

مراجعات الإسلاميين



مراجعات الإسلاميين

دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي

بلال التليدي



نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

الفهرسة أثناء النشر، إعداد نماء
للبحوث والدراسات
التليدي/ بلال (مؤلف)

مراجعات الإسلاميين (دراسة
في تحولات النسق السياسي
والمعرفي)

مؤلف: بلال التليدي
414ص، (دراسات في الحالة
الإسلامية)
14.5×21.5 سم

رقم الإيداع: 4075/2021
ISBN: 978-614-431-889-8

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا
تُعبّر بالضرورة عن وجهة نظر نماء»

حقوق الطبع والنشر محفوظة
لنماء
© الطبعة الثانية، القاهرة / لبنان،
2021م



نماء للبحوث والدراسات
Nmaa for Research and Studies

نماء للبحوث والدراسات

بيروت - لبنان

info@nama-center.com

الرباط - المغرب

هاتف - فاكس: 00212808564831

موبايل: 00212688953384

القاهرة - مصر (نماء للبحوث والدراسات)

هاتف - واتس: 00201115533255

لطلبات الشراء البريدية: متجر نماء

www.nama-store.com

nama-store@nama-center.com

هاتف: 00201101509898

واتس: 00201098489815



متجر نماء
Nmaa Store

المحتويات

الموضوع	الصفحة
الإهداء	٧
مقدمة	٩
الفصل الأول: المراجعات: دراسة وصفية لمستوياتها الثلاث	٢١
مدخل: في معنى المراجعات	٢٣
المبحث الأول: من العمل الجهادي العسكري إلى الخيار السلمي	٣٣
المبحث الثاني: من العمل الثوري إلى المشاركة السياسية	٩٣
أولاً: مراجعات الحالة التونسية: نموذج النضال السلمي من مدخل الحريات العامة	٩٧
ثانياً: مراجعات الحالة السودانية: نموذج البراغماتية السياسية	١١١
ثالثاً: مراجعات الحالة المغربية: من النسق القطبي إلى الإصلاح التراكمي	١٢٥
المبحث الثالث: مراجعات ما بعد المشاركة السياسية	١٨٥
أولاً: تدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي	١٨٧

ثانياً: الانعطافة إلى السياسات العمومية	١٩٥
ثالثاً: تدبير العلاقة بين المرجعي الإيديولوجي/العملي	
البراغماتي	٢١٥
الفصل الثاني: مراجعات الإسلاميين: النسق السياسي والمعرفي	٢٢٥
مدخل	٢٢٧
المبحث الأول: الخطاطات السياسية للحركات الإسلامية	٢٣١
أولاً: الخطاطة السياسية للجماعات الجهادية نموذج	
الفريضة الغائبة	٢٣٥
ثانياً: الخطاطة السياسية القطبية من خلال معالم في	
الطريق	٢٥١
ثالثاً: الخطاطة السياسية المودودية من خلال نظرية	
الإسلام وهدية في السياسة	٢٦٧
رابعاً: الخطاطة السياسية للإخوان المسلمين	٢٧٩
المبحث الثاني: الخطاطات المعرفية للحركات الإسلامية	٢٩٥
أولاً: الخطاطة الجهادية (نموذج الفريضة الغائبة)	٢٩٩
ثانياً: الخطاطة القطبية والمودودية	٣١٥
ثالثاً: الخطاطة الإخوانية	٣٣١
الفصل الثالث: النموذج التفسيري للمراجعات	٣٤١
مدخل	٣٤٣
المبحث الأول: مقدمات النموذج التفسيري	٣٥٣
المبحث الثاني: النموذج التفسيري لمراجعات الإسلاميين	٣٦٧
المبحث الثالث: المراجعات وتحولات النسق	٣٧٧
خاتمة	٣٩٣
المراجع	٤٠٣

الإهداء

إلى أخي عبد اللطيف بلاوي شفاه الله...

مقدمة

يُطرح اليوم سؤالٌ مركزيٌّ عن مبررات البحث في قضية المراجعات الفكرية والسياسية للحركات الإسلامية، لا سيما وأن كتابات كثيرةً قد تناولت هذا الموضوع رصداً ومتابعةً وتحليلاً، تنوعت مشاربها بين كتابات من داخل التجربة، وأخرى من خارجها، وكتابات من داخل النسق العربي الإسلامي، وكتابات غربيةً تفكر من خارج هذا النسق، وكتابات توصيفيةً ترصد تحولات الفكر والموقف داخل الحركات الإسلامية التي دشنت عملية المراجعات، وأخرى تحاول أن تجد النموذج المفسر لهذا المسار من التحولات التي يعرفها مختلف الطيف الحركي الإسلامي: الجهادي منه، والحركي سواءً منه المشارك في العملية السياسية أو غير المشارك فيها.

بيد أن هذا التراكم الذي غطى جوانب كثيرةً في استعراض هذه المراجعات، ورصد محاورها واتجاهاتها، وتحليل عناصرها وامتجهااتها، وبحث العوامل المفسرة لها، مع غزارته وتنوع

منهجياته وزوايا النظر فيه، لم يستطع أن ينتج نموذجاً تفسيرياً يجمع بين جميع الأبعاد الحاضرة في هذه المراجعات الفكرية والسياسية.

فالناظر إلى طبيعة هذه المراجعات وما يميزها، يجد أنها تجمع بين البعد السياسي وبين البعد المعرفي؛ أي: بين مراجعة الموقف السياسي من السلطة القائمة، أو من مكونات الطيف السياسي والمدني أو من المجتمع بشكل عام، وبين عملية التأصيل المستمدة من الأفهام المقدمة للنص الشرعي، أو من التعاطي مع التراث الإسلامي الأصولي والفقهي منه على الخصوص.

فمراجعة الموقف السياسي لا تنفك عن عملية التأصيل، إذ يتلازمان تلازم الحكم الشرعي مع آليات استنباطه، مما يجعل المراجعة في الأخير مراجعتين: مراجعة في الفكر (المواقف الفكرية والسياسية) ومراجعة في أدوات إنتاجه (البناء الأصولي للموقف).

ولئن أغلب الكتابات التي تناولت المراجعات بالبحث والدراسة قد ركزت محور اهتمامها على تحليل البعد السياسي في هذه المراجعات، ومحاولة تقديم مقاربات تفسيرية لها، بالاستعانة بما تتيحه نظريات العلوم السياسية في هذا الشأن من أدوات منهجية، فإنها بإغفالها للبعد المعرفي في هذه المراجعات، لم تسمح بإنتاج نماذج تفسيرية تمتلك القدرة التفسيرية الشاملة التي

تقدم الإجابات عن كافة أبعاد الظاهرة، المعرفية فيها والسياسية. بل إنها تعاملت مع المعطى المعرفي في هذه المراجعات كما ولو كانت ملحقاً وتابعاً لاعتبارات التحول في الموقف السياسي من غير أن تطرح سؤال الأسبقية، وهل حدث التحول أولاً في نظام المعرفة، ثم أعقبه التحول في الموقف السياسي؟ أم كان التحول المعرفي مجرد نتيجة ميكانيكية للتحول الذي حصل في الموقف السياسي؟.

بل إن الدراسات التي اشتغلت على الشق السياسي في هذه المراجعات، خاصةً منها الغربية، بحثت عن العوامل المفسرة للتحولات والمراجعات التي حدثت داخل مختلف الطيف الإسلامي، دون أن تدرج ضمن دائرة انشغالها العلمي مسارات عملية المراجعات نفسها، وكيف تمت، وتتم؟ وبأية شروط؟ وضمن أي سياق؟. فاكثفت في الغالب الأعم بتبني الطرح العاملي، الذي يحاول أن يبرز فعالية هذا العامل أو ذلك في تفسير تحولات الإسلاميين ومراجعاتهم، مع أن المهم في البحث، ليس فقط تحديد العامل المفسر، ولكن بحث السيرورات التي تكون عملية المراجعات في جميع أبعادها، لا سيما منها البعد المعرفي والسياسي، ومحورية هذا العامل أو ذلك في تحريكها.

وبالجملة، وفي حدود ما اطلعنا عليه، فإن هناك مأخذين مركزيين يمكن أن يسجلا على الدراسات التي تناولت مراجعات الإسلاميين وتحولاتهم:

• **المأخذ الأول:** أنها، بالمنحى الوصفي الذي تبنته، أغفلت البعد المعرفي في هذه المراجعات، ولم تشتغل على طبيعة العلاقة القائمة بينه وبين الموقف السياسي. ولم تتناول بالبحث الآليات والأشكال التي تتم بها هذه المراجعات المعرفية، هذا فضلاً عن ضمور البحث في ديناميات العلاقة بين المعرفي والسياسي في هذه المراجعات، خاصة داخل الحركات الإسلامية التي تحتفظ بنوع من العلاقة الشديدة الحساسية بالمرجعية (النصوص الشرعية) وبأشكال فهمها وتأويلها (التراث الفقهي والأصولي).

• **المأخذ الثاني:** أنها حاولت الاقتراب من قانون مفسر لهذه المراجعات، يعتمد هذا العامل أو ذاك، لكنها لم تجتهد في بحث عملية المراجعات في سيروراتها المتصلة، والنسق التفاعلي الذي تخضع له، والأثر الذي تحدثه هذه التفاعلات في تسريع عملية المراجعات، وكيف يتم الانتقال من المعرفي إلى السياسي، ومن السياسي إلى المعرفي، لتستقر في الأخير عملية المراجعة بمواقف سياسية جديدة مسنودة بتأصيل معرفي جديد مغاير لأنماط التأصيلات السابقة التي كانت سائدة في مرحلة ما قبل المراجعات.

من هذا الباب، تبرر الحاجة إلى دراسة المراجعات والتحويلات التي تعرفها الحركات الإسلامية، وذلك لتحقيق مزيد من التراكم في هذا الحقل، ولتطوير الدراسة العلمية المختصة في التحويلات الفكرية والسياسية التي تعرفها تيارات الرأي السياسية،

ولإغناء الدراسات المنهجية بنماذج تفسيرية جديدة لا ترتهن بالضرورة إلى الأقاليم الجاهزة التي أنتجتها النظريات الاجتماعية، بل تستفيد من كسبها، وتنزع عنه ما كان مشروطاً بسياقه ومعادلته الثقافية، وما ارتهن بتحيزاته المعرفية، وتحاول أن تمزج بين الحقول - الإيستمولوجيا وعلوم السياسية - بما يتيح إمكانية ضبط مجال الدراسة، واستيعاب خصوصياتها، ومحاولة فهم أبعادها وأنماط الديناميات والتفاعلات القائمة بينها، وتقديم تفسير للسيرووات التي تأخذها العملية من بدئها إلى منتهاها.

تأتي هذه الدراسة إذن، لتدخل مراجعات الإسلاميين وتحولاتهم الفكرية والسياسية إلى مشرحة التحليل، ولتتعاطى مع أبعاد ظاهرة المراجعات في توترها وديناميتها وأنماط علاقاتها التفاعلية، وتجتهد في بحث جميع العمليات والسيرووات التي تمر منها هذه التحولات، مع تقديم نموذج تفسيري يجمع أجزاءها، ويقدم الإجابات عن البياضات التي تركتها الدراسات السابقة.

لقد كان القصد، ضمن مشروع هذا الكتاب، أن يتوسع البحث ليشمل مراجعات وتحولات تيارات الرأي السياسي في الوطن العربي، قوميةً ويساريةً وليبراليةً وإسلاميةً، وأن يتم رصدها، وبحث فرضيات بشأنها، وهل تخضع لنفس القانون المفسر؟ أم أن لكل تيار خصوصياته؟ وهل تعرف العلاقة بين النظرية (البعد المعرفي) لدى هذه التيارات، وبين مخرجات عملية المراجعات أو التحولات (المواقف السياسية الجديدة) نفس

الدينامية؟ أم أن مراجعات كل تيار تعرف ديناميات خاصة في العلاقة بين المعرفي والسياسي؟.

بيد أن بلوغ هذا الهدف، والذي يشكل طموحاً بحثياً مستمراً، كان يتطلب وقتاً أكبر لحصر خارطة التيارات المزمع دراستها، مع تحديد معايير دقيقة لاختيارها كحقل للدراسة، ولتجميع ما يمكن من المعطيات الوصفية التي تسعف في التحليل والدراسة المقارنة، وتهيئ كل الشروط المنهجية والبحثية للاشتغال على النماذج التفسيرية، وهو ما لم تتوفر قاعدته بعد، ولم يكن من الممكن المغامرة فيه دون تحقيق شروطه.

ليس معنى ذلك، أن هذا المشروع قد تعطل، بل على العكس من ذلك تماماً، فإن تعديل الخطة، والبدء بمراجعات الإسلاميين، ربما يكون خطوة مهمة في هذا الاتجاه، إذ ستتمكن من اختبار قدرة النموذج التفسيري الذي تم تطويره في دراسة مراجعات الإسلاميين على تفسير بقية المراجعات والتحويلات التي عرفت تيارات الرأي السياسي الأخرى.

الهدف إذن، هو أشمل من دراسات مراجعات الإسلاميين وتحولاتهم الفكرية والسياسية، وهو أكبر من مجرد تطوير نموذج تفسيري خاص بهذه النوع من المراجعات؛ لأنه يرتبط بمشروع أضخم حجماً، يخص مراجعات وتحولات تيارات الرأي السياسية في الوطن العربي بمختلف حساسياتها الفكرية والسياسية.

ولذلك، ستكون الخطوة الأولى في هذا المشروع، بحث

مراجعات الإسلاميين، الجهاديين منهم، وغير الجهاديين، سواء منهم من اختار المشاركة السياسية، أو من فضل تبني الخيار السياسي السلمي من خارج العملية السياسية، على أساس أن تعقبها خطوات أخرى على نفس المنهج تتناول مراجعات وتحولات بقية تيارات الرأي السياسية في الوطن العربي.

هذا، وستقسم هذا البحث إلى ثلاثة فصول، نخصص الأول لتحديد المفاهيم، بما يمكن من حصر مجال الدراسة وتدقيق مفرداتها، إذ سيتناول هذا الفصل مفهوم المراجعات بما يتسع لاستيعاب أشكال كثيرة من التحولات التي عرفتتها الحركات الإسلامية، جهاديةً كانت أم غير جهادية، كما سيخصص المبحث الثاني منه لرصد ثلاث حالات مراجعات نقدر أنها تمثل التوجهات الثلاثة المستوعبة لكافة التحولات التي عرفتتها الحركات الإسلامية بمختلف أطرافها، وسنعمد ضمن هذا الفصل لتقديم توصيف دقيق لمفاصل هذه المراجعات وعناصرها وخطوطها العامة.

وسيتناول الفصل الثاني، الأنساق المعرفية الثلاثة التي تنتظم خطاطات الإسلاميين السياسية، وسيحاول الحفر في المناهج الأصولية لاكتشاف الخطوط العامة لنظرية المعرفة السياسية التي تجمع تفاصيل هذه الحالات الثلاثة، تحت مسمى الظاهرية السياسية، مع بسط الدوافع المنهجية والمفهومية التي بررت اختيار الظاهرية كمفهوم مؤطر، وتبرير العلاقة بينها وبين الظاهرية كما ارتسمت في التراث المعرفي الإسلامي.

أما الفصل الثالث، فسيجتهد في تقديم نموذج تفسيري لمراجعات الإسلاميين بالشروط والمواصفات التي ألمحنا إليها سابقاً، وذلك حتى يتمكن الباحث والقارئ أيضاً من فهم السيرورات المعقدة التي تمر من خلالها المراجعات والتحويلات الفكرية، ويحاول أن يختبر إمكانية تفسير مراجعات وتحويلات التيارات السياسية الأخرى بهذا النموذج التفسيري الذي تم تطويره في هذه الدراسة.

وسنخصص خاتمة هذا الكتاب، وضمن الآفاق التي يفتحها للبحث العلمي، لطرح سؤال قابلية هذا النموذج للتعدي خارج دائرة مراجعات الإسلاميين، وذلك من خلال استحضار حالات جزئية تصلح لإثبات فعالية هذا النموذج وقدرته على تفسير مراجعات الليبراليين والماركسيين والقوميين في الوطن العربي.

هذا، وسيلاحظ القارئ أنَّ الفصل الأول قد أخذ مساحة أكبر في هذا الكتاب، في حين لم يأخذ الفصل الثالث - وهو الأهم - إلا حيزاً محدوداً من الصفحات، والجواب عن ذلك، مبررٌ بالحاجة في الفصل الأول إلى الرصد الكثيف - بلغة غيريتز^(١) - لا سيما ما يتعلق بعلاقة الخطاظة السياسية بالخطاظة المعرفية؛ لأن هذا الموضوع جديدٌ على الدراسات البحثية المقارنة للظاهرة الإسلامية، فاقتضت هذه الجدة، أن يكشف

(١) استعمل كليفورد غيريتز منهج الملاحظة الكثيفة في مشاريعه الانثروبولوجية، وبسط عناصر هذا المنهج في مقدمة نفيسه بلتمسها القارئ في كتابه «تأويل الثقافات»، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٩م.

التوصيف الرصدي، وأن يتم إعطاء المراجعات التي برز فيها التلازم بين هذين الخطاطين الحيزَ الأكبر، ولعل هذا ما يفسر السبب الذي جعل مراجعات الجهاديين، وكذا مراجعات التجربة المغربية للنسق القطبي، تحتلان مساحةً أكبر بالقياس إلى ما سواها من المراجعات. وقد كان المفترض طبقاً، لهذا المعيار، أن تحظى التجربة السودانية بنصيب أكبر من الرصد والتوصيف بحكم اقترابها والتصاقها بالخطاطة المعرفية المقاصدية، لكن المسافة المبكرة التي أخذتها عن الخطاطة القطبية، جعلت ضرورة التوسع في هذه المراجعات غير قائمة، إلا ما تعلق بمراجعات تمس الخطاطة الإخوانية، فقد حرصنا في هذا الكتاب على بسط القدر الذي يفى بالغرض.

وأما الفصل الثالث، فيتبرر صغر حجمه، بوضوح المقرب، ووضوح مقدماته ومفاهيمه الإجرائية، وسهولة انسحابه من غير كلفة على المراجعات الثلاث، كما يتبرر أيضاً بالاختيار المنهجي الذي التجأنا إليه، وذلك حين زاوجنا بين الإيستمولوجيا وعلم السياسة، فكان الفصل الثاني - وهو جزء لا يتجزأ من المقرب الذي طورناه - بمثابة اللازمة المرافقة للفصل الثالث، تلازم الخطاطة السياسية بخطاطتها المعرفية، وتلازم وظيفة التجنيد والتنشئة السياسية (التي يكون محورها هو الخطاطة السياسية بجمع عناصرها) بوظيفة التبرير (التي لا يستغنى فيها عن إمدادات وسند الخطاطة المعرفية) كما سنسب ذلك في موضعه.

ولئن المنهج جزء لا يتجزأ من البحث، ولئن الإعلان عنه

شرطٌ أساسي، بل هو أمرٌ تعاقديٌّ بين الكاتب والقارئ، فإن هذا الكتاب، بحكم طبيعته التي تمزج بين الإيستيمولوجيا وعلم الاجتماع السياسي، سيظل على أكثرَ من منهج، وسيرسو كثيراً على الأدوات المنهجية التي أتاحتها الوظيفية البنائية، لا سيما منها نظرية الأنساق بتعدد فروعها، لكن بقدر كبير من التحرر من الأقيانيم التي تقترحها، مع حقنها بما تستدعيه خصوصية دراسة نظام المعرفة عند الجماعات الإسلامية من استثمار العديد من الأدوات المنهجية التي توفرها مناهجٌ متعددةٌ سيلمس الباحث ثمراتها في هذا الإسهام الفكري الذي نقدمه.

على أننا في هذا الكتاب لا ندعي أننا قمنا برصد كل مراجعات الإسلاميين، بمختلف أطيافهم، ولا استعراض عناصرها ومفصلاتها، فهذا الجهد ليس مطلوباً في هذه الدراسة ولا مقصوداً منها، إذ يمكن البحث عنها في مظانها في كتب المراجعات نفسها، والتي اجتهدت في بيان أهم المحاور التي توجهت إليها عملية المراجعات. إنما توجه هذا الكتاب إلى الانطلاق من هذه المراجعات في خطوطها الكبرى لاستخلاص النظرية المعرفية لممارسة السياسة عند الإسلاميين، ورصد الأعطاب الأساسية في هذه النظرية، والتي كانت السبب الأساسي في الحراك الداخلي الذي أنتج المراجعات داخل الجسم التنظيمي للإسلاميين، كما توجه نحو تطوير نموذج تفسيري يسلط الضوء على جميع مراحل عملية المراجعات، وكيف تتم منذ بدايتها إلى نهايتها، وما الآليات التي تحكمها؟ والتفاعلات التي تجري داخل هذه

العملية؟ وغيرها من العناصر التي نتوقع أن تقدم إضافةً نوعيةً في الجواب عن سؤال الكيف، بدل الانشغال بسؤال الماهية .

والتقديرُ عندنا، أن أسئلة: ما هي المراجعات؟ وما الأفكار التي توجهت إليها؟ مع أهميتها وعظيم فائدتها، قد تم تغطيتها بما يكفي من الكتابات، لا سيما تلك التي صدرت من داخل التنظيمات الإسلامية التي عانت التجربة، ويبقى السؤال المهمُّ والأكثر إفادةً بالنسبة لانشغالنا البحثي هو سؤال كيف تمت هذه المراجعات؟ وما العوامل التي أثرت في إنتاجها؟ وهل بالإمكان توقع حدوث مراجعات مستقبلية في حالة توفر نفس شروط المراجعات الأولى؟ وما هي الاتجاهات التي تأخذها تحولات النسق المعرفي والسياسي عند الإسلاميين؟ وما السنن والقوانين التي تحكم هذه التحولات؟ .

هذه الأهداف العميقة، هي التي حتمت الاشتغال على المراجعات من جديد، ومن زاوية جديدة، وبخطاظة بحثية أيضاً جديدة، وبأفق بحثي أكثر رحابةً، يمتد ليشمل في خطوات لاحقة بقية مراجعات وتحولات تيارات الرأي السياسية في الوطن العربي .

ولا أشك أن هذه المساهمة البحثية التي تخصص مراجعات الإسلاميين سيكون لها أثرٌ واضحٌ في تقريب القارئ من فهم التحولات العميقة التي تحدث اليوم في بنية تفكير العديد من التيارات السياسية في الوطن العربي بمختلف مشاربها مكوناتها .

ولا أشك أيضاً أن يكون لمركز نماء للدراسات والبحوث الذي يتفضل بنشر هذا الكتاب دوره المقدر في إغناء المكتبة الإسلامية المقاربة للظاهرة الإسلامية، وإحداث نقلة نوعية في الدراسات المنهجية في هذا الحقل المعرفي الذي تقل فيه الكتابات الأكاديمية الناضجة. فالشكر له على فتحه نافذة واسعة للبحث المنهجي لهذه الظاهرة، والأمل معقود أن يستقطب مزيداً من الباحثين لإغناء جوانب أخرى من الدراسات البحثية المقاربة للحركات الإسلامية.

بلال التليدي

الرباط

بتاريخ ١٥ يناير ٢٠١٢م

الفصل الأول

المراجعات: دراسة وصفية لمستوياتها الثلاث

مدخل: في معنى المراجعات

شاع في الأدبيات الإسلامية إطلاق المراجعات على التحول الذي عرفه التيار الجهادي، إذ أعلنت بعض فصائله بعد منتصف التسعينيات عن مبادرة وقف العنف^(١) وحقن الدماء، وشرعت في مراجعة العديد من المفاهيم والأحكام الشرعية التي كانت تتبناها في خطها الجهادي، سواءً ما يتعلق بالجهاد، أو بالغلو في الدين، أو ما يرتبط بالتكفير، أو ما يتعلق بالموقف من أهل الكتاب والتعامل معهم^(٢). فحسب هذا المفهوم الشائع والمتداول، لا تعني المراجعات في عرف المعلنين عنها أكثر من عملية فكرية تروم «تصحيح مفاهيم مغلوطة» استقرت مع مرور

(١) نقصد بذلك البيان الشهير الذي وقعه القادة التاريخيون للجماعة الإسلامية بتاريخ (٥) يوليو ١٩٩٧م أثناء النظر في القضية العسكرية (٢٣٥)، والذي بموجبه تمت الدعوة لإيقاف العمليات القتالية وحقن الدماء. انظر: «مبادرة وقف العنف رؤية واقعية ونظرة شرعية»، تأليف: جماعي لزعماء الجماعة الإسلامية، مكتب التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، بتاريخ يناير ٢٠٠٢م.

(٢) نفس المرجع (ص٥٢، ٥٣).

الزمن، «بحيث يظن أصحابها لطول الإلف أنها حقائقٌ شرعيةٌ لا غبار عليها، بل وتلقاها الأجيال التالية على أنها صلب الدين وروحه»^(١). وكما تعني المراجعات في الاصطلاح المتداول معنى تصحيح المفاهيم، فإنها تعني أيضاً «النقد الذاتي» الذي توجه إلى مراجعة عدد «من الأساليب والوسائل التي تبين وقوع المبالغة في تحقيق مناطها، أو التي اتضح عدم ملاءمتها للواقع»^(٢).

وقد اختص التيار الجهادي بهذا النوع من المراجعات التي تعنى بمراجعة المفاهيم الخاصة بوقف العمليات المسلحة وحقن الدماء ومراجعة مفاهيم الجهاد والتكفير والحسبة والعلاقة مع غير المسلمين من أهل الكتاب، إذ دشّن جملة تحولات فكرية، عكستها سلسلة من الكتب صدرت كلها عن الجماعة الإسلامية المصرية، وأغلبها من تأليف جماعي لقيادة الجماعة التاريخيين، ونذكر منها الكتب الثمانية الأساسية التالية:

- ١ - مبادرة وقف العنف رؤية واقعية ونظرة شرعية.
- ٢ - حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين.

(١) نفسه (ص ٥٢).

(٢) «مراجعات لا تراجعات»، طارق الزمر، دار مصر المحروسة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ومما جاء في مقدمة هذا الكتاب أيضاً تأكيداً على إفادة المراجعات لمعنى النقد الذاتي: «لقد فتحت مبادرة وقف العمليات العسكرية بمصر عام ١٩٩٧م، الباب بقوة أمام ضرورة مراجعة مسيرة العمل الإسلامي، كما أسست عملياً لأوسع عملية نقد ذاتي ربما خاضتها الصحوة الإسلامية منذ نشأتها في عشرينيات القرن الماضي، كما أنها شجعت على التعامل مع قضايا كان البعض يظنها من المسلمات والثوابت».

- ٣ - وتسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء.
- ٤ - والنصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسين.
- ٥ - تفجيرات الرياض الأحكام والآثار.
- ٦ - استراتيجية وتفجيرات القاعدة الأخطاء والأخطار.
- ٧ - الحاكمة نظرة شرعية ورؤية واقعية.
- ٨ - نهر الذكريات.

كما عكستها المراجعات التي دشنها، عن تنظيم الجهاد المصري، الدكتور سيد إمام الشريف في صيف ٢٠٠٧م باسم «وثيقة ترشيد العمل الجهادي»^(١)، وزكته أيضاً المراجعات الليبية^(٢) التي تشابهت عناصرها كثيراً مع عناصر المراجعات الجهادية المصرية، فركزت على ذات الموضوعات التي انشغلت بها مراجعات كل من الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد بمصر، لا سيما ما يتعلق بمفاهيم الجهاد والحسبة والتكفير والعلاقة مع أهل الكتاب.

بيد أن هذا المفهوم الشائع والمتداول للمراجعات، لا يغطي في الحقيقة، كل المراجعات التي عرفتها الحركات

(١) سنعمد في هذا الكتاب النسخة الإلكترونية التي نشرها موقع إسلام أون لاين، ونعذر للقارئ والباحث لعدم التمكن من الحصول على النسخة الورقية.

(٢) يراجع كتاب «مراجعات الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا» دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس، بتقديم: الشيخ سلمان بن فهد العودة، منشورات الإسلاميون - إسلام أونلاين، ومكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

الإسلامية، وإنما يشمل طيفاً واحداً من الإسلاميين، هو التيار الجهادي؛ أي: أنه في المحصلة، لا يشمل إلا مستوى واحداً من مستويات المراجعة، فيما استعملت المراجعات في غير هذا المدلول، وذلك في مستويين آخرين:

- **المستوى الثاني:** وهو ما يرتبط بعملية الانتقال من العمل خارج الشرعية إلى المشاركة في النسق السياسي والدخول للعملية السياسية^(١)، وما تتطلبه هذه العملية من مراجعات شاملة لجملة من الأفكار والمفاهيم التي كانت سائدة، سواءً كانت تنظيمية أو تربيةً أو فكريةً أو سياسيةً. وفي هذا الصدد، ندرج ثلاث حالات ممثلة لتجارب الحركات الإسلامية، التي أعلنت مراجعة النهج الثوري الانقلابي، وتبنت خيار العمل السياسي السلمي - النضال الديمقراطي - وسعت للانخراط في مسار الاندماج السياسي، وأصلت للمشاركة السياسية، وانخرطت في العملية السياسية. وضمن هذا المستوى من المراجعات يمكن أن ندرج تبيئة الحركة الإسلامية للعديد من المفاهيم السياسية التي كانت تنكرها في السابق، وتخوض سجالاتاً فكريةً وسياسياً ضدها، وذلك من قبيل الديمقراطية والتعددية السياسية والمرجعية والسيادة، وغيرها من المفاهيم التي كان من الضروري تأصيلها في عملية التهييء للانخراط في العملية السياسية.

(١) وهو المسار الذي انخرطت فيه غالبية الحركات الإسلامية التي انتقلت من المرحلة السرية إلى مرحلة العمل في الشرعية.

- المستوى الثالث: وهو ما يرتبط بالمراجعات التي تم تدشينها بعد مسار طويل من العمل السياسي، بعد أن أيقنت الحركة الإسلامية، عبر تجربة احتكاكها بالواقع السياسي، أن هناك حاجةً إلى تغيير جملة من المفاهيم التي تعوق تقدمها في الممارسة السياسية، أو تخلق حاجزاً للتواصل السياسي بينها وبين بقية الفرقاء السياسيين، أو تخلق احتكاكات غير مرغوب فيها بين مستويات العمل الإسلامي، لا سيما ما يرتبط بالعلاقة بين العمل الدعوي العام والعمل السياسي^(١).

على أن الملاحظة المقارنة التي تبرز بين مستويات هذه المراجعات الثلاث، تشير إلى تمايزات جوهرية بينها، ذلك أن المستوى الأول والثالث، اختصا بحركات بعينها، بعضها - كما في المستوى الأول - ارتبط بمراجعات التيار الجهادي لمفاهيم الجهاد والتكفير والحسبة والحكم على الناس، وبعضها - كما في المستوى الثالث - ارتبط بأحزاب سياسية إسلامية انخرطت في العملية السياسية وتطور كسبها السياسي، ودشنت جملة تحولات، راجعت بها بعض المفاهيم والممارسات السياسية التي أعاقت تطور التجربة السياسية لهذه الأحزاب، وأصلت لمفاهيم

(١) تشير في هذا الصدد للمراجعات العميقة التي دشنتها حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية المغربيين للعلاقة بين الدين والسياسة، وكذا العلاقة بين الوظيفة الدعوية والوظيفة السياسية، وإقرار التمايز بينهما على ما سيأتي تفصيله في المبحث الثاني من هذا الفصل. انظر: «الدين والسياسة تمييز لا فصل»، وكتاب «تصرفات النبي ﷺ بالإمامة» للدكتور سعد الدين العثماني.

وممارسات ومسلكيات جديدة في العمل السياسي، تجيب عن التحديات الجديدة، وتناسب الموقع الجديد الذي احتلته هذه الأحزاب داخل المؤسسات السياسية. في حين، لم تختص المراجعات على المستوى الثاني بحركات بعينها، وإنما انخرط فيها مجموع مكونات الأمة وطلائعها الحية، لا سيما منها العلماء والمفكرون وأصحاب الرأي، حتى ولو لم يظهر لهم أي انتماء للحركات الإسلامية^(١). وهكذا، نجد جهوداً كثيرة قد بذلت من قبل شخصيات علمية وفكرية كبيرة من أجل التأصيل للمشاركة السياسية، وبيان أهميتها وفائدتها، وكونها تشكل إحدى المداخل المهمة لخدمة الإسلام، وتعظيم المصالح وتقليل المفسدات، كما انخرط مفكرون وعلماء ودعاة ومصلحون في معركة الثقافة الحضاري لبيان عدم تعارض الإسلام مع الديمقراطية ومع التعددية السياسية، وتأكيد عدم التناقض بين المرجعية للكتاب والسنة، وبين السيادة للشعب، وغير ذلك من المراجعات التي ألفت فيها كتبٌ كثيرةٌ وأدبياتٌ كثيفةٌ أسهمت في إحداث نقلة نوعية في فكر الحركات الإسلامية نفسها.

وقد كان من الطبيعي أن يختص المستوى الثاني بهذا القدر من الشمول والاتساع في مشاركة مختلف الفاعلين فيه وعدم اختصاص الحركة الإسلامية لوحدها به؛ لأن معظمه مرتبطٌ بقضايا

(١) نذكر من هؤلاء: المفكر الإسلامي فهمي هويدي، وسليم العوا، وطارق البشري، والشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ محمد الغزالي، ومالك بن نبي، وجودت سعيد، وعلال الفاسي، وغيرهم من المفكرين والمتقنين.

فكرية، لا تهتم التنظيمات لوحدها، وإنما تهتم المنظومة الإسلامية، بحكم أن الإشكالات الثقافية والحضارية التي تواجهها كانت تفرض عليها أن تستجيب لهذه التحديات، وتنتج مواقفَ منفتحةً قادرةً على المواكبة والتفاعل. وهذا ما يفسر في بعض الأحيان، أن مراجعات بعض الحركات الإسلامية في هذا المستوى، لم تكن، في أحسن أحوالها، سوى صدىً للإسهامات الفكرية لبعض علماء الأمة أو مثقفيها أو مفكريها الذين انخرطوا مبكراً في معركة الثقاف الحضاري، وأبانوا عن مواقف الإسلام - كما هو فهمهم له - من المفاهيم السياسية الحديثة، مثل الديمقراطية والتعددية السياسية والدولة المدنية وقضايا الحريات والحقوق وغيرها.

وتبعاً للمستويات الثلاث التي اعتمدها في هذا المدخل، سنعرض في المباحث الثلاثة القادمة ثلاث حالات للمراجعات، تستوعب كل حالة منها مستوى من هذه المستويات، وذلك دون التقييد بعرض وتوصيف مراجعات كل التنظيمات، إذ سنعتمد معيار التوصيف والرصد بحسب المفاهيم والموضوعات التي طالتها المراجعات مع الإحالة على الجهة التي صدرت عنها هذه المراجعة، بحيث قد تشمل حالة واحدة نماذج متعددة من مراجعات حركات إسلامية تنتمي في تحولاتها إلى نفس المستوى الذي اعتمدها في التحديد المفاهيمي، وقد نعمل إلى الاكتفاء بحالة واحدة أو اثنتين دون ذكر غيرهما إذا استقر لدينا أن الحالات الأخرى لا تزيد أي شيء إضافي يمكن أن يميزها عن الحالات التي اقترحناها.

على أننا لم ندرج مستوى رابعاً من المراجعات، الذي يهتم النقاش الجزئي الذي بدأ يتحرك، بتأثير من التجربة النورسية، حول ضرورة إعادة الاعتبار للبعد الدعوي ولتوسيع حركة التدين، والتقليل من ما يسمى بتضخم العامل السياسي^(١)، وذلك لمحدوديتها من جهة، ولكونها لم تتعدَّ مستوى الحالة الفكرية العابرة من جهة ثانية، ولأنها من جهة ثالثة، لم تتمظهر في شكل تحول في مسار الحركات الإسلامية.

وقد حرصنا على اعتماد هذا المعيار لاعتبار منهجي، لن تظهر آثاره إلا في الفصل الموالي، حيث سيتم التمييز في التحليل الإيستمولوجي بين مستويات من نظم وبنى وأنساق المعرفة السياسية التي تبناها هذه الحركات بحسب تصنيفها ضمن الحالة التي تمثلها.

على أن الغاية من مهمة الرصد والتوصيف التي سنقوم بها في المباحث الثلاث القادمة، ليست بالضرورة استعراضية تقف على كل الأفكار والمفاهيم التي تم مراجعاتها والمفاهيم الجديدة التي تم تبنيها، والحيثيات التي تم اعتمادها في تبرير هذا التحول. فهذا الجهد - كما سبقت الإشارة إلى ذلك من قبل - قد غطته كتاباتٌ أخرى، ليس هذا مجال تكرار ما ورد فيها، وإنما

(١) نذكر في هذا الصدد مراجعات الدكتور فريد الأنصاري، والتي بسطها في كتابه «الفطرية: بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام» وقبله ضمن كتابه النقدي «الأخطاء الستة». يراجع بهذا الخصوص قراءتنا في مراجعاته في دراسة منشورة بجريدة التجديد المغربية.

الغاية من هذا الرصد، الوقوف بالضرورة على التلازم بين البعد المعرفي والبعد السياسي في هذه المراجعات، وذلك كما رسمه أصحابها، أو كما تم دراسته من قبل الباحثين.

فهذا الاختيار المنهجي هو الذي نقدر أن من شأنه أن ينيّر الطريق أمام هذه الدراسة لنقد الدراسات التفسيرية للمراجعات، والمساهمة في تطوير نموذج تفسيري قادر على تقديم الإجابات عن عدد من البياضات التي لا زالت إلى الآن لم تجد جوابها في الكتابات التي تناولت قضية المراجعات.

وبناءً على هذا الاختيار، سنقتصر في الحالة الأولى؛ أي: حالة الانتقال من الخيار العسكري إلى العمل من داخل الشرعية على تجربة الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد، وذلك لأن التجارب الأخرى المماثلة؛ كالمراجعات الليبية مثلاً، لا تخرج في شيء عن الأفكار والمفاهيم التي انتهت إليها هاتان الحالتان. وسندرج في المستوى الثاني من المراجعات ثلاث حالات تخص التجربة السودانية والتونسية والمغربية، لما بينها من التمايز والاختلاف الذي ستظهر آثاره في الفصل الثاني، وسنقتصر في المستوى الثالث من المراجعات، على الحركات الإسلامية التي وصلت إلى التدبير الحكومي، ونخص بالذكر الإخوان في مصر والنهضة في تونس والعدالة والتنمية في المغرب.

المبحث الأول

الحالة الأولى: حالة الانتقال من العمل الجهادي العسكري إلى الخيار السلمي

لا تختلف المراجعة عن التجديد في أن مبدأها والباعث عليها يكون هو العودة إلى الأصول الأولى للعمل الإسلامي، وتقييم ما استحدث عليها من مقولات ومفاهيم، وما ترتب عنها من سلوكات مخالفة لهذه الأصول أو منحرفة عنها.

لم تكن مراجعات الجماعات الجهادية المصرية بدعاً من ذلك. فقد كان مبدؤها والمدخل إليها هو عرض ما استقر من مفاهيم جهادية ومن سلوكات عنفية على الأصل الكبير الذي كان مبرر قيام الجماعات الإسلامية. وهكذا صار السؤال المطروح: هل الغاية التي من أجلها تأسس العمل الإسلامي هو ابتغاء مرضاة الله وهداية الخلائق إلى الحق بدعوتهم إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، أم أن الجهاد هو الغاية لذاته؟^(١)

(١) مبادرة وقف العنف رؤية واقعية ونظرة شرعية، تأليف: جماعي، مكتبة التراث الإسلامي، ط١، عام ٢٠٠٢م.

سؤالٌ محوريٌّ تفرعت عنه أسئلةٌ أخرى، كثيرٌ منها أصولي مقاصدي، حاول التفريق بين الغاية والوسيلة، المصلحة والمفسدة، وهل يجوز شرعاً التمسك بالوسيلة حتى ولو تأكد أنها غير مفضية إلى تحقيق مقاصدها؟ أم أن الوسيلة لا يكون لها حكم التوسل إلا إذا تم القطع بأنها محققةٌ لغايتها من غير إخلال ببقية المقاصد الأخرى؟.

كما طرحت أسئلةً أخرى عمليةٌ تتعلق بتعارض الوسيلة والغاية، وهل يمكن التمسك بوسيلة ثبت أنها تقود إلى عكس مقصودها؟

وهكذا، ومن رحم المفاهيم الأصولية، وانطلاقاً من العودة إلى الأصول: أصول العمل الإسلامي، وتحكيم غاية العمل ومقصده، اندلع نقاشٌ قوي حول المصالح والمفاسد، وهل استطاع الجهاد بالمعنى الذي تبنته الجماعات الجهادية أن يحقق الغاية التي من أجلها تأسس العمل الإسلامي الجهادي؟ وهل استطاع بشكل خاص أن يجنب الأمة من الفتنة، وأن يقيم الدين، أو بعبارة أدق، هل استطاع أن يضمن تحقق ضابطيه: تجنب الفتنة، وإقامة الدين، كما تنص على ذلك الآية الكريمة: «وقاتلوا في سبيل الله حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله»^(١)، أم أنه قاد في نهاية المطاف إلى عكس مقصوده (الفتنة)، وضيق على الدعوة ورجالاتها مجالات العمل، ومكن في المقابل للعدو الخارجي،

(١) سورة الانفال (الآية ٤٩).

فصار له أكثر من مبرر للتدخل واستعداد الحكام، ليس ضد الحركات الإسلامية ورجالات الدعوة فقط، بل ضد الدين وتعاليمه في برامج التعليم ومناهجه وبقية مجالات انسيابه في المجتمع؟^(١).

هكذا انطلق النقاش، وبهذه الآليات الأصولية تسلح، وإلى هذه النتائج انتهى. فانطلقت المراجعات - أول ما انطلقت - من تأمل الأصل في الرسائل والدعوات (هداية الخلق ودعوة الناس إلى الله)، وانتهت إلى وجوب تقديم واجب البلاغ المبين على الجهاد، إذ ثبت بدليل الاستقراء وفقه الواقع والتجربة أن الجهاد بالمفهوم والتجسيد العملي الذي استقر عند الجماعات الجهادية، قاد إلى عكس مطلوب الدعوة، بمنطق أن الدعوة هي الواجبة، وهي الفريضة الأكبر التي من أجلها شرع الجهاد، ولا يجوز استبقاء الوسيلة في الوقت الذي يقطع فيه بأن غايتها تنتفي^(٢).

كان هذا هو المنطلق الذي جعل بعض قيادات الجماعات الإسلامية لا تتردد في أن تعلن بكل شجاعة الإحجام عن المفهوم الذي تبنته حول الجهاد باعتبار أنه يباعد بينها وبين الهدف الذي تم اتخاذه أصلاً للعمل الإسلامي (الدعوة إلى الله)، بناءً على أن الإبقاء على الفهم الجهادي الخاطيء، وما جره على الأمة والجماعات الجهادية نفسها من كوارث، لا يعين فقط على الفتنة

(١) نفس المرجع (ص ٦٤). وانظر أيضاً: «تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء»، مكتبة التراث الإسلامي، ط ١، عام ٢٠٠٢م.

(٢) نفس المرجع (ص ١٣).

وتوسيع رحى الحرب بين أبناء الوطن الواحد، بل إنه «يطحن دعوة هذا الدين»^(١) ويأتي عليها من القواعد، ويمكن لأعداء الدين من كسب مواقع لم تكن بميسورة لديهم لو كان رجالات الدعوة يمحضون العمل لهذا الدين بمنأى عن العمل الجهادي^(٢).

في دواعي المراجعة:

ولقد اختلفت تقديرات المراقبين للتحويلات التي طرأت على فكر قيادات الجماعات الجهادية في مصر. فمنهم من فسرها بانسداد أفق العمل الجهادي في مصر نتيجة تضخم الجهاز الأمني المصري، ومنهم من فسرها بالاستنزاف الذي أصاب الموارد المالية والبشرية لهذه الجماعات، والبعض الآخر أرجع الأمر إلى تسوية ما، تمت بين الدولة وقيادات الحركة، تم الاتفاق على تصريفها بهذا الشكل.

غير أن هذه التفسيرات رغم أهميتها، لا يعدو بعضها أن يكون جزءاً من معطيات التقييم الشامل الذي أجرته قيادات الجماعات الجهادية في السجن. التقييم الذي طال الأهداف ووسائل الاشتغال والمكاسب التي تحققت بالقياس إلى الأهداف التي كانت معلنة في البدء، وكذا الخسائر التي لحقت جسمها التنظيمي.

مهم، أن نلاحظ في هذا السياق، أن الذي كان له دورٌ في

(١) نفس المرجع (ص ٩٣).

(٢) نفس المرجع (ص ٣٩).

إحداث هذه المراجعات ليس هو السجن باعتباره عقوبةً، ولكنه طول الأمد بتعبير منتصر الزيات^(١)، فالفترة التي قضتها قيادات هذه الجماعات الجهادية في السجن جعلتهم يخرجون من زحم العمل الميداني، ويتخذون منه مسافةً للنظر والتقييم بالقياس إلى منطلقاتهم والأهداف التي رسموها لأول وهلة في نظرية العمل الإسلامي.

والذي يتتبع ما صدر بعد عملية التقييم والمراجعة، يلحظ أن أول ما تم التركيز عليه، هو إعادة النظر في قراءة جملة من المفاهيم الشرعية، وإدخال معامل فقه الواقع في بناء نظرية، تملك القدرة على التخلص من الحتميات التي كانت تسجن أفق تفكير الجماعات الإسلامية الجهادية، وأخضعت بذلك مفاهيمها السابقة لعملية سبر وتقسيم، بالمفهوم الأصولي، بحيث أتت على العديد من المفاهيم، وأعادت عرضها على النظر الشرعي، سواء بإعمال المقاصد، كما سارت على ذلك مراجعات الجماعة الإسلامية، أو بإعمال النظرة الفقهية، كما اختار أحد قيادات الجهاد الإسلامي في وثيقة ترشيده للعمل الإسلامي الجهادي^(٢).

واللافت للانتباه، أن مراجعات الجماعات الجهادية لم تخل من نفس سجالي قوي لمدافعة كل الإيرادات التي يمكن أن يوردها عليهم أنصار التوجه السابق، كما أنها أتت على كل المقولات التي كانوا يحتجون بها من قبل ودكتها من أصولها،

(١) مقابلة خاصة أجريناها معه في قطر تم نشرها بجريدة التجديد المغربية.

(٢) المقصود سيد إمام الملقب بفضل.

اعتماداً على مرجعية صارمة، لا سبيل إلى الشك في قواعدها وآلياتها ومخرجاتها أيضاً، حيث عمدت إلى بسط المقولة، والمستند التي تأسست عليه، والأهداف السياسية والدعوية التي كان يرجى تحقيقها منها، ثم عمدت إلى مناقشتها باستدعاء نفس العلماء الذين كان يتم الاستناد إلى بعض أقوالهم لتبرير العمليات العنيفة ضد المدنيين وضد السياح وغيرها من الأهداف التي كانت تحددها الجماعات الجهادية^(١).

تفسير هذه المراجعات الجريئة التي حدثت من داخل السجن، إنما يوعز وبدرجة أساسية، إلى التقييم الذي حصل، والحوارات التي انطلقت بين قيادات هذه الجماعات على مستوى مجموعة من المفاهيم التي كانت مؤسسة للعمل الجهادي. ولذلك، فلا عجب أن نجد من داخل هذه المراجعات تأصيلاً كثيفاً لشرعية مراجعة الأقوال والمذاهب الفقهية، وأن التراجع عن قول إلى قول إذا ظهر ما يبرره هو أمرٌ محمودٌ شرعاً، بل إنه المطلوب الشرعي. وهو جوابٌ استباقيٌّ لكل عملية انتقاد تحاول أن تصور المراجعات، بما هي اختيارٌ فكري مبني على تأصيل شرعي وواقعي يراعي المصلحة الشرعية ومصلحة الدعوة، على أساس كونها عملية تراجع سياسي، مصدرها جبنٌ أو خضوعٌ لإكراه، أو حتى تسويةً سياسيةً على حساب الدعوة.

(١) يرجع بشكل خاص إلى مراجعات الجماعة الإسلامية في كتبها الرئيسية، لا سيما منها كتاب «تفجيرات الرياض الأحكام والآثار»، وكتاب «استراتيجية وتفجيرات القاعدة الأخطاء والأخطار»، وكتاب «مبادرة وقف العنف رؤية واقعية وشرعية».

استبقت هذه المراجعات مثل هذه الانتقادات - التي لا تنفك تتوجه إلى كل مراجعة - وبكثافة أصولية غير معهودة، وشحذ لشواهد ونماذج من مواقف العلماء في هذا الاتجاه، أعطى قيادات الجماعات الجهادية لمقولاتهم الجديدة مشروعية كبيرة، خاصة لما تم بناؤها على إعادة الاعتبار للهدف الأصيل الذي على أساسه قامت هذه التنظيمات.

الجهاد بين المصلحة والمفسدة:

من الطبيعي، بحكم مركزية الجهاد في نظرية العمل عند الجماعات الجهادية، أن ينال هذا المفهوم الحظَّ الأوفر من المراجعات، سواءً تعلق الأمر بمبدأ الجهاد والمستندات الشرعية والواقعية التي تبرره، أو تعلق بموقعه ضمن نظرية العمل، أو تعلق بالمسائل الفقهية التي تندرج تحته.

والذي يتابع مراجعات الجماعات الجهادية لهذا المفهوم، يلاحظ أنها بدأت بطرح أسئلة نقدية عميقة عليه، ليس فقط من أجل تجاوزه، ولكن أيضاً من أجل التأسيس لفهم جديد للمسألة الجهادية.

كان واضحاً أن هذه الأسئلة كانت تقصد تحطيم المسلمات التي ترسبت في أذهان شباب الجماعات الجهادية، حتى صارت عندهم جزءاً لا يتجزأ من الدين، إن لم يكن ذروة سنامه. وزاد واقع الصدام مع السلطة في تكريسها، بحيث لم تتح أية فرصة لإعادة النظر في المنطلقات الشرعية والواقعية للنظرية الجهادية.

انطلق النقاش أولاً من مفهوم الجهاد، وانتقل بعد ذلك إلى الحديث عن شرعيته من خلال استحضار ثنائية المصلحة والمفسدة، ومن ثمة، موقعه ضمن نظرية العمل، وهل يأخذ حكم الهدف أم حكم الوسيلة؟

بعد التحقيق في رجحان مفسدته، تمهد الحديث عن موانعه الشرعية والواقعية، لتبقى المسائل الفقهية المندرجة ضمن حيثيات الممارسة الجهادية كاستهداف المدنيين والسياح وغيرها من الحيثيات عاريةً عن أي تأصيل تستند إليه.

وبعد كشف الاختلالات المفاهيمية التي طالت مفهوم الجهاد، جاء التفصيل تحت عنوان: «تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء»^(١). لقد حاولت هذه المراجعات، بعد أن وضحت مرجعيتها الأصولية الجديدة، أن تنقل القواعد الأصولية إلى واقع العمل، وأن تخضع مفهوم الجهاد نفسه، بجميع حيثياته ومسائله التي استقرت في أدبيات الجماعات الجهادية، إلى صرامة هذه القواعد الأصولية.

كان من الطبيعي أن يكون أول سؤال يطرح، هو: «لماذا هذه الأحداث؟... وهذه الدماء؟... وهذه الطاقات المهذرة؟.. ولماذا كانت هذه الحرب المستعرة والأرواح المزهقة بين بعض الجماعات الإسلامية وبين الحكومة»^(٢).

(١) الكتاب الثاني ضمن سلسلة تصحيح المفاهيم التي أصدرتها الجماعة الإسلامية في مصر.

(٢) مبادرة وقف العنف (ص ٣٢).

تضع المراجعات أجوبة الجماعات الجهادية على مشرحة القواعد الأصولية، وينتهي بها الأمر إلى أن الجهاد لم يوقف الاعتقالات التي طالت شباب هذه الجماعات، بل وسع دائرتها، ولم يوقف التعذيب الوحشي في السجون، بل زاده ضراوةً، ولم يفك الحصار عن الدعوة، بل زادها تضييقاً وحصاراً، وأجهز ليس فقط على مكتسبات الحركة الإسلامية، وإنما امتد ضررها أيضاً إلى مكتسبات الدين .

بمعيار المصلحة الشرعية، لم يجن الجهاد مصلحةً تذكر، ولم يحقق شيئاً من الأهداف التي كانت تحتج بها قيادات وشباب الجماعات الإسلامية، وإنما الذي تحقق، وعبر تجربة الصراع والحرب الطويلة، هو دماءٌ أهدرت، ومعاركٌ طاحنةٌ، لم تجن منها الحركات الجهادية أي مصلحة، بل جلبت منها العشرات من المفاسد^(١) حسب تقييم أصحاب المراجعات .

كان هذا هو منطلق المراجعة: وضع مفهوم الجهاد ومستنداته الشرعية والواقعية في مختبر الصرامة الأصولية، وتحكيم معيار المصلحة والمفسدة، وقراءة التجربة وفقاً لهذا المنظور المقاصدي .

وهكذا، انتهت هذه المراجعات في محصلتها إلى القول بضرورة وقف ما يسمى بـ«العمليات الجهادية»، إذ المصلحة الشرعية المحكمة تفرض «أنه لا ينبغي لمن يتخذ قراراً بعمل شيء

(١) مبادرة وقف العنف (ص ٣٤).

حتى تترجح لديه مصلحته على مفسدته، فإن تبين له سواء قبل إنشائه - يقصد العمل - أو بعد الشروع فيه ترجيح المفسدة، بل غياب المفسدة بالكلية، فينبغي أن يمنع على الفور^(١).

من المستفيد من العمليات الجهادية:

بعد عرض مفهوم «الجهاد» وكذا ما يسمى «العمليات الجهادية» على صرامة القواعد الأصولية، اتضح لقيادات الجماعات الجهادية، أن المصلحة الشرعية غائبة بالكلية عن الاعتبار، وأن عكسها؛ أي: المفسدة، هو الحاصل، وعلى مستويات مختلفة. فبعد أن كان «الجهاد» يبرر نفسه بمقولات شرعية مثل إقامة الدين وقطع دابر الفتنة، وبعد أن كان «الجهاد» في نظر شباب الجماعات الجهادية، أداة من أدوات توازن الرعب بينهم وبين الحكومة، يقوم بردعها كلما قصدت استهداف بنية التنظيم وموارده البشرية، برز إلى السطح سؤال أكثر إحراجاً يتعلق بالمستفيد من هذه العمليات الجهادية؟ وهل هذه العمليات الجهادية تضر فعلاً النظام السياسي، وتلجئه إلى إعادة النظر في مقاربتة الأمنية الاستئنافية للجماعات الإسلامية، أم أنها تزيد من تأليب النظام والقوى السياسية والمجتمعية ضد الجماعات الإسلامية، بل وتعطي المبرر للخارج للتدخل من أجل تغيير مناهج التعليم وبرامجه^(٢)، تحت دعوى أن من طبيعة المفاهيم

(١) مبادرة وقف العنف (ص ٣٤).

(٢) للتفصيل في جواب الجماعة الإسلامية عن المستفيد من العمليات الجهادية يرجى مراجعة الباب الثاني من كتاب مبادرة وقف العنف.

الدينية أن تنتج التطرف والعنف، وأن المشكلة تكمن في المضامين الدينية التي تقدمها المدرسة، وليس في تطرف جماعة أو نزق مجموعة؟.

تقييم أصحاب المراجعات لحصيلة الصراع بين قوات الأمن المصرية وبين شباب الجماعات الإسلامية، هذا فضلاً عن اختلالات التأصيل الشرعي لفرضية الجهاد ضمن السياق السياسي المصري، انتهى إلى أن المتضرر الأكبر في المواجهة كانوا هم رجال الأمن وشباب الجماعات الجهادية، في الوقت الذي انتصب فيه العدو الخارجي ليكون المستفيد الأكبر من اندلاع المعارك من خلال توظيفه لها وتوجيهها لخدمة مصالحه الخاصة^(١).

ولقد أبان أصحاب المراجعات أن مصلحة العدو الخارجي ليست بالضرورة متطابقة مع تطلعات النخبة السياسية الحاكمة بالبلد، وأدركوا أن المعارك التي يشعلها شباب الجماعات الجهادية باسم «الجهاد» تدفع القوى الخارجية لمزيد من الضغط على الحاكمين من أجل تحقيق مصالحهم ضداً على المصالح العليا للبلد. ولذلك، قدر أصحاب المراجعات أن الاستبقاء على الجبهة مشتعلة، وتأجيج عناصر الخلاف ومساعدة أحد الطرفين على الآخر، فضلاً عن ممارسة التهيج والتحريض، إنما يخدم في المحصلة مصالح العدو الخارجي.

(١) مبادرة وقف العنف (ص٣٩).

لا يترك أصحاب المراجعات الإبهام في تحديدهم لمفهوم العدو الخارجي، إذ يحددونه بالاسم في إسرائيل، بحكم أن أي إضعاف لقوة مصر هو في نهاية المطاف إضعاف لدورها في المنطقة، ومن ثمة، يمكن النظر إليه من زاوية أخرى، على أنه تقوية للجانب الإسرائيلي في المنطقة. وليس إسرائيل هي العدو الوحيد، بل إن أمريكا والغرب يدخلان معا ضمن هذا العدو الخارجي، الذي جعل من أكبر وظائفه دعم الكيان الصهيوني ضد الأمة الإسلامية التي تحتل مصر موقعاً طليعياً ضمنها^(١).

على أن هناك مستفيداً آخر من هذه المعارك، ليس بالضرورة عدواً خارجياً، لكنه يربط ولاءه بالغرب، ويعتبر استئصال الحركات الإسلامية أول شرط من شروط اللحاق به. يسمي أصحاب المراجعات هذا العدو بالعلمانيين، لكنهم يحتاطون كثيراً في استعمال هذا المصطلح، إذ يقصرونه على قلة ليخرجوا بذلك العلمانيين الشرفاء الذين يضعون مصالح بلدهم الوطنية فوق كل اعتبار. وفي المقابل، يدخلون ضمن العلمانيين، فئة من الشيوعيين الذين يعتبرون صراع الجماعات الجهادية والنظام السياسي إنهاكاً لطرفين رجعيين، في أفق التهميد لطريق لهم، بصفتهم تقدميين - للزحف على الحكم.

هذا هو التقييم الذي انتهى إليه أصحاب المراجعات بعد

(١) للتفصيل في جواب الجماعة الإسلامية عن المستفيد من العمليات الجهادية يرجى مراجعة الباب الثاني من كتاب مبادرة وقف العنف.

عرض العمليات الجهادية على مشرحة التقدير المصلحي، وبعد تحليل مكونات الساحة السياسية، وبيان مواقف الفاعلين السياسيين من المعارك الطاحنة بين شباب الجماعات الإسلامية والحكومة المصرية، وهو في الحقيقة، مساهمةً أخرى في مراجعة مقولات «الجهاد»، لكن هذه المرة عبر تفعيل الرؤية الواقعية والتقدير السياسي.

موانع الجهاد:

من بين المفردات الأصولية التي استثمرتها المراجعات لإعادة النظر في مفهوم الجهاد مفردة «المانع» التي تعني انتصاب «وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم أو عدم السبب»^(١). وقد جرى توظيف هذه المفردة الأصولية لإسقاط كل الحجج التي تستند عليها الجماعات الإسلامية في إثبات شرعية الجهاد.

وهكذا بدأ التحقيق في هذا الموضوع، وانتهى أصحاب المراجعات إلى أن الأمر لا يتعلق بمانع واحد يجعل فرضية الجهاد أمراً مرتفعاً، وإنما يتعلق بموانع عشر، كل واحد منها يكفي للاستدلال به على حرمة الجهاد بالمفهوم الذي استقر عند الجماعات الجهادية المصرية.

فالجهاد، حسب المراجعات ليس مطلوباً لذاته، بل الأصل

(١) مبادرة وقف العنف (ص ٥٥) نقلاً عن إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني.

فيه هو أنه مشروع لغيره ولتحقيق مصالح مشروعة. ومتى غلب على الظن أن الجهاد لا يحقق المصلحة التي شرع لأجلها، فقد انتصب المانع الشرعي لرفع فرضية الجهاد. وقد اجتهد أصحاب المراجعات لإثبات هذا المانع، ونشطوا فعالية التقدير المصلحي، وانتهوا إلى أن الجهاد - كما استقر في أدبياته السابقة - لا يحقق أي مصلحة شرعية، بل إنه يحقق عشرات المفساد. ومن ثمة، فتحيكم هذا المانع يأتي من باب أولى؛ لأن الأمر خرج عن دائرة الظنية إلى إفادة القطع، فليس الأمر - كما يتصور - يفيد مجرد غلبة الظن، وإنما أثبتت الوقائع بالقطع، أن ما يترتب على العمليات الجهادية هو مفسادٌ جممةٌ لا توازنها أي مصالح في حجمها ومرتبها وقوتها^(١).

بعد هذا المانع الذي يمتح من المعين المقاصدي، أورد أصحاب المراجعات مانعاً آخر، يتعلق بالجانب التصوري؛ أي: الإطار الفكري العام الذي يؤطر نظرية العمل الإسلامي انطلاقاً من طرح سؤال الغاية والوسيلة. وخلصوا من ذلك إلى أن الجهاد إذا كان يعارض هداية الخلائق، ويعود على القصد الأكبر بالإبطال، فلا عبرة به، ولا يجوز التمسك به؛ لأن من شأن ذلك أن يلغي الأصل الذي عليه اجتمع شباب الجماعات الإسلامية. وهكذا تمت صياغة مانع جديد، يرى أن القتال إذا تعارض مع هداية الخلائق، انتفت ضرورته وارتفعت شرعيته ف«هداية الخلق

(١) مبادرة وقف العنف (ص ٥٨).

هي المطلب الأسمى، والدعوة والبلاغ مقدمةً على القتال والنزال»^(١) ولو كان «الجهاد غير مؤد إلى المطلوب، بل يؤدي إلى عكسه، أو لا يؤدي إلى شيء أصلاً، وكانت الدعوة هي العلاج الناجح، فالدعوة وحدها هي الواجبة، وهي الفريضة التي لا تزاحمها فريضةً أخرى»^(٢).

وبالإضافة إلى هذا المانع، ساق أصحاب المراجعات مانعاً ثالثاً، يتعلق بالجانب الذاتي؛ أي: مدى حصول القدرة لدى الجماعات الجهادية على ممارسة العمليات الجهادية بالشكل الذي يجعلها تحقق ما تسطره من أهداف. فالإقدام على هذه العمليات، مع ما فيها من إراقة الدماء وإزهاق الأرواح، ومع عدم القدرة وعدم التكافؤ مع العدو بالسلاح والعتاد والقوة، لا يعد فقط مانعاً من وجوب الجهاد، بل إنه مسقطٌ للجهاد، باعتبار ما يجلبه من مفسدٍ خطيرة وفتن كبيرة تضر بمصلحة النفس والدين^(٣). وقد استدلت أصحاب المراجعات في هذا الصدد بأراء فقهاء في الموضوع، وأوردوا النماذج الشامخة في الاستدلال كالشاطبي وابن تيمية دون إغفال للفقهاء المعاصرين من أمثال الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي والدكتور يوسف القرضاوي وغيرهم.

ولم يكتف أصحاب المراجعات بالحديث فقط عن انتصاب العجز وعدم القدرة واللاتكافؤ كموانع للجهاد، بل ذهبوا إلى أبعد

(١) نفس المرجع (ص ٦٤).

(٢) نفس المرجع (ص ٦٥).

(٣) مبادرة وقف العنف (ص ٦٧).

من ذلك، حين اعتبروا أن الجهاد بالمواصفات والطريقة التي تنتهجها الجماعات الجهادية، لا يعدو أن يكون إلقاءً بالنفس إلى التهلكة^(١). وبنفس الطريقة في الاستدلال والاستناد إلى رأي العلماء والأئمة، انتهى أصحاب المراجعات إلى أن العمليات الجهادية، بما تفضي إليه من هلاك المسلمين، تعتبر محرمةً شرعاً، ومبطلَةً للأصل الكبير في الدعوة. بل إن أصحاب المراجعات ذهبوا إلى أن هذه العمليات تصير محرمةً ولو استهدفت المشركين إذا كان يوجد من بينهم مسلم^(٢)، هذا دون الحديث عن عقد الأمان الذي يكون بين المسلمين والأجانب من السياح، أو عقد الصلح الذي يبرم في العادة بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب أو المشركين.

ولقد انتهى أصحاب المراجعات من خلال التحقيق في موضوع الموانع، أن العمليات الجهادية لا تحقق أي مصلحة، وأنها تجلب عشرات المفاسد، وتتسبب في الفتنة التي تجهز على مكاسب الدعوة وأحوال التدين في البلد. ولذلك رأوا أنه من الضرورة ترك أي خيار يمكن أن يحول بينهم وبين الدعوة، والعدول بذلك عن عمليات العنف إذ «ليس من الشجاعة في شيء أن نترك رحى الحرب دائرةً بين أبناء وطننا، ونحن متأكدون أنها قبل أن تطحن جماجم وعظاما، ستطحن دعوة هذا الدين»^(٣).

(١) نفس المرجع (ص ٧٠).

(٢) نفس المرجع (ص ٧٤).

(٣) نفس المرجع (ص ٩٣).

وتأسيساً على هذا المنطق الشرعي في التحليل، قرر أصحاب المراجعات إطلاق مبادرة وقف العنف وتحريك نقاش كبير لمراجعة العديد من المفاهيم ضمن سلسلة «تصحيح المفاهيم» وكان المفهوم الأكثر تعرضاً للتعقيب والتصحيح والاستدراك بعد مفهوم الجهاد هو مفهوم التكفير.

ورداً على مجموعة من الانتقادات والتهم التي وجهت للمبادرة، فتحت «الجماعة الإسلامية» الباب لمناقشة العديد من الإشكالات التي تم إيرادها على مبادرتها. ومن ذلك السؤال الشائك: هل تعني المبادرة تعطيل الجهاد؟ وهل بهذه المبادرة تكون الجماعات الجهادية تركت الجهاد؟.

ترى الجماعة الإسلامية أن فرضية الجهاد ثابتة لا يستطيع أحد أن ينكرها؛ لأنها من المعلوم من الدين بالضرورة، وأن الشارع الحكيم أوجب الجهاد على عموم المسلمين كفرض كفاية لدفع العادية على الدين وعلى البلاد بدليل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٣]، وقول الرسول ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله» وغير ذلك كثير، ولكنه، كما ترى الجماعة الإسلامية في مصر، كأى فرض من فرائض الإسلام، لا بد من تحقق مشروعيته حتى يكون واجب الأداء؛ أي: لا بد من توفر شروطه وأسبابه وانتفاء موانعه ومراعاة مقاصد الشارع. وتبعاً لذلك اعتبر أصحاب المراجعات أنه لاستيفاء الجهاد لمشروعيته، يستلزم أربعة شروط هي:

١ - الشرعية:

بمعنى التحقق من موافقته للشرع؛ لأن الأمر عظيمٌ يتعلق بإرابة الدماء واستحلال الأموال. ويزداد الأمر خطورةً لأن السياق هو المجتمع المسلم الذي عصم الله فيه دماء المسلمين، وجعل حرمتهم أعظمَ وأشد من حرمة الكعبة. ولذلك، فإن التحقق من أن الدماء المراقبة هدرًا شرطٌ أساسي في المشروعية، بحيث ينبغي أن تكون قطعيةً لا شبهة فيها، وألا يوجد أي مانع شرعي من الموانع التي تم الإشارة إليها سابقاً. ومن المشروعية أيضاً - حسب الجماعة الإسلامية - عدم الإضرار بمصالح الأمة العليا، وخاصة تلك التي تمس حاجات الناس وأقواتها وأرزاقها ومرافقها الحيوية. فهذا إلى جانب حرمة شرعاً، باعتبار أن تلك الأموال والمرافق تعتبر من أموال المسلمين المعصومة، وأن المضيع المباشر لها، والمتسبب أيضاً، وإن لم يباشِر، إنما يقع في محارم الله، فإلى جانب ذلك، فإنها أيضاً تثير المجتمع وتستعديه وتفقده الثقة في الدعوة والدعاة. ولا يخفى ما كان من الأحداث السابقة من خلل في تلك المشروعية سواء على صعيد الضبط الشرعي، والذي افتقده المشاركون في هذه الأحداث، أو على صعيد الاستهانة بالدماء والأموال المعصومة والمرافق التي تمس حاجة الناس، ولا يخفى أيضاً أثر تلك الأحداث في استعداد المجتمع على الإسلام والمسلمين وعلى دعوتهم ودعاتهم.

٢ - صدق النية:

فلا يجوز للمسلم أن يتحرك إلى أي عمل يبتغي به الثواب إلا بنية صادقة وقصد يبتغي به وجه الله تعالى وإعلاء أمره. أما دخول دعاوى العصبية والقبلية والثأر الشخصي والجماعي، وصور الحمية الجاهلية المختلفة إلى قصد العاملين أو التحرك لنفي أقوال المشككين، أو غير ذلك من الأسباب الدنيوية، لا شك محببٌ للعمل ومفسدٌ ومضيقٌ لصوابه، بل قد يكون معصيةً في ذاته، مجلبةً لسخط الله من حيث أراد صاحبه الثواب^(١).

٣ - غلبة المصلحة:

وذلك لأن الجهاد ليس غايةً في ذاته، وإنما شرعه الله لتحقيق غاية عليا هي حماية بيضة الإسلام وبلاد المسلمين وإعلاء راية التوحيد. فإذا ذهب هذه المصالح، أو كان قصد الإنسان غير هذه المقاصد، أو كان من المفساد المترتبة على هذا الجهاد ما يربو على المصالح، فإن الجهاد هنا لا يكون مشروعاً^(٢).

٤ - الأهلية لإعلان الجهاد:

ينبغي أن يوكل النفير العام على أعداء أمة الإسلام ودينهم إلى إجماع الأمة من قادتها وأهل الحل والعقد فيها، ولا يكون ذلك للأحاد والأفراد؛ لأن الأضرار المتوقعة أو حتى التي ستنتج

(١) انظر مقال في ذكرى مبادرة الجماعة الإسلامية: محاولة جادة للنقد الذاتي السيد أبو داود بتاريخ الأربعاء ٤ - ٧ - ٢٠٠٧م، موقع مفكرة الإسلام.

(٢) تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء (ص ٤٩ - ٥٠).

عن هذا النفير ستقع على عموم المسلمين، والحسبة ممنوعة إذا كان سترتب عليها الإضرار بالمسلمين، والجهاد نوع من الحسبة. لذا ينبغي أن يكون لممثلي عموم المسلمين والمقدمين والمطاعين فيهم دورهم في هذا الأمر^(١).

هذه بعض الإجابات التي قدمتها الجماعة الإسلامية في توضيح موقفها من الجهاد، وأن الأمر لا يتعلق بإنكار فرضيته، وإنما بعدم توفر شروطه الشرعية والواقعية.

تنظيم القاعدة في ميزان قادة المراجعات:

من بين أهم القضايا التي اهتم بها أصحاب المراجعات، تحديد الموقف من التفجيرات التي ينفذها تنظيم القاعدة أو تنسب إليه. وهكذا، تم تخصيص كتابين على الأقل لمناقشة هذه التفجيرات^(٢)، وعرض تبريرات المنظرين لها، والرد عليها شرعياً وسياسياً. كان القصد واضحاً من ذلك حتى تضع هذه الجماعات الجهادية المسافة الضرورية بينها وبين تنظيمات القاعدة وامتداداتها الإقليمية، خاصة وأن الحملة الدولية على الإرهاب تلتمس كل تنظيم يشتبه من خلال مقولاته أو في بعض مفاهيمه أن له علاقةً بتنظيم القاعدة.

(١) نفسه.

(٢) المقصود «تفجيرات الرياض الأحكام والآثار» و«استراتيجية وتفجيرات تنظيم القاعدة الأخطاء والأخطار»، وقد صدر كتاب آخر نشر على صفحات جريدة الشرق الأوسط في حلقات تحت مسمى «الإسلام وتحديات القرن الواحد والعشرين».

انطلقت المراجعات من النظر في هذه التفجيرات، أو ما يسمى بالإرهاب المعولم، نظراً شرعياً بالإحالة إلى أهم الأدلة الشرعية التي يبرر بها نفسه، ثم انطلقت بعد ذلك تقرأ الرؤية السياسية التي يحملها، والتي من خلالها يحاول أن يسوق مقولة انهيار أمريكا والغرب اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً بفعل ضربات المجاهدين، ويسوغ لنجاح سواعدهم والتبشير بقرب التمكين للإسلام.

وبعد أن قرأت المراجعات كل هذا الركام الضخم المحشو في خطاب القاعدة الفكري والسياسي، انتهت إلى أن أعمال القاعدة في العراق وغيرها تعتبر مرفوضةً شرعاً وعقلاً ومصالحةً، ذلك أن تقدير أصحاب المراجعات أن تنظيم القاعدة في العراق لا يروم تحرير هذا البلد المحتل، وإنما هدفه الحقيقي هو إبادة الشيعة والأكراد، وأن الفهم الذي يحمله تنظيم القاعدة، خاصةً جماعة الزرقاوي للجهاد، تشوبه أغاليط كثيرةٌ تقفز فوق الحد الأدنى المعلوم من الدين بالضرورة، فضلاً عن كونها تتسبب في فتن تعود على الإسلام والدعوة بالضرر، وتمكن أعداء الله، وتزيدهم غطرسةً وظلماً، وتخلق المبرر الواقعي للتصدي للإسلام وقيمه تحت تعلة مواجهة جذور التطرف والإرهاب^(١).

(١) يراجع الفصل السادس من كتاب «تفجيرات الرياض» الذي خصص لمناقشة الآثار السلبية للتفجيرات على الإسلام وبلاد المسلمين. كما يراجع فصل استراتيجية القاعدة وفرن تجبيه الأعداء، ويراجع أيضاً فصل استراتيجية القاعدة للنتائج ضمن كتاب استراتيجية وتفجيرات القاعدة الأخطاء والأخطار مرجع سابق.

وهكذا، لم يتردد أصحاب المراجعات في إدانة التفجيرات التي تستهدف المدنيين في العراق، كما أدانوا تفجيرات الجزائر، واعتبروها محرمةً بمقتضى الشرع، وأدانوا تفجيرات الرياض، وردوا على الظواهري وفندوا مستنداته الفقهية. بل إنهم أدانوا سلوكهم السابق، واعتبروا العمليات التي نفذوها في المرحلة السابقة باسم الجهاد أخطاءً أخرى في مسيرة الإسلام والمسلمين، ولم تحقق الجماعة من ورائها أي مكاسب. كما شجبوا واستنكروا تفجيرات شرم الشيخ، حيث أعلنت الجماعة الإسلامية أن القتل والتفجير ليس جهاداً، وأن هذه العمليات التي تنفذ باسم الجهاد ليست مبررةً، وأنها لا تخدم إلا الأعداء، بل إنهم أكدوا في أكثر من مناسبة أن التفجيرات الحاصلة في المجتمعات الإسلامية تستهدف ضحايا مسلمين ولا تصيب عدواً، وأن السياح الأجانب ليسوا محاربين، وتأشيرة الدخول تقوم مقام الأمان، ولذلك لم يترددوا في تحريم استهدافهم. وحتى يعلنوا المفاصلة مع خط زعيم القاعدة أسامة بن لادن، فقد هاجموا فتواه، واعتبروها سبباً في القتل الذي يرتكب ضد الأبرياء، وأعلنوا أن الدعوة إلى الجهاد مقصورةٌ على الأمة لا على الأفراد، ولا على أي جماعة مهما كبرت.

وقد مضوا بعيداً في انتقاد أسلوب القاعدة، واعتبروا أن خطف الرهائن وتهديدهم بالذبح أمام القنوات الفضائية يعطي أسوأ صورة عن الإسلام، وقالوا: «إن الحكم على الناس ليس

من شأن الجماعات الإسلامية، بل هو من شأن قضاة الأمة»^(١). يبدو من خلال هذه المواقف أن أصحاب المراجعات كانوا حاسمين في إعلان مفاصلتهم لخط زعيم القاعدة، ورفضهم لأساليب هذا التنظيم ومقولاته الفقهية. وقد كان قصدهم من ذلك واضحاً، إذ بقدر ما كانوا يحرصون على تصحيح مفاهيمهم السابقة حول الجهاد والتكفير والحاكمية والجاهلية وغيرها من المفاهيم، بقدر ما أرادوا أن يشقوا طريقاً ثالثاً يرفض التجربة الجهادية السابقة، كما يرفض التجربة الجهادية المعولمة^(٢)، ويركز في المقابل على الأصول الثابتة في نظرية العمل الإسلامي، والتي تجعل من الدعوة إلى الله عنواناً كبيراً لا يجوز التضحية به بوهم تحقيق مصالح راجحة من خلال اعتماد الخط العنفي.

أسباب تسرب المنهج التكفيري إلى الجماعات الجهادية:

وقف أصحاب المراجعات طويلاً على أسباب تسرب المنهج التكفيري إلى الجماعات الجهادية، وتقاسموا ما كتبه الشيخ يوسف القرضاوي حول الغلو والتطرف، ورأوا في الأسباب التي طرحها المفسر الحقيقي لما يسود داخل هذه

(١) يراجع بتفصيل سلسلة «الإسلام والقرن الحادي والعشرين» التي نشرتها جريدة الشرق الأوسط، وتضم ستة كتب كلها من تأليف الدكتور ناجح إبراهيم عبد الله أحد قادة الجماعة الإسلامية، وهي: «تجديد الخطاب الديني» و«الحاكمية: رؤية شرعية ونظرة واقعية» و«أحكام الديار: فقه متجدد لعالم متغير» و«هداية الخلائق: بين الغايات والوسائل» و«دعوة للتصالح مع المجتمع» و«حتمية المواجهة وفقه النتائج».

(٢) جاء في كتاب «تفجيرات الرياض...» الفصل الواضح بين رؤية الجماعة الإسلامية ورؤية القاعدة، وتأكيد عمق الاختلاف بين الرؤيتين (ص ١٥).

الجماعات من مفاهيم تكفيرية^(١)، وهو أمرٌ جديرٌ بالملاحظة إذ لعبت كتابات الشيخ يوسف القرضاوي دوراً كبيراً في التسريع بوتيرة هذه المراجعات.

وانسجاماً مع تصور أصحاب المراجعات في اعتبار الرؤية الشرعية والرؤية الواقعية شرطين ضروريين في بناء نظرية العمل الإسلامي، اعتبرت المراجعات أن أصل التكفير والغلو يعود أولاً إلى ضعف البصيرة بحقيقة الدين، وقلّة البضاعة في فقهه، وعدم إدراك مقاصده وكتلياته، والتمسك بالظاهر بالنصوص دون تغلغل إلى فحم فحواها ومعرفة مقاصدها، وهو ما جعل هذه الجماعات تميل إلى الإسراف في التحريم من غير دليل، وتضييق مساحة المباح من غير اعتبار شرعي^(٢)، بل إن مسلك الكثير من شباب الجماعات الجهادية، مضى بعيداً في اتباع الشبهات وترك المحكمات، هذا فضلاً عن ضعف صلتهم بالعلماء، إذ في العادة ما يتلقى شباب الجماعات الجهادية العلم من الكتب والصحف من غير تتلمذ على شيوخ العلم، بدعوى أن العلماء هم أعوان السلطان، وأن الجلوسَ إليهم هو ركونٌ للذين ظلموا^(٣) حسب تأويلهم لنص الآية الكريمة.

(١) حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين تأليف جماعي مكتبة التراث الإسلامي (ص ٥٥).

(٢) حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين، تأليف: جماعي مكتبة التراث الإسلامي (ص ٥٥).

(٣) المرجع السابق (ص ٦٣ و ٦٤).

وإلى جانب هذه الأسباب التي تندرج ضمن غياب الرؤية الشرعية، يعرج أصحاب المراجعات على الأسباب التي تندرج ضمن ما يسمونه بغياب الرؤية الواقعية، إذ غالباً ما يكون منشأ التكفير - حسب تقديرهم - راجعاً إلى ضعف البصيرة بالواقع والحياة والتاريخ وسنن المجتمع. ويسجل أصحاب المراجعات أن كثيراً من شباب الجماعات الجهادية يتطلع إلى ما لا يمكن تحقيقه، بحيث لا يميزون في التقدير بين الممكن والمستحيل، ويطلبون ما لا يوجد، ويتخيلون ما لا يقع، ويفهمون الوقائع على غير حقيقتها، ويفسرونها وفقاً لأوهامهم لا بناءً على حثيات الواقع ومعطياته^(١)، بل إن كثيراً من شباب الجماعات الجهادية، حسب أصحاب المراجعات، لم يقرؤوا التاريخ ببصيرة ونفاذ، والمستنير منهم، إنما يقف على الوقائع من غير نفاذ إلى العبر منها والسنن التي تتحكم فيها، وهو ما نتج عنه غياب البصيرة والاستشراف، وضعف النظرة التاريخية والواقعية، والافتقار لعنصري التراكم والخبرة، وهما المبدئان اللذان لا يمكن أن تقرأ السيرة خارجهما^(٢) «فقد بدأ الإسلام بالدعوة إلى التوحيد وتثبيت العقيدة السليمة، ثم كان التشريع شيئاً فشيئاً، فقد فرضت الفرائض وحرمت المحارم بالتدرج»^(٣).

