المبحث الثانى
العنف وموضعه فى النتاج الفكرى
لجماعات الإسلام السياسى فى المجتمع العربى المعاصر

أدت التطورات التى لحقت بالبيئة الداخلية والخارجية العربية إلى اتساع دوائر العنف فى المجتمع العربى المعاصر، فقد شهدت العديد من الأقطار العربية العديد من أحداث العنف الجماهيرى، وهى أحداث شاركت فيها قطاعات واسعة من الجماهير، عمدت إلى استخدام القوة أو التلويح بها من أجل الحصول على بعض المكاسب الاقتصادية والاجتماعية المحددة، وهو ما حدث فى مصر فى ١٨ و١٩يناير ١٩٧٧ ، وفى يناير ١٩٨٦ تمرد الأمن المركزى، وفى تونس فى أعوام ١٩٧٨، ١٩٨١ ، ١٩٨٤ ، وفى المغرب عامى ١٩٨١ ، ١٩٨٤ ، وفى السودان عامى ١٩٨٤ و١٩٨٥ وفى الجزائر فى أعوام ١٩٨١ و١٩٨٥ و١٩٨٧، وفى الأردن فى عامى ١٩٨٨ ، ١٩٨٩ ، كما شهدت الأقطار العربية اتساعًا لدائرة العنف المنظم، الذى قامت به مجموعة من الأفراد يتمتعون بقدر من التنظيم من أجل تحقيق الأهداف العقائدية والسياسية التى يتبناها هذا التنظيم باستخدام القوة، وهو ما شهدته مصر فى أعوام ١٩٧٥ ، ١٩٧٨ ، ١٩٨١ ، ٩٢ ، كما شهدته سوريا فى عام ١٩٨٠ ، والجزائر والمغرب وتونس، والسعودية بين عام ٧٩ ، ١٩٩٢ ، كذلك اتسعت دائرة عنف الأفراد بمعنى لجوء الأفراد إلى العنف المادى لحسم صراعاتهم الشخصية والفردية الأمر الذى تؤكده الإحصائيات الخاصة بالجريمة فى الوطن العربى[1].

---

(١) فى تحديد دوائر العنف فى المجتمع العربى ، راجع: د. محمد نور فرحات . دوائر العنف الثلاث فى المجتمع المصرى ، محاولة للفهم والتفسير ، مجلة الهلال ، القاهرة ، =

إن كانت دوائر العنف قد اتسعت فى واقع المجتمع العربى المعاصر كما بينا فإن هذا الاتساع قد صاحبه زيادة النشاط العنيف لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى، مقارنة بالقوى السياسية الأخرى، الأمر الذى يثير التساؤل حول علاقة هذه الجماعات بالعنف، والسؤال الذى نحاول الإجابة عليه فى هذا المبحث يتلخص فى الآتى، هل العنف مكون أصيل فى البنية الفكرية والتنظيمية لجماعات الإسلام السياسى فى المجتمع العربى الأمر الذى يؤثر على سلوكها السياسى ويدفعه إلى طريق العنف؟

سنحاول الإجابة على هذا التساؤل من خلال دراسة مجموعة من أدبيات جماعات الإسلام السياسى، لنتعرف على موضع العنف فى هذا الفكر، وفى المبحث الثالث سنعرض لأساليب التجنيد السياسى لهذه الجماعات، والبناء التنظيمى لها، والأسس التى تحكم هذا البناء، وأثر ذلك على سلوكها السياسى.

إذا ما رجعنا إلى أدبيات جماعة الإخوان المسلمين فى مصر، وهى الجماعة الأم لمعظم جماعات الإسلام السياسى المعاصرة فى الوطن العربى، ولنبدأ بافتتاحية العدد الأول من مجلة النذير، لسان حال الإخوان والتى صدرت فى مايو ١٩٣٨، أى بعد حوالى عشر سنوات من تشكيل الجماعة، وكاتب هذه الافتتاحية هو الإمام حسن البنا المرشد العام الأول لجماعة الإخوان المسلمين فى هذه الافتتاحية، يسجل البنا التحول فى أسلوب الجماعة من دعوة العامة إلى خير دعوة الخاصة ومن دعوة الكلام وحده إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والأعمال ويوضح البنا موقف الجماعة تجاه من لا يقبل دعوة الإخوان فيقول: «نحن حرب على كل زعيم أو رئيس حزب أو هيئة لا تعمل على نصرة الإسلام، ولا نسير فى طريق استعادة حكم الإسلام ومجد الإسلام، سنعلنها خصومة لا سلم فيها

= دار الهلال، يوليو ١٩٨٧ ، ص ٤٠: ص ٤١ . راجع كذلك حديث د. حسن الترابى إلى سناء السعيد فى مجلة المصور القاهرية، العدد ٣٢٧٤ ، ١٩٨٧/٧/١٠ .

ولا هوادة حتى يفتح الله بيننا وبين قومنا بالحق وهو خير الفاتحين»[1]، إن كانت كلمات المرشد العام للإخوان المسلمين توضح أسلوب مواجهة من لا يقبل الدعوة فهى حرب وخصومة لا سلم فيها، فإن خطوة أخرى يخطوها باتجاه وضع إطار فكرى للجماعة يحدد موقفها تجاه الآخر، يقول فى افتتاحية العدد الأول من مجلة الإخوان المسلمين فى سنتها الخامسة «فأحب أن أقول لكم هنا بكل وضوح إن دعوتكم هذه أسمى دعوة عرفتها الإنسانية، وإنكم ورثة رسول الله ﷺ وخلفاؤه على قرآن ربه، وأمناؤه على شريعته وعصابته التى وقفت كل شىء على إحياء الإسلام فى وقت تصرفت فيه الأهواء والشهوات، وضعفت عن هذا العبء الكواهل، وإذا كنتم كذلك فدعوتكم أحق أن يأتيها الناس ولا تأتى هى أحدا، وتستغنى عن غيرها، إذ هى جماع كل خير، وما عداها لا يسلم من نقص»[2].

وواضح من هذا النص أن الإمام حسن البنا قد جعل من جماعة الإخوان هى جماعة المؤمنين فى المجتمع، فهم ورثة رسول الله وخلفاؤه، وأمناؤه على شريعته، وإن كانوا هم كذلك فمنطقيًّا أن تكون دعوتهم هى جماع كل خير، وما عداها لا يسلم من نقص، والواقع أننا لا نعلم من أورث الإخوان دون سواهم من المسلمين رسول الله ﷺ ، ولا نعرف سندًا لخلافتهم دون الآخرين، ولا نعرف أيضًا من أمنهم على شريعة الله دون غيرهم من المسلمين، تلك معضلة تواجه الفكر السياسى للإخوان بلا شك، غير أن أخطر ما فى هذه الأفكار هو توحيدهم بين جماعة الإخوان وجماعة المؤمنين، لأن معنى هذا إن من هو خارج جماعة الإخوان (أى جماعة المؤمنين)، إنما هو من جماعة الكافرين وموقف الإسلام من الكافر واضح لا لبس فيه، ونحن نرى أن هذه الرؤية الفكرية التى

---

(١) الإمام الشهيد حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، تقديم أبى الحسن الندوى، بدون ذكر تاريخ أو مكان أو دار للنشر، ص ١٤٤ .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٢ .

طرحها حسن البنا إنما تنظر لموقف الإخوان تجاه الآخر بل وتقدم تبريرًا موضوعيًا للأسلوب الذى تحدث عنه من قبل بصدد مواجهة من يعارض دعوتهم وهو أسلوب الحرب والخصومة التى لا سلم فيها، ونسير خطوة أخرى فى قراءة فكر الإخوان السياسى، فنلحظ تبلور اتجاهين لهذا الفكر فى فترة ما بعد حسن البنا، الاتجاه الإصلاحى والذى يمثله حسن الهضيبى المرشد العام الثانى للإخوان وعبد القادر عودة، واتجاه يتبنى العنف سلاحًا للتغيير وهو ما نطلق عليه الاتجاه الراديكالى ويمثله سيد قطب، والذى بلغ مداه فى كتابه الشهير معالم فى الطريق، والذى تحدث فيه عن المجتمع المؤمن وخصائصه والمجتمع الجاهلى المعاصر، موضحًا الأساليب التى يجب اتباعها لتغيير هذا المجتمع الجاهلى وبناء المجتمع المؤمن[1]، وقد كان من المنطقى أيضا أن يكون لأفكار سيد قطب الذيوع والانتشار لأسباب عديدة أولها أن دعوة الإخوان وإن كانت لاقت قبولاً كدعوة دينية لم تلق نفس القبول فى جانبها السياسى[2]، وثانيها أن الإخوان قد تعرضوا لمحن شديدة من جراء مواجهتهم مع الأنظمة السياسية العربية، ولم يتحرك أحد من أبناء المجتمع لنجدتهم فى محنتهم بل سنجد إعراضًا من الناس عن الدعوة فى ظل المحنة، إما بدافع الخوف وإما بدافع اللامبالاة السياسية[3]، وهى أحد أمراض الحياة السياسية العربية المتوطنة، وثالثها تورط الإخوان فى بعض أحداث العنف جعلت الكثيرين لا يقبلون على الدعوة، ورابعها أن هذا الخطاب القطبى كان موجها لقاعدة، كانت قد أعدت من قبل لتقبله من خلال البناء التنظيمى الإخوانى المحكم، ومن خلال برامج التثقيف التى كان يتلقاها عضو جماعة الإخوان، وهو ما سنعرض له تفصيلاً فيما بعد، ولنخطو خطوة أخرى فى قراءة الفكر السياسى

---

(١) سيد قطب، معالم فى الطريق، القاهرة، دار الشروق، الطبعة التاسعة ١٩٨٢ .

(٢) راجع، ريتشارد. ب – ميتشيل، الإخوان المسلمون، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٦٠: ص ٦٤ .

(٣) حسنين كروم، التيار الدينى فى مصر: تاريخه ومستقبله، مجلة المنار، القاهرة، العدد ١٨ ، يونية ١٩٨٦ ، ص ٥٣ .

