

٢٠٢٦



مولاي أحمد صابر  
كاتب وباحث مغربي

حفزيت

# أفكار الإسلام السياسي تحت النقد



# في الداخل..

- حتى لا يعود جهيمان
- إيديولوجيا القماش كيف استلب الإسلام السياسي الرموز الثقافية؟.
- سؤال استمرارية الدين.
- سعيد حوى مهندس البناء الداخلي للإسلام السياسي.
- الإسلام رسالة حياة وليس رسالة موت.
- الإسلاميون وازدواجية الموقف من الحرب.
- حسن البناء من شخص عادي إلى إمام.
- هل العلمانية نقيض للإسلام.
- بين انفتاح الغزالي وانغلاق القرطبي.
- الإسلاميون والفكر المسيحي.
- الإخوان المسلمون و«وهم الدولة الدينية».
- كيف تستهدف الجماعات المتطرفة القاصرين؟
- كتاب «الإخوان المسلمون والتهديد الفكري» للدكتور عدنان إبراهيم.
- المواطنة وفكرة الولاء والبراء.
- الإخوان المسلمون: هجرة مستمرة نحو الماضي.
- الإسلام السياسي وقيمة المواطنة.

## «حتى لا يعود جهيمان»



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

يفصّل كتاب «حتى لا يعود جهيمان» في الجذور الإيديولوجية والتاريخية لحركة جهيمان العتيبي، (وهي تمرد مسلح قاده جهيمان العتيبي وأتباعه في حصار المسجد الحرام بمكة عام ١٩٧٩م، حين ادّعوا ظهور المهدي المنتظر (محمد بن عبد الله القحطاني)، موضحاً أنها لم تكن مجرد حادثة عابرة، بل نتاج تطور فكري عميق نشأ داخل «الجماعة السلفية» في المدينة المنورة.

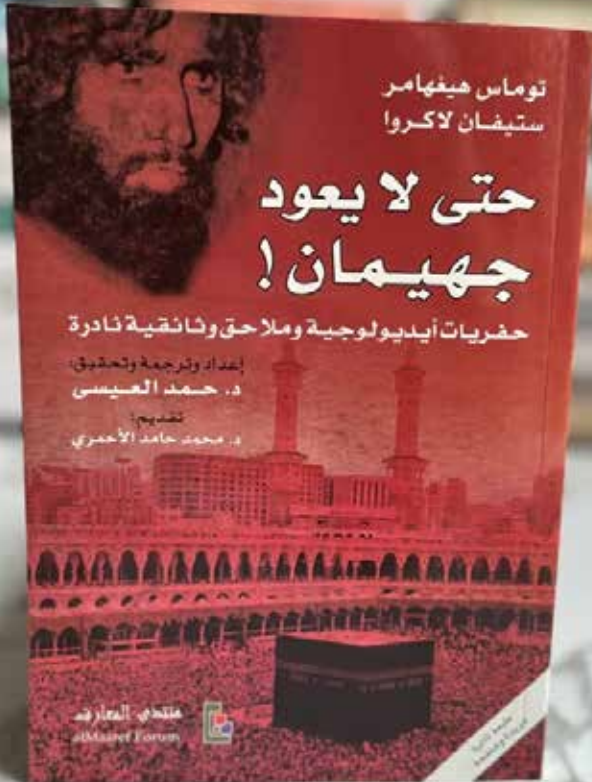
يبين الكتاب كيف تحولت هذه الجماعة من التركيز على الوعظ الديني التقليدي والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى تيار راديكالي اصطدم بالمؤسسة الدينية الرسمية، معتبراً إياها متساهلة تجاه سياسات التحديث التي شهدتها السعودية في تلك الفترة. ومن الناحية الإيديولوجية، يحلل المؤلفان أثر منهج «أهل الحديث الجدد» وتأثر الحركة بأطروحات الشيخ الألباني التي دعت إلى العودة المباشرة إلى النصوص وتجاوز المذاهب الفقهية، وهو ما وفر للمجموعة غطاءً شرعياً للتمرد على الواقع القائم.

أما تاريخياً، فيضع الكتاب الحادثة في سياق أوسع للمعارضة والإسلام السياسي قبل عام ١٩٧٩م، مشيراً إلى أنّ الحركة استغلت حالة القلق الاجتماعي من التغيرات العصرية لبناء قاعدة شعبية متنوعة ضمت طلاب علم وعسكريين وأبناء قبائل، حتى وصلت إلى ذروة انحرافها الفكري بتبني نبوءة «المهدي المنتظر» واحتلال الحرم المكي الشريف بالقوة، سعياً لفرض رؤيتها المتشددة على الدولة والمجتمع

## الحفريات الأيديولوجية وبنية التطرف

يحلل الكتاب بعمق الدور الجوهرى الذى لعبه الشيخ ناصر الدين الألبانى فى إعادة صياغة المشهد السلفى المعاصر، ويخصص فصلاً كاملاً لاستعراض كيف أحدثت منهجيته القائمة على «التصفية والتربية» وتقديم الحديث على التقليد المذهبى ثورة فكرية أدت إلى نشوء تيار «أهل الحديث الجدد». ويوضح المؤلفان أن أفكار الألبانى فى نقد التمدب والجمود الفقهي وفرت التربة الخصبة لجهيمان وأتباعه للتمرد على السلطة العلمية التقليدية للمؤسسة الدينية الرسمية، فرغم أن الألبانى كان يرفض الخروج

السياسى والوسائل العنيفة التى انتهجها جهيمان، إلا أن تشديده على العودة المباشرة إلى النصوص ونبذ «التقليد» منح حركة جهيمان الأدوات الأيديولوجية اللازمة لصياغة رؤية راديكالية مستقلة؛ وبذلك يربط الكتاب بين المدرسة الألبانية وبين الانبثاق الحركى لجهيمان، ليس من باب التنبؤ المباشر، بل من خلال خلق المناخ الفكرى الذى سمح بظهور جماعة تعتقد بامتلاكها الحق الحصرى فى تفسير النص وتطبيقه بعيداً عن وصاية العلماء الرسميين؛ مما أدى فى نهاية المطاف إلى الانحراف نحو الصدام المسلح مع الدولة والمجتمع تحت دعاوى العودة إلى السنّة الصحيحة.



## المختبر البحثي والذاكرة الوثائقية

يُقدّم كتاب «حتى لا يعود جهيمان» تحليلاً عميقاً يتجاوز السرد التاريخي للحادثة نحو تقديم تفسير سوسولوجي (اجتماعي) وإيديولوجي شامل يفكك بنية الحركة ودوافعها المعقدة. يرى المؤلفان، هيغهامر ولاكروا، أنّ حركة جهيمان كانت تعبيراً عن حالة من «الاغتراب الاجتماعي» والرفض المطلق لمظاهر التحديث السريع الذي شهدته السعودية في السبعينيات، حيث مزجت الحركة بين التشدد الديني المنكفئ على النصوص الماضية وبين نقمة اجتماعية وسياسية على التحولات العصرية. هذا المزيج المتفجر استند إلى ركيزة إيديولوجية خطيرة وهي «الاعتقاد بالمهدوية»، إذ لم يكن اقتحام الحرم مجرد احتجاج سياسي، بل كان محاولة لفرض «نهاية التاريخ» عبر استدعاء نبوءات ظهور المهدي المنتظر (محمد بن عبد الله القحطاني)، ممّا منح الحركة طابعاً «خلاصياً» يبرر العنف المقدّس.

أمّا فيما يتعلق بالإرث، فيناقش الكتاب كيف تركت هذه الحادثة بصمة لا تُمحي على السياسة والدين في السعودية؛ إذ أدت إلى إغلاق المجال العام لعدة عقود نحو مزيد من التحفظ الديني كآلية دفاعية لامتناس غضب التيارات المتشددة، وهو ما عُرف لاحقاً ببدء «الصحوّة الإسلامية» التي حاولت الدولة من خلالها استعادة المبادرة الدينية. ويحلل الكتاب كيف أصبحت حادثة جهيمان مرجعاً ملهماً لتيارات العنف اللاحقة مثل «القاعدة»، حيث استلهمت من تجربة جهيمان أسلوب الصدام المسلح مع الدولة وتكفير النظم السياسية، وهو ما يجعل دراسة إرث جهيمان ضرورة لفهم التحولات الجذرية في علاقة المؤسسة الدينية بالسلطة، وكيفية

صياغة سياسات مواجهة التطرف لضمان عدم تكرار مثل هذه الظواهر الانعزالية والعنيفة تحت ستار الدين.

## القيمة المعرفية للكتاب

تتجلى القيمة المعرفية لكتاب «حتى لا يعود جهيمان» في كونه محاولة جادة لفك الارتباط بين السرد العاطفي والتحليل العلمي الرصين لواحد من أخطر الأحداث في التاريخ الحديث للمنطقة. ويرى الدكتور محمد حامد الأحمري في مقدمته أنّ الكتاب لا يكتفي بالملاحظة الخارجية، بل يغوص في التفاصيل الدقيقة للأدبيات المحلية، محاولاً استنطاقها وفهم سياقاتها، رغم الإقرار بوجود «فجوة أنثروبولوجية» طبيعية ناتجة عن غربة الباحث الغربي عن الخصوصية الثقافية والبيئة الاجتماعية المحافظة التي احتضنت هذه الأفكار.

إنّ الأهمية القصوى لهذا العمل تكمن في منهجيته القائمة على «الحفريات الإيديولوجية»؛ فهو لا يتعامل مع حركة جهيمان كظاهرة معزولة أو مجرد جنون ديني، بل يبحث في الطبقات الفكرية العميقة التي تراكمت عبر السنين لتشكّل هذا الانفجار. ويهدف الكتاب من خلال هذا التشريح إلى كشف الآليات التي يتحول بها «الفكر المتطرف» من مجرد أفكار نظرية في بطون الكتب إلى ممارسة عنيفة على أرض الواقع، وذلك بهدف وضع «خارطة طريق» معرفية تُسهم في تحصين المجتمع من تكرار مثل هذه المآسي؛ ومن هنا يكتسب العنوان «حتى لا يعود جهيمان» صبغته الوقائية، حيث يصبح الوعي بالتاريخ وفهم منطلقات «الجهيمانية» هو الضمانة الأساسية لمنع انبعاثها من جديد تحت أيّ مسمّى أو ستار آخر.

ويضيف الكتاب قيمة استثنائية من خلال «الملاحق الوثائقية» التي تعمل كأدلة مادية تدعم التحليل النظري، وهو ما يجعله ليس مجرد كتاب للقراءة، بل مختبراً بحثياً يضع بين يدي القارئ والباحث وثائق نادرة وبيانات رسمية وتقارير استخباراتية كانت طيّ الكتمان، مما يتيح بناء رؤية نقدية مستقلة حول كيفية إدارة الأزمة وتداعياتها التي ما زالت تلقي بظلالها على المشهد الديني والسياسي المعاصر.

تأليف توماس هيغهامر وستيفان لاكروا  
ترجمة الدكتور حمد العيسى

# إيديولوجيا القماش كيف استلب الإسلام السياسي الرموز الثقافية؟



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

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 نُزع 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 وتفصيله؛ 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 إن هذا الحصر هو ابتكار تزمته ناتج عن ثقافة «التحريم والتحويط» التي 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 وربه، 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.

## سؤال استمرارية الدين



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

كتب «روبن دنبار» كتاباً يجيب فيه عن سؤال مفاده: «كيف تطوّر الدين، ولماذا استمر؟» ينطلق روبن دنبار في مؤلفه وهو بعنوان: «كيف تطور الدين ولماذا استمر؟» من رؤية أنثروبولوجية تعتبر الدين ممارسة متجذرة في البيولوجيا البشرية وليست مجرد «طارئ ثقافي». ويرى أنّ نشأة الدين ارتبطت بشكل وثيق بتطور القشرة الدماغية الحديثة لدى الإنسان، التي سمحت بظهور ما يُسمّى «نظرية العقل». هذه القدرة المعرفية مكنت البشر من تخيل نوايا وأفكار الآخرين، ومن ثم إسقاط هذه النوايا على قوى غيبية أو كيانات غير مرئية لتفسير ظواهر الطبيعة. لذا، فالدين من منظور دنبار ليس «خطأً معرفياً»، بل هو امتداد طبيعي لقدراتنا العقلية التي تميل بطبعها إلى البحث عن الفاعلية والقصد في كل ما يحيط بها، ممّا جعل الإيمان مبرمجاً بشكل أو بآخر في نسيجنا العصبي.

وتُعدّ العلاقة بين حجم الدماغ وحجم الجماعة الاجتماعية الركيزة الأساسية في فكر دنبار؛ فوفقاً لنظريته الشهيرة، لا يستطيع العقل البشري إدارة أكثر من ١٥٠ علاقة اجتماعية مستقرة بناءً على التفاعل الشخصي المباشر. وهنا يبرز الدور التطوري للدين كحلٍّ لمعضلة التوسع البشري؛ فعندما تجاوزت الجماعات هذا الرقم، لم يعد التعارف الشخصي كافياً لضمان الأمن والثقة. عمل الدين كـ «غراء اجتماعي» خلق هوية عابرة للقرابة، حيث سمحت المعتقدات المشتركة والطقوس الموحدة للأفراد بالتعاون مع «غرباء» ضمن إطار قيمي واحد. لقد وفر

الدين نظاماً من «الثقة غير المباشرة»، ممّا أتاح للبشر العيش في مدن ومجتمعات كبرى دون أن تنهار تلك المجتمعات بسبب الصراعات الداخلية أو انعدام الولاء.