وهكذا خلص أصحاب المراجعات إلى أن أسباب التكفير

(١) المرجع السابق (ص ٦٥).

(٢) المرجع السابق (ص ٦٥).

(٣) نفسه (ص ٧٠).

لا تفترق في الجملة عن أسباب الغلو والتطرف، وهي تعود في المحصلة إلى غياب الوعي بالسنن الشرعية والسنن الكونية، وقلة فقه الدين وفقه الواقع. ولذلك، لم يترددوا في أن يجعلوا المنطلق المراجعات التي طالت كل المفاهيم التي استقرت في أدبيات الجماعات الجهادية هو الرؤية الشرعية والرؤية الواقعية.

في منشأ التكفير:

لم يكن أصحاب المراجعات معنيين فقط بمناقشة التكفير من حيث كونه غلوًّا في الدين، كما دأبت على ذلك العديد من الكتابات، وإنما كان تناولهم لهذا الموضوع أشمل، فلم يكتفوا بالحديث عن مظاهر الغلو في الدين وحرمة الغلو والرد على بدعة التكفير، ولكنهم شغلوا في البدء بتحديد منشأ التكفير عند الجماعات الجهادية في مصر، وكيف تسرب إلى الأدبيات المؤسسة وصار جزءاً من نظرية العمل.

وقد حدد أصحاب المراجعات اللحظة التاريخية التي بدأ يسترب فيها التكفير إلى الجماعات الجهادية، وكيف تحول تدريجياً من تكفير جزئي إلى تكفير شامل.

البداية كانت في السجن الحربي في الستينات، إذ كان الدافع لطرح مسألة التكفير - حسب أصحاب المراجعات - العذابات والمحن التي تعرض لها الإخوان في السجن. فمنذ هذه اللحظة التاريخية، والأسئلة تتوالى، وبشكل يختلط فيه السؤال المعرفي بالأوضاع النفسية المأزومة. ومن الطبيعي، والتعذيب قد

بلغ مداه، وقد ظهرت من الجلادين بعض التصرفات والأقوال التي تستفز شعورهم الديني، أن يطرح سؤالاً مركزي كبيراً، يستفسر سبب هذا العذاب بهذا الحجم وبتلك الكيفية الوحشية، وما الجريمة المقترفة التي ارتكبتها الإخوان حتى يكافئوا بهذا العذاب؟.

كان الجواب عندهم جاهزاً لا تردد فيه؛ لأنهم لم يسجنوا على شيء إلا لكونهم من الإخوان المسلمين الذين رفعوا شعار «الله غايتنا والرسول قدوتنا..»، وهكذا فتح السؤال - كما الجواب عنه - الطريق لطرح سؤال آخر أكثر خطورةً، وهو إذا كان هؤلاء الجلادين يعذبون الإخوان لهذه الاعتبارات، ويسبون الدين، وتبدو على سلوكهم وتصرفاتهم وأقوالهم ما يعتبر استفزازاً صريحاً لشعورهم الديني، فهل يمكن اعتبارهم مسلمين؟

لقد كان الجواب عن هذا السؤال هو المدخل للتكفير في صفوف هؤلاء الإخوان، بحيث ما إن حسموا في تكفير الجلادين، حتى انتقلوا مباشرة لطرح السؤال عن حكم السادة وأصحاب القرار الذين يصدرون تعليماتهم بممارسة التعذيب على الإخوان بتلك الوحشية. وهكذا انتقل الأمر من تكفير الجلادين إلى تكفير الحكام، وهو ما سمح لهم بعد ذلك بالانتقال إلى تكفير المجتمع بعد طرح سؤال سياسي عريض يضع الجماهير أمام خيارين لا ثالث لهما: خيار عصيان الحاكم لإثبات إسلامها، وخيار طاعته والخضوع لحكمه. وفي هذه الحالة، يكون لها نفس الحكم المنسحب على القادة والجلادين.

وبسهولة، اكتملت نظرية التكفير في أذهان هذه الجماعات الجهادية التي غادرت الفكر الإخواني، إذ صارت تعتبر الحكام والشعب على قدم السواء كفاراً.

وهكذا يظهر أن الجانب النفسي والفكري قد لعب الدور الحاسم في نشوء التكفير في أوساط الجماعات الجهادية، إذ لم يكن التكفير في سياقه المصري سوى رد فعل نفسي وفكري ضد العذابات والمحن التي تعرض لها المعتقلون في السجن الحربي، إذ اختلطت الفئاعات المبدئية بالرغبة في إشباع نزعات نفسية في الانتقام، وسدا لحاجة داخلية في الانتصار، فكان التكفير هو البديل حيث لا قدرة على الانتقام ولا إمكان للنصر^(١).

في مراجعة مفهوم التكفير:

بعد تحديد السياق الذي نشأت فيه ظاهرة التكفير، وبعد الوقوف على التراتبية التي تحولت بها الأسئلة من محاولة فهم سبب التعذيب إلى تكفير المجتمع، والعوامل النفسية والفكرية التي تحكمت في منهجية الجواب عن هذه الأسئلة، توجه أصحاب المراجعات رأساً إلى معالجة ظاهرة التكفير ووضعها في مختبر التحليل الشرعي، إذ كان المنهج المؤطر للمراجعات في رمتها، كما رأينا من قبل، هو عرض المقولات التي استقرت في أدبيات الجماعات الجهادية على النظر الشرعي وعلى ميزان الرؤية الواقعية، وتتبع المصالح التي جلبتها بالقياس إلى المفاسد التي حصلتها.

(١) نفسه (ص ١١).

ولأن الأمر يتعلق بالنظر الشرعي، فقد أسقط أصحاب المراجعات الاعتبارات النفسية، واعتبروها مجرد مبررات تعين على فهم نشأة التكفير، لكنها لا تبرره، ولا تجعل له أي سند شرعي، وانتهوا بعد تفعيل النظر الشرعي إلى إعادة ظاهرة التكفير إلى موقعها الطبيعي، فالتكفير مهما تفهمنا ظروف نشأته، لا يعدو أن يكون غلواً في الدين، ومجاوزهً للحد المطلوب شرعاً في الحكم على الناس.

بعد هذا التحديد الدقيق، صار من السهل على أصحاب المراجعات أن يبسطوا الأدلة والشواهد وآراء العلماء في ظاهرة الغلو في الدين من حيث كونها منفرةً، وأنها بطبيعتها لا تمتلك أسباب الاستمرار لأنها قصيرة العمر، وأنها لا تخلو من جور وظلم يرتكب ضد حق من حقوق العباد؛ لأن أي إسراف في طرف يقابله بالضرورة ظلم في الطرف المقابل^(١).

والمفارقة اللافتة، أن أصحاب المراجعات جعلوا كتاب الشيخ يوسف القرضاوي «الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف» مصدراً لتقويم ظاهرة الغلو والتكفير، وهو بالإضافة إلى كتابه حول الغلو في الدين، كانا موجّهين وبمقدار كبير لتصحيح تصورات الجماعات الجهادية حول الكثير من المفاهيم كمفهوم الدعوة ومفهوم الجهاد ومفهوم الوسطية والغلو في الدين ومفهوم التكفير وضوابطه، لكن يبدو أن هذه الكتب التي لم تنل العناية

(١) يراجع فصل مظاهر الغلو من نفس المرجع السابق.

من قادة الجماعات الجهادية في وقتها، عادت لتصير عمدةً في المراجعة، خاصةً في المفاهيم الأكثر مركزيةً في أدبيات الجماعات الجهادية.

واللافت للنظر أكثر، أن أصحاب المراجعات عمدوا إلى كل سلبيات التجمعات الجهادية، وحاولوا التماس رأي الشرع فيها، فوجدوها عند المحصلة، مظاهر للتطرف الديني التي حذر الإسلام منها، ومن ذلك التعصب للرأي وعدم الاعتراف بالرأي الآخر في الأمور الاجتهادية والخلافية، وهو ما ترتب عنه إلزام الناس بغير ما ألزمهم الشرع، والتشدد في غير موضعه، سواءً تعلق الأمر بالزمان أو المكان أو الفئة المستهدفة، والغلظة والخشونة في أسلوب الدعوة خلافاً لما استقر من أدب النبوة في البيان والبلاغ المبين، وسوء الظن بالناس وحمل تصرفاتهم ومواقفهم على أسوأ المحامل، وهو ما جر إلى شيوع عقلية الاتهام لأدنى سبب، وهيمنة ثقافة التفتيش على العيوب، ثم النظرة المثالية إلى المجتمع، والتي تفترض أن الناس كلهم ملائكةٌ تسود بينهم المحبة والتعاون، وأن أي عصيان يعود إلى كفر فئة منه، ومحاولتها تعكير صفاء المجتمع ونقاؤه^(١).

لقد تبناه أصحاب المراجعات أن مثل هذا التصور بقدر ما يحمل من عاطفية موغلة في المثالية، بقدر ما يشكل إحدى أكثر العوامل فاعليةً في دفع هذه الجماعات الجهادية إلى التكفير، وهو

(١) يراجع فصل من مظاهر الغلو في الدين من نفس الكتاب ابتداءً من (ص٢٧).

ما جعلهم يخلصون إلى أن هذه الصورة النقية التي يصرون على أن يصير المجتمع الإسلامي إليها، لم تكن حتى في زمن النبي ﷺ، ف«المعاصي والذنوب كانت في عهد النبي ﷺ، وهو خير القرون بدون جدال، فإذا وقع مثل ذلك في عصورنا هذه، فلا يجوز لأحد أن يصف هذا المجتمع بأنه جاهلي ومجتمعٌ كافرٌ، فإن المعاصي لا يخلو منها مجتمعٌ من المجتمعات على مر العصور والدهور»^(١).

ولذلك لم يترددوا في أن يعتبروا التكفير الذي آلت إليه الجماعات الجهادية لوناً من ألوان الغلو في الدين، وهو غلوٌ غير حادث، إذ سبق للتاريخ أن عرف له مثيلاً في فجر الإسلام مع الخوارج الذين كانوا أكثر تمسكاً بالشعائر التعبدية (مثالية العبادة وطهرانيتها) لكنهم في نفس الوقت كانوا أجراً على الدماء وقتل المسلمين^(٢).

في المرجعية الأصولية للمراجعات :

بقدر ما تمارس المراجعات عملية النقد في المفاهيم التي آلت إليها الجماعات الجهادية بعد استنكافها عن الأصول الأولى، بقدر ما تجتهد لبناء نسقها الجديد استناداً إلى رؤية شرعية أكثر اتساقاً، ونظرة واقعية تضع مكاسب هذه الجماعات وخسائر الدعوة على المحك. غير أن هذه العملية الثنائية الأبعاد لا تتم

(١) نفسه (ص ٤٨).

(٢) نفسه (ص ٥١).

من غير مرجعية أصولية تجمع شتات التفكير، وتنظم منهجية النظر والتعاطي. وهكذا وبدل التوظيف الانتقائي لبعض مقولات شيخ الإسلام ابن تيمية، ينتصب المنهج الأصولي التيمي القائم على النظرة المقاصدية العميقة وعرض الأعمال على ميزان المصالح والمفاسد، واستصحاب مفهوم الموازنة والترجيح كمعامل جديد في تقييم الكسب الجهادي، وتمليك قيادات الجماعات الإسلامية آليات النقد والمراجعة اعتماداً على المرجعية الأصولية الشرعية.

لم يكن الإمام الشاطبي مغيباً عن هذه المرجعية الأصولية التي كان لها كبير الأثر في تدشين هذه المراجعات، فقد كان مبحث المصلحة والمفسدة والترجيح بينهما، كما كان لمباحث المقاصد وتقسيمها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، فضلاً عن التراتبية في بناء هذه النظرية المقاصدية، والتي تبني أصلاً على تقدير نوع المصلحة وحجمها ومرتبها وقوتها. فقد كان لهذه التفصيلات المقاصدية دورٌ حاسمٌ في وضع الاجتهادات التي استقرت، وكأنها مسلمتٌ داخل الجماعات الجهادية على بساط المراجعة.

لم يغب أيضاً الإمام العز بن عبد السلام عن هذه المراجعات، فقد كانت مقارناته بين المصلحة والمفسدة حاضرةً بقوة في عملية المراجعة، كما كانت منهجيته في التعاطي مع موضوع المصالح وتحصيلها والمفاسد وتفويتها أكثر حضوراً من مجرد الأمثلة والشواهد الموثقة في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام».

ولم تكن المرجعية الأصولية التراثية ممثلةً في أعمدها الثلاثة: (ابن تيمية، والعز بن عبد السلام، والشاطبي) فقط هي المرجعية الوحيدة التي استند إليها في عملية المراجعة، بل إن قيادات الجماعات الإسلامية لم يغفلوا أن يؤسسوا مراجعاتهم على مرجعيات أصولية معاصرة تنحت من نفس المعين الأصولي التراثي، وهكذا شكلت كتابات الدكتور يوسف القرضاوي حول فقه الأولويات والموازنات والترجيحات أحد أهم نقاط الانطلاق المنهجي لترشيد المقولات الجهادية، كما كان لترشيدات الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي حول الجهاد في الإسلام كبير الأثر في لفت الانتباه إلى رؤية أخرى وفهم آخر للجهاد، يتمتع بأعلى منسوب من الاتساق والانسجام مع الرؤية الشرعية والواقعية.

مهمٌ في هذه العجالة أن نؤكد بأن المراجعات لم تتم بعيداً عن استحضار أو حضور المرجعية الأصولية في أهم مباحثها ورموزها، سواءً تعلق الأمر بالقدمى أم المعاصرين، ومهمٌ أيضاً أن نسجل أن هذه المراجعات - مراجعات الجماعة الإسلامية بشكل خاص - قد أسست لمنطق جديد في التعامل مع القضايا، يغيب المنطق الفقهي الانتقائي الذي كان معتمداً في الكتابات المؤسسة السابقة، ويجعل الرؤية المقاصدية هي الحاكمة والموجهة لكل المفاهيم الجديدة النازمة لنظرية العمل الإسلامي.

صحيحٌ أن علماء كثر كتبوا في نقد أفهام الجماعات الجهادية، وانتقدوا بشكل خاص مقولات التكفير والغلو والجهاد بمباحثه حسب ما وردت في الكتابات المؤسسة للجماعات

الجهادية، لكن الإفادة من النقد الذي مارسه هؤلاء العلماء لم يكن حاضراً بحديثاته وشواهدة، وإنما انصرفت الإفادة إلى الجانب المنهجي والأصولي منه، بحيث فضلت قيادات الجماعات الإسلامية التي باشرت عملية المراجعة أن تنظر إلى الأمر نظرةً بعيدةً مستحضرةً في ذلك مآل التفكير المنهجي داخل الجماعات الجهادية، إذ لم تلتفت فقط لبعض التفاصيل التي وقع فيها إيراد هنا أو هناك. ولذلك، كان من منهجها، وهي تراجع كل المفاهيم التي استقرت في البناء الجهادي، أن تبني نظريةً في العمل تتأسس على قواعد وأصول لا سبيل إلى مراجعتها بعد ذلك حتى ينعدم المبرر للنكوص والرجوع إلى ذات المفاهيم السابقة.

بعبارة، لقد دشّن الزمن الأصولي الجديد الذي حل داخل الجماعات الجهادية رؤيةً جديدةً ونسقاً جديداً من التفكير، سيكون من أولى ثماره ليس فقط مبادرة وقف العنف، وإنما القطع مع منطق كامل من العمل «الجهادي» وبناء نظرية جديدة في العمل الإسلامي، تقترب كثيراً من النظريات التي تشتغل بها الحركات الإسلامية المعاصرة.

في الخلاف بين مراجعات الجهاد ومراجعات الجماعة الإسلامية:

هناك مسألةٌ جديرةٌ بالملاحظة في موضوع المراجعات. ذلك أن الصيغة التي صدرت بها المراجعات في حالة الجماعة الإسلامية تختلف عن صورتها في حالة الجهاد. فالأولى، صدرت

من خلال تأليف جماعي لقادة الجماعة الإسلامية تم إخضاعه لمراجعة قيادات أخرى، بالإضافة إلى أن هذه المراجعات صدرت باسم تصحيح المفاهيم، في حين صدرت مراجعات الجهاد باسم «ترشيد الجهاد»، وكتبها أحد قادة الجهاد.

قد يبدو للناظر أن الأمر يتعلق بتوفر شروط هنا وتعذرنا هناك، وأن الأمر في نهاية المطاف يؤول إلى نفس النتيجة، ما دامت المقولات التي تم التوصل إليها واحدة سواء كتبت باسم «تصحيح المفاهيم» أو باسم «ترشيد الجهاد». لكن إذا نظرنا إلى الاعتبار الزمني، وسجلنا التقدم في مبادرة «الجماعة الإسلامية» والتأخر في مراجعات «الجهاد»، فإن الأمر حينها يتطلب معرفة خصوصيات كل حركة على حدة، والحراك الداخلي الموجود في كلّ جسم تنظيمي.

من خلال محاولة أولية في الفهم، قد يبدو أن صدور مراجعات «ترشيد الجهاد»^(١) باسم سيد إمام - أحد قادة التنظيم - لم يكن مبادرة فردية، أو محاولة لحلحلة الحراك الفكري والسياسي داخل تنظيم الجهاد، وإنما كان خلاصة تراكم قناعات لم يستطع الجسم التنظيمي أن يتحمل إخراجها في فترة زمنية سابقة^(٢). ولذلك، كان تأخرها، بالإضافة إلى صدورها باسم

(١) سنعتمد وثيقة «ترشيد الجهاد» كما نشرت في موقع إسلام أون لاين، ونعتذر للقارئ لعدم الحصول على الوثيقة الورقية.

(٢) نميل إلى الرأي الذي يرى أن مراجعات سيد إمام ليست فردية، وإنما هي تعبير عن رأي أغلبية داخل التنظيم لم يستطع القادة أن يعلنوه بنفس جرأة الجماعة الإسلامية. =

أحد قادة التنظيم، يعكس مركزية الزعامة في صياغة الأفكار، كما يؤكد حرص الجسم التنظيمي على وحدته. ولذلك، لم يجانب الصواب المحامي منتصر الزيات حين قال: «إن المراجعات تمت بشكل بطيء في التنظيمات الجهادية، وأن الأفكار الجديدة يصعب تبنيها وتداولها في هذه التنظيمات، وأن الرهان على طول الأمد هو الذي يجعل التنظيم في المحصلة يؤول إلى هذه الأفكار»^(١)، وهو ما جعله يتوقع أن تتبنى التنظيمات الجهادية عبر مرور الزمن خيار المشاركة السياسية وهو ما نجد له بعض التعبيرات داخل الجماعة الإسلامية تردده وتوصل له.

لكن في مقابل هذه الصورة، ربما ساعد التقرب بين قيادات الجماعة الإسلامية في تسريع إطلاق المبادرة، ثم بعد ذلك البحث عن أصولها الشرعية والواقعية، وهو ما يفسر أيضاً السبب الذي جعل هذه القيادات تركز في الكتب التي أصدرتها على الداخل التنظيمي، وعلى مخاطبة المترددين والمتشككين من مبادرة وقف العنف.

وفي الحالتين معاً، يبرز الركود في البنية المؤسسية، وعدم توفيرها للشروط التي تساعد على نمو الأفكار وتداولها ومراجعة القنوات التي تشكل المقولات الأساسية التي يقوم عليها التنظيم.

= يراجع في هذا الصدد: رأي عبد المنعم منيب في كتابه مراجعات الجهاديين الذي يرى أن أغلبية تنظيم الجهاد انضموا إلى مراجعات سيد إمام.

(١) حوار أجريناه مع الدكتور منتصر الزيات في قطر نشرناه بجريدة التجديد المغربية عدد (١٧٢٠) بتاريخ الثلاثاء (١١) شتنبر، ٢٠٠٧م.

هذه الملاحظات الدقيقة التي أشرنا إليها بخصوص دلالات التقدم الزمني في إعلان المراجعات عند الجماعة الإسلامية، ودور البنية المؤسسية في تفسير تأخر المراجعات في حالة الجهاد، تجعلنا نمر إلى متن هذه المراجعات داخل التنظيمين، لنكتشف تبايناً يعكس طبيعة الثقافة والبنية المعرفية التي تميز كل تنظيم على حدة. فمراجعات الجهاد، كما سطرها الدكتور فضل (سيد إمام) مغرقةً في النقاش الفقهي، إذ حاولت عرض المسألة، وعرض آراء الفقهاء حولها، وترجيح بعضها على بعض، سواءً تعلق الأمر بقضية السياح أو عقد الأمان أو عقد الصلح وغيرها من المباحث التي تحشر في العادة ضمن كتاب الجهاد. في حين تميزت مراجعات الجماعة الإسلامية بالطابع الأصولي الممزوج بالتقدير السياسي.

فمراجعات الجماعة الإسلامية كانت محكومةً بالنظر في شرعية الموقف السياسي من خلال الإحالة على القواعد الأصولية والمقاصدية وآراء العلماء في جملة من القضايا ذات الصلة بموضوع الجهاد والتكفير وغيره، بينما غاب تماماً البعد السياسي في وثيقة ترشيد الجهاد، إذ اهتمت بالأساس بالمناقشة الفقهية لبعض الموضوعات دون تحديد موقعها من الخط السياسي والجهادي للتنظيم.

ولعل هذا ما يعكس طبيعة الثقافة والبنية المعرفية داخل التنظيمين، فمراجعات الجماعة الإسلامية تستحضر الخريطة السياسية بتفاعلاتها، وتستحضر الذات التنظيمية، وتستحضر

موقعها ومستقبلها، بينما لا تكاد تجد في مراجعات سيد إمام إلا عرض المسائل الفقهية ذات الصلة بالممارسة الجهادية.

يبدو الفارق واضحاً من حيث منهج الكتابة، لكن هذا الاختلاف لا أثر له على المستوى العملي؛ لأن نتيجة المراجعتين واحدة. فبينما تتوجه مراجعات الجماعة الإسلامية إلى تصحيح التصورات ومراجعة خط كامل من خلال إعطاء الأولوية للبعد الدعوي، وإعادة بناء نظرية العمل الإسلامي على هذا الأساس، تتوجه وثيقة ترشيد الجهاد إلى كل أتباعها لتحسينهم من الخط الجهادي المعولم (أسامة بن لادن، الظواهري، الزرقاوي).

والنتيجة أن المراجعتين معاً، حتى وإن غرقت إحدهما في النقاش الفقهي، إلا أنهما في المحصلة مشحونتان بأبعاد سياسية واضحة مع تمييز مراجعات الجماعة الإسلامية بكونها الأكثر تسياساً.

ولعل هذا هو ما يفسر سعي الدكتور فضل إلى صبغ مراجعات تنظيم الجهاد بالطابع الفقهي؛ لأنه يعلم من مساره، وخاصةً منه التدافع الفكري والفقهي والتنظيمي بينه والظواهري، أن تحسين وحدة التنظيم من أن يبتلعه تنظيم القاعدة، وترشيد الخط الجهادي، لا يمكن أن يتم إلا بالآلية نفسها، التي وظفها الظواهري في قيادته لتنظيم الجهاد، ويوظفها اليوم في بياناته الصادرة عن تنظيم القاعدة.

لم تأت مراجعات «الجهاد» على نفس نسق مراجعات

«الجماعة الإسلامية»، ذلك أن الثانية ناقشت شرعية الجهاد بالنظر إلى المصالح التي يحققها والمفاسد التي يجلبها في السياق السياسي الذي كانت تشتغل فيه، وانتهت إلى أن موانع شرعية كثيرة قد انتصبت لتسقط فرضيته، بينما انصرفت مراجعات «الجهاد» إلى الحديث عن ترشيد الجهاد من خلال صياغة ضوابط شرعية له بحيث لا يسمى الجهاد جهاداً شرعياً إلا إذا راعى مقتضياتها .

وقد كانت وثيقة ترشيد الجهاد حريصةً على بسط جملة من المقدمات التصورية التي تشكل الأرضية التي لا يمكن لأي جماعة جهادية أن لا تتفاعل مع هذه المراجعات .

بدأت الوثيقة بتحديد المبادئ تحت اسم بنود الوثيقة، وعلى نفس نسق الجماعة الإسلامية، وإن باختلاف يسير، اعتبرت الوثيقة أن الأصل الجامع هو دين الإسلام الذي يقتضي من الفرد المسلم أن ينقاد بشكل كامل لشرع ربه، وأن يتبعه في كل صغيرة وكبيرة من شؤون الحياة. وبعد توضيح هذا البند الأصل، انطلقت الوثيقة لمناقشة مقولة: «الغاية تبرر الوسيلة» مبنية أن هذه المقولة لا أصل لها في الإسلام؛ لأن العبد كما يتعبد الله بالغايات يتعبد الله بالوسائل، وكان واضحاً من هذه المناقشة أن الوثيقة قصدت من ذلك أمرين اثنين:

- الأول: لفت انتباه شباب الجماعات الجهادية أن المسلم مطالبٌ بالعمل وفق الشريعة، وهو مضمون بند الدين هو الإسلام الذي صدرت به الوثيقة .

- الثاني: أن أي مسلك من مسالك الجماعات الإسلامية لتحقيق العودة إلى شرع الله ينبغي أن يكون شرعياً، وكل ما خالف الشرع فهو باطلٌ، حتى ولو ارتبطت به بعض المصالح في تقدير القائلين بأن نبل الغاية يبرر الوسيلة غير الشرعية.

وكان من الطبيعي أن تخلص الوثيقة إلى تركيب جامع لهذه النقاط لخصته العبارة الآتية: «المسلم يتعبد الوسائل كما يتعبد الغايات، فإن مات قبل إدراك الغاية يكون له ثواب ما سعى فيه، ويسقط عنه إثم ما عجز عنه»^(١).

عبارة، يفهم منها أن هدف الجماعة الجهادية الأكبر هو الدعوة إلى الدين حتى يهتدي الناس إلى شرع الله ويتبعوه في أنفسهم، وأن الجهاد لا يكون فرضاً حتى تتيسر شروطه وضوابطه، وليس آتماً من محض حياته للهدف الأصلي، وترك الجهاد لعدم توفر شروطه، بل ينال من الأجر بقدر ما بذل في سبيل إدراك غايته الأصلية، ولا يجوز بحال من الأحوال أن يتعجل بسلوك الوسيلة غير الشرعية لبلوغ الهدف الأصلي؛ لأن ذلك مخالفٌ لقاعدة «المسلم مطالبٌ بالعمل وفق الشريعة»^(٢).

بهذه الصياغة، أو بهذه المراجعة الأصولية المنهجية، انتقلت نظرية العمل الإسلامي من الجانب العملياتي المتعلق بتكتيكات النزال والقتال، إلى رحابة العمل الدعوي السلمي، لكن دون أن تعلن «الجهاد» إسقاطها لفرضية الجهاد.

(١) وثيقة ترشيد الجهاد سيد إمام، مرجع سابق.

(٢) نفس المرجع السابق.

الفرق بين «الجماعة الإسلامية» و«الجهاد» في هذا الموضوع، أن «الجهاد» ترى أن ضوابط الجهاد وشروطه غير متوفرة، وهو ما قد يعني أنه متى توفرت هذه الشروط، فالعودة للعمليات أمرٌ ممكنٌ، بينما «الجماعة الإسلامية» مضت بعيداً إلى درجة المفاصلة تماماً مع الخط الجهادي.

في إعادة طرح الأسئلة:

من المقدمات التصورية الكبرى التي كان لها الأثر البارز في تصحيح بعض المفاهيم الجهادية، التفريق بين العمل وفق الشريعة والعمل لتحقيق الغايات، ذلك أن وثيقة ترشيد الجهاد اعتبرت أن الخلط بين هذين المفهومين نتج عنه مخالفات شرعية كبيرة هي التي كان لها دورٌ فيما بعد في تحريف مسار الجهاد.

ولقد وضحت الوثيقة أن الأصل في المسلم أن يعمل وفق الشريعة، وألا يكون القصد من عمله أن يحقق الغايات ويبلغها. فالغايات والمرامي الشرعية البعيدة ترجع إلى مشيئة الله وقدرته، والمسلم في كل ذلك لا يملك سوى أن يعمل بالأسباب الصحيحة، والذي يرتب النتائج على مقدماتها هو الله سُبْحَانَهُ، وأن المرء يجوز في حقه أن يخطئ الأسباب، كما يجوز في حقه أن يأتي بالأسباب على غير كمالها، كما يجوز في حقه ألا يبصر الأسباب المجتمعة التي تؤدي إلى النتائج. ومن ثمة، فتعديل الوجهة من العمل وفق الشريعة إلى العمل لتحقيق الأهداف قد

ينتج عنه آفاتٌ كبيرةٌ على مستوى التصورات والاجتهادات، كما على مستوى النفوس والعقليات التي تقود العمل.

وقد ألمحت وثيقة «ترشيد الجهاد» إلى بعض المقولات الخاطئة التي أنتجها الخلط بين العمل وفق الشريعة والعمل لتحقيق الأهداف، ومن ذلك مقولة: «كل عمل تقاصر عن تحقيق مقصوده فهو باطل»، وقد حرصت الوثيقة على تنفيذ هذه المقولة استناداً إلى عمل الأنبياء ﷺ. فبعض الأنبياء أدوا ما عليهم من واجب البلاغ المبين، ولم يتبعهم أحدٌ، ولا يعتبر عملهم باطلاً لمجرد أنهم لم يحققوا المقصود كله أو بعضه؛ لأن الأصل في بعث الأنبياء أن يبلغوا، أما الهداية، فهي من اختصاص الله ﷻ.

وكعادة مراجعات الجهاد، لا تسحب المفاهيم وكذا تصحيح المقولات على واقع العمل الإسلامي، وبشكل خاص، على واقع الجماعات الجهادية، ولكن من الواضح أنها تقصد مراجعة بعض المفاهيم الجهادية الخاطئة التي تعلق بالنتائج، وانتهت بسبب خطئها في المنهج إلى إبطال كل أعمالها بدعوى أنها لم تحقق المقصود، في الوقت الذي كان مطلوباً منها أن ترتب نظرية العمل الإسلامي على التركيز على ما يجب فعله بحسب الطاقة والإمكان شريطة أن يكون العمل موافقاً للشريعة، وأن تترك أمر النتائج وتحقيق القصد إلى مشيئة الله تعالى.

مراجعة عميقة، تعيد النظر أولاً في الأهداف الكبرى التي وضعتها الجماعات الجهادية لنفسها، وتعيد النظر ثانياً في

المسالك التي اعتمدها للوصول إلى هذه النتائج، وتعيد النظر أخيراً، وهذا هو الأهم، في المنهج كله؛ أي: تجيب عن سؤال إشكالي كبير: ما المطلوب منا شرعاً: هل هو قلب نظلم الحكم وإقامة شرع الله على الأرض؟ أم المطلوب أن نقوم بجهدنا الممكن للدعوة إلى الله والتزام الناس بالإسلام؟.

سؤال محوري، يجيب عنه بوضوح المنهج الذي راجعته جماعة الجهاد، ذلك أن الجواب الأول يعني أن الجماعة الجهادية معنية بتحقيق الهدف، وفشلها ونجاحها مرهونٌ بمدى بلوغها لهذا الهدف، وتحسب نفسها آثمةً شرعاً إن لم تبلغه. أما الجواب الثاني، فمعناه أنها بقدر ما بذلت من مساعي للوصول إلى الهدف، فهي مأجورةٌ، حتى وإن عجزت عن الوصول إلى الهدف أو هلكت دونه.

لا تبدو هذه المقدمة التصورية التي جعلتها «الجهاد» كأرضية للمراجعة واضحةً إلا بسحبها على واقع عمل الجماعات الجهادية والأسئلة التي تستأثر باهتمامها، وهي طريقة «الجهاد» في إجراءات لمراجعاتها على النحو الذي تجعل من شبابها مرتبطين أكثر بالنقاش الشرعي، بخلاف «الجماعة الإسلامية» التي كانت تبسط المقولة الشرعية، أصوليةً كانت أم فقهيةً، ثم سحبها على النازلة، وتنتهي إلى الخلاصة المسماة «مراجعة».

في مفهوم خيارات المستضعفين:

كانت لفتةً ذكيةً، تركيز مراجعات الجهاد على الخيارات

المتاحة للجماعات الجهادية للتعامل مع الواقع، إذ كانت النظرة السائدة لدى شباب هذه الجماعات أن الدولة واجبة السقوط بسبب تنكبها عن تطبيق شرع الله، وأن المجتمع جاهلي يحتاج إلى من يأطره على شرع الله أطراً، وأن الطريق الوحيدة لبلوغ هذا الهدف استدعاء الفريضة الغائبة: الجهاد.

قصدت المراجعات أن تعيد النظر في هذا النسق التبسيطي الذي لا يبصر في الشرع إلا خياراً واحداً هو المواجهة وفرض شرع الله بالقوة التي تفرضها موازين الصراع بين الجهاديين وبين السلطة، بحيث إنها دعت إلى توسيع المدارك وإبصار كل الخيارات التي أتاحها الشرع نحو «المخالفين في الدين» وهكذا تم الرجوع إلى السيرة النبوية لاستدعاء مواقف النبي ﷺ بجميع أشكالها ومستوياتها بدءاً من التخفي وكتمان الإيمان، ومروراً بالاعتزال والهجرة، وعروجاً بمرحلة الصفح والإعراض عن المشركين إلى احتمال الأذى والصبر على أقوال المشركين وأفعالهم، إلى جهادهم بالنفس والمال والنفوس واللسان، إلى عقد الصلح والمعاهدات.

لا يتعلق الأمر بخيار واحد انتهجه النبي ﷺ للتعامل مع المخالفين للدين، وإنما هي خياراتٌ مفتوحةٌ بحسب أحوال الدعوة وموقع المسلمين من القوة والضعف، وبحسب ما يحصل منها من المصالح وما يدرأ منها من المفاسد.

لقد ثورت «الجهاد» بهذا التأصيل نظرتها إلى المخالف،

وتجاوزت نظرتها السابقة التي كانت تستدل بمقولة النسخ لتضييق عليها الخيارات الأخرى، وتجعل من خيار الجهاد الخيار الوحيد الممكن، وتطرح كل الخيارات الأخرى.

هذه النقلة البعيدة، والتي استصحبت النظر في سيرة الرسول ﷺ، كان القصد منها هو إدخال العقل الجهادي في نقاش أصولي صرف حول مناهج كل خيار على حدة، ومتى يكون خيار الجهاد واجباً، ومتى لا يكون كذلك.

استشهدت مراجعات وثيقة «ترشيد الجهاد» بشواهد من فقه شيخ الإسلام ابن تيمية لتجعل لكل خيار مناطه وشروطه: «فمن كان متمكناً في أرض أو وقت عمل بآيات قتال المشركين وأئمة الكفر، ومن كان مستضعفاً عمل بآيات العفو والصفح والإعراض عن المشركين..»^(١). وهكذا أصبح العقل الأصولي الجهادي يربط كل مرحلة بشروطها، وكل حكم بعلته، بحيث لم يعد الخيار الجهادي الخيار الأوحده، وإنما صار مشروطاً بعلته التمكين، وفتح الباب واسعاً على خيارات أخرى، وذلك بحسب أوضاع المسلمين وحال جماعتهم من القوة والاستضعاف.

خلاصة المراجعة هذه، أن الخيار الجهادي لم يعد هو طريق الخلاص ما دام شرط التمكين والاستطاعة معدومين، وهو ما يعني أن نظرية العمل الإسلامي في ظل غياب هذين الشرطين ملزمة بإعادة ترتيب عناصرها على النحو الذي تتراجع فيه الأولوية

(١) نفس المرجع السابق.

الجهادية وينصرف الاهتمام بشكل أكبر إلى تقوية الذات التنظيمية والعناية بالجانب التربوي والدعوي.

وهكذا تصل «الجهاد»، مع اختلاف في التأصيل والمنهجية، إلى نفس النتيجة التي وصلت إليها «الجماعة الإسلامية» حين اعتبرت أن الأصل الكبير الذي ينبغي أن تمحض له نظرية العمل الإسلامي هي الدعوة إلى الله تعالى.

وبناء على هذه المراجعة، كان ضروريا بالنسبة لمراجعات «الجهاد» أن تبدأ بسؤال التوصيف الشرعي لحال الجماعات الجهادية: ما هو الوصف الشرعي الدقيق الذي تتصف به الجماعات الجهادية؟ هل هي في حكم المتمكن المستطيع القادر على تنزيل الخيار الجهادي؟ أم هي في حكم العاجز المستضعف الذي يفقد مواصفات التمكين؟.

سؤال مهم طرحته مراجعات «الجهاد» على الذات، حتى تنطلق منه إلى بحث الخيارات المناسبة.

كان الجواب الطبيعي هو أن هذه الجماعات الجهادية تعيش وضعية الاستضعاف، ومن ثمة، فليس لها من زاوية الشرع سوى خيار المستضعفين، إذ أن الجهاد لم يفرض على المستضعف العاجز، ولم يفرضه الله تعالى على المستضعفين بمكة قبل الهجرة، وإنما فرضه بعد أن تهيأت أسبابه بوجود دار الهجرة والنصرة بالمدينة، بل إن الشرع أسقط الجهاد عن المستضعفين حتى بعد تشريعه، فلم يأمر النبي ﷺ المستضعفين ممن عجز عن

الهجرة إلى المدينة بالجهاد ولم يوجه عليهم، وجعل عذرهم مقبولاً شرعاً.

وحتى تزيل مراجعات «الجهاد» من طريق استدلالها دعوى اختصاص ذلك بزمان النبي ﷺ، عززت موقفها واستشهدت على كون هذا الحكم ماض إلى يوم القيامة بنهي المسيح ﷺ بعد نزوله من السماء من قتال ياجوج وماجوج بسبب العجز وعدم الاستطاعة بالرغم من أن المسيح سيكون معه خيرة المومنين في الدنيا الذين سيهزمون معه الدجال^(١).

بعد هذا التأسيس الشرعي، وقفت وثيقة «ترشيد الجهاد» على حال الجماعات الجهادية وحاولت أن تقيسه إلى هذه الأوصاف الشرعية لتحدد موقع هذه الجماعات منها وخلصت إلى أن «أحوال الجماعات الإسلامية الساعية إلى تطبيق الشريعة والنهي عن المنكر في معظم بلاد المسلمين، تتراوح بين العجز والاستضعاف، والسوابق والتجارب المريرة التي خاضتها هذه الجماعات خير شاهد على ذلك، ومن الغرور أن يرى الإنسان نفسه ما ليس فيها»^(٢).

وهكذا انتهت مراجعات «الجهاد» إلى إعطاء الوصف الشرعي المناسب للمرحلة: إنه واقع الاستضعاف. وبناءً عليه، بدأت ترتب الأحكام الشرعية والخيارات المناسبة للمرحلة، فلا

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) نفس المرجع السابق.

جواز لتغيير المنكر باليد إلا لذي سلطان في سلطانه كالأب في بيته . ولا جواز للصدام مع السلطات الحاكمة في بلدان المسلمين من أجل تطبيق الشريعة باسم الجهاد، ف«التغيير باليد والصدام كلاهما ليسا من الخيارات الشرعية الميسورة فلا تجب، وإنما تجب الدعوة بالحسنى، فإن عجز عنها المسلم ففي الصبر خيارٌ وأجرٌ»^(١).

ويمكن للمتأمل أن يرى التطابق الذي وصلت إليه نتائج المراجعات بين «الجماعة الإسلامية» و«الجهاد» وإن كان مسلك كل واحدة منها يختلف من حيث المنهج عن الآخر، إذ وقع الاتفاق بينهما على طرح خيار الجهاد، والرجوع إلى الأصل الكبير الجامع وهو الدعوة إلى الله تعالى .

في منهجية التعامل مع معضلة الحكام:

ربما كانت هذه من أكبر القضايا التي أولتها المراجعات عنايةً خاصةً، ذلك أن إعادة النظر في الأجوبة السابقة سيتيح إمكانية تغيير نظرية العمل الإسلامي برمتها .

كان التناول السابق لهذه المعضلة يتم عبر السؤال التقليدي: هل يجوز الخروج على الحاكم؟ وكان الجواب الجاهز لدى الجماعات الجهادية: إن السلطان إذا ثبت كفره، فقد وجب الخروج عليه، و«إذا رأى فيهم خروجاً عن مقتضى الشرع وجاهدهم بيده فهو مؤمن . . .» كما في حديث أبي سعيد .

(١) نفس المرجع السابق .

حاولت المراجعات أن تبني موقفها من هذه القضية بعيداً عن التناول الجزئي للأدلة الذي يسمح باستنباط حكم من دليل شرعي تفصيلي، والتغاضي عن دليل آخر مخالف، وركزت في مسعاها على منهجية القراءة التكاملية للنصوص الواردة في الباب الواحد، والتي بمقتضاها يصير المبرر الوحيد للخروج عن السلطان هو الكفر، وما عداه من جور الحاكم، فهو موجب للصبر والنصح، وحتى الكفر البواح فلا تجب مواجهته إلا لمن قدر على ذلك، ومن تحقق العجز فيه، لم يجب عليه القيام في ذلك كما هو رأي ابن حجر العسقلاني.

وحيث إن المسألة أضحت محسومةً في عدم جواز الخروج عن الحاكم الجائر، فإن المراجعات ركزت على حيثية الحاكم الكافر، وبينت مناط الخروج وعلته وشرطه، وانتهت إلى أن هناك فرقاً بين العلم بكفر السلطان، وبين وجوب الخروج عليه، وجعلت من موانع الخروج عليه العجز وعدم الاستطاعة، كما جعلت من غلبة مفسدة الخروج على مصلحة الصبر مانعاً شرعياً من ذلك خاصةً «إذا كانت المفسدات جسيمةً وخارجةً عن المألوف في الجهاد»^(١).

وانتقلت مراجعات «الجهاد» تسائل تجارب الخروج عن الحكام، وما حققته من مصالح يعود عائدها على الأمة، وانتهت عبر استقراءها لعدة نماذج من الخروج عن الحاكم إلى أنها أدت

(١) نفس المرجع السابق.

«إلى مفسادٍ عظيمة على مستوى الجماعات الإسلامية، وعلى مستوى البلاد التي وقعت فيها هذه الأحداث»^(١).

وانتهت «الجهاد» بشأن مراجعة قضية الخروج على الحاكم إلى أنه لا يجوز باسم الجهاد وباسم تحكيم شريعة الإسلام الخروج على الحاكم ما دام ضرر ذلك هو أكبر من نفعه، وما دام الشرع الحكيم في قواعده يأبى أن يزال الضرر بمثله، فما بالك إن كان زواله متوقفاً على ضرر أشد منه.

بهذه المراجعة، التي تنضاف إلى سلسلة من المراجعات التي طالت المقدمات التصورية التي بنت عليها الجماعات الجهادية نظريتها للعمل الإسلامي، تسوغ طرح الخيار الجهادي، وبدأ التأصيل لخيارات أخرى غير هذا الخيار لمواجهة الواقع غير الشرعي، فهناك الدعوة والهجرة والعزلة والعفو والصفح والإعراض والصبر على الأذى وكتمان الإيمان، وكلها خيارات تتناسب مع واقع الجماعة المسلمة بحسب حالاتها في القوة والاستضعاف.

لكن مشكلة مراجعات «الجهاد» في هذه القضية أنها تنصب الفقيه باعتباره المؤهل الوحيد لاختيار الخيار الأنسب من هذه الخيارات للواقع التي تعيشه الجماعة وفق ضوابط تراعي الاستطاعة وظروف الواقع وشروطه وما يترتب على الخيار المعتمد من نفع يعود على الدين وأهله.

(١) نفس المرجع.

وبعد تحرير النظر في قضية كفر الحاكم، وهي المسألة الأكثر حساسيةً، تقرر مراجعات «الجهاد» أنه لا يجوز بأي حال من الأحوال تبرير الخروج على الحكم، ومن ثمة الصدام على السلطة، سواءً أعلن الحاكم كفره البواح، أو كان كفره دون كفر، أو كان عاصياً أو ظالماً، ولا يجوز تبعاً لذلك اعتماد الخيار الجهادي؛ لأن الجهاد دونه «مقدمات ومقومات تعتبر من شروط وجوبه، وإذا انعدمت سقط الوجوب»^(١)، وهو الشيء الذي لم يتحقق في حالة الجماعات الجهادية.

في مقومات الجهاد ومقدماته:

من المفيد أن نلاحظ أن مراجعات «الجهاد» لا تطرح الخيار الجهادي من حيث المبدأ، وإنما تطرحه في ظل الشروط الحالية التي تقدر بأنها لا توفر المقدمات أو المقومات الأساسية للعملية الجهادية. فالجهاد لا يكون فرضاً كما مر حتى تتوفر الاستطاعة ويزول مانع العجز والاستضعاف. هذا فقط مقومٌ واحدٌ من مقومات الجهاد، ولا يكون الجهاد لازماً إن توفر حتى تتحقق مقدماتٌ أخرى منها دار الهجرة والنصرة كالمدينة التي كانت للنبي ﷺ منطلقاً وملاذاً، أو دار الأمن كما كانت لصحابة الكرام في هجرته للحبشة، أو القاعدة الآمنة كما كانت لأبي بصير، كما يلزم توفر النفقة اللازمة للقتال، وتأمين ذراري المسلمين ونسائهم وعيالهم، ويلزم كذلك تمايز الصفوف حتى لا تنتهك حرمة

(١) نفس المرجع.

المعصومين ودماءهم، ثم شرط التكافؤ في العدة والعدد، والفئة التي يمكن التحيز لها^(١).

تري مراجعات «الجهاد» أن كل هذه المقدمات غائبة ومفقودة، وهو ما يجعل الجهاد لا يؤدي بالضرورة إلى النتائج المرجوة منه من إظهار الدين وتحكيم الشريعة، بل يجعله بالشكل الذي تم في تجارب الجماعات الجهادية يجلب مفساداً عظيماً عادت على أمر الدعوة بالضرر، إذ لم تزد هذه العمليات الدعوة ورجالاتها إلا حصاراً، وزادت في مقابل ذلك أعداء الدين نكايَةً ضد المسلمين، وأعطتهم المبرر للتهجم ليس فقط على الحركة الإسلامية بجمع مكوناتها، وإنما على وصف الدين نفسه بتوفير تربة الإرهاب وزرع ثقافة العنف والكرهية^(٢).

وهكذا بدل أن يظهر الدين، وبدل أن تحكم الشريعة بانتهاج هذا الخيار الجهادي من غير توفر شروطه، ارتكبت محظورات شرعيةً جسيمةً، إذ قتل معصومون بدعوى التترس، واستحلت أموال لا تحل بالسطو والخطف بدعوى تمويل الجهاد، ووقع الغدر ونقض العهد ممن دخل بلاد المسلمين من السياح، وبان العجز عن تأمين ذراري المسلمين وقت الصدام، واضطرت الجماعات الجهادية إلى الاستعانة بأنظمة حكم أخرى ليست بأفضل من بلدانها، بما أوقعها في فخ العمالة وحروب الوكالة،

(١) نفس المرجع.

(٢) نفس المرجع.

ناهيك عن الاضطرار إلى طلب اللجوء السياسي إلى بلدان تعتبرها الجماعات الجهادية بلاد الكفار الأصليين^(١).

كانت لهجة «الجهاد» قويةً في انتقاد هذه المخالفات الشرعية التي كانت تقع باسم الجهاد، وتشوه مبادئ الدين وتجعله عرضةً للسخرية والازدراء، ولذلك انتهت إلى تقرير خلاصة حاسمة: «ولهذا نرى أن الصدام مع السلطات الحاكمة في بلاد المسلمين لأجل تحكيم الشريعة في مصر، وما يشبهها من البلاد، لا يجب في الظروف السابقة سواءً كان هذا باسم الجهاد، أو باسم تغيير المنكر باليد. كل هذا لا يجوز ولا يجب، ولا يجوز التعرض لقوات الحكومات من الجيش والشرطة وقوات الأمن بالأذى لما في ذلك من المفساد الكثيرة، وننصح بذلك جميع المسلمين، ونرى أن الاشتغال بالدعوة الإسلامية وتقريب المسلمين من دينهم بما يؤدي إلى تقليل المفساد الشائعة أجدى نفعاً للإسلام والمسلمين والذين خالفوا في ذلك ولجأوا إلى الصدام لا هم أقاموا الدين، ولا أبقوا على أنفسهم وأهاليهم، ولا حافظوا على بلادهم من المفساد والخراب»^(٢).

في حرمة قتل السياح:

لقد كان التصور السائد لدى الجماعات الجهادية أن التعرض للسائح جازز شرعاً؛ لأنه يدخل ضمن استراتيجية مواجهة

(١) نفس المرجع.

(٢) نفس المرجع.

النظام السياسي، وما دام هذا النظام يراهن في تقوية اقتصاده على السياحة، فالمدخل الوحيد في المواجهة هو ضرب السياح حتى تهتز السياحة المصرية، ويهتز تبعاً لها الاقتصاد، وينهار النظام المصري على إيقاع الضربات الجهادية.

هذا هو التصور الذي كان ناظماً لهذه المسألة. بيد أن الوقائع والأحداث أظهرت قصور هذا التصور، وأكدت أن النظام السياسي المصري لم تتأثر قوته بالضربات الجهادية الموجهة للسياحة، بل ولم تتأثر حتى السياحة المصرية بسبب الحماية الأمنية التي وفرتها للمنشآت السياحية.

لم تكلف مراجعات «الجهاد» نفسها مناقشة المفاصل المترتبة على تنزيل هذا التصور كما فعلت مراجعات «الجماعة الإسلامية» وإنما ركزت على المنطلقات الشرعية في معالجة قضية التعرض للسياح الأجانب، وهل يوجد في الشرع ما يبرر قتلهم بحجة تقويض السياحة المصرية ودفع الاقتصاد المصري إلى الانهيار، ومن ثمة تيسير عملية إسقاط النظام السياسي.

وقد توقفت مراجعات «الجهاد» في ذلك عند الموانع الشرعية من التعرض للسياح الأجانب. وهكذا بسطت ستة موانع شرعية للاستدلال على عدم جواز قتل السياح والتعرض لهم بالاختطاف، فقد يكون فيهم مسلمون، وفي هذه الحالة يعتبر قتلهم عمداً يغير حق من كبائر الذنوب ومن الموبقات السبع، وقد يكونوا قدموا إلى بلاد المسلمين بدعوة أو بعقد عمل من مسلم

صاحب عمل أو صاحب شركة سياحة، وفي هذه الحالة فهم في عقد أمان شرعي صحيح لا غبار عليه، فلا يجوز عندها التعرض إليهم لأن ذلك موجبٌ للعتة كما جاء في حديث رسول الله ﷺ حول ذمة المسلمين، وقد يكونون منفردين وفيهم النساء والأطفال والشيوخ والعمال والرهبان، وهذه الأصناف مما ورد النهي عن التعرض لهم. ومن الموانع أيضاً أن الأصل في التعامل مع الكفار هو المعاملة بالمثل إلا فيما لا يجوز شرعاً، وقد ثبت أن المسلمين إذا دخلوا بلاد الأجنبي بتأشيرة، فإنهم يلقون كل الاحترام، خاصةً في دمائهم وأموالهم، وهو صلب عقد الأمان وحقيقته. ولازم المعاملة بالمثل ألا يجوز التعرض للسياح الأجانب في بلاد المسلمين سواءً في دمائهم أو أموالهم، ومنها أيضاً أن المسلم إذا كانت له خصومةٌ مع حكومة بلده أو حكومة بلد الأجنبي وهو عاجزٌ عن النيل من خصمه مباشرةً، فلا وجه في أن يدفع السياح الثمن عوضاً عنهم. ومنها أيضاً أن السياح الأجانب في جملتهم ما قدموا بلاد المسلمين من أجل حرب ولا قتال، ولذلك، فالحكم الذي يجري عليهم حسب نصوص القرآن الكريم هو المعاملة بالحسنة والبر والإقسط إليهم^(١).

هكذا تعاملت مراجعات الجهاد مع قضية التعرض للسياح، بأسطة ستة موانع يكفي واحدٌ منها بمفرده لإقناع شباب الجماعات الجهادية للكف عن السياح وعدم التعرض لهم بسوء أو أذى،

(١) نفس المرجع.

«فكيف إذا اجتمعت كل هذه الموانع أو بعضها في حقهم»^(١).

والملاحظ أن مراجعات «الجهاد» وخلافاً لمراجعات «الجماعة الإسلامية» تجنبت اعتبار التأشيرة بمثابة عقد أمان، وتغاضت عن إيراد هذا المانع لما قد يثار في الموضوع من حساسية سياسية ينقلب بموجبها كل هذا التأصيل إلى طرح سؤال إشكالي يعتم على كل هذه الاعتبارات الشرعية، ويجعل كل المشكلة ملخصاً في: هل يجوز أن نعتبر تأشيرة نظام غير شرعي - حسب توصيف الجماعات الجهادية - عقداً أمان شرعي؟.

لقد أدركت مراجعات «الجهاد» حساسية هذا السؤال، وتغاضت عنه من غير تفسير، واكتفت بالقول على لسان سيد إمام: «وأنا لم أذكر ضمن هذه الموانع تأشيرة السلطات في بلدان المسلمين، والتي لا يعتبرها البعض مانعاً، وإنما ذكرت غيرها من الموانع» هكذا من غير تفسير ولا إثارة جدل زائد في الموضوع!!.

في تحريم الغدر بالأجانب في بلادهم:

وقفت المراجعات طويلاً على هذه المسألة، وحررتها سريعاً من خلال السؤال الفقهي الآتي: هل يجوز شرعاً الغدر بالأجانب بعد الدخول إلى ديارهم بإذنهم؟.

وقبل الدخول المباشر في التناول الشرعي لهذه المسألة،

(١) نفس المرجع السابق.

قدمت مراجعات «الجهاد» بمقدمة ضرورية ارتأت أن تجعلها مدخلاً تأصيلياً للنقاش. وبطبيعة الحال، فالمدخل المتصور، لن يكون إلا سيرة الرسول ﷺ في الجهاد.

«كان جهاد الرسول ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم للكفار غزواً من الخارج عند الاستطاعة بمواجهة جيش المسلمين لجيش الكفار، ولم يرسلوا أحداً للمسلمين للقيام بعمليات جهادية داخل بلاد فارس أو الروم أو مكة قبل فتحها فيما نعلمه»^(١)

هكذا قدمت المراجعات هذه التوطئة بين يدي المسألة حتى تنفي الشرعية تماماً عما تفعله بعض الجماعات الجهادية من القيام بعمليات داخل بلاد الغرب، إعمالاً للقاعدة الحديثية «لم يثبت» التي تعتبر حجة في أدبيات جماعة «الجهاد».

بعد هذه التوطئة، شرعت المراجعات في ذكر أسباب عدم جوار تنفيذ عمليات جهادية داخل بلاد الغرب، واختصرتها في سببين اثنين:

١ - انتشار المسلمين في معظم بلدان العالم في هذا الزمان، وهو ما يجعل احتمال إصابتهم أمراً ممكناً بسبب التفجيرات التي لا تميز. ومعلوم أن قتل المؤمن كبيرة من الموبقات، ولهذا السبب «التبين واجب»، والشبهة قائمة، فالكف عن ذلك واجب»^(٢)، كما لا يجوز قتل المسلمين المختلطين

(١) نفس المرجع.

(٢) نفس المرجع السابق.

بالكفار بدعوى التترس؛ لأن قتل الترس المسلم ليس في إجازته نص، وإنما هو اجتهداً ولا يجوز إلا للضرورة، ولا ضرورة لذلك في هذه العمليات الحربية داخل بلاد الغرب؛ لأنها من العمليات الهجومية (جهاد الطلب) الذي لا ضرر على المسلمين من تركه أو تأجيله.

٢ - من دخل بلاد الكفار بأمانهم لا يحل له أن يخونهم في شيء، والتأشيرة اليوم إذن دخول، وهي بلا شك عقد أمان منهم لمن أذنوا له بدخول بلادهم لعمل أو تجارة أو دراسة أو سياحة ونحوها، ولا يخفى أن حقيقة عقد الأمان هو عصمة الدم والمال، ومن اعتدى على الدماء والأموال فهو ناقض للعقد، خائن للعهد، مخالف لآية الوفاء بالعقود.

بهذا التناول الشرعي للمسألة خلصت مراجعات «الجهاد» إلى أن ما تقوم به بعض الجماعات الجهادية في البلاد الأجنبية من التفجيرات والقتل وإتلاف الممتلكات العامة والخاصة والاحتيال للاستيلاء على أموالهم والاحتيال على شركات التأمين والهروب من المساكن قبل دفع الإيجارات وتسديد فواتير الهاتف وغيره بحجة أنهم كفار، كله محرّم شرعاً، ولا يجوز تبريره بأي حال من الأحوال؛ لأنه غدرٌ بمقتضى العقد الذي أبرمه المسلم مع حكومة البلاد الأجنبية^(١).

على أن مراجعات «الجهاد» لهذه المسألة أضافت بعداً آخر

(١) نفس المرجع.

قلما كانت تعبأ به في السابق، إذ أقحمت الاعتبار القيمي والأخلاقي في الموضوع، وصاغت مراجعتها من هذا المنطلق كما يلي: «إنه ليس من المروءة أن تنزل بقوم، ولو كانوا كافرين غير معاهدين، يأذنون لك في دخول دارهم والإقامة بها، ويؤمنونك على نفسك ومالك، ويمنحونك فرصة العمل أو التعليم لديهم، أو يمنحونك حق اللجوء السياسي مع الحياة الكريمة لديهم ونحو ذلك من أعمال المعروف، ثم تغدر بهم تقتيلاً وتخريباً!»^(١)

لا ترد كثيراً مثل هذه التأملات النقدية، بل المفارقات المثيرة للتساؤل حول شرعية الممارسات الجهادية في أرض الغرب والمفاهيم الجهادية المغلوطة التي تزكيتها. لكن يبدو أن صياغتها بهذا الشكل الذي أحسنت فيه مراجعات «الجهاد» تصوير المشهد المتناقض الذي يوجد على طرفه كافر يؤمن مسلماً في نفسه وماله ويوفر له أسباب العيش الكريم في أرضه بمقتضى عقد الأمان الذي منحه، ويوجد في طرفه المقابل مسلم «جهادي» يقتل ويخرب ويسرق ويستولي ويخون العهد بمبرر أن هؤلاء كفاراً، ويجوز في حقهم كل شيء. قمة المفارقة التي تحتاج إلى جانب أعمال النصوص الشرعية تحكيم المروءة والأخلاق، وأيضاً تحكيم الذوق السليم.

والمثير حقاً للانتباه، أن مراجعات «الجهاد» مضت بعيداً في

(١) نفس المرجع.

تناولها الشرعي، واعتبرت أن عدوان بعض الدول الكافرة على بعض بلاد المسلمين وقتلها للمسلمين من غير تمييز لا يبيح الرد بالمثل؛ لأن الله تعالى أخبر أمته بأن دأب الكفار هو العدوان، وأمرها في نفس الوقت إلى عدم العدوان في كل شؤونها، ومنها حال الجهاد والقتال.

وواضحٌ من خلال التناول الشرعي لهذه المسألة، أن الخطاب موجّهٌ إلى شباب الجماعات الجهادية لتحسينهم من بعض المفاهيم الجهادية المعولمة التي يجتهد تنظيم القاعدة عبر منظرها أيمن الظواهري إلى إعادة صياغتها وفق منظوره الجهادي الجديد.

هي رسالةٌ واضحةٌ إلى شباب الجماعات الجهادية في مصر، تعكس الرغبة الجامحة لتنظيم القاعدة في ابتلاع شباب الجماعات الجهادية في مصر وتوجيههم في المسار الجهادي الجديد الذي لم يعد يهمه كثيراً توجيه ضربات إلى الأنظمة العربية بقدر ما صار الهدف هو ضرب المصالح الغربية. لكن يبدو أن أصحاب المراجعات استبقوا الأمر، وتفطنوا لهذه الرغبة الجامحة، وأرادوا أن يحصنوا أتباعهم من أن يبتلعهم تنظيم القاعدة بأطروحتة الجهادية الجديدة.

المبحث الثاني

من العمل الثوري إلى المشاركة السياسية

مدخل :

يصعب في هذا المبحث أن نحيط بكل الاجتهادات الحركية التي انخرطت في مراجعات فكرية وسياسية، وأجرت تحولات عميقة في منظومة أفكارها ونسقتها السياسي. فحسبنا أن نورد حالات تسعف في بناء صورة عن هذه المراجعات، وأهم مفاصلها، وطبيعة الاختلافات التي تميزها عن مراجعات الخط العسكري.

بيد أن هذا الاختيار، على يسره وإجرائيته، يتطلب الوفاء بأربع شروط أساسية:

الشرط الأول: التجاوزية:

والمقصود به أن تكون المراجعات والتحويلات حصلت على مثال سبق، هو عبارة عن النسق السياسي والمعرفي الذي تم تجاوزه إلى غيره بعد توجيه النقد إليه.

الشرط الثاني: التمثيلية:

بحيث تكون الحالات المختارة عينةً ممثلةً للتوجهات التي انتظمت عملية المراجعة والتحول داخل بقية الحركات الإسلامية في هذا المستوى المخصوص من المراجعات.

الشرط الثالث: النوعية:

بحيث يكون مستوى المراجعات في هذه الحالات نوعياً يؤهل الحركات الإسلامية التي دشنت هذه التحولات أن ترشح كحالة للدراسة.

الشرط الرابع: التعددية:

بحيث تمثل كل حالة نموذجاً مختلفاً عن بقية الحالات المعروضة، سواءً في أدبياتها الفكرية أو في خطها السياسي. وبناء على هذه المعايير الدقيقة، نرشد في هذا المبحث ثلاث حالات أساسية هي:

- حالة مراجعات النهضة التونسية:

والتي تمثل نموذج النضال السلمي من أجل السلطة، وذلك من مدخل الديمقراطية والحريات العامة، والتي كانت في جوهرها حصيلةً لمراجعات الخط الإخواني والقطبي والمودودي.

- حالة مراجعات التجربة السودانية:

والتي تمثل نموذج البراغماتية السياسية في تبني كل الخيارات السياسية، بحسب الواقع السياسي، بما في ذلك

الانقلاب العسكري، والتي كانت في جوهرها مراجعةً كاملةً للنسق الإخواني.

- حالة مراجعات التجربة المغربية:

والتي تمثل في هذا المستوى من المراجعات نموذجاً لتفجير النسق القطبي الرفضي، والانتقال منه إلى منطق المشاركة السياسية، وتبني الخيار الإصلاحية التراكمي.

أولاً: مراجعات الحالة التونسية نموذج النضال السلمي من مدخل الحريات العامة

نبتدي بالحالة التونسية لأنها كانت ولا تزال الأكثر التصاقاً بأدبيات الحركة الإسلامية، إذ حرص مؤسسها الشيخ راشد الغنوشي أن يواكب تجاربها ونماذجها المختلفة^(١) بما في ذلك الشيوعية منها^(٢)، بجملة من التنظيرات التي تبرز عناصر لقاءها وافتراقها، وتسجل بعض الملاحظات النقدية على بعض مفاصلها النظرية واختياراتها الحركية. بل إنها، رغم التحولات والمراجعات التي انخرطت فيها، ظلت وفيةً في كثير من الأحيان لبعض الصياغات النظرية التي وضعها رموزها، مع محاولة تكيفها

(١) في هذا الصدد يمكن مراجعة مقال الشيخ راشد الغنوشي حول المودودي والبننا والخميني، ويمكن مراجعة كتابه «الحريات العامة في الإسلام»، فقد حرص أن يضمه بعض آرائه في تقييم الحركات الإسلامية.

(٢) نقصد بذلك الثورة الإسلامية في إيران التي واكبها الشيخ راشد الغنوشي بجملة من الكتابات التي تراوحت بين الإشادة وبين تسجيل العديد من نقاط الارتباك عليها وعلى مسارها.

بما يستجيب للخطاظة الفكرية والسياسية التي اقترحتها الحركة الإسلامية التونسية .

من ذلك، إعادة المقولة القطبية حول مركزية التكوين العقائدي في برنامج الحركة الإسلامية ونظرية عملها، فقد أكد الغنوشي مبكراً على هذه المهمة، بقوله: «حقيقاً على دعوة تتصدى لمهمة إعادة بناء الإنسان والعالم، ودون ذلك عقباتٌ كؤودٌ وأخطارٌ جسامٌ، ألا تفتقر عن التذكير بأسسها وأهدافها وخصائصها وطرائق الوصول إليها، حتى لا ينسى أفرادها - لحظةً - ما انبعثوا منذ انطلاقتهم لتحقيقه ودوافعه إلى ذلك، مهما تشعبت بهم الدروب، وتضخمت الصعوبات وتكاثرت الضغوط وتألب الأعداء، وحتى تضمن بقاءها ونقاءها وتطورها بعيداً عن الانكسارات والانحرافات في الفكر والسلوك، ذات اليمين وذات الشمال»^(١). ومن ذلك أيضاً تبني الأطروحة القطبية في مرحلة الجهاد، وتبني مفهوم جهاد التحرير العام للبشرية، وفي ذلك يقول الغنوشي في إحدى مقالاته المبكرة: «وعلى اعتبار أن الدولة الإسلامية تقوم على رسالة أممية، كان عليها أن تعمل على نشر الإسلام عن طريق «البلاغ المبين»، فإذا قامت في طريق الدعاة قوةٌ طاغوتيةٌ تستبد بشعوبها وتحول بينها وبين ممارسة حرياتها، ومنها حرية المعتقد، كان على دولة الإسلام أن تزيح تلك الكيانات المستبدة، ولو باستعمال القوة، لا لغرض فرض الإسلام

(١) انظر مقال التكوين العقائدي أولاً من كتاب من الفكر الإسلامي في تونس (ص ٧٣ - ٨٤).

على تلك الشعوب، وإنما لتمكينها من فرصة التعرف على الإسلام، فتقبله عن بينة أو ترفضه عن بينة وبدون إكراه»^(١).

غير أن هذا الرصيد الذي راكمته الحركة الإسلامية التونسية من تأثرها بالأدبيات الإخوانية والقطبية والمودودية، لم يمنعها من بناء نموذجها الخاص وخياراتها المستقلة، وإحداث تحولات بعيدة في منهج الحركة الإسلامية وخطها الحركي. كما أنه لم يمنعها من التعرض لتجارب الحركات الإسلامية، وتقييم كسبها ونقد مقولاتها وخياراتها في العمل الحركي والسياسي. فالإضافة إلى إقرار الغنوشي بالإنجازات العظيمة التي حققتها الحركات الإسلامية في المرحلة السابقة، لا سيما على مستوى «محاولتها تحرير الأمة من تراث الانحطاط وآثار الغزو الغربي المدمر»^(٢)، فإن ذلك لم يمنعه من تسجيل انتقادات إليها قياساً إلى الهدف الذي رفعته، إذ «ظلت بعيدة عن تحقيق هذا الهدف (إقامة شرع الله في الأرض) إذا استثنينا التجربة الإيرانية الجديرة بكل تقدير رغم ما شابها ولا يزال من ارتباك»^(٣). ومع إقرار الغنوشي بالإكراهات التي يمكن أن تكون أعاققت الحركة الإسلامية عن تحقيق هذا الهدف، وذلك كالظروف العدائية المحيطة بالحركة الإسلامية التي قد يوقد نيرانها الغرب وعملاؤه في المنطقة، ومن طرف الأجهزة الدينية التقليدية التي لم تقدر بعد على مغادرة مواقع الانحطاط،

(١) من الفكر الإسلامي في تونس (ص ١٠٩).

(٢) من الفكر الإسلامي في تونس (ص ٨٩ - ٩٠).

(٣) من الفكر الإسلامي في تونس (ص ٨٩ - ٩٠).

وتفهم منطلقات الحركة الإسلامية وأهدافها السامية، فإنه يعزو المسؤولية الكبرى في عدم تحقق هذا الهدف إلى «قصور الحركة الإسلامية عن إدراك غايتها في تحقيق طموح الأمة في معانقة ذاتها والالتحام بدينها وتاريخها» فيرجع الأمر لأسباب داخلية للحركة الإسلامية، وإلى بيئتها الداخلية، وإلى «نمط التفكير السائد داخل هذه الحركة، والذي لا يزال - رغم المحاولات المتكررة ونجاحه الجزئي - مشبعاً بمثالية عصر الانحطاط، لا يتصل بالواقع إلا من خلال نصوص تجمد فهمها على ضوء مقولات ومفاهيم تبلورت في عصور الانحطاط.. فصار المسلم بهذه العقلية المثالية مصاباً بما يشبه العطالة في فهم واقعه واستيعاب تطوراته والقوى المحركة لذلك الواقع والطاقات المخترنة فيه»^(١).

ويعزو في معرض آخر، سبب إخفاق الحركة الإسلامية في بلوغ هذا الهدف إلى «الضعف الفادح في الفكر السياسي الإسلامي المتعلق بفقهِ التغيير، وضعف وحتى ضحالة الفقه المتعلق بالدولة، وكذا الفقه المتعلق بالواقع»^(٢) ويرى، تبعاً لذلك، أن الفوضى الثورية التي تبنتها الحركات الإسلامية العنيفة أو الراديكالية على امتداد السبعينيات والثمانينيات، إنما كانت نتيجة عدم ضبط وتطوير نظرية للتغيير الإسلامي تحدد منازل واضحةً للجهاد الإسلامي بدءاً من تطوير استراتيجية أفضل

(١) من الفكر الإسلامي في تونس (ص ٨٩ - ٩٠).

(٢) الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (ص ١١٠).

للجهاد: جهاد الكلمة . . «الجهاد الوحيد المأمون فيه للتعامل مع ما ينجم من اختلاف داخل الأمة»^(١) .

ويعتبر الغنوشي في هذا الصدد أن نصوص الشرع وكتب الفقهاء غير مجدية في التماس نظرية التغيير وأدواته، وإنما الذي يعين في هذا المجال هي العلوم المتخصصة في فقه الواقع: علوم الاجتماع والاقتصاد والتاريخ والفلسفة والإحصاء والسياسة. فتعليقاً على حديث تغيير المنكر واشتراط الاستطاعة في مستوياته الثلاث، يقول راشد الغنوشي: «فمن ذا الذي يملك الكشف عن هذا العنصر المحدد لنوعية وسيلة التغيير التي فتح الشارع أمامها خيارات كثيرة؟ قطعاً، ليست هي نصوص الشرع. فلقد قالت كلمتها، إذ أحالت الأمر إلى اجتهاد العقل في تشخيص الواقع والكشف عن القدرات المتوفرة ومدى قيامها بالتغيير المطلوب. فليست كتب الفقهاء بمجدية في هذا الباب، وإنما هي العلوم المتخصصة في فقه الواقع. . تلك العلوم التي يمثل تخلفنا الفادح فيها أهم خلل في فكرنا السياسي القديم وبخاصة الحديث، وأهم مصدر لتخلفنا وإهدار معظم طاقات أمتنا ونواياها الطيبة»^(٢) .

واضح إذن أن التحولات التي عرفتتها الحركة الإسلامية في تونس، والانشغال الكبير بتحديد وضبط نظرية التغيير، كان مرجعه بالأساس تقييم تجربة الحركة الإسلامية، والرغبة في تجاوز

(١) الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (ص ١١٠).

(٢) الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (ص ١١١ - ١١٢).

الأخطاء والإخفاقات التي سقطت فيها، لا سيما ما يتعلق بعدم قدرتها على تحقيق الهدف المركزي الذي رفعته، إذ أن ذلك بالتحديد هو الذي دفع الحركة الإسلامية في تونس إلى مراجعة خطاب الهوية المرتكز بالأساس على توجيه كل جهود الحركة الإسلامية ومكوناتها وتشكيلاتها التنظيمية إلى هموم التربية والدعوة والاستيعاب التنظيمي، وفتح نافذة أخرى للعمل الإسلامي، تجعل المسألة الاجتماعية تأخذ مساحتها الطبيعية ضمن نظرية العمل الإسلامي^(١)، وتراهن على مدخل الحريات العامة لتوسيع هوامش الفعل الإسلامي.

على أن المفصل الأساسي في تحولات الحركة الإسلامية في تونس، كان يركز على طرح سؤال فقه الواقع ومنهجية التعامل معه بعيداً عن أي رؤية مسبقة تحول دون فهم مكونات الواقع ونوع العلاقات التي تسود بينها. ففي مقال مفصل حول استراتيجية التغيير التي ينبغي للحركة الإسلامية أن تعتمد عليها، وبعد طرح سؤال التعامل مع التراث الإسلامي وسؤال التعامل مع الغرب، عرج الشيخ راشد الغنوشي إلى النقطة الخلافية في نظريات الإسلاميين، والتي ترتبط بتوصيف حال الحكام

(١) يقول الشيخ راشد الغنوشي في هذا الصدد: «إن الحرص على الانخراط المكثف للمناضلين الإسلاميين في صفوف المنظمة العمالية من شأنه أن يدفع إلى الأمام الحركة الإسلامية بشدة وفعالية وشرعة وعمق أكبر إلى التحرر من الجدليات المثالية للمثقفين وخيالاتهم الفوقية وصراعاتهم الهامشية، ويجعل الحركة تلتصق أكثر فأكثر بواقع الجماهير وهمومهم، فيتحول الإسلام من دين الفلاسفة إلى دواء وغذاء وسلاح للمستضعفين» من تجربة الحركة الإسلامية في تونس (ص ١٢٥ - ١٢٦).

والمجتمع، وأداة التغيير ووظائفها وأدوارها، فضمن النقطة الثالثة والرابعة، طرح الغنوشي سؤال ضرورة تحديد النظرة إلى الواقع بعيداً عن أي فكرة مسبقة: هل هو جاهلي أم هو إسلامي؟ والسلطة التي تحكمه كذلك، وفئاته وتجمعاته السياسية والدينية: نتعاون معها أو نفاصلها؟ وما هو الحد الأدنى الذي يمكننا أن نلتقي عليه مع هذه التجمعات الدينية والسياسية؟ وما هي أداة التغيير؟ القوة أم الإكراه أم الحرية والإقناع؟ هل نؤيد الانقلابيين في العالم الإسلامي ونعتبرهم غاضبين انتهازيين؟ هل نمد إليهم أيدينا إذا فعلوا ذلك أم نعتبر أن شر ما تبثلى به أمة على الإطلاق هو النظام العسكري أم نعتبر الشعب، بعد الله، «هو السلطة العليا في المجتمع مصرين على أن الجهاد من أجل الحرية هو جهاداً من أجل الإسلام، وأن من حق كل التجمعات الإنسانية أن تتكفل لاستعادة الحرية المغتصبة الموقودة في العالم الإسلامي؟»^(١).

وبناءً على هذه الأسئلة القاصدة الموجهة لاستراتيجية التغيير، رفض الغنوشي المنهج الانقلابي، وأعلن رفضه للديكتاتورية بكل أشكالها، وبأي اسم فرضت، حتى ولو مارسها مسلمٌ يدعي أنه يريد أن يحمل الناس على الإسلام، وأعلن اختياره لاستراتيجية النضال السلمي التي تجعل مدخل الحريات العامة سبيل تحقيق الهدف المركزي الذي من أجله قامت

(١) الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (ص ١٢٨).

الحركات الإسلامية. يقول الشيخ راشد الغنوشي موضحاً نسقه السياسي واختياره التغيير: «إذا تحقق لنا نظامٌ يعترف بالحريات العامة، فينبغي على الحركة الإسلامية أن تمارس حقها كطرف سياسي معترفاً بغيرها من الأطراف السياسية الأخرى، مقدماً اختياراتها للنموذج المجتمعي الذي تريد. فتخوض المعارك الانتخابية، وتضع مواطنَ أقدام لها في البرلمان ومؤسسات المجتمع كالمبليات، وتشارك في الحكم، ولو جزئياً، لتدريب أفرادها على إدارة المؤسسات، وعلى قيادة الجماهير وتعبئتها وتوعيتها بأهداف الحركة الإسلامية.. وهكذا تكون إعادة البناء»^(١).

وحتى يزيل الالتباسات عن النظرية، التي في العادة تنشأ لدى رواد الحركة الإسلامية وأنصارها حول طبيعة الدولة التي يتطلعون إلى بنائها أو استعادتها، يميز الشيخ راشد الغنوشي بين الدولة ذات الشرعية القانونية والدولة ذات الشرعية الدينية. ففي حال تم بناء الدولة من مدخل الحريات العامة، وأجريت الانتخابات، وأفرزت هياكل الدولة ومؤسساتها التشريعية، في هذه الحالة، «إذ تعترف الحركة الإسلامية بالشرعية القانونية للدولة على اعتبار أنها مختارة من الشعب، فإنها ما دامت هذه الدولة لا تحكم بالإسلام، لا تعترف لها بالشرعية الدينية حتى يكون الدين هو قاعدة المجتمع والتشريع. وهنا ينبغي الحذر من أن يظن

(١) الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (ص ١٢٨ - ١٢٩).

الشعب أن السلطة غدت إسلاميةً لمجرد مشاركة الإسلاميين في أجهزتها»^(١).

وحتى يزيل مرةً أخرى الالتباس والخلط الذي ينشأ في العادة في أذهان المنتمين إلى الحركة الإسلامية حول أولويات الحركة الإسلامية بين وظيفة الإصلاح العقدي والتربوي والفكري والثقافي وبين الإصلاح السياسي، يضع الشيخ راشد الغنوشي الضوابط التي تحدد واجب الوقت، ومتى يتم ترجيح هذه الوظيفة ومتى يتم تغليب تلك، فيقول: «إنه على أهمية سائر مجالات العمل الإصلاحي، تبقى الأولوية لعملية الإصلاح العقدي والفكري والثقافي والتربوي على الإصلاح السياسي». فأولوية إصلاح الفرد والجماعة وتحصين الأمة مقدمةً على إصلاح الدولة ودواليها، وذلك في اتجاه بناء مجتمع أهلي قوي ومتماسك بما يمثل أضمن وأجدى سبيل لإصلاح انحرافات السياسة^(٢).

ولكن ذلك ليس على إطلاقه، فالأمر مرتببٌ بحالة الدولة وطبيعة تعاملها مع الحركة الإسلامية ومع المجتمع وقواه الحية. فإذا كانت الدولة ذات طبيعة استبدادية، وكانت أداةً للتغريب وفصل الأمة عن ثقافتها ومصالحها، وخدمة أجندة القوى الخارجية المعادية للإسلام والدعوة، ففي هذه الحالة، يرى الشيخ راشد الغنوشي أن «الأولوية الكبرى ومركز الثقل في المشروع

(١) الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (ص ١٢٨).

(٢) الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (ص ٤٥).

الإصلاحي الإسلامي هو مواجهة أنظمة الاستبداد من خلال تجذير وتأسيس ثقافة الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان في المذهبية الإسلامية وتعبئة طاقات الجماهير ضد آفة الاستبداد وتزييف إرادة الشعب، والتحالف مع كل أنصار الحرية والنخب الديمقراطية الوطنية على اعتبار أن الحرية في حد ذاتها قيمة إسلامية عظيمة، وأنها المدخل لخدمة الإسلام واستئناف المشروع الإسلامي الحضاري»^(١).

على أن مدخل الحرية والنضال الديمقراطي السلمي لا يعني بالضرورة السقوط في الصدام مع الحكام، فلطالما حذر الشيخ راشد الغنوشي من ذلك، واعتبر أنه في حالات كثيرة كان بإمكان الإسلاميين تجنب العديد من الصدمات أو تخفيفها أو إدارتها بشكل أفضل لو كان لديهم تبصرٌ بالواقع وعلومه^(٢)، غير أنه في حالة النمط العلماني اليعقوبي الفاشستي القائم على القطيعة مع الإسلام وتراثه وعلى تفكيك البنية التقليدية جملةً، والاستعلاء على الشعب وقيمه وتحديدها، فإن المشكل لا يتمثل في رفض الحركة الإسلامية الاعتراف والتعايش مع الدولة أو القبول بالمشاركة ولو جزئياً فيها، وإنما المشكل: «من يقنع هذا الغول المدعوم بأحدث تقنيات القمع والإخضاع، والمؤيد من طرف قوى الهيمنة المعادية لأمتنا ولحضارتنا ولكل الحضارات

(١) الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (ص ٤٥).

(٢) الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (ص ٦٨ - ٦٩).

الأخرى، من يقنع هذا «التنين» بالتواضع والاعتراف بالشعب، بالآخر»^(١).

