

٢٠٢٦



مروة محي الدين
كاتبة مصرية

حفز

الإخوان حول العالم: سياسة وتلوّن



في الداخل..

- إخوان باكستان وتوظيف الدين لإضفاء المشروعية على الخطاب السياسي.
- في ذكرى سقوط الإخوان: كيف كشفت الإطاحة بالجماعة عبثية مشروع الدولة الإسلامية؟
- مفهوم الجاهلية المعاصرة عند سيد قطب وأثره على المجتمعات الإسلامية.
- كيف تولد العنف من أفكار حسن البنا؟.
- دولة الإخوان الموازية في بنغلاديش: موازنة الظل وصناعة الشرعية البديلة.
- الاقتصاد التنظيمي لجماعة الإخوان المسلمين: النشأة والتطور ومصادر التمويل.
- الإخوان المسلمون في نيجيريا واختراق المؤسسات الدينية.
- التقنية عند الإخوان المسلمين: من مبدأ ديني إلى سلاح سياسي.
- شعب الله «الإخوان» بين العزلة الشعورية والتعالي بالدين.
- كيف مارست جماعة الإخوان أنشطة غسيل الأموال في قطاع الخدمات؟.

□ **تحركات الإخوان المسلمين في جنوب أفريقيا: شبكة معقدة
بين العمل الخيري والامتدادات الإقليمية.**

□ **«حزب الأمة» ومحاولة إعادة التكييف السياسي ... الإخوان
يخدعون من؟**

□ **شبكات الإخوان في ليبيا: حضور متعدد المستويات وتداخل مع
السياسة والاقتصاد والأمن.**

□ **مبدأ أستاذية العالم ... عندما لا يرى الإخوان سوى أنفسهم.**

إخوان باكستان وتوظيف الدين لإضفاء المشروعية على الخطاب السياسي



مروة محيي الدين
كاتبة مصرية

كشف حافظ نعيم الرحمن، أمير الجماعة الإسلامية في باكستان، «الذراع السياسية للإخوان المسلمين»، بصورة صريحة عن الطبيعة الإيديولوجية لحزبه، مؤكداً أن الجماعة الإسلامية ليست حزباً سياسياً تقليدياً، وإنما «حركة لإقامة الدين»، وأن مشروعها لا يقتصر على خوض الانتخابات أو تداول السلطة، بل يستهدف إقامة النظام الإسلامي بوصفه البديل للنظام السياسي والاقتصادي القائم. وجاءت هذه التصريحات خلال دورة تدريبية نظمها الجماعة في جامع «قبا»، في رسالة تعكس استمرارها في توظيف الخطاب الديني لإضفاء الشرعية على مشروعها السياسي، وتقديم التنافس الحزبي باعتباره امتداداً لواجب ديني، بما يجعل الانخراط في مشروع الجماعة جزءاً من الالتزام بالعقيدة، وليس مجرد خيار سياسي.

وحرص حافظ نعيم على التأكيد أن الجماعة لا تعتمد الانقلابات أو العمل السري أو العنف للوصول إلى أهدافها، وإنما تتبنى العمل الديمقراطي والتنظيمي، لكنه في الوقت نفسه أعاد تعريف النشاط السياسي بوصفه وسيلة لإقامة الدين وتطبيق الشريعة. وبهذا الطرح، لم يعد العمل الحزبي مجرد وسيلة لإدارة الشأن العام، وإنما تحول إلى أداة ذات طابع ديني، تُقدّم باعتبارها الطريق المشروع لتحقيق الغاية الإسلامية التي تتبناها الجماعة. ويعكس هذا الخطاب استمرار النهج الفكري الذي أرسته الجماعة

منذ تأسيسها، والقائم على دمج المجال الدعوي بالمجال السياسي، وإزالة الحدود الفاصلة بين النشاط الحزبي والعمل الديني.

كربلائية الإخوان

وفي سياق الخطاب نفسه، استثمر أمير الجماعة مناسبة عاشوراء لإعادة ربط المشروع السياسي للجماعة بالرموز الدينية، معتبراً أنَّ استشهاد الإمام الحسين في كربلاء لم يكن دفاعاً عن سلطة، وإنما كان معركة من أجل العقيدة وإصلاح الأمة. ومن خلال هذا الطرح جرى تقديم المشروع السياسي للجماعة بوصفه امتداداً لمسيرة الإمام الحسين، وربط السعي إلى تطبيق الشريعة بالرمزية الدينية لكربلاء. ويمنح هذا التوظيف للمناسبات الدينية خطاب الجماعة بُعداً تعبويّاً، يسمح بتعبئة الأنصار عبر استدعاء الرموز التاريخية وربطها بالأهداف السياسية الراهنة، بما يضيف على المنافسة الحزبية طابعاً دينياً وأخلاقياً.

وفي إطار تعزيز البناء التنظيمي، أكد حافظ نعيم أنَّ الجماعة تتحرك وفق ٣ مسارات متوازية تشمل التنظيم والتدريب وإصلاح المجتمع، داعياً إلى توسيع العضوية وعدم الاكتفاء بالحصول على الأصوات الانتخابية. وأوضح أنَّ المطلوب هو إعداد كوادر ملتزمة قادرة على حماية مشروع الجماعة والدفاع عنه، بما يكشف أنَّ النشاط التنظيمي يُقدَّم باعتباره جزءاً من مشروع إقامة الدين، وليس مجرد بناء حزبي تقليدي. ويعكس تركيز الجماعة على استقطاب الشباب وتنظيم الدورات التدريبية سعيها إلى بناء قاعدة إيديولوجية طويلة المدى تتجاوز المواسم الانتخابية.

وقد واصل أمير الجماعة تأكيد هذا الدمج حين اعتبر أنَّ الحكومات لا تعارض الشعائر الفردية، وإنما تعارض الإسلام عندما

يُطرح باعتباره نظامًا شاملاً للحياة والحكم. ومن خلال هذا الطرح، يجري تصوير المشروع السياسي للجماعة باعتباره التعبير الحقيقي عن الإسلام، بينما يُقدّم الخصوم السياسيون ضمناً بوصفهم معارضين لتطبيق الدين، وهو خطاب يمنح التنافس الحزبي بُعداً عقدياً، ويحوّل الخلافات السياسية إلى صراع بين مشروع ديني وآخر يُصوّر على أنه يعيق إقامة الشريعة.

استغلال الأزمات لتعزيز الخطاب الحزبي

وفي الجانب السياسي، استثمر حافظ نعيم الأزمات الاقتصادية والخدمية التي تشهدها باكستان لتأكيد رواية الجماعة بشأن فشل الأحزاب الحاكمة، متهمًا إيّاها بتكريس نظام يقوم على الاستغلال وخدمة شبكات المصالح. وربط بين تدهور الخدمات العامة واستمرار الأحزاب التقليدية في السلطة، معتبراً أنّ الأزمات التي تعانيها كراتشي وبقية المدن تمثل دليلاً على عجز النظام السياسي القائم، في مقابل تقديم الجماعة الإسلامية باعتبارها البديل القادر على تحقيق الإصلاح والعدالة.

وأعاد أمير الجماعة طرح رواية «سلب التفويض الشعبي»، مؤكداً أنّ الجماعة تعرضت للحرمان من نتائجها الانتخابية في عدد من الاستحقاقات، وأنّ خصومها استحوذوا عبر وسائل غير ديمقراطية على مواقع حقيقتها الجماعة. ومن خلال هذا الخطاب سعت الجماعة إلى توظيف فكرة المظلومية السياسية لتعزيز تماسك أنصارها، والدعوة إلى توسيع العضوية والمشاركة التنظيمية باعتبارها السبيل لاستعادة الحقوق السياسية التي تقول إنها حُرمت منها.

وفي الملف الاقتصادي، لم يقتصر خطاب الجماعة على انتقاد الضرائب وارتفاع تكاليف المعيشة، بل ربط معالجة هذه الأزمات

بإقامة النظام الإسلامي، معتبراً أنَّ العدالة الاقتصادية لا يمكن أن تتحقق في ظل النظام السياسي الحالي. ويعكس هذا الطرح توظيف القضايا المعيشية لتدعيم الخطاب الإيديولوجي للجماعة، من خلال تقديم تطبيق الشريعة باعتباره الحل الشامل للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية، بما يمنح المشروع السياسي للجماعة بُعداً إصلاحياً يركز على المرجعية الدينية.

وبالتوازي مع خطابها السياسي، واصلت الجماعة توسيع أنشطتها الاجتماعية عبر مؤسساتها، ومن بينها مركز «الخدمة» لتنمية المهارات في كراتشي الذي يوفر برامج تدريب مهني للشباب. وخلال زيارته للمركز ركّز حافظ نعيم على الربط بين التأهيل المهني والقيم الإسلامية، داعياً الشباب إلى الأمانة والكسب الحلال، ومؤكداً أنَّ بناء الإنسان أخلاقياً يسير بالتوازي مع تأهيله مهنيًا. ويعكس هذا النهج استخدام الأنشطة الاجتماعية والخدمية بوصفها إحدى أدوات تعزيز الحضور المجتمعي للحركة، وربط الخدمات التي تقدمها ببناء قاعدة شعبية داعمة لمشروعها السياسي.

وتكشف مجمل هذه التصريحات عن استمرار الجماعة الإسلامية في الجمع بين الخطاب الدعوي والعمل الحزبي، من خلال توظيف المفاهيم الدينية والرموز التاريخية والأنشطة الاجتماعية والتنظيمية في خدمة مشروعها السياسي. ويظهر اعتراف قيادتها بأنَّ الجماعة «حركة لإقامة الدين» أنَّ الخطاب الديني لا يُقدَّم باعتباره مجالاً منفصلاً عن السياسة، وإنما باعتباره الإطار الذي تُستمد منه شرعية العمل الحزبي، وتُوظَّف من خلاله المناسبات الدينية، والخدمات المجتمعية، وبرامج استقطاب الشباب، بما يعزز حضور الجماعة السياسي ويمنح مشروعها الانتخابي غطاءً دينياً متكاملًا.

في ذكرى سقوط الإخوان: كيف كشفت الإطاحة بالجماعة عبثية مشروع الدولة الإسلامية؟



مروة محيي الدين
كاتبة مصرية

تُمثّل قضية «استحواذ الإسلاميين على الرموز الثقافية» واحدة من أعقد تجليات الصراع على الهوية في المجتمعات المعاصرة، حيث جرى تحويل عناصر مادية واجتماعية بسيطة من سياقها الثقافي والتاريخي العام إلى «علامات إيديولوجية» مشحونة بدلالات سياسية وتصنيفية حادة. ويبرز «غطاء الرأس» كنموذج صارخ لهذا الاستلاب الرمزي، إذ نزع من كونه زياً تقليدياً أو خياراً فردياً مرتبطاً بالحياء الفطري أو العرف الاجتماعي، ليتحول في المنظور الحركي إلى «حدّ فاصل» بين الإيمان والضلال، ورمز بصري يهدف إلى فرز المجتمع وتنميط التدين وحصره في مظاهر بصرية محددة تخدم ما يمكن تسميته بـ «إيديولوجيا المظهر». هذا الاستحواذ لم يكتفِ بتحميل الرمز ما لا يحتمل، بل جعل منه المعيار الوحيد للحكم على ديانة المرأة وعلاقتها بالخالق، وهو اختزال مخلّ يحصر جوهر القيم الأخلاقية الكبرى في «شكل» خارجي، محولاً غطاء الرأس من «بيان وقار» إلى «بيان سياسي» وشهادة تزكية تمنحها الجماعة لمن يلتزم بقواعدها الصارمة، وهو ما خلق حالة من الاستقطاب البصري داخل المجتمع، تُوصم فيه غير المتغطية بـ «التبرج» أو «التغرب»، في ممارسة لنوع من الإرهاب المعنوي الذي يصادر حق الإنسان في تعريف نفسه خارج إطار التنظيم.

والغريب في الأمر أنّ شكل غطاء الرأس، أو ما يطلق عليه الإسلاميون «حجاباً» - رغم أنّ القرآن الكريم لم يذكر مصطلح الحجاب في سياق غطاء شعر المرأة - يختلف باختلاف مشاربهم؛ فهم يتفاوتون في هيئة هذا الغطاء وتفاصيله؛ فمنهم من يوجب تغطية الوجه بالكامل (النقاب)، ومنهم من يفرضه بطريقة مميزة تميز تياراً عن آخر. لقد وصل الأمر إلى درجة تتيح للمراقب التمييز بين الجماعات الإسلامية وتصنيف خلفياتها الإيديولوجية بمجرد النظر إلى شكل «تغطية الرأس» وأسلوب ارتدائه، وهو ما حوّل الزي إلى «هوية بصرية» وعلامة تنظيمية فارقة.

وعند العودة إلى «التدين الفطري» المرتبط بالثقافة الشعبية في مختلف الأرياف والبوادي عبر العالم الإسلامي، نجد مشهداً مغايراً تماماً؛ حيث ظل غطاء الرأس لعصور طويلة جزءاً من «المعمار الثقافي» المنسجم مع طبيعة الحياة اليومية وقسوة المناخ، دون أن يحمل تلك الثنائيات الصراعية. فبالنسبة إلى المرأة القروية، كان غطاء الرأس تعبيراً عن حياة منسجم مع البيئة وسلوكاً ثقافياً صرفاً، يمتد ليشمل ممارسة الشعائر الدينية بعفوية تامة. ففي ذاكرة الأرياف كانت المرأة تمارس وضوءها على ضفاف الأنهار ومجاري المياه، تغسل وجهها وتمسح رأسها أمام مرأى الطبيعة والمارة، دون شعور بالخجل أو الرهاب الاجتماعي، وهو ما يعكس فهماً عميقاً لروح الدين بوصفه طهارة وانفتاحاً على ملكوت الله، لا عملية بوليسية تتطلب الاختباء. فلم يرد في التشريع، ولا في الممارسات التاريخية للمجتمعات المسلمة قبل عصر «الأدلجة»، ما يجبر المرأة على الدخول إلى غرف مغلقة وإيصاد الأبواب لمجرد مسح الرأس، بل إنّ هذا الحصر هو ابتكار تزمّتي ناتج عن ثقافة «التحريم والتحويط» التي

١٠

جعلت كل جسد المرأة عورة أبدية حتى في لحظات اتصالها بالخالق.

