



جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

ندوة

تنظيم الإخوان المسلمين

خطاب
التطرف والتضليل



جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

يكشف هذا الكتاب "تنظيم الإخوان المسلمين: خطاب التطرف والتضليل" جذور المشروع الإخواني منذ تأسيسه عام 1928 وحتى امتداداته المعاصرة. يتناول بالدراسة والتحليل خطاب الجماعة الذي حوّل الإسلام من رسالة إنسانية وأخلاقية إلى مشروع سياسي سلطوي مغلق قائم على الحاكمية، والتكفير، واستباحة العنف. يعرض الكتاب كيف أسهمت الجماعة في تقويض الدولة الوطنية وإضعاف مفهوم المواطنة، وكيف استثمرت الأزمات لنشر خطاب المظلومية والهيمنة، ممهّدة الطريق أمام التنظيمات الإرهابية مثل القاعدة وداعش.

ويبرز الكتاب الدور الريادي لدولة الإمارات في مواجهة هذا الفكر المتطرف عبر التشريعات، والمؤسسات الدينية المعتدلة، والمبادرات الفكرية والإنسانية، مثل "وثيقة الأخوة الإنسانية". كما يقدّم مساهمات نخبة من المفكرين والعلماء الذين فضلوا في خطوة المشروع الإخواني على الدين والمجتمع والدولة، مؤكدين أن الإسلام دين محبة ورحمة وعدل، لا أداة للهيمنة والصراع، وأن الوطن ليس خصماً للعقيدة، بل هو الحاضن للدين على أرضه تُقام الشعائر، وتُعلّم فيه القيم والأخلاق، وتُحفظ فيه الأنفس والأسر والمال والعقول.

يمثل هذا الكتاب جرس إنذار ودعوة للتأمل، إذ يضع القارئ أمام مسؤولية حماية الدين من التسييس، وصون الأوطان من الانقسام، وترسيخ قيم الرحمة والعقل والسلام. وهو مرجع لكل من يسعى لفهم جذور الفكر المتطرف وسبل مواجهته ببصيرة معرفية ورؤية إنسانية.

ISBN 978-9948-681-601



9 789948 681601



mbzuh



MBZ university for humanities



mbzuh.ac.ae

ندوة تنظيم الإخوان المسلمين

خطاب التطرف والتضليل

تتناول الندوة نقدًا علميًا على خطاب الإخوان المسلمين وتحليلًا
لمفاهيمهم الدينية والسياسية التي أسهمت في زعزعة
استقرار المجتمعات وتكشف توظيفهم للدين في خدمة
مشاريع سياسة تتجاوز حدود الدولة الوطنية.

أهداف ندوة "تنظيم الإخوان المسلمين : خطاب التطرف والتخيل"

1. تفكيك الأسس الفكرية التي يقوم عليها مشروع الإخوان من خلال تحليل مفاهيمه الدينية والسياسية.
2. كشف الخطابات المتطرفة والمضللة التي ينتهجها تنظيم الإخوان المسلمين.
3. توضيح أثر التنظيم في تهديد بنية الدولة الوطنية وتقويض مفاهيم المواطنة.
4. بيان مخاطر المشروع الإخواني على وحدة المجتمعات واستقرارها.
5. كشف الممارسات الخطيرة التي يقوم بها تنظيم الإخوان المسلمين لدى المجتمعات المسلمة.
6. دعم خطاب الاعتدال الديني والمؤسسات الدينية الرسمية في مواجهة الفكر المتطرف.

محاوّر ندوة تنظيم الإخوان المسلمين: خطاب التطرف والتضليل

1. الإخوان المسلمون وتحريف المفاهيم الدينية

سعادة الدكتور خليفة مبارك الظاهري - مدير الجامعة

2. الدولة الوطنية ومواجهة التآمر الإخواني

الأستاذ الدكتور رضوان السيد - عميد كلية الدراسات العليا بالجامعة

3. الإخوان المسلمون والتهديد الفكري

الدكتور عدنان إبراهيم - مستشار مدير الجامعة

4. الحاكميّة عند الإخوان وخطاب التضليل

الدكتور يوسف حميتو - عضو الهيئة التدريسية بالجامعة

5. مشروع الإخوان المسلمين التخريبي في المجتمعات المسلمة

الدكتور خالد ميار الإدريسي - عضو الهيئة التدريسية بالجامعة

المحور الأول

الإخوان المسلمون وتحريف المفاهيم الدينية

سعادة الدكتور خليفة مبارك الظاهري
مدير الجامعة

"تنظيم الإخوان المسلمين:
خطاب التطرف والتضليل"

الإخوان المسلمون وتحريف
المفاهيم الدينية

mbzuh

ملخص

تناول البحث بالتحليل خطاب تنظيم الإخوان المسلمين كواحد من أبرز مظاهر التطرف الديني المعاصر، منطلقاً من جذور هذا الفكر كما طرحه مؤسسو الجماعة منذ حسن البناء، مروراً بسيد قطب، والمودودي، والنبهاني، الذين حوّلوا الإسلام من دين أخلاقي وإنساني إلى مشروع سلطوي حزبي مغلق. وقد يَبِّن البحث كيف تطور هذا الخطاب إلى أداة سياسية تعتمد على العنف والتكفير والعداء للدولة الوطنية، وتوظف الدين لتحقيق أهدافها الحزبية.

يركز الخطاب الإخواني على "الحاكمية" كأصل عقائدي يُشرعن التمرد على الدولة، ويُلبس الدين لبوساً أيديولوجياً صدامياً، ما أفرز تنظيمات إرهابية كداعش والقاعدة. كما يستعرض البحث الأساليب التي تعتمدها الجماعة في التغلغل الفكري والاجتماعي، مثل أخونة التعليم، وأسلمة المعرفة، وتسييس الدين، وبث مشاعر المظلومية.

وقد أكد البحث على الدور الريادي لدولة الإمارات في مواجهة فكر الإخوان، من خلال تشريعات صارمة، ومؤسسات دينية معتدلة، ومبادرات فكرية وإنسانية، مثل "وثيقة الأخوة الإنسانية"، وتأسيس جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية. ويخلص إلى دعوة الشباب إلى التسلح بالعلم والوعي، وحب الوطن، وفهم صحيح للدين قائم على الرحمة والعقل والسلام.



كلمة سعادة الدكتور خليفة مبارك الظاهري تنظيم الإخوان المسلمين .. خطاب التطرف والتضليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

نجتمع اليوم في رحاب جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية بمشاركة عدد من المفكرين والأساتذة البارزين لشخص أحد الأمراض الفكرية المعضلة في عصرنا "تنظيم الإخوان الإرهابية وخطاب التطرف والتضليل".

أيها الحضور الكريم:

منذ أن رفع حسن البناء شعاره الشهير "الإسلام هو الحل"، لم يكن يقصد الإسلام الذي نعرفه جميعاً، إسلام الرحمة والعقل والسلام، بل كان يدعو إلى إسلام مُصنَّع، مُعلَّب، مشحون بأوهام السلطة والكرسي،

مشبع بنزعة الهيمنة، مرهون بإقامة الخلافة على أنقاض الدول الوطنية، وبتفكيك المجتمعات لإعادة تشكيلها وفق نسقٍ حزبيٍّ ضيق لا يتسع إلا لأتباع جماعته.

لقد جاء بعده تقي الدين النبھاني وسيد قطب، وأبو الأعلى المودودي، فتوسعت المدرسة، وغُذِّي بخطاب أيديولوجي مغلق يدّعي امتلاك الحقيقة، ويُقضي الآخر، ويُقضي المجتمع نفسه. وهكذا وُلدت الأخونة، باعتبارها مشروعًا إرهابيًا له أدواته، ومرجعياته التنظيمية والمالية والعسكرية، وله امتداداته العابرة للحدود.

هكذا، تحوّلت فكرة "الخلافة الإسلامية" من فكرة هامشية فرعية إلى هوس سياسي وعقيدة إخوانية، ومن أداة إلى غاية وجودية، فتقاطع الخطاب الديني مع النزعة الإخوانية، وتشكلت بذلك نواة خطاب التطرف والتضليل.

أيها الحضور الكريم:

إن أصل الفكر المتطرف لتنظيم الإخوان في ابتداعهم لمسائل لم يعرفها تاريخ المسلمين لا في ماضيهم ولا حاضريهم؛ ادّعاء أن إقامة الدولة الإسلامية فريضة شرعية لا يكتمل الدين إلا بها، وتحويل الدين إلى أداة للتعبئة السياسية والحشد الحزبي واعتماد العنف وسيلة مشروعة لتحقيق الغاية، حتى لو أُهدر الدم، وضاع العمر، وتفككت الأوطان، والعمل على أسلمة المعرفة وتشويه العلوم والمعارف والفلسفة.

فمنذ التأسيس، نشأ التنظيم متأثرًا بالحركات العنيفة، مقتبسًا من النازية والسرية، فأسس كتائب ومنظمات سرية، ونظّر لفرض التغيير بالقوة تحت شعار "تغيير المنكر"، ومنذ ذلك الوقت - وإلى يوم الناس هذا - لم يتوقف عن ممارسة العنف بشتى أنواعه: عنف فكري يُقضي، وعنف مؤسسي يُخرب، وعنف اجتماعي يُقسم، وعنف مسلح يُفجر ويغتال.

ولقد توجّ سيد قطب هذا النهج بتأصيل لا مثيل له للعنف، حين جعل الجاهلية وصفًا عامًا لكل المجتمعات الإسلامية، وجعل العنف عقيدة لا مجرد وسيلة. فخرج من تحت عباءته تنظيمات إرهابية كـ"القاعدة" و"داعش" وسواهما، وكلها سارت على الدرب ذاته: قتل باسم الدين، وهدم باسم الشريعة، وفوضى باسم الخلافة.

أما خطابهم، فيركّز إلى الوصاية الدينية، حيث يحتكرون الفهم، والتأويل، ويشيطنون من يخالفهم، ويبنون سردية استيعادية مفادها: "إن لم تكن إخوانيًا، فلست بمسلم". وهذا لعمرى افتراء على الدين، وتشويه لرسالته، ومكرٌ مفضوح .

تقوم هذه الجماعة الإرهابية في التلاعب بالمشاعر والعقول، مزجت بين العاطفة والحنين إلى الماضي، وحرفت النصوص والمفاهيم، في حين أن مشاريعهم في حقيقتها مشاريع فكر مأزوم، ورؤية أحادية اقصادية، لا تنتج إلا عنفًا وتدميرًا.

إن الإخوان شبكة أيديولوجية ممتدة، تتلون وتتشكل، تتخفى حيناً وتظهر حيناً آخر، لكنها تحتفظ بثوابت التخريب والانقضاء على الدولة، مستغلة أزمات الشعوب، ومروجة لخطاب الضحية، تارة باسم المظلومية، وتارة باسم "الربيع".

والحقيقة أن خطابهم الفكري ليس إلا، لأخونة الوعي، وتزييفاً للواقع، وبثاً للشعور بالعداء للذات وللآخر، وهي حالة مرضية فكرياً وسلوكاً.

أيها الحضور الكريم:

إن جوهر أزمة تيارات الإخوان يكمن في نظرتها المغلقة للتاريخ، فهي لا ترى فيه مساراً حضارياً وثقافياً واجتماعياً متنوعاً، بل تسجنه داخل إطار عقائدي صارم، وتلبسه ثوباً دينياً محضاً، فكل تأويل يخالف تصورها يُعد انحرافاً عن الملة وخروجاً عن الدين.

لقد خلطت هذه التيارات بين ما هو ديني وما هو سياسي، وما هو عقدي وما هو تاريخي، فقرأت التاريخ بعيون أيديولوجية، ووجهت فهمه لخدمة أهدافها، متوهمة أن ما عاشته الأجيال الأولى من المسلمين هو النموذج الأوحده الذي يجب استنساخه. ومن هنا جاء ادعاؤهم بضرورة "الاقْتداء بالسلف"، وظهرت شعاراتهم مثل "دولة الشريعة" و"الخلافة" و"المجتمع الإسلامي"، وصولاً إلى حلمهم الكبير بـ"الدولة الإسلامية".

أيها الحضور الكريم:

الإسلام ليس نظرية سياسية كما يرسمه جماعة الإخوان الإرهابية، ولا مشروع حاكمية، ولا منظومة حزبية تسعى للسيطرة والحكم. الإسلام الذي نؤمن به هو دين محبة ورحمة وأخلاق، جاء لهداية الإنسان وبناء مجتمعه على أسس الكرامة والسلام والوفاء، لا لتكريس سلطة دينية لفرض نمط حكم بعينه.

لم يأت الإسلام بنظرية سياسية ملزمة، ولا دعا إلى احتكار السلطة باسم الدين، بل ترك للناس أمر تنظيم شؤونهم وفق مصالحهم وأعرافهم.

أما "الحاكمية" التي بشر بها سيد قطب، وأسس عليها الإخوان فكرهم، فهي تحريف لمعنى الدين، وخيانة لروحه. لقد حولوا الإسلام من دين أخلاقي وإنساني إلى مشروع سلطوي مغلق، يوزع صكوك الإيمان، ويفصل الناس إلى مؤمنين وكفار، وفق انتماءاتهم الحزبية لا أعمالهم وأخلاقهم.

لقد ناصبت جماعة الإخوان المسلمين الدولة الوطنية العربية العداء منذ نشأتها، ورأت فيها عائقاً أمام مشروعها السلطوي، وحجر عثرة في طريق استيلائها على الحكم. لم تعترف بأسس هذه الدولة ولا بمبادئها الحداثية، بل حاربتها، وعدتها نقيضاً لتدثيتها المؤدلج، الذي اختصر الإسلام في رؤيتها الحزبية، وصادر الدين لصالح الجماعة.

ولا ينبغي أن ننخدع بأي تبدلٍ في خطابها، أو ما يُظهر من مرونة ظاهرية توحى بأنها تصالحت مع الدولة الوطنية أو قبلت بأسسها الحديثة. فذلك ليس إلا مظهرًا من مظاهر الخداع السياسي، والمخاتلة الأيديولوجية، غايته كسب التعاطف، واختراق المجتمعات، وتهيئة الطريق للوصول إلى السلطة.

فالرؤية المؤسسة لفكر الإخوان تجاه الدولة هي رؤية تصادية، تُعارض كل توجهات العقلانية والتنوير والحداثة، وتناصب العداء لفكرة الدولة الوطنية ذات السيادة، لأنها ببساطة لا تعترف إلا بدولة الجماعة، ولا تؤمن إلا بسلطة المرشد، ولا تباع إلا مشروع الخلافة الحزبية المغلقة. حين يُقال لنا: "لا وطن في الإسلام، فالأرض لله، والولاء للجماعة"، نرد بكل يقين: كذبوا، فالوطن من الإيمان، وحب الوطن فطرة، والدفاع عنه واجب عبادة.

نقول لهم الوطن هو مجدنا وأماننا، وذاكرة الأجداد وإرث الآباء، وموطن الشهداء الذين ضحوا بدمائهم وأموالهم وأنفسهم للدفاع عنه، فيه مستقبل الأبناء وطموحهم، فيه قيمنا وأخلاقنا، نعتز باسمه، ونحتمي بظله، هو الدفء الذي يحفظنا من تيه الشتات، وهو الملاذ إذا ما هاجت رياح الفوضى، وهو النعمة التي لا تحصى، من فقدوها فقد خسر الملاذ والأمان.

لقد علمتنا التجارب القاسية من خلال ما نراه في عالمنا المعاصر أن الولاء للوطن هو الحصن المنيع ضد الانزلاق إلى الهاوية. لقد رأينا كيف

انهدمت البيوت، وسفكت الدماء، واندثرت مدن، وضاعت أجيال، كل ذلك لأن الإخوان رفعت الشعارات على الأوطان، وقدمت الأوهام على الاستقرار.

إن الإسلام الذي نؤمن به، لا الذي تحرّفه الجماعات، هو دين يعظم الوطن، ويحمي الديار، ويأمر بالوفاء بالعهود، ويحرم الغدر والعدوان، دين يُكرم الإنسان، ويقدّس الأمن.

أين الرحمة في فكر يبيع الكذب، ويشرعن القتل، ويفرّق الصفوف، ويهدم ببيان الدولة باسم خلافة ضائعة؟!

نقول لهم: إن ديننا دين بناء لا هدم، دين وفاء لا خيانة، هو دين يعلمنا أن نعمر الأرض لا أن نهدمها، أن نغرس الأشجار لا أن نغرس الحقد والكراهية والفتن، أن نحفظ حرمة الدم والجار والدار.

الوطن، ليس خصمًا للعقيدة، بل هو الحاضن للدين على أرضه تقام الشعائر، ونعلم أبناءنا الخير والأخلاق والقيم، وتحفظ فيه الدين والأنفس والأسرة والمال والعقول.

واجبنا اليوم أعظم من أي وقت مضى، علينا أن نغرس في أبنائنا أن الوطن هو الهوية، والانتماء، والذاكرة، والأهل، نعلمهم أن الإسلام يعلمنا حب الوطن فهذا رسولنا الكريم حين خرج من مكة ودعها بكلمات الوفاء والمحبة حيث قال صلى الله عليه وسلم: "ما أطيبك من بلد، وأحبك إلي، ولولا أن قومي أخرجوني منك ما سكنت غيرك".

واجبنا اليوم أن نحصن أبناءنا من هذا الفكر، نُغرس فيهم أن الإسلام يعلمنا حب الوطن، والانتماء إليه، والعمل من أجل رفعتة، وأن كل من يتناول على الوطن، إنما يخون فطرتة، وينقض العهود، ويهدم الأمان.

الحضور الكريم:

تُعد دولة الإمارات العربية المتحدة من أبرز الدول التي نجحت بجدارة في مجابهة جماعة الإخوان المسلمين الإرهابية، من خلال تفكيك بنيتها التنظيمية وضرب الأسس الفكرية التي تسلت عبرها إلى العديد من العواصم العربية وغير العربية.

وقد كانت رؤية صاحب السمو الشيخ محمد بن زايد آل نهيان "حفظه الله"، واضحة وحاسمة في هذا المسار؛ إذ تبنت مشروعاً فكرياً مستنيراً، يهدف إلى استعادة التأويلات العقلانية للنصوص الدينية، وتحصين الوعي من لوثة الخطابات المتطرفة، في إطار نهج حضاري يعيد للدين صورته المشرقة، القائمة على الرحمة، والعقل والأخوة الإنسانية، والانتماء والولاء للوطن.

واليوم، تقف دولة الإمارات بثبات ووضوح في وجه كل محاولات تسييس الدين، وترفض العبث بتأويل آيات القرآن الكريم تأويلاً سياسياً يُسخر لخدمة أجندات حزبية ضيقة. لقد أدركت الإمارات أن الدين رسالة سلام ورحمة، لا وسيلة هيمنة ولا مطية للوصول إلى السلطة.

وقد تجلّى هذا الموقف في سلسلة من المبادرات والمواقف الحازمة، منها:

- سنّ تشريعات وطنية تجرّم الانتماء إلى الجماعات الإرهابية، وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين.
- دعم المؤسسات الدينية المعتدلة، مثل "مجلس حكماء المسلمين" و"منتدى تعزيز السلم"، التي تعمل على ترسيخ خطاب إسلامي عقلاني، يعلي من شأن الإنسان والوطن، ويقطع الطريق على خطابات الفتنة والتكفير.
- تأسيس جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية في عام 2020 في أبوظبي، التي جاءت كصرح فكري وأكاديمي رائد، يعيد قراءة التراث الديني بمعايير علمية ومنهجية عقلانية، تعزز قيم التسامح والانفتاح والاعتدال.
- إطلاق وثيقة الأخوة الإنسانية من أبوظبي في عام التسامح 2019، في حدث تاريخي جمع بين شيخ الأزهر وقداصة بابا الفاتيكان، ليؤكد أن الإمارات تقود مشروعاً حضارياً عالمياً ينبذ الكراهية ويُعلي من قيم التعايش.

الطلاب والطالبات:

من واجبكم تجاه وطنكم ودينكم أن تتحصنوا بالعلوم الشرعية والإنسانية، فإنها الحصن المنيع في وجه الفهم السقيم، والسلاح الأقوم

في مواجهة الجهل المقدّس، ففي ضوء العلم يفتح الله أبواب المعرفة والفهم، وبه تسلم العقول من الزلل، وتنجو الأرواح من زيف الشعارات و جهل التحريف.

عليكم برسالة الإسلام السمحة، إسلام الرحمة والمحبة، دين يجمع ولا يفرّق، يبني ولا يهدم، يسمو بالإنسان ويكرّمه، ويغرس في النفس مكارم الأخلاق، لا غو غائية الشعار ولا فتنة الادّعاء.

من واجبكم الوطني والديني أن تحملوا أمانة الأوطان كما حملها الآباء والأجداد؛ فهي أمانة عظيمة لا ينهض بها إلا الأوفياء، أصحاب الفطرة النقيّة والضمير الحيّ، فحبّ الوطن فطرة مغروسة، وسكينة في النفس، ووفاء لا يخون، هو المكان الذي نستريح في أحضانه، ونشتاق إليه في حلنا وترحالنا، وندافع عنه في جميع الأحوال.

فكونوا للوطن درعاً، وللدين نوراً، وللأخلاق رُقياً. واذكروا دوماً أن من حافظ على عقله ودينه ووطنه، فقد نال خير الدنيا وسعادة الآخرة.





المحور الثاني

الدولة الوطنية ومواجهة التآمر الإخواني

الأستاذ الدكتور رethوان نايف السيد
عميد كلية الدراسات العليا بالجامعة

جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية

MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

ملخص

يتناول البحث الخلفيات الفكرية والتنظيمية لجماعة الإخوان المسلمين منذ تأسيسها عام 1928، موضحًا سعيها لاحتكار مفهوم الشرعية من خلال اعتماد مصطلح "الجماعة" الذي يحمل دلالة عقدية، ومواجهتها للدولة الوطنية باعتبارها "متغربة" وغير شرعية، كما يكشف البحث عن دور التنظيم الخاص الذي أسسوه عام 1937 في استخدام العنف سعيًا لإقامة "دولة الأمة" وفقًا لرؤيتهم للحاكمية وتطبيق الشريعة.

ويبرز البحث امتدادات التنظيم محليًا ودوليًا، واستغلالهم لثورات "الربيع العربي" واستخدامهم شعارات دينية لتحقيق مكاسب سياسية، دون تقديم حلول حقيقية لأزمات الشعوب، وهو ما أدى إلى انكشافهم وفشلهم في دول عدة، كما يوضح البحث طبيعة العداء الذي يكتنه الإخوان للدولة الوطنية، وخاصة الدول المستقرة مثل الإمارات، إذ يحاولون بثّ الشكوك والانقسامات الدينية فيها.

ويناقش البحث أيضًا استغلال الإخوان للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية لنيل الشعبية، إضافة إلى تسلّلهم للمجتمعات الغربية تحت مظلة الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهو ما أدى إلى انكشاف خطابهم الحقيقي كما حصل في فرنسا والأردن.

ويختتم البحث بالتأكيد على خطورة أطروحات الإخوان في إحداث انشقاق داخل الدين، من خلال شعارات الحاكمية وتطبيق الشريعة، التي أدت إلى التشدد والتطرف، ويؤكد أن مسؤولية حماية الدين والدولة تستدعي رفض استغلال الدين في العمل السياسي، وتعزيز المواطنة والهوية الوطنية المشتركة في وجه هذا الفكر المنحرف.

الدولة الوطنية ومواجهة التآمر الإخواني الأستاذ الدكتور رضوان نايف السيد

1. نشأة التنظيم وإشكالية الشرعية

منذ زمنٍ بعيدٍ يتآمر الإخوان على الدولة الوطنية، كانت نشأتهم عام 1928 بمصر وتسمية أنفسهم جماعة الإخوان وليس جمعية الإخوان، لأن مصطلح الجماعة عريق وهو يعني الإجماع وبالتالي شرعية النظام. وهكذا ادّعوا انحصار الشرعية في تنظيمهم، وواجهوا الدولة الوطنية باعتبار أنها فاقدة للشرعية بسبب التغريب، وقالوا إنهم يريدون استعادة الخلافة، وأنشأوا في عام 1937 التنظيم الخاص لاستخدام العنف في مواجهة السلطات، بعد شعار الخلافة جاء شعار تطبيق الشريعة في ظل رؤية الحاكمية الشاملة، وكل ذلك من وجهة نظرهم سعيًا لدولة الأمة التي يريدون إقامتها على أنقاض الدول الوطنية التي هي خصمهم الرئيسي منذ قيام تنظيمهم.¹

2. الصراع والامتداد للوصول للسلطة

في العقود الأخيرة انكشفت نشاطات جديدة لهم عبر التنظيم الدولي وعبر الفروع المحلية في كل بلد، كانت لهم من جهةٍ أذرعٌ مع التنظيمات الإرهابية التي انتشرت ونشرت الاضطراب والعنف في البلدان العربية

1 للمقارنة عن نشأة الإخوان وتطوراتهم الأولى: C.R. Wickham, *The Muslim Brotherhood*, 1993; Richard Mitschel, *The Society of the muslim Brothers*, 2013. وعن إشكالية الشرعية قارن برضوان السيد: الإسلام والدولة، الجذور الشرعية والأبعاد السياسية، بيروت 1994.

والإفريقية، في حين أفاد التنظيم الدولي مما سُمي حركات الربيع العربي وشعاراتها في الحرية والعدالة وتحت شعار "الإسلام هو الحل" حقق مكاسب أولية في عددٍ من البلدان وظلّ الهدف هو ضرب بُنى الدول باعتبارها متغربة، وحظي بدعم جهاتٍ أجنبية، لكنّ التمكين الذي تحدثوا عنه كان ضدّ مصالح الناس وضد بناء الدول ومؤسساتها فقد انهار في مصر وتونس وتضاءل نفوذه في المغرب وحُظر أخيراً في الأردن، لكنه ما يزال يحاول الامتداد في سورية والعراق وليبيا والسودان أو حليفاً لتنظيمات إرهابية في عدة جهات¹.

3. ما هي المشكلة بين الإخوان والدولة الوطنية²؟

يتسّتر الإخوان بغطاءٍ ديني، لكنهم في الحقيقة تنظيمات سياسية معارضة وعنيفة مثل تنظيمات اليسار المتطرف السابق، وهي تنتشر في كل مكانٍ ترى فيه إمكان استغلال مشكلات اجتماعية أو اقتصادية، وعندما تحقق بعض النجاحات يكون همُّها التمكين أي الاستيلاء على السلطة، لكنها في كل مكانٍ ورغم دعاياتها الكثيرة تتوقف وهي في السلطة عن استخدام شعار تطبيق الشريعة لأنه شعارٌ وهميٌّ من الأساس فينتهي طموح الإخوان عند التمرّكز في السلطة، فهم تنظيم عقائدي لا يقول

1 عن امتداد الإخوان ونفوذهم، قارن بالسيد، رضوان، أزمّة التغيير الدين والدولة والإسلام السياسي، 2014، ص ص 162-138، و شلاطة، أحمد فريد، الصراع على الدين، أزمّة المجال الديني في مصر، 2024.

2 عن الإخوان والدولة الوطنية قارن بالسيد، رضوان، أمة الإسلام وأوطان المسلمين، بيروت 2005، السيد رضوان، الإسلام المعاصر، أزمات مجتمع ودولة، 2011، والسيد، رضوان، الإسلام والسياسة، بيروت 1996، السيد رضوان، سياسيات الإسلام المعاصر، 1997.

بالدولة الوطنية بل بدولة الأمة الوهمية التي تبرر وحسب الاستيلاء على السلطة وطموح استعادة الشرعية.

إنّ مقولة الأمة هي مقولةٌ إسلاميةٌ عريقة، لكنها مقولةٌ عقديةٌ وثقافية وهي توحد بين المسلمين في مشاعرهم وشعائرهم ورموزهم وتضامنهم في سائر أنحاء العالم، لكنّ الدولة والإمبراطوريات السياسية في تاريخ الإسلام الوسيط والحديث ما فرضت الوحدة السياسية التي يزعم الإخوان الدعوة إليها ويرتبون عليها التكفير والخروج على حكم الله. إنّ تصوير الدولة الوطنية باعتبارها ضد الأمة هو زيفٌ وتأمّرٌ على سلام الدين وسلامة واستقرار الدول الوطنية، وتشويهٌ للدين، وتأمّرٌ على حاضر المسلمين ومستقبلهم من جانب تنظيم أخطبوطي متطرف.

4. الإخوان واستغلال المشكلات

وهكذا نرى أنّ حركات الإخوان لا تتقدم وتنجح إلّا في البلدان التي تكون فيها السلطة ضعيفة، والبلاد تعاني من مشكلاتٍ صعبة. وفي كل مرةٍ حقق هؤلاء بعض النجاحات فإنّ الأوضاع تزداد سوءاً لأنهم لا يملكون الخبرة ولا الطموح لإقامة دولةٍ للاستقرار والازدهار، بل هي الشعاراتُ الأصولية لاستجلاب الشعبية وحسب¹.

5. التنظيم في الغرب

دائماً في العقود الأخيرة يجد الإخوان مشكلةً يتسلقون عليها،

1 قارن عن ذلك بلقاسم، فريد، الإسلام السياسي وقضايا الدولة والمجتمع، 2022، السيد رضوان، أزمّة التغيير الدين والدولة والإسلام السياسي، مرجع سابق، ص ص 318-328.

وقد فشلوا ويفشلون، لكنّ الأعذار التي يوردونها لفشلهم يُذكرُ فيها عملُ النظام الدولي وتأمّره، لكن في العقود الأخيرة كانت الدول الكبرى أو بعضها دائماً معهم، فهم منتشرون في أوروبا وأميركا، ويسيطرون على بعض المراكز الإسلامية والمساجد، وتتعاون معهم السلطات الأوروبية القائمة لثلاثة أسباب: كسب الأصوات في الانتخابات، وضبط خطب المساجد والمراكز، والتعاون الأمني، ولذلك فالواقع أنّ الفشل السريع سببه انكشافُ تحكمهم، وسقوط الأوهام بشأن نواياهم وخطّتهم¹.

6. فشل الإخوان في دول الاستقرار والازدهار

وإذا كانوا ينجحون في البلاد غير المستقرة بسبب إيهامهم للناس بحلّ مشكلاتهم وهم لم يفعلوا شيئاً من ذلك بدليل أنهم حكموا السودان ثلاثين عاماً، ويسيطرون في غرب ليبيا منذ العام 2012، فأين هو النجاح، وأين هو رضا الناس²!

يكره الإخوان أكثر ما يكرهون الدول الوطنية الناجحة التي تتمتع بالاستقرار والازدهار مثل دولة الإمارات، وهذه الحملة على دولة الإمارات

1 للنظر في الانتشار الغربي للإخوان، لوران ميشال: الإخوان والتغلغل في المجتمعات الغربية، الترجمة العربية 2016، وستيفانو أليافي: الإسلام الإيطالي، النشرة العربية 2010، وأنزو باتشي: الإسلام في أوروبا، الترجمة العربية 2010 - Lorenzo Vidino: *The New Muslim Brotherhood in the West*, 2010.

2 قارن بنماذج الفشل الإخواني في المغرب والإمارات والسعودية؛ السيد رضوان: أزمّة التغيير الدين والدولة والإسلام السياسي، الفصل الرابع، مرجع سابق، و شلاطة، أحمد فريد: الصراع على الدين، الفصل الثالث، مرجع سابق.

الآن إنما هو بسبب النجاح والذي يجعل من المستحيل عليهم أن تكون لهم شعبية، أو أن تنجح لهم مؤامرة.

7. الإخوان والانشقاق في الدين

وفي حالةٍ مثل حالة الإمارات أو السعودية حيث لا يستطيعون استغلال المشاكل يلجأون إلى العقائد والاستراتيجيات، فينشرون الانشقاقات في الدين أو يشككون في الهوية الوطنية أو العناصر الدينية فيها.

ما هو الدين؟ الدين عقائد وعبادات وأخلاق ومعاملات، وهو مطبّق في المجتمعات ولا يحتاج للإخوان لتطبيقه، ولذلك يكون علينا نحن الحريصين على المواطنة والهوية وقيم العيش المشترك والاستقرار أن لا نسمح باستغلال الدين أو استخدامه في التمرد على الدولة أو التشكيك في شرعيتها الدينية. إنّ استخدام الدين ضد الدولة فيه ضررٌ كبيرٌ على الدين والدولة معاً، وسأعود لتفصيل ذلك فيما بعد .

إنّ الأمانة للوطن والدولة والوحدة الوطنية والاستقرار؛ كلّ ذلك يقتضينا أن ننجح في صنع البدائل والخيارات الحاضرة والمستقبلية. لقد حققت الدول الوطنية الكثير في مكافحة التطرف والإرهاب، ونشر الاستقرار والتنمية، ويكون علينا مؤسسات دينية و مثقفين وجامعات وعاملين في المجال المدني أن نتصدّى لدعاة التمرد على الدولة، ودعاة استغلال الدين أو اقتناص الهويات وتجنيد لها لصناعة التشدد والانفصام. لذلك فإنّ الحرص على مواطنيتنا ووطننا واستقرار دولنا هو حرصٌ على ديننا من التشويه، ولئلا يستخدم في إثارة الاضطراب وتهديد الوحدة الوطنية.

8. جناية الإخوان على الدين¹

الدين قوة ناعمة ويكون علينا بكل سبيل أن نعمل على استعادة السكينة في مجالات رعاية الشباب والتربية على المواطنة، وأن يبقى ديننا وتبقى هويتنا مصونة عن التطرف وعن الضيق بأديان الآخرين وثقافتهم. وكل هذه المؤامرات ضد الدين والدولة يقوم بها الإخوان. إنَّ الضرر الحاصل على الدول الوطنية من استتارات الإخوان كبيرة. لكنني أحسب وليس منذ الآن بل منذ السبعينات والثمانينات أنهم انشاققون ومتطرفون، عندما كانوا يعتبرون أنفسهم صُنَّاع الصحة التي انشغلت بتغيير المفاهيم الأساسية في الإسلام، وقامت في الواقع بإجراء قطيعة مع التقليد الإسلامي العريق في العقائد والفقه. وهم المسؤولون عن أطروحات الحاكمية وتطبيق الشريعة، وبذلك فقد أحدثوا انشقاقاً في الدين، وحاولوا إيقاع الإسلام في أيدي المتطرفين والإرهابيين. ومرة أخرى فعندما نقول إنَّ علينا استعادة السكينة في الدين باعتباره قوة ناعمة إنما نقصد تجاوز أطروحات التطرف الإخواني التي ضربت الدين في العمق.

ما معنى الصحة التي تحدثوا عنها كثيرًا، وأكثر الباحثون في قضايا الشرق الأوسط والمستشرقون الجدد من تحليل أفكارها وأفعالها؟

1. قارن عن الانشقاق والأصولية وأوهام الصحة: الصراع على الدين لأحمد فريد شلطة، مرجع سابق، و بلقاسم، فريد: الإسلام السياسي (تونس)، مرجع سابق، والسيد، رضوان: أزمة التغيير، مرجع سابق، وميشال دن وناثان براون: "الإخوان المسلمون بعد الثورات"، مجلة السياسات الدولية، العدد 191 (2013).

هي ذات شقين جانب هدمي، وجانب بنائي، أما الهدمي فيتعلق بالتنكر للتقليد العربي والإسلامي العريق لجهة العقائد والفقه، ولجهة ترتيبات السلطة بين الدنيا والدين، وفي الجانب الهدمي أيضًا التخلي عن أطروحة التقدم استنادًا للنموذج الأوروبي، واعتناق تشددات الهوية الخصوصية ومساراتها وترتيباتها. أما في الجانب الذي اعتبره بنائيًا فقد انصرفوا على وقع القطيعة مع التقليد ومع النموذج الغربي إلى مراكمة طبقات من الأطروحات رأسها الحاكمية وجذعها تطبيق الشريعة، والتذرع لذلك بمباحث مقاصد الشريعة. وفي الترتيبات الجديدة لعلائق الدين بالدولة زعموا -بخلاف التقليد الفقهي والسياسي- أن الدين يمتلك مذهبًا سياسيًا ينبغي تسويده في الدولة، في مطالع السبعينات من القرن الماضي نجد كبار منظريهم يقررون أنه ما دام المذهبان القومي واليساري قد فشلا في العالم العربي فلا بد من إحلال حتمية الحل الإسلامي!¹ ول سوء الطالع ففي الثمانينات من القرن الماضي وقع تحت إغراء "تجديدات" الإخوان مجموعة من مفكري وقانونيي الفئات الوسطى في البلاد العربية وبخاصة مصر فانضموا إلى مطالبات الصحويين بتطبيق الشريعة وتحديثها عن "دستورية" نظام الحكم الإسلامي! وكلا الأمرين وهمّ وسوء فهم وسوء تقدير، فالصحة انشقاق في الحقيقة في الدين ومواجهة لمشروع الدولة الحديثة.

1. هناك كتابات القرضاوي في مطلع سبعينات القرن العشرين عن الحل الإسلامي باعتباره فريضة وضرورة، وبيانات الحل الإسلامي.

إنَّ الأمر المهمَّ الذي ينبغي الإشارة إليه أنَّ أُلوفًا مؤلفةً من الإخوان ينتشرون في المغتربات ويعرضون وجهًا آخر لعقائدهم واتجاهاتهم أنهم ديمقراطيون ويقولون بحقوق الإنسان، كما يغتر بعض الشبان المسلمين حينما يتوهمون أنَّ الإخوان يصنعون تجديدًا في الدين، وهذا كله غير صحيح، لكنها دعايات من جانبهم للتأثير على العلاقات الدولية للأنظمة الوطنية، وبالأمس صدر تقرير بفرنسا عن تهديد الإخوان لأمن الدولة الفرنسية، وقبل شهرين عمّد الأردن لحظر تنظيم الإخوان لأنَّ القضاء أثبت مساعدهم لنشر العنف وتحريض فئات الشعب على بعضها.

9. الدول الوطنية والخروج من الحروب وتحولات الإخوان

اللحظة الآن هي لحظة تحدٍّ علينا أن نكون مستعدين لفهمها وتجاوزها، هو زمن الحروب والاضطرابات، وهو الزمن الذي يعتمد فيه الإخوان لإثارة الشكوك وصنع الشائعات لتهديد الأمن والاستقرار وسمعة الدولة الوطنية. كل الدول الوطنية العربية وبكل إمكانياتها تعمل للخروج من الحروب، والوصول إلى حلٍّ في فلسطين، بينما أدت جهاديات الإخوان أو تسببت في هذه المذابح الفظيعة التي نشهدها في كل مكان. أقول إنَّ هذه اللحظة هي لحظة تحدٍّ لأنَّ اللبوس الجديد للإخوان هو اللبوس الجهادي، فعندما كانت منظمة التحرير الفلسطينية في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي تقاتل في فلسطين كان الإخوان في مصر وفلسطين والأردن ضدها، وما تعاون الإخوان مع منظمة التحرير حتى في الانتفاضة المدنية بالأراضي المحتلة 1987 و1988 بحجة أنهم يساريون مغامرون وأنهم لا يقاتلون في سبيل الله. وعندما توصلت منظمة التحرير



إلى اتفاقية أوسلو عام 1993 من أجل السلم وإقامة الدولة، وقفوا ضدها بحجة أنهم يريدون التحرير الشامل غير المنقوص ويومها أطلقوا تنظيمهم المسلح الذي شنَّ هجماتٍ انتحارية على المدنيين، وقاموا بالأمر نفسه بعد الانتفاضة الثانية عام 2000، وظلُّوا على هذا النهج التخريبي حتى انفصلوا بغزة عام 2007 بمعاونة جهاتٍ من خارج فلسطين¹. وأكَّـر أنَّ لحظة التحدي اليوم لها خصوصية لأنهم وللمرة الرابعة عادوا لشنَّ الحرب من غزة فأعطوا الفرصة لإسرائيل التي تشن حرب المذابح طوال

1 للمقارنة عن حماس والسلطة وأيديولوجيا التحرير؛ جيل كيبيل: إباداتٌ جماعية، إسرائيل وغزة والحرب ضد الغرب، الترجمة العربية 2024. ولنفس المؤلف من قبل: *The Trail of Political Islam*, 2002; Fawaz A. Gerges: *The Far Enemy: why Jihad Went Global*, 2005

قراية العاميين. وتنظيمات الإخوان "ومنها حماس بالطبع" في كل مكان تقول إنها جهادية وتحمل على كل الدول العربية بحجة أنها لا تقاتل دفاعاً عن غزة وعن الأقصى. لا ينبغي أن نغتر بشعارات الإخوان الذين تسببوا ويتسببون في هذه المآسي ثم يلقون بالتهمة على غيرهم ويشكلون جبهات مع المتطرفين والإرهابيين ودائماً ضد الدول الوطنية، وعلاقات المسلمين الطبيعية بالعالم. فنحن لا نريد مواجهة العالم بديننا بل نريد أن نكون بالدين والدولة جزءاً من سلامه وتقدمه¹.

فلننظّل عاملين على إعزاز مواطنتنا ودولنا الوطنية، وفي هذا الإعزاز وهذه الأمانة أمانةٌ وإعزازٌ لديننا وهويتنا الدينية والوطنية والإنسانية.