على أن ما يميز تحولات ومراجعات الحركة الإسلامية التونسية هو موقفها من العنف ومن الأطروحة الجهادية، فقد فصل الشيخ راشد الغنوشي موقف حركته من العنف في مقال مفصل عن الإسلام والعنف^(٢)، وأكد على مركزية الخيار السلمي في نظرية التغيير عند حركته، والصمود في مواقع المقاومة السلمية وعدم الاستدراج إلى العنف^(٣) واعتبر أن القصد من إصاق «القوى المضادة للإسلام» لشبهة الإرهاب به وبالتيارات الدعوية الإسلامية، هو تشويه صورة الإسلام، وصرف البشرية المضطهدة عنه، وأشار إلى أن عدداً من التيارات الإسلامية العنيفة تساهم في استقرار هذه الشبهة، إما بسبب «عدم القيام بالبيان المبين من هذه المسألة، أو بقيامهم بأعمال غير واعية وغير مسؤولة تتيح لخصومهم الفرصة في تصويرهم على أنهم إرهابيين»^(٤).

وأكد في عدة مواضع من كتبه «أن ظاهرة العنف في التيار الإسلامي محدودةٌ بالقياس إلى التيار العام الرافض للرد على عنف الأنظمة بمثله»^(٥) وأن هذه التيارات العنيفة التي اختارت هذا

(١) الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (ص ٦٩).

(٢) من الفكر الإسلامي في تونس (ص ١٠٢).

(٣) نفسه.

(٤) المرجع السابق (ص ١٠٨).

(٥) نفسه (ص ١٣٨).

الخيار غير السلمي، لم تختره ابتداراً، وإنما اضطرت إليه كرد فعل على العنف الرسمي الذي تمارسه الأنظمة العلمانية المدعومة من تيارات ودول تنسب نفسها للديمقراطية وحقوق الإنسان^(١).

واعتبر أن تيار الوسطية الإسلامية الواسع - الذي تنتمي إليه حركته - حتى وهو يشجب انغلاق الأنظمة ومصادرتها للحقوق والحريات، وارتكابها شتى المظالم وحظرها لحرية الدعوة إلى الله، وانتهاكها لحرمت الله، وتعطيلها للشرائع وصمها الآذان عن سماع كل نصح، مما يمكن أن يبرر لجوءها للعنف كرد فعل على قهر الأنظمة كما فعلت التيارات الجهادية العنيفة، إلا أنه رفض الانسياق وراء العواطف والاندفاعات، واعتصم برد أحد ابني آدم على عدوان أخيه: ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ إِنَّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٨﴾﴾ [المائدة: ٢٨]، وأصر على الالتزام الكامل بأساليب الجهاد السلمي^(٢).

وقد انتقد الشيخ راشد الغنوشي في كتبه أطروحة الخروج على الحكام التاريخية^(٣) وامتداداتها الحديثة في فكر الجهاديين^(٤)

(١) نفسه.

(٢) الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (ص ١٠٧ - ١٠٨).

(٣) كما استقرت عند الخوارج الذين استخدموا مقولة الحاكمية مبرراً لتبرير الخروج على الحاكم.

(٤) انظر: مقاله ضمن الحركة الإسلامية ومنهج التغيير ضمن كتابه من الفكر الإسلامي في تونس.

كما انتقد في فصل خاصّ مقولات الجهاديين في تسويغ استخدام العنف لإقامة الحكم الإسلامي^(١).

وقد أبدى الغنوشي إعجابه بمنهجية غاندي في تبني استراتيجية اللاعنف في التغيير، وأعلن تبنيه «الجهاد السلمي» الذي يتدرج في مستويات متعددة بدءاً بالكلمة الطيبة والموعظة الحسنة والحوار والمدافعة السلمية، وانتهاءً، إن لزم الأمر، بالثورة الشعبية الشاملة التي يغلب عليها الطابع السلمي^(٢).

وأعلنت حركته مبكراً - حركة الاتجاه الإسلامي - في بيانها التأسيسي «ضمن خانة الوسائل» رفض العنف كأداة للتغيير، وتركيز الصراع على أسس شورية تكون هي أسلوب الحسم في مجالات الفكر والثقافة والسياسية «كما أعلنت رفض مبدأ الانفراد بالسلطة الأحادية لما يتضمنه من إعدام لإرادة الإنسان وتعطيل لطاقت الشعب ودفع البلاد في طريق العنف»^(٣).

وحاول الغنوشي تفسير سبب صمود حركته ورفضها للجوء لخيار العنف وعدم تورطها في أعماله، رغم سلسلة المضايقات وحملة الاستئصال التي استهدفت حركته، وعزا الأمر إلى «المنهاج الحركي الذي يتلخص في البلاغ المبين والصبر الجميل،

(١) انظر: مقالة جدوى استخدام بعض الجماعات القوة لإقامة الحكم الإسلامي، كتاب الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (ص ٧٩).

(٢) الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (ص ٩٥).

(٣) من تجربة الحركة الإسلامية في تونس (ص ٢٨٩)، وقد نشر البيان التأسيسي ضمن الملاحق.

وهو يتناقض مع العنف أساساً تناقضاً لا ظرفياً أو مصلحياً فحسب، بل مبدئياً - كما سلف - فضلاً عن مردوده السيء على الحركة، وتوفيره الفرصة لأعدائها أن يلوثوا المناخ السياسي والاجتماعي المهياً لطرح مقولاتها ومبادئها في محاولة لإجهاض تطلعات الجماهير نحو الإسلام رائداً منقذاً. فالعنف، فضلاً عن كونه يتناقض مع مبادئنا، ومناهجنا فهو لا يخدم إلا أعداءنا وأعداء الإنسانية^(١).

وقد انشغل الغنوشي مبكراً بتأصيل مفردات الخيار السلمي، مركزاً على مدخل الحريات والتنظيم الديمقراطي والدفاع عن التعددية السياسية وتوسيع المشاركة السياسية، وحق المكونات السياسية بمختلف أطيافها في الاندماج في العملية السياسية، وفي المشاركة في صنع القرار السياسي^(٢).

وظلت حركته، رغم حملة الاستئصال التي استهدفتها لعقدين من الزمن منذ نهاية الثمانينيات بعيدة عن التورط في أي رد فعل عنفي، تنحو منحى النضال السلمي عبر البحث عن توسيع تحالفاتها السياسية من أجل عزل النظام السياسي والضغط عليه لتحقيق مصالحه شاملة وإنهاء مرحلة الانغلاق والاستبداد السياسي.

(١) نفسه (ص ١١٣).

(٢) انظر: كتابه الحريات العامة في الإسلام، ضمن منشورات مركز الوحدة العربية.

ثانياً: مراجعات الحالة السودانية نموذج البراغماتية السياسية

لعل الميزة الأساسية التي تميزت بها تجربة الحركة الإسلامية في السودان، هي ما يمكن أن نصلح عليه بالبراغماتية السياسية، أو المرونة السياسية، والتي تعني في عمومها عدم الارتهان إلى نموذج أو خطّ سياسيّ مسبق يحدد البوصلة، والتكيف مع المرحلة السياسية بحسب سياقاتها وشروطها، وإنتاج المواقف التي تناسبها، حتى ولو بدت في مجموعها ومسارها، تتأرجح بين الخط ونقيضه، بين الخط الديمقراطي الذي يعني القبول بقواعد اللعبة، والانخراط في المؤسسات وتبني الأدوات السياسية السلمية في التغيير، والخط الانقلابي الذي يخترق الأجهزة العسكرية والأمنية، ويستعين بالجيش للانقلاب على الشرعية والإمساك بزمام الحكم.

وقد وسم غير ما واحد الحركة الإسلامية السودانية بهذه السمة، بما في ذلك المنظرون والمؤسسون لها. فالشيخ الترابي

نفسه أقر بهذه السمة، واعتبرها السمة التي تميز الحركة الإسلامية السودانية عن غيرها. يقول الترابي في هذا الصدد: «لربما قدرنا كسب الحركة السياسي في السودان عظيمًا، إذا قايسناه إلى كسب سائر الحركات الإسلامية المعاصرة. ولعل بعض ذلك عائدٌ إلى كون الحركة نشأت منفتحةً للتفاعل الفكري والعلمي مع محيطها، ومرنةً للتكيف مع مقتضياته، وأنها قامت في بيئة عامرة الوعي والصراع السياسي من جراء طبيعة السودان وتطوراتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية»^(١)، ويشرح الترابي هذه المرونة في اتخاذ الحركة وتطويرها لضروب كثيرة «من الأساليب السياسية لتناسب تطورات خبرتها وقوتها الذاتية، ولتستجيب لشتى الحاجات المنشودة، وتتصدى لمختلف التحديات الطارئة في أحوال الواقع السياسي»^(٢).

ولهذه النزعة الواقعية التي اتسمت بها الحركة الإسلامية في السودان، راجعت العديد من المفاهيم الإخوانية والقبطية. فمع إقرار الترابي بتأثر حركته بأقدار معينة من فكر سيد قطب، وبالتراث الإخواني ورصيد الثورة الإيرانية، إلا أن ذلك لم يمنعه من مراجعة المفاهيم المركزية التي قامت عليه الخطاطة القبطية، والمرتبطة بتوصيف المجتمع المسلم واعتبارها له جاهلياً، والتأسيس لمنطق الانعزالية والتكفيرية التي انطلقت بعد سيد

(١) الحركة الإسلامية في السودان الترابي (ص١٧٨).

(٢) الحركة الإسلامية في السودان الترابي (ص١٧٩).

قطب رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ على خلفية أدبياته، فالحركة «لم تتقبل تكييف سيد قطب للمجتمع المسلم التقليدي ورميه بالجاهلية وقله ثقته فيه، ولم تتبع نهج النخبة الانقلاية المتغنية بصدق إيمانها وجهادها عن جماهير الشعب. وقد أنكرت الحركة قطعاً بعض التصورات اللاحقة للمدرسة القطبية التي أشاعت الاتجاهات الاعتزالية التكفيرية للمجتمع التقليدي اليائسة من كل النظم المتمكنة. . ولم تصور - الجهاد - كما تصورته بعض الجماعات الإسلامية التي ورثت عن الإخوان المسلمين بمصر. . ولم تقتصر على التكوين الفردي لنخبة محدودة، ولا على السرية المطلقة، ولا تستهدف بجهادها ضرب أعيان المتغلبين أو مرافق المجتمع الظالم»^(١). بل إن حركة الترابي، اعتبرت أن ظروف المحنة والابتلاء التي ضغطت على الجماعات الإسلامية ودفعتها للعنف كرد فعل على القهر الوحشي، هي التي فرضت عليها أن تنحاز إلى التشدد في المقولات والمواقف، والتدبير في نطاق محدود لهدف محدود، وألجأتها إلى التنطع ورفض الإصلاح التراكمي تمسكاً بمقولة سيد قطب رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ: «خذوا الإسلام كله أو دعوه»^(٢). في حين، «نسب الترابي للمناخ السياسي المنفتح المتسامح في السودان الدور الأكبر في رفض الحركة الإسلامية السودانية العنف الثوري الغاضب الذي يخرب المرافق أو يغتال الرموز أو يستنكف عن بعض الإصلاح ويعده مساومةً وتخليلاً وخداعاً، بنحو ما أفرزته

(١) الحركة الإسلامية في السودان الشيخ حسن الترابي (ص ٢٥٢).

(٢) الحركة الإسلامية في السودان الشيخ حسن الترابي (ص ٢٥٢).

ضغوط الفتنة المشوهة في المجتمع المسلم أو الفوضوية الرعناء في المجتمع المادي الأوربي»^(١).

من منطلق هذه المراجعات، وتأسيساً على منطق البراغماتية السياسية، والتعامل بمنطق عمليّ مع السياق السياسي على أرضية ما يمكن أن تحصل عليه الحركة الإسلامية من مكاسب، وما يمكن أن تدرأه من مضار ومفاسد، وبناءً على قاعدة الترجيح والموازنات المصلحية، تنوعت أساليب الحركة الإسلامية في السودان إلى درجة طرقها لمختلف الأساليب السياسية بما في ذلك المصالحة والتعاون مع السلطان والخيار الديمقراطي أو العمل المسلح. فاخترت المصالحة والتعاون مع السلطان لظرف، وانخرطت في اللعبة الديمقراطية لظرف، وتبنت العمل المسلح لظرف، وقبلت العمل في ظل نظام سياسيّ انقلابيّ ديكتاتوريّ لظرف، معللة كل اختيار سياسيّ لجأت إليه بما ترجح لديها من مصالح.

ويشرح الشيخ حسن الترابي، الدواعي التي دفعت حركته في مرحلة إلى تبني خيار التعاون مع السلطان والمراحل التي قطعها هذا الاختيار، ويرى أن هذا الأسلوب في العمل السياسي لم يكن وارداً «في العهد الأول للدعوة إلا من باب النصح، إذ كان غاية وسع الدعاة وهمهم أن يقوموا مقام الوعاظ المذكرين الناصحين لأولي الأمر والسلطان. ثم تطور النصح اللين، إلى النصح

(١) الحركة الإسلامية في السودان الشيخ حسن الترابي (ص ٢٥٢).

مصحوباً بضغوط التعبئة السياسية من غير منافسة لذوي سلطة أو سعي لتهديد أصلهم السياسي. وقد كان التعاون بهذه الوجوه - دعوةً ونصيحةً وضغطاً لطيفاً - ميسوراً في تلك المراحل الأولى، خاصة في حكومة أكتوبر، إذ اتصلت المودة بين الحركة والحكومة بغير غيرة سياسية مكدره. أما حين تعاضمت الحركة، وأصبحت قوةً سياسيةً موازيةً ومعارضةً ومنافسةً تسعى لأن تترث الآخرين، فقد أخذت أسباب التعاون تتعسر إلا في حالة التحالف السياسي، وأظهر ما كان ذلك التعارض في عهد ائتلاف الأحزاب الوطنية التقليدية بعد سقوط نظام مايو. لكن ذلك لم يقطع كل أسباب التعاون في القضايا ذات المغزى الوطني المتجاوز للمنافسات الحزبية بين الحكومة والمعارضة، كقضية الجنوب والعلاقات الخارجية^(١).

ويورد التراي للمعضلات الفكرية والتصورية الافتراضية التي غالباً ما تطرح على خيار المشاركة في السلطة، وكيف واجهتها حركته وتحمرت من أسرها، «إذ تنصب أمام هذا الخيار دعوى اليأس من جدوى المصالحة والمشاركة مع النظم والخوف من مغبتها والحكم من ثم بإنكارها، وكون الأنظمة تنصب الشباك لفتنة الحركة الإسلامية بعروض المشاركة، لا سيما النظم ذات التوجه اللاديني المتمكن أو ذات التاريخ الكائد للحركة، والتي لا يرجى أن تريد إلا شراً، ودعاوى محاولة هذه النظم استدراج

(١) الحركة الإسلامية في السودان (ص ١٩٥).

الحركة إلى الحكم لإفسادها والإفساد بها، وإثبات عجزها عن الوفاء بأعباء الحكم، فيخيب رجاء الجماهير فيها. وقد واجهت الحركة الإسلامية السودانية هذه الدعاوي، كما يقول الترابي، ولم تأبه بنصائح العديد من الإسلاميين، الذين حذروها من مغبة المشاركة خشية العاقبة الخاسرة، واتخذت قرارها في هذا الشأن «متوكلةً جريئةً لا تبالي أن تخوض المخاطر المخوفة، ما قدرت أن فيها خيراً لدعوتها وجهادها وشعبها، ولم يكن خافياً على الجماعة مكر النظام الذي يريد أن يتقوى بالحركة، ويعزلها من الشعب، ثم ينقلب عليها، ويضربها متى بدا له منها خطرٌ، ولكنها لم تجعل من هذا التخوف رهبةً تجدها انتظار المصيبة الماثلة»^(١).

وقد واجهت الحركة الإسلامية السودانية في سبيل تأصيلها لهذه المنهجية البراغمية في العمل السياسي ابتلاءً فكرياً وسياسياً كبيراً، وذلك لما اختارت المصالحة والتعاون والمشاركة في السلطة مع نظام انقلابي ديكتاتوري، فتعرضت لانتقادات شديدة بخصوص هذا الموقف الذي يعطي الشرعية لنظام مستبد. غير أن تقديرها المصلحي في هذا الموقف بني على أهداف بعيدة، إذ دخلت الحركة الإسلامية «في الحقيقة تلك المشاركة مهتديةً باستراتيجية خاصة لا تعول على الوعد الإسلامي للنظام، بل ولا على الأمل في إصلاحه، بقدر ما تبتغي اغتنام فرجة حرية

(١) الحركة الإسلامية في السودان (ص١٩٨).

بفضل المواعدة، وتتوخى فرصةً سانحةً - بفضل المشاركة - لبناء صفها وتطوير حركتها الإسلامية التي هي معقد الآمال في الإصلاح الإسلامي الشافي»^(١).

ويشرح الترابي المكاسب التي حققتها حركته من هذا الاختيار، فيقول: «وكانت الجماعة في صياغة استراتيجيتها للمصالحة قد حسبت حساب المحاذير والتكاليف، وكان أهمها أن قد تؤاخذ الحركة لدى الرأي العام المستنير بمخالفتها للنظام. سوى أن الحذرَ كان أكبرَ مما وقع فعلاً من حرج وضرر، فقد ظلت الحركة تنمو وتكسب الانتخابات في القطاع الحديث النقاد بطبعه للنظام. أما الثمرات الإيجابية المقدره في المصالحة، فقد جاءت بأكبرَ مما كان مرجوًّا، لا سيما إذا نسب كسب الحركة من اغتنام الحرية والمشاركة إلى كسب سائر المصالحين الذين تجمدوا وتبلدوا لأنهم لا يسنحون العمل في ظروف السرية والحرية المحدودة، أو لأنهم طلبوا المصالحة لقسمة في السلطة، ثم لم يرضوا بما جاد به النظام البخيل بحكر سلطته، ولم يصبروا ويعدوا للأجلة»^(٢).

ويفصل عبد الوهاب الأفندي الباحث السوداني المتخصص في العلوم السياسية، المكاسب التي حققتها الحركة الإسلامية من اعتماد خيار المصالحة والمشاركة في السلطة مع نظام النميري

(١) الحركة الإسلامية في السودان (ص١٩٩).

(٢) الحركة الإسلامية في السودان (ص١٩٩).

الانقلابي الديكتاتوري، ويقول: «ولقد نظر قادة الإخوان إلى صفقة المصالحة الوطنية باعتبارها خطوةً في اتجاه تحقيق هدفهم الاستراتيجي، المتمثل في احتلال موقع أساسي في الحياة السياسية السودانية، إن لم يكن أهم مواقعها»، وفي هذا الإطار تم تحديد هدفين مرحليين:

١ - أولهما أن الحركة يجب أن تنمو بتسارع.

٢ - والثاني أن أطر الحركة يجب أن يحصلوا على نصيب كاف من مناصب الدولة والمجتمع، ومن الخبرة في إدارة المؤسسات كخطة تمهيدية للاستيلاء على السلطة عندما تملك الحركة القوة الكافية.

ويعلق الأفندي على هذين الهدفين ويرى أن «كلا الهدفين يحتم المصالحة مع أيّ كان في السلطة، لإعطاء الحركة فسحةً للتوسع وجزءاً من السلطة وخبرةً في السياسة»، وأن «جوهر استراتيجية الإخوان خلال أعوام النميري، يمكن وصفه بأنه سابق مع الزمن لتحويل الحركة إلى قوة سياسية رئيسية قبل انهيار نظام النميري. وقد حاول الإخوان الإبقاء على النميري حتى يكونوا قادرين على وراثته أو يكونوا - على الأقل - قوةً رئيسيةً مشاركةً في النظام الذي سترثه»^(١).

أما الباحث والمفكر الإسلامي المختار الشنقيطي، فيعدي

(١) عبد الوهاب الأفندي ثورة الترابي نقلاً عن المختار الشنقيطي الحركة الإسلامية في السودان (ص ٢٦٦).

مكاسب الحركة الإسلامية من المصالحة والمشاركة في السلطة مع نظام النميري إلى سبع ثمرات هي: النمو والامتداد السريع، وحرية العمل بطلاقة، واختراق أجهزة الأمن والجيش، وإشاعة مناخ إسلامي عام، واكتساب خبرة سياسية ومراس إداري، وبناء قاعدة مالية قوية، ونشر نموذج التفاعل والإيجابية^(١).

واعتبر الشنقيطي في تعليقه على هذه المكاسب التي تحققت، أن الحركة الإسلامية في السودان تجاوزت باعتمادها خيار المصالحة «النظرة التشاؤمية إلى السلطة، والحكم عليها بأنها شرٌّ مطلقٌ يتعين الابتعاد منه ويجب توقيه. ففي مجال العمل السياسي لا مجال للفكر الإطلاقي، ولا وجود لخير مطلق وشرٌّ مطلق، وإنما يتعين التفاعل مع الموجود خيراً وشرّاً، والموازنة ما بين المصالح والمفاسد جلباً ونفعاً. وقد تبنت الحركة الإسلامية في السودان هذا النهج الواقعي»^(٢)، وأرجع الشنقيطي سبب تحقيقها لهذه المكاسب الكبيرة، إلى وضوح منطلقها الاستراتيجي، وتخطيطها المسبق، وقياسها للتكاليف والثمرات والتزامها بالشورى والقرار الجماعي^(٣).

على أن أهم ما يميز هذه العقلية البراغمية التي تستند إلى

(١) انظر بتفصيل إلى هذه الثمرات في الحركة الإسلامية في السودان: المختار الشنقيطي (من ص ٢٨٢ إلى ص ٢٨٨).

(٢) الحركة الإسلامية في السودان المختار الشنقيطي (ص ٢٦٤).

(٣) الحركة الإسلامية في السودان المختار الشنقيطي (ص ٢٦٦ - ٢٨١).

التقدير المصلحي في سلوكها ومواقفها السياسية^(١)، هو تبنيتها للتحالف السياسي في كسبها السياسي. وهو الأسلوب الذي كان يستغنى عنه في الغالب في السلوك السياسي للحركة الإسلامية، خاصةً في أوائل انطلاقها حين يكون طموحها مقتصرًا على الدعوة والصدع بالكلمة وانتقاء العناصر واصطفائها لتكون النواة الصلبة للحركة الإسلامية. لكن، مع هذه التجربة؛ أي: التحالف السياسي، برزت العديد من الدواعي التي تبررها في الحالة السودانية، ويشرح الترابي سياق الاقتناع بفكرة التحالف السياسي داخل الحركة الإسلامية السودانية، ومراحل وأشكاله الأولية، إلى أن استقر في مستوياته السياسية المعهودة في التجارب الديمقراطية. يقول الترابي في هذا الصدد: «لكن ما إن تطورت الحركة من بعد هيئة ضغط سياسي نحو قوة ولاء متميزة، حتى بدت لها دواعي التحالف وضرورات التوازن والتعاون في سياق القوى الفاعلة في الساحة السياسية. وقد كان أولاً الاتجاه للتحالف ضئيلاً جداً في كنف الجبهة الوطنية، لمكافحة نظام عبود العسكري، لكن دواعيه تعاظمت بعد ثورة أكتوبر، حين ازدحمت الساحة العامة بالقوى المصطرعة والقضايا الملحة، وحين طمحت

(١) لم يكن السلوك السياسي للحركة الإسلامية السودانية قائماً على غير أساس معرفي، فقد قدمت الاجتهادات الأصولية التي ساهم بها الدكتور حسن الترابي الأساس النظري الذي يواكب هذه التحولات السياسية. للمزيد من التفصيل، يراجع كتاب الترابي: «تجديد الفكر الإسلامي» وضمنه نشر كتابه الصغير الحجم، «تجديد أصول الفقه» دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

الحركة إلى دور سياسي أكبر. فقد كثفت الحركة أسباب التعاون السياسي مع الأحزاب الوطنية للتصدي للهجمة الشيوعية المتغولة على ثورة أكتوبر، ثم دخلت في حلف سياسي صريح مع كتل سياسية أخرى في مؤتمر القوى الجديدة من أجل استمرار الجمعية التأسيسية تأميناً لاحتمال إجازة الدستور الإسلامي. ولكنه كان تحالفاً برلمانياً محصوراً بغالب أبعاده في ساحة العمل النيابي والتشريعي. وحين اشتدت الضرورة في أيام الاضطهاد السياسي من عهد مايو العسكري، عقدت الحركة أمتن تحالف وأدومته في الجبهة الوطنية مع الحزبين الوطنيين تعاوناً على معارضة خارجية ومقاومة داخلية ومجاهدة قتالية للنظام الحاكم. وكان تحالفاً مؤسساً على ميثاق يهدف إلى ما بعد إسقاط النظام، لكنه انحل من تلقاء المصالحة الوطنية مع النظام^(١).

فواضح من خلال سياق تجربة التحالف، أن لكل ظرف حالة مخصصة من التحالف، ولكل تحالف مبرراته، فكان التحالف أولاً لمكافحة نظام عبود العسكري في إطار الجبهة الوطنية، واشتدت الحاجة إلى التحالف مع القوى الوطنية ضد التيارات الشيوعية التي خاضت الحرب ضد ثورة أكتوبر، ثم تمتن التحالف لتأمين مرور الدستور الإسلامي، ثم اقتضت الضرورة تمتين التحالف مع الجبهة الوطنية لمعارضة نظام مايو والإطاحة به..

(١) الحركة الإسلامية في السودان (ص١٨٦).

بيد أن هذه الاعتبارات كلها، وإن بدت في ظاهرها مقنعةً، وملجئةً للتحالف، إلا أنها لم تخل من نقاش فكريّ وأصوليّ وشرعيّ داخل جسم الحركة الإسلامية، إذ انطلق هذا النقاش - كما يصفه الترايبي - في مبادئه الأولى فقهياً يطرح سؤال جواز التحالف مع جهة غير إسلامية، ثم وقع الاختلاف بعد ذلك على أسئلة أخرى تعكس التطور الفكري الذي عرفته الحركة الإسلامية في السودان. وينقل الترايبي هذه الأسئلة التي دار حولها هذا الجدل قائلاً: «وإنما اختلف الناس حول تقدير الضرورات السياسية الملجئة للتعامل معه، ومراجعة الشرور والمصالح المنظرة في ذلك، ودار الجدل حول أغراض التحالف: هل يجوز التحالف للاحتماء والدفاع فقط؟ أم يجوز أيضاً لتحقيق مصالح إيجابية لقضايا الإسلام وحركته؟ وتناولت عناصر الحركة في جدالها موضوع المدى الزمني للعهد التآلفي: هل يقدر أجله بحسب الحاجة؟ أم ينبغي أن يقيد بأمد مسمّى يقاس على عهد السُّنة النبوية، أو يقدر بحدّ أقصى لثلاثين عاماً يتداعى ويتناول؟ ذلك كله علاوةً على الجدل في تقديم ما يوضع مسبقاً من شروط، وما يحصل فعلاً من الكسب والخسارة بالتحالفات، وما يقع من الأثر على الدعوة.. أو ما يقع من الأثر على الدعوة.. وكان يثور الجدل كذلك حول ضوابط الاستقامة في العهد مع الآخرين، لا سيما أنهم يغلب ألا يراعوا العهد تمام الرعاية وتلحظ منهم بوادر الغدر، فيقوم التساؤل هل تنزل الجماعة بمستوى استقامتها إلى قدر استقامتهم أم تلتزم بما

يليق بها من حيث هي دعوةٌ ونموذجٌ للاقتداء والوفاء بالعهود؟»^(١).

والذي يتأكد من قراءة نوع الأسئلة المطروحة ومسار تطورها، وتمركزها بشكل أساسي على المقاصد والمصالح، أن هذا الجدل، حتى ولو كان جديلاً أصولياً مقاصدياً، إلا أنه يعكس من جهة أخرى مظاهر تشكل عقل سياسي يزن القضايا بمنطق سياسي براغماتي، مبني على التقدير المصلحي والترجيح والموازنة ليست في بعدها المطلق، وإنما في بعدها المقيد بمراتب المصالح المحصل عليها، وقوتها في نفسها، وقدرها بالقياس إلى الزمن التي تحصل فيه.

ويرجع سبب الاعتناء بتنمية موارد هذا العقل السياسي المنشغل أساساً بالتقدير المصلحي، إلى تحرر الحركة الإسلامية من النزعة التنظيرية الافتراضية ونزوعها نحو الواقعية الفعلية^(٢).

على أن الناظم الأساسي في الخط السياسي الذي اعتمده الحركة الإسلامية في السودان، والذي يفسر سبب تبنيتها لمختلف أساليب العمل السياسي بناءً على التقدير المصلحي الخاص بكل

(١) الحركة الإسلامية في السودان (ص١٨٧).

(٢) يقول الترابي في هذا الصدد: «ولعل من آثار اتجاه فكر الحركة نحو الواقعية الفعلية أنه أصبح فكراً حركياً لا يعني كثيراً بالمناظرات» الحركة الإسلامية في السودان، الترابي (ص٢١٩). ويقول أيضاً: «وقد سلمت الحركة الإسلامية بالسودان من علة التنظيرية المفرطة التي أصيبت بها بعض الحركات التي تقل مفعولاتها وتكثر مقولاتها» الحركة الإسلامية في السودان، الترابي (ص٢٢٠).

مرحلة وظرف سياسيّ على حدة، هو اعتمادها على مبدأ التدرج والإصلاح التراكمي^(١) واعتمادها على نسق معرفيّ مقاصديّ ييني مواقف الحركة على معادلة المكاسب والخسائر باستحضار المدى الزمنيّ القريب والمتوسط والبعيد.

(١) يقول الترابي في هذا الصدد: «أما في قضية التدرج والفور، فقد وجهت الحركة وواجهت سياسات الإصلاح الوئيدة المتدرجة والفورية الناجزة بمرونة وحكمة. وهكذا قبلت ما كان صادقاً من التوسل بالتربية التمهيدية، كما قبلت الدراسات التحضيرية المثبتة الجادة، وقبلت التطبيقات الجزئية على طريق تطبيق الشرع، لكنها رفضت من التراخي ما هو أشبه بالترجية الكاذبة والتسويق المنافق» الحركة الإسلامية في السودان، الترابي (ص ٢٥٥).

ثالثاً: مراجعات الحالة المغربية من النسق القطبي إلى الإصلاح التراكمي

ما من شكّ أن أهم ما في المراجعات هي لحظة إعلانها، وأن المخاض الذي يثمرها والنقاشات الداخلية التي تسبقها تبقى في نهاية المطاف مقدمات يرتبط بعضها ببعض. قد يدفعها الحراك الفكري حيناً، لكن قد يؤخرها السياق السياسي أو التنظيمي أو ضرورة من الضرورات الحركية أحياناً أخرى. أما لحظة الإعلان، فتجتمع فيها كل هذا الاعتبار، وتشكل لحظة قطيعة حقيقية مع التجربة السابقة، بكل مفاهيمها وأطرها الحركية وسلوكها ومواقفها السياسية.

تمثل الحالة المصرية نموذجاً واضحاً في هذا الاتجاه، ذلك أن الحراك الفكري داخل التنظيمات الجهادية انطلق قبل الإعلان (١٩٩٧م) بسنوات، واستمر النقاش حول بعض المفاهيم مدةً طويلةً، ولم يكن الظرف السياسي ولا الوضعية الحركية لهذه التنظيمات تساعد المتحمسين لفكرة المراجعات على إقناع أغلبية قادة التنظيم، وبقي الحراك الفكري مستمراً حتى توفرت شروط

الإعلان. وتؤكد مقدمات بعض كتب المراجعات على الصعوبات التي كانت تؤخر عملية الإعلان، ويزكي ذلك جملةً من الأدلة الحجاجية التي حشدتها ضد الاعتراضات التي تواجهها أو تتوقعها من أبناء التنظيم، سواءً ما تعلق منها بخلفيات الإعلان ونواياه، أو ما يتعلق بمضامين المراجعات.

لا تختلف الحالة المغربية عن الحالة المصرية كثيراً في مسألة تدبير توقيت الإعلان، وإن كان السياق المغربي لم يصل إلى درجة السياق المصري بخصوص التوجه إلى الخيار الجهادي واعتماده سلوكاً تغييرياً من قبل «الشبيبة الإسلامية»^(١). فالثابت أن بداية التشكك في تجربة الشبيبة الإسلامية ابتدأت عملياً منذ اغتيال عمر بن جلون سنة ١٩٧٥م^(٢)، وزادت حدةً بعد بيان فصل القيادة السداسية سنة ١٩٧٨م^(٣) و بروز جماعة «التبين»^(٤)، وتأكدت بصفة نهائية بعد إصدار «مجلة المجاهد»^(٥) سنة ١٩٨١م.

-
- (١) المراد التنظيم الإسلامي الذي أسسه عبد الكريم مطيع في بداية السبعينيات.
 - (٢) اتهمت السلطات المغربية الشبيبة الإسلامية بتدبير حادث اغتيال المناضل اليساري عمر بن جلون، وأصدرت المحكمة حكماً غيابياً على مؤسس تنظيم الشبيبة بالإعدام.
 - (٣) بعد خروج مطيع من المغرب، أناط مهمة قيادة التنظيم لسته من قيادات الشبيبة الإسلامية، ثم ما لبث أن طردهم من التنظيم سنة ١٩٧٨م.
 - (٤) تنظيم صغير خرج من الشبيبة الإسلامية يطلب التحري في الخلاف بين السداسيين وبين مطيع سمي بالتبين، بحكم الوظيفة التي كان يقصد القيام بها منطلقاً من الآية الكريمة: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَهُمْ نَصْرٌ مِنْ رَبِّكَ فَأَيُّ يَدِئِلْتُمْ أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِمَهْلِكِهِمْ فُضِّحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِينَ﴾ [الحجرات: ٦].
 - (٥) مجلة أصدرها عبد الكريم مطيع من الخارج، تدعو أتباعه من الشبيبة الإسلامية إلى الثورة المسلحة على النظام الملكي.

وفي كل مخاض، تبرز العديد من المبررات التي تؤخر عملية المراجعة، وتجعل من الحفاظ على وحدة التنظيم وعلى قيادته التاريخية مسألة ذات أولوية.

في البدء، كانت فكرة المؤامرة واستهداف التنظيم وقياداته المبرر الذي أقنع أبناء الشبيبة الإسلامية بالتمسك بالحركة، والتحرك الاحتجاجي للضغط على النظام السياسي للإفراج عن إبراهيم كمال^(١) والمطالبة بعودة عبد الكريم مطيع من منفاه. ثم بعد ذلك، انتصرت فكرة وحدة التنظيم وقيادته التاريخية، وتم بها تجاوز الفتنة (تداعيات الخلاف بين مطيع والسداسيين). لكن مع إصدار مجلة «المجاهد» التي عبرت بشكل واضح عن موقف معاد للوحدة الترابية، ودعت إلى اعتماد الخيار العسكري في التغيير، مع هذه المجلة، وما رافقها من دخول منشورات تستهدف النظام الملكي بعبارات بذية، توفرت كل شروط الإعلان عن القطيعة مع تجربة الشبيبة الإسلامية، لا سيما بعد تجربة الاعتقال^(٢) أو تجربة الفرار من الاعتقال التي مر بها بعض قيادات التنظيم.

ومع توفر هذه الشروط، وبشكل خاصّ الظرف السياسي، لم تستطع قيادة التنظيم الداخلية أن تحسم في أمر القطيعة مع تنظيم الشبيبة الإسلامية ومع قياداتها التاريخية بحجة إعطاء الفرصة

(١) القيادي الثاني في الشبيبة الإسلامية الذي اعتقل على خلفية حادث الاغتيال في الحدود المغربية الإسبانية.

(٢) تعرضت قيادات الشبيبة الإسلامية لمحنة الاعتقال ما بين ١٩٨٢م و١٩٨٣م على خلفية المنشورات المعادية للنظام الملكي.

الأخيرة للإصلاح (رحلة الأمين بوخبزة إلى إسبانيا للقاء عبد الكريم مطيع)^(١)، وهي الفرصة التي عجلت بفكرة الانفصال، ليس عن الشبيبة الإسلامية، ولكن عن رئيسها عبد الكريم مطيع، مع الاحتفاظ بكل المفاهيم الحركية والأطر التنظيمية والأنشطة التربوية التي كانت تعتمدها الشبيبة الإسلامية.

المراجعة الوحيدة التي حصلت زمن الانفصال عن مطيع لم تتجاوز الجانب التنظيمي، إذ تم الاتفاق على تغيير القيادة، واعتماد قيادة جماعية تدير الحركة عبر آلية الشورى، كما تم الاتفاق على انتخاب رئيس للحركة.

إلى حدود سنة ١٩٨١م، لم تكن فكرة مراجعة الخط الحركي للشبيبة الإسلامية مطروحةً، وكان تقييم القيادة الداخلية للتنظيم - بحسب رواية محمد يتيم بصفته رئيساً للحركة وقتها^(٢) - أن الخلل لا يكمن في تصور الشبيبة الإسلامية، ولا في خطها الحركي، ولا في نهجها التنظيمي السري، ولكنه يكمن بالأساس في القيادة، وهو الأمر الذي تم حسمه بالاتفاق على قضية اعتماد الشورى في اتخاذ القرار مع انتخاب رئيس للحركة.

هكذا كان تقدير القيادة الجديدة للجماعة الإسلامية (وريثة الشبيبة الإسلامية)، بناءً على تقييم لتجربة الشبيبة الإسلامية، والأخطاء التي ارتكبتها قيادتها التاريخية. وكان الظنُّ أن مسألة

(١) انظر تفاصيل هذه القصة في كتابنا: ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية، الجزء الثاني.

(٢) انظر نص الرواية في كتابنا: ذاكرة الحركة الإسلامية الغربية، الجزء الأول.

الانتخاب وقضية الشورى هي مفتاح الحل، وأنه بذات المفاهيم الحركية التي تبنتها الشبيبة الإسلامية، وبذات الاختيار التنظيمي الذي انتهجته (السرية) ستمكن من تحقيق حلمها (التغيير)، غير أن هذا الظن، وهذا التقدير سرعان ما تأكد عدم صحته، لتنتقل أولى النقاشات حول سرية التنظيم.

وبصورة عامّة، يمكن أن نقف على ثلاث مستويات^(١) طالتها المراجعة بشكل عميق، ووقفت الحركة الإسلامية المغربية عند كل مستوى من هذه المستويات، ورصدت المفاهيم والتصورات والقناعات التي كانت تؤطر التجربة السابقة، وعرضتها على ميزان الشرع والنظر الواقعي، وقدمت المفاهيم الجديدة (البديلة) التي تناسب الفهم الجديد أو ما اصطلحت عليه جمعية الجماعة الإسلامية لاحقاً بـ«التوجه الجديد»:

المستوى الأول: المراجعات التنظيمية:

• في نبذ السرية:

كان من الطبيعي أن تدفع الاعتقالات الأولى (١٩٨١م) والاعتقالات الثانية (١٩٨٢م) بالنقاش داخل أوساط الجماعة الإسلامية إلى أبعد الحدود، خاصة ما يتعلق بالاختيار التنظيمي (السرية) الذي ظل لمدة عقد من الزمن ثابتاً من ثوابت التفكير

(١) الأصل أنها أربع مراجعات، تنظيمية، فكرية وسياسية وتربوية، وقد فضلنا التركيز على المستويات الثلاث، لاعتبار الاختصار أولاً، ولكونها الأكثر ارتباطاً بحقل السياسة ثانياً.

الحركي، لا يجوز المساس به أو تجاوزه. لكن الابتلاء الذي تعرضت له قيادات التنظيم، وانكشاف هيئاته وجميع مسؤوليه للأجهزة الأمنية، سيدفع إلى مساءلة المنهج الحركي التنظيمي السري، إذ ما الجدوى من هذا الاختيار التنظيمي، وقد انكشف التنظيم بجميع هيئاته ومسؤوليه، في أقل من سنتين عن الاتفاق على الانفصال عن مطيع؟

يكشف الأستاذ عبد الإله بن كيران^(١) في مقاله «الجماعات الإسلامية والفقہ الحركي» المنشور بجريدة الإصلاح بتاريخ ١٨ مارس ١٩٨٨م جانباً من النقاش الداخلي حول خيار السرية، والانتقادات التي كان يوجهها له، والذي انتهى بالتنظيم بعد مسار طويل إلى نبذه بشكل كامل، ويلخص الدوافع التي أقنعت التنظيم بالقطع معه في أربعة نقاط أساسية:

- بدل أن تساهم السرية في تقوية الدعوة، ساهمت في العزلة عن المجتمع، وأدت فيما بعد إلى استهلاك طاقات أبناء التنظيم في التسيير والضبط، وانتهت بالتنظيم إلى مقاطعة المجتمع.
- تعريض التنظيم لخطر المتابعات الأمنية، إذ من طبيعة الدولة - أية دولة بما في ذلك الدول الديمقراطية - أن تلاحق التنظيمات السرية، وأن تضعها في دائرة الضوء.

(١) القيادي الذي يرجع له الفضل في كثير من المراجعات السياسية للحركة الإسلامية المغربية، ويشغل اليوم الأمين العام لحزب العدالة والتنمية ورئيس الحكومة الغربية.

- السرية أفسحت المجال لتنامي الانحرافات التصورية والتنظيمية داخل التنظيم، إذ أن مبررات تجنب أعين الخصوم والتدابير الاحترازية لتجنيب التنظيم من سقوط أحد أعضائه رهن الاعتقال، هذه الاعتبارات كانت تحول «دون تقويم الأفكار المعوجة والقناعات الخاطئة التي تنشأ عند الشباب الذين يتلقون تكوينهم في اللقاءات المغلقة من طرف أفراد ناقصي العلم والفقه».

- السرية أفسحت المجال لخصوم الحركة بنعتها بشتى الاتهامات (تطرف، إرهاب، تزمت، سطحية، رجعية ظلامية، مسيحية...) لأن إخفاء التنظيم لحقيقته، وعدم ظهوره للعلن وعرضه لتصوراته وأفكاره أمام الناس هو الذي يسمح باستقرار هذه التمثلات السيئة في أذهان الناس عن هذا التنظيم.

• في القطيعة مع لوازم الفكر الثوري:

تختصر وثيقة «البعد التنظيمي للحركة الإسلامية» التي كتبها الأستاذ عبد الكريم مطيع في مجلة «المجاهد» الرؤية التنظيمية للشبيبة الإسلامية، والأركان الأساسية التي تقوم عليها، وهي وإن لم تسعف في معرفة هيكلية التنظيم وبنائه، إلا أنها قدمت رؤية واضحةً يستطيع من خلالها الباحث تصور شكله وأسلوب اشتغاله. وعلى الجملة؛ يمكن اختصار فلسفة التنظيم كما بسطته هذه الوثيقة في العناصر الآتية:

١ - من حيث الرؤية التنظيمية: يفترض الأستاذ مطيع أن

جهات عديدة، إن لم تك كل الجهات، تسعى إلى احتواء الحركة الإسلامية وتدجينها. ومن ثمة، فالاختيار التنظيمي ينبغي أن يفوت على هذه الجهات تحقيق استراتيجيتها، كما يجب أن يقوي منعة التنظيم ويجعله أكثر صلابةً في مواجهة «المؤامرات» العديدة التي تحاك ضده.

٢ - الازدواجية التنظيمية: تبني الشبيبة الإسلامية ازدواجية تنظيمية تجمع بين العمل العلني في إطار المشروعية وتمارسه «جمعية الشبيبة الإسلامية»، وبين العمل السري الذي تقوم عليه «حركة الشبيبة الإسلامية»، وتعتبر العمل المركزي هو الذي يتكلف به التنظيم السري، أما العمل العلني فمجرد واجهة للاستقطاب الداخلي للتنظيم السري.

٣ - في التعامل مع التنظيمات الإسلامية: يحكم منطق الشبيبة الإسلامية في تعاملها مع التنظيمات الإسلامية الموجودة في الساحة ضابطان أساسيان:

اعتبارها جميعاً بدون استثناء صنعة الاستخبارات المغربية أو الأجنبية، وأن قصدها الأول هو اختراق الحركة الإسلامية من الداخل.

باعتبارها في المقابل جزءاً مما أسمته «العمل المحيطي» الذي تستثمره لاستقطاب بعض عناصره ممن يمكن تعزيز صفوف الشبيبة الإسلامية بهم.

٤ - صناعة القرار: تنزل القرارات - كل القرارات - من

طرف القيادة، ولا يحكمها بالضرورة اعتبارات التراتبية التنظيمية بقدر ما يحكمها تقدير القيادة، وأحياناً مزاجها الخاص وحساباتها الخاصة.

هذه بالجملة، بعض معالم الرؤية التنظيمية للشبيبة الإسلامية، والتي بقدر ما أنتجت العديد من الأعطاب، بقدر ما كانت سبباً من الأسباب التي أثارت موجة استياء كبيرة، خصوصاً بعد انطلاق عملية الطرد والتصفية من التنظيم من قبل القيادة.

وقد شكلت المسألة التنظيمية في عملية المراجعة إحدى التحديات الأساسية التي واجهتها «الجماعة الإسلامية» لحظة الانفصال عن الشبيبة الإسلامية، وظل هذا التحدي يرافقها حتى في المراحل اللاحقة، وكانت أول مهمة طرحت على التنظيم الجديد أن يراجع الرؤية الفكرية والحركية التي تبني عليها المسألة التنظيمية، فانطلقت تراجع الأصل الذي اجتمعت عليه الجماعة (الدعوة إلى الله)، والاختيار التنظيمي الذي يخدم هذا الأصل ولا يعود عليه بالإبطال (العمل العلني ونبذ السرية)، والأسس التنظيمية التي تحافظ على وحدة الجماعة (التزام الشورى في اتخاذ القرارات، والقطع مع منطق احتكار القيادة لكل القرارات)، والقواعد التنظيمية لتدبير مسألة تداول «السلطة» أو «القيادة» داخل التنظيم (القانون الأساسي ومركزية الانتخاب) وأرست مبادئ جديدة في التعامل مع مكونات الساحة الإسلامية، تقوم على القبول بالتعددية التنظيمية في الصف الحركي، وقاعدة الاستقلالية في اتخاذ القرار، وإمكانية التعاون مع مكونات هذا

الصف، والقطع مع النظرة الإقصائية التي كانت تؤصل في التجربة السابقة باعتباريات مختلفة تصل إلى حدّ اتهام هذه المكونات بالعمالة والتآمر على الحركة الإسلامية.

ويبقى أهم إنجاز قامت به الجماعة الإسلامية أنها أنتجت رؤيةً تنظيميةً تتأسس على مراجعة عميقة مست نظرة الجماعة للمجتمع والواقع، وموقفها من النظام القائم، ورؤيتها لحقيقة دورها ووظيفتها الحركية، وأنماط العلاقات الجديدة التي أرادت أن تؤسس لها سواءً مع مؤسسات الدولة (نموذج وزارة الأوقاف) أو مع مكونات الطيف الحركي والإسلامي، أو مع مكونات المجتمع السياسي والمدني، مما سنتناوله بتفصيل فيما يأتي من صفحات.

المستوى الثاني: في المراجعات المرجعية الأصولية والفكرية:

• المقاصدية تدخل البيت الدعوي:

يقدم كتاب «في الفقه الدعوي مساهمة في التأصيل»^(١) صورةً واضحةً عن طبيعة التحول المنهجي والأصولي الذي كانت تعرفه الحركة الإسلامية، بل وطبيعة الارتباط المرجعي الذي عرف بدوره نقلةً نوعيةً بعيدةً بعدما كانت المرجعية القطبية، سواءً في جانب التفسير أو الفكر الحركي، تشكل الأساس الذي تستقي منه

(١) من تأليف الدكتور سعد الدين العثماني، ويعتبر من الأدبيات الأولى في المراجعات الفكرية والمنهجية في الحالة المغربية

الحركة الإسلامية تصورها . فكانت أول محاولة قامت بها الحركة الإسلامية، وعبر عنها هذا الكتاب بوضوح كبير، ليس فقط هو ربط أبنائها بالمصادر التشريعية (الكتاب والسنة) ولكن، وهذا هو جوهر النقلة المنهجية البعيدة، انصرف الاهتمام إلى منهج التعامل مع النصوص الشرعية، وتمييز دلالاتها القطعية والظنية، ومعرفة الثابت منها والمرن، وما ورد فيه النص وما يعتبر عفواً (سمّاه الدكتور سعد الدين العثماني منطقة الفراغ التشريعي)، بالإضافة إلى لفت الانتباه إلى قضية تعليل الأحكام وارتباطها بمقاصدها وعللها، ناهيك عن القواعد المنهجية في التعامل مع كل صنف من هذه الأصناف. وقد أثمر هذا المنهج الجديد بالنسبة إلى الحركة الإسلامية المغربية مراجعة بعض المفاهيم الخطيرة التي كانت تجثم على العقل الحركي من قبيل مفهوم الولاء ومفهوم الركون إلى الذين ظلموا، إذ عرض الكتاب لنماذج من تطبيق هذه المقتضيات المنهجية على النصوص التي وظفت لتأصيل هذه المفاهيم داخل العقل الحركي، وانتهت بالنسبة إلى مفهوم «الركون إلى الذين ظلموا» إلى خلاصة مفادها أن «الركون الوارد في الآية في ضوء المبادئ والمقاصد الشرعية، ونتيجة الغفلة أو الجهل بكل الحثيات، حمل اللفظ، كما حملت الآية، ما لا يحتملان، فاعتبر مجرد المطالبة بحق من الحقوق القانونية المشروعة ركونا إلى الظالمين، واعتبر مجرد إرسال رسالة أو توضيح أو القيام بزيارة لدفع ضرر أو جلب منفعة ركونا إلى الظالمين. . وفصلت كل هذه الأمور عن ملاساتها وظروفها وعن الأهداف والمقاصد

المرتبطة بها، مع أن ما نهت عنه الآية هو الميل القلبي إلى الظالمين ومحبتهم ومساعدتهم في ظلمهم، أما غير ذلك، فهو إما مباحٌ وإما مستحبٌ أو واجبٌ إن رجحت منفعته ومصلحته للمسلمين ولدعوة الإسلام»^(١)، كما انتهت بالنسبة إلى مفهوم الولاء الشرعي إلى «أن كلَّ علاقة لا تكون ارتباطاً وتناصرًا وتواداً لا تدخل في الولاء المنهي عنه، فهي بذلك جائزة مباحةً إن كانت في حال الاضطرار، لكنها تكون مستحبةً أو واجبةً إن كانت تجلب منفعةً لعموم المسلمين أو لدعوتهم كما بين ذلك الأستاذ رشيد رضا»^(٢).

هذه النقلة المنهجية والأصولية البعيدة قصد من خلالها في البدء تحرير منهج التعامل مع النصوص الشرعية من عقلية الجمود والتشدد أو الميوعة والتسيب، إلا أن القصد كان يتجه إلى ترشيد مسيرة العمل الإسلامي، وتنقية الأفهام والتصورات من العديد من المفاهيم التي ترسبت في العقل الحركي من غير أن يكون عليها مستندٌ من الشرع.

ويظهر من خلال الفصل الأخير للكتاب، والذي وجه إلى الدعاة، تطلع الحركة الإسلامية إلى أن تتم الاستفادة من هذا التجديد المنهجي والأصولي لتجاوز جملة من المفاهيم الخاطئة والمواقف والسلوكات السلبية التي كانت تؤطر العلاقة بين

(١) في الفقه الدعوي مساهمة في التأصيل (ص٣٧).

(٢) في الفقه الدعوي مساهمة في التأصيل (ص٤١).

مكونات الحركة الإسلامية، ويمكن إجمال ذلك في النقاط الآتية:

١ - لفت انتباه الحركة الإسلامية قياداً وقاعدةً إلى ضرورة التمييز بين ما يندرج ضمن الوحي وما لا يعتبر وحياً، وبين ما يعتبر داخل النصوص الشرعية قطعي الدلالة وما يعد ظنيهاً، وما يجوز فيه أو عنده الاجتهاد، وما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وما يترتب عن ذلك من تسامح ونبذ للتعصب وتضحية بكل خلاف في سبيل المحافظة على الأخوة والمحبة.

٢ - ترسيخ القناعة بأن الاختلاف في الأفكار ووجهات النظر أمرٌ طبيعيٌّ، و«أن وجود وجهات نظر متباينة... علامة نضج وصحة، ودليلٌ على الممارسة الداخلية للنقد والمناصفة والتوجيه، وهو يغني العمل الإسلامي بالبدائل والحلول المتعددة في القضية الواحدة، ويوفر رؤيةً للأمور من زوايا مختلفة»^(١)، مما يعتبر «شروطاً ضروريةً لإقرار الرأي الأصوب»^(٢) وأن الظاهرة المعاكسة؛ أي: الجمود على الرأي الواحد، هو دليلٌ على شلل في حركة الفكر وتضييقٌ على حرية الإبداع، وإضفاءً للقداسة على اجتهادات فقهية أو سياسية، وهو ما يمكن أن يعتبر «بداية كل أزمة يمكن أن ينجر إليها العمل الإسلامي»^(٣)

٣ - نبذ المحورية على الأشخاص واعتماد الشورى

(١) في الفقه الدعوي مساهمة في التأصيل (ص٧٦).

(٢) في الفقه الدعوي مساهمة في التأصيل (ص٧٦).

(٣) في الفقه الدعوي مساهمة في التأصيل (ص٧٦).

وتعميقها بين صفوف الحركة الإسلامية، «والمشتغلون بالعمل الإسلامي مدعوون إلى الاقتداء بالنبي ﷺ، وجعل الشورى قاعدةً في أسلوب تعاملهم مع بعضهم البعض ومع غيرهم، وتعميقها في صفوفهم حتى تصبح خلقاً وملكةً لا يبغون عنها بديلاً، وحتى تتلاشى المحورية والدوران في فلك شخص أو أشخاص، كأنهم يقومون بالنيابة عن الآخرين في عملية التفكير واتخاذ القرار»^(١).

٤ - احترام آراء المخالفين واعتماد أسلوب الحوار للتفاهم والتعامل، والتركيز على مواطن الاتفاق وعدم تضخيم مواطن الاختلاف^(٢).

هذه أهم القواعد الدعوية التي أثمرها إعمال المنهجية المقاصدية، وهي في عمومها مراجعات عميقة لخطّ دعويّ كان يقوم على الإقصاء والمصادرة والاعتداد بالرأي الواحد والتعصب له، والدوران في فلك الشخص الواحد الذي كان يملك صلاحية التفكير للجماعة، ورسم خطها الاستراتيجي، واتخاذ القرار حتى في الأمور التي تحدد مصير الجماعة بأكملها.

● التأسيس الفكري لنظرية التغيير:

في العادة، وعند تقييم طبيعة المراجعات الفكرية لدى أية حركة، يتم تقييم منتوجها الفكري وقناعاتها الجديدة بالقياس إلى ما كانت تحمله من أفكار وتصورات تسببت في مآزق وأعطاب

(١) في الفقه الدعوي مساهمة في التأسيس (ص ٧٨ - ٧٩).

(٢) في الفقه الدعوي مساهمة في التأسيس (ص ٧٩).

حركية وسياسية. لكن، وعلى الرغم من أهمية هذه المراجعات، يبقى الأهم هو المراجعة التي تحدث على مستوى آلة النظر والمنهج الذي يستعان به لإنتاج هذه الأفكار والقناعات.

وضمن هذا السياق، تشكل المراجعات الأصولية أهم إنجاز قامت به الحركة الإسلامية، ذلك أنها نقلت العقل الحركي في المغرب نقلةً بعيدةً في التعامل مع النصوص الشرعية تجاوزت المنهجية التجزيئية التي كانت تركب الأحكام اعتماداً على نصوص غير مرتبطة بسياقها وملابساتها، وغير محكومة بالنظرة التكاملية.

من المفيد أن نشير هنا أن أول محاولة في هذا الاتجاه طرحت سؤال التعامل مع السيرة النبوية، وسؤال مراجعة تلك القراءة التبسيطية التي تقسم مراحلها إلى سرية وجهرية، وتسقط بشكل وثوقي حرفي هذه التجربة بسياقها وخصوصيتها على الخط الحركي، لتستنتج منه المواصفات التربوية والحركية والتنظيمية التي تناسب كل مرحلة، والهدف الاستراتيجي الذي يحكمها. فكان أول ما بدأت به الحركة الإسلامية أن تعيد النظر في هذه القراءة من خلال طرح العديد من المفارقات. فالسيرة النبوية تظل مصدر اعتبار وتأسى. ولكن من الخطورة أن تسقط بتفاصيلها وحيثياتها على الواقع الحالي من غير اعتبار للمفارقات الصارخة في طبيعة المجتمعين: المجتمع الجاهلي الكافر زمن البعثة النبوية، والمجتمع المسلم الذي لم يتبرأ من إسلامه، وإنما يعيش بعض الانحرافات العقدية والسلوكية والتربوية. وقد نتج عن طرح هذا السؤال ومحاولة الإجابة عنه، مراجعة العديد من المفاهيم

الفكرية التي ترتبط بنظرة الحركة الإسلامية إلى المجتمع، والمراجعات التنظيمية التي تقطع مع منطق السرية، والمراجعات التربوية التي تتجاوز منطق الإعداد التربوي للجهاد والانقلاب، والمراجعات السياسية التي تعيد النظر في الموقف من الدولة ومن مكونات المشهد السياسي.

وتلا هذه الأسئلة سؤالٌ أعمق يتعلق بموقع المعامل السياسي في التغيير، وهو السؤال الذي دفع إلى التفكير في إعادة النظر في منهج قراءة التاريخ الإسلامي، إذ كانت القراءة السائدة التي يتبناها العقل الحركي أن ما تعانيه الأمة من ابتعاد عن الإسلام، وما سلط عليها من استعمار وتكالب الأمم عليها، مرجعه إلى الأنظمة السياسية وسقوط عروة الحكم. وهو التصور الذي تمت مراجعته اعتماداً على أطر مرجعية لعبت دوراً أساسياً في إعادة الاعتبار للبعد الحضاري في قراءة التاريخ، والاستفادة من مجموعة من المفاهيم التحليلية التي اقتبستها من كتابات مالك بن نبي وتلميذه جودت سعيد. وقد أنتج هذا الجهد إصدار كتاب يجمع تفاريق التصور الجديد بخصوص فاعلية الإنسان، ومركزية البعد الحضاري في التغيير، ومراجعة التصورات التي تعطي الحاكمية وصفة الفعل التاريخي للمعامل السياسي، فكان كتاب محمد يتيم «العمل الإسلامي الاختيار الحضاري» والذي تعرض لانتقادات كثيرة، لا زالت مجلة «الفرقان» المغربية تعطي صورةً عن طبيعتها. كان هذا الكتاب، من جهة، المعبر عن التحول في نظرة الجماعة الإسلامية إلى التاريخ، ومن جهة

الأخرى، المرجع الذي يجد فيه ابن الجماعة التأصيل التاريخي لتوجهه الجديد.

على أن أهم ما أنجز في هذا السياق هو الجهد الأصولي الذي بذلته الحركة الإسلامية والذي أعاد الاعتبار للقراءة التكاملية للنصوص، وأعاد وضع العديد من المفاهيم الحركية الجاهزة على مشرحة التناول الأصولي الصارم، وفي هذا الصدد نذكر الجهد المتفرد الذي بذله الدكتور سعد الدين العثماني من خلال كتابه «في الفقه الدعوي مساهمة في التأصيل» والذي أخرج مفهوم الولاء ومفهوم الركون إلى الظلم من التداول الحركي الضيق إلى رحابة ميزان العقل الأصولي، ولأول مرة، بدأ العقل الحركي يستعمل مفردات جديدةً مثل التقدير المصلحي، والمقاصد الشرعية، والمصالح والمفاسد، والترجيح، وهي المفردات التي اكتسبتها الحركة الإسلامية من النظرية المقاصدية كما استقرت عند الإمام الشاطبي.

• في مراجعة مقولة «خذوا الإسلام كله أو اتركوه كله»:

من بين أوسع المقولات تداولاً في الحقل الحركي مقولة «خذوا الإسلام كله أو اتركوه كله»، والتي بسط سيد قطب مستنداتها في كتابيه «دراسات إسلامية» و«الإسلام والسلام العالمي»، وظلت مؤطرةً لتفكيره في كل كتبه الحركية الأخرى.

ترتكز هذه المقولة على المقابلة بين المنهج الإسلامي - منهج حياة - وبين المنهج الجاهلي القائم في الأرض، وأنه لا يمكن

بحال للحركة الإسلامية وللدعاة إلى الله أن يتصالحوا مع واقع الجاهلية، ولا يمكن لهم أن يجعلوا من المنهج الإسلامي أداةً لحل المعضلات والمشاكل التي أنتجها المنهج الجاهلي، وأن الإسلام لا يؤمن بهذه الحلول الترقيعية، وأن المنهج الإسلامي ليس مسؤولاً عن الاختلالات التي يحدثها المنهج الجاهلي، كما أن طبيعته تأبى أن يؤتى به ليحل المشاكل التي أنتجها المنهج الجاهلي القائم على الأرض، وأن الأصل أن الإسلام - كما تفرض وتوجب طبيعته كمنهج - إما أن يؤخذ كله، وإما أن يترك كله. أما البحث عن التمكين لبعض قيم الإسلام في واقع محكوم في جميع نظمه بالمنهج الجاهلي فهو مجرد «استنابات للبذور في الهواء» كما هو تعبير سيد قطب رحمة الله عليه.

وقد استعملت الحركة الإسلامية المغربية في نقد هذا المفهوم ومراجعته مفهوماً آخر اقتبسته من فكر سيد قطب يتعلق بـ«الواقعية الحركية»، وأصلته في ميثاقها وأدبياتها التأسيسية، وجعلت من مفهوم التدرج متعلقها في الاحتجاج ضد هذه المقولة. فاعتبر محمد يتيم في كتابه «العمل الإسلامي والاختيار الحضاري» أن «سنة التدرج سنة كونيةٌ وسنةٌ شرعيةٌ»^(١)، و«التشريع الإسلامي تدرج في معالجته للواقع البشري قبل أن ينتهي به إلى صورته المتكاملة»^(٢)، وأن نزول القرآن منجماً، وورود الأحكام

(١) العمل الإسلامي والاختيار الحضاري (ص ٥٧).

(٢) العمل الإسلامي والاختيار الحضاري (ص ٥٧).

بشكل يتناسب مع الوقائع، يأتي ليؤكد مركزية التدرج في بناء «نظرية التغيير الإسلامي» وإذا كان الأمر صحيحاً بالنسبة لنزول القرآن أول مرة وبناء أول حياة إسلامية، «فإن الأمر صحيحٌ أيضاً عند أي محاولة لإعادة استئناف الحياة الإسلامية»^(١)، وأن النبي ﷺ - كما تدل على ذلك سيرته - كان مبلغاً عن الله، وأن الدعوة إلى الله ملزمون بالاقتراء به، ليس فقط فيما بلغ به عن ربه، وإنما أيضاً في طريقة تبليغه عن الله ﷻ مما يدخل في صلب المنهج الدعوي والحركي»^(٢)، وحين نرجع إلى سُنَّة رسول ﷺ، سنجد أنه راعى سُنَّة التدرج في تغييره للواقع الذي كان يحيط به، دون أن يطعن ذلك في شمولية المنهج الإسلامي. «شمولية المنهج الإسلامي ينبغي ألا يتطرق إليها شكٌّ، فهي من المعلومات من الدين بالضرورة، لكن هذا شيءٌ، والحكمة في النزول به إلى الواقع شيءٌ آخر»^(٣)، ففي حديث عائشة - الذي جعلته الحركة الإسلامية أسَّ رؤيتها في منهج الدعوة - «إنما نزل أول ما نزل من القرآن سورٌ فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام، نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر ولا تزنوا لقالوا: لا ندع الخمر ولا الزنا أبداً»^(٤)، في هذا الحديث بيانٌ لأصول مفهوم التدرج، والحكمة في التنزيل التي لا

(١) العمل الإسلامي والاختيار الحضاري (ص ٥٧).

(٢) العمل الإسلامي والاختيار الحضاري (ص ٥٨).

(٣) العمل الإسلامي والاختيار الحضاري (ص ٥٨).

(٤) رواه البخاري.

تعني تجزيء الإسلام، ولا قبولاً بواقع الجاهلية، ولكنها تعني التقصد في تنزيل المفهوم الشامل للإسلام، والمرحلية في تجدير أحكامه ومفاهيمه ومعتقداته.

لقد كان أساس النقد الذي توجهت به الحركة الإسلامية لمقولة: «خذوا الإسلام كله أو اتركوه كله» متمحوراً على ثلاثة نقاط أساسية:

١ - أن السيرة النبوية، كما نزول القرآن، تقدم الأسس المنهجية لحركة الدعوة، والتي تنبني على فكرة التدرج والحكمة في التنزيل.

٢ - أن الإيمان بالتدرج لا يعني التراجع عن مقولة شمولية الإسلام بقدر ما يعني القصد والحكمة في تنزيهه.

٣ - أن التدرج بما هو منهجٌ لتنزيل «المنهج الإسلامي الشامل» لا يعني التصالح مع الواقع الفاسد، ولا إعطاء أمصال تمد المنهج الجاهلي بأسباب البقاء، ولا قبولاً بأنصاف الحلول، وإنما هو سُنَّةٌ كونيةٌ تخضع لها كل المخلوقات والكائنات في هذا الكون الفسح، كما أنها سنةٌ شرعيةٌ أثبتها القرآن الكريم، وأكدها المنهج النبوي في تنزيل أحكام الشرع.

• في فقه تغيير المنكر:

والواقع، أن مفهوم التدرج لم يتوقف عند حدود الاقتناع بفكرة المرحلية والتقصد في تنزيل قيم الإسلام وتصوراتها، وإنما امتد ليطال طبيعة النظرة إلى الواقع ومنهج تغييره.

لقد كان من بين أهم المراجعات التي سمح بها تأصيل مفهوم التدرج في الفكر الحركي المغربي مراجعة مفهوم تغيير المنكر. فبعد أن كانت أدبيات الحركة الإسلامية تحمل شعاراً ضخمةً، وتوهم أن بإمكانها طرد المستعمر ومقاومة الحكام ومواجهة النخب العلمانية والتصدي للفساد الاجتماعي ومواجهة الانحراف العقدي والبغي الاقتصادي وتطبيق الشريعة. بعد هذه التطلعات الضخمة التي كانت تحلم الحركة الإسلامية أن تكون طليعة الأمة لتحقيقها، وبعد الإخفاق الذي كان نصيب بعض فصائل الحركة الإسلامية على مستوى تحقيق بعض هذه الأحلام، والاستدراج التي استدرجت إليه فصائل أخرى من قبل أنظمة وحكومات كان همها إضعاف الحركة الإسلامية. بعد هذه الإخفاقات، كان من الضروري أن يتحرك العقل النقدي لمراجعة المفهوم المركزي الذي تدور عليه كل تلك التطلعات.

بكلمة؛ لقد كانت أدبيات الحركة الإسلامية - التي لخصتها بوضوح رسائل الإمام حسن البنا - تحمل هموم وتطلعات كل الجماهير في العودة بالإسلام وإلى الإسلام بجميع أبعاده ومشمولاته العقديّة والتربويّة والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وكان من الطبيعي، تنزيلاً لهذه المقتضيات، أن تجد الحركة الإسلامية نفسها، وقد استنزفت طاقاتها وإمكاناتها الذاتية، في جهات عديدة، وربما استدرجت قصداً إلى جهات لا تملك فيها الحد الأدنى من الإمكان الذاتي لخوضها. ولقد كان من نتيجة ذلك أن تعرضت بعض فصائل الحركة الإسلامية، بسبب هذه

الرؤية «الطوباوية للعمل الإسلامي» إلى ضربات أعاققت قدرتها على النمو، وأبعدتها عن مهمتها الأصلية في الدعوة إلى الله والاهتمام ببناء جيل إسلامي يعيد الاعتبار لقيم الإسلام وعقائده وتصوراتها في النفوس. وكان كل ذلك بسبب المنهج الذي اعتمده الحركة الإسلامية في النظرة إلى الواقع ومنهج تغيير المنكر فيه.

وكان من تداعيات تأصيل مفهوم التدرج، أن بدأت الحركة الإسلامية المغربية تحرك المنتج الأصولي بخصوص قضية تغيير المنكر والأصول الشرعية التي ينبغي أن تراعى فيها. يقول محمد يتيم - وهو يستصحب هذا المنتج الأصولي -: «إن الرأي الذي يقول بأن علينا ألا نسكت عن أية مخالفة رأي لا يستند إلى فهم دقيق لأصول الشريعة ومقاصدها في الحياة. . فالقواعد الشرعية تقرر أن دفع المفاسد مقدمٌ على جلب المصالح، وأنه لا يجوز دفع مفسدة بجلب مفسدة أعظم، أو جلب منفعة بتفويت منفعة أعظم منه. كما أنها تقرر جواز بل وجوب السكوت عن المنكر مخافة وقوع منكر أكبر منه احتمالاً لأهون الشرين، وارتكاباً لأخف الضررين»^(١).

لقد كان لافتاً، أن كثفت الحركة الإسلامية المغربية منذ فترة الثمانينيات استشهاداتها بكل من الإمام ابن تيمية والإمام القرافي وسلطان العلماء العز بن عبد السلام وفقهه المقاصد الإمام الشاطبي، وكان ذلك يؤشر على تحول كلي في المرجعية

(١) العمل الإسلامي والاختيار الحضاري (ص ٥٩).

الأصولية، لفائدة تبني النظرية المقاصدية، وجعلها الأداة المقومة للتفكير والقواعد الهادية لبناء نظرية العمل الإسلامي في المغرب.

وقد كان من نتيجة إعمال النظرية المقاصدية أن أعادت الحركة الإسلامية النظر في المفهوم السائد للأمر بالمعروف والنهي المنكر، وسيجته بأصوله الشرعية التي قصدت أول ما قصدت بقضية الأمر بالمعروف والنهي والمنكر «إيجاد رأي عام قوي واع يستطيع أن يقول كلمة الحق لا يخشى في الله لومة لائم، فإذا ترتب عن ذلك منكرٌ أكبر منه كان السكوت أولى، وأنكر المسلمون آنذاك بما يستطيعون لساناً وقلباً وليس وراء ذلك إلا الولاء للظلم والظالمين»^(١).

وهكذا، ومع هذه المراجعة العميقة لمسألة تغيير المنكر، والتي تعطي للفقهاء موقعه في حركة الإقدام والإحجام، صار بإمكان العقل الحركي أن يرتب الجبهات التي ينبغي أن تفتح، والجبهات التي لا يحصل من وراء فتحها سوى استدراج الحركة الإسلامية إلى مربع الإنهاك والإضعاف. كما صار بإمكانه أن يتجنب المعارك التي تذهب بإمكانات الحركة الإسلامية الذاتية، وأن يختار المعارك التي تتوفر فيها أعلى مقومات النجاح. يقول محمد يتييم في هذا الصدد: «إن حركة التغيير في الإسلام - ولو أنها مؤسسة في أحد أهم جوانبها على الغيرة على محارم الله أن تنتهك، وعلى الحماسة الإيمانية - إلا أنها ليست حماسة عمياء

(١) العمل الإسلامي والاختيار الحضاري (ص ٦١).

تفسد من حيث أرادت أن تصلح، وتراجع بالعمل الإسلامي خطوات إلى الورا من حيث تريد أن تدفع به خطوات إلى الأمام. فقومها إيمان وفقه. وحركة تغيير بدون فقه تتحول إلى إعصار مدمر يحصد الصالح والطالح. والفقه بدون إيمان يتحول إلى تنظير جدلي تبريري لسائر المفاسد والمنكرات»^(١).

• إعادة النظر في نظرية التغيير وأساليب:

شكل كتاب «العمل الإسلامي والاختيار الحضاري» للأستاذ محمد يقيم نقلةً بعيدةً في المراجعات الفكرية والحركية، وحمل بين دفتيه التأصيل التاريخي والصيغة الفكرية والفلسفية للمفاهيم الجديدة التي أسست ما سيعرف لاحقاً بـ«التوجه الجديد» كما أنه عرض بالنقد المنهجي لأطر الفكرية، ولأغلب المفاهيم التي كانت سائدة في التداول الحركي، والتقى مع كتاب الدكتور سعد الدين العثماني «في الفقه الدعوي» في المناقشة الأصولية والمنهجية لبعض المفاهيم التي تنشأت عليها الحركة الإسلامية دون أن تكلف نفسها عناء التساؤل في صحتها وفي مستنداتها الشرعية.

فمن جهة التأصيل التاريخي، قدم الأستاذ محمد يقيم قراءةً جديدةً، في التجربة التاريخية الإسلامية، لا تعتمد نفس محددات القراءة الحركية السائدة، والتي تعطي للمعامل السياسي دوراً حاسماً في تفسير الانكسار التاريخي (التحول من الخلافة الراشدة

(١) العمل الإسلامي والاختيار الحضاري (ص ٦٣).

إلى الحكم العاض). وإنما تلفت الانتباه لما أسماه محمد يتييم بـ«المعامل الحضاري» في التفسير التاريخي، إذ اعتبر أن أي خطأ في التشخيص (يقصد القراءة التاريخية) يستتبعه بالضرورة خطأ في العلاج المقدم وأساليبه»^(١) وطرح الأستاذ محمد يتييم سؤالاً مركزياً جعله أساساً لقراءته التاريخية الجديدة. سؤال يتعلق بطبيعة مشكلة الأمة الإسلامية: «هل هي مشكلة سياسية أو حضارية؟» وقبل أن يشرع في تقديم عناصر الإجابة، لفت إلى مقدمتين اثنتين تجعلان من إمكانية تحديد المعاملات الحقيقية في تفسير التجربة التاريخية أمراً صعباً. فمن جهة، هناك حدث سقوط الخلافة الإسلامية الذي كان يعتبر الكيان السياسي الإسلامي، ومن جهة ثانية، هناك الأسلوب الانقلابي الثوري العنفي الذي كانت تعتمد عليه الحركات السياسية لحسم الصراع الفكري والعقدي في القرن العشرين. هذان المعطيان، اجتماعاً معاً، وشكلاً حالةً فكريةً لدى مجمل الحركات التغييرية، ومنها الحركة الإسلامية، تربط التغيير بالمعامل السياسي، وتجعل من القوة والثورة أسلوباً لحسم الصراع ضد النظم السائدة.

ولقد كان أول مهمة اضطلع بها كتاب محمد يتييم ضمن قراءته التاريخية الجديدة أن يضع هذه المفاهيم في ميزان ما أسماه «منطق الإسلام» وأن يجردها من السياق السياسي والحالة الفكرية التي ساهمت في إنتاجها، أو ما أسماه محمد يتييم بـ«منطق

(١) العمل الإسلامي والاختيار الحضاري (ص ٣١).

العصر». ويبتدىء قراءته بتقرير الأصل في دعوة النبي ﷺ، ذلك الأصل الذي يعتبره هادياً للعقل الحركي لأسس التغيير ومنطلقاته، والذي لخصه في قوله: «إن الأصل في هذه الدعوة أنها تتوجه للإنسان لتخلق منه بالعقيدة إنساناً جديداً، فتحرر طاقاته وتدفعها نحو عمارة الأرض وإصلاحها، فتندفع هذه الطاقات لبناء لقيم الإسلام وأنظمتها في الأرض. إنها تتوجه إلى النفس الإنسانية فتغيرها من أعماقها وتطلقها من عقالاتها، فتنشأ بذلك عندها فسحة في القيم والموازين، ورحابة في المدارك والتصورات، ومن هنا نفهم أصالة التغيير الذي يحدثه الإسلام في مجرى التاريخ»^(١)

بهذه القراءة يدشن هذا الكتاب بداية القطيعة مع المنطق السائد في النظرة الحركية للتغيير. فتراجع قضية التغيير السياسي، وتحل محلها قضية أساسية ومركزية تعطي الأولوية لبناء الإنسان وتغيير النفس الإنسانية وتغيير العقل المسلم بناءً على تصورات الإسلام وقيمه. فلم تكن طبيعة التغيير الذي أحدثه الرسول ﷺ «ناتجاً عن انقلاب سياسي» وإنما كان ناتجاً من طبيعة حضارية. وكما كان التغيير حضارياً راهن في البداية على «الثورة الروحية»، كان التراجع أيضاً يخضع لنفس مقومات نظرية التغيير الحضاري، فلم ينتج بالضرورة عن التراجع السياسي انحساراً حضاريّ مواز لسقوط عروة الحكم لم ينتج عنها بالضرورة توقف الإشعاع

(١) العمل الإسلامي والاختيار الحضاري (ص ٣٦ - ٣٧).

الحضاري الإسلامي) لكن التراجع الحضاري الذي حصل بعد ذلك، هو الذي أنتج القابلية للاستعمار، ثم الاستعمار بلغة مالك بن نبي وانهايار المقاومة الحضارية في نفوس المسلمين لتلقى الأمة الإسلامية نفسها بعد ذلك بين كماشة العالم الغربي بمعسكريه الغربي والشرقي .

وعلى الرغم من الاستقلال السياسي للأقطار العربية والإسلامية، فقد ظل التراجع الحضاري أو «الانهزام الحضاري» السمة الغالبة بحيث أصابت العقل والوجدان المسلم، «ولأول مرة في التاريخ الإسلامي، ينهزم العقل والنفس الإسلاميين أمام القيم الحضارية الغربية بشقيها الليبرالي والشيوعي»^(١).

وهكذا انتهى محمد يتييم في خلاصاته إلى أن:

- إلغاء الشريعة وقصة التراجع الإسلامي لم تأت نتيجة قرار سياسي، بل نتيجة تراجع حضاريّ طويل، ونتيجة الهزيمة الداخلية للأمة أمام انتصار قيم الغرب ونماذجه في نفوس طائفة من أبناء الأمة.
- مسألة الحكم الإسلامي قد لا تشكل التحدي الحقيقي الذي يواجه الدعوة الإسلامية، وإنما التحدي الذي يواجه الحل الإسلامي يتمثل في انتصار القيم الحضارية الغربية في نفوس فئة عريضة من الأمة.
- إعادة ترتيب الحركات الإسلامية لنظرتها لأساليب التغيير وفق

(١) العمل الإسلامي والاختيار الحضاري (ص ٤٩ - ٥٠).

منطق الإسلام الذي يعتبر حسب حديث عرى الإسلام أن «لبنات البناء الإسلامي يقوم بعضها على بعض، ولا تنقض أسفلها إلا إذا نقضت التي هي أعلى منها.. وهو يشير من طرف خفي أيضاً إلى أن محاولة إقامة البناء الإسلامي.. لا بد أن تراعي سنن البناء بالبداية من أسفل، والاهتمام بعروة الصلاة وما جاورها من العرى»^(١).

● في مراجعة مفهومي الولاء والركون إلى الذين ظلموا:

كان من نتيجة مراجعة مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، طرح قضية الولاء والركون إلى الذين ظلموا، لا سيما وقد شاع لدى كثير من أبناء الحركات الإسلامية وقادتها، أن مجرد اللقاء ببعض المسؤولين أو زيارتهم، حتى ولو كان لمصلحة تعود على الدعوة، يدخل في صميم الولاء المحرم شرعاً والركون إلى الذين ظلموا الذي ورد في القرآن النهي الصريح عنه.

وقد كان السبب في شيوع مثل هذا التصور هو طبيعة الرؤية التي كانت تحملها الحركة الإسلامية للمسألة التنظيمية، والتي ترى أن كل مكونات الحقل السياسي من دولة وأحزاب ومكونات حركية ومدينة تنترصد بالحركة الإسلامية الدوائر، وتنخرط كلها في لعبة الدولة وأجهزة الاستخبارات، كل بدور معين، لاختراق الحركة الإسلامية وتدجينها واحتوائها. ومن ثمة، بذلت الأدبيات الحركية جهداً كبيراً للتأصيل لفكر المفصلة وتكوين الجماعة

(١) العمل الإسلامي والاختيار الحضاري (ص ٥٣ - ٥٤ - ٥٥).

المحصنة المستعصية تنظيمياً عن محاولات الاختراق من قبل الخصوم والأعداء. وكان من الطبيعي، أن تبحث الحركة الإسلامية عن تأصيل شرعي لهذا الخط، يستمد مفرداته من النصوص الشرعية. ولم يكن أمامها سوى نصوص الولاء والركون للذين ظلموا، لتعممها على جملة من الصور التي تدخل في العادة ضمن السياسة الشرعية المنوطة بجلب المصلحة ودرء المفسدة. وهكذا، وتبعاً لهذا التعميم «أصبح أي شكل من أشكال العمل داخل المؤسسات المنطلق من قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد في عرف هؤلاء، ولاءً يستوجب المقاطعة والتشهير بل التشكيك في النيات والمقاصد»^(١)

وقد سلكت الحركة الإسلامية في مراجعتها لهذا المفهوم الذي أطر العقل الحركي المغربي لفترة السبعينيات وبداية الثمانينيات مسلكين اثنين:

١ - مسلك تحقيق المفهوم الشرعي للولاء: وقد انتهت الحركة الإسلامية في هذا المسلك من خلال بحث حقيقة الولاء ومفهومه إلى صعوبة سحبه على بعض الممارسات مثل زيارة بعض المسؤولين أو مجالسة بعض الحاكمين أو الدخول في المؤسسات السياسية لاعتبارات مختلفة منها:

أ - لا يمكن تكفير أحد من الحكام إلا بموجب شرعي، كما أنه يتعذر سحب مفهوم الولاء من غير كفر.

