطأ

الذي وقعت فيه بتحديدها للإسلام. فعندما يتحدى النظام القائم الإسلام، تكتسب الجماعات الدينية السياسية قوة كبيرة جداً في تحديها له. وهذا الأمر يحدث ليس في العالمين العربي والإسلامي فقط، وإنما في الدول التي يوجد فيها المسلمون بكثافة أيضاً، ومثال ذلك ما حدث في الاتحاد السويسري والجمهورية الفرنسية والدول الإسكندنافية؛ فعلى الرغم من أن منع الحجاب والنقاب وأذان الصلاة والذبح الإسلامي يمثل ترجمة للقوانين السارية في هذه الدول التي يفترض أن يرتضيها كل من يعيش على أرضها، فإن الجماعات الدينية السياسية تتخذ من مثل هذه القرارات ذريعة للهجوم على سياسات هذه الدول والإساءة إليها بزعم معاداة الإسلام.

### الإحياء الإسلامي

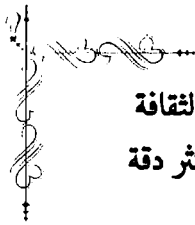
قبل مناقشة طبيعة الأوضاع الراهنة في العالمين العربي والإسلامي، من المهم توضيح بعض المفاهيم الخاطئة وسوء الفهم حول الإسلام والعلاقة بين الدين والسياسة. فهناك بشكل عام نوعان من سوء الفهم حول الإسلام: يتمثل النوع الأول في مفاهيم خاطئة سائدة بين المسلمين أنفسهم، بينما يتمثل النوع الثاني في مفاهيم خاطئة لدى الباحثين الغربيين الذين يدرسون الإسلام.

وعلى مر التاريخ، كان هناك ميل عام إلى إساءة تفسير التعاليم الإسلامية أو الخلط بينها وبين العادات والتقاليد المحلية. فمثلاً، تلعب

الأعراف والتقاليد والعادات القبليّة دوراً رئيسياً في تفسير الشريعة الإسلامية في المجتمعات العربية والإسلامية أو إساءة تفسيرها؛ حيث نجد في بعض المجتمعات العربية والإسلامية المحافظة من يرون أن المرأة ينبغي أن تتلقى تعليماً محدوداً فقط، وأن يُفصل بينها وبين الرجل، وأن دورها بشكل عام يقتصر على أن تكون زوجة وأماً فقط؛ وهذا كله مخالف لتعاليم الإسلام التي تكرم الرجل والمرأة معاً، عملاً بقوله تعالى: ﴿... أَلَيْ لَّا أُضِيعُ عَمَلَ مَنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾.<sup>134</sup> وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ﴾.<sup>135</sup> وبالمثل، يتبع السكان في بعض المناطق الريفية قواعد سلوكية خاصة بهم فيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية، ويزعمون أو يعتقدون أنها قواعد إسلامية، كما يحدث في جلسات الصلح العرفية وغير ذلك. ولذلك فإن أي دراسة معمقة للأدوار الاجتماعية والسياسية للإسلام في المجتمعات العربية والإسلامية يجب أن تأخذ في الاعتبار ثقافة المجتمع، أي عاداته وتقاليدَه وقيمه المحليّة.

ثمة مفهوم خاطئ آخر عن الإسلام بين المسلمين أنفسهم يتصل بدور العلماء في تحديد ما يتوافق مع الإسلام وما يخالفه. ولذلك فإن تفسير العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام يرتبط ارتباطاً وثيقاً بدور العلماء في تحديد الإطار العام للإسلام الوسطي المعتدل.





## الأصولية مصطلح مضلل وغريب عن الثقافة والتقاليد الإسلامية ومصطلح الإحياء أكثر دقة



يبدو مصطلح الأصولية مضللاً وغريباً عن الثقافة والتقاليد الإسلامية.<sup>136</sup> وهو يُعرَّف بشكل عام بأنه يعني "العودة إلى الأصول في مسائل الدين وتطبيق القواعد الدينية تطبيقاً حرفياً وصارماً"<sup>137</sup> فماذا تعني الأصولية في سياق الإسلام؟ إذا كانت الأصولية تعني اعتقاد المسلمين بوجود تفسير القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تفسيراً حرفياً، فهذا يعني أن الأصوليين ليسوا إلا قلة من المسلمين، لأن جميع المذاهب الإسلامية تقر بالحاجة إلى الاجتهاد، كما يؤكد الإسلام أهمية اختلاف الآراء.

وفي هذا المقام، سجل للإمام أبي عبدالله مالك بن أنس إمام المذهب المالكي موقف محمود بعدما أَلَّف كتابه الموطأ بتكليف من الخليفة العباسي، أبي جعفر المنصور (136-158 هـ / 754-775 م)، الذي أراد أن يحمل الناس على ما فيه من آراء وأحكام بسُلطان الدولة،<sup>138</sup> وبعبارة أخرى أراد أن يجعل منه قانوناً عاماً لدولة الخلافة، يلتزم به المسلمون كافة وتلغى الآراء والاجتهادات الأخرى، وتقول الرواية إنه لما حجج المنصور قال للملك: قد عزمت أن أمر بكتبتك هذه التي صنفتها فتتسخ، ثم أبعث في

كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وأمرهم بأن يعملوا بما فيها لا يتعدوه إلى غيره، فقال مالك: يا أمير المؤمنين، لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وأتوا به من اختلاف الناس، فدع الناس، وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم.<sup>139</sup>

وهذه الرواية تعكس حرص الأئمة في الإسلام على مراعاة الاجتهاد واختلاف الرأي وعدم مصادرتة.

أما إذا كانت الأصولية تعني الالتزام الصارم بالعبادات، فهذا يعني أن أي مسلم ملتزم سيُعتبر أصولياً، فجميع المسلمين تقريباً يعتقدون أن الإسلام نظام شامل من المعتقدات والقيم، وأن الإسلام أمة لها نظامها الاجتماعي والاقتصادي والقانوني والسياسي الخاص. وكما قال المفكر العربي الكبير سعد الدين إبراهيم: "الإحياء الإسلامي ظاهرة تستحق الدراسة بعناية بعيداً عن المبالغات والأفكار المشوشة والميتافيزيقية"<sup>140</sup>

واستناداً إلى تعريف الأصولية الذي أوردناه آنفاً، يمكن تسمية هذه الممارسة للإسلام، في مناطق عدة من العالمين العربي والإسلامي، بالممارسة الأصولية. ومع ذلك، فإن أهم عنصر في الحركة الإحيائية الحالية هو أنها تدعو إلى نسخة ميسرة للغاية من الإسلام.

إن مصطلح الإحياء أكثر دقة من مصطلحات مثل "الأصولية" أو "التجديد"؛ لأنه يوضح اتجاهها ومنظوراً تاريخياً واضحاً. والإحياء الديني

في أوائل القرن الحادي والعشرين الميلادي هو إحدى الظواهر الأكثر استمرارية وتعقيداً التي تواجه علماء الاجتماع والسياسة. إنها ظاهرة عالمية تشمل المسلمين، واليهود، والمسيحيين،... إلخ؛ ومن ثم، يمكن تعريف الإحياء الإسلامي، كجزء من هذه الظاهرة العالمية، على أنه عملية دورية ومستمرة من الصعود والأفول، من القوة والضعف، في أنشطة الجماعات الدينية السياسية، والقادة السياسيين، والوعي الإسلامي المتنامي بين الجماهير. وهو يأخذ شكل نشاط اجتماعي-سياسي بوساطة زعماء أو جماعات دينية سياسية معارضة تهدف إلى الحفاظ على الواقع الاجتماعي-السياسي القائم أو تحديده. إنه مفهوم حيوي لفهم الديناميات السياسية للإسلام، ويشير إلى التفاعل بين الدين والظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والتاريخية.

ومع ذلك، ظهرت مشكلات عدة في دراسة الإحياء الإسلامي:

أولاً، هناك عدد قليل من الدراسات التجريبية التي تبحث دور الدين في سلوك الأفراد والمنظمات والمؤسسات. ثانياً، عادة ما يحدث خلط بين معنى الإحياء الإسلامي وحوادث محددة مثل الثورة الإيرانية وغيرها من الأحداث المعزولة؛ إذ يميل الباحثون إلى النظر إلى التحولات السياسية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية وجمهورية مصر العربية وغيرها على أنها فصل جديد في التاريخ الإسلامي، بيد أن هذا التفسير للإحياء الإسلامي على أنه حركة محافظة حديثة ذات نهج أصولي تجاه القضايا الاجتماعية والسياسية يتجاهل البعد التاريخي للإحياء الإسلامي. كما يشرح ألن آر. تايلور

أفضل طريقة لفهم أصول [الإحياء] الإسلامي المعاصر وأهميته هو من خلال المنظور التاريخي. هذه الظاهرة هي في الواقع من مظاهر أنماط معقدة من العلاقات لتراجع المجتمع والمؤسسات الإسلامية في الشرق الأوسط، وتنبع جزئياً بفضل التدخل الاقتصادي والسياسي والثقافي الغربي، ثم تسارعت؛ ومن ثم، يعد المنظور التاريخي لدراسة الإحياء الإسلامي أمراً ضرورياً، ولا سيما في دراسة حركة مدّ وجزر الفكر الإحيائي عبر التاريخ الإسلامي.<sup>141</sup>

ثانياً، غالباً ما تكون الكتابات الغربية عن الإحياء الإسلامي مضللة وتفتقر في كثير من الأحيان إلى فهم الثقافة الإسلامية.<sup>142</sup> وقد أصبح هوس العالم الغربي بالإسلام واضحاً بعد اندلاع الثورة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية في فبراير 1979م، والهجوم على المسجد الحرام في مكة المكرمة (أحداث جهيمان العتيبي عام 1979م)، والغزو السوفيتي لجمهورية أفغانستان الإسلامية (1979م)، واغتيال الرئيس المصري الأسبق محمد أنور السادات (1981م)، وأحداث العنف في الجمهورية اللبنانية، والاضطرابات في الجمهورية العربية السورية وحكم الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية عام 2012م، والأوضاع المضطربة في الجمهورية اليمنية وجمهورية العراق والجمهورية العربية السورية خلال المرحلة الراهنة، وما يرتبط بذلك من تصاعد دور الجماعات الدينية السياسية في العالمين العربي والإسلامي. هذه الأمثلة تبرهن جميعها على وجود الإسلام في الأجندة السياسية في العالمين العربي والإسلامي، وعلى سوء الفهم المستمر للإسلام في الغرب؛ فالكتب والمقالات والتقارير التي يكتبها الغربيون تعكس في أحسن الأحوال سوء فهم للإسلام ونظرياته،

وغالباً ما تتضمن أخطاء كبيرة عن تاريخ الإسلام وتقدم صورة مشوشة للأحداث التاريخية والسياسية التي أثرت فيه.<sup>143</sup>

كما تتصف الكتابات الغربية عن الإسلام بالتعميم والميل إلى الإثارة والشويه وغياب الخطة البحثية المحكمة، ويتداخل الحديث فيها بشكل يعكس أحياناً عدم إدراك للمصطلحات والمفاهيم الدينية في الإسلام، ولكن الموضوعية تقتضي القول إن الجماعات الدينية السياسية والتنظيمات الجهادية تسهم بدور كبير في هذا اللبس من خلال استخدام مصطلحات ومفاهيم إسلامية في تحقيق أهداف إجرامية، فالقاعدة والجهاديون مثل تنظيم "الدولة الإسلامية" (داعش) و"جبهة النصرة" وغيرهما ربطوا الدين بالإرهاب، ما تسبب في الإساءة الشديدة إلى الدين الإسلامي.<sup>144</sup> واللافت للانتباه بل الإشارة الأخطر في هذا المجال، وجود نسبة غير معلومة من المسلمين في دول عربية وإسلامية عدة، وغربية أيضاً، تدعم فكر تنظيم "الدولة الإسلامية" (داعش)، وهناك مؤشرات إلى ذلك، منها الاعتقالات التي تتم في بعض الدول على خلفية دعم هذا التنظيم وفكره وحمل راياته والتجول بها،<sup>145</sup> فضلاً عن شكوك تحيط بتنامي نسب التأييد والتعاطف لهذا الفكر المتشدد داخل بعض الدول العربية والإسلامية.<sup>146</sup>

ثالثاً، معظم التعريفات للإحياء الإسلامي تفتقر إلى معايير دقيقة لتحديد ظهوره؛ إذ ينبغي أن تكون صياغة مفهوم الإحياء "واضحة ومصوغة جيداً، وخالية من الغموض وتعدد المعاني المختلفة، ما يثير الحيرة والالتباس".<sup>147</sup>



## نظام "الخلافة الإسلامية" هو النمط الوحيد المقبول للحكم من وجهة نظر الجماعات الدينية السياسية



وتتقاسم الجماعات الدينية السياسية سمات عدة: الأولى، الالتزام بالأيدولوجية السلفية، ومبدأ الجماعة، والكونية. والثانية، الإصرار على تطبيق الشريعة الإسلامية كعنصر أساسي للنظام الاجتماعي الإسلامي. والثالثة، التمسك بأن نظام (الخلافة) هو الشكل الأساسي المقبول للحكم في الإسلام، فالمجتمع الإسلامي في العهد الأول لا يزال يقدم إلهاماً وأجندة عمل للجماعات الدينية السياسية من دون اجتهاد فقهي يأخذ في الاعتبار تطورات القرون التالية لذلك العهد، بحيث يبدو المجتمع الإسلامي متفاعلاً مع عصره ومستوعباً لتطوراته ومتغيراته. وتستخدم معظم هذه الجماعات الإسلام عقيدة للمعارضة؛ إذ تطرح نظام الخلافة كصيغة للحكم، ومن ثم يصبح الدين وسيلة أو أداة للحكم أو المعارضة السياسية.

وربما ينظر إلى التاريخ الإسلامي على أنه حركة مد وجزر من الإحياء والتراجع الديني، خاصة في مجال رؤية المجتمع المسلم المثالي القائم على ممارسات النبي ﷺ. وفي هذا الصدد، تقول باربرا ريجينا فريير ستواسر:

التاريخ الإسلامي حافل بفترات من التجديد، يشعلها مفكرون دينيون وجماعات دينية-إسلامية طليعية يدعون المؤمنين "إلى العودة من حافة الهاوية" من خلال مطالبهم بأن يعيدوا النظر بجدية في تراثهم كأسلوب بديل للعمل، أو الذين يترجمون مثل هذه الرؤى إلى إصلاح سياسي.<sup>148</sup>

ولكي نبحت بشكل منظم دور الإسلام في التطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للعالمين العربي والإسلامي، ينبغي دراسة النمط الدوري أو المد والجزر لأنشطة الجماعات الدينية السياسية. فخلال القرنين الماضيين، شهد العالمان العربي والإسلامي أزمات داخلية وخارجية؛ مثل انهيار الإمبراطورية العثمانية، والاختراق الأوروبي، والصراع ضد الاستعمار. وكانت هناك ثلاث استجابات إسلامية رئيسية لهذه الأزمات هي. الإحيائية الحدائية لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، والقومية العربية، والاستجابة السياسية التي اكتست ثوب الدين ممثلة في جماعة الإخوان المسلمين وغيرها.

وهناك ثلاث سمات رئيسية للإحياء الإسلامي الحالي: السمة الأولى هي الانتشار، فالجماعات الدينية السياسية تنتشر في كثير من المجتمعات العربية والإسلامية، بغض النظر عن حجم المجتمع أو ظروفه السياسية والاقتصادية والاجتماعية (انظر شكل 0-1، ص 50). إضافة إلى ذلك، لا يقتصر الإحياء الإسلامي على طبقة اجتماعية واقتصادية محددة، فقد أثبتت الدراسات أن الإحياء الإسلامي ينتشر من الطبقات الدنيا والوسطى الدنيا إلى الطبقات الوسطى العليا والطبقات العليا. والسمة الثانية هي تعدد المراكز؛ فالجماعات الدينية السياسية "لا تمتلك قيادة ثورية مفردة أو

مركزاً تنظيمياً جامعاً لمختلف تياراتها وتوجهاتها"<sup>149</sup> إن العودة إلى القيم الإسلامية تبدأ على مستوى القاعدة الشعبية كرد فعل على مشكلات اجتماعية واقتصادية وسياسية محددة في المجتمع. أما السمة الثالثة للإحياء الإسلامي فهي المثابرة لدى الجماعات الإحيائية الدينية والطبعية الدورية لقوتها وضعفها.<sup>150</sup>

يمكن النظر تاريخياً إلى الإحياء الإسلامي على أنه رد فعل على واقع اجتماعي واقتصادي وأخلاقي وسياسي وثقافي في العالمين العربي والإسلامي، أي رد فعل ضد الفقر والبطالة والفساد، وحقبة الاستعمار والتغلغل الثقافي الغربي وما يرافق ذلك من قلق على الهوية الإسلامية، فضلاً عن غياب التنمية الفعالة. وكما يصفها جيمس بيل:

الجماعات الإسلامية الشعبية هي رد فعل في مواجهة الفساد والقمع الذي بلغ، من وجهة نظر كثير من المواطنين، مستويات لا تُطاق في مجتمعاتهم.<sup>151</sup>

ينبغي أن يشمل الإطار العام لأي دراسة تتعامل مع العلاقة بين الإسلام والتغيرين الاجتماعي والسياسي وكذلك الإحياء الإسلامي، مناقشة العلاقة بين الحداثة والتقليد في المجتمعات العربية والإسلامية، فهناك صراع بين هؤلاء الذين يتمسكون بآراء إسلامية تقليدية وأولئك الذين يتمسكون بآراء حديثة نتجت من التعليم وتبني قيم ثقافية جديدة. وعلى سبيل المثال، تُتبع العادات والتقاليد القبلية على نحو وثيق من جانب العديد من الشعوب العربية والإسلامية. وأحد الأسباب الرئيسية للإحياء



الإسلامي، البحث عن الهوية والقيم المألوفة التي تمكّن الأفراد من التعامل مع بيئتهم المتغيرة. فعلى سبيل المثال جلب اكتشاف النفط والثروة المصاحبة له، العديد من الفرص والخبرات للشعوب العربية - الخليجية. ومع ذلك، لطالما كانت العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية بطيئة التغير. وقد استخدم الإسلام للتعامل مع التطور السريع والتغير في أسلوب الحياة في العالمين العربي والإسلامي، ويصبح الدين الطريق الوحيد للتكيف مع النظام الاجتماعي والثقافي العصري.

ويلعب الإسلام دوراً مهماً؛ حيث تؤثر المشكلات الاقتصادية في التوجهات الدينية للشعوب، فقد أصبح الإسلام نافذة للأمل في التعامل مع الإحباطات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وأخيراً، جاء الواقع السياسي ليجعل الإسلام أداة قوية. إن الملاحظة الجديرة بالاهتمام فيما يتعلق بالأوضاع الراهنة في العالمين العربي والإسلامي، هي أن الإسلام ينشط بقوة في الدول التي تتمتع بالرخاء الاقتصادي، وكذلك في الدول التي تعاني مشكلات اقتصادية على حد سواء.

هناك تفسيرات عدة للأوضاع الراهنة في العالمين العربي والإسلامي؛ الأول يتعلق بتأثير التطور والتحديث؛ حيث يرى باجيت هنري أن الدين يُعد بمنزلة سياج واقٍ قويٍّ ضد الغزو الغربي وموجات التحديث والتغريب الآتية من الخارج.<sup>152</sup> فتجربة الحداثة تشير إلى أن بإمكان المفاهيم التقليدية والحداثة التعايش معاً في الدول النامية، وأن عمليات التحديث لا تستلزم بالضرورة هدم القيم أو الممارسات الدينية. ويمكن ربط التغيرات

الراهنة في العالمين العربي والإسلامي بالتحويلات الاجتماعية والاقتصادية. فالفجوة بين التقاليد والحدائث تؤدي إلى حالة من التوتر النفسي تجعل الأفراد يتشبثون بالبيئات الثقافية الأكثر شيوعاً؛ من أجل استيعاب التحويلات المترتبة على عملية التحديث.

وفي عملية التنمية، يلعب الدين دوراً مهماً في التعامل مع المشكلات الاجتماعية والنفسية المصاحبة للتطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السريعة. ويصف جي. إتش. جانسن الإحياء الديني بقوله:

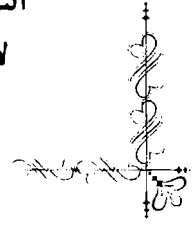
تحولت الشعوب المسلمة اليوم إلى الإسلام أكثر من أي يوم مضى، وأصبح الإسلام أكثر تشدداً... ولكن برغم أن التشدد الذي يرفع قفاز التحدي كان هو رد الشعوب، فإن تحول النخب نحو الإسلام جاء بهدف البحث عن شيء قادر على البقاء يمكن أن يمنحهم القوة.<sup>153</sup>

وقد دافع أصحاب نظريات التحديث دائماً بقولهم إن الدول النامية التي تمر بعملية التحديث تشهد تراجعاً في تأثير الدين في الحياة المجتمعية بشكل عام، فقد حاول علماء الاجتماع وغيرهم، الذين يطبقون نظريات التحديث على الشرق الأوسط، تجاهل الإسلام مراراً كقوة اجتماعية وسياسية،<sup>154</sup> فقد كانوا يعتبرون الإسلام معادياً للعلم والتقنية، ولهذا عندما انتشرت القيم والمفاهيم الحديثة، وأصبحت جزءاً أساسياً من الكيان الاجتماعي، استشعر هؤلاء العلماء أن القيم والمفاهيم الدينية ستندثر تدريجياً. ومن أبرز الفرضيات في أدبيات التطور السياسي أن الدول التي

تمر بتجربة التحديث عادة ما تنحو السياسة فيها نحو العلم والانفصال عن الدين.<sup>155</sup>

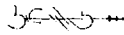
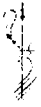


## التوحيد مدخل ضروري لفهم الإسلام الذي لا يوجد فيه أي فصل بين الدين والدولة، أو بين الروحانيات والماديات

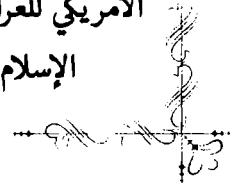


إن خصخصة الدين، مثلما يفعل العالم الغربي، تعني أن الدين قضية شخصية، بعكس السياسة التي تعتبر قضية مدنية عامة، ولكن الفصل بين الدين والدولة على نحو ما فعل الغرب لا ينطبق بالضرورة على بقية بقاع العالم. ولا يجوز أن ننسى أن بعض الثقافات؛ مثل الثقافتين العربية والإسلامية، لا تعتمد إلى خصخصة الدين، فالإسلام، كمنظومة شاملة من المعتقدات والمفاهيم والسلوك البشري، يطرح أطراً سياسية وأيديولوجية واقتصادية بديلة. فالتوحيد مصطلح أو مدخل ضروري لفهم الدين الإسلامي، والإسلام جزء لا يتجزأ من الحياة بالنسبة إلى المسلمين، ولكن تبقى المشكلة في توظيفه من جانب الجماعات الدينية السياسية.

والإسلام هو عقيدة قادرة على البقاء وتمكّن الفرد من التعامل مع التباين الحاصل بين المفاهيم الجديدة وواقع الحياة الفعلية التي يعيشها؛ ما جعل الفرد أكثر تديناً في حياته الخاصة وحياته الاجتماعية.



شهد العالمان العربي والإسلامي ارتفاعاً في مد التيار الديني  
عقب اعتداءات الحادي عشر من سبتمبر 2001م ثم الغزو  
الأمريكي للعراق عام 2003م، ما أسهم في تغذية الصراع بين  
الإسلام والغرب، باعتباره الوقود المحرك للتطرف



وإذا كان البعض يرى أن تأثير الدين يتراجع في أثناء عملية التحديث بسبب عوامل مثل التنمية الاقتصادية والهجرة وتزايد فرص العمل والتعليم وتبني مفاهيم جديدة قد تصطدم مع المبادئ الدينية، فإن هناك في المقابل من يرى أن الدين لا يعوق عملية التحديث، بل إن من يفسرون تعاليمه بطريقة خاطئة هم الذين يقفون عقبة في سبيل ذلك.<sup>156</sup> ويبدو أن التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية السريعة تؤدي إلى خلل في التوازن بين الأفراد والبيئة التي يعيشون فيها، ولا تؤدي إلى تراجع دور الدين وتأثيراته. وقد شهدت الدول العربية والإسلامية في فترة التسعينيات من القرن العشرين الميلادي، رغم اختلاف الظروف الاقتصادية البينية، ارتفاعاً في مد التيار الديني، سواء على مستوى الفرد أو مؤسسات الدولة كلها. وقد تكرر هذا المد الديني عقب اعتداءات الحادي عشر من سبتمبر 2001م ثم الغزو الأمريكي للعراق في مارس عام 2003م، ما أسهم في تغذية فكرة الصراع بين الإسلام والغرب،

التي تعد بمنزلة الوقود المحرك للآلة الدعائية والتعبوية للجماعات الدينية السياسية.

## الإحياء الإسلامي والواقع المعاصر

يعد الإحياء الإسلامي بمنزلة رد فعل على عدد من العمليات والحقائق مثل الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية في العالمين العربي والإسلامي، فالدين يتحول إلى قوة سياسية جارفة عندما يكتنف الغموض الاجتماعي والسياسي والاقتصادي حياة الشعوب، وعندما تعجز الدولة عن طرح حلول مقبولة للمشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية؛ مثل أزمات التطور السياسي كالبحث عن الهوية، وتوزيع الثروة توزيعاً عادلاً ومكافحة الفساد وإيجاد فرص عمل، ويتزامن مع هذا عجز النخب السياسية عن التعامل مع تلك الأزمات والتحديات. ومثلما هي الحال في الدول النامية الأخرى، نجد أن القيادة في الكثير من دول العالمين العربي والإسلامي نادراً ما نجحت في تحقيق التنمية الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية. وقد وصف ريتشارد هريير ديكميغان المشكلات التي تعانيها النخب السياسية في تلك الدول بقوله:

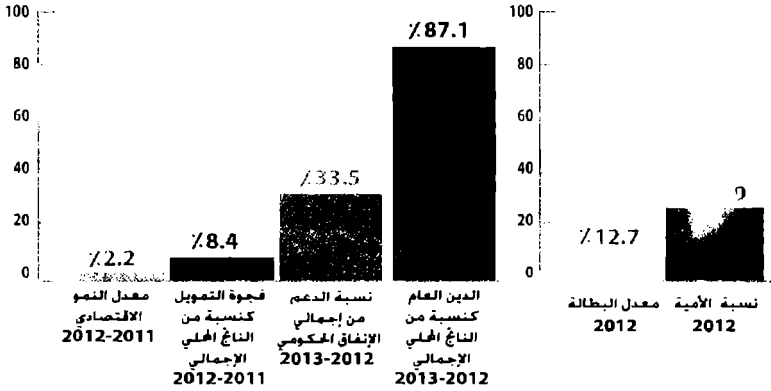
أدت هشاشة الشرعية إلى افتقار النخب الجديدة في الدول [العربية والإسلامية] إلى "رأس المال السياسي" المبدئي اللازم لطرح سياسات فعالة يمكن أن تشكل حجر الزاوية بالنسبة إلى النظام الشرعي العام.

ومن الضروري أن نلاحظ أن النزوع نحو التغيير في العالمين العربي والإسلامي قد عبّر عن نفسه بقوة في الدول التي تسود فيها المفاهيم الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية الغربية، فما يحدث في السنوات الأخيرة، يمثل رد فعل على مشكلات اقتصادية وسياسية وثقافية، مثل الارتفاع القياسي لمعدلات البطالة والفقر والفساد والجمود السياسي. وفي هذا السياق، ترى الجماعات الدينية السياسية أن الدولة المصرية تحولت في ظل ظاهرة العولمة إلى نسخة مكررة من الدولة الغربية من المنظور القيمي والسلوكي؛ ومن ثم تزعم هذه الجماعات أنها تسعى إلى البحث عن بديل عربي-إسلامي لمواجهة الهيمنة الثقافية والاقتصادية الغربية.

وهذا ما سعت إلى استغلاله جماعة الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية وأضافت إليه دورها التقليدي القائم على سد الفراغ الناجم عن قصور دور الدولة المصرية في تلبية احتياجات شريحة عريضة من الشعب على الصعد المعيشية والصحية والتعليمية (مثل تقديم السلع الغذائية والعلاج الطبي المجاني وغير ذلك)، وانتهى الأمر إلى حصولها على الأغلبية البرلمانية عام 2011م، ووصولها إلى سدة الحكم عام 2012م، حيث كان الاقتصاد المصري في العام المالي 2011-2012م يعاني تباطؤ النمو الاقتصادي، الذي اقتصر على 2.2٪، وتزايد فجوة الموارد المحلية كنسبة إلى الناتج المحلي الإجمالي التي بلغت -8.4٪.<sup>158</sup> بالإضافة إلى ارتفاع معدل البطالة الذي بلغ في عام 2012م نحو 12.7٪ وارتفاع نسبة الأمية التي بلغت 24.9٪،<sup>159</sup> كذلك شهد الاقتصاد المصري ارتفاع فاتورة الدعم

بحيث مثلت نحو 33.5٪ من إجمالي المصروفات الحكومية في العام المالي 2012-2013م، وارتفاع الدين العام كنسبة للناتج المحلي الإجمالي تبلغ 87.1٪ في العام المالي ذاته.<sup>160</sup>

المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية في جمهورية مصر العربية أثناء حكم جماعة الإخوان المسلمين (%)  
شكل (2-0)



أما التفسير الثاني لما يشهده العالمان العربي والإسلامي منذ تسعينيات القرن العشرين الميلادي فيتعلق بالواقع السياسي الذي يعيشانه، مثل عجز بعض الأنظمة السياسية الحاكمة عن معالجة الإشكاليات التنموية وإجراء الإصلاحات السياسية والاقتصادية، التي تكفل تقديم الحلول البديلة للملايين الشباب من الأجيال الجديدة، التي تبحث عن تعليم تنافسي وفرص عمل لائقة وأن يكونوا أعضاء فاعلين في مجتمعاتهم، ومن ثم فقدت هذه الأنظمة ما يعرف بـ "شرعية الإنجاز"؛ إذ يبدو مستقبل أي نظام حكم رهن نجاحه في تحقيق آمال شعبه وتطلعاته حتى لو وصل

إلى سدة الحكم عبر شرعية الصندوق الانتخابي، التي لم تعد تمثل سنداً للبقاء في الحكم ما لم تترجم إلى تنفيذ للوعود والتعهدات، مثلما حدث مع الرئيس المصري الأسبق الدكتور محمد مرسي الذي لم ينجح في العبور إلى مرحلة "شرعية الإنجاز" متمسكاً بشرعية الصندوق ما تسبب في إطاحته عقب عام واحد فقط من الحكم جراء الفشل الذي لازمه في كل المجالات، خاصة في المجال الاقتصادي.<sup>161</sup>

وبجانب ما سبق، يشكّل الإسلام والقبول العام إحدى ركائز الشرعية في كثير من الدول العربية والإسلامية، فالإسلام، كما في معظم الدول في العالمين العربي والإسلامي، هو الدين الرسمي للدولة، والدولة العربية والإسلامية في مجملها تستمد شرعيتها من توزيع الثروة (الريع) أو الدخل القومي، وليس من التمثيل السياسي. وفي هذا الإطار طوّرت دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية أحد نُظُم الرعاية الاجتماعية الأكثر إحكاماً ودقة في العالم (دولة الرفاه Welfare State). وتنظر الحكومات إلى دولة الرفاه باعتبارها وسيلةً لتوزيع الثروة. ومن الناحية الأخرى، تغلبت بعض الدول العربية والإسلامية على مشكلاتها الاقتصادية الهائلة من خلال المساعدات الأجنبية والاقتراض الأجنبي (انظر شكل 0-2، ص 101).

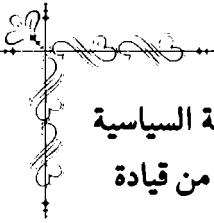
لقد أدت جوانب الضعف والتراجع في الكثير من الدول العربية والإسلامية إلى تعميق حساسيتها وضعفها تجاه الانتقادات الموجهة إليها من الجماعات الدينية السياسية، وعلى وجه الخصوص، ظلت أنظمة بعض الدول العربية والإسلامية لسنوات طويلة مضت تتعرض لانتقادات من



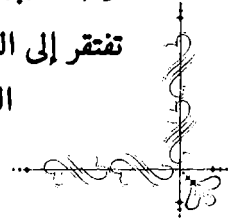
هذه الجماعات بسبب إخفاقها في مواجهة تمدد النفوذ الإسرائيلي وعدم المقدرة على حماية بيت المقدس من سياسات طمس الهوية التي تنتهجها إسرائيل، والفشل في التصدي للهجمات الإسرائيلية المتكررة ضد الفلسطينيين.<sup>162</sup> وهذا الملف تحديداً كان ولا يزال المدخل الذي تعرضت من خلاله بعض النخب العربية الحاكمة لانتقادات حادة من الجماعات الدينية السياسية التي تربط هذا الضعف بفقدان الإيمان الديني، وتضع نفسها بديلاً لهذه الأنظمة بزعم امتلاك المقدرة على تبني مواقف أكثر صرامة وحزمًا في مواجهة إسرائيل ودفاعاً عن القضايا العربية والإسلامية. فعلى سبيل المثال، كانت حرب عام 1967م بين العرب وإسرائيل قد أحدثت ضغطاً هائلاً على الحكومات العربية، وكذلك على الشعوب العربية، لإيجاد حل من الداخل. وبعد هذه الحرب، كانت المشكلة هي اكتشاف "أي نوع من القدرات الكامنة داخل جمهور المثقفين في المجتمع العربي اليوم لمواجهة أشد الأزمات إذلالاً في تاريخهم بأكمله" <sup>163</sup> لقد عزت جماعة الإخوان المسلمين هزيمة 1967م إلى التخلي عن القيم والتعاليم الدينية. وفي المقابل اعتُبر انتصار عام 1973م دليلاً على معجزات الإيمان، والمعنى الذي قصد من وراء ذلك أن تراجع دور القيم والتعاليم الدينية قد جلب الهزيمة للعرب والمسلمين في يونيو 1967م، فيما جلبت العودة إلى الله والاستعانة به النصر في حرب السادس من أكتوبر 1973م. ويستشهد أصحاب هذا الرأي بأن صيحة الجنود وهم يعبرون قناة السويس في حرب النصر كانت "الله أكبر".

من الواضح أن الجماعات الدينية السياسية تجد الأمل والبُشرى في الدين خلال أي أزمة، وتحاول استغلال الأزمات لتحقيق مآربها السياسية، حيث يلاحظ الانتشار الإعلامي غير المسبوق لهذه الجماعات وقادتها ورموزها خلال عقود السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين الميلادي، إذ كان هؤلاء يجوبون دول العالم وقاراته نشرًا لأفكارهم عبر وسائل الدعاية والإعلام والتعبئة المختلفة.

إن السياق المحلي للدول العربية والإسلامية أسهم أيضاً في الإحياء الإسلامي؛ فقد ثبت عجز نماذج التنمية الغربية وعدم كفاءتها، وهذه النماذج تشمل رأسمالية الدولة أو "الاشتراكية"، كما كان يطلق عليها، وكذلك السياسات الليبرالية. لم تنجح جميع هذه النماذج في توزيع السلع والخدمات. إضافة إلى ذلك، أخفقت النماذج العربية والدينية في تحقيق التنمية السياسية.



### خلاصة التجارب تشير إلى أن الجماعات الدينية السياسية تفتقر إلى النضج والخبرة السياسية التي تمكنها من قيادة الشعوب وتحقيق تطلعاتها التنموية



ونتيجة لفشل بعض الدول العربية والإسلامية في الاستجابة لتطلعات شعوبها وتلبية مطالبهم المتزايدة، وجدت الجماعات الدينية

السياسية هامش حركة سياسياً مناسباً واستغلت الإشكاليات التنموية والفرغ الحاصل جراء غياب دور الدولة الحقيقي في استقطاب الشباب وتجنيدهم بصفوفها. ولكن في المقابل ينبغي الانتباه إلى أن الجماعات الدينية السياسية تفتقر إلى النضج والخبرة السياسية التي تمكنها من قيادة شعوبها وتحقيق أهدافها.

يرتبط التفسير الثالث للإحياء الإسلامي الحالي في العالمين العربي والإسلامي بعدم نجاح أيديولوجيات الحداثة، مثل الليبرالية والرأسمالية الغربية والاشتراكية والماركسية، إلى جانب تجلياتها المحلية؛ مثل القومية العربية والبعثية والناصرية، في جذب الشعوب أو منافسة العقيدة الدينية. وتستمد الجماعات الدينية السياسية قوتها وجاذبيتها من حقيقة عدم وجود رفض شعبي للدعوة إلى الإسلام. وقد ظلت الشعوب حقول تجارب لجميع الأيديولوجيات، ومع ذلك فإن الإشكالية في هذا السياق تكمن في أن الجماعات الدينية السياسية تعتقد أنها الممثل الحصري والوحيد للدين الإسلامي، ما يجعل الأجواء غير مهيأة، وربما رافضة نابذة لأي نقاشات علمية جادة حول علاقة الدين الإسلامي، سواء بأيديولوجيات الحداثة أو حتى حدود علاقة هذه الجماعات نفسها بالدين الإسلامي، ومدى تمثيلها له، سواء ضمن إطار تعددي أو بشكل حصري.

إذا كان نموذج حكم الجماعات الدينية السياسية قد فشل فشلاً ذريعاً في أحدث تجاربه في جمهورية مصر العربية، وإلى حد ما في الجمهورية التونسية لأسباب تتعلق بعدم امتلاك هذه الجماعات أي

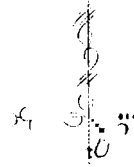
برامج أو مشروعات تنموية حقيقية تلبى احتياجات الشعب،<sup>165</sup> كما سبقت الإشارة، فإن السؤال المطروح بموازاة ذلك، هو لماذا فشلت أيديولوجيات أخرى فشلاً مزرياً في جذب اهتمام الشعوب في العالمين العربي والإسلامي؟ وبغض النظر عن التجربة الناصرية التي كانت موضع تقدير وتأييد ودعم شعبي عربي واسع النطاق، فإن هناك أسباباً عدة لفشل الأيديولوجيات المدنية الأخرى: أولها أن الشعوب العربية والإسلامية تنظر إليها على أنها نظم أجنبية مستوردة من الغرب، لا تقدم الإجابات الضرورية للمشكلات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية في العالمين العربي والإسلامي، بل تتهمها الجماعات الدينية السياسية بمعاداة الإسلام. والسبب الثاني هو طبيعة عملية التنشئة الدينية والاجتماعية أو التربية في العالمين العربي والإسلامي، فالتنشئة الدينية تحدث في عمر باكر؛ في البيت والمدرسة كما ذكرت سالفاً، وفي هذه المرحلة العمرية للنشء لا تبذل منظمات المجتمع المدني والنخب السياسية أي جهد في حجز موطئ قدم مجتمعي لها عبر توعية النشء بالأفكار السياسية المستنيرة التي تساعد على المشاركة الفاعلة في الارتقاء بمجتمعاتهم إلى الحدائق والتطور، ومن ثم يصبح المحال متاحاً لاستقطابهم وتجنيدهم في صفوف الجماعات الدينية السياسية.

لقد ظل الإسلام يُستخدم أكثر فأكثر كعقيدة سياسية من قبل الجماعات الدينية السياسية التي تعارض الأنظمة القائمة، وذلك لأنه يتوافق مع أفكار المعارضة وعقائدها، ولأنه قادر على تعبئة شرائح عريضة من الشعوب. وكما يوضح مايكل هيدسون.

الإسلام أكبر بكثير من "المؤسسة الدينية" التاريخية، من حيث أهميته السياسية، إنه أيديولوجيا سياسية بارزة، وعلى هذا النحو، فإنه يؤدي وظيفة تكاملية في الأنظمة السياسية للدول في الشرق الأوسط.<sup>166</sup>



## الدين قوة اجتماعية مؤثرة في مجتمعات الدول النامية



### العلاقة بين الدين والسياسة

إن دراسة دور الدين في الحياة الاجتماعية والسياسية تحظى باهتمام كبير لدى علماء الاجتماع، والمؤرخين، وأساتذة العلوم السياسية، والفلاسفة، وعلماء الدين. ويُعتبر الدور الذي يلعبه الدين في الحياة الاجتماعية والسياسية ذا أهمية خاصة؛ لأنه غالباً ما يأخذ صيغة أيديولوجيا سياسية، أو منظومة معتقدات، أو تيار اجتماعي وسياسي قوي في المجتمعات الحديثة.

ويتداخل الدين والسياسة منذ فجر الحضارة البشرية، وقد تجاهل الباحثون هذه العلاقة لأنهم اعتقدوا أن تأثير الدين في السياسة هو مجرد ظاهرة عابرة، ولكن، خلال العقود الماضية، لم تشهد المجتمعات النامية تحولات إلى المدنية بالدرجة نفسها التي شهدتها المجتمعات الغربية. ونظراً إلى الحقائق والمعطيات الاجتماعية والثقافية في الدول النامية، فقد أصبح من

المألوف، أكثر من السابق، أن تتم دراسة الدين كقوة اجتماعية وسياسية. وكان هناك تفسيرات مختلفة للعلاقة بين مستوى الدين والهيكل الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع في الأدبيات المنشورة حول هذا الموضوع، وقد حاول الباحثون تفسير المستويات العالية من الدين والنشاط الديني بأنها مرتبطة بالتفاوت الاقتصادي، وغياب الحريات السياسية، والظلم الاجتماعي.

أخذت دراسة العلاقة بين الدين والحياة الاجتماعية والسياسية اتجاهات مختلفة في القرنين الماضيين، وكان الهاجس الرئيسي للباحثين هو إرساء علاقة بين الدين والمتغيرات الأخرى الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية. علاوة على ذلك، أخذ علماء الاجتماع على عاتقهم مهمة تحليل أوجه التشابه والاختلاف بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية من حيث التعامل مع التقاليد الدينية.<sup>167</sup> وقد أدرك إميل دوركايم أهمية الدراسات الدينية لفهم الظواهر الاجتماعية، عندما قال إنه "من خلال الدين أصبح الإنسان لأول مرة قادراً على التفكير في المجتمع"<sup>168</sup>

في التاريخ الغربي، كانت مسألة بناء علاقة سليمة بين الدين والسياسة معضلة صعبة، ومع أن العلاقة بين الدين والسياسة ظاهرة عالمية، فهي تخضع للنقاش والجدل بشكل رئيسي في الحضارة الغربية منذ القرن الرابع عشر الميلادي. ولم يبدأ التحول في المجتمعات الغربية نحو دين أكثر مدنية (أي اعتناق النسخة المدنية من المسيحية) للمرة الأولى في القرن التاسع عشر الميلادي، ففي الحقيقة، تعود جذور عملية التحول نحو المدنية إلى العصور الوسطى، حيث شهدت المجتمعات الغربية ما يُطلق

عليه التمييز الأفقي؛ أي فصل الأنشطة الاجتماعية وتصنيفها ضمن مجالات مختلفة ومستقلة: سياسي، واقتصادي، وعائلي، وديني،... إلخ.

وهناك تمييز نموذجي مألوف وهو فصل التعليم عن الدين. إن العلاقة بين الدين والسياسة تعكس معضلة الأحادية أو الازدواجية التي أثرت بشكل كبير في التاريخ السياسي والفكري للعالم الغربي. إن الازدواجية بين الدين والسياسة نشأت من الفكرة القائلة إن الدين يُعنى بالشؤون السماوية والمقدسة، في حين تُعنى السياسة بالشؤون الدنيوية الفانية (المدنية). ولكن في الثقافات والحضارات غير الغربية، مثل البوذية والهندوسية والإسلامية، فإن هذه الازدواجية بين الدين والسياسة ليس لها أي معنى. بعبارة أخرى، إن هذه العلاقة الثنائية بين الدين والسياسة محصورة ثقافياً بالمجتمعات الغربية. وفي المقابل فإن الأحادية في المنظور الثقافي سمة خاصة بالمجتمعات غير الغربية والإسلامية. وقد شكك في صحة مقولة العلاقة الثنائية إميل دوركايم وماكس فيبر.

منذ انطلاق حركة التنوير تحت شعار العقلانية والمنطق السليم، فإن الجزء الأكبر من مبادئها مستمد فعلاً من الأديان؛ أي الأسس الأخلاقية الدينية والمعنوية [وبالتالي لم تكن في الحقيقة نقيضاً للدين].<sup>169</sup>

وقد فهم دوركايم وفيبر مازق المنظرين الليبراليين الذين كانوا يسعون إلى:

فصل المجتمع المدني وإبعاده عن النزاعات الدينية، ولكنهم بالرغم من ذلك اعتقدوا أن المجتمع المدني بحاجة إلى السمة الأخلاقية، والأخلاق الفاعلة بين الناس عموماً تكمن في الدين.<sup>170</sup>

شدّد دور كايم وفيبر على أهمية الدين في المجتمعات الصناعية الحديثة. فعلى سبيل المثال، قال دور كايم إن الثورة الفرنسية نجحت لأنها كانت تستند إلى قيم أخلاقية وقيم مستمدة من الدين، وتلك القيم عكست الواقع الاجتماعي في تلك الفترة.

على الرغم من تأثير الدين في الفكر السياسي الغربي، فإن بعض الباحثين يقول إن الدين ينظّم العلاقة بين الإنسان وخالقه. وفي حين نحدد أن الدين يتعامل مع الأمور الغيبية، والأبدية، والمقدسة، فإن السياسة مس الناحية الأخرى تنظّم العلاقة بين الأفراد ومجتمعهم. وهكذا نجد أن السياسة تتعامل مع الأمور الطبيعية والدينية ومع شؤون الدولة. وفي التراث الفكري الغربي نقراً:

السياسة هي محصلة مجموع المبادئ، والرموز، والوسائل، والأعمال، التي يستخدمها الإنسان لتحقيق الصالح العام للمجتمع. في المقابل، الدين هو محصلة مجموع المبادئ، والرموز، والوسائل، والأعمال التي يتوخى من خلالها الإنسان الوصول إلى أسمى مراتب الخير في الحياة.<sup>172</sup>

بناءً على تجربة الغرب، وبشكل حاصر تجربة الولايات المتحدة الأمريكية، فإن التفريق بين الدين والسياسة أصبح فناً بحد ذاته. وقد تم



تطوير نظرية الازدواجية بشكل كامل في الولايات المتحدة الأمريكية. ولذلك، أصبح من الأسهل بالنسبة إلى الباحثين الغربيين "أن ينزلقوا إلى فكرة أن الدين هو اهتمامات الفرد في مساعيه لبلوغ الكمال والسعادة؛ في حين تشمل السياسة بشكل رئيسي شؤون الصالح العام" <sup>173</sup>

إن الفكر السياسي الغربي قلّد مصدرين رئيسيين واستعار منهما، هما: العقيدة المسيحية، والقانون الروماني المدني. وحسب رأي جيل كيبيل:

لقد تكرر الحديث عن هذين المبدئين طوال جميع القرون التي مرت بها المسيحية؛ وكان هناك علاقة بينهما، ولكن لم يكن بينهما تطابق في يوم من الأيام. <sup>174</sup>

علاوة على ذلك، فلقد استعارت الثقافة الغربية بحريّة من الثقافة اليونانية القديمة؛ وكان يُنظر إلى أثينا بأنها نموذج سياسي وثقافي يُحتذى به. وقد شكلت أسطورة الديمقراطية في أثينا مصدراً لإضفاء الشرعية على النخب السياسية التي حكمت المجتمعات الغربية على مر التاريخ. وبصورة مشابهة، وعلى مر التاريخ، كان المجتمع المسلم النموذجي في المدينة المنورة حافزاً للنخب الحاكمة والمعارضة المسلمة في العالمين العربي والإسلامي. وكان ذلك المجتمع المسلم القديم يوفر القيادة الروحية والقيادة الدنيوية لأفراده. ولم يفرق المسلمون الأوائل مطلقاً بين القياديين؛ وكانوا يعتقدون أن الرجل الصالح التّقي فقط هو الذي يستطيع إقامة نظام حكم رشيد في المجتمع المسلم. والوظيفة الأساسية للحكومة الإسلامية هي ضمان إطاعة

شرع الله كما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتطبيق أحكام الشريعة بمصادرها المعروفة، وهي: القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والإجماع والقياس. أما في الوقت الراهن فالظروف تبدو مختلفة، ومن ثم فإن التسليم بالمعطى التاريخي من دون رؤية نقدية واعية، يمثل مجازفة غير مأمونة العواقب.

وفي حين كان هناك تأثير كبير للقانون الروماني المدني في المعتقدات المسيحية، فإن الإسلام لم يتعرض لهذا التأثير، حيث كان الإسلام يقيم انسجاماً وتنسيقاً بين الدين والدولة، من دون الدخول في إشكالية الخلط بين المجالين السياسي والديني، فالإسلام دين "عبادات" ويشمل علاقة الأفراد بالله؛ وهو دين "معاملات"؛ أي إنه يشمل علاقة الأفراد بأقرانهم في شؤون الحياة اليومية من دون تجاهل خضوع هذه المعاملات للفقهاء الشرعي والمصالح المتعارف عليها أيضاً.

### الدين والتنمية السياسية

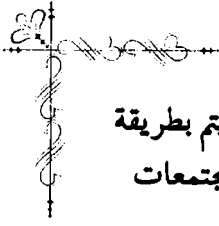
هيمنت نظريات التحديث أو الحداثة على حقل دراسة التنمية المقارنة في العقود الماضية، ويقول أصحاب نظريات التحديث إن الفرق الجوهرى بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية يكمن في السيطرة الكبرى التي يمتلكها الإنسان الحديث على بيئته الطبيعية والاجتماعية. هذه السيطرة تعتمد على توسيع المعرفة العلمية والتقنية. وحسب تعابير فيبر، فإن المؤسسات العقلانية والبيروقراطية أعطت الإنسان الحديث الأدوات التي تمكنه من فرض سيطرة فعالة على الطبيعة والمجتمع، كما

حررته من القلق، ومن القوى السحرية، والتقاليد الدينية.<sup>175</sup> في المجتمعات الحديثة:

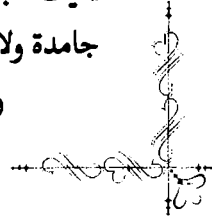
[لا توجد] قوى غامضة لا حصر لها تؤخذ في الاعتبار.. ولم يعد المرء بحاجة إلى اللجوء إلى الوسائل السحرية لكي يسيطر على الأرواح أو يتوسل إليها، كما كان يفعل البدائيون الذين وجدت لديهم هذه القوى الغامضة.<sup>176</sup>

إن الفجوة بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة دفعت الباحثين إلى تحليل الفوارق الرئيسية بين المجتمعات الغربية وغير الغربية وبين الناس الغربيين وغير الغربيين. وكما نجد التباين بين الإنسان الحديث والإنسان التقليدي، فكذلك نجد أن المجتمعات الحديثة تختلف عن المجتمعات التقليدية. يقال إن الإنسان التقليدي سلبي ويتوقع الاستمرارية في الطبيعة والمجتمع، وعلاوة على ذلك، فهو لا يؤمن بأن الإنسان قادر على تغيير الطبيعة أو المجتمع أو السيطرة عليهما. من الناحية الأخرى، نجد أن الإنسان الحديث يؤمن بأن التغيير وشيك ومرغوب فيه؛ ولديه ثقة بقدرته على التحكم في التغيير لكي يحقق أهدافه.

مع أن النقاشات عن الفجوة بين التقليدي والحديث كانت شائعة في ستينيات القرن العشرين الميلادي وسبعينياته، فقد تعرضت لانتقادات شديدة في السنوات الأخيرة. وهناك مقاربات لتحليل هذه الفجوة تم تجاوزها من قبل أنصار مذهب النشوء والتطور الاجتماعي في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، وقد تضمنت تقييماً لتقدم الدول من خلال مدى قربها من المؤسسات والقيم السائدة في المجتمعات الغربية.<sup>178</sup>



## تصنيف المجتمعات إلى "حديث" و"تقليدي" يتم بطريقة جامدة ولا يأخذ في الحسبان الفوارق بين المجتمعات ويتجاهل التشابه والتداخل بينها



وتحدث هذه النظريات عن الحداثة على أنها ظاهرة غربية،  
والتقليدية على أنها غير غربية. والفوارق التي تميز بين المجتمعات الحديثة  
والمجتمعات التقليدية تعتبر أجزاء مهمة من نظرية التحديث. ويوضح  
صمويل هنتنجتون.

الحداثة والتقليدية تتكونان من مفاهيم غير نمطية في الأساس، ويتم  
تحديد سمات النموذج الحديث، وبعد ذلك فإن كل شيء غير حديث  
يقال عنه إنه تقليدي.<sup>179</sup>

وهكذا، فإن مفهوم المجتمع التقليدي يتشكل ليس على أساس رصد  
سماته، إنما باعتباره نقيضاً افتراضياً للمجتمع الحديث، وهذه الحقيقة  
تنعكس بوضوح في عدد من النتائج، كالصورة النمطية الشائعة بأن  
المجتمعات التقليدية هي بشكل أساسي ساكنة أو غير ديناميكية.<sup>180</sup>

يقال إن المجتمعات الحديثة تتميز بأنها تركز على الإنجازات، ولديها  
معايير ومنظومات محددة ونوعية للعمل في المقابل، فإن المجتمعات  
التقليدية تتميز بأنها تخصصية، واعتباطية، ولديها قواعد ومنظومات تشغيل

غير مركزة وغير منظمة. إن مصطلحي: مجتمع "حديث"، ومجتمع "تقليدي" يُستخدمان بطريقة مثالية، ولا يأخذان في الحسبان الفوارق بين المجتمعات التقليدية، كما يتجاهلان وجود درجات معينة من التشابه بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة. وقد أدت هذه المشكلات المفاهيمية إلى ظهور تعاريف غامضة للتحديث والتحديث يُعرّف عادة بأنه العملية التي "يمرّ خلالها المجتمع التقليدي أو المجتمع ما قبل التقني [الحديث] عندما يتحول إلى مجتمع يتميز بأنه يمتلك تقنيات الآلات، ومواقف عقلانية، ومنظومة اجتماعية متميزة جداً"<sup>181</sup> والمشكلة الرئيسية في هذا التعريف هي عدم وضوح المعنى المقصود بالكلمات الوصفية. ما هو نوع الإنجازات التي يحتاج إليها المجتمع لكي يصبح حديثاً؟ وما هو المقصود بمصطلحي "تقليدي" و"حديث"؟

كما يُعرّف التحديث بأنه "عملية متعددة الجوانب تشمل تغييرات في جميع مجالات الفكر الإنساني والأنشطة الإنسانية"<sup>182</sup> وعلى وجه الخصوص، يتضمن التحديث عدداً من التحولات الاجتماعية والاقتصادية: من اقتصاد بدائي ومتخلف إلى اقتصاد تقني وصناعي متطور؛ ومن منظومات منعلقة واعتباطية إلى منظومات منفتحة ومبنية على الإنجاز؛ ومن عائلات كبيرة إلى عائلات صغيرة.

إن مصطلح التحديث (الانتقال إلى الحداثة) يُستخدم ليشمل إجمالي عمليات التغيير الاجتماعي، والاقتصادي، والفكري، والسياسي، والثقافي المترافقة مع تحول المجتمعات من ظروف فقيرة وريفية وزراعية سببياً إلى

ظروف مدنية وتقنية وصناعية ثرية نسبياً.<sup>183</sup> إن معظم تعريفات التحديث مختصرة وعامة، بدلاً من أن تكون مميزة ونوعية. وبما أن تعريف التحديث يتضمن كل هذه العمليات، فمن الصعب أن نقوم بصياغة نظرية عن التحديث. إن مفهوم التحديث ليس غامضاً فحسب، بل هو عام بشكل كبير جداً، وقد حاولت نظريات التحديث تعريف مفهوم التحديث في مصطلحات تشمل المشاركة السياسية، والتعليم، والتحول إلى التصنيع، والتحضر والانتقال إلى المدن، والتحول إلى المدنية، وزيادة التواصل.

### تقسيم الكتاب

في ضوء طبيعة موضوع الكتاب والهدف من تأليفه، كان من المنطقي تغليب "المنهج الوصفي التحليلي" في التناول، وجاءت المعالجة البحثية من خلال تمهيد وأربعة أبواب تم تقسيمها إلى مدخل وسبعة فصول وخاتمة؛ حيث يمثل التمهيد توطئة للموضوع ويشرح بإيجاز ما يسعى المؤلف إلى مناقشته عبر هذا الكتاب، ثم يتناول مدخل الكتاب عرضاً لفكرته التي تسعى في الأساس إلى تسليط الضوء على الاستغلال السياسي للدين وآلياته وأنماطه ومظاهره وعواقبه ونتائجه، وذلك من أجل فهم أعمق لما يدور في العالمين العربي والإسلامي ومحاولة تفكيك الكثير من العقد والإشكاليات التي تعرقل التنمية والتطور، وتغذي الفجوة الحضارية التي تفصل بين العديد من الدول العربية والإسلامية من ناحية والتقدم والتطور الحضاري من ناحية ثانية.

ويقدم الفصل الأول المعنون بـ "الإسلام السياسي بين الواقع والخرافة" رؤية نظرية تتضمن الأطر والمفاهيم، التي تستند إليها الجماعات الدينية السياسية ورؤاها الفكرية المختلفة. أما الفصل الثاني فيركز على محاور عدة: منها التعريف بإشكالية الخلط بين الدين والسياسة، التي يركز عليها تيار الإسلام السياسي بمختلف جماعاته وتنظيماته وأحزابه، وإعطاؤها خلفية تاريخية معتمدة على تطور المجتمعات كمعيار لوجودها أو غيابها أو إدارتها، في العالمين الغربي والعربي الإسلامي، ثم ينتقل إلى الحديث عن عملية الفصل بين الدين والسياسة في العالم الغربي، المسيحي بالطبع، وكيف تضافرت الظروف الموضوعية، الداخلية في الكنيسة والخارجية في الدولة، لتنتهي حقبة سيطرة الكنيسة على الدولة. وفي الجزء الثاني، يسعى هذا الفصل إلى تحليل أسباب الخلط بين الدين والسياسة في العالمين العربي والإسلامي، ومشروع الإسلام السياسي للإبقاء على هذا الخلط، والحديث في الوقت نفسه عن أمثلة إسلامية من نجاح الفصل بينهما. أما الجزء الثالث من الفصل الثاني، فيحلل كيف يمكن للخلط بين الديني والسياسي أن يزرع الشقاق والخلافات بين المذاهب نفسها وفي المجتمع الأوسع، داحضاً قدر المستطاع فكرة أن الدولة الإسلامية الأولى عند نزول الدعوة، كانت دولة خالية من النزاعات، لأنها أدخلت الدين في السياسة.

وتتناول الفصول من الثالث إلى السادس عرضاً مفصلاً للجماعات الدينية السياسية؛ حيث يتعرض الفصل الثالث لجماعة الإخوان المسلمين،

بينما يركز الفصل الرابع على التيار السلفي، ويتناول الفصل الخامس تيار السروريين وتأثيره الفكري والثقافي، أما الفصل السادس فيركز على فكر السلفية الجهادية ممثلة في الجماعات والتنظيمات الجهادية، وفي مقدمتها "القاعدة" و"دعش"، ويعرض الفصل لفكر هذين التنظيمين وآليات عملهما ونقاط ساين والالتقاء والقواسم الأيديولوجية المشتركة التي تجمعهما.

أما الفصل السابع فيتناول استطلاع رأي لعينة من الجمهور العربي المسلم في دولة الإمارات العربية المتحدة (مواطنون وجنسيات عربية ومسلمة مختلفة) للتعرف إلى اتجاهات الرأي العام حيال فكر الجماعات الدينية السياسية ورأيه في ممارستها ومدى مسؤوليتها عن الاضطراب الحاصل في العديد من الدول العربية والإسلامية، وكذلك للتعرف إلى آراء الجمهور في الدور المستقبلي لهذه الجماعات.

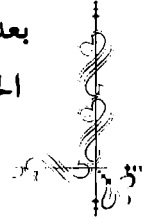
وترصد خاتمة الكتاب خلاصة ما توصلت إليه في جميع الفصول وتطرح رؤية مستقبلية للجماعات الدينية السياسية وتناقش بشكل مباشر أسباب إحقاقها في الحكم وفشلها في بلورة نظرية سياسية يمكن البناء عليها لإقامه نظام حكم سياسي كما تدعو هذه الجماعات، فضلاً عن إخفاؤها في صياغة برامج نمووية تواكب العصر وتقدم حلولاً وبدائل للإشكاليات السبوبة القائمة في العديد من الدول العربية والإسلامية، والاكتهاء بتناقل الشعارات والشحن الديني والسياسي الذي سرعان ما سخر محنواه عندما وصلت أقوى هذه الجماعات وأغرقها تاريخياً إلى



الحكم في كبرى الدول العربية سكاناً؛ حيث فشلت جماعة الإخوان المسلمين في البقاء في الحكم أكثر من عام، وتحديدًا خلال الفترة من 30 يونيو 2012م حتى الثالث من يوليو 2013م، وتعرضت لانكشاف شعبي غير مسبوق في تاريخها، الذي يعود إلى عام 1928م، وأثبتت مفارقتها للواقع وعدم مقدرتها على أن تكون رائدة للحراك الاجتماعي والديني الذي كانت تريد توجيهه، وظلت تتبنى خطاباً سياسياً دينياً غير قادر على تخطي التأخر التاريخي والحضاري والسير في طريق إحياء حضاري يتجاوز مجرد الحلم التاريخي



## جماعة الإخوان المسلمين تمر بأزمة غير مسبوقة في تاريخها بعد أن أثبتت مفارقتها للواقع، وعدم مقدرتها على قيادة الحراك الاجتماعي والديني في العالمين العربي والإسلامي



وتخلص الخاتمة إلى أنه بالنسبة إلى العديد من الدول العربية والإسلامية، فإن البديل للجماعات الدينية السياسية هو تيارات قد لا تتميز بالمرونة، ولا بخبرة الحكم الفعّال الذي يمكن أن يخرج هذه الدول من مشكلاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المتراكمة عبر عقود طويلة من الزمن. ومن ثم تصل الخاتمة إلى توقعات بأن العالمين العربي والإسلامي قد يعانيان مستقبلاً استمرار ازدواجية "السراب" بشقيه، وهما جماعات

وحركات دينية سياسية تسعى إلى سلطة لن تستطيع إدارتها بكفاءة، ومؤيدون حاملون يرون في الجماعات الدينية السياسية أملاً في الخروج من مشكلات الحياة اليومية. وهذا لا ينفي - كما تشير إليه الخاتمة - أن الوقت الراهن يشهد أدنى شعبية للحركات والجماعات الدينية السياسية في العالمين العربي والإسلامي، حيث تشير الشواهد إلى تراجع هذه الشعبية بصورة غير مسبقة، خاصة بعد الخبرة السيئة لحكم جماعة الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية.

الإسلام السياسي  
بين الواقع والخرافة

1



## الفصل الأول

### الإسلام السياسي بين الواقع والخرافة

**ظهر** الإسلام السياسي بأيدئولوجيته الدينية وأحداثه السياسية وتنظيياته في بيئات ومجتمعات عربيية وإسلامية منذ بدايات القرن العشرين الميلادي، وجاء تشكيله بشكل عام رداً على تردي الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للأمتين العربية والإسلامية، بعد فترات من الاستعمار التي اختلفت في طولها الزمني بين كيان سياسي وآخر، وفي تطبيقها العملي اعتماداً على هذه القوة المستعمرة أو تلك،<sup>1</sup> وبعد إلغاء الخلافة العثمانية عام 1924م على يد مصطفى كمال (أتاتورك).<sup>2</sup> وقد أدت ظروف استمرار الاستعمار في سائر اللدان، وبروز دولة علمانية متشدة في تركيا، إلى إحساسات ساخطة لدى فئات من المتدينين المسلمين، فظهرت بالتدريج جماعات دينية للحفاظ على الهوية من النواحي التربوية والثقافية والفكرية والدينية، ومع الوقت تطورت هذه الجماعات إلى حركات تنظيمية، ودخلت عليها أفكار جديدة، كان أهمها

وجود نظام كامل في الدين لكل مسائل الحياة، ومنها الجانب السياسي. وكان من ضمن الوسائل التي قاتلت بها تلك التنظيمات لإقامة الدولة الإسلامية، بحسب نظرية الحاكمة: الجهاد في مواجهة العالم، وبالداخل الإسلامي أيضاً.<sup>3</sup> واستمرت تلك الموجة بمرور الحقب والسنوات، حتى أفضت إلى ظهور تنظيم "الدولة الإسلامية" (داعش) في نهاية يونيو 2014م، حينما أعلن قيام ما سماه "الخلافة الإسلامية" ومعلنًا أبا بكر البغدادي خليفة للمسلمين جميعهم في مختلف أرجاء العالم ومطالباً هؤلاء المسلمين بمبايعته خليفة لهم.<sup>4</sup> ومنذ بدء الاحتجاجات الشعبية وما تلاها من تحولات سياسية في أنظمة الحكم في بعض الدول العربية منذ بداية عام 2011م، وما ترافق مع ذلك من تراجع لنفوذ الدول وسيادتها التقليدية واضطراب الأوضاع الأمنية بدرجات متفاوتة في دول عدة، مثل: جمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية والجمهورية اليمنية ودولة ليبيا وجمهورية العراق والجمهورية العربية السورية وبعض الدول الأخرى التي تضم سكاناً مسلمين، مثل نيجيريا ومالي وغيرهما، وجدت الجماعات الدينية السياسية لنفسها مجالاً للتوسع والتمدد والحشد والتعبئة والعمل العلني، واستطاعت هذه الجماعات استغلال الظروف القائمة في دول التغيير العربي للصعود إلى كرسي الحكم وتولي السلطة.

ويسعى هذا الفصل إلى فهم مبادئ الجماعات الدينية السياسية وآليات عملها، كتيار واسع يستخدم الدين لتحقيق أغراض سياسية ومصالحية، لأن هذه الجماعات بطبيعتها عملها كانت دائماً - ولا تزال - تسعى إلى الحكم

أو السلطة. ويركز القسم الأول على تعريف الظاهرة وخصائصها، ثم ينتقل في القسم الثاني إلى تحليل أسباب انتشار الجماعات الدينية السياسية وعوامل بقائها، مستفيدة من الخلط الأيديولوجي والمجتمعي في الدول العربية والإسلامية بين الدين والدولة، وهو الخلط الذي نجح الغرب المسيحي منذ قرون في إنجازه، من خلال فصل الديني عن السياسي وتشكل طبقات سياسية واقتصادية واجتماعية مستقلة. وفي القسم الثالث، سيتم عرض أنماط الفكر الإسلامي السياسي، ومظاهر عمله وأجندات فصائله المختلفة. أما القسم الرابع، فسيركز على الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى الجماعات الدينية السياسية وفكرها وأدائها في البلدان التي استطاعت الوصول فيها إلى الحكم. وسيتهي الفصل بخلاصة تبحث مستقبل هذه الجماعات على المدين القريب والبعيد.

## أولاً: ماهية الإسلام السياسي

قد يكون من المهم في بداية هذا التعريف التمييز بين نموذجين إسلاميين: الأول، هو ذلك النموذج التقليدي الذي تعتقه الأغلبية الساحقة من المسلمين حول العالم، والمشمول على الالتزام بالأركان والعبادات المفروضة مثل الشهادتين والصلاة والصوم والزكاة والحج والالتزام بقيم الحياة الفاضلة والتسامح الديني، وغير ذلك من الخصائص العامة لحياة المسلم العادي، والثاني، هو ذلك النموذج الذي تنتهجه بعض التنظيمات والجماعات الدينية السياسية التي سعت - ولا تزال - إلى تغيير الوضع السياسي القائم؛ ومن ثم تغيير الوضع الاقتصادي والاجتماعي

والثقافي،... إلخ، من خلال توظيف مقدرتها على التأثير في الممارسات والأيديولوجيات والتطورات السياسية للمجتمعات الإسلامية.<sup>5</sup>

وهذا النوع الثاني هو ما يمكن وصفه بشكل عام بالإسلام السياسي الذي يتجلى تطبيقياً في الجماعات الدينية السياسية: شتى مسمياتها وعلى اختلاف نهجها وفكرها العقائدي والسياسي، فالمسلم رب العائلة الذي يستيقظ باكراً ليلحق بالصلاة في المسجد، ويكدح حثاً عن لقمة العيش، يختلف عن المسلم المهتم فقط بتعبير ما يعترضه مخالفاً للشرائع والمبادئ الدينية المعلنة، التي يفسرها بحسب آرائه ومصالحه وأهدافه الذاتية السياسية والتنظيمية، إذا صح التعبير، على أنها بعيدة عن تعاليم الدين الحنيف وصراطه المستقيم ولا تحدم حياة المسلمين في الدنيا والآخرة، ولا تترجم برأيه المقصود الأساسي من الدين الإسلامي المنزل معتمداً في ذلك على تفسيرات ضيقة لبعض آيات القرآن الكريم، ومن ذلك الآيات التي يخرجها أتباع الجماعات الدينية السياسية من سياقها الصحيح ويتم توظيفها لتبرير أعمال العنف والقتل بحق المخالفين في الرأي والعقيدة، مثل قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾، والآيات التي يتم الاستناد إليها في الدعوة إلى تطبيق شرع الله في الأرض (مبدأ الحاكمية)، منصبيين أنفسهم أو صيياء على المجتمعات الإسلامية في تطبيق الشرع الحنيف، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾؛<sup>7</sup> وهي من الآيات التي يتطلب تفسيرها والالتزام بنصها علماً فقهياً عميقاً، ففي تفسيرها لأهل العلم تفصيلات وأقوال تخص تحديد الحكم بغير ما أنزل الله، ومنها أنه من حكم بغير ما أنزل الله معتقداً أن ما



أنزله الله هو الحق والخير والصواب ولكنه حكم بغير ما أنزل الله لغرض دنيوي، أو لهوى النفس، فهذا لا يكفر كفراً مخرجاً من الملة، ومنها أن من حكم بغير ما أنزل الله... حجلاً له، أو مفضلاً له على حكم الله، عز وجل، فقد كفر كفراً مخرجاً من الإسلام وكذا من استهزأ بأحكام الله، عز وجل، وأن من جحد حكم الله، عز وجل، المنزل على رسله وأظهر خلافه وزعم أنه من عند الله وحكم به فهو كافر كفراً مخرجاً من الإسلام، ويضرب المتطرفون الإسلاميون في هذا الإطار مثلاً باليهود الذين بدلوا حكم الله في الزاني الذي هو الرجم.<sup>8</sup> ومن حالات ذلك أيضاً أن المكروه على الحكم بغير ما أنزل الله والمجبر على فعل ذلك لا ينسحب عليه الحكم بالكفر، تبعاً لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾.<sup>9</sup>

وهنا يتعين التمييز بشكل واضح لا لبس فيه بين الإسلام كدين سماوي حنيف يحض على التسامح والمحبة ونشر الفضيلة وعمارة الأرض، والجماعات الدينية السياسية التي تحاول توظيف هذا الدين لخدمة أهدافها ومصالحها الذاتية والتنظيمية.

ولقد درجت الدراسات العلمية، والتصريحات الرسمية، وكتابات المتخصصين وأحاديث الإعلاميين،... إلخ، على استخدام مصطلح "الإسلام السياسي" ليشمل كل التنظيمات والجماعات العاملة على تحقيق الفكرة الأساسية من "تسييس" الإسلام؛ أي وضعه في خدمة مشروع سياسي معين يصل بالمؤيدين لأفكار هذه التنظيمات والجماعات إلى الحكم. كما درج استخدام مصطلحات مشتقة من المصطلح الأوسع، مثل

الإسلام التقليدي والمتشدد والأصولي والمتطرف والثوري وغيرها. ولكن لكل من هذه المشتقات خصائص معينة تنطبق بدرجات مختلفة على هذا التنظيم أو ذلك، ولكن ما يجمعها بالفعل هو المأرب الأساسي في الوصول إلى الحكم والسيطرة على الدولة والمؤسسات بغية إقامة ما يزعمون أنه "الدولة الإسلامية الفضلى [الفاضلة أو المثالية من وجهة نظرهم]"<sup>10</sup>، ما يعكس ضيق أفق هذه الجماعات ونظرتها الإقصائية للآخرين حتى من المسلمين ذاتهم، باعتبار أن الدين الإسلامي ليس حكراً على هذه الجماعات فقط، وأن تطبيقه في مختلف شؤون الحياة مسؤولية المسلمين قاطبة وهدفهم وليس لفئة أو جماعة دون أخرى.

وللتوصل إلى تعريف جيد لمصطلح "الإسلام السياسي" يتعين الإشارة بداية إلى مجموعة من الملاحظات، التي يمكن استنباطها من ممارسات المنتمين إلى الجماعات الدينية السياسية المتعددة، التي تتدرج من التقليدية إلى المتشددة، ومن القديمة إلى حديثة العهد، كما تختلف بالتبعية آراء المفكرين والفقهاء البارزين بشأنها، ومن ذلك:

أولاً، أن الإسلام السياسي هو مصطلح يطلق على التنظيمات والجماعات الدينية السياسية التي تعتقد أن الدين يتسم بالشمول ويحتوي على جميع العقائد والمبادئ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الكافية للحياة العامة والخاصة، والواجب على كل مسلم اتباعها في كل ما يقوم به، سواء في حياته الشخصية أو ممارسته للعمل السياسي.<sup>11</sup> وبهذا يصبح الإسلام السياسي عبارة عن نزعة إلى الشمولية المرتكزة على ما

يعتبر في الحيز العام مبادئ لا شائبة فيها، لأنها مستقاة من مصادر الدين الحنيف؛ أي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والإجماع. ويرى أحد الباحثين أن الإسلام السياسي هو بالفعل شكل من أشكال "قولبة" الدين الإسلامي على يد أفراد وجماعات، من أجل تقديم ردود سياسية على التحديات الاجتماعية والاقتصادية الحديثة، ومن خلال تحيّل مستقبل أساسه مفاهيم أُعيد تصورها من التراث الإسلامي.<sup>12</sup> وأعتبر، من وجهة نظري، أن الإسلاميين الأصوليين والمتشددين والتقليديين على حد سواء، يعتبرون أن الدين يحتوي على كل ما يحتاجه الإنسان في حياته، ولكن الاختلاف بينهم يكمن في كيفية استخدام الدين وتوظيفه سياسياً.<sup>13</sup>

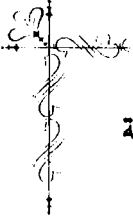
ويرى فرانسوا بورجا أن الإسلام السياسي هو "اللجوء إلى مفردات الإسلام الذي تقوم به في بداية الأمر الطبقات الاجتماعية التي لم تستفد من مظاهر التحديث الإيجابية"<sup>14</sup> مشيراً إلى أن الإطار المرجعي للإسلام السياسي يساعد على ظهور آراء وتأويلات تؤيد السلوكيات الاستبدادية والشمولية، وذلك لأن عدداً كبيراً من منظري هذا التيار أعلن منذ البداية أن استخدام القوة ورفع السلاح في وجه الدولة أمر شرعي.

أما جيل كيبل فيرى أن حركات الإسلام السياسي وصلت إلى قمته في العالم الإسلامي مع انتصار الثورة الإيرانية عام 1979م، وأن هناك عوامل متعددة أدت إلى انتشارها، من أهمها الأسياء الاجتماعي السياسي، خاصة بين أوساط الشباب والطلبة.

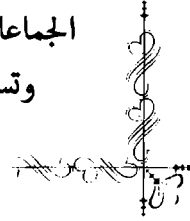
ثانياً، التعبير المؤسسي للإسلام السياسي يأخذ أشكالاً متنوعة، منها ما يأخذ طابعاً سرياً وغير قانوني، مثل التنظيمات السياسية الجهادية المتشددة التي تسعى إلى تغيير المجتمعات بالعنف، ومنها ما يأخذ طابعاً سياسياً، مثل تشكيل جماعات وتنظيمات وأحزاب سياسية، تسعى إلى الوصول إلى الحكم والسيطرة على السلطة والبقاء فيها، مهما كانت وسيلة الوصول تلك، عبر حرب أهلية ("طالبان" أفغانستان على سبيل المثال)، أو انقلاب عسكري (جمهورية السودان)، أو الثورة الشعبية السلمية التي تبعتها تصفية الحلفاء من أنصار التيار المدني والوطني (الثورة الإيرانية عام 1979م)، أو بالطرق البرلمانية الانتخابية (الجمهورية التركية بعد الثمانينات وبالتحديد بعد عام 2002م، والمملكة المغربية بعد الفوز الذي حققه حزب العدالة والتنمية المغربي في الانتخابات التشريعية التي جرت في الخامس والعشرين من نوفمبر 2011م وتولى إثرها تشكيل الحكومة، أو عن طريق الحشد والتظاهرات والاحتجاجات التي توظف الدين في الحشد السياسي بهدف الضغط على الأنظمة الحاكمة بغية إسقاطها وتغيير المشهد السياسي بأكمله، كما حدث في جمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية بعد عام 2011م).

وبينما كانت الجماعات الدينية السنية في العالم العربي تمتلك توجهات أكثرها دينية واجتماعية، أصبحت بعد موجة التغيير التي بدأت في أوائل عام 2011م، أحزاباً سياسية يعتمد مصيرها على أدائها السياسي، فضلاً على تعامل الدول العربية والإسلامية معها، ومن هنا جاء انكشاف واقعها المهترئ وبنيتها وهياكلها الفكرية والتخطيطية والقيادية الضعيفة.

فعل سبيل المثال، قامت جماعة الإخوان المسلمين المصرية بتشكيل "حزب الحرية والعدالة" بعد إطاحة حكم الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك عام 2011م، وقامت الحركة السلفية المصرية بتشكيل "حزب النور"، كما أسست "حركة النهضة" التونسية "حزب حركة النهضة"، وقام التيار الإسلامي في المملكة المغربية بتشكيل "حزب العدالة والتنمية" ولكل من هذه الأحزاب آلياته في العمل، ولكنها تتقاسم الهدف السياسي الخاص بالوصول إلى السلطة في نهاية المطاف.



## الجماعات الدينية السياسية تقحم الدين في السياسة وتسيّس الدين وتجعله معياراً للعمل السياسي



ثالثاً، الاستطراد الحتمي للصفة الثانية، هو أن الإسلام السياسي يقحم الدين في السياسة وييسس الدين، ويجعله معياراً للعمل السياسي، حسب رؤيته. وفي هذا يعد التيار الإسلامي السياسي أو الجماعات الدينية السياسية هي المستفيد الرئيسي من الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي الراهن في العالمين العربي والإسلامي بشكل عام، وبالتحديد من حقيقة عدم فصل الدين عن الدولة. وهنا تجدر الإشارة إلى أن هذا الفصل قد نجح في الغرب بين الفترة من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر الميلاديين، بدءاً بفترة ما بعد "معاهدة وستفاليا" عام 1648م،

التي تبعت حرب الثلاثين عاماً في أوروبا،<sup>18</sup> وانتهاءً بانتصار أفكار الثورتين الأمريكية عام 1776م والفرنسية عام 1789م، وترسخ بالثورة الصناعية الغربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي. وساعدت كل هذه التطورات السياسية والاقتصادية على بروز طبقات اجتماعية جديدة أرادت الهروب من سيطرة الكنيسة والدين على المجتمع.

أما في العالمين العربي والإسلامي، فأما اصطدم مبدأ فصل الدين عن الدولة بحقيقة أن الدين الإسلامي قد جمع بين الدولة الإسلامية الأولى بين الممارستين والقيادتين الدينية والسياسية في شخص النبي محمد ﷺ، الذي أسس هذه الدولة في المدينة. وبعده جاءت دولة الخلفاء الراشدين لتجمع أيضاً شقّي القيادة وأوجه ممارستها. ولكن الحقيقة هي أن هذا الوضع كان استثنائياً، عندما كانت الدولة الإسلامية قيد التشكل، ولكنها لم تعد كذلك منذ انتهاء حقبة الخلفاء الراشدين. وههـ يلخصه خالد الدخيل في رؤيته القائلة إن شعار "الإسلام دين ودولة" الذي أطلقتته جماعة الإخوان المسلمين منذ تأسيسها ولم يقل به أحد من قبل، يعد بالفعل "شعاراً سياسياً مؤدجاً" لخدمة الأغراض السياسية للجماعة،<sup>21</sup> بدليل قبول الإخوان المسلمين متطلبات العمل السياسي في جمهورية مصر العربية عقب تنحي الرئيس المصري الأسبق محمد حسني مبارك،<sup>22</sup> وحسب ما يرى الدخيل، فإن قبول الجماعة مبادئ الدولة المدنية، مثل التداول السلمي للسلطة والفصل بين السلطات، وغير ذلك يعني التخلي عن الشعار ومقتضياته، وتسليماً بما تؤسس له تلك المبادئ المدنية من قواعد تحجاف في حقيقتها الفكر المعنوي للجماعة، مثل قاعدة فصل الدين عن الدولة.<sup>23</sup>

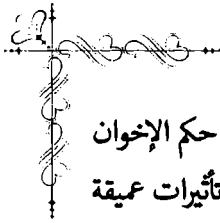
وبرغم أن أدبيات الجماعات الدينية السياسية تحتاج بأن لا يكون هناك فصل بين الدين والدولة في الحقب الأولى من الإسلام، فإن دراسة التاريخ الإسلامي تشير إلى وجود فصل بين الفقه والسياسة منذ محنة الإمام أحمد بن حنبل على الأقل.<sup>24</sup> كما أن المجتمع الإسلامي في عهد الخلفاء الراشدين كان بسيطاً ومتجانساً، وبالتالي لم تكن هناك حاجة ضرورية إلى ذلك الفصل بين الدين والدولة، لكن واقع العالمين العربي والإسلامي الآن يختلف بشكل كبير عن ذلك الوضع من ناحية تطور المجتمعات وتعقد بنيتها السياسية والدينية والثقافية والاقتصادية، الأمر الذي يفرض تطوير النظرة لحدود العلاقة بين ما هو ديني وما هو سياسي، وهذا يستوجب الوقوف على حدود التغير الذي طرأ في المرحلة الأخيرة على هذه العلاقة التي تأثرت جداً بفشل الجماعات الدينية السياسية في الحكم، وهذا الأمر تم رصده علمياً بدقة من خلال الدراسة الميدانية التي قمت بها، وأوردت نتائجها في الفصل السابع من هذا الكتاب.

ولا شك في أن الموضوعية تقتضي القول إن الإشكالية الأساسية في معظم دول العالمين العربي والإسلامي لا تكمن في العلاقة بين الدين والسياسة، ولا في انفصالهما أو ارتباطهما، بل هي بالأساس في توظيف الدين لخدمة السياسة؛ أي توظيف الثابت لخدمة المتغير، وارتهان الدين بكل ما يمتلك من قوة روحية هائلة إلى عالم السياسة بكل ما يتسم به من مناورات ومساومات وصفقات، وفي ذلك إساءة إلى الدين وإرباك للسياسة بحكم ارتهاها لثواب يصعب الالتفاف حولها أو الفكك منها، وهي التي تتسم بالتغير المستمر وتتطلب قدرًا كبيراً من المرونة.<sup>25</sup>

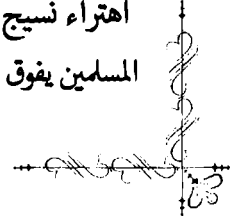
رابعاً، إن الإسلام السياسي جاء كرد فعل على حال التهميش والاغتراب في العالمين العربي والإسلامي، بعد قرون من استعمار بعض الدول العربية والإسلامية على يد الدول الغربية، وهذا الأمر كان أيضاً سبباً لقيام حركات التحرر الوطني والقومي العربي.<sup>26</sup> وفي حالة الإسلام السياسي بالتحديد، كان إلغاء الخلافة العثمانية، على يد مصطفى كمال (أتاتورك) عام 1924م، وتأسيس الجمهورية التركية الحديثة، حدثاً في غاية الأهمية؛ لأن الجماعات الدينية السياسية رأت في هذه الخطوة نهاية لما اعتبروه خلافة إسلامية كانت تشكل تعبيراً سياسياً عن الأمة والدين والتاريخ الإسلامي.<sup>27</sup>

بالإضافة إلى هذا، رأت الجماعات الدينية السياسية التراجع والانحطاط المجتمعي المتأتي من ظروف الاستعمار، ورأت أن المسلمين ابتعدوا عن الدين، معتبرة أن ذلك قد تسبب بمشكلات صعبة لا يمكن التخلص منها إلا بالعودة إليه.<sup>28</sup> ويغيب عن الجماعات الدينية السياسية في هذا الصدد، أن الخلافة العثمانية لم تكن في الحقيقة مثلاً جيداً لدولة الخلافة الإسلامية التي يريدونها،<sup>29</sup> فقد اشتملت على كثير من المظاهر والممارسات السلبية التي تجافي الخلافة في نقائها الراشدي، ولم يكن الدين الحنيف سبيل السلاطين العثمانيين في الحكم، وهناك ما يكفي من الأمثلة التاريخية للبرهنة على ذلك بوضوح،<sup>30</sup> وأعتقد أن المجال لا يتسع لمناقشة هذه التفاصيل كي لا أحميد عن الهدف الرئيسي للكتاب.





## اهتراء نسيج المجتمعين المصري والعربي بسبب حكم الإخوان المسلمين يفوق في خطره ما أفرزته هزيمة 1967م من تأثيرات عميقة



وتؤكد الجماعات الدينية السياسية ضرورة العودة إلى السلف الصالح متمثلاً بالخلفاء الراشدين، كقدوة سياسية واجتماعية واقتصادية، وبالتحديد إعادة بناء نموذج الخلافة كما كانت في العقود الأولى من الدولة الإسلامية؛ أي في عهد الخلفاء الراشدين. والأساس في هذه الفكرة هو أن الدولة الإسلامية في ذلك الوقت كانت الأقرب زمنياً إلى الدين الحنيف وتطبيقه الأول، وفيها تم جمع السلطات في شخص خليفة واحد استمد شرعيته من صحابته للنبي محمد ﷺ، ويقول أحد الباحثين إن الإسلام السياسي جمع في هذه الجزئية، بين انتقاده للغرب كمصدر للتصرفات غير الأخلاقية، ومنبع إلهام لفكرة الدولة المدنية الحديثة التي أبعدت الدين عن الحياة العامة اليومية، واعتباره أيضاً مصدراً للحدائث التي أزاحت الحياة الدينية النقية لتحل محلها الحياة الحافلة بالملذات والماديات.<sup>32</sup>

وقد استخدم الإسلام السياسي ولا يزال في انتقاده لكل ما سته، خطاباً دينياً ووعظياً لاستنهاض الشعوب وتوسيع فكرة خيالية بشأن ما يمكن يكون عليه الوضع إذا سُمح للتيار الإسلامي السياسي بتأسيس

ما يسميه الدولة الفاضلة، كما ذكرت آنفاً.<sup>33</sup> والخلاصة هنا، أن المبادئ العامة التي تربط الجماعات الدينية السياسية في العالمين العربي والإسلامي هي ثلاثة: الاقتداء بالسلف الصالح،<sup>34</sup> والإيمان بالشرعية الإسلامية منهجاً للحياة، والإيمان بأن إعادة تأسيس الخلافة هي الطريق للحياة الصالحة أو الفاضلة.<sup>35</sup> لكن ما حدث في جمهورية مصر العربية بعد تولي جماعة الإخوان المسلمين الحكم عام 2012م، يعد مثلاً على فشل الجماعات الدينية السياسية في ترجمة هذه القنوات إلى خطط ملموسة وواقع عملي، بل إن ما فعلته جماعة الإخوان المسلمين خلال فترة حكمها تلك، يفوق في تأثيراته السلبية في نسيج المجتمعين المصري والعربي، هزيمة يونيو 1967م وما خلفته من آثار وندوب عميقة في نفوس المصريين والعرب.

خامساً، يحاول المرشد السياسي الدمج بين الفكر السياسي الذي حمله،<sup>36</sup> والإرث القيسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي للإسلام، ويعبر نفسه المعبر الأول عن الإسلام بشموليته؛ بمعنى أنه يأخذ ما في الدين الإسلامي من مبادئ مجتمعية وثقافية وحضارية، ويضعها في خدمة مشروعه السياسي، مغيباً حركات وتيارات ثقافية ومجتمعية ودينية لم تكن يوماً مهتمة بالواقع السياسي، بل ركزت على عملها الدعوي،<sup>37</sup> ساعياً إلى محاصرة الأحزاب والتيارات السياسية التي تسعى إلى تحقيق هدف الوصول إلى الحكم من دون خلط للدين بالسياسة أو توظيف له، وفي هذا يشبه الإسلام السياسي الحركات الفاشية<sup>38</sup> التي نشأت بعد الحرب العالمية الأولى وعبر عن نفسها في إيطاليا الفاشية وألمانيا النازية، كما أن

الإسلام السياسي يشبه الحكم الشيوعي في الاتحاد السوفيتي السابق أو جمهورية الصين الشعبية أو جمهورية كوريا الديمقراطية الشعبية (كوريا الشمالية)،... إلخ.

سادساً، يرى الإسلام السياسي أذ، ما يجمع المسلمين هو انتهاؤهم إلى الدين الإسلامي بجملته، متجاهلاً قدر المستطاع الظروف الداخلية المختلفة في الدول الإسلامية التي يعمل فيها؛ بمعنى أن الإسلام السياسي هو ذلك الفكر الشمولي المؤمن أنه بالإمكان العمل على تطبيق أسس الدولة، والاقتصاد والثقافة الإسلامية بمعزل عن الظروف الموضوعية الموجودة في كل مجتمع على حدة.<sup>39</sup>

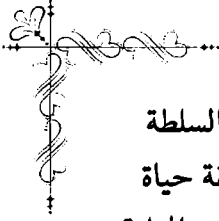
واستطراداً - وهذا بديهي - يعمل الإسلام السياسي على "تثبيت" الهوية الدينية للمجتمع، ليس في المبادئ العامة للحكم وممارساته وفي الاقتصاد وتفرعاته وتطبيقاته فحسب، بل أيضاً في جميع المظاهر العامة من لباس إلى طعام إلى منابر وحياة فنية (الأرجح تغييبها أو تقليص حرياتها)،... إلخ،<sup>40</sup> ويتجاهل في ذلك التعددية الثقافية والإثنية والدينية التي تتسم بها الدول العربية والإسلامية ويقفز على مبادئ المواطنة، وما تستوجه من مساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين، وهي قواعد لا تتعارض مع جوهر الدين الحنيف.

وخطاب الجماعات الدينية السياسية متشابه في هذا الصدد، وحاملو رايته يؤمنون بقدرتهم على تطبيقه بالطريقة نفسها أينما كان، وما يحتاجون إليه هو الفرصة للوصول إلى الحكم، بوساطة الظروف العادية أو

الاستثنائية، وإذا نجحوا عملوا على تطبيق الفكر الشمولي بجميع نواحيه ومبادئه حتى لو خالف هذا الدين الذي يتشدقون بالدفاع عنه. ويظهر هذا واضحاً في مختلف الدول والمناطق الإسلامية؛ حيث نضجت حركات تؤمن بالفكر العام للإسلام السياسي، سواء في العالم العربي أو في أي دولة من دول العالم الإسلامي، وحيث يسكن مسلمون في دول الغرب. وتعد قضية الحجاب في الجمهورية الفرنسية والدول الإسكندنافية، ومنع الأذان في سويسرا، ومنع الذبح على الطريقة الإسلامية في بعض الدول الإسكندنافية، مثلاً على استغلال الجماعات الدينية السياسية للدين في تحقيق أهدافها ومصالحها من خلال استغلال مثل هذه القضايا ذات الأبعاد المختلطة، سياسياً ودينياً وقانونياً، في تأليب المسلمين على دول يعيشون فيها أو يحملون جنسياتها، وابتزاز هذه الدول سياسياً كي تخضع لإرادة هذه الجماعات وأهدافها.

سابعاً، الإسلام السياسي ظاهرة حديثة جاءت كرد فعل على ظروف موضوعية معاصرة، من قضية التراجع السياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي، إلى سقوط الخلافة العثمانية، إلى التغريب والاختراق غير الإسلامي للمناطق المسلمة. ثم توسعت فيما بعد وكان الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية إحدى ذرائع انتشار الإسلام السياسي وتنظيماته.<sup>41</sup> ويقدر أحد الباحثين عمر ظاهرة الإسلام السياسي بنحو مئة عام، مشيراً إلى أن الإسلام السياسي في أساسه جماعات إحيائية للرد على ظروف الضعف والوهن في العالمين العربي والإسلامي، من خلال استخدام الرموز الإسلامية القديمة.<sup>42</sup> كما يرى باحث آخر أن الإسلام

السياسي أيديولوجية سياسية وليس منظومة دينية، وهو شيثان في شيء واحد؛ ونتاج الحداثة بقدر ما هو رد عليها.<sup>43</sup>



الإسلام السياسي مشروع ديني يسعى إلى السلطة  
مستخدماً الدين أرضية عقائدية لفرض طريقة حياة  
معينة، متجاهلاً الظروف الموجودة في السياقات المحلية



وهكذا، يمكن تعريف الإسلام السياسي بأنه ذلك المشروع الديني الساعي إلى السلطة السياسية ليتمكن من إعادة بناء الخلافة الإسلامية، مستخدماً الدين الإسلامي أرضية عقائدية لطرحة السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وفرض طريقة حياة معينة على جميع المسلمين وغير المسلمين، متجاهلاً الظروف الموضوعية الموجودة في السياقات المحلية، ومحاولاً العودة إلى ماضي جميل متخيل ومُستعار من التاريخ الإسلامي، ما يعطي الجماعات الدينية السياسية المعبرة عن الإسلام السياسي صفة الجمود والهروب من الواقع. وهذا التعريف جامع وعمام، ولكنه في عمومته ينطبق على الجماعات الدينية السياسية في جميع البلدان العربية والإسلامية وغيرها.

### ثانياً: النشأة والأصول الفكرية للإسلام السياسي

وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلاديين، ظهر الإسلام السياسي منذ البداية على أنه محاولة لإنقاذ الإسلام من التراجع

الحضاري والتغريب، ولاستعادة فترات الازدهار الإسلامي خلال العقود الأولى من الإسلام، بعد انكشاف حال المجتمعات المسلمة الراضحة تحت نير الاستعمار الغربي. ومع تقدم النظريات السياسية المدنية مع بداية القرن العشرين الميلادي، خاصة مع بروز الوطنية والقومية، تحولت محاولة إحياء الدين إلى مشروع سياسي يؤمن بأن النهضة لن تحدث من دون جمع الأمة وبذل الجهود في المجال السياسي العام، وباستغلال النص الديني والرموز، بحيث إن المشروع الديني أصبح مشروعاً لـ "الوطنية الإسلامية"، يسعى لتأطير الشعوب المسلمة واستدعاء اللحمة والوحدة الإسلامية. وكان أول تعبيرات الإسلام السياسي الحديث في العالم العربي انطلاق جماعة الإخوان المسلمين في مصر على يد حسن البنا عام 1928م، وذلك بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى عام 1918م، وانهار الخلافة العثمانية وإلغائها عام 1924م، وهي التي مثلت الكيان السياسي الإسلامي المستقل، بالرغم من الضعف الذي أصابها لقرون وعقود خلت.<sup>44</sup>

وكان صعود جماعة الإخوان المسلمين لافتاً للنظر منذ تأسيسها وانتشارها سريعاً، كما كان طرح حسن البنا لفكرته القائلة إن الدين الإسلامي معتقد متكامل وشامل، يقدم بديلاً للتغريب والمادية التي تهدد المجتمعات المسلمة وقتذاك. والطريقة الوحيدة لمناهضة التراجع المجتمعي والأخلاقي، بحسب البنا، كانت في العودة إلى جذور الدين، وبالتحديد إلى فترة الخلافة الراشدة في العقود الأولى لانتشار الدين الحنيف.<sup>45</sup> وبرغم مزاعم جماعة الإخوان المسلمين حول هويتها الدينية في بدايات مرحلة التأسيس، فإنها سرعان ما انخرطت في العمل السياسي بشكل مباشر

بمجرد أن اصطدمت بالدولة المصرية، خلال حقبة الاحتلال البريطاني لمصر (1882-1952م)،<sup>46</sup> وذلك غداة سعي الجماعة إلى تأسيس فروع لها في مدن مصرية عدة، وفتح مؤسسات دينية وتعليمية وخيرية اعتبرتها الدولة المصرية توسعاً غير مقبول، وتهديداً خطيراً لدور الدولة كمنظم للحياة العامة، ومن ثم تعزز بعد أن أنشأت الجماعة تنظيماً سرياً لتنفيذ أجندتها عام 1938م، ثم إن جماعة الإخوان المسلمين لم تأبه لاحترام حقيقة وجود مواطنين مسيحيين، ما جعل أجهزة الدولة تعتبر الجماعة تهديداً للأمن الوطني والسلم الأهلي.

كما أن جماعة الإخوان المسلمين بعد تدخلها في السياسة واشتباها السلطات الرسمية في أنشطة أعضائها، صدر قرار بحلها في 8 ديسمبر 1948م، عندما أصدر محمود فهسي النقراشي، رئيس الحكومة المصرية آنذاك، قراراً بحل الجماعة وحظر أنشطتها كافة بتهمة «التحريض والعمل ضد أمن الدولة»،<sup>47</sup> وتلا ذلك بعشرين يوماً تورط أحد عناصر الجماعة في اغتيال النقراشي في 28 ديسمبر من العام نفسه. وكان ذلك هو قرار الحظر الأول في تاريخ الجماعة.<sup>48</sup> وفي 12 فبراير 1949م، اغتيل مؤسس جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا، بعد أن أطلق عليه مجهولان النار وفرا هاريس. وفي عام 1954م (عندما كانت العلاقات بين نظام عبدالناصر وجماعة الإخوان المسلمين قوية)، صدرت الأحكام بإدانة جهات رسمية مصرية آنذاك بانتخاذ قرار اغتيال البنا انتقاماً لمقتل رئيس الوزراء محمود فهمي النقراشي عام 1948م،<sup>49</sup> ما وفر للجماعة غطاءً سياسياً لتعزيز نفوذها والعمل ضد الدولة المصرية بدعوى الحفاظ على الدين.

وقد تأثر فكر حسن البنا كثيراً بالمفكرين المسلمين الذين عاشوا وكتبوا في القرن التاسع عشر الميلادي، وكلهم كانوا متأثرين بالوضع المتردي للأمة الإسلامية آنذاك، وعملوا داخل حركة النهضة العربية والإسلامية التي - وهذا مهم - تركزت في مصر؛ حيث المفارقة كانت محتمة بين الشعور الديني والتدين الواسع من جهة، والاحتلال البريطاني المنفتح من جهة ثانية. ومن بين من تأثر بهم البنا محب الدين الخطيب، وأبو الأعلى المودودي الذي عاش في جمهورية الهند، وكتب عن الدولة الإسلامية والخلافة. وكل هؤلاء تأثروا بفكر الإصلاح محمد عبده الذي عاش وكتب في نهايات القرن التاسع عشر الميلادي وبدايات القرن العشرين الميلادي، ولكنهم ومعهم حسن البنا، حادوا عن فكر محمد عبده الأساسي في الانفتاح على الغرب والاستفادة منه، وركزوا على محاربة الغرب ومناهضته، واتجهوا إلى تبني أفكار الإمام أحمد بن تيمية.

وامتد تغييب الفكر الديني عن الحياة السياسية، إلى فترة ما بعد الاستقلال الوطني للدول العربية والإسلامية في الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، حين نشأت أنظمة وطنية قومية ومدنية، عمادها القوات المسلحة، ومتأثرة أيديولوجياً بالفكر الاشتراكي، وهي أنظمة واجهت أوضاعاً اقتصادية واجتماعية صعبة وأعدت خطط التنمية العديدة للتعامل معها. ولكن هذه الأنظمة الوطنية المدنية، وأهمها تلك التي صعدت في الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية وجمهورية العراق والجمهورية العربية السورية، قامت بتتحية الفكر الديني الأصولي عن العملية السياسية، وأوجدت بديلاً له فكراً دينياً وسطياً ومؤسسات دينية رسمية،



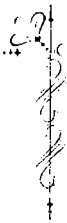
ركزت على غرس قيم التسامح والاعتدال والانتماء إلى الوطن. وفرضت هذه الأنظمة نفسها باعتبارها الجهة الوحيدة المخولة بتعريف الانتماء المجتمعي والشخصي والديني للإنسان العربي والمسلم المعاصر القاطن في أقطارها، كما أوجدت كيانات سياسية وأيديولوجية أخرى، لمواجهة تمدد الجماعات الدينية السياسية وأفكارها.<sup>52</sup>

وقد دعم الإخوان المسلمون ثورة يوليو 1952م في مصر، معتبرين أنها طريقهم إلى تحقيق طموحهم في تأسيس الدولة الدينية السياسية الخالية من سيطرة الاستعمار الغربي والتغريب، وكان لهم علاقات جيدة مع بعض الضباط الأحرار، مثل: جمال عبدالناصر، ومحمد أنور السادات، ومحمد عبدالحكيم عامر، وكمال الدين حسين عبدالرحمن، وإن كانت هذه العلاقات لم تكن تنظيمية بالمعنى الحقيقي. ولكن عمر العلاقة بين الطرفين لم يكن طويلاً؛ إذ إن الخلافات السياسية بين النظام الحاكم والجماعة أحطت هذا التعاون. فالنظام تشكك في نيات الإخوان المسلمين وأهدافهم، بينما سعت الجماعة منذ عقد الثلاثينيات إلى الاستحواذ على الحكم. ويذكر أن فرار حل الأحزاب السياسية الذي صدر في 16 يناير 1953م لم يشغل جماعة الإخوان المسلمين؛ لأنها لم تكن مصنفة حينها حزباً سياسياً.<sup>54</sup> ولكن الصدام بين الإخوان المسلمين والنظام المصري بدأ عام 1954م عندما حلت الحكومة جماعة الإخوان المسلمين، ورد أحد أعضائها بمحاولة اغتيال عبدالناصر في ميدان المنشية بالإسكندرية في 26 أكتوبر 1954م،<sup>55</sup> ثم إن الجماعة اعتبرت أن قرارها بشأن التعاون مع النظام كان في

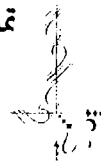
غير محله؛ إذ إنه كان متوجهاً إلى تأسيس حكم وطني قومي مدني، بينما كان الإخوان المسلمون مهتمين بتحقيق حلم حسن البنا بالدولة الدينية.<sup>56</sup>

ولم يكن مسار جماعة الإخوان المسلمين في مصر مختلفاً عن الشعب أو الفروع التابعة لها في انددان العربية والإسلامية الأخرى ذات الأنظمة الوطنية والمدنية، فلقد تعرضت عناصر الإخوان المسلمين الآخرين في الدول العربية والإسلامية الأخرى إلى الفحص والمراجعة، لأنهم اعتُبروا تهديداً للأمن والاستقرار الداخلي، وبمرور الوقت تحول الخلاف الأيديولوجي إلى معركة وجه ديين الفكر الوطني المدني والفكر الديني السياسي. وكان أماء الجماعات الدينية السياسية في الدول العربية والإسلامية ثلاثة جبهات: إما الإذعان لفكرة المواطنة واستحقاقاتها والتخلي عن طموحاتها ومصالحها السياسية وفكرها الديني المتشدد، وإما الاستمرار في مواجهة الدولة، وإما الهروب إلى خارج البلاد. وبينما انسحب كثيرون من أتباع هذه الجماعات من المعركة مع الأنظمة الحاكمة، بقي بعضهم في وضع الصراع معها ودخلوا السجون، بينما قرر الكثيرون الهرب إلى دول الخليج العربية، المستقلة منها والمستعمرة؛ حيث قامت استراتيجيتهم على الذوبان وسط المجتمعات والانخراط في مؤسساتها والتغلغل إلى العقول من خلال دورهم في بناء أنظمتها التعليمية ومؤسساتها الاجتماعية، ومن أبرز عناصر جماعة الإخوان المسلمين التي استقرت في دول الخليج العربية في تلك الفترة يوسف عبدالله القرضاوي الذي استقر في قطر منذ عام 1961م.<sup>58</sup>

وكانت فترة النصف الثاني من الستينيات أساسية في تحول فكر الإسلام السياسي إلى العنف، مع ظهور كتابات سيد قطب 1906-1966م، ومن أبرزها كتاب معالم في الطريق،<sup>59</sup> الذي آمن بفكر أبي الأعلى المودودي وخرج على طرقات غيره من المفكرين الإسلاميين، ودفع باتجاه جعل الأجندة الإسلامية رافضة للواقع المسيطر على المجتمعات العربية والإسلامية وقتها. كما دعا إلى العنف في الدول العربية والإسلامية وفي الغرب أيضاً، وتطبيق أجندة تجذير الحركة الإسلامية (بمعنى العودة بها إلى الجذور الأولى للإسلام)، من أجل تأسيس الحكم الإسلامي الصحيح، وهو حكم الله على الأرض، الذي سمي فيما بعد بالحاكمية.<sup>60</sup> وفي ذلك يرى سيد قطب أن الحكم لا يكون إلا لله، فهو مقصور عليه، سبحانه وتعالى، بحكم ألوهيته، ومعتبراً أن الحاكمية من خصائص الأنوهمية، ومن نازع الله سبحانه أهم خصائص الألوهية، وادعاه، فقد كفر بالله كفاً صريحاً؛ ويصبح كفره من المعلوم من الدين بالضرورة، ومر. ثم يصبح تشريع الأحكام، وسن القوانين من حقه، سبحانه وتعالى، وما دونه لم يأذن به الله. وعلى هذا يرى سيد قطب أن من ادعى الحاكمية لنفسه، أو أنكرها عنه سبحانه، واتبع غير ما أنزل الله أو حكم بعيره، فقد كفر، وأصبح مرتداً خارجاً عن ملة الإسلام.



مشاركة الإخوان المسلمين في المجالس التشريعية تناقض تماماً مع فكرة الحاكمية التي تمثل ركيزة أيديولوجية للجماعة



ومفهوم الحاكمية في الفكر السياسي الإسلامي يقابله مصطلح السيادة في الفكر السياسي الحديث، ويتمحور الجدل في الفكر الإسلامي حول حدود التداخل بين كيانين مرتبطين بالقانون وتطبيقه طبقاً للفكر السياسي الحديث، فهناك كيان مفترض له حق وضع القانون ابتداءً؛ أي إنه يبارس "السيادة"، أما الكيان الثاني فله حق ممارسة السيادة وتطبيق القانون ولو بالإكراه هو ما يعبر عنه بالسلطة، فالسيادة على هذا، هي مصدر السلطة، أما السلطة فهي ممارسة السيادة.<sup>62</sup> وبناء على هذا الإطار المفاهيمي، يمكن القول إن مشاركة جماعة الإخوان المسلمين، على سبيل المثال، في الانتخابات البرلمانية في بعض الدول العربية والإسلامية وما تسفر عنه هذه الانتخابات من مجالس تشريعية تعمل ضمن النظم السياسية المتعارف عليها، يعد انتهاكاً صريحاً لأسس فكرة "الحاكمية"، وبالتالي مخالفة لشرع الله بحسب مفهوم الجماعة، كون التشريع وسن القوانين يمثلان أحد أبرز مهام هذه المجالس؛ ما يعكس التضارب الواضح بين الفكر النظري والممارسة التطبيقية، حيث يركز الأول على الالتزام الظاهري بالدين، بينما تنحصر الثانية لحسابات المصالح السياسية والمنطق النفعي للجماعة.

ويمكن العودة إلى سيد قطب كأحد الأوائل المؤسسين للأصولية والتطرف في الإسلام السياسي، بعد أن كان عضواً متشدداً في جماعة الإخوان المسلمين، حيث اعتبر قطب أن المسلمين وغيرهم يعيشون في "الجاهلية"، وأن الطريقة الوحيدة للتخلص من حالة التردّي والتراجع الثقافي والحضاري هي الجهاد ضد الأنظمة القائمة.<sup>63</sup> كما اعتبر قطب أن

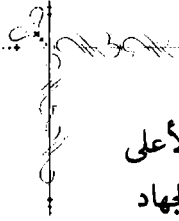
تغيير المجتمعات يحصل بالثورة والعنف وتطبيق الشريعة الإسلامية، وإعادة بناء الخلافة الإسلامية وتطبيق حاكمية الله. ولتبرير الدعوة إلى القتل، خاصة قتل المسلم للمسلم في أثناء الحرب على "الجاهلية"، استحضرت قطب مفهوم التكفير لمن اعتبرهم مخالفين لتعاليم الإسلام، أو غير إسلاميين بالشكل الكافي.<sup>64</sup> وقد خص سيد قطب المجتمع الذي وصفه بالجاهلي بصفات تدين في باطنها الكثير من المجتمعات المسلمة، حيث حدد طبيعة المجتمع الجاهلي بأنه:

لا يشترط بالضرورة أن يكون أهله ينكرون وجود الله. فالمجتمع الجاهلي هو الذي يبيح للناس أن يتعبدوا في المساجد، ولكن يحرم عليهم أن يطالبوا بتحكيم الشريعة في حياتهم.<sup>65</sup>

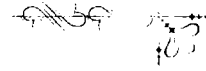
فالمجتمع الإسلامي من منظور سيد قطب ليس هو الذي يضم أناساً "يسمون أنفسهم مسلمين، بينما شريعة الإسلام لا تترجم في القوانين التي يطبقها مجتمعهم ودولتهم، ولا يغفر لهؤلاء إن صلوا وصاموا وحجوا ييب الله الحرام"،<sup>66</sup> الأمر الذي يتناقض تماماً مع قول المولى، عز وجل، في القرآن الكريم: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ \* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾،<sup>67</sup> والمخاطب هنا في الآيات الكريمة هو أعظم خلق الله وأشرفهم، رسول الله ﷺ، وفي ذلك قال ابن عباس في تفسير قول الله عز وجل ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ أنها تعني. لس عليهم بجبار؛ أي لس تخلق الإيمان في قلوبهم، وقال ابن زيد في ذلك. لس بالذي تُكرههم على الإيمان.<sup>68</sup>

وفي تأثير فكر سيد قطب يقول عبد الله عزام:<sup>69</sup>

الذين دخلوا أفغانستان يدركون الأثر العميق لأفكار سيد قطب في  
الجهاد الإسلامي وفي الجيل كله فوق الأرض كلها، إن بعضهم لا  
يطلب منك لباساً وإن كان عارياً، ولا طعاماً وإن كان جائعاً، ولا  
سلاحاً وإن كان أعزل، ولكنه يطلب منك كتب سيد قطب.<sup>70</sup>



## انطلق سيد قطب من الأسس التي وضعها أبو الأعلى المودودي وحسن البناء، ولكنه توسع في تفسير الجهاد

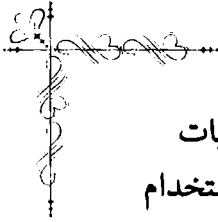


سيد قطب كان معلماً من صعيد مصر، ابتعثته وزارة المعارف  
المصرية لدراسة النظم التعليمية والتربوية في الولايات المتحدة الأمريكية  
خلال الفترة من أغسطس 1948م حتى أغسطس 1950م.<sup>71</sup> ولم يكن يرساً  
يعتقد أنه سيصبح بالشهرة التي حصل عليها، ولكنه لعب دور "الضحية"  
خلال فترة سجنه منذ عام 1954م، وتم تصويره على أنه ضحية للتعذيب  
والدفاع عن الحق ما أسهم في توسيع انتشار فكره المتشدد.<sup>72</sup> كما استفاد  
قطب من فترة سجنه التي امتدت عشرة أعوام، والتي كتب خلالها أفكاره،  
ورأيه للأسس الإسلامية للدولة والمجتمع. ومن أهم أعماله كتاب في  
ظلال القرآن، وكذلك معالم في الطريق، الذي هُرب من السجن بمعرفة  
أحد.<sup>73</sup> وأطلق سراح سيد قطب عام 1964م، ليعاد اعتقاله في أغسطس  
عام 1966م مع آلاف من عناصر الجماعات الدينية السياسية الذين أهسوا

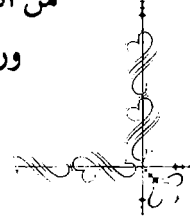
بالتخطيط لأعمال عسكرية واغتيالات لمسؤولين حكوميين،<sup>74</sup> وأعدم عام 1966م.<sup>75</sup> وفي كتابه معالم في الطريق، بنى قطب على الأسس التي وضعها كل من أبي الأعلى المودودي وحسن البنا، ولكنه توسع في تفسير قضية الجهاد، قائلاً: إنه أمر مشروع ضد التيار المدني وأعداء الإسلام [من وجهة نظره بطبيعة الحال] من كل نوع، والجهاد في هذه الحالة ليس خياراً مشروعاً فحسب، ولكنه أمر مقدس أيضاً للتخلص من كل القوى التي تحول بين الناس والإسلام الصحيح. كما رفض قطب وجود بديل وسطي في مسائل الإيمان، خاصة في قضايا الحكم.

وسلب الهزيمة التي لحقت بأنظمة الحكم العربية المدنية على يد إسرائيل في حرب يونيو 1967م، نقطة تحول نوعية في مسار الجماعات الدينية السياسية، فبعد فشل هذه الأنظمة في تحقيق التنمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي وعدت بها شعوبها لسنوات طويلة، جاءت هزيمة 1967م لتبينها على حالها كأنظمة محدودة الإنجاز على صعيد الحكم والمؤسسات والسياسات. وأتصور أن الفشل في مواجهة إسرائيل واستعادة حقوق الفلسطينيين، وما تسببت به هزيمة 1967م وخسارة المزيد من لأراضي لمصلحة إسرائيل وما أفرزته من شعور شعبي بالإحباط والهزيمة والإهانة، قد مثلت عوامل محفزة لانتشار فكر الجماعات الدينية السياسية في تلك الفترة.<sup>77</sup> وفي أوائل السبعينيات، ومع التغيير من نظام عبدالناصر بعد وفاته عام 1970م إلى نظام الرئيس الأسبق محمد أنور السادات، انفتح أمام الجماعات الدينية السياسية مجال

واسع للحركة والانتشار، خصوصاً في الجامعات، وبدأت هذه الجماعات في التخطيط للسيطرة على مؤسسات مهنية ونقابات، ونجحت في مسعاها مع انحسار تأثير الشباب الناصري في هذه الكيانات.<sup>78</sup>



التجارب السياسية خلال فترة السبعينيات  
من القرن العشرين الميلادي، أثبتت أن استخدام  
ورقة الجماعات الدينية سياسياً يمثل مجازفة  
وينطوي على مخاطر كبيرة



ويعتبر نجاح جماعة الإخوان المسلمين في السيطرة على الاتحادات الطلابية في الجامعات العربية، إنجازاً تكتيكياً مهماً باتجاه وضع الأسس التنظيمية لمستقبل النقابات والجمعيات الأهلية، وذلك بعد التضييق والملاحقة اللذين تعرض لهما الجماعة خلال فترة حكم عبدالناصر، كما ذكرت سالفاً.<sup>79</sup> أضف إلى ذلك أن الرئيس المصري الأسبق محمد أنور السادات أراد تصفية التيار الناصري القومي الذي كان يعتبر تحدياً لحكمه،<sup>80</sup> ووجد أن دعم الإسلاميين، في الجامعات وغيرها من نطاقات الحياة العامة، يساعده على ذلك، حتى شعار الرئيس السادات في منتصف السبعينيات، "العلم والإيمان"، كان القصد منه إظهار تدينه وابتعاده عن مسارات السياسة المصرية قبل عام 1970م؛ أي خلال فترة حكم



عبدالناصر. وبلغ دعم الجماعات الدينية السياسية والسماح لها بالعمل في بدايات عهد الرئيس السادات، غض النظر عن أشطتها في مختلف أنحاء البلاد، خاصة في المناطق الريفية الفقيرة؛ حيث وجدت هذه الجماعات أن باستطاعتها تقديم الخدمات الاجتماعية والغذائية والصحية المجانية للطبقات الفقيرة؛ بمعنى آخر، أصبحت الدولة المصرية في السبعينيات بشكل ضمني من داعمي التمرد الديني، وإن كانت تصر على أن يكون هذا الدين معتدلاً وأن يؤيدها في سياساتها.<sup>81</sup> ولكن التجربة المصرية أثبتت أن استخدام ورقة الجماعات الدينية سياسياً يمثل مجازفة وينطوي على مخاطر كبيرة.

وبالإضافة إلى زيادة التدين في الحيز العام، زاد الاحتقان الطائفي من دون تدخل وقائي أو علاجي مباشر من مؤسسات الدولة. وفي هذا الإطار تم تنفيذ هجمات عدة على المسيحيين في السبعينيات، استهدفت طلبة ورجال دين، وشملت اعتداءات على الكنائس التي أحرق عدد منها ما بين عامي 1977م و1980م.<sup>82</sup> وفي عام 1980م، حاول الرئيس السادات تغيير مادة في الدستور المصري لعام 1971م لجعل من الشريعة الإسلامية "المصدر الرئيسي للتشريع"، م تحُصع جميع التشريعات والقوانين لأحكام الفقه والشريعة الإسلامية؛ بمعنى الاقتراب من الدولة الإسلامية المنشودة من جانب جماعة الإخوان المسلمين. وبين عامي 1980م و1981م، ركز الخطاب الرسمي المصري تجاه الانقسام الطائفي على تحميل المسؤولية للأقباط والبابا شنودة الثالث، واتهمهم بالحصول على أسلحة من الميليشيات المسيحية اللبنانية.<sup>83</sup> و شاء الأقدار أن يقوم المتشددون في

الجماعات الدينية السياسية المصرية باغتيال الرئيس الأسبق محمد أنور السادات في أثناء استعراضه القوات المسلحة في الذكرى الثامنة لمرور

أكتوبر 1973 م.<sup>84</sup>

وجاءت الأزمة الاقتصادية العالمية في السبعينيات، التي تسببت فيها عوامل عدة، منها: التحول من نظام "بريتون وودز" القائم على قاعدة الذهب إلى نظام العملات عام 1971م، والحظر على النفط بعد حرب أكتوبر 1973م، وارتفاع معدلات التضخم في الدول الرأسمالية، وغير ذلك من الأسباب، لتفرض نفسها على اقتصادات الدول النامية، وترغمها على إعادة هيكله نفسها، وهو ما أسس لمشكلات اجتماعية واقتصادية استفادت منها الجماعات الدينية السياسية التي اعتبرت نفسها بديلاً للأنظمة المدنية. كما أسهمت سياسات النظام الناصري الاقتصادية بين الخمسينيات والستينيات التي وصفت بأنها غير منظمة، من تأميم الصناعات والمصارف، إلى الإصلاح الزراعي الذي لم يعرف النظام كيف يستفيد منه لزيادة رأس المال الرطني، إلى التضخم الكبير في القطاع العام وانحسار القطاع الخاص، في تعزيز انتشار الجماعات الدينية السياسية التي انتشرت في المناطق الفقيرة لتقديم المساعدات، كما ذكرت سابقاً، ما أوجد قاعدة شعبية متنامية لها.<sup>85</sup>

وبالرغم من أن توسع الجماعات الدينية السياسية في الدول العربية والإسلامية كان نتاجاً للتطورات الداخلية في هذه الدول، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً؛ حيث ركز أتباع هذه الجماعات على ملء الفراغ

الناجم عن أزمات نظام الحكم المصري خلال فترتي الرئيسين عبدالنادر والسادات، فقد اجتمعت عوامل أخرى خارجية لتضاف أولاً، إلى مشكلات المرجعية السياسية للنظام السياسي المصري الحاكم في حرب السبعينيات، وثانياً، لتعطي أتباع هذه الجماعات محاور أخرى ليثبتوا أنهم ليسوا فقط ناشطين على صعيد معالجة المشكلات الناجمة عن فشل أنظمة الحكم، ولكنهم أيضاً مشغولون بخدمة مصالح المسمين كافة. وساعدهم على هذا، الانفتاح العربي على الولايات المتحدة الأمريكية في أواسط السبعينيات، ليس لأنهم كانوا معجبين بالتجربة الاشتراكية الناصرية أو بالاتحاد السوفيتي السابق، بل لأن التقارب المصري- الأمريكي تم تصويره من جانب الجماعات الدينية السياسية باعتباره يرمز إلى تقارب حصارى مع الغرب المسيحي، والاعتماد الاقتصادي عليه، مع العلم أن كثيرين من مؤيدي هذه الجماعات لم يروا مشكلة في الرأسمالية الأمريكية، كما لم يروا ميزة في مناهضة الولايات المتحدة الأمريكية للاتحاد السوفيتي السابق.<sup>87</sup>

وقد فرضت مسألة إعادة النظر في العلاقات المصرية-الروسية نفسها على كثير من القضايا المحلية والإقليمية؛ فإلى جانب التغيير الاجتماعي الذي بدأ الرئيس السادات بتحقيقه في جمهوريه مصر العربية داخلياً من خلال تطبيق سياسة الانفتاح، فقد لعب دوراً إقليمياً مناهضاً للوجود السوفيتي في المنطقة. وإلى جانب التخلص من أصدقاء الاتحاد السوفيتي السابق في مصر، من خلال "الحركة التصحيحية" في مايو

1971م، قام الرئيس السادات في العام ذاته بالتدخل في جمهورية السودان لمنع إطاحة نظام جعفر نميري على يد الحزب الشيوعي السوداني وضباط عسكريين متعاطفين معه.<sup>88</sup> بعد ذلك، جاء إلغاء اتفاقية الصداقة والتعاون بين جمهورية مصر العربية والاتحاد السوفيتي السابق، ومن ثم حرب أكتوبر 1973م، وما تبعها من حظر عربي للنفط، ما جعل جمهورية مصر العربية في قلب التخطيط الاستراتيجي الأمريكي لمنطقة الشرق الأوسط، بعد أن كانت العلاقات سيئة ومقطوعة في أغلب الأوقات في عهد عبدالناصر<sup>89</sup>

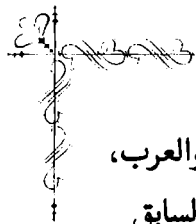
ولكن فيما كان الرئيس الأسبق محمد أنور السادات يقضي على خصومه الداخلين، ويشجع مؤيدي الجماعات الدينية السياسية على كسب مواقع لأنفسهم في المؤسسات التربوية والاجتماعية المصرية، انصرف أيضاً إلى تغيير النهج الاستراتيجي لبلاده؛ إذ بعد حرب 1973م، واتفاقيتي فك الاشتباك مع إسرائيل عامي 1974م و1975م، أصبحت جمهورية مصر العربية، بحكم التواصل مع الولايات المتحدة الأمريكية، أبعد ما تكون عن موقفها التقليدي المعادي لإسرائيل وفرضت اتفاقيات فك الارتباط وإعادة انتشار للقوات المصرية بعيداً عن خطوط المواجهة العسكرية مع القوات الإسرائيلية.<sup>90</sup> وفي الوقت نفسه، كانت القضية الفلسطينية تحظى باهتمام كبير في العالم، بعد الاعتراف الدولي في الأمم المتحدة بمنظمة التحرير الفاسدة... ممثلاً شعبياً وحيداً للشعب الفلسطيني في أكتوبر 1974م،<sup>91</sup> ما فرض على جمهورية مصر العربية لعب الوسيط العربي الأقوى القادر على التعامل مع الولايات المتحدة

الأمريكية. ولكن مع صعود اليمين الإسرائيلي إلى الحكم في تل أبيب بشخص مناحيم بيغن، وانحسار الأمل بالتوصل إلى اتفاق حول الحقوق الفلسطينية، اقترح الرئيس السادات في أحد خطاباته زيارة القدس للتباحث حول السلام مع القادة الإسرائيليين، وحول الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني، وهو الاقتراح الذي قبله بيغن بسرعة، لتبدأ بعد ذلك مرحلة جديدة من تموضع جمهورية مصر العربية الاستراتيجي؛ ومن ثم حركة الإسلام السياسي فيها،<sup>92</sup> وبالتحديد موقف الجماعات الدينية السياسية من توجهات الرئيس الأسبق محمد أنور السادات حيال الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل.

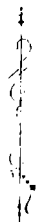
ودشن توقيع اتفاقية كامب ديفيد في سبتمبر 1978م مرحلة السلام المنشود في عهد الرئيس السادات بين جمهورية مصر العربية وإسرائيل، وبعد ذلك توقيع معاهدة السلام بين الدولتين في مارس 1979م، بوساطة الولايات المتحدة الأمريكية التي دعمت التحول المصري نحو السلام مع إسرائيل بالأموال والانفتاح الاقتصادي والسياسي. وبصت اتفاقية السلام على إنهاء حالة العداء بين البلدين وبدء العلاقات الدبلوماسية بينهما، وإنهاء الاحتلال الإسرائيلي لشبه جزيرة سيناء وتأطير العلاقات الأمنية بين البلدين وضمان حق إسرائيل بالمرور في قناة السويس ومضيق تيران.<sup>93</sup>

ويسكن القول إن اندلاع الثورة الإسلامية الإيرانية عام 1979م، والاجتياح السوفيتي لأفغانستان في العام نفسه لدعم النظام الشيوعي في كابول، كانا الحدثين الأكثر أهمية في مسيرة الجماعات الدينية السياسية

خلال تلك الحقبة بشكل عام، باتجاه المزيد من التشدد الديني.<sup>94</sup> ففي تلك الثورة، التي انتهت إلى تسلم الإسلام السياسي الشيعي للسلطة بعد تصفية الحلفاء من أنصار التيار المدني والوطنيين الإيرانيين الذين شاركوا في الثورة، قام آية الله الخميني بتأسيس ولاية الفقيه، وبوضع رجال الدين كضامين دستوريين للدولة والثورة والنظام، وهو ما اعتبر توسعاً غير مقبول لدور رجال الدين الشيعة في الحكم. فقد اعترض عدد كبير من العلماء الشيعة والمرجعيات الشيعة على مبدأ ولاية الفقيه، ومنهم آية الله علي السيستاني، المرجعية الشيعية البارزة في جمهورية العراق، الذي يصر على أن العلماء هم محرد قوه دينية أخلاقية، وأنه يجب على رجال الدين عدم تقلد أي منصب سياسي على عكس ما فعل الخميني.<sup>95</sup> وكما هو واضح، لم يكن للإسلام الشيعي الإيراني تأثير كبير في الإسلام السياسي السني، ليس بسبب الأصل الفارسي للثورة الإيرانية فحسب، بل بسبب الاختلافات العنصرية بين المذاهب الإسلامية نفسها، خاصة مع الانقسام المذهبي الحاد الذي أحاط - ولا يزال - بالعلاقات بين السنة والشيعة.<sup>96</sup>



لولا الدعم الأمريكي والعربي للمجاهدين الأفغان والعرب،  
لما استطاعوا دحر قوة بحجم الاتحاد السوفيتي السابق

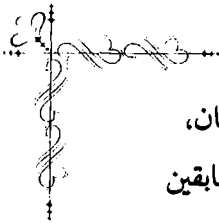


أما بالنسبة إلى السبب الثاني؛ أي اجتياح جمهورية أفغانستان الإسلامية، فلقد كان له تأثير مهم في تحول الإسلام السياسي السني نحو تبني الأفكار المتشددة التي تحض على العنف والجهاد، وهو التحول الذي حظي في البداية بتأييد ودعم واسعين من الولايات المتحدة الأمريكية وبعض القوى الإقليمية والدولية، لأنه كان بمنزلة قوة موجهة ضد الاتحاد السوفيتي السابق. ففي الثمانينيات، أطلق الرئيس الأمريكي الأسبق رونالد ريغان على الاتحاد السوفيتي السابق اسم "إمبراطورية الشر" عام 1983م، وقرر التخلي عن أجندة محاربة الحوود السوفيتي في جمهورية أفغانستان الإسلامية عن طريق الأدوات السياسية والعسكرية، واستعاض عن ذلك بتأييد الجهاد الإسلامي العالمي ودعمه. واستطاع الجهاديون تجنيد الآلاف من المسلمين الراغبين في محاربة ما يسمى بالإتحاد السوفيتي، وأسسوا منظمات اجتماعية ومدارس وتنظيمات، ملئت جميعها على استقطاب الكوادر المقاتلة والمشبعة عقائد ونجبتها. ويمكن القول إنه لولا الدعم الأمريكي والعربي لهؤلاء المجاهدين، لبقي عددهم قليلاً وتنظيمهم وتدريبهم أقل من المطلوب لدحر قوة بحجم الاتحاد السوفيتي السابق.

إن حجم الدعم الذي حصلت عليه هذه التنظيمات الجهادية من الدول الغربية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية وكذلك بعض الدول العربية، كان كثيفاً ومتطوراً لاعتبارات استراتيجية تستهدف بالدرجة الأولى استنزاف القوات السوفيتية وكسر التمدد السوفيتي في منطقة آسيا الوسطى، وهو ما أسهم في زيادة قوة هذه الجماعات، ومن ثم صعوبة مواجهتها في وقت لاحق.<sup>98</sup> فقد كانت الولايات المتحدة الأمريكية

طوال عقد الثمانينيات مزاراً معتاداً لزعماء الجهاد الأفغاني، الذين أطلقت عليهم وسائل الإعلام الأمريكية اسماً هو "مقاتلو الحرية" (Freedom Fighters)، كما نشطت الأجهزة الأمنية الأمريكية في تقديم الدعم المالي والعسكري للمجاهدين الأفغان، سواء عبر الجيش والاستخبارات الباكستانية، أو من خلال القواعد العسكرية المتطورة التي أقامتها لتدريب المجاهدين الأفغان في مناطق الحدود الباكستانية-الأفغانية، بالتعاون مع الحكومة الباكستانية.<sup>99</sup>

ويرى أحد الباحثين أنه من غير الممكن التقليل من أهمية الجهاد الأفغاني في نشأة الحركة الجهادية وتطورها بشكل عام، لأن من شأن ذلك أن يجعل تطور الإسلام السياسي كمفهوم وممارسة أمراً معقداً كأنه لم يخضع زمنياً ومكانياً للتأثيرات نفسها، ما يجعله صعب المعالجة من قبل الأنظمة التي تريد محاربه.<sup>100</sup> وهذا العامل؛ أي الحرب الأفغانية، جاء ليعطي التنظيمات الجهادية وضعاً استراتيجياً وأجنحة جديدة حولتها، ليس في جمهورية مصر العربية فقط، بل في العالمين العربي والإسلامي وفي الغرب وغيره، إلى عنصر تهديد أساسي عابر للحدود في منظومة العلاقات الدولية.



بعد خروج القوات السوفيتية من أفغانستان،  
استفاق العالم على وجود آلاف المجاهدين السابقين  
المدرّبين عسكرياً عاطلين عن العمل



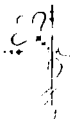


وفي التسعينيات من القرن العشرين الميلادي، وبعد خروج القوات السوفيتية من جمهورية أفغانستان الإسلامية، وتفكك الاتحاد السوفيتي السابق، الذي كانت الحرب الأفغانية أحد أسباب انهياره الاقتصادي والعسكري، استفاق العالم على وجود آلاف المجاهدين السابقين، المدربين والعاطلين عن العمل، الذين جاؤوا من عدد كبير من الدول العربية والإسلامية، وكان منهم أسامة بن لادن، مؤسس تنظيم "القاعدة"، الذي قُتل لاحقاً على يد القوات الخاصة الأمريكية في الثاني من مايو 2011م.

ومثل التعامل مع هذه الأعداد معضلة كبيرة للدول التي دعمتها، خاصة بعد تشبثها بالأفكار المتشددة. وقد انقسم المجاهدون إلى تيارات عدة؛<sup>102</sup> فمنهم من انخرط في الحرب الأهلية بين الفصائل الأفغانية واستقر في أفغانستان، كما هي حال عناصر تنظيم "القاعدة"، الذين تحالفوا مع حركة "طالبان" الأفغانية، ومنهم من غادر باكستان وأفغانستان بحثاً عن ساحات قتال جديدة لاستكمال مسيرة الجهاد، مثل البوسنة والشيشان وكشمير والصومال، ومنهم من عاد إلى بلده الأصلي لينخرط في ارتكاب أعمال عنف سياسي فيها، مثلما حدث في جمهورية مصر العربية والجمهورية اليمنية والجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية والمملكة العربية السعودية وغيرها من البلدان التي شهدت موجة واسعة من التطرف والعنف من قبل "الأفغان العرب"، وهم الجهاديون العرب العائدون من أفغانستان، الذين رفعوا شعار مواجهة "العدو القريب" المتمثل في أنظمة الحكم العربية الإسلامية "الفسدة" برأبهم، وكان هؤلاء هم نواة كثير من الجماعات المسلحة التي ظهرت في العالمين العربي والإسلامي بعد ذلك، مثل "الجمعة الإسلامية".

المسلحة" في الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، و"الجماعة الإسلامية المقاتلة" في دولة ليبيا، وتنظيمات جديدة مثل "تنظيم الدولة الإسلامية" (داعش) و"جبهة النصرة" في الجمهورية العربية السورية وغيرها من الجماعات التي أفرزتها تجربة الجهاد الأفغاني.

وفي الفترة نفسها، قام النظام العراقي بغزو دولة الكويت في الثاني من أغسطس 1990م، ما استدعى تشكيل تحالف رولي ضم مئات الآلاف من الجنود من دول عربية وعربية وإسلامية كثيرة لتحرير الدولة الخليجية ولكن بعد انتهاء حرب الكويت، بدأ التاجيج الجهادي ضد حود فوات أجنبية عربية في شبه الجزيرة العربية، ما شكل أحد العوامل الدافعة لنقل الجهاد إلى شبه الجزيرة العربية تحت راية تنظيم "القاعدة" الجهادي، الذي ضم محاربي فدماء من جمهورية أفغانستان الإسلامية، والذين رأوا أن أولى مهامهم الجديدة هي تحرير "أرض المسلمين من القوات الغازية، وطرد القوات الأجنبية. وطوال عقد التسعينيات، كان هناك مخاض عسير في العالمين العربي والإسلامي، ساعده بالطبع الحرب الأهلية في جمهورية أفغانستان الإسلامية بين تنظيمات مختلفة شاركت جميعها في الحرب ضد القوات السوفيتية.



تأسيس تنظيم "القاعدة" عام 1988م كان نقطة  
تحول خطيرة في تاريخ التنظيمات الجهادية



ويمثل تأسيس تنظيم "القاعدة" رسمياً في عام 1988م؛ أي قبل سنة واحدة فقط من انسحاب السوفيت من جمهورية أفغانستان الإسلامية عام 1989م، نقطة تحول خطيرة في عمل التنظيمات الجهادية، ولا سيما بعد. تحالف التنظيم مع حركة "طالبان" التي وفرت له مجالاً أوسع من حرية الحركة، ومناطق خاصة استغلها التنظيم في بناء معسكرات لتجميع المجاهدين وتدريبهم،<sup>105</sup> وبناء شبكة من العلاقات مع الجماعات الجهادية الأخرى المنتشرة في العالمين العربي والإسلامي أمدتها بالدعم والمساندة. وقد عبر التنظيم عن خطورته على الأمن العالمي من خلال سلسلة من العمليات الإرهابية، مثل تفجير سفارتي الولايات المتحدة الأمريكية في نيروبي (كينيا) ودار السلام (تنزانيا) يوم السابع من أغسطس 1998م، وتفجير المدمرة الأمريكية "يو إس إس كول"، في خليج عدن في أكتوبر 2000م بوساطة عملية انتحارية أسفرت عن مقتل 17 جندياً أمريكياً وجرح 38 آخرين، ووصلت ذروتها بتنفيذ هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001م، التي كشفت بجلاء عن مدى قوة التنظيمات الجهادية وانتشارها؛ فبتلاقي التدمير الشامل، الذي أصبح ممكناً بالنفوذ إلى التقنيات الحديثة، والطبيعة العنيفة لمنظمي هذه الهجمات،<sup>106</sup> والعدد الهائل من الضحايا الذين سقطوا فيها، والذي تجاوز الثلاثة آلاف شخص، وهو رقم يعادل أكثر من ثلاثة أضعاف من قضاوا من الأمريكيين في مجمل الهجمات الإرهابية خلال الثلاثين سنة الماضية، تكون هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001م قد مثلت سابقة تاريخية، فللمرة الأولى في التاريخ يتمكن تنظيم متشدد من امتلاك قوة تدميرية كتلك التي تمتلكها دول ذات سيادة، الأمر الذي دفع

المجتمع الدولي إلى شن حرب عالمية لمواجهة هذا الخطر الذي يمثل تهديداً للسلام والأمن الدوليين.

وقد اتسعت رقعة عمل التنظيمات الدينية المتشددة في التسعينيات من القرن الماضي، وتحولت بلدان مثل الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية وجمهورية أفغانستان الإسلامية إلى بؤر من عدم الاستقرار السياسي والأمني والمجتمعي. وتمددت شبكة "القاعدة" التي تأسست في أثناء الجهاد الأفغاني، ليصبح لها فروع في عدد من الدول العربية والإسلامية، مستفيدة من احتضان حركة "طالبان" الأفغانية المتشددة، التي سيطرت على جمهورية أفغانستان الإسلامية عام 1995م، وتقديمها تسهيلات الاستضافة والتدريب والتمويل. وبعدها كانت "القاعدة" تشكل تهديداً للسلام الأهلي والإقليمي في عدد كبير من الدول العربية والإسلامية، خاصة في دول الخليج العربية، أصبحت العنوان الرئيسي للإرهاب بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001م.

كما قامت منظمات أخرى في أوروبا وآسيا، مستوحية فكر "القاعدة"، بهجمات في مملكة إسبانيا والمملكة المتحدة وجمهورية إندونيسيا، مثبتة بذلك، أولاً، أن الإسلام الجهادي قد أصبح معياراً لتقييم توجهات الإسلام السياسي، وثانياً أن الإسلام السياسي ممثلاً في الجماعات الدينية السياسية قد أصبح موضع شك بعد أن تهاوت صدقية شعاراته وتهافت ادعاءاته وخطابه السياسي الذي كان يزعم امتلاكه برامج وخطط تعبر عن طموح المسلمين في السيطرة على العالم. في أجندة سياسية ذات مرجعية دينية يمكن أن تخدم مصالحها الجهادية، رؤية للمستقبل

ونتيجة لهجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001م، بدأت الولايات المتحدة الأمريكية شن ما سمته حرباً على الإرهاب، كانت أولى معاركها الكبرى الحرب في جمهورية أفغانستان الإسلامية والقضاء على نظام حركة "طالبان" المتحالف مع تنظيم "القاعدة" كما قامت الولايات المتحدة الأمريكية عام 2003م، في أثناء ولاية الرئيس جورج بوش الابن، بشن حرب على جمهورية العراق؛ بتهمة دعم الإرهاب الدولي. وقد انتهت تلك الحرب بانسحاب القوات الأمريكية مع نهاية عام 2011م.

ولكن بعد كل الحروب على التنظيمات الجهادية المتشددة، لا يظهر أن الجهاد المتشدد قد اندحر أو أنه قريب من الهزيمة، فلا يزال الجهاد المتشدد عنوان المشهد العربي والإسلامي، وقد يظل الوضع كذلك إلى أجل غير معلوم في ظل تنامي خطر تنظيم الدولة الإسلامية "داعش" وتصدي التحالف الدولي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية ومشاركة حلفائها من الدول العربية والإسلامية والغربية لخطر هذا التنظيم.

### ثالثاً: التيارات العامة المختلفة في الإسلام السياسي

عند الحديث عن الإسلام السياسي، من المهم التفريق بين فرعيه الرئيسيين السني والشيوعي،<sup>108</sup> وهو تفريق أساسي لفهمه؛ لأنه، وإن كان موجوداً لعقود بأشكال مختلفة في العالمين العربي والإسلامي، أصبح ذائع الصيت، كفاعل سياسي محلي ودولي، بعد الثورة الإسلامية الإيرانية عام 1979م، التي كانت وقتها التهديد الأكبر الذي شعر به الغرب، خاصة لأن

تلك الثورة اصطدمت بالفاعل الدولي الأكبر؛ أي الولايات المتحدة الأمريكية،<sup>109</sup> عندما هاجم متشددون إيرانيون السفارة الأمريكية في طهران في 4 نوفمبر 1979م، واحتجزوا موظفيها لمدة 444 يوماً. ولأن الشيعة يشكلون أقلية في العالمين العربي والإسلامي بشكل عام، بنسبة تبلغ نحو 20٪ من المسلمين، وأقلية في أغلب الدول الموجودين فيها، فإنهم توجهوا إلى الدفاع عن مصالحهم كـ "أقلية" في محيط سني أوسع. كما أنه وبسبب بقاء العلماء الشيعة في وضع قوي ومسيطر في مجتمعات الشيعة، فقد بقي أعضاء المذهب متحدين، ولم يشهدوا انقسامات إلى عدد من أشكال الفعل السياسي-الديني كما حصل عند أهل السنة.<sup>110</sup>

ومن الضروري التذكير في هذا المضمار بأن الإسلام السياسي بكل أطرافه، هو بالفعل تيار محافظ بحكم كونه دعوة لاستعادة قيم الماضي، وإعادة تأسيس الدولة الإسلامية الأولى التي تراها الجماعات الدينية السياسية المعبر عن التقاليد الدينية والبعيدة عن الأفكار الدخيلة على الإسلام، خاصة التغريب والعولمة الاجتماعية المعاصرة. وفي هذا السياق يقول أحد الباحثين إن الإسلام السياسي محافظ لأن مواقفه "تستمد مرجعيتها ومعطياتها من الماضي المؤسس للدعوة الإسلامية، ولأنه يطمح إلى تحسين الأوضاع كنتيجة لانتائه الاجتماعي"<sup>111</sup> وهو بالفعل نتيجة لتأجيج الطبقات الوسطى في المجتمع، التي تعاني السخط والإحباط الاجتماعيين والأخلاقيين، وتحاول إيجاد مجال معين تعمل فيه لتغيير واقعها. كما أنه انعكاس لفشل اليمين الليبرالي العربي والإسلامي بالتحديد، وهو المستفيد من الوضع الاقتصادي السائد، في

وضع البدائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية لمعالجة ما هو سائد من إشكاليات في العالمين العربي والإسلامي.<sup>112</sup>

ويظهر الإسلام السياسي السني الذي يركز عليه الغرب اليوم، وتركز حوله كثير من البحوث والدراسات، وكأنه متشدد ومهدّد للمصالح الغربية، وإن كان هذا لا ينفي أن الجماعات الدينية السياسية ليست موحدة ولا تمتلك مبادئ ورؤى ومنهجاً فكرياً مشتركاً، كما أن الغرب نفسه لا يضعها في سلة واحدة أو ضمن تصنيف واحد في تعاطيه معها، بدليل أن بعض هذه الجماعات الدينية السياسية، كالإخوان المسلمين، ظلت صديقة للغرب طوال فترة زمنية طويلة، لأنه اعتقد أنها تمثل جزءاً واسعاً من المسلمين، وهذا بالطبع جرى قبل أحداث جمهورية مصر العربية الأخيرة وفشل الإخوان المسلمين في الحكم هناك وإطاحتهم في ثورة الثلاثين من يونيو 2013م.

ويندرج في إطار تيار الإسلام السياسي، ثلاثة أنواع رئيسية، وآخر رابع أضاف نفسه إلى حركات التحرر الوطني والديني، ولكل منها نظرتة للأمر العالمية، وطريقة عمله الأساسية:

1. الإسلام السياسي غير العنيف: ويظهر على شكل جماعات دينية سياسية في العالمين العربي والإسلامي، وفي البلدان التي يوجد فيها سكان مسلمون يسمح لهم بتشكيل فصائل سياسية-دينية. والمؤكد أن هدف الإسلام السياسي وجماعته كان، ولا يزال، الوصول إلى

الحكم على المستوى الوطني. وهذه الجماعات، وبرغم حرصها على توسيع نطاق عملها، كجماعة الإخوان المسلمين، التي حاولت إيجاد جماعات وتنظيمات تابعة لها كلياً في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، على سبيل المثال، تدعي نبذها العنف السياسي وخضوعها للمنطق الديمقراطي. وظهر بعد بداية موجات التغيير العربية في بداية عام 2011م، أن هذه الجماعات تريد تحويل مجتمعاتها كلياً إلى دولة دينية، كما كان عليه الوضع في جمهورية مصر العربية قبل منتصف عام 2013م، وفي الجمهورية التونسية قبل سقوط حكومتها النهضة في يناير 2014م.<sup>114</sup>

ويشكل حزب "العدالة والتنمية" التركي نموذجاً للإسلام السياسي غير العنيف من وجهة نظر بعض الباحثين ورموز الجماعات الدينية السياسية،<sup>115</sup> وقد شهد هذا الحزب تغييراً كبيراً في توجهاته بعد أن تخلص من تأثير الرعيل الأول في نشأة الإسلام السياسي التركي في الخمسينيات من القرن العشرين الميلادي. فقبل تأسيس هذا الحزب كان هناك أربعة أحزاب إسلامية التوجه، هي: "النظام الوطني" و"الخلاص الوطني" و"الرفاه" و"الفضيلة"، وكلها كانت زعامات نجم الدين أربكان، الإسلامي المحافظ الذي تنازع مع الجيش لتركه ما بين الستينيات والتسعينيات،<sup>116</sup> ووصل عام 1996م إلى منصب رئيس الوزراء، لينقلب عليه الجيش في انقلاب أبيض عام 1997م. وقصة أربكان مع الجيش التركي طويلة، ولكن يكفي القول إنه كان دائماً في عداوة تاريخية مع القوات المسلحة التركية التي اعتبرت نفسها



حامية العلمانية والدستور المدني للبلاد. فحزبه الأول، "النظام الوطني"، تأسس عام 1970م ليُحلَّ من قبل المؤسسة العسكرية عام 1971م، ثم تأسس "الخلاص الوطني" عام 1972م لتحلّه المؤسسة العسكرية أيضاً عام 1980م. بعد ذلك تأسس حزب "الرفاه" عام 1983م بعد إقرار الدستور الجديد والعودة إلى الحياة البرلمانية، ليُحلَّ أيضاً عام 1997م بعد خلع أربكان، ثم أسس أربكان حزب "الفضيلة" عام 1998م ليعود ويخسره عام 2001م. وكان أساس حل كل هذه الأحزاب طرحها الديني وإصرار أربكان ومعاونه ومؤيديه على فكرة تعديل الحياة السياسية والاجتماعية التركية باتجاه تغيير تاريخ الدولة التركية الحديثة التي أسسها زعيم العلمانية التركية مصطفى كمال (أتاتورك) بعد إلغاءه الإمبراطورية والخلافة العثمانية عام 1924م.

وحزب "العدالة والتنمية" تأسس عام 2001م على يد رجب طيب أردوغان، الذي كان رئيس بلدية مدينة إسطنبول، وعبدالله غول، الذي أصبح فيما بعد رئيساً للجمهورية، وغيرهما.<sup>18</sup> وهذان المؤسسان كانا من الشباب الذين عملوا مع أربكان في التسعينيات وجعلوا التيار الإسلامي وأيديولوجيته ركيزة لتحركاتهم السياسية. ولكن في الوقت نفسه، يمكن القول إن الإسلام السياسي التركي، منذ أيام أربكان، قد تعلم دروساً للتعايش مع نظام يسيطر عليه القادة العسكريون وفيه الكثير من العقيدة السلطوية المدعومة بالجيش. وأفضل الدروس كان الاعتدال في طرحه الاجتماعي والسياسي؛ إذ بينما بدأ أربكان حياته السياسية بالدفع باتجاه العودة إلى الدين والحياة الدينية المحافظة، انتهى

الأمر بأردوغان بأن يطرح فكرة الديمقراطية المحافظة، بدل شعار التوجه الإسلامي، وبهذا نجح في استقطاب الكثيرين من أفراد الطبقة الوسطى المدنية، بعد أن كان الريف التركي ولفترة طويلة معقلاً لأي حزب إسلامي التوجه مهما كان اسمه.<sup>119</sup>

حتى عندما شكل نجم الدين أربكان حكومة ائتلافية مع تانسو تشيللر، زعيمة حزب "الطريق الصحيح" عام 1996م، بعد أن كان قد فاجأ الساحة السياسية التركية بالحصول على أكبر عدد من المقاعد في البرلمان في انتخابات عام 1995م، ظهر الاعتدال على أربكان منذ الأيام الأولى، فتشيللر كانت من المدافعين عن العلمانية التركية، ونشأت سياسياً وسط العلمانيين وكان لها علاقات واسعة مع أوروبا، وقد استطاعت أن تعمل بنجاح مع أربكان لمدة عام واحد؛ إذ إنها تولت منصب رئاسة الحكومة من عام 1993م إلى عام 1996م بمفردها، ثم شكلت حكومة ائتلافية مع أربكان خلال الفترة من 28 يونيو 1996م حتى 30 يونيو 1997م.<sup>120</sup> وقد حقق الاقتصاد التركي أيام الحكومة الائتلافية نجاحات مقبولة بعد أزمات تعرض لها في السنوات الأولى من التسعينيات.<sup>121</sup> ويعني ذلك أن الجماعات الدينية السياسية إذا عدلت من أيديولوجيتها السياسية والدينية باتجاه قبول الآخر واحترام التعددية السياسية، فقد تجد الشركاء السياسيين الذين يقبلون التعاون معها في تحقيق الأهداف الوطنية. ولكن المشكلة في الحالة التركية كانت أيضاً في التعصب الشديد للعلمانية عند المؤسسة العسكرية، والتي

تمكن الإسلام السياسي التركي نفسه بقيادة رجب طيب أردوغان من تغييرها بعد أكثر من عشر سنوات في الحكم منذ عام 2002م.

من ناحية ثانية، لم يكن نجاح الإسلام السياسي التركي نتيجة لخلفيته الدينية فقط، بل لأنه تجنب الدفع باتجاه تطبيق عقيدته الدينية على المجتمع في البداية، وفي المقابل دفع حزب العدالة والتنمية بإصلاحات هيكلية واقتصادية في المؤسسات التركية، خاصة العسكرية والقضائية والأمنية، وركز على محاولة الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وهي المحاولة التي بدأها العلمانيون قبله عام 1960م.

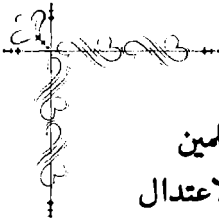
كما أنه انفتح على الرأسمالية الغربية واستطاع استغلال الاستثمارات على أنواعها لتحسين الحياة الاقتصادية للمواطن التركي العادي، وساعد البرجوازية الصناعية في الأناضول على جعل الجمهورية التركية بلداً صناعياً، عبر التركيز على تحسين الأداء الاقتصادي ورفع كفاءته. ولهذا يرى الإسلاميون الأتراك أنهم يمكن أن يكونوا نموذجاً يحتذى به في الدول العربية والإسلامية الأخرى، حتى إن أردوغان قال للمحتفلين معه في الانتخابات البرلمانية عام 2011م إن ساراييفو وبيروت ودمشق والضفة الغربية والقدس، فازت في الانتخابات التركية أيضاً. ولكن ما لم يستطع الحزب النجاح فيه كان إقناع العلمانيين بأنه لا يسعى إلى "أسلمة" المجتمع بعد أن أضعف المؤسسات المدنية،<sup>122</sup> بمعنى أنه لا يزال أمام الإسلاميين الأتراك، مهمة صعبة في التغلب على تاريخهم المتشدد في تحقيق ما كانوا يرونه

المهمة الأساسية من الانخراط في السياسة؛ أي تحقيق الدولة الإسلامية الفاضلة، بحسب رأيهم.

كما يمكن الإشارة إلى أن حزب العدالة والتنمية قد شهد تغيراً في ممارسته السياسية بعد آخر نجاح انتخابي عام 2011م؛ حيث شكل حكومة جديدة من دون تحالفات مع غيره من الفرقاء، وهو ما سمح له بأخذ البلاد باتجاه قد لا يكون من السهل إقناع العلمانيين بأنه لا يهدف إلى المزيد من المحافظة في الدولة والمؤسسات، خاصة المحافظة الاجتماعية. وقد عاد الحزب عامي 2012م و2013م إلى التركيز على هويته الإسلامية والابتعاد عن برامجتيته التي سمحت له بالوصول أساساً إلى الحكم، فطرح قوانين مررها البرلمان حول اللباس ومنع استهلاك الكحول والحد من الاختلاط بين الجنسين في أماكن سكن الطلبة.<sup>123</sup> إلا أن الانتقادات التي تعرض لها الحزب ورئيسه رجب طيب أردوغان، في الآونة الأخيرة من قبل الداعية الإسلامية فتح الله غولن، وقضايا الفساد الذي وصل إلى عائلة أردوغان نفسه، وممارسات الرئيس التركي الحالي رجب طيب أردوغان حين كان في منصب رئيس الوزراء، الذي حاول تقييد المجال السياسي العام، كل هذا يشير إلى بعض المشكلات أو العضلات التي تعترى حكم الإسلام السياسي التركي. وآخر دليل على محاولات أردوغان تقييد المجال العام، هو إغلاق موقع "تويتر" للتواصل الاجتماعي في الجمهورية التركية، على خلفية ما سماه حملة تشويه سمعة الحكومة. وهو الإجراء الذي انتقده الرئيس التركي

السابق عبدالله غول، الذي ينتمي إلى الحزب الحاكم نفسه، ما يشير إلى انقسامات في الحزب حول التعامل مع قضايا الحريات العامة.<sup>125</sup>

وتدل الانقسامات العميقة والمتجذرة التي نشبت بين الرئيس التركي رجب طيب أردوغان حين كان رئيساً للوزراء، والداعية فتح الله غولن على سعي تيار الإسلام السياسي لاستغلال الدين لتحقيق المزيد من المصالح، فقد حذر غولن دائماً من تطرف أردوغان واستعدائه للمؤسسة العسكرية. ثم إن سياسات أردوغان الداخلية وما تم كشفه من قضايا فساد ارتبطت بحزبه ورمائته، أعطت حركة غولن الدينية في تركيا سياقاً محلياً بارزاً.<sup>126</sup> وفي السياسة الخارجية، يمثل غولن تحدياً لأردوغان في آسيا الوسطى؛ حيث امتدت شبكة مدارس وجرائده، وانتقد سياسات أردوغان في الشرق الأوسط، من تحديه لإسرائيل إلى تدخله لدعم الإسلاميين في الجمهورية العربية السورية، إلى انفتاحه على الجمهورية الإسلامية الإيرانية وخلافه مع المملكة العربية السعودية حول جمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية.



برهنت تجربة حكم جماعة الإخوان المسلمين  
في جمهورية مصر العربية على أن مظهر الاعتدال  
السياسي كان مجرد وسيلة لتحقيق أهدافها السياسية



وإذا كان "الاعتدال" إحدى سمات نموذج الإسلام السياسي في تركيا، بحسب وجهة نظر بعض الباحثين، فإن جماعة الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية، وبالتحديد قبل التغيير السياسي الذي حدث عام 2011م ووصولها إلى الحكم بعد انتخابات عام 2012م، كانت تعتبر أيضاً من الجماعات المحسوبة على الإسلام السياسي غير العنيف. فلقد تأثر بها نجم الدين أربكان التركي في حدّاته وشبابه، وكانت تزعم العمل بالوسائل السلمية الاجتماعية لتحقيق ما تعتبره خدمة لمشروعها في مساعدة الأمة الإسلامية.

ولكن الأحداث بعد صعود جماعة الإخوان المسلمين المصرية إلى الحكم أكدت أنها على مسافة بعيدة من هذا الاعتدال المزعوم، حيث كشفت عن نياتها الإقصائية واستغلت دورها السياسي الجديد لتُظهر نفسها وكأنها المتحدث الرسمي باسم المسلمين، وأكدت أن محاولات التخفي وراء مظهر الاعتدال السياسي كانت مجرد وسيلة لتحقيق أهدافها السياسية؛ بمعنى آخر، بدأت الجماعة، عقب وصولها إلى السلطة، تكشف عن حقيقتها المتشددة أكثر مما توقع أشد أعدائها الأيديولوجيين خصومة.<sup>127</sup> فجماعة الإخوان المسلمين دعت في أدبيات مؤسسها حسن البنا إلى العودة إلى الجذور الأولى للإسلام، وإعادة تشكيل الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية الموحدة، بزعم الدفاع عن الأرض المسلمة ضد التغريب والاستعمار الغربي. ولم تكن الجماعة في الأساس حركة مسلحة، وإنما طورت ذراعاً عسكرية في عام

1938م، وبدأت بتدريب عناصرها وبتشكيل تنظيم خاص، أو ما يُعرف بالتنظيم السري؛ للقيام بعمليات عسكرية، وتزامن ذلك مع ارتفاع رأيي الفاشية والنازية في أوروبا.<sup>128</sup>

على أي حال، لا يمكن إنكار حقيقة أن الجماعات الدينية السياسية التي تصف نفسها بالاعتدال، أو يعتبرها بعض الباحثين كذلك،<sup>129</sup> لا تعترض على خيار العنف والعمل العسكري إذا كان يخدم مصالحها السياسية.

2. الجماعات الدينية الدعوية: وهي تعمل ضمن إطار التبليغ والدعوة، ومنها نوعان، الحركة التبليغية ذات التنظيم الهرمي والبنية المؤسسية القوية، والحركة السلفية غير المنظمة، والتي تمكنت في دول التغيير العربية من أن تجد لنفسها دوراً سياسياً، ومن ذلك على سبيل المثال في جمهورية مصر العربية، حيث حصدت بعض الأحزاب السلفية، مثل حزب النور 121 مقعداً بنسبة 24٪ من إجمالي مقاعد مجلس الشعب في الانتخابات التي جرت عام 2012م،<sup>130</sup> برغم عزوف التيار السلفي عن السياسة في مراحل زمنية سابقة لذلك، معتبراً أنها انشغال عن عبادة الله، ولكن في النهاية، يبقى الوصول إلى الحكم مبتغى قطاع عريض من تيار السلفيين، لأنهم يعتبرون ذلك إعلاءً لشأن المسلمين والإيمان.