يركز دنبار بشكل مكثف على «الطقوس» كأداة بيولوجية ونفسية فعالة، فالأمر لا يتوقف عند المعتقد الفكري بل يمتد إلى الفعل الحركي والجمعي. الطقوس الدينية، بما تتضمنه من غناء، ورقص، وترتيل، أو حتى حركات بدنية شاقة، تعمل على تحفيز إفراز هرمون «الإندورفين» في الدماغ، وهو الهرمون المسؤول عن الشعور بالترابط والنشوة وتسكين الألم. هذا «الحمام الكيميائي» الجمعي يقوي الروابط بين الأفراد ويخلق حالة من الذوبان في الجماعة. كما أنّ الكلفة العالية للطقوس «من وقت وجهد ومال» تعمل كإشارة صدق؛ فالشخص الذي يلتزم بهذه الطقوس الصعبة يثبت للجماعة ولاءه المطلق، وهو ما يقلل من ظاهرة «المتطفلين» الذين يستفيدون من خيرات الجماعة دون الإسهام في أعبائها.

في إجابته عن سؤال «لماذا يستمر الدين؟»، يقدم دنبار تحليلاً يتجاوز الصراع التقليدي بين العلم والإيمان. فهو يرى أنّ العلم والدين يعملان في مستويات مختلفة تماماً من التجربة الإنسانية؛ فبينما يبرع العلم في تفسير «كيفية» عمل الكون مادياً، يظل عاجزاً عن توفير «المعنى» الاجتماعي والنفسي الذي يحتاجه البشر للتعامل مع أزمات الوجود كالقلق من الموت أو الشعور بالوحدة. يستمر الدين لأنه يؤدي وظائف لا يستطيع العلم تعويضها: فهو ينظم الحياة الاجتماعية، ويوفر شبكة دعم نفسي، ويعزز التضامن الاجتماعي في أوقات الأزمات. الدين بالنسبة إلى دنبار هو «بنية تحتية» للتعاون البشري، وطالما ظل الإنسان كائناً اجتماعياً يحتاج إلى الانتماء، فستظل

الحاجة إلى الأطر الدينية «أو بدائلها الطقسية» قائمة كضرورة  
تطورية واجتماعية.

وفقاً لـ «روبن دنبار»، فإنّ الدين لم يكن مجرد ظاهرة  
روحية عابرة، بل كان «المعالج المركزي» الذي سمح للبشرية  
بالانتقال من حياة الغابة والكهف إلى بناء الحضارات والمدن؛  
فلولا هذا البُعد الاجتماعي المعقد، لظل البشر محبوسين داخل  
«سجن بيولوجي» يفرض عليهم العيش في قرى بدائية وصغيرة  
لا يتجاوز عدد سكانها ١٥٠ نسمة، وهو الحد الأقصى الذي  
تسمح به قدرتنا الدماغية على إدارة العلاقات المباشرة القائمة  
على المعرفة الشخصية والتبادل النفعي المحسوس.

لقد قدّم الدين للبشرية «البروتوكول» الأول لتوسيع  
نطاق التعاون؛ فمن خلال صياغة منظومة من الرموز المقدّسة  
والسرديات الكبرى، استطاع الدين توحيد آلاف الغرباء تحت  
لواء واحد، محولاً إيّاهم من أفراد متنافسين إلى «إخوة» في  
المعتقد. هذا التحول لم يكن فكرياً فحسب، بل كان مدعوماً  
بآلية «المراقب الغيبي العليم» الذي يراقب الضمائر، ممّا خلق  
«شرطة داخلية» تضمن الالتزام الأخلاقي حتى في غياب الرقابة  
البشرية، وهو ما مكن المجتمعات من النمو الهائل دون أن  
تنهار بسبب الخيانات أو انعدام الثقة بين الغرباء.

وبينما تحاول الشبكات الاجتماعية الحديثة اليوم محاكاة  
هذا التوسع من خلال التكنولوجيا الرقمية، إلا أنّها تظل كيانات  
«هشة وضحلة»؛ فهي تفتقر إلى ما يسمّيه دنبار «العمق  
الطقسي». فالدين لا يعتمد على تبادل المعلومات فحسب،  
بل على «الالتحام الجسدي» من خلال الطقوس الجماعية  
«كالصلاة، والتراتيل، والمواكب» التي تؤدي إلى إفراز كيميائي

حيوي للموصلات العصبية مثل «الإندورفين»، ممّا يخلق حالة من النشوة الجماعية والارتباط العاطفي العميق الذي لا يمكن لشاشات اللمس محاكاته.

علاوة على ذلك، يفرض الدين «كلفة عالية» للانتساب «مثل الصوم، والصدقة، والالتزامات السلوكية الصارمة»، وهذه الكلفة هي التي تضمن استدامة الجماعة وتماسكها، على عكس المجتمعات الرقمية «المجانية» التي يسهل الدخول إليها والخروج منها دون أيّ ثمن. إننا نعيش اليوم في ذروة العصر التكنولوجي، لكنّ عقولنا، من الناحية التشريحية والوظيفية، ما تزال عقولاً قديمة؛ تسكن في غابة من الأسلاك، لكنّها ما تزال تبحث عن المعنى، والأمان، والارتباط الوجودي من خلال تلك الرموز والطقوس القديمة التي برمجها التطور في نسيجنا العصبي لضمان بقائنا ككائنات اجتماعية متضامنة.

# سعيد حوى مهندس البناء الداخلي للإسلام السياسي



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

يمثل سعيد حوى (١٩٣٥/١٩٨٩م) في أدبيات «الإسلام السياسي» حلقة الوصل المركزية بين التنظير والتطبيق الهيكلي، حيث ارتقى بمفهوم «الجنديّة» من سياقه اللغوي إلى فضاء «هندسة الموارد البشرية». ففي مؤلفه العمدة «جند الله ثقافة وأخلاقاً»، لم يكتفِ برسم ملامح الفرد الحركي، بل صاغ تصوراً داخلياً جعل من الانضباط التنظيمي عبادةً توازي في قدسيّتها الشعائر. لقد أدرك حوى أنّ الشعارات السياسية الكبرى تظل عاجزة ما لم تستند إلى قاعدة صلبة من الكوادر المدربة؛ لذا طرح رؤية «التربية الشمولية» التي تُخضع الكيان الإنساني «نفسياً وعقلياً وجسدياً» لعملية صهر وإعادة تشكيل، تهدف إلى إيجاد «الفرد النمطي» القادر على الذوبان في مصلحة التنظيم.

إنّ هذه «الجنديّة» عند حوى ليست مجرد التزام حزبي، بل هي استلاب طوعي للمبادرة الفردية لصالح القيادة، تحت شعار «الطاعة في المنشط والمكره»، انطلاقاً من إيمانه بأنّ مشروع «التمكين» السياسي لا يمكن أن يتحقق في ظل الترهل الحركي أو التعددية داخل الصف الواحد. وبذلك نجح حوى في تحويل الحركات الإسلامية من نمط «الجمعيات الثقافية» إلى نمط «الكتائب المبرمجة»، معتبراً أنّ نجاح المشروع السياسي مرهون بمدى قدرة الجماعة على استنساخ أفراد يتجردون من ذواتهم ليتحولوا إلى أدوات تنفيذية، غايتها النهائية تحقيق الغلبة للنظام الذي يمثلونه.

لم يقف حوى عند حدود التفسير التقليدي، بل سعى لتأصيل «إسلام شامل» ينصهر فيه النص داخل البوتقة التنظيمية. يتجلى هذا بوضوح في مفهومه لـ «تسييس العبادات»، إذ أخرج الشعائر من حيزها الروحي الفردي ليعيد تعريفها كأدوات لبناء التماسك الجماعي وصقل الشخصية القادرة على التغيير الاجتماعي والسياسي؛ فالمساجد عنده محاضن تربوية، والعبادات تدريبات عملية على الطاعة والنظام.

وفي المقابل، شكلت قضيتا «الحاكمية والتمكين» العمود الفقري لمشروعه؛ فبالرغم من اتسامه بمرونة نسبية مقارنة بحدية سيد قطب، إلا أنه ظل مخلصاً لفكرة مركزية مفادها أن استعادة «الدولة الإسلامية» ليست مجرد خيار سياسي، بل هي أولوية شرعية وضرورة وجودية لتمام الدين. لقد سعى حوى من خلال «الأساس» إلى تقديم قراءة معاصرة تجعل من النصوص الشرعية قوة دافعة نحو هدف سياسي محدد، محولاً العقيدة من التصديق القلبي الساكن إلى «إيديولوجيا» محرّكة، تهدف في نهاية المطاف إلى بناء كيان سياسي يجسد شمولية الإسلام كما يتصورها التيار الحركي.

ويُمثل كتابه «تربيتنا الروحية» مقاربة استثنائية، حيث سعى من خلاله إلى كسر الجمود بين «الروحانية الصوفية» و«الصلابة الحركية». انطلق حوى من رؤية نقدية ترى أن الانغماس في العمل السياسي المحض قد يؤدي إلى «قسوة القلوب» وجفاف المشاعر، ممّا يحول الكادر الحركي إلى آلة صماء؛ لذا عمل على استعادة البُعد الإحساني وتوظيفه كوقود روحي يدعم الصمود التنظيمي. ولم يكن هذا الاستدعاء للتصوف تقليدياً، بل قام بـ «تطهيره» -وفق منظوره- من

الإغراق الفلسفي والممارسات الدخيلة، ليعيد صياغته في قالب «سلوكي» يخدم أهداف الجماعة، محولاً الذكر والزهد من خلوات فردية إلى طاقة دافعة في ميادين الدعوة والاستقطاب.

من الناحية الاستراتيجية، شكّل هذا الدمج ذكاءً تنظيمياً ملموساً؛ إذ نجح في جسر الهوة بين تيار الصحوة الحركي والبيئات الصوفية التقليدية. فبتقديمه لنموذج «الصوفي المجاهد»، استطاع حوى استقطاب شرائح مجتمعية واسعة كانت ترى في السياسة مفسدة للدين، مقنعاً إيّاهم بأنّ العمل الجماعي المنظم هو الامتداد الطبيعي للتزكية النفسية. وبذلك لم يعد التصوف عنده مجرد تدين فردي، بل صار ركيزة أساسية لتعميق الولاء وتقوية الروابط البينية داخل التنظيم، ممّا أضفى مسحة من «القداسة الروحية» على الالتزام الحركي والسياسي.

شكلت تجربة الصدام المرير في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين المختبر الحقيقي لأفكار سعيد حوى، فقد انتقل من «مُنظّر الغرف المغلقة» إلى «قائد الميدان». لم تكن مشاركته صورية، بل كانت قيادية كلفته سنوات من السجن والمنفى، ممّا أضفى على أطروحاته صبغة «الواقعية القاسية». ومن رحم هذه المعاناة صاغ حوى ما يمكن تسميته بـ «فقه الضرورة» السياسي؛ حيث تضمن كتابه «هذه تجربتي... وهذه شهادتي» مراجعات نقدية لمسارات الصراع، محاولاً الموازنة بين الحفاظ على بيضة الجماعة وبين ضراوة المواجهة مع الدولة، دون التنازل عن الرؤية الكلية التي تشرعن هذا الصدام.

رغم تلك المراجعات ظلت بوصلته الفكرية مشدودة نحو غاية قصوى وهي «أستاذية العالم» وإقامة النظام الإسلامي

الشامل؛ فلم يكن يرى في الدولة القائمة سوى مرحلة انتقالية أو أنها عائق يجب تجاوزه للوصول إلى «الدولة الرسالية». لقد رسخ حوى في وجدان أتباعه أنّ الصراع السياسي هو قدر «الجندية» في مواجهة الأنظمة التي يراها فاقدة للشرعية. وبذلك ظل فكره يراوح بين مرونة المناورة السياسية التي تفرضها المحن، وبين صلابة الهدف الإيديولوجي الذي يرى في إقامة الحكم الإسلامي ذروة سنام العمل الحركي وضرورته الحتمية.

# الإسلام رسالة حياة وليس رسالة موت



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

لا يمكن فهم المقاصد العليا للشريعة الإسلامية بمعزل عن كونها رسالة «حياة» في المقام الأول؛ فالجوهر الأخلاقي للدين الإسلامي ينبني على فلسفة «صناعة الحياة» لا طلب الموت. إنَّ الغاية الجوهرية التي تنتظم من أجلها نصوص الوحي - سواء في شق العبادات الروحية أو المعاملات المدنية - تهدف بوضوح إلى صيانة الوجود الإنساني وترقيته، والنفور من كل المسالك التي تقود الفرد أو الجماعة نحو العدمية أو تدمير الذات. فالإسلام، في جوهره الأصيل، لم يأت ليؤسس لثقافة المدافن، بل ليكون إعلاناً عالمياً يححر العقل البشري من أغلال اليأس، ومن أغلال الانتقام باسم الدين أو الثقافة، ويوجه الطاقات الإنسانية نحو «الاحتفاء بالحياة» بوصفها هبة إلهية تستوجب الرعاية والتقدير. ولا شك أنَّ الاحتفاء بالحياة يجلب من ورائه قوة العمران الحضاري الذي يحفظ للجماعة كيانها وأمنها.