لجماعات الإسلام السياسى وتتوقف عند رسالة الإيمان لصالح سرية زعيم الجماعة التى أطلق عليها فى مصر جماعة الفنية العسكرية وهى فى الأصل كانت تنظيمًا يدعى بتنظيم التحرير الإسلامى، وقد كان واضحًا فى تصويره لموقفه من نظم الحكم فى بلاد المسلمين إذ يقول: «إن الحكم القائم اليوم فى جميع بلاد الإسلام، هو حكم كافر فلا شك فى ذلك، والمجتمعات فى هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية، أما الحكم فأدلتنا على كفره لا حصر لها فى الكتاب والسنة»، ولكن كيف يتم تغيير هذا المجتمع، يقول سرية: الجهاد لتغيير هذه الحكومات وإقامة الدولة الإسلامية فرض عين على كل مسلم ومسلمة، وذلك لأن الجهاد ماض إلى يوم القيامة، وإذا كان الجهاد واجب لتغيير الباطل حتى ولو لم يكن كافرًا، فإن الجهاد ضد الكفر لا يختلف اثنان من المسلمين أنه أفرض الفرائض وذروة سنام الإسلام، ولكن ما هو الموقف بالنسبة للأحزاب والجمعيات الأخرى فى المجتمع، يقول صالح سرية: «كل من اشترك فى حزب عقائدى فهو كافر لاشك فى كفره، ذلك أن هذه الأحزاب لها عقائد ومناهج مخالفة لعقائد ومناهج الإسلام، فمن آمن بها دل على أنه يفضلها على عقائد ومناهج الإسلام وهذا كفر، والجهل لا يفيد صاحبه لأن الجهل بعد إنتشار الإسلام ليس عذرًا»[1]. ويمضى صالح سرية فى مد نطاق التكفير ليشمل جميع أفراد المجتمع ولا يبقى فى نطاق الجماعات المؤمنة إلا من يدخل فى تنظيم التحرير الإسلامى، ولنقترب الآن فى خطوة أخرى لتفهم فكر هذه الجماعات فيما يتعلق بالعنف السياسى والتنظير له، نتوقف قليلاً أمام وثائق شكرى مصطفى لنجده يجمع فى سلة التكفير والضلال نظم الحكم فى بلاد المسلمين إضافة إلى

(١) اعتمدنا فى هذه المقتطفات على ما جاء فى: رفعت سيد أحمد، الرؤى الفكرية لقادة التنظيمات الإسلامية فى السبعينات، نموذج صالح سرية، مجلة اليقظة العربية، القاهرة، العدد ١٢ ، السنة الثانية، ديسمبر ١٩٨٦ ، ص ٨٥ ، ص ٩٢ ، ص ٩٣ ، ص ٩٤ .

المجتمع الإسلامى المعاصر، فالكل لديه كافر إلا إذا دخل الجماعة المسلمة[1]، ونصل إلى كتاب الفريضة الغائبة لمحمد عبد السلام فرج أحد قادة تنظيم الجهاد الذى اغتال السادات، هنا نجد إعلانًا واضحًا منذ الصفحات الأولى لهذا الكتاب، فالله قد بعث محمد ﷺ داعيًا بالسيف إلى توحيد الله بعد دعائه بالحجة، فمن لم يستجب إلى التوحيد بالقرآن والحجة والبيان دعى بالسيف[2]، وإقامة الدولة الإسلامية فرض على المسلمين لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب، وإذا كانت الدولة لن تقوم إلا بالقتال فوجب علينا القتال[3]، ويمضى بعد ذلك رافضًا كافة أشكال الممارسة السياسية غير العنيفة فى المجتمع، بوصفها تدعم دولة الكفر وتساعد على استمرارها.

ومع مطلع الثمانينيات نلحظ تطورًا فى الفكر السياسى لهذه الجماعات خاصة جماعة الإخوان المسلمين فى مصر، ولنتوقف أمام ما كتبه الشيخ عمر التلمسانى المرشد العام الثالث للإخوان كتب يقول: «إن الإسلام لا يعرف حكومة دينية فى سياسته لأمور الرعية، إن الإسلام يبين حقوق الحاكم والمحكوم، كما بين واجباتهما على السواء، إن اتهام المسلم فى عقيدته جرأة على الله، لا أقر بها ولا أحب لأحد أن يرددها مهما ارتكب من المعاصى»[4].

ويحدد مفهوم الحكومة الإسلامية فيذكر: «الحكومة الإسلامية هى التى تطبق شرع الله كاملاً غير منقوص، مقدرة أن التحريم والتحليل ليس إليها ولكنه لله،

---

(١) رفعت سيد أحمد، الرؤى الفكرية لقادة التنظيمات الإسلامية فى السبعينات، نموذج شكرى مصطفى، مجلة اليقظة العربية، القاهرة، العدد ١ ، السنة الثالثة، يناير ١٩٨٧ ، ص ١١٧: ص ١٢٩ .

(٢) نص كتاب الفريضة الغائبة ، فى نعمة الله جنينة، تنظيم الجهاد، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٧ .

(٤) الشيخ عمر التلمسانى، الحكومة الدينية، القاهرة، دار الاعتصام، دون ذكر تاريخ، ص ١٥: ص ١٦ .

وأنها لا تملك إدخال أحد الجنة أو قذفه فى النار، وأن مسئولية الحاكم أمام الله، إضعاف مسئولية أى فرد من رعيته، ليس من حق الحكومة الإسلامية أن تقتل أو تحبس أو تعذب أو تؤمم أو تصادر أو تستولى على مال أحد، إلا فى حدود ما أنزل الله، فى حكمة ودقة تتناسب مع ظروف العصر وملابساته، كل ذلك داخل حدود الحل والحرمة وقد ثبت هذا عملاً[1]، ويؤكد على أهمية الحرية ويشير إلى أن الحكومة الإسلامية تحرص على حماية الحرية، فالحرية ليست حقا فحسب ولكنها عنصر من عناصر الحياة الفاضلة العزيزة إنها منحة الله لعباده، وليست منحة من مخلوق، الحرية نعمة ربانية هيأها الله لإسعاد عباده، حتى لا يطغى أحد على أحد أو يبغى عليه، فمن يحارب الحرية لا يسلب الناس حقًا ولكنه يحول بينه وبين عنصر من عناصر الحياة، فلا حياة لفرد أو مجتمع أو شعب بغير حرية[2].

وواضح من هذا العرض أن التلمسانى يرفض فكرة التكفير التى اتخذتها بعض الجماعات الإسلامية كمبرر لاستخدام العنف، كما أنه يركز على فكرة الحقوق المدنية، خاصة الحرية وإن كان ذلك يتم فى داخل حدود الحل والحرمة التى تبينها الشريعة الإسلامية، كما أن التلمسانى وإن كان قد أشار إلى خصائص الحكومة الإسلامية إلا أنه قد سكت تمامًا عن كيفية إقامة هذه الحكومة، وإن كان السلوك السياسى للإخوان المسلمين فى خلال الثمانينيات يوضح اتجاه الجماعة إلى تغيير شرعية النظام من خلال القنوات الشرعية[3].

وهو ما يعنى أنها لا تقبل بشرعية النظام القائم[4]، فالمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية واعتبار الإسلام هو المصدر الوحيد للتشريع وليس مجرد المصدر

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨ .

(٢) المرجع السابق، ص ٣١: ص ٣٢

(٣) فهمى هويدى، الحالة الإسلامية فى مصر، الأهرام، ١٩٨٩/٨/٢٢ .

(٤) السيد يس (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٨ ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ١٩٨٩ .

الرئيسى للتشريع كما هو وارد فى الدستور الحالى، يعنى بالضرورة تغيير الأساس الاجتماعى والسياسى الذى يقوم عليه النظام، أى تغيير مصادر شرعيته، كما أن القبول مرحليا بالتعامل معه من خلال القنوات السياسية المتاحة لا يغير من الهدف النهائى والذى يمس مباشرة شرعية هذا النظام[1].

من خلال هذا العرض للكيفية التى عالج بها فكر جماعات الإسلام السياسى فى مصر، لأسلوب بناء النظام السياسى الإسلامى فى المجتمع، يمكن أن نصل إلى النتائج التالية بخصوص موضع العنف فى فكر هذه الجماعات:

أولاً: أن هذا الفكر قد قدم إطارًا نظريًا لممارسة العنف السياسى، وإن كان قد تم بناء هذا الإطار بشكل تدرجى وعلى مراحل، فلقد بدأ مع الشيخ حسن البنا المرشد العام الأول لجماعة الإخوان المسلمين وذلك من خلال ما طرحه من أفكار بخصوص موقف الجماعة تجاه الآخرين (أى من لا يقبلون دعوته)، ثم انتقل خطوة أخرى عندما جعل جماعة الإخوان هى جماعة المؤمنين فى المجتمع، فجماعة الإخوان المسلمين هى جماع كل خير وما عداها لا يسلم من نقص[2]، وهو وإن تحدث عن الإخوان بوصفهم جماعة المؤمنين، إلا أنه لم يتحدث مباشرة عن الآخرين بوصفهم الجماعة غير المؤمنة، إلى أن أتى سيد قطب فتناول موضوع المجتمع الجاهلى ثم توسع من جاءوا بعده فى هذا المجال إلى حد تكفير المجتمع والسلطة، الأمر الذى يستلزم استخدام الجماعة المؤمنة لحد السيف لإقامة الدولة الإسلامية.

ثانيًا: إن الاتجاه العام لهذا الفكر ينحو تجاه التشدد وانخفاض درجة التسامح تجاه الآخرين الأمر الذى يقود إلى جعل العنف هو الأداة الرئيسية

---

(١) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الحالة الإسلامية فى مصر بين الموضوعية والانحياز، الأهرام، ١٩٨٩/٩/٧ .

(٢) الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص ٢٣٢ .

لتغيير المجتمع وإقامة النظام السياسى الإسلامى وفقا لتصورات هذه الجماعات عن الإسلام.