ونشأت جماعة التبليغ والدعوة في جمهورية الهند، وقد أسسها محمد إلياس في العقد الثالث من القرن العشرين الميلادي،<sup>131</sup> وتوسعت إلى

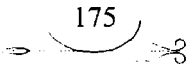
البلدان العربية والإسلامية وتأسست فروع لها في جمهورية باكستان الإسلامية وجمهورية بنجلاديش الشعبية، وانتقلت إلى الجمهورية العربية السورية والجمهورية اللبنانية ودولة قطر وجمهورية العراق وجمهورية مصر العربية وجمهورية السودان ودولة فلسطين وغيرها.<sup>132</sup> وهدف هذه الجماعة هو نشر الدين الإسلامي وتعاليمه، بين المسلمين المبتعدين، بحسب وجهة نظر الجماعة، عن الدين الحنيف، وغير المسلمين، وتقوم باستدعاء التاريخ الإسلامي لتأكيد محورية فكرة الدعوة إلى الإسلام ونشره في أرجاء المعمورة. وللدعوة التبليغية مبادئ تتعلق بالشهادة بالله والإيمان بالرسول ﷺ واتباع نهج الصحابة وسيرتهم الأخلاقية، فضلاً عن الحرص على أداء الصلاة والخشوع فيها، وتعلم الدين بشكل عميق للاستفادة الروحية منه، ومحبة المسلمين والسعي إلى إرشادهم وتعليمهم، والإخلاص والصدق بالأعمال، والخروج لنشر الدعوة أينما كان. والمهم في هذه الدعوة هو ابتعادها عن العمل في الأمور السياسية، لأنها تصرف المسلم عن ذكر الله وعبادته ونشر دعوته بحسب ما يرى التبليغيون.<sup>133</sup>

أما التيار السلفي، فهو تيار محافظ بطبيعته وشديد التمسك بالتعاليم والعقيدة الدينية التي أقرها السلف الصالح من الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين.<sup>134</sup> وترتبط السلفية بما يعرف بالدعوة الوهابية، التي أسسها الإمام محمد بن عبد الوهاب في نجد، والتي حققت انتشاراً واسعاً بعد أن تبناها محمد بن سعود كمذهب للدولة السعودية في عام



1745م.<sup>135</sup> ونقطة الانطلاق في الدعوة السلفية هي التوحيد ورفض التأويل وغريب التفسير، وترى أن الطريقة الوحيدة للحياة الفاضلة هي في اتباع القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ والامتناع عن اللجوء إلى التفسيرات الذاتية للعقيدة، ما يعني غياب التعددية والتجديد، فأى رأي يخالف ما قال به السلف الصالح هو إما مرفوض وإما موضع تشكيك على الأقل من وجهة نظر الجماعة السلفية. ولكن السلفيين في الوقت نفسه يرون أنهم يطبقون المبادئ الدينية الصحيحة التي يتم استنباطها من خلال المصدرين الرئيسيين وهما القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. وبحسب رأيهم، إذا اتبع المرء مسارهم وطريقتهم، فهو سيصل إلى الحقيقة المعصومة وغير المعرضة للشوائب.<sup>136</sup>

وهناك العديد من الجماعات السلفية التي تشارك فيما بينها في الاعتماد على مبادئ مستمدة من المصادر الرئيسية الأربعة (القرآن والسنة والإجماع والقياس)، ولكنها تختلف في رؤاها ومواقفها تجاه نشر الدعوة والفكر الإسلامي وممارسة السياسة فيما يذهب أحد تيارات السلفية، وهو السلفية الجهادية، إلى تبني نهج أكثر تشدداً، وتعتبر أن العنف وحمل السلاح يساعدان على تغيير الأمر الواقع، وقد تُدرج في قاعدة بيانات أعدائها المسلمين المبتعدين، من وجهة نظرها، عن الصراط المستقيم وتطبيق شريعة الله وإجماع الفقهاء وجمهور الأمة.<sup>137</sup> وسأتناول تيارات السلفية بمزيد من التفصيل والإيضاح لتبيان الفروقات بين هذه التيارات في الفصل الرابع من هذا الكتاب.



ويعبر حزب "النور" المصري عن التيار السلفي في جمهورية مصر العربية، وقد أنشئ بعد احتجاجات 25 يناير 2011م، التي أطاحت الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك. والحزب - كهيئة سياسية - تجاوز ما كان يعتبر أسساً متعارفاً عليها في الطرح السلفي، والتي كانت تقضي بالامتناع عن السياسة؛ لأنها تبعد المؤمنين عن سبيل الله؛ إذ كان السلفيون المصريون قبل ذلك يكتفون بالدعوة والوعظ والإرشاد، وعدم التدخل في السياسة، معتبرين المعارضة خروجاً على ولي الأمر المسلم. ويقول أحد الباحثين: إن السلفيين أساساً لم يؤيدوا التغيير بسبب ذلك المبدأ، وعندما قرروا تحويل أنفسهم إلى حزب سياسي، لا قوا الانتقاد من شيوخ سلفيين آخرين رفضوا التأسيس،<sup>138</sup> وأيضاً من جماهير المحتجين الذين لم يحصلوا على تأييدهم الكامل، ولكنهم مع ذلك قرروا دخول المعتزك السياسي<sup>139</sup> في الانتخابات البرلمانية عام 2012م وفي تعديل الدستور بعد تنحية الرئيس الأسبق الدكتور محمد مرسي، والاستفتاء على الدستور الأخير في يناير 2014م.

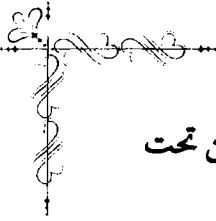
حتى إن نائب رئيس مجلس إدارة الدعوة السلفية، ياسر برهامي، قال في معرض كلامه عن الدستور المصري، الذي تم إقراره عام 2014م بعد إطاحة حكم الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية، إنه مُرضٍ وكافٍ لاحتوائه على مبادئ تدافع عنها الحركة السلفية،<sup>140</sup> مثل الإجماع وشرعية القوانين فيه من ناحية التزامها بالمبادئ الدينية، مستخدماً الكثير من التعابير والتفسيرات التي هي بعيدة كل البعد عن

المطالب الأساسية والواضحة والمباشرة التي كان السلفيون يطرحونها قبل إطاحة حكم الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك. كما أنه جنح إلى الكلام عن المتاح والممكن، والتركيز فقط على ما هو مطلوب شرعياً؛ بمعنى أن حزب النور السلفي كان مستعداً من أجل الانخراط في السياسة أن يغير تفسيره الحرفي للدين.<sup>141</sup>

وتمثل حركة "أنصار الشريعة" السلفية في الجمهورية التونسية تياراً مغايراً للسلفيين المصريين؛ حيث اختارت المجموعة التونسية الجهاد وسيلة لفرض نفسها سياسياً واجتماعياً. وللحركة امتداد في دولة ليبيا والمناطق الشرقية من الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، وقام تنظيم "القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي"، بتعيين خالد الشايب (الملقب بأبي لقمان) زعيماً للحركة.<sup>142</sup> وحركة "أنصار الشريعة" ذاتها تعود إلى بداية الثمانينات من القرن العشرين الميلادي، لكنها تعرضت لضربات قوية على يد النظام التونسي أيام الرئيس الأسبق الحبيب بورقيبة. وقد عاد الجهاديون التونسيون إلى الساحة مرة أخرى مع احتجاجات 2011م، حين استشعروا أن لديهم فرصة ذهبية لتأكيد موقعهم السياسي والديني، ولكن في الوقت نفسه، أعلنوا أنهم ضد الديمقراطية التونسية التي جاءت بها هذه الاحتجاجات وما تلاها من تحولات. و"أنصار الشريعة" التونسية تؤكد مرة أخرى أن الإسلام السياسي، مهما كانت هويته وتوجهه، ديمقراطياً أو سلمياً أو مروجاً للعنف ومستخدماً له، فإنه يعمل على تأسيس حكمه الخاص به، بالرغم من رفض بعض فصائله الأساسية للعمل السياسي.<sup>143</sup> ولهذا يمكن

القول إن ما كان يسمى الجماعات الدعوية الإسلامية، عدا الحركة التبليغية، قد أصبحت عنواناً فارغاً لما كان يُظن أنه جماعات دينية بحثة لا تأبه - أو تهتم - بالوصول إلى كرسي الحكم أو التحكم في الشعب.

3. **التنظيمات الجهادية:** وهي المؤمنة بالكفاح المسلح في ثلاثة مسارات عامة: في الداخل ضد الأنظمة التي لا تعتبرها إسلامية بشكل كافٍ ولا تعتقد أن الحكام فيها يطبقون شرع الله؛ وفي الخارج ضد من تعتبرهم مغتصبين لأراضٍ عربية وإسلامية، وضد من تعتبرهم هذه التنظيمات "كفاراً" في مختلف أرجاء العالم؛<sup>144</sup> ومن ثم يمكن مهاجمتهم أينما وجدوا.<sup>145</sup> ويعد تنظيم "القاعدة" وفروعه التابعة في شمال إفريقيا أو المغرب العربي وشبه الجزيرة العربية وجمهورية الصومال وجمهورية أفغانستان الإسلامية وجمهورية باكستان الإسلامية وجمهورية الشيشان، وتنظيم "الدولة الإسلامية" (داعش)، وغيرها من أخطر هذه التنظيمات على الإطلاق. كما يمكن هؤلاء الجهاديين محاربة أنظمة معينة يعتبرونها "كافرة" و"ظالمة"<sup>146</sup>

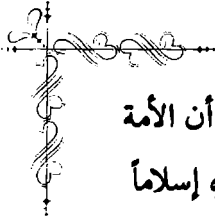


التنظيمات الجهادية خرجت في معظمها من تحت  
عباءة الإخوان المسلمين

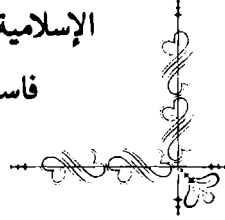


ولقد حاول الباحثون دراسة أصل التشدد عند التنظيمات الجهادية في الإسلام السياسي، التي خرجت في معظمها من تحت عباءة الإخوان المسلمين التي تعد التنظيم الأم، ودرسوا أسباب الإرهاب الناتج من الفكر الجهادي المتشدد والسلفية الجهادية، ووجدوا أنه يمكن تجميع هذه الأسباب في أنواع عامة منها: الأسباب النفسية، وأهمها المشكلات المرّضية والحرمان، والأسباب المجتمعية، وأهمها الوضع الاقتصادي وشؤون الحكم والسلطة، والأسباب المتعلقة بالوضع الدولي، وأهمها الهيمنة الخارجية ووجود قوى إقليمية أو دولية داعمة لهذه التنظيمات والدول الفاشلة التي تعد بيئة مناسبة لنمو هذه التنظيمات.<sup>147</sup>

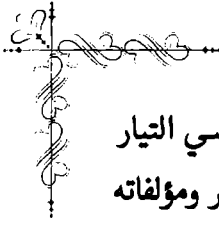
ولكن مهما كانت أسباب انتشار الأعمال الإرهابية التي تنفذها التنظيمات الجهادية، يبقى أهم هدف من هذه الأعمال هو إيصال رسالة إلى جمهور المسلمين وغير المسلمين معاً، بأن للقائمين بهذه الأعمال قضية يريدون حلّها أو أنهم يحاولون الاقتصاص من أولئك الذين ساعدوا في وجودها من الأساس، بصرف النظر عن مدى عدالة هذه القضية. فالجهاديون المتشددون الذين يفجرون أنفسهم ضد أهداف عسكرية أو مدنية، ويقتلون عشرات وربما مئات الضحايا، مسلمين وغير مسلمين، لا يأبهون بالخسائر البشرية والمادية التي يتسببون بها، ما يعني أن الهدف الأساسي هو إيصال رسالة معينة مهما كان الثمن.<sup>148</sup>



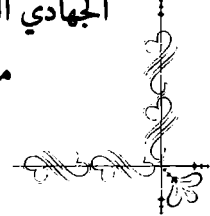
أبو الأعلى المودودي يرى أن المشكلة تكمن في أن الأمة  
الإسلامية قد ضعفت بسبب ممارستها لما يعتبره إسلاماً  
فاسداً ملوثاً بالأفكار والحضارة غير المسلمة



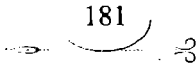
ويرى باحثون كثر أن الأساس في تطور هذا العنف هم المنظرون  
الأوائل في الفكر الجهادي، مثل أبي الأعلى المودودي في جمهورية الهند،  
وحسن البنا وسيد قطب اللذين ينتميان إلى جماعة الإخوان المسلمين في  
مصر.<sup>149</sup> فالمودودي كان يرى أن المشكلة في الأساس هي أن الأمة  
الإسلامية قد ضعفت بسبب ممارستها لما يعتبره إسلاماً فاسداً ملوثاً  
بالأفكار والحضارة غير المسلمة.<sup>150</sup> كما رأى أن قبول حكم غير  
المسلمين والمفاهيم والأنظمة غير الإسلامية إهانة لشرع الله، والحل  
الوحيد هو في تأسيس الحكم الإسلامي والسيطرة على كل تأثير من  
المنابع غير الإسلامية. وانتهى إلى الوعظ بأن الطريقة العملية الوحيدة  
لإنجاز هذا الحل تكمن في الجهاد، واستخدام العنف لتحرير  
المجتمعات الإسلامية من الاحتلالين الغربي والهندوسي ومن الفكر  
الجاهلي الدخيل على الإسلام.<sup>151</sup>



سيد قطب مُنظر الإخوان المسلمين أحد مؤسسي التيار  
الجهادي العنيف في الإسلام السياسي المعاصر ومؤلفاته  
مرجع للمتطرفين والجهاديين المتشددين



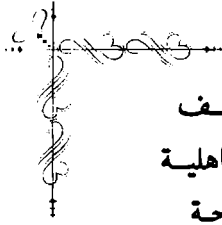
أما بالنسبة إلى حسن البناء وسيد قطب، فلقد قدما في كتب عدة، "الجهاد" للبناء و"في ظلال القرآن" و"معالم في الطريق" لسيد قطب،<sup>152</sup> نموذجين وطريقتين مختلفين لإعادة تحقيق سيطرة الإسلام النقي، وفقاً لرؤيتهما الأيديولوجية، ضد الهيمنة الغربية ونشر مبادئ الدين الصحيحة وتعاليمه عند المسلمين وتحقيق نهضتهم. وقد تحدث البناء في رسائله عن التدرج في تحقيق هذا البرنامج، مبتدئاً بالعمل في المدارس والجوامع والمصانع والمقرات الاجتماعية، لتقديم خدمات اجتماعية يحتاجها الفقراء والمعدمون.<sup>153</sup> وقد يكون ما دفع البناء إلى اختيار التدرج في برنامجه كونه عاش في دولة مدنية خيم عليها سلام أهلي في ظل الاحتلال البريطاني الغربي، وهو ما أثر، على الأقل في بداية دعوته حتى أوائل الثلاثينيات، في لجوئه إلى الدعوة والإرشاد وتوسيع نفوذ جماعة الإخوان المسلمين، بدلاً من اختيار التشدد في طرحه السياسي والديني.



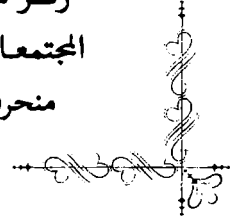
أما سيد قطب فيعتبر أحد منظري التيار العنيف في الإسلام السياسي المعاصر، وهو عضو سابق في مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين، وتأثر بفكر أبي الأعلى المودودي وحسن البنا،<sup>154</sup> وتعد كتبه ومؤلفاته مرجعاً لأكثر المتطرفين والجهاديين المتشددين، لتبرير تحولهم إلى العنف وهجماتهم على كل ما لا يؤمنون به في المجال السياسي القريب؛ أي في البلدان العربية والإسلامية،<sup>155</sup> والآخر البعيد، أي الدول غير الإسلامية، خاصة الغربية، مثلما حدث في عشرات الهجمات والاعتداءات التي شنتها التنظيمات الجهادية ضد المدنيين في مناطق ودول شتى إسلامية وغير إسلامية. وقد أدى فكر سيد قطب الذي أراد نشر توجهات جماعة الإخوان المسلمين خلال الحقبة السياسية التي سيطرت فيها الوطنية المدنية على الواقع المصري في عهد الرئيس الأسبق جمال عبدالناصر، إلى سجنه لسنوات طويلة ثم إعدامه عام 1966م.<sup>156</sup>

ويتميز فكر سيد قطب بالنسبة إلى مؤيديه بكونه بسيطاً ومباشراً ولا ينطوي على التباسات وتعقيدات فقهية، أما من الناحية التطبيقية، فقد ركز قطب على استراتيجية التغيير من أعلى الهرم الاجتماعي والسياسي، من خلال التخلص مما كان يعتبره قادة وحكومات جاهلية، لا تحكم شعوبها بالطريقة الإسلامية المثلى، ولا تحارب الدول والأنظمة الغربية التي تسيطر على مقدرات الأرض الإسلامية وتحتلها.



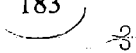


ركز سيد قطب في أفكاره على وصف  
المجتمعات الإسلامية بأنها مجتمعات جاهلية  
منحرفة عن التعاليم الإسلامية الصحيحة



وينطلق سيد قطب في أفكاره التي ضمنها كتابه معالم في الطريق، من وصف المجتمعات الإسلامية التي كانت قائمة وقتذاك بأنها مجتمعات جاهلية منحرفة عن التعاليم والقيم الإسلامية الصحيحة، وهو هنا، كما يرى أحد الباحثين، لا يستثني مذهباً أو ملة من ملل الإسلام من دائرة التكفير والاستهداف، كما لا يفرق بين الدول ورعاياها؛ لأنها معاً وعاء الضلالة والانحراف عن الدين الحنيف، ويتم الدولة بأنها راعية هذا الانحراف عن شرع الله والعبادات ونشر مظاهر الإفساد الاجتماعي والأخلاقي، من خلال نشر الثقافات الغربية الكافرة، معتبراً أنه لا سبيل لتقويم المجتمع الإسلامي وإعادةه إلى طريق الدين، سوى بتطبيق "الحاكمية" التي بموجبها، لا شرع ولا حكم إلا لله.<sup>158</sup>

ويلاحظ في أفكار سيد قطب وغيره من منظري الفكر الجهادي، معارضتها الواضحة لكثير من القيم والأفكار الحديثة، فالجهاديون يهاجمون الحرية وأفكار حقوق الإنسان والحداثة والقومية، ويفهمونها

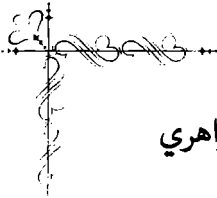


بشكل مغاير تماماً للمفاهيم العامة المتعلقة بها، ويعتبرونها انعكاساً لسيطرة الغربيين على الخطاب السياسي والاجتماعي العربي والإسلامي. فالحرية بالنسبة إليهم هي الحرية للقيام "بالعمل الصالح" وفقاً لفهمهم الديني الضيق لهذا المصطلح، وليس الحرية للقيام بما يشاء المرء كما يقول الغربيون. والعمل الصالح بالنسبة إليهم هو العمل باتجاه تطبيق حكم الله على الأرض، أو ما يعرف بالحاكمية (السيادة)، وليس الخضوع للعواطف والغرائز أما حقوق الإنسان فهي ليست حقوق المرء، بل هي فرائض عليه لاتباع سبيل الله. وفكرة المدنية (وهذا مشترك مع غيرهم من فصائل الإسلام السياسي)، تتعارض وفقاً لهم مع الإسلام الذي يركز على الدين والدولة معاً. أما القومية، فهي تنحو باتجاه فصل المسلمين وإبعادهم عن بعضهم بعضاً، وهذا خطأ لأن الأمة الإسلامية واحدة، وأهدافها واحدة وتعمل على تحقيق وحدتها الدينية لخدمة الله وشريعته.<sup>159</sup>

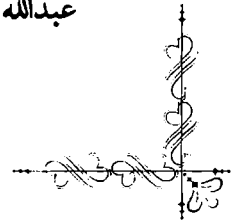
وكما يرى أحد الباحثين، فإن ما يسمى اليوم الإسلام السياسي ما هو إلا إسلام متشدد وأصولي ومسيّس للغاية. وهو يستخدم لأغراض أكثر من دينية وأن الغرض منه تخريب عقلية الأمة وفرض رأي معين عليها بدل السماح لها بأن تقرر حياتها وتوجهها بنفسها.<sup>160</sup>

وإلى جانب كون تنظيم "القاعدة" حركة جهادية قتالية تحارب على أرض الواقع وتقوم بهجمات ضد أهداف منها ما هو محلي ومنها ما هو عالمي، فإنها أيضاً حديثة في عملها وتستخدم التقنيات الحديثة في

الاتصال والتجنيد والتدريب وتنفيذ العمليات، وكأنها حكومة تساهل على مؤسسات وتمول عملياتها. ولقد تمكنت "القاعدة" وتنظيمات جهادية متحالفة معها أو بعيدة عنها، من استخدام التقنيات الحديثة للتجنيد ونشر دعايتها من خلال تأسيس مواقع إلكترونية والتواصل مع وسائل الإعلام المتقدمة بلغات متعددة، حتى تأسس محطاتها الإعلامية الخاصة المسموعة ولكن غير معروفة المكان. و"القاعدة" اليوم، كما يقول المفكر السياسي الفرنسي جيل كيبيل، لا تسيطر على أرض يمكن احتلالها، أو نظام يمكن تغييره، ولكنها باستخدامها التقنيات تبدو تنظيمياً حديثة ومتطورة، كما أن زعيمها السابق ومؤسسها أسامة بن لادن لم يكن شخصاً نوأماً للوهابية، بل كان متماشياً مع الأوضاع الحياتية العصرية وساعياً إلى تنفيذ أفكاره وقناعاته وترجمتها إلى خطط وأعمال إرهابية توظف فيها جميع الوسائل الحديثة المتاحة، سواء على صعيد استخدام أسلحة و متفجرات متقدمة أو التجنيد والاستقطاب والتواصل بين عناصر التنظيم عبر وسائل الاتصال الحديثة.<sup>161</sup>



عبدالله عزام وأسامة بن لادن وأيمن الظواهري  
من أبرز تلامذة الفكر القطبي



ويعد فكر "القاعدة"، الذي انطلق من أفكار سيد قطب وأبي الأعلى المودودي، هو التعبير الأمثل عن الفكر الجهادي، ومن تلامذة الفكر القطبي عبدالله عزام وأيمن الظواهري، اللذان ساعد كل واحد منهما بطريقة مختلفة، في جذب أسامة بن لادن إلى هذا الفكر بعد لقائه في جمهورية أفغانستان الإسلامية، في أثناء الحرب ضد السوفيت. وبعد اغتيال عزام في ظروف غامضة في جمهورية باكستان الإسلامية عام 1989م،<sup>62</sup> وتوحد "مكتب الخدمات" الذي كان يقوده ابن لادن، مع جماعة "الجهاد المصرية" التي كان يقودها الظواهري، على شكل تنظيم "القاعدة"، تبلورت نقلة نوعية هائلة في الفكر الجهادي، بحيث أصبح التركيز على البعد العالمي للجهاد، وبالتحديد على محاربة الولايات المتحدة الأمريكية بهدف استنزافها وإضعافها من خلال الحروب في أنحاء العالمين العربي والإسلامي، حتى تتخلى عن دعم إسرائيل والأنظمة العربية "الفاسدة" بحسب مزاعم التنظيم، بحيث يمكن بعد ذلك مهاجمة الولايات المتحدة الأمريكية والنيل منها على يد "القاعدة" وحلفائها.<sup>63</sup> ومن ناحية ثانية، قد يكون أسامة بن لادن والظواهري قررا الهروب إلى عدو الخارج لصعوبة العمل على إسقاط عدو الداخل وهو الأنظمة العربية والإسلامية، أو اعتقادهما أن تركيزهما هذا على العدو الخارجي سيستقطب الدعم لـ "القاعدة" من شعوب العالمين العربي والإسلامي.

وقبل "القاعدة" وتفرعاتها، كان هناك العديد من الأحزاب المتبينة للنظرة المتشددة في الدين، ومنها "حزب التحرير" الإسلامي الذي

تأسس في القدس عام 1953م،<sup>164</sup> وهو تنظيم محظور في العديد من دول العالم، وتنتشر قياداته في عدد من الدول العربية والإسلامية.<sup>165</sup> ويرى هذا الحزب أنه ليس في الإسلام ما هو متطرف أو وسط، بل هناك حقيقة دينية أزلية تقول إن كل من لا يؤمن بالإسلام فهو كافر ويجب إجباره على الإيمان بالدين الإسلامي أو على الخضوع في الدولة الإسلامية كشخص من أهل الذمة. وليس هناك خيار سوى مصارعة الكفار بالجهاد والدم، إذا هم امتنعوا عن قبول الدعوة الإسلامية. وهذا الصراع المادي الجهادي يأتي بعد الصراع الفكري. ويرى هذا الحزب أن الضعف الحاصل في الأمة الإسلامية ليس إلا انعكاساً للتدخلات الخارجية القديمة منذ الحروب الصليبية والجديدة في عصر الاستعمار والاحتلال، ولكن الأمة الإسلامية لا ترى بديلاً للقتال في سبيل تحريرها الديني والسياسي من خلال مقارعة الغرب الكافر في حروب منها الفكري ومنها الدموي والمادي. والمهم في طرح الحزب هو اعتباره أن ما يسمى الإسلام المعتدل خطأ لا يحتمل؛ إذ إنه ليس في الإسلام اعتدال وإنما تطبيق حرفي للعقيدة والإيمان كما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

4. حركات التحرر الوطني الإسلامية: هناك حركات تنتمي فكرياً وعقائدياً إلى تيار الإسلام السياسي، وهي عاملة في محيطها الإسلامي، وتشكل في الوقت نفسه نواة وعنصراً أساسياً في حركات التحرر الوطني في بلادها. وتمتد هذه الجماعات جغرافياً من شرق العالمين العربي والإسلامي إلى غربها. وسأركز هنا على حركتين من هذا النوع، إحداهما إسلامية سننية

والأخرى إسلامية شيعية؛ لمعرفة إذا ما كان الاختلاف المذهبي يغير من فكريهما أو من انتهاتهما إلى تيار الإسلام السياسي الأساسي.<sup>167</sup>

وأولى حركات التحرر الوطني المدعوم بالفكر السياسي الإسلامي هي "حركة المقاومة الإسلامية" (حماس)، في فلسطين التي تحكم قطاع غزة منذ عام 2007م. وباختصار، تأسست حركة حماس عام 1987م، مع بداية الانتفاضة الفلسطينية الأولى، ولكن بعد أن كان التيار الجهادي الإسلامي قد شكل حركات له مثل حركة الجهاد الإسلامي التي تأسست عام 1981م، ومجموعة أحمد ياسين التي تأسست عام 1983م. وجدير بالذكر أن تلك الفترة كانت قد شهدت تغيرات فكرية وعملية عدة في الواقع والفكر الفلسطيني؛ حيث بدأ أولئك المنتقدون لمنظمة التحرير الفلسطينية، بإظهار إرادة لتشكيل فصيل منافس للمنظمة، التي أصبحت باعتقادهم متقاعسة عن واجب العمل على تحرير فلسطين، وسمحت بأن يفقد العالمان الغربي والعربي اهتمامهما بالقضية الفلسطينية العادلة. كما بدأت طلائع العمل الجهادي الإسلامي في الوسط الطلابي الشاب، الذي أخذ على نفسه عملية المواجهة اليومية مع الاحتلال الصهيوني للضفة الغربية وقطاع غزة، ثم تطور العمل الجهادي المسلح لحركة "حماس" من مجرد هجمات بالسكاكين على جنود الاحتلال الإسرائيلي إلى تأسيس جناح عسكري تحت اسم "كتائب عز الدين القسام" في نهاية عام 1991م.<sup>168</sup>

وحماس كانت - ولا تزال - تُعتبر جزءاً من الجماعات الدينية السياسية وهي فصيل تابع لجماعة الإخوان المسلمين، ما يعني أن الإسلام

السياسي الذي يصنف بأنه غير عنيف يمكن أن تكون له حركات تابعة تؤمن باستخدام القوة.<sup>169</sup> فحركة "حماس" كالجماعة الأم في جمهورية مصر العربية تؤمن بالدولة الدينية؛ حيث لا ينفصل الدين عن السياسة.<sup>170</sup> وقد شرعت غداة سيطرتها على قطاع غزة عام 2007م، في العمل على تقييد الحريات الشخصية والاجتماعية، وإن لم يكن الأمر يصل إلى فرض اللباس الكامل وقواعد السلوك الموجودة في دولة إسلامية كالجمهورية الإسلامية الإيرانية ولكن العامل الأكبر المؤثر اليوم في الحركة وتطورها وقدرتها على البقاء كحركة إسلامية، هو كونها حركة مقاومة لإسرائيل؛ بمعنى أنها تضع نفسها كجزء من حركة التحرر الوطني الفلسطيني، فهي لا تؤمن بأي حق لليهود في فلسطين، وإن كانت تقبل حلاً مرحلياً وهدنة مؤقتة مع إسرائيل بحدود عام 1967م، بانتظار إيجاد المشروع العربي الإسلامي المتكامل لتحرير كل فلسطين التاريخية، من النهر إلى البحر؛ إذ إن الصراع مع الاحتلال الإسرائيلي في منطق الحركة هو "صراع وجود وليس صراع حدود"

أما الحركة الثانية فهي "حزب الله" اللبناني، وهو يشكل جمعاً لعدد من المفاهيم والأيدولوجيات والممارسات التي لا تنحصر بتيار الإسلام السياسي، وإن كانت تعتبر مرادفة له. فالحزب يشكل رأس الحربة الأقوى للجمهورية الإسلامية الإيرانية ذات الأيدولوجية الدينية السياسية الشيعية، التي تحكم الدولة والمجتمع باسم عقيدة ترتكز على قاعدة النيابة أو الوكالة عن الإمام الغائب والتمهيد لظهوره.<sup>172</sup> وفي هذا السياق يرى

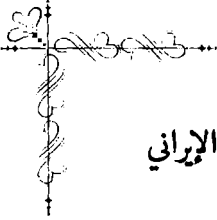
أحد الباحثين أن "حزب الله" يعتبر امتداداً للأحزاب والجماعات الشيعية في الجمهورية اللبنانية والمنطقة، ولكن لا يمكن دراسته كغيره من المنظمات والجماعات الدينية المعاصرة، وبالتحديد لأنه طور لنفسه سجلاً إضافياً في المواجهة مع إسرائيل.<sup>173</sup> وتشكل الحزب نتيجة للاجتياح الإسرائيلي للجمهورية اللبنانية عام 1982م، بدعم إيراني قوي ودور سوري أساسي بسبب الوجود العسكري السوري في الجمهورية اللبنانية؛ حيث تمكن الحرس الثوري الإيراني من دخول البلاد والقيام بالتدريب والتعبئة اللازمة وتحضير المحيط والبيئة والأرض. وكان تشكيل الحزب من الناحية السياسية، التي لا يغيب عنها البعد الديني، تعبيراً عن تشدد استحكم بالطائفة الشيعية في الجمهورية اللبنانية بعد الاجتياح الإسرائيلي وعززها الدعم الإيراني، وتراجع دور حركة "أمل" الشيعية.<sup>174</sup> و"حزب الله" كان في الأساس من دعاة إسقاط النظام السياسي اللبناني وما يسمى المارونية السياسية اللبنانية - حيث رئيس الجمهورية من المسيحيين الموارنة - وتأسيس دولة إسلامية على غرار الجمهورية الإسلامية الإيرانية.<sup>175</sup>

ويقول أحد الباحثين إن حزب الله اللبناني قد بدأ خلال حقبة الثمانينات بتعريف نفسه باعتباره تابعاً لولاية الفقيه في الجمهورية الإسلامية الإيرانية وهويته التي أعلنها كانت شيعية صريحة، أما علاقته بالنظام الإيراني فكانت ولا تزال دينية وسياسية في آنٍ واحد.<sup>176</sup> ويقول أيضاً:

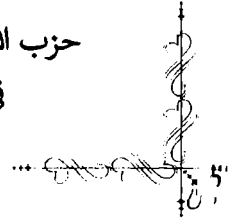
إن النزعة الدينية الشيعية كانت غالبية على النزعة اللبنانية في أدبيات "حزب الله" وممارساته عند التأسيس. ولكن المشكلة في الفترة بعد الثمانينات



جاءت من حقيقة أن الحزب اتخذ قراراً استراتيجياً بالدخول في السياسة ومحاولة التأثير في الحكم، في دولة متعددة الطوائف والأحزاب، ما جعل طرحه الديني المتشدد صعباً للغاية، وأخاف الكثيرين حتى من حلفائه غير الشيعة، ما أنتج محاولة جاهدة عند الحزب وقادته للابتعاد عن هذا الطرح، والاستعاضة عنه بالتركيز على انتقاد النظام العالمي الجديد الذي يراه الحزب منحازاً للدول الرأسمالية والغربية بشكل عام.



## حزب الله اللبناني هو رأس حربة النظام الإيراني في شرق البحر الأبيض المتوسط



وفي واقع الأمر، ومع متابعة أفكار الحزب وتصرفاته في الآونة الأخيرة، خاصة منذ انتهاء العدوان الإسرائيلي ضد لبنان عام 2006م، يظهر الحزب على أنه تمدد غريب داخل الجسد السياسي اللبناني. فهو مسلح كأبي دولة وقادر على خوض أي مواجهة عسكرية، وهو قابض على الشارع الشيعي في الجمهورية اللبنانية، ليس فقط بحكم وجوده كأحد الممثلين السياسيين للشعبة اللبنانية (الممثل الآخر هو حركة "أمل")، بل لأنه نجح في إخافة الشيعة من محيطهم السني والعربي الأوسع، ونجح في تجنيد آلاف المقاتلين منهم. والحزب أيضاً هو رأس حربة النظام الإيراني في شرق البحر الأبيض المتوسط، ويقاتل بكل قوته في الجمهورية العربية السورية إلى جانب نظام الرئيس بشار الأسد. ويُتهم الحزب بأن له دوراً

واضحاً في تأجيج الفتنة الطائفية في الشرق العربي وفي منطقة الخليج العربي. وكل هذا بينما يستمر في خطابه الإعلامي والسياسي في الدفاع أولاً، عن هويته الدينية الشيعية، وثانياً، عن دوره في محاربة ما يراه مؤامرة على "المقاومة" الإسلامية، وثالثاً، عن الشيعة السياسية في الجمهورية اللبنانية التي أصبحت تشكل خطراً ليس على امتيازات الطوائف الأخرى فحسب، بل أيضاً على حقوق تلك الطوائف. حتى إن الحزب أصبح يمثل تهديداً حقيقياً لبقاء الوطن اللبناني بسبب ارتفانه للسياسة الإيرانية في الجمهورية العربية السورية والجمهورية اللبنانية.<sup>178</sup>

وما يجمع هذه الأنواع المختلفة من الجماعات الدينية السياسية، هو استفادتها من الإشكاليات التنموية التي شهدتها العديد من الدول العربية والإسلامية وتوظيفها في التوسع في المجال الاجتماعي والسياسي الإسلامي، خاصة في العالم العربي، وانتقادها للفساد المالي والإداري والسياسي في الدول العربية والإسلامية، واعتبارها أن فقدان العدالة الاجتماعية هو نتاج لابتعاد السياسيين عن التعاليم الدينية الصحيحة والتزاماتهم السياسية في خدمة الشعوب. كما كانت هذه الجماعات قبل اندلاع موجة التغيير السياسي الأخيرة في العالمين العربي والإسلامي، تسعى إلى طرح نفسها باعتبارها بديلاً مناسباً فاعلاً للأنظمة الحاكمة. واتضح للجميع بعد أن وصلت الجماعات الدينية السياسية إلى السلطة في بعض الدول العربية والإسلامية أنها غير معصومة كما كانت تقول، ومعرضة للفشل والإخفاق كغيرها من المنظمات والأحزاب والتيارات السياسية المدنية التي سبقتها.

## رابعاً: تقييم فكر الإسلام السياسي

تعددت الانتقادات الموجهة للأرضية الأيديولوجية للإسلام السياسي وممارساته، منذ تأسيسه كحركة تستخدم الدين لتطبيق مشروعها السياسي. ويمكن تركيز الانتقادات على الأمور الأساسية التالية:

أولاً: فكرة إعادة بناء نموذج الخلافة: إن المركز العقائدي للإسلام السياسي الذي يطرح أحقية استنساخ نموذج الخلافة وأهميتها ومركزيتها، خاطئ في الاعتقاد بقابلية هذه الفكرة للتطبيق، وأنه الجواب الصحيح للمشكلات التي تواجه العالمين العربي والإسلامي، فالتطور الذي شهده المجتمع البشري منذ عصر الخلفاء الراشدين وتعقد بنية المجتمعات وتركيباتها، فرض على الجميع - مسلمين وغير مسلمين - تطوير مؤسساتهم وهياكلهم للاستجابة لهذه التطورات، وإدخال معايير حياتية غير دينية على المحدد الديني للحياة.

كذلك فإن هذا الأمر ليس موضع اتفاق بين الجماعات الدينية السياسية نفسها، فحلم دولة الخلافة، كما يقول أحد الباحثين، يثير الجدل بين الإسلاميين أنفسهم، خاصة بين المتشددین السلفيين والتيارات التقليدية التي وافقت على الاندماج في العملية السياسية، وبين الإسلاميين والتيارات المدنية التي تخشى سيطرة الفكر الديني على الدولة، بمن فيها من فئات قد لا تؤمن بالفكر السياسي الإسلامي، أو تنتمي إلى طوائف أخرى.<sup>179</sup>



## الإخوان المسلمون يحاولون إحياء الخلافة كوسيلة لتطبيق فكرتهم الأيديولوجية بشأن "أستاذية العالم"



وقد يقول بعض قادة الجماعات الدينية السياسية ورموزها، إن ما يقصدونه اليوم من دولة الخلافة ليس بالضبط ما يفهمه الآخرون، وذلك بالرغم من قول مرشد جماعة الإخوان المسلمين، محمد عبدالمجيد بديع، إن الجماعة قد ساعدت على إعادة إحياء الخلافة كوسيلة للمسلمين لـ "أستاذية العالم"<sup>180</sup> وهو الأمر الذي يحاول الإخوان المسلمون إعادة تفسيره بالقول إن المقصود من قول بديع في مطلع عام 2011م كان مجرد تذكير بأن ما حصل من إطاحة لنظام الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك، ما كان إلا خطوة لتحقيق ما تريده الشعوب العربية من مشروع نهضوي إسلامي، وهو ما سيزيد التقارب بين الدول العربية والإسلامية، حسب رأيهم. ويرى هؤلاء أن الخلافة ليست خلافة بمسماها القديم، ولكن بشكل يحاكي الواقع الحديث.<sup>181</sup> بيد أن الاعتقاد بإسهام إحياء الخلافة في إصلاح أمر العالمين العربي والإسلامي يتجاهل الكثير من القضايا والمتغيرات المؤثرة في ذلك؛ إذ إن الاعتقاد أن الدولة الإسلامية الأولى كانت خالية من المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مخالف للمسيرة التاريخية لتلك الدولة ومتعارض مع ما كتب عنها وعن مشكلاتها، فكل كيان أو دولة لها مشكلاتها الخاصة بها، والتي تتفاوت في حدتها وكيفية مواجهتها.

كما أن الاعتقاد أنه من الممكن إعادة توفير الظروف الموضوعية لتلك الخلافة، معاد لقوانين الطبيعة والتاريخ الإنساني أيضاً، ثم إنه من الصعب - مهما كانت الدعوة قوية وقابلة للتحقيق - إقناع غالبية المسلمين بالتعايش مع صيغة حكم تقادمت تاريخياً ولم تعد تمتلك سمات التفاعل والاشتباك الإيجابي المتواصل مع حراك العلاقات الدولية في العصر الحديث، أو الانعزال عن البيئة الدولية في ظل العولمة والاعتماد المتبادل بين الدول، والحاجة الماسة إلى التطور الاقتصادي والتقني والصناعي والثقافي. وأخلص من ذلك إلى أن فكرة إعادة إحياء الخلافة جدلية، يراد منها إقناع المسلمين بالمضي وراء سراب لا يمكن اللحاق به.<sup>182</sup>



يرى بعض الباحثين أن فكرة الخلافة تتنافر مع واقع العصر الحديث وأسس المواطنة السياسية، كونها تجعل من غير المسلمين مواطنين بالإكراه أو مواطنين ناقصي الحقوق



من ناحية ثانية، تتعارض فكرة الخلافة مع واقع العصر الحديث وأسس المواطنة السياسية والاجتماعية، فالإسلاميون لا يرون ضميراً في فرض رئيس للدولة، على سبيل المثال، على أن يكون بالضرورة مسلماً، وهم يختلفون هنا أحياناً حول المذهب الذي ينتمي إليه، حيث يصير كل فريق أن يكون الرئيس من مذهبه، كما يصرون على أن يكون هذا الرئيس رجلاً، ما

يعني عدم أحقية أي مواطن غير مسلم، أو امرأة، في الوصول إلى كرسي الحكم.

ويرتبط هذا الجدل بما يعرف بقضية الولاية الكبرى أو الإمامة العظمى، حيث تشير بعض الفتاوى إلى أن جمهور العلماء قد اتفقوا على ضوابط وشروط معينة لولاية أمر المسلمين، منها اشتراط التكليف بمعنى العقل والبلوغ، فلا تصح الولاية لصبي أو مجنون، لأنها في ولاية غيرهما، فلا يوليان على المسلمين، كما تُشترط الذكورة فلا تصح إمارة النساء، فضلاً عن عدم جواز ولاية الكافر،<sup>183</sup> وهذان الشرطان الأخيران تحديداً صاراً موضع جدل في الآونة الأخيرة، حيث طالبت قيادات نسائية في دول عربية وإسلامية عدة جماعة الإخوان المسلمين والجماعات السلفية بتقديم تفسير واضح وعرض رؤيتهم في قضية "الولاية الكبرى" لحسم جدل تولي المرأة منصب رئاسة الجمهورية،<sup>184</sup> كما انتقل هذا الجدل إلى وضعية غير المسلمين في هذه الدول، حيث ترفض الجماعات الدينية السياسية، بل وبعض الدعاة من غير المحسوبين على هذه الجماعات، إسناد الولاية الكبرى إلى غير المسلم، ما تسبب في توترات سياسية داخلية في دول عربية وإسلامية عدة، كما حدث من احتجاجات للجماعات الدينية السياسية عند تعيين سياسي مسيحي هو باسكوكي تاجاهاجا بورناما عمدة للعاصمة الإندونيسية جاكرتا في نوفمبر 2014م للمرة الأولى منذ نحو خمسة عقود، واعتبر ذلك مؤشراً إلى تجذر الإصلاحات الديمقراطية.<sup>185</sup>

وطبقاً لبعض الباحثين، فإن من شأن تجاهل التباين بين فكرة الخلافة وواقع العصر، أن يمنع تطبيق المواطنة الحقيقية ويجعل من غير المسلمين

مواطنين بالإكراه، أو مواطنين ناقصي الحقوق.<sup>186</sup> ثم إنه ليس هناك آلية تعطي للمواطنين - مهما كانوا - فكرة عن آلية اختيار الرئيس، وهو بعد اختياره سيكون المتحكم في المواطنين؛ إذ إنه سيكون الممثل للدولة في الداخل والخارج.

ثانياً: استمرار الاعتقاد بإمكانية دمج الديني والسياسي: إن الطرح الأساسي عند الجماعات الدينية السياسية، التقليدية منها والمتشددة، السياسية والجهادية، هو أن الإسلام دين ودولة، ولا يمكن فصلهما؛ ومن ثم فإن الدولة المدنية بالنسبة إلى الجماعات الدينية السياسية هي الدولة المعادية للإسلام. والتحليل الفلسفي الديني لهذا الموقف يتعلق بقضية علاقة الإنسان بربه؛ إذ إن الجماعات الدينية السياسية لا ترى أن هناك علاقة فردية، بل إن القرآن الكريم يتعامل مع "جماعة المسلمين"؛ ومن ثم ليس من المنطقي - حسب رأيها - فصل الدين عن الدولة لأن ذلك يعني إلغاء نحو 600 آية قرآنية، كآيات القتال والقصاص وغيرها.<sup>187</sup> من ناحية ثانية، يقول أحد الباحثين إن شعار "الإسلام دين ودولة"، وبالرغم من كونه شعاراً جذاباً وذكياً للكثيرين، فهو من اختراع جماعة الإخوان المسلمين في بدايات القرن العشرين الميلادي، ولم يقله أحد غيرهم قبل ذلك. والشعار أيضاً سياسي "مؤدج" أكثر من كونه تحليلاً للتاريخ الاجتماعي والسياسي للإسلام.<sup>188</sup>

كما أن عملية الإصرار على دمج الدين بالدولة تغطي فشلاً في الإجابة عن أسئلة كثيرة متعلقة بطروحات الجماعات الدينية السياسية

وأفكارها. فإذا أقرت أنه بالإمكان فصل الدين عن الدولة، فإن عليها إيجاد حلول حديثة لمسائل اجتماعية كثيرة، خاصة تلك المتعلقة بقضايا المرأة والمساواة بينها وبين الرجل، والملكية الخاصة وحقوق الإنسان التي تفرض التخلي عن مسألة الحدود كالقتل والبتر والقصاص، وحرية الاعتقاد للمواطنين وممارستها، والموقف من غير المسلمين، ودور الدين في التعليم، ومكانته في أنظمة المعرنة والتعليم والبحوث، وأخيراً، وهو الأهم، دور الشريعة الإسلامية في الحياة اليومية وحكم الدولة.<sup>189</sup> وفي هذا، نجد هناك الكثير من الشبه بين الجماعات الدينية السياسية، السنية والشيعية في هذه الجزئية من طرحها؛ أي القضايا الاجتماعية، واليمين المسيحي واليهودي والمتعصبين المسيحيين، الذين حاولوا منذ الستينيات إدخال تعديلات على الأنظمة التعليمية في الولايات المتحدة الأمريكية، مثل فرض التفسير الديني للظواهر الطبيعية والخلق ووضع المرأة في المجتمع.<sup>190</sup>

وبطبيعة الحال، فإن فصل الدين عن الدولة لا يعني فصله عن المجتمع، فهو راسخ في المجتمع وعاداته وتقاليده وتاريخه، والدولة ليست ديناً ولا مجتمعاً، بل مجموعة مؤسسات وسياسات وأشخاص لحكم المجتمع. والدين أيضاً ليس المجتمع، وإن كان قوة اجتماعية مهمة. وفي هذا الإطار يقول أحد الباحثين:

إن شعار "دين الدولة الإسلام" شعار مضحك، لأنه يجعل منها إنساناً يذهب إلى الجامع ليصلي. والدولة لا تصلي ولا تحج ولا تصوم ولا تدفع الزكاة. والخوف من هذا كله هو في أن الدين يصبح عاملاً في يد



الدولة يستخدم وقتما تشاء. كما يضر هذا بمفاهيم المواطنة والمساواة والقانون.<sup>191</sup>

ويرى الباحث نفسه أن الإصرار في الدستور على اعتبار مبادئ الشريعة، المصدر الرئيسي أو الوحيد للتشريع يجعل أصحاب الديانات الأخرى يشعرون بأنهم مواطنون من الدرجة الثانية، ويعزز لديهم مشاعر السخط وعدم الانتماء، ثم إن المشكلة أيضاً تقع في اعتبار أن التشريع يمكن أن يكون بحسب مبادئ الشريعة، وأن تكون الشريعة "المصدر الرئيسي للتشريع"، لأن ذلك ينفي أهمية القانون والمواطنة.<sup>192</sup>

وقد يكون من الصعب في العالمين العربي والإسلامي تحقيق الفصل بين الدين والدولة بسرعة، ولكن الاستمرار في الخلط بين السياقين يضر بالدين ويجعله عرضة للتلوث بما تأتي به السياسة من شوائب المساومات والصفقات وحماية المصالح، ثم إن هناك مشكلة الأقليات الدينية والعرقية في الدولة الإسلامية؛ حيث لا فصل بين الدين والدولة. ولذا يرى بعض الباحثين أن الجماعات الدينية السياسية بطرحها هذا تغذي العنصرية والفئوية والطائفية على حساب الدولة ومفهوم المواطنة، لأن هذا الطرح يصنف تلقائياً غير المسلمين وكأنهم لا يتمتعون بالحرية والأفضلية نفسها؛ أي إنهم مواطنون من الدرجة الثانية. وهذا يقيهم - من ثم - تحت السيطرة المغلفة بمفهوم التسامح الإسلامي مع الأديان المختلفة.<sup>193</sup>

والواقع أن هذه الممارسات تجافي سماحة الدين الإسلامي، فالدولة الإسلامية عبر تاريخها وفي مراحل قوتها وضعفها، تعايش فيها المسلمون

وغير المسلمين، فلم يجبروا على ترك معتقداتهم أو يكرهوا على الدخول في الإسلام، والقاعدة العظمى في الإسلام أن لا إكراه في الدين،<sup>194</sup> ولذا فقد عاش الذميون وغيرهم في كنف دولة الإسلام من دون أن يتعرض أحد لعقائدهم ودياناتهم؛ فالإسلام لم يقم على اضطهاد مخالفه أو مصادرة حقوقهم أو تحويلهم بالكراهة عن عقائدهم أو المساس الجائر بأموالهم وأعراضهم ودمائهم، وتاريخ الإسلام في هذا المجال أنصع تاريخ على وجه الأرض، ومن المعروف عند جمهور العلماء أنه لو أكره أحد على الإسلام فإنه لا يصح إسلامه،<sup>195</sup> استناداً إلى قول الله عز وجل: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾.<sup>196</sup>

ثالثاً: التفكير بأنه من الممكن بناء أمة إسلامية واحدة على حساب الدولة-الأمة (الدولة الوطنية): تفخر الجماعات الدينية السياسية بإيمانها بفكرة الأمة الإسلامية الواحدة، بدل الإيمان بالدولة-الأمة التي أصبحت عنوان الحياة السياسية في عالم متعدد الثقافات والحضارات والأديان، ومن هذه الجماعات تلك الداعية إلى التنسيق ليس بين الدول الإسلامية فقط، بل مع الدول غير الإسلامية أيضاً، وتلك المتشددة، الداعية إلى إعلان الحرب على كل ما هو غير إسلامي ومن هو غير مسلم، حتى تلك الداعية إلى حرب داخل العالمين العربي والإسلامي لتطهير الدول من الشوائب والمذاهب البعيدة بنظرها عن مبادئ الدين الحنيف؛ أي الطرق الشيعية والصوفية وغيرها.<sup>197</sup> وبيننا نجحت بعض هذه الجماعات في الوصول إلى الحكم في بعض الدول - كالإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية وجمهورية السودان، و"طالبان" في جمهورية

أفغانستان الإسلامية، على سبيل المثال - فإنها لا تزال تدعو إلى العمل على توحيد "أمة المسلمين"، بدل انقسام المسلمين إلى دول مختلفة، يضيع فيها جهدهم الإسلامي وتضيع فيها هويتهم، حسب ما تزعم هذه الجماعات.

كما أن الدعوة إلى العمل "من أجل أمة إسلامية واحدة"، ما هي إلا غطاء للتدخل في شؤون الدول بحجة تغيير الواقع الحالي للمسلمين فيها. فمثلاً، أعطت جماعة الإخوان المسلمين نفسها الحق في تأسيس فروع لها في دول خليجية عربية، كفرعها في دولة الإمارات العربية المتحدة، وبالحاق جمعيات دينية في الدول العربية الأخرى بها، وتوقع الولاء والبيعة لمرشد الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية ممن هم مواطنون غير مصريين، وذلك لأنها غطت نفسها بمبدأ العمل الإسلامي الموحد، وهي بهذا العمل تنتهك سيادة دول أخرى. ويمكن النظر إلى هذا ليس فقط من ناحية التأثير السياسي أو العمل للسيطرة على مقدرات دول أخرى، بل أيضاً من ناحية استخدام الدين كعامل اجتماعي وسياسي مقبول بين أولئك المقتنعين بفكرة التدخل في شؤون الدول الأخرى.<sup>198</sup>

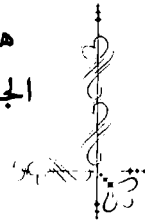
رابعاً: احتكار العمل السياسي وتغييب الشراكة: بعد وصول الجماعات الدينية السياسية إلى الحكم؛ في عدد من دول العالمين العربي والإسلامي، لم يختلف سلوكها السياسي عن غيرها من الأحزاب السياسية المدنية. ولقد وصلت الجماعات الدينية السياسية إلى الحكم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية بعد نجاح الثورة عام 1979م والتخلص من الحلفاء الوطنيين واليساريين والشيوعيين بشكل عام، وفي جمهورية

السودان بعد الانقلاب العسكري المدعوم إسلامياً عام 1989م، وفي جمهورية أفغانستان الإسلامية بعد وصول "طالبان" إلى كابول وانتهاء الحرب الأهلية عام 1996م، وفي الجمهورية التركية بعد عام 2002م، وفي جمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية بعد تغييرات عام 2011م.

وفي كل هذه الأمثلة، برهنت تلك الجماعات على أنها من أصحاب المصالح والأهواء الذين يستخدمون الدين للوصول إلى الحكم والسلطة، برغم المشكلات التي يمكن أن تنجم عن ذلك. وطبقاً لبعض الباحثين، فإن الجماعات الدينية السياسية لم يكن لها فضل في بدء موجة التغيير السياسي في الجمهورية التونسية وجمهورية مصر العربية، وإن ما حدث من حراك سياسي في العالم العربي لا يعطي تلك الجماعات أي حق في الزعم بأنها انتشلت شعوبها مما تعتبره فساداً اتسم به أداء الأنظمة الحاكمة السابقة. كما أنه مع دخول الجماعات الدينية السياسية إلى ساحة العمل السياسي، وجدت نفسها وجهاً لوجه مع تنوع سياسي وثقافي وفكري كبير في مجتمعاتها، واكتشفت أنها لن تستطيع تلوين هذه المجتمعات وتغيير هويتها حسب ما تريد.<sup>199</sup>



هناك خلافات واضحة وتباينات واسعة حول رؤية  
الجماعات الدينية السياسية للحكم والمشاركة السياسية



وهناك الكثير من الخلافات بين الجماعات الدينية السياسية ليس على مستوى العالمين العربي والإسلامي فقط، وإنما داخل الدولة الواحدة أيضاً حول مفهوم هذه الجماعات للمشاركة السياسية ونظرتها إلى الحكم وجوانب الحياة المختلفة، وهو ما يقلص من فرص تعاونها. فمثلاً، هناك اختلافات بين جماعة الإخوان المسلمين والتيار السلفي، وهو ما برهن عليه تطور الأحداث السياسية في جمهورية مصر العربية منذ عام 2011م، ليصبح هذا الخلاف عقبة كبيرة أمام استعادة تعاملها المشترك لتحقيق ما يمكن القول إنه هدف أساسي في إقامة الدولة الإسلامية.<sup>200</sup> فجماعة الإخوان المسلمين اليوم منبوذة شعبياً ومحظورة سياسياً وقانونياً، إذ تعتبرها السلطات في دول عربية عدة جماعة إرهابية، بينما أثر السلفيون التعامل مع النظام الجديد المدعوم شعبياً، والقوى الأخرى في الدولة ومؤسساتها. وعلى سبيل المثال، وافق "حزب النور" على دستور الإخوان المسلمين عام 2012م، ثم تجنب الخوض في مشكلات التخلص من الرئيس الأسبق الدكتور محمد مرسي في صيف 2013م، ليعود ويدعم حركة الجيش، ثم عاد ليبارك الدستور الجديد ويصوت له في يناير 2014م.<sup>201</sup>

وفي الحالة المصرية أيضاً، لم يأبه الإخوان المسلمون لأراء الأغلبية من الشعب المصري التي رفضت محاولة أخونة الدولة ومؤسساتها، في أثناء حكم الرئيس الأسبق الدكتور محمد مرسي. فمع تسريبات حول اقتراحات بمنع استهلاك الكحول أو فرض اللباس الإسلامي أو الحث على الصلاة، والتفكير في منع النساء من ارتياد الشواطئ، فضلاً عن تعيين

كوادر جماعة الإخوان المسلمين وعناصرها في المناصب الرسمية الحيوية، وغير ذلك من دلائل الأخونة، كل هذا أثار قلق الأحزاب والهيئات والقوى الأخرى؛ لأنه لا يتسبب فقط بمشكلات اجتماعية كانت جمهورية مصر العربية بغنى عنها، وإنما لأن له أيضاً تأثيرات اقتصادية سلبية في وقت تعاني فيه البلاد المشكلات الاقتصادية المترامية. وهذا الوضع لم يكن منحصرًا بجمهورية مصر العربية، بل كان له امتدادات في الجمهورية التونسية؛ حيث قالت الحكومة في عدد من المرات إنها قد تلجأ إلى التخفيف من مظاهر المدنية السابقة، مع أنها عادت وتراجعت عن هذه الأقوال.<sup>202</sup>



هناك نحو عشرين مليون عربي ومسلم يعانون البطالة،  
ولم تقدم لهم الجماعات الدينية السياسية سوى  
خطاب أيديولوجي فضفاض يحتمل التأويل



خامساً: غياب البرنامج السياسي: إن المشكلة الأساسية في أداء الجماعات الدينية السياسية، التقليدية منها والمتشددة، كانت - ولا تزال - في أن السياسة عندها تعتمد على رد الفعل على سياسات وأفعال أنظمة وحكومات لا ترضى عنها هذه الجماعات، ولا تعتمد على برامج سياسية واقتصادية واجتماعية معينة ومدروسة؛ بمعنى أن ما تطرحه الجماعات الدينية السياسية، برغم اختلاف مشاربها وبيئاتها السياسية والوطنية، مجرد رؤى عشوائية تحاول التفاعل مع مواضيع وسياسات ومشاريع حية

تطرحها هذه الحكومات، وإن كانت ليست ناجحة دائماً، من دون أن يكون لها أساس نظري أو تنظيمي، فمن باب المفارقة على سبيل المثال أن تجد معدلات كبيرة للبطالة التي يعانيها نحو 20 مليون نسمة في العديد من الدول العربية والإسلامية، حسب إحصاءات عام 2013م،<sup>203</sup> التي تنشط فيها هذه الجماعات من دون تقديم رؤية استراتيجية محددة لمعالجتها، عدا ترويج خطاب دعائي فضفاض يحتمل التأويل دوماً. وهذه الحال تضع مصير الإسلام السياسي على المحك، خاصة في ظل التعقيد المتزايد في أمور الحكم الداخلي، وغياب الأرضية المشتركة للتفاهم بين الفصائل السياسية حول الأمور المصيرية، وارتباكات السياسة الخارجية الناتجة من الضعف الناجم عن الانخراط في تيار العولمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.<sup>204</sup>

وما يعقد مصير الجماعات الدينية السياسية، هو عدم وضعها برامج اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية لنفسها، كما هو المعتاد في الجماعات والأحزاب السياسية الأخرى الطامحة إلى الوصول إلى الحكم، لتحقيق أجندة معينة والمدافعة عن مصالح فئات تؤيدها. فعلى سبيل المثال، لا تمتلك الجماعات الدينية السياسية أي خطط أو برامج لمعالجة معضلات تنمية صعبة مثل الفقر والبطالة، وتركت الملايين يعانون جراء هذه المعضلات خلال فترة حكمها في جمهورية مصر العربية، وظلت تردد شعارات عاطفية تدغدغ المشاعر من دون عمل حقيقي على الأرض. وهكذا، غاب الأساس النظري للطرح السياسي عند هذه الجماعات، واستعيض عن ذلك بطرح شعارات إسلامية غير قابلة للتجدد أو التعديل،

في بيئة لا يمكن العيش والعمل فيها من دون اللجوء إلى التعديل والقيام بصفقات مرحلية. وفيما يتعلق بالبرنامج السياسي، ركّزت الجماعات الدينية السياسية بشكل عام على الأمور الأخلاقية والروحية والاجتماعية، وهذا ليس خطأً بحد ذاته، ولكنه يحصر اهتمام الجماعات بأمر غير سياسية أو اقتصادية، علماً بأنه من دون سياسة ليس هناك تنظيم للحياة الاجتماعية. كما أن تلك الجماعات حصرت تركيزها الأخلاقي هذا في أمور معينة، مثل قضايا النساء ووضعهن في المجتمع الإسلامي، وحماية القيم الإسلامية والأخلاق، من خلال السيطرة على وسائل التقارب الاجتماعي ومنع الاختلاط، ومهاجمة أي أفكار اعتبرتها الجماعات الدينية السياسية مهدّدة للنقاء الروحي الإسلامي، حتى إن بعض الجماعات الدينية السياسية المتشددة تطالب اليوم بتطبيق الحدود الواردة في الشريعة.<sup>205</sup>

كما أن هناك توجهاً عاماً عند الجماعات الدينية السياسية، لوضع الحكم في يد مجموعة تصفها بأنها من أختيار الناس، وهم قيادات هذه الجماعات، كسبيل صحيح إلى الحكم الصالح والفعال والنقي. فجماعة الإخوان المسلمين المصرية، على سبيل المثال، تدعي أن مرشدها العام يعرف ما يصلح للأمة أكثر من غيره، ويمكن الاعتماد عليه لأنه العالم والمخطط والسياسي الكفاء. وشيعياً، رأى آية الله الخميني واضع الدستور في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، أن تسليم الحكم لرجال الدين من خلال اختيار ولي فقيه، يجلس كبديل مؤقت للمهدي المنتظر، هو عين الصواب في الحكم والطريق إلى النجاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وبهذا استعاض عن البرنامج السياسي بعقيدة غيبية، بانتظار



انطلاق الدولة التي تضع برنامجاً سياسياً لحكمها؛ بمعنى أن الجمهورية الإسلامية الإيرانية قررت منذ البداية وضع العربة قبل الحصان، مهما كانت النتائج، خدمة للمشروع الديني السياسي.<sup>206</sup>

## خلاصة

كثرت التخمينات حول مصير الإسلام السياسي كمفهوم وجماعات وأحزاب، منذ اندلاع موجة التغيير السياسي في العالم العربي عام 2011م، ووصول بعض الجماعات الدينية السياسية إلى الحكم كما حدث في جمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية والمملكة المغربية (في رئاسة الحكومة)، وتنامي تأثيرها السياسي والأمني في دول أخرى كدولة ليبيا والجمهورية اليمنية وجمهورية العراق. وازدادت التكهينات عن هذا المصير بعد الفشل الذريع في تجربة حكم هذه الجماعات في جمهورية مصر العربية وتراجع الدور في الجمهورية التونسية، وتوقف الاندفاع الدينية في الدول الأخرى، حتى في المملكة المغربية؛ حيث لا يظهر أن رئيس الوزراء، عبد الإله بن كيران، قادر على استخدام الاندفاع الإسلامية لتحقيق ما تحتاجه البلاد من نجاحات اقتصادية أساسية للاستقرار الاجتماعي، حتى في دولة غير عربية، كالجمهورية التركية، هناك بعض إعادة النظر في سجل حزب "العدالة والتنمية" وإدارته للحكم، وإذا ما كان بالفعل مختلفاً كثيراً عن غيره من الأحزاب السياسية التركية، في ظل فضائح الفساد واستغلال السلطة وتقييد الحريات، وما إلى ذلك.

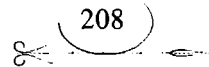


الإسلام السياسي أخفق في صياغة برامج وخطط  
متكاملة عدا ما استقاه من القرآن الكريم والسنة النبوية  
الشريفة، ما وضع آفاقاً ضيقة لتطوره في ظل  
محدودية أطر الزمان والمكان



ويمكن طرح الخلاصات التالية حول موقف الجماعات الدينية السياسية والتوقعات المستقبلية بشأنها، علماً بأن جمهورية مصر العربية قد أعلنت في ديسمبر 2013م جماعة الإخوان المسلمين تنظيمياً إرهابياً،<sup>207</sup> وتحاكم قادتها وأعضاءها في عدد غير قليل من القضايا الجنائية وأخرى تتعلق بالمساس بالأمن القومي للبلاد، وهي الجماعة التي تعتبر أساس الإسلام السياسي والمشروع الديني السياسي في القرن العشرين الميلادي، ومنها انطلقت جميع التيارات والجماعات والحركات التي أصبحت الشغل الشاغل لجميع الشعوب والأنظمة في العالمين العربي والإسلامي، وأيضاً في العالم أجمع، وهذه الخلاصات هي:

1. لا تختلف الجماعات الدينية السياسية عن غيرها من الأحزاب والتيارات السياسية تقليدية كانت أو متشددة، في أنها تسعى جميعاً للوصول إلى السلطة والحكم، لتحقيق مصالح نخبة معينة من المجتمع، ولفرض أيديولوجيتها على مؤسسات الدولة والمجتمع. ولكن



الجماعات الدينية السياسية تختلف عن غيرها من القوى السياسية في أن الحكم أولويتها المطلقة، بغض النظر عن طريقة الوصول إليه؛ إذ يمكن أن تصل عن طريق الانتخابات كما حدث في الجمهورية التركية في منتصف التسعينيات،<sup>208</sup> وفي جمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية بعد الاحتجاجات العربية عام 2011م، أو الثورة الشعبية والتظاهرات والحشد الجماهيري كما حدث في الجمهورية الإسلامية الإيرانية عام 1979م، أو الانقلاب العسكري كما جرى في جمهورية السودان عام 1989م. وفور وصول هذه الجماعات إلى الحكم، تحاول تغيير الوضع السياسي القائم بما يخدم مصلحتها في إيجاد الدولة الدينية التي تقوم تدريجياً بالتخلص من المعارضة بمختلف اتجاهاتها السياسية والفكرية.

2. فشل الجماعات الدينية السياسية في وضع برامج ومشروعات وخطط متكاملة من النواحي المختلفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، سوى تلك الشعارات والعناوين العريضة دينية الطابع. وما استطاعت هذه الجماعات تجميعه من مصادر الشريعة الإسلامية أدى بها إلى محدودية الزمان والمكان، فقد اضطرت سياسياً إلى أن تحدد لنفسها نطاقاً مؤسسياً هو الخلافة الإسلامية، لأنها عقائدياً حصرت طرحها بالدين وبالعودة إلى السلف الصالح كمعيار للقيم والأهداف، ثم أوجدت لنفسها في مرحلة لاحقة إطاراً مؤسسياً آخر هو الخلافة العثمانية. وبهذا أنكرت هذه الجماعات على نفسها إمكانية التطوير، لأن النص الديني لم يتغير بحكم

كونه نصاً منزلاً وثابتاً؛ بمعنى أنها لا تستطيع مسaire التطور المنشود لغياب عنصر الحدائفة من طرفها. أما مكانياً، فانغلقت الجماعات الدينية السياسية على نفسها، رافضة الأثر بالنواحي الإيجابية للمجتمعات غير الإسلامية، التي أظهرت مقدرتها على مواكبة العصر والتطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي عبر التقدم التقني والعلمي والفكري.

3. يبدو مستقبل الجماعات الدينية السياسية رهن التعاطي مع مشكلتين رئيسيتين تجعلان مستقبلها أمراً صعب التحديد والتنبؤ، وتمثل المشكلة المستعصية الأولى في وجود التنظيمات الجهادية، بساياتها المتنوعة - الإرهابية، والمتشددة، والرافضة لكل مساومة،... إلخ - التي صبغت كل شيء ديني التوجه بصبغة العنف، بالرغم من أن الإسلام لا يدعو إلى الحرب من دون هدف شرعي، وعدم اقتناع الأغلبية الساحقة من المسلمين بفكر التنظيمات الجهادية، ما يضع هذه التنظيمات في مواجهة دائمة ليس مع الآخر فقط، ولكن مع مجتمعاتها ودولها أيضاً. أما المشكلة الثانية فتمثل في فكر الإسلام السياسي وخصائصه، إذ يتطلب أي تغيير محتمل في المسار قراراً من هذا التيار بالتخلي عن أفكاره ومحدداته المرجعية، وهذا أمر مشكوك فيه في ظل المعطيات الراهنة، ولا سيما ما يتعلق بتفسيراته الضيقة والجامدة للنصوص الدينية المستقاة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. وإذا تخلى عن هدف تأسيس الخلافة الإسلامية، أو عن مبدأ العودة إلى السلف وآليات عمله في عالم معوم ودائم التغيير، وهذان مبدآن أساسيان من أيديولوجيته، فإنه سيواجه

إشكاليتين صعبتين: الأولى هي أنه سيفقد تأييد الكثير من الذين اقتنعوا بأنه سيخلصهم من مشكلاتهم الحياتية لأنه لم يعد معصوماً دينياً، والثانية هي أنه سيصبح كأى حزب سياسي آخر، ليس له هالة دينية يستخدمها للحصول على تأييد الناس العاديين أو تعاطفهم.

4. واستطرداً لهذه النتائج، من المتوقع أن تبقى الجماعات الدينية السياسية على هوامش الحياة السياسية في العالمين العربي والإسلامي خلال المدين القصير والمتوسط على أقل التقديرات، إذا بقيت لها أي شرعية قانونية وسياسية وشعبية تذكر، فهي قد استغلت موجة التغيير العربية، ولم تلعب دوراً في انطلاقها، ووصلت إلى الحكم لتبرهن على أنها فاشلة سياسياً واقتصادياً، حتى إنها باتت تشكل خطراً أمنياً على استقرار دولها، سواء في جمهورية مصر العربية أو الجمهورية التونسية أو دولة ليبيا أو جمهورية باكستان الإسلامية أو جمهورية أفغانستان الإسلامية أو جمهورية السودان، أو حتى في دول أخرى مثل نيجيريا وغيرها.



الدين والسياسة:  
علاقة تاريخية وصراع دائم

2





## الفصل الثاني

### الدين والسياسة: علاقة تاريخية وصراع دائم

**تبقى** مسألة فصل الدين عن السياسة، أو الدولة، محوراً مهماً من الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العالمين العربي والإسلامي، ليس فقط بسبب علاقتها العضوية بتاريخها من حيث الانتماء والتوجه، ولكن أيضاً لأنها تؤثر في خطط تحقيق التنمية بنواحيها المختلفة وفي مدى هذه التنمية الزمني وعمقها. وتبدو هذه المسألة، أي فصل الدين عن السياسة، اليوم أكثر محورية من ذي قبل، إلى جانب أهميتها المستدامة دائماً، بسبب التغييرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية العميقة التي شهدتها - ولا يزال يشهدها - العالمان العربي والإسلامي، وصعود تيار الإسلام السياسي إلى سدة الحكم ووصوله إلى قمة السلطة في عام 2011م في بعض البلدان العربية؛ فصانع القرار العربي يحتاج إلى الإجابة عن أسئلة محورية في عملية التنمية البشرية وغيرها، ويرى أن

مسألة الخلط بين الديني والدينيوي صعبة الإدارة بسبب التداخل المعقد بين عوامل الدين والدنيا، في عالم لا يمكن تجاهل حجم تعقيداته وتداخلها. والإنسان العربي والمسلم في جميع الأقطار العربية والإسلامية أيضاً، يرى أنه في سعيه إلى تحسين وضعه السياسي والاقتصادي والاجتماعي عليه أن يجيب عن كيفية البقاء على تدينه والاستفادة من الظروف الدنيوية، مدركاً في الوقت نفسه، أنه في منافسة دائمة مع غيره، داخل عالمه الصغير والعالم الأوسع، وأنه الوحيد القادر على تحسين أوضاعه وأوضاع أسرته ومجتمعه.

ويسعى هذا الفصل إلى التعريف بمسألة الخلط بين الدين والسياسة، أي الدولة، التي يركز عليها تيار الإسلام السياسي بمختلف جماعته وأحزابه، وإعطائها خلفية تاريخية معتمدة على تطور المجتمعات كميّار لوجودها أو غيابها أو إدارتها، في العالمين الغربي والإسلامي، ثم ينتقل إلى الحديث عن عملية الفصل بين الدين والسياسة في العالم الغربي، المسيحي بالطبع، وكيف تضافرت الظروف الموضوعية، الداخلية في الكنيسة والخارجية في الدولة، لتنتهي حقبة سيطرة الكنيسة على الدولة. وفي الجزء الثاني، يسعى هذا الفصل إلى تحليل أسباب الخلط بين الدين والسياسة في العالمين العربي والإسلامي، ومشروع الإسلام السياسي للإبقاء على هذا الخلط، والحديث في الوقت نفسه عن أمثلة إسلامية من نجاح الفصل بينها. أما الجزء الثالث من الفصل، فيحلل كيف يمكن للخلط بين الديني والسياسي أن يزرع الشقاق والخلافات بين المذاهب نفسها وفي المجتمع الأوسع، داحضاً قدر المستطاع فكرة أن الدولة الإسلامية الأولى عند نزول

الوحي، كانت دولة خالية من النزاعات، لأنها مزجت بين الدين والسياسة. وأخيراً، يطرح الجزء الأخير من الفصل بديلاً معاصراً لدولة إسلامية استطاعت فصل الدين عن سياستها، بالرغم من أن هذا الدين لا يزال حاضراً في المؤسسات والمجتمع على حد سواء.

### أولاً: الخلط بين الدين والسياسة

قد يكون من المهم طرح فكرة أولية وعامة في هذا الفصل، مفادها أن عملية الخلط بين ما هو ديني وما هو سياسي كانت حتمية، بسبب الظروف الموضوعية لتطور المجتمعات، والطبيعة الإنسانية التي تريد إيجاد حيز للروحي إلى جانب الدنيوي، فالمجتمع في مرحله الأولى يلجأ إلى ما يعطيه تفسيراً سريعاً ومبسطاً لأمر الحياة، وهو ما استطاعت المؤسسات الدينية على أنواعها تقديمه على مر العصور.<sup>1</sup> والدين بطبيعته، كمنظومة إنسانية، يجمع بين الإيمان بالغيبيات والواقع، بين الروحي والاقتصادي والاجتماعي، ويعبر عن طموحات الإنسان إلى حياة ناجحة. ومن الواضح أن دور الدين في الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمعات، يشغل علماء الاجتماع والمؤرخين وعلماء السياسة والفلاسفة ورجال الدين على حد سواء، لأنه في الوقت نفسه عقيدة سياسية ونظام معتقدات وقوة اقتصادية واجتماعية.<sup>2</sup> ولقد حاول بعض علماء الاجتماع تجاهل العلاقة العضوية بين هذين المجالين (الدين والسياسة) في الوضع الإنساني، ولكن محاولاتهم لم تحقق نجاحاً يذكر، على الأقل في الفترة القصيرة الماضية، حيث تنامي دور الدول النامية ضمن منظومة العلاقات الاجتماعية والدينية الدولية، وهي التي تعتبر أن المجالين لا يمكن فصلها عن بعضهما بعضاً.<sup>3</sup>

أما عن العلاقة بين الدين والسياسة، فأرى أن هناك بعض الأساسيات التي لا يمكن تجاهلها: أولاً، لفهم العلاقة بين الدين والسياسة، علينا فحص العلاقة بين الدين والحقائق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمع وتحليلها. ثانياً، يجب النظر إلى السياق التاريخي للظواهر والجماعات الدينية حيث توجد. ثالثاً، على العلماء التركيز على المقاربة المنهجية المعتمدة على المقارنة التاريخية والإمبريقية لاستخراج النتائج التحليلية حول المظاهر الداخلية والخارجية لما يدرسونه، ولا سيما فيما يتعلق بالسياق التاريخي للدين وتطور الظاهرة الدينية وطبيعتها المرنة والمتغيرة زمنياً ومكانياً، خاصة أن لكل جماعة أو حركة أو تيار تفسيره الخاص لهذا الدين أو ذلك. فمثلاً، للتيار الليبرالي في الإسلام، الذي مثله الإمام محمد عبده وآخرون، مواقف مختلفة عن تلك التي يحملها المحافظون، الذين مثلهم محمد رشيد رضا ومن سار على دربه.<sup>4</sup> وفي هذه الحال، يمكن الجمع بين التيارين الإسلاميين اللذين يعتبران صلب المذهب السني الذي تعتنقه غالبية المسلمين (الليبرالي والمحافظ)، وفهم أوجه التشابه والاختلاف بينهما فيما يتعلق بمظاهر التدين أو تطبيق الدين في الحياتين العامة والخاصة.

لقد مر العالمان العربي والإسلامي في تاريخهما الحديث بفترة من النهضة والتنوير، بين الربع الرابع من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين الميلادي، حين حاول الطامحون تغيير حالته المتخلفة بعد قرون من استبداد دولة الخلافة العثمانية، التي كانت مركز الخلافة الإسلامية لنحو خمسة قرون، والتراجع الحضاري والثقافي منذ الغزو

المغولي للإمبراطورية العربية القديمة في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، ومن هؤلاء المستنيرين محمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي، ومنهم أيضاً عدد كبير من المسيحيين العرب الذين اعتبروا أنفسهم حماة للغة والحضارة العربيتين. وساعد على ذلك أن جمهورية مصر العربية وبلدان المشرق العربي (لبنان وسوريا وفلسطين والعراق) استفادت في هذا الوقت من المجال الذي أفسحه الاستعماران البريطاني والفرنسي لتطوير النواحي العلمية والثقافية والأدبية، التي اعتبرت بعيدة عن السياسة، برغم بعض المشكلات التي سببها بعض المستنيرين والسياسة العرب تحت الاحتلالين البريطاني والفرنسي. ويصف أحد الباحثين تلك الفترة بأنها كانت تعبيراً عن "إرادة في القطع مع أزمنة ماضية اعتبرت تأخراً عن ركب الإنسانية المتقدمة"،<sup>6</sup> وبأنها كانت انتفاضاً "في وجه الخمول والتأخر والانحطاط وطلباً للحياة والتقدم والارتفاع"<sup>7</sup>

وما يهمننا من هذه العودة إلى عهد التنوير العربي والإسلامي في تلك الفترة، أن ذلك العهد كان عنواناً لمحاولة كبيرة من قبل المثقفين في العالمين العربي والإسلامي، لتخطي الحواجز الطائفية والدينية من أجل: أولاً، إعلاء شأن الأمة العربية والإسلامية بعد قرون من الانحطاط، بمعنى أنها كانت حركة وطنية للتحرر والانعقاد. ثانياً، الاستفادة من تجارب الغرب الذي كان قد قرر فصل الدين عن الحياة السياسية، والتركيز على العلم والإبداع والتغيير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ما أسهم في دخوله عصر الحداثة والهيمنة على العالم. ولكن المستنيرين العرب والمسلمين اصطدموا بعد فترة باستفاقة المشروع الديني بعد الحرب العالمية الأولى

وإلغاء الخلافة العثمانية، وظهور جماعات دينية سياسية تأثرت بالأفكار الفاشية في عشرينيات القرن العشرين الميلادي، وبدأت بالتخطيط لتنفيذ عملية تحويل النضال الوطني إلى نضال ديني إسلامي، سني بشكل عام، بسبب الخوف من تأثير المدنية في المجتمعات العربية والإسلامية. ويجب التذكير في هذا السياق بأن المدنية وأنصارها دفعوا ثمن نجاح الثورة الشيوعية في روسيا عام 1917م، إذ اتُّهموا بكونهم شيوعيين معادين لله وشريعته، وبالتالي خسروا أي دعم شعبي لمشروعهم الوطني الوحدوي، ونجح بدلاً منهم حسن البنا والإخوان المسلمون الذين اعتبروا من قبل الغرب أداة لمحاربة اليسار ووقف حركة التحرر العربي.<sup>8</sup>

وكما أشرت إليه سالفاً، فقد شكَّل الخلط بين الدين والسياسة في التاريخ الغربي المسيحي عاملاً أساسياً في دخول أوروبا عصورها الظلامية لقرون عديدة، واتسمت هذه الفترة بسيطرة الكنيسة المسيحية على الدولة والسياسيين ومؤسسات الدولة كافة، في تطبيق صريح لمفهوم الدولة الدينية، الذي يعرفه أحد الباحثين بأنه "جمع السلطتين الدينية والزمنية [السياسية] أو وضعهما في يد واحدة. وما إن يحدث ذلك حتى تكتسب سلطة الدولة نوعاً من العصمة أو القداسة وتعالى على المساءلة والمحاسبة"<sup>9</sup> وكانت أوروبا طوال الفترة بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر الميلاديين، دولة دينية كبرى يحكمها البابا من روما بحكم سلطته الدينية غير المتنازعة، واضطلع فيها بمسؤولية الأمر والنهي في الأمور الروحية والدينية، وأعلن الحروب وجند الجيوش، للفتح أو للدفاع، وهي الفترة التي سميت عصور الظلام الأوروبية. وقد بدأت

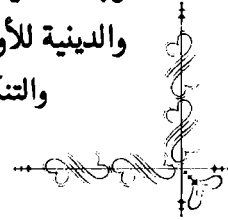
الحملة الصليبية بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر الميلاديين، حين طلبت بيزنطة مساعدة من بابا روما، الذي منح كل من يسهم في الجهد الحربي عفواً عاماً عن كل الذنوب، وعلل دعوته لهذه الحملات بتحرير القدس. وبدأت الحملات الصليبية من الغرب إلى الشرق عام 1096م وانتهت بالفشل النهائي في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي. كما يذكر أن البابا دعم حملات عسكرية لتوسيع حكم الكنيسة في شمال أوروبا، ودعا إلى مواجهة المسلمين واليهود والوثنيين أينما كانوا؛<sup>10</sup> حيث صمد العالم الإسلامي أمام هذه الحملات وهو مفتت الأواصر، مشتت القوى، ولكن كلما ضاق الأفق ظهر أمثال عماد الدين زنكي وابنه نور الدين ثم صلاح الدين الأيوبي، في تتابع لافت للنظر بين هؤلاء الثلاثة، ما أعطى المسلمين زخماً كبيراً حتى لا ينكسروا، كما أن فيضان النيل أنقذ مصر من حملة لويس التاسع.

ويكتب سايمون نيومان أن المسيحية، وبالتحديد الكنيسة الكاثوليكية، هيمنت كلياً على القارة الأوروبية في القرون الوسطى، حيث لم يكن هناك أي تيار مسيحي آخر، وأسست كاتدرائيات وجامعات مثل جامعة باريس وكامبريدج وأوكسفورد.<sup>12</sup> وكانت كل القوانين والأدوار السياسية للحكومة والدولة في أيدي قادة الكنيسة.<sup>13</sup> أما حياة الناس العاديين فكانت من الولادة حتى الموت في يد الكنيسة أيضاً، التي احتفظت بكل الموارد والقوة والنفوذ. وقد أنتجت سيطرة الكنيسة ورجال الدين حملات ضد الأديان الأخرى التي اعتبرت أديان كفر، وقاد رجال الدين هذه الحملات، وكان أهمها ضد المسلمين واليهود والعجبر والوثنيين، وعانى منها اليهود أيضاً، لأنهم اعتبروا الأكثر تهديداً للمسيحية، ومن هنا ظهر ما يُعرف

بمعاودة السامية.<sup>14</sup> ولزيادة سيطرتها والحفاظ على امتيازاتها، اعتمدت الكنيسة أيضاً على بعض رجال المال والسياسة،<sup>15</sup> ففي القرن الخامس عشر الميلادي، وصلت الكنيسة إلى مكانة لم تكن فيها موضع العبادة والطقوس فقط، وإنما مؤسسة مالية ومصدراً للحصول على ثروات حيث كان الكثير من الأساقفة والمطارنة أمراء دنيويين، وأصبح الواقع أكثر تعقيداً فيما يخص علاقة الكنيسة بالسياسة والاقتصاد، فعلى سبيل المثال كان هناك جوليوس الثاني الذي عرف في أوروبا بالبابا المخيف، الذي كان يبيع صكوك الغفران، وتورط في المحسوبة.<sup>16</sup>



### ارتبطت سيطرة الكنيسة الكاثوليكية على الحياتين المدنية والدينية للأوروبيين بممارسة أشد أنواع التعذيب والقتل والتنكيل ضد معارضي وصايتها ومعتقداتها



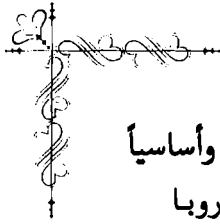
وقد ارتبطت سيطرة الكنيسة الكاثوليكية على الحياتين المدنية والدينية للأوروبيين بممارستها أشد أنواع التعذيب والعنف ضد كل من تعتبره خارجاً عن وصايتها أو معارضاً لمعتقداتها، فهؤلاء كان دائماً مصيرهم الحرق أو القتل أو التعذيب والتنكيل حتى يعودوا عن تلك الأفكار. ويشكل "نظام التفتيش"، الذي أوجده البابا "جريجوري التاسع" عام 1233م،<sup>17</sup> والذي اتخذ طابعه القانوني على يدي البابا "إنوسنت الرابع" عام



1252م، أكثر الآليات وحشية وقمعاً في تاريخ البشرية، وأحد أخطر الأسلحة التي استخدمتها الكنيسة الكاثوليكية لمحاربة من يحاول المساس بسلطتها ونفوذها،<sup>18</sup> فبموجب هذا النظام الذي استمر حتى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، كان يتم إحراق كل من يجاهر بأي أفكار تعتبرها الكنيسة مخالفة لمعتقداتها، ومصادرة أملاكه وهدم بيته، وحرمان أولاده إلى جيلين من كل منصب يدر مالاً، إلا إذا وشى أو بلغ عن شخص آخر ملحد أو مخالف للرأي،<sup>19</sup> وقد عدد الضحايا الذين ماتوا بهذه الطريقة بمئات الآلاف في أنحاء العالم المسيحي كله.<sup>20</sup> وأسهم هذا الوضع في ربط الدين نفسه في أذهان الأوروبيين بالتخلف والقمع، ومن ثم كان التحرك للتخلص من هذا الوضع يعني من ضمن ما يعنيه التخلص من كل مظهر من مظاهر الدولة الدينية والانتقال إلى الدولة المدنية باعتبارها المخرج والسبيل لتحقيق النهضة والتقدم.

وفي بداية القرن السادس عشر الميلادي، اجتمع عدد من العوامل لإضعاف الكنيسة وسيطرتها، منها ما هو من صنع يدها ومنها ما هو من الخارج، فلقد ازداد الفساد في الكنيسة، وازداد تسلط البابوات وخوفهم على حكمهم وسيطرتهم، وانخفضت نسبة التدين عند الأساقفة مقابل ارتفاع نسبة حب المال والنفوذ، بحيث إن الكنيسة أصبحت عبارة عن دولة مهترئة تنتظر قيام المعارضة في الداخل بثورة ضدها.<sup>21</sup> وانحسر إيمان المسيحيين العامة بقدرات الكنيسة على إصلاح أوضاعهم المعيشية والروحية. كما كانت الكنيسة قد عانت سابقاً عدم قدرتها على المساعدة على محاربة الطاعون الذي أصاب أوروبا في القرنين الرابع عشر والخامس

عشر الميلاديين، ما أفقدها قدسيته التي اعتمدت عليها في سلطتها.<sup>22</sup> وبدأت بعد ذلك عملية الإصلاح الديني في الكنيسة، وبزغ نجما مارتن لوثر وجون كالفين اللذين دفعا باتجاه تحرير الإنسان الأوروبي والتركيز على أهمية الفرد، بدلاً من أهمية الجماعة التي تسيطر عليها الكنيسة.<sup>23</sup> أما الحدث الأهم، فهو صعود طبقة جديدة من رجال المال والصناعة، الذين ساعدتهم الاكتشافات الحديثة فيما يعرف اليوم بالقارة الأمريكية، بمعنى أن الكنيسة وجدت نفسها متنافسة مع طبقة رأسمالية وتجارية جديدة وقوية، تعتمد في وجودها على العلم والثروة والعيش الحضري،<sup>24</sup> وهي الطبقة البرجوازية، التي لعبت الدور الرئيسي في تحجيم سلطة كنيسة العصور الوسطى.<sup>25</sup>



## يشكل فصل الدين عن السياسة عنواناً مهماً وأساسياً لعملية التطور والتنمية والتحديث في أوروبا



وفرضت الطبقة الرأسمالية الجديدة نفسها على الحياة الاقتصادية والاجتماعية الأوروبية، ولكنها وجدت أكثر المجالات لنجاحها في بريطانيا، التي كانت السبابة إلى تطوير الصناعة لتحل محل الزراعة، وبالتالي قضت على الطبقة الإقطاعية المستفيدة من علاقاتها الحميمة مع الكنيسة. كما كان لاختراع آلة الطباعة على يد العالم الألماني يوهان جوتنبرج عام 1449،<sup>26</sup> تأثير كبير، لأنها ساعدت على إيصال الكلمة المقروءة إلى جمهور أوسع،

ووفرت سيلاً لمعرفة الحقيقة عن العالم بمنأى عن تحليل الكنيسة وحرمان الكهنة. ومع إضعاف الكنيسة والطبقة الإقطاعية الداعمة لسيطرتها، جعل الفصل بين الدين والسياسة ليتوج محاولات الإصلاحيين الأوروبيين لتقليص سيطرة البابا والكهنة على الرعية.

أما في العالمين العربي والإسلامي، فليس هناك حتى الآن فصل بين الدين والسياسة، وأعتقد أن الخلط بين الدين والسياسة في منظومة واحدة غير صحيح ويتسبب في إشكاليات معقدة بل هو أحد أسباب الاضطراب الداخلي الراهن في دول عربية وإسلامية عدة. ومن المنظور ذاته يمكن القول إن الثنائية الغربية (أي المسيحية) تهمل الطبيعة الشمولية للعلاقة بين الدين والسياسة، وبالتحديد بسبب كونها نتاجاً للظروف الموضوعية للمجتمع الغربي. أما في الإسلام، فهناك إيمان عميق بالصلة بين الديني والدنيوي، والدولة الإسلامية الأولى في المدينة المنورة جمعت السياقين بشكل جيد، لأنها هي نفسها كان لها ظروفها الموضوعية الذاتية، وإن كان هذا النجاح لا يبرر مطلقاً الدعوة إلى استنساخ التجربة ذاتها في الوقت الراهن، ولا سيما أن محاولات تطبيق هذه التجربة تتمسك بالتقليد ولا تعترف بالتجديد ومواكبة العصر والتطور، بل تفرز نماذج وممارسات سياسية مسيئة للإسلام. وهذا كله لا ينفي بطبيعة الحال أن المسلمين الأوائل رأوا أن الصيغة الأفضل للحكم هي في الوحدة بين الدين والدولة، ما يعني باختصار المعادلة التالية. "ما هو ديني في الإسلام هو سياسي بشكل واضح؛ وما هو سياسي هو ديني بشكل عسيق

## جدول يوضح تحليل المنظومات الدينية<sup>29</sup>

تاريخي	لا تاريخي		
الإسلام	الهندوسية	عضوي	تحليل
الكاثوليكية (المسيحية)	البوذية	كنسي	المنظومات

ويرى دونالد إي. سميث أنه يوجد معياران اثنان لتصنيف المنظومات الدينية،<sup>30</sup> يتمثلان في التفسير الديني للتاريخ. والإطار الذي يربط النظام الديني بالنظام الاجتماعي، فالمنظومات الدينية التاريخية تشير إلى الأديان الرئيسية في العالم مثل الإسلام والمسيحية واليهودية. وهذه المنظومات الدينية تفسر العالم على أساس وجود خالق محدد، وهو الله، وقصة الخلق على أساس قصة آدم وحواء. أما في البوذية والهندوسية فإن التاريخ ليس له معنى محدد؛ ففي البوذية على سبيل المثال، يُنظر إلى التاريخ على أنه عملية دورية أو متكررة لا نهاية لها لبروز الأفكار الدينية وانحسارها.

ويعتقد سميث أن المنظومات الدينية العضوية تساوي بين الدين والمجتمع وتعتبرهما متطابقين تماماً. ويرى أن القانون المقدس والهيكل الاجتماعي موجودان في صميم الدين.<sup>31</sup> أما المنظومات الدينية الكنسية فهي تبني هيكلًا من داخل المجتمع، ولكنه يُعتبر هيكلًا مؤسسيًا منفصلاً. وتعد المنظومات الكنسية أكثر تقبلاً للقيم والأفكار المدنية، بسبب تأكيدها تطوير المؤسسات الكنسية، ولكن المنظومات العضوية تتميز بأن لديها

مستوى محدوداً من المؤسسات الدينية، تتجاوب بتناغم أقل وبفاعلية أدر بكثير؛ فالناس العاديون البسطاء يجب عليهم القيام بالعديد من المهام لمقاومة تيار المدنية، وتنظيم القوى السياسية، وإعادة صياغة العقيدة أو الفلسفة الاجتماعية بحسب ما يرى سميث.<sup>32</sup>

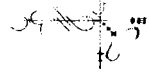
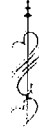
وبالرغم من أنه من الصعب اعتماد مقياس واحد من علاقة الدين بالدولة في العالمين العربي والإسلامي، بسبب اختلاف الأنظمة (ملكية، جمهورية، عسكرية، مدنية... إلخ)، فإن هناك بشكل عام وجوداً قوياً للدين في الحياة السياسية والاجتماعية العربية والإسلامية. وبالطبع تختلف درجات هذا الوجود القوي والمؤثر في المملكة العربية السعودية عن وجوده المعتدل في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية الأخرى أو الدول الجمهورية ذات الطبيعة المغايرة. وبالتالي، تصبح قضية الفصل بين المبدئين معرّضة لتفسيرات معينة قد تكون آنية أو مستدامة، وقد تصل بالدولة العربية والإسلامية المعنية إلى أن تفقد هويتها أو أن تفقد سلامها الداخلي.

ويعتبر كثير من المؤمنين بدور الدين في الحياة السياسية، وبالتحديد الجماعات الدينية السياسية، أن فصل الدين عن الدولة هو المدنية بذاتها، ويعتبرونه ضرباً من ضروب الكفر والإلحاد. ويرى الإخوان المسلمون أن كل الداعين إلى الفصل بين الدين والدولة هم إما كفرة محققون وإما مسلمون بما لا يكفي.<sup>34</sup> وربما كانت غرابة مثل هذا الطرح هي الدافع الذي يفسر تساؤل خالد الدخيل حول إذا ما كانت المدنية هي التي أوصلت الغرب إلى عصر النور والتقدم، فكيف يمكن أن نقول إن المدنية كفر؟ قاصداً أن قولهم هذا يخالف التحليل العلمي.<sup>35</sup>

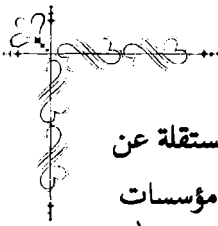
متشددو الجماعات الدينية السياسية يؤمنون بأن العنف هو أفضل طريقة لإحلال شرع الله في الأرض، وأنه لا ضير إذا قتل في الصراع من أجل ذلك جموع من المسلمين

ودمج الدين في السياسة هو من أهم مبادئ الإسلام السياسي، على اختلاف حركاته، وأحزابه، وجماعاته. وهو مبدأ واحد إلى جانب مبادئ أخرى تشدد على أحقية الدين في الفصل في أمور الحياة كلها من دون مساحة لإعمال العقل، ومراعاة مقتضيات الواقع. والإسلام السياسي يدعو إلى العودة إلى الجذور في الإسلام، بمعنى العودة إلى ماضي سحيق خالٍ من المشكلات، ويدعو إلى إعادة بناء دولة الخلافة الأولى. ويعتبر أن مشكلات التخلف السياسي والاقتصادي والاجتماعي عند المسلمين هي من صنع الأنظمة المتسلطة والاستعمار، ولا يمكن حلها من دون العودة إلى أصول الدين وتطبيق مبادئ الشريعة التي تحتوي، بالنسبة إليهم، على كل ما يحتاج إليه الإنسان المعاصر، وهكذا جاء شعار "الإسلام هو الحل" عند الإخوان المسلمين. والإسلام بالنسبة إليهم هو نظام متكامل من الأفكار والمعتقدات الاجتماعية والاقتصادية. أما المتشددون من الجماعات الدينية السياسية، فيؤمنون بأن العنف هو أفضل طريقة لإحلال شرع الله في الأرض، ولا ضير إذا قتل في المعركة جموع من المسلمين. وفي هذا، لا فرق بين المتشددين سنة كانوا أو شيعة، مسلمين كانوا أو مسيحيين أو يهوداً.<sup>36</sup>

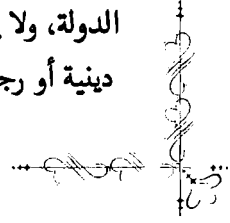
## دج الدين في السياسة من أهم ركائز عمل تيار الإسلام السياسي على اختلاف حركاته وأحزابه وجماعاته



من ناحية ثانية، يعتبر فصل الدين عن السياسة علامة من علامات التقدم الإنساني والتحديث عند الغرب، ليس لأن الدين عامل تأخر ورجعية، بل لأن الحداثة تحتاج إلى تغيير العقلية الإنسانية بطريقة علمية. وبشكل عام فإن التحديث هو عملية متداخلة صعبة التعريف، ولكنها لا بد من أن تشمل التغيير من مجتمعات فقيرة وقروية وزراعية إلى أخرى صناعية ومتقدمة فكرياً واجتماعياً. وعلى الخلفية السابقة تطرح تساؤلات مفادها: هل يساعد الدين على هذه العملية أم يمنعها من التحقق؟ الجواب هنا يعتمد على الدين قيد البحث وهيكله ونوعه، وعلى هيكلية التحديث المطلوب ونوعه، لكن الأمر المؤكد هو أن الدين أصبح عاملاً مهماً في هذه العملية لأنه يحتوي على وسائل التأقلم مع الأوضاع الجديدة. كما تطرح أيضاً تساؤلات حول العلاقة بين المدنية وإمكانية قيام الدولة الحديثة، حيث يرى باحثون أن هناك علاقة غير طردية بين الدين والحداثة، بمعنى أن الدين يفقد بعض قوته مقابل عملية التغيير التقني والفكري في المجتمعات.<sup>37</sup>



الإسلام كنظام ديني لا يحتوي على مؤسسات مستقلة عن  
الدولة، ولا ينطوي على التزامات عقائدية حيال مؤسسات  
دينية أو رجال دين، فمسؤولية المسلم هي بالأساس أمام الله



وهناك آراء أخرى داعمة للفكرة القائلة إن الإسلام كنظام ديني  
عضوي لا يحتوي على مؤسسات مستقلة عن الدولة (ما يصعب فكرة  
الفصل بين الدين والدولة). وبسبب هذا، لا يشعر المسلم بأن لديه  
مسؤوليات أو التزامات عقائدية أمام أي مؤسسة دينية أو رجال دين، بل  
هو مسؤول بالأساس أمام الله. كما أن صعوبة تأسيس الدولة المدنية في  
العالمين العربي والإسلامي تنبع من غياب التفريق بين ما هو ديني وما هو  
دنيوي، فتاريخياً، توسعت الدولة في الإسلام عن طريق الفتوحات. وحين  
يستخدم التفكير الغربي في محاولة فهم علاقة الدين بالدنيوي في العالمين  
العربي والإسلامي، تبرز مشكلات تحليلية صعبة تتجاوز، منها غياب  
المؤسسة الدينية المستقلة، وعدم النص في القرآن الكريم على مفهوم "الدولة"  
بمعناها الاصطلاحي الوارد في الأدبيات السياسية المعاصرة.<sup>38</sup> وما حدث في  
الحقيقة هو أن السلطة السياسية (بعد فترة الخلفاء الراشدين) سيطرت على  
الدين، واستخدمته في ممارستها للسياسة، والملوك والسلاطين والخلفاء، الذين  
جاؤوا بعد العقود الأربعة التي تلت وفاة الرسول ﷺ، أعطوا الحرية للدولة



كمجموعة مؤسسات وأشخاص، لأن تقوم بما يجب من دون فرض التحليل الديني عليها أو على أي من مهماتها (مثال: مفهوم أهل الحل والعقد).

## ثانياً: أسباب الخلط بين الدين والسياسة في العالمين العربي والإسلامي

يرى باحثون أن الفكرة الأساسية القائلة إن الدين الإسلامي لا يفرق بين الدين والدولة ترجع في صحتها إلى الدولة الإسلامية الأولى، التي أسسها النبي محمد ﷺ، في المدينة المنورة في السنوات الأولى من الدعوة الإسلامية.<sup>40</sup> فهناك جمع القائد في شخص النبي ﷺ، النبوة والقيادة السياسية والعسكرية ليتوجه بالمسلمين إلى الفتوحات وإلى عالم جديد لم يعرفوه في الجاهلية. وبعد وفاة النبي ﷺ، استمر الخلفاء في جمع الديني والديني في شخصهم، لشرح المبادئ الدينية وتوسيع الدعوة والجغرافيا الإسلامية وحل النزاعات بين أفراد الأمة، والتشريع في قضاياها، ولهذا أصبح الخليفة الأمر الناهي في كل شؤون الدين والدنيا، مع ملاحظة أن حرص الخلفاء على أخذ البيعة من المسلمين، يعكس إدراكاً ضمناً بأن الأمة هي مصدر السلطات الفعلي، بحسب التوصيف السياسي الحديث لهذا المسلك. ولكن بالرغم من هذا التاريخ غير القابل للدحض، فقد أسهمت التطورات التي شهدتها العالمان العربي والإسلامي في تقليل حدة التداخل بين الدين والسياسة، ولاسيما مع تطور المجتمعات الإسلامية وتعدد تركيبها وبنيتها الثقافية والدينية والاجتماعية.<sup>41</sup>

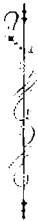
كما يمكن اعتبار العلاقة العضوية الدائمة بين الدين والدولة علاقة كانت تخدم مصالح بعض الأنظمة السياسية في العالمين العربي

والإسلامي.<sup>42</sup> وهذا ينطبق على النموذج المصري في حقبة أوائل السبعينيات من القرن الماضي، حين جاء استخدام الدين وسيلة للسيطرة السياسية كإحدى سياسات الرئيس المصري الأسبق محمد أنور السادات. وتبعه في ذلك الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك، الذي وإن لم يعطِ الفرصة للإسلاميين للتأثير العميق في سياسة الدولة خلال فترة حكمه، فإنه لم يُعدِّ إلى الدولة المدنية.<sup>43</sup>

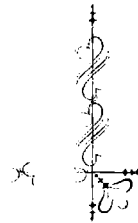
كما يبقى استخدام الخلط بين الدين والسياسة وسيلة للجماعات الدينية السياسية بمختلف مناحيها الفكرية وممارساتها للوصول إلى الحكم والسلطة، في محاولة منها لإعادة استنساخ نموذج الدولة الإسلامية الأولى. ويقول خالد الدخيل، إن شعار "الإسلام دين ودولة" هو مجرد شعار براق يرمى منه خدمة المشروع السياسي لجماعة الإخوان المسلمين.<sup>44</sup> ولعل ما أعطى أطروحات الإسلام السياسي عن الدين والدولة بعض فرص الانتشار، اعتقاد المستمعين له أنه الجواب الأكيد على الانحطاط الذي أصاب العالمين العربي والإسلامي، بعد الاستعمار وسيطرة الغرب على المقدرات المحلية، والإهانة المزدوجة الآتية من أن المستعمر هو الغرب المسيحي، الذي لا يزال يعتبر موطن الكفر والإلحاد من وجهة نظر لجماعات الدينية السياسية بالرغم من تقدمه السياسي والاقتصادي الاجتماعي.<sup>45</sup>

أما السبب الموضوعي الأخير للاستمرار في محاولة الخلط بين الدين والسياسة، فهو غياب العامل الاقتصادي الشبيه بالحالة الأوروبية في نهاية

القرون الوسطى، حين ازدهرت طبقة جديدة في أوروبا من حاملي رأس المال والصناعيين المستفيدين من فصل سيطرة الكنيسة المسيحية عن الدولة التي أرادوا تأسيسها لحماية مصالحهم الاقتصادية. فالعالمان العربي والإسلامي لم يشهدا تغييراً في وضعيهما الاقتصاديين، ومركزية دور الدولة في تحقيق التنمية البشرية والهيكلية، كما لم يشهدا نشوء طبقة اقتصادية مستقلة عن الدولة برأس مالها الوافي المستقل، وإن كانت تتمتع بالشراء المادي. والطبقة الرأسمالية العربية والإسلامية لا تعير وضع دولها الاقتصادي، أو وضع شعوبها، أي انتباه، إذ إنها لجأت إلى تهريب أموالها إلى البنوك الغربية هرباً من سيطرة الدولة على مقدرات الأمور، ومن احتمالات حدوث احتجاجات وتظاهرات شعبية بسبب الفقر والحرمان.<sup>46</sup>



## بعض الدول الإسلامية غير العربية استطاعت فصل الدين عن السياسة دون التخلي عن الدين كمنظومة اجتماعية مهمة



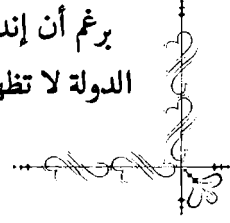
من ناحية ثانية، استطاعت بعض الدول الإسلامية غير العربية، وبالتحديد تركيا وإندونيسيا وماليزيا، أن تفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي، من دون التخلي عن الدين كمنظومة اجتماعية يعيشها الشعب، وقادرة على مسايرة العصر. ففي تركيا، تم فصل الدين عن الدولة بعد

قرون من ترّبع السلطان أو الخليفة العثماني على عرش إمبراطورية امتدت في فترات مختلفة من أقاصي شمال إفريقيا إلى الخليج العربي وأوروبا الجنوبية، ولكن هذا الفصل نجح لأن الإمبراطورية نفسها عانت جميع أنواع المشكلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في قرنها الأخير، خاصة لأنها لم تستطع اللحاق بركب الحداثة التي استفادت منها أوروبا، بالضبط لأنها اعتمدت على الحداثة العلمية وفصلت الدين عن الدولة.<sup>47</sup>

وهنا لا بد من توضيح رؤية أتاتورك التي ارتكزت على ستة مبادئ مهمة من الناحيتين المؤسسية والاجتماعية، هي: تفضيل الهيكل الجمهوري للحكم (مع أنه حكم وكأنه ملك)، ونشر الفكر المدني في الدولة والمجتمع، والتركيز على القومية التركية (بدل دمجها في قوميات المسلمين الآخرين)، واللجوء إلى الشعبوية في الشعارات والتطبيق، وبناء الدولة القوية غير المتنازع على حكمها مع أصحاب المصالح ومنهم رجال الدين، والإصلاح في جميع نواحي الحياة التركية بعد قرون من الحكم المستبد المستند إلى الدين.<sup>48</sup> وبعد الحرب العالمية الثانية والاستقطاب الدولي بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي السابق، ساعدت هذه الأرضية الإصلاحية في الدولة التركية الحديثة على نقل البلاد من دولة على هامش الأحداث والتطورات الدولية (عُرفت الإمبراطورية العثمانية في آخر أيامها باسم "رجل أوروبا المريض" وهو اللقب الذي أطلقه الأوروبيون عليها)، إلى دولة حديثة في صلب التحالفات الدولية، وأهمها حلف شمال الأطلسي (ناتو)، وتوق اليوم إلى الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي.<sup>49</sup>



## برغم أن إندونيسيا تعاني إشكاليات تنموية، فإن مدينة الدولة لا تظهر كموضوع قابل للجدل، بل تبدو أمراً محسوماً



وفي إندونيسيا، خاصة منذ التسعينيات من القرن الماضي، وبعد الانفتاح السياسي الذي تبع انهيار نظام الرئيس الأسبق محمد سوهارتو، ساعدت مؤسسات الدولة على فتح المجال لمناقشة قضايا عدة اعتبرت سابقاً محرمة، مثل تولي المرأة رئاسة الجمهورية أو تحديد دور الشريعة في الحكم، فالدولة الإندونيسية منذ أيام مؤسسها أحمد سوكارنو كانت قد فصلت الدين عن السياسة، كما حدث في مصر خلال فترة حكم الرئيس الأسبق جمال عبدالناصر، ولم يكن التغيير من نظام الاستبداد أيام سوهارتو إلى الحكم الديمقراطي فرصة للإسلاميين لفرض أنفسهم على الدولة والمجتمع، بل وجد هؤلاء أنفسهم غير قادرين على الإجابة عن أبسط الأسئلة في الحكم، وعلى رأسها كيفية تحقيق التنمية بأبعادها المختلفة وتطوير الأداء الاقتصادي لخدمة المواطنين، ما أضعفهم في المجال السياسي العام. بالإضافة إلى هذا، قام المفكرون الإندونيسيون بطرح الكثير من الأمور للمناقشة العامة، كدور المرأة أو الشريعة في السياسة، وأيضاً مسألة حقوق الإنسان والتعليم والثقافة العامة.<sup>50</sup> ومع أن إندونيسيا، الدولة الإسلامية الأكثر سكاناً في العالم، لا تزال تعاني

مشكلات اقتصادية واجتماعية بسبب كبر حجمها وعدد سكانها، فإنه لا يظهر أن مسألة مدنية الدولة أو تدينها أمر قابل للبحث أو تعتبره الدولة أو المجتمع قضية غير محسومة. والغرابة عند مقارنة إندونيسيا بالعالم العربي تكمن في أنها وقعت تحت الاحتلال الأوروبي قروناً، وعانت كثيراً في الحرب العالمية الثانية، وتضم عدداً كبيراً من السكان، بمعنى أنها شبيهة كثيراً تاريخياً واجتماعياً بالعالم العربي، ولكنها نجحت في تحقيق الفصل بين الدين والسياسة، بينما فشل العالم العربي حتى الآن في تحقيق ذلك الهدف.

### إحدى ركائز نجاح النموذج التنموي الماليزي أنه يعتمد التعددية الدينية والربط بين الإسلام والحداثة

أما ماليزيا، فقد تمكنت منذ استقلالها عام 1957م من تحويل نفسها من بلد زراعي فقير يعتمد على محيطه في جميع النواحي الاقتصادية والاجتماعية الأخرى، إلى دولة حديثة صناعية ومركز للتجارة العالمية، وذلك على الأقل جزئياً بسبب قبولها فصل الدين عن الدولة، والقبول بالتعددية الإثنية والدينية فيها، فالمسلمون الذين يشكلون نحو 60٪ من مجموع السكان،<sup>51</sup> لا يشعرون بأنهم بحاجة إلى فرض دينهم على غيرهم، أو أنهم بحاجة إلى أن

يؤسسوا دولة يعتبر فيها غير المسلمين أنفسهم من أهل الذمة. وكما يدور بولنت كينيش، وهو صحفي تركي، فإن ماليزيا نجحت كدولة لأنها قبلت أن تكون دولة للجميع، ورجال الدين فيها يعتبرون أن الإسلام هو الحدائة وهو عنوان الوحدة الاجتماعية والسلم الأهلي. اقتصادياً، أصبح ماليزيا نمراً آسيوياً يقدم فيه قطاعا الصناعة والتجارة نحو 90٪ من الدخل القومي،<sup>52</sup> وارتفع معدل الدخل السنوي للفرد، ليصل في عام 2014م إلى نحو 11 ألف دولار أمريكي،<sup>53</sup> بينما وصل معدل نمو الدخل المحلي الإجمالي (معدل النمو الاقتصادي) السنوي في عام 2014م إلى 5.9٪ ما يعني أن الدولة الماليزية التي اتخذت قراراً باللاحاق بركب الحدائة، لم تعان من قضية فصل الدين عن السياسة، بل هي أمنت لنفسها سلاماً اجتماعياً وسياسياً ساعدها على تحقيق الرخاء المطلوب شعبياً، والأمن والاستقرار المرحو داخلياً وفي العلاقات الدولية.

في المقابل، تشير التجربة السودانية بعد انقلاب يونيو 1989م، إلى أن خلط الدين بالديني غير مرغوب فيه، وقد يقود إلى تداعيات سلبية تؤثر في تطور المجتمعات واستقرار الدول. والانقلاب العسكري الذي قاده عمر حسن البشير بتشجيع من رئيس الحركة الإسلامية في السودان، حسن عبدالله الترابي،<sup>55</sup> انتهى منقسماً على نفسه لأن القائمين على المشروع الإسلامي كانوا سياسيين طامحين إلى السلطة، وغير عابئين بما يمكن لشروعهم أن يتسبب فيه من مشكلات اقتصادية وسياسية واجتماعية وأمنية.<sup>56</sup>

كما تعتبر مسألة فرض الشريعة الإسلامية على مجتمع متعدد الأديان والإثنيات، السبب الرئيسي في اندلاع الحرب الأهلية في الثمانينيات من القرن الماضي، والتي انتهت بانفصال القسم الجنوبي عن الشمال وفي تأسيس دولة جنوب السودان، بضمانات دولية وإقليمية لم تكن لتأتي لولا التشبث برؤية تحقيق الدولة الإسلامية على أرض الواقع.<sup>57</sup> والجدير بالذكر اليوم أن طرفي العملية السياسية في السودان، عمر البشير وحسن الترابي، قد وجدا في الفترة الأخيرة ما يعيد جمع شملهما، بعد أن تسببت مغامراتها السياسية الملبسة بالإطار الديني، في تفكيك البلاد وإضعافها.

كما تعطي الجمهورية الإسلامية الإيرانية مثلاً سلبياً آخر على نتائج الربط العضوي والمؤسسي بين الدين والدولة، واعتبار أن الشريعة الإسلامية تحتوي على كل ما تحتاج إليه الدولة للتطور والتقدم. فبعد التخلص من الشاه عام 1979م، وبعده التخلص من الحلفاء الوطنيين من القوى المدنية الأخرى التي شاركت في الثورة في السنتين الأوليين بعدها، قام قادة الثورة الإسلامية بتأسيس نظام إسلامي شمولي مبني على أفكار مرشد الثورة وقائدها آية الله الخميني. ولكن هذا النظام لم يهتم بإجراء أي تغييرات في شكل النظام الاقتصادي الذي كان فقراء إيران يعانون وطأته خلال حكم الشاه. وبدلاً من ذلك وضع النظام الجديد مزيداً من القيود على المرأة، وأضاف مزيداً من الأعباء على الاقتصاد الذي تعرّض لعقوبات دولية طويلة أثرت سلبياً في حياة المواطنين.<sup>58</sup>



فصل الدين عن الدولة لا يعني إلغاء الدين من الحياة  
العامة أو منع المسلمين من ممارسة شعائرهم الدينية وارتياح  
المساجد وتحقيق الحياة الروحية التي يرجونها



ثالثاً: الآثار المحتملة لخلط الدين بالسياسة

إن ما ورد أعلاه هو مجرد تحليل سريع ومقتضب لقضية المزج بين  
الديني والدنيوي في العالمين العربي والإسلامي، وعرض موجز لدول  
إسلامية نجحت في فصلها بين الدين والسياسة، وتمكنت من تحقيق  
إنجازات سياسية واقتصادية واجتماعية بالرغم من الصعاب التي عاشتها  
والعقبات الكثيرة التي واجهتها في طريقها. وفي هذا الجزء من الفصل،  
سأقوم بعرض الأضرار الناجمة عن خلط الدين بالسياسة، وهي قضية  
تجاوزتها الدول المدنية الغربية وبعض الدول الإسلامية من خلال فصل  
الدين عن السياسة منذ فترة طويلة فيما لا يزال العالمان العربي والإسلامي  
يواجهان تبعاتها في سياق جدلية "تدين السياسة"، أي إضفاء صبغة دينية  
على التوجهات السياسية للدولة، و"تسييس الدين"، بمعنى توظيف الدين  
لأغراض سياسية.<sup>59</sup> هذا مع العلم، أن فصل الدين عن الدولة لا يعني بأي  
شكل من الأشكال، وبالضرورة، إلغاء الدين من الحياة العامة أو منع

المسلمين من ممارسة شعائرهم الدينية وارتداد المساجد وتحقيق الحياة الروحية التي يريجونها.<sup>60</sup> كما يجب التذكير في هذا المجال بأن فصل الدين عن السياسة، يجب عدم النظر إليه على أنه إدخال أفكار جديدة على الحياة الاجتماعية المسلمة، تفرض عليها استحضار النموذج الغربي في كل شيء اجتماعي، أو تغيير العادات والتقاليد الدينية القديمة، التي هي أساس التراثين العربي والإسلامي.

ويمكن النظر إلى أوجه الضرر التالية من خلط الدين بالسياسة في العالمين العربي والإسلامي المعاصر

إن الخلط المؤسسي والحقيقي بين الدين والسياسة، يمس الدين ويدخل عليه آفات معروفة في العمل السياسي، مثل الصفقات السياسية والتحالفات الآنية وتلاقي المصالح المادية ووضع المشروعات قصيرة المدى والقابلة للتغيير بسبب الضرورات. وهكذا يسبب الخلط بين الدين والسياسة بجعل الدين أقل قدسية مما هو عليه وأقل قرباً من الحقيقة الإلهية الأزلية المنصوص عليها في الرسالة النبوية. ويقول رضوان السيد إن هناك خوفاً على الدين في زمن صعود الإسلام السياسي، من أربعة مناحٍ لخصها على الشكل التالي: الأول، الخوف من مقولة تطبيق الشريعة، لأنها مقولة أيديولوجية لا مستند لها، بل هي نتاج توترات الهوية في العالمين العربي والإسلامي. الثاني، الزعم أن الدين هو نظام متكامل يحتوي على ما تتطلبه السياسة وما يريده الاقتصاد. الثالث، إعطاء الدولة مهام دينية مثل مهمة تطبيق

الشريعة، وهو ما يُنقِص الدولة مهمتها في دعم المواطنة المتساوية. الرابع، إدخال الدين في الصراعات السياسية، ما سيسبب بحل مشكلات للجميع.<sup>61</sup>

2. يساعد خلط الدين بالسياسة على إعطاء بعض رجال الدين وأعضاء الجماعات الدينية السياسية الأهمية على غيرهم في تقرير مصير الأمة، وفي هذا تجاور لدور أصحاب الخبرة في الإدارة والسياسة والاقتصاد. كما أن فرض التفسير الديني على الأمور السياسية يرغمها على ألا تكون ديناميكية ومرنة، وهما صفتان من صفات العمل السياسي المعاصر، حيث الحركة الدائمة والتغيير يؤكدان التجدد في الدولة والمجتمع، فطرح الجماعات الدينية السياسية لفكرة الخلافة، على سبيل المثال، يعتبر أساساً من أسس المشروع السياسي لهذه الجماعات، وهي بذلك تؤكد عدم إيمانها بأي شكل حديث أو معاصر للحكم. كذلك الأمر بالنسبة إلى إعطاء أعضاء قادة هذه الجماعات الدور القيادي في الحكم والحكومة، حيث قامت الجمهورية الإسلامية الإيرانية بتسليم قيادة الدولة للملاي (رجال الدين) باعتبار أنهم معصومون من الفساد وغير قابلين للإفساد، وهذا غير صحيح.<sup>62</sup>

3. يزيد دمج الدين في السياسة من إمكانات الشقاق والفرقة، بين المسلمين أنفسهم بمذاهبهم ومعتقداتهم، وبين العالم غير الإسلامي بشكل عام، ففي الدولة الإسلامية الأولى، حدثت الفتنة الكبرى على خلفية الأحقية في الخلافة بعد وفاة النبي ﷺ، وبقي ذلك

الخلاف قائماً حتى يومنا هذا، معبراً عن نفسه في انقسام الأمة الإسلامية إلى فرق ومذاهب متباينة ومتصارعة.<sup>63</sup> أما اليوم، فيعمل التشدد في الإيمان بالمذاهب على تعميق الفجوة بينها، وهي الفجوة التي تؤثر في وحدة المسلمين في العالمين العربي والإسلامي. وفي ذلك يقول رضوان السيد إنه إلى جانب الخلاف العربي-الإيراني، هناك خلاف بين شقّي الإسلام السياسي السني الجهادي الذي أخذ على عاتقه محاربة الشيعة والغرب في آنٍ واحدٍ، والحزبي التنظيمي المتمثل في جماعة الإخوان المسلمين الذي أخذ على عاتقه محاربة الأنظمة العربية، ما يفرز بالتبعية أزمات في الوعي الوطني العربي، خاصة عند الشباب، الذين يعانون اختلال الموازين الدينية.<sup>64</sup>

4. إن خلط الدين بالسياسة يعطي الدولة التسلطية التي تستخدم الدين في أيديولوجيتها، الحق في فرض أسلوب حياة معين قد يحد من قدرة المسلمين على النجاح والإبداع في دنياهم، وتحسين أوضاعهم المعيشية والارتقاء ببلدانهم. وفي هذا السياق يرى أحد الباحثين أن الأنظمة التي فرضت تاريخياً المزج بين الدين والسياسة على مجتمعاتها، فرضت طريقة للعيش وقمعت الحريات الفردية والاجتماعية ومنعت التغيير بحجة تأثيره السلبي في المجتمع، وهي في الحقيقة تسعى إلى إبقاء نفسها في السلطة.<sup>65</sup>

5. إن خلط الدين بالسياسة يفتح المجال أمام الانزلاق نحو الحروب والعنف والأزمات، حيث يسهل النموذج الديني في الحكم مسألة إيجاد "المبررات الشرعية" لخوض الحروب بحسب رغبة مثل هذه

الأنظمة، وبغض النظر عن حسابات الأمن الوطني للدول واعتباراته، لأن الدولة الدينية تمنع بدهاء مناقشة الدين ومسائل الجهاد وسلطات "الخليفة"

من ناحية ثانية، وكما لدمج الدين في السياسة مضار وسلبات على الفرد والدولة والمجتمع والدين نفسه، فإن هناك فوائد متعددة لفصل الدين عن السياسة، منها الآتي:

1. عند اتضاح دور الدين في الدولة ومكانه، وسياق عمل الدولة وأيديولوجيتها المدنية، من المتوقع أن يشعر الإنسان المنتمي إلى هذه الدولة بحقوقه عليها وواجباته تجاهها بشكل أكثر جدية. والقول بأهمية الدولة المدنية يعني الاعتراف بأهمية العيش المشترك وبناء المجتمع المتعاون، بالرغم من الاختلافات الممكنة بين مكوناته حول هذا الأمر أو ذلك. كما يعني المشاركة في بناء النظام السياسي المنفتح والمؤسس للسلام الاجتماعي وفق مبدأ المواطنة وتطبيقاً لسيادة القانون. وفي هذا تطبيق لمبادئ المصلح الديني والاجتماعي الإمام محمد عبده، الذي لم ير بديلاً للتعاون الاجتماعي فيما يخدم التطور والسلم الاجتماعيين.

2. يساعد فصل الدين عن الدولة على توسيع المساحة الثقافية للمجتمع، وعلى تأمين إسهامات جميع أفراد المجتمع في إثرائه فكرياً وفنياً، خاصة في المجتمعات التعددية، كمجتمعات المشرق العربي في الجمهورية اللبنانية والجمهورية العربية السورية وجمهورية العراق، وأيضاً في جمهورية مصر العربية ودول شمال غرب إفريقيا ودول مجلس التعاون

لدول الخليج العربية. وإذا تحققت الدولة المدنية، فإن جميع السكان سيشعرون بأنهم مواطنون من درجة واحدة، لهم الحريات نفسها وعليهم الواجبات نفسها، وهم قادرون على الوصول إلى جميع نواحي الحياة العامة. وينطبق هذا بالتحديد على الجماعات غير المسلمة التي تعيش في البلدان ذات الأغلبية الإسلامية، إذ حينها تجد أنها قادرة على الانضمام إلى الحركة الفكرية والثقافية في أوطانها، غير قلقة على مصيرها.<sup>67</sup> ولعل النهضة العربية والإسلامية بين القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين يمكن أن تكون معياراً لتجديد مشاركة الجميع في استعادة الماضي العربي والإسلامي، وتدعيم حركة التنمية الإنسانية، من دون فضل لأحد على الآخر

3. خارج العالم العربي والإسلامي، من المفترض أن يساعد فصل الدين عن الدولة على تسهيل عملية اندماج المسلمين في دول المهجر ومجتمعاتها، لأنهم يكونون قد اعتادوا قبل هجرتهم على العيش في مجتمع منفتح وتعددي، وهم إذا شاركوا في تلك المجتمعات، فسيشاركون في تقرير مصيرهم ومصير عائلاتهم في المستقبل. حتى إنهم سيكونون في وسط تجربة إنسانية تندمج فيها أديان وثقافات وإثنيات مختلفة، وكل منها يقدم ما استطاع لإغناء بيئته وتوسيع مساحة معرفته. كما يمكن للمسلمين المتمرسين في تفكير الغرب أن يخدموا دينهم من خلال انفتاحهم على الآخر وتشكيل التحالفات المفيدة لتقدم الجالية المسلمة في البلدان الغربية.<sup>68</sup>

4. فصل الدين عن السياسة وإتاحة المجال لفئات المجتمع وطوائفه كافة، للمساهمة في مسيرته التنموية من شأنه أن يقدم صورة إيجابية لأي دولة في الخارج ويقلل من حدة الضغوط الخارجية والدولية عليها تحت مزايم احترام حقوق الإنسان أو حماية الحريات الدينية، فهذه الحقوق أصبحت مهمة دولياً، وأي انتهاك لها يعرّض الدولة للمساءلة والعقاب.

#### رابعاً: البديل المدني للدين والسياسة في الحالة العربية والإسلامية

بالخروج عن النموذج العربي الإسلامي، الذي لم يتمكن حتى الآن من فصل الدين عن الدولة بشكل واسع، يطرح بعضهم بدائل تكون أمثلة لما هو مرغوب فيه في هذه المرحلة من التطور العربي والإسلامي السياسي والاجتماعي والاقتصادي، فهناك النموذج الفرنسي الذي قد يذهب بعيداً في طرح الصيغ المدنية وبعيبيب الدين كلية عن الحياة العامة، حتى إنه رفض السماح للمسلمات في المجتمع الفرنسي بارتداء النقاب في الأماكن العامة.<sup>69</sup> ويذكر في هذا المجال أن تركيا أيضاً، حتى قبل فترة قصيرة، منعت الرداء الإسلامي في الأماكن العامة، في تطبيق حرفي لمبادئ العلمانية المتشددة التي أسس أتاتورك الدولة التركية الحديثة على أساسها، وانتهى هذا المنع رسمياً في أوائل أكتوبر عام 2013م بعد نشر قانون بهذا الشأن في الجريدة الرسمية التركية رسمي جازيتا" سيب أصبح من الممكن ارتداء الحجاب الإسلامي في المؤسسات الحكومية في تركيا.<sup>70</sup>

أما النموذج الآخر فهو النموذج الأمريكي في فصل الدين عن الدولة، وهو نموذج معتدل ولا يرضح للإشكاليات الناجمة عن تدخلات الدولة

إدارتها، كما تفعل الدولة الفرنسية اليوم أو كما فعلت الدولة التركية بالأمس. وأساس التوجه المدني الأمريكي، الذي وجد أرضيته الأيديولوجية في التاريخ الإنجليزي وحركة الإصلاح الديني الأوروبي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، هو حرية الفرد في أن يقرر ما يشاء في أموره الخاصة، من دون تدخل حكومي، أو بأدنى مستوى منه. وفي الحقيقة، يمثل فصل الدين عن الدولة في الولايات المتحدة الأمريكية، تحقيقاً لفكرة نزع السلطة المطلقة من الكنيسة الكاثوليكية لمصلحة الدولة، فيما تراجعت الكنيسة لتكون مصدراً للقوة الروحانية فقط. وفي المجمل فإن للنموذج الأمريكي وجهين: أولهما يتعلق بعدم السماح للكنائس بالتدخل في الشأن السياسي، وثانيهما يرتبط بعدم انغماس المؤسسات السياسية في المسائل الدينية.

والبداية في الولايات المتحدة الأمريكية كانت في كتابة الدستور الأمريكي بعد إعلان الاستقلال والحرب التي تبعته، بين عامي 1776م و1787م. ونشر الدستور عام 1787م، وبعده نشرت "لائحة الحقوق" عام 1791م، وهي المؤلفة من عشرة تعديلات، وكان التعديل الأول هو الذي نص على أنه لا يجوز للكونجرس الأمريكي أن يقوم بوضع أي قوانين خاصة بتأسيس أي دين أو ممارسته.<sup>71</sup> ولكن الدستور والتعديلات عليه لم تشمل أي إشارات إلى عبارة "فصل الدين عن الدولة"، كما أن التعديل الأول لم يأتٍ لإلغاء الدين من الحياة العامة، أي إن الدولة لا تقوم بتمويل أي خطط من أجل منع الدين أو نشره، وإنما لمنع تدخله في أمور الدولة، وبالتالي لتأكيد احترام هذه الدولة لجميع الأديان الموجودة فيها، وأنها لا توظف مؤسساتها في خدمة دين محدد. والحقيقة من وراء الصياغة



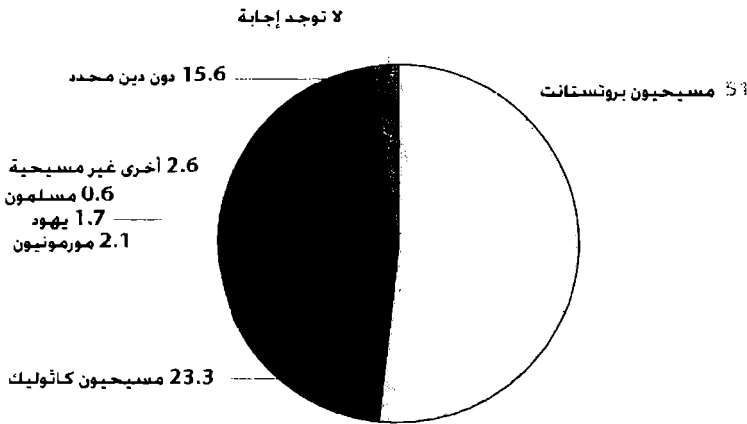
هي أن المؤسسين للدولة الجديدة في الولايات المتحدة الأمريكية لم يروا تكرار ما كان موجوداً في أوروبا التي تركوها، والتي اضطهدت عدداً كبيراً منهم، وكان لها دين محدد، واعتبرت غيره دخيلاً على الحياة الاجتماعية والروحية للأوروبيين.<sup>72</sup>

وفصل الدين عن الدولة الأمريكية جاء في وعد قطعته الرئيس الأمريكي الثاني، توماس جيفرسون، في العقد الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، لمجموعة من المعمدانيين المسيحيين الذين خافوا على إقامة دين موحد للدولة. وقال توماس جيفرسون في وعده لهم إن التعديل الأول للدستور يقف كـ "حائط فصل" بين الدين والدولة.<sup>73</sup> بعد ذلك، درج التعبير وأصبحت السياسة الأمريكية متمحورة حول أحقية الفصل بين المفهومين، في حين أن الولايات المتحدة الأمريكية كدولة وكمجتمع بقيت على تدينها حتى الآن. واليوم، هناك عدد غير قليل من القضايا أمام المحاكم الأمريكية، بعضها يجادل من أجل المزيد من الدين في الحياة العامة، وبعضها الآخر يناقش كيفية التخلص من بقايا الدين في الحياة العامة.<sup>74</sup>

وقرار توحيد الدين عن الدولة في الولايات المتحدة الأمريكية لا يصل إلى منعه في مؤسسات هذه الدولة، وليس غريباً أن يشترك الرئيس الأمريكي، على سبيل المثال، في صلاة في الكنيسة، أو أن يقسم على الإنجيل عند تسلم ولايته، فالمحظور أمريكياً هو جعل الدين والتدين مدخلا للمشاركة في الحياة السياسية. وفي الحقيقة، هناك ما يسمى "الدين المدني"

الذي يحكم العلاقات بين الدين والدولة.<sup>75</sup> وهناك بعددٍ ديني كبير في الولايات المتحدة الأمريكية، مع أن المسيحية على اختلاف مساربهم يشكلون الأكثرية بين الأمريكيين. ولقد نشرت مؤسسة جالوب نتائج استطلاع للرأي تضمن إحصاءً عن التوزيع الديني في الولايات المتحدة الأمريكية عام 2012م، كما في الشكل (2-1)، الذي يظهر أن المسيحيين تصل نسبتهم إلى 77.3% من عدد السكان (9 51% بروتستانت، و23.3% كاثوليك، و2.1% مورمونيون)، فيما تبلغ نسبة اليهود 1.6%، والمسلمين 0.6%، و ونحو 15% من دون دين محدد، و2.6% من ديانات أخرى غير مسيحية، بينما 2.2% من عينة استطلاع مؤسسة جالوب لم تقدم إجابة عند سؤالها عن دينها.

#### التوزيع الديني للسكان في الولايات المتحدة الأمريكية عام 2012 (%) شكل (2-1)



ولكن النصوص الدستورية والقوانين المانعة لوجود دين موحد للبلاد أو المعاقبة على تحطيم الفصل بين الدين والدولة في الولايات المتحدة

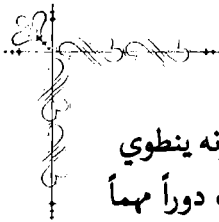
الأمريكية، لم تنجح دائماً في منع التمييز والملاحقات والحوادث الدينية، على أيدي السلطات. والتاريخ الديني في الولايات المتحدة الأمريكية مملو بالحوادث المحجلة ضد من اعتبرتهم الأغلبية "الكفار" أو الغرباء، من بروتستانتير إلى كاثوليك إلى يهود ومسلمين وسكان البلاد الأصليين الذين كانوا عند وصول المستوطنين الأوائل يجهلون ماهية الدين المسيحي، بالرغم من إيمانهم بألهتهم الخاصة بهم.

ولعل المشكلة التي واجهت المسلمين في نيويورك في العقد الأول من الألفية الثالثة، عندما أرادوا بناء مسجد في منطقة "غراوند زيرو" في المدينة (حيث كان الموقع السابق لبرجي التجارة العالمية)، تعبر عن شعور غامض وغريب عند الأمريكيين، الذين يفتخرون بكونهم منفتحين على الأديان جميعها، برفض ما لا يفهمونه.<sup>78</sup>

ولكن ما يغري في النموذج الأمريكي من فصل الدين عن الدولة، هو الحق في الدفاع عن الحقوق الشخصية في الصحافة والإعلام والمحاكم. وبالرغم من حقيقة فشل بعض القضايا في المحاكم أو المجال العام، بسبب ضعف الحجة أو جهل العامة، حتى في قضية بناء المسجد قرب موقع هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001م، كان للعمل الاجتماعي والتعاون بين الأديان التأثير الأكبر، فلقد دعم قسم كبير من اليهود والمسيحيين والتبار المدني، حتى الرئيس الأمريكي باراك أوباما، قضية المسجد، لما اعتره الحميع عنوانا للتقارب الديني الذي يمكن أن يرسخ السلام الاجتماعي الداخلي. في النهاية، وبعد الكثير من العناء والتواصل بين

الناشطين والسياسيين والمدافعين عن الحريات الشخصية والدينية، تحقق الهدف وافتتح المسلمون المسجد على مقربة من موقع الهجمات.<sup>79</sup>

ما بين النموذجين الفرنسي والأمريكي، هناك العديد من النماذج الأخرى التي يمكن لكل مجتمع أو دولة في العالمين العربي والإسلامي الاستفادة منها في تحقيق فك الارتباط القسري بين الدين والدولة، بشكل يحفظ للدين مكانته الروحية المقدسة ودوره الإيجابي البناء في خدمة البشرية وعماراة الأرض ونشر الفضيلة، ويمنح في الوقت نفسه الدولة حرية الحركة والمرونة في جهودها لتحقيق التنمية الشاملة والرفاهية والسعادة والاستقرار الاجتماعي لمواطنيها. ولا شك في أن تحقيق الدول العربية والإسلامية هذا الهدف هو وحده الكفيل بعودة أجداد الأمة الإسلامية وقيادتها للعالم، وليس من خلال رفع الشعارات البراقة فارغة المضمون التي تلعب على وتر المسائل الإيمانية والروحية للمواطنين، من دون امتلاك رؤية حقيقية لتحقيق النهضة والتقدم.



إقصاء الدين عن الحياة العامة ليس خياراً كونه ينطوي على مخاطر اجتماعية وسياسية، لأن الدين يلعب دوراً مهماً في ضبط السلوك الاجتماعي للأفراد ومن ثم تحقيق الاستقرار



والدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة لا تعني بحال من الأحوال دعوة إلى إنهاء دور الدين أو تغريب المجتمعات العربية والإسلامية، أو النيل من ثقافتها وتراثها وهويتها الدينية، كما سبق أن أوضحنا ذلك، فأى محاولة لإنهاء دور الدين في أي مجتمع، فضلاً عن خطورتها، لن يكتب لها النجاح، وتشكل التجربة الأوروبية نفسها خير مثال، فبرغم مرور أكثر من قرنين على هذه التجربة، فإن ما بشر به عدد من رموز الحداثة الغربية من نهاية حتمية للدين في العصر الحديث لم يتحقق، بل إن هناك حديثاً عن تزايد عودة النزعة الدينية في المجتمعات الغربية، ليس على المستوى الفردي للأشخاص فقط، وإنما في الشأن العام أيضاً. وقد أشار الباحث الفرنسي فريدريك لونوار، المتخصص في علم الاجتماع الديني، إلى بعض الإحصاءات ذات الدلالة المهمة في هذا السياق؛ حيث توصل إلى أن 93٪ من الأمريكيين، و67٪ من الأوروبيين يؤمنون بالله، مشيراً إلى أن هناك نوعاً من التحول طرأ على النفسية الأوروبية في السنوات الأخيرة، لجهة العودة إلى الدين والبحث عن الروحانيات بكل السبل.

كما أن إقصاء الدين ليس بالأمر المطلوب، لأنه ينطوي على مخاطر اجتماعية وثقافية وسياسية مهمة، ولا سيما في المجتمعات التي لم تشهد تطوراً معرفياً مستقراً وطبيعياً؛ لأن الدين يلعب دوراً مهماً في ضبط السلوك الاجتماعي للأفراد ومن ثم تحقيق الاستقرار والأمن المنشود، ولهذا السبب حدثت مراجعات غربية للموقف من الدين، حيث رفضت مدرسة ما بعد الحداثة مقولة النهاية الحتمية للدين،<sup>81</sup> وأكد عدد من رموزها استمرار أهمية

الدين، ليس في الحياة الخاصة للأفراد فقط، وإنما في الحياة العامة أيضاً، لما يمتلكه الدين من قيم روحية يمكن أن تسهم في تحقيق الاستقرار النفسي والمجتمعي، وهو ما عبر عنه أحد الباحثين بالقول:

إن مسيرة الرأسمالية العالمية المتصصرة لا تواجه اليوم سوى بضعة اتجاهات معارضة أصيلة، وهذا ما يبقي للدين دوراً مهماً يلعبه، بما يمتلكه من قيم روحية: فهو يحول بين أفراد المجتمعات المدنية الحديثة، وأن تغطي عليهم متطلبات الحياة المهنية والنجاح الدنيوي التي تتسم بالشمول. وبذلك يمكن للقيم الدينية (قيم المحبة والتضامن والتقوى) أن تقف في مواجهة قيم التنافس والكسب والتلاعب الشاملة والمسيطرة، فتشجع البشر على التعامل مع بعضهم بعضاً بوصفهم غايات وليس بوصفهم مجرد وسائل.<sup>82</sup>

## خلاصة

يشكل فصل الدين عن السياسة عنواناً مهماً وأساسياً من عناوين عملية التطوير والتنمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية في مستقبل العالمين العربي والإسلامي، كمجموعة دول متشابهة في الدين واللغة والتراث والعادات والتقاليد. وكما كان إعمال هذا الفصل في أوروبا طريقاً للقارة القديمة نحو التقدم العلمي والارتقاء الإنساني، فإنه يمكن لتحقيق هذا الهدف في العالمين العربي والإسلامي أن يقود إلى النتائج نفسها. وبالرغم من الفقر في بعض البلدان العربية والإسلامية، فإن هناك إمكانات ضخمة تمكّن الدولة العربية والإسلامية الحديثة من تأمينها، ويمكن وضعها في خدمة مشروع نهضوي

متعدد الاتجاهات. وبينما يشهد العالمان العربي والإسلامي حركة تغييرية في الوقت الراهن، يجب النظر إلى هدف تحقيق الفصل بين الدين والدولة على أنه مجرد طريقة لتحقيق نهضة جديدة، من دون الاعتقاد أن هذا الفصل سيعني حتماً إبعاد الله عن حياة المسلمين، فالمدينة ليست كفرةً أو إلحاداً، والدولة المدنية يمكن أن تحمل العبء من المشكلات الاجتماعية الناتجة مما سماه باحثون "توترات الهوية" عند المسلمين.<sup>83</sup>

وإذا كان دعاة الإصلاح الديني والاجتماعي في عصر النهضة العربية والإسلامية ما بين القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، قد فشلوا في تحقيق الاستنهاض الوطني الحقيقي في العالمين العربي والإسلامي، بسبب ظروف محلبة أو خارجية، أو بسبب سعي دعاة الإسلام السياسي إلى تحقيق مصالح سياسية خاصة بهم، أو بعد ذلك بسبب الاستبداد السياسي، فإن هناك اليوم ما يكفي من القدرات الفكرية والطاقات البشرية القادرة على إعادة المحاولة.





الباب الثاني

## حالات تطبيقية



# 3 الجماعات الدينية السياسية الإخوان المسلمون



## الفصل الثالث

### الجماعات الدينية السياسية: الإخوان المسلمون

**إن** من أبرز مظاهر التحولات السياسية التي يشهدها العالم العربي منذ عام 2011م، وصول الجماعات الدينية السياسية ممثلة في جماعة "الإخوان المسلمين" إلى الحكم في دول عربية عدة، ما يعني أنه بعد مرور نحو 86 عاماً من نشأتها، استطاعت الجماعة التمدد سياسياً، والسعي إلى تحقيق هدفها الاستراتيجي الذي ظل يترأى أمام قياداتها منذ نشأتها عام 1928م، وهو العمل على إحياء فكرة "الخلافة" لتشمل كل الدول الإسلامية، بعد الوصول إلى ما أطلقت عليه إحدى وثائق جماعة الإخوان المسلمين مرحلة التمكين،<sup>1</sup> حيث أعلن المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين، الدكتور محمد بديع، في يناير 2012م أن هدف الجماعة النهائي هو إقامة "الخلافة الراشدة لتعليم العالم"<sup>2</sup> فالإسلام كما يرى مؤسس الجماعة ومرشدها الأول حسن البناء، لا يعترف بالحدود الجغرافية، ويرى العالم الإسلامي وطناً ودولة واحدة مهما تباعدت الأقطار وتناهدت الحدود،

وكذلك الإخوان المسلمون يقدسون هذه الوحدة الجامعة ويؤمنون بها وينادون بأن وطنهم هو كل شبر أرض فيه مسلم يقول. لا إله إلا الله محمد رسول الله،<sup>3</sup> ما يعني بالتبعية إلغاء الدولة الوطنية وسقوط مفهوم السيادة الذي استقر منذ قرون في الأدبيات السياسية والممارسات الفعلية.

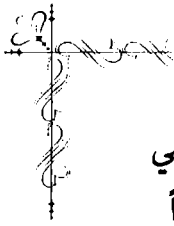
ريتناول هذا الفصل ضمن محاور عدة تاريخ جماعة الإخوان المسلمين من حيث النشأة والتأسيس والانتشار، كما يناقش أيضاً أهداف الجماعة ووسائلها لتحقيق هذه الأهداف، وفكر جماعة الإخوان المسلمين، ومنهجها، ورؤيتها لنظام الحكم بشكل عام، وكذا موقف الجماعة تجاه الأحزاب والشورى والديمقراطية، وصولاً إلى مشاركة الإخوان المسلمين في السياسة وانخراطهم في مؤسسات سياسية مثل المجالس النيابية والتشريعية والتنفيذية من أجل التعرف إلى دلالات ذلك والنسق العام الحاكم للجماعة في هذا الشأن.

ويناقش هذا الفصل التجربة السياسية لجماعة الإخوان المسلمين في دول عربية وإسلامية عدة، ويُطرح في نهايته سؤال مفصلي مفاده: هل فشل الإخوان المسلمين في الحكم؟

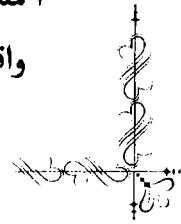
### أولاً: نشأة جماعة الإخوان المسلمين

دخل العالمان العربي والإسلامي القرن العشرين الميلادي وهما يعيشان حالة من التراجع غير المسبوق، بينما كانت أوروبا تشهد قرنًا الخامس من النهضة، وتستعد لتوزيع تركة "الخلافة العثمانية" بين دولها. ولقد شهد العقد الثاني من

ذلك القرن أحداثاً مثلت نقاط تحول فارقة في العالمين العربي والإسلامي، فبعد هزيمة العثمانيين في الحرب العالمية الأولى التي شارك فيها العرب بثورتهم الكبرى التي قام بها الشريف حسين بن علي، شريف مكة في العاشر من شهر يونيو عام 1916م،<sup>4</sup> بسبب الظلم والاستبداد الذي عاشوه، والتخلف الذي عانوه تحت حكم الأتراك، تفككت الخلافة العثمانية. وبعد تقسيم إرثها بين القوى الكبرى المستعمرة وقتذاك؛ تم إعلان إلغاء الخلافة كما أشرت إلى ذلك سالفاً، حيث أصبح المسلمون للمرة الأولى في التاريخ من دون خليفة، وطفقت على السطح مرحلة من التخلف غير المسبوق في معظم مجالات الحياة وبرزت نتائج إهمال الخلافة العثمانية للعلم والتنمية، ولاسيما في القرنين الأخيرين من تاريخ هذه الخلافة، واتباعها سياسات مدمرة قائمة على توجيه كل مقدرات الشعوب العربية والإسلامية التي خضعت لها، نحو الحروب التي أنهكتها في النهاية وأودت بمصير هذه الشعوب.<sup>5</sup>



## أهملت الخلافة العثمانية العالمين العربي والإسلامي واقترنت نظرتها إليهما على اعتبارهما مصدراً للتجنيد وجباية الأموال



لقد أهملت الخلافة العثمانية تماماً المناطق التي كانت تحت سيطرتها خاصة العربية منها واقترنت في نظرتها إلى هذه المناطق على اعتبارها

مصدراً للتجنيد العسكري وجباية الأموال، ولم تبد أي اهتمام بعملية التنمية والتحديث حتى أصبح العالمان العربي والإسلامي في عهد الخلافة العثمانية وفي القلب منها المشرق العربي يعيشان ظروفاً سياسية واجتماعية واقتصادية صعبة، بينما كان الغرب قد قطع شوطاً طويلاً نحو التقدم، بل أصبح بالفعل يقود حركة التاريخ في العالم، بعد عقود من التخلف والرجعية والظلامية. لقد كان هذا في الواقع تحقيقاً لسنة الله في استبدال الأقسام والأمم وتداول الأيام بينهم. ومع ذلك فالمصيبة الكبرى أن العالمين العربي والإسلامي، وهما يدخلان عصر انحطاطهما غير المسبوق هذا منذ القرن الخامس عشر الميلادي، لم يكونا يدركان حركة التطور التي تجري من حولهما في العالم مع بداية ذلك القرن.

وفي ظل هذا الواقع، الذي مثل صدمة للكثيرين في العالمين العربي والإسلامي، كان ينظر إلى إحياء دولة الخلافة وكأنها الحل الوحيد لإعادة أجماد الماضي والنهوض من جديد، ربما من دون إدراك الحقيقة أن المعطيات تغيرت وأن الواقع ربما يحتاج إلى رؤية ومقاربة جديدتين فيما يتعلق بطبيعة نظام الحكم وشكله، وطبيعة العلاقة التي يجب أن تربط بين دول العالمين العربي والإسلامي، بل والمسلمين في العالم أجمع. والحقيقة أن سقوط الخلافة الإسلامية هز وجدان الكثيرين ممن تعلقوا آمالهم بالخلافة الإسلامية كحصن وحامية للمسلمين.<sup>6</sup> وقد ظهرت كتابات - حتى قبل سقوط الخلافة بعقود - تطالب بالإصلاح والتجديد، ككتابات الأئمة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي، وغيرهم.

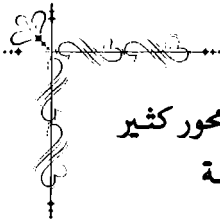


## الترويج لفكرة إحياء دولة الخلافة يفتقر إلى إدراك الحقائق والمعطيات الراهنة التي تتطلب رؤية ومقاربة جديدتين

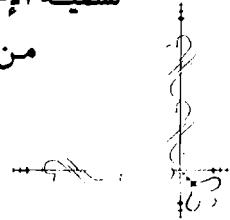
لقد كانت القاهرة آنذاك إحدى أهم الحواضر الإسلامية التي تموج بحركة الدعاة، وانعكس ذلك في تأسيس جمعيات دينية ذات طابع اجتماعي كانت تهدف إلى تربية الجيل الجديد وفقاً للتعاليم الإسلامية، ومن أشهر هذه الجمعيات، الجمعية الشرعية الرئيسية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية التي تأسست عام 1912م، ولديها نحو 5000 فرع في الوقت الراهن، وتضم مساجد بالعدد ذاته في أرجاء جمهورية مصر العربية فقط، وأكثر من 50 معهداً لإعداد الدعاة والقراء.<sup>8</sup> وهناك أيضاً أول جمعية سلفية، وهي جمعية أنصار السنة المحمدية التي خرجت إلى حيز الوجود عام 1926م، قبل عامين من تكوين جماعة الإخوان المسلمين؛ أي إنها أقدم تاريخياً في التأسيس.<sup>9</sup> وجمعية الشبان المسلمين التي تأسست عام 1927م.<sup>10</sup> ولكن مع ذلك برزت أصوات تتجاوز المطالب المتعلقة بالإصلاح إلى ضرورة إحياء المفقود. وكان من بين تلك الأصوات التي استغلت الظروف القائمة والواقع المهيأ وفي لحظة أصبحت فيما بعد فارقة في التاريخين العربي والإسلامي، شاب مصري اسمه حسن البناء،<sup>11</sup> الذي وإن كان على علاقة بجمعية الشبان المسلمين التي أسسها مجموعة من الدعاة المصريين عام 1927م للتصدي

للحملات التبشيرية، كان يرى أن هناك حاجة إلى تأسيس جمعية أشمل، فقام بتأسيس جماعة سماها الإخوان المسلمين في 22 مارس عام 1928م،<sup>12</sup> لتكون بذلك أول جماعة دينية منظمة،<sup>13</sup> وإحدى أكثر الجماعات الدينية السياسية أهمية في التاريخ الإسلامي المعاصر.

وكان مع البنا عند التأسيس أشخاص آخرون نادراً ما يتم الحديث عنهم أو عن دورهم، ولكن من المهم الإشارة هنا إليهم لإظهار البيئة التي نشأت فيها الجماعة وطبيعة الذين أسهموا في تأسيسها وتوجهاتهم، وهم: حافظ عبد الحميد (نجار)، وأحمد الحصري (حلاق)، وفؤاد إبراهيم (عامل كي ملابس)، وعبدالرحمن حسب الله (سائق)، وإسماعيل عز (مزارع)، وزكي المغربي (صاحب محل دراجات)،<sup>15</sup> ويلاحظ أنهم جميعاً من محدودي الثقافة، وهم في الواقع من الذين تأثروا بدروس البنا في المساجد والأماكن العامة، ما يشير إلى أن الجماعة في بداياتها لم تكن تعكس أفقاً فكرياً أو فقهياً عميقاً، كما يصعب القبول بأن هذه المجموعة كانت تستوعب حركة التاريخ وقتذاك وتتفهم أبعاد الصراع الدولي بما يكفي لدفعها إلى تأسيس جماعة لإحياء دور الدين الإسلامي أو غير ذلك.



تسمية الإخوان المسلمين موضع شك ومحور كثير  
من التساؤلات منذ نشأتها في نهاية  
عشرينيات القرن الماضي



وقد جاء الاسم الذي لا يزال يثار حوله الكثير من الأسئلة، خاصة أن المسلمين جميعاً إخوة، في أثناء مناقشة المؤسسين السبعة حول الاسم الذي يجمعهم، وهل سيكون تجمعهم هذا تنظيمياً أم نادياً أم جمعية، فحسم حسن البنا الأمر عندما قال لهم "نحن إخوة نخدم الإسلام، فنحن جميعاً إذا [الإخوان المسلمون]"<sup>16</sup> وتماشياً مع الظروف القائمة آنذاك كانت هناك ثلاثة أهداف لهذه الجماعة: الأول، محاربة الاستعمار وطرده الوجود الأجنبي.<sup>17</sup> والثاني، إحياء الخلافة الإسلامية. والثالث، إعادة أسلمة المجتمع.<sup>18</sup> وعلى الرغم من ضخامة هذه الأهداف مقارنة على الأقل بحجم الجماعة وحادثة نشأتها، وكذلك محدودية أفق القائمين عليها، فقد بقيت هذه الأهداف دائماً في جوهر فكر الإخوان المسلمين وعقيدتهم منذ التأسيس حتى سقوطهم السياسي المدوي منتصف عام 2013. ولتحقيق هذه الأهداف عملت الجماعة منذ البداية في مسارات متوازية.<sup>19</sup> فبينما قامت بالانخراط في حركة إصلاح المجتمع، ظهرت في الوقت نفسه كحركة مناهضة للاستعمار والنفوذ الأجنبي.

## ثانياً: الانتشار في الداخل والخارج

تبني حسن البنا استراتيجية متدرجة لنشر فكر الجماعة، فركز في البداية على المجال الديني والدعوي، حتى يضمن انتشار فكر الجماعة بين فئات المجتمع المختلفة، وتحقيق له ما أراد، فقد انتشرت جماعة الإخوان المسلمين في مختلف أنحاء مصر والعالمين العربي والإسلامي خلال بضع سنوات فقط، وقد كان لها وجود رئيسي في معظم المدن المصرية وفي

بعض الدول العربية والإسلامية، وفي العقد الأول من عمرها كان لها 215 فرعاً في مصر، وفي أواخر الأربعينيات بلغ عدد شعب الجماعة في المدن والقرى المصرية نحو ثلاثة آلاف شُعبة.<sup>20</sup> لقد كان حسن البنا يقوم بالتجوال في مختلف مناطق البلاد، حتى يقال إنه زار الآلاف منها، وألقى الخطب والدروس والمواعظ حتى في المقاهي والحانات، فضلاً عن استغلاله الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة آنذاك، حيث ساعده ذلك على استقطاب عدد كبير من الأتباع، خاصة من العمال والفلاحين، أكثر الطبقات معاناة في تلك الفترة.

علاوة على ذلك، تمكنت الجماعة من تقديم نفسها كبديل للاتجاهات المدنية التي كانت تطالب بتطبيق أنماط الحياة الغربية وروّجت الجماعة على أنها قادرة، من خلال الدين، على تقديم حلول للقضايا العقائدية، كما الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها، واستغلت في ذلك التدين الفطري للتغلغل في فئات المجتمع المختلفة.