1 لرؤية عن مستقبل العلاقة بين الدين والدولة؛ قارن محفوظ، محمد: ما بعد الإسلام السيئسي، قراءة في المشهد السياسي والثقافي للعالم العربي، 2024.

قائمة المصادر والمراجع

- ألباني، ستيفانو، الإسلام الإيطالي، النشرة العربية، 2010.
- بلقاسم، فريد، الإسلام السياسي وقضايا الدولة والمجتمع، 2022.
- دن، ميشال وناثان براون، "الإخوان المسلمون بعد الثورات"، مجلة السياسات الدولية، ع 191، 2003.
- السيد رضوان، الإسلام والدولة، الجذور الشرعية والأبعاد السياسية، بيروت، 1994.
- _____، الإسلام والسياسة، بيروت 1996.
- _____، سياسيات الإسلام المعاصر، 1997.
- _____، أمة الإسلام وأوطان المسلمين، بيروت 2005.
- _____، الإسلام المعاصر، أزمنة مجتمع ودولة، 2011.
- _____، أزمنة التغيير الدين والدولة والإسلام السياسي، 2014.
- شلاطة، أحمد فريد، الصراع على الدين، أزمة المجال الديني في مصر، 2024.
- كييل، جيل، إباداتٌ جماعية، إسرائيل وغزة والحرب ضد الغرب، الترجمة العربية، 2024.
- محفوظ، محمد، ما بعد الإسلام السياسي، قراءة في المشهد السياسي والثقافي للعالم العربي، 2024.
- وران ميشال، الإخوان والتغلغل في المجتمعات الغربية، الترجمة العربية 2016.
- Gerges, Fawaz, *The Far Enemy: why Jihad Went Global*, 2005.
- Kepel, Gilles, *The Trial of Political Islam*, 2002.
- Mitschel, Richard *The Society of the muslim Brothers*, 1993.
- Vidino, Lorenzo, *The new Muslim Brotherhood in the West*, 2010
- Wickham, Carrie Rosefsky *The Muslim Brotherhood*, 2013.

المحور الثالث

الإخوان المسلمون والتهديد الفكري

الدكتور عدنان إبراهيم
مستشار مدير الجامعة



جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

ملخص

يتناول هذا البحث بالنقد والتحليل المشروع الفكري لجماعة الإخوان المسلمين، مركزاً على الأركان الفكرية الكبرى التي قامت عليها، ومدى خطورتها على الفكر الديني، والمجتمع، والدولة.

يرى الباحث أن الجماعة لم تنخرط في حوار علمي جاد مع المرجعيات الإسلامية الرصينة، بل خاطبت الجماهير مباشرة، موظفة الغموض والتلبيس الفكري، ومحتمية بتعبئة جماهيرية ضاغطة، كما يدعو الباحث إلى مجابهة هذه الأفكار في أصولها، لا في تطبيقاتها المتغيرة. من أبرز المآخذ التي يوردها الباحث على جماعة الإخوان المسلمين اعتمادها نموذج التنظيم الهرمي السري الذي يُشبه في بنيته وأساليبه التنظيمات الباطنية القديمة، حيث تقوم الجماعة على قدر عالٍ من السرية والانغلاق، مما يُهدد الأمن المجتمعي ويُضعف الشفافية السياسية. ويُضاف إلى ذلك نزوع الجماعة نحو احتكار الدين، إذ تُضفي على تأويلها للنصوص الشرعية طابعاً قدسياً، وتُقصي من يخالفها من دائرة "الصواب الديني"، الأمر الذي يُهدد لظهور جماعات أكثر تشدداً وتطرفاً. كما ينتقد الباحث الطاعة العمياء التي تُلزم بها الجماعة أتباعها، إذ ربطت الولاء الديني بشخص المرشد العام، وجعلت طاعته واجبة بشكل يُشابه ممارسات الفرق المتشددة التي تنفي الاجتهاد الشخصي وتُقدّس القيادة.

إن المشروع الفكري للإخوان يمثل تهديداً مزدوجاً: فكرياً من حيث توظيفه للدين في مشروع سياسي شمولي، ومجتمعياً من حيث إشعاله الصراعات وتقويضه للاستقرار الوطني، ويوصي بمواجهة هذا المشروع من خلال إعادة ترسيخ الفهم السني الوسطي للعلاقة بين الدين والسياسة، وبتجديد النموذج الفكري الديني ليكون أكثر اتساقاً مع مقاصد الشريعة وظروف العصر.

الإخوان المسلمون والتهديد الفكري د. عدنان إبراهيم

مقدمة

الحمد لوليه، والصلاة على صفيه ونبيه.

من اللافت أن الإخوان المسلمون¹ لم ينخرطوا بقدر ملحوظ في جدل علمي جاد مع المرجعيات العلمية المعتمدة حول مبادئهم الكبرى وأسسه الفكرية، بل آثروا التوجه إلى الجمهور لكسبه لصالح مشروعهم، ما أكسبهم ومشروعهم زخماً جماهيرياً كبيراً، سيما في دوره في الضغط على العلماء كما على المؤسسات العلمية الدينية، بقدر أو بآخر، اعتماداً على عوامل مختلفة، من بينها مدى تقارب نظام الحكم في الدولة المعنية معهم.

ومما يلاحظ أن مجادلة هؤلاء في غير أسسهم الفكرية قليلة الجدوى، وذلك أنهم يسرون على استراتيجية الروغان بتوظيف الالتباسات المفهومية، فضلاً عن التباسات المواقف وبراماتيتها، فإذا احتجبت عليهم بما قاله، أو كتبه، فلان من كبرائهم، أجابوك بأنه بقوله هذا إنما يمثل نفسه ولا يمثل الجماعة، وإذا اعترضتهم بهذا الموقف أو ذاك من مواقفهم التي تتعارض مع صحيح الدين، أو حتى مع شرف الموقف ونزاهة الممارسة، ردوا بأنك لم تفهم حقيقة موقفهم، ورموك بالإغراض

1 سأمضي على رفع "المسلمون" في كل مواقعها الإعرابية على أنه مرفوع على الحكاية.

والتحامل، ما يجعل الجدل معهم منحصرًا في اللوازم والتطبيقات التي تقترب أو تبتعد من الأسس، التي يوهمون أتباعهم بصحتها بشكل قطعي لا يقبل الشك.

ومن هنا، وجب التوجه المباشر إلى الأركان الفكرية لمشروعهم، فبقاء البيان أو انهياره تبع في كل حالة لبقاء الأركان. وفي الوقت نفسه، لا ينبغي حصر هذا الجدل حول أسسهم الفكرية مع نخبهم، بل يجب التوجه إلى الجمهور المخدوع بهم، وعرض الآراء الأخرى التي لم يتسن له الاستماع إليها، حتى تبدو له، أوَّل وهلةٍ شاذةً منكرة، إذا أُلقيت إليه عارية عن الدلائل، مجردة من الشواهد.

وسنعرض في هذه العجالة لأهم الأركان الفكرية لمشروع هذه الجماعة، والتي هي عينها أركان المشاريع المشابهة التي ولتها، بما فيها الجماعات بالغة العنف والتطرف، والتي خرج معظمها من عباءة الجماعة الأم. وبسبب ضيق المساحة المتاحة، سيكون العرض مجتزأً، يشير ولا يبلغ، ويُمثِّل ولا يستقصى، إنَّ لجهة الكم، أو لجهة الكيف، نجتزئ بأهم الأركان، كما نجتزئ في عرضها ومحاورتها، من باب اللفت والإيقاظ، لا أكثر.

ثم نعطف بالعرض الوجيز لأهم الوسائل التي توسلتها هذه الجماعة في إقناع الجمهور بمشروعها، كما في محاولاتها المتكررة لتنفيذه.

ولوعينا بأن محاوره الجمهور، بطبيعته، أصعب بمراحل من محاروة شخص واحد، فضلاً عن إدراكنا أن الجماهير في العادة لا تكون حريصة

على الوقوف على الحقائق المجردة، بقدر اهتمامها بسماع ما يطمئنها، ويَعِدُّ بتحقيق صوالحها، نلفت إلى أن مقصودنا ليس محاضرة الجماهير فقط، بقدر ما هو الاهتمام بتغيير النموذج الإرشادي "البراداييم" الذي يمثل الإطار العام لتلقي هذا الجمهور للأفكار الدينية، وتقييمه لها، الأمر الذي يعني، ضمن ما يعني، تثوير الفهم لجوهر الدين وحقيقة رسالته في الحياة. وذلك يتطلب تضافر جهود شتى، فردية، ومؤسسية، تعليمية، وتنظيرية، في مجالات الفكر المختلفة؛ دينية وفلسفية وعلمية، وتربوية، وقانونية الخ مما تنهض به الدول، ولا يستقل الأفراد بالنهوض به على الوجه المرجو.

الجزء الأول

الأركان

الركن الأول: الخلافة و"الحكومة" الإسلامية

ضدًا على مذهب أهل السنة والجماعة، وموافقةً للشيعة، ذهب حسن البنا إلى أن الحكم (بمعنى السلطة السياسية)¹ من الأصول لا من الفروع، فكتب يقول:

ويتساءل فريق آخر من الناس: هل في منهاج الإخوان المسلمين أن يكونوا حكومة وأن يطالبوا بالحكم؟ ... وهذا الإسلام الذي يؤمن به "الإخوان المسلمون" يجعل الحكومة ركنًا من أركانه... والحكم معدودٌ في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع!!²

وقد شرع البنا بهذه البدعة الغليظة طريقًا واسعة ومختصرة إلى التكفير، والعنف الدموي، وهي الطريق التي سلكها بعد ذلك، سيد

1 تفسير الحكم بالسلطة السياسية حادثٌ في عصرنا هذا، أما في تراثنا الديني فالحكم كان بمعنى القضاء، والحاكم هو القاضي لا الخليفة أو الأمير، والحكومة هي الواقعة القضائية. قال ابن الأثير 606هـ: والحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل، وهو مصدر حكم يحكم، ويروى "إن من الشعر لحكمة" وهي بمعنى الحكم. ومنه الحديث: الصمت حُكْمٌ وقليله فاعله، ومنه الحديث: الخلافة في قريش والحكم في الأنصار، خصهم بالحكم لأن أكثر فقهاء الصحابة فيهم، معاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وغيرهم. ومنه الحديث: وبك حاكمت، أي رفعت الحكم إليك فلا حكم إلا لك. ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979، 5 مج، 419/1

2 البنا، حسن، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، 1998، ص 186.

قطب، الذي حشى "تفسيره" و"معامله" بتكفير المجتمعات المسلمة¹، ليعقبه أخلاف مجرمون انطلقوا من فكره الزائغ يَلْعَوْنَ في دماء الأبرياء، مسلمين، وغير مسلمين، عوامًا وعلماء، دونما تحرج أو تأثم.

وأمرُ السلطة السياسية في دين الله، من الفروع لا من الأصول، على أن قصارى حظها في باب الفروع أنها مشروعة بأصلها، إذ لا بد للناس من أمير، بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاقل به العدو، وتأمين به السبل، كما قال الإمام علي كرم الله وجهه²، وأن على من ولي أمر المسلمين مراعاة المقاصد الكبرى التي لأجلها كانت السلطة، من العدل، والمساواة، وحفظ حقوق الناس، وصون كرامتهم، وحيطة حرياتهم، وتحقيق الأمن في البلاد، في الداخل بعمل قوات الأمن، وعلى التخوم والحدود، بعمل القوات المسلحة التي تحرسها وتذود عنها العدوان الخارجي. أما ما وراء ذلكم من قضايا دستورية، مثل شكل نظام الحكم، وطريق انتخاب الحاكم، وتحديد صلاحيته، ومدة حكمه، وما شابه من قضايا، فموكولٌ إلى اجتهاد المجتهدين بما يُقدَّر أنه يحقق المصلحة على الوجه المأمول.

وجديرٌ باللفت أن المقصود الأكبر من وجود سلطة تدير الشأن العام

1 في كتابه [رسائل التكفير في فكر حسن البنا] القاهرة 2014، جادل سامح عيد، العضو السابق في جماعة الإخوان، أن البنا هو من بذر بذرة التكفير، وأن سيد قطب كان ثمرة تلك البذرة، والكتاب بعدُ نصوصٌ من كتب البنا تشهد لدعوى عيد.

2 كلمته المشهورة التي دحض بها تلبيس الخوارج حين قالوا معترضين عليه في قبوله تحكيم الحكمين: لا حكم إلا لله، فقال: كلمة حق يراد به باطل، لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وإنه لا بد للناس... الخ

في أي بلد، إنما هو تحقيق مصالح الناس، والتي قد تتفاوت من بلد الى آخر، ومن زمن الى آخر، المهم أن يكون التوافق حولها حاصلًا. ولعل من أدق الإشارات إلى هذه الحقيقة ما يفهم من قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهِلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: 117] من أن الله تعالى لم يُجرِ سنته في عباده بإهلاك المشركين بمجرد شركهم، إذا كانوا يتعاطون الإنصاف وقيمون العدل بينهم، وهو رأي يقوم على تفسير الظلم في الآية بالشرك،¹ فتكون الباء للسببية، فالموذن بالهلاك ليس الشرك بل الظلم والبغي، وثمة قول ثانٍ يكون قوله ”بظلم“ في محل نصب حال من فاعل ”يهلك“ والباء للملابسة. ومن العجيب أن يكون المفسرون تلمحوا هذا المعنى الجليل مبكرًا، فقد جعله الطبري 310 هـ ثاني القولين في تأويل الآية² وهو قول جماهير المفسرين من أهل السنة، الذي تفرعت عنه مقولة سائرة، وهي أن الملك يبقى مع الكفر، ولا يبقى مع الظلم، ولعل هذا هو ما أوحى الى ابن خلدون فرضية أن الظلم مؤذنٌ بخراب العمران، والتي كشف النقاب عن آليات اشتغالها على نحو لم يسبق إليه.

1 روى أحمد والشيخان والترمذي عن ابن مسعود قال: لما نزلت ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [سورة الأنعام: 82] شق ذلك على المسلمين، وقالوا: أئنا لا نَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليس ذلك، إنما هو الشرك، ألم تسمِعُوا قول لقمان لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]، وفي أخرى: ليس هو كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه، وفي ثالثة: ألم تسمِعُوا قول العبد الصالح...

2 قال رحمه الله: قال أبو جعفر: يقول تعالى ذكره: وما كان ربك، يا محمد، ليهلك القرى، التي أهلكتها، التي قصَّ عليك نبأها، ظلمًا وأهلها مصلحون في أعمالهم، غير مسيئين، فيكون إهلاكه إياهم مع إصلاحهم في أعمالهم وطاعتهم ربهم، ظلمًا، ولكنه أهلكتها بكفر أهلها بالله وتماديتهم في غيهم، وتكذيبهم رُسُلهم، وركوبهم السيئات. وقد قيل: معنى ذلك: لم يكن ليهلكهم بشركهم بالله. وذلك قوله ”بظلم“ يعني: بشرك (وأهلها مصلحون)، فيما بينهم لا يتظالمون، ولكنهم يتعاطون الحق بينهم، وإن كانوا مشركين، إنما يهلكهم إذا تظالموا 631/12-632.

ثم إن المسلمين بعد قولهم بمشروعية السلطة السياسية، اختلفوا في مسألة مبلغ مشروعيتها، هل تبلغ حدَّ الوجوب أم تقف عند حد الجواز؟ الأول هو قول أهل السنة والمرجئة، ومعظم المعتزلة، كما أنه رأي الخوارج إلا النجدات.

والآخر قول المحكمة الأولى¹، والنجداث من الخوارج²، وبه قال من المعتزلة أبو بكر الأصم، وهشام بن عمرو الفوطي.³

وهنا مسألة بالغة الأهمية، ما بُدِّ من تجليتها ودفع ما يكتنفها من لبس، وذلك أن مفروضية أمر في شرع الله لا يعني بالضرورة أن يكون الأمر نفسه من حيث طبيعته، دينيًا، فالشرع أوجب كل ما يحفظ على المكلفين حياتهم ويعزز بقاءهم ويصلح معاشهم، فلو امتنع مسلم عن تناول الطعام والشراب حتى مات، تعرض، لا شك، لغضب الله الشديد، لكن الطعام والشراب من شؤون الدنيا، ووجوب تناولهما لا يخرجهما عن كونهما كذلك. وإذا كانا

1 طليعة الخوارج الذين خالفوا عليًا بعد التحكيم وخرجوا عليه.

2 أتباع نجدة بن عامر الحنفي، كان في مبدأ أمره من أتباع نافع بن الأزرق، ثم خالفه. والنجداث في الجملة خير حالًا من الخوارج الأزارقة، لأنهم لا يكفرون مرتكب الكبيرة إلا بعد إقامة الحجة عليه، بينما الأزارقة يكفرونه مباشرة وبغير استتابه، ومع أن النجدات يتبرؤون من مخالفتهم، كسائر فرق الخوارج، إلا أنهم لا يستبيحون دماء وأموال مخالفيهم، كما كان يفعل الأزارقة.

3 قال الأصم: لو تكافأ الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام، وأما هشام فذهب الى جواز نصب إمام في حال الفتنة والخلاف، ووجوبها في حال الاتفاق واجتماع الناس، فزعم أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ إلى الإمام، أما إذا عصت وفجرت وقتلت الإمام لم يجب على أهل الحق منهم إقامة إمام. وفسر عبد القاهر البغدادي كلامه هذا بأنه أضمر به إبطال إمامة علي بن أبي طالب، لأنها عقدت له في حالة قتل عثمان ووقوع الفتنة فيه، وعقب قائلا: وعليَّ هو الإمام حقًا على رغم الفوطي وأتباعه. البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، 297-298.

كذلك، فمفهوم أن يوكل أمر تدبيرهما وتخيرهما وتهيئتهما وتمييز صنوفهما وما يتعلق بكل منها من مزايا، ومنافع ومضار إلى الناس، من غير حاجة إلى تنصيص ديني، بل يسع المكلف، في هذا الصدد، التحرك في فضاء الإباحة الأصلية، معتمداً على تجارب الناس، وحصائل الأبحاث العلمية، سواء أقام بها مسلم أو غير مسلم، مهما التزم المقاصد العامة المرعية في هذا الباب، إذا استثنينا ما حُرِّم بالنص، أو بالقياس الصحيح على منصوص الحكم.¹

وقل مثل هذا، لا فرق، في شأن تدبير الشأن العام للناس، الذي يُعَبَّر عنه في زماننا هذا بـ "السياسة".

ثم إن هناك دليلاً في موضوعنا هذا، لا أدري لم لم يأخذ حظّه من الاعتبار، على قوته، وذلك هو تفتن العلماء من قديم إلى التفريق بين مقامات التصرف النبوي²، فالنبي صلى الله عليه وسلم كان مُبَلِّغاً عن رب

1 كان الإمام أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون: إن الأصل في العبادات التوقيف، فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى، وإلا دخلنا في معنى قوله ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21] والعبادات الأصل فيها العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرمه الله، وإلا دخلنا في قوله تعالى ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا﴾ [يونس: 59]. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 16-18/29

2 ووفقاً لما ذكره الطاهر بن عاشور فقد كان الشهاب القرافي أول من تنبه إلى التفريق بين مقامات تصرف النبي ص، وذلك في كتابه [أنواء البروق في الفروق] في الفرق السادس والثلاثين: بين قاعدة تصرف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالقضاء، وقاعدة تصرفه بالفتوى، وهي التبليغ، وقاعدة تصرفه بالإمامة. انظر: القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، تحقيق عمر حسن القيام، 2003، 426/1-432. وابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، 2001، ص 207، وقد تناول القرافي الموضوع نفسه في كتابه النفيس [الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام] في السؤال الخامس والعشرون، انظره بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، 1995، 120.99 ولفت أبو غدة في هامش 99 إلى أن ابن القيم استقى هذا السؤال وجوابه في [زاد المعاد] لدى كلامه عن غزوة حنين، من غير إشارة إلى مصدره.

العالمين، ومفتياً بمقتضى ما بلغ، كما كان قاضياً يفصل في الخصومات، على أنه في الوقت نفسه كان إماماً أعظم، أي رأس السلطة السياسية في الأمة، وإن كان غالب تصرفه صلى الله عليه وسلم بالتبليغ والفتوى.¹ وقد وقع الإجماع على تصرفات بأعيانها أنها من باب التبليغ، أو الفتوى، أو القضاء، أو الإمامة، لكن، في المقابل، وقع الاختلاف حول تصرفات أخرى، لتردها بين رتبتين فصاعداً، فرمّا غلب بعضهم رتبة، بينما يُغَلَّبُ آخر رتبة أخرى.² ولتصرفاته الثلاثة هذه آثار مختلفة في الشريعة، يقول القرافي: فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ، كان حكماً عاماً على الثقليين إلى يوم القيامة... وكل ما تصرف فيه بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام، لأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ

1 لم يقف ابن عاشور عند حد هذه الأربعة، بل زاد عليها فبلغ بها اثني عشر مقاماً، وهي: مقام التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمامة (وهي التي ذكرها القرافي) والهدي، والصلح، والإشارة على المستشار، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد. انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 212، ولعل ما زاده ابن عاشور يصلح، ومن وجه قريب، للدخول في واحد من المقامات الأربعة، والعلم عند الله وحده.

2 ثمة تمييزٌ شاع في عصرنا هذا، بين السنة التشريعية والسنة غير التشريعية، وهو تعبير عما عرف من قبل بسنة العبادة وسنة العادة. أما علاقة السنة التشريعية وغير التشريعية بالتقسيم الرباعي لتصرفات النبي، فغير خاف أن تصرفاته عليه الصلاة وأفضل السلام أعم من سنته، فمقام التبليغ يعم القرآن الكريم والسنة المشرفة جميعاً، وكذا مقام الفتوى، وعليه، تكون السنة التشريعية داخلة في مقامي التبليغ والفتوى. أما مقام القضاء فالأصل فيه أنه تطبيق وتحقيق للتشريع، باستثناء ما قد يتوسله القاضي من وسائل يستخرج بها الحق، مما لم يؤثر عن صاحب الشرع عليه الصلاة والسلام، الموضوع الذي أشبع القول فيه ابن القيم في كتابه [الطرق الحكمية في السياسة الشرعية]. بقي مقام الإمامة، والظاهر موافقته للسنة غير التشريعية، إلا إن أريد بالتشريعي المعنى الأعم الذي قصده أبو الوفا ابن عقيل بقوله: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى، فإن أردت بقولك: إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط وتغليب للصاحبة (ابن القيم، الطرق الحكمية، دار عطاءات العلم 2024، 29)، أما إن أريد بالتشريعي المعنى الأخص المعدل لما أتى به الشرع فخرج التصرفات الإمامية عن السنة التشريعية، والله أعلم.

يقتضي ذلك. وما تصرف فيه بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم، لأن السبب الذي لأجله تصرف فيه بوصف القضاء يقتضي ذلك.¹ ثم ضرب رحمه الله أمثلة أربعة لتحقيق قوله.

ومقصودنا من التنبيه على هذا التفريق المهم، هو أن تصرفات النبي بالإمامة ليس لها من القوة الإلزامية ما لتصرفاته صلى الله عليه وسلم بالتبليغ والفتوى، الأمر الذي يفسح مجالاً وسيعاً بين يدي ولي أمر الأمة ليجتهد في تصرفه بما يُرَجِّحُ أنه الأوفى بتحقيق المصلحة العامة²، وذلك، كما هو معلوم، أمر مركَّبٌ بالغ التعقيد، يقتضي تضافر فهو عدد غفير من المختصين، في تخير الأقرب إلى الصواب والأوفى بالغرض المأمول، متحررين من القيود التي يجد الفقيه نفسه ملزماً بها، غير قادر، ربما، على التفكير خارجها، كون المجال الذي يتحرك فيه محدوداً، إذا ما قيس بمجال تحرك رجال الدولة، حيث يأخذون في حسابهم، ويضعون في اعتبارهم، الشروط المحلية، والإقليمية، كما الدولية، مما يرجع، عند التحقيق، إلى ضرب واسع معقد من "تحقيق المناط"، تحدوهم في ذلك كله غاية واحدة، وهي تحقيق أكبر قدر من المغانم بأقل قدر من المغارم، مما يعود إلى موازنات وترجيحات كثيرة، عميقة ودقيقة، بين المفاسد والمصالح. ومن هنا نجد أن الخيارات المتاحة لرجل الدولة، تكون أوسع، من جهة أو جهات، كما أنها، هي بنفسها، تكون أضيق، من جهة أو جهات، مقارنة بالمتاح للفقيه الفرد. فسلطة الدولة على الأفراد، في أملاكهم وأنفسهم، أكبر بكثير من

1 القرافي، الفروق، 1/ 426 - 427.

2 وهذا ما اصطلح على تسميته بـ "السياسة الشرعية" في أشهر وأرجح تعريفاتها.

أي سلطة دونها¹، ولهذا يتعين الجهاد على فرد أو أفراد بدعوة ولي الأمر، كما قال عليه الصلاة والسلام: وإذا استنفرتم فانفروا، كما أن لولي الأمر أن يضرب رقاب من نهض في فتنة يبغي بها تفريق المجتمع من أمر الأمة، والثورة بولي أمرها²، ومن باب أولى أنه يجوز له اتخاذ ما يراه ضرورياً من الإجراءات ووجوه العقوبات، التي لم يرد بها نص قرآني، لحفظ الأمن وتثبيتته، كما أن الدولة تملك من تقسيم الخيرات وتخصيص الملكيات ما لا يملكه الأفراد، ومن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم أقطع بعض أصحابه إقطاعات، وخص آخرين بشيء من المغانم، كما سمح لآخرين بإحياء أراضٍ موات.³

وفي هذا الضوء يمكن فهم استفسار الحباب بن المنذر عن المنزل

1 وهو ما تقرره العبارة المشهورة لماكس فيبر Max Weber في كتابه [السياسة كمهنة] Politik als Beruf: إن الدولة هي الجماعة الإنسانية التي تحتكر الاستعمال المشروع للعنف الطبيعي، داخل نطاق إقليمي معين، وإن من مزايا عصرنا هذا ألا تمنح التجمعات الأخرى أو الأفراد الحق في استعمال العنف الطبيعي إلا بقدر ما تسمح لهم به الدولة، فهي وحدها مصدر الحق في استعمال العنف.

2 روى مسلم في صحيحه عن عرفة بن شريح الكندي قال: سمعت رسول الله ص يقول: من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم، فاقتلوه. كما روى عن أسامة بن شريك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيما رجل خرج يفرق أمتي فاضربوا عنقه.

3 وهذا ما يتفق مع واحد من أشهر تعريفات السياسة، وهو التعريف الذي قدمه ديفيد إيستون David Easton والسياسة وفقه هي التخصيص السلطوي للقيم في المجتمع، Politics is the authoritative allocation of values for a society حيث التخصيص هو توزيع الموارد والمنافع، مثل السلطة والمال والفرص، والمقصود بالسلطوي هو ما يتم بوسائل رسمية من جهات تمتلك السلطة مثل الحكومة، أما القيم فهي الأمور التي يقدرها الناس، كالعدالة والأمن والرعاية والحرية. وهذا التعريف يلتقي مع التعريف الوجيز الذي اقترحه هارولد لاسويل Harold Lasswell: السياسة هي: من يحصل على ماذا، ومتى، وكيف؟ Politics is who gets what, when, and how

الذي نزل بهم الرسول صلى الله عليه وسلم في يوم بدر، كما مشاورته صلى الله عليه وسلم لأصحابه في أسارى بدر¹، وكذلك نزول الرسول عليه الصلاة والسلام على رأي الأغلبية قبيل معركة أحد، والقاضي بالخروج لملاقاة جيش المشركين، بعد إعرابه عن رأيه في الاعتصام بالمدينة وعدم الخروج، ويفسر أيضًا رفض سيدي الأنصار، سعد بن عباد وسعد بن معاذ، ما فاوض عليه الرسول عليه الصلاة والسلام، في الخندق، غطفان ليرجعوا، على أن يعطيهم ثلث ثمار المدينة، ويفسر أخذه صلى الله عليه وسلم باقتراح سلمان الفارسي بحفر خندق حول المدينة، التدبير الذي وصفه أبو سفيان بمكيدة ما كانت العرب لتكيدها، كما يفسر إباء الصحابة نحر هديهم في الحديبية، مع أمر الرسول عليه الصلاة والسلام لهم بذلك، إلى غير هذه الوقائع.

ومن الحسن، في هذا السياق، التذكير بقول أبي هريرة رضي الله عنه: ما رأيت أحدًا قط، كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم.²

كما يمكن في هذا الضوء فهم ما رواه مالك في الموطأ ومسلم وأهل السنن عن جَدَامَةِ بنت وهب الأسدية رضي الله عنها أنها سمعت

1 لفت الإمام الترمذي الى جهة استشارته ص لأصحابه، مناسبة هذه الواقعة، فقال: حَدَّثَنَا هَذَا... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمُ بَدْرٍ وَجِيَءَ بِالْأَسَارَى، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا تَقُولُونَ فِي هَؤُلَاءِ الْأَسَارَى؟ فَذَكَرَ قِصَّةَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ طَوِيلَةً. وَفِي الْبَابِ عَنْ عُمَرَ، وَأَبِي أُيُوبَ، وَأَنَسٍ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ. وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ. وَأَبُو عُيَيْدَةَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيهِ. وَيُرْوَى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْثَرَ مَشُورَةً لِأَصْحَابِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

2 أخرجه الشافعي في الأم، وأحمد في مسنده، والترمذي، ورجاله ثقات لكن فيه انقطاع.

النبي صلى الله عليه وسلم يقول: لقد هممت أن أنهي عن الغيلة، حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم. وفي رواية قالت: حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَنَاسٍ وَهُوَ يَقُولُ: لقد هممت أن أنهي عن الغيلة، فنظرت في الروم وفارس، فإذا هم يُغِيلُونَ أولادهم، فلا يضر أولادهم ذلك شيئًا، ثم سألوه عن العزل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ذلك الوأد الخفي، وهي ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ﴾ [التكوير: 8]

والغيلة هي أن يجمع الرجل زوجه وهي مرضع، فتحمل، فيضعف ذلك الرضيع والجنين، وبين أنه صلى الله عليه وسلم إنما هم بالنهي عنها لا لوحي نزل به، بل استصلاحًا لأمته وفق تقديره، ثم لم يلبث أن تنبه الى أن الروم والفرس يفعلونه فلا يضر أولادهم. وفيه دلالة واضحة على أن الإمام الأعظم، فمن دونه ممن وكل إليهم معاونته في إدارة الشأن العام، مفوضون بل مندوبون إلى الاستعانة بأهل الخبرة والتخصص في كل شأن، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم ركن الى ما لاحظته بنفسه من كون الغيلة لا تضر، فأولى أن يُستند الى رأي الخبراء المختصين.

والخلاصة أن المحققين لم يعدوا تصرفات الرسول في تدبير الشأن العام للأمة من باب التبليغ أو الفتوى، بل جعلوها من باب التصرف بالإمامة، ولم يلزموا الأمة من بعده بسلوك سبيله تفصيلًا، بل أفسحوا لهم بما يرونه محققًا للمصلحة، وفي هذا ما يكفي لتأكيد أنهم فهموا تدبير الشأن العام، أي السياسة، على أنه شأن دنيوي لا ديني.

ومما يتأيد به هذا الفهم أن الله تعالى لم يقصر تدبير الشأن العام على الرسول عليه الصلاة والسلام، بل شارك معه المختصين بما يثور من أمر، سلمًا وحربًا، وهو قوله تعالى ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83].

ولابن خلدون كلام نفيس على وجازته، يلتقي مع ما خلصنا إليه أعلاه، قال:

وشبهة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين، كما يزعمون، وليس كذلك، وإنما هي من المصالح العامة المفوضة الى نظر الخلق.¹ ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة، ولكان يستخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة، ولكان يشتهر كما اشتهر أمر الصلاة، واحتجاج الصحابة على خلافة أبي بكر بقياسها على الصلاة في قولهم: ارتضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لدينانا؟ دليل على أن الوصية لم تقع، ويدل ذلك أيضًا على أن أمر الإمامة والعهد بها لم يكن مهمًا كما هو اليوم، وشأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجاري العادة لم يكن يومئذ بذلك الاعتبار... فانظر كيف كانت الخلافة لعهد النبي صلى الله عليه وسلم غير مهمة، فلم

1 وكلامه هذا يتأيد بما كان ذكره قبلاً عن طبيعة الملك، حيث كتب تحت عنوان "فصل في حقيقة الملك وأصنافه": الملك منصب طبيعي للإنسان، لأننا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم... الخ. وكلامه هذا يكشف اشتباها عرض لبعض الدارسين، فظنوا ان الرجل من المنظرين للحكومة الدينية "الثيوقراطية" وذلك حين تكلم عن صنوف الملك، فجعلها ثلاثة، وليس الأمر كما ظنوا بدليل قوله: وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق.

يعهد فيها... ثم صارت اليوم من أهم الأمور للألفة على الحماية والقيام بالمصالح فاعتبرت فيها العصبية التي هي سر الوازع عن الفرقة والتخاذل ومنشأ الاجتماع والتوافق، الكفيل بمقاصد الشريعة.¹

فتلخص الأمر في مسألتين ثنتين:

1 أن تدبير الشأن العام ليس من أصول الدين.

2 وأن فرضية هذا التدبير لا تعني دينية طبيعته، ولا أن تفاصيل هذا التدبير تطلب من الدين، بل قصارها ألا تصطدم بمحرم، وأن تراعي المقاصد الشرعية العامة في هذا الباب.

واعجب ما شئت، من أمر يدعى فيه أنه من أصول الدين، لم يرد شيء بخصوصه في كتاب الله، صريحًا، باستثناء آيتين ثنتين، وهما قوله تبارك وتعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]²، وقوله ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38] على أنهما، عند تأملهما، يقوضان دعوى أصلية

1 ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبدالواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ط 3، 1968م، 3 مج، 614/2-616

2 فسر بعضهم الأمر في هذه الآية بالحرب، بناء على أن اللام فيه للعهد، والأرجح أن اللام للجنس لا للعهد، وأن المراد به الشأن العام، سلمًا وحربًا، وهو ما يعرف في زمننا هذا بـ "السياسة" وهكذا ورد في نصوص كثيرة، منها قوله صلى الله عليه وسلم: إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه، ما أقاموا الدين، أخرجه البخاري، وفي الصحيحين: لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان، وفي البخاري عن ابن عباس أن العباس قال لعلي رضي الله عنهما، لما عرف أن رسول الله سيموت في مرضه الذي توفي فيه: فاذهب بنا إلى رسول الله ص فنسأله: فيمن هذا الأمر؟ فإن كان فينا علمنا ذلك، وإن كان في غيرنا كلمناه فأوصى بنا، فقال علي: أما والله، لئن سألتها رسول الله ص فمئناها، لا يعطيناها الناس بعده، إني والله لا أسألها رسول الله ص. ولعل من الواضح أن هذه اللفظة لا تعني الخلافة في كل موضع وردت فيه، بل تتباين معانيها بحسب موقعها، ولكن الشارع إذا أراد التعبير عن معنى إدارة الشأن العام، وهو ما عرف في تاريخنا بالإمامة أو الخلافة، وفي زماننا هذا بالسلطة السياسية، استعمل هذه اللفظة.

السلطة السياسية، كيف لا، وأولاهما تأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشاورة أصحابه في هذا الشأن، ولو كان هذا الشأن إيمانيًا، لما كان للشورى فيه أدنى مساع أو مدخل، بل تصريح الآيتين بكون هذا الشأن مبنياً على الشورى دليلٌ حاسم على أنه شأن دنيوي بطبيعته لا ديني عقدي.

وفي هذا الضوء يمكن فهم الفلسفة التي تقف وراء صحيفة المدينة، والتي تعاملت مع كل مكونات المدينة بالمنطق نفسه الذي تُفرغ عنه الدولة الحديثة، حيث يبرز مفهوم الأمة المواطني لا الديني، وهو مفهوم سياسي جامع يتجاوز القبلي والديني جميعاً¹، ما يعني أن خطوط الفصل في الدولة "ذات السلطة المسلمة" ليست عرقية، كما أنها ليست دينية، فاختلاف العرق، كما اختلاف الدين، لا يؤثر فيما يجب للمواطن من كامل حقوق المواطنة. ومن الواضح أن البنا وأتباعه قد تغافلوا عن ملاحظة كل هذه الحقائق، بالرغم من شدة وضوحها، كونها لا تخدم هدفهم الأساسي في تجييش الجمهور وتحشيد ورائهم، في سبيل افتكاك السلطة، وضرب شرعية السلطة القائمة أيًا كانت، وهو ما ورّط عالمنا العربي لوقت طويل، ولا يزال، في قلق واضطرابات تظاهرت في مرات كثيرة بعنف دموي قاس، انعكس سلباً على استقرار بلادنا من جهة، كما على صورة الإسلام حول العالم، حيث جرى تصويره على أنه دين إرهاب وعنف، بعيدٌ من التسامح والمرونة والقدرة على التكيف مع العصر ومنجزاته المقدورة، خصوصاً في باب حقوق الإنسان.

الركن الثاني: الحاكمية

وهذا الركن شديد الاعتلاق بالركن الأول، وذلك أن دعوى كون السلطة السياسية من أصول الدين، لا يكفي وحده لضمان حشد العدد المطلوب من الأتباع والأشياع وتعبئتهم، فالجمهور يرى مظاهر التدين حاضرة، وبقوة، في كل مجال؛ المساجد، الجمع والجماعات، والأعياد، وقيام رمضان، والأحفال الدينية، والمؤسسات العلمية الدينية من مدارس ومعاهد وجامعات وكليات، فضلاً عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ودار الإفتاء، والمحاكم الشرعية، والإذاعات الدينية، كإذاعة القرآن الكريم، والبرامج الدينية المتلفزة، وكذلك الدراما الدينية، فضلاً عن حصص تعليم الدين في كل المراحل الدراسية. والجمهور يرى أيضاً رموز السلطة السياسية من رأسها فمن دونه، يؤدون صلاة الجمعة، والأعياد، ويشاركون في الاحتفالات الدينية الكبرى، كما يبرزون أحياناً في بعض المناسبات التكرمية لحفاظ القرآن، ومشاهير العلماء والدعاة والوعاظ، ولا يكتفون بأداء فريضة الحج لمرة واحدة، بل ربما تابعوا بينه وبين العمرة كلما تيسر ذلك، فكيف يتسنى مع ذلك كله مجرد التشكيك في حقيقة إسلام السلطة ورموزها؟ وهنا برزت فكرة بالغة الدهاء والخطورة، وهي فكرة "الحاكمية"¹ التي سمحت لأمثال سيد قطب أن يشطب، بجرة قلم، على دلالة كل المظاهر الآنفه الذكر،

1 استلهم قطب فكرة الحاكمية من أبي الأعلى المودودي، وظل يدندن حولها في كل ما كتب، حتى ليتمكن، ودوناً أدنى مجازفة، عدّها العمود الفقري لكل أفكار قطب، أو الأساس الأول والأعمق لكامل مشروعه "الإسلاموي".

التي لا تنهض، وفق فهمه، دليلاً كافياً للإقرار بإسلام السلطة، فتحكيم غير الله في شأن من الشؤون، صغر أو كبر، كافٍ للحكم على الفاعل بالخروج من الملة، وبطلان إسلامه وعبادته.

وكما قد تتوقع، فهذه الخطوة المتطرفة للغاية لم تكن لتكفي بدورها لإحكام القبضة على الأتباع، بحيث يتحولون إلى قوة غاشمة، تتعبد الله بالانخراط في أعمال عنيفة، من تخريب وتفجير واغتيال وثورة، ونحو ذلك، باسم ”الجهاد في سبيل الله“، بل كان لازماً ضمُّ خطوة ثالثة إليها، وتلك هي إقناع هؤلاء الأتباع بكونهم مشاركين في الجاهلية المعاصرة، التي هي شرٌّ من جاهلية ما قبل الإسلام¹، وأنهم خرجوا من دينهم من حيث لا يعلمون، وذلك برضاهم بتحكيم غير شرع الله، وسكوتهم عن السلطات القائمة المحادة لله وشرعه، وبهذا يعود المجتمع المسلم بل الأمة المسلمة كلها، من عند آخرها، مشرَكةً خارجةً عن ”لا إله إلا

1 انظر: كتاب [جاهلية القرن العشرين] لمحمد قطب، وهو شقيق سيد. ومن أقوال سيد قطب: البشرية عادت إلى الجاهلية وارتدت عن لا إله إلا الله، البشرية بجمليتها بما فيها أولئك الذين يرددون على المآذن في مشارق الأرض ومغاربها كلمات لا إله إلا الله بلا مدلول ولا واقع، وهؤلاء أنقل إثمًا، وأشد عذاباً يوم القيامة، أنهم ارتدوا إلى عبادة العباد من بعد ما تبين لهم الهدى، ومن بعد أن كانوا في دين الله. ومما كتبه في معاملة: ونحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما تحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية. قطب، سيد، معالم في الطريق، ط 6، 1979، ص 17-18. وكما ترى، فالرجل يستعمل لغة أدبية بعيدة جداً من الدقة العلمية، لا يتحاشى معها من التعميمات القاطعة، مع أنه، وهذا بالغ الغرابة، يتناول موضوعاً يتعلق بالحكم على ”الأمة“ كلها، في دينها واعتقادها.