ثالثًا: إنه على الرغم من تبنى الجناح المعتدل من هذه الجماعات للأسلوب السياسى غير العنيف إلا أن هذا لا يعنى قبول هذا الجناح للأسس التى تقوم عليها شرعية النظام السياسى القائم والذى يتعاملون معهم، الأمر الذى يثير التساؤل عما يمكن أن يحدث فى حالة الوصول إلى السلطة من خلال هذا الطريق، وكذلك ما يمكن أن يحدث فى حالة استمرار الفشل فى الوصول إلى السلطة.

رابعًا: بالرغم من تبنى هذا الجناح المعتدل للأسلوب السياسي فى الممارسة السياسية، إلا أنه لم يسقط العنف باعتباره أحد أدوات هذه الممارسة، وعادة ما يقدم هذا الجناح المبررات لعنف الجناح الراديكالى لهذه الجماعات، باعتبار أن هذا العنف هو رد فعل لعنف السلطات الأمنية، وعادة ما يحاول أن يصور هذه الجماعات بصورة المضطهد المحاصر، الضحية، المستشهد فى سبيل الحق، وكانت هذه الصورة هى المبرر الذى يقدمه كلما حوسب على لجوئه إلى العنف، غير أن هناك من الأسباب القوية ما يؤكد أن الحقيقة غير ذلك، وأن هذا التيار إذا ما قورن بغيره من التيارات السياسية المعارضة، هو أبعد الجميع عن معاناة الاضطهاد مفهوما بمعناه الشامل، وإن حلقة العنف تبدأ منه دائمًا، فترد عليه الدولة بعنف مقابل»[1].

العنف وموضعه فى فكر جماعة الإسلام السياسى فى السعودية :

بعد أن بينا موضع العنف فى فكر جماعات الإسلام السياسي فى مصر، نستعرض بعض ما جاء فى بعض أدبيات هذه الجماعات فى بقية أقطار الوطن العربى، كى نتعرف على موضع العنف فيما تطرحه من أفكار.

---

(١) د. فؤاد زكريا ، التيار الإسلامى وأسطورة الاضطهاد، مجلة الهلال، القاهرة، دار الهلال عدد يوليو ١٩٨٧ ، ص ٣٠ .

ولنبدأ بقراءة سريعة لبعض ما جاء فى كتابات جهيمان العتيبى القائد العسكرى لجماعة الإسلاميين الذين اقتحموا الحرم المكى عام ١٩٧٩، يطرح العتيبى موقفه من حكام الدول الإسلامية فيذكر أن كلا من هذه «الدول الإسلامية لها نصيب من إظهار الإسلام، ولها نصيب من موالاة الكفار وإنما اختلفوا فى اتجاهاتهم وكلهم متفقون على محاربة الحق وأهله، إذا ما خالفوا سياستهم وسياسة من يوالونهم من أعداء الإسلام»، وبالنسبة لموقفه من آل سعود يرى أن «هؤلاء الحكام ليسوا أئمة لأن إمامتهم للمسلمين باطلة، ومنكر يجب إنكاره لأنهم لا يقيمون الدين ولم يجتمع عليهم المسلمون، وإنما أصحاب ملل سخروا المسلمين لمصالحهم، بل وجعلوا الدين وسيلة لتحقيق مصالحهم الدنيوية، فعطلوا الجهاد ووالوا النصارى (أمريكا) وجلبوا على المسلمين كل شر وفساد»[١].

وفى موضع آخر يطالب بضرورة إسقاط النظام السعودى استنادًا إلى أن أهل هذا النظام من أهل الباطل، لأنهم يقتربون من ممارستهم الدينية من ممارسات الكفار، وأنهم يضعون على وجوههم مظاهر إسلامية لا تستر عورة كفرهم، ومن ثم وجب إسقاط نظامهم وكل نظام يماثلهم، ويستشهد فى أحكامه هذه بآيات من القرآن الكريم وبأحاديث الرسول ﷺ، ومن أشهر عباراته قوله إن حكام السعودية هم شرار الأمة الإسلامية، استنادًا إلى قول الرسول ﷺ أشرار أمتى غزوا بالنعم، يأكلون ألوان الطعام ويلبسون الثياب ويتشدقون بالكلام»[٢].

ويحدد الموقف من الأمير أو الخليفة من حيث الطاعة وعدمها إلى مدى استناده فى حكمه للكتاب والسنة، فإذا قام حكمه على أساس ما جاء بها لا خلاف فى وجوب طاعته أما إذا كان لا يقود الناس بكتاب الله ولا يبايعهم على نصرة

---

(١) رفعت سيد أحمد، رسائل جيهان العتيبى، قائد المقتحمين للمسجد الحرام، القاهرة، مكتبة مدبولى، ١٩٨٨ ، من مواقع متفرقة.

(٢) رفعت سيد أحمد، الأصول الفكرية لتيارات الغضب الإسلامى، مجلة اليقظة العربية، القاهرة، العدد ٥ ، السنة الثانية، مايو ١٩٨٦ ، ص ٣١ .

دين الله، وإنما يقول ولا يفعل، ولا يهتدى بهدى النبى ولا يستن بسنته فهذا لا بيعة له ولا طاعة حتى لو حكم له بالإسلام[1].

من هذاالعرض الموجز لأفكار العتيبى المتعلقة بموضوع هذه الدراسة يتبين ما يلى:

(ا) أن العتيبى يرفض كل الأنظمة القائمة فى البلدان الإسلامية استنادًا إلى اتفاق هذه النظم على محاربة الحق وأهله، وهو بهذا يقترب من تحديد جماعة المؤمنين، التى تمثل أهل الحق، وكذلك استنادًا إلى موالاة هذه الأنظمة للكفار، وبالتالى فهم أقرب إلى الكفار منهم إلى المسلمين.

(ب) يفصل أكثر فيما يتعلق بالنظام السعودى فهو يرى أن آل سعود لا يحكمون وفقًا للكتاب والسنة وأنهم يستخدمون الدين لتحقيق مصالحهم الدنيوية، ويوالون الكفار وبالتالى فلا طاعة لهم وإن حكم لهم بالإسلام، ويصل العتيبى فى آخر أيام حياته إلى ما وصل إليه غيره من مفكرى الجماعات الإسلامية فى مصر، إذ يحدد جماعته بأنها الجماعة المؤمنة التى تواجه الجماعة الكافرة، بمعنى أنه قد وصل إلى تكفير الأسرة السعودية، فقد زاره الأمير نايف فى آخر أيام حياته وسأله: لماذا فعلت هذا؟ فقال: آسف، وظن الأمير نايف أنه آسف على ما فعل ولكنه فاجأه بقوله: لست آسفًا على عملى، أنا سعيد لأننى قمت به، أنا آسف لأننى ظننتكم فى الماضى مسلمين ظالمين، ولكننى أراكم كفارًا يوم أن استعنتم بالكفار لتقتلوا الإنسان المؤمن ولتدمروا بيت الله»[2].

(جـ) إن هذا التوصيف الذى قدمه العتيبى للدول الإسلامية بما فيها السعودية يقتضى التغيير كى تعود هذه الدول إلى الحكم بما جاء بالكتاب والسنة،

---

(١) د. رضا المرسى، الإسلام فى النموذج السعودى، مجلة اليقظة العربية، القاهرة، العدد ٧ ، السنة الرابعة، يوليو ١٩٨٨ ، ص ٢١: ص ٢٢ .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠ .

أداة هذا التغيير لم يفصل فيها كثيرًا وإن كان قد أشار إلى ضرورة إسقاط هذه الأنظمة، ولكن كيف يحدث هذا؟ أجاب عن هذا السؤال عمليا بقيادته لمجموعة المقتحمين للمسجد الحرام.

موضع العنف في فكر جماعات الإسلام السياسي في سوريا :

إذا ما نظرنا إلى جماعات الإسلام السياسي في سوريا، فسنجد على رأسها جماعة الإخوان المسلمين كما هو الحال في مصر، ولقد تأثرت جماعة الإخوان السورية بالإخوان المسلمين في مصر فكريًا وتنظيميًا وإن كانت ظلت مستقلة تعمل في خطة منسجمة مع معطيات الواقع السوري، وليس لميلاد الجماعة في سوريا تاريخ محدد، فهي قد بعثت نتيجة لاندماج عدد من الجمعيات الإسلامية بقيادة المرحوم مصطفى السباعي، وكان ذلك فيما بين عامي ١٩٤٥، ١٩٤٦، وأقامت منظمة الفتوة وهي تابعة للجماعة لتدريب الشباب على حمل السلاح إلى جانب الأنشطة الأخرى الرياضية والثقافية، وقد جاء تنظيمها الهيكلي شبيهًا جدًا بالتنظيم الإخواني في مصر، مع مراعاة ظروف الواقع السوري[1].

وإذا ما نظرنا إلى النتاج الفكري لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا في الخمسينات والستينيات سنجد تركيزًا واضحًا على العقيدة، والعبادة، والنظام الأخلاقي، حيث ربطت أدبيات تلك الفترة بين هذه النقاط الثلاث بوصفها تمثل الأداة التي تنقل المجتمع الإسلامي من حالة التدهور الحضاري والاجتماعي والاقتصادي إلى حالة النهوض والتقدم، كذلك احتلت قضية تطبيق الشريعة الإسلامية مكانًا بارزًا في فكر الجماعة، وذلك انطلاقًا من أن الدولة الإسلامية

---

(١) د. الحبيب الجنحاني، الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا، في د. إسماعيل صبري عبد الله (محرر) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ١١٥: ص ١١٦ .