وما من شك في أن استغلال الجماعة لوسائل الإعلام المتاحة ساعدها بشكل كبير على التمدد بشكل أفقي واسع، فضلاً عن الإعلام المباشر من خلال الدروس وغيرها، أصدرت الجماعة جريدة "الإخوان المسلمين" عام 1933م وكذلك مجلة "النذير" عام 1938م التي اهتمت بشكل خاص بقضايا العالمين العربي والإسلامي، كما فتحت العديد من الصحف والمجلات المحلية لكتابات البناء، مثل مجلتي "المنار" و"التعارف" وصحيفتي "الفتح" و"الأمانة"<sup>21</sup>

وبعد الانتشار الواسع والسريع في المناطق المصرية، بدأت جماء الإخوان المسلمين تنشر فكرها خارج البلاد، حيث لاقت الدعوة صدى كبيراً بسبب الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي كانت تعيشها الشعوب العربية والإسلامية عقب الحقبة الاستعمارية، وسعى حسن البنا إلى إقامة علاقات مع الجماعات والتنظيمات الإسلامية في العديد من الدول العربية والإسلامية، ليؤكد بذلك أن صفة العالمية من بين أهداف الجماعة، استناداً إلى دعوات استعادة الخلافة الإسلامية، وهذا ما اتضح في أول قانون للنظام الأساسي للإخوان المسلمين الذي أكد عالمية دعوة الإخوان المسلمين.<sup>22</sup> وأنشأت الجماعة لها فروعاً في العديد من هذه الدول، بل نشأت فروع موالية تنظيمياً لجماعة الإخوان المسلمين تروج لها في العديد من الدول العربية والإسلامية. كيف لا وقد جعلت الجماعة شعارها "الله غايتنا، والرسول قدوتنا، والقرآن دستورنا، والجهاد سبيلنا، والموت في سبيل الله أسمى أمانينا"،<sup>23</sup> وهي مبادئ تمس ضمير كل مسلم، ولا يوجد حولها في الأساس خلاف كونها تمس العقيدة مباشرة، ولكن قبل أن تتحول فيما بعد إلى شعارات استغلت من قبل الجماعة لتحقيق غايات فئوية أو حتى مصالح شخصية ضيقة.<sup>24</sup>

وتعتبر الجمهورية العربية السورية من أول الأقطار العربية التي انتقل إليها فكر جماعة الإخوان المسلمين، وتُرجم بعض الكتابات نشأتهم هناك إلى عام 1935م على يد مجموعة من طلبة الجامعات السوريين.<sup>25</sup> ومن ثم انتشرت في السودان في عام 1936م. وفي المملكة الأردنية الهاشمية دخلت جماعة الإخوان المسلمين عام 1945م عن طريق عبداللطيف أبو قورة،

الذي تعرف إلى فكر هذه الجماعة من خلال جريدتها "الإخوان المسلمين" التي كانت تهتم بالقضية الفلسطينية، وتم افتتاح المقر الرئيسي لها في عمان عام 1945م، برعاية الملك عبدالله بن الحسين نفسه، الذي أبدى إعجاباه بالدعوة، على أمل أن يكون فيها خير للأمة الإسلامية.<sup>27</sup> وفي الكويت تم تأسيس شعبة لجماعة الإخوان المسلمين عام 1947م، على يد عبدالعزيز العلي المطوع وعبدالله العلي المطوع، اللذين ينتميان إلى عائلة "القناعات" التي تعد من العائلات الكويتية المعروفة، بعد لقاء عبدالعزيز المطوع البنا في القاهرة حيث كان يدرس.<sup>28</sup>

وعلى الرغم من تخوف الكويتيين من سيطرة التيار الديني على حياتهم، خاصة وهم يشاهدون ما كان الإسلاميون يفعلونه في بلاد مجاورة لهم فضلاً عن الانطباع السلبي لمسمى الإخوان المسلمين الذي يثير لديهم ذكريات هجوم "الإخوان" من القبائل المهاجرة في شبه الجزيرة العربية على الكويت في 28 يناير عام 1928م،<sup>29</sup> فقد انتشرت دعوة جماعة الإخوان المسلمين، وتم في عام 1952م إشهار "جمعية الإرشاد الإسلامية" قانونياً كواجهة اجتماعية للجماعة هناك. وقد تزامن ذلك مع توافد عدد من الإخوان المسلمين من مصر ودول إسلامية أخرى إلى دولة الكويت للعمل، ومن اللافت للنظر أن العضوية في شعبة الإخوان المسلمين بالكويت كانت مفتوحة حتى لغير الكويتيين، فاستغلت الجماعة ذلك، ودفعت بأعضائها الوافدين للعمل في سلك التعليم. وفي عام 1991م، تم تأسيس الحركة الدستورية الإسلامية "حدس" لتكون واجهة سياسية للإخوان المسلمين في الكويت، ومنذ ذلك التاريخ أصبح للجماعة وجود فاعل ومؤثر في الكويت.<sup>32</sup> وفي تونس ترجع

بدايات الحركة إلى أواخر الستينيات تحت اسم الجماعة الإسلامية، وُدَّسَ هـ ب  
أوائل اجتماعاتها السرية عام 1972م.<sup>33</sup> وفي باكستان تعود بداية النشأة إلى  
عام 1947م، حيث كانت هناك اتصالات بين البنا ومحمد علي جناح رئيس  
باكستان المستقلة آنذاك لتوّها عن الهند.<sup>34</sup>

أما في دولة الإمارات العربية المتحدة، فلم تكن بداية جماعة الإخوان  
المسلمين تختلف كثيراً من ناحيتي التأسيس أو الفكر عن الجماعة الأم في  
مصر ولقد أخذ تطور نشاط الجماعة في دولة الإمارات العربية المتحدة عدداً  
من الأوجه، كان أولها على شكل تنظيم حركي يروج لأفكار دينية محافظة،  
ثم تحول إلى شكل مغاير يتصف بالمبادرة الناشطة للتأثير في الدولة والمجتمع  
لمصلحة قناعاته وانحيازاته الأيديولوجية والعقائدية، ووصل في نهاية المطاف  
إلى حالة من الصدام مع الدولة والمؤسسات.<sup>35</sup> وفي البداية كان التمدد  
والانتشار والتأثير، حيث يقول باحثون إن قطر كانت نقطة انطلاق جماعة  
الإخوان المسلمين باتجاه دولة الإمارات العربية المتحدة، وتحديدأ إمارة دبي،<sup>36</sup>  
حيث استهل فرع جماعة الإخوان المسلمين في دولة الإمارات العربية المتحدة  
عمله وقتذاك في مقر البعثة التعليمية القطرية في دبي التي أسسها عبدالبدیع  
صقر، وكان يشرف عليها خلال رحلاته الكثيرة إلى دولة الإمارات العربية  
المتحدة، وعين لها مشرفين سوريين وفلسطينيين من الإخوان المسلمين،  
وكان الدكتور يوسف القرضاوي يساعد صقر في الإشراف على فرع جماعة  
الإخوان المسلمين عند تأسيسه في دبي عام 1974م،<sup>37</sup> وقد حمل هذا الفرع  
اسم "جمعية الإصلاح والتوجيه الاجتماعي"، وكانت تلك الجمعية على

صلة وثيقة بقيادات الإخوان المسلمين في مصر، وتغلغلت في المجتمع الإماراتي وقتذاك، واستغلت تأثيرها القوي في العملية التعليمية. ووظفت الجماعة أيضاً الأنشطة المسترة بالتحفيظ والوعظ والتوعية الدينية وإلقاء المحاضرات، لكن هذه الأساليب كانت ستاراً لنياتها الحقيقية المتمثلة في تجنيد عناصر جديدة تؤمن بفكر جماعة الإخوان المسلمين، خاصة في فئة الشباب،<sup>38</sup> وذلك كتكتيك مرحلي بهدف تحقيق الأهداف الاستراتيجية للجماعة على المدى البعيد.

وينقل منصور النقيدان عن محمد عبدالله الركن، وهو من أوائل المنتمين إلى جماعة الإخوان المسلمين في دولة الإمارات العربية المتحدة، قوله إن بعض الطلبة الإماراتيين الدارسين في دولة الكويت وقتذاك كانوا يرغبون في تأسيس جمعيات ومؤسسات تربوية مشابهة لنظيرتها الكويتية داخل دولة الإمارات العربية المتحدة؛ ولذا فقد أسسوا "جمعية الإصلاح والتوجيه الاجتماعي" عام 1974م في دبي.<sup>39</sup> كما نجح هؤلاء الطلاب في كسب التأييد لدعوتهم من بعض الوجهاء ورجال الأعمال وعلماء الدين.<sup>40</sup>

وبعد تأسيس "جمعية الإصلاح والتوجيه الاجتماعي"، نشطت كوادر جماعة الإخوان المسلمين عبر قطاع التعليم، من خلال المساهمة في صياغة مناهج التعليم، والسيطرة على النشاط الطلابي. وفي هذا الشأن يشير منصور النقيدان إلى أن "جمعية الإصلاح والتوجيه الاجتماعي" عملت منذ تأسيسها على استقطاب الطلاب والناشئة واستهداف مؤسسات التعليم،



واستحوذ أعضاء الجمعية على الأنشطة الطلابية الكشفية والمراكز الصيفية. ومع بداية عقد الثمانينات سيطر الإخوان المسلمون على قطاع التعليم العام وإدارة المناهج والتأليف في وزارة التربية والتعليم والجامعات الحكومية، وفي عام 1988م أصبحوا طرفاً مؤثراً في المؤسسات التعليمية بدولة الإمارات العربية المتحدة.<sup>41</sup>

وحينما بدأت موجة الاحتجاجات والاضطرابات في عام 2011م، وفازت جماعة الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية في انتخابات الرئاسة عام 2012م، توهمت عناصر الجماعة في دولة الإمارات العربية المتحدة، وكثير من نظرائهم من عناصر الجماعة وقياداتها في دول العالم، أن حلم إقامة الخلافة قد بدأ في التحقق ومن ثم كشفوا عن وجههم الحقيقي وانخرطوا في مؤامرة تستهدف زعزعة الأمن والاستقرار في الداخل، لكن السلطات الإماراتية نجحت في كشف أبعاد هذه المؤامرة في عام 2012م، وتصدت لفكر الإخوان المسلمين، وكشفت عن الأهداف الحقيقية لعناصر جماعة الإخوان المسلمين في الداخل، التي ترتبط بشكل وثيق بالتنظيم الأم في جمهورية مصر العربية، فضلاً عن ارتباطها بالتنظيم الدولي للإخوان المسلمين وتجاوزها للولاء الوطني عبر التزام أعضائها ببيعتهم للمرشد العام للجماعة، والسعي إلى تحقيق أهداف التنظيم، وخدمة مصالحه متجاوزة مبادئ الوطنية واستحقاقات المواطنة.

وهذا يتوافق مع مضمون وثيقة التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، التي صدرت في يوليو 1982م،<sup>42</sup> وهي لا تقر مبدأ الولاء الوطني، وإنما

تؤسس للولاء للجماعة أو التنظيم الدولي (أو المرشد العام رأس هذا التنظيم في التحليل الأخير). فتتصّ اللائحة الداخلية للتنظيم على أن:

الإخوان المسلمين في كل مكان جماعة واحدة، يجمعها النظام الأساسي، وأهدافها تحرير الوطن الإسلامي بكل أجزائه من كل سلطان غير إسلامي وقيام الدولة الإسلامية.<sup>43</sup>

كما تشير اللائحة إلى أن كل تنظيم قُطري هو جزء من التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، وأن مراقب التنظيم يعطي البيعة للمرشد العام في جمهورية مصر العربية.<sup>44</sup>

وفي بقية دول الخليج العربية تعود بداية العلاقة مع جماعة الإخوان المسلمين إلى الثلاثينيات من القرن الماضي، حيث كان هناك اتصال بين البنا ومسؤولين سعوديين أدى فيما بعد إلى فتح أبواب المملكة العربية السعودية أمام أعضاء الجماعة للعمل، خاصة في مجالات التربية والتعليم، وتوافد أعضاء الجماعة بشكل كبير على المملكة بعد المواجهة مع نظام الرئيس المصري الأسبق جمال عبدالناصر في منتصف الخمسينيات، وعلى بقية دول الخليج العربية الأخرى تبعاً وانتشرت الدعوة فيها بشكل متفاوت، ولكنها لم تأخذ صفة التنظيم الرسمي في منطقة الخليج العربي بشكل عام، ومع ذلك ظهرت بشكل واضح وتمددت من خلال واجهات خيرية واجتماعية. وفي البحرين على وجه الخصوص، وبالرغم من عدم معرفة بداية انتشار دعوة الإخوان المسلمين هناك، تأسست أول جمعية تحمل فكر الإخوان المسلمين عام 1941م، باسم "نادي الطلبة".<sup>45</sup> وفي اليمن، وبالرغم من الاتصالات

الباكرة بين قيادات الإخوان المسلمين في مصر ورموز دينية يمنية، ذلهم العمل الإسلامي المنظم عام 1959م على يد مجموعة من الطلبة أبرزهم عبدالمجيد الزندانى.<sup>47</sup>

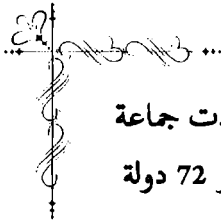
كما أبدت جماعة الإخوان المسلمين منذ نشأتها عام 1928م اهتماماً كبيراً بالوجود في المملكة العربية السعودية، نظراً إلى ما تمثله من مكانة روحية وجغرافية، حتى إن حسن البنا مؤسس الجماعة كان يقوم منذ أواخر العشرينيات من القرن الماضي بأداء فريضة الحج، ونجح في استغلالها في تعزيز روابطه بأعيان الحجاز الذين أكدوا دعمهم له.

وفي فترة حكم الرئيس المصري الأسبق جمال عبدالناصر، وتحديدًا منذ منتصف خمسينيات القرن الماضي، اتجه عدد كبير من عناصر الإخوان المسلمين إلى المملكة العربية السعودية هرباً من الملاحقات الأمنية، ونجحوا في التغلغل في المجتمع السعودي، مستغلين في ذلك الدعم الذي قدمته المملكة لهم آنذاك، وكان نتيجة تلك الظروف بروز قادة جدد للإخوان المسلمين في المملكة العربية السعودية، خاصة في الجامعات والمؤسسات التعليمية، والجمعيات الخيرية.<sup>48</sup>

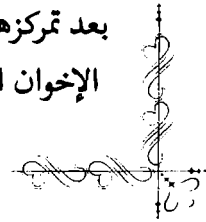
وطوال هذه السنوات نجح الإخوان المسلمون في المملكة العربية السعودية بأن يكون لهم وجود مؤثر، وحاولوا توظيف الأحداث الإقليمية التي جرت بداية عام 2011م، في المطالبة بضرورة تعزيز المشاركة الشعبية والحريات العامة وقواعد الشفافية والمحاسبة والمساءلة وسيادة القانون،

وإقامة دولة مدنية تؤمن بمبادئ الديمقراطية وقيمها، متجاوزتين في ذلك خصوصية المملكة العربية السعودية الدينية. وهذا الأمر كان سبباً في تفاقم التوتر مع السلطات، وتأزيم وضع عناصر الإخوان المسلمين داخل المملكة العربية السعودية، التي أعلنت في شهر مارس 2014م جماعة الإخوان المسلمين تنظيمًا إرهابياً ضمن أول قائمة من نوعها تضم عدداً من المنظمات داخل المملكة وخارجها.<sup>49</sup>

وبشكل عام، تواجه جماعة الإخوان المسلمين وتنظيمها الدولي للمرة الأولى منذ عام 1928م، رفضاً شعبياً ورسمياً عربياً وإسلامياً واسعاً، حيث باتت الجماعة تجابه بنبذ مجتمعي، وحظر قانوني رسمي في دول عدة منها جمهورية مصر العربية ودولة الإمارات العربية المتحدة والمملكة العربية السعودية، فضلاً عن المعارضة العلنية لنشاطها في دول مثل المملكة الأردنية الهاشمية ودولة الكويت والجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.



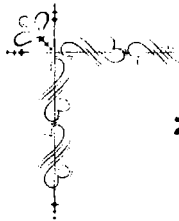
بعد تمركزها في العالمين العربي والإسلامي، تمددت جماعة  
الإخوان المسلمين عالمياً، وباتت تنتشر في نحو 72 دولة



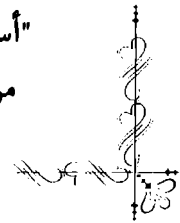
وفي المغرب العربي حاولت جماعة الإخوان المسلمين منذ السنوات الأولى تأسيس فروع لها هناك، فأنشأت في عام 1937م شعبتين في المغرب الأقصى

إحداهما كانت في فاس وكان مندوبها محمد بن علال الفاسي، والآخر كانت في طنجة وكان مندوبها أحمد بن الصديق، ولكن الاحتلال الفرنسي قام باعتقال قياديينها البارزين من أمثال الفاسي، ما أدى إلى انحسار الجماعة وتوقف انتشارها.<sup>50</sup> وعقب ذلك نشطت الجماعة من جديد في الستينيات على يد الدكتور عبدالكريم الخطيب، رئيس البرلمان المغربي عام 1965م، حيث وفر للجماعة غطاءً سياسياً عبر تأسيس الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية عام 1967م، التي تغير اسمها عام 1998م إلى حزب العدالة والتنمية بعد اندماج أفراد من حركة الإصلاح والتجديد فيها.

وبعد انتشارها في معظم الأقطار العربية والعديد من دول العالمين العربي والإسلامي، بدأت دعوة الإخوان المسلمين تنتشر في الغرب مستغلة بيئة الحرية المتاحة في دول أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، كما انتشر في بعض الدول الآسيوية، وتوجد الجماعة الآن في نحو 72 دولة حول العالم.



**"أستاذية العالم" تمر عبر إحياء الخلافة الإسلامية  
من وجهة نظر منظري جماعة الإخوان المسلمين**



لم يكن توجه الجماعة إلى الخارج منعزلاً عن الهدف الأساسي من قيامها، بل يأتي كمرحلة أساسية في إطار سعيها كهدف أخير إلى إقامة دوا.

الخلافة الإسلامية. فالخلافة في نظر البنا شعيرة دينية ورمز لوحدة العالمين العربي والإسلامي، بل الأهم تحقيق ما سماه البنا "أستاذية العالم"<sup>54</sup> لذا فالوحدة الإسلامية في إطارها المتمثل في الخلافة تعد من الأصول الفكرية الأساسية لجماعة الإخوان المسلمين، ولكنها على عكس بعض الجماعات كحزب التحرير مثلاً، الذي يؤمن بالتغيير من الرأس إلى القاعدة - أي بتغيير الراعي لإصلاح الرعية - ترى أن يتم ذلك بالتدرج ومن القاعدة إلى القمة، ولذلك اتسمت أهداف الإخوان المسلمين بطبيعتها المحلية، وانتشارها التدريجي بحسب الظروف الداخلية القائمة والبيئة الدولية السائدة، وربما يعد ذلك أحد مكامن خطورتها ومقدرتها على التسلل إلى الوعي الجماعي للشعوب عبر آليات التنشئة الاجتماعية والتربوية.

### ثالثاً: الأهداف والوسائل

تقوم أي جماعة أو حزب أو تنظيم أو هيئة من أجل تحقيق أهداف محددة، بعضها مرحلي والآخر استراتيجي نهائي، وفي هذا الإطار فإن التعرف إلى أهداف جماعة الإخوان المسلمين يكتسب أهمية خاصة لتحديد مدى فاعلية الجماعة ومن ثم مدى نجاحها في تحقيق هذه الأهداف، التي يمكن الإشارة إليها بحسب ما ورد في النظام الأساسي واللوائح التأسيسية لجماعة الإخوان المسلمين كما يأتي:<sup>55</sup>

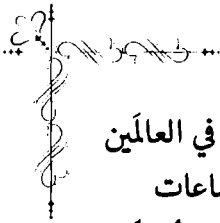
1 تطبيق الشريعة الإسلامية في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية.

2. تبليغ الإسلام إلى الناس وفقاً لمنهج جماعة الإخوان المسلمين (يرتكز :هـج جماعة الإخوان المسلمين وفكرها في شقيه الدعوي والتنظيمي على رؤيه مؤسس الجماعة حسن البنا التي وردت في "مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا"، وهو كتاب تبجله الجماعة وتضعه في مكانة روحية تضاهي مكانة كتب الحديث والسنة النبوية الشريفة، بالإضافة إلى الأطر الفكرية التي أوردها منظر الجماعة السابق سيد قطب في كتابه "معالم في الطريق").
3. العمل على رفع مستوى المعيشة وتنمية الأمة.
4. إحياء روح الجهاد، والعمل على تحرير أراضي المسلمين المغتصبة، ومساعدة الأقليات المسلمة.
5. السعي إلى تحقيق وحدة الأمة الإسلامية.

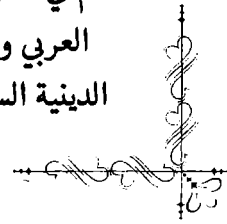
ويلاحظ أن هذه الأهداف في مجملها أهداف سامية تداعب مشاعر المسلمين جميعاً، وربما لا يوجد خلاف عليها، كما يلاحظ أيضاً أن أي تيار ديني سياسي ربما يمتلك الأهداف ذاتها، ولكن تبقى الممارسة حكماً وشاهداً في ظل سرية الأهداف الحقيقية للجماعة، التي لم تشر إلى أن كل هذه التصورات تخضع في النهاية لمنهج الجماعة ورؤيتها الذاتية وفهمها للأمر، وهنا تحديداً تبدأ رحلة الشطط والجدل والإقصاء.

وقد استخدمت الجماعة من أجل تحقيق أهدافها منذ سنوات التأسيس الأولى وسائل ومناهج وتقنيات مختلفة مثل التربية الفردية، والتدريب البدني والفكري، والدعاية ووسائل الإعلام من صحف ومجلات، وكتابات.

الكتابات والمؤلفات والمساجد. ويمثل مبدأ الالتزام والطاعة أحد أهم ضوابط عمل الجماعة داخلياً، وقد لجأت، خاصة بعد صدامها الأول مع النظام الملكي في مصر قبل عام 1952م، إلى العمل السري واستمرت فيه كمنهج أساسي وتحول إلى إحدى أهم خصائص عملها، بل وربما السبب الرئيسي في غموض نشاطها وتطور أهدافها،<sup>56</sup> ومن ثم الامتعاض الرسمي منها، بل محاربتها أحياناً، وهذا كان أحد العوامل الرئيسية في فشل تجربتها في الحكم في جمهورية مصر العربية خلال 2012-2013م، حيث تعاملت باعتبارها جماعة مغلقة وليس ضمن نظام سياسي له قواعده ومؤسسته في الحكم، وفشلت الجماعة تماماً في الخروج من الأطر الأيديولوجية الجامدة إلى فضاء العمل الوطني، والوقوف على مسافة واحدة من الاتجاهات الفكرية والقوى السياسية على الساحة المصرية.<sup>57</sup>



"معالم في الطريق" كتاب لا يرفض أنظمة الحكم في العالمين  
العربي والإسلامي فحسب، بل يطالب الجماعات  
الدينية السياسية بتحدي شرعية تلك الأنظمة أيضاً





## رابعاً: فكر جماعة الإخوان المسلمين ومنهجهم

ترى جماعة الإخوان المسلمين أن الإسلام دين شامل يدخل في مختلف نواحي الحياة البشرية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية،<sup>58</sup> حيث يقول مؤسسها حسن البنا في إحدى رسائله:

إن الإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية.. وثقافة وقانون. وإن المسلم مطالب بأن يعنى بكل شؤون الأمة.

وبالتالي، فالإخوان المسلمون لا يعتبرون أنفسهم مجرد جماعة دينية دعوية فقط، ولكنها أيضاً "هيئة سياسية"؛ لأنها وفق ما يقوله البنا في رسائله تطالب بإصلاح الحكم من الداخل، بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما قرر: أن المسلم لن يتم إسلامه إلا إذا كان سياسياً...

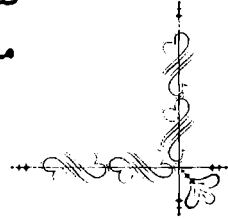
وأن مشاركتهم في السياسة تهدف في الأساس إلى إصلاح المجتمع وتطبيق تعاليم الإسلام وأحكامه.<sup>61</sup> وكان تدخل الإخوان المسلمين في السياسة من منطلق أن الإسلام أفتى في شؤون الحياة كافة، وتناول أمور الدنيا جميعها، وأن الإسلام بغير السياسة لا يكون إلا مجموعة من العبادات، كما اعتبر الإخوان المسلمون أن من يؤمن بالفصل بين الدين والسياسة خصم للإسلام وجاهل به.<sup>62</sup> لذا كان للإخوان موقف من القضايا المرتبطة بالدولة كنظام الحكم، والديمقراطية، والأقليات وغيرها من القضايا المرتبطة بالحكم وإدارة الدولة والمجتمع.

على الصعيد السياسي، أيد الإخوان المسلمون المبدأ السلفي الذي يطالب بضرورة العودة إلى المجتمع المثالي الذي وضع أسسه النبي محمد ﷺ في القرن السابع الميلادي. وقد كان البعد السياسي للإسلام مهماً بالنسبة إلى فكر الإخوان المسلمين، حيث قال البنا:

الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً، فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواء بسواء.<sup>63</sup>



كتاب سيد قطب "معالم في الطريق"  
من أبرز الواجهات الفكرية لجماعة  
الإخوان المسلمين



ويعتبر كتاب سيد قطب معالم في الطريق من أهم الكتب التي تشرح فلسفة جماعة الإخوان المسلمين وفكر الحركة ومبادئها، ولكن هيئة علماء الأزهر انتقدت الكتاب مراراً، واعتبرت قطب من الخوارج بسبب استخدامه مفهوم الحاكمية الذي يعارض أي سلطة دنيوية.<sup>64</sup> ويعتبر الكتاب المذكور دستوراً للجماعات الدينية المتطرفة في العالمين العربي

والإسلامي،<sup>65</sup> وهو أحد الكتب القليلة التي تناقش سياسات المجتمعات المعاصرة، وتقارنها بالنموذج السياسي الإسلامي. فالكتاب لا يرفض الأنظمة المعاصرة في العالمين العربي والإسلامي فحسب، بل يطرح أيضاً فكرة أنه على الجماعات الإسلامية أن ترفع قفاز التحدي في وجه شرعية الأنظمة المعاصرة، فمفهوم الجاهلية:

يمثل حجر الزاوية الذي يستند إليه البناء النظري لكتاب معالم في الطريق. ولو كان صحيحاً أن المجتمعات المعاصرة لا تختلف كثيراً عن مجتمعات الجاهلية قبل الإسلام وتعتبر صورة حديثة طبق الأصل منها، فإن على المسلمين أن ينظروا إلى تلك المجتمعات كما كان الرسول ﷺ وأصحابه ينظرون إلى مجتمعهم.

ويُعرّف سيد قطب "الجاهلية" بأنها:

أي مجتمع غير إسلامي... وأي مجتمع يُعبد فيه إله غير الله... وهذا يعني أن علينا أن ندرج تحت هذه الفئة أيضاً المجتمعات كافة الموجودة على الأرض.

وبعد تعريف "مجتمع الجاهلية" في مقابل المجتمع الإسلامي يشرح سيد قطب كيفية تحوّل الجاهلية إلى مجتمع إسلامي: فأولاً، كي نغير أحوال الجاهلية يجب على المسلمين أن يعودوا إلى المصادر الأصلية، أي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ وثانياً، يعدّ الجهاد وسيلة مشروعة لمقاومة قوى الظلام الجاهلية.

ويعتبر الإخوان المسلمون أن الدول الإسلامية التي تطبق القوانين المدنية دول تعيش في الجاهلية، ومن ثم يؤكد الإخوان المسلمون الدور السياسي للإسلام:

إن هذا الدين لم يأت كي يظل محصوراً في دُور العبادة... بل لإدارة شؤون الحياة كافة، وبناء مجتمع طبقاً لرؤيته للحياة، ليس عن طريق الوعظ وحده، بل بسن القوانين والتشريعات أيضاً.<sup>68</sup>

ويعتبر الإخوان المسلمون العقد بين المسلمين وحكوماتهم مشروطاً بتطبيق الشريعة، وإذا لم يطبق الحاكم الشريعة فإن هذا العقد يُعد ملغى، ويُعتبر الجهاد حينئذ وسيلة إسلامية مشروعة لعزل الحاكم.

وقد طرح الإخوان المسلمون أيديولوجية بديلة في أثناء فترات التخلف والاضطرابات، وأصبحت الجماعة نشطة وفعالة في أثناء فترة الصدام بين المفاهيم التقليدية والمفاهيم الحديثة. ويرى تالكوت بارسونز أن رد فعل الجماعات الدينية كان هائلاً بين شرائح المجتمع التي شكلت فيها العناصر التقليدية نقاطاً مرجعية للإرشاد والتوجيه.

وبرغم أن تعاليم الإمامين محمد عبده وجمال الدين الأفغاني كانت مختلفة عن أسلوب البنا المنظم والأكثر ميلاً إلى السياسة، فإن الإخوان المسلمين كانوا يرون في حركتهم استمراراً للجماعات والتيارات الإسلامية السابقة، مثل التيار الوهابي. وقد تأثرت رؤيتهم للإسلام بالطبيعة الشمولية للجماعة، ورفض الإخوان المسلمون السياسات المدنية، واعتبروا

## الفصل بين الدين والدولة مخالفاً للإسلام الذي يدعو إلى "الدين والدولة" وقال مفكر الجماعة محمد الغزالي:

لن نبيع ديننا بمُلْك المشرق والمغرب. وديننا هذا الذي نفتديه بكل ما نحب له سياسة تشريعية معينة، وسياسة اقتصادية معينة، وسياسة عالمية معينة. وله في البيت والأسرة والشارع سياسة اجتماعية معينة. ومن السفالة أن يطالبنا مخلوق بتعطيل هذه التعليقات جميعاً باسم القومية أو الشيوعية أو الديمقراطية أو أي اسم آخر لا نعرفه، لأن معنى ذلك أنه يطالبنا بالارتداد والكفر و"الإسلامية" التي نؤمن بها ونعمل لها ترفع شأن الوطن، وتضمن لكل فرد يعيش تحت سمائه حياة زاخرة بالبرّ والعدالة والمساواة، وإن اختلفت الملل وتباينت النحل.

ويؤمن الإخوان المسلمون بأن الإسلام نظام اجتماعي واقتصادي وسياسي شامل وقادر على التكيف مع المجتمعات المعاصرة، ولكن حسن البناء لم يتطلع إلى الغرب لكي يحقق أهدافه، بل استخدم الإسلام نفسه في تحديد هذه الأهداف:

إن الإخوان [المسلمين] دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية.

### موقف الإخوان المسلمين من نظام الحكم

يقصد بنظام الحكم مجموعة القواعد العامة التي يتم بموجبها إدارة الدولة. وعادة ما يعكس نظام الحكم المتبع في أي دولة طبيعة تطور المجتمع

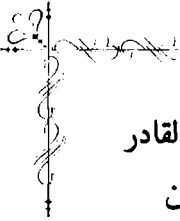
والقيم والثقافة العامة التي تحكمه، لهذا برزت في العصر الحديث أنواع عدة من نظم الحكم التي قد تختلف في الشكل والجوهر. وعلى الرغم من أنه ليس من أهداف هذا الكتاب الخوض في نشأة هذه النظم ولا تفاصيل المبادئ التي تقوم عليها، فإنني أشير هنا إلى أهم هذه النظم المعاصرة، لمعرفة مدى ملاءمتها لواقع العالم العربي، خاصة بالنسبة إلى الدول التي تمر بمرحلة تحول بعد الأحداث الداخلية التي جرت منذ عام 2011م، والتي فتحت بدورها المجال للجماعة الإخوان المسلمين للمشاركة السياسية أو الوصول إلى الحكم، من جهة، وأتاحت فرصة غير مسبقة للبحث في مدى واقعية طروحات الجماعة أو قدرتها على تطبيق ما كانت تنادي به من شعارات ومبادئ، طوال كل هذه العقود، خاصة ما تعلق منها بشكل نظام الحكم وطبيعته وممارسته من جهة أخرى.

وهنا يتعلق الأمر بأهم النظم السائدة في الثقافة السياسية العالمية في العصر الحاضر، وهو النظام البرلماني الذي تتركز فيه السلطة في يد رئيس الحكومة، بينما يكون فيه منصب الرئاسة بروتوكولياً، كما في النظام السياسي البريطاني، والنظام الرئاسي الذي يتمتع فيه الرئيس بصلاحيات اتخاذ القرار، كما في الولايات المتحدة الأمريكية، وهناك النظام المختلط الذي يجمع بين النظامين السابقين، حيث تتوزع فيه الصلاحيات بين مؤسسة الرئاسة والحكومة والبرلمان، كما في الجمهورية الفرنسية. وأياً كان شكل نظام الحكم فإن ما يهم في إطار مناقشة منظور جماعة الإخوان المسلمين للنظام السياسي والدولة هو القواعد أو المبادئ العامة التي يقوم

عليها هذا النظام أو ذاك، التي تتيح لنا المقارنة مع موقف الجماعة من نظام الحكم ومدى تطابقه مع ما يجب أن يكون عليه الأمر في الإسلام من جهة، ومع الفكر الليبرالي الغربي الذي أنتج هذه النظم، من جهة أخرى.

فجماعة الإخوان المسلمون تسعى، كما تزعم، إلى إقامة نظام حكم إسلامي على غرار نظام الخلافة. ولهذا تم طرح طبيعة العلاقة بين الدولة والدين بشكل مباشر منذ البداية، حيث ترفض الجماعة الفصل بينهما مطلقاً، وهنا يقول البنا:

الإسلام دين ودولة، وحكومة وأمة، ومصحف وسيف، وحكم  
وتنفيذ، وقانون وقضاء، لا ينفك واحد منهما عن الآخر<sup>72</sup>



كتاب "النظام السياسي في الإسلام" لمحمد عبدالقادر  
أبو فارس، أحد أهم أدبيات الإخوان المسلمين  
في الحكم والسياسة



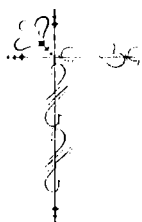
لذلك فجماعة الإخوان المسلمين ترى أن هذا النظام يجب أن يقوم على مجموعة من القواعد المستمدة من الشريعة الإسلامية. وقد شرح هذه القواعد محمد عبدالقادر أبو فارس، أحد رموز الجماعة في المملكة الأردنية الهاشمية، الذي يعتبر كتابه النظام السياسي في الإسلام أحد أهم أدبيات

الإخوان المسلمين في هذا المجال.<sup>73</sup> فهو نظام يقوم على الحاكمية، والعدل والمساواة، والشورى. ولعل أهم محاور هذا النظام هو النص القاطع بأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الوحيد للتشريع في الدولة الإسلامية، وفي هذا السياق، لا يمكن الفصل بين الدين والدولة، بمعنى آخر فإن الدولة الإسلامية يجب أن تكون دولة تستمد قوانينها من الشرع الإسلامي (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة) فقط.

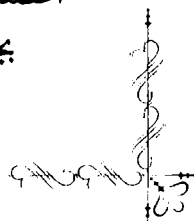
لقد أكدت جماعة الإخوان المسلمين، منذ تأسيسها، المرجعية الفكرية أو الأيديولوجية التي تعني أن تنبثق القوانين التي تحكم المجتمع المسلم من مفهوم أساسي لدى الجماعة وهو مبدأ "الحاكمية"، الذي يقرر السيادة المطلقة لله في الكون، وأن الله وحده صاحب الحق في التشريع وتحديد ما ينفع الناس وما يضرهم، فهو خالقهم ومالكهم، وهو وحده الذي يمتلك حق الإباحة والتحرير، ومن ثم لا يجوز أن يجتهد في ذلك أحد من العالمين، كما يرى المدافعون عن هذا المبدأ أن القوانين والتشريعات في الإسلام تجسيد لأوامر الله عز وجل، وأن من يخرج عن ذلك يصنف ضمن الجاهلية، وهذا المبدأ تتمحور حوله رؤية جماعة الإخوان المسلمين للشريعة الإسلامية وتفسير نصوصها. وقد كان لسيد قطب،<sup>74</sup> دور أساسي في ترسيخ مفهوم الحاكمية، بل أصبح هذا المفهوم، كما سبق أن ذكرت، من أكثر ما يميز فكر جماعة الإخوان المسلمين، وكان له تأثير كبير في فئة الشباب من أعضاء الجماعة وغيرهم، ممن رأوا في أفكاره الوصف الدقيق لواقع المجتمع، خاصة في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي،



وضرورة إصلاحه حتى لو تطلب الأمر اللجوء إلى العنف والقوة. وهما تحديداً تكمن خطورة فكر جماعة الإخوان المسلمين، فالمسألة لا تتعلق بمناقشة أفكار عقيدية وقبولها كلياً أو جزئياً، بل تكمن بالأساس في كيفية تطبيق هذه الأفكار وآليات هذا التطبيق، الذي دفعت به الجماعة، عبر كتابات منظرها، وأوصلته إلى دائرة العنف واستباحة الدماء من أجل الوصول إلى ذروة منتهاها وهو الحكم.

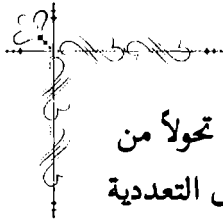


اعتمد سيد قطب في تسويغ العنف على ما وصفه  
بجاهلية المجتمعات الإسلامية، وما وصفه  
بجاهلية القرن العشرين



لقد انطلق سيد قطب في رؤيته لنظام الحكم من فرضية جاهلية المجتمع المعاصر التي سماها "جاهلية القرن العشرين"،<sup>75</sup> وأن ما يعيشه العالم من مشكلات سببها تغييب مبدأ الحاكمية والابتعاد عن تعاليم الإسلام، إلى درجة أنه يصعب التمييز، في رأيه، بين واقع المجتمع المسلم خلال تلك الفترة وواقع العصر الجاهلي الذي سبق ظهور الإسلام.<sup>76</sup> ورأى قطب أن هناك اعتداءً على أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية، ليس من جهة الرفض بالنسبة إلى المجتمعات المسلمة، وإنما من جهة وضع تصورات وقيم وشرائع وقوانين بعيداً عن منهج الله وفي الغالب معارضة.

له.<sup>77</sup> وعلى الرغم من صحة المنطلق وأنه لا خلاف بين المسلمين كافة على موضوع توحيد الألوهية، التي تعني توحيد الله بأفعاله وصفاته كالمخلوق ونحوه،<sup>78</sup> وألوهيته التي تعني توحيد الله بأفعال العباد كالصلاة، فإن المشكلة تكمن دائماً في طبيعة الفهم والتفسير لماهية المفهوم وكيفية إنزاله على أرض الواقع، والمعضلة الكبرى هي في توظيفه في أطر محددة للخدمة أغراض شخصية أو حزبية معينة.

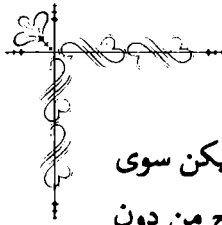


### سعى الإخوان المسلمون إلى تسويق ما يعتبرونه تحولاً من الدولة الدينية إلى الدولة المدنية، والادعاء بقبول التعددية

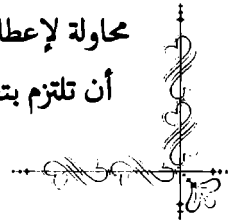


ومع ذلك فقد روجت جماعة الإخوان المسلمين لما يصفه منظروها بالتحول الفكري تجاه هذه القضية، ومن فكرة الدولة ككل وإذا ما كانت مدنية أو دينية.<sup>79</sup> فمع موجة الليبرالية ومعها الديمقراطية التي بدأت تحتاح العديد من دول العالم، خاصة بعد انتهاء الحرب الباردة، وفي إطار محاولات التكيف مع المتغيرات التي تحدث حولها وبعد إدراكها عدم واقعية هذا الطرح أو حتى قبوله ولا حتى على مستوى الكثير من الجماهير، فقد أعلنت أديبات الجماعة حدوث تحولات في نظرتها إلى الدولة من دولة دينية بمفهومها الذي تمت ممارسته عملياً في إطار دولة الخلافة،<sup>80</sup> إلى دولة مدنية تقوم على مبادئ الديمقراطية من تعددية ومواطنة، ولكن مع تأكيد

المرجعية الإسلامية. ولكن اتضح فيما بعد أن تبنيتها لهذا المفهوم لم يكن سوى محاولة لإضفاء طابع مدني على خطابها الديني الموجه للخارج من دون أن تلتزم في التطبيق بجوهر الدولة المدنية وأصولها في الحكم، وهذا كان أحد الأسباب في فشل تجربتها في الحكم في جمهورية مصر العربية خلال الفترة من 30 يونيو 2012م حتى 3 يوليو 2013م.



حديث الإخوان المسلمين عن الدولة المدنية لم يكن سوى محاولة لإعطاء طابع مغاير لخطابها الموجه للخارج من دون أن تلتزم بتطبيق جوهر الدولة المدنية وأصولها في الحكم



ولكن التحول الأهم في إطار التغيرات الفكرية المزعومة، هو إعلان قبول آلية تتيح للمجتمع المسلم التقرير في الأمر، خاصة أن هناك افتراضاً وربما شعوراً بأن المجتمع المسلم سيختار الشريعة، إذا ما أُتيحت له الفرصة والحرية التامة. وهذا ربما يكون منطلق قبول فكرة الديمقراطية كآلية للحكم لدى الإخوان المسلمين - وربما لدى العديد من الجماعات الدينية السياسية الأخرى - فقد أكد الإخوان المسلمون في كتاباتهم الحديثة قبولهم فكرة الديمقراطية، وأن تطبيق الشريعة ينبغي أن يترك للناس من خلال استفتاء عام.<sup>81</sup> بمعنى أن يتم تختيار الشعب بين تطبيق الشريعة من عدمه،<sup>82</sup> وهذا توجه مغاير لأسس فكرة الحاكمية التي نادى بها سيد قطب،

فضلاً عن كونه يعارض الأسس التي قامت عليها الجماعة منذ البداية من أن تطبيق الشريعة أمر لا خيار للناس فيه ما دام من عند الله، ومن ثم يجب أن يقوم الحاكم بتطبيقه ويساعده على ذلك رجال الدين والمجتمع؛ ما يؤكد عمق الانتهازية السياسية في فكر الإخوان المسلمين وميلهم إلى الاستفادة من أي معطى مجتمعي وسياسي لتحقيق مصالحهم الذاتية، بغض النظر عن طروحاتهم الدينية.

وقد أثار هذا التحول علامات استفهام كثيرة على: أولاً، مدى التزام الجماعة بالمبادئ التي قامت عليها إلى درجة القول بوجود تناقض أو على الأقل غموض في فكر جماعة الإخوان المسلمين، وثانياً، درجة الواقعية أو التي يسميها بعضهم البراجماتية أو التقيّة السياسية على غرار الفكر السياسي الشيوعي، وإظهار عكس ما ييطنون والتكفير والكذب الممنهج،<sup>83</sup> وغير ذلك من سمات أصبحت ميزة لتفاعل الجماعة مع ما يحيط بها من أفكار أو جماعات أو حكومات أو نظم.



لجوء الإخوان المسلمين إلى قبول مفهوم الدولة المدنية،  
كان خياراً تكتيكياً فرضته الظروف المحلية والدولية



إن الزعم بحدوث تغير في فكر جماعة الإخوان المسلمين، قد ظهر بشكل واضح منذ منتصف التسعينيات من القرن الماضي وكان يتطلب

أيضاً قبول الديمقراطية بشكل صريح، وما يرتبط بها من تعددية حزبية، ومفاهيم المواطنة، وهذا يمثل في نظر بعض المراقبين أكبر تحول في فكر الجماعة الخاص بالدولة ونظام الحكم، كما جعلها محل ثناء من بعض النظم والدوائر، وجعلها محل اتهامات واسعة من فئات وقطاعات مختلفة المشارب والتوجه داخل المجتمعات الإسلامية من أنها انحرفت عن المفهوم الحقيقي للدولة الإسلامية وما يجب أن تكون عليه في العصر الحاضر، بل ویتهمها الكثير بأنها تتحول إلى جماعة مصلحة لا تلتزم بمبادئها،<sup>84</sup> وتستغل الدين للوصول إلى السلطة وتحقيق مكاسب خاصة. فإدراك الجماعة عدم واقعية الطرح ولا حتى قبوله لدى شرائح أساسية حتى من المجتمعات الإسلامية التي تتوجس من الحكم الديني بحكم الخلفية التاريخية التي أحدثها حكم الكنيسة في أوروبا الوسطى والذي أدخل تلك القارة بأكملها في ظلام دامس، فقد وجدت الجماعة نفسها أمام خيار التغيير في خطابها وقبول فكرة الدولة المدنية، ولذا فقد زعمت أن مفهوم الدولة المدنية بات جزءاً من شعاراتها وخطاباتها وبياناتها وموائقها وكتابات وأدبياتها، على مدار العقدين الماضيين.

لم يأت موقف جماعة الإخوان المسلمين تجاه الدولة المعاصرة بالضرورة نتيجة قناعات راسخة، بل كان خياراً تكتيكياً فرضته الظروف المحلية والإقليمية والدولية. فقد أيقنت الجماعة أنه لا يمكن تحقيق هدفها في إقامة الدولة الإسلامية بالمفهوم الذي يتم التأسيس له في السياسة الشرعية في الإسلام من دون الانخراط في الواقع السياسي العام القائم الذي يغلب عليه نظم وقوانين لمرجعيات فكرية غربية مدنية وديوية، وهو

أمر لا يمكن تحقيقه بالتبعية من دون تبني فكرة الدولة المدنية بمفهومها الغربي المعاصر. إذ لم يكن ممكناً دخول لعبة الديمقراطية ومن ثم الوصول إلى السلطة عن طريق الانتخاب ما لم يتم تبني مثل هذه الفكرة. وقد سعت الجماعة إلى تأكيد التزامها، خاصة وسط الشكوك التي أثارها العديد من القوى الداخلية والخارجية، حتى أصبحت شعارات الدولة المدنية والمواطنة محاور أساسية في الخطاب الرسمي للجماعة، وقد انبرى رموزها وقياداتها ودعاتها للكتابة عنها والترويج لها، وربما يكون راشد الغنوشي، رئيس حركة النهضة التونسية وأحد قيادات جماعة الإخوان المسلمين على مستوى العالم، من أبرز من قدم مفهوم الإخوان المسلمين الجديد للدولة المدنية التي تقوم على الديمقراطية وحقوق المواطنة لدرجة تشبه إلى حد كبير المفهوم الغربي لها.<sup>85</sup> ومع ذلك فقد بقي مفهوم الجماعة لطبيعة هذه الدولة غير واضح خاصة في ظل التناقض بين بعض المبادئ التي قامت عليها الجماعة من جهة، والمبادئ التي تقوم عليها الدولة المدنية بمفهومها العصري من جهة أخرى، مثل الموقف من قضايا الأقليات خاصة ما يتعلق بتولي غير المسلم الولاية العامة (كما أشرب إلى ذلك سالفاً في مسألة تولي مسيحي إندونيسي منصب عمدة جاكرتا)، وكذلك قضية الجزية.

### موقف جماعة الإخوان المسلمين من الأحزاب والديمقراطية والشورى

نشأت جماعة الإخوان المسلمين في البداية كحركة دينية، ولم يكن من ضمن أهدافها المشاركة في السياسة أو الحكم. فقد نصت المادة 3 من الباب الثاني في القانون الأساسي لإنشاء جمعية الإخوان المسلمين الصادر عام

1930م على عدم التعرض للسياسة أو الخلافات الحزبية والدينية،<sup>86</sup> كما نصت ديباجة هذا القانون على:

إنشاء جمعية دينية أغراضها ومقاصدها نشر الأحكام الشرعية،  
والحض على التحلي بمكارم الأخلاق والعمل على المحافظة على كتاب  
الله تعالى "القرآن الكريم"، وكذا العمل على عمارة ما يتهدم من بيوت  
العبادة "المساجد"<sup>87</sup>

لذلك لم تكن القضايا المتعلقة بالسلطة أو الوصول إليها آنذاك، خاصة الأحزاب أو الديمقراطية والانتخابات، موضع ترحيب من البناء أو جماعته، بل تميزت هذه الفترة بالذات بعلاقة جيدة بين الجماعة والملك فاروق، الذي حكم مصر من عام 1936م إلى عام 1952م. كما كان موقف الإخوان المسلمين من الأحزاب السياسية القائمة وكذا الحكومات موقفاً محايداً لا يتعدى دور الناصح والواعظ لها، وقد ذكر البناء في رسائله أن من أهم خصائص دعوته هو الابتعاد عن الأحزاب والهيئات.<sup>88</sup>

ومع ذلك كان موقف الجماعة الفكري من الأحزاب مختلفاً، ليس في عدم إنشائها أو المشاركة فيها فقط، وإنما في جدوى وجودها ومشروعيتها أيضاً، فقد تحدث البناء عنها في أكثر من موضع في كتاباته، حيث يقول:

أما موقفنا من الأحزاب السياسية فلسنا نفاضل بينها ولا نتحاز إلى واحد منها، ولكننا نعتقد أنها تنفق جميعاً في أمور عدة، منها أنها لم تقتنع بوجود المنادة بالإصلاح الاجتماعي على قواعد الإسلام وتعاليم الإسلام.<sup>89</sup>

ومن هنا أصبح موقف الإخوان المسلمين من الأحزاب منذ البداية سلبياً وفي مرحلة لاحقة رافضاً، لذا طالب البنا بإلغائها وحلها من منطلق أنها من الفتن أو مسبباتها. فقد أرسل البنا عام 1938م رسالة إلى الملك فاروق يطالبه فيها بحل الأحزاب السياسية بسبب فسادها والانقسام الذي أحدثته في المجتمع المصري والدولة.<sup>90</sup> وأعلن في السياق نفسه التحول من دعوة الكلام إلى الأعمال والنضال، وأن الجماعة ستختصم جميع الأحزاب والزعماء، سواء كانوا في الحكم أو خارجه ما لم يعمل هؤلاء على نصرة الإسلام واستعادة حكمه ومجده.<sup>91</sup> ولعل هذا يفسر الموقف الرفض للأحزاب في البداية بحجة عدم وجود أصل لها في الدين أو التاريخ الإسلامي، أو أنها مستوردة أو تمثل ثقافة دخيلة من الغرب، ومن ثم فإن هدفها السلطة، وعادة ما تكون سبباً في الفرقة والفساد.

وتدرجياً، انتهت جماعة الإخوان المسلمين إلى ضرورة تغليف نهجها بفكر مغاير لتحقيق الأهداف السياسية المتوخاة، فأعلنت عن تغير في نظرتها للأحزاب إلى درجة التناقض تقريباً. فبينما كانت معظم الكتابات والآراء الفقهية تميل نحو الرفض، بل وأحياناً التحريم، بدأ الإخوان المسلمون بإضفاء شرعية على عمل الأحزاب كهيئات تنظيمية يمكن التعامل معها أو المشاركة فيها أو إنشاؤها من أجل تحقيق الهدف الأساسي، لذا كان التحول في نظرة الإخوان المسلمين للأحزاب مصحوباً دائماً بتوجهها إلى المشاركة في الانتخابات والوصول إلى السلطة، سواء في البرلمان أو الرئاسة. لذلك قبل الإخوان المسلمون تعدد الأحزاب السياسية،<sup>92</sup> وقاموا بتأسيس الأحزاب وفقاً للقوانين التي كانوا يرفضونها



من قبل في العديد من الدول التي يوجدون فيها، كالمملكة الأردنية الهاشمية والمملكة المغربية والجمهورية التونسية وجمهورية مصر العربية.

ولا ينفصل مفهوم الإخوان المسلمين ونظرتهم إلى الأحزاب عن نظرتهم إلى الديمقراطية التي تقوم على التعددية الحزبية والمحاسبة. فقد كانت الجماعة منذ نشأتها ترفض الديمقراطية كمفهوم غربي وعلى أقل تقدير تعزف عن الانخراط أو العمل في إطارها أو إطار المؤسسات المنبثقة عنها، من منطلقات شرعية فقهية.<sup>93</sup> ولم يكن الإخوان المسلمون، كغيرهم من الجماعات الدينية في هذا السياق، بعيدين عن الخلط أحياناً بين الديمقراطية ومفاهيم إسلامية أساسية كالشورى، حيث كثيراً ما كانت الأدبيات تُقارن الديمقراطية بالإسلام مع أنها ليست ديناً، بل وتقوم في فلسفتها على مبدأ تحييد الدين عن السياسة أو أبعد من ذلك، فصله كلياً عن الدولة.



### حاول الإخوان المسلمون الربط بين الديمقراطية ومبدأ الشورى من أجل تبرير انخراطهم في السياسة



وفي النهاية، وبالمناطق والمبررات ذاتها، أعلن الإخوان المسلمون قبولهم الديمقراطية كآلية للوصول إلى الحكم أو المشاركة فيه لتحقيق

أهدافهم، وبدؤوا ينخرطون فيها تدريجياً ومن ثم يؤسسون الأحزاب، وكان الغطاء العقائدي لذلك، هو الانطلاق من فرضية وجود قواسم مشتركة بين الديمقراطية ومبدأ الشورى في الإسلام، كما قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾<sup>94</sup>، حيث ينظرون إليها كإطار وليس كجوهر. لذلك يبرز - كما يرى الكثيرون - التناقض في التصور كثيراً عندما تتم مناقشة قضية الاختيار والإلزام، فبينما كانت الشورى أهم المبادئ التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام كما يعتقد الإخوان المسلمون، وغيرهم من الجماعات الدينية السياسية، بل وربما تكون من الأسس المتفق عليها بين الفقهاء المسلمين على مر العصور، فإن إظهار "الديمقراطية" باعتبارها البديل أو المرادف لمفهوم "الشورى" ينطوي على تناقضات عدة، فهناك خلاف ممتد في الفقه الإسلامي حول إلزامية الشورى من عدمها، فضلاً عن قضية الحاكمية ومرجعية الشريعة؛ أي دخول الدين في السياسة والقوانين.

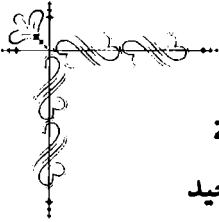
ولقد أخذ البنا في البداية بمبدأ ينطلق من أن الشورى تقوم على إعلام ولاة الأمر وليس إلزامهم.<sup>95</sup> وهذا في جوهره لا يتوافق مع مبدأ الديمقراطية، حيث يكون فيها قرار الغالبية ملزماً في الإطار الوطني، لذا لم يكن من الممكن الانخراط في السياسة وفقاً لقواعدها القائمة آنذاك من دون الأخذ بمبدأ الإلزامية، لذا حدث تحول في فكر البنا نفسه، حيث أخذ في أواخر حياته بمبدأ إلزامية الشورى. الحقيقة أن موقف الإخوان المسلمين من الديمقراطية كان دائماً مثار نقاش داخل الجماعة نفسها ولسنوات طويلة قبل

أن تحسم الجماعة أمرها وتغلب الرأي القائل بالديمقراطية كونه يحقو مصلحة الجماعة على المدى البعيد، ومن ثم أصبح الحديث عن الديمقراطية أمراً مستقراً في أدبيات الإخوان المسلمين ومنطلقاً لهم في توظيف المعطيات القائمة، ومن ثم قبول صناديق الاقتراع كطريقة للوصول إلى الحكم.<sup>96</sup>

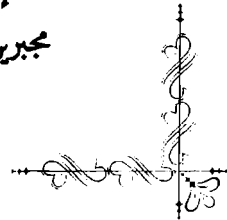
لقد أصبح موقف الإخوان المسلمين من موضوع الديمقراطية والأحزاب فضلاً عن المواقف من بعض القضايا الفقهية من أسباب خلاف الجماعة مع التيارات الدينية الأخرى، بل ومن أسباب الانشقاقات التي حدثت داخل الجماعة نفسها ونتج منها تنظيمات مختلفة في الفكر، يتبنى بعضها العنف المبني على التكفير أساساً لمنهجها وسعيها إلى التغيير. وقد ظهر الخلاف بشكل كبير في التسعينيات، حيث لجأت "الجماعة الإسلامية" في جمهورية مصر العربية إلى العنف والمواجهة المسلحة مع الحكومة المصرية،<sup>97</sup> بينما كان الإخوان المسلمون يعيدون النظر في تصوراتهم السابقة من قضايا الحكم والسياسة، ويعملون على التكيف مع المعطيات الجديدة التي يتطلبها الواقع ورغبتهم في الوصول إلى السلطة والمشاركة في الحكم، فأصدروا ثلاث وثائق يعبرون فيها عن رؤيتهم الجديدة للدولة والحكم، وتعد أهم وربما أخطر ما صدر عنهم، حتى عدّها بعضهم بمنزلة التأسيس الثاني للجماعة.<sup>98</sup> ففي الوثيقة الأولى التي صدرت في مارس 1994م بعنوان "المرأة والشورى"، تم تأكيد حق المرأة في العمل والمشاركة في الانتخابات وتولي الوظائف العامة والحكومية. أما الوثيقة الثانية التي سميت "الشورى وتعدد الأحزاب في المجتمع المسلم" والتي صدرت في الشهر نفسه (مارس

1994م)، فقد أعلنت الجماعة من خلالها قبولها الحكم الدستوري النيابي، وأن الأمة مصدر السلطات، وأن الشعب هو صاحب الحق في اختيار من يتولى أمره، كما أكدت الوثيقة قبول الإخوان المسلمين مبدأ تداول السلطة بين الجماعات والأحزاب عن طريق الانتخابات الدورية.<sup>99</sup>

أما الوثيقة الثالثة التي سميت "بيان للناس" والصادرة في إبريل 1995م، فتتناول الموقف العام من المسلمين وغير المسلمين، وعلاقة الدين بالسياسة، ورفض العنف وتأكيد حقوق المسيحيين، وأبرز ما في الوثيقة أنها أشارت إلى أن شرعية الحكام تستمد من رضى الناس واختيارهم. ومن المؤكد أن هذه الوثائق تعكس قبولاً من الإخوان المسلمين لمفاهيم سياسية غربية، وهي مفاهيم تجافي مبدأ "الحاكمية"، وذلك من دون إجراء الجماعة أي مراجعات فكرية وفقهية تعكس قبولها الواقع السياسي المعاصر، والتراجع عن ثوابتها الفكرية في هذا الشأن، ما يثير بدوره تساؤلات حول جدية الجماعة في تطبيق هذه الوثائق الجديدة.



الإخوان المسلمون أخذوا بالديمقراطية  
مجبرين، لأنهم يدركون أنها طريقهم الوحيد  
إلى السلطة وتحقيق أهدافهم

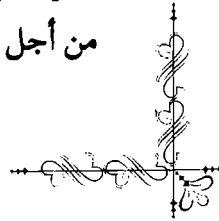


وهناك كثير من الدلائل والممارسات السياسية للإخوان المسلمين، تدل على أنهم أخذوا بالديمقراطية مجبرين وحاولوا تكييفها مع أيديولوجيتهم، في خطوة تكتيكية تحايلية لأنهم يدركون أنها، في ظل الظروف القائمة، طريقهم الوحيد للوصول إلى السلطة، لذا فقد أظهرت الجماعة مرة أخرى انتهازية وتقية سياسية واضحة جلبت لها انتقادات من الكثير من التيارات الإسلامية خاصة السلفية منها، بحجة أن ما يقوم به الإخوان المسلمون في الواقع مخالف لتعاليم الإسلام الخاصة بقواعد الحكم، قبل أن تقوم بعض الجماعات والتيارات نفسها باستغلال الديمقراطية أيضاً للوصول إلى السلطة، كما فعل التيار السلفي ممثلاً في حزب النور السلفي في جمهورية مصر العربية بعد القيام بمراجعات لمنهجه وخياراته الفقهية.

لقد كان موضوع الديمقراطية وبحكم النتائج التي ستتمخض عنه لاحقاً من تمكين الجماعات الدينية السياسية، خاصة الإخوان المسلمين، من السياسة والحكم في بعض البلاد العربية والإسلامية، يظهر قدرة كبيرة على التوافق مع آليات كانت تعتبر في نظرهم من صنع البشر التي تتعارض مع مبدأ الحاكمية لله - الذي قامت عليه فلسفة الإخوان المسلمين لنظام الحكم المنشود أصلاً - وفي الوقت نفسه براجماتية يرى الكثير من المراقبين والمحللين أنها تجسد في الحقيقة كيفية استغلال كل ما يمكن أن يوصل إلى السلطة والحكم، بما فيه الدين نفسه حتى لو كان ذلك في الأساس مخالفاً أو غير مقبول من جانب مؤسسات دينية أو علماء دين معتبرين.



مسيرة الإخوان المسلمين تاريخياً تعكس استغلال  
الآليات والسبل كافة، بما فيها الدين نفسه، وتوظيفها  
من أجل تحقيق هدف الوصول إلى الحكم في مختلف  
الدول العربية والإسلامية



خامساً: مشاركة الإخوان المسلمين في السياسة  
(المجالس النيابية والبرلمانية)

لم تظهر جماعة الإخوان المسلمين اهتمامها بالمشاركة السياسية والانخراط في شؤون الحكم في بداية نشأتها، ولكنها ومن منطلق اعتبار نفسها جماعة شاملة تعنى بالإصلاح السياسي كما الاجتماعي والديني تبلورت كجماعة سياسية مع نهاية الثلاثينيات وبداية الأربعينيات من القرن العشرين الميلادي، فأصبحت الجماعة قوة رئيسية في بعض الدول العربية والإسلامية،<sup>100</sup> وبدأت تسعى إلى الانخراط بشكل مباشر في العمل السياسي.

وقد سعت جماعة الإخوان المسلمين إلى إيجاد غطاء شرعي وتبريري للتعاطي مع السلطة عامة، ودخول البرلمان خاصة، حيث اعتبرت أن دخول البرلمان يضمن تحصيماً قانونياً لكوادرها وحماية لأعضائها، فضلاً عن المساعدة في نشر دعوتها، والانخراط بشكل فاعل في صياغة التشريعات والقوانين العامة في بعض الدول العربية والإسلامية.<sup>101</sup>

وكانت البداية مع حسن البنا نفسه، حيث حاول دخول انتخابات مجلس النواب المصري عام 1942م، ولكن الحكومة المصرية الوفدية برئاسة مصطفى محمد النحاس، المعروف بالنحاس باشا، وبضغط من الاحتلال الإنجليزي فاوضته على التنازل عن ترشحه وإلحقت الجماعة، فوافق البنا على ذلك بشروط، من بينها إعطاؤه ضمانات بعدم ملاحقة الجماعة قانونياً أو التضييق عليها سياسياً وأمنياً، والسماح لها بإصدار جريدة رسمية باسمها.<sup>102</sup> ثم شارك الإخوان المسلمون بترشيح عدد من القيادات، من بينهم البنا في الانتخابات التالية عام 1944م، ولكنهم لم يفوزوا بأي مقعد. كانت الحرب العالمية الثانية آنذاك تشرف على الانتهاء، بينما كان اليهود يقومون بتوسيع نطاق سيطرتهم وزيادة نفوذهم تمهيداً لإقامة دولتهم في فلسطين بمساعدة من سلطات الانتداب البريطانية، وتفاعلت القضية ووقعت حرب عام 1948م بين الجيوش العربية وإسرائيل.

وقد شاركت جماعة الإخوان المسلمين في هذه الحرب من خلال كتائب خاصة بها،<sup>103</sup> وبرغم مشاركة الجماعة، بل وحرصها على التباهي بذلك في كل أدبياتها، فإنها قد تناست دورها ومسؤوليتها في هذه الحرب، وألقت بتبعات الهزيمة على الجيوش العربية، ووجهت اتهامات بالتقصير إلى الحكومة المصرية على وجه الخصوص، وتفاعلت هذه الاتهامات وتزايدت مع توجه جماعة الإخوان المسلمين نحو الصدام مع الدولة، ما تسبب في توتر علاقة الجماعة مع النظام والحكومة المصرية آنذاك، ووصلت الأزمة إلى ذروتها بقيام حكومة محمود فهمي النقراشي في ٨

ديسمبر عام 1948م بحل جماعة الإخوان المسلمين ومصادرة أموالها، وإثر ذلك، قام أحد أعضاء التنظيم السري التابع للجماعة ويدعى عبدالمجيد أحمد حسن، باغتيال رئيس الوزراء النقراشي باشا في 28 ديسمبر 1948م.<sup>104</sup>

وقد حاولت الجماعة التنصل من عملية الاغتيال هذه، عبر إصدار بيان إدانة وتبرؤ البنا نفسه من القتلة بعد مقولته الشهيرة "ليسوا إخواناً وليسوا مسلمين"،<sup>105</sup> ولكن تم توجيه الاتهام إلى 24 من عناصر الإخوان المسلمين وصدر حكم بالإعدام بحق المتهم الأول ونفذ، كما صدرت أحكام متفاوتة على بعض المتهمين وبراءة للباقيين، بينما تم اغتيال حسن البنا ثأراً بوساطة بعض العناصر الأمنية التابعة لوزارة الداخلية في 12 فبراير 1949م.<sup>106</sup> وكانت تلك الأزمة بداية لمرحلة جديدة من الصدام والمواجهة بين الجماعة والنظام الحاكم، ومن هنا بدأ تكتيك الجماعة يتغير من العمل ضمن النظام السياسي القائم أو في إطاره إلى العمل المناوئ لتسهيل عملية التغيير السياسي المنشود.<sup>107</sup>

كان الجيش المصري في الجانب الآخر ممتعضاً من سياسة الملك فاروق الموالية للغرب، ومن ثم حدث هناك تقارب واضح بين جماعة الإخوان المسلمين التي كانت تعارض الاحتلال البريطاني وتطالب الملك بإنهاء هذا الاحتلال، وتنظيم الضباط الأحرار الذي كان يخطط لتغيير الملك، لذا نشأت علاقة وثيقة ربطت بين التنظيمين،<sup>108</sup> ولعل من المفارقات في هذا السياق أن يكون لمحمد أنور السادات، الذي أصبح فيما بعد رئيس



جمهورية مصر العربية، وقُتل على يد عناصر متطرفة، دور أساسي في تحقيق هذا التقارب،<sup>109</sup> وكان الدافع أن لكلا التنظيمين هدفاً مشتركاً هو إطاحة نظام الحكم، الذي تم تحميله مسؤولية الهزيمة العسكرية في فلسطين عام 1948م، فضلاً عن المشكلات الداخلية التي كانت تعانيها مصر آنذاك، ومن ثم وضعت الظروف التنظيمين في خندق واحد ضد النظام.

وقد نجح الضباط الأحرار بمساعدة من جماعة الإخوان المسلمين في إجبار الملك فاروق على التنازل لابنه صورياً، حيث تم بعد ذلك خلعه في 18 يونيو 1953م، وتلا ذلك إلغاء الملكية وإعلان الجمهورية.<sup>110</sup> وقد أحيى ذلك طموحات الجماعة في الوصول إلى الحكم في أكبر دولة عربية، ومن ثم فقد كثف الإخوان المسلمون الضغوط من أجل المشاركة في الحكم وربما تقاسم السلطة مع تنظيم الضباط الأحرار، ولكن الأخير كان يدرك دوافع جماعة الإخوان المسلمين وهدفها، فعمل على تقييدها من خلال إشراكها في الحكومة، حيث قبلت جماعة الإخوان المسلمين المشاركة، لكنها حاولت استغلال الموقف لفرض شروطها بصورة رسمية على التشكيل الوزاري. وعلى الرغم من تحفظ الجماعة على عدد الوزارات المعروض عليها، وكان ثلاث حقائب وزارية - حيث رأت الجماعة أن هذا يضعفها ويقوي مجلس قيادة الثورة - فقد قبلت وقامت بترشيح ثلاثة أسماء لكنها رفضت جميعاً لعدم فاعليتها وتنفيذها، حيث كان الضباط الأحرار يرغبون في دخول شخصيات إخوانية ذات ثقل كبير، فقاموا بعد ذلك بعرض وزارة الأوقاف بشكل منفرد على أحمد حسن الباقوري، أحد قيادات الإخوان المسلمين

البارزين آنذاك وعضو مكتب الإرشاد فقبلها، واستشار الجماعة فلم تعترض، ولكنها اشترطت عليه الاستقالة، ففعل.

ثم ما لبثت العلاقة بين الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين أن تدهورت بشكل خطير، حيث شعرت الجماعة بأن النخب الحاكمة الجديدة لا تستجيب لمطالبهم، خاصة ما يتعلق بطلب تشكيل حزب سياسي، بينما شعر الضباط من جانبهم بتنامي موقف الجماعة السلبي تجاههم.<sup>112</sup> كانت التناقضات بين الطرفين تتعمق وبدأت ملامح الصدام تلوح في الأفق، بينما أدرك كلا الطرفين أن أهدافهما مختلفة، بل ومتناقضة،<sup>113</sup> خاصة بعد مطالبة الإخوان المسلمين بعودة الجيش إلى ثكناته وإعادة الحياة النيابية للبلاد، فقرر مجلس قيادة الثورة حل الجماعة وحظرها في 14 يناير 1954م، وأدت هذه الخطوة إلى تصعيد المواجهة بينهما، وجاءت حادثة المنشية في الإسكندرية في 26 أكتوبر 1954م التي اتهم فيها الإخوان المسلمون بمحاولة اغتيال الرئيس الأسبق جمال عبدالناصر في أثناء إلقائه كلمة بمناسبة اتفاقية الجلاء، لتدشن مرحلة جديدة من العلاقة التي اتسمت بالصدام، حيث تم اعتقال الآلاف من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين، وتم تشكيل محكمة خاصة في الثاني من نوفمبر 1954م،<sup>114</sup> سميت محكمة الشعب لمحاكمتهم، وصدرت أحكام بالإعدام بحق مجموعة كبيرة منهم.

في هذه الأثناء كان الصراع على السلطة بين الضباط الأحرار يأخذ مساراً آخر، حيث تم إقصاء اللواء محمد نجيب يوسف من رئاسة الجمهورية ووضع قيد الإقامة الجبرية، وتولى جمال عبدالناصر رئاسة

الحكومة ومجلس قيادة الثورة، ثم انتخب بعد ذلك رئيساً للجمهورية في 21 يونيو 1956م،<sup>16</sup> لتبدأ معه مرحلة جديدة من الصراع بين الإخوان المسلمين والسلطة تمثلت من جانب الإخوان المسلمين في رفض حكم الضباط الأحرار ومعارضتهم داخلياً وخارجياً، ومن جانب الرئيس عبدالناصر بملاحقتهم أمنياً وقضائياً، وربما يكون الحدث الأكثر تعبيراً عن تصاعد مستوى الصراع إعدام سيد قطب عام 1966م بعد إدانته بتهمة التآمر على قلب نظام الحكم.

وقد نجح الرئيس عبدالناصر في تفكيك جماعة الإخوان المسلمين والقضاء على هياكلها التنظيمية في الداخل مع نهاية عام 1966م، ولكن النظام الناصري تعرض أيضاً للتقويض بسبب نكسة حرب عام 1967م على يد إسرائيل. وبعد تراجع قوة النظام الناصري، بدت عودة الإخوان المسلمين إلى المشهد المصري أمراً وشيكاً، وكان مدخل الجماعة إلى الظهور مجدداً على الساحة السياسية هو الترويج للفكرة القائلة إن هزيمة حرب 1967م دليل واضح على إخفاق السياسات المدنية الناصرية. وباختصار فقد أدت تداعيات تلك الحرب إلى تعزيز وجود الجماعات الدينية السياسية في العالمين العربي والإسلامي.

كان من نتائج تلك الهزيمة أيضاً أن فقد العرب ما تبقى من فلسطين التاريخية، وقد تم تحميل الرئيس الأسبق عبدالناصر مسؤولية الهزيمة، فقرر التنحي عن الحكم، ولكن ما لبث أن تراجع بعد تظاهرات شعبية تطالبه بذلك، ولكنه توفي بشكل مفاجئ في 28 سبتمبر 1970م، ليتولى بعده

محمد أنور السادات منصب الرئاسة وتبدأ مرحلة جديدة تختلف عن سابقتها من العلاقة بين جماعة الإخوان المسلمين والسلطة.

لقد شهدت فترة ما بعد عبدالناصر مباشرة انفراجاً واضحاً بين السلطة والإخوان المسلمين، حيث بدأ الرئيس السادات عهده بإدخال تعديل دستوري عام 1971م، يحدد موقع الدين في السياسة، وكان ذلك مؤشراً إلى المصالحة مع التيار الديني، ومحاولة لإيجاد شرعية مستقلة تقوم على قرارات وسياسات خاصة به بمعزل عن العهد الناصري، فقام بالإفراج عن قيادات الإخوان المسلمين، بل عمل على تمكين الجماعة بهدف استغلالها في مقاومة القوى المعارضة، خاصة من اليسار والناصرين والشيعيين.<sup>117</sup> وبدأت الجماعة بدورها في العودة إلى الساحة والانخراط مجدداً في المؤسسات الخيرية والاجتماعية وفي الانتخابات الطلابية في الجامعات المصرية بشكل واضح.

وعلى الرغم من امتناع جماعة الإخوان المسلمين عن المشاركة كتنظيم سياسي في انتخابات عام 1976م، فقد شارك عناصرها بشكل فردي كمستقلين، وفاز منهم فيها صلاح أبو إسماعيل محمد، والد حازم صلاح أبو إسماعيل أحد أبرز رموز التيار السلفي في الوقت الحاضر.

وقد استغل الإخوان المسلمون تنامي نفوذهم في بناء جبهة معارضة ضد الرئيس السادات، فزادت حدة الانتقادات لنظامه وتوترت العلاقة معه حتى بلغت حد الصدام إثر اتفاقية كامب ديفيد عام 1979م، فشنت الجماعة حملة رفض شديدة لقيام الرئيس السادات بزيارة تاريخية غير

مسبوقة لإسرائيل في 19 نوفمبر 1977م في إطار سعيه إلى تحقيق السلام. في المقابل قام الرئيس السادات بحملة اعتقالات واسعة شملت المرشد العام للإخوان المسلمين وقتذاك عمر التلمساني.<sup>118</sup> ولأن خلاف الرئيس السادات مع الإخوان المسلمين لم يكن عقائدياً ولا أيديولوجياً كونه كان يريد حشد دعم تام لمفاوضات السلام وإنهاءها بنجاح،<sup>119</sup> فقد شارك الإخوان المسلمون في انتخابات عام 1979م، وفاز فيها صلاح أبو إسماعيل مرة أخرى وكان معه حسن أحمد الجمل، وإليهما تنسب مصادر الإخوان المسلمين العمل على جعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع في دستور جمهورية مصر العربية،<sup>120</sup> وهذا كلام مجافٍ للحقائق، إذ إن هناك ساسة معاصرين لتلك الحقبة يؤكدون أن هذا التوجه نحو تطبيق الشريعة ينسب إلى الرئيس الأسبق محمد أنور السادات بالأساس وليس إلى غيره، ومن هؤلاء صوفي أبو طالب رئيس مجلس الشعب المصري الأسبق، الذي أشار إلى أن الرئيس السادات كان هو المحرك الحقيقي لمشروع تقنين الشريعة الذي عملت فيه لجان مجلس الشعب في أواخر السبعينيات، وانتهت منه تماماً في أوائل الثمانينيات،<sup>121</sup> وقال أبو طالب في ذلك:

أستطيع أن أجزم أن الرئيس السادات (رحمه الله) كان جاداً في مسألة تطبيق الشريعة، وكان سلوكه وكلامه يقطعان بذلك.<sup>122</sup>

ومن ثم فإن ما تروجه هذه المصادر مغالطة تاريخية واضحة لما جرى في عهد الرئيس الأسبق محمد أنور السادات، الذي كان ضمن ألقابه المعروفة لقب الرئيس المؤمن،<sup>123</sup> بل إن هناك من يرى أن الرئيس السادات

قد سعى إلى أسلمة الدولة المصرية،<sup>124</sup> ولكن هذا لا يعني أن الرئيس السادات كان داعماً لجماعة الإخوان المسلمين، ولا سيما أنه كان يهاجمهم بشدة، ووجه لهم اتهامات عدة، ولا سيما عقب حرب أكتوبر 1973م، كما أن الرئيس السادات قد أبدى ندمه على الإفراج عن قيادات جماعة الإخوان المسلمين المعتقلين، حيث وقف داخل مجلس الشعب المصري في الخامس من سبتمبر 1981م مندداً بهم وبسلوكهم وعدم الوفاء الذي أظهره معه وهو يقول بصوت عالٍ "أنا طلعت غلطان"،<sup>125</sup> متحسراً على إطلاق سراحهم من السجون بداية السبعينيات،<sup>126</sup> وربما يجد موقفه تجاه جماعة الإخوان المسلمين في بداية حكمه تفسيراً فيما ذكره محمد حسنين هيكل، من أن الرؤية الاستراتيجية الأمريكية كانت قائمة وقتذاك على ضرورة أخذ التيار الديني في الاعتبار.<sup>127</sup> واستمرت العلاقة بين الرئيس السادات وجماعة الإخوان المسلمين في توتر عقب اتفاقية كامب ديفيد حتى عام 1981م عندما أقدم الملازم أول بالجيش المصري خالد شوقي الإسلامبولي وعناصر متشددة أخرى، بالتنسيق مع تنظيم "الجماعة الإسلامية"، على اغتيال الرئيس الأسبق محمد أنور السادات في السادس من أكتوبر 1981م في أثناء الاحتفال بذكرى نصر أكتوبر 1973م،<sup>128</sup> وتم تعيين نائبه محمد حسني مبارك خلفاً له، لتبدأ بذلك مرحلة جديدة من العلاقة بين الإخوان المسلمين والسلطة في جمهورية مصر العربية.

في بداية عهد الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك شهدت العلاقة نوعاً من التعايش السلمي، فقد كان الرئيس الجديد يسعى إلى توطيد نظام حكمه عبر الانفتاح على القوى السياسية داخل الدولة المصرية، فأعلن

التزامه احترام حق الشعب في اختيار نوابه، وقام بإطلاق سراح المعتقلين وغالبيتهم من الإخوان المسلمين. ومن ثم جاءت انتخابات عام 1984م لتكون بمنزلة الاختبار الأول لمصادقية الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك ومدى التزامه بها وعد. وقد استغل الإخوان المسلمون هذا الواقع الجديد لإعادة بناء التنظيم، وخاضوا الانتخابات مع ممثلين آخرين للتيار الإسلامي ضمن قوائم حزب الوفد. وكان اللافت للنظر أن النظام لم يتدخل لمنع هذا التحالف، حيث لم يكن الإخوان المسلمون بعد تنظيمياً سياسياً، كما أن قانون الانتخابات الصادر عام 1983م لم يمنع قيام التحالفات الحزبية. وقد بلغ إجمالي ممثلي التيار الإسلامي الفائزين على قوائم حزب الوفد عشرة نواب، منهم ستة نواب كانوا ينتمون إلى الإخوان المسلمين، بينما فاز ممثلو الوفد نفسه بـ 48 مقعداً من أصل 448.<sup>129</sup>

لقد كانت هذه أول انتخابات في عهد الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك ومحكاً حقيقياً لمدى مصداقيته، ومن ثم تميز نظامه عن سابقه. ولكن مجلس الشعب الجديد لم يعمر طويلاً، فقد تم حله عام 1987م بعد صدور حكم قضائي بعدم دستورية القانون الذي أجريت الانتخابات بموجبه. وتم تعديل القانون وأجريت انتخابات جديدة عام 1987م، حيث شارك فيها الإخوان المسلمون مع تحالف يضم حزبي العمل والأحرار سمي "التحالف الإسلامي"<sup>130</sup>

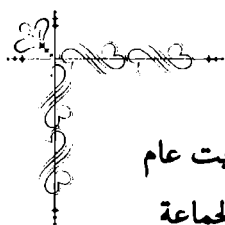
وكان اللافت للنظر في هذه الانتخابات ظهور شعار "الإسلام هو الحل" مجدداً، بل واستغلاله بشكل أساسي في الحملة الانتخابية. لقد

شارك الإخوان المسلمون هذه المرة بشكل كبير، لأنهم أرادوا أن يتجاوزوا الحظر القانوني، أو على الأقل تفرغته من مضمونه على صعيد الممارسة السياسية ومن ثم البرهنة للنظام وغيره من القوى الأخرى على أنهم قوة رئيسية لا يستهان بهم ولا يمكن تجاهلهم.<sup>131</sup> لقد كانت الأوضاع الاقتصادية تزداد صعوبة، والمشكلات الاجتماعية المصاحبة تتفاقم، وهذا ما هبأ بيئة حاضنة أو داعمة، ومن ثم ساعدهم هذا الواقع على تحقيق نتيجة كبيرة نسبياً. فقد فاز التحالف بـ 56 مقعداً من أصل 444، كان نصيب الجماعة منها 38 مقعداً،<sup>132</sup> لتصبح بذلك أكبر كتلة معارضة في البرلمان المصري. وكان اللاف للنظر فوز جمال أسعد عبد الملاك، أحد مرشحي الأقباط على قائمة الإخوان المسلمين، بينما لم يكن هناك سيدة واحدة ضمن نواب الإخوان المسلمين.<sup>133</sup> وقد استمرت فترة التعايش بين نظام الرئيس مبارك والإخوان المسلمين خلال الثمانينيات حتى يمكن تسميتها مرحلة المهادنة.

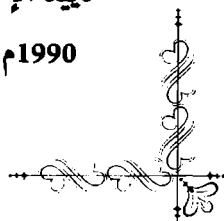
ولكن مع أواخر الثمانينيات من القرن الماضي، ما لبث المشهد أن تغير كالمعتاد مع كل النظم السابقة، وبدأت مرحلة جديدة توترت فيها العلاقة حتى وصلت إلى أوجها باعتقال المثات من الإخوان المسلمين وتحويلهم إلى محاكمات عسكرية، ممهداً الطريق لمرحلة جديدة من المواجهة، حيث بدأ نظام الرئيس مبارك تغيير استراتيجيته في التعامل مع الجماعة، فسعى إلى تحجيمها سياسياً ومجتمعياً، خاصة مع تزايد نفوذها من خلال العمل العام الخدمي والمهني العمالي، فقام بتعديل قانون الجمعيات للحد من سيطرة الإخوان المسلمين على العمل الخيري والنقابي المتنامي في عموم



جمهورية مصر العربية. وفي ظل هذا الواقع لم يكن الرئيس مبارك متحمساً لا لمشاركة الإخوان المسلمين ولا أي قوة معارضة أخرى في العملية السياسية، وظهرت ملامح المواجهة من جديد، ومع ذلك لم يُمنع الإخوان المسلمون من الدخول في انتخابات عام 1990م، ولكنهم قرروا مع أحزاب أخرى، هي: الوفد والأحرار والعمل، مقاطعتها بسبب ما وصفوه بالفساد واستمرار قانون الطوارئ.



## تأييد الإخوان المسلمين للغزو العراقي للكويت عام 1990م، أحدث شرخاً في العلاقة بين الجماعة ودول الخليج العربية



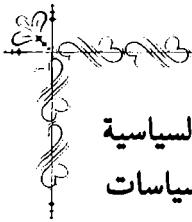
وقد شهدت التسعينيات عدداً من الأحداث التي أثرت في العلاقة بين جماعة الإخوان المسلمين والسلطة في جمهورية مصر العربية، وكان أهمها تأييد الجماعة الغزو العراقي لدولة الكويت عام 1990م، وهو ما انعكس سلباً على العلاقة بين الجماعة ودول الخليج العربية. ومن ثم تجددت خطوات الصدام الفعلي مع السلطة المصرية عام 1992م فيما عرف بقضية "سلسيل" التي اتهمت فيها الحكومة المصرية الجماعة بالعمل على إحياء تنظيمها،<sup>134</sup> واعتقل على إثر ذلك عدد من القيادات، من بينهم

القيادي خيرت سعد الشاطر.<sup>135</sup> وتزامن هذا مع تزايد المواجهة المسلحة بين الدولة والجماعة الإسلامية التي كانت تقوم بعمليات إرهابية داخل جمهورية مصر العربية، وفي السياق نفسه، جاءت محاولة اغتيال الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك في أديس أبابا بأثيوبيا منتصف عام 1995م التي اتهمت القاهرة الخرطوم بتدبيرها مع تنظيم الجماعة الإسلامية.

واستمرت المواجهة، ولكنها أخذت شكلاً جديداً عندما أجريت أول محاكمة عسكرية لجماعة الإخوان المسلمين في عهد الرئيس مبارك عام 1995م بتهمة إنشاء تنظيم سري لإسقاط نظام الحكم، واستمرت المحاكمات حتى عام 2000م، حيث أدين عدد من قياداتها وسجنوا، وعلى رأسهم المرشد الحالي محمد بديع، لذا تميز العقد الأخير من القرن الماضي بحالة من التوتر والصدام.<sup>136</sup>

وعلى الرغم من ذلك فإن المحاكمات والتراجع التنظيمي الواضح لم يؤثر كثيراً في نشاط الجماعة النقابي والمجتمعي، حيث حافظت على وجودها في العديد من النقابات والاتحادات الطلابية، كما استمرت في تقديم الخدمات الاجتماعية من خلال عدد كبير من الجمعيات الخيرية والاجتماعية المنتشرة في مختلف مناطق جمهورية مصر العربية.<sup>137</sup> وكان هذا مصحوباً بما يسميه بعضهم المظلومية والترويج إعلامياً لدور "الضحية" الذي أسهم، بالإضافة إلى عوامل أخرى عديدة، في زيادة أتباع الجماعة ومؤيديها ودعم قاعدتها الشعبية وفرصها في الفوز في عدد من الاستحقاقات الانتخابية.

وخلال العقد الأول من الألفية الثالثة (2000-2010م) أصبح العلاقة - على الرغم من طابعها العام المتذبذب بين مد وجزر - تأخذ طابع التفاهم المبني على ما يمكن تسميته "الردع المتبادل"، القائم على إدراك النظام قوة الإخوان المسلمين ونفوذهم، خاصة في النقابات والجمعيات الخيرية والحركات الطلابية ومن ثم عدم القدرة على التخلص منهم في هذه المرحلة من جهة، وشعور الإخوان المسلمين في المقابل بأنهم لن يتمكنوا من إطاحة الرئيس مبارك أو تغيير النظام القائم، من جهة أخرى، ومن ثم تلاقت مصالح الطرفين بالمحافظة على الأمر الواقع، بشكل أعطى الانطباع وربما القناعات لدى الكثيرين بوجود تحالف ضمني بين الطرفين يعكس في حقيقته الطبيعة الانتهازية للجماعة وتعاملها مع نظم الحكم السياسية القائمة بما يحقق مصالحها.<sup>138</sup> ومع ذلك هناك من يرى أن الإخوان المسلمين لم يكرهوا شخصاً من بعد الرئيس عبدالناصر كرههم للرئيس مبارك، معتبراً أن ذلك مرده إلى أنه تعامل معهم بدهاء، ولم يواجههم فقط بالأساليب الروتينية لقوى الأمن والشرطة.<sup>139</sup>



استفادات جماعة الإخوان المسلمين من الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية الصعبة القائمة وقصور السياسات الحكومية، في زيادة شعبيتها وتمدد نفوذها



وقد استفادت جماعة الإخوان المسلمين مرة أخرى من الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية الصعبة القائمة وقصور السياسات الحكومية في التعامل معها، في زيادة شعبيتها وتمدد نفوذها، وهو ما انعكس في فوزها بنسبة 20٪ من مقاعد مجلس الشعب عام 2005م، حيث حصدت 88 مقعداً من أصل 454. وعلى الرغم من ترشح أعضائها كمستقلين، حيث كانت الجماعة محظورة،<sup>140</sup> فقد اعتبر هذا فوزاً غير مسبوق في تاريخ الجماعة،<sup>141</sup> وربما كان تنويجاً لسعيها الحثيث على مر العقود الماضية إلى تحقيق مثل هذا الفوز. لا شك في أن التاريخ قد خدم الإخوان المسلمين بشكل كبير، فقد لعبت إخفاقات نظام الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك، والنظم التي سبقته، على الصعيد التنموي دوراً أساسياً، بل وربما كان العامل الأكثر تأثيراً في تحقيق الإخوان المسلمين لهذا الفوز الكبير نسبياً.<sup>142</sup>

كانت الأوضاع الداخلية في جمهورية مصر العربية تزداد سوءاً: فقر وبطالة وفساد ومشكلات اجتماعية، وقمع وتضييق وسيطرة أمنية، لذا كانت تتوسع قاعدة المعارضة الشعبية لنظام الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك ولم يعد الإخوان المسلمون واجهتها التنظيمية الرئيسية، بل ظهرت قوة جديدة تمثلت فيما عرف بحركة "كفاية"، التي كان السبب المباشر في إنشائها الظهور الإعلامي لفكرة التوريث في جمهورية مصر العربية: أي تولي جمال مبارك نجل الرئيس الحكم بعد والده.<sup>143</sup> وعلى الرغم من أن الإخوان المسلمين شاركوا كجزء من هذه الحركة، فقد استغلت الجماعة الحراك الشعبي وحاولت توظيفه لمصلحة مشروعها، فأقامت تحالفات مع قيادات التظاهرات التي تزايدت بشكل كبير في السنوات الثلاث التي

سبقت احتجاجات 25 يناير 2011م، بينما استمرت في علاقات التفاهم الضمني مع نظام الرئيس مبارك بشكلها الطبيعي حتى تنحيه.

وفي المملكة الأردنية الهاشمية شارك الإخوان المسلمون في الحياة السياسية والعامّة منذ البداية، وكانت أول مشاركة للإخوان المسلمين في السياسة بشكل مباشر عام 1956م، حيث تقدمت الجماعة بستة مرشحين فقط، بسبب إدراكها لشعبية المد القومي واليساري الجارف آنذاك، وفاز منهم أربعة من ستة.<sup>144</sup> وقد عرض على الإخوان المسلمين الاشتراك في الحكومة فاعتذروا بدعوى أن النظام لا يقوم على أساس الإسلام.<sup>145</sup> ومع تزايد حدة التجاذب السياسي في المملكة الأردنية الهاشمية بين العاهل الأردني الراحل الحسين بن طلال، الذي كان حليفاً للغرب (الرأسمالي الديمقراطي) ورئيس الحكومة سليمان النابلسي، الذي كان يسعى إلى التوجه نحو الشرق (الشيوعي-الاشتراكي)، فقد قرر العاهل الأردني الراحل، مع تعاضم التهديد المباشر للاستقرار والنظام، حل مجلس النواب، وحظر الأحزاب السياسية، وتعطيل الحياة البرلمانية مؤقتاً عام 1956م، قبل أن تستأنف مجدداً عام 1963م، حيث شارك فيها الإخوان المسلمون ولكن تمثيلهم تراجع بمقدار النصف تماماً، حيث فازوا بمقعدين فقط.<sup>146</sup>

ولكن نشاط الإخوان المسلمين لم يتأثر بقرار حظر الأحزاب ولا بتراجع تمثيلهم النيابي، حيث استمر عملهم العام والدعوي في المساجد والمؤسسات العامة، وقد أتاح لهم هذا مكاسب في النقابات العمالية والمهنية والاتحادات الطلابية التي سيطروا على معظمها حتى نهاية الألفية الثانية،

والأهم ربما إنشاء مراكز إسلامية في مختلف مناطق المملكة، ومع ذلك بدأت تظهر مع بداية الألفية الثالثة تيارات وأحزاب وطنية تتزايد شعبيتها على حساب شعبية الإخوان المسلمين.

ومجدداً، وبسبب الصراع العربي-الإسرائيلي، تم تعطيل الحياة النيابية في المملكة الأردنية الهاشمية حتى عام 1989م، حيث وقع ما عرف بـ "هبة نيسان" التي خرجت فيها جماهير أردنية في الجنوب المعروف بولائه التقليدي للنظام الملكي الأردني، في تظاهرات عنيفة احتجاجاً على الأوضاع الاقتصادية وعلى خسارة الدينار الأردني آنذاك نصف قيمته تماماً، ولم يكن للإخوان دور أساسي في تحريكها، حيث يقل نفوذهم في مناطق القبائل،<sup>147</sup> وكانت مطالب المتظاهرين تتمحور حول: أولاً، إقالة حكومة زيد سمير الرفاعي التي اتهموها بالفساد والمسؤولية عن تدهور الوضع الاقتصادي وانهار العملة، وقد تم تلبية هذا المطلب مباشرة. ثانياً، استئناف الحياة البرلمانية، بعد انقطاع استمر 22 عاماً، وقد استجاب على إثرها الملك الحسين وأعلن إجراء انتخابات مجلس النواب عام 1989م. وقد شارك فيها الإخوان المسلمون بشكل منفرد وفازوا بـ 22 مقعداً من أصل 80، وشكلوا مع بقية الإسلاميين في المجلس ثلثه تماماً، كما شارك نواب الإخوان المسلمين في حكومة مضر بدران عام 1991م بخمسة وزراء.<sup>148</sup>

ومع ذلك وبالرغم من الدعم الكبير الذي قدمته جماعة الإخوان المسلمين لحكومة مضر بدران، فإنها حجبت الثقة عن الحكومات الأربع

التالية التي لم يشاركوا فيها وتشكلت خلال وجودهم في البرلمان حتى عام 1997م. خلال هذه الفترة حدثت تحولات مهمة داخل الجماعة، حيث تراجعت بشكل ملحوظ موجة التكفير والتطرف التي سادت في الثمانينيات وأوائل التسعينيات، كما شهدت الجماعة خلافات تنظيمية وفكرية انعكس في المنابر والإعلام.

وبسبب تفاقم الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المملكة الأردنية الهاشمية بعد قطع المساعدات الخارجية عنها إثر موقفها من الغزو العراقي للكويت في الثاني من أغسطس عام 1990م،<sup>149</sup> ومع ازدياد الاستياء الشعبي من الحكومة بسبب فشلها في حل مشكلة البطالة والمديونية وارتفاع الأسعار، فقد كانت شعبية الإخوان المسلمين تتزايد بشكل ملحوظ، بينما تقوم بتوسيع دائرة نشاطها الخيري والاجتماعي والنقابي فضلاً عن التربوي والتعليمي، وكان هناك شعور بالقلق في المملكة الأردنية الهاشمية من حصول الإخوان المسلمين على غالبية مطلقة في الانتخابات. وهو ما كان يعتبر أمراً غير مقبول، خاصة أن المملكة اتجهت عام 1994م إلى توقيع اتفاقية سلام مع إسرائيل، وسريانها كان يتطلب مصادقة البرلمان عليها.

كان أحد أهم العوامل التي تساعد الإخوان المسلمين على حصد عدد كبير من الأصوات في الانتخابات البرلمانية هو قاعدة تعدد الأصوات للناخب نفسه، حيث يمتلك كل ناخب أردني أصواتاً تعادل عدد المقاعد المخصصة لكل دائرة، وهذا يعني تزايد فرص الإخوان المسلمين بالفوز لأنهم سيحصلون على الأقل على المتبقي من الأصوات التي تزيد على حاجته

أبناء العشائر أو النخب. لذلك كان لا بد من تعديل قانون الانتخاب، فتم إقرار قانون الصوت الواحد، وهو في العرف الانتخابي والديمقراطي الأصل. وقبل الانتخابات وبعد إقرار قانون الأحزاب أنشأت جماعة الإخوان المسلمين حزباً سياسياً باسم "حزب جبهة العمل الإسلامي" عام 1993م،<sup>150</sup> ودخلت الجماعة بقائمة موحدة لأول مرة ولكن تمثيلها تراجع بشكل كبير، فحصلت على 17 مقعداً فقط من إجمالي 110 مقاعد.<sup>151</sup> كان ذلك من وجهة نظر الجماعة نتيجة للصوت الواحد بينما عدته قوى ومراقبون آخرون انعكاساً للشعبية الحقيقية للجماعة في الشارع الأردني، وفي الوقت نفسه صعوداً للتيار الوطني العشائري. ومن ثم شاركت الجماعة بواجهتها الحزبية الجديدة في الانتخابات البلدية عام 1995م، ولكنها لم تحقق فوزاً كبيراً، فالتصويت في البلديات يحكمه البعد العشائري لا السياسي أو الديني.

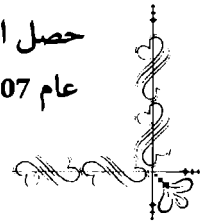
ثم توترت العلاقات مع القصر والحكومة على حد سواء، وذلك بسبب اتفاقية وادي عربة التي عارضها الإخوان المسلمون بشدة،<sup>152</sup> وفي الوقت نفسه تزايدت حدة الاستقطاب بسبب الاحتجاج على الصوت الواحد الذي لم يكن ليتمكن الجماعة من تحقيق نتيجة أفضل مما حققته عام 1993م، ولإدراكها ذلك الواقع قررت الجماعة مقاطعة انتخابات عام 1997م. وقد انعكست الظروف المستجدة على الجماعة نفسها وظهرت حالة من الاستقطاب أو التنافس الشديد بين تيارات ثلاثة: الأول واقعي يميل إلى التحالف مع الدولة. الثاني متشدد يرفض المهادنة. الثالث وسطي معتدل يمثله جيل الشباب.<sup>153</sup> وفي 7 فبراير عام 1999م توفي



الملك الحسين بن طلال، وخلفه ابنه الملك عبدالله الثاني الذي بدأ سياسته منفتحة مع الجماعة، وعلى الرغم من قرار الحكومة التي كان يقودها عبدالرؤوف الروابدة بإغلاق مكاتب حركة حماس الفلسطينية، التي تمتلك علاقات أيديولوجية وتنظيمية مع جماعة الإخوان المسلمين، وطرد قياداتها الرئيسية من المملكة الأردنية الهاشمية، فقد شارك الإخوان المسلمون ممثلين في "حزب جبهة العمل الإسلامي" في انتخابات عام 2003م وفازت بـ 17 مقعداً فقط.



### حصل الإخوان المسلمون في المملكة الأردنية الهاشمية عام 2007م على ستة مقاعد فقط في مجلس النواب



ولكن عام 2007م كان نقطة تحول حقيقية، فقد كان ذلك اختباراً حقيقياً لقوة الجماعة، فلم يحصل الإخوان المسلمون إلا على 6 مقاعد من أصل 110. ولقد كانت تلك النتيجة نكسة سياسية حقيقية. وبرغم اتهام الجماعة للسلطات الأردنية بالتزوير فقد اعتبر الكثير من المراقبين والمحللين النتائج تاكلاً حقيقياً في شعبية جماعة الإخوان المسلمين في المملكة، وكان لذلك دلالة مهمة ليس على الصعيد المحلي فقط، وإنما والأهم على صعيد تيار الإسلام السياسي في العالمين العربي والإسلامي كليهما.<sup>154</sup> فالجماعة في المملكة الأردنية الهاشمية من أكثر فروع جماعة الإخوان المسلمين تنظيماً،

وتعمل بشكل شرعي وقانوني منذ تأسيسها، فضلاً عن علاقتها الجيدة بالنظام ومن ثم جاء تمددها المجتمعي والنقابي. لذلك كانت لخسارتها الانتخابية دلالات متعددة على الصعيدين الداخلي والخارجي، وربما يفهم من هنا أسباب تمسكها بمطلب تعديل قانون الانتخابات وإلغاء نموذج الصوت الواحد كمبرر لمقاطعة انتخابات عام 2013م. فقد أسفرت تلك الانتخابات عن ظهور غير متوقع لقوى سياسية وأحزاب نجحت في الوصول للمرة الأولى إلى البرلمان، فيما غابت القوى الإسلامية التقليدية (الإخوان المسلمون وجماعة العمل الإسلامي) عن البرلمان نتيجة قرارها التنظيمي بالمقاطعة، الأمر الذي ربما تكون بعض القوى والتيارات السياسية الأخرى قد استفادت منه، خاصة حزب الوسط الإسلامي.<sup>155</sup>

وفي جمهورية السودان لجأ الإخوان المسلمون إلى التحالف مع السلفيين وأتباع التيجانية الصوفية وشكلوا جبهة لخوض انتخابات عام 1964م بعد ثورة أكتوبر التي أطاحت بحكم إبراهيم عبود شيخ العرب، وكان للإسلاميين وعلى رأسهم الدكتور حسن عبدالله الترابي دور رئيسي فيها، وبعد محاولة الانقلاب عام 1976م التي قامت بها تنظييات وأحزاب سودانية كانت عناصرها تتلقى التدريب العسكري في الخارج وبدعم من دولة ليبيا، توجس الرئيس السوداني الأسبق جعفر محمد نميري خيفة من الأحزاب التي أصبحت تشكل خطراً على حكمه فقام في السنة التالية كخطوة استباقية بعقد ما عرف بالمصالحة الوطنية عام 1977م فدخلت الأحزاب معه فيها، ومن ثم قام الترابي، الذي كان صديقاً للرئيس جعفر

نميري منذ أيام الدراسة، بحل جماعة الإخوان المسلمين لأن الرئيس نميري لم يكن يعترف بالأحزاب.

في المقابل كان للترابي دور متزايد وواضح في توجيه الأمور داخل جمهورية السودان من خلال تأثيره في الرئيس جعفر نميري نفسه.<sup>156</sup> وكان من نتائج دور الترابي أن تم تقسيم الإخوان المسلمين في جمهورية السودان إلى فريقين، أحدهما يتبع الترابي، حيث قام من خلاله بتشكيل الجبهة الإسلامية القومية عام 1986م، وهدفها الأساسي أسلمة المجتمع، والثاني تابع للإخوان المسلمين، تنظيم الحبر يوسف نور الدايم ويحملون اسمهم بعيداً عن الجبهة.<sup>157</sup>

وقد خاض الإخوان المسلمون انتخابات عام 1986م ولم يفز منهم أحد، في حين تنامت قوة الجبهة القومية الإسلامية بقيادة الترابي، حيث اخترقت البرلمان والحكومة والجيش حتى الهيئات المجتمعية والخيرية والأهم البنوك الناشئة آنذاك أيضاً التي أصبحت الممول الرئيسي لأنشطتها، وشاركت الجبهة في انتخابات عام 1986م وحصلت على 51 مقعداً من مقاعد البرلمان السوداني.<sup>158</sup> ولأن الهدف كان الوصول إلى أعلى هرم السلطة، فقد قام الترابي المعروف بدهائه بهندسة انقلاب عام 1989م، وبعد نجاح الانقلاب قام بحل الجبهة القومية الإسلامية بنفسه. أما جماعة الإخوان المسلمين (الأصلية) فقد وقع فيها انشقاق عام 1991م أضعفها جداً، خاصة مع تولي حكومة إسلامية مختلطة التوجهات السلطة في البلاد

إثر الانقلاب الذي قاده عمر حسن البشير الذي جمع بين منصب رئيس الحكومة ومنصب رئيس الدولة آنذاك.

وفي فلسطين كانت حركة المقاومة الإسلامية "حماس"، أول واجهة سياسية لجماعة الإخوان المسلمين في الأراضي الفلسطينية. وأخذاً في الاعتبار الامتدادين القومي والإسلامي للقضية الفلسطينية، فقد تأسست حركة حماس عام 1987م، وهي في الواقع فرع لجماعة الإخوان المسلمين في الأراضي الفلسطينية بحكم الارتباط الفكري والتنظيمي.<sup>159</sup> وعلى الرغم من أن فلسفة قيامها في الأساس هي مقاومة الاحتلال الإسرائيلي، فقد كانت تقوم بما قامت به الجماعة في دول أخرى من عمل خيري ونقابي وطلابي. وفي الوقت نفسه انخرطت سياسياً في الانتخابات البلدية والنقابية. لقد كانت الظروف الاقتصادية والاجتماعية فضلاً عن السياسية تزداد صعوبة برغم الدعم المالي والاقتصادي الذي قدم للسلطة الفلسطينية بعد اتفاق أوسلو.

من جهة أخرى، ساءت في عهد السلطة الفلسطينية الظروف الأمنية، حيث شنت السلطة حملة اعتقالات واسعة ضد رموز حركة حماس وزجت بالكثير من قادتها وأعضائها في السجون،<sup>160</sup> وهذا ما ساعد في مجمله على زيادة شعبية الحركة بشكل كبير، فشاركت في الانتخابات البلدية في قطاع غزة عام 2005م وفازت بـ 77 مقعداً للجولة الأولى من أصل 118، و30 من أصل 84 في الجولة الثانية.<sup>161</sup> وكانت نقطة التحول النوعية عام 2006م،

عندما شاركت الحركة في الانتخابات التشريعية وفازت بنحو 70٪ من الأصوات، حيث حصلت على 76 مقعداً من مقاعد المجلس التشريعي التي يبلغ عددها 132 مقابل 43 مقعداً لحركة فتح، وهو ما مكنها من تشكيل الحكومة.<sup>62</sup> لقد كان ذلك انتصاراً غير مسبوق لأي جماعة أو حزب يمثل جماعة الإخوان المسلمين أو ينبثق منها في أي مكان في العالم. ومع ذلك لم يمضِ وقت طويل حتى بدأت شعبية الحركة تتراجع ودخلت في صدام مع الفصائل الفلسطينية الأخرى، بل وزجت بنفسها في صراع مع حركة فتح أدى في النهاية إلى الحسم العسكري لمصلحتها وسيطرتها المطلقة على قطاع غزة. وكان لذلك انعكاسات كبيرة على الوضع الفلسطيني، حيث ترسخ الانقسام وتوسع بشكل غير مسبوق، بينما تمر القضية الفلسطينية بمرحلة مصيرية، وتموج المنطقة بأحداث كبيرة، ربما تكون القضية الفلسطينية الخاسر الأكبر فيها.

وبرغم توصل حركتي فتح وحماس إلى اتفاق مصالحة في 23 إبريل 2014م، ونجاحهما في تشكيل حكومة اتفاق وطني برئاسة رامى الحمد الله في الثاني من يونيو 2014م، فإن ذلك لم يمهّد للخلافات بينهما حول بعض القضايا الرئيسية وفي مقدمتها كيفية التفاوض مع إسرائيل خلال الفترة المقبلة، كما يبدو ملف القضية الفلسطينية ذاته مفتوحاً على سيناريوهات عدة، ولا سيما بعد الحرب الإسرائيلية في نهاية يوليو 2014م على قطاع غزة، التي تسببت في مقتل ما يزيد على ألفين وجرح آلاف عدة آخرين من المدنيين الفلسطينيين.

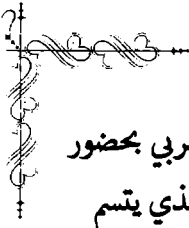
الجماعات الدينية السياسية تسببت في شق الصف  
الفلسطيني، وكان لذلك انعكاسات سلبية عميقة في مرحلة  
مصرية قد تكون القضية الفلسطينية الخاسر الأكبر فيها

وفي المملكة المغربية تعتبر التجربة السياسية للإخوان مختلفة كلياً عن  
معظم التجارب، خاصة في جمهورية مصر العربية والمملكة الأردنية الهاشمية  
والأراضي الفلسطينية، حيث يوجد منذ البداية فصل تام بين عمل الجماعة  
التربوي المتمثل في حركة التوحيد والإصلاح والعمل السياسي المتمثل في  
حزب العدالة والتنمية،<sup>163</sup> بل لا يوجد هناك أي مؤسسات أو عناصر  
مشتركة تنظيمياً بينهما. وقد خاض حزب العدالة والتنمية الانتخابات  
التشريعية عام 1997م بـ 24 مرشحاً، فاز منهم 9 مرشحين من أصل 325  
مرشحاً، أعضاء الغرفة الأولى، بينما كان الحزب حاضراً في الغرفة الثانية  
المعروفة باسم مجلس المستشارين بمقعد واحد فقط.<sup>164</sup>

جاءت استجابة المملكة المغربية للأحداث الإقليمية  
سريعة ومنسجمة، وأعلنت إصلاحات دستورية مهمة  
حافظت على الاستقرار

وفي عام 2002م حصل الحزب في الانتخابات التشريعية على 42 مقعداً.<sup>165</sup> وشكلت الأحداث الإرهابية، التي وقعت في المملكة المغربية عام 2003م، معضلة حقيقية للحزب، فقد أصبح محل اتهام رسمي وشعبي ليس لشكوك في تورطه المباشر فيها، حيث أصدر بياناً يدين فيه الهجمات بشدة ويرفضها؛<sup>166</sup> ولكن بسبب تحميله المسؤولية المعنوية عن ذلك، حيث كان المنفذون من المنتمين إلى التيار السلفي المتشدد. وقد تعالت بعض الأصوات داخل الحكومة نفسها تطالب بحل الحزب، ولكن تدخل العاهل المغربي محمد السادس حال دون ذلك، ومع هذا فقد شارك الحزب في انتخابات عام 2007م وحصل على 46 مقعداً وضعت في المرتبة الثانية للمرة الأولى.

ومن ثم جاءت أحداث ما يسمى "الربيع العربي" وكانت استجابة الملك محمد السادس سريعة ومنسجمة جداً، حيث أعلن إصلاحات دستورية مهمة مهدت الطريق لإجراء انتخابات جديدة عام 2011م،<sup>167</sup> تمكن فيها حزب العدالة والتنمية للمرة الأولى من احتلال صدارة الأحزاب المتنافسة وترأس حكومة ائتلافية ما زالت قائمة حتى الآن، ولكنها تواجه صعوبات جمة، خاصة مع تردي الأوضاع الاقتصادية واستمرار الحاجة إلى المساعدات الخارجية. فلم تتمكن الحكومة من معالجة مشكلة الفقر والبطالة المتفاقمة في البلاد، أو تحقيق التنمية المنشودة التي مثلت أهم أسباب فوزها في الانتخابات.



## لا تحظى جماعة الإخوان المسلمين في الخليج العربي بحضور أو شعبية ملموسة نظراً إلى الطابع المجتمعي الذي يتسم بالتدين والمحافظة وينبذ التنظيمات والتحزبات الأيديولوجية



وفي منطقة الخليج العربي، حيث لا تتمتع جماعة الإخوان المسلمين بشكل عام بحضور لافت للنظر أو شعبية كبيرة، ليس بسبب وجود نظرة مختلفة أو غير متحمسة للدين، بل على العكس يغلب على هذه المجتمعات التدين والمحافظة، ولكن لأن تركيبها الاجتماعية المحافظة التي يغلب عليها الطابع القبلي المستقر لا تتقبل وجود تنظيمات أو جماعات يمكن أن تؤثر في استقرار هذه التركيبة أو تمزق نسيجها، وبالتالي تعصف بكل ما حققته من إنجازات ورفاهية لشعبها. ومع ذلك هناك وجود لتنظيمات إخوانية رسمية وإن بواجهات اجتماعية وخيرية في بعض هذه الدول، وأما سياسياً فيكاد ينحصر وجود جماعة الإخوان المسلمين الرسمي في دولة الكويت ومملكة البحرين.

يعود انخراط جماعة الإخوان المسلمين المباشر في السياسة في دولة الكويت إلى الستينيات من القرن الماضي، فقد شارك ممثلوها وأنصارها من التيار الديني في أول انتخابات في دولة الكويت عام 1962م وكانت تهدف



إلى انتخاب مجلس تأسيسي مهمته وضع دستور جديد للبلاد المستقلة لتوها عن بريطانيا، وتشير نتائج تلك الانتخابات إلى ضعف التيار الديني عموماً والإخوان المسلمين خصوصاً، مقابل تفوق التيار القومي العربي الذي حصل على 7 مقاعد، بينما لم يحصل الإخوان المسلمون إلا على مقعد واحد.<sup>168</sup> وفي انتخابات مجلس الأمة الكويتي الأول عام 1963م فاز الاتجاه القومي بـ 16 مقعداً، بينما حصل الاتجاه الإسلامي كله على 7 مقاعد، بينما مقعدان للإخوان المسلمين فقط.<sup>169</sup>

ولكن مشاركة الجماعة بشكل منظم تبلورت بشكل واضح مع بداية التسعينيات، حيث تم تأسيس الحركة الدستورية الإسلامية "حديس" بقيادة حمود حمد الرومي، كواجهة سياسية لجمعية التوجيه والإصلاح الاجتماعي الكويتية التي ترتبط تنظيمياً بجماعة الإخوان المسلمين.<sup>170</sup> وشاركت الحركة في انتخابات مجلس الأمة الكويتي الثمانية التي حصلت منذ عام 1992م حتى الآن. ويتراوح معدل فوزها في المجالس المنتخبة خلال هذه الفترة ما بين نائين وستة نواب، حيث شغلت في مجلس الأمة المنتخب عام 2012م خمسة مقاعد فقط من أصل 50 مقعداً. وقد خاضت الحركة الدستورية في العام ذاته المنافسة حول رئاسة مجلس الأمة ضد المرشح المدعوم من اليسار والليبراليين أحمد عبدالعزيز السعدون، ولكنها لم تنجح. وبشكل عام أخذت الحركة خط المهادنة مع السلطة، حيث شاركت في بعض الوزارات، كما تراجعت عن مطالبها السابقة بفصل ولاية العهد عن رئاسة الحكومة.

أما في مملكة البحرين، فقد تم تأسيس جمعية المنبر الوطني الإسلامي عام 2001م،<sup>172</sup> لتمثل توجه الإخوان المسلمين وفكرهم، وهي بذلك تمثل الذراع السياسية لجمعية الإصلاح الموجودة على الساحة البحرينية منذ عام 1941م.<sup>173</sup> ولم تكن الجمعية تخوض غمار العمل السياسي الرسمي قبل إصدار ميثاق العمل الوطني البحريني عام 2002م، الذي نظم العمل السياسي والبرلماني في البلاد،<sup>174</sup> ولكنها كانت تعلن موقفها عبر بيانات أو ندوات أو محاضرات. وقد خاضت الجمعية انتخابات عام 2002م التي قاطعتها جمعية الوفاق الوطني الإسلامية الشيعية، حيث حصلت على 7 مقاعد من أصل 40 مقعداً. أما في انتخابات عام 2006م فقد تحالفت الجمعية مع جمعية الأصالة الإسلامية التي تمثل التيار السلفي في مملكة البحرين، وكان الهدف تقوية الصف السني ضد التيارات الأخرى التي تمثل تحدياً للدولة، وحصلت الجمعية على 7 مقاعد أيضاً.



جماعة الإخوان المسلمين تخلت عن مبادئها المتعلقة بالنظرة  
إلى الديمقراطية من أجل الوصول إلى السلطة والحكم



دلالات المشاركة السياسية والنسق العام الذي يحكمها

ينتشر الإخوان المسلمون حول العالم (انظر شكل 0-1، ص 50)،  
وهناك وجود متفاوت من حيث العدد والنفوذ في العديد من الدول العربية

والإسلامية. وانطلاقاً من هدفها الأساسي في السعي نحو السلطة والحكم تحت ستار تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية المنشودة، فقد رأب جماعة الإخوان المسلمين ضرورة، بل وربما حتمية، المشاركة في المؤسسات الرسمية القائمة وأهمها المجالس التشريعية لتحقيق أهدافها وغاياتها.

وقد كان على الجماعة أن تقوم بتكييف مبادئها المتعلقة بالنظرية إلى الديمقراطية، خاصة التعددية الحزبية والمحاسبة حيث كانت الآراء الفقهية التي تبنتها الجماعة تاريخياً والرافضة في مجملها للحزبية، تمثل عقبة أساسية أمام انخراطها الفعلي والقانوني في الاستحقاقات الانتخابية التي كانت تتم في بعض الدول التي يوجد فيها الإخوان المسلمون.

وبعد الانعطاف المفاجئ والتحول المثير للجدل في موقفها من هذه القضية، فقد شكلت الجماعة هيئات أو أحزاباً أو جهات سياسية لخوض الانتخابات وشاركت في معظم الدول التي أتاحت لها الظروف والفرص الانخراط السياسي فيها، فشاركت في الانتخابات التشريعية في جمهورية مصر العربية والمملكة الأردنية الهاشمية وجمهورية السودان والمملكة المغربية والجمهورية التونسية ومملكة البحرين ودولة الكويت، وغيرها من الدول التي توجد فيها جماعة الإخوان المسلمين. وقد شجعت الجماعة ظروف عدة على المشاركة في الانتخابات، فضلاً عن جاذبية شعار "الإسلام هو الحل" بالنسبة إلى الشعوب العربية والإسلامية، خاصة التي تعاني مشكلات متفاقمة ومستعصية في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، فقد خدمت الجماعة ظروف تتعلق بضعف التنمية والتضييق على الحريات العامة

والفردية، وجعلت منها وبحكم حسن تنظيمها وتغلغلها الاجتماعي والنقابي البديل الأكثر احتمالاً بل وربما الوحيد في كثير من الأحيان عن الأنظمة الحاكمة في بعض الدول العربية والإسلامية.<sup>175</sup>

ومع ذلك وبالرغم من شعبيتها في العديد من الدول التي شاركت فيها سياسياً فإن جماعة الإخوان المسلمين والأحزاب المنبثقة عنها، لم تحقق في المجمل نتائج كبيرة باستثناء حالات مرحلية تمثلت على وجه الخصوص في فوز حركة حماس عام 2006م في الانتخابات التشريعية الفلسطينية، وحزب الحرية والعدالة في جمهورية مصر العربية عام 2012م، وحزب العدالة والتنمية في المملكة المغربية، وحزب حركة النهضة بالجمهورية التونسية في عام 2011م. وقد جاء فوز حماس بسبب الأوضاع الصعبة على الصعد كافة التي كانت تعيشها الأراضي المحتلة، كما ضاق الفلسطينيون ذرعاً بمنظمة التحرير الفلسطينية وسيطرة فصائل واحد عليها وعلى سياستها وتوجهها، ومن ثم بعد ذلك فشل السلطة التي انبثقت من اتفاق أوسلو في تحقيق الحد الأدنى من مطالب الشعب الفلسطيني، فلم يكن هناك خيار سوى التغيير، وكان التغيير هذه المرة لمصلحة حماس.<sup>176</sup>

أما فوز الأحزاب التي تمثل الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية والمملكة المغربية والجمهورية التونسية، فقد جاء إثر الاحتجاجات الشعبية، حيث لم يكن هناك بديل آخر، خاصة أن الاحتجاجات الشعبية قد أطاحت بالنظم القائمة، ولم يكن هناك إلا الإخوان المسلمون كقوة منظمة ومنتفذة في المجتمع من خلال الأنشطة الاجتماعية والخيرية والنقابية، فشكلت الخيار الأول لغالبية شعوب الدول التي وقعت فيها هذه الاحتجاجات.

منذ نشأة جماعة الإخوان المسلمين عام 1928م  
حتى عام 2014م لم تزد معدلات شعبيتها على 20%

أما النسق العام فيشير إلى أن هذه الجماعات لم تحقق في الانتخابات التي شاركت فيها نجاحات كبيرة، بل كان وجودها في معظم الحالات لا يزيد على 20٪ من مقاعد البرلمانات والمجالس التشريعية التي دخلتها عن طريق الاقتراع، ومع ذلك فالأهم في هذا السياق أنها جميعاً شهدت تراجعاً تدريجياً، بل وفي بعض الأحيان انحساراً كبيراً، يعكس تراجعاً متزايداً في الشعبية حتى بين الفئات أو المناطق التي كانت تقليدياً داعمة أو مؤيدة لها، أي إنه منذ نشأة جماعة الإخوان المسلمين عام 1928م حتى عام 2014م، لم تزد معدلات شعبية الجماعة، بحسب غالبية التقديرات، على 20٪، وفي الوقت الراهن لا تزيد شعبية الإخوان المسلمين في الدول التي كانت تمثل حاضنة رئيسية للجماعة وفكرها على 10٪.

اعتمدت جماعة الإخوان المسلمين على كسب الدعم  
الجماهيري بتصوير نفسها ضحية للأنظمة، وكسبت بعض  
التعاطف الشعبي وسرعان ما انكشف زيف خطابها

إن العوامل التي أدت إلى نجاح الإخوان المسلمين في الدول المشار إليها هنا، هي: أولاً، فشل النخب السياسية الحاكمة في معظم الأحيان في تحقيق طموحات الشعوب، مصحوباً غالباً بضعف التنمية وتزايد الفساد والبطالة، وعدم توفير الخدمات الأساسية للشعوب مثل التعليم والصحة والغذاء وغير ذلك، ما فتح المجال أمام الجماعات الدينية السياسية إلى استغلال هذه الإخفاقات التي حدثت على مستويات مختلفة، عبر طرح نفسها بديلاً في تقديم المساعدات والخدمات للمدن والقرى عبر الجمعيات والمؤسسات التابعة لها، وإيجاد ما يشبه الإطار المؤسسي الموازي للدولة التي هُمشت في أغلب الأحوال، ولم يصبح لها دور حقيقي يعكس وجودها ويجمع الناس حولها.

وقامت جماعة الإخوان المسلمين بملء الفراغ الذي أحدثه العجز الرسمي، فأقامت المؤسسات الاجتماعية والخيرية وأشرفت عليها، كما دخلت في المنظمات الرسمية وغير الرسمية القائمة، بما فيها النقابات المهنية التي تضم نخباً أساسية في المجتمع، وقامت من خلال كل هذه المؤسسات بتقديم الخدمات الاجتماعية لقطاعات واسعة من فئات المجتمع.

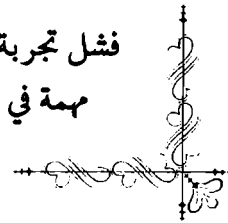
لقد كانت الجماعة في كثير من الأحيان، خاصة في جمهورية مصر العربية، ربما أكثر فاعلية من الحكومة في تقديم مثل هذه الخدمات، وفضلاً عن استغلال غياب الدولة في عملية التنمية وشح الخدمات، فقد استغلت الجماعات الدينية السياسية الضغوط الأمنية في تعميق فكرة "المظلومية" وروجت لنفسها دعائياً وإعلامياً باعتبارها "ضحية"، فزادت من شعبيتها

وكرر فعل تلقائي قام الناخبون باختيارها بحثاً عن البديل والجديد عند  
أن يكون فيه المخرج أو المنقذ، لكن سرعان ما اكتشف الجميع أن جماعة  
الإخوان المسلمين كانت تعتمد على كسب التعاطف الجماهيري باعتبارها  
ضحية الأنظمة في العديد من الدول العربية والإسلامية، وانكشف زيف  
خطابها، واتضح أنها جماعة انتهازية لا يهملها سوى الوصول إلى السلطة كما  
حدث في تجربة حكم الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية، حيث  
ثار الشعب عليهم في 30 يونيو 2013م، بعد عام واحد من بقائهم في  
السلطة.

ومن ثم فإن فترة حكم جماعة الإخوان المسلمين بين عامي 2012م  
و2013م تمثل انعطافاً مهماً في مسيرة الجماعة، إذ كانت فترة كاشفة للنيات  
واختباراً سياسياً وشعبياً لم تنجح في تجاوزه، وربما تسدل هذه الفترة الستار  
على تاريخ الجماعة.



### فشل تجربة حكم جماعة الإخوان المسلمين يمثل انعطافة مهمة في مسيرتها، وربما يسدل الستار على تاريخها



ثانياً، يصعب تجاهل دور العامل الديني في الاختيار الانتخابي، حيث  
تشكل شعارات من قبيل "الإسلام هو الحل"، وتطبيق الشريعة الإسلامية  
عوامل جذب لبعض فئات الشعب، خاصة من الشباب،<sup>177</sup> فضلاً عن

سياسات الغرب المعادية للإسلام، التي تستغلها هذه الجماعات لاستقطاب المتعاطفين والمؤيدين، كما يحدث في دول، مثل: فرنسا وسويسرا والنرويج.<sup>178</sup>

ومن هنا فإن نجاح الإخوان المسلمين في مجمله، وبالرغم من البعد الديني فيه، لا يرتبط بالدرجة الأولى بتطبيق الشريعة الإسلامية ولا بتبني هدف إقامة دولة الخلافة، بل ربما لم تقم هذه الجماعات عندما شاركت في البرلمانات بأي دور حقيقي أو متوقع منها في هذا السياق، كما في حركة حماس في قطاع غزة عام 2006م، وحزب الحرية والعدالة في جمهورية مصر العربية عام 2011م، وهو ما عكس انتهازيتها السياسية، وليس مثالياتها أو معاييرها الفكرية أو ضوابطها الفقهية أو العقائدية.

وفي هذا الإطار يرى محمد حسنين هيكل أن جماعة الإخوان المسلمين كانت لديها "فكرة" هي بالأساس ليست فكرة حصرية للجماعة، بل هي الدين الذي هو ملك للجميع، وربطوا أنفسهم بهذه الفكرة، ولكن الصعود القوي للجماعة لم يكن في حقيقة الأمر صعوداً للجماعة، بل صعوداً للفكرة ذاتها، بمعنى تنامي دور الدين في المجتمع، وكان ذلك نتاج أزمة تعيشها معظم المجتمعات العربية والإسلامية، حيث يلعب الدين خلال فترات الأزمة دوراً حيوياً في بعث الطمأنينة والاستقرار للجمهور، ومن ثم فقد استفاد الإخوان المسلمون من ذلك بشكل كبير، حيث اختلط حجم الجماعة وشعبيتها بحجم الفكرة، فجرى وضعها في إطار أكبر، وروجت الجماعة لذلك باعتبار هذا المعطى يوفر لها امتيازات ومكاسب سياسية كبيرة تطمح إليها.<sup>179</sup>



شارك الإخوان المسلمون في الحكم وأحياناً احتكروه  
في ثلاث دول عربية، هي: جمهورية السودان  
وجمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية

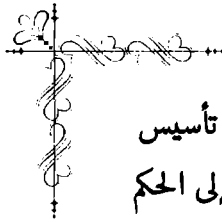
### سادساً: الإخوان المسلمون في السلطة: الرئاسة والحكومة

كان الهدف المعلن لجماعة الإخوان المسلمين دائماً هو إقامة دولة إسلامية أو تطبيق نظام الخلافة، وقد تبنا كما أشرت إليه من قبل منهجاً مرحلياً يقوم على الإصلاح المتدرج والانتقال من مرحلة إلى أخرى في سياق الظروف القائمة، تماماً كما تتم تربية الأفراد وترقيتهم من مرحلة إلى أخرى وصولاً إلى إيجاد الشخصية الملتزمة تنظيمياً بمنهج الجماعة وفكرها السياسي والديني، لكن بناء هذه الشخصية أو الوصول بها إلى الذروة أو القمة، وإن كان ليس بالأمر اليسير، فهو في نطاق الممكن والمتاح؛ وذلك لإمكانية ضبط عوامل التنشئة الاجتماعية المؤثرة في حركة الفرد.

أما فيما يتعلق بالسلطة والحكم فالأمر ليس كذلك، بل تقف في طريقه مصاعب همة وتحديات كبيرة ومتطلبات تتعلق بالأهلية والقدرة والكفاءة والمصدقية ليس من السهل دائماً توفيرها. وفوق هذا وذاك، تتداخل أو تؤثر فيه عوامل داخلية وخارجية مركبة أو معقدة. هـ 1.1

فضلاً عن صعوبة ضبط حركة المجتمع كلها في اتجاه واحد بل ربما استحالت، وعندما يتم ذلك تنشأ المعارضة وتختمر فكرة المقاومة وتتحول في لحظة تاريخية إلى اضطراب أو تمرد أو ثورة عارمة. وقد شارك الإخوان المسلمون في الحكم وأحياناً احتكروه في ثلاث دول عربية، هي: جمهورية السودان وجمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية.

وقد كانت هذه المشاركة والوصول إلى السلطة على خلفية تغييرات جذرية في البلاد التي وجدت فيها، فرضتها ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية صعبة، وقد مثلت هذه المشاركات تجارب عملية لحدود الخبرة السياسية لدى جماعة الإخوان المسلمين وقدرتها على الحكم في ظل ظروف داخلية وإقليمية ودولية مركبة، وهو ما يثير أسئلة عن هذه التجارب ومسارها والنتيجة التي وصلت إليها.



الموجه الأساسي لفكر الإخوان المسلمين هو تأسيس  
الخلافة، ولن يتحقق ذلك من دون الوصول إلى الحكم



وبغض النظر عن مناقشة الحقيقة والأوهام في الهدف الأساسي المعلن لجماعة الإخوان المسلمين وهو إقامة دولة الخلافة، فإن تحقق ذلك أمر ليس سهلاً، ولا يمكن أن يحدده فصيل أو تيار أو جماعة بعينها في أي

مجتمع مسلم، فطبيعة نظام الحكم وشكله والأسس التي يقوم عليها يجب أن تكون نتاجاً لواقع ذلك المجتمع وظروفه وإمكاناته وطموحاته وتطلعاته في المرحلة التاريخية التي يعيشها. ومع ذلك فقد بقي الحديث عن دولة الخلافة، محور فكر الإخوان المسلمين وطروحاتهم، ولكن من دون النظر بعمق في متطلبات العصر ومدى توافق تلك الطروحات معها، فبعد سقوط الخلافة العثمانية عام 1924م، كان الموجه الأساسي لفكر الإخوان المسلمين وسلوكهم هو الدولة الإسلامية، وهم يدركون بطبيعة الحال أنه لا يمكن أن يتحقق ذلك من دون الوصول إلى الحكم ومن ثم احتكار السلطة أو المشاركة فيها.<sup>180</sup>

ومن هنا كان الأداء السياسي الإقصائي للجماعة في الحكم، وعلى مدار أكثر من ثمانية عقود من عمرها وبالرغم من الانتشار الواسع لها، فإن الفرصة لم تكن سانحة لجماعة الإخوان المسلمين، حتى في ظل تفاقم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية غير المسبوق في دول عربية وإسلامية عدة، لم يكن موضوع الوصول بهذه السرعة واردة في خطط الإخوان المسلمين وتصوراتهم، ولكن الوضع انقلب رأساً على عقب بعد سقوط نظام الرئيس التونسي الأسبق زين العابدين بن علي في 14 يناير 2011م وليس قبله،<sup>181</sup> وقد أسهمت عوامل تونسية داخلية عدة في الوصول إلى ذلك، ومنها التضييق على الحريات الفردية، وتقييد الحريات التي تتعلق بهوية المجتمع وثقافته، بل أبسط حقوق الإنسان المسلم، مثل منع لباس الرأس للنساء (الحجاب) في العمل أو تأدية الصلاة للرجال في المسجد،

وصاحب ذلك تردّد في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية أيضاً، فزادت نسبة الفقر، ولكن العامل المفصلي الأهم في هذه المرحلة هو زيادة نسبة البطالة بين جيل الشباب التونسيين الذي أصبح يشكل شريحة مهمة من السكان ليس في الجمهورية التونسية فقط، بل في المجتمعات العربية والإسلامية جميعها، حيث تشير التقديرات إلى أن نسبة السكان في الشريحة العمرية من 15 إلى 24 عاماً في الدول العربية تبلغ نحو 19.6٪ من إجمالي عدد السكان.<sup>182</sup>

وبالإضافة إلى البيئة الداخلية السابقة، فإن العامل الدولي كان له أثره في تنامي الجماعات الدينية السياسية وتصاعد المطالب بالتغيير في بعض الدول العربية والإسلامية، خاصة بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001م، التي جعلت ما بعدها مختلفاً كلياً عما قبلها، كما تفاقمت الأوضاع الاقتصادية، خاصة بعد الأزمة المالية العالمية التي اجتاحت العالم منذ نهاية عام 2007م، وهددت كيانات واقتصادات الكثير من الدول الكبيرة منها والصغيرة.<sup>183</sup> فضلاً عن العدوان الإسرائيلي على الأراضي الفلسطينية ودول عربية أخرى، والسياسات الأمريكية تجاه الدول العربية والإسلامية، وهي سياسات تتخذ منها الجماعات الدينية السياسية ذريعة لأنشطتها المتطرفة، ولا سيما ما يتعلق بالدعم الأمريكي لممارسات إسرائيل التوسعية. لقد كانت كل الظروف الداخلية والخارجية إذاً مهياًة لحدوث تغيير، خاصة في الدول ذات الاقتصادات الهشة، ولكن ما حدث مع كل ذلك لم يكن ضمن التوقعات في الإطار المنظور.

لقد تحولت أحداث ما يسمى "الربيع العربي" في الواقع إلى اضطرابات ربما مفاجئة، ليس من حيث التوقيت فقط، وإنما من حيث القوى التي فجرتها أيضاً، وكانت الأنظمة الحاكمة التي تعاني أزمت اقتصادية واجتماعية خانقة تتوقع حدوث شيء ما ضدها، ولكن النظر كان يتجه دائماً إلى الجماعات الدينية السياسية من دون اعتبار لأي حراك اجتماعي آخر تفرزه الأوضاع المعيشية السيئة، ولهذا كانت الأنظمة - وبغض النظر عن العوامل التي ذكرتها سابقاً مثل: نيات تلك الجماعات أو استغلالها الدين للوصول إلى السلطة بآليات السياسة أو باستخدام العنف، فضلاً عن تكفير بعضها للحكام والمجتمعات... إلخ - حريصة على تحجيم تلك الجماعات أو احتوائها، وفي بعض الأحيان ملاحقتها أمنياً، وربما حتى السعي إلى تفكيكها وإنهاء وجودها، لكن لم يدر على ما يبدو في خلد الكثيرين من أنظمة ومحللين ومراقبين ولا أجهزة استخبارات محلية أو عالمية، أن تلك الرؤية كانت قاصرة ومحدودة، فقد كانت هناك قوى مجتمعية أخرى كامنة اختمرت داخلها فكرة التمرد لسنوات، ولكن غابت عنها الوسائل والخطط وآليات الدعم، وبمجرد توافر تلك العوامل ثارت على كل ما هو مألوف، بل قلبته رأساً على عقب مستفيدة من حسابات المصالح الإقليمية والدولية وثورة المعلومات الهائلة وغير المسبوقة في التاريخ البشري.

في المقابل، فإن الجماعات الدينية السياسية، وعلى رأسها الإخوان المسلمون، وهي تسعى منذ عقود إلى تحقيق مصالحها وإحداث التحول

المطلوب ومن ثم الوصول إلى الحكم، وجدت نفسها أمام تغيير طالما نادى به ولكنها - وإن شاركت أو التحقت به متأخرة - لم تصنعه، بل خانها الرهان على تلك الأنظمة التي طالما هادنتها، فترددت حتى في اللحظات الحاسمة في التخلي أو الابتعاد كلياً عنها، حتى أصبحت كل المؤشرات تدل حتماً على قرب زوال هذه الأنظمة.

لقد سقطت أنظمة عدة في دول عربية رئيسية، وكان يمكن للقوى السياسية والاجتماعية المحركة لهذا التغيير، أن تتولى زمام الأمور، وربما كانت فرصتها أن تكون البديل لتلك النظم في تلك اللحظات الفارقة، غير أن العكس هو ما حدث تماماً، فقد أتاحت هذه التحولات للجماعات الدينية السياسية فرصة ليس المشاركة في السلطة فقط كما كان الهدف والتخطيط، وإنما في احتكار هذه السلطة أيضاً.

لقد كان إطار المشاركة في البرلمان والمجالس التشريعية متاحاً للإخوان المسلمين في الكثير من الدول العربية والإسلامية بما فيها بعض الدول التي وقعت فيها الاضطرابات، وإن بدرجات مختلفة، وربما كان ذلك مقبولاً في إطار النظم السياسية التي كانت قائمة أيضاً؛ ولكن أن تصل الجماعات الدينية السياسية إلى سدة الحكم وفي البلدان التي كانت نظمها هي الأكثر قرباً من فهم النيات الحقيقية للإخوان المسلمين والأقوى في التعامل معهم كجمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية، ربما كان ذلك يدخل في إطار غير المعقول أو على الأقل غير المتوقع من قبل تلك الجماعات وغيرهم. لقد مثلت جمهورية مصر العربية مثلاً واضحاً على ما

حققتة الجماعات الدينية السياسية من أحلام ومكاسب سياسية لم تد  
متوقعة في السابق، وإن لم تدم في الواقع طويلاً.

لقد اندلعت احتجاجات 25 يناير 2011م التي أطاحت الرئيس  
المصري الأسبق محمد حسني مبارك ضد الظلم والتهميش والبطالة والفقر  
والفساد، وقد فجرها الشباب وشاركت فيها كل مكونات الشعب  
المصري: المسلم والمسيحي، والمحافظ والليبرالي، والقومي واليساري،  
والعمال والفلاحون، والرجال والنساء، فكانت فعلاً جماعياً للشعب  
المصري بحق. ومن الملاحظ أن مشاركة جماعة الإخوان المسلمين فيها  
جاءت متأخرة، بل مترددة، حيث أعلنت الجماعة رسمياً عدم مشاركتها في  
أول يوم من انطلاق تلك الاحتجاجات، ولم يتغير موقفها إلا بعد أن بدا  
واضحاً أن حركة الاحتجاجات الضخمة غير المسبوقة - التي كانت في  
السابق حكراً عليها بحكم مقدرتها على الحشد التنظيمي - لن تتوقف، لذا  
أعلنت يوم 28 يناير - أي بعد 3 أيام من اندلاع الاحتجاجات - مشاركتها  
فيها ودعوة أنصارها إلى النزول إلى الشارع، ومع ذلك دخلت الجماعة في  
مفاوضات مع نظام الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك من أجل إنهاء  
الاحتجاجات إذا تحققت مطالب توفيقية معينة،<sup>184</sup> قبل أن تكتشف هي  
والنظام أن الحراك الشعبي قد تجاوز بالفعل هذه المطالب ولا مجال أمام  
رأس النظام سوى التنحي الذي تم بالفعل يوم 11 فبراير 2011م، لتبدأ معه  
جمهورية مصر العربية وجماعة الإخوان المسلمين مرحلة جديدة غير  
مسبوقة تاريخياً.

بعد تنحي الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك أصبح المجلس الأعلى للقوات المسلحة برئاسة المشير محمد حسين طنطاوي، وزير الدفاع آنذاك، هو القائم بأعمال رئيس الجمهورية.<sup>185</sup> ومن ثم بدأ الحديث عن المرحلة الانتقالية والسيناريوهات المحتملة، وأعلنت القوى المختلفة توجهاتها ومواقفها في هذه المرحلة، سواء فيما يتعلق بطبيعة المرحلة الانتقالية أو كتابة دستور جديد وما يرتبط به من شكل الدولة ونظام الحكم، ومن ثم الاستحقاق التشريعي والرئاسي.<sup>186</sup>

وبدأ الحراك يتبلور من خلال قيام القوى المختلفة بتأسيس أحزاب سياسية لها، فقام الإخوان المسلمون بتأسيس حزب لهم باسم "الحرية والعدالة" رسمياً في 6 يونيو 2011م لخوض الانتخابات البرلمانية.<sup>187</sup> كان العالم يتابع التطورات الجارية في جمهورية مصر العربية ويرصدها بدقة، وكانت التوقعات الدقيقة غير ممكنة بطبيعة الحال، وفي الواقع لم يكن الكثير من المراقبين قد أفاق من صدمة ما حدث. وعلى الخلفية السابقة، فاز حزب الحرية والعدالة الوليد (وإن كان التنظيم الأم المنبثق منه قديماً) بأغلبية كبيرة وصلت إلى 47٪ من إجمالي مقاعد مجلس الشعب المصري.<sup>188</sup>

وفازت أحزاب الإسلام السياسي ممثلة في الإخوان المسلمين والسلفيين بأكثر من ثلثي المقاعد.<sup>189</sup> ولقد كان ذلك الفوز وبالرغم من توقعه في ضوء توازنات القوى السياسية في عام 2011م، صدمة للكثيرين. لقد بدا واضحاً ميل الشارع المصري إلى الجماعات الدينية السياسية ليس بالضرورة تعلقاً بأيديولوجيتها وأفكارها ومشاطرتها أهدافها، أو دعماً لطموحاتها، وإنما



سعيًا وراء إعادة الأمن والاستقرار ورغبة في التغيير وملء الفراغ الذي لم تكن أي قوى أخرى مستعدة له أو قادرة عليه.

ولم تمضِ شهور حتى تبلورت مفاجأة سياسية أخرى، فقد صدم الشعب المصري بأداء مجلس الشعب الجديد في مرحلة ما بعد الرئيس مبارك، لقد أظهر العديد من النواب المنتمين إلى الجماعات الدينية السياسية مستوى ضعيفاً جداً ليس من الكفاءة فقط، وإنما في فهم طبيعة البرلمانات وعملها أيضاً، لذلك لم يكن مستغرباً رؤية مظاهر مثيرة للسخرية تحت قبة البرلمان. الحقيقة أن البرلمانيين الجدد لم يكونوا على مستوى الحدث ولا على مستوى المجلس، خاصة أن آمال الشعب علقت عليهم، وكذلك مستقبل الدولة، والأخطر هو استغلال الأكثرية في مجلس الشعب المصري لأغلبيتها لفرض توجه بعينه على مجتمع متعدد بطبعه، ليس من حيث الديانة فقط، وإنما من حيث المشارب الفكرية والثقافية والسياسية أيضاً. ولعل عدم قدرة مجلس الشعب الجديد على تلبية أو حتى أن يكون في مستوى تطلعات الشعب، وبغض النظر عن الظروف الموضوعية المصاحبة، كان له أثره الواضح في التغيير الكبير في اتجاهات الرأي العام المصري، وانعكس ذلك بصورة جلية في انتخابات الرئاسة عام 2012م، حيث ركز أعضاء المجلس على مناقشة موضوعات ثانوية وهامشية، وطرح قضايا دينية جدلية من دون الانشغال بالمشكلات التنموية الحقيقية للشعب المصري الذي كان يتوقع منهم الكثير

بعد تشكل البرلمان المصري جاء الاستحقاق الأهم وهو انتخابات الرئاسة، حيث يتمتع الرئيس بصلاحيات واسعة، بينما يمثل رمز الدولة

وصورتها الخارجية. وترشح للرئاسة المصرية 13 مرشحاً أحدهم ينتمي تنظيمياً إلى جماعة الإخوان المسلمين، وهو الدكتور محمد مرسى العياط، فضلاً عن مرشح آخر كان عضواً سابقاً في الجماعة وهو الدكتور عبدالمنعم أبو الفتوح عبدالهادي (رئيس حزب مصر القوية حالياً، وكان قد حصل في انتخابات الرئاسة المصرية عام 2012م على نحو 20٪ من الأصوات، وكان مفصولاً في ذلك الوقت من جماعة الإخوان المسلمين لخروجه على قرارها بعدم تقديم مرشحين للرئاسة قبل أن تقوم الجماعة بالتراجع عن هذا القرار لاحقاً، وتقدم مرشحاً رسمياً لها).<sup>190</sup> وأجريت الانتخابات بمشاركة شعبية كبيرة وغير مسبقة، وعلى الرغم من حصول الدكتور محمد مرسى على المرتبة الأولى في الجولة الأولى فلم تتجاوز نسبة ما حصل عليه 25٪ من أصوات الناخبين.<sup>191</sup> وهو ما دل على تراجع كبير في شعبية الإخوان المسلمين، خاصة إذا ما قورنت بها حققه في الانتخابات البرلمانية، فقد هوت تلك الشعبية إلى النصف تماماً... وكان هذا درساً يستحق الانتباه والمراجعة العاجلة ولكن الإخوان المسلمين لم يقوموا بذلك.

وفي جولة الإعادة كان التنافس شديداً بين مرشح الإخوان المسلمين الدكتور محمد مرسى والفريق أحمد محمد شفيق، فعلى الرغم من أن شفيق الذي كان محسوباً على نظام الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك، كان آخر رئيس وزراء لذلك النظام، فقد فاز الدكتور محمد مرسى عليه بفارق ضئيل بلغ 3.4٪ فقط من الأصوات، حيث حصل الدكتور محمد مرسى على 51.7٪ من أصوات الناخبين، فيما حصل الفريق أحمد شفيق على 48.3٪ من الأصوات.<sup>192</sup>

كان هذا أمراً لافتاً للانتباه أيضاً، فإذا ما أخذنا في الاعتبار أن غالبية القوى السياسية والكثير من الناخبين صوتوا لمرسي خوفاً من عودة النظام السابق الذي ثاروا ضده، فهذا يعني بكل بساطة أن الدكتور محمد مرسي ربما لم يكن ليحصل على هذه النسبة مطلقاً لولا خوف الكثيرين من عودة النظام القديم.



### اتسمت فترة حكم الرئيس المصري الأسبق الدكتور محمد مرسي بنزعة إلى احتكار السلطة والسيطرة على مفاصل الدولة ضمن ما يعرف بـ "الأخونة"



وعقب فوز الدكتور محمد مرسي بالرئاسة في الثلاثين من يونيو عام 2012م، ومنذ اليوم الأول لحكمه تعهد بأن يكون رئيساً لكل المصريين، ولكنه لم يكد يمضي عامه الأول في الحكم حتى وجد نفسه يواجه مطالب شعبية ضخمة وغير مسبوقه بتنحيته في الثلاثين من يونيو 2013م، وقد كان ذلك نتيجة لإخفاقات متعددة، منها ما يرتبط بالوضع الاقتصادي المتدهور، ومنها سياسي يتعلق بأسلوب التعامل مع الشركاء السياسيين والمعارضة على حد سواء. لقد كانت التطورات المتلاحقة على مدار عام من حكم الإخوان المسلمين وما آلت إليه الأمور، وآخرها إنهاء حكم الرئيس الأسبق الدكتور محمد مرسي في الثالث من يوليو 2013م، في الحقيقة نتيجة

مباشرة لممارسات الإخوان المسلمين وسعيهم إلى احتكار السلطة والسيطرة على مفاصل الدولة. فعلى الرغم من إعلان الدكتور محمد مرسي أنه رئيس لكل المصريين، ودائماً ما كان يؤكد ذلك في خطاباته المتكررة، فإنه أعطى الإسلاميين اليد العليا في العديد من مفاصل الدولة المهمة، ومنها بعض الوزارات الرئيسية، كما قام بعزل العديد من المحافظين ليحل محل نصفهم تقريباً عناصر من الإخوان المسلمين، فضلاً عن تعيين عناصر جهادية سابقة، مثل اختيار عادل الحياض عضو حزب البناء والتنمية، الجناح السياسي للجماعة الإسلامية محافظاً للأقصر إحدى أبرز المحافظات السياحية،<sup>193</sup> في خطوة تخلو من الفطنة السياسية، ولا سيما أن الجماعة الإسلامية وُجّهت إليها اتهامات بالتورط في ارتكاب مذبحه الأقصر في نوفمبر 1997م،<sup>194</sup> التي راح ضحيتها أكثر من 60 سائحاً وأصيب فيها 26 آخرون.<sup>195</sup>

وعلى الرغم من المبررات التي سبقت من قبيل الخوف من عودة رموز النظام السابق أو طغيان نفوذ ما سمي الدولة العميقة، فإن العلاقات مع القادة السياسيين وقيادات العمل المجتمعي المدني ظهرت مشوبة، ليس بكثير من الحذر أو الشك فقط، وإنما بقدر كبير من عدم الثقة بالإخوان المسلمين وحكمهم ونياتهم أيضاً. لم تدرك الجماعة على ما يبدو، ولا الرئيس الأسبق الدكتور محمد مرسي ومستشاروه أن المراحل الانتقالية لأي دولة أو أي مجتمع لا يمكن أن تدار بعقلية سيطرة فصيل واحد، خاصة أن هذا الفصيل لم يكن مفجراً للاحتجاجات الشعبية، بل كان مستفيداً أكثر منه صانعاً.

لقد أدت الأخطاء الجسيمة والتردد في عملية اتخاذ القرار، وانتهت سياسة "أخونة الدولة" إلى ظهور حالة غير مسبوقه من الرفض الشعبي للإخوان المسلمين وحكمهم، انعكس في مسيرات وتظاهرات متكررة.

وخلال العام الذي حكم فيه الإخوان المسلمون، بدأ الغطاء الأخلاقي ينكشف تدريجياً عنهم، حيث شهد المجتمع منظومة مغايرة تجافي كل ما سبق إعلانه من شعارات وتصريحات، ولا علاقة لها بكل ما كان يدعيه الإخوان المسلمون من مبادئ وبرامج وخطط، فكانت ثورة الـ 30 من يونيو 2013 تدمراً من تدهور الخدمات، وغضباً من خديعة أخلاقية كبرى.<sup>196</sup>

أما على المستوى الحكومي فلم تكن الأمور أقل حدة، فقد جاءت حكومة الدكتور هشام قنديل بعد مخاض عسير ووقت طويل، إلا أنها لم تكن بالمستوى المطلوب أيضاً، بل كانت فترتها حافلة بالإخفاقات ليس أقلها في المجال الاقتصادي، فعلى الرغم من التفاؤل والأمل، خاصة أنها حكومة يفترض أن تكون مفعمة بالحماسة والعمل، فقد تعرضت لانتقادات حادة تمثلت في عدم الثقة بقدرتها على تلبية احتياجات المرحلة ولا حتى المتطلبات الأساسية للشعب.<sup>197</sup> وعلى عكس المتوقع ضمت الحكومة وزراء من عهد الرئيس مبارك وخمسة وزراء من الإخوان المسلمين ولكنها أقصت تيارات بأكملها، ليس من الليبراليين فقط أو القوى الثورية الأخرى التي دعمت جماعة الإخوان المسلمين في الوصول إلى السلطة، وإنما لحلفاء الجماعة أيضاً من حزب النور السلفي الذي أعطي وزارة واحدة فقط هي وزارة البيئة، ما دفعه إلى الانسحاب من المشاركة في الحكومة

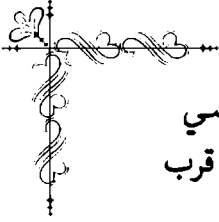
ومع كل هذا كان هناك أمل لدى الشعب المصري في التغيير، ومن دون الخوض في التفاصيل وبغض النظر عن الجهود المبذولة فإن النتيجة أن تلك الحكومة لم تنجح في تحقيق ليس التطلعات الكبيرة فقط وإنما تلبية الحاجيات الأساسية أيضاً التي تار المواطن المصري وضحي بالكثير من أجلها. وكانت النتيجة النهائية أن تسارعت الأحداث وعاد الشعب المصري إلى تظاهرات احتجاجية ضخمة غير مسبوقة في 30 يونيو 2013م أدت إلى تدخل الجيش وعزل الرئيس الأسبق الدكتور مرسي وسقوط حكم الإخوان المسلمين، بل وانحسار نفوذ القوى الإسلامية والليبرالية لتبدأ مرحلة جديدة في تاريخ الشعب المصري.<sup>199</sup>

أما في السياسة الخارجية فلم يكن الأمر أقل حدة أو خطورة، فقد كان للسياسة الخارجية دور في عزل الرئيس الأسبق الدكتور محمد مرسي وإطاحة حكم الإخوان المسلمين؛ حيث كانت إدارة أحد أهم ملفات الأمن القومي المصري، ممثلاً فيما عرف إعلامياً بأزمة بناء سد النهضة، أحد الجوانب الكاشفة لسوء الإدارة والتخطيط وضعف الإدراك الاستراتيجي، وتوجت هذه الإدارة غير الناجحة بما وصفته الغالبية العظمى من المراقبين والسياسيين، بالفضيحة، حيث بثت رئاسة الجمهورية المصرية آنذاك وقائع اجتماع رئاسي يخص الأمن القومي مع سياسيين حول أزمة السد على الهواء مباشرة ونقلته القنوات الفضائية. وفي الوقت الذي اقترح فيه المتحدثون إعداد خطط عسكرية ومخابراتية لتدمير السد، طلب أحدهم من الحضور القسّم على عدم تسريب وقائع الاجتماع لوسائل

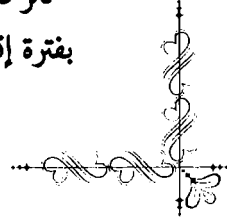
الإعلام، لكن ما لبث الحاضرون أن اكتشفوا بث الاجتماع تلفزيونياً على الهواء مباشرة من القصر الرئاسي.<sup>200</sup> فضلاً عن ذلك، فقد توترت العلاقات المصرية مع بعض الدول العربية، حيث لم يكن الخطاب الخارجي للحكم الجديد مطمئناً للدول العربية، خاصة الخليجية منها، ولا سيما فيما يتعلق بأمن الخليج العربي وألويته في السياسة الخارجية الجديدة لجمهورية مصر العربية، والأهم هنا فيما يتصل بالعلاقات المصرية مع دول أو جهات تمثل تهديداً لأمن الخليج العربي واستقراره.

لقد كان هناك تخوف واضح من سياسة الإخوان المسلمين تجاه الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فدولة ولاية الفقيه تمثل أكبر تحدياً لأمن المنطقة واستقرارها عامة ودول مجلس التعاون لدول الخليج العربية خاصة، ولأن جمهورية مصر العربية، كأكبر دولة عربية وقوة إقليمية رئيسية، هي من أهم ركائز الأمن لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، فإن تحقيق أي تقارب أو تحالف غير محسوب بين جمهورية مصر العربية والجمهورية الإسلامية الإيرانية ربما يكون انتقاصاً من الدور المصري في ضمان الأمن والاستقرار بمنطقة الخليج العربي، ومن ثم سيمثل تهديداً لاستقرار دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، أو على الأقل بعض هذه الدول بحكم استثناء بعض الدول الأعضاء في المجلس على خلفية الترابط الذي كان يجمع بينها وبين نظام حكم الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية، لذا كان هناك نوع من القلق في منطقة الخليج العربي حيال توجهات السياسة الخارجية المصرية في ظل نظام حكم جماعة الإخوان المسلمين،

ولعل هذا يمثل أهم العوامل الإقليمية في وضع جمهورية مصر العربية، وربما أسهم ذلك بشكل ما في إطاحة الرئيس السابق الدكتور محمد مرسي حفاظاً على ثوابت الأمن القومي المصري والعربي.



تأثر فكر راشد الغنوشي ومنهجه السياسي  
بفترة إقامته في بريطانيا حيث تعرف عن قرب  
إلى ماهية الدول المدنية



وفي الجمهورية التونسية، التي كانت مهد الأحداث الإقليمية العاصفة، تمكنت حركة النهضة التي تمثل الإخوان المسلمين من الفوز في الانتخابات التشريعية وتشكيل الحكومة. كانت النهضة حركة محظورة في الجمهورية التونسية، خلال فترة حكم الرئيس الأسبق زين العابدين بن علي، ما أدى إلى خروج معظم قيادات الإخوان المسلمين، وعلى رأسهم زعيم الحركة راشد الغنوشي إلى أوروبا،<sup>201</sup> وكان لذلك فوائد كثيرة على فكر الحركة وخططها بعد سقوط نظام ابن علي وعودة قادة الإخوان المسلمين التونسيين إلى البلاد في عام 2011م. فقد أتاحت للغنوشي، من خلال الإقامة في لندن بداية التسعينيات من القرن الماضي، فرصة التعرف عن قرب إلى ماهية الدولة المدنية وطبيعتها بشكل واقعي، لذلك تأثر فكره ومن ثم كتاباته ومنهجه السياسي بالبيئة الجديدة التي تمتع فيها بحرية كبيرة



أتاحت له التواصل مع قيادات الحركة الإسلامية في بريطانيا. وربما يفسر هذا إلى حد ما أسلوب تعامل الحركة اللاحق مع المستجدات السياسية بشكل أكثر واقعية من نظيرتها في جمهورية مصر العربية. لقد حدث تحول كبير في فكر الغنوشي وغيره من قيادات حركة النهضة، انعكس بشكل واضح على توجه الحركة وأسلوب تعاملها في الداخل والخارج، هذا فضلاً عن النقد الذاتي الذي عبرت عنه قيادات تاريخية تخرج من الحركة وتنضم إليها من حين إلى آخر، ولكن اجتهاداتها الفكرية أسهمت في نضوج الحركة سياسياً وخروجها من نطاق التشرذم الأيديولوجي والعقائدي الضيق، ولا يخفى في هذا السياق دور عبدالفتاح مورو أحد أبرز مؤسسي حركة النهضة التونسية.<sup>203</sup>

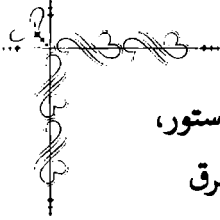
إذاً، توافرت لدى حركة النهضة ظروف وقيادات استفادت من معطيات البيئة السياسية الداخلية والخارجية في الدول العربية المحيطة بالجمهورية التونسية في تطوير منهج أكثر واقعية وقدرة على التكيف مع معطيات العصر والواقع، وهذا لا ينفي أن هناك انتقادات شديدة وكثيرة لحركة النهضة، أهمها أنها، ومن منطلق برامجيتها، تسعى في الواقع إلى الوصول إلى الحكم ومن ثم القيام بأخونة المجتمع بعد التمكين.

وعقب سقوط نظام الرئيس التونسي الأسبق زين العابدين بن علي، بدت الساحة مفتوحة لمرحلة انتقالية جديدة ولكن عن طريق الانتخابات النزيهة، وبالفعل أجريت الانتخابات في أواخر عام 2011م، وفازت حركة النهضة بالمرتبة الأولى بنسبة 41٪ من مقاعد المجلس الوطني التأسيسي،

وحل خلفها حزب المؤتمر من أجل الجمهورية الليبرالي بنسبة 13.4٪، ثم العريضة الشعبية للحرية والعدالة والتنمية بنسبة 12٪، وبعدها جاء التكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات بنسبة 9.2٪ من المقاعد،<sup>204</sup> وتم تقاسم السلطة، حيث شكلت حركة النهضة الحكومة التي يتمتع رئيسها بصلاحيات شبيهة بصلاحيات رؤساء الوزارات في النظم البرلمانية.

وبالفعل كان تشكيل الترويكا خياراً استراتيجياً حتى للنهضة نفسها، فلم تكن وحدها في الحكم بالرغم من هيمنتها على الحكومة والمجلس التأسيسي، ويبدو أنها لم تُرد أن تكون وحدها المسؤولة عن أي إخفاقات سياسية. وعلى الرغم من الدعم الخارجي خاصة من الدول العربية والاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية،<sup>205</sup> فلم تتمكن الحكومة من تحقيق طموح الشعب التونسي، فلم يتحسن الاقتصاد بل تردى وبقيت معدلات البطالة مرتفعة، وبرزت القوى السلفية والمتشددة بشكل واضح، بل أصبح لها دور أحياناً في توجيه بوصلة حزب حركة النهضة، ومع تفاقم هذه الأوضاع وعدم تحقيق توافق سياسي وطني بدأت الأصوات تتعالى لتغيير الحكومة ودخلت البلاد في حالة من عدم الاستقرار السياسي انعكست على الواقع الأمني، حيث انتشرت الجريمة وتنامى الجهاد المتشدد، وكان على حزب حركة النهضة العبء الأكبر، فهو الذي كان يملك زمام الأمور وشؤون الحكم وقتذاك، ولكنه لم يقم في البداية بتقديم تنازلات كانت تتمحور حول استقالة الحكومة برئاسة علي العريض وتشكيل أخرى تكنوقراط، فخرجت التظاهرات وأصبح واضحاً أن

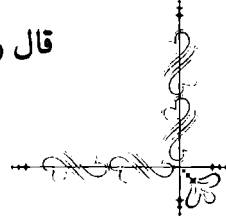
البلاد تتجه نحو المجهول، فتقدم اتحاد الشغل بمبادرة أفضت بعد شهر من جلسات الحوار إلى التوصل إلى وثيقة الحوار الوطني التي تم فيها استقالة حكومة النهضة.



بعد الخلاف حول موقع الشريعة في الدستور،

قال راشد الغنوشي: إن الشريعة تفرق

التونسيين والإسلام يوحدهم



وفي ملف المجلس الوطني التأسيسي ظهرت في البداية قضية كتابة الدستور، وقد حاولت حركة النهضة تحقيق رؤيتها من خلال إدخال مادة الشريعة الإسلامية ولكن المعارضة الكبيرة من القوى المدنية دفعتها إلى التخلي عنها، وقال الغنوشي إثرها: "إن الشريعة تفرق التونسيين، والإسلام يوحدهم"<sup>206</sup> وفي النهاية تم إقرار الدستور، وتم تشكيل حكومة مستقلة لاقت دعماً عربياً وإسلامياً ودولياً كبيراً.

لقد كانت تجربة الجماعات الدينية السياسية في الجمهورية التونسية وبالرغم من المآخذ الكبيرة عليها والأخطاء الفادحة التي وقعت فيها مختلفة إلى حد كبير مقارنة بالتجربة المناظرة في جمهورية مصر العربية على سبيل المثال، فبراجماتية حركة النهضة التونسية من جهة وربما أخذ العبرة مما حدث لنظيرتها في جمهورية مصر العربية (جماعة الإخوان المسلمين) من جهة أخرى مع تزايد

الضغوط الشعبية، دفعت حركة النهضة إلى التجاوب مع متطلبات الحوار الوطني والتخلي عن الحكم، أملاً في استعادة مواقعها عبر صناديق الاقتراع، ولكن جاءت الانتخابات التشريعية التي أجريت في 26 أكتوبر 2014م مخيبة لآمال حزب حركة النهضة وجماعة الإخوان المسلمين، حيث فازت قائمة "نداء تونس" بـ 85 مقعداً من أصل 217 مقعداً، فيما جاء حزب حركة النهضة في المركز الثاني بـ 69 مقعداً، وحل في المرتبة الثالثة حزب الاتحاد الوطني الحر بـ 16 مقعداً،<sup>207</sup> ما يعتبر ضربة قاسية لطموحات الإخوان المسلمين في العودة إلى الحكم، ويعكس تراجعاً واضحاً في شعبيتهم لدى التونسيين.