الله“¹، ولا مخلص لها من هذه الورطة التي فيها خسارُ الأبد، إلا بالعمل الجاد الدؤوب لتغيير هذه الأوضاع، وتمكين شرع الله من حكم الحياة مجدداً، وإعادة الأمة المسلمة إلى الوجود، وذلك أن وجودها قد انقطع منذ قرون، كما يقرر، مجازفاً، سيد قطب².

ولعلَّ هذا الموضوع يناسب اللفت إلى أمر، قلَّ أن لُفِتَ إليه، وهو استعمال هذه الجماعة، ومن لَفَّ لَفَّها، للفظ ”الدعوة“ في حق المسلمين، فيجعلون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتذكير والموعظة والتعليم والتفقيه من باب الدعوة إلى الله تعالى، حتى لقد عنون البنا مذكراته ب [مذكرات الدعوة والداعية] وكتب المفكر الإخواني الشهير البهي الخولي [تذكرة الدعاة] وكتب القرضاوي [ثقافة الداعية] كما كتب عبد الكريم زيدان، من إخوانيي العراق، [أصول الدعوة] وللمودودي كتابُ [تذكرة دعاة الإسلام] وأصدر

1 كتب قطب يقول: وإذا تعين هذا، فإن موقف الإسلام من هذه المجتمعات الجاهلية كلها يتحدد في عبارة واحدة: إنه يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات كلها وشرعيتها في اعتباره. إن الإسلام لا ينظر إلى العنوانات واللافئات والشارات التي تحملها هذه المجتمعات على اختلافها ... إنها كلها تلتقي في حقيقة واحدة، وهي أن الحياة فيها لا تقوم على العبودية الكاملة لله وحده. وهي من ثم تلتقي، مع سائر المجتمعات الأخرى، في صفة واحدة، صفة ”الجاهلية“. قطب، معالم في الطريق، ص 93. كما كتب: والمسألة في حقيقتها هي مسألة كفر وإيمان، مسألة شرك وتوحيد، مسألة جاهلية وإسلام. وهذا ما ينبغي أن يكون واضحاً... إن الناس ليسوا مسلمين، كما يدعون، وهم يحيون حياة الجاهلية. وإذا كان فيهم من يحب أن يخدع نفسه أو يخدع الآخرين، فيعتقد أن الإسلام يمكن أن يستقيم مع هذه الجاهلية فله ذلك. ولكن انخداعه أو خداعه لا يغير من حقيقة الواقع شيئاً... ليس هذا إسلاماً، وليس هؤلاء مسلمين. والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد. معالم في الطريق 158 وقارن بما كتبه سعيد حوى، أحد كبار منظريهم، في تقديم كتابه [جند الله ثقافة وأخلاقاً] تحت عنوان ”هل في العالم الإسلامي ردة؟“

2 كتب قطب في المعالم: ووجود الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة... فالأمة المسلمة ليست ”أرضاً“ كان يعيش فيها الإسلام، وليست ”قومًا“ كان أجدادهم في عصر من عصور التاريخ يعيشون بالنظام الإسلامي... إنما ”الأمة المسلمة“ جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي... وهذه الأمة، بهذه المواصفات، قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعاً، ولا بد من إعادة وجود هذه الأمة لكي يؤدي الإسلام دوره المرتقب في قيادة البشرية مرة أخرى. قطب، معالم في الطريق، ص 65.

الإخوان المسلمون مجلتهم الشهرية "الدعوة"¹ وثمة ما يصعب إحصاؤه من كتب ورسائل تحت عنوان "الدعوة" لكاتبين من عموم المسلمين من شتى التوجهات. ومحل المأخذا، أن موارد هذا اللفظ في كتاب الله تعالى تعطي أنه لفظ مختص بدعوة غير المسلمين إلى دين الله تعالى، ولسنا نعول في هذا المقام على سعة المدلول اللغوي للفظ الدعوة، بل نلزم حد الدلالة على ما برز في موارد اللفظ من كتاب الله. وقد يقول قائل: وما الذي تنكره من بسط الدلالة لتتسع لأمر المسلمين بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وتذكيرهم ووعظهم بما ينفعهم في دينهم، ويصحح توبتهم، ويبعث همتهم إلى صالح الأعمال؟ وجوابنا أن في ذلك من غليظ المنكر ما فيه، كيف لا وهو يطرق طريقاً إلى تنزيل ما تعلق بالكافرين من أحكام وأوصاف على المسلمين، وكفي بهذا بغياً وعدواناً، وسيمر بك كيف أن حسن البنا تورط في هذا في مواضع من كتبه، فتراه يسوق الآيات القرآنية التي تحكي مواقف الكفار من رسلهم، يستشهد بها في وقائع متعلقة بمواقف المسلمين منه ومن "دعوته". علق البخاري في صحيحه، ووصله الطبري، قول ابن عمر في وصف الخوارج: أنه كان يراهم شرار خلق الله، وقال: إنهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار، فجعلوها على المؤمنين². فوجب التنبيه إلى هذه الخدعة الخطرة التي تورط المسلم في تكفير أهل دينه، ربما، من حيث لا يقصد، ومن حيث لا يشعر.

1 أصدرها أول مرة صالح عشمواوي في عام 1951، واستمرت إلى 1953، ثم عادت إلى الصدور سنة 1976، واستمرت إلى 1981، وأدارها المرشد الثالث عمر التلمساني، وكان يكتب فيها، إلى أن حضر الرئيس محمد أنور السادات كل صحف المعارضة، بما فيها "الدعوة"، ثم أعيد إصدارها إلكترونياً في سبتمبر من عام 2024.

2 قال الحافظ: وصله الطبري في مسند علي من تهذيب الآثار من طريق بكر بن عبد الله بن الأشج أنه سأل نافعا: كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: كان يراهم شرار خلق الله، انطلقوا إلى آيات الكفار فجعلوها على المؤمنين. قلت: وسنده صحيح. ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 286/12.

ثم أين سيد قطب، والقائلون بالحاكمية على طريقته، من أسئلة "الاجتهاد":

1. فليست الأحكام، من حيث أدلتها، على درجة واحدة من الوضوح والصرامة، وذلك لأسباب كثيرة، محل تفصيلها كتب أصول الفقه¹، كما أن الأدلة ليست كلها محل اتفاق عليها، وهكذا يمكن عزو الاختلاف الواقع بين المجتهدين إلى أسباب منهجية، تجعل الاختلاف أمراً لا مفر منه ولا معدى عنه، وهو ما لوحظ بدءاً من الصحابة أنفسهم، فأئمة التابعين وتبعهم ومن تلا. وقد كان أول اختلافهم في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما اتفق لهم مع قوله النبي صلى الله عليه وسلم مرجعه من الأحزاب: لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد ذلك منا، فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم، فلم يعنف أحدًا منهم²، ويصعب للغاية حصر وقائع اختلاف الصحابة، رضي الله عنهم، وحسبك أن عدد المسائل التي خالف فيها ابن مسعود الفاروق عمر رضي الله عنهما بلغ مئة مسألة³.

1 انظر مثلاً: الدهلوي، شاه ولي الله، حجة الله البالغة، دار الجيل، بيروت، 1/469، 2005، ثم أسباب اختلاف مذاهب الفقهاء 478.

2 أخرجه الشيخان من حديث عبد الله بن عمر.

3 كما ذكر ذلك ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991، 167/2. وللوقوف على نماذج من اختلافهم رضي الله عنهم انظر مثلاً: أبو سريح محمد عبد الهادي، اختلاف الصحابة: أسبابه وآثاره في الفقه الإسلامي، وسعد بن السيد قطب الشال، أدب الاختلاف بين الصحابة، وعبد العزيز العويد، أصول الفقه عند الصحابة.

2. وإذا وضع الحكم على نحو يهيئ لإعماله وتطبيقه، أو حتى القياس عليه، بتحرر مناطه، أتي دور "تحقيق مناط" هذا الحكم، وهنا تتسع الأنظار وتباین، ووقائع اجتهاد الفارق عمر رضي الله عنه، في هذا الباب كثيرة، وكثير منها مشهور حتى بين غير المختصين، ولم يقره أحد من الصحابة بأنه عاند النص وأبطل حكمه، فقد كانوا مدركين تمامًا أن الأمر يتعلق باجتهاد سائغ، من متأهل له، له أجران إن أصاب، وأجر واحد إن أخطأ.

3. ويقصد بتحقيق المناط البحث في وجود العلة في الواقعة الجزئية، وبه يضح أن تحرير المناط اجتهاد نظري استقرائي، بينما تحقيقه اجتهاد تطبيقي تنزيلي. وتحقيق المناط مجال واسع ينفس فيه النظر بخصوص الظروف والشروط التي ينبغي على الفقيه أخذها في اعتباره عند تنزيل الحكم الشرعي على الواقع المعيش، بحيث يظهر أثر الخلفية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية في التنزيل المذكور، ما يجعل، بالتالي، التنزيل المذكور أدنى إلى تحقيق مقصد الحكم. ولعل مناظرة الشرعي بالطبعي تقرب المعنى، فالعلة المادية لشجرة ما تتمثل في بذرتها، وإذا استعملنا مصطلحات الميتافيزيقا الأرسطية، فإن البذرة تتمتع بقوة (إمكان) أن تصير شجرة، لكن إخراجها من القوة إلى الفعلية يحتاج إلى العلة الفاعلية، وهي المحرك أو العامل الذي يطلق عملية التغير، المتمثل في جملة الشروط المختلفة، وفي رأسها المزارع المنتخب للبذرة ومكان غرسها وزمانه، ثم التربة وكونها ملائمة لنمو هذه البذرة، فضلا عن شروط الإنماء من تهوية وإضاءة وتغذية وتروية، ودرجة حرارة مناسبة، إلى جانب

جملة من الشروط السالبة، من بينها ألا يحاد عن القدر المناسب من توفر الشروط المذكورة، فالزيادة قد تؤثر سلبيًا على النمو كالنقص، ومنها أيضًا غياب الجوائح والملوثات من مبيدات أو سموم ومعادن ثقيلة، وغياب الممرضات المختلفة الخ.

4. وماذا عن تمييز المقاصد من الوسائل¹، ومن المعلوم أن الشرع الحكيم أمر باصطناع وسائل معينة خادمة لغايات محددة²، كقوله تعالى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ [الأنفال: 60]، فهل يجب علينا في زماننا هذا اصطناع هذه الوسيلة عينها، أم يسعنا أن نستبدل بها ما هو أنجع وأجدى علينا؟ لا غرو أن الاستبدال أفضل، بل متعين، حيث لا معنى، في حروب اليوم، لمواجهة الطائرات والدبابات وما أشبه بالخيال والدواب. والأمر في الوسائل دائر على مدى نجاعتها في تحقيق مقاصدها، فيقدم الأنجع فالأنجع، وذلك أنها ليست مطلوبة لذاتها، بل لإفوائدها إلى مقاصدها، قال ابن عاشور: وقد تتعدد الوسائل إلى المقصد الواحد، فتعتبر الشريعة في التكليف بتحصيلها أقواها تحصيلًا للمقصد المتوصل إليه، بحيث يحصل كاملاً،

1 الوسائل أفعال لا تقصد لذاتها، بل للتوصل بها إلى أفعال أخرى مقصودة لذاتها لما تشتمل عليه من المصلحة. وفي عصرنا هذا تعرف الوسائل لا كأفعال، بل كأعيان، آلات وأدوات تستعمل لتحقيق أغراض معينة بها، ولعلك تعلم أن الفقه لا شغل له بالأعيان بحد ذاتها بل من حيث استعمال المكلف لها، فالفقه معني بأفعال المكلفين.

2 ولهذا كانت الوسائل مرهونة بمقاصدها، ومن القواعد في هذا الباب قاعدة: مراعاة المقاصد أولى من مراعاة الوسائل، وقاعدة كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، وقاعدة حصول المقصود مسقط لطلب الوسيلة، ومن تطبيقاتها قول الفقهاء: إذا حصل التجلي في الكسوف قبل الصلاة لم يصل لها، لأن المقصود التجلي، بدليل قول النبي ص: ... فإذا رأيتم كسوفًا فاذكروا الله حتى ينجليا، وقالوا أيضًا: إذا حصل التجلي أثناء الصلاة، أتم الصلاة خفيفة ولا يقطعها. لقوله تعالى ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: 33].

راسخًا، عاجلاً، ميسورًا¹. ومن المعلوم أن الوسائل مبناه على التوسعة، ومن القواعد الحاكمة في هذا الباب قاعدة: أنه يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد، وقاعدة: حصول المقصود بإحدى الوسائل مسقط لاعتبار التعيين فيها، بل قال الإمام القرافي: إذا تيسر المقصود بدون وسيلة معينة، سقط اعتبارها².

ولهذا لما قيل له صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله إنا لاقوا العدو غداً، وليس معنا مدى، أفندبح بالقَصَب؟ فقال صلى الله عليه وسلم: ما أنهر الدم، وذكر اسم الله عليه فكلوه، ليس السنَّ والظُّفَر، وسأحدثكم عن ذلك: أما السن فعظم، وأما الظفر فمدى الحبشة، كما في الصحيحين³، ومراعاة لهذا المعنى ذهب الفقهاء الى عدم اشتراط عود الأراك في الاستيائك، بل أجازوه بكل ظاهر خشن.

5. كما أن هناك سؤالاً شديداً حساسية يتعلق بطبيعة بعض الأحكام الشرعية، حتى المنصوص منها، من حيث كونا "مبتكرة" أم "إجازية" تقبل بحكم التعريف إعادة النظر فيها، واستبدال غيرها

1 انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 419.

2 القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة في فروع المالكية، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994، ج3، ص 177.

3 وقد ذهب مالك وأحمد، اعتماداً على هذه القاعدة، الى ان العقود تصح بكل ما دل على مقصودها من قول أو فعل، ولم يشترط لفظاً معيناً في الإيجاب والقبول، إذ المقصود الدلالة على حصول التراخي، ويحصل بالتعاطي ونحوه.

بها، إذا تبين كونه أوفى بتحقيق مقاصد الشرع¹.

1 سككُ هذا المصطلح لأدل به على مفهوم إمكان كون حكم ما ليس مفروضاً على نحو مؤبد، بحيث لا يجوز بته تركه لغيره، أي الاستعاضة منه بما قد يقدر المجتهد أنه أنسب منه في هذه المرحلة من تاريخ العالم، بل قصارى ورود الشرع الحنيف به إمضاء ما تعارفه الناس قبل الإسلام في بيئتهم، كونه كان أفضل ما جربوه وساروا عليه، لكن هذا بذاته لا يمنع أن يبرز يوماً ما حكم آخر في المسألة نفسها يكون أقرب الى وأوفى بتحقيق المقاصد الشرعية الكبرى المرعية، لجهة الكيف، ولجهة الكم أيضاً، بمعنى أنه يحقق عدداً أكبر من المقاصد، مقارنة بالحكم السابق، المنصوص. ويمكن التمثيل هنا بقطع يد السارق، وهي عقوبة لم يفتقرها القرآن بل كانت معروفة في بلاد العرب، قبل الإسلام، وأمضاهها الإسلام، أي أجازها. قال ابن إسحاق: ... وذلك أن نفرًا سرقوا كنز الكعبة، وإنما كان يكون في بئر في جوف الكعبة، وكان الذي وجدَّ عنده الكنز دُويك (أو دويد، شك أبو عمرو)، مولى بني مُليح بن عمرو من خزاعة، فقطعت قريش يده. السير والمغازي، ابن اسحق، تحقيق سهيل زكار، بيروت، دار الفكر 1978، 103. وقال الحافظ ابن كثير في تفسيره: وقد كان القطع معمولاً به في الجاهلية، ففُزَّ في الإسلام وزيدت شروط آخر، كما سنذكره إن شاء الله تعالى، كما كانت القسامة والدية والقراض وغير ذلك من الأشياء التي ورد الشرع بتقريرها على ما كانت عليه، وزيادات هي من تمام المصالح. ويقال: إن أول من قطع الأيدي في الجاهلية قريش، قطعوا رجلاً يقال له: "دويك" مولى لبني مُليح بن عمرو من خزاعة، كان قد سرق كنز الكعبة، ويقال: سرقه قوم فوضعه عنده. 107/3 ومن عقوباتهم في الجاهلية القصاص، وقال القرطبي: وَقَدْ قُطِعَ السَّارِقُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَأَوَّلُ مَنْ حُكِمَ بِقَطْعِهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ الْوَلِيدُ بْنُ الْمُغِيرَةِ، فَأَمَرَ اللَّهُ بِقَطْعِهِ فِي الْإِسْلَامِ، فَكَانَ أَوَّلَ سَارِقٍ قُطِعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْإِسْلَامِ مِنَ الرِّجَالِ الْخِيَارِ بْنِ عَدِيٍّ بْنِ نَوْفَلٍ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ، وَمِنْ النِّسَاءِ مَرَّةً بِنْتُ سَفْيَانَ بْنِ عَبْدِ الْأَسَدِ مِنْ بَنِي مَخْزُومٍ. 160/6 وقد عقد هشام بن محمد بن السائب الكلبي 204هـ في كتابه [مثالب العرب] فصلاً بعنوان "باب السراق ومن قطعت يده في السرقة" فذكر ممن قطع في الجاهلية، عوف بن عتبة بن مخزوم، والخيار بن عدي بن نوفل بن عبد مناف، ومقيس بن قيس بن عدي بن سعد بن سهم، وعبد الله بن عثمان بن عمر بن سعد بن تيم. كتاب مثالب العرب، ابن الكلبي، تحقيق جاسم ياسين الدرويش، دار تموز، دمشق، 2015، 114-115. ويبدو أن محمد بن حبيب البغدادي 245هـ نقل عن ابن الكلبي في كتابه [المنمق] حين سرد أسماء من قطعت قريش يده من قريش في السرقة، انظر: ابن حبيب، المنمق في أخبار قريش، تحقيق خورشيد أحمد فاروق، بيروت، عالم الكتب، 1985، ص 420. ولمحمود شكرى الألوسي مقالة بعنوان "عقوبات جاهلية العرب وحدود المعاصي التي يرتكبها بعضهم" نشرت في مجلة "لغة العرب" العراقية التي كان يرأس تحريرها الأب أنستاس ماري الكرمل، في العدد 3 من السنة الرابعة، أيلول 1926، 121-127 ومما كتبه فيها: وعرب الحجاز ونجد وأضرابهم كانت لديهم أحكام كثيرة لم ينسخها الإسلام... ومن العقوبات التي كانت عندهم قطع يد السارق، فقد كان ذلك معلوماً عند العرب قبل الإسلام، ونزل القرآن بقطع السارق فاستمر الحال فيه. 122 ثم ذكر من عقوباتهم قتل الزاني، والقصاص وهو من أحكام الجاهلية التي وافقت حكم الإسلام، ومن عقوباتهم إعطاء دية القتيل، وهي مئة من الإبل.

وفي اليهودية قطع لليد، وكذا في المسيحية، ولكن ليس عقوبة على السرقة، لكن على أمور أخرى. ورد في العهد القديم: إذا تخاصم رجلان بعضهما بعضاً، رجل وأخوه، وتقدمت امرأة أحدهما لكي تخلص رجلها من يد ضاربه، ومدت يدها وأمسكت بعورته. فاقطع يدها، ولا تشفق عينك. التثنية 11: 25-12. وفي انجيل متى: فَإِنْ أَعْرَضَكَ يَدُكَ أَوْ رِجْلُكَ فَاقْطَعْهَا وَأَلْقِهَا عَنْكَ. خَيْرٌ لَكَ أَنْ تَذْخَلَ الْحَيَاةَ أُعْرَجَ أَوْ أَقْطَعَ مِنْ أَنْ تُلْقَى فِي النَّارِ الْبَدِيَّةِ وَلَكِ يَدَانِ أَوْ رِجْلَانِ. متى 18: 8.

إلى غير هذا من الأسئلة التي تضمحل معها سطوة مفهوم "الحاكمية" على النحو الذي يوظفه دعائه، ولا يبقى منه إلا ما يقع عليه اتفاق كل المسلمين من أعمال المقاصد العامة للشريعة دون كل ما يخضع للاجتهاد ويقبل تجديد النظر.

وقد يرى بعضهم في إثارة مثل هذه الأسئلة تعنتاً، وجوابنا أن الأئمة الكبار وقع بينهم من الخلاف ما هو أبعد وأكبر، وذلك أنهم اختلفوا في مرتبتين:

الأولى في مرتبة المصادر الأصلية، وهي الكتاب والسنة والإجماع. أما السنة فاختلفوا في ثبوت جملة من الأحاديث الشريفة، وذلك تبعاً لاختلافهم في قواعد وشروط إثبات الحديث النبوي، وحجية أنواع منه، كالمرسل، ثم اختلفوا بعد ذلك في قواعد فهم النصوص الشرعية الثابتة، سواء أكانت من القرآن أو من السنة.

وكذلك اختلفوا في الإجماع اختلافاً طويلاً، فالظاهرية أنكروا الإجماع باستثناء ما أجمع عليه الصحابة¹، ثم ثمة اختلافات غير قليلة في بعض التفاصيل المتعلقة بالإجماع.

والمرتبة الثانية هي اختلافهم في أصول تشريعية تبعية "تكميلية"، كالقياس، والاستحسان، والاستصلاح، والاستصحاب، ومذهب الصحابي، وعمل أهل المدينة، وشرع من قبلنا، وسد الذرائع، وسواها.

1 للوقوف على التفاصيل انظر: الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980، 4 مج، ص.ص-128238. [والنبذ في أصول الفقه] لابن حزم، تحقيق أحمد حجازي السقا، 18-28 وانظر: عبد المجيد التركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والبايجي، 163-316.

هذا إلى جانب ما علم من اختلافهم في جملة غير يسيرة من قواعد فهم النصوص وتفسيرها، المبحوثة في علم أصول الفقه.

فسيد قطب لم يؤسس نظره في هذه المسألة الحساسة الحرجة على علم وثيق، أو نظر شرعي دقيق، بل أفرغ عن منطق مثقف أديب، لا عن منطق عالمٍ مقيّد بقواعد الفهم التي حرّرها جهابذة الأئمة، ومضى عليها المجتهدون عبر الأزمان، فمضى إلى حيث يقوده غضبه، أو تبالغ به رغبته، أو يصور له فهمه الذي لم تصقله دُرْبَةٌ بقواعد الأئمة، ولا تأنّس بطرائقهم ومناهجهم. والنتيجة ما رأينا ورأى الناس، تورط في تكفير "الحكام" والحكومات، ثم الشعوب والجماعات، وخوض فاجرٍ غادر في دماء الناس، واستباحةً لحرمااتهم وأموالهم¹، وتبديل صفوهم كدرًا، وأمنهم خوفًا، وسكونهم قلقًا، حتى كان من توالي هذا وعقابيله² السوأى أن تتابعت جماهير الشباب والشباب في الانسلاخ من دين الله، ورميه بالعظائم، مما علم الله والراسخون في العلم، أن دين الله منه براء كل براءة.

1 روى مسلم والنسائي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ص: من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، فمات، مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عُمِيّة، يغضب لعَصْبَةٍ، أو يدعو إلى عصبة، أو ينصر عصبة، فقتل فقتله جاهلية، ومن خرج على أمّتي يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاشى من مؤمنها، ولا يفني بعهد ذي عهدها، فليس مني ولست منه. والعمية هي الجهالة والضلالة، ويتحاشى أي يكرّث ما يقول أو يفعل ولا يخاف وباله وعقباه. وروى ابن حبان في صحيحه والبراز عن حذيفة رض قال: قال رسول الله ص: إن ما أتخوف عليكم رجل قرأ القرآن حتى إذا رثيت بهجته عليه، وكان ردءًا للإسلام، غيّرهُ إلى ما شاء الله، فانسلخ منه، ونبذه وراء ظهره، وسعى على جاره بالسيف، ورماه بالشرك. قال: قلت: يا نبي الله: أيهما أولى بالشرك: المرء أم الرامي؟ قال: بل الرامي.

2 جمع عقبول، وهو الشديد من الأمور، والعقابيل الدواهي.

والغريب أن سيداً لم يقف عند حد جهل قواعد الفهم المشار إليها أعلاه، وتجاهلها، بل سخر منها وأسقط اعتبارها أصلاً، ولكأنه كان واعياً بأن اعتمادها يفضح زخرف أفكاره ويكشف زيفها، فكتب يقول:

إن العمل في الحقل الفكري للفقهاء الإسلامي عمل مريح، لأنه لا خطر فيه، ولكنه ليس عملاً للإسلام!! ولا هو من منهج هذا الدين، ولا من طبيعته. وخير للذين ينشدون الراحة والسلامة أن يشتغلوا بالأدب وبالفن أو بالتجارة! أما الاشتغال بالفقهاء الآن على ذلك النحو بوصفه عملاً للإسلام في هذه الفترة فأحسب، والله أعلم، أنه مضيعة للوقت وللأجر أيضاً!!¹

على أن آيات الحاكمية هذه من سورة المائدة، لو قرئت لفقاً واحداً، وروعي في فهمها سباقها، لكان أنها في مقصد غير ما

1 قطب، سيد، في ظلال القرآن، ط 32، 2003، 2012/4. وهل هي مجرد صدفة أن يزهد حسن البنا، من قبل، أتباعه في قراءة تفاسير القرآن الكريم، فما هو محمود عبد الحليم يكتب: سألته مرة (أي حسن البنا) أي التفاسير تنصحنني أن أقرأ؟ فقال لي: إن كنت تريد نصيحتي فلا داعي لقراءة تفاسير، إن القرآن واضح، حسبك أن تعرف معاني الكلمات الغريبة عليك وهي قليلة ثم اقرأه وتدبر معانيه وافتح له قلبك، وأنت تعرف سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذا فعلت ذلك فإنك سيفتح لك من معانيه ما لا تظفر به من كتب التفسير. عبد الحليم، محمود، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ، 1994، 188/1.

أراد هؤلاء تماماً، وهو مقصد تأكيد "التعددية القانونية"¹ Legal pluralism في المجتمع. وكأن الله أراد لفتنا إلى هذه الحقيقة المهمة فعقب السياق أدناه بقوله ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۚ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: 48].

أما في سباق آياتنا، فنقرأ قوله تعالى ﴿سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ ۚ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ۚ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا ۚ وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: 42] ومن ثم يقول سبحانه ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ ۚ مَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوُا اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (44) وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ

1 مفهوم في علوم القانون والاجتماع والأنثروبولوجيا، يُشير إلى وجود أكثر من نظام قانوني واحد ضمن مجتمع واحد، أو دولة واحدة. ووفق هذا المفهوم، لا يُعتبر القانون الرسمي (الصادر عن الدولة) Formal law هو النظام القانوني الوحيد، بل يُعترف بوجود قواعد قانونية أخرى اجتماعية، أو دينية، أو عرفية، أو محلية، تعمل بالتوازي معه وتؤثر في حياة الناس وتفاعليهم الاجتماعي. يرى جون غريفيث John Griffiths وبريان تاماناها Brian Tamanaha أن هذه الأنظمة يجب أن تُدرس معاً، معتبرين أن القانون الرسمي ليس سوى شكل واحد من أشكال التنظيم الاجتماعي إلى جانب أشكال وقواعد أخرى. بينما يرى روبرتس Simon Roberts أن مصطلح "قانون" يجب أن يظل مرتبطاً حصرياً بالدولة ومؤسساتها، وأن الأنظمة القانونية الأخرى يجب ألا تُعامل بالمكانة نفسها أو الاعتبار ذاته.

بِالْأُذُنِ وَالسَّنَّ بِالسَّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (45) وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ (46) وَلَيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (47) وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (48) وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ دُذُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ (49) أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿ [المائدة: 43-50].

ونعلم أن من العلماء من زعم منسوخية الآية 42 بالآية 49، وهو ما أباه الشافعي رحمه الله، وتأول الآية 49 على معنى: إن حكمت بينهم فاحكم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم. وهو ما سار عليه الطبري وغير

واحد من كبار المفسرين.¹

ومراعاة التعددية القانونية أمرٌ يخدم استقرار المجتمع، ويعزز

1 قال الشافعي رحمه الله:

فقال لي قائل ما الحجة في ألا يحكم بينهم الحاكم حتى يجتمعوا على الرضا، ثم يكون بالخيار إن شاء حكم وإن شاء لم يحكم؟ فقلت له قول الله عز وجل لنبيه ﴿ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾ [سورة المائدة: 42]. قال الشافعي رحمه الله تعالى: (فإن جاءوك) وجاءوك كأنها على المتنازعين لا على بعضهم دون بعض، وجعل له الخيار فقال (فاحكم بينهم أو أعرض عنهم) قال فإننا نزعم أن الخيار منسوخ لقول الله عز وجل (وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) قلت له فافرا الآية ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ﴾ [المائدة: 49]. قال الشافعي رحمه الله تعالى: فسمعت من أرض علمه يقول: وأن احكم بينهم إن حكمت على معنى قوله (فاحكم بينهم أو أعرض عنهم) فتلك مفسرة وهذه مجملة وفي قوله (فإن تولوا) دلالة على أنهم إن تولوا لم يكن عليه الحكم بينهم، ولو كان قوله: (وأن احكم بينهم) إلزاماً منه للحكم بينهم ألزمهم الحكم متولين؛ لأنهم إما تولوا بعد الإتيان، فأما ما لم يأتوا فلا يقال لهم تولوا، وهم والمسلمون إذا لم يأتوا يتحاكمون لم ينظر بينهم، إلا أنه يتفقد من المسلمين ما أقاموا عليه مما يحرم عليهم فيغير عليهم، وإن كان أهل الذمة دخلوا بقول الله عز وجل (وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ) في معنى المسلمين انبغى للوالى أن يتفقد منهم ما أقاموا عليه مما يحرم عليهم. وإن تولى عنه زوجان على حرام ردهما حتى يفرق بينهما كما يرد زوجين من المسلمين لو توليا عنه وهما على حرام حتى يفرق بينهما. الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، 2001، 103/8. وقد أورد الطبري، القولين في نسخ الآية ومحكميتها، ثم عقب بقوله: وإما قلنا: ذلك أولاهما بالصواب؛ لأن القائلين: إن حكم هذه الآية منسوخ، زعموا أنه نسخ بقوله: (وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) وقد دللنا في كتابنا [كتاب البيان عن أصول الأحكام] أن النسخ لا يكون نسخاً إلا ما كان نفياً لحكم غيره بكل معانيه، حتى لا يجوز اجتماع الحكم بالأمرين جميعاً على صحته بوجه من الوجوه، بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع.

وإذا كان ذلك كذلك، وكان غير مستحيل في الكلام أن يقال: ﴿وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ ومعناه: وأن احكم بينهم بما أنزل الله إذا حكمت بينهم باختيارك الحكم بينهم، إذا اخترت ذلك، ولم تختَر الإعراض عنهم. إذ كان قد تقدّم إغلام المقول له ذلك من قائله: إن له الخيار في الحكم وترك الحكم، كان معلوماً بذلك ألا دلالة في قوله: (وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) أنه ناسخ قوله: (فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم) وإن تعرض عنهم قلن يتشروك شيئاً وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط؛ لما وضحنا من احتمال ذلك ما بيئنا، بل هو دليل على مثل الذي دل عليه قوله: ﴿وَأِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾ وإذا لم يكن في ظاهر التنزيل دليل على نسخ إحدى الآيتين الأخرى، ولا نفي أحد الأمرين حكم الآخر، ولم يكن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر يصح بأن أحدهما ناسخ صاحبه، ولا من المسلمين على ذلك إجماع، صح ما قلنا من أن كلا الأمرين يؤيد أحدهما صاحبه، ويوافق حكمه حكمه، ولا نسخ في أحدهما للأخر. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبدالله التركي، دار هجر، القاهرة، 2001، 445/8.

وقال القرطبي رحمه الله:

قال ابن العربي: وهذه دعوى عريضة، فإن شروط النسخ أربعة، منها معرفة التاريخ بتحصيل المتقدم والمتأخر، وهذا مجهول من هاتين الآيتين، فامتنع أن يدعى أن واحدة منهما ناسخة للأخرى، وبقي الأمر على حاله. قلت: قد ذكرنا عن أبي جعفر النحاس أن هذه الآية متأخرة في النزول، فتكون ناسخة، إلا أن يقدر في الكلام (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) إن شئت، لأنه قد تقدم ذكر التخيير له، فأخر الكلام حذف التخيير منه لدلالة الأول عليه، لأنه معطوف عليه، فحكم التخيير كحكم المعطوف عليه، فهما شريكان، وليس الآخر بمنقطع مما قبله، إذ لا معنى لذلك ولا يصح، فلا بد من أن يكون قوله (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) معطوفاً على ما قبله من قوله ﴿وَأِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾ ومن قوله (فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم) فمعنى ﴿وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ أي احكم بذلك إن حكمت واخترت الحكم، فهو كله محكم غير منسوخ، لأن الناسخ لا يكون مرتبطاً بالمنسوخ معطوفاً عليه، فالتخيير للنبي صلى الله عليه وسلم في ذلك محكم غير منسوخ، قاله مكي رحمه الله. الجامع لأحكام القرآن، 212/6.

روح التسامح فيه، وقيم التعايش على أسس قابلة للنماء والبقاء، إذ هي ملتزمة بروح احترام الاختلاف ومراعاته، ما يعني احترامها لروح الحرية؛ حرية المعتقد والضمير، وذلكم مقصد رباني عالٍ في الخلق، عبّر عنه سبحانه بقوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: 48] وبقوله تعالى ﴿لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (118) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَهَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: 118-119].

وقبل أن أغادر هذه النقطة أود أن ألفت إلى مغالطتين توجبان لبساً كبيراً لدى كثيرين:

أولاهما: استعمال "الحاكمية" بمعنى "الحكم" المدلول به في عصرنا هذا على السلطة السياسية، وهو ما يعبر عنه بالإنجليزية بـ Gover-nance ومنه الحكومة Government، وهو استعمال غلط بالقطع، إذ إن "الحاكمية" التي يحتاجون بها وعنها، كما وردت في القرآن العظيم والسنة المشرفة، لا تعني بته السلطة السياسية، بل الحاكمية القضائية، وهي المعبر عنها بالإنجليزية بـ Judiciary أي السلطة القضائية أو القضاء، ومنها الحكم Judgment الذي يصدره القاضي. فوجب التنبيه على هذا الخلط الذي يمثل تحريفاً لكلام الله تعالى وتنزيلاً له على معاني لا يحتملها، فيكون من باب القول على الله بغير علم.

والمغالطة الثانية التي دأبت جماعة الإخوان على ارتكابها، لما

لمسته من نجاحها في إقناع الجمهور بمشروعية وجودها ونشاطها، بل بضرورتها، فتلكم هي الزعم بأن العمل الجماعي لخدمة الإسلام والدعوة إليه ضرورة لا محيد عنها، تجد أدلتها في نصوص الشرع الحنيف، كما في المعقول، وتطورت بهم الحال حتى أنشأوا ما سموه بـ "الفقه الحركي" الذي زعموا أن أصوله وجذوره موجودة في تراثنا الإسلامي، نصاً واستنباطاً¹.

فمن المنقول احتجاجوا بمثل قوله تعالى ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: 2] وقوله ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: 104] وقوله ﴿وَكَايْنٌ مِّنْ نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِئِيونٌ كَثِيرٌ﴾ [آل عمران: 146] وقوله ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: 108] كما احتجاجوا بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم التي يحث فيها على الجماعة ويحذر فيها من الاختلاف والفرقة

1 انظر مثلاً: محمد أحمد الراشد، المنطلق، 1975، فصل "أصول فقه العمل الجماعي عند السلف" 143، ثم فصل "أصول فقه العمل الجماعي في صياغته الحديثة" 155

ومفارقة الجماعة¹.

ومن المعقول، احتجاجاً قائلين: إن جهود الأفراد بالغه ما بلغت تبقى محدودة الأثر، وأن الجماعة تنجز، في يسير من الوقت، ما لا يستقل الأفراد بإنجازه في طویل الأعمار، وإعمالاً لقاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، يكون العمل الجماعي واجباً.

وتلكم خدعة يحملون بها الناس على ضرورة الالتحاق بهم. وليس صعباً بالمرّة كشف غلط استدلالهم بهذه النصوص على غرضهم. نعم، إن

1 منها ما أخرجه مسلم والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَنْ حَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَقَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ مَاتَ مِيتَةَ جَاهِلِيَّةٍ، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةِ عَمِيَّةٍ، يَغْضَبُ لِعَصْبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصْبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصْبَةً، فَقَتِلَ فَقَتْلُهُ جَاهِلِيَّةٌ، وَمَنْ حَرَجَ عَلَى أُمَّتِي يُضْرِبُ بَرْهًا وَقَاجِرَهَا، لَا يَتَخَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا، وَلَا يَفِي بِعَهْدِ ذِي عَهْدِهَا، فَلَيْسَ مِنِّي، وَلَسْتُ مِنْهُ. ومنها ما في الصحيحين عن ابن عباس أن رسول الله ص قال: من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية، وفي رواية: فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات فماتته جاهلية. ومنها ما رواه أبو داود عن أبي ذر قال: قال رسول الله ص: من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربة الإسلام من عنقه، أي عقد الإسلام، إذ الربق حبل فيه عدة عرى، تشد به الغنم، وواحدة الربق ربة وهي العروة. وبأدنى تأمل يضح أن هذه الأحاديث وأشباهاها إنما وردت في الإمامة العامة، أي المعقودة للخليفة ومن في معناه، فعمد هؤلاء فزيفوا وكذبوا على الناس فأوهموهم أنها تنطبق على أمير الجماعة ومن سموه "إماماً" و"مرشداً"، وقد انجر عن هذا فتنة عظيمة، حيث جعلوا إمامهم المزعوم بمنزلة الإمام العام، ونزلوا عليه ما ورد من نصوص في الإمام العام، وذلك لعمر الحق من الغش للأمة والتغريب في الدين ﴿وَعَزَّوْهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ ولم يفتنوا بعد مرور قريب من مئة سنة أن الله حرمهم التوفيق والتمكين الذي يرجونه بسبب هذا الغش والتلاعب، فمبنى الدين كله على النصيحة، كما قال رسول الله ص: الدين النصيحة، قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم. أخرجه الشيخان من حديث تميم بن أوس الداري، وأصل النصيحة الإخلاص، من نصح العسل إذا خلصه من شوائبه، وهي صفة النبيين في دعوتهم، كما قال نوح لقومه ﴿أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتِي وَأَنْصَحُ لَكُمْ﴾ [الأعراف: 62]، وصالح قال لقومه ﴿يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولَاتِي وَأَنْصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُجِيبُونَ النَّاصِحِينَ﴾ [الأعراف: 79] فكان الغاش لمستنصحه لا حظ له من الدين، وكيفيك في معرفة خطر النصيحة ما قاله الحافظ ابن حجر العسقلاني: وهذا الحديث من الأحاديث التي قيل فيها: إنها أحد أرباع الدين، وممن عده فيها الإمام محمد بن أسلم الطوسي. وقال النووي: بل هو وحده محصل لغرض الدين كله؛ لأنه (أي الدين) منحصر في الأمور التي ذكرها. ابن حجر، فتح الباري، 138/1

التبرير العقلي المذكور في كلامهم، أعلاه، صحيح بلا شك، لكن المسكوت عنه، هو لبُّ المغالطة، وهو حمل الجماعة الواردة في النصوص على الجماعة التنظيمية التي ترادف "التنظيم" بالمعنى المعاصر، حيث التراتبية "الهايراركية" التي تقتضي ارتباطاً دائماً، قائماً على الطاعة التامة، مدفوعة بروح التعصب والانتماء الضيق، الأمر الذي يشق المجتمع رأسياً، وذلكم بعيد البعد كله مما دعا إليه القرآن وحث عليه الرسول من التعاون على البر والتقوى، والانحياز إلى الحق والبعد عن التعصب الذمير.

وبهذه الأخدوة المغالطية أنابوا جماعتهم مناب الخلافة، ومرشدهم مناب الخليفة، وطالبوا الناس بحقوق ليست إلا للخلافة الشرعية، وللخليفة الشرعي، فاتسع الخرق على الرافع والفتق على الراتق، فإذا بهم في شقِّ والوطن في شق، وها نحن أولاء نراهم من يوم لفظهم الشعب المصري من سدة الحكم، لا يألون جهداً في التحريض على مصر وجيشها الحامي لها، يتربصون بها الدوائر، ثم إذا هم بين الحين والآخر، لا في مصر وحدها، بل في بلاد كثيرة، منخرطون في أعمال تمردٍ وشغب وترهيب وتخريب، كما وقع ذلك مرات كثيرة.

ولتقف على طرف من تدميرية وفوضوية هذه اللعبة الخطرة، سل عما عساه يكون حين توجد عشرات الجماعات، تطالب كل منها لمرشدها بحقوق الخليفة؟ هل ننتظر إلا التصارع المدمر والاحتراب الدامي، وتمزيق الأمة شيعاً، وإغراء بعضها ببعض، كل حزب بما لديهم فرحون.