والمتمأمل بعين البصيرة في النسق القرآني، يدرك أنَّ «الحياة» هي القيمة المحورية التي يدور حولها فلك التشريع؛ فمهمة «الاستخلاف» الإلهي للإنسان لا يمكن أن تكتمل أركانها أو تستوي نتائجها إلا بالحفاظ على النفس البشرية وتوفير سبل ازدهارها. الله - سبحانه - حين استخلف الإنسان لم يستخلفه ليهدم أو ليسفك الدماء، بل أناط به أمانة «العمران». والعمران مصطلح يختزل في ثناياه كل صور التنمية، والإبداع، والفنون، والعلوم، وبناء الجسور بين البشر. وبناءً عليه، فإنَّ الخراب - بكل صوره المادية والمعنوية - يظل هو العدو الأول لمبدأ التوحيد الذي يرى في إعمار الأرض جزءاً من عبادة الخالق.

إنَّ الإسلام يتدفق كطاقة حيوية دافعة نحو التفاؤل والعمل؛ فهو يحث المؤمن على أن يكون عنصراً فاعلاً وإيجابياً في «معادلة البقاء» الإنساني. ففي الوقت الذي قد ينكفئ فيه البعض على الذات، يرفع الإسلام شأن التفاصيل الصغيرة؛ فيجعل الابتسامة في وجه الآخر صدقة، وإماطة الأذى عن طريق الناس من الخير والبر، والطريق هنا في بُعد المادي والمعنوي، بل يصل بهذا التقديس للحياة إلى ذروته حين يأمر بغرس «الفسيلة» والقيامه تلوح في الأفق، في إشارة رمزية إلى أنَّ العمل والبناء هما الأصل الأصيل، حتى وإن شارف الزمان على الانتهاء.

ومع ذلك، برزت في الحقب المتأخرة قراءات مأزومة ومسكونة بهاجس السلطة، عملت على «تأميم» الدين وتوظيفه لصالح خطابات العنف السياسي؛ فحوّلت الرسالة من دعوة كونية للعيش المشترك إلى «إيديولوجيا موت» تمجد الصدام والقتال مع «المخالف». إنَّ الارتقاء في حزن الدمار والترويج للحروب كغاية دينية مقدسة، ليس في حقيقته إلا طعناً مباشراً في جوهر أمانة الاستخلاف الإلهي. فالدين الذي بُعث ليربط الإنسان بخالقه «رب الحياة»، لا يمكن أن يستحيل - بذاته وصفاته - أداةً لتبرير الموت، أو مسوغاً لتدمير المدنيات وهدم العمران لمجرد الاختلاف في الرأي أو المعتقد أو المذهب. إنَّ استعادة «فقه الحياة» وتكريس فلسفة الوجود ليست مجرد ترف فكري، بل هي الخطوة الوجودية الأولى لتفكيك بنية إيديولوجيات الفناء التي شوهدت نقاء الرسالة، وحوّلتها من سعة الرحمة الربانية إلى ضيق الرصاص والخنادق.

لكنَّ الفاجعة التاريخية والمعاصرة تتبدى بوضوح في تلك «النقطة الارتدادية» التي هندستها تيارات الإسلام السياسي وفصائل التشدد؛ إذ مارست نوعاً من «الجراحة القسرية» على

المفهوم الديني، لتسره على التحول من فضاء «فقه الحياة»  
الرحب إلى دهاليز «ثقافة الموت». لقد تم اجتزاء النصوص من  
سياقاتها المقاصدية والتاريخية الكبرى، وحُشرت قسراً في قوالب  
صراعية عدمية، حتى استحال «القتال» في وعيهم هو الأصل لا  
الاستثناء، وغدا «التكفير» هو المعيار الوحيد لتصنيف البشر،  
وبات «الموت» هو الغاية الأسمى والجائزة الكبرى التي يُغرر بها  
الشباب ويُدفعون نحوها دفعاً. هذا المسار المنحرف حوّل الدين  
من مظلة أخلاقية تحمي «العالمين»، إلى «نزعة جنائزية» تمجد  
التلاشي والفناء، وتجعل من تصفية المخالف قرباناً زائفاً يُتقرب  
به إلى الله، في مفارقة صادمة وصارخة لقوله تعالى: {وَمَنْ أَحْيَاهَا  
فَكَأَنَّهَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً}.

إنّ هذا المسعى لتحويل الإسلام إلى «آلة قتالية» صماء ضد  
الآخر، يمثل اغتياً رمزياً لروح النص القرآني، وتشويهاً متعمداً  
للمشروع الحضاري الذي جاء ليُخرج البشرية من ضيق الأوهام  
والانكفاء، إلى سعة الوجود والانفتاح. إننا اليوم أمام استحقاق  
نقدي وتاريخي يفرض علينا تفكيك هذا الخطاب المتطرف الذي  
استبدل «إرادة الأعمار» بـ «شهوة التدمير»، وعوض لغة الحوار  
السوي بلغة الرصاص الدامية. إنّ الإسلام الذي شيّد صروح  
حضارة الأندلس وبغداد، وشرّع الأبواب أمام الفلسفة والطب  
والفلك والفنون، هو ذاته الدين الذي يلفظ اليوم كل محاولات  
حصره في سرديّة القتال العبثي. إنّ استرداد الإسلام من قبضة  
خاطفيه يبدأ بالضرورة من إعادة الاعتبار له كـ «رسالة حياة»،  
ومن التصدي المعرفي الصارم لتلك التأويلات البائسة التي لا ترى  
في الآخر إلا هدفاً للتصفية الجسدية، ولا تبصر في الدنيا إلا داراً  
للخراب والتحلل، غافلة عن حقيقة كبرى؛ وهي أنّ الإيمان الحق  
هو الذي يزهر حباً، ويثمر بناءً، ويفضي إلى سلام يغمر أرض الله  
الواسعة ببهائه.

# الإسلاميون وازدواجية الموقف من الحرب



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

تُعدّ قضية «الحرب» في متخيل الإسلاميين واحدة من أكثر القضايا إثارة للجدل والالتباس المعرفي، إذ لا تقف الإشكالية عند حدود الاختلاف الفقهي التقليدي حول «الجهاد»، بل تتجاوز ذلك لتكشف عن خلل بنيوي عميق في «هوية» هذه الحركات وموقفها من العصر. إننا أمام حالة حادة من «الانفصام الإستمولوجي» الذي يشطر وعي الإسلاميين إلى مسارين متوازيين لا يلتقيان إلا في لحظات التآزم؛ مسار يمارس «برغماتية الممكن» السياسي، ومسار يقتات على «رومانسية المتخيل» الجهادي.

في الممارسة السياسية الرسمية نجد أنّ الخطاب القيادي عند الإسلاميين «خاصة تلك التي انخرطت في العمل البرلماني أو الحكومي» يجنح نحو تبني لغة «الدولة الوطنية» الحديثة، مستخدماً مفردات مثل «المواطنة»، و«المواثيق الدولية»، و«السلمية» كخيار استراتيجي. هذا التوجه يهدف بالأساس إلى تحقيق الاندماج في المنظومة العالمية ونفي تهمة «الإرهاب» أو «الصدامية». ومع ذلك يظل هذا الخطاب «قشرياً» في كثير من الأحيان، لأنه لا يستند إلى مراجعات فقهية وفلسفية جذرية تعيد تعريف «الآخر» و«العالم» من منظور قيمي جديد.

في المقابل، تظل القواعد الشعبية والكوادر الوسيطة تنهل من «الأدبيات التراثية» الكلاسيكية التي تُدرس في

المحاضن التربوية بعيداً عن أضواء الإعلام. هذه الأدبيات، التي لم تخضع لـ «نقد إبستمولوجي» حقيقي، تظل مشحونة بتمثلات «الحرب الكبرى»، والفتح، وتقسيم المعمورة إلى (دار إسلام ودار حرب). هذا الانشطار يولد حالة من الانفصام، حيث يمارس القادة السياسة بمنطق «الضرورة والمصلحة»، بينما يحلم الأتباع بـ «الملحمة» بمنطق «المقدس والمتخيل». إن أي استقرار سلمي في وعي هذه القواعد يظل مجرد «هدنة مؤقتة» أو «استراحة محارب» تملئها موازين القوى، لا سلاماً مبنياً على رؤية فلسفية أصيلة تؤمن بقدسية «العمران» وحرمة الدماء كأصل وجودي لا يقبل المقايضة.

يتغذى هذا الانفصام على ما يمكن تسميته بـ «سجن الذاكرة»، وهي حالة ذهنية تعجز عن التمييز بين «الدين» كقيم متعالية وبين «التاريخ» كتمثلات بشرية مرتبطة بسياقاتها. يعاني خطاب الإسلاميين هنا من عملية «سرقة للتاريخ»؛ إذ يتم انتزاع أحكام «الجهاد الطلبي» التي ولدت في مناخات إمبراطورية الخلافة الإسلامية قديماً في زمن بني العباس وغيرهم، وإسقاطها قسراً على واقع دولي معاصر محكوم بسيادة الدول وقوانين الأمم المتحدة.

إن الإصرار على استدعاء هذه الأحكام وإعادة إنتاجها كـ «نصوص عابرة للزمان والمكان» يحولها إلى «أوهام حاكمة» تستلب وعي الشاب المسلم، وتجعله ينظر إلى الآخر «المخالف» ليس كشريك في «التعارف الحضاري» أو «الاستخلاف» في الأرض، بل كهدف مؤجل للفتح والسيطرة. في هذا المتخيل تنزاح الحرب من كونها «فشلاً دبلوماسياً» أو «كارثة إنسانية» يجب تجنبها بكل الوسائل، لتصبح «قدراً ميتافيزيقياً» واجباً، ولحظة منتظرة للانفجار الوجودي الذي

سيحقق الذات ويستعيد الأمجاد الغابرة. هذا الارتهان للماضي يعطل العقل عن إنتاج «فقه للواقع»، ويستبدل واجب «الشهود الحضاري» القائم على الإبداع والقيم بنزعة تدميرية ترى في الخراب ممراً إجبارياً للتمكين.

وتتجلى خطورة هذه الازدواجية بوضوح تام عند حدوث الأزمات الكبرى أو اندلاع الصراعات الإقليمية. في تلك اللحظات الحرجة ينهار «الطلاء المدني» الهش للخطاب الرسمي، وترتد الجماهير -بفعل التعبئة التراثية الكامنة- نحو لغة الصدام المطلق. هنا تتبخر شعارات «الدولة الوطنية» وتبرز لغة «الملاحم والفتن»، مما يثبت أن «السلمية» لم تتحول بعد إلى «عقيدة فكرية» راسخة، بل ظلت «مناورة سياسية» تفتقر إلى الجذور.

وفي ظل هذا المناخ يجد «نظام التفاهة» الرقمي فرصة ذهبية؛ حيث تعمل الخوارزميات على تضخيم خطاب «الملاحم» وتسليعه، محولةً مأساة الحرب إلى مشهد سينمائي يقتات عليه الشباب المغترب، مما يعمق حالة «الاغتراب الوجودي» ويفصل بين «المادة» (الآلة الحربية) و«المعنى» (القيم الأخلاقية للاستخلاف). إن هذا الارتداد يثبت أن الحركات الإسلامية ما تزال تعيش «عمى حضارياً» يمنعها من رؤية وحدة المصير الإنساني، ويجعلها تركز إلى «وهم القوة المطلقة» كبديل عن «قوة المعنى» وقيم الحق والعدل.

الخروج من مأزق هذه الازدواجية يتطلب شجاعة معرفية للانتقال من «فقه المواجهة» إلى «فقه العمران». إن الإسلاميين اليوم مطالبون بفك الارتباط بين «المقدس» وبين «العنف العبثي» الذي يلبس رداء الرسالة، والاعتراف بأن

مقاصد الشريعة في حفظ النفس والعقل والعمران تقتضي بالضرورة نبذ «الإيديولوجيا الدينية المغلقة». فالاستخلاف الحقيقي ليس في الانتصار العسكري الخاطف أو في إحياء نماذج إمبراطورية اندثرت، بل في عمارة الأرض بالعدل والجمال، وفي قدرة الفكر الإسلامي على تقديم بدائل حضارية تواجه «نظام التفاهة» وتصون كرامة الإنسان. إنَّ الطريق يبدأ بتفكيك «الأوهام الحاكمة» في المحاضن التربوية قبل الساحات السياسية، وبالإيمان بأنَّ انتصار «المعنى» الأخلاقي هو الضمانة الوحيدة لعدم انزلاق البشرية نحو فناء لا يفرِّق بين دين وعرق.

## حسن البنا من شخص عادي إلى إمام



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

عندما نُقارن قيمة حسن البنا بغيره ممّن عاصروه من كبار العلماء، وغيرهم من كبار العلماء والفقهاء الذين مرّوا عبر التاريخ، الذين يُذكرون بمؤلفاتهم المتعددة وغزارة علومهم، يتضح أنّ من العبث أن يستحق لقب الإمام. وهو لقب أطلقه عليه أتباعه الذين لا يبخلون في وصفه بهذا الوصف. فدلالة «الإمام» تضع البنا في منزلة تتجاوز القائد والمؤسس التنظيمي إلى شخص يتصف بمكانة روحية لها ما لها من الأسرار، لم يسبقه إليها أحد، ممّا يجعله صاحب الرؤية والمنهج الذي تتبعه الجماعة.