إنَّ هذا التوجه الإيديولوجي أدى إلى تشويه «الرموز الثقافية» الوطنية وتهميش الأزياء التقليدية التي كانت تعبر عن بيئات متنوعة، كأغطية الرأس الريفية والواحية، لصالح «زِيٍّ معياري» واحد عابر للحدود يخدم الهوية التنظيمية. وبذلك تحول الحياء من «خلق باطني» ووقار اجتماعي إلى «أداة إقصاء» سياسية تجرد الرمز من جماليته وتلقائيته. إنَّ تحرير غطاء الرأس من هذه القبضة الإيديولوجية وإعادةه إلى فضائه الثقافي والجمالي هو بداية استعادة المجتمع لعافيته وفطرته، حيث يكون الدين علاقة سامية بين العبد وربّه، والحياء الحقيقي هو ذلك الذي يعيش بسلام وتصالح مع ضفاف الأنهار وضياء الشمس، لا ذلك الذي يصنعه «الهوس البصري» للإيديولوجيا التي حولت العفوية الاجتماعية إلى معارك سياسية على قطعة قماش، وصادرت رحابة الدين لصالح ضيق المساحات المغلقة.

مفهوم الجاهلية المعاصرة عند سيد قطب وأثره على المجتمعات الإسلامية



مروة محيي الدين
كاتبة مصرية

في الوعي الإسلامي الكلاسيكي ارتبط مفهوم الجاهلية بالمرحلة التاريخية التي سبقت بعثة النبي محمد، حيث سادت أنماط اجتماعية وقيمية اعتُبرت بعيدة عن التوحيد الإلهي. وقد استُخدم المصطلح في القرآن الكريم للإشارة إلى جملة من الممارسات والسلوكيات، مثل العصبية القبلية، وعبادة الأصنام، وتحكيم الأعراف القبلية بدل الوحي.

لكنّ المهم أنّ علماء التفسير والفقه لم يتعاملوا مع الجاهلية بوصفها «هوية بشرية دائمة»، بل باعتبارها حالة تاريخية ثقافية مرتبطة بمرحلة معينة، وميّزوا بين وقوع المسلم في سلوك جاهلي وبين وصف المجتمع بأكمله بأنه خارج عن الإسلام. ولذلك بقي المفهوم في التراث التقليدي منضبطاً بسياقه الزمني، ولم يتحول إلى توصيف شامل للمجتمعات الإسلامية اللاحقة. وهذا الفهم التقليدي جعل الجاهلية مرحلة انتهت بظهور الإسلام، ولم يُستخدم المصطلح غالباً كأداة تحليل سياسي للواقع المعاصر، بل كمرجعية تاريخية وأخلاقية للمقارنة بين ما قبل الإسلام وبعده.

استدعاء المفهوم في أدبيات الإخوان

مع التحولات الكبرى في العالم الإسلامي خلال القرن العشرين، وبالتزامن مع سقوط الخلافة العثمانية، وتمدد

الاستعمار، ونشوء الدولة الوطنية الحديثة، برز سؤال جوهري حول علاقة الشريعة بالدولة. في هذا السياق أعاد الإخوان توظيف مفهوم الجاهلية ليصبح توصيفاً لحالة معاصرة، ولم يعد المصطلح يشير إلى عبادة الأصنام أو الانتماء الديني الظاهري، بل إلى «منهج الحكم والتشريع». فإذا كانت السيادة التشريعية لا تعود لله وحده، فإن المجتمع -وفق هذا التصور- يدخل في حالة جاهلية، حتى لو كان أفراده يؤدون الشعائر ويعلمون انتماءهم للإسلام.

هذا التحول مثل نقلة نوعية: الجاهلية لم تعد مرحلة زمنية منتهية، بل بنية فكرية وسياسية يمكن أن تتكرر في أي عصر إذا استُبدل «حكم الله» بحكم البشر. وهنا أصبح المفهوم أداة تحليل إيديولوجي-إخواني للواقع المعاصر، وليس مجرد وصف تاريخي.

ويقوم مفهوم الجاهلية المعاصرة عند الإخوان على منظومة مترابطة من الأفكار النظرية، على رأسها فكرة الحاكمية، وهي الفكرة المركزية عند الإخوان، وتعني أن التشريع حق إلهي خالص. فإذا وُضعت القوانين بناءً على إرادة بشرية مستقلة عن النص الديني، فإن ذلك يُعدّ اعتداءً على سيادة الله؛ ومن ثم يصبح النظام السياسي الذي يقوم على هذه القوانين نظاماً «جاهلياً» بالمعنى العقدي.

ويُعدّ مفهوم شمولية الإسلام من أبرز المفاهيم التي جاء بها الإخوان ونظر لها سيد قطب، حيث يرى أن الإسلام ليس ديناً روحياً منفصلاً عن السياسة، بل هو نظام شامل للحياة؛ وبالتالي فإن فصل الدين عن الدولة يُعدّ انحرافاً عن طبيعة الإسلام ذاتها.

ويرى قطب العالم ضمن ثنائية حادة: منهج إلهي مقابل منهج بشري، إيمان مقابل جاهلية. هذه الثنائية تمنح الإيديولوجيا طابعاً حاداً، وتجعل الصراع مع «الجاهلية» وأصحابها صراعاً وجودياً لا مجرد خلاف سياسي. ويصبح معيار الحكم على المجتمعات هو مدى التزامها بالشرعية كنظام شامل، لا مجرد الانتماء الاسمي أو الممارسات الفردية.

تداعيات المفهوم

كان لمفهوم الجاهلية المعاصرة تأثير عميق في البنية الفكرية والسياسية لدى الإخوان، إذ أعاد صياغة طبيعة المشروع الدعوي من مجرد إصلاح أخلاقي فردي إلى مشروع شامل لإعادة تشكيل الدولة والمجتمع وفق مرجعية الشريعة، بحيث لم تعد الدعوة تقتصر على الوعظ والتربية الروحية، بل أصبحت ذات أفق سياسي يسعى إلى تغيير النظام العام ذاته.

وفي هذا السياق برزت فكرة «الطليعة المؤمنة»، أي النخبة الربانية الواعية التي تتولى قيادة عملية التحول، انطلاقاً من اعتبار أن المجتمع يعيش حالة جاهلية تستدعي إعادة بناء الوعي الجمعي من الأساس، والعمل على فتح جديد. ونتج عن ذلك طرح مفهوم «العزلة الشعورية»، الذي يدعو إلى تميّز نفسي وفكري عن القيم السائدة، بحيث لا يذوب المؤمن في منظومة يُنظر إليها بوصفها مخالفة للمنهج الإلهي، وهو ما أضفى على المشروع بُعداً تربوياً وتنظيمياً واضحاً. كذلك اتسع مفهوم الصراع ليأخذ طابعاً عقدياً، فتحول الخلاف السياسي مع الأنظمة إلى مواجهة تُصوّر أحياناً باعتبارها صراعاً بين حق وباطل، لا مجرد تباين في البرامج والسياسات.

هذا التوسع في وصف المجتمعات المسلمة بالجاهلية يفتقر إلى الضبط الشرعي، ذلك أنّ هناك فرقاً بين التقصير في تطبيق الشريعة والخروج من الإسلام، ويغفل المفهوم عن تعقيدات الدولة الحديثة، ويتجاهل تعددية المجتمعات، ويحوّل الخلاف السياسي إلى انقسام عقدي حاد عبر التكفير.

ويقود التوصيف الشامل إلى نزعات إقصائية أو تكفيرية حولت المجتمعات إلى أدوات للصراع السياسي، الأمر الذي جرّ أهوالاً على المجتمعات المسلمة، وأغرقها في الدماء.

كيف تولد العنف من أفكار حسن البناء؟



مروة محيي الدين
كاتبة مصرية

يمثل «الجهاد» أحد المفاهيم المركزية في الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، وقد خضع لتأويلات متعددة تبعًا للسياق السياسي والاجتماعي. ومن بين أبرز المنظرين الإسلاميين في العصر الحديث الذين تناولوا مفهوم الجهاد يبرز حسن البناء مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في مصر عام (١٩٢٨). فقد أرسى في خطابه ورسائله تصورات خاصة حول الجهاد، أثرت لاحقًا على الجماعات الإسلامية الأخرى، وخاصة ما اتخذ طابعًا مسلحًا منها.

ورغم أنّ حسن البناء لم يكتب مؤلفًا خاصًا عن «الجهاد»، إلّا أنّ رسائله ومحاضراته كانت حافلة بالإشارات إلى مفهوم الجهاد. وقد عرّف الجهاد بأنه فريضة إسلامية دائمة، ووسيلة «لإعلاء كلمة الله»، مؤكدًا أنّ الإسلام لا يكتفي بالدعوة السلمية، بل يوجب الاستعداد «للجهاد المسلح» في الوقت المناسب.

الجهاد فريضة مستمرة

في رسالة «تعاليم الإخوان المسلمين»، صنّف البناء الجهاد ضمن «الفروض العينية» لكل مسلم ومسلمة. وقال: «نحن نعتقد أنّ الجهاد فرض عين على كل مسلم، وأنّ الاستعداد له فريضة لا تسقط حتى تقوم الساعة».

أما عن الغاية السياسية للجهاد، فقد ربط البناء الجهاد بهدف جعله غاية المسلم، وهو إقامة «نظام إسلامي عالمي».

وقال في إحدى خطبه: «الإخوان سيجاهدون لإقامة الدولة الإسلامية، ومن ثم الخلافة، ثم أستاذية العالم».

حاول البنا توظيف التراث الفقهي، واستند إلى مقولات تقليدية أخرجها عن سياقها التاريخي، من أجل تكوين رؤيته المختزلة في فهم الجهاد، حيث أعاد توجيه المفهوم بحمولته التاريخية لخدمة مشروع سياسي شامل، يهدف إلى إقامة دولة إسلامية يحكمها الإخوان المسلمون؛ ممّا جعل مفهوم الجهاد يتداخل مع فكرة التمكين السياسي للجماعة.

تأثير أفكار البنا على الحركات الجهادية المعاصرة

لم يكن حسن البنا مُنظرًا للعنف فقط، بل إنّ تأصيله لفكرة الجهاد السياسي المسلح فتح الباب أمام تيارات أكثر تطرّفًا. فقد أثر خطاب البنا في تلميذه سيد قطب، الذي طوّره فيما بعد، ليُنظر لفكرة «الجاهلية» و«الحاكمية»، إلى تبني العنف ضدّ الأنظمة والمجتمعات المسلمة، وهو ما أصبح لاحقًا المرجعية الفكرية لتنظيمات مثل القاعدة وداعش.

وكان لطرح حسن البنا تأثير مباشر على الجماعات الجهادية في مصر، وخاصةً الجماعة الإسلامية التي اعتبرت البنا مؤسس الجهاد المعاصر، واستندت إلى خطابه في تبرير قتل الرئيس السادات، وارتكاب مجزرة مديرية أمن أسيوط وغيرها.

كما تأثر تنظيم القاعدة ومؤسسه أسامة بن لادن بأفكار البنا وقطب، واعتبر أنّ «الجهاد ضد الطواغيت» واجب ديني. وطوّر تنظيم الدولة الإسلامية «داعش» المفهوم؛ ليصبح الجهاد



مؤسس جماعة الإخوان المسلمين: حسن البنا

وسيلة لإقامة الخلافة عبر استخدام العنف المفرط، وبرر التنظيم أفعاله بنصوص دينية وتأويلات سلفية وجهادية، ترجع في جذورها إلى حسن البنا وسيد قطب.

أسهم تركيز حسن البنا على الجهاد المسلح، وتقديم المفهوم كطريق لتحقيق المشروع السياسي الإسلامي، في شرعنة العنف لدى التيارات الجهادية اللاحقة، التي استفادت من الخلط بين الدعوي والسياسي والعسكري في فكر البنا؛ الأمر الذي جعل أفكاره مرنة للتوظيف الجهادي، في ظل غياب الضوابط الأخلاقية والشرعية لمفهوم الجهاد في فكره، كشرط القدرة وعدم الإفساد والدفاع، وهو الذي فتح الباب أمام العنف العشوائي.

ويمثل حسن البنا حلقة محورية في تطور مفهوم «الجهاد» في الفكر الإسلامي الحديث، وقد أسهمت رؤيته في تشكيل الأساس النظري الذي انطلق منه كثير من الجماعات الإرهابية في العصر الحديث. حيث إن الفصل بين الجهاد كقيمة دفاعية، وبين الجهاد كأداة سياسية، ضرورة لفهم كيف يمكن لمفهوم ديني أن يُعاد توظيفه ضمن سياقات عنف وصراع سياسي.

والجهاد عند البنا فريضة دائمة ووسيلة لتحقيق الغايات الدينية والسياسية معاً. ويتميز تصوره بالشمولية والتدرج، ويختلف عن المفهوم الروحي أو الدفاعي الصرف للجهاد في الإسلام، ويرى البنا أن الجهاد ليس مجرد حالة استثنائية، بل هو واجب مستمر لتوسيع «سلطان الإسلام»، وهو يشمل القتال والعمل السياسي والدعوي والتربوي، وهو وسيلة لإقامة دولة إسلامية يحكمها المرشد. ويرفض البنا اعتبار الجهاد مجرد فعل دفاعي، مؤكداً أن الجهاد ليس دفاعاً عن النفس فقط، بل وسيلة تغيير شاملة للوضع السياسي والاجتماعي. لكنه يرى أن الجهاد



رئيس قسم نشر الدعوة في الجماعة ورئيس تحرير جريدة الإخوان المسلمون-آنذاك:- سيد قطب

يجب أن يمر بمراحل:

- مرحلة الدعوة بالكلمة.
- مرحلة التكوين التربوي.
- مرحلة القوة والتنظيم.
- الجهاد المسلح عند التمكين.