الركن الثالث: الأمة في مقابل الوطن

من المهم اللفت إلى أن جماعة البنا برزت إلى الوجود عام 1928، عشر سنوات، فقط بعد الثورة المجيدة، ثورة 1919 ضد الاحتلال الإنجليزي لمصر، وهو ما يلزمنا بإنعام النظر في موقف الجماعة من "الوطن".

وعلى الرغم من مراوغة حسن البنا وتدليسه بإظهار الاحتفاء بالوطن، إلا أنه يعود فينقض غزله أنكاثا، حين يجعل حدود الوطن على غير ما تعارفت الأمم والدول كلها في عصرنا، وهي الحدود الجغرافية، بل يجعلها حدود العقيدة، وقد كتب في رسالة "دعوتنا" أولى رسائله، يقول:

أما وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة، وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية، فكل بقعة فيها مسلم يقول "لا إله إلا الله محمد رسول الله" وطن عندنا له حرمة وقداسته وحبه والإخلاص له والجهاد في سبيل خيره... ودعاة الوطنية فقط ليسوا كذلك، فلا يعنيههم إلا أمر تلك البقعة المحدودة الضيقة من رقعة الأرض.¹ وبهذا التحريف المفضوح لا يعود الوطن وطنا، كما تعارفه الناس كلهم، بل يصير مرادفًا للأمة، وهو ما يريدونه تحديداً.

ومن وراء البنا كتب سيد قطب في معاملة:

ولقد كان من النتائج الواقعية الباهرة للمنهج الإسلامي في هذه القضية، ولإقامة التجمع الإسلامي على أصرة العقيدة وحدها، دون أواصر

الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية القريبة الحدود الإقليمية السخيفة! ولإبراز "خصائص الإنسان" في هذا التجمع وتنميتها وإعلائها، دون الصفات المشتركة بينه وبين الحيوان.¹

إذن الحدود الإقليمية سخيفة، ولا تصلح لتشكيل أصرة تجمع شركاء الوطن، لكنها العقيدة وحدها! بل عدَّ قطب "الوطن" ضمن الآلهة الجديدة التي لا تسمع ولا تبصر، فكتب في الظلال:

إن الناس يقيمون لهم اليوم آلهة يسمونها "القوم" ويسمونها "الوطن" ويسمونها "الشعب" إلى آخر ما يسمون، وهي لا تعدو أن تكون أصناماً غير مجسدة، كالأصنام الساذجة التي كان يقيمها الوثنيون، ولا تعدو أن تكون آلهة تشارك الله سبحانه في خلقه، وينذر لها الأبناء كما كانوا ينذرون للآلهة القديمة، ويضحون لها كالذبائح التي كانت تقدم في المعابد على نطاق واسع! إن الناس يعترفون بالله ربا، ولكنهم ينبذون أوامره وشرائعه من ورائهم ظهرياً، بينما يجعلون أوامر هذه الآلهة ومطالبها "مقدسة" تخالف في سبيلها أوامر الله وشرائعه، بل تنبذ نبذاً. فكيف تكون الآلهة؟ وكيف يكون الشرك؟ وكيف يكون نصيب الشركاء في الأبناء.. إن لم يكن هو هذا الذي تزاوله الجاهلية الحديثة!! ولقد كانت الجاهلية القديمة أكثر أدباً مع الله.. لقد كانت تتخذ من دونه آلهة تقدم لها هذه التقدّمات من الشرك في الأبناء والثمار والذبائح لتقرب الناس من الله زلفى! فكان الله في حسها هو الأعلى. فأما الجاهلية

الحديثه فهي تجعل الآلهة الأخرى أعلى من الله عندها. فتقدس ما تأمر به هذه الآلهة وتنبذ ما يأمر به الله نبذاً! إننا نخدع أنفسنا حين نقف بالوثنية عند الشكل الساذج للأصنام والآلهة القديمة، والشعائر التي كان الناس يزاولونها في عبادتها واتخاذها شفعاء عند الله.. إن شكل الأصنام والوثنية فقط هو الذي تغير، كما أن الشعائر هي التي تعقدت، واتخذت لها عنوانات جديدة.. أما طبيعة الشرك وحقيقته فهي القائمة من وراء الأشكال والشعائر المتغيرة.

وهذا ما ينبغي ألا يخدعنا عن الحقيقة! إن الله سبحانه يأمر بالعفة والحشمة والفضيلة. ولكن "الوطن" أو "الإنتاج" يأمر بأن تخرج المرأة وتبرج وتغري وتعمل مضيعة في الفنادق في صورة فتيات الجيشا في اليابان الوثنية! فمن الإله الذي تتبع أوامره؟ أهو الله سبحانه؟ أم إنها الآلهة المدعاة؟

إن الله سبحانه يأمر أن تكون رابطة التجمع هي العقيدة.. ولكن "القومية" أو "الوطن" يأمر باستبعاد العقيدة من قاعدة التجمع وأن يكون الجنس أو القوم هو القاعدة.. فمن هو الإله الذي تتبع أوامره؟ أهو الله سبحانه أم هي الآلهة المدعاة؟!¹

وإذا كانت آلهة العرب الساذجة لا تسمع، وعيونها المصنوعة من الخرز أو الجوهر تنظر ولا تبصر! فإن بعض الآلهة الجديدة كذلك لا تسمع ولا تبصر.. الوطن، والقوم، والإنتاج، والآلة، وحتمية التاريخ! إلى

آخر تلك الآلهة المدعاة في الجاهلية الحديثة!¹

ولسنا ندري سر الرابطة الضرورية بين "الوطن" وبين الشرك ونبذ شرائع الله وأسس الأخلاق والقيم الفاضلة، ولسنا نفهم لم يجب أن تكون العلاقة بين الوطن وبين الدين علاقة تعارض لا علاقة تطاول؟

وبفرض أن يكون هذا الكلام أعلاه كتب في زمن الاحتلال الإنجليزي لمصر فهي إحدى الكبر، أو يكون كتب بعد نيل مصر استقلالها مباشرة، فليس هذا ما ينتظره وطن وليد من أبنائه، وطن لا يزال في غير مأمن من مكر عدوه وبغيه الخبال.

لا أحسب أن من العسير أن يدرك المرء الخطورة المتفجرة في مثل هذا التصوير العاطفي، الفضفاض، العازف بالباطل على وتر الدين، المستخف بالأوطان وحرمتها، بل المحرض عليها، الحاث بكل قوة وحماس على الكفر بها والانخلاع من حبها، والمبدي والمعيد في أن "شركها وجاهليتها" شر من "شرك الجاهلية الأولى"، إنه التصوير الذي سمح للمؤمنين به بالتواصل مع دول أخرى غير دولتهم بذريعة الأمة الواحدة، وأفهمهم أن من يلتقي معهم في أيديولوجيتهم الإسلامية، من أي بلد كان، هو أقرب إليهم وأولى بهم من شركائهم في الوطن، ممن لا يشاركونهم أيديولوجيتهم، مسلمين كانوا، ومن باب أولى، غير مسلمين. وهو التصوير الذي سمح للمرشد السابع للجماعة محمد مهدي عاكف أن يصرح في حوار صحفي مع مجلة روزاليوسف عام 2006، في غير تردد أو تحرج، بأنه لا يرى أي بأس

في أن يحكمه ماليزي، وفي لحظة انفعال صاح "طرز في مصر، وأبو مصر، والي في مصر" وكرر العبارة ذاتها "طرز في مصر" عام 2012 في حوار متلفز!

ويكفي في الكشف عن مدى خطورة هذا التصوير، الذي قد لا يفتن بعض الناس إليه، أن نذكر بحقيقة استسهال المساومة على كل ما لا نعتقد أهميته البالغة، بل التخلي عنه حين تقتضي الظروف ذلك، وهو الموقف المقابل على طول الخط للروح الوطنية التي توجب على صاحبها التضحية بنفسه في سبيل الدفاع عن وطنه ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا﴾ [البقرة 246].

والخلاصة أنه كما أن الوطن لا يلغي ما دونه من وحدات أو روابط، كوحدة القبيلة ورابطة الدم، فكذلك لا تلغي الأمة، بأوسع مصداق لها متمثل في المسلمين جميعاً، وحدة الوطن، وكما أن من السخف والعبث أن يُخَفَّض من قيمة رابطة الدم ومن الوحدة القبلية باسم الوطن، إذ لا تعارض بته بين هذه الوحدات، فإن من السخف أيضاً والعبث أن يُزَهَّد في توقيير الأوطان ويخفف من اعتبارها باسم الولاء للأمة.

الجزء الثاني الوسائل

وهنا نستعرض الأساليب والوسائل التي توسلتها الجماعة في تحقيق أهدافها الحقيقية، لا المدعاة أنها إسلامية.

الوسيلة الأولى: التنظيم التراتبي الصارم

لسنا في حاجة إلى التذكير بأن التعاون على الخير، المدعو إليه كل مسلم ومسلمة، كل بحسبه، ووفق ما يقدر ويحسن، لا علاقة له بالتنظيم الحزبي التراتبي، الخاضع في كل حالة للوائح الداخلية المعمول بها في التنظيم، والحامل للمنخرط في التنظيم على جعل ولائه وانحيازه للتنظيم، والناجم عنه المنافسة على المناصب، والمنازعة عليها، وبالتالي بروز الإحن والعداوات، وما ينجر عنها في معظم الحالات، من وقوع الانقسامات، وولادة تنظيمات جديدة، قد يبلغ الصراع بينها حدًا دموياً استباحيًا، وهو ما خبرته جماعة الإخوان المسلمون¹.

¹ راجع واقعة اغتيال التنظيم الخاص للجماعة سيد فايز، أحد قيادات هذا التنظيم لما وقعت الفرقة بينهم، وللوقوف على نماذج من المنازعات الداخلية، حتى في أيام البنا نفسه، والانشقاقات، انظر: عشاوي، علي، التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين، دار الهلال، القاهرة، 1993، ص. 223- ثم نقلاً عن سيد قطب في ص 174، وقارنهما يرويه الشيخ الشعراوي كما ورد في كتاب أبو العينين، سعيد، الشعراوي الذي لا نعرفه، دار أخبار اليوم، القاهرة، 1995، ص 69-70. وانظر أيضاً: الخطيب، محمد ماهر عبد الكريم، حركة الإخوان المسلمين: عرض ونقد، دار البيروني للنشر والتوزيع، عمان، 2012، ص 461-477.

هذا، فضلاً عما تتعرض له مثل هذه التنظيمات "الدينية المسيسة" من اختراقات من قوى وأطراف لها أغراضها الخاصة في النيل من الدين وتوظيفه في مآرب خسيصة أبعد ما تكون عن قدسيته ورحمانيته، من بينها، ومن أخطرها، الماسونية¹.

ثم إن ثمة شواهد ومؤشرات على المشابهة العديدة بين تنظيم حسن البنا وتنظيم حسن الصباح قديماً، فضلاً عن الماسونية حديثاً، في مناقضة صريحة لمبنى الدين، الذي هو الوضوح والعلانية، وانعدام المسافة بين الباطن والظاهر. وقد كانت الباطنية والاستخفائية، عبر تاريخنا، من نصيب الجماعات المنحرفة، والمتزندقية. روى أبو داود والنسائي، بسند صحيح على شرط مسلم، عن سعد بن أبي وقاص قال: لما كان يوم فتح مكة، أمّن رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس، إلا أربعة نفر وامرأتين، وسماهم وذكر منهم ابن أبي سرح قال سعد: وأما ابن أبي سرح فإنه اختبأ

1 للوقوف على شيء من التفاصيل حول علاقة الماسونية بجماعة الإخوان، انظر: الغزالي، محمد، من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث، دار الكتب الحديثة، ط2، 1963، ص 260-264، وكتاب عشماوي، التاريخ السري، بدءاً من 66 وهو يروي عن سيد قطب نفسه كيف اخترقت الماسونية الجماعة، ففي ص 81 ذكر أن البنا كان يعلم أن الجماعة مستهدفة من الخارج من القوى المعادية للإسلام، وأنهم أدخلوا إليها بعض أعضائهم، أو جندوا من داخلها أفراداً يعملون لصالحهم، على سبيل المثال ذكر أن الدكتور محمد خميس حميدة كان ماسونياً بدرجة عالية من الماسونية، وقد وصل إلى أن أصبح وكيل عام الجماعة، وأن الحاج حلمي المنياوي كان ممثلاً للمخابرات الإنجليزية داخل الجماعة، ثم ذكر في ص 82 أن قطب صرح بأنه بعد اختفاء حسن البنا، لم يكن أحد غيره يعلم بوجود هؤلاء الناس الذين يعملون للقوة المعادية داخل الجماعة، وترك المجال لهم أن يترقوا إلى الدرجات العليا في الجماعة. والعجيب أنه كان من قبل في ص 77 كيف أن من قيادات الجماعة من كان يرى أن زينب الغزالي وعبد العزيز علي عميلان للمخابرات الأمريكية. وأنظر أيضاً: كتاب ماسونية حسن البنا في نشأته ودعوته، لعبد الرحيم فارس أبو علبه، وكذلك كتاب الماسونية والماسون في مصر 1798-1964 لوائل إبراهيم الدسوقي، والإخوان الماسون: وثائق الارتباط بين الجماعة والماسونية العالمية، لعاطف الغمري.

عند عثمان بن عفان، فلما دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس إلى البيعة جاء به، حتى أوقفه على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا نبي الله، بايع عبد الله، فرفع رأسه فنظر إليه ثلاثاً، كل ذلك يأبي، فبايعه بعد ثلاث، ثم أقبل صلى الله عليه وسلم على أصحابه فقال: أما كان فيكم رجل رشيد، يقوم إلى هذا حيث رأيي كفت يدي عن بيعته فيقتله؟

فقالوا: ما ندري يا رسول الله ما في نفسك، ألا أومأت إلينا بعينك؟ قال: إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين.

فمن الخيانة، في ديننا العظيم، أن يومئ مسلم بعينه في غفلة من الشخص المعني، حتى لو كان مستحقاً للعقوبة، فما بالك بتنظيم قائم، بقضه وقضيضه، على السرية والتقية، والاختداع والخيانة؟

وما كان أحكم عمر بن عبد العزيز وأصوبه حين قال: إذا رأيت قوماً يتناجون في دينهم بشيء، دون العامة، فاعلم أنهم على تأسيس ضلالة.¹

وإذا كان أمر التنظيم الديني المسيس بهذه المثابة من الخطورة والمجازفة، فما الذي يحمل "داعية" إلى الدين على التورط فيه إلا أن تكون الرغبة في استتباع الناس وتطويعهم لرأيه وهواه، بحيث يستحيلون أدوات طيعه، قل أن تُحكّم عقلا، أو تحتكم إلى ضمير، يخوض بهم

1 رواه أبو القاسم اللالكائي اللالكائي، أبو القاسم، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق أحمد الغامدي، دار طيبة، السعودية، ط 8، 2003، 8 مج. وابن عبد البر، يوسف، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، 1994. وأبو القاسم الأصبهاني، إسماعيل، الترغيب والترهيب، تحقيق أيمن صالح، دار الحديث، القاهرة، 1993، 3 مج.

معاركه، التي تنتهي بهم الى هلاك الدنيا وخسار الآخرة.

وَمَنْ شَكَّ في صحة هذا الجواب، فلينظر فيما يلي من سائر الوسائل التي تتوسلها هذه التنظيمات المريية، فلا يعود يرتاب في صحته.

الوسيلة الثانية:

الحصرية واحتكار الدين

نبدأ هنا بعرض نماذج صاعقة من كلام البنا وأتباعه، مما لَوْحوا فيه وصرَّحوا باحتكار الفهم الصحيح للإسلام، وأن كل فهم لا يتطابق معه باطل لا صلة له بالإسلام! وذلك وجه جديد يفسر حقيقة تناسل جماعات التكفير والعنف الإرهابي من هذه الجماعة التي استبدت بها النزعة الحصرية، وصرعها عجبها وغرورها، فأحدثت في الأمة فساداً عظيماً لا تزال تكابد آثاره، في غير ناحية، إلى يوم الناس هذا. ثم نعقب بمقارنة هذه الروحية بما كان عليه سلفنا الصالح، الصحابة فمن تلا، من تواضع فكري، وسعة صدر في التعامل مع الفهوم المختلفة.

حسن البنا:

لقد نهج حسن البنا لنفسه، وأتباعه، نهجاً غير نهج السلف البين المستقيم، فكان يعد فهمه للإسلام هو وحده، دوناً عن سائر فهوم معاصريه من كبار العلماء، الفهم الصحيح الذي يعادل الإسلام نفسه، ويطابق فهم النبي عليه الصلاة والسلام من غير أدنى فرق أو فاصلة، وبالتالي عدّ، بكل طمأنينة، كل من لم ينضو تحت لوائه في جماعته:

”أذناباً لا قيمة لهم... إما ثاروا وإما غاروا“. وفي نهجه المضلل هذا سار خلفاؤه وأتباعه، ولا يزالون.

ودونك نماذج من كلامه تشهد لما نقول:

قال في رسالة المؤتمر الخامس:

على أن التجارب في الماضي والحاضر قد أثبتت أنه لا خير إلا في طريقكم، ولا إنتاج إلا في خطتكم، ولا صواب إلا فيما تعملون.¹

وفي رسالة المؤتمر السادس، المنعقد في يناير 1941، والتي استهلها بعنوان ”من هم الإخوان المسلمون“ كتب:

فاذكروا جيداً أيها الإخوة أنكم الغرباء الذين يصلحون عند فساد الناس، وأنكم العقل الجديد الذي يريد الله أن يفرق به للإنسانية بين الحق والباطل، في وقت التبس عليها فيه الحق بالباطل، وأنكم دعاة الإسلام، وحملة القرآن، وصلة الأرض بالسماء، وورثة محمد صلى الله عليه وسلم، وخلفاء صحابته من بعده، وبهذا فضلت دعوتكم الدعوات، وسمت غايتكم على الغايات، واستندتم الى ركن شديد، واستمسكتم بعروة وثقى لا انفصام لها، وأخذتم بنور مبين، وقد التبست على الناس المسالك وضلوا سواء السبيل (والله غالب على أمره)

ثم تحت عنوان ”فهم“ كتب:

واذكروا جيداً أيها الإخوان أن الله قد مَنَّ عليكم، ففهمتم الإسلام

فهماً نقيّاً صافياً، سهلاً شاملاً، كافياً وافياً، يسائر العصور ويفي بحاجات الأمم، ويجلب السعادة للناس... وعرفتموه على وجهه: عقيدة وعبادة، ووطن وجنس¹، وخلق ومادة، وسماحة وقوة، وثقافة وقانون، واعتقدتموه على حقيقته: دين ودولة، وحكومة وأمة، ومصحف وسيف، وخلافة من الله للمسلمين في أمم الأرض أجمعين ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة 143].²

أما وقد فرغنا من اقتباس البناء، بما يفني بغرضنا، فلنعلق ملاحظة ذات خطر، قبل المضي الى اقتباس أتباعه:

نجد بالنظر في مقبوساتنا، أعلاه، من البناء أن ثمة أمراً بالغ الغرابة والنكر، لم يسلط عليه ضوء كافٍ، وهو ما يتردد كثيرا في كلام البناء، من تشبيه دعوته وما يتصل بها، سلباً وإيجاباً، بما وقع للأنبياء والرسول، واتصل برسالاتهم، سلباً وإيجاباً.

وأمر آخر غير بعيد منه، بل لعله أشنع، وهو قذف الرجل، في غير تخرج، بالغيب، جراءة على الله تعالى، فيقطع، مثلاً، بأن جماعته مرضية عند الله وأن نورها من نوره، وأن دعوته ستظل صالحة عبر الأزمان، وأن وأن، مما يحار المرء في سبب غفلة من وقفوا عليه، ثم لم يفتنوا الى ما فيه من ضلال غليظ وجسارة منكرة. ولو كان وحي نزل بعد رسول الله، لاحتمل الناس أن يقال: لعل الرجل كان

1 كان الأدق أن تنصب هذه الأسماء على الحالية.

2 مجموعة رسائل حسن البناء، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، 1983، ص 202

ممن يوحى إليه، فهو عن وحي الله يُفرغ، لكن لما كان الوحي انقطع بموت خاتم النبيين، لم يبق إلا أن يكون الأمر غرقاً في التوهم، وخرصاً بالغيب، افتراء على الله واغتراراً به.

سيد قطب

وها هو سيد قطب يصرح، بدروه، بما يفيد معصومية الجماعة:

إن دعوة الإخوان المسلمين دعوة مجردة من التعقب! وإن الذين يقاومونها هم المتعقبون، أو هم الجهلاء الذين لا يعرفون ما يقولون.¹

يبدو أن من كان يصف البناء "حسن الصباح" زعيم الحشيشية، قد فعل فيه حشيش التنظيم فعله. فهل يصف عاقل جماعة بشرية بأنها لا معقب لها، الوصف الذي لم نجد الرسول الكريم نفسه وُصف به، بل لم يوصف به إلا الله تعالى وحده ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [سورة الرعد: 41].²

المرشد الثاني حسن الهضيبي

أما المرشد الثاني، ففي حفل أقيم في الإسكندرية، بمناسبة الإفراج عن مساجين الإخوان بعد قيام ثورة 23 يوليو، وقف يلقي كلمته، فكان مما قال:

1 جامع، محمود، وعرفت الإخوان، دارا التوزيع والنشر الإسلامية، 2003، ص 173.

دعوة الإخوان هي، لا غيرها، الملاذ والإنقاذ والخلص، وعلى الإخوان ألا يشركوا بها شيئاً، وألا تلفتهم الأحداث مهما لمعت عن شمول دعوتهم فهي فضلاً عن أنها دعوة إصلاحية فهي أيضاً دعوة عالمية، فوق المكان والزمان، لهذا فهي أكبر من حدود هذا البلد، وأعظم من أن تقارن بمناهج البشر على الإطلاق.¹

ولنقارن الآن هذه الحزمة الرديئة من الصفات الإخوانية: النرجسية، العجب، الوثوقية المصمتة، بما كان عليه سلفنا الصالح من تواضع فكري، وروح علمية منفتحة تحتل الاختلاف وتثمنه. والمقارنة في هذا الصدد بالغة الأهمية، فبأضدادها تتميز الأشياء، ما يوقظ الوسنى من نوم الاغترار بالزخارف الفكرية، المتمسحة باسم الدين وخدمة الدين.

إنَّ من شدا من العلم حروفاً عَلمَ عَلمَ اليقين أن مجال الاختلاف، فيما عدا المعلوم من الدين بالضرورة، فسيح، ما يوجب على العالم الاتصاف بروح التواضع والاحتمالية، وهو ما اشتهر عن الأمة الكبار رحمهم الله وأجزل مثوبتهم، فيها هو عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه، يقول: السُّنَّةُ مَا سَنَّهَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، لَا تَجْعَلُوا خَطَأَ الرَّأْيِ سُنَّةً لِلْأُمَّةِ.²

وعنه رضي الله عنه أنه لقي رجلاً فقال: ما صنعت؟ قال: قضى عليّ وزيدٌ بكذا. قال: لو كنتُ أنا لَقضيتُ بكذا. قال: فما مَنَعَكَ، والأمرُ إليك؟ قال: لو كنتُ أُرَدُّكَ إلى كتاب الله أو إلى سنة نبيه صلى الله عليه وسلم

1 السيسي، عباس، في قافلة الإخوان المسلمين، 1986، 79/2

2 رواه ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 1047/2

لفعلتُ، ولكنني أُرَدُّكَ إلى رأيي، والرأي مشترك. فلم ينقُصْ عمر ما قال عليٌّ وزيد.¹

قال محمد بن مسلمة: إنما على الحاكم الاجتهاد فيما يجوز فيه الرأي، وليس أحد في رأيٍ على حقيقة أنه الحق، وإنما حقيقته الاجتهاد.² وما من إمام قدوة، يتبع، إلا نقل عنه ما يؤكد هذه الروح العلمية العالية، فقد قال عمرو بن دينار: يسألوننا عن رأينا فنخبرهم فيكتبونه كأنه نقرُّ في حجر، ولعلنا أن نرجع عنه غداً.³

ومعروف كيف أبي الإمام مالك على الخليفة المنصور أن يحمل فقهاء الأمصار كلهم على الموطأ.

وقال الإمام أبو حنيفة: حرامٌ على من لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي، زاد في رواية: فإننا بشر، نقول القول اليوم، ونرجع عنه غداً. ولم يكن السلف يحتملون، فقط، الخلاف، بل كانوا يباركونه ويثمنونه، وقد رووا عن عمر بن عبد العزيز قال: ما أحبُّ أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا، لأنه لو كانوا قولاً واحداً كان الناس في ضيق، وإنهم أمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجلٌ بقول أحدهم كان في سعة. كما رووا عن القاسم بن محمد بن أبي بكر قال: لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي

1 أخرجه ابن عبد البر في [جامع بيان العلم] (1614). ورواه عمر بن شبة في [أخبار المدينة] (2/693)

2 ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 464/2 وقد عرف الاجتهاد بأنه استفراغ الفقيه الوسع لتحقيق ظنٍّ بحكم شرعي، وهو لابن الحاجب رحمه الله.

3 ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق علي محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001، 480/5

صلى الله عليه وسلم في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة، ورأى أن خيراً منه قد عمله.¹

الوسيلة الثالثة: الطاعوية²

من يطالع ما كتبه البنا عن الطاعة التي كان يطالب بها أتباعه يأخذه العجب من تجاسر الرجل على المطالبة بما لم يطالب به رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه.

عدّد البنا في رسالة التعاليم أركان البيعة، وهي عشرة: الفهم والإخلاص والعمل والجهد والتضحية والطاعة والثبات والتجرد والأخوة والثقة.

ثم شرع في الكلام عليها، ركناً ركناً، حتى إذا بلغ الطاعة قال:

وأريد بالطاعة: امتثال الأمر وإنفاذه تَوْأً في العسر واليسر، والمنشط والمكره.³

وفي تقديري، أن هذه الطاعوية تقف في مقدم أسباب إدمان الجماعة الفشل واستدامته. ولئن ظن البنا، أو غيره، أن المفروض في القائد أن يكون مجمع فضائل وصاحب ملكات، فكأين من قائد شقي به أتباعه، حيث ظفر منهم بالطاعة العمياء، ولم يرجعوا هم منه إلا بعقاييل الجهل الراسخ. وهذا

1 البغدادي، الخطيب، الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل يوسف، ط 2، 2، 60-59/1421.

2 مصطلح سككته لأعبر به عن التزام الطاعة بشكل مطلق، وكأنها مقصودة لذاتها بصرف النظر عن نتائجها، ما يعني وقوفها في الطرف المقابل تماماً لروحية التساؤل وعقلية النقد.

3 مجموعة الرسائل، 362

ما أدركه البنا لكن متأخراً جداً، قبيل قتله بأيام حين كاشف الغزالي بالقول: ليس لنا حظٌ في السياسة.

وفي رسالة كتبها حسن البنا إلى شقيقه عبد الرحمن يخاطبه وأعضاء جمعيته "جمعية الحضارة" التي أسسها، بالروحانية ذاتها، فيقول:

ذلك أي أريد منكم أن تثقوا بي أكثر من ثقتكم بنفسكم، فتتعمون¹ رأيكم وملاحظاتكم، ولا تتهمون² ملاحظاتي ونفسي، فإني أكبر منكم سناً من ناحية، وتجربة من ناحية أخرى، وقد بايعتموني على ذلك، فلا تناقشوني لا خوفاً من نقاشكم، ولكن أخذاً بالواجب، ونزولاً على اللائق... إن أردتم سلامة الوحدة فعِدُونِي وعداً صادقاً بأمور، أولها أن تعالجوا أنفسكم في معاملتها للناس، وأن تثقوا بعلمي أكثر من ثقتكم بعملكم، وذلك يستتبع الطاعة طبعاً.³

إذن هو ما جليناه أعلاه؛ دع رأيك، وثق برأيي دون رأيك، ودع عملك، وثق بعلمي دون عملك!!⁴

أين البنا، وهو يطالب أتباعه بهذا الطاعة العمياء، من رسول الله

1 غلط نحوي واضح، وصحته: فتتعمون، بالنصب عطفاً على "تثقوا".

2 صحتها: ولا تتهموا.

3 الحراني، السيد، الوثائق المجهولة للإخوان المسلمين: آل البنا بين التكفير والتفكير، زين للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017، ص 62.

4 أين هذا الاستتباع أو الاستغنام من قول ألبير كامو: لا تمسح خلفي، قد لا أقودك، ولا تمسح أمامي قد لا أتبعك، وامش بجانبني وكن صديقي. وينسب إلى رالف والدو إيمرسون: ليس أعظم الرجال من يقود الأتباع، بل من يلهم القادة. ومن أقوال الرئيس الأمريكي الأسبق رونالد ريغان: ليس العظيم من يفعل أشياء عظيمة، لكنه من يلهم الناس لينجزوا أشياء عظيمة.

صلى الله عليه وسلم، الذي بلغ من تواضعه في نفسه ما لم يدانه فيه قائد من عموم القادة، وهذا مع كونه نبياً رسولاً، وذلك فيما يرويه أنس بن مالك، قال: صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح، قال: فبينما هو في الصلاة مدّ يده ثم أخرها، فلما فرغ من الصلاة، قلنا: يا رسول الله، صنعت في صلاتك هذه ما لم تصنع في صلاة قبلها. قال: إني رأيت الجنة قد عرضت عليّ، ورأيت فيها دالية¹ قطوفها دانية، حبها كالذبّاء، فأردتُ أن أتناول منها فأوحي إليها: أن استأخري، فاستأخرتُ، ثم عرضتُ عليّ النارُ بيني وبينكم، حتى رأيت ظلي وظلكم، فأومأتُ إليكم أن استأخروا، فأوحي إلي أن أقرّهم، فإنك أسلمت وأسلموا، وهاجرت وهاجروا، وجاهدت وجاهدوا، فلم أرَ عليكم فضلاً إلا النبوة². وبهذا التواضع الجَم، منضافاً إلى ملكات وقدر لا مثيل لها في بشر، عبر تاريخ البشر، نجح صلى الله عليه وسلم كما لم ينجح بشر، من قبل ولا من بعد، في إخراج جيل من القادة، طلّعو على الدنيا شموساً وأقماراً، فغيروا وجه الدنيا وأهدوها تاريخاً يفاخر به التاريخ.

وهنا يثور سؤال مهم، لم كان البناء، بذريعة الطاعة، حريصاً ذلك الحرص كله على إذعان أتباعه له بشكل مطلق تام؟

لعل الرجل كان واعياً بمقصده الأكبر، وهو افتتاح السلطة وحيازتها، مع علمه بكثرة الحوائل دون ذلك، مع إدراكه أن ذلك يستلزم وجود

1 شجرة الكرم، أي العنب.

2 أخرجه ابن خزيمة، والطحاوي في شرح مشكل الآثار، والآجري في الشريعة، والحاكم في المستدرک والضياء المقدسي في المختارة، وهو صحيح.

أتباع مخلصين يكونون بمثابة أدوات تصدع بالأمر من غير تردد، أيًا كان الأمر، وسيتضح هذا عند الكلام على وسيلة العنف والإرهاب.

ولا يتعارض هذا الاحتمال مع تفسير آخر، عليه دلائل وشواهد، أن الرجل كان صريحاً لنزعة نفسية في الاستتباع والهيمنة التامة على رجاله، بلغت أن وصفها هو نفسه بـ "الإيمان"، نعم "الإيمان" أن يؤمن به أتباعه، ومن جهته وصف سيد قطب شخصية البناء بأنها كانت طاغية إلى درجة أنه كان يتدخل حتى في ترتيب الكراسي للاجتماعات!

الوسيلة الرابعة: التقية والكذب والتلون

ربما تكون الكتابة حول هذا الأسلوب، خصوصاً، من أصعب المهام، وذلك لكثرة الشواهد في هذا الباب، عبر تاريخ هذه الجماعة.

ومن مظاهر ذلك، ما ثبت عنهم من التسلل والاندساس في الأحزاب والتنظيمات الأخرى ليقفوا على أسرارها، وليتمكنوا من تنفيذ بعض خططهم. من ذلك ما اتفق في حادث اغتيالهم لرئيس الوزراء النقرشي باشا، ومن قبله أحمد ماهر باشا. وهذه الطريقة مأخوذة بحذافيرها عن الحشاشين، الذين اغتالوا الوزير السني السلجوقي نظام الملك الطوسي، والخليفة العباسي المسترشد بالله، والأفضل شاهنشاه، الوزير المملوكي، وحاولوا اغتيال صلاح الدين الأيوبي، على الأقل مرتين، ولكنهم فشلوا في ذلك.

ومنها تغيير مواقفهم، وخطابهم، من حالة إلى أخرى، بما يخدم

مقاصدهم من جهة، وينجيهم من التبعات من جهة أخرى.

ومنها، ولعله أخطرهما، وأوغلها في المكر والدهاء، تقاسم الأدوار بينهم، بحيث يضطلع فريق منهم بدورٍ ما، بينما يقوم فريقٌ ثانٍ بدور مخالف، حتى إذا ما حوَققوا دفعوا عن أنفسهم بأن ذلك لا يمثلهم وليس حجة عليهم، بدليل أن فلاناً وعلاناً لهم موقف مختلف.

وسأتخير بعض الشواهد الدالة على أشباهها، مما يحسن أن يتبعها باحثٌ مهتم ويستقصيها، نصحاً للمسلمين، وتحذيراً من دجل جماعة غررت ولا تزال بالكثيرين.

أ. التقية والملق والدهان

وكان رائدهم في هذا مؤسس جماعتهم، فمن جهة، كان البنا يكيل المدح للملك، بشكل لا يخلو من غلو، أثار استياء سائر الأحزاب العاملة على الساحة، بينما كان رأيه، ورأي أتباعه، في الباطن غير ذلك تماماً.

ودونك نموذجاً من تملق البنا للملك فاروق والغلو في مدحه وتعظيمه :

لما عاد فاروق في مطلع عام 1945 من زيارته الأولى للمملكة العربية السعودية، أرسل البنا برقية تهنئة الى القصر، هذا نصها:

حضرة صاحب المقام الرفيع رئيس الديوان العالي:

أرجو أن ترفعوا إلى سدة الملك المحبوب أخلص آيات التهئة والتبريك

لسلامة العودة من الأرض المقدسة، وكمال التوفيق في توثيق روابط المودة بين مصر وجارتها العزيزة مع أسمى آيات الولاء والإخلاص، والله نسأل أن يعز الإسلام والعروبة بالفاروق العظيم.

والى الآن لا شيء غير مألوف، فمدح الملوك والسلطين شائع في تاريخنا، على السنة الشعراء والأدباء والعلماء والكاتبين، لكن غير المألوف، بل غير المقبول شرعاً وخلقاً، أن يمدح الملك ويغالى في مدحه في العلن، بينما يذم ويوصف بأبشع الأوصاف وأرذلها في السر، فهذا من التلون والحربائية التي لا يسمح بها الدين، فقد نقل فتحي العسال، في كتابه [الإخوان بين عهدين] عن البنا أنه قال في الملك وأعوانه:

إننا لا نثق بهؤلاء الطغاة... الذين يستمدون سلطانهم من الطاغية الأكبر! وكان يسميهم "العبارقة" أي عبيد فاروق.

ب. توزيع الأدوار

وهذا مسلك آخر، من أخطر ما تسلكه هذه الجماعة المتلونة، وهو، وحده، كفيل بإسقاط الثقة فيهم بالمرة، إذ كيف تثق بأناس يوزعون الأدوار بينهم، بحيث يقوم بعضهم بعمل، فإذا كشف، انبرى فريق ثانٍ منهم لإعلان البراءة منه، وأنه لا يمثل الجماعة ولا يعبر عن موقفها الرسمي، فشابهوا بهذا من قال الله فيهم ﴿أَوَكَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ﴾ [البقرة: 100].

ج. الكذب

وهم لا يتعاطون هذه الرذيلة المهلكة فقط مع الجماهير، بل فيما بينهم أيضاً، ما يدل على عراقتهم في هذا الباب. وهذا شاهد واحد من جملة ما لا يعسر عده من الشواهد:

زينب الغزالي و[أيام من حياتي]:

لطالما أثار هذا الكتاب هواجس قارئيه، بسبب ما اشتمل عليه من مبالغات تعز على التصديق، فصور التعذيب التي تعرضت لها الغزالي، كما تصفها في كتابها، لو نزلت بعشرة رجال لقضت عليهم، فكيف احتملتها وهي امرأة ضعيفة واهنة؟

ظل أمر هذا الكتاب الغريب سرّاً مكتوماً، إلى أن أذن الله بفضحه، وذلك حين نشر الدكتور محمد السعيد إدريس مقالاً بجريدة الأهرام، عنوانه "الكذب والسياسة: الإخوان نموذجاً" وذلك في الأول من إبريل 2014¹ ذكر فيها أن المهندس أبو العلا ماضي، الإخواني السابق، ومؤسس حزب الوسط، أخبره أن يوسف ندا، أحد أكبر قادة وممولي الإخوان، مفوض العلاقات الدولية لتنظيم الإخوان، والحاصل على الجنسية الإيطالية، ومؤسس بنك التقوى، وأحد المتهمين في قضية محاولة اغتيال جمال عبد الناصر عام 1954، زاره في مكتبه، ودار بينهما جدال ساخن بسبب مقاله "بيننا وبينكم الجنائز" التي كان أبو العلا ماضي نشرها في صحيفة "العربي" لسان حال الحزب الناصري، وامتدح فيها عبد الناصر، وعاب ندا عليه ذلك، لأن عبد الناصر كان مسؤولاً عن تعذيب الإسلاميين

1 رابط المقال: <https://www.ahram.org.eg/NewsQ/daily/273199.aspx>

في سجنه، إلا أن ماضي فاجأه بسؤال: بالنسبة لروايات تعذيب الإخوان، هل تستطيع أن تقول إنها صحيحة، وبأي نسبة؟ ويا ليت تخص بكلامك روايات التعذيب الواردة في كتاب زينب الغزالي [أيام من حياتي]، وهنا انفجر ندا ضاحكاً، وقال: أنا مؤلف هذا الكتاب!! كانت صدمة أبو العلا ماضي هائلة، وقال لندا:

كيف تؤلف، وأنت مقيم في سويسرا، كتاباً يحوي كل تلك التلفيقات عن عبد الناصر، وأنت بعيد عن تفاصيل أحداث عام 1965 التي تكلم عليها كتاب زينب الغزالي؟ أليس هذا محرماً دينياً؟ وجاءت الصدمة الثانية عندما أجابه ندا مقتبساً المثل المصري العامي: اللي تغلب به العب به.

الوسيلة الخامسة:

الإرهاب، مؤجلاً ومعجلاً

من يلقي نظرة على الأرضية التي مهدها الإخوان المسلمون باحتكار الدين فهماً وتفسيراً، ير كيف جعلهم ذلك حصينين ضد أي نقد، فلا يصيخون لنقد ناقد، ولا يرفعون رأساً بنصيحة ناصح، كما جعلهم ينزلقون إلى لعنة التكفير واحتقار كل مسلم ليس على طريقتهم، بمن فيهم العلماء الكبار. وقد نجم عن تفاعل هاتين النتيجتين الرديئتين سوء علاقات الإخوان حتى ببعضهم، وقسوتهم على بعضهم.

كما أن الأرضية التي يقف عليها الإخوان المسلمون ممهدة بالطاعوية

العمياء، منضاقاً إليها قناعة عقدية بوجوب افتكاك السلطة السياسية، لتحكيم شرع الله كاملاً غير منقوص، وكان البنا ألقى في روعهم، كما علمت، أن السلطة السياسية من أصول الدين لا من فروعه، ومعلوم أن الأصول هي إيمان أو كفر، لا مجال فيها للتساهل أو التغافل. ولا ريب أن الوقوف على أرضية كهذه، مفضٍ بصاحبه، لا محالة، الى العنف والإرهاب؛ قتلاً واغتيالاً، وهذا هو بالفعل ما تورطت فيه الجماعة التائهة ولا تزال. والإخواني بحكم تربيته وقراءاته للبنا وقطب، يجد نفسه مدعواً الى ممارسة العنف وتوسل القوة العارية، في مرحلة ما، إن لم يكن اليوم، فغدًا، أو بعد غد.

ولنشرع الآن في سرد بعض أشهر وأشنع الجرائم التي احتقبتها جماعة الإخوان، من غير الدخول في التفاصيل لأن ذلك سيطول جداً.

1. اغتيال رئيس الحكومة أحمد ماهر باشا 1945.
2. اغتيال أمين عثمان 1946¹.
3. وفي الفترة بين اغتيال ماهر 1954 واغتيال النقراشي 1948 وقعت عدة حوادث عنف وتفجير، في أنحاء متفرقة من القاهرة والإسكندرية.²
4. اغتيال القاضي أحمد الخازندار 1948:

1 السيد، يوسف، الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999، ص 263.

2 السابق، 264-272.

5. قتل إمام اليمن؛ الإمام يحيى بن حميد 1948¹.
6. العنف ضد محلات اليهود².
7. حادثة سيارة الجيب وقعت في 15 نوفمبر 1948.
8. اغتيال اللواء سليم زكي 1948.
9. اغتيال رئيس الوزراء محمود فهمي النقراشي باشا 1948.
10. محاولة فاشلة لنسف محكمة الاستئناف بالقاهرة 1949.
11. محاولة اغتيال رئيس الوزراء إبراهيم عبد الهادي 1949.
12. اغتيال المهندس سيد فايز 1953.
13. محاولة اغتيال جمال عبد الناصر 1954.