(١) العمل الإسلامي والاختيار الحضاري (ص ٦٧).

ب - إن الصور التي سبق ذكرها لا تتضمن أية مودة قلبية للذين ظلموا، كما أنها لا تشمل أي لازم من لوازم الولاء مثل الطاعة والإتباع والنصرة.

ت - إن النصوص الشرعية تقرر أن السكوت عن المنكر وإبداء الموالاة الظاهرة للذين ظلموا مع الاحتفاظ بالإنكار القلبي للمنكر وظلم الحاكمين والظالمين لا يعتبر موالاةً ولا ركوناً للذين ظلموا، بل هو من المداهنة الجائزة، وليس من المداهنة المحرمة (القرافي في فروقه ضمن الفرق الرابع والستين والمائتين).

٢ - أما المسلك الثاني، فهو مسلك التمييز بين الفهم الشرعي والفهم السياسي للولاء، وتتبع أصول شيوع هذا الفهم السياسي للولاء لدى أبناء الحركة الإسلامية وقياداتها. وقد انتهت الحركة الإسلامية المغربية في مراجعتها لهذا المفهوم ضمن هذا المسلك إلى أن المفهوم الذي كان متداولاً وشائعاً عن الولاء هو مفهومٌ سياسي، لا علاقة له بالمفهوم العقدي الذي بحثت حقيقته من خلال النصوص الشرعية، وأن تسربه إلى أدبيات الحركة الإسلامية يجد أصوله في الفكر السياسي اليساري الذي كانت بعض أطيافه تعتبر التعامل مع التحالف الطبقي المسيطر جزءاً من استراتيجية احتواء اليسار وتدجينه. كما كانت تعتبر أن الطريق الوحيد للتغيير السياسي هو الخط الثوري الانقلابي الذي من بين أهم مقتضياته مفاصلة التحالف الطبقي المسيطر، وتعبئة الجماهير خلف الطليعة الثورية لتحقيق لحظة القطع الاستراتيجية حسب تعبير المفكر الماركسي مهدي عامل. وهو التصور الذي انتقل من

السياق اليساري إلى الحركة الإسلامية، وكان له انعكاسٌ واضحٌ على مواقف الحركة الإسلامية من محيطها والمكونات التي تشغل إلى جانبها ضمن الحقل السياسي أو الحركي. وكان من الطبيعي أن يبحث العقل الحركي وقتها عن مستند شرعيٍّ لهذه المفاهيم التي تم اقتباسها من التجربة اليسارية، فكان مفهوم الولاء والركون إلى الذين ظلموا في مقدمة هذه المفاهيم الشرعية التي لعبت دور الجسر الذي مرت على ظهره هذه المفاهيم اليسارية الانقلابية.

• في مراجعة منطق الرفض والمفاصلة:

شكل كتاب «المعالم» بالإضافة إلى «الظلال» المراجع الأساسية التي كان أبناء الحركة الإسلامية المغربية يستقون منها مفاهيم مثل: «النظام الإسلامي» و«النظام الجاهلي»، ومفهوم «الجيل الفريد» و«النواة الصلبة للجماعة الإسلامية» ومفهوم «التجمع العضوي» و«العزلة الشعورية» و«الاستعلاء بالإيمان» و«المفاصلة» و«السماع بنية التنفيذ» وغيرها من المفاهيم القطبية والمودودية.

بيد أن هذه المفاهيم لم تكن بالضرورة تحمل نفس الفهم القطبي في التجربة المغربية، فقد كان هناك منطقٌ آخر يستند إلى مفهوم «الرفض» الذي اكتسبته الحركة الإسلامية من المفاهيم اليسارية، وحاولت أن تجدره بإعطائه السند التأصيلي في فكر سيد قطب ومفاهيمه المركزية التي أودعها في كتبه، وبشكل خاص في «المعالم» و«الظلال».

والثابت أن المفاهيم القطبية كانت تستند إلى منطوق يجمعها ويجعل كل واحد منها يؤدي دوراً وظيفياً. فالواقع «الجاهلي» الذي ابتعد عن «المنهج الإسلامي» وصادم «الفطرة» و«نواميس الكون» لا يمكن القبول به ولا بنظمه، كما لا يمكن القبول معه ب«أنصاف الحلول»، فلا بد من «مفاصلته» على جميع المستويات، «مفاصلة» تصوراته ومعاييره ونظمه القائمة على الأرض، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بتأسيس «تجمع عضوي» يكون بمثابة «النواة الصلبة للجماعة المسلمة» التي ترفع مهمة «بناء المجتمع الإسلامي» واستعادة «المنهج الإسلامي» مثلها الأعلى في ذلك «الجيل الفريد» الذي كان يستقي فكره وتصوراته من «القرآن مباشرة» ويتلقاها بـ «نية التنفيذ» ويضع بينه وبين المجتمع الجاهلي «فاصلاً كبيراً» و«عزلة شعورية» تامة تتأسس على مبدأ «الاستعلاء الإيماني».

هكذا صيغت المفاهيم القطبية بهذا النسق في كتبه الحركية، وهكذا تلقفتها الحركة الإسلامية، لكن قيادتها (عبد الكريم مطيع) أبقت على أبعادها التربوية (تتحدث معظم شهادات الحركة الإسلامية^(١) على أن كتاب «المعالم» كان يعتمد ضمن الجلسات التربوية كمحور ثابت)، وأخرجتها من سياقها القطبي، ووضعتها ضمن نسق «الرفض» الذي اكتسبته من النظرية اليسارية، واعتبرتها

(١) يراجع كتابنا: ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية في أربعة أجزاء، وهو يتضمن شهادات مؤسسي الحركة الإسلامية ورواياتهم لفترات التأسيس ومسارات الحركة وتحولاتها.

الأساس النفسي والتربوي لـ«الثورة الإسلامية» التي تقود «المستضعفين» ضد «الطغاة والمتألهين» و«تنتزع قيادة البشرية من الجاهلية أحب من أحب وكره من كره» و«تقوم بدورها الريادي الطبيعي نحو مختلف الأمم والشعوب والأقوام» كما هي عبارات عبد الكريم مطيع في كتابه «الثورة الإسلامية قدر المغرب الراهن»^(١).

بعبارة؛ لقد أزال الصيغة المطيعية - إن صح التعبير - عن المفاهيم القطبية عمومها وغموضها، وأعطتها أبعاداً واقعيةً، ونسجتها ضمن خطّ تغييريّ واضح «المعالم»، فأنتجت مفهوم الرفض للنظام السياسي بجميع مؤسساته بدءاً بالظنن في شرعيته الدينية والسياسية، ثم في الأحزاب السياسية التي تم تنشئة أبناء الحركة الإسلامية على فكرة أنها تستهدف الإسلام والحركة الإسلامية وأن «معركتها الاستراتيجية» هي «اجتثاث الإسلام من المغرب سواء كان تياراً منظماً أو شعباً مسالماً» ليصل منطق الرفض إلى فصائل الحركة الإسلامية الأخرى والعلماء الذين لم يسلموا - كما في مقال البعد التنظيمي للحركة الإسلامية - من اتهامهم بكونهم صنّعة الأجهزة الاستخباراتية، وأن دورهم الأساس هو احتواء الحركة الإسلامية واختراقها من الداخل من أجل تدجينها وتسهيل المأمورية على النظام السياسي وأجهزته الأمنية للقضاء عليها^(٢).

(١) عبد الكريم مطيع، الثورة الإسلامية قدر المغرب الراهن (ص ١٩).

(٢) المسألة التنظيمية عند الحركة الإسلامية، مجلة المجاهد، العدد (١) و(٢)، عام ١٩٨١ م.

ولقد مست المراجعات هذا البناء الفكري برمته، وطالت المفاهيم الأساسية فيه، بحيث حاولت تفكيك بنيته التركيبية، ونقد مستنداته الفكرية والشرعية، والتأسيس لمنطق آخر يعتمد فكرة المشاركة، ويحاول أن يعطي لبعض المفاهيم القطبية دلالات أخرى تنسجم مع البناء الفكري الجديد. وقد صاغ الأستاذ محمد يتيم هذا البناء الفكري الذي انتهت إليه المراجعات بشكل دقيق، وحاول نقل النقاشات التي كانت بشأنه إلى أن استقر الأمر على منطق المشاركة، إذ يوضح في كتابه «أوراق في منهج التغيير الحضاري»، أن هناك منطقتين في الخطاب تفرزهما الرؤية التي تحملها الحركة الإسلامية لنظرية التغيير، فالحركة الإسلامية التي تتبنى الرؤية الانقلابية تنتج بالضرورة خطاباً رافضاً لأي شكل من أشكال التعامل مع المؤسسات، بل يصل بها الأمر حد مقاطعة المؤسسات الدينية التقليدية بحجة أنها «ليست سوى مؤسسات لدعم الحكومات والأنظمة القائمة وإعطائها الشرعية الإسلامية» ويتطور هذا الخطاب ليصل إلى درجة الإقصاء والمصادرة في حق كل الحركات الإسلامية العاملة واتهامها بالعمل مع الأجهزة الأمنية ومحاولة التجسس على الحركة الإسلامية وخدمة أهداف النظام السياسي في احتواء الحركة الإسلامية وتدجينها. أما الحركة الإسلامية التي تتبنى الرؤية الحضارية في التغيير، فنتج خطاباً آخر يقوم على منطق المشاركة والمخالطة الإيجابية والتدافع، والذي يتأسس على قاعدة أن في المجتمع خيراً وشرّاً، وأن مهمة الحركة الإسلامية أن توسع دائرة هذا الخير وأن تقلل

من المفاصد الموجودة، وأن يكون عملها الإسلامي مؤطراً بمنهج مقاصديّ يراعي تداخل المصالح والمفاصد وتشابكها، ويعتمد آلية الترجيح في تحمل المفسدة الأخف من أجل تحقيق المصلحة الراجحة، دون أن يعني ذلك الإقرار بالظلم وإعطائه الشرعية أو المساهمة في تثبيته^(١).

يقول محمد يتييم مراجعاً: «وللأسف فإن غياب هذه النظرة الموضوعية في بعض تصورات ومواقف الحركة الإسلامية هو الذي يجعل الدعاة ينطلقون من عدمية تنظر إلى الواقع بمنظار أسود. فلا يعترفون بمظهر من مظاهر الإسلام في مؤسسات المجتمع، ولا بأثر إسلامي في سلوك من يعتبرونهم خصوماً لهم من الحركات أو القوى النافذة في المجتمع. إن كل سلوك أو موقف إسلامي يصدر من هؤلاء هو نوعٌ من الاحتيال والرغبة في الاحتواء، ومن ثم، فإن الموالاة في مثل هذه المجالات ونصرة الآخرين فيما يظهرون من رغبة في نصرة الإسلام هي تزكيةٌ للواقع الفاسد وتقويةٌ له، ودعمٌ له بإقرار مشروعيته، وهذا الفهم مناف لما ذهب إليه علماء الأمة ومجتهدوها»^(٢).

• من منطق المقاطعة إلى فقه المشاركة:

بعد نقد منطق الرفض والتأصيل لمنطق المشاركة، عرجت المراجعات المغربية على خطوة ثانية في هذا الاتجاه تتمثل في

(١) أوراق في منهج التغيير الحضاري (ص ٤٣ و ٤٤).

(٢) أوراق في منهج التغيير الحضاري (ص ٤٩).

تحديد الضوابط والقواعد التي تؤطر فكرة المشاركة. فبعد تثبيت فكرة أصالة منطق المشاركة، انطلقت المراجعات لبناء ما يمكن أن نسميه بـ«فقه المشاركة»، إذ ليست المشاركة الخيار الدائم والوحيد المطروح على الطاولة، وليست المشاركة - لا سيما في العملية السياسية - شيئاً على بياض تضعه الحركة الإسلامية بين يدي السلطة القائمة، وإنما هي خيارٌ له ضوابطه وقواعده، ويمكن في لحظة ما أن يصبح خياراً مرجوحاً بحسب ما يترتب عن ذلك من المصالح والمفاسد، وبحسب التقدير المصلحي وما يترجح عنه.

محصل هذه المراجعة الفكرية والمنهجية، أن فكرة المشاركة وفكرة المقاطعة لم تعودا مرتبطتين بتصوير نظري، يقرأ الواقع السياسي ومكوناته، ويحدد موقع الحركة الإسلامية منه، ويرسم الطريق في اتجاه أحد الخيارين، وإنما صارتا مرتبطتين بعقل منهجي يربط اختيار أحد الاتجاهين بحسب ما يترتب عنه من مصالح ومفاسد ويمارس عملية الموازنة والترجيح ليخلص إلى أي الخيارين ينتهي في كسبه الحركي والسياسي.

بكلمة؛ لقد انتهت عملية المراجعة بهذا الخصوص إلى ربط فكرة المشاركة أو المقاطعة بـ«الفقه» الذي يحقق المناط، ويبصر المآل، ويفترض السيناريوهات، ويرجح الخيارات بحسب ما ينتج عنها من مصالح وما يدفع بها من مفاسد، وقد يختار فكرة المشاركة السياسية مثلاً، ويدفع الحركة الإسلامية إلى تبني خيار المساندة، أو خيار المعارضة، وقد يدفعها إلى تبني خيار

المساندة مع الاحتفاظ بحق النقد والاعتراض، وقد يدفعها إلى خيار المعارضة مع الإبقاء على واجب المساندة والتأييد فيما ظهرت مصلحته ورجح نفعه.

هذا الفقه، أو هذه المراجعة التي أنتجت هذا الفهم - حسب الأستاذ محمد يتيم في كتابه أوراق في التغيير الحضاري - هو الذي منع من أن تتحول «الحركة الإسلامية إلى معارضة عمياء، أو إلى مساندة غير مشروطة» بحيث «يصعب على من يزن الحركة الإسلامية التي تنطلق من هذا التصور أن يفهم مواقفها التي قد تتراوح أحياناً بين المشاركة والمساندة على الخير، وبين النقد والمعارضة في مواقف أخرى»^(١).

بهذا الفهم، لم تسد الحركة الإسلامية الباب على خيار المقاطعة، ولكنها جعلته بمثابة الاستثناء الذي يتم اللجوء إليه في حالات بعينها لتحقيق بعض المصالح التي لا يمكن تحقيقها بغيره، بينما يظل خيار المشاركة، هو الاختيار الدعوي الذي اعتمده الحركة الإسلامية كأصل للتعامل مع الواقع ومكوناته.

وهكذا، وبدل النقاش العدمي بين فصائل الحركة الإسلامية على خيار المشاركة أو المقاطعة، وبدل بحث كل طرف عن المسوغات الشرعية لتأصيل أحد الخيارين، صار الخياران معاً مطروحين على الطاولة لا يستبعد أي منهما، وصار لكل منهما ضوابط وشروط تفرض راهنية كل خيار، وصار التركيب النظري

(١) أوراق في منهج التغيير الحضاري (ص ٤٩).

والمنهجي الذي انتهت إليه الحركة الإسلامية، أن الأصل هو فكرة المشاركة، ما دامت تحقق المصالح المرجوة منها، مع الاحتفاظ بخيار المقاطعة الذي يمكن أن تلجأ إليه الحركة الإسلامية متى ترجح، في حالات بعينها، أنه أولى من خيار المشاركة في جلب المصالح أو دفع المفاسد.

وبالنظر إلى هذه المراجعة العميقة التي دشنتها الحركة الإسلامية، يظهر أن أهم شيء فيها هو نقل القضية برمتها من إطارها النظري أو العقدي (الولاء) إلى إطارها المنهجي الأصولي (السياسية الشرعية، وفقه الترجيح) وهو التحول البعيد الذي ساعد الحركة الإسلامية في أن تنتج صيغةً موفقةً تجعل المشاركة أصلاً ومنهجاً دعويّاً، وتترك المقاطعة كأحد الخيارات الممكن اللجوء إليها متى دعت الضرورة إلى ذلك.

المستوى الثالث: المراجعات السياسية:

● السياسة الشرعية والانتقال من الأحكام النظرية إلى المواقف العملية:

على الرغم من أهمية المراجعات الفكرية التي دشنتها الحركة الإسلامية المغربية، وعلى الرغم من القطيعة التي أحدثتها مع كثير من المفاهيم التي تلقنتها من أدبيات الإخوان المسلمين أو التي تسربت إليها من التجربة اليسارية المغربية، إلا أن الكثير من المراقبين لا يلتفتون إلى هذه المراجعات بالقدر الذي يركزون فيه على المراجعات السياسية، مع أن المراجعات السياسية في كثير

من صورها تمثل الثمرة الطبيعية للمراجعات الفكرية. ففكرة المشاركة السياسية، وفكرة العمل في إطار المشروع السياسية، هي في الحقيقة نتاج مفهوم المشاركة، ومفهوم المخالطة الإيجابية، ومفهوم الولاء، والمفاهيم التي تندرج ضمن فقه تغيير المنكر.

ولعل تركيز المتابعين للشأن الحركي والمراقبين على المراجعات السياسية أكثر من غيرها يعود إلى أن الحقل السياسي، بما هو حقلٌ للممارسة العملية، تظهر فيه أكثر من غيره المفاهيم التي تتبناها الحركة الإسلامية، إذ من الصعب مثلاً مراقبة ورصد تغير خطاب الحركة الإسلامية من منطلق الرفض إلى منطق المشاركة من خلال العلاقة مع المجتمع، لكنه من السهل رصد ذلك ومتابعته في الحقل السياسي، وذلك من خلال مؤشرات واضحة كالعمل السياسي وتأسيس حزب سياسي، والمشاركة في العملية الانتخابية بجميع محطاتها.

والواقع أن المراجعات السياسية التي دشنتها الحركة الإسلامية لم تكن مفصولةً عن المراجعات المنهجية والأصولية، ولا منفكةً عن المراجعات الفكرية التي قامت بها. فقد كان أول ما تنبّهت إليه الحركة الإسلامية في هذا المجال، أنها عمدت إلى اختيار منهجيّ أطرت به منظورها للعمل السياسي. فبدل أن تنخرط في إنتاج المواقف السياسية، والدخول في سجال حول صوابيتها بالقياس إلى مواقفٍ أخرى مقابلة موجودة في الساحة السياسية، عمدت إلى وضع الممارسة السياسية برمتها في إطارها

المنهجي، بحيث أزال الموضوع من إطاره الكلامي (العقدي) الذي ينشغل دائماً بالحكم النظري حول الإمامة وشرعيتها، والشروط التي ينبغي أن تتوفر في الإمام، ومدى تحققها من عدمه، ونقلته إلى إطاره الأصولي، معتبراً العمل السياسي والمواقف المفترض اتخاذها جزءاً من الاجتهاد البشري الذي يندرج ضمن السياسة الشرعية المنوطة بجلب المصلحة ودرء المفسدة. ففي مقاله الذي نشر بمجلة الفرقان المغربية، يذهب الدكتور سعد الدين العثماني بعد أن يوضح حقيقة السياسة الشرعية، وأنها منوطةٌ بجلب المصلحة ودرء المفسدة إلى أنه «ليس من الضروري أن يبحث عن سند شرعي من النصوص لأي إجراء جديد في مجال السياسة الشرعية، بل الذي عليه أن يبحث عن الدليل الشرعي هو الذي يمنع الإجراء؛ لأن الأصل في المعاملات الإباحة حتى يرد الحظر والمنع من الشرع»^(١).

فلم يعد مطلوباً طبقاً لهذه النظرة أن يتم تأصيل الموقف السياسي بالبحث عن مستنداته الشرعية، ولم يعد مطلوباً من الحركة الإسلامية أن تحدد موقفها الشرعي أولاً من النظام القائم، فهذا مما يجعل الممارسة السياسية خاضعةً لمنطق الحق والباطل، ذلك المنطق الذي ينتهي من السياسية في اللحظة التي يقرر أن يبدأ فيها، إذ لا يمكن أن تسعف الأدبيات «الشرعية» السائدة

(١) السياسة الشرعية، د. سعد الدين العثماني، مجلة الفرقان، عدد (١٤)، أبريل/ماي،

وقتها داخل أوساط الحركة الإسلامية إلا في تكفير النظام القائم، والإقرار بأنه نظامٌ جاهليٌّ، «ينتزع من الألوهية أخص خصائصها»^(١)، وهي الحاكمة.

ولعل المراجعة الذكية التي أقدمت عليها الحركة الإسلامية بهذا الخصوص، ضربت صفحاً كلياً عما يسمى الموقف النظري، واعتبرت أن الخوض فيه ليس من مهمة السياسي، وإنما هو شأن الكتب الكلامية، ومضت رأساً إلى الموقف العملي الذي يجعل المواقف السياسية مرتبطةً بفكرة توسيع دائرة المصلحة وتقليل دائرة المفسدة في الواقع. وهي العملية التي كانت تفترض بناء عمل سياسي، يقوم على رؤية مغايرة للرؤى التي كانت سائدةً زمن الشبيبة الإسلامية، ويصوغ مواقف جديدةً من مكونات الفعل السياسي والمجتمعي، تقوم على فكرة التعاون على الخير بدل المصادرة والإقصاء.

• في مدخل الشرعية الدينية:

بعد أن استقرت لدى الحركة الإسلامية المراجعة الأولى المتعلقة بطبيعة النظر إلى النظام السياسي، وضرورة خضوع الموقف السياسي لاعتبارات المصلحة الراجحة، انتقلت الحركة الإسلامية إلى قراءة خصوصيات النظام السياسي، وتحديد المداخل الأساسية للتغيير، ووضع المدخل الدستوري والديني على طاولة التداول والنقاش الداخلي.

(١) كما هي عبارة سيد قطب رحمته في المعالم.

والحقيقة، أن مدخلَ التغيير الدستوري لم يكن يطرح أي مشكل لدى الحركة الإسلامية، خاصةً بعد تأصيل مفهوم المشاركة السياسية، وبعد إزالة عقبة الموقف من التعامل مع النظام السياسي. لكن الذي طرح مشكلةً كبيرةً، وطال بشأنه التداول والنقاش هو قضية المدخل الديني للتغيير، أو ما يصطلح عليه «الشرعية الدينية للنظام السياسي المغربي».

كانت مجمل الأفكار الحركية في هذا الإطار تدور في ثلاث توجهات:

- توجهٌ أول، يعتبر أن النظام السياسي يبني شرعيته على الدين (إمارة المؤمنين)، وأن المدخل إلى التغيير هو نزع هذه الشرعية عن النظام السياسي، وفضح حقيقة التزامه بها من خلال إيراد أمثلة ونماذجٍ لصور عديدة من البعد عن الإسلام. وكان هذا الموقف غالباً ما يطابق في فهمه لطبيعة النظام السياسي بين الدولة وبين الملك، فكأن النظام السياسي ينحصر فقط في شخص الملك، ولذلك، كان مدخل الطعن في شرعية النظام السياسي الدينية هو الطعن في سلوك الملك الديني. وفي مجلة «المجاهد» كما في المناشير التي كانت توزعها الشبيبة الإسلامية بعد المحاكمة، نموذجٌ واضحٌ من هذا الفهم. وقد انتقل مثل هذا الفهم إلى الأستاذ عبد السلام ياسين كما توضح ذلك كتبه بعد رسالة «الإسلام أو الطوفان» وتجاوزه لمرحلة طرح ما أسماه بـ«التوبة العمرية»^(١).

(١) خير الأستاذ عبد السلام ياسين كَلَفَهُ في رسالته إلى الملك الراحل الحسن الثاني كَلَفَهُ =

- توجه ثان، يرى السكوت على الطابع الديني للدولة، وفي نفس الوقت عدم الإقرار به. وكان منطلق هذا الفهم، هو عدم السقوط في تزكية سلوكات النظام السياسي ومواقفه المنتسبة إلى الدين. وفي المقابل، كان هذا التوجه يعتبر أن المدخل الأساسي للتعامل مع النظام السياسي المغربي، هو المدخل القانوني الدستوري. فالملك هو رئيس الدولة، والدولة تحتكم إلى دستور، والدستور هو الأصل الجامع الذي يحكم العلاقة بين الدولة وبين جميع مكونات المجتمع، وهو المدخل الأساسي للتغيير. وقد كانت بعض مكونات ما سيعرف لاحقاً بـ«رابطة المستقبل الإسلامي» تتبنى هذا الطرح.

- توجه ثالث، لم يكن ينازع في صوابية المدخل الدستوري والقانوني، لكنه كان يقرأ الشرعية الدينية للنظام السياسي بإيجابية كبيرة. وكان ينظر إلى الوجه الثاني فيها، والمتعلق بإسلامية الدولة المغربية، وما تفرضه هذه الإسلامية نظرياً ودستورياً من استحالة مخالفة مقتضيات الشريعة الإسلامية.

وقد كان منطلق الأستاذ عبد الإله بنكيران في طرحه لهذا التوجه الثالث يعتمد على ثلاث مرتكزات:

- **المرتكز الأول:** ويتعلق بتنصيب الدستور على إسلامية الدولة، إذ كان يعتبر ذلك مكسباً كبيراً للمغرب، لم تستطع

= «الإسلام أو الطوفان» بين التوبة العمرية (يقصد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه) أو الطوفان (يقصد به القومة).

حركاتٌ إسلاميةٌ أن تحققه، بل بذلت في ذلك الغالي والنفيس دون أن تقاربه. ونموذج الإخوان المسلمين في سوريا واضحٌ في هذا الاتجاه، وهم الذين تحملوا في سبيل إقرار مثل هذا التنصيب الدستوري أن يمحووا من الوجود كما بينت ذلك محنة «حماة». وكان الأستاذ عبد الإله بن كيران كما وضح ذلك في المراجعة السياسية الثانية في كتابه «الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج» يعتقد بأن التنصيب على إسلامية الدولة يزيد إلى الحركة الإسلامية مدخلاً آخر في التغيير هو المدخل الديني، إذ حين ينص الدستور على المرجعية الإسلامية، فمعنى ذلك أن كل القوانين، دستورياً، لا يمكنها أن تخالف الشريعة الإسلامية، وهو المدخل الذي يمكن أن تستثمره الحركة الإسلامية إلى جانب ما يتيحه المدخل القانوني والدستوري.

- **المرتكز الثاني**، ويتعلق بمراجعة الرؤية التي كانت تحملها الحركة الإسلامية عن طبيعة الدولة. ففي نظر الأستاذ عبد الإله بن كيران، الدولة مثلها مثل الإنسان المسلم، لا يمكن أن ننفي إسلامه بمجرد ارتكابه للمعاصي والانحرافات السلوكية. فالدولة نظرياً ودستورياً إسلامية^(١)، لكن قد تشوب ممارساتها ومواقفها

(١) فجر تصريح للأستاذ عبد الإله بن كيران في فعاليات الجامعة الصيفية للصحوة الإسلامية حول طبيعة الدولة المغربية جدلاً كبيراً في أوساط الإسلاميين، إذ اعتبر في الصفحة الأولى من جريدة الراية المغربية التي كانت تصدرها حركته «الإصلاح والتجديد» أن الدولة الإسلامية قائمة في المغرب، وفسر محمد تيمم تصريحه في حوار مع نفس الجريدة بكون الدولة الإسلامية قائمة نظرياً ودستورياً، وأن المطلوب من الحركة الإسلامية هو تحقيق مقتضى هذا الإطار وملاً فحواه.

انحرافاتٌ عن الإسلام، لكن هذا لا يجيز أبداً نزع الشرعية الدينية عنها، ولا تكفيرها. وإنما يصير المدخل الديني للتغيير أحد أدوات إعادتها إلى صوابها والتزامها بمقتضى إسلاميتها، وهو الدور الذي يرى الأستاذ عبد الإله بنكيران أن الحركة الإسلامية ينبغي أن تضطلع به.

- **المرتكز الثالث**، ويتعلق بمآل الطعن في الشرعية الدينية، إذ يعتقد الأستاذ عبد الإله بنكيران أن انخراط الحركة الإسلامية في نزع الشرعية الدينية عن النظام السياسي المغربي، يساهم في تقديم هدية ثمينة للعلمانيين وللقوى الأجنبية التي تضيق بإسلامية الدولة، وتراهن أن يصبح المغرب دولةً علمانيةً. إذ لا تعني تصفية الشرعية الدينية، وعدم التنصيب عليها دستورياً في نظر الأستاذ عبد الإله بنكيران، سوى القطع مع المرجعية الإسلامية، وإزالة ما تعتبره كثيرٌ من الجهات العقبة الكأداء أمام مشاريع وقوانين تبعد المغرب عن الإسلام، وتجعله أقرب ما يكون للدولة العلمانية التي لا يوجد فيها أي سلطان للدين.

والحقيقة أن هذه المراجعة كانت جد مستشرفة، إذ لم يكن وقتها - في بداية الثمانينات - ما يؤكد على صعيد الممارسة السياسية مصداقيتها، لكن منطقتها اليوم يبدو أكثر وضوحاً، بحكم الحراك السياسي والحقوقى الموجود في الساحة، والذي تحاول فيه بعض الأطراف بما أوتيت من إمكان أن تجتهد من أجل أن تعطي للمواثيق الدولية الأولوية والسمو في التشريع على حساب التشريع الوطني ضدّاً على أحكام واردة في الشريعة الإسلامية،

مما يعتبرها الناشطون الحقوقيون منافيةً لمبادئ حقوق الإنسان وللحريات الفردية أو ممعنةً في تكريس التمييز ضد المرأة.

• الحركة الإسلامية والنظام الملكي: من الموقف النفعي إلى الموقف المبدئي:

رصدنا ضمن المراجعات السياسية مسألة الموقف من النظام السياسي وشرعيته الدينية، وتتبعنا النقاش الذي دفع بالحركة الإسلامية إلى التفكير في تنويع مداخل التغيير من خلال إضافة المدخل الديني واعتباره مدخلاً رئيساً يفوق من حيث إجراءاته المدخل القانوني والدستوري.

غير أن هذه المراجعات السياسية، على أهميتها، لم تخرج عن إطارها البراغماتي العملي، بحيث كان يؤطر الرؤية السياسية للحركة الإسلامية سؤالان، يتعلق الأول بالمشروعية، ويتعلق الثاني، بحدود الاستفادة من هذه المشروعية لإعطاء دفعة قوية للدعوة ونظرية التغيير التي تتبناها الحركة الإسلامية.

وكان من الطبيعي في المرحلة الأولى، والجماعة الإسلامية حديثة عهد بانفصال عن حركة كانت تعلن المفارقة التامة مع النظام السياسي، أن يكون الطابع العام الذي يغلب هذه المراجعات طابعاً نفعياً عملياً يجيب عن أسئلة الذات الحركية، ولا يجيب بالضرورة عن سؤال المغرب كبلد وشعب. وكان التسويغ الذي يمنح العقل الحركي من التمييز بين اعتبارات الذات وحاجات الوطن، هو احتفاظه بجملة من المفاهيم الحركية التي

تربط تقدم الكسب الحركي الإسلامي بتقدم البلد، وتطابق بين مصلحة الذات الحركية ومصلحة الوطن.

لكن، وفي مرحلة لاحقة، بدأت المراجعات بخصوص النظر إلى النظام الملكي تتجه نحو القطع مع منطلق النفعية وتدشين موقف مبدئي مبني على تقدير سياسيٍّ للوظائف التي يقوم بها النظام الملكي. إذ بعد قراءة لتاريخية هذا النظام، وبعد تحليل لطبيعة المجتمع المغربي ومكوناته، انتهت الحركة الإسلامية إلى بناء رؤية جديدة حوله وحول الوظائف التي يقوم بها، تركز كما وضح ذلك الأستاذ عبد الإله بنكيران في كتابه: «الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج» على ثلاث مرتكزات أساسية لا يمكن التفريط فيهما:

١ - المرتكز الأول: النظام الملكي ووظيفة ضمان

الاستقرار: «فالنظام الملكي هو ضامن استقرار البلد باعتباره يتمتع بالمشروعية الدينية والسياسية، وكل من أسقط مشروعيةً دون أن يقيم مشروعيةً أخرى سوف يصل بالبلد إلى الارتباك»^(١).

٢ - المرتكز الثاني: النظام الملكي وانبناؤه على المرجعية

الدينية: وتكمن أهمية هذا المرتكز حسب الأستاذ عبد الإله بنكيران في كونه يقطع الطريق على الجهات العلمانية والشيوعية للدفع بالبلد إلى ما يعاكس الوجهة الإسلامية، كما أنه يقف في وجه كل من يريد أن يبعد المرجعية الإسلامية عن هذا البلد.

(١) الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج، عبد الإله بنكيران (ص ٥٩).

ولذلك، ولأن هذا المرتكز ينشد إلى أصل متين في البنية السياسية المغربية، فإن الشيوعيين والعلمانيين في المغرب حسب ملاحظة الأستاذ عبد الإله بنكيران لا يستطيعون أن يظهروا عداؤهم للإسلام بل «لا يستطيعون أن يتنكروا له بخلاف دول أخرى كتونس والجزائر حيث التعريض بالإسلام وإعلان بعض التنظيمات رسمياً علمانيتهما ولادينيتهما»^(١). بيد أن هذا المرتكز في نظر الأستاذ عبد الإله بنكيران لا يعني من جهة الحركة الإسلامية الإقرار بكل السلوكات والمواقف السياسية التي تقدم عليها الدولة، وإضفاء الشرعية عليها، واعتبارها من صميم الإسلام. فطبيعة الدولة في المغرب إسلامية، لكن هذا لا يعني أنها تمثل في جميع قوانينها وتشريعاتها ومواقفها السياسية للإسلام. فهي، كما يقول بنكيران مثل الرجل المسلم الذي يشهد ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ولكن لا يصلي أو لا يصوم أو لا يحج أو يشرب الخمر. فهو يعترف بالإسلام، ولكنه يقع في المعاصي، فدولتنا، يقول بنكيران: «دولة إسلامية»، وفي التزامها بالإسلام تقصير، والجزء الأكبر من واجبها الديني لا تقوم به».

وفي إطار هذا الفهم الجديد لطبيعة الدولة في المغرب، يحدد الأستاذ عبد الإله بنكيران دور الحركة الإسلامية ووظيفتها، والذي يتمثل في «الإسهام في إعطاء المضمون الإسلامي لجوانب الواقع التي ليست كذلك، وليس إنكار

(١) نفس المرجع (ص ٦٠).

الجوانب التي يتجلى فيها الإسلام»^(١) كما تتمثل مسؤوليتها في المجتمع في «الإسهام في إقامة هذه الواجبات - يقصد الدينية - الفردية والجماعية من خلال التوعية ومن خلال تكوين الأطر المسلمة الملتزمة، ومن خلال تحضير البدائل ومن خلال عرض هذه البدائل بكافة الوسائل»^(٢).

٣ - المرتكز الثالث: النظام الملكي ووظيفة التحكيم: وهو
المرتكز التي قدرت الحركة الإسلامية في قراءتها أنه يعتبر، سواءً في الواقع المغربي أو العربي، عاملاً أساسياً في ضمان الاستقرار من جهة، ومنع هيمنة وتغلب طرف على طرف. وقد قدرت الحركة الإسلامية أن هذه الوظيفة هي ميزة فريدة اختص بها النموذج المغربي، تمنع أن تصبح السلطة ووسائل القوة في يد طرف يوجهها ضد أطراف معينة.

ولقد كانت الحركة الإسلامية، في حالات عديدة لا سيما في الجزائر ومصر وتونس، أشد الأطراف تضرراً من غياب هذه الوظيفة التحكيمية التي تضمن التوازن في المعادلة السياسية، وتجعل الدولة دولة الجميع فوق كل المناكفات السياسية. وكان من ذكاء الحركة الإسلامية المغربية أن أبصرت، في تقييمها وقراءتها لوظائف النظام الملكي، هذا البعد التحكيمي، ونقلت موقفها من النظام السياسي من المقاربة النفعية إلى الموقف

(١) نفس المرجع (ص ٦٠).

(٢) نفس المرجع (ص ٦٠).

المبدئي المبني على قراءة تاريخية وسياسية لموقع النظام السياسي المغربي ودوره في الحياة السياسية.

والجدير بالملاحظة، أن التحول في النظرة الحركية إلى النظام الملكي من المقاربة النفعية البراغماتية إلى المقاربة المبدئية عادت لاحقاً على هذه الحركة بالكثير من المنافع، وفي مقدمتها قطع الطريق في وجه كل من يريد أن يستأصلها ويجر المغرب إلى خيار تجفيف المنابع.

• في تأصيل فكرة المشاركة السياسية:

وتبقى المشاركة السياسية في مقدمة المراجعات التي قامت بها الحركة الإسلامية المغربية، فقد كانت قناعات الحركة الإسلامية في هذا الشأن جاهزة. وكانت تعتبر أن العملية السياسية برمتها هي لعبة كبيرة يتم فيها احتواء المكونات السياسية وتدجينها، واختراق قياداتها ونخبها، وكانت تعتبر أنها رتبت أصلاً للمحافظة على الوضع السياسي ومنع أية محاولة لتغييره.

ومع منتصف الثمانينات، بدأت الحركة الإسلامية المغربية تستقبل رموزاً حركية في بلدان عربية وإسلامية أنتجت تجارب متميزة في العمل السياسي، وحققت كسباً سياسياً يغري بفكرة المشاركة السياسية (نموذج حسن الترابي ونجم الدين أربكان) وبدأت تتعرف على تجارب أخرى كان للمشاركة السياسية فيها عائداً كبيراً على الحركة الإسلامية سواءً على مستوى التطبيع مع النظام السياسي ومكونات الخريطة السياسية، أو على مستوى

العائد الدعوي الذي ينتج عنها (نموذج الحركة الإسلامية في الأردن)، وبدأت تتفاعل مع كتابات أخرى تنحو منحى التأصيل للمشاركة السياسية وأهميتها، وهي في عمليتها هاته، كما يؤكد ذلك الدكتور سعد الدين العثماني، كانت تتابع الاستحقاقات الانتخابية التي كان المغرب يعرفها على صعيد البلديات أو الانتخابات التشريعية، وتخلص إلى هامشية الحركة الإسلامية في الواقع، وعدم قدرتها على استثمار هذا الإمكان المهم في توسيع أدائها الحركي.

ومن هذه اللحظة؛ أي: عند منتصف الثمانينات، بدأت تظهر بعض الكتابات التأصيلية لفكرة المشاركة السياسية، والتي استندت على فتاوى ابن تيمية^(١) كما التمس بعض قيادات الحركة الإسلامية التأصيل لفكرة المشاركة السياسية من داخل تجربة الإمام مالك ومواقفه^(٢) وتوالت حركية التأصيل في هذا الاتجاه، فكتب الدكتور سعد الدين العثماني عن «السياسة الشرعية» وكانت هذه الكتابات التأصيلية الأساس الذي استندت عليه الحركة الإسلامية المغربية، ليس فقط في التسويغ الداخلي لفكرة المشاركة السياسية وإبراز أهميتها وعائدها الكبير على الكسب الدعوي، ولكن أيضاً في دفع الكثير من الاعتراضات التي كانت

(١) نذكر في هذا الصدد كتاب الدكتور العثماني المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية.

(٢) نذكر في هذا السياق محاضرة مهمة بعنوان المواقف السياسية للإمام مالك للمقرئ أبو زيد.

تصدر من داخل التنظيم وخارجه، والتي كانت تدور حول فكرة الولاء والركون إلى الذين ظلموا وإضفاء الشرعية على الحكم الفاسد وغيرها من الموضوعات التي كانت محور جدل كبير في الساحة الحركية الإسلامية في الثمانينيات.

بيد أن الذي أعطى لهذا التأصيل قوةً في الإقناع، وجعله يحظى بقدر كبير من القبول داخل التنظيم هو تسييجه بجملة من الأهداف والضوابط، ومحاولة تجريده من التطلعات الحاملة. فقد كان واضحاً من مجموع تصريحات الأستاذ عبد الإله بن كيران أن فكرة المشاركة السياسية لم تكن بالضرورة مرهونةً بهدف تغيير الواقع السياسي، ولا تقديم الحل والبديل الإسلامي الذي سيجلب العدالة والرخاء للمجتمع المغربي، وإنما هي فكرةٌ يقصد منها توسيع هامش الدعوة، واستثمار السياسي لتوسيع عائد الدعوي، ومحاولة فك الحصار القانوني والإعلامي على الحركة الإسلامية، واستثمار ما يتيح العمل السياسي من توسيع دائرة الاستهداف الحركي ونقل الفكرة الإسلامية من التنظيم إلى المجتمع.

هكذا كانت الفكرة المؤطرة للمشاركة السياسية في البدء، فلم يكن يقصد منها أن تظهر الحركة الإسلامية في شكل حزب سياسي يتبنى برنامجاً سياسياً يجيب عن الأسئلة السياسية والدستورية، ويقدم تدابيرٍ واقتراحات تغطي الجانب السياسي الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتربوي والديني والتشريعي، ويعبئ المجتمع على أرضيته لتغيير الاختيارات والسياسات

القائمة. وإنما كان جوهر فكرة المشاركة السياسية في البدء تركز على قضية العائد الدعوي من العمل السياسي. وهذا ما يؤكد التصريح الذي تواتر عند الأستاذ عبد الإله بنكيران في تلك الفترة حين كان يرد على من يتهم الحركة الإسلامية بمحاولة استغلال الدين للوصول إلى أهداف سياسية، فكان الأستاذ بنكيران يرد قائلاً: «نحن لم ندخل لنسيس الدين ولكن لندين السياسية». فغاية ما كانت تتطلع إليه الحركة الإسلامية في هذه المرحلة تلبية الحاجة الذاتية للتنظيم في التوسع والوصول إلى مساحات لم يستهدفها من قبل العمل الدعوي، ورفع أشكال التضييق على العمل الإسلامي، وتوسيع مجالات انسياب خطابه الدعوي، وفي أحسن الأحوال مناقشة بعض السياسات بالقياس إلى القواعد العامة والكلية للإسلام والدعوة إلى تصحيح اختلالاتها.

ويلخص الأستاذ عبد الإله بنكيران أهداف المشاركة السياسية كما صورتها الحركة الإسلامية في بداية تأصيلها لهذا الخيار السياسي في:

١ - الإشعاع الفكر والروحي (العائد الدعوي الذي يشع من أبناء الحركة الإسلامية ويعم الآخرين).

٢ - الأداء السياسي: والذي يتضمن مساهمة الحركة الإسلامية بذاتها وأشخاصها في هذا الواقع.

وينتهي الأستاذ عبد الإله بنكيران في خلاصاته إلى أن فكرة المشاركة السياسية أنهت تجربة إقصاء الحركة الإسلامية لنفسها

من المشاركة الإيجابية، ويعتبر أنه «في كثير من الحالات والتجارب لا تتعرض الحركة الإسلامية أو الجماعة للإقصاء، ولكنها تقصي نفسها بنفسها» حين تحمل مشروعاً مستحيلاً أو «عندما تريد أن تستأثر لنفسها بالمجال كاملاً، وعندها تكون النتيجة أن الحركة الإسلامية في الحقيقة تتعاون مع خصومها على إقصاء نفسها»^(١).

• في الموقف من الأحزاب السياسية:

لم تتوقف مراجعات الحركة الإسلامية عند حدود تأصيل فكرة المشاركة السياسية، وبيان أهميتها في توسيع هامش الفعل الحركي واستثمار ما تتيحه العملية السياسية من إمكانات للرفع من منسوب الإشعاع الدعوي، ولكنها مضت بعيداً في اتجاه مراجعة النظرة التي كانت تحملها عن المشهد السياسي ومكوناته. فبعد المراجعة الضخمة التي قصدت إعادة صياغة الموقف من النظام السياسي، انتقلت الحركة الإسلامية المغربية إلى مراجعة ما ترسب في عقلها وإرثها الحركي بخصوص الموقف من الأحزاب السياسية، إذ كان الموقف زمن الشبيبة الإسلامية يركز على أربع مرتكزات أساسية:

- **المرتكز الأول:** وهو المناخ الفكري والسياسي العام الذي كان يؤطر ليس فقط الحركة الإسلامية، ولكن مجمل مكونات الطيف الفكري والسياسي، إذ كانت الثقافة السائدة هي منطلق

(١) الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج، عبد الإله بن كيران (ص ٧١).

الحزب الواحد المسكون بفكرة البديل . وهكذا، وسواءً تعلق الأمر بالحركات اليسارية أو الإسلامية، كان التوجه العام السائد في هذه المرحلة مؤطراً بمنطقتين في التفكير: منطلق في التشخيص يلقي المسؤولية الكاملة على الآخر مجسداً في النظام السياسي أو التحالف الطبقي المسيطر، ومنطلق في التغيير لا يؤمن بفكرة إشراك المكونات السياسية الأخرى في عملية تجاوز الأزمة وبناء الحل . وهكذا، كانت الحركة الإسلامية تطرح نفسها، كما كان اليسار يطرح نفسه، كبديل منقذ، بل كقدر وحتمية تاريخية لا يمكن تصور غيرها، وقد عكس جزءاً من هذا المنطق سواءً في التشخيص أو عرض البديل كتاب الأستاذ عبد الكريم مطيع (الثورة الإسلامية قدر المغرب الراهن).

- **المرتکز الثاني:** ويتعلق بمفهوم أرساه الإمام حسن البنا حول التعددية السياسية، وظلت الحركة الإسلامية تستحضره لأكثر من ثلاثة عقود إلى أن بدأ الفكر الديمقراطي يأخذ موقعه في أدبياتها. ويعكس هذا المفهوم الذي كان ينظر إلى الأحزاب السياسية والتعددية السياسية باعتبارها جزءاً من الأزمة السياسية، جانباً مهماً من القنوات التي كانت تحملها الحركة الإسلامية عن الآخر، إذ بدل أن تنظر إليه كشريك في حل الأزمة السياسية، كانت تحمله مسؤولية ما آل إليه الوضع السياسي. وهكذا نضجت عند الحركة الإسلامية بهذا الخصوص أفكارٌ ثوريةٌ لا ترى الحل خارج الذات وخارج ما تطرحه من رؤية وبدائل للواقع السياسي.

- **المرتکز الثالث:** ويتلخص في المفاهيم القطبية التي

اعتبرت في الحالة المغربية زمن الشبيبة الإسلامية من أهم الأدبيات التي كانت تؤطر العقل الحركي، لا سيما مفهوم الجاهلية، ومفهوم المفاصلة، ومفهوم الاستعلاء الإيماني، ومفهوم الحل الإسلامي الذي لا يقبل التجزئة. وقد ساهمت هذه المفاهيم التي بسطها سيد قطب بوضوح كاف في كتابه «المعالم» في دفع الحركة الإسلامية إلى تبني نظرة إقصائية لمكونات الفعل السياسي، واعتبارها وما تحمله من أفكار ومشاريع ليبرالية أو اشتراكية جزءاً من البيئة الجاهلية التي يطلب من الحركة الإسلامية أن يكون موقفها حاسماً في رفضها ومفاصلتها.

- **المرتکز الرابع:** ويتعلق بالمنطق الماركسي الذي تبنته قيادات الشبيبة الإسلامية، والذي كانت تستعين به في تحليل المشهد السياسي ومكوناته. ذلك المنطق الذي يجعل من إدارة الصراع الأداة الفعالة لحسم المعركة لصالح الاتجاه الإسلامي، كما يعتمد تقسيم مكونات المشهد السياسي إلى أعداء ثانويين وأعداء رئيسيين، وتحديد طبيعة الصراع مع كل طرف وأشكال حسمه. وتلخص تحليلات الأستاذ عبد كريم مطيع، سواءً منها ما ضمه كتاب الثورة الإسلامية أو ما تضمنه كتابه المؤامرة على الشبيبة الإسلامية أو بعض ما تضمنته مقالاته المنشورة قبل المحاكمة، تلخص هذه الأدبيات بشكل واضح هذا المنطق الذي يعتبر الأحزاب السياسية برمتها، لا سيما منها اليسارية، أدوات في يد النظام السياسي لترويض الحركة الإسلامية واستهدافها، أو ينظر إليها كأحد معاول الهدم للمشروع الإسلامي. والغريب، أن

الأستاذ مطيع على الرغم من احتدام الصراع السياسي بين اليسار والحكم، كان ينظر إلى هذا الصراع باعتباره صراعاً ثانوياً، وأن الصراع الرئيسي هو الذي سيكون بين الحركة الإسلامية ونظام الحكم، وأن اليسار سيتم استثماره لتصفية الوجود الإسلامي بأكمله.

كانت هذه هي المرتكزات الأربع التي كانت تؤطر نظرة الإسلاميين إلى الأحزاب السياسية، ولم يكن من السهل القطع معها في لحظة واحدة، إذ عملت الحركة الإسلامية من خلال مساهمات قياداتها على إعادة النظر في هذا الموقف على مستويات متعددة:

المستوى الفكري:

والذي تم تمت فيه مراجعة العديد من القناعات التي كانت تمنع حصول هذه المراجعات. ونكتفي في هذا الصدد بمفهومين أساسيين:

يتعلق الأول بهوية الحركة الإسلامية بين المنطق السياسي التغييري والمنطق الدعوي. ذلك أن المنطق الأول كان يحيل إلى فكرة البديل الجاهز الذي لا يكثرث بمن حوله ولا بما هو معروض في الساحة من اجتهادات، وإنما يهيمه فقط أن يرتب معركة الحسم مع الخصم السياسي (نظام الحكم) وفرض المشروع الحركي الإسلامي من غير أن تكتمل صورته حتى عند مؤسسيه.

أما المنطق الدعوي، فكان يؤصل لفكرة الاعتراف بالخير

الموجود في المجتمع والعمل إلى جانب القوى الخيرة على توسيع دائرة هذا الخير والتقليل من الفساد. وفي الوقت الذي حسمت فيه الحركة الإسلامية في هويتها، واختارت القطع مع الهوية السياسية الانقلابية، صار لديها إمكانٌ على الأقل من الناحية المبدئية والنظرية بتصور وجود أطراف تعمل من أجل صالح المجتمع، وأنه لا يبقى سوى البحث عنها من أجل التعاون معها من أجل الخير. وقد كان هذا المفهوم الجديد حاضراً بقوة من خلال عدة مبادئ سطرها ميثاق حركة الإصلاح والتجديد وبعده ميثاق حركة التوحيد والإصلاح، مثل مبدأ التدرج، ومبدأ المشاركة والتفاعل عند حركة الإصلاح والتجديد، ومبدأ التعاون مع الغير من أجل الخير الذي استقر في الميثاقين معاً. ونضيف إلى هذا المفهوم، الأدبيات الديمقراطية التي بدأت تتبلور داخل الحركة الإسلامية حول مفهوم الحوار ومفهوم التعامل مع الآخر، وفي مرحلة لاحقة مفهوم التعددية السياسية. وقد لعبت كتابات الدكتور سعد الدين العثماني المنشورة في مجلة الفرقان حول فقه الحوار دوراً رئيساً في وضع أساس نظري لقبول فكرة الاختلاف مع الآخر وضبط قواعد تدييره. وهي الأدبيات التي كان لها أثرٌ كبيرٌ في إزاحة الكثير من القناعات الحركية التي بسطنا أهمها ضمن المرتكزات الأربعة.

المستوى السياسي:

ويمكن النظر إليه من خلال ثلاث جوانب أساسية:
ففي الجانب الأول، كانت تحتم المشاركة السياسية التي

اقتنعت بها الحركة الإسلامية ضرورة الاعتراف بوجود مكونات حزبية أخرى لا تشاطر الحركة الإسلامية قناعاتها الفكرية والسياسية. ولم يكن ممكناً تأصيل فكرة المشاركة من غير تأصيل فكرة الاعتراف بوجود الآخر، وإن كانت الحركة الإسلامية لم تتخلص بشكل نهائي وهي تتعامل مع هذه الأطراف من رؤيتها المحكومة بمنطق البديل؛ أي: أن المراجعة بهذا الخصوص، انطلقت أول ما انطلقت، عمليةً برغماتيةً، لتنتهي مع تأثيرات المراجعات الأخرى إلى مبدئية.

وفي الجانب الثاني، تطورت النظرة السياسية للإسلاميين، وبدءوا ينظرون إلى العمل السياسي بقدر كبير من الواقعية، وأنه ليس بإمكان طرف سياسي لوحده أن يغير الوضع السياسي، ويوجهه لخدمة مشاريعه وتوجهاته. وأنه لا بديل عن فكرة التعاون مع بقية الأطراف السياسية، والبحث عن المشترك من أجل تطويره وتوسيعه، وأنه في جو العزلة لا يمكن تحقيق أي مطلب سياسي يعود على الأمة بالخير، وأنه بدلاً من ذلك لا بد من توسيع جبهة التعاون من أجل إقرار الإصلاحات التي يتم التوافق عليها بين مكونات الطيف السياسي.

أما الجانب الثالث، فيتعلق بتغيير النظرة إلى الأحزاب السياسية نفسها، فهذه الأحزاب لم تعد عنواناً للبيئة الجاهلية بما تعنيه من اضطراب المشاريع وتيهها وبعدها عن المنهج الإسلامي. وإنما تأصل لدى الحركة الإسلامية مفهومٌ سياسي جديدٌ ينظر إلى قضية التمثيلية الشعبية، وأن هذه الأحزاب، كما يقول الأستاذ

عبد الإله بن كيران، إنما وجدت لأنها تمثل شيئاً، ولأنها وجدت شريحةً من المجتمع مقتنعةً بأفكارها ومشاريعها، وأنه لا يمكن بحال القفز على مسألة التمثيلية، كما لا يمكن القفز على كل الاعتبارات الديمقراطية؛ لأن ذلك يعني في المقابل الطعن في شرعية الحركة الإسلامية التي تعتمد من بين أهم ما تعتمد على الشرعية الجماهيرية وتمثيل أوسع شريحة مجتمعية.

على أن هذه المراجعة، لم تأت نتيجة حراك وتطور داخليّ تمخض في جسد الحركة الإسلامية إلى أن انتهى إلى الصورة التي بسطتها الرؤية السياسية لحركة التوحيد والإصلاح، والتي تحدد المبادئ الكبرى الموجهة للموقف من الأحزاب السياسية وبقيّة المكونات، وإنما كانت هناك عواملٌ أخرى مساعدةً كان لها تأثيرٌ كبيرٌ في الدفع بهذه المراجعة إلى منتهاها، منها ما يتعلق بالأفكار التي كانت تنضج في جسم الحركة الإسلامية خارج المغرب (نموذج تونس والسودان وتركيا) وقد لعبت كتابات راشد الغنوشي دوراً كبيراً في هذا الاتجاه لا سيما كتابه الحريات العامة في الدولة الإسلامية الذي ضمنه اجتهادات كان لها صدّى واسع في المغرب، ودون أن ننسى أيضاً كتابات الدكتور يوسف القرضاوي وغيره ممن كان لأدبياتهم دورٌ كبيرٌ في ترسيخ هذه المراجعات وتعميقها.

المبحث الثالث

المستوى الثالث من المراجعات: مراجعات ما بعد المشاركة السياسية

لا ندّعي في هذا البحث الإحاطة بكل التحولات التي عاشتها الحركة الإسلامية التي انخرطت في العملية السياسية، بل لا ندعي حتى استيعاب عدد الحركات الإسلامية التي تبنت هذا الاختيار. فلا المهمة الأولى، ولا الثانية مرجوة ولا مقصودة في هذا البحث. إنما القصد يتجه إلى بحث التحولات الأساسية في النسق السياسي والمعرفي للحركة الإسلامية. ومن ثمة، فهذه المهمة، لن تشمل التحولات التي طالت المفاهيم التي كانت معيقة للمشاركة في السياسة^(١)، ولا بعض المفاهيم التي كانت تعرقل مكونات من الحركة الإسلامية من المشاركة^(٢). فهذه

(١) مثلاً مراجعة مفاهيم الحاکمية والجاهلية والمفاصلة ورفض الديمقراطية فلسفة وأداة وغيرها من المفاهيم التي نقدر أن مراجعاتها تدرج ضمن المستوى الثاني، وليس الثالث.

(٢) تأخرت بعض المراجعات التي تعتبر من لوازم خيار المشاركة السياسية والمدنية، مثل المشاركة السياسية للمرأة كما هو الشأن في وثيقة الإخوان حول المرأة والشورى، ١٩٩٤م، وتأصيل العمل النقابي عند حركة النهضة بتونس وحركة التوحيد والإصلاح =

المراجعات، وإن تأخر زمنها لدى بعض الحركات لاعتبارات تتعلق بعملية المراجعات وسيورتها بارتباط مع الزمن، فالمستوى الثالث من المراجعات غير معنيّ بها؛ لأن ما يشمله هو شيءٌ آخر، مغايرٌ في مضمونه وطبيعته لسائر المراجعات التي عرفتها الحركات الإسلامية في مستواها الأول والثاني.

ذلك أن المقصود بهذا المبحث هو تتبع ورصد المراجعات التي انطلقت بعد اندماج الحركة الإسلامية في العملية السياسية، وليس التي مهدت لها أو أزاحت من طريقها العوائق التي كانت تمنعها.

وبناءً على هذا الاختيار المنهجي، واعتماداً على معيار الاستقراء، فإننا سنحصر هذه المراجعات في ثلاث تحولات أساسية لم تعرفها كل الحركات الإسلامية المشاركة، ولم تكن بحجم واحد عند الحركات الإسلامية التي شهدتها، بل سجل تفاوتٌ كبيرٌ في مستوياتها ومفردات تأصيلها. على أننا، ولاعتبار منهجي يرتبط بالحصر أولاً، وبدرجة ومستوى الانخراط في العملية السياسية ثانياً، فقد اخترنا، كعنية لهذا المراجعات ثلاث حركات أساسية، وهي الإخوان المسلمون/ حزب الحرية والعدالة في مصر، وحركة النهضة/ حزب حركة النهضة بتونس، وحركة التوحيد والإصلاح/ حزب العدالة والتنمية بالمغرب.

= بالمغرب، والعمل الحقوقي وغيرها من أدوات الفعل السياسي والمدني. غير أن تأخر تأصيل هذه المفاهيم عند بعض الحركات الإسلامية، إنما يعكس البطء في تحصيل حزمة المراجعات التي تندرج ضمن المستوى الثاني كما سبقت الإشارة.

أولاً: تدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي

لحد الآن، لم يحصل على هذا المستوى ما يكفي من التغيير في العلاقة داخل معظم الحركات الإسلامية. فباستثناء حركة التوحيد والإصلاح/حزب العدالة والتنمية، لا يزال تدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي، أو للدقة بين الحركة الدعوية (الأم) وبين العمل السياسي (للحزب) محكوماً بالآلية التنظيمية؛ أي: المنهجية التي اختارتها الحركة في الإشراف المباشر أو التفويض المراقب أو التشاور والتنسيق بين الهيئتين. فلا حركة الإخوان في مصر، ولا النهضة التونسية، انتهتا إلى صيغة فكرية وسياسية بأبعادها التنظيمية، فلا يزال الحزب (الحرية والعدالة) في الصيغة المصرية تحت إشراف الجماعة لا يكاد يخرج قيد أنملة عن توجهاتها، بل لا يملك من المبادرة شيئاً إلا بإذنها وتوجيهها، هذا فضلاً عن أن تكون له مبادرةً باستقلال عنها يمكن أن تحدث متغيرات مفصلية في المشهد السياسي. أما التجربة التونسية، فلم يكن لها الوقت الكافي لتدبير هذه العلاقة، إذ فرض عليها إيقاع الثورة، وضرورة

مواكبتها وتوجيهها، جملة استحقاقات أساسية، لم تكن مهياً لها أصلاً لا سيما في ظل الاستئصال الذي عاشته زمن حكم بن علي، مما يمكن أن يبرر الحاجة إلى وقت كاف للتفكير في الصيغة التوافقية التي يمكن أن تؤول إليها الحركة/الحزب. ولعل هذا ما يُفسر المساحة الزمنية الطويلة التي أعطيت لمناقشة هذه القضية في المؤتمر، والتي لم تسفر في نهاية المطاف إلا على استصحاب الحالة (أي الدمج التام)، ريثما تنضج شروطاً أفضل للحسم في الصيغة بعيداً عن إكراهات اللحظة.

أما الحركة الإسلامية في المغرب، فقد أتاح لها تأخر نشأتها أن تنظر وتراقب التجارب الإسلامية من حولها، وأن تتابع حصيلة الاختيارات التي اعتمدها في تدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي، وانتهت في تقييمها إلى أن الصيغ المطروحة لا تخرج عن ثلاث خيارات:

- خيار الدمج التام: وهو الذي حصل في التجربة السودانية والجزائرية وأيضاً التونسية، ولم يستطع أن يخفف من التوترات التي عرفها التنظيم، وانتهى به المطاف إلى حدوث انشقاقات مؤلمة^(١).

- خيار وصاية الحركة الدعوية على الحزب السياسي، أو ما يسمى باعتماد الجناح السياسي أو الذراع السياسي للحركة،

(١) وقع الانشقاق داخل التجربة السودانية بين حركة البشير وحركة الترابي، ووقع الانشقاق داخل حركة مجتمع السلم الجزائرية أكثر من مرة، ووقع الانشقاق داخل حركة النهضة الجزائرية أيضاً.

وقد تم اعتماده في مصر والأردن والكويت، ولا تخفى المشاكل التي أنتجتها والتي لا تزال بعض التنظيمات الإسلامية إلى اليوم لم تنج من تداعياته^(١).

- خيار الهيئتين المختلفتين مع الوحدة على مستوى المشروع^(٢): وقد برزت هذه الصيغة مع التجربة التركية، في حالة علاقة النورسيين بحزب العدالة والتنمية. فمع استقلال كل تنظيم عن الآخر، واختلاف وظائفهما، وتمايز أدوات اشتغال كل هيئة على حدة، إلا أنهما يخدمان ذات المشروع الرسالي، كل من موقعه وحسب مجال اشتغاله. ومع أن حالة تركيا مختلفة تماماً عن حالة المغرب، بحكم عدم وجود ارتباط تنظيمي ولا عضوي بين النورسيين وحزب العدالة والتنمية التركي، وبحكم أن حزب العدالة والتنمية المغربي نشأ كتخصص أفرزته حركة التوحيد والإصلاح، إلا أن الحركة الإسلامية المغربية، توقفت عند هذه التجربة، وقدرت وجود إمكانية للاستفادة منها وتطويرها، وذلك وفق المنطلقات الآتية:

أ - المنطلق الأول: العلاقة مع حزب العدالة والتنمية:

وتحدد بكونها علاقة شراكة استراتيجية ضمن مشروع

(١) ومن ذلك الخلاف الحاد في الحركة الإسلامية في الأردن بين التنظيم العام، وبين جبهة العمل الإسلامي والذي كاد في السنوات القليلة الماضية أن يفجر الجماعة ويشقها نصفين.

(٢) الرسالية في العمل الإسلامية استيعاب ومدافعة، محمد الحمادوي رئيس حركة التوحيد والإصلاح(ص٦١).

إصلاح تتعدد مداخله^(١). وقد كانت فلسفة التخصصات^(٢) التي أنتجها الحركة قاعدة لتدبير هذه العلاقة، إذ قامت على فكرة إنشاء الحركة التخصصات - كالتخصص السياسي مثلاً - يعهد لها متى استكملت شروط قيامها بنفسها، أن تبني أدوات اشتغالها في استقلال تنظيمي عن الحركة، وهي القاعدة التي أنتجت حزب العدالة والتنمية، وأعطته الفرصة لبناء رؤيته وممارسته السياسية في استقلال عن الحركة، وجعلته يختار في وثائقه، الاشتغال بالشأن العام وبالسياسات العمومية، وذلك بآليات السياسية، وليس بآليات الدعوة.

ب - المنطلق الثاني : التمايز^(٣) :

فإذا كانت الشراكة بين التنظيمين تتأسس على قاعدة وحدة المشروع، فإن التمايز بين التنظيمين يأخذ ثلاث مستويات :

- تمايز على مستوى المجالات: بحيث تتمايز فيه وظائف كل من الحركة والحزب، إذ تحتفظ فيه الحركة بالدور التربوي والدعوي (الوظائف الثلاثة: التربية والدعوة والتكوين)، ويقوم الحزب فيه بالاهتمام بالسياسات العامة وإصلاح الشأن العام.

(١) الرسالة في العمل الإسلامية استيعاب ومدافعة، محمد الحمادوي رئيس حركة التوحيد والإصلاح مرجع سابق.

(٢) نفس المرجع (ص ٤٨ - ٤٩).

(٣) انظر: كتاب محمد الحمادوي العلاقة بين الحركة والحزب دار الكلمة، ط ١، عام

٢٠١٢م.

- تمايز على مستوى وسائل العمل: فيعتمد الحزب آليات العمل السياسي في الاشتغال، وتتوسل الحركة باعتبارها فاعلاً مدنياً آليات الدعوة في وظائفها الاستيعابية وآليات التدافع السلمي في وظائفها التدافعية .

- تمايز على مستوى استقلالية قرار كل تنظيم عن الآخر: فلكل تنظيم قيادته ومؤسساته، ولا سلطة للحركة على الحزب في اتخاذ قراره، كما أنه لا سلطة للحزب على الحركة في اتخاذ قرارها، بل لكل واحد منهما استقلاليته في القرار .

ج - المنطلق الثالث: الحركة كفاعل مدني:

فقد حددت الحركة هويتها باعتبارها فاعلاً مجتمعياً مدنياً^(١)، وهي بهذه الصفة تحتفظ لنفسها بأن يكون لها رأيٌ فيما يجري حولها، وأن تعبر عنه، شأنها في ذلك شأن كل الفاعلين في المجتمع المدني. وبناءً على هذا المنطلق، احتفظت حركة التوحيد والإصلاح ضمن المجال السياسي بوظيفة التدافع القيمي؛ أي: أن الحركة فوتت لحزب العدالة والتنمية تخصص الاهتمام بالسياسات العامة، واحتفظت فقط بمتابعة ما له تأثير على القيم والمنظومة التربوية مما اعتبرته مجالها الحيوي (الموقف من السياحة الجنسية، الشذوذ الجنسي، القمار، الخمر، الدارجة والفرنكفونية، المهرجانات الثقافية والفنية، التعبيرات السينمائية، مواجهة التطبيع، العفة وكرامة المرأة المغربية...) وغيرها من

(١) المرجع السابق (ص ٥١ - ٥٢).

القضايا الكبرى ذات الصلة بهوية البلاد والقضايا الوطنية وقضايا الأمة العربية والإسلامية.

لكن، مع صعود حزب العدالة والتنمية إلى مواقع التدبير، طرحت عدة أسئلة بصدد العلاقة بين الحركة والحزب من جهة، والعلاقة بين الحركة والتجربة الحكومية من جهة ثانية، وطرح سؤال ما إذا كان هناك حاجةٌ أو جدوىٌ من إعادة تقييم الصيغة التي اعتمدت في تدبير العلاقة بين الحركة والحزب، وهل أصبحت هذه الصيغة غير قادرة على الإجابة على التحديات المستجدة بفعل قيادة حزب العدالة والتنمية للتجربة الحكومية لا سيما في ظل حملات الاستهداف التي توجهت لها من قبل خصومها والتي استثمر فيها النفوذ الإعلامي بشكل كثيف.

وقد طرحت عدة خيارات للتعامل مع هذه التجربة، نذكر منها ما يلي:

- خيار التماهي والدعم اللامشروط: باعتبار التهديد الذي يمكن أن تجده التجربة، وبالتالي المشروع، في حال عدم وجود إسناد كليّ للتجربة وانخراط في معاركها.

- خيار مسافة أكبر بين الحركة والحكومة: بحكم أن من طبيعة العمل الحكومي أن يؤثر على شعبية الحزب الذي يقوده.

- خيار الإسناد دون التماهي والتمايز دون الانسحاب^(١):

(١) وثيقة داخلية لحركة التوحيد والإصلاح المغربية ترسم التوجهات المستقبلية للحركة وضمنها تدبير العلاقة بين الحركة والحزب والتجربة الحكومية، ٢٠١١م.

ويقصد به دعم تجربة التحول الديمقراطي التي يخوضها الحزب في إطار تحالف الحكومي، من غير الاضطرار إلى التماهي مع الخطاب والسياسة الحكومية، بما يعني إعطاء المسافة التي تحرر الحركة من الإكراهات السياسية التي تكبل في العادة العمل الحكومي، وتعزيز موقعها كفاعل مدنيّ داعم للإصلاح ومقاوم للفساد، ومعزز لمواقع المرجعية والهوية والقيم، ومتدافع مع المشاريع التي تحاول إضعاف هذه المواقع.

وقد تبين من خلال مناقشة هذه الخيارات في سياق المعادلة السياسية المغربية، أن الخيارَ الثالث، أضمن؛ لأنه من جهة، يحافظ على الخيارات الاستراتيجية التي تبنتها الحركة بخصوص المسافة بين التنظيمين والتمايز في المجالات ووسائل الاشتغال والاستقلالية في القرار السياسي، ومن جهة ثانية، يقدم الإسناد للتجربة من غير مغادرة الحركة لمواقعها الاستراتيجية، وهو ما يتطلب من الحركة في هذه اللحظة الحاسمة أن تقوي حالة اليقظة في المجتمع، وأن تعزز وجودها في المؤسسات المدنية، وأن تخلق حالة التوازن في التعاطي المجتمعي مع الأداء الحكومي، وفي نفس الوقت تجعل من المجتمع أداةً قويةً لإسناد قيم الشفافية والنزاهة وتكافؤ الفرص والحكامة الجيدة ومحاربة الفساد والرشوة، وهي العناصر التي تؤسس عليها التجربة الحكومية أولوياتها وخياراتها.

ثانياً: الانعطافه نحو السياسات العمومية

وقد برزت معالم هذا التحول بشكل أساسي عند اللحظة الانتخابية، اللحظة التي يطرح فيها تحدي البرنامج الانتخابي، وتحدي التنافس الحزبي حول التدابير والإجراءات الناجمة لمعالجة المعضلات الاقتصادية والاجتماعية. ولئن البرامج الانتخابية، تشكل الوثيقة الجامعة للرؤية السياسية والاقتصادية والمشروع المجتمعي الذي يطرحه كل فاعل سياسي، فقد ارتأينا أن نعتمد على مؤشرين اثنين في قراءة هذه البرامج، لرصد معالم التحول في السلوك السياسي في اتجاه القطع مع الشعارات والأهداف العامة الفضفاضة إلى تبني سياسات عمومية مؤطرة برؤية واضحة، ورافعة لأهداف قابلة للقياس، ومفصلة في إجراءات وتدابير رقمية مرتبطة بسقف زمني يتيح إمكانية مساءلتها من قبل الرأي العام. ويتعلق الأمر أولاً، بمؤشر التدابير التي تم اعتمادها لبناء الاقتصاد التنافسي وتحقيق التنمية الاقتصادية، وثانياً، بمؤشر الإجراءات التي تم اقتراحها لحل المعضلات

الاجتماعية، إذ سنتنصر في هذا المجال على الإجراءات المقترحة للتشغيل ومحاربة البطالة.

• برنامج حزب العدالة والتنمية المغربي^(١):

فقد جعل هذا الحزب بناء اقتصاد تنافسي ومنتج وضامن للعدالة الاجتماعية في المرتبة الثانية ضمن التوجهات الكبرى للبرنامج بعد هدف مواصلة بناء دولة المؤسسات والديمقراطية ومكافحة الفساد، وأدرج تحت هذا الهدف الأهداف الإجرائية الآتية:

- اعتماد مقاربة جديدة للتنمية الاقتصادية مبنية على الحكامة الجيدة.
- رفع تنافسية الاقتصاد الوطني.
- تفعيل قواعد الشفافية والنزاهة والفعالية وتطويرها، وإنهاء الاحتكار في النظام الاقتصادي.
- اعتماد نظام جديد للمالية العمومية والإطار الضريبي قائم على التبسيط والفعالية والإدماج.
- إقرار نظام فعال وعادل لتوزيع ثمار النمو، وتقوية الطبقة الوسطى، ومكافحة الفقر ومحاربة البطالة.
- استراتيجيات قطاعية فعالة للنهوض بإنتاجية الاقتصاد الوطني.

(١) اعتمدنا النسخة الورقية التي طبعها الحزب بمناسبة حملته الانتخابية، وتم نشرها في موقعه الرسمي: www.pjd.ma.

وقبل بسطه للإجراءات المفصلة التي تحقق هذه الأهداف
الإجرائية، قدم برنامج حزب العدالة والتنمية المؤشرات الرقمية
التي يهدف إلى تحقيقها، وذلك ضمن فئتين:

١ - الفئة الأولى: المؤشرات الاقتصادية:

ولخصها في العناصر الآتية:

- معدل النمو المستهدف ٧ في المائة في أفق خمس سنوات.
- خفض معدل البطالة بنقطتين.
- تقليص معدل الفقر بالنصف.
- رفع معدل الدخل الفردي بـ ٤٠ في المائة في الخمس السنوات القادمة.
- التحكم في عجز الميزانية بـ ٣ في المائة من الناتج المحلي الخام.
- تحسين ترتيب المغرب في مؤشر التنافسية إلى الرتبة ٦٠ ومؤشر سهولة الأعمال إلى الرتبة ٧٠.
- مضاعفة مردودية الاستثمار العمومي.
- توسيع استفادة الاستثمارات من التحفيزات الاستثنائية بخفض حد الاستثمار المؤهل من ٢٠٠ مليون درهم إلى ١٠٠ مليون درهم.
- إشراك المقاولات الوطنية المتوسطة والصغرى في تنفيذ الصفقات العمومية الكبرى في حدود ٣٠ في المائة على الأقل.

- تخفيف العبء من الضريبة على الدخل على الفئات الدنيا والمتوسطة، ورفع مساهمة ذوي الدخل العليا.
- خفض نسبة الضريبة على الشركات في أفق اعتماد ٢٥ في المائة، وتشجيع إدماج القطاع غير المهيكّل، وتقوية مساهمة المقاولات المتوسطة والصغرى في مجهود التشغيل عبر رفع سقف المعاملات اللازمة لتطبيق نسبة ١٥ في المائة إلى ٥ مليون درهم.
- إقرار منظومة جديدة للضريبة على القيمة المضافة في أفق إعفاء المواد الأساسية على المستويين الغذائي والعلمي، وتطبيق ٣٠ في المائة على المواد الكمالية، وتثبيت وتوحيد السعر العادي على عموم المواد.

٢ - الفئة الثانية: المؤشرات الاجتماعية:

ورفع فيها برنامج الحزب الرهانات الآتية:

- تحسين رتبة المغرب في مؤشر التنمية البشرية إلى ما دون رتبة ٩٠.
- الوصول إلى ١٥ في المائة من الناتج الداخلي في مجال البحث العلمي قبل نهاية ٢٠١٥م.
- تحسين ترتيب المغرب في مؤشر مناهضة الفساد العالمي إلى الرتبة ٤٠ بدل ٨٥ التي سجلت سنة ٢٠١٠م.
- تقليص نسبة الأمية العامة إلى ٢٠ في المائة في أفق ٢٠١٥م، و١٠ في المائة في أفق ٢٠٢٠م، والقضاء على أمية الفئة العمرية ١٥ - ٢٤ سنة في أفق ٢٠١٥م.

- الاحتضان المدرسي لأسر «برنامج مدن بدون صفيح» والمقدر عددها بـ ٣٥٠ ألف أسرة، والأسر المعنية ببرنامج المبادرة الوطنية للتنمية البشرية.
 - مضاعفة الرعاية الصحية للطفل والأم بما يؤدي إلى تقليص معدل وفاة الأطفال إلى أقل من ٥ في الألف والأمهات أثناء الولادة إلى النصف.
 - مضاعفة وحدات السكن الاجتماعي المنجزة فعلياً.
 - اعتماد منحة سنوية لتدريب ١٠٠ ألف شخص مقبل على سوق الشغل.
 - رفع الحد الأدنى للأجور إلى ٣٠٠٠ درهم شهرياً.
 - رفع الحد الأدنى للمعاشات إلى ١٥٠٠ درهم.
 - إقرار معايير منصفة لتمويل الجمعيات، وتخصيص ١٠ في المائة من الدعم العمومي المقرر لمشاريعها كنفقات التسيير.
- أما على مستوى سياسة الحزب لمحاربة البطالة، فقد جاءت مقترحاته وإجراءاته كالتالي:
- مضاعفة مردودية وفعالية التشغيل الذاتي بتسهيل ولوج المقاولات الذاتية الجديدة للصفقات العمومية عبر احتضانها من طرف المؤسسات العمومية والمقاولات لتيسير ولوجها لهذه الطليبات بالعروض عبر المناولة.
 - إنشاء منحة شهرية للتدريب في حدود سنتين لفائدة المعطلين حاملتي الشهادات.

- تحفيز المقاولات على التشغيل عبر تحمل الدولة لواجبات الضمان الاجتماعي لمدة السنتين الأولى.
- وضع آليات فعالة للرصد والوساطة في سوق الشغل، ووضع برنامج متكامل لمواكبة حاجيات سوق الشغل من اليد العاملة المؤهلة ذات الجودة العالية.
- تعزيز احترام قوانين الشغل وحماية المشغلين وشروط السلامة والصحة، وتنمية ثقافة الحوار داخل المقولة.
- إطلاق صندوق التعويض على فقدان الشغل وفق نظام تشاركي.
- إطلاق حوار حول تقييم الآثار الاجتماعية والاقتصادية لمدونة الشغل في أفق جعلها أداة لتشجيع الاستثمار والتشغيل.
- تعزيز أنظمة التضامن، وتقوية الطبقة الوسطى عبر إصلاح صندوق المقاصة (صندوق الدعم) وفق قواعد الشفافية والفعالية الاقتصادية، وتطوير نظام الاستفادة منه، ليقصر على الفئات المستحقة، وتعزيز موارده بضرائب تضامنية.
- تطوير برامج الحماية الاجتماعية في ظل تنامي الفقر والهشاشة.

وعلى العموم، فيبدو واضحاً أن برنامج هذا الحزب، لم يكشف فقط عن تحول نوعي في الانعطاف نحو السياسات العمومية، ولكنه، مضى بعيداً في ذلك، ووضع رهانات

ومؤشرات رقمية^(١)، لم تستطع الأحزاب الأخرى المنافسة أن تسايره، إذ كان أول المستجيبين لدعوة الاتحاد العام للمقاولين، وكذا لبورصة البيضاء، حيث دعي لعرض برنامجه ومناقشته من قبل نخبة من الفاعلين الاقتصاديين والمتخصصين الأكاديميين.

• البرنامج الانتخابي لحزب حركة النهضة^(٢):

اعتمدت حركة النهضة رؤيةً مرحليةً في بناء الاقتصاد التنافسي التونسي، إذ قسمت هذه المراحل، إلى ثلاثة، وذلك في الفترة الممتدة ما بين ٢٠١٢م و٢٠١٦م، تتعلق الأولى، بمرحلة يتم فيها تدارك البلاد وإخراجها من الأزمة، وتقوم المرحلة الثانية بمهمة الإنعاش، فيما تختص المرحلة الثالثة بإنجاز مهمة تألق الاقتصاد التونسي. ففي المرحلة الأولى، يعول البرنامج على سنة ٢٠١٢م كسنة يسترجع فيها الاقتصاد الوطني تدريجياً لانسق نمو يمكن من خفض نسبة البطالة من خلال مساهمة أهم للطلب الداخلي، وخاصة الاستهلاك، مع إعطاء دفع أكبر للتصدير الذي سجل سنة ٢٠١١م هبوطاً حاداً نتيجة للظرفية الاقتصادية التي

(١) للزميل الباحث في معهد كارنيجي الأستاذ عمرو حمزاوي ورقة نشرت ضمن أوراق نفس المعهد حول حزب العدالة والتنمية (المشاركة ومعضلاتها) قارن فيها بين برنامج الحزب ما بين ١٩٩٧م و٢٠٠٢م و٢٠٠٧م، وانتهى في خلاصاته إلى أن كسب الحزب السياسي تطور في اتجاه السياسات العمومية والقطع مع المنطق الدعوي في الاشتغال السياسي، ونظراً لأهميتها ندعو القارئ لمراجعتها في موقع المعهد ضمن أعمال خبرائه.

(٢) اعتمدنا النسخة الورقية التي تم طبعها أثناء الحملة الانتخابية في سبتمبر ٢٠١١م، والتي تم نشرها في موقع الحزب الرسمي وصفحته على الفايسبوك.

مرت بها تونس في المرحلة الأخيرة، وتحقيق نسب نمو محترمة، خاصةً في قطاعي الصناعات المعملية والخدمات المسوقة والصناعات غير المعملية، والتحكم في نسبة التضخم المالي، مما سيزيد في تحسين القدرة الشرائية للمواطن التونسي، التي ستدعم بعد النتائج التي توصلت إليها المفاوضات الاجتماعية والتي أفضت إلى الزيادة الأخيرة في الأجور مما يعتبر عاملاً مهماً في تحريك النشاط الاقتصادي.