وفي جمهورية السودان مارست جماعة الإخوان المسلمين السياسة والحكم منذ البداية وعملت على التغلغل في مفاصل الدولة السودانية خاصة الجيش.<sup>208</sup> وقد كانت أول تجربة لها وأهمها المشاركة في حكومة الرئيس الأسبق جعفر محمد نميري عام 1977م، كما ذكرت سالفاً. وقد لعب الدكتور حسن الترابي، أحد أبرز رموز الجماعة قبل أن ينشق بمنهجه الخاص، دوراً أساسياً في تبني الرئيس الأسبق جعفر نميري للشريعة الإسلامية، فقد كان الترابي يشغل منصب المستشار القانوني الخاص للرئيس نميري، ثم تولى وزارة العدل وأشرف بنفسه على تطبيق قوانين سبتمبر الخاصة بالشريعة الإسلامية،<sup>209</sup> وقد ساعد ذلك على انتشار الإخوان المسلمين وتمكينهم في العديد من دوائر الدولة وعلى رأسها الجيش نفسه، ومن ثم تم تمهيد الطريق لهم للوصول إلى الحكم، فقد تمكنوا بالتعاون مع بعض قيادات الجيش السوداني من القيام بانقلاب عام 1989م، الذي أطاح

حكومة الصادق عبدالرحمن المهدي المنتخبة، ومع ذلك فقد كانت الاموال المعقودة عليهم كبيرة بحجم المشكلات التي يعانيها بلد بحجم جمهوريه السودان: بلد كان مهدداً وقتذاك بالانقسام إلى شمالي وجنوبي، على أسس عرقية ودينية، وبلد اقتصاده هش وضعيف، وتنتشر فيه المجاعات بالرغم من المساحات الزراعية الواسعة التي تؤهله لأن يكون بحق سلة الغذاء العربي،<sup>210</sup> وبلد يفتقر إلى البنى التحتية وتنتشر فيه الأمية والفقر والفساد، ولكن مع ذلك تسوده الشهامة والكرامة العربية.

وبعد أكثر من عقدين من الحكم، فإن وضع جمهورية السودان أسوأ مما كان عليه بكثير، لقد انفصل جنوبه، حيث يوجد أكثر من 90٪ من النفط، وتفاقت الأوضاع المعيشية للناس فيه، فما زال الفقر منتشرراً فضلاً عن الأمية، ولم تتحقق تنمية حقيقية حتى في أبسط المجالات كالبنى التحتية، حيث تغرق القرى في مياه الأمطار، والبيوت تسقط على رؤوس ساكنيها أو تجرفها السيول. أما سياسياً، فإن التضيق على الحريات قد أعاد البلاد إلى ما كانت عليه حتى قبل ثورة أكتوبر عام 1964م.<sup>211</sup> وعلى صعيد العلاقات الخارجية، فالبلاد في حصار سياسي واقتصادي كبير، وفوق ذلك كله فإن ما تبقى من جمهورية السودان القديمة ما زال مهدداً بالتقسيم.

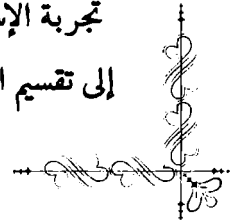
### هل فشل الإخوان المسلمون في الحكم؟

ظلت جماعة الإخوان المسلمين منذ تأسيسها عام 1928م تسعى للوصول إلى الحكم والسلطة وتتخذ من حديثها عن إقامة الدولة

الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية في مختلف نواحي الحياة، ستاراً سياسياً براقاً. وقد تبنت وسائل عدة في سبيل تحقيق ذلك خلال نحو 86 عاماً مضت، واهتمت طوال هذه العقود والسنوات بالتعليم والإعلام، واعتمدت بشكل كبير على عنصر التنشئة السياسية للأعضاء الذين ينتمون إليها وفقاً لنهجها ومصالحها من جهة، والانخراط في الشأن العام متى أتاحت الظروف ذلك من ناحية ثانية. وقد تغلبت المصلحة التي تتعارض في كثير من الأحيان مع المبادئ التي تناادي بها الجماعة، بل إن هذا التعارض قد طال الضوابط الشرعية والمنهجية أحياناً. لقد مثل طموح الإخوان المسلمين نحو الوصول إلى السلطة، بعد الأحداث والاحتجاجات الشعبية في نظر الكثير من المحللين والمراقبين، أوج الانتهازية السياسية التي تقودها المصلحة بعيداً عن الثوابت والمبادئ.<sup>212</sup>

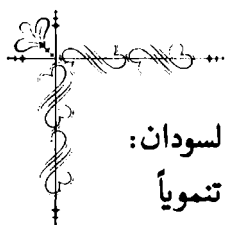


تجربة الإسلاميين في حكم جمهورية السودان انتهت  
إلى تقسيم الدولة وتفاقم الأزمات الاقتصادية والمعيشية



وعلى الرغم من صعوبة إطلاق أحكام عامة على تجارب جماعة الإخوان المسلمين في السلطة أو الحكم في الأقطار العربية والإسلامية المختلفة، بسبب التفاوت الواضح بين الأذرع السياسية للجماعة في مختلف

الدول من حيث الممارسة والخبرة من جهة وتفاوت الفترات الزمنية التي ألهمت لهم في الحكم من جهة أخرى، فإن النسق العام الذي يمكن استنتاجه هو أنها بشكل عام لم تحقق ما كانت تسعى إليه، وبشكل خاص لم تنجح في تحقيق طموحات الشعوب وتوقعاتها، كما أن النتائج المحققة - حتى الآن - في الدول التي استمر فيها الإخوان المسلمون ضمن العملية السياسية لم تزل دون التوقعات ولا تتناسب مع التراكم التاريخي للعمل الحركي والتنظيمي للجماعة في هذه الدول.



## حصار تجربة الإسلام السياسي في جمهورية السودان: التحول إلى واحدة من أضعف دول العالم تنموياً



ففي جمهورية السودان كانت الآمال الداخلية والخارجية معقودة بشكل كبير على الإسلاميين الذين مثلوا بشكل أو بآخر فكر الإخوان المسلمين لتحقيق ما أعلنوه من وعود تمثلت في إنهاء الحرب وحل مشكلة الجنوب، وتحقيق التنمية الاقتصادية والقضاء على الفقر، والانفتاح السياسي وتعزيز الديمقراطية.<sup>213</sup> وكانت النتيجة بعد مرور ربع قرن من الزمن أن توسعت دائرة الصراعات الداخلية لتشمل معظم الولايات في الغرب والشرق، وتم إنهاء الحرب في الجنوب ولكن بعد تقسيم جمهورية السودان وفقدان الوحدة الترابية للدولة، كما تفاقمت الأزمة الاقتصادية،

حيث أخفقت الحكومة في تحقيق التنمية، وكان هذا الفشل أحد أهم أسباب التمرد في ولايات مثل دارفور. وبالرغم من اكتشاف النفط وتنوع مصادر الدخل، خاصة بعد فتح البلاد للاستثمارات الخارجية في الزراعة والصناعة، فإن جمهورية السودان تعتبر الآن من أفقر دول العالم نموياً. أما سياسياً فقد زاد الانقسام بين الأحزاب والقوى المختلفة بل وتعمقت أزمة الحزب الحاكم بعد تكتل معظم الأحزاب ضده، بل تعمق انقسامه الداخلي نفسه بعد الانشقاقات التي وقعت فيه إثر تعامل الحكومة القمعي مع المتظاهرين المطالبين بالإصلاحات في سبتمبر عام 2013م، وفي النتيجة فإن جمهورية السودان الآن في المرتبة الخامسة ضمن تصنيف الدول الهشة.<sup>214</sup>

وفي جمهورية مصر العربية فشل الإخوان المسلمون في أول اختبار لهم من نوعه على قمة هرم السلطة في أكبر بلد عربي من حيث تعداد السكان، فبغض النظر عن محدودية الفترة الزمنية التي حكم فيها الإخوان المسلمون وهي سنة واحدة، ظهر خلالها أنهم لا يمتلكون القدرة ولا الخبرة الحقيقية المطلوبة لإدارة شؤون الدولة، لذلك فإن الفشل في تحقيق الأهداف الطبيعية والمتوقعة خلال تلك السنة فيما يتعلق بالخدمات الأساسية وتنشيط الاقتصاد، فضلاً عن الإرهاصات التي ظهرت خلال فترة حكمهم أظهرت عدم وجود رؤية استراتيجية في التعامل مع التحديات الداخلية والخارجية، وانعدام الخبرة في الإدارة والتسيير، خاصة بالنسبة إلى دولة في حجم جمهورية مصر العربية ووزنها، والاعتماد على مستشارين ومسؤولين يفتقدون الخبرة العملية، وارتبط هذا بسياسة إقصاء ليس للطاقت الوطنية التي كان يمكن الاستفادة منها فقط، وإنما لشركائهم في التظاهرات



والاحتجاجات أيضاً، حيث تم الاستئثار بالسلطة، وتهميش قوى رئيسيه حركت تلك الاحتجاجات ووجهتها، حتى دخل الإخوان المسلمون في الواقع في خصومة بل عداء سياسي مع الجميع، بما فيها مؤسسات الدولة الرئيسية، خاصة القضاء، الذي تم الاعتداء على سيادته ورفض تنفيذ أحكامه على مستويات عليا في الدولة، وهو أمر لم يكن مقبولاً شعبياً. وفوق هذا وذاك انتشرت أعمال الفوضى والبلطجة وساد الانفلات الأمني في العديد من المحافظات المصرية. لذا دفعت هذه الظروف الضاغطة الملايين من الشعب المصري إلى الخروج في 30 يونيو 2013م والمطالبة بالتغيير، وهو ما استجاب له الجيش الذي أعلن عقب ذلك بأيام وتحديداً في 3 يوليو من العام ذاته عزل الرئيس الأسبق الدكتور محمد مرسي وإسداد الستار على فترة حكم الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية، لينهي بذلك طموحات جماعة الإخوان المسلمين في الاستحواذ على أكبر دولة عربية سكانياً كغنيمة، وانتهاج السياسة المسماة "الأخونة"<sup>215</sup> من أجل تغيير هوية المجتمع المصري بما يعنيه ذلك من محاولات اجتماعية وثقافية.

أما في الجمهورية التونسية فالصورة كانت مختلفة إلى حد ما، ففي حين فازت حركة النهضة بغالبية مقاعد المجلس التأسيسي، وهو ما أهلها للسيطرة على المؤسسات الرسمية في الدولة، فإن قراءتها للواقع التونسي الذي لم يكن ليقبل ذلك حتى إن كان قائماً على مشروعية صناديق الاقتراع بعد فوزها بالانتخابات التشريعية في أكتوبر 2011م، دفعتها إلى التحالف مع القوى الرئيسية الأخرى ومن بينهم الليبراليون أنفسهم الذين يشكلون ربما أكبر تحدٍّ للمشروع الإسلامي الذي يتبناه الإخوان المسلمون، وكذلك التكتل

الديمقراطي، فتم تقاسم السلطة بين الأحزاب أو القوى الرئيسية الثلاث. وكان نصيب حزب حركة النهضة هو الحكومة، حيث يتمتع رئيسها بصلاحيات تفوق صلاحيات رئيس الدولة.

وقد كانت ملفات الإصلاح الاقتصادي ومحاربة الجهاد المتشدد على رأس أولويات الحكومة الجديدة في الجمهورية التونسية، ولكن الحكم الانتقالي هذا لم يتمكن من تحقيق طموح الشعب، خاصة الشباب الذين فجروا الاحتجاجات نهاية عام 2010م، وكانوا وقودها، فتدهور الاقتصاد، وزاد الانفلات الأمني والأهم توسع نفوذ السلفية الجهادية المتشددة حتى أصبحت تسيطر في بعض المناطق وتنفذ أحكام الحدود الشرعية من منظورها بحق من يترك الصلاة أو يشرب الخمر،<sup>216</sup> وبالنتيجة تفاقمت قوة الجماعات الجهادية المتشددة التي قامت بتفجيرات غير مسبوقه في التاريخ التونسي، بينما تراجعت الحريات، حيث تعرض الصحفيون للمضايقة وبعض المعارضين للتصفية، وكانت البلاد قاب قوسين أو أدنى من الانزلاق نحو المجهول قبل أن تنقذها مبادرة الحوار الوطني التي قادها الاتحاد العام التونسي للشغل.<sup>217</sup>

وعلى الرغم من الصعوبات التي واجهت الحوار الوطني، فقد تم تجاوز العقبات بفعل إدراك جميع الأطراف السياسية خطورة الموقف وأن التمسك بالسلطة قد يؤدي بالبلاد إلى الفوضى وما لا يحمد عقباه، وقد يؤدي أيضاً بحركة النهضة نفسها إلى مصير سياسي مجهول أو شبيه بمصير نظيرتها في جمهورية مصر العربية، لذا فقد وجدت الحركة نفسها مضطرة

إلى تقديم تنازلات كانت بمنزلة مفتاح الحل الذي حافظ على وجودها السياسي، ووضع الجمهورية التونسية على طريق الاستقرار نسبياً. ولكن في المحصلة فإن حركة النهضة لم تتمكن من تحقيق مشروعها ولا حتى تحقيق أهدافها المحلية أو المنظورة، وإن كان ما حققته سياسياً يظل في مجمله أفضل بمراحل مما حققته جماعة الإخوان المسلمين الأم في جمهورية مصر العربية التي خرجت من دائرة التنافس السياسي نهائياً، أو بالأحرى بات مجرد تعايشها مع الشعب المصري بمنزلة أمر مشكوك في صحته في ظل المعطيات الراهنة بسبب تعنتها واستبدادها وضيق أفق قادتها وضعف خبرتهم السياسية، والدرس الذي يمثل خلاصة لتجارب جماعة الإخوان المسلمين في مختلف الدول العربية والإسلامية حتى الآن يتمثل في ضرورة إدراك الفوارق القائمة بين إدارة دولة وإدارة مؤسسة أو منشأة أو كيان صغير، وما يعنيه هذا الدرس ويستلزمه من استحقاقات تملي على من يمارس العمل السياسي، ضرورة تهيئة ذاته وامتلاك العلم والخبرة والدراية الكافية من أجل الوفاء باستحقاقات حيوية كهذه.

### خلاصة

قدم هذا الفصل رؤية تحليلية شاملة لتجارب حكم جماعة الإخوان المسلمين في دول عربية عدة، وانتهى إلى وجود تباينات في أداء الجماعة السياسي بحسب ظروف كل دولة ومتغيرات البيئتين الداخلية والخارجية. ولكن حكم جماعة الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية انطوى على فشل جلي، وهي التجربة السياسية الوحيدة للجماعة التي أسدل

الستار عليها نهائياً عقب ثورة الشعب المصري عليها في الثلاثين من يونيو 2013م، وإطاحة حكم الرئيس الأسبق الدكتور محمد مرسي. ولا شك في أن تجربة حكم الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية تحديداً وما آلت إليه الأمور ستفرز نتائج بعيدة المدى على مسيرة الجماعة كون هذه التجربة قد حدثت في الدولة التي شهدت تأسيس الجماعة الأم وتمدها، وانتشرت في عشرات الدول في العالمين العربي والإسلامي، فضلاً عن كونها تجربة ذات بعد استثنائي قياساً على أنها جرت في أكبر بلد عربي من حيث تعداد السكان. وقد انطوت التجربة السياسية المصرية للإخوان المسلمين على براهين واضحة تعكس تدني قدرات الجماعة ليس على مستوى القيادة والتخطيط وإدارة شؤون الدول فقط، بل افتقارها إلى الكوادر والكفاءات التي يمكن إسناد المناصب إليها من دون خوف أو قلق على مصائر الدول وضمأن حسن تدبير الأمور فيها أيضاً. كما يشير تاريخ جماعة الإخوان المسلمين من خلال هذا الفصل إلى تضارب هائل وبون شاسع بين المبادئ والتطبيق وبين المثالية الخطابية والانتهازية التنفيذية، فالجماعة لا تتوانى طوال تاريخها عن استغلال الظروف ومعطيات الواقع لتحقيق مآربها والسعي وراء أهدافها من دون أي قراءة حصيفة للمتغيرات المحيطة، وتراهن على المهارات الخطابية الإنشائية لرموزها وقياداتها في استقطاب العواطف واللعب على المشاعر من دون عمل جاد على أرض الواقع.

الجماعات الدينية السياسية:  
السلفيون

4



## الفصل الرابع

### الجماعات الدينية السياسية: السلفيون

**ظهرت** السلفية كغيرها من التيارات والدعوات والجماعات الإسلامية، لتجد نفسها في مقارنة تاريخية بين الماضي الإسلامي وقوته (من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر الميلادي)، والحاضر الذي يعيشه العالمان العربي والإسلامي، وما يتسم به من ضعف ووهن وتراجع واضح في مكانة الدول العربية والإسلامية والمسلمين بشكل عام، ومن هنا، ظهرت رغبة قوية وواضحة في الرجوع إلى القوة التي كان عليها المسلمون، وقد تمثل ذلك في مشروع إحياء دولة الخلافة عند الإخوان المسلمين، والعمل على تنقية الدين الإسلامي مما دخل عليه من بدع وشوائب على مستوى الممارسة، والعودة بهذا الدين إلى أسسه الصحيحة كما يشار في أدبيات الدعوة السلفية.<sup>1</sup> ونصرة الإسلام و"الجهاد ضد الكفار"، على اعتبار أن الجهاد رفع شأن أمة الإسلام والمسلمين وأن

تركه أذهم،<sup>2</sup> كما هي الحال في عقيدة تنظيم القاعدة، وغيره من التنظيمات الجهادية.

علاوة على ذلك، فقد شهد العالمان العربي والإسلامي الكثير من مظاهر الضعف والتراجع والوهن؛ ما أدى إلى خضوع أجزاء كبيرة منها لاحتلال أجنبي بداية من القرن التاسع عشر الميلادي. وبلغ الأمر ذروته في عام 1924م بسقوط الخلافة، وتلا ذلك قيام مصطفى كمال (أتاتورك)، بتغيير كل الرموز التي تشير إلى الثقافة والهوية الإسلامية في تركيا، فعمد إلى إلغاء قوانين الشريعة الإسلامية، ومنع لبس الحجاب للمرأة، كما ألغى الأوقاف الإسلامية، وقرر أن تكون كتابة اللغة التركية بالحروف اللاتينية بدلاً من الحروف العربية... إلخ. ويقول حسن حنفي موضعاً تلك المرحلة:

نشأ الإصلاح الديني بدافع سياسي، تمثل في ضعف الخلافة العثمانية، واحتلال أراضي الأمة وتجزئتها، وتخلفها عن المدنية الحديثة، وقهرها على الرغم من نظام الملة، ومركزيتها الشديدة؛ ما شجع على استقلال الأمصار ورغبتها في الانفصال؛ وبروز أطماع الشرق والغرب في ممتلكات الرجل المريض، ورغبة بعض الأمصار في وراثتها مثل مصر في عصر محمد علي ثم بعد سقوط الخلافة عام 1924م.<sup>3</sup>

خرج العالم الإسلامي من الخلافة العثمانية مثقلاً بالتخلف  
والفساد، فيما كانت أوروبا تتجه إلى حضارة متطورة



ويشخص أحد الباحثين تلك المرحلة على أنها مثلت مرحلة المواجهة بين عالم إسلامي يعاني التخلف وينهكه الفساد والاستبداد، وعالم أوروبي تتحرّك في ركابه حضارة مادية متطورة؛ وليدة ثورة صناعية، وأخرى سياسية واجتماعية وثقافية وفكرية.<sup>4</sup> إثر هذا الصدام حاول العالمان العربي والإسلامي أن يخرجوا من جمودهما ويطردهما عنهما الجهل، ليستأنفا مسيرتهما الحضارية، وهكذا عبرت التيارات الإسلامية على اختلاف اتجاهاتها عن رغبتها في النهوض والتغيير ومواجهة تحديات العصر.

أدى تراجع المسلمين إذاً إلى رد فعل قوي معاكس بشكل عام، يبحث عن أسباب التراجع ويدعو إلى التمسك بمقومات النهوض. وكما يذكر بعض الباحثين فإنه في مواجهة هذا التحدي الجديد.

تحول العالمان العربي والإسلامي المهددان بالتهميش، نحو شكلين [نمطين] من الاستجابة: الميل نحو التغريب (أو الفرّنجية) عبر اتخاذ سلسلة من التدابير الإدارية سعياً وراء التوضع في مستوى أوروبا، هذا من جهة، والنزعة الإصلاحية الهادفة إلى تجديد الإسلام لجعله عامل إثارة؛ ما يتيح له عدم الخضوع للغرب من جهة أخرى.<sup>6</sup>

ومن الواضح أن معادلة تراجع الإسلام، والسعي نحو إحياء الإسلام وبعثه من جديد كقوة، كانت حاضرة في كل التيارات الدينية، وإن اختلفت التيارات والاتجاهات في كيفية التعامل معها من حيث منهج التغيير، فمنها من رأى أنها تتحقق بالعلم والأخذ بأسباب تقدم أوروبا من علم وثقافة غربية وسلوك، ومنها ما ذهب إلى ضرورة استخدام القوة والعنف، والعودة إلى

الدين الإسلامي كما فهمته كل جماعة، وهنا ظهرت أفكار ومقولات عن تكفير المجتمع والدولة والسعي نحو مقاومتها بقوة السلاح.

الأمر الذي لا خلاف عليه هو أن تلك الجماعات والتيارات الدينية ارتبطت بالسياسة وسعت إلى التدخل فيها، مع محاولة التأثير في مجريات الأمور فيها، من باب أن الإسلام دين ودولة، وفكر وممارسة، وأن الإسلام هو دين يحث على الحكم بما أنزل الله. وهنا فُتح الباب واسعاً أمام تفسيرات وتأويلات مختلفة؛ ما حاد ببعض تلك الجماعات عن طريق الإسلام الصحيح وما يحمله من سماحة ودعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، إلى طريق آخر هو التكفير ثم استخدام الإكراه والعنف، الأمر الذي ربط بين بعض تلك الجماعات والإرهاب.

وفي هذا الفصل من الكتاب، يتم تسليط الضوء على تيار ديني مؤثر فكرياً وعقائدياً هو التيار السلفي الذي رأى أن صلاح حال الأمة يكمن في العودة إلى جذور الدين الإسلامي الصحيح، وفقاً لما كان عليه السلف الصالح. وهنا ينبغي الإشارة إلى أن الجماعات السلفية - على تنوعها - تتفق في أمور فيما بينها، إلا أنها تختلف في أمور أخرى جذرية فرقت وباعدت بينها في المنهج والأسلوب والأهداف، وهو ما يتناوله هذا الفصل.

### أولاً: نشأة السلفية وتطورها

كلمة السلفية في اللغة، جاءت من سبق وانقضى فهو سالف، وعلى هذا فإن السلف يطلق على المتقدم أياً كان، فالسلف هم الجماعة المتقدمون.<sup>8</sup>

وفي القرآن الكريم يقول سبحانه وتعالى: ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾<sup>9</sup>، ويقول أيضاً: ﴿عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ﴾<sup>10</sup> والسلفيون جمع سلفي، هذا من حيث الحقيقة اللغوية.

وسميت السلفية بهذا الاسم نسبة إلى السلف، والسلف هم صحابة رسول الله ﷺ، وأهل القرون الثلاثة الأولى، الذين شهد لهم رسول الله ﷺ بالخير في قوله: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم ويمينه ويمينه شهادته»<sup>12</sup>. وسبب هذا التمييز لأصحاب القرون الثلاثة الأولى، أنهم قريبو العهد من تعاليم الإسلام، كما جاء بها الرسول ﷺ، فضلاً عن قربهم منه ﷺ، حيث تلقوا التعاليم والدروس مباشرة، ثم نقل عنهم التابعون، وتابعو التابعين، وكلما زاد البعد عن المنبع زادت الشبهات وكثرت البدع والفتن والفرق.

والسلفيون وفقاً لهذا الوصف ساروا يدعون إلى نهج السلف الصالح، وتمسكوا به باعتباره يمثل نهج الإسلام الأصيل في الفكر والسلوك؛ من حيث اتباع القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والدعوة إليهما والعمل بهما، زاعمين أنهم أهل السنة والجماعة. ومن هنا فإن السلفيين ينظرون إلى ذلك النهج، على أنه السعي نحو السلوك القويم والطريق السليم الذي لم تمسه شوائب، ولم تنتقصه بدع؛ فهو أقرب إلى الدين الإسلامي الصحيح الخالص ونهجه القويم، بحسب المصادر الرئيسية للدين الإسلامي وهي: القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والإجماع.<sup>14</sup>

## السلفية: منهج وقواعد أم جماعات وتيارات؟

هناك وجهات نظر وآراء متعددة حول السلفية، وهل السلفية منهج وقواعد يمكن اتباعها، أم إنها حزب أو حركة تأخذ أشكالاً منظمة متعددة (هيئة، جمعية، تيار.. إلخ)، أم إنها خلاف ذلك كله؟

وقد ظهرت آراء في هذا الشأن: الرأي الأول أن السلفية في أصلها وفي حقيقتها هي منهج له أصوله الواضحة في الدين الإسلامي التي لا يمكن الخلاف حولها (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة)، وفي هذا يُرجع إلى حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ: «تركتم فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً؛ كتاب الله وسنتي».<sup>15</sup>

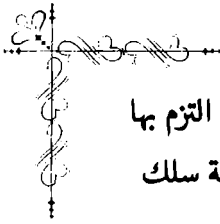
ويرى أصحاب وجهة النظر هذه أن ما سبق دليل واضح يؤكد صحة الرؤية السلفية، ليس على كون القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المصدرين الرئيسيين للمسلمين فقط، بل وعلى تلازمهما معاً. ومن هنا فإن السلفية تكمن بحسب هذا الرأي في "إجلال النصوص التشريعية وتفسيرها في ضوء لسان العرب، ووفقاً لفهم الصحابة والتابعين، وعدم إعمال التأويل فيها إلا في حالات استثنائية"<sup>16</sup> ومن ثم فالسلفية وفقاً لذلك هي نهج عاد إلى الأصول وتمسك بها، وليست جماعة، أو فرقة أو طائفة، أو حزباً.

ويذهب هذا الرأي إلى أن من يفهم غير ذلك مخطئ؛ لأن السلفية "لا يمكن تصنيفها ضمن الجماعات والفرق، بل هي منهج قد تلتزمه جماعة ما، أو بعض أفرادها أو تلتزم به دولة، كما هو واقع بالنسبة إلى المملكة العربية

السعودية، أو يلتزم به أفراد لا علاقة لهم بدولة أو جماعة. أما تاريخ السلفية فإنه يبدأ منذ عصر الصحابة، فهم قد أخذوا بمنهج الاتباع والتأسي بالرسول الأعظم ﷺ " 17

والسلفية وفقاً لهذا الرأي تتبع:

منهج السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم؛ فهم خير هذه الأمة، وأزكاها ديناً، وأعلاها مقاماً، وأعمقها فهماً، وأعلمها بما كان عليه النبي ﷺ، فمن اجتهد في سلوك طريقهم فهو سلفي أياً كانت الجماعة التي ينتمي إليها. 18



يرى السلفيون أن السلفية منهج ورؤية، من التزم بها ودعا إليها فهو سلفي، أياً كان ومع أي جماعة سلك



فالسلفية تسير على خطى هؤلاء الأسلاف فيما أجمعوا عليه وعلى أتباع منهجيتهم في التلقي ومصادر الاستدلال، مع التأكيد أن السلفية تعظم من شأن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وتجعلها الأصل الذي تعتمده وتستهدي به، ولا تضع أمامه عراقيل القيود والشروط بل تنقاد إليه وتسليم له.. فالنص هادٍ ودليلٌ تتبَّعه النفوس وليس تابعا ومنقاداً. 19 كما أن السلفية وفقاً لهذا الرأي لا تنكر الاجتهاد؛ فتمتة مساحة

واسعة للاجتهداد في محيطها، كما أنها تؤمن بشمولية الإسلام في العبادات والأخلاق والمعاملات كلها، في رؤية متكاملة لما يحتاج إليه المسلم في دينه ودنياه؛ ولذلك يعتبرها أتباعها منهجاً.<sup>20</sup> ووفقاً لذلك فالسلفية هي منهج ورؤية، من التزم بها ودعا إليها واجتهد في تحقيقها فهو سلفي أياً كان ومع أي جماعة سياسية سلك، ومن خالف أصولها خرج عن السلفية.

وهذا الرأي يستتبع - وفقاً لأصحابه - أنه ليس هناك ناطق أو ممثل للسلفية يعبر عن رأيها ومنهجها، بحيث يكون من خالفه مخالفاً للسلفية، وكذلك أن وقوع بعض المنتسبين إلى السلفية في أخطاء لا يجوز أن يُنسب إلى السلفية؛ لأن الأقوال والأفعال تنسب إلى قائلها أو إلى الجماعة التي تقرها، مثلما يحدث من ممارسات ومواقف متطرفة يتبناها تنظيم الدولة الإسلامية (داعش)، بل إن هذا الرأي يرى أن كون السلفية منهجاً لا جماعة، يعني بدهة أن المنتسبين إلى السلفية هم قطاع واسع جداً من العالمين العربي والإسلامي، بل هم الأصل في عموم المسلمين.. فالأصل في المسلم أن يتبع الدليل ويسير خلفه بمنهجية فهم الصحابة، ومن شذ عنه فهو المخالف، فالسلفية هي القاعدة والأصل وليس الاستثناء،<sup>21</sup> بحسب ما يرى أتباع هذا الرأي.

وفي ذلك يرى بعض الباحثين أن مبدأ السلفية بشكل عام هو الاتباع وليس الابتداء، وتعظيم سلطة النص والسلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من عهد الرسول ﷺ،<sup>22</sup> وأن هذا التيار متواصل تاريخياً منذ الإمام أحمد بن حنبل وصولاً إلى الإمام محمد بن عبد الوهاب، وهو تيار يصفه فهمي جدعان بأنه أخلاقي إيماني انقيادي محافظ، ويرى أن

السلفية جميعها تنسب نفسها إلى "السلف" لكنها جميعاً مواقف تعكس عقول أصحابها، وظروفهم وأنماط تفكيرهم.<sup>23</sup>

الرأي الثاني يذهب إلى أن السلفية "حركة" حيث يُقصد بها - وفقاً لهذا الرأي - أنها جماعة منظمة تأخذ شكل هيئة أو حزب أو جمعية.. إلخ، تتبع قواعد المنهج السلفي، وتتحرك بموجهه وتحت رايته وتتخذ مرجعية لها وقاعدة فكرية،<sup>24</sup> ويتفق مع هذا الرأي من يعرف السلفية بأنها "تيار" بقوله:

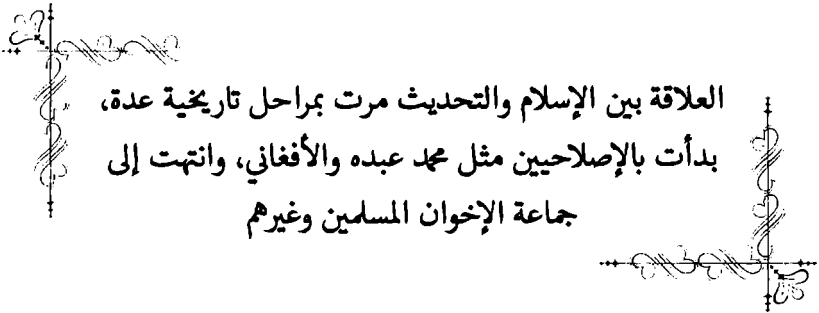
تُعتبر السلفية تياراً إسلامياً مدرسياً إصلاحياً ظهر إبان عهد التخلف والجمود الفكري في العالم العربي والإسلامي. وهي تدعو إلى العودة بالعقيدة الإسلامية إلى أصولها الصافية، وتلح على تنقية مفهوم التوحيد مما علق به من أنواع الشرك. ويطلق عليها بعضهم اسم الوهابية نسبة إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب أو لمن أظهر الدعوة السلفية في العصر الحديث.<sup>25</sup>

الرأي الثالث تمثله دراسات نظرت إلى "السلفية" على أنها ظهرت كتيار إصلاحي تجديدي شامل مستمر يدعو إلى العودة إلى الأصول مع التجديد والاجتهاد، أكثر منه مجرد تيار ديني،<sup>26</sup> أو قواعد بنيت على أساس مذهب ديني معين. وهذا الرأي - حقيقة - يرى السلفية بوصفها حركة فكرية ثقافية دينية إصلاحية، وجدت من تبنائها من رموز شغلهم تراجع أحوال المسلمين.

ويذهب هذا الرأي إلى أن دعاة ومفكرين مثل: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وغيرهما كانوا من رواد التيار السلفي الإصلاحي الذي شهده العالم العربي في القرن التاسع عشر الميلادي، وأن أحد أبرز المفكرين في

ذلك الوقت، على سبيل المثال، الإمام جمال الدين الأفغاني، كان يدعو إلى يقظة الإسلام في مواجهة خطر توسع القوى الأوروبية في المنطقة العربية، مبدئياً استنكاره - في الوقت ذاته - لاستبداد أنظمة البلدان الإسلامية، ومنتقداً التعصب وتحجر العقول، وداعياً إلى حسن فهم الدين الإسلامي، وتجديد الفكر الإسلامي بالعمل على العودة إلى ما كان عليه "السلف الصالح"، ومن هنا عُرفت حركته الإصلاحية تلك بالحركة السلفية.<sup>27</sup>

وقد شغلت فكرة الإحياء حيزاً كبيراً من فكر بعض الجماعات الدينية السياسية، التي رأت في تقدم الغرب ونهضته، بالتزامن مع تراجع أحوال المجتمعات العربية والإسلامية وتدهورها، محفزاً لها للعودة إلى أصول الدين الإسلامي. كما حاولت تعريف دور الإسلام في المجتمعات الحديثة، وفي مواجهة ما تحمله تلك المجتمعات الصناعية الحديثة من تحديات.<sup>28</sup>



تاريخياً نجد أن العلاقة بين الإسلام والتحديث مرت عبر المراحل التالية:

1. تأثير الغرب من خلال الاستعمار، وتنامي العلاقات الشخصية والاجتماعية مع الثقافة الغربية.



2. الرد الإسلامي من خلال مساهمة أنصار الحداثة من المسلمين، مثل محمد عبده وجمال الدين الأفغاني. وفي نهاية المطاف، تراجع حركته الإصلاح الإسلامي وحلت محلها جماعات أخرى مثل جماعة الإخوان المسلمين.

3. في خمسينيات القرن العشرين الميلادي وستينياته، شهد العالم العربي تراجع المنظمات والشخصيات والقيم الإسلامية، خاصة في العملية السياسية، لأسباب عدة، منها الصراع بين الجماعات الدينية السياسية والأنظمة الحاكمة، كما كانت الحال في مصر، فضلاً عن شعبية الأيديولوجيات المدنية كالناصرية، والاشتراكية العربية، والبعثية.

4. صعود أنشطة الجماعات الدينية السياسية في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، رداً على فشل الأيديولوجيات المدنية التي برزت في الستينيات من القرن نفسه. وقد فاجأت أنشطة هذه الجماعات الكثير من المراقبين؛ لأنها كانت تناقض الكثير من التوقعات التي وُضعت من قبل منظري الحداثة. فلم تؤدِّ عمليات التحديث في العالم العربي إلى تكريس المدنية في الدولة والمجتمع.

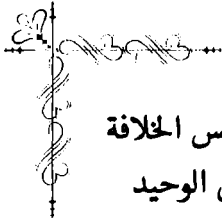
### أشكال الإحياء الإسلامي

الفكر السياسي الإسلامي الحديث ولید تقلید فکری بدأه في القرن التاسع عشر الميلادي عدد من علماء المسلمين والباحثين والإصلاحيين والسياسيين كما ذكرت سالفاً.<sup>29</sup> وقد تأثر الفكر السياسي الإسلامي في

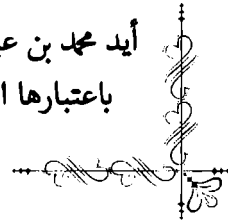
القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين بعدد من المدارس: المدرسة الأولى هي ما يسمى الإسلام الرسمي، وقد تميزت هذه المدرسة بالتوجه المحافظ الذي يسعى إلى الحفاظ على ما هو قائم وينظر بحذر إلى أي تغيير في التفسيرات الدينية أو إنشاء مؤسسات حديثة، فعلى سبيل المثال، استطاع علماء الأزهر التفاهم مع مختلف الأنظمة السياسية في مصر، وتابعوا دورهم التقليدي كمانحين للشرعية.<sup>30</sup> وما زال العلماء يتعاونون مع الأنظمة السياسية في تحديد ما هو "إسلامي" وما هو "غير إسلامي" وبرغم أن مؤسسة الأزهر، حسب رأبي، كانت وستظل الحصن المنيع للإسلام الوسطي المعتدل في العالمين العربي والإسلامي، فإن دخول الجماعات الدينية السياسية على خط العلاقة بين الدين والدولة ومحاولتها اختطاف الدين وارتفانه لمصالحها واحتكار الحديث باسمه، قد دفعها إلى السعي الحثيث إلى تشويه دور الأزهر الشريف ومحاوله الانتقاص من قدره ومكانته.<sup>31</sup> ويبدو أن هذه الجماعات كانت تعتقد أن أي رصيد شعبي يطرح من الموروث التاريخي لهذه المؤسسة العريقة سيضاف تلقائياً إلى رصيد هذه الجماعات بحكم حاجة المجتمعات العربية والإسلامية إلى مرجعية دينية.

المدرسة الثانية هي الحداثة الإسلامية، ومثل روادها من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده حركة تقدمية ليبرالية قبلت التقنيات الحديثة والمؤسسات والقيم الغربية، وأكدت إعمال العقل في تفسير الإسلام.<sup>32</sup> كان الاجتهاد طريقة أساسية للتوفيق بين الإسلام والمجتمع الحديث، وكانت فلسفة الحداثة الإسلامية معاكسة تماماً للإسلام التقليدي المحافظ الذي يمثله العلماء. وعلى الرغم من أن هذه الحركة لم تدم طويلاً، فقد قدمت

للمسلمين أفكاراً وأدوات للتفكير العقلاني المتحرر، وكان هدفها النهائي هو تحديث المجتمعات الإسلامية المتخلفة في القرن التاسع عشر الميلادي. كانت الحداثة الإسلامية في ذلك القرن حركة إصلاح ديني واجتماعي صرف، حيث شددت على الإصلاحات الدينية والاجتماعية، واستنكرت التفسير الأعمى والجاهل للإسلام. وكان أحد الانتقادات الرئيسية التي وُجّهت إلى الحداثة الإسلامية هو افتقارها إلى برامج وخطط سياسية لتأسيس دولة إسلامية. ولكن الحداثيين الإسلاميين كانوا يرون أن الإصلاح الاجتماعي له الأولوية على جميع الإصلاحات الأخرى؛ لأنه من المستحيل تطوير نخبة سياسية حديثة مع بقاء غالبية الشعب أمياً.<sup>33</sup>



### أيد محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا إعادة تأسيس الخلافة باعتبارها النظام السياسي الإسلامي الشرعي الوحيد



المدرسة الثالثة هي الإسلام الإصلاحي المحافظ، وقد أيدت هذه المدرسة المدرسة الحداثية في حماية الإسلام من تفسيرات جاهلة مثل البدعة،<sup>34</sup> حيث عارض الإصلاحيون المحافظون البدع، واعتبروها سبب عدد من الأفكار المغلوطة عن القيم والتعاليم الإسلامية، ولكنهم رفضوا الأفكار الغربية والمدنية في كتابات الحداثيين الإسلاميين. وأيد الإصلاحيون المحافظون من أمثال الإمام محمد بن عبد الوهاب إقامة الدولة

على نهج السلف الصالح والعودة إلى التعاليم الإسلامية النقية، وهو ما يعكس ضمناً تحفظاً على نهج الخلافة العثمانية، حتى أن بعض الأدبيات التاريخية تزعم انشقاق ابن عبد الوهاب عن هذه الخلافة.<sup>35</sup> وبشكل عام، يمكن تلخيص المبادئ الرئيسية للفكر الإصلاحي المحافظ على النحو الآتي:

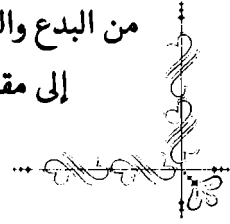
1. الشريعة الإسلامية هي القانون الوحيد للدولة، وبالتالي فإن القوانين المدنية وأي إعادة تفسير للشريعة لجعلها متوافقة مع احتياجات العصر الحديثة مرفوضة تماماً. وعلى الرغم من أن الإصلاحيين المحافظين يطلبون تطبيق الشريعة، فإن الإجراء الذي يجب اتخاذه عندما يواجه المجتمع مسألة لم يرد بخصوصها نص في الشريعة أمر غير واضح، فضلاً عن أن الشريعة ليست حدوداً فقط، بل هي قبل هذا حقوق للفرد المسلم في مجتمعه، ومع ذلك، هناك تنوع بين الإصلاحيين المحافظين؛ فعلى سبيل المثال، كان محمد رشيد رضا يؤيد الاجتهاد والتغيير التدريجي.

2. بالنسبة إلى الإصلاحيين المحافظين، يعتبر بعض هؤلاء نظام الخلافة الشكل المثالي للحكم الإسلامي، ومع ذلك فهم مستعدون للتنازل عن الخلافة مقابل تطبيق الشريعة باعتبارها الدستور والقانون الوحيد للدولة الإسلامية، وهذا يعني أن أنظمة حكم الدول العربية والإسلامية التي لا تطبق الشريعة تفقد شرعيتها.<sup>36</sup>

3. يؤكد الإصلاحيون المحافظون دور العلماء كمستشارين في الشؤون الشرعية، ويرفضون دورهم في إضفاء الشرعية على القوى السياسية.



يرى دعاة السلفية أنها تسعى إلى تطهير المجتمعات  
من البدع والعادات المخالفة للشريعة، فيما يدعو الجهاديون  
إلى مقاومة التحديث وتقويض الدولة الوطنية



### الفرق بين السلفية والأصولية:

من الضروري لفهم توجهات الجماعات الدينية السياسية وديناميات عملها، التفرقة بين تيار السلفية والأصولية، ويشير فقهاء السلفية إلى أنها تستهدف التخلص من البدع والعادات والتقاليد المناهية للشريعة الإسلامية، كالسحر وزيارة الأولياء والتنجيم والتعاويذ وتقديس الموتى والتوسل بهم وغير ذلك. وتدعو السلفية إلى الاجتهاد اعتماداً على المصدرين الأساسيين، وهما القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.<sup>37</sup> أما الأصولية فقد نشأت في بيئات مختلفة، حيث ظهرت في مجتمعات مدنية متقدمة وقتذاك (بلاد المشرق العربي)، وفي ظل ظروف وتحديات معقدة مثل سقوط الخلافة العثمانية ونكبة فلسطين والاستعمار الأجنبي للبلدان العربية والإسلامية. ورداً على هذا الخطر دعا الأصوليون إلى مقاومة التحديث وتقويض الدولة الوطنية، مؤسسين لخطاب يتحدث عن الأمة والدولة الإسلامية. والأصولية بهذا المعنى:

خطاب إسلامي عقائدي يقدم منظومة أفكار تنطلق من الحاضر إلى المستقبل، وذلك على خلاف السلفية التي تنظر إلى الحاضر لتخليصه من شوائب الماضي وممارساته، متخذة من سيرة السلف الصالح ومعتقداته وممارساته عقيدة لتطهير الدين من جاهلية الماضي ووثنيته، في حين تعتبر الأصولية أن المجتمع الإسلامي القديم قد زال وحل محله التحديث والتخريب والكفر والطاغوت.<sup>38</sup>

## ثانياً: المنهج السلفي وأنواع الجماعات السلفية

يرى بعض الباحثين أن للمنهج السلفي قواعده وأحكامه ومميزاته، التي تميز السلفية عن غيرها من المناهج والتيارات الدينية الأخرى، ومن هذه القواعد والأحكام ما يأتي:<sup>39</sup>

- ضرورة أن يكون الاستدلال واضحاً بآيات من القرآن الكريم، وأحاديث صحيحة من السنة النبوية الشريفة.
- أن تُعطى الأولوية للنصوص،<sup>40</sup> ويقصد بها آيات القرآن الكريم، والأحاديث الصحيحة عن الرسول ﷺ وطالما ثبتت صحة النص والثقة به، فلا يجوز إخضاعه للتبرير العقلي. وبموجب هذه القاعدة فإن ترجيح العقل على النقل (النص) مرفوض تماماً في المنهج السلفي، وفقاً لقاعدة أن يكون صريح المعقول موافقاً لصحيح المنقول، وهي قاعدة صَنَّف الإمام أحمد بن تيمية كتبه كلها عليها،<sup>41</sup> وتعني الاعتماد على نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الصحيحة بشكل رئيسي وأساسي ورفض الاجتهاد في ظل النص الصريح.<sup>42</sup>

• احترام السلطة الدينية ورموزها، وتوقير الخبرة المتواصلة التي يتمتع بها كبار السن من الشيوخ والعلماء.

علاوة على ذلك، تتمثل السمات الأساسية الجامعة للفكر السلفي هـموماً في مجموعة من المبادئ كما يأتي:<sup>43</sup>

1. التشديد على مفهوم التوحيد في العبادة، وينقسم التوحيد إلى ثلاثة أقسام: توحيد الألوهية،<sup>44</sup> وهو إفراد الله تعالى بجميع أنواع العبادة الظاهرة والباطنة قولاً وعملاً، ونفي العبادة عن كل ما سوى الله كائناً من كان، ويمكن أن يعرف بأنه: توحيد الله بأفعال العباد، وهذا النوع هو الذي وقع فيه الخلل، ومن أجله بعثت الرسل، وأنزلت الكتب، وخلق الخلق، وشرعت الشرائع، وفيه وقعت الخصومة بين الأنبياء وأقوامهم. وتوحيد الربوبية، وهو إفراد الله تعالى بأفعاله كالخلق والملك والتدبير والإحياء والإماتة، ونحو ذلك. وتوحيد الأسماء والصفات، وهو إفراد الله عز وجل بما له من الأسماء والصفات، عبر إثبات ما أثبتته الله لنفسه في كتابه أو ما أثبتته له الرسول ﷺ من الأسماء الحسنى والصفات من غير تحريف لها أو تأويل لمعناها أو تعطيل لحقائقها أو تكيف لها، مع تنزيه الله عن كل عيب، ونفي ما نفاه عن نفسه من صفات النقص.<sup>45</sup>

2. التأكيد المستمر على طاعة أولي الأمر بصورة مطلقة، طالما التزموا شرع الله.

3. التنويه بفضائل الصحابة، وفضائل سائر أئمة العلم.

4. نبد البدع والخرافات والشبهات.
5. أهمية الجهاد واستمراره، وأن المقصود منه هو نشر الدين الإسلامي، وفقاً لأصوله الصحيحة، وهذا وفقاً للفكر السلفي.
6. عدم الخوض في القضايا السياسية الشائكة.
7. تفويض أولي الأمر في التنظيمات والترتيبات الإدارية، وتشكل طاعة ولي الأمر منهجاً رئيسياً للفكر السلفي التقليدي، الذي ينطلق من القاعدة التي تقول "إن الله لينزع [يردع] بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"، أي بمركزية مفهوم ولي الأمر.<sup>46</sup>

كما يمكن إبراز أهم السمات المنهجية للسلفية فيما يأتي:<sup>47</sup>

1. العناية بعقيدة السلف، ونقد عقيدة الخلف، بمعنى العودة إلى أصول العقيدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وما كان عليه السلف الصالح من قول وفعل، ونبد البدع والشبهات التي ظهرت وكثرت بمرور الزمن فحادت عن طريق السلف، وأدخلت من الدين ما ليس فيه. وهذا هو جوهر دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب بحسب ما يرى أتباعه.<sup>48</sup>
2. ترجيح التفسير الأثري للقرآن العظيم، ويُقصد به تفسير القرآن الكريم بالنصوص الإسلامية الأولى ذات الطابع المصدري، وهي: القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.<sup>49</sup>



3. ترجيح مذهب الإمام أحمد بن حنبل في مجال العقيدة والفقه، والميل إلى آراء مدرسة الإمام أحمد بن تيمية، وهما من أصول المنهج السلفي ومراجعته.<sup>50</sup>

4. العناية بالعلوم الشرعية، مثل القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والفقه والحديث.<sup>51</sup>

5. نشر فكر الإمام محمد بن عبد الوهاب، ومنه محاربة البدع في الدين ومظاهر الشرك بالله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلخ.

علاوة على ما سبق، فهناك من الباحثين من يرى أن ثمة قواسم مشتركة عامة بين السلفيين، تتمثل في مجموعة من الجوانب نوضحها فيما يأتي:<sup>52</sup>

1. يمنح السلفيون مسألة التوحيد موقعاً متقدماً ومهماً على المستوى الفكري؛ وهذا لا يقتصر على الموقف من غير المسلمين فقط، بل على الموقف من رفض مظاهر الشرك لدى بعض الفرق الأخرى أيضاً، مثل الطوائف حول قبور الأولياء واعتقاد عصمتهم، أو التوسل بالنبي ﷺ وبالأولياء، وسن قوانين وتشريعات منافية لأحكام الشريعة الإسلامية.

2. يحظى الجانب العقائدي بأهمية كبيرة في مواقف السلفيين المختلفة؛ فهم من الناحية التاريخية يمثلون أهل السنة والجماعة، وبصورة أكثر تحديداً أهل الحديث، وهي إحدى المدارس السنية الإسلامية، وقد اتسمت بالاهتمام بالحديث النبوي والفقه واستنباط الأحكام من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهذا هو جوهر اهتمام المدرسة

السلفية، التي يبرز من أئمتها الإمام أحمد بن حنبل، وهي مدرسة تشكلت عبر القرون الماضية؛ في إطار الرد على فرق وجماعات أخرى مثل: الشيعة والخوارج والمعتزلة والأشاعرة وغيرها.<sup>53</sup>

3. تقديم النص على العقل؛ إذ يشدد السلفيون على أولوية النص (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة)، بحيث تكون الغلبة للنص في حال حدوث تعارض بين "صريح النص" و"صحيح العقل"، وهذا الأمر يبدو مغايراً لتيارات أخرى مثل المعتزلة، وهم الذين يقدمون العقل على النص، وكما هي الحال عند أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد.<sup>54</sup>

4. تكريس مفهوم "الاتباع لا الابتداع"؛<sup>55</sup> ومعناه يتلخص في تأكيد أهمية اتباع الرسول ﷺ، والتزام فهم الصحابة وتصرفاتهم في أمور الدين، وعدم الابتداع في الدين والإتيان بما ليس فيه؛ واستحداث أمور من شأنها التأثير سلباً في الفهم الصحيح للدين وإطارة السليم؛ لأن الدين الإسلامي تم وكمل برسالة الرسول محمد ﷺ خاتم المرسلين، لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾،<sup>56</sup> ومن هنا فلا مجال لما يعتبر ابتداعاً في الدين من وجهة نظر التيار السلفي.

وإحدى الإشكاليات، حسب رأبي، هنا تكمن في ضبط المفاهيم والمصطلحات، فهناك دلالات سلبية واضحة لمفهوم الابتداع، وربما يكون جانباً من هذه الدلالات واقعياً وصحيحاً من الناحية الفقهية، ولكن التماس المفاهيمي الحاصل بين الابتداع ومفهوم آخر هو الاستحداث أو

الاجتهاد يحدث اللبس والخلط المفاهيمي ليس على المستوى الفخر والعائدي فقط، بل على مستوى الممارسة والتطبيق أيضاً، ولا سيما أن الاجتهاد قد يكون مسألة ملحّة على الأقل لجهة إبراء ذمة الدين والانتصار له في مواجهة أي اتهامات بالجمود ومقاومة التطور والتحديث.

### اتجاهات رئيسية في السلفية:

تعددت اتجاهات السلفية كما ذكرت سالفاً، فالسلفية ليست كياناً واحداً متجانساً، حيث طرأ عليها العديد من التغيرات، فمنها من اتخذ السلفية منهجاً وقواعداً، ومنها من جعل السلفية جماعة وتياراً ارتبط بالعمل بالسياسة، ومنها من تطرف واستخدم العنف ومنهج التغيير بالقوة مثل "السلفية الجهادية"<sup>57</sup> وعلى الرغم من الخريطة المتشعبة للسلفية، يمكن التمييز بين اتجاهات رئيسية في السلفية في الوقت الحاضر كما يأتي.

### الاتجاه الأول: اتجاه السلفية العلمية أو الدعوية

هو ذلك الاتجاه الذي سلك طريق الدعوة والتعليم ورفض مبدأ المشاركة السياسية، وتتجه جهوده نحو نشر الجوانب الصحيحة للعقيدة الإسلامية، والرد على الأفكار التي يعتبرها منحرفة عن الإسلام الصحيح، خاصة من الفرق الإسلامية المختلفة مثل الخوارج والشيعة.<sup>58</sup> ويمثل هذا الاتجاه في المملكة العربية السعودية الشيخ عبدالعزيز بن باز، والشيخ محمد بن صالح العثيمين وتلاميذه، وفي المملكة الأردنية الهاشمية يقترن ناصر الدين الألباني من هذا الاتجاه.<sup>59</sup>

وأود هنا أن أشير إلى نقطة مهمة، وهي أنه يوجد اختلاف بين الباحثين والمتخصصين حول ماهية السلفية العلمية. فمثلاً هناك من يرى أن السلفية العلمية والدعوية قسم واحد، اختار الدعوة والتعليم، ونشر الدين الصحيح، ورفض مبدأ المشاركة السياسية،<sup>60</sup> وبالمقابل، هناك من الباحثين من يرى خلاف ذلك، وهو أن السلفية العلمية تتبنى خيار العلم الشرعي ومحاربة البدع وتنقية الإسلام من الشوائب،<sup>61</sup> وفرق بينها وبين السلفية الدعوية، قائلاً إن السلفية الدعوية تتبنى منهجاً دعوياً تغييرياً، يسعى إلى إصلاح المجتمع بوسائل مثل التربية والعمل الجماعي، وقد يصل الأمر بها إلى تكوين أحزاب سياسية والمشاركة في الانتخابات كما حدث في دولة الكويت ومملكة البحرين وجمهورية مصر العربية.<sup>62</sup> ويؤخذ على هذا التعريف الأخير كونه يخلط الأوراق بين الدين والسياسة، والعمل الدعوي والعمل السياسي، فمن المتفق عليه أن العمل الدعوي يكون هدفه الدعوة إلى الله، ونهج الدين القويم، ونشر قيم الدين وتعاليمه السمحة، على خلاف العمل السياسي الهادف إلى تحقيق هدف أو مصلحة للجماعة أو تيار معين - مثل الحصول على سلطة ما - على حساب منافسين آخرين.

### الاتجاه الثاني: اتجاهاً وسط بين الفكر الديني والعمل الحركي

وهذا الاتجاه يجمع بين الفكر والحركة معاً؛ فعلى الرغم من تمسكه بالأفكار السلفية والمنهج السلفي، فإنه من جهة أخرى يؤمن بالعمل الحركي المنظم وبالإصلاح السياسي، وسلمية التغيير، حتى مع اختلاف المجموعات التي تمثله حول رؤيتها للواقع السياسي وموقفها منه، فهي

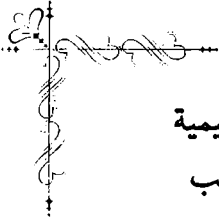
تتفق مثلاً على أهمية العمل السياسي ومشروعية المعارضة، ورفض منهج العنف والعمل المسلح، ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه حزب النور المصري، وجمعيتهما الحكمة الخيرية والإحسان في الجمهورية اليمنية، والجمعيات السلفية في دولة الكويت ومملكة البحرين.<sup>63</sup>

### الاتجاه الثالث: اتجاه السلفية الجهادية

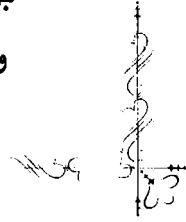
السلفية الجهادية في حاجة إلى إسهاب وشرح، والسبب في ذلك أن هذا الاتجاه يحمل اسم "السلفية" ما قد يشير إلى أنه ينتمي إليها، في حين أن السلفية كمنهج وفكر، بل كحركة وممارسة، تتبرأ منه ولا تنسبه إليها، فالسلفية الجهادية تؤمن بالعنف والعمل المسلح والتغيير بالقوة والخروج على الحكام، كما تكفر المجتمعات، ومن بين مقومات هذا الربط ما يقوله باحثون من أن التراث الفكري للشيخ محمد بن عبد الوهاب قد أضحى مصدراً رئيسياً أضيف إلى مصادر التراث المعرفي الجهادي عقب مرحلة الجهاد في أفغانستان.<sup>64</sup>

وهناك من يرى أن السلفية الجهادية أيضاً جمعت بين التوحيد بمعناه الحنبلي الجديد كما أسسه الإمام أحمد بن تيمية، وفضّله الإمام محمد بن عبد الوهاب على المنهج السلفي، وحاكمة سيد قطب وأبي الأعلى المودودي، التي تعني أن الحكم لله بمعنى وجوب تطبيق شرع الله وأحكامه وفق منظور الجماعات الدينية السياسية كأساس للمجتمعات المسلمة، وهذا التوجه يعني من منظور الأدبيات السياسية الحديثة، أن الله هو مصدر السلطة وليس الشعب أو الأمة. كما أن السلفية الجهادية قام

على الدمج بين تجربة الجهاد الأفغاني في جهاد العدو البعيد، والجهاد ضد العدو القريب.<sup>65</sup>



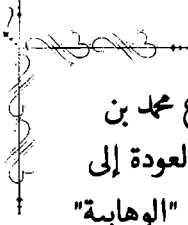
جمعت السلفية الجهادية بين فكر ابن تيمية  
ومحمد بن عبد الوهاب وحاكية سيد قطب  
وأبي الأعلى المودودي



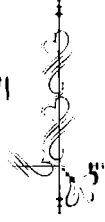
من جانب آخر، هناك من يرى أن الربط النظري القائم بين السلفية والتنظيمات الجهادية يمكن رده إلى أسباب عدة منها:<sup>66</sup>

- كثرة المنتسبين إلى التيار الجهادي العالمي من أبناء الجزيرة العربية، خاصة من المملكة العربية السعودية والجمهورية اليمنية، إثر دعم بعض الدول العربية والإسلامية للجهاد في جمهورية أفغانستان الإسلامية، وتوفير الغطاء المادي والإعلامي حتى الشرعي له، حيث تبني كثير من العلماء، مثل محمد بن عبدالرحمن العريفي وسلمان بن فهد العودة وغيرهما، ممن ذاع صيتهم في الأوساط الجهادية والإعلامية المشروع الجهادي، وروجوا له في أزمات ودول أخرى بخلاف أفغانستان، كما حدث في كل من سوريا والعراق.
- الاسترشاد بالدعوة السلفية كمنهج علمي وعملي، والنظر إلى كتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب، كأحد المراجع الفكرية الرئيسية للتنظيمات الجهادية.<sup>68</sup>

- انقسام السلفية الوهابية إلى سلفية تقليدية وأخرى جهادية، الأمر الذي سمح باستخدام المصطلح بهدف التمييز بين التيارين.<sup>69</sup>



مصطلح "الوهابية" مرفوض من جانب أتباع محمد بن عبد الوهاب، الذين يرون أنهم أصحاب منهج العودة إلى الأصول ومحاربة البدع، وأنه لا يوجد ما يسمى "الوهابية"



وهناك من يضيف أن المتعاطفين مع القاعدة في العالمين العربي والإسلامي يستحسنون التسمي بهذا الاسم "السلفية الجهادية"؛ لأنه أقل إثارة للشبهات من اسم القاعدة، الذي ارتبط بالإرهاب على مستوى العالم - خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م - مع أن فكرهم الحقيقي هو فكر تنظيم القاعدة، وهم هنا يرغبون في نسبة أنفسهم إلى السلف، باعتبار السلف هم خير قدوة ومدرسة يجب أن يحتذى بها، لكن في الوقت نفسه يركزون على موضوع الجهاد، الذي يعتبرون أن باقي المنتسبين إلى السلفية متقاعسون عنه.

ويرى المتمون إلى تيار السلفية الجهادية أن السلفية هي تمسك بما كان عليه السلف الصالح على صعيد "الاعتقاد والعمل والجهاد، فالسلفية الجهادية تيار يجمع بين الدعوة إلى التوحيد بشموليته والجهاد لأجل ذلك في آن واحد، أو هو تيار يسعى إلى تحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت... فهذه هي هوية التيار السلفي الجهادي التي تميزه عن سائر الجماعات الدعوية والجهادية".

## العلاقة بين السلفية والوهابية:

هناك علاقة وثيقة تربط بين السلفية والوهابية (نسبة إلى الإمام محمد بن عبد الوهاب صاحب الدعوة السلفية في نجد).<sup>72</sup> ويقول محمد أبو زهرة عن السلفيين:

السلفيون [هم] أولئك الذين نحلوا أنفسهم ذلك الوصف، وأولئك ظهوروا في القرن الرابع الهجري، وكانوا من الحنابلة وزعموا أن جملة آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد بن حنبل الذي أحيا عقيدة السلف وحارب دونها، ثم تجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري، إذ أحياه شيخ الإسلام ابن تيمية، وشدد في الدعوة إليه، وأضاف إليه أموراً أخرى قد بعثت إلى التفكير فيها أحوال عصره، ثم ظهرت تلك الآراء في الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر الهجري؛ أحياها الإمام محمد بن عبد الوهاب وما زال الوهابيون ينادون بها ويتحمس بعض العلماء من المسلمين لها.<sup>73</sup>

وهناك من الآراء ما يعتبر أنه لا فرق بين منهجي السلفية والوهابية، ويرى أنها وجهان لعملة واحدة، وتستند هذه الآراء إلى أن الجانين يتبنيان المعتقدات والأفكار ذاتها، وأن هذه الأفكار عندما تتبلور داخل الجزيرة العربية تسمى وهابية حنبلية، وعندما تُصدّر أو يتم تناولها خارج نطاقها الجغرافي الرئيسي وهو الجزيرة العربية يطلق عليها مسمى سلفية.<sup>74</sup>

هناك من يرى أنه لا فرق بين السلفية والوهابية



وبشكل عام فإن مصطلح "الوهابية"، مرفوض من جانب أتباع الإمام محمد بن عبد الوهاب،<sup>75</sup> ذلك أنهم يرون أنه لا يوجد في الإسلام ما يسمى "الوهابية" وأن الأمر يتعلق بمنهج العودة إلى الأصول ومحاربة البدع. صحيح أن الإمام محمد بن عبد الوهاب له مكانة كبيرة لدى أتباعه، لكنهم يرون أن ذلك لا يؤسس لمذهب إسلامي جديد هو "الوهابية"،<sup>76</sup> خاصة أنهم أعلنوا صراحة أن فكرهم هو العودة إلى الإسلام الصحيح على ما كان عليه السلف الصالح، والمبني على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والإجماع وفقاً لمذهب الإمام أحمد بن حنبل، ومن تبعه مثل الإمام أحمد بن تيمية، ثم جاء الإمام محمد بن عبد الوهاب مجدداً وداعياً للعودة إلى الأصول، فهو متبع لدعوة السلف وليس مبتدعاً لها، ودعوة السلف لم يكن فيها وهابية.

أما عن "الوهابية" كمسمى ونسبه إلى الإمام محمد بن عبد الوهاب، فيقول بعض الباحثين:

ظهرت الوهابية في الصحراء العربية، نتيجة للإفراط في تقديس الأشخاص والتبرك بهم، وطلب القربى من الله بزيارتهم، ونتيجة لكثرة البدع التي ليست من الدين، وقد سادت هذه البدع في المواسم الدينية والأعمال الدنيوية، فجاءت الوهابية لمقاومة كل هذا، وأحيت مذهب [الإمام] ابن تيمية.<sup>77</sup>

وهو الرأي ذاته الذي قال به حامد الفقي، مؤسس جمعية أنصار السنة المحمدية بمصر، مؤكداً أصول الدعوة الوهابية، فهو يقول إن "الوهابية" لا يدعون لا بالقول ولا بالعمل أن الإمام محمد بن عبد الوهاب أتى

بمذهب جديد، ولا اخترع علماً غير ما كان عند السلف الصالح، وإنما كان عمله وجهاده لإحياء العمل بالدين الصحيح.<sup>78</sup>

وهذا ما ذهب إليه أنصار المنهج السلفي أيضاً، منتقدين إطلاق اسم "الوهابية" على تلك الدعوة قائلين إن إطلاق هذا المسمى على دعوتهم جاء لتبدو بمظهر المنتسب إلى شخص، وما هي كذلك؛ لأنها دعوة إسلامية عامة. وادعى منتقدو الوهابية أنها ابتدعت مذهباً جديداً، وآراء لم تكن معروفة في الإسلام، مع أن كل ما دعا إليه الإمام محمد بن عبد الوهاب من أصل إسلامي، قال به فقهاء المسلمين، وكل ما نادى به من محاربة البدع والضلالات له مماثل في المذاهب الإسلامية، كما كان الإمام محمد بن عبد الوهاب على مذهب الإمام أحمد بن حنبل.<sup>79</sup>

من جانب آخر، يُذكر أن الوهابية لم تقتصر على الدعوة فقط، بل عمدت إلى حمل السيف ضد المخالفين من أصحاب البدع، لأنها منكر تنبغي محاربه، انطلاقاً من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،<sup>80</sup> وذلك تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾.<sup>81</sup>

### أئمة المنهج السلفي

من أهم أئمة المنهج السلفي ورموزه: الإمام أحمد بن حنبل، والإمام أحمد بن تيمية، والإمام محمد بن عبد الوهاب. وسوف يتم التطرق إليهم بشكل مختصر فيما يأتي:

## الإمام أحمد بن حنبل (164 - 241هـ) (780 - 855م)

هو الإمام عبدالله أحمد بن أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (أحمد بن حنبل)، ولد في بغداد، وهو مؤسس المذهب الحنبلي، وله مكانة كبيرة في المنهج السلفي، يقول عنه الإمام محمد بن عبدالوهاب:

نحن والله الحمد متبعون لا مبتدعون، على مذهب الإمام أحمد بن حنبل.<sup>82</sup>

ومذهب الإمام أحمد بن حنبل من أكثر المذاهب السنية محافظة على النصوص وابتعاداً عن الرأي، ويعتبر السلفيون أن نهج الإمام أحمد بن حنبل هو نهجهم، من حيث رفض البدع واللجوء إلى النص، والعودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ومحاربة البدع؛ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولذلك يعدونه مرجعاً ومن أئمة السلفية.

حفظ الإمام أحمد بن حنبل القرآن الكريم منذ صغره، وعندما تجاوز الخامسة عشرة من عمره بدأ رحلة طلب العلم الديني، وتحوّل إلى مجالس الحديث، وارتبط بهذا المسار، ثم رحل لطلب علم الحديث متنقلاً بين بلاد الشام والمغرب ومكة والمدينة والحجاز واليمن والعراق وفارس وخراسان. ومن أهم كتب الإمام أحمد بن حنبل كتاب المُسند،<sup>83</sup> وهو أكبر دواوين السنة النبوية الشريفة، ويجوي أربعين ألفاً من أحاديث النبي ﷺ، انتقاها الإمام أحمد بن حنبل من بين سبعمئة وخمسين ألف حديث.<sup>84</sup>

وقد تعرض الإمام أحمد بن حنبل لاختبار صعب في مسألة خلق القرآن التي ترددت في عهد الخليفة العباسي عبدالله بن هارون الرشيد

(المعروف بالخليفة المأمون 170-218 هـ)، الذي دعا العلماء إلى القول إن القرآن مخلوق، وهو ما رفضه الإمام أحمد بن حنبل وتمسك بأن القرآن الكريم كلام الله أنزله المولى عزّ وجلّ على رسوله محمد ﷺ. وقد صمد الإمام أحمد بن حنبل ورفض القول بغير ذلك برغم تعرّضه للتعذيب،<sup>85</sup> فيما عرف تاريخياً بمحنة الإمام أحمد بن حنبل، كما ذكرت سابقاً.

وترى السلفية وأتباعها أن موقف الإمام أحمد بن حنبل من رفض التسليم بمقولة خلق القرآن موقف عظيم وشجاع، بداية من الخليفة المأمون ثم المعتصم وبعده الخليفة الواثق، ممن كانوا يدعون إلى القول بخلق القرآن الكريم، وقد رفضه الإمام أحمد بن حنبل باعتباره بدعة وابتداعاً في دين الله لا نص عليه ولا دليل، لا من القرآن الكريم ولا السنة النبوية الشريفة، حيث كان الإمام أحمد بن حنبل، كلما طلبوا منه أن يلين أو يخضع للقول بخلق القرآن الكريم يسكتهم بطلب الدليل مطالباً إياهم بإعطائه برهاناً على ذلك من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، فيعجزون،<sup>86</sup> وهذا يوضح ارتباط السلفية بالإمام أحمد بن حنبل الذي يصفه بعضهم بأنه رائد السلفية.<sup>87</sup>

### الإمام أحمد بن تيمية (661-728 هـ) (1263-1328 م)

هو (شيخ الإسلام) أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، وُلِد بحرّان (تقع في سوريا الآن)، ولما بلغ عمره نحو سبع سنوات انتقل مع والده إلى العاصمة السورية دمشق؛ هرباً من الغزاة التتار، ونشأ الإمام أحمد بن تيمية في بيت عرف عنه العلم والفقه والتدين، فأبوه وأجداده

وإخوته وبعض أقاربه كانوا من علماء الفقه المعروفين وقتذاك؛ منهم جده محمد بن الخضر، ومنهم عبدالحليم بن محمد بن تيمية، وعبدالغني بن محمد بن تيمية، وأخوه عبدالرحمن وغيرهم.<sup>88</sup>

بدأ الإمام أحمد بن تيمية بطلب العلم أولاً على يد أبيه وعلماء دمشق، فحفظ القرآن الكريم وهو صغير،<sup>89</sup> ودرس الحديث والفقه والأصول والتفسير، وعُرف بقوة الحفظ والذكاء منذ صغره، ثم توسّع في دراسة العلوم الدينية وتعمق فيها، واجتمعت فيه صفات المجتهد وشروط الاجتهاد الفقهي منذ شبابه، فلم يلبث أن صار إماماً يُعترف له بالعلم والفضل والإمامة، قبل بلوغ الثلاثين من عمره. شهد له أقرانه وأساتذته وتلاميذه وخصومه بسعة الاطلاع، وغزارة العلم، والتواضع، وسرعة الحفظ.<sup>90</sup>

قال أبو عبدالله شمس الدين الذهبي عن الإمام أحمد بن تيمية:

شيخنا، وشيخ الإسلام، وفريد العصر علماً، ومعرفة وشجاعة، وذكاء وتنويراً إلهياً، وكرماً ونصحاً للأمة، وأمرأ بالمعروف ونهياً عن المنكر. قاتل [الإمام] ابن تيمية وجاهد في رد التتار عام 712هـ [1313م]. وتوفي وهو مسجون بسجن القلعة بدمشق 728هـ [1329م].<sup>91</sup>

ويُذكر للإمام أحمد بن تيمية أنه قد صرف حياته واجتهده في فحص أي ثغرة تمس نقاء العقيدة، فتصدى لكل ما صادفه من انعكاسات للفلسفة اليونانية ومؤثراتها السلبية،<sup>92</sup> من وجهة نظره، في الإسلام. وساجل

المذاهب الباطنية معتبراً أنها من البدع بسبب ما توليه من أهمية للتأويل، وألف كتاباً صار مرجعاً لكل السلفيين، حمل عنوان السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية،<sup>93</sup> وقد كان هذا الكتاب، وما زال، عظيم التأثير، كونه يُطبع ويتداول حتى الآن، وهو يتناول علاقة الأمير برعيته في ظل الشريعة الإسلامية، ويشدّد على تطبيق الحدود بشكل حرفي، لكنه يولي موضوع الجهاد أولوية استثنائية لدرجة جعله في مرتبة مساوية للصلاة، حتى ليبدو أنه يضعه فوق الأركان الشرعية الخمسة (الشهادتين والصلاة والصوم والزكاة والحج)، معتبراً أن الدين جذعه الصلاة وتاجه الجهاد.<sup>94</sup>

وفي كتابه المشار إليه، جعل الإمام أحمد بن تيمية مجاهدة الكفار المحاربين إحدى وظيفتي ولي الأمر، حيث الوظيفة الأولى تتمثل في تكريس طاقته لخدمة الدين بتأمين انتصار الفضيلة داخل الأمة من خلال إقامة الحدود، والأخرى خوض الجهاد المقدس خارج دار الإسلام. وهو بذلك يرى أن الإسلام يمكن أن يحقق أكبر نجاح ممكن سياسياً ودينياً، بحيث يصبح السياسي والديني شيئاً واحداً لا يمكن تقسيمه إلى قسمين منفصلين، فالسلطة التي لا تهتم بالشأن الديني، والدين الذي لا يهتم إلا بذاته متخلياً عن القوة والعظمة، مكتفياً بالتقوى والخشوع، في الحالتين ينتهي الاثنان إلى الفشل، بحسب وجهة نظر الإمام أحمد بن تيمية،<sup>95</sup> وهذا الكتاب يختلف من حيث الهدف والمحتوى والمنهج عن كتاب المُسند، الذي يضم، كما ذكرت سابقاً، أربعين ألفاً من أحاديث النبي ﷺ.

ومن أهم كتب الإمام أحمد بن تيمية:<sup>96</sup> الحسبة، والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ودرء تناقض العقل والنقل (11 مجلداً)، والاستقامة، ومناهج السنة النبوية الشريفة في نقض كلام الشيعة والقدرية. وقد جمعت فتاويه في 35 مجلداً.<sup>97</sup>

### الإمام محمد بن عبد الوهاب (1115-1206هـ) (1703-1791م)

هو الإمام محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي، وُلد ونشأ في العيينة بوسط نجد في المملكة العربية السعودية حالياً، وتلقى العلوم الأولى على يدي والده، وكان يعمل قاضياً للعيينة آنذاك. ارتحل إلى الحجاز لأداء فريضة الحج ومتابعة علومه وبحوثه، فدرس على يد أئمة مكة آنذاك، ثم انتقل إلى المدينة فقرأ على يد فقهاؤها وعلماؤها، من أمثال عبدالله بن إبراهيم النجدي والشيخ محمد السندي، ثم قصد البصرة، حيث درس النحو واللغة والحديث والفقه، وعاد بعد ذلك إلى نجد، ومر في طريقه بالأحساء وتعلم على يد الشيخ عبدالله بن محمد بن عبداللطيف الشافعي الأحسائي.<sup>98</sup>

نشأ الإمام محمد بن عبد الوهاب في وقت كانت فيه عوامل الضعف قد تسلب إلى أوصال الدولة الإسلامية، وأخذت الخلافة العثمانية تفقد سيطرتها وتصُدُّرها للأُمور. وساعد على هذا الضعف انتشار البدع، وتغلب الخرافة، وظهور أنواع من الشرك، فُقدست القباب والأشجار والأحجار وعبادة الأضرحة والتوسل بالمشايخ والصالحين أحياء، وأمواتاً.<sup>99</sup> وتركزت دعوته على تصحيح توحيد الله، وإخلاص العبودية

وإنكار الشرك والبدع والخرافات والتوسل غير المشروع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإزالة كل ما يعوق الطريق إلى التوحيد والعبادة الخالصة.<sup>100</sup>

انطلق الإمام محمد بن عبد الوهاب في صياغته من اعتبار التوحيد أساس الإسلام، وهذا يعني إفراد الله بالعبادة دون سواه، فالمجتمع يجب أن يكون نموذجاً عملياً لهذا التوحيد الإلهي.<sup>101</sup> وقد أَلَّفَ الإمام محمد بن عبد الوهاب مجموعة من الكتب، منها: كتاب التوحيد، وكشف الشبهات، وتفسير سورة الفاتحة، وأصول الإيمان، ومعنى الكلمة الطيبة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكتاب الكبائر.<sup>102</sup>

ويرى أنصار الإمام محمد بن عبد الوهاب أنه لم يكن إلا مجدداً لما كان عليه السلف الصالح من فهم صحيح للإسلام وسلوك سليم يستقيم مع هذا الفهم، ما يفسر، برأيهم، تأثير هذه الدعوة البالغ في وجدان الشعوب الإسلامية، ويعتبرون أن هذا التأثير قد بلغ من القوة حداً لم يبلغه تأثير دعوة أخرى منذ عهد بعيد، حيث تأثر بها دعاة الإصلاح الإسلامي في الهند ومصر والعراق والشام وغيرها، واقتبس كثيراً من مبادئها رجال كان لهم مكانتهم في هذه البلاد، كجمال الدين الأفغاني، وجمال الدين القاسمي، وخير الدين التونسي، وصديق حسن خان، وأمير علي.<sup>103</sup>

وعن تأثر الإمام محمد بن عبد الوهاب بالإمام أحمد بن تيمية، تقول بعض الدراسات:



تأثر [الإمام محمد] بن عبد الوهاب بجانب مهم من جوانب فد  
[الإمام] ابن تيمية، وهو ذلك الجانب الذي يكافح الشرك في  
العبادات وممارسة الشعائر والطقوس.. وجاء تأثر [الإمام محمد] بن  
عبد الوهاب بذلك الجانب نتيجة الاستجابة لحاجات العصر وطبيعة  
البيئة، حيث كانت مظاهر الشرك في التعبد سائدة في كل أنحاء الجزيرة  
العربية. <sup>104</sup>



## هناك مشتركات فكرية بين ابن حنبل وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، ولكنَّ هناك تدرُّجاً في الحدة بين الحلقات الثلاث التي تشكل في مجملها الفكر السلفي



وعن المشتركات الفكرية بين كل من الإمام أحمد بن حنبل، والإمام  
أحمد بن تيمية، والإمام محمد بن عبد الوهاب تشير بعض الآراء إلى أن هناك  
تدرُّجاً في الحدة بين الحلقات الثلاث التي تشكل خلالها الفكر السلفي،  
فهي حلقات انتقلت من التساهل النسبي مع الإمام أحمد بن حنبل إلى  
الانتقاد النظري الجذري من جانب الإمام أحمد بن تيمية، وصولاً إلى  
استخدام العنف وهدم الأضرحة ومكافحة التصوّف والتوسل، وتنقية  
العقيدة كما رأى الإمام محمد بن عبد الوهاب، بحيث لم يتبقَّ في المملكة  
العربية السعودية، التي تبنت تحت قيادة عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود  
(1902-1953م) في الدولة الثالثة للأسرة السعودية، العقيدة السلفية

وفكر الإمام محمد بن عبد الوهاب، أي قبر من قبور الصحابة والأولياء  
باستثناء قبر الرسول ﷺ.<sup>105</sup>

ويرى باحثون أن السلفية الوهابية تفتح الباب واسعاً أمام ضوابط  
شديدة الصرامة، ويعتبرون أن تركيزها على الجانب المعتقدى التوحيدى،  
قد قسم العالم بشكل ثنائي متضاد إلى: عالم كافر مشرك، وعالم مسلم  
صحيح الإيمان يمثله أهل التوحيد. وقد قادت هذه الرؤية إلى توسيع دائرة  
مفهوم "الولاء والبراء"، وهو ما استندت إليه لاحقاً التيارات التكفيرية  
والجهادية المتشددة في أدبياتها، ومن ذلك ما عرف بـ "نواقض الإسلام"  
وهي القواعد العشر الآتية:<sup>106</sup>

1. الشرك في عبادة الله مثل طلب الدعاء من الأموات والاستغاثة بهم  
والذبح لهم.
2. من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة ويتوكل  
عليهم فقد كفر إجماعاً.
3. من لم يكفر المشركين أو شك في كفرهم أو صحح مذهبهم.
4. من اعتقد أن هدى غير النبي ﷺ أكمل من هديه أو أن حكم غيره  
أحسن من حكمه.
5. من أبغض شيئاً مما جاء به الرسول ﷺ.
6. من استهزأ بشيء من دين الرسول ﷺ.

7. السحر، ومنه الصرف والعطف، من فعله ومن قبله ورضي به.
8. مظاهره المشركين أو مناصرتهم ومعاونتهم على المسلمين.
9. من اعتقد أن بعض الناس يسعه الخروج على شريعة محمد ﷺ.
10. الإعراض عن دين الله لا يتعلّمه ولا يعمل به.

الجانِب الآخر نجد أن هناك من علماء السلفية من ينكر مصطلح الوهابية، وكأنها مذهب إسلامي جديد، كما يرفض ربط السلفية بشخص أي أحد، سواء كان الإمام محمد بن عبد الوهاب أو الإمام أحمد بن تيمية، وذلك انطلاقاً من أن السلفية تعني العودة بالإسلام إلى أصوله ومنابعه النقية دون شبهات أو بدع ربما تكون قد دخلت عليه بمرور الأيام وتوالي السنين. ويرى محمد ناصر الدين الألباني في تعليقه على مصطلح الوهابية، أن هذه فكرة خاطئة، ويعتبرها باطلة، ويرى أن الدعوة السلفية هي دعوة الإسلام الصحيح نفسه، وهي دعوة القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة التي جاء بها الرسول ﷺ، وكانت خاتمة الدعوات، وآخر الشرائع، مؤكداً أن المسلمين الأوائل كانوا على الإسلام الصحيح، فلم تكن هناك حاجة أو داعٍ للقول: الإسلام السلفي، أو الدعوة السلفية،<sup>108</sup> ولذا فإن وجهة النظر هذه ترى أن التمسك بصحيح الإسلام لا يعني بالتبعية ترويح مصطلحات مثل الإسلام الوهابي أو غير ذلك.

ويقرب الألباني المثال عن السلفية بقوله.

كان الناس يتكلمون العربية الفصحى دون لحن ودون خطأ؛ فلم يكن هناك حاجة لوضع قواعد النحو، وإلى اصطلاحات النحو واللغة والبلاغة، لأنها كانت معروفة سليقة، وكذلك الدعوة السلفية كان الناس عليها.. ولكنها بدأت تظهر شيئاً فشيئاً عندما بدأت الأفكار الأخرى تظهر، وعندما بدأت هذه الثقافات الأجنبية تؤثر في المسلمين، فتحرف بعضها، وتزين لبعضهم أشياء تخالف الإسلام في العقائد وغيرها.<sup>109</sup>

هناك من يخلط بين السلفية الدعوية والتيارات الجهادية، ويرى في الثانية تطوراً طبيعياً للأولى، بمعنى أن كل جماعة سلفية هي مشروع جهادي محتمل

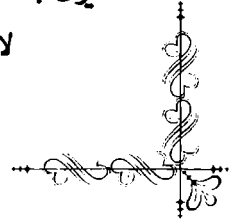
وبشكل عام هناك من الباحثين من يبدي ملاحظات على السلفية:<sup>110</sup>

- التيارات السلفية تتفق من حيث ظروف نشأتها، ومن حيث التناقض بين انتشارها الواسع جغرافياً، وضعف تماسكها التنظيمي، فأتباع التيار السلفي قليلو العدد نسبياً مقارنة بالجماعات الدينية السياسية الأخرى.
- يرجع الخلط بين السلفية الدعوية والتيارات الجهادية، إلى افتراض مسبق بأن التيار الجهادي هو مرحلة متطورة للتيارات السلفية، وبالتالي تصبح كل جماعة سلفية مشروعاً جهادياً محتملاً إذا توافرت الظروف الملائمة لها.

- لم تكن السلفية في بداياتها الأولى سلفية ساكنة أو مجرد حركة عليه تتركز في دور العبادة، وينحصر نشاطها في إلقاء الدروس والخطب، بل كانت حركات تغيير وإصلاح تهدف إلى الرجوع إلى أصول تعليم الدين الإسلامي الحنيف، وتنقية المجتمع من البدع والشبهات - المخالفة للدين - التي لحقت به.
- في قضية الانتفاء، ظلت التيارات السلفية فترة من الزمن تتميز بسهولة الانتفاء إليها، فالمطلوب هو الالتزام فقط بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتعظيم الأوامر والنواهي، وبخلاف بعض الأوامر الشرعية، فأغلب التزام المرء يكون بينه وبين ربه.. هكذا يصبح المرء سلفياً.<sup>111</sup>



يرى باحثون أن السلفية تضع المسلم أمام خيارين  
لا ثالث لهما، فإما أن يكون سلفياً  
وإما ألا يكون مسلماً



#### الانتقادات الموجهة إلى السلفية:

الانتقادات للسلفية عموماً كفكر عديدة وكثيرة، ومنها تلك الانتقادات التي تصف السلفية بالتصلب الفكري لأسباب عدة وفقاً لهذا الرأي.<sup>112</sup>

1 أن السلفية وضعت مبدأ التوحيد كخلفية تقاس عليها شرعية كل التصرفات والمواقف والأفعال والمقولات، حتى إن لم تكن دينية بالضرورة؛ بمعنى أن كل نوع من التفكير والفعل لا ينطلق من التوحيد هو نوع من عبادة الذات. ويرى هذا الرأي أن السلفية بذلك تضع المسلم أمام خيارين لا ثالث لهما، فإما أن يكون سلفياً وإما ألا يكون مسلماً على الإطلاق.

2. أن السلفية تبدو شديدة الصرامة في مواجهة التراث الفقهي المعاصر، الذي لا يسير وفق التقاليد الفقهية السالفة (انطلاقاً من الرؤية الصارمة جداً والملتزمة بحرفية القرآن وفق المذهب الحنبلي)، وهي ترفض الفقه الذي ينادي بمراعاة الظروف المستجدة، أو ما يعرف بفقه الواقع.

### ثالثاً: دخول السلفيين إلى العمل السياسي

مع نهاية عام 2010م، وبدايات عام 2011م شهدت الساحة العربية، بداية الاحتجاجات الشعبية في دول عدة، وتنامت هذه الاحتجاجات وتطورت وانتشرت في العديد من الدول العربية، كما ذكرت سالفاً، ولا تزال تداعياتها مستمرة إلى اليوم بحكم أنها أفرزت عواقب عميقة التأثير في تماسك بعض الدول التي وقعت فيها ونالت من أمنها واستقرارها وسيادتها، وقد شهدت تلك الاحتجاجات ظاهرة مهمة، وهي بروز دور الجماعات الدينية السياسية، وهي التنظيمات والتيارات التي ترى ضرورة ربط الدين بالدولة، وأنه لا يجوز الفصل بين السياسة والدين.

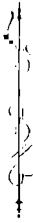
## كان بروز جماعة الإخوان المسلمين على الساحة السياسية متوقفاً على خلفية إرثها التاريخي ومحاولاتها الدؤوبة للاخراط في العمل السياسي سعياً إلى الوصول للسلطة

وإذا كان بروز دور بعض الجماعات الدينية السياسية مثل جماعة الإخوان المسلمين متوقفاً على خلفية وجودها منذ عشرينيات القرن الماضي، ومحاولاتها المستمرة الدخول إلى العمل السياسي، أملاً في الوصول إلى السلطة، وتمكنهم بالفعل من دخول البرلمانات في بعض الدول العربية مثل جمهورية مصر العربية والمملكة الأردنية الهاشمية والمملكة المغربية والجمهورية التونسية وغيرها،<sup>115</sup> ما يُعدُّ ممارسة لدور سياسي، وينبئ عن رغبة واستعداد لمواصلة الانخراط في هذا التوجه مستقبلاً، فإن بروز دور السلفيين السياسي منذ عام 2011م في دول عربية عدة، ودخولهم مجال العمل السياسي، كان مفاجأة لكثير من المراقبين والمتخصصين، خاصة أنهم باتوا اليوم فاعلين على الساحة السياسية في هذه الدول.

كان بروز الدور السياسي للسلفيين منذ عام 2011م في  
دول عربية عدة، مفاجأة لكثير من المراقبين والمتخصصين







## كشفت التحولات السياسية العربية عن تباينات داخل التيار السلفي حول الديمقراطية والمشاركة السياسية



ومن جهة ثانية، أفرزت التحولات السياسية في هذه الدول مناظرات وخلافات داخلية كبيرة لدى أغلب الاتجاهات السلفية، حول مشروعية التغيرات الحاصلة داخل التيار السلفي، فقبول الديمقراطية والمشاركة السياسية وشروطها واستحقاقاتها والاختلافات الجوهرية بين طبيعة العملين الحزبي والدعوي، كل ذلك لم يكن موضع اتفاق وتوافق كامل في الأوساط السلفية العربية عموماً، إذ بقيت هنالك تيارات ترفض هذا التحوّل وتصرّ إما على رفض العمل السياسي جملة وتفصيلاً، وإما على المشاركة السياسية رغم عدم استعدادها لذلك.

جاء دخول السلفيين إلى المشهد السياسي وتشكيل الأحزاب السياسية عبر البوابة المصرية، ثم بدأ يلقي بظلاله على السلفيين في أنحاء متفرقة من البلدان العربية والإسلامية الأخرى. وقد اضطر السلفيون مع تلك المرحلة الجديدة من أنشطتهم إلى قبول قواعد اللعبة السياسية؛ ما يعني بالتبعية القيام بمراجعات أيديولوجية وفكرية لمواكبة الواقع الجديد الذي يعملون فيه وتحديد أهدافهم، وأولوياتهم ومواقفهم إزاء العمل السياسي الذي باتوا جزءاً منه.<sup>116</sup>

لقد أصبح السلفيون لاعباً سياسياً جديداً تقاسم مع الإخوان المسلمين الأصوات المحافظة دينياً في المجتمعات، فضلاً عن أصوات الباحثين عن التغيير ومن وضعوا ثقتهم في الجماعات الدينية السياسية سعياً وراء بديل سياسي يخلصهم من أزماتهم المعيشية والتنموية، ناهيك عن أصوات المناوئين لأنظمة حكم سابقة ومن تخوفوا من عودة هذه الأنظمة ورموزها. وفي جمهورية مصر العربية على سبيل المثال، دخل التيار السلفي في مواجهات ومنافسات مع القوى السياسية الأخرى، لكن على الرغم من التحالف مع جماعة الإخوان المسلمين ثم منافسته لها في الانتخابات التشريعية نهاية عام 2011م، فإن التيار السلفي يقدم خطاباً مغايراً في سماته العامة عن خطاب الإخوان المسلمين، فهناك من يرى أن السلفيين يبدون في موقف أكثر التزاماً بتطبيق الشريعة الإسلامية، وأشد خصومة مع التيارات المدنية الأخرى،<sup>117</sup> وأعتقد أن مثل هذه الفروقات تكتيكية الطابع ولا تعبر عن خلافات استراتيجية في الرؤى والتصورات، وهي ناتجة في الأساس من خبرة جماعة الإخوان المسلمين تاريخياً في المراوغة والمناورة والتخفي وراء الشعارات والتزام مبدأ التقية السياسية سعياً وراء بلوغ مرحلة التمكين لإظهار نياتها الحقيقية،<sup>118</sup> في حين أن ضعف أو بالأحرى تلاشي الخبرة السياسية للسلفيين يفسر كثيراً من مواقفهم الصدامية مع التيارات المدنية، بدليل حدوث تحولات في مثل هذه المواقف وبوتيرة أسرع كثيراً عن أي توقعات.<sup>119</sup>

وقد شكل نجاح السلفيين اللافت للنظر في الانتخابات المصرية مفاجأة حتى لمتابعي الجماعات الدينية السياسية ودارسيها، في حين رأى

آخرون أنه لم تكن هناك مفاجأة في فوز التيارات الإسلامية بشكل عام بالانتخابات البرلمانية المصرية بأغلبية كبيرة من الأصوات، واعتبر هؤلاء أن المتأمل للمجتمع المصري يدرك مسبقاً أن الأحزاب ذات المرجعيات الإسلامية سوف تسود. لكن ما لم يتوقعه كثيرون أن 40٪ تقريباً من الذين صوتوا لممثلي الجماعات الدينية السياسية لم يختاروا جماعة الإخوان المسلمين، وهي أكبر وأقدم حركة معارضة في البلاد، لكنهم أيدوا تحالفاً من ثلاثة أحزاب سلفية حديثة العهد بالسياسة، لم يكن قادتها معروفين لمعظم المصريين قبل عام 2011م. وبالإضافة إلى ذلك، كان السلفيون، باستثناء قلة منهم، معارضين للاحتجاجات الشعبية في بداية اندلاعها، ولم يعلنوا تأييدهم لهذا الحراك إلا قبل أيام من تنحي الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك.<sup>120</sup> ومع ذلك، حصد التحالف السلفي 28٪ من الأصوات في انتخابات مجلس الشعب عام 2011م،<sup>121</sup> بما يمثل 127 مقعداً من أصل 508 مقاعد. وقد تأكد تأثير السلفيين لاحقاً في انتخابات مجلس الشورى، حيث حصلوا على 45 مقعداً من أصل 180 مقعداً.<sup>122</sup>

ويرى أحد الباحثين المتابعين للسلفية، أن أحداث عام 2011م فتحت الباب أمام السلفيين للدخول إلى اللعبة السياسية في جمهورية مصر العربية، ووضعت السلفيين أمام لحظة تاريخية فارقة، فإما الإصرار على مواقفهم السابقة بعدم الدخول في السياسة ورفض قبول الديمقراطية وفقاً لقواعد غربية، وهو ما سيضعهم على هامش الأحداث في المنطقة، وإما مراجعة مواقفهم السابقة والانتقال إلى صيغة جديدة من قبول الديمقراطية

وتكليف ذلك مع آرائهم السابقة، وهو ما اختاره التيار العريض من السلفية في جمهورية مصر العربية، وتحديدًا في الإسكندرية والقاهرة.<sup>123</sup>



## انخرط السلفيون في العمل السياسي عام 2011م واصطفوا إلى جانب الإخوان المسلمين في مواجهة القوى المدنية



جاء دخول السلفيين إلى المشهد السياسي المصري بُعيد تنحي الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك مباشرة، حيث حشد السلفيون التأييد لمسودة الدستور في استفتاء مارس 2011م، واصطفوا إلى جانب جماعة الإخوان المسلمين، في مواجهة قوى مدنية وليبرالية مختلفة. وجاءت نتيجة الاستفتاء بدعم شعبي كبير لتعطي جرعة كبيرة من الثقة للسلفيين وتشجعهم على التوغل في الساحة السياسية، فأسسوا أحزاباً متعددة هي: النور، والأصالة، والبناء والتنمية، وغيرها.<sup>124</sup> ويهدف تبرير التحول في الخطاب السلفي جاء التركيز على هوية الدولة، بينما كان الصراع على الدستور بمنزلة الستار الذي تخفى وراءه السلفيون، لتبرير الانتقال من رفض المشاركة ورفض العمل الحزبي إلى الانخراط في العملية السياسية بدعوى حماية الهوية الإسلامية من جهة، ومحاولة استئثار الديمقراطية للوصول إلى حلم تطبيق الشريعة الإسلامية، من جهة أخرى.<sup>125</sup>

وهنا يمكن القول إن التغيير الذي حدث للسلفيين بعد أحداث 25 يناير 2011م في جمهورية مصر العربية، هو في مبدأ المشاركة السياسية وقبول العمل الحزبي السياسي، إذ كان جزء كبير من نشاطهم السابق يقوم على التعليم والدعوة الدينية والتربوية، وعدم الانصياع لإغراءات المشاركة في العملية السياسية والمكاسب من وراء العمل الحزبي وربطه بالدين، وهو ما كانوا يعتبرونه هدراً للوقت والجهد في غير طائل، ولكن تغير موقفهم وركزوا جهودهم في المشاركة السياسية الفاعلة. وتنبع أهمية هذا التغيير في موقف السلفيين من كونه استتبع مباشرة إعادة تأصيل موقفهم من الأحزاب السياسية والعمل الحزبي عموماً.<sup>126</sup>

أما على الصعيد الإقليمي، وبرغم أن السلفيين لا يمتلكون تنظيمات إقليمية أو عالمية مثل تلك التي تمتلكها جماعة الإخوان المسلمين، فإنهم يمتلكون خطوط تماس واتصال وتأثير عديدة بين شيوخهم والجماعات المتشابهة معهم في خطابها السياسي والفكري.<sup>127</sup>

بعد تنحي الرئيس المصري الأسبق محمد حسني مبارك، في 11 فبراير 2011م، وقبل أن يبدأ السباق الرئاسي لاختيار رئيس جديد، بذل شيوخ الدعوة السلفية جهوداً كبيرة لإقناع جماعة الإخوان المسلمين بترشيح المهندس خيرت الشاطر نائب المرشد العام للجماعة، متعهدين بدعمهم بكل ما أتيح لهم، وهو ما وافق عليه الإخوان المسلمون بالفعل، وأعلنوا ترشيح الشاطر رئيساً للجمهورية،<sup>128</sup> لكنه استبعد من قوائم المرشحين لإدانته في جناية عسكرية ولم يرد إليه اعتباره فيها على النحو الذي رسمه القانون المصري.

وبعد خروج خيرت الشاطر من السباق الرئاسي، ومع تعدُّد المرشحين المنتمين لجماعات دينية سياسية، أعلنت "الدعوة السلفية" دعمها للمرشح عبدالمنعم أبو الفتوح لرئاسة الجمهورية، وبناءً على موقف الدعوة السلفية في هذا الشأن، فقد رفضت دعم مرشح الإخوان المسلمين وقتذاك الدكتور محمد مرسي، وكان من الأسباب التي بررت بها هذا الإعلان، أنها لا ترغب في أن يستحوذ حزب واحد على مقاليد الأمور في البلاد، وهو ما أغضب الإخوان المسلمين كثيراً، خاصة أنهم أعلنوا دعم مرشحهم الاحتياطي الذي لاقى حملة إعلامية شرسة من قبل أن يبدأ حملته الانتخابية باعتبار أن الجماعة كانت قد وضعت بديلاً للشاطر

أصر الإخوان المسلمون على الوصول حتى نهاية الطريق في دعم مرشحهم، فنظموا حملة انتخابية طافت محافظات الجمهورية، وبذلوا خلالها جهوداً مضيئة، حتى جاء الدكتور محمد مرسي على رأس الفائزين في الجولة الأولى بحصوله على أعلى الأصوات، ومن ثم فقد خاض جولة الإعادة أمام الفريق أحمد شفيق.

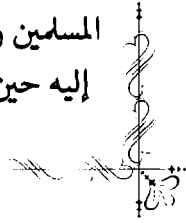
بعد خروج الدكتور عبدالمنعم أبو الفتوح، دعم السلفيون المرشح الإسلامي الوحيد في السباق الرئاسي، وهو مرشح جماعة الإخوان المسلمين الدكتور محمد مرسي، وبدعمه عادت المياه إلى مجاريها من جديد بين الجماعتين، وبذل السلفيون جهوداً كبيرة في دعم الدكتور مرسي، معتبرين أن المعركة ليست معركة الإخوان المسلمين وحدهم، بل معركة كل الإسلاميين والداعمين للتغيير أمام الفريق أحمد شفيق، الذي اعتبروه

مرشح النظام السابق. وبعد فوز الدكتور محمد مرسي في أعده معركة انتخابية شرسة أمام شفيق - انتظر السلفيون قطف الثمار المتمثلة في مشاركة سياسية حقيقية مع جماعة الإخوان المسلمين في اتخاذ القرار، بعد ما بذله السلفيون من جهود في دعم مرشح الجماعة، وكانت أنظار السلفيين معلقة صوب تشكيل الفريق الرئاسي والحكومة، لكن الأمور لم تمض كما كانوا يطمحون، فلم يستشرهم الدكتور مرسي عند تشكيله الفريق الرئاسي، كما لم تمنحهم الحكومة الأولى في عهده برئاسة هشام قنديل سوى حقيبة وزارية واحدة هي حقيبة البيئة التي رفضها حزب "النور"



السلفيون

السلفيون في جمهورية مصر العربية ساندوا الإخوان المسلمين ودعمهم سياسياً ولم يحصلوا على ما كانوا يطمحون إليه حين وصل الدكتور محمد مرسي إلى منصب الرئاسة



رد الفعل السلفي على الإخوان المسلمين جاء سريعاً، فدان حزب "النور" تجاهله من قبل مؤسسة الرئاسة المصرية وقتذاك، وفي اختيار أعضاء الحكومة التي كان يتوقعها الحزب حكومة ائتلاف وطني تشكل بحسب الأوزان النسبية للأحزاب السياسية في البرلمان.

وفي بيان رسمي له، قال حزب النور إن قياداته فوجئت بعد خطاب تنصيب الرئيس بالانقطاع الكامل عن عملية التفاهم والتواصل، سواء مع

مؤسسة الرئاسة، أو مع حزب "الحرية والعدالة"، ورأى حزب النور أن ذلك سيؤثر سلبياً في مجريات الأمور، في وقت "يتطلع فيه إلى العمل بروح جديدة تناسب مع تطلعات الشعب وآماله" <sup>132</sup> ولم يبد الإخوان المسلمون رد فعل على غضب حزب النور، بحيث فهم ضمناً أن تصرفهم تجاهه كان مقصوداً. ويعكس رغبة في الانفراد بالسلطة.

ويمكن القول إن الحركة السلفية في جمهورية مصر العربية، قد أجادت استخدام الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية المحيطة في فترة الاضطرابات الداخلية منذ عام 2011م، وحققت نتائج جيدة جداً قياساً إلى خبرتها الضعيفة في العمل السياسي (مثل الحشد، وتنظيم الانتخابات، والبرنامج الانتخابي، والحملات الدعائية.. إلخ)، مقارنة بالخبرة الكبيرة والواسعة لجماعة الإخوان المسلمين في العمل السياسي. ومع ذلك استطاع التيار السلفي أن يحصد نحو ثلث مقاعد البرلمان المصري، وربع مقاعد مجلس الشورى.

وهناك قواسم عدة تربط التيار السلفي في مختلف الدول العربية والإسلامية، فعلى سبيل المثال نجد أنه في حالة الجمهورية اليمنية يبدو المشهد السلفي مشابهاً لنظيره في جمهورية مصر العربية بعد عام 2011م. فالسلفيون يتشعبون بين اتجاهات وجماعات متعددة، خاصة في السنوات الأخيرة. وخلال فترة الاحتجاجات الشعبية انقسم السلفيون بين محذر من معصية ولي الأمر وفتنة التظاهر، ومن انخرط في الاحتجاجات ولا سيما الشباب منهم ومعهم شيوخهم ممن منحوهم الفتوى الشرعية للاعتصامات



والعمل على إطاحة الرئيس اليمني علي عبدالله صالح.<sup>133</sup> وإبان الاحتجاجات بدأ السلفيون يتأثرون بالتجربة المصرية، فظهرت فكرة تأسيس أحزاب سلفية مشابهة لفكرة الأحزاب السلفية في جمهورية مصر العربية، إلا أن الانقسام أصاب مرة أخرى التيارات السلفية هناك.<sup>134</sup>

وقد كتب محمد بن موسى العامري، رئيس حزب اتحاد الرشد اليمني (حزب سلفي تأسس عام 2012م في الجمهورية اليمنية) ومقره صنعاء، موضعاً إيجابيات صعود حزب النور المصري إلى الواجهة السياسية وسلبياته، مشيراً إلى وجود اتجاهين:<sup>135</sup> الاتجاه الأول، ويضم الأغلبية من الإسلاميين الذين يرون في صعود حزب "النور" في المشهد السياسي فرصة ذهبية لا يجوز أن يفرط فيها السلفيون؛ لأن ذلك سوف يمنحهم مكاسب عدة تتمثل في: العمل على الحد من الفساد السائد، ونشر الإصلاح ما أمكن، وهو منهج شرعي في مسلك السياسة الشرعية؛<sup>136</sup> خصوصاً إذا كان هناك تنسيق مع حزب الحرية والعدالة (التابع للإخوان المسلمين) وبقية القوى الإسلامية، ومواجهة التيارات الليبرالية والمدنية والتصدي لمخططاتها في جمهورية مصر العربية، والعمل الشعبي والتعرف إلى مشكلات المواطنين؛ طمعاً في وصول الدعوة إليهم. ويضاف إلى ما سبق التدريب العملي على ممارسة العمل السياسي وتوظيف الطاقات بشكل مناسب، وفتح آفاق جديدة للعمل الإسلامي من خلال هذه المشاركة الشعبية.

أما الاتجاه الثاني، فيرى أن صعود حزب النور السلفي في جمهورية مصر العربية إلى العمل السياسي لا يخلو من المخاطر التي تزيد على منافع

السير في هذا الاتجاه، ومنها: أن دخول العملية السياسية لا يكاد يخلو من المحاذير الشرعية التي لا يسلم منها أحد سلك هذا السبيل.<sup>138</sup> فقد يؤدي العمل السياسي إلى صرف الناس عن مجال التعليم والدعوة والتربية، وانشغالهم بذلك مع ما يترتب عليه من صراعات وتحالفات، علاوة على أن حزب النور لا يزال محدود الخبرة في ميدان العمل السياسي؛ وبالتالي يصعب عليه التعااطي مع تعقيدات السياسة الدولية والإقليمية، فضلاً عن التعامل مع أنصار الفكر المدني والمسيحيين وغيرهم. وأخيراً، فإن جمهورية مصر العربية في مرحلة ما بعد الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك مثقلة بآثار الفساد والفقر والبطالة وضعف التنمية، والشعب المصري لم يعد قادراً على تحمل المزيد من المعاناة، ويحتاج إلى التغيير التنموي المنشود بشكل سريع، وهو ما يصعب على الجماعات الدينية السياسية تحقيقه خلال المدى المنظور في ظل إمكاناتها الراهنة.<sup>139</sup>

وفي الحالة التونسية، اتسم موقف التيار السلفي تجاه العمل السياسي بالثباين كما حدث في دول عربية أخرى، وعقب سقوط نظام الرئيس الأسبق زين العابدين بن علي في 14 يناير عام 2011م، تبنى فريق من السلفيين التونسيين نهج المشاركة السياسية مع إعلان تمسكهم بالشعارات الدينية ذاتها التي ترددت أصداؤها في عواصم عربية أخرى، مثل التمسك بتضمين الشريعة الإسلامية في الدستور، والمطالبة بأسلمة قطاعات العمل والإنتاج والتعليم وغير ذلك من مطالبات سلفية معروفة، وقد تبنت هذا الموقف أحزاب سلفية عدة، منها: جبهة الإصلاح، والرحمة، والأصالة،

وهي أحزاب مضت سياسياً على درب نظيرتها المصرية واليمنية، وتخلت عن رفضها الديمقراطية كفكر والانتخابات كمنهج.<sup>140</sup> وتنتلق مجمل الأحزاب السلفية التونسية من المرجعيات الفكرية ذاتها التي تبنتها الحركة السلفية المصرية والكويتية وغيرها.<sup>141</sup>

وبالإضافة إلى ما سبق، فقد ظهرت السلفية الجهادية ضمن القوى المؤثرة في المشهد الأمني والسياسي التونسي، وتبنت الموقف ذاته للسلفية الجهادية في دول عربية وإسلامية أخرى، من حيث رفض العمل السياسي ورفض الاحتكام لآليات الديمقراطية، وتجمعت في شهر مايو 2011م مختلف فصائل السلفية الجهادية التونسية تحت مظلة "أنصار الشريعة" بقيادة أبي عياض التونسي (سيف الله بن حسين) الذي تتلمذ على يد عناصر تنظيم القاعدة ومنهم أبو قتادة الفلسطيني وأبو مصعب السوري، كما سبق له أن التقى أسامة بن لادن في قندهار خلال شهر سبتمبر عام 2000م، ويبدو أن مسمى "أنصار الشريعة" هو ذاته الذي تعمل تحت رايته عناصر تنتمي إلى الفكر ذاته في دولة ليبيا والجمهورية اليمنية وغيرهما.<sup>142</sup> وفي أغسطس 2013م صنفت جماعة "أنصار الشريعة" رسمياً في الجمهورية التونسية تنظيمياً إرهابياً، ووجهت إليها اتهامات باغتيال معارضين سياسيين وقتل عدد من قوات الأمن والجيش التونسي والسعي إلى تأسيس إمارة إسلامية.<sup>143</sup>

خلص بعض الدارسين إلى أن السلفيين تمكنوا من الاستفادة في الانتخابات، ومن انجذاب الناخبين المسلمين إلى الأحزاب الإسلامية، لأسباب عدة، منها ما شهده المجتمع المصري من زيادة هيمنة الخطاب الإسلامي المحافظ.<sup>144</sup> كما نظر كثير من الناس إلى تلك الجماعات على أنها تستحق الوصول إلى السلطة، وبسبب إعلان ارتباطهم بالدين وسط بيئة متدينة بالفطرة فإن شريحة من الناخبين قد اعتبرتهم أقل فساداً.

وبرغم أن السلفية ظلت محصورة إلى حد كبير في أوساط علماء الدين ولم تحاول تأطير عملها سياسياً أو تنظيمياً كما فعل الإخوان المسلمون، فقد استطاعت نشر أهم الأعمال السلفية وتوزيعها، مثل كتاب مجموع فتاوى ومقالات ورسائل الشيخ ابن باز للشيخ عبد العزيز بن باز، وكتاب الأحاديث الصحيحة للألباني،<sup>145</sup> وجعلها متاحة للجمهور، ولاقت هذه الأعمال اهتماماً متزايداً في سبعينيات القرن الماضي، ولاسيما بين الطلاب. وكانت هذه هي مرحلة تحول السلفية إلى ظاهرة اجتماعية ودينية أوسع. والأطراف السلفية التي انخرطت في العمل السياسي بجمهورية مصر العربية عام 2011م جميعها نشأت من الشبكات الاجتماعية والدينية التي ظهرت وتطورت منذ سبعينيات القرن الماضي<sup>146</sup>

ويصل أحد الباحثين إلى نتيجة مفادها أنه من الباكر إصدار حكم نهائي على أداء السلفيين في مرحلة ما بعد الأحداث والتحويلات الأخيرة في العالمين العربي والإسلامي، بل إن المؤشرات تؤكد أن مجالات تطور

الخطاب السلفي كبيرة، وأن التحولات لا تزال في بدايتها.<sup>147</sup> وإحدى الدلالات على التحول السلفي بعد الأحداث التي جرت منذ عام 2011م، تتمثل في الموقف من الديمقراطية، وهي قضية شائكة بالنسبة إلى التيارات السياسية الأخرى؛ بالنظر إلى جذورها المستمدة من الفكر السياسي الغربي، فعندما يقول السلفيون بفكرة الديمقراطية المقيدة بالشرعية فهم يتقدمون بذلك خطوات كبيرة عن خطابهم السابق قبل عام 2011م، وذلك عندما كانوا يجرِّمون الديمقراطية على اعتبار أنها "نظام كافر مستورد من الغرب"<sup>148</sup> والمقصود هنا بالديمقراطية المقيدة بالشرعية هو ألا تخرج الديمقراطية عن تعاليم الشريعة ولا تتجاوزها إلى ما يخالفها، مثل: سفور المرأة، أو المساس بتعاليم الدين وأساسه المجتمعية، مثل الحفاظ على الأسرة وغير ذلك.

## خلاصة

بشير هذا الفصل بوضوح إلى تباينات وتداخلات عدة يمكن ملاحظتها عند دراسة التيارات والجماعات السلفية، التي تشهد في مجملها تحولات فكرية ملحوظة في السنوات الأخيرة، ولا سيما ما يتعلق بالمشاركة السياسية والموقف من الأنظمة الحاكمة، وغير ذلك من أمور تتعلق في مجملها بالعلاقة بين الدين والدولة.

وإذا كان الإخوان المسلمون قد خاضوا تجربة الحكم وممارسة السلطة في أعلى قمة الهرم (رئاسة الدولة في جمهورية مصر العربية) فإن بعض التيارات السلفية قد حاضرت أيضاً تجربة المشاركة السياسية على مستوى

المجالس التشريعية، ولكن تجربتها السياسية هذه قد لا تبدو كافية للحكم على تطور الفكر السياسي لدى هذه التيارات، ومسارات هذا التطور وآفاقه في المدى المنظور، فالتحولات هي بالفعل في بداياتها والسيناريوهات مفتوحة على نهايات مختلفة، ولكنها تظل مرهونة بشكل كبير إلى مواقف الشعوب العربية والإسلامية تجاه الجماعات الدينية السياسية في مجملها، إذ يصعب القول إن هناك فصلاً واضحاً، على مستوى الوعي الجمعي الشعبي، بين التيارات والجماعات الدينية السياسية مثل الإخوان المسلمين والسلفيين وغير ذلك، بل إن صورة كل منها النمطية على حدة تتأثر، سلبياً وإيجابياً، بالأداء السياسي لبقية التيارات والجماعات بحكم اعتبارات عدة تجعل من الصعب تفكيك النظرة المجتمعية إليها، كما أن الجماعات الدينية السياسية غالباً ما تؤثر أيديولوجياً ضمن التفاعلات السائدة في كل دولة على حدة وعلى المستوى الإقليمي بشكل أوسع، ضمن إطار تيار الإسلام السياسي، كونها تصطف جميعاً في مواقف وقضايا عدة في مواجهة التيار المدني، بحيث يصبح الفصل بينها لا يخرج عن تباينات فكرية ضمن الإطار الجامع للتيار الديني السياسي.

# 5 الجماعات الدينية السياسية: السروريون





## الفصل الخامس

### الجماعات الدينية السياسية: السروريون

**تعد** السرورية من الجماعات الدينية السياسية التي ظهرت وانتشرت في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وتشير المصادر إلى أنها ولدت فكرياً من رحم الإخوان المسلمين أكبر وربما أقدم جماعة دينية في العصر الحديث. والسرورية تنسب إلى من يُعتقد أنه مؤسسها وهو السوري محمد بن سرور بن نايف زين العابدين عندما انتقل إلى المملكة العربية السعودية لتدريس مادة الرياضيات فيها وأخر الستينيات من القرن العشرين، وربما تكون من المفارقات، وعلى عكس الكثير من رجال الدين المعاصرين، أن يكون ابن سرور مؤسساً ومرشداً لحركة وتيار ديني خطير ولا يملك العلم الشرعي الذي يؤهله لإصدار فتاوى وإطلاق أحكام فقهية في قضايا تتعلق بالتكفير والجهاد والحرب التي تعد من مقومات نشأة تياره.

وبرغم قصر الفترة التي ظهر فيها تيار السرورية، وحركية الفكر التي تميز بها - في بيئة لم تكن تتقبل مثل هذه الحركية بسهولة بسبب سيادة أحد أهم مناهج السلفية التقليدية في العالم الإسلامي - ومع وجود تنظيمات وجماعات دينية سياسية أقدم، فقد انتشرت السرورية خاصة في المملكة العربية السعودية بشكل سريع ولافت للنظر. وكثيراً ما يتهم هذا التيار بالضبابية، كما تدور شكوك حول وجوده كتنظيم مؤسسي كما هي الحال بالنسبة إلى الإخوان المسلمين مثلاً.

ومع ذلك فإن أهمية التيار السروري لا تنبع من سرعة انتشاره ولا حتى كثرة أنصاره، وإنما من جاذبية أفكاره الخاصة بالجهاد، حيث يوائم بين ما هو حركي، وذلك ربما بحكم نشأة مؤسسه والكثير من أتباعه ضمن إطار الإخوان المسلمين، وما هو سلفي بحكم وجوده في إحدى أهم بيئاته المعاصرة. ولعل هذا التزاوج المصحوب بضبابية الخطوط الفاصلة بين ما هو حركي وما هو عقائدي في المنهج هو ما أثار الكثير من الأسئلة حول طبيعة هذا التيار وحقيقة منهجه، والأهم دوره في نشر ثقافة التكفير التي أصبحت تطبع الكثير من التنظيمات الجهادية، فكيف نشأ هذا التيار، وما العوامل التي أدت إلى انتشاره؟ وما أهدافه، ووسائله وحقيقة منهجه؟ وما الفرق بينه وبين الإخوان المسلمين، وبينه وبين السلفية (التقليدية)؟ وما دوره في ظهور ما يسمى السلفية الجهادية التي تبني منهجاً متشدداً في التكفير؟ وهل تراجع هذا التيار وانحسر؟ وما العوامل وراء ذلك؟ وهل حقق هذا التيار ما كان يدعو إليه؟ أم هو مثل غيره من الجماعات الدينية السياسية مجرد سراب؟

تأسس التيار السروري أو ما يطلق عليه السلفية الحركية على يد، محمد بن سرور، وهو رجل دين سوري ولد في حوران عام 1938م، وكان ضابطاً في الجيش،<sup>1</sup> ثم عضواً في جماعة الإخوان المسلمين منذ عام 1953م. وعندما حدث الانشقاق في جماعة الإخوان المسلمين بالجمهورية العربية السورية عام 1969م بين "جماعة حلب" (تمسكت بأفكار حسن البنا)، و"جماعة دمشق"، (استلهمت فكر سيد قطب الصدامي)،<sup>2</sup> مال محمد بن سرور بحكم تأثره الكبير بفكر قطب إلى جناح عصام رضا العطار، (المراقب العام السابق لجماعة الإخوان المسلمين في الجمهورية العربية السورية، والرجل الأكثر تأثيراً في تلك الفترة، قبل انشقاقه عنها).<sup>3</sup> وبسبب الملاحظات الأمنية التي تعرض لها الإخوان المسلمون خلال حقبة الستينيات من القرن الماضي، انتقل محمد بن سرور إلى المملكة العربية السعودية عام 1965م، حيث أقام بداية في "حائل" عاماً واحداً، ومنها انتقل إلى مدينة بريدة في منطقة القصيم، حيث عمل مدرساً في "المعهد العلمي" فيها.<sup>4</sup> ومع ذلك لم يكن الدافع كما يقول ابن سرور نفسه هو العمل، حيث يُعتبر الخروج من الديار من "المنكرات"، ولكنه كان مضطراً بسبب غلق أبواب العمل السياسي آنذاك في الجمهورية العربية السورية.<sup>5</sup> ومن المملكة العربية السعودية انتقل محمد بن سرور إلى دولة الكويت، التي أقام فيها خلال الفترة 1973-1990م،<sup>6</sup> حيث عمل في المجال الصحفي وتحديداً في مجلة المجتمع التي توصف بأنها أول مطبوعة للإخوان المسلمين

في العالم العربي.<sup>7</sup> ومن دولة الكويت سافر محمد بن سرور إلى برمنغهام في المملكة المتحدة، حيث أسس فيها مركز دراسات السنّة النبوية الشريفة،<sup>8</sup> وفيه أصدر مجلة السنّة التي كان لها دور أساسي في نشر فكره وإظهار مواقف السياسية. وفي عام 2004م انتقل إلى المملكة الأردنية الهاشمية، حيث لا يزال يقيم فيها حتى الآن،<sup>9</sup> كما يمتلك منزلاً في دولة قطر.

وقد توافر لمحمد بن سرور ولكثير من كوادر الجماعات الدينية السياسية، ولا سيما أعضاء جماعة الإخوان المسلمين، ملاذ آمن بالمملكة العربية السعودية، التي احتضنتهم خلال عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي.<sup>10</sup> وقد تأثر محمد بن سرور بالمنهج السلفي السائد هناك، ومن ثم بدأ ينشر دعوته التي جمع فيها بين فكر الإخوان المسلمين الذي تربي عليه سنوات، والفكر السلفي الذي كان يعتقد أن الإخوان المسلمين قد ابتعدوا عنه، وانتشرت هذه الدعوة بشكل سريع من خلال المنابر الدينية والجمعيات الخيرية، وأصبحت في فترة وجيزة أحد أكبر التيارات الدينية الإسلامية انتشاراً في المملكة العربية السعودية وبقية دول منطقة الخليج العربي. وعلى الرغم من عدم توافر إحصاءات دقيقة حول عدد المتتمين إلى هذا التيار، فقد كان يُعدُّ وفقاً لتقديرات مختلفة، من أبرز التيارات الدينية وكان له انتشار ملحوظ في التسعينيات من القرن العشرين، وكان له أنصار في الكثير من الأقطار الإسلامية، ولاسيما المملكة العربية السعودية.<sup>11</sup> وقد أُطلق على تياره اسم السرورية، نسبة إلى منظره أو من يعتبر مؤسسه، وهي نسبة يرفضها محمد بن سرور نفسه

والكثير من أتباعه، حيث يقدمون أنفسهم جماعة إسلامية سلفية من دون اسم محدد، ولكن يؤكدوا دائماً معارضتهم، سواء من الإخوان المسلمين أو من السلفيين التقليديين وغيرهم من المحللين والباحثين.<sup>12</sup> وبسبب مزجها بين المنهجين الإخواني والسلفي المتباينين في الفكر والممارسة، فقد أصبحت السرورية من التيارات التي ثار حولها خلاف كبير ودارت بشأنها نقاشات حادة، حيث يصنفها بعضهم تياراً سلفياً إسلامياً يهتم بالدعوة والفكر، ويرى آخرون أنها تنظيم حركي سياسي لديه قيادات ومؤسسات موجودة في المملكة العربية السعودية والعديد من الدول العربية، بينما يفرض مؤسس التيار وأنصاره وجود مثل هذا التنظيم في أي مكان في العالم.

### ثانياً: الانتشار والتمدد

انتشر التيار السروري بشكل سريع في المملكة العربية السعودية ودول الخليج العربية وتركز فيها، بحكم نشأته هناك واستفادته من البيئة التي يغلب عليها الطابع السلفي بحكم سيطرة المذهب الوهابي السلفي وقابلية المجتمع، والتوجه السياسي لحكامه في تلك الفترة التاريخية؛ هذا بالرغم من أن أتباع فكر الإمام محمد بن عبد الوهاب يفرقون في الأساس بين الشأن السياسي الذي هو من اختصاص ولي الأمر، والشأن الديني الذي هو من اختصاص أهل الدين والذكر،<sup>13</sup> وهذا الأمر هو إحدى ركائز الفكر السلفي الذي يرى أن طاعة ولي الأمر تابعة لطاعة الله ورسوله، ويُعرف أولو الأمر بأنهم الأمراء والعلماء، ممن تجب طاعتهم في المعروف، أما إذا أمر أحدهم بمعصية الله، سواء كان أميراً أو ملكاً أو عالماً، أو رئيس

جمهورية، أو غير ذلك، فلا طاعة له.<sup>14</sup> وقد تركز حضور محمد بن سرور القوي في منطقة القصيم، معقل الدعوة السلفية، حيث بدأ دعوته فيها، ومن ثم انتقلت إلى المنطقتين الشرقية والجنوبية، وبقية مناطق المملكة.<sup>15</sup>

تشكل بداية عقد الثمانينيات حتى التسعينيات من القرن العشرين فترة ازدهار لما كان يُعرف بالصحوة الإسلامية في المملكة العربية السعودية، ومع ذلك وعلى الرغم من خروج مؤسس التيار من البلاد منذ أكثر من عقدين، فقد انتشر الفكر السروري أو "الصحوي" كما يسميه بعض الدارسين في مختلف مناطق المملكة، وهناك اعتقاد مع ذلك أن التيار يوجد بشكل كبير في عدد من الجامعات والمدارس والمؤسسات الحكومية في المملكة العربية السعودية، خاصة التربوية والتعليمية والثقافية،<sup>16</sup> بل إن هناك تقارير تشير إلى تغلغله حتى اليوم في مستويات قيادية مهمة، خاصة في الجامعات.<sup>17</sup>

وقد فتحت القدرات المادية للتيار السروري، فضلاً عن توظيفه فكرة الجهاد وربطها بمنهج السلف الصالح، الباب أمام تحرك أتباع هذا التيار خارج المملكة العربية السعودية، وتمدد فكرياً وجغرافياً في عدد من دول العالمين العربي والإسلامي.<sup>18</sup> فقد انتشرت الدعوة السرورية في دولة الكويت من خلال التيار المعروف هناك بالسلفية العلمية، الذي كان يخوض معركة شرسة مع تيار الجامية،<sup>19</sup> الذي يُنسب إلى محمد أمان الجامي، الذي ينادي بالولاء المطلق والسمع والطاعة لولي الأمر ورفض التحزب، وتحريم كل أشكال الخروج على الحاكم.<sup>20</sup> وقد حاول التيار

السروري عام 2005م تشكيل حزب سياسي عرف باسم "حزب الأمة" كواجهة سياسية للتيار، وبدأ يدعو إلى حكومة منتخبة وتعددية سياسية وتداول سلمي للسلطة. وبرغم أن هذا الحزب محظور في دولة الكويت وكذلك بقية دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية،<sup>21</sup> فإنه تقدم للانتخابات الكويتية عام 2008م بـ 12 مرشحاً كمستقلين، وخسروا جميعاً.

ويتبنى حزب الأمة، سواء في دولة الكويت أو غيرها من الدول، بما فيها دولة الإمارات العربية المتحدة، الأفكار المتشددة ذاتها، مع تباين توقيتات ظهور فروع هذا الحزب في كل دولة على حدة، وهذا التلاقي الفكري والتنظيمي ينعكس في اللقاءات والاجتماعات التي تلتقي من خلالها فروع هذا الحزب من دول خليجية مختلفة.<sup>22</sup> والأكثر من ذلك أن هذه الأحزاب التي تتبنى توجهات متشددة ومعارضة لأنظمة الحكم في هذه الدول قد شكلت فيما بينها تحالفاً تحت مسمى. أحزاب الأمة في الخليج والجزيرة العربية، وأصدرت بيانات عدة أعربت فيها عن رفضها السياسات الداخلية والخارجية للحكومات الخليجية.<sup>23</sup>

ويوجد السروريون في دول خليجية أخرى كمملكة البحرين ودولة قطر، ولكن لا تتوافر كثير من المعلومات بهذا الشأن. أما في دولة الإمارات العربية المتحدة، وبالرغم من قيام التيار بإرسال عدد كبير من الدعاة سنوياً لإلقاء الدروس، خاصة في إمارة الشارقة، فلم يعد له وجود يُذكر الآن،<sup>24</sup> ومؤخراً قامت مجموعة تنتمي إلى التيار نفسه بتأسيس ما سمته "حزب الأمة الإماراتي"، ولكنه لا يتمتع بأي انتشار أو دعم محلي.<sup>25</sup>

وتتمثل السرورية في جمهورية مصر العربية في تيار يقوده جمال سلطان، ناشر صحيفة "المصريون" الإلكترونية ورئيس تحريرها، الذي حاول مؤخراً الخروج عن الخط السروري التقليدي من خلال مراجعات فكرية لكتاباته السابقة، ومع ذلك فما زال هناك أنصار لهذا التيار في جمهورية مصر العربية.<sup>26</sup> وهناك من يرى أن التيار الذي قاده الداعية السلفي حازم صلاح أبو إسماعيل في جمهورية مصر العربية وظهر بشكل واضح بعد تنحي الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك، يتشابه في أفكاره ومنطلقاته مع السرورية، حيث سعى إلى إنشاء كتلة أو تيار سياسي يمزج بين الفكر السلفي ومبادئ جماعة الإخوان المسلمين، وإضفاء الطابع الثوري على تياره الفكري.<sup>27</sup>

وفي جمهورية السودان وَجَدَ التيار السروري أرضية خصبة، وتُعدُّ الرابطة الشرعية هناك الواجهة المعلنة لهذا التيار<sup>28</sup> وتُعتبر جمهورية السودان من أكثر البيئات الحاضنة لهذا الفكر، حيث يتمتع أنصاره من خلال هذه الواجهة المرخصة بحرية الكتابة والتعبير والخطابة.

أما في الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية فيعتبر علي بلحاج محمد، نائب رئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ المحظورة، أهم رموز الفكر السروري، الذي يحظى بوجود أتباع كثيرين له في الجزائر، بحسب ما تقول بعض الأدبيات.<sup>29</sup>

وفي الجمهورية اليمنية ينقسم السلفيون الحركيون إلى فئتين، واحدة تتبع محمد بن سرور نفسه، وهي متمثلة في جمعية الإحسان،<sup>30</sup> وأخرى تتبع



عبدالرحمن عبدالخالق اليوسف، أحد رموز الدعوة السلفية في العالم العربي،<sup>31</sup> الذي اختلف مع محمد بن سرور في موضوع العمل السياسي والانتخابات والديمقراطية والتعامل مع السلطة الحاكمة.<sup>32</sup>

كما توجد السرورية في الغرب، خاصة في المملكة المتحدة، حيث كان يقيم مؤسسها محمد بن سرور في برمنغهام بعد مغادرته دولة الكويت في بداية التسعينيات من القرن العشرين على الأرجح في أثناء أزمة الخليج الثانية التي اشتد فيها الصراع بين التيار السروري والسلطات السعودية لمعارضته الاستعانة بقوات أجنبية في تحرير دولة الكويت من الاحتلال العراقي أوائل تسعينيات القرن العشرين، كما أن لمحمد بن سرور مواقف معروفة في التهجم على حكام دول الخليج العربية<sup>33</sup> حيث لقيت مجلة السنة التي كانت تمثل أهم وسيلة لنشر فكره<sup>35</sup> رواجاً كبيراً في أثناء غزو دولة الكويت، خاصة بعد أن أظهر معارضة شديدة للعائلة المالكة في المملكة العربية السعودية على خلفية حرب الخليج الأولى. وقد ساعدت المجلة على زيادة نفوذ تنظيم السروريين في المملكة العربية السعودية وفي مناطق أخرى من العالمين العربي والإسلامي.

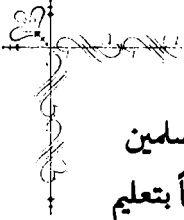


مزج السروريون بين المنهجين السلفي والإخواني ورفعوا شعار "سلفية المنهج عصرية المواجهة" لاستقطاب الشعوب

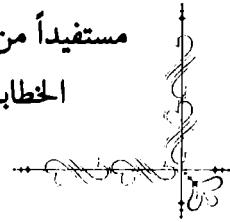


ما زال هناك حتى اليوم اختلاف حول وجود تنظيم من عدمه لتيار السرورية؛ بمعنى أنه لا يظهر وجود هياكل مؤسساتية تعمل وفقاً للوائح كجماعة الإخوان المسلمين مثلاً،<sup>36</sup> ولا توجد منشورات خاصة يصدرها التيار أو ناطقون رسميون يتحدثون باسمه، كما هي الحال بالنسبة إلى الجماعات الدينية السياسية الأخرى. ومن هنا، لا توجد أدبيات محددة تصدر عن هذا التنظيم أو الحركة تشير بوضوح إلى ماهيتها وطبيعة عملها المؤسسي، ومن ثم حقيقة أهدافها ووسائل تحقيقها كما هي الحال بالنسبة إلى أي جماعة سياسية منظمة. فعلى الرغم من كبر حجمه وانتشاره الواسع، خاصة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، فهناك ندرة في الأدبيات العلمية المنشورة التي تناول هذا التيار أو تدرسه بشكل منهجي وعلمي. وربما يعود ذلك أساساً إلى الطبيعة المستترة التي يُتهم بها التيار ومنظروه - ربما لاعتبارات أمنية - من جهة، وكذلك تناقض طروحاتهم كما يرى الكثير من المتخصصين من جهة أخرى.<sup>37</sup> وعلى الرغم من وجود مواقع إلكترونية لبعض الجمعيات التي تتبنى المنهج السروري، كالرابطة الشرعية في جمهورية السودان،<sup>38</sup> التي تعرض الأهداف التي تسعى الرابطة إلى تحقيقها، وهي مستمدة من توجهات محمد بن سرور وكتاباته، فإن هناك حاجة إلى استكشاف أهداف هذا التيار، وكذلك وسائل تحقيقها من خلال طروحات دعائها، خاصة بعد التحولات الكبيرة التي جرت في العالمين العربي والإسلامي مؤخراً.

وقد لا يكون هناك اختلاف كثير في هذا الهدف بين التيار السروري وجماعة الإخوان المسلمين التي انشقت عنها محمد بن سرور، ولكنه حاول أن يطور وسيلة تحقيق الهدف وليس الهدف نفسه، من خلال بث أفكار جديدة تماشياً مع تصاعد دور الجماعات الدينية السياسية في الثمانينات من القرن الماضي في عدد من البلاد العربية والإسلامية.<sup>39</sup>



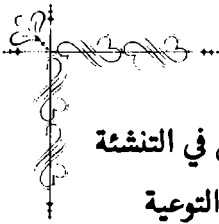
## التيار السروري مضى على خطى الإخوان المسلمين مستفيداً من تجربتهم في وسائل نشر أفكاره ومهتماً بتعليم الخطابة وإلقاء المحاضرات ودروس المساجد



والهدف الآخر الذي يسعى إليه هذا التيار، هو العمل على نشر العلم الشرعي، وتصحيح المفاهيم العقائدية في العصر الحاضر، وهم يحاولون الجمع بين السلفية والإخوانية، ويرفعون شعار يقول: «سلفية المنهج عصرية المواجهة»، فمحمد بن سرور يرى أن الكتب والأدبيات التي تناولت العقيدة في العصور الإسلامية القديمة لم تعد صالحة لهذا العصر ولا تساعد على تحريك الشعوب أو إثارتها،<sup>40</sup> وبالتالي لا بد من طرح موضوع العقيدة بأسلوب مناسب لوقتنا الحالي.<sup>41</sup> لهذا ألف محمد بن سرور كتابه منهج الأنبياء،<sup>42</sup> لعرض العقيدة والتوحيد بأسلوب حركي.

ولأن قضية الحكم وما يرتبط بها من مفاهيم كالحاكمية التي تمثل أساساً فكرياً لكتابات سيد قطب، هي المحور الأساسي في فكر التيار السروري أيضاً،<sup>44</sup> كما هي حال العديد من التيارات الدينية الأخرى، فإن من أهدافه النهائية العمل على إقامة الدولة الإسلامية (الخلافة) التي تحكم بها أنزل الله، وهي تتشدد في هذا الطرح من حيث إنها نرفض أن تكون الحاكمية لغير الله، أو أن يكون هناك مصدر للتشريع غير القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ولهذا فإن التيار يولي أهمية خاصة لموضوع السياسة الشرعية في الدعوة الإسلامية، ويعمل كهدف أساسي على بث فقه هذه السياسة ونشر الوعي بها داخل المجتمعات الإسلامية.

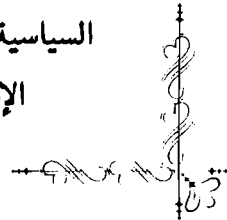
بالإضافة إلى هذه الأهداف الأساسية، فإن التيار السروري يسعى، كما يدعي أنصاره، إلى نشر الوسطية والاعتدال والتسامح درءاً للإفراط والتفريط، وإحياء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بضوابطها الشرعية التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ومقاومة التيارات والأفكار المناوئة للإسلام.<sup>46</sup>



اقتدى التيار السروري بمنهج الإخوان المسلمين في التنشئة

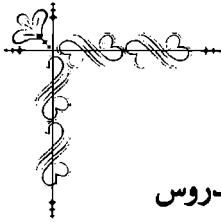
السياسية، واعتمد على ما يسمى جماعات التوعية

الإسلامية في المدارس لجذب الطلاب



يتبع التيار السروري وسائل متعددة في سبيل تحقيق أهدافه، ويبدو أنها لا تختلف كثيراً من حيث الشكل عن الوسائل التي يتبعها الإخوان المسلمون.<sup>47</sup> ومع ذلك يبقى تميزهم في كيفية استغلال تلك الوسائل المتاحة، وكذلك في جوهر المسائل أو المواد التي يتم طرحها من خلال هذه الوسائل، فقد بدأ محمد بن سرور بعد خروجه من الإخوان المسلمين في الاعتماد على نظام الحلقات المباشرة المفتوحة مع تلاميذه وأتباعه،<sup>48</sup> وقد استغل خلفيته المهنية كمدرس - وإن كان لمادة علمية (الرياضيات) - في تقديم الدروس في المساجد والمعاهد العلمية في المملكة العربية السعودية.

ومع تزايد الأتباع عمل على تأهيل الكوادر، خاصة من أصحاب العلم الشرعي، وتمكينهم من وسائل الدعوة، فكان هناك اهتمام بالخطابة، فقام أتباعه باعتلاء المنابر وقدموا المحاضرات والدروس في المساجد والمراكز الإسلامية، ومن ثم تنبّه أتباع هذا التيار، بحكم تجربتهم الإخوانية، على أهمية المراكز الطلابية الصيفية، لذلك كانوا يركزون عليها في المدارس والجامعات، ومن أكثر البرامج التي كانت تشهد منافسة مع الإخوان المسلمين، المخيمات الطلابية التي كان يتم فيها تناول برامج تربوية ودعوية وفقهية وحركية، ومع تقبل كثيرين، خاصة من الشباب، لهذا الفكر الجديد نسبياً على الأقل في البيئة السعودية، فقد توجه الاهتمام أيضاً إلى الجمعيات الخيرية، حيث كان أنصار هذا التيار وأتباعه يديرون الجمعيات الخيرية ويؤسسونها التي مثلت لهم، كما يقول بعض المتابعين لشؤونهم، مصدر توظيف وتمويل.<sup>49</sup>



## استغل محمد بن سرور عمله المهني مدرساً للرياضيات في تقديم الدروس في المساجد والمعاهد العلمية السعودية

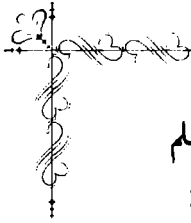


ويروي أحد أتباع هذا التيار السابقين، في مقابلة له مع موقع قناة العربية الإلكترونية في مارس 2008م،<sup>50</sup> أن التيار كان يعتمد على ما يُسمّى جماعات التوعية الإسلامية في المدارس، وذلك بهدف ضم أكبر عدد ممكن من الطلاب. ومن الوسائل المهمة التي كان تيار محمد بن سرور يعتمد عليها بشكل أساسي، إقامة لقاءات وجلسات خاصة مع الطلاب المتميزين في الدراسة أو الأنشطة اللاصفية التي تتم في المدرسة والجامعة، وهي جلسات تتم بشكل سري تهرباً من الرقابة الأمنية، حيث يبدو جلياً أن التيار يأخذ بجواز السرية والكتمان في ممارسة أنشطته.<sup>51</sup> وتُلَقَى في هذه الجلسات دروس في التفسير، ويتم تناول كتب فكرية وحركية، وكذلك يتم التركيز على ربط الأفراد بالواقع من خلال المتابعة للأحداث السياسية والدعوية.<sup>52</sup>

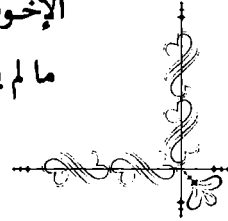
وربما كانت وسائل التسجيل الصوتي من خلال الأشرطة أو "الكاسيتات" أيضاً من أهم الوسائل، بسبب سهولة انتشارها،<sup>53</sup> حيث كان تُستخدم لنشر خطب سرور ودروسه وبعض الدعاة التابعين

لتياره، خاصة سلمان فهد العودة،<sup>54</sup> وقد كان لهذه الوسيلة دور مهم، خاصة في التسعينيات من القرن الماضي، قبل انتشار الإنترنت والفضائيات، وتجليات ثورة المعلومات في مجال الإعلام والاتصال.

ولعل من أهم ما استخدمه محمد بن سرور في نشر أفكاره مجلة السنّة التي أنشأها عندما غادر في أوائل التسعينيات دولة الكويت إلى المملكة المتحدة على خلفية موقفه من حرب الخليج الثانية - كما ذكرت سابقاً - وقد كان لهذه المجلة دور محوري في نشر فكر محمد بن سرور وتأطير منهجه، بل وضمّنها مواقفه السياسية والفقهية الصريحة من نظم الحكم القائمة، التي لم يكن يعتبرها نظماً إسلامية لعدم تطبيقها أحكام الشريعة.<sup>55</sup>



الإخوان المسلمون لا يكفرون الحاكم المسلم  
ما لم ينكر أمراً معلوماً من الدين بالضرورة



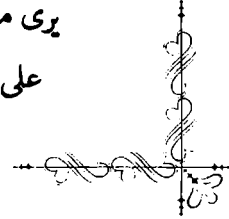
### خامساً: الفكر والنهج

كان محمد بن سرور، يرى جواز الخروج على الحاكم المسلم إذا لم يحكم بما أنزل الله،<sup>56</sup> على خلاف موقف الإخوان المسلمين الذين لا

يكفرون الحاكم المسلم حتى لو لم يحكم بما أنزل الله، انطلاقاً من مبدأ أساسي لدى أهل السنة والجماعة؛ وهو عدم جواز تكفير أي مؤمن ما لم ينكر أمراً معلوماً من الدين بالضرورة.<sup>57</sup>



يرى مؤسس التيار السروري جواز الخروج  
على الحاكم المسلم إذا لم يحكم بما أنزل الله



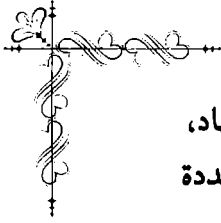
وقد وجد ابن سرور في البيئة الجديدة في بريطانيا التي انتقل إليها قادماً من دولة الكويت ما يساعده على تحقيق رؤيته المختلفة، حيث بدأ يتأثر بشكل واضح بالمنهج السلفي السائد في المملكة العربية السعودية من خلال فكر الإمام محمد بن عبد الوهاب.<sup>58</sup> وقد أسهم ذلك في تغيير فكر محمد بن سرور بشكل جذري، حيث خرج بمنهج جديد يجمع فيه بين بعض أفكار السلفية التقليدية ومنهج الإخوان المسلمين، إذ جمع بين منهج الإخوان المسلمين الحركي، خاصة الراديكالي منه من حيث نظرتهم لطبيعة المجتمع والحاكم، والمتمثل فيما يمكن تسميته عنف سيد قطب، والمنهج السلفي، خاصة ما يتعلق منه بمسائل العقائد، والمتمثل في آراء الإمام أحمد بن تيمية في هذا السياق.<sup>59</sup> ومع ذلك فإن محمد بن سرور يرى أن منهجه لا يختلف عن منهج السلف الصالح، بل ويعده منهج الأنبياء، وهو عنده



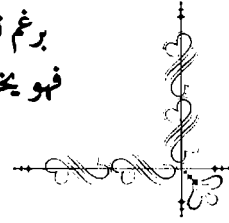
يعني شيئاً واحداً: "التزام عقيدة السلف الصالح ومنهجهم، ريسوا، الله عليهم، ومن هنا نحوهم والتزم أثرهم إلى يوم الدين" "لذا يؤيد محمد بن سرور، وبتكرار كثير في كتاباته، وجوب اعتماد منهج أهل السنة والجماعة واتباعه في الإصلاح والتربية، وفي بناء الأشخاص والتنظييات.

ويبقى موضوع الجمع بين الحركي والسلفي أكثر ما يميز التيار السروري، وربما أسهم بشكل أساسي في انتشاره الواسع في العقدين الأخيرين من القرن الماضي. ويقول الكاتب السعودي إبراهيم السكران التيمي، أحد المتمين السابقين لهذا التيار،<sup>62</sup> في وصف فكر السروريين إنه «منهج يختلف عن المنهج الإخواني والمنهج السلفي التقليدي، ويقوم على المزج بين شخصيتين إسلاميتين هما: الإمام أحمد بن تيمية وسيد قطب»،<sup>63</sup> حيث يأخذ محمد بن سرور من الإمام أحمد بن تيمية موقفه الصارم من المخالفين للسنة، خاصة الشيعة، (أي المضمون العقائدي) ومن سيد قطب مبدأ الحاكمية، لقد كان سرور يرى في أفكار سيد قطب، الذي أعدم بعد سنة من ترك سرور الجمهورية العربية السورية مهاجراً إلى المملكة العربية السعودية، تعبيراً حقيقياً عن فكر جماعة الإخوان المسلمين ومهجها الأصلي.<sup>64</sup> لذا يرى بعضهم أن سيد قطب كان بالفعل ملهماً للشيخ محمد بن سرور، كما هو بالنسبة إلى كثير من الإخوان المسلمين والسلفيين، وحتى الجماعات الدينية السياسية الأخرى، ومنها التنظيمات الجهادية، حيث قام بتقديم العديد من المفاهيم والتصورات القرآنية وتحليلها لتنسجم مع الرؤية السياسية لما يجب أن يكون عليه واقع الدولة والمجتمع المسلم في العصر الحديث.<sup>65</sup> لذا لا عجب إذا عرفنا أن بين السروريين من يرون في

سيد قطب المرشد الثاني لجماعة الإخوان المسلمين بعد حسن البناء، بل ويذهب بعضهم إلى اعتبار محمد بن سرور نفسه المرشد الثالث.<sup>66</sup>



## برغم تشدد محمد بن سرور في قضية الجهاد، فهو يختلف مع التنظيمات الجهادية المتشددة



وعلى الرغم من تشدد محمد بن سرور فيما يتعلق بقضية الجهاد، فهو لا يتفق مع التنظيمات الجهادية التي تلجأ إلى هذا السلاح، مثل جماعة الجهاد الإسلامي في جمهورية مصر العربية في التسعينيات، وكذلك القاعدة وداعش الآن. ومن ثم، فهو وإن كان يتخذ موقفاً واضحاً بوجوب الجهاد لإخراج المحتل وتحرير الأوطان، بل حتى يميز مقاتله الطائفة التي ترفض المشاركة في جهاد من يعتبرهم "كفاراً"، فإنه يرفض استخدام الجهاد بشكل عشوائي ومتهور.

وقد أصبح من المبادئ الأساسية التي تقوم عليها السرورية مبدأً الولاء والبراء، ليس فقط فيما يتعلق بالعلاقة مع غير المسلم الذي لا يجوز وفقاً لهذا المبدأ موالاته أبداً،<sup>68</sup> وكان هذا بالطبع منطلق هذا التيار في موقفه من حرب الخليج الثانية، حيث عارض الاستعانة بغير المسلمين، بل وكذلك بالنسبة إلى النظم الحاكمة في العالمين العربي والإسلامي التي يراها نظماً غير إسلامية، وبالتالي لا يجوز موالاتها أو التقارب معها، فضلاً عن

وجوب الخروج عليها متى تهيأت الظروف المناسبة لذلك. أما المجتمعات الإسلامية فهي في نظر السرورين "جاهلية"، حيث تعاني التخلف والفساد والانحطاط الخلقي والقيمي، لذا فإن أتباع هذا التيار يرون أن من أهم واجباتهم إصلاح الحكم وهداية المجتمعات وإخراجها من ظلماتها وجاهليتها إلى نور الإسلام. ومن هنا، يبني هذا التيار منهجه على مفهومين إسلاميين أساسيين هما: "الدعوة إلى الله"؛ وذلك لكسب الأنصار والأتباع، و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" لمواجهة المخالفين لهم والمنهجهم.<sup>69</sup>

وقد جذبت أفكار سرور هذه الكثير من القواعد الشعبية والدعاة، ومع ذلك، فكما كان سرور مؤثراً في المملكة العربية السعودية فقد كان متأثراً ببيئتها السلفية أيضاً، فبينما أثر في قطاع كبير من الشباب حتى الدعاة في قضية التنظيم والحاكمية والسياسة التي لم تكن من ضمن اهتماماتهم ولا اهتمام التيار السلفي ككل آنذاك، فقد تأثر في الوقت ذاته بالأفكار السلفية السائدة،<sup>70</sup> لذلك كان من السهل أن يخرج من عملية الجمع بين الأفكار الحركية والسلفية بمنهج جديد مختلف في منطلقاته الأساسية عن جماعة الإخوان المسلمين وعن التيار السلفي التقليدي، وهو ما أسهم في ظهور ما أصبح يسمى السلفية الحركية وانتشارها بشكل كبير في العديد من الدول العربية والإسلامية.

### الضوابط المنهجية

علاوة على اهتمام التيار السروري، كما أشرت إليه من قبل، بموضوع الضوابط الشرعية، فإن أنصاره عادة ما يؤكدون قضية الضوابط

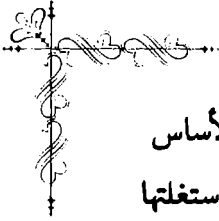
المنهجية في عملهم الدعوي.<sup>71</sup> ومن أهم الضوابط التي يعتبرها التيار محددات لعمله التربوي ومرتكزات لفكره الحركي، النظر إلى الإسلام على أنه دعوة تشمل مختلف نواحي الحياة ولا تجوز تجزئتها، ولكنه مع ذلك يأخذ بالأولويات وفقاً لقاعدة المصالح الشرعية؛ وكذلك لا يُجيز السروريون تكفير إلا من تنطبق عليه شروط التكفير الواردة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وذلك بالطبع بعد أن يتم استيفاء كل الشروط التي يثبت بها الكفر، وفي الوقت نفسه تنتفي فيه الموانع من الإيذان.<sup>72</sup>

كما أن موالاته المسلمين الملتزمين بطاعة الله ومعاداة من أغضب الله ورسوله وجماعة المسلمين من أهم ما يعتبره هذا التيار ضوابط لا يجوز تجاوزها، ويرتبط بهذا أيضاً رفض التقارب مع الفرق الضالة كالرافضة (الشيعة) والباطنية وغيرهم من الفرق التي يعتبرها التيار من الخوارج على الدين، وكذلك فهم يرفضون التقارب مع اليهود والمسيحيين وكل من يصنفونهم ضمن "من حاد الله ورسوله"<sup>73</sup> أما بالنسبة إلى مرجعية الجماعة في العقيدة أو العبادة أو المعاملات أو الأحكام أو الأفكار، فهو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ومن ثم ما أجمع عليه السلف الصالح من دون تأويل ولا تحوير.<sup>74</sup>

### سادساً: السرورية والإخوان المسلمون

لقد أشرت سابقاً إلى أن حمد بن سرور كان منتمياً إلى جماعة الإخوان المسلمين، وترى نكريا في كنفها لسنوات، ولكنه بعد الانشقاق منها عام 1969م انحاز إلى جماعة عصام العطار (جماعة دمشق) التي كانت

تميل إلى أولوية الجهاد،<sup>75</sup> وهو ما كان يعتقد أيضاً محمد بن سرور، حيث كان يرى أن الإخوان المسلمين أهملوا هذا الفرض الديني، في حين أن بعض الدول العربية والإسلامية واقعة تحت الاحتلال. ومع تزايد اهتمامه بقضايا العقائد، خاصة بعد إقامته في المملكة العربية السعودية حيث تسود أفكار المنهج السلفي، وتحديدًا التقليدي منه،<sup>76</sup> فقد تعمقت لدى سرور قناعاته باختلاف منهج الإخوان المسلمين، بل وابتعادهم أو إهمالهم لجانب العقائد، ومن ثم تخليهم عن منهج السلف الصالح في التبليغ والدعوة. ومن هنا وجد محمد بن سرور طريقه الثالث، الذي يختلف عن الإخوان المسلمين في قضايا جوهرية كما يختلف أيضاً عن السلفية التقليدية. ومن هنا، فقد كانت بعض خلافاً محمد بن سرور مع الإخوان المسلمين سبباً رئيسياً في نشأة المنهج الجديد، ومن ثم أصبح هذا المنهج مختلفاً عن منهج الإخوان المسلمين في قضايا جوهرية.

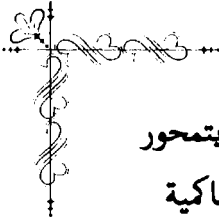


الإخوان المسلمون جماعة سياسية تسعى بالأساس  
إلى الحكم ولم تترك فرصة لتحقيق ذلك إلا واستغلتها

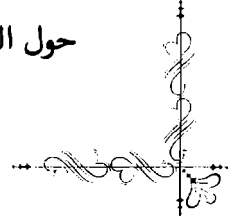


تنطلق السرورية في الأساس من تكفير الحاكم الذي لا يحكم بما أنزل الله،<sup>78</sup> وإن كانت لا تطلق أحكاماً على أسماء بعينها، بينما لا يعلن الإخوان المسلمون ذلك، بل يتعاملون مع هؤلاء الحكام ويشاركونهم أحياناً السياسة

والسلطة.<sup>79</sup> وكما أرى فإن هذا التباين في هذه النقطة عائد بالأساس إلى أن جماعة الإخوان المسلمين هي جماعة سياسية ساعية إلى الحكم بالدرجة الأولى ومن ثم فلم تترك فرصة لذلك إلا واستغلتها، فضلاً عن "تقية" الإخوان المسلمين السياسية، وإخفاء نظرتهم الحقيقية لأنظمة الحكم لتفادي تكرار تجارب الصدام التاريخية التي أفضت جميعها إلى ملاحقة الجماعة وأعضائها قضائياً وأمنياً وحظرت أنشطتها في كثير من الأحيان.



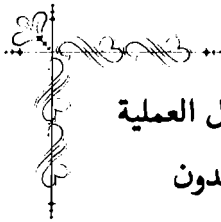
## الخلاف بين السرورية والإخوان المسلمين يتمحور حول النظرة للمفاهيم الحركية المرتبطة بالحاكمية وكيفية تحقيقها على أرض الواقع



ومن أهم مظاهر التباين بين السروريين والإخوان المسلمين أيضاً، الاختلاف في المراجع النظرية المنهجية المعتمدة لدى الفريقين، فبينما يعتمد كلا الجانبين - على سبيل المثال - على تفسير "في ظلال القرآن" لسيد قطب، في مجال التفسير، خاصة عند استخراج المفاهيم الحركية والفكرية والسياسية، فإنهم يختلفون في مرجعية السيرة النبوية، خاصة في البعد الحركي فيها، حيث لم يروا أن كتب التفسير التي يعتمد عليها الإخوان المسلمون في تربيتهم تعكس الفهم الحقيقي للسنة أو لدلالاتها الحقيقية، خاصة فيما يتعلق بالمفاهيم الحركية. ولعل هذا ما دفع محمد بن سرور إلى

تأليف كتابه الخاص بعنوان دراسات في السيرة النبوية بأسلوب حركي،<sup>80</sup> يتم من خلاله تنشئة الأتباع والأنصار فكرياً، فالخلافات الظاهرية بين السروريين والإخوان المسلمين تتمحور ليس فقط حول أمور العقيدة، أو ماهية منهج السلف الصالح، وإنما تدور أيضاً حول نظرة الطرفين للمفاهيم الحركية المرتبطة بموضوع الحاكمية، وكيفية تحقيقها أو تنزيلها على أرض الواقع.

وقد أدت الاختلافات بين السرورية والإخوان المسلمين إلى مواجهة فكرية حقيقية على أرض الواقع، وربما يصفها بعض المراقبين بالصراع الذي كانت ساحته المساجد والأندية الطلابية والمراكز الصيفية،<sup>81</sup> وانتخابات المجالس البلدية في فترة لاحقة، بل وصل الصراع إلى حد تبادل الاتهامات، وربما أحياناً السعي لتشويه صورة الآخر،<sup>82</sup> وقد كان لهذا الأمر تأثير كبير في وجود الإخوان المسلمين في المملكة العربية السعودية، حيث أتاحت البيئة السلفية بطبيعتها المجال لانتشار السرورية، ولكن كان ذلك في كثير من الأحيان على حساب انتشار الإخوان المسلمين الذين لم يكن من الممكن لهم إعلان أنفسهم كما كان أنصار محمد بن سرور يفعلون.<sup>83</sup>



تتفق السرورية مع الإخوان المسلمين في قبول العملية  
السياسية درءاً لفتنة أكبر وأعظم كما يعتقدون



ومع ذلك فإن هناك تشابهاً فكرياً بين التيارين، فكلاهما يتعد عن الصوفية، بل ويربي أتباعه على عدم الاهتمام بمن يعتبر لديها من أهل الأهواء مثل الجهمية والمعتزلة،<sup>84</sup> وبدلاً من ذلك يوجه التياران أعضاءهما وأتباعهما إلى التفرغ للتربية الفردية والروحية والتنظيمية.<sup>85</sup> ومع تغير نظرة السرورية إزاء قضية الحكم أو المشاركة في السياسة أو التعامل مع نظم الحكم القائمة، وعلى الرغم من تبنيها مبدأ تكفير النظم التي لا تحكم بما أنزل الله،<sup>86</sup> فإنها تتفق مع الإخوان المسلمين - وإن جاء ذلك في مرحلة متأخرة - في ضرورة المشاركة في العملية السياسية القائمة في بعض البلاد العربية والإسلامية، وهذا هو الأمر الجدير بالاهتمام، درءاً كما يعتقدون لفتنة أكبر وأعظم.<sup>87</sup> ولذلك سعى التيار السروري مؤخراً إلى تأسيس أحزاب سياسية للمشاركة في الاستحقاقات الانتخابية، كما حدث في دولة الكويت بمشاركتهم في انتخابات مجلس الأمة عام 2008م، والتي لم يتمكنوا من الفوز بأي مقعد فيها، وكذلك مشاركتهم في الانتخابات البلدية في المملكة العربية السعودية عام 2011م، وتحقيقهم بعض المكاسب فيها.<sup>88</sup>

### سابعاً: السرورية والدعوة السلفية

نظراً إلى أن أحد أهم دوافع سرور للانشقاق عن جماعة الإخوان المسلمين كان اتهامه لها بالابتعاد عن منهج السلف الصالح، بالإضافة إلى



التساهل أو المبالغة في موالاة الحكام، فلا عجب أن يعتبر السروريون أنفسهم سلفيين في الأصل، بل ويرفضون أي تسمية أخرى، بما فيها اسم السرورية أو حتى السلفية الحركية، ويرون أنها مسميات اخترعها معارضوهم وتداولها الإعلام،<sup>89</sup> لذلك فهم يرون أنفسهم أتباعاً للسلف الصالح والمنهج الأنبياء في الدعوة. وهناك من يرى أن الفكر السروري يتميز بإضافة البعد السياسي الحركي للفكر السلفي التقليدي، ما جعل السرورية تبدو وكأنها حركة مواءمة بين ما هو إخواني وما هو سلفي. وبرغم ذلك، فإن هناك منتمين إلى التيار السلفي قد تخلوا عن ثوابتهم الفكرية واتجهوا إلى الانخراط في العمل السياسي، كما هي الحال في دول مثل جمهورية مصر العربية وغيرها، وبالتالي فلم يعد البعد السياسي سمة مميزة للتيار السروري، ولا سيما أن الخيوط التي تفصل الجماعات الدينية السياسية تكاد تتلاشى في كثير من الأحيان، وليس أدل على ذلك من أن الإخوان المسلمين يعتبرون أنفسهم سلفيي الفكر والتوجه، حيث سبق أن أشار حسن البنا في رسائله إلى أن دعوته دعوة سلفية.<sup>90</sup>

وبرغم ما سبق، فإن ثمة اختلافاً واضحاً بيناً وفوقاً جلية بين السروريين والتيار السلفي في عمومهم، فالسلفيون من أتباع دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب يرون، على سبيل المثال، في المملكة العربية السعودية بلاد توحيد تحكم بها أنزل الله، وهي تكاد تكون الدولة الوحيدة في العالم التي تطبق ما يطالب به السروريون أنفسهم من الحدود وأحكام الإسلام في العديد من المجالات الحياتية، بينما يرى السروريون أنه لا يوجد بلد

قائم الآن يحكم بما أنزل الله، بما في ذلك المملكة العربية السعودية،<sup>91</sup> حيث نشأ التيار واحتُضن.