ومن الغريب، وبهدف إضفاء الشرعية الدينية والتاريخية الكاملة على لقب «الإمام» وترسيخه في وعي الأتباع وجمهور المتتبعين، يُوصف حسن البنا بشكل ممنهج بأنّه مجدد القرن. ويُستند في ذلك إلى مدلول الحديث النبوي الشريف: «إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها أمر دينها» (رواه أبو داود). هذا الربط يضع البنا في سلسلة تاريخية مباركة من الأئمة والمصلحين كالشافعي والغزالي، رافعاً مكانته من مجرد قائد تنظيمي إلى رمز ديني وتاريخي ذي مهمة إلهية، خاصةً مع ظهوره في فترة مفصلية تتزامن مع نهاية القرن الرابع عشر الهجري.

من العبث ومن مفارقات الوعي أن يُنظر إلى رجل لم يجدد في أيّ مجال من مجالات المعرفة الواسعة بأيّ شكل من الأشكال كمجدد، فهو ذو إمكانات علمية بسيطة، إلا أنّه كان

له دور في تجميع الناس بشحن عواطفهم لا بتفعيل عقولهم. وتبدو مكانة البنا في مخيال الإسلاميين كأنها مكانة تقترن بالأنبياء، فهو الإمام الذي أوتي ما لم يؤت غيره.

ومن هذا المنطلق تتحول كتاباته ورسائله إلى المرجعية الفكرية الأساسية والأصلية لتصورات الجماعة وتطبيقاتها التنظيمية، ليغدو مرجعية أولى في فهم الحركة بعد القرآن والسنة، ويُنظر إليه كقدوة مطلقة في الإخلاص والتضحية والالتزام الدعوي لكل فرد من أفرادها. وتضاف إلى كلمة الإمام كلمة «الشهيد»، فتكرس هذه المكانة بعمق أكبر، حيث ترمز إلى التضحية القصوى بتقديم حياته ثمناً لمنهجه ودعوته، وهو ما يمنح الدعوة شرعية روحية وعاطفية عظيمة في نظر أتباعه. والأهم من ذلك أن موته تم تحويله إلى حدث تأسيسي جوهري «ميثاق دم» نتيجة اغتياله عام ١٩٤٩ م، يُستخدم في الشحن العاطفي ليصبح جزءاً حياً من الذاكرة الجمعية للجماعة، مغذياً لروح الصبر والثبات والتضحية في مواجهة المحن. والمفارقة هنا هي أن الكثير من الزعماء تم اغتيالهم أو وفاتهم نتيجة صراعات سياسية واضحة أو غامضة، لكنهم لم ينالوا لقب الشهيد الذي ألصق بحسن البنا. والله أعلم بالشهيد من غيره.

إنّ تكريس لقب «الإمام الشهيد» لحسن البنا كان بهدف تنظيمية مباشرة وحاسمة، أبرزها يتمثل في تقديس النصوص والرسائل التي كتبها؛ حيث إنّ وصف إنهاء حياته بالاستشهاد يمنح منهجه حصانة تجعله شبه مقدس ويصعب إخضاعه للتغيير الجوهري أو المراجعة الجذرية، فتصبح أي محاولة لمثل هذا التغيير بمثابة خروج عن «منهج الإمام». وبناءً على ذلك تتحول نصوص البنا الأساسية، كـ «الرسائل

الثلاث» و«رسالة التعاليم»، إلى دستور فكري وتنظيمي نافذ، ممّا يضمن تماسك الجماعة ووحدها على المدى الطويل حول فكر مؤسسها. ويترب على ذلك أيضاً تحدٍ كبير للقيادات اللاحقة؛ فالمرشدون العامون المتعاقبون على الجماعة يواجهون تحدي «الخلفاء»، حيث يتوجب عليهم أن يكونوا أمناء على «منهج الإمام الشهيد»، ولن يتمكن أيّ مرشد لاحق من اكتساب السلطة الروحية والمنهجية نفسها التي اكتسبها المؤسس، وتستمد شرعية المرشد الحالي بشكل كبير من مدى وفائه والتزامه بهذا الفكر وتطبيقه. وأخيراً، يؤدي هذا التكريس إلى توفير الحصانة ضد النقد الداخلي؛ إذ يجعل النقد الذاتي الداخلي للمنهج أو التنظيم أمراً صعباً ومحفوفاً بالمخاطر، لأنّ نقد جانب من الفكر قد يُفسّر على أنّه نقد لشخص الإمام المؤسس نفسه، وهو ما يفتح الباب واسعاً أمام اتهام المنتقدين بـ «الخروج عن الصف» أو الانحراف عن المنهج. صحيح أنّ أفراد الجماعة قد يرتبطون بأفكار وتصورات عديدة ومتباينة لكن يبقى الإطار الناظم والحاضر بشكل علني أو ضمني هو الإطار المفاهيمي الذي وضعه البنا.

يُشكّل لقب «الإمام الشهيد» لحسن البنا أساساً متيناً يؤثر بشكل مباشر على الهيكلة الداخلية لجماعة الإخوان المسلمين وعلاقتها بالسلطة والعمل السياسي، فمن الناحية التنظيمية يكرّس هذا اللقب مبدأ القيادة الفردية الملهمّة (الكاريزمية)، حيث يصبح المؤسس هو النموذج الأعلى الذي يجمع بين صفات المرابي والمفكر والقائد السياسي، ممّا يمنح المركز التنظيمي الأقدم «مكتب الإرشاد» سلطة معنوية مركزية لا تُدانيها أيّ هيئة أخرى. فمرشد الجماعة في كل مرحلة تاريخية يمثل فكر حسن البنا بالوفاء له، فلقب الإمام يُعدّ ميثاقاً للوحدة، إذ يربط الأفراد في مختلف الفروع والدول

عبر الزمان والمكان، وهو ما يضمن بقاء الولاء موحداً حول «منهج الإمام» ويمنع التشرذم الإيديولوجي، ويُستخدم الولاء للإمام كآلية قوية للضبط والرقابة الداخلية، باتباع المرشد الذي يحل محل الإمام حيث يمكن تصنيف أيّ انشقاق أو اختلاف في الرؤى على أنه خروج عن وصايا الإمام أو انحراف عن فكره، ممّا يسهل عملية عزل المخالفين.

أمّا على صعيد العلاقة بالدولة والسلطة، فإنّ لقب «الشهيد»، وما أحاط باغتتاله، يمثل تحدياً أخلاقياً وسياسياً للسلطة، وهو ما يمنح الجماعة شرعية الضحية المضطهدة التي تُستخدم سياسياً لحشد التأييد، ويتحول فكر البنا إلى إيديولوجية مقاومة ذات صبغة ثورية، وتُعتبر كل خطوة سياسية أو مواجهة مع السلطة استمراراً لجهاد الإمام وليست مجرد عمل براغماتي، ويُستخدم فكر الإمام الشمولي كموجّه أساسي في تحديد أولويات العمل السياسي نحو المطالبة بتطبيق الشريعة وتأسيس «الدولة الإسلامية». ويضمن اللقب إدامة الذاكرة التاريخية والدعوية، ليظل حسن البنا «حاضراً» بشكل دائم في الوعي الجمعي، ويعتبر نموذجه هو القالب التربوي الرئيسي الذي يُصاغ به العضو الجديد، فتصبح قيم التضحية والجهاد والاستعداد للمواجهة قيماً أساسية في منهج التربية الحركية.

## هل العلمانية نقيض للإسلام؟



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

في كل مكان في مختلف عواصم العالم العربي والإسلامي وغيره، تصادف الكثير من الأفراد يتعمدون حضورهم في المجال العام بشكل مختلف ومفارق بوعي أو بدونه، خاصة فيما يتعلق بشكل لباسهم وطبيعة مفردات خطاب تواصلهم مع الناس، وأمور رمزية أخرى يتخذونها لتمييزهم عن بقية أفراد المجتمع. في نظرهم يقدمون على ذلك باسم الدين، ويدعون أنهم أكثر تديناً وحرصاً على الدين من غيرهم. الكثير من هؤلاء يستهويهم بشدة النقاش القائل إن العلمانية نقيض للإسلام، لكونهم يرون في أنفسهم أنهم يقفون مع الإسلام وفق ما هم عليه من مظاهر وأشكال قد لا تتجاوز القشور في فهمهم لمختلف قضايا الدين والمجتمع. فهل العلمانية فعلاً نقيض للإسلام؟

الحقيقة أن فكرة العلمانية تشكل نقيضاً ضرورياً ووجودياً للإسلام هي تبسيط مخل لا يراعي التعقيدات التاريخية والفلسفية لكليهما. فالعلمانية، في جوهرها، هي مبدأ تنظيمي سياسي واجتماعي يسعى إلى فصل مؤسسات الدولة عن سيطرة رجال الدين أو مؤسسة دينية معينة، وهي لا تهدف بالضرورة إلى محو الدين من الحياة الخاصة للأفراد أو من المجال الثقافي العام. يمكن للمجتمعات المسلمة تبني العلمانية كإطار للحكم لضمان المواطنة المتساوية للجميع، مسلمين وغير مسلمين، وتوفير حياد الدولة تجاه التفسيرات المتباينة للشريعة. هذا الفصل يسمح للإسلام بالازدهار كعقيدة شخصية وثقافة مجتمعية بعيداً عن الاستغلال السياسي أو التحجر الحكومي.

فالإسلام كنظام عقائدي وأخلاقي، يركز على علاقة الفرد بخالقه، ويدعو إلى العدل، والمساواة، وحماية الضعيف، وهي قيم يمكن تجسيدها بالكامل ضمن نظام علماني يتبنى دولة القانون. النقيض الحقيقي للإسلام ليس العلمانية، بل هو الظلم، والاستبداد، والتمييز. والتاريخ الإسلامي نفسه شهد فترات من التعددية الفكرية والاجتهاد السياسي حيث لم تكن هناك دائماً «ثيوقراطية» بالمعنى الغربي، وهو نظام حكم يتم فيه استمداد السلطة التشريعية والتنفيذية بشكل مباشر من سلطة إلهية أو دينية.

العلمانية الحديثة يمكن أن توفر المساحة اللازمة لتمكين الحوار الفقهي والمدني حول كيفية تحقيق مقاصد الشريعة، مثل حفظ النفس والعقل والمال، في سياق معاصر، بدلاً من فرض تفسير واحد للدين سواء من جهة حكومية أو مؤسسة دينية. هذا المنهج يحول العلمانية من خصم إلى أداة تنظيمية يمكن للمسلمين استخدامها لحماية حريتهم الدينية والفكرية ضمن إطار دولة عصرية تراعي التعددية الدينية من داخل الوطن الواحد.

يرجع الترويج لفكرة أن العلمانية نقيض للإسلام إلى دوافع فكرية وسياسية تقودها أساساً التيارات الإسلامية السياسية والحركات الأصولية المتشددة التي لا تفرق بين الإسلام كقيم حضارية وإنسانية، والإسلام كتشريع فقهي تشكل عبر مراحل زمنية وأمكنة متعددة، فهي عندما تقدم نفسها أنها تمثل الإسلام تجدها متشبثة بأعراف وتقاليد وطباع ومظاهر تشكلت في أزمنة مختلفة ظناً منها أنها هي الإسلام، بينما الإسلام منظومة قيم تتجسد وفق سياقات مختلفة وليس وفق سياق واحد.

تنطلق هذه التيارات من رؤية شاملة للإسلام كـ «دين ودولة»، وترى أن العلمانية، بمبدئها الأساسي في فصل السلطة عن المرجعية الدينية، تمثل تحدياً شرعياً وتطبيقاً لـ «الحكم بغير ما أنزل الله»، ولذلك تصنفها كنفويض لجوهر التوحيد في التشريع. وغالباً ما تركز هذه المجموعات على النمط الأكثر حدة للعلمانية، وهو العلمانية الإقصائية التي تسعى لإبعاد الدين كلياً عن الفضاء العام، متجاهلين الأشكال الأكثر مرونة التي تضمن حياد الدولة. بالإضافة إلى ذلك، تسهم بعض المؤسسات الدينية التقليدية في هذا الترويج، نتيجة قراءتهم التاريخية لنشأة العلمانية في الغرب كصراع ضد السلطة الكنسية، فيفسرونها كتهديد لدور رجال الدين والشريعة. ويتم استخدام هذا الطرح ضمن الخطاب القومي والديني الشعبوي، حيث يتم تصوير العلمانية كـ «غزو فكري غربي» ومؤامرة سياسية تستهدف الهوية الإسلامية، وذلك لغرض تعبئة الجماهير سياسياً وتعزيز الأجندة التي ترفض أي مرجعية غير دينية للحكم.

يرتكز موقف المفكرين المسلمين، الداعمين لعدم تعارض العلمانية مع جوهر الإسلام، على فكرة أن العلمانية هي إطار تنظيمي سياسي وليس نظاماً عقائدياً. تبدأ حجتهم بالإشارة إلى غياب شكل ثابت للدولة في الإسلام الكلاسيكي بعد العصور الأولى، فنظام الخلافة الإسلامية قديماً، وهو نظام وتجارب متعددة في شرق وغرب العالم الإسلامي قديماً، لا يمكن وصفه بالدولة الدينية لها نظام حكم يتم فيه استمداد السلطة التشريعية والتنفيذية بشكل مباشر من سلطة إلهية أو دينية، صحيح هناك المرجعية الدينية القرآن والسنة، لكن هذه المرجعية يتم التعاطي معها بالاجتهاد نفسه في الفهم، بشكل مفتوح بين جمهور العلماء والمسلمين، وليس هناك شخص

يمكن أن يدّعي أنه يستمد شرعية فهمه من الله مباشرة. مما يفتح المجال لتبني أشكال حكم عصرية كالديمقراطية العلمانية شريطة تحقيق العدل.