هذا التدرج يكشف طبيعة فكر الجماعة، وتوظيفها للمفهوم بحسب وضعها وقوتها، فهي تبدأ بالكلمة، من أجل استقطاب الأتباع، ثم تمضي في عملية التجنيد والتسليح، قبل أن ترفع شعارات الجهاد وفق مفهومها، من أجل السلطة والهيمنة على الحكم، والقضاء على المعارضة، وهو ما تجلى بوضوح في أعقاب وصولها إلى الحكم في مصر.

دولة الإخوان الموازية في بنغلاديش: موازنة الظل وصناعة الشرعية البديلة



مروة محيي الدين
كاتبة مصرية

أعادت الجماعة الإسلامية في بنغلاديش طرح نفسها لاعباً سياسياً يسعى إلى تجاوز حدود المعارضة التقليدية عندما أعلنت في ٩ حزيران (يونيو) الجاري ما سمته «موازنة الظل» أو «الموازنة البديلة» للسنة المالية ٢٠٢٦-٢٠٢٧. وجاء الإعلان خلال مؤتمر موسع في العاصمة دكا بحضور أمير الجماعة شفيق الرحمن وعدد من قياداتها وكوادرها الاقتصادية، حيث قدمت الجماعة مشروعاً مالياً متكاملاً يتضمن تقديرات للإيرادات والنفقات والعجز وأولويات الإنفاق والإصلاحات المؤسسية والضريبية.

ظاهرياً، حاولت الجماعة تسويق المبادرة باعتبارها رؤية اقتصادية بديلة تستهدف معالجة الاختلالات المالية ومواجهة الفساد وتحسين الحوكمة، غير أنّ حجم المشروع ومضامينه وطريقة تقديمه تثير تساؤلات أعمق تتجاوز الاقتصاد إلى السياسة. فالموازنة لم تُطرح بوصفها ملاحظات على سياسات الحكومة أو مقترحات إصلاحية جزئية، وإنما جاءت كوثيقة شاملة تحاكي وظائف الدولة نفسها، الأمر الذي جعل كثيراً من المتابعين ينظرون إليها باعتبارها محاولة لإظهار الجماعة كسلطة جاهزة للحكم، تمتلك مؤسساتها وخبرائها وبرامجها المستقلة عن مؤسسات الدولة القائمة.

وتزداد خطورة هذه الخطوة إذا ما وضعت في سياق التحولات السياسية التي تشهدها بنغلاديش، حيث تسعى

الجماعة الإسلامية إلى استعادة نفوذها السياسي وتوسيع حضورها المجتمعي بعد سنوات من التراجع والملاحقات القانونية. ومن ثم فإنَّ «موازنة الظل» لا تبدو مجرد وثيقة مالية، بل تبدو جزءاً من استراتيجية أوسع تهدف إلى بناء صورة ذهنية للجماعة باعتبارها بديلاً كاملاً للدولة وليس مجرد حزب يسعى إلى المنافسة الانتخابية.

موازنة بحجم دولة كاملة لا برنامج معارضة

بلغت قيمة الموازنة التي اقترحتها الجماعة الإسلامية ٨٣٩٥٠٥ كرور تاكا، أي أكثر من ٨,٣٩ تريليون تاكا بنغلاديشية، وهو رقم يقترب بصورة كبيرة من حجم الموازنة الرسمية للدولة. وحددت الجماعة إيرادات متوقعة تبلغ ٦٥٥٩٢٦ كرور تاكا، وعجزاً مالياً يقدر بنحو ١٦٨٣٢٩ كرور تاكا، بما يعادل ٢,٤٣٪ من الناتج المحلي الإجمالي.

هذه الأرقام لا تعكس مجرد رؤية نقدية للسياسات الحكومية، بل تمثل محاولة لإعادة إنتاج الدولة على الورق. فالأحزاب السياسية عادة تقدم تصورات عامة أو تعديلات على الموازنات الحكومية، أمّا أن تقوم جماعة سياسية بإعداد موازنة كاملة تتضمن كل بنود الدولة ومؤسساتها وأولوياتها وبرامجها، فذلك ينقلها من مربع المعارضة إلى مربع الحكومة البديلة.

الأخطر أنّ الجماعة لم تكتفِ بعرض أرقام مالية، بل قدّمت نفسها كجهة تمتلك حلولاً جاهزة لإدارة الاقتصاد الوطني، كأنّها تمارس وظيفة الدولة قبل أن تحصل على تفويض شعبي أو مسؤولية دستورية. وهذه المقاربة تعكس نزعة متكررة لدى تنظيمات الإسلام السياسي تقوم على بناء مؤسسات موازية

للدولة الرسمية تمهيداً لمنافسة الدولة نفسها على الشرعية والتمثيل.

كما أن الجماعة حرصت على إظهار كواردها الاقتصادية والإدارية باعتبارهم فريقاً قادراً على إدارة البلاد بصورة أفضل من المؤسسات القائمة، وهو ما يحول الوثيقة من مجرد موازنة بديلة إلى أداة سياسية لإنتاج صورة «الدولة الجاهزة» داخل الوعي العام.

إصلاح إداري أم طرح ساذج لمشكلة معقدة؟

من أكثر المقترحات إثارة للجدل في موازنة الجماعة دعوتها إلى تغيير السنة المالية في بنغلاديش من النظام المعمول به حالياً، الممتد من تمّوز (يوليو) إلى حزيران (يونيو)، إلى سنة مالية تبدأ في كانون الثاني (يناير) وتنتهي في كانون الأول (ديسمبر).

وبررت الجماعة هذا المقترح بأن النظام الحالي يتزامن مع مواسم الأمطار الموسمية والفيضانات والأعاصير، الأمر الذي يعرقل تنفيذ المشاريع التنموية ويؤدي إلى تسارع الإنفاق في نهاية السنة المالية، بما يفتح المجال للهدر والفساد.

هذا الطرح يتعامل مع مشكلة هيكلية معقدة من خلال حل إداري مبسط لا يعالج جذور الأزمة. فالتعثر في تنفيذ المشاريع الحكومية لا يرتبط فقط بموعد السنة المالية، بل يتصل بمشكلات أعمق تشمل ضعف التخطيط، وتعقيدات البيروقراطية، والقصور في أنظمة المتابعة والتقييم، وضعف القدرات التنفيذية لدى بعض المؤسسات الحكومية.

كما أن تغيير السنة المالية ليس قراراً فنياً بسيطاً، بل يتطلب إعادة هيكلة شاملة للنظام المالي والمحاسبي والضريبي، وإعادة مواءمة العقود الحكومية وبرامج التنمية والخطط الاستثمارية والاتفاقيات الدولية المرتبطة بالدولة. وبالتالي فإنّ تقديم هذا المقترح باعتباره مفتاحاً لمحاربة الفساد وتحسين الأداء المالي ينطوي على قدر من التبسيط المخل لطبيعة التحديات التي تواجه الاقتصاد البنغلاديشي.

إضافة إلى ذلك، فإنّ دولاً كثيرة تواجه ظروفاً مناخية قاسية أو دورات موسمية مشابهة دون أن تضطر إلى تغيير سنتها المالية. ولذلك فإنّ جوهر المشكلة لا يكمن في التقويم المالي بقدر ما يكمن في كفاءة الإدارة العامة وجودة التخطيط المؤسسي.

ومن هنا يبدو أنّ الجماعة استخدمت هذا المقترح كأداة سياسية لإظهار نفسها في صورة المصلح الجذري القادر على إعادة هندسة الدولة، أكثر من كونه حلاً عملياً مدروساً لمشكلة مالية محددة.

الخطاب الاقتصادي أداة لبناء دولة داخل الدولة

اعتمدت الجماعة الإسلامية في تقديم موازنتها على مجموعة من الشعارات الجاذبة مثل العدالة الاجتماعية، ومحاربة الفساد، واستعادة الأموال المهربة، وبناء دولة الرفاه، وتعزيز الكرامة الإنسانية. وهي شعارات يصعب الاعتراض عليها من حيث المبدأ، لكنّها تثير تساؤلات عندما تتحول إلى أدوات سياسية تستخدم لتقديم التنظيم باعتباره البديل الوحيد القادر على إنقاذ الدولة.

فالجماعة تربط معظم الأزمات الاقتصادية بالفساد والمحسوبية، وتطرح استعادة الأموال المهربة باعتبارها مدخلاً رئيسياً لحل الأزمة المالية. غير أنَّ هذا الطرح يتجاهل حقيقة أنَّ الاقتصادات الحديثة تواجه تحديات مُركَّبة تشمل الإنتاجية والاستثمار والتجارة الخارجية وسوق العمل والسياسات النقدية والتحويلات الدولية، وهي قضايا لا يمكن اختزالها في ملف الفساد وحده.

كما أنَّ الحديث عن استعادة الأموال المهربة كثيراً ما يُستخدم سياسياً لأنَّه يلقي قبولاً شعبياً واسعاً، لكنَّه لا يقدِّم إجابات واضحة حول الآليات القانونية والدبلوماسية والمالية اللازمة لتحقيق ذلك، ولا يحدد بدقة حجم الأموال القابلة للاسترداد أو المدة الزمنية المطلوبة لاستعادتها.

ويظهر هنا البُعد الانتهازي في الخطاب؛ إذ يجري استثمار الغضب الشعبي الناتج عن الأزمات الاقتصادية لتوسيع النفوذ السياسي، وتقديم التنظيم باعتباره المنقذ الأخلاقي الذي يمتلك حلولاً جاهزة لكل المشكلات، دون تقديم تفاصيل كافية حول قابلية هذه الحلول للتنفيذ أو تكلفتها الفعلية.

وفي الوقت نفسه، فإنَّ تخصيص أكثر من ٢٠٢ ألف كرور تاكا للإدارة العامة، أي ما يقارب ربع إجمالي الموازنة المقترحة، يكشف عن اهتمام كبير ببناء الجهاز الإداري والمؤسسي. وهذا الأمر يثير تساؤلات حول طبيعة الدولة التي تتصورها الجماعة، وحول ما إذا كان الهدف الحقيقي يتمثل في تعزيز كفاءة الإدارة أم في توسيع النفوذ المؤسسي للتنظيم داخل مفاصل الدولة.

ومن خلال هذا المسار، لا تبدو «موازنة الظل» مجرد وثيقة اقتصادية، وإنما تبدو جزءاً من مشروع أوسع يسعى إلى إنتاج

شرعية موازية لشرعية الدولة. فكلما تمكنت الجماعة من تقديم سياسات مستقلة وخبراء مستقلين وخطط تنموية مستقلة، ازدادت قدرتها على إقناع قطاعات من المجتمع بأنها تمثل بديلاً جاهزاً لمؤسسات الدولة القائمة.

وتكشف «موازنة الظل» التي طرحتها الجماعة الإسلامية في بنغلاديش عن مشروع سياسي يتجاوز بكثير حدود النقاش الاقتصادي المعتاد. فالمبادرة لم تقتصر على تقديم رؤية مالية بديلة أو انتقاد السياسات الحكومية، بل سعت إلى محاكاة وظائف الدولة الأساسية عبر إعداد موازنة وطنية كاملة وتقديم تصور شامل لإدارة الاقتصاد والمؤسسات العامة.

كما أن مقترحات الجماعة، وعلى رأسها تغيير السنة المالية وإعادة هيكلة النظام الإداري والضريبي، تعكس رغبة واضحة في إعادة رسم بنية الدولة وفق رؤيتها الخاصة، إلا أن كثيراً من هذه الطروحات تعاني من التبسيط وتتجاهل التعقيدات الحقيقية التي تواجه الاقتصاد البنغلاديشي.

ويمكن القول إنَّ الخطر لا يكمن في حق أيِّ حزب سياسي في تقديم بدائل اقتصادية، بل في تحويل هذه البدائل إلى أدوات لبناء شرعية موازية للدولة وتقديم التنظيم باعتباره الكيان الأجدر بتمثيل المجتمع وإدارة مؤسساته. وهنا تحديداً تبرز «موازنة الظل» بوصفها خطوة سياسية تستهدف توسيع نفوذ الجماعة وإعادة إنتاج نموذج «الدولة داخل الدولة» تحت غطاء الإصلاح الاقتصادي والحوكمة المالية.

الاقتصاد التنظيمي لجماعة الإخوان المسلمين: النشأة والتطور ومصادر التمويل



مروة محيي الدين
كاتبة مصرية

منذ السنوات الأولى لتأسيس جماعة الإخوان المسلمين أدرك مؤسسها حسن البنا أهمية البُعد الاقتصادي في دعم المشروع التنظيمي وتعزيز قدرته على الانتشار والاستمرار. ولذلك لم يقتصر نشاط الجماعة على الجوانب الدعوية والفكرية، بل اتجه مبكراً إلى بناء قاعدة مالية واقتصادية توفر الموارد اللازمة لإدارة الأنشطة المختلفة، وتؤمن الاستقلال المالي للتنظيم، وتساعد على توسيع حضوره داخل المجتمع. ومع مرور الوقت تطورت هذه البنية الاقتصادية لتشمل منظومة متنوعة من الموارد والمؤسسات والأنشطة التي شكلت أحد أهم عناصر قوة الجماعة.

الأسس التنظيمية والمالية للجماعة

اعتمدت جماعة الإخوان المسلمين منذ بداياتها على نظام مالي منظم حددته لوائح داخلية تنظم عملية جمع الأموال وإدارتها. وألزمت هذه اللوائح أعضاء الجماعة بالإسهام المالي وفق قدراتهم من خلال الاشتراكات أو التبرعات أو الأوقاف أو الوصايا، مع إعفاء غير القادرين من الالتزامات المالية. ونصت اللوائح على أن تتكون موارد الجماعة من الاشتراكات الدورية والتبرعات والوصايا والوقف والإعانات المشروعة، وأن يتم حفظ الأموال وتنميتها بوسائل تعتبرها الجماعة متوافقة مع الضوابط الشرعية.

وحرصت الجماعة على إنشاء نظام محاسبي وإداري دقيق يتابع الإيرادات والمصروفات في مختلف الشعب والمناطق التنظيمية، حيث تمتعت كل وحدة تنظيمية باستقلال مالي نسبي مع التزامها بتحويل جزء من مواردها إلى المستويات التنظيمية الأعلى. ووضعت آليات واضحة لتحصيل الاشتراكات الشهرية وتسجيل التبرعات وإعداد السجلات المالية، بما يعكس اهتمام الجماعة المبكر بإدارة مواردها بصورة مؤسسية.