ومن الناحية الفكرية، نجد أن هناك فرقاً جوهرياً في فهم مدلول التوحيد نفسه، فبينما يرى السلفيون أن مدلول الشهادة بأن لا إله إلا الله يعني أنه لا معبود بحق سوى الله سبحانه وتعالى، ويحرصون على محاربة الشرك أياً كان شكله أو مصدره، فإن السروريين يضيفون إلى مفهوم الشهادة عنصراً آخر هو الحاكمية؛<sup>92</sup> أي إن الحكم لله وحده، وعليه فلا يجوز إصدار أي تشريع ليس مصدره القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. ويرتبط بهذا التصور أيضاً أن السلفيين يرون وجوب طاعة ولي الأمر وعدم الخروج عليه، بينما يرى السروريون جواز الخروج على الحاكم المسلم الذي لا يحكم بالشريعة.<sup>93</sup> ومن هنا تظهر الضبابية والغموض في الفهم والطرح، حتى يصبح من الصعب بلورة وصف دقيق لمنهجية التيار السروري والتعرف إلى مدى قربه أو بُعده عن أي تيار من التيارات المناظرة كالإخوان المسلمين والسلفيين التقليديين أو حتى الحركيين الجهاديين.

### ثامناً: السروريون والمشاركة السياسية

ذكرت سالفاً أن الحركة السرورية نشأت في ظل بيئة خصبة، بل ومهيأة لتقبل الفكر الإسلامي وتجديد مفاهيمه، وذلك في ظرف تاريخي متوافق، فبعد خروج الإخوان المسلمين من السجن خلال فترة حكم الرئيس المصري الأسبق محمد أنور السادات، كان التوجه العام بعد مراجعات فكرية وفقهية وسياسية متعددة قامت بها الجماعة،<sup>94</sup> هو المشاركة

في السلطة أو الحياة السياسية، وهو ما كان يتعين معه الانخراط الفعلي في العمل السياسي ومؤسساته القائمة، وفي الوقت نفسه موالاة الحاكم أو على أقل تقدير التعامل معه، حتى إن كان فاسداً أو مستبداً من وجهة نظرهم الفقهية.

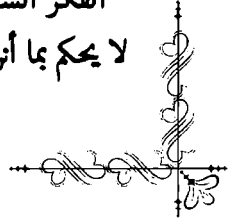
وبحكم الظروف السياسية المرتبطة في مجملها بالقضية الفلسطينية والصراع العربي-الإسرائيلي، وبالتزامن مع الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المتردية في العديد من الدول العربية والإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين، كان هناك تقبُّلٌ نسبي للأيديولوجيات الإسلامية التي روجتها الجماعات الدينية السياسية، بل كان هناك تعطش للتغيير الذي لم يكن في الساحة قوى سياسية أو اجتماعية قادرة على قيادته، خاصة بعد هزيمة عام 1967م وما تبعها من انحسار كبير للمد القومي، سوى تلك الجماعات وفي مقدمتها الإخوان المسلمون. وفي هذا الإطار لا أستطيع إغفال دور الثورة الإسلامية الإيرانية التي كان يُنظر إليها وقتذاك على أنها محرك، أو على أقل تقدير من أهم الأحداث التي أثرت في فكر الجماعات الدينية السياسية وممارستها، ومن ثم ظهور المد الإسلامي أو ما سمي بالصحو الإسلامية، وما ارتبط بها من مفاهيم جديدة في الفكر السياسي الإسلامي كمفهوم الإسلام السياسي الذي تناولته تفصيلاً في الفصل الأول من هذا الكتاب.<sup>95</sup> وكثيراً ما كانت الثورة الإسلامية الإيرانية بالرغم من مرجعيتها المغايرة، بل المناقضة، لمرجعية هذه الجماعات - وفي هذا بالطبع مفارقة غريبة - ملهماً لقيادات الجماعات الدينية السياسية وتوجهاتها، بما فيها الإخوان المسلمون.

أما على الجانب الآخر، فقد كانت السلفية التقليدية، التي تأثرت بدعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب، تقرُّ مبدأ الطاعة لولي الأمر والحاكم تحت مختلف الظروف.<sup>96</sup> ويسود هذا الفكر في دول عربية وإسلامية منها المملكة العربية السعودية، بل تمثل السلفية التقليدية أحد أهم أسس الدولة السعودية، ولكن مبدأ طاعة ولي الأمر بشكل مطلق،<sup>97</sup> وإن كان يستند إلى آراء فقهية معتبرة، لم يكن يقبله كل السلفيين من هذه المدرسة، بما فيها مدرسة الإمام محمد بن عبد الوهاب نفسه. ومع بروز المد الإسلامي في عقد الثمانينيات بدأت أفكار التغيير تنتشر، وقضية الحكم تلقى اهتماماً أكبر، خاصة لدى جيل الشباب.

فعندما حطَّ محمد بن سرور الرحال في المملكة العربية السعودية عام 1965م،<sup>98</sup> وبغض النظر عن درجة التأثير أو التأثير بالبيئة الفكرية المحيطة في البداية، فقد كانت الساحة مهياً للعديد من الأفكار التي كان يؤمن بها سرور، والتي دفعته أصلاً للخروج من جماعة الإخوان المسلمين. لقد رأى أن الإخوان المسلمين ذهبوا بعيداً في موالاتة الحكام وتساهلوا في العديد من الأحكام الشرعية، بينما أهملوا العقيدة وابتعدوا عن منهج السلف الصالح. في المقابل، رأى أن السلفيين التقليديين بالغوا في قضية الطاعة لولي الأمر وكأنها مطلقة، لذا كان هناك نوع من التعطش لفكر مغاير ومتجدد، فكانت فرصة حقيقية لابن سرور لطرح رؤيته التي ما لبثت أن انتشرت على نطاق واسع، خاصة بين طلاب المعاهد الشرعية، ومن هنا يمكن فهم كيف أصبحت المملكة العربية السعودية بيئة قابلة أو حاضنة لأفكار مغايرة مثل أفكار محمد بن سرور.



الفكر السلفي الحركي لا يميز الخروج على الحاكم الذي  
لا يحكم بما أنزل الله فقط، بل يوجب قتال الغرب "الكافر"  
ويتهمه بمحاربة الإسلام أيضاً



ومع بداية الألفية الثالثة، حدثت تطورات عالمية كبيرة كان أهمها هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001م، وأصبح الفكر الإسلامي بشكل عام وفكر الجماعات والتيارات الإسلامية بشكل خاص، وعلى اختلاف توجهاتها، محط اهتمام عالمي غير مسبوق، ولكن أيضاً محط نقد شديد؛ ولكن الهجوم الأكبر كان على الفكر السلفي بشكل عام والحركي بشكل خاص،<sup>99</sup> حيث وُجّهت أصابع الاتهام إليه، ليس فقط من الغرب وإنما من قبل الجماعات الدينية السياسية الأخرى أيضاً، بيث أفكار تغذي التطرف لدى الشباب، ومن ثم الجنوح نحو الإرهاب.<sup>100</sup> لقد كانت الجماعات الدينية السياسية، ولا تزال، تميز الخروج على الحاكم الذي لا يحكم بما أنزل الله، كما توجب قتال الغرب الذي تصنفه هذه التيارات باعتباره "كافراً" ولا يؤمن بالله وتتهمه بمحاربة الإسلام، لذلك أصبح أصحاب هذا الفكر محل اتهام مباشر، ومن ثم فلا عجب إذا أشارت التحقيقات الخاصة بهجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001م، إلى أن مختطفي الطائرتين اللتين هاجمتا الولايات المتحدة الأمريكية يحملون أفكاراً سلفية حركية جهادية.<sup>101</sup>

كانت الأحداث في الواقع توحى بخطور بروز مؤشرات صراع حضاري عالمي، لذا كان لا بد من تبني بعض الدول سياسات دفعت بعض الجماعات الدينية السياسية، خاصة السلفية، إلى إجراء مراجعات فكرية. ولأن الدعوة السلفية الحركية في دائرة الاتهام، كانت هناك مراجعات على مستويات مختلفة أدت في نهاية المطاف إلى قبول واضح لبعض الأفكار التي يمكن أن تساعد على تخفيف حدة النظرة إلى التيار السلفي، فتم قبول المشاركة في الانتخابات. وبالفعل، شارك السروريون في الانتخابات البلدية التي جرت في المملكة العربية السعودية عام 2008م، وكذلك شاركوا في انتخابات مجلس الأمة الكويتي عام 2005م. لقد كانت هذه المشاركة المباشرة تعبيراً واضحاً عن طبيعة هذا التيار وتوجهه، وربما يقوي من واقعية الاتهامات التي وجهت إليه من قبل بشأن نظرتة للمصلحة.<sup>102</sup> لذلك كان قبول العمل السياسي والمشاركة في الانتخابات التي كانت أحد أهم أسباب الانشقاق عن الإخوان المسلمين من قبل، دليلاً على دور مفهوم المصلحة في فكر التيار السروري، بل وجعلت منه محط اتهامات واسعة من التنظيمات الجهادية التي كان يُعتبر أحد روافدها الفكرية أيضاً، حيث يتهمونه بالميل لموالاتة الحكام، وعدم إجازته مقاتلة الحاكم، فضلاً عن عدم قبوله الفكر الجهادي الذي تقوده القاعدة، سواء في جمهورية العراق أو في جمهورية أفغانستان الإسلامية.

وعلى الرغم من تشدد هذا التيار فيما يتعلق بقضية الحكم، فإن أتباعه الآن لا يجحدون بأساً في المشاركة السياسية، بل ويدعون إلى تأسيس الأحزاب السياسية والانخراط في نظم الحكم حتى لو لم تكن في نظرهم

نظم حكم إسلامية، والدافع هو تحقيق مصالح مهمة أقلها درء الفتنة أو التخفيف من أثارها بحسب ما يقولون. ولا شك في أن هذه البراجماتية المفرطة إلى حد كبير لم تأت من فراغ، وإنما جاءت من تصور لا يقول به إلا السلفيون، وهو تغليب المصلحة على المفسدة بعمومها، إلى درجة أن بعض خصومهم يتهمونهم بأنهم يجيزون الشرك في سبيل المصلحة،<sup>103</sup> وهم في ذلك، مثل جماعة الإخوان المسلمين، أقرب إلى الشيعة من حيث تبنيهم مبدأ التقية.<sup>104</sup> وأياً يكن الأمر، فإن مراجعة كتابات مؤسس التيار محمد بن سرور وخطبه تكشف عن أن هناك اهتماماً متزايداً بالسياسة، وقبول الديمقراطية والعديد من مفاهيمها، بما فيها تشكيل الأحزاب السياسية. ولعل أكبر برهان عملي على ذلك هو محاولة بعض رموز هذا التيار وقياداته تأسيس حزب لهم في دولة الكويت باسم حزب الأمة، ولكن لم تسمح السلطات بذلك.<sup>105</sup>

ويتضح من خلال المقارنة بين الفكر والمعتقد من جهة والممارسة العملية من جهة أخرى، أن السرورية تتبنى الديمقراطية والتعددية الحزبية ولكن ليس من منطلق الإيمان بها أو قبول توافقها مع التعاليم الدينية، خاصة السلفية منها، وإنما هي وسيلة لا بد من استغلالها في سبيل درء مفسد قد تترتب على عدم الاشتراك فيها، ومن ثم يجب تغليب المصلحة الآنية درءاً للمفسدة المحتملة أو المقدرة.

ولا يختلف موقف السروريين من الحكم كثيراً عن موقفهم من الديمقراطية مع اختلاف الاثنين من حيث الشكل والمضمون؛ ولكنها

فعلياً أكثر العوامل تأثيراً، ليس في تحول محمد بن سرور عن الإخوان المسلمين فقط، وإنما في التغيير الرئيسي في فكره وتوجهه وممارسته بعد الانشقاق أيضاً، ولهذا فإن أهم ما تميّز به فكر سرور هو قضية الحاكمية، حيث أصبحت فعلاً من مقومات تياره الذي حاول أن يتمايز به عن غيره من الجماعات الدينية السياسية، بما في ذلك جماعة الإخوان المسلمين.<sup>106</sup> فقد أسس موقفه من أنظمة الحكم من خلال موقفهم من هذا المبدأ ومدى تطبيقهم لمحتواه: أي الحكم بما أنزل الله.

ومن ثم فعدم الحكم بما أنزل الله يوقع الكفر ويستوجب إظهار البراءة. والحقيقة أن السرورية ربما تنفرد عن الكثير من الجماعات الدينية السياسية - باستثناء التنظيمات الجهادية - بقضية الحكم، فهم يعارضون الإخوان المسلمين، حيث خرج مرجعهم من رحمها، والجمالية وغيرها من الجماعات التي تُصنّف على أنها سلفية تقليدية، يأخذون عليها جميعاً نفاق الحكام ومسائرتهم، بل لقد دخل هذا التيار في مواجهة فكرية مفتوحة في التسعينيات من القرن الماضي على وجه الخصوص مع هذه التيارات.<sup>107</sup> فهم يهتمون الإخوان المسلمين بالتساهل في كثير من الأمور التي يجب أن تنضبط شرعياً بأحكام الدين، ومنها العمل الحزبي والسياسي وغيرها من المفاهيم المرتبطة، كقضايا حقوق الإنسان والمرأة وغيرها. في المقابل فهم يهتمون السلفية التقليدية، بتوجهاتها المختلفة، بأنها غيبية وعي الأمة من خلال ترويجها فكرة طاعة الحاكم تحت أي ظروف، وتحريم الخروج عليه، بل حتى رفض التعبير السلمي عن معارضتها له.<sup>108</sup>



وفي ضوء ما سبق، فإنني أعتقد أن الإخوان المسلمين لا يؤمنون أيضاً بالعمل السياسي والمشاركة الحزبية التعددية، بل يميلون أيضاً إلى احتكار السلطة والاستبداد وتصنيف خصومهم وفق أسس عقائدية، والاختلاف فقط يكمن في التكتيك السياسي الذي يرتبط بدوره بالموروث التاريخي القديم لجماعة الإخوان المسلمين وسعيهم للاستفادة من تجاربهم السابقة، وإن ظهرت ممارساتهم في هذا الإطار كنوع من القبول بقواعد اللعبة السياسية.<sup>109</sup>

### نظرة عامة وتقييم

إن المدقق في حقيقة التيار السروري يجد أنه، على الرغم من انتشاره النسبي، لم يأت فعلاً بجديد على المستوى الفكري، ولم يحقق الكثير من الإنجازات على أرض الواقع، كما أن مؤسس هذا التيار لم يكن لديه أثر فكري وفقهي متين يمكن الاعتماد عليه في إقامة تيار جديد متميز عن غيره، كما يتهمه كثير من معارضيه، سواء من الإخوان المسلمين أو من السلفيين أنفسهم.<sup>110</sup> ولا يعدو الأمر في نظر كثير من المتقدين سوى عملية تلقیح لسلفية الإمام محمد بن عبد الوهاب بمنهج يحاول ادعاء الإصلاح.<sup>111</sup> ولذا نجد هذا التيار يجمع شخصيات مختلفة في التصور والممارسة، ولا يجمعها فعلاً سوى ما تقول إنه الدعوة إلى الإصلاح وفقاً لمنهج السلف الصالح، وهي دعوة تنادي بها التيارات والجماعات الدينية السياسية الأخرى أيضاً، بمن في ذلك الإخوان المسلمون. لذا فالتيار السروري لم يأت بمفاهيم جديدة يمكن التأسيس عليها في إيجاد منهج جديد، ولم يحقق اختراقاً على مستوى

التجديد والتحديث الفقهي، ولكنه مع ذلك حقق انتشاراً بسبب ما اعتبره أنصاره جاذبية لأفكاره، خاصة ما يتعلق منها بمسألتي الحاكمية والجهاد.

ويمكن أيضاً ملاحظة التناقض الواضح في الفكر والممارسة لدى مؤسس هذا التيار ودعاته، فبينما يعتقدون بالحاكمية ويقولون بتكفير الحاكم إذا لم يتم بتطبيق شرع الله، فهم يدعون إلى الديمقراطية والمشاركة السياسية، بل وينشئون الأحزاب التي اعتُبرت أحد المآخذ على نظرائهم من الإخوان المسلمين، ومن دوافع انشقاق مؤسس التيار محمد بن سرور عن جماعة الإخوان المسلمين.<sup>112</sup> فالانخراط في الديمقراطية، وإن كان مجرد آلية، يتطلب قبول المفاهيم القائمة عليها والانخراط في مؤسسات الدولة التي يتولى مسؤوليتها حكام يعتقد السروريون أنهم لا يحكمون بما أنزل الله. هذا فضلاً عن أن مؤسس التيار نفسه كان يعيش في بلاد غير إسلامية في الوقت الذي كان يعتبر فيه الخروج من بلاده إلى بلاد أخرى، ولو كانت عربية أو إسلامية، من "المنكرات"، كما ذكر ذلك في برنامج "مراجعات" الذي أجرته معه قناة "الحوار" في لندن عام 2008م.<sup>113</sup>

كما يؤخذ على محمد بن سرور أيضاً تناقضه في أمور أخرى غير قضية الحكم، مثل نظره إلى العقيدة التي عاب على الإخوان المسلمين ابتعادهم عنها، فبينما يعتمد بشكل أساسي على كتب الإمام أحمد بن تيمية، فهو من أشد منتقدي كتب العقيدة القديمة، حيث ينظر إلى كثير منها على أنها جافة وتعالج مشكلات عصر مختلف عن عصرنا،<sup>114</sup> ومن ثم فهناك حاجة ماسة إلى إعادة النظر فيها. وهذا ما أثار حفيظة كثير من علماء السلف

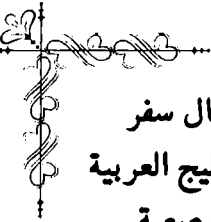
واعتبروه خروجاً عن منهجهم، فقد علق ناصر الدين الألباني على هذه النظرة بالقول: "وهل يقول هذا مسلم؟!"<sup>115</sup>



التيار السروري يعيش أزمة حقيقية، ويتراجع بسبب التناقضات في الفكر والممارسة لديه، فهو يتحدث عن "الحاكمية" ثم يدعو إلى الديمقراطية!



من جهة أخرى، فإنه يؤخذ على السروريين تناقضهم فيما يتعلق بالدعوة إلى الجهاد. ويرى بعض منتقديهم أنهم التصقوا بالتنظيمات الجهادية بحكم التقارب الفكري بينهم وبينها، حيث يطلق عليهم بعض الإسلاميين والمحللين اسم الحركة الجهادية السلفية.<sup>116</sup> ومع ذلك فإن السرورية لا تعتبر نفسها إعادة تأهيل للسلفية الجهادية، وإن تقاطعت معها لأنها جمعت بين الحركية والسلفية، وأنها تتميز عن التنظيمات الجهادية في أنها تقدم رؤية دينية واضحة ومحددة لكثير من الأمور والقضايا، مثل حقوق الإنسان والديمقراطية والحريات ومفاهيم الدولة والحاكم والمحكوم، على عكس ما فعلته التنظيمات الجهادية كالقاعدة وغيرها.<sup>117</sup>



التيار السروري خسر معظم رموزه من أمثال سفر الحوالي وسلمان العودة منذ أن ناصب دول الخليج العربية العداء بعد أن استضافت رموزه في ظروف صعبة



ولعل هذه التناقضات من أهم عوامل انحسار هذا التيار شعبياً، بل وربما تلاشيه تدريجياً بعد فترة تمدد، كما تناولت سابقاً. صحيح أن التيار ما زال له مناصرون حتى في المملكة العربية السعودية، وأن هناك العديد من قياداته المنتفذة في بعض مؤسسات المملكة، خاصة الجامعات والمعاهد العلمية، ولكن التيار السروري يعيش الآن أزمة حقيقية، ويتراجع بشكل ملحوظ.<sup>118</sup> فبينما كان أنصاره، خاصة من الشباب، منتشرين بالآلاف في المملكة العربية السعودية في آخر عقدين من القرن العشرين، فإن التيار فقد الآن قاعدته الشبابية فيها وفي الخارج أيضاً. وبينما كان للتيار رموز دعوية كبيرة من أمثال سفر عبدالرحمن الحوالي وسلمان بن فهد بن عبدالله العودة وغيرهما، فقد خسرت كل هذه الرموز، بل أعلن كثير منهم رفضهم طروحات محمد بن سرور، واعتبروها متناقضة، خاصة بعد موقفه خلال حرب الخليج الأولى التي ناصب فيها دول الخليج العربية العداء،<sup>119</sup> خاصة المملكة العربية السعودية ودولة الكويت اللتين استضافته في ظروف صعبة. ورأى كثير من أتباعه السابقين، من مستويات مختلفة، أنه لم يحترم هذه الدول ولا لحكامها موقفهم منه ومن تياره الذي سمحوا له بحرية الحركة والدعوة، بل والانخراط حتى في أهم مؤسسات الدولة والمجتمع كمؤسسات التربية والتعليم.

## خلاصة

انشق محمد بن سرور عن جماعة الإخوان المسلمين بسبب ما اعتبره خروجاً للجماعة عن منهج السلف الصالح واهتمامها المتزايد بالجوانب

الحركية على حساب العقيدة، وكذلك انهاكها في العمل السياسي في أطره القائمة، والتي اعتبرها مخالفة للشريعة الإسلامية ولا يجوز العمل من خلالها. لهذا حاول سرور الموازنة بين ما هو حركي، مقتدياً بفكر سيد قطب في هذا المجال، وما هو عقائدي، معتمداً على فكر الإمام أحمد بن تيمية. وقد أصبح مفهوم الحاكمية ومبدأ الولاء والبراء، أهم الأسس التي قام عليها فكر السرورية، ومن ثم مثلت أهم عوامل انتشاره وتمده. وبالرغم من أن المملكة العربية السعودية كانت المنبت وربما الحاضنة بشكل أو بآخر لهذا التيار، خاصة في بداية نشأته، وذلك بحكم تجذر الفكر السلفي التقليدي في المملكة، فقد انتشر التيار السروري في العديد من البلاد العربية والإسلامية الأخرى. وتمثل الأفكار الجهادية للسرورية عوامل جذب رئيسية خاصة للشباب، ولعل هذا ما ساعد بشكل أساسي على ظهور السلفية الحركية أو الجهادية التي انبثقت منها أو تأثرت بها التنظيمات الجهادية المعاصرة. وبالرغم من مزاوجة السرورية بين فكر الإخوان المسلمين من جهة والسلفية من جهة ثانية، فإن السرورية تختلف عن هذين الفكرين، ليس فقط فيما يتعلق بموضوع الولاء والبراء للحكام أو غير المسلمين من المسيحيين، وإنما أيضاً في فهم مدلول التوحيد نفسه. ويؤخذ على السرورين أيضاً تناقضاتهم، فالتحول المفاجئ في النظرة إلى المشاركة في العمل السياسي من التكفير المفرط إلى الانخراط المباشر عمق الشعور العام بضباية هذا التيار بل وتناقضه وحتى انتهازيته، وهذا ربما يفسر إلى حد كبير خسارته الكثير من أنصاره، فالتيار يعيش الآن أزمة حقيقية، فبينما كان أتباعه خاصة من الشباب بعشرات الآلاف في المملكة العربية

السعودية وخارجها، كما تولى الكثير منهم مواقع مهمة خاصة في التعليم، فإن التيار فقد قواعده الشعبية والشبابية، وهو يعيش الآن مرحلة غير مسبوقه من الانحسار، وربما نشهد تلاشيه قريباً، فالفكر الذي لا يرتبط بالواقع ولا يتعامل معه بضوابطه الشرعية والحركية، ويتحول وفقاً لأهوائه ومصالح من يقوده أو يتولى أمره، مصيره إلى الفشل الحتمي.

**الجماعات الدينية السياسية:  
التنظيمات الجهادية**

**6**





## الفصل السادس

### الجماعات الدينية السياسية: التنظيمات الجهادية

**ارتبط** تنظيم القاعدة في نشأته بالتيار الجهادي السلفي، الذي كان قد برز في منتصف السبعينيات من القرن الماضي. وكانت حرب 1967م نقطة تحول في تاريخ الجماعات الدينية السياسية، حيث -كما ذكرت سابقاً- استغلت تلك الجماعات هزيمة العرب على يد إسرائيل في الترويج لفكرتها القائلة إن مشكلة الدول العربية تكمن في التخلي عن القيم والمبادئ الدينية. والعامل الآخر الذي أسهم في صعود الجماعات الدينية السياسية بما فيها التيار المتشدد داخل هذه الجماعات، هو السياسة التي اتبعتها الرئيس المصري الأسبق محمد أنور السادات بين عامي 1970م و1974م التي كانت تقوم على احتضان الجماعات الدينية السياسية ودعمها، حيث منحها الرئيس السادات الفرصة لتنظيم صفوفها والتمدد

مجتمعياً بهدف تقليل نفوذ الجماعات الاشتراكية اليسارية التي ارتبطت بفترة حكم سلفه الرئيس الأسبق جمال عبدالناصر. وهناك عامل آخر، هو الوضع الاقتصادي في جمهورية مصر العربية الذي أسهم بشكل ما في تعزيز قوة التنظيمات الجهادية المتشددة وفعاليتها، حيث كان الاقتصاد يعاني مشكلات معقدة؛ مثل زيادة السكان، وقلة فرص العمل، وانعدام التخطيط، وديون خارجية بلغت قيمتها نحو 47.6 مليار دولار مع بداية عام 1990م،<sup>2</sup> بالإضافة إلى وجود أكثر من 20 مليون نسمة يعيشون تحت خط الفقر. وقد استغلت التنظيمات الجهادية المتشددة هذه الظروف التنموية الصعبة وما تفرزه من معاناة وإشكاليات معيشية في اختراق الطبقات الفقيرة من أجل استقطاب أفرادها ونشر الأفكار المتشددة، كما تسللت أفكار هذه التنظيمات أيضاً إلى الشريحة الطلابية التي تملك بعضها اليأس بسبب عدم وجود أفق لمستقبلهم وأقنعتهم بضرورة استخدام العنف وسيلة لتحقيق الأهداف، وانتزاع السلطة بالقوة من الحكومات، وأن ذلك سوف يؤدي في نهاية المطاف إلى إصلاح المجتمع. وترى العديد من الكتابات أن فكر تنظيم القاعدة في جوهره هو الفكر الجهادي، الذي يستلهم أطروحات منظر الإخوان المسلمين سيد قطب، الذي وضع الأسس النظرية لفكرتي "الحاكمية" (الحكم لله ولا يجوز إعلاء القوانين الوضعية عليه)، و"الجاهلية" (المجتمع المسلم يعيش في جاهلية لعدم تطبيقه حكم الإسلام).<sup>3</sup> وهي أفكار يؤمن بها من ينتمي إلى تنظيم القاعدة، وغيره من التنظيمات الدينية المسلحة.

من جانب آخر، أعطى قيام الثورة الإسلامية الإيرانية الشيعية عام 1979م، وإعلان قيام نظام حكم ديني في إيران زخماً كبيراً للتنظيمات الجهادية. وبالإضافة إلى ذلك، فقد شكل الغزو السوفيتي لجمهورية أفغانستان الإسلامية في عام 1979م مناسبة للجماعات الدينية السياسية لإطلاق مرحلة الجهاد الأفغاني؛ ما مهّد بعد ذلك لتشكيل بدايات تنظيم القاعدة، الذي أخذ في التوسع والنمو والتطور.

ويهدف هذا الفصل من الكتاب إلى دراسة نماذج من التنظيمات الجهادية المتشددة، حيث يتعرض في البداية لتنظيم القاعدة ضمن محاور عدة: أولها يناقش نشأة تنظيم القاعدة وتطوره، فيما يركز المحور الثاني على الخلافات والانشقاقات داخل القاعدة، وهي انشقاقات تصب في الإطار الداخلي للتنظيمات الجهادية الأخرى، ولا تعني انشقاقات للفكاك من هذا الفكر المتشدد، بل ربما يتجه بعض المنشقين إلى تأسيس تنظيمات أشد تطرفاً مما هو قائم، وفي المحور الثالث من هذا الفصل، يتم بحث موقف تنظيم القاعدة من الأحداث التي جرت منذ عام 2011م، حيث يبدو تعرف هذا الموقف مهماً لفهم نظرة التنظيم إلى المشاركة السياسية بشكل عام، ومدى اقترابه أو ابتعاده عن الفكر السلفي التقليدي في هذا الشأن، وأخيراً يسلط المحور الرابع الضوء على آليات العمل الإعلامي في تنظيم القاعدة، بحكم أن الإعلام يعتبر ذراعاً تعبوية مهمة للتنظيم، سواء على مستوى نشر الأفكار والحشد والاستقطاب التنظيمي أو على مستوى التواصل والدعاية للتنظيم ومحاولة كسب الدعم النفسي لعناصره عبر الترويج للعمليات التي ينفذها.

وفي الجزء الثاني من هذا الفصل تتم مناقشة تنظيم "الدولة الإسلامية" (داعش) من حيث النشأة التاريخية والأسس الفكرية والتباينات بينه وبين التنظيم المركزي (القاعدة) وأسباب هذه التباينات وموقعها في الفكر الحركي وتأثيراتها في آليات عمل التنظيم وخططه التنفيذية.

## أولاً: تنظيم القاعدة

### النشأة

هناك مجموعة من الآراء العديدة والمتباينة التي تفسر كيفية نشأة تنظيم القاعدة، وقد يرجع السبب في هذا التعدد، إلى ظروف نشأة التنظيم وتعدد الأفكار والمدارس التي ارتبطت باسمه، وتنقل قاداته بين أكثر من دولة (جمهورية أفغانستان الإسلامية، والمملكة العربية السعودية، وجمهورية مصر العربية، والجمهورية اليمنية، وجمهورية السودان، وغيرها)، مع تعدد الأصول الفكرية التي تبناها التنظيم. ويمكن في هذا الشأن الحديث عن الآراء الآتية:

الرأي الأول، يرى أن تنظيم القاعدة في جذوره حركة أصولية إسلامية (متعددة الجنسيات)، تأسست لمحاربة الشيوعيين إبان الغزو السوفيتي لجمهورية أفغانستان، حيث شجعت الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول العربية والإسلامية الحرب ضد القوات السوفيتية هناك؛ لأنها كانت تنظر إلى الصراع الدائر في جمهورية أفغانستان وقتذاك، على أنه حالة من التوسع والعدوان السوفيتي، يهدد المصالح الأمريكية والغربية في الخليج العربي، ومنطقة وسط آسيا. وعليه فقد مولت الولايات المتحدة

الأمريكية، بالتنسيق مع المخابرات الباكستانية وبعض الدول العربية، المجاهدين الأفغان الذين كانوا يقاتلون الاحتلال السوفيتي.<sup>4</sup>

الرأي الثاني، ينسب تأسيس القاعدة إلى فكر السلفية الجهادية، وهو مصطلح أطلق منذ نهاية الثمانينيات على بعض جماعات الإسلام السياسي، التي تتبنى الجهاد أو العنف منهجاً للتغيير وتكفر المجتمع، وتميل إلى استخدام القوة. ويمكن القول إن السلفية الجهادية مثلت نقطة التواصل بين الجماعات والتنظيمات الجهادية المختلفة، لتعلن انضمامها إلى تنظيم القاعدة فيما بعد، مثل انضمام أبي مصعب الزرقاوي وتنظيمه في جمهورية العراق إلى القاعدة، وتنظيم الجماعة السلفية للدعوة والقتال في الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، الذي تحول اسمه إلى تنظيم القاعدة في المغرب الإسلامي.<sup>5</sup>

الرأي الثالث، يرى أنه من الخطأ نسبة تنظيم القاعدة إلى التيار الجهادي السلفي، فتتظيم القاعدة لا منهج له، وقد أُلّف بعض منظري القاعدة مثل عبدالله يوسف عزام كتباً منها في الجهاد آداب وأحكام وبشائر النصر،<sup>6</sup> ويستعين التنظيم كذلك بكتب محسوبة على التيار الجهادي السلفي في أمور فقهية معينة تخدم أهدافه. ويرى هذا الرأي أن تنظيم القاعدة صار مرتبطاً بشخص لا بمنهج، فقد أصر مؤسس تنظيم القاعدة وزعيمه آنذاك أسامة بن لادن، على عدم وضع منهج للتنظيم لتكون له مساحة واسعة من الحرية في تغيير الأهداف والتحالفات والخطط، وصار أتباعه مرتبطين بشخصه ينفذون ما يراه. وغالبية أتباع تنظيم القاعدة هم

سعوديون ويمينيون وباكستانيون ومصريون، كما أن للقاعدة ارتباطاً وتنسيقاً مع منظمات وجماعات إسلامية في دول مختلفة.<sup>7</sup>

ووفقاً لهذا الرأي فإن تنظيم القاعدة يشترك ويرتبط مع السلفية الجهادية، بمجموعة من الروافد الفكرية مثل: فتاوى الإمام أحمد بن تيمية، والعديد من أفكار الإمام محمد بن عبد الوهاب، والعديد من الأفكار التي طرحها سيد قطب، وأبو الأعلى المودودي حول الحاكمية، وفتاوى أخرى عن تحريم الاحتكام إلى القوانين الوضعية، وتكفير من يحكم بها في العالمين العربي والإسلامي.<sup>8</sup>

وبرغم ما سبق، فإن هناك آراء تفصل بين القاعدة والسلفية الجهادية وتستند في ذلك إلى تراجع بعض ممثلي السلفية الجهادية عن بعض أطروحاتهم بشكل كلي أو جزئي، ومنها على سبيل المثال تراجع "الدكتور فضل" وهو السيد إمام بن عبدالعزيز الشريف، أمير جماعة الجهاد سابقاً (1987-1993م) الذي اعتقل في الجمهورية اليمنية ورُحِّل إلى جمهورية مصر العربية عام 2004م، وقام بالعديد من المراجعات الفكرية، وقد ألف كتاب العمدة في إعداد العدة الشهير الذي يمثل مرجعاً أساسياً لأبناء التيار السلفي الجهادي وأنصاره، وكذلك كتاب الجامع في طلب العلم،<sup>9</sup> (تزيد عدد صفحاته على ألف صفحة)، وهما كتابان اعتمدا كمرجعية في حلقات تنظيم القاعدة، ويعدان من أبرز أدبياتها.<sup>10</sup> وقد اتهم إمام الشريف تنظيم القاعدة، بتحريف كتاب الجامع في طلب العلم، واختصاره بما يخل بفحوى الكتاب.<sup>11</sup> وعلى الرغم من أنه انقطع حركياً سنوات طويلة عن السلفية

الجهادية، فإنّ الشريف لا يزال بالنسبة إلى أنصار التيار أحد أبرز المنظرين والرموز.<sup>12</sup> كما قام الدكتور فضل بمراجعة دشنها في كتابه وثيقة ترشيد الجهاد نشرت في أواخر عام 2007م.<sup>13</sup>

وهناك مراجعة أخرى، قام بها عاصم طاهر البرقاوي، الذي يلقب بـ "أبي محمد المقدسي" وهو أردني من أصل فلسطيني، وقد قامت السلطات الأردنية باعتقاله مرات عدة،<sup>14</sup> ويعتبر من أبرز منظري تيار "السلفية الجهادية" وكان أستاذاً لأبي مصعب الزرقاوي، عندما جمعها السجن في المملكة الأردنية الهاشمية. وقد سافر المقدسي إلى جمهورية أفغانستان الإسلامية مرات عدة، وتعرف هناك إلى رموز عديدين من التيار السلفي الجهادي، ومنهم أيمن الظواهري وغيره.<sup>15</sup> وقد ألف أبو محمد المقدسي كتابه ملة إبراهيم، في جمهورية أفغانستان الإسلامية الذي كان أول مؤلفاته ذات النزعة السلفية الأصولية.<sup>16</sup> كما قام بمراجعات جزئية في كتابه وقفات مع ثمرات الجهاد.<sup>17</sup>

وما ذهب إليه بعض الباحثين، هو أنه بعد تلك المراجعات والاختزالات، بدأ تأثير القيادات الجهادية للقاعدة وحضورهم وفي مقدمتهم - بالطبع - أسامة بن لادن وأيمن الظواهري، ليصبح مصدراً وحيداً للتوجهات الجديدة والمستمرة، وإن استلهم فكر السلفية الجهادية.<sup>18</sup>

يعلق أحد الباحثين على دور تلك المراجعات في مرحلة من المراحل وأثرها في العلاقة بين القاعدة والسلفية الجهادية بقوله:

إن هذه المراجعات تكشف مستوى الصراع الشديد اليوم داخل تيار "السلفية الجهادية"، بالتحديد بين "القاعدة" التي تمثل الوجه الحالي والقيادة الجديدة للتيار والقيادات التاريخية التي أسست المسار الأولي للسلفية الجهادية، بصورة خاصة في مصر من خلال خلايا تنظيم "الجهاد" ومن ثم "الجماعة الإسلامية"<sup>19</sup>

وقد تأسست "الجماعة الإسلامية" في جمهورية مصر العربية أوائل سبعينيات القرن الماضي على يد صلاح هاشم بجامعة أسيوط، وكان لها أتباع في معظم الجامعات المصرية، وحملت في بدايتها اسم الجماعة الدينية. وضمت الجماعة بين مؤسسيها أسماء برزت لاحقاً على ساحة الصراع بين السلطة والجماعات الدينية السياسية في جمهورية مصر العربية، مثل أبي العلا ماضي وكرم زهدي وعبد المنعم أبو الفتوح وعاصم عبد الماجد وأسامة حافظ وآخرين. كما شهدت الجماعة الإسلامية في عام 1977م حركة انتقالات من عضويتها إلى جماعة الإخوان المسلمين، وضمت تلك الحركة من أصبحوا في مرحلة تاريخية تالية من رموز جماعة الإخوان المسلمين، مثل عصام العريان وعبد المنعم أبو الفتوح وحلمي الجزار وأبي العلا ماضي، الذي انشق فيما بعد عن الإخوان المسلمين وأسس حزب الوسط بحكم قضائي في فبراير 2011م.<sup>20</sup> ثم عاد وتحالف مع جماعة الإخوان المسلمين بعد وصول الرئيس الأسبق الدكتور محمد مرسي إلى الحكم، متخلياً بذلك عن مقولاته وشعاراته، بل وبرنامجه ومواقفه المعلنة قبل أحداث 25 يناير 2011م.



وركزت الجماعة الإسلامية أنشطتها على السعي لتغيير ما عدته - حينذاك - منكرات بالقوة داخل الحرم الجامعي، مثل الحفلات الموسيقية والغنائية وغير ذلك من أنشطة طلابية، فيما عبرت عن موقفها السياسي من خلال معارضتها استضافة الرئيس الأسبق محمد أنور السادات شاه إيران في جمهورية مصر العربية، كما رفضت زيارة الرئيس السادات الشهيرة للقدس المحتلة وتوقيعه اتفاقية كامب ديفيد مع إسرائيل.<sup>21</sup>

أما تنظيم الجهاد، فقد تأسس على يد محمد عبدالسلام فرج، الذي كان جُل إنجازهِ إصدار كتاب الفريضة الغائبة الذي شكّل أساساً لفكر التنظيم.<sup>22</sup> ولم يحمل الكتاب أي جديد، حيث يمكن رؤية أفكاره في كتاب الإمام أحمد بن تيمية السياسة الشرعية أو كتابات سيد قطب، وبخاصة كتاب معالم الطريق. ويتمحور كتاب الفريضة الغائبة حول قضية الجهاد وجواز عزل الحاكم الظالم. وفي شهر يونيو عام 1981م فجرت الجماعة صراعاً طائفيًا عنيفاً بين المسلمين والمسيحيين الأقباط في حي الزاوية الحمراء في جمهورية مصر العربية.<sup>23</sup> وأدت سياسات الرئيس السادات وقمع جماعات المعارضة في عام 1981م إلى اغتياله على يد الجماعة في شهر أكتوبر عام 1981م، وجرى إعدام محمد عبدالسلام فرج وأعضاء الجماعة الذين شاركوا في الاغتيال.<sup>24</sup>

السبب وراء تسمية "القاعدة":

يقول السيد إمام الشريف "الدكتور فضل"، وهو واحد من حضروا بدايات "الجهاد في جمهورية أفغانستان الإسلامية" وشارك فيه،<sup>25</sup> ويعرف عنه أنه أستاذ أيمن الظواهري في الفكر الجهادي،<sup>26</sup> في كتابه

مستقبل الصراع في أفغانستان،<sup>27</sup> عن السبب وراء تسمية "القاعدة": في عام 1984م ظهر عبدالله عزام، وأنشأ مكتب خدمات المجاهدين في المدينة نفسها (مدينة بيشاور الباكستانية، وتقع فيها "بوابة خير" الحدودية وهي عبارة عن ممر ضيق بين الجبال على الحدود يربط بين العاصمة الأفغانية كابول ومدينة بيشاور) وكثرت التسهيلات لمشاركة العرب في الجهاد فكثروا تدريجياً.<sup>28</sup> وكان أسامة بن لادن يجمع التبرعات لمكتب الخدمات، وقد شكوا إليه بعض الأتباع من العرب ما اعتبروه تجاوزات تحدث بمكتب الخدمات، فقرر إنشاء نظام عمل مستقل عن عبدالله عزام،<sup>29</sup> وبدأ ذلك بمعسكر تدريب في منطقة جاجي في جمهورية أفغانستان الإسلامية قرب الحدود مع جمهورية باكستان الإسلامية عام 1988م، وسماه مأسدة الأنصار العرب، وقرروا القيام بهجوم على قلعة شيوعية مجاورة (قلعة شاوني)، وكان بينهم جواسيس سرّبوا الخبر إلى القلعة، وعند تقدم أتباع أسامة بن لادن من العرب استشعروا أنهم في مواجهة فخ نصب لهم فقرروا الانسحاب، فعيرهم بقية العرب بأنهم انسحبوا من أول معركة، فقاموا بتغيير الاسم من "المأسدة" إلى "قاعدة الأنصار العرب" التي عرفت فيما بعد اختصاراً باسم "القاعدة"<sup>30</sup>



الغاية الأساسية من التركيز على مفهوم "الحاكمية" لدى  
منظري السلفية الجهادية هي نزع الشرعية عن أنظمة  
الحكم القائمة، وإدخالها في حدّ الكفر



## السلفية الجهادية المرجعية لتنظيم القاعدة:

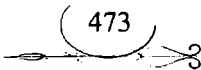
بشكل عام، تعد السلفية الجهادية بمنزلة المرجعية الرئيسية لتنظيم القاعدة، حيث تؤمن السلفية الجهادية باستخدام العنف المسلح واستخدام القوة للتغيير، وتعد المفاهيم الآتية أساسية في فكر السلفية الجهادية:<sup>31</sup>

### الحاكمية الإلهية مقابل الجاهلية المعاصرة:

يربط منظرو السلفية الجهادية مفهوم الحاكمية بالتوحيد والعقيدة الإسلامية. وينقسم مفهوم التوحيد إلى ثلاثة أقسام كما سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل الرابع، وهي: توحيد الألوهية،<sup>32</sup> ويعني إيمان المسلم بتفرد الله في استحقاق العبادة دون غيره. وتوحيد الربوبية، ويعني إفراد الله تعالى بأفعاله كالخلق والملك والتدبير والإحياء والإماتة. وتوحيد الأسماء والصفات،<sup>33</sup> ويعني إفراد الله بأسمائه الحسنى وصفاته العليا والإيمان بها.



يرى منظرو السلفية الجهادية أن من لا يؤمن بأن حق التشريع لله وحده فهو كافر، ومن لا يلتزم من الحكام بتطبيق الشريعة فهو كافر



ويرى منظرو السلفية الجهادية أن من لا يؤمن بأن حق التشريع لله وحده، فهو كافر، ومن لا يلتزم من الحكام بتطبيق الشريعة الإسلامية، فهو كافر أيضاً، والمجتمعات التي لا تسود فيها حاكمية الشريعة الإسلامية ولا تحتكم إلى الإسلام، في قوانينها وعاداتها وأحكامها العامة والخاصة هي مجتمعات جاهلية.<sup>34</sup> ويرى أحد الباحثين أن الغاية الرئيسية من التركيز على مفهوم الحاكمية لدى منظري السلفية الجهادية هي نزع الشرعية عن أنظمة الحكم القائمة ومن ثم إدخالها في حد الكفر. ويعد سيد قطب أبرز من قام ببلورة مفهومي الحاكمية والجاهلية في الخطاب المعاصر للجماعات الدينية السياسية، وتمثل كتاباته مرجعية فكرية أساسية لدى أتباع السلفية الجهادية.<sup>35</sup>

ويوظف سيد قطب مفهومي الحاكمية والجاهلية بشكل مكثف في خطابه، ويدفع بهما إلى حدود التكفير، فالحاكمية عنده هي أولى خصائص الألوهية، وبحسب سيد قطب، شهادة أن لا إله إلا الله، معناها القريب: أفراد الله سبحانه بالألوهية، وعدم إشراك أحد من خلقه معه في خاصية واحدة من خصائصها، وأولى خصائص الألوهية: حق الحاكمية المطلقة، الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة.<sup>36</sup>

وتلتزم السلفية الجهادية التقسيم النظري للسلفية الوهابية التقليدية، وهي تقوم على الأسس التي تناولتها سالفاً وهي: توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية،<sup>37</sup> وتوحيد الأسماء والصفات، وهي الشق النظري الذي تشترك فيه جميع المدارس السلفية.<sup>38</sup>

## الجهاد طريق التوحيد:

يتحد الجهاد مع التوحيد في فكر السلفية الجهادية والقاعدة، فالسلفية تؤكد أن الجهاد شرع من أجل التوحيد.<sup>39</sup> ويختلف السلفيون الجهاديون عن المدارس السلفية الأخرى في مسألة الحصول على إذن الحاكم متى وجب الجهاد، فالسلفيون الجهاديون يرون أن الجهاد فرض عين على الأمة كلها؛ وأنه قد شرعت بداية الجهاد مع نبي الله موسى - عليه السلام - وأن نهايته تكون مع قتال المسلمين آخر الزمان للدجال ومن معه من اليهود.<sup>40</sup>

من جانب آخر، تقسم السلفية الجهادية الدول والمجتمعات إلى دار إسلام ودار كفر،<sup>41</sup> والهدف من استدعاء تلك المفاهيم وإسقاطها على الواقع الحالي، هو ترويح فكرتهم القائلة بنزع الشرعية عن العديد من الحكومات وأنظمة الحكم في الدول العربية والإسلامية، ثم التبرير والتسويق للعديد من الأحكام المرتبطة بإضفاء الشرعية الدينية على فتاوى الجهاد والقتال ضد هذه الحكومات والأنظمة السياسية.<sup>42</sup>

## الجهاد المسلح وسيلة التغيير:

بعد تأصيل مفهومي الحاكمية لله، وجاهلية المجتمعات المعاصرة، المتمثلة في الأنظمة الحاكمة التي تصفها السلفية الجهادية بـ "الكافرة" توصلت السلفية الجهادية إلى وجوب إزالة تلك الأنظمة عن طريق الجهاد.<sup>43</sup> لذلك قرروا إسقاط تلك الأنظمة التي تحكم بغير شرع الله، بحسب ما يرى أنصار هذا الفكر؛ فهم يرون أن هذه الأنظمة، وإن ترأسها

مسلمون - حسب رأيهم - تعد أنظمة جاهلية كونها تستند إلى مرجعيات مدنية معادية للدين. فهي موالية لأعداء الإسلام، كما أنه لا يجوز مهادنتها والحكم الشرعي يقضي بمقاومتها والخروج عليها.<sup>44</sup>

والسلفيون الجهاديون يرفضون بشكل قاطع المشاركة في العملية السياسية، والدخول إلى المجالس النيابية، ويعتبرون أن المشاركة في الانتخابات إقرار بشرعية الديمقراطية، وبالأظمة الحاكمة؛ ما يعني الاعتراف والتأييد لغير حكم الله، ويولون الجهاد مكانة كبيرة بين باقي فروع الدين، بل يذهب بعضهم إلى أن الجهاد فرض عين منذ أن سقطت الأندلس في يد المسيحيين.<sup>45</sup>



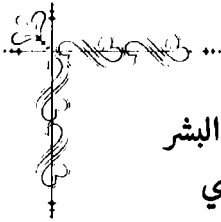
الولاء والبراء بمعنى موالة المسلمين ونصرتهم والتبرؤ من الكافرين ومعاداتهم معيار للإيمان لدى السلفية الجهادية



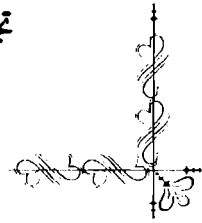
### الولاء والبراء:

يمثل مفهوم الولاء والبراء، ركيزة أساسية لدى تيار السلفية الجهادية، ويعني بشكل عام موالة المؤمنين ونصرتهم، والتبرؤ من الكافرين ومعاداتهم.<sup>46</sup> وتنظر أدبيات السلفية الجهادية إلى مفهوم الولاء والبراء باعتباره لصيقاً بالعقيدة الإسلامية، بل يشكل، من وجهة نظرها، معياراً

رئيسياً لإيمان المسلم والتزامه بالإسلام. ونظراً إلى أهمية المفهوم ومركزيته في فكر السلفية الجهادية فقد ألف المقدسي، كما أشرت سابقاً، كتاباً خصصه لمفهوم الولاء والبراء هو كتاب ملة إبراهيم<sup>47</sup> ويوضح المقدسي المقصود بهذا المفهوم معتبراً إياه من لوازم التوحيد والعقيدة الإسلامية، مشيراً في هذا الإطار إلى قضيتين أساسيتين: الأولى، البراءة من الطواغيت والآلهة التي تعبد من دون الله عز وجل، والكفر بها. والثانية، البراءة من الأقوام المشركين إن أصروا على باطلهم.<sup>48</sup>



### الديمقراطية في إسنادها حق التشريع إلى البشر تجاني أسس فكرة "الحاكمية" التي ينادي الإخوان المسلمون بتطبيقها



#### الديمقراطية كفر يناقض الإسلام:

تعتبر السلفية الجهادية الديمقراطية كفراً يناقض الإسلام وتعاليمه، حسب ما ورد في أدبياتها.<sup>49</sup> وتنطلق في رؤيتها هذه من أن الديمقراطية تسند حق التشريع إلى البشر، وليس لله عز وجل، ما يجافي مبدأ "الحاكمية" وبحسب تلك الرؤية السلفية الجهادية فإن الإسلام جاء بنظام شامل كامل لكل نواحي الحياة؛ ولا يجوز أن يحتكم المسلم لغير مبادئ الإسلام وشريعته. وقد اعتبر أبو محمد المقدسي أن الديمقراطية لفظة خبيثة أصلها يوناني وليس

عربياً، وهي تعني "حكم الشعب"، وهو ما يعد وفقاً للتيار السلفي الذي يتبع فكر الإمام محمد بن عبد الوهاب كفراً وشركاً باطلاً يناقض الإسلام وملة التوحيد، وأمرأ يستوجب البراءة منه، كونها منهجاً يخالف دين الإسلام.<sup>50</sup>

### تطور تنظيم القاعدة:

يرى بعض الباحثين المتابعين لتنظيم القاعدة، أن التنظيم مر بثلاث مراحل رئيسية خلال السنوات العشرين الماضية، كما يأتي:<sup>51</sup>

#### • مرحلة التأسيس

وهي مرحلة تبدأ من عام 1993م، حين بدأ مؤسس تنظيم القاعدة أسامة بن لادن في تجميع أنصاره من جميع أنحاء العالم، والجزيرة العربية على وجه الخصوص،<sup>52</sup> عندما كان مقيماً في جمهورية السودان حيث كان يستثمر ما يقارب 200 مليون دولار خصصها للعمل في مجالات عدة منها الزراعة والمقاومات.<sup>53</sup> وكان يرتبط في تلك الفترة بعلاقة وثيقة مع النظام السوداني، بقيادة الرئيس عمر حسن البشير.

#### • مرحلة العمل الجهادي العسكري

وهي مرحلة بدأت عملياً عام 1998م عندما تقرر إعلان "الجبهة العالمية لمحاربة اليهود والنصارى"،<sup>54</sup> حيث تشكل تحالف بين تنظيمات جهادية عدة، منها الجهاد الإسلامي بزعامة أيمن الظواهري، والجماعة الإسلامية بقيادة رفاعي أحمد طه،<sup>55</sup> ومنظمة جهادية مغمورة في جمهورية بنجلاديش الشعبية.<sup>56</sup> ونتج من هذا التحالف هجمات عنيفة على المصالح



الأمريكية في أكثر من منطقة من العالم، من ضمنها الهجومان على مقر مشاة البحرية الأمريكية (المارينز) في مدينة (الخُبر) شرق المملكة العربية السعودية عام 1996م،<sup>57</sup> وقاعدة للحرس الوطني في العاصمة الرياض، ثم الهجومان على سفارتي الولايات المتحدة الأمريكية في كل من العاصمة الكينية نيروبي، والعاصمة التنزانية دار السلام في عام 1998م، ثم الهجمات على برج التجارة في نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية في الحادي عشر من سبتمبر 2001م.

#### • مرحلة التوسع اللامركزي

مرحلة التوسع اللامركزي لتنظيم القاعدة، بدأت مع الغزو الأمريكي للعراق واحتلاله في مارس عام 2003م، وهو الحدث الذي أنقذ تنظيم القاعدة - وفقاً للعديد من الباحثين والمتخصصين - من مرحلة التراجع التي أعقبت اعتداءات الحادي عشر من سبتمبر 2001م.<sup>58</sup> هذه المرحلة مهمة لأسباب عدة، حيث أعطت تنظيم القاعدة الفرصة لقتال الأمريكيين وجهاً لوجه بحكم وجود القوات الأمريكية على الأراضي العراقية، كما سمحت لتنظيم القاعدة بالتوسع التنظيمي والتمدد الجغرافي من أجل تأسيس فروع عديدة في: الجمهورية اليمنية، والمغرب الإسلامي، والصحراء الإفريقية، وجمهورية الصومال، وأخيراً في الجمهورية العربية السورية، وشبه جزيرة سيناء المصرية، علاوة على دولة المنشأ جمهورية أفغانستان الإسلامية.<sup>59</sup>

من جانب آخر، هناك من يضع تطور تنظيم القاعدة في مراحل عدة،

هي: 60.

المرحلة الأولى: المعسكر والجهة، وكانت في أواخر عام 1987م، وهي مرحلة جمع الأموال وتنظيم التبرعات، كما تناولت ذلك سابقاً.<sup>61</sup>

المرحلة الثانية: البناء التنظيمي عام 1989م، وتبلورت من خلال تزايد أتباع أسامة بن لادن ومؤيديه من جنسيات مختلفة، وإن كانت غالبيتهم من المملكة العربية السعودية والجمهورية اليمنية، فبدأ ابن لادن يطلب منهم مبايعته أميراً عليهم وقائداً لهم، فتحولت القاعدة من معسكر وجبهة إلى تنظيم.<sup>62</sup>

المرحلة الثالثة: إعادة هيكلة التنظيم عام 1990م، عندما لاحظ بعض من بايعوا أسامة بن لادن من ذوي الخبرة في أنشطة العمل الإغاثي والإنساني التي كانت ستاراً للتنظيم في بداياته، أنه يغير أهداف التنظيم وخطته من الجهاد الأفغاني إلى الجهاد في الجمهورية اليمنية الجنوبية،<sup>63</sup> وإعداد التنظيم للاشتراك في حرب الخليج الثانية ضد نظام الرئيس العراقي الأسبق صدام حسين الذي احتل دولة الكويت في الثاني من أغسطس 1990م، (تشير بعض المصادر إلى أن أسامة بن لادن كان يرغب في تشكيل جيش من الجهاديين لمحاربة قوات صدام حسين وتحرير الكويت كبديل لخطط الاستعانة بقوات أجنبية كان يرفض وجودها، وبرغم أن هذا العرض قد رفض من جانب الحكومة السعودية، فإنه كان يعكس استشعار ابن لادن وقتذاك لقوته ومن ثم انعكس ذلك على سلوكه تجاه أتباعه)،<sup>64</sup> فطالب بعض أتباع أسامة بن لادن بأن يكون للقاعدة منهج ودستور يحدد أسس قيامها وأهدافها، والتي بناءً عليها تؤخذ البيعة من الشباب، فرفض

ابن لادن التقيد بأي قواعد ليعطي لنفسه حرية التصرف في التنظيم كما يشاء، ثم قام بطرد من طالبه بتقنين عمل التنظيم، ومن ثم فقد بات على أتباعه المتبقين كافة السمع والطاعة العمياء، وإلا فالمصير هو الطرد من التنظيم.<sup>65</sup>

المرحلة الرابعة: المواجهة العالمية لتنظيم القاعدة عام 1993م، وذلك في جمهورية السودان، عندما كشف قائد التنظيم وقتذاك أسامة بن لادن، عن رغبته في الصدام مع القوى الدولية الكبرى، خاصة الولايات المتحدة الأمريكية، فتخلى عنه بعض أتباعه، وكان إعلان "الجهة العالمية لمحاربة اليهود والصليبيين" عام 1998م،<sup>66</sup> مجرد تحصيل حاصل، ونتيجة لما جرى الإعداد له من عام 1993م من رصد الأهداف الأمريكية والأوروبية التي يمكن ضربها في أنحاء مختلفة من العالم. وجاء في الإعلان:

إن حكم قتل الأمريكيين وحلفائهم مدنيين وعسكريين، فرض عين على كل مسلم في كل بلد متى تيسر له ذلك، حتى يتحرر المسجد الأقصى والمسجد الحرام من قبضتهم، وحتى تخرج جيوشهم من كل أرض الإسلام، كسيرة الجناح عاجزة عن تهديد أي مسلم.<sup>67</sup>

ومن المؤكد أن هذه الفتوى تتناقض كلياً مع ما جاءت به الشريعة الإسلامية السمحة في تعاملها مع غير المسلمين، فضلاً عن أن أسامة بن لادن ذاته لم يكن مؤهلاً علمياً لإصدار مثل هذه الفتوى.

المرحلة الخامسة: مرحلة الخلافات والانشقاقات في القاعدة، فقد شهد التنظيم العديد من الخلافات والانشقاقات التي أفقدته بناءه الهرمي

ونالت من قدراته العملية وإمكاناته بفعل الضربات القوية التي تعرض لها في سياق الحرب العالمية ضد الإرهاب، التي أعلنت ضده عقب الهجمات غير المسبوقة التي نفذها التنظيم في الحادي عشر من سبتمبر 2001م في الولايات المتحدة الأمريكية. وتساعدت حدة هذه الخلافات والانشقاقات بشكل لافت للانتباه منذ مقتل زعيم التنظيم ومؤسسه أسامة بن لادن في باكستان في 2 مايو عام 2011م، وحتى قبل ذلك، وهو ما توضحه الرسالة التي بعث بها نعمان بن عثمان أبو محمد الليبي، القيادي الأصولي في "مجلس شورى الجماعة الليبية المقاتلة" إلى أسامة بن لادن في 10 سبتمبر 2010م، بمناسبة الذكرى التاسعة لهجمات 11 سبتمبر 2001م، وأكد له فيها أن "المسلمين في جميع أنحاء العالم يرفضون الجهاد على فهم القاعدة ومنهجها، ويرفضون قيام دولة إسلامية على فهم القاعدة ومنهجها"،<sup>68</sup> داعياً ابن لادن إلى مراجعة استراتيجية العنف التي ينتهجها التنظيم والتي أضرت بالإسلام والمسلمين.<sup>69</sup> كما توضح مراجعات مشابهة قام بها عدد من القيادات الجهادية، خلال السنوات الماضية، رفض ممارسات تنظيم القاعدة وبعض فروعها،<sup>70</sup> وإن كان هذا لا يعني بالتبعية أن هذه الانشقاقات تعني تراجعاً عن الفكر الجهادي المتطرف، بل تقتصر فقط على رفض منهج القاعدة وخططها، أي إنه خلاف حول التكتيك وليس على الاستراتيجيات الجهادية.

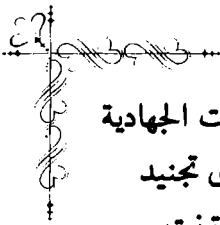
وبرزت هذه الانشقاقات في إبريل 2013م، حين أعلن تنظيم "دولة العراق الإسلامية"، الذي تتباين التقديرات بشأن عدد مقاتليه (قدرته وكالة الاستخبارات الأمريكية في سبتمبر 2014م بما يتراوح بين 20 و30

ألف مقاتل،<sup>71</sup> في حين قدره مجلس الأمن القومي الروسي بما يتراوح بين 30 و50 ألف مقاتل في الشهر نفسه،<sup>72</sup> وهي إحصاءات تقديرية وتتغير باستمرار نظراً إلى عمليات التعبئة والتجنيد المستمرة في صفوف التنظيم) تغيير مساه إلى "الدولة الإسلامية في العراق والشام" (داعش) وإعلان ضمه "جبهة النصرة لأهل الشام"، التي قدر عدد مقاتليها بنحو تسعة آلاف مقاتل،<sup>73</sup> وهو ما رفضته الجبهة وأميرها محمد الجولاني الذي حصل على تأييد زعيم تنظيم "القاعدة" أيمن الظواهري لموقفه.<sup>74</sup>

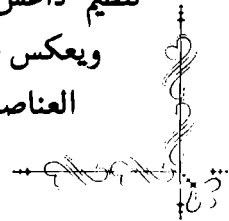
وقد تسبب تنظيم "داعش" في تعميق حدة الانشقاقات عن "القاعدة"، بعد الانتصارات الميدانية التي حققها، وسيطرته على مساحات واسعة من أراضي العراق وسوريا، وإعلانه قيام دولة الخلافة عليها في يونيو 2014م،<sup>75</sup> كما سبقت الإشارة إليه، حيث أعلن العديد من التنظيمات التابعة للقاعدة وآلاف الجهاديين الموالين لها الانضمام لداعش وتقديم البيعة له. ولعل ذلك هو ما يفسر سبب الزيادة المستمرة في عدد المقاتلين الأجانب في صفوف التنظيم. وتشير التقديرات التي نشرتها مجموعة صوفان، وهي شركة استخبارات مقرها نيويورك، في تقرير لها صدر في يونيو 2014م، إلى أن عدد المقاتلين الأجانب في الصراع السوري لا يقل عن 12 ألف مقاتل أجنبي أتوا من 81 دولة، بمن في ذلك نحو 3000 من المواطنين الأوروبيين،<sup>76</sup> في حين قدر الرئيس الأمريكي باراك أوباما في كلمته أمام مجلس الأمن الدولي في سبتمبر 2014م عدد المقاتلين الأجانب المتوجهين للقتال بمناطق الصراع في الشرق الأوسط بأكثر من 15 ألفاً من 80 دولة.<sup>77</sup>

ومن أبرز الانشاقات عن تنظيم القاعدة، التي يمكن الإشارة إليها أيضاً إعلان كتائب وسرايا مرتبطة بتنظيم "القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي" في سبتمبر 2014م انشقاقها عن زعيم هذا التنظيم عبدالمالك درودكال المكنى أبو مصعب عبدالودود، ومبايعة "داعش" <sup>78</sup>

وبشكل عام يشكل الانتشار الجغرافي لفكر تنظيم القاعدة وما طرأ عليه من تغيرات وتحولات استراتيجية مفارقة تستدعي البحث والدراسة، حيث تحول هذا الفكر عبر مراحل زمنية مختلفة ابتداءً من مرحلة "الجهاد" في جمهورية أفغانستان الإسلامية في ثمانينيات القرن الماضي، والذي يركز على فكرة محاربة العدو البعيد المتمثل في الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها، وصولاً إلى فكر التنظيمات الجهادية الحالية في الجمهورية العربية السورية، وجمهورية مصر العربية، حيث ظهرت جماعات موالية للقاعدة مثل "أنصار بيت المقدس"، وجمهورية العراق، حيث تنامي نفوذ تنظيم "الدولة الإسلامية" (داعش)، <sup>79</sup> والتي أصبحت تركز على العدو القريب المتمثل في أنظمة الحكم العربية والإسلامية، على نحو أسهم في حدوث انشقاقات وخلافات داخل تنظيم القاعدة حول الرؤية والمنهج.



تنظيم "داعش" يمثل الجيل الثالث من التنظيمات الجهادية  
ويعكس خطر التطور الحاصل على مستوى تجنيد  
العناصر المتشددة والاستقطاب عبر الإنترنت



ويرى بعض المتخصصين أن الانشقاقات الحاصلة في تنظيم القاعدة، تعود في جوهرها إلى مجموعة من الأسباب منها: أن تنظيم القاعدة مرّ بثلاثة أجيال: الجيل الأول هو جيل المقاتلين القدامى الذين حاربوا الاتحاد السوفيتي السابق مع أسامة بن لادن في ثمانينيات القرن المنصرم، والجيل الثاني الذي برز خلال فترة أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام 2001م وما كانت تعكسه على صعيد نقل التنظيم معاركه إلى الخارج، والجيل الثالث هو جيل الإنترنت الذي تبنى من خلال تجنيده تكوين خلايا محلية في شبه الجزيرة العربية وبلاد المغرب وإفريقيا وبعض الدول الأوروبية.<sup>80</sup> وبالتالي فإن توالي الأجيال قد أفرز بالتبعية تباينات على مستوى الفكر والتخطيط والوسائل والتكتيكات، ومن ثم فقد كان الانشقاق نتيجة لهذه التباينات.

والسبب الثاني، هو اتساع رقعة عمليات تنظيم القاعدة بشكل كبير؛ ما مهد الطريق أمام مثل تلك الانشقاقات بعيداً عن التنظيم الأم. والسبب الثالث، هو أنه بعد مقتل مؤسس التنظيم أسامة بن لادن في الثاني من شهر مايو من عام 2011م باتت الفرصة سانحة أمام انشقاقات وزعامات أخرى للظهور،<sup>81</sup> ولاسيما مع الضعف الواضح في شخصية زعيم التنظيم الجديد أيمن الظواهري مقارنة بشخصية مؤسس التنظيم أسامة بن لادن، ما تسبب في مجمله في فقدان الظواهري القدرة والسيطرة على هذا التنظيم الذي أصبح له قيادات متعددة ومتصارعة أحياناً، برغم ما يظهر على السطح إعلامياً من استمرار الظواهري قائداً للتنظيم.

خلال الصراع الدائر في الجمهورية العربية السورية، استقر فرعان لتنظيمات متشددة بين الفصائل والتنظيمات التي تقاتل من أجل إطاحة نظام بشار الأسد، وهما "جبهة النصرة" التي تأتمر بصورة مباشرة بإمرة زعيم القاعدة أيمن الظواهري، ويعمل إلى جانبها تنظيم "الدولة الإسلامية" (داعش)، الذي انشق عن تنظيم "القاعدة" ولم يعد يخضع لإمرته،<sup>82</sup> وسأتناول ذلك تفصيلاً في الجزء الثاني من هذا الفصل.

### جبهة النصرة لأهل الشام:

مع بداية عام 2012م شهدت ساحة الصراع السوري تغيراً جوهرياً في مسارها باتجاه الكفاح المسلح، حيث توافرت معطيات تسمح بدخول الجماعات الجهادية المتشددة على خط الصراع، وتعطي شرعية لوجودها وغطاءً لعملها ضمن صفوف المحتجين ضد النظام السوري، ومن أبرز هذه المعطيات، التحريض الخارجي للمحتجين في الداخل السوري على حمل السلاح والبيئة الدولية التي غضت الطرف عن هذا التوجه النوعي في مسار الصراع السياسي، بل إن هذه الجماعات الجهادية وجدت دعماً لوجستياً وعسكرياً من بعض الأطراف الخارجية، وتزامن ذلك مع فكر الجماعات السلفية والجهادية، حيث شهدت الجمهورية العربية السورية بداية عام 2012م دعوات عدة لإعلان الجهاد، واستغلت الجماعات الجهادية تلك الدعوات كي تظهر وتقوى على الأرض.<sup>83</sup>



وتتعدد الأدبيات التي تعبر عن جبهة النصره، إلا أن كتابات أبي مصعب السوري (مصطفى بن عبدالقادر الرفاعي) وأفكاره تعتبر محورية بالنسبة إلى الجبهة، ومنها كتاب دعوة المقاومة الإسلامية العالمية،<sup>84</sup> وكتاب أهل السنة في الشام في مواجهة النصيرية والصليبية واليهود،<sup>85</sup> ويحدّد فيه من يعتبرهم أعداء ما يصفه بالمشروع الجهادي في سوريا، وهم - حسب رأيه - اليهود، والعلويون، والشيعه. ويبدو أن اسم جبهة النصره يعود في أساسه إلى ما أورده أبو مصعب السوري في نهاية كتابه، وهي الفقرة التي تقول:

من الشام المباركة في مطلع الستينيات كانت بداية انطلاق الجهاد،  
وفيها ازدهرت في الثمانينات، وإليها تعود اليوم، إن شاء الله،  
فالنصرة النصره يا إخوة الجهاد.<sup>86</sup>

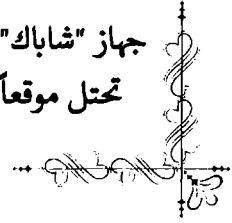
جاء إعلان إنشاء "جبهة النصره" بداية عام 2012م، بوساطة المسؤول العام للجبهة أبي محمد الجولاني، من خلال البيان التأسيسي في شهر يناير 2012م.<sup>87</sup> وقد ظهرت تباينات جبهة النصره إلى العلن في التاسع من شهر إبريل 2013م، عندما ظهر شريط مسجل لـ "أبي بكر البغدادي" أمير ما يسمى "دولة العراق الإسلامية"، أعلن فيه اندماج "جبهة النصره لأهل الشام" و"دولة العراق الإسلامية" معاً، وتأسيس ما سماه "الدولة الإسلامية في العراق والشام" (داعش). ودعا البغدادي "المجاميع الجهادية" في العراق والشام، إلى التخلي عن أسمائها والانصهار في الدولة الإسلامية في العراق والشام.<sup>88</sup>

وكان رد أبي محمد الجولاني هو كلمة له نفى فيها علمه بإعلان "الدولة الإسلامية في العراق والشام" (داعش)، وطالب بتجديد البيعة لتنظيم القاعدة (أيمن الظواهري) وطلب التحكيم في مسألة الاندماج، علاوة على الخلافات بين "جبهة النصرة" و"دولة العراق الإسلامية"، والموقف من تنظيم القاعدة... إلخ. وكانت "النصرة" تأخذ على جماعة "أبي بكر البغدادي" أموراً عدة، منها: التوسع في التكفير، واستباحة دماء من خالفهم، والاستهتار بحياة المدنيين في أثناء العمليات؛ وتفضيل العمليات [أي تفضيل المبادرة بشن عمليات عسكرية هجومية والتوسع فيها]،... إلخ.<sup>89</sup>

كان رد فعل تنظيم "القاعدة" على لسان أيمن الظواهري من خلال بيان متلفز - بثته قناة الجزيرة الفضائية - تبرأ فيه من الاندماج الجديد الممثل في "الدولة الإسلامية في العراق والشام" (داعش)،<sup>90</sup> وأكد أن "النصرة" هي فرع القاعدة في الجمهورية العربية السورية، كما أمر الظواهري بإلغاء "الدولة الإسلامية في العراق والشام" (داعش) معتبراً أن جبهة النصرة هي فرع التنظيم في الجمهورية العربية السورية.<sup>91</sup> وقال الظواهري في التسجيل "تلغى دولة العراق والشام الإسلامية [داعش] ويستمر العمل باسم دولة العراق الإسلامية"،<sup>92</sup> مؤكداً أن جبهة النصرة لأهل الشام فرع مستقل يتبع القيادة العامة للقاعدة.<sup>93</sup> وأكد الظواهري بطلان الاندماج، موضحاً أن "الولاية المكانية لدولة العراق هي العراق، والولاية لجبهة النصرة لأهل الشام هي سوريا".<sup>94</sup>



## جهاز "شاباك" الإسرائيلي يقول إن قضية مواجهة إسرائيل تحتل موقعاً محورياً في عقيدة تنظيم القاعدة منذ نشأته!



### تنظيم القاعدة والعداء لإسرائيل

وللحديث عن مكانة إسرائيل واليهود في فكر تنظيم القاعدة، يمكن الإشارة إلى التقرير الذي أصدره جهاز الأمن العام الداخلي الإسرائيلي (شاباك) الذي يقول في هذا الصدد:

لقد احتلت قضية مقاومة اليهود وإسرائيل موقعاً محورياً في عقيدة تنظيم القاعدة منذ نشأته. وكان أسامة بن لادن قد أعلن في فبراير 1998م إنشاء "الجهة الإسلامية العالمية لمكافحة اليهود والصليبيين"، كما أن قيادة التنظيم تشجع أتباعه على القيام باعتداءات ضد اليهود في أنحاء العالم، وتبذل مساعيها للمضي قدماً في المخططات التي تستهدف المصالح الإسرائيلية. وقد أصبح اليهود عموماً، وداخل إسرائيل خاصة، عدواً رئيسياً في نظر تنظيم القاعدة كونهم يسيطرون على أرض إسلامية مقدسة ويعملون ضد الفلسطينيين.<sup>95</sup>

وبرغم ما يعلنه تنظيم القاعدة بشأن العداء لإسرائيل وإقرار إسرائيل من جانبها بذلك، فإن الواقع يؤكد أن التنظيم لم يكن يوماً طرفاً في أي مواجهات أو استهداف لإسرائيل، بل إن معظم ضحاياه منذ نشأته من العرب والمسلمين، حيث تشير تقارير غربية إلى أن نحو

15% فقط من القتلى والمصابين في هجمات "القاعدة" خلال الفترة الممتدة ما بين عامي 2004م و2008م كانوا من الغربيين، والبقية من العرب والمسلمين.<sup>96</sup>

### موقف تنظيم القاعدة من أحداث ما بعد عام 2011م

لم يتوقع تنظيم القاعدة الأحداث الداخلية التي جرت في بعض الدول العربية منذ عام 2011م، واعترف أسامة بن لادن، بذلك في شريط صوتي مسجل له، أذيع في شهر مايو 2011م بعد مقتله، قال فيه "لقد فوجئنا جميعاً عندما أشرفت شمس الثورة من المغرب، أي من جهة الغرب"<sup>97</sup>

وتؤكد إحدى الدراسات أن أحداث ما يسمى "الربيع العربي"، أدت إلى احتدام الجدل والنقاشات الفكرية ضمن أوساط التنظيمات الجهادية، ولاسيما تنظيم القاعدة، بشأن مركزية التنظيم أو لا مركزيته، وكذلك مسألة التركيز على النشاط "الشعبي" بدلاً من النخبوي.<sup>98</sup>

وعلاوة على عدم توقع تنظيم القاعدة للاحتجاجات الشعبية والأحداث الداخلية التي بدأت في الجمهورية التونسية في ديسمبر 2010م، فإن رد فعل تنظيم القاعدة وقيادته كان بطيئاً في رده العلني على تلك الأحداث، فبعد أسابيع من اندلاع الاحتجاجات التونسية، نشرت قيادة القاعدة بيانات لها على الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي توضح موقف التنظيم من ذلك الحدث. وكان رد فعل تنظيم القاعدة والجماعات

المنتسبة إليه والمحسوبة عليه، هو الترحيب بما وصفه أيمن الظواهري آنذاك بأنها "انتفاضات مباركة" في الدول العربية.

وأصدر أسامة بن لادن الزعيم السابق لتنظيم القاعدة بياناً عاماً واحداً يتعلق بالاحتجاجات في الدول العربية، قبل مقتله، وتبين أن رسالته قد كُتبت قبل ذلك وأعيد تجميعها ونشرها بعد ثلاثة أسابيع من مقتله،<sup>100</sup> حيث هنا أسامة بن لادن الذين شاركوا في حركة التغيير، لكنه نبههم على أن يكونوا حذرين من الحوار، قاصداً بذلك التحذير من تقديم تنازلات عن مكتسباتهم، ومعتبراً أن الثورات تكاد تكون فرصةً لنهوض الأمة، والتحرر من هوى الحكام،<sup>101</sup> والقوانين البشرية، والسيطرة الغربية، وأن الاحتجاجات الشعبية لم تكن من أجل الطعام والملبس، بل من أجل الكرامة والتحدي، ومحذراً من أن الفشل في اغتنام هذه الفرصة سيكون أكبر خطيئة.<sup>102</sup> وفي الوق نفسه، سعى نائبه، أيمن الظواهري، إلى بلورة موقفه في إطار مماثل، وأكد أن العمل لم يكتمل بعد، وأن الطريق لا يزال طويلاً، وربما نجحت الأمة في إسقاط الحكام، لكنه من الضروري الآن ضمان قيام الحكم السليم، وإلا سيضيع كل شيء.

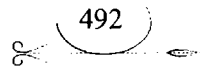
ويشير باحثون إلى تأخر رد فعل القاعدة على الأحداث الداخلية التي شهدتها بعض الدول العربية، بقولهم:

لقد جاءت الاستجابة الإعلامية لقيادة تنظيم القاعدة لأحداث الربيع العربي بطيئة بشكل مثير للدهشة، ولقد نشرت مؤسسة السحاب للإنتاج الإعلامي، وهي الشبكة الإعلامية الرئيسية لتنظيم القاعدة،

رسالة لأيمن الظواهري بعد مرور أقل من شهر على بدء الثورة  
المصرية.<sup>104</sup>

وبادر تنظيم القاعدة والجماعات التابعة له، إلى محاولة استغلال سقوط بعض أنظمة الحكم في بعض الدول العربية تحت ضغط الاحتجاجات، لمصلحته ساعياً إلى امتطاء تلك الموجة، كما فعلت جماعات أخرى مثل الإخوان المسلمين وغيرهم؛ فبادرت القاعدة إلى تأكيد صلتها بما تسفر عنه الأحداث في الدول العربية من تغييرات سياسية.<sup>105</sup> وخصصت جزءاً كبيراً من عدد ربيع عام 2011م من المجلة الدعائية الناطقة باللغة الإنجليزية لتنظيم القاعدة في شبه الجزيرة العربية (*Inspire*) لما وصفته المجلة بـ "تسونامي التغيير"، مؤكدة أن القاعدة اهتمت منذ زمن بقضايا تهم المواطن العربي العادي،<sup>106</sup> ومنها التعرف إلى العدوين القريب والبعيد (العدو القريب هو الأنظمة الحاكمة في الدول العربية والإسلامية، والعدو البعيد هو الغرب) وكيفية استخدام الموارد الطبيعية للمنطقة لمصلحة مواطنيها، كما ادعى أيمن الظواهري أن "الغزوات المباركة"<sup>107</sup> (مسمى التنظيم للعمليات التي تقوم بها القاعدة، والهجمات التي تشنها في مناطق مختلفة في الدول العربية والأجنبية) قد مهدت الطريق أمام الأحداث والاضطرابات العربية التي تعدّ - من وجهة نظره - شكلاً جديداً من الهزيمة للولايات المتحدة الأمريكية، وانطلق التنظيم في رؤيته هذه من دعم الولايات المتحدة الأمريكية، لأنظمة الحكم في تلك الدول.<sup>108</sup>

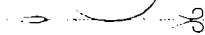
واللافت للنظر هنا هو أن القاعدة على ما يبدو كانت تنتظر أن تنتقل آثار تلك الأحداث والاضطرابات إلى دول الخليج العربي أيضاً لإطاحة



أنظمة الحكم فيها. وهو ما يشير إليه أنور ناصر العولقي (زعيم تنظيم القاعدة في شبه جزيرة العرب، وهو رجل دين يمني أمريكي المولد، قتل في قصف بطائرة أمريكية من دون طيار في الجمهورية اليمنية في 30 سبتمبر عام 2011م).<sup>109</sup> حيث شبه الاضطرابات بانهيار جبلي جارف سيفتح أبواب الفرص أمام المجاهدين في كل أنحاء العالم، مشيراً إلى أن "آلاف المجاهدين السعوديين الموجودين في السجون وأماكن أخرى في شبه الجزيرة العربية مستعدون للانطلاق ما إن يبدأ تهوي أنظمة الحكم في الخليج" <sup>110</sup>

### التحولات الأخيرة وفكر القاعدة:

كان ظاهراً تناقض الأسلوب الذي وضح في التحولات السياسية التي أفرزتها الاحتجاجات الشعبية مع أسلوب تنظيم القاعدة، فعلى الرغم من ترحيب أيمن الظواهري بما سمّاه "انتفاضات مباركة"<sup>111</sup> كموقف نفعي من تنظيم القاعدة لتوظيف زخم الحراك الشعبي في دول عربية عدة لمصلحة القاعدة، فإن الجدال قد احتدم ضمن تنظيم القاعدة والتنظيمات المنتسبة إليه حول بلورة موقف تجاه تلك الأحداث. وكان هناك تباين واسع في الآراء والاتجاهات والاجتهادات؛ فعلى سبيل المثال عبّر "أمير إمارة القوقاز الإسلامية" دوكو عمروف،<sup>112</sup> في ندوة على شبكة الإنترنت في شهر مايو 2011م عن نفوره مما سمّاه "لعبة الإسلام الديمقراطي" التي تجري في كل من الجمهورية التونسية وجمهورية مصر العربية، وهو شعور شاركته فيه جماعات أخرى محسوبة على تنظيم القاعدة، فيما حذرت جماعات أخرى من "الديمقراطية إذا أصبحت دين الناس وبديلاً للجهاد"<sup>113</sup>



لقد قامت الحججة الأساسية لتنظيم القاعدة على فرضية مفادها أن الفساد والدعم الغربي للنظم السياسية الحاكمة في الدول العربية والإسلامية يمكن تغييرهما من خلال استخدام الجهاد المسلح، وشن الهجمات بدعوى تحقيق مصالح الأمة،<sup>114</sup> كما هي وجهة نظر السلفية الجهادية. لكن حدوث تغيير سياسي عبر مسار الاحتجاجات والتظاهرات الشعبية، كما حدث في كل من الجمهورية التونسية وجمهورية مصر العربية من دون أي مشاركة حقيقية لتنظيم القاعدة، أو استخدام تكتيك العنف والقوة في التغيير، قد شكك في صحة طروحات القاعدة، من وجهة نظر بعض الباحثين، واعتبر تغييراً شعبياً.<sup>115</sup> ومع ذلك فقد حاول تنظيم القاعدة أن ينسب ذلك النجاح إلى نفسه، والادعاء بأن ما حدث جاء بتأثير منه.

وعلاوة على فشل تنظيم القاعدة في توقع التحول السياسي عبر الأحداث التي جرت منذ عام 2011م، فإنه لم يلعب دوراً يذكر في قيادة الشعوب بعد إسقاط النظم الحاكمة، ولم تستجب جماعات الشباب في الجمهورية التونسية وجمهورية مصر العربية لأي من مبادرات التنظيم، علاوة على أن مجموعات المعارضة الشعبية اللبينة للرئيس السابق معمر القذافي لم تكن تقاوتل على أساس استلهاهم الجهاد من فكر تنظيم القاعدة ومبادئه، بل قبلت مساعدة أعداء القاعدة ممثلاً في حلف شمال الأطلسي (الناتو).<sup>116</sup>

لكن ما حدث بعد ذلك هو أن التغيرات التي طرأت على مسار الأحداث في الدول العربية، والفوضى الأمنية والسياسية الحاصلة كما جرى



في دولة ليبيا والجمهورية العربية السورية، أعادت التنظيمات الجهادية ولا سيما تنظيمي القاعدة وداعش إلى واجهة الأحداث، حيث سعت هذه التنظيمات إلى استعادة زمام المبادرة وإعادة الزخم لمفهوم الجهاد المسلح والطروحات الأهمية والفكرية الأخرى المرتبطة بالتطرف.

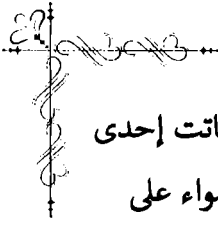
وتعلق إحدى الدراسات على وضع تنظيم القاعدة، في الفترة السابقة للتحويلات السياسية التي جرت في السنوات الأخيرة، بقولها إن تنظيم القاعدة كان أشبه ما يكون بحالة موت سريري، ينحصر وجوده في جمهورية أفغانستان الإسلامية، وجمهورية باكستان الإسلامية، والجمهورية اليمنية، وجمهورية الصومال. ولكن التحويلات السياسية الأخيرة التي أطاحت أنظمة عربية عدة، تركت خلفها فوضى عارمة في بعض الدول، منها الجمهورية العربية السورية ودولة ليبيا وجمهورية العراق، وأتاحت لتنظيم القاعدة إعادة فرض نفسه على خريطة الشرق الأوسط، بحسب بعض الباحثين.<sup>118</sup>

### العمل الإعلامي في تنظيم القاعدة

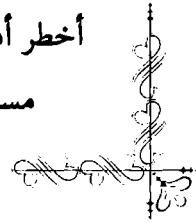
تقدر القيادة الرئيسية لتنظيم القاعدة دائماً أهمية الظهور في وسائل الإعلام أو نشر أخبار التنظيم من خلال وسائل الإعلام. وبعد اعتداءات الحادي عشر من سبتمبر 2001م، أصبح هذا العمل يشغل أهمية مركزية للتنظيم.<sup>119</sup>

ويرى بعض الباحثين في الجماعات الأصولية المسلحة أن جيل القاعدة الحالي هو الجيل الثالث،<sup>120</sup> كما أشرت إلى ذلك سالفاً، حيث يلاحظ بعض الباحثين أن التنظيم لم يعد قادراً على القيام بأي عمليات نوعية ضد

الولايات المتحدة الأمريكية بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001م، وتمحورت عملياته في جذب انتحاريين جدد عبر الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي ومواقع الجهاد التابعة لتنظيم القاعدة، خاصة في البلدان التي تشهد فوضى أمنية وسياسية وتعاني ضعف الحكومات المركزية.<sup>121</sup>



## الإعلام الإلكتروني ووسائل التواصل الاجتماعي باتت إحدى أخطر أدوات التنظيمات الجهادية المتشددة سواء على مستوى التجنيد أو الدعاية أو نشر الأفكار



وقد قامت بعض الدراسات المتخصصة برصد نشاط القاعدة الإعلامي موضحاً ما سمّته "الأيدولوجية الإعلامية لتنظيم القاعدة"،<sup>122</sup> وعرفته بأنه الأفكار التي تبلورت خلال مرحلة الجهاد الأفغاني، وتم إعادة تأصيلها مفاهيمياً وتصديرها نظرياً وعملياً والتعبير عنها عبر الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، بوصفها الوسيلة الإعلامية المتاحة أمام تنظيم القاعدة، لتخرج هذه الأفكار من الحيز المكاني المحدود إلى الحيز الفضائي اللامحدود في صورة نص أو صوت أو صورة، ساكنة أو متحركة، أو العناصر الثلاثة معاً، بحيث كان التعبير عن هذه الأيدولوجية يتطور بتطور وسيلة الإعلام الناقلة له.<sup>123</sup>

والمتابع لنشاط تنظيم القاعدة الإعلامي يجد أنه مرّ بعدد من المراحل

هي.<sup>124</sup>

"المرحلة الأولى: المرحلة التي سبقت أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م، وكان فيها اهتمام وسائل الإعلام بتنظيم القاعدة، والمجموعات الجهادية المتشددة الأخرى محدوداً، ولاسيما الإعلام الغربي.

المرحلة الثانية: المرحلة التي أعقبت أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م، وفيها برزت أخبار تنظيم القاعدة، وتصدرت العناوين، بل الكتابات (من صحف ومجلات وكتب وأبحاث،... إلخ) بسبب تسليط الإعلام الدولي الضوء على القاعدة والتنظيمات التابعة والمؤيدة لها، وهي المرحلة التي أسست لتشكيل الفكر الإعلامي للقاعدة.

المرحلة الثالثة: كانت خلال الفترة 2003-2004م: ارتبط فيها العمل الإعلامي للقاعدة في هذه الفترة بالعمليات على الأرض، فالحضور الإعلامي للقاعدة كان يسبق العمل الميداني، مثل الهجوم على المجمع السكني الذي يقطنه أجانب في الرياض عام 2003م، وهجوم مسلحين على مقر القنصلية الأمريكية بمدينة جدة عام 2004م، والهجوم على رعايا غربيين بمدينة ينبع، ما أسفر عن مقتل ست ضحايا عام 2004م.<sup>125</sup>

المرحلة الرابعة: كانت خلال الفترة 2005-2007م: وهذه المرحلة غير مرتبطة بعمليات ميدانية، إذ تكثف في هذه المرحلة العمل الإعلامي لتنظيم القاعدة.

وكانت بيانات التنظيم تصدر من خلاله، وظل بين النشاط والانقطاع، إلى أن تم دمجها في وقت لاحق، بعد إنشاء تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، مع موقع التنظيم الرسمي آنذاك "صوت الجهاد"<sup>134</sup>

### مؤسسة السحاب الإعلامية:

أول إصدار لها كان عام 2000م، حين تم تصوير الهجوم على المدمرة "كول" في خليج عدن،<sup>135</sup> وقد صدر لها في السنوات الأخيرة عدد من الإصدارات باللغة الإنجليزية، وهي الذراع الإعلامية الرئيسية لتنظيم "القاعدة" خصوصاً للجيل الأول (أسامة بن لادن وأيمن الظواهري)، فجميع إصدارات هذا الجيل صدرت من خلالها.

### القسم الإعلامي لتنظيم القاعدة في بلاد الرافدين:

وكان مختصاً بإصدارات القاعدة في بلاد العراق، وقد توقف عن العمل في الفترة الأخيرة بعد تفكك "تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين" وظهور تنظيم "دولة العراق الإسلامية" ومن ثم حلت إعلامياً "مؤسسة الفرقان" التابعة لدولة العراق الإسلامية محل القسم الإعلامي لتنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، ثم تطور الأمر إلى إصدار مجلة "دابق" المتطورة تقنياً لتعبر عن نشاط تنظيم "الدولة الإسلامية"،<sup>136</sup> ما يعكس مدى اهتمام التنظيمات الجهادية المتشددة وقادتها بالنشاط الإعلامي إلى درجة لفتت انتباه المراقبين الذين رصدوا تفوقاً ملحوظاً في هذا المجال لهذه التنظيمات، ولاسيما تنظيم "الدولة الإسلامية".<sup>137</sup>

## القسم الإعلامي لتنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي:

يختص هذا القسم الذي يعمل تحت مسمى "مؤسسة الأندلس للإنتاج الإعلامي" بإعداد إصدارات تنظيم القاعدة في المغرب الإسلامي (الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، والمملكة المغربية، والجمهورية التونسية، والجمهورية الإسلامية الموريتانية، ودولة ليبيا) والإشراف عليها، ونشر المواد الإعلامية والترويجية الخاصة بالتنظيم على المواقع الإلكترونية ووسائل التواصل الاجتماعي.<sup>138</sup>

## مؤسسة صدى الملاحم:

وهي مختصة بإصدارات تنظيم القاعدة في جنوب جزيرة العرب، وأصبحت الآن مختصة في إصدارات التنظيم في الجمهورية اليمنية بعد اندماج تنظيمي القاعدة في المملكة العربية السعودية والجمهورية اليمنية.<sup>139</sup>

## مركز الفجر الإسلامي:

بعد أن تم تأسيس تنظيم الدولة الإسلامية في العراق عام 2006م، تم توحيد الجهود الإعلامية، حيث تولى مركز الفجر مهمة توزيع إصدارات التنظيم كافة، وكان الهدف من إنشاء هذا المركز مراعاة الجوانب الأمنية، وفصل المؤسسة الإعلامية عن العمل الحركي الميداني.<sup>140</sup>

وتخلص إحدى الدراسات إلى القول إن الحرب التي يشنها تنظيم القاعدة على الجبهات كافة تقوم على الاستنزاف الذي يعتمد تكتيكياً على حروب العصابات، التي تحتاج بدورها إلى غطاء إعلامي يحول دون

الخسارة الباكرة لهذه الحروب، ومن هنا كان إعطاء أولوية خاصة للإعلام ضمن آليات عمل التنظيم. وتشير أدبيات القاعدة إلى أن من الأمور التي يجب توافرها لشن حروب عصابات، تكثيف الدعاية والإعلام على المستويات كافة، وامتلاك أدوات إعلامية قادرة على التعبير عن رأي التنظيم ووجهات نظره داخلياً وخارجياً.<sup>141</sup> والمفارقة في هذه الجزئية أن هذا الاهتمام المكثف من جانب التنظيمات الجهادية بالإعلام وتأثيراته الجماهيرية في تشكيل الاتجاهات وتغيير القنوات، يتواكب زمنياً مع توجه بعض الدول العربية والإسلامية لإلغاء وزارات الإعلام في وقت يبدو فيه الرأي العام في هذه الدول بحاجة ماسة إلى معادل موضوعي يواجه خطط الدعاية والاستقطاب والأفكار المتشددة التي تبثها الجماعات الدينية السياسية عبر مختلف وسائل الإعلام التقليدية والإلكترونية، ناهيك عن وسائل التواصل الاجتماعي.

### ثانياً: تنظيم الدولة الإسلامية "داعش"

على الرغم من أن تنظيم "الدولة الإسلامية" (داعش) كان حديث الظهور على الساحة السورية، فإن أصول هذا التنظيم تعود إلى سبتمبر 2003م، حين شكل أبو مصعب الزرقاوي تنظيمياً سَمَّاه "جماعة التوحيد والجهاد"،<sup>142</sup> حيث تزعم الزرقاوي هذا التنظيم، واعتمدت الجماعة على الهجمات بالعبوات المتفجرة باستخدام الانتحاريين الذين يقودون الشاحنات المفخخة، أو عن طريق تفجير السيارات المفخخة عن بُعد. وقد وصل عدد الهجمات التي قامت بها الجماعة منذ إنشائها في شهر سبتمبر

2003م إلى شهر أكتوبر 2004م، نحو خمسين هجوماً، وتركزت معظم الهجمات في العاصمة العراقية بغداد.<sup>143</sup>

وتمكنت الجماعة من تطوير أساليبها في الحرب النفسية والسياسية والمعلوماتية، عن طريق شن حملة عقائدية وسياسية ضد شرعية الحكومة والدولة. وتذكر بعض المصادر أن الولايات المتحدة الأمريكية أصرت على ربط الزرقاوي وتنظيمه بتنظيم القاعدة، من أجل تبرير غزوها للعراق، في محاولة منها لربط الرئيس العراقي الأسبق صدام حسين بتنظيم القاعدة، ضمن حججها لغزو جمهورية العراق عام 2003م.<sup>144</sup>

ومن المعروف أن الأردني الأصل أحمد فاضل الخلايلة، الملقب بأبي مصعب الزرقاوي،<sup>145</sup> كان على خلاف مع تنظيم القاعدة حول عدد من القضايا الفكرية والقتالية، برغم أن كليهما ينتمي إلى الأيديولوجية الجهادية السلفية، فبينما كان الزرقاوي يكفّر الأنظمة العربية من دون تمييز، كان أسامة بن لادن يستثني بعض البلدان في المراحل الباكرة، خصوصاً المملكة العربية السعودية.<sup>146</sup> وبينما بايع أسامة بن لادن الملا محمد عمر ونظام طالبان، كان الزرقاوي متشدداً بخصوص البيعة. وكان من أهم أسباب الخلاف أنه في الوقت الذي طور فيه أسامة بن لادن والظواهري استراتيجيتهما، من قتال العدو القريب (أنظمة الحكم العربية والإسلامية)، إلى قتال العدو البعيد الممثل في اليهود والصليبيين بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل، كان الزرقاوي متمسكاً بوجوب قتال العدو القريب.<sup>147</sup>

غير أن الأمور تطورت بعد سقوط نظام طالبان في جمهورية أفغانستان الإسلامية، وفقدان القاعدة الملاذ الآمن هناك، حيث استقر رأي القاعدة على مهاجمة المملكة العربية السعودية بهدف زعزعة ثقة الولايات المتحدة الأمريكية بها وهز العلاقات الوثيقة بين البلدين؛ حيث بدأ تنظيم القاعدة عملياته الفعلية في شهر مايو 2003م بسلسلة من التفجيرات (منها تفجير مجمعات سكنية في الرياض يقطنها أجنبي). وقد نشأت عمليات فرز واستقطاب داخل التيار السلفي الجهادي في المملكة العربية السعودية، وولدت النجاحات الأمنية السعودية في مكافحة تنظيم القاعدة تحوُّلاً فكرياً لدى أتباع التنظيم ممن رأوا أن استراتيجية الزرقاوي في جمهورية العراق أكثر فعالية وصواباً، وأنه لا جدوى من الاستمرار في تنفيذ العمليات داخل المملكة العربية السعودية. وبدأ عدد من كوادر القاعدة بالانحياز إلى الزرقاوي، ما مهّد الطريق أمام انضمامه لاحقاً إلى تنظيم القاعدة. وبالفعل، أعلن أبو مصعب الزرقاوي البيعة والانضمام إلى تنظيم القاعدة، وتم تغيير اسم جماعته من "التوحيد والجهاد" إلى "تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين"<sup>148</sup> وأعلن في الرابع من أكتوبر 2004م مبايعته تنظيم القاعدة بزعامة أسامة بن لادن في حينها، ليصبح ممثل تنظيم القاعدة في المنطقة أو ما سمي "تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين"<sup>149</sup>

وقد أعلن الزرقاوي في 15 ديسمبر 2005م، تشكيل "مجلس شورى المجاهدين" وهو المجلس الذي انبثق من تنظيم القاعدة، بهدف توحيد العمل ضد الاحتلال الأمريكي، وليكون نواة الدولة الإسلامية.<sup>150</sup> وأعلن



الزرقاوي قرب إعلان قيام دولة الخلافة في العراق، وحدد الفترة اللازمة للإعلان بثلاثة أشهر، غير أن مقتله في الثامن من شهر يونيو 2006م في عملية قصف أمريكي في بعقوبة أجّل تلك الخطوة.

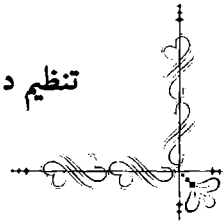
في أعقاب ذلك، تم تعيين أبي حمزة المهاجر، زعيماً لتنظيم القاعدة في العراق، وفي 15 أكتوبر 2006م، تم تشكيل تنظيم عسكري يختصر كل تلك التنظيمات، ويجمع كل التشكيلات الأصولية المنتشرة على الأراضي العراقية، إضافة إلى أنه يظهر أهدافها عبر تنظيم هو "دولة العراق الإسلامية" بزعامة أبي عمر البغدادي.<sup>152</sup> وفي شهر إبريل 2010م، قامت القوات الأمريكية بتنفيذ عملية عسكرية، استهدفت منزلاً كان فيه أبو عمر البغدادي، وأبو حمزة المهاجر. وبعد اشتباكات عنيفة بين الجانبين واستدعاء الطائرات تم قصف المنزل ليقطلا معاً، وبعد نحو عشرة أيام انعقد مجلس شورى الدولة الإسلامية في العراق ليختار أبا بكر البغدادي خليفة لسلفه أبي عمر البغدادي.

وأبو بكر البغدادي، هو إبراهيم عواد البدرى المولود عام 1971م في مدينة سامراء العراقية، له العديد من الأسماء والألقاب: "علي البدرى السامرائي"، و"أبو دعاء"، والدكتور إبراهيم، و"الكرار"،<sup>154</sup> وهو خريج الجامعة الإسلامية في بغداد، درس فيها البكالوريوس والماجستير والدكتوراه بحسب ما تشير إليه بعض المصادر.<sup>155</sup> وقد بدأ البغدادي نشاطاته منطلقاً من الجانب الدعوي والتربوي إلا أنه ما لبث أن انتقل إلى الجانب الجهادي، حيث ظهر بوصفه رمزاً للسلفية الجهادية في محافظتي ديالى وسامراء العراقيتين.

وأسس خلايا جهادية صغيرة قامت بعدد من العمليات وشاركت في الصراعات التي شهدتها جمهورية العراق في السنوات الثلاث الماضية، وأنشأ بعدها تنظيمًا سُمّي "جيش أهل السنة والجماعة"، ونشطت عملياته في بغداد وسامراء وديالى، ثم ما لبث أن انضم مع تنظيمه إلى مجلس شورى المجاهدين، وشغل منصب عضو في مجلس الشورى حتى إعلان دولة العراق الإسلامية.<sup>156</sup> ونصب أبو بكر البغدادي نفسه في السادس عشر من مايو 2010م، أميراً لما يعرف بالدولة الإسلامية في العراق.<sup>157</sup>

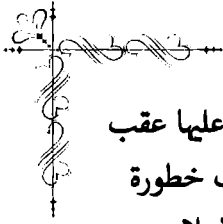


### تنظيم داعش تحول إلى مسار أكثر عنفاً ودموية بعد قيادة أبي بكر البغدادي

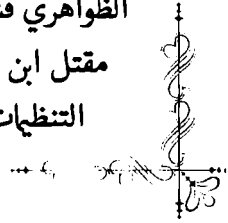


وللدولة الإسلامية في العراق مسار دموي واضح، فمنذ تولي أبي بكر البغدادي زعامة هذا التنظيم (وبعيداً عما نفذته القاعدة قبله في جمهورية العراق في عهد الزرقاوي ومن تبعه) قام التنظيم بتنفيذ عدد كبير من العمليات والهجمات التي حصدت أرواح الآلاف من العراقيين منذ تولي البغدادي زعامة التنظيم في مايو عام 2010م، أشهرها كانت عملية مسجد أم القرى في بغداد التي أسفرت عن مقتل النائب العراقي خالد الفهداوي،<sup>158</sup> وهجمات انتقامية لمقتل زعيم تنظيم القاعدة السابق أسامة بن لادن، حيث شن عمليات عدة في جمهورية العراق أدت إلى مقتل المئات من رجال الجيش والشرطة العراقية والمواطنين، وتبنى عبر الموقع

الإلكتروني التابع لتنظيم القاعدة في العراق أكثر من 100 هجوم انتحاري انتقاماً لمقتل ابن لادن، تلاها عمليات عدة في العراق صنفت بالنوعية، كعملية البنك المركزي خلال شهر يونيو 2010م.<sup>159</sup>



## الظواهري فشل في إدارة "القاعدة" والسيطرة عليها عقب مقتل ابن لادن، والانشطارات الهيكلية فاقمت خطورة التنظيمات الإرهابية في العالمين العربي والإسلامي



وقد اعتبرت كتابات وآراء عديدة، أنه في أعقاب تلك الانشقاقات والاختلافات، وبعد خطاب زعيم تنظيم القاعدة أيمن الظواهري في شهر يناير 2014م، الذي ناشد فيه الجماعات في الجمهورية العربية السورية التوقف عن قتال بعضها بعضاً والارتفاع "فوق الانتفاء التنظيمي والعصية الحزبية"،<sup>160</sup> يواجه الظواهري أزمة حقيقية في قدرته على السيطرة على هيكل التنظيم،<sup>161</sup> الذي يزداد اتساعاً كل يوم، خصوصاً أن تلك المناشدة جاءت بعد أشهر من قراره إلغاء "الدولة الإسلامية في العراق والشام"، (داعش)، مؤكداً في تسجيله الصوتي في شهر نوفمبر 2013م أن "جبهة النصرة" وحدها هي الفرع السوري لهذا التنظيم التابع لتنظيم القاعدة.<sup>162</sup> هذه الانشقاقات الداخلية للتنظيمات الجهادية السلفية المرتبطة بتنظيم القاعدة ليست الأولى، لكنها الأوضح على مستوى هذا التنظيم.<sup>163</sup> وكانت الخلافات بين تنظيمي "داعش" و"جبهة النصرة" قد زادت وتوسعت، وبلغت حد الاغتيالات المتبادلة بين الطرفين.

كما خرج الصراع بين تنظيم "داعش" و"جبهة النصرة" (فرع تنظيم القاعدة في الجمهورية العربية السورية)، إلى العلن بعد اتهام المتحدث باسم "داعش" طه صبحي فلاحة الملقب بأبي محمد العدناني بتنظيم القاعدة بأنه قد انحرف عن المنهج الجهادي وشق صفوف المقاتلين الجهاديين.<sup>165</sup> ودعا العدناني في تسجيل صوتي بث على مواقع جهادية في شهر إبريل 2014م، المقاتلين في صفوف التنظيمات الجهادية إلى تأييد تنظيمه في خلافه مع القاعدة، الذي رأى أنه لم يعد "قاعدة الجهاد"<sup>166</sup> وأكد أن الخلاف بين داعش والقاعدة:

ليس على قتل، أو على بيعه فلان، لكن القضية قضية دين أعوج، ومنهج انحرف بعد أن بات يؤمن بالسلمية، ويجري خلف الأثرية.<sup>167</sup>

وكانت تقارير صحافية قد ذكرت أن رسائل أسامة بن لادن التي عثرت عليها الاستخبارات المركزية الأمريكية في منزله، بعد مقتله في جمهورية باكستان الإسلامية في الثاني من شهر مايو 2011م، قد كشفت عن حجم هذه الخلافات والانشقاقات التي حدثت داخل تنظيم القاعدة.<sup>168</sup>

وفي ضوء ما سبق، يمكن القول إن نشأة تنظيم "الدولة الإسلامية" المعروف إعلامياً بـ "داعش" تعد امتداداً للخلافات الأيديولوجية والتنظيمية التاريخية بين "القاعدة" المركزية وفروعها الإقليمية، وهي خلافات تعود إلى عهد أحمد الخلايلة (أبو مصعب الزرقاوي)، قائد تنظيم "القاعدة في بلاد الرافدين" قبل مقتله عام 2006م، كما أشرت إليه سالفاً، فالأخير، وعلى الرغم من بيعته لأسامة بن لادن مؤسس تنظيم "القاعدة"

وزعيمه السابق، لم يلتزم بفتاوى منظري "القاعدة" في إدارته عمليات التنظيم في العراق، حيث قدم قتال الشيعة على قتال الأمريكيين، بما يعكس تباين الأجندين، إذ تعد مواجهة الغرب، عموماً، والولايات المتحدة الأمريكية خصوصاً، والتصدي للهيمنة الخارجية وتمكين الشريعة داخلياً وصولاً إلى إقامة الخلافة، ركائز فكرية أساسية للقاعدة، بينما تقوم أجنحة تنظيم داعش على أولوية مواجهة النفوذ والتوسع الإيراني في المنطقة ومحاربة "المشروع الصفوي" كما تصفه، وخصوصاً بعد رحيل القوات الأمريكية عن جمهورية العراق، فالأساس الطائفي السني-الشيوعي، هو المحرك الرئيسي لسلوك "داعش"، وهذا سبب قوته في ظل بيئة صراع طائفية، بينما الأساس المصلحي الجيوسياسي هو المحرك الرئيسي للقيادة المركزية للقاعدة، أما إقامة ما يصفونه بدولة الخلافة فهو الهدف المشترك للطرفين.

## النشأة والفكر

على الرغم من انضمام الفرع العراقي لتنظيم القاعدة المركزي ومبايعة أسامة بن لادن، كما أشرت إليه سالفاً، فإن المؤسس الأول للتنظيم العراقي "الزرقاوي" عمل على تأسيس شبكته الممتدة الخاصة المستقلة بدءاً من الأردن ومروراً بأفغانستان وختاماً في العراق، إلى أن قتل في 7 يونيو 2006م، ومن ثم أعلن تأسيس "الدولة الإسلامية في العراق" في 15 أكتوبر 2006م بزعامه أبي عمر البغدادي، وعقب مقتله في 19 إبريل 2010م إلى جانب قائده العسكري أبي حمزة المهاجر، تولى الإمارة أبو بكر البغدادي في 16 مايو 2010م، وهي الحقبة التي شهدت تحولاً في البنية التنظيمية للفرع العراقي لتنظيم القاعدة،

الذي لم يعد يحفل برضا التنظيم الأم وبقية التنظيمات الجهادية، ولا سيما بعد الصدام المسلح المفتوح منذ انفجاره في 3 يناير 2014م مع هذه التنظيمات، وفي مقدمتها "جبهة النصرة" وجيش المجاهدين والجمعة الإسلامية وجبهة ثوار سوريا فضلاً عن تشكيلات الجيش الحر وقوى المجتمع المحلي.<sup>169</sup>

وإذا كانت الأزمة السورية قد أبرزت عمق الخلافات البينية بين القاعدة المركزية وفروعها الإقليمية، فإن هذه الخلافات كانت نتيجة مترامية لتجاذب وتباينات تعمقت منذ مرحلة انسحاب القوات الأمريكية من جمهورية العراق عام 2011م، وتزامنت مع الاحتجاجات الشعبية التي انتقلت إلى الجمهورية العربية السورية منتصف مارس من العام ذاته ثم وصول تلك الأحداث إلى جمهورية العراق نهاية عام 2012م، ما عمل، وفق قراءات تحليلية، على ولادة جديدة لتنظيم "القاعدة" وبعث الحياة في تنظيم "داعش" وتكوين جيل جديد من الجهاديين أكثر عنفاً وأشد فتكاً، وذلك عندما تمرد الفرع العراقي للقاعدة "داعش" على القيادة المركزية لتنظيم القاعدة بزعامة أيمن الظواهري، ومن ثم إعلان أبي بكر البغدادي أمير "الدولة الإسلامية في العراق" في 9 إبريل 2013م ضمّ "جبهة النصرة" في الجمهورية العربية السورية إلى دولته لتصبح "الدولة الإسلامية في العراق والشام"،<sup>170</sup> والذي جاء تويجاً حتمياً للخلافات التاريخية بين الفرع والمركز، والتي تم احتواؤها إبان زعامة أسامة بن لادن للتنظيم المركزي.

وتطور الخلاف بعد أن أصدر زعيم "جبهة النصرة" أبو محمد الجولاني في اليوم التالي لإعلان الدمج، في 10 إبريل 2013م، بياناً يرفض

فيه الامتثال للقرار والانضمام لتنظيم "داعش"، معلناً ارتباطه بالتنظيم المركزي للقاعدة وتأكيد بيعته الصريحة للظواهري، الذي لم يفلح جهده في احتواء الخلاف حين أصدر قراره القاضي بتحديد الولاية المكانية للفرعين، في 9 يونيو 2013م، والفصل ببطلان الدمج وحل "الدولة الإسلامية في العراق والشام" مع بقاء "جبهة النصرة" و"الدولة الإسلامية في العراق" كفرعين منفصلين يتبعان تنظيم القاعدة.<sup>171</sup> وجاء في بيان منسوب للقيادة العامة لتنظيم القاعدة، منشور على شبكة الإنترنت:

تعلن جماعة قاعدة الجهاد أنه لا صلة لها بجماعة الدولة الإسلامية في العراق والشام، فلم تخطر بإنشائها، ولم تستأمر فيها ولم تستشر، ولم ترضها، بل أمرت بوقف العمل بها.<sup>172</sup>

ورداً على ذلك أعلنت الدولة الإسلامية في العراق والشام "داعش" أنها ليست تابعة لتنظيم "القاعدة"، وأشارت إلى أن تنظيم القاعدة أصبح جزءاً من الماضي. وقالت في بيان نشر على مدونة تابعة لها يطلق عليها اسم "الاعتصام"، إنه "ليس هناك شيء الآن في العراق اسمه القاعدة"<sup>173</sup>

وفي نهاية يونيو عام 2014م، أعلن تنظيم "الدولة الإسلامية في العراق والشام" (داعش) قيام "دولة الخلافة" ومبايعة أبي بكر البغدادي "خليفة للمسلمين في كل مكان"،<sup>174</sup> وقال الناطق باسم التنظيم إنه تم إلغاء اسم العراق والشام من مسمى الدولة ليصبح اسمها "الدولة الإسلامية"،<sup>175</sup> وبإيعاز التنظيم زعيمه أبا بكر البغدادي "خليفة للمسلمين"، ودعاهم للهجرة إلى دولته.

ولم يلق إعلان "الخلافة" قبولاً إقليمياً أو دولياً؛ حيث أكدت هيئة علماء المسلمين في العراق أن "الخطوة لا تصب في مصلحة العراق ووحدته، وغير ملزمة شرعاً لأحد"،<sup>176</sup> فيما انتقد نائب الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين أحمد الريسوني ما وصفها بـ"الخلافة الخرافة والبيعة المزعومة، التي لا تلزم ولا تعني إلا أصحابها"،<sup>177</sup> وفق قوله.

واستمر ذلك الموقف المضادّ مع إمساك شخصيات قيادية في صفوف التيار السلفي الجهادي، الذي خرج "داعش" من رحمه، بناصية مناهضة إعلان الخلافة الإسلامية، ما كشف عن خلاف فكري تنظيمي قد يؤول انشقاقاً داخلياً، وذلك عندما أصدر المنظر الأبرز للتيار وصاحب كلمته الطولى في الساحة الأردنية، حيثما يقيم حالياً، عصام البرقاوي "أبو محمد المقدسي" فتوى بسحب شرعية دولة الخلافة في العراق والشام من الخليفة أبي بكر البغدادي، والتي تضمنت تشكيكاً صريحاً في مسألة البيعة التي "لم تحقق شرطها"،<sup>178</sup> تلاه تأييد القيادي في التيار عمر محمود عثمان (أبو قتادة) للموقف ذاته، ما أثار جدلاً عاصفاً على مستوى المنابر الجهادية.

وقد آلت الأزمة الداخلية إلى حرب بيانات حادة، مع إصدار أعضاء في تنظيحات جهادية بياناً حمل توقيع "أبناء دعوة التوحيد والجهاد في الأردن"،<sup>179</sup> أعلنوا فيه مبايعتهم تنظيم "الدولة الإسلامية" وأميرها البغدادي، ودعوتهم للمقاتلين تحت لواء "جبهة النصره" في درعا والغوطة إلى التخلي عنها ومبايعة داعش، مع توجيه انتقادات لاذعة لمنظري هذه التنظيحات، المقدسي وأبي قتادة، بسبب مناهضتها قيام دولة "الخلافة"



وتنصيب البغدادي خليفة للمسلمين، قابله تعميم من مجلس شورى التيار السلفي الجهادي في الأردن " بعدم الالتحاق بتنظيم الدولة وعدم القتال إلى جانبه"،<sup>180</sup> مستندين في ذلك إلى فتوى أبي قتادة الذي دعا مقاتلي "داعش" للخروج على قياداتهم وعدم القتال معه واعتبار كل من يقاتل معه آثماً<sup>181</sup>

هذا المعطى الخلافي انعكس ميدانياً في انقسام التيار السلفي الجهادي بين مؤيدي تنظيم "الدولة الإسلامية" من صفوف الجيل الشباب والمناصرين السابقين للزرقاوي، ومؤيدي "جبهة النصرة" من الجيل القديم، مثل المقدسي وأبي قتادة، ما يعني أن جيل الشباب أكثر راديكالية من سلفه.

وبالنسبة إلى كثير من أتباع التنظيمات الجهادية، يعدّ أبو بكر البغدادي وريثاً للزرقاوي، ومن ثم فإن عناصر تنظيم داعش هم الجيل الجديد من السلفيين الجهاديين الأكثر راديكالية، والأقل ارتباطاً بتأثير كبار السن من القادة ومصدّري الفتاوى لمصلحة غلبة القادة الميدانيين، إذ إن شروط القوة والعنف والسيطرة هي صاحبة الكلمة الأولى عند التنظيم.

إلا أن تنظيم الدولة الإسلامية يخاطب اليوم شباباً من خارج البيئة السلفية الجهادية،<sup>182</sup> عند إدخاله معطيات مجتمعية واقتصادية في حساب تقديره، والتمدد بين ثنانيا نسبي البطالة والفقر، وذلك لكسب المؤيدين، وخاصة الشباب منهم، بما يقدمه من نموذج مغرٍ لهم عند حديثه عن الخلافة مع الوعد الزائف بانتشالهم من أوضاعهم الصعبة، من حيث الظروف المعيشية والتهميش، ولكن من دون تقديم خطة محددة المعالم للحل.

## "داعش" بين الجهادية والطائفية

يعدّ تنظيم "داعش" خليطاً بين السلفية الجهادية والطائفية، في أقتم صورها، حيث يأخذ بالحاكمية والتكفير والتغيير الجذري اعتماداً على العنف، ويرفض الديمقراطية كبديل للحكم الإسلامي، تأثراً بفكر سيد قطب وإعادة استدعاء فكر الإمام أحمد بن تيمية والمودودي، عبر قراءة موجهة للنص الديني تنظر من خلالها إلى الأفراد والمجتمعات والدول من منظور صحة العقيدة فقط، وإقامة التوحيد والعبودية الحقّة لله تعالى، بهدف إعادة أسلمتهم بوصفهم خارجين عن الإسلام، بحسب رؤيتها، من دون أي اهتمام يذكر بما هو دون ذلك من مستويات ومصادر فقهية وشرعية.

وتمثل النصوص القرآنية والنبوية وبعض كتب السلف المصدر شبه الوحيد بالنسبة إلى السلفية الجهادية لجلب الأفكار والخبرات التنظيمية والحركية التي تفسرها حرفياً وفق قاعدة عموم اللفظ وليس "خصوص السبب" الذي نزلت من أجله أو ذكرت في سياقه تلك النصوص الكريمة، بما يعبر عن إشكالية العلاقة بين المقدس والديني وبين النص والواقع المعاش تجاه الفصل أو التوحيد أو ثنائية النص والعقل، وذلك عند التزام التنزيل الحرفي للنص إعمالاً لمنطقها في تقديم الوحي على العقل والقراءة النصّية الحرفية.

وترى تلك التنظيمات، في تبنيتها للحقبة النبوية وما تلاها من خلافة راشدة وقياس المرحلة الحالية عليها - والتي يقصرها سيد قطب على العهدين الأولين في رؤيته الأيديولوجية للمجتمع والدولة - أن ما أحاط

بمرحلة الإسلام في المدينة وما تلاها هو الأقرب للعصر الذي تعيش فيه الآن، وأن العنف، أو الجهاد بحسب مفهومها، هما الوسيلة لإعادة أسلمتها وتأسيسها من جديد على القواعد نفسها التي أسست عليها دولة المدينة.<sup>183</sup>

وتأخذ السلفية الجهادية بالمنهج النصي والتكفيري، وبمفهوم الحاكمية لله، وإعادة أسلمة المجتمع والدولة بأسلوب العنف، لكونها دار كفر وحرب لا تخضع لحاكمية الله بغض النظر عن الدين الذي يعتنقه السكان، ما تسبب في ولادة قراءات ومفاهيم جديدة تصل إلى تشريع إعلان الحرب، ليس على من تعتبرهم أعداء فقط، وإنما على مجتمع المسلمين وضد المخالفين لتفسيراتها أيضاً، مع استحضار سوابق تاريخية صدرت فيها فتاوى تشرع القتال والجهاد في الداخل الإسلامي كفتاوى الإمام أحمد بن تيمية، متجاهلين السياق التاريخي والفقهي والسياسي الواردة فيه، لمصلحة استحضاره وتوظيف فتاواه بها يجعل لها سلطة مرجعية حاسمة في إعلان مشروعية الحرب والجهاد داخل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ما فتح الباب أمام صعود خطاب التكفير والعنف والانغلاق،<sup>184</sup> وظهور كوادر تنظيمية أساءت استخدام فكرة الجهاد، وفتحت المجال السياسي والاجتماعي على الفتن والحروب الأهلية والصراعات الطائفية.

ولا تزال تلك التنظيمات الجهادية تنظر إلى أنظمة الحكم في الدول العربية والإسلامية على أنها مخالفة للشريعة الإسلامية ولا تطبق حكم الله تعالى وحدوده، ولا تقوم على القواعد والأصول الإسلامية، وتستبعد الدين في سياساتها وممارساتها وعلاقاتها الدولية، كما ترفض هذه التنظيمات

مبادئ الديمقراطية والحزبية والمشاركة في العملية السياسية باعتبارها "كفراً بشريعة الله تعالى"،<sup>185</sup> وفق القيادي في التيار السلفي الجهادي الأردني أبي محمد الطحاوي.

وينطلق مفهوم التفاعلات الجارية في إطار المجتمع الدولي عند تلك التنظيمات من منظومة قيمية معينة وزاوية معيارية محددة، بحيث تصبح قيم "الآخر" في مرتبة تالية لقيمتها، ولما كانت المنظومة القيمية لدين معين منزهة ومقدسة فلا مجال لحراك على سلم القيم هذا. وبالتالي فإن منظور التنظيمات الجهادية للعلاقات الدولية والمصالح القومية والمتغيرات السياسية يقوم على تصورات مثالية لطبيعة الإسلام ورؤيته إدارياً وحيداً لتحديد السلوك السياسي الداخلي والدولي وأيديولوجيا دولية مرتكزة على ألوهية الله تعالى للجميع، بما فيه من تخطُّ للسلوك السياسي عند الأمة. وتبعاً لذلك، فإن القصور في دراسة النظام العالمي الجديد وتفاعلاته من جانب هذه التنظيمات، ومحدودية نظرتها الدينية القيمية للعلاقات الدولية، من شأنها أن يؤديا إلى قصور موازٍ في فهم الواقع والتفاعل مع المتغيرات التي يشهدها النظام العالمي الجديد، ومن ثم فقدان القدرة على التأثير فيه، ناهيك عن تطويعه لخدمة الأمتين العربية والإسلامية.<sup>186</sup>

وإذا كانت الجماعات الدينية السياسية الأخرى تلتقي عموماً، وإن اختلفت تكتيكياً، حول فكرة إقامة دولة إسلامية وتغيير هيكلية النظام السياسي ومؤسساته وإحداث تحول اجتماعي كبير، ما يمثل في نهاية الأمر عملاً مستمراً على تغيير الأوضاع السياسية القائمة، فإن رؤية التنظيمات

التي تتبنى خط السلفية الجهادية كالقاعدة وتنظيم الدولة الإسلامية، تختلف بدرجة كبيرة عن أجندة الجماعات الدينية السياسية الأخرى إزاء اختلافات في التكتيك والأولويات، حيث تلجأ جماعة الإخوان المسلمين، على سبيل المثال، إلى تكتيكات سياسية في سعيها إلى تنفيذ فكرة إحياء الخلافة، شريطة وجود مهادت لإقامتها، خلافاً للسلفية الجهادية التي تتبنى العنف تنفيذاً لما تنادي به، فيما يسعى تنظيم "الدولة الإسلامية" إلى بسط هيمنته بالعنف والقتل على أي بقعة، وغزو الدول وإدخالها تحت راية الخلافة.<sup>187</sup>

### "داعش" ومتغيرات الصراع الإقليمي

وفرت الأحداث والتطورات المتلاحقة في العالمين العربي والإسلامي منذ بداية القرن الحادي والعشرين، والتي شكلت وفقاً للبعض، تهديداً لمعادلات القوى وتوازنها التي ظلت سائدة لعقود بين الدول والقوى الإقليمية،<sup>188</sup> إضافة إلى المحددات والتغيرات المتسارعة التي شهدتها النظام العالمي الجديد،<sup>189</sup> مساحة خصبة لصعود تنظيم الدولة الإسلامية "داعش" في أراضي الجمهورية العربية السورية وجمهورية العراق، وتلويحه بامتداد خلافته المزعومة جغرافياً وسياسياً نحو فضاءات مجاورة، بعد إعلاء الطائفية واتخاذ التكفير والعنف نهجاً دموياً في نطاق تحركه ضمن خريطته الافتراضية لحدود خلافته الإسلامية الافتراضية التي شملت ضمن نطاق "خلافتها" دولاً مثل جمهورية العراق والجمهورية العربية السورية والمملكة الأردنية الهاشمية ودولة فلسطين والجمهورية اللبنانية وبعض

الدول الخليجية، وفي مشروعه الأممي و" مهمة حماية المسلمين في كل مكان يوجدون فيه"، وفق البغدادي.<sup>190</sup>

وقد سمحت ظروف الأزمة السورية بصعود تنظيم الدولة الإسلامية، كما تنامت قوة سيطرته على مساحات شاسعة من الأراضي العراقية، وسط مشهد داخلي زاخر بمظاهر الفوضى الأمنية والفرقة والتناحر المذهبي الذي يدفع باتجاه الحرب الأهلية ويفتح المجال أمام سيناريوهات التفكك والتقسيم، ما يجعل العراق ساحة مفتوحة الاحتمالات؛ إما نحو حوار وطني شامل يستهدف بناء ديمقراطية توافقية دونها إقصاء، وبها يسهم في انحسار نفوذ تنظيم داعش واحتواء خطره، وإما نحو انتكاسة طائفية جديدة، أسوء بأحداث عام 2008م، غداة الصدام بين الفصائل الإسلامية الشيعية والسنية، بما يدعم فرص استمرار الأزمة العراقية وتراجع الحلول السياسية لمصلحة تعزيز قوة تنظيم داعش وهيمنته على مناطق أخرى.

وقد دفع صعود تنظيم الدولة الإسلامية وارتفاع وتيرة جرائمه ضد المدنيين في ساحات تحركه، بالولايات المتحدة الأمريكية إلى قيادة تحرك لتشكيل تحالف دولي مضادّ له، تمت ترجمته في عقد اجتماعات متوالية لوزير الخارجية الأمريكي جون كيري مع وزراء خارجية الدول العربية، باستثناء الجمهورية العربية السورية، لشن حملة عسكرية ضد تنظيم داعش وقصف مواقعه في جمهورية العراق وشمال الجمهورية العربية السورية من الجو، حيث كانت واشنطن قد أقدمت على ذلك فعلياً في شهر أغسطس 2014م،

برغم إعلان بعض الدول، ومن ضمنها جمهورية ألمانيا الاتحادية وجمهورية تركيا، عدم الاشتراك في الحملة، مع الاستعداد لتقديم المساعدة اللازمة لها.

وقد عكست حالة الاستنفار الدولي والإقليمي ضد تنظيم الدولة الإسلامية "داعش" إدراكاً واسعاً لخطورة التهديدات التي يمثلها هذا التنظيم، ليس على أمن الدول العربية والإسلامية واستقرارها فقط، وإنما على الأمن والسلم الدوليين أيضاً، وهو الأمر الذي تم التعبير عنه بوضوح في قرار مجلس الأمن رقم 2170 الصادر في 15 أغسطس 2014م،<sup>192</sup> والبيان الختامي الصادر عن الاجتماع العربي- الأمريكي الذي عُقد في مدينة جدة السعودية في 11 سبتمبر 2014م، وكذلك البيان الصادر عن "المؤتمر الدولي بشأن الأمن والسلام" في العراق، الذي عُقد في باريس بحضور 26 دولة (15 سبتمبر 2014م)، أكدت جميعها رفض الممارسات الإرهابية من جانب "داعش" وغيره من التنظيمات المتطرفة وضرورة التصدي الحازم لها.

كما عكست الضربات الجوية التي تنفذها قوات التحالف الدولي، الذي يضم أكثر من 60 دولة بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، ضد تنظيمي "داعش" و"جبهة النصرة" في جمهورية العراق والجمهورية العربية السورية، جدية المجتمع الدولي في التحرك لوضع حد للأعمال الإرهابية التي تمارسها هذه التنظيمات المتطرفة باسم الدين. وتؤدي بعض الدول العربية والإسلامية، ومن بينها دولة الإمارات العربية المتحدة، دوراً حيوياً فاعلاً في هذا التحالف الدولي، في ترجمة عملية لقناعاتها السياسية

بخطر الظاهرة الإرهابية وتأثيراتها السلبية البالغة في الأمن والاستقرار الإقليمي والعالمي، وتشويهها للدين الإسلامي وصورته السمحة في العالم.

## خلاصة

يشير هذا الفصل إلى أن التنظيمات الجهادية تمثل النمط الأكثر راديكالية وتطرفاً في تطور الجماعات الدينية السياسية في العالمين العربي والإسلامي، حيث استندت هذه التنظيمات إلى أطر فكرية جامدة ومغرقة في التطرف والانغلاق تحض على الجهاد والعنف باعتباره السبيل الوحيد لما تزعم أنه طوق نجاة للمسلمين من الأوضاع السيئة التي يعيشونها عبر رفع شعار الحاكمية، الذي يستهدف بالأساس تكريس شرعية زائفة لهذه الجماعات والتنظيمات، ونزع الشرعية عن أنظمة الحكم القائمة، وهي الأفكار المستقاة من أطروحات منطري الفكر الجهادي وفي مقدمتهم سيد قطب وأبو الأعلى المودودي. وقد تطورت هذه التنظيمات من جماعات محلية صغيرة الحجم إلى تنظيمات متعددة الجنسيات، وعابرة للحدود وأصبحت تشكل تهديداً ليس لأمن واستقرار المجتمعات العربية والإسلامية فقط وإنما للأمن والاستقرار العالمين أيضاً. وقد أسهمت مجموعة من العوامل في تغذية انتشار هذه الجماعات، من بينها تدرى الأوضاع الاقتصادية في كثير من الدول العربية والإسلامية وتزايد معدلات الفقر والبطالة بين الشباب.

وبرز تنظيم القاعدة بوصفه أحد أهم التنظيمات المتطرفة وأكثرها تشعباً وانتشاراً، ولاسيما بعد اعتداءات الحادي عشر من سبتمبر 2001م،



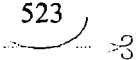
وما تلاها من حرب عالمية على الإرهاب قادتها الولايات المتحدة الأمريكية للقضاء على التنظيم والداعمين والممولين له. وقد مر هذا التنظيم بثلاث مراحل رئيسية، هي: مرحلة التأسيس التي بدأت عام 1993م على يد مؤسس التنظيم أسامة بن لادن عندما كان مقيماً في جمهورية السودان، ومرحلة العمل الجهادي العسكري التي بدأت عملياً عام 1998م، عندما تقرر إعلان "الجهة العالمية لمحاربة اليهود والنصارى"، التي مثلت تحالفاً ضم عدداً من التنظيمات الجهادية الأخرى، ومرحلة التوسع اللامركزي، التي بدأت مع الغزو الأمريكي لجمهورية العراق واحتلالها في مارس 2003م، والتي شهدت تأسيس فروع للقاعدة في الجمهورية اليمنية والمغرب الإسلامي والصحراء الإفريقية وجمهورية الصومال والجمهورية العربية السورية وجمهورية العراق، علاوة على دولة المنشأ جمهورية أفغانستان الإسلامية.

وقد تعرض تنظيم القاعدة لضربات قوية خلال الحرب على الإرهاب، كما شهد انشقاقات متعددة أضعفت قوته ولكنها لم تقض على خطورته أو توقف تهديده، في وقت برز فيه تنظيم آخر يتبنى الفكر الجهادي ذاته وهو تنظيم "داعش"، الذي أصبح أكثر خطورة بعد استيلائه على مساحات واسعة من أراضي الجمهورية العربية السورية وجمهورية العراق وإعلانه إقامة دولة "الخلافة الإسلامية" في نهاية يونيو 2014م، وتلويحه بامتداد خلافته المزعومة جغرافياً وسياسياً نحو فضاءات مجاورة. وقد تسبب نشوء داعش في زيادة حدة الانشقاقات في صفوف تنظيم القاعدة بعد إعلان عدد من الجماعات التابعة له فكراً وحركياً مبايعتها للتنظيم الجديد وأميره أبي

بكر البغدادي، كما أسهم في تعميق الانقسام الفكري والحركي في التيار السلفي الجهادي. ومثلما أدى الصعود الخطير لتنظيم القاعدة وتنامي تهديداته إقليمياً ودولياً إلى إعلان حرب عالمية ضده، فقد أدى التهديد المتنامي الذي مثله تنظيم داعش إلى تشكيل تحالف دولي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية وأكثر من 60 دولة أخرى لمواجهة هذا التنظيم والقضاء عليه، الأمر الذي أصبحت معه هذه التنظيمات الجهادية ضمن الفواعل الدولية التي تهدد السلم والأمن الدوليين.

الباب الثالث

## الدراسة الميدانية





# اتجاهات الرأي العام حول الجماعات الدينية السياسية

# 7

دراسة ميدانية لعينة من السكان  
في دولة الإمارات العربية المتحدة



## الفصل السابع

# اتجاهات الرأي العام حول الجماعات الدينية السياسية دراسة ميدانية لعينة من السكان في دولة الإمارات العربية المتحدة

**تعتمد** معظم الدراسات والبحوث على الدراسات الميدانية واستطلاعات الرأي كأداة علمية للتعرف إلى توجهات الرأي العام إزاء القضايا والموضوعات محل الدراسة، التي تمس مصالح المجتمع أو قيمه. وتُعدُّ استطلاعات الرأي وسيلة فعالة لجمع البيانات من مصادرها الأولية، ويمكن من خلال تحليلها وربطها بالمتغيرات الديموغرافية توفير المعلومات اللازمة لوضع السياسات في مختلف القطاعات واعتمادها، وتقديم صورة أوضح وفهم أعمق لحاجات الجمهور وتطلعاته. كما تشكل استطلاعات الرأي وسيلة لبناء النماذج المعرفية والنظرية عن المجتمع، واختبارها، وتفسير الاختلافات في المواقف والقيم، وفهم السلوك.

وقد أصبح استخدام قياسات الرأي العام أحد المؤشرات المهمة لتحديد الدرجة التي يبلغها أي مجتمع من المجتمعات على مقياس التطور، كما تؤدي استطلاعات الرأي العام دوراً مهماً في ترشيد القرارات والسياسات الحكومية، وتسهم في دعم الثقافة وتفعيل آلية التغذية المتبادلة بين الحكومة ومواطنيها.

لذلك، يسعى هذا الفصل من الكتاب إلى التعرف إلى آراء الجمهور في دولة الإمارات العربية المتحدة، مواطنين وعرباً مسلمين مقيمين، بمن فيهم الخليجيون؛ واتجاهاتهم ومواقفهم حول الجماعات الدينية السياسية؛ ومدى معرفتهم بهذه الجماعات وثقتهم بها؛ ومصادر معلوماتهم عنها؛ ورؤيتهم للعلاقة بين الدين والسياسة متمثلة في: الأنظمة السياسية، واختيار الحكومات، وسن القوانين؛ وكذلك التعرف إلى تصورهم للأسباب التي ساعدت على وصول الجماعات الدينية السياسية إلى الحكم؛ وتقييمهم لتجربة هذه الجماعات في الحكم؛ ورؤيتهم لمستقبلها.

إحدى مسلّمات هذه الدراسة الميدانية أن الظروف والأحداث السياسية التي شهدتها المنطقة العربية خلال السنوات الثلاث الأخيرة، ولا تزال جارية منذ عام 2011م، وما خلفته من تأثيرات اجتماعية، تسهم بشكل كبير في تشكيل الرأي العام للسكان في دولة الإمارات العربية المتحدة وغيرها، مواطنين وعرباً مسلمين مقيمين، نحو مفاهيم الدين والعلاقة بين السياسة والدين، والمعرفة بالجماعات الدينية السياسية، كما تسهم أيضاً في بلورة رؤية لدى الجمهور عن مستقبل هذه الجماعات ودورها في الحياة السياسية في الوطن العربي.



## المنهجية

يُعدُّ جميع سكان دولة الإمارات العربية المتحدة، من المواطنين ومواطني دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية والعرب المسلمين المقيمين بالدولة، في الفئات العمرية 18 سنة فأكثر، هم مجتمع الدراسة. وقد تم جمع بيانات هذه الدراسة بنظام العينة، وطُبقت على عينة عشوائية متعددة المراحل قوامها 1200 شخص من سكان دولة الإمارات العربية المتحدة، خلال الفترة 15-26 يونيو 2014م. وتم تصميم العينة في مراحل عدة، بتقسيمها إلى "طبقات"، بحسب متغيرات الدراسة، حيث تم تقسيم السكان وفقاً لمكان الإقامة (الإمارة)، ثم وفقاً للجنسية (إماراتيون، وعرب مسلمون، وخليجيون)، ثم وفقاً للنوع (ذكر، وأنثى)، ثم وفقاً للفئة العمرية (20 سنة فأقل، و 21-30 سنة، و 31-40 سنة، وأكثر من 40 سنة)، ثم وفقاً للمستوى التعليمي (ثانوي فأقل، ودبلوم أو جامعي، ودراسات عليا)، ثم وفقاً لمستوى الدخل الشهري (10 آلاف درهم فأقل، و 10,001-20,000 درهم، و 20,001-30,000 درهم، وأكثر من 30,000 درهم).

وقد رُوعي أن تكون العينة ممثلة تمثيلاً تاماً لسكان دولة الإمارات العربية المتحدة، عن طريق التمثيل النسبي لجميع فئات المجتمع في العينة بالوزن النسبي الخاص لكل فئة من إجمالي سكان الدولة، وبحيث يكون لكل فرد احتمالية متساوية ليكون أحد أفراد العينة. ولاختبار الفروق بين معدلات الاستجابة بين المجموعات المختلفة في العينة، تم تطبيق الاختبار، "F-Test"، Statistical Significance Test for Group's Differences

وهو اختبار إحصائي يُستخدم لاختبار معنوية الفروق بين المجموعات في العينات الكبيرة التي تتبع التوزيع الطبيعي Normal Distribution. وقد بلغت نسبة الاستجابة 89.1٪، وبدرجة ثقة بالنتائج تبلغ 95٪<sup>2</sup>، وهامش خطأ للمعاينة مقداره 2.8٪.

تم جمع البيانات من خلال مقابلة المستطلعة آراؤهم ميدانياً خلال الفترة 15-26 يونيو 2014م، وشرح الهدف من الدراسة، باستخدام استبيان (ملحق) تم إعداده لهذا الغرض، وتم إعطاؤهم الاستبيان، للتعبير عن آرائهم من دون أدنى تأثير أو تدخل من جامعي البيانات أو المشرفين عليهم. وقد صُمم الاستبيان بحيث يُجاب عن الأسئلة والفرضيات التي تطرحها الدراسة وتحقق الهدف منها، وتم إجراء اختبار "Pilot Test" على الاستبيان في الميدان على عينة مصغرة، قوامها 120 شخصاً موزعين بالطريقة نفسها التي وُزعت بها عينة الدراسة، قبل جمع البيانات، ولم يتم إدراج هذه العينة المصغرة ضمن البيانات التي تم تجميعها وتحليلها فيما بعد. وقد تم اختبار الاستبيان من حيث الصدقية Validity، أي قدرة الاستبيان على قياس الموضوع محل الدراسة، بما يشمل ذلك من قياس صدق المحتوى Content Validity، وصدق التكوين أو البناء Construct Validity. وكذلك تم اختبار الاستبيان من حيث الاعتمادية Reliability، والثبات Consistency، واحتساب مقياس ألفا كرونباخ Cronbach's Alfa. وأظهرت الاختبارات جميعها ملاءمة الاستبيان لأغراض الدراسة.<sup>4</sup>

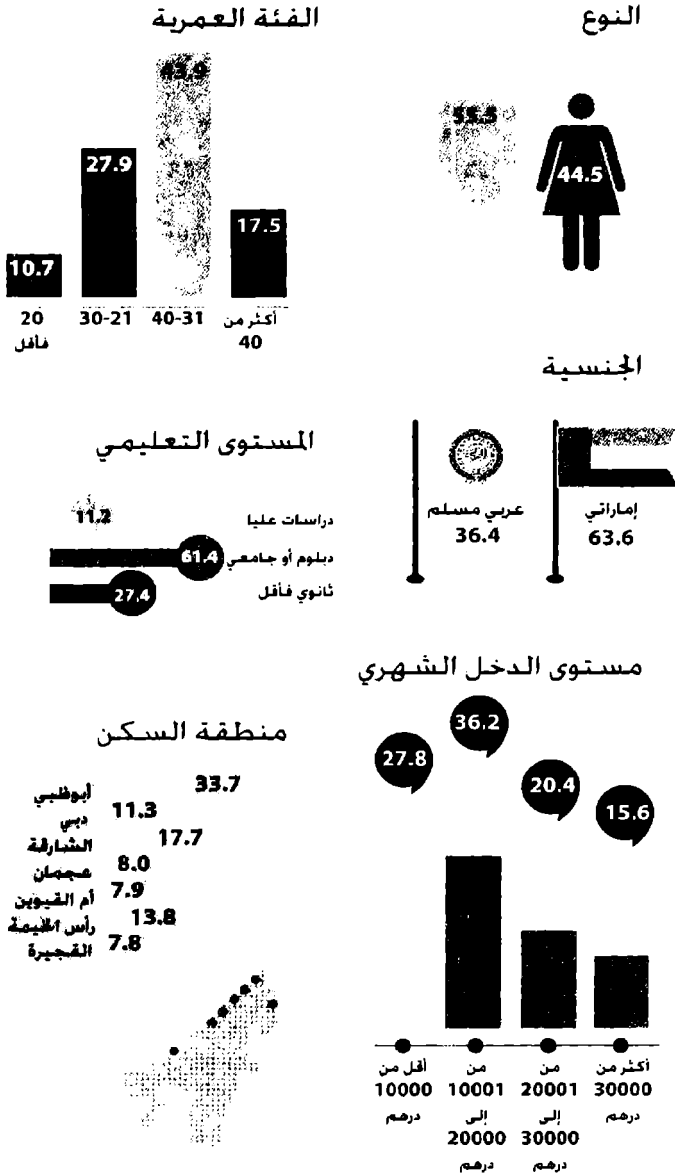
وبعد إدخال البيانات على حزمة البرامج الإحصائية للعلوم الاجتماعية Statistical Package for the Social Sciences-SPSS، تم التحقق من جودة البيانات التي تم جمعها ميدانيا، حتى يمكن الوثوق بها والاعتماد على نتائجها، وذلك من خلال تدقيقها Data Validation، وتنقيتها Data Cleansing، للتأكد من صدقيتها Validity، ودقتها Accuracy، ومدى اكتمالها Completeness، واتساقها Consistency، وتمائلها Uniformity، وسلامتها Integrity.

وقد غطى الاستبيان مجموعة من المحاور، بحيث يجمع بيانات حول المتغيرات محل الاهتمام، وهذه المحاور هي: متابعة الأخبار والسياسة والاهتمام بها، والتحديات التي تواجه العالم العربي، والتغيرات التي مرت بالمنطقة العربية خلال السنوات الثلاث الماضية؛ والثقة بالمؤسسات العامة في دول المستقلة آراؤهم وتقييمهم للنظم السياسية المختلفة للحكم؛ ومدى التدين ومكونات الهوية؛ والعلاقة بين السياسة والدين أو بمعنى آخر الدين والدولة؛ والمعرفة بالجماعات الدينية السياسية والثقة بها ومصادر المعلومات عنها؛ وتقييم تجربة بعض الأحزاب السياسية الدينية في الحكم.

### المتغيرات الديموغرافية

أُجريت الدراسة على عينة قوامها 1200 فرد، موزعة بحسب المتغيرات الديموغرافية محل الاهتمام، وهي التي تمت الإشارة إليها فيما سبق، وقد جاء التوزيع كالآتي:

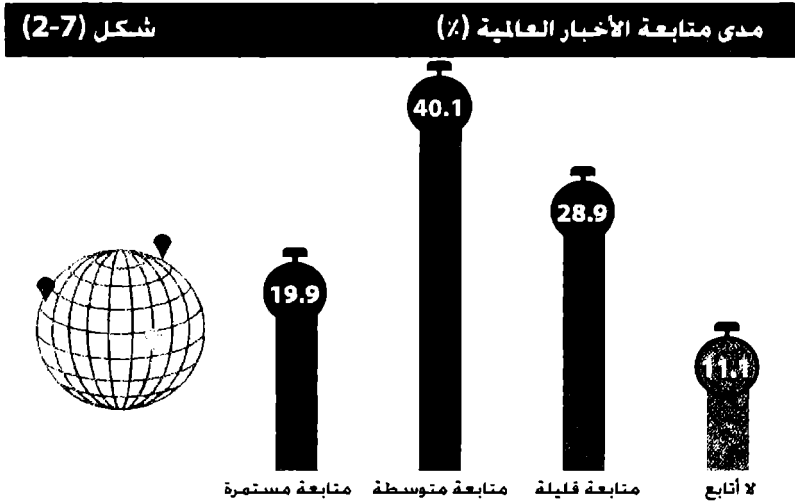
## توزيع العينة بحسب المتغيرات الديموغرافية (%) شكل (1-7)



وفيما يأتي عرض لنتائج الاستبيان:

### المحور الأول: المتابعة والاهتمام بالشأن العالمي

أبدت نسبة معتدلة من المستجيبين اهتماماً بالأخبار العالمية (ما بين متابعة مستمرة ومتابعة متوسطة)، حيث أفاد 60.0% بأنهم يتابعون الأخبار العالمية، (19.9% متابعة مستمرة، و40.1% متابعة متوسطة). وهناك نسبة لا يستهان بها (28.9%) ذات متابعة قليلة، فيما أفاد 11.1% بأنهم لا يتابعون الأخبار العالمية.



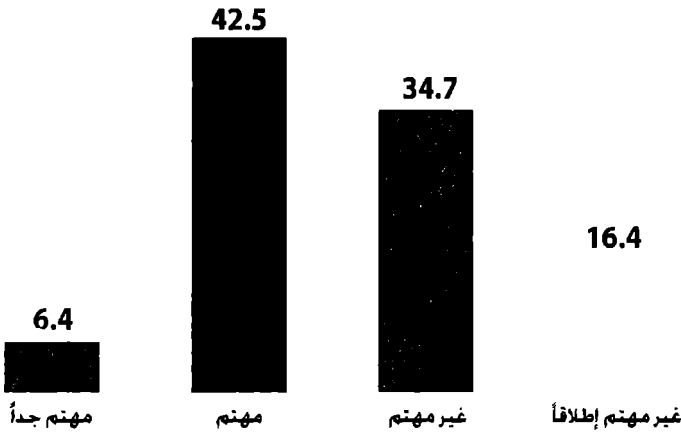
جدير بالذكر أنه في استطلاع الباروميتر العربي<sup>5</sup> في نسخته الأولى عامي 2006-2007م، أظهرت نتائج 7 دول عربية شاركت فيه، أن 56% من المشاركين يتابعون الأخبار (متابعة مستمرة ومتابعة متوسطة)، وقد سجلت أعلى نسب المتابعة في فلسطين (78%)، ثم المملكة المغربية والمملكة الأردنية

الهاشمية (49٪ لكل منهما)، ثم الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية (45٪). واحتلت دولة الكويت المرتبة الأخيرة بنسبة بلغت 23٪ فقط.<sup>6</sup>

وقد اختلفت متابعة الشأن العالمي بحسب المتغيرات المستقلة للدراسة، وسُجل وجود فروق معنوية (ذات دلالة إحصائية)، بحسب متغيرات النوع ومحل الإقامة والمرحلة العمرية والمؤهل الدراسي، بينما لا توجد فروق معنوية في متابعة الأخبار العالمية بحسب مستويات الدخل أو الجنسية.

شكل (7-3)

مدى الاهتمام بالسياسة (%)



أقل من نصف أفراد العينة (48.9٪) مهتمون بالسياسة، ما بين مهتم جداً ومهتم، ونسبة المهتمين جداً هي 6.4٪ فقط. وأفاد 34.7٪ من أفراد العينة بأنهم "غير مهتمين" بالسياسة، أما النسبة الباقية (16.4٪) فهم "غير مهتمين على الإطلاق"

وفي الإصدار الثاني من الباروميتر العربي، الذي أُجري في 11 دولة عربية خلال عامي 2010-2011م، بلغ المتوسط العام لمدى الاهتمام بالسياسة 46.4٪، وقد أعرب 56٪ من المصريين عن اهتمامهم بالسياسة.<sup>7</sup> وفي المملكة الأردنية الهاشمية، أبدى 71٪ اهتمامهم مقابل 58٪ في الإصدار الأول عام 2006م.<sup>8</sup> وفي المملكة العربية السعودية كانت النسبة 32٪،<sup>9</sup> وفي الجمهورية التونسية 36٪.

وقد اختلف الاهتمام بالسياسة بحسب المتغيرات المستقلة للدراسة، وسُجل وجود فروق معنوية بحسب متغيرات النوع ومحل الإقامة والمرحلة العمرية والمؤهل الدراسي، بينما لا توجد فروق معنوية في الاهتمام بالسياسة بحسب مستويات الدخل أو الجنسية.

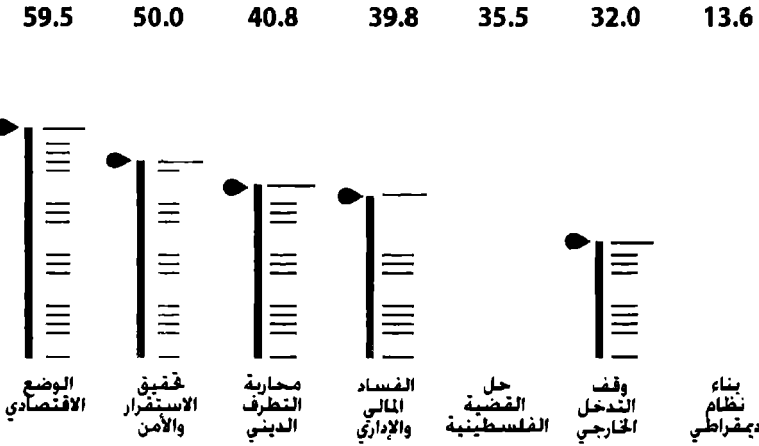
### المحور الثاني: التحديات التي تواجه العالم العربي والتغيرات التي مرت بالمنطقة العربية خلال السنوات الثلاث الماضية

لمعرفة مدى إدراك الجمهور لأهم التحديات التي تواجه العالم العربي، تم توجيه سؤال لتحديد أهم هذه التحديات من وجهة نظر المستطلعة آراؤهم من بين عدد من البدائل المقدمة إليهم، (وهو سؤال متعدد الاختيارات، بمعنى أن مجموع الإجابات لا يساوي 100٪)، وقد تصدر "الوضع الاقتصادي" بما يشمله من فقر وبطالة وارتفاع في الأسعار قائمة أهم التحديات بنسبة بلغت 59.5٪، تلاه "تحقيق الأمن والاستقرار" بنسبة 50٪، ثم "محاربة التطرف الديني" بنسبة 40.8٪، ف "الفساد المالي والإداري" بنسبة 39.8٪، ثم "حل القضية الفلسطينية" بنسبة 35.5٪.

وسجل "وقف التدخل الخارجي" نسبة 32.0٪. وتذيل "بناء نظام ديمقراطي" قائمة التحديات التي تواجه العالم العربي بنسبة 13.6٪.

شكل (4-7)

أهم التحديات التي تواجه العالم العربي (%)



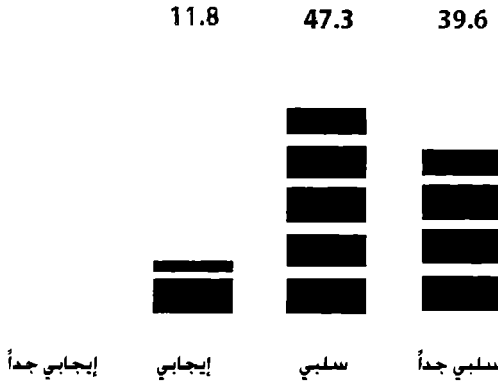
وفي استطلاع الباروميتر العربي، أفاد المستطلعة آراؤهم في جميع الدول التي أُجري فيها الاستطلاع بأن الوضع الاقتصادي يتصدر التحديات التي تواجه بلادهم، فقد أفاد التونسيون بأن الوضع الاقتصادي هو أهم التحديات التي تواجهها الجمهورية التونسية (68٪)، وتلاه الفساد المالي والإداري، ثم تحقيق الأمن والاستقرار.<sup>11</sup> كذلك حل الوضع الاقتصادي على رأس قائمة التحديات لدى المصريين (82٪) وتلاه أيضاً الفساد المالي والإداري، ثم تحقيق الأمن والاستقرار.<sup>12</sup> ولم يختلف الوضع لدى الأردنيين الذين أفادوا بأن الوضع الاقتصادي يمثل أهم التحديات التي



تواجه بلدهم (79٪ عام 2010م مقابل 66٪ عام 2006م).<sup>13</sup> وبدورهم اعتبر السعوديون الوضع الاقتصادي التحدي الأهم أمام المملكة.<sup>14</sup>

وقد اختلف مدى إدراك الفئات المختلفة لأهم التحديات التي تواجه العالم العربي، بحسب المتغيرات المستقلة للدراسة، حيث وُجدت فروق معنوية بحسب متغيرات الجنسية ومحل الإقامة والمؤهل الدراسي ومستويات الدخل، بينما لا توجد فروق معنوية في الاهتمام بالسياسة بحسب النوع أو المرحلة العمرية.

**تقييم الأحداث والتغيرات التي مرت بها المنطقة العربية خلال السنوات الثلاث الماضية (%)**  
**شكل (5-7)**



تقيّم الغالبية العظمى (86.9٪) الأحداث والتغيرات التي مرت بها المنطقة العربية خلال الأعوام الثلاثة الماضية تقيماً سلبياً (ما بين "سلبي"، و"سلبي جداً")، ولم تزد نسبة من يقيمون الوضع إيجابياً على 13.1٪ ما بين "إيجابي" و"إيجابي جداً"، أما نسبة من يرونه إيجابياً جداً فلم تتعدّ 1.3٪.

وقد اختلف تقييم الأحداث والتغيرات التي مرت بها المنطقة العربية خلال السنوات الثلاث الماضية، بحسب المتغيرات المستقلة للدراسة، حيث سُجل وجود فروق معنوية بحسب متغيرات محل الإقامة والمؤهل الدراسي فقط، بينما لا توجد فروق معنوية بحسب النوع أو الجنسية أو المرحلة العمرية أو مستوى الدخل.

### المحور الثالث: الثقة بالمؤسسات العامة في دول المستطلة آراؤهم، وتقييمهم للنظم السياسية المختلفة للحكم

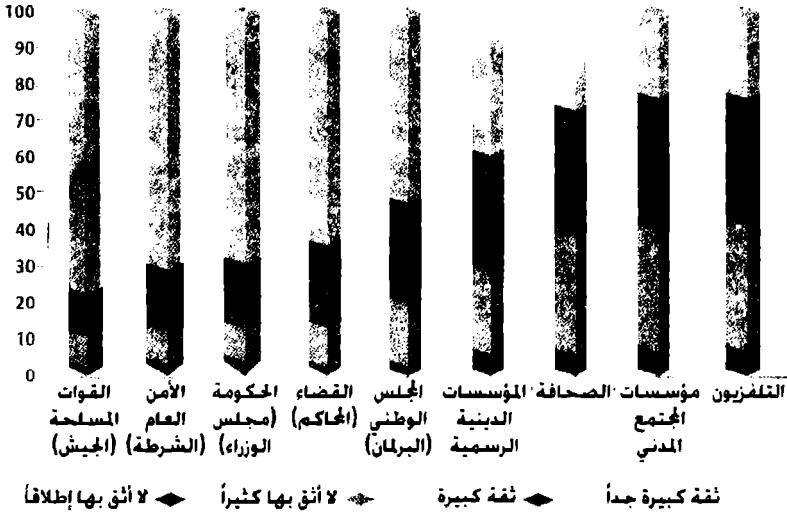
أولاً: الثقة بالمؤسسات العامة في دول المستطلة آراؤهم

سُئل المستطلة آراؤهم عن مدى ثقتهم بالمؤسسات العامة في بلدانهم، والتي لا تشير إلى دولة الإمارات العربية المتحدة بالضرورة، حيث يشمل الاستطلاع العرب المسلمين المقيمين إلى جانب مواطني دولة الإمارات العربية المتحدة ومواطني دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية. وقد أظهرت النتائج إمكانية تصنيف المؤسسات العامة إلى ثلاث فئات بحسب درجة الثقة بها:

- الفئة الأولى، وهي تضم المؤسسات التي تحظى بمعدلات ثقة عالية، وتشمل القوات المسلحة بمعدل ثقة 89.3٪، والشرطة بمعدل ثقة 87.1٪، والحكومة بمعدل 85.9٪، والقضاء بمعدل 84.5٪.
- الفئة الثانية، وهي تضم المؤسسات التي تحظى بمعدلات ثقة متوسطة، وتشمل: البرلمان بمعدل 74.9٪، والمؤسسات الدينية الرسمية بمعدل ثقة 68.2٪.

- الفئة الثالثة، وهي تضم المؤسسات التي تنخفض درجة الثقة بها، وتشمل: الصحافة بمعدل 59.5٪، ومؤسسات المجتمع المدني بمعدل 58.6٪، والتلفزيون بمعدل 56.6٪.

### الثقة بالمؤسسات العامة في دول المستطعة آراؤهم (%) شكل (6-7)



ولم يتم تسجيل فروق معنوية في درجة الثقة بالمؤسسات المختلفة بين المستطعة آراؤهم، في جميع المتغيرات المستقلة للدراسة.

وفي استطلاع الرأي الذي أجراه الباروميتر العربي في إصداره الأول (2006-2007م)، أظهرت النتائج أن معدل الثقة بالحكومة (مجلس الوزراء) في الدول المشاركة بلغ 50٪، وكذلك بالقضاء (المحاكم) 50٪. أما المجالس الوطنية (البرلمانات) فقد بلغت درجة الثقة بها 43٪، فيما سجلت الثقة بالأحزاب السياسية 29٪ فقط.<sup>16</sup> ووفقاً لنتائج استطلاع

الإصدار الثاني (2010-2011م) من الباروميتر العربي، بلغت الثقة بالقوات المسلحة في جمهورية مصر العربية 97٪، وبالقضاء 88٪، وبالحكومة 81٪، بينما حازت الشرطة نسبة ثقة بلغت 55٪ فقط.<sup>17</sup> وفي الجمهورية التونسية بلغت الثقة بالقوات المسلحة 89٪، وبالحكومة 62٪، وبالشرطة 58٪، وبالقضاء 51٪.<sup>18</sup> وفي المملكة العربية السعودية بلغت نسبة الثقة بالحكومة 82٪، وبالقضاء 78٪، وبالقوات المسلحة 75٪، وبالشرطة 70٪.<sup>19</sup> وفي الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية بلغت نسبة الثقة بالحكومة 30٪ فقط، وبالقضاء 44.5٪، وبالشرطة 47.8٪، وبالجيش 54.1٪.