ويؤكد المفكرون المسلمون وأبرز علمائهم اليوم على ضرورة التمييز بين مقاصد الشريعة ووسائل تطبيقها؛ فبينما تركز الشريعة على الضروريات الخمس حفظ (الدين، النفس، العقل، النسل، المال)، يمكن للعلمانية المحايدة أن تكون أداة فعالة لتحقيق هذه المقاصد عبر مؤسسات دولة القانون المدنية. والأهم من ذلك، يرى هؤلاء المفكرون في العلمانية ضماناً للتعددية وحرية الاجتهاد، لأنّ فصل «سلطة الدولة» عن «سلطة الحقيقة الدينية» يمنع المؤسسات الحكومية من احتكار تفسير الدين ويكفل حرية ممارسة العبادات للأفراد والأقليات. وأخيراً، يشددون على ضرورة التفرقة الحاسمة بين العلمانية المحايدة، التي تفصل الحكومة عن الدين وتسمح له بالوجود الثقافي، وبين العلمانية الإقصائية العدوانية، مؤكدين أنّ النموذج المحايد يسمح للإسلام بالازدهار كمرجعية أخلاقية قوية دون أن يكون المصدر القانوني الوحيد الملزم للدولة.

# بين انفتاح الغزالي وانغلاق القرضاوي



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

مع الأسف، شكّل فكر القرضاوي وحضوره الإعلامي اللافت نقطة ارتداد وتراجع عن طروحات الغزالي، لا سيّما في أواخر حياته؛ فبينما كان الغزالي في كتبه الأخيرة يفكك «صنم التنظيم» لصالح الأمة والإنسان، عمل القرضاوي على شرعنة «الولاء التنظيمي» عبر أدوات الفقه، ممّا جعل الفقه «في خدمة «الإيديولوجيا» بدلاً من أن يكون في خدمة المجتمع.

## الغزالي واستشعار الوعي بأهمية الخروج من الأنساق المغلقة

القارئ المتبصر في تراث الشيخ محمد الغزالي (توفي: ١٩٩٦م)، لا سيّما في كتبه المركزية مثل «جدد حياتك»، و«المرأة بين التقاليد الوافدة والتقاليد الراكدة»، و«السنة النبوية بين أهل الحديث وأهل الفقه»، و«تراثنا الفكري في ميزان العقل والنقل»، و«كيف نتعامل مع القرآن»، و«المحاور الخمسة للقرآن الكريم»، و«نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم»؛ سيدرك بعمق أنّ كتابات الغزالي تميزت بحس فكري رفيع، ونزوع دائم نحو الخروج من الأطر المغلقة إلى الآفاق المفتوحة. لقد كان الرجل صوتاً مدوياً يدعو إلى التجديد وضرورة استيعاب الرأي الآخر، وكأنّه قد ضاق ذرعاً بالقديم المتحجر، فحاول الخروج منه بذكاء الفقيه وحكمة المصلح، دون أن يقع في فخ القطيعة مع التراث أو الحط من شأن الثوابت.

هذه الدعوة جعلت من فهم الإسلام نظاماً معرفياً  
منفتحاً، لا يراهن على القوالب التنظيمية الضيقة التي اختزل  
فيها الإسلاميون فهمهم للدين، وبسطوا من خلالها نموذجاً  
للتدين يتصف بالانسداد والتشدد، حاصراً التدين في أضيق  
الزوايا الممكنة. لقد وصلت الحالة ببعض التنظيمات الإسلامية  
إلى درجة من السطحية جعلت التمايز بين الأفراد لا يقوم على  
الفكر أو الأخلاق أو العطاء، بل على شكليات محضة مثل نوع  
اللباس أو شكل اللحية، أو الغرق في فتاوى جزئية وفرعية لا  
تمس جوهر الرسالة السماوية.

رأى الغزالي أنّ هذه القضايا قزمت الإسلام واختزلته في  
القشور، وهو اتجاه تعاضم أثره لدى ذوي النزعة السلفية  
المتشددة الذين حولوا الدين إلى طقوس اجتماعية جامدة.  
لقد ضاق الغزالي ذرعاً بهذا الفهم المسطح الذي يقتل روح  
النص ويغيّب مقاصد الشريعة، فحذّر منه في كل مناسبة،  
داعياً إلى استعادة جوهر الإسلام الذي يحرر العقل وينفتح  
على العلم والمدنية، بدلاً من الانغلاق داخل قوالب لم تعد  
قادرة على محاورة العصر أو تقديم حلول لمشكلاته المعقدة.

استشعر محمد الغزالي روح الانفتاح من خلال إدراك  
عميق للفجوة بين عالمية الرسالة التي يخاطب بها القرآن  
الإنسان ككل، وبين محلية الفهم التي سجن فيها العقل  
المسلم نفسه داخل جزر منعزلة؛ فدفعه حسه النقدي  
للمقارنة بين واقع الأمة المتراجع والتقدم الحضاري العالمي،  
معتبراً أنّ الكثير من القيم الإنسانية المعاصرة هي في  
جوهرها مبادئ إسلامية ضائعة. وقد تجلّى هذا الانفتاح  
في قدرته الفائقة على التمييز بين الدين المعصوم والتراث  
البشري، محطماً بذلك أغلال «التقاليد الراكدة» التي ألبست

ثوب القداسة، ومدعوماً بمزيج فريد بين النزعة العقلانية والروحانية الملهذبة التي ترى في الدين حريةً لا قيداً. وبذلك كان انفتاحه صرخة احتجاج ضد الانشغال بالقشور والشكليات على حساب القضايا الكبرى كالحرية والعدالة والعلم، إيماناً منه بأن الله الذي خلق هذا الكون الواسع لا يمكن أن يُعبد بعقول ضيقة تغلق على نفسها النوافذ أمام حركة التاريخ.

لقد بذل الغزالي جهداً كبيراً في أواخر حياته، حيث ركز اهتمامه على فهم القرآن فهماً يستحضر ما هو كوني وعالمي، ويخرج من دوائر الروايات والآثار الجزئية والفهم الفقهي الضيق. ومن أجل تحقيق هذه الغاية خصص للقرآن مؤلفات ذات طابع منهجي، جئنا على ذكرها، من قبيل: «كيف نتعامل مع القرآن»، والمحاور الخمسة للقرآن الكريم»، و«نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم. هذه الثلاثية التي ذكرتها تمثل «انقلاباً منهجياً» في مسيرة الغزالي؛ فكتاب «نحو تفسير موضوعي» لم يكن مجرد تفسير، بل كان محاولة لإثبات أن السورة وحدة واحدة لها «شخصية» وهدف كوني، وهو ما يكسر النظرة التجزئية التي غرق فيها التفسير التقليدي أحياناً.

## **بين ثورة الوعي وتقنين الفقه: التحول من الغزالي إلى القرضاوي**

بينما كان الشيخ محمد الغزالي يكتب بلغة المفكر الثائر الذي يصبو إلى تغيير الوعي وكسر الأصنام الذهنية، انشغل يوسف القرضاوي بمشروع تقنين الشريعة؛ فاستغرق في التفاصيل الفقهية الدقيقة، كما يتجلى في موسوعاته مثل

«فقه الزكاة» و«فقه الجهاد». هذا الإغراق في الجزئيات أعاد العقل المسلم إلى دائرة «الحلال والحرام» الضيقة، وهو المأزق الذي استمات الغزالي لتجاوزه؛ وبتركيز القرضاوي على الأحكام الإجرائية، أعاد إحياء النزعة الشكلية التي كان الغزالي يخشاها، وإن كان قد غلفها بصبغة تيسيرية ظاهرة.

وعلى نقيض الغزالي الذي ظل يغرد خارج السرب ومنتقداً لادعاءً للانحرافات الحركية، تبنى القرضاوي دور فقيه الحركة ومرجعها الأول بشكل مباشر أو غير مباشر، فصار ارتباطه التنظيمي يفرض عليه مراعاة مصلحة الجماعة في فتاواه ومواقفه بوعي وبدونه. هذا الارتهان أدى إلى نوع من الانغلاق السياسي والفكري، فقد باتت اجتهاداته محكمة بأسقف تنظيمية لا يمكن تخطيها، وهو ما يناقض تماماً حالة الانفتاح المطلق التي ميزت تجربة الغزالي.

وفي هذا السياق، يرى نقاد القرضاوي أن شعاره «التيسير في الفتوى» ظل يدور في فلك الترقيع الفقهي؛ فهو يبسر في بعض الجزئيات، كفتاوى البنوك أو الأقليات، لكنه لم يغير في البنية الفكرية الكلية؛ فبينما كان الغزالي يطالب بثورة شاملة في الفهم، اكتفى القرضاوي بتقديم تسهيلات فقهية حافظت على جوهر النموذج التقليدي، مما جعل خطابه يبدو شكلياً في جوهره، وإن اتسم بالعصرية في ظاهره.

ورغم حديث القرضاوي المستمر عن «فقه المقاصد»، إلا أنه ظل في ممارسته العلمية أسيراً للمنهج الأثري والارتباط بالنص الجزئي. وقد غلب عليه في معاركه المتأخرة الجانب السجالي ضد المذاهب الأخرى، مستخدماً الأدوات نفسها التي انتقدها الغزالي لدى «أهل الحديث» و«أهل الفقه» لإثبات

شرعية موافقه؛ الأمر الذي أدى إلى تراجع الحس الفلسفي والجمالي الذي كان يطبع مدرسة الغزالي.

وفي سنوات القرضاوي الأخيرة تضخمت لديه الصبغة الإيديولوجية والسياسية في نتاجه، فصار خطابه تعبويّاً يخدم معارك سياسية محددة، ليبلغ «تسييس الدين» ذروته في قالب «نحن والآخر»، في وقت كان فيه الغزالي ينشد إسلاماً إنسانياً عالمياً يخاطب الفطرة البشرية قبل أن يتوجه إلى الكادر التنظيمي.

## الإسلاميون والفكر المسيّس



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

تظل ظاهرة طغيان التفكير المسيّس على خطاب الإسلاميين سمة رئيسية ومستمرة، حيث تختزل سُبُل الإصلاح والبناء الاجتماعي والثقافي في بوابة واحدة ووحيدة هي السياسة. إنَّ هذا الاختزال يمثل إشكالية عميقة تتلخص في الاعتقاد بأنَّ السياسة ليست وسيلة، بل هي شرط وغاية قصوى بالضرورة الاستحواذ عليها بأيّ طريق من الطرق، وهذه مسألة ضاربة في القدم، في تفكير الإسلاميين بخروجهم على الحاكم، وتعود إلى ما يقرب من قرن من الزمن.

نشأت الحركات الإسلامية المعاصرة، وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين المؤسسة عام ١٩٢٨م، كاستجابة جذرية وعميقة للتحوّلات التاريخية العاصفة والصدمة الحضارية المؤلمة التي تعرّض لها العالم الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين. هذه النشأة لم تكن مجرد امتداد بسيط ومباشر لحركة الإصلاح والنهضة التي قادها رواد عظام كـ (رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده)، الذين ركّزوا بشكل أساسي على الإصلاح الثقافي، والتعليمي، والأخلاقي، محاولين التوفيق بين أصول الشريعة ومتطلبات المدنية الحديثة. بل مثلت مرحلة جديدة تتسم بالتركيز الحاد على البُعد السياسي، وقد انبثقت تحديداً من أزمة وجودية حادة ومفصلية تسبب بها حدث تاريخي لا يمكن تداركه وهو سقوط الخلافة العثمانية وإلغاؤها رسمياً عام ١٩٢٤م على يد مصطفى كمال أتاتورك.

شكّل إلغاء الخلافة نقطة تحول عميقة وغير مسبوقة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي الحديث. فبالرغم من ضعفها وتدهورها في فترات المتأخرة وتحولها إلى «الرجل المريض» أوروبياً، كانت الخلافة العثمانية الأخيرة تمثل رمزاً شرعياً وروحياً جامعاً لوحدة الأمة الإسلامية، ومظلة تاريخية للدول والمجتمعات الإسلامية المتفككة والواقعة تحت السيطرة الاستعمارية. إزالة هذا الرمز وإلغاء المؤسسة واستبدالها بالنظم الغربية الأوروبية القائمة على القومية العلمانية خلق فراغاً هائلاً وشاملاً على المستويين السياسي والنفسي، ودفع بالهوية الإسلامية إلى مواجهة مباشرة وعنيفة مع مشروع التغريب الشامل والقوميات العلمانية المتصاعدة في المنطقة. هذه اللحظة لم تكن مجرد خسارة سياسية، بل كانت نهاية رمزية لتاريخ طويل من الحكم الإسلامي المركزي.