وفي إطار بناء قوتها الاقتصادية، نجحت الجماعة في استقطاب دعم عدد من التجار ورجال الأعمال وكبار الملاك، إلى جانب التأييد الشعبي الذي حظيت به في بعض الأوساط الاجتماعية. وأسهم ذلك في تأسيس عدد من المؤسسات التعليمية والخدمية والمشاريع الاقتصادية التي وفرت مصادر دخل إضافية وساعدت في توسيع نفوذ الجماعة داخل المجتمع المصري خلال العقود الأولى من تأسيسها.

التوسع الاقتصادي وتعدد مصادر التمويل

شهد النشاط الاقتصادي للجماعة توسعاً ملحوظاً مع انتقال مركز ثقلها إلى القاهرة في ثلاثينيات القرن العشرين، حيث توسعت في إنشاء المدارس والمؤسسات الاجتماعية والخدمية، وأسست شركات ومشاريع اقتصادية متعددة. وقد شكلت هذه المشاريع رافداً مهماً لتمويل أنشطة الجماعة، إلى جانب الموارد التقليدية المتمثلة في الاشتراكات والتبرعات.

ومع مرور الوقت تنوعت مصادر التمويل لتشمل أموال الزكاة والصدقات، والتبرعات المقدمة من الأفراد ورجال

الأعمال والمؤسسات، فضلاً عن العوائد الناتجة عن المشروعات الاقتصادية داخل مصر وخارجها. واستفادت الجماعة من شبكة واسعة من المؤسسات التعليمية والخيرية والطبية التي ارتبطت بها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وأسهمت في توفير موارد مالية ودعم اجتماعي لأنشطتها المختلفة.

وبعد أحداث عام ١٩٥٤ وما تبعها من ملاحقات وعمليات تفكيك للتنظيم داخل مصر، انتقل عدد كبير من كوادر الجماعة إلى دول الخليج العربي، حيث وجدوا بيئة مواتية للعمل والاستثمار. وخلال العقود اللاحقة استفادت الجماعة من الطفرة الاقتصادية التي شهدتها المنطقة ومن التوسع في الاستثمارات المرتبطة بأموال النفط، وهو ما أتاح لعدد من عناصرها تأسيس مشروعات اقتصادية في مجالات التجارة والمقاولات والصيرفة والخدمات المختلفة.

وقد ساعدت سياسات الانفتاح الاقتصادي التي شهدتها مصر منذ سبعينيات القرن العشرين على عودة العديد من كوادر الجماعة للاستثمار في قطاعات اقتصادية متنوعة، الأمر الذي أدى إلى اتساع حضورها الاقتصادي وتعدد روافدها المالية.

الركائز الاقتصادية والشبكات المالية العابرة للحدود

استند النشاط الاقتصادي للجماعة إلى مجموعة من الركائز الأساسية التي شكلت الإطار العام لحركتها المالية. وتمثلت هذه الركائز في شبكة المساجد التي استخدمت كمراكز للتجمع وجمع التبرعات والزكاة والصدقات، إضافة

إلى المشروعات الاقتصادية المملوكة لأفراد أو جهات مرتبطة بالجماعة، والجمعيات الخيرية والمستوصفات والمؤسسات الاجتماعية المختلفة.

ومع اتساع الانتشار الدولي للجماعة في عدد من الدول العربية والأجنبية، برزت الحاجة إلى تنظيم مالي أكثر شمولاً، فتم وضع لوائح تنظيمية حددت طبيعة العلاقة المالية بين الفروع المختلفة وآليات إدارة الموارد على المستوى الدولي. وأسهم هذا الانتشار في تنوع مصادر التمويل وامتدادها عبر عدة دول ومناطق.

وارتبطت بعض الموارد المالية للجماعة بأنشطة الإغاثة الدولية التي شهدت توسعاً ملحوظاً خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، إضافة إلى تدفقات مالية ارتبطت بساحات الصراع المختلفة التي شارك فيها أفراد أو منظمات ذات صلة فكرية أو تنظيمية بالجماعة. وبالتوازي مع ذلك استمرت الموارد التقليدية المتمثلة في اشتراكات الأعضاء والتبرعات والزكاة وعوائد الاستثمارات المختلفة في تشكيل العمود الفقري للمنظومة المالية للتنظيم.

وبذلك تشكلت عبر العقود شبكة مالية واقتصادية واسعة اعتمدت على تعدد مصادر التمويل وتنوع الأنشطة الاستثمارية والخدمية، الأمر الذي وفر للجماعة قدراً كبيراً من الموارد التي استخدمت في تمويل أنشطتها التنظيمية والدعوية والاجتماعية داخل عدد من الدول.

الإخوان المسلمون في نيجيريا واختراق المؤسسات الدينية



مروة محيي الدين
كاتبة مصرية

يمثل الوجود الإخواني في نيجيريا حالة مختلفة عن مثيله في دول الشرق الأوسط، إذ لا يوجد فرع معلن للجماعة بالهيكل التنظيمي المعروف في الشرق الأوسط، وإنما تنشط شخصيات وجمعيات تتبنى أفكار الإسلام الحركي التي تنتمي إلى أدبيات الإخوان المسلمين، وتعمل عبر مؤسسات الدعوة والتعليم والعمل الاجتماعي. وقد نجحت هذه الشبكات خلال العقود الماضية في بناء نفوذ داخل قطاعات من المجتمع الإسلامي، خاصة في جنوب غرب البلاد وفي الأوساط الطلابية والجامعية.

ومن أبرز الكيانات المحسوبة على هذا التيار «جماعة تعاون المسلمين» التي تأسست عام ١٩٩٤ في مدينة إيوو بولاية أوشن. وقد تطورت الجماعة تدريجياً إلى شبكة دعوية وتعليمية وخيرية ذات حضور واسع بين المسلمين الناطقين بلغة اليوروبا، مستفيدة من نشاطها في المساجد والمدارس الإسلامية ومراكز التدريب والبرامج الاجتماعية.

ويقود الجماعة مفتي اليوروبا الشيخ داود عمران مولاسان (أبو سيف) الذي يُعدّ الشخصية المحورية داخل التنظيم. وترتبط الجماعة بعلاقات فكرية وشخصية مع شخصيات محسوبة على تيار الإخوان المسلمين خارج نيجيريا، من بينها الداعية الموريتاني محمد الحسن الددو.

وتشير معطيات متداولة داخل الأوساط الإسلامية إلى وجود تقاطعات وعلاقات مع دوائر إسلامية سودانية تأثرت تاريخياً بأفكار الإخوان المسلمين، على رأسها عادل على الله إبراهيم وحسن عبد الحميد وغيرهم. وقد أسهمت هذه الروابط في منح الجماعة امتدادات فكرية خارج الحدود النيجيرية وربطها بشبكات الإسلام الحركي في أفريقيا والعالم الإسلامي.

اختراق العمل الديني

ترتكز أنشطة الجماعة على الدعوة الإسلامية والتعليم الشرعي والعمل الخيري، حيث تدير مدارس ومراكز تعليمية وتنظم مؤتمرات ومحاضرات دعوية، إلى جانب تنفيذ برامج إغاثية واجتماعية للفئات الفقيرة والطلاب والأسر المحتاجة. ويعكس هذا النمط من النشاط النموذج التقليدي الذي اعتمدته جماعة الإخوان المسلمين في عدد من الدول، والقائم على بناء النفوذ المجتمعي عبر المؤسسات الدعوية والخدمية.

وتبرز في هذا السياق الروابط الفكرية والشخصية مع دوائر إسلامية مرتبطة بتركيا وقطر. فخلال السنوات الماضية شارك عدد من قيادات الجماعة وشخصيات مقربة منها في مؤتمرات وملتقيات إسلامية استضافتها مؤسسات تركية، وظهرت علاقات مع شخصيات وهيئات مرتبطة بالاتحاد العالمي لعلماء المسلمين الذي ارتبط تاريخياً بالشبكة الفكرية للإخوان المسلمين، وشكّل إحدى أهم منصات التواصل بين الحركات الإسلامية في أفريقيا والعالم الإسلامي.

ويظهر التأثير التركي في البيئة الإسلامية النيجيرية من خلال الأنشطة التعليمية والدعوية وبرامج المنح والتدريب

التي تنفذها مؤسسات دينية وخيرية تركية، وعلى رأسها منظمة «تيكا»، وهو ما أتاح بناء شبكة من العلاقات مع عدد من الدعاة والقيادات الإسلامية النيجيرية. ولعبت المؤتمرات والملتقيات الإسلامية التي تستضيفها تركيا دوراً في توسيع التواصل بين النشطاء الإسلاميين النيجيريين ونظرائهم في دول أخرى. هذا الحضور يبرز بصورة أكبر عبر الشبكات الفكرية والدعوية المرتبطة بالاتحاد العالمي لعلماء المسلمين وعدد من الشخصيات الإسلامية المؤثرة في غرب أفريقيا. وقد أسهمت هذه الروابط في توفير مظلة فكرية وعلاقات دولية لعدد من الجماعات والشخصيات الإسلامية النيجيرية القريبة من فكر الإسلام الحركي.

وعلى مستوى المؤسسات الدينية، فإن الاختراق الأبرز للتيار الإخواني لا يبدو موجهاً نحو أجهزة الدولة بقدر ما يتمركز داخل المنظمات الإسلامية الأهلية والتعليمية، وعلى رأسها جمعية الطلاب المسلمين في نيجيريا (MSSN)، التي تُعد من أهم الحواضن الفكرية للحركة الإسلامية الحديثة في البلاد. وقد تأثرت الجمعية منذ عقود بأفكار حسن البنا وسيد قطب وعدد من مُنظري الإخوان المسلمين، وأصبحت إحدى أهم القنوات التي انتقلت عبرها أفكار الإسلام الحركي إلى الأجيال الجديدة من الطلاب والمهنيين.

وتتمتع الجمعية بانتشار واسع داخل الجامعات والمعاهد والمدارس النيجيرية، وقد خرج من صفوفها عدد من القيادات الإسلامية والأكاديمية والإدارية التي شغلت لاحقاً مواقع مؤثرة داخل المجتمع النيجيري. ومن أبرز الشخصيات المرتبطة بتاريخ الجمعية عبد اللطيف أديغبيت وإسحاق أولويدي، وهما من أبرز الوجوه الإسلامية التي برزت من داخل البيئة الطلابية الإسلامية النيجيرية.

وقد أسهمت الجمعية في تكوين شبكات واسعة من النخب الإخوانية المتعلمة التي تتبنى مفاهيم العمل المؤسسي والتنظيم المجتمعي والتغيير التدريجي، وهي مفاهيم ترتبط تقليدياً بالمدرسة الإخوانية. ومن خلال هذه الشبكات تمكنت الأفكار الحركية من إيجاد موطئ قدم داخل عدد من المؤسسات التعليمية والدعوية والنقابية والمجتمعية دون الحاجة إلى وجود تنظيم إخواني رسمي معلن.

ويمكن القول إنَّ الحضور الإخواني في نيجيريا يعتمد بصورة رئيسية على بناء النفوذ داخل المجال الدعوي والتعليمي والطلابي أكثر من اعتماده على السيطرة المباشرة على المؤسسات الرسمية. وتُعدُّ جماعة تعاون المسلمين وجمعية الطلاب المسلمين أبرز الأدوات التي أسهمت في نشر هذا التوجه داخل المجتمع الإسلامي النيجيري، مستفيدة من شبكة علاقات فكرية وشخصية تمتد إلى موريتانيا والسودان وتركيا وقطر، وتوفر لها فضاءً أوسع للحركة والتأثير داخل الساحة الإسلامية في غرب أفريقيا.

التقية عند الإخوان المسلمين: من مبدأ ديني إلى سلاح سياسي



مروة محيي الدين
كاتبة مصرية

يُعدّ مبدأ التقية أحد أكثر المفاهيم التي أثارت الجدل في الفكر الإسلامي، إذ نشأ في بيئات شيعية مضطهدة لحماية المؤمنين من القتل، لكنّه تحوّل لدى جماعة الإخوان المسلمين إلى أداة فكرية خطيرة لتبرير الكذب والمراوغة السياسية باسم الدين. فبينما كان الأصل في التقية حفظ النفس من الخطر، استغلها الإخوان لتصبح منهجاً منظماً في الخداع والتلون، ووسيلة لإخفاء الأهداف الحقيقية للجماعة تحت ستار «الحكمة الدعوية» أو «المصلحة الشرعية».

لقد أفرغت الجماعة المفهوم من معناه الروحي وحوّلتَه إلى سلوك مؤسساتي متعمد، لا يُمارس اضطراراً بل قناعةً، بوصفه ركيزة في «فقه البقاء». فالتقية عندهم ليست مخرجاً مؤقتاً، بل استراتيجية مستمرة للبقاء في المشهد السياسي مهما تغيرت الظروف. إنّها الغطاء الذي يبرر الكذب، ويُشرعن الانقلاب على المواقف، ويحوّل المراوغة إلى فضيلة دينية.

من الحذر إلى المنهج: كيف شرعن الإخوان الكذب؟

منذ البدايات الأولى لحسن البناء، مؤسس الجماعة، وُضعت بذور هذا المنهج المزدوج. فعلى الرغم من رفضه المعلن للكذب، إلا أنّ ممارساته السياسية أثبتت العكس تماماً. فحين اغتيل رئيس

الوزراء محمود فهمي النقراشي باشا عام ١٩٤٨ على يد أحد أعضاء التنظيم السري، سارع البنا إلى التنصل من الجريمة قائلاً عبارته الشهيرة: «هؤلاء ليسوا بإخوان وليسوا مسلمين». وبذلك دشّن البنا أوّل تطبيق عملي لفكرة التقية داخل الإطار الإخواني؛ أي إظهار البراءة العلنية مع التستر على الفاعل الحقيقي لحماية التنظيم.