تقوم على الشريعة الإسلامية، كما أن مبدأ سيادة الشعب مفهوم عرف مراحل التطور فى الفكر الإخوانى السورى، فرئيس الدولة ينتخبه الشعب، ولكن يجب أن يتقيد فى الوقت نفسه بتعاليم الإسلام، ويرتبط مبدأ سيادة الشعب بمبدأ الشورى الذى تطرحه الجماعة كبديل عن الديموقراطية الغربية الكاذبة، وعن الشيوعية المادية الفوضوية، ويلاحظ أن الإخوان المسلمين فى سوريا قد مارسوا نشاطًا سياسيًّا من خلال النظام البرلمانى، الأمر الذى جعل لهم موقفًا أكثر إيجابية تجاه الأحزاب مقارنة موقف الجماعة فى مصر، فبينما طالب حسن البنا بإلغاء الأحزاب، شارك قادة الإخوان فى سوريا فى تأسيس بعض الأحزاب فى سوريا، غير أن الإخفاقات المتتالية التى تعرض لها النظام البرلمانى فى سوريا، وتعدد الانقلابات العسكرية فيها وما تعرض له الإخوان السوريون من محن خلال هذه الفترة، أحدث تطورًا واضحًا فى تصورهم لوسائل بناء الدولة الإسلامية وتغيير المجتمع، فحركة الإخوان أصبحت فى نظر مصطفى السباعى المراقب العام الأول للجماعة ليست حزبًا سياسيًّا وليست جمعية أيضا على الرغم من شكلها الرسمى، بل هى تعبير عن روح كامنة فى الأمة، هى ثورة تهدف إلى تغيير المجتمع، وهكذا برز مفهوم ثورة الإسلام بين المفاهيم الجديدة فى لغة الخطاب السياسى للإخوان[1]، وهم يصلون فى هذه النظرة إلى التطابق مع فكر جماعة الإخوان فى مصر، من حيث أن السياسة جزء من العقيدة، وأن الإسلام الذى فرغ الإخوان أنفسهم للدعوة إليه وتطبيقه، يحتم عليهم أن يصلحوا المجتمع الذى يعيشون فيه، وحدد لهم حقوقهم وواجباتهم إزاء الحاكم ويأبى عليهم الخضوع للظلم والاستبداد والذل الصغار[2]، ولكن ما هى الوسائل التى ستحقق بها الرؤية السياسية أهدافها ؟

(١) المرجع السابق، ص ١٣٢: ص ١٣٥ .

(٢) مقدمة الترجمة من: ميتشل، الإخوان المسلمون، ص ٣٢ .

يتضح من دراسة أدبيات الفكر السياسى للجماعة أن هذه الوسائل تكاد تنحصر فى دعوة النشاط السياسى، الجهاد، وقد أولت الجماعة للجهاد أولوية خاصة فى المرحلة الأخيرة بدءا من عام ١٩٧٣ وحتى الآن، ويشير بيان الثورة الإسلامية ومنهاجها الذى أعلنته فى دمشق بتاريخ ١٩٨٠/١١/٩ أن الثورة الإسلامية المعاصرة إذ تحمل على عاتقها عبء الجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى – وتحكيم شريعته فى الأرض، ضمانًا لسعادة الإنسان فى الدنيا والآخرة، وإذ تتحمل وطأة الحملة الظالمة التى يشنها عليها أعداء الله وأعداء الإنسان فى الداخل والخارج، تجد من ثقتها بتحقيق وعد الله تعالى مما يدعوها إلى أن تبشركم بأن المد الإسلامى المتصاعد فى كل مكان أمامه فى طريقه حتى يتحقق النصر المؤزر، لهذا الدين بعون الله تعالى على كل قوى الشر والظلام والجاهلية المقيتة.

وواضح أن المعارضة الإسلامية المسلمة فى سوريا تبرر عنفها بأنه جهاد فى سبيل الإسلام، وضد نظام فاقد معطيات الشرعية، وأن تصفيته هو الخطوة الأولى لمراجعة القضايا الوطنية الكبرى المطروحة على الساحة الداخلية والخارجية، وكما حدث فى مصر، فإنه يلاحظ بروز جناحين داخل جماعات الإسلام السياسى فى سوريا، جناح المعتدلين الذى يضم جيل الرواد من حركة الإخوان المسلمين، وهم من أنصار العمل السياسى، وجناح جديد تبنى خط المعارضة المسلمة باسم الجهاد وهم المعارضون فى الداخل، الذين يعتزون بأنهم قد قدموا آلاف الشهداء فى سبيل الثورة الإسلامية، ولم يغادروا ساحة المعركة كما فعل قادة الإخوان الذين يعيش أغلبهم فى السعودية وأقطار الخليج، وكما يعيش زعيم الإخوان عصام العطار فى ألمانيا، ونجد ضمن هذه الفئات جماعة كتائب محمد التى تزعمها مروان حديد، الذى قتل فى ظروف غامضة عام ١٩٧٦، وحركة حزب التحرير الإسلامى التى أسسها فى حلب عبد الرحمن أبو غده عام ١٩٦٣.

العنف فى فكر جماعات الإسلام السياسى فى الجزائر :

للإسلام بصفة عامة أهمية خاصة فى تكوين الهوية الجزائرية العربية، فلقد كان الإسلام واللغة العربية رمزاً لتأكيد الذات فى مواجهة سياسة الفرنسية التى كانت تسعى إلى إحلال المسيحية محل الإسلام، واللغة الفرنسية محل اللغة العربية[١]، ولقد واجهت الحركة الوطنية الجزائرية هذه السياسة بمقاومة عنيفة[٢]، وكانت أخطر هذه الحركات، حركة جمعية العلماء التى قادها المفكر الإسلامى السلفى عبد الحميد بن باديس، وقد ركزت هذه الجمعية دعائم المقاومة الفكرية العربية الإسلامية، ورسمت لها طريقًا محددًا، وهو الحفاظ على اللغة العربية والإسلام والشخصية الجزائرية العربية بعيدًا عن مناورات السياسة والأحزاب[٣]، وقد حدد ابن باديس أهداف دعوته بقوله: «قمنا بالدعوة إلى ما كان عليه السلف الصالح من التمسك بالقرآن الكريم، والصحيح من السنة الشريفة، وقد عرف القائمون بتلك الدعوة ما يلاقونه من صعاب، وما أقحم فى طريقهم من وضع الذين شبوا على ما وجدوا عليه آباءهم، ومن خلق التساهل فى الزيادات والديول التى ألصقها بالدين المغرضون وأعداء الإسلام[٤].

ومع بدء مرحلة الكفاح المسلح تولى حركة المقاومة قادة سياسيون لهم رؤية جديدة لدور الإسلام السياسى فى المجتمع، خاصة فيما بعد الاستقلال، فقد

---

(١) عبد القادر البندارى، فلسفة الكفاح العربى، القاهرة، المكتبة العربية، دون ذكر تاريخ للنشر، ص ٥٦ .

(٢) د. عبد الحميد بخيت، المجتمع العربى الإسلامى،القاهرة دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٦٧، ص ٣٠٩ وما بعدها حيث يعرض للإجراءات التى اتخذتها فرنسا لتحقيق عملية دمج الجزائر فى نطاق الوطن الفرنسى.

(٣) أنور الجندى، الفكر والثقافة المعاصرة فى شمال أفريقيا، القاهرة، سلسلة المكتبة العربية، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥ ، ص ٤١ .

(٤) د. محمد متولى، ثورة الجزائر وانتصار إرادة الإنسان العربى، القاهرة، وزارة الإعلام، الهيئة العامة للاستعلامات، ١٩٨٨ ، ص ٣٨ .

رأوا أن الإسلام ينبغى أن يلعب دورًا فى تحديد هوية الشعب غير أنه لا ينبغى أن يسمح لرجال الدين أو السلطات الدينية أن تكون مركز قوة مستقلا بمعزل عن أهداف الحزب والحكومة والجيش، وقد رأى الرئيس هوارى بومدين إمكانية أن يقوم الإسلام الرسمى بدور مثمر مع ثورته الثقافية وأيديولوجيته الاشتراكية وفى مساندة دعوته إلى التمدن السريع والتركيز على التصنيع، ووصفت حكومة بومدين نفسها بأنها الوريث الشرعى لعبد الحميد بن باديس، وأخضعت الدين كما أخضعت كل مظاهر الحياة الأخرى لرقابة كاملة من جانب سلطات الدولة المركزية، ولم تسمح بممارسة أى نشاط دينى غير نشاط المسئولين من علماء الدين، ومفهوم السلطات عن الدين كما يوضحه الدستور الجزائرى، أن الإسلام أداة فعالة فى تشكيل الهوية غير أنه ليس تشريعًا قانونيا، ينظم أمور الدولة والمجتمع، وحصيلة هذا كله أن الدولة، دولة علمانية ذات مقومات إسلامية حضارية.

مثل هذه السياسة ارتأت بعض الجماعات من الساخطين وأصحاب المظالم الاقتصادية والاجتماعية أنها لا تخدم الإسلام وإنما تخدم النظام، ومن هنا أحلت فكرة الإسلام المناضل محل الإسلام المؤمم الذى يحاول دون جدوى إقناع الجماهير بإخلاصه حين يذهب إلى اتفاق التمدن مع الدين والإيمان بالاشتراكية مع الإيمان بالله[1].

ومع تصاعد الأزمة الاقتصادية والاجتماعية التى تشهدها الجزائر خاصة بعد انخفاض أسعار النفط نشطت جماعات الإسلام السياسى فى المجتمع الجزائرى، اعتمادًا على قدرتها على إعطاء الشباب إمكانية التسامى فوق مشاعر الحرمان الاقتصادى فى حياتهم اليومية[2].

---

(١) حسين أحمد أمين، الأبعاد الاجتماعية والتاريخية لمشكلات التطرف الدينى بعد بومدين، القاهرة، مجلة المصور، العدد ٣٣٤٠، ١٤/١٠/١٩٨٨ ، ص ٢٤: ص٢٦.

(٢) وحيد عبد المجيد، عملية الانتقال إلى التعددية فى الجزائر، مجلة المنار، القاهرة، العدد ٥٣ ، مايو ١٩٨٩ ، ص ٣٦ .