هذا الفراغ الكياني أحدث تحولاً جذرياً في أولويات الفكر في العالم الإسلامي. فبدلاً من الاستمرار في التركيز على الإصلاح الثقافي والمعرفي، الذي كان يهدف إلى بناء القدرات الداخلية وتوطين العلوم الحديثة، تحوّل جزء كبير من الاهتمام بشكل مفاجئ ومهيمن إلى البحث عن كيان سياسي ضائع. لقد عزز هذا الحدث الاعتقاد، لدى الجيل الجديد، بأنّ جلّ مشاكل العالم الإسلامي ومظاهر التخلف والاستعمار تكمن في الجانب السياسي وفي غياب دولة إسلامية حاكمة، أي في الوسيلة لا في المحتوى. هذا الإحساس بالخطر الوجودي دفع الأجيال اللاحقة للبحث عن فكرة سياسية جامعة تؤكد جدارة الإسلام في الحكم لمواجهة الاستعمار والتغريب، ومن هنا بزغت الحركات التي عُرفت بـ«الإسلام السياسي»، جاعلة من العودة إلى الحكم الإسلامي «الممثل في استعادة الخلافة كرمز مثالي» الحل الأوحيد والمنقذ لإنقاذ الأمة من التفكك والضياع. لقد

تحول المشروع الإسلامي من مشروع إصلاحى شامل يركز على بناء الإنسان والمجتمع أولاً، إلى مشروع سياسي يهدف بالأساس إلى استعادة هيكل إداري ورمزي محدد، يضع السياسة في صدارة الأولويات.

في سعي هذه الحركات لملء الثغرة المعنوية وتأكيد مشروعيتها السياسية البديلة، وقعت في اختزال فكري ومحوري لمفهوم الخلافة نفسه. إن المفهوم السياسي الإسلامي للخلافة عبر التاريخ كان يتسم بالتعددية والتوزع والمرونة؛ حيث عرف التاريخ وجود خلافات متزامنة أو متعاقبة في مناطق متباينة، كخلافة المشرق (العباسية ثم العثمانية) وخلافة المغرب (والأندلس)، إضافة إلى نماذج حكم إسلامية مستقلة وذات شرعية ذاتية مثل (الممالك الأيوبية أو السلاجقة). هذا التعدد يدل على أن الخلافة كانت مؤسسة مرنة تكيفت وتجددت في سياقات جغرافية وسياسية مختلفة. لكن الحركات الإسلامية التي نشأت بعد ١٩٢٤م اختزلت هذا المفهوم الواسع في نموذج واحد محدد ومثالي، وهو الخلافة العثمانية التي سقطت. وهذا الاختزال أدى إلى حصر التصور السياسي الإسلامي في استعادة شكل إداري محدد من أشكال الحكم، غالباً ما يتم تضخيمه إيديولوجياً وتغافل تعقيداته وتدهوره في فتراته المتأخرة، متجاهلاً الإرث الغني والمتنوع لنماذج الحكم الإسلامي الأخرى التي نجحت في بناء حضارات موازية. وبالتالي تحولت الدعوة إلى «إقامة دولة الإسلام» من مشروع إصلاحى شامل يهدف للتجديد الفكري والثقافي، إلى مشروع سياسي يهدف بالأساس إلى استعادة هيكل إداري ورمزي محدد، وهو ما جعلها تركز على الوسيلة السياسية كأولوية قصوى على حساب العمق الفكري والتجديد الثقافي والمعرفي الذي كان ضرورياً لمواجهة تحديات الحداثة.

في الوقت الذي أحدث فيه سقوط الخلافة العثمانية في المشرق فراغاً شرعياً وسياسياً ضخماً، تميز النموذج المغربي باستمراره شرعية السلطة في شخص الملك /السلطان. يستند هذا الاستقرار إلى سياق تداولي عريق، يعتبر الحاكم فيه رمزاً مزدوجاً للشرعية: دينياً وسياسياً، وهو ما يمثل استمراراً محلياً وفعالاً لمفهوم القيادة الإسلامية العليا. لكن جماعة الإخوان المسلمين، التي تأسست وركزت على استعادة الخلافة المشرقية، أخفقت في التعاطي الفعال مع هذا النموذج المغربي الفريد. لم تنجح الجماعة بشكل مبكر في المغرب في إقامة نظرة للسلطان مرتبطة بواقع المغرب وتاريخه، بل اعتمدت على «الإسقاط والاستلاب» لرؤيتها المركزية المستمدة من المشرق. هذا الإسقاط لنموذج فكري أجنبي عن الخصوصية المغربية أدى إلى إفساد نظرتها للتاريخ المحلي وقراءته، وحجب عنها إمكانية الاستفادة من هذا البديل العملي القائم الذي يملك مشروعية دينية وسياسية راسخة ومستقلة عن الخلافة العثمانية المنهارة، وهو ما يمثل فرصة ضائعة في استراتيجيتها السياسية كان يمكن أن يوفر نموذجاً واقعياً للحكم يربط بين الماضي والحاضر.

## الإخوان المسلمون و«وهم الدولة الدينية»



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

أثبتت التجارب التاريخية بعد رحيل حسن البنا أنّ الشباب المحسوبين على جماعته؛ سواء خطب فيهم أو قرؤوا له؛ لم ينجذوا العالم ويفيدوه في شيء بل أسهموا في تخريب أوطانهم من الداخل؛ تبعاً لتصوراته وتوجيهاته عن الإسلام وتصورات جماعته؛ جماعة الإخوان المسلمين؛ ذات الهوس الذي زرعه فيها حسن البنا؛ هوس الدولة الدينية؛ وهو هوس صاحب الإسلاميين حتى وصولهم إلى السلطة بعد أحداث الربيع العربي. ففي مصر من الطبيعي أن ينجذب الإسلاميون لحظة رئاسة مرسي تجاه الدولة الدينية في إيران؛ بشكل معلن أو غير معلن؛ كنموذج في وعيهم ينبغي محاكاته وتبنيّه؛ وهي مسألة نفسية في وعي جُلّ الإسلاميين؛ بالعودة إلى الخطابات المؤسسة التي مفادها أنّ «الإخوان يعتقدون أنّ الخلافة رمز الوحدة الإسلامية ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنّها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها، فالخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله، ولهذا يجعل الإخوان المسلمون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم، وهم مع هذا يعتقدون أنّ ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بدّ منها، وأنّ الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بدّ أن تسبقها خطوات»، «تبدأ بتكوين الفرد المسلم، ثم البيت المسلم ثم الشعب المسلم فالحكومة المسلمة، ثم الخلافة الإسلامية الكبرى التي تجمع ما مزقه الاستعمار».

صحيح أنّ البنا ألقى خطبه وكتب رسائله في سياق سياسي وثقافي معين، وليس هناك في كل ما كتب ما يجعل

منه رجل تجديد؛ فزمانه كان يضم الكثير من قامات العلم والمعرفة؛ فضلاً عن أن رجالات النهضة من قبله دشّنوا أفقاً مفتوحاً لموضوع الإصلاح؛ وهو الأفق الذي قرّمه بما جمع الناس حوله؛ كما أنه ليس فيه ما يجعله إماماً لاتباعه الناس فيه؛ صحيح له قدرات في تجميع واستقطاب جمهور من الناس؛ ولكن بدون غاية ولا هدف واضح يتصل بحريّة الانسان؛ وهذا شأن مختلف الإيديولوجيات عبر العالم.

عقدة الأستاذية والأفضلية عند الإسلاميين في نظرتهم للآخر تجد وجهاً من وجوها في الثقافة الإسلامية المنقوصة التي تقدّم هدف السيطرة على هدف الحوار والمعرفة؛ في تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار كفر. لقد «تم تعريف دار الإسلام عند الفقهاء بكونها الدار التي يغلب عليها ظهور شرائع الإسلام، ويحكم فيها المسلمون بحكم الإسلام وتعاليمه، وإن كان غالب سكان تلك البلاد غير مسلمين. ودار الكفر بكونها الدار التي لا يحكم فيها المسلمون، ولا يظهر فيها تطبيق لتعاليم الإسلام، أو أن يكون المسلمون فيها أقلية غير حاکمة.»

وقع خلاف بين الفقهاء المسلمين فيما يخص هذا التقسيم للعالم، ومع أن الغالبية قبلته كأمر واقع، فإنّ فئة منهم -ولاسيما فقهاء المذهب الشافعي- افترضت وجود دار ثالثة هي دار الصلح، أو دار العهد. وحسب هذا المذهب فالإسلام اعترف بالشعوب غير الإسلامية التي أبرمت معاهدة أو صلحاً مع المسلمين على أن تدفع الجزية. لكنّ فقهاء الحنفية لم يقبلوا بهذا، وما اعترفوا أبداً بالصلح، وحثهم أنه متى عقد سكان الإقليم معاهدة سلام، ودفَعوا الجزية؛ فإنّهم يصبحون بذلك ضمن دار الإسلام، وعلى الإسلام أن يضمن لهم

الحماية. وكانت دار الإسلام -من ناحية نظرية- في حالة نزاع مع دار الحرب، لأنّ الهدف الأخير للإسلام هو أن يكون العالم بأسره تحت سيطرة المسلمين».

وعى الإسلاميين في نظرتهم إلى العالم وإلى الآخر وإلى الوطن لا تخرج عن إحياءات هذا الفهم؛ وهو فهم اقتضته ظروف، وسياق له ماله وعليه ما عليه؛ ظرف الإمبراطورية الإسلامية؛ ونحن هنا عندما نتحدث عن الإسلاميين وتصوراتهم لا نتوقف عند الأفراد وآرائهم؛ بل نتحدث عن المرجعيات التي ينطلق منها الإسلاميون في بناء مواقفهم السياسية والاجتماعية؛ إلى درجة يلاحظ معها أنّ مرجعيتهم هذه تحيل بينهم وبين أن يكونوا أبناء زمانهم بدل أزمنة غيرهم.

## كيف تستهدف الجماعات المتطرفة القاصرين؟



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

تمثل ظاهرة استقطاب القاصرين والياfecين للانخراط في التطرف والتعبئة المتشددة أحد أخطر التحديات الأمنية والاجتماعية التي يواجهها العالم المعاصر. إن خطر التطرف لا يقتصر على الفئات البالغة، بل يستهدف شريحة الأطفال والمراهقين بشكل ممنهج ومدروس، مستغلاً هشاشتهم النفسية وعدم اكتمال نضجهم المعرفي.

ويكمن مفتاح فهم هذه الظاهرة في التفاعل المعقد بين العوامل النفسية التي تدفع القاصر للبحث عن الهوية والانتماء، والعوامل الاجتماعية المتمثلة في التهميش أو التمرد الكامن، والبيئة الحاضنة الجديدة التي وفرتها الثورة الرقمية. لقد أصبح الإنترنت، بكل ما فيه من منصات تواصل وألعاب وغرف دردشة مشفرة، الساحة الرئيسية التي تعمل فيها التنظيمات المتطرفة بكفاءة عالية، حيث تستغل حاجة اليافع للبطولة وتغذي غضبه الداخلي وتحوّله إلى إيديولوجية قتالية موجهة. إن تسليط الضوء على كيفية نجاح هذه الجماعات في اختراق الفضاء الرقمي واستغلال نقاط ضعف هذه الفئة العمرية الحساسة بات أمراً ضرورياً لفهم طبيعة التهديد ووضع استراتيجيات فعالة لمكافحة هذا التجنيد المتسارع.

معضلة استقطاب القاصرين والياfecين نحو التطرف وانخراطهم في مسارات التعبئة المتشددة تحتاج إلى دراسة معمقة وبحث دقيق قائم على المعاينة الميدانية وتحليل البيانات. ومع ذلك يمكن إرجاع الظاهرة بشكل عام إلى مجموعة من الأسباب

المتضافرة يقف في طليعتها عامل الإنترنت والبيئة الرقمية. لقد بات معلومًا أن التنظيمات المتطرفة استثمرت الفضاء السيبراني استثمارًا منظمًا ومكثفًا منذ زمن طويل لخدمة أجنداتها التجنيدية. لم يعد الاستقطاب قاصرًا على الفئات العمرية المتقدمة أو الشباب، بل امتد ليطل بشكل مقلق الأطفال قبل سن البلوغ واليافعين، وهو ما يجعل هذه الفئة شديدة التعرض لكل أشكال التعبئة والاستقطاب عبر الشبكة العنكبوتية المفتوحة

تكمُن الهشاشة في طبيعة مرحلة ما قبل البلوغ وبداية اليافع، التي تتسم بالاندفاع وتقلب المزاج والبحث عن الإثارة. في هذه الفترة الحرجة يكون الفرد في طور تشكيل قناعاته الأساسية التي تحدد هويته، خصوصًا فيما يتعلق بالانتماء، والمعتقدات الدينية، والمكانة الاجتماعية. هذه الأسئلة الوجودية تولد حالة من القلق والبحث المضطرب عن إجابات واضحة ومطلقة، وهو ما تستغله المجموعات المتشددة ببراعة. فالمتطرفون يقدمون أنفسهم كجماعة ذات هدف سامٍ و«حقيقة نهائية»، موفرين لليافع، الذي قد يعاني من العزلة الاجتماعية أو التهميش الأسري، شعورًا فوريًا بالانتماء والقوة والهوية المحددة سلفًا. يتم هذا الشحن الفكري والتجنيد بسهولة فائقة، سواء عبر الإنترنت في مجموعات الدردشة الخاصة، أو في الألعاب الإلكترونية متعددة اللاعبين، أو داخل محيطهم الاجتماعي الضيق.