ونقف هنا، فسجل إرهاب الجماعة طويل حافل، ونختم بالتذكير بأن مثل هذا الإرهاب كان سيكون مفهوماً لو صدر من أناس لا يؤمنون ببقاء الله تعالى، ولا يقيمون وزناً للبروق والرعود الواردة في كلامه الكريم في حق من قتل نفساً معصومة الدم بغير نفس أو فساد في الأرض، وعده كمن قتل الناس جميعاً، أناس لم يتلوا ﴿وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (68) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ [الفرقان: 68-69] ولم يطرق سمعهم قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 93].

1 الوصيفي، علي السيد، الإخوان المسلمون بين الابتداع الديني والإفلاس السياسي، دار سبيل المؤمنين، القاهرة، 2012، ص ص 445-452.

2 السيد، الإخوان المسلمون وجذور التطرف، 274-276.

لكننا إزاء أناس يستحلون، في غير تأثم، سفك دماء الأبرياء في أثناء محاربتهم للأنظمة التي ينعنونها بالكفر، ولكأنهم لم يسمعوا يوماً بما أخرج به البخاري من قول النبي الرؤوف الرحيم فيما يروي عنه ابن عمر: لَنْ يَزَالَ الْمُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ مَا لَمْ يُصَبْ دَمًا حَرَامًا. قال: وقال ابن عمر: إِنَّ مَنْ وَرَطَّاتِ الْأُمُورُ الَّتِي لَا مَخْرَجَ لِمَنْ أَوْقَعَ نَفْسَهُ فِيهَا سَفْكُ الدَّمِ الْحَرَامِ بِغَيْرِ حِلٍّ.

لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وهو وحده المستعان على ما بلينا به من غلو وتطرف، وهوى غلاب، وإرهاب وتفریق لأمة محمد صلى الله عليه وسلم، وهو المرجو وحده في كشف هذه الغمة وتنقيس هذه الكربة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

1. الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980، 4 مج.
2. ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979، 5 مج.
3. الأصبهاني، إسماعيل، الترغيب والترهيب، تحقيق أيمن صالح، دار الحديث، القاهرة، 1993، 3 مج.
4. البغدادي، الخطيب، الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل يوسف، ط 2، 1421، 2 مج.
5. البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002.
6. البنا، حسن، مجموعة رسائل حسن البنا، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، 1983.
7. _____، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، 1998.
8. جامع، محمود، وعرفت الإخوان، دارا التوزيع والنشر الإسلامية، 2003.
9. ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 13 مج.
10. الحرائي، السيد، الوثائق المجهولة للإخوان المسلمين: آل البنا بين التكفير والتفكير، زين للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017.
11. ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، 2001، 50 مج.
12. ابن خزيمة، محمد، صحيح ابن خزيمة، 1970م.
13. الخطيب، محمد ماهر عبد الكريم، حركة الإخوان المسلمين: عرض ونقد، دار البيروني للنشر والتوزيع، عمان، 2012.
14. ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبدالواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ط 3، 1968م، 3 مج.

15. أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، 2009.
16. الدهلوي، شاه ولي الله، حجة الله البالغة، دار الجيل، بيروت، 2005، 2 مج.
17. الراشد، محمد أحمد، المنطلق، 1975.
18. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق علي محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001، 11 مج.
19. السيد، يوسف، الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.
20. السيبي، عباس، في قافلة الإخوان المسلمين، 1986، 2 مج.
21. الشاطبي، أبو إسحق، الموافقات، تحقيق حسين آيت، منشورات البشير بنعطية، فاس، 2017، 7 مج.
22. الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1983، 8 مج.
23. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبدالله التركي، دار هجر، القاهرة، 2001، 26 مج.
24. ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، بيروت، 2001.
25. ابن عبد البر، يوسف، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، 1994، 2 مج.
26. عبد الحليم، محمود، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ، 1994.
27. عثماوي، علي، التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين، دار الهلال، القاهرة، 1993.
28. عيد، سامح، رسائل التكفير في فكر حسن البناء، مركز المحروسة، القاهرة، 2014.
29. أبو العينين، سعد، الشعراوي الذي لا نعرفه، كتاب اليوم، القاهرة، 1995.
30. الغزالي، محمد، من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث، دار الكتب الحديثة، ط 2، 1963.

31. القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، تحقيق عمر حسن القيام، 2003، 4 مج.
32. _____، الذخيرة في فروع المالكية، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994، 3 ج.
33. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1964، 20 مج.
34. قطب، سيد، في ظلال القرآن، ط 32، 2003، 6 مج.
35. _____، معالم في الطريق، ط 6، 1979.
36. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبدالسلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991، 4 مج.
37. اللالكائي، أبو القاسم، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق أحمد الغامدي، دار طيبة، السعودية، ط 8، 2003، 8 مج.
38. مسلم، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1955، 5 مج.
39. الوصيفي، علي السيد، الإخوان المسلمون بين الابتداع الديني والإفلاس السياسي، دار سبيل المؤمنين، القاهرة، 2012.



المحور الرابع

الحاكمية عند الإخوان وخطاب التضليل

الدكتور يوسف حميتو
عضو الهيئة التدريسية بالجامعة



في الختام، يدعو الباحث إلى إعادة الاعتبار لمنهج الفقهاء الكبار في الفصل بين مستويات الخطاب (العقدي، الفقهي، السياسي)، ويشدد على أن البناء الأيديولوجي للحاكمية يشكل خطراً على فهم الإسلام، والعلاقة بين الدين والدولة، والوحدة المجتمعية، ويشعر عن العنف باسم الدين. ويؤكد أن مقاومة هذا الخطاب لا تتم فقط بالردود الفقهية، بل عبر استعادة المنهجية الأصولية نفسها بوصفها عقلانية إسلامية ضابطة للتأويل.

ملخص

يركز هذا البحث على تحليل مفهوم "الحاكمية" في خطاب الإسلام السياسي الحديث، ويكشف كيف تحول من مجرد تعبير لغوي إلى مفهوم أيديولوجي مغلق، يُوظف لتبرير مواقف سياسية ودينية متطرفة. يستعرض الباحث مسار تشكّل الحاكمية كمفهوم محوري في فكر المودودي وسيد قطب، ويرصد كيف تم تحميله دلالات جديدة بعيدة عن تأصيلاته التراثية، ليصبح أداة تصنيف المجتمعات إلى إسلام وجاهلية، وتحويل الخلاف السياسي إلى صراع عقدي.

ينطلق الباحث من فرضية مركزية مفادها أن الحاكمية ليست امتداداً طبيعياً لمفهوم الحكم في الفقه الإسلامي، بل بناء مفاهيمي حديث، تم فيه استبدال "الإمامة" القائمة على الاجتهاد والتعاقد السياسي، بـ "الحاكمية" القائمة على التفويض الإلهي المطلق. يُظهر البحث أن هذا التحول يمثل قطيعة معرفية ومنهجية مع التراث السني الوسيط، وخصوصاً في فكر الماوردي والجويني، حيث كان الحكم وظيفة بشرية لتسيير شؤون الناس، لا معياراً للإيمان والكفر.

كما يبرز البحث الخلط المنهجي في خطاب الحاكمية بين الحاكمية القدرية الكونية والحاكمية التشريعية التكميلية، وما ينتج عنه من تجميد الواقع وتكفير المجتمعات والأنظمة القائمة. ويعرض مظاهر الانحراف في هذا الخطاب، من بينها تدين السياسة وتسييس العقيدة، وتفكيك العقل الأصولي عبر ممارسات منهجية مضلّة: كاقتراس النصوص خارج سياقها، وتوظيف التراث لتبرير أيديولوجيا معاصرة، وتجاهل قواعد الاستنباط.

الهاكمية عند الإخوان وخطاب التظليل د. يوسف حميتو

مقدمة

يمثل "المفهوم" الوحدة الأولية التي يقوم عليها صرح الفكر الإنساني بكافة تجلياته، فقبل تشييد النظريات الكبرى أو بناء الأنساق الفلسفية المعقدة، لا بد من وجود تلك اللبنة الأساسية التي تُمكن العقل من القبض على الواقع وتصنيفه وتحليله. وعلى هذا يكون المفهوم ليس مجرد لفظ أو تسمية، بل هو أداة إجرائية ومعرفية تقوم بتكثيف مجموعة من الخصائص والخبرات والعلاقات في بنية ذهنية مجردة، مما يسمح بتجاوز الجزئيات الحسية المنتشرة إلى الكليات العقلية المنظمة. وبهذه الصفة، تتجاوز وظيفة المفاهيم حدود الوصف الساكن لتصبح قوة فاعلة؛ فهي التي ترسم حدود الحقول المعرفية، وتحدد ما هو قابل للتفكير فيه، وتُشكّل بصورة غير مباشرة رؤية الإنسان لذاته وللعالم المحيط به ومن ثم، فإن أي تغيير جوهري في تاريخ الفكر هو في جوهره تاريخ لتحولات المفاهيم وولادتها أو موتها.

وإذا كانت المفاهيم هي وحدات التفكير، فإن "الخطاب" هو الفضاء الحيوي الذي تُمارس فيه هذه المفاهيم وظائفها، وتكتسب من خلاله دلالاتها الاجتماعية والتاريخية، فالمفاهيم لا توجد في حالة فراغ، بل تنشأ وتتطور، وتُستخدم ضمن أنظمة لغوية وممارسات مؤسسية محددة، تهدف إلى إنتاج المعنى وطرح رؤية معينة للعالم، فالخطاب سواء كان سياسياً أو علمياً أو فنياً، هو بمثابة شبكة معقدة من المفاهيم المترابطة التي لا تعكس الواقع فحسب، بل تسعى إلى بنائه نقطة بعد وتوجيهه وعليه، فإن تحليل أي خطاب

يستلزم بالضرورة تفكيك شبكته المفاهيمية: كيف يتم تعريف المفاهيم المركزية فيه؟ ما هي المفاهيم التي يتم إبرازها وتلك التي يتم تهميشها؟ وكيف تتفاعل هذه المفاهيم فيما بينها لإنتاج أثر إقناعي أو سلطوي معين؟ وكيف يمكن لدراسة المفاهيم ضمن سياقها الخطابي أن تكشف عن آليات إنتاج "الحقيقة" وتداولها في مجتمع ما.

وفي هذا الإطار التحليلي، يبرز "الخطاب الديني" كحالة دراسية ذات طبيعة خاصة. فالمفاهيم في هذا الحقل لا تستمد قيمتها من مجرد الاتساق المنطقي أو القدرة التفسيرية، بل تكتسب سلطة معرفية ورمزية استثنائية من ارتباطها بمصدر متعال (نصوص مقدسة)، وبتراث ممتد من التفسير والتأويل. فمفاهيم مثل "الخطيئة" أو "الوحي" أو "الأمة" تتجاوز مستوى كونها أدوات تحليلية إلى كونها مفاهيم مؤسسية، تُعرف هوية المؤمن وتُنظّم علاقته بالوجود وبالمجتمع. وتنشأ الديناميكية الأكثر أهمية في تاريخ الأديان من عمليات إعادة التفسير المستمرة لهذه المفاهيم المحورية، حيث تسعى كل مرحلة تاريخية وكل جماعة دينية إلى تكييف الدلالات التراثية للمفاهيم مع تحدياتها الراهنة، مما يجعل المفهوم الديني ساحة مستمرة للتوتر بين الأصالة والمعاصرة، وبين المعنى الحرفي والتأويل الوظيفي.

انطلاقاً من هذه الديناميكية التي تحكم علاقة المفاهيم الدينية بسياقاتها المتغيرة، يمكن مقارنة "خطاب الإسلام السياسي بجميع مظهراته المعاصر" بوصفه ساحة غنية بالتحولات المفاهيمية. فهذا الخطاب الذي نشأ وتطور في سياق تحديات الحداثة والدولة الوطنية وما بعد الاستعمار، لجأ إلى التراث، لكنه لجوء لم تكن غايته استعادته إلى دائرة الفعل، بل كان استدعاؤه

بعملية انتقاء وإعادة بناء وتوظيف لمفاهيم تراثية محددة لخدمة أهداف سياسية وأيديولوجية راهنة، فمفاهيم مثل "الخلافة" و"الجهاد"، التي كانت لها دلالات ووظائف محددة في سياقاتها التاريخية، خضعت لعمليات إعادة تأويل مكثفة لتصبح أدوات مركزية في الصراع على تعريف هوية الدولة والمجتمع والسلطة في العالم الإسلامي الحديث.

وضمن هذه الظاهرة العامة، يبرز مفهوم "الحاكمية" مثالاً بالغ نموذجية **بالغة** الأهمية. وعكس مفاهيم أخرى ذات حضور تاريخي واضح ومتصل، لم يكن لمصطلح "الحاكمية" ذلك الحضور المركزي في البنية المفاهيمية للفكر الإسلامي الكلاسيكي، سواء في علم الكلام أو الفقه أو أصوله، لكنه، وفي لحظة تاريخية محددة، خضع لعملية "بناء مفاهيمي" شبه كاملة على يد مفكري الإسلام السياسي في القرن العشرين، لينتقل من مجرد فكرة ضمنية أو إشارة عرضية، إلى مفهوم صريح، صلب ومحوري، لقد تم شحنه بدلالات جديدة، وربطه بشبكة من المفاهيم الأخرى (كالجاهلية، والولاء والبراء، والألوهية)، وتحويله إلى حجر الزاوية الذي تقوم عليه رؤية أيديولوجية متكاملة للعالم، أثارت إشكاليات عميقة حول علاقته بمفاهيم السيادة، والدولة الحديثة، والمواطنة.

الإشكالية وحدودها

إن الإشكالية التي يطرحها مفهوم "الحاكمية" في الفكر السياسي المعاصر، تقوم في جوهرها على مفارقة منهجية حاسمة بين مفهومين يختلفان من جهة التأسيس والمقصد والمآل: مفهوم الحاكمية في التراث، ومفهوم الحاكمية في خطاب الإسلام السياسي، فالدعوى التي يتبناها خطاب الحاكمية، هي أن القول به - كما قرره أبو الأعلى المودودي

وعمّقه سيد قطب- ليس إلا امتداداً لمنطوق النصوص ومرجعية الأمة، غير أن هذه الدعوى، وإن كانت جذابة للوعي الحركي الذي يميل إلى الاستقواء برمزية السلف، تفتقر إلى مقومات الإثبات العلمي، وتقوم على مغالطة تركيبية تتلبّس بلغة الأصول، بينما تنقض جوهر مناهجه.

فـ "الحاكمية"، في أصلها المفهومي الحديث، ليست مجرد تقرير بأن الحكم لله، أو أنّ المرجعية التشريعية العليا تعود إلى الوحي، فهذا الأصل لا ينازع فيه أحد من المسلمين، وقد تقرر في أصول الفقه حتى عدّ من البديهيات الكلية، وإمّا "أيديولوجيا الحاكمية"، كما نُحِتَتْ في الفكر القطبي، هي منظومة اعتقادية مغلقة، يُعرّف بها الإسلام، وتُحدّد بها حدود الملة، وتُبنى عليها أحكام الكفر والإيمان، والولاء والبراء، ومشروعية الدولة. وهي بهذا التحديد، ليست مصطلحاً تفسيريّاً ولا اجتهاديّاً، بل هوية عقدية موازية لما اصطلح عليه السلف في أبواب التوحيد.

وهذا البناء المفهومي، الذي يضع الحاكمية شرطاً في أصل التوحيد، لم يُعرف في كتب المتقدمين من علماء الأصول، ولا في كتب السياسة الشرعية، ولا في كتب الاعتقاد المعتمدة. وعليه، فإن هذا البحث لا يناقش "مبدأ" أن الحكم لله، بل يناقش "أيديولوجيا" الحاكمية التي حولت هذا المبدأ إلى نموذج للقطيعة، وهو ما سنفصل فيه لاحقاً.

هذا التمييز يقتضي بالضرورة الفصل بين أربع مستويات مختلفة كثيراً ما يتم الخلط بينها في الخطابات السجالية:

- **المستوى الأول:** المعنى اللغوي العام لمادة (ح-ك-م) في اللسان العربي.
- **المستوى الثاني:** المبدأ العقدي العام بأن الحكم لله تعالى في الكون والشرع.

- **المستوى الثالث:** المباحث الأصولية في "الحكم الشرعي" وأركانه ومسالك استنباطه.
- **المستوى الرابع:** المفهوم السياسي الأيديولوجي المعاصر للحاكمية.

إن الخلل المنهجي في سياقنا، هو بالضبط استثمار الإجماع والاتفاق على المستويات الثلاثة الأولى لتمرير المستوى الرابع تمريراً خفياً، وكأنه النتيجة الحتمية والوحيدة نقطة بعد لها وعليه، فإن إشكالية بحثنا كما أسلفنا ليست "هل الحكم لله؟"، بل هي "كيف تم إعادة بناء هذا المبدأ وتوظيفه أيديولوجياً، وما هي القطيعة المعرفية والمنهجية التي أحدثها هذا التوظيف مع بنى التفكير التراثي نفسه؟". إن هذا التمييز بين "المبدأ" و"الأيديولوجيا" هو شرط موضوعي ومنهجي أساسي لفهم أطروحتنا وتجنب أي قراءة مبينة النية تخلط بين المستويين.

لذلك، لا مفر لنا من التأكيد ابتداءً وانتهاءً على أننا نتناول "الحاكمية" بوصفها "مفهومًا سياسيًا" له لحظة ولادة وتاريخ تطور ووظائف محددة. ونظرًا للدور المحوري الذي لعبته جماعة الإخوان المسلمين في تبني مفهوم الحاكمية وتعميمه، فإننا سنعتمد شذرات من خطابات منظريها كحالة بحثية مركزية، ومن هنا، ينطلق السؤال المحوري للدراسة: كيف تم بناء مفهوم "الحاكمية" وتوظيفه ضمن الخطاب السياسي لجماعة الإخوان المسلمين، وما هي التحولات الدلالية والوظيفية التي طرأت عليه في هذا السياق؟

لمحور الأول: البنية المفاهيمية للحاكمية: من الأثر اللغوي إلى التأسيس الأيديولوجي

1 - الحاكمية: التحول من الدلالة إلى الأيديولوجيا

إن أي محاولة جادة لمقاربة مفهوم مركزي ومُشكّل كمفهوم "الحاكمية"، تستلزم كشرط منهجي أولي الشروع في عملية حفرًا في طبقاته الدلالية. وهذه العملية لا تهدف فقط إلى تحديد المعنى، بل إلى كشف المسافة الفاصلة بين الأثر اللغوي الأصلي للمادة (ح-ك-م) وبين التشييد الاصطلاحي الأيديولوجي الذي خضع له المفهوم في سياقاته المعاصرة. ففي هذه المسافة تحديدًا، تكمن الكثير من الإجابات حول طبيعة التحولات التي طرأت على الفكر الإسلامي السياسي الحديث.

على المستوى **المعجمي-اللغوي**، يكشف تتبع الجذر (ح-ك-م) في أمهات المعاجم العربية، كـ"لسان العرب" لابن منظور، عن حقل دلالي واضح المعالم، يدور في فلك القضاء والفصل، والفقه، والعلم، والعدل. فـ"الحُكم" هو "القضاء بالعدل"، و"الحكومة" هي عملية الفصل في الخصومات¹. الالفت في هذا التأصيل اللغوي، هو انحصار الدلالة في وظيفة قضائية محددة، تتطلب الحكمة والمعرفة لفض النزاعات، دون أن تمتد بالضرورة لتشمل مفهوم السيادة الشاملة أو السلطة السياسية العليا التي تحتكر مصادر التشريع والقوة.

1 ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414، 141/2، وإن كانت العادة الأكاديمية المنهجية جرت بتتبع المصطلح من أول مصدر تراثي ذكره، إلا أننا نكتفي هنا بلسان العرب باعتباره جمع معظم ما كان عند المتقدمين من جهة، ومن جهة ثانية، فإن تتبع مصطلح "الحكم" في كل معاجم لا ينتج عنه رصد تطور دلالي، مما يجعلنا نكتفي بالإحالة على اللسان.

إذن، الجذر اللغوي، يؤسس لوظيفة داخل المجتمع، لا لسلطة فوق المجتمع، عند الانتقال إلى المستوى الاصطلاحي-الأيدولوجي، فنحن لا نشهد مجرد تطور طبيعي للمفهوم، بل عملية "بناء مفهومية" شبه كاملة، تكاد تكون منفصلة عن جذرها اللغوي. فمصطلح "الحاكمية" بهذه الصياغة وهذا المحتوى لم يكن مصطلحاً متداولاً أو مركزياً في المعجم السياسي أو الكلامي الإسلامي الكلاسيكي. إنه بهذا المعنى "مستحدث اصطلاحي" يعود الفضل في نحته وتأسيسه النظري إلى مفكري الإسلام السياسي في القرن العشرين.

ويبرز هنا الدور التأسيسي لأبي الأعلى المودودي، الذي صاغ المفهوم ليجعله مرادفاً لـ "السلطة العليا والمطلقة على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة"¹، هذا التعريف يحدد أن سلطة الله هي التي تملك وحدها حق التشريع والأمر والنهي، والله هو المنشئ للأحكام، وكل قانون يسن إنما "يسن بإرادته ومشئته هو نفسه، والأفراد ليس لهم حق من الحقوق. وكل من له شيء من الحقوق منهم، فإنما هو منحة جاد بها عليه حاكمه، وكل حق يسلبه هذا الحاكم ينعدم بنفسه؛ لأنه لا ينشأ كل حق فطري إلا لأن الشارع قد أنشأه"². وهو بهذا لا يوسع الدلالة اللغوية فحسب، بل يُحدث معها قطيعة، ناقلاً إياها من حقل القضاء البشري إلى حقل السيادة الإلهية المطلقة.

ثم يأتي سيد قطب، ليدفع بهذا البناء إلى أقصى مداه النظري

1 المودودي، أبو الأعلى، تدوين الدستور الإسلامي، 1981، ص: 18.

2 السابق، ص: 18-19.

والعملي، فيعرف الحاكمية بأنها "نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام، ورده كله إلى الله .. السلطان على الضمائر، والسلطان على الشعائر، والسلطان على واقعيات الحياة، والسلطان في المال، والسلطان في القضاء، والسلطان في الأرواح والأبدان"¹، فهي إذن سلطان الله المطلق على البشر في كل شؤون حياتهم، وإفراده سبحانه بحق التشريع لهم، فإذا انحرفوا فقد وقعوا في الانحراف الذي كان في الجاهلية، وهو تلقي الشرائع في شؤون الحياة من غير الله.. وهذا هو الشرك التقليدي الأساسي الذي قامت عليه الجاهلية العربية، وكل الجاهليات أيضاً!²، بهذا يربط قطب الحاكمية عضويًا برفض الاعتراف بأي شرعية لوضع أو نظام لا يقوم على هذا الأساس، وبضرورة المواجهة الفعلية لـ "المعتدين على سلطان الله"، المزاولين لاختصاصاته ولو لم يقولوا هذا باللسان³.

إن القول بأن سيد قطب دفع ببناء المودودي⁴ إلى أقصى مداه، تمكن

1 قطب، سيد، معالم في الطريق، ص: 38.

2 _____، في ظلال القرآن، 1162/2.

3 السابق، 1331/3.

4 تجدر الإشارة هنا إلى أن المقاربة العلمية تقتضي التمييز الدقيق بين رؤية المودودي وقطب لمفهوم الحاكمية، رغم انطلاقهما من أساس مشترك، فبينما صاغ المودودي المفهوم في سياق التنظير السياسي والدستوري في باكستان، مرتبطاً بمنهج العمل الحزبي والبرلماني، أعاد سيد قطب إنتاج المفهوم في سياق مختلف من المواجهة مع الدولة في مصر. هذا التباين في الظروف والسياقات التاريخية انعكس بشكل مباشر على مخرجات كل منهما؛ حيث ارتبطت "الحاكمية" عند الأول بمنهج سياسي يسعى للتأثير ضمن الأطر القائمة، بينما ارتبطت عند الثاني بمنهج حركي صدامي قائم على مفاهيم "المفاصلة" و"الجاهلية". رصد هذه الفروق ليس من باب المفاضلة، بل هو شرط ضروري لفهم التحولات التي طرأت على المفهوم نفسه عند انتقاله من سياق إلى آخر.

ملاحظته من خلال تحويل دقيق لطبيعة المفهوم يظهر في الألفاظ ذاتها. فبينما يتحدث المودودي بلغة سياسية عن "السلطة العليا" وحققها في "التشريع والأمر والنهي"، ينتقل قطب إلى لغة عقدية قاهرة مستخدماً مصطلح "سلطان الله"، ويوسع نطاق التطبيق من حقل السياسة والقانون ليشمل "كل شؤون حياتهم" دون استثناء، والأهم من ذلك، أنه يحوّل النفي السلبي عند المودودي إلى فعل إيماني إيجابي وواجب عملي هو "إفراؤه سبحانه بالتشريع"، فهذه النقلات اللفظية الدقيقة ليست تغييراً في الأسلوب فقط، إنما هي عملية تصعيد ممنهجة دفعت بمفهوم الحاكمية من كونه نظرية في السيادة، إلى كونه عقيدة مواجهة شاملة، ومن كونه حقاً مجرداً لله، إلى كونه علاقة عبودية مباشرة وحصرية بين الله والإنسان.

إن النظر إلى هذا المسار باعتباره مجرد "انزياح" قد يكون تبسيطاً لا يفي الظاهرة حقها. فما نشهده هنا في حقيقة الأمر، هو عملية "تحويل معرفي" حيث لا يتم استبدال معنى بمعنى آخر ضمن نفس الحقل الدلالي، بل يتم تغيير طبيعة الحقل الدلالي نفسه، لقد تم انتزاع الجذر (ح-ك-م) من حقله الأصلي "القضائي-الأخلاقي" الذي كان يُعنى بتنظيم العلاقات البينية داخل المجتمع الإنساني عبر آليات العدل والفرق والحكمة، ليُزرع قسراً في حقل "ميتافيزيقيا-السيادة" الذي يُعنى بترسيم حدود العلاقة العمودية بين الإلهي والبشري.

يتأكد أن هذا التحويل لم يكن عفويًا، وإنما جاء نتاج عملية "هندسة مفهومية" واعية، قامت على آليتين متكاملتين:

1. آلية التجريد: تم تجريد "الحكم" من سياقاته المادية الملموسة (قاضٍ، خصومة، حكم قضائي) وتحويله إلى "مبدأ الحاكمية" الكلي والمجرد.

2. آلية التأليه: تم نزع هذا المبدأ المجرد من الفاعل البشري (القاضي) وإسناده حصراً إلى الفاعل الإلهي، مما حوله من ممارسة إجرائية إلى عقيدة إيمانية.

النتيجة النهائية لهذه الهندسة هي أخطر من مجرد تغيير في التعريف؛ إنها إعادة هيكلة للبنية المعرفية للفكر السياسي الإسلامي، فبينما كان "الحكم" في التراث يمثل أداة لخدمة الإنسان (بتحقيق العدل له)، أصبحت "الحاكمية" في الفكر الحديث أداة لمحاكمة الإنسان (بفحص مدى عبوديته لله). وبهذا، لم يعد السؤال "كيف نحكم؟" بل أصبح "لمن الحكم؟". هذا القلب في السؤال المركزي هو جوهر التحول، وهو الذي حوّل "الحاكمية" من مفهوم فقهي إلى نموذج أيديولوجي مغلق، يمتلك القدرة على إعادة تفسير الوجود بأسره، وتأسيس شرعية جديدة للصراع.

2 - الإمامة "مفهوم مضاد": آليات القطيعة المعرفية في بناء الحاكمية

إن الفهم العميق لعملية البناء المفاهيمي التي خضع لها مصطلح "الحاكمية" لا يكتمل بمجرد تحليله داخلياً، بل يقتضي بالضرورة وضعه في علاقة جدلية مع المفهوم المركزي الذي عمل على إزاحته بنيوياً من حقل الفكر السياسي الإسلامي، وهو مفهوم "الإمامة". هذه المقابلة المنهجية ليست مقارنة تاريخية بين مصطلحين، لكنها عملية نقدية تهدف إلى كشف طبيعة وحجم القطيعة المعرفية التي أحدثها خطاب الحاكمية مع المنطق التأسيسي للسلطة والسيادة والشرعية في التراث الفقهي السياسي السني.

ففي مقابل الحداثة الاصلاحية لمفهوم الحاكمية، التي تجعله نتاجاً خالصاً للقرن العشرين، نجد أن مفهوم "الإمامة" يمثل المفهوم الأصيل والمؤسس الذي تبلورت من خلاله النظرية السياسية السنية عبر قرون من النقاش والجدل والتأصيل. لكن قبل الاسترسال، أحب أن أشير هنا تحديداً إلى اعتراض آخر طالما رفعه حملة خطاب الحاكمية، قوامه أن الفصل الذي نقيمه بين "الحاكمية" و"الإمامة" هو فصل مصطنع، وأن أعلام نظرية الإمامة كالمواردي والجويني هم أنفسهم من القائلين بوجوب الحكم بأمر الله، ويتم الاستشهاد على ذلك بنصوص مجتزأة من كتبهم، كقول المواردي في تفسيره: إن من معاني "له الحكم" أن ليس لعباده أن يحكموا إلا بأمره¹⁻².

وهذا الاعتراض، هو مثال تطبيقي على مغالطة "الخلط بين المبدأ

1 المواردي، أبو الحسن بن علي، تفسير النكت والعيون، تحقيق: السيد عبد المقصود عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 273/4.

2 بعض من شنع على ندوة الجامعة من زعماء المؤدلجين الحركيين المتقنين لاستراتيجيات التضليل، ساق على حسابه الفيسبوكي عدداً من النقول التي يعتقد أنه بها يفحم من خالفه، وبها يغوي من صفق له، ومن بين ما ساق نص المواردي الذي أثبتناه في المتن، فقط ليثبت أن الحاكمية -بحسب دعواه المؤدلجة- مفهوم أصيل عند المواردي نفسه، لكن ولأن الاجتزاء والتعمية ديدن القوم وسبيلهم لم يكلف نفسه أن ينقل ما ذكره المواردي نفسه من معاني كلمة "حكم"، وكان يكفيه فساد دعواه عن إفسادها بنقل نص عن المواردي في تفسيره يقول فيه تفسيراً لقوله تعالى: "وَكَلَّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا": "يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ أَقَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنَ الْحُكْمِ وَالْعِلْمِ مِثْلَ مَا أَقَى الْآخَرُ فِي الْمَرَادِ بِالْحُكْمِ وَالْعِلْمِ وَجْهَانِ مُحْتَمَلَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْحُكْمَ الْقَضَاءُ، وَالْعِلْمَ الْفَتْيَا. الثَّانِي: أَنَّ الْحُكْمَ الْاجْتِهَادَ، وَالْعِلْمَ النَّصَّ" تفسير المواردي، 459/3. وفي قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا﴾ [الأنعام: 114] قال المواردي: "فيه وجهان: أحدهما: معناه هل يجوز لأحد أن يعدل عن حكم الله حتى أعديل عنه. والثاني: هل يجوز لأحد أن يحكم مع الله حتى أحتكم إليه. والفرق بين الحكم والحاكم، أن الحكم هو الذي يكون أهلاً للحكم فلا يحكم إلا بحق، والحاكم قد يكون من غير أهله فيحكم بغير حق، فصار الحكم من صفات ذاته، والحاكم من صفات فعله، فكان الحكم أبلغ في المدح من الحاكم". تفسير المواردي، 195م2.

والأيديولوجيا"، وذلك بانتزاع حامل خطاب الحاكمية إقراراً من أئمة المسلمين بمبدأ عام (وهو أن الحكم لله وأن الإمام يجب أن يلتزم بأمر الله)، ثم القفز منه إلى نتيجة مفادها أن المواردي والجويني يتبنيان "أيديولوجيا الحاكمية" التي حللناها، وهذا قياس مع فارق جوهري، يكشفه النظر في بنية نموذجهما المعرفي.

فالمواردي والجويني، حين يتحدثان عن "الحكم بأمر الله"، فإنهما يوظفان ذلك ضمن مفهوم "الإمامة"، فـ "أمر الله" عندهما ليس مجرد "نص صريح"، بل هو منظومة متكاملة من المقاصد والقواعد والمصالح التي يُناط بالإمام تحقيقها عبر "سياسة الدنيا". والإمام الذي "يحكم بأمر الله" عندهما هو الذي يُنصَّب بآلية بشرية (اختيار أهل الحل والعقد)، ويمارس سلطته عبر الاجتهاد البشري. أما "أيديولوجيا الحاكمية"، فهي تلغي كل هذه الوسائط، إذن فالاستشهاد بأقوالهما لإثبات تبنيهما لـ "أيديولوجيا الحاكمية" هو استخدام للنصوص في غير سياقها، وتجاهل للبنية المفاهيمية الكاملة التي وردت فيها. وهذا ما يجعل المقابلة بين المفهومين ضرورة منهجية لكشف حجم القطيعة المعرفية.

وعندما نعود إلى التعريفات الكلاسيكية في أدبيات التراث كما يقدمها -مثلاً لا حصراً- المواردي في "الأحكام السلطانية" والجويني في "غياث الأمم"، نرى المواردي يعرف الإمامة بأنها "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"¹، ويضيف أن "الإمامة تنعقد من وجهين:

1 المواردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الحديث، القاهرة، ص: 15.

أحدهما: باختيار أهل العقد والحل. والثاني: بعهد الإمام من قبل¹. ويراهما الجويني "رياسة تامة وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا"²، وبالتالي فإن "اختيار من هو من أهل الحل والعقد، كاف في النصب والإقامة، وعقد الإمامة"³.

إننا لا نقف أمام مجرد تعريفات، بل أمام نموذج معرفي متكامل يقوم على ركائز محددة:

1. الطبيعة الوظيفية: الإمامة مؤسسة وظيفية وليست جوهرائية، وظيفتها "حراسة الدين" و"سياسة الدنيا"، وهي بذلك أداة لخدمة مقاصد عليا، وليست غاية في ذاتها.
2. الشرعية التعاقدية: شرعيتها لا تنبع من تفويض إلهي مباشر، بل من آليات بشرية دنيوية واضحة، قوامها "اختيار أهل الحل والعقد" أو "البيعة" أو "العهد". إنها سلطة تعاقدية بامتياز، وليست سلطة ثيوقراطية.
3. الفاعلية البشرية: الإمامة هي مجال الاجتهاد البشري بامتياز، ذلك أن "سياسة الدنيا" هي مهمة الإمام والجماعة، وهي بطبيعتها نسبية متغيرة، وتابعة للخصائص البشرية، وليست تطبيقاً آلياً لنصوص متعالية.

1 الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 21.

2 الجويني، عبد الملك بن عبد الله، إمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط 2، 1401، ص: 47.

3 السابق، ص: 47.

هذا يفسر لماذا "الإمامة مفهوم مضاد للحاكمية"، والأمر ليس نابغاً من خلافات فرعية أو تاريخية، بل من كونهما يمثلان إجابتين متعارضتين لسؤالين مختلفين جذرياً حول طبيعة السلطة والشرعية في الإسلام. البرهان على هذا التعارض البنيوي يتأسس على مستويين من التحليل: مستوى تأسيس الشرعية، ومستوى تحديد دور الفاعل البشري.

أولاً، على مستوى منطق تأسيس الشرعية، يمثل المفهومان نموذجين متناقضين:

- فالإمامة تنطلق من سؤال عملي وواقعي: كيف يدير المجتمع المسلم شؤونه بعد انقطاع الوحي؟ هو سؤال يقرّ مسبّقاً بوجود فراغ في السلطة المباشرة يستدعي حلاً بشرياً، وهو ما كان بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم باختيار أبي بكر رضي الله عنه إماماً بنيت شرعيته على منطق "التعاقد" (عبر البيعة، أو اختيار أهل الحل والعقد)، فهي إذن شرعية سياسية، بشرية المصدر، وصاعدة من المجتمع إلى الحاكم، وإن كانت مقيدة بمقاصد الدين.
- أما الحاكمية فتنتطلق من سؤال ميتافيزيقي ومبدئي: لمن تعود السيادة المطلقة في الكون؟ في مقابل السؤال السابق، هذا السؤال لا يعترف بأي فراغ، بل يؤكد على الحضور الإلهي الدائم. لذلك، فإن شرعية الحاكمية تتأسس حصراً على منطق "التفويض الإلهي"، بمعنى أنها شرعية ثيولوجية، إلهية المصدر، تنزل من الله إلى من يطبق شرعه.

وهنا يكمن التعارض الأول: لا يمكن للشرعية أن تكون تعاقدية-بشرية وتفويضية-إلهية في آنٍ واحدٍ. فالإمامة تؤسس لسلطة مصدرها

عقد بشري، بينما الحاكمية تنفي شرعية أي عقد بشري لا يكون مجرد إعلان للخضوع لشرعية إلهية مسبقة.

ثانياً، على مستوى موقع الفاعل البشري، يقدم المفهوم تعريفين متعارضين لدور الإنسان:

- ففي نموذج الإمامة، الإنسان هو "ال خليفة" المكلف بـ "سياسة الدنيا"، وهي مهمة تفتح بالضرورة مساحة واسعة للاجتهاد والعقل، وتحدد للتجربة الإنسانية مهمتها لإدارة الواقع المتغير، وتجعل من النصوص الدينية إطاراً مرجعياً لهذا الاجتهاد.
- أما في نموذج الحاكمية، فيتم اختزال دور الإنسان ليصبح "العبد المطبق"، وتتقلص مساحة "سياسة الدنيا" لتصبح مجرد تنفيذ آلي للنصوص التي تُعتبر المصدر الحصري للتشريع، ويصبح أي اجتهاد خارجها تعدياً على سلطان الله.

وهنا يكمن التعارض الثاني: فالإمامة تفترض وجود فاعل سياسي إنساني إيجابي، بينما الحاكمية تفترض وجود منفذ إجرائي سلبي، فلا يمكن للإنسان أن يكون "مشرعاً نسبياً" (فيما سكت عنه النص) و "مجرماً" (إذا شرّع فيما سكت عنه النص) في نفس الوقت.¹

1 يتجلى هذا التعارض البنيوي بأوضح صورته في الموقف من التشريع البشري في "المناطق المسكوت عنها". فبينما يراها نموذج "الإمامة" مجالاً حيويًا لعمل "المشرّع النسبي" الذي يمارس واجبه في "سياسة الدنيا" تحقيقاً للمصلحة العامة، يعتبرها نموذج "الحاكمية" تعدياً على حق الله الحصري في التشريع، ويصم فاعلها بالشرك. وبهذا، فإن ذات الفعل -وهو التشريع البشري فيما لا نص فيه- يتحول من كونه واجباً ومسؤولية في النموذج الأول، إلى كونه جريمة واعتصافاً للسلطان الإلهي في النموذج الثاني، وهو ما يكشف عن استحالة التوفيق بين المنطقتين.

إذن، اعتبار الإمامة مفهوماً مضاداً للحاكمية هو نتيجة حتمية لكونهما يمثلان نموذجين معرفيين متنافسين: نموذج يؤسس لسياسة إنسانية ضمن مرجعية دينية، وآخر يؤسس لسياسة إلهية تُنفذ عبر الإنسان، ولهذا السبب، كان على خطاب الحاكمية لكي يؤسس لنفسه أن يعمل على إزاحة مفهوم الإمامة بنيوياً، لأن مجرد وجود الأخير هو إقرار بشرعية العقد البشري في المجال السياسي، وهي الشرعية التي جاءت الحاكمية لنقضها من أساسها.

من هنا، يتضح أن الإشكال الذي يطرحه مفهوم الحاكمية ليس مجرد اختلاف في التأويل، بل هو تأسيس لنموذج معرفي مضاد. فخطاب الحاكمية لا يقدم نفسه كتطوير ضمن مهمة، بل كمهمة بديلة تهدف إلى نسف ركائزها الأساسية. ففي مقابل منطق التعاقد البشري، يطرح منطق السيادة الإلهية الحصرية؛ وفي مقابل نسبية الاجتهاد السياسي، يطرح إطلاقية النص العقدي؛ وفي مقابل الطبيعة الوظيفية للمؤسسة السياسية، يطرح طبيعة جوهريّة تجعل من شكل السلطة معياراً للإيمان والكفر. إن خطاب الحاكمية، بهذا المعنى، لا يناقش تفاصيل نظرية الإمامة، بل يقوم بعملية "محو منهجي" لإرثها التعاقدي والسياسي بأكمله، ليحل محله بنية دينية سياسية مغايرة.