### ثانياً: تقييم المستطلعة آراؤهم لنظم الحكم السياسية المختلفة

تم سؤال المستطلعة آراؤهم عن تقييمهم لنظم الحكم السياسية المختلفة، وقد أظهرت النتائج أن نظام الحكم الذي يتخذ فيه كبار موظفي الدولة من الخبراء والتكنوقراط القرارات وفقاً لما يرونه أفضل لخدمة البلد هو أكثر الأنظمة التي لاقت تقييماً إيجابياً بمعدل 80.2٪ (ما بين جيد جداً وجيد)، تلاه نظام رئاسي قوي، ليس فيه للبرلمان أو الانتخابات إلا دور شكلي، وقد لاقت تقييماً إيجابياً بمعدل 75.7٪، ثم نظام حكم عسكري، وقد لاقت تقييماً إيجابياً متوسطاً بلغ 64.6٪، ثم نظام سياسي ديمقراطي تتنافس فيه الأحزاب السياسية بمرجعيات مختلفة، وقد لاقت تقييماً إيجابياً بلغ 55.8٪. أما حكم الجماعات الدينية السياسية فقد كان أقل نظم الحكم قبولاً وتقييماً لدى المستطلعة آراؤهم، حيث لم يحصل إلا على 32.9٪ فقط.

**تقييم المستطلعة آراؤهم لتنظيم الحكم السياسية المختلفة (%) شكل (7-7)**

نظام يتخذ فيه الخبراء أو التكنوقراط القرارات وفقاً لما يرونه أفضل في خدمة البلد

4.8 15.0 48.1 32.1

نظام رئاسي قوي. ليس فيه للبرلمان أو الانتخابات إلا دور شكلي

16.8 40.5 35.2

نظام عسكري

22.1 38.6 26.0

نظام سياسي ديمقراطي تتنافس فيه الأحزاب السياسية بمرجعيات مختلفة

18.3 25.8 36.6 19.2

نظام حكم للجماعات الدينية السياسية

38.1 29.1 23.2 9.7

■ جيد جداً ■ جيد ■ سيء ■ سيء جداً

وقد أظهرت النتائج وجود اختلافات طفيفة في تقييم نظم الحكم المختلفة وفقاً لمتغيري النوع (فروق بين تقييمات الذكور والإناث) والمؤهل الدراسي فقط، أما بقية المتغيرات المستقلة للدراسة فلم تظهر فروقاً معنوية في استجابات المستطلعة آراؤهم وتقييماتهم.

وفي الإصدار الثاني من استطلاع الباروميتر العربي (2010-2011م)، تم سؤال المستطلعة آراؤهم عن تفضيلاتهم لنظام الحكم، وقد أظهرت النتائج في الدول المشاركة أن النظام الديمقراطي كان الأكثر تفضيلاً كنظام للحكم بنسبة 83%، لكن النسبة انخفضت إلى 80% في الإصدار الثالث 2012-2013م. ولعل التغير الأكبر في تفضيل النظام الديمقراطي

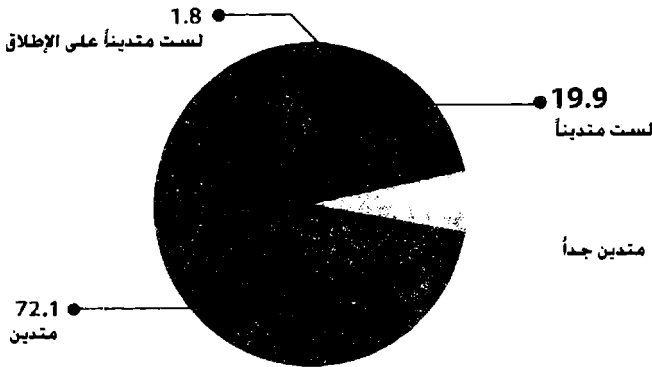
بين الإصدارين الثاني والثالث، كان من نصيب الدول التي شهدت أحداثاً وتغيرات في السنوات الثلاث الأخيرة؛ ففي جمهورية مصر العربية سجل خيار نظام الحكم الديمقراطي 79٪ في الإصدار الثاني، وارتفع في الإصدار الثالث إلى 84٪، وفي جمهورية العراق انخفض من 86٪ إلى 76٪، كما انخفض في الجمهورية التونسية من 93٪ إلى 90٪، وفي الجمهورية اليمنية من 83٪ إلى 73٪.<sup>21</sup>

### المحور الرابع: مدى التدين ومكونات الهوية

بسؤال المستطلعة آراؤهم عن مدى تدينهم، ومدى التزامهم ببعض العبادات، يعتقد نحو 78.2٪ أنهم متدينون (ما بين "متدين جداً" و"متدين")، في حين يصنف 21.8٪ أنفسهم على أنهم ليسوا متدينين (ما بين "غير متدين" و"غير متدين على الإطلاق"، وقد سجلت الفئة الأخيرة 1.8٪ فقط).

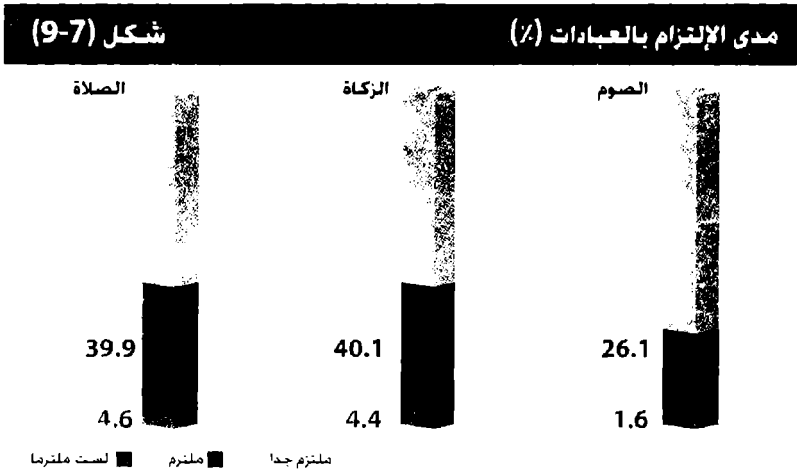
شكل (7-8)

مدى التدين (%)



وفي استطلاع الباروميتر العربي الثاني (2010-2011م)، أظهرت النتائج أن 90٪ من الأردنيين يرون أنفسهم متدينين، وفي الجمهورية التونسية تبلغ النسبة 76٪، وفي جمهورية مصر العربية 98٪، وفي المملكة العربية السعودية 86٪، وفي الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية 81.1٪.<sup>22</sup>

وبسؤال أفراد العينة عن مدى التزامهم بالعبادات، أفادوا بالتزامهم الكبير بالعبادات كافة، وهو ما يتوافق مع ما جاء في نتيجة السؤال السابق حول مدى التدين، فقد أشار 72.3٪ من العينة إلى أنهم ملتزمون جداً بالصوم، و55.5٪ إلى أنهم ملتزمون جداً بالزكاة والصلاة. ولعل الالتزام بالعبادات جاء ليعكس التدين من خلال الممارسة، لكن ارتفاع التدين والالتزام بالممارسة الدينية، لم يرتبط بالثقة بالجماعات الدينية السياسية أو المعرفة بها، كما لم ينعكس في الربط بين الدين والدولة.



كما سُئل المستطلعة آراؤهم عن مجموعة من المؤشرات التي توضح العلاقة بين الدين والدولة، وقد جاءت آراؤهم كالآتي:



أظهرت النتائج أن 72.6% من المستطلعة آراؤهم يرون أنه يجب ألا يكون لرجال الدين نفوذ على قرارات الحكومة، و61.1% يرون وجوب فصل الدين عن الحياة السياسية، وترى نسبة كبيرة (79.4%) أن القوانين يجب أن تصاغ بحسب رغبات الشعب، فيما يرى 53.1% من المستطلعة آراؤهم وجوب تطبيق قوانين الشريعة فقط، أما الغالبية العظمى (83.9%) فترى وجوب صياغة القوانين بحسب رغبات الشعب في بعض المجالات وبحسب الشريعة في مجالات أخرى.



وفي نتائج استطلاع الباروميتر العربي، أفاد نحو 44٪ في الإصدار الأول (2006-2007م) في الدول المشاركة بأنه يجب ألا يكون لرجال الدين نفوذ على قرارات الحكومة، وقد ارتفعت هذه النسبة في الإصدار الثاني (2010-2011م) إلى 60٪، وفي الإصدار الثالث (2012-2013م) إلى 64٪.<sup>23</sup> وبلغت النسبة في المملكة الأردنية الهاشمية 48٪، وفي الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية 42٪، وفي دولة الكويت 61٪، وفي المملكة العربية السعودية 47٪، وفي الجمهورية التونسية 63٪.<sup>24</sup>

وفيما يخص فصل الدين عن الحياة السياسية، أيد 54٪ من مجموع المشاركين في الإصدار الأول من الباروميتر العربي ضرورة الفصل، وارتفعت النسبة إلى 67٪ في الإصدار الثاني، وتراجعت قليلاً إلى 62٪ في الإصدار الثالث.<sup>25</sup>

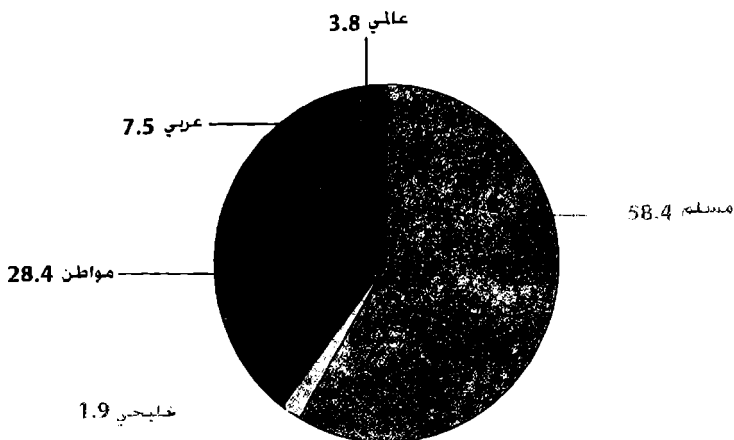
وفيما يتعلق بسن القوانين وصياغتها، فإن وجهة النظر القائلة بضرورة سن القوانين بحسب الشريعة الإسلامية قد لاقى تأييداً من قبل 91٪ من السعوديين، و85٪ من الأردنيين، و80٪ من المصريين، و67.9٪ من الجزائريين، و56.0٪ من التونسيين؛ في حين أيد وجهة النظر القائلة بسن القوانين بحسب رغبات الشعب 79٪ من التونسيين، و73٪ من المصريين، و62٪ من الأردنيين، و60.3٪ من الجزائريين، و42٪ فقط من السعوديين. أما وجهة النظر الثالثة التي ترى الدمج

بين الطريقتين السابقتين، بسن القوانين بحسب رغبات الشعب في بعض المجالات وبحسب الشريعة في مجالات أخرى، فقد لاقت تأييد 78٪ من المصريين، و77٪ من الأردنيين، و76٪ من التونسيين، و51٪ فقط من السعوديين.<sup>26</sup>

وبسؤال المستطلعة آراؤهم حول شعورهم بعناصر الهوية ومكوناتها لديهم، أفادت النسبة الغالبة منهم (58.4٪) بأنهم في المقام الأول مسلمون، بينما أفاد 28.4٪ بأنهم في المقام الأول مواطنون يحملون جنسيات بلادهم التي ينتمون إليها، فيما أفاد 7.5٪ بأن انتماءهم الأول هو كونهم عرباً، و1.9٪ كونهم خليجيين، فيما يشعر 3.8٪ بأنهم مواطنون عالميون.

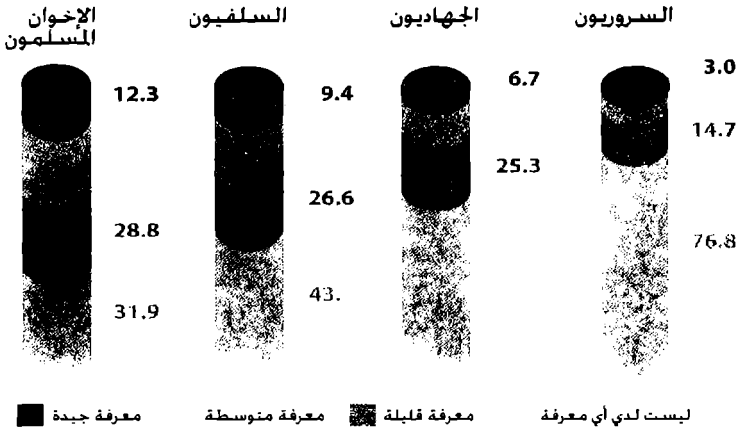
شكل (7-11)

عناصر الهوية ومكوناتها (%)



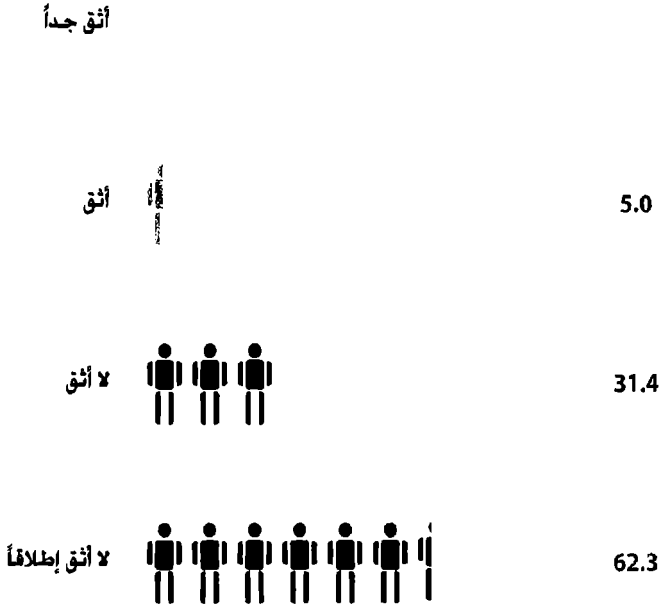
## المحور الخامس: المعرفة بالجماعات الدينية السياسية والثقة بها ومصادر المعلومات عنها

المعرفة بالجماعات الدينية السياسية بشكل عام (%) شكل (7-12)



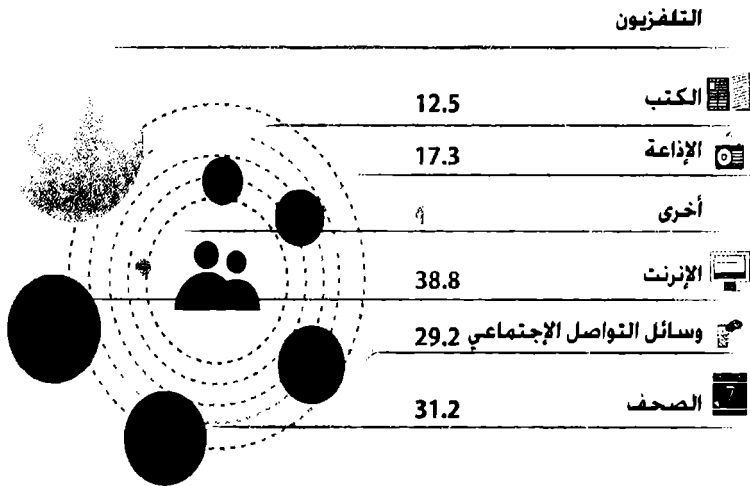
برغم أن الانتماء الأول لأفراد العينة بحسب ما أظهره السؤال السابق كان للإسلام، فإن النتائج أظهرت أنه لا توجد معرفة كبيرة لدى الجمهور بالجماعات الدينية السياسية بصفة عامة، وهو ما يوضح أنه لا علاقة بين التدين والانتماء للدين الإسلامي والمعرفة أو الثقة بالجماعات الدينية السياسية. وقد أفاد 76.8% من أفراد العينة بأنه ليس لديهم أي معرفة بالسروريين، و52.9% بأنه ليس لديهم أي معرفة بالجهاديين، و43.7% بأنه ليس لديهم أي معرفة بالسلفيين، أما الإخوان المسلمون فقد بلغت نسبة من ليس لديهم معرفة بهم 31.9% فقط، وذلك نظراً إلى ما حظيت به هذه الجماعة من تسليط للأضواء عليها خلال السنوات الثلاث الماضية، بعد تصدر الجماعات الدينية السياسية المشهد السياسي في بعض الدول العربية والإسلامية.

## الثقة بالجماعات الدينية السياسية بشكل عام (%) شكل (7-13)



أعرب المستطلعة آراؤهم عن عدم الثقة بالجماعات الدينية السياسية، حيث لم تتجاوز نسبة الثقة بها 6.3% فقط، فيما تبلغ نسبة عدم الثقة بها 93.7%، وتبلغ نسبة من لا يثقون بها إطلاقاً 62.3%. وقد يكون مرد ارتفاع نسبة عدم الثقة بهذه الجماعات إلى استخدامها الدين لتحقيق مصالح ومكاسب سياسية تكشفت للمجتمع في الفترة الأخيرة.

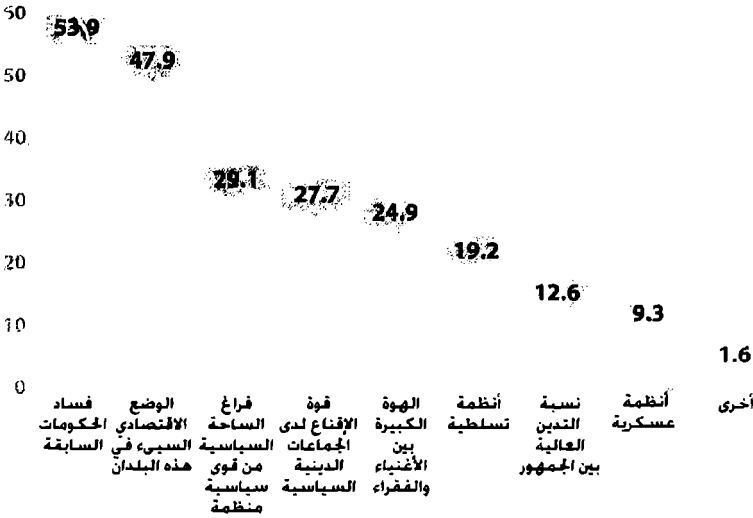
مصادر المعلومات عن الجماعات الدينية السياسية (%) شكل (7-14)



بسؤال أفراد العينة عن المصادر التي يستقون منها معلوماتهم عن الجماعات الدينية السياسية، اتضح أن التلفزيون كان مصدراً لنحو 60.9% من أفراد العينة، بينما مثلت شبكة الإنترنت مصدراً لنحو 38.8%. وكانت الصحف مصدراً لنحو 31.2%، فيما مثلت وسائل التواصل الاجتماعي مصدراً لنحو 29.2% من أفراد العينة، أما الإذاعة والكتب فكانت مصدراً لنحو 17.3% و 12.5% من أفراد العينة على التوالي. ويعتمد 4.1% من أفراد العينة على مصادر أخرى في الحصول على معلومات عن هذه الجماعات.

المحور السادس: الأسباب التي ساعدت بعض الأحزاب السياسية الدينية على الوصول إلى الحكم، وتقييم تجربتهم في الحكم، والرؤية المستقبلية لها

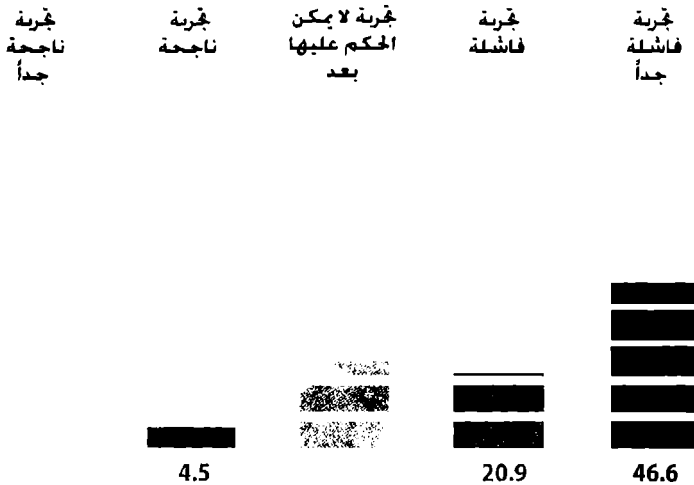
الأسباب التي ساعدت بعض الأحزاب الدينية السياسية على الوصول إلى الحكم (٢٠٠٠) شكل (7-15)



يعتقد 53.9٪ من أفراد العينة أن فساد الحكومات السابقة كان أحد الأسباب التي ساعدت بعض الأحزاب السياسية الدينية على الوصول إلى الحكم في بعض البلدان العربية، فيما يرجع 47.9٪ ذلك إلى سوء الوضع الاقتصادي في هذه البلدان. ويرى 29.1٪ أن فراغ الساحة السياسية من قوى سياسية أخرى منظمة كان أحد هذه الأسباب، وهناك 27.7٪ من أفراد العينة يعتقدون أن قدرة هذه الجماعات على الحشد والإقناع والتأثير في الجمهور كانت سبباً في وصولها للحكم في بعض البلدان العربية. وكانت الهوة الكبيرة

بين الأغنياء والفقراء هي السبب وفقاً لما يراه ربع أفراد العينة تقريباً (24.9٪)، والأنظمة التسلطية هي السبب من وجهة نظر 19.2٪. ويرى 12.6٪ أن وصول بعض الأحزاب السياسية الدينية إلى الحكم في بعض الدول العربية والإسلامية يعود إلى ارتفاع نسبة التدين بين الجمهور، فيما يعتقد 9.3٪ أن السبب هو وجود أنظمة الحكم العسكرية في هذه الدول.

### تقييم تجربة الأحزاب الدينية السياسية في الحكم (%) شكل (7-16)



وبعد وصول أحزاب سياسية دينية إلى الحكم في بعض البلدان العربية، مثل جمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية، كان من الطبيعي سؤال المستطلعة آراؤهم عن تقييمهم لتجربتها في الحكم. وترى نسبة ضئيلة جداً (5.9٪) أن تجربتهم ناجحة، فيما يرى نحو ثلثي أفراد العينة (67.6) أنها تجربة فاشلة. وأفادت نسبة لا يُستهان بها، تمثل نحو ربع أفراد

العينة تقريباً (26.6%) بأن تجربة هذه الجماعات والأحزاب السياسية الدينية في الحكم لم تأخذ الوقت الكافي للنضج، وبالتالي لا يمكن الحكم عليها بالنجاح أو الفشل، وفي استطلاع للرأي العام المصري أجراه المركز المصري لبحوث الرأي العام "بصيرة"، في أغسطس 2013م، حول تقييم المصريين لجماعة الإخوان المسلمين، أظهرت النتائج أن 69% من المصريين يرفضون استمرار جماعة الإخوان المسلمين في الحياة السياسية المصرية، في حين وافق 6% فقط على استمرارها، ووافق 13% على استمرارها ولكن بشروط معينة، كأن تكون جماعة دعوية ولا تعمل بالسياسة، وأن تبتعد عن العنف وتقوم بمراجعات لمواقفها، وأعرب 12% عن أنهم لم يحددوا موقفهم بعد.<sup>27</sup> كما أبدى 78% من أفراد العينة أنهم وجدوا حكم الإخوان المسلمين أسوأ مما كانوا يتوقعون، في حين رأى 3% أنه كان أفضل من المتوقع، وذكر 12% أن حكم الإخوان جاء كما توقعوا، وذكر 7% أنهم لا يستطيعون تقييم حكم الإخوان.<sup>28</sup>

وبسؤال المصريين عن أحداث العنف التي صاحبت فض اعتصامات منطقتي رابعة العدوية والنهضة وتلته، حمل 57% من أفراد العينة جماعة الإخوان المسلمين المسؤولية الكاملة عن كل تلك الأحداث، ويرى 29% أن جماعة الإخوان المسلمين مسؤولة بشكل جزئي عن هذه الأحداث، ونسبة ضئيلة (5%) ترى أن الجماعة غير مسؤولة عن أي أحداث عنف، والنسبة الباقية (6%) لم تستطع تحديد المسؤول عن العنف في تلك الأحداث.



وأظهر استطلاع أجراه "مركز بيو للبحوث" الأمريكي حول توجهات الرأي العام في جمهورية مصر العربية نشرت نتائجه في مايو 2014م، تراجعاً كبيراً في شعبية جماعة الإخوان المسلمين؛ حيث انخفضت نسبة من يحملون نظرة إيجابية إلى الجماعة من 63% في الاستطلاع الذي أجراه المركز عام 2013م إلى 38% فقط في الاستطلاع الأخير.<sup>30</sup>

### الرؤية المستقبلية للأحزاب السياسية الدينية في الحكم (%) شكل (7-17)

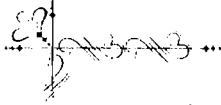
للحركات الدينية  
مستقبل سياسي

ليس للحركات الدينية  
مستقبل سياسي

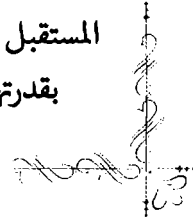


وسؤال المستطلعة آراؤهم عن مستقبل الجماعات الدينية السياسية، قال 89.5% منهم إنه ليس لها مستقبل سياسي، فيما ترى النسبة الباقية (10.5%) أن لها مستقبلاً سياسياً. وفي استطلاع أجراه المركز المصري لبحوث الرأي العام "بصيرة" في أكتوبر 2013م، حول عودة الإخوان المسلمين إلى الحياة السياسية، أكد 70% من أفراد العينة رفضهم عودة جماعة الإخوان المسلمين إلى الحياة السياسية، بينما وافق 19% على عودتهم إلى الحياة السياسية، وأجاب 11% بأنهم لا يستطيعون تحديد موقفهم من هذا الأمر.

وفيمما يتعلق بمشاركة الأحزاب ذات المرجعية الدينية بصفة عامة في الانتخابات البرلمانية المقبلة في جمهورية مصر العربية، وافق 42٪ من أفراد العينة على مشاركة هذه الأحزاب ذات المرجعية الدينية في الانتخابات، ورفضت نسبة مساوية هذه المشاركة، وأجاب 16٪ بأنهم لا يستطيعون تحديد موقفهم.<sup>32</sup>



### المستقبل السياسي للجماعات الدينية السياسية مرهون بقدرتها على التكيف مع الأطر السياسية الحديثة



ويبقى مستقبل الجماعات الدينية السياسية مرهوناً بمدى قدرتها على التكيف والتلاؤم مع الأطر السياسية الحديثة، والخروج من القوالب الجامدة، والاندماج في العمل السياسي دون التدثر بعباءة الدين لتحقيق مكاسب سياسية ومطامع شخصية.

### خلاصة

خلصت الدراسة الميدانية في هذا الفصل إلى نتائج عدة مهمة؛ حيث رأى المستطلعة آراؤهم أن الوضع الاقتصادي في معظم دول العالمين العربي والإسلامي، بما يشمله من فقر وبطالة وفساد وغلاء، يتصدر أهم التحديات التي تواجه هذه الدول، تلاه تحقيق الاستقرار والأمن، ثم محاربه.

التطرف الديني، والفساد المالي والإداري. وهذه النتائج تتسق مع نتائج استطلاع الباروميتر العربي الذي أجري في 11 دولة عربية. وقد قيّمت الغالبية العظمى من المستطلعة آراؤهم الأحداث والتغيرات التي شهدتها المنطقة العربية خلال السنوات الثلاث الماضية تقييماً سلبياً. وأظهرت النتائج ارتفاع درجة ثقة المستطلعة آراؤهم بالمؤسسات الرسمية بشكل كبير، أما الجماعات الدينية السياسية فتفتقر إلى ثقة المستطلعة آراؤهم بها. وبرغم أن أغلب أفراد العينة يعتبرون أنفسهم متدينين، فإنهم يرون أنه يجب ألا يكون لرجال الدين نفوذ على قرارات الحكومة، كما يؤيدون فصل الدين عن الحياة السياسية. والغالبية العظمى منهم ترى وجوب صياغة القوانين بحسب رغبات الشعوب في بعض المجالات، وبحسب الشريعة الإسلامية في مجالات أخرى. وقد جاء نظام حكم الجماعات الدينية السياسية في ذيل قائمة تفضيلات المستطلعة آراؤهم للنظم السياسية المختلفة للحكم.

وقد أظهرت النتائج عدم وجود معرفة كبيرة لدى المستطلعة آراؤهم بالجماعات الدينية السياسية بصفة عامة، وسُجلت أعلى معدلات المعرفة لديهم بجماعة الإخوان المسلمين، ثم السلفيين، والتنظيمات الجهادية.

وتوضح نتائج الدراسة الميدانية أيضاً أن الجماعات الدينية السياسية لم تستوعب أولويات مجتمعاتها، كما لم تفتن إلى مغزى التدين الفطري الذي تتسم به هذه المجتمعات، وأنه لا يعني بالتبعية ميلاً إلى بناء نموذج ديني في الحكم، حيث تشير نتائج الدراسة إلى مفارقات ينبغي الانتباه إلى دلالاتها وأبعادها. ومن باب المفارقة أن هذه الأولويات لم تحظ بالأهمية ذاتها ضمن

أجندة الجماعات الدينية السياسية التي تولت الحكم في دول عربية وإسلامية عدة في السنوات الأخيرة، حيث سبقت هذه الأولويات المجتمعية قضايا واهتمامات لا علاقة لها بحياة الشعوب ومعاناتها، مثل محاولة السيطرة على هياكل الدولة ومؤسساتها واحتكار السلطة والتمدد السياسي والاجتماعي، وغير ذلك من ممارسات استبدادية. وهذه النتائج تتفق تماماً مع ما رصده مشروع الباروميتر العربي وتؤكد، ولاسيما فيما يتعلق بالتراجع الملحوظ في شعبية الجماعات الدينية السياسية، وإدراك غالبية الشعوب العربية والإسلامية حقيقة هذه الجماعات وما ترمي إليه من مصالح سياسية وأهداف ذاتية لا علاقة لها تماماً بأهداف هذه الشعوب ومصالحها وتطلعاتها التنموية. حيث رأت غالبية العينة أن تجربة الجماعات الدينية السياسية في حكم بعض البلدان العربية كانت فاشلة، فيما ترى نسبة ضئيلة جداً أنها كانت تجربة ناجحة. كما ترى الغالبية العظمى من أفراد العينة أن هذه الجماعات ليس لها مستقبل في الحكم أو في الحياة السياسية بعد وصول بعض الأحزاب السياسية الدينية إلى الحكم في بعض البلدان العربية، وبعد تقييم تجربة هذه الجماعات الدينية في الحكم، وما شهدته من إخفاق في ظل تجربة حكم الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية وعدم نجاح حركة النهضة في إدارة الوضع في الجمهورية التونسية. وهو ما يؤكد أن هذه الجماعات مغيبة تماماً عن الواقع الاجتماعي والسياسي، ولا تدرك معطيات العصر ومتطلباته، الأمر الذي جعل الشعوب تلفظها من حاضرها ومستقبلها.

الباب الرابع

## رؤية ختامية



# خاتمة





## خاتمة

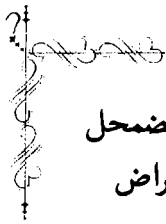
بعد المرور عبر فصول هذا الكتاب، أتمنى أن يكون قد اتضح لقارئه سبب اختيار "السراب" عنواناً له، فعبر صفحات هذا الكتاب، تم أخذ القارئ في رحلة عبر تجارب الجماعات الدينية السياسية، وما سعت إلى تحقيقه في ظل أفكار ونوايا شابها عدم الواقعية والتعارض مع الحداثة والمبادئ السمحة للدين، وما تعرّضت له هذه الجماعات من جراء ذلك من نتائج مخيبة لآمالها وصدام مع المجتمع الذي لفظها وأحبط خططها بعد أن اعتقدت أنها قاب قوسين أو أدنى من تحقيق حلمها في السيطرة والهيمنة على مقدرات مجتمعات افترضت هذه الجماعات أنها ستتقبّل أي ممارسات طالما تدرت بعباءة الدين.

إذاً فهو السراب بالنسبة إلى الجماعات الدينية السياسية: سعي مستمر من هذه الجماعات لفرض أفكار لا تتناسب مع العصر والحداثة على مجتمعاتها باسم الدين، وكلما اقتربت هذه الجماعات من تحقيق حلمها أدت ممارساتها إلى ابتعاد هذا الحلم وتلاشيه. كذلك، هو السراب بالنسبة إلى من رأوا أن الجماعات الدينية السياسية قادرة على إصلاح الأوضاع السياسية

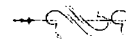
والاقتصادية والاجتماعية، وتحقيق طموحات التنمية والتقدم والرفاهية، حيث يتعاطف هؤلاء مع أفكار هذه الجماعات ومبادئها وينبهرون بها، لكن عند توليها مقاليد السلطة والحكم، ووضع هذه المبادئ موضع التطبيق، تكون هذه الجماعات كالأجوف عالي الصوت من دون مضمون واقعي أو أسس علمية أو خبرات عملية تساندها وتدعمها في عالم تزايدت فيه المنافسة بين أطرافه المختلفة على التقدم والحداثة المدفوعة بالعلم والبحث والاجتهاد.

ومن يتمعن في قراءة الكتاب، يتضح له أن الإخفاق المستمر للجماعات الدينية السياسية في التفاعل الكفء والتناغم مع متطلبات الحداثة والتقدم لمجتمعاتها يرجع إلى عدد من العوامل التي يمكن استخلاصها من تجاربهم على النحو الآتي:

أولاً، العزلة الفكرية التي فرضتها هذه الجماعات على نفسها، وانغلاقها على الذات، وعدم سماحها بدخول الأفكار الجديدة وعدم التفاعل مع تجارب الحداثة والتقدم العلمي في المجتمعات الأخرى، بحيث تتطور أفكارها ومبادئها وممارساتها مع التوجه العالمي للتطور والتقدم في العلوم والممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.



التنوع والتفاعل من سنن الكون، ومن دونهما تضمحل  
الحضارات وتعرض الثقافات للانقراض



فالتنوع والتفاعل مع الآخرين من سنن الكون، فلا تقوى دعائم أي مجتمع من دون التفاعل مع المجتمعات الأخرى والتداخل معها ومع أفكارها بالصورة التي تفيد الطرفين. وهذه القاعدة المتمثلة في ضرورة الانفتاح على الآخر والاختلاط معه، هي بالفعل جزء من التطور الطبيعي للحياة التي وضعها الخالق جل جلاله على الأرض، فحتى على مستوى الطبيعة، كلما انغلق مجتمع على ذاته ولم يختلط بالآخرين، أظهر تطوره سمات الضعف متزايدة في أجياله المتتالية، بما يجعله في النهاية معرضاً للانقراض. وعلى مستوى الحضارات، لا يفوتنا أن عصور الازدهار الإسلامية كانت هي العصور التي صاحبت الفتوحات الإسلامية والتوسع الجغرافي الإسلامي الذي سمح بتداخل حضارات مختلفة، نجمت عنها قفزات متلاحقة للعلوم والآداب والأفكار. ويبدو أن الجماعات الدينية السياسية المعاصرة قد تناست هذه القاعدة الطبيعية، وأغراها غرورها وشعورها بالفرد بالانعزال معتقدة أنها تمتلك الأفضل، معتبرة أن محاولات التواصل مع باقي العالم والاستفادة من تجاربه هي محاولات تغريب تقضي على تميز وتفرد وهمي خلقتها هذه الجماعات ثم ضخمتهما في عقول المنتمين إليها والمتعاطفين معها. وربما يضاعف هذا الواقع أهمية أفكار مجتهدين من أمثال الإمام محمد عبده الذي أراد للشريعة أن تخدم الأمة، لا أن تكون قيداً على حركتها حتى لو تعارضت ظواهر النصوص مع الواقع، مخالفاً بذلك التيارات الدينية التقليدية التي كان همها الأساسي الحفاظ على حرفية النص، مشدداً على إبراز الوظيفة الاجتماعية للدين وأن الشريعة هي الإطار العام الذي يتحرك داخله المسلمون مهما اختلفت الظروف، وأن من المهم توسيع نطاق العقل وفتح باب الاجتهاد، ومن هنا

فقد رفض الإمام محمد عبده أن يخضع المسلمون لقوانين وقواعد كانت تلائم ظروفاً مضت وبالدرجة ذاتها رفض أن يكون للشريعة تصور واحد وقواعد قاطعة، معتبراً أن الشريعة أصبحت جامدة، وأن هذا الجمود قاد إلى دفع الناس إلى إهمالها.

ثانياً، عدم وجود حلول حقيقية واقعية لدى الجماعات الدينية السياسية للمشكلات التي تواجه مجتمعاتها، فعلى الرغم من الشعارات الرنانة التي تلعب على وتر التدين الظاهر بالمجتمعات العربية والإسلامية، مثل شعار جماعة الإخوان المسلمين: "الإسلام هو الحل" ومحاولة تصوير هذه الجماعات وكأن لديها مشروعات وخططاً واستراتيجيات لتحقيق التنمية الاقتصادية (مثل "مشروع النهضة"، الخاص أيضاً بجماعة الإخوان المسلمين) أثبت الواقع أن هذه الجماعات ليس لديها أكثر من الشعارات الصوتية، وأن هذه الخطط والمشروعات لا تخرج عن ملامح عامة وشعارات خطابية لا تصلح إلا أن تكون عناوين للصحف والمجلات.

مشروعات النهضة وخطط التحديث التي تروج لها

الجماعات الدينية السياسية، ليست سوى كلام مرسل

وعبارات جوفاء لا تنطلق من أي جهد علمي مدروس

فإلى الآن، وعلى الرغم من التجربة المكثفة للحركات والجماعات الدينية السياسية التي شهدتها العالمان العربي والإسلامي خلال السنوات الماضية، لا يستطيع أي متابع أو محلل لأنشطتها ولمشوراتها ولأحداثها أن يضع يده على خطة اقتصادية واحدة تفصيلية واقعية علمية تتناول المشكلات الحياتية للجمهور. ولن يجد المرء أي تفاصيل يمكن الحكم عليها بأسلوب علمي ومنطوق عملي لخطط هذه الجماعات لمعالجة المشكلات الاقتصادية أو الصحية أو التعليمية، إلخ، ولا يخرج حديثهم بشأن حلول هذه المشكلات عن إطار الكلام المرسل غير المدعوم بالحقائق والأرقام والتحليل العلمي، فشعوب العالمين العربي والإسلامي وما يعاناه الملايين فيهما من إشكاليات تنموية تؤكد أن هناك حاجة ملحة إلى من يخطط ويضع البرامج العلمية المدروسة لإيجاد حلول لمشكلات السكن والمياه والبطالة والفساد وتأخر سن الزواج والعنوسة، وغير ذلك من مشكلات تفوق في أولوياتها وإلحاحها محاولات الجماعات الدينية السياسية التجارة بالدين والحديث عن إشباع الجانب الروحي، مع ما لذلك من أهمية لا جدال فيها.

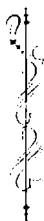
وقد مضت الجماعات الدينية السياسية نحو سراب كبير عندما اعتقدت أنه من السهل أن تحكم سياسياً بربط اسمها بالدين وتبرير سلوكها من خلاله، لكن بطبيعة الحال، ومع المشكلات المتفاقمة التي تشهدها كثير من الدول العربية والإسلامية، ومع المعاناة اليومية التي يكتوي بناها الملايين من العرب والمسلمين، لا تجدي الشعارات الجوفاء نفعاً، ولن تعطي أي حركة أو جماعة سنداً، طالما لن تفضي في النهاية إلى وضع لقمة الخبز على مائدة الجائع، أو تعالج المريض، أو تعلم أولاده وتضمن لهم الوظيفة والحياة الكريمة.

ثالثاً، محاولة الجماعات الدينية السياسية إزالة واقع تطور النظام السياسي والدولي الحديث، المُتمثِّل في وجود الوطن، أو الدولة-الأمة (الدولة الوطنية)، وحلم الرجوع إلى ماضيٍ جلدِي يتمثل في مفهوم "الخلافة"، فالنظام الدولي الذي تشكَّل بعد معاهدة وستفاليا لعام 1648م، قائم على مفهوم الدولة-الأمة (الدولة الوطنية)، وقد جاء نتيجة للحروب الدينية التي استمرت نحو ثلاثة عقود في أوروبا المسيحية، ليرسي نظاماً جديداً في أوروبا الوسطى وفق مبدأ المساواة بين الدول واحترام السيادة القومية وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى.<sup>2</sup> لكن الجماعات الدينية السياسية في العالمين العربي والإسلامي تبدو مهووسة بفكرة "الخلافة"، أي إلغاء الحدود الجغرافية والسيادية بين الدول العربية والإسلامية، ومحاولة تطبيق مفاهيم جلدية لا تتماشى مع الواقع.

وفي هذا الإطار، تثار تساؤلات ومشكلات عديدة مرتبطة بهذه الفكرة التي تحاول أن تلغي الزمن، وتعود بالعالمين العربي والإسلامي تاريخياً إلى الوراء: ما هو نظام "الخلافة"؟ وكيف يمكن تطبيقه؟ هل هو نظام "الخلفاء الراشدين"، الذي شهد كل منهم اختياره بصورة تتباين عن صورة اختيار الآخر؟ هل هو نظام الحكم الذي شهدته الدولتان الأموية والعباسية والخلافة العثمانية وغيرها؟ وما هي المعايير التي يستند إليها لإظهار تفوق نظام على آخر؟ وهل كان تقدم المسلمين في أثناء الخلافة الإسلامية، في مرحلة ما بعد الخلفاء الراشدين، مرتبطاً بالدين أم بقواعد السياسة الدنيوية التي كانت فاعلة وقتها؟

لا شك في أن عدم واقعية مفهوم "الخلافة" في العصر الحالي، وغموضه الذي تطرحه الجماعات الدينية السياسية في العالمين العربي والإسلامي، وتجاهله لتطور نظام العلاقات الدولية، من بين الأسباب التي أدت إلى توجس ملايين العرب والمسلمين خوفاً وقلقاً من هذه الجماعات، وتعزيز الوعي بأن ما تطرحه من رؤى وشعارات سياسية مجرد تخيلات غير واقعية يمكن أن يؤدي تطبيقها إلى عواقب وخيمة.

رابعاً، سعي الجماعات الدينية السياسية إلى توظيف الدين سياسياً ومحاولة فرض الصبغة الدينية قسراً على المجتمعات العربية والإسلامية لتحقيق مصالحها السياسية الضيقة في الوصول إلى الحكم والسلطة، من خلال توظيف تفسيرهم لمبدأ "الحاكمية" والتلويح به في وجه أي نظام حاكم لا يلتزم - وفقاً لوجهة نظرهم - بشرع الله.



يرى باحثون أن الحاكمية ولدت نتيجة تأويل فاسد،  
حيث وُظِّفَت الآيات الكريمة في غير ما أنزلت فيه،  
من أجل تسويق محاربة الغير وتبرير المظالم والمفاسد



ومن المعروف أن الحاكمية الإلهية ترتبط في الأدبيات السياسية المعاصرة بفكر أبي الأعلى المودودي، وهي فكرة مركزية عنده ترتبط بتفسيره لمفهوم التوحيد ذاته،<sup>3</sup> حيث يرى أن الحاكمية هي تجسيد لطاعة

الإنسان لله في شقيها السياسي والقانوني، وأن الحاكمية المطلقة بالمعنى السياسي تتمثل في الله عزّ وجلّ، وهو الحاكم المطاع والمشرع بالمعنى السياسي والقانوني،<sup>4</sup> وأي رئيس أو حاكم هو، بحسب ذلك، نائب عن الله، ينفذ أوامره التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛<sup>5</sup> ومن ثم فإن المودودي يحصر السلطة العليا وحق الأمر والنهي والتشريع في الله عزّ وجلّ، وينفي الحاكمية المطلقة للبشر حتى لو كانت قانونية أو ديمقراطية وفقاً للممارسات السياسية المعاصرة، ويعتبر أن الله قد نفى صلاح منطق الأثرية في إدارة حياة البشر، مستنداً إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ لِيُضِلُّوكُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾.<sup>6</sup> ويرى المودودي أن العقل البشري قاصر عن سنّ القوانين الفطرية التي تخدمه؛ لأنه يفتقر إلى الإحاطة الكاملة بأعماق النفس البشرية وأهواء الناس.<sup>7</sup> وقد جرد المودودي الإنسان، وفقاً لهذا المنظور، من كل حق في الأمر والتشريع، فرداً كان أو جماعة أو أمة، وباتت المجتمعات ذات التوجه المدني الوضعي مجتمعات جاهلية كافرة ولا وسط بين الأمرين.<sup>8</sup>

الإمام علي بن أبي طالب رأى أن رفع الخواج للنص القرآني  
القائل: **إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ**، واتخاذ شعاعاً، حق يراد به  
باطل، وأنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر



ومع ما سبق، فإن بعض الباحثين يرون أن مفهوم "الحاكمية" وُلد على يد الخوارج، حين خرج هؤلاء من بين الصفوف في موقعة صفين رافضين تحكيم الحكّمين ومكفّرين من قبلوا به ومعلنين "لا حكم إلا لله"، استناداً إلى ما ورد في النص القرآني: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، الأمر الذي أدى بهم إلى تكفير سلطة الإمام علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، حيث أدرك الإمام عليّ خطر رفع هذه الآية الكريمة واتخاذها شعاراً وحجم الالتباس والغموض الذي يحيط بذلك، وقال رداً على صيحتهم:

كلمة حق يُراد بها باطل. نعم، لا حكم إلا لله، لكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله.. وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر.<sup>10</sup>

ومع ذلك، فإن النصوص التاريخية تشير إلى أن الخوارج قصدوا باستخدام مصطلح "الحكم" مبدأ الفصل في الخصومة، ولم يستخدموا مفهوم "الحاكمية" إطلاقاً، حيث ظهر هذا المفهوم في الأدبيات السياسية المعاصرة، كما ذكرت سابقاً، على يد أبي الأعلى المودودي ثم انتقل إلى الدول العربية من خلال مُنظر جماعة الإخوان المسلمين السابق سيد قطب، الذي أضفى عليه مزيداً من التشدد.

وتبدو الحاكمية الإلهية من أكثر شعارات الجماعات الدينية السياسية جدلاً، بل هي إحدى نقاط الصدام الرئيسي في المجتمعات السياسية العربية والإسلامية، حيث تحول هذا الشعار إلى مجال للصراع بسبب التباين والخلاف حول مفهومه ودلالاته في منظور الفئات والتيارات السياسية والاجتماعية المختلفة، فالحديث عن تطبيق الشريعة بشكل عام

يعني بالنسبة إلى هذه الجماعات إخضاع السياسة والمجتمع لأحكام الشرع ومقتضيات الإيمان بالله والخضوع له والقبول بتحكيم كتابه وسنة رسوله في كل ما يتعلق بأمور الحياة، فيما يُنظر إليه من بقية فئات المجتمع على أنه محاولة لبناء دولة دينية بما تعنيه من تفويض للحريات وفرض الرقابة على الضمائر والسرائر وتحكيم رجال الدين في شؤون المجتمع كافة وهم غير أهل لها،<sup>11</sup> فضلاً عما يتضمنه هذا الشعار من تطبيق بعض الحدود والأحكام التي لا تتفق وروح العصر وقيمه الإنسانية، سواء فيما يتعلق بالعقوبات الجسدية أو بالتمييز بين الرجل والمرأة.

وفي الواقع، فإن الجدل والخلاف المثار حول الحاكمية لا ينبع بالدرجة الأولى من خلاف مماثل أو موازٍ أو سابق لذلك حول مدى قابلية استلهاهم أحكام الشريعة وتطبيقها، بل ينشأ في الأساس من تباين حاد في كيفية فهم هذه الأحكام واستخلاصها وآليات تطبيقها.<sup>13</sup>

ويرى المستشار محمد سعيد العشاوي في كتابه "الإسلام والسياسة" الذي صدر عام 2004م، أن أحداث التاريخ تقطع بأن الركون إلى ما ورد في الآية الكريمة: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾<sup>14</sup>، كان نتيجة تأويل فاسد قصد استخدامها في غير ما أنزلت فيه، وأنها لم تكن تلزم بتطبيق حكم الله، لكنهم وظفوها في تسويغ محاربة الغير وتبرير المظالم والفساد، منطلقين في ذلك من قاعدة فقهية صيغت لمثل ذلك، وهي أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، بمعنى أن تفسير الآيات القرآنية يكون على عموم ألفاظها أو ظاهره ولا يكون على خصوص سبب التنزيل.

ويقول العشماوي تعقيباً على ذلك: قُتل عثمان بن عفان بآية: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ وقُتل علي بن أبي طالب بآية أخرى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾، فمن الذي قتل هذا وذاك: الآيات القرآنية أم التفسير الخاطئ الآثم لها؟!<sup>16</sup>

ومن هنا يبدو شعار الحакمية الإلهية أداة أو مفهوماً تحريضياً، تتوحد الجماعات الدينية السياسية إلى السلطة باسمه، مدعية أن الإسلام يقوم على هذه الفكرة أو هذا الشعار

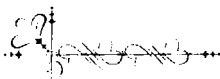
وبالإضافة إلى ما سبق، يجمع أغلب الفقهاء على أن هذا المبدأ الذي لم يرد في أي آية في القرآن الكريم أو في الأحاديث النبوية، يثير العديد من الإشكاليات المفاهيمية والفقهية التي يمكن الإشارة إلى أبرزها على النحو الآتي:

- إن الآيات الكريمة التي يستند إليها منظرو مبدأ الحاكمية، وفي مقدمتهم سيد قطب ومن قبله أبو الأعلى المودودي، ويستدل بها كحجة على إلزاميته، وترفع لتكفير كل مخالفين رأيهم، تم اقتطاعها وفصلها عن أسباب التنزيل وسياقه، وتفسر ضمن أفق محدود ومنظور ضيق لتحقيق أهدافهم الدنيوية، التي تركز في الوصول إلى السلطة عبر تكفير الحاكم ومحاولة إثارة الشعب عليه.<sup>18</sup> ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾،<sup>19</sup> التي يتم توظيفها في سياق تكفير الحكام والمجتمع معاً، لم تنزل - بحسب الفقهاء - في المسلمين أصلاً، بل نزلت في أهل الكتاب، كما أن لفظ

"يحكم" الذي ورد في الآية، لا يحمل البعد السياسي الموجود في العصر الحالي، ولكنه يعني الفصل في الخصومات والقضاء.<sup>20</sup>

• إن التفسيرات محدودة الأفق وضعيفة المرجعية لبعض آيات القرآن الكريم، التي تستخدمها الجماعات الدينية السياسية في طرحها لمفهوم الحاكمية، تتعارض مع كثير من الآيات الأخرى التي وردت في القرآن الكريم للحض على التسامح وقبول الآخر، حتى لو كان مختلفاً عقائدياً؛ ومن هذه الآيات على سبيل المثال لا الحصر، قوله تعالى:

﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرَعَةً وَمِنْهَا جَاءَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾،<sup>21</sup> وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً﴾،<sup>22</sup> وغير ذلك من الآيات التي تحض على التسامح والحوار ونبذ العنف وقبول الاختلاف والتعدد. وإذا اتفقنا على أن كتاب الله ليس فيه أي تناقض بوصفه كلام رب العالمين، فإن الإشكالية ستكون قطعاً في هذه التفسيرات الضيقة.



تطبيق مبدأ الحاكمية يترتب عليه محاصرة العقل والفكر وحصره ضمن دائرة النصوص وإعادة تفسيرها وإنتاجها، ما يكرس حالة التخلف والجمود في العالمين العربي والإسلامي

إن تطبيق مبدأ الحاكمية، وفقاً لوجهة النظر القائلة إنه يرتكز على أن التشريع لا يكون لغير الله، تترتب عليه محاصرة العقل والفكر وحصره ضمن دائرة النصوص، وبالتالي الاقتصار على إعادة تفسيرها وإنتاجها، الأمر الذي من شأنه تكريس حالة التخلف والجمود في العالمين العربي والإسلامي.

يؤسس تطبيق مبدأ "الحاكمة" بالمعنى المشار إليه لنظام حكم ثيوقراطي (ديني) مستبد، ويضفي نوعاً من القداسة على سلطة الحاكم الذي سيزعم عندئذ أنه يطبق شرع الله ويستمد أحكامه منه،<sup>23</sup> وهذا الأمر يجعل من الصعب نقد الحاكم، فضلاً عن إمكانية مراجعته ومحاسبته باعتباره بشراً غير معصوم، على نحو يعيد إنتاج ما عانته أوروبا خلال حقبة العصور الوسطى. ويكفي هنا أن أشير إلى بعض الممارسات غير الإنسانية التي تقوم بها بعض التنظيمات الجهادية تحت شعار تطبيق الشريعة، للتعرف إلى ما يمكن أن يحدث في حال وصل هذه التنظيمات إلى السلطة في أي دولة عربية وإسلامية.

لا يمتلك من يرفعون شعار "الحاكمة" عادة أي مشروعات أو تصورات لكيفية نهضة مجتمعاتهم،<sup>24</sup> وقد برهنت تجربة حكم الجماعات الدينية السياسية لبعض الدول العربية والإسلامية، مثل أفغانستان في ظل حكم طالبان، وجمهورية مصر العربية في ظل حكم الإخوان المسلمين، وغيرها صحة هذا الأمر، والمشكلة ليست في الدين، ولكن في تطبيقه وتفسير أحكامه من قبل الجماعات الدينية السياسية، وأفكارها المغلقة

التي تنذر بدفع المجتمعات إلى دائرة التخلف والجهل والعنف، ما ينطبق تماماً على ممارسات تنظيم داعش في جمهورية العراق والجمهورية العربية السورية.

والملاحظ أن الخطاب الصادر عن الجماعات الدينية السياسية، سواء فيما يتعلق بفكرة الحاكمية أو غيرها، وما ينطوي عليه من توظيف للآيات والأحاديث في تحقيق أهداف هذه الجماعات ومصالحها في انتزاع السلطة والحكم في دول العالمين العربي والإسلامي، وارتكاب الجرائم وإشعال الفتن باسم الإسلام، يمثل في معظمه تقوُّلاً وافتراءً على الله، وذلك من خلال التلاعب في تفسير الآيات وتحميلها معاني وتأويلات مغايرة لما نزلت له، في تجرؤ وافتراء حذر منه سبحانه وتعالى في القرآن الكريم حين قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>25</sup>، حيث جاء الافتراء اللفظي والتقول على المولى عز وجل في درجات التحريم عقب الشرك بالله مباشرة ضمن أنواع المعاصي.

وفي ذلك يرى مفسرون أن أعظم معصية على الإطلاق أن تقول على الله ما لا تعلم، ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾<sup>26</sup>، حيث ساوت هذه الآية الكريمة بين من يفترى على الله بالقول ويختلق نصوصاً لا أصل لها في الدين الحنيف، ومن يكذب بها أنزل من الحق سبحانه وتعالى، وفي هذا يقول بعض المفسرين إن كلا العمليين

كفر،<sup>27</sup> وإن البرهان على ذلك هو قوله تعالى في الآية الكريمة نفسها ﴿الَّذِينَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾. ولا يخفى على أحد هذا الكم الهائل من الفتاوى التي ترد على السنة من نظري الجماعات الدينية السياسية، سواء في الحاكمة أو جاهلية المجتمعات وغير ذلك من المسائل التي تتطلب اجتهادات فقهية رصينة،<sup>28</sup> وتورطهم وخوضهم في ذلك كله، ما أنتج ادعاءات وأقاويل تشوه صورة الدين الإسلامي الحنيف وتسيء إليه إساءة بالغة، وهي في مجملها فتاوى بغير علم، حذر منها الله سبحانه وتعالى في الآية الكريمة ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾.<sup>29</sup>

وقد طالت هذه الفتاوى أصول الدين والعقيدة وخرجت للناس بأعظم الباطل،<sup>30</sup> وهو تقول على لسان الخالق عز وجل، حيث يأتي هؤلاء بحديث مخالف لحديث المولى عز وجل ومقاصد الشريعة الغراء متجاهلين الآيات القرآنية، وكأنها غير موجودة أو مكذبتين لها في افتراء فاضح ينطبق عليه أيضاً قول الله سبحانه وتعالى. ﴿تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾،<sup>31</sup> وقوله أيضاً: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ ءَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾،<sup>32</sup> وهذا كله ناجم عن شيوع الفتوى بغير علم وهو من أخطر الأمور وأشدّها، واعتبرها البعض جناية عظيمة، وهي من عظيم المعاصي وأصل الجرائم على الإطلاق.<sup>33</sup> فالتبديل في نصوص الشرع من القرآن

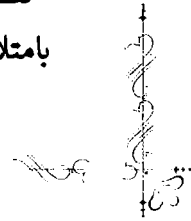
الكريم والسنة النبوية الشريفة لا يجوز، والاجتهاد من غير صاحب علم  
معتبر هو أمر مردود.<sup>34</sup>

والأمر الأخطر، حسب رأيي، أن معظم التحذيرات من التقول على الله  
بغير علم قد وردت في أمور تتعلق بفقهاء الحياة اليومية والسياسية للمسلمين.

خامساً، نزعة الجماعات الدينية السياسية إلى إقصاء الآخر والمختلف  
عنها دينياً أو عقائدياً أو فكرياً أو سياسياً، بصورة تصل في بعض الأحيان  
إلى العنصرية والقتل.

٥٩٦

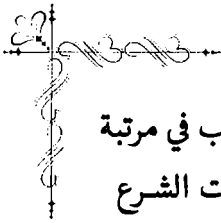
تنتقل الجماعات الدينية السياسية من قناعة  
بامتلاك الحق المطلق، وأنها حامية الدين في حين  
أن ممارساتها إقصائية عقائدياً وسياسياً



لقد كان من الواضح أن هذه الجماعات القائمة على الإيمان بأنها تمتلك  
الحق المطلق، وأنها حامية الدين والطريق لعودة المجتمع إلى أسسه السليمة،  
هي جماعات إقصائية من الدرجة الأولى، وانصب ذلك على ممارساتها كافة  
وتعاملاتها مع الغير، بدءاً من تصميمها على إقصاء الأقليات الدينية من  
العملية السياسية برمتها، إلى محاولات إقصاء المنادين بالدولة المدنية والحداثة،  
واتهامهم بصورة صريحة أو غير صريحة بالهرطقة والكفر والإلحاد. ومن



اللافت للنظر أن تصل محاولات الإقصاء التي تمارسها الجماعات الدينية السياسية إلى خصومها ومنافسيها الذين ينتمون إلى التيار الأيديولوجي ذاته، وتوجيه اتهامات إليهم تصل أحياناً إلى درجة التكفير،<sup>35</sup> والسبب المباشر في ذلك هو الإصرار على احتكار الدين وتفسيراته واعتبار الآخرين، من خارج الجماعات الدينية السياسية أو حتى من داخل هذا التيار الديني الواسع، غير مؤهلين أو لا يمتلكون المقدرة المعرفية على دراسة أحكام الدين وتفسيرها، فضلاً عن عدم اعتراف هذه الجماعات، بل ومناهضتها لمؤسسات دينية عريقة ضاربة بجذورها في عمق التاريخ مثل الأزهر الشريف وتشويه علمائه ورموزه.



الإخوان المسلمون يضعون حسن البنا وسيد قطب في مرتبة  
فوقية تثير الشكوك حول مدى التزامها بتعاليم الشرع  
الحنيف، وضرورة اتباع سنة النبي الكريم ﷺ



ولا شك في أن خبرة الأعوام القليلة الماضية في العالمين العربي والإسلامي تظهر مثل هذه التوجهات السلبية التي لا تتفق مع أسس حقوق الإنسان والديمقراطية، والتي ظهرت حتى بصورة هزلية بين الفينة والأخرى، فلا أحد يستطيع تجاهل الصراع الذي دار بين جماعة الإخوان المسلمين والجماعات السلفية. ومن عجائب الأقدار، أنه حتى بين

التنظيمات الجهادية تسود نغمة الإقصاء، كما ظهر مؤخراً من صراع المهيمنة على هذه التنظيمات ما بين تنظيم القاعدة، وتنظيم "الدولة الإسلامية" (داعش)، الذي اتهم زعيم تنظيم القاعدة أيمن الظواهري بأنه انحرف عن المنهج الصحيح، بينما وصف القيادي في التيار السلفي الجهادي عمر عثمان المعروف بأبي قتادة الفلسطيني من جانبه تنظيم "داعش" بأنهم "خوارج"

سادساً، أن الجماعات الدينية السياسية التي كان البعض يحاول تصويرها أو تصنيفها على أنها "معتدلة"، مثل جماعة الإخوان المسلمين، هي في الواقع الرحم التي ولدت منها التنظيمات الجهادية المتشددة، التي يعاني بسببها العالمان العربي والإسلامي في الوقت الحاضر.

قادة تنظيم القاعدة والجهاديون المتطرفون  
أمثال عبدالله عزام وأسامة بن لادن وأيمن الظواهري  
خرجوا من رحم جماعة الإخوان المسلمين



ويبدو أن المنادين المعاصرين بضرورة الحوار مع الجماعات الدينية السياسية التي يزعمون أنها "معتدلة"، مثل جماعة الإخوان المسلمين، يتناسون أن هذه الجماعة كانت المنبع والمصدر للغالبية العظمى من

التنظيمات الجهادية المتشددة التي ابتلي بها العالمان العربي والإسلامي خلال العقود الأربعة الماضية، فجاعة الإخوان المسلمين، التي روجت لأفكار سيد قطب الخاصة بتكفير المجتمع، وصاحبة "الجهاز الخاص" أو ما يعرف بالجهاز السري، العنيف، هي التي أفرزت قادة تنظيم القاعدة والجهاديين من أمثال عبدالله عزام، وأسامة بن لادن، وأيمن الظواهري، وهذه الجماعة أيضاً هي من نصبت مؤسسها حسن البنا ومنظرها سيد قطب في مرتبة تبدو للناس جلياً بأنها تفوق مقام سيد الخلق وأشرف المرسلين النبي محمد ﷺ، حيث تصدر رسائل البنا وتعليقات قطب واجهة العمل التنظيمي والحركي للإخوان المسلمين بدلاً من أحاديث الرسول ﷺ وسنته الشريفة.

لكن المتعاطفين مع التيار الديني السياسي، لا يمكنهم وضع غشاوة على أبصار الشعوب لإخفاء هذا التوجه التاريخي العنيف للجماعات الدينية السياسية التي يصفونها بالاعتدال، خاصة مع ما ظهر منهم من لجوء إلى العنف في دول لم تكد تتخلص من الفساد والاستبداد، كذلك، يبدو لكل ذي بصيرة ضعف حجة هؤلاء المتعاطفين فيما يتعلق بضرورة إشراك الجماعات الدينية السياسية في الحياة العامة في الدول العربية والإسلامية، بدعوى أن المشاركة السياسية ستحول دون توجه هذه الجماعات إلى العنف، وهي حجج تُشعر العقلاء بهذه الدول بأنهم "رهينة" لهذه الجماعات، التي تصبح ضمناً في وضع تساوم فيه المجتمعات على حريتها حين تشرط الهيمنة على العملية السياسية، وإلا واجهت هذه المجتمعات التطرف والعنف. أضف إلى ذلك أن الجماعات الدينية السياسية، وفي

مقدمتها جماعة الإخوان المسلمين، تركز على استغلال مشاعر الشعوب العربية والإسلامية تجاه القضية الفلسطينية والشعب الفلسطيني، وتأجيج هذه المشاعر وتوظيفها لأغراض الجماعة ومصالحها في الوصول إلى الحكم والسلطة، كما فعلت، ولا تزال، حركة "حماس" في قطاع غزة، حيث تسببت في تردي الأوضاع المعيشية لأهالي القطاع، فضلاً عن شق الصف الفلسطيني والزج بالقضية في أتون الصراعات الداخلية من دون إحداث أي تطور نوعي على صعيد التسوية السياسية أو العسكرية للقضية.

سابعاً، توصلت الدراسة الميدانية التي أوردت نتائجها في الفصل السابع إلى نتائج عدة مهمة، حيث رأى المستطلعة آراؤهم أن أهم التحديات التي تواجه العالمين العربي والإسلامي هي بالترتيب: الأوضاع الاقتصادية، ثم تحقيق الأمن والاستقرار، ثم محاربة التطرف الديني، والفساد المالي والإداري، وهذه النتائج تتسق مع نتائج استطلاع الباروميتر العربي الذي أجري في 11 دولة عربية.<sup>38</sup> كما يعتبر أغلب أفراد العينة أنفسهم متدينين، وقد أفادوا بأنهم يلتزمون التزاماً كبيراً بالعبادات، ليتوافق الاعتقاد مع الممارسة، وبرغم تدين معظم أفراد العينة، فإنهم يرون أنه يجب ألا يكون لرجال الدين نفوذ على قرارات الحكومات، كما يؤيدون فصل الدين عن الحياة السياسية، بمعنى أنهم لا يميلون إلى أنظمة الحكم ذات الصبغة الدينية، والغالبية العظمى ترى وجوب صياغة القوانين بحسب رغبات الشعب في بعض المجالات وبحسب الشريعة في مجالات أخرى. كما أظهرت النتائج أيضاً عدم وجود معرفة كبيرة لدى الجمهور بالجماعات

الدينية السياسية بصفة عامة، وسجلت أعلى معدلات المعرفة لديهم بجماعة الإخوان المسلمين، ثم السلفيين، والتنظيمات الجهادية وفي مقدمتها القاعدة وداعش. كما ترى غالبية العينة أن تجربة الجماعات الدينية السياسية في بعض البلدان العربية في الحكم كانت فاشلة، فيما ترى نسبة ضئيلة جداً أنها كانت تجربة ناجحة. وترى الغالبية العظمى من أفراد العينة أن فرص هذه الجماعات في الحكم أو في الحياة السياسية تبدو ضعيفة في ضوء نتائج وصول بعض الأحزاب السياسية الدينية إلى الحكم في بعض البلدان العربية، وبعد تقييم حكم هذه الجماعات الدينية، وما شهدته من إخفاق سواء في ظل حكم الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية وعدم نجاح حزب حركة النهضة في إدارة شؤون الحكم في الجمهورية التونسية.

وتوضح هذه النتائج أن الجماعات الدينية السياسية لم تستوعب أولويات مجتمعاتها، كما لم تظن إلى مغزى التدين الفطري الذي تتسم بهذه المجتمعات، وأنه لا يعني بالتبعية ميلاً إلى بناء نموذج ديني في الحكم وفقاً لمنهج الجماعات الدينية السياسية، حيث تشير نتائج الاستطلاع الواردة ضمن الفصل السابع إلى مفارقات ينبغي الانتباه إلى دلالاتها وأبعادها من قبل الباحثين والدارسين، حيث تصدّر الوضع الاقتصادي، بما يشمل من فقر وبطالة وفساد وغلاء، أهم التحديات التي تواجه العالم العربي من وجهة نظر المستطلعة آراؤهم من المواطنين والعرب المسلمين المقيمين بدولة الإمارات العربية المتحدة، تلاه تحقيق الاستقرار والأمن، ثم محاربة التطرف الديني، والفساد المالي والإداري. وقد يكون من باب المفارقة

أن هذه الأولويات على ترتيبها الحالي، أو حتى بترتيب مغاير، لم تكن تحظى بالأهمية ذاتها ضمن أجندة قادة الجماعات الدينية السياسية التي تولت الحكم في دول عربية وإسلامية عدة في الآونة الأخيرة، حيث سبقتها قضايا واهتمامات لا علاقة لها بحياة الشعوب ومعاناتها مثل السيطرة على مؤسسات الدول ومحاولة الهيمنة واحتكار السلطة والتمدد السياسي والاجتماعي وغير ذلك.. وهذه النتائج تتفق تماماً مع ما رصدته مشروع الباروميتر العربي وتؤكد، ولا سيما فيما يتعلق بالتراجع الملحوظ في شعبية الجماعات الدينية السياسية، وإدراك الشعوب العربية والإسلامية حقيقة هذه الجماعات وما ترمي إليه من مصالح سياسية وأهداف ذاتية لا علاقة لها تماماً بأهداف هذه الشعوب ومصالحها.

وكان واضحاً من نتائج الاستطلاع أيضاً، أن تجربة السنوات الماضية قد خلفت ندوباً عميقة في الوعي الجماعي العربي والإسلامي، حيث حجب المستطلعة آراؤهم ثقتهم عن الجماعات الدينية السياسية تماماً، بل إن تفضيلاتهم لأنظمة الحكم قد دفعت بالرغبة في حكم هذه الجماعات إلى أسفل قائمة طويلة من الخيارات والبدائل، فيما انعكست هذه التجربة أيضاً على توجهات المستطلعة آراؤهم فيما يخص تجارب حكم الجماعات الدينية السياسية في بعض البلدان العربية والإسلامية، واعتبروا أنها كانت فاشلة. ولذا يبدو من الطبيعي أن يكون تصور عينة الاستطلاع لمستقبل هذه الجماعات، سواء في الحكم أو في الحياة السياسية، قاتماً. وهذه النتائج تبرهن على زيف ادعاءات قيادات الجماعات الدينية السياسية وإصرارهم على

تبنى خطاب "المؤامرة"، وأن هناك أيادي خفية عملت ضدهم وأسهمت في رفض الشعوب لهم، ما يعني استمرار نهج تلك الجماعات في الهروب من الحقائق وعدم امتلاكها الجرأة الكافية للمكاشفة ونقد الذات، واستلهاهم الدروس واستنباطها من التجارب السابقة، وآثرت مواصلة لعب دور "الضحية" والعزف على وتر المظلومية التاريخية برغم تباين الظروف والمعطيات.

وفي النهاية، يثار تساؤل مهم ومحوري في سياق ما تعرّض له هذا الكتاب من أفكار وآراء بشأن الجماعات الدينية السياسية: إذا كانت الخبرة الراهنة توضح بصورة جليّة أن سيطرة الجماعات الدينية السياسية، وقبول المجتمعات لحكمها، ونجاحها في الإدارة وتحقيق طموحات التنمية والحدّات، هو من قبيل السراب، فهل من المنتظر أن تكون هذه الخبرة الراهنة مؤشراً إلى نهاية هذه الجماعات وأفولها وعدم تكرار تجاربها الفاشلة مرّة أخرى على الأقل في المديين القريب والمتوسط؟ الإجابة الواقعية هي: لا، إلا بشروط.

فمن جانب، وعلى الرغم من أن الخطر الذي يتعرض له الدين في العالمين العربي والإسلامي على يد الجماعات الدينية السياسية، كما سبق الإشارة إليه، أشد وأقسى من الخطر الناجم عن أعدائه وكارهيه في الخارج، فإن بعض الممارسات المثيرة للجدل في عدد من الدول الغربية تعطي دعماً لفكرة الانعزال والاضطهاد والانكفاء على الذات التي تروج لها الجماعات الدينية السياسية. فكما أظهرت خبرة السنوات القليلة الماضية، أدّت

ممارسات، مثل حظر الأنواع المختلفة لغطاء الوجه، ومنها النقاب والحجاب، في الجمهورية الفرنسية إلى رد فعل سلبي وقوي في العالمين العربي والإسلامي، كذلك أدت قرارات مثل حظر بناء المآذن في الاتحاد السويسري، وقضية الرسوم المسيئة للرسول ﷺ، ومنع الذبح الحلال (على الطريقة الإسلامية) في الدول الإسكندنافية، إلى ردود فعل سلبية ربما أقوى وأشد في العالمين العربي والإسلامي، وإلى إظهار التأييد والتعاطف مع الجماعات الدينية السياسية المتشددة التي تستغل الدين لأغراض سياسية وانتهازية ولمصالحها التي قد تتعارض مع مصالح المجتمع وتقدمه وتطوره.

ومن جانب آخر، يرى الباحث الأمريكي شادي حميد،<sup>39</sup> أن هناك من وجهة نظر الجماعات الدينية السياسية "فشلاً مختلفاً وأعمق، من المتوقع أن يصيب العالمين العربي والإسلامي لعقود مقبلة، هو: عدم القدرة الأساسية لنظم الدولة المدنية على التعامل مع مساهمة الجماعات الدينية السياسية في العملية السياسية"<sup>40</sup> ومثل هذا المنطق الذي يروج له بعض الكتاب الغربيين، يمكن الرد عليه من خلال الخبرة التاريخية لأوروبا، وربما ما قد تشهده بعض دولها مستقبلاً، بأنه كانت هناك تيارات يمينية متطرفة، مثل النازية والفاشية، حازت قبولاً وتعاطفاً شعبياً معها أدى إلى وصولها إلى الحكم بصورة ديمقراطية، لكن العالم يعلم الآن جيداً، ومن خلال الخبرة التراكمية القاسية، أن قبول نماذج أو صيغ سياسية مثل "الديمقراطية المقيدة"،<sup>41</sup> بحسب ما يصفها شادي حميد، كانت له تبعات وخسائر شديدة التعقيد، ليس على الدول التي تقبلت



وجود مثل هذه النظم فقط، لكن على العالم أجمع. كما أن هذا المنطق يستدعي في المقابل التساؤل عن إمكانية قبول الشعوب الغربية في الوقت الراهن، حكماً أو نظاماً سياسياً تتولاه تيارات يمينية متطرفة، تمتلك الأفكار ذاتها أو أخرى مشابهة ومناظرة لما تؤمن به الجماعات الدينية السياسية في العالمين العربي والإسلامي.

وهذه الرؤية الغربية للجماعات الدينية السياسية، تقود بدورها إلى تساؤلات حول العلاقات التي تجمع بين جماعة الإخوان المسلمين والولايات المتحدة الأمريكية،<sup>42</sup> وهي علاقة مثيرة للتساؤل، بحكم موقع الأخيرة على قمة النظام العالمي الجديد وقيادتها له، ما يفرز بدوره علامات استفهام حول العوامل التي أفضت الحكومة الأمريكية بتأييد نظام حكم الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية، والضمانات التي قدمها الإخوان المسلمون إلى الإدارة الأمريكية للحصول على هذا التأييد، ومن بينها بطبيعة الحال، الاستعداد للاعتراف بالاتفاقيات الموقعة بين الحكومات المصرية السابقة وإسرائيل، وكيف يمكن تقييم هذه العلاقة من وجهة النظر العقائدية لجماعة الإخوان المسلمين؟ ثم كيف يتعارض سلوك الإخوان المسلمين في هذا السياق مع تعاليم مؤسس الجماعة حسن البنا؟

وبغض النظر عن ملاسبات هذه العلاقات، فإنها مؤشر حيوي إلى تجذر الانتهازية السياسية في سلوك جماعة الإخوان المسلمين، كما لا يثير موقف الولايات المتحدة الأمريكية الداعم لجماعة الإخوان المسلمين استغراب كثير من المتابعين للسياسة الأمريكية، فهناك سوابق تاريخية تؤكد

استعداد واشنطن للتعامل مع أي جماعة دينية سياسية ترى أنه تحقق أهدافها ومصالحها في المنطقة. فضلاً عن أن العلاقات بين الإدارة الأمريكية وجماعة الإخوان المسلمين تحديداً ليست جديدة، فهناك لقاءات وتنسيق مشترك بين الجانبين منذ أن كانت الجماعة تشكل الكتلة الرئيسية للمعارضة في مجلس الشعب المصري الذي انتخب في عام 2005م في ظل ضغوط مباشرة من إدارة الرئيس السابق جورج بوش الابن، حيث عقدت لقاءات رسمية بين أعضاء الجماعة في المجلس ووفود برلمانية أمريكية، بالإضافة إلى لقاءات أخرى غير رسمية لم يتم الإعلان عنها لاعتبارات خاصة بمصلحة الطرفين،<sup>43</sup> ثم تعزز هذا التنسيق عقب أحداث 25 يناير 2011م، حيث دعمت الإدارة الأمريكية الجماعة في الوصول إلى السلطة، في محاولة إلى استيعاب نتائج ما حدث بعد سقوط نظام الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك حتى لا ينتهي الأمر إلى ما يهدد مصالحها في منطقة الشرق الأوسط، مثلما حدث مع الثورة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية عام 1979م التي أنتجت نظاماً مناهضاً للولايات المتحدة الأمريكية في المنطقة.

ضعف الوعي والتعليم في العالمين العربي والإسلامي يغري الجماعات الدينية السياسية بإعادة إنتاج ممارساتها وغسل سمعتها وتكريس "المظلومية" ولعب دور "الضحية" مجدداً

لكن في هذا الإطار، ومن منطلق استمرار طرح الجماعات الدينية السياسية لفكرة تقبُّل فكرها وضرورتها وجودها، بل وتحوير الديمقراطية لتتناسب مع أفكار هذه الجماعات ومبادئها، تتضح لنا إحدى أهم صفات مثل هذه الجماعات التي تساعدها على الاستمرار برغم الفشل المتتالي، وهي: الاحترافية في لعب دور الضحية، وادعاء أنه لا يمكن الاستغناء عنها لأنها تفي بمطلب شعبي وجماهيري. ومثل هذا الدور الذي تحترفه هذه الجماعات، يجعلها مع مرور الزمن، ومع الخفوت التدريجي للصورة السلبية التي رسمتها بتجربتها العملية في تولي دفة الحكم، قابلة للعودة مرّة أخرى، مثلما حدث في عام 1976م، حين عادت جماعة الإخوان المسلمين إلى المشاركة السياسية بعد تولي الرئيس المصري الأسبق محمد أنور السادات الحكم، وطي صفحة الملاحقة الأمنية لها خلال الحقبة الناصرية، كما أن الجماعة صعّدت بشكل غير مسبوق على الساحة السياسية عقب فترة تحجيم واحتواء لنفوذها ودورها، خلال فترة حكم الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك، وتولت السلطة في جمهورية مصر العربية عام 2012م. وما يعزز مثل هذه الفرضيات، هو وجود مجتمعات ليست على درجة عالية من التعليم والخبرة بالممارسة الديمقراطية، وتتعاطف بصورة تلقائية مع كل ما ارتبط اسمه بالدين.

وهذه النقطة الأخيرة تقودنا إلى نقطة أخرى أهم وأكثر تأثيراً في تحديد مستقبل الجماعات الدينية السياسية، وهي البديل لها. فيلاحظ بالنسبة إلى العديد من الدول العربية والإسلامية أن البديل لمثل هذه الجماعات هو تيارات قد لا تتميز بالمرونة، ولا بخبرة الحكم الفعال الذي يمكن أن يخرج

هذه الدول من مشكلاتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتراكمة عبر عقود طويلة من الزمن، والتي هي المحك الأساسي، والحكم النهائي لقبول الجماهير مثل هذه النظم والتيارات. فمع التعقد البالغ للمشكلات والتحديات التي تواجه العديد من الدول العربية والإسلامية، ومع محدودية الإمكانيات المتاحة، وتزايد تطلعات شعوب هذه الدول إلى مستويات معيشية أفضل، وفي ظل منافسة متزايدة باطراد من دول العالم كافة على التنمية والتقدم في إطار العولمة، من المتوقع أن تؤدي عثرات محتملة لمثل هذه النظم البديلة، إلى عودة بعض الشرائح المجتمعية إلى النظر للحركات والجماعات الدينية السياسية على أنها قد تكون البديل الأفضل، متناسية فشلها السابق وعدم قدرتها على تطوير أفكارها وعلى وضع استراتيجيات وسياسات وبرامج اقتصادية فاعلة في معالجة المشكلات المعيشية للمجتمعات.

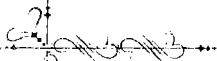
كذلك، يتعين ألا ننسى أن الوقت الراهن يشهد أدنى شعبية للجماعات الدينية السياسية في العالمين العربي والإسلامي، حيث تشير الشواهد إلى تراجع شعبيتها بصورة غير مسبوقه، خاصة بعد الخبرة السيئة لحكم جماعة الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية وغيرهما من الدول في العالمين العربي والإسلامي. وفي ضوء ذلك، حتى يتم تفادي تأثير الزمن الذي يمكن أن يُنسى الشعوب مساوئ هذه الفترة وعيوبها، وأن تحاول الجماعات الدينية السياسية التحايل التدريجي على الجمهور لإظهار ذاتها بكونها ضحية، لا بد من أن يكون التحرك قوياً وفعالاً لملء الفراغ الراهن الذي تركته هذه الجماعات، من خلال التوعية والقيام بالإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الحقيقية في

التعليم والإعلام والاقتصاد والثقافة وصولاً إلى الخطاب الديني وأنماط التنشئة الاجتماعية، بما يؤدي تدريجياً إلى تحقيق التنمية الشاملة وإيجاد فرص العمل المناسبة للشباب، وبما يرفع من مستويات المعيشة ويحل المشكلات الصعبة التي تواجه العديد من الدول العربية والإسلامية، التي لن يمكن القضاء على التطرف والأفكار المتعصبة فيها من دون ذلك. فالآن تبدو البيئة مناسبة لفهم حقيقة الجماعات الدينية السياسية وإسدال الستار على ملف هذه الجماعات.

ولعل الحديث عن مستقبل الجماعات الدينية السياسية يرتبط برؤيتها للعالم من حولها وقدرتها التنظيمية التي تشتهر بها، فقد ربطت هذه الجماعات هويتها ووجودها ذاته بمحاربة من تعتبرهم "كفاراً" وأعداء، مستهدفة الغرب والولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل تحديداً، ما يطرح بدوره تساؤلات بديهية حول مشروعية وجود هذه الجماعات في حال انتفاء هذا المبرر الوجودي، سواء بسبب تغير سياسات الغرب المستهدف من قبلها أو بسبب بروز مصالح مغايرة لها مع تلك القوى أو الدول.

وفي ضوء ذلك، قد يعاني العالمان العربي والإسلامي مستقبلاً استمرار "السراب" بشقيه: جماعات وحركات دينية سياسية تسعى إلى سلطة لن تستطيع إدارتها بكفاءة في ظل جمود للأفكار وبعد عن الواقع وعدم إدراك لتحديات العصر؛ بما يؤدي إلى بعد السلطة عنها كلما اقتربت من الوصول إليها، ومؤيدون يرون في الجماعات الدينية السياسية أملاً في الخروج من مشكلات الحياة اليومية وفي النمو والرخاء بناءً على وعود من هذه

الجماعات التي تتلاعب بمشاعر الجماهير المتدينة بطبيعتها، لكنها تصطدم في النهاية بحائط الواقعية والحاجة إلى الحداثة التي تفتقدها هذه الجماعات.



من دون تدارك الأخطاء والانفتاح على الآخر والتحرك نحو

الحداثة والتطور العلمي والتقنيات الحديثة، سيظل العالمان

العربي والإسلامي يعانيان ظاهرة السراب



لكن لا يزال هناك بطبيعة الحال أمل في أن تدرك الشعوب العربية والإسلامية أنه ليست هناك حلول سحرية غير واقعية للمشكلات التي تواجهها، وأن عليها الانفتاح على الآخرين والتعلم من تجاربهم للاسترشاد بأسس النجاح وتفادي السلبيات من هذه التجارب، فمن دون الانفتاح على الآخر ومن دون التحرك نحو الحداثة والتقدم العلمي والاختراع والإبداع والابتكار، وإطلاق طاقات التجديد والبحث والإصلاح والاجتهاد في الفقه الديني والعلوم الإسلامية، وتجاوز الجمود والتحجر الذي سيطر على فكر الجماعات الدينية السياسية التي تسعى إلى الحكم والسلطة، سيظل العالمان العربي والإسلامي يعانيان ظاهرة "السراب"

## الملاحق





## الملاحق

### (استبيان)

## اتجاهات الرأي العام حول الجماعات الدينية السياسية

### دراسة ميدانية لعينة من السكان في دولة الإمارات العربية المتحدة

1. ما مدى متابعتك لأخبار العالم؟

- (1) متابعة مستمرة (2) متابعة متوسطة (3) متابعة قليلة  
(4) لا أتابع (5) أخرى (توضح).....

2. ما مدى اهتمامك بالسياسة؟

- (1) مهتم جداً (2) مهتم (3) غير مهتم  
(4) غير مهتم إطلاقاً (5) أخرى (توضح).....

3. من وجهة نظرك، ما أهم ثلاثة تحديات تواجه العالم العربي؟ اختر 3 خيارات فقط

- الوضع الاقتصادي (الفقر، البطالة، ارتفاع الأسعار)  
 الفساد المالي والإداري  
 حل القضية الفلسطينية  
 تحقيق الاستقرار والأمن  
 محاربة التطرف الديني  
 أخرى (توضح).....  
 بناء نظام ديمقراطي  
 وقف التدخل الخارجي

4. ما تقييمك للأحداث والتغيرات التي مرت بها المنطقة العربية خلال السنوات

الثلاث الأخيرة؟

- (1) إيجابي جداً (2) إيجابي (3) سلبي  
(4) سلبي جداً (5) أخرى (توضح).....

5. ما مدى ثقتك بالمؤسسات الآتية في بلدك؟

لا أثق بها إطلاقاً	ليس كثيراً	ثقة	ثقة كبيرة	عناصر التقييم
1	2	3	4	الحكومة (مجلس الوزراء)
1	2	3	4	b المجلس الوطني (البرلمان)
1	2	3	4	c القوات المسلحة (الجيش)
1	2	3	4	d الأمن العام (الشرطة)
1	2	3	4	e القضاء (المحاكم)
1	2	3	4	f الصحافة
1	2	3	4	g التلفزيون
	2		4	h مؤسسات المجتمع المدني (جمعيات، أندية، هيئات شبابية طوعية... إلخ)
	2	3	4	المؤسسات الدينية الرسمية

6. فيما يلي وصف لعدد من النظم السياسية المختلفة، فما رأيك في كل واحد منها

كطريقة للحكم؟

سيئ جداً	سيئ	جيد	جيد جداً	عناصر التقييم
	2	3	4	a نظام رئاسي قوي، ليس فيه للبرلمان أو الانتخابات إلا دور شكلي
	2	3	4	b نظام يتخذ فيه كبار موظفي الدولة (الخبراء أو التكنوقراط) القرارات وفقاً لما يرونه أفضل لخدمة البلد
	2	3	4	c نظام عسكري
	2	3	4	d نظام سياسي ديمقراطي تتنافس فيه الأحزاب السياسية بمرجعيات مختلفة
	2	3	4	e نظام حكم الجماعات الدينية السياسية

7. سمحت التغيرات في بعض البلدان العربية بوصول أحزاب دينية سياسية إلى الحكم. بشكل عام، ما تقييمك لتجربة هذه الأحزاب؟

- (1) تجربة ناجحة جداً (2) تجربة ناجحة (3) تجربة لا يمكن الحكم عليها بعد  
(4) تجربة فاشلة (5) تجربة فاشلة جداً (6) أخرى (توضح).....

8. رتب العناصر الآتية المكونة للهوية بحسب شعورك من (1) إلى (5) حيث (1) يمثل الأكثر أهمية و(5) الأقل أهمية:

عربي	مسلم	مواطن في الدولة التي تحمل جنسيتها	خليجي	مواطن عالمي

9. ما مدى التزامك بالعبادات الآتية؟

العبادات	ملتزم جداً	ملتزم	لست ملتزماً	لست ملتزماً على الإطلاق
a الصلاة			2	
b الزكاة	4	3	2	
c الصوم	4	3	2	

10. إلى أي مدى تعتقد أنك متدين؟ وأين تضع نفسك على المقياس المدرج الآتي؟

متدين جداً	متدين	لست متديناً	لست متديناً على الإطلاق
4		2	

## 11. ما مدى اتفاقك، أو عدم اتفاقك، مع كل من العبارات الآتية؟

لا أتفق بشدة	لا أتفق	أتفق	أتفق بشدة	عناصر التقييم	
1	2	3	4	يجب ألا يكون لرجال الدين نفوذ على قرارات الحكومة	a
1	2	3	4	يجب أن يكون لرجال الدين نفوذ على قرارات الحكومة	b
1	2	3	4	يجب فصل الدين عن الحياة السياسية	c
1	2	3	4	يجب عدم فصل الدين عن الحياة السياسية	d

## 12. ما وجهة نظرك حول الحكومة الجيدة؟ وأي ميزة من الميزات الآتية يجب توافرها فيها؟

غير مهمة	أقل أهمية	مهمة	مهمة جداً	عناصر التقييم	
	2	3	4	يجب أن تصاغ القوانين بحسب رغبات الشعب	a
1	2	3	4	يجب أن تطبق قوانين الشريعة فقط	b
	2	3	4	يجب أن تُصاغ القوانين بحسب رغبات الشعب في بعض المجالات، وبحسب الشريعة في مجالات أخرى	c

## 13. ما مدى معرفتك بجماعات الإسلام السياسي الآتية:

ليست لدي أي معرفة	معرفة قليلة	معرفة متوسطة	معرفة جيدة	العناصر	
1	2	3	4	الإخوان المسلمون	a
	2	3	4	السلفيون	b
1	2	3	4	الجهاديون	
	2	3	4	السروريون	d

أخرى (توضح).....

14. ما مدى ثققتك بجماعات الإسلام السياسي بشكل عام؟

- (1) ثقة كبيرة جداً (2) ثقة كبيرة (3) ثقة قليلة  
(4) لا أثق إطلاقاً (5) أخرى (توضح).....

15. ما المصادر التي تعتمد عليها للحصول على معلومات عن جماعات الإسلام السياسي؟

- التلفزيون  الإنترنت  
 الإذاعة  وسائل التواصل الاجتماعي  
 الصحف  أخرى (توضح).....  
 الكتب

16. برأيك، ما الأسباب التي ساعدت جماعات الإسلام السياسي على الوصول إلى

الحكم في بعض الدول العربية؟ اذكر أهم ثلاثة أسباب:

- فساد الحكومات السابقة  قوة الإقناع لدى الجماعات السياسية الإسلامية  
 فراغ الساحة السياسية من قوى سياسية منظمة  
 نسبة التدين العالية بين الجمهور  
 الوضع الاقتصادي السيئ في هذه البلدان  
 أنظمة تسلطية  
 أنظمة عسكرية  
 الهوة الكبيرة بين الأغنياء والفقراء  
 أخرى (توضح).....

17. من وجهة نظرك، هل للجماعات الدينية السياسية مستقبل سياسي؟

- (1) نعم (2) لا

### البيانات الديموغرافية

النوع:	(1) ذكر	(2) أنثى
العمر:	(1) 20 فأقل	(2) 21 - 30 (3) 31 - 40 (4) أكثر من 40
الجنسية:	(1) إماراتي	(2) خليجي (3) عربي
مكان الإقامة:	(1) أبوظبي (4) دبي (7) أم القيوين	(2) العين (5) الشارقة (8) رأس الخيمة (9) الفجيرة
المؤهل الدراسي:	(1) أقل من ثانوي (3) دبلوم أو جامعي	(2) ثانوي (4) دراسات عليا
الدخل:	(1) أقل من 10000 درهم (3) من 20001 إلى 30000 درهم (5) أكثر من 40001 درهم	(2) من 10001 إلى 20000 درهم (4) من 30001 إلى 40000 درهم



# الهوامئش





# الهوامش

## تمهيد

1. للمزيد حول الكتاب، انظر: جمال سند السويدي، آفاق العصر الأمريكي.. السيادة والنفوذ في النظام العالمي الجديد (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الطبعة الأولى، 2014).
2. سورة النور، الآية 39.
3. معجم لسان العرب (بيروت: دار صادر، 2003)، المجلد الثامن، مادة "قوع"، ص 304.
4. حسن يوسف شهاب الدين، "ظاهرة السراب بين العلم وحقائق الكتاب"، ورقة علمية مقدمة إلى المؤتمر العالمي العاشر للإعجاز العلمي في القرآن والسنة بتركيا (11-13 مارس 2011)، انظر الرابط: <http://goo.gl/mSIshR>.
5. انظر الرابط: [http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?idfrom=2301&idto=2301&bk\\_no=61&ID=2326](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=2301&idto=2301&bk_no=61&ID=2326)
6. طلال عبدالكريم العرب، "لست بأول من غره السراب"، صحيفة القبس الكويتية، 20 مارس 2014، انظر الرابط: <http://www.alqabas.com.kw/node/849325>.
7. حسن يوسف شهاب الدين، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://goo.gl/mSIshR>.
8. سورة النور، الآية 39.
9. حسن يوسف شهاب الدين، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://goo.gl/mSIshR>.
10. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://goo.gl/mSIshR>.
11. محمد سعيد الفطيسي، "الإسلاميون وثورات الربيع العربي"، من دون تاريخ، انظر الرابط: <http://www.factjo.com/pages/print2.aspx?id=2196>

12 انظر

Mark Tessler, "The Civic Orientations of Arab Publics: Selected Findings from the Arab Barometer", *Emirates Lecture Series* No. 115 (Abu Dhabi: The Emirates Center for Strategic Studies and Research, 2014), pp. 1-45.

وللاطلاع على فيديو المحاضرة، انظر الرابط.

[http://www.ccssr.ac.ae/ECSSR/appmanager/portal/ccssr?\\_nfpb=true&\\_nfls=false&\\_pageLabel=ActivitiesPage&eventId=%2FActivities%2FLectures%2FActivities\\_4202.xml&\\_event=viewDetails&lang=ar](http://www.ccssr.ac.ae/ECSSR/appmanager/portal/ccssr?_nfpb=true&_nfls=false&_pageLabel=ActivitiesPage&eventId=%2FActivities%2FLectures%2FActivities_4202.xml&_event=viewDetails&lang=ar)

13 المرجع السابق، انظر الرابط:

[http://www.ccssr.ac.ae/ECSSR/appmanager/portal/ccssr?\\_nfpb=true&\\_nfls=false&\\_pageLabel=ActivitiesPage&eventId=%2FActivities%2FLectures%2FActivities\\_4202.xml&\\_event=viewDetails&lang=ar](http://www.ccssr.ac.ae/ECSSR/appmanager/portal/ccssr?_nfpb=true&_nfls=false&_pageLabel=ActivitiesPage&eventId=%2FActivities%2FLectures%2FActivities_4202.xml&_event=viewDetails&lang=ar)

14 مبدأ الحاكمية يعني أن الحكم لله، وهو المفهوم الذي كان أبو الأعلى المودودي أول من تبناه وأعلنه، قبل أن يقوم سيد قطب بتأطيره الواقعي ونقله من إطاره السياسي إلى الاعتقادي، حتى أصبح أساس فكره، وفي الوقت نفسه محور كتاب معالم في الطريق وتفسيره في ظلال القرآن. للمزيد حول رؤية سيد قطب لمفهوم الحاكمية، انظر. هشام أحمد جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995)، ص ص 221-251. وانظر أيضاً: محمد حافظ دياب، سيد قطب: الخطاب والأيدولوجيات (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2010)، ص ص 197-215.

15 الصادق المهدي، "حرائق التطرف في العالم الإسلامي"، صحيفة سودانايل الإلكترونية، 7 يوليو 2014، انظر الرابط: <http://bit.ly/VyqhqW>.

16 جمال عبدالناصر، "المسلم أعظم حرمة من الكعبة"، صحيفة الأهرام، 27 يوليو 2013، انظر الرابط: <http://www.ahram.org.eg/NewsQ/223138.aspx>.

17 تفسير ابن كثير، انظر الرابط:

<http://islambudaa.com/e-quran/images/kathceer-p30.htm>

18. ماهر ياسين الفحل، "حرمة دماء المسلمين"، موقع صيد الفوائد، انظر الرابط: <http://www.saaaid.net/ahdath/77.htm>

سورة الإسراء، الآية 33.

20. نرمن عشرة، "ابن رشد يقدم هدية فلسفية في ذكرى ميلاده"، صحيفة الوفد، 14 إبريل 2014، انظر الرابط: <http://bit.ly/1wJdGD>.
21. للمزيد حول فكر ابن رشد، انظر: محمود حمدي زقزوق، مفهوم التنوير في فكر ابن رشد، في: مراد وهبة ومنى أبو سنة (محرران)، ابن رشد والتنوير (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، الكويت: دار قرطاس للنشر والتوزيع، 1997)، ص ص 105 - 113.
22. خالد منتصر، "قتلنا ابن رشد لكي نبعث ابن تيمية"، بوابة الوطن الإلكترونية، 14 إبريل 2014، انظر الرابط.  
<http://www.elwatannews.com/news/details/461576>
23. المرجع السابق، انظر الرابط.  
<http://www.elwatannews.com/news/details/461576>
24. راغب السرجاني، "ابن الهيثم.. العالم الأسطوري"، انظر الرابط: <http://goo.gl/JNnd1>.
25. إبراهيم النعمة، "السراب في القرآن إعجاز علمي"، انظر الرابط.  
[http://www.beatona.net/CMS/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1341&lang=ar&Itemid=84](http://www.beatona.net/CMS/index.php?option=com_content&view=article&id=1341&lang=ar&Itemid=84)
26. حول جدلية النقل والعقل في الإسلام، انظر محمد يونس هاشم، المدارس السلفية: جدلية النقل والعقل والمصلحة (الجيزة، مصر: دار زهور المعرفة والبركة، 2013)، ص ص 71-90.
27. عبدالله أحمد اليوسف، شرعية الاختلاف: دراسة تأصيلية منهجية للرأي الآخر في الفكر الإسلامي، ط 2، 2004، ص 87، دون ناشر، انظر الرابط.  
<http://alyousif.org/?ext=1&act=media&code=books&f=79>
28. المرجع السابق، ص 85.
29. انظر الرابط: <http://www.sahab.net/forums/index.php?showtopic=63204>.
30. من شعر عنترة بن شداد العبسي، قصيدة "لا يَحْمِلُ الحِقْدَ مَنْ تَعَلَّوْا بِهِ الرُّتْبُ"، الموسوعة العالمية للشعر العربي، انظر الرابط.  
<http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=10650&r=&rc=5>

## مدخل

1. حول مفهوم الوسطية في الإسلام، انظر: حسن حنفي، مفهوم الوسطية في الإسلام في الوسطية بين التنظير والتطبيق (عمان: دار جرير للنشر والتوزيع، منتدى الفكر العربي، ط 1، 2005)، ص ص 57-68.
2. سورة القصص، الآية 77.
3. جاد الرب أمين عبدالمجيد، كلمة ملقاة خلال أمسية رمضانية، اتحاد كتاب وأدباء الإمارات، أبوظبي، 13 يوليو 2014، انظر الرابط:  
<http://www.awqaf.gov.ae/NewsItem.aspx?SectionID=7&RefID=2343>
4. حول مفهوم الغلو في الدين، انظر: صابر طعيمة، الغلو والفرق الغالية بين الإسلاميين في ضوء عقيدة السلف (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2009)، ص ص 76-90.
5. أحمد عبدالله كسار، "وسطية الإسلام في الأخلاق والسلوك"، انظر الرابط:  
<http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=78690>
6. "الإسلام الصحيح يقوم على الوسطية والاعتدال"، صحيفة الرياض السعودية، 25 يوليو 2008، انظر الرابط:  
<http://www.alriyadh.com/362159>
7. سورة البقرة، الآية 143.
8. الإسلام الصحيح يقوم على الوسطية والاعتدال، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.alriyadh.com/362159>
9. قال ابن حجر في فتح الباري (ج 13، ص 278) عن الغلو "المبالغة في الشيء والتشديد فيه يتجاوز الحد"، شبكة سحاب السلفية، انظر الرابط:  
<http://www.sahab.net/forums/index.php?showtopic=78515>

10. "جدل: الانتفاء إلى حزب ديني ليس من ركائز الإسلام، الإمام محمد متولي الشعراوي يرفض الربط بين الانتفاء للدين الإسلامي، والانتظام في تنظيم أو حزب إخواني"، صحيفة العرب اللندنية، 23 أكتوبر 2013، انظر الرابط:  
<http://www.alarab.co.uk/?id=6604>
11. سورة ص، الآية 29.
12. سورة محمد، الآية 24.
13. إنجبار كارلسون، الإسلام وأوروبا: نعيش أم مجابهة؟ ترجمة سمير بوتاني (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط 1، 2003)، ص 77.
14. "برنامج حزب الحرية والعدالة، جمهورية مصر العربية"، بوابة الحرية والعدالة، انظر الرابط:  
[http://www.fj-p.com/Party\\_Program.aspx#الحريات\\_والإصلاح\\_السياسي](http://www.fj-p.com/Party_Program.aspx#الحريات_والإصلاح_السياسي)
15. إنجبار كارلسون، مرجع سابق، ص 82.
16. عبدالله بن موسى الطاير، "الإخوان المسلمون وشيطة الآخر"، صحيفة الرياض السعودية، 23 يوليو 2013، انظر الرابط:  
<http://www.alriyadh.com/854218>
17. دار الإسلام، وهي عبارة عن بلاد المسلمين أينما كانوا، وهي، كما يرى محمد عابد الجابري، دار سلام لا يجوز التحارب بين أهلها - المسلمين - إلا إذا تعلق الأمر بقتال "المحاربين"، وهم قطاع الطرق الخارجون عن النظام العام الذين يعتدون على أرواح الناس وأمواهم. وفي مقابلها مفاهيمياً هناك دار الحرب وتطلق على البلاد والمناطق غير الإسلامية التي تمر بحالة حرب مع المسلمين، ولا يرتبط أهلها بمعاهدات صلح أو سلام مع المسلمين. انظر: محمد عابد الجابري، "مفاهيم إسلامية: دار الإسلام ودار الحرب"، صحيفة الاتحاد الإماراتية، 18 أغسطس 2009، على الرابط:  
<http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=47406>

السيد ولد أباه، "الإسلام السياسي ومفهوم الأمة: الفخ القومي"، صحيفة الاتحاد الإماراتية، 17 فبراير 2014، ص 30.

19. صدفة محمد محمود، "التطور التاريخي لوجود الدين في العلاقات الدولية"، موقع أكاديميا الإلكتروني، مايو 2010، ص 29، انظر الرابط:

<http://www.academia.edu/4097083/>

20. المعجم الوسيط (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط 4، 2008)، ص 598.

21. انظر.

N. S. Gill, Trojan Horse, About website, at:

<http://ancienthistory.about.com/od/troyilium/g/TrojanHorse.htm>

22. بهاء طاهر، "الدولة المدنية والدولة الدينية"، صحيفة الأهرام المصرية، 19 نوفمبر 2011، انظر الرابط:

<http://www.ahram.org.eg/archive/The-Writers/News/113764.aspx>

23. انظر

Bernard Lewis, "What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response", *Phoenix*, London, 2002, p. 75.

24. سورة الكهف، الآية 29.

25. سورة النحل، الآية 125.

26. سورة الكافرون كاملة.

27. حسن جابر وآخرون، تجديد الفكر الديني (بيروت: مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر،

2009) ص 5-7. وانظر أيضاً: توفيق السيف، الحداثة كحاجة دينية (بيروت: الدار

العربية للعلوم ناشرون، 2006) ص 69-80.

28. محمد الوقيدي، مرجع سابق، ص 363.

29. "قائد السبسي رئيساً لتونس.. والمرزوقي يهنئه"، موقع قناة العربية، 21 ديسمبر 2014، انظر الرابط: <http://goo.gl/AVa8GD>.
30. سورة البقرة، الآية 186.
31. سورة آل عمران، الآية 64.
32. سورة التوبة، الآية 31.
33. سورة البقرة، الآية 165.
34. سعد الدين هلال، "الافتتاحات على زواج القاصرات (1)"، صحيفة الوطن المصرية، 4 أكتوبر 2012، انظر الرابط: <http://www.elwatannews.com/news/details/57129>.
35. سيف الدين عبدالفتاح، تأميم الدولة للدين: قراءة في دفاتر المواطنة المصرية: الزحف غير المقدس (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005)، ص ص 14-15.
36. فهمي جدعان، "هل يمكن قيام علمانية إسلامية؟" في: الثقافة العربية وأسئلة التنمية والتحديث، سمير مقدسي وآخرون (عمّان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 2011)، ص ص 66 - 68.
37. سورة هود، الآية 61.
38. فهمي جدعان، مرجع سابق، ص ص 66 - 68.
39. السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، "أهمية العقل في الكتاب والسنة"، موقع دار السيدة رقية للقرآن الكريم، 5 سبتمبر 2012، انظر الرابط: <http://www.ruqayah.net/subject.php?id=1566>
40. سورة البقرة، الآية 269.
41. سورة آل عمران، الآية 118.
42. إنجهار كارلسون، مرجع سابق، ص ص 82 - 83.

43. المرجع السابق، ص ص 82 - 83.
44. سورة الزمر، الآية 9.
45. سورة المجادلة، الآية 11.
46. صحيح البخاري: كتاب العلم، باب العلم قبل القول والعمل، وصحيح مسلم: كتاب الذكر، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن، انظر: عبد الحميد بن جعفر داغستاني، "فضيلة العلم"، موقع المنبر، 30 ديسمبر 2014، على الرابط:  
[http://www.alminbar.net/alkhutab/khutbaa.asp?mediaURL=1811#\\_ftn3](http://www.alminbar.net/alkhutab/khutbaa.asp?mediaURL=1811#_ftn3)
47. محمد الوقيدي وأحميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية؟، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002)، ص ص 369 - 370.
48. إبراهيم غرايبة، "الإسلام السياسي.. شهب برقت في سماء الوطن العربي واحترقت"، مجلة المجلة، 31 ديسمبر 2013، انظر الرابط:  
<http://www.majalla.com/arb/2013/12/article55249377>
49. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://www.majalla.com/arb/2013/12/article55249377>
50. حول موقف الجماعات الدينية السياسية من جدلية الدين والسياسة، انظر: محمد حلمي عبدالوهاب، المقدس والمدنس: الديني والسياسي في فكر الحركات الإسلامية (القاهرة: دار العين للنشر، 2009)، ص ص 15-49.
51. انظر:  
 The Galileo Project at: <http://galileo.rice.edu/chr/inquisition.html>
52. ليلي زيدان، "فلسطين ومحاكم التفتيش الجديدة"، موقع فلسطين، ديسمبر 2012، انظر الرابط:  
<http://palestine.assafir.com/Article.aspx?ArticleID=2413>
53. أحمد عبدالملك، "جمهوريات محاكم التفتيش"، صحيفة الاتحاد الإماراتية، 30 أغسطس 2012، انظر الرابط: <http://www.alitihad.ac/wajhatdetails.php?id=67764>.



54. هناك تقديرات مختلفة حول أعداد ضحايا الكنيسة في تلك الفترة؛ إذ قدرت بعض المصادر الأخرى عدد الذين سقطوا ضحايا عمليات التعذيب والقتل والحرق التي مارستها محاكم التفتيش ما بين عامي 1570 و1630 بنحو 50 ألف شخص، انظر: محمد بن علي المحمود، "أوروبا وعصور الظلام.. كفاح العقل المستنير (2)"، صحيفة الرياض السعودية، العدد 14332، 20 سبتمبر 2007، انظر الرابط:

<http://www.alriyadh.com/280951>

وهناك تقديرات أخرى تشير إلى نحو 32 ألف عالم من بين 300 ألف ساقطهم الكنيسة إلى المحاكم، انظر حسن جابر، "الكنيسة في مواجهة العقل والعلم"، موقع النجف الإلكتروني، على الرابط:

[http://www.al-najaf.org/resalah/13/04\\_jaber.htm](http://www.al-najaf.org/resalah/13/04_jaber.htm)

55. فيصل الصوفي، "فكر السلفية وظلامية كنيسة العصور الوسطى"، موقع المؤتمر، اليمن، 6 يونيو 2003، انظر الرابط: <http://www.almotamar.net/1775.htm>.

56. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://www.almotamar.net/1775.htm>.

57. أشرف صالح محمد، "حضارتنا المتألقة في العصور الوسطى"، موقع مجلة الوعي الإسلامي الكويتية، دون تاريخ، انظر الرابط:

<http://alwaci.gov.kw/site/Pages/ChildDetails.aspx?PageId=168&Vol=581>

58. محمد بن علي المحمود، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://www.alriyadh.com/280951>

59. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (القاهرة: دار الشروق، ط 3 2008)، المجلد الأول، ص 122

60. عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية: البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، ترجمة: أحمد القبانجي (بيروت: منشورات الجمل، 2009)، ص 141، وللمزيد حول فكر محمد إقبال وآرائه حول النهضة وتجديد الفكر الديني، انظر محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في

- الإسلام، ترجمة: محمد يوسف عدس، تقديم: الشیاء الدمرداش العقالي (القاهرة/ بيروت: الكتاب المصري واللبناني، 2011)، ص ص 243 - 301.
61. حمادة محمود إسماعیل، حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمین بین الدین والسیاسة 1928-1949 (القاهرة: دار الشروق، 2010)، ص ص 6-141؛ حسام تمام، تحولات الإخوان المسلمین: تفکک الأیدیولوجیا ونهاية التنظيم (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006)، ص ص 98-181؛ توفیق الواعي، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية: شبهات وردود (القاهرة: مكتبة المنار الإسلامية، 2001)، ص ص 70-141.
62. عبدالرحیم علي، الإخوان المسلمون: قراءة في الملفات السرية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011)، ص 265.
63. "فرض صندوق النقد الدولي يبدل مواقف القوى السياسية في مصر"، موقع صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 29 أغسطس 2012، انظر الرابط: <http://classic.aawsat.com/details.asp?section=6&issueno=12328&article=692882#.VJ-JHULbE>
64. "منظمة العمل الدولية: نسبة البطالة في الدول العربية ضعف النسبة العالمية"، صحيفة إيلاف الإلكترونية، 27 فبراير 2014، انظر الرابط: <http://www.elaph.com/Web/Economics/2014/2/881222.html>
65. تقرير التنمية البشرية لعام 2013، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في الدول العربية، 14 مارس 2013، انظر الرابط: <http://bit.ly/1CGM7cj>.
66. أسد أحمد مصطفى، "الإخوان المسلمون والأسئلة المعلقة"، في: الإخوان المسلمون: التأسيس (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، الكتاب الثاني عشر، ديسمبر 2007)، ص ص 170-171.
67. محمد مرسي، "الإخوان المسلمون والأحزاب الإسلامية المعاصرة"، 5 أغسطس 2007، موقع إخوان أونلاين، انظر الرابط: <http://www.ikhwanonline.com/Article.aspx?ArtID=30200&SecID=390>

68. المرجع السابق، 5 أغسطس 2007، انظر الرابط: <http://www.ikhwanonline.com/Article.aspx?ArtID=30200&SecID=390>
69. حول موقف جماعة الإخوان المسلمين تجاه إسرائيل إبان حكم الرئيس الأسبق محمد مرسي لجمهورية مصر العربية، انظر "مرسي: بوادر تهدة بين حماس وإسرائيل"، موقع سكاي نيوز عربية، 18 نوفمبر 2012، على الرابط: <http://goo.gl/RusIB5>. وانظر أيضاً: عماد الدين حسين، "لماذا لم يجارب مرسي إسرائيل؟"، موقع قناة العربية، 12 يوليو 2014، على الرابط: <http://goo.gl/Si67yK>.
70. عمار علي حسن، انتحار الإخوان: انطفاء الفكرة وسقوط الأخلاق وتصدع التنظيم (القاهرة: دار نهضة مصر للنشر، 2013)، ص ص 168-152.
71. "نصاعد المخاوف من تحويل مصر إلى دولة دينية، 28 نوفمبر 2012"، موقع قناة دويتشه فيله، انظر الرابط: <http://bit.ly/1pdZcp5>.
72. "المصريين الأحرار" وحركة "خنقتونا" ينظمون حملة "إخوان كاذبون" بالإسكندرية، صحيفة الشروق المصرية، 1 إبريل 2013، انظر الرابط: <http://goo.gl/fflpt1>.
73. نصر محمد عارف، "الدائرة الجبرية: نهاية الإسلاموية الحدائية للإخوان المسلمين"، مجلة السياسة الدولية، العدد 194، أكتوبر 2013، ص ص 63-64.
74. المرجع السابق، ص 63.
75. صلاح الدين أرقه دان، التخلف السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 2002)، ص 17.
76. المرجع السابق، ص 18.
77. المرجع السابق، ص 18.
78. صفات سلامة، "قراءة في إسهامات الحضارة الإسلامية في عصر النهضة"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 19 يوليو 2011، انظر الرابط: <http://goo.gl/ekcRej>.

79. هو الإمام الشيخ حسن بن محمد بن العطار (1181-1250هـ، 1767-1834م) ولد بالقاهرة وهو مغربي الأصل، واستفاض في دراسة العلوم الدينية ودرس العلوم الهندسية والرياضية والفلكية، وجمع بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية وأتقن اللغة الفرنسية واختلط بعلماؤه عصره من عرب وفرنسيين وأتراك، وطالب بدراسة الفلسفة والجغرافيا والتاريخ والأدب وعدم حصر العلم في العلماء الذين يعتمدون على التقليد والمحاكاة، ومن تلاميذه العلامة رفاة رافع الطهطاوي، الذي لعب الشيخ العطار دوراً مهماً في إرساله إلى فرنسا ووجهه لاستيعاب ما يمكن من الحضارة الفرنسية، وكان لتوجيهاته الأثر في تأليف كتاب الطهطاوي تحليص الإبريز في تلخيص باريز. ومن مؤلفات الإمام العطار: حاشية العطار على الجواهر المنتظمت في عقود المقولات، ورسالة تتعلق بموضوع علم الكلام، ومنظومة العطار في علم النحو، ورسائل في الرمل والزيراجة والطب والتشريح. للمزيد انظر: الإمام حسن العطار، "تراجم وسير"، موقع دار الإفتاء المصرية، على الرابط:

<http://dar-alifta.org/ViewScientist.aspx?ID=34&LangID=1>

80. حول دور جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، انظر: القطب محمد القطب طلبة، رواد الفكر الإسلامي في العصر الحديث (القاهرة: دار الفكر العربي، ط 1، 2000)، ص ص 332-7.

81. جورج فرم، المسألة الدينية في القرن الحادي والعشرين، ترجمة: خليل أحمد خليل (بيروت: دار الفارابي، 2007)، ص ص 360-362.

82. جورج فرم، المرجع السابق، ص ص 71-74.

83. عبد الباقي السيد، "المذهب الظاهري - نشأته وتطوره - منهجه ومعالجه"، موقع أهل الظاهر، أكتوبر 2011، انظر الرابط:

<http://www.zahereyah.com/vb/showthread.php?t=83>

وانظر أيضاً: عبدالفتاح أحمد فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية (الإسكندرية: دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، الجزء 1، 2003)، ص ص 467-534.

84. آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة، ترجمة: محمد عبدالمهدي أبوزيد (بيروت: دار الكتاب العربي، المجلد الأول، من دون تاريخ نشر)، ص 387 - 388.
85. المرجع السابق، ص 387 - 388.
86. محمد الوقيدي، مرجع سابق، ص 166-167.
87. مشروع إحياء التراث الإسلامي، موقع الإسلام اليوم، 11 فبراير 2012، انظر الرابط:  
<http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-53-163032.htm>
88. محمد الوقيدي، مرجع سابق، ص 117.
89. المرجع السابق، ص 118؛ والإحياء Revivalism، كمصطلح قد يكون جزءاً من النهوض، بمعنى إعادة قراءة التراث بطرائق نهضوية.
90. يشير مفهوم الانحطاط الحضاري إلى جمود الحياة الفكرية والثقافية لحضارة من الحضارات أو أمة من الأمم وتخلفها وتراجعها في مختلف مجالات الحياة بعد فترة من الازدهار والتطور، انظر: إبراهيم غرايبة، عرض كتاب: إسلام عصور الانحطاط، الجزيرة نت، 12 فبراير 2008، انظر الرابط:
- <http://aljazeera.net/home/print/92804797-74a7-4675-b919-6682990f8cbe/37a440bd-c4f4-42aa-b715-1b3feb5f436a>
91. عبد السلام بن ميس، "أثر ابن رشد في الفكر السياسي الغربي"، مجلة التاريخ العربي، العدد 15، صيف 2000، انظر الرابط:
- <http://www.attarikh-alarabi.ma/html/adad15partie13.htm>
92. محمد الوقيدي، مرجع سابق، ص 121.
93. لمزيد من التفصيل، انظر: الإمام محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2002)، ص 91-99؛ وانظر أيضاً: مفيد شهاب، "آفاق التعاون بين

- مراكز البحوث في العالم الإسلامي"، موقع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمهورية مصر العربية، يوليو 1998، انظر الرابط:  
[http://www.elazhar.com/conf\\_au/10/46.asp](http://www.elazhar.com/conf_au/10/46.asp)
94. عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورواياتها في المجتمع والسياسة والتربية (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ودبي: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2009)، ص ص 44-45.
95. محمد الوقيدي، مرجع سابق، ص 165.
96. مقبولة مسعود العوامي، أثر العامل الديني في قيام الحضارات (القاهرة: دار قباء الحديثة، 2008)، ص ص 280-281.
97. المرجع السابق، ص 283.
98. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011)، ص 136.
99. المرجع السابق، ص 136.
100. حول نشأة الخوارج وفكرهم، انظر عطا الله نجيب المعاينة، الفرق الإسلامية وموقف أهل السنة والجماعة منها (عمان: دار الفاروق للنشر والتوزيع، 2010)، ص ص 161-213.
101. "الخوارج"، موقع أهل القرآن، 1 يناير 2012، انظر الرابط: <http://goo.gl/cU6eBZ>.
102. حول نشأة الفرق في التاريخ الإسلامي، انظر عبدالفتاح أحمد فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الجزء 1، 2003)، ص ص 21-51.
103. توفيق الطويل، مرجع سابق، ص 137.
104. "موجز عن نشأة علم الكلام"، موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، 3 فبراير 2012، انظر الرابط:  
<http://habous.gov.ma/2012-01-26-16-15-16/57-2012-08-28-14-34-54.html>

105. حسين الغريب، "أصول الفقه: نشأته وأهميته وتطوره"، موقع مسلم أونلاين، 13 أغسطس 2009، انظر الرابط:

<http://www.moslimonline.com/?page=artical&id=946>

106. شهدت حركة الاجتهاد والتفسير في التاريخ الإسلامي محطات زمنية عدة تعود في جذورها إلى عهد صحابة رسول الله ﷺ، كما تشير إلى ذلك بعض النصوص ومنها حديث ميمون بن مهران: "كان أبو بكر، رضي الله عنه، إذا ورد عليه خصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى به بينهم، فإن لم يجد في الكتاب، نظر: هل كانت من النبي ﷺ فيه سنة؟ فإن علمها قضى بها، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين فقال: أتاني كذا وكذا، فنظرت في كتاب الله، وفي سنة رسول الله ﷺ، فلم أجد في ذلك شيئاً، فهل تعلمون أن نبي الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟"، فربما قام إليه الرهط فقالوا: "نعم، قضى فيه بكذا وكذا"، ف يأخذ بقضاء رسول الله ﷺ" قال جعفر وحدثني غير ميمون أن أبا بكر رضي الله عنه كان يقول عند ذلك: "الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا ﷺ، وإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم، فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على الأمر قضى به"، رواه البيهقي (114/10)، وصحح إسناده الحافظ ابن حجر في الفتح (342/13). ثم جاءت مرحلة الأئمة الأربعة خلال الفترة من القرن الثاني إلى القرن الرابع الهجري، حيث ظهرت المصطلحات الفقهية والمذاهب، وهذا لا يعني أن الاجتهاد كان مفتوحاً على مصراعيه منذ بداية عهد الصحابة، بل لم يكن يخرج عن حدود القياس أو ما يقابله من الممارسات الاجتهادية الأخرى من أجل تحديد أحكام القضايا غير المنصوص فيها؛ ومن ثم فلم يكن اجتهاداً يستهدف استنباط الأحكام من النصوص، وهو ما بدأ بعد ذلك مع ظهور المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها من المذاهب التي سادت خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، حيث عدّ الاجتهاد مصدراً من مصادر التشريع، كالكتاب والسنة والإجماع. ومن ثم فإن الاجتهاد لم يكن آلية معتمدة سوى في حال عدم وجود الحكم الشرعي من المصادر السابقة، حيث تحفظ السلف الأوائل على الفتوى، وكما قال البراء: «لقد رأيت ثلاثمائة من أصحاب بدر ما فيهم من أحد، إلا وهو يجب أن يكفيه صاحبه الفتيا». انظر: أحمد الزومان، "سياسة أبي بكر الشرعية في الحكم"، موقع صحيفة الأهرام المصرية، 18 أغسطس 2013، على الرابط:

[://islam.ahram.org.eg/Category/24/40/NewsQ/2231.aspx](http://islam.ahram.org.eg/Category/24/40/NewsQ/2231.aspx)

وانظر أيضاً: يحيى محمد، "تاريخ الاجتهاد الفقهي وتطوره"، موقع فهم الدين، دون تاريخ، على الرابط:

<http://www.fahmaldin.com/index.php?id=98>

107. عبدالعزيز كحيل، "الخصومة المفتعلة بين النقل والعقل"، موقع يقظة فكر، 16 ديسمبر 2012، انظر الرابط: <http://feker.net/ar/2012/12/16/12933/>.

108. توفيق الطويل، مرجع سابق، ص 137.

109. سورة الغاشية، الآيات 21-22.

110. انظر:

Jamal Sanad Al-Suwaidi, "Islam and Socio-Political Change: A Comparative Study of Egyptian, Kuwaiti, and Palestinian Attitudes," Unpublished Dissertation Manuscript (WI: University of Wisconsin, 1990).

111. انظر:

Amira El-Azhary Sonbol, "Egypt," in Shireen T. Hunter (ed.), *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity* (Indianapolis: Indiana University Press, 1988), p. 23.

ومن الجدير بالذكر أنه ليس كل الديانات تؤمن بالله وبالحياء بعد الموت، وكمثال على هذه الديانات، البوذية.

112 الدين هو نظام عقلائي منطقي موزون يتكون من مجموعة المعتقدات والمبادئ والقيم والطقوس السلوكية الخاصة بعبادة الله سبحانه وتعالى، والخضوع لمشيئته وأوامره السهاوية وتعاليمه الربانية، والتزام رسالته الإلهية التي ينزلها على الناس عبر الرسل والأنبياء، وتختلف الأديان السهاوية كالإسلام والمسيحية واليهودية عن بعضها بعضاً، بمفاهيمها وأفكارها ومعتقداتها وممارساتها، غير أن الشعور الديني هو شعور واحد، انظر إحسان محمد الحسن، علم الاجتماع الديني: دراسة تحليلية حول العلاقة المتفاعلة بين المؤسسة الدينية والمجتمع (عمان: دار وائل للنشر، الطبعة الأولى، 2005)، ص 45. والدين في أحد تعريفاته أيضاً هو الإيمان بخالق الكون والإنسان وبالتعاليم والوظائف العملية الملائمة



لهذا الإيمان، وهو اعتقاد شيء يدين له المرء، أي يخضع له ويتوجه إليه بالرغبة والرهبة والتقديس، انظر كريم السراجي، الأسس الدينية للاتجاهات السلفية (بيروت: دار السلام، الطبعة الأولى، 2010)، ص 15. والدين في هذا الكتاب يُقصد به غالباً الإشارة إلى الدين الإسلامي، الذي يتميز بأركانه الخمسة، طبقاً لما ورد عن النبي محمد ﷺ في حديثه الشريف: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان»، في شرح حديث (بني الإسلام على خمس)، انظر: "شرح الأربعين النووية"، الحديث الثالث، موقع فضيلة الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين، 4 مايو 2005، على الرابط:

[http://www.ibnothaimeen.com/all/books/article\\_17764.shtml](http://www.ibnothaimeen.com/all/books/article_17764.shtml)

113. تعتمد هذه الأبعاد على الإطار التفسيري الذي قدمه مارشال هودجسون، انظر

Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, three volumes (Chicago: University of Chicago Press, 1974), Vol. 1, pp. 57–60.

114. إبراهيم خليل عليان، الدولة الدينية والدولة المدنية، ورقة عمل مقدمة إلى مؤتمر بيت المقدس الثالث 2012، انظر الرابط.

[http://www.qou.edu/arabic/researchProgram/researchersPages/ibrahimElaian/r4\\_ibrahimElaian.pdf](http://www.qou.edu/arabic/researchProgram/researchersPages/ibrahimElaian/r4_ibrahimElaian.pdf)

115. انظر

Alan R. Taylor, *The Islamic Question in Middle East Politics* (Boulder: Westview Press, 1988), p. 15.

وانظر أيضاً:

Yvonne Y. Haddad, B. Haines, and E. Findly, *The Islamic Impact* (New York: Syracuse University Press, 1984), pp. 1–7.

116. موقع المنبر، نص خطبة حول فضل بناء المساجد، انظر الرابط:

<http://www.alminbar.net/alkhutab/khutbaa.asp?mediaURL=9198>

117. Hassan Hanafi، مرجع سابق، ص 66.

118. انظر:

Terrance G. Carroll, "Islam and Political Community in the Arab World," *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1986), 185-204, in particular, p. 189.

ولمزيد من المناقشة حول الدين والهوية السياسية انظر كتاب:

Crawford Young, *The Politics of Cultural Pluralism* (Madison: University of Wisconsin Press, 1976), Chapter Two.

إضافة إلى هذا الكتاب، فقد ركز الكتابان التاليان على هذا الموضوع:

Charles W Anderson, F. von der Mehden, and Crawford Young, *Issues of Political Development* (New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1967) and Hans Mol (ed.), *Identity and Religion: International, Cross-cultural Approaches* (California: Sage Publications Inc., 1978).

119. Terrance G. Carroll، مرجع سابق، ص 189.

120. هيمنت المناهج المصرية والمدرسون المصريون، ولا زالوا، على نظام التعليم في دول عربية عدة لعقود طويلة، وعلامات الطالب في دروس الدين قد تؤثر في وضعه الأكاديمي.

121. اقتباس من مقال:

Robin Wright, "'Quiet' Revolution: Islamic Movement's New Phase," *The Christian Science Monitor*, Friday, November 6, 1987.

122. انظر:

R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (New York: Syracuse University Press, 1985), p. 151.

123. للاطلاع على طبيعة الإسلام كنظام ديني، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب. وانظر أيضاً:

Donald E. Smith, *Religion, Politics and Social Change in the Third World* (New York: The Free Press, 1971), p. 26.

124. انظر:

Heather Strange, "Traditional Ceremony in an Islamic Milieu: Meleggan Perut Among Malaysian Women," in Freda Hussain (ed.), *Muslim Women* (London: Croom Helm Ltd., 1984), pp. 127-128.

125. انظر:

Muhammad Qutb, "Shubahat Hawl al-Islam" (Misperceptions of Islam) quoted in James P Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process* (London: Cambridge University Press, 1983), p. 3.

126. المرجع السابق، ص 4.

127. Hassan Hanafi، مرجع سابق، ص 63. و نظر أيضاً:

Fadwa El-Guindi, "Religious Revival and Islamic Survival in Egypt" in *International Insight*, Vol. 2, No. 1, November and December, 1981, pp. 32-34.

128. سورة الأنفال، الآية 61.

129. فتاوى دار الإفتاء المصرية، فتوى شيخ الجامع الأزهر الأسبق جاد الحق علي جاد الحق بشأن اتفاقية السلام 1979، موقع المكتبة الشاملة، انظر الرابط:

<http://shamela.ws/browse.php/book-432/page-2571>

130. حمدي السعيد سالم، "الاتصالات والترابطات السرية بين نظام مبارك والإخوان قبل الثورة"، موقع بانوراما الشرق الأوسط، 25 مارس 2013، انظر الرابط: <http://bit.ly/1qT8Y0q>.

131. يشكل هذا التنظيم أول تنظيم سياسي معارض في تاريخ الإسلام. وللإطلاع على توضيح مختصر لأهمية هذا التنظيم، انظر:

James Bill and C. Leiden, *Politics in the Middle East*, pp. 59-60.

وانظر أيضاً:

B. F Stowasser (ed.), *The Islamic Impulse* (London: Croom Helm, 1987), pp. 303-306.

132. لمزيد من التفاصيل، انظر:

Ashraf El-Sherif, *The Egyptian Muslim Brotherhood's Failures* (Carnegie Endowment for International Peace, 1 July 2014), at: <http://ceip.org/1ueqaNs>

133. كان تطبيق الماركسية فيما كان يعرف سابقاً باليمن الجنوبي يمثل حالة فريدة. فمع أن المادة التاسعة من دستور هذا البلد كانت تقول "توجه الدولة نشاط المجتمع بهدف استكمال مهام الثورة الوطنية الديمقراطية تمهيداً للقضاء على استغلال الإنسان للإنسان كلية"، فإن المادة 47 من الدستور نفسه كانت تقول: "الإسلام دين الدولة" أي إن اليمن الجنوبي يختلف عن معظم الدول الشيوعية، من حيث إنه لم يكن دولة علمانية وفقاً لذلك الدستور.

134. سورة آل عمران، الآية 195.

135. سورة الحجرات، الآية 13.

136. الأصولية Fundamentalism، هي مصطلح بروتستانتي أساساً، وهي ليست سياسية عند البروتستانت المعاصرين، بخلاف الإحيائية عندهم التي هي مسيسة. أما الإحيائية Revivalism، لدى الجماعات الدينية السياسية فهي مصطلح أدق للتعبير عن هذه الجماعات، وهي مغايرة لتيار التقليد الإسلامي بحسب ما يرى العديد من الباحثين والمفكرين، ومنهم د. رضوان السيد. وللمزيد من شرح الإسلام والأصولية، انظر:

Bruce B. Lawrence, "Muslim Fundamentalist Movements: Reflections Toward a New Approach," in Barbara F. Stowasser (ed.), *The Islamic Impulse* (London: Croom Helm, 1987), pp. 17–20.

لا يجب الناس الذين ينطبق عليهم مصطلح الأصولية أن يوصفوا بذلك؛ لأنهم كثيراً ما يشعرون بأنه "مصطلح عدائي وازدرائي يوحي بضيق الأفق والتعصب والظلامية والطائفية"

James Barr, *Fundamentalism* (Philadelphia: The Westminster Press, 1978), p. 2.

باختصار، من الضروري ملاحظة الاختلاف بين الأصولية المسيحية والأصولية الإسلامية (الزرعة الإحيائية).

الأصولية الإسلامية	الأصولية المسيحية
(أ) "اهتمام تحوّلي عميق بتدهور الحياة الاجتماعية والأخلاقية في المجتمع المسلم؛ (ب) دعوة إلى العودة إلى الإسلام الأصلي ونبذ الخرافات التي غرستها الأشكال الشعبية للتصوف، والتخلص من فكرة ثبات مدارس الفقه التقليدية وقطعية أقوالها، ومحاولة ممارسة الاجتهاد، أي أن يعيد المرء بنفسه التفكير في المعنى الأصلي للرسالة الإسلامية؛ (ج) دعوة لإزاحة العبء الثقيل للنظرة القدرية الناتجة من الدين الشعبي، وساهمت أيضاً مادياً في التأثير المنتشر للفلسفة الأشعرية؛ (د) دعوة إلى تحقيق هذا الإصلاح الإحيائي من خلال القوة المسلحة (الجهاد) إذا لزم الأمر" **	(أ) تأكيد قوي جداً لعصمة الإنجيل؛ (ب) عداء قوي لعلم اللاهوت الحديث ولناهج الدراسات النقدية والحديثة للإنجيل ونتائجها وآثارها؛ (ج) تأكيد أن من لا يشاركونهم في وجهات نظرهم الدينية ليسوا مسيحيين حقيقيين إطلاقاً*

\* James Barr، ص 1.

\*\* انظر:

Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities," in Alford T. Welch and Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), p. 317.

137. انظر:

Shireen T. Hunter, "Islamic Fundamentalism: What It Really Is and Why It Frightens the West," in *SATS Review*, Vol. 6, No. 1, Winter, 1986, p. 191.

138. عبدالله أحمد اليوسف، مرجع سابق، ص 80، انظر الرابط:

<http://alyousif.org/?ext=1&act=media&code=books&f=79>

139. المرجع السابق، ص 80، انظر الرابط:

<http://alyousif.org/?ext=1&act=media&code=books&f=79>

140. انظر:

Saad Eddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 12, No. 4, December, 1980, pp. 423-424.

141. Alan R. Taylor، مرجع سابق، ص 1.

142. للاطلاع على مناقشة مفصلة حول سوء الفهم الغربي للإسلام كدين وكنافة، انظر:

Bernard Lewis, "The Return to Islam," in *Commentary*, January, 1976, pp. 39-41.

وانظر أيضاً:

Mohammad Ayoob, "Introduction: The Myth of the Monolith," Mohammad Ayoob (ed.), *The Politics of Islamic Reassertion* (London: Croom Helm Ltd., 1981), p. 1 and James Bill and Carol Leiden, *Politics in the Middle East*, pp. 134 ff.

143. انظر الرابط: <http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=72658>

144. سليمان جودة، "لا هو دولة ولا هي إسلامية"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 8

سبتمبر 2014، انظر الرابط: <http://www.aawsat.com/home/article/177041>

145. رياض منصور، الأردن: الأمن يعتقل خلية لـ "داعش الإرهابية" وسط عتّان، صحيفة

المدينة السعودية، 11 سبتمبر 2014، انظر الرابط.

<http://www.al-madina.com/node/556495>

146. الرياض ترغب في التأكد من نسبة السعوديين المؤيدين لـ "داعش"، وكالة إرم نيوز، 23

يوليو 2014، انظر الرابط: <http://www.ermnews.com/?id=52353>

147. انظر:

Ronald Chilcote, *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm* (Colorado: Westview Press, 1981), pp. 16-17.

148 . B. F. Stowasser، مرجع سابق، ص 3.

149 . هذه السيات مبنية على بحث:

Hrair Dekmejian's discussion in *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (New York: Syracuse University Press, 1985), p. 4.

150 . رضوان السيد، "حركات الإسلام السياسي والمستقبل"، سلسلة محاضرات الإمارات (2) (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 1997)، ص ص 16-27.

151 . انظر

James A. Bill, "Resurgent Islam in the Persian Gulf," in *Foreign Affairs*, Vol. 63, No. 1, 1984, p. 112.

152 . مقتبس في:

*The Christian Science Monitor*, Robin Wright, "Religion and Politics: A Global Phenomenon," November 4, 1987.

انظر الرابط: <http://www.csmonitor.com/1987/1104/zfun1.html>.

153 . انظر:

G. H. Jansen, "Militant Islam: The Historic Whirlwind," *New York Times Magazine*, January 6, 1980, p. 43.

مقتبس في:

John O. Voll, *Islam: Continuity and Changes in the Modern World* (Boulder: Westview Press, 1982), p. 350).

154 . Saad Eddin Ibrahim مرجع سابق، ص 423. وانظر أيضاً:

Akbar S. Ahmad, *Religion and Politics in Muslim Society* (London: Cambridge University Press, 1983).

155 . للمزيد من المناقشة، انظر

John Esposito (ed.), *Islam and Development: Religion and Socio-political Change* (New York: Syracuse University Press, 1980), pp. ix-xii.

يقول إسبوسيتو: "على الرغم من أن التحديث كان غالباً يعني تحجيم السلطة التقليدية للمؤسسة الدينية (علماء الدين) ونفوذها ودورها كمؤسسة استشارية للحكومة وحامية للقانون، فإن الدين نفسه لم يضعف كثيراً" انظر أيضاً:

Bernard Lewis, preface, in Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986), p. 11.

يقول برنارد لويس: إن مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة أصبح الآن مقبولاً في معظم العالم المسيحي أو ما بعد المسيحي، وإن لم يكن كله. أما في الإسلام التاريخي، فإن هذا المبدأ لم يكن معدوماً فحسب، بل لم يكن له معنى؛ فالمرء يستطيع أن يفصل بين شيئين، وليس شيئاً واحداً. فبالنسبة إلى المسلم التقليدي، لا انفصام بين الجامع والدولة؛ فهما شيء واحد. إنها مؤسستان غير منفصلتين أو لا يمكن الفصل بينهما، ولا سبيل إلى تقسيم الأنشطة البشرية المتشابكة وتخصيص أشياء محددة منها للدين وأخرى للسياسة، بعض للدولة وبعض لسلطة دينية بعينها.

156. مهاتير محمد، "الإسلام لا يعيق التحديث ولكن المشكلة هي في بعض العلماء الذين يسيئون تفسير الدين"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 22 فبراير 2002، انظر الرابط:

[http://classic.aawsat.com/details.asp?article=89611&issueno=8487#.VKJ\\_eULbE](http://classic.aawsat.com/details.asp?article=89611&issueno=8487#.VKJ_eULbE)

157. انظر:

Richard Hrair Dekmejian, "The Islamic Revival in the Middle East and North Africa," *Current History*, April 1980, p. 170.

158. "أهم المؤشرات الاقتصادية الكلية الصادرة عن البنك المركزي المصري"، موقع البنك

المركزي المصري، انظر الرابط:

[http://cbe.org.eg/CBE\\_Bulletin/2014/Bulletin\\_2014\\_5\\_May/08\\_Indicator\(Real\\_Sector\)1.pdf](http://cbe.org.eg/CBE_Bulletin/2014/Bulletin_2014_5_May/08_Indicator(Real_Sector)1.pdf)



159. المرجع السابق، انظر الرابط:  
[http://cbe.org.eg/CBE\\_Bulletin/2014/Bulletin\\_2014\\_5\\_May/09\\_Indicator \(Real\\_Sector\)2.pdf](http://cbe.org.eg/CBE_Bulletin/2014/Bulletin_2014_5_May/09_Indicator (Real_Sector)2.pdf)
160. المرجع السابق، انظر الرابط:  
[http://cbe.org.eg/CBE\\_Bulletin/2014/Bulletin\\_2014\\_5\\_May/07\\_Indicator \(Fiscal\\_Sector\).pdf](http://cbe.org.eg/CBE_Bulletin/2014/Bulletin_2014_5_May/07_Indicator (Fiscal_Sector).pdf)
161. عبدالقادر شهيب، "شرعية الإنجاز"، صحيفة فيتو الإلكترونية المصرية، 30 يونيو 2014، انظر الرابط: <http://www.vetogate.com/1093012>.
162. برز هذا الأمر بشكل واضح خلال الاعتداءات الإسرائيلية على قطاع غزة في أغسطس عام 2014؛ إذ وجهت الجماعات الدينية السياسية انتقادات قوية إلى الأنظمة العربية المعتدلة، متهمة إياها بدعم إسرائيل في هذه الحرب، انظر عمرو أمينو، "كشف حساب: موقف كل دولة عربية من الحرب على غزة"، موقع التقرير، 4 أغسطس 2014، على الرابط <http://bit.ly/1tN11Mc>.
163. انظر:
- Sami A. Hanna, "Islam, Socialism, and National Trials," *The Muslim World*, Vol. 58, 1968, p. 284.
164. Hassan Hanafi، مرجع سابق، ص ص 61-62. ولزيد من الآراء المشابهة، انظر Fouad Ajami, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 5.
- ومن وجهة نظر الجماعات الدينية السياسية، "خسر العرب الحروب ضد إسرائيل ليس لأنهم كانوا يتعبدون بل لأنهم فقدوا إيمانهم" انظر: Ajami, p. 54.
165. جمال سند السويدي وأحمد رشاد الصفدي (محرران)، حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2014)، ص ص 9-10.

166. انظر:

Michael C. Hudson, "Islam and Political Development," in John L. Esposito (ed.), *Islam and Development, Religion and Socio-political Change* (New York: Syracuse University Press, 1980), p. 15.

الفصل الذي كتبه هـدسون يتضمّن معلومات مفيدة جداً عن دور الإسلام كأيدولوجيا سياسية.

167. انظر:

Roland Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion* (New York: Schocken Books, 1970), p. 154.

168 المرجع السابق، ص 154. وللإطلاع على المزيد من التفاصيل بشأن تاريخ دراسة الدين والمجتمع والمناهج المختلفة بهذا الشأن، انظر المرجع السابق:

Robertson, Chapter Two, pp. 7-33.

وانظر أيضاً التحليل الآتي لروبرت ووثناو، وهو أحد التحليلات الأقوى والأكثر تشويقاً بشأن دراسة الدين:

Robert Wuthnow, "Two Traditions in the Study of Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1981, pp. 16-32.

169. انظر:

Roland Robertson, "The Development and Modern Implications of the Classical Sociological Perspective on Religion and Revolution," in Bruce Lincoln, ed., *Religion, Rebellion, Revolution: An Interdisciplinary and Cross-Cultural Collection of Essays* (London: The Macmillan Press Ltd., 1985), pp. 242-243.

170. انظر:

William A. Galston, "Public Morality and Religion in the Liberal State," *Political Studies*, Fall 1986, vol. XIX, no. 4, published by APSA, p. 807.

وانظر الصفحات 801-832 للإطلاع على نقاش مستفيض عن الدين والسياسة في المجتمعات الغربية.

171. أحمد أنور، النظرية والمنهج في علم الاجتماع، انظر الرابط:

faculty.ksu.edu.sa/75863/Publications/1.doc

172. انظر:

Raimundo Panikkar, "Religion or Politics: The Western Dilemma," in Peter H. Merkl and Ninian Smart, (ed.), *Religion and Politics in the Modern World* (New York: New York University Press, 1983), p. 45.

يُعرَّف المصطلح "Summum bonum" [الخير الأسمى أو الأفضى] بأنه تحقيق الكمال في الحياة البشرية.

173. Ninian Smart, "Conclusion," in Peter H. Merkl and Ninian Smart, مرجع سابق،

ص 268.

174. انظر

Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), p. 228.

175. انظر:

Bryan S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974), p. 153.

176. المرجع السابق، ص 153.

177. للاطلاع على مناقشة تفصيلية عن نهج التحديث، انظر:

Frank X. Sutton, "Social Theory and Comparative Politics," in Harry Eckstein and David Apter, eds., *Comparative Politics: A Reader* (New York: Free Press of Glencoe, 1963), Marion Levy, *Modernization and the Structure of Societies* (New Jersey: Princeton University Press, 1966), Cyril E. Black, *The Dynamics of Modernization* (New York: The Free Press, 1966), Cyril E. Black, ed., *Comparative Modernization: A Reader* (New York: The Free Press, 1976), and Dankwart A. Rustow, *A World of Nations: Problems of Political Modernization* (Washington, DC.: Brookings Institution, 1976).

178. انظر:

Samuel P. Huntington, "The Change to Change: Modernization, Development and Politics," in Cyril E. Black, ed., *Comparative Modernization: A Reader* (New York: The Free Press, 1976), p. 35.

179. المرجع السابق، ص 35، ويلاحظ أن التعريف الغامض وغير الدقيق للتحديث قد أثر في تمييز الباحثين بين المجتمعات الحديثة والتقليدية؛ فعلى سبيل المثال، وصف فرانك سوتن الخصائص الرئيسية للمجتمعات الحديثة والتقليدية بالآتي:

المجتمع التقليدي	المجتمع الحديث
1. هيمنة الأنماط النسبية والخصوصية والمنتشرة.	1. هيمنة القواعد العالمية والمحددة والقائمة على الإنجاز.
2. جماعات محلية مستقرة وحراك مكاني محدود.	2. درجة عالية من الحراك الاجتماعي (بالمعنى العام وليس بالضرورة بالمعنى "الرأسي").
3. تمييز "مهني" بسيط ومستقر نسبياً.	3. نظام مهني متطور ومعزول عن بقية الهياكل الاجتماعية.
4. نظام طبقات "تفاضلي" ذو تأثير منتشر.	4. نظام طبقي "قائم على المساواة" يستند إلى أنماط معممة من الإنجاز المهني.
	5. انتشار "الارتباطات"، أي الهياكل غير النسبية المحددة وظيفياً.

وللمزيد، انظر: Frank X. Sutton، مرجع سابق، ص 67.

180. انظر: Dean C. Tipps، مرجع سابق، ص 75. وللإطلاع على عمل نقدي مماثل، انظر: Tom Bottomore, *The New York Review of Books*, October 8, 1970, p. 16.

ويلخص نعومي كيدن وآرون ويلدافسكي العمل النقدي المعارض لنظريات التحديث كما يأتي: تفترض نظريات التحديث التحول من دولة تقليدية إلى دولة حديثة، لكنها لا تشير بدرجة تذكر إلى الكيفية التي ستتحقق بها هذه الرحلة؛ إنها ساكنة وليست متحركة، إنها تفترض أن الثنائية بين التقليدي والحديث من دون مراعاة المراحل البينية، وأنماط السلوك التي قد تحول أيضاً دون وقوع التحديث، جديران بالنقاش في حد ذاتهما. وهي تساوي بين التحديث والتغريب، وتعتبر أن المجتمع الغربي الحالي هو الهدف النهائي

لتطور الأمم الأخرى... والأدهى أن نظريات التحديث كانت ثقافية المنحى بحيث لا تعتبر النمو الاقتصادي الهدف الأهم فحسب، بل تفترض أن تحقيقه مرتبط على نحو لا رجعة فيه بالأشكال والقيم التنظيمية الغربية، انظر:

Naomi Caiden and Aaron Wildavsky, *Planning and Budgeting in Poor Countries* (New York: John Wiley, 1974), pp. 27–28.

جری اقتباسها من:

Donald Rothchild and Robert L. Curry, Jr., *Scarcity, Choice, and Public Policy in Middle Africa* (Berkeley): University of California Press, 1978), p. 95.

181. انظر:

James O'Connell, "The Concept of Modernization," *South Atlantic Quarterly*, LXIV (Autumn, 1965), pp. 549.

182. انظر:

Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968) p. 32.

183. انظر:

Samuel Huntington and Joan Nelson, *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries* (Massachusetts: Harvard University Press, 1977), p. 17.

184. محمد الوفيدي، مرجع سابق، ص 365.

## الفصل الأول

1. كان العالمان العربي والإسلامي، في آسيا وإفريقيا وحدهما، وفي فترات مختلفة من القرن العشرين، خاضعين لقوى استعمارية شملت المملكة المتحدة والجمهورية الفرنسية ومملكة هولندا ومملكة بلجيكا ومملكة إسبانيا، وكلها بلدان أوروبية مسيحية. وللمزيد انظر: جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير (القاهرة: دار الشروق، 1983)، ص ص 64-76، و ص ص 130-141.
2. توسعت الإمبراطورية العثمانية، التي كانت امتداداً دينياً وزمناً للخلافة، إلى مناطق شمال البحر الأبيض المتوسط وشرقه وجنوبه وغربه، وكانت السلطة الشرعية الدينية الوحيدة التي اعتبرها معظم المسلمين، حتى ممن لم يخضعوا لسيطرتها ممثلة للشرعية التاريخية في دار الإسلام. وللمزيد حول الدولة العثمانية، انظر: أندرو ويتكروفت، العثمانيون: تفكيك الصور (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2014)، ص ص 31-49. وانظر أيضاً: جمال حمدان، مرجع سابق، ص ص 41-48.
3. عبدالله محمد علي الفلاح، "من سوء فهم التصورات إلى خطأ التصديقات: ظاهرة التطرف الفكري وممارسته لدى بعض الجماعات (الإسلامية) المعاصرة"، صحيفة الجمهورية اليمنية، 7 فبراير 2010، انظر الرابط: <http://www.algomhoriah.net/atach.php?id=27755>
4. "إعلان داعش الخلافة الإسلامية وردود الفعل عليه"، مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والاستراتيجية، 2 يوليو 2014، انظر الرابط: <http://bit.ly/1pfcihc>
5. انظر  
Graham Fuller, "The Future of Political Islam, *Foreign Affairs*, vol. 81, no. 2, March-April 2002, at: <http://goo.gl/vB9sL>
6. سورة البقرة، الآية 193.
7. سورة المائدة، الآية 44.

8. أحمد شعبان، "العمل بأحكام الشرائع السابقة"، موقع صحيفة الاتحاد الإماراتية، 23 يوليو 2014، انظر الرابط:

<http://www.alittihad.ae/details.php?id=64586&y=2014&article=full>

9. سورة النحل، الآية 106، وللمزيد حول تفسير هذه الآية انظر: ربيع بن هادي المدخلي، سباحة الشريعة الإسلامية وحب الله تعالى أن تؤتى رخصه وحث على ذلك، موقع شبكة صحاب السلفية، 13 فبراير 2011، على الرابط:

<http://www.sahab.net/home/?p=94>

10. انظر

Are Knudsen, "Political Islam in the Middle East," Chr. Michelsen Institute (CMI) Reports, Bergen, Norway, 2003, <http://goo.gl/mUIbcn>

11. انظر

Charles Hirschkind, "What Is Political Islam?" Middle East Report, Vol. 27, No. 205, Winter 1997, at: <http://www.merip.org/mer/mer205/what-political-islam>

12. انظر:

Mohammed Ayoob, "The Future of Political Islam: the Importance of External Variables," *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs), vol. 81, no. 5, October 2005, at: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2346.2005.00496.x/pdf>. See also Fuller, "The Future..." op. cit.

13. انظر

Jamal Sanad Al-Suwaidi, "Islam and Socio-Political Change: A Comparative Study of Egyptian, Kuwaiti, and Palestinian Attitudes," Unpublished Dissertation Manuscript (WI: University of Wisconsin, 1990), pp. 6–70.

14. فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب: قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا، ترجمة لورين فوزي زكري؛ مراجعة وتقييم نصر حامد أبو زيد (القاهرة: دار العالم الثالث، 2001)، ص 72.

15. المرجع السابق، ص 128.

16. جيل كيل، جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي، ترجمة نبيل سعد، مراجعة أنور مغيث (القاهرة: دار العالم الثالث، ط 1، 2005)، ص 84.
17. أسامة صالح، "الاقتراب الحذر: هل تعيد الحركات الإسلامية الصاعدة هيكلّة الدولة العربية؟" السياسة الدولية، العدد 188، إبريل 2012، انظر الرابط:  
<http://www.siyassa.org.eg/NewsQ/2369.aspx>  
 عن "حزب العدالة والتنمية" المغربي، انظر الرابط: <http://www.pjd.ma>.
18. تعد حرب الثلاثين عاماً التي اشتعلت خلال الفترة ما بين عامي 1618 و1648، بين دعاة الإصلاح الديني ممثلي بأنصار المذهب البروتستانتي، وأنصار الكنيسة الكاثوليكية، من أكثر الحروب دموية وتدميراً في التاريخ الأوروبي قبل الحربين العالميتين في القرن العشرين، ويقدر المؤرخ البريطاني بيتر هـ. ويلسون، في كتابه. "حرب الثلاثين سنة، المأساة الأوروبية" عدد ضحايا هذه الحرب في أوروبا بـ 1.8 مليون من الجنود، وما لا يقل عن 3.2 مليون من المدنيين، كما فقدت الإمبراطورية الجرمانية أكثر من خمس سكانها، لمزيد من المعلومات انظر: حرب الثلاثين سنة مأساة أوروبا، صحيفة البيان الإماراتية، 13 نوفمبر 2010، على الرابط:  
<http://www.albayan.ae/paths/books/1288543294499-2010-11-13-1.303983>
19. انظر:  
 Robert Marks, *The Origins of the Modern World: Fate and Fortune in the Rise of the West* (New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2007).
20. عبدالجواد ياسين، السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009)، ص ص 91-97.
21. خالد الدخيل، "فصل الدين عن الدولة في التاريخ الإسلامي"، صحيفة الحياة اللندنية، 22 فبراير 2014، انظر الرابط:  
<http://alhayat.com/Opinion/Khaled-El-Dakheel/729863/>



22. حول مفهوم جماعة الإخوان المسلمين للدولة المدنية، انظر: عبد المنعم سعيد، الدين والدولة في مصر: الفكر والسياسة والإخوان المسلمون (القاهرة: شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2008)، ص ص 232-235.

23. خالد الدخيل، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://alhayat.com/Opinion/Khaled-El-Dakheel/729863/>

24. خلال فترة حكم الخليفة المأمون (عبدالله بن هارون الرشيد سابع خلفاء بني العباس، 170-218 هـ)، نجح المعتزلة في إقناعه بدعوة العلماء إلى القول بخلق القرآن، وضرورة حمل الناس على ذلك، لكن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله رفض وأبى، وأثر التمسك بموقفه برغم تراجع معظم علماء عصره، فأمر الخليفة المأمون بضربه وحبسه واستمر ذلك حتى مات المأمون وجاء المعتصم من بعده ليواصل نهج سابقه، وأمر بمواصلة تعذيب ابن حنبل وضربه بالسياط حتى يقول بخلق القرآن، واستمر الوضع هكذا لمدة ثمانية وعشرين شهراً، وقيل أكثر من ذلك بشهور، ثم أطلق سراحه، فعاد إلى محراب العلم بالمسجد. للمزيد من التفصيل، انظر "محنة الإمام أحمد بن حنبل"، موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، المملكة العربية السعودية، من دون تاريخ، على الرابط.

<http://www.alifla.net/Fatawa/fatawaDetails.aspx?BookID=2&View=Page&PageNo=1&PageID=3591&languageName=>

وانظر أيضاً: نيمرود هوروتيز، أحمد بن حنبل وتشكل المذهب الحنبلي... السورج في موقع السلطة، ترجمة غسان علم الدين، مراجعة وتقديم رضوان السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011)، ص ص 199-257.

25. عبدالحق عزوزي، "المجال السياسي العام والأحزاب السياسية في العالم العربي: دراسة مقارنة في ضوء تدين السياسة وتسييس الدين"، في جمال سند السويدي وأحمد رشاد الصفتي (محرران)، حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2014)، ص 193

26. لطفي حاتم، "تطور الدولة الوطنية وفكر الإسلام السياسي"، موقع الحوار، 7 أكتوبر 2012، انظر الرابط:

<http://www.ahewar.org/debat/s.asp?aid=327279&t=4>

27. اعتبر عدد من المفكرين الإسلاميين، ومنهم بعض المحسوبين على تيار الإصلاح والحداثة العربية، أن استمرار الخلافة العثمانية كان ضرورة للحفاظ على قوة المسلمين وتوحدتهم، فقد نادى جمال الدين الأفغاني بإنشاء الجامعة الإسلامية، كما نشر محمد رشيد رضا، وهو من أكثر الشخصيات المحافظة المؤثرة في الحركات الإصلاحية العربية والإسلامية في فترة ما بين الحربين العالميتين، سلسلة من المقالات تدافع عن الخلافة، وتنادي بالإبقاء عليها في مؤسسة معدلة، بل إن شاعراً مثل أحمد شوقي كتب قصيدته "سقوط الخلافة"، وهي قصيدة خالدة في الشعر العربي، وتعبّر عن خيبة الأمل الكبيرة في النظام الكمالي الأتاتوركلي، وعن مشاعر الحزن العميق بسبب سقوط الخلافة؛ حيث صورت العالم الإسلامي وهو يهتر من جذوره، حيث قال فيها شوقي:

الهندُ والهبة ومصر حزينَة	تَبْكِي عَلَيْكَ بِمَدْمَعٍ سَحَاحٍ
وَالشَّامُ تَسْأَلُ وَالْعِرَاقُ وَفَارِسُ	أَحْمَاسِنَ الْأَرْضِ الْخِلَافَةَ مَاحٍ
وَأَنْتَ لَكَ الْجُمُعُ الْجَلَائِلُ مَأْتَمًا	فَقَعَدْنَا فِيهِ مَقَاعِدَ الْأَنْوَاحِ

(لقراءة القصيدة كاملة، انظر الرابط: <http://goo.gl/1QyJ6s>).

وانظر في هذا الصدد أيضاً: نسرين مهران، "العقد الأخير من الدولة العثمانية هو الأكثر توتراً بين العرب والأتراك"، صحيفة الأهرام المصرية، 20 فبراير 2012، انظر الرابط:

<http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=809438&eid=840>

28. انظر:

Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), p. 22.

29. إبراهيم العريس، "الإسلام وأصول الحكم لعلّي عبدالرازق: معركة حول قضية الخلافة"، صحيفة الحياة اللندنية، 27 سبتمبر 2014، انظر الرابط.

<http://bit.ly/ZuoUML>

30. هناك العديد من الأدبيات التي تتناول مظاهر التخلف والتراجع في الدولة العثمانية، انظر: كارتر ف فيندلي، الأثراك في التاريخ العالمي، عرض كتاب، صحيفة البيان الإماراتية، 10 أكتوبر 2005، انظر الرابط:  
<http://www.albayan.ae/paths/books/1128856924261-2005-10-10-1.983904>
31. أحمد البغدادي، تجديد الفكر الديني: دعوة لاستخدام العقل (بيروت: دار الانتشار العربي، 2008)، ص 139.
32. انظر:
- M. A. Muqtedar Khan, "The Political Philosophy of Islamic Resurgence," *Cultural Dynamic*: vol. 13, no. 2, 2001, pp. 211–229.
33. M.A. Muqtedar Khan المرجع السابق، ص 211–229.
34. حول معنى السلف، انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998)، ص ص 9–23.
35. Jamal Sanad Al-Suwaidi، مرجع سابق، ص 16.
36. Fuller، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://goo.gl/vB9sL>
37. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://goo.gl/vB9sL>
38. خليل علي حيدر، التطرف الديني.. والفاشية، صحيفة الاتحاد، 27 أغسطس 2006، انظر الرابط:  
<http://www.alittihad.ae/wajhat/details.php?id=22421>
39. انظر:
- Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), p. 4.
40. انظر:
- Muqtedar Khan, op. cit., pp. 211–229. On *Political Islam's Attempts to Expropriate Political and Social Issues in the Service of its Political Ambition.*

41. Jamal Sanad Al-Suwaidi، مرجع سابق، ص 18.

42. انظر:

Ali Mamouri, "The Roots of Radicalism in Political Islam," *Al-Monitor*, October 18, 2013, at: <http://bit.ly/1sk2bLw>

43. Mohammed Ayoob، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2346.2005.00496.x/pdf>

44. Wickham، مرجع سابق، ص ص 22-26.

45. انظر:

Beverley Milton-Edwards, *Contemporary Politics in the Middle East* (Cambridge, UK: Polity Press, 2000), p. 129.

46. Hirschkind، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://www.merip.org/mer/mer205/what-political-islam>

47. محمد كساب، "الإخوان.. 3 قرارات بد «الحل والحظر» في 85 عاماً"، موقع المصري اليوم، 23 سبتمبر 2013، انظر الرابط:

<http://www.almasryalyoum.com/news/details/321644>

48. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://www.almasryalyoum.com/news/details/321644>

49. "اغتيال حسن البنا (ج 2)"، الجريمة السياسية (برنامج وثائقي)، موقع الجزيرة نت، 5 فبراير 2006، انظر الرابط:

<http://www.aljazeera.net/programs/pages/1af85e43-e9b5-4143-a93a-3eb022f4cd3e>

50. انظر:

Max Guirguis, "Islamic Resurgence and its Consequences in the Egyptian Experience," *Mediterranean Studies*, Vol. 20, No. 2, 2012, p. 193.