وعلى الرغم من أن التيار الإسلامى لم يتبلور فى الجزائر بعد كما هو الحال فى العديد من الأقطار العربية الأخرى[1] إلا أننا نستطيع أن نحدد اتجاهين أساسيين فى نطاق هذه الجماعات فى الجزائر، الاتجاه المعتدل، وهو اتجاه يدعو إلى العمل الإسلامى لتأكيد دور الإسلام فى مختلف مجالات الحياة، ويطالب بضرورة النص الواضح فى الدستور على أن الإسلام هو المصدر الوحيد للتشريع، وأن القرآن هو مصدر الدستور، مع ضرورة ارتباط الحريات الأساسية بقيم الأمة الجزائرية، وقد بادر هذا الاتجاه إلى توحيد المجموعات الإسلامية المختلفة فى رابطة واحدة أطلق عليها رابطة الدعوة الإسلامية[2]، الاتجاه الثانى، وهو الاتجاه الأكثر تشددًا، وهو يدعو إلى التعددية فى إطار الإسلام، مطالبًا بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية تدريجيًا بدءا بمنع الاختلاط فى أماكن التعليم والعمل، وهاجم أنصار هذا الاتجاه استمرارا لتأثر بالكفار الفرنسيس فى وضع التشريعات، وتجاهل المصدرين الوحيدين فى رأيهما للتشريع وهما القرآن والسنة، وقام هذا الاتجاه بتشكيل جبهة الخلاص الإسلامية، وتهدف إلى إحلال الإسلام محل الأيديولوجيات المستوردة، والعمل من أجل وحدة الصف الإسلامية، والمحافظة على مرتكزات الأمة، وتقديم خيار كامل وشامل فى إطار الإسلام وتشجيع روح المبادرة وتخليص الإنسان من نزعته الأنانية[3].

موضع العنف فى فكر جماعات الإسلام السياسى فى تونس :

لتونس خصوصية خاصة تتمثل فى أنها تنفرد عن غيرها من الأقطار العربية بمهاجمة النخبة التحديثية فيها للإسلام المؤسساتى، فى شكل علنى وتفكيك

---

(١) حسين توفيق إبراهيم، كيف نفهم ما حدث فى الجزائر، مجلة اليقظة العربية، القاهرة، العدد ٥ ، السنة الخامسة، مايو ١٩٨٩ ، ص ٢٩ .

(٢) جريدة الشعب الجزائرية، ١٩٨٩/٢/٢١ حيث نشرت نص بيان رابطة الدعوة الإسلامية.

(٣) وحيد عبد المجيد، مرجع سابق، ص ٣٧: ص ٣٨ .

هياكله التحتية باسم إصلاح منهجى للوضع الاجتماعى والثقافى، وباسم هذا الإصلاح الجذرى، تم تصفية جامعة الزيتونة، وحل الحبس (الأوقاف)، وبناء نظام للأحوال الشخصية، كذلك أدى هذا الوضع إلى اندثار الوظائف التقليدية للمجلس الشرعى، غير أنه مع تعاظم الصعوبات التى يلاقيها المشروع التحديثى الوطنى وباستنفاذه لأغراضه خاصة بعد هزيمة ١٩٦٧ وتداعياتها السلبية على المنطقة العربية، بدأت موجة التدين فى الانتشار فى البلاد[١].

ويشير راشد الغنوشى المرشد العام للجماعات الإسلامية فى تونس إلى أن بداية التكوين الأولى لهذه الجماعات كانت فى السبعينات، وذلك من خلال الدروس التى كان يلقيها الشيخ بن ميلاد فى جامع الزيتونة فى تونس، والتى التف حولها مجموعة من الشباب، ثم كان لقاؤه مع الشيخ بن ميلاد وتلميذه الشيخ عبد الفتاح مورو، وعقب هذا اللقاء انطلقت الحركة الإصلاحية، من خلال الاتصال بالشباب وتوعيتهم، ويذكر أن عملهم كان يتركز على نقد المفاهيم الغربية، التى كانت مسيطرة على أذهان الشباب، وإثبات تفوق الإسلام بالنسبة لها، وبدأت بعد ذلك هذه الحلقات فى الاتساع، ومع انتقال الشباب الذين كانوا يحضرون هذه الحلقات إلى الجامعة ومعهم دخلت الفكرة إلى الجامعة، وبعد تخرجهم انتشروا فى البلاد، ونقلوا فكرتهم، وأنشئوا بدورهم حلقات لتوعية الشباب، وتربيته تربية إسلامية، وهكذا انتشرت الحركة[٢].

وعن الفكر الذى طرحته الجماعات الإسلامية يقول الهرماسى: كان مغرقا فى المثالية، دون أى ملامسة للواقع، وعلى أن الغريب هو الآن فريسة أزماته، وتبعًا لذلك فهو غير قادر على منح الحلول، إلى جانب ذلك، كانت مسائل

---

(١) د. محمد عبد الباقى الهرماسى، الإسلام الاحتجاجى فى تونس، فى د. إسماعيل حبرى مقلد (محرر)، الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص ٢٥٠ .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥١ .

البحث الكبرى للحركة الإسلامية، على مدى عقد كامل هى المسائل نفسها التى غذت الأصولية الإسلامية، منذ ظهور الإخوان المسلمين فى مصر. وهى:

- أن ابتعاد الإسلام عن قيادة شئون الحياة هو سبب الأزمة، وأن العودة إلى الإسلام هى وحدها الكفيلة بالخروج منها.
- أن العالم الإسلامى والمجتمعات المسماة إسلامية هى جاهلية، ما دامت لا تصرف شئونها الحاكمية، أى الحاكم الإلهى المطلق[1].

غير أن الغنوشى عاد ليقدم مراجعة نقدية لهذه الأفكار خاصة بعد أن اكتشف غياب الحركة الإسلامية عن الصراعات الاجتماعية الحقيقية فى المجتمع التونسى، خاصة بعد صدام الشغلة مع الحكومة التونسية عام ١٩٧٨ ، ويرى الهرماسى «أن الحركة قد عرفت نتيجة لذلك تحولاً فعليا، سواء على مستوى المفاهيم أو على المستوى التعبيرى، إذ بدلا من الإسلام الجوهر اللاتاريخى جاء الإسلام الثورى، وعوضًا عن الدفاع عن الثقافة الهامشية للنخبة، حل إسلام شعبوى متحيز للمستضعفين، وذوى فحوى اجتماعى عميق، ومعاد للإمبريالية[2].

ولعل ما يؤكد هذه النتيجة التى توصل إليها الهرماسى ما كتبه الغنوشى فى سبتمبر عام ١٩٨٠ تحت عنوان التغريب وحتمية الديكتاتوريات، فبعد أن يعرض لتطور النماذج السائدة فى العالم الإسلامى، ويبين أسباب إخفاقها ومدى هذا الإخفاق ويوضح نتائجه والتى تتمثل فى عزلة النخبة المتغربة عن الجماهير واستعداد الجماهير للثورة، يذكر أن هذه النخبة المهددة تلجأ من أجل الحفاظ على أوضاعها إلى استخدام أساليب القمع والإرهاب لتحمى نفسها من الجماهير الثائرة، ولمنعها من ممارسة حقها فى التنظيم السياسى وحرية الصحافة، ويخلص

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٠: ص ٢٦١ .
(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٦ .

من هذا التحليل إلى ضرورة تجذير مطالب الجماهير السياسية والاجتماعية فى الحرية والعدالة، وذلك من خلال البحث عن موضع هذه القيم فى ثقافتنا التى يمثل الإسلام محورها، فيكون حديثنا عن الحرية والعدالة ليس من قبيل التلويح بالشعارات البراقة، وإنما بحث عن نموذج حضارى جديد ينبثق عن إسلامنا وعصرنا، فالإسلام فى صورته الأصلية، هو ثورة شاملة ضد الاستبداد والاستغلال والتبعية فى كل أشكالها، ودعوى ملحة إلى الترقى المعنوى والمادى، حتى يقترن فى وعي الجماهير أن النضال من أجل الإسلام هو نضال من أجل الحرية والعدالة والكرامة والتقدم[1].

ويلاحظ على أدبيات جماعات الإسلام فى تونس منذ مطلع الثمانينيات التركيز على الحقوق المدنية وتراجع المقولات الخاصة بالحاكمية، كما أوضحت دراسة ميدانية للهرماسى أن رفض الأفكار الخاصة بالتكفير والهجرة كان شاملاً بالنسبة لجماعات الإسلام السياسى فى تونس[2]، ويرفض الغنوشى العنف كأداة للتغيير ويحذر من بعض الأعمال اللاواعية لبعض الإسلاميين[3]، ويصل إلى نقد ورفض الأطروحات التى تقدمها فكر جماعات الإسلام فى مصر[4]، ويعلن أن حركة الاتجاه الإسلامى فى تونس لا تمثل التفسير الإسلامى الوحيد للأمور والقضايا المختلفة، بل هى اجتهاد لا يجب ولا ينفى وجود اجتهادات أخرى[5].

---

(١) راشد الغنوشى، دعوة إلى الرشد، دون ذكر مكان أو ناشر، ١٩٨٢ ، ص ١٠٠: ص ١٢١ .

(٢) الهرماسى، مرجع سابق، ص ٢٧٢ .

(٣) الغنوشى، حقائق حول حركة الاتجاه الإسلامى، دون ذكر ناشر أو مكان للنشر، ١٩٨٣، ص ٣٦ .

(٤) المرجع السابق، ص ٢٩ .

(٥) حسن أبو طالب، تجربة التعددية السياسية فى تونس، مجلة المنار، القاهرة، العدد ٥٣، مايو ١٩٨٩ ، ص ٥٥ .

موضع العنف فى فكر جماعات الإسلام السياسى فى السودان :

لاشك أن للإسلام دور هام فى واقع الحياة السياسية السودانية، إلى حد أن تصنيف القوى السياسية فى المجتمع يتم استنادًا إلى معيار محدد وهو موقفها من الإسلام، ولهذا فلقد عرفت الحياة السياسية السودانية تيارين أساسيين، الأول هو التيار التقليدى يضم حزب الأمة، الحزب الاتحادى، الجبهة الإسلامية، والتيار الجديد والذى يضم الحزب الشيوعى السودانى، والقوى القومية والبيئية بالإضافة إلى بعض المجموعات اليسارية الأخرى وأحزاب الجنوب.