هذه الازدواجية لم تكن استثناءً عابراً، بل صارت قاعدة عامة تحكم سلوك الجماعة، ففي الثمانينيات مثلاً تفاوض قادة الإخوان سرّاً مع نظام حسني مبارك للحصول على مقاعد برلمانية، ثم نفوا علناً أيّ صفقة سياسية، مبررين التناقض بأنه «افتراء إعلامي». وهكذا صارت التقية بالنسبة إليهم جزءاً من تكوين الشخصية التنظيمية: خطاب ودّي مع السلطة في العلن، ومؤامرات وتجنيد وتخطيط في الخفاء.

ولا تتوقف خطورة هذا المبدأ عند الكذب السياسي، بل تمتد إلى التمويه العقائدي، حيث يقدّم الإخوان أنفسهم كجماعة إصلاحية وطنية، بينما يرسخون في أدبياتهم فكرة «الخلافة الإسلامية»، وإلغاء مفهوم الدولة الوطنية. هذا التناقض الممنهج بين الخطاب والمضمون هو جوهر التقية لديهم: التظاهر بالاعتدال لحين التمكين.

التاريخ يكشف أنّ الإخوان مارسوا التقية كمنهج دائم في فترات الضعف أو الملاحقة. ففي الأربعينيات والخمسينيات، حين واجهوا حملة قمع واسعة بعد تورطهم في الاغتيالات، لجؤوا إلى إخفاء نشاطهم الحقيقي تحت غطاء الجمعيات الخيرية والمدارس الدعوية. وفي العلن رفعوا شعار «الإصلاح والمجتمع»، بينما احتفظت قياداتهم بالتنظيم السري في الظل. وبعد سقوط

حكمهم عام ٢٠١٣ عادت الجماعة إلى الخطاب المزدوج ذاته: لغة ناعمة مع الغرب عن «المصالحة» و«الشرعية»، مقابل خطاب تعبوي داخلي يصف الدولة بـ «الطاغوت»، ويدعو إلى الانتقام.

هذه الممارسات لم تكن وليدة الأزمة، بل هي جزء من «الكمون الاستراتيجي» الذي تبنته الجماعة منذ تأسيسها، وهو الاسم الحديث للتقية السياسية. ويقوم هذا الكمون على الانسحاب المؤقت من الساحة عند الأزمات، مع الاستمرار في النشاط السري وبناء الشبكات من تحت الطاولة. وكلما ضعفت الجماعة، لجأت إلى «الكمون»، وكلما شعرت بالأمان، خرجت بوجه جديد أكثر نعومة.

إنّ هذه المنهجية المزدوجة جعلت التقية ركيزة بنيوية في فكر الإخوان، لا مجرد تكتيك مرحلي. فهم يُعلّمون أتباعهم أنّ «الحكمة» تعني إخفاء النية الحقيقية، وأنّ «المرونة» تقتضي قول ما يرضي الناس، لا ما يعكس قناعتهم. وبذلك تحوّل الكذب إلى فضيلة تنظيمية، يربطونها بالضرورة الدعوية و«فقه المحنة».

المظلومية ... الوجه النفسي للتقية

لا يمكن فهم إصرار الإخوان على التقية دون تفكيك خطاب المظلومية الذي يرافقهم منذ حسن البنا حتى اليوم. فالجماعة لا تبرر الكذب بوصفه خطأً أخلاقياً بل هو «واجب شرعي» للدفاع عن الذات. ومن هنا تولد سرديتهم الأبدية عن الاضطهاد والمحنة، التي تُقدّم للأتباع على أنّها امتحان إلهي لجماعة «ربانية مبتلاة».

هذا الإحساس بالاضطهاد يصبح لدى الإخوان منظومة فكرية مغلقة، تبرر كل انحراف عن القيم الأخلاقية. فالسلطة - في تصورهم - عدو أبدي يسعى لإبادتهم، والمجتمع متآمر ضد دعوتهم، والإعلام أداة لتشويههم. لذلك يرى الإخوان أنَّ الكذب لا يُعدّ خيانة، بل هو «جهاد مشروع» ضد الظالمين. إنَّهم ضحايا مقدَّسون، وأعداؤهم شياطين، وهذه الثنائية تتيح لهم أن يمارسوا التقية وهم يشعرون بالبرّ والتقوى.

لقد عبّر حسن البنا عن هذا المعنى في مقولته الشهيرة: «دعوتكم مجهولة، وعند معرفتها سيقانونها بخصومة وعداوة». بهذه العبارة شرعن البنا المظلومية كقدر تاريخي، يُحوّل الصراع مع الدولة إلى معركة أزلية بين الحق والباطل، ومن ثمّ يصبح التخفي والمناورة والكذب كلها أدوات مشروعة لمواجهة الظلم.

في ضوء هذه الفكرة يفسّر الإخوان كل إخفاقاتهم السياسية والأخلاقية بأنّها نتيجة «ابتلاء إلهي» لا نتيجة فشل ذاتي. وهذا الخطاب يمنحهم مناعة داخلية ضد النقد، ويحوّل المحاسبة إلى اعتداء، والمعارضة إلى خيانة. والأخطر أنّه يُضفي على الكذب صفة القداسة، باعتباره جزءاً من الجهاد الروحي للدعوة.

وهكذا، تتداخل التقية والمظلومية في فكر الإخوان لتشكّلا معاً بنية مغلقة: فالمظلومية تبرر التقية، والتقية تغذي المظلومية. وكلما انكشفت أكاذيبهم، ازداد خطابهم عن «الاضطهاد»، وكلما اشتدت المحن، أعادوا استخدام الكذب كوسيلة للبقاء. إنّها دائرة مغلقة لا تنكسر، لأنّ التنظيم نفسه قائم على ازدواجية: وجه نقي للعلن، ووجه مظلم للسّر.

حين يصبح الكذب عقيدة

تكشف التجربة التاريخية لجماعة الإخوان أنَّ التقية ليست مجرد تكتيك دفاعي، بل عقيدة سياسية تُدار بها شؤون التنظيم من القمة إلى القاعدة. فالجماعة تدّعي الطهرانية الدينية وتمارس الكذب باعتباره وسيلة مشروعة «لنصرة الدين»، وتُعيد تأويل كل تناقض على أنه حكمة ربانية.

لقد نجح الإخوان في تحويل مفهوم ديني كان هدفه اتقاء الخطر، إلى نظام متكامل للخداع، يُغلف المصلحة السياسية بغطاء شرعي، ويحوّل الانتهازية إلى «فقه دعوي».

فالتقية عندهم ليست لحظة اضطرار، بل هي نهج بقاء. إنهم يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يعلنون. بيتسمون في وجه المجتمع ويخططون لإعادة تشكيله من الخلف. وبينما يرفعون شعار «الإصلاح والديمقراطية»، يسعون إلى الاستيلاء على الدولة من داخلها.

وهكذا يتضح أنَّ «التقية الإخوانية» ليست موروثةً فقهيةً، بل هي أداة فكرية أخطر من السلاح، لأنها تهدم الثقة بين الدين والسياسة، وتُشرعن الخداع باسم الدعوة. إنها - باختصار - مدرسة كاملة في صناعة الكذب المقدّس.

شعب الله «الإخوان» بين العزلة الشعورية والتعالي بالدين

برز في الفكر الإخواني مصطلح «العزلة الشعورية»، ليدلّ على انفصال المؤمن الروحي عن المجتمع الجاهلي المحيط به. كذلك كان مفهوم «التعالي بالدين» (أو السمو الأخلاقي- الحضاري للمسلم) دلالة محورية في خطاب سيد قطب وأتباعه.

مفهوم «العزلة الشعورية» عند سيد قطب

يرى قطب أنّ المؤمن الحق يعيش «عزلة عاطفية تامة» عن الجاهلية المحيطة به، وزعم أنّ هناك عزلة عاطفية تامة بين المسلم القديم في جاهليته وإسلامه الحاضر. أي أنّ المؤمن الجديد يخوض نقلة نوعية، يتخلّى فيها عن كل ممارساته الجاهلية القديمة، ويدخل «عصرًا جديدًا»، منقطعًا كليًا عن حياته الماضية، حتى وإن كان ما زال يؤدي تعامله اليومي مع الجاهليين عمليًا. وقد عبّر قطب نفسه عن ذلك بدعوة المؤمن إلى قطع كل صلة بالمجتمع الجاهلي، وتنكّره التام لأفعال المجتمع التي شبّهها بالجاهلية قبل الإسلام.

وتؤكد هذه الرؤية أنّ العزل النفسي، أي الاعتقاد بتفوق الإيمان والتمايز به، أمر لا يلزم الانفصال العملي؛ ف «العزلة العاطفية أمر، والمعاملات اليومية أمر آخر». وفي هذا الإطار يفترض قطب وسواه من الإخوان أنّ المجتمع الجاهلي كرّس قيمًا باطلة، وأنّ المؤمن واجبه أن ينفصل عن كلّ قيمه الاجتماعية والأخلاقية.

مفهوم «التعالى بالدين» عند سيد قطب

التعالى بالدين عند قطب يعنى شعور المؤمن بتفوق إيمانه وقيمه الأخلاقية على كل قيم الجاهلية. ففي كتابه «معالم في الطريق» بيّن قطب أنّ هذا الشعور هو «حالة مُنتصرة» تبقى راسخة في قلب المؤمن أمام أيّ ظرف أو معيار، فالإيمان يفوق بقيمه كل القيم المأخوذة من مصادر أخرى غير مصدر الإيمان.

رئيس قسم نشر الدعوة في الجماعة ورئيس تحرير جريدة الإخوان المسلمون-آنذاك:- سيد قطب
رئيس قسم نشر الدعوة في الجماعة ورئيس تحرير جريدة الإخوان المسلمون-آنذاك:- سيد قطب

ويُعبّر قطب عن هذا التعالى بوضوح قائلاً: إنّ معناه أن يشعر المرء بالتفوّق على الآخرين، سواء كان ضعيفاً وقليل العدد، أو قوياً وكثير العدد. إنّهُ معنى «الإحساس بالعزّة التي لا تخضع أمام أيّ قوة أو عادة اجتماعية فاسدة، أو تقليد لا أصل له في الدين».

بعبارة أخرى؛ فإنّ الإيمان الديني عند قطب هو مصدر للعزة والثقة الثابتة، يتغلب بها المؤمن حتى على الظلم والقهر، إذ يستند إلى عقيدة ترى أنّها فوق منطق القوة، ومفاهيم البيئة، وتقاليد الناس.

مواقف حسن البنا وأبو الأعلى المودودي

من جهته، ركز حسن البنا في دعوته على توحيد الكلمة والعمل الاجتماعي والدعوي داخل المجتمع الإسلامي، ولم يدعُ

صراحة إلى عزلة قصوى عن العالم الجاهلي مثل قطب. فقد بنى جماعة الإخوان المسلمين على مبدأ الدمج الدعوي مع المجتمع، دون التركيز على تفوق المسلمين ذاتياً على الآخرين، بالقدر الذي فعله قطب. ورغم أنَّ نشاط البنا السياسي والدعوي (الدعوة إلى إعادة تطبيق الإسلام في الدولة) استلهم من الفكر السلفي والإسلاموي، إلا أنه كان أكثر حيطة في الإعلان عن تصويره بوجود مجتمع جاهلي، يفصل المؤمنين كلياً عن المجتمع. ورغم ذلك فإنَّ سيد قطب استلهم من أفكار حسن البنا، ومن طروحات المودودي، رؤيته حول الجاهلية الحديثة، لكنّه وجد في كتاباته ضرورة لهجرة معنوية أكثر حدة (تغيير شامل) مقارنةً بمنهج البنا الذي اعتمد على التقية.

أمّا أبو الأعلى المودودي الذي كان معاصراً لسيد قطب، فقد تناول مفهوم الجاهلية أيضاً لكن بصور متفاوتة، فقد قلّص من مفهوم التناس الكامل بالجاهلية، ورأى أنَّ المجتمعات الإسلامية المعاصرة بها جزء مسلم وجزء جاهلي. بمعنى آخر، كان للمودودي رؤية أكثر تساهلاً في الدمج بين معالم الإسلام والدولة القائمة، في حين رأى قطب أنَّ المجتمع إمّا إسلامي كامل، وإمّا جاهلي بالكامل.

ورغم اتفاقهما على ضرورة إقامة الشريعة، لم يدعُ المودودي إلى عزل المؤمنين أو القيام بهجرة معنوية مطلقة من داخل المجتمعات، بل دعا إلى تصحيح الوضع تدريجياً من خلال التوعية السياسية والإصلاح الاجتماعي. ومع ذلك كان للمودودي أيضاً شعور بدور خاص للإسلام، حيث صاغ مفهوم حاكمية الله، وأكد على قداسة القانون الإلهي، ممّا يعطي المؤمنين شعوراً بالتمايز عن الأنظمة غير الإسلامية بحد ذاتها.

الأبعاد السياسية والنفسية والاجتماعية

يرتبط المفهوم بأبعاد متعددة في الحركات الإسلامية:
البُعد السياسي: يُستخدم التعالي الإيمانى لدى قطب لتبرير رفض أيّ سلطة بشرية لا تستند إلى الشريعة. فتكاد رؤيته تهدم فكرة الدولة الوطنية القائمة، إذ يرى أنّ وضع الإسلام كاملاً وسيادته في الأرض، لا يتحقق إلا بمواجهة الجاهلية مهما كان شكلها. وينتج عن ذلك موقفٌ ثوري مسلح، فقد ابتدع قطب وجوب «الجهاد» لإسقاط الحكم الجاهلي، باعتباره غير مشروع وخارج إطار الإيمان. وبذلك يصبح السياسيون العلمانيون أعداءً للمسلمين بحدّ ذاتهم، فتغدو المشاركة معهم أو الاستكانة تحت سلطتهم قماهيًا مع «الجاهلية».

البُعد النفسي: يوفر التعالي بالدين للمؤمنين شعورًا بالاعتزاز والقيمة، خصوصًا في مواجهة ما يعتبرونه اضطهادًا من الكفار؛ فالمسلم في هذا الطرح الإيديولوجي يعيش حالة انتصار دائمة، تؤهله للتضحية والصمود. غير أنّ ذلك أيضًا يزرع في داخل الجماعات الشعور بالعزلة والكمال الأخلاقي، بمعنى أنّهم الفرقة الناجية المختارة من الله، فيما باقي المجتمع في نظرهم غارق في الأخطاء.