ويرفع البرنامج في هذه الفترة، ثلاث رهانات رقمية تتمثل في إحداث حوالي ٥٩٠ ألف موطن شغل إجمالاً، مما يمكن من تخفيض نسبة البطالة إلى حدود ٨,٥ سنة ٢٠١٦م، والوصول إلى نسبة نمو بـ ٨ في المائة سنة ٢٠١٦م أي بمعدل نمو سنوي بـ ٧ في المائة خلال كامل الفترة ٢٠١٢م-٢٠١٦م، ورفع مستوى الدخل الفردي إلى حوالي ١٠٠٠٠ دينار سنة ٢٠١٦م مقابل ٦٣٠٠ دينار منتظرة سنة ٢٠١١م.

وينطلق البرنامج من خمس منطلقات أساسية تشرح رؤيته للنهوض الاقتصادي، وهي:

- تحقيق العدالة الاجتماعية بمكافحة الفقر والرفع من المستوى المعيشي للمواطن، وبإعادة الاعتبار للطبقة الوسطى باعتبارها محركاً أساسياً للتنمية.

- معالجة قضية التشغيل باعتبارها قضيةً وطنيةً ومسؤوليةً كل الأطراف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمجتمعية من خلال خطة وطنية جامعة.

- ضمان التوازن الجهوي من خلال تطوير البنية الأساسية والمرافق الاجتماعية في المناطق الأقل حظاً في التنمية بهدف تشجيع رأس المال المحلي والأجنبي على الاستثمار فيها.
- العمل على تحقيق الأمن الغذائي للبلاد من خلال سياسة فلاحية مشجعة للإنتاج في المواد الاستراتيجية.
- المحافظة على التوازنات المالية الداخلية منها والخارجية، وترشيد الإنفاق العمومي، وتنويع التمويل وتوجيهه نحو مصادر غير محدثة للمديونية.

أما بالنسبة للإجراءات التي اعتمدها البرنامج، فتشكل ثلاث مهام أساسية، التوسيع والتنويع والتكامل، إذ اقترح على هذا المستويات الإجراءات الآتية:

فعلى مستوى توسيع الشراكات بهدف فتح آفاق أرحب للاقتصاد الوطني، اقترح البرنامج بعث سوق مغربية مشتركة عبر تفعيل التعاون والتكامل مع الأقطار المغربية، وبحث إمكانية توسيع الفضاء الإقليمي ليشمل مصر، وبذل الجهد في تسوية الخلافات القائمة بين الأقطار المغربية، بما يساهم في تطور المنطقة ورخاء شعوبها. كما اقترح تدعيم العلاقة مع الاتحاد الأوروبي للوصول إلى مرتبة الشريك المتميز، والعمل على تطوير العلاقات مع كل دول الفضاء الأوروبي، ودعا إلى تدعيم الاستثمارات والمبادلات التجارية بين الدول، وتيسير إجراءات التنقل. كما اقترح تدعيم علاقة الشراكة الاقتصادية مع الولايات

المتحدة الأمريكية وكندا واليابان وتوسيع الشراكات مع القوى الاقتصادية الصاعدة بآسيا وأمريكا الجنوبية بهدف فتح آفاق للاقتصاد الوطني، وإيجاد فرص استثمارية جديدة وفتح أسواق إضافية للمنتجات الوطنية، والانفتاح على الأسواق الإفريقية لا سيما مجال تصدير خدمات التعليم والصحة والتكنولوجيا والبنية الأساسية، وتوسيع نطاق التجارة البينية.

أما على مستوى تنوع القطاعات الإنتاجية ودعم الإنتاجية ودعم الاندماج فيما بينها للرفع من نسب النمو ومن القدرة التنافسية للاقتصاد الوطني، فقد اقترح البرنامج الرفع من الإنتاجية، ودعم تموقع المنتجات في الأسواق الداخلية والخارجية لتحسين القدرة التنافسية للاقتصاد الوطني، والتخفيض من نسبة التضخم المالي، واعتماد سياسات جديدة تقوم على مبدأ المزايا التنافسية التي تستند إلى مهارة اليد العاملة عوضا عن كلفتها، وتوجيهها نحو مشروعات تقوم على اقتصاد المعرفة والابتكار والذكاء. كما اقترح توجيه الاستثمار نحو مزيد من الاندماج الاقتصادي، وتعزيز الأنشطة ذات المحتوى التكنولوجي العالي والأنشطة المساندة التي تخدم هذا التوجه، ودعم الاستثمار الأجنبي المباشر الذي يساهم في نقل التكنولوجيا والخبرات التقنية، وإحداث مزيد من فرص العمل، وسيساعد على تحقيق ذلك المراجعة الجذرية لمجلة تشجيع الاستثمار. كما دعا البرنامج إلى تنوع مصادر التمويل والبحث عن مصادر جديدة إضافية ومكملة مثل منتجات المالية الإسلامية (الصكوك

والصناديق الاستثمارية) من أجل تمويل أفضل للاقتصاد مع النهوض بمصادر التمويل التقليدية. كما اقترح تفعيل المضامين القيمة للمنوال التنموي بإحياء القيم الفاضلة التي تستند إلى المخزون الثقافي والحضاري للمجتمع التونسي وهويته العربية والإسلامية مثل الصدق والنزاهة والجدية وروح الإيثار ونظافة اليد. كما أوصى بضرورة العمل على ترشيد الاستهلاك، وتوجيهه نحو المنتج الوطني، مع تشجيع العمل والابتكار والمبادرة، ومكافأة المبدعين وتكريس التعاون والتضامن والتكافل الاجتماعي. واعتبر البرنامج أنه لتحقيق هذه الأهداف لا بد من مراجعة التقسيم الإداري الحالي، ودراسة إحداث أقاليم تنمية تضم أقطاباً اقتصاديةً حسب خصوصيات كل جهة لتحقيق تكامل أفضل بين مختلف الجهات. كما ركز على ضرورة الحفاظ على البيئة، وترشيد استخدام الثروات الطبيعية التي تتعرض للاستغلال المفرط وللإستنزاف، بما يتطلب المحافظة على حقوق الأجيال المقبلة وضمان العدالة في الاستفادة بين سكان المدن والقرى، وتشجيع المواطنين على المشاركة في القرارات التنموية، وإدخال عنصر التوازن الإيكولوجي في مخططات التنمية وجو جوهر مفهوم التنمية المستدامة.

وفضلاً عن هذه الإجراءات ذات الطبيعة العامة، فإن البرنامج تضمن تدابير إجرائية رقمية، وذلك على عدة مستويات نجملها كما يلي:

- خفض نسبة التضخم لتصل إلى ٣ في المائة سنة ٢٠١٦م.

- تكثيف الاستثمارات ليلبغ حجمها حوالي ١٣٩٠٠٠م/د خلال خمس سنوات القادمة.
- أن تمثل نسبة الاستثمار من الناتج الوطني الخام تدريجياً حوالي ٣١ في المائة سنة ٢٠١٣م مقابل ٢٥ في المائة سنة ٢٠١١م.
- التقليل من التمويل الخارجي المصحوب بفائدة، والاعتماد على المواد المالية الذاتية بـ ٧٥ في المائة خلال سنة ٢٠١٦م، والعمل على أن يستقر التمويل الخارجي غير المصحوب بفائدة في حدود ٢٢ في المائة من جملة الحاجيات في أفق ٢٠١٦م، وتضييق مساحة المساعدات الخارجية في حدود ٢ في المائة.
- تخفيف العبء الضريبي على ذوي الدخل الضعيفة والمتوسطة بالرفع من القسط المعفى من الضريبة على الدخل من ١٥٠٠ دينار حالياً إلى ٢٥٠٠ دينار.
- الرفع من مبالغ التخفيضات بعنوان الأعباء العائلية من ١٥٠ دينار إلى ٣٠٠ درهم لكل ابن في الكفالة ومن ١٥٠ دينار إلى ٣٠٠ دينار لكل والد في الكفالة.
- أما على مستوى محاربة البطالة، فقد ارتكز برنامج حزب حركة النهضة على العناصر الآتية:
- استحداث حوالي ٥٩٠ ألف موطن شغل خلال الخمس سنوات القادمة، وتقليل نسبة البطالة إلى حوالي ٨,٥ في المائة في أفق ٢٠١٦م.

- قيام الدولة بمجهود إضافي لتحسين نسبة التأطير في الإدارة العمومية، وذلك لامتناع أكبر عدد ممكن من حاملي الشهادات العليا.
- إيجاد منظومة حوافرَ تمكن من الرفع التدريجي لنسب التأطير في المؤسسات قصد التخفيض من نسبة بطالة أصحاب الشواهد العليا.
- إرساء نظام حوكمة رشيدة تستقطب أكثر عدد ممكن من المستثمرين في القطاعات ذات المحتوى المعرفي المرتفع، وذلك لإحداث المزيد من مواطن الشغل لحاملي الشهادات العليا.
- توفير المرافقة في الخبرة الفنية للباعثين لمشاريع صغرى ومتوسطة من أصحاب الشواهد العليا.
- تمكين حاملي الشواهد العليا من الانتفاع ببرامج تهدف إلى إكسابهم مهارات ومعارف إضافية تمنحهم فرصة الاندماج في سوق الشغل.
- النهوض بسياسة التشغيل بالخارج من خلال البحث عن أسواق جديدة في نطاق التعاون الفني، ووضعها كنقطة قارة في إطار الاجتماعات الثنائية للتعاون مع البلدان الشقيقة والصديقة، مع تفعيل دور الدبلوماسية التونسية في هذا المجال.
- توفير المزيد من مواطن الشغل في إطار مشاريع كبرى، وإقامة مشاريع البنية التحتية.

- التشجيعُ على بعث وتمويل المشاريع الصغرى بالاعتماد على آليات التمويل الأصغر وصناديق الاستثمار والبنوك.
 - جعلُ الجمعيات التنموية والفاعلين في الاقتصاد الاجتماعي والتضامني من بين أحد الروافد الأساسية للتشغيل.
 - تحمل الدولة لأعباء التغطية الاجتماعية لمدة خمس سنوات لأصحاب الشواهد العليا المنتدبين من طرف الجمعيات التنموية، حسب شروط تعاقدية يقع ضبطها.
 - تمكينُ الباحثين عن موطن شغل من أصحاب الشواهد العليا من التمتع بتخفيض قدره ٥٠ في المائة من معلوم النقل العمومي ومن التمتع بالمعالجة المجانية لمدة تصل إلى سنتين.
 - تلبيةُ حاجيات إصلاح المنظومة التربوية والتعليمية من مرافقين اجتماعيين، ومرافقي تغذية وصحة، وأعاون تأطير ومختصين في التنمية البشرية من خلال إحداث تدريجي لـ ٣٠ ألف موطن شغل.
- والواقع، أن الإجراءات التي تضمنها البرنامج، وخاصةً منها المؤشرات الرقمية تؤشر على تحول عميق في السلوك السياسي لحزب حركة النهضة في اتجاه بلورة التوجهات التي يحملها في شكل سياسات عمومية ناجعة، بتدابير واقعية قابلة للتطبيق، وبرهانات رقمية مرتبطة بسقف زمني يفتح المجال لمساءلة الحزب واختبار قدرته الاقتراحية.

وبنفس الطريقة التي اعتمدها حزب العدالة والتنمية، حاول حزب حركة النهضة أن يفتح المجال للتمويلات الإسلامية لكن من منظور اقتصادي، كما أقحم القيم الإسلامية، لكن من منظور السياسات العمومية، بعيدا عن منطق الدعوي، وركز على مدخل الحوكمة الرشيدة (الحكامة الرشيدة) ومدخل محاربة الفساد لكسب نقاط في نسبة النمو، كما ركز على رفع نسب النمو وتوزيع ثمارها بعدالة على كافة الشرائح الاجتماعية.

• البرنامج الانتخابي لحزب الحرية والعدالة الإخواني^(١):

تميز برنامج حزب الحرية والعدالة الإخواني بكونه ميز بين المهام العاجلة التي ينتظرها إصلاح الاقتصاد، وبين المرتكزات الأساسية التي تتوقف عليها التنمية الاقتصادية في الوضع الطبيعي.

فعلى المستوى العاجل، أورد البرنامج ضمن الباب الأول مقترحاته لإنقاذ الاقتصاد، كما يلي:

- إعادة الثقة للاقتصاد المصري.
- تحقيق الاكتفاء الذاتي من السلع الإستراتيجية، ولاسيما من القمح والقطن.
- تفعيل دور المشروعات الصغيرة والمُتناهية الصغر في النهوض بالصناعة المصرية.

(١) اعتمدنا النسخة الإلكترونية المنشورة في موقعه الرسمي:

http://www.hurryh.com/Party_Program.aspx

- تفعيلُ العمل الخيري، وتشجيع الالتزام بفريضة الزكاة وإصلاح نظام الوقف الخيري الأهلى لتوفير تمويل مُجتمعي دائم ومُستمر .
 - إصلاح منظومة الصناديق الخاصة، وإخضاعها لرقابة دقيقة من الجهاز المركزى للمحاسبات، وإضافةً نسبة من فوائضها للموازنة العامة .
 - مُراجعة برنامج دعم الصادرات، والذي يصل إلى ٤ مليار، بهدف تحسينه وزيادة فاعليته، وتعديل إتفاقيات تصدير الغازو البترول بما يحقق أسعاراً عادلةً لصالح الطرف المصرى .
 - تعديلُ وتفعيل قانون حماية المنافسة، ومنعُ الممارسات الاحتكارية بتشديد العقوبات، وإعفاء المبلغ الأول من العقوبة، وكذلك تفعيلُ دور جهاز حماية المنافسة .
 - مراجعةُ منظومة الأجور، وإقرار حديها الأعلى والأدنى، وزيادة ثوابت الأجور وتقليل المتغير منها .
- أما على مستوى الرؤية الاقتصادية التي طرحها الإخوان، فبعد التذكير بالأسس التي تقوم عليها (إعمال دولة القانون، وتهيئة المناخ التشريعي لمتطلبات الإصلاح الاقتصادي، الاعتماد على الذات والاستفادة من الموارد المحلية «الطبيعية والمالية والبشرية»، وتبني نظام إنتاجي يعتمد إستراتيجية إحلال الناتج المحلي محل الواردات، وتحقيق الشراكة مع القطاع الخاص وقطاع الأعمال المصرى وحدهما فى تنفيذ خطة الدولة، وإعادة

النظر في الدور الاقتصادي للدولة، وتحقيق الشفافية بتوفير قاعدة بيانات دقيقة، وخلق مناخ استثمار يتسم بالاستقرار والوضوح لمجموعة العوامل الحاكمة له، وتقرير حرمة المال العام واحترام الملكية الخاصة ما لم تتعارض مع المصلحة العامة، وإحلال المعاملات والمؤسسات المالية الإسلامية تدريجياً محل المعاملات والمؤسسات الربوية). بعد ذلك، بسط الإخوان أهم الإجراءات التي يمكن أن تحقق التنمية الحقيقية بمصر، وذلك في ثلاث مستويات يخص الأول الخصخصة، ويخص الثاني المنافسة ومنع الاحتكار وحماية المستهلك، ويخص الموازنة العامة للدولة، إذ قدم إجراءات تفصيلية تدرج في معظمها ضمن منطوق السياسات العمومية في تدبير الشأن العام.

أما على مستوى محاربة البطالة فقد كانت مقترحاته على المدى القريب كالآتي:

- إنشاء صندوق قومي لمنح إعانة بطالة للمتقاعدين وتيسير إجراءات الحصول عليها، وذلك من خلال تقديم مشروع قانون ينظم هذا الأمر، وضرورة وجود قاعدة بيانات حقيقية عن أوضاع البطالة.
- إعادة تشغيل الطاقات العاطلة والموجودة في مختلف قطاعات الاقتصاد القومي.
- إعادة النظر في سياسة الخصخصة، والمحافظة على المشروعات العامة الناجحة.

- العملُ على تحسين مناخ الاستثمار، والقضاء على معوقات انطلاق القطاع الخاص.
 - النهوض ببرامج الخدمات الصحية والتعليمية العامة، وهو الأمر الذي سيستوعب أعداداً كبيرةً من الخريجين.
 - التوسع في برامج التدريب للمهن المختلفة.
- أما على مستوى الأمد الطويل، فقد كانت مقترحات البرنامج كالتالي:
- العملُ على إيجاد فرص عمل منتجة، ويتحقق ذلك من خلال وجود دفعة قوية للاستثمار والنمو في مختلف قطاعات الاقتصاد القومي من خلال دفع الجهاز المصرفي لتشغيل المدخرات غير الموظفة والتي تبلغ نصف تريليون جنيه.
 - الارتفاعُ بمستوى الاستثمارات القومية بما لا يقل عن ٣٠٪ من الناتج المحلي الإجمالي، حتى يمكن استيعاب الأعداد الداخلة سنوياً لسوق العمل.
 - الاستفادة من الاستثمارات الأجنبية المباشرة بشكل حقيقي لإنشاء مشروعات جديدة، والبعد قدر المستطاع عن صورة نقل الملكية، وكذلك عدم تركيز الاستثمارات الأجنبية والاستثمارات في مجال الصناعات الاستخراجية.
 - الاهتمامُ بنوع التكنولوجيا المناسب لمشروع التنمية في مصر، وبخاصة في المراحل الأولى، حيث يكون الواجب التركيز على التكنولوجيا والصناعات كثيفة العمالة.

- إعادة التوازن بين مخرجات التعليم ومتطلبات سوق العمل .

والملاحظ أن البرنامج، وإن كان بالمقارنة مع سالفه من البرنامج السابق، حقق نقلةً نوعيةً من حيث الارتباط بالسياسات العمومية، وتحديد إجراءات قابلة للتطبيق والقياس، إلا أنه مع ذلك، بقي خالياً من أي مؤشر رقمي يوضع كرهان أو هدف مرتبط بتحقيقه بزمان معين. فلا وجود لأي رقم يخص نسب النمو التي يراد تحقيقها، ولا إلى أي نسبة يراد تخفيض التضخم، وما إلى ذلك من المؤشرات الرقمية الدقيقة التي ركز عليها برنامج العدالة والتنمية المغربي وبرنامج حزب حركة النهضة التونسي.

لكن مع خلو البرنامج من هذه المؤشرات الرقمية، إلا أن ما قدمه من تدابيرٍ سواءً على المستوى الاقتصادي أو على المستوى الاجتماعي، يؤشر في مجموعه على وجود مسار تراكمي لدى الإخوان، يتطور في المنحى الذي سار فيه حزب العدالة والتنمية المغربي وحزب حركة النهضة.

كما يلاحظ أيضاً على مستوى بعض التدابير استمرار عناصر من النسق السابق، لم يستطع الإخوان التخلص منها، وذلك مثلاً في النقطة البرنامجية المرتبطة بـ«إحلال المعاملات والمؤسسات المالية الإسلامية تدريجياً محل المعاملات والمؤسسات الربوية». فخلافاً لحزب العدالة والتنمية المغربي، وحزب حركة النهضة التونسي، اللذين مضياً في اتجاه فتح المجال للتمويلات الإسلامية وإدماجها في النسيج الاقتصادي، وإعطائها فرصةً لتثبيت تنافسياتها

ونجاعتها، وإعطاء المواطن حرية الاختيار في التعامل بين المؤسسات البنكية التقليدية والإسلامية، كان حزب الحرية والعدالة واضحاً في إعلان نيته إنهاء زمن البنوك الربوية تدريجياً، وهو ما لا ينتمي إلى مفردات السياسات العمومية، وإنما ينتمي إلى منطق الدعوة في ممارسة العمل السياسي.

ثالثاً: تدبير العلاقة بين الإيديولوجي/المرجعي والبراغماتي/المصلحي

وهذا ملمحٌ آخر من ملامح التحول داخل الحركة الإسلامية، إذ أفادها الانخراط في العملية السياسية، كما رأينا في النقطة السابقة، في نقل مبادئها وأفكارها وتوجهاتها من شعارات عامة إلى إجراءات وسياسات عمومية قابلة للتحقق من جهة، ومبررة للمساءلة من جهة ثانية. ذلك أن الاختيار الحقيقي للتوجهات والأفكار في الساحة السياسية لا يتمثل فقط في القدرة على إحداث هذه النقلة فقط، وإنما يتمثل أيضاً في صلاحية هذه الإجراءات داخل البيئة السياسية التي تجرب فيها، وفي نجاعتها وارتفاع نسب إنجازها.

بيد أن هذه النقلة، أو الانعطاف إلى السياسات العمومية، يستتبعها بالضرورة إعادة ترتيب العلاقة بين الإيديولوجي/المرجعي، وبين العملي المصلحي؛ أي: بين الأهداف كما هي مقررَةٌ مرجعياً وإيديولوجياً، وبين ما يمكن أن تتوسل به من

سياسات عمومية مرحلية للوصول إلى الأهداف الاستراتيجية التي تتطابق مع المقتضيات الإيديولوجية والمرجعية.

فإذا كانت الحركات الإسلامية، المنخرطة في العملية السياسية، انعطفت بأشكال متفاوتة إلى السياسات العمومية، وهي في سبيلها إلى إحداث نقلة كلية إلى المنطق الإجرائي الرقمي البرنامجي في التعامل مع السياسات العمومية، فإنها أيضاً، وبنفس التفاوت، بدأت تشهد التخفيف من الأطر الإيديولوجية لفائدة التوسع في أعمال المنطق العملي البراغماتي المصلحي.

وسنعمد في هذه النقطة على إبراز مؤشرات ذلك عند الحركات الثلاث اعتماداً دائماً على البرنامج الانتخابي، وذلك لكون هذه الحركات - باستثناء حزب العدالة والتنمية المغربي الذي اختار أن يؤصل لسلوكه السياسي في هذا الاتجاه، وأن يعلن أطروحته السياسية^(١) - لم تنتج رؤيةً مماثلةً. فلحد الآن، ورغم انعقاد مؤتمر حركة النهضة في صيف العام الماضي، والذي كان ينتظر منه أن يحسم في هذه القضية ويؤطرها نظرياً، إلا أن الحركتين معاً، لم تنتجا أي وثيقة يمكن الاعتماد عليها.

وبناءً على ذلك، فإننا سنعمد إلى دراسة معالم هذا التحول من خلال البرنامج الانتخابي اعتماداً على مؤشر العناصر

(١) انظر: عناصر هذه الرؤية ضمن كتابنا «الإسلاميون والربيع العربي»، منشورات مركز نماء سنة ٢٠١٢م، ضمن الفصل الثالث المرتبط بتحديات تدبير الحكم وجواب حزب العدالة والتنمية عنها، لا سيما تحدي العلاقة بين المرجعية والديمقراطية، والمرجعية والحرية.

البرنامجية التي تضمنت رؤية الفاعل السياسي الإسلامي في تدبير العلاقة بين المرجعي الإيديولوجي والبراغماتي العملي .

حزب الحرية والعدالة الإخواني :

على الرغم من أن هذا الحزب، أحدث نقلةً بعيدةً على مستوى انتظامه في منطقتي السياسات العمومية، وتقدم بتدابير وإجراءات عملية يطبعها القطع مع منطق الدعوة في العمل السياسي، إلا أنه لم يستطع التحرر نهائياً من التعاطي الدعوي مع السياسات العمومية، ويمكن أن نورد بعض المؤشرات عن ذلك اعتماداً على برنامجه الانتخابي :

على مستوى الأسرة:

فلم يستطع الحزب أن يتحرر من المنطق الدعوي السابق سواءً من حيث التشخيص أو تقديم الحلول المقترحة، إذ اعتبر في تشخيصه للوضع الأسري، أن الأسرة تعرضت لـ«الإفساد الممنهج الذي تولت تنفيذه جهاتٌ عدة، على رأسها المجلس القومي للمرأة، والمجلس القومي للأمومة والطفولة، وطابور (هكذا) من منظمات المجتمع المدني التي تتلقى تمويلات أجنبية مشبوهة، وساعدهم في الوصول إلى ذلك المنحدر الخطير تمرير حزمة من القوانين الفاسدة التي لم تنبع من مطالب شعبية أصيلة، وإنما جاءت نتيجة إملاءات دولية فرضتها علينا اتفاقيات دولية تم التوقيع عليها في ظل النظام السابق»، واستمر نفس المنطق الدعوي في التعاطي مع اتفاقية «القضاء على جميع أشكال التمييز

ضد المرأة - سيداو - واتفاقية حقوق الطفل، فجاء في البرنامج العبارة الآتية: «هل يعلم أيُّ من أفراد شعبنا العظيم، أن مصر منضمةٌ لاتفاقية دولية لحقوق الطفل، تسمح للطفل باختيار الأسرة التي يفضل أن يقيم لديها؟ هل يعلم المصريون أنهم مضطرون إلى تقبل الشواذ والإحسان إليهم ومعاملتهم كأحسن ما يكون، وفقاً لتلك الاتفاقيات؟؟ ناهيك عن إباحة التبني، وهو محرّمٌ بنص الشريعة الإسلامية تحريماً قاطعاً! ألم يكن من حقنا كمواطنين في هذا البلد أن نستفتى في شأن مثل تلك الاتفاقيات التي تتحكم في أدق تفاصيل حياتنا وعلاقاتنا الأسرية؟ وطالما لم يتم ذلك وقت أن تم التوقيع عليها، فمن حقنا كشعب يعتز بهويته، ودينه، أن يصرّ على إعادة النظر في تلك الاتفاقيات، ثم يعاد تقييمها من حيث ملاءمتها من عدمه لثقافتنا وتقاليدنا وقيمنا الراسخة، وأن يكون لنا الكلمة الأولى والأخيرة بشأن الإنضمام إليها من عدمه»^(١).

على مستوى التنمية الاقتصادية:

تم التنصيص ضمن التدابير الأساسية لتحقيق التنمية الاقتصادية على «إحلال المعاملات والمؤسسات المالية الإسلامية تدريجياً محل المعاملات والمؤسسات الربوية»، وهو ما لا ينسجم مع منطق السياسات العمومية، الذي يقوم على إتاحة الفرصة لتمويلات الإسلامية، وتأكيد مبدأ تكافؤ الفرص بين الصيغتين

(١) البرنامج الانتخابي لحزب الحرية والعدالة، مرجع سابق.

الربوية والإسلامية، وترك الاختيار للمواطنين، بل تتدخل الدولة (أو الحكومة) بمنطق دعويّ للقضاء على خيار وإحلال خيار آخر بدله، دون أخذ رأي المدافعين عنه. والمفارقة هنا، أن النقد الذي وجه للسياسة السابقة التي صادقت على اتفاقية سيداو أو اتفاقية حقوق الطفل، اعتمد على حجة عدم استشارة الشعب، في حين، يقرر الإخوان في برنامجهم أنهم سيحلون المؤسسات المالية الإسلامية محل المؤسسات البنكية الربوية دون استشارة أحد.

في المجال الفني:

وقد أورد البرنامج الانتخابي أحد التدابير الذي يوحى بتدخل الدولة (أو الحكومة) ورقابتها على حرية الإبداع، وهو المرتبط «بدعم ونشر الاتجاه لإنتاج سينمائي نظيف، يعتمد معايير الفن لا الإثارة» وهو تدبير ينتمي إلى منطق الدعوة في العمل لسياسي، لا منطق السياسات العمومية الذي يبحث عن مداخل لتحقيق مثل هذه الأهداف بعيداً عن منطق الرقابة أو تدخل الدولة (أو الحكومة) في الإبداع، وذلك كمدخل الحكامة، وإخضاع دعم الدولة لمعايير موضوعية، وغير ذلك من التدابير التي تنتمي إلى آليات السياسة، وليس آليات الدعوة. والمفارقة، أن برنامج الإخوان في المجال الإعلامي، نص على ضرورة اعتماد «ميثاق شرف» لاستخدام شبكة المعلومات الدوليّة يعتمد على ثقافة التحصين الذاتي لا المنع الرقابي الخارجي؛ للمساعدة على حماية

الأخلاقيات العامّة والقيّم في المجتمع المصري، فأناط مسؤولية الرقابة للدينامية المجتمعية، وأبعد الدولة (أو الحكومة) عن نطاق المنع الفوقي، في حين، أنه أقر بمنطق تدخل الدولة في حرية الإبداع وتوجيهه في اتجاه معين.

على المستوى الإعلامي:

شبيهاً بالتدبير السابق في المجال الفني والسينمائي تحديداً، تبني برنامج الإخوان لانتخابي على مستوى قطاع الاتصال - الانترنت تحديداً - إجراءً يرتبط بـ«خلق شبكة متكاملة من المواقع تدعم الثقافة البناءة والقيّم المجتمعية والدينية المصرية والعربية - الإسلامية ضمن سياسة شاملة تتكامل مع نظيراتها في العالم العربي والإسلامي، لمواجهة موجات الغزو الفكري وحالة الفوضى والسيولة الفكرية الموجودة في العالم في الوقت الراهن» وهو الإجراء الذي تسمح الدولة لنفسها به أن تتدخل الدولة (أو الحكومة) لنصرة اتجاه على اتجاه، وهو ما يتعارض مع ضمان تعددية الرأي والتعبير لتيارات المجتمع المصري.

حزب حركة النهضة التونسي:

وقد استطاع إلى أبعد الحدود أن يتحرر من المنطق الدعوي في صياغة برنامجه الانتخابي، مخففاً بذلك كل الحملات الدينية في التدابير التي اقترحها إلى درجة استعمال صياغات في التعبير عن الإسلام والهوية والمرجعية الإسلامية أقرب ما تكون إلى السياسات العمومية، فقد استعمل البرنامج أكثر من مرة عبارة

«المخزون الثقافي الحضاري» واستعمل مفهوم «القيم الإسلامية» وكثيراً ما كان يزاوج بين القيم الإسلامية والكسب الإنساني في نفس العبارة. وقد برز التخفيف في المفردات الدينية أكثر في المجالات التي في العادة ما تعتبر منطقة للنقد والاعتراض العلماني، ونخص بالذكر قطاع السياحة والمجال الفني، إذ لم يرد في هذين المجالين أية إشارة إلى أي مفردة دينية، إذ ركز البرنامج في قطاع السياحة مثلاً على وضع خطة وطنية لتطوير السياحة تستند إلى دراسة شاملة يشارك فيها كل المتدخلين في القطاع، ومعالجة مديونية القطاع حالة بحالة والإحاطة بالمؤسسات السياحية ومساعدتها على تجاوز الآثار المترتبة على أحداث ما بعد الثورة، وإعداد برنامج للإشهار والترويج والتسويق يعتمد التقنيات الحديثة بهدف اقتحام الأسواق الجديدة والواعدة والعمل على إلغاء تأشيرة الدخول خاصة لمواطني الدول العربية، وتنوع العرض السياحي وذلك بتطوير السياحة الثقافية والاستشفائية والبيئية والصحراوية والرياضية وتشجيع الاستثمار في السياحة الرفيعة، وغير ذلك من الإجراءات التي لم تحضر فيها أي إشارة لأي موقف يحيل على الخلفية الدعوية والدينية لهذا الفاعل السياسي. وكذلك الأمر في المجال الفني، فقد توجه برنامج حزب حركة النهضة إلى حماية حرية الإبداع ووضع القوانين التي تضمنها، وإعداد خطة للنهوض بقطاع السينما إنتاجاً وتوزيعاً وقاعات عرض ومتدخلين، والتشجيع على إقامة مدينة سينمائية في جهة صحراوية وإنشاء استوديوهات للإنتاج والتصوير السينمائي،

وتطوير الدراما التلفزيونية وتمكينها من وسائل الانتشار عربياً وعالمياً، ودعم دور المهرجانات والارتقاء بمستواها لتكون رافداً مهماً لتنشيط الجهات والترويج للمنتوج الثقافي مع إعطاء الأوزلوية للمنتوج التونسي، لكن البرنامج في الوقت ذاته، ركز على مدخل الحكامة والدمقرطة في ترشيد العمل الفني، إذ اشترط إخضاع الدعم الموجه للأعمال الفنية لمقاييس موضوعية، وذلك في حد ذاته يمثل إجراءً من إجراءات السياسات العمومية لمنع الريع الفني الذي في الغالب ما كان يستثمر في معاركٍ قيمية وسياسية .

حزب العدالة والتنمية المغربي :

فقد حسم في الأمر تصورياً من خلال وثيقته «أطروحة النضال الديمقراطي»، التي بينت بوضوح الموقع الذي تحتله المرجعية في تصور حزب العدالة والتنمية للعمل السياسي، إذ أكدت في هذا السياق أن ارتباط السياسة بالمرجعية الإسلامية يجعلها أكثر انسجاماً «مع ثقافة المجتمع وقيمه، وأن هذا هو ما سيرفع درجة تفاعل المواطن وانخراطه في عملية الإصلاح السياسي، فضلاً عن مد السياسة بقوة تخليقية تكون من عوامل تحصينها من الوصولية والانتهازية والارتزاق، والفساد في تدبير الشأن العام» لكنها قيدت اشتغال الحزب على قضايا المرجعية والهوية بوجوب «أن يتم ضمن آليات الاشتغال وأدوات الخطاب السياسي؛ أي: باعتبارها من قضايا تدبير الشأن» بما يفيد أن

مقاربة الحزب لهذه القضايا، لن تكون مقارنةً دينيةً، وإنما سيكون التعاطي معها بالمقاربة التشريعية والرقابية «وترجمتها إلى إجراءات عملية واقعية، في إطار برامجٍ سياسيةٍ تطرح ديمقراطياً ضمن المؤسسات المنتخبة ذات الصلاحية»^(١).

ولذلك، خفت المفردات الدينية في البرنامج الانتخابي لحزب العدالة والتنمية، واختار في المجال الثقافي والفني والإعلامي - وهي بؤرة الخطاب الديني والقيمي - أن ينأى بنفسه عن أي منطق للتدخل أو الرقابة، وفضل بدلاً عن ذلك اعتماد مدخل ضمان حرية الإبداع، والحفاظ على تعددية تيارات الرأي والتعبير داخل المجتمع المغربي، كما تبني مدخل الحكامة والدمقرطة سواء على مستوى معايير دعم الدولة (الحكومة) للعمل الفني، أو على مستوى إحداث لجن الدعم والمراقبة. فعلى المستوى الثقافي والفني، دعا الحزب إلى اعتماد سياسات ثقافية وفنية تعيد الاعتبار للهوية المغربية والإنسان المغربي وقائمة على المواطنة والحرية والمسؤولية والإبداع، والنهوض بالثقافة الوطنية وتقوية انخراطها في جهود التنمية والإصلاح عبر التربية على الروح النقدية في التعامل مع الأعمال الثقافية والفنية ومن وسائل الإعلام المرئية والمكتوبة وإدماج ذلك ضمن مناهج التعليم الأساسي، وتمسك الحزب بمدخل حماية الطفولة والناشئة من مخاطر الدعاية العنصرية، والغلو والتطرف، والاستغلال الجنسي

(١) انظر: أطروحة النضال الديمقراطي - منشورات حزب العدالة والتنمية (من ص ٢٠ إلى ص ٢٧).

للأطفال، والتحرّيز على العنف، وذلك بالدعوة إلى سن قانون خاصّ بذلك، يؤطر المنشط الثقافي والفني، ونص على ضرورة إقرار مبدأ الاستثناء في المجال الثقافي من خلال دعم الإنتاج الوطني في المجال الثقافي بمختلف أشكاله، وأكد على ضرورة إقرار سياسة شفافة لدعم الأعمال الثقافية والفنية مبنيةً على معايير موضوعية وإقرار آلية ديمقراطية لتكوين لجن الدعم والمراقبة وتقييم حصيلتها سنوياً.

أما على المستوى الإعلامي، فقد ركز البرنامج على قضية الحرية والديمقراطية والتعددية وعلى تشجيع المنتج الوطني وعلى تحسين صورة المرأة في الإعلام، إذ نص أول إجراء على دعم إعلام ديمقراطي حر ومسؤول يعكس التعددية السياسية والثقافية ويخدم الهوية الوطنية وينخرط في التنمية المجتمعية، كما نص على إقرار سياسة جديدة لدعم الإنتاج الوطني ونشر المنتج الوطني في وسائل الإنتاج السمعي البصري، وذلك وفق قواعد الجودة والتنافسية والمهنية، وكانت لفته ذكيةً منه، أن ركز في إحدى إجراءاته على تحسين صورة المرأة في الإعلام وإقرار إجراءات فعلية للحد من توظيف جسدها كسلعة تجارية تكرر دونية المرأة وتختزلها في بعدها الجنسي.

الفصل الثاني

مراجعات الإسلاميين التسق السياسي والمعرفي

مدخل

تتبعنا في الفصل السابق مراجعات الإسلاميين، وصنفنا حالاتها الثلاث، وحرصنا على رصد ووصف هذه التحولات مشفوعةً بمستنداتها الأصولية والفقهية، وتمت الإشارة إلى تلازم المراجعات السياسية بالمراجعات المعرفية، وذلك من خلال تلازم تغير المواقف والتقديرات السياسية بحدوث تحول في تأويل النصوص أو انتقاء الأدلة والشواهد من التراث الإسلامي أو حدوث تغير في المنظومة الأصولية برمتها، والانعطاف إلى منظومة المقاصد كبنية معرفية جديدة ترافق عملية تسويغ المراجعات وتأسيس التحولات التي عرفتها مكونات الطيف الإسلامي المختلفة.

غير أن هذه المهمة الوصفية، على أهميتها في بيان تلازم البعدين المعرفي والسياسي في عملية المراجعات، لا تقدم أي جواب عن حدود العلاقة بين هذين البعدين، وكيف يحصل التحول فيهما، ومن يملك التأثير في الآخر؟ السياسي أم

المعرفي؟ كما أنها لا تكشف عن طريقة تشكل البناء الفكري والسياسي للتنظيمات، والأدوار التي يقوم بها في تثبيت الخططات الإدراكية لهذه التنظيمات سواءً كانت سياسيةً أو معرفيةً.

في هذا الفصل، سنتقدم خطوةً ثانيةً في طريق كشف النموذج التفسيري، وتفسير سيرورات عملية المراجعات، وستتجاوز مرحلة الوصف والرصد إلى مرحلة التحليل، لكن سنقتصر فقط على كشف عناصر البناء الفكري والسياسي الذي أخضعه الإسلاميون للمراجعة، وسنعمد إلى الفصل والتمييز الإجرائي داخل هذا البناء بين الخططات السياسية والخططات المعرفية، حتى نتمكن في فصل لاحق من المساهمة في بناء النموذج التفسيري اعتماداً على تحليل الوظائف التي تقوم بها هذه الخططات في إطار نسق التفاعلات التي ينخرط فيها الإسلاميون.

وكما صنفنا في الفصل الأول، حالات مراجعات الإسلاميين إلى ثلاث حالات، سنقوم في هذا الفصل، بالكشف عن ثلاث نماذج من الخططات المعرفية والسياسية التي كانت تؤطر العقل الإسلامي الحركي قبل الانخراط في عملية المراجعات:

١ - نموذج الجماعات الجهادية.

٢ - النموذج القطبي والمودودي

- النموذج الإخواني .

على أن هذه النماذج الثلاث، لم تأت اعتباراً أو اختياراً، وإنما جاءت حصيلة استقراء لأدبيات الحركات الإسلامية التي مارست عملية المراجعات، وبعد تلمس الفروق الجوهرية والدقيقة بين كل نموذج على حدة. فتم إحداث التمايز بين نموذج الخطاطة الجهادية والخطاطة القطبية بحكم الاختلاف البين بين الأطروحتين، إذ لم نساير في هذا الاتجاه، التحليلات التي تعتبر أن أدبيات سيد قطب كانت الموجه الأساسي للفكر السياسي للجماعات الجهادية، كما أننا لم نساير العديد من التحليلات التي تحاول أن تجعل من المراجعات عمليةً موجهةً بالأساس إلى إحداث قطيعة مع فكر سيد قطب.

وإنما كان الأساس في بناء هذه النماذج يقوم على الاعترافات الآتية:

١ - أنه ثبت بالاستقراء لأدبيات الجماعات الجهادية، أن حضور فكر سيد قطب في بناء نواة المنظومة الجهادية كان هامشياً، وأن عملية تأويل وتحويل كبيرة قد حدثت داخل هذه التنظيمات في التعاطي مع فكر سيد قطب، وأن البناء الفكري والسياسي الجهادي، قام على أدبيات أخرى شكلت النواة المركزية للمنظومة الجهادية.

٢ - أنه لا بد من التمييز في المراجعات التي مارستها الحركات الإسلامية غير الجهادية، بين النموذج الإخواني الذي

استمرت كثيرًا من عناصره داخل البناء الفكري والسياسي الإسلامي، وبين البناء القطبي الذي توجهت أغلب المراجعات إلى نقد مقولاته ومفاهيمه المركزية.

٣ - أن المراجعات في صيغتها الثالثة؛ أي: التي حدثت بعد الاندماج في العملية السياسية، إنما مست بقايا البناء الإخواني التي تعايشت مع المراجعات في صيغتها الثانية؛ أي: أن المراجعات التي توجهت إلى توفير الشروط الممهدة للاندماج في العملية السياسية، استهدفت بالأساس بناء نموذج جديد في الفكر الحركي والسياسي، يتجاوز الطرح الإخواني التقليدي الذي لم يستطع تقديم أجوبة عن تحديات واستحقاقات المشاركة السياسية في بيئات مختلفة.

المبحث الأول

الخطاطات السياسية للحركات الإسلامية

نقصد بالخطاطة السياسية النسق الفكري السياسي الذي تعتمد عليه الجماعات الجهادية، وتعرضه على كل من ترغب في استقطابهم.

ويفترض في هذه الخطاطة، بحكم الوظيفة المطلوب منها أداؤها، أن تتسم بثلاث سمات أساسية:

- النسقية المنطقية: ونقصد بها انسجام خطوطها، وعدم تناقض بعضها مع بعض، إذ يفترض في كل خط أن يقود إلى الذي يليه، في تراتبية منطقية تفضي في النهاية إلى بناء الخط العام الذي ترومه الجماعة الجهادية.

- الشرعية: ونقصد بها أن يكون كل خط، بل كل عنصر جزئي داخل أي خط من خطوط هذا النسق، مبرراً من داخل المرجعية الإسلامية، سواءً بنص شرعي أو بتأويل لهذا النص، أو بانتقاء لاجتهادات من التراث الإسلامي (فتاوي وآراء العلماء والأئمة...) أو بتأويل وقراءة لهذه الفهوم.

- الحجاجية: ونقصد بها كثافة الأدلة الحجاجية التي تستعملها هذه الخطاطة لإبطال الخطاطات الأخرى التي تتعارض معها كلياً أو جزئياً، مع استحضار السمتين السابقتين في عملية الحجاج والإبطال.

ولئن كانت هذه هي السمات الأساسية التي تكاد تطرد في كل التوجهات الجهادية، مما يسهل عملية البحث فيها، إلا أنه ينبغي في المقابل الإشارة إلى صعوبة - نظرية على الأقل - تعترض الباحث في تعامله مع هذه التوجهات، ومحاولة التماس الخطاطة السياسية والمعرفية التي تمثلها وتستوعب مفاصلها ومحاورها جميعاً، إذ يعسر تعدد المرجعيات والأدبيات في بعض الأحيان من هذه المهمة، ويصيرها متكلفةً ومنتحلةً، ما يتطلب معه جهداً إضافيً آخر، في قراءة متن هذه الأدبيات وعصرها في خطاطة واحدة.

ومع أن الاحتياطات المنهجية والإجرائية ينبغي أن تكون جاهزة للجواب عن هذا الافتراض النظري، إلا أن مباشرة قراءة هذه الأدبيات وعرض بعضها على بعض، قلل في النهاية من هذه الصعوبة، وكشف التقارب في الخطاطة السياسية للمكونات الجهادية، وعزز إمكانية اللجوء إلى النموذج التمثيلي الذي ينوب عن بقية النماذج، دون أن يعني ذلك بالضرورة التطابق بينها.

فقد أفادت عملية الاستقراء، على الأقل بالنسبة إلى أدبيات الجماعة الإسلامية وأدبيات تنظيم الجهاد، أن الفروق على

مستوى المنطلقات والأهداف، والوسائل، بل والمفاهيم والمفردات تضاءلت كبيراً، وهذا ما قد يبرر للباحث اختيار نموذج من هذه الأدبيات، وجعلها ممثلةً للخطاطة الجهادية، حتى وإن برزت بعض الفروق في بعض التفاصيل التي لا تغير محاور هذه الخطاطة ومعالمها الكبرى.

وبناءً على هذا الاقتضاء المنهجي، فقد انفتحت أمام هذه الدراسة ثلاث خيارات أساسية: أولها اعتماد مرجعية الجهاد نموذجاً من خلال متن كتاب «الفريضة الغائبة»، وثانيها اعتبار مرجعية الجماعة الإسلامية نموذجاً من خلال بحث كتاب «حتمية المواجهة» أو «ميثاق العمل الإسلامي»، والثالثة، الجمع بينهما ومحاولة التماس الخطاطة الممثلة. ولئن الخيار الثالث، لن يكون في المحصلة إلا تحصيل حاصل، ولئن عملية المراجعات كانت أبطأ عند تنظيم الجهاد منها في تنظيم الجماعة الإسلامية، ولأننا أعطينا حجماً أكبر لمراجعات الجماعة الإسلامية في الفصل الأول، فقد اجتمعت هذه الاعتبارات، لتدفع هذه الدراسة إلى اختيار نموذج «الفريضة الغائبة» مع الإشارة في بعض الإحالات على متن مرجعية الجماعة الإسلامية التي تعزز تمثيلية النموذج.

النموذج الأول

الخطاظة السياسية للجماعات الجهادية

نموذج «الفريضة الغائبة»^(١)

تتسم الخطاظة السياسية للجماعات الجهادية بالبساطة والوضوح في بنائها، إذ تعتمد على خمسة خطوط أساسية:

١ - الخط الأول:

تحديد الغاية والهدف، والتي تحددت في كتاب «الفريضة الغائبة» في إقامة الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة^(٢). وفي هذا

(١) سنستخدم النسخة الإلكترونية التي نشرت على موقع منبر التوحيد والجهاد على الرابط:

<http://www.tawhed.ws/c?i=39>

(٢) وقد اتفقت أدبيات الجماعة الإسلامية أيضاً على هذا الهدف، فمما جاء في كتاب ميثاق العمل الإسلامي: «هدفنا؛ تعبيد الناس لربهم وإقامة خلافة على نهج النبوة، أما أهدافنا فهو ما أمرنا به الشارع سبحانه بقوله: ﴿أَنْ أَفِيؤُا الَّذِينَ﴾ [الشورى: ١٣]. فهدفنا إقامة الدين كله، في كل نفس وفوق كل شبر من الأرض، داخل كل بيت وفي كل مؤسسة وفي كل مجتمع. وإقامة الدين بهذا المعنى يتحقق إذا ما نجحنا في: =

الصدد يقول عبد السلام فرج: «إن إقامة الدولة الإسلامية، وإعادة الخلافة قد بشر بها رسول الله ﷺ، هذا فضلاً عن كونها أمرٌ من أوامر المولى جل وعلا، واجبٌ على كل مسلم أن يبذل قصارى جهده لتنفيذه»^(١). وهكذا، اعتبر صاحب «الفريضة الغائبة» إقامة الدولة الإسلامية فرضاً واضحاً بيناً في كتاب الله ﷻ، واستدل في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَن أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ يَمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، واستفاد من هذه الآيات أن «حكم إقامة حكم الله على هذه الأرض فرضٌ على المسلمين، وتكون أحكام الله فرضاً على المسلمين، وبالتالي قيام الدولة الإسلامية

= تعبيد الناس لربهم. إقامة خلافة على نهج النبوة. هذان هما الهدفان اللذان نسعى لتحقيقهما، امتثالاً لأمر الحق بإقامة الدين».

وتوضح الجماعة الإسلامية هدفها بشكل أوضح في نفس الوثيقة بالقول: «وحيث أن ذلك يتطلب أن يكون النظام السياسي الحاكم المهيم على الناس ومجتمعاتهم نظاماً معبداً هو الآخر لله، نظاماً يدين بالإسلام ويعمل به، ويحكم به، يحمي للناس دينهم ويدفع عنهم شياطين الإنس والجن التي تريد أن تخرجهم من دين الله. وحيث أن ترك الناس يعيشون في ظل نظام غير إسلامي - أي: غير معبد لله - يعني أن الناس لن يتحاكموا للإسلام ولن يستطيعوا أن يقيموا دينهم كاملاً، كما أنه يعني وجود سلطة ذات سلطان تحاول إخراج الناس من دين الله وإدخالهم في شرعتها الجاهلية بكافة ما تملكه من وسائل ونفوذ وإمكانات وعتاد. لذا كان من تمام تعبيد الناس لربهم، ومن أركان إقامة الدين إيجاد نظام سياسي يحكم الناس ويقودهم بكتاب الله؛ لأن دين الناس لا يكتمل إلا بإقامة هذا النظام الذي يقيم فيهم الإسلام. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها). لذا كان من أهدافنا؛ «إقامة خلافة على نهج النبوة» يراجع نص ميثاق العمل الإسلامي على الرابط الإلكتروني التالي: <http://www.tawhed.ws/r1?i=6247&x=tedg4hep>

(١) الفريضة الغائبة، مرجع سابق.

فرضٌ على المسلمين؛ لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب»^(١).

٢ - الخط الثاني :

توصيف الدار التي يعيشها المسلمون اليوم، والتي تحددت في متن «الفريضة الغائبة»، بكونها دار كفر^(٢) قياساً على توصيف العلماء لحال التتار. يقول عبد السلام فرج في هذا الصدد: «والأحكام التي تعلقو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر، بل هي قوانينٌ وضعها كفارٌ وسيروا عليها المسلمين. ويقول الله ﷻ: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. فبعد ذهاب الخلافة نهائياً عام ١٩٢٤م واقتلاع أحكام الإسلام كلها، واستبدالها بأحكام وضعها كفارٌ، أصبحت حالتهم هي نفس

(١) نفس المرجع.

(٢) اختارت الجماعة الإسلامية مسلك تكفير الحاكم لتبرير الدعوة إلى خلعه والخروج عليه وقتاله، ومما جاء في أدبياتها - حتمية المواجهة - في هذا الموضوع: «إن حتمية المواجهة اليوم يقتضيها وجود حاكم مبدل لشرع الله، يحكم بلاد المسلمين - كما في بلدنا مصر - وييده مقاليد السلطة كلها والأمر والنهي وسن التشريعات والقوانين، وقد رضي بما حدث ويحدث من تنحية الإسلام عن الحكم والتشريع، وأقر بما هو قائم من تغيير وتبديل وتحريف يخالف تماماً شريعة الإسلام. فعدل وزاغ عن الحكم بالقرآن، وحكم المسلمين بقوانين الكفار الفجار من الإنجليز والفرنسيين ولم يرتدع أو ينتصح لدعوة العلماء والأئمة وعموم المسلمين، وزاد في طغيانه وعتوه، فنصّب نفسه مشرعاً من دون الله، وهو بذلك ينازع المولى ﷺ في ألوهيته، فيجعل لنفسه حق التشريع دون الله! ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشورى: ٢١]. حتمية المواجهة مرجع سابق.

حالة التتار، كما ثبت في تفسير ابن كثير لقوله ﷺ: ﴿أَفْحَكَمَ الْجَهْلِيَّةَ بَعُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]»^(١).

٣ - الخط الثالث :

توصيف الحال العقدي للحكام^(٢)، والتي ذهب متن هذا الكتاب إلى تكفيرهم، بل واعتبارهم مرتدين، وأسوأ حالاً من الكفار^(٣). وفي هذا يقول صاحب «الفريضة الغائبة»: «فحكام هذا

(١) نفس المرجع .

(٢) ومما جاء في كتاب حتمية المواجهة: ثانياً: ترك الحكم بشرعة الإسلام والحكم بالقوانين الوضعية كفرٌ بواحٌ: والحاكم الذي يحكم بالقوانين والوضعية كافرٌ مرتدٌ، قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] (ثم استشهدت بأقوال عدد من العلماء القدامى والمحدثين، ومنهم الشيخ عمر عبد الرحمان أمير الجهاد سابقاً) يقول فضيلته: (. وبعد، فإن الحكم بالقوانين المستوردة من دول الكفر والتي وضعها بعض رجال القانون في البلاد الإسلامية، ولا سيما في المواد التي هي صريحة في مخالفة الكتاب والسنة، كفرٌ لا ريب . وضلالٌ لا يرقى إليه شكٌ، فإباحة الربا وممارسة الزنا، وإلغاء الحد على شارب الخمر والزاني والسارق والمحارب ونحو ذلك، وكذا يكفر من يتحاكم إلى ذلك القانون راضياً به، فلينتبه المسلمون ويراجعوا أنفسهم ويحاسبوها على هذه المخالفات الصريحة وإعلانهم لفصل الشريعة عن الحكم والسياسة، وأنها تختص بالأحوال الشخصية فقط! فإن هذا كفرٌ لا ريب فيه، بل يجتمع في هذا الكلام كفران: فصل الدين عن السياسة كفرٌ، وتشريع ما لم ينزل به الله سلطاناً كفرٌ آخر.) «حتمية المواجهة»، مرجع سابق .

(٣) يقول صاحب «الفريضة الغائبة» في هذا الصدد: «وفي الحقيقة أن كون التتار يحكمون بالياسق الذي اقتبس من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه . . فلاشك أن الياسق أقل جرمًا من شرائع وضعها الغرب لا تمت للإسلام بصلة ولا لأي من الشرائع» الفريضة الغائبة مرجع سابق .

العصر في ردة عن الإسلام. تربوا على موائد الاستعمار، سواءً الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية. فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء، وإن صلى وصام وادعى أنه مسلم^(١).

٤ - الخط الرابع:

تحديد أداة ووسائل تحقيق الهدف^(٢)، إذ سوغ الكتاب فكرة

(١) الفريضة الغائبة مرجع سابق.

(٢) تشرح الجماعة الإسلامية في كتابها ميثاق العمل الإسلامي خطها السياسي الذي يجمع بين ثلاث وسائل الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد، ومما جاء في هذا الكتاب في بيان منهج الجماعة في العمل: «لذا تعددت أساليب هذا الدين في تعامله مع الواقع كي يتمكن من استيعاب كل المواقف المتخذة حياله من كل الأفراد والتجمعات والطوائف والأنظمة، حتى يتمكن من تغيير أي واقع أيا كانت معطياته، والسير به أو تسييره نحو الالتزام بمنهج هذا الدين أو الإذعان له. هناك «الدعوة» كأداة لتغيير المفاهيم لدى الناس، عن طريق مخاطبة العقل والقلب بالحجة والنصح، سعياً لتغيير القناعات الباطلة المستقرة في العقول والقلوب، وتبديلها لإخراج الكافر من ظلمة الجاهلية إلى نور الإيمان، وإخراج المبتدع من ظلمة الشبهة إلى نور السنة، وإخراج العاصي من ظلمة الشهوة إلى نور الطاعة. فمن استجاب فيها ونعمت، أما المعرضون فتختلف درجاتهم وتتفاوت منازل إعراضهم، فهذا يتمثل إعراضه في صورة فردية: بترك مأمور أو ارتكاب منهي عنه، وهذا مجال «الحسبة» ودورها بدرجاتها المتتالية كأداة فعالة للتغيير ترد المخيط إلى الصواب وتعيده إلى الرشاد أو تردعه أو تكف عن الباقيين شر ضلاله وإضلاله على الأقل. وهناك من يعرض ويصد عن سبيل الله، هناك من يعرض ويأبى أن يترك دعوة الإسلام تمضي تشق طريقها إلى قلوب الخلق، فيمنع الناس عنها ويمنعها منهم بسيفه وسلطانه، هناك من يعرض ويأبى إلا أن يحمل الناس على شرعته ومنهاجه مقتديا بفرعون، إذ قال كما حكى قوله القرآن: ﴿مَا عَلَّمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: ٣٨]، و﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤]، وهؤلاء جميعهم لا يصلحهم أو يصلح معهم إلا السيف. وهنا يكون «الجهاد» هو أداة التغيير المناسبة حيث لا تجدي «الدعوة» لتغيير المفاهيم الحاكمة لحركة هؤلاء، ولا تكفي «الحسبة» لردعهم وإزالة هذه المنكرات، فلم يعد =

الجهاد باعتباره الوسيلة الوحيدة لتحقيق الهدف، كما رسم صورة التنظيم الجهادي الذي سيضطلع بالمهمة الجهادية، والأساليب التي ينبغي أن يعتمدها في تدبير هذه المهمة. يقول صاحب الفريضة الغائبة في هذا الصدد: «إن الجهاد في سبيل الله، بالرغم من أهميته القصوى وخطورته العظمى على مستقبل هذا الدين، فقد أهمله علماء العصر، وتجاهلوه بالرغم من علمهم بأنه السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد، آثر كل مسلم ما يهوى من أفكاره وفلسفاته على خير طريق رسمه الله ﷻ لعزة العباد. والذي لا شك فيه هو أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف»^(١).

٥ - الخط الخامس:

الحجاج عن الأطروحة الجهادية^(٢)، والتي اتضحت في متن

= هناك من طريق مع هذه الأصناف إلا تسوية الصف وحمل السيف، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنِينَ مَرْضُوعًا﴾ [الصف: ٤]. إن الدعوة والحسبة والجهاد، كل منها له مجال عمله وحدوده الخاصة به، ولكل منها كذلك فقهه وضوابطه، ولكل منها أحوالها التي تستدعي القيام به ولا يصلح لها غيره. كل هذه الأمور يجب أن تتضح تماما وتستقر وتستبين بجلاء، وإنه لمعيب أن نخلط بين «الدعوة» فحها ومجالا وبين «الحسبة» أو «الجهاد»، وإنه لمعيب أن يغلط العاملون للإسلام في هذه الأمور، فيغلط أحدهم في موضع الرفق، أو يلين في موضع الشدة، ويقف أحدهم واعظا في ميدان القتال، أو يحمل السيف بدلا من ارتقاء منبر الدعوة. وسواء كان حامله على الخلط جهله أو هواه، فإن كان لا يدري فتلك مصيبة، وإن كان يدري فالمصيبة أعظم». انظر: كتاب ميثاق العمل الإسلامي، مرجع سابق.

(١) الفريضة الغائبة، مرجع سابق.

(٢) ورد في كتاب حتمية المواجهة للجماعة الإسلامية نص طويل، يجمع مكونات =

= الطيف الإسلامي ونظرياتها، وموقف الجماعة الإسلامية منها، والأدلة الحجاجية التي استعملتها لتسفيه أساليب هذه الحركات، وتثبيت الخيار الجهادي، كطريق واحد ممثل للحق. ولأهميته نسوقه كاملاً كالآتي: «يقف المسلم يتلمس سبيل النجاة، يجتهد في بحثه عن الجماعة التي تحفظ له دينه، وتقيم شريعته. فإذا هناك العشرات من الجماعات ترفع رايات إسلامية، وتتحدث باسم الإسلام، وتعلن أنها تعمل لخدمته ونصرة دينه. وكل جماعة تطرح مناهج وسبلا تتشابه أحياناً، وتباين أحياناً أخرى... وتزداد الفجوة... أي هذه الجماعات على الحق؟ وحين يدفع النظر، ويطلق الفكر، تظهر الحقائق المستورة، ويتميز الأصيل عن الدخيل. ففي هذه الجماعات؛ من يحملون عقائد فاسدة ضالة الإسلام بريء منها تماماً، وقد كشف علماء الأمة منذ قرون ضلالها ومروقها، من الدين كخوارج هذا العصر - جماعة التفكير والهجرة وجماعات التوقف والتبين - ومن يحملون شطحات الصوفية الضالة. وجماعات أخرى حسبت الإسلام شعائر نسكاً لا يزيد عنها، فلا يخرج الدين من المحراب ولا علاقة له بنظم الحياة، ومع هؤلاء من ظن أن خدمة الدين تكون في قراءة الكتب ومذكراتها والغوص في فروع المسائل الخلافية، وليس وراء هذه الدراسة عمل أو نفع للمسلمين. إن هذه الجماعات لا تأمر بمعروف ولا تنهى عن منكر، ولا تنصر حقاً ولا تمنع باطلاً، ولا يهتم أتباعها بما يقع في البلاد من فساد أو طغيان بعد أن آثروا حب السلامة والانعزال! فأين هذا من الدين؟ وآخرون يرتدون زي العلماء، يملئون البلاد ضجيجاً وصخباً، يصدرون الفتاوى والأحكام التي تحلل وتجرم وفق هوى الحكام وما يرضي الطغاة، علماء السلطة والفتنة، يحرفون الكلم، ويسخرون الدين لتبرير ضلالات الحكام وسيئاتهم وتأييدهم على كفرهم وفسقهم، ومنع المسلمين من محاربتهم وإسقاطهم. فهؤلاء وأمثالهم؛ اشتروا الضلالة بالهدى وباعوا دينهم بعرض زائل من الدنيا، فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين، وعليهم وزرهم ووزر من فتنوهم وأضلوهم إلى يوم الدين، «... ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئاً» رواه مسلم. وجماعة أخرى؛ تبغض الإسلام وتجزئه، ترضى ببعضه وتنكر بعضه، تقبل من الدين ما لا نصب فيه ولا مشقة، وما لا يعرضها لغضب حاكم أو سطوة حكومة، لهذا، تجد أتباع هذه الجماعة يَغضون الطرف ويضربون الذكر صفحاً عن أمر الله بالصدع بالحق وإنكار المنكر، ويتقاعدون عن الجهاد في سبيل الله، ومحاربة الطغاة المفسدين =

هذا الكتاب من خلال مجادلة أكثر من عشر أطروحات مخالفة محاولةً إبطال مقولاتها، ونسب أصحابها إما إلى الجهل أو الجبن. وفي هذا الصدد، تم استعراض أغلب أطروحات العمل الإسلامي السائد وقتها، وممارسة النقد عليها، وتفنيده مقولاتها والظعن في نوايا القائمين عليها، وذلك كله في ضوء الأطروحة الجهادية. يقول صاحب «الفريضة الغائبة»: «والحق أقول: من يتكلم بهذه الفلسفات، إما إنه لا يفهم الإسلام، أو هو جبانٌ لا يريد أن يقف بصلافة مع حكم الله»^(١).

= في الأرض. وهؤلاء تجدهم يقتاتون بما يلقيه إليهم الحاكم - أي: حاكم كافرًا كان أو فاجراً - فيعلمون من خلال (قنواته الشرعية)، ويلتزمون بأمره وحكمه، تماماً كالأحزاب السياسية التي لا تؤمن بعقيدة ولا تثبت على مبدأ. هذه الجماعات الإسلامية، التي تملأ الساحة، ابتعدت عن الحق الذي أمرنا به، فضلت السبيل، وحادت عن الجادة، ووقعت في التحذير الذي حذرنا منه الموالى ﷺ في قوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكُفْرِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَيْكَ أَسَدًا أَعْدَابًا﴾ [البقرة: ٨٥] إن أياً من هذه الجماعات لم تستطع الوقوف أمام التحديات الشديدة التي يواجهها المسلمون اليوم، ولم يحالفها التوفيق في إزالة واقع الهزيمة الأليمة، وما ذلك إلا لأنها تجاهلت وتنكرت لأيات الله؛ ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْخُلُوا فِي آلِيهِمْ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [البقرة: ٢٠٨]؛ أي: اتبعوا الإسلام كله بأحكامه وشرائعه وأوامره ونواهيه. وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]. وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الَّذِينَ كُفَرُوا﴾ [الأنفال: ٣٩].

(١) الفريضة الغائبة، مرجع سابق.

١ - الأطروحة الأولى: نقد أطروحة العمل الخيري:

والتي تنطلق من كون السلطات تقدم الدعم لهذه الجمعيات لتقوم بواجبها في دفع الناس إلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وأعمال الخير. وتقدم الأطروحة الجهادية جوابها عن هذه الأطروحة بكون هذه الأعمال مع أهميتها في الشريعة الإسلامية، إلا أنه لا يعول عليها في إقامة دولة الإسلام، فهذه الجمعيات حسب منظري التنظيمات الجهادية «خاضعة أصلاً للدولة ومقيدةٌ بسجلاتها وتسير بأوامرها»^(١).

٢ - الأطروحة الثانية: نقد الأطروحة التربوية والدعوية:

والتي تنطلق من ضرورة الانشغال بطاعة الله وبتربية المسلمين والاجتهاد في العبادة بحجة أن كل الذل الذي تعيشه الأمة هو ثمرةٌ لذنوب العباد، وأن تسلط الحكام على الرعية إنما هو من سوء أعمال الأمة، وأنه من الواجب التحلي بالحكمة والتروي في العمل الإسلامي. وقد تم نقد هذه الأطروحة بحجة النسخ وذلك بآيات الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ يرى صاحب كتاب «الفريضة الغائبة» رداً على هذه الأطروحة أن «من يريد حقاً أن ينشغل بأعلى درجات الطاعة وأن يكون في قمة العبادة، فعليه بالجهاد في سبيل الله، وذلك مع عدم إهمال بقية أركان الإسلام»^(٢).

(١) نفس المرجع.

(٢) نفس المرجع.

٣ - الأطروحة الثالثة: نقد أطروحة الانسياب الهادئ في مؤسسات الدولة وإحداث التغيير من داخلها:

وتنطلق هذه الأطروحة - دائماً حسب صاحب «الفريضة الغائبة» - من أن بوابة تغيير النظام السياسي تأتي من الاجتهاد من أجل الحصول على المناصب وتكثيف الوجود الإسلامي داخل المؤسسات بهدف إسقاط الحاكم الكافر وتولية الحاكم المسلم. وقد تم تنفيذ هذه الأطروحة بعدم الشرعية أولاً لافتقادها إلى دليل معتبر من الكتاب أو السنة، كما تم تسفيهاها بعدم الواقعية إذ تم الانطلاق من تقدير يرى استحالة أن: «يصل الأمر إلى توصيل أي شخصية مسلمة إلى منصب وزاري إلا إذا كان موالياً للنظام موالة كاملة»^(١).

٤ - الأطروحة الرابعة: نقد الأطروحة الدعوية:

والتي تنطلق - حسب صاحب الفريضة الغائبة - من الانشغال بالدعوة وتكوين قاعدة عريضة تتمكن من إقامة الدولة الإسلامية. وقد تم تنفيذ هذه الأطروحة بثلاث حجج، الأولى تتهم أصحاب هذه الأطروحة بتسويق هذه المقولة لتبرير التراجع عن الجهاد، والثانية، بكون القلة المؤمنة هي التي ستضطلع بمهمة إقامة الدولة الإسلامية، وتعزيز هذه المقولة بتقديم جملة من التأويلات لنصوص شرعية وردت في الثناء على القلة وذم الكثرة في مواضع عدة، ومنها وفي مقدمتها الجهاد. وأما الحجة الثالثة، فقد استدلت

(١) نفس المرجع.

صاحب «الفريضة الغائبة» على استحالة تحقيق النجاح العريض للدعوة بسيطرة الكفار والفسقة والمحاربين على وسائل الإعلام، وعلى أن الحلَّ الوحيدَ يكمن في الجهاد لانتزاع هذه الأجهزة من أيدي الكفرة، وتحقيق النصر الذي ستعقبه الاستجابة من جمهور الناس.

٥ - الأطروحة الخامسة: نقد أطروحة الهجرة:

وتنطلق هذه الأطروحة، حسبما صورها صاحب «الفريضة الغائبة»، من أن «الطريقَ لإقامة الدولة الإسلامية هو الهجرة إلى بلد أخرى، وإقامة الدولة هناك، ثم العودة مرةً أخرى فاتحين»^(١). وقد تم تنفيذ هذه الأطروحة باستعراض أنواع الهجرة الواردة في السُّنَّة لإثبات شرعية هذه الهجرة من عدمها. وفي هذا السياق أوضح صاحب «الفريضة الغائبة»، استناداً إلى تعريف ابن حجر العسقلاني للهجرة، أن الهجرة التي تؤسس لها هذه الأطروحة تعتبر خارجةً عن الصورتين الوارديتين في السُّنَّة؛ أي: الهجرة التي تعني الانتقال من دار الخوف إلى دار الأمن كما في هجرتي الحبشة، وابتداء الهجرة من مكة إلى المدينة، والهجرة التي بمعنى الانتقال من دار الكفر إلى دار الإيمان كهجرة النبي ﷺ إلى المدينة. وبعد تنفيذ هذه الأطروحة ووصفها بالشطحات، اعتبر صاحب «الفريضة الغائبة» أن الأسلوب

(١) نفس المرجع.

الصحيح والشريعي الوحيد لإقامة الدولة الإسلامية هو الجهاد والقتال في سبيل الله^(١).

٦ - الأطروحة السادسة: نقد الأطروحة العلمية:

وتنطلق هذه الأطروحة كما استعرضها صاحب «الفريضة الغائبة» من أن الانشغال بطلب العلم شرطاً سابقاً عن فريضة الجهاد، وأن الجهاد نفسه يتطلب العلم. وقد تم الرد على هذه الأطروحة بعدم وجود أي قول لعالم يبيح ترك فريضة شرعية من فرائض الإسلام بحجة العلم، خاصةً إذا كان هذا الفرض هو الجهاد^(٢) وأنه «لا يمكن ترك فرض عين من أجل فرض كفاية! ومن يحتاج بعدم علمه بأحكام الجهاد، فعليه أن يعرف أن أحكام الإسلام سهلةٌ وميسرةٌ لمن أخلص النية لله. فعلى هذا أن ينوي الجهاد في سبيل الله، وبعد ذلك، فأحكام الجهاد تدرس بسهولة ويسر، وفي وقت قصير جداً. والأمر لا يحتاج إلى كثير من الدراسة»^(٣).

٧ - الأطروحة السابعة: نقد أطروحة ترتيب الأولويات في صراع

العدو:

وتنطلق هذه الأطروحة من التمييز بين العدو القريب (الحكام) والعدو البعيد (العدو الصهيوني)، وأن تحرير القدس

(١) نفس المرجع.

(٢) نفس المرجع.

(٣) نفس المرجع.

مقدمٌ على الإطاحة بالأنظمة وإسقاط الحكام. وقد تم الاعتناء بهذه الأطروحة وتفصيل الجواب عنها من وجوه:

- **الوجه الأول:** أن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد.

- **الوجه الثاني:** إن النصر، حتى ولو تحقق على العدو البعيد، فلن يكون لصالح الدولة الإسلامية لأنها غير قائمة، وإنما سيكون لصالح الحاكم الكافر، «وهو تشبث لأركان الدولة الخارجة عن شرع الله»^(١).

- **الوجه الثالث:** أن أساس الاحتلال الصهيوني، والاستعمار في بلاد المسلمين هو الحكام، ولذلك، فإن البدء بالقضاء عليهم أولى، وصرف الجهد في القضاء على الاحتلال مضيعةٌ للوقت^(٢). وأن الجهد ينبغي أن يتركز على القضية الإسلامية الأولى التي هي إقامة شرع الله، وأن ذلك لا يمكن أن يتم من غير الجهاد لاقتلاع تلك القيادات الكافرة واستبدالها بالنظام الإسلامي الكامل.

٨ - الأطروحة الثامنة: نقد أطروحة الجهاد الدفاعي:

وتنطلق هذه الأطروحة من تكييف مفهوم الجهاد، وحمل معناه على الجهاد الدفاعي، وأن الإسلام لم ينتشر بالسيف. وقد تم الجواب عن هذا الفهم بكونه باطلٌ، وبرد السُّنة النبوية عنه،

(١) نفس المرجع.

(٢) نفس المرجع.

وكون الجهاد، إنما شرع لرفع كلمة الله في الأرض سواءً كان ذلك دفاعاً أو هجوماً. واستند صاحب «الفريضة الغائبة» في هذا الفهم إلى مضمون رسالة النبي ﷺ إلى عظيم الروم وعظيم الفرس، كما تم الاستناد إلى جملة من آيات القتال لتسويغ الجهاد الهجومي.

٩ - نقد الأطروحة التاسعة: أطروحة الدعوة السرية:

وتنطلق هذه الأطروحة، كما عرضها كتاب «الفريضة الغائبة»، من القياس على مرحلة الدعوة السرية بمكة، التي لم يشرع فيها الجهاد، وإنما كانت الأولوية مركزةً على الدعوة الانتقائية للرجال في سرية كاملة. وقد تم الرد على هذه الأطروحة، بكونها تتحجج بالمرحلة المكية حتى تحصل على رخصة ترك الجهاد. وقد تم الرد على هذه الأطروحة، بأن نزول آيات اكتمال الدين وتمام النعمة على المسلمين نسخت كل هذه الأفكار النمطية التي تتحجج بالمرحلة المكية السرية^(١).

١٠ - نقد الأطروحة العاشرة: الأطروحة المرحلية:

وهي الأطروحة التي تبناها سيد قطب رحمته الله في تفسيره لآيات الجهاد، وهي تنطلق - كما وصفها صاحب «الفريضة الغائبة» - من كون الجهاد يمر بمراحل بدءاً من جهاد النفس ومروراً بجهاد الدفاع، وانتهاءً بجهاد الهجوم بعد توفير شروطه. وقد تم الرد على هذه الأطروحة بإعادة قراءة نص ابن القيم الذي

(١) نفس المرجع.

ارتكزت عليه هذه الأطروحة، والذي قسم الجهاد إلى جهاد نفس و جهاد الشيطان، و جهاد الكفار والمنافقين، و اعتبر صاحب «الفريضة الغائبة» أن ابن القيم قسم الجهاد إلى مراتب، ولم يقسمه إلى مراحل، معتبراً أن المراتب الثلاث «تسير سوياً في خطّ مستقيم» وأنه حين كان ينادي المنادي للجهاد، كما تشير إلى ذلك السيرة النبوية، «كان الجميع ينفر في سبيل الله حتى مرتكبي الكبيرة و حديثي العهد بالإسلام»^(١).

١١ - الأطروحة الحادية عشر: أطروحة الخوف من الفشل:

وترتكز على افتراض الخوف على أن تواجه الدولة الإسلامية بعد قيامها برد فعل مصادّق يقضي على كل الإنجاز الذي حققته التنظيمات الجهادية. وقد تم الرد عليها بكون «إقامة الدولة الإسلامية هو تنفيذٌ لأمر الله، ولسنا مطالبين بالنتائج»^(٢) وأنه بمجرد سقوط الحكم الكافر، فكل شيء سوف يصبح بأيدي المسلمين، بما يستحيل معه سقوط الدولة المسلمة «وأن قوانين الإسلام ليست قاصرة ولا ضعيفةً عن إخضاع كل مفسد في الأرض خارج عن أمر الله»^(٣) كما تم وصف هذه الأطروحة بكونها محاولةً «لتثبيط المسلمين عن تأدية واجبهم الشرعي بإقامة شرع الله»^(٤).

(١) نفس المرجع.

(٢) نفس المرجع.

(٣) نفس المرجع.

(٤) نفس المرجع.

١٢ - الأطروحة الثانية عشر: الأطروحة التنظيمية:

تحتج هذه الأطروحة - حسب صاحب «الفريضة الغائبة» - بعدم وجود قيادة تقود مسيرة الجهاد أو باحتجاج أصحابها بتعليق الجهاد على وجود أمير أو خليفة. ويرد على هذه الأطروحة بكون منظرها هم الذين ضيعوا القيادة، وأوقفوا مسيرة الجهاد، وأن الرسول ﷺ يحض المسلمين في أحاديثه على تكوين القيادات، وأن قيادة المسلمين بأيديهم، وأنها ينبغي أن تكون للأحسن إسلاماً وللأقوى، ويرى صاحب «الفريضة الغائبة» أنه لم تعد هناك اليوم: «حجةٌ لمسلم في ترك فريضة الجهاد الملقاة على عاتقه. فلا بد من البدء وبكل جهد في تنظيم عملية الجهاد لإعادة الإسلام لهذه الأمة وإقامة الدولة واستئصال طواغيت»^(١).

١٣ - الأطروحة الثالثة عشر: نقد الأطروحة الفقهية:

وهي التي تعتمد على مفهوم التترس كما استقر في الفروع الفقهية لكتاب الجهاد، ومفادها منع قتال الحكام بحجة وجود جنود فيهم المسلم والكافر، كما تستند على حرمة قتال المسلمين. وقد تم الرد على هذه الأطروحة بقياس الحكام على التتار، ثم الاستدلال بفتوى ابن تيمية، في وجوب قتال التتار ولو كان ضمن جنودهم مسلمون مكرهون على القتال مع التتار ضد المسلمين، إذ تم تكييف المسألة بتوصيف حال هؤلاء كمكرهين يؤجر قاتلهم ويعذر في حالة الجهل حالهم، ويحشرون يوم القيامة على نياتهم^(٢).

(١) نفس المرجع.

(٢) نفس المرجع.

النموذج الثاني الخطاظة السياسية القطبية

مدخل :

تنسب هذه الخطاظة السياسية إلى المنظر والمفكر الإسلامي سيد قطب الذي كان له تأثيرٌ كبيرٌ على مجمل المناهج التغييرية التي تبنتها الحركة الإسلامية طوال مرحلة الستينيات والسبعينيات . ففضلاً عن كون هذه الخطاظة أعادت صياغة الفكرة الحركية، ورسمت لها أفقاً جديداً، فقد كان عنصر الجذب فيها، أنها أدمجت الأدبيات التي كانت سائدة من قبل - أدبيات الإخوان وأدبيات أبي الأعلى المودودي - وأعطت لها نفساً جديداً ضمن نسق فكري آخر، له مسلماته وقواعد تفكيره، بل له أيضاً أفقه السياسي وأداة تنزيله ونظريته في التغيير .

لذلك، كان فكر سيد قطب وأدبياته في مرحلة من المراحل بمثابة الجسر الذي حمل معه كل الأدبيات الأخرى . فلم تكن

الحركات الإسلامية في حاجة إلى إعادة قراءة المودودي وألندوي، بل ربما لم يعد لها أي حاجة لقراءة أدبيات الإخوان في جميع مستوياتها وتشعباتها، مع التنظير الفكري والسياسي الذي قدمه سيد قطب.

ثم هناك سببٌ آخر، اكتسبت به الخطاطة القطبية أهميتها وجاذبيتها لدى الحركات الإسلامية الأخرى. فقد منح فكر سيد قطب بخلفياته النقدية للتجربة الغربية وبملاحظاته العميقة لأزمة القيم في النموذج الغربي، وبمناقشاته العلمية للأطاريح الفكرية المعاصرة، ماركسيةً أو ليبراليةً أم قوميةً، لقد منح سيد قطب، بكل هذا التراكم الذي حملته، للحركات الإسلامية سلاحاً جديداً حاولت أن توظفه بكثافة في تحسين تموقعها الحركي ضمن ساحة التدافع الفكري والسياسي، فوجدت في هذا الفكر بامتداداته المعرفية الواسعة، ليس فقط الدليل النظري للعمل الحركي، ولكن أيضاً الزاد الفكري والمعرفي لمقارعة التيارات الفكرية والسياسية الأخرى، بل وجدت فيه أيضاً الأرضية النظرية التي تحدد المواقف الحاسمة، من النظم السياسية، والتيارات الفكرية والسياسية، بل من المجتمع ومكوناته أيضاً.

لهذه الاعتبارات كلها، احتلت الخطاطة السياسية القطبية تلك المساحة الواسعة في عقل الحركة الإسلامية الفكري والسياسي، فظلت محكومةً بمنطق هذه الخطاطة ونسقها لفترة طويلة ربما امتدت لأكثر من عقدين من الزمن، إلى أن جاءت لحظة التأسيس للمشاركة السياسية، فظهرت الحاجة إلى

المراجعات، وبداية تفكيك هذه الخطاطة ونقدها وبيان مآزقها وأعطابها.

وحتى يتمكن من فهم طبيعة هذه المراجعات، ودواعيها والعملية الدينامية التي عرفتھا، نحتاج أولاً أن نتعرف على هذه الخطاطة وأهم عناصرها وشبكة المفاهيم التي اعتمدها والنسق العام الذي تركبت فيه، والأصول المعرفية التي أنتجتھا.

وقبل الشروع في هذه المهمة، نود أن نضع بين يدي القارئ المقدمات المنهجية الآتية:

- أن فكر سيد قطب المسجل في أدبياته وكتبه عرف تحولات كبيرة، لا مجال في هذا الكتاب لتحديد أطوارها ومراحلها؛ لأن المقصود من هذا البحث هو الكشف عن عناصر الخطاطة الفكرية والسياسية التي انتهى إليها سيد قطب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وكان لها فضل صياغة العقل الحركي للتنظيمات الإسلامية لمدة عقدين من الزمن تقريباً. ولهذا الاعتبار المنهجي، فإن المقصود من أدبيات سيد قطب كتبه الحركية الأخيرة.

- أن الفكرة الحركية القطبية قد بسطت بشكل كامل في كتابين أساسيين، يتعلق الأول بتفسيره «في ظلال القرآن» ويتعلق الثاني، بكتابه الأخير «معالم في الطريق» مما يعني أن اعتماد هذين المرجعين يعتبر كافياً بالنسبة إلينا في تحديد عناصر هذه الخطاطة ومفرداتها.

- أن سيد قطب نفسه، لما كتب «معالم في الطريق»، الذي قصد

به بيان مفردات الخط الحركي الذي انتهى إليه اجتهاده، عمد إلى نقل بعض الفصول من كتابه «في ظلال القرآن»، مما يعني أن كتاب «المعالم» لوحده، يعتبر في نظر صاحبه، جامعاً لأصول خطه الفكري والحركي الذي نظر له .