ولذلك فيمكن القول بأن جماعات الإسلام السياسى المعاصرة فى السودان، تختلف عن بعض الأقطار العربية الأخرى من حيث تمتعها بالشرعية القانونية الأمر الذى أتاح لها فرصة تكوين منظماتها السياسية والمشاركة فى الحياة السياسية فى الفترات التى ترك فيها الجيش السلطة، وإن كانت هذه الفترات محدودة زمنيًا منذ الاستقلال عام ١٩٥٦ وحتى الآن، إلا أنها أتاحت لها فرصة لم تتح لغيرها فى الأقطار الأخرى.

وسنعرض فيما يلى لأفكار الأحزاب السودانية التى نرى أنها تمثل جماعات الإسلام السياسى المعاصرة فى السودان، لنتبين موضع العنف السياسى فى هذه الأفكار.

حزب الأمة :

وهو من أعرق الأحزاب السودانية، ويتزعمه الآن الصادق المهدى، « تاريخيًا فقد تبنى الحزب أيديولوجية ذات طابع إسلامى، وذلك بسبب العلاقة التى تربط الحزب بطائفة الأنصار، وريثة التراث الإسلامى للإمام المهدى، قائد الثورة المهدية

فى السودان فى أواخر القرن التاسع عشر[1]، إلا أن الفكر السياسى الإسلامى للحزب لم يتبلور إلا فى فترة الليبرالية الثانية (٦٤-١٩٦٩)، ويرجع اهتمام الحزب ببلورة تصور إسلامى للدولة السودانية إلى الضغوط التى مارستها حركة الإخوان المسلمين آنذاك من أجل إقرار دستور إسلامى للدولة السودانية، وقد استطاع الصادق المهدى فى فترة الغياب القسرى عن العمل السياسى الذى فرضه عليه نظام جعفر نميرى، أن يبلور تصورًا متميزًا للدولة الإسلامية كما يتصورها، ويتميز هذا التصور بالانفتاح على الفكر السياسى الغربى خاصة فى رافده الليبرالى، وقد انعكس هذا على البرنامج الانتخابى للحزب فى انتخابات الجمعية التأسيسية عام ١٩٨٦ ، فتبعًا لبرنامج الحزب فإن أساس الشرعية الأفضل والذى التقى عليه نص الوحى وإعمال العقل هو شرعية التراضى الاختيارى، شرعية الشورى، شرعية الديموقراطية، كما أعلن برنامج الحزب إيمانه بالتعددية الحزبية، بوصفها وسيلة لتنظيم المشاركة والتنافس وتحديد الخيارات ووسيلة للتعاون على تحديد النهج القومى، الذى يضع بعض المبادئ الهامة فوق ساحة الصراع الحزبى، كما حدد برنامج الحزب أسس فهمه للطريقة التى يمكن أن يشارك بها الفكر الإسلامى فى صياغة نظام السودان السياسى على النحو التالى:

أولا – الإسلام لم يضع نظامًا معينا للحكم والاقتصاد، بل وضع مبادئ وأحكاما عامة، وكل نظام سياسى أو اقتصادى يلتزم بهذه المبادى هو نظام إسلامى.

ثانيًا – تطبيق الأحكام الإسلامية لا يعنى بالضرورة، تطبيق الأحكام المذهبية الحالية، فالتشريع الإسلامى. فى زماننا يقوم على النصوص الثابتة فى الكتاب والسنة، وعلى اجتهاد جديد مؤهل مستنير باجتهادات السلف ومتجاوز لها.

---

(١) للمزيد من التفاصيل حول الثورة المهدية وأفكار الإمام المهدى السياسية راجع: د. رؤوف عباس حامد، الجذور التاريخية للحركة الإسلامية، الأبعاد الحركية والنضالية، مجلة المنار، القاهرة، العدد ١٨ ، يونية ١٩٨٩ ، ص ٣٤ وما بعدها.

ثالثًا – الاستنباط الاجتهادى للأحكام، لا يصبح قانونًا ملزمًا إلا عن طريق أداة تشريع صحيحة وهى النيابة عن الأمة[1].

وعلى الرغم من هذا التطور الكبير الذى طرأ على الفكر السياسى لحزب الأمة والذى يختلف اختلافا جذريًا عن آراء وأفكار الإخوان المسلمين فى السودان كما سيتضح فيما بعد، إلا أن السلوك السياسى لحزب الأمة ظل متأثرًا بالموروث السياسى لفكر المهدى الكبير وفى ذلك يقول أحد الباحثين:

«على الرغم من هزيمة الثورة المهدية عام ١٨٩٨ ، إلا أن فئة الأنصار قد استمرت كقوة ذات تنظيم شبه عسكرى، فى حالة تعبئة مستترة ودائمة، وقد انعكس هذا على السلوك السياسى لحزب الأمة الذى يمثل الطائفة المهدية، فقد اتسم هذا السلوك دائمًا، باللجوء إلى استخدام القوة أو التلويح باستخدامها فى مواجهة الخصوم السياسيين، فعندما فازت الأحزاب الاتحادية فى انتخابات برلمان ١٩٥٤ ، وعند الاحتفال بافتتاح البرلمان فى أول مارس ١٩٥٤ ، جلب حزب الأمة أنصاره من الأقاليم إلى الخرطوم بأسلحتهم البيضاء لاستعراض عضلات حزبه، وكان السيد عبد الرحمن المهدى زعيم الحزب آنذاك، يهدف إلى إبلاغ رسالة محددة للاتحاديين، ونجح فى ذلك، الأمر الذى جعلهم يتراجعون تدريجيا ولأسباب أخرى عن شعارات الوحدة مع مصر، ولقد ظل إمام طائفة الأنصار وخليفته منذ ذلك التاريخ وحتى الآن، يحضرون الأنصار إلى الخرطوم، لتبليغ رسالته، بغض النظر عن نتائج الانتخابات، أو هوية من بيده السلطة من المدنيين أو العسكريين[2].

---

(١) السيد ياسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٦ ، القاهرة، مؤسسة الأهرام، ١٩٨٧ ، ص ٢٨٠: ص ٢٨١ .

(٢) د. أحمد الأمين البشير، العلاقة بين السياسة والدين فى السودان، مجلة المستقبل العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٧٧ ، يوليو ١٩٨٥ ، ص ١٠١: ص ١٠٧ .

وتصدق رؤية هذا الباحث إذا ما علمنا أن الصادق المهدى فى فترة توليه رئاسة الحكومة قبيل ثورة الإنقاذ الوطنى فى ٣٠ يونية ١٩٨٩ ، كان يلجأ إلى هذا الأسلوب، بالإضافة إلى اهتمامه بتقوية ميلشيات الحزب.

الحزب الاتحادى الديمقراطى :

هو واحد من أعرق الأحزاب السودانية، وقد انفرد بقيادة الحزب فى أعقاب الإطاحة بنميرى الجناح التقليدى الذى تمثله الطائفة الختمية بزعامتها الروحية المتوارثة، وانعكس ذلك فى اتجاه الحزب بقوة فى الفترة الأخيرة لتبنى أيديولوجية دينية أكثر تشددًا مما كان عليه قبل اختفائه قسرًا فى عهد النميرى، ويتضح هذا من وقوف الحزب فى موقع متوسط بين حزبى الأمة والجبهة الإسلامية القومية، بشأن الموقف من قوانين الشريعة التى طبقها نميرى فى سبتمبر ١٩٨٣ إذ أنه يعارض بشدة إلغاء هذه القوانين، وإن قبل بإدخال بعض التعديلات عليها[١].

الجبهة الإسلامية القومية :

وهى التيار الأساسى فى حركة الإسلام السياسى فى السودان، وقد تأسست بشكلها الحالى فى المؤتمر التأسيسى الذى عقدته بالخرطوم بعد الانتفاضة الشعبية التى أطاحت بحكم نميرى، وتعد الجبهة امتدادًا لحركة الإخوان المسلمين التى ظهرت فى السودان منذ عام ١٩٥٤ ، والتى اتخذت بعد ذلك مسميات مختلفة أشهرها جبهة الميثاق الإسلامى وهو الاسم الذى عرفت به فى الفترة من ١٩٦٤ – ١٩٦٩[٢].

وتشير إحدى الدراسات إلى أن حزب الإخوان المسلمين فى السودان قد نشأ فى فترة ما بعد الحرب العالمية كفرع للإخوان المسلمين فى مصر لمواجهة

---

(١) التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٦ ، مرجع سابق، ص ٢٨٢ .

(٢) التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٦ ، مرجع سابق، ص ٢٧٨ .

النشاط المتزايد للحزب الشيوعى السودانى فى ذلك الوقت إلا أنه قد ظل محدود الفعالية والنشاط لأسباب ثلاثة:

(ا) محاولة الأحزاب الاتحادية احتواءه.

(ب) أن نشاطه لم يكن سوى ردود أفعال فجة لنشاط الحزب الشيوعى السرى.

(جـ) قيام ثورة ٢٣ يوليو وبروز عبد الناصر بعد حرب السويس ١٩٥٦، وانتشار شعارى القومية العربية والاشتراكية.

وظل الإخوان المسلمون على هذا الحال حتى قيام ثورة أكتوبر ١٩٦٤، ولم يبلغ الإخوان سن الرشد إلا بعد عودة قيادة مثقفة جديدة قبل ثورة أكتوبر ١٩٦٤، يقف على رأسها الدكتور حسن الترابى، وجعفر شيخ إدريس، ومحمد صالح عمر، ولقد تزامنت عودتهم مع بدء تراجع المد القومى العربى، الأمر الذى جعل سكان المدن والمتعلمين أكثر استعدادًا للإصغاء إلى بدائل أخرى لشعارات محاربة الاستعمار والاشتراكية والقومية العربية، ولقد قدم الإخوان المسلمون بعضًا من هذه البدائل وبرز دور الإخوان آنذاك عند مناقشة طبيعة الدستور السودانى، فقد عملوا بالاشتراك مع أحزاب الأمة والاتحادى ومن خلال سيطرتهم على الحكومة والجمعية التأسيسية على إجازة الدستور الإسلامى، وذلك فى مواجهة التيار العلمانى الذى ضم حزب الشعب الديموقراطى واليسار والأحزاب الجنوبية، الأمر الذى وضع الديموقراطية السودانية فى مأزق، مهد الطريق لانقلاب نميرى عام ١٩٦٩[1].