البُعد الاجتماعي: يؤدي هذا الاتجاه إلى تجنب الاختلاط الثقافي والفكري مع من يعتبرونهم «جاهليين». فالإخوان الذين اعتنقوا هذه المفاهيم، يعملون على عزل أنفسهم عن الثقافة الغربية والعلمانية، ويسيّمون بدلًا منها مجتمعات موازية ومنعزلة، متناغمة مع القيم الإسلامية الصارمة. حيث يفرض الإخوان سياجًا حديدًا على أعضائهم، لعزلهم عن التأثيرات الفكرية والسلوكية للمجتمعات المحيطة.

كما تبرّر خطابات التمييز الاجتماعي بين الإخوان
باعتبار أنّهم الأخيار وحدهم، وأنّهم المؤمنون المتجانسون
فكرياً، وهم الأحقّ ببناء المجتمع المستقبلي.

كيف مارست جماعة الإخوان أنشطة غسل الأموال في قطاع الخدمات؟

نجحت جماعة الإخوان على مدار عقود في تكوين بنية اقتصادية موازية للدولة، عملت من خلالها على التمدد بين الطبقات الأكثر احتياجاً، في ظل تراجع دور الدولة، حيث نجح الإخوان في النفاذ عبر هذه الثغرة الناجمة عن الأعباء الاقتصادية، لتظهر الجماعة ككيان اقتصادي يملك أفراداً أموالاً طائلة.

كان النشاط الاستثماري للجماعة يمر عبر عدة أوعية اجتماعية وخدمية، حيث ضخ التنظيم أمواله في الداخل في عدة مجالات حيوية أبرزها:

أنشطة الرعاية الاجتماعية المباشرة

اختصت الجماعة الفئات الاجتماعية من الفقراء والمحتاجين، في مناطق الهامش في صعيد مصر وقرى الدلتا والعشوائيات، حيث تحرك التنظيم داخل مصر من خلال عدد من آليات العمل التي يختلط فيها الهدف السياسي بالخدمة الاجتماعية.

وكانت المستوصفات والعيادات الطبية منخفضة التكاليف، والتي يشرف عليها أطباء من كوادر التنظيم وأعضائه، هي أبرز المجالات الخدمية التي نشط فيها الإخوان، سواء الملحق منها بالمساجد والجمعيات الأهلية أو

المستقلة عنها، وعبر خدمة الرعاية الطبية جرى تقديم المنح والمساعدات إلى فئات فقيرة، حاولت الجماعة ربطها بأنشطة التنظيم السياسية، خصوصاً في الانتخابات التي يجيد إدارتها تنظيم الإخوان وكوادره منذ أعوام طويلة، بحسب تقرير موثق لـ (العربية نت).

الجمعيات الأهلية والخيرية

انقسمت إلى نوعين؛ منها التابعة للجماعة مباشرة، أو بصورة غير مباشرة، والتي يزيد عددها على (١٢٠٠) جمعية أهلية، ثم المساجد غير الملحقة بالجمعيات الأهلية، ويسيطر عليها أعضاء وكوادر التنظيم، وتتولى هذه المساجد تقديم منح مالية أو عينية شهرية، أو في المناسبات الدينية، واستفاد منها الكثير من الأسر الفقيرة. وكانت الجماعة، بحسب الوثائق التي كشف عنها بعد ٣٠ حزيران (يونيو) ٢٠١٣، تخصص رواتب شهرية ومخصصات كاملة لقياداته وكوادره الكبيرة، وعدد هؤلاء وصل إلى (٥) آلاف، وكان يحصل كل منهم على مرتبات شهرية تتراوح بين (٦) آلاف جنيه، حتى (٢٥) ألف جنيه.

وهناك مجال اقتصادي آخر برزت ونجحت فيه جماعة الإخوان، وهو إنشاء شبكة واسعة من المطابع الخاصة، والمقدر عددها بأكثر من (٣٥٠) مطبعة، ومئات دور النشر ذات الصلات الوثيقة بجماعة الإخوان، واتجاهها الفكري، ووفقاً لبعض الدراسات فقد بلغ عدد هذه الدور في منتصف التسعينات أكثر من (٥٠٠) دار متعددة المستويات، من بين أكثر من (١٩٠٠) دار للنشر موجودة في مصر في ذلك الوقت، بحسب ما ورد في وثائق تقرير (العربية نت) المشار إليه.



تحرك التنظيم داخل مصر من خلال عدد من آليات العمل التي يختلط فيها الهدف السياسي بالخدمة الاجتماعية

كما حدث غزو جماعة الإخوان لقطاع تكنولوجيا الاتصالات عن بُعد، من خلال أجهزة الحاسبات الإلكترونية، واتساع استخدام شبكات الإنترنت، وزيادة أعداد المستخدمين لشبكات التواصل الاجتماعي مثل (فيسبوك) و(تويتر) وغيرهما، وتفرغ أعداد كبيرة من شباب وفتيات التنظيم لإدارة معاركه فيما عُرف بالكتائب الإلكترونية للإخوان.

وكانت عمليات الاستثمار الخاصة بأموال الجماعة تتم تحت إشراف عدد محدود من قيادات التنظيم، بعضها معلن مثل: خيرت الشاطر وحسن مالك وعبد الرحمن سعودي وأسامة فريد، والبعض الآخر غير معروف للعامة أو الأجهزة الأمنية في مصر، وفقاً للتقرير الموثق المذكور آنفاً.

ضربة قاصمة لبنية التنظيم

بعد ٣٠ حزيران (يونيو) ٢٠١٣ صادرت الحكومة المصرية نحو (٣٠٠) مليار جنيه من أموال الإخوان، وشملت عقارات ومشروعات ومدارس وشركات، ومحلات صرافة، وأموال سائلة ومنقولات. فصلها تقرير موثق للشبكة العربية للأبناء كما يلي

صادرت لجنة التحفظ على أموال الجماعات الإرهابية في مصر، برئاسة المستشار محمد ياسر أبو الفتوح، جميع أموال الممتلكات التابعة للأشخاص والجمعيات والشركات المتهمه بتمويل جماعة الإخوان المسلمين، وأعلنت السلطات المصرية مصادرة أموال (١٥٨٩) شخصاً بينهم الرئيس الراحل محمد مرسي، وأسرته، و(١١٣٣) جمعية أهلية، و(١١٨) من الشركات والمستشفيات والمواقع الإخبارية.



بعد ٣٠ حزيران (يونيو) ٢٠١٣ صادرت الحكومة المصرية نحو (٣٠٠) مليار جنيه من أموال الإخوان

وقالت لجنة التحفظ والتصرف في أموال الجماعات الإرهابية بمصر (لجنة قضائية)، في بيان نقلته وسائل إعلام محلية بينها (الأهرام) المملوكة للدولة: إنَّها قامت بـ «التحفظ على (١٥٨٩) عنصراً من العناصر المنتمية والداعمة لتنظيم الإخوان، و(١١٨) شركة متنوعة النشاط، و(١١٣٣) جمعية أهلية، و(١٠٤) مدارس، و(٦٩) مستشفى، و(٣٣) موقعا إلكترونياً وقناة فضائية». وقررت اللجنة «إضافة جميع الأموال المتحفظ عليها إلى الخزنة العامة»، وفق المصدر ذاته.

ومن أبرز الأسماء التي شملها بيان اللجنة، الرئيس الراحل مرسي وأسرته، والمرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين محمد بديع، ونائبه خيرت الشاطر، ورئيس اتحاد علماء المسلمين يوسف القرضاوي، وقيادات أخرى بينها محمد البلتاجي، ومحمد سعد الكتاتني وغيرهما.

وقد شددت الجماعة على أنَّ «لجنة حصر أموال الإخوان غير مختصة ولا تعترف بها، ولم تثبت فساد أحد من الإخوان أو نهبهم لأموال أحد». وعملت الحكومة بالتعاون مع البرلمان في مصر على وضع تشريعات صارمة، تضمنت استمرار وضع يدها على أموال جماعة الإخوان وأعضائها المتحفظ عليها، منذ مطلع العام ٢٠١٤ والمنتشرة في أشكال أوعية اقتصادية عديدة، تضخ في مؤسسات خدمية كالمدارس والمستشفيات والمحلات التجارية والعقارات والأراضي الزراعية والصحراوية والشركات الاستثمارية والمواقع الإلكترونية، مع السماح لها باستثمار تلك الأموال بالتصرف فيها بالتأجير أو البيع لحساب الخزنة العامة للدولة، إثر تنبه الحكومة إلى أنَّها لا تحقق الأرباح المرجوة من التحفظ على أموال بهذا الحجم.

تحركات الإخوان المسلمين في جنوب أفريقيا: شبكة معقدة بين العمل الخيري والامتدادات الإقليمية

ما يزال تنظيم الإخوان المسلمين يحتفظ بحضور نشط داخل جنوب أفريقيا، من خلال شبكة متداخلة تجمع بين العمل الخيري والدعوي والإعلامي، وتعمل في إطار قانوني ظاهري. هذا الحضور لا يقتصر على نشاط محدود، بل يمتد عبر مؤسسات ومنصات متعددة تُدار بشكل منظم، مع ارتباطات خارجية تتجاوز حدود الدولة.

وتشير معطيات متداولة إلى أنّ بعض البنوك الكبرى، مثل Ned bank و Absa، قدّمت خدمات مصرفية لكيانات لها صلات غير مباشرة بشبكات قريبة من التنظيم، وهو ما يعكس طبيعة النشاط المالي الذي يتحرك عبر قنوات رسمية، رغم ارتباطه بهياكل أوسع وأكثر تعقيداً.

ضمن هذا المشهد تبرز مجموعة من الأسماء التي يُعتقد أنّها تلعب أدواراً مؤثرة، من بينها امتياز سليمان وإبراهيم جبريل، إلى جانب عناصر مصرية مثل محمد هنداي، وإيهاب صالح، ومحمد هلال الحداد، ومحمود الصعيدي، وناصر منصور. وتعتمد هذه الشبكات في تحركاتها على وسائل تبدو قانونية، مثل التأشيرات وطلبات اللجوء، إلى جانب استخدام

الجمعيات الخيرية كغطاء لأنشطتها، وتحويل الأموال عبر مزيج من القنوات الرسمية وغير الرسمية.

ورغم هذه الأنشطة لا توجد ملاحقات قضائية مباشرة داخل جنوب أفريقيا، وهو ما يطرح تساؤلات حول طبيعة البيئة القانونية والرقابية التي تسمح باستمرار هذا النوع من الحضور، خاصة في ظل تحذيرات دولية متكررة.

شبكة تنظيمية وتمويل عابر للحدود

على مدى سنوات، تمكن التنظيم من بناء شبكة مؤسسية داخل جنوب أفريقيا، تضم مؤسسات دعوية وتعليمية وخيرية وإعلامية، تتركز أنشطتها بشكل واضح في مدينة جوهانسبرغ. وتشير المعلومات إلى أنّ هذه الشبكات لا تعمل بشكل معزول، بل تُدار بتوجيه من قيادات خارجية، خاصة من مصر وتركيا، مع وجود ما يُعرف بـ «مكتب أفريقيا» الذي يتولى تنسيق الأدوار داخل القارة.

يعتمد هذا الهيكل على تقسيم جغرافي يشمل مناطق تشغيل في غرب وشرق وجنوب أفريقيا، حيث تمثل جنوب أفريقيا نقطة ارتكاز رئيسية للأنشطة التنظيمية واللوجستية. ومن هناك تمتد التحركات إلى دول مجاورة مثل موزمبيق وزيمبابوي ومالاوي وجزر القمر، في محاولة لتعزيز الانتشار داخل بيئات أقل رقابة.

أمّا على مستوى التحرك، فتتم العمليات عبر وسائل قانونية في ظاهرها، مثل التأشيرات السياحية والدراسية وطلبات اللجوء، مع استخدام مطارات رئيسية مثل جوهانسبرغ

كنقاط عبور، إلى جانب دول وسيطة مثل كينيا وإثيوبيا. ولا توجد مؤشرات قوية على استخدام واسع لوثائق مزورة، وهو ما يجعل هذه التحركات أكثر صعوبة في التتبع أو الطعن القانوني.

في الجانب اللوجستي تعتمد الشبكات على الجمعيات الخيرية والمراكز الإسلامية والمساجد كغطاء لأنشطتها. هذه الكيانات لا تقتصر على العمل الدعوي، بل تقوم بأدوار متعددة تشمل جمع الأموال، وتنظيم اللقاءات، وتوفير غطاء قانوني للحركة. ومن بين أبرز هذه المؤسسات Gift of the Givers ومؤسسة القدس.

أما التمويل، فيأتي من مصادر متنوعة، تشمل التبرعات الفردية، واشتراكات الأعضاء التي قد تصل إلى ما بين ٧ و ١٠٪ من الدخل، إلى جانب دعم رجال أعمال. ويتم نقل الأموال عبر التحويلات البنكية، أو الجمع النقدي داخل المساجد، أو عبر شبكات الحوالة غير الرسمية، وهو ما يزيد من صعوبة تتبع التدفقات المالية.

في المقابل، تشير تقييمات وتحذيرات إلى احتمال استغلال العمل الخيري كغطاء لتمويل أنشطة غير مشروعة، خاصة مع اعتماد بعض الشبكات على قنوات غير رسمية، وغياب الشفافية الكاملة في مصادر التمويل.

ارتباطات بحماس وشبكات التأثير السياسي

تُظهر المعطيات وجود ارتباطات بين شبكات الإخوان في جنوب أفريقيا وحركة حماس، خاصة من خلال قنوات تمويل وأنشطة مشتركة. وتبرز في هذا السياق مؤسسة Al Quds

Foundation South Africa، التي تعمل كمنظمة غير ربحية مقرها كيب تاون، وتشارك في جمع التبرعات وتنظيم فعاليات داعمة للقضية الفلسطينية.