ويتجلى عمق هذه القطيعة بأوضح صورها في خطاب سيد قطب، الذي لا يكتفي بإعادة تعريف السلطة، بل يعيد تعريف الواقع بأسره من خلال عدسة الحاكمية، فهو يرى أن البشرية تعيش اليوم كلها في (جاهلية) من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات

الحياة وأنظمتها... بل حتى المجتمعات المسلمة هي في هذه الجاهلية، وهذه المجتمعات لا تدخل في هذا الإطار لأنها تعتقد بالوهية أحد غير الله، ولا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضاً، ولكنها تدخل في هذا الإطار لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظامها، وشرائعها وقيمها، وموازينها، وعاداتها وتقاليدها. وكل مقومات حياتها تقريباً!¹

إذن، كل تصور خلاف التصور القطبي، هو تصور يقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية... وهي الحاكمية²... إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله.. فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده... فالناس في كل نظام غير النظام الإسلامي، يعبد بعضهم بعضاً - في صورة من الصور - وفي المنهج الإسلامي وحده يتحرر الناس جميعاً من عبادة بعضهم البعض، بعبادة الله وحده، والتلقي من الله وحده، والخضوع لله وحده³. فالعالم لديه مقسم إلى "جاهلية" تعتدي على "أخص خصائص الألوهية"، و"إسلام" لا يتحقق إلا بالتحرر من "عبادة البشر للبشر".

1 معالم في الطريق، ص: 91.

2 ينظر: في ظلال القرآن، 688/2.

3 ينظر: السابق، 407/1.

هذا التقسيم الثنائي الحاد لا يترك أي مساحة للمنطق السياسي التراثي الذي أسسه الماوردي والجويني، والذي يتعامل مع الواقع بدرجات من الشرعية والضرورة والمصلحة، بل يستبدله بمنطق ثوري-خلاصي لا يقبل بأنصاف الحلول. إن قطب بهذا لم يكن يفسر التراث، بل كان يؤسس لقطيعة جذرية معه، مما أوجد حالة من "الغموض العقائدي" التي فتحت الباب واسعاً أمام تأويلات راديكالية لم تكن ممكنة ضمن الإطار الفقهي السياسي السني التقليدي، الذي حصّن نفسه تاريخياً ضد مثل هذه الانزلاقات.

3 - الخلط بين الحاكمية الكونية القدريّة والحاكمية الشرعية التكليفية

يتأسس هذا البناء المفاهيمي الجديد على مغالطة منهجية، تتجلى في الخلط المتعمد بين نمطين متميزين جذرياً من الحكم الإلهي: الحاكمية الكونية القدريّة، والحاكمية الشرعية التكليفية، وهما نوعان من الحاكمية يختلفان في طبيعتهما، وفي منطقيهما وفي آثارهما، مما أدى إلى التباس شديد في تأسيسهما لنظرية الحاكمية.

وقد ظهر من خلال تحليل نصوص سيد قطب، أنه خلط خلطاً واضحاً بين الحاكميتين، حيث اعتبر في كتاباته أن الشريعة المنزلة لتنظيم حياة البشر شريعة كونية وهذا يتضح -مثلاً- بصورة جلية في قوله في فصل كامل من كتابه "معالم في الطريق" أسماه (شريعة كونية): "والشريعة التي سنّها الله لتنظيم حياة البشر هي من ثم شريعة كونية"¹، وهذا مخالف لما عند أئمة التفسير والاعتقاد، إذ قرروا أن الحاكمية الكونية

1 معالم في الطريق، ص: 97.

تتعلق بسلطان الله المطلق في إدارة شؤون الكون وتصريف أمور الخلق جميعاً، وهي حاكمية لازمة مطلقة، تخضع لها جميع الكائنات خضوعاً قهرياً تكوينياً، فهي قدرية لا خيار فيها، يؤيد ما قلناه كلام أبي عبد الله القرطبي يقول فيه: "فالحكم لمن له الحكم وهو تنفيذ القضايا وإمضاء الأوامر والنواهي، وذلك بالحقبة هو الله. وهذا الاسم يرجع تارة إلى معنى الإرادة، وتارة إلى معنى الكلام، وتارة إلى معنى الفعل. فأما رجوعه إلى معنى الإرادة فإن الله تعالى حكم في الأزل بما اقتضته إرادته، ونفذ القضاء في اللوح المحفوظ، يجري القلم فيه على وفق حكم الله، ثم جرت الأقدار في الوجود بالخير والشر والعرف على وفق القضاء والحكم. وإذا كان راجعاً إلى معنى الكلام فيكون معناه المبين لعباده في كتابه ما يطالبهم به من أحكامه، كما يقال لمن يبين للناس الأحكام وينهج لهم معاني الحلال والحرام: حكم، وعلى هذا فلا يكون حكم في الوجود إلا كتابه، فعنده يوقف إذ هو الحكم العدل. وإذا كان راجعاً إلى الفعل فيكون معناه الحكم الذي ينفذ أحكامه في عباده بإشقيائهم وإسعادهم وتقريبهم وإبعادهم على وفق مراده".¹

أما الحاكمية الشرعية، فهي تتعلق بالأمر والنهي، وتخضع للاختيار الإنساني الحر، وتقوم على أساس الابتلاء والتكليف. إن قول قطب بأن "الشريعة التي سنّها الله لتنظيم حياة البشر هي من ثم شريعة كونية" هو جوهر هذا الخلط المنهجي؛ فهو يلغي المسافة الوجودية بين "ما هو كائن" وبين "ما يجب أن يكون"، ويحول

1 القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 1426 هـ-2005 م، ص: 438.

التشريع من مجال للاختيار الإنساني إلى مجال للضرورة الكونية، مما يجعل أي مخالفة له ليست مجرد معصية يمكن التوبة منها، بل هي تمرد على نظام الكون ذاته، وشذوذ يستدعي الاستئصال.

وهذا الخلط لم يكن مجرد خطأ نظري مستحدث، بل هو تكرار بنيوي "بوعي أو بغير وعي" لنفس الإشكال الذي واجهه الإمام علي بن أبي طالب مع الخوارج الأوائل، فشعارهم "لا حكم إلا لله" كان كلمة حق أريد بها باطل، لأنها استخدمت منطق الحاكمية الإلهية المطلقة لإلغاء ضرورة "الإمارة" البشرية النسبية. وكانت إجابة الإمام العميقة التي قال فيها: "الحكم لله، وفي الأرض حكام، وَلَكِنَّهُمْ يَقُولُونَ: لَا إِمَارَةَ. وَلَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ إِمَارَةٍ يَعْمَلُ فِيهَا الْمُؤْمِنُ، وَيَمْتَنِعُ فِيهَا الْفَاجِرُ وَالْكَافِرُ، وَيُبْلَغُ فِيهَا الْأَجَلُ"¹، بمثابة تأسيس منهجي مبكر للتمييز الضروري بين مستويين لا يجوز الخلط بينهما. إن خطاب الحاكمية المعاصر بتجاهله المتعمد لهذا التمييز التأسيسي، يقع في نفس الشك المنهجي، مستخدماً مفهوماً مطلقاً لإلغاء مؤسسة بشرية ضرورية، ولقد كان العقل الفقهي المتقدم على وعي دقيق بهذه "وفي الأرض حكام"، ومستوعباً لمقاصد الشريعة ذاتها في هذا السياق، يؤكد ذلك ما أشار إليه الإمام ابن حزم بعقوبة فذة حين قال: "من حكم الله أن جعل الحكم لغيره"² في أمور الدنيا وسياسة الخلق.

1 الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، الحديث: 19853، 236/9، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، ط 2، 1437 هـ-2013 م.

2 ابن حزم، علي بن محمد، الإعراب عن الحيرة الالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس، تحقيق: محمد زين العابدين رستم، ط 1، 1425 هـ-2005 م، 197/1.

4 - من مظاهر الانحراف المنهجي في خطاب الحاكمية

1. تدين "السياسي و"تسييس" الديني: في استراتيجية إلغاء استقلالية المجالات

لا يكمن الانحراف المنهجي الأكثر جذرية وتأثيراً في بنية خطاب الحاكمية في خطأ جزئي أو تأويل فرعي، بل في استراتيجية الكلية القائمة على إلغاء التمايز الوجودي والوظيفي بين المجال السياسي والمجال الديني. هذه العملية، التي تبدو للوهلة الأولى مجرد دعوة ورعة لتطبيق الشريعة، هي في حقيقتها عملية إعادة هيكلة عنيفة للحقل الديني بأسره، تهدف إلى تحقيق هدفين متلازمين ومتكاملين:

- أولاً، "تدين السياسي"، أي نزع الطابع الاجتهادي والنسبي والتاريخي عن قضايا الحكم والسلطة، وإعادة صياغتها كمسائل عقدية مطلقة، يتحدد على أساسها الانتماء الإيماني نفسه.
- وثانياً، وبشكل أكثر عمقاً، "تسييس الديني"، أي إعادة تفسير المفاهيم العقدية المحورية (كالألوهية والتوحيد والعبادة) لتصبح مفاهيم سياسية في جوهرها، وتفريغها من حملتها الروحية والأخلاقية والكونية الشاملة.

وتتكشف هذه الاستراتيجية المزدوجة بأوضح صورها في خطاب سيد قطب، الذي يمثل الذروة المنطقية لهذا الاتجاه. فعندما يقرر بصراحة قاطعة أن "قاعدة الدعوة أن قبول شرع الله وحده أيّاً كان، هو ذاته الإسلام، وليس للإسلام مدلول سواه"¹، فإنه لا يقدم مجرد رأي فقهي، بل يقوم بعملية اختزال عنيفة لمفهوم "الإسلام" الواسع، الذي يشمل العقائد

والعبادات والأخلاق والمعاملات، ليحصره في قضية سياسية واحدة هي "قبول شرع الله" بالمعنى الأيديولوجي الذي يحدده هو، هذا الاختزال يصل إلى مداه حين يعيد تعريف "الجاهلية" فهي عنده ليست حقبة تاريخية مضت، بل كـ"وضع" وجودي معاصر ودائم، يتمثل في أي نظام "يحكم بشريعة من صنع البشر"، وهو ما نجده يصرح به في خاطرته عند قول الله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ [المائدة: 50] يقول: "إن الجاهلية - في ضوء هذا النص - ليست فترة من الزمان، ولكنها وضع من الأوضاع. هذا الوضع يوجد بالأمس، ويوجد اليوم، ويوجد غداً، فيأخذ صفة الجاهلية، المقابلة للإسلام، والمناقضة للإسلام والناس "في أي زمان وفي أي مكان" "إما أنهم يحكمون بشريعة الله" دون فتنة عن بعض منها "ويقبلونها ويسلمون بها تسليماً، فهم إذن في دين الله، وإما أنهم يحكمون بشريعة من صنع البشر" "في أي صورة من الصور" ويقبلونها فهم إذن في جاهلية وهم في دين من يحكمون بشريعته، وليسوا بحال في دين الله، والذي لا يبتغي حكم الله يبتغي حكم الجاهلية والذي يرفض شريعة الله يقبل شريعة الجاهلية ويعيش في الجاهلية"¹.

هنا، يتم تأسيس معيارية جديدة للإيمان؛ فمعيار الإيمان والكفر، والنجاة والهلاك، لم يعد الإقرار القلبي أو أداء الشعائر، بل هو الموقف السياسي من "الحاكمية"، إنها عملية نقل لمركز الثقل في الدين من العلاقة الروحية والأخلاقية بين الإنسان وربّه، إلى علاقة سياسية صرفة بين الإنسان والنظام الحاكم، ومن ثم ينبغي أن تكون الحاكمية هي عقيدة "الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض، الحكم فيه

للشخص بصورة من الصور، أو بتعبير آخر مرادف: الألوهية فيه للبشر في صورة من الصور¹.

هذا الربط القسري بين الألوهية والسلطة، الذي يظهر بوضوح في نظريات المودودي حول "المصطلحات الأربعة"، يصل إلى نتيجة مفادها أن "الألوهية هي التصور القرآني للسلطة"، لذلك "وحسب عبارة المودودي" كان القرآن شديد الدفاع عن توحيد الألوهية، لأن عدم توحيدها هو عدم توحيد للحاكمية التي هي سلطة الله وصلاحياته في السماوات والأرض².

هذا التفسير يمثل انقلاباً تأويلياً؛ فبدلاً من أن تكون السياسة فرعاً من فروع الدين يخضع لمقاصده الكلية وغاياته الأخلاقية، يصبح الدين نفسه (وتحديداً عقيدة التوحيد التي هي جوهره) مجرد تمهيد وتأسيس لمشروع سياسي، وتصبح الحاكمية السياسية هي الأصل، والحاكمية العقدية هي التبع، ويترتب على ذلك نتيجة خطيرة يصرح بها قطب بوضوح وصراحة لا لبس فيها: "ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم ناساً ممن يسمون أنفسهم مسلمين، بينما شريعة الإسلام ليست قانون هذا المجتمع، حتى وإن صلى وصام، وحج البيت الحرام"³. في هذه العبارة، يتم تفرغ كل الشعائر والعبادات من أي قيمة ذاتية أو معنى إيماني إذا لم تكن ضمن الإطار السياسي لـ "دولة الحاكمية"، وهو ما يمثل قطيعة تامة ليس فقط مع فهم الأمة عبر تاريخها، بل مع منطق القرآن

1 معالم في الطريق، ص: 59.

2 ينظر: المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم، 1391 هـ - 1971، ص: 23.

3 في ظلال القرآن، 1057/2.

ذاته الذي يجعل الإيمان القلبي أساس كل عمل.

وفي مقابل هذه الاستراتيجية الإدماجية القسرية، التي تذيب الفروق وتلغي التمايزات، نجد أن الفكر السياسي الإسلامي التراثي، وفي أنضج تجلياته، كان حريصاً على التمييز التحليلي بين المجالين، مع الاعتراف بالتداخل الطبيعي بينهما، اتضح ذلك بجلاء عند حديثنا عن الإمامة عند الماوردي والجويني باعتبارها منصباً سياسياً له وظائف دينية، وليست منصباً دينياً خالصاً، لذلك، فهما تحدثا عن "شروط الإمامة" (الكفاءة، العدالة، العلم، الشجاعة...)، وعن حكم وطرق نصب الإمام، وليس عن "شروط الإيمان"، فنجد الماوردي يقول: "فَإِنَّ اللَّهَ جَلَّتْ قُدْرَتُهُ نَدَبَ لِلْأُمَّةِ زَعِيمًا خَلَفَ بِهِ النُّبُوَّةَ، وَحَاطَ بِهِ الْمِلَّةَ، وَقَوَّضَ إِلَيْهِ السِّيَاسَةَ؛ لِيَصُدِّرَ التَّدْبِيرَ عَنْ دِينٍ مَشْرُوعٍ، وَتَجْتَمِعَ الْكَلِمَةُ عَلَى رَأْيٍ مَتَّبُوعٍ، فَكَانَتْ الْإِمَامَةُ أَصْلًا عَلَيْهِ اسْتَقَرَّتْ قَوَاعِدُ الْمِلَّةِ، وَأَنْتَظَمَتْ بِهِ مَصَالِحُ الْأُمَّةِ حَتَّى اسْتَنْبَتَتْ بِهَا الْأُمُورُ الْعَامَّةُ، وَصَدَرَتْ عَنْهَا الْوَلَايَاتُ الْخَاصَّةُ، فَلَزِمَ تَقْدِيمُ حُكْمِهَا عَلَى كُلِّ حُكْمٍ سُلْطَانِيٍّ، وَوَجَبَ ذِكْرُ مَا اخْتَصَّ بِنَظَرِهَا عَلَى كُلِّ نَظَرٍ دِينِيٍّ؛ لِتَرْتِيبِ أَحْكَامِ الْوَلَايَاتِ عَلَى نَسَقٍ مُتَنَاسِبٍ الْأَقْسَامِ، مُتَشَاكِلِ الْأَحْكَامِ"¹، فتلك الشروط إنما هي شروط تتعلق بالقدرة على "سياسة الدنيا"، لا بالمنزلة عند الله.

كما أن الجويني ميز بين مستويين في الإمامة، الأول: يتعلق بمشروعيتها حيث اعتبر أن مردها إلى القواعد السمعية ولا مجال فيها لجولان

1 الأحكام السلطانية، ص: 13.

العقول¹، والثاني: ما هو عري عن القطع، وذلك حين يقرر أن "معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين"².

إن تأملًا يسيرًا في هاتين الجملتين العظيمتين اللتين جادت بهما قريحة الجويني، يفضي بنا إلى ما يلي:

أ- إن أي محاولة جادة لتفنيد ظاهري "تسييس الدين" و"تدين السياسة" من منظور معرفي داخلي، تقتضي العودة إلى الأدوات التحليلية التي طورها الفقه الأصولي نفسه لترسيم الحدود بين مجالات التشريع المختلفة. وفي هذا السياق، يمثل التمييز الدقيق الذي وضعه إمام الحرمين الجويني بين مستويين للسلطة السياسية مدخلًا منهجيًا بالغ الأهمية، كونه يكشف عن وجود آلية فصل ذاتية داخل بنية الفكر السياسي السني التقليدي، تقف على النقيض من منطق الدمج الذي تروج له الأيديولوجيات الإسلامية المعاصرة.

ب- يؤسس الجويني المستوى الأول على قاعدة أصولية متينة، وهي أن **وجوب نصب الإمام** ليس نابغًا من العقل المجرد أو المصلحة السياسية البحتة، بل هو مستمد من "القواطع السمعية"، وعلى رأسها الإجماع، وهذا يعني أن "الديني" (النص ومصادره القطعية) يتدخل في "السياسي" ليؤسس لمبدأ واحد فقط: **ضرورة وجود الدولة (الإمامة)**، لذلك فالخطاب الديني هنا لا يقدم نموذجًا تفصيليًا للحكم، بل يفرض على المجتمع واجبًا شرعيًا بالخروج من حالة الفوضى إلى حالة النظام،

1 غياث الأمم، ص: 60-61.

2 السابق، ص 57.

عبر إقامة سلطة سياسية تكون وظيفتها "حراسة الدين وسياسة الدنيا". وبهذا المعنى، فإن "الديني" يضيف شرعية على وجود "السياسي" كمجال مستقل وضروري، لكنه لا يحدد مضمونه، وهو ما يؤكد أن العلاقة علاقة تأسيس لا علاقة هيمنة أو استيعاب.

ت- المستوى الثاني، وهو الأهم في سياقنا، يتمثل في إقرار الجويني الحاسم بأن **"معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين"**، من خلال الغياثي يتأكد أن هذا التقرير الجويني ليس مجرد ملاحظة عابرة، بل هو إعلان منهجي عن طبيعة الممارسة السياسية، فبمجرد تجاوز "مبدأ الوجوب" القطعي، فإن كل ما يتعلق بتفاصيل السياسة "من إجراءات اختيار الحاكم، وصياغة سياساته الإدارية والاقتصادية، وعلاقاته الخارجية" يقع ضمن **"دائرة الظنيات والاجتهاد"**. وهنا يكمن التفكيك الداخلي لمنطق "تدين السياسة":

- **الفصل بين القطعي والظني:** يقوم منطق "تدين السياسة" على إضفاء صفة "القطعية" و"اليقين" الديني على مسائل هي بطبيعتها "ظنية" و"اجتهادية"، وهذا خلط منهجي يرفضه علم أصول فقه السياسة الشرعية الذي يضع قواعد صارمة للتعامل مع كل مستوى، فبينما يترتب على إنكار القطعي الخروج من المللة، فإنه "لا إنكار في مسائل الاجتهاد" التي تشكل معظم حقل السياسة.
- **تحقيق المقاصد عبر العقل البشري:** إن مقصد الشارع من الإمامة هو تحقيق مصالح العباد، وهي بطبيعتها متغيرة ومرتبطة بالواقع، ومن ثم فإن تحويل السياسة إلى تطبيق آلي لنصوص جزئية، أو إضفاء القداسة

على قرارات بشرية ظنية، هو في حقيقته **تعطيل للمقصد**؛ لأنه يمنع العقل البشري من ممارسة الاجتهاد الضروري لتحقيق تلك المصالح المتغيرة، وقد يؤدي إلى ترسيخ مفسد باسم الدين.

- **تأسيس المسؤولية السياسية:** إن اعتبار "مسائل الإمامة" اجتهادًا بشريًا هو الأساس الذي تقوم عليه **مسؤولية الحاكم السياسية**، فالحاكم مسؤول عن قراراته لأنها نتاج اجتهاده البشري، وليست تطبيقًا لإرادة إلهية مباشرة. أما منطق "تدين السياسة"، فإنه عبر إضفاء قداسة الحاكمية، يلغي مبدأ المسؤولية ويؤسس للاهوتية سياسية تتعارض مع الطبيعة التعاقدية للإمامة.

في المحصلة، يقدم لنا التمييز الجويني إطارًا أصوليًا متينًا لفهم أن العلاقة السليمة بين الدين والسياسة ليست علاقة امتصاص أو تماهي، بل علاقة تأسيس وتمييز، فالدين يؤسس لضرورة السياسة كمجال مستقل، ثم يحرر تفاصيلها وممارساتها من القداسة، ويسلمها إلى العقل البشري ليجتهد في تحقيق مقاصد الشريعة العليا ضمن واقع متغير. وبهذا، فإن تفكيك منطق "تسييس الدين" و"تدين السياسة" لا يتطلب استعارة أدوات من خارج المنظومة المعرفية الإسلامية، بل يكفي فيه إعادة تفعيل الأدوات التحليلية الدقيقة التي طورها العقل الأصولي نفسه.

إن النتائج المترتبة على هذا الخلط المنهجي كارثية على المستويين النظري والعملي. فهو يؤدي حتمًا إلى تكفير المجتمعات المسلمة التي لا تخضع لنموذجه، ويشرع العنف السياسي ضد الأنظمة القائمة باعتبارها أنظمة "جاهلية"، ويقوض أي إمكانية نظرية وعملية لقيام دولة وطنية

حديثه في سبيل دولة امبراطورية حقيقية تاريخيًا وهمية واقعيًا، لأنه يستبدل رابطة المواطنة القائمة على العقد الاجتماعي برابطة العقيدة السياسية القائمة على الولاء الأيديولوجي. إن "الثورة على مملكة البشر" التي يدعو إليها قطب متوسلاً بآيات وأحاديث منتقاة، هي في حقيقتها ثورة على منطق السياسة نفسه، وعلى قصد الشرع في حفظ النظام العام من خلال الاجتهاد الإنساني المنضبط والمقيد بضوابط المصلحة والواقع. وفي نهاية نفقها إفساد من مظاهره مصادمة النصوص ببعضها، واستباحة الجهالة لدماء الناس وأعراضهم اعتماداً على "الحاكمة والتمايز والمفاصلة، وبالتالي الحكم بالردة على أنظمة الحكم القائمة، والدعوة الصريحة لجهادها ورسم معالم هذا الجهاد"¹.

2. إسقاط المنهج الأصولي: شرط إمكان خطاب الحاكمية

قبل تفصيل مظاهر هذا الإسقاط، مهم جداً التنبيه على اعتراض منهجي قد يتبادر إلى الذهن، ولطالما تغنى به المدافعون عن الحاكمية من باب التعصب ضد النقد، قوامه أن خطاب الحاكمية "بعكس ما نزع" هو متجذر في صميم علم أصول الفقه، وتحديدًا في مبحثه الأول حول "الحكم الشرعي" وأركانه، حيث يقرر الأصوليون قاطبة، أن "الحاكم هو الله تعالى". وهذا الاعتراض على وجاهته الظاهرية، هو بالضبط المدخل الذي يكشف عن استراتيجية التضليل الأكثر عمقًا، وهي استراتيجية "الاجتزاء المنهجي".

¹ هذا جزء من كلام أحد المنظرين للإرهاب والتطرف واختطاف الدين وتحريف المفاهيم، اسمه: عمر عبد الحكيم، الملقب بأبي مصعب السوري، في إصدار له بعنوان: دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ص: 692.

هذا يدل على أن الانحراف المنهجي الأكثر جذرية وتأثيراً في بنية خطاب الحاكمية لا يكمن في خطأ جزئي أو تأويل فرعي، بل في استراتيجيته الكلية القائمة على تفكيك "العقل الأصولي" نفسه. هذا التفكيك لا يقع نتيجة مجرد غفلة عنه أو جهل به، بل هو شرط إمكان لقيام الخطاب الأيديولوجي. فأصول الفقه، باعتباره "من أروع ما أنتجه الفكر الإسلامي، وأنضج ما أبدعته العبقورية العلمية للتوسط بين الوحي والعقل، وبين الأوامر الشرعية في إطلاقها الأزلي وبين الواقع الإنساني ببعديه الزماني والمكاني"¹، وبما يؤسس من "هندسة العقل المسلم" في تعامله مع النص، وبما يمثله من عقلانية إجرائية ومنهجية صارمة، يقف حائط صد منيع أمام أي قراءة متعسفة تسعى إلى ليّ عنق النص لخدمة أغراض سياسية مسبقة.

إنه "جهاز المناعة" المعرفي الذي طوره العقل الإسلامي عبر قرون لحماية الشريعة من الافتيات عليها باسمها، وهو ما يتعارض جوهرياً مع "استراتيجية المغالبة" التي يتبناها الخطاب، والتي تناقض "قاعدة المدافعة" القرآنية في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: 251].

إن قوة الخطاب الأيديولوجي لا تكمن في قدرته على الإقناع المنطقي بقدر ما تكمن في قدرته على "التضليل المنهجي"، أي توظيف أدوات العلم وآلياته لإنتاج قراءة تبدو علمية في ظاهرها، لكنها تهدم أسس ذلك العلم في جواهرها، وعند فحص بنية خطاب الحاكمية المعاصر والخطابات المدافعة عنه، نجد أنه يمارس هذه العملية ببراعة فائقة في

1 ابن بيه، عبد الله، إثارات تجديدية في حقول الأصول، دار سيبيويه للطباعة والنشر، ط 1، 2013، ص: 22.

ساحة "علم أصول الفقه" تحديداً ويمكن تفكيك هذه الممارسة إلى ثلاث صور متكاملة، تمثل كل واحدة منها انحرافاً عن قاعدة من قواعد العقل الأصولي الراسخ.

الصورة الأولى - "الاقتطاع المنهجي": بتر "مبدأ الحاكم" عن "مسالك الحكم"

تُعد هذه الصورة حجر الزاوية في عملية التضليل، وهي تقوم على انتزاع المبدأ الأصولي الإجماعي بأن "لا حاكم إلا الله" من سياقه الوظيفي داخل علم الأصول، وتوظيفه بشكل يلغي بقية أجزاء العلم، فكما هو مقرر في موضعه، يقع هذا المبدأ ضمن "مبحث الحاكم"، وهو مبحث عقدي-تأسيسي، وظيفته تحديد "مصدرية التشريع" العليا، لكن علم الأصول لا يتوقف هنا، بل ينتقل مباشرة إلى مباحث "مسالك الحكم" (الأدلة) التي هي صلب الصنعة الفقهية، والتي تشرح "كيفية" الوصول إلى حكم الله عبر آليات متعددة كالقياس والاستصلاح والاجتهاد بالرأي.

ومن هنا، تقوم استراتيجية "الاقتطاع" على أخذ نتيجة المبحث الأول، واستخدامها كأداة لإلغاء كل المباحث اللاحقة، فيتم الاستشهاد بنصوص الأصوليين في "وحدانية الحاكم"، وهي نصوص واردة في معرض بيان "مصدر التشريع"، أو في سياق تحرير "مناطق الإلزام"، وليست نصوصاً تؤسس لمفهوم الحاكمية بوصفه عقيدة سياسية، هي نصوص تقريرية، يتناولها علم الأصول في أول مباحث "الحكم الشرعي"، ضمن ركن "الحاكم"، ويقصد به الشارع، أي: الله سبحانه، بكونه مصدر الإلزام، لا بوصفه صاحب السيادة الدستورية في الدولة، وبعد هذا يتم القفز مباشرة إلى نتيجة مفادها أن أي حكم لا يستند إلى نص صريح هو حكم

بغير ما أنزل الله. هذا الفعل هو في حقيقته استخدام لـ "اسم" الأصوليين لنقض "رسم" علمهم¹. ومن هنا، فإن حمل هذه النصوص على مفاهيم نشأت في سياقات أيديولوجية حديثة، هو إخلال بقواعد التأويل، وتوسيع للدلالة إلى ما لا تحتمله لغة المؤلفين ولا مقاصدهم.

ولذلك، فإن القول الذي صدر في هذه المحاضرة، من أن "مصطلح الحاكمية بصيغته المعاصرة غائب عن كتب التراث"، ليس دعوى مرسله، بل له وجهه حين يفرق بين المرجعية التشريعية العامة التي أقرها العلماء المسلمون، وبين "أيديولوجيا الحاكمية" التي أدخلت على بنية العقيدة لتبرير خطاب سياسي جديد، وهذا الفرق الذي يتجاهله خطاب الحاكمية عمداً، هو مفتاح النزاع الحقيقي، لا في وجود لفظ "الحكم لله"، بل في لوازم هذا الحكم ومناطاته، وهل يُبنى عليه تكفير، أم يُدرج في دائرة المعاصي؟ وهل يُعدّ تحقيق الحاكمية شرطاً في صحة التوحيد، أم واجباً شرعياً في باب السياسة؟

الصورة الثانية - "التعميم المغلوط": قياس "الأيديولوجيا" على "المبدأ"

تتجلى هذه الصورة في الادعاء بأن "مفهوم الحاكمية" عند المودودي وقطب هو نفسه المفهوم الموجود في كتب التراث، وأن الخلاف هو مجرد خلاف فرعي في "التصنيف" (أهو من العقيدة أم من الفروع؟)، وهذا

1 هذه الاستراتيجيات المتكاملة تكشف عن بنية خطابية محكمة، لا تهدف إلى الحوار العلمي بقدر ما تهدف إلى "الهيمنة" عبر تحصين نفسها ضد النقد. فهي تستخدم لغة الأصول لتفرغ علم الأصول من محتواه، وتستشهد بنصوصه لترير القطيعة مع منهجه، وتصور الخصم المنهجي وكأنه يهاجم مسلمات الدين وبديهياته. وفضح هذه الأساليب هو شرط أولي لأي مقارنة نقدية جادة.

تضليل يقوم على مغالطة "القياس مع الفارق"، فالعقل الأصولي يفرق بدقة بين المبدأ وبين "تنزيله"، والمبدأ هو قاعدة كلية مجردة "لا حكم إلا لله" تعمل كمرجعية عليا ضابطة للاجتهاد. وأيديولوجيا الحاكمية: هي "نموذج" سياسي متكامل ومغلق، له تعريفاته الخاصة (الجاهلية)، وأدواته (التكفير)، وغاياته (الثورة)، وآلياته (التنظيم الحركي).

إن القول بأن المفهومين شيء واحد هو كالقول بأن مبدأ "العدل" كمفهوم أخلاقي مجرد، هو نفسه "وزارة العدل" كمؤسسة سياسية محددة. إنه خلط بين المجرد والمشخص، وبين المبدأ وتأويله الأيديولوجي. إن الإشكال ليس في "تصنيف" الحاكمية، بل في "تأسيسها" كنموذج بديل يستلزم بالضرورة القطيعة مع نموذج "الإمامة" التعاقدية، واختزال "مسالك الحكم" المتعددة.

الصورة الثالثة - "قلب الدليل": توظيف النص في نقيض مدلوله

وهذه هي الاستراتيجية الأكثر دقة في كشف التهافت المنهجي، وهي تتمثل في أخذ دليل تراثي واستخدامه لإثبات نقيض ما يدل عليه في سياقه الأصولي، وأوضح مثال على ذلك هو الاستشهاد بحديث معاذ بن جبل، فمدلول الحديث الأصولي أنه نص مؤسس لـ "تعددية مصادر الحكم الشرعي" و"شرعية الاجتهاد بالرأي" عند غياب النص، إنه يمثل روح المرونة والتيسير في الشريعة، لكنه في خطاب الحاكمية يُستغل لإثبات وجوب الحكم بالنص، مع بتر أو تجاهل تام لفقرته الأخيرة "اجتهد رأيي" التي هي مناط الاستدلال كله.

هنا، لا يتم فقط "اقتطاع" جزء من الدليل، بل يتم "قلب" وظيفته بالكامل، فيتحول النص الذي يشرعن "الاجتهاد" إلى أداة لتجريم "الاجتهاد"

وهذا يكشف أن التعامل مع النصوص ليس تعاملًا معرفيًا يطلب الدلالة من النص، بل هو تعامل أيديولوجي يسقط الدلالة المسبقة على النص، ولو أدى ذلك إلى مصادمة معناه الصريح.

إن هذه الصور المتكاملة تكشف عن بنية خطابية محكمة، لا تهدف إلى الحوار العلمي بقدر ما تهدف إلى "الهيمنة" عبر تحصين نفسها ضد النقد، فهي تستخدم لغة الأصول لتفرغ علم الأصول من محتواه، وتستشهد بنصوصه لتبرر القطيعة مع منهجه، وتصور الخصم المنهجي وكأنه يهاجم مسلمات الدين وبديهيته، وفضح هذه الأساليب هو شرط أولي لأي مقارنة نقدية جادة.

وعن هذه الصور تنتج عدة نتائج أهمها:

النتيجة الأولى- "أدلجة العقيدة" واختزال المفاهيم

إن نقطة البداية في هذا التفكيك ليست في الفروع، بل في الأصول العقدية ذاتها. فخطاب الحاكمية يقوم بعملية "أدلجة للعقيدة"، وذلك من خلال تفريغ المفاهيم العقدية الكبرى من عمقها الروحي والكوني، وشحنها بطاقة سياسية صرفة. فمفهوم "الألوهية" الشامل، الذي يتضمن الخلق والرزق والرحمة والعبادة، يتم اختزاله ليصبح مرادفًا للسلطة السياسية، كما يقرر قطب بوضوح أن "الألوهية تعني الحاكمية، وإن الحاكمية من خصائص الألوهية"¹، وهذا إعادة تأسيس تجعل من الموقف السياسي معيارًا للإيمان بالألوهية. ويصل هذا الاختزال إلى ذروته

1 ينظر: في ظلال القرآن، 688/2.

حين يقرأ التاريخ على أساسه، فيقول: "كانوا يعرفون أن الألوهية تعني الحاكمية العليا، وأن من ادعى الحاكمية لنفسه فقد ادعى الألوهية"¹.

وتمتد هذه العملية لتشمل "شهادة التوحيد" نفسها، التي تتحول من كلمة شاملة تعبر عن علاقة وجودية مع الخالق، إلى مجرد إعلان سياسي، فـ"لا إله إلا الله" عند قطب "ليس لها مدلول إلا أن تكون الحاكمية العليا في حياة البشر كما أن له الحاكمية العليا في نظام الكون"²، إنه تفسير يطرح تساؤلات حول طبيعة شهادة التوحيد ومدلولها الشرعي، فهل شهادة التوحيد تقتصر على إقرار الحاكمية بالصورة المودودية والقطبية التي جعلها "ثورة على السلطان الأرضي الذي يغتصب أولى خصائص الألوهية"³؟

النتيجة الثانية- "تسطيح النصوص" عبر تجاوز قواعد الاستنباط

بعد إعادة هندسة العقيدة، تأتي الخطوة الثانية المتمثلة في تفكيك "هندسة الدلالة" التي شيدها علم الأصول، فالأصوليون أدركوا أن النص ليس كيانًا بسيطًا، وأن الانتقال من "اللفظ" إلى "الحكم" يتطلب عبور شبكة من القواعد الضابطة (كالعام والخاص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ).

1 ينظر: في ظلال القرآن، ص: 38

2 السابق، 1255/3-1256.

3 السابق، 1005/2.

لكن خطاب الحاكمية في المقابل، يمارس "اختزالية نصية"¹، حيث يتم التعامل مع آيات "الحكم" كأنها إعلانات عقدية بسيطة لا تحتاج إلى وساطة منهجية. ويتجلى هذا في استراتيجية حجاجية تقوم على حشد النصوص التي ورد فيها لفظ "الحكم"، وتقديمها كبرهان على "أيديولوجيا الحاكمية". وهذا المسلك ليس مجرد خطأ في الاستدلال، بل هو مصادمة مباشرة بين "النص" و"منهج فهم النص" الذي طوره الأصوليون أنفسهم.

وهذا التجاوز يؤدي حتمًا إلى "القراءة العنصرية"، أي تمزيق النص إلى أجزاء منفصلة، وخاصة في التعامل مع آيات "الحكم بغير ما أنزل الله" والمتعلقة بالحاكمية، وذلك لتكفير الدولة التي تعتبر في خطاب الحاكمية عقيدة قطعية أحادية الصورة، فرغم ما تقرر في الفقه السياسي الإسلامي أن الدولة غير منصوص لا على صورتها، ولا على أسلوب الحكم، ورغم أن تاريخ الخلافة الراشدة يفيد أن أساليب تعيين ولي الأمر ليست على صورة واحدة، وهو ما استفاد منه الفقهاء أنها إمامة معظم مسائلها عرية عن القطع، إلا أننا نجد أن أفضل وسيلة عند حملة خطاب الحاكمية هو اجتزاء النصوص من سياقاتها القرآنية، وإسقاطها على واقع الناس والمجتمعات.

ويمكن كشف هذا العطب المنهجي عبر تفكيك طريقة التعامل مع هذه النصوص من منظور أصولي دقيق:

1 أقصد بالاختزالية النصية أن التعامل مع النصوص الدينية يقوم على اختزال الدلالات المتعددة والمعقدة للنص في معنى واحد، أحادي البعد، ونهائي. وتحقق هذه العملية عبر آليتين متلازمتين: أولاً، عزل النص عن سياقاته اللغوية والتاريخية والنصية الأخرى، وثانياً، تجاوز الوساطة المنهجية للعلوم الضابطة (كعلم أصول الفقه)، بهدف الوصول المباشر من اللفظ إلى حكم عقدي أو أيديولوجي فوري.

إن حشد آيات مثل ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57]، وَأَنَّ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ مِمَّا أُنْزَلَ اللَّهُ ﴿ [المائدة: 49] و﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44] و، ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59] و﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65]، وتقديمها ككتلة واحدة لإثبات قضية واحدة، هو بحد ذاته إلغاء لأول وأهم مبدأ في علم الأصول: وهو أن "الدليل لا يفهم إلا ضمن مرتبته وقواعده الخاصة به" فالعقل الأصولي لا يتعامل مع هذه النصوص كشهود متطابقين في قضية واحدة، بل يصنفها في مراتب مختلفة، ويخضع كل مرتبة لقواعد استنباط مختلفة:

• في مرتبة "الأصول الكلية" (القواعد): تنتصب آية ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ وهذه ليست آية "حكم فقهي"، بل هي "قاعدة كلامية" وظيفتها تأسيس "مصدرية التشريع". والأصوليون عندما يقررون هذه القاعدة، فإنهم لا يستنبطون منها أحكاماً تفصيلية، بل يستخدمونها كنقطة انطلاق للبحث عن كيفية معرفة حكم الله، وهو ما يقودهم إلى الأدلة الأخرى. إن استخدام هذه القاعدة لإلغاء الأدلة الأخرى (كالقياس والاجتهاد) هو أشبه باستخدام أساس البناء لهدم جدرانه.

• في مرتبة "الأمر المطلق" (التكليف): نجد آية ﴿وَأَنَّ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ مِمَّا أُنْزَلَ اللَّهُ﴾، وهذا أمر، والأمر في علم الأصول يقتضي الوجوب، لكنه لا يحدد "ماهية" المأمور به. فالسؤال الأصولي هنا ليس "هل يجب أن نحكم بما أنزل الله؟" (فالجواب نعم)، بل "ما هو (ما أنزل الله)؟"، والعقل الأصولي يجيب بأن "ما أنزل الله" هو "الحكم الشرعي" الذي

يُعرف عبر مسالك متعددة: النص، والإجماع، والقياس، والاستصلاح. باختزال "ما أنزل الله" في النص الصريح فقط هو "تخصيص للأمر بغير مخصص"، وهو تحكم في دلالة النص لا استنباط منها.

• في مرتبة "الخطاب المقيد" (أحوال المكلفين): يضع الأصوليون آيات ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44] هذه الآيات ليست خطاباً مطلقاً، بل هي مقيدة بأمرين جوهرين في علم الأصول: سبب النزول ومناط الحكم، فسبب نزولها في أهل الكتاب يجعل تطبيقها على المسلم قياساً يتطلب تحقق علة الحكم، وهي الجحود والإنكار للمرجعية. أما مناط الحكم، فهو الذي دفع جمهور المفسرين، وعلى رأسهم ابن عباس، إلى التفريق بين "كفر الجحود" وبين "كفر العمل"، وهو تفريق منهجي دقيق بين من يهدم أصل الدين، ومن يخالف فرعاً من فروعه. إن تجاهل هذا التفصيل هو "إلغاء لمناط الحكم"، وهو ما يؤدي إلى تعميم الحكم على غير من نزل فيهم.

• في مرتبة "منهج الاستدلال" (آلية فض النزاع وشروطه): هناك آيتا ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59] و﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: 65]. هذه النصوص لا تتحدث عن مادة الحكم بقدر ما تتحدث عن منهج وشروط قبوله.

• فآية [فَرُدُّوهُ...] تؤسس لـ "مرجعية الاستدلال"، وهي الكتاب والسنة.

• وآية [فَلَا وَرَبِّكَ...] تؤسس لـ "آلية التسليم" لهذه المرجعية، حيث تنفي الإيمان عمن يرفض التحاكم إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو يجد في نفسه حرجاً من قضاؤه.