وقد اتجه الإسلاميون بقيادة الترابى إلى المشاركة فى الحكم، بالتعاون مع نظام نميرى بدءا من عام ١٩٧٩، وتقلد الدكتور الترابى العديد من المناصب الهامة، ولا شك أنهم وجدوا فى اتجاه النميرى نحو إعلان تطبيق الشريعة الإسلامية

(١) أحمد الأمين البشير، مرجع سابق، ص ١٠٦: ص ١١٤.

عام ١٩٨٣ ، فرصة مناسبة لتحقيق هدف عزيز من أهدافهم، أيًا كانت الظروف التى سيتم فى إطارها هذا التطبيق، وبغض النظر عن الأساليب التى ستستخدم من أجل هذا التطبيق، مع تجاهل بعض النتائج السلبية التى يمكن أن تترتب على هذا العمل، كما وجد النميرى فيهم الحليف الذى يمكن أن يساعد على إطالة عمر نظامه المتهاوى، غير أن هذا التحالف لم يدم طويلاً، فسرعان ما استقال الترابى من منصبه كنائب للرئيس، عندما أدرك أن نظام النميرى على وشك السقوط، ولم يقم الإسلاميون بدور كبير فى الانتفاضة التى أطاحت بنميرى عام ١٩٨٥، ومع ذلك فإنهم مع عودة النظام الديموقراطى بدءوا يتمسكون ببعض القوانين التى سنت فى عهد النميرى وأولها تطبيق الشريعة الإسلامية، ويشير برنامج الجبهة الإسلامية التى خاضت بمقتضاه انتخابات ١٩٨٦، على ضرورة صبغ المجتمع السودانى بالصبغة الإسلامية، كما تفهمها الجبهة، والمستمدة من المصادر الأصلية للإسلام، بعد إسقاط كافة المعتقدات والمتغيرات المستجدة، التى طرأت عليه خلال القرون الأربعة عشر الأخيرة[١].

وواضح أن هذه الرؤية تتجاهل واقع المجتمع السودانى الذى يضم طوائف وديانات مختلفة، كما أنه يتسم بالرؤية الواحدية للأمور، ومحاولة فرضها على الواقع متجاهلة آراء وأفكار الآخرين، الأمر الذى كانت له آثار سلبية على واقع التجربة الديموقراطية الثالثة فى السودان.

كما أن الجبهة لم تنص فى برنامجها على الالتزام الدقيق بالنظام السياسى الديموقراطى بصيغته الليبرالية التى كانت مطبقة فى السودان قبيل ثورة الإنقاذ الوطنى، واكتفت بالإشارة إلى ثلاثة مبادئ:

(١) ألا تتركز السلطة السياسية، وذلك منعًا للاستبداد، ونشدانًا للاستقامة والاستقرار، وأن نتوخى أهلية أصحاب السلطة أمانة وكفاية.

---

(١) التقرير الاستراتيجى العربى، مرجع سابق، ص ٢٣٨ .

(ب) تسعى الجبهة لإشاعة العدل فى علاقات الناس، وتوفير المساواة أمام القانون وضمان استقلال القضاة ونزاهتهم.

(جـ) ترسيخ النظام اللامركزى فى حكم البلاد، حتى تدار أطرافها المترامية بفعالية وحرية وشورى مبسوطة[1].

والواقع أن موقف الترابى من النظام السياسى الذى كان قائمًا قبل ثورة الإنقاذ، لا يختلف كثيرًا عن موقف الجناح المعتدل من الإسلاميين فى مصر من النظام السياسى المصرى، ويقترب من موقف التيار الإسلامى فى الجزائر، فهو لا يعترف اعترافًا صريحًا بشرعية النظام القائم، وإنما يسعى لتغيير هذه الشرعية وبالتالى تغيير هذا النظام من خلال التعامل التكتيكى مع النظام القائم، ويطرح رؤية محددة لنظام الحكم الإسلامى الذى يقوم على الشورى، وفى هذا الشأن يقول:

«إن الشورى فى الإسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده الكلية قبل أن تقرره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع، فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبية والحكم والسلطة لله، وإنكار كل سلطة إلا بمقتضى الخلافة والعطاء من الله والإيمان بأن البشر سواسية فى العبودية لله، وبذلك تحقق التحرر السياسى الذى يستلزمه نظام الشورى، إذ يصبح الناس قاطبة هم المستخلفون على سلطة الأرض ولكل منهم نصيبه المستحق من السلطة، كل ذلك موقف تلقائى بعد أن يؤمن الناس بالله ويتحرروا من التعبد وإسناد السلطة المطلقة للملك أو الوالى أو القوة السياسية المتمكنة واقعيًّا، وتنبثق الشورى تلقائيًّا من معانى استواء عباد الله فى فضله الذى آتاهم، وضرورة تعاونهم على العبادة ليرقى نصيب كل فرد منهم، فيشتركون على المجهود اللازم فيها ويشتركون فى كسب الأجر الحاصل عنها.

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٨: ص ٢٧٩ .

وواضح من هذا العرض أن مبدأ حاكمية الله واستخلاف البشر على الأرض هو المحور، الذى يقيم على أساسه الترابى نظام الحكم الإسلامى كما يراه، ذلك لأن هذا المبدأ «وما أتاهم الله من حرية وقوة يمارسون بها سلطانًا على الأشياء والناس، كل ذلك يجعل العباد شرفاء أحرارًا سواسية، لا يقومون إلا بالشورى، وهو التعاون باجتماع الرأى على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار وعليه المسئولية وعلى الأمر العام بحيث لا يستبد به فرد ويسألون عنه جميعًا».

ويرفض الترابى فكرة الاستبداد بوصفها حالة يذوب فيها الأفراد فى شخص الحاكم، كما يرفض أن نضم الناس فى كتلة واحدة ونسميهم الشعب، وتمارس المسئوليات السياسية باسمهم الإجمالى، وذلك استنادًا إلى مبدأ المسئولية الفردية الذى يقره الإسلام، فلابد أن يكون لكل فرد تصيبه المفرد المعين من السلطة يباشر هذا النصيب بنفسه ولا يمارسه عن فرد أو جماعة، ويصل إلى كيفية ظهور الجماعة المؤمنة من خلال توسعه فى تحليل مبدأ المسئولية الفردية، فيذكر: أن هذا المبدأ الذى يجعل لكل إنسان قيمة ومغزى فى الوجود بشخصه ورأيه وكسبه، لأنه الكيان الذى يحمل أمانة الله، وله من ثم دور مخصوص فى الحياة الاجتماعية والسياسية، ومن خلال الخطاب الدينى المتوجه إلى وجدان الفرد، وفى سياق الوجود الاجتماعى الذى تقوم فيه علاقات الأفراد، وبأثر وحدانية الرب مقصودًا لكل الأفراد والعبادة منهجًا لهم جميعًا، والشريعة دستورًا لحركتهم الملتزمة تنبثق الجماعة المؤمنة، مهما كان كل واحد منهم يسعى لذاته ومصلحته فى الآخرة، فإنه يلتقى تلقائيًا مع موكب السائرين إلى الله على الصراط المستقيم، لذلك تصبح الجماعة حاصلاً تلقائيًا من التدين الفردى، وكذلك التعاون مع الجماعة، والاستعانة بالجماعة للسير إلى الله فرضًا من فروض الإسلام كما تصبح الشورى من مقتضيات الدين اللازمة على صعيد القيادة[1].

---

(١) د. حسن عبد الله الترابى، الشورى والديموقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٧٥ ، مايو ١٩٨٥ ، ص ١٠: ص ١١.

وواضح من هذا العرض لأفكار الترابى السياسية سيطرة الطابع الأخلاقى اللاتاريخى على رؤيته لنظام الحكم وتجاهله التام للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية فى المجتمع، والتى تمثل الأساس لأى نظام حكم هذا بالإضافة إلى استناده إلى مبدأ حاكمية الله، وما يرتبط بهذا المبدأ من تصور عدم قدرة البشر على التشريع، ثم يعرض بأسلوب ميتافيزيقى لتبلور الجماعة المؤمنة التى تلتزم بهذا الأسلوب وتلك المبادئ التى يجب أن يقوم عليها نظام الحكم الإسلامى كما يتصوره، وهذه الأفكار جميعها لا تختلف كثيرا عن التراث الفكرى لجماعات الإسلام السياسى فى مصر، وإن كانت تختلف من حيث الصياغة، أو الشكل أما المضمون أو الجوهر فأعتقد أنه واحد، ونتائجه واحدة، فمثل هذه التصورات تقود إلى إمكانية استخدام العنف تجاه من يختلفون عن الجماعة المؤمنة كما حددها الترابى، خاصة وأن التبرير موجود وقائم وهو أن هؤلاء الآخرين غير ملتزمين بشرع الله كما يفهمه الترابى، ولعلنا عندما نطالع موقف الترابى من العنف نزداد فهمًا لموضع العنف فى فكره السياسى يقول: نحن لا ننزع إلى التحريض، فإذا مورست الحدود الشعبية تمارسها كل القوى السياسية وتمارس بمسئولية من أجل تعبئة الرأى العام والتعبير عن مواقفه ولكن المعول الأساسى فى معارضتنا للسلطة هو الساحة البرلمانية عندما تتيحها الحكومة لأنها كثيرًا ما تغيب الجمعية أو تكبت جلساتها فلا تذيعها على الرأى العام، أما الساحة الأخرى التى نعمل من خلالها فهى الساحة الإعلامية ونعمل فيها بفعالية بالغة[1].