ورغم أنَّ المؤسسة تعمل بشكل علني، إلا أنَّها ارتبطت بشبكة دولية فُرضت عليها عقوبات أمريكية عام ٢٠١٢ بسبب صلاتها بحركة حماس. وتشير المعلومات إلى أنَّ بعض القنوات المالية المرتبطة بها تمر عبر بنوك جنوب أفريقية، في إطار هياكل خيرية تُستخدم لتحويل الأموال إلى الخارج.

من بين الشخصيات البارزة في هذا السياق، إبراهيم غابرييلز، الذي شغل مناصب قيادية في المجلس القضائي الإسلامي، ويرتبط بإدارة مؤسسة القدس، إلى جانب أسماء أخرى مثل مولانا إحسان هندريكس. وظهرت أسماء قيادات من حماس في سياق زيارات ولقاءات داخل جنوب أفريقيا، من بينهم خالد مشعل وموسى أبو مرزوق وباسم نعيم.

وقد شهدت البلاد عدة لقاءات وفعاليات جمعت بين ممثلين عن حماس وجهات محلية، من بينها زيارة وفد برئاسة خالد مشعل عام ٢٠١٥، ولقاءات لاحقة مع المؤتمر الوطني الأفريقي، إضافة إلى فعاليات تضامن مع فلسطين في جوهانسبرغ وكيب تاون خلال السنوات الأخيرة.

هذه الأنشطة تعكس تداخلاً بين البُعد السياسي والدعوي، خاصة في ظل وجود تقاطعات مع مواقف سياسية محلية داعمة للقضية الفلسطينية، وهو ما يضيف طابعاً معقداً على طبيعة هذه العلاقات.

في المجمل، تكشف هذه المعطيات عن شبكة واسعة ومتداخلة، تتحرك داخل جنوب أفريقيا عبر أطر قانونية، لكنّها ترتبط في الوقت نفسه بامتدادات إقليمية ودولية يصعب فصلها عن السياق الأوسع للتنظيم.

وتستفيد هذه الشبكة من بيئة سياسية متسامحة نسبياً، ومن ضعف الرقابة على بعض القطاعات، خاصة العمل الأهلي، إلى جانب امتلاكها علاقات دولية متعددة. لكن في المقابل تواجه تحديات واضحة، أبرزها غياب الشفافية المالية، والاعتماد على قنوات غير رسمية، وهو ما يثير تساؤلات مستمرة حول طبيعة أنشطتها وحدودها.

وما تزال هناك فجوات معلوماتية مهمة، تتعلق بحجم التمويل الحقيقي، وهوية الممولين، وتفاصيل التحركات بين أوروبا وجنوب أفريقيا، إضافة إلى نقص البيانات الرسمية حول التحويلات والهجرة. هذه الفجوات تجعل الصورة غير مكتملة، وتُبقي الباب مفتوحاً أمام مزيد من التساؤلات.

وبين حضور قائم وتحذيرات مستمرة، يظل ملف تحركات الإخوان في جنوب أفريقيا معلقاً بين ما هو معلن وما يصعب تتبعه، في مشهد يعكس تعقيداً يتجاوز الحدود الجغرافية، ويمتد إلى شبكة أوسع من العلاقات والتأثيرات.

«حزب الأمة» ومحاولة إعادة التكييف السياسي... الإخوان يخدعون من؟

في مشهد سياسي يتسم بتعقيد واضح وتداخل بين الاعتبارات القانونية والسياسية والإيديولوجية، برز إعلان الذراع السياسية لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن، «حزب جبهة العمل الإسلامي»، تغيير اسمه إلى «حزب الأمة»، في خطوة أثارت نقاشاً واسعاً حول دلالاتها الفعلية، وحدود ما إذا كانت تمثل تحولاً تنظيمياً حقيقياً أم مجرد إعادة تموضع شكلي تحت ضغط البيئة السياسية والقانونية. وقد قُدمت الخطوة رسمياً باعتبارها استجابة لمتطلبات الهيئة المستقلة للانتخاب، إلا أن توقيتها وسياقها السياسي دفعا كثيراً من المراقبين إلى قراءتها باعتبارها محاولة لتخفيف الضغوط القانونية والسياسية المتراكمة على الحزب والجماعة الأم، أكثر من كونها تحولاً فكرياً أو مراجعة داخلية بنوية.

وتشير قراءات سياسية وإعلامية متعددة إلى أن ما جرى لا ينفصل عن حالة مناورة فجّة من الإخوان لمواجهة الضغط المتزايد عليهم بعد تجفيف منابعهم المالية وكشف أدوارهم الخفية للنيل من مؤسسات الدولة. حيث تسعى الجماعة عبر ذراعها السياسية إلى إعادة تنظيم وجودها القانوني وتفادي تقييد أنشطتها السياسية.

ووفق هذا الفهم، فإنّ تغيير الاسم لا يُنظر إليه كقطيعة مع الإرث التنظيمي لجماعة الإخوان المسلمين، بل كإعادة

صياغة لمواجهة الحزب بما يسمح له بالبقاء ضمن المجال العام السياسي، مع الحفاظ على بنيته الفكرية والتنظيمية الأساسية. ويعزز هذا الطرح تصريحات قيادات داخل الحزب أكدت أنَّ التغيير يقتصر على المسمّى دون المساس بالمنهج أو الثوابت أو المرجعية الفكرية التي تأسس عليها الحزب منذ نشأته.

هتافات إخوانية تكشف الارتباط التنظيمي

خلال المؤتمر العام الذي أعلن فيه عن الاسم الجديد، لوحظت ممارسات رمزية وخطابية تُعدّ امتداداً للخطاب الإخواني التقليدي، حيث استُحضرت شعارات ذات طابع تعبوي وإيديولوجي ترتبط بتاريخ الجماعة، وهو ما أعاد طرح سؤال جوهرى حول مدى حدوث تحول فعلي في بنية الخطاب السياسي للحزب. هذه المؤشرات تعكس استمرار الارتباط العضوي بين الحزب والجماعة الأم، حتى وإن تغير الإطار القانوني أو الاسم التنظيمي، أي أنَّ ما جرى هو نوع من «إعادة التكييف السياسي» وليس التحول الفكري.

ومن جهة أخرى، أثار الاسم الجديد «حزب الأمة» جدلاً قانونياً واسعاً في الأوساط الدستورية والقانونية، حيث أُشير إلى أنَّ استخدام تسمية عامة ومطلقة قد يفتح باب الإشكال حول مدى توافقها مع قانون الأحزاب السياسية، خاصة فيما يتعلق بضرورة التمييز والخصوصية في أسماء الأحزاب، ومنع الالتباس مع كيانات سياسية أخرى داخل أو خارج البلاد. وطُرحت تساؤلات حول ما إذا كان الاسم الجديد يتضمن دلالات رمزية أو دينية غير مباشرة، وهو ما قد يضع الحزب في مواجهة تأويلات قانونية إضافية تتعلق بمبدأ حياد العمل الحزبي عن الرموز الدينية أو الطائفية.

ولعل دلالات ذلك كله ترتبط بمسار الحركة الإسلامية في الأردن، التي مرت بمراحل متعددة من التأسيس السياسي في أوائل التسعينيات، مروراً بالمشاركة البرلمانية، ثم المقاطعة السياسية في بعض الدورات الانتخابية، وصولاً إلى دور فاعل خلال موجات الحراك الشعبي في المنطقة، ثم الدخول في مرحلة من التراجع النسبي والتضييق القانوني والسياسي بعد ثبوت تورط الجماعة في ممارسة الإرهاب، وحلها رسمياً بقوة القانون.

براغماتية سياسية

اعتمد حزب جبهة العمل الإسلامي، منذ تأسيسه كذراع سياسية لجماعة الإخوان المسلمين، نهجاً مرناً في التعامل مع التحولات السياسية، أقرب إلى البراغماتية الانتهازية، جمع فيها بين المشاركة والانكفاء بحسب طبيعة الظروف السياسي. وهذا ما يجعل خطوة تغيير الاسم جزءاً من نمط أوسع من إعادة التموقع التي تهدف إلى الحفاظ على الوجود السياسي داخل النظام الحزبي الرسمي، مع تقليل الكلفة القانونية والسياسية المرتبطة بالانتماء المباشر إلى جماعة الإخوان المسلمين المصنفة ضمن قوائم الإرهاب.

بمعنى آخر فإن هذه الخطوة لا تمثل سوى إعادة إنتاج لمواجهة سياسية جديدة بغطاء مختلف، دون تغيير جوهري في البنية التنظيمية أو الفكرية، كما أن استمرارية الخطاب الإخواني التقليدي ذاته داخل المؤتمر العام تؤكد أن التحول شكلي في جوهره. بينما يذهب أنصار الحزب إلى أن ما حدث يمثل استجابة واقعية لضرورات العمل السياسي ضمن بيئة قانونية متغيرة، تهدف إلى تعزيز المشاركة السياسية وتوسيع هامش الحركة داخل النظام الحزبي الأردني.

برزت أيضاً سلسلة من الملاحظات والاعتراضات التي طالت الجوانب الإجرائية والقانونية المرتبطة بالمؤتمر العام للحزب، إضافة إلى ما أثاره بعض القانونيين من إشكالات تتعلق بتسمية الحزب الجديد.

على المستوى التنظيمي، شهد المؤتمر العام للحزب غياب عدد من النواب والقيادات البارزة، وهو ما أثار تساؤلات حول درجة التنسيق الداخلي داخل الحزب، ومدى قدرة قيادته على تعبئة جميع أعضائه في حدث يُفترض أنه مفصلي في مسار التحول الشكلي الذي أعلنه الحزب. بعض النواب، مثل النائب صالح العرموطي، أوضح أن عدم حضوره جاء نتيجة التزامات شخصية طارئة، إلى جانب إبلاغه بموعد المؤتمر في وقت متأخر لم يسمح له بإعادة ترتيب برنامجه، واعتبر ذلك في حد ذاته ملاحظة تنظيمية تستحق التوقف عندها.

وأشار نواب آخرون، مثل جهاد المدانات، إلى أنهم لم يكونوا على علم مسبق بموعد المؤتمر، وهو ما عُدَّ مؤشراً إضافياً على وجود ثغرات في آليات الاتصال الداخلي، أو على الأقل ضعف في التنسيق بين القيادة والقاعدة البرلمانية للحزب.

شبكات الإخوان في ليبيا: حضور متعدد المستويات وتداخل مع السياسة والاقتصاد والأمن

في ظل المشهد الليبي المعقد والمتقلب برز التيار المرتبط بجماعة الإخوان المسلمين بوصفه نموذجًا لبراغماتية سياسية اتسمت بقدر كبير من الانتهازية، حيث أعاد تشكيل حضوره عبر مسارات متعددة تتجاوز العمل السياسي التقليدي إلى مجالات الدعوة والإعلام والاقتصاد، وفقًا لمقتضيات اللحظة وتوازنات القوة. ولم يعد هذا الحضور قائمًا على بنية تنظيمية واضحة بقدر ما أصبح شبكة مرنة من الكيانات والأدوار التي تتحرك بين التحالفات والتباينات بحسب المصلحة، مستفيدة من حالة الانقسام المؤسسي والسيولة الأمنية التي تشهدها البلاد. وفي خضم التنافس على النفوذ، سعى هذا التيار إلى إعادة التوضع بصورة مستمرة، متنقلًا بين مواقع التأثير، ومستخدمًا أدوات مختلفة لتعزيز حضوره، سواء عبر الخطاب الديني أو المنصات الإعلامية أو العلاقات الاقتصادية. ويعكس هذا التمدد المتعدد الأبعاد نهجًا يقوم على توظيف الظروف المتغيرة لتحقيق مكاسب مرحلية، حتى وإن جاء ذلك على حساب ثبات المواقف أو وضوح الرؤية، ضمن سياق إقليمي ودولي متشابك أتاح له توسيع امتداداته خارج الحدود الليبية

خريطة الكيانات السياسية والدعوية

يتوزع حضور التيار المرتبط بجماعة الإخوان المسلمين في ليبيا عبر شبكة معقدة من الكيانات الحزبية والدعوية

والإعلامية والاقتصادية، في مشهد يعكس نمطاً من العمل المتعدد المستويات داخل البيئة الليبية. وعلى مستوى الأحزاب برز حزب العدالة والبناء منذ تأسيسه عام ٢٠١٢ كواجهة سياسية رئيسية، حيث تبنى خطاباً يجمع بين المشاركة السياسية والمرجعية الإسلامية في الشأنين الاجتماعي والسياسي. وفي السياق ذاته ظهر الحزب الديمقراطي بقيادة محمد صوان، في خطوة عكست انقساماً داخل التيار، وقد جاء تأسيسه بعد انفصال عن الحزب الأم، وهو ما أظهر تبايناً في الرؤى داخل الحاضنة الفكرية نفسها.

أما على المستوى الدعوي، فقد شهدت الجماعة تحولاً تنظيمياً بإعلانها العمل تحت مسمى «جمعية الإحياء والتجديد»، في محاولة لإعادة التموضع داخل المجتمع الليبي عبر بوابة العمل المدني والدعوي. وجاء هذا التحول عقب سلسلة من الحوارات الداخلية، مع تأكيد على الطابع المحلي للنشاط، رغم استمرار الارتباط غير المباشر بالعمل السياسي من خلال الأحزاب القائمة، وهو ما يشير إلى إعادة توزيع للأدوار بدلاً من الانسحاب.

وفي الآونة الأخيرة برزت جمعية الإحياء والتجديد كإطار وظيفي أعلن من خلاله التيار المرتبط بالإخوان المسلمين إعادة تنظيم حضوره في المجال العام، حيث قدمت الجمعية نفسها باعتبارها كياناً مدنياً دعوياً يركز على الأنشطة المجتمعية والتوعوية والعمل الخيري. وذلك عقب سلسلة من المشاورات الداخلية التي هدفت إلى إعادة التموضع في ظل الضغوط السياسية وتراجع القبول الشعبي للتنظيم بصيغته التقليدية.