وهناك بُعد نفسي عميق لا يمكن إغفاله في تحليل هذه الظاهرة. فاليافع غالبًا ما يمر بحالة من البحث عن الذات المتوافق مع الطيش أو ما يمكن تسميته بالعنف الداخلي الكامن. هذا العنف ليس بالضرورة عنفًا ماديًا، فقد يكون شعورًا عميقًا بالتمرد على الواقع، أو غضبًا صامتًا من المعايير الاجتماعية أو الأوضاع السياسية والاقتصادية.

يبدأ القاصر بالبحث عن طروحات وتصورات إيديولوجية أو فكرية متطرفة تغذي هذه الحالة النفسية المضطربة وتوفر له تفسيراً جذرياً للمشاكل التي يراها أو يشعر بها، بالإضافة إلى قناة لتوجيه طاقته. وهنا يأتي دور التنظيمات المتشددة التي تتبنى هذا الميل النفسي وتوجهه ببراعة وفق خطابها الذي يُجد العنف ويصوره كأداة بطولية لتحقيق العدالة أو التغيير. هذا التحويل للتمرد الداخلي إلى إيديولوجية قتالية يمنح اليافع شعوراً بالقيمة والغاية، وهو ما يفتقده في حياته العادية.

وتكمن الخطورة في العجز المعرفي والنقص في النضج الإدراكي الذي تتسم به هذه الفئة العمرية. لم يبلغ القاصر بعد مستوى النضج الكافي للتحليل المتعمق والنقد البناء، كما أنّ قدرته على التمييز بين الأولويات وامتلاك الآليات الضرورية لاتخاذ قرارات سليمة تظل محدودة. هذا النقص في التفكير النقدي يجعلهم عرضة بشكل خاص للاستقطاب من خلال محتوى مصمم لتجاوز المنطق، والتركيز على الشحن العاطفي المباشر والتحريض. ويتم تسخيرهم في أعمال قد تكون خطيرة دون إدراك حقيقي لأبعادها الأخلاقية والقانونية والإنسانية.

وتوازي سهولة الاستغلال هذه ظواهر تكنولوجية أخرى، حيث يُلاحظ أنّ تأثير بعض الألعاب الإلكترونية العنيفة قد يسهم في تطبيع العنف ودفح الأطفال نحو الإيمان به كحلٍّ فعالٍ للمشاكل. هذا التطبيع السلوكي والنفسي يخدم التنظيمات المتشددة، إذ يجدون أرضية ممهدة لاستغلال الميل النفسي نحو العنف، وإن كان ذلك بأساليب أكثر خطورة وفعالية في التجنيد والتعبئة الإيديولوجية ضمن البيئة الرقمية اللاحدودة.

# كتاب: «الإخوان المسلمون والتهديد الفكري» للدكتور عدنان إبراهيم



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

كتاب: «الإخوان المسلمون والتهديد الفكري» للدكتور عدنان إبراهيم، الصادر عن جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، يُقدّم قراءة نقدية وتفكيكية جادة لفكر جماعة الإخوان المسلمين، متجاوزاً تناول الأحداث السياسية إلى الغوص في الجذور الإيديولوجية والمنهجية. ويهدف الكاتب إلى كشف ما يراه «صنوفاً من التلبيسات وضروباً من التضليلات» التي تعتمدها الجماعة، والتي يصعب على عامة الناس، غير المتخصصين في الفكر الإسلامي، تفكيكها أو تزييفها.

تجدر الإشارة إلى أنّ الدكتور عدنان إبراهيم (مواليد 1966) خطيب مسجد وداعية وباحث إسلامي فلسطيني من مواليد مدينة غزة، وهو من الخطباء المسلمين البارزين في أوروبا وخارجها. ويؤمن عدنان إبراهيم بأنّ الإسلام غير متناقض مع العقل، ويعارض الدكتور عدنان التعصب الديني واستخدام الدين مبرراً للعنف.

## تفكيك البنى الفكرية

ينطلق الكتاب من تفكيك الأركان الفكرية الـ (3) التي شيدت عليها الجماعة صرحها، معتبراً إياها مُحمّلة بـ «صنوف من التلبيسات وضروب من التضليلات» التي يصعب على عامة الناس كشفها؛ وهذه الأركان تبدأ بمفهوم استعادة

الخلافة الإسلامية وإقامة «الحكومة» الإسلامية، وينتقد حسن البنا لتحويله مسألة الحكم (السلطة) إلى ركن من أركان الدين والأصول، على خلاف ما استقرّ عليه مذهب أهل السنّة، ويعتبر الكاتب أنّ هذه «البدعة الغليظة» هي التي فتحت الباب واسعاً أمام فكر التكفير والعنف الدموي الذي تبناه تيار سيد قطب لاحقاً. ويتبع ذلك الركن الثاني المتمثل في مفهوم الحاكمية، والركن الثالث المتمثل في التركيز على مفهوم الأمة في مقابل الوطن، كاشفاً الأبعاد السياسية والتنظيمية لهذه الأفكار التي تهدد الدول الوطنية.

## تحليل الاستراتيجية

وينتقل الكاتب بعد ذلك إلى تحليل الوسائل الـ (5) التي استخدمتها الجماعة لتحقيق أهدافها، التي يراها الكاتب تنبع من «رغبة هوسية في السلطة»، وخدمة «لأجندات قوى عالمية مشبوهة» تسعى لتفتيت البلاد؛ وهذه الوسائل هي: التراتبية الصارمة (التنظيم المغلق المحكم)، والحصريّة واحتكار تفسير الدين (ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة)، والطاعوية (الولاء المطلق للقائد والمرشد)، والتقوية والكذب والتلون (كأدوات براغماتية)، والإرهاب معجلاً ومؤجلاً (كأداة لفرض التغيير أو التهديد به).

إنّ النقد الأساسي الموجّه للجماعة يرتكز على أنّها آثرت التوجه إلى الجمهور والتعبئة الجماهيرية على حساب الانخراط في جدل ونقاش علمي جاد مع المرجعيات التقليدية والمعاصرة، وهذا الإعراض ليس ضعفاً في الحجة فحسب، بل هو آلية دفاع استراتيجية لحماية بنية فكرية هشّة أقيمت على أسس تنظيمية وسياسية لا تستطيع الصمود

أمام التحليل الأصولي والمنطقي الذي يهدد بتفكيك أركان المشروع، ويتعارض مع مبدأ الولاء المطلق والتراتبية الصارمة. ونتيجة لهذا الانكفاء نشأت ظاهرة العزلة الفكرية، حيث تحول الخطاب الحركي إلى منظومة مُغلقة تَكْرُس التبسيط المُخَلِّ للأفكار وتحويلها إلى شعارات صماء، وتحدث القطيعة المعرفية مع جهود التجديد الحقيقية، ممّا يؤدي إلى تأصيل الأخطاء المنهجية وتحويلها إلى مُسلّمات مقدّسة تنظيمياً، وهو ما يمهّد لتبني الممارسات المتشددة أو العنيفة تحت ستار الاجتهاد. ويخلص الكتاب إلى أنّ تجديد الفكر الإسلامي يستوجب العودة إلى المساءلة المنهجية والجرأة على النقد الذاتي، وأن يتم ذلك في ساحات الحوار المفتوحة لا في حقول التعبئة المغلقة، كشرط للخروج من الجمود والحماية التنظيمية.

في الختام، يضع الكتاب إصبعه على حقيقة مفادها أنّ الإعراض عن الجدل العلمي الجاد ليس مجرد تقصير، بل هو اختيار واعٍ للجمود الفكري والحماية التنظيمية، يتم تقديمه عمداً على حساب متطلبات التجديد المستمر والمراجعة النقدية للأفكار.

ويؤكد الدكتور عدنان إبراهيم أنّ التهديد الفكري الذي يمثله الإخوان المسلمون لا يكمن في قوتهم السياسية أو العددية الظاهرة، بقدر ما يكمن في تشويهِهم للمفاهيم الإسلامية الجوهرية وتحويلها من حقائق عقدية وإصلاحية إلى أدوات صراع سياسي تخدم أهداف التنظيم. ولذلك فإنّ تجديد الفكر الإسلامي لا يمكن أن يتحقق أو ينجح إلا من خلال العودة الجذرية إلى المساءلة المنهجية، التي تتطلب الجرأة على النقد الذاتي ومراجعة شاملة للمسلّمات السياسية

والتنظيمية التي ألبست قسراً لبوساً دينياً. ويجب أن يتم هذا الإصلاح عبر إخراج النقاش من حقول التعبئة المغلقة إلى ساحات الحوار المفتوحة مع كافة المرجعيات العلمية، كشرط أساسي لضمان بقاء الفكر الإسلامي حياً ومتفاعلاً مع تحديات العصر ومحققاً لمقاصد الشريعة. الكتاب بذلك يُشكّل دعوة واضحة لـ «التجرد الفكري، وتغليب المصلحة الوطنية والأصول الشرعية الراسخة على المصالح التنظيمية الضيقة والمشبوهة».

## المواطنة وفكرة الولاء والبراء



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

فكرة الولاء والبراء، كما تُطرح في سياقات فكرية معينة، تُشكّل بالفعل تحديًا وجوديًا لمفهوم المواطنة الحديثة، خاصةً في الدول غير الإسلامية. فالولاء والبراء، في جوهرهما العقائدي الضيق، يعنيان محبة المسلمين ونصرتهم، والتحالف معهم في جميع قضاياهم، وفي المقابل، بغض الكافرين ومعاداتهم والتبرؤ منهم، على أساس الدين كمعيار أوحده وأسمى للتصنيف. هذا التصور عندما يتم تطبيقه حرفيًا وإسقاطه على الواقع المعاصر ينتج عنه تناقض عميق مع الأسس التي تقوم عليها الدولة الوطنية والمواطنة القائمة على العقد الاجتماعي.

تكمّن الإشكالية الكبرى في الوضع الافتراضي الذي تم طرحه في النص الأصلي؛ حيث يقيم مسلم في دولة أوروبية يتمتع فيها بكامل الحقوق والواجبات كمواطن، وهي حقوق كفلها له عقد المواطنة الذي يفرض عليه في المقابل واجبات، أهمها الولاء للدولة والوطن. ولكن بمجرد نشوب نزاع أو حرب بين دولته (وطنه) ودولة أخرى ذات أغلبية مسلمة، فإنّ تطبيق مفهوم الولاء والبراء بالصورة المطلقة يفرض على هذا المواطن المسلم التخلي عن وطنه الذي يحمل جنسيته وينحاز إلى الطرف الآخر، حتى لو كان ذلك الطرف ظالمًا أو معتديًا، لمجرد انتمائه إلى الإسلام. هذا الانحياز لا يقتصر على الموقف السياسي أو العاطفي، بل قد يتجاوز إلى التجسس أو تقديم الدعم للعدو أو حتى التمرد على النظام الداخلي للدولة المضيفة، وكل ذلك يتم تبريره عقائديًا بضرورة نصرته المسلم

لأخيه المسلم والتبرؤ من «الكفار» الذين هم في نظره أهل وطنه الذي يعيش فيه. إنَّ هذا الموقف يهدم مفهوم المواطنة من أساسه، لأنَّ المواطنة تتطلب ولاءً سياسياً موحداً للدولة ومؤسساتها ونظامها القانوني، بصرف النظر عن الانتماءات الدينية أو العرقية. وعليه، فإنَّ هذا التعارض يجعل من الصعب جداً على الدولة المضيفة أن تثق بولاء مواطن يحمل هذا التصور، وهو ما يهدد الاستقرار الاجتماعي والوحدة الوطنية.

تُعتبر المواطنة في الفكر الحديث علاقة قانونية وسياسية تُلزم الفرد والدولة بتبادل الحقوق والواجبات، وهي تقوم على مبدأ المساواة الكاملة بين جميع المواطنين أمام القانون، بغضَّ النظر عن عقائدهم. المواطن في هذه الدولة لا يُطلب منه التخلي عن دينه أو عقيدته، ولكن يُطلب منه فصل الولاء السياسي عن الانتماء الديني في القضايا التي تقتضي حماية المصالح العليا للوطن المشترك. فالدولة الوطنية الحديثة لا تعرف التصنيف على أساس «مؤمن» و «كافر» في سياق التعامل المدني والقانوني، بل تعتمد على أساس «المواطن» و «الأجنبي». إنَّ تبرؤ هذا المواطن المسلم من أهل وطنه لأنهم «كفار في وعيه وإدراكه» يمثل أخطر أوجه الصدام؛ لأنَّه يؤدي إلى انشقاق مجتمعي داخلي؛ حيث يخلق مجتمعاً منقسماً يعيش فيه المواطنون بأجسادهم في مكان، وبعقائدهم وولائهم في مكان آخر، وهو ما يعيق أيَّ شكل من أشكال الاندماج الحقيقي. ويمثل أيضاً خيانة للعهد، ويُنظر إليه على أنه خرق لـ «عقد المواطنة» الذي منحه حقوق الحماية والتعليم والصحة والعمل، التي تُقابل بواجب الوفاء للوطن. فضلاً عن تشويه صورة الإسلام، إذ يقدّم صورة للعالم عن الدين على أنه يرفض التعايش السلمي، ويدعو إلى الانفصال

والعداء الدائم للآخر، متجاهلاً مفاهيم التعايش ووفاء العهود التي نادى بها الإسلام نفسه.