ويقول: «أنا أدين العنف أيا كان مصدره، ولكنى لا أظن أن الإخوان المسلمين يركبون موجة العنف ولم يشك أهل السودان من العنف الشخصى، صحيح أن فى الظروف الأخيرة ظهرت بعض التيارات اليسارية التى أدخلت على السودان شيئًا من الاضطرابات الأمنية من خلال تشكيلها لميليشيات يخشى مستقبلاً أن

(١) حديث الدكتور الترابى إلى مجلة المصور القاهرية، تصدر عن دار الهلال، العدد ٣٢٧٤، ١٩٨٧/٧/١٠، ص ٢٥ وص ٢٦ .

تسبب فتنة سياسية، إلا أن المناخ العام قد جعل التطور الإسلامى، يأتى متدرجًا لأنه تتاح له الحرية ويأتى رفيقًا بالمجتمع[1].

ويتضح من هذا القول أن الترابى وإن كان يدين بالعنف إلا أنه لا ينفى إمكانية حدوثه أو استخدامه نتيجة لمحاولات الحكومة حجب الآراء البرلمانية عن الرأى العام، أو من خلال الصراع السياسى بين القوى السياسية المختلفة من أجل تعبئة الرأى العام وحشده، كما أنه يحاول إرجاع ظاهرة العنف السياسى إلى التيارات اليسارية فى المجتمع السودانى، نافيا بذلك أنها نابعة من تيار الإسلام السياسى، ومبررًا بطريقة ضمنية إمكانية استخدام العنف كرد فعل لعنف سياسى مضاد.

العنف فى فكر جماعات الإسلام السياسية فى المجتمع العربى المعاصر: محاولة للتفسير:

بعد أن عرضنا لموضع العنف فى فكر جماعات الإسلام السياسى فى عدة أقطار عربية، يمكن القول بأن معظم ما جاء فى أفكار هذه الجماعات، باستثناء تونس فى فترة الثمانينيات، يؤصل للعنف السياسى، وينظر له ويقدم له الإطار الفكرى التبريرى الملائم، الأمر الذى يجعل للعنف موضعًا فى البنية الفكرية لجماعات الإسلام السياسى، ويمكن تفسير ذلك استنادًا إلى مجموعة من العوامل:

أولاً: العامل التاريخى ويتمثل فى أن ظهور أفكار الإسلام السياسى وانتشارها قد جاءت كرد فعل للحالات الآتية:

(ا) عملية مواجهة الغزو الاستعمارى الأوروبى للأقطار العربية، ولمواجهة هذا الغزو احتمى أبناء الأمة العربية بالإسلام، واستخدمت حركات المقاومة

---

(١) حديث الدكتور الترابى إلى مجلة المصور القاهرية، تصدر عن دار الهلال، العدد ٣٢٧٤، ١٩٨٧/٧/١٠ ، ص ٢٥ وص ٢٦ .

الوطنية الإسلام كأداة لحشد وتعبئة القوى الشعبية الوطنية لمواجهة هذا الغزو، والبدء فى حركات المقاومة المسلحة ضد الاستعمار، الأمر الذى جعل العنف أداة هامة من أدوات الحركة السياسية العربية لمواجهة قوى الغزو الأجنبية.

(ب) عملية التغريب التى تعرضت لها المجتمعات العربية وسيادة أنماط من القيم والسلوكيات الغربية خاصة لدى النخبة المتغربة، الأمر الذى دفع الطبقات الفقيرة إلى الاحتماء بالموروث الثقافى وهو الإسلام[1]، لمواجهة هذه الهجمة الحضارية الآتية من طرف معادى يختلف عن أبناء المجتمع فى الدين، الأمر الذى أوجد مبررًا قويًا لاستخدام العنف تجاه هذه الطبقات المتغربة.

(جـ) هزيمة المشروع الحضارى القومى العربى فى الستينات، وعجز الدولة القطرية العربية عن الوفاء بالتزاماتها تجاه الجماهير، الأمر الذى أدى إلى اهتزاز شرعيتها، ومع إهتزاز الشرعية يكون لاستخدام العنف فى مواجهتها المبرر المنطقى والعقلانى المطلوب.

وهكذا فى جميع الحالات، كان العنف أحد أدوات الحركة السياسية فى المجتمع العربى، الأمر الذى جعله يمثل أحد تقاليد الممارسة السياسية لجماعات الإسلام السياسى، تستدعيه من ذاكرتها التاريخية عندما تحتاج إليه، يؤكد هذا نشاط الإخوان المسلمين فى سوريا ومصر، فقد كان عنف هذه الجماعة فى البلدين موجهًا فى الأساس إلى قوى الاحتلال، ثم ما لبث أن تحول إلى الخصوم السياسيين، كما يؤكد هذا سلوك الصادق المهدى الذى طرح فكرًا إسلاميًا ليبراليا إن صح هذا التعبير، ومع ذلك لم يتخل عن استخدام طائفة الأنصار للتلويح

(١) راجع فى ذلك د. برهان غليون، مجتمع النخبة، بيروت، مركز الاتحاد العربى، الطبعة الأولى، ١٩٨٥ .

بإمكانية استخدام القوة، وكذلك لم يمنعه هذا الفكر من تجهيز ميلشيات الحزب، الأمر الذى يتنافى مع قواعد الممارسة الديموقراطية.

ثانيًا: العامل الأيديولوجي: ويتعلق بالبناء الفكرى لهذه الجماعات، الذى يبدأ ببناء الأيديولوجية استنادًا إلى النصوص المقدسة، ومن هنا تبرز أفكار الحاكمية والاستخلاف على الأرض، وتطبيق الشريعة الإسلامية، بعد ذلك يتم تحديد الذات والآخر استنادًا إلى هذه الأفكار، وبما أن الآخر لا يؤمن بهذه الأفكار فهو إما كافر كما يقول بذلك صالح سرية، وشكرى مصطفى، أو محمد عبد السلام فرج فى مصر، وإما هو أقرب إلى الكفار من جماعة المؤمنين، كما يقول بذلك جهيمان العتيبى، وبمفهوم المخالفة، فإن من يؤمن بهذه الأفكار فهو من جماعة المؤمنين خلفاء الله على الأرض، الوارثين للإسلام كما يقول بذلك الشيخ حسن البنا المرشد الأول للإخوان المسلمين فى مصر، ومن ثم فلجماعةالمؤمنين أن تفرض على الآخرين ما تراه موافقًا لأحكام الله، وهكذا تتشكل سلسلة من الأفكار تكون إطارًا أيديولوجيًا يبرر استخدام العنف تجاه الآخرين ويتصف بأنه إطار واحدى الرؤية، منغلق على الذات، لا يعترف بالآخر، هذا بالإضافة إلى كونه يتسم باللاتاريخية، وتجاهل الواقع المادى القائم بما يحويه من ظروف اقتصادية واجتماعية، ولعل ما يؤكد هذا أن راشد الغنوشى عندما أسقط بعض هذه المفاهيم من التحليل، حدث تحول هام بالنسبة لفكر ونشاط جماعات الإسلام السياسى فى تونس، وهاهو يوجه نقدًا لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر فيقول:

«هناك خطأ سياسى شنيع ارتكبته حركة البنا ولا يزال متواصلاً، وهو أن الحركة الإسلامية تقدم نفسها وصيًا على المجتمع، وليس طرفًا فكريًا أو سياسيًا، يستمد مشروعيته من قوة الحجة وإقناع الجماهير ببرامجه، إن الحركة الإسلامية لا زالت تستنكف بشدة أن تعتبر نفسها كغيرها من بقية الأطراف الأخرى،

طرفًا من المجتمع، ومن هنا طالبت حركة البنا بحل الأحزاب السياسية، وما زال ضمير الحركة الإسلامية فى وعيه أو لا وعيه، يستنكف أن يكون حزبًا ويصر على أن يكون ناطقًا رسميًا باسم المجتمع، باسم الإسلام، باسم المسلمين»[1].

ثالثًا: العامل الفقهى: ويتمثل فى فقه الجهاد فى الإسلام، فعادة ما تحاول جماعات الإسلام السياسى استدعاء هذا الفقه والاستناد إليه لصياغة البناء الفكرى الذى يكفل استخدام العنف ضد الحكام ومن يوالونهم، أو يوافقونهم، وتجاه الخصوم السياسيين لهذه الجماعات، وهو ما يتضح من كتاب الفريضة الغائبة لعبد السلام فرج، حيث يستند إلى فتاوى لابن تيمية فى وجوب محاربة حكام مصر لأنهم يطبقون قوانين الكفار بدلاً من الشريعة ويتخذون من الكفار أولياء[2]، وهى نفس الأفكار التى نجدها لدى جهيمان العتيبى.

رابعًا: عامل يتعلق بالمفهوم الأممى للإسلام، وإمكانية التأثير والتأثر بين كافة الأقطار التى تدين بالإسلام، فإذا كانت الثورة الإسلامية فى إيران، قد تحققت باستخدام كافة الأساليب بما فيها العنف لإسقاط النظام الشاهنشاى، وبلورت تجربتها نظريًا من خلال كتابات آيات الله، فإنه كل لابد من أن تلقى هذه الأفكار بظلالها على الفكر السياسى لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى، خاصة وأن هذه الجماعات تعارض مفهوم القومية العربية والأمة العربية، وتطرح بديلاً إسلاميًا يتمثل فى الأمة الإسلامية.

مجموعة هذه العوامل متضافرة جعلت من العنف مكونًا هامًا بين مكونات الفكر السياسى للجماعات الإسلامية فى الوطن العربى.

---

(١) راشد الغنوشى، حقائق حول حركة الاتجاه الإسلامى، مرجع سابق، ص ٢٩ .

(٢) انظر تحليلاً لذلك فى: رودلف بيترز، الإسلام والاستعمار عقيدة الجهاد فى التاريخ الحديث، القاهرة، دار شهدى للنشر بالتعاون مع المعهد الهولندى للآثار المصرية والبحوث العربية. كذلك انظر تأصيلاً فقهيًا لمفهوم الجهاد الإسلامى فى: الشيخ حسن البنا، رسالة الجهاد، بدون ناشر أو مكان أو تاريخ للنشر.