51. انظر:

Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (New York: Oxford University Press, 1969), pp. 320–327.

52. انظر:

Fouad Ajami, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981), pp. 213–232.

53. انظر:

P J. Vatikiotis, *The Egyptian Army in Politic. Pattern for New Nations?* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1961), Table, pp. 48–49.

54. محمد نجيب، كنت رئيساً لمصر (القاهرة، مصر: المكتب المصري الحديث، 1984)، ص 168–169.

55. أحمد الجنابي، "حادثة المنشية"، موقع الجزيرة نت، 7 يناير 2013، انظر الرابط:

<http://goo.gl/v9ICuF>

56. أحمد الحبيشي، "لماذا يكره الإخوان المسلمون جمال عبد الناصر؟ (3)"، 21 فبراير 2008، انظر الرابط:

[http://www.mettransparent.com/spip.php?page=article&id\\_article=3389&var\\_lang=ar&lang=ar](http://www.mettransparent.com/spip.php?page=article&id_article=3389&var_lang=ar&lang=ar)

57. Wickham، مرجع سابق، ص 27–29.

58. عن هجرة الإخوان إلى المملكة العربية السعودية، انظر قاسم قصير، "الإخوان والسعودية: الصراع والتقارب"، إسلاميون.نت، 5 أكتوبر 2013، انظر الرابط:

[http://www.islamyun.net/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=1711](http://www.islamyun.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=1711)

وانظر أيضاً:

Mahmood Mamdani, "Whither Political Islam?" *Foreign Affairs*, January/February, 2005, at: <http://www.foreignaffairs.com/articles/60445/mahmood-mamdani/whither-political-islam>



59. للاطلاع على فكر سيد قطب، انظر: سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، 1983)، ص ص 5-202.

60. انظر:

Dale C. Eikmeier, "Qutbism: An Ideology of Islamic Fascism," *Parameters*, Strategic Studies Institute, Spring 2007, at: <http://strategicstudiesinstitute.army.mil/pubs/parameters/articles/07spring/eikmeier.pdf>

61. عبدالغني عماد، "حاكمية الله وولاية الفقيه: المعطيات، المفهوم والخطاب"، موقع ذاكرة طرابلس وتراثها، انظر الرابط:

[http://tourathtripoli.org/phocadownload/dirasset\\_isslamieh/7akimiet%20alah%20w%20wilayat%20alfakieh.pdf](http://tourathtripoli.org/phocadownload/dirasset_isslamieh/7akimiet%20alah%20w%20wilayat%20alfakieh.pdf)

62. صبري محمد خليل، مفهوم الحاكمية في الفكر السياسي الإسلامي، 15 سبتمبر 2010، انظر الرابط:

<http://www.sudanile.com/index.php/2008-05-19-17-39-36/252-2009-09-06-09-34-16/18652-2010-09-15-15-34-33>

63. للمزيد حول رؤية سيد قطب لمفهوم الحاكمية، انظر: هشام أحمد جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995)، ص ص 221-251. وانظر أيضاً: محمد حافظ دياب، سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيات (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2010)، ص ص 197-215.

64. انظر:

Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (London: I.B. Tauris, 1994), p. 41.

65. عبدالله الرشيد، "سيد مدينة الحاكمية.. أوراق محمد قطب (2)"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 19 مايو 2014، انظر الرابط:

<http://www.aawsat.com/home/article/99311>

66. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://www.aawsat.com/home/article/99311>

67. سورة الغاشية، الآيتان 21-22.

68. مشروع المصحف الإلكتروني بجامعة الملك سعود، انظر الرابط:

<http://quran.ksu.edu.sa/tafscer/tabary/sura88-aya22.html>

69. عبدالله عزام يعتبر من أوائل من يطلق عليهم العرب الأفغان، وكان له الدور الأكبر والأهم في نشوء هذه الظاهرة التي أنتجت في ما بعد تنظيم «القاعدة»، وكان معلماً وملهماً لقائد التنظيم ومؤسسه أسامة بن لادن. ولد عبدالله عزام في قرية تابعة لمدينة جنين في فلسطين عام 1941، وتوفي في 24 نوفمبر 1989. عبدالله كمال، "الرايات السوداء - عبدالله عزام من الجهاد إلى الاغتيال (1)"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 1 مايو 2002، انظر الرابط:

<http://classic.aawsat.com/details.asp?issueno=8555&article=100961#.VGRdXzqoWRs>

70. يوسف أعلى بونا، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://clw3yalarabi.org/modules.php?name=News&file=article&sid=10645>

71. صلاح عبدالفتاح الخالدي، الحرب الأمريكية بمنظار سيد قطب (عمان: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2003)، ص ص 5-59.

72. أسامة شحادة، "التكفير والعنف.. منتج إخواني!"، موقع الألوكة الإلكتروني، 22 مايو 2011، انظر الرابط.

<http://majlc.alukah.net/t82739/>

73. انظر:

John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism* (New York: Columbia University Press, 2010), p. 231.

74. أحمد الحبيشي، مرجع سابق، انظر الرابط:

[http://www.metransparent.com/spip.php?page=article&id\\_article=3389&var\\_lang=ar&lang=:](http://www.metransparent.com/spip.php?page=article&id_article=3389&var_lang=ar&lang=:)

75. أحمد عذب، "في مثل هذا اليوم.. إعدام الإخواني سيد قطب"، موقع البوابة نيوز، 29 أغسطس 2013، انظر الرابط:

<http://www.albawabhnews.com/759960>

76. انظر:

Robin Wright, *Dreams and Shadows: the Future of the Middle East* (New York: Penguin Books, 2008), p. 108.

وانظر أيضاً: محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص ص 183 – 186.

77. Jamal Sanad Al-Suwaidi، مرجع سابق، ص 24.

78. رياض الصيداوي، "في صعود الحركات الإسلامية وهبوطها في الوطن العربي"، موقع الحوار المتمدن، 29 يونيو 2007، انظر الرابط:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=101224>

وللاطلاع على الأسس والمبادئ الأيديولوجية للنظام الناصري، انظر أيضاً:

Jamal Sanad Al-Suwaidi, op. cit., pp. 33–37.

79. انظر على سبيل المثال.

Ahmed Abdalla, *The Student Movement and National Politics in Egypt: 1923-1973* (London: Al-Saqi Books, 1985), p. 35.

80. انظر معالجة هذا الأمر في علي الدين هلال، تطور النظام السياسي في مصر: 1997-1803 (القاهرة: مركز الدراسات والبحوث السياسية، جامعة القاهرة، 1997).

81. Wickham، مرجع سابق، ص ص 34-41.

82. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://m.ahewar.org/s.asp?aid=419761&r=0&cid=0&u=&i=5396&q=>

83. Guirguis، مرجع سابق، ص ص 200-202.



84. "أنور السادات.. أسباب وتداعيات اغتياله، الجزء 2"، موقع قناة الجزيرة، 24 أكتوبر 2005، انظر الرابط.

<http://bit.ly/1qUpEzP>

85. حول الاقتصاد في فترة الحكم الناصري، انظر على سبيل المثال، أنور عبدالمملك، مصر مجتمع جديد بينه العسكريون (بيروت: دار الطليعة، 1964)؛ أسعد عبدالرحمن، الناصرية: ثورة بيروقراطية أم بيروقراطية ثورة؟ (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1977)؛ انظر أيضاً:

Alan Richards and John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East*, 2nd Edition (Boulder, CO: Westview Press, 1996); Anouar Abdel-Malek, *Egypt: Military Society; the Army Regime, the Left, and Social Change Under Nasser* (New York: Vintage Books, 1986).

86. Fuller، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://search.proquest.com.czproxy.aub.edu.lb/docview/214289242>

87. انظر

Michael N. Barnett and Jack S. Levy, "Domestic Sources of Alliances and Alignments: The Case of Egypt, 1962-1973," *International Organization*, Vol. 45, No. 3, Summer 1991

88. سيف الدين خواجه، "دور مصر في انقلاب هاشم العطا"، موقع صحيفة الراكوبة السودانية، 23 سبتمبر 2014، انظر الرابط:

<http://www.alrakoba.net/articles-action-show-id-53725.htm>

89. انظر

Ibrahim A. Karim, "Sadat and the Egyptian-Israeli Peace Revisited," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No. 2, July 1994, pp. 253-254.

90. إبراهيم نوار، "العلاقات المصرية-الإسرائيلية: الإطار، والنتائج، بعد عام من التطبيع"، صحيفة الأهرام المصرية، 1 يوليو 1981، انظر الرابط:  
<http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=215095&eid=13>
91. منظمة التحرير الفلسطينية، موقع الجزيرة نت، 3 أكتوبر 2004، على الرابط:  
<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/74244504-9c64-41ff-8887-b2d2dc94858e>
92. لتفصيل هذه المرحلة والبيئة المحيطة باتفاقية السلام المصرية-الإسرائيلية، انظر حسين السيد حسين، "معاهدة السلام المصرية-الإسرائيلية عام 1979 وأثرها على دور مصر الإقليمي"، مجلة دراسات تاريخية، العددان 117-118، يناير، يونيو 2012، ص ص 447-497، انظر الرابط.  
<http://www.damascusuniversity.edu.sy/mag/history/images/stories/pdf/14.pdf>
93. المرجع السابق، ص 413.
94. Mamdani، مرجع سابق، انظر الرابط.  
[://www.foreignaffairs.com/s/60445/mahmood-mamdani/whither-political-islam](http://www.foreignaffairs.com/s/60445/mahmood-mamdani/whither-political-islam)
95. سوزان ساكس، "آية الله السيستاني يرفض ولاية الفقيه ولا يسعى وراء طموحات سياسية"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 19 يناير 2004.  
 Mamdani، مرجع سابق، انظر الرابط.  
<http://www.foreignaffairs.com/articles/60445/mahmood-mamdani/whither-political-islam>
97. المرجع السابق، انظر الرابط.  
<http://www.foreignaffairs.com/articles/60445/mahmood-mamdani/whither-political-islam>
98. محمد السعيد جمال الدين، أفغانستان بين نوازع السيطرة وإرادة الكفاح (أبوظبي). مركز زايد للتنسيق والمتابعة، مارس 2003)، ص 70

99. نشأت حامد عبدالماجد، "الأفغان العرب.. محاولة للتعريف"، موقع إمام ون نت، 7 أكتوبر 2001، انظر الرابط:

<http://www.imam1.net/archive/showthread.php?t=68208&s=80c0d87bdc281941fe96de92b5b46301>

100. Mamdani، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://www.foreignaffairs.com/articles/60445/mahmood-mamdani/whither-political-islam>

101. أوباما: مقتل بن لادن "يوم عظيم لأمريكا"، موقع بي بي سي، 3 مايو 2011، انظر الرابط:

[http://www.bbc.co.uk/arabic/worldnews/2011/05/110503\\_bin\\_laden\\_safer\\_world.shtml](http://www.bbc.co.uk/arabic/worldnews/2011/05/110503_bin_laden_safer_world.shtml)

102. نشأت حامد عبدالماجد، مرجع سابق، 7 أكتوبر 2001، انظر الرابط:

<http://www.imam1.net/archive/showthread.php?t=68208&s=80c0d87bdc281941fe96de92b5b46301>

103. كميل الطويل، القاعدة وأخواتها: قصة الجهاديين العرب (بيروت: دار الساقى، 2007)، ص 50.

104. انظر تحليل هذه القضايا في سعيد الشهابي، "مشروعان إسلاميان يتصارعان: سياسي جهادي"، صحيفة القدس العربي، 12 نوفمبر 2013، انظر الرابط.

<http://www.alquds.co.uk/?p=102771>

105. "القاعدة وعالمية إرهاب المتحريين"، موقع الجزيرة نت، 21 سبتمبر 2005، انظر الرابط:

<http://www.aljazeera.net/NR/cxeres/1D636886-D4FD-4736-AB8C-F41D2343FCB8.htm>

106. يوشكا فيشر، عودة التاريخ: العالم بعد الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) وتجديد الغرب، ترجمة: هاني الصالح (الرياض: العبيكان للنشر، 2009)، ص 14

107. سالم سالمين النعيمي، "صيف سقوط الإسلام السياسي الحركي"، وجهات نظر، صحيفة الاتحاد الإماراتية، 25 يونيو 2013، انظر الرابط:

<http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=73227>

108. للمزيد حول المذهب الشيعي، انظر: الموسوعة الكبرى للمذاهب والفرق والأديان: الشيعة (بيروت: مركز الشرق الأوسط الثقافي للطباعة والنشر والترجمة والتوزيع، 2008)، ص 5-229.

109. "34 سنة على أزمة رهائن السفارة الأمريكية في طهران"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 12 ديسمبر 2013، انظر الرابط:

[http://classic.aawsat.com/details.asp?section=34&article=753594&issueno=2798#.U\\_MvI\\_2oWic](http://classic.aawsat.com/details.asp?section=34&article=753594&issueno=2798#.U_MvI_2oWic)

110. انظر

Karim Sadjadpour, "The Supreme Leader," in Robin Wright, Ed. *The Iran Primer: Power, Politics and U.S. Policy* (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2009).

111. محمد الهلالي، "الإسلام السياسي المعتدل: من المسجد إلى الحكومة أو مفارقات الإسلام الاجتماعي المحافظ"، موقع الحوار المتمدن، 30 نوفمبر 2011، انظر الرابط:  
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=285435>

112. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=285435>

113. ينبغي الفصل هنا، من وجهة نظري، بين الإسلام التقليدي المعتمد من مؤسسة الأزهر، والجماعات والتيارات الإسلامية السياسية غير الرسمية: الوهابية، والإسلاميين المحدثين، والإخوان المسلمين، والإسلاميين المتشددين. انظر: Jamal Sanad Al-Suwaidi، مرجع سابق، ص 180-221.

114. Mohammed Ayoob، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2346.2005.00496.x/pdf>

115. بشير عبدالفتاح، "ما بعد الإسلام السياسي في تركيا"، موقع الجزيرة نت، 9 إبريل 2014، انظر الرابط:

<http://goo.gl/dEGMBw>

116. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://goo.gl/dEGMBw>

117. انظر:

Omer Taspinar, "Turkey: The New Model?" *Brookings Institution*, April 2012, at: <http://bit.ly/1i2Ttud>

118. سعد عبدالعزيز مسلط، "المشروع السياسي لحزب العدالة والتنمية في تركيا"، مجلة دراسات إقليمية، العدد 12، 2008، انظر الرابط:

<http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=6499>

119. Taspinar، مرجع سابق، انظر الرابط. <http://bit.ly/1i2Ttud>.

120. انظر:

Carmen Rodriguez, Antonio Avalos, Hakan Yilmaz and Ana I. Planet (eds.), *Turkey's Democratization Process* (London: Routledge Studies in Middle Eastern Politics, 2014), p. 263.

121. انظر

"Erbakan and Ciller say coalition government functioning in harmony," *Hurriyet*, March 25, 1997, at: <http://goo.gl/C0hk1E>

122. Taspinar، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1i2Ttud>.

123. وائل نواره، وفيزي بابان، "مستقبل الإسلام السياسي: درسان من تركيا ومصر"، موقع المونيتور، 29 يناير 2014، انظر الرابط: <http://bit.ly/1vewCIs>.

124. انظر مثلاً، "استطلاع: خلاف بين أردوغان ورجل الدين 'كولن' أضر بسمعة الاثنين"، صحيفة الشروق المصرية، 30 يناير 2014، انظر الرابط:

<http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdatc=30012014&id=871cf977-a832-4654-98f5-09783aled181>

125. "تركيا تحجب 'تويتر' تنفيذاً لتهديدات أردوغان"، صحيفة الاتحاد الإماراتية، 22 مارس 2014، انظر الرابط:

<http://www.alittihad.ae/details.php?id=25435&y=2014>

126 هدى رزق، "صراعات الإسلام المعتدل في تركيا"، صحيفة الأخبار اللبنانية، 21 يناير 2014، انظر الرابط:

<http://www.al-akhbar.com/node/199034>

127. "التشدد والعنف امتداد القطبية في السلوك الإخواني"، صحيفة العرب اللندنية، 11 إبريل 2014، انظر الرابط:

<http://www.alarabonline.org/pdf/2014/04/11-04/p13.pdf>

128. للاطلاع على لمحة مختصرة عن التنظيم العسكري للإخوان المسلمين، انظر Wickham, op. cit., p. 26.

<http://www.alarabonline.org/pdf/2014/04/11-04/p13.pdf>

129. شحاتة عوض، "معاودة الإخوان المسلمين عقبة أمام دور مصر الإقليمي"، موقع مركز الجزيرة للدراسات، 22 أكتوبر 2014، انظر الرابط:

<http://studies.aljazeera.net/reports/2014/10/2014102184431755105.htm>

130. عبدالرحمن أبو العلا، "قراءة في نتائج الانتخابات المصرية"، موقع الجزيرة نت، 22 يناير 2012، انظر الرابط:

<http://goo.gl/cc4IPA>

131. هيثم الكسواني، جماعة التبليغ من المهند إلى العالم، في: جماعة التبليغ، مجموعة باحثين (أبوظبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، الكتاب الخامس والثلاثون، نوفمبر 2009). ص ص 31-57.

132. جماعة التبليغ والدعوة، موقع صيد الفوائد، انظر الرابط:

<http://www.saaaid.net/feraq/mthahb/9.htm>

133. "جماعة التبليغ"، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، انظر الرابط:

<https://uqu.edu.sa/page/ar/199450>

134. للمزيد حول فكر التيار السلفي، انظر: عمار علي حسن، التيار السلفي: الخطاب والممارسة (أبوظبي: سلسلة محاضرات الإمارات، مركز الإمارات للدراسات والبحوث).

الاستراتيجية، العدد 162، 2013)، ص ص 43-48. وعبدالجواد ياسين، مرجع سابق، ص ص 19-87. ومحمد صالح المراكشي، الأيديولوجية والحدائثة عند رواد الفكر السلفي (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، 1995)، ص ص 10-21.

135. إبراهيم أبو داة، "الديمقراطية والخلافة (2)"، جريدة التعاون المصرية، 9 إبريل 2013، انظر الرابط.

<http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=1247943&cid=1252>

وللمزيد حول تاريخ المملكة العربية السعودية، انظر صلاح أبو السعود، تاريخ المملكة العربية السعودية: القديم - الحديث - المعاصر (الجزيرة، مصر: مكتبة النافذة، 2014)، ص ص 67-170

136. انظر

Quintan Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement," *Studies in Conflict and Terrorism*, Vol. 29, No. 3, 2006, p. 214.

137. المرجع السابق، ص ص 207 - 208.

138. أسامة صالح، مجلة السياسة الدولية، مرجع سابق، إبريل 2012، انظر الرابط.

<http://www.siyassa.org.eg/NewsQ/2369.aspx>

139. المرجع السابق، انظر الرابط.

<http://www.siyassa.org.eg/NewsQ/2369.aspx>

140. بسام رمضان، "برهامي: تفسير مبادئ الشريعة في الدستور 'مُرَضٍ'"، صحيفة المصري اليوم المصرية، 4 ديسمبر 2013، انظر الرابط.

<http://www.almasryalyoum.com/details>

141. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://www.almasryalyoum.com/details/352377#>

- 142 "القاعدة" تعيّن الجزائري أبو لقمان قائداً جديداً لحركة "أنصار الشريعة"، صحيفة الاتحاد الإماراتية، 14 يناير 2014، انظر الرابط:  
<http://www.alittihad.ae/details.php?id=3880&y=2014>
143. "السلفية الجهادية في تونس: المخزون البشري ومصادر التمويل"، جريدة المغرب التونسية، 19 فبراير 2014، على <http://www.lemaghreb.tn/5722>.
144. هناك ما يعرف بجهاد الدفع و جهاد الطلب، و جهاد الدفع يعرف بأنه دفع عدو "كافر سواء كان مرتدأ أو كافرأ في الأساس، أما جهاد الطلب، فهو الذي يُطلب فيه العدو في أرضه، ويغزو المسلمون فيه الكفارَ في أرضهم. للمزيد انظر: "الغزوات الإسلامية بين جهاد الطلب و جهاد الدفع"، موقع إسلام ويب، إدارة الدعوة والإرشاد الديني بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، 5 إبريل 2012، على الرابط:  
<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=177109>
145. انظر:
- Brynjar Lia and Katja H.-W Skjölberg, "Why Terrorism Occurs: A Survey of Theoric. and Hypotheses on the Causes of Terrorism," Norwegian Defense Research Establishment (FFI), 2000, at: <http://www.ffi.no/no/rapporter/00-02769.pdf>
146. عثمان الرواف، "الغز الداعشي في سوريا والعراق"، صحيفة إيلاف الإلكترونية، 13 يوليو 2014، انظر الرابط:  
<http://www.elaph.com/Web/opinion/2014/7/922955.html?entry=opinion>
147. Brynjar Lia and Katja H.-W Skjölberg، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.ffi.no/no/rapporter/00-02769.pdf>
148. المرجع السابق، انظر الرابط.  
<http://www.ffi.no/no/rapporter/00-02769.pdf>
149. عبدالله الرشيد، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.aawsat.com/home/article/99311>



150. Eikmeier، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://strategicstudiesinstitute.army.mil/pubs/parameters/articles/07spring/eikmeier.pdf>
151. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://strategicstudiesinstitute.army.mil/pubs/parameters/articles/07spring/eikmeier.pdf>
152. يوسف أعلي بونا، قراءة في أفكار سيد قطب، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://elw3yalarabi.org/modules.php?name=News&file=article&sid=10645>  
وللمزيد حول فكر سيد قطب، طالع. سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: الشروق، 1983)، ص ص 5-202.
153. محمد فلاح الزعبي، "هل يخون" الإخوان" منهجهم ومؤسس جماعتهم؟"، موقع صحيفة الحقيقة الدولية الأردني، 16 يونيو 2012، انظر الرابط:  
<http://www.factjo.com/pages/print2.aspx?id=3858>
154. محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص ص 184-185.
155. حول ميل جماعة الإخوان المسلمين إلى العنف خلال حقبتَي الخمسينيات والستينيات، انظر: رفعت السعيد، المتأسلمون: الإرهاب والفتنة الطائفية (دمشق. الأهالي للنشر والتوزيع، 1994)، ص ص 59-118.
156. المرجع السابق، ص ص 149-156.
157. Eikmeier، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://strategicstudiesinstitute.army.mil/pubs/parameters/articles/07spring/eikmeier.pdf>
158. فخري كريم، "صناعة التطرف وعناصرها الأكثر اشتعالاً (9)، حواضن التطرف وبداياتها المؤسسة: الإخوان المسلمون" جريدة المدى العراقية، 11 فبراير 2014، انظر الرابط: <http://goo.gl/ScQSTO>.
159. Khan، مرجع سابق، ص ص 216-217.



160. انظر:

Usama Hasan, "Viewpoint: What do radical Islamists actually believe in?" *BBC News Magazine*, May 24, 2013, at: <http://www.bbc.com/news/magazine-22640614>

161 انظر

Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (London: I.B. Tauris, 2002), in Mamdani, op. cit.

162. "قصة عبدالله عزام وابن لادن في أفغانستان"، صحيفة دنيا الوطن الإلكترونية الفلسطينية، 28 يوليو 2005، انظر الرابط:

<http://www.alwatanvoice.com/arabic/news/2005/07/28/25812.html>

163. انظر

Bruce Riedel, "Al Qaeda Strikes Back." *Foreign Affairs*, May/June 2007, at: <http://www.foreignaffairs.com/articles/62608/bruce-riedel/al-qaeda-strikes-back>

164. حول نشأة حزب التحرير الإسلامي وفكره، انظر عدنان عبدالرحيم الصوص، حزب التحرير الإسلامي والتطبيق السياسي (عمان: دون ناشر، ط 1، 2007)، ص ص 7-38.

165. للمزيد حول أنشطة حزب التحرير وتوجهاته الراهنة، انظر موقع حزب التحرير الإسلامي، 29 سبتمبر 2013، على الرابط:

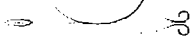
[http://www.hizb-ut-tahrir.info/info/index.php/contents/entry\\_65](http://www.hizb-ut-tahrir.info/info/index.php/contents/entry_65)

166. "فرية الإسلام المعتدل"، بيان صادر عن حزب التحرير، 25 نوفمبر 2002، انظر الرابط:

<http://arabic.hizbuttahrir.org/index.php/culture/politics/195-moderate-islam>

167. لا يتسع المجال هنا للحديث عن كل الجماعات الدينية السياسية التي تعمل كحركات تحرر إسلامية، ولكن الهدف هنا هو الإشارة إلى أن هذه الجماعات موجودة وتصنف ضمن تيار الإسلام السياسي بشقيه السني والشيوعي.

168. ميثاق حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، موقع الجزيرة نت، 16 يوليو 2005، انظر الرابط:  
[http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/0b4f24e4-7c14-4f50-a831-  
ea2b6e73217d](http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/0b4f24e4-7c14-4f50-a831-<br/>
ea2b6e73217d)
169. للمزيد من التفاصيل حول نشأة حركة حماس وعلاقتها بجماعة الإخوان المسلمين، انظر:  
خالد الحروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية (بيروت: مؤسسة الدراسات  
الفرسطينية، 1997)، ص ص 39 - 46.
170. المرجع السابق، ص ص 39 - 46.
171. "تأسيس حركة حماس"، موقع شبكة الحرية، 14 ديسمبر 2012، انظر الرابط:  
<http://www.alhorra.net/article.php?id=12904>
172. حول الفرق بين المذهبين السني والشيعي في نظرية الحكم، انظر: مصطفى الجداوي، نظرية  
الشيعية في الحكم الإسلامي مع الموازنة بينها وبين مبادئ الديمقراطية الغربية "رسالة  
دكتوراه" (الإسكندرية: دون ناشر، 1988)، ص ص 55-490.
173. محمد حرفوش، "حزب الله: النشأة والتحديات"، موقع ألوينتور اللبناني، 11 يوليو  
2013، انظر الرابط.  
[http://www.al-monitor.com/pulse/ar/originals/2013/02/hezbollah-beginnings-  
challenges.html#](http://www.al-monitor.com/pulse/ar/originals/2013/02/hezbollah-beginnings-<br/>
challenges.html#)
174. حركة أمل هي حركة شيعية لبنانية مسلحة، أسسها موسى الصدر في لبنان سنة 1975  
لتكون الجناح العسكري للدفاع عن مصالح اللبنانيين كافة ضد الاعتداءات  
الإسرائيلية، كما تقول عن نفسها، للمزيد حول نشأة حركة أمل وتاريخها، انظر: توفيق  
المديني، أمل وحزب الله في حلبة المجاهبات المحلية والإقليمية (دمشق: دار الأهالي  
للطباعة والنشر والتوزيع، 1999)، ص ص 49-88.
175. محمد حرفوش، مرجع سابق، انظر الرابط:  
[http://www.al-monitor.com/pulse/ar/originals/2013/02/hezbollah-beginnings-  
challenges.html#](http://www.al-monitor.com/pulse/ar/originals/2013/02/hezbollah-beginnings-<br/>
challenges.html#)



جمال عبدالجواد، "وثيقة حزب الله السياسية: ما الجديد؟"، الأهرام الرقمي، 11 ديسمبر 2009، انظر الرابط:

<http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=18068>

177 المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=18068>

178. عن كل هذه الأمور، انظر مقال جوناثان ماسترز وذاكري لوب، "كيف سيخرج حزب الله من الصراع في سورية؟"، مجلس العلاقات الخارجية الأمريكي، تعريب نبيل زلف، في صحيفة الوطن الكويتية، 14 يناير 2014، انظر الرابط:

<http://alwatan.kuwait.tv/articledetails.aspx?Id=331527>

179 أسامة صالح، مجلة السياسة الدولية، مرجع سابق، إبريل 2012، انظر الرابط.

<http://www.siyassa.org.eg/NewsQ/2369.aspx>

180. بديع لـ"عشيرته": استعدوا لحمل راية "أستاذية العالم" ورفعها في "الأقصى"، موقع صحيفة الوطن المصرية، 14 مايو 2013، انظر الرابط:

<http://www.elwatannews.com/news/details/181456>

181 أسامة صالح، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://www.siyassa.org.eg/NewsQ/2369.aspx>

182 هيثم العوني، "وهم دولة الخلافة"، موقع صحيفة العرب اللندنية، 6 يناير 2014، انظر الرابط: <http://alarab.co.uk/pdf/2014/01/06-01/p13.pdf>.

183 شروط (الإمامة العظمى)، موقع إسلام ويب، إدارة الدعوة والإرشاد الديني بوزاره الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، 19 يونيو 2001، انظر الرابط.

<http://library.islamweb.org/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=8696>

184. قيادات نسائية تطالب «الإسلاميين» بـ«تفسير واضح» لـ«الولاية الكبرى»، صحيفة المصري اليوم، 27 ديسمبر 2011، انظر الرابط:

[://www.almasryalyoum.com/news/details/137825](http://www.almasryalyoum.com/news/details/137825)

185. "أول حاكم مسيحي لجاكرتا منذ 50 عاماً"، موقع الجزيرة نت، 20 نوفمبر 2014، انظر الرابط : <http://goo.gl/5D8WVj>.
186. مجدي خليل، "حقوق المواطنة للأقباط بين سلوك النظام الحاكم وفكر الإسلاميين"، صحيفة إيلاف الإلكترونية، 6 مايو 2007، انظر الرابط : <http://www.elaph.com/ElaphWeb/ElaphWriter/2007/5/231612.htm>
187. كما أورد أسامة صالح عن قول صبحي صالح، عضو جماعة "الإخوان المسلمين"، وعضو لجنة صياغة الدستور المصري عام 2011، في ندوة بالإسكندرية في إبريل 2011. أسامة صالح، مرجع سابق، انظر الرابط . <http://www.siyassa.org.eg/NewsQ/2369.aspx>
188. خالد الدخيل، مرجع سابق، انظر الرابط : <http://alhayat.com/Opinion/Khaled-El-Dakheel/729863/>
189. محمد الهلالي، مرجع سابق، انظر الرابط . <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=285435>
- محمد السيد سعيد، "المقاومة بين الطوائف الدينية"، صحيفة الأهرام المصرية، انظر الرابط : <http://www.alhram.org.eg/archive/2002/11/9/REPO4.HTM>
191. نصر حامد أبو زيد، "الفرع من العلمانية: فصل الدين عن الدولة"، موقع الحوار المتمدن، 5 يوليو 2010، انظر الرابط : <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=215277>
192. المرجع السابق، انظر الرابط : <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=215277>
193. رانيا مصطفى، "من 'ثابت' التدين الشعبي إلى 'متغير' الإسلام السياسي"، العرب أونلاين، 3 فبراير 2014، انظر الرابط : <http://www.alarabonline.org/?id=14392>

194. "الردة وحرية الاعتقاد... رؤية إسلامية جديدة"، موقع مركز الدين والسياسة للدراسات، 9 أغسطس 2011، انظر الرابط:  
<http://www.rpcst.com/news.php?action=show&id=3910>
195. "ساحة الإسلام في معاملة غير المسلمين"، موقع السكينة، 11 فبراير 2011، انظر الرابط:  
<http://www.assakina.com/politics/6565.html>
196. سورة البقرة، الآية 256.
197. Mohammed Ayoob، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2346.2005.00496.x/pdf>
198. عن "الإخوان المسلمين" ودولة الإمارات العربية المتحدة، انظر عبدالله الرشيد، "الإخوان المسلمون في الإمارات... القصة الكاملة"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 1 فبراير 2013، انظر الرابط:  
<http://www.aawsat.com/details.asp?article=715512&issueno=12484&section=4#.UzWrtvldWSo>
199. أسامة صالح، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.siyassa.org.eg/NewsQ/2369.aspx>
200. ماهر فرغلي، "السلفيون والإخوان: خلاف الأيديولوجيا وصراع السياسة"، صحيفة الحياة اللندنية، 6 فبراير 2012.
201. بسام رمضان، 4 ديسمبر 2013، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.almasryalyoum.com/news/details/352377#>
202. بسمة المهدي، "باحث أمريكي: على المعارضة أن تقلق من 'أسلمة' الدولة أكثر من 'الأخونة'، المصري اليوم، 15 مايو 2013، انظر الرابط.  
<http://www.almasryalyoum.com/news/details/316548>

203. منظمة العمل الدولية: نسبة البطالة في الدول العربية ضعف النسبة العالمية، صحيفة إيلاف الإلكترونية، 27 فبراير 2014، انظر الرابط:

<http://www.elaph.com/Web/Economics/2014/2/881222.html>

204. Mohammed Ayoob، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2346.2005.00496.x/pdf>

205. انظر

Katerina Dalacoura، "The Uncertain Future of Political Islam، *Global Brief*، February 18، 2011، :

<http://globalbrief.ca/blog/2011/02/18/the-uncertain-future-of-political-islam/>

وللمزيد حول مفاهيم وفكر الجماعات الدينية السياسية، انظر أيضاً: أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة: نصير مروة (بيروت: دار الساقي، ط 1، 1994)، ص ص 41 52.

206. Katerina Dalacoura، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://globalbrief.ca/blog/2011/02/18/the-uncertain-future-of-political-islam/>

207. نص بيان الحكومة لاعتبار "الإخوان" جماعة إرهابية، صحيفة المصري اليوم المصرية، 25 ديسمبر 2013، انظر الرابط:

<http://www.almasryalyoum.com/news/details/363925>

208. بات حزب الرفاه التركي ذو الخلفية الإسلامية في منتصف التسعينيات من القرن العشرين، على رأس الأحزاب في البلاد، وتمكن من تشكيل الحكومة للمرة الأولى في تاريخ الدولة التركية الحديثة، وذلك بعد أن تحالف مع حزب علماني محافظ بزعامة تانسو تشيلر عام 1996، انظر. معمر عطوي، "إسلاميو تركيا: من التصوّف إلى السلطة"، موقع صحيفة الأخبار اللبنانية، 13 يناير 2010، انظر الرابط:

<http://www.al-akhbar.com/node/59621>

## الفصل الثاني

انظر:

Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Translated by Joseph Ward Swain (London: George Allen and Unwin, Ltd., 1915), Ch. 1.

2. انظر:

Jamal Sanad Al-Suwaidi, "Islam and Socio-Political Change: A Comparative Study of Egyptian, Kuwaiti, and Palestinian Attitudes," Unpublished Dissertation Manuscript (WI: University of Wisconsin, 1990), p. 58.

المرجع السابق، ص 59.

4. حول علاقة رشيد رضا بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وتأثره بفكر ابن تيمية وغيره، انظر منوبة برهاني، الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا (بيروت: دار ابن حزم، 2010)، ص ص 115-145.

5. زكي الميلاد، "الفكر الإصلاحية عند الشيخ عبدالرحمن الكواكبي"، في: حركة الإصلاح في العصر الحديث، (مجموعة مؤلفين)، وقائع الندوة التي عقدت في المركز الثقافي الملكي في عمان بتاريخ 8-10 شعبان 1423هـ، الموافق 15-17 أكتوبر 2002، تحرير زكي علي العوضي (عمان: دار الرازي للطباعة والنشر، 2004)، ص ص 50-74.

سعيد بنسعيد العلوي، "استراتيجية النهضة العربية الثانية"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 20 ديسمبر 2013، انظر الرابط: <http://bit.ly/1oFKLcw>.

7. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1oFKLcw>.

8. أسامة الغزالي حرب، "المصلحة السياسية في سلوك الإخوان المسلمين"، محاضرة في مؤتمر "مستقبل الثقافة العربية الإسلامية الوسطية"، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبوظبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، 27-28 مايو 2013، في موقع صحيفة العرب اللندنية، 29 مايو 2013، انظر الرابط:

<http://www.alarab.co.uk/?p=40183>



9. وحيد عبدالمجيد، "الدولة الدينية بين الإسلام والمسيحية"، الأهرام اليومي، 23 نوفمبر 2010،  
انظر الرابط:

<http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=339605&cid=891>

10. انظر

"How Christianity Rose to Dominate Europe," September 8, 2010,  
*World.ology*, at: [http://www.worldology.com/Christianity/rise\\_christianity.htm](http://www.worldology.com/Christianity/rise_christianity.htm)

11. محمد عبد الستار البدرى، "من التاريخ: فشل الحروب الصليبية وبداية الإصلاح  
الأوروبي"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 29 إبريل 2014، انظر الرابط:  
<http://www.ahram.org.eg/News/87181>

12. انظر

Simon Newman, "Religion in the Middle Ages," *Time*, no date,  
at: <http://bit.ly/1szj1YM>

13. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1szj1YM>.

14. "ابتكار غربي"، صحيفة الأهرام المصرية، 2 نوفمبر 2004، انظر الرابط.  
<http://www.ahram.org.eg/Archive/2004/11/2/FACE7.HTM>

15. Simon Newman، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1szj1YM>.

16. علي سيريني، "خلاصات عن الإصلاحات الدينية في أوروبا المسيحية في القرون  
الوسطى"، 29 نوفمبر 2011، انظر الرابط:

[http://www.ahl-alquran.com/arabic/show\\_article.php?main\\_id=8978](http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=8978)

17. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،  
2011)، ص 37.

18. المرجع السابق، ص 37.

19. ج. بيوري، حرية الفكر، ترجمة: محمد عبدالعزيز إسحاق (القاهرة: المركز القومي  
للترجمة، 2010)، ص ص 53-54.

20. هاشم صالح، "الأصولية المسيحية في الغرب.. محاكم التفتيش ذروة التعصب والعنف"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 4 أكتوبر 2000، انظر الرابط:  
<http://www.aawsat.com/details.asp?issueno=8059&article=7390>
21. "How Christianity... *World.ology*"، مرجع سابق، انظر الرابط:  
[http://www.worldology.com/Christianity/rise\\_christianity.htm](http://www.worldology.com/Christianity/rise_christianity.htm)
22. المرجع السابق، انظر الرابط:  
[http://www.worldology.com/Christianity/rise\\_christianity.htm](http://www.worldology.com/Christianity/rise_christianity.htm)
23. أشرف حسن منصور، "الفلسفة الحديثة: عوامل نشأتها وخصائصها العامة"، موقع الحوار المتمدن، 12 ديسمبر 2010، انظر الرابط:  
<http://www.ahewar.org/dcbat/show.art.asp?aid=238064>
24. انظر  
 Bruce Robinson, "An Overview of the Reformation," *BBC History*, February 17, 2011, at: [http://www.bbc.co.uk/history/british/tudors/reformation\\_overview\\_01.shtml](http://www.bbc.co.uk/history/british/tudors/reformation_overview_01.shtml)
- يواقيم رزق مرقس، "محاضرات في تاريخ الكنيسة الغربية"، موقع كنيسة الأنبا تكلا،  
 انظر الرابط: <http://goo.gl/YtjZ3i>.
26. انظر الرابط:  
<http://www.ideafinder.com/history/inventors/gutenberg.htm>
27. انظر  
 Jared Rubin, "Printing and Protestants: Reforming the Economics of the Reformation," *Munich Personal RePEc Archive (MPRA)*, June 2011, at: [http://mpra.ub.uni-muenchen.de/31267/1/MPRA\\_paper\\_31267.pdf](http://mpra.ub.uni-muenchen.de/31267/1/MPRA_paper_31267.pdf)
28. Jamal Sanad Al-Suwaidi، مرجع سابق، ص ص 66-67.
29. انظر  
 Donald E. Smith (ed.), *Religion and Political Modernization* (New Haven: Yale University Press, 1974), p. 7.

30. المرجع السابق، ص 7.
31. المرجع السابق، ص 6.
32. المرجع السابق، ص ص 6-7.
33. داود خير الله، "علاقة الدين بالدولة في زمن الربيع العربي"، صحيفة الأخبار اللبنانية، 11 ديسمبر 2012، انظر الرابط: <http://www.al-akhbar.com/node/173416>.
34. السيد يسين، "مصر: إشكالية الدين والسياسة"، صحيفة النهار اللبنانية، 15 أغسطس 2013، انظر الرابط: <http://newspaper.annahar.com/article/58042-الدين-والسياسة>
35. خالد الدخيل، "فصل الدين عن الدولة.. صيغة أخرى للسؤال"، موقع العربية نت، 16 فبراير 2014، انظر الرابط: <http://goo.gl/86NMhD>.
36. انظر  
Ali Mamouri, "The Roots of Radicalism in Political Islam," *Al-Monitor*, October 18, 2013, at: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/10/adicallism-political-islam-roots-sunni-shiite-fundamentalist.html>
37. Jamal Sanad Al-Suwaidi، مرجع سابق، ص ص 71-74.
38. المرجع السابق، ص ص 98-99.
39. للمزيد حول مفهوم أهل الحل والعقد، انظر: بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي. بحث مقارنة (دمشق: دار النوادر، 2008)، ص ص 39-79
40. انظر:
- Ira M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 6 (1975), pp. 363-364.
41. المرجع السابق، ص ص 363-364.

42. انظر محمد جميح، "عندما يكون الدين وسيلة"، مأرب برس، 22 ديسمبر 2009، انظر الرابط: <http://marebpress.net/articles.php?lng=arabic&id=6224>.
43. بدر محمد بدر، "الدين ووظائفه السياسية"، عرض لكتاب سكوت هيبارد تحت العنوان نفسه، موقع الجزيرة نت، 22 يناير 2014، انظر الرابط: <http://www.aljazeera.net/home/print/92804797-74a7-4675-b919-6682990f8cbc/2c0e676c-4cc8-454d-9ebb-3b1f4d9eccc4>
44. خالد الدخيل، "فصل الدين عن الدولة في التاريخ الإسلامي"، صحيفة الحياة اللندنية، 22 فبراير 2014، انظر الرابط: [://alhayat.com/Opinion/Khaled-El-Dakheel/729863/](http://alhayat.com/Opinion/Khaled-El-Dakheel/729863/)
45. انظر  
M.A. Muqtedar Khan, "The Political Philosophy of Islamic Resurgence," *Cultural Dynamic*. Vol. 13, No. 2, 2001, pp. 211–229.
46. قدّر اتحاد المصارف العربية أن الدول العربية تخسر كل عام 25 مليار دولار أمريكي في عمليات غسل الأموال وتهريبها من العالم العربي. انظر "25 مليار دولار أموال عربية مهربة كل عام"، موقع سكاى نيوز عربية، 29 أكتوبر 2013، انظر الرابط: [://www.skynewsarabia.com/web/article/462271/](http://www.skynewsarabia.com/web/article/462271/)
47. انظر  
Ergun Ozbudun, "Turkey: Crises, Interruptions, and Reequilibrations," Larry Diamond, Juan Linz, and Seymour Martin Lipset. (eds.), *Politic. in Developing Countries: Comparing Experiences with Democracy* (Boulder, CO: 1995), pp. 222–224.
48. انظر:  
Metin Heper, "The Strong State as a Problem for the Consolidation of Democracy: Turkey and Germany Compared," *Comparative Political Studies*, Vol. 25, No. 2 (July 1992), p. 175.

49. انظر :

Nilufer Gole, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites," *Middle East Journal*, Vol. 51, No. 1 (Winter 1997), p. 49.

50. انظر

Luthfi Assyaukanie, *Islam and the Secular State in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009), pp. 180–184.

51. انظر

Bulent Kenes, "Moderation, modernization, and Malaysia. *Today's Zaman*, January 19, 2012. [http://www.todayszaman.com/columnists/bulent-kenes\\_269054-moderation-moderniz-and-malaysia.html](http://www.todayszaman.com/columnists/bulent-kenes_269054-moderation-moderniz-and-malaysia.html)

52. المرجع السابق، 19 يناير 2012، انظر.

[http://www.todayszaman.com/columnists/bulent-kenes\\_269054-moderation-modernization-and-malaysia.html](http://www.todayszaman.com/columnists/bulent-kenes_269054-moderation-modernization-and-malaysia.html)

53. قاعدة بيانات صندوق النقد الدولي، أكتوبر 2014، انظر الرابط :

<http://www.imf.org/external/pubs/ft/wco/2014/02/wcoedata/wcorept.aspx?sy=2012&ey=2019&scsm=1&ssd=1&sort=country&ds=.&br=1&pr1.x=33&pr1.y=8&c=548&s=NGDPDPC&grp=0&a->

54. صندوق النقد الدولي، نوفمبر 2014، انظر الرابط :

<http://www.imf.org/external/country/MYS/index.htm>

55. "تاريخ الانقلابات في السودان: 13 محاولة انقلابية منذ الاستقلال نجح منها 4، ونظاما النميري والبشير أطولها عمراً"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 9 سبتمبر 2004، انظر الرابط :

<http://classic.aawsat.com/details.asp?section=4&article=254457&issueno=9417>

56. يشير خبراء إلى غياب الرؤية الواضحة وتبني سياسات خاطئة من جانب نظام الحكم السوداني، ووجود مؤشرات توضح الخلل في إدارة الاقتصاد الكلي، مثل تزايد الكتلة

النقدية، وضآلة نصيب الإنفاق التنموي مقارنة بإجمالي الإنفاق الحكومي، ويعتبرون أن المشكلة الأساسية تتمثل في غياب الرؤية السياسية والاستراتيجية اللازمة لإدارة الوضع الاقتصادي، ما تسبب في عدم القدرة على تنفيذ سياسات اقتصادية ملائمة تأخذ في الاعتبار المستجدات بعد انفصال جنوب السودان وفقدان الاقتصاد السوداني نحو 75٪ من إيراداته النفطية. انظر "التضخم والنزاع السياسي يهددان الاقتصاد السوداني"، موقع الجزيرة نت، 4 سبتمبر 2014، انظر الرابط: <http://goo.gl/PzWFhE>.

57. أحمد خميس كامل، "معضلة التمكين. الفجوة بين الخطاب والتطبيق في تجربة الحركة الإسلامية في السودان"، السياسة الدولية، 29 يناير 2013، انظر الرابط: [://goo.gl/3GfhY4](http://goo.gl/3GfhY4)

58. انظر

Katerina Dalacoura, "The Uncertain Future of Political Islam," *Global Brief*, February 18, 2011, at <http://globalbrief.ca/blog/2011/02/18/the-uncertain-future-of-political-islam/>

59. السيد ولد أباه، "الإسلاميون: تسييس الدين أم تدين السياسة؟"، صحيفة الاتحاد الإماراتية، 27 فبراير 2012، انظر الرابط:

<http://www.alittihad.ae/wajahatdetails.php?id=64388>

60. Jamal Sanad Al-Suwaidi، مرجع سابق، ص 98

61. رضوان السيد، "الخوف على الدين: من الغرب أم النخبة أم المجتمع؟"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 19 أكتوبر 2012، انظر الرابط: <http://bit.ly/1sfA8jK>. وانظر أيضاً: رضوان السيد، الصحوة والإصلاح والخيرات الأخرى: صون الدين في أزمات التغيير (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، سلسلة محاضرات الإمارات، العدد 170، 2013)، ص ص 13 - 22.

62. Dalacoura، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://globalbrief.ca/blog/2011/02/18/the-uncertain-future-of-political-islam>

63. باسم المكّي، "الصراع على السلطة بعد وفاة الرسول: اجتماع السقيفة أنموذجاً"، موقع مؤتمون بلا حدود، 29 نوفمبر 2013، انظر الرابط . <http://bit.ly/1q3rUUU>.
64. رضوان السيد، "الاختلال الديني والوطني والتدخلات التقسيمية"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 4 أكتوبر 2013، انظر الرابط : <http://classic.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=745530&issueno=12729#.VFYJVTqoUSs>
65. مهدي سعد، "خلط الدين بالسياسة خطيئة كبرى"، موقع الحوار المتمدن، 20 نوفمبر 2006، انظر الرابط : <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=81288>.
66. أحمد زايد، "الإسلاميون... الخوف من مفهوم المدنية"، موقع ميدل إيست أونلاين، 6 يناير 2014، انظر الرابط . <http://www.middle-east-online.com/?id=168890>.
67. عطية مسوح، "العلانية والواقع العربي"، موقع معابر، انظر الرابط : [http://www.maaber.org/issue\\_december08/spotlights2.htm](http://www.maaber.org/issue_december08/spotlights2.htm)
68. غسان الحموري، "التحديات التي تواجه المسلمين في المجتمعات الغربية"، موقع مجلة الوعي، العدد 282-283، يوليو/ أغسطس 2010، انظر الرابط : [http://www.al-waie.org/issucs/282-283/article.php?id=934\\_0\\_72\\_0\\_M](http://www.al-waie.org/issucs/282-283/article.php?id=934_0_72_0_M)
69. "حظر الحجاب في فرنسا يتوسع.. والجامعات آخر المطاف"، العربية، 7 أغسطس 2013، انظر الرابط : <http://goo.gl/9hT1z9>.
70. "السماح بارتداء الحجاب الإسلامي في المؤسسات العامة بتركيا"، موقع إذاعة صوت روسيا، 8 أكتوبر 2013، انظر الرابط : [http://arabic.ruvr.ru/2013\\_10\\_08/122568913/](http://arabic.ruvr.ru/2013_10_08/122568913/)
71. دستور الولايات المتحدة الأمريكية، مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منيسوتا، 1996، انظر الرابط : <http://www1.umn.edu/humanrts/arab/us-con.html>

72 انظر:

Bill McCarthy, "Separation of Church and State, not Separation of God from State," *Free Republic*, no date, at: <http://www.freerepublic.com/focus/news/987191/posts>

73. رياميارسكوف، "العلاقة بين الدولة والدين في الولايات المتحدة"، موقع الجزيرة نت، 27 ديسمبر 2006، انظر الرابط:

<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/a02d95a9-ebda-4ac3-8dfc-c45c01302ba3>

74. عن علاقة الدين بالسياسة في الولايات المتحدة الأمريكية، انظر موقع.

Americans United for Separation of Church and State, <https://www.au.org/>

75. انظر

Robert N. Bellah. "Civil Religion in America." *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 96, No. 1 (Winter 1967), pp. 1-21.

76 انظر

Frank Newport, "In U.S., 77% Identify as Christian," *Gallup*, December 24, 2012, at: <http://www.gallup.com/poll/159548/identify-christian.aspx>

77. انظر:

Kenneth C. Davis, "America's True History of Religious Tolerance," *Smithsonian Magazine*, October 2010, at: <http://www.smithsonianmag.com/history/americas-true-history-of-religious-tolerance-61312684/?no-ist>

78 المرجع السابق، انظر الرابط.

<http://www.smithsonianmag.com/history/americas-true-history-of-religious-tolerance-61312684/?no-ist>

79. انظر

Karen Zraick, "Ground zero mosque opened to public Wednesday," *Christian Science Monitor*, September 22, 2011, at: <http://www.csmonitor.com/USA/Latest-News-Wires/2011/0922/Ground-zero-mosque-opened-to-public-Wednesday>



80. هاشم صالح، "أوروبا توحد بين الدين والحداثة بعد افتراق استمر قرونًا"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 7 مارس 2004.
81. هاني خميس أحمد عبده، "الدين والثورات السياسية: الحالة المصرية نموذجاً"، مجلة رؤى استراتيجية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، العدد الثالث، يونيو 2013، ص 40.
82. ثائر ديب، "من هيجل إلى هابرماس. الدين والعلمانية في الفكر الغربي"، موقع الحوار المتمدن، 13 يوليو 2006، انظر الرابط.  
://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=69855
83. رضوان السيد، "الخوف على الدين. من الغرب أم النخبة أم المجتمع؟"، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://bit.ly/1sfA8jK>

## الفصل الثالث

وثيقة نشرتها مجلة المصور المصرية بتاريخ 10 يونيو 1994، ص ص 19-22.

2. جدل حول تصريحات مرشد «الإخوان» عن اقتراب الجماعة من إقامة خلافة إسلامية في العالم، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 1 يناير 2012، انظر الرابط:

[http://classic.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=12087&article=656946&feature=#.U\\_w\\_8\\_mSzYA](http://classic.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=12087&article=656946&feature=#.U_w_8_mSzYA)

3. حسن البنا، مجموعة الرسائل، «رسالة المؤتمر الخامس»، موقع الشبكة الدعوية، انظر الرابط:

[://www.daawa-info.net/books1.php?id=5126&bn=195&page=6](http://www.daawa-info.net/books1.php?id=5126&bn=195&page=6)

4. محمد العنقارة، "الشريف الحسين بن علي.. الملك الثائر"، صحيفة الدستور الأردنية، 13 يونيو 2012، انظر الرابط: <http://bit.ly/1y10Af2>.

محمد بن علي المحمود، "نحن والاستعمار.. القراءة عبر الأيديولوجيا"، صحيفة الرياض السعودية، 27 مايو 2010، انظر الرابط:

<http://www.alriyadh.com/529448>

6. رفعت السعيد، حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين، متى.. كيف.. ولماذا؟ (بيروت: دار الطليعة، 1988)، ص 18

حمد دكير، "حركة الإصلاح في العصر الحديث: عبدالرحمن الكواكبي نموذجاً"، موقع الضياء للدراسات المعاصرة، انظر الرابط:

[http://aldhiaa.com/arabic/show\\_articles.php?articles\\_id=640&link\\_articles=alderasat\\_almoasereh/harakat\\_alaslah](http://aldhiaa.com/arabic/show_articles.php?articles_id=640&link_articles=alderasat_almoasereh/harakat_alaslah)

8. الجمعية الشرعية الرئيسية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية، انظر الرابط.

<http://kflp.org/ar/principal-sharia-society-for-cooperation-between-quran-and-sunnah-scholars/>

9. للمزيد حول جماعة أنصار السنة المحمدية بجمهورية مصر العربية، انظر موقع الجماعة على الرابط:

<http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-659.html>

10. رفعت السعيد، "الإخوان المسلمون وحسن البناء: مسيرة الصعود هبوطاً" في: مجموعة باحثين، الإخوان المسلمون: التأسيس، ط 1 (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2007)، ص 17.

11. ولد حسن البناء في مدينة المحمودية عام 1906، وتلقى تعليمه الأساسي والثانوي فيها، والتعليم الشرعي على يد والده الساعاتي الشيخ عبدالرحمن البناء، والشيخ عبدالوهاب الحصافي من شيوخ الطرق الصوفية. وقد التحق بدار العلوم في القاهرة عام 1923، حيث تعرف فيها إلى الشيخ محمد رشيد رضا والشيخ محب الدين الخطيب، وقد تخرج فيها عام 1927 وعمل مدرساً فيها. وقد اغتيل عام 1949 على يد الشرطة السرية انتقاماً من قيام عناصر من الإخوان بقتل رئيس الوزراء آنذاك محمود باشا النقراشي. انظر قاسم جميل الثبيات، الإخوان المسلمون في الأردن 1945-1997: دراسة حالة (عمان: دار كنوز المعرفة العلمية، 2008)، ص ص 16-17. وحول تكوين جماعة الإخوان المسلمين وظروف التأسيس، انظر حمادة محمود إسماعيل، حسن البناء وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة 1928-1949 (القاهرة: دار الشروق، 2010)، ص ص 43-175

12. رفعت السعيد، حسن البناء مؤسس حركة الإخوان المسلمين، متى.. كيف.. ولماذا؟ مرجع سابق، ص 18.

13 انظر:

Muge Aknur, "The Muslim Brotherhood in Politics in Egypt: From Moderation to Authoritarainism?," *Uluslararası Hukuk ve Politika*, vol. 9, no. 33 (2013), p. 4.

14 انظر

Jamal Sanad Al-Suwaidi, "Islam and Socio-Political Change: A Comparative Study of Egyptian, Kuwaiti and Palestinian Attitudes, Unpublished Dissertation Manuscript (WI: University of Wisconsin, 1990), p. 197.

قاسم جميل النبيتات، مرجع سابق، ص 19.

16 السيد يوسف، الإخوان المسلمون: هل هي صحوة إسلامية؟، ج 1، حسن البنا والتنظيم (القاهرة: مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، 1994)، ص 158؛ انظر أيضاً: مذكرات الدعوة والداعية، لحسن البنا (الكويت: مكتبة الآفاق، 2012)، ص 72.

17 انظر

Laurence Caromba, and Hussein Solomon, "Understanding Egypt's Muslim Brotherhood," *African Security Review*, vol. 17, no. 3 (July 2010) p. 119.

18 . Aknur, Muge، مرجع سابق، ص 4.

19 . انظر : Caromba and Solomon، مرجع سابق، ص 119

20 . الإخوان المسلمون، موقع صيد الفوائد، انظر الرابط:

<http://www.saaaid.net/feraq/mthahb/10.htm>

21 . حمادة محمود إسماعيل، حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة 1928-1949 (القاهرة: دار الشروق، 2010)، ص 10، و ص ص 114-117

22 . جمعة أمين عبدالعزيز، أوراق من تاريخ الإخوان المسلمين، الجزء الثالث (القاهرة: التوزيع والنشر الإسلامية، 2003)، ص ص 253-254.

23 . المرجع السابق، ص ص 253-263.

24 . تاج السر عثمان، "وانكشف غطاء استغلال الدين في السياسة... ما معنى أن الإسلام هو الحل؟ وحل لماذا؟" صحيفة الراكوبة السودانية، 9 إبريل 2012، انظر الرابط:

<http://www.alrakoba.net/news-action-show-id-70531.htm>

25 . ديانا أحمد، "الإخوان المسلمون في سوريا نشأة مشبوهة وتاريخ أسود"، موقع الحوار المتمدن، العدد 4002، 13 فبراير 2013، انظر الرابط.

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=345458>

26. إبراهيم غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين في الأردن 1946-1996 (عمّان: مركز الأردن الجديد للدراسات، ودار سندباد للنشر، 1997)، ص 47.
27. عوني جدوع العبيدي، جماعة الإخوان المسلمين في الأردن وفلسطين 1945-1970: صفحات تاريخية (عمّان: ط 1، 1991)، ص 37.
28. فلاح عبدالله المدرس، جماعة الإخوان المسلمين في الكويت (الكويت: دار قرطاس للنشر، 1999)، ص 12.
29. المرجع السابق، ص 13.
30. "الإخوان المسلمون في الكويت.. رحلة التفاهم والصدام مع السلطة"، موقع بوابة الحركات الإسلامية، 15 يونيو 2014، انظر الرابط:  
<http://www.islamist-movements.com/2800>
31. فلاح عبدالله المدرس، مرجع سابق، ص 14.
32. المرجع السابق، ص 14.
33. "العلاقة بين الجماعة الإسلامية والتوجه السلفي"، موقع المرصد العربي للتطرف والإرهاب، 25 إبريل 2013، انظر الرابط:  
<http://arabobservatory.com/?p=6948>
34. "الإخوان المسلمون في باكستان.. ستون عاماً من صراع الجماعة والجنرالات"، موقع بوابة الحركات الإسلامية، 16 أغسطس 2014، انظر الرابط:  
<http://www.islamist-movements.com/3225>
35. عبدالله الرشيد، "الإخوان المسلمون في الإمارات.. جذور الفكر والتنظيم"، مجلة المجلة اللندنية، 10 فبراير 2013، انظر الرابط:  
<http://www.majalla.com/arb/2013/02/article55242417>

36. عبدالغفار حسين، "الإخوان المسلمون في الإمارات"، صحيفة الخليج الإماراتية، 1 أغسطس 2012، انظر الرابط:

<http://www.alkhaleej.ae/studiesandopinions/page/f386335f-a354-4fc7-a6c2-d4476e573d3c>

37. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://www.alkhaleej.ae/studiesandopinions/page/f386335f-a354-4fc7-a6c2-d4476e573d3c>

38. سالم حميد، قصة المؤامرة الإخوانية على الإمارات، من تسلل الفكر إلى فشل المخطط ومحكمة المتهمين (دبي: مركز الزمارة للدراسات والبحوث، العدد 4، 2013)، ص ص 39-42.

39. منصور النقيدان، "الإخوان المسلمون في الإمارات: التمدد والانحسار"، في الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج (مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2010)، ص 87.

40. المرجع السابق، ص 87.

41. "قبل النطق بالحكم"، الحلقة الرابعة، موقع مركز الزمارة للدراسات والبحوث، انظر الرابط.

<http://almezmaah.com/ar/news-print-1389.html>

وانظر أيضاً: عبدالله الرشيد، مرجع سابق، على الرابط:

<http://www.majalla.com/arb/2013/02/article55242417>

42. وثيقة "التنظيم العالمي الموحد للإخوان"، صحيفة الوطن المصرية، 2 سبتمبر 2013، انظر الرابط: <http://elwatannews.com/news/details/296054>.

43. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://elwatannews.com/news/details/296054>.

44. عبدالرحيم علي، الإخوان المسلمون: قراءة في الملفات السرية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011)، ص 265.

45. غسان الشهابي، "إخوان البحرين: خصوصية الفلسفة ومستقبل الحراك"، مركز الجزيرة للدراسات، 10 يونيو 2014، انظر الرابط:  
<http://studies.aljazeera.net/reports/2014/06/201461062637721417.htm>
46. "قصة نشأة الإخوان المسلمين في اليمن (2-3)"، 29 إبريل 2007، مأرب برس، انظر الرابط:  
<http://marebpre.net/articles.php?print=1647>
47. حسام تمام، "الإخوان والسعودية: هل دقت ساعة الفراق؟"، جريدة القاهرة المصرية، 2003.
48. عبدالله بن بجاد العتيبي، "السعودية والإخوان.. شيء من التاريخ"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، العدد 12072، 17 ديسمبر 2011.
49. أول قائمة سعودية للمنظمات الإرهابية تشمل الإخوان والنصرة و"داعش" هيئة الإذاعة البريطانية (بي بي سي)، 7 مارس 2014، انظر الرابط:  
[http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2014/03/140307\\_saudi\\_terror\\_orga](http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2014/03/140307_saudi_terror_orga)
50. "جماعة الإخوان المسلمون في المغرب: حزب العدالة والتنمية"، موقع بوابة الحركات الإسلامية، 28 مايو 2014، انظر الرابط:  
<http://www.islamist-movements.com/2674>
51. نور الدين قربال، "حزب العدالة والتنمية المغربي والمشاركة السياسية"، موقع صحيفة هسبريس، 6 نوفمبر 2013، انظر الرابط:  
<http://www.hespress.com/writers/93243.html>
52. "أسرار وخفايا ثروة الجماعة، 180 مليار جنيه استثمارات الإخوان في 72 دولة"، مجلة الأهرام العربي، القاهرة، 20 نوفمبر 2013.

- حسام تمام، تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الأيديولوجيا ونهاية التنظيم (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006)، ص 18.
54. المرجع السابق، ص 18.
55. إبراهيم غرايبة، مرجع سابق، ص ص 33-34.
56. Aknur, Muge، مرجع سابق، ص 4.
57. محمد مرسي، "الإخوان المسلمون والأحزاب الإسلامية المعاصرة"، 5 أغسطس 2007، موقع إخوان أونلاين، انظر الرابط.  
<http://www.ikhwanonline.com/Article.aspx?ArtID=30200&SecID=390>
58. Jamal Sanad Al-Suwaidi، مرجع سابق، ص 210.
59. حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، (الإسكندرية: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992)، ص 119
60. المرجع السابق، ص 119
- المرجع السابق، ص 119
62. توفيق الواعي، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية: شبهات وردود (القاهرة: مكتبة المنار الإسلامية، 2001)، ص ص 141-170.
63. انظر  
 Hassan Al-Banna, *Risalat al-Mu'tamar al-Khamis* (Beirut, n.d.) in Arabic. p. 10, quoted in Abd al-Monein [sic] Said Aly and Manfred W Wenner. "Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brotherhood Contemporary Egypt, *The Middle East Journal*, Vol. 36, No. 3, September 1982, p. 340.



64. انظر: رد أحد علماء الأزهر الشريف على سيد قطب وفتته، موقع الألوكة الإلكتروني، 6 سبتمبر 2008، على الرابط:  
<http://majles.alukah.net/t19695/>
65. جيل كيبل، جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي، ترجمة: نبيل سعد (القاهرة: دار العالم الثالث، ط 1، 2005)، ص 40.
66. انظر:  
Gilles Kepel, *Muslim Extremism Egypt: The Prophet and Pharaoh* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), p. 46.
67. انظر:  
Sayyid Qutb, *Ma'alim Fi'l-Tariq* (Signposts), in Arabic (Beirut and Cairo: Dar Al-Shourouk, 1980), p. 98, quoted in Gilles Kepel, op. cit., p. 47.
68. انظر:  
Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival" in John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), p. 70.
69. انظر:  
Talcott Parsons, "Some Sociological Aspects of the Fascist Movements," *Social Forces*, 21 (December 1942), p. 140.
70. انظر:  
Said Ramadan, "Rakaiz Dawat Al-Islam," *Al-Musliman*, 1, no. 6, n.d., p. 37.
71. انظر:  
Richard P Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969), pp. 9. 14.
72. حسن البناء، مجموعة الرسائل (الإسكندرية: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992) ص 102.

73. للمزيد انظر كتاب: محمد عبدالقادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام (عثمان: الفرقان للنشر والتوزيع، 2013).

74. أعدم منظر الإخوان المسلمين سيد قطب خلال فترة حكم الرئيس المصري الأسبق جمال عبدالناصر بسبب أفكاره التي اعتبرت خطيرة، وكذلك بسبب انتماؤه إلى تنظيم سري يستهدف الاستيلاء على نظام الحكم، انظر نوري أحمد، "لماذا أعدم جمال عبدالناصر سيد قطب؟"، صحيفة المستشار العراقية، 3 أكتوبر 2013، انظر الرابط: <http://almustashar-iq.net/index.php/permalink/33278.html>

75. ثروت الخرباوي، "سيد قطب من أمريكا إلى الجاهلية 1-2"، صحيفة الدستور المصرية، 16 فبراير 2014، انظر الرابط: <http://www.dostor.org/81191>

76. "وهم الدولة الدينية بين الخلافة والحاكمية وولاية الفقيه"، صحيفة العرب اللندنية، 8 يناير 2014، انظر الرابط: <http://alarab.co.uk/m/?id=12317>

وأيضاً: تامر وجيه، "سيد قطب.. المواجهة بين العصابة المؤمنة وجاهلية القرن العشرين صحيفة المصري اليوم المصرية، 8 مايو 2012، انظر الرابط: <http://www.almasryalyoum.com/news/details/177399#>

77. سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، 1973)، ص 6.

78. حول مفهوم الربوبية، محمد بن عبدالرحمن أبو سيف الجهني، بحث بعنوان "معنى الربوبية وأدلتها وأحكامها وإبطال الإلحاد فيها"، ص ص 2-10، انظر الرابط: <http://bit.ly/1pdemKP>

79. صبري محمد خليل، "جماعة الإخوان المسلمون: قراءة منهجية لأصولها الفكرية"، موقع سودانايل، 5 يونيو 2012، انظر الرابط: <http://bit.ly/1pDHTwc>

80. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1pDHTwc>.
81. علي السيد الوصيفي، الإخوان المسلمون بين الابتداع الديني والإفلاس السياسي (القاهرة: دار سبيل المؤمنين للنشر والتوزيع، 2012)، ص 33.
82. حول موقف جماعة الإخوان المسلمين من تطبيق الشريعة الإسلامية، انظر صلاح الصادق الجهاني، "موقف الإخوان المسلمين من قضية تطبيق الشريعة الإسلامية"، موقع الحوار المتمدن، 3 يوليو 2014، على الرابط:  
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=422203>
83. وزير الأوقاف: "الإخوان" اعتنقوا التقية مثل "الشيعة" ونظهر الوزارة منهم، صحيفة المصري اليوم المصرية، 7 مارس 2014، انظر الرابط:  
<http://www.almazryalyoum.com/news/details/406187#>
84. حسام تمام، "التيار الديمقراطي في الإخوان: خريطة الانتشار والعقبات"، موقع الحوار المتمدن، العدد 1082، 18 يناير 2005، انظر الرابط:  
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=30046>
85. راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 5-6، وص ص 64-91.
86. للمزيد حول القانون الأساسي لجمعية الإخوان المسلمين، انظر: "قراءة في البناء الفكري لجماعة الإخوان المسلمين"، فبراير 2010، ص ص 12-14، على الرابط:  
[www.asharqalarabi.org.uk/markaz/dr-19-02-2011.doc](http://www.asharqalarabi.org.uk/markaz/dr-19-02-2011.doc).
87. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1vdRfo6>.
88. حسن البناء، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 159.

89. المرجع السابق، ص 159 و180 و181.

90. انظر:

Youssef H. Aboul-Enein, "Al-Ikhwān Al-Muslimeen: The Muslim Brotherhood", *Military Review*, (July–August 2003), pp. 26–31.

91. المرجع السابق، ص ص 26-31.

92. محيي حامد، "قضايا أساسية في فكر الإمام حسن البنا: موقف الإخوان من الحكومات والأحزاب وقضايا الإرهاب"، مجلة المجتمع الكويتية، العدد 2069، 5 مارس 2014.

حيدر حب الله، "ورقة مفتاحية حول حقوق الإنسان في الإسلام"، انظر الرابط:  
[shahrodi.com/al-menhaj/Almen39/39000015.htm](http://shahrodi.com/al-menhaj/Almen39/39000015.htm)

94. سورة آل عمران، الآية 159.

95. حلمي النمنم، نقلاً عن مذكرات د. عبدالعزيز كامل، وزير الأوقاف المصري الأسبق والعضو السابق في جماعة الإخوان المسلمين، ومعاصر حسن البنا، صحيفة الاتحاد الإماراتية، فبراير 2007، انظر الرابط:

<http://alittihad.ae/details.php?id=98315&y=2007&article=full>

96. المرجع السابق، 17 فبراير 2007، انظر الرابط:

<http://www.alittihad.ae/details.php?id=98315&y=2007&article=full>

97. محمد أبو زيد، "الجماعة الإسلامية في مصر من سنوات الغضب إلى مبادرة وقف العنف"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 13 فبراير 2005، انظر الرابط:

[://classic.aawsat.com/details.asp?article=282643&issueno=9574](http://classic.aawsat.com/details.asp?article=282643&issueno=9574)

98. وليد نويهض، العقد السياسي: الإسلاميون والدولة والمسألة الديمقراطية (1984-1996) (المنامة: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2009)، انظر الرابط:

<http://arabsfordemocracy.org/democracy/pages/view/pageId/1025>

99. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://arabshfordemocracy.org/democracy/pages/view/pageId/1025>

100. انظر:

L. Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics* (Columbia University Press, October 2000), p. 144.

101. عمرو هاشم ربيع، الإخوان المسلمون والبرلمان المصري، في (الإخوان المسلمون، التحديات)، الجزء الثاني (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، يناير 2008)، ص ص 64-65.

102. محمود عبدالحليم، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ (رؤية من الداخل)، الجزء الأول، 1928-1948 (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 1979).

103. حول دور جماعة الإخوان المسلمين لحرب عام 1948، انظر: علي السيد الوصيفي، الإخوان المسلمون بين الابتداع الديني والإفلاس السياسي (القاهرة: دار سبيل المؤمنين للنشر والتوزيع، 2012)، ص ص 531-548.

104. عامر شهاخ، الإخوان والعنف.. قراءة في فكر وواقع جماعة الإخوان المسلمين (القاهرة: السعد للنشر والتوزيع، 2008)، ص ص 122-123.

105. حمادة محمود إسماعيل، مرجع سابق، ص 434.

106. عمرو الشوبكي، "تحديات دمج الإخوان في العملية السياسية"، في: مجموعة باحثين، الإخوان المسلمون: التأسيس (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2007)، ص 131.

107. Youssef H. About-Enein، مرجع سابق، ص 28.

108. أحمد أبو شوشة، "ناصر والإخوان من التوافق إلى التناحر.. تأييد الجماعة لحكومة "صدقي" المستبدة عجل بالصراع.. وحادث المنصة قضى على التنظيم"، موقع صحيفة صدى البلد المصرية، 29 سبتمبر 2013، انظر الرابط:

<http://www.el-balad.com/631747>

109. رفعت سيد أحمد، عبد الناصر والإخوان.. قصة الدم والنار (5/1) 7 مايو 2013، موقع

التجمع العربي والإسلامي لدعم خيار المقاومة، انظر الرابط:

<http://www.khayaralmoukawama.com/DETAILS.ASP?id=2970&param=NEWS>

110. تاريخ الحضارة الإسلامية، موسوعة حكام مصر، انظر الرابط:

<http://www.islamichistory.net/forum/showthread.php?p=48001>

111. هالة مصطفى، الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي

السادات ومبارك: النظام السياسي والمعارضة الإسلامية في مصر (القاهرة: مركز

المحرسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، 1996)، ص 130 حول المزيد بشأن

العلاقة بين جماعة الإخوان المسلمين والضباط الأحرار في مصر خلال تلك الفترة.

انظر: ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ترجمة: عبدالسلام رضوان (القاهرة: مكتبة

مدبولي، ط 2، 1985)، ص ص 171-255.

هالة مصطفى، مرجع سابق، ص 131.

113. المرجع السابق، ص 131.

114. ريتشارد ميتشل، مرجع سابق، ص 242.

115. هالة مصطفى، مرجع سابق، ص 132.

116. انظر: هدى عبد الناصر، سيرة تاريخية للرئيس جمال عبد الناصر، موقع الرئيس جمال

عبد الناصر، على الرابط:

[://nasser.bibalx.org/Common/pictures01-%20sira.htm](http://nasser.bibalx.org/Common/pictures01-%20sira.htm)

117. وحيد عبد المجيد، الإخوان المسلمون بين التاريخ والمستقبل: كيف كانت الجماع

وكيف تكون؟ (القاهرة: مركز الأهرام للنشر والترجمة والتوزيع، 2010)، ص ص

130-145.

118. "مصر.. ضربة قاسية للإخوان قد تصعد العنف"، موقع سكاى نيوز عربية، 20 أغسطس

2013، انظر الرابط: <http://bit.ly/1q6f6gK>

119. مصطفى الدسوقي، مصر من ثورة إلى أخرى، مجلة المجلة اللندنية، 28 سبتمبر 2012، انظر الرابط: <http://www.majalla.com/arb/2012/09/article55238815>
120. "الأداء البرلماني لنواب الإخوان في الميزان"، موقع سويس إنفو، 20 أكتوبر 2005، انظر الرابط: [www.swissinfo.ch/ara/detail/content.html?cid=4777302](http://www.swissinfo.ch/ara/detail/content.html?cid=4777302)
121. صوفي أبو طالب: مشروع تقنين الشريعة جاهز منذ 1983!، موقع أون إسلام، 22 مايو 2007، انظر الرابط: <http://www.onislam.net/arabic/fiqh-a-tazkia/fiqh-papers/8081/95402-2007-05-22%2013-51-30.html>
122. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://www.onislam.net/arabic/fiqh-a-tazkia/fiqh-papers/8081/95402-2007-05-22%2013-51-30.html>
123. سمير عطا الله، المفاجأة الأخيرة للسادات، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 20 سبتمبر 2010، انظر الرابط: <http://classic.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=587449&issueno=11619>
124. "وزير الثقافة: السادات تصالح مع الإخوان وسعى إلى أسلمة الدولة"، صحيفة اليوم السابع الإلكترونية، 14 يوليو 2014، انظر الرابط: <http://bit.ly/1uGXgoZ>
125. للاطلاع على التسجيل الصوتي للرئيس المصري الأسبق محمد أنور السادات بشأن اعترافه بخطأ الإفراج عن عناصر الإخوان المسلمين المسجونين، انظر الرابط: <http://www.youtube.com/watch?v=TCOXfk5I9d8>
126. محمد فضل علي، "عندما صرخ السادات أنا طلعت غلطان وتحسر على إطلاق سراح الإخوان المسلمين"، صحيفة سودانايل الإلكترونية، 17 أغسطس 2013، انظر الرابط: <http://www.sudanile.com/index.php/2008-05-19-17-39-36/120-2009-02-03-19-32-31/57320-2013-08-17-11-52-13>

127. هيكل: "الإخوان" بعيدة عن اغتيال السادات.. وعبدالناصر الرئيس الوحيد الذي يُتذوق "سعادة المراسم"، صحيفة الوطن المصرية، 28 مارس 2013، انظر الرابط:  
<http://www.elwatannews.com/news/details/155259>
128. محمد حسنين هيكل، خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1988)، ص ص 427-436.
129. عمرو هاشم ربيع، "الإخوان المسلمون والبرلمان المصري"، في الإخوان المسلمون. التحديات (دي: المسبار 2008)، ص 68.
130. كمال حبيب، "التحالف الإسلامي الجديد في مصر"، صحيفة اليوم السابع المصرية، 24 يونيو 2013. انظر الرابط:  
<http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=1131000>
131. الأداء البرلماني لنواب الإخوان في الميزان، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://bit.ly/1oFMxKM>
132. عمرو هاشم ربيع، مرجع سابق، ص 70.
133. المرجع السابق، ص 71.
134. محمد الباز، "وادي الخيانة: الحلقة الأخيرة"، صحيفة اليوم السابع المصرية، 28 ديسمبر 2013، انظر الرابط. <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=1421279>
135. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=1421279>
136. للمزيد من التفاصيل، انظر وحيد عبدالمجيد، مرجع سابق، ص 125 وما بعدها.
137. أحمد زغلول، "الإسلاميون والعمل الخيري في مصر"، موقع نون بوست، 27 ديسمبر 2013، انظر الرابط:  
<http://www.noonpost.net/content/1361>



138. خليل العناني، "مبارك والإخوان: خبرة الثلاثين عاماً"، مركز الجزيرة للدراسات، 13 أكتوبر 2011، انظر الرابط:

<http://studies.aljazeera.net/files/2011/08/201187113648385131.htm>

139. فارس الخطاب، "الإخوان في مصر.. رحلة تنظيم ظلامي فضحه النور"، صحيفة الاتحاد الإماراتية، 8 يونيو 2014، انظر الرابط:

<http://www.alittihad.ae/details.php?id=50721&y=2014&article=full>

140. انظر

Jeremy M. Sharp, "Egypt: 2005 Presidential and Parliamentary Elections," *Congressional Research Service* (Washington, DC: GPO for the Library of Congress, 2006), p. 1.

141. Brown، مرجع سابق، ص 12.

142. المرجع السابق، ص 12.

143. جوزيف بشارة، "التوريث، الإخوان وأزمة الأحزاب السياسية في مصر"، صحيفة إيلاف الإلكترونية، 3 يونيو 2006، انظر الرابط:

<http://www.elaph.com/Web/AsdaElaph/2006/6/153224.htm?sectionarchive=AsdaElaph>

144. إبراهيم غرايبة، مرجع سابق، ص 12.

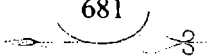
145. عوني جدوع العبيدي، مرجع سابق، ص 166.

146. إبراهيم غرايبة، مرجع سابق، ص 12.

147. للمزيد حول أسباب الاحتجاجات المعروفة بـ "هبة نيسان"، انظر الرابط:

<http://abcash.files.wordpress.com/2013/04/d8a7d984d8a3d8b1d8afd986-d8a7d984d8acd8afd98ad8af.pdf>

148. إبراهيم غرايبة، مرجع سابق، ص 14.



149. أسد الأردن، قصة ملك (الحلقة الرابعة عشرة)، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 4 نوفمبر 2007، انظر الرابط:  
<http://classic.aawsat.com/details.asp?issueno=10568&article=444116#.VBaUbjqoWic>
150. إبراهيم غرايبة، مرجع سابق، ص 138.
151. المرجع السابق، ص 133.
152. خالد فخيذة، "أسئلة إلى الإخوان المسلمين"، صحيفة الرأي الأردنية، 24 مارس 2012، انظر الرابط:  
<http://www.alrai.com/article/500913.html>
153. قاسم جميل الثبيات، مرجع سابق، ص ص 84-85.
154. محمد أبو رمان، "الإخوان المسلمون في الانتخابات النيابية الأردنية 2007... نكسة سياسية عابرة أم تآكل في الجماهيرية؟"، موقع جدران، 23 ديسمبر 2007، انظر الرابط.  
[www.judran.net/?p=48](http://www.judran.net/?p=48)
155. محمد عصام عايش، "الخارطة السياسية الأردنية بعد الانتخابات والتعديلات الدستورية"، معهد العربية للدراسات، 8 مايو 2013، انظر الرابط:  
<http://bit.ly/1qXPvxB>
156. محمد الدمرداش، "حسن الترابي ساحر السودان... الجزء 2"، موقع صحيفة المسائية المصرية، انظر الرابط:  
<http://almsaeya.com/index.php/2014-02-11-17-19-41/item/5502-2>
157. جبريل ر. واربورغ، حركة الإخوان المسلمين في السودان: من الإصلاح إلى الراديكالية (1)، ترجمة وتلخيص: بدر الدين حامد الهاشمي، 19 نوفمبر 2014، انظر الرابط.  
<http://www.alrakoba.net/articles-action-show-id-55537.htm>
- وانظر أيضاً: الإخوان المسلمون في السودان (طموحات "الترابي" ورحلة الصعود والهبوط)، موقع بوابة الحركات الإسلامية، 2 يونيو 2014، على الرابط:  
<http://www.islamist-movements.com/2701>

158. علي محمد علي، "تجربة الحركة الإسلامية في السودان: الفجوة بين الخطاب والتطبيق"، موقع الأهرام الرقمي، 1 إبريل 2013، انظر الرابط:

<http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=1383545&eid=592>

159. "حركة حماس.. نشأتها وعلاقتها بالإخوان المسلمين"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 9 يونيو 2001، انظر الرابط:

[http://classic.aawsat.com/details.asp?section=28&article=42016&issueno=8229#.U\\_NNDP2oWic](http://classic.aawsat.com/details.asp?section=28&article=42016&issueno=8229#.U_NNDP2oWic)

160. خلف خلف، "جذور وحقائق الصراع الخفي بين فتح وحماس"، صحيفة إيلاف الإلكترونية، 17 ديسمبر 2007، انظر الرابط:

<http://www.elaph.com/ElaphWeb/AkhbarKhasa/2007/12/288608.htm>

161. بيسان عدوان، "حماس وثقافة الانتخابات"، موقع الحوار المتمدن، 12 إبريل 2006، انظر الرابط: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=82523>.

162. فوز حماس في الانتخابات التشريعية الفلسطينية، مركز القدس للدراسات السياسية، 1 يناير 2006، انظر الرابط:

[http://www.alqudscenter.org/arabic/pages.php?local\\_type=123&local\\_details=2&id1=86&menu\\_id=-1](http://www.alqudscenter.org/arabic/pages.php?local_type=123&local_details=2&id1=86&menu_id=-1)

163. حسام تمام، "الخبرة المغربية في التمييز بين الدعوي والسياسي"، موقع إسلاميزم سكوب، 25 يوليو 2007، انظر الرابط:

[http://www.islamismscope.net/index.php?option=com\\_content&view=article&id=140:2010-02-09-13-43-12&catid=37:articles&Itemid=67](http://www.islamismscope.net/index.php?option=com_content&view=article&id=140:2010-02-09-13-43-12&catid=37:articles&Itemid=67)

164. للمزيد حول التطور السياسي لحزب العدالة والتنمية في المملكة المغربية، انظر: عمرو حمزاوي، "حزب العدالة والتنمية في المغرب: المشاركة ومعضلاتها"، أوراق كارنيغي، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، يوليو 2008، على الرابط:

[http://carnegieendowment.org/files/cp93\\_hamzawy\\_pjd\\_arabic.pdf](http://carnegieendowment.org/files/cp93_hamzawy_pjd_arabic.pdf)

165. محمد مالكي، "العدالة والتنمية المغربي: الإصلاح في إطار الاستقرار"، مركز الجزيرة للدراسات، 20 مارس 2012، انظر الرابط:

<http://studies.aljazeera.net/reports/2012/03/201231913332423267.htm>

166. سعيد الكحل، "حزب العدالة والتنمية المغربي مواقف وقناعاته تناقض شعاراته"، موقع الحوار المتمدن، 28 إبريل 2005، انظر الرابط:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=36301>

167. صلاح خليل، "الانتخابات التشريعية في المغرب. انقسام وتحديات"، موقع الأهرام الرقمي، 1 يناير 2012، انظر الرابط:

<http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=813871&eid=5239>

168. فلاح عبدالله المديرس، مرجع سابق، ص 26.

169. المرجع السابق، ص 28.

170. "جمعية الإصلاح الاجتماعي تتوافق مع فكر الإخوان على لسان رئيسها"، جريدة صوت الكويت الإلكترونية، 1 ديسمبر 2013، انظر الرابط:

<http://bit.ly/1pdNL0B>

171. فلاح عبدالله المديرس، مرجع سابق، ص 48.

172. المنبر الوطني الإسلامي، نبذة تعريفية، انظر الرابط:

<http://www.almenber.bh/about.php>

173. غسان الشهابي، "إخوان البحرين: خصوصية الفلسفة ومستقبل الحراك"، موقع مركز الجزيرة للدراسات، 10 يونيو 2014، انظر الرابط.

<http://studies.aljazeera.net/reports/2014/06/201461062637721417.htm>

174. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://studies.aljazeera.net/reports/2014/06/201461062637721417.htm>

175. انظر:

Heather Brown, *Islamist Anomalies: The FIS in 1991, Muslim Brotherhood in 2005 and Hamas in 2006*, Paper presented at the *annual meeting of the Northeastern Political Science Association* (Omni Parker House, Boston, MA, November 11, 2010), p. 23.

176. قراءة إحصائية وسياسية في نتائج الانتخابات التشريعية الفلسطينية الثانية، 25 يناير 2006، تقرير صادر عن مركز دراسات الشرق الأوسط بالملكة الأردنية الهاشمية، انظر الرابط: [http://www.mesc.com.jo/OurVision/vision\\_mesc/vote/vote1.pdf](http://www.mesc.com.jo/OurVision/vision_mesc/vote/vote1.pdf)

177. أماني زايد، "تطبيق الشريعة.. كارت الإخوان المحروق"، صحيفة الوفد المصرية، 30 يونيو 2013، انظر الرابط: <http://bit.ly/1qDDKvi>.

178. منظمات الخطر: "اتحاد القرضاوي"، و"كير"، و"المنظمات الإسلامية"، و"الجمعية الأمريكية"، بوابة صحيفة الوطن المصرية، 22 أغسطس 2014، انظر الرابط: <http://www.elwatannews.com/news/details/543704>

179. هيكل: جزء من لهجة مرسى "الحازمة" في "القمة" موجه للإخوان.. و"الجماعة" تمر بـ"صدمة"، بوابة صحيفة الوطن المصرية، 28 مارس 2013، انظر الرابط: <http://www.elwatannews.com/news/details/155186>

180. أحمد عثمان، "هل تعود الخلافة الإسلامية في القاهرة؟"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 2 يناير 2012، انظر الرابط: <http://classic.aawsat.com/leader.asp?section=3&issueno=12088&article=657119>

181. "وثيقة التمكين ونوايا الإخوان"، مجلة المجلة، 12 إبريل 2010، انظر الرابط: <http://www.majalla.com/arb/2010/04/article5542290>

182. تقرير التنمية البشرية 2014، المضي في التقدم. بناء المنعة لدرء المخاطر، انظر الرابط: <http://www.un.org/ar/esa/hdr/pdf/hdr14.pdf>

183. انظر:

Manoj Singh, *The 2007-08 Financial Crisis In Review*, Investopedia at: <http://www.investopedia.com/articles/economics/09/financial-crisis-review.asp>

184. "الإخوان بعد لقاء سليمان: مقترحات الإصلاح غير كافية"، موقع بي بي سي، 6 فبراير 2011، انظر الرابط:

[http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2011/02/110206\\_suleiman\\_meeting\\_opposition.shtml](http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2011/02/110206_suleiman_meeting_opposition.shtml)

185. صحيفة الاتحاد الإماراتية، 11 فبراير 2011، انظر الرابط:

<http://www.alittihad.ae/details.php?id=14534&y=2011>

186. يسري أحمد عزباوي، "مستقبل الأحزاب السياسية الجديدة بعد ثورة يناير"، موقع الأهرام الرقمي، 1 أغسطس 2011، انظر الرابط:

<http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=672651&eid=8011>

187. "عام على تأسيس حزب الحرية والعدالة"، صحيفة المصري اليوم، 6 يونيو 2012، انظر الرابط:

<http://www.almazryalyoum.com/news/details/184089>

188. "برلمان مصريين التوافقات والتحالفات"، موقع الجزيرة نت، 23 يناير 2012، انظر الرابط:

<http://bit.ly/1qQqm5X>

189. خيرى عمر، "قراءة في نتائج انتخابات البرلمان المصري"، مجلة دراسات شرق أوسطية، العدد 59، السنة 16، ربيع 2012.

190. عبدالمعتم أبو الفتوح، هو طبيب وعضو سابق بمكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين، وفصلته الجماعة بسبب مخالفته قراراتها وترشحه لرئاسة الجمهورية. وقد أسس حزب مصر القوية عام 2012م، انظر: "شؤون الأحزاب توافق على تأسيس حزب مصر القوية"، صحيفة المصري اليوم المصرية، 12 نوفمبر 2012، على الرابط:

<http://www.almazryalyoum.com/news/details/240914#>

191. نتائج الجولة الأولى من انتخابات الرئاسة، اليوم السابع، 28 مايو 2012، انظر الرابط:

<http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=690592#.U48z5P1kpUY>

192. الموقع الرسمي للانتخابات الرئاسية المصرية 2012، انظر الرابط:

<http://presidential2012.elections.eg/index.php/round2-results>

193. محافظ الأقصر "جهادي" اعتقل بعد اغتيال السادات، موقع سي إن إن بالعربية، 18 يوليو 2013، انظر الرابط: <http://goo.gl/VZr7Ph>.
194. الجماعة الإسلامية على المفترق الخطر، مركز القدس للدراسات السياسية، 25 يوليو 2002، انظر الرابط: <http://bit.ly/1BMMnGj>.
195. محمود فؤاد، "15 حادثاً إرهابياً، أشهرها مذبححة الأقصر"، جريدة الأهرام المصرية، 18 فبراير 2014، انظر الرابط: <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=1540976&cid=749>
196. نصر محمد عارف، "الدائرة الجبرية: نهاية الإسلاموية الحدائبة للإخوان المسلمين"، مجلة السياسة الدولية، العدد 194، أكتوبر 2013، ص ص 63 64.
197. خبراء اقتصاد: حكومة "قنديل" مرتبكة و"قراراتها غير مدروسة" وتعمل بدون رؤية وهدف واضح، صحيفة اليوم السابع المصرية، 4 نوفمبر 2012، انظر الرابط: <http://bit.ly/1qYmVuj>
198. بعد حصوله على وزارة البيئة فقط: حزب النور ينسحب من حكومة قنديل، صحيفة الأهرام المصرية، 2 أغسطس 2012، انظر الرابط: <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=981853&cid=7266>
199. محمد أبو العينين، توقعات مستقبل الإسلام السياسي بعد ثورة 30 يونيو، الأهرام، 13 سبتمبر 2013، انظر الرابط: <http://www.ahram.org.eg/NewsQ/231537.aspx>
200. صبري عبدالحفيظ حسنين، "فضيحة مصرية: نقل اجتماع رئاسي للأمن القومي عن سد النهضة مباشرة على الهواء"، موقع إيلاف، 4 يونيو 2013، انظر الرابط: <http://www.elaph.com/Web/news/2013/6/816307.html>
201. إيما هيوارد، تقييم "النهضة"، حزب تونس الإسلامي الفائز، موقع معهد واشنطن، 18 نوفمبر 2011، انظر الرابط: <http://bit.ly/1tg3Wf9>

202. [راشد] الغنوشي.. لا يثبت على موقف ويسرع في تغيير آرائه، صحيفة العرب اللندنية، 22 سبتمبر 2013، العدد 9328، ص 6.
203. "حوار.. الشيخ عبد الفتاح مورو: سليات " النهضة " في الحكم أكثر من إيجابياتها"، موقع إسلام أونلاين، 17 فبراير 2013، انظر الرابط:  
<http://bit.ly/1qjtHGI>
204. "النتائج النهائية لانتخابات 23 أكتوبر"، جريدة التونسية الإلكترونية، 15 نوفمبر 2011، انظر الرابط:  
<http://bit.ly/XuBZ7u>
205. منذر بالضيافي، " النهضة والخروج من حكم تونس! العوامل والسيناريوهات المحتملة"، موقع العربية نت، 13 يناير 2014، انظر الرابط:  
<http://bit.ly/1pgospX>
206. مقابلة مصطفى فرحات مع راشد الغنوشي، موقع إسلام أونلاين، 7 إبريل 2012، انظر الرابط:  
<http://islamonline.net/selected/1665>
207. نتائج نهائية: نداء تونس ينتصر في الانتخابات التونسية، موقع أحداث إنفو، 30 أكتوبر 2014، انظر الرابط:  
<http://www.ssraw.org/ar/news.asp?nid=1844388>
208. عبدالواحد إبراهيم، "تجربة حكم الإخوان المسلمين في السودان"، حركة مصر المدنية، 28 يناير 2013، انظر الرابط:  
<http://civicegypt.org/?p=34060>
209. حسن عبدالله، "شعارات الإسلام السياسي الفارغة أفسلت تطبيق الشريعة 2-3"، صحيفة الاتحاد الإماراتية، انظر الرابط:  
[http://www.alittihad.ae/investigations\\_details.php?id=33](http://www.alittihad.ae/investigations_details.php?id=33)
210. "سلة غذاء العالم المهمة"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 11 إبريل 2008، انظر الرابط:  
<http://classic.aawsat.com/details.asp?issueno=10626&article=466415>



211. ياسر محبوب الحسين، "مستقبل النظام السياسي في السودان"، موقع بوابة الشرق الإلكترونية، 31 مايو 2014، انظر الرابط:  
<http://www.al-sharq.com/news/details/242469#.U-MYGF2oWic>
212. كمثال على هذه التحولات المصالحية، انظر: "إخوان مصر يغيرون سياستهم ويضغطون على حماس للمصالحة مع فتح"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 25 مارس 2012، على الرابط: <http://bit.ly/1teLkej>.
213. موسى حامد، "ديمقراطية السودان المستحيلة"، موقع الشروق نت، 29 يناير 2013، انظر الرابط: <http://goo.gl/B39EVhU>.
214. تقرير بعنوان: تهديدات التصدع: الأوضاع الداخلية للشرق الأوسط في "مؤشر الدول الهشة"، المركز الإقليمي للدراسات الاستراتيجية بالقاهرة، موقع مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والاستراتيجية، 3 أغسطس 2014، انظر الرابط:  
<https://gallery.mailchimp.com/7e569236cc7284d7724bc0525/files/c05d5385-f374-41af-8cf9-a0e244b1904a.pdf>
215. مجدي حلمي، "أخونة الدولة.. المخطط والتنفيذ"، صحيفة الوفد المصرية، 6 سبتمبر 2012، انظر الرابط: <http://bit.ly/1y8rt0M>.
216. صلاح الدين الجورشي، "السلفية التونسية.. ملف حارق في محاضرات انتقالي هاش"، موقع سويس إنفو، 3 سبتمبر 2012، انظر الرابط: <http://bit.ly/1sWmngj>.
217. اتحاد الشغل يعرض مبادرة جديدة لحل الأزمة السياسية في تونس، صحيفة العرب اللندنية، 19 سبتمبر 2013، انظر الرابط: <http://www.alarab.co.uk/?id=4172>.

## الفصل الرابع

1. محمد عبدالوهاب رفيقي، "التجديد والإحياء في الفكر السلفي"، موقع الجزيرة نت، 13 مارس 2014، انظر الرابط: <http://bit.ly/1BFIEvb>.
2. عبدالله الأهدل، "الجهاد في سبيل الله - إضاعة الجهاد بأعمال الفساد"، موقع ملتقى أهل الحديث، 5 أغسطس 2014، انظر الرابط: <http://www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?p=2105371>
3. حسن حنفي، "الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة"، في: الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2002)، ص 59.
4. عباس أرحيلة، "حركات الإصلاح في العالم الإسلامي"، مجلة المنهل السعودية، العدد 528، العام [21]، شعبان 1416هـ، ديسمبر 1995، موقع الكاتب والمفكر المغربي عباس أرحيلة، انظر الرابط: <http://bit.ly/1lvUP7H>.
5. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1lvUP7H>.
6. شارل سان برو (ترجمة)، وجيه جميل البعيني، "الإسلام. مستقبل السلفية بين الثورة والتغريب"، سلسلة الأعمال المحكمة (113) (الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، 2010)، ص 318.
7. المرجع السابق، ص ص 318-319.
8. للتعرف إلى مفهوم "السلف" لغوياً، انظر: ابن منظور، لسان العرب، المجلد التاسع (بيروت: دار صادر، 1994)، ص ص 158-159. وحول المفهوم الاصطلاحي للكلمة، انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998)، ص ص 9-23.

وانظر أيضاً: عبدالله بن إبراهيم بن علي الطريقي، "المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر"، 21 مايو 2011، على الرابط:

<http://www.alukah.net/web/triqi/0/32046/>

9. سورة البقرة، الآية 275.

10. سورة المائدة، الآية 95.

11. أحمد زغلول شلاطة، الحالة السلفية المعاصرة في مصر (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2011)، ص 25.

12. المرجع السابق، ص 26.

13. موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، "المبحث التاسع في ذكر سبب نشوء الخلاف"، موقع الدرر السنية، من دون تاريخ، انظر الرابط:

<http://www.dorar.net/enc/firq/670>

14. أحمد زغلول شلاطة، مرجع سابق، ص 26-29.

15. "معالم في طريق الأمة الواحدة"، موقع صيد الفوائد، من دون تاريخ، انظر الرابط:

<http://www.saaid.net/aldawah/r/010.htm>

16. عبدالله بن إبراهيم بن علي الطريقي، "المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر"، موقع الألوكة، انظر الرابط: <http://bit.ly/11A0c2u>.

17. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/11A0c2u>.

18. فهد بن صالح العجلان، "السلفية: منهج، أم جماعة؟"، مدونة المنهاج الدعوية (مجلة إسلامية إلكترونية)، من دون تاريخ، انظر الرابط: <http://bit.ly/1qF33Z3>.

19. أحمد قاسم الغامدي، "السلفية جماعة أم منهج؟ (1)"، صحيفة اليوم الإلكترونية، 5 إبريل 2014، انظر الرابط:

<http://www.alyaum.com/article/3130981>

20. فهد بن صالح العجلان، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1qF33Z3>.

21. المرجع السابق، انظر الرابط. <http://bit.ly/1qF33Z3>.

22. فهمي جدعان يدعو إلى تحرير الإسلام من المفاهيم المغلوطة، صحيفة في المرصاد الإلكترونية، 18 أغسطس 2014، انظر الرابط: <http://goo.gl/8TF19A>.

23. موسى برهومة، "حوار: فهمي جدعان "الإسلام السياسي" بدعة أيديولوجية وانحراف عن غائية الدين"، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 16 يونيو 2013، انظر الرابط:

<http://goo.gl/2SeQXo>

24. أحمد زغلول شلاطة، مرجع سابق، ص 30.

25. رضوان أحمد شمسان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي (القاهرة مكتبة مدبولي، 2005)، ص 205.

26. رفيق حبيب، تحولات السلفية المعاصرة بين الإصلاحية والإحيائية، انظر الرابط:

<http://www.cha3biahli.net/kbirelthoma/index.php/2009-01-05-08-55-02/670-2009-07-13-12-02-34.html>

27. شارل سان برو، مرجع سابق، ص 326 – 327.

28. انظر:

Jamal Sanad Al-Suwaidi, "Islam and Socio-Political Change: A Comparative Study of Egyptian, Kuwaiti and Palestinian Attitudes," Unpublished Dissertation Manuscript (WI: University of Wisconsin, 1990), p. 150.

29. صالح حسين الرقب، واقعنا المعاصر والغزو الفكري (غزة: الجامعة الإسلامية، الطبعة السابعة، 2004)، ص ص 90-95، انظر الرابط:

<http://www.drregeb.com/index.php?action=vb-k&nid=22>

30. وليد عبدالرحمن، "الأزهر في عباءة الثورة"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 11 نوفمبر 2011، انظر الرابط:

<http://classic.aawsat.com/details.asp?section=45&article=649395&issue=2036#U-MrbP2oWic>

31. "مراقبون يتحدثون عن مؤامرة لعزل شيخ الأزهر بعد جولاته الناجحة في السعودية والإمارات مقابل فشل مرسى مد الجسور مع الخليج"، صحيفة القدس العربي اللندنية، 30 إبريل 2013، انظر الرابط: <http://www.alquds.co.uk/?p=39267>.

32. محمد عبدالفتاح السروري، "العبارة الإسلامية: سجلات في الحداثة، عرض أطروحة"، صحيفة الحياة اللندنية، 21 مارس 2014، انظر الرابط: <http://bit.ly/1vf0pkm>.

33. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1vf0pkm>.

34. ياسر باعامر، عرض كتاب "المحافظون والإصلاحيون في الحالة الإسلامية السعودية"، مركز آفاق للدراسات والبحوث، 8 يناير 2012، انظر الرابط: <http://aafaqcenter.com/index.php/post/969>

35. ياسين بن علي، خروج الوهابية على الخلافة العثمانية (قراءة تاريخية ومناقشة شرعية)، 2014، انظر الرابط:

<https://da3msyria2.files.wordpress.com/2014/07/khourouj-wahabia.pdf>

36. Fouad Ajami، مرجع سابق، ص 186.

37. عبدالغني عماد، "السلفية الجهادية.. أو الفرقة الناجية"، موقع أون إسلام، 10 مارس 2010، انظر الرابط:

<http://bit.ly/O828n9>

38. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/O828n9>

39. أحمد زغلول شلاطة، مرجع سابق، ص ص 30-35.

40. الإمام محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية (القاهرة: دار الفكر العربي، 1987) الجزء الأول، ص 189.

41. المرجع السابق، ص 189.

42. المرجع السابق، ص 189.

43. عبدالله بن إبراهيم بن علي الطريقي، 21 مايو 2011، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1IA0c2u>. وانظر أيضاً: أكرم حجازي، "مسائل جوهرية في فكر السلفية الجهادية" (من التوحيد إلى صناعة القيادة)، سلسلة دراسات عن السلفية الجهادية (3)، أكتوبر 2007، ص 5.

44. توحيد الربوبية يعني توحيد الرب بأسمائه وصفاته وأفعاله، أما توحيد الألوهية فيعني توحيد الله بأفعال العباد كالصلاة والدعاء. ولفظا الربوبية والألوهية تارة يذكر أحدهما بشكل منفرد عن الآخر فيكون المعنى المقصود واحداً، وتارة يذكر اللفظان معاً فيكون معناهما مختلفين، بحيث يكون معنى الرب هو الخالق المالك ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ \* مَلِكِ النَّاسِ﴾ في حين يكون للألوهية معنى الإله المعبود المستحق للعبادة دون سواه ﴿إِلَهَ النَّاسِ \* مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ \* الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ \* مِنَ الْغِيظَةِ وَالنَّاسِ﴾. ويرى العلماء أن توحيد الربوبية لازم لتوحيد الألوهية، بمعنى أن الإقرار بأن الله وحده هو الرب الخالق المالك الرازق، يستوجب الإقرار بأنه لا يستحق العبادة سوى الله وحده لا شريك له، ومن ثم فلا يكون الدعاء إلا لله دون سواه، ولا يستغاث إلا به عز وجل، ومن ثم يصبح توحيد الألوهية قائماً على توحيد الربوبية، ولا يقبل أحدهما دون الآخر، ولا يصح العمل من دون التسليم بها معاً لله عز وجل، كما لا يكفي أحدهما من دون الآخر، بمعنى أن الإقرار بتوحيد الربوبية لا يكفي وحده لإقامة البرهان الشرعي على الإيمان بالله. للمزيد انظر معنى توحيد الربوبية والألوهية، موسوعة الفقه الإسلامي، على الرابط:

<http://bit.ly/1qVeT0n>

45. أكرم حجازي، مرجع سابق، ص 5.

46. هشام بن غالب، "السلفية السعودية في ميدان السلطة"، مركز الجزيرة للدراسات، 11 إبريل 2013، انظر الرابط:

<http://studies.aljazeera.net/reports/2013/04/20134794152127903.htm>

47. عبدالله بن إبراهيم الطريقي، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/11A0c2u>.

48. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/11A0c2u>.

49. حيدر حب الله، "التفسير الأثري عند المسلمين: مطالعة في المفهوم، الأدوار، التاريخ، الأعمال، والإشكاليات"، انظر الرابط: <http://bit.ly/1pxW3A4>.

50. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1pxW3A4>.

51. أكرم حجازي، مرجع سابق، ص 5.

52. محمد أبو رمان، "السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية"، مجلة المستقبل العربي، العدد 411، مايو 2013 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص ص 52-53.

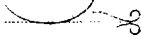
53. المرجع السابق، ص 52.

54. المرجع السابق، ص 52.

55. محمد راتب النابلسي، "حول مفهوم الاتباع لا الابتداع"، الدرس (11-70): الاتباع لا الابتداع، 13 يناير 2009، انظر الرابط:

<http://www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=2410&id=150&sid=775&ssid=776&ssid=777>

56. سورة المائدة، الآية 3.



57. صبري محمد خليل، "السلفية الجهادية: أصولها الفكرية والمواقف المتعددة منها"، صحيفة سودانايل، 30 يوليو 2012، انظر الرابط:  
<http://www.sudanile.com/index.php/2008-05-19-17-39-36/252-2009-09-06-09-34-16/43048-2012-07-30-08-07-56>
58. هشيم بن بشير، "كلام نفيس للإمام ابن تيمية في حكم الخوارج"، موقع مجلس الألوكة العلمي، انظر الرابط: <http://majles.alukah.net/t26910/>.
59. محمد أبو رمان، مرجع سابق، ص 50.
60. المرجع السابق، ص 50.
61. أحمد فهمي، التيارات السلفية وخيارات المستقبل، موقع الألوكة الإلكتروني، 10 إبريل 2008، انظر الرابط:  
<http://majles.alukah.net/t14556>
62. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://majles.alukah.net/t14556>.
63. محمد أبو رمان، مرجع سابق، ص ص 51-52.
64. هاني نسيرة، القاعدة والسلفية الجهادية، الروافد الفكرية وحدود المراجعات، سلسلة كراسات استراتيجية (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، العدد 188، أغسطس 2008)، ص 8.
65. المرجع السابق، ص 8.
66. أكرم حجازي، "مدخل إلى السلفية الجهادية ومشروعها الجهادي: نموذج العراق"، سلسلة دراسات عن السلفية الجهادية (4) (عتّان: المعهد العربي للبحوث والدراسات الاستراتيجية، فبراير 2008)، ص ص 6-7.
67. المرجع السابق، ص ص 6-7.



68. المرجع السابق، ص 6.
69. المرجع السابق، ص 6.
70. أحمد زغلول شلاطة، مرجع سابق، ص ص 47-48.
71. أكرم حجازي، مدخل إلى السلفية الجهادية ومشروعها الجهادي، مرجع سابق، ص 7.  
وانظر أيضاً: حوار خاص مع "أبي محمد المقدسي" .. (1) في منهج التيار السلفي الجهادي،  
مجلة العصر الإلكترونية، 24 يوليو 2005، على الرابط:  
<http://alasd.ws/articles/view/6872/>
72. الإمام محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص 187.
73. المرجع السابق، ص 187.
74. أحمد زغلول شلاطة، مرجع سابق، ص 32.
75. "الوهابية ليست مذهباً جديداً بل دعوة لتوحيد أهل السنة والجماعة"، تغطية لحلقة  
نقاشية، موقع الألوكة، 6 أغسطس 2011، انظر الرابط:  
<http://www.alukah.net/web/triqi/0/33757/>
76. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://www.alukah.net/web/triqi/0/33757/>.
77. الإمام محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص 208.
78. أحمد زغلول شلاطة، مرجع سابق، ص 32.
79. تراجم العلماء: شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، موقع التوحيد، انظر الرابط.  
[.http://bit.ly/1iY07bC](http://bit.ly/1iY07bC)

80. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/liY07bC>.
81. سورة آل عمران، الآية 110.
82. صلاح بن محمد بن عبدالرحمن آل الشيخ، المنهج الفقهي لأئمة الدعوة السلفية في نجد (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 2009)، ص 6.
83. انظر الرابط: <http://islamport.com/d/1/mtn/1/89/3501.html>.
84. الإمام أحمد بن حنبل، موقع قصة الإسلام، انظر الرابط: <http://bit.ly/1njd5T6>.
85. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1njd5T6>.
86. عبدالهادي بن عبداللطيف الصالح الخليف، جهود علماء الدعوة السلفية في نجد في الرد على المخالفين من بداية القرن الثالث عشر إلى منتصف القرن الرابع عشر الهجري (1200-1350)، انظر الرابط: <http://bit.ly/1ogcKha>.
87. فهمي جدعان يدعو إلى تحرير الإسلام من المفاهيم المغلوطة، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://goo.gl/8TF19A>.
88. "شيخ الإسلام ابن تيمية"، موقع قصة الإسلام، انظر الرابط: <http://bit.ly/1cPxVff>.
89. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1cPxVff>.
90. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1cPxVff>.
91. صلاح بن محمد بن عبدالرحمن آل الشيخ، مرجع سابق، ص ص 201-207.
92. عبدالمجيد النجار، "منهج ابن تيمية في تقدير الأفعال بين العقل والنقل"، في ابن تيمية.. عطاء العلم ومنهجه الإصلاحية (مجموعة مؤلفين)، بحوث الندوة العلمية التي عقدت في حرم جامعة مؤتة في الكرك بتاريخ 3-4 محرم 1422هـ الموافق 28-29 مارس 2001 (عمان: دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، 2008)، ص ص 227-288.

93. عبدالغني عماد، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/O828n9>.
94. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/O828n9>.
95. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/O828n9>.
96. بسام عطية إسماعيل فرج، الفكر السياسي عند ابن تيمية (عمّان: دار الياقوت للطباعة والنشر والتوزيع، 2001)، ص 40.
97. الإمام أحمد بن حنبل، موقع قصة الإسلام، انظر الرابط: <http://bit.ly/1njd5T6>.
98. "دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأثرها في العالم الإسلامي"، مرجع سابق، انظر الرابط: [http://madrasato-mohammed.com/abd%20elwahab/pg\\_048\\_0004.htm](http://madrasato-mohammed.com/abd%20elwahab/pg_048_0004.htm)
99. صالح بن عبدالعزيز بن محمد آل الشيخ، بحث حول الشيخ محمد بن عبد الوهاب وحرركته المجددة، 12 فبراير 1999، انظر الرابط: <http://www.saaid.net/muslim/13.htm>
100. "تراجم العلماء: شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب"، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1iY07bC>
101. عبدالغني عماد، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/O828n9>.
102. أبو عبدالله الذهبي، "سيرة الإمام محمد بن عبد الوهاب"، موقع صيد الفوائد، انظر الرابط: <http://www.saaid.net/monawein/t/4.htm>
103. تراجم العلماء: شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1iY07bC>
104. حسن كوناكاتا، النظرية السياسية عند ابن تيمية (الدمام: دار الأخلاء للنشر والتوزيع، 1994)، ص ص 231-240.

105. عبدالغني عماد، مرجع سابق، انظر الرابط : <http://bit.ly/O828n9>.

106. المرجع السابق، انظر الرابط : <http://bit.ly/O828n9>.

107. خالد الوائلي، "طلب الدعاء من الأموات شرك أكبر"، موقع صيد الفوائد، انظر الرابط :  
<http://www.saaaid.net/feraq/shia/a/52.htm>

108. محاضرة للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، بعنوان: "حقيقة الدعوة السلفية"، موقع  
إسلام ويب، انظر الرابط :

<http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=4842&full=1>

109. المرجع السابق، انظر الرابط :

<http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=4842&full=1>

110. أحمد فهمي، مرجع سابق، انظر الرابط :

<http://bit.ly/1gWlfxr>

111. المرجع السابق، انظر الرابط : <http://bit.ly/1gWlfxr>.

112. عبدالحكيم أبو اللوز، "تصلب الأيديولوجيا السلفية الجديدة"، مجلة إضافات، الجمعية  
العربية لعلم الاجتماع، العددان 3 و4، صيف وخريف 2008، ص 98.

113. المرجع السابق، ص 98.

114. المرجع السابق، ص 98.

115. خالد محمود، "لماذا فاز الإسلاميون في انتخابات مصر، تونس، ليبيا، المغرب؟"، موقع  
إسلام تايمز، انظر الرابط : <http://islamtimes.org/vdcjyxev8uqe8vz.3ffu.html>.

116. محمد أبو رمان، مرجع سابق، ص 7.
117. المرجع السابق، ص 8.
118. "وثيقة التمكن ونوايا الإخوان"، مجلة المجلة، 12 إبريل 2010، انظر الرابط:  
<http://www.majalla.com/arb/2010/04/article5542290>
119. شهد التيار السلفي في جمهورية مصر العربية، على سبيل المثال، العديد من التحولات منذ عام 2011، وفي هذا الإطار، انظر أشرف الشريف، "تحولات السلفيين في مصر التسييس مفكك الأيديولوجيا"، موقع قنطرة للحوار، على الرابط:  
<http://ar.qantara.de/content/lslfywn-fy-msr-thwlt-lslfyyn-fy-msr-ltsyys-mfkk-lydywlvjy>
120. "حقيقة موقف السلفية المصرية من ثورة 25 يناير"، المركز العربي للدراسات الإنسانية، انظر الرابط.  
[http://arab-center.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=167:25jan-revolution&catid=41:analysis-articles&Itemid=79](http://arab-center.org/index.php?option=com_content&view=article&id=167:25jan-revolution&catid=41:analysis-articles&Itemid=79)
121. ستيفان لأكروا، "شيوخ وسياسيون: نظرة داخل السلفية المصرية الجديدة"، مركز بروكنجز الدوحة، يونيو 2012، انظر الرابط: <http://bit.ly/1s1WtPK>.
122. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1s1WtPK>.
123. محمد أبو رمان، مرجع سابق، ص 20.
124. المرجع السابق، ص 21.
125. المرجع السابق، ص 21.
126. المرجع السابق، ص 22.

127. المرجع السابق، ص 23.
128. علي عبدالعال، "حول خلاف الإخوان والسلفيين في مصر"، مجلة الديمقراطية، انظر الرابط: <http://bit.ly/1iZmRDQ>.
129. "ننشر أسباب استبعاد اللجنة العليا للانتخابات نور وسليمان والشاطر من سباق الرئاسة"، صحيفة اليوم السابع المصرية، 15 إبريل 2012، انظر الرابط: <http://goo.gl/ypNQbM>
130. علي عبدالعال، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1iZmRDQ>.
131. "انتخابات الرئاسة المصرية ونظرية التسمم السياسي"، مركز الدراسات المعاصرة، 4 يونيو 2012، انظر الرابط: <http://derasat.ara-star.com/full.php?ID=569>.
132. علي عبدالعال، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1iZmRDQ>.
133. محمد أبو رمان، مرجع سابق، ص ص 16-17.
134. المرجع السابق، ص ص 16-17.
135. محمد بن موسى العامري، "حزب النور في مصر فرصة أم ورطة؟"، منبر علماء اليمن، انظر الرابط: <http://bit.ly/1gLZB9j>.
136. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1gLZB9j>.
137. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1gLZB9j>.
138. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1gLZB9j>.
139. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1gLZB9j>.
140. أحمد النظيف، "خارطة الجماعات السلفية في تونس"، بوابة إفريقيا الإخبارية، 3 يناير 2014، انظر الرابط: <http://bit.ly/1nWZcFL>.

141. رياض الشعبي، "السلفية التونسية: محاضرات التحول"، مركز الجزيرة للدراسات، 15 نوفمبر 2012، انظر الرابط:

<http://studies.aljazeera.net/reports/2012/11/20121115111741423396.htm>

142. أحمد النظيف، مرجع سابق، 3 يناير 2014، انظر الرابط:

<http://bit.ly/1nWZcFL>.

143. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://bit.ly/1nWZcFL>

144. ستيفان لاکروا، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1sIWtPK>.

145. للمزيد حول كتب الألباني، انظر الرابط:

[http://www.islamport.com/isp\\_eBooks/alb/](http://www.islamport.com/isp_eBooks/alb/)

146. ستيفان لاکروا، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1sIWtPK>.

147. محمد أبو رمان، مرجع سابق، ص 20.

148. المرجع السابق، ص 15.

## الفصل الخامس

1. قصة مؤسس السرورية.. من سوريا إلى نجد، ميدل إيست أونلاين، 8 نوفمبر 2013، انظر الرابط : <http://www.middle-east-online.com/?id=165277>.
- المرجع السابق، انظر الرابط : <http://www.middle-east-online.com/?id=165277>.
3. محمد بن حسن بن حجازي، براءة الدعوة السلفية من الفكر القطبي السروري، موقع سودارس (سودان برس)، 25 يونيو 2010، انظر الرابط : <http://www.sudaress.com/alsahafa/9001>
- انظر أيضاً: يوسف الديني، "سرور...رحل من بريدة وبقيت أفكاره!"، في السرورية (دبي: المسبار، 2007)، ص 44.
4. المدرسة السرورية، نسخة "هجينة" بين الإخوان والسلفية، صحيفة العرب اللندنية، أغسطس 2013، العدد 9294، ص 13، انظر الرابط : <http://www.alarab.co.uk/?id=1702>
5. محمد سرور زين العابدين، في برنامج "مراجعات" مع قناة الحوار، انظر الرابط : <http://www.youtube.com/watch?v=N5RSpkknVG4>
6. توفيق السيف، "تحولات الإسلام السياسي في السعودية ومستقبله"، موقع مركز آفاق للدراسات والبحوث، 30 نوفمبر 2013، انظر الرابط : <http://aafaqcenter.com/index.php/post/1970>
7. "قصة مؤسس السرورية.. من سوريا إلى نجد"، مرجع سابق، انظر الرابط : <http://www.middle-east-online.com/?id=165277>
8. المرجع السابق، انظر الرابط : <http://www.middle-east-online.com/?id=165277>
9. زعيم السرورية "الشيخ زين العابدين" يترك بريطانيا وينتقل إلى الأردن، موقع العربية نت، 27 أكتوبر 2004، انظر الرابط : <http://www.alarabiya.net/articles/2004/10/27/7492.html>



10. "فلاش باك من 13 عاماً... الأمير نايف متحدثاً عن الإخوان"، موقع السكينة، 13 مارس 2014، انظر الرابط:  
<http://www.assakina.com/news/news2/40123.html>
11. عبدالحى شاهين، "السرورية السعودية).. ظاهرة أم تيار فكري؟"، موقع مركز الدين والسياسة للدراسات، 21 سبتمبر 2010، انظر الرابط:  
<http://www.rpct.com/articles.php?action=show&id=195>
12. نبيل البكري، "السرورية.. خارطة الانتشار والتواجد"، أون إسلام، 4 مارس 2010، انظر الرابط: <http://bit.ly/1qXZR0b>.
13. محمد عبدالله ناب، "مباحثات بين السروريين والجامعيين في السعودية"، صحيفة إيلاف الإلكترونية، 20 مايو 2005. انظر الرابط:  
<http://www.elaph.com/ElaphWeb/Politics/2005/5/63497.htm>
14. بيان حقوق ولاية الأمور على الأمة، موقع سماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، 13 سبتمبر 1996، انظر الرابط: <http://www.binbaz.org.sa/mat/8647>.
15. محمد الشيوخ، "السرورية.. مصاهرة بين السلفية والإخوان"، ميدل إيست أونلاين، 27 فبراير 2013، انظر الرابط: <http://middle-east-online.com/?id=150137>.
16. "صحوي سابق يكشف أسرار وخفايا «السرورية» في السعودية"، العربية نت، 15 يناير 2008. انظر الرابط: <http://www.alarabiya.net/articles/2008/01/15/44239.html>.
17. مقابلة للكاتب والأكاديمي الدكتور أحمد الفراج، مستشار وزير التعليم العالي في المملكة العربية السعودية، صحيفة الحياة اللندنية، الأحد 16 إبريل 2014. انظر الرابط:  
<http://alhayat.com/Articles/1614402>
18. قصة مؤسس السرورية.. من سوريا إلى نجد، مرجع سابق، 8 نوفمبر 2013، انظر الرابط:  
<http://www.middle-east-online.com/?id=165277>

19. الجامية، وتسمى أحياناً المدخلية، تشير إلى اتجاه سلفي ناقد لكل الجماعات الإسلامية، خاصة الدعوة والتبليغ والإخوان المسلمين والتيار السروري في منطقة الخليج وخارجها. وتُعتبر الخلافات بينها وبين هذه الجماعات خلافات عميقة، أي في الأصول وليست في الفروع. انظر الرابط:

<http://www.almesbar.net/38>

وانظر أيضاً: "السرورية في المنطقة.. نسخة الإخوان السلفية"، موقع ميدل إيست أونلاين، 15 أغسطس 2013، على الرابط:

<http://www.middle-east-online.com/?id=160465>

20. منصور النقيدان، "خريطة الإسلاميين في السعودية وقصة التكفير"، صحيفة الوسط البحرينية، 28 فبراير 2003، انظر الرابط:

<http://www.alwasatnews.com/175/news/read/198071/1.html>

وانظر أيضاً: "السلفية الجامية: موالاة للحكام... البعد عن السياسة.. الهجوم على الإخوان"، موقع بوابة الحركات الإسلامية، 19 ديسمبر 2014، على الرابط:

<http://www.islamist-movements.com/13327>

21. صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، العدد 9660، 10 مايو 2005.

22. "أحزاب الأمة في الخليج.. تجتمع في الكويت"، صحيفة الوطن الكويتية، 30 مارس 2013، انظر الرابط:

<http://alwatan.kuwait.tt/articledetails.aspx?Id=264204>

23. صدر بيان بهذا المعنى للحزب في 8 فبراير 2014 بتوقيع كل من: حاكم المطيري، المنسق العام لمؤتمر الأمة ورئيس حزب الأمة في الكويت، وحسن أحمد الدققي، الأمين العام لحزب الأمة الإماراتي، ومحمد بن سعد آل مفرح، الأمين العام لحزب الأمة الإسلامي بالمملكة العربية السعودية، وسيف الهاجري، الأمين العام لحزب الأمة في الكويت، وللمزيد انظر: "بيان.. أحزاب الأمة في الخليج والجزيرة العربية ترفض السياسات الداخلية والخارجية للحكومات الخليجية التي تهدد مستقبل الخليج"، على الرابط:

<http://bit.ly/1tZW3bD>

24. "السرورية في المنطقة.. نسخة الإخوان السلفية"، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.middle-east-online.com/?id=160465>
25. "حزب الأمة الإماراتي يعلن التأسيس"، الشبكة الوطنية الكويتية، 2 أغسطس 2012، انظر  
الرابط:  
<http://www.nationalkuwait.com/forum/index.php?threads/239884>
26. "السرورية في المنطقة.. نسخة الإخوان السلفية"، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.middle-east-online.com/?id=160465>
27. "التيارات الإسلامية الجديدة في مصر بعد الثورة"، موقع السكينة الإلكتروني، 7 سبتمبر  
2012، انظر الرابط: <http://www.assakina.com/center/files/17922.html>
28. "السرورية" تيار يكفر الشيعة، ويعتبر جنوب السودان "صليبيين"، ويتهم الترابي  
بالزندقة، العربية نت، 10 ديسمبر 2010، انظر الرابط:  
<http://www.alarabiya.net/articles/2010/12/10/129058.html>
29. "السرورية في المنطقة"، مرجع سابق، انظر الرابط.  
<http://www.middle-east-online.com/?id=160465>
30. أبو عمار علي الحذيفي، المؤاخذات على جمعية الإحسان، انظر الرابط:  
<http://wahyain.com/forums/showthread.php?t=3355>
31. "حقيقة الدعوة السلفية"، الشريعة والحياة، الجزيرة نت، 25 مارس 2001، انظر الرابط:  
<http://www.aljazeera.net/programs/pages/409e086e-2203-478e-a9af-ae34f57c5d1b>
32. نبيل البكري، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1qXZR0b>.
33. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1qXZR0b>.

34. علماء سلفيون لـ "الأبناء": فكر محمد سرور تكفيري ثوري خطير، وهو صنيعه المنهج القطبي لجماعة الإخوان المسلمين، صحيفة الأنباء الكويتية، 13 مارس 2011، انظر الرابط: <http://www.alanba.com.kw/ar/kuwait-news/178645/13-03-2011>

35. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://www.alanba.com.kw/ar/kuwait-news/178645/13-03-2011>

36. خالد المشوح، "التيارات الدينية في السعودية-السرورية (3)"، موقع جسد الثقافة، 16 ديسمبر 2007، انظر الرابط:

<http://aljsad.com/forum9/thread113550/>

37. أحمد سعد الكنانى، "سلفيو نجد والعودة... خط أحمر، أم تحالفات خفية؟"، موقع ميدل إيست أونلاين، 9 أغسطس 2012، انظر الرابط:

<http://www.middle-east-online.com/?id=136769>

38. "صحوي سابق يكشف أسرار وخفايا «السرورية» في السعودية"، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://www.alarabiya.net/articles/2008/01/15/44239.html>

39. حول فكر السرورية وعلاقته بفكر الإخوان المسلمين، انظر: أسامة عوض الله، السروريون السلفيون.. من هم.. من عرابهم... ومن شيخهم وقياداتهم ومؤسساتهم في السودان؟، صحيفة الراكوبة السودانية الإلكترونية، 12 إبريل 2013، على الرابط:

<http://www.alrakoba.net/articles-action-show-id-42587.htm>

40. محمد بن حسن بن حجازي، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://www.sudaress.com/alsahafa/9001>

41. محمد سرور زين العابدين، "دحض شبهات المبطلين"، موقع الشيخ محمد سرور زين العابدين، 24 يونيو 2012، انظر الرابط:

<http://www.surour.net/index.php?group=view&rid=852>

42. "من هو محمد بن سرور بن نايف زين العابدين والفرقة السرورية؟"، شبكة الربانيون العلمية، 25 نوفمبر 2011، انظر الرابط:  
<http://www.alrbanyon.com/vb/showthread.php?t=8115>
43. محمد بن حسن بن حجازي، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.sudaress.com/alsahafa/9001>
44. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://www.sudaress.com/alsahafa/9001>
45. "ميثاق الرابطة الشرعية للعلماء والدعاة بالسودان"، موقع الرابطة الشرعية، 28 مايو 2011، انظر الرابط:  
<http://rabetasud.org/index.php/welcome/fullarticle/1>
46. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://rabetasud.org/index.php/welcome/fullarticle/1>
47. للتعرف إلى أساليب الدعوة والتنشئة لدى السروريين، انظر. صحوي سابق يكشف أسرار وخفايا "السرورية" في السعودية، مرجع سابق، 15 يناير 2008، انظر الرابط:  
<http://www.alarabiya.net/articles/2008/01/15/44239.html>
48. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://www.alarabiya.net/articles/2008/01/15/44239.html>
49. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://www.alarabiya.net/articles/2008/01/15/44239.html>
50. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://www.alarabiya.net/articles/2008/01/15/44239.html>
51. عثمان قدرى مكانسي، "من أساليب التربية في القرآن الكريم الكتمان والسرية (21)"، موقع رابطة أدباء الشام، 4 سبتمبر 2010، انظر الرابط:  
<http://www.odabasham.net/show.php?sid=38662>

52. صحوي سابق يكشف أسرار وخفايا "السرورية" في السعودية، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://www.alarabiya.net/articles/2008/01/15/44239.html>

53. "إنحاف البشر بكلام العلماء في سلمان وسفر"، شبكة السلفي، 6 يوليو 2012، انظر الرابط: <http://alsalafy.com/vb/showthread.php?t=335>

54. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://alsalafy.com/vb/showthread.php?t=335>

55. صحوي سابق يكشف أسرار وخفايا "السرورية" في السعودية، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://www.alarabiya.net/articles/2008/01/15/44239.html>

56. "من هو محمد بن سرور بن نايف بن زين العابدين والفرقة السرورية؟"، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://www.alrbanyon.com/vb/showthread.php?t=8115>

57. عبدالقادر بطار، "متى يصبح التكفير جريمة في الشريعة الإسلامية؟"، انظر الرابط: <http://bit.ly/V0uxiJ>

58. طارق عبدالحليم، "السرورية في الميزان"، انظر الرابط:

<http://www.tariqabdelhaleem.net/new/Artical-72524>

59. هيثم سرحان، "قراءة في كتاب زمن الصحوة"، لستيفان لاكروا، انظر الرابط: <http://goo.gl/wCDJOx>

60. محمد سرور زين العابدين، "دحض شبهات المبطلين"، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://www.surour.net/imdex.php?group=view&rid=825>

61. أبو قتادة الفلسطيني، "نظرة جديدة في الجرح والتعديل"، محمد سرور، شبكة أنا المسلم للحوار الإسلامي، انظر الرابط:

<http://www.muslim.org/vb/showthread.php?353829>

62. عبدالحفي شاهين، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.rpcst.com/articles.php?action=show&id=195>
63. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://www.rpcst.com/articles.php?action=show&id=195>
64. محمد سرور زين العابدين، دراسات في السيرة النبوية، (بيرمنغهام: دار الأرقم للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1988)، ص 321.
65. المرجع السابق، ص 321.
66. المنهج السروري، موقع صوت اليمن، 26 فبراير 2007، انظر الرابط:  
<http://www.yemen-sound.com/vb/showthread.php?t=19646>
67. نشأة السرورية - السرورية والتوحيد، المنبر الإعلامي الجهادي، 6 يناير 2014، انظر الرابط:  
<http://alplatformmedia.com/vb/showthread.php?t=34811>
68. أحمد الحبيشي، "الوطن في مرآة الفكر الضال؟"، صحيفة سبتمبر اليمنية، 23 يونيو 2011، انظر الرابط:  
<http://26sep.net/articles.php?lng=arabic&id=4824>
69. السيد زايد، "السرورية.. تيار دعوي أم تنظيم حركي؟"، أون إسلام نت، 31 ديسمبر 2008، انظر الرابط:  
<http://goo.gl/y0lkVF>
70. عبدالوهاب فقي، "لعبة الباب الدوّار.. السعودية وتهريب الإرهاب"، موقع الحجاز الإلكتروني، من دون تاريخ، انظر الرابط:  
<http://www.alhjaz.org/qadaya/038801.htm>
71. ميثاق الرابطة الشرعية للعلماء والدعاة بالسودان، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://rabetasud.org/index.php/welcome/fullarticle/1>
72. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://rabetasud.org/index.php/welcome/fullarticle/1>

73. بمعنى من عادى الله ورسوله، انظر: مشروع المصحف الإلكتروني بجامعة الملك سعود، على الرابط: <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura58-aya22.html>.
74. ميثاق الرابطة الشرعية للعلماء والدعاة بالسودان، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://rabetasud.org/index.php/welcome/fullarticle/1>
75. "قصة مؤسس السرورية.. من سوريا إلى نجد"، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://www.middle-east-online.com/?id=165277>
76. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://www.middle-east-online.com/?id=165277>
77. طارق المغربي، "محمد عبدالكريم وعبدالحى يوسف والسرورية.. خلايا القاعدة النائمة بالسودان"، موقع منتديات كل السلفيين، 14 أغسطس 2012، انظر الرابط: <http://kulalsalafiyeen.com/vb/showthread.php?t=40499>
78. عبدالحى شاهين، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://www.rpcst.com/articles.php?action=show&id=195>
79. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://www.rpcst.com/articles.php?action=show&id=195>
80. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://www.rpcst.com/articles.php?action=show&id=195>
81. فارس بن حزام، "سباق بين إسلاميين وإسلاميين: انتخابات الدمام تشعل فتيل السرورية والإخوان"، العربية نت، 28 فبراير 2005، انظر الرابط: <http://www.alarabiya.net/articles/2005/02/28/10767.html>
82. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://www.alarabiya.net/articles/2005/02/28/10767.html>
83. هادي أحمد حسن عتين، الإخوان المسلمون يغزون الخليج (القاهرة: دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع) 2013، ص 45.



84. الجزيرة نت، لقاء اليوم، مع الشيخ محمد سرور زين العابدين (يتحدث عن الديمقراطية)، 9 يونيو 2013، انظر الرابط:

<http://bit.ly/1u0Ts4L>

85. أسامة عوض الله، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://www.alrakoba.net/articles-action-show-id-42587.htm>

86. نبيل البكري، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://bit.ly/1qXZR0b>

87. طارق عبدالحليم، مرجع سابق، انظر الرابط.

<http://www.tariqabdelhaleem.net/new/Artical-72524>

88. محمد الشيوخ، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://middle-east-online.com/?id=150137>

89. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://middle-east-online.com/?id=150137>

90. حسن البناء، مجموعة الرسائل، (الإسكندرية: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992) ص ص 89-90.

91. المدرسة السرورية.. نسخة "هجينة" بين الإخوان والسلفية، صحيفة العرب اللندنية، 19

أغسطس 2013، انظر الرابط:

<http://www.alarab.co.uk/?id=1702>

92. أسامة عوض الله، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://www.alrakoba.net/articles-action-show-id-42587.htm>

93. المنهج السروري، موقع المنتدى العربي، 28 مايو 2008، انظر الرابط:

<http://arabcom.mam9.com/t80-topic>

94. أحمد الحناكي، "الإخوان بين عبدالناصر والسادات"، مجلة المجلة اللندنية، 29 إبريل

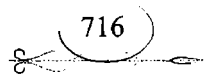
2014، انظر الرابط:

<http://www.majalla.com/arb/2014/04/article55250938>

95. "نشأة مصطلح الإسلام السياسي وتطوره"، مجلة باب الماد الإلكترونية، انظر الرابط:  
<http://arabic.babelmed.net/societe/36-generale-culture/552-2012-04-27-19-54-55.html>
96. سمير الحمادي، "الوهابية والسلفية الجهادية: أسئلة العلاقة"، موقع الحوار المتمدن، العدد 4461، 23 مايو 2014، انظر الرابط:  
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=416173>
97. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=416173>
98. "قصة مؤسس السرورية.. من سوريا إلى نجد"، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.middle-east-online.com/?id=165277>
99. عرض كتاب عز الدين علاء الدين علي، "تحولات الإسلاميين (من لهيب سبتمبر إلى ربيع الثورات)"، موقع الجزيرة نت، 20 نوفمبر 2012، انظر الرابط:  
<http://bit.ly/lqY0Ai6>
100. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://bit.ly/lqY0Ai6>
101. إليزابيث روبن، "حكاية الارتداد عن النهج الوهابي.. الجهادي الذي ظل يتساءل. لماذا؟"، موقع الحجاز، انظر الرابط:  
<http://www.alhejaz.org/qadaya/031705.htm>
102. عبدالله الرشيد، "كيف يفكر السروريون في الخليج؟! الديمقراطية وأحلام الخلافة"، مجلة المجلة اللندنية، 25 مارس 2013، انظر الرابط:  
<http://www.majalla.com/arb/2013/03/article55243687>
103. "نشأة السرورية-السرورية والتوحيد"، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://alplatformmedia.com/vb/showthread.php?t=34811>
104. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://alplatformmedia.com/vb/showthread.php?t=34811>

105. عبدالله الرشيد، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.majalla.com/arb/2013/03/article55243687>
106. رشيد الخيون، "السرورية والأحباش.. مشروع الحاكمية وسلاح التكفير"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، العدد 10305، 14 فبراير 2007، انظر الرابط:  
<http://bit.ly/1pE0Crr>
107. فؤاد أبو الغيث، "الجماعة"س" والخلاف المخرج من مسمى أهل السنة والجماعة"، 26 مارس 2012، انظر الرابط: <http://bit.ly/1pdGDAY>.
108. نبيل البكري، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1qXZR0b>.
109. إريك تراجر، "جماعة «الإخوان المسلمين» في مصر تسعى إلى الاحتكار السياسي"، 4 إبريل 2012، معهد واشنطن، على الرابط:  
<http://www.washingtoninstitute.org/ar/policy-analysis/view/egypts-muslim-brotherhood-pursues-a-political-monopoly>
110. أبو قتادة الفلسطيني، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.muslim.org/vb/showthread.php?353829>
111. محمد الشيوخ، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://middle-east-online.com/?id=150137>
112. "قصة مؤسس السرورية.. من سوريا إلى نجد"، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.middle-east-online.com/?id=165277>
113. مراجعات الحلقة رقم (1)، موقع الشيخ محمد سرور زين العابدين، انظر الرابط:  
<http://www.surour.net/index.php?group=view&rid=786&rp=2>
114. محمد سرور زين العابدين، منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله (بيرمنغهام: دار الأرقم للنشر والتوزيع، الجزء الأول، 1988)، ص 8.

115. جمع أقوال أهل العلم في محمد سرور والسرورية، انظر الرابط:  
<http://www.anti-ikhwan.com/?p=166>
116. محمد الشيوخ، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://middle-east-online.com/?id=150137>
117. طارق عبدالحليم، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.tariqabdelhaleem.net/new/Artical-72524>
118. محمد الشيوخ، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://middle-east-online.com/?id=150137>
119. علماء سلفيون لـ "الأبناء": فكر محمد سرور تكفيري ثوري خطير، مرجع سابق، انظر  
الرابط:  
<http://www.alanba.com.kw/ar/kuwait-news/178645/13-03-2011>



## الفصل السادس

1. نواف القديمي، "التيار الجهادي في السعودية وتجارب الحوار والمصالحة"، موقع العصر، 12 مايو 2009، انظر الرابط:  
<http://alasar.ws/articles/view/10859>
2. عبدالحافظ الصاوي، عرض كتاب: "قصة الاقتصاد المصري.. من عهد محمد علي إلى عهد مبارك"، موقع الجزيرة نت، 4 يناير 2013، انظر الرابط:  
<http://bit.ly/1qEjaca>
3. هاني نسيرة، "القاعدة والسلفية الجهادية: الروافد الفكرية وحدود المراجعات"، سلسلة كراسات استراتيجية (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، السنة الثامنة عشرة، العدد 188، يونيو 2008)، ص 32.
4. مستقبل الصراع في أفغانستان (الحلقة الأولى): الدكتور فضل مؤسس «الجهاد» يكتب عن القصة الكاملة لميلاد «القاعدة» في أفغانستان، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 25 يناير 2010، انظر الرابط:  
<http://www.aawsat.com/home/declassified/744>
5. هاني نسيرة، مرجع سابق، ص 11.
6. "مستقبل الصراع في أفغانستان"، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.aawsat.com/home/declassified/744>
7. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://www.aawsat.com/home/declassified/744>
8. هاني نسيرة، مرجع سابق، ص 11.
9. محمد أبو رمان، "مراجعات" حركة الجهاد المصرية في مرآة مراجعات "جهاديين" في الأردن"، موقع مراجعات فكرية، انظر الرابط: <http://bit.ly/1gVTwr4>.

10. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1gVTwr4>.
11. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1gVTwr4>.
12. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1gVTwr4>.
13. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1gVTwr4>.
14. أبو محمد المقدسي.. منظر الجهاديين الذي لم يجاهد، موقع العربي الجديد، 17 يونيو 2014، انظر الرابط:  
<http://www.alaraby.co.uk/politics/09d87ce9-982b-4950-9d9c-736f28b4a690>
15. علاء اللامي، "البرقاوي والزرقاوي وبدايات السلفية الانتحارية"، موقع صحيفة الأخبار اللبنانية، انظر الرابط: <http://bit.ly/1eAnV3C>.
16. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1eAnV3C>.
17. هاني نسيرة، مرجع سابق، ص 12.
18. المرجع السابق، ص 13.
19. محمد أبو رمان، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1gVTwr4>.
20. "الإدارية العليا توافق على تأسيس حزب الوسط"، صحيفة الأهرام المصرية، 19 فبراير 2011، انظر الرابط:  
<http://gate.ahram.org.eg/News/41458.aspx>
21. "الجماعة الإسلامية في مصر"، موقع الجزيرة نت، 16 مارس 2011، انظر الرابط:  
<http://goo.gl/FGJfj2>
22. "بداية الجماعات الجهادية في مصر والعالم"، موقع السكينة، 29 نوفمبر 2011، انظر الرابط:  
<http://www.assakina.com/news/news2/11005.html>

23. "الفتنة الطائفية في مصر.. حرائق سياسية تنتشر تحت عباءة الدين"، موقع العربية نت، 3 يناير 2011، انظر الرابط:

<http://www.alarabiya.net/articles/2011/01/03/132018.html>

24. "قتلة السادات.. إعدام رمياً بالرصاص"، صحيفة الراي الكويتية، 6 سبتمبر 2009، انظر الرابط:

<http://www.alraimedia.com/Articles.aspx?id=144567>

25. مستقبل الصراع في أفغانستان، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://www.aawsat.com/home/declassified/744>

26. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://www.aawsat.com/home/declassified/744>

27. للاطلاع على بعض الحلقات المنشورة من الكتاب، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 25 يناير - 2 فبراير 2010، انظر الرابط:

<http://classic.aawsat.com/files.asp?fileid=63>

28. "مستقبل الصراع في أفغانستان"، مرجع سابق، انظر الرابط:

<http://www.aawsat.com/home/declassified/744>

29. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://www.aawsat.com/home/declassified/744>

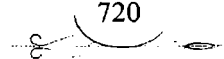
30. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://www.aawsat.com/home/declassified/744>

31. هاني نسيرة، مرجع سابق، ص ص 19-21.

32. أكرم حجازي، "مسائل جوهرية في فكر السلفية الجهادية (من التوحيد إلى صناعة القيادة)"، سلسلة دراسات عن السلفية الجهادية (3)، إريد. من دون ناشر، سبتمبر 2007، ص 5.

33. المرجع السابق، ص 5.
34. المرجع السابق، ص 5.
35. محمد أبو رمان، حسن أبو هنية، الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن (عتان: مؤسسة فريدريش إيبيرت - مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، 2012)، ص 330.
36. المرجع السابق، ص 331.
37. تم توضيح معنى توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية بشكل تفصيلي في الهامش رقم 42 من هوامش الفصل الرابع.
38. هاني نسيرة، مرجع سابق، ص 32.
39. المرجع السابق، ص 32.
40. المرجع السابق، ص 37.
41. المرجع السابق، ص 37.
42. محمد أبو رمان، حسن أبو هنية، مرجع سابق، ص 339.
43. سعود المولى، الجماعات الإسلامية والعنف: موسوعة الجهاد والجهاديين (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012)، ص ص 466-467.
44. محمد أبو رمان، حسن أبو هنية، مرجع سابق، ص 339.
45. المرجع السابق، ص 339.
46. المرجع السابق، ص 383.
47. المرجع السابق، ص 383.
48. المرجع السابق، ص 338. وانظر أيضاً: هاني نسيرة، مرجع سابق، ص 38.





49. محمد أبو رمان، حسن أبو هنية، مرجع سابق، ص 338.
50. محمد أبو رمان، حسن أبو هنية، المرجع السابق، ص ص 332-333.
51. عبد الباري عطوان، ما بعد ابن لادن: القاعدة، الجيل التالي، ترجمة: سعيد العظم (بيروت: دار الساقى، 2013)، ص ص 11-12.
52. محمد أبو رمان، حسن أبو هنية، مرجع سابق، ص 332.
53. المرجع السابق، ص 332.
54. مروان شحادة، تحولات الخطاب السلفي: الحركات الجهادية - حالة دراسة (1990-2007) (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، ص 271.
55. "محاكمة نيويورك: الادعاء ينهي مرافعته بتقديم وثائق حول تحالف تنظيم القاعدة مع الجهاد والجماعة الإسلامية"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 6 إبريل 2001، انظر الرابط: <http://classic.aawsat.com/details.asp?section=4&article=33862&issueno=8165>
56. مها علي، "أمراء الحرب"، صحيفة الأهرام المصرية، 1 يناير 2014، انظر الرابط: <http://digital.ahram.org.eg/Policy.aspx?Serial=1546067>
57. مروان شحادة، مرجع سابق، ص ص 333-334.
58. "خبير في الإرهاب: عدد أعضاء القاعدة تراجع للنصف لكن التمويل سليم"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 13 أكتوبر 2002، انظر الرابط: <http://classic.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=8720&article=129763&feature=>
59. فواز جرجس، القاعدة الصعود والأفول: تفكيك نظرية الحرب على الإرهاب، ترجمة: محمد شيا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص ص 120-121.
60. أحمد بن حسن الموكل، "الأيديولوجية الإعلامية لتنظيم القاعدة تحديات الأمن الفكري على شبكة الإنترنت"، بحث مقدم إلى المؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري "المفاهيم

والتحديات"، 22- 25 جمادى الأولى 1430هـ-16-19 مايو 2009م، كرسي الأمير نايف بن عبدالعزيز لدراسات الأمن الفكري في جامعة الملك سعود، ص 8-9.

61. المرجع السابق، ص 8-9.

62. المرجع السابق، ص 8-9.

63. المرجع السابق، ص 9.

64. جمال خاشقجي، "الأمير تركي الفيصل: ملامح التغيير في شخصية بن لادن بدأت عام 1990 عندما توهم أنه يستطيع تكوين جيش لمحاربة صدام في الكويت"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 7 نوفمبر 2001، انظر الرابط:

<http://classic.aawsat.com/details.asp?section=4&article=65264&issueno=8380#.VBb5YzqoWic>

65. أحمد بن حسن الموكل، مرجع سابق، ص 8-9.

66. صبري محمد خليل، "تنظيم القاعدة: نشأته وأصوله الفكرية والمواقف المتعددة منه"، موقع سودانايل، 16 نوفمبر 2011، انظر الرابط: <http://bit.ly/1lBfng>.

67. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1lBfng>.

68. "نعمان بن عثمان رفيق سلاح بن لادن في الذكرى الـ 9 للهجمات: دعوكم إلى اللجنة مفروشة بالدماء والأبرياء"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، العدد 11609، 10 سبتمبر 2010، انظر الرابط:

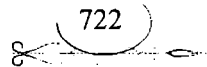
<http://classic.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=11609&article=586097#.VFdGAzqoVaR>

69. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://classic.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=11609&article=586097#.VFdGAzqoVaR>

70. "انشقاقات داخل القاعدة والظواهرى فقد السيطرة"، موقع السكينة، 4 فبراير 2014، انظر الرابط:

<http://www.assakina.com/news/news2/37512.html#ixzz3Fxb6rQt0>



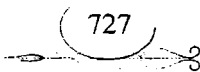
71. "سي آي إيه: الدولة الإسلامية تضم نحو 30 ألف مقاتل"، موقع بي بي سي عربي، 12 سبتمبر 2014.
72. "تقديرات مجلس الأمن القومي الروسي تشير إلى وجود نحو 50 ألف مقاتل في صفوف داعش"، إذاعة صوت روسيا، 26 سبتمبر 2014.
73. "تحذيرات من تزايد المقاتلين الأجانب في سوريا"، موقع الجزيرة نت، 29 مايو 2014، انظر الرابط: <http://bit.ly/1qZAIIDg>.
74. "الظواهر يبغي تنظيم "داعش" والبغدادي يرفض التنفيذ"، موقع العربية نت، 9 نوفمبر 2013، على الرابط التالي: <http://bit.ly/1uNr8C9>.
75. داعش تعلن قيام "الدولة الإسلامية" وتبايع أبو بكر البغدادي خليفة للمسلمين، موقع فرانس 24، 30 يونيو 2014، انظر الرابط: <http://goo.gl/CF0PvS>.
76. "داعش يضم مقاتلين من 81 جنسية حول العالم"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 31 أغسطس 2014، انظر الرابط: <http://www.aawsat.com/home/article/172201>
77. "أوباما بمجلس الأمن: عدد المقاتلين الأجانب ممن هم في طريقهم إلى مناطق الصراع في الشرق الأوسط يفوق الـ 15 ألفاً ومن 80 دولة"، سي إن إن بالعربية، 24 سبتمبر 2014، على الرابط: <http://arabic.cnn.com/world/2014/09/24/obama-security-council-foreign-fighters>
78. اهتمت بعض السرايا التي كانت تنتمي إلى تنظيم القاعدة قادة التنظيم بالانحراف عن المنهج وأعلنت مبايعتها لتنظيم الدولة الإسلامية "داعش"، ومن بين هذه السرايا ما يعرف بمنطقة الوسط وكتيبة الهدى ومنطقة الشرق، وشكلت فيما بينها ما يعرف بـ "جند الخلافة في أرض الجزائر انظر: انشقاق كتائب لـ "القاعدة" بالمغرب العربي وانضمامها لـ "داعش"، صحيفة الاتحاد الإماراتية، 15 سبتمبر 2014، على الرابط: <http://www.alittihad.ae/details.php?id=80560&y=2014>

79. "دراسة: 7 مراحل خطط لها منظرو القاعدة الاستراتيجيون لبناء دولتهم في 2016"، موقع السكينة، 5 أكتوبر 2009، انظر الرابط:  
<http://www.assakina.com/center/files/4487.html>
80. جاسم محمد، "استنساخ الأجيال عند القاعدة"، شبكة رؤية الإخبارية، 28 يوليو 2014، انظر الرابط: <http://bit.ly/1oFLc2e>.
81. "انشقاقات وانقسامات في صفوف «القاعدة» بسبب المصالح"، صحيفة النهار الجديد الجزائرية، 18 إبريل 2014، انظر الرابط: <http://bit.ly/1p02Imc>.
82. "داعش تهاجم الظواهري وتنفي أنها فرع للقاعدة وتبين موقفها من السيسي ومرسي بمصر"، موقع سي إن إن بالعربية، 23 ديسمبر 2014، انظر الرابط:  
<http://arabic.cnn.com/middleeast/2014/05/12/isis-zawahiri-egypt-army-sisi-morsi>
83. حمزة مصطفى المصطفى، "جبهة النصره لأهل الشام: من التأسيس إلى الانقسام"، سياسات عربية، العدد 5، نوفمبر 2013 (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات)، ص 8.
84. المرجع السابق، ص 9.
85. المرجع السابق، ص 9.
86. المرجع السابق، ص 9.
87. المرجع السابق، ص 9.
88. المرجع السابق، ص 9.
89. المرجع السابق، ص ص 18-19.
90. المرجع السابق، ص 9.
91. "الظواهري يلغي الدولة الإسلامية في العراق والشام"، موقع الجزيرة نت، 8 نوفمبر 2013، انظر الرابط: <http://bit.ly/1nKG8JG>.

92. حمزة مصطفى المصطفى، مرجع سابق، ص 9.
93. "الظواهر يترأ من «داعش» ويؤكد أن «النصرة» فرعنا بسوريا"، موقع صحيفة الوطن العربي، 20 يناير 2014، انظر الرابط: <http://bit.ly/1qHVIJX>.
94. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1qHVIJX>.
- <http://www.alwasatnews.com/4242/news/read/877400/1.html>
95. "تقرير حول تنظيم القاعدة وتسرب أفكاره في المنطقة"، جهاز الأمن العام الإسرائيلي، بوابة الإرهاب، انظر الرابط: <http://bit.ly/1pHvZRp>.
96. محمد برهومة، "85٪ من ضحايا «القاعدة» مسلمون!"، صحيفة الغد الأردنية، 17 يناير 2010، انظر الرابط:
- <http://bit.ly/1uAmF5A>
97. عبدالباري عطوان، مرجع سابق، ص 78.
98. حمزة مصطفى المصطفى، مرجع سابق، ص 6.
99. عبدالباري عطوان، مرجع سابق، ص 79.
100. "بن لادن يشيد بثورتي مصر وتونس في رسالة صوتية مسجلة قبل مقتله"، موقع العربية نت، 19 مايو 2011، انظر الرابط:
- <http://www.alarabiya.net/articles/2011/05/19/149662.html>
101. "موقف تنظيم القاعدة من الربيع العربي"، موقع مركز بغداد للدراسات والاستشارات والإعلام، ديسمبر 2012، انظر الرابط: <http://bit.ly/1kzfPuE>.
102. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1kzfPuE>.
103. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1kzfPuE>.

104. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1kzfPuE>.
105. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1kzfPuE>.
106. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1kzfPuE>.
107. عبدالباري عطوان، مرجع سابق، ص ص 79-80.
108. المرجع السابق. ص ص 79-80.
109. "واشنطن وصنعاء تؤكدان مقتل أنور العولقي"، بي بي سي، 30 سبتمبر 2011، انظر الرابط:  
[http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2011/09/110930\\_yemen\\_alawlaqi.shtml](http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2011/09/110930_yemen_alawlaqi.shtml)
110. عبدالباري عطوان، مرجع سابق، ص 80.
111. "موقف تنظيم القاعدة من الربيع العربي"، ترجمة: هاجر أبو زيد، موقع مركز بغداد للدراسات والاستشارات والإعلام، ديسمبر 2012، انظر الرابط:  
<http://www.baghdadcenter.net/details-137.html#>
112. عبدالباري عطوان، مرجع سابق، ص 80.
113. المرجع السابق، ص ص 78-79.
114. "موقف تنظيم القاعدة من الربيع العربي"، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1kzfPuE>.
115. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1kzfPuE>.
116. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1kzfPuE>.
117. حمزة مصطفى المصطفى، مرجع سابق، ص 7.
118. "انشاقات داخل القاعدة والظواهري فقد السيطرة"، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://bit.ly/1eURJWS>

119. "موقف تنظيم القاعدة من الربيع العربي"، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1kzfPuE>.
120. الجيل الثالث للقاعدة والجهاد الإلكتروني، انظر الرابط: <http://bit.ly/1vAYGpw>.
121. "موقف تنظيم القاعدة من الربيع العربي"، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1kzfPuE>.
122. أحمد بن حسن الموكل، مرجع سابق، ص 24.
123. المرجع السابق، ص 24.
124. المرجع السابق، ص 24. وعلاء اللامي، "البرقاوي والزرقاوي وبدايات السلفية الانتحارية"، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1cAnV3C>.
125. "أبرز العمليات الإرهابية في السعودية"، موقع السكينة، 9 فبراير 2013، انظر الرابط: <http://www.assakina.com/center/parties/21860.html>
126. أحمد بن حسن الموكل، مرجع سابق، ص 21.
127. "القاعدة والتكنولوجيا.. من حرب الفاكسات إلى فيس بوك"، مركز الدين والسياسة للدراسات، 10 فبراير 2011، انظر الرابط: <http://www.rpcst.com/downloads.php?action=show&id=28>
128. مروان شحادة، مرجع سابق، ص ص 259-260.
129. حول مفهوم الإحياء، وأهم حركاته ومفكره في العالم العربي، انظر: Jamal Sanad Al-Suwaidi, "Islam and Socio-Political Change: A Comparative Study of Egyptian, Kuwaiti and Palestinian Attitudes," Unpublished Dissertation Manuscript (WI: University of Wisconsin, 1990), pp. 150-230.
130. أحمد بن حسن الموكل، مرجع سابق، ص 21.
131. المرجع السابق، ص 21.



132. المرجع السابق، ص ص 35-37.

133. المرجع السابق، ص ص 35-37.

134. ياسين مشربش، ترجمة، خديجتو الحامد، "القاعدة في جزيرة العرب: الجهاد على الإنترنت"، في القاعدة في جزيرة العرب، كتاب المسبار الشهري، العدد العاشر (دي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، أكتوبر 2007)، ص 95.

135. للاطلاع على الفيديو الخاص بالهجوم على المدمرة "كول"، مؤسسة السحاب الإعلامية فيلم بعنوان "حال الأمة الإسلامية - فيلم المدمرة كول"، انظر الرابط:

<https://archive.org/details/state-of-the-ommah>

136. "دابق" الذراع الإعلامية لتنظيم "دولة الخلافة"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 21 يوليو 2014، انظر الرابط:

<http://classic.aawsat.com/details.asp?section=37&article=780177&issueno=13019>

137. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://classic.aawsat.com/details.asp?section=37&article=780177&issueno=13019>

138. للمزيد حول القسم الإعلامي لتنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي، انظر الرابط:

<http://andalus-media.blogspot.ae/2013/08/blog-post.html>

139. نعمان بن عثمان لـ "الشرق الأوسط": "صدى الملاحم" الذراع الإعلامية لـ "قاعدة" اليمن، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 4 نوفمبر 2010، انظر الرابط:

<http://classic.aawsat.com/details.asp?section=4&article=593832&issueno=11664>

140. مركز الفجر للإعلام، موقع السكنية، 6 إبريل 2012، انظر الرابط:

<http://www.assakina.com/center/parties/14220.html>

141. أحمد بن حسن الموكل، مرجع سابق، ص 40.



142. "تنظيم القاعدة في العراق"، بوابة الحركات الإسلامية، 15 مايو 2014، انظر الرابط:  
<http://www.islamist-movements.com/2602>

143. مروان شحادة، مرجع سابق، ص 251.

144. المرجع السابق، ص 253.

145. "أبو مصعب الزرقاوي"، موقع الجزيرة نت، 9 يونيو 2006، انظر الرابط:

<http://bit.ly/lpDLJFM>

146. أسامة بن لادن الذي يعرفه بيتر بيرجن، بوابة الحركات الإسلامية، 12 يناير 2014، انظر  
الرابط:

<http://www.islamist-movements.com/2187>

147. مروان شحادة، مرجع سابق، ص ص 254 - 255.

148. المرجع السابق، ص ص 255 - 256.

149. المرجع السابق، ص ص 255 - 256.

150. "بيان عن إعلان تشكيل مجلس شوري المجاهدين في العراق"، شبكة أنا المسلم، 15 يناير  
2005، انظر الرابط: <http://bit.ly/1kYCFg9>.

151. مروان شحادة، مرجع سابق، ص ص 264 - 265.

152. "داعش... التاريخ والتنظيم"، موقع نون بوست، 7 مايو 2014، انظر الرابط:

<http://www.noonpost.net/taxonomy/term/3508/all>

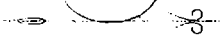
153. مروان شحادة، مرجع سابق، ص 269.

154. "من هي داعش وما هي أهدافها؟"، موقع قناة العالم، 7 يناير 2014، انظر الرابط:

<http://www.alalam.ir/news/1552479>

155. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://www.alalam.ir/news/1552479>



156. المرجع السابق، 7 يناير 2014، انظر الرابط :

<http://www.alalam.ir/news/1552479>

157. المرجع السابق، انظر الرابط :

<http://www.alalam.ir/news/1552479>

158. "مقتل النائب خالد الفهداوي وإصابة رئيس ديوان الوقف السني أحمد عبدالغفور

السامرائي في انفجار انتحاري"، موقع موطني، 31 أغسطس 2011، انظر الرابط :

<http://mawtani.al-shorfa.com/ar/articles/iii/features/iraqtoday/2011/08/31/feature-01>

159. ما داعش؟ وما أهدافها؟ (الدولة الإسلامية في العراق والشام)، تنظيم إرهابي يقاتل

الجميع، صحيفة النهار العراقية، من دون تاريخ، انظر الرابط : <http://bit.ly/1p9JOeG>.