وهنا يكمن عمق الانحراف المنهجي الذي يمارسه خطاب الحاكمية، والذي يتجلى في قيامه بعملية "دمج قسري" بين نصوص من مراتب مختلفة، لصناعة عقيدة لم يقل بها أي من النصوص على انفراد، وتتم هذه العملية كالتالي:

فقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: 65] دليل في خطاب الحاكمية على نفي الإيمان والإسلام عن المتحاكمين لغير الله من طواغيت الأرض التي أمرنا أن نكفر بهم في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: 60]، ومن ثم فمتمقرر في خطاب الحاكمية أن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44] قول فصل في جعل الحاكمية عقيدة، والشرط وجوبه في الآية معيار حسم في الموضوع يتعدى الزمان والمكان والإنسان ليحكم به على كل من لم يحكم بما أنزل الله حسب قطب، حتى ولو أُعْلِنَتِ الشهادتان، وأقيمت شعائر الإسلام، إذ "ما قيمة دعوى الإيمان أو الإسلام باللسان، والعمل وهو أقوى تعبيراً من الكلام ينطق بالكفر أفصح من اللسان؟!".¹

إن هذا البناء الحجاجي، الذي يبدو متماسكاً، هو في حقيقته مصادمة لمنهج الأصول. فالعقل الأصولي يقرر أن الاستدلال لا يتم بضم ظواهر النصوص، بل بتحليل كل نص ضمن قواعده، وهذا البناء يخرق هذا المبدأ من وجوه:

يدرك أن الشريعة تعمل من خلال ثنائية لا تنفصم: الحكم التكليفي (افعل، لا تفعل)، والحكم الوضعي (الذي يمثل "الواقع" وشروطه: الأسباب، الشروط، الموانع). الحكم الوضعي هو "فقه التنزيل"، هو الجسر الذي يربط بين سماء المثالية وأرض الواقعية.

إن الحاكمية بطبيعته الثورية والطوباوية، يقوم بإلغاء شبه كامل للحكم الوضعي. فعندما يقرر قطب أن "الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية، لا من ناحية التصور، ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة من هذا التصور.. فإذا إسلام وإما جاهلية، وليس هنالك وضع آخر نصفه إسلام ونصفه جاهلية، يقبله الإسلام ويرضاه.. فنظرة الإسلام واضحة في الحق واحد لا يتعدد، وأن ما عدا هذا الحق فهو الضلال، وهما غير قابلين للتلبس والامتزاج، وأنه إما حكم الله، وإما حكم الجاهلية، وإما شريعة الله، وإما الهوى .."¹، فهو يفضي بنا إلى الثنائية المطلقة التي لا تعترف بتدرج ولا باعتبار واقع ولا بتبصر في مآلات التغيير الحاد، وحين يقرر أنه "ليست وظيفة الإسلام إذن أن يصطلح مع التصورات الجاهلية السائدة في الأرض، ولا الأوضاع الجاهلية القائمة في كل مكان.. لم تكن هذه وظيفته يوم جاء، ولن تكون هذه وظيفته اليوم ولا في المستقبل.. فالجاهلية هي الجاهلية هي الانحراف عن العبودية لله وحده وعن المنهج الإلهي في الحياة، واستنباط النظم والشرائع والقوانين والعادات والتقاليد والقيم والموازين من مصدر آخر غير المصدر الإلهي.. الإسلام وهو الإسلام، ووظيفته هي نقل الناس من الجاهلية إلى الإسلام!"² فإنه

• أولاً، يخلط بين "مناط الحكم" في كل آية. فمناط آية ﴿قُلْ﴾ وَرَبِّكَ ﴿هُوَ﴾ هو "التسليم لحكم الرسول"، ومناط آية "الطاغوت" هو "العدول عن حكم الله إلى حكم آخر مع وجود حكم الله"، ومناط آية "الكافرون" هو "البحود" كما فصله المفسرون. إن دمج هذه المناطات المختلفة في مناط واحد جديد (وهو "مجرد عدم الحكم بالشريعة") هو "تركيب" لمعنى جديد لا تدل عليه أي آية بمفردها.

• ثانياً، يتجاهل "مخصصات العموم". فـ "عموم" آية "الكافرون" مخصوص بأدلة أخرى تفرق بين كفر الجحود وكفر العمل، وـ "عموم" آية "الطاغوت" مخصوص بحالات الضرورة والإكراه وفقه الواقع. إن تجاهل هذه المخصصات هو "أخذ بالعام قبل البحث عن المخصص"، وهو خطأ منهجي معروف.

• ثالثاً، يبني "حكماً عقدياً" على نصوص هي في معظمها "خطابات تشريعية" تتعلق بأفعال المكلفين. فالعقائد لا تثبت إلا بأدلة قطعية الثبوت والدلالة، بينما هذه الآيات، بدلالاتها المحتملة والخاضعة للتأويل والسياق، هي من الأدلة الظنية التي يُبنى عليها الفقه لا العقيدة.

إذن، فالإشكالية ليست في الاستدلال بالآيات، بل في "صناعة عقيدة" عبر تجميع نصوص وتجاهل قواعد فهمها التي وضعها الأصوليون أنفسهم. وهذا هو جوهر "التحكم" والقول على الله ورسوله بغير علم، حيث لا يتم تفسير النصوص، بل يعاد تركيبها لإنتاج معنى جديد لم يكن فيها أصلاً.

النتيجة الثالثة- "تجميد الواقع" عبر إلغاء الحكم الوضعي

وهنا يكمن الانحراف الأصولي الأكثر دقة وخطورة، فالعقل الأصولي

1 معالم في الطريق، ص: 149.

2 السابق، ص: 149.

لا يقرر حكمًا تكليفيًا فحسب، بل يلغي كل فقه الواقع الذي يمثله الحكم الوضعي، إنه يلغي سؤال "القدرة"، و"الاستطاعة"، و"المصلحة"، و"المفسدة"، و"المآل".

هذا الإلغاء المتعمد هو ما يسمح له بممارسة "القياس مع الفارق"، أي إسقاط أحكام "الجاهلية الأولى" على الواقع المعاصر، فغياب الحاكمية بالتصور القطبي يجعلنا نحن المسلمين "في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية: تصورات الناس وعقائدهم، وعاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم"¹، وبالتالي فإن مهمتنا القطبية "هي تغيير واقع هذا المجتمع. مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه، هذا الواقع الذي يصطدم اصطدامًا أساسيًا بالمنهج الإسلامي وبالتصور الإسلامي، والذي يحرمننا بالقهر والضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي أن نعيش، إن أولى الخطوات إلى طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته، وألا نعدّل في قيمنا وتصوراتنا قليلًا أو كثيرًا لنلتقي معه في منتصف الطريق، كلا! إننا وإياه على مفرق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق!"²

إن هذا القياس ممكن فقط عند تجاهل "الحكم الوضعي" الذي يصرخ بأن شروط وموانع وأسباب الواقعين مختلفة تمامًا، وهو ما يؤدي إلى الموقف الراديكالي الطبيعي الذي يقرر بكل بساطة وتسليم مطلق

1 معالم في الطريق، ص: 17

2 السابق، ص: 19.

أن "موقف الإسلام من هذه المجتمعات الجاهلية كلها يتحدد في عبارة واحدة: إنه يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات كلها وشرعيتها في اعتبار الإسلام"¹.

بهذا، يتضح أن إسقاط أصول الفقه لم يكن مجرد خطأ، بل كان الخطوة التأسيسية الضرورية التي مكنت منظري الحاكمية من تحويل الدين من "منهج حياة" إلى "أيديولوجيا صراع"، لقد كان عليهم أولًا تفكيك "عقل الشريعة" (الأصول)، ليتمكنوا من إعادة بناء "جسدها" (الفروع والأحكام) على صورة مشروعهم السياسي.

المحور الثالث: من استراتيجيات الهيمنة الخطابية في آليات إنتاج "الحقيقة" وتشكيل "الذات"

بعد أن قمنا بعملية كشف بسيطة عن القطيعة المعرفية والانحراف المنهجي في بنية مفهوم الحاكمية، ننتقل الآن إلى المستوى الإجرائي الذي يتعلق بـ التقنيات الخطابية التي يتم من خلالها تفعيل هذا المفهوم، إن المفاهيم الأيديولوجية لا تكتسب قوتها من مجرد تماسكها النظري، بل من قدرتها على اختراق وعي الأفراد، وإعادة تشكيل رؤيتهم للعالم، وإنتاج "ذوات" جديدة قابلة للتعبئة، إننا هنا لا نحلل مجرد "أفكار"، بل نحلل "آليات إنتاج الحقيقة" و"هندسة الذات".

1 - استراتيجية "التقسيم الثنائي للوجود"

إن أول وأقوى استراتيجية يوظفها خطاب الحاكمية هي استراتيجية

1 معالم في الطريق، ص: 93.

”التقسيم الوجودي“. هذه الاستراتيجية تتجاوز مجرد التصنيف السياسي لتصل إلى مستوى ”تقسيم الوجود“ نفسه إلى جوهريين متعادين لا يمكن اجتماعهما. الواقع الإنساني، بكل تعقيداته وتدرجاته وتاريخيته، يتم اختزاله قسراً في ثنائيات مطلقة وحادة: (حاكمية الله / حاكمية البشر)، (دار الإسلام / دار الكفر)، والأهم من ذلك، (المجتمع المسلم / المجتمع الجاهلي).

هذه ليست مجرد ثنائيات تحليلية، إنما هي أفعال تأسيسية عنيفة، فعندما يعلن سيد قطب بوضوح أن ”المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم، والمجتمع المسلم هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً“¹، وأن البشرية اليوم تعيش كلها في جاهلية، ”والجاهلية التي تتمرغ البشرية اليوم في وحلها، لا تختلف في طبيعتها عن تلك الجاهلية العربية أو غيرها من الجاهليات التي عاصرتها في أنحاء الأرض“²، فإنه لا يصف العالم، بل يقوم بفعل ”إعادة خلق“ له في وعي المتلقي. إنه يحو التاريخ والجغرافيا والثقافة، ويستبدلها بخريطة وجودية جديدة، مبسطة ودرامية، لا يوجد فيها إلا معسكران: ”معسكر النور“ (الذي تحتكر العصابة المؤمنة تعريفه وتمثيله)، و”معسكر الظلام“ الشامل، الذي يضم كل ما عداها، بما في ذلك المجتمعات المسلمة التي لا تتبنى هذا الطرح.

إن خطورة هذه الاستراتيجية تكمن في أنها تحول ”الخصم السياسي“

1 معالم في الطريق، ص: 105.

2 في ظلال القرآن، 509/1.

إلى ”عدو وجودي“. فما يراد أن يتقرر في عقل التابع هو: أنت لا تختلف مع نظام سياسي، بل تواجه ”الوجود الجاهلي“ ذاته. وهو ما ينقل الصراع من دائرة السياسة النسبية التي تحتمل التفاوض والمساومة، إلى دائرة الحرب المقدسة المطلقة التي لا حل لها إلا بالاستئصال أو الخضوع الكامل، وفي مقابل هذه ”الأنطولوجيا الصدامية“، نجد أن الفكر السياسي الإسلامي التراثي كان يمثل ”فقه الواقعية المركبة“، فمثلاً الماوردي، يقدم لـ”إمامة المتغلب“، بل ضرورة واقعية حين يقول: ”وإذا تغلب قاهر بالقوة والاستيلاء من غير بيعة ولا استخلاف، انعقدت إمامته لما فيه من حقن الدماء وتسكين الفتنة“¹، وكذلك الجويني، بقبوله لـ”الإمامة المفضولة“ حين يقرر: ”وإذا لم يوجد من هو أهل للإمامة على الكمال، فالأولى تقديم الأمثل فالأمثل“. هذا يعني أن الفقه التراثي كان يتعامل مع تعقيدات الواقع بمرونة وحكمة، ويدرك أن السياسة هي ”فن الممكن“. أما خطاب الحاكمية، فهو يرفض ”الممكن“ باسم ”المطلق“، ويضحي بالواقع على مذهب ”اليوتوبيا“.

2 - استراتيجية ”تجفيف الولاء للدولة الوطنية لصالح الولاء الأيديولوجي“

تتكامل استراتيجية التقسيم الوجودي مع استراتيجية أخرى لا تقل عنها عمقاً، وهي استراتيجية ”تجفيف الولاءات“، فمفهوم الحاكمية بطبيعته الشمولية والمطلقة، لا يمكنه أن يتعايش مع أي ولاء آخر يزاوجه في الهيمنة على هوية الفرد والجماعة، فالانتماءات الطبيعية والتاريخية

1 الأحكام السلطانية، ص: 42.

(للوطن، للأرض، للشعب، للغة، للثقافة) تمثل خطرًا وجوديًا على مشروع الحاكمية، لأنها تؤسس لهويات مركبة، وولاءات متعددة، ومساحات مشتركة مع "الآخر" الذي يفترض أنه "جاهلي"، وهذه الانتماءات تخلق "مناعة" طبيعية ضد الاستقطاب الحاد الذي يسعى الخطاب لفرضه.

ولذلك، كان لزامًا على منظري الحاكمية، بدءًا من حسن البنا الذي اعتبر أن "الإسلام لا يعترف بالحدود الجغرافية ولا بالفوارق الجنسية، بل يعتبر المسلمين أمة واحدة وإن اختلفت الديار، وتباينت الأقطار، فالوطن الإسلامي وطن واحد"¹، وصولًا إلى قطب الذي رسخ فكرة "الدولة العقدية"، أن يقوموا بعملية "تجريد" ممنهجة لهذه الانتماءات، وتفريغها من أي قيمة ذاتية، وتحويلها إلى مجرد أدوات وظيفية أو مراحل تكتيكية مؤقتة في طريق تحقيق "الدولة العَقَدِيَّة" العالمية. فالوطن ليس قيمة في ذاته، بل هو مجرد "رقعة جغرافية" للعمل التنظيمي. والمواطنة ليست عقدًا اجتماعيًا، بل هي حالة مؤقتة يجب تجاوزها نحو "الأخوة العقدية". هذه العملية تهدف إلى خلق "ذات" جديدة، مجردة من تاريخها وجغرافيتها، ولا تعرف لنفسها هوية إلا من خلال انتمائها الأيديولوجي المطلق. إنها عملية "اقتلاع" للفرد من جذوره الطبيعية، وإعادة زرعها في "تربة" الأيديولوجيا النقية.

هذا الموقف يفسر العلاقة الملتبسة والمضطربة تاريخيًا بين جماعة

الإخوان المسلمين والدولة الوطنية الحديثة¹. فهي ليست مجرد صراع سياسي، بل هي صراع بين منطقتين مختلفتين للوجود الاجتماعي: منطق الدولة الوطنية الذي يقوم على "العقد الاجتماعي" والمواطنة المتساوية ضمن حدود جغرافية، ومنطق الحاكمية الذي يقوم على "العقد الإيماني" والولاء الأيديولوجي ضمن حدود عقدية عابرة للجغرافيا. وهذا الصدام يتعارض بشكل صارخ مع واقعية ومرونة التراث السياسي الإسلامي، الذي تعامل دائمًا مع "الجغرافيا السياسية" كحقيقة واقعة، وأقر بتعدد الكيانات السياسية وتنوعها.

يتبين بوضوح أنَّ الحاكمية كما أريد لها مؤداها في نهاية الأمر أن تصب في بؤرة عقيدة "الدولة الإسلامية" كما تصورها البنا وطورها قطب، فهي في جوهرها دولة عقائدية، قائمة على مبدأ الحاكمية؛ أي أنَّ شرعيتها، ووظيفتها، ونطاق عملها، كلها مستمدة من فكرة واحدة: إخضاع الدولة والمجتمع لحاكمية الله، وفق تصوّر الجماعة، وهذه الحاكمية تفرض أن تكون الدولة دعويةً، تتحرك برسالة عقائدية تتجاوز حدودها الجغرافية والسياسية الطبيعية إلى العالم بأسره، باعتبار أن الهدف هو نشر الدعوة، وجعل البشر جميعًا خاضعين لسلطان الدولة العقائدي.

هذه العالمية الدعوية، وهي ثاني خصائص الدولة الإسلامية عند

1 أدى هذا الرافض لمفهوم الدولة الوطنية إلى صراع مستمر بين الإخوان المسلمين والدول الوطنية في العالم العربي والإسلامي. فالإخوان يرون أن الدولة الوطنية "كيان مصطنع" فرضه الاستعمار، وأنها تتناقض مع مفهوم "الأمة الإسلامية" الذي يتجاوز الحدود الوطنية. وهذا الصراع أدى إلى عدم استقرار سياسي في العديد من الدول العربية والإسلامية، وإلى تقويض مفهوم المواطنة القائم على المساواة بين جميع المواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية.

البناء، تتجذرُ كذلك في المفهوم السياسي للحاكمية؛ فهي لا تتعلق بتعاون إنساني أو ثقافي، وإنما بتصورٍ سياسي-ديني يقوم على فرض هيمنة الدعوة، كمدخلٍ لتوحيد البشرية تحت مظلة الحاكمية السياسية، ما يعني أن المواطنة المحلية أو القُطرية تفقد قيمتها الذاتية، وتصير مجرد مرحلة مؤقتة نحو ولاءٍ عقديٍّ أشمل، يتجاوز الانتماء الطبيعي والسياسي والاجتماعي إلى انتماءٍ ديني سياسي حصري.

أمَّا الخصيصة الثالثة للدولة، وهي سلطان الشريعة ووحدة السلطة، فإنها الأكثر كشفًا لطبيعة مفهوم الحاكمية السياسية؛ فالبناء يرى أن شرعية الدولة، بل وجودها ذاته، مرتبطٌ بوحدة السلطة المطلقة التي لا تقبل تعددًا أو تنافسًا في المرجعيات. وهذا يعكس جوهر الحاكمية السياسية التي تقوم على حصر التشريع والسلطة في تصور الجماعة للشريعة، وإلغاء أو تهميش أي سلطة بشرية، بما فيها السلطات الدستورية أو المدنية أو الثقافية التي تتبع من إرادة المجتمع.

وبناءً على ذلك، تتكشف إشكالية عميقة في مفهوم الحاكمية السياسية، تتمثل في تحويل الدولة من مؤسسة مدنية سياسية إلى أداة أيديولوجية، وتحوّل المواطنة من انتماءٍ طبيعي واجتماعي مشترك، إلى حالة مؤقتة عابرة يُرادُ منها فقط تعبئة المجتمع في اتجاه تحقيق الدولة العقدية الشمولية، الأمر الذي أدى إلى إلغاء مفهوم "المواطنة الصالحة" وإضعاف أي رابطٍ وطني طبيعي.

خاتمة

إن رحلة الحفر في طبقات خطاب "الحاكمية" لا تنتهي عند مجرد الكشف عن استراتيجياته في التضليل، بل تبدأ من هناك لتطرح سؤالاً أعمق حول طبيعة الأزمة التي جعلت مثل هذا الخطاب ممكنًا وفعالًا، فالنتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة، من رصد للقطيعة المعرفية والانحراف المنهجي والهيمنة الخطابية، تتجاوز كونها مجرد إدانة لخطاب بعينه، لتصبح مدخلًا ضروريًا لإعادة التفكير في بنية "العقل السياسي الإسلامي" المعاصر نفسه.

لقد كشف لنا هذا التحليل أن أزمة خطاب الحاكمية ليست أزمة "أخلاق" (سوء نية) بقدر ما هي أزمة "إستمولوجيا" (منهج في المعرفة). إنها أزمة العقل الذي فقد أدواته التراثية النقدية (كعلم الأصول والمقاصد)، وأصبح أعزل أمام جاذبية الأيديولوجيات الشمولية الحديثة التي تقدم إجابات بسيطة وحاسمة لأسئلة معقدة. فـ"الحاكمية" لم تكن لتتجذر لولا وجود فراغ معرفي هائل خلفه تراجع "الإمامة" كنموذج للسياسة التعاقدية، وتراجع "الأصول" كمنهج للتعامل النقدي مع النص. وعليه، فإن مجرد "تفنيد" خطاب الحاكمية يظل عملاً ناقصًا إذا لم يتطور إلى مشروع "إعادة بناء" إيجابي، إن ما نحتاجه اليوم ليس مجرد العودة إلى التراث، بل استعادة "روح" التراث النقدية، أي استعادة ذلك العقل الأصولي القادر على التمييز بين القطعي والظني، وذلك الفقه المقاصدي القادر على الموازنة بين النص والواقع، وتلك الحكمة السياسية

قائمة المصادر والمراجع

- البنا، حسن، رسائل حسن البنا، ط 1، 1433 هـ/2003م.
- ابن بيه، عبد الله، إشارات تجديدية في حقول الأصول، دار سيبويه للطباعة والنشر، ط 1، 2013
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، إمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)، تحقيق: عبد العظيم الذيب، مكتبة إمام الحرمين، ط 2، 1401.
- ابن حزم، علي بن محمد، الإعراب عن الحيرة الالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس، تحقيق محمد زين العابدين رستم، ط 1، 1425 هـ/2005م.
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، ط 2، 1437 هـ/2013م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 1426 هـ/2005م.
- قطب، سيد، في ظلال القرآن.
- الماوردي، أبو الحسن بن علي، تفسير النكت والعيون، تحقيق: السيد عبد المقصود عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- _____، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الحديث، القاهرة.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414.
- المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم، ط 5، 1391 هـ - 1971.
- _____، تدوين الدستور الإسلامي، 1981.



التي أدركت أن "من حكم الله أن جعل الحكم لغيره" في مساحات الاجتهاد البشري.

إن هذه الدراسة، في نهايتها، ليست دعوة للعودة إلى الماضي، بل هي دعوة لتأسيس "معرفة سياسية" جديدة للمستقبل. معرفة تعترف بأن الدين يؤسس للسياسة ولا يستوعبها، وبأن النص يهدي العقل ولا يلغيه، وبأن الدولة هي أداة لخدمة الإنسان وليست صنمًا لمحاكمته. إن تفكيك خطاب الحاكمية ليس غاية في ذاته، بل هو الخطوة الأولى الضرورية لتطهير الحقل المعرفي، وإفساح المجال أمام ظهور خطاب سياسي، يكون أكثر انسجامًا مع عقلانية تراثه، وأكثر رحمة بواقعه، وأكثر قدرة على مواجهة تحديات المستقبل.



المحور الخامس

مشروع
الإخوان المسلمين التخريبي
في المجتمعات المسلمة

الدكتور خالد ميار الإدريسي
عضو الهيئة التدريسية بالجامعة

ملخص

يسلط هذا البحث الضوء على استراتيجيات جماعة الإخوان المسلمين في اختراق المجتمعات المسلمة وتفكيك بنيتها لصالح مشروع أيديولوجي شمولي، يبدأ الباحث بتأصيل المفهوم عبر الربط بين أفكار سيد قطب والمودودي ونزعات الخوارج، مبيناً كيف تم استثمار مفاهيم مثل "الحاكمية" و"الجاهلية" لتغذية مشروع التمكين السياسي.

يركز القسم الأول على الدوغمائية السياسية الإخوانية، بوصفها عقيدة مغلقة توهم بالاحتكار الحصري لفهم الإسلام، ويبين الباحث كيف تتقاطع هذه الدوغمائية مع "لاهوت سياسي"، مما ينتج خطاباً استعلائياً لا يقبل التعدد والاختلاف، ويبرز مفهوم "أستاذية العالم" وادعاء الجماعة أنها تمثل الإسلام والمسلمين، ما يجعل الانتماء إليها شرطاً للنجاة بحسب أدبياتهم.

ثم ينتقل البحث إلى نظرية العناية الإلهية عند الإخوان، حيث يتم تصوير الجماعة كـ"الفرقة الناجية" المصطفاة، ويُعدّ الانتماء إليها واجباً دينياً، ويستعرض الباحث نصوصاً من مذكرات حسن البنا ورسائل الجماعة التي تؤكد هذا التصور.

في القسم الثاني، يتناول البحث خطط الاختراق التي تنتهجها الجماعة، سواء من "فوق" (اختراق مؤسسات الدولة والسلطة السياسية)، أو من "تحت" (التغلغل في النسيج الاجتماعي، والتعليمي، والاقتصادي)، ويعرض تفصيلاً لتاريخ العلاقات المشبوهة للجماعة مع السلطة في مصر،

وتحالفاتها الانتهازية، والتغلغل في النقابات والبرلمانات والبلديات في العالم العربي والغربي.

كما يبين البحث كيف وظفت الجماعة أدوات مثل "التقية"، و"السرية التنظيمية"، و"العلانية الخطابية"، وأسست جهازاً سرياً مارس العنف والتجسس والاعتقالات، وتُعرض شهادات وأدبيات ووثائق داخلية ومنشقين عن التنظيم مثل ثروت الخرباوي وعلي عشموي.

ويخصص البحث قسمًا موسعًا حول الاختراق في المجتمعات الغربية، مشيرًا إلى تقارير حكومية فرنسية وألمانية ونمساوية تحذر من التمدد الإخواني عبر المساجد، والمدارس، والجمعيات، ومؤسسات الإعلام والتعليم العالي، ويبرز الدور الخطير للخطاب المزدوج الذي تتبناه الجماعة بين الخارج والداخل.

ويختتم الباحث بعرض الاختراق الاقتصادي وتوظيف المؤسسات التعليمية والفتاوى والعلاقات الزوجية لأغراض التجنيد والتأثير. ويظهر البحث كيف أن التنظيم يستغل الديمقراطية والحرية الدينية لتحقيق أهدافه السياسية العابرة للحدود.

الخاتمة تؤكد أن مواجهة مشروع جماعة الإخوان يستدعي تفكيك أدبياتها، وكشف ازدواجية خطابها، وبناء مناعة فكرية وثقافية في المجتمعات المسلمة والغير مسلمة، وذلك لتحقيق التحول من "جيوسياسة الرعب" إلى "جيوسياسة التعارف الإنساني".



السياسية الإخوانية المغلفة بلبوس دينية وثانيًا، الوقوف على استراتيجية اختراق المجتمع من فوق ومن تحت، وهي استراتيجيات ترمي إلى توفير السياق المناسب، للسطو على المجتمعات المسلمة وتحويلها إلى مجتمعات خاضعة للأيديولوجية الإخوانية ومنظورها المتطرف في تدبير شؤون الناس.

أولاً: الدوغمائية السياسية الإخوانية.

تشير الدراسات السياسية في حقل علم السياسة، إلى أهمية وخطورة الدوغمائية السياسية، والتي تعتبر النواة الصلبة لأي تنظيم سياسي بغض النظر عن مركزاته الأيديولوجية والسياسية وجذوره الثقافية والاجتماعية، فإن الدوغمائية السياسية، هي العقيدة السياسية الصلبة، التي تشكل الإطار المرجعي لتوجهات التنظيم وتساهم في بناء "الصوابية" أو أحقية

مشروع الإخوان المسلمين التخريبي في المجتمعات المسلمة د. خالد ميار الادريسي

مقدمة

لقد واجهت المجتمعات المسلمة عبر تاريخها، أنواعًا من التنظيمات التي رامت بشكل مباشر أو غير مباشر، هدم أسسها وتقويض مشروعيتها والزج بها في الفوضى والانحيار، من أجل الاستيلاء عليها والسطو على سيادتها، ويعتبر تنظيم "الخوارج" من التيارات التي زرعت بذور الفوضى والخروج على المجتمع. ومن المعلوم أن بعض أفكار الخوارج، قد تم إحيائها وبعثها من جديد عن طريق المودودي وخصوصًا موضوع الحاكمية، وقام "سيد قطب"، بالتنظير للموضوع وباقي المقولات المتطرفة، وتلقفت الحركات المتطرفة والارهابية منظور سيد قطب بفعل التشبع بفكرة الخروج عن المجتمع واعتباره موسومًا "بالجاهلية" وبالتالي تجنيد الشباب، لعملية إسقاطه واحلال مجتمع "إسلامي" موهوم بدلاً منه.

ولقد تبنت جماعة "الإخوان المسلمين"، مشروع الإطاحة بالمجتمعات المسلمة، واحلال بدل عنها، "مجتمعات إخوانية"، يتم تصميم ادارتها وطرق تدبيرها على المنوال الأيديولوجي الإخواني المتطرف، ليس طلبًا لتحقيق "مقاصد الدين" حسب زعمهم، وإنما تجسيدًا للتهافت على السلطة والاستحواذ عليها، مهما كانت النتائج والمآلات.

لذا فإن التطرق لمنطلقات هذا النهج المتطرف والمفضي لكل أنواع وأنماط الإرهاب، يفترض الانطلاق أولاً، من بيان أسس الدوغمائية

ادعاء مزاعم سياسية معينة فهي نظام من التبرير والاعتقادات والمواقف العلنية أو الخفية التي تشكل ذهنية التنظيم، وبالتالي فهي نظام تبرير، يصعب على التنظيم التخلي عنه، لأنه يشكل أساس "الانتماء" ويمثل الذات والآخر والعالم، فالدوغمائية هي نابعة من "رؤية للعالم"، تحدد قوالب جامدة من التفكير ومواقف موجهة في التصرف والسلوك.

1 - خطورة اقتران الدوغمائية السياسية بالدين

يلاحظ بأن الدوغمائية حينما تقتزن "بالشمولية" تصبح أيديولوجية خطيرة ومدمرة، ولا تقتصر على ممارسة العنف الرمزي واللفظي واقصاء الآخر، وإنما تتحول إلى نهج صلب من الشمولية، التي تروم الوصاية على الفرد والجماعة والمجتمعات، بل العالم بكامله، إذا سنحت الفرصة والسياس.

والدوغمائية السياسية¹ هي اعتقاد بامتلاك الصواب والحقيقة والفهم التام لإمط التدبير للشأن الإنساني إلى درجة الوقاحة، فالدوغمائية لا تقبل النقد أو تفترض إمكانية الاختلاف أو النسبية في التصور والمنطلق واقترح الحلول، ومن هذه الزاوية، تعتبر الدوغمائية مرادفة للتعصب في الرأي، ورفض التشكيك في مرتكزات "الجماعة الدوغمائية"² وعدم قبول الجدل والنقاش، وتكمن خطورة هذا المنحى، في رفض الجماعات الدوغمائية لنقاش مجتمعي مفتوح³ لأن ذلك من شأنه زعزعة المنظور

1 Lynch, Michael P., *know it all society: Truth and arrogance in political culture*. Liveright, 2020.

2 Szymanski, Albert, *A critique of ultra-leftism, Dogmatism and Sectarianism*, Movement For a Revolutionary, 1977.

3 للتوسع: انظر كتاب، بوبر، كارل، *المجتمع المفتوح واعدائه* (ترجمة: السيد تفادي)، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط 1، 1998.

التي تستند إليه، بل تخشى كذلك تيرم لرأي العام والتشكيك في مزاعمها وبالتالي فقدان "القاعدة الشعبية" المؤيدة.

ولقد اتجهت الفلسفة المعاصرة¹ إلى مواجهة الفكر الدوغمائي لأنه يتنافى مع الفكر المفتوح ويرفض الحوار والتعددية الفكرية والثقافية²، وتصبح الدوغمائية السياسية، أخطر حينما تنهل من الدين، وتشكل نظامها التبريري والأيدولوجي من المعتقد الديني³، وإيهام الناس أن ذلك هو الفهم الأوحى للدين والتجسيد المثالي له.

لذا تصبح الدوغمائية مدعمة "بلاهوت سياسي"، ولقد فصل المفكر كارل شميت في كتابه "اللاهوت السياسي"، معالم ذلك، وهو أول من استعمل المفهوم؛ وبين ارتباط المفاهيم الدينية بالسياسة وإعادة إنتاج المقولات الدينية بغطاء سياسي وتشكل دوغمائية سياسية مرتكزة على مفاهيم دينية خفية؛ وبالتالي ممارسة الإقصاء وممارسة سلطة سياسية مطلقة.

إن عملية إعادة إنتاج المفاهيم الدينية المغلوطة في المجال السياسي، يجعل الدوغمائية السياسية مستندة إلى دوغمائية دينية، وبالتالي صعوبة وجود أرضية مشتركة للحوار والنقد وتعديل المواقف. وهذا الأمر ينطبق

1 Tanesini, Alessandra, Michael P. Lynch, *Polarisation, Arrogance, and dogmatism : Philosophical Perspectives*, Routledge 2020 .

2 Borghini, Andrea, "Beyond Dogmatism : Studies in historical Sociology", *Brill Academic Pub*, 2023.

3 Yaollapati, Madhur .M, *Against Dogmatism : Dwelling in Faith and Doubt*. University of Illinois ,PRESS 2013.

4 Schmitt, Carl, *Theologie politique*, Paris NRF, Gallimard, 1988.

بشكل كبير على جماعة الإخوان، التي أسست "عقيدة صلبة"، لبناء مشروعيتها والوصول إلى إمكانية انتزاع السلطة والسطو عليها، وهذه "العقيدة السياسية الصلبة"، تركز على أمرين يمكن استنباطهما من تحليل خطابات الإخوان والبنية الذهنية الإخوانية.

الجماعة هي جماعة المسلمين الحصرية، وليس هناك غيرها يمثل المسلمين ولذلك مبايعتها واجبة والخروج عنها، خروج من الدين. وهذا الأمر، يجمع بين البعد الأيديولوجي للجماعة وبناء "يوتوبيا"، تجسد "رؤية تغييرية" قائمة على رفض التنظيمات القائمة بما فيها دول المجتمعات المسلمة، وتشويه الواقع ودغدغة وجدان "المسلمين" وفتح آفاق وهمية، بإعلان وجود جماعة تمثلهم وتعدهم بمستقبل أفضل مواعيد.

إن الربط بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، قد فصل فيه المفكر "مانهايم"، وكذلك بول ريكور²، هذا الأخير بين احتواء الأيديولوجيا على بذور اليوتوبيا، كما شرح إمكانية تحول اليوتوبيا نفسها إلى أيديولوجيا.

2 - الإخوان وإدعاء تمثيل الإسلام:

ويبدو جلياً أن موضوع ادعاء تمثيل الإسلام والمسلمين بشكل حصري، في خطاب حسن البنا، في رسالته التي وجهها للشباب، "دعوة الإسلام في القرن العشرين أو دعوة الإخوان المسلمين، حيث يقول: "سيقول الناس ما معنى هذا وما أنتم أيها الإخوان؟ إننا لم نفهمكم بعد، فأفهمونا أنفسكم

1 للتوسع انظر: مانهايم، كارل، الأيديولوجيا واليوتوبيا، (ترجمة: محمد رجا الديريني)، المكتبات الكويتية ط 1، 1980.

2 Ricoeur, Paul, "L'idéologie et l'utopie", Editions du Seuil, Collection Points Essais, 1997.

وضعوا لأنفسكم عنواناً نعرفكم به كما تعرف الهيئات بالعناوين، هل أنتم طريقة صوفية؟ أم مؤسسة اجتماعية؟ أم حزب سياسي؟ كونوا واحداً من هذه المؤسسات والمسميات لنعرفكم بأسمائكم وصفتكم، فقولوا لهؤلاء المتسائلين: نحن دعوة القرآن الحق الشاملة الجامعة وطريقة صوفية نقية وجمعية خيرية ومؤسسة اجتماعية، وحزب سياسي نظيف، وقد يقولون بعد هذا كله ما زلتم غامضين فأجيبهم: نحن الإسلام¹. ولا يحتاج الأمر إلى تحليل الخطاب، من أجل استنباط ادعاء مؤسس الإخوان، لاحتكار تمثيل الإسلام وتمثيله.

وتتقوى الأيديولوجية الإخوانية، بصياغة "يوتوبيا"، ارشاد العالم و"أستاذية العالم"؛ فحسن البنا يقول في "مذكرات الدعوة والداعية"، "إنما العالمية أو الإنسانية فهي هدفنا الأسمى وغايتنا العظمى وختام الحلقات في سلسلة الإصلاح..."² كما يقول أيضاً في رسالة "إلى أي شيء ندعو الناس؟"؛ "إن مهمتنا سيادة الدنيا وارشاد الإنسانية كلها إلى نظم الإسلام الصالحة وتعاليمه التي يغيرها لن يسعد الانسان"³.

إن قول حسن البنا، يجب أن نصل إلى أستاذية العالم، والوطن وسيلة وليس غاية⁴، هو خطاب طافح بالتعالي والتشوف إلى السلطة والنفوذ والتمدد، وهو كذلك خطاب مؤسس ليوتوبيا "القائد والمخلص"، الذي

1 انظر: البنا، حسن، رسالة الى الشباب دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1994، ص 144

2 _____، مذكرات الدعوة والداعية، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، 2012، ص: 171 - 172.

3 البنا، حسن، الى أي شيء ندعو الناس، على الرابط - <https://bit.ly/39xvnmn> انظر كذلك للتوسع: تريندز للبحوث والاستشارات، التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، مركز تريندز للبحوث والاستشارات، ط 1، 2021، ص: 62 - 63.

4 السابق، ص: 63.

بعد جماعته بسيادة العالم وتجاوز الأوطان والطموح إلى الهيمنة العالمية. ويصبح الوطن عائقاً، لذا يتعين هدم الحدود وكسرها بدعوى العقيدة، لذا يقول البنا، "وجه الخلاف بيننا وبين دعاة الوطنية، إننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة، وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية!" و"إن كسر الحدود"، يتكرر في خطابات الجماعة إلى اليوم، كما تتلقفه وتستثمره باقي التنظيمات المتطرفة والإرهابية، ومن ذلك داعش والقاعدة، فهو خطاب يبني من جديد "يوتوبيا" قيادة العالم تحت راية التنظيم، وهو أمر تتنازع حوله التنظيمات الإرهابية وكل يدعي لنفسه الحق في ذلك.

3 - نظرية العناية الإلهية عند الإخوان.

يدعي الإخوان أن الله اختارهم واصطفاهم، لهذه المهمة الكبرى لتمثيل الإسلام والمسلمين، فهم الفرقة المنصورة والناجية ومن دخل جماعتهم كان منصوراً ومؤيداً، ويظهر هذا النزوح إلى اعتبار جماعة الإخوان المسلمين هي الجماعة المسلمة، التي اصطفاه الله ومنهجها كله من خلال مذكرات حسن البنا، والتي يلزم فيه المنخرط في الجماعة إلى اعتقاد هذا المعتقد، والالتزام بمبادئ الجماعة، حيث يقول في مذكراته على كل مسلم أن يعتقد أن هذا المنهج كله من الإسلام وأن كل نقص منه من الفكرة الإسلامية الصحيحة، وكل أخ لا يلتزم هذه المبادئ لنائب الدائرة أن يتخذ معه العقوبة التي تتناسب مع مخالفته، وتعيده إلى التزام حدود المنهاج، وعلى الأخ المسلم أن يتعرف

1 البنا، حسن، إلى أي شيء ندعو الناس، ص: 64.

2 انظر "فيديو" كسر الحدود من اصدار داعش.

غايته تماماً، وأن يجعلها المقياس الوحيد فيما فيه وبين الهيئات الأخرى، وعلى النائب والهيئات الرئيسية لدوائر الإخوان المسلمين أن تعنى بتربية الإخوان تربية نفسية صالحة تتفق مع مبادئهم¹. وهذا الموقف الصارم يؤدي إلى النظر إلى باقي الجماعات من فوق وإزدراء حيث يقول "وإذا كنتم كذلك فدعوتكم أحق أن يأتيها الناس ولا تأتي أحدا وتستغني عن غيرها، إذ هي جماع كل خير، وما عداها لا يسلم من النقص، إذا فأقبلوا على شأنكم، ولا تساموا على منهاجكم وأعرضوا على الناس في عز وقوة فمن مد لكم يده على أساسه، فهلا ومرحبا في وضح الصبح وفلق الفجر وضوء النهار، أخ لكم يعمل معكم ويؤمن إيمانكم وينفذ تعاليمكم وغير ذلك فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه"².

ويفهم من ذلك أن الذي لا ينتمي إلى الجماعة لا يحبه الله، لذا فإن موقف حسن البنا من باقي "الدعوات" كما يقول في "مجموع رسائله"، "وموقفنا من الدعوات المختلفة التي طغت في هذا العصر ففرقت القلوب وبلبلت الأفكار أن تزنها بميزان دعوتنا فمن وافقها فمرحباً به، ومن خالفها فنحن منه براء، ونحن مؤمنون بأن دعوتنا عامة لا تغادر جزءاً صالحاً من أية دعوة إلا ألمت به، أو أشارت إليه³ ولقد بين عدد من المنتقدين للإخوان⁴ إن الجماعة الإخوانية، كانت ومازالت تعتبر ما سواها باطل، وهذا الموقف جعل عدداً من شباب الإخوان، يتبنى منهج التكفير والتفسيق والتبديع والتخوين؛

1 البنا، حسن، مذكرات ص: 193.

2 السابق، ص: 231.

3 البنا، حسن، مجموعة الرسائل، ص: 17.

4 انظر: كتابات ثروت الخرباوي مثلاً.

لأن الآخر لا يرقى إلى مستوى "الجماعة" وفهمها للدين ومشروعيتها المزعومة في تمثيل الإسلام واستعادة "أمجاد" المسلمين.

إن هذه الدوغمائية السياسية والدينية تلتقي مع باقي التنظيمات المتطرفة والارهابية، وهي تعتمد على المرتكزات التالية:

• إدارة التوحش بالعنف الفائق ومخالفة أسس التدبير الأخلاقي في الشأن العام.