- أن مجمل كتاباته الفكرية والحركية الأخرى^(١) إما جاءت مفصلةً لمجمل فكري ذكر في المعالم، أو شارحةً وموضحةً له، أو مؤكدةً للمعاني التي سبق أن أصل لها سيد في المعالم، أو محاولةً إعطاء أبعاد فكرية أعمق لهذه الأصول الفكرية من خلال مقارنات نقدية للنموذج الغربي، ولأزمة القيم التي يعرفها، أو جاءت مبشرةً بمستقبل الإسلام الذي تظلم بحركة بعثه الطليعة المؤمنة .

هذه المقتضيات الأربع، لا تدع لنا إلا خياراً واحداً، وهو اعتبار كتاب «معالم في الطريق» المتن الأساسي لمعرفة الخطاطة السياسية والمعرفية لسيد قطب رَحِمَهُ اللهُ .

الخطاطة السياسية من خلال كتاب «المعالم»:

تنطلق الخطاطة السياسية القطبية من أربع محاور أساسية:

توصيف المشهد السياسي والفكري:

لا يكتفي سيد قطب بهذا الخصوص بتوصيف المشهد

(١) نقصد في هذا الصدد «هذا الدين» و«المستقبل لهذا الدين» و«نحو مجتمع إسلامي» وخصائص التصور الإسلامي ومقوماته» و«دراسات إسلامية» والإسلام ومشكلات الحضارة» والإسلام والسلام العالمي» .

القطري، ولكنه يمد آفاقه الفكرية إلى ما هو أشمل، ليربط المشهد القطري بالمشهد العالمي، ويحدد طبيعة شبكة العلاقات التي تربط هذين المشهدين، والمفاهيم المركزية التي صنعتها معاً. فعلى المستوى العام؛ أي: نظرة سيد قطب لما تعانيه البشرية، فيرى ﷺ أنها تعيش على «حافة الهاوية» وذلك بسبب إفلاسها في عالم القيم^(١)، وأن قيادة الرجل الغربي للعالم أوشكت على الزوال؛ لأنها لم تعد تملك رصيماً من القيم يسمح لها بالقيادة^(٢)، وينتهي سيد قطب اعتماداً على مفهوم العقيدة ومحورها - الألوهية والعبودية - إلى أن العالم يعيش جاهلياً من حيث الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، ويعلل ذلك بكون الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية، إذ تسندها إلى البشر فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، وتدعي حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله في الأرض^(٣).

ويمضي سيد قطب أبعد من ذلك في توصيفه، فيتنقل من العام إلى الخاص؛ أي: من توصيف حال البشرية في عمومها إلى تفصيل حال المجتمعات التي تنظمها، فيحكم عليها جميعها بالجاهلية، سواءً في ذلك المجتمعات الشيوعية أو الوثنية أو

(١) معالم في الطريق (ص ٥).

(٢) نفس المرجع (ص ٦).

(٣) نفس المرجع (ص ١٠).

اليهودية والنصرانية، ولا يستثنى منها حتى المجتمعات الإسلامية، إذ يقول في هذا الصدد: «وأخيراً يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنه مسلمة» لأنها في نظره «لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها، ولأنها تدين بحاكمية غير الله، وتتلقى من هذه الحاكمية نظامها وشرائعها وقيمها وموازينها وعاداتها وتقاليدها وكل مقومات حياتها تقريباً»^(١). ويعتبر سيد قطب رحمته الله أن للجاهلية سلطانها المادي المتمثل في الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي انبثقت من منهجها الذي اعتدى على أخص خصائص الألوهية - الحاكمية - وأن النظم السياسية القائمة ليست في جوهرها إلا الواقع المادي الذي أفرزته الجاهلية.

الأداة والوظيفة:

تحدد الخطاظة القطبية الوظائف المطلوبة في عملية البعث الإسلامي بكل دقة، فهي لا تخرج في عمومها عن قيادة الإنسانية وتزويد البشرية بالقيم الجديدة وبالمنهج الأصيل والإيجابي والواقعي الكفيل بإنقاذ البشرية من حافة الإفلاس التي وصلت^(٢)، وإعادة بعث الأمة لكي يؤدي الإسلام دوره المرتقب في قيادة البشرية^(٣). غير «أنه يفصل هذه الوظائف تفصيلاً مرتباً في

(١) معالم في الطريق (ص ١٠١).

(٢) نفسه (ص ٦).

(٣) نفس المرجع (ص ٨).

العناصر الآتية، ويعتبر هذا الترتيب هو الترتيب الصحيح لخطوات المنهج الإسلامي الواقعي العملي الجاد»^(١).

- إقرار العقيدة.

- رد الحاكمية لله في الأمر كله.

- طرد المعتدين على سلطان الله في الأرض بادعاء هذا الحق لأنفسهم، إذ لا بد من «إقصاء الجاهلية من قيادة البشرية، وتولي هذه القيادة على منهجه الخاص المستقل الملامح الأصيل الخصائص»^(٢).

- إقامة المجتمع المسلم^(٣).

- بناء السلطان، إذ «لا بد أن يكون للمؤمنين بهذه العقيدة من سلطان على أنفسهم وعلى مجتمعهم ما يكفل بتنفيذ النظام والشرائع حتى يكون النظام بنفسه ويكون للشريعة جديتها»^(٤).

- عرض أسس النظام الإسلامي^(٥).

ويربط سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ بَيْنَ هذه الوظائف والأدوار، وبين ضرورة وجود أداة لتنزيلها وتنفيذها، يصطلح عليها تارة باسم «التجمع العضوي» وتارة باسم «التجمع الحركي» وتارة يسميها

(١) نفس المرجع (ص ٤١).

(٢) نفس المرجع (ص ١٦٥).

(٣) نفس المرجع (ص ١٦٢).

(٤) نفس المرجع (ص ٣٨).

(٥) نفس المرجع (ص ٤٠).

بـ«الطليعة»، فيرى أن أداء هذه الوظائف يستلزم «طليعة تعزم هذه العزيمة وتمضي في الطريق»^(١)، ويبرر سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ الحاجة إلى وجود هذا التجمع العضوي بقوله: «ومن أجل أن الجاهلية لا تتمثل في نظرية مجردة، ولكن تتمثل في تجمع حركي على هذا النحو، فإن محاولة إلغاء هذه الجاهلية ورد الناس إلى الله مرة أخرى، لا يجوز - ولا يجدي شيئاً - أن تتمثل في نظرية مجردة. فإنها، حينئذ، لا تكون متكافئة للجاهلية القائمة فعلاً، والمتمثلة في تجمع حركي عضوي، فضلاً عن أن تكون متفوقاً عليها كما هو المطلوب في حالة محاولة إلغاء وجود قائم بالفعل لإقامة وجود آخر يخالفه مخالفةً أساسيةً في طبيعته وفي منهجه وفي كلياته وجزئياته. بل لا بد لهذه المحاولة الجديدة أن تتمثل في تجمع عضوي حركي أقوى في قواعده النظرية والتنظيمية، وفي روابطه وعلاقاته ووشائجه من ذلك المجتمع الجاهلي القائم فعلاً»^(٢).

ويرى سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ أنه رغم ما يمكن أن يكون من مسافة شاسعة ما بين محاولة البعث الإسلامي وبين تسلم هذا التجمع العضوي الحركي لقيادة البشرية، فإن «محاولة البعث تبقى هي الخطوة الأولى التي لا يمكن تخطيها»^(٣) ويعتبر رَحِمَهُ اللهُ أن المؤهل الذي ينبغي أن يركز عليه هذا التجمع الحركي لقيادة البشرية هو

(١) نفس المرجع (ص ١١).

(٢) نفس المرجع (ص ٥٤).

(٣) نفس المرجع (ص ٩).

العقيدة والمنهج الذي يسمح للبشرية أن تحتفظ بنتاج العبقريّة المادية لكن تحت تصرف آخر يلبي حاجة الفطرة، وأن تتمثل العقيدة والمنهج في تجمع إنساني أي في مجتمع مسلم»^(١) . .

نظرية العمل:

يركز سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ فِي استعراضه لنظرية العمل على عنصرين اثنين: المرحلية التراتبية، والخطاب .

- فعلى المستوى الأول، يصوغ سيد قطب نظرية العمل وفقاً للمراحل الآتية:

- مرحلة بناء العقيدة داخل التجمع الحركي: إذ يرى «أن القضية الكبرى والأساسية في عملية البناء العقدي ينبغي أن تتمحور حول الألوهية والعبودية وما بينهما من علاقة»^(٢)، ويعتبر أن هذه القضية كانت وستظل القضية الكبرى التي يقوم عليها وجود الإنسان على توالي الأزمان، و«أنه لهذا السبب تطلب بناؤها زمن الدعوة النبوية في مكة ثلاثة عشر عاماً كاملة، تركزت في تقرير هذه القضية، القضية التي ليس وراءها شيء في حياة الإنسان إلا ما يقوم عليها من المقتضيات والتفريعات»^(٣). ويرى سيد رَحِمَهُ اللهُ، أن هذه المرحلة، بحكم أنها تغرس القضية الأساسية وتقررهما في التصور والوجدان، تتطلب وقتاً طويلاً في عملية

(١) نفس المرجع (ص ١٠).

(٢) نفس المرجع (ص ٢٤).

(٣) نفس المرجع (ص ٢٥).

البناء، وألا تكون مجرد مرحلة دراسة نظرية للعقيدة، يقول شارحا هذه الفكرة: «وهكذا ينبغي أن تطول مرحلة بناء العقيدة، وأن تتم خطوات البناء على مهل، وفي عمق وثبت. . ثم هكذا، ينبغي ألا تكون مرحلة دراسة نظرية للعقيدة. ولكن مرحلة ترجمة لهذه العقيدة - أولاً بأول - في صورة حية، متمثلةً في ضمائر متكيفة بهذه العقيدة، ومتمثلةً في بناء جماعي وتجمع حركي، يعبر نموه من داخله ومن خارجه عن نمو العقيدة ذاتها، ومتمثلةً في حركة واقعية تواجه الجاهلية، وتخوض معها المعركة في الضمير وفي الواقع كذلك، لتتمثل العقيدة حيةً، وتنمو نمواً حياً في خضم المعركة»^(١). يقول سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ مفضلاً نظرية العمل هذه: «لم يكن بد أن ينشأ تجمعٌ عضويٌّ حركيٌّ آخر غير التجمع الجاهلي، منفصلٌ ومستقلٌ عن التجمع العضوي الحركي الجاهلي الذي يستهدف الإسلام إغاءه. . . . وأن يخلع كل من يشهد ألا إله إلا الله ولاءه من ذلك التجمع الحركي الجاهلي. . . . وأن يحصر ولاءه في تجمع عضوي - حركي إسلامي - متناسق متعاون، له وجودٌ ذاتيٌّ مستقلٌ يعمل أعضاؤه. . . على تأصيل وجوده وتعميقه وتوسيعه، وفي الدفاع عن كيانه ضد العوامل التي تهاجم وجوده وكيانه، ويعلن تحت قيادة مستقلة عن قيادة المجتمع الجاهلي، تنظم حركتهم وتنسقها، وتوجههم لتأصيل وتعميق وتوسيع وجودهم الإسلامي ومكافحة ومقاومة وإزالة الوجود الآخر

(١) معالم في الطريق (ص ٤٤).

الجاهلي^(١). وبناء على هذا النص، يمكن التوقف على أربع مراحل أساسية في نظرية العمل القطبية:

- مرحلة تأصيل التجمع الحركي لوجوده الإسلامي.

- مرحلة تعميق هذا الوجود وتوسيعه.

- مرحلة الدفاع عن كيانه ضد العوامل التي تهاجم وجوده.

- مرحلة مكافحة ومقاومة وإزالة الوجود الجاهلي.

ويؤكد سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ فِي أَكْثَرِ مِنْ مَنَاسِبَةٍ، عَلَى الْمَوَاجَهَةِ الحدية بين الإسلام - الممثل في المنهج والعقيدة التي يجملها التجمع الحركي - وبين الجاهلية، ويرفض أي دعوة للتصالح مع الجاهلية، إذ ليست وظيفة الإسلام - حسب سيد - «أن يصطلح مع التصورات الجاهلية السائدة في الأرض، ولا الأوضاع القائمة في كل مكان.. لم تكن هذه وظيفته يوم جاء، ولن تكون هذه وظيفته اليوم ولا في المستقبل»^(٢)، كما يؤكد مرةً أخرى على «أن الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية، لا من حيث التصور، ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة عن هذا التصور. فإما إسلامٌ وإما جاهليَّةٌ. وليس هناك وضعٌ آخر نصفه إسلامٌ ونصفه جاهليَّةٌ يقبله الإسلام ويرضاه»^(٣).

وفي تحديده للعلاقة المتوقعة بين التجمع العضوي الحركي

(١) نفس المرجع (ص ٥٦ و ٥٧).

(٢) نفس المرجع (ص ١٦٣).

(٣) نفس المرجع (ص ١٦٤).

وبين الجاهلية والأوضاع التي صنعتها، يرى سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ، أنه لا بد من الثبات أولاً، ثم الاستعلاء الإيماني عليها ثانياً، ثم لا بد من فضحها وتعرية أعطابها وعيوبها «لا بد أن نثبت أولاً، ولا بد أن نستعلي ثانياً، ولا بد أن نري الجاهلية حقيقة الدرك الذي هي عليه بالقياس إلى الآفاق المشرقة للحياة الإسلامية التي نريدها»^(١) ويرى أن هذه المهام الثلاثة، لا تكون بمجاراة الجاهلية في بعض الخطوات، ولا بمقاطعتها وممارسة سياسة الانعزال والانزواء، وإنما يكون ذلك بـ«المخالطة مع التميز، والأخذ والعطاء مع الترفع، والصدع بالحق في مودة، والاستعلاء بالإيمان في تواضع والامتلاء بعد هذا كله بالحقيقة الواقعة»^(٢).

ويعتبر سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ أن الجهاد هو الوسيلة الوحيدة لمواجهة الجاهلية، ويرى أنه يتضمن البيان والحركة معا، وأنه إذا كان «البيان يواجه العقائد والتصورات، فإن الحركة تواجه العقبات المادية الأخرى - وفي مقدمتها السلطان السياسي القائم على العوامل الاعتقادية التصورية والعنصرية والطبقية والاجتماعية والاقتصادية المعقدة والمتشابكة»^(٣)، ويعتبر أنه من السذاجة الاقتصار على البيان وحده لتحقيق غاية تحرير الإنسان في الأرض؛ لأن البيان لا يمكن - في نظره - أن يقف أمام هذه العوامل والعقبات إلا إن تمت التخلية بين الدعوة وبين الناس،

(١) نفس المرجع (ص١٧٦).

(٢) نفس المرجع (ص١٧٦).

(٣) نفس المرجع (ص٦٩).

فهذه العقبات والمؤثرات المادية التي تصنعها الجاهلية، تتطلب - في نظر سيد رَحْمَةُ اللهِ - «أن تزال بالقوة أولاً، للتمكن من مخاطبة قلب الإنسان وعقله، وهو طليقٌ من هذه الأغلال»^(١) يقول رَحْمَةُ اللهِ في هذا الصدد: «وكما أسلفنا، فإن الانطلاق بالمذهب الإلهي تقوم في وجهه عقباتٌ ماديةٌ من سلطة الدولة، ونظام المجتمع، وأوضاع البيئة. . وهذه كلها هي التي ينطلق الإسلام ليحطمها بالقوة، كي يخلو له وجه الأفراد من الناس، يخاطب ضمائرهم وأفكارهم، بعد أن يحررها من الأغلال المادية، ويترك لها بعد حرية الاختيار»^(٢).

ويتبنى سيد قطب منظوراً مرحلياً للجهاد، إذ يرى أن مواجهة الواقع الفعلي الذي تصنعه الجاهلية لتعيق به تقدم التجمع الحركي العضوي لتحرير الإنسان، ينبغي أن تتم بوسائلٍ متكافئة له في كل جوانبه^(٣) في مراحل محددة، بوسائلٍ مجددة^(٤).

ويشن سيد قطب رَحْمَةُ اللهِ هجوماً شديداً على دعاة الجهاد الدفاعي، وينسبهم إلى المنهزمين، ويرى أنه «حيثما وجد التجمع الإسلامي، الذي يمثل المنهج الإلهي، فإن الله يمنحه حق الحركة والانطلاق لتسلم السلطان وتقرير النظام، مع ترك مسألة العقيدة الوجدانية لحرية الوجدان»^(٥) وأن الكف عن الجهاد واستعمال

(١) نفس المرجع (ص ٧٣ - ٧٤).

(٢) نفس المرجع (ص ٨٥).

(٣) نفس المرجع (ص ٧٤).

(٤) نفس المرجع (ص ٨٤).

(٥) نفس المرجع (ص ٩١).

القوة في الجهاد هو مسألة خطة لا مسألة مبدأ، ومسألة مقتضيات حركة لا مسألة عقيدة»^(١).

أما على مستوى الخطاب: فقد اشترط سيد قطب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أربع سمات أساسية يلزم توفرها في الخطاب الإسلامي الذي يتبناه التجمع الحركي العضوي:

استحضار نية محبة الناس وابتغاء الخير لهم:

ويشرح سيد قطب ذلك بقوله: «فنحن لا ندعو الناس إلى الإسلام لننال منهم أجراً، ولا نريد علواً في الأرض ولا فساداً، ولا نريد شيئاً خاصاً لأنفسنا إطلاقاً. وحسابنا وأجرنا ليس على الناس. إنما ندعو الناس إلى الإسلام لأننا نحبهم ونريد لهم الخير مهما آذونا»^(٢).

الصراحة والوضوح والصدق في الخطاب:

يقول سيد قطب في هذا الخصوص «لن نتدسس إليهم تدسساً. ولن نرتب على شهواتهم وتصوراتهم المنحرفة. سنكون صرحاء معهم غاية الصراحة. هذه الجاهلية التي أنتم فيها نجس، والله يريد أن يطهركم. هذه الأوضاع التي أنتم فيها خبث، والله يريد أن يطيبكم. هذه الحياة التي يحيونها دون، والله يريد أن يرفعكم»^(٣).

(١) نفس المرجع (ص ٩١).

(٢) نفس المرجع (ص ١٧٤).

(٣) نفس المرجع (ص ١٦٨).

رفض المنطق الدفاعي في الخطاب:

يقول سيد قطب في هذا الصدد: «كذلك نجد البعض الذين يتحدثون عن الإسلام يقدمونه للناس كأنه متهمٌ يحاولون هم دفع التهمة عنه، ومن بين ما يدفعون به أن الأنظمة الحاضرة تفعل كذا وكذا مما تعيب على الإسلام مثله، وأن الإسلام لم يصنع شيئاً - في هذه الأمور - إلا ما تصنعه الحضارات الحديثة بعد ألف وأربعمائة عام. وهان ذلك دفاعاً وساء ذلك دفاعاً»^(١). ويرى سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ «إذا كان هناك من يحتاج للدفاع والتبرير والاعتذار فليس هو الذي يقدم الإسلام إلى الناس. إنما هو ذاك الذي يحيا في هذه الجاهلية المهلهلة المليئة بالمتناقضات وبالنقائص والعيوب»^(٢).

رفض المنطق الانهزامي في الخطاب:

يقول رَحِمَهُ اللهُ شارحاً هذه السمة: «فلا تبلغ بنا الهزيمة أن نتلمس للإسلام مشابهات في بعض الأنظمة القائمة وفي بعض المذاهب القائمة وفي بعض الأفكار القائمة. فنحن نرفض هذه الأنظمة في الشرق أو في الغرب سواءً. إننا نرفضها كلها لأنها منحطةٌ ومتخلفةٌ بالقياس إلى ما يريد الإسلام أن يبلغ للبشرية إليه»^(٣).

(١) نفس المرجع (ص ١٧٢).

(٢) نفس المرجع (ص ١٧٤).

(٣) نفس المرجع (ص ١٧٢).

النموذج الثالث

الخطاطة السياسية للمودودي

كان الأولى أن تسبق خطاطة المودودي الخطاطة القطبية، لاعتبارين اثنين على الأقل، فالمودودي من الناحية التاريخية سابقٌ زمنياً عن سيد قطب، ثم إن سيد رَحِمَهُ اللهُ، إنما بنى تصورهِ وخطاطته النظرية والسياسية اعتماداً بالأساس على خطاطة المودودي، إذ انطلق من توصيفهِ، واعتمد كثيراً من مفاهيمهِ^(١)، ولم يغادر تفاصيل خطهِ الحركي، إلا في نقاط معدودة سيأتي ذكرها في سياقها.

كان الأولى، طبقاً لهذه الاعتبارات، أن تكون خطاطة المودودي هي المتن الأساسي، وتكون خطاطة سيد رحمه بمثابة

(١) وبالأخص المفهوم المركزي الذي بنى عليه كل خطاطته السياسية والمعرفية: مفهوم الحاكمية.

الهامش عليها أو الاستدراك الذي فرضه اختلاف السياق المصري والباكستاني، أو اختلاف الزمن السياسي^(١).

لكن هذه الاعتبارات، تخف عندما يتعلق الأمر بطبيعة الخطاظة السياسية والمعرفية وعلاقتها بالمراجعات، وما الخطاظة التي توجهت إليها المراجعات أكثر من غيرها، وما الدواعي التي جعلت أفكار سيد قطب أكثر عرضة للمراجعة بالقياس إلى خطاظة المودودي؟.

هذا الاعتبار المرتبط، بطبيعة كل خطاظة على حدة، وتمايز الأولى عن الثانية في بعض الحثيات المركزية، وحجم المراجعات التي نالت هذه وتلك، هو الذي فرض تقديم خطاظة سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ عَلَى خطاظة المودودي، ذلك أن هذه الخطاظة، كما سنوضح، لم تكن بالانسداد القطبي، الذي يمنعها من الانفتاح على خيارات أخرى تبدو في الظاهر معاكسةً تماماً للمقدمات التي أسس عليها المودودي لخطاظته. ففي الوقت الذي اعترض سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ عَلَى فكرة الإصلاح الجزئي، وتبنى فكرة «خذوا الإسلام كله أو اتركوه كله» انفتح المودودي رَحِمَهُ اللهُ عَلَى فكرة الإصلاح التراكمي، ومضى به بعيداً حد اعتماد تكتيك المشاركة السياسية والتحالف السياسي لتحقيق

(١) فالفرق واضح بين زمن التحرر من الاستعمار وتأسيس قواعد الدولة الحديثة، وما يتطلبه ذلك من النقاش حول الدولة وهويتها الدستورية ومرجعية قوانينها (الحالة الباكستانية زمن المودودي)، وبين زمن الانتقال من بناء الدولة إلى مواجهة أسئلة التنمية والتقدم (حالة مصر جمال عبد الناصر)

«الأفق القطبي»^(١). وفي الوقت الذي رفض فيه سيد قطب مجرد التفكير في ضرورة الاعتكاف على تقديم القوانين والمشاريع انطلاقاً من المرجعية الإسلامية، بدعوى أن الجاهلية تستعجل الإسلام لتسقطه في شباكها، وأن الاستجابة لهذا المطلب معناه مخالفة طبيعة الدين، التي تقتضي أن ينبثق النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي - هكذا - من الأصل الاعتقادي الذي تبناه الجماعة الصلبة أو التجمع الحركي العضوي^(٢)، في هذا الوقت كان المودودي على العكس منه، مهتماً إلى درجة الهوس بفكرة صياغة الدستور والقوانين والاجتهاد في بلورتها^(٣).

الخطاظة السياسية لأبي الأعلى المودودي:

سيراً على نفس المنهجية التي اعتمدها مع خطاظة سيد قطب، سنلتزم استعراض عناصر خطاظة المودودي السياسية انطلاقاً من كتاب مركزي له، نقدر أنه جمع تفاصيل ما تفرق في كتبه الأخرى، مع التأكيد على أن بعض المفاهيم والعناصر التي اختارها لتشكيل خطه النظري والسياسي، قد أعطى لها المودودي الحجم الكافي من التأصيل وأحياناً السجال النظري القوي

-
- (١) نستعمل هذه العبارة تجاوزاً للدلالة على حدود الاتفاق والاختلاف بين الخطاطين، وإلا فتصنيف المودودي على هدف إقامة الدولة الإسلامية التي يتم فيها تحكيم منهج الله في الأرض - الحاكمة - كان سابقاً لأدبيات سيد قطب رحمته.
- (٢) معالم في الطريق (ص ٥٠).
- (٣) مهما تكن الدواعي التاريخية والسياسية، فإن ما يهنا بالأساس هو طبيعة الخطاظة ودرجة الانسداد والانفتاح فيها قياساً إلى المنطلقات والمقدمات التي تركز عليها.

لإثباتها، وذلك في كتب مستقلة سنشير إلى بعضها كلما كانت
الضرورة إلى ذلك ملحجةً، وذلك حتى نعين القارئ على التماس
ما قدره مجملًا في هذا العرض في مظانه من كتب أبي الأعلى
المودودي رَحِمَهُ اللهُ .

لهذا الاعتبار، وكما اخترنا كتاب «معالم في الطريق»
لنكشف عناصر الخطاطة القطبية، سنركز على كتاب «نظرية
الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور»^(١) لبيان تفاصيل
الخطاطة السياسية والمعرفية لأبي الأعلى المودودي .

خطاطة المودودي السياسية من خلال كتابه نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور:

يمكن أن نختصر هذه الخطاطة في العناصر الأساسية الآتية:

• الهدف: إقامة الدولة الإسلامية:

خلافًا لسيد رَحِمَهُ اللهُ، الذي كان ينظر للمجتمع الإسلامي
وطبيعته وقواعد تشكيله، والعناصر التي ينبغي على التجمع
العضوي الحركي استيفاءها من أجل الإطاحة بالجاهلية، وبشكل
خاص التدبير المرحلي للجهاد، مع مراعاة تكافؤ الوسائل وغيرها
من الاشتراطات التي فصلناها في خطاطته سابقاً. على خلاف
ذلك، كان تركيز أبي الأعلى المودودي على فكرة إقامة الدولة

(١) سنعتمد طبعة الدار السعودية للنشر والتوزيع التي صدرت سنة ١٩٨٥م، والتي نقلت
من الأردية إلى اللغة العربية .

الإسلامية، أو ما كان يسميه بـ«منهاج الانقلاب الإسلامي»^(١)، وعلى أسس إيجادها وإبرازها إلى الوجود، وكان يلح على ضرورة أن تنال هذه القضية حظها من التدقيق العلمي، وألا يكون الشوق والتوق إلى إقامة الدولة الإسلامية لأسباب تاريخية أو سياسية مانعاً من الإمعان في هذه المسألة وإعطائها ما يكفي من التفكير العلمي الرشيد^(٢). وقد انتهى بالمودودي تأمله إلى أن «الدولة تنشأ في المجتمع نشوءاً طبيعياً لأسباب أخلاقية ونفسية وعمرانية وتاريخية، وتفاعل هذه الأسباب فيما بينها، فتكون لها أمورٌ أوليةٌ لازمةٌ ومحركاتٌ اجتماعيةٌ ومقتضياتٌ فطريةٌ تتجمع وتتقوى حتى تنبعث الدولة انبعاثاً»^(٣) فكما أن «المركب الكيماوي لا يتكون إلا بامتزاج الأجزاء المتناسبة فيما بينها بوجه خاص، كذلك مما أجمع عليه علماء العمران أن الدولة الراسخة البنين نتيجةً طبيعيةً لمقتضى الأحوال والظروف المتجمعة في المجتمع، وأنه يتوقف - كذلك - تعيين الدولة ووضعيتها الخاصة تماماً على تلك الأحوال والعوامل التي تقتضي تكونها»^(٤).

ويفصل المودودي في عناصر هذه الوضعية الخاصة، ويحدد

مزيتين اثنتين للدولة الإسلامية التي ينبغي إقامتها:

-
- (١) يبدو أن مصطلح الانقلاب الذي يستعمله المودودي لا يمت بصلة إلى حملته العسكرية، وربما مصطلح الانقلاب مجرد اختيار للمترجم، إذ سيظهر فيما بعد موقف المودودي الراض للعنف والحسم العسكري في الاستيلاء على السلطة.
 - (٢) نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور (ص ٦٣ و ٦٤).
 - (٣) نفس المرجع (ص ٦٦).
 - (٤) نفس المرجع (ص ٦٦).

- المزية الأولى للدولة الفكرية:

فحسب المودودي، فأول ما يظهر من خصائص الدولة الإسلامية التي تمتاز بها عن غيرها «أنه ليس لعنصر القومية حظٌ في إيجادها وتركيبها، وإنما هي دولةٌ فكريةٌ مؤسَّسةٌ على مبادئ وغايات معينة»^(١)، ويقر بأن نظرية الدولة الفكرية لا تزال غريبةً لا يعرفها العالم ولا يستأنس بمزاياها^(٢)، بل إن المسلمين أنفسهم، لا سيما منهم من تثقف بالثقافة الغربية، يستعصي عليهم - حسب المودودي - إدراك حقيقتها «فإنهم وإن كانوا يلهجون بذكر الدولة الإسلامية، مضطرون بطبعهم وثقافتهم أن لا يهتدوا إلا إلى الدولة القومية، وكل ما يقع اختيارهم عليه من مناهج لا يخرج عن دائرة الدولة القومية»^(٣).

- المزية الثانية للدولة الإسلامية: الحاكمة:

حيث يرى المودودي «أن الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف في شؤونها، فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصةٌ بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، بل ولا للنوع البشري كله شيءٌ من سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة

(١) نفس المرجع (ص٦٩).

(٢) نفس المرجع (ص٦٩).

(٣) نفس المرجع (ص٧١).

يقوم فيها المرء بوظيفته خليفة لله^(١). ويرى المودودي «أن الخلافة لا تتأتى إلا من وجهين: إما أن يكون الخليفة رسول الله، أو رجلاً يتبع الرسول فيما جاء به من الشرع والقانون من عند ربه^(٢). ويميز المودودي بين الدولة الإسلامية والدولة اللادينية في كون البنيان الذي يقوم عليه الدولة الإسلامية يختلف عن الدول اللادينية اختلافاً كلياً في بنيته وطبيعته وهيئته التركيبية. والدولة التي تقوم على أساسها تحتاج إلى تأسيس بنيانها وإدارة شؤونها إلى عقلية مخصوصة وخلق مخصوص وسيرة مخصوصة، فجنودها وشرطتها ومحاكمها وضرائبها وخطتها الإدارية وسياستها الخارجية وقوانينها للسلم والحرب كلها تختلف اختلافاً كلياً عن أمثالها في الدول اللادينية^(٣)، ويخلص إلى أن كل من أعد لإدارة الدول اللادينية وربى تربيةً خلقيةً وفكريةً ملائمةً لطبيعتها، لا يصلح لشيء من أمور الدولة الإسلامية. ويعلل ذلك بكون الدولة الإسلامية تتطلب وتقتضي أن يكون سائر حياتها الاجتماعية، وجميع مقومات بنيتها الإدارية من الرعية والمنتخبين والنواب والموظفين والقضاة والحكام وقواد العساكر والوزراء والسفراء ونظار مختلف الدوائر والمصالح من الطراز الخاص والمنهاج الفذ المبتكر^(٤).

(١) نفس المرجع (ص ٧٥).

(٢) نفس المرجع (ص ٧٥).

(٣) نفس المرجع (ص ٧٦).

(٤) نفس المرجع (ص ٧٧).

الأداة والوظائف :

مثله في ذلك مثل سيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، يرى المودودي «أن بناء الدولة الإسلامية، إنما يقع على عاتق الحركة الإسلامية. فانسجماً مع المنطلقات التي انطلق منها في بحثه لمكونات تشكل الدولة، وفي اختياره لمفهوم النظرية الفكرية، والتي انتهى فيها إلى أن الدولة لا تتكون إلا وفق ما يتهيأ لها من العوامل الفكرية والخلقية والمدنية في المجتمع»^(١)، أناط المودودي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مسؤولية تحقيق هدف إقامة الدولة الإسلامية بالحركة الإسلامية الشاملة المبنية على نظرية الحياة الإسلامية وفكرتها^(٢) بل إنه أناط بهذه الأداة بناء صرح الإنسانية بأسره على حاكمية الله الواحد الأحد^(٣).

● نظرية العمل :

يؤكد المودودي «أن الدولة الإسلامية لا تقوم بطريقة خارقة للعادة، بل لا بد من منهاج يتبع لإيجادها وتحقيقها^(٤) ولا بد من نظرية للعمل الإسلامي، تحدد الخطوات المترتبة التي تؤدي إلى تحقيق هذا الهدف. وقد رتب المودودي - تماماً كما فعل سيد قطب رحمه مع بعض الاختلاف - هذه الخطوات في العناصر الآتية :

- الخطوة الأولى : وجود حركة إسلامية شاملة تقوم على

(١) نفس المرجع (ص٧٩).

(٢) نفس المرجع (ص٧٩ - ٨٠).

(٣) نفس المرجع (ص٩٣).

(٤) نفس المرجع (ص٧٩).

قواعدَ وقيمَ خلقية وعملية توافق روح الإسلام وتوائم طبيعته، ويقوم بأمرها رجالٌ يظهرون استعدادهم التام للاصطباغ بهذه الصبغة المخصوصة من الإنسانية^(١).

- **الخطوة الثانية:** اضطلاع هذه الحركة بمهمة نشر العقلية الإسلامية وبث روح الإسلام الخلقية في المجتمع^(٢).

- **الخطوة الثالثة:** قيام نظام تعليمي تكون من مهمته تهيئ رجال مطبوعين بطابع الإسلام الخاص، ويتخرج بفضلهم المؤرخون المسلمون والفلاسفة المسلمون، والمسلمون الحاذقون في العلوم الطبيعية والاقتصادية والمالية، والذين لهم حظٌ وافرٌ من القانون والسياسة، وفي كل فرع من العلوم والفنون الأخرى، من الذين امتزجت الفكرة الإسلامية بلحومهم ودمائهم^(٣).

- **الخطوة الرابعة:** إنتاج البرامج والمشاريع: إذ يرى المودودي أن مهمة هؤلاء بعد أن تتسع مداركهم هو إنتاج وتدوين نظام للأفكار والنظريات ومنهاج كامل للحياة العملية مبني على مبادئ الإسلام وقواعده^(٤).

- **الخطوة الخامسة:** توسع الحركة وانتشارها وخصوص معركة مكافحة ومقاومة النظام الباطل المعوج السائد في المجتمع الإنساني: ويعتبر المودودي أن في مثل هذا الكفاح «يمتحن

(١) نفس المرجع (ص ٧٩ - ٨٠).

(٢) نفس المرجع (ص ٨٠).

(٣) نفس المرجع (ص ٨٠).

(٤) نفس المرجع (ص ٨٠).

القائمون بالدعوة.. بأنواع من المصائب والشدائد، فيقاسمون الآلام والأهوال ضرباً وقتلاً وإجلاءً عن الوطن، ويبدلون مهجهم وأزواجهم بكل صبر.. فيخرجون منها كالتبر المسبوك... وإنهم خلال هذا الكفاح، وطوال مدة هذا النضال والصراع، يمثلون - بكل ما يقولون وبكل ما يعملون - النظرية التي قاموا بالدعوة إليها^(١).

- الخطوة السادسة: التحاق الصالحين بتيار الدعوة: ففي أجواء المحنة والابتلاء الذي تتعرض إليه الحركة الإسلامية المقاومة للنظام الباطل «تنجذب إلى هذه الدعوة أفئدة الذين فيهم شيءٌ من الخير والصلاح.. وستضمحل نفوذ أصحاب الطباع الفاسدة شيئاً فشيئاً بإزاء تيار الحركة الجارف وسيرها الحثيث»^(٢).

- الخطوة الأخيرة: انهيار النظام الباطل وإقامة الدولة الإسلامية: ويكون ذلك ثمرةً لجميع الخطوات السابقة، إذ يحدث «انقلابٌ عظيمٌ في أفكار العامة، وتتعطش الحياة الاجتماعية إلى هذا النظام المخصوص من الحكم. وهناك لا يستطيع أن يحيا في هذا المجتمع الثائر المتبدل نظامٌ آخر غير النظام الذي أعدت له المعدات وتهيأت له العوامل»^(٣).

ويرى المودودي أنه، عند هذه اللحظة الفارقة؛ أي: عند

(١) نفس المرجع (ص ٨٠).

(٢) نفس المرجع (ص ٨١).

(٣) نفس المرجع (ص ٨١).

قيام الدولة الإسلامية، فلن تطرح مشكلة العوز والنقص في موارد الدولة البشرية، ولن يعوز النظام الجديد رجالاً أكفاءً للمناصب العديدة المتشعبة في إدارة الحكومة^(١).

هكذا تبدو خطاظة المودودي السياسية، مرتبةً وفق خطوات، تماماً مثلما هي خطاظة سيد قطب رحمته الله، مع فوارق أساسية، يظهر أولها في الهدف، فسيد قطب رحمته الله يتحدث عن المجتمع المسلم ويتحدث عن الإطاحة بالجاهلية وبسلطانها المادي، بل يتحدث عن الإطاحة بسلطانها السياسي، لكنه لا يشير في خطاطته السياسية إلى الدولة الإسلامية، ربما ظناً منه بأنها ستكون ثمرةً طبيعيةً لقيام المجتمع المسلم، بحكم العلاقة العضوية بين الأصل الاعتقادي الذي ينشأ عليه المجتمع المسلم، وبين سائر الأنظمة التي تنبثق عنه. كما يظهر الفارق الثاني، في انشغال المودودي بقضية الكفاءة الفنية والجاهزية العلمية والفكرية لإنتاج المشاريع والبرامج وتدوين الدستور والقوانين ورسم خطة الدولة الإدارية والسياسية، بينما هذه القضايا في نظر سيد قطب، تبقى مؤجلةً إلى ما بعد الإطاحة بالجاهلية، بل إن الخوض فيها، يعتبر في نظر سيد رحمته الله استدراجاً من قبل الجاهلية، واستجابةً لها ولأولوياتها وقضاياها، وحرفاً للتجمع الحركي العضوي عن منهجه في إقامة الدين وتكوين المجتمع المسلم.

(١) نفس المرجع (ص ٨١).

النموذج الرابع

الخطاطة السياسية للإخوان المسلمين

آثرنا تأخير هذه الخطاطة السياسية مع أنها الأسبق زمنياً، اعتماداً على نفس المعايير والاعتبارات التي اعتمدناها في تقديم خطاطة سيد قطب رحمته الله على خطاطة المودودي، وارتأينا أن نؤخر خطاطة الإخوان باعتبار أنها كانت تمثل الخطاطة الأكثر انفتاحاً قبل صدور المراجعات، إلى الدرجة التي لا يزال معتنقوها^(١) يؤمنون اليوم إلى أنها خارطة الطريق العملية التي ينبغي أن تعتمد لبلوغ الأهداف التي سطرته الخطاطة من أول يوم.

وقد قادنا الاستقراء لأدبيات الإخوان أن نستقر على بعض رسائل حسن البنا الجامعة لتفاصيل خطاطة الإخوان السياسية، هذا رغم المسافة الزمنية الفارقة بين زمن البنا والسياق التاريخي والسياسي الذي عاشه، والسياق الذي ظهرت فيه المراجعات.

(١) نقصد بذلك جماعة الإخوان المسلمون ورموزها وقياداتها.

الخطاطة السياسية للإمام حسن البنا:

على الرغم من أن كثيراً من المواقف التي عبر عنها الإمام حسن البنا ظلت مشروطةً بظرفيتها الزمنية، لا سيما ما يتعلق منها بالموقف من التعددية والأحزاب وغيرها من المواقف التي حصل فيها نوعٌ من التغيير في مواقف الإخوان الحالية، إلا أننا سنقتصر على عناصر الخطاطة الإخوانية السياسية، كما تأصلت واستمرت واطردت في أدبيات الإخوان، مما كان محل مراجعة من قبل حركات إسلامية اختلفت مع الإخوان في الخطاطة أو من قبل قيادات إسلامية عاشت التجربة مع الإخوان، وقدرت أنها استنفذت ألقها، ولم تعد قادرةً على مواكبة التحولات السياسية الجديدة.

وعلى العموم، تركز الخطاطة السياسية للإخوان على العناصر الآتية:

• الأهداف:

تلخص رسالة التعاليم الأهداف التي يروم إليه الإخوان في سبعة عناصرٍ متدرجة، تبتدئ بإصلاح الفرد، وتكوين البيت المسلم، وإرشاد المجتمع، إلى تحرير الوطن بتخليصه من الاحتلال الأجنبي، ثم بإصلاح الحكومة^(١) حتى تصير إسلاميةً،

(١) مجموعة رسائل حسن البنا المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر ببيروت، (ص ٢٧١ و ٢٧٢). وتجدر الإشارة إلى أنه خلافاً للمودودي، لم ير الإمام حسن البنا حرجاً في الاستعانة بغير المسلمين عند الضرورة في غير مناصب الولاية العامة =

وإعادة بناء الكيان الدولي للأمة الإسلامية (الخلافة الإسلامية)^(١)،
فتحقيق أستاذية العالم بنشر دعوة الإسلام في ربوع العالم^(٢).

• الأداة والوظائف:

لا يوجد اختلافٌ بين الخطاطات الأربع حول الأداة، فكلها تعتبر أن الحركة الإسلامية هي الأداة الطبيعية لإنجاز هذه المهام، غير أن للبننا خصوصيةً في هذا الاتجاه. فبعد أن يقرر أولاً، بأن الحكم يعتبر من الأصول وليس من الفروع والفتхийات، وبعد أن يقرر ثانياً، بأن قعود المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم يعتبر جريمةً إسلاميةً لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف، يؤكد بأن الإخوان لا يطلبون الحكم لأنفسهم، وأنهم إن وجدوا من الأمة من يستعد لحمل العبء وأداء هذه الأمانة والحكم بمنهاج إسلامي قرآنيّ، فهم جنوده وأنصاره وأعوانه، وإن لم يجدوا فالحكم من مناهجهم، وسيعملون لاستخلاصه من أيدي كل حكومة لا تنفذ أوامر الله^(٣).

= ولاعبرة بالشكل الذي تتخذه ولا بالنوع، مادام موافقا للقواعد العامة في نظام الحكم الإسلامي انظر رسالة التعليم.

(١) انظر: رسالة التعليم ضمن مجموعة رسائل حسن البنا المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، (ص٢٧١ - ٢٧٢)، وانظر أيضاً: رسالة إلى الشباب ضمن نفس الكتاب (ص٨٥ - ٨٦).

(٢) نفسه.

(٣) انظر: رسالة المؤتمر الخامس، ضمن مجموعة رسائل حسن البنا المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت (ص١٧١).

• نظرية العمل:

يجمل الإمام البنا نظرية العمل، ويلخصها في ثلاث مراحل^(١):

١ - مرحلة التعريف: وتتولى الحركة الإسلامية فيها مهمة نشر الفكرة العامة بين الناس عن طريق الوعظ والإرشاد تارةً، وإقامة المنشآت النافعة تارةً أخرى، إلى غير ذلك من الوسائل العملية.

٢ - مرحلة التكوين: ويتم فيها انتقاء واستخلاص العناصر الصالحة لحمل أعباء الجهاد وضم بعضها إلى بعض، وتعتمد هذه المرحلة على التربية الروحية الصوفية، وعلى الجندية والانضباط.

٣ - مرحلة التنفيذ: وهي مرحلة الجهاد والعمل المتواصل من أجل تحقيق الغاية، وفيها يتم الابتلاء ويمحص ويبتلى الصادقون.

وعلى الرغم من وضوح أهداف هذه المراحل الثلاث، وضبط نوع التربية فيها، وطبيعة الارتباط التنظيمي المناسب لكل مرحلة، إلا أنها لا تعطي إلا صورةً مجملَةً عن نظرية العمل التي يعتمدها الإخوان. فهي أشبه ما تكون بدليل العمل التربوي والتنظيمي، أو بقانون العضوية الذي يحدد مراحل الاستيعاب الدعوي، ومعايير الارتقاء التنظيمي داخل الجماعة.

(١) انظر: رسالة التعاليم ضمن كتاب مجموعة رسائل حسن البنا المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت (ص٢٧٤).

وقد شرح البنا رَحِمَهُ اللهُ الخطوات الأساسية التي تشكل نظرية العمل عنده في مواضع كثيرة من رسائله ومقالاته، فأكد في رسالة المؤتمر الخامس، أن مهمة الإخوان تنحصر في تكوين جيل جديد من المؤمنين بتعاليم الإسلام الصحيح، يعمل على صبغ الأمة بالصبغة الإسلامية الكاملة وتغيير العرف العام، وتربية أنصار الدعوة على هذه التعاليم حتى يكونوا قدوةً لغيرهم في التمسك بها، والحرص عليها، والنزول على حكمها^(١).

وفي جوابه عن موعد المرحلة التنفيذية، صرح البنا رَحِمَهُ اللهُ الإخوان وانتقد على بعضهم النزعة الاستعجالية، مبيناً في رسالة المؤتمر الخامس أن طريق الإخوان: «مرسومةً خطواته موضوعةً حدوده وأنه لن يخالف الحدود التي اقتنع كل الاقتناع بأنها أسلم طريق للوصول مهما كانت الطريق طويلةً. أجل قد تكون طريقاً طويلةً، ولكن ليس هناك غيرها»، وخاطب المستعجلين قائلاً: «فمن أراد منكم أن يستعجل ثمرةً قبل نضجها، أو يقتطف زهرةً قبل أوانها، فلست معه في ذلك بحال، وخيرٌ له أن ينصرف عن هذه الدعوة إلى غيرها من الدعوات»^(٢) مبيناً أن طريق الإخوان في هذا الأمر مبنيٌّ على الصبر «حتى تنمو البذرة، وتنبت الشجرة، وتصلح الثمرة، ويحين القطف»^(٣) ودعا الإخوان إلى

(١) انظر: رسالة المؤتمر الخامس، ضمن كتاب مجموعة رسائل حسن البنا المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت (ص ١٦٨).

(٢) نفسه (ص ١٦١).

(٣) نفسه (ص ١٦١).

أن يتحكموا في عواطفهم، وأن يلجموها بنظرات العقول، وحذرهم من مغالبة نواميس الكون، ودعاهم إلى استخدامها وتحويل تيارها والاستعانة بعضها على بعض وترقب ساعة النصر^(١). وحتى يوضح الصورة بالمثال، ويؤكد على أولوية التربية والإعداد قبل التمكين، يخاطب البنا الإخوان قائلاً: «في الوقت الذي يكون فيه منكم - معشر الإخوان المسلمين - ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها نفسياً روحياً بالإيمان والعقيدة، وفكرياً بالعلم والثقافة، وجسماً بالتدريب والرياضة، في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم لجج البحار، وأقتحم بكم عنان السماء. وأغزو بكم كل عنيد جبار، فإني فاعلٌ إن شاء الله»^(٢).

ويوضح البنا رَضِيَ اللهُ بِكُلِّ صراحة موقف الإخوان من استعمال القوة للوصول إلى الحكم أو اعتماد الخيار الثوري لإسقاط النظام في مصر، فمع تأكيده على أن القوة هي شعار الإسلام في كل نظمه وتشريعاته، إلا أنه يرى أن الإخوان هم «أعمق فكرياً وأبعد نظراً من أن تستهويهم سطحية الأعمال والفكر، فلا يغوصوا في أعماقها ولا يزنوا نتائجها وما يقصد منها وما يراد بها. فهم يعلمون أن أول درجة من درجات القوة، قوة العقيدة والإيمان، ثم يلي ذلك قوة الوحدة والارتباط، ثم بعدهما قوة الساعد والسلاح، ولا يصح أن توصف جماعة بالقوة حتى تتوفر لها هذه

(١) نفسه (ص ١٦١)

(٢) نفسه (ص ١٦٢).

المعاني جميعاً، وأنها إذا استخدمت قوة الساعد والسلاح وهي مفككة الأوصال مضطربة النظام أو ضعيفة العقيدة خامدة الإيمان، فسيكون مصيرها الفناء والهلاك^(١). وبعد أن يطرح العديد من الأسئلة حول موقف الإسلام من استخدام القوة؟ وهل تستخدم في كل الظروف والأحوال؟ أم حدد لها الإسلام حدوداً وشروطاً؟ وهل يكون استعمال القوة أول علاج أم آخره؟ وهل من الواجب أن يوازن المسلم بين نتائج استخدام القوة النافعة ونتائجها الضارة وما يحيط بهذا الاستخدام من ظروف؟ أم من واجبه أن يستخدم القوة وليكن بعد ذلك ما يكون؟ بعد أن يطرح كل هذه الأسئلة، يحدد موقف الإخوان من استعمال القوة في قوله: «وبعد كل هذه النظرات والتفكيرات أقول لهؤلاء المتسائلين: إن الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة العملية حيث لا يجدي غيرها، وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة، وهم حين يستخدمون هذه القوة، سيكونون شرفاء صرحاء، وسينذرون أولاً، ومنتظرون بعد ذلك، ثم يقدمون في كرامة وعزة، ويحتملون كل نتائج موقفهم هذا بكل رضاء وارتياح»^(٢).

ومع قبوله المشروط بخيار استعمال القوة، يؤكد البنا رَحِمَهُ اللهُ، في المقابل، رفضه للخيار الثوري، وعدم تفكير الإخوان فيه، وعدم إيمانهم بنفعه ونتائجه، لكنه في الوقت ذاته، يحذر

(١) نفسه (ص ١٦٩).

(٢) نفسه (ص ١٦٩).

الحكومات من إمكان وقوع الثورة في حال استمرت نفس السياسات، وأنها إن وقعت، لن تكون من عمل الإخوان المسلمين ولا من دعوتهم، وإنما ستكون من فعل الشعب إذا استمرت المشاكل وتعدت مع الزمن واستفحل حلها^(١).

ويوضح البنا موقف الإخوان من قضية الوصول إلى الحكم ووسيلتهم إلى ذلك، فبعد أن يقرر بأن الحكومة تعتبر ركناً من أركان الإسلام، وعروة من عراه، ويحذر في الوقت ذاته من خطورة أن ينشغل المصلح الإسلامي بتقرير الأحكام وترتيب التعاليم وسرد الفروع والأصول، وترك أهل التنفيذ يشرعون للأمة ما لم يأذن به الله. فبعد أن يقرر هذا وذاك، يكشف موقف الإخوان من الوصول إلى الحكم بقوله: «فالإخوان المسلمون أعقل وأحزم من أن يتقدموا لمهمة الحكم ونفوس الأمة على هذا الحال. فلا بد من فترة تنتشر فيها مبادئ الإخوان وتسود، ويتعلم فيها الشعب كيف يؤثر المصلحة العامة على المصلحة الخاصة»^(٢).

ويقرر البنا في معرض آخر يأسه من إمكانية أن يقوم الحكام بتطبيق الشريعة الإسلامية، ويعلل ذلك بكونهم تربوا في أحضان الأجانب، ودانوا بفكرتهم، وأن الفكرة الاستقلالية في تصريف الشؤون والأعمال لم تخطر ببالهم، فضلاً عن أن تكون منهاج

(١) نفسه (ص ١٧٠).

(٢) نفسه (ص ١٧١).

عملهم، ويعلل ذلك بدلالة أحوالهم في أنفسهم وبيوتهم وشؤونهم الخاصة والعامة على عجزهم عن تطبيق حكم الله في أنفسهم، فبالأحرى في غيرهم، ويخلص من ذلك كله إلى أن مهمة الحكم بما أنزل الله ليست من مهمتهم، وإنما هي مهمة هذا النشء الجديد. ولذلك، يدعو الإخوان إلى الإحسان في دعوة هذا الجيل، والجدية في تربيته، وتعليمه استقلال النفس والقلب الفكر والعقل، واستقلال الجهاد والعمل وملاً روحه الوثابة بجلال الإسلام وروعة القرآن، وتجنيدته تحت لواء محمد ورايته^(١).

ويرسم خط الإخوان في هذا الشأن، بكونهم، سيستمرون بمطالبة الحكام بتطبيق الشريعة الإسلامية والوفاء بالحقوق الإسلامية^(٢).

ويفصل البناء في بقية رسائله، الخط السياسي الذي يلزم الإخوان تبنيه لتحقيق هذا الهدف، في النضال السلمي للمطالبة بالإصلاحات الدستورية وتنزيل المضامين الإسلامية التي نص عليها الدستور، والتعامل مع القوانين، وقبول العمل النيابي، وفي المشاركة في العملية الانتخابية، وخوض معركة التعبئة السياسية بجميع وسائلها، وكذا التعامل مع السياسات الحكومية.

(١) انظر: رسالة الإخوان تحت راية القرآن من كتاب مجموعة رسائل حسن البناء المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت (ص ١٠٥)، وانظر: موقفاً آخر من الحكام لربنا ﷺ في رسالة التعاليم، إذ بعد حديثه عن الحكومة الإسلامية وذكر واجباتها وحقوقها قال: فإذا قصرت، فالنصح والإرشاد، ثم الخلع والإبعاد، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق نفس المرجع (ص ٢٧٣).

(٢) انظر: رسالة المؤتمر الخامس من كتاب مجموعة رسائل حسن البناء المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت (ص ١٧١).

فعلى المستوى الأول؛ أي: النضال للمطالبة بالإصلاح
 الدستوري، يميز البنا رَحِمَهُ اللهُ بَيْنَ الدستور باعتباره «نظام الحكم العام الذي ينظم حدود السلطات وواجبات الحاكمين ومدى صلتهم بالمحكومين» وبين القانون «الذي ينظم صلة الأفراد بعضهم ببعض، ويحمى حقوقهم الأدبية والمادية، ويحاسبهم على ما يأتون من أعمال»^(١)، فيحمل نظرةً جد إيجابية عن الدستور المصري، ويرى أن كثيراً من مقتضياته - من قبيل المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها وعلى الشورى، واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسئولية الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال، وبيان حدود كل سلطة من السلطات - تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم^(٢)، ويخلص إلى أن «أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام»^(٣) غير أنه يضع عليه ملاحظتين: ترتبط الأولى بالنصوص التي تصاغ في قالبها هذه المبادئ، وتعلق الثانية بطريقة التطبيق التي تفسر بها عملياً هذه النصوص. وبناء على هاتين الملاحظتين، يرى البنا أن بعض نصوص الدستور المصري يكتنفها الغموض والإبهام، مما يدع مجالاً واسعاً للتأويل والتفسير الذي تمليه الغايات والأهواء،

(١) انظر: رسالة المؤتمر الخامس ضمن مجموعة رسائل حسن البنا المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت (ص ١٧٣).

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

فيدعو إلى توضيح هذه النصوص وتحديدتها وبيانها، ويرى في جانب آخر، أن طريقة التنفيذ التي يطبق بها الدستور، ويتوصل بها إلى جني ثمرات الحكم الدستوري في مصر، طريقة أثبتت التجارب فشلها، وجنت الأمة منها الأضرار لا المنافع، مما يعني أنها في حاجة شديدة إلى تحوير وإلى تعديل يحقق المقصود ويفي بالغاية^(١) ويذكر في هذا السياق قانون الانتخاب^(٢).

وعلى المستوى الثاني؛ أي: التعامل مع القوانين، فيوضح البنا منهج الإخوان في التعامل معها، ويحدد المرجعية التي يقيس عليها الإخوان سلوكهم السياسي، فيلخص موقف الإخوان في المطالبة بتعديل القوانين التي تتناقض مع تعاليم الدين وأحكام القرآن والسنة النبوية، كما يعتمد المرجعية الدستورية نفسها في المطالبة بتعديل هذه القوانين، فما دام الدستور ينص على أن «دين الدولة هو الإسلام» فإن إمكانية التوفيق بين القوانين الجارية، وهذا المقتضى الدستوري، لا تكون إلا بتعديلها حتى تنسجم مع تعاليم الشريعة. يقول البنا موضحاً موقف الإخوان من القوانين التي تخالف الشريعة الإسلامية: «أما الإخوان المسلمون، فهم لا يوافقون على هذا القانون أبداً، ولا يرضونه بحال، وسيعملون بكل سبيل على أن يحل مكانه التشريع الإسلامي العادل الفاضل»^(٣).

(١) نفسه.

(٢) نفسه. ولمزيد من التفصيل يرجع إلى رسالة نظام الحكم في المرجع نفسه (ص ٢٠٩).

(٣) رسالة المؤتمر الخامس مجموعة رسائل حسن البنا المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت (ص ١٧٤).

وعلى المستوى الثالث؛ أي: الموقف من النظام النيابي،
فبعد أن يستند إلى رأي علماء الفقه الدستوري في هذا النظام،
وكونه يقوم على مسؤولية الحاكم، وسلطة الأمة، واحترام
إرادتها، وإنه لا يمنع وحده الأمة واجتماع كلمتها، ينتهي إلى أنه
«ليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي
وضعها الإسلام لنظام الحكم، وهو بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن
النظام الإسلامي ولا غريباً عنه»^(١).

وأما على المستوى الرابع؛ أي: الموقف من الانتخابات،
فبعد أن يذكر بالدواعي المبكرة التي حفزت الإخوان على
المشاركة الانتخابية، ومنهم الإمام البنا نفسه، وبعد أن يذكر
بردود الفعل التي نشأت عن هذا المسار، والاتهامات التي
توجهت إلى الإخوان من خارجهم، والالتباسات التي نشأت
داخل التنظيم حول الغاية السياسية والانتخابية، أعاد التأكيد على
المبادئ المؤطرة لموقف الإخوان السابق من المشاركة الانتخابية،
وحصرها في:

١ - أن الهدف من المشاركة في الانتخابات لم يكن طلباً
للحكم أو المغنم بدليل عدم التقدم في المرة الأولى إلا باثنين،
وفي المرة الثانية إلا بستة.

٢ - أن القصد لم يكن مناوأة أحد ولا خصومته بدليل

(١) انظر: رسالة الإسلام ونظام الحكم ضمن مجموعة رسائل حسن البنا المؤسسة
الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت (ص٢١٦).

التنازل في المرة الأولى، والتفاهم في المرة الثانية، والإعلان في كلا المرتين على تشجيع أهل الخير والصالح مهما كانت ألوانهم الحزبية.

٣ - أنه لم يقع أي انحراف عن نهج الدعوة.

وبعد توضيح هذه المنطلقات المؤطرة للمشاركة الانتخابية السابقة أعاد البنا تقييم الموقف من جديد، وأتاح الفرصة للإخوان للتفكير في الموقف من الانتخابات، وأقترح عليهم جميعاً أن يدلوا برأيهم في الموضوع ليحددوا الموقف من العملية الانتخابية، وهل يحق للإخوان المسلمين الابتعاد عن الانتخابات الحزبية، أم أن الخير للدعوة وأبنائها في اقتحام ميدان الانتخابات النيابية والتمثيل في هذه الهيئات الرسمية؟

وقد بسط البنا الفوائد التي يمكن أن يجلبها الإخوان من المشاركة الانتخابية، في مقال خاص^(١)، حيث أجملها في العناصر الآتية:

١ - انتهاز الفرصة لنشر الدعوة في هذا المحيط.

٢ - تعريف الناس بحقيقة دعوة الإخوان، وأنها لا تقف عند حدود الوعظ والخطابة، وإنما تحاول أن تشق طريقها إلى المنابر والمجتمعات الرسمية.

٣ - إرشاد الناس إلى هذا المظهر الكريم من مظاهر التنافس

(١) لماذا يشترك الإخوان في انتخابات مجلس النواب؟ جريدة الإخوان المسلمين، العدد (٤٦)، السنة الثانية، (١٨) ذو القعدة ١٣٦٣هـ - (٤) نوفمبر ١٩٤٤م (ص ٣ - ٤).

الفاضل الشريف في هذا الميدان، بحكم أن دعاية الإخوان ستقوم على المبادئ والأهداف.

٤ - في حالة الفوز الانتخابي، ستتقدم الدعوة وتصل إلى أذان الشعب ومداركه، وسيرى كثيرٌ من الناس في هذا النجاح بوادر الأمل القوي في نهضة جديدة وحياة جديدة^(١).

وعلى المستوى الخامس؛ أي: ما يرتبط بالتعبئة السياسية ووسائلها، فلم يجمد الإخوان، على الأقل في المرحلة التأسيسية على أي وسيلة من الوسائل، بل سلكوا كل الوسائل الممكنة في العمل السياسي، بدءاً من التعبئة الإعلامية والسياسية، ومروراً بالتظاهرات السلمية والاعتصامات، وانتهاءً بخوض الإضرابات والاعتصامات، ناهيك عن أسلوب المذكرات والرسائل والبرقيات الموجهة إلى رؤساء الحكومات المتعاقبة الوزراء والمسؤولين والحكام والمنتظمات الدولية والعربية^(٢).

أما على المستوى السادس؛ أي: التعامل مع السياسات الحكومية المعتمدة، فيشرح البنا الموقف بكل وضوح في مقال له في الموضوع^(٣)، ويرى «أن ما يحدد موقف الإخوان في هذا الاتجاه ليس هو المعارضة من أجل المعارضة، كما هو

(١) المرجع السابق.

(٢) تراجع رسائل حسن البنا إلى الوزراء ومسؤولي المنظمات الدولية والعربية في موقع موسوعة الإخوان الإلكتروني.

(٣) الإخوان بين الدين والسياسة حسن البنا جريدة النذير، العدد (١٠)، السنة الأولى، (٥) جماد ثان سنة ١٣٥٧هـ - (١) أغسطس ١٩٣٨م.

الاصطلاح المعاصر، ولكنه الموقف الذي تفرضه طبيعة السياسة المتبعة، فنقد الإخوان لهذه السياسة وتلك، إنما يعني المعارضة في ذلك العمل الذي تم نقده، وتأييدهم لهذه السياسة أو تلك، إنما يعني التأييد في ذلك العمل الذي تم تأييده، وأن الإخوان على استعداد لأن يؤيدوا اليوم من تم نقده بالأمس، إذا أحسن وأجاد، وأن ينتقدوا من أيدوه بالأمس إذا اعوج والتوي، ويرى البنا أن هذا السلوك السياسي من الإخوان لا يعتبر تلوناً لا نفاقاً، ولكنه نزول على حكم الحق أينما كان، وليس تدخلاً حزبياً أو كيداً سياسياً، ولكنه أداء واجب ديني فرضه الله، هو واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١).

هذه تقريباً هي العناصر التفصيلية للخطاطة الإخوانية كما رسمها الإمام حسن البنا رَحِمَهُ اللهُ، وهي في مجموعها، وإن اتسمت بقدر كبير من الانفتاح في الخط السياسي، إلا أنها في جوهرها، بقيت محكومةً بمنطق دعوي، يصب في المجمل في الغايات التفصيلية التي حددتها التربية الإخوانية، مما يعني أنها، وإن كانت خطاطة سياسية، إلا أن الغالب عليها هو البعد التربوي، بما في ذلك الخيار السياسي والانتخابي، الذي ظل مؤطراً في مجمله بالأهداف الدعوية والتربوية.

(١) المرجع السابق.

المبحث الثاني

الخطاطات المعرفية للحركات الإسلامية

تتميز التنظيمات الإسلامية بسمة أساسية تحرص جميعها على الالتزام بها، رغم تعددها وتباينها. ذلك أنها - بحكم استنادها إلى المرجعية الإسلامية في تأصيل مفرداتها ومفاهيمها وخطها الفكري والسياسي - تجد نفسها مضطرةً إلى أن تنتظم في نسق معرفيٍّ أصوليٍّ، تجعله بمثابة الكليات المعرفية التي تستمد منها الإجابات التفصيلية التي تحتاجها سواءً في قراءتها للنص الشرعي أو للواقع أو في تأصيلها لمفردات خطها السياسي.

ولئن الأنساق الأصولية تتسم داخل الدائرة الإسلامية^(١) بالتعدد والتباين، وأحياناً تتسم بالاختلاف في بعض التفاصيل والحيثيات حتى داخل النسق الواحد، ونظراً لأن الخطوط السياسية لهذه التنظيمات، كما عرضناها، تتسم بقدر كبير من

(١) تحدث الجابري في مشروعه النظري «نقد العقل العربي» عن ثلاثة نظم معرفية مؤطرة للعقل الإسلامي: النظام البياني والنظام العرفاني والنظام البرهاني، وتحدث داخل النظام البياني عن مدارس متعددة تجتمع في النسق العام، وتفترق في بعض التفاصيل.

الاختلاف والتباين، فإن البحث في الخطاطات المعرفية لكل تنظيم على حدة، وكشف عناصرها ومفرداتها، سيساعد بلا شك على فهم وتفسير التحولات الفكرية والسياسية التي وقعت داخل هذه التنظيمات، لا سيما وأن هذه التحولات - المراجعات - لم تحدث فقط على صعيد الفكر والسياسة، وإنما رافقتها أيضا تحولات في الأنساق المعرفية، إذ لاحظنا في عملية الرصد الانعطاف الكبيرة إلى نظرية المقاصد الشاطبية، والاستناد إلى العديد من مفرداتها، ومنها المصالح والمفاسد والموازنات والترجيحات والأولويات وتحقيق المناطات وغيرها من المفردات التي لم تكن تستعمل مطلقاً في بعض التنظيمات، أو على الأقل، لم تكن تستعمل بهذا الحجم، وفي كل القضايا والتفصيلات والأجوبة التي تقدمها هذه التنظيمات.

لا نستبق نتائج البحث، ونحدد الجواب عن طبيعة العلاقة التي تربط الخطاطات المعرفية بالخطاطات السياسية، ولمن تكون الأسبقية؟ وهل هذه الخطاطة مجرد تبع وملحق بالخطاطة الأخرى؟. فهذا الجواب الاستباقي السهل، لن يقدم للبحث شيئاً، لا سيما وأن المهمة البحثية التي أنيطت بها هذه الدراسة هي أكبر من الحسم في هذا السؤال، إذ تتوجه، كما سبقت الإشارة، إلى فهم السيرورات الدقيقة التي تمر منها عملية المراجعات، بما يشمل بحث هذه العلاقة وتحديد أشكال اشتغالها الجدلي.

وعلى هذا، فالمراد بالخطاطة المعرفية النسق الأصولي، أو

النظام المعرفي، أو المنهجية الفقهية، أو أي منهجية تم استلهاها في التعامل مع حقل من الحقول المعرفية الإسلامية، تفسيراً كان أم سيرةً، أصولاً أم فقهاً، وذلك بقصد تأسيس مفردات الخطاطة السياسية والحجاج عنها مع الغير إسلامياً كان أم غير إسلامي.

أولاً: في الخطاطة المعرفية للجماعات الجهادية نموذج «الفريضة الغائبة»

تندرج الخطاطة المعرفية للجماعات الجهادية في عمومها ضمن النسق المعرفي الذي يجعل من الفقه وعلم الأصول الحقلين المعرفيين اللذين يستمد منهما مفرداته ويؤصل منهما خطه الفكري والسياسي. فما من مسألة، إلا وتحرص الجماعات الجهادية أن تؤطرها بدليلها الشرعي التفصيلي، حتى تضمن لخطاطتها السياسية سمة الشرعية في عمومها وتفصيلها.

وتتبرر الحاجة إلى الانتظام ضمن هذا النسق، والحرص على سمة الشرعية في كل التفاصيل، إلى خيارات التنظيم الجهادية، وما تفرضه وظائف التنظيم سواء في عملية التجنيد، أو الحجاج مع التنظيمات المخالفة لها في الخطاطة، لا سيما منها الإسلامية، أو تبرير المهمات الجهادية.

فهذه الوظائف الثلاث، تجعل من سمة الشرعية ضرورة لا

محييد عنها. فحاجات التجنيد تدفع قيادة التنظيم إلى بناء نسق معرفي، مسنود بجملة من الأدلة الشرعية التفصيلية المعدة سلفاً لإقناع الأتباع بصوابية الاختيارات الجهادية التي انتهت إليها هذه التنظيمات. وتعدد التنظيمات الإسلامية، يفرض عليها من جهة ثانية، أن تزيد إلى هذا النسق جملةً من الأدلة الحجاجية التي تبطل الخيارات الأخرى، وتزيد في تأكيد وتعميق القناعات الجهادية لدى الأتباع. كما أن المهمات الجهادية، بما يمكن أن يترتب عنها من نتائج، تستدعي من جهة ثالثة، أن يكون النسق مشبعاً بالأدلة التي تبرر هذه الأعمال، بالشكل الذي لا يظهر معه مفعول هذه النتائج، حتى ولو كانت عائداتها مضرّة بعملها وبالعمل الإسلامي كله.

لا تصرح هذه التنظيمات باختيارها الأصولي، وإلى أي مدرسة تنتمي؛ لأنها تفضل أن تنتسب إلى مدرسة السلف الواسعة، حتى تضمن لنفسها سعة الاستدلال والاستشهاد بالآراء الفقهية التي يمكن أن توظفها في تسويق أطروحتها، كما أنها تحرص على عدم الانتساب إلى أي مذهب فقهيّ، حتى لا تكون مضطرةً إلى قبول أو تأويل بعض آراء المذهب التي تنسف أطروحتها، ولا تكشف عن اختيارها المنهجي والأصول التي تعتمد عليها في استنباط الحكم الشرعي أو التعامل مع اجتهادات العلماء.

هذه الاختيارات التي يبدو في الظاهر أن القصد منها ترك أوسع قدر من الخيارات داخل مدرسة السلف لتبرير الخطاطة

السياسية، لا يعني بالضرورة أن النسق المعرفي الأصولي والفقهني الذي تتبناه هذه التنظيمات لا يصطبغ بأي لون من الألوان التي رسمتها المدارس الأصولية والفقهية التي عرفت في التراث الإسلامي، وإنما يعني ذلك إتاحة الفرصة لأوسع قدر من التعزيز والاستشهاد مادامت الوظائف الثلاث التي مرت بنا سلفاً تتطلب ذلك.

وعلى العموم، يسمح لنا الاستقراء في نص كتاب «الفريضة الغائبة»، بتسجيل المعالم المنهجية الآتية:

- التعامل المباشر مع النص الشرعي قرآناً أم حديثاً، باستعمال مبحث الدلالات المعروف في علم الأصول، وبشكل خاص دلالة الأمر، وإعمال ظاهر اللفظ. ومن ذلك الاستدلال بفرضية إقامة الدولة الإسلامية. يقول صاحب الفريضة الغائبة: «إقامة الدولة الإسلامية هو فرضٌ أنكره بعض المسلمين، وتغافل عنه البعض، مع أن الدليل على فرضية قيام الدولة واضحٌ بين في كتاب الله تبارك وتعالى، فإن الله ﷻ يقول: ﴿وَأَن أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ...﴾ [المائدة: ٤٩]، ويقول: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ويقول جلّ وعلا في سورة النور عن فرضية أحكام الإسلام: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا...﴾ [النور: ١]، ومنه، فإن حكم إقامة حكم الله على هذه الأرض فرضٌ على المسلمين، وتكون أحكام الله فرضاً على المسلمين، وبالتالي قيام الدولة الإسلامية فرضٌ على المسلمين؛ لأن ما لم

يتم الواجب إلا به فهو واجب»^(١). ومنه أيضا الاستدلال المباشر من نص الحديث على فرضية إزالة الطواغيت، يقول صاحب الفريضة الغائبية: «والذي لا شك فيه هو أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف ولذلك يقول عليه الصلاة والسلام: «بعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذل والصغار على من خالف أمري ومن تشبه بقوم فهو منهم»». أخرجه الإمام أحمد عن ابن عمر والطبراني في الكبير وأبي يعلى في «مسنده»^(٢). وقد لوحظ من دليل الاستقراء في متن «الفريضة الغائبية» وجود حرص على الاستناد المباشر إلى النص الشرعي في إثبات المقولات الأساسية للتنظيم الجهادي، سواءً في ذلك الاستدلال على شرعية الهدف والغاية وتوصيف الحال (دار الكفر) وحال الحكام (تكفيرهم) كما سبق، أو في إثبات شرعية الجهاد ضدهم، بما في ذلك تأصيل أساليب القتال المتبعة، أو حتى في الحجاج مع التنظيمات المخالفة وإبطال أطروحاتها التغييرية.

- توظيف المقولة الحديثية، «لم يثبت» عن النبي ﷺ أو مقولة: «لا دليل عليه من الكتاب والسنة»: ومن ذلك قول صاحب الفريضة الغائبية: «وهناك من يقول أن على المسلمين الاجتهاد من أجل الحصول على المناصب، فمثلاً نملاً المراكز بالطبيب

(١) الفريضة الغائبية، مرجع سابق.

(٢) نفس المرجع.

المسلم، والمهندس المسلم، وبذلك يسقط النظام الكافر وحده، وبدون مجهود، ويتكون الحاكم المسلم. والذي يسمع هذا الكلام لأول وهلة، يظنه خيلاً أو مزاحاً. ولكن الحقيقة، أن بالحقل الإسلامي من يفلسف الأمور بهذه الطريقة. وهذا الكلام بالرغم من أنه لا دليل له من الكتاب والسنة، فإن الواقع حائلٌ دون تحقيقه. فمهما وصل الأمر إلى تكوين أطباء مسلمين، ومهندسين مسلمين، فهم أيضاً من بناء الدولة، ولن يصل الأمر إلى توصيل أي شخصية مسلمة إلى منصب وزاري إلا إذا كان موالياً للنظام موالاة كاملة»^(١).

الانتقاء المباشر لاجتهادات العلماء وتكييفها بما يدعم للخطاظة السياسية:

فإذا تم العثور على رأي فقهيّ يمكن أن يكيف لدعم الخطاظة السياسية يتم استدعاؤه بتفاصيله، وذلك بصرف النظر عن النقاشات الفقهية في هذا الموضوع بل بصرف النظر عن سياقه، ومن ذلك الاستشهاد برأي أبي حنيفة لتكييف صورة الواقع باعتباره دار كفر. يقول صاحب الفريضة الغائبة: «وأفتى الإمام أبو حنيفة أن دار الإسلام تتحول إلى دار كفر إذا توفرت ثلاث شروط مجتمعة: أن تعلوها أحكام الكفر، وذهاب الأمان للمسلمين، والمتاخمة أو المجاورة. . . وذلك بأن تكون تلك الدار مجاورةً لدار الكفر، بحيث تكون مصدر خطر على المسلمين،

(١) نفس المرجع.

وسبباً في ذهاب الأمن . . وأفتى الإمام محمد والإمام أبو يوسف صاحباً أبي حنيفة بأن حكم الدار تابعٌ للأحكام التي تعلوها، فإن كانت الأحكام التي تعلوها هي أحكام الإسلام، فهي دار إسلام، وإن كانت الأحكام التي تعلوها هي أحكام كفر، فهي دار كفر^(١) فيكفي لتكييف هذا الاجتهاد الفقهي، وجعله مطابقاً للحالة المعاصرة، أن يتم إضافة جملة واحدة يقول فيها صاحب الفريضة الغائبة: «والأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر، بل هي قوانين وضعها كفارٌ وسيروا عليها المسلمين»^(٢).

التوظيف الكثيف لآراء العلماء من مختلف الحقول المعرفية، فقهاء ومحدثين ومفسرين، ومن مختلف المذاهب من غير جمود على أي مذهب:

فقد ورد الاستشهاد بالمفسرين كابن كثير والطبري، والمحدثين كابن حجر والنووي، والفقهاء من كل المذاهب، كأئمة المذاهب الأربعة، هذا بالإضافة إلى الاستدلال الكثيف بنصوص ابن تيمية، والذي يمكن تبريره بأحد أمرين: منهجه المنتسب إلى الاجتهاد المطلق الذي يقوم على اتباع الدليل من غير اعتبار بالمذهب، والمكانة التي يحظى بها ابن تيمية داخل التنظيمات السلفية^(٣). ومن ذلك، توظيفه لآراء شيخ ابن تيمية في

(١) نفس المرجع.

(٢) نفس المرجع.

(٣) ولعل هذا ما يبرر قول صاحب الفريضة الغائبة في كتابه: «مجموع فتاوى لابن تيمية تفيد في هذا العصر».

التتار، ومما جاء في «الفريضة الغائبة»: «ويقول ابن تيمية في الفتاوى (٥٢٠/٢٨) في وصف التتار: ولم يكن معهم في دولتهم إلا من كان من شر الخلق، إما زنديقٌ منافقٌ لا يعتقد دين الإسلام في الباطن، وإما من هو من شر أهل البدع كالرافضة والجهمية والاتحادية ونحوهم، وإما من هو من أفجر الناس وأفسقهم. وهم في بلادهم مع تمكنهم لا يحجون البيت العتيق، وإن كان فيهم من يصلي ويصوم، فليس الغالب عليهم إقام الصلاة ولا إيتاء الزكاة.. وهم يقاتلون على مُلك جنكيز خان، فمن دخل في طاعتهم جعلوه وليهم، وإن كان كافراً، ومن خرج عن ذلك، جعلوه عدواً لهم، وإن كان من خيار المسلمين. لا يقاتلون على الإسلام ولا يضعون الجزية والصغار، بل غاية كثير من المسلمين منهم من أكابر أمرائهم ووزرائهم أن يكون المسلم عندهم كمن يعظموه من المشركين من اليهود والنصارى». هكذا يستشهد صاحب «الفريضة الغائبة» بحال التتار كما وصفها شيخ الإسلام ابن تيمية، ولا يزيد أكثر من سطر واحد في توظيف هذه الفتوى لدعم أطروحته التكفيرية للحكام، فيقول: «أليست هذه الصفات، هي نفس الصفات لحكام العصر، هم وحاشيتهم الموالية لهم الذين عظموا أمر الحكام أكثر من تعظيمهم لخالقهم»^(١).

الحجاج والمناظرة:

ونقصد به تجريد حجج الخصوم، وعرضها وإبطالها كاملةً

(١) الفريضة الغائبة مرجع سابق.

اعتماداً على كل عناصر الاستدلال الظاهري - الدليل بأنواعه كما استقرن في النسق الظاهري الحزمي - وبتفعيل «حجج العقول» في الحجاج والمناظرة^(١) وهذا ما يفسر ولوع أصحاب المراجعات بذكر كل الآراء المخالفة لا سيما منها الإسلامية التي تنافسها في الساحة، وعرضها مسنودةً بحججها، وبيان تهافت منطقتها عبر الجدل والمناظرة.

الدليل المنطقي:

ونقصد به استعمال الدليل المرتب من المقدمات الصغرى والوسطى، وأكثر من استعمله ابن حزم رَحِمَهُ اللهُ، وقد كثف صاحب «الفريضة الغائبة» استعماله في الرد على الأطروحات الإسلامية المخالفة للخط الجهادي. من ذلك قوله: «هناك من يقول أننا نقيم جمعيات تابعة للدولة تدفع الناس إلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وأعمال الخير.. والصلاة والزكاة وأعمال الخير تلك أوامرٌ من الله رَحِمَهُ اللهُ، لا يجب التفريط فيها، ولكن إذا تساءلنا هل كل هذه الأعمال والعبادات هي التي سوف تقيم دولة الإسلام؟ فالإجابة الفورية دون أدنى تفكير هي: لا. هذا بالإضافة إلى أن هذه الجمعيات خاضعةٌ أصلاً للدولة ومقيدةٌ بسجلاتها وتسير بأوامرها»^(٢) فمقتضى الحجاج المنطقي، أنه إذا كانت هذه

(١) يقول ابن حزم في تأصيل المناظرة والحجاج، قال أبو محمد: «فأوجب الله تعالى أن من كان صادقاً في دعواه، فعليه أن يأتي بالبرهان، وإن لم يأت بالبرهان، فهو كاذب مبطل» الإحكام في أصول الأحكام، (٢٥/١).

(٢) الفريضة الغائبة، مرجع سابق.

الجمعيات خاضعةً للدولة ومقيدةً بسجلاتها، وتسير بأوامرها، فكيف يمكن لها أن تنطلق من الدعوة والأعمال الخيرية لتوسيع قاعدتها العريضة والقضاء بعد ذلك على هذه الدولة؟.

هذه بشكل عام، العناصر التفصيلية التي تدور حولها الخطاطة المعرفية للتنظيمات الجهادية، وهي في مجموعها، باستثناء بعض التفاصيل، تنتمي إلى مدرسة الظاهر، التي أسس داود الظاهري بعض مفرداتها، وأعاد تأسيسها الكامل ابن حزم، لا سيما في كتابه الأصولي الأحكام في أصول الأحكام، وكتابه الفقهي المحلي.

فغالب عناصر الخطاطة المعرفية الجهادية، مستمد من المدرسة الظاهرية، لا سيما ما يرتبط بالمسلمات الأساسية التي انطلقت منها مدرسة الظاهر.

وتتأسس الخطاطة المعرفية الظاهرية على المرتكزات أو المفاهيم الآتية:

١ - أن النص الشرعي مستوعبٌ لكل الأقضية والنوازل، وليس صحيحاً أن الحوادث لا متناهيةً. فالنص يقدم أفضل الإجابات، بل الإجابة الوحيدة الصائبة، وما على المجتهد إلا أن يبحث عن هذا النص، ويفجر دلالاته اللغوية، أو يجمع النصوص بعضها إلى بعض، فيرتبها بحسب الاستدلال المنطقي إلى مقدمات صغرى ووسطى ليتحصل الدليل.