160. شبكة الرحمة الإسلامية، انظر الرابط :

<http://www.arahmah.com/arabic/tnzym-qadt-al-jhad-al-qyadt-al-amt-byan-bshan-alaqt-jmat-qadt-al-jhad-bjmat-ad-dwlt-al-islamyt.html>

161. "تنظيم «داعش» يغتال أمير «النصرة» في إدلب"، صحيفة الحياة اللندنية، 17 إبريل

2014، انظر الرابط : <http://bit.ly/1szR6HW>.

162. المرجع السابق، انظر الرابط : <http://bit.ly/1szR6HW>.

163. "انشقاقات داخل القاعدة والظواهري فقد السيطرة"، مرجع سابق، انظر الرابط :

<http://bit.ly/1eURJWS>

164. "تنظيم «داعش» يغتال أمير «النصرة» في إدلب"، مرجع سابق، انظر الرابط :

<http://bit.ly/1szR6HW>

165. "داعش" يتهم "القاعدة" بـ"الانحراف عن منهج الجهاد"، صحيفة الوسط البحرينية،

19 إبريل 2014، انظر الرابط :

<http://www.alwasatnews.com/4242/news/read/877400/1.html>

166. المرجع السابق، انظر الرابط.

<http://www.alwasatnews.com/4242/news/read/877400/1.html>

167. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://www.alwasatnews.com/4242/news/read/877400/1.html>

168. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://www.alwasatnews.com/4242/news/read/877400/1.html>

169. "أهي سياسات المالكي وحساباته الخاطئة أم أنها الدولة الإسلامية في العراق والشام؟"، ورقة تقدير موقف، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 15 يونيو 2014، ص ص 4-5، انظر الرابط: <http://bit.ly/1Dkpo78>.

170. الظواهري يحل «داعش» ويولي «النصرة» في سوريا.. والبغدادي يرفض، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 9 نوفمبر 2013، انظر الرابط:

<http://classic.aawsat.com/details.asp?section=4&article=749530&issueno=12765>

171. "أهي سياسات المالكي وحساباته الخاطئة أم أنها الدولة الإسلامية في العراق والشام؟"، مرجع سابق، انظر الرابط: <http://bit.ly/1Dkpo78>.

172. للاطلاع على نص بيان تنظيم القاعدة في شبكة الرحمة الإسلامية، انظر الرابط:

<http://bit.ly/1oG6Vfc>

173. "داعش. تنظيم القاعدة في العراق أصبح جزءاً من الماضي"، صحيفة القدس العربي اللندنية، 23 فبراير 2014، انظر الرابط:

<http://www.alquds.co.uk/?p=136497>

174. "داعش يعلن قيام خلافة إسلامية وبياع البغدادي"، صحيفة الحياة اللندنية، 29 يونيو 2014، انظر الرابط:

<http://bit.ly/1wwb1e7>

175. "داعش يعلن قيام الدولة الإسلامية وبياع أبو بكر البغدادي خليفة للمسلمين"، موقع فرانس 24، 30 يونيو 2014، انظر الرابط:

<http://f24.my/1y8wA0Y>

176. "بيان صادر عن هيئة علماء المسلمين في العراق"، 1 يوليو 2014، موقع هيئة علماء المسلمين في العراق، انظر الرابط:

<http://www.iraq.amsi.com/Portal/news.php?action=view&id=75741&a1bfc65ffeb113d564f8878229f9aa54>

177. بيان صادر عن الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، 22 يوليو 2014، موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، انظر الرابط:

<http://iumsonline.org/ar/Default.asp?ContentID=8198&menuID=7>

178. أحزاب وتنظيمات إسلامية ترفض إعلان «داعش» دولة الخلافة، صحيفة العرب اليوم الأردنية، 3 يوليو 2014، ص 3. انظر الرابط:

<http://alarabalyawm.net/?p=332891>

179. بيان صادر عن أبي محمد المقدسي، موقع منبر التوحيد والجهاد، 7 سبتمبر 2014، انظر الرابط:

<http://www.tawhed.ws/r?i=07091401>

180. "جهاديو الأردن يتقسمون بين مؤيدين لداعش وموالين للقاعدة"، صحيفة العرب اللندنية، 24 يوليو 2014، ص 4، انظر الرابط:

<http://www.alarabonline.org/?id=28746>

181. المرجع السابق، انظر الرابط:

<http://www.alarabonline.org/?id=28746>

182. حازم الأمين، "السلفية الجهادية" في الأردن في طريقها إلى "داعش" بعد سنوات أمضتها في "النصرة"، صحيفة الحياة اللندنية، 4 يوليو 2014، انظر الرابط:

<http://bit.ly/1qUWbsL>

183. "ما هو تنظيم داعش؟ مسيرته منذ الانشقاق عن القاعدة وحتى إعلان دولة الخلافة"، صحيفة الحياة اللندنية، 11 يونيو 2014، ص 9، انظر الرابط:

<http://bit.ly/1p1YFmb>

184. سيد قطب، معالم في الطريق، الطبعة 9 (القاهرة: دار الشروق، 1982)، ص 39.
185. عبدالغني عماد، "السلفية وإشكالية الآخر بين المفاصلة والمفاضلة"، بيروت، المستقبل العربي، العدد 224، شباط (فبراير) 2006، ص ص 65-69.
186. "الطحاوي: الديمقراطية حرام شرعاً"، موقع وكالة عمون الإخبارية الإلكترونية، 1 يونيو 2013، انظر الرابط:
- <http://www.ammonnews.net/article.aspx?articulo=141318>
187. ناصيف حتّي، "المسار التحولي للنظام العربي الجديد"، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 93، شتاء 2013، ص 23.
188. المرجع السابق، ص 23.
189. للمزيد حول العوامل المؤثرة في بنية النظام العالمي الجديد، انظر: جمال سند السويدي، آفاق العصر الأمريكي: السيادة والنفوذ في النظام العالمي الجديد (أبو ظبي: الطبعة الأولى، 2014)، ص ص 138-249.
190. أول بيان لـ "الخليفة" البغدادي إلى أمة الإسلام، صحيفة إيلاف الإلكترونية، 1 يوليو 2014، انظر الرابط:
- <http://www.elaph.com/Web/News/2014/7/919276.html>
191. تأييد عربي - تركمي لخطة أمريكا "تأمين العالم" من عنف "داعش"، صحيفة الحياة اللندنية، 12 سبتمبر 2014، انظر الرابط:
- <http://goo.gl/582ZyH>
192. انظر نص القرار على الرابط التالي:
- <http://www.mofa.gov.iq/documentfiles/130529094121306074.pdf>

## الفصل السابع

هشام بشير، دراسة نظرية في طبيعة وطرق استطلاعات الرأي العام (مصر: مركز دراسات الدول النامية، من دون تاريخ)، ص 3.

2. يعبر مستوى الثقة عن درجة التأكد من صحة النتائج التي تم التوصل إليها باستخدام عينة من مجتمع ما لدراسة إحدى الظواهر. ويتم التعبير عنها كنسبة مئوية، وتمثل نسبة الذين أدلوا بأراء تقع ضمن فترة الثقة. فمستوى الثقة 95٪ يعني أن من بين كل 100 شخص من أفراد المجتمع سيتم توجيه الاستطلاع إليهم فإن هناك 95 شخصاً منهم سوف يدلون بالنتائج نفسها التي تم التوصل إليها من خلال أفراد العينة، وبالتالي يمكن تعميم النتائج التي تم التوصل إليها من تطبيق الدراسة باستخدام العينة على 95٪ من أفراد المجتمع. ويستخدم معظم الباحثين مستوى الثقة 95٪ وبخاصة في الدراسات الاجتماعية، أما في الدراسات المختبرية فترتفع هذه النسبة إلى 99٪ وربما أكثر. للمزيد انظر الرابط:

<http://www.surveysystem.com/sscalc.htm>

3. أما خطأ المعاينة فهو انحراف العينة المختارة عن الخصائص الحقيقية، والصفات والسلوكيات، والصفات العامة للمجتمع محل الدراسة. ويحدث خطأ المعاينة، لأن الباحثين يعممون النتائج المستخلصة من نتائج العينة على المجتمع كله، برغم وجود فروق فردية بين أفراد المجتمع محل الدراسة، لذا عند أخذ عينة فإننا نضع في اعتبارنا أنها ليست سوى مجموعة فرعية من المجتمع، وبالتالي فقد يكون هناك اختلاف بين نتائج العينة ونتائج المجتمع محل الدراسة. ولو أخذنا في الاعتبار دراستين تم إجراؤهما بأسلوب المعاينة نفسه من المجتمع ذاته، فإن الدراسة التي تمت باستخدام عينة حجمها أكبر، سيكون لها خطأ معاينة أقل مقارنة بالدراسة ذات العينة الأصغر حجماً، فكلما زاد حجم العينة زاد توافقها مع خصائص المجتمع وأصبحت أكثر تمثيلاً له. وهناك طريقة واحدة فقط للقضاء على هذا الخطأ تماماً، وهي الاستغناء عن مفهوم العينة، وتطبيق الدراسة على كل أفراد المجتمع محل الدراسة، وهو حل غير عملي. للمزيد انظر الرابط:

<https://explorable.com/sampling-error>

4. انظر:

E. G. Carmines and R.A. Zeller, *Reliability and Validity Assessment* (Newbury Park: Sage Publications, 1991).

5. أسس "الباروميتر العربي" في عام 2005 مجموعة من الأكاديميين في العالم العربي والولايات المتحدة الأمريكية، كان على رأسهم مارك تسلر من جامعة ميتشجان، وأماني جمال من جامعة برينستون في الولايات المتحدة الأمريكية، والجامعات وغيرهم من جامعات ومراكز بحثية في الأردن وفلسطين والمغرب والجزائر والكويت، وفي عام 2010 تم تشكيل شراكة مع "مبادرة الإصلاح العربي" من أجل توسيع نطاق المشروع والأنشطة البحثية المصاحبة له، تأسيساً على نتائج المسح الإقليمي الأول الذي نفذ بين عامي 2006 و2008. وقد تم تطوير "الباروميتر العربي" أيضاً بالتشاور مع مشروع الباروميتر العالمي، وهو شبكة تتكون من مقاييس مجموعة من الباروميترات الإقليمية في كل من أمريكا اللاتينية، وجنوب الصحراء وشرق آسيا وجنوب آسيا، وغيرها من الباروميترات الإقليمية، ويهدف الباروميتر العربي إلى جمع بيانات موثوق بها علمياً من خلال إجراء استطلاعات ومسوح ميدانية على عينات ممثلة من مواطني الدول المختلفة المشمولة بالمسح، حول المواقف السياسية ذات الصلة، ومن ثم نشر نتائج المسح وتطبيقها من أجل المساهمة في الإصلاح السياسي، وتعزيز القدرة المؤسسية لبحوث الرأي العام. انظر الرابط: <http://www.arabbarometer.org>.

6. انظر:

Amaney Jamal and Mark Tessler, "Attitudes in the Arab World," *The Democracy Barometers, Journal of Democracy*, Vol. 19, No. 1, Jan. 2008.

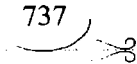
7. جمال عبدالجواد وآخرون، توجهات المواطنين إزاء أهم القضايا السياسية والاجتماعية في مصر، استطلاع الباروميتر العربي (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، يونيو 2011)، انظر الرابط:

<http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/countyreportyegyptII.pdf>

8. محمد المصري، استطلاع الباروميتر العربي، المملكة الأردنية الهاشمية، أغسطس 2011، مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، انظر الرابط:  
[http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/countyreportjordan2\\_0.pdf](http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/countyreportjordan2_0.pdf)
9. سعود السرحان، استطلاع الباروميتر العربي، المملكة العربية السعودية، فبراير 2011، انظر الرابط:  
<http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/countyreportysaudi2.pdf>
10. محمد المصري، استطلاع الباروميتر العربي الثاني، تونس، سبتمبر 2012، انظر الرابط:  
<http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/Tunisia%20Country%20Report%20ABII.pdf>
11. المرجع السابق، انظر الرابط  
<http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/Tunisia%20Country%20Report%20ABII.pdf>
12. جمال عبدالجواد وآخرون، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/countyreportyegyptII.pdf>
13. محمد المصري، مرجع سابق، انظر الرابط:  
[http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/countyreportjordan2\\_0.pdf](http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/countyreportjordan2_0.pdf)
14. سعود السرحان، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/countyreportysaudi2.pdf>
15. انظر:  
 Mark Tessler, et al., *Determinants of Political Participation and Electoral Behavior in the Arab World: Findings and Insights from the Arab Barometer*.  
<http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/files/Determinants%20of%20Political.pdf>
16. المرجع السابق، انظر الرابط:  
<http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/files/Determinants%20of%20Political.pdf>



17. جمال عبدالجواد وآخرون، مرجع سابق. انظر الرابط:  
<http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/countyreportyeegyptII.pdf>
18. محمد المصري، مرجع سابق. انظر الرابط.  
<http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/Tunisia%20Country%20Report%20ABII.pdf>
19. سعود السرحان، مرجع سابق. انظر الرابط:  
<http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/countyreportysaudi2.pdf>
20. ناصر الجاي، تقرير حول استطلاع الباروميتر العربي (2011)، يوليو 2011، انظر الرابط:  
<http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/countyreportyAlgeriaII.pdf>
21. انظر:  
Mark Tessler, *The Civic Orientations of Arab Public. Selected Findings from the Arab Barometer*, June 25, 2014, at:  
<http://www.arabbarometer.org/reports-presentation-abwave/arab-barometer-iii>
22. ناصر الجاي، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/countyreportyAlgeriaII.pdf>
23. Mark Tessler، مرجع سابق، انظر الرابط.  
<http://www.arabbarometer.org/reports-presentation-abwave/arab-barometer-iii>
24. انظر:  
Mark Tessler, *Accounting for Variance in Popular Attitudes toward the Place of Islam in Political Life: Findings from the Arab Barometer Surveys in Algeria, Morocco and Other Arab Countries*, at:  
<http://www.yale.edu/macmillan/africadissent/tessler.pdf>
25. انظر:  
Mark Tessler, "Religion, Religiosity and the Place of Islam in Political Life Insights from the Arab Barometer Surveys", *Middle East Law and Governance*, at:  
[http://www.researchgate.net/publication/233570622\\_Religion\\_Religiosity\\_and\\_the\\_Place\\_of\\_Islam\\_in\\_Political\\_Life\\_Insights\\_from\\_the\\_Arab\\_Barometer\\_Surveys](http://www.researchgate.net/publication/233570622_Religion_Religiosity_and_the_Place_of_Islam_in_Political_Life_Insights_from_the_Arab_Barometer_Surveys)



26. سعود السرحان، مرجع سابق، انظر الرابط:  
<http://www.arabbarometer.org/sites/default/files/countyreportysaudi2.pdf>
27. ماجد عثمان، "نتائج استطلاع الرأي حول تقييم المصريين لجماعة الإخوان المسلمين"،  
 المركز المصري لبحوث الرأي العام (بصيرة)، انظر الرابط:  
[http://www.baseera.com.eg/pdf\\_poll\\_file\\_ar/Towards-the-Muslim-Brotherhood-ar.pdf](http://www.baseera.com.eg/pdf_poll_file_ar/Towards-the-Muslim-Brotherhood-ar.pdf)
28. المرجع السابق، انظر الرابط:  
[http://www.baseera.com.eg/pdf\\_poll\\_file\\_ar/Towards-the-Muslim-Brotherhood-ar.pdf](http://www.baseera.com.eg/pdf_poll_file_ar/Towards-the-Muslim-Brotherhood-ar.pdf)
29. المرجع السابق، انظر الرابط:  
[http://www.baseera.com.eg/pdf\\_poll\\_file\\_ar/Towards-the-Muslim-Brotherhood-ar.pdf](http://www.baseera.com.eg/pdf_poll_file_ar/Towards-the-Muslim-Brotherhood-ar.pdf)
30. "مركز ييو الأمريكي، 39٪ من المصريين متفائلون بالمستقبل"، صحيفة الشروق  
 المصرية، 24 مايو 2014، انظر الرابط:  
<http://www.shorouknews.com/mobile/news/view.aspx?cdate=24052014&id=27d3b556-0b6c-4213-b4e0-77597f43258d>
31. ماجد عثمان، "نتائج استطلاع الرأي حول عودة جماعة الإخوان المسلمين للحياة  
 السياسية"، المركز المصري لبحوث الرأي العام (بصيرة)، انظر الرابط:  
[http://www.baseera.com.eg/pdf\\_poll\\_file\\_ar/the%20return%20of%20the%20Muslim%20Brotherhood%20-ar.pdf](http://www.baseera.com.eg/pdf_poll_file_ar/the%20return%20of%20the%20Muslim%20Brotherhood%20-ar.pdf)
32. المرجع السابق، انظر الرابط:  
[http://www.baseera.com.eg/pdf\\_poll\\_file\\_ar/the%20return%20of%20the%20Muslim%20Brotherhood%20-ar.pdf](http://www.baseera.com.eg/pdf_poll_file_ar/the%20return%20of%20the%20Muslim%20Brotherhood%20-ar.pdf)

## الخاتمة

1. عبد العاطي محمد أحمد، الفكر السياسي للإمام محمد عبده (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012)، ص ص 144-153.
2. جمال سند السويدي، آفاق العصر الأمريكي: السيادة والنفوذ في النظام العالمي الجديد (أبوظبي: الطبعة الأولى، 2014)، ص 98.
3. سهيلة علاوة عظيمي، منهجية التجديد عند أبو الأعلى المودودي (دمشق: دار النهضة، 2008)، ص 336.
4. المرجع السابق، ص 340.
5. المرجع السابق، ص 331.
6. سورة الأنعام، الآية 116.
7. سهيلة علاوة عظيمي، مرجع سابق، ص 332.
8. محمد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمة (بيروت: دار الساقي، ط 1 2010)، ص 40.
9. سورة يوسف، الآية 40.
10. عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه.. قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، يونيو 1997)، ص 12.
11. برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1993) ص 424.
12. المرجع السابق، ص 424.

13. المرجع السابق، ص 432.
14. سورة المائدة، الآية 44.
15. محمد سعيد العشماوي، الإسلام والسياسة (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط 1، 2004)، ص ص 30-31.
16. المرجع السابق، ص ص 36-37.
17. هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية.. رؤية معرفية (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية 14، 1995)، ص 24.
18. عبدالغني عماد، مرجع سابق، ص ص 84-85.
19. سورة المائدة، الآية 45.
20. عبدالغني عماد، مرجع سابق، ص ص 84-85.
21. سورة المائدة، الآية 48.
22. سورة البقرة، الآية 208.
23. سامر إسلامبولي، الألوهية والحاكمية: دراسة علمية من خلال القرآن الكريم (دمشق. الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعة، 2000)، ص ص 216-217.
24. المرجع السابق، ص 217.
25. سورة الأعراف، الآية 33.
26. سورة العنكبوت، الآية 68.
27. محمد راتب النابلسي، "التفسير المختصر، سورة العنكبوت (29)"، الدرس (9-9)، تفسير الآيتين 68-69، 28 سبتمبر 1995، انظر الرابط:

<http://www.nabulsi.com/blue/ar/print.php?art=5791>

28. انظر: "فتاوى داعش السوداء"، موقع جريدة الدستور المصرية، 26 أكتوبر 2014، على الرابط:

<http://goo.gl/9pblbi>

وانظر أيضاً: "حتى عيون المنقبات «عورة» في قاموس الدولة الإسلامية"، موقع ميدل إيست أونلاين، 31 يوليو 2014، على الرابط:

<http://www.middle-east-online.com/?id=181431!>

29. سورة النحل، الآية 116.

30. ناصر بن سليمان العمر، "القول على الله بغير علم"، موقع المسلم، 8/9/1432هـ (7 أغسطس 2011م)، انظر الرابط:

<http://www.almoslim.net/node/150949>

31. سورة الأنعام، الآية 93.

32. سورة يونس، الآية 59.

33. "الإفتاء بغير علم... جريمة تستحق التعزير"، موقع السكينة، 28 يناير 2012، انظر الرابط:

<http://www.assakina.com/news/news1/12446.html>

34. محمد بن عبدالله المشوح، "تحجير على رحمة الله"، صحيفة عكاظ، 12 نوفمبر 2013، انظر الرابط:

<http://www.okaz.com.sa/new/issues/20131112/Con20131112654043.htm>

35. للمزيد حول صراعات السياسة بين الإخوان والسلفيين، انظر: عمار علي حسن، انتحار الإخوان: انطفاء الفكرة وسقوط الأخلاق وتصعد التنظيم (القاهرة: دار نهضة مصر للنشر، 2013)، ص ص 152-168.

36. "السلفي أبو قتادة الفلسطيني يصف داعش بالخوارج وكلاب أهل النار"، موقع الوطن نيوز، 29 إبريل 2014، انظر الرابط:

<http://www.elwtanews.net/alarab-news/37239.html>

37. جيل كيبل، جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي، ترجمة نبيل سعد، مراجعة أنور شغيث (القاهرة: دار العالم الثالث، ط 1، 2005)، ص ص 42-80.

38. انظر:

Mark Tessler, "The Civic Orientations of Arab Publics: Selected Findings from the Arab Barometer", *Emirates Lecture Series* No. 115 (Abu Dhabi: The Emirates Center for Strategic Studies and Research, 2014), pp. 1-45.

وللاطلاع على فيديو المحاضرة، انظر الرابط.

[http://www.ecssr.ac.ae/ECSSR/appmanager/portal/ecssr?\\_nfpb=true&\\_nfls=false&\\_pageLabel=ActivitiesPage&eventId=%2FActivities%2FLectures%2FActivities\\_4202.xml&\\_event=viewDetails&lang=ar](http://www.ecssr.ac.ae/ECSSR/appmanager/portal/ecssr?_nfpb=true&_nfls=false&_pageLabel=ActivitiesPage&eventId=%2FActivities%2FLectures%2FActivities_4202.xml&_event=viewDetails&lang=ar)

39. يرى الباحث الأمريكي شادي حميد أنه: «في المجتمعات المتحفظة دينياً، هناك دعم واسع النطاق للقيام بخلط أكبر، وليس أقل، بين الدين والسياسة... وإذا ما كان هناك هذا المطلب الشعبي، فلا بد من أن توجد الجهة التي تقدمه». ويرى أيضاً أن: «الديمقراطية الإسلامية... يفترض أن تقوم على أساس فلسفي مختلف (عن الديمقراطية بمفهومها الغربي)... فإذا ما قامت الأحزاب الإسلامية المنتخبة بالتخلي عن أسلمتها، فسيكون ذلك معارضاً لأسس الديمقراطية، أي فكرة أن الحكومات يجب أن تعبر عن تفضيلات الجمهور، أو تتماشى معها على الأقل». ومن هذا المنطلق، يدعو إلى فكرة "الديمقراطية المقيدة أو غير المتحررة Illiberal Democracy" بالعالمين العربي والإسلامي على أساس أنها الصيغة المثلى لتحقيق الديمقراطية مع وجود الجماعات الدينية السياسية. انظر

Shadi Hamid, "The Brotherhood Will Be Back", *The New York Times*, May 23, 2014, at: <http://nyti.ms/1im2ijF>

40. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://nyti.ms/1im2ijF>.

41. المرجع السابق، انظر الرابط: <http://nyti.ms/1im2izF>.
42. حول تاريخ علاقة جماعة الإخوان المسلمين بقوى خارجية، انظر: علي السيد الوصيفي، الإخوان المسلمون بين الابتداع الديني والإفلاس السياسي (القاهرة: دار سييل المؤمنين للنشر والتوزيع، 2012)، ص ص 890-908. وانظر أيضاً: حلمي النمنم، حسن البناء الذي لا يعرفه أحد (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2011)، ص ص 117-134.
43. عماد مسعد محمد السبع، "مستقبل العلاقة بين الإخوان المسلمين وأمريكا"، موقع الحوار المتمدن، 16 أغسطس 2011، على الرابط: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=271596>





# المراجع



## المراجع

### أولاً: العربية

#### 1. الكتب

أبو السعود، صلاح. تاريخ المملكة العربية السعودية: القديم - الحديث - المعاصر (الحجزة، مصر مكتبة الناظفة، 2014).

أبو رمان، محمد. الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن (عمان: مؤسسة فريدريش إيبيرت، مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، 2012).

أبو زهرة، محمد (الإمام). تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية (القاهرة: دار الفكر العربي، 1987).

أبو فارس. محمد عبدالقادر، النظام السياسي في الإسلام (عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، 2013).

أحمد، عبدالمطي محمد. الفكر السياسي للإمام محمد عبده (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012).

إسلامبولي، سامر. الألوهية والحاكمية: دراسة علمية من خلال القرآن الكريم (دمشق: دار الأوائل، 2000).

إسماعيل، حمادة محمود. حسن البناء وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة 1928-1949 (القاهرة: دار الشروق، 2010).

إقبال، محمد. تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف عدس (القاهرة/ بيروت: دار الكتاب المصري واللبناني، 2011).

آل الشيخ، صلاح بن محمد بن عبد الرحمن. المنهج الفقهي لأئمة الدعوة السلفية في نجد (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 2009).

برهاني، منوبة. الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا (بيروت: دار ابن حزم، 2010).

برو، سان شارل. الإسلام: مستقبل السلفية بين الثورة والتغريب، ترجمة وجيه جميل البعيني (الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، 2010).

بشير، هشام. دراسة نظرية في طبيعة وطرق استطلاعات الرأي العام، (القاهرة: مركز دراسات الدول النامية، بدون تاريخ).

البغدادي، أحمد. تجديد الفكر الديني: دعوة لاستخدام العقل (بيروت: دار الانتشار العربي، 2008).

بن علي، ياسين. خروج الوهابية على الخلافة العثمانية: قراءة تاريخية ومناقشة شرعية (عمان. منشورات كلية الزيتونة، 2014).

بن غالب، هشام. السلفية السعودية في ميدان السلطة (مركز الجزيرة للدراسات، 2013).

البناء، حسن. مجموعة الرسائل، (الإسكندرية: دار التوزيع والنشر الإسلامي، 1992).

-----  
مذكرات الدعوة والداعية (الكويت: مكتبة الآفاق، 2012).

بورجا، فرانسوا. الإسلام السياسي: صوت الجنوب: قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال أفريقيا، ترجمة: لورين فوزي زكري (القاهرة: دار العالم الثالث، 2001).

البوطي، محمد سعيد رمضان. السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي (بيروت: الفكر المعاصر، 1998).

بيوري، ج. حرية الفكر، ترجمة: محمد عبدالعزيز إسحاق (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010).

الثبيات، قاسم جميل. الإخوان المسلمون في الأردن 1945-1997: دراسة حالة (عمان: دار كنوز المعرفة العلمية، 2008).

تمام، حسام. تحولات الإخوان المسلمون: تفكك الأيديولوجيا ونهاية التنظيم (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006).

جابر، حسن، وآخرون. تجديد الفكر الديني (بيروت: مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر، 2009).

الجداوي، مصطفى. نظرية الشيعة في الحكم الإسلامي مع الموازنة بينها وبين مبادئ الديمقراطية الغربية (الإسكندرية: دون ناشر، 1988).

جدعان، فهمي. "هل يمكن قيام علمانية إسلامية؟" في الثقافة العربية وأسئلة التنمية والتحديث (عتان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 2011).

جر جس، فواز. القاعدة الصعود والأفول: تفكيك نظرية الحرب على الإرهاب، ترجمة: محمد شيا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012).

جعفر، هشام أحمد. الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995).

جمال الدين، محمد السعيد. أفغانستان بين نوازع السيطرة وإرادة الكفاح (أبوظبي: مركز زايد للتنسيق والمتابعة، مارس 2003).

الحروب، خالد، حماس: الفكر والممارسة السياسية (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1997).

الحسن، إحسان محمد. علم الاجتماع الديني: دراسة تحليلية حول العلاقة المتفاعلة بين المؤسسة الدينية والمجتمع (عمان: دار وائل للنشر، 2005).

حسن، عمار علي. التيار السلفي: الخطاب والممارسة (أبوظبي: سلسلة محاضرات الإمارات، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، العدد 162، 2013).

—————. انتحار الإخوان: انطفاء الفكرة وسقوط الأخلاق وتصدع التنظيم (القاهرة: دار نهضة مصر للنشر، 2013).

حمد، محمد أبو القاسم حاج. الحاكمية (بيروت: دار الساقى، 2010).

حمدان، جمال. استراتيجية الاستعمار والتحرير (القاهرة: دار الشروق، 1983).

حميد، سالم. قصة المؤامرة الإخوانية على الإمارات، من تسلل الفكر إلى فشل المخطط ومحكمة المتهمين (دبي: مركز المزملة للدراسات والبحوث، العدد 4، 2013).

حنفي، حسن. "مفهوم الوسطية في الإسلام" في: الوسطية بين التنظير والتطبيق (عمان: دار جريب للنشر والتوزيع، 2005).

\_\_\_\_\_ وأخرون. الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2002).

الخالدي، صلاح عبدالفتاح. الحرب الأمريكية بمنظار سيد قطب (عمان: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2003).

الخطابي، عز الدين. أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ودبي: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2009).

الخليف، عبدالهادي بن عبداللطيف الصالح. جهود علماء الدعوة السلفية في نجد في الرد على المخالفين، (الرياض: المكتبة الوقفية، 2012).

دان، صلاح الدين أرقه. التخلف السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 2002).

دياب، محمد حافظ. سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيات (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2010).

الديني، يوسف، وآخرون. السرورية. (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2007).

ربيع، عمرو هاشم (وآخرون). الإخوان المسلمون: التحديات، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2008).

الرقب، صالح حسين. واقعنا المعاصر والغزو الفكري (غزة: الجامعة الإسلامية، 2004).

روا، أوليفيه. تجربة الإسلام السياسي، ترجمة: نصير مروة (بيروت: دار الساقبي، ط 1، 1994).

ريتشارد ميتشل. الإخوان المسلمون، ترجمة: عبدالسلام رضوان (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط 2، 1985).

زقزوق محمود حمدي. مفهوم التنوير في فكر ابن رشد، في ابن رشد والتنوير (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، الكويت: دار قرطاس للنشر والتوزيع، 1997).

السراجي، كريم. الأسس الدينية للاتجاهات الفلسفية (بيروت: دار السلام، 2010).

سروش، عبدالكريم. التراث والعلمانية - البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، ترجمة: أحمد القبانجي (بيروت: منشورات الجمل، 2009).

السعيد، رفعت. المتأسلمون: الإرهاب والفتنة الطائفية (دمشق: الأهالي للنشر والتوزيع، 1994).

—————. حسن البناء مؤسس حركة الإخوان المسلمين، متى.. كيف.. ولماذا؟ (بيروت: دار الطليعة، 1988).

—————. وآخرون. الإخوان المسلمون: التأسيس (مركز المسبار للدراسات والبحوث دبي، 2007).

سعيد، عبدالمنعم. الدين والدولة في مصر: الفكر والسياسة والإخوان المسلمون (القاهرة: شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2008).

السويدي، جمال سند. (بالاشتراك) حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول (أبو ظبي. مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2014).

—————. آفاق العصر الأمريكي.. السيادة والنفوذ في النظام العالمي الجديد (أبو ظبي. مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2014).

السيد، رضوان. الصحوة والإصلاح والخيريات الأخرى: صون الدين في أزمات التغيير (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، سلسلة محاضرات الإمارات، العدد 170، 2013).

..... حركات الإسلام السياسي والمستقبل (أبو ظبي: سلسلة محاضرات الإمارات، العدد 2، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 1997).

السيف، توفيق. الحدائنة كحاجة دينية (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2006).

شحادة، مروان. محولات الخطاب السلفي: الحركات الجهادية - حالة دراسة (1990-2007) (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010).

شلاطة، أحمد زغلول. الحالة السلفية المعاصرة في مصر (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2011).

شماخ، عامر الإخوان والعنف.. قراءة في فكر وواقع جماعة الإخوان المسلمين (القاهرة: السعد للنشر والتوزيع، 2008).

الشويكي، عمرو، وآخرون. الإخوان المسلمون: التأسيس (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2007).

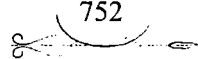
الشيواني، رضوان أحمد شمسان. الحركة الأصولية الإسلامية في العالم العربي (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2005).

صفي الدين، بلال. أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي. بحث مقارنة (دمشق: النوادر، 2008).

الصوص، عدنان عبدالرحيم. حزب التحرير الإسلامي والتطبيق السياسي (عمان: دون ناشر، 2007).

طبلية، القطب محمد القطب. رواد الفكر الإسلامي في العصر الحديث (القاهرة: دار الفكر العربي، 2000).

طعيمة، صابر. الغلو والفرق الغالية بين الإسلاميين في ضوء عقيدة السلف (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2009).





الطويل، توفيق. قصة النزاع بين الدين والفلسفة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011).

الطويل، كميل. القاعدة وأخواتها: قصة الجهاديين العرب (بيروت: دار الساقي، 2007).

عبدالحليم، محمود. الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ (رؤية من الداخل)، الجزء 1، 1928-1948 (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 1979).

عبدالرحمن، أسعد. الناصرية: ثورة بيروقراطية أم بيروقراطية الثورة؟ (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1977).

عبدالعزیز، جمعة أمين. أوراق من تاريخ الإخوان المسلمين، الجزء الثالث (القاهرة: دار النشر والتوزيع الإسلامية، 2003).

عبدالفتاح، بشير. "ما بعد الإسلام السياسي في تركيا"، موقع الجزيرة نت، (9 إبريل 2014).

عبدالفتاح، سيف الدين. تأميم الدولة للدين: قراءة في دفاتر المواطنة المصرية: الزحف غير المقدس (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005).

عبدالمجيد، وحيد. الإخوان المسلمون بين التاريخ والمستقبل: كيف كانت الجماعة وكيف تكون؟ (القاهرة: مركز الأهرام للنشر والترجمة والتوزيع، 2010).

عبدالملك، أنور. مجتمع جديد بينه العسكريون (بيروت: دار الطليعة، 1964).

عبد الوهاب، محمد حلمي. المقدس والمدنس: الديني والسياسي في فكر الحركات الإسلامية (القاهرة: دار العين للنشر، 2009).

عبد، الإمام محمد. الإسلام بين العلم والمدنية (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2002).

العبيدي، عوني جدوع. جماعة الإخوان المسلمين في الأردن وفلسطين 1945-1970: صفحات تاريخية (عمّان: 1991).

عتين، هادي أحمد حسن. الإخوان يغزون الخليج (القاهرة: دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع 2013).

عزوزي، عبدالحق. "المجال السياسي العام والأحزاب السياسية في العالم العربي: دراسة مقارنة في ضوء تدين السياسة وتسييس الدين"، في: حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2014).

العشاوي، محمد سعيد. الإسلام والسياسة (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2004).

عطوان، عبد الباري. ما بعد ابن لادن: القاعدة، الجيل التالي، ترجمة: سعيد العظم (بيروت: الساقبي، 2013).

عظيمي، سهيلة علاوة. منهجية التجديد عند أبو الأعلى المودودي (دمشق: دار النهضة، 2008).

علي، عبد الرحيم. الإخوان المسلمون: قراءة في الملفات السرية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011).

العوامي، مقبولة مسعود. أثر العامل الديني في قيام الحضارات (القاهرة: دار قباء الحديثة، 2008).

غرابية، إبراهيم. جماعة الإخوان المسلمين في الأردن 1946-1996 (عمّان: مركز الأردن الجديد للدراسات، ودار سندباد للنشر، 1997).

غليون، برهان. نقد السياسة: الدولة والدين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993).

الغنوشي، راشد. مقاربات في العلانية والمجتمع المدني (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011).

فرج، بسام عطية إسماعيل. الفكر السياسي عند ابن تيمية (عمّان: دار الياقوت للطباعة والنشر والتوزيع، 2001).

فؤاد، عبد الفتاح أحمد. الفرق الإسلامية وأصولها الإبائية، الجزء 1، (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2003).

قزم، جورج. المسألة الدينية في القرن الحادي والعشرين، ترجمة: خليل أحمد خليل (بيروت: الفارابي، 2007).

قطب، سيد. معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، طبعات 1973، و1982 و1983).

كارلسون، إنجمار. الإسلام وأوروبا تعايش أم مجابهة؟ ترجمة سمير بوتاني (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2003).

كسار، أحمد عبدالله. وسطية الإسلام في الأخلاق والسلوك، بدون تاريخ ومكان النشر الكسواني، هيثم. "جماعة التبليغ من الهند إلى العالم"، في: جماعة التبليغ، (دبي. مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2009).

كوناكاتا، حسن. النظرية السياسية عند ابن تيمية (الدمام: دار الأخلاء للنشر والتوزيع، 1994).

كيل، جيل. جهاد. انتشار وانحسار الإسلام السياسي، ترجمة: نبيل سعد (القاهرة: دار العالم الثالث، 2005).

لاكروا، ستيفان. شيوخ وسياسيون: نظرة داخل السلفية المصرية الجديدة (الدوحة: مركز بروكنجز، 2012).

متز، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة، ترجمة: محمد عبدالمهدي أبوزيد (بيروت: دار الكتاب العربي، المجلد الأول، بدون تاريخ نشر).

محمود، صدقة محمد. التطور التاريخي للدين في العلاقات الدولية (القاهرة: جامعة القاهرة، 2010).

المديرس، فلاح عبدالله. جماعة الإخوان المسلمين في الكويت (الكويت: دار قرطاس للنشر، 1999).

المديني، توفيق. أهل وحزب الله في حلبة المجاهبات المحلية والإقليمية (دمشق. دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1999).

المراكشي، محمد صالح. الأيديولوجية والحدائث عند رواد الفكر السلفي (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، 1995).

المسيري، عبدالوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (القاهرة: دار الشروق، 2008).

مشربش، ياسين، (وآخرون). القاعدة في جزيرة العرب (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2007).

مصطفى، أسد أحمد، (وآخرون). الإخوان المسلمون، التأسيس (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2007).

مصطفى، هالة. الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك: النظام السياسي والمعارضة الإسلامية في مصر (القاهرة: مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، 1996).

المعاينة، عطا الله نجيب. الفرق الإسلامية وموقف أهل السنة والجماعة منها (عمان: دار الفاروق للنشر والتوزيع، 2010).

مقدسي، سمير (وآخرون). الثقافة العربية وأسئلة التنمية والتحديث (عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 2011).

المولى، سعود. الجماعات الإسلامية والعنف: موسوعة الجهاد والجهاديين (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012).

الميلاد، زكي. "الفكر الإصلاحي عند الشيخ عبدالرحمن الكواكبي"، في حركة الإصلاح في العصر الحديث، (عمان: دار الرازي للطباعة والنشر، 2004).

النجار، عبدالمجيد. "منهج ابن تيمية في تقدير الأفعال بين العقل والنقل"، في: ابن تيمية.. عطاء العلم ومنهجه الإصلاحي (عمان: دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، 2008).

التقيدان، منصور. الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2010).

التمنم، حلمي. حسن البنا الذي لا يعرفه أحد (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2011).

نويحض، وليد. العقد السياسي: الإسلاميون والدولة والمسألة الديمقراطية "1984-1996" (المنامة: دار الوسط للنشر والتوزيع، 2009).

هاشم، محمد يونس. المدارس السلفية: جدلية النقل والعقل والمصلحة (الجيزة، مصر: دار زهور المعرفة والبركة، 2013).

هلال، علي الدين. تطور النظام السياسي في مصر: 1803-1997 (القاهرة: مركز الدراسات والبحوث السياسية، جامعة القاهرة، 1997).

هوروتيز، نيمرود. أحمد بن حنبل وتشكل المذهب الحنفي.. الورع في موقع السلطة، ترجمة غسان علم الدين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011).

هيكل، محمد حسين. خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1988).

الواعي، توفيق. الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية: شبهات وردود، (القاهرة: مكتبة المنار الإسلامية، 2001).

الوصيفي، علي السيد. الإخوان المسلمون بين الابتداع الديني والإفلاس السياسي (القاهرة: دار سبيل المؤمنين للنشر والتوزيع، 2012).

الوقيدي، محمد (بالاشتراك). لماذا أخفقت النهضة العربية؟ (دمشق: دار الفكر، بيروت: الفكر المعاصر، 2002).

ويتكروفت، أندرو. العثمانيون: تفكيك الصور (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2014).

ياسين، عبد الجواد. السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009).

يوسف، السيد. الإخوان المسلمون: هل هي صحوة إسلامية؟، الجزء 1 (القاهرة: مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، 1994).

يوسف، عبدالله أحمد. شرعية الاختلاف: دراسة تأصيلية منهجية للرأي الآخر في الفكر الإسلامي (بيروت: 2004).

## 2. الدوريات

أبو اللوز، عبدالحكيم. "تصلب الأيديولوجيا السلفية الجديدة"، إضافات، العددان 3 و4 (بيروت: صيف وخريف 2008).

أبو رمان، محمد. "السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية"، المستقبل العربي، العدد 411 (بيروت: مايو 2013).

أرحيلة، عباس. "حركات الإصلاح في العالم الإسلامي"، المنهل (الرياض: ديسمبر 1995).

حامد، محيي. "فضايا أساسية في فكر حسن البنا: موقف الإخوان من الحكومات والأحزاب وقضايا الإرهاب"، المجتمع، العدد 2069 (الكويت: مارس 2014).

حتي، ناصيف. "المسار التحولي للنظام العربي الجديد"، الدراسات الفلسطينية، العدد 93، (بيروت: شتاء 2013).

حجازي، أكرم. "مدخل إلى السلفية الجهادية ومشروعها الجهادي.. نموذج العراق"، سلسلة دراسات عن السلفية الجهادية "4" (عمان: المعهد العربي للبحوث والدراسات الاستراتيجية، 2008).

\_\_\_\_\_ . "مسائل جوهرية في فكر السلفية الجهادية (من التوحيد إلى صناعة القيادة)"، سلسلة دراسات عن السلفية الجهادية "3" (إربد: من دون ناشر، سبتمبر 2007).

صالح، أسامة. "الاقتراب الحذر: هل تعيد الحركات الإسلامية الصاعدة هيكلية الدولة العربية؟"، السياسة الدولية، العدد 188 (القاهرة: إبريل 2012).

عارف، نصر محمد. "الدائرة الجبرية: نهاية الإسلاموية الحدائبة للإخوان المسلمين"، السياسة الدولية، العدد 194 (القاهرة: أكتوبر 2013).

عبده، هاني خميس أحمد. "الدين والثورات السياسية: الحالة السياسية المصرية نموذجاً"، رؤى استراتيجية، العدد 3 (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، يونيو 2013).

علي، عبدالعال. "حول خلاف الإخوان والسلفيين في مصر"، الديمقراطية (القاهرة): فبراير 2013).

عماد، عبدالغني. "السلفية وإشكالية الآخر بين المفاصلة والمفاضلة"، المستقبل العربي، العدد 324، (بيروت: فبراير 2006).

عمر، خيرى. "قراءة في نتائج انتخابات البرلمان المصري"، دراسات شرق أوسطية، (عمّان: ربيع 2012).

كامل، أحمد خميس. "معضلة التمكين. الفجوة بين الخطاب والتطبيق في تجربة الحركة الإسلامية في السودان"، السياسة الدولية (القاهرة: يناير 2013).

مسلط، سعد عبدالعزيز. "المشروع السياسي لحزب العدالة والتنمية في تركيا"، دراسات إقليمية، العدد 12، (الموصل: 2008).

المصطفى، حمزة مصطفى. "جبهة النصرة لأهل الشام: من التأسيس إلى الانقسام"، سياسات عربية، العدد 5 (الدوحة: نوفمبر 2013).

نسيرة، هاني. "القاعدة والسلفية الجهادية، الروافد الفكرية وحدود المراجعات"، سلسلة دراسات استراتيجية، العدد 188، (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، يونيو 2008).

### 3. المجالات الأسبوعية والصحف والمواقع الإلكترونية

إبراهيم، عبدالواحد. "تجربة حكم الإخوان المسلمين في السودان"، موقع حركة مصر المدنية (28 يناير 2013).

أبو العلا، عبدالرحمن. "قراءة في نتائج الانتخابات المصرية" (موقع الجزيرة نت، 22 يناير 2012).

أبو العينين، محمد. "توقعات مستقبل الإسلام السياسي بعد ثورة 30 يونيو"، صحيفة الأهرام المصرية (القاهرة: 13 سبتمبر 2013).

أبو الغيث، فؤاد. "الجماعة" س" والخلاف المخرج من مسمى أهل السنة والجماعة"، موقع مدونة أوراق الورد الثقافية (28 مارس 2012).

أبو رمان، محمد. "مراجعات حركة الجهاد المصرية في مرآة مراجعات جهاديين في الأردن"، موقع مراجعات فكرية (17 يونيو 2007).

\_\_\_\_\_ . "الإخوان المسلمون في الانتخابات النيابية الأردنية 2007.. نكسة "سياسية" عابرة أم تآكل في الجاهيرية؟"، موقع جوردن نت (23 ديسمبر 2007).

أبو زيد، محمد. "الجماعة الإسلامية في مصر من سنوات الغضب إلى مبادرة وقف العنف"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (13 فبراير 2005).

أبو زيد، نصر حامد. "الفرع من العلمانية: فصل الدين عن الدولة"، موقع الحوار المتمدن (5 مايو، 2010).

أبو شوشة، أحمد. "ناصر والإخوان من التوافق إلى التناحر.. تأييد الجماعة لحكومة صدقي المستبدة عجل بالصراع.. وحادث المنصة قضى على التنظيم"، موقع صحيفة الوطن المصرية (29 سبتمبر 2013).

أبو طالب، صوفي. "مشروع تقنين الشريعة جاهز منذ 1983!"، موقع أون إسلام (22 مايو 2007).

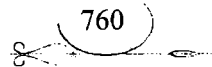
أبو دة، إبراهيم. "الديمقراطية والخلافة (2)"، صحيفة التعاون المصرية (9 إبريل 2013).

أحمد، ديانا. "الإخوان المسلمون في سوريا نشأة مشبوهة وتاريخ أسود"، موقع الحوار المتمدن، (13 فبراير 2013).

أحمد، رفعت سيد. "عبد الناصر والإخوان... قصة الدم والنار، 1/5"، موقع خيار المقاومة (7 مايو 2013).

أحمد، نوري. "لماذا أعدم جمال عبدالناصر سيد قطب؟"، صحيفة المستشار العراقية (2 أكتوبر 2013).

أل الشيخ، صالح بن عبدالعزيز بن محمد. "بحث حول الشيخ محمد بن عبدالوهاب وحركته المجددة"، موقع صيد الفوائد (12 فبراير 1999).





الأمين، حازم. "السلفية الجهادية" في الأردن في طريقها إلى "داعش" بعد سنوات أمضتها في "النصرة" صحيفة الحياة اللندنية (4 يوليو 2014).

الأهدل، عبدالله. "الجهاد في سبيل الله - إضاعة الجهاد بأعمال الفساد"، موقع ملتقى أهل الحديث (5 أغسطس 2014).

نوار وائل (بالاشتراك). "مستقبل الإسلام السياسي: درسان من تركيا ومصر"، صحيفة آل مونتور (29 يناير 2014).

الباز، محمد، "وادي الخيانة: الحلقة الأخيرة"، صحيفة اليوم السابع المصرية (28 ديسمبر 2013).

باعمر، ياسر. "المحافظون والإصلاحيون في الحالة الإسلامية السعودية"، موقع مركز آفاق (9 يناير 2012).

بالضيافي، منذر. "النهضة والخروج من حكم تونس: العوامل والسيناريوهات المحتملة"، موقع العربية نت (13 يناير 2014).

بدر، بدر محمد. "الدين ووظائفه السياسية"، موقع الجزيرة نت (22 يناير، 2014).

البدر، محمد عبدالستار. "من التاريخ. فشل الحروب الصليبية وبداية الإصلاح الأوروبي"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (29 إبريل 2014).

برهومة، محمد. "85٪ من ضحايا «القاعدة» مسلمون!"، صحيفة الغد الأردنية (17 يناير 2010).

برهومة، موسى. "حوار: فهمي جدعان «الإسلام السياسي» بدعة أيديولوجية وانحراف عن غاية الدين"، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (16 يونيو 2013).

بشارة، جوزيف. "التوريث.. الإخوان وأزمة الأحزاب السياسية في مصر"، صحيفة إيلاف الإلكترونية (3 يونيو 2006).

بطار، عبدالقادر. "متى يصبح التكفير جريمة في الشريعة الإسلامية؟"، موقع ناظور سيتي (بدون تاريخ).

البكري، نبيل. "السرورية.. خارطة الانتشار والتواجد"، موقع أون إسلام (4 مارس 2010).  
بن بشير، هشيم. "كلام نفيس للإمام ابن تيمية في حكم الحوار"، موقع مجلس الألوكة العلمي  
(10 يناير 1009).

بن حجازي، محمد بن حسن. "براءة الدعوة السلفية من الفكر القطبي السروري"، موقع  
سودان برس (26 يونيو 2010).

بن حزام، فارس. "سباق بين إسلاميين وإسلاميين: انتخابات الدمام تشعل فتيل السرورية  
والإخوان"، موقع العربية نت (19 فبراير 2005).

البناء، حسن. "مجموعة الرسائل.. رسالة المؤتمر الخامس"، موقع الشبكة الدعوية (بدون تاريخ).  
بونا، يوسف أعلي. "قراءة في أفكار سيد قطب"، مجلة الوعي العربي (القاهرة: 24 سبتمبر 2011).

تراجر، إريك. "جماعة الإخوان المسلمين في مصر تسعى إلى الاحتكار السياسي، موقع معهد  
واشنطن (4 إبريل 2012).

تمام، حسام. "الخبرة المغربية في التمييز بين الدعوي والسياسي الأربعة"، موقع إسلاميزم  
سكوب (25 يوليو 2007).

\_\_\_\_\_ . "الإخوان والسعودية، هل دقت ساعة الفراق؟"، جريدة القاهرة (3 ديسمبر 2002).

\_\_\_\_\_ . "التيار الديمقراطي في الإخوان: خريطة الانتشار والعقبات"، موقع الحوار  
المتمدن، (18 يناير 2005).

جابر، حسن. "الكنيسة في مواجهة العقل والعلم"، موقع رسالة النجف (أغسطس 2008).

الجابري، محمد عابد. "مفاهيم إسلامية: دار الإسلام ودار الحرب"، صحيفة الاتحاد الإماراتية  
(18 أغسطس 2009).

جميع، محمد. "عندما يكون الدين وسيلة"، موقع مأرب برس (22 ديسمبر 2009).

الجنابي، أحمد. "حادثة المنشية"، (موقع الجزيرة نت، 7 يناير 2013).

جودة، سليمان. "لا هو دولة ولا هي إسلامية"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (8 سبتمبر  
2014).

الجورشي. صلاح الدين، "السلفية التونسية.. ملف حارق في مخاض انتقالي هش"، موقع سويس إنفو (3 سبتمبر 2012).

حاتم، لطفي. "تطور الدولة الوطنية وفكر الإسلام السياسي"، موقع الحوار المتمدن (7 أكتوبر 2012).

حامد، موسى، "ديمقراطية السودان المستحيلة"، موقع الشروق نت (29 يناير 2013).

حب الله، حيدر. "ورقة مفتاحية حول حقوق الإنسان في الإسلام"، موقع الشيخ حيدر حب الله (12 مايو 2014).

\_\_\_\_\_ . "التفسير الأثري عند المسلمين: مطالعة في المفهوم، الأدوار، التاريخ، الأعمال، والإشكاليات"، موقع الشيخ حيدر حب الله (12 مايو 2014).

حبيب، رفيق. "تحولات السلفية المعاصرة بين الإصلاحية والإحيائية"، موقع كبير الحومة التونسي (4 مايو 2009).

حبيب، كمال. "التحالف الإسلامي الجديد في مصر"، صحيفة اليوم السابع المصرية (24 يونيو 2013).

الحبيشي، أحمد. "الوطن في مرآة الفكر الضال"، صحيفة 26 سبتمبر اليمنية (23 يونيو 2011).

\_\_\_\_\_ . "لماذا يكره الإخوان المسلمون عبد الناصر؟" صحيفة مصرنا الإلكترونية (6 سبتمبر 2011).

الحذيفي، أبو عمار علي، "المؤاخذات على جمعية الإحسان"، موقع الوحيين السلفيين (3 مايو 2013).

حرفوش، محمد. "حزب الله. النشأة والتحديات"، أل مونيتور (11 يوليو، 2013).

عبدالله، حسن. "شعارات الإسلام السياسي الفارغة أفضلت تطبيق الشريعة 2-3"، صحيفة الاتحاد الإماراتية (5 أغسطس 2013).

حسين، صبري عبدالحفيظ. "فضيحة مصرية: نقل اجتماع رئاسي للأمن القومي عن سد النهضة مباشرة على الهواء"، موقع إيلاف، (4 يونيو 2013).

حسين، محمد عبده. "فرض صندوق النقد الدولي يبدل مواقف القوى السياسية في مصر"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (29 أغسطس 2012).

حسين، عبدالغفار. "الإخوان المسلمون في الإمارات"، صحيفة الخليج الإماراتية (1 أغسطس 2012).

حسين، عباد الدين. "لماذا لم يجرب مرسي إسرائيل؟"، العربية نت (12 يوليو).

الحسين، ياسر محبوب. "مستقبل النظام السياسي في السودان"، موقع صحيفة الشرق القطرية (31 مايو 2014).

الحكيم، السيد محمد سعيد الطباطبائي (آية الله العظمى). "أهمية العقل في الكتاب والسنة"، موقع دار السيدة رقية للقرآن الكريم (5 سبتمبر 2012).

حلمي، مجدي. "أخونة الدولة.. المخطط والتنفيذ"، صحيفة الوفد المصرية (7 أغسطس 2014).

الحمادي، سمير. "الوهابية والسلفية الجهادية: أسئلة العلاقة"، موقع الحوار المتمدن (23 مايو 2014).

الحموري، غسان. "التحديات التي تواجه المسلمين في الغرب"، موقع مجلة الوعي، العدد 282، (أغسطس 2010).

الحنائي، أحمد. "الإخوان بين عبدالناصر والسادات"، مجلة المجلة (29 إبريل 2014).

حيدر، خليل علي. "التطرف الديني.. والفاشية"، صحيفة الاتحاد، الإماراتية (27 أغسطس 2006).

خاشقجي، جمال. "الأمير تركي الفيصل: ملامح التغيير في شخصية بن لادن بدأت عام 1990 عندما توهم أنه يستطيع تكوين جيش لمحاربة صدام في الكويت"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (7 نوفمبر 2001).

الخرباوي، ثروت. "سيد قطب من أمريكا إلى الجاهلية 1-2"، صحيفة الدستور المصرية (1 ديسمبر 2012).

الخطاب، فارس. "الإخوان في مصر.. رحلة تنظيم ظلامي فضحه النور"، صحيفة الاتحاد الإماراتية (8 يونيو 2014).

خلف، خلف. "جذور وحقائق الصراع الخفي بين فتح وحاس"، صحيفة إيلاف الإلكترونية (17 ديسمبر 2007).

خليل، صبري محمد. "جماعة الإخوان المسلمون: قراءة منهجية لأصولها الفكرية"، موقع سودانيل (5 يونيو 2012).

\_\_\_\_\_ . "مفهوم الحاكمية في الفكر السياسي الإسلامي"، موقع سودانيل (15 سبتمبر 2010).

\_\_\_\_\_ . "تنظيم القاعدة: نشأته وأصوله الفكرية والمواقف المتعددة منه"، موقع سودانيل (16 نوفمبر 2011).

\_\_\_\_\_ . "السلفية الجهادية: أصولها الفكرية والمواقف المتعددة منها" موقع سودانيل (30 يونيو 2012).

خليل، صلاح. "الانتخابات التشريعية في المغرب.. انقسام وتحديات"، موقع الأهرام الرقمي (1 يناير 2012).

خليل، مجدي. "حقوق المواطنة للأقباط بين سلوك النظام الحاكم وفكر الإسلاميين" صحيفة إيلاف الإلكترونية (6 مايو 2007).

خواجة، سيف الدين. "دور مصر... في انقلاب هاشم العطا"، موقع صحيفة الراكوبة السودانية (23 سبتمبر 2014).

خيرالله، داود. "علاقة الدين بالدولة في زمن الربيع العربي"، صحيفة الأخبار اللبنانية (11 ديسمبر 2012).

الخيون، رشيد. "السرورية والأحباش.. مشروع الحاكمية وسلاح التكفير"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (14 فبراير 2007).

داغستاني، عبد الحميد بن جعفر. "فضيلة العلم" (موقع المنبر، 30 ديسمبر 2014)

الدخيل، خالد. "فصل الدين عن الدولة.. صيغة أخرى للسؤال"، موقع العربية نت (16 فبراير 2014).

\_\_\_\_\_ . "فصل الدين عن الدولة في التاريخ الإسلامي"، صحيفة الحياة اللندنية (22 فبراير 2014).

الدسوقي، مصطفى. "مصر من ثورة إلى أخرى"، مجلة المجلة (28 سبتمبر 2012).

دكير، حمد. "حركة الإصلاح في العصر الحديث: عبدالرحمن الكواكبي نموذجاً"، موقع الضياء للدراسات المعاصرة (بدون تاريخ).

ديب، ثائر. "الدين والعلمانية في الفكر الغربي: من هيجل إلى هابرماس"، موقع الحوار المتمدن (16 يوليو 2006).

الذهبي، أبو عبدالله. "سيرة الإمام محمد بن عبد الوهاب"، موقع صيد الفوائد (بدون تاريخ).

رزق، هدى. "صراعات الإسلام المعتدل في تركيا"، صحيفة الأخبار اللبنانية (21 يناير 2014).

الرشيد، عبدالله. "كيف يفكر السروريون في الخليج: الديمقراطية وأحلام الخلافة"، مجلة المجلة (25 مارس 2013).

\_\_\_\_\_ . "الإخوان المسلمون في الإمارات.. جذور الفكر والتنظيم"، مجلة المجلة (10 فبراير 2013).

\_\_\_\_\_ . "الإخوان المسلمون في الإمارات... القصة الكاملة"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (1 فبراير 2013).

\_\_\_\_\_ . "سيد مدينة الحاكمية.. أوراق محمد قطب (2)"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (19 مايو 2014).

رفيقي، محمد عبدالوهاب. "التجديد والإحياء في الفكر السلفي"، موقع الجزيرة نت (13 مارس 2013).

رمضان، بسام. "برهامي: تفسير مبادئ الشريعة في الدستور «مرض»"، صحيفة المصري اليوم المصرية (4 ديسمبر 2013).

الرواف، عثمان. "اللفظ الداعشي في سوريا والعراق"، صحيفة إيلاف الإلكترونية (13 يوليو 2014).

روبن، إليزابيث. "حكاية الارتداد عن النهج الوهابي الجهادي الذي ظل يتساءل: لماذا؟"، موقع الحجاز (7 مارس 2004).

زايد، أحمد. "الإسلاميون... الخوف من مفهوم المدنية"، موقع ميدل إيست أونلاين (6 يناير، 2014).

زايد، السيد. "السرورية.. تيار دعوي أم تنظيم حركي؟"، موقع أون إسلام نت (31 ديسمبر 2008).

زايد، أماني. "تطبيق الشريعة.. كارت الإخوان المحروق"، صحيفة الوفد المصرية (30 يونيو 2013).

الزعيبي، محمد فلاح. "هل يخون" الإخوان" منهجهم ومؤسس جماعتهم؟" (موقع صحيفة الحقيقة الدولية الأردني، 16 يونيو 2012).

زغلول، أحمد. "الإسلاميون والعمل الخيري في مصر"، موقع نون بوست (27 ديسمبر 2013).

الزومان، أحمد. "سياسة أبي بكر الشرعية في الحكم" (موقع صحيفة الأهرام المصرية، 18 أغسطس 2013).

زيدان، ليلي. "فلسطين ومحاكم التفتيش الجديدة"، موقع فلسطين (ديسمبر 2012).

زين العابدين، محمد سرور. "دحض شبهات المبتلين"، موقع الشيخ محمد سرور زين العابدين (24 يونيو 2012).

ساكس، سوزان. "آية الله السيستاني يرفض ولاية الفقيه ولا يسعى وراء طموحات سياسية"، جريدة الشرق الأوسط اللندنية (19 يناير 2004).

سالم، حمدي السعيد. "الاتصالات والتريطات السرية بين نظام مبارك والإخوان قبل الثورة" موقع بانوراما الشرق الأوسط (25 مارس 2013).

السبع، عماد مسعد محمد. "مستقبل العلاقة بين الإخوان المسلمين وأمريكا"، موقع الحوار المتمدن، (16 أغسطس 2011).

السرغاني، راغب. "ابن الهيثم.. العالم الأسطوري" موقع قصة السلام (14 يناير 2009).

سرحان، هيثم. "قراءة في كتاب زمن الصحوة"، لستيفان لاكروا"، موقع على عتبة عدن (20 مارس 2011).

السروري، محمد عبدالفتاح. "العمارة الإسلامية: سجلات في الحداثة"، صحيفة الحياة اللندنية (21 مارس 2014).

سعد، مهدي. "خلط الدين بالسياسة خطيئة كبرى"، موقع الحوار المتمدن (20 نوفمبر، 2006).

سلامة، صفات. "قراءة في إسهامات الحضارة الإسلامية في عصر النهضة"، صحيفة الشرق الأوسط، اللندنية (19 يوليو 2011).

السيد، رضوان. "الخوف على الدين. من الغرب أم النخبة أم المجتمع؟"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (19 أكتوبر 2012).

\_\_\_\_\_ . "الاختلال الديني والوطني والتدخلات التقسيمية"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (4 أكتوبر، 2013).

سيريني، علي. "خلاصات عن الإصلاحات الدينية في أوروبا المسيحية في القرون الوسطى"، موقع أهل القرآن (29 نوفمبر 2011).

السيف، توفيق. "تحولات الإسلام السياسي في السعودية ومستقبله"، موقع مركز آفاق للدراسات والبحوث (27 يناير 2014).



شاهين، عبدالحفي. "السرورية السعودية.. ظاهرة أم تيار فكري؟"، موقع مركز الدين والسياسة للدراسات (21 سبتمبر 2010).

شهادة، أسامة. "التكفير والعنف.. منتج إخواني!"، موقع الألوكة الإلكتروني (22 مايو 2011).

شعبان، أحمد. "العمل بأحكام الشرائع السابقة" (موقع صحيفة الاتحاد الإماراتية، 23 يوليو 2014).

الشعبي، رياض. "السلفية التونسية: محاضرات التحول" موقع مركز الجزيرة للدراسات (15 نوفمبر 2012).

شودة، سيتي. "الاضطهاد المنهجي وخطف وقتل المسيحيين في مصر"، موقع الحوار المتمدن، (17 يونيو 2014).

شهاب، مفيد. "آفاق التعاون بين مراكز البحوث في العالم الإسلامي"، موقع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بجمهورية مصر العربية (يوليو 1998).

الشهائي، سعيد. "مشروعان إسلاميان يتصارعان: سياسي وجهادي"، صحيفة القدس العربي (13 نوفمبر، 2013).

الشهائي، غسان. "إخوان البحرين: خصوصية الفلسفة ومستقبل الحراك"، موقع مركز الجزيرة للدراسات (10 يونيو 2014).

شهيب، عبدالقادر. "شرعية الإنجاز"، موقع فيتو الإلكتروني (30 يونيو 2014).

الشيخ، محمد. "السرورية... مصاهرة بين السلفية والإخوان"، موقع ميدل إيست أونلاين (27 فبراير 2013).

صابر، مولاي أحمد. "الديني والسياسي لا يجتمعان إلا في شخص الرسول فقط"، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (9 مايو 2013).

صالح محمد، أشرف. "حضارتنا المتألقة في العصور الوسطى"، موقع مجلة الوعي الإسلامي الكويتية (بدون تاريخ).

صالح، هاشم. "الأصولية المسيحية في الغرب.. محاكم التفتيش ذروة التعصب والعنف"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (4 أكتوبر 2000).

\_\_\_\_\_ . "أوروبا توحد بين الدين والحداثة بعد افتراق استمر قرونًا"، صحيفة الشرق الأوسط، اللندنية (7 مارس 2004).

الصاوي، عبدالحافظ. "قصة الاقتصاد المصري"، موقع الجزيرة نت (4 يناير 2013).

الصوفي، فيصل. "فكر السلفية وظلامية كنيسة العصور الوسطى"، موقع المؤتمر اليميني (6 يونيو 2003).

الصيداوي، رياض. "في صعود الحركات الإسلامية وهبوطها في الوطن العربي"، موقع الحوار التمدن (29 يونيو 2007).

طاهر، بهاء. "الدولة المدنية والدولة الدينية"، صحيفة الأهرام المصرية (11 سبتمبر 2011).

الطاير، عبدالله بن موسى. "الإخوان المسلمون وشيطنه الآخر"، صحيفة الرياض السعودية (23 يوليو 2013).

الطريقي، عبدالله بن إبراهيم بن علي. "المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع والعلاقة بالآخر"، موقع الألوكة الإلكتروني (21 يوليو 2012).

العامري، محمد بن موسى. "حزب النور في مصر فرصة أم ورطة؟"، موقع المنبر لمحيي علماء اليمن (18 ديسمبر 2011).

عايش، محمد عصام. "الخارطة السياسية الأردنية بعد الانتخابات والتعديلات الدستورية"، موقع معهد العربية للدراسات (8 مايو 2013).

عبدالناصر، هدى. "سيرة تاريخية للرئيس جمال عبدالناصر"، (موقع الرئيس جمال عبدالناصر).

عبدالباقي السيد، "المذهب الظاهري - نشأته وتطوره - منهجه ومعاله"، موقع أهل الظاهر، (أكتوبر 2011).

عبدالجواد، جمال. "وثيقة حزب الله السياسية: ما الجديد؟"، موقع صحيفة الأهرام المصرية (11 ديسمبر 2009).

عبدالحليم، طارق. "السرورية في الميزان"، موقع الشيخ طارق عبدالحليم (14 فبراير 2014).  
عبدالرحمن، وليد. "الأزهر في عباءة الثورة"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (11 نوفمبر 2011).

عبدالمجيد، نشأت حامد. "الأفغان العرب.. محاولة للتعريف"، موقع إمام ون نت (7 أكتوبر 2001).

عبدالمجيد، وحيد. "الدولة الدينية بين الإسلام والمسيحية"، صحيفة الأهرام المصرية (23 نوفمبر، 2010).

عبدالمملك، أحمد. "جمهوريات محاكم التفتيش"، صحيفة الاتحاد الإماراتية (30 أغسطس 2012).  
عبدالناصر، جمال. "المسلم أعظم حرمة من الكعبة"، صحيفة الأهرام المصرية (27 يوليو 2013).

العتيبي، عبدالله بن بجاد. "السعودية والإخوان.. شيء من التاريخ"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (17 ديسمبر 2011).

عثمان، أحمد. "هل تعود الخلافة الإسلامية في القاهرة؟"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (2 يناير 2012).

عثمان، تاج السر. "انكشف غطاء استغلال الدين في السياسة... ما معنى أن الإسلام هو الحل؟، وحل لماذا؟"، موقع صحيفة الراكوبة السودانية، (9 مايو 2012).

عثمان، ماجد. "نتائج استطلاع الرأي حول تقييم المصريين لجماعة الإخوان المسلمين"، موقع المركز المصري لبحوث الرأي العام (أغسطس 2013).

العجلان، فهد بن صالح. "السلفية: منهج، أم جماعة؟"، مدونة المناهج الدعوية (بدون تاريخ).

عدوان، بيسان. "حماس وثقافة الانتخابات"، موقع الحوار المتمدن (12 إبريل 2006).

العرب، عبدالكريم طلال. "لست بأول من غره السراب"، صحيفة القبس الكويتية (20 أغسطس 2014).

العريس، إبراهيم. "الإسلام وأصول الحكم لعلي عبدالرازق: معركة حول قضية الخلافة"، صحيفة الحياة اللندنية (27 سبتمبر 2014).

عزب، أحمد. "في مثل هذا اليوم.. إعدام الإخواني سيد قطب"، موقع البوابة نيوز (29 أغسطس 2014).

عزباوي، يسري أحمد. "مستقبل الأحزاب السياسية الجديدة بعد ثورة يناير"، موقع صحيفة الأهرام المصرية (1 أغسطس 2011).

عشرة، نرمين. "ابن رشد يقدم هدية فلسفية في ذكرى ميلاده"، صحيفة الوفد المصرية (14 إبريل 2014).

عطا الله، سمير. "المفاجأة الأخيرة للسادات"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (20 سبتمبر 2010).

عطوي، معمر. "إسلاميو تركيا: من التصوّف إلى السلطة"، موقع صحيفة الأخبار اللبنانية (22 يناير 2010).

العلوي، سعيد بنسعيد. "استراتيجية النهضة العربية الثانية"، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية (20 ديسمبر 2013).

علي، علي محمد. "تجربة الحركة الإسلامية في السودان: الفجوة بين الخطاب والتطبيق"، موقع صحيفة الأهرام المصرية (1 إبريل 2013).

علي، محمد فضل. "عندما صرخ السادات أنا طلعت غلطان وتحسر على إطلاق سراح الإخوان المسلمين"، صحيفة سودانيل الإلكترونية (17 أغسطس 2013).

علي، مها. "أمراء الحرب"، صحيفة الأهرام المصرية (1 يناير 2014).

عماد، عبدالغني. "حاكمية الله وولاية الفقيه: المعطيات، المفهوم والخطاب"، موقع ذاكرة طرابلس وتراثها (بدون تاريخ).

\_\_\_\_\_ . "السلفية الجهادية.. أو الفرقة الناجية"، موقع أون إسلام نت (10 مارس 2010).

العنقره، محمد. "الشريف الحسين بن علي.. الملك الثائر"، صحيفة الدستور الأردنية (13 يونيو 2012).

العناني، خليل. "مبارك والإخوان: خبرة الثلاثين عاماً"، موقع مركز الجزيرة للدراسات (13 أكتوبر 2011).

عوض الله، أسامة. "السرويون السلفيون.. من هم.. من عراهم.. ومن شيخهم وقياداتهم ومؤسستهم في السودان..؟"، موقع صحيفة الراكوبة السودانية (12 إبريل 2013).

العوني، هيثم. "وهم دولة الخلافة"، صحيفة العرب اللندنية (6 يناير، 2014).

الغامدي، أحمد قاسم. "السلفية جماعة أم منهج (1)"، صحيفة اليوم الإلكترونية (5 إبريل 2014).

غرايبة، إبراهيم. "الإسلام السياسي... شهب برقت في سماء الوطن العربي واحترقت"، مجلة المجلة (31 ديسمبر 2013).

الغريب، حسين. "أصول الفقه: نشأته وأهميته وتطوره"، موقع مسلم أونلاين (13 أغسطس 2009).

الفحل، ماهر ياسين. "حرمة دماء المسلمين"، موقع صيد الفوائد (بدون تاريخ).

فخيدة، خالد. "أسئلة إلى الإخوان المسلمين"، صحيفة الرأي الأردنية (24 مارس 2002).

فرغلي، ماهر. "السلفيون والإخوان: خلاف الأيديولوجيا وصراع السياسة"، صحيفة الحياة اللندنية (6 فبراير 2012).

الفضيلات، محمد. "أبو محمد المقدسي.. منظر الجهاديين الذي لم يجاهد"، صحيفة العربي الجديد (17 يونيو 2014).

القطيسي، محمد سعيد. الإسلاميون وثورات الربيع العربي، موقع الحقيقة (2014).

فقي، عبدالوهاب. "السعودية وتهريب الإرهاب"، موقع الحجاز الإلكتروني (بدون تاريخ).

الفلاحي، عبدالله محمد علي. "من سوء فهم التصورات إلى خطأ التصديقات: ظاهرة التطرف الفكري وممارسته لدى بعض الجماعات (الإسلامية) المعاصرة"، جريدة الجمهورية اليمنية (7 فبراير 2010).

الفلستيني، أبو قتادة. "نظرة جديدة في الجرح والتعديل، محمد سرور"، موقع شبكة أنا المسلم للحوار الإسلامي (16 يوليو 2009).

فهمي، أحمد. "التيارات السلفية وخيارات المستقبل"، موقع مركز البيان للبحوث والدراسات (22 ديسمبر 2010).

فؤاد، محمود. "15 حادثاً إرهابياً، أشهرها مذبحه الأقصّر"، صحيفة الأهرام المصرية، (18 فبراير 2014).

القديمي، نواف. "التيار الجهادي في السعودية وتجارب الحوار والمصالحة"، موقع العصر (12 مايو 2009).

قربال، نور الدين. "حزب العدالة والتنمية المغربي والمشاركة السياسية"، موقع صحيفة هسبريس الإلكترونية (6 نوفمبر 2013).

قصير، قاسم. "الإخوان والسعودية: الصراع والتقارب" موقع إسلاميون نت (5 أكتوبر 2013).

الكحل، سعيد. "حزب العدالة والتنمية المغربي مواقفه وقناعاته تناقض شعاراته"، موقع الحوار التمدن (28 إبريل 2005).

كحيل، عبدالعزيز. "الخصومة المفتعلة بين النقل والعقل" موقع يقظة فكر (16 ديسمبر 2012).

كريم، فخري. "صناعة التطرف وعناصرها الأكثر اشتعالاً (9)، حواضن التطرف وبيداياتها، المؤسسة: الإخوان المسلمون"، صحيفة المدى العراقية (11 فبراير 2014).

كساب، محمد. "الإخوان.. 3 قرارات بـ«الحل والحظر» في 85 عاماً"، موقع المصري اليوم المصري (23 سبتمبر 2013).

الكناني، أحمد سعد. "سلفيو نجد والعودة... خط أحمر، أم تحالفات خفية؟"، موقع ميدل إيست أونلاين (9 أغسطس 2012).

اللامي، علاء. "البرقاوي والزرقاوي وبيدايات السلفية الانتحارية"، موقع صحيفة الأخبار اللبنانية (23 أكتوبر 2013).

ماسترز جوناثان. "كيف سيخرج حزب الله من الصراع في سوريا"، ترجمة: نبيل زلف، صحيفة الوطن الكويتية (14 يناير 2014).

مالكي، محمد. "العدالة والتنمية المغربي: الإصلاح في إطار الاستقرار"، موقع مركز الجزيرة للدراسات (20 مارس 2012).

الدمرداش، محمد. "حسن الترابي ساحر السودان... الجزء 2"، موقع صحيفة المسائية المصرية (11 فبراير 2014).

محمد، جاسم. "استنساخ الأجيال عند القاعدة"، موقع شبكة رؤية الإخبارية (28 يوليو 2014).

محمد، صالح أشرف. "حضارتنا المتألقة في العصور الوسطى"، موقع مجلة الوعي الشباني الكويتية، العدد 581، (ديسمبر 2013).

محمد، مهاتير. "الإسلام لا يعيق التحديث ولكن المشكلة هي في بعض العلماء الذين يسيئون تفسير الدين" (صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 22 فبراير 2002).

محمد، يحيى. "تاريخ الاجتهاد الفقهي وتطوره"، موقع فهم الدين (بدون تاريخ).

محمود، خالد. "لماذا فاز الإسلاميون في انتخابات مصر، تونس، ليبيا، المغرب؟"، موقع إسلام تايمز (21 ديسمبر 2011).

المحمود، محمد بن علي. "أوروبا وعصور الظلام.. كفاح العقل المستنير (2)"، صحيفة الرياض السعودية (20 سبتمبر 2007).

\_\_\_\_\_ . "نحن والاستعمار.. القراءة عبر الأيديولوجيا"، صحيفة الرياض السعودية (27 مايو 2010).

المدير، صلاح عبدالله. "مرحلة تأسيس الإخوان المسلمين وبروزها في الكويت"، صحيفة القبس الكويتية (3 يونيو 2006).

مرسي، محمد. "الإخوان المسلمون والأحزاب الإسلامية المعاصرة"، موقع إخوان أونلاين (5 أغسطس 2007).

مسوح، عطية. "العلمانية والواقع العربي"، موقع معابر (2 ديسمبر 2008).

المشوح، خالد. "التيارات الدينية في السعودية-السرورية (3)"، موقع جسد الثقافة (16 نوفمبر 2007).

المصري، محمد. "استطلاع الباروميتر العربي الثاني"، موقع الباروميتر العربي (سبتمبر 2012).

مصطفى، رانيا. "من «ثابت» التدين الشعبي إلى «متغير» الإسلام السياسي"، موقع العرب أونلاين (3 فبراير 2014).

المغربي، طارق. "محمد عبدالكريم وعبدالحفي يوسف والسرورية.. خلايا القاعدة النائمة بالسودان" موقع خلايا السلفيين (14 أغسطس 2012).

مكائسي، عثمان فديري. "من أساليب التربية في القرآن الكتمان والسرية (21)"، موقع رابطة أدباء الشام (4 سبتمبر 2009).

المكي، باسم. "الصراع على السلطة بعد وفاة الرسول: اجتماع السقيفة أنموذجاً"، موقع مؤمنون بلا حدود (29 نوفمبر 2013).

منتصر، خالد. "قتلنا ابن رشد لكي نبعث ابن تيمية"، موقع صحيفة الوطن لمصرية (14 إبريل 2014).



منصور، أشرف حسن. "الفلسفة الحديثة: عوامل نشأتها وخصائصها العامة" (موقع الحوار المتمدن، 12 ديسمبر 2010).

المهدي، الصادق. "حرائق التطرف في العالم الإسلامي"، صحيفة سودانيل الإلكترونية (7 يوليو 2014).

المهدي، بسمة. "باحث أمريكي: على المعارضة أن تقلق من «أسلمة» الدولة أكثر من «الأخونة»"، صحيفة المصري اليوم المصرية (15 مايو، 2013).

مهران، نسرين. "العقد الأخير من الدولة العثمانية هو الأكثر توتراً بين العرب والأتراك"، صحيفة الأهرام المصرية (20 فبراير 2012).

ميارسكوف، ربا. "العلاقة بين الدولة والدين في الولايات المتحدة"، موقع الجزيرة نت (27 ديسمبر 2006).

ناب، محمد عبدالله. "مباحثات بين السرورين والجامين"، صحيفة إيلاف الإلكترونية (21 مايو 2005).

النايلسي، محمد راتب. "حول مفهوم الأتباع لا الابتداع" موقع النايلسي (13 يناير 2009).

النظيف، أحمد. "خارطة الجماعات السلفية في تونس"، موقع بوابة إفريقيا الإخباري (3 يناير 2014).

النعمة، إبراهيم. "السراب في القرآن إعجاز علمي"، موقع مجلة بيتنا الكويتية (بدون تاريخ).

النعيمي، سالم سالمين. "صيف سقوط الإسلام السياسي الحركي"، صحيفة الاتحاد الإماراتية (25 يونيو 2013).

النقيدان، منصور. "خريطة الإسلاميين في السعودية وقصة التكفير"، صحيفة الوسط البحرينية (28 فبراير 2003).

نوار، إبراهيم. "العلاقات المصرية - الإسرائيلية: الإطار والنتائج بعد عام من التطبيع" موقع صحيفة الأهرام المصرية (1 يوليو 1981).

هلالي، سعد الدين. "الافتتاح على زواج القاصرات (1)"، صحيفة الوطن المصرية (4 أكتوبر 2012).

هلالي، محمد. "الإسلام السياسي المعتدل: من المسجد إلى الحكومة أو مفارقات الإسلام الاجتماعي المحافظ"، موقع الحوار المتمدن، (31 نوفمبر، 2013).

هيوارد، إيه. "تقييم «النهضة»، حزب تونس الإسلامي الفائز"، موقع معهد واشنطن (18 نوفمبر 2011).

واربورغ، جبريل. "حركة الإخوان المسلمين في السودان: من الإصلاح إلى الراديكالية (1)"، ترجمة وتلخيص: بدر الدين حامد الهاشمي، صحيفة الراكوبة السودانية (19 نوفمبر 2014).

الوائلي، خالد. "طلب الدعاء من الأموات شرك أكبر"، موقع صيد الفوائد، (بدون تاريخ).  
وجيه، تامر. "سيد قطب.. المواجهة بين العصابة المؤمنة وجاهلية القرن العشرين"، صحيفة المصري اليوم المصرية (8 مايو 2012).

ولد أباه، السيد. "الإسلاميون: تسييس الدين أم تدين السياسة"، صحيفة الاتحاد الإماراتية (27 فبراير 2012).

—————. "الإسلام السياسي ومفهوم الأمة: الفخ القومي" صحيفة الاتحاد الإماراتية (17 فبراير 2014).

يسين، السيد. "مصر: إشكالية الدين والسياسة"، صحيفة الأهرام المصرية (15 أغسطس، 2013).

#### 4. التقارير

تقرير التنمية البشرية لعام 2013، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في الدول العربية (14 مارس 2013).

السرطان، سعود، استطلاع الباروميتر العربي، المملكة العربية السعودية، (فبراير 2011).

عبدالجواد، جمال، توجهات المواطنين إزاء أهم القضايا السياسية والاجتماعية في مصر، (استطلاع الباروميتر العربي، جمهورية مصر العربية، يونيو 2011، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الأهرام).

#### 5. أوراق العمل للمؤتمرات

حرب، أسامة الغزالي. "المصلحة السياسية في سلوك الإخوان المسلمين"، محاضرة في مؤتمر "مستقبل الثقافة العربية الإسلامية الوسطية" بمركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، (أبوظبي 27-28 مايو، 2013).

شهاب الدين، حسن يوسف. "ظاهرة السراب بين العلم وحقائق القرآن"، ورقة علمية مقدمة إلى المؤتمر العاشر للإعجاز العلمي بتركيا (11-13 مارس 2011).

الموكلي، أحمد بن حسن، "الأيدولوجية الإعلامية لتنظيم القاعدة تحديات الأمن الفكري على شبكة الإنترنت"، ورقة عمل في المؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري "المفاهيم والتحديات، بجامعة الملك سعود (19 مايو 2009).

## ثانياً: الأجنبية

“Erbakan and Ciller say coalition government functioning in harmony.” Hurriyet Daily News, March 25, 1997 (<http://www.hurriyetdailynews.com/default.aspx?pageid=438&n=erbakan-and-ciller-say-coalition-government-functioning-in-harmony-1997-03-25>), accessed March 9, 2014.

“How Christianity Rose to Dominate Europe.” Worldology.com ([http://www.worldology.com/Christianity/rise\\_christianity.htm](http://www.worldology.com/Christianity/rise_christianity.htm)), accessed April 12, 2014.

Abdallah, Ahmad. *The Student Movement and National Politics in Egypt, 1923–1973* (London: Saqi Books, 1985).

Abdel Malek, Anwar. *Egypt: Military Society* (New York, NY: Vintage Books, 1986).

Aboul-Enein, Youssef H. “Al-Ikhwan Al Muslimcen: The Muslim Brotherhood.” *Military Review*, July–August 2003.

Agwani, M.S. “Religion and Politics in Egypt.” *International Studies*, vol. 13, no. 3, July–September, 1974.

Ahmad, Akbar S. *Religion and Politics in Muslim Society* (London: Cambridge University Press, 1983).

Ajami, Fouad. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Aknur, Muege. “The Muslim Brotherhood in Politics in Egypt: From Moderation to Authoritarianism?” [in Turkish] *Uluslararası Hukuk ve Politika*, vol. 9, no. 33, 2013.

Al-Banna, Hasan. *Five Tracts of Hasan Al-Banna* [trans. Charles Wendell] (Berkeley, CA: University of California Press, 1978).

Al-Suwaidi, Jamal Sanad. “Islam and Socio-Political Change: A Comparative Study of Egyptian, Kuwaiti and Palestinian Attitudes.” Unpublished dissertation manuscript, University of Wisconsin, 1990.

- Anderson, Charles W., Fred von der Mehden and Crawford Young. *Issues of Political Development* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, Inc. 1967).
- Assyaukanie, Luthfi. *Islam and the Secular State in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009).
- Ayoob, Mohammad (ed.). *The Politics of Islamic Reassertion* (London: Croom Helm Ltd. 1981).
- . “The future of political Islam: the importance of external variables.” *International Affairs*, vol. 81, no. 5, October 2005, accessed February 25, 2014.
- Barnett, Michael, and Jack Levy. “Domestic Sources of Alliances and Alignments: The Case of Egypt, 1962–1973.” *International Organization*, vol. 45, no. 3, Summer 1991.
- Bellah, Robert. “Civil Religion in America.” *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 96, no. 1 (Winter 1967).
- Bill, James A. “Resurgent Islam in the Persian Gulf.” *Foreign Affairs*, vol. 63, no. 1, 1984.
- Bill, James A., and Carl Leiden. *Politics in the Middle East* (Boston, MA: Little, Brown and Company, 1984).
- Black, Cyril E. (ed.). *Comparative Modernization: A Reader* (New York, NY: The Free Press, 1976).
- . *The Dynamics of Modernization* (New York, NY: The Free Press, 1966).
- Bottomore, Tom. “Conservative Man.” *The New York Review of Books*, October 8, 1970.
- Brown, Heather. “Islamist Anomalies: The FIS in 1991, Muslim Brotherhood in 2005 and Hamas in 2006.” Paper presented at the Annual Meeting of the Northeastern Political Science Association (Omni Parker House, Boston, MA, November 11, 2010).
- Caiden, Naomi and Aaron Wildavsky. *Planning and Budgeting in Poor Countries* (New York, NY: John Wiley, 1974).
- Calvert, John. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism* (New York, NY: Columbia University Press, 2010).

- Caromba, Laurence, and Hussein Solomon. "Understanding Egypt's Muslim Brotherhood." *African Security Review*, vol. 17, no. 3, July 2010.
- Carroll, Terrance G. "Islam and Political Community in the Arab World," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18, no. 2 (1986).
- Chilcote, Ronald. *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm* (Boulder, CO: Westview Press, 1981).
- Dalacoura, Katarina. "The Uncertain Future of Political Islam." Global Brief, February 18, 2011 (<http://globalbrief.ca/blog/2011/02/18/the-uncertain-future-of-political-islam> accessed February 25, 2014).
- Davis, Kenneth. "America's True History of Religious Tolerance." *Smithsonian Magazine*, October 2010 (<http://www.smithsonianmag.com/history/americas-true-history-of-religious-tolerance-61312684/?no-ist>), accessed April 14, 2014.
- Dekmejian, R. Hrair. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (New York, NY: Syracuse University Press, 1985).
- Dekmejian, Richard Hrair. "The Islamic Revival in the Middle East and North Africa." *Current History*, vol. 78, no. 456, April 1980.
- Diamond, Larry, Juan Linz and Seymour Martin Lipset (eds.). *Politics in Developing Countries: Comparing Experiences with Democracy* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1995).
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Joseph Ward Swain (trans.); (London: George Allen and Unwin, Ltd., 1915).
- Eckstein, Harry, and David Apter (eds.). *Comparative Politics. A Reader* (New York, NY: The Free Press, 1965).
- Eickelman, Dale, and James Piscatori. *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).
- Eikmeier, Dale C. "Qutbism: An Ideology of Islamic Fascism." *Parameters*, Spring 2007 (<http://strategicstudiesinstitute.army.mil/pubs/parameters/articles/07spring/eikmeier.pdf>), accessed February 27, 2014.
- El-Guindi, Fadwa. "Religious Revival and Islamic Survival in Egypt." *International Insight*, vol. 2, no. 1, November-December, 1981.

- El-Sherif, Ashraf. *The Egyptian Muslim Brotherhood's Failures*. Carnegie Endowment for International Peace, July 1, 2014 (<http://ceip.org/1ueqaNs>).
- Esposito, John (ed.). *Islam and Development: Religion and Socio-political Change* (New York, NY: Syracuse University Press, 1980).
- Esposito, John L. (ed.). *Voices of Resurgent Islam* (New York, NY: Oxford University Press, 1983).
- Fuller, Graham. "The Future of Political Islam." *Foreign Affairs*, vol. 81, no. 2, March–April, 2002.
- Galston, William A. "Public Morality and Religion in the Liberal State." *PS*, vol. XIX, no. 4 (Fall 1986).
- Gibb, Hamilton A.R. "The Heritage of Islam in the Modern World (I)." *International Journal of Middle East Studies*, vol. 1, no. 1, January, 1970.
- Gole, Nilufer. "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites." *Middle East Journal*, vol. 51, no. 1, Winter 1997.
- Guirguis, Max. "Islamic Resurgence and Its Consequences in the Egyptian Experience." *Mediterranean Studies*, vol. 20, no. 2, 2012.
- Haddad, Y., B. Haines and E. Findly. *The Islamic Impact* (New York, NY: Syracuse University Press, 1984).
- Hanafi, Hassan. "The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt." *Arab Studies Quarterly*, vol. 4, nos. 1–2 (Spring 1982).
- Hanna, Sami A. "Islam, Socialism, and National Trials." *The Muslim World*, vol. 58, 1968.
- Hamid, Shadi, "The Brotherhood Will Be Back", *The New York Times*, May 23, 2014, at: <http://nyti.ms/1im2ijF>
- Hasan, Usama. "Viewpoint: What do radical Islamists actually believe in?" *BBC News Magazine*, May 24, 2013 (<http://www.bbc.com/news/magazine-22640614>), accessed March 17, 2014.
- Ileper, Metin. "The Strong State as a Problem for the Consolidation of Democracy." *Comparative Political Studies*, vol. 25, no. 2, July 1994.

- Hirschkind, Charles. "What Is Political Islam?" *Middle East Report*, vol. 27, no. 205, Winter 1997 (<http://www.merip.org/mer/mer205/what-political-islam>), accessed February 25, 2014.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, three volumes (Chicago: University of Chicago Press, 1974).
- Hunter, Shireen T. (ed.). *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1988).
- . "Islamic Fundamentalism: What It Really Is and Why It Frightens the West." *SAIS Review*, vol. 6, no. 1, Winter 1986.
- Huntington, Samuel P. and Joan Nelson. *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977).
- Huntington, Samuel P. *Political Order in Changing Societies* (New Haven, CT: Yale University Press, 1968).
- Hussain, Freda (ed.). *Muslim Women* (London: Croom Helm Ltd., 1984).
- Ibrahim, Saad Eddin. "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings." *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12, no. 4, December 1980.
- Jansen, G. H. "Militant Islam: The Historic Whirlwind." *New York Times Magazine*, January 6, 1980.
- Karawan, Ibrahim. "Sadat and the Egyptian-Israeli Peace Revisited." *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26, no. 2, July 1994.
- Kenes, Bulent. "Moderation, modernization, and Malaysia." *Today's Zaman*, January 19, 2012 ([http://www.todayszaman.com/columnists/bulent-kenes\\_269054-moderation-modernization-and-malaysia.html](http://www.todayszaman.com/columnists/bulent-kenes_269054-moderation-modernization-and-malaysia.html)), accessed April 14, 2014.
- Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam* (London: I.B. Tauris, 2002).
- . *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (Berkeley / Los Angeles, CA: University of California Press, 1984).



- Khan, M.A. Muqtedar. "The Political Philosophy of Islamic Resurgence." *Cultural Dynamics*, vol. 13, no. 2, 2001.
- Khouri, Fred. *The Arab-Israeli Dilemma*, 3<sup>rd</sup> ed. (Syracuse: NY: Syracuse University Press, 1985).
- Knudsen, A.J. "Political Islam in the Middle East." CMI Reports, R2003:3, Chr. Michelsen Institute, Norway, 2003 (<http://www.cmi.no/publications/file/1548-political-islam-in-the-middle-east.pdf>), accessed February 25, 2014.
- Lapidus, Ira. "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society." *International Journal of Middle Eastern Studies* vol. 6, no. 4, October 1975.
- Levy, Marion. *Modernization and the Structure of Societies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966).
- Lewis, Bernard. "The Return to Islam." *Commentary*, January, 1976.
- . *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response* (London: Phoenix, 2002).
- Lincoln, Bruce (ed.). *Religion, Rebellion, Revolution: An Interdisciplinary and Cross-Cultural Collection of Essays* (London: The Macmillan Press Ltd., 1985).
- Mamdani, Mahmood. "Whither Political Islam?" *Foreign Affairs*, vol. 84, no. 1, January/February, 2005.
- Mamouri, Ali. "Lebanese Cleric offers Moderate Vision in 'Shiite Charter' " *Al-Monitor*, January 12, 2014 (<http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/01/moderate-shiite-voice-organized.html>), accessed March 5, 2014.
- . "The Roots of radicalism in Political Islam. *Al-Monitor*, October 18, 2013 (<http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/10/radicalism-political-islam-roots-sunni-shiite-fundamentalist.html>), accessed March 3, 2014.
- Marks, Robert. *The Origins of the Modern World: Fate and Fortune in the Rise of the West* (New York, NY: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2007).

- McCarthy, Bill. "Separation of Church and State, not Separation of God from State." Myfathershouse.com ([http://www.myfathershouse.com/pdf/Separation\\_of\\_Church\\_and\\_State-not-separation-of-God-from-state.pdf](http://www.myfathershouse.com/pdf/Separation_of_Church_and_State-not-separation-of-God-from-state.pdf)), accessed April 13, 2014.
- Merki, Peter M., and Ninian Smart. *Religion and Politics in the Modern World* (New York, NY: New York University Press, 1983).
- Milton-Edwards, Beverley. *Contemporary Politics in the Middle East* (Cambridge, UK: Polity Press, 2000).
- Mitchell, Richard. *The Society of the Muslim Brothers* (New York, NY: Oxford University Press, 1969).
- Mol, Hans (ed.). *Identity and Religion: International, Cross-cultural Approaches* (Beverly Hills, CA: Sage Publications Inc. 1978).
- Monier, Elizabeth Iskander, and Annette Ranko. "The Fall of the Muslim Brotherhood: Implications for Egypt." *Middle East Policy*, vol. 20, no. 4, Winter 2013.
- Newman, Simon. "Religion in the Middle Ages." TheFinerTimes.com (<http://www.thefinertimes.com/Middle-Ages/religion-in-the-middle-ages.html#sthash.If2pu26c.dpuf>), accessed April 12, 2014.
- Newport, Frank. "In US, 77% Identify as Christian." Gallup, December 24, 2012 (<http://www.gallup.com/poll/159548/identify-christian.aspx>), accessed April 14, 2014.
- O'Connel, James. "The Concept of Modernization." *South Atlantic Quarterly* vol. LXIV (Autumn, 1965).
- Parsons, Talcott. "Some Sociological Aspects of the Fascist Movements." *Social Force*, vol. 21, no. 2 (December 1942).
- Piscatori, James P (ed.). *Islam in the Political Process* (London: Cambridge University Press, 1983).
- Qutb, Sayyid. *Ma'alim Fi Al-Tariq* (Signposts on the Road), [in Arabic]; (Beirut and Cairo: Dar Al-Shourouk, 1980).
- Ramadan, Said. "Rakaiz Dawat Al-Islam." *Al-Musliman*, vol. 1, no. 6, n.d.

- Reidel, Bruce. "Al Qaeda Strikes Back." *Foreign Affairs*, vol. 86, no. 3 (May–June 2007).
- Richards, Alan, and John Waterbury. *A Political Economy of the Middle East*, 2<sup>nd</sup> ed. (Boulder, CO: Westview Press, 1996).
- Robertson, Roland. *The Sociological Interpretation of Religion* (New York, NY: Schocken Books, 1970).
- Robinson, Bruce. "An Overview of the Reformation." BBC History, February 2, 2011 ([http://www.bbc.co.uk/history/british/tudors/reformation\\_overview\\_01.shtml](http://www.bbc.co.uk/history/british/tudors/reformation_overview_01.shtml)), accessed April 12, 2014.
- Rodriguez, Carmen. Avalos, Antonio. Yilmaz, Hakan, and Ana I. Planet (eds.), *Turkey's Democratization Process* (London: Routledge Studies in Middle Eastern Politics, 2014).
- Rothchild, Donald, and Robert L. Curry, Jr. *Scarcity, Choice, and Public Policy in Middle Africa* (Berkeley, CA: University of California Press, 1978).
- Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam* (London: I.B. Tauris, 1994).
- Rubin, Jared. "Printing and Protestants: Reforming the Economics of the Reformation." Munich Personal RePEc Archive (MPRA), June 2011 ([http://mpra.ub.uni-muenchen.de/31267/1/MPRA\\_paper\\_31267.pdf](http://mpra.ub.uni-muenchen.de/31267/1/MPRA_paper_31267.pdf)), accessed April 12, 2014.
- Rustow, Dankward A. *A World of Nations: Problems of Political Modernization* (Washington, DC: Brookings Institution, 1967).
- Sharp, Jeremy M. "Egypt: 2005 Presidential and Parliamentary Elections." Congressional Research Service, Washington, DC, 2006.
- Smith, Donald E. *Religion and Political Modernization* (New Haven, CT: Yale University Press, 1974).
- Stowasser, Barbara F. (ed.). *The Islamic Impulse* (London: Croom Helm, 1987).
- Taspinar, Omer. "Turkey: The New Model?" *Brookings Institution*, April 2012 (<http://www.brookings.edu/research/papers/2012/04/24-turkey-new-model-taspinar>), accessed March 8, 2014.
- Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics* (Boulder, CO: Westview Press, 1988).

- Tessler, Mark. "The Civic Orientations of Arab Publics: Selected Findings from the Arab Barometer." *Emirates Lecture Series* No. 115 (Abu Dhabi: The Emirates Center for Strategic Studies and Research, 2014).
- Turner, Bryan S. *Weber and Islam: A Critical Study* (Boston, MA / London: Routledge and Kegan Paul, 1974).
- Vatikiotis, P.J. *The Egyptian Army: Pattern for New Nations?* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1961).
- Voll, John O. *Islam: Continuity and Changes in the Modern World* (Boulder, CO: Westview Press, 1982).
- Welch, Alford T., and Pierre Cachia (eds.). *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979).
- Wickham, Carrie Rosefsky. *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013).
- Wiktowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement." *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 26, no. 2, 2006.
- Wright, Robin (ed.). *The Iran Primer* (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2009).
- . "'Quiet' Revolution: Islamic Movement's New Phase." *The Christian Science Monitor*, Friday, November 6, 1987.
- . "Religion and Politics: A Global Phenomenon." *The Christian Science Monitor*, November 4, 1987.
- . *Dreams and Shadows: the Future of the Middle East* (New York, NY: Penguin Books, 2008).
- Wuthnow, Robert. "Two Traditions in the Study of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* vol. 20 (March 1981).
- Young, Crawford. *The Politics of Cultural Pluralism* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1976).
- Zraick, Karen. "Ground zero mosque opened to public Wednesday." *Christian Science Monitor*, September 22, 2011 (<http://www.csmonitor.com/USA/Latest-News-Wires/2011/0922/Ground-zero-mosque-opened-to-public-Wednesday>).



# الفهارس

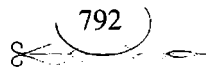


## الفهارس

- أبو مصعب الزرقاوي، 467، 469، 502،  
503، 504، 508
- أبو مصعب السوري (مصطفى عبدالقادر  
الرفاعي)، 417، 487  
أبو هريرة، 370  
أبي العلا ماضي، 470  
أبي ذر الغفاري، 75  
أبي محمد الجولاني، 487، 488، 510  
الاتجاه الإسلامي، 327  
الاتجاه القومي، 327  
الاتحاد الأوروبي، 169، 234، 352  
الاتحاد السوفيتي السابق، 137، 153، 154،  
156، 157، 159، 234، 485  
الاتحاد السويسري، 85، 584  
الاتحاد العام التونسي للشغل، 360  
اتفاق أوسلو، 322، 330  
اتفاقية الجلاء، 304  
اتفاقية كامب ديفيد، 155، 306، 308، 471  
اتفاقية وادي عربة، 318  
أثينا، 111  
أثيوبيا، 312  
الاحتلال الإسرائيلي، 138، 155، 188،  
189، 322  
الاحتلال البريطاني، 141، 181، 302
- إبراهيم السكران التميمي، 439  
إبراهيم عبود، 320  
إبراهيم عواد البدري، وله العديد من  
الألقاب والأسماء، مثل: أبوبكر  
البغدادي، أبو دعاء، الدكتور إبراهيم،  
الكرار، علي البدري السامرائي، 124،  
487، 488، 505، 506، 509، 510،  
511، 512، 513، 522  
ابن زيد، 147  
ابن عباس، 28، 147  
أبو الأعلى المودودي، 16، 17، 18، 142،  
145، 148، 149، 180، 182، 186،  
387، 388، 468، 514، 520، 567،  
568، 569، 571  
أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، 19، 68  
أبو جعفر المنصور، 87  
أبو حزة المهاجر، 505، 509  
أبو عبدالله شمس الدين الذهبي، 395  
أبو عمر البغدادي، 505، 509  
أبو عياض التونسي (سيف الله بن حسين)،  
417  
أبو قتادة الفلسطيني (عمر عثمان)، 417،  
512، 513، 578  
أبو محمد الطحاوي، 516

،197، 196، 194، 188، 182، 181  
 ،208، 206، 204، 203، 201، 200  
 ،259، 257، 242، 232، 228، 227  
 ،268، 267، 265، 264، 263، 260  
 ،274، 273، 272، 271، 270، 269  
 ،282، 280، 279، 277، 276، 275  
 ،288، 287، 286، 285، 284، 283  
 ،294، 293، 292، 291، 290، 289  
 ،300، 299، 298، 297، 296، 295  
 ،306، 305، 304، 303، 302، 301  
 ،312، 311، 310، 309، 308، 307  
 ،318، 317، 316، 315، 314، 313  
 ،326، 323، 322، 321، 320، 319  
 ،332، 331، 330، 329، 328، 327  
 ،339، 337، 336، 335، 334، 333  
 ،346، 345، 344، 342، 341، 340  
 ،354، 353، 350، 349، 348، 347  
 ،361، 359، 358، 357، 356، 355  
 ،408، 405، 375، 374، 365، 362  
 ،414، 413، 412، 411، 410، 409  
 ،424، 423، 420، 419، 418، 415  
 ،433، 432، 430، 427، 426، 425  
 ،440، 439، 438، 437، 435، 434  
 ،446، 445، 444، 443، 442، 441  
 ،453، 452، 450، 449، 448، 447  
 ،464، 459، 458، 456، 455، 454  
 ،552، 547، 517، 492، 477، 470  
 ،578، 577، 573، 569، 564، 553  
 ،587، 586، 585، 581، 580، 579  
 588

أحزاب الأمة في الخليج والجزيرة العربية،  
 429  
 أحمد الحصري، 264  
 أحمد الريسوني، 512  
 أحمد بن الصديق، 275  
 أحمد بن تيمية، 142، 380، 383، 387،  
 391، 392، 394، 395، 396، 397،  
 398، 399، 401، 438، 439، 456،  
 459، 468، 471، 514، 515  
 أحمد بن حنبل، 133، 372، 383، 384،  
 390، 391، 392، 393، 394، 399  
 أحمد حسن الباقوري، 303  
 أحمد سوكارنو، 235  
 أحمد عبدالعزيز السعدون، 327  
 أحمد محمد شفيق، 412، 413، 414  
 أحمد ياسين، 188  
 الإحياء الإسلامي، 85، 88، 89، 90، 93،  
 94، 99، 104، 375  
 إحياء الخلافة، 194، 195، 265، 275، 517  
 اختبار "Pilot Test"، 530  
 الإخوان المسلمون، 16، 31، 32، 41، 44،  
 46، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65،  
 78، 80، 81، 83، 84، 90، 93، 100،  
 103، 117، 119، 120، 131، 132،  
 135، 136، 140، 141، 143، 144،  
 145، 146، 150، 151، 165، 166،  
 171، 172، 176، 178، 179، 180،





- إخوان كاذبون، 64  
 آدم وحواء، 226  
 أديس أبابا، 312  
 الأراضي الفلسطينية، 60، 322، 324،  
 338  
 الإرهاب، 91، 163، 179، 389، 451،  
 482، 521  
 أزمة الخليج الثانية، 431  
 الأزهر الشريف، 376، 577  
 أسامة بن لادن، 159، 185، 186، 417،  
 467، 469، 472، 478، 480، 481،  
 482، 485، 489، 490، 491، 500،  
 503، 504، 506، 507، 508، 509،  
 510، 512، 578، 579  
 أسامة حافظ، 470  
 أستاذية العالم، 194، 275، 276  
 استخلاف الإنسان، 52  
 إسرائيل، 81، 103، 149، 154، 155،  
 171، 186، 189، 190، 305، 307،  
 317، 323، 338، 463، 471، 489  
 إسطنبول، 167  
 الإسكندرية، 304، 410  
 الإسلام التقليدي، 128  
 الإسلام السياسي، 37، 40، 73، 117،  
 123، 126، 127، 128، 129، 131،  
 134، 135، 136، 137، 138، 139،  
 145، 146، 155، 156، 157، 158،
- 162، 163، 164، 165، 166، 167،  
 169، 170، 171، 172، 177، 179،  
 181، 182، 184، 187، 189، 205،  
 207، 208، 210، 215، 216، 228،  
 229، 232، 240، 242، 253، 319،  
 342، 357، 420، 449، 467  
 الإسلام هو الحل، 59، 228، 309، 329،  
 333، 564  
 الإسلام، 16، 18، 21، 27، 29، 31، 33،  
 37، 40، 47، 48، 52، 58، 59، 61،  
 67، 71، 73، 74، 75، 76، 77، 78،  
 79، 80، 82، 85، 86، 87، 88، 90،  
 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98،  
 102، 105، 106، 107، 112، 117،  
 121، 123، 125، 127، 128، 129،  
 131، 132، 133، 134، 135، 136،  
 137، 138، 139، 145، 146، 147،  
 149، 155، 156، 157، 158، 162،  
 163، 164، 165، 166، 167، 169،  
 170، 171، 172، 174، 177، 179،  
 180، 181، 182، 183، 184، 187،  
 188، 189، 193، 197، 198، 200،  
 205، 207، 208، 210، 215، 216،  
 218، 225، 226، 228، 229، 230،  
 232، 236، 237، 240، 242، 253،  
 265، 277، 279، 280، 281، 283،  
 285، 286، 287، 289، 291، 293، 294،  
 296، 299، 309، 315، 319، 329،  
 333، 357، 365، 367، 368، 369

- ألن آر. تايلور، 75، 89
- الإمارات العربية المتحدة، 118، 201، 269، 271، 274، 429، 519، 525، 528، 529، 538، 581
- الإمام الغائب، 189
- إمبراطورية الشسر، 157
- الإمبراطورية العثمانية، 93، 234
- الأمم المتحدة، 154
- الأمن المجتمعي، 35
- أمير علي، 398
- إميل دوركايم، 108، 109، 110
- الأناضول، 169
- الانتخابات البرلمانية المصرية، 409
- الانتخابات التشريعية، 46، 130، 323، 324، 325، 329، 330، 350، 354، 408
- الإنجيل، 56، 247
- الأندلس، 56، 476، 501
- أنصار الشريعة، 177، 417
- أنصار بيت المقدس، 484
- الأنظمة العربية والإسلامية، 186
- أنور ناصر العولقي، 493
- إنوسنت الرابع، 222
- أهل الحديث، 383
- أهل الحل والعقد، 231
- أهل السنة والجماعة، 369، 383، 438، 439، 506
- 372، 374، 376، 377، 385، 386، 391، 392، 395، 396، 398، 400، 401، 402، 404، 407، 411، 412، 420، 441، 442، 447، 449، 451، 454، 464، 467، 474، 476، 481، 488، 493، 499، 514، 515، 516، 564، 570، 571، 574
- الإسلاميين، 129، 145، 150، 169، 171، 193، 218، 316، 346، 356، 357، 377، 412، 415، 457
- أسلمة، 169، 265، 308، 321، 321، 515
- أسلوب حياة، 242
- إسماعيل عز، 264
- آسيا، 157، 171، 466
- الأشاعرة، 384
- الاشتراكية، 81، 104، 105، 153، 375، 464
- الأصالة، 410، 416
- الإصلاح الاجتماعي، 293، 377
- أصول الدين، 56، 228، 374، 575
- أصول الفقه، 72
- الأصولية، 87، 88، 379، 380، 469، 495، 505
- الأصوليين، 31، 79، 87، 129
- إفريقيا، 243
- الأفغان العرب، 159
- الأقباط، 32، 310، 471
- الأقطار العربية والإسلامية، 216، 356
- ألمانيا النازية، 136

- أوروبا، 33، 56، 61، 65، 70، 132، 162،  
 168، 173، 220، 222، 223، 224،  
 233، 234، 247، 252، 260، 275،  
 291، 350، 367، 566، 573  
 أولي الأمر، 381  
 آية الله الخميني، 156، 206، 238  
 آية الله علي السيستاني، 156  
 إيطاليا الفاشية، 136  
 أيمن الظواهري، 185، 186، 469، 471،  
 478، 483، 485، 486، 488، 491، 492،  
 493، 500، 507، 510، 578، 579
- ب**
- البابا شنودة، 151  
 البابا، 220، 222، 225  
 باحيت هنري، 95  
 باراك أوباما، 249، 483  
 باربرا ريجينا فريير ستواسر، 92  
 الباروميتر العربي، 533، 535، 536، 539،  
 541، 543، 545، 555، 556، 580، 582  
 باسكوكي تاجاهاجا بورناما، 196  
 الباطنية، 396  
 البحر الأبيض المتوسط، 191  
 البحرين، 272، 326، 328، 329، 386،  
 387، 429  
 بخاري، 56  
 البرلمان السوداني، 321
- البرلمان المصري، 310، 343، 414  
 برمنغهام، 426، 431  
 بروتستانت، 248  
 بروتستانتين، 249  
 بریتون وودز، 152  
 بريدة، 425  
 بريطانيا، 224، 327، 350، 351، 438  
 بشار الأسد، 191، 486  
 البصرة، 397  
 بعقوبة، 505  
 بغداد، 393، 503، 505، 506  
 بلاد الشام، 393  
 البلدان العربية والإسلامية، 139، 144،  
 174، 182، 252، 407، 582  
 بلدان المشرق العربي، 219  
 بهاء طاهر، 36  
 بوابة خير، 472  
 البوذية، 109، 226  
 البوسنة، 159  
 بولنت كينيش، 237  
 بيت المقدس، 103  
 بيروت، 169  
 بيزنطة، 221  
 بيشاور، 472  
 البيعة، 39، 201، 231، 272، 480، 483،  
 488، 503، 504، 512

ت

- توماس جيفرسون، 247  
 تويتر، 170  
 تيار الجامية، 428  
 التيار السروري، 424، 425، 427، 429،  
 430، 431، 433، 434، 435، 438،  
 439، 441، 444، 446، 448، 452، 455،  
 457، 458، 459  
 التيار السلفي، 118، 173، 174، 176،  
 203، 299، 306، 325، 328، 368،  
 373، 384، 389، 402، 406، 407،  
 408، 414، 416، 441، 447، 452،  
 468، 469، 504، 512، 513، 516،  
 522، 578  
 التيار الصوفي، 40  
 التيار القومي العربي، 327

ث

- الثقافة الغربية، 54، 111، 374  
 ثورة أكتوبر، 320، 355  
 الثورة الإسلامية الإيرانية، 155، 163،  
 449، 465  
 الثورة الفرنسية، 34، 53، 66، 110  
 الثورتين الأمريكية والفرنسية، 132  
 ثيوقراطي (ديني)، 573

ج

- جاجي، 472  
 جاد الحق علي جاد الحق، 82

- تالكوت بارسونز، 282  
 تانسو تشيليلر، 168  
 التتار، 394، 395  
 تجارة الدين، 36  
 التحالف الإسلامي، 309  
 التطرف، 17، 18، 19، 28، 83، 146،  
 159، 317، 451، 520، 535، 579،  
 580، 581، 589  
 التعددية السياسية، 168  
 التغريب، 53، 138، 164، 172، 367  
 التكتل الديمقراطي من أجل العمل  
 والحريات، 352  
 تل أبيب، 155  
 تنزانيا، 161  
 تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، 500، 504،  
 157، 158، 160،  
 161، 163، 178، 179، 210، 366،  
 439، 440، 452، 454، 457، 459،  
 461، 463، 464، 465، 484، 486،  
 490، 495، 496، 498، 500، 502،  
 508، 510، 513، 515، 516، 520،  
 521، 522، 573، 578، 579  
 التنظيمات الدينية المتشددة، 162  
 توحيد الأسماء والصفات، 381، 473، 474  
 توحيد الألوهية، 288، 381، 473، 474  
 توحيد الربوبية، 381، 473، 474

- جاكرتا، 196، 292  
 جالوب، 248  
 جاليليو جاليلي، 56، 57  
 جامعة أسويط، 470  
 جامعة الأزهر، 77  
 الجامعة الإسلامية، 505  
 جامعة أوكسفورد، 221  
 جامعة باريس، 221  
 جامعة كامبريدج، 221  
 الجبهة الإسلامية العالمية لمكافحة اليهود  
 والصلبيين، 489  
 الجبهة الإسلامية القومية، 321  
 الجبهة الإسلامية للإنقاذ، 430  
 جبهة الإصلاح، 416  
 الجبهة العالمية لمحاربة اليهود والنصارى،  
 478، 521  
 الجبهة القومية الإسلامية، 321  
 جبهة النصر، 91، 160، 483، 486  
 487، 488، 507، 508، 510، 512،  
 513، 519  
 جدة، 497، 519  
 جريجوري التاسع، 222  
 جريدة الإخوان المسلمين، 266  
 جريدة رسمي جازيتا التركية، 245  
 جعفر نميري، 154، 320، 321، 354  
 الجماعات الجهادية المتشددة، 360، 486  
 الجماعات الدينية الدعوية، 173
- الجماعات الدينية السياسية، 12، 13، 14،  
 15، 16، 17، 18، 19، 21، 28، 29،  
 30، 31، 32، 35، 36، 37، 39، 40،  
 41، 42، 43، 45، 46، 47، 49، 53،  
 54، 55، 56، 59، 62، 63، 65، 67،  
 70، 76، 77، 78، 80، 81، 82، 83،  
 84، 85، 89، 90، 91، 92، 93، 97،  
 100، 102، 104، 105، 106، 117،  
 118، 120، 124، 125، 126، 127،  
 128، 130، 131، 133، 134، 135،  
 136، 137، 139، 143، 144، 148،  
 149، 151، 152، 154، 155، 162،  
 164، 165، 166، 168، 173، 188،  
 192، 193، 194، 196، 197، 199،  
 200، 201، 202، 203، 204، 205،  
 206، 207، 208، 209، 210، 211،  
 227، 228، 232، 241، 257، 259،  
 264، 289، 296، 299، 305، 324،  
 332، 338، 339، 340، 342، 343،  
 353، 363، 365، 374، 375، 376،  
 379، 387، 404، 405، 408، 416،  
 420، 421، 422، 423، 424، 432،  
 433، 439، 447، 449، 451، 452،  
 454، 455، 461، 463، 470، 498،  
 502، 503، 516، 517، 527، 528،  
 540، 547، 549، 553، 554، 555،  
 556، 561، 563، 564، 565، 566،  
 567، 569، 571، 572، 573، 574،  
 575، 576، 577، 578، 579، 581،  
 582، 583، 584، 586، 587، 588،  
 589، 590

- الجمعية الشرعية الرئيسية لتعاون العاملين  
بالكتاب والسنة المحمدية، 263
- جمعية المنبر الوطني الإسلامي، 328
- جمعية الوفاق الوطني الإسلامية الشيعية،  
328
- جمعية أنصار السنة المحمدية، 263، 391
- جمهورية أفغانستان الإسلامية، 90، 130،  
148، 157، 158، 159، 160، 161،  
162، 163، 178، 186، 201، 202،  
211، 217، 387، 388، 452، 465، 466،  
469، 471، 472، 479، 484، 495،  
504، 521، 573
- الجمهورية الإسلامية الإيرانية، 89، 90،  
171، 189، 190، 201، 206، 207،  
209، 238، 241، 349، 449، 465،  
586
- الجمهورية الإسلامية الموريتانية، 501
- الجمهورية التركية، 62، 65، 130، 134،  
169، 170، 202، 209
- الجمهورية التونسية، 16، 46، 84، 90،  
105، 124، 130، 166، 171، 177،  
200، 202، 204، 207، 209، 211،  
295، 329، 330، 335، 336، 338،  
340، 350، 353، 359، 360، 361،  
405، 406، 417، 490، 493، 494،  
501، 535، 536، 540، 542، 543،  
545، 551، 556، 581، 588
- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية،  
142، 159، 160، 162، 177، 274، 430،  
467، 501، 534، 540، 543، 545
- الجماعات السلفية، 175، 196، 368، 380،  
419، 486، 577
- الجماعات والتنظيمات الجهادية، 118، 467
- الجماعة الإسلامية، 159، 269، 297، 308،  
312، 346، 470، 471، 478
- جماعة التبليغ والدعوة، 173
- جماعة التوحيد والجهاد، 502
- جماعة حلب، 425
- جماعة دمشق، 425
- جمال أسعد عبد الملك، 310
- جمال الدين الأفغاني، 53، 66، 262، 282،  
373، 375، 376، 398
- جمال الدين القاسمي، 398
- جمال سلطان، 430
- جمال عبدالناصر، 81، 141، 143، 149،  
150، 151، 153، 154، 182، 235،  
272، 273، 304، 305، 306، 313،  
464
- جمعية الإحسان، 387، 430
- جمعية الإخوان المسلمين، 292
- جمعية الإرشاد الإسلامية، 268
- جمعية الأصالة الإسلامية، 328
- جمعية الإصلاح والتوجه الاجتماعي،  
269، 270
- جمعية التوجه والإصلاح الاجتماعي، 327
- جمعية الحكمة الخيرية، 387
- جمعية الشبان المسلمين، 263

- جمهورية كوريا الديمقراطية، 137
- جمهورية مصر العربية، 16، 32، 46، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 66، 77، 81، 82، 83، 84، 88، 89، 90، 100، 105، 120، 124، 130، 132، 136، 140، 142، 143، 144، 148، 153، 154، 155، 158، 159، 165، 166، 171، 172، 173، 174، 176، 177، 180، 189، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 207، 208، 209، 211، 219، 221، 235، 236، 265، 266، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 278، 289، 293، 295، 297، 299، 303، 307، 308، 311، 312، 314، 324، 329، 330، 332، 333، 334، 335، 336، 341، 342، 349، 350، 351، 353، 358، 359، 361، 362، 366، 375، 376، 386، 405، 408، 409، 410، 411، 413، 414، 415، 416، 418، 419، 430، 440، 447، 464، 466، 468، 470، 471، 484، 493، 494، 542، 543، 551، 553، 554، 573، 581، 585، 587، 588
- الجهاد، 124، 146، 148، 149، 157، 158، 159، 160، 162، 163، 177، 180، 181، 186، 188، 243، 267، 277، 281، 282، 352، 360، 365، 382، 387، 388، 389، 396، 423، 428، 440، 443، 456، 457، 465، 467
- جمهورية السودان، 130، 154، 174، 200، 202، 209، 211، 237، 238، 267، 320، 321، 329، 332، 335، 336، 354، 355، 357، 358، 430، 432، 466، 478، 481، 521
- جمهورية الصومال، 159، 178، 479، 495، 521
- جمهورية الصين الشعبية، 66، 137
- جمهورية العراق، 90، 124، 142، 156، 163، 174، 207، 243، 452، 467، 484، 495، 504، 506، 517، 518، 519، 521، 542، 543
- الجمهورية الفرنسية، 85، 138، 284، 584
- الجمهورية اللبنانية، 90، 174، 190، 191، 192، 219، 243، 517
- جمهورية ألمانيا الاتحادية، 519
- الجمهورية اليمنية، 90، 124، 159، 207، 387، 388، 414، 415، 417، 430، 466، 468، 479، 480، 493، 495، 498، 501، 521، 542
- جمهورية إندونيسيا، 162، 233، 235، 236، 284، 482، 472، 269، 211، 186، 178، 495، 508
- جمهورية بنجلاديش الشعبية، 174، 478
- جمهورية تركيا، 123، 171، 172، 233، 245، 366، 519

- حازم صلاح أبو إسماعيل، 306، 430  
حافظ عبد الحميد، 264
- الحاكمية، 17، 33، 79، 124، 126، 145،  
146، 183، 280، 286، 287، 289،  
296، 298، 299، 434، 439، 445،  
448، 454، 456، 457، 459، 464،  
468، 472، 473، 474، 475، 477،  
515، 520، 567، 569، 570، 571،  
572، 573، 574، 575
- حائل، 425
- الحبيب بورقيبة، 177
- الحجاب، 85، 138، 245، 337، 366
- الحجاز، 273، 393، 397
- الحداثة الإسلامية، 376
- حرّان، 394
- حرب أكتوبر، 152، 154، 308
- الحرب الباردة، 66، 288
- حرب الخليج الثانية، 437، 440، 480
- الحرب العالمية الأولى، 136، 140، 219،  
261
- الحرب العالمية الثانية، 234، 236، 301
- الحرس الثوري الإيراني، 190
- حركات التحرر الوطني الإسلامية، 187
- حركات التحرر الوطني والقومي العربي،  
134
- حركة الإصلاح الإسلامي، 375
- حركة الإصلاح والتجديد، 275
- حركة التوحيد والإصلاح، 324
- 468، 470، 471، 475، 476، 478،  
480، 482، 484، 486، 487، 494،  
495، 496، 498، 504، 508، 511،  
512، 515، 520
- الجهادي، 35، 160، 162، 179، 180،  
181، 183، 186، 187، 188، 242،  
387، 388، 389، 402، 452، 463،  
467، 468، 469، 471، 478، 482،  
487، 504، 505، 508، 513، 515،  
516، 520، 521، 578
- جهاز الأمن العام الداخلي الإسرائيلي  
(شاباك)، 489
- جهاز الأمن العام الداخلي الإسلائي  
(شاباك)، 489
- الجهمية، 446
- جهيمان العتيبي، 90
- جورج بوش الابن، 586
- جوليوس الثاني، 222
- جون كالفين، 224
- جون كيري، 518
- جي. إتش. جانسن، 96
- جيل كيبل، 111
- جيمس بيل، 77، 94
- الجيش العربية، 301



- حزب الله، 189، 190، 191
- حزب المؤتمر من أجل الجمهورية الليبرالي،  
352
- حزب النظام الوطني، 166، 167
- حزب النور، 32، 131، 173، 177، 203،  
299، 347، 387، 406، 413، 415
- حزب الوسط، 470
- حزب الوفد، 309، 311
- حزب جبهة العمل الإسلامي، 318، 319
- حزب شيوعي، 32
- حزب مصر، 344
- حزب نداء تونس، 46
- حسن أحمد الجمل، 307
- حسن البنا، 140، 141، 142، 144، 148،  
149، 172، 180، 181، 182، 220،  
259، 263، 264، 265، 266، 267،  
268، 269، 272، 273، 276، 277،  
279، 280، 282، 283، 285، 293،  
294، 296، 301، 302، 425، 440،  
447، 577، 579، 585
- حسن العطار، 66
- الحسن بن المهيم البصري، 20
- حسن حنفي، 75، 366
- حسن عبدالله الترابي، 237، 238، 320،  
321، 354
- الحسين بن طلال، 315، 319
- حصان طروادة، 36
- الحركة الدستورية الإسلامية (حدس)،  
268، 327
- الحركة السلفية المصرية، 131، 417
- حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، 188،  
189، 319، 322، 330، 334، 580
- حركة النهضة، 46، 131، 142، 292، 330،  
350، 351، 352، 353، 359، 361،  
581
- حركة أمل، 190، 191
- حركة فتح، 323
- الحروب الصليبية، 187
- حزب اتحاد الرشاد، 415
- حزب الاتحاد الوطني الحر، 354
- حزب الأحرار، 309، 311
- حزب الأمة، 429، 453
- حزب البناء والتنمية، 346، 410
- حزب التحرير، 186
- حزب الحرية والعدالة، 131، 330، 334،  
342، 414، 415
- حزب الخلاص الوطني، 166، 167
- حزب الرفاه، 166، 167
- حزب الطريق الصحيح، 168
- حزب العدالة والتنمية، 61، 62، 130،  
131، 169، 170، 275، 324، 325
- حزب العمل، 309
- حزب الفضيلة، 127، 166، 167، 250،  
396

الخلفاء الراشدين، 72، 132، 133، 135،  
 174، 193، 230، 566  
 الخليج العربي، 192، 234، 272، 326،  
 349، 426، 466، 492  
 خليج عدن، 161، 500  
 الخليفة العباسي، 87، 393  
 الخليفة المأمون، 394  
 الخليفة الواثق، 394  
 الخوارج، 72، 280، 384، 385، 442،  
 568، 569  
 خير الدين التونسي، 398  
 خيرت سعد الشاطر، 312، 411، 412

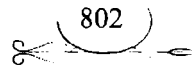
## د

دار إسلام، 475  
 دار السلام، 161، 479  
 دار كفر، 475  
 دارفور، 358  
 داعش، 91، 118، 124، 160، 163، 178،  
 372، 466، 483، 484، 486، 487،  
 488، 498، 502، 506، 507، 508،  
 510، 511، 512، 513، 514، 517،  
 518، 519، 521، 574، 578  
 دبي، 269، 270  
 الدخّل القومي، 102، 237  
 الدخّل المحلي، 237  
 درعا، 512

الحضارة الإسلامية، 65، 67، 68  
 الحضارة العربية الإسلامية، 53  
 حكم الإسلاميين، 16  
 حكم الشعب، 478  
 حلف شمال الأطلسي (ناتو)، 234، 494  
 حلمي الجزائر، 470  
 الحملات الصليبية، 221  
 حمود حمد الرومي، 327  
 حوران، 425  
 الحياة السياسية، 16، 142، 167، 200،  
 211، 215، 219، 227، 247، 315،  
 449، 528، 544، 545، 552، 553،  
 580، 582

## خ

خالد الدخيل، 132، 227، 232  
 خالد الشايب (الملقب بأبي لقمان)، 177  
 خالد الفهداوي، 506  
 خالد شوقي الإسلامبولي، 308  
 خراسان، 393  
 الخلافة الإسلامية، 61، 92، 124، 134،  
 139، 147، 209، 210، 218، 262،  
 267، 276، 512، 521، 566  
 الخلافة الراشدة، 54، 140، 259  
 الخلافة العثمانية، 65، 123، 134، 138،  
 140، 209، 218، 220، 260، 261،  
 337، 366، 378، 379، 397



الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)،  
 483، 487، 488، 507، 510، 511  
 دولة الخلافة، 87، 134، 193، 194، 218،  
 228، 262، 263، 276، 288، 334، 336،  
 365، 483، 498، 505، 511، 512  
 دولة الرفاه، 102  
 الدولة العباسية، 37، 67  
 دولة العراق الإسلامية، 487، 488، 500،  
 505  
 دولة الكويت، 160، 268، 270، 274،  
 311، 317، 326، 329، 386، 387،  
 425، 426، 428، 429، 431، 437،  
 438، 446، 453، 458، 480، 534،  
 545  
 الدولة المدنية، 232  
 الدولة المدنية، 576  
 دولة جنوب السودان، 238  
 دولة ليبيا، 124، 160، 177، 207، 211،  
 320، 417، 495، 501  
 الدولة-الأمة (الدولة الوطنية)، 33، 200،  
 566  
 دونالد إي. سميث، 226، 227  
 ديالى، 505، 506  
 الديمقراطية، 84، 111، 137، 168، 177،  
 196، 274، 275، 283، 288، 289، 291،  
 292، 293، 295، 296، 297، 299، 328،  
 329، 357، 407، 409، 410، 417، 419،  
 453، 456، 457، 476، 477، 493، 514،  
 516، 584، 587

الدستور المصري، 151، 176  
 الدعوة السلفية، 175، 176، 365، 373،  
 390، 401، 402، 411، 412، 428،  
 431، 452  
 دمشق، 169، 394، 395، 442  
 دوكتو عمروف، 493  
 الدول الإسكندنافية، 138، 584  
 الدول الأوروبية، 58، 485  
 الدول الرأسمالية، 152  
 الدول العربية والإسلامية، 12، 13، 14،  
 19، 29، 33، 34، 39، 40، 41، 47،  
 54، 55، 62، 63، 75، 77، 80، 91،  
 98، 102، 104، 116، 118، 119، 125،  
 130، 134، 137، 144، 145، 146،  
 152، 159، 162، 163، 169، 187،  
 192، 194، 205، 250، 266، 267،  
 300، 329، 330، 333، 338، 340،  
 361، 365، 378، 388، 414، 441،  
 443، 449، 466، 475، 492، 494،  
 502، 515، 519، 520، 547، 551،  
 565، 566، 573، 579، 587، 589  
 الدول العربية، 60، 119، 124، 157، 201،  
 338، 349، 351، 352، 404، 405،  
 427، 463، 490، 491، 492، 494،  
 518، 569  
 الدول الغربية، 40، 134، 157، 583  
 دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية،  
 102، 166، 227، 349، 429، 529،  
 538

- الدين الإسلامي، 16، 27، 31، 48، 52، 54، 58، 60، 61، 71، 77، 81، 82، 91، 97، 105، 126، 128، 129، 132، 136، 137، 139، 140، 174، 199، 231، 264، 365، 368، 369، 370، 374، 382، 384، 403، 575
- رضوان السيد، 240، 242  
 رفاعة رافع الطهطاوي، 53، 66  
 رفاعي أحمد طه، 478  
 روما، 56، 220  
 رونالد ريجان، 157  
 الرياض، 479، 497، 504  
 ريتشارد هرير ديكيميجان، 99  
 الربيع، 102  
 الرئيس المؤمن، 81، 307
- ذ
- الذميون، 200
- ر
- رابعة العدوية، 552  
 الرأسالية الغربية، 105، 169  
 راشد الغنوشي، 292، 350، 351، 353  
 رامي الحمد الله، 323  
 الربيع العربي، 325، 339، 490، 491  
 رجال الدين، 29، 41، 53، 57، 58، 73، 156، 206، 217، 221، 234، 237، 241، 290، 423، 544، 545، 570، 580  
 رجب طيب أردوغان، 167، 168، 169، 170، 171  
 الرجم، 127  
 الرسالة النبوية، 240  
 رسول الله ﷺ، 18، 21، 28، 72، 74، 75، 92، 132، 135، 147، 174، 175، 230، 231، 241، 280، 281، 369، 370، 371، 372، 380، 381، 383، 384، 391، 393، 394، 396، 400، 401، 442، 577، 579، 584
- ز
- الزاني، 127  
 زكي المغربي، 264  
 زيد سمير الرفاعي، 316  
 زين العابدين بن علي، 337، 350، 351، 416
- س
- ساراييفو، 169  
 سامراء، 505، 506  
 سايمون نيومان، 221  
 سد النهضة، 348  
 السراب، 11، 12، 13، 14، 15، 20، 21، 38، 42، 45، 119، 561، 583، 589، 590  
 السرورية، 423، 424، 426، 428، 430، 431، 432، 440، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 453، 454، 457، 459

427، 420، 418، 416، 413، 411  
 555، 513، 455، 450، 448، 439  
 581  
 سلمان بن فهد العوده، 388، 437، 458  
 سليمان النابلسي، 315  
 السنة النبوية الشريفة، 67، 87، 112،  
 129، 175، 187، 208، 210، 277،  
 281، 286، 369، 370، 371، 379،  
 382، 383، 384، 393، 401، 403،  
 434، 448، 568، 576  
 سوريا، 219، 388، 394، 483، 487، 488،  
 510  
 سويسرا، 138، 334  
 السيد إمام بن عبدالعزيز الشريف  
 (الدكتور فضل)، 468، 469، 471  
 سيد قطب، 16، 17، 18، 33، 145، 146،  
 147، 148، 149، 180، 181، 182،  
 183، 186، 277، 280، 281، 286،  
 287، 289، 305، 387، 388، 425،  
 434، 438، 439، 440، 444، 459،  
 464، 468، 471، 474، 514، 520،  
 569، 571، 577، 579

سيناء، 155، 479

## س

شادي حميد، 584

الشارقة، 429

شاه إيران، 471

الشاه، 238

السروريون، 421، 423، 429، 431،  
 442، 444، 448، 452، 456

سعد الدين إبراهيم، 88

سفر عبدالرحمن الحوالي، 457، 458

سلة الغذاء العربي، 355

سلطات الانتداب البريطانية، 301

السلطة الدينية الكنسية، 34

السلطة الفلسطينية، 322

السلف الصالح، 135، 174، 209، 368،

369، 371، 374، 378، 380، 382،

389، 391، 392، 398، 428، 438،

442، 443، 444، 446، 450، 455،

458

السلفية، 92، 118، 131، 173، 174، 175،

176، 177، 299، 352، 360، 365،

368، 369، 370، 371، 372، 373،

374، 379، 380، 384، 385، 386،

387، 388، 389، 390، 393، 394،

399، 400، 401، 402، 403، 404،

406، 407، 410، 412، 414، 415،

417، 418، 419، 424، 425، 433،

438، 441، 443، 444، 446، 447،

450، 452، 453، 454، 457، 459،

467، 468، 469، 470، 472، 473،

474، 475، 476، 477، 494، 503،

507، 513، 514، 515، 517

السلفيين، 173، 175، 176، 193، 320،

342، 369، 383، 390، 396، 404،

405، 406، 407، 408، 409، 410،

- شبه الجزيرة العربية، 160، 178، 268،  
 388، 390، 399، 485، 492، 493
- شبه جزيرة العرب، 493
- الشرق الأوسط، 90، 96، 107، 154،  
 171، 483، 495، 586
- الشريعة الإسلامية، 17، 61، 80، 86، 92،  
 147، 151، 198، 209، 238، 276،  
 285، 307، 333، 334، 353، 356،  
 366، 378، 383، 396، 408، 410،  
 416، 474، 481، 545
- الشريف حسين بن علي، شريف مكة، 261
- الشعوب العربية والإسلامية، 12، 15، 94،  
 106، 261، 267، 329، 420، 580،  
 582، 590
- الشعوب العربية، 556
- شمال إفريقيا، 178، 234
- شيخ الإسلام، 390، 394، 395
- الشيخ عبد العزيز بن باز، 418
- الشيخان، 159، 178
- الشيعة، 156، 164، 191، 242، 384،  
 439، 442، 453، 509
- ض**
- الضباط الأحرار، 143، 302، 303، 304
- الضفة الغربية، 169
- ط**
- الطاعون، 223
- طالبان، 130، 159، 161، 162، 163،  
 200، 202، 503، 504، 573
- طليلة، 57
- طنجة، 275
- طه صبحي فلاح الملقب بأبي محمد  
 العدناني، 508
- طهران، 56، 164
- ص**
- الصادق عبدالرحمن المهدي، 355
- الصحراء العربية، 391
- الصحوة الإسلامية، 428، 449
- صحيفة الأمانة، 266
- صحيفة الفتح، 266

- عبد الإله بن كيران، 207
- عبد البديع صقر، 269
- عبد الحليم بن محمد بن تيمية، 394، 395
- عبد الرحمن أحمد الكواكبي، 66، 219، 262
- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، 69
- عبد الرحمن حسب الله، 264
- عبد الرحمن عبد الخالق اليوسف، 431
- عبد الرؤوف الروابدة، 319
- عبد العزيز العلي المطوع، 268
- عبد العزيز بن باز، 385
- عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود، 399
- عبد الغني بن محمد بن تيمية، 395
- عبد الفتاح سعيد السيسي، 81
- عبد الفتاح مورو، 351
- عبد الكريم الخطيب، 275
- عبد اللطيف أبو قورة، 267
- عبد الله الثاني، 319
- عبد الله العلي المطوع، 268
- عبد الله بن إبراهيم النجدي، 397
- عبد الله بن الحسين، 268
- عبد الله بن محمد بن عبد اللطيف الشافعي الأحساني، 397
- عبد الله عزام، 147، 185، 186، 467، 472، 578، 579
- عبد الله غول، 167، 171
- عبد المالك درودكال المكنى أبو مصعب
- عبد الودود، 484
- عاصم طاهر البرقاوي الملقب بأبي محمد المقدسي، 469، 477، 512، 513
- عاصم عبد الماجد، 470
- العالم العربي، 130، 138، 140، 192، 202، 207، 236، 259، 284، 373، 375
- العالم العربي، 406، 426، 431، 531، 535، 537
- 554، 581
- العالم الغربي، 90، 97، 117، 216
- العالمين العربي والإسلامي، 37، 66، 70، 93، 98، 101، 215، 218، 231، 239
- 253، 260، 262، 365، 366، 367
- 565، 578، 579، 589، 590
- العالمين العربي والإسلامي، 11، 15، 16، 17، 28، 33، 34، 37، 40، 41، 44، 49، 52
- 53، 56، 59، 60، 66، 67، 69، 71، 75
- 76، 78، 80، 84، 85، 88، 90، 93، 94
- 95، 99، 100، 102، 105، 106، 111
- 116، 119، 131، 132، 133، 134، 136
- 138، 158، 159، 160، 161، 163، 165
- 186، 187، 192، 193، 194، 199، 200
- 201، 203، 208، 211، 215، 216، 219
- 225، 227، 230، 231، 232، 239، 240
- 242، 244، 250، 252، 253، 261، 262
- 266، 274، 275، 276، 281، 305، 319
- 362، 372، 376، 389، 406، 428، 431
- 432، 440، 468، 507، 517، 565، 566
- 567، 572، 574، 577، 580، 583، 584
- 585، 586، 588

- عبدالمجيد أحمد حسن، 302  
 عبدالمجيد الزندانى، 273  
 عبدالمعتم أبو الفتوح، 470، 412، 344  
 عثمان بن عفان، 571  
 العراق، 219، 388، 393، 398، 482،  
 483، 488، 500، 501، 505، 506،  
 507، 509، 510، 511، 512، 517،  
 518، 519، 521  
 العريضة الشعبية للحرية والعدالة  
 والتنمية، 352  
 عصام العريان، 470  
 عصام رضا العطار، 425، 442  
 العصر الحديث، 41، 47، 58، 195، 251،  
 284، 373، 423، 439  
 العصر العثماني، 67  
 عصر النور، 227  
 عصور التنوير، 31، 53  
 عصور الظلام، 55، 220  
 العصور الوسطى، 33، 56، 58، 108،  
 224، 224، 573  
 العقيدة المسيحية، 111  
 العلم والإيمان، 150  
 علماء الأزهر، 82، 280، 376  
 علمانية الدولة، 61  
 العلمانية، 167، 168، 245  
 علي العريض، 352
- علي بلحاج محمد، 430  
 علي بن أبي طالب، 568، 569، 571  
 علي عبدالله صالح، 415  
 عماد الدين زنكي، 221  
 عمان، 268  
 عمر التلمساني، 307  
 عمر حسن البشير، 237، 238، 322، 478  
 عنترّة العبسي، 21  
 العينّة، 397
- ع غ**  
 غراوند زيرو، 249  
 غرناطة، 57  
 الغزو الأمريكي للعراق، 98، 479  
 الغوطة، 512
- ف**  
 فارس، 66، 393  
 فاس، 275  
 الفاشية، 136، 173، 220، 584  
 فتح الله غولن، 170، 171  
 فرانسوا بورجا، 129  
 فرنسا، 334  
 فريدريك لونوار، 251  
 الفصل بين الدين والدولة، 97، 133،  
 199، 227، 230، 248، 251، 253،  
 283، 286



187، 197، 208، 210، 281، 286،  
293، 369، 370، 371، 379، 380،  
382، 383، 384، 393، 394، 395،  
401، 434، 448، 568، 571، 572،  
574، 576

### القرن التاسع الميلادي، 67

القرن التاسع عشر الميلادي، 68، 70،  
108، 113، 132، 142، 247، 366،  
373، 375، 377

### القرن الخامس الهجري، 20

القرن الخامس عشر الميلادي، 33، 39،  
222، 262، 365

### القرن الخامس عشر الهجري، 33، 39

### القرن السابع الميلادي، 69، 280

القرن العشرين الميلادي، 66، 68، 98،  
101، 104، 123، 140، 142، 150،  
159، 166، 173، 177، 197، 208،  
218، 220، 260، 300، 375

### القرون الوسطى، 20، 31، 33، 41، 57، 221، 233

### القصيم، 425، 428

القضية الفلسطينية، 154، 188، 268،  
323، 324، 449، 535، 580

### قضية سلسبيل، 311

قطاع غزة، 63، 188، 189، 322، 323،  
334، 580

قطر، 144، 174، 269، 429

الفكر القطبي، 185، 186

فلسطين، 174، 188، 189، 301، 303،  
305، 322، 379، 517، 533

فؤاد إبراهيم، 264

## ق

القارة الأوروبية، 33، 41، 221

قاسم أمين، 53، 66

قاعدة الأنصار العرب، 472

القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي، 177،  
484، 501

القاعدة، 91، 94، 118، 159، 160، 161،

162، 163، 177، 178، 184، 186،

276، 366، 372، 380، 382، 389،

417، 440، 452، 463، 465، 466،

467، 468، 469، 470، 471، 472،

473، 478، 479، 480، 481، 483،

484، 485، 486، 488، 489، 490،

491، 492، 493، 494، 495، 496،

497، 498، 499، 500، 501، 503،

504، 505، 506، 507، 508، 509،

510، 511، 520، 521، 563، 578،

579، 581

قانون الطوارئ، 311

القاهرة، 263، 268، 312

القدس، 82، 155، 169، 187، 221

القرآن الكريم، 12، 27، 48، 52، 67، 71،

74، 87، 112، 126، 129، 147، 175،

- قلعة شاوني، 472  
قناة الجزيرة الفضائية، 488  
قناة الحوار، 456  
قناة السويس، 103، 155  
القناعات، 136، 268، 313، 502  
قندهار، 417  
القوات المسلحة، 142، 152، 166، 538  
القومية العربية، 93، 105
- ك**  
كابول، 155، 202، 472  
كاتوليك، 248، 249  
الكاثوليكية، 221، 222، 226، 246  
كارنيجي للسلام الدولي، 84  
كتاب أصول الإيمان، 398  
كتاب آفاق العصر الأمريكي، 11  
كتاب الأحاديث الصحيحة للألباني، 418  
كتاب الاستقامة، 397  
كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، 398  
كتاب التوحيد، 388، 398  
كتاب الجامع في طلب العلم، 468  
كتاب الحسبة، 397  
كتاب الرسالة، 73  
كتاب السياسة الشرعية في إصلاح  
الراعي والرعية، 396، 397  
كتاب العمدة في إعداد العدة، 468
- كتاب الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء  
الشيطان، 397  
كتاب الفريضة الغائبة، 471  
كتاب الكبائر، 398  
كتاب المُسند، 393، 396  
كتاب المناظر في البصريات، 20  
كتاب الموطاء، 87  
كتاب النظام السياسي في الإسلام، 285  
كتاب أهل السنة في الشام في مواجهة  
النصيرية والصلبية واليهود، 487  
كتاب تفسير سورة الفاتحة، 398  
كتاب درء تناقض العقل والنقل، 397  
كتاب دراسات في السيرة النبوية، 445  
كتاب دعوة المقاومة الإسلامية العالمية،  
487  
كتاب في الجهاد آداب وأحكام وبشائر  
النصر، 467  
كتاب في ظلال القرآن، 148، 181، 444  
كتاب كشف الشبهات، 398  
كتاب ما الخطأ الذي حدث، 38  
كتاب مجموع فتاوى ومقالات ورسائل  
الشيخ ابن باز، 418  
كتاب مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن  
البناء، 277  
كتاب مستقبل الصراع في أفغانستان، 472

## م

- كتاب معالم في الطريق، 16، 145، 148، 149،  
181، 183، 277، 278، 280، 281، 471
- كتاب معنى الكلمة الطيبة، 398
- كتاب ملة إبراهيم، 469، 477
- كتاب مناهج السنة النبوية الشريفة في  
نقض كلام الشيعة والقدرية، 397
- كتاب منهج الأنبياء، 433
- كتاب وثيقة ترشيد الجهاد، 469
- كتاب وفيات مع ثمرات الجهاد، 469
- كتائب عز الدين القسام، 188
- كرم زهدي، 470
- كشمير، 159
- الكفار، 187، 249، 365، 396
- كفاية، 314
- كمال الدين حسين عبدالرحمن، 143
- الكنيسة، 32، 56، 57، 58، 117، 132،  
216، 220، 221، 222، 223، 224
- 233، 246، 247، 291
- الكهنوت، 48، 56
- كينيا، 161
- ل
- لسان العرب، 370
- للقدس، 471
- لندن، 350، 456
- لويس التاسع، 221
- الليبرالية، 104، 105، 288، 415
- مارتن لوثر، 224
- الماركسية، 105
- المارينز، 479
- المأسدة، 472
- ماكس فيبر، 109، 110، 112
- مالك بن أنس، 87
- ماليزيا، 233، 236
- مأمون حسن الهضيبي، 32
- مايكل هدسون، 106
- المبدأ السلفي، 280
- المجاهدين الأفغان، 158، 467
- المجتمع المدني، 106، 110، 539
- المجتمعات العربية والإسلامية، 14، 17،  
44، 47، 60، 76، 78، 79، 86، 93،  
94، 145، 220، 251، 334، 338، 374،  
376، 520، 564، 567
- المجتمعات الغربية، 107، 108، 111،  
113، 251
- مجلة التعارف، 266
- مجلة السنة، 426
- مجلة المجتمع، 425
- مجلة المنار، 266
- مجلة النذير، 266
- مجلة دابق، 500
- مجلس الأمة، 327، 446، 452
- مجلس الأمن الدولي، 483

- محمد بن إدريس الشافعي، 73  
 محمد بن الخضر، 395  
 محمد بن سرور بن نايف زين العابدين،  
 431، 430، 428، 426، 425، 423  
 438، 437، 436، 435، 433، 432  
 445، 444، 443، 442، 440، 439  
 458، 456، 454، 453، 450  
 محمد بن سعود، 77، 174  
 محمد بن صالح العثيمين، 385  
 محمد بن عبدالرحمن العريفي، 388  
 محمد بن عبدالوهاب، 174، 372، 373،  
 388، 387، 383، 382، 378، 377  
 397، 393، 392، 391، 390، 389  
 438، 427، 401، 400، 399، 398  
 478، 468، 455، 450، 447  
 محمد بن علال الفاسي، 275  
 محمد بن موسى العامري، 415  
 محمد حسني مبارك، 62، 64، 82، 131،  
 308، 232، 194، 177، 176، 132  
 314، 313، 312، 311، 310، 309  
 347، 344، 343، 342، 341، 315  
 586، 430، 416، 411، 410، 409  
 587  
 محمد حسنين هيكل، 308، 334  
 محمد حسين طنطاوي، 342  
 محمد رشيد رضا، 218، 377، 378  
 محمد سعيد العشراوي، 570، 571
- مجلس الأمن القومي الروسي، 483  
 المجلس التشريعي، 323  
 مجلس الشعب، 173، 307، 308، 309،  
 314، 342، 343، 409، 586  
 مجلس الشورى، 409، 414، 506  
 مجلس المستشارين، 324  
 مجلس النواب، 301، 315، 316، 319  
 المجلس الوطني التأسيسي، 351، 353  
 مجلس شورى الجماعة الليبية المقاتلة، 482  
 مجلس شورى المجاهدين، 504، 506  
 مجلس قيادة الثورة، 303، 304  
 مجموعة صوفان، 483  
 محاكم التفتيش الأوروبية، 55  
 محب الدين الخطيب، 142  
 محكمة الشعب، 304  
 محمد أبو زهرة، 390  
 محمد إقبال اللاهوري، 58  
 محمد الجولاني، 483  
 محمد السندي، 397  
 محمد الغزالي، 283  
 محمد إلياس، 173  
 محمد أمان الجامي، 428  
 محمد أنور السادات، 81، 80، 143، 149،  
 150، 151، 152، 153، 154، 155  
 232، 302، 306، 307، 308، 448  
 463، 471، 587

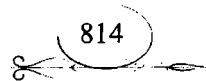
المذهب المالكي، 87	محمد سوهارتو، 235
المذهب الوهابي السلفي، 427	محمد عابد الجابري، 58
المرشد، 32، 49، 259، 272، 307، 312، 440، 411	محمد عبدالحكيم عامر، 143
مركز الفجر الإسلامي، 501	محمد عبد السلام فرج، 471
المركز المصري لبحوث الرأي العام (بصيرة)، 16، 552، 553، 579	محمد عبد القادر أبو فارس، 285
مركز يبو للبحوث، 553	محمد عبدالله الركن، 270
المستنيرين، 219	محمد عبد المجيد بديع، 194
المسجد الأقصى، 481	محمد عبده، 53، 66، 93، 142، 218، 219، 243، 262، 282، 373، 374، 375، 376، 563
المسجد الحرام، 90، 481	محمد علي جناح، 269
مسجد أم القرى، 506	محمد علي، 366
المسيحية، 108، 111، 112، 151، 220، 221، 222، 233، 566	محمد متولي الشعراوي، 29، 30
مشاة البحرية الأمريكية، 479	محمد مرسي العياط، 32، 59، 61، 62، 64، 65، 84، 102، 176، 203، 344، 345، 346، 350، 359، 362، 412، 413، 470
المصالحة الوطنية، 320	محمد نجيب يوسف، 304
مصطفى كمال (أتاتورك)، 65، 123، 134، 167، 234، 245، 366	محمود فهمي النقراشي، 141، 301، 302
مصطفى محمد النحاس، المعروف بالنحاس باشا، 301	مدن الجنوب الأندلسية، 57
مضربدران، 316	مدينة الخبر، 479
مضيق تيران، 155	المدينة المنورة، 111، 225، 231
معادة السامية، 222	المدينة، 393
معاهدة وستفاليا، 131، 566	مذبحة الأقصر، 346
معاوية بن أبي سفيان، 569	المذهب الحنبلي، 393، 404
المعتزلة، 384، 446	المذهب الظاهري، 67

المملكة المتحدة، 162  
المملكة المغربية، 60، 130، 131، 207،  
405، 330، 329، 325، 324، 295  
501، 533  
مناحيم بيجن، 155  
المنشئية، 143، 304  
منصور التقيدان، 270  
منظمة التحرير الفلسطينية، 154، 188،  
330  
مورمونيون، 248  
مؤسسة الأزهر، 376  
مؤسسة الأندلس للإنتاج الإعلامي، 501  
مؤسسة الفرقان، 500  
مؤسسة صدى الملاحم، 501  
موسى عليه السلام، 475  
المئة يوم، 64  
ميثاق العمل الوطني البحريني، 328

## ن

نابليون بوناپرت، 66  
النتائج المحلي الإجمالي، 100  
النازية، 173، 584  
ناصر الدين الألباني، 385، 401، 457  
نجد، 397  
نجم الدين أربكان، 166، 167، 168، 172  
النداء، 498، 499  
النرويج، 334

المعتصم، 394  
معمر القذافي، 494  
المعهد العلمي، 425  
المغرب الإسلامي، 467  
المغرب الأقصى، 274  
المغرب العربي، 178، 274  
المغرب، 283، 393، 479، 521  
مغلوطه وقسمة ضيزى، 62  
مقاتلو الحرية، 158  
مقياس ألفا كرونيانخ، 530  
مكة المكرمة، 90، 393، 397  
الملا محمد عمر، 503  
الملك فاروق، 293، 294، 302، 303  
الملك محمد السادس، 325  
مملكة إسبانيا، 162  
المملكة الأردنية الهاشمية، 267، 274،  
285، 315، 316، 317، 319، 385  
426، 469، 535، 545  
المملكة العربية السعودية، 77، 159، 171،  
227، 272، 273، 274، 371، 385  
388، 397، 399، 423، 424، 425  
426، 427، 428، 431، 435، 438  
439، 441، 443، 444، 445، 446، 447  
448، 449، 450، 452، 458، 459، 460  
466، 479، 480، 498، 499، 501  
503، 504، 535، 540، 543، 545



481، 479، 466، 451، 284، 249  
 503، 499، 496، 492، 484، 482  
 585، 522، 519، 518، 504  
 ولاية الفقيه، 156، 190، 349  
 الولاية الكبرى، 196  
 ولي الأمر، 176، 382، 396، 414، 427،  
 450، 448  
 الوهابية، 174، 373، 389، 390، 391،  
 474، 401، 400، 392

### ي

ياسر برهامي، 176  
 اليمن، 393  
 ينبع، 497  
 يهود، 249  
 اليهودية، 66، 226

يو إس إس كول، 161، 500

يوسف بن صالح العبيري، 499  
 يوسف عبدالله القرضاوي، 144، 269  
 يوسف نور الدايم، 321  
 يوهان جوتنبرج، 224

النظام الشيوعي، 155

نعمان بن عثمان أبو محمد اللبيبي، 482

نور الدين، 221

نيجيريا، 124، 211

نيروبي، 161، 479

نيكولاس كوبرنيكوس، 56، 57

نيويورك، 249، 479، 483

### ه

هارون الرشيد، 393

هبة نيسان، 316

المهرطقة، 57، 576

هشام قنديل، 347، 413

الهندوسية، 109، 226

الهوية الإسلامية، 94، 366، 410

### و

واشنطن، 81، 518، 586

وثيقة الحوار الوطني، 353

وزارة العدل، 354

وزارة المعارف المصرية، 148

الوطنية الإسلامية، 140

وكالة الدين، 47

الولاء والبراء، 400، 440، 459، 476

الولايات المتحدة الأمريكية، 110، 148،

153، 154، 155، 157، 161، 163،

164، 186، 198، 234، 246، 247،

# السمو

هيئة الإمارات للهوية «جائزة القيادة لمتشردة والنظرة المستقبلية»، وفي مارس 2013 تم إهداؤه مفتاح «مدينة فاس» المغربية، وفي 28 سبتمبر 2014 أهدى أيضاً مفتاح مدينة الإسكندرية المصرية؛ لمساهماته العميقة في البحوث والدراسات الإنسانية، وفي 27 إبريل 2014، كرمته «المؤسسة المتوسطة» وسلمته «جائزة البحر الأبيض المتوسط للدبلوماسية والفكر»، 2014، تقديراً لإسهاماته وجهوده في التقريب بين الشعوب، ودوره في تعزيز مفهوم «دبلوماسية الثقافة» القائمة على صناعة المعرفة والفكر.

كتب الدكتور السويدي مقالات ودراسات عدة، تشمل أمن منطقة الخليج، ومفاهيم الديمقراطية في المجتمعات العربية والغربية، والمرأة والتنمية، والرأي العام، وقد نُشرت مقالاته في العديد من الدوريات والمجلات العالمية مثل: *The Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*; *Security Dialogue*; *Whitehall Series by RUSI*; *Indian Journal of Politics*، وشارك الدكتور السويدي في تأليف كتاب *Democracy, War and Peace in the Middle East*، وكتاب *Oil and Water: Cooperative Security in the Gulf*، بالإضافة إلى إعداده مجموعة من الكتب وهي: *حرب اليمن 1994: الأسباب والتناجح*، و*حرب كتاب إيران والخليج: البحث عن الاستقرار*، وشارك في تقديم بحث فيه، كما شارك في تأليف وإعداد كتاب *مجلس التعاون لدول الخليج العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين*، وفصل في كتاب *مجتمع دولة الإمارات العربية المتحدة ... نظرة مستقبلية*. وقد صدر له في عام 2013 كتاب وسائل التواصل الاجتماعي ودورها في التحولات المستقبلية: من القبيلة إلى الفيسبوك، كما صدر له في عام 2014 كتاب *آفاق العصر الأمريكي: السيادة والنفوذ في النظام العالمي الجديد*. وفي العام ذاته، شارك في إعداد وتحرير كتاب *حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول*.

مدير عام مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، وأستاذ العلوم السياسية في جامعة الإمارات العربية المتحدة، ويرأس مجلس إدارة مكتب البعثات الدراسية التابع لوزارة شؤون الرئاسة بدولة الإمارات العربية المتحدة، واللجنة العليا لإعداد الاستراتيجية الوطنية للأموعة والطفولة في الدولة، ورئيس تحرير الدورية الفصلية العلمية المحكمة «رؤى استراتيجية»، وعضو المجلس الاستشاري لكلية السياسة والشؤون الدولية بجامعة Maine الأمريكية، وعضو سابق بالمجلس الوطني للإعلام بدولة الإمارات العربية المتحدة، وعضو مجلس إدارة معهد الإمارات للدبلوماسية سابقاً، ومجلس أمناء جمعية الصداقة الإماراتية - السورية، والمجلس الاستشاري للبيت العربي في إسبانيا، وشغل سابقاً منصب رئيس مجلس إدارة مدارس الإمارات الوطنية، كما كان عضواً في مجلس جامعة زايد، وهو الآن عضو مجلس إدارة كلية الدفاع الوطني بدولة الإمارات العربية المتحدة.

حصل الدكتور جمال السويدي على درجة الدكتوراه من جامعة وسكونسن في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1990، وكُرّمه صاحب السمو الشيخ خليفة بن زايد آل نهيان، رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة، حفظه الله، بمنحه وسام «جائزة رئيس الدولة التقديرية» تقديراً لسخرة الوطنية الطيبة، والإنجازات المخلصة التي قدمها، وكونه مثلاً يحتذى به، ومودجاً في مجال «دعم قيم العطاء»، وذلك في ديسمبر 2013، بالإضافة إلى جائزة الإمارات التقديرية للعلوم والفنون والآداب، فرع الدراسات الإنسانية - العلوم السياسية، عام 2008، كما منحه وسام الاستحقاق من الدرجة الأولى من قبل رئيس الجمهورية الفرنسية في يوليو 2002، ووسام الاستحقاق من درجة قائد من قبل صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني ملك المملكة المغربية في عام 1995، وجائزة الشخصية التنفيذية للقيادات الشابة من معهد جائزة الشرق الأوسط للتميز في عام 2006، والأستاذية الفخرية من الجامعة الدولية في فيينا في عام 2008. كما منحه العضوية الاستشارية الدولية للمدينة الإلكترونية لصاحب الجلالة ملك البحرين في يناير 2010، وتم منحه وسام أبوظبي لفوزه بجائزة أبوظبي للتميز 2011 من قبل الفريق أول سمو الشيخ محمد ابن زايد آل نهيان، ولي عهد أبوظبي نائب القائد الأعلى للقوات المسلحة بدولة الإمارات العربية المتحدة، وفي مارس 2012، منحه

ISBN 978-9948-23-033-5



9 789948 230335