إدراكاً لهذا التناقض الخطير، ظهرت في الفكر الإسلامي المعاصر محاولات جادة لإعادة تفسير مفهوم الولاء والبراء بما يتفق مع مقتضيات العصر والدولة الوطنية؛ منها التمييز بين الولاء الديني والولاء السياسي، حيث يرى بعض المفكرين أنّ الولاء والبراء الأصيل هو لله ورسوله ودينه (الولاء العقدي)، وهو لا يتعارض مع الولاء الوطني (الولاء المدني) تجاه الدولة التي تحمي حقوقه. فالولاء السياسي مطلوب ما لم يأمر المواطن بمعصية أو قتال مسلم بغير حق. وظهرت محاولات لحصر البراء في العداوة الحربية، أو التبرؤ من معتقدات الكافرين وعقائدهم الوثنية أو الفاسدة، وليس التبرؤ المطلق من أشخاصهم أو ظلمهم في حال التعايش السلمي. ويُشدد على أنّ مفهوم البراء لا يستلزم العداوة أو المظاهرة ضد الدولة التي يتعايش فيها المسلم بسلام، بل يتطلب الوفاء بعهود المواطنة. وفي هذا الإطار طُرح فقه الأقليات المسلمة الذي يُنظم حياة المسلم في الدول غير الإسلامية، ويشدد على ضرورة الالتزام بالقوانين وحقوق المواطنة، واعتبار أنّ التزام المسلم بواجبه تجاه وطنه الذي يعيش فيه هو جزء من الوفاء بالعقد والعهد الذي أوجبه الشارع ما دام لا يمنعه من ممارسة شعائره الدينية. وهذه الجهود الفكرية تهدف إلى إيجاد صيغة متوازنة تسمح للمسلم بالوفاء لدينه دون خيانة وطنه.

ويظل التحدي قائماً بين النص الديني الذي يُنظر إليه على أنه مطلق، ومقتضيات الواقع الحديث المتمثلة في مفهوم الدولة الوطنية والمواطنة. فالتفسيرات المتشددة للولاء والبراء

هي التي تنسف المواطنة، وتدعو إلى عزلة المسلم وإدانته لأهل وطنه. بينما التفسيرات المعتدلة تسعى إلى إيجاد توازن يتيح للمسلم أن يحافظ على هويته الدينية مع الوفاء بواجبه الوطني، معتبرة أنّ حسن الجوار والوفاء بالعهد من صميم الأخلاق الإسلامية، وأنّ مصالح المسلمين في استقرار أوطانهم أولى بالرعاية. هذه الرؤية المعتدلة هي التي تُعلي قيمة الاستقرار والتعايش، وترفض الفهم الحرفي الذي يحوّل الاختلاف العقدي إلى صراع دائم يهدد وجود الفرد والمجتمع.

## الإخوان المسلمون: هجرة مستمرة نحو الماضي



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

التحليل النقدي لطبيعة الفكر الذي قدّمته جماعة الإخوان المسلمين، وكذلك معظم تيارات الإسلام السياسي، يكشف عن ظاهرة لافتة ومؤثرة: وهي «الهجرة المستمرة إلى الماضي». هذه الهجرة لا تعني مجرد توقيير أو احترام التراث، بل تعني بشكل أكثر عمقاً الاستدعاء الحرفي لكل ما هو كامن في التاريخ الإسلامي من تصوّرات وأقوال وآراء للأقدمين، واعتبارها هي وحدها المعيار الأوحيد لفهم وتطبيق نُظم الإسلام الصالحة وتعاليمه في العصر الراهن. ويصبح الجواب عن تساؤلات العصر الحديث حول الحوكمة، والاقتصاد، وحقوق الإنسان، والعلاقات الدولية، لدى إسلاميي الأمس واليوم، ليس عبر آليات التجديد والإصلاح الديني التي تقتضي فهم النص في سياق الواقع المعاصر، بل عبر إعادة بناء صورة الإسلام كما كانت من قبل في «العصر الذهبي» المتمثل بالخلافة الراشدة أو غيرها من الفترات التاريخية المثالية في أذهانهم. هذا النشاط والحيوية الدائمة التي يبذلونها هي في جوهرها مجهود لتكريس الجمود الفكري والمعرفي.

هذا التوجه نحو الماضي يترافق مع شعور عميق بوهم الأفضلية والتفوق الأبدي، على الرغم من تحديات الواقع وإخفاقاتهم في تقديم نموذج حكم وإدارة ناجح يتناسب مع متطلبات الدولة الوطنية الحديثة. فإذا كانت المدنية والحضارة المعاصرة تتصف بالتفوق العلمي والتكنولوجي، وبالرغم من منزلقات الحداثة النقدية والاجتماعية التي قد تتطلب نقاشاً معرفياً جاداً، فإنّ خطاب الإسلاميين يجنح إلى

القول: نحن - المسلمون - أفضل الناس بـ «نعمة الإسلام»، وهي أفضل نعمة على الإطلاق، معتبراً الإنجاز المادي الغربي مجرد تفوق «زائل» أو «ناقص» في مقابل الكمال الإسلامي الموهوم في الماضي. لسان حال الإسلاميين، سواء بشكل مباشر أو ضمني، يقول: نُفَضَّلُ أن نبقى على تخلفنا الفكري والمعرفي في فهم الإسلام، أو بالأحرى، نُفَضَّلُ أن نبقى على فهمنا الكلاسيكي القديم، بدلاً من أن نستثمر مناهج المعرفة العاصرة كالفلسفة، والعلوم الاجتماعية، والنظريات السياسية الحديثة في خوض غمار التجديد والإصلاح الديني. هذا التجديد هو ورش حضاري ومطلب ما يزال يحتاج الكثير من الجهد والوعي حتى وقتنا الراهن، ويتطلب جرأة فكرية لمواجهة الموروثات التي فقدت صلاحيتها التطبيقية. وبدلاً من توجيه طاقات الشباب نحو الوعي بتحديات هذا الورش الهائل في زمانه، وضرورة الفصل بين ثوابت الدين وتاريخ المسلمين (المتغير والاجتهادي)، نجدهم يوجهون الشباب بخطاب حماسي يكرّس عقدة المنقذ، الخطاب الذي يردده المؤسسون والمتبعون، هذه العقدة هي ادعاء إنقاذ المجتمع، وهي عقدة لصيقة بالإسلاميين حتى هذه اللحظة.

إنّها تصورات حسن البنا وهو يقول: «إنّ العالم كله حائر يضطرب، وكل ما فيه من النظم قد عجز عن علاجه، ولا دواء له إلا الإسلام، فتقدّموا باسم الله لإنقاذه، فالجميع في انتظار المنقذ، ولن يكون المنقذ إلا رسالة الإسلام التي تحملون مشعلها وتبشرون بها»<sup>1</sup>، هذه عقدة لصيقة بالإسلاميين حتى هذه اللحظة؛ ادعاء إنقاذ المجتمع. لقد تحولت تصورات حسن البنا إلى أصل وقاعدة بُني عليها كثير من التصورات والأفهام. وهي حجر الزاوية في رؤية جماعة الإخوان إلى العالم، إنّها رؤية تعكس نظرة اختزالية وإقصائية للحضارات والنظم

المعاصرة، وتُرسخ لدى أتباع الجماعة شعوراً عميقاً بالمركزية والتفوق الإيديولوجي. فمن خلال تضخيم فشل الآخر يبرر الخطاب الحاجة الملحة والكونية لتدخلهم، مقدماً الإسلام كحلٍّ سحري ونهائي لمشكلات البشرية جمعاء. لكنّ الأهم هو الربط الحاسم بين هذا الحل وبين التنظيم ذاته، حيث يتحول «الإسلام» من مفهوم واسع إلى «رسالة الإسلام التي تحملون مشعلها وتبشرون بها». هذا التحديد يجعل من أعضاء الجماعة هم وحدهم المؤهلون والمسؤولون عن مهمة الإنقاذ الكبرى.

يشعر الإخوان أنّهم يمثلون «الفرقة الناجية»، و«الطليعة المؤمنة» القادرة على إصلاح فساد المجتمع؛ وبالتالي تبرير هدفهم الأسمى: التمكين السياسي من أجل تطبيق الفهم القديم. هذا الإغراق في الماضي، مع ادعاء امتلاك الحل السحري لمشاكل الحاضر، يجعلهم في حالة إنكار دائم للواقع المعقد، وعجز عن التكيف الفعلي مع ضرورات العصر والدولة الحديثة، وهو ما أدى في كثير من الأحيان إلى صدمات وتراجعات سياسية وفكرية لم تصاحبها مراجعات إيديولوجية حقيقية تمس الأفكار المؤسسة للجماعة. هذه الازدواجية بين التمسك الأعمى بالتراث وادعاء قيادة المستقبل هي التحدي الأكبر الذي يعيق أيّ تجديد فكري حقيقي في مسيرتهم.

١- حسن البنا؛ رسالة إلى الشباب؛ مجموعة رسائل الإمام الشهيد، الإسكندرية، دار الدعوة،

## الإسلام السياسي وقيمة المواطنة



مولاي أحمد صابر  
كاتب مغربي

تُعدّ قيمة المواطنة من بين أهم ما تتميز به الدولة الحديثة؛ فالمواطنة هي «العلاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق فيها»، فالمواطنة بمفهومها العام تبقى هي الإطار الذي يجمع ويربط بين كل المواطنين على أساس المساواة في الحقوق والواجبات بمعزل عن انتماءاتهم الدينية والثقافية والعرقية.

وقد فصل الإسلام السياسي مفهوم المواطنة عن علاقة الفرد بالدولة؛ لأنّ نظام الدولة في تصوره يرتبط بنظام دولة الخلافة، كما هو مع الإمبراطورية العثمانية وما قبلها، وهو نظام يمثل فيه الحاكم سيادة الإسلام والمسلمين بشكل من الأشكال، ويستمد شرعيته في الحكم من منطلق اعتقادي؛ ولهذا فالحاكم بدرجة أولى يكون معنياً بأمر وحال من معه في العقيدة، أمّا من يوفر لهم الحماية من الأقليات الدينية الأخرى، فهم يدفعون له الجزية عن ذلك؛ ولهذا فالمواطنة عند الإسلام السياسي لا حدود لها. وقد كان حسن البنا صريحاً في هذا بقوله: «أمّا وجه الخلاف بيننا وبينهم، فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة، وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية، فكّل بقعة فيها مسلم يقول «لا إله إلا الله محمد رسول الله» وطن عندنا له حرمة وقداسته ووجه والإخلاص له والجهاد في سبيل خيره، وكّل المسلمين في هذه الأقطار الجغرافية أهلنا وإخواننا نهتم لهم ونشعر بشعورهم ونحسّ بإحساسهم...». (البنا، ١٩٩٢، ص ٢١).

المشكلة التي تفرعت عن هذا الفهم الذي ربط الوطنية بالاعتقاد هي مشكلة لمن يكون ولاء الفرد وانتماؤه وخضوعه؛ هل للوطن ولسيادة القانون ومؤسسات الدولة، واعتبار المصالح العليا للوطن فوق كل اعتبار؛ أم للعقيدة التي يمثلها التنظيم وقراراته ومن على رأسه؟ هنا يكون الفرد أمام خيارين: إمّا أن يستجيب لمواقف الدولة وتصوراتها؛ وإمّا أن يكون ولاؤه للتنظيم الإسلامي الذي ينتمي إليه، وهذه معضلة يمسك فيها الإسلاميون بين طرفي الحبل، فمن جهة هم مع الولاء لأوطانهم؛ ومن جهة أخرى هم مع الولاء للإسلام والمسلمين في كل مكان؛ وذلك بتقديم مفهوم الأمة «الأمة الإسلامية» كمفهوم طائفي، وفصله عن مفهومه الحضاري والثقافي، وفي سياق مفهوم الأمة الإسلامية تعايش الكثير من الأقليات الدينية والمذهبية؛ بدءاً من وثيقة المدينة التي جعلها الرسول أساساً للمواطنة بعد هجرته إلى المدينة.

والمتتبع لطبيعة تجربة الإسلاميين في الحكم في مصر كمثال؛ سيدرك طبيعة التخبط والارتباك بشكل خفي لدى الإسلاميين ما بين الولاء لمؤسسات الدولة والولاء لقرارات وتصورات التنظيم، والحقيقة أنّ هذه المشكلة تستمد بعض وجوهها من بعض أوجه الفهم الضيق لموضوع الولاء والبراء؛ وذلك بموالاتة المسلمين بعضهم بعضاً وبتبرئتهم من الكافرين؛ وهذا فهم لا يستقيم مع فلسفة القرآن وهداياته الموجهة للفعل الإنساني.

فكرة الولاء والبراء، بمعنى موالاتة المسلم للمسلمين في جميع قضاياهم بنصرته لهم، وبراءته من الكافرين في كل مكان، تنسف فكرة المواطنة من الأساس، فمثلاً من يؤمن بهذه الفكرة وهو يقيم في دولة من دول أوروبا كمواطن له

جنسية تلك الدولة، وله كامل الحقوق والواجبات فيها، إذا وقعت مشكلة بين تلك الدولة التي هو فيها أي وطنه، وبين دولة يدين أهلها بالإسلام، فبموجب فكرة موالة المسلمين؛ سيتخلى عن وطنه، في هذه الحالة، وسينحاز إلى موقف تلك الدولة التي يدين أهلها بالإسلام، حتى لو كانت ظالمة، وسيتبرأ من أهل وطنه الذي يعيش فيه لأنهم كفار في وعيه وإدراكه.