تبنت الجمعية خطاباً مناوئاً يركز على الإصلاح المجتمعي وبناء الوعي، مع التأكيد على استقلالها عن أي

ارتباطات خارجية، إلا أنَّ تركيبها وهيكلها ضمَّ عددًا كبيرًا من القيادات والكوادر السابقة في الجماعة، وهو ما عكس استمرار الامتداد الفكري والتنظيمي بصورة غير مباشرة. وحافظت هذه الكوادر على حضورها في المجال السياسي عبر قنوات موازية، خاصة من خلال الأحزاب القائمة، وهو ما أظهر نمطًا من توزيع الأدوار بين العمل الدعوي العلني والنشاط السياسي غير المباشر، في محاولة للتكيف مع التحولات التي يشهدها المشهد الليبي.

الإعلام والاقتصاد أدوات نفوذ

في الإطار الديني والإعلامي برزت مؤسسات دينية ومنصات إعلامية لعبت دورًا مؤثرًا في تشكيل الخطاب العام، فقد ارتبطت دار الإفتاء في غرب ليبيا بهذا السياق، إلى جانب شبكة من القنوات والمنصات الإعلامية التي شملت قنوات تلفزيونية ومواقع رقمية، أسهمت في توجيه الرأي العام وتغطية الأحداث من زوايا محددة. وتزامن ذلك مع نشاط إعلامي مكثف عبر منصات خارجية، خاصة تلك التي تبث من تركيا، وهو ما عزز من الامتداد الإعلامي خارج الحدود.

اقتصاديًا، تشكلت شبكة من رجال الأعمال المرتبطين بقطاعات الاستيراد والتصدير والخدمات، حيث تركزت الأنشطة في مدن الساحل الغربي، لا سيَّما طرابلس ومصراتة، مستفيدة من العقود الحكومية وحركة التجارة الإقليمية مع دول مثل تركيا وتونس ومالطا. وبرزت شركات في مجالات الصرافة وتحويل الأموال، وهو ما أتاح قنوات مالية موازية دعمت استمرارية النشاط الاقتصادي، وأسهمت في تعزيز النفوذ داخل السوق المحلية، في ظل بيئة اقتصادية معقدة ومفتوحة على الخارج.

تشابك سياسي وميداني داخلي وخارجي

ميدانيًا، اتسم غرب ليبيا بوجود شبكة متداخلة تجمع بين الأحزاب السياسية ورجال الأعمال وبعض التشكيلات المسلحة، وبرزت مدينة مصراتة كمركز رئيسي لهذه التفاعلات، إلى جانب مدن الساحل الغربي الأخرى. وقد تداخلت الأدوار بين هذه المكونات، مع وجود تشكيلات مسلحة لعبت أدوارًا أمنية وعسكرية، وتوزعت ولاءاتها بين أطراف سياسية متعددة داخل المشهد الليبي، في ظل حالة من السيولة الأمنية.

وعلى المستوى السياسي ظهر المجلس الأعلى للدولة كأحد أبرز الأجسام التي تضم شخصيات وتيارات ذات صلة بهذا السياق، إلى جانب كتل سياسية نشطة داخل المشهد العام، وتنوعت أشكال الارتباط بين العضوية المباشرة والتحالفات المرحلية. وعكس المشهد السياسي حالة من المرونة، حيث تنافست أطراف في السلطة التنفيذية على استقطاب هذه التيارات ضمن توازنات معقدة، خاصة في فترات الخلافات السياسية، وهو ما أدى إلى تحالفات متغيرة وفقًا لمقتضيات المرحلة.

خارجيًا، امتدت هذه الشبكات إلى دول عدة، حيث ظهرت روابط مع دوائر في تركيا وبريطانيا وإيطاليا، سواء عبر الدعم الإعلامي أو الأنشطة التجارية، وهو ما منح التيار بعدًا عابرًا للحدود. وقد أسهم هذا الامتداد في تعزيز الحضور الإقليمي والدولي، وربط الداخل الليبي بشبكات أوسع من العلاقات.

ويعمل التيار المرتبط بالإخوان المسلمين في ليبيا ضمن منظومة مركبة تجمع بين العمل الحزبي والدعوي والإعلامي

والاقتصادي، مع تداخلات واضحة مع الفاعلين السياسيين والأمنيين، واعتماد نهج براغماتي في إدارة التحالفات داخليًا وخارجيًا، بما يعكس طبيعة المشهد الليبي المتشابك والمتغير باستمرار.

مبدأ أستاذية العالم... عندما لا يرى الإخوان سوى أنفسهم

يُقصد بمصطلح أستاذية العالم في فكر الإخوان المسلمين المرحلة النهائية من مراحل الإصلاح الإسلامي الشاملة التي يتبناها مؤسس الجماعة. فقد شرح حسن البنا هذه الفكرة بأنها سلسلة متدرجة من مراحل؛ تبدأ بـ «إصلاح الفرد، ثم بناء الأسرة، ثم إقامة المجتمع، ثم الحكومة، فالخلافة الراشدة، فأستاذية العالم». وفي مكان آخر يؤكد البنا أن الأمة الإسلامية «أمانة على رسالة الله في أرضه، ولها في العالم مرتبة الأستاذية - ولا نقول مرتبة السيادة - بحكم هذه الأمانة؛ فلا يسمح لها أن تذلل لأحد أو تلين قناتها لغامزٍ أو تخضع لغاصبٍ معتدٍ أثيم».

بعبارة أخرى؛ ينظر الإخوان إلى أستاذية العالم باعتبارها تحقيقاً للنبوة الحضارية للإسلام، ودوره القيادي الأخلاقي في العالم عبر «نشر دعوة الإسلام في ربوعه». وفي هذا السياق تصف أدبياتهم هذه الأستاذية بأنها تكريم عظيم للأمة الإسلامية الملتزمة بدينها، وهي تجعلها بمثابة قبلة للعالم تتجه إليها الأنظار، لتنهل من علوم الإسلام وتوجيهاته.

الأصول الفكرية للمفهوم

يُعزى أصل فكرة أستاذية العالم في أدبيات جماعة الإخوان إلى مؤسسها حسن البنا نفسه. فقد صاغ البنا هذا المبدأ كهدفٍ سامٍ ضمن رؤيته الإصلاحية، وبذلك يمثل استخدامه الأول في أدبيات الجماعة.

يشير الباحث ليمور لافي إلى أنَّ هذا المفهوم «صاغه مؤسس الجماعة حسن البنا كغاية قصوى للإخوان، كمرحلة أخيرة ضمن خطة متدرجة ذات (٧) مراحل، لإسلام الفرد، والأسرة، والمجتمع، والدولة، واستعادة الخلافة». وبالتالي فإنَّ أستاذية العالم تنبع بالأساس من رؤية إسلامية حركية، يرى أصحابها أنَّه على الأمة المسلمة استعادة دورها المحوري في العالم. وقد تأثر البنا في صياغة رؤيته هذه بالسياق التاريخي للانتداب البريطاني، ومحاولات الغرب السيطرة على العالم الإسلامي، وبارث المدرسة الإصلاحية التي دعت إلى عودة الخلافة وتربية المجتمع المسلم.

وفي الوقت نفسه لا يبدو أنَّ للمفهوم جذوراً مباشرة في عصور سابقة بوضوح؛ فهو يجمع بين روح القومية الإسلامية الشاملة التي تنطلق من فكرة وحدانية الرسالة الإسلامية للعالم كله، وبين مطالب النهضة والإصلاح التي سادت عصر البنا. وبذلك ارتبط مبدأ أستاذية العالم بتأثر الإخوان بفكرة حاكمية الله في الأرض، دون أن يكون تقليداً حرفياً لمفهوم إسلامي سابق معروف، بل هو تركيب إخواني جديد لغايات الحركة الشاملة.

العلاقة بين أستاذية العالم ومفهوم الخلافة الإسلامية

يرى الإخوان أنَّ استعادة الخلافة الإسلامية تمثل خطوة حاسمة في تحقيق أستاذية العالم. فقد وضع حسن البنا مراحل متسلسلة تؤدي إلى غاية الأستاذية، تبدأ بالحكومات المحلية ثم الخلافة ثم القيادة العالمية. وتوضح مصادر الجماعة أنَّ إعادة النظام الإسلامي الموحد (الخلافة الراشدة) تُعدّ «الجسر

العابر للوصول إلى الأستاذية على جميع بقاع العالم»، إذ يُنظر إلى الخلافة كإطار سياسي شرعي؛ يهيئ الأمة للقيام بدورها القيادي، وفقط من خلالها يمكن للأمة أن «تتوسع» في رقعة تأثيرها العالمي.

وبهذا المعنى «وسّع البنا حدود الوطن الإسلامي ليشمل العالم، وجعل الوسيلة إلى ذلك من خلال الجهاد». كذلك يشدد مرشد الجماعة محمد بديع على أولوية العمل لإحياء الخلافة، باعتباره تمهيداً للأستاذية، إذ أكد ضرورة «إحياء دولة الإسلام المتمثلة في الخلافة وأستاذية العالم وتطبيق الشريعة». ووصفها بأنها أمور من ثوابت الجماعة وأهدافها الراسخة. بعبارة أخرى، يرى الإخوان أن إعلاء كلمة الله العادلة تستلزم إقامة نظام إسلامي موحد على المستوى العالمي، فالنظام السياسي الذي يعتمد الشريعة الإسلامية، هو الأداة الشرعية التي تؤهل الأمة لممارسة دورها الريادي. ومن ثم، فإنّ العلاقة بين الأستاذية والخلافة في الفكر الإخواني علاقة سببية: ف«الخلافة هي المرحلة العملية التي تمهد الطريق للأمة نحو الاعتقاد بقدرتها على إرشاد الإنسانية كلها إلى نظم الإسلام الصالحة».

أستاذية العالم والتعالي بالدين

يستتبع مبدأ أستاذية العالم في الفكر الإخواني الشعور لدى بعض أتباعه بتفوق خاص للإسلام والإسلاميين، باعتبارهم «الأمة الأمانة» على رسالة الله، ممّا يؤدي إلى الإعلاء من شأن الذات الإخوانية على حساب الآخر. هذا المفهوم يحمل كذلك نزعة فاشية متمثلة في السعي إلى هيمنة حضارية واحدة، كما وصفها إحدى الدراسات: «أستاذية العالم هي فكرة فاشية،

وهي دائماً مرهونة بالفكر المتطرف لدى حسن البناء، الذي رأى أنه يجب على كل مسلم أن يعتقد فقط في منهج الإخوان المسلمين كلياً».

بعبارة أخرى، تُلزم الجماعة أتباعها بالاعتقاد بتفوق المنهج الإخواني على سائر المعارف والقيم، وتتجاهل حقّ الشعوب الأخرى في الاختلاف أو اختيار نماذج دينية أخرى. وهذا يتسبب في الشعور بتفوق كاذب قد يدفع البعض إلى التبجيل الذاتي والاستخفاف بالآخرين، تحت شعار «إسلامنا هو الدين الكامل الوحيد القادر على إصلاح البشرية».

ارتباط المفهوم بالعنف والإرهاب

لطالما صاحب الترويج لمفهوم أستاذية العالم مواقف عنيفة ضمن أدبيات الإخوان، فقد جرى توظيفه كمبرر نظري للنضال المسلح والجهاد ضد القوى «الكافرة» أو «المعتدية». ففي شرح تسلسل المراحل التي يعتقد الإخوان بضرورة اتباعها يجعل البناء «الجهاد» وسيلة للوصول إلى الأستاذية.

البناء عرض الفكرة في محاضراته ورسائله، مع استشهاد متكرر بآيات الجهاد دون الالتفات إلى ضوابطها، باعتبار الجهاد أول ركن لتحقيق الهيمنة الإسلامية. وعلى هذا الأساس يُنظر إلى أستاذية العالم لدى الإخوان باعتبارها هدفاً مشروعاً يستوجب القتال ضدّ الغرب أو الأنظمة التي يرونها «كافرة» أو «مستبدة»، إذ يأتي تحقيقها - في رؤيتهم - بانتزاع السيطرة السياسية. وقد تجلّى ذلك تاريخياً في تشكيل تنظيم الإخوان في الأربعينيات لما يُعرف بالجهاز الخاص الذي قام بأعمال مسلحة واغتيالات.

وقد نفذت الجماعة عمليات إرهابية في بعض الدول متذرعة بمشروع إسلامي عالمي لمواجهة ما تعتبره «أعداء الله». ويُعبّر البنا بنفسه عن فكرته هذه بصراحة حين ذهب إلى القول: «في الوقت الذي يكون فيه منكم (٣٠٠) كتيبة قد جهزت...، بسلاحكم أغزو كل عنيد جبار، فإني فاعل، إن شاء الله». في إعلان ضمني بأن خطوة الاستيلاء على السلطة لن تكون عبر صناديق الاقتراع، بل بالقوة والعنف، بما في ذلك الانقلاب والاغتيال والتفجيرات، ومن ثم يرتبط مفهوم الأستاذية تاريخياً بمدرسة الإخوان الخاصة لتمرير خطاب جهادي دون ضوابط.

ويمكن القول: إن جماعة الإخوان مارست خطاباً مزدوجاً في مساعيها لتحقيق أهدافها الكبرى، من ضمنها أستاذية العالم. فبينما تعلن الجماعة في خطاباتها العلنية الالتزام بالقوانين الوطنية والبعد عن العنف، تخفي فكرة الهيمنة الإسلامية في خطابها الداخلي. وقد اعتمدت في عملها عبر الدولة الوطنية على خطاب مزدوج حافظ على التقية سلوكاً أساسياً. فمثلاً يحظر الخطاب الظاهر للإخوان الحديث عن السلطة أو الجهاد العنيف مع الحكومات، بينما يشيع داخل صفوفهم في الخفاء الاستعداد المعنوي لقهر الأعداء، وتجهيز النفس للموت في سبيل الله.

هذه الممارسة تعود إلى حرص الإخوان على التغلغل في المجتمع السياسي دون إثارة الريبة، بحيث تبدو كأنها كتيبة دعوية سلمية، بينما تحتفظ بروح عالمية سرّية تسعى لإقامة دولة الخلافة والهيمنة تدريجياً، وبالتالي يفسر بعضهم دخولهم في مؤسسات الدولة العصرية على أنه غطاء مرحلي (التقية) لانتظار الفرصة لتحقيق الأهداف الكبرى في الماضي والحاضر.