٢ - ليس مع النص إلا حجج العقول، والعقل هنا لا يعني

الرأي والقياس والاستصلاح والاستحسان، فهذه أصول قد فارتقت النص - حسب ابن حزم - وحازت عن مقتضى «الاتباع» فالعقل عند ابن حزم هو قدرة منهجية على استحضار النص المؤطر للحادثة والاستدلال به، أو هو ترتيب للنصوص بحسب الاستدلال المنطقي وقدرة على استنباط الحكم الشرعي.

٣ - إن عجز المجتهد عن استثمار النص، وبالتالي توسعه في القياس والاستحسان وغيرها من أدلة الأصول، هو استدراك على الله، ونفي لمقتضى اكتمال الشريعة وخاتمتها.

وبشكل عام، يمكن أن نركب النسق المعرفي الظاهري ضمن عملية، يفضي بعضها إلى بعض، فمفهوم اكتمال الشريعة يجعل كل أنماط المعرفة، متمحورةً على النص الذي ما فرط في شيء. النص المستوعب لكل الحوادث. وفهم النص يقتضي الرجوع به إلى ظاهر اللفظ وإلى فهم السلف، أو إلى تقريب المنطق بترتيب المقدمات بعضها على بعض للانتهاء إلى الحكم.

بيد أن أخطر مشكلة تواجه هذا النسق المعرفي، تتمثل في مفهوم الاتباع نفسه، إذ يعتبر هذا النسق المعرفي، أن التزام أسسه وأدواته المنهجية هو عين الاتباع، ولا يتصور طريقاً أخرى للاتباع غير الأخذ به. ومن ثمة، تصبح المعادلة في هذا النسق المعرفي هي أن اتباع السنّة يعادل اتباع المنهج الظاهري.

أما المأزق الثاني في هذا النسق، فيرتبط بمفهوم اكتمال الشريعة، إذ ينطلق هذا النسق من هذا المفهوم المعرفي ويوجه

دلالتة بنحو مختلف، ويؤسس على هذه الدلالة الجديدة ليجعل كل مخالف لمنهجه ولمنتوجه الاجتهادي ضالاً مبدعاً مستدركاً على الله تعالى «ونعوذ بالله من الخذلان».

أما مأزقه الثالث، فمرتبط بمفهوم استيعاب النص لكل الحوادث، إذ كيف النسق الظاهري هذا المفهوم بطريقته الخاصة. فهو لا يطرح السؤال: بأي معنى يستوعب النص كل الحوادث والأقضية؟ أبلغه وظاهره؟ أم بدلالته ومعانيه ومقاصده وقواعده المستقرة من مجموعته؟ وإنما يشترط لكل جزئية فرعية نصاً قادراً بلغته وظاهر لفظه أن يجيب عن المعضلة، فإن أعوزه وجود النص المؤطر، يشترط تضافر النصوص، كمقدمات صغرى ووسطى حسب الاستدلال المنطقي لإنتاج الحكم الشرعي.

وحاصل هذه المآزق، أن ناتج هذه العملية؛ أي: الحكم الفقهي المستنبط، يتطابق داخل هذا النسق مع المراد الإلهي تطابقاً يصبح معه كل مخالف للرأي والاجتهاد المخرج على طريقة الظاهرية مخالفاً لأمر الله عاصياً له «ونعوذ بالله من الخذلان»^(١).

وتبعاً لذلك، فالفرد الذي ينشأ من داخل نسق هذا التفكير، يقتنع أن المعارف كلها لا تخرج عن دائرة النص في بعده اللغوي، ومن ثمة، فمجمّل الاجتهاد البشري يدور في حقل

(١) كان ابن حزم رحمته في المحلى يختتم مناظرته وخلافه العالي بذكر هذه العبارة تعليقا على آراء مخالفيه.

الدلالات اللغوية، أو في أحسن الأحوال في تركيب الدليل من مجموع النصوص الشرعية وفق تقريب المنطق الذي اعتمده ابن حزم.

الاتباع، في النسق الظاهري، يعني تبني منهجية أصولية لا تلتفت إلى المقاصد، ولا حتى إلى التعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة، وإنما تلتفت بشكل مباشر إلى الاجتهاد في تحصيل الحكم الشرعي من ظاهر النص^(١). ومن ثمة، فالآلة المنهجية الحجاجية تستخدم بشكل كثيف المفاهيم الحديثية مثل: «لا دليل عليه» من الكتاب والسنة، و«لا يصح» و«لا يثبت»، ومفاهيم الدلالة في اللغة.

واللافت أيضاً في منطق هذا المنهج، أنه لا يترك مجالاً مفتوحاً لتعدد الرأي، سواءً تعلق الأمر بالفقه أو تعلق الأمر بالأصول. فمسائل الفقه كلها محسومة في اتجاه «رأي واحد» يسمى «حكم الله» ومسائل الأمر والنهي وغيرها من مباحث الدلالات تنتهي إلى رأي واحد أيضاً هو «الحق»^(٢). والاتباع في الحقلين معا يعني اتباع «الحق» وهو المنهجية الأصولية الظاهرية، واتباع «حكم الله» وهو الاجتهاد الفقهي الظاهري.

(١) يرى ابن حزم أن الأوامر الواردة في القرآن والسنة تؤخذ على ظاهرها وتحمل على الوجوب والفور، وأنها لا تحمل على التأويل أو التراخي أو الندب أو الوقف من غير برهان أو دليل من الأحكام في أصول الأحكام (٤/٢٦٩).

(٢) انظر مبحث في أن الحق في واحد، وسائر الأقوال كلها باطل: الإحكام في أصول الأحكام (٥/٦٨).

فوفقاً لهذا النسق، يتطابق المراد الإلهي المبتوث في كتاب الله والمبين بسنة رسول الله ﷺ، والاجتهاد في تحصيله.

والاجتهاد حينما يتماهى ويتطابق مع المراد الإلهي، لا يبقى من معنى لتعدد الرأي والاجتهاد، ولا يبقى من معنى لتعدد مسالك ومناهج النظر. إنها معادلة صارمة ومغلقة لا تقبل المماحكة، فإما «الاتباع» وإما «الابتداع»^(١).

لهذا الغرض يكثر الحجاج والجدال في هذه الخطاظة المعرفية لدفع الأطروحات الأخرى وبيان تهافتها^(٢)، وتأكيد الحق المطلق الذي تستند إليه.

وهذا، تقريباً ما تنطلق منه الخطاظة المعرفية الجهادية، إذ غالب اجتهاداتها التي رسمت خطوطها العامة منطلقاً من تحصيل الحكم الشرعي من ظاهر النص، كما تحرص في كل قضية جزئية أن تسندها بدليل الكتاب والسنة، مع توجيه فقهي مستفاد من ظاهر النص، وتحاجج من خالفها بعدم الثبوت في الورد، أو عدم وجود الدليل من الكتاب والسنة، كما تحرص من جهة ثانية

(١) يقول ابن حزم رحمه الله: «وإنما الفرض علينا اتباع ما جاء به القرآن عن الله تعالى الذي شرع لنا الدين، وما صح عن الرسول ﷺ الذي أمره الله تعالى ببيان الدين فقال تعالى: ﴿لَتَسْبِغَنَّ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] ولا مزيد. وقال تعالى: ﴿أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ يَعْنِي﴾ [المائدة: ٣] من الإحكام في أصول الأحكام (٦١/٥).

(٢) انظر: تأصيل ابن حزم لضرورة الجدل والمناظرة لإثبات الحق، في فصل إثبات حجج العقول من كتابه الإحكام في أصول الأحكام (١٨/١).

على الاستفادة من الدليل المنطقي المركب من المقدمات^(١)، وهو عين مدرسة الظاهر في تقريب المنطق إلى علم أصول الفقه، كما يغيب العقل القياسي المنشغل بتفاصيل العلة والمناسبة في اجتهادات التنظيمات الجهادية، ويستعاض عنه بالاعتبار الظاهري، المبني على المقابلات والمقارنات التي تعتمد قياس الأولى القرآني، ولا تجد في نسق هذه الخطاطة سوى الحدية الثنائية بين الحق والباطل، بما في ذلك التعامل مع اجتهادات التنظيمات الإسلامية، إذ لا يتسع هذا النسق المعرفي لقبول الاجتهادات المتعددة في المسألة الواحدة، ولا لاستيعاب تنوع واختلاف التقديرات سواء في قراءة النص أو الواقع أو التنزيل، فالنص يفيد حقيقةً واحدةً، والواقع يقرأ على نسق واحد، والخط المنطلق من النص إلى تغيير الواقع واحدٌ أيضاً لا يتعدد.

وحتى الاجتهادات التي يتم الاستناد إليها لتبرير وتسوية مفردات الخطاطة السياسية، وإن أتت خلافاً للنسق الظاهري في بعده الشكلي، فإن ذلك لا يعتبر خروجاً عن هذا النسق، بقدر ما يمثل اجتهاداً في إرساء قواعده. فلا يضر هذا النسق أن يتم دعمه بآراء ابن تيمية وابن القيم الذين انتقدا بشدة النسق الظاهري، كما

(١) يقول ابن حزم رحمته الله: «وأما الدليل المأخوذ من النص، فهو ينقسم أقساماً سبعة كلها واقع تحت النص، أحدها، مقدمتان تنتج نتيجة ليس منصوصة في إحداهما، كقوله رحمته الله: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» النتيجة مل مسكر حرام، فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر خمر. من الإحكام في أصول الأحكام (٩٨/٥).

لا يضر أن يتم تنويع لائحة المستشهد بهم ما دامت الخطاطة
المعرفية ثابتةً في سكتها الظاهرية لا تغادرها إلى غيرها، وما
دامت هذه الاجتهادات والفتاوى المستشهد بها، تعزز مفردات
الخطاطة السياسية الظاهرية وتقوي منطقتها الاستدلالي.

ثانياً: الخطاطة المعرفية لسيد قطب والمودودي

منذ البدء، نقرر بأن خطاطة سيد قطب والمودودي المعرفية، تختلف كثيراً من حيث استمداها عن الخطاطة المعرفية الجهادية، وذلك في العناصر الآتية:

- أن هذه الخطاطة تجنبت، عند تأسيسها وتأصيل مفرداتها، المنهجية الأصولية والفقهية، فلم تدخل في عملية الاستدلال الفقهي لا تأصيلاً ولا حجاجاً. ولم تنشغل بالنظر في الدليل الشرعي التفصيلي، بقدر ما انشغلت بالإطار الكلي للإسلام؛ أي: بفلسفته العامة.

- أن هذه الخطاطة استندت بالأساس في تسويغ منطلقاتها إلى السيرة النبوية، وإلى التفسير، خاصة ما يرتبط بمراحل الدعوة ومسيرتها، مما يعني أن مفردات الخطاطة السياسية لكل من المودودي وسيد قطب رحمهما الله، مستفادَةٌ بالكامل من ثمرة المنهجية التي تم اعتمادهما من قبلهما في النظر إلى مراحل الدعوة كما فهمت من القرآن ومن السيرة النبوية.

- أن هذه الخطاطة ارتبطت بالتأصيل الفكري أكثر من ارتباطها بأي تأصيل آخر.

لذلك، سنقرر منذ البدء، أن شكل التعامل مع هذه الخطاطة سيكون مختلفاً عن سابقه، اختلافاً تفرضه طبيعة الخطاطة وطبيعة استمداداتها، وهذا ما سيجعل المهمة صعبةً، وذلك لأن المنهجية الأصولية أو الفقهية، قد وضعت لها أصولٌ وقواعدٌ، وتميزت فيها مدارسٌ، وصار ميسوراً فهم نسقها ومفرداتها وإلى أي مدرسة تنسب، بخلاف حقل التفسير أو حقل السيرة النبوية، وإن تحقق لهما بعض التراكم في تأصيل بعض القواعد والمنطلقات، إلا أن ذلك لم يصل إلى درجة تأسيس مدارس لها حدودها وقواعدها ومناهجها. فالذي استقر في هذين الحقلين وجود اتجاهات تميز بعضها عن بعض، كالتفسير اللغوي أو البياني أو الإشاري أو الفقهي وغيره، أو الاهتمام بالسيرة في بعدها التربوي أو الخلقي أو الحركي أو الأمني أو العسكري أو السياسي. فما عدا هذه الاتجاهات، فلا يزال البحث في كتب التفسير جارياً إلى اليوم لبحث المنهجية التفسيرية عند كل مفسر، واكتشاف قواعد كل مفسر على حدة، ومحاولة التماس المشترك منها عند المفسرين.

لهذا الاعتبار، ستكون المهمة صعبةً، لكن هذه الصعوبة لن تمنع من خوض هذه التجربة، ومحاولة التماس الخطوط العريضة التي تميز الخطاطة المعرفية لكل من سيد قطب والمودودي رحمهما الله.

على أننا في هذا المبحث دمجت الخطاطين معا، ضمن خطاطة واحدة لاعتبار وحدة الاستمداد، مع ما بين الخطاطين من اختلاف. فكلاهما ينطلق بالأساس من قراءة السيرة النبوية، ومن دراسة مراحل الدعوة الإسلامية كما رسمتها نصوص القرآن.

لذلك، سيكون من المفيد أن نرسم المشترك بينهما في الخطاطة المعرفية، مع تمييز كل واحدة عن الأخرى عند الاختلاف، وتفسير سبب ذلك.

وعلى العموم، يمكن أن نلخص المعالم التفصيلية لهذه الخطاطة في العناصر الآتية:

التلقي المباشر من القرآن والتلقي بنية الاتباع والتنفيذ:

يرى سيد قطب رحمته الله أن السر في إخراج الجيل الفريد - جيل الصحابة الكرام - والجيل الذي سيضطلع بمهمة إعادة إخراج الأمة، يكمن في التلقي المباشر من القرآن، إذ هو «النبع الذي يستقون منه، ويتكيفون به ويتخرجون عليه»^(١) ويلفت سيد رحمته الله الانتباه إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قصد في المرحلة الأولى من التكوين أن يقصر النبع الذي يستقي منه الصحابة الكرام على كتاب الله وحده «لتخلص نفوسهم له وحده، ويستقيم عودهم على منهجه وحده»^(٢)، كما يشير سيد قطب رحمته الله إلى عامل آخر فسر خروج

(١) المعالم (ص ١٥).

(٢) المعالم (ص ١٦).

هذا الجيل الفريد، وهو ما سماه التلقي للتنفيذ^(١) يقول سيد رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ: «ولا بد لأن نرجع إليه - حين نرجع - بشعور التلقي للتنفيذ والعمل، لا بشعور الدراسة والمتاع. نرجع إليه لنعرف ماذا يطلب منا أن نكون لنكون»^(٢).

الانطلاق من النموذج الدعوي النبوي كأصل كلي وتفصيلي في رسم الخطاطة السياسية وتحديد الغاية والهدف:

واعتبار النسج على منواله بكل تفاصيله ومراحله الخط الوحيد الممكن. وفي هذا الصدد يقول سيد قطب رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ: «وهكذا - أي كما كان النموذج الدعوي النبوي - ينبغي أن تطول مرحلة بناء العقيدة، وأن تتم خطوات البناء على مهل، وفي عمق وتثبت...»^(٣) وفي هذا يقول المودودي أيضاً: «فكذلك الانقلاب الإسلامي، فإنه لا تثمر شجرته ولا تؤتي أكلها إلا إذا قامت حركة شعبية على أساس النظريات والأحكام القرآنية ودعامة سيرة محمد ﷺ وسنته الطاهرة»^(٤)، ويرى المودودي رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ أنه كان بالإمكان الاستهداء بمنهج الرسل لرسم طريق الدعوة أمام الحركة الإسلامية، لكن كتب التاريخ لم تحفظ لنا عن تلك الرسل وعمما قاموا به من عمل وما اتبعوه من خطة إلا نزرأ قليلاً لا يروي

(١) المعالم (ص١٨).

(٢) المعالم (ص٢١ - ٢٢).

(٣) المعالم (ص٤٤).

(٤) نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور (ص٨٢).

الغليل ولا يشفي الغليل وكذلك القرآن، إنما وردت فيه لمحات موجزة عن أعمالهم وطرق دعوتهم، لا تؤدي الغرض المطلوب. فلم يبق لنا من تلك الرسل إلا سيدنا ومولانا الرسول النبي الأمي محمد بن عبد الله ﷺ، فحياته المباركة هي المرجع الوحيد لاجتلاء وجه الحقيقة في هذا الشأن^(١).

الانطلاق من تمايز المرحلة المكية عن المرحلة المدنية:

لبناء نظرية العمل، واعتبار المرحلة في خطواتها، وتحديد طبيعة كل مرحلة على حدة، والخيارات التي يمكن اعتمادها، والأجوبة التي لا ينبغي تجنب السقوط فيها. يقول سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ: «هذه هي طبيعة الدين - كما نستخلص من منهج القرآن المكي - ولا بد أن نعرف طبيعته هذه، وألا نحاول تغييرها تلبية لرغبات معجلة مهزومة أمام أشكال النظريات البشرية. فهو، بهذه الطبيعة، صنع الأمة المسلمة أول مرة، وبها يصنع الأمة في كل مرة يراد فيها أن يعاد إخراج الأمة المسلمة للوجود كما أخرجها الله أول مرة»^(٢) يقول المودودي مستقراً مراحل الدعوة النبوية: «وبعد كفاح عنيف وجهاد متواصل استمر ثلاثة عشر عاماً، قد آن للإسلام أن يؤسس دولة صغيرة في المدينة على منورها ألف تحية وسلام، وذلك حين تهيأ له زهاء ثلاثمائة رجل من الأصحاب، الذين قد ربي كل واحد منهم تربية إسلامية كاملة

(١) نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور (ص ٩٤).

(٢) المعالم (ص ٤٥).

بحيث يستطيع أن يقوم بما فوض له من الأعمال، قيام المسلم الصادق بواجباته، وكان هؤلاء الرجال من أصحاب النبي ﷺ مستعدين إذ ذاك للاضطلاع بأعباء دولة إسلامية وإدارة شؤونها^(١)، وينطلق المودودي من هذه القراءة التي تمايز بين المراحل في كسب الدعوة، ويعلق قائلاً: «هذه هي سبيل الانقلاب الاجتماعي الذي يريده الإسلام، وهذا هو طريقه، وعلى هذا الطراز يبتدئ، وبمثل هذا التدرج يترقى»^(٢).

قراءة النصوص بدلالاتها المرحلية الواقعية:

يقول سيد قطب موجهاً آيات الجهاد في القرآن: «والسمة الثانية في هذا الدين، هي الواقعية الحركية، فهو حركة ذات مراحل، كل مرحلة لها وسائل متكافئة لمقتضياتها وحاجاتها الواقعية، وكل مرحلة تسلم إلى المرحلة التي تليها^(٣) وينتقد التعامل مع النصوص كما ولو كانت نصاً نهائياً يمثل القواعد النهائية للدين^(٤) فطبقاً لهذا الاختيار المنهجي، يرى سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ، أن النصوص الواردة في الجهاد لا تتضمن بأفرادها أحكاماً نهائيةً تبين حكم الإسلام في الجهاد كما ذهب إلى ذلك بعض المنتصرين لأطروحة الجهاد الدفاعي استناداً على فهمهم بنص لا إكراه في الدين، ونص «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا»

(١) نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (ص ١٠٩).

(٢) نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (ص ١١٥).

(٣) المعالم (ص ٦٤).

(٤) المعالم (ص ٦٥).

وإنما هي في مجموعها ترسم فلسفة الجهاد في الإسلام في رؤيتها الكلية ومرحلتها الواقعية؛ أي: أن كل نص يعالج مرحلة معينة، ويحدد المهام والوسائل المكافئة للمرحلة. وقد تبنى المودودي رحمته الله القراءة المرحلية للدعوة، واعتبر أن سيرة النبي صلى الله عليه وسلم تقدم دليلاً على نهج المرحلية والتدرج، إذ لم يطبق النبي صلى الله عليه وسلم «القانون الإسلامي بجميع شعبه ونواحيه دفعةً واحدة»، بل كان قبل هذا الانقلاب الإسلامي قد مهد الأرض وأعد المجتمع لقبوله وما زال شيئاً فشيئاً، مع هذا الإعداد للمجتمع، يبدل طرق الجاهلية ويستعيض بها طرق الإسلام وقاعدته الجديدة. عرض على الناس قبل كل شيء تصورات الإسلام ونظرياته الأساسية ومبادئه الخلقية، ثم أخذ يربي من قبلوا منهم هذه الدعوة، وانضوا تحت لوائها على حب الصلاح والتقوى، ويؤلف بهم طائفة كانت عقليتها ووجهة نظرها في الحياة الإسلامية لا يشوبها شائبٌ من أدناس الجاهلية وأرجاسها. فلما أن تم له ذلك إلى حد خاص معلوم، تقدم خطوةً أخرى، وأقام في المدينة المنورة حكومةً كانت مبنيةً على نظرية الإسلام الخالصة، ولم يكن من غايتها إلا أن تصب حياة بلاد العرب من أولها إلى آخرها في قالب الإسلام ومنهاجه. وهكذا، بعد أن تسلم النبي صلى الله عليه وسلم القوة السياسية ووسائل البلاد، وتمكن منهما كل التممكن، قام بمهمة الإصلاح والتعمير التي ما كان يعمل بها من قبل إلا بالدعوة والتبليغ فقط. أقام نظاماً جديداً لتعليم أسلوب الكفاح والجهاد

في تعديل أخلاق الناس ونظمهم الاجتماعية والمدنية والاقتصادية على صورة منظمة^(١)

الانشغال بتبرير اتساع المدى الزمني للمرحلة المكية وطبيعة القضايا التي تم التركيز عليها:

سواء في الآي القرآني المكي أو في طبيعة التربية التي تم التركيز عليها في هذه المرحلة، لتحديد مهام الأداة ووظائفها. يقول سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ فِي هَذَا الصَّدَد: «وأصحاب الدعوة إلى دين الله، وإلى إقامة النظام الذي يتمثل هذا الدين في واقع الحياة، خليقون أن يقفوا طويلاً أمام هذه الظاهرة الكبيرة، ظاهرة تصدي القرآن المكي خلال ثلاثة عشر عاماً لتقرير هذه العقيدة، ثم وقوفه عندها لا يتجاوزها إلى شيء من تفصيلات النظام الذي يقوم عليها، والتشريعات التي تحكم المجتمع المسلم الذي يعتنقها»^(٢) ويقول أيضاً: «والمسلمون في مكة لم يكن لهم سلطان على أنفسهم ولا على مجتمعهم، وما كانت لهم حياة واقعية مستقلة هم الذين ينظمونها بشريعة الله. ومن ثم، لم ينزل الله لهم في هذه الفترة تنظيمات وشرائع، وإنما نزل لهم عقيدة وخلقاً منبثقاً من هذه العقيدة بعد استقرارها في الأعماق البعيدة. فلما أن صارت لهم دولة في المدينة ذات سلطان، تنزلت عليهم الشرائع، وتقرر لهم النظام الذي يواجه حاجات المجتمع المسلم الواقعية،

(١) نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور (ص ١٦٣ - ١٦٤).

(٢) المعالم (ص ٢٦).

والذي تكفل له الدولة بسلطاتها الجدية النفاذ^(١)، وفي هذا يقول المودودي رَحِمَهُ اللهُ أيضاً: «فهذا أصل كل إصلاح وأسه - يقصد العقيدة - وعلى هذا الأساس يقوم ويؤسس من جديد بنيان السيرة الفردية والنظام الاجتماعي كله على طراز خاص»^(٢).

رفض أي مسلكية أخرى للتغيير غير المنهج الدعوي النبوي:

وفي هذا السياق، يطرح سيد رَحِمَهُ اللهُ، ربما استناداً إلى أستاذه المودودي، الخيارات التي كانت متاحةً للنبي ﷺ في السياق الاجتماعي الذي بعث فيه، إذ كان بإمكانه أن يرفع الراية القومية لتوحيد العرب ضد هيمنة الفرس والروم، وكان بإمكانه أيضاً أن يرفع راية الإصلاح الاجتماعي، أو راية الإصلاح السياسي، أو أية راية أخرى يمكن له بها أن يكسب قوةً إلى دعوته، لكنه لم يفعل ذلك. ويعلل سيد ذلك بقوله: «ولكن الله - سبحانه - كان يعلم أن ليس هذا هو الطريق، كان يعلم أن الأخلاق لا تقوم إلا على أساس من عقيدة، تضع الموازين وتقرر القيم، كما تقرر السلطة التي تستند إليها هذه الموازين والقيم.»^(٣)، ويرى أنه ما كان للمنهج المبارك أن يخلص الله، لو أن الدعوة بدأت خطواتها الأولى دعوةً قوميةً، أو دعوةً اجتماعيةً، أو دعوةً أخلاقيةً. أو

(١) المعالم (ص ٣٨ - ٣٩).

(٢) نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور (ص ٩٨).

(٣) المعالم (ص ٣٣).

رفعت أي شعار إلى جانب شعارها الواحد «لا إله إلا الله»^(١)، وقد ورد عن المودودي نفس هذا التحليل في قوله: «قام سيدنا ومولانا الرسول الأُمي محمد بن عبد الله ﷺ بالدعوة إلى هذا الإصلاح الأساسي - يقصد بناء العقيدة في النفوس - من غير تهيؤ سابق، ومن غير أن يأتي بأعمال تمهيدية للشروع في المقصد الأسمى. بل دعا الناس إلى ذلك مباشرة، ولم يؤثر أن يسلك طرقاً ملتوية للوصول إلى الغاية المنشودة من هذه الدعوة بأن يأتي بادئ ذي بدء بشيء من الإصلاح السياسي والاجتماعي يستهوي به النفوس ويسحر الألباب حتى ينال بذلك شيئاً من القوة الحاكمة، فيتدرج منها مستخدماً إياها إلى الغاية المنشودة التي أراد أن يدعو الناس إليها»^(٢).

المطابقة بين الخط السياسي وبين منهج الدين وطبيعته:

فطالما أكد سيدٌ ﷺ أن ما قرره - من خطاطة حركية وسياسية - هو «المنهج الطبيعي للإسلام الرباني»^(٣) وهو «طبيعة هذا الدين»^(٤) و«منهجه في الحركة»^(٥) وأحياناً كثيرة كان يتحدث عن الإسلام نفسه، حين يعرض خطاطته السياسية. يقول مثلاً: «والإسلام وهو يبني الأمة المسلمة على هذه القاعدة وفق هذا

(١) المعالم (ص ٣٥).

(٢) نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور (ص ٩٨ - ٩٩).

(٣) المعالم (ص ٤٩).

(٤) المعالم (ص ٤٥).

(٥) المعالم (ص ٤٣).

المنهج، وقيم وجودها على أساس التجمع العضوي الحركي..»^(١)، أما المودودي، فلم يختلف في شيء عن سيد رَحْمَةُ اللهِ فِيهِ، في المطابقة بين الخط الحركي الذي يقترحه وما أسماه «منهاج الانقلاب الإسلامي» أو «المنهاج المخصوص للحركة الإسلامية». وأحياناً كثيرةً كان يطابق بين ذلك وبين الإسلام نفسه، أو نظريته في الحركة أو هديه في السياسة^(٢).

الحجاج لدفع الأطاريح والمفاهيم المقابلة:

وقد برز ذلك على أشده على مستوى تأصيل المفاهيم المركزية بدرجة أكبر بالمقارنة مع بسط عناصر الخطاطة السياسية. وهكذا، برز الحجاج أكثر في تقرير مفهوم الحاكمية^(٣)، ومفهوم الجهاد^(٤)، ومفهوم الدولة الإسلامية^(٥)، ومفهوم الجاهلية^(٦)، وغيرها من المفاهيم التي تم الاستناد إليها بشكل أساسي في

(١) المعالم (ص٥٧).

(٢) انظر: هذه الاصطلاحات في كتابه نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، وتحديداً في فصل المنهاج المخصوص للحركة الإسلامية، وفصل الأمانى المعسولة وفصل سبيل الانقلاب الإسلامي.

(٣) ومنه الجدال الواسع الذي خاضه سيد والمودودي رحمهما الله لإبطال التصورات الغربية رأسمالية أكانت أم اشتراكية، أم ليبرالية ديمقراطية.

(٤) من ذلك الحجاج الذي خاضه سيد قطب رَحْمَةُ اللهِ فِيهِ في إبطال مفهوم الجهاد الدفاعي حتى نسبه إلى الهزيمة النفسية.

(٥) ومنه الحجاج الذي خاضه المودودي حول دعاة الدولة القومية حتى جعل مقولاتهم لا تتسجم تماماً مع منهج الانقلاب الإسلامي وسبيله تماماً كما فعل سيد قطب رَحْمَةُ اللهِ فِيهِ.

(٦) وقد اختص بالمحاجة دونه سيد رَحْمَةُ اللهِ فِيهِ في كل فصول «المعالم» لا سيما فصل لا إله إلا الله منهج حياة.

بلورة الخطاطة السياسية لكل من سيد قطب وأبي الأعلى المودودي رحمهما الله .

هذه بعض العناصر التي تم التقاطها ضمن الخطاطة المعرفية لكل من أبي الأعلى المودودي وسيد قطب رحمهما الله، وهي في مجملها، لا تختلف في شيء عن الخطاطة السابقة إلا ما كان من اختلاف في الحقول المعرفية. فالخطاطة الجهادية تستمد عناصرها من الفقه والأصول، بينما تستمد هذه الخطاطة عناصرها من السيرة والتفسير.

النسق الظاهري واضحٌ في هذه الخطاطة، تجليه عملية النقل الحرفي للتجربة الدعوية النبوية في مراحلها وخطواتها ووظائفها كما ولو كان المجتمع الجاهلي والمجتمع المسلم المعاصر شيئاً واحداً لا تمايز بينهما ولا فروق. فهذه الخطاطة، وبشكل خاصّ، القطبية منها، حسمت كل الأسئلة التي يمكن أن تطرح حول التباينات الممكنة بين المجتمع الجاهلي قبل البعثة والمجتمع المسلم اليوم، بتصنيف هذا المجتمع نفسه ضمن خانة المجتمع الجاهلي، هكذا، حتى لا تنسف الأطروحة الظاهرية التي تبدو منشغلةً بنقل النموذج بحرفيته وإسقاطه على الواقع المعاصر. فتبدو الحركة الإسلامية اليوم، أشبه ما تكون بحركة النبي ﷺ مع قلة من الصحابة زمن الدعوة السرية بمكة، وتبدو المهمة هي نفسها بناء العقيدة على مهل ولفترة طويلة حتى تتشربها العقول والقلوب، وتنشأ عنها العقلية الإسلامية والأخلاق الإسلامية، ثم المجتمع المسلم، الذي يتولى في مرحلة لاحقة بناء الدولة

الإسلامية، وبعدها تنبثق النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية من الأساس العقدي الذي تشربه التجمع العضوي الحركي، وتبرز التشريعات والقوانين التي تستجيب لحاجات المجتمع المسلم الناشئ والدولة الإسلامية الناشئة.

تبدو الأطروحة الظاهرية واضحة في هذه الخطاظة التي تجعل هذا الخط الإمكانية الوحيدة لإعادة إخراج الأمة من جديد، بل وتطابق بينه وبين الدين ومنهجه وطبيعته، إلى الدرجة التي لا يكاد يتم التفريق بين الاجتهاد الفكري والسياسي الذي قدمه المودودي وسيد قطب رَحِمَهُمُ اللهُ، وبين الدين كما شرعه الله، وكما اقتضت حكمته أن يسود في الأرض.

وتبدو هذه الأطروحة أيضا جلية في رفض أي اجتهاد آخر غير هذا الاجتهاد، وأحيانا كانت تنسب الاجتهادات الأخرى إلى الهزيمة، أو إلى الخضوع لإكراهات الجاهلية وضغطها وحاجاتها. فالجهاد الدفاعي أطروحة انهزامية، والانشغال بإنتاج البرامج والمشاريع انحراف عن الدين وطبيعته، واستعجال لأمر لم يحن وقته، وإخراج للدعوة عن منهجها.

وتتكشف النزعة الظاهرية أكثر في النفس الحجاجي لهذه الخطاظة، والتي تحرص على إيراد دفعات الأطروحات المخالفة ونسفها نفساً، تماماً كما فعلت الأطروحات الجهادية، حتى لا يبقى إلا طرْح واحد لا غير، هو ما ينسجم مع طبيعة هذا الدين ومع منهجه!

وتبرز النزعة الظاهرية في هذه الخطاطة في سمتها الحديدية التي تختصر الأطروحات المتدافعة في تيارين أو حركتين: حركة التجمع الحركي العضوي الذي يسعى لإقامة منهج الله في الأرض، وحركة الجاهلية التي تسيطر بقيمها وموازينها وسلطانها المادي على الأرض، بحيث يوجدان على مفترق طرق، ولا وجود لأنصاف الحلول، فإما جاهليةٌ وإما إسلامٌ؛ أي: إما حق أو باطلٌ تماماً كما هي عبارات ابن حزم رَحِمَهُ اللهُ.

وتتأكد النزعة الظاهرية في هذه الخطاطة من خلال الارتكاز على مقولاتها الأساسية، الالتزام بالنصوص الشرعية وإعمالها والتزام مبدأ الاتباع بكل حرفيته، حتى في مراحل الدعوة وتفاصيل كل مرحلة على حدة، والمدى الزمني الذي تستغرقه كل مرحلة على حدة طويلاً وقصراً. فمفهوم الجهاد بالطرح المرحلي الذي انتهى إليه سيد رَحِمَهُ اللهُ، إنما استمدته من ظاهر النصوص في اجتماعها. ونظرية العمل التي تبناها، إنما التمسها من قراءته الحرفية لمراحل الدعوة النبوية من غير طرح سؤال المغايرة المفترضة بين طبيعة المجتمع الجاهلي والمجتمع المسلم المعاصر، والفرق بين مجتمع لم يعرف العقيدة الإسلامية من قبل، ومجتمع عرفها وربما فقد فقط آثارها وثمارها.

كان من الميسور أن نكتشف هذا النسق الظاهري بتفاصيله في هذه الخطاطة دون أدنى عناء، لو اجتهد ابن حزم في تأصيل قواعد للتعامل مع السيرة النبوية، فإذ ذاك، لم يكن أمامنا سوى

أن نقارن، كما فعلنا تماماً في الخطاطة المعرفية الجهادية، بين عناصر الخطاطة المعرفية القطبية أو المودودية، وبين نسق القواعد التي وضعها ابن حزم في قراءة السيرة، لكن، مادام ابن حزم لم يعن بهذه المهمة، فإن جهد المقاربة والتسيد، ومحاولة تصور أثر المفاهيم الظاهرية على قراءة السيرة، تنبئ بأن الخطاطة القطبية والمودودية لم تخرج كثيراً عن نسق الأطروحة الظاهرية.

صحيحٌ أن هناك بعض التفاوت بين الخطاطة المعرفية القطبية والخطاطة المعرفية المودودية، فالمودودي - بحكم السياق السياسي الذي كان يعيشه، وضغط إكراه الدولة الإسلامية والدستور الإسلامي والقوانين الإسلامية - انفتح نسقه قليلاً على غير عادة النسق الظاهري، وسمحت قراءته للسيرة، ولو بتمحل، بإدراج قضية التفكير في المشاريع والمناهج والبرامج قبيل بناء الدولة الإسلامية، وهو ما خالفه سيد قطب رحمته الله مخالفةً كبيرةً، معتبراً الانشغال بهذه القضايا خروجاً عن طبيعة هذا الدين وعن منهجه، ومسايرةً لضغط الجاهلية.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد، أن سيد قطب رحمته الله قبل «المعالم»، كما توضح ذلك أفكاره التي بسطها في كتابه «نحو مجتمع إسلامي» كان منشغلاً بنفس الهم؛ أي: التفكير في تدوين القوانين والتشريعات، وطريقة ذلك، وهل المطلوب متابعة خطوات الفقه الإسلامي من حيث وقفت والعمل على سد الفجوة التي حصلت بين الراهن المعاصر وبين القرن الثامن الهجري، أم الرجوع بشكل مباشر إلى الشريعة الإسلامية وإلى مبادئها العامة

وتشريعاتها الكلية، ومحاولة استلهاها لإيجاد حلول للمشكلات المعاصرة^(١) غير أنه، في «المعالم»، غير موقفه تماماً، وانتهى إلى ما انتهى إليه مما سطرناه آنفاً.

(١) نحو مجتمع إسلامي (ص ٥٠ - ٥١).

ثالثاً: الخطاطة المعرفية الإخوانية

خلافاً للخطاطتين المعرفيتين السابقتين، نجد أنفسنا أمام خطاطة معرفية أعلنت عن نسقها المعرفي، عقدياً وسلوكياً وأصولياً وفقهياً، مما يعني أن مهمة الكشف عنها لن تتجاوز قياس المعلن منها إلى الممارسة، وإلى أي درجة يعكس السلوك السياسي انسجامَ العقل النظري الناظم أو تناقضه.

فالإمام حسن البنا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أعلن في الأصول العشرين، ضمن رسالة التعاليم^(١) عن نسقه المعرفي، موضعاً اختياراته العقدية والتصورية والسلوكية والأصولية والفقهية.

فعلى المستوى الاختيارات العقدية:

تبنى تسعة أصول توضح مذهبه العقدي الذي لا يخرج عن أصول السُّنة والجماعة. ونبسطها هنا كما يأتي:

(١) بسط البنا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الأصول العشرين في رسالة التعاليم ضمن أركان البيعة، وتحديدًا ضمن الركن الأول: الفهم. انظر: مجموعة رسائل حسن البنا، مرجع سابق.

١ - ومعرفة الله تبارك وتعالى وتوحيده وتنزيهه أسمى عقائد الإسلام، وآيات الصفات وأحاديثها الصحيحة، وما يليق بذلك من التشابه، نؤمن بها كما جاءت من غير تأويل ولا تعطيل، ولا نتعرض لما جاء فيها من خلاف بين العلماء، ويسعنا ما وسع رسول الله ﷺ وأصحابه ﴿وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧].

٢ - كل بدعة في دين الله لا أصل لها - استحسناها الناس بأهوائهم سواءً بالزيادة فيه أو بالنقص منه - ضلالةٌ تجب محاربتها والقضاء عليها بأفضل الوسائل التي لا تؤدي إلى ما هو شر منها.

٣ - والعقيدة أساس العمل، وعمل القلب أهم من عمل الجارحة، وتحصيل الكمال في كليهما مطلوبٌ شرعاً وإن اختلفت مرتبتا الطلب.

٤ - والإسلام يححر العقل، ويحث على النظر في الكون، ويرفع قدر العلم والعلماء، ويرحب بالصالح والنافع من كل شيء، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها.

٥ - ولا نكفر مسلماً أقر بالشهادتين وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض - برأي أو بمعصية - إلا إن أقر بكلمة الكفر، أو أنكر معلوماً من الدين بالضرورة، أو كذب صريح القرآن، أو فسره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال، أو عمل عملاً لا يحتمل تأويلاً غير الكفر.

٦ - ومحبة الصالحين واحترامهم والثناء عليهم بما عرف من

طيب أعمالهم قربت إلى الله تبارك وتعالى، والأولياء هم المذكورون بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾، والكرامة ثابتة بشرائطها الشرعية، مع اعتقاد أنهم رضوان الله عليهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضرراً في حياتهم أو بعد مماتهم فضلاً عن أن يهبوا شيئاً من ذلك لغيرهم.

٧ - زيارة القبور، أيا كانت، سنة مشروعة بالكيفية المأثورة، ولكن الاستعانة بالمقبورين، أيا كانوا، ونداؤهم لذلك وطلب قضاء الحاجات منهم عن قرب أو بعد والنذر لهم وتشديد القبور وسترها وأضاءتها والتمسح بها والحلف بغير الله وما يلحق بذلك من المبتدعات كبائر تجب محاربتها، ولا نتأول لهذه الأعمال سداً للذريعة.

٨ - والدعاء إذا قرن بالتوسل إلى الله بأحد من خلقه خلاف فرعي في كيفية الدعاء، وليس من مسائل العقيدة.

٩ - والتمايم والرقي والودع والرمل والمعرفة والكهانة وادعاء معرفة الغيب، وكل ما كان من هذا الباب منكرٌ تجب محاربته إلا ما كان آيةً من قرآن أو رقيةً مأثورة.

وعلى مستوى اختياره التصوري الكلي:

فقد جعله الأصل الأول ضمن الأصول العشرين، إذ يوضح المفهوم الشامل للدين الذي يتبناه، ويرى فيه أن الإسلام نظامٌ شاملٌ يتناول مظاهر الحياة جميعاً. فهو دولةٌ ووطنٌ أو حكومةٌ وأمةٌ، وهو خلقٌ وقوةٌ أو رحمةٌ وعدالةٌ، وهو ثقافةٌ وقانونٌ أو

علمٌ وقضاءٌ، وهو مادةٌ أو كسبٌ وغنى، وهو جهادٌ ودعوةٌ أو جيشٌ وفكرةٌ، كما هو عقيدةٌ صادقةٌ وعبادةٌ صحيحةٌ سواءً بسواء.

وعلى مستوى اختياراته السلوكية:

فقد أعلن عن موقفه المتوازن من التصوف في أصل واحد، إذ أقر للإيمان الصادق والعبادة الصحيحة والمجاهدة بنور وحلاوة يقذفهما الله في قلب من يشاء من عباده، لكنه رفض أن يمنح للإلهام والخواطر والكشف والرؤى أي حجية شرعية.

وعلى مستوى اختياراته الأصولية والفقهية:

فقد تبنى الأصول التسعة الآتية:

١ - القرآن الكريم والسنة المطهرة مرجع كل مسلم في تعرف أحكام الإسلام، ويفهم القرآن طبقاً لقواعد اللغة العربية من غير تكلف ولا تعسف، ويرجع في فهم السنة المطهرة إلى رجال الحديث الثقات.

٢ - وقد يتناول كل من النظر الشرعي والنظر العقلي ما لا يدخل في دائرة الآخر، ولكنهما لن يختلفا في القطعي، فلن تصطدم حقيقةً علميةً صحيحةً بقاعدة شرعية ثابتة، ويؤول الظني منهما ليتفق مع القطعي، فإن كانا ظنيين، فالنظر الشرعي أولى بالإتباع حتى يثبت العقلي أو ينهار.

٣ - ورأي الإمام ونائبه فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل وجوهاً عدةً وفي المصالح المرسلة معمولٌ به ما لم يصطدم

بقاعدة شرعية، وقد يتغير بحسب الظروف والعرف والعادات، والأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وفي العاديات الالتفات إلى الأسرار والحكم والمقاصد.

٤ - وكل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم عليه السلام، وكل ما جاء عن السلف رضوان الله عليهم موافقاً للكتاب والسنة قبلناه، وإلا فكتاب الله وسنة رسوله أولى بالاتباع، ولكننا لا نعرض للأشخاص - فيما اختلف فيه - بطعن أو تجريح، ونكلهم إلى نياتهم وقد أفضوا إلى ما قدموا.

٥ - ولكل مسلم لم يبلغ درجة النظر في أدلة الأحكام الفرعية أن يتبع إماماً من أئمة الدين، ويحسن به مع هذا الإتيان أن يجتهد ما استطاع في تعرف أدلته، وأن يتقبل كل إرشاد مصحوب بالدليل متى صح عنده صلاح من أرشده وكفايته، وأن يستكمل نقصه العلمي إن كان من أهل العلم حتى يبلغ درجة النظر.

٦ - والخلاف الفقهي في الفروع لا يكون سبباً للتفرق في الدين، ولا يؤدي إلى خصومة ولا بغضاء ولكل مجتهد أجره، ولا مانع من التحقيق العلمي النزيه في مسائل الخلاف في ظل الحب في الله والتعاون على الوصول إلى الحقيقة، من غير أن يجر ذلك إلى المراء المذموم والتعصب.

٧ - وكل مسألة لا ينبنى عليها عملٌ فالحوض فيها من التكلف الذي نهينا عنه شرعاً، ومن ذلك كثرة التفرعات للأحكام

التي لم تقع، والخوض في معاني الآيات القرآنية الكريمة التي لم يصل إليها العلم بعد، والكلام في المفاضلة بين الأصحاب رضوان الله عليهم وما شجر بينهم من خلاف، ولكل منهم فضل صحبته وجزاء نيته وفي التأول مندوحة.

٨ - والعرف الخاطيء لا يغير حقائق الألفاظ الشرعية، بل يجب التأكد من حدود المعاني المقصود بها، والوقوف عندها، كما يجب الاحتراز من الخداع اللفظي في كل نواحي الدنيا والدين، فالعبرة بالمسميات لا بالأسماء.

٩ - والبدعة الإضافية والتَّركية والالتزام في العبادات المطلقة خلافٌ فقهي، لكل فيه رأي، ولا بأس بتمحيص الحقيقة بالدليل والبرهان.

والحقيقة، أن الذي يهمننا في هذه الأصول العشرين، هو ما يرتبط بالاختيارات الأصولية والفقهية، والتي يكشف طبيعة النسق المعرفي الذي يؤسس عليه البناء مشروعته الحركي والسياسي. فواضحٌ من هذه الاختيارات أنها لا تخرج في نسقها العام عن المنهجية البيانية، التي ترتب المصادر الأصولية - أدلة الأحكام - بدءاً من القرآن والسُّنة، وانتهاءً بالاجتهاد بتعدد أدلته وتباينها. فالبنا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يؤكد في أصوله على مصدرية القرآن والسُّنة، ويركز في هذا الصدد على منهج التعامل معهما^(١) ويوضح رأيه من

(١) جاء في هذا الأصل: القرآن الكريم والسنة المطهرة مرجع كل مسلم في تعرف أحكام الإسلام، ويفهم القرآن طبقاً لقواعد اللغة العربية من غير تكلف ولا تعسف، ويرجع في فهم السنة المطهرة إلى رجال الحديث الثقات.

اجتهادات السلف مقيداً قبولها بضرورة موافقة الكتاب والسنة، ويفتح الباب واسعاً للمصادر الاجتهادية فيما لا نص فيه، ويتبنى قاعدة النظر إلى الأسرار والحكم والمقاصد في العاديات^(١).

غير أنه، يفتح مجالاً آخر، ربما كان من تأثيرات الاختيارات السلوكية والصوفية التي تنشأ عليها، يعطي لرأي الإمام أو رأي نائبه الحجية الشرعية فيما لا نص فيه وفيما يحتمل وجوهاً عدةً وفي المصالح المرسله المعمول بها ما لم يتعارض مع قاعدة شرعية.

هذه هي عناصر الخطاظة المعرفية التي اعتمدها الإمام حسن البنا رَحِمَهُ اللهُ، وهي حين النظر تجمع بين نسقين معرفيين متغايرين تماماً:

- النسق المقاصدي، الذي يقوم على التعليل والتقدير المصلي وإعمال الموازنات والترجيحات بين المصالح والمفاسد لا سيما في المجالات التي لا نص فيها.

- النسق العرفاني، الذي يعطي للشيخ المصحب صلاحية النظر للأمة - أو للحركة التي يتزعمها - في المجالات التي لا نص فيها مع تقييد رأيه بعدم مخالفة القواعد الشرعية.

وما دام مجال السياسة، مجالاً عفواً، مؤطراً في مجمله بالنظر والتقدير المصلي، فإن الخطاظة السياسية الإخوانية ستبقى

(١) ومما تضمنته أصوله الإشارة إلى أن «الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وفي العاديات الالتفات إلى الأسرار والحكم والمقاصد».

تأرجح بين هذين المنظومتين المعرفيتين: منظومة أعمال المقاصد ومنظومة المشيخة الآمرة، وهذا ما يفسر الدينامية التي طبعت مواقف الجماعة من الدستور والنظام النيابي والعملية الانتخابية والتعددية السياسية من جهة، والجمود الذي لحقها من تحديد العلاقة بين التربوي/الدعوي، والسياسي من جهة ثانية، وذلك بسبب ثقل اجتهاد الإمام الذي رتب المراحل الثلاث للدعوة، وجعل الأفق الدعوي والتربوي والتنظيمي حاكماً على ما سواه، معيماً بذلك أي إمكانية لتطوير رؤية الجماعة السياسية، ورسم رهاناتها وأولوياتها القابلة للتحقق، هذا فضلاً عن الحسم في معضلة المشروع الرسالي في أبعاده الاستراتيجية ونوع العلاقات التي تحكم مكونات التنظيم التربوية والدعوية والسياسية. وهذا ما يفسر انطباع الممارسة السياسية للإخوان بالمنطق الدعوي، والارتهان الطويل المدى في الممارسة السياسية للأطر العامة التأسيسية التي انشغلت ببناء التصور العام للحركة^(١)، وليس تأسيس مفردات سلوكها السياسي بناء على الكسب السياسي والتراكم الذي تحقق لديها من خبرتها السياسية.

في المحصلة، وبناء على تأرجح الخطاطة المعرفية الإخوانية بين النسق المقاصدي، والنسق العرفاني المشيخي، وفي غياب أي ضوابط تحدد متى يتم الاشتغال بهذا النسق، ومتى يتم الاحتكام

(١) نقصد بذلك الهدف التصوري العام الذي يرتبط بتأكيد شمولية الإسلام وكونه يمثل الحل.

إلى الآخر، فإن الخطاظة السياسية للإخوان، تبقى، سواءً في زمن
البناء أو غيره، رهينةً بهذا التجاذب، بل ربما تبقى رهينةً لطبيعة
الإمام المرشد وثقافته وعقليته، إن شاء وسع من فضاء النسق
المقاصدي في الاشتغال، وإن شاء ضيقه لفائدة الهامش الكبير
الذي تتيحه الأصول العشرين له، لا سيما في مجال السياسة
الشرعية التي يندرج ضمنها رسم خطوط الجماعة الاستراتيجية
والتكتيكية في المجال السياسي.

الفصل الثالث

النموذج التفسيري للمراجعات

مدخل

مع الاهتمام الكبير الذي حظيت بها المراجعات في الدراسات البحثية والأكاديمية، إلا أن حصيلة ما قدمت لا يخرج عن الأطروحات النمطية التي تركز على بعض المداخل الأساسية في التفسير.

ومن الملفت للانتباه أيضاً أن العديد من الدراسات ما برحت الأغلال الإيديولوجية في محاولة اقترابها من هذا الحقل البحثي ذي الطبيعة المتشابهة. فقد تعاملت بعض الدراسات مع ظاهرة المراجعات بقليل من العناية البحثي، ولم تر في تحولات الإسلاميين شيئاً ذا بال يستحق الدرس، بل إنها، اعتبرت كل هذا الرصيد الضخم من المراجعات تكتيكات سياسية، ومجرد ازدواجية في الخطاب لا غير، أما الواقع، فلم يتغير - حسب وجهة النظر هذه - شيئاً في طبيعة الإسلاميين، بل لا فرق بين المعتدل والمتطرف، وأن ما يظهر من اختلافات مرجعه بالأساس إلى اختلاف الوسائل والتكتيكات لا اختلاف الأهداف

والرهانات^(١) في حين تعاملت دراساتٌ أخرى، مع هذا الموضوع من منطلق أكثرَّ إيديولوجية، وذلك حين نسبت فكرة اعتدال الحركات الإسلامية إلى الجغرافيا السياسية، فاعتبرت البعد من إسرائيل محدداً في تفسير اعتدال الحركات الإسلامية ومراجعاتها للعنف، وصنفت تبعاً لذلك حركات مثل حركة النهضة التونسية وحزب العدالة والتنمية حركات معتدلة، وصنفت حركة الإخوان المصرية^(٢) في حين اختارت بعض الدراسات الجامعية محدداً آخر لا يقل إيديولوجيةً عن هذا المحدد، وذلك حينما اعتبرت الانفتاح على العلاقة مع الولايات المتحدة الأمريكية محدداً لتفسير اعتدال الحركات الإسلامية^(٣). وإلى جانب هذه المقاربات المغرقة في الإيديولوجيا، برزت مقارباتٌ أخرى حاولت أن تقترح بعض المداخل لتفسير ظاهرة تحولات الإسلاميين وانعطافتهم نحو المراجعات، سنحاول أن نحصرها اختصاراً كالآتي:

(١) يمثل وجهة النظر هذه الدراسات الإسرائيلية، والمراكز البحثية الأمريكية التي تعبر عنها مثل معهد واشنطن، وتمثل كتابات المدير التنفيذي لهذا المركز ساتلوف أحد النماذج الممثلة لهذه الأطروحة.

(٢) Mona Yacoubian, «Engaging Islamists and Promoting Democracy.» United States Institute of Peace (August 2007), 2.

(٣) The Making of Moderates: U.S. Relations with Islamist Movements in Morocco and Egypt Matthew J. Buehler, B.A. The University of Texas at Austin May 2010.

ولمعرفة موقف ورد الحركات الإسلامية على هذه المقاربة، يراجع حوار الحركات والأحزاب ذات المرجعية الإسلامية مع الغرب أشغال الندوة المنظمة بمدينة أكادير في أبريل ٢٠٠٩م، إصدار حزب العدالة والتنمية، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

مدخل الاندماج في العملية السياسية:

وهي أهم مقاربة وأفواها قدرة على التفسير^(١). وتذهب إلى أن دخول الإسلاميين في العملية السياسية واندماجهم فيها هو الذي يدفعهم بشكل متدرج إلى إجراء تحولات عميقة في الرهانات والخطاب ونظريات العمل، وتعتبر أن العملية السياسية، تقوم على قواعد اللعب، وأن هذه القواعد هي التي تضطر الإسلاميين إلى تكيف معتقداتهم وصياغتها في شكل سياسات عمومية ومحاولة التدافع السياسي لتمريرها وفق الآليات الديمقراطية. ومع أن هذا المدخل، يملك قدرة تفسيرية كبيرة، إلى قدرته على تفسير مراجعات الجهاديين تبقى جد محدودة، لا سيما وأن هذه التنظيمات السياسية، لم تنخرط في العملية السياسية ولم تخض من قبل تجربة الاندماج السياسي.

(١) تراجع مثلاً دراسة ليز ستورم الباحثة في العلوم السياسية في جامعة أكثر حول معضلة الإسلاميين الديمقراطية حقوق الإنسان ومحاربة الإرهاب، على الرابط:

<http://mepc.org/journal/middle-east-policy-archives/dilemma-islamists-human-rights-democratization-and-war-terror>.

وانظر قراءتنا في هذه الدراسة في مجلة المجتمع الكويتية على الرابط:

magmj.com/index.jsp?inc=5&id=1262&pid.

وانظر أيضاً: ورقة حزب العدالة والتنمية في المغرب: المشاركة ومعضلاتها عمرو حمزاوي ضمن أوراق كارنيجي ٢٠٠٧م. وانظر أيضاً: ورقة منى يعقوبيان في أطروحتها حول إدماج الإسلاميين وتعزيز الديمقراطية المعهد الأمريكي للسلام، غشت، ٢٠٠٧م. ويراجع أيضاً:

Khalil al-Anani, «The Myth of Excluding Moderate Islamists in the Arab World», Brookings Institution (March 2010).

مدخل الخطاب الفكري للتنظيم:

وترى المقاربة التي تنتصر لهذا المدخل أن الحركات الإسلامية التي تبنت في الأصل أسساً فكرية رافضة للعنف، لم تجد أي عائق يمنعها نحو التحول في فكرها وسلوكها السياسي، بخلاف الحركات التي تبنت العنف، فإنها لم تستطع أن تطور أطروحتها السياسية حتى ولو اضطرت لاعتبارات تكتيكية - مرتبطة بتعذر توفر الشروط - بإيقاف العنف^(١). وإلى جانب هذا المدخل، مقاربات أخرى، تطرح المعامل الفكري كأساس لتفسير حالة اللجوء إلى العنف، وأيضاً كسبب للخروج منه، ومن ذلك ما طرحه الأستاذ المقرئ أبو زيد في دراسته^(٢)، وقد تبين من خلال رصد مراجعات الإسلاميين ضمن هذه الدراسة محدودية هذا المدخل، وعدم قدرة هذه المقاربة على تفسير مراجعات الإسلاميين للنسق القطبي، وما يعزز ذلك، أن الأستاذ المقرئ أبو زيد نفسه، رغم تأكيده على دور المعامل الفكري في إنتاج الفكر المتطرف، وفي نفس الوقت مراجعته، أكد على أن هذا المعامل، لا يستقل بنفسه، وإنما يرتبط بجملة شروط أخرى لا بد من توفرها^(٣).

(١) تراجع ورقة منى يعقوبيان في مرجع سابق.

(٢) الغلو في الدين المظاهر والأسباب، منشورات الزمن، سلسلة شرفات، عدد (٢٩)، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

(٣) نفس المرجع (ص٩٦).

مدخل الديمقراطية الداخلية:

وتعتبر هذه المقاربة أن التنظيمات التي تتمتع بديمقراطية داخلية تسمح بالتداول الواسع للأفكار وتقيّد صناعة القرار بآلية الشورى، تستطيع أن تراجع مواقفها وتحديث تحولات في خطابها وسلوها السياسي من غير خشية على وحدة التنظيم^(١)، ذلك أن هذه الديمقراطية الداخلية تمثل حصانةً حقيقيةً للتنظيم، وأداةً لتصريف الخلافات داخل القيادة وبين الأجيال داخل التنظيم الواحد. والواقع أن هذه المقاربة تتمتع بقدر كبير من القدرة التفسيرية، إذ شجعت الديمقراطية الداخلية، وساهم التشاور داخل بنية التنظيم، على إحداث تحولات كبيرة في الخطاب والسلوك السياسي، في حين، لم تستطع تنظيماتٌ إسلاميةٌ أن تنخرط في المراجعات بسبب ضعف الآليات الديمقراطية المعتمدة تنظيمياً. لكن، يبقى عطب هذه المقاربة، أن هناك تنظيمات لم تعرف الديمقراطية الداخلية طريقاً إلى أبوابها وغرفها، ومع ذلك، انخرطت في عملية المراجعات (تنظيم الجهاد، والجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا)، في حين، لم تستطع حركات إسلاميةٌ، صارت الآلية الديمقراطية الداخلية سمتها الرئيسة، من إحداث مراجعات على مستويات معينة (التجربة السودانية)^(٢) وانتهى بها الخلاف إلى الانشقاق.

(١) Larry Diamond, «Toward Democratic Consolidation», Journal of Democracy, vol 5., (1994): 11-12.

(٢) نقصد تدبير العاقبة بين السلطة الدعوية والسلطة السياسية.

مدخل الشرعية القانونية:

وهو أقل من مدخل الاندماج في العملية السياسية، إذ ذهبت بعض الدراسات إلى أن الحركات الإسلامية المعترف بها قانونياً، عرفت تحولات في خطابها الفكري والسياسي، في حين ظلت الحركات الإسلامية المحظورة خارج هذه الدينامية^(١). وعطب هذا المدخل، أن حركات إسلامية كثيرة نالت الاعتراف القانوني (مثل الإخوان المسلمين في الأردن)، ولم تعرف معشار ما عرفته بعض التنظيمات المحظورة (حركة النهضة التونسية).

مدخل السقف الزجاجي:

وتعتبر أن شكل النظام السياسي وطبيعته يعتبر محددًا رئيساً في تفسير مراجعات الإسلاميين وتحولاتهم السياسية والفكرية. وتبعاً لذلك، يتم ترشيح حزب العدالة والتنمية والإخوان في الأردن كحركات معتدلة، ويتم تصنيف حركة الإخوان المصرية كحركة متطرفة عصبية على المراجعات^(٢). والواقع أن هذا المدخل يمتلك بعض القدرة التفسيرية، لكن إطلاقيته تفقده علميته وقدرته على التفسير الشامل، فصحيح أن طبيعة النظام السياسي يكون لها تأثير مباشر على أنماط السلوك السياسي للإسلاميين، لكن انغلاق نظام سياسي ما وانسداده لا ينتج عنه بالضرورة

(١) Daniel Brumberg, «Liberalization versus Democracy: Understanding Arab Political Reform.» Carnegie Institute (May 2003): 10.

(٢) Michael McFaul and Tamara Cofman Wittes, «The Limits of Limited Reforms.» Journal of Democracy (V. 19-20, January 2008): 19-21.

تطرف الحركة الإسلامية أو استحالة انخراطها في المراجعات، فالحالة التونسية والحالة السودانية تنسفان هذا المدخل نفساً، فقد انخرطت حركة النهضة في تحولات سياسية عميقة داخل نسق سياسي مغلق، في حين انفتح العقل السياسي للحركة الإسلامية السودانية ليستوعب أعماق التحولات السياسية في الخطاب والسلوك السياسي في لحظة الانغلاق الكامل للنسق السياسي.

مدخل الحرية والليبرالية الاقتصادية:

ويرى أن تحولات الحركات الإسلامية في اتجاه الاعتدال، مرتبطة بمؤشرات الانفتاح الاقتصادي والقدرة على الاستجابة لمتطلبات الاندماج في الأسواق العالمية، وتعويض الفئات الاجتماعية التي لم تستفد من هذا الانفتاح الاقتصادي، ويتبنى هذا المدخل الباحث التركي عبد القادر يلديريم المتفرغ في جامعة برينستون الأمريكية، إذ يرى أن مسار الانفتاح الاقتصادي يوفر للحركة الإسلامية قاعدةً مجتمعيةً أخرى، مستفيدةً من هذا الانفتاح، بحيث ستستمر في دعم مواقع الاقتصاد المنفتح والنظام السياسي المنفتح أيضاً، مما سيدفع نسبةً عاليةً من رجال الأعمال للانضمام إلى هذه القاعدة المجتمعية، مما سيعزز مواقع الاعتدال داخل الحركة الإسلامية، إذ سيدفعون بها إلى تفضيل هوية إسلامية أقلّ تسييساً^(١). والواقع، كما يبدو من عناصر هذه

(١) حوار جريدة التجديد مع الباحث التركي عبد القادر يلديريم، أجراه الباحث محمد

مصباح، ونشر بتاريخ (٦)، دجنبر، ٢٠١٠م.

المقاربة، التي شكلت أطروحة دكتوراه هذا الباحث، أنها ليست أكثر من توصيف حالة حزب العدالة والتنمية التركي لحظة مفارقتها لحزب الرفاه، لكنها لا تصلح أن تسحب على بقية النماذج، لا سيما وأن السمة الغالبة على العالم العربي هو غياب المعامل الأساسي الذي يبني عليه الباحث تفسيره؛ أي: الانفتاح الاقتصادي في ظل النظام الديمقراطي. فالانفتاح الاقتصادي، الذي عرف العالم العربي بعض صورته قبل الحراك الشعبي، كان يسير على عكاز واحد، ينطلق في ذلك من أطروحة كانت تتصور إمكان تحقيق الديمقراطية من بوابة اقتصادية اجتماعية من غير لازمتها الأساسية؛ أي: الإصلاح السياسي. ولهذا، قد تنفع هذه الأطروحة، في اللحظة التي يحدث فيها التحول في اتجاه الانفتاح الاقتصادي والسياسي في العالم العربي، بعد أن يتم اختيار آثار ذلك على الخطاطات السياسية والمعرفية للحركات الإسلامية.

مدخل الثقافة:

وتقوم المقاربة التي تتبناه على الفرص التي تتاح للحركات الإسلامية وقيادتها للإفادة من التجارب الأخرى، وأنه بقدر الاحتكاك بهذه التجارب، يحصل قدرٌ من التأثير بإيجاباتها وأشكال تعاطيها مع القضايا. وقد مر بنا، كيف استفادت التجربة التونسية^(١) من التجربة السودانية وكيف اعتبرتها تجربةً ملهمةً،

(١) أعلن أكثر من قيادي لهذه الحركات عن الدور الذي قامت به أديبات معينة أو زيارات معينة في المراجعات، من ذلك تصريح الأستاذ محمد يتيم والشيخ راشد الغنوشي بتأثرهم بمدرسة مالك بن نبي، وإقرارهما معاً بالاستفادة من التجربة السودانية.

وكيف أفادت الحركة الإسلامية المغربية من كافة التجارب الحركية التي سبقتها لا سيما السودانية والتونسية والتركية، كما مر بنا أشكال من التأثير ببعض الأدبيات الحركية التي صبغت الحركة الإسلامية بصبغة خاصة. والواقع، أن هذا المدخل يمتلك وجاهته في التفسير، لكنها وجاهةً جزئيةً يصعب الارتهان إليها، إذ أن سؤال الثقافة دائماً يطرح سؤال السياق والظرف الذي يتم فيه بتناسب مع حاجات التنظيم والتحديات التي يواجهها. ولذلك، فبالقدر الذي تستفيد فيه بعض الحركات في وضعيات خاصة من حركات أخرى، فإن حركات أخرى يمر بها هذا الثقافة دون أن يحدث أي أثر في خطاطتها السياسية أو الفكرية^(١)، مما يعني أن المحدد شيء آخر غير الثقافة، وأن عملية الإفادة من التجربة، إنما تكون في أحسن أحوالها مشبعةً لحاجة نضجت داخلياً، ولا تحتاج أكثر من الشواهد والاعتبارات التي تسندها وتركيبها.

هذه بعض المداخل التي اقترحتها بعض الدراسات، وهي بلا شك جهدٌ مقدرٌ ومساهمةٌ نوعيةٌ في الاقتراب من ظاهرة المراجعات وتحديد مداخل تفسيرها، لكنها في أفرادها وعمومها لا تقدم تفسيراً شاملاً للظاهرة، ولا تغطي جميع مراحلها وسيروراتها، مما يبرر الحاجة إلى تطوير مقترح جديد، لا يقتصر على مقارنة المداخل المفسرة، وإنما يتجه إلى البناء على التراكم

(١) من ذلك تأكيد الترابي كما سبقت الإشارة إلى عدم الالتفات إلى تكييف سيد قطب للمجتمع بكونه جاهلياً وبنظرته للجهاد على الرغم من الإقرار بتأثر حركته بالأدبيات القطبية.

الذي حصل في الدراسات العلمية وتطوير مقترَب يتحرر من الأغلل الإيدولوجية، وبيتعد عن الجزئية في التفسير، ويميل نحو امتلاك قدرة تفسيرية للظاهرة في جميع أبعادها وسيرورتها.

المبحث الأول

في مقدمات النموذج التفسيري

تطرح عملية الإفادة من النماذج النظرية التفسيرية في العلوم الاجتماعية العديد من الإشكالات، لا سيما وأن المعادلة الاجتماعية مختلفة، والنسق الثقافي متباين، والمنظومة المعرفية المؤطرة للفضاء السياسي أيضاً مختلفة. فإذا انضافت إلى ذلك الخلفيات الأيديولوجية المؤطرة لكل نسق نظري على حدة، تصبح عملية استلهاهم هذه النماذج ومحاولة تنزيل مفرداتها على حقل الدراسة أمراً مستعصياً.

لكن، مع الإقرار بجديّة هذه الإكراهات والمحاذير، فإنّ الإمكانيات التفسيرية التي توفرها هذه النماذج ليست بالأمر الذي يمكن أن يستهان به بمجرد الدفع بانتقادات تقليدية لهذا النموذج أو ذاك. فهذه النظريات، بغض النظر عن كل المحاذير التي تم ذكرها، ورغم كل الانتقادات التي وجهت إليها، إلا أن هناك دائماً إمكانيّة للاستفادة منها، ولو في الحدود الإجرائية، التي تسمح بالتبني الجزئي لبعض المفاهيم والمفردات، ووضعها في نسق مغاير، أو تعديل بعض المفاهيم ووضعها ضمن خطاطة

نظرية أخرى، أو تركيب جملة من المفاهيم المستقاة من نماذج تفسيرية متعددة، ضمن نسق آخرَ يتمتع بقدر من الانسجام والتكامل في بنائه النظري .

على أن هناك ثلاث اعتبارات تدفع إلى تبني هذا الاختيار المنهجي الإجرائي منها :

- التآرجح في التعاطي مع بعض النماذج التفسيرية بين التفاعل مع بعض مفاهيمها ومفرداتها الإجرائية، ورفض النسق العام الذي ينتظمها . فالبنائية الوظيفية، أو نظرية الأنساق، كما تطورت في تشكيلاتها المختلفة، المغلقة منها والمرنة والمختلطة^(١)، توفر العديد من المفاهيم التي يمكن الإفادة منها وتطويرها ضمن خطاطات نظرية أخرى، غير النسق الجامد السكوني الذي وضعت البنائية الوظيفية نفسها في أسره، إذ ليس من الضروري، أن تبقى «الوظائف» مؤطرةً بفكرة الحفاظ على النظام وتأمين ديمومته، وليس من الضرورة أن يكون الفعل الاجتماعي، ومنه الفعل السياسي محكوماً بهذا المنطق، إذ مقتضى ذلك في المحصلة، أن يكون جميع الفاعلين يخدمون بشكل أو بآخر، استمرارَ النظام السياسي، ويجددون شرعيته ووسائل سيطرته . وهذا، ما يجعل الباحث أمام خيارين، خيارُ رفض البنائية الوظيفية بكل مفاهيمها ومفرداتها بحجة أن هذه

(١) يراجع كتاب «إبستمولوجيا السياسة المقارنة» النموذج المعرفي - النظرية - المنهج، د. نصر محمد عارف، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

المفردات والمفاهيم الجزئية إنما اكتسبت مفاهيمها من البناء العام ووظيفته الكلية، وخيارُ التبنى المطلق لهذا النموذج التفسيري، بما في ذلك خطاطته الإيديولوجية. والواقع، أن الباحث ليس مجبراً على هذين الاختيارين، فكلاهما مأزقيّ. فالأول، يفرض البحث عن نموذج آخرَ تفسيري. والثاني، يفرض قراءة الوضع بمنطق الاستمرار، في حين أن سيرورته الحالية، لا سيما بعد ربيع الشعوب العربية التي أسقطت بعض النظم السياسية، محكومةً بمنطق التغيير. لذلك، ربما يكون الاختيار الأنسب، بالنسبة للباحث أن يتبنى منطق القطيعة بالمعنى المعرفي^(١) الذي يجمع بين الاستيعاب والتجاوز في سياق تطوير المنهجية التفسيرية بشكل تراكمي.

- أن هناك أكثرَ من نموذج تفسيري يمكن الإفادة من مفاهيمه الإجرائية وأدواته في التحليل. بل هناك بعض المفاهيم التي تتمتع بقدرة كبيرة على محاورة الظاهرة السياسية العربية، وليس من مقتضيات المنهج العلمي في شيء أن نقصها لمجرد أنها تنتمي إلى نسق آخرَ، لا يصلح في بنائه الكلي، أو في خلفيته الإيديولوجية أن يستوعب خصوصية المعادلة السياسية العربية. فما دامت هناك إمكانيةً للإفادة من هذه المفاهيم الإجرائية، وما دامت هناك إمكانيةً لوضعها في نسق آخرَ يتمتع بقدرة على التفسير في حقل الدراسة دون الإخلال بشرط الانسجام والتكامل، فإن

(١) نستعمل مفهوم القطيعة بدلالة كاستون باشلار التي تعني الاستيعاب والتجاوز.

الأولى، الاستفادة من التراكم العلمي المحصل، والبناء عليه لتطوير نموذج تفسيري قادر على تجاوز أعطاب النماذج التفسيرية الأخرى التي تم الإفادة من مفاهيمها وأدواتها الإجرائية.

- كثيراً ما تمتلك بعض النماذج القدرة على تفسير جوانب من الموضوع محل الدراسة، في حين تمتلك أخرى القدرة على تفسير جوانبه الأخرى. وقد يحصل التقابل بين هذه النماذج إلى الدرجة التي يصبح توظيفها جميعاً مفضياً إلى التناقض أو العبث، مما يجعل الباحث في نهاية المطاف، خوفاً من الوقوع في هذا المأزق، يميل إلى ترجيح أحد هذه النماذج، مما يجعله في نهاية المطاف يضحى بمفاهيم وأدوات إجرائية كان يمكن توظيفها بحمولتها النظرية أو تطويرها ووضعها في نسق آخر، يمتلك عناصر البناء الكلي المنسجم والمتكامل.

بناءً على هذه الاعتبارات، نبرر الاختيار المنهجي الذي رجحناه، والذي يقوم على الإفادة من المفاهيم الإجرائية الآتية:

١ - الفعل الاجتماعي:

تقدم نظرية تالكوت بارسونز حول الفعل الاجتماعي بعض المفاهيم الإجرائية التي يمكن الاستعانة بها لفهم السيرورات التي تخضع لها عملية المراجعات عند الإسلاميين، ومنها البناء الذي اعتمده في تشييد مفهوم «الفعل الاجتماعي»^(١)، وكونه يشتمل على

(١) يراجع كتاب عبد الرحمن عبد الله النظرية في علم الاجتماع، الجزء الثاني، النظرية السوسولوجية المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٦م.

مكونات ثلاثة: الفاعل، والموقف، وموجهات الفاعل نحو الموقف، إذ ما يهمننا في هذا البناء، بالتحديد، هو نمط العلاقات التي تحكم هذه العناصر، إذ يقوم الفاعل باتخاذ القرار بصورة واعية في عدد من التصرفات العقلانية، وتضطره الظروف إلى اتخاذ موقف يختاره بنفسه، ويترجمه في شكل وظائف يقوم بها داخل النسق الذي يشتغل فيه، ويكون ذلك كله، تحت توجيهات ودوافع توجه الفاعل لاتخاذ القرارات في الموقف الذي يواجهه. هذه الخطاطة التي تؤسس لنمط العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة، تكتسب أهمية إجرائية بالنسبة إلينا، لا سيما إن أخذنا في الاعتبار إدراج بارسونز للتوجيهات القيمية ضمن الدوافع التي تؤثر على الفاعل في اتخاذ القرار عند الموقف الذي يواجهه. فحسب بارسونز، فإن الأفعال التي يقوم بها الفاعل لا تتحدد إلا عن طريق أهدافه، وأن المعايير والقيم التي يعتنقها، تحكم اختياره للأهداف وتنظيمه لها في مخطط محدد للأولويات، وأن الفاعل قد تكون لديه بعض الأفكار التي تتعلق بطبيعة أهدافه وإمكانية تحقيقها.

وضمن هذا الإطار، يمكن اعتبار الخطاطة السياسية والمعرفية للفاعل السياسي الإسلامي، الممتن الجامع للأفكار والمعايير والقيم والمفاهيم التي يؤمن بها أفراد التنظيم، والتي تؤثر في اختيار الأهداف وصياغة الأولويات وصناعة الفاعل لقراره السياسي ضمن الظروف التي يواجهها.

٢ - نسق التفاعل الثابت :

وهو مفهومٌ آخرٌ، يمكن أن نستفيدهُ أيضاً من نظرية الفعل الاجتماعي عند تالكوت باسونز، والذي يعني عنده أن الفعل الذي يقوم به الفاعل، بالإضافة إلى كونه يبقى محكوماً بالتوجيهات والدوافع التي تؤثر على الفاعل عند عملية صناعة قراره، فهو أيضاً محكومٌ بأفعال الآخرين الذين يشتركون معه في الفعل، ذلك أن الفاعل لا يصدر فعله إلا بعد أن يتوقع ما يجب أن يفعله وما يفعله الفاعلون الآخرون. فلا يمكن، تبعاً لذلك، أن يحقق أهدافه إلا إذا امتثل لتوقعات الآخرين، إذ أن فعله في نهاية المطاف يتوقف على إرادة الآخرين في أن يفعلوا ما هو متوقعٌ منهم، فيصبح تحقيق أهداف الفاعل، متوقفاً على إرادة الآخر في أن يفعل ما هو متوقعٌ منه، والعكس صحيحٌ، في تلازم شرطي طردي، اصطلاح عليه «بارسونز» «نسق التفاعل الثابت»، وكشف أن الأمر إذا لم يكن على هذه الوتيرة الشرطية، فإنه قد يحدث ما أسماه بالميل نحو الانحراف عن النسق.

وقد فصل بارسونز^(١) في الميكانيزمات التي يتم اللجوء إليها لبناء الدافعية نحو تحقيق توقعات الدور (ميكانيزم التنشئة الاجتماعية)، أو مواجهة الدوافع التي تنحرف عن تحقيق توقعات الدور (ميكانيزم الضبط الاجتماعي). غير أن ما يهمنا بدرجة أولى

(١) للتفصيل راجع: كتاب مرسي محمد، علم الاجتماع عند تالكوت باسونز بين نظريتي الفعل والنسق الاجتماعي: دراسة تحليلية نقدية، مكتبة العليقي الحديثة.

في هذا المفهوم، هو التلازم بين الفعل أو القرار الذي يتخذه تنظيمٌ سياسيٌّ معيّنٌ، وبين القرارات والأفعال التي يتوقع صدورها عن الآخرين لا سيما بقية الفاعلين السياسيين، ومنهم النظام السياسي، إذ أن المهم في نسق التفاعل الثابت، هو عكسه؛ أي: الانحراف عن النسق الذي ينتج عن الاختلال في التلازم الشرطي بين قرار وفعل الفاعل السياسي، وبين القرارات الأخرى المتوقع صدورها من بقية الفاعلين السياسيين الآخرين.

٣ - وظائف الفاعل:

تقدم نظرية الأنساق تراكمًا كبيراً على هذا المستوى. فقد حصل تطورٌ نظريٌّ مهمٌ في حقل الدراسات السياسية المقارنة حول نسق كل عالمٍ سياسيٍّ، والوظائف التي يقترحها لهذا النسق ومستوياتها التنظيمية والوظيفية والعملياتية، ويكشف الاختلاف الواقع حول هذه الوظائف والتحويلات التي وقعت داخل النسق الواحد، والأهمية الإجرائية لهذا المفهوم ضمن نظرية الأنساق، وضمن الوظيفة البنائية بشكل عام.

على أن ما يهمنا في هذا الخصوص، كما سبقت الإشارة، ليس هو الوظيفة بالدلالة التي تأخذها في نظرية الأنساق والبنائية الوظيفية، والتي ترتبط بالوصول إلى الهدف أو التكيف أو دعم النمط أو تخفيف التوتر وتبرير النسق العام القائم، فهذه كلها حيثياتٌ مرتبطةٌ بالوظائف الإيديولوجية للنظرية، والتي من الأنسب وضعها جانباً، إنما الذي يهمنا بشكل أساس، هو طبيعة الوظائف

التي يقوم بها الفاعل السياسي، لا باعتباره جزءاً داخلَ نسقٍ حتمي يجد نفسه مجبوراً على فعل وظيفة معينة تخدم بشكل من الأشكال النسق السياسي القائم، ولكن باعتباره فاعلاً سياسياً يتفاعل مع بقية الفاعلين السياسيين، ويقوم بالوظائف التي تفرضها الأفكار والقيم والمعايير التي تحدد أهدافه ومخطط أولوياته، كما يفرضها أيضاً وضعه داخل نسق التفاعلات ورهاناته كفاعل سياسي؛ أي: أن الذي يهمننا هو وظائف التنظيم الذي يروم بدرجة أولى المحافظة على نسقه الخاص، ويتطلع في سياق تفاعلاته إلى إحلال نسق آخر محل النسق السياسي القائم. وطبقاً لهذه البوصلة الواضحة، فإن وظائف النسق الاجتماعي الساكن، من قبيل وظائف النسق الاجتماعي: الوصول إلى الهدف، التكيف، التكامل، دعم النمط، وتدبير التوتر، لن يكون لها أي مساحة في هذا البحث. وفي المقابل، سيتم الإفادة من العديد من الخططات الوظيفية التي ارتبطت في الأصل بالنسق السياسي القائم، لكن يمكن أن تنسحب على التنظيمات والفاعلين السياسيين. ومن ذلك، وظيفة التنشئة السياسية^(١)، ووظيفة التحويل^(٢) عند أالموند^(٣) والمدخلات^(٤) والمخرجات^(٥) عند

(١) انظر: د. كمال المنوفي أصول النظم السياسية المقارنة، الكويت شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ط١، عام ١٩٨٧م.

(٢) ويقصد بها تحويل المدخلات إلى مخرجات.

(٣) Holt Robert and Turner the Methodology of Comparative Research New York The free Press 1970.

(٤) Easton, An Approach to the Analysis of Polical system;op.cit p. 90-100.

(٥) Easton, An Approach to the Analysis of Polical system;op.cit, p.90-100.

ديفيد إيستون، والعملية التي من خلالها يتم تحويل المدخلات إلى مخرجات. فهذه المفاهيم يمكن الإفادة منها، بحكم أن العملية السياسية في طبيعتها إنما هي حصيلة أنماط التفاعلات القائمة بين مختلف الفاعلين السياسيين، وأن الفاعل السياسي المقصود بالدراسة؛ أي: الإسلاميين، يتفاعل مع محيطه، ويبنى مواقفه بناء على توقعاته لردود فعل المتوقعة من بقية الفاعلين، ويتكيف ويضطر إلى إعادة صياغة سلوكه السياسي وفقاً لما يستلزمه نظم التفاعلات القائمة. كما أن هذه المفاهيم تساعدنا على طرح أسئلة تخص نوع المدخلات التي تؤثر في القرار السياسي للإسلاميين، وكيف يتفاعلون مع مواقف ومبادرات بقية الفاعلين، وكيف يتم تحويلها إلى مخرجات، وكيف تتم عملية التغذية الراجعة^(١) ويمكن في هذا الصدد نفسه الإفادة من تطوير ويليم باور، لمفهوم الأهداف الداخلية، والتي تقوم بدور في إيجاد مدخلات للنظام - للتنظيمات السياسية بالنسبة لمجال دراستنا - نابعة من ذاته^(٢)، وليس بالضرورة من خارجه.