• ممارسة الإرتزاق الديني الحربي، من خلال تبني أسلوب إنهاك المجتمع ونهبه.

• التمكين العالمي¹، أو مواجهة الأمم في التصور الداعشي، ويتم عبر مواجهة "العدو القريب"، أي الأنظمة العربية القائمة والإطاحة بها ثم مواجهة العدو البعيد أي القوى الكبرى، والوصول إلى سيادة العالم. لذا فإن التنظيم الدولي بعد تغلغله في العديد من دول العالم، وبناء مجتمعات موازية بها، يمكن الجماعة من الوصول إلى مرحلة التمكين التي تمهد لميلاد الدولة الإخوانية، وهي بمنزلة "دولة الخلافة"، التي تجمع التنظيمات القطرية المختلفة، وفي الوقت ذاته، فإن سعى جماعة الإخوان المسلمين إلى إقامة "دولة إسلامية عالمية" تحت سيطرتها، يعني إسقاط تلك الحكومات الإسلامية غير الخاضعة لحكم "الإخوان" على المدى البعيد².

1 انظر: تريندز للبحوث والاستشارات، التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، مرجع سابق، ص: 74 - 75.

2 السابق، ص: 75.

• مبدأ علانية العمل وسرية التنظيم، والذي تحدث عنه بوضوح فتحي يكي في كتابه "ماذا يعني انتمائي للإسلام"، حيث يقول "فالداعية يجب أن يقول كلمة الحق، في مكانه حيث يعمل، وفي بيئته حيث يقطن، سواء بالكلمة التي يستطيع القاءها، أو بالمقالة التي يتمكن من نشرها (بالحكمة والموعظة الحسنة)، ولكن هذا لا يعني بحال أن تكشف الحركة كل ما عندها من مخططات وتنظيمات، فليس في ذلك مصلحة على الإطلاق، بل إن ذلك يعد جهلاً بالإسلام وتعريضاً للحركة ولأفرادها لمكر الأعداء وغدرهم وإيذائهم، والقاعدة التي يجب تبنيها في هذا المجال هي (علانية العمل وسرية التنظيم) عملاً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم (استعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان) وقوله (الحرب خدعة)¹."

ويقول علي عشاوي الذي انشق عن الإخوان، "... كانت طريقة تأسيسها من أول يوم قائمة على الخطاب الهجومي، وتستطيع أن تقول الخطاب العدواني، فلم تكن حركة سلمية منذ البداية، بل تزامن مع انشاء بشكلها العام انشاء الجهاز السري للجماعة أي النظام الخاص كما يسميه الإخوان، وكانت الخطة هي احتواء الأفراد الذين يقتربون من الجماعة دون النظر إلى انتمائهم أو قدراتهم، المهم هو تجميع أكبر عدد ممكن من الناس. لكن في نفس اللحظة كانت هناك الجهات السرية بقيادة الشيخ صالح عشاوي يختلطون بال جماهير ويضمونهم ويضعون الصالح منهم للعمل السري والعسكري تحت الاختبار مدة ستة أشهر دون أن يدري..."².

1 يكن، فتحي: ماذا يعني انتمائي للإسلام: ط 15، بيروت، 1988، ص: 12.

2 عشاوي، علي، التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ص: 34.

لقد صنفنا عدة دراسات حول التنظيم الخاص للإخوان، الذي له ميل استخباراتي وعسكري، ومن بين إحدى الإصدارات، كتاب سنتيا فرحان، "الجهاز السري، صناعة الموت لدى الإخوان المسلمين"، الذي صدر سنة 2022. وهو كتاب حاولت فيه الكاتبة، عبر الاستقصاء والبحث في الوثائق، الكشف عن ملامح الجهاز السري للإخوان الذي مارسوا عبره التضليل والتجسس والقيام بعمليات خاصة وتنفيذ مخططات اختراق المؤسسات والمجتمعات واستقطاب بعض الشخصيات وممارسة الضغط والتأثير.

كما كتب خالد محمد مبارك، كتاباً¹ "خيانة وطن: التنظيم السري للإخوان في دولة الإمارات" والذي صدر سنة 2017. والذي أبرز فيه نية التنظيم السري الإخواني، للإطاحة بالحكم والدولة؛ وذلك من خلال وجود خلية سريّة، حاولت تنفيذ المخطط المحدد من طرف التنظيم الدولي للإخوان، كما كتب سالم سيد، كتاباً حول "قصة المؤامرة الإخوانية على الإمارات"² وبين فيه دور التنظيم السري الإخواني، في إعداد مخطط التآمر على الدولة.

ومن المعلوم أن الجهاز السري للإخوان، والذي أشرف حسن البنا على تأسيسه وأوكل إلى مجموعة من "الإخوان" إدارته، قد قام باغتيال

1 Farahat, Cynthia, *The secret Apparatus : The Muslim Brotherhood's Industry of Death*, Bombardier Books, 2022.

2 القاسمي، خالد بن محمد مبارك، خيانة وطن، التنظيم السري للإخوان في دولة الإمارات. دار الكتب والدراسات العربية، 2013

3 حميد، سالم، قصة المؤامرة الإخوانية على الإمارات، مركز المزملة للدراسات والبحوث، 2013

عدة شخصيات، ومنهم أحمد ماهر باشا والمستشار الخزندار وغيرهم، بل التناحر فيما بينهم، وكانت من بين مبررات ودواعي تأسيس الجهاز السري أو التنظيم الخاص، هو مواجهة كل من يحاول إعاقة سير تنظيم الإخوان، ولقد "جهز التنظيم الخاص بجهاز مخابرات إخواني على جانب كبير من المهارة بحيث تكون القيادة على علم بكل صغيرة وكبيرة عن خصومها وأصدقائها على السواء".³ وحينما وجهت محكمة الشعب سؤالاً إلى "حسين أبو سالم" حول معرفته بالتنظيم الخاص، قال بأن "الإخوان في الجيش أو في البوليس، دائماً بالنسبة للجماعة تنظيم سري، لأن طبيعة عملهم كضباط في الجيش أو البوليس تجعله لا يتردد على شعب الإخوان".

ومن هنا يبدو جلياً أن الجهاز السري، كانت له مهام متعددة ومنها تنفيذ مخطط الاختراق وتجنيد أعضاء من عدة مؤسسات في الدولة وخارجها.

ثانياً: خطط الاختراق

إن الدوغمائية السياسية الإخوانية، المستندة إلى مغالطات منطقية، لم تنحصر في مجرد ممارسة لعبة سياسية واضحة المعالم وإنما هي رغبة جامحة في تشكيل دولة داخل الدولة المصرية أولاً، ثم في باقي الدول العربية بل

1 للتوسع انظر: رمضان، عبد العظيم، الإخوان المسلمون، والتنظيم السري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص: 37 - 53.

2 السابق، ص: 49.

3 السابق، ص: 52.

ممكّن الرجوع إلى محكمة الشعب: المحاكمات التي تمت من 13 - 15 نوفمبر 1954. الجزء الثاني، ص: 347.

كذلك في المجتمعات الأخرى، من أجل الوصول إلى "الإمبراطورية الإخوانية" أو الدولة الإخوانية العابرة لحدود، القادرة على "التسيد على العالم".

ولقد جرى حوار بين فؤاد سراج الدين والذي كان قياديًا في حزب الوفد وحسن البناء، حول نية هذا الأخير من تشكيل جماعة الإخوان، حيث قال له "يا شيخ حسن عايز أعرف أنتم جماعة دينية أو حزب سياسي؟ أحنا ما عندناش مانع أبدًا أنكم تكونوا حزب سياسي، أعلنوا ذلك على أمل أنكم بتشتغلوا بالسياسة، وأنكم كنت حزب سياسي، ولا تتخفوا في زين الدين. أما أن تتستروا تحت شعار الدين، والله أكبر ولله الحمد، وفي نفس الوقت تقوموا بالعمل السياسي وتباشروا الحزبية، فهذا غير مقبول، لأنه يخل بمبادئ تكافؤ الفرص بينكم وبين الأحزاب السياسية. وأنا كرجل سياسي حزبي لا أستطيع أن أهاجم جماعة دينية تنادي بشعارات دينية سامية، وإلا سأكون محل استنار من الرأي العام".

وإن عدم الوضوح في وممارسة اللعبة السياسية للإخوان، هو مندرج ضمن خطة الاختراق الشامل.

1 - اختراق لمؤسسات الدولة والمؤسسات السياسية

من المعلوم أن حسن البناء اختلف مع "السكري" في مسألة ممارسة السياسة من خلال الانضمام إلى حزب الوفد، "فقد كان من رأي أحمد السكري أن جماعة الإخوان المسلمين يمكن أن تصبح قوة ذات شأن أكبر في مصر في حالة واحدة هي: أن تدخل في وحدة عضوية مع الوفد، وأنه إذا أرادت الجماعة أن تمارس وجودًا انتخابيًا ذا ثقل أو تمسك بالسلطة، فعليها

1 انظر مقال: "قوة في الحراك الديني السياسي الاسلامي في العراق"، بتاريخ 10 - 8 - 2011.

أن تعمل من خلال الوفد أو تسند إليه"؛ لكن نقد أحمد السكري للبناء لهيئته على القرار السياسي في الجماعة، أفضى ذلك إلى طرد السكري، من طرف البناء، وعين صالح العشماوي رئيسًا للتنظيم السري، بعد هذا الخلاف، ويقول البعض "وفي الواقع أن اكتمال التنظيم السري إنما سمحت به علاقة التحالف القائمة بين الإخوان والسلطة، واعتماد هذه السلطة أن نشاط الإخوان هو لخدمة الأهداف المشتركة وهي ضرب الوفد"، فبالرغم من محاولة البناء للترشح في فترة معينة باسم حزب الوفد والإطاحة به في الانتخابات، فقد اختار التحالف مع "السلطة" فيما بعد. وهناك وثائق بريطانية تشير إلى توظيف صديقي باشا للإخوان.

وقد حصل الإخوان على ثمن التحالف مجموعة من التسهيلات التي ينقل "ميشيل" منها: "ترخيص بإصدار جريدة رسمية للجماعة باسم "الإخوان"، التي بدأت تصدر من مايو 1946، وامتيازات في شراء ورق الطباعة بالأسعار الرسمية مما يعني توفير ما بين 20 و30 في المائة من أسعار السوق السوداء، ثم امتيازات للجوالة تتمثل في استخدام لمعسكرات والتسهيلات الحكومية، ومنحها قطعًا من الأرض لإقامة المباني اللازمة في المناطق الريفية، فضلًا عن الإعانة المالية التي كان يتم تحريرها عن طريق وزارتي المعارف والشؤون الاجتماعية بوصفها مساهمات وإعانات حكومية مشروعة للخدمات التعليمية والاجتماعية".³

1 رمضان، عبد العظيم، الإخوان المسلمون والتنظيم السري، الهيئة المصرية للكتاب، 1993. ص: 69 - 74.

2 السابق، ص: 69.

3 السابق، ص: 68.

إن الإنتهازية السياسية للإخوان جعلتهم يقومون بالتضحية بالتيار اليميني لحزب الوفد الذي دعمهم، وذلك من أجل التقارب مع السلطة وتقديم خدمات "لصدقي باشا" والمساهمة في القضاء على حزب الوفد، وهناك عدة دراسات حول تورط الإخوان في إحداث عنف ضد الوفد وغيره.¹

وتم توظيف القضية الفلسطينية، لممارسة شباب الإخوان، للتدريب العسكرية، وتغاضي حكومة صدقي باشا وحكومة النقراشي، عن ذلك، من أجل توظيف الإخوان في لعبة سياسة أخرى. ولقد سعى البنا إلى اختراق² حاشية الملك "فاروق" وإقناعه بسلامة منهجه واستعداده لتقديم خدمات للملك.

وإن منهج اختراق المؤسسات من فوق، ليس أمراً جديداً وإنما هو اتباع لسياسة حسن البنا ومنذ البداية، وبالرغم من إصدار الإخوان لبيان في مؤتمريهم الخاص، بعدم الانتماء لأي حزب سياسي أو هيئة سياسية، فإن الواقع كان على خلاف ذلك، بحيث كانت سياسة الإخوان، تقتضي وجود أعضاء من "الإخوان" في عدة أحزاب سياسية، من أجل اختراقها ولما لا الاستيلاء عليها في فترة "التمكين"؛ وهي سياسة مازالت قائمة عندهم.

1 رمضان، عبد العظيم، الإخوان المسلمون والتنظيم السري، ص: 71.

2 السابق، ص: 64.

يذكر "ميشيل" أن زملاء البنا المقربين أكدوا أن من بين أحلامه الكبيرة و قتناك أن يستقبل في الحضرة الملكية. وقد أكد أنور السادات هذه الرغبة في مذكراته المنشورة تحت عنوان "صفحات مجهولة" ص: 62.

للتوسع انظر: ميشيل ريتشارد، مجتمع الإخوان المسلمين، (ترجمة فاروق عفيفي عبد الحي)، ص: 86. Richard Mitchell, The society of Muslim Brothers, Oxford University Press, 1993.

لذا فإن السرد التاريخي للممارسة السياسية الإخوانية منذ حسن البنا، هو تأكيد على استمرار منهج المناورة السياسية للإخوان واستعمال طرق البرغمائية السياسية، التي تفضح الابتعاد عن مقاصد الدعوة. ولقد توسع الكاتب الخرباوي والمنشق عن الإخوان، في تحليل أساليب الإختراق المعتمدة من طرف جماعة الإخوان وذكر حديث له مع المستشار الهضيبي، الذي عاتب الخرباوي عن خروجه عن الجماعة وقال له مبرراً منهج الجماعة، "نحن نتحالف مع من يستطيع أن يقربنا من دوائر صنع القرار..." وقال له أيضاً " .. أي شخص قريب من دوائر السلطة العليا تتحالف معه ولن نقبل أن يخرج أي واحد منا على هذا القانون.. هذا هو دستور الجماعة..".¹

ولقد صدم المجتمع المدني المصري سنة 1992، حينما نجح الإخوان في انتخابات النقابة العامة للمحامين، "كان نجاح الإخوان بمثابة صدمة لمؤسسات المجتمع المدني في مصر، فقد كانت نقابة المحامين عصية على الخضوع لهيمنة الإخوان بحسب أنها نقابة سياسة ليبرالية ولذلك قالت صحيفة "الواشنطن بوست" الأمريكية في تحليل لها لنجاح الإخوان: إن هذا النجاح هو الزلزال الحقيقي الذي أصاب مصر، وما حدث بعد ذلك اهتزاز في القشرة الأرضية لمصر، هو بمثابة توابع الزلزال الأول".² إن هذا "النجاح" تأكيد على النفس الطويل في خطة اختراق المؤسسات؛ وتنفيذ سياسة حسن البنا، في نخر الهيئات ومحاولة ابتلاعها أو توجيه مسارها،

1 الخرباوي، ثروت، سر المعبد: الاسرار الخفية لجماعة الاخوان المسلمين، دار نهضة مصر، للنشر، ط 1، 2012، ص: 20 - 21.

2 الخرباوي، ثروت، سر المعبد: الاسرار الخفية لجماعة الاخوان المسلمين، ص: 101.

وبالطبع فإن هذه السياسة لم تنحصر فقط، على اختراق الأحزاب وإنما كذلك مؤسسات الدولة، وحاول الإخوان مرارًا ومنذ المرشد حسن البنا، اقتراح شخصيات إخوانية لمناصب مهمة.

وفي دراسة حديثة صدرت سنة 2025، للمستشار خفاجي، نائب رئيس مجلس الدولة، تم تسليط الضوء على منهج الإخوان السري لهدم الدولة؛ إذ قال الدكتور محمد خفاجي " أن أهم حدث يدل على عنف الجماعة وازدهارها منذ القرن الماضي، محاولة اغتيال عبد الناصر ويكشف عن التنظيم السري وعلاقته بالمشروع السياسي منذ 1954، حيث نفذت محاولة لاغتيال الرئيس جمال عبد الناصر ... وقد جاءت هذه المحاولة في سياق صراع النفوذ بين الجماعة ومجلس قيادة الثورة"، وحاول الكاتب إبراز أمر مهم وهو ارتكاز المشروع الإخواني على توظيف الدين للوصول إلى التمكين السياسي والسيطرة على الدولة والمجتمع، واعتماد أسلوب التحايل على مفهوم الديمقراطية، وقبول اللعبة الديمقراطية، إذا كانت تحقق منافع للجماعة ورفض الديمقراطية في مواقف أخرى، إذا كانت تهدد مصالح الجماعة. كما أشارت الدراسة، إلى تنسيق جماعة الإخوان مع جماعات مسلحة في ليبيا وسوريا واليمن ومليشيات أخرى، ولقد وظفت فروع جماعة الإخوان في باقي الدول العربية نفس منهج الاختراق وهناك عدة دراسات تؤكد على ذلك، ويعتبر قرار دولة بالأردن بحل تنظيم الإخوان، تأكيدًا لوجود هذا النوع من المخططات .

1 الإخوان: التاريخ السري لتنظيم استخدم الدين لهدم الدولة، موقع الجمهورية، بتاريخ 10 يونيو 2025

2 انظر: جماعة الإخوان والدعوة الى الدم: كيف تحول التنظيم الى حاضنة عالمية للتطرف؟، موقع حفريات، بتاريخ 28 - 6 - 2025، متاح على الرابط: www.hafryat.com

2 - اختراق الغرب

ولم ينحصر الاختراق على مجتمعات الدول العربية وإنما استهدف كذلك مجتمعات في الغرب؛ ولقد صدرت عدة دراسات حول هذا الاختراق ومن بينها، كتاب "المشروع: استراتيجية الإخوان المسلمين لغزو واختراق فرنسا والعالم"، والذي صدر سنة 2019. وتضمن الكتاب الإشارة إلى اعتماد جماعة الإخوان، على مفهوم التقية ومبدأ المظلومية، لجلب التعاطف معهم¹. ويعتبر كتاب مارتين فرامبتون²، "الإخوان المسلمون: تاريخ العداوة والارتباط"، من الكتب التي رامت إبراز علاقة الإخوان بالغرب خصوصًا بريطانيا وأمريكا، استنادًا إلى وثائق مهمة، رفعت عنها السرية. وبين الكتاب ازدواجية خطاب الإخوان، في التعامل مع الغرب. وهناك دراسة تبرز توظيف أمريكا للإخوان في مواجهة الشيوعية ونظام عبد الناصر، ومن ذلك كتاب "لعبة الشيطان: الإخوان وأمريكا" للصحفي الأمريكي روبرت دريفوس. كما يشير الكتاب إلى دعم غربي أمريكي، لسعيد رمضان، القيادي الإخواني وصهر حسن البنا، وتمكينه من الفرار من مصر والاستقرار في أوروبا. وبين كتاب "مسجد في ميونخ" بدوره هذه العلاقة الملتبسة بعدد من وكالات الاستخبارات، وبالتالي البرغماتية الإخوانية في

1 Del Valle, Alexandre , E . Razavi, *Le Projet, la stratégie de conquête et d'infiltration des frères musulmans en France et dans le monde*, L'Artilleur paris, 2019.

2 Frampton, Martin , *The Muslim Brotherhood and the West*, Harvard University Press, 2018.

3 دريفوس، روبرت، لعبة الشيطان، دور الولايات المتحدة في نشأة التطرف الإسلامي، (ترجمة: أشرف رفيق)، مركز دراسات الإسلام والغرب، ط 1، 2010.

4 جونسون، إين، مسجد في ميونخ، النازيون وكالة الاستخبارات المركزية وبزوغ نجم الإخوان المسلمين في الغرب، (ترجمة: أحمد جمال أبو الليل)، الهيئة المصرية للكتاب، 2015.

التعامل مع الغرب؛ وهو كتاب يبرز كيف استطاع الإخوان عبر سعيد رمضان ومجموعة من الإخوان الفارين من مصر، تحويل "مسجد ميونخ" إلى قاعدة إخوانية في أوروبا، والكتاب يقدم سردية وتحليلاً فريداً لهذه العلاقة المعقدة بين الغرب والإخوان، وعلاقتهم بمختلف القوى السياسية الدولية أثناء الحرب الباردة.

كما تشير بعض الدراسات إلى تمكن الإخوان من التأثير في بعض الأحزاب السياسية الغربية وخصوصاً اليسار¹، الذي أصبح داعماً للإخوان والدفاع عنهم، بدعوى احترام حقوق اللاجئين وحقوق الانسان. كما أدانت الباحثة فلورنس بيرغود² علاقة أقصى اليسار بالتنظيم الإخواني في الأوساط الجامعية: وكتبت كتاباً "حول التيار الإخواني وشبكاته" التي من خلالها يمارس عمليات الضغط والتأثير والتحرير.

كما يلجأ الإخوان إلى توظيف مفهوم "الاسلاموفوبيا"³ لمواجهة القوى السياسية التي لها موقف من التغلغل الإخواني. ويعتبر كتاب محمد لويزي⁴، "لماذا تركت الإخوان المسلمين؟"، دراسة تحليلية لطرق وإمات التنشئة، لأبناء المسلمين في أوروبا من طرف الإخوان وبيان خطورة ذلك. وبين في كتابه مخطط الإخوان الذي يتوخى اعداد جيل جديد من أبناء

1 Godin, Christian, "la guanche et l'islamisme" *La logique d'une dérive idéologique*. Cités, N° 96, 4/2023 pp 133 – 144. <https://doi.org/10.3917/cité.096.0133>

2 Bergeand-Blackler, Florence, *le frérisme et ses réseaux*, Editions Odile Jacob, 2023.

3 Victor le Febvre, "L'islamophobie, un mot piégé par les frères musulmans" *Le Journal du Dimanche*, 7-5-2025.

4 Louizi, Mohamed, *Pourquoi j'ai quitté les frères musulman ? Retour éclairé vers un Islam apolitique*, Paris Michalon, 2016.

المسلمين، لاختراق النقابات والأحزاب السياسية والأعلام ومؤسسات التعليم العالي والبرلمان والبلديات وتمكين نخبة منهم للترشح للانتخابات الرئاسية¹.

وهذا الاختراق الممنهج للمجتمعات الغربية، ظهر بشكل بارز في التقرير الأخير الذي صدر في فرنسا والذي يحذر من تمدد الإخوان، حيث قدم بعض الاحصائيات التي تشير إلى تحكم الإخوان في عدة مساجد حوالي (139 مسجد) وجمعيات ومدارس واعتماد عدة استراتيجيات لممارسة الضغط على السياسيين وتوجيه الرأي العام. والتقرير يؤكد على كون الإخوان يشكلون "تهديداً للتماسك الوطني"، ويتوقع التقرير؛ بسبب "خسارة الإخوان المسلمين" لنفوذهم في الدول العربية، لأن التنظيم الدولي للإخوان يسعى إلى التركيز على التمدد في أوروبا، لذلك فإن التقرير يدعو "إلى مواصلة جهود التوعية المبذولة بالفعل مع المفوضية الأوروبية"².

والتقرير هو من تحرير سفير فرنسي سابق ومسؤول في الشرطة بتكليف من وزارة الداخلية ووزارة الدفاع. "وأحد أبرز مظاهر خطر الإخوان، بحسب التقرير، هو اعتمادهم خطاباً مزدوجاً: خارجياً يروجون لخطاب معتدل يتماشى مع القوانين الفرنسية، وداخلياً يبث خطاب انعزالي يرفض العلمانية ويعادي الاندماج. ويستثمر هذا الخطاب في

1 Louizi, Mohamed, *Pourquoi j'ai quitté les frères musulman ?*, p 213 - 215

2 المركز الأوروبي لدراسة ومكافحة الإرهاب والاستخبارات، الإخوان المسلمون في فرنسا، ما طبيعة التهديد الذي تشكله الجماعة؟ موقع المركز الأوروبي لدراسة ومكافحة الإرهاب، مايو 25 - 2025.

قضايا الاسلاموفوبيا والتمييز، لتعزيز سرديّة "الاضطهاد" بهدف كسب شرعية داخل المجتمعات المسلمة".¹

ولقد صرح وزير الداخلية الفرنسي، برونو ريتاريو، بأن بلاده تتعامل مع جماعة الإخوان كما تتعامل مع الإرهاب والمخدرات. وقال بأن فرنسا أمامها خيارين، "إما أن لا نقول شيئاً خشية أن توسم بالاسلاموفوبيا، أو أن نقوم بواجبنا والرد على تقيّة الإخوان"، كما أضاف، "أن رفع السرية عن التقرير حول الإخوان والإسلام السياسي في فرنسا خطوة أولى لكنها غير كافية". واقترح "من بين الحلول أيضاً علينا تسهيل عملية حل الجمعيات في فرنسا".²

ومن المحتمل أن تقتدي بعض الدول الأوروبية بفرنسا وتعمل على صياغة خطة وقائية وإنسانية لمواجهة تمدد الإخوان؛ ولقد سبق لألمانيا أن أصدرت عدة تقارير منذ 2019 وكذلك النمسا؛ بحيث اعتبرت السلطات الألمانية الإخوان، أخطر على ألمانيا من داعش والقاعدة، وأشارت الصحفية الكندية كريستين دوغلاس وليامز المتخصصة في الجماعات المتطرفة إلى كون الإخوان المسلمين قد نجحوا في خداع الغرب، بأن الهجرة ليس فيها ضرر على المجتمعات الغربية.

وجاء في "مقتطفات من تقرير للمكتب الاتحادي لحماية الدستور BFV أن "الإخوان المسلمين يستغلون التناقض بين جماعتهم والتنظيمات التي تنتهج العنف مثل داعش، كوسيلة لطرح أنفسهم كبديل لا يتسبب

1 ¹⁸⁴ حياي، حنان، فرنسا تواجه خطر "الاختراق الهادي"، تقرير استخباراتي يكشف استراتيجية الإخوان الجديدة، موقع حريات، 22 - 5 - 205.

2 وزير فرنسي: يجب أن نتعامل مع الإخوان مثل "الإرهاب" و"المخدرات"، مقال منشور في سكاى نيوز عربية، بتاريخ 26 مايو 2025.

في مشكلات ولكن "يمكن أن يؤدي نفوذهم إلى تهديد السلام الاجتماعي والوئام". وبالفعل فإن جماعة الإخوان، تستغل مفهوم مكافحة الإرهاب والتطرف، لتدعي أنها قوة لمواجهة أشكال التطرف والإرهاب، وبالتالي تقوم باختطاف مفهوم الاعتدال وتسوق نفسها وعبر منشوراتها والتابعين لها، بأنها المدافع الأول ضد التطرف!

وتلجأ جماعة الإخوان إلى آلية الافشاء السياسي لفضح عيوب خصومها، كما تجند أتباعها لممارسة ثقافة الإلغاء²، و"القصاص الرقمي"، في حق كل من خالفها أو عارضها وانتقد رموزها، وتستهدف بذلك خلق بيئة من التهيب في المجتمعات حتى لا يتجرأ أحد على ممارسة نقدها وفضح مؤامراتها ضد المجتمعات، وتشير بعض الدراسات³ إلى حجم الانفاق الإخواني على الدعاية والتواصل السياسي واعتماد الطرق الحديثة في التأثير على الرأي العام المحلي والعالمي. والكتاب دراسة تحليلية للخطط الخطابية لجماعة الإخوان واستراتيجية بناء المشروع السياسية وصياغة هوية سياسة وعلامة سياسية⁴.

ويتحدث الباحثون كذلك عن الاختراق الاقتصادي الذي من خلاله يسعى الإخوان إلى التحكم في مفاصل المجتمعات وإغواء الشباب للانضمام إليهم واختراق النسيج الاقتصادي للدولة.

1 تقرير استخباراتي ألماني: الإخوان خطر على السلام، والوئام الاجتماعي، موقع العربية، 7 يوليو 2019

2 حول مفهوم ثقافة الإلغاء، انظر: خالد ميار الادريسي، ثقافة الإلغاء ومستقبل المجتمعات، منصة عروبة، 24 - كانون لأول 2024.

3 Mellor, Noha Voice of the Muslim Brotherhood :Da'wa, Discourse and Political Communication, Routledge, 2018

4 Ibid, pp 15 - 34

ومن بين سمات ”الاقتصاد والإخواني“، إنه اقتصاد لاستقطاب الفئات الهشة للتغلغل في المجتمع، كما أنه اقتصاد عائلي بين عائلات إخوانية وشبكة إخوانية في الداخل والخارج، وهو اقتصاد عائلي، لأنه يخدم المشروع بالأساس وكذلك مصالح القيادة وهو اقتصاد يستهدف الربح السريع وليس الاقتصاد الخادم لمصالح المجتمع ككل، كما أن الإخوان حاولوا الاستفادة من ثغرات في الأنظمة القانونية في بعض البلدان، واستثمروا في ”تجارة الحلال“ والصكوك الإسلامية التي تجذب أبناء المسلمين في المهجر.

واستفاد الإخوان من ”المناطق الامنة“ والجنات الضريبية، وعدم وجود تنسيق أوروبي بخصوص تبادل المعلومات حول أنشطة الإخوان الاقتصادية. ويعتبر رجل الأعمال يوسف ندا المقيم بإيطاليا والذي أسس بنك التقوى للمعاملات المالية، من الذين اعتبرتهم الإدارة الأمريكية، داعمين للإرهاب¹.

ولقد تمكنت ”جماعة الإخوان“ من توجيه الاستثمار في قطاع القروض الصغيرة والمتوسطة والموجهة إلى الشباب والشرائح الاجتماعية، لشراء الأصوات واستقطاب الطبقة الصغيرة والمتوسطة، كما وجهت مواردها المالية نحو الاستثمار في بناء مدارس² والتسلل عبر قناة التعليم، لتأثيرها في أجيال بكاملها.

1 مركز تريندز-البناء الاقتصادي لجماعة الإخوان المسلمين، ط 1، 2020 ص: 66.

2 محي الدين، مروة، كيف أصبح التمويل الإسلامي أداة الإخوان للهيمنة على الاقتصاد. موقع حفریات، متاح على الرابط: <https://hafryat.com/ar/blog/27-05-2025>

ولقد أشار الخرباوي في كتابه ”سر المعبد“، إلى خطة الإخوان في تأسيس المدارس الخاصة، لتعزيز نفوذهم واختراق المجتمعات من تحت، والتأثير على المناهج التعليمية وصياغة مضامين ومفاهيم تتناسب مع توجهاتهم، كما بين كتاب ”الإسلاميون والعلوم الاجتماعية: التضليل بالمعرفة“، الصادر عن مركز المسبار تحيزات الإخوان في مجال العلوم الإنسانية، كما تمكن ”الإخوان“ من تشكيل جماعات ضغط، في الجامعات¹، تقوم بفرض ”الإخوان“ في الجامعات ومنحهم فرص التدريس والترويج لأفكارهم وأطروحاتهم والهيمنة في بعض الدول على مسالك التعليم الديني أو الدراسات الإسلامية. وهناك عدة دراسات² أوروبية حول هيمنة الإخوان على مدارس التعليم الديني في أوروبا واعتمادها للتنشئة الإخوانية والتجديد؛ ويعتبر كتاب³ ”الطريق إلى جماعة المسلمين“، دليلاً للتنشئة داخل الجماعة. ويعتبر ”سلاح المصاهرة“ عبر الزواج، الذي أشار إليه الخرباوي وغيره، وسيلة أخرى لاختراق النسيج الاجتماعي وتوظيف ”الزواج“، لاستقطاب النساء واقناعهن للانتساب إلى تنظيم الإخوان وبين الفيلم الوثائقي ”أخوات الجماعة“⁴ هذا التغلغل عبر مؤسسة الزواج.

ويعد مجال الوعظ والفتوى، حقلاً مناسباً، يمارس عبره الإخوان، كل إمكانيات التأثير والتحريض. ويشير الدكتور محمد خفاجي في دراسته

1 مركز المسبار، مكنون الإخوان، اختراق المنظمات والاقتصاد والمعرفيات، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الكتاب، 19، 2022.

2 Alexandre De Vall, Le projet op. cit

3 جابر، حسين بن محسن، الطريق إلى جماعة المسلمين، ط 4، 1990 .

4 الفيلم الوثائقي، أخوات الجماعة، إنتاج قناة العربية، متاح على الرابط: <https://youtu.be/cFdHRb3J3o4>



حول الإخوان، إلى لجوء الجماعة إلى ما يسمى ”بفقه الضرورة“ لتبرير العمليات المسلحة. ويقول الدكتور محمد خفاجي بأن الجماعة الإخوانية ”اتخذت من فقه الضرورة وسلاح الفتوى حجة في تبرير الدم، حيث اعتمدت الجماعة على ما يعرف بـ ”فقه الضرورة لتبرير العمليات المسلحة، حيث يتم تجاوز القواعد الشرعية لصالح مصلحة التنظيم“. وهناك وعاظ يمارسون الدعاية الإخوانية في الغرب وتوظيف آلية الإرشاد الديني للمسلمين المقيمين بأوروبا وغيرها، لحشد اتباع للتيار الإخواني .

وساهمت دراسة حول ”المؤسسات العلمائية“، في تسليط الضوء على دور التيارات الاسلامية في إثارة الفتنة عبر اصدار الفتاوى وإنتاج خطابات دينية، تهاجم المؤسسات الدينية التقليدية وكذلك محاولة اختراق وزارة الشؤون الدينية و”أخونة“ المؤسسات العلمائية الدولية.

1 التاريخ السري للجماعة الإرهابية، موقع الجمهورية، الاثنين 16 يونيو 2025.

2 مركز المسبار للدراسات والبحوث، المؤسسات العلمائية: الإخوان، التحديات، الاستعادة، كتاب 201، 2023.

خاتمة

إن دراسة التنظيمات التي لها تأثير سلبي على المجتمعات، لاشك أنها مهمة جداً، ولهذا انبرى عدة باحثين بتحليل ونقد تنظيم الإخوان المحلي والدولي، ولقد استندت هذه الدراسات النقدية، على أدبيات رموز الإخوان أنفسهم، والتي يستنبط منها انحراف عن الاعتدال، والتطرف في معاملة المجتمعات واستهداف السلطة وتحريض الشباب على الخروج على أوطانهم، كما استندت الدراسات النقدية للإخوان، على كتابات المنشقين أنفسهم من التنظيم الإخواني، والذين كشفوا من الداخل مقاصد التنظيم وعدم تقديره للمآلات واعتماد خطط التغلغل داخل المجتمعات وكشفت السنوات الأخيرة على حجم آفات وتداعيات الممارسة الإخوانية .

كما بينت بعض الدراسات الأجنبية، خطورة التنظيم الإخواني على مجتمعاتها وسعيها لاختراق المؤسسات والتشوف إلى الاستيلاء عليها واعداد جيل لقيادة ”الدولة الإخوانية“ العابرة للحدود. وأن نقد التنظيم الإخواني وكافة الحركات المتطرفة وارهابية هو مندرج في حق الدول في الحفاظ على بصمتها الحضارية وروحها الثقافية وبناء مناعة جيوثقافية ودينية وكذلك حماية أمنها القومي. كما أن نقد وتفنيد المقولات المتطرفة ومواجهة خطط إنهاك المجتمعات والتعجيل بانهيارها، هو أمر، يتوخى الانتقال من جيوسياسة الرعب إلى إرساء معالم جيوسياسة التعارف الإنساني.

قائمة المصادر والمراجع

- البنا، حسن أحمد عبد الرحمن البنا، إلى أي شيء ندعو الناس، مجموعة رسائل الإمام البنا، 11 مايو 1934.
- _____، رسالة إلى الشباب، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1994
- _____، مذكرات الدعوة والداعية، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، 2012.
- بوبر، كارل، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة السيد تفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط 1، 1998
- جابر، حسين بن محسن، الطريق إلى جماعة المسلمين، ط 4، 1990
- جماعة الإخوان والدعوة إلى الدم: كيف تحول التنظيم إلى حاضنة عالمية للتطرف؟، تقرير صادر عن موقع حفريات، متاح على الرابط: <https://hafryat.com/ar/blog/>، المنشور بتاريخ 28 - 6 - 2025.
- جونسون، إين، مسجد في ميونيخ، النازيون وكالة الاستخبارات المركزية وبزوغ نجم الإخوان المسلمين في الغرب، (ترجمة: أحمد جمال أبو الليل)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015.
- حبابي، حنان، فرنسا تواجه خطر "الاختراق الهادي"، موقع حفريات، 2025/05/22 تقرير استخباراتي يكشف استراتيجية الإخوان الجديدة.
- حميد، سالم، قصة المؤامرة الإخوانية على الإمارات، مركز المزملة للدراسات والبحوث، 2013
- الإخوان خطر على السلام، والوثام الاجتماعي، تقرير استخباراتي ألماني صادر عن موقع العربية، متاح على الرابط: <https://www.alarabiya.net/arab-and-wor-> Id/2019/07/07 المنشور بتاريخ 7 يوليو 2019

- الخرباوي، ثروت، سر المعبد: الأسرار الخفية لجماعة الإخوان المسلمين، دار نهضة مصر، للنشر، ط 1، 2012.
- دريفوس، روبرت، لعبة الشيطان، دور الولايات المتحدة في نشأة التطرف الإسلامي، (ترجم: أشرف رفيق)، مركز دراسات الإسلام والغرب، ط 1، 2010.
- رمضان، عبد العظيم، الإخوان المسلمون، والتنظيم السري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.
- سكاكي نيوز عربية، عدد 26 مايو 2025، وزير فرنسي: يجب أن نتعامل مع الإخوان مثل "الإرهاب" و"المخدرات".
- عشاوي علي، التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية .
- قناة العربية، الفيلم الوثائقي، أخوات الجماعة، تفاصيل دور النساء في تنظيم جماعة الإخوان، متاح على الرابط: <https://youtu.be/cFdHRb3J3o4>
- القاسمي، خالد بن محمد مبارك، خيانة وطن، التنظيم السري للإخوان في دولة الإمارات. دار الكتب والدراسات العربية، 2013
- محكمة الشعب: المحاكمات التي تمت من 13 - 15 نوفمبر 1954. الجزء الثاني.
- محي الدين، مروة، كيف أصبح التمويل الإسلامي أداة الإخوان للهيمنة على الاقتصاد. مقال منشور على موقع حفريات، متاح على الرابط: <https://hafryat.com/ar/blog/> 27 - 05 - 2025
- مركز تريندز للبحوث والاستشارات، التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، ط 1، 2021.
- _____، البناء الاقتصادي لجماعة الإخوان المسلمين، ط 1، 2020.
- مركز المسبار للدراسات والبحوث، المؤسسات العلمانية: الإخوان، التحديات، الاستعادة، كتاب 201، 2023
- _____، مكون الإخوان، اختراق المنظمات والاقتصاد والمعرفيات، 19، 2022.

- Mohamed Louizi, Pourquoi j'ai quitté les frères musulman ? Retour éclairé vers un Islam apolitique , Paris Michalon, 2016.
- Mellor, Noha *Voice of the Muslim Brotherhood: Da'wa, Discourse and Political Communication*, Routledge, 2018
- Ricoeur, Paul, "L'idéologie et L'utopie", Editions du Seuil, Collection *Points Essais*, 1997.
- Schmitt, Carl, *Theologie politique*, Paris NRF, Gallimard, 1988.
- Szymanski, Albert, *A critique of ultra-leftism, Dogmatism and Sectarianism*, Movement For a Revolutionary , 1977.
- Tanesini, Alessandra, *Michael P. Lynch, Polarisation, Arrogance, and dogmatism : Philosophical Perspectives*, Routledge 2020 .
- Victor le Febvre, "L'islamophobie, un mot piégé par les frères musulmans" *Le Journal du Dimanche*, 7-5-2025.
- Yaollapati, Madhur .M, *Against Dogmatism : Dwelling in Faith and Doubt*. University of Illinois , PRESS 2013.

- المركز الأوروبي لدراسة ومكافحة الإرهاب والاستخبارات، **الإخوان المسلمون في فرنسا**، ما طبيعة التهديد الذي تشكله الجماعة؟ متاح على الرابط: <https://www.europarabct.com/2> مايو 25 - 2025.
- مانهايم، كارل، **الأيدولوجيا واليوتوبيا**، (ترجمة: محمد رجا الدينيني)، المكتبات الكويتية ط 1، 1980.
- ميار الإدريسي، خالد، **ثقافة الإلغاء ومستقبل المجتمعات**، منصة عروبة، 24 - كانون لأول 2024.
- يكن، فتحي، **ماذا يعني انتمائي للإسلام**، ط 15، 1988.
- Bergeand-Blackler, Florence, *le frérisme et ses réseaux*, Editions Odile Jacob, 2023.
- Borghini, Andrea, "Beyond Dogmatism : Studies in historical Sociology", *Brill Academic Pub*, 2023.
- Del Valle, Alexandre , E . Razavi, *Le Projet, la stratégie de conquête et d'infiltration des frères musulmans en France et dans le monde*, L'Artilleur paris, 2019.
- Farahat, Cynthia, *The secret Apparatus : The Muslim Brotherhood's Industry of Death*, Bombardier Books, 2022.
- Frampton, Martin, *The Muslim Brotherhood and the West*, Harvard University Press, 2018.
- Godin, Christian, "la guanche et l'islamisme" *La logique d'une dérive idéologique*. Cités, N° 96, 4/2023 pp 133 – 144. <https://doi.org/10.3917/cité.096.0133>
- Lynch, Michael P., *know it all society : Truth and arrogance in political culture*. Liveright, 2020.