هذه المفاهيم التي تم تحقيق قدر كبير من التراكم في تطويرها، يمكن الإفادة منها في نسق التفاعلات القائمة بين المكونات السياسية، وبشكل خاص الإسلاميين موضوع الدراسة، وكيف تشكل مدخلاتهم، وكيف تتم عملية تحويلها إلى

Almond and Bingham Powel Comparative Politics: A Development Approach boston; (١) little Brown 1966.

Easton, An Approach to the Analysis of Polical system;op.cit, p.90-100. (٢)

مخرجات، وكيف يتفاعلون مع مخرجات بقية الفاعلين السياسيين، وما الشكل الذي تأخذه التغذية الراجعة عندهم؟ وما علاقة كل ذلك بالمراجعات؟

٤ - مفهوم الخلل الوظيفي :

ربما كان من حسنات البنائية الوظيفية أنها أنجبت ميرتون الذي قدم إسهاماً نظرياً ثور فيه نظرية الأنساق وخرج عن أطرها التقليدية، وذلك حين تحدث عن الأنماط الوظيفية الضارة التي لا تساعد على بقاء النسق الاجتماعي. فمع ميرتون، صار بالإمكان تصور اختلال وظائف النسق، بل صار بالإمكان تصور تفجر النسق، في حال حدوث اختلال وظيفي، يمنع النسق من المحافظة على بقائه واستمراره. فعند ميرتون ليس هناك دائماً تطابق بين استجابات الأفراد للأهداف المطلوبة والمحددة ثقافياً، وبين الأساليب والوسائل المتاحة لتحقيق هذه الأهداف. وتبعاً لذلك، انتهى إلى أن تكيف الأفراد في المجتمع، تتأرجح بين أنماط تكيف وظيفي يقوم بخدمة بقاء النسق الاجتماعي، وأنماط تكيف أخرى منحرفة تهدد هذا النسق^(١). فليست كل أنماط التكيف امثالية^(٢)، وإنما هناك أنماط منحرفة ابتداعية^(٣) أو

(١) للتفصيل، يراجع كتاب أحمد، سمير، النظرية في علم الاجتماع، ١٩٨٥م (ص ٢٠١-٢٠٤).

(٢) أي: يتقبل الأفراد الأهداف الثقافية ويمثلون لها، ويتقبلون الأساليب التي يحددها النظام الاجتماعي بوصفها أساليب مشروعة لتحقيق هذه الأهداف.

(٣) هي التي يتقبل فيها الأفراد الأهداف الثقافية ويمثلون لها، ولكنهم يرفضون لسبب من الأسباب الوسائل التي يحددها النظام الاجتماعي لتحقيق هذه الأهداف.

طقوسية^(١) أو انسحابية^(٢) أو تمردية^(٣).

وعلى الرغم من أن هذه المفاهيم، التي انتهى إليها ميرتون إنما اكتسبها من دراساته للمجتمع الأمريكي، وبشكل خاص في دراسته لأنماط تكيف المجتمع الأمريكي ودرجة تحقيق الإشباع من هدف النجاح ومستوى الثقة في الوسائل التي شرعها النظام الاجتماعي للوصول إلى هذا الهدف، إلا أن المرونة التي أدخلها على الوظيفة البنائية، والتي بمقتضاها صار بالإمكان تصور عنصر داخل النسق لا يقوم بوظيفته، أو ربما يعيق النسق ويعطله، كل ذلك، رشح خطاطته لأن تكون محل استلهاً لبناء النموذج التفسيري المقترح لدراسة ظاهرة مراجعات الإسلاميين.

على أن الأهم من ذلك في خطاطة ميرتون، هو عدم اقتصره فقط على الوظائف الظاهرة، كما هي التحديدات النسقية، وإنما أضاف إليها ما أسماه: بالوظائف الكامنة، وهي تعني عنده، الوظائف التي لا تكون نتائجها مفهومةً ولا مطلوبةً أصلاً، والتي من شأنها أن تؤثر في مجموع وظائف النسق، بل يمكن أن تؤثر على بقاء أو استمرار النسق.

(١) وهي التي يشعر فيها الفرد بأن الوسائل التي يحددها النظام لبلوغ الأهداف الثقافية التي يمثلون لها، لا توفر الحد الأدنى من هذه الأهداف ما يجعلهم ملتزماً بطريقة شبه قهريّة بهذا الوسائل رغم أنها ل تحقق شيئاً يذكر.

(٢) وهي التي ينتهي فيها بعض الأفراد إلى التخلي كلية عن الأهداف الثقافية والوسائل التي شرعها النظام الاجتماعي.

(٣) وهي التي يتحول فيها الأفراد إلى مدينين الثقافية والوسائل التي شرعها النظام الاجتماعي وليس فقط رافضين كما في نمط التكيف الانسحابي.

٥ - استراتيجية الفاعلين السياسيين^(١):

يقدم «كروزيه» و«فريدبيرغ» في كتابهما «الفاعل والنسق»، جملةً من المفاهيم التي يمكن توظيفها في حقل دراستنا، وهي متممةٌ للمفاهيم السابقة، ومن ذلك:

مفهوم الرهان:

وهي الأهداف أو القضايا التي من أجلها يقوم الفاعل ببناء استراتيجيته اتجاه الآخرين، وهي عنده في تجدد وتحول مستمر؛ لأن الفاعل السياسي يكون إما في حالة ربح أو خسارة، ولذلك يضطر دائماً إلى تحصين مواقعه في حالة الكسب مع توسيعها، وتحويل الخسارة إلى كسب، وذلك بتحكيم البعد العقلاني في اختيار الوقت والهدف والاستراتيجية المناسبة^(٢).

مفهوم منطقة الشك:

ويقصد بها أنه في كل تنظيم توجد ثغراتٌ أو حلقاتٌ مفقودةٌ لم ينتبه لها التنظيم الرسمي، يسميها كروزيه وفريدبيرغ بمنطقة الشك التي يسعى الفاعل الاستراتيجي إلى التحكم فيها، ليمارس نوعاً من الضغوط أو النفوذ أو السلطة على الآخرين^(٣).

مفهوم الاستراتيجية:

ويعني به كروزيه وفريدبيرغ المناورات والتكتيكات التي يقوم

(١) Crozier Michel et Friedberg, L'acteur et le Système, ed, du seuil, paris, 1977 (p37-37).

(٢) Ibid.

(٣) Ibid, p.58.

بها كل فاعل على حدة لبلوغ أهدافه المرجوة، ويرى أنها هي التي تحدد سلوكهم وتصرفاتهم، وأنها في جوهرها فعلٌ عقلائيٌّ بالنسبة لكل فاعل^(١).

مفهوم نسق الفعل الملموس أو الفعلي:

ويقصد بها كروزيه وفريدبيرغ حصيلة تفاعل لمجموع استراتيجيات الفاعلين والتي تتميز حيناً بتكامل المصالح وحيناً آخر بتقاطعها وصراعها^(٢).

هذه هي المفاهيم التي يوظفها منهج التحليل الاستراتيجي عند كروزيه وفريدبيرغ^(٣)، الذي لخص عناصره في خمسة خطوات مرتبة، تبتدئ بتحديد رهانات مختلف الفاعلين، وحصر الفاعلين المرتبطين بها، ودراسة كل فاعل على حدة، وتتبع ورصد الاستراتيجيات التي يظهرها أو يتبناها الفاعلون، ودراسة التفاعلات التي تقوم بينها.

٦ - المثال في الفعل الاجتماعي عند ماكس فيبر:

ونقصد به النموذج الإدراكي، أو الرسم العقلائي، أو البنية المنطقية، المستقلة عن التغيرات التي تحدث في الواقع، والتي يتم الالتجاء إليها للتمثيل حتى يتم دراسة الظاهرة الاجتماعية في الواقع بوحى منها. وقد طور ماكس فيبر النمط المثالي؛ كمنهج استخدمه في الوصف والمقارنة واختبار الفروض المتصلة بالواقع

Crozier Michel et Friedberg, L'acteur et le Système, ed, du seuil, paris, 1977 (p41). (١)

Ibid, p.283. (٢)

Ibid, p.252. (٣)

الأمبيريقبي فاستعمله في دراسة الرأسمالية ودور الأخلاق البروتستانتية في بلورتها^(١).

هذه هي أهم المفاهيم التي سنقوم بالإفادة منها ومحاولة تطويرها ووضعها في نسق خاص، نصوره في نموذج مثالي^(٢)، يوضح خارطة الفاعلين السياسيين ورهاناتهم^(٣)، وكيف تتدخل الخططات السياسية والسياسية في تحديدها لأهداف الفاعل والدوافع التي تحركه لتحقيقها^(٤)، وكيف تتحدد الوظائف التي تخدم الرهانات المطلوبة^(٥) وكيف تتأسس العلاقة بين المدخلات والمخرجات^(٦) وكيف تنشأ في المدى الزمني المتوسط والبعيد الاختلالات الوظيفية^(٧) تبعاً لذلك، ثم كيف يقوم الخلل الوظيفي بتفجير النسق^(٨)، أو تعديله^(٩)، لتبرز المراجعات في صورة نسق جديد، أو نسق معدل يخوض تجربة إثبات قدرته على البقاء والاستمرار ضمن السيرة السابقة نفسها، أو يستمر التوتر داخله وتلتبس بعض البدائل لتدبيره.

(١) Weber, The Protestant Ethic and the spirit of Capitalism translated by Talcott parsons (١) Classic Routledge London and New York 2001.

(٢) نموذج إداركي تمثيلي على مذهب ماكس فيبر.

(٣) نوظف منهج التحليل الاستراتيجي عند كروزيه وفريدبيرغ.

(٤) نوظف فيها مفاهيم تلكوت بارستونز.

(٥) نوظف فيها الوظائف كما استقرت عند إيستون وألموند وغيرهما.

(٦) نوظف فيها مفاهيم إيستون.

(٧)(٨)(٩) نوظف فيها مفاهيم ميرتون.

المبحث الثاني

في النموذج التفسيري لمراجعات الإسلاميين

فصلنا في المبحث الأول في مقدمات النموذج التفسيري، ورشحنا المفاهيم الإجرائية التي بدا لنا أنها تصلح لأن تأخذ مكانها الطبيعي ضمن المقترح الذي نقترحه، واخترنا بوعي النمط المثالي الفيبري، لاعتقادنا بأنه يقدم البنية التمثيلية للنسق الجزئي الذي تتم فيه عملية المراجعات. فالجماعات الإسلامية - أقصد الإسلاميين الذين رصدنا مستويات ثلاثة من مراجعاتهم - لا تشكل إلا فاعلاً ضمن نسق عام من التفاعلات، لكن المراجعات إنما تتم داخل بنياتهم التصورية والتنظيمية، مما يعني أن مهمة فهمها وإدراك سيروراتها لا تتطلب بالضرورة تناول النسق العام، بقدر ما تتطلب التركيز على النسق الجزئي؛ أي: على الفاعل موضوع الدراسة دون إغفال لأنماط تفاعلاته التي تؤثر في مواقفه وسلوكاته، أو بشكل عام تؤثر في مخرجاته.

وبناء على هذا الاختيار المنهجي، يمكن أن نفصل عناصر النمط المثالي التمثيلي للنسق الجزئي، على النحو الآتي:

١ - الفاعل :

الجماعات الإسلامية .

٢ - الرهان والاستراتيجية :

توضحه الخطاطة السياسية تماماً كما فصلنا خطوطها في كل مستوى من المستويات الثلاثة .

٣ - وظائف التنظيم :

تتحدد بشكل تراتبي بحسب أهداف التنظيم ورهاناته، إذ تبدأ بوظيفة الاستقطاب للمشروع الرسالي للتنظيم، ثم التنشئة على مفردات الخطاطة السياسية^(١)، ثم التجنيد للفعل، ثم يلي هذه المرحلة وظيفة التبرير التي تأتي كجزء من مخرجات التنظيم بعد حصيلة التفاعلات التي أنتجها هذا الفعل، ثم وظيفة الحفاظ على النسق الجزئي. على أن هذه الوظائف لا تعمل في دورة متسلسلة يخضع فيها المجدد بالضرورة إلى إعادة التنشئة السياسية والمراحل التي قبلها، وإنما تعمل في دوائرٍ مستقلٍ بعضها عن بعض، إذ تبدأ الدائرة بمستقطبين جدد، ينتهي بهم الأمر بالتجنيد، لتبدأ دائرةً أخرى مستقلة عن سابقتها، على نفس النسق .

(١) غالباً ما تتحدث كتب علم السياسة عن وظائف للأحزاب ضمن سياق المشاركة، فيتحدث جان ماري دانكان في كتابه علم السياسة، عن وظيفة بناء الحياة السياسية، وانتقاء المرشحين، والدمج الاجتماعي، وإعداد السياسات العمومية بالنسبة للأحزاب الحاكمة، وإعداد البرامج بالنسبة لكل الأحزاب مع أن الوظيفة الأكبر للأحزاب والتي تظل حاضرة في كل المعادلات والسياقات، هو وظيفة التنشئة السياسية .

هذه بشكل عام، هي عناصر النمط المثالي، والذي يفترض أن التنظيم الإسلامي، يتبنى خطاطةً سياسيةً تحدد منطلقاته وأهدافه وأداته لتحقيق هذه الأهداف ونظرية العمل التي يحدد فيها مواقفه من الفاعلين وأشكال إدارته للتفاعلات معهم، وأن وظائفه تتخلص في استقطاب أفراد جدد للتنظيم بناء على الخطوط الكبرى للمشروع الرسالي الإسلامي^(١)، في خطوة أولى للممرور بعد ذلك إلى الخطوة الثانية المتمثلة في تنشئة هؤلاء أو من تم انتقاؤه منهم ممن يصلح في التنظيم للتنشئة على مفردات الخطاطة السياسية، حتى يتأهل في خطوة ثالثة إلى أن يصير أداةً في الفعل. وحيث إن التنظيم يفترض دائماً - يتوقع أنماطاً من سلوك الفاعلين اتجاه فعله - فإن الوظيفة الرابعة، تركز على التبرير، وذلك في مستويين، ينصرف الأول إلى تبرير الفعل من حيث ارتباطه بالخطاطة السياسية، وبشكل خاص بالأهداف التي يفترض أنه تم الاقتناع بها ضمن عملية التنشئة السياسية، وينصرف المستوى الثاني إلى تغطية الفضاء الداخلي بما يكفي من المواقف التي تجيب عن كافة التفاعلات التي أثارها هذا الفعل. ثم تأتي الوظيفة الأخيرة، والتي تتمثل في تمتين التنظيم وتعزيز وحدته

(١) ينبغي أن نميز هنا بين المشروع الرسالي وبين المشروع الجهادي، فالجهاد ما هو إلا أداة لتحقيق المشروع الجهادي، ولذلك يحرص التنظيم أن تكون بوابة الاستقطاب من المشروع الدعوي العام، قبل المشروع الجهادي، وذلك لحثيات فصلناها عند عرضنا للخطاطة السياسية للإسلاميين، والتي تركز، أول ما تركز، على محورية المسألة العقائدية والتربوية في بناء التنظيم.

وامتصاص بعض الآثار السلبية التي يمكن أن تلحق بنيته الداخلية من جراء فعله وما أثاره من تفاعلات .

هذا هو النموذج المثالي الذي يفترض أن التنظيم الإسلامي يشتغل وفق عناصره، وهو يغطي بما يكفي، عملية جدل المدخلات والمخرجات، ويفترض أن التنظيم الإسلامي، لا يسمح بالمدخلات الخارجية - أنماط ردود فعل بقية مكونات النسق العام - أن تكيف موقفه، بل يجعلها تنبع من داخله، وأنه ينتج بدائل وظيفية لكي يتجنب السقوط في تعديل أهدافه أو تكييفها. فوظيفة التبرير والحفاظ على النمط بالآليات التي يعتمدها التنظيم، تجعله في غنى عن الاستفادة من أنماط التفاعلات السائدة داخل النسق العام في القيام بوظيفة التغذية الراجعة، وما يمكن أن تفيده في تقويم أهدافه أو تعديلها .

على أن الاستغناء عن هذه الوظيفة، أقصد التغذية الراجعة، ليست أمراً مشتركاً لدى كل التنظيمات الإسلامية، وإنما هي حكرٌ على التنظيمات التي تحمل الخطاطة المعرفية الظاهرية المحضة^(١)، إنما اقتضتها الخطاطة المعرفية التي فصلنا عناصرها في نموذجين^(٢) ولذلك، وحرصاً على أن يكون للنموذج المثالي

(١) نستثني هنا الخطاطة المعرفية الإخوانية، التي تجمع بين نموذجين معرفيين - كما سبقت الإشارة - وذلك لأن الخطاطة المعرفية المقاصدية، تقوم في الأصل على بعض الأصول المنهجية التي تعطي للتفاعلات القائمة مساحة مهمة في تقدير المصالح وبناء الموقف .

(٢) أقصد بذلك النموذج الجهادي العسكري (الفريضة الغائبة) والنموذج القطبي والمودودي .

بعده التمثيلي المستوعب للنماذج الثلاثة، لم نذكر التغذية الراجعة كأحد وظائف التنظيم، وإنما اكتفينا بما يدل عليها مما يمكن أن يكون مشتركاً بين التنظيمات جميعها (الحفاظ على النسق الجزئي) لأن هذه الوظيفة، يمكن أن تشمل الاستجابات الجزئية لسلوكات بعض الفاعلين السياسيين.

وحتى تكتمل الصورة التمثيلية ضمن هذا النموذج التمثيلي، لا بد أن نشير إلى الدور الذي تقوم به الخطاطة المعرفية. فإذا كانت الخطاطة السياسية تحدد الأهداف والرهانات، وترسم الخطوط الكبرى لاستراتيجية الفاعل الإسلامي، فإن مهمة الخطاطة المعرفية، هي التبرير بمستوييه، وتقديم ما يكفي من الحجج لتغطية الفضاء الداخلي للتنظيم، والحفاظ على النمط القائم، ولو اقتضى ذلك إنتاج مواقف جديدة تسند عناصر الخطاطة السياسية، وتعزز مكائنها وتمنع أي إمكانية لتسرب الشك إليها.

لكن، هذا النموذج التمثيلي، إنما هو الصورة المثالية التي يفترض أن التنظيم يشغل وفقها، بما في ذلك توقعاته لأنماط سلوك بقية الفاعلين ونسق التفاعلات المفترض. أما الصورة الواقعية؛ أي: الشكل الواقعي الذي يعمل به التنظيم، وردود الفعل الحقيقية التي يتلقاها، والاستراتيجيات والرهانات التي ينتجها الفاعلون الآخرون، وأثر كل ذلك على بنيته الداخلية، فهو شيء آخر مختلف تماماً عن هذه الصورة المثالية. فأين يقع الاختلال داخل هذا النمط المثالي؟ هل يحدث في مجموع الوظائف؟ أم في وظيفة بعينها؟ وكيف يحصل هذا الاختلال؟

وماذا يترتب عنه؟ وما البدائل التي ينتجها هذا الفاعل لمواجهة هذا الاختلال؟ وهل يتأثر النسق تبعاً لذلك، كلياً أو جزئياً؟

والواقع أن الفاعل الإسلامي - موضوع الدراسة - قد اتخذ من الاحتياطات اللازمة التي تجعل وظائفه الأولى محصنة من الاختلال، ذلك أن اشتراط وظيفتي الاستقطاب للمشروع الرسالي، ثم التنشئة الاجتماعية قبل التحول إلى أداة للفعل، إنما كان القصد منها حماية الوظيفة الثالثة؛ لأنها تمثل الحلقة المحورية في الرهان، ولذلك أحيطت بوظائف تمهيدية، تسمح بالانتقاء الواعي لهذه الوظيفة المحورية، وتستبقي من تراهم من الأتباع غير مؤهلين لهذه الوظيفة إلى أن يستكملوا الشروط التربوية والتنظيمية التي ترشحهم للفعل.

معنى ذلك، أن الاختلال الوظيفي لا يمس التنظيم حينما يكون خارج نسق التفاعلات، وإنما يجد مدخله ومساحته في اللحظة التي ينخرط فيها التنظيم في نسق التفاعلات الملموس^(١)؛ أي: بعد أن تكون خطاطته السياسية خرجت من الأذهان إلى الأعيان بتعبير ابن تيمية، وتحولت إلى فعل قاصد يرمي تحقيق رهان سياسي محدد. في هذه اللحظة، بالذات، التي تشتبك فيها الرهانات وتتفاعل؛ أي: لحظة تأسيس العلاقة بين المدخلات والمخرجات، تختبر فعالية وظائف النسق، وهل هي قادرة على

(١) أي: اللحظة التي تتفاعل فيها استراتيجيات التنظيم ورهاناته وأفعاله المعبرة عن هذه الرهانات مع استراتيجيات بقية الفاعلين السياسيين وخاضة النظام السياسي.

تقديم البدائل الوظيفية عن الاختلالات الحاصلة، لا سيما إذا لم يقع التطابق بين استجابات الأفراد للأهداف المحددة في الخطاطة السياسية وبين الوسائل المتاحة لتحقيق هذه الأهداف. فقد يترتب عن هذه الحالة تنامي مشاعر الإحباط داخل التنظيم من عدم القدرة على تحقيق الأهداف التي تمت التنشئة عليها، ولا تستطيع الخطاطة المعرفية إنتاج القدر المكافئ أو المغطي لمساحة الإحباط السائدة، فيبدأ الاختلال الوظيفي أولاً بالتشكيك في قدرة الوسائل المتاحة على تحقيق الهدف. ففي هذه المرحلة، يبقى الشك محصوراً في الوسائل، ولا يتعداه إلى الأهداف، فتصبح علاقتهم بهذه الوسائل طقوسية، يلتزمون بها فقط إرضاءً للالتزم التنظيمي، وليس من منطلق اقتناع بأنها تفضي بهم قطعاً إلى تحقيق الأهداف والرهانات التي بسطتها الخطاطة السياسية. وقد تتحول هذه الحالة، أقصد الإحباط، إلى أشكال أخرى من التكيف غير السليم مع عناصر النسق، لا سيما عندما تعجز الخطاطة المعرفية عن التبرير الذي يغطي مساحة هذا الإحباط، فيصبح النسق مهدداً جزئياً، أو كلياً. وهو ما يجعل قيادات التنظيم في نهاية المطاف، تنعطف نحو المراجعات لبناء نسق جديد في حالة الانسداد الكلي، للنسق السابق، أو تختار تعديل النسق، بتغيير محاور في خطاطته السياسية.

غير أن المفيد في هذا المقترح، الذي يتأسس على مفهوم الاختلال الوظيفي في تفسير المراجعات، هو أنه يقرر، من منطلق الاستقراء، أن العدول كليةً عن النسق السابق، أو تعديله، بما

يسمح بإخراج بعض العناصر المفصلية من الخطاطة السياسية السابقة وإدخال عناصر جديدة إليها، يتطلب التعديل الكلي للخطاطة المعرفية، ذلك أن هناك دائماً إمكانيةً لتعديل الرهانات السياسية إذا كانت حديةً. لكن النسق المعرفي الحدي، لا يمكن تعديله إلا بالانتظام في نسق معرفي آخر، يتمتع بالأسس والقواعد التي تكسبه قدرةً على تبرير وتوسيع تحولات الموقف عند لحظة التفاعلات مع رهانات بقية الفاعلين السياسيين^(١).

وهنا، لا بد أن نطرح مشكلة قد ترد على هذا المقترح، وهي المرتبطة بالخطاطة المعرفية المختلطة - كما هو شأن الخطاطة الإخوانية التي تجمع بين النسق المقاصدي والعرفاني - إذ أنه على الرغم من المراجعات التي طالت العديد من مفاهيم هذه الخطاطة، إلا أنها لم تتخل عن خطاطتها المعرفية. والواقع، أن هذا الإيرادَ وجيهٌ، لكن الجواب عنه، يتحدد داخل هذه الخطاطة المعرفية نفسها، إذ أن الخطاطة المعرفية الإخوانية، خلافاً للخطاطة الظاهرية، لم تحسم نظرياً في النموذج الذي تؤول إليه في حالة الخلاف، هل تحكم المنطق العرفاني - سلطة المرشد العام ومن يقوم مقامه (التنظيم الدعوي العام) - أم تحكم المنطق المقاصدي القائم على التقدير المصلحي (تقدير الفاعل السياسي المنخرط في نسق التفاعلات الملموس). فعدم الحسم

(١) سنأتي في المبحث الموالي عند التطبيقات إلى تفصيل انعطافة الإسلاميين في المراجعات بكافة مستوياتها إلى الخطاطة المقاصدية وتخليهم المطلق عن الخطاطة المعرفية الظاهرية.

النظري في هذا الإشكال، هو الذي يفسر تعدد الإجابات داخل الحالة الواحدة، بين التماهي المطلق بين النموذج العرفاني والمقاصدي، وبين التمرّد على النموذج العرفاني لصالح النموذج المقاصدي.

ولذلك، واستكمالاً لعناصر المقترح، وحتى لا تظهر أية خصوصية للخطاطة السياسية الإخوانية، فإن الاختلال الذي يمس وظائف التنظيم، إنما يقع في لحظة التفاعلات، مثله في ذلك مثل النموذج الجهادي والنموذج القطبي والمودودي، وأن الفارق بين هذين النموذجين إنما هو، في درجة اختلال الوظائف وأثرها على النسق. ففي الحالة الإخوانية، لا يقع بالضرورة تفجير النسق كما يحصل للنسق الجهادي، ولا يقع تعديله بتغيير بعض رهاناته المفصلية كما هو الشأن بالنسبة للنموذج القطبي والمودودي، وإنما يقع تدبير الاختلال الوظيفي لحظة الانسجام الكلي بين مكوني الخطاطة المعرفية (العرفانية والمقاصدية)، ويرشح النسق للانسداد في حالة العجز عن خلق الانسجام بين مكوني هذه الخطاطة.

المبحث الثالث

المراجعات وتحولات النسق

مر بنا في المبحث الثاني، التأطير النظري الذي انتهينا إليه في تفسير مراجعات الإسلاميين، والذي تم فيه توظيف العديد من المفاهيم الإجرائية المستقاة من النظريات الاجتماعية ونظريات السياسية المقارنة، وتطويرها بإخراجها عن نسقها النظري، وعن معادلتها الاجتماعية وأطرها الأيديولوجية أيضاً، وضعها في نسق آخر يناسب موضوع الدراسة.

غير أن اختبار هذا الجهد النظري، يتطلب تطبيق هذا المقترح على النماذج الثلاثة من المراجعات التي تمت دراستها في هذا البحث، وبيان أوجه التشابه والاختلاف بينها، والكشف عن تحولات النسق داخل كل مستوى من مستوياتها الثلاثة.

فالمراجعات، كما سبقت الإشارة في المبحث الثاني من هذا الفصل، في علاقتها بالنسق الجزئي، ليست كلها على شاكلة واحدة، فمنها ما توجه إلى تفجير النسق وتغييره كلياً، ومنها ما لجأ إلى إحداث تغييرات جوهرية على النسق من غير الحاجة إلى

نسف أسسه، ومنها ما اختار التعديل الجزئي للنسق. وسنعمد في هذا المبحث على دراسة تحولات النسق في أبعادها الثلاثة:

١ - تفجير النسق:

ويمكن أن نؤطرها بحالتين اثنتين: الأولى تفجر فيها النسق الجهادي، والثانية تفجر فيها النسق القطبي:

• حالة تفجر النسق الجهادي: مراجعات الجهاديين:

وهي الحالة التي وصل فيها النسق إلى الانسداد بسبب الاختلال الوظيفي. فقد قدم التوصيف الرصدي لمراجعات الجهاديين بمختلف تنظيماتهم، أن هذا الاختلال إنما كان يتعمق بعد تراكم الفعل الجهادي وما خلفه من ردود فعل، وما استتبع ذلك من آثار داخل التنظيم، لا سيما ما يرتبط بتقييم رهانات التنظيم وأهدافه، والوسائل التي يعتمدها لتحقيق هذه الأهداف، والانحراف الذي يقع في الأهداف، حينما يؤدي الفعل السياسي أو بالأحرى العسكري إلى تحقيق وظائف - كامنة - غير مرجوة ولا مقرررة في الخطاطة السياسية المحددة لأهداف التنظيم ورهاناته، وكيف يكون لذلك أثر على التنظيم^(١)، وكيف يتنامى

(١) يمكن أن نأخذ على سبيل المثال قصة الطفلة شيماء التي كانت ضحية لإحدى العمليات الجهادية التي كانت تستهدف اغتيال عاطف صدقي رئيس الوزراء الأسبق، والتي ظهرت مأساتها في الإعلام، وكان لها أثر كبير داخل تنظيم الجهاد. (يراجع: مفهوم الأهداف الكامنة التي لا تكون مرجوة للتنظيم ولا مطلوبة...). انظر تحولات الحركة الإسلامية والاستراتيجية الأمريكية، د كمال حبيب، دار مصر المحروسة، (ص١٤٦ - ١٤٧).

الإحباط داخل التنظيم، بسبب عجز الوسائل المعتمدة عن تحقيق هدف ضرب مراكز قوى النظام السياسي، إذ على العكس من ذلك، لا تؤدي تلك العمليات الجهادية إلا إلى تكثيف الملاحقة الأمنية التي تنتهي بإضعاف التنظيم، وتعميق عزلته عن المجتمع وعن بقية الفاعلين السياسية، ورسم صورة سيئة عنه في الإعلام، ليس فقط من قبل الجهاز الدعائي للنظام السياسي، ولكن أيضاً من قبل الإعلام المستقل عن الدولة.

كما يكشف التوصيف الرصدي لمراجعات هذه الجماعات الجهادية أن الخطاظة المعرفية الظاهرية التي اجتهدت في البدء بشحذ منطقتها الحجاجي لإبطال الخطاطات الحركية الإسلامية المنافسة، عجزت في لحظة التفاعلات في سياقها التراكمي عن تغطية الفضاء الداخلي، وتقديم التسويغ والتبرير الذي يكفي لدفع الشعور بالإحباط المتنامي داخل التنظيم، مما دفع في المحصلة إلى الإعلان عن انسداد النسق، ووقف مخرجاته (وقف العمليات) وإعطاء الانطلاقة للاشتغال على بناء نسق جديد مغاير تماماً للنسق السابق، مع القطع مع الخطاظة المعرفية الظاهرية والانعطافة الكلية للخطاظة المقاصدية.

وهكذا، تم الإتيان على كل عناصر النسق السابق، وهدم منطلقاته، ابتداءً من مفهوم الجهاد ومروراً بمفهوم التكفير، وانتهاءً بالعلاقة مع الآخر.

على أن الملاحظة الدقيقة في هذا التحول، هو ما لحق

الخطاطة المعرفية، إذ أن الانعطاف الكلية للخطاطة المقاصدية، إنما تم بناء مسوغاتها بنفس العلماء والأئمة الذين كان يستشهد بهم في إسناد الخطاطة المعرفية الظاهرية، فشيخ الإسلام ابن تيمية الذي كانت توظف فتاواه لإسناد النسق الجهادي، عادت نفس فتاواه لتؤسس النسق الجديد، المستند على الخطاطة المعرفية المقاصدية، هذا بالإضافة إلى بروز أسماء جديدة كانت غائبة تماماً في عملية إسناد النسق السابق، وذلك كالإمام الشاطبي الذي تم الإفادة كثيراً من كسبه الأصولي والمقاصدي لبناء النسق الجديد.

• حالة تفجر النسق القطبي:

وهي حالة المراجعات المغربية، التي تم فيها العدول كليةً عن الخطاطة السياسية القطبية، بأهدافها ورهاناتها، ومفاهيمها ومفرداتها ووسائلها ونظرية العمل المقترحة فيها. إذ كشف مخاض المراجعات - كما قدمناه في التوصيف الرصدي - فشل صيغة الاحتفاظ بالنسق كما فشلت عملية تعديل بعض عناصره. فلم تنفع المراجعات التنظيمية في حل الاختلالات الوظيفية التي كان يعاني منها التنظيم، بل كشفت الاعتقالات التي مست هذا التنظيم، تعذر تحقيق الانسجام بين النسق السياسي القطبي وبين التعديلات التنظيمية الجزئية (المرجعية للكتاب والسنة، والقرار بالشورى، والمسؤولية بالانتخاب)، بل كشفت أن هذه البدائل الوظيفية لم تحل الاختلال الوظيفي الذي برر المراجعات،

ولذلك، تم المرور إلى الوتيرة السريعة، وذلك بتفجير النسق وإعادة بناء نسق جديد بمفرداته ومفاهيمه ورهاناته الاستراتيجية وأدواته ونظرية عمله. وهكذا، تم التخلي عن هدف إقامة الدولة الإسلامية أو إقامة الخلافة الإسلامية، وتم وضع هدف «إقامة الدين على مستوياته الخمسة (الفرد والأسرة والمجتمع والدولة والأمة) والإصلاح، وتم إنهاء التماهي المطلق بين الحركة الإسلامية ومفهوم الجماعة الصلبة المؤسسة للدعوة الإسلامية، إذ أنهت مراجعات التجربة المغربية احتكار الصفة الإسلامية، كما قطعت المراجعات المغربية مع مفهوم الجاهلية والحاكمية والمفاصلة والرفض، وتبنت منطق المشاركة والإصلاح التراكمي، وراهنّت في ذلك على المشاركة السياسية المتدرجة.

وبنفس الدرجة التي قطعت فيها مع عناصر الخطاظة السياسية القطبية، تخلت مطلقاً عن الخطاظة المعرفية الظاهرية، وانعطفت في تأسيس النسق الجديد إلى الخطاظة المعرفية المقاصدية، لتسويغ فكرة تأطير المجال السياسي بمنطق التقدير المصلحي والموازنة والترجيح.

وقد كشفت التجربة المغربية في مسار مراجعاتها أن اختلالها الوظيفي كان في نفس المنطقة التي وقع فيها الاختلال الوظيفي لدى الجهاديين؛ أي: منطقة نسق التفاعلات الملموس، المنطقة التي تتأسس فيها العلاقة بين المدخلات والمخرجات. وقد كان من جميل الموافقات، أن تحصل مراجعات الإسلاميين

في المغرب عقب اعتقالات ١٩٨١م و١٩٨٢م، كما حصلت مراجعات الجهاديين في مصر في السجن .

على أن ما يميز التجربة المغربية في المراجعات، هو أن الاختلال الوظيفي لم يقع فقط بسبب تنامي الإحباط الناتج عن اضطراب التمثلات بخصوص علاقة الأهداف والوسائل في الخطاطة القطبية، وإنما مس جوانب أخرى ترتبط بطبيعة الأهداف نفسها، وهل كانت مقررّة في الخطاطة السياسية التي تم التنشئة على أساسها؟ أم وقع تحريف هذه الأهداف والتغريب بالتنظيم، وتحميل مسؤولية ذلك للقيادة؟ .

فاغتيال عمر بن جلون سنة ١٩٧٥م، ثم إصدار مجلة المجاهد سنة ١٩٩١م والتي تدعو إلى الثورة المسلحة على النظام السياسي، خلقت رجّة داخل التنظيم، أو أحدثت خللاً مس وظيفة التنشئة السياسية، مما دفع إلى التساؤل عن خط الحركة السياسي، وهل كان الخلل في التنشئة السياسية، أم في شكل تمثل الأتباع لها؟ وهل وقع تحول في الخط السياسي؟ أم أن الحركة استمرت على نفس الخط، وأن ما تغير هو الخطاب؛ أي: وقع تحول من الخطاب القطبي الفكري، إلى تجلياته السياسية (الثورة والانقلاب)؟

هذا الاختلال المرتبط بوظيفة التنشئة السياسية، مع واقع غربة القيادة، دفع بالتنظيم بجميع مكوناته وأجزائه إلى إعادة طرح السؤال عن الدور والرهان، وهو الذي قاد بعد مسار مطرد من

المراجعات إلى نسف النسق بكامله والانتظام في نسق جديد،
يتبنى الإصلاح التراكمي من داخل النسق السياسي العام.

٢ - التعديل الجوهري للنسق مع الحفاظ على أسسه:

حالة مراجعات الحركات الإسلامية التونسية والسودانية
لنموذج القطبي والمودودي، وهي الحالة التي وصل فيها النسق
إلى الانسداد، ليس بسبب أفقه الاستراتيجي، ولكن بسبب
مفاهيمه ووسائله، والأثر الذي تحدثه في نسق التفاعلات
الملموس، وما يترتب عنها من خلق حالة التباعد بين الوسائل
والأهداف والرهانات أو خلق حالة انسداد النسق لا سيما في ظل
معادلات اجتماعية لا تقبل هذه المفاهيم، ولا تتعايش معها، أو
في سياقات سياسية لا تثمر فيها وسائل الخطاظة القطبية
والمودودية سوى العزلة والسقوط في منطق الرفض العدمي. فقد
أثبت التوصيف الرصدي لمراجعات التجربة التونسية والسودانية،
أنه لم يقع تعديلٌ كبيرٌ في الأفق الاستراتيجي كما رسمته الخطاظة
القطبية والمودودية، فههدف بناء الدولة الإسلامية تم رفع تحدي
بلوغه، رغم تغيير بعض الصياغات اللغوية^(١) ولم يراجع الشيخ
راشد الغنوشي المنطق المرحلي الذي اعتمده سيد قطب رَحْمَةُ اللهِ فِي

(١) استعملت التجربة التونسية مصطلح إعادة بناء الكيان السياسي للإسلام بدل إقامة
الدولة الإسلامية، وتبنت التجريتان معا أهداف التحرير الإسلامي من عبادة الناس إلى
عبادة الله رب العباد، كما تبنت التجريتان معا مفهوم إقامة المنهج الإسلامي في
الأرض.

الجهاد^(١)، كما أن الشيخ حسن الترابي نفسه، تحدث أكثر من مرة في كتابه عن «الدفاع عن دين الله وتمكينه في الأرض»^(٢). وتحدث عن هدف «إبطال أركان الفساد» يقصد بذلك النظام السياسي. وإنما وقع التعديل على ثلاث مستويات:

مستوى المفاهيم:

إذ تم تجاوز مفهوم «الحاكمية» و«الجاهلية» و«المفاصلة» وتم إعطاء مضمون جديد للجهاد (الجهاد السياسي السلمي كما عند الشيخ راشد الغنوشي).

مستوى الوسائل:

إذ تم الاحتفاظ بمركزية البناء العقائدي والتربوي داخل التنظيم، لكن مع توسيع شبكة وسائل العمل الإسلامي المدني السلمي، السياسي والتقابي والطلابي والتلميذي والنسائي وغيرها من مناشط العمل.

مستوى نظرية العمل:

إذ تم تبني بدائل أخرى في العمل السياسي غير الاهتمام ببناء القاعدة الصلبة للتجمع الحركي العضوي، إذ تم الرهان في خطاطة الغنوشي الحركية على مدخل الحريات العامة وتأصيل الديمقراطية في أدبيات ومسلكيات العمل السياسي الإسلامي، مع

(١) يراجع مقاله الإسلام والعنف في كتابه من الفكر الإسلامي في تونس مرجع سابق.

(٢) الحركة الإسلامية في السودان (ص ٢٥٧).

ما يترتب عنه من تعديل عناصر في الخطاطة السياسية تخصص أنماط العلاقات والتفاعلات الممكنة مع مختلف الطيف السياسي، وذلك لتيسير فرصة بناء التحالفات السياسية للإطاحة بالاستبداد وكيانه السياسي. كما تم الرهان في خطاطة الترابي السياسية على مختلف الأساليب السياسية المتاحة التي تناسب الظرفية السياسية، مصالحةً وتحالفاً ومشاركةً في السلطة وجهاداً مدنياً وسياسياً ضدها وانقلاباً وثورةً عليها أيضاً.

واضح أن هذا النموذج من المراجعات، توجه بالأساس إلى البحث عن تعديل النسق من داخله، ومحاولة إصلاح مداخل الاختلال الوظيفي، وإزالة منطقة الشك والارتياب^(١) الذي كانت تستغل من قبل بعض الفاعلين السياسيين، ضمن نسق التفاعلات الملموس، لإضعاف رهانات الفاعل الإسلامي، وعزله وخلق شروط تنامي الإحباط داخل بنيته التنظيمية.

٣ - حالة تدبير توتر النسق:

مراجعات الإسلاميين على الخطاطة الإخوانية، وهي الحالة التي حاولت بعض المراجعات والاجتهادات الحركية أن تقدم صيغاً لتدبير التوتر القائم بين مكونات الخطاطة الإخوانية. فإذا كانت الخطاطة السياسية الإخوانية في تجلياتها السياسية، بسبب مرونتها واستناد جزء من خطاطتها المعرفية إلى المقاصد، قد آلت تقريباً إلى النسق السياسي الذي انتهى إليه الإسلاميون الذين

Crozier Michel et Friedberg, L'acteur et le Système, ed, du seuil, paris, 1977. (١)

خاضوا تجربة المراجعات على النموذج القطبي والمودودي، فإن حالة الجمود والتردد التي طبعت السلوك السياسي الإخواني، وبروز مؤشرات الأزمة بين مكونات التنظيم، تؤشر على وجود توتر في النسق لم يستطع بعد أن يجد طريقه إلى الحسم.

فالرصد التوصيفي لمسار الإخوان منذ اللحظة التأسيسية، ومتمن الخطاطة السياسية والمعرفية، يؤشر على أن التنظيم يحمل رهانات دعوية واضحة، لكن، في المقابل، يكتنف رهاناته السياسية كثير من الغموض، مما يجعل نظرية العمل مطبوعة في غالبها بطابع الانتظارية، فمع رفع هدف إقامة الدولة الإسلامية بل إقامة الخلافة الإسلامية، والوصول إلى الحكم، بل وفي بعض الأحيان استعمال القوة من أجل تحقيق هذا الهدف، لا وضوح على مستوى الكيفية، فالإخوان - حسب الخطاطة السياسية البناءية - إن وجدوا من يقوم بدلهم بهذه المهمة، فهم أول المرشحين، وهم أعقل الناس عن التورط في المغامرة والاستعجال، وهم في الوقت ذاته، على الأقل حسب ما تحدده أدبيات الإمام حسن البناء، يرفضون أسلوب الثورة ويرفضون أسلوب الانقلابات، وهم حين يتبنون المشاركة السياسية، فقاعدة أهدافهم ذات الأولوية دعوية بامتياز، والإصلاح السياسي هدف أساسي، لكنه غير منفصل عن تحقيق أهداف الخطاطة السياسية البناءية.

لقد كتب لهذه الخطاطة، شأنها في ذلك شأن الخطاطة القطبية، أن تتطور وتتكيف مع المحافظة على نسقها، ولم تجد

نفس العناية الذي وجدته الخطاطة القطبية التي اضطرت الحركات الإسلامية التي راجعتها إلى قص كثير من مفرداتها ومفاهيمها وأهدافها. فقد ساعدتها مرونتها التي استمدتها من خطاطتها المعرفية المقاصدية، من تجديد عناصرها وتجنب الاختلالات الوظيفية التي عانت منها الخطاطة الجهادية والخطاطة القطبية، فانفتحها على المشاركة السياسية، ومنطقها الدعوي الجامع، جعلها تتكيف بشكل مرن داخل نسق التفاعلات الملموس، فكانت مواقفها متحركةً وديناميةً، مشاركةً حيناً ومقاطعةً أحياناً آخر^(١)، كما أبرزت تفاعلات الإخوان المسلمون في مصر مع الثورة المصرية وتطوراتها إلى أي حدّ تتسع درجة المرونة في الموقف السياسية، وتشتغل بذلك وظائف التحويل^(٢) المرتبطة بعملية تأسيس العلاقة بين المدخلات والمخرجات.

لكن إلى جانب هذه المرونة التي تؤكد عافية التنظيم ومناعته من الاختلالات الوظيفية، تبرز في الجهة المقابلة، أشكالاً من التوتر داخل النسق، لا سيما ما يرتبط بتداخل الرهانات السياسية والدعوية ووحدة الأداة أو تعددها. فما يطبع التجربة الإخوانية،

(١) تقدم التجربة الأردنية مثلاً واضحاً في هذا السياق. يراجع تحولات الإخوان في مصر والأردن ضمن كتاب بين الدين والسياسة: الإسلاميون في البرلمانات العربية، ناثان براون، عمرو حمزاوي، مركز كارنيغي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١م.

(٢) المراد من ذلك قدرة الإخوان على تحويل المدخلات إلى مخرجات، وقدرتهم على تغيير مواقفهم بتغيير الظرف السياسي أو تغيير رهانات الفاعلين. يراجع: كتابنا «الإسلاميون والربيع العربي»، منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٢م.

ليس فقط في شكلها التنظيمي الإخواني، ولكن أيضاً في امتداداتها الحركية^(١) هو التداخل بين الأهداف الدعوية والسياسية، وارتهان الأداة السياسية للأداة الدعوية، وعدم وجود وضوح كاف على مستوى تدبير العلاقة بينهما.

على أن هذا الاختلال، لا يرتبط فقط بطبيعة الخطاظة السياسية، التي تجعل الأداة السياسية، ومن ثمة، الأهداف السياسية، خادمة للأهداف الدعوية وملحقة بها، وإنما يرتبط أيضاً بالخطاظة المعرفية التي تجمع بين نموذجين معرفيين مختلفين يتعايشان داخل نسق واحد: نموذج عرفاني، يعطي للمرشد - شيخاً أو إماماً - مساحة كبيرة في تدبير السير العام للجماعة، بما يعني اختيار الاستراتيجية والرهانات والتوقيت والوسائل والأدوات التي تختارها الجماعة في هذا الظرف أو ذاك، لا يهم بعد ذلك أكان ملتزماً في ذلك بالشورى مع بقية قيادات مجلس شورى الجماعة، أم انفرد بالرأي عنهم، ما دامت الخطاظة المعرفية تتيح له ذلك في المساحة المتسعة التي لا نص فيها والمسماة بالمصلحة المرسلية، ثم نموذج مقاصدي، يؤطر منطلق اشتغاله بالتقدير المصلحي والموازنة والترجيح.

من هنا ينشأ التوتر داخل النسق، وتبرز تجلياته الحادة في حالة التدابر بين المكون الدعوي والمكون السياسي^(٢)، وتبرز

(١) أفصد بذلك التنظيمات التي ليست إخوانية ولا تزال تحتفظ بالصيغة الإخوانية في تدبير العلاقة بين الرهانات الدعوية والرهانات السياسية.

(٢) كما في حالة الأردن، وحالة السودان التي انتهت إلى تقسيم التنظيم بسبب =

أشكالاً من تعايشه الحذر^(١) كما تبرز أشكالاً من التعلق بنماذج أخرى استلهمت صيغاً مخالفةً لتدبير توتر النسق^(٢). وقد يتعدى هذا التوتر هذه المنطقة، ويمتد لمناطق أخرى فرضتها التحولات السياسية التي أصعدت الحركة الإسلامية إلى الحكم، إذ لم تبق مظاهر هذا التوتر مقصورةً في حدود الاشتباك بين الدعوي والسياسي، وإنما انضافت منطقة أخرى وصلها هذا التوتر، وهي منطقة الأداء الحكومي، فصار التوتر ببعدين، بعدد يؤطر العلاقة بين الدعوي والسياسي، وتكسبه العلاقة بين الحركة الأم وذراعها السياسي، وبعدد يؤطر العلاقة بين الدعوي والحكومي، وتكسبه العلاقة بين الحركة الدعوية والحكومة أو على الأقل الوزارات التي يسيروها الوزراء التابعون للتنظيم.

على أنه من المفيد، ضمن هوامش هذا المبحث، أن نشير

= عدم القدرة على حسم صراع السلطة بين القيادة الحركية والقيادة السياسية. يراجع في هذا الصدد كتاب «مراجعات الحركة الإسلامية السودانية»، إعداد: وليد الطيب، إسلام أونلاين بشراكة مع مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

(١) حالة مصر، رغم اشتداد لحظة التوتر في فترات معينة تم استخدام فيها سلاح الفصل التنظيمي لتدبير هذا التوتر، كما حدث لمع القيادي الإخواني عبد المنعم أبو الفتوح وقبله مع قيادات خرجت وأسسست فيما بعد حزب الوسط الحالي. يراجع كتاب الباحث الراحل حسام تمام رحمته «تحولات الإخوان المسلمون» لا سيما فصل الإخوان الديمقراطيون» مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

(٢) بدأ في الآونة الأخيرة في تنظيمات الإخوان في العديد من الدول اهتمام كبير بالصيغة المغربية في التمييز بين الدعوي والسياسي، وبرز ذلك من خلال الدعوة المستمرة لرموز الحركة الإسلامية الغربية لشرح التجربة في تفاصيلها والاهتمام بنشر إنتاجاتها الفكرية، وفتح النقاش الواسع حول صيغتها في تدبير العلاقة بين السياسي والحركي.

إلى سمة مشتركة، برزت في مراجعات الإسلاميين الذين انتفضوا على النسق القطبي أو كيفوه، أو الذين كيفوا النسق الإخواني، تخصص شكل تعاطي الإسلاميين مع السياسات العمومية، وعلاقة ذلك بالأطر المرجعية والإيديولوجية. فقد لوحظ بدليل استقراء برامج هذه الحركات الانتخابية أو الحكومية، الانعطاف الكبيرة نحو السياسات العمومية والقطع التدريجي مع المنطق الدعوي في الاشتغال السياسي، بل لوحظ أيضاً نزوعاً إلى التخفيف من الخطاب القيمي والهوياتي لصالح التركيز على خطاب الديمقراطية والحكامة الجيدة.

صحيحٌ أنه يمكن قراءة هذه التحولات، أو على الأقل المظهر الثاني منها؛ أي: التخفيف من الجرعة القيمية الدينية، على أنها تكتيكاتٌ تناسب الطبيعة الانتقالية للمرحلة، والتي تفرض بناء قواعد الاجتماع السياسي، والاتفاق بين مختلف المكونات السياسية والمدنية على شكل الدولة وطبيعتها وقواعد اشتغالها^(١). لكن أدبيات هذه المراجعات على هذا المستوى، لا تدعم هذا التحليل، بل بالعكس من ذلك، يبدو أن النسق السياسي الإسلامي بدأ يتسع لقبول خيارات وأساليب سياسية براغماتية يرى أنها مضمونة النتائج في ظل الطبيعة التعددية

(١) يمكن أن نفهم في هذا الإطار المرونة السياسية التي أبداها الإسلاميون في أكثر من قطر وأكثر من مناسبة، من ذلك موقف النهضة من التنصيب الدستوري على الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع، ومنها السياسة الإعلامية التي تبناها الإسلاميون في كل من مصر وتونس والمغرب والتي تجنب أسلمته، واتجهت إلى الاعتراف بتعددته.

للمشهد السياسي . ومن ذلك اعتبار الحكامة الرشيدة والدمقرطة مدخلاً أساسياً، ليس فقط لإنهاء الإقصاء الذي كان مفروضاً على التعبيرات الإسلامية المختلفة، ثقافية وفنية واقتصادية وسياسية ومدنية، وإنما هو مدخلٌ أساسيٌّ لإشاعة القيم وتجدير الخطاطة الفكرية للإسلاميين في ثقافة المجتمعات، وتعزيز الإمكان الانتخابي الداعم للسياسات العمومية التي يتبناها الإسلاميون .

على أن العلاقة بين التدبير الديمقراطي - الانعطاف إلى خيار الحكامة والديمقراطية - والمنطلقات الإيديولوجية والقيمية (المشروع الرسالي في أبعاده المرجعية والهوياتية والقيمية)، ستظل تشكل بؤرة توتر داخل النسق الإخواني^(١)، ما لم يرافق ذلك بإحداث تعديلات جوهرية في الخطاطة المعرفية الإخوانية، التي يبدو أن وضعها الحالي، لا يتحمل تدبير هذا التوتر، وأن القبول بمنطق الواقع الذي آلت إليه الممارسة السياسية الإخوانية في مختلف السياسات العمومية، إنما تمليه الضرورة^(٢)، التي ترتفع بارتفاع موجباتها، فإذا ارتفعت شروط الوضع الانتقالي، وتم تأسيس قواعد الدولة ومؤسساتها، فإن التوترَ مرشحٌ ليحتل هذه

(١) يراجع الفصل السابع: «التغير الإيديولوجي» من كتاب «المشاركة لا المغالبة: الحركات الإسلامية والسياسية في الوطن العربي» ناثان براون، ترجمة سعد محيو، مركز كانونجي للسلام الدولي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

(٢) نقصد بذلك الضرورة في دلالتها الأصولية التي تعني العدول عن مقتضى الحكم العام لآخر جزئي لمصلحة رجحت هذا العدول، لكن مع تقدير الضرورة بقدرها وعدم مجاوزته .

المساحة بقوة، ما لم يتم إدخال عناصرَ جديدة في الخطاطة
المعرفية الإخوانية لتبرير هذا التحول، وتأكيد الحاجة إلى هذه
العناصر لتقوية نظرية العمل وجعلها أكثرَ فعالية في تحقيق
الأهداف والرهانات السياسية للفاعل الإخواني.

خاتمة

إذا كان لنا من كلمة في الختام، فإننا سنخصصها لتسجيل بعض الخلاصات والآفاق البعيدة التي يمكن أن ترسم الطريق لإسهامات بحثية قادمة، وتحديد بعض من الاستشرافات المرتبطة بمآل ظاهرة المراجعات.

- على أن أول ما نسجله ضمن الخلاصات الكثيرة التي انتهينا إليها في هذا الموضوع، هو أن المراجعات لم تكن أمراً لصيقاً بالحركات الجهادية فقط، ولا حتى بالحركات الإسلامية التي تجاوزت النسق القطبي أو المودودي، وإنما ارتبطت فكرة المراجعات بتحويلات النسق السياسي والمعرفي الذي تعرفه الحركات الإسلامية. وهذا ما أعطى لفكرة المراجعات سعتها ورحابتها، وأمكن المرور بها من الدائرة الضيقة، دائرة فهم أسباب تحول الحركات من العنف إلى الاعتدال، إلى الدائرة الواسعة المرتبطة بفهم تحولات النسق السياسي والمعرفي عند الإسلاميين.

- أما الخلاصة الثانية، فترتبط بطبيعة المراجعات نفسها. فخلافاً لبعض المقاربات التي تميل إلى حصر ظاهرة المراجعات داخل التنظيمات الإسلامية، أبان هذا البحث بتركيزه على تحولات النسق، أن قضية المراجعات ليست مرتبطةً فقط بالإسلاميين، وإنما هي ظاهرة تعرفها كل التيارات السياسية في الوطن العربي، فالحركات اليسارية خاضت نفس المخاض الذي عرفته الحركات الإسلامية، وفارقت تجربة العنف، وتخلت عن الخيار الثوري والانقلابي، وأنتجت العديد من المقولات التي أسستها بناءً على أرضيتها النظرية والإيديولوجية لتبرر بها الانتقال مما كانت تنعته في السابق في أدبياتها بالخيار «الإصلاحي»، إلى ما صارت تسميه اليوم بالخيار «الديمقراطي» ربما كان تأخر هذه المراجعات لدى الحركات الإسلامية هو ما جعلها تبدو وكأنها جزءٌ من تجربة خاصة تعتبر من خصوصياتها، في حين أن التجربة السياسية العربية طافحةً بهذه المراجعات التي طالت كل المكونات، خاصةً منها التي انطلقت من خيارات نظرية إيديولوجية، وتحركت على الأرض بوحى منها، واضطرت بفعل الممارسة، أن تعدل من أطروحتها، أو أن تتخلى عنها، أو تراجعها بحسب سياق كل تجربة على حدة.

- أما الخلاصة الثالثة، فترتبط بتوجهات المراجعات. فقد أثبتت الدراسة في مستوياتها الثلاثة أنها لا تتجاوز الموقف السياسي. ففي حالة الجماعات الجهادية تدور كل محاور المراجعات على إبطال المسوغات الشرعية والواقعية للخيار

الجهادي، وفي نفس الوقت تصحيح القناعات بهذا الشأن. وفي حالة باقي المكونات الإسلامية، تطال المراجعات قضية الموقف من السلطة على النحو الذي يظهر مرونتها واعتدالها وواقعيتها وقبولها الاندماج في اللعبة السياسية وتبنيها للديمقراطية والتداول على السلطة. وفي المستوى الثالث للمراجعات، تركزت التحولات على فكرة الانتقال من العمل السياسي المؤطر بمنطق الدعوة إلى العمل السياسي المؤطر بمنطق السياسات العمومية، كما تركزت على فكرة التخفيف من المدخل القيمي والهوياتي لصالح مدخل الديمقراطية والحكامة، وتناولت قضية العلاقة بين الدعوي والسياسي. ففي جميع هذه المستويات الثلاثة، تتسم توجهات المراجعات بكونها تركز على البعد السياسي أكثر من تركيزها على شيء آخر.

- أما الخلاصة الرابعة، فمرتبطة بالاختيار المنهجي الصعب الذي اخترناه، والذي يمزج بين الإيستيمولوجيا وحقل الدراسات السياسية. ذلك الجمع الذي سيعطي، بلا شك، لهذه الدراسة فرادتها وتميزها، إذ لم تجر عوائد الباحثين في العلوم السياسية على التوغل في البنى المعرفية للحركات الإسلامية، بل جرى في بعض الحالات التعامل مع هذه الحركات، كما ولو كانت من غير نسق معرفي أصلاً، مثلها في ذلك مثل بعض الحركات التي نشأت على خطاطات سياسية مفقودة الجذور المذهبية والإيديولوجية. فقد أبانت الخلاصات التي انتهينا إليها في هذه الدراسة، أنه آن الأوان لإعادة تركيب نظريات العلوم السياسية، وإعطاء مساحة

كافية للأنساق المعرفية ضمن مقترباتها، كما أن الأوان أيضاً بالنسبة للباحثين في علوم السياسة، لا سيما المختصين في الحركات الإسلامية، إلى بدء مشاريعهم البحثية بمدخل معرفية، تبين خارطة مكونات الطيف السياسي الإسلامي، وتميز بين أنساقها المعرفية، قبل السقوط في بعض الأخطاء المنكرة.

- الخلاصة الخامسة، ومرتبطة بمسار المراجعات ومآلها. فمؤكد أن لهذه المراجعات قيمتها، إذ ليس من السهل أن تعيد النظر في ركام من المفاهيم حول العنف والجاهلية والحاكمية والمفاصلة والموقف من الحكام لتقبل الحركة الإسلامية التعايش مع الأحزاب الشيوعية داخل لعبة سياسية لها قواعدها وشروطها. لكن هذه المراجعات، مع أهميتها، فإنها لا تعدو كونها جزءاً من مسار دينامي مستمر ومتجدد، بدأت فيه الحركات الإسلامية بمراجعة الموقف من السلطة، وهي الآن تتجه لإعادة بناء تصورهما للإنسان ونظرتها للمجتمع ورؤيتها للفضاء المشترك على نحو لا يشعر فيه الإسلامي - الذي انخرط في المراجعات - أنه حل مشكلته مع البيئة السياسية، ولكن يجعل الآخرين يشعرون أن بإمكانهم العيش في سياسات عمومية يبلورها الإسلاميون، ليس لأنفسهم أو لـ«الطائفة» التي تدور في فلك فكرهم، ولكن للمجتمع كله، وبعد للعالم. بهذا المعنى، ستصير المراجعات همماً يومياً يدفع الحركة الإسلامية إلى التفكير في المستقبل الذي لا تحكمه معادلة الحركة الإسلامية والسلطة، فهذه مرحلة قد تمت على الأقل في معظم البلدان العربية، ولا سبيل إلى إعادة إنتاج

شروطها، وإنما هي معادلةٌ صعبةٌ، يفرضها تحدي إنتاج رؤية فكرية قيمة يجد فيها الجميع ذاته، ولا يحس فيها المخالف أنه سيموت بمجرد عزمه على قبول شروطها. لا شك أن هذه المهمة ستكون صعبةً في الشروط الزمنية الحالية، غير أنها كانت في مثل صعوبة مراجعة الموقف السياسي من السلطة في الزمن السابق، ولعل هذا وحده، ما يجعل التفاؤل وارداً بإمكان حصولها.

- أما الخلاصة السادسة، فترتبط بالنسق المعرفي المقاصدي، الذي أثبت قدرته على مواكبة تحولات الإسلاميين وتسويغها، وأثبت أيضاً قدرته على مواجهة التحديات التي تواجهها الحركة الإسلامية ليس فقط على المستوى المنهجي والفقهي، وإنما أيضاً على المستوى السياسي. فبقدر ما حاول الإسلاميون في مجالات الفقه والأصول بعث هذا النسق المعرفي لمواجهة ومواكبة التحديات المستجدة التي كانت تسائل مرجعيتهم الفكرية، بقدر ما وجدوا في هذا النسق الأداة الفاعلة في تسويغ تحولات خطابهم وسلوكهم السياسي. وقد أثبتت هذه الدراسة أن قدرة هذا النسق المعرفي تجاوزت حدود تأهيل التنظيم للانخراط في تحولات تقطع مع نسقه السياسي السابق، أو تعدله، وتعدته إلى القدرة على تدبير التوترات الداخلية. فحيثما حضرت المقاصد، استمر التنظيم وتطورت أطروحاته السياسية والفكرية، وتعززت آلته التنظيمية، واستطاع الفاعل الإسلامي أن يمر من مرحلة التفاعلات من غير خسائر، بل واستطاع أن يشغل «التغذية الراجعة» بفعالية أكبر.

مفاد هذه الخلاصة، أن كل الأعطاب والاختلالات الوظيفية التي كان الإسلاميون يواجهونها في نسق التفاعلات الملموس، وجدت حلولها مع النسق المعرفي المقاصدي.

- الخلاصة الأخيرة: وتخص علاقة الخطاطة المقاصدية

بنسق التفاعلات السياسية، فقد طرحت قضية الانعطاف إلى المقاصد لدى كل هذه المكونات المختلفة الأنساق والخطاطات السياسية، سؤالاً عميقاً حول مكونات هذه المنظومة الأصولية، والمميزات التي تتسم بها، والمؤهلات التي تحظى بها ليس في ذاتها فقط، ولكن في الأجوبة والخيارات التي توفرها للفاعل السياسي. فقد أثبتت مسارات المراجعات في كل مستوياتها أن المنظومة المقاصدية أقدر على التكيف مع ما تفرضه دينامية الاستراتيجيات المتفاعلة، وأنها لا تكتفي فقط بإنتاج الجواب أو الخيار الذي يمكن أن يعتمده الفاعل السياسي في ظروف مختلفة، ولكنها أيضاً تتمتع بقدرة أخرى ترتبط بالتغذية الراجعة؛ أي: بإعادة صياغة الموقف من جديد طبقاً لمستلزمات خدمة الرهانات السياسية ضمن نسق التفاعلات الملموس. لهذا السبب، تبرزت الانعطاف نحو المقاصد، لفك أزمة انسداد النسق من جهة، وتعدد وتنويع الخيارات من جهة ثانية، وإعطاء الفرصة لإعادة صياغة الموقف من جديد ضمن سيرورة مطردة، تجعل الممارسة السياسية تقوم دائماً وأبداً في ضوء مفاهيم الخطأ والصواب في تقدير المصالح والمفاسد وتعارضهما، وذلك بالنظر إلى معيار القوة في نفس المصلحة، وربتها ومداها

الزماني، وغيرها من الاعتبارات التي حددتها بدقة نظرية المقاصد^(١).

هذه هي أهم الخلاصات التي ترتبط بالآفاق التي يمكن أن يفتحها البحث، والخطوات التي يمكن أن يسلكها الباحثون لتحقيق التراكم العلمي المطلوب في دراسة تحولات النسق السياسي والمعرفي عند الإسلاميين.

وتبقى مهمة الاستشراف، التي فضلنا أن نحصرها في ثلاث اتجاهات تبلورت لنا معالمها في نهايات هذه الدراسة:

١ - الاتجاه الأول: ويخص التيارات الجهادية التي أنهت تجربة العنف، وكذا التيارات السلفية الجهادية التي بدأت تخطو أولى خطواتها في العملية السياسية. فإذا كنا توقعنا في كتابنا السابق - الإسلاميون والربيع العربي - أن تندمج التيارات الجهادية، وكذا ما يعرف بمكونات السلفية الجهادية في العملية السياسية، فإننا اليوم، ومن وحي المقترَب الذي اعتمدناه، نرجح أن تعرف هذه الحركات نفس المسار المراجعاتي الذي عرفته الحركات الإسلامية التي اندمجت في العملية السياسية، وأن نشغالها الأساسي في بدايات عملها السياسي، سيركز على قضايا الهوية والمرجعية والقيم، ريثما يتم الاستئناس بالبيئة السياسية ومكوناتها وقواعدها، لتبدأ من جديد عملية المراجعات على

(١) يراجع في هذا الصدد كتاب نظرية المقاصد للدكتور الريسوني، وكتابه أيضاً التقريب والتغليب الذي يعتبر من المراجع الأساسية في ربط المقاصد بالحقل السياسي.

قناعاتها، بنفس الطريقة التي تمت بها المراجعات في المستوى الثاني، ثم الثالث. على أن الفارق بين التجريبتين، سيكون واضحاً، فالحركات الإسلامية التي عاشت المراجعات - لا سيما في مستواها الثاني، إنما خاضتها، وأغلبها خارج العملية السياسية، وبعضها خاضها ممهداً لنفسه شروط الاندماج في التجربة السياسية، في حين، أن زمن ما بعد الربيع العربي، أعطى فرصاً لهذه المكونات أن تشارك في العملية السياسية بنفس قناعاتها، وهو ما يعني أحد أمرين: إما أنها ستعرف بطناً في مراجعة قناعاتها، بحجة أن العملية السياسية تتيح لها ممارسة قناعاتها من غير أن تضطرها البيئة السياسية إلى تغييرها، وإما أنها ستعرف وتيرةً سريعةً في المراجعات، بحكم أن البيئة السياسية، بانفتاحها ووضوحها، وانكشاف التفاعلات القائمة ضمنها بين الفاعلين السياسيين، ستدفع هذه المكونات إلى مراجعة مواقفها أو ستضطرها إلى أن تعيش انسداد نسقها من جديد. والمرجح أن تعرف وتيرةً سريعةً للمراجعات، لكن مع الاحتفاظ بقدر من المسافة مع التيارات الحركية.

٢ - الاتجاه الثاني: ويخص التيارات الإسلامية التي تدبر السياسات العمومية من موقع السلطة أو التدبير الحكومي، فيرجح أن تعرف هذه التيارات أحد سيناريوهين، الأول، إمساك القيادات التاريخية بزمام المبادرة، والتحكم في الأداة السياسية، والإمعان في استصحاب الحال (الدمج التام بين الحركة والحزب)، وفي هذه الحالة، قد تعرف هذه التيارات توترات داخل نخبها

وأجيالها، قد ينتهي بتشكيل نخب سياسية تديرية ليست بالضرورة تاريخيةً، لكنها تتمتع بذكاءٍ سياسيٍّ يبوئها مشروعيةً تلتف حولها النخب الجديدة، تماماً كما وقع لحزب الرفاه في تركيا، إذ برز بعده حزب العدالة والتنمية بقياداته التديرية الجديدة، وإما أن تتكيف القيادات التاريخية مع شروط المرحلة، وأن تدفع بكاريزميتها في اتجاه التأسيس لخيار التمايز ورعاية التحول في النخب داخل هذه التيارات، والانسحاب الهادئ بعد ترسخ التجربة وأساليب اشتغالها. والتقدير أن الحالة التونسية، إن تم استصحاب نفس الشروط التي يتم بها تدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي، ستؤول إلى السيناريو الأول، في حين يرجح أن تسير التجربة المغربية في السيناريو الثاني.

٣ - الاتجاه الثالث: ويخص التيارات الإسلامية التي لا

تزال تحتفظ بالخطاظة الإخوانية: إذ يرجح أن تعرف أربع سيناريوهات مختلفة، أولها الانشقاق عن التنظيم العام، تماماً كما وقع للتجربة السودانية، والثاني الانشقاق على بعضها كما وقع للتجربة الجزائرية، والثالث تبني النموذج والصيغة المغربية في التمايز بين الدعوي والسياسي، والرابع هو الاستمرار على نفس النسق في حالة جمود ومراوحة مكان مع تدبير توتراته كلما أفرزت الظرفية السياسية ما يوجب عدم انسجام بين الرهانات السياسية والرهانات الدعوية. على أن السيناريو الأقرب إلى التحقق، هو الثاني والثالث، أما الرابع، فيبدو أن التطورات المتسارعة ستجعل هذا الخيار مستنفذاً لجميع أغراضه، بينما ستحتفظ الخطاظة

المعرفية، لا سيما في شقها العرفاني داخل الحالة الإخوانية، بدورها وفعاليتها في تحسين التنظيم من الوقوع في السيناريو الأول، لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن بعض فروع التنظيم العالمي للإخوان لن تشهد هذا السيناريو في المدى المتوسط أو البعيد.

لائحة المراجع

- الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الأندلسي الظاهري، دار الحديث، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٤م.

• كتب المراجعات:

- مبادرة وقف العنف رؤية واقعية ونظرة شرعية: تأليف: جماعي قادة الجماعة الإسلامية، مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين: تأليف: جماعي قادة الجماعة الإسلامية، مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- وتسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء: تأليف: جماعي قادة الجماعة الإسلامية، مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- والنصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين: تأليف: جماعي قادة الجماعة الإسلامية، مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

- تفجيرات الرياض الأحكام والآثار: تأليف: جماعي، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- استراتيجية وتفجيرات القاعدة الأخطاء والأخطار: تأليف: جماعي، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- نهر الذكريات: تأليف: جماعي، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- مراجعات لا تراجعات: طارق الزمر، دار مصر المحروسة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- مراجعات الحركة الإسلامية السودانية: إعداد: وليد الطيب، منشورات إسلام أونلاين بشراكة مع مكتبة مدبولي، ٢٠١٠م.
- مراجعات الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا: منشورات إسلام أونلاين بشراكة مع مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- مراجعات الجهاديين: عبد المنعم منيب، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٠م.
- الفطرية: بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، منشورات رسالة القرآن، عدد ٣، الكلمة للطبع والإشهار، مكناس، ٢٠٠٧م.

● كتب منظري الحركة الإسلامية:

- ١ - الإمام حسن البنا:
- مجموعة رسائل حسن البنا: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت.

٢ - أبو الأعلى المودودي:

- نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور: الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- منهاج الانقلاب الإسلامي: الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
- الجهاد: الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- الحكومة الإسلامية: ترجمة: أحمد إدريس، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
- الإسلام والجاهلية: الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- تدوين الدستور الإسلامي: الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- نظرية الإسلام السياسية: الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- القانون الإسلامي وطرق تنفيذه: الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٣ - سيد قطب:

- معالم في الطريق: دار الشروق، بيروت، ودار الثقافة، المغرب، ٢٠٠٨م.
- هذا الدين: دار الشروق، بيروت، الطبعة السابعة عشر، عام ٢٠٠٦م.

- المستقبل لهذا الدين: دار الشروق، بيروت، الطبعة السابعة عشر، عام ٢٠٠٦م.
- دراسات إسلامية: دار الشروق، بيروت، الطبعة الحادية عشر، عام ٢٠٠٦م.
- نحو مجتمع إسلامي: دار الشروق، بيروت، الطبعة الثالثة عشر، عام ٢٠٠٨م.

٤ - الدكتور حسن الترابي:

- الحركة الإسلامية في السودان: التطور - الكسب - المنهج: منشورات الفرقان المغربية، الطبعة الأولى، عام ١٩٩١م.
- تجديد الفكر الإسلامي: دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- الشورى والديمقراطية: منشورات سلسلة الحوار، عدد (١٣)، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٥ - الشيخ راشد الغنوشي:

- من تجربة الحركة الإسلامية في تونس: المركز المغربي للبحوث والترجمة، بدون تاريخ.
- من الفكر الإسلامي في تونس: سلسلة آفاق الغد، عدد (٤)، دار القلم، كويت، ١٩٩٢م.
- مقالات مطبوعة تونس قرطاج: الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
- حقوق المواطنة، وضعية المسلم في المجتمع الإسلامي: مطبوعة تونس، قرطاج، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

- الحريات العامة في الإسلام: ضمن منشورات مركز الوحدة العربية.
- مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني: المركز المغربي للبحوث والترجمة، ١٩٩٩م.
- الحركة الإسلامية ومنهج التغيير: المركز المغربي للبحوث والترجمة، ٢٠٠٠م.

٦ - عبد الكريم مطيع:

- الثورة الإسلامية قدر المغرب الراهن: بدون طبعة ولا تاريخ.

٧ - الدكتور أحمد الريسوني:

- نظرية المقاصد: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- نظرية التقريب التغليب وتطبيقاتها في العلوم الإنسانية: مطبعة مصعب، مكناس، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- الأمة هي الأصل، مقارنة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير - الفن، سلسلة (اخترت لكم): عدد (٦)، طوبريس، ٢٠٠٠م.

٨ - عبد الإله بنكيران:

- الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج، سلسلة (اخترت لكم): منشورات الفرقان، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٩م.

٩ - عبد السلام ياسين:

- رسالة الإسلام أو الطوفان - رسالة ورقية -.

١٠ - محمد يتيم:

- العمل الإسلامي والاختيار الحضاري: منشورات جمعية الجماعة الإسلامية، العدد (٢)، الطبعة الأولى، دار قرطبة، ١٩٨٩م.
- أوراق في منهج التغيير الحضاري، سلسلة (اخترت لكم): العدد (٥)، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح، ٢٠٠٠م.

١١ - د. سعد الدين العثماني:

- في الفقه الدعوي مساهمة في التأصيل: منشورات جمعية الجماعة الإسلامية، العدد (١)، مطبعة دار قرطبة، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٩٦م.
- الدين والسياسية تمييز لا فصل: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١م.
- تصرفات النبي ﷺ بالإمامة: منشورات الزمن.
- المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية: سلسلة الحوار، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٢ - محمد الحمداوي:

- الرسائل في العمل الإسلامي استيعاب ومدافعة: منشورات حركة التوحيد والإصلاح، الطبعة الأولى، الرباط، ٢٠٠٨م.
- العلاقة بين الحركة والحزب: دار الكلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

١٣ - عبد الله بها:

- سبيل الإصلاح: منشورات جريدة الراية المغربية، بدون تاريخ.

• وثائق:

- وثيقة ترشيد العمل الجهادي: سيد إمام.
- وثيقة ميثاق العمل الإسلامي: تنظيم الجهاد.
- وثيقة حتمية المواجهة: تنظيم الجهاد المصري.
- وثيقة داخلية لحركة التوحيد والإصلاح حول توجهات المرحلة وعلاقة الحركة بالحزب: ٢٠١١م.
- وثيقة البرنامج الانتخابي لحزب الحرية والعدالة: ٢٠١١م.
- وثيقة البرنامج الانتخابي لحزب حركة النهضة: ٢٠١١م.
- وثيقة البرنامج الانتخابي لحزب العدالة والتنمية: ٢٠١١م.
- وثيقة أطروحة النضال الديمقراطي لحزب العدالة والتنمية المغربي: سنة ٢٠٠٨م.
- حوار الحركات والأحزاب ذات المرجعية الإسلامية مع الغرب: أشغال الندوة المنظمة بمدينة أكادير في أبريل، ٢٠٠٩م، إصدار حزب العدالة والتنمية، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

• دراسات وأوراق بحثية:

- تحولات الحركة الإسلامية والاستراتيجية الأمريكية: د. كمال حبيب، دار مصر المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٦م.
- المشاركة لا المغالبة: الحركات الإسلامية والسياسية في الوطن العربي: ناثان براون، ترجمة: سعد محيو، الشبكة العربية للأبحاث بشراكة مع مركز كارنيجي للسلام الدولي، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢م.

- الحركة الإسلامية في السودان: مدخل إلى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي: د. محمد بن المختار الشنقيطي، صناعة الفكر، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية في أربعة أجزاء: مطبعة طوبريس، ٢٠٠٨م - ٢٠٠٩م - ٢٠١٠م.
- الإسلاميون والربيع العربي، الصعود والتحديات وتدبير الحكم: بلال التليدي، منشورات مركز نماء، بيروت، ٢٠١٢م.
- تحولات الإخوان المسلمون تفكك الإيديولوجيا ونهاية التنظيم: حسام تمام، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٦م.
- ورقة عمرو حمزاوي حول حزب العدالة والتنمية المشاركة ومعضلاتها: أوراق مركز كارنيجي، ٢٠٠٧م.
- بين الدين والسياسة: الإسلاميون في البرلمانات العربية: ناثن براون وعمرو حمزاوي، الشبكة العربية للأبحاث بشراكة مع مركز كارنيجي للسلام الدولي، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١م.
- الغلو في الدين المظاهر والأسباب: أبو زيد المقرئ الإدريسي، منشورات الزمن، سلسلة شرفات، رقم (٢٩)، سنة ٢٠١٠م.
- إستيمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي - النظرية - المنهج: د. نصر محمد عارف، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- علم السياسة: جان ماري دانكان، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٧م.

- النظرية في علم الاجتماع: عبد الرحمن عبد الله، الجزء الثاني، النظرية السوسولوجية المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٦م.
- علم الاجتماع عند تالكوت بارسونز بين نظريتي الفعل والنسق الاجتماعي: دراسة تحليلية نقدية: مرسي محمد، مكتبة العليقي الحديثة.
- أصول النظم السياسية المقارنة: د. كمال المنوفي، الكويت، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ط١، عام ١٩٨٧م.
- النظرية في علم الاجتماع: كتاب أحمد، سمير، ١٩٨٥م.
- تأويل الثقافات: كليفورد غيريتز، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٩م.

● مقالات وحوارات:

- لماذا يشترك الإخوان في انتخابات مجلس النواب؟: جريدة الإخوان المسلمين، العدد (٤٦)، السنة الثانية، (١٨) ذو القعدة ١٣٦٣هـ - (٤) نوفمبر ١٩٤٤م، ص (٣ - ٤).
- الإخوان بين الدين والسياسة: حسن البنا، جريدة النذير، العدد (١٠)، السنة الأولى، (٥) جماد ثان، سنة ١٣٥٧هـ - (١) أغسطس، ١٩٣٨م.
- المسألة التنظيمية عند الحركة الإسلامية: مجلة المجاهد، العدد (١) و(٢)، عام ١٩٨١م.
- السياسة الشرعية: د. سعد الدين العثماني، مجلة الفرقان، عدد (١٤)، أبريل/ماي، ١٩٨٨م.

- في ذكرى مبادرة الجماعة الإسلامية: محاولة جادة للنقد الذاتي: السيد أبو داود، بتاريخ الأربعاء ٤ - ٧ - ٢٠٠٧م، موقع مفكرة الإسلام.
- حوار مع الأستاذ منتصر الزيات: جريدة التجديد، العدد (١٧٢٠)، بتاريخ الثلاثاء (١١) سبتمبر، ٢٠٠٧م.

• مواقع إلكترونية:

- موقع حزب العدالة والتنمية المغربي www.pjd.ma.
- موقع حزب الحرية والعدالة الإخواني <http://www.hurryh.com>.
- موقع حزب الحركة النهضة التونسي www.ennahdha.tn.
- منبر الجهاد والتوحيد <http://www.tawhed.ws>.

مراجع أجنبية

- Crozier Michel et Friedberg, L'acteur et le Système, ed, du seuil, paris, 1977.
- Weber, The Protestant Ethic and the spirit of Capitalism translated by Talcott parsons Classic Routledge London and New York 2001.
- Holt Robert and Turner the Metthodology of Comparative Research New York The free Press 1970.
- Easton, An Approach to the Analysis of Polical system;op.cit.
- Almond and Bingham Powel Compartive Politics: A Development Approach boston; little Brown 1966.
- Michael McFaul and Tamara Cofman Wittes, "The Limits of Limited Reforms", Journal of Democracy (V.19,January 2008).
- Daniel Brumberg, "Liberalization versus Democracy: Understanding Arab Political Reform", Carnegie Institute (May 2003).
- Larry Diamond, "Toward Democratic Consolidation", Journal of Democracy, vol 5 (1994).

- Khalil al-Anani, "The Myth of Excluding Moderate Islamists in the Arab World,"Brookings Institution (March 2010): 5-6.
- The Making of Moderates: U.S. Relations with Islamist Movements in Morocco and Egypt Matthew J. Buehler, B.A The University of Texas at Austin May 2010.
- Mona Yacoubian, "Engaging Islamists and Promoting Democracy", United States Institute of Peace (August 2007).