مجلة وادى النيل للدراسات والبحوث ـ العدد الرابع ـ أكتوبر 2014م

الإسلام السياسي ومفهوم الآخر

الباحث/ على موسى سعيد

تحت إشراف

أ.د. عصمت نصار(*)

أ.د. عزمى زكريا(*)

أولاً: الأصولية الدينية ومفهوم الآخر:

مفهـوم الأصـولية: لهذا المصطلح معانٍ متفاوتة في الثقافتين العربية والإسلامية والغربية، فهو عند الغربيين لاسيما، بينا البروتستانت الأمريكيين، يعني الالتزام بحرفية الإنجيل الداعية إلى التخاصم مع الواقع ورفض التطور والعلم والتقنية، ومعاداة المجتمعات العلمانية خيرها وشرها، ثم تسرب المصطلح إلى الطوائف النصرانية الأخرى في أوربا. ثم تسرب المصطلح إلى الأديان الأخرى، ومنها الديانة اليهودية والإسلامية فيقال الأصولية اليهودية، والأصولية الإسلامية[1].

وأهل الأصول: الذين يرجعون في الأحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية إلى الأصول، وهي كتاب الله وسنة نبيه، فإذا وقعت لهم حادثة شرعية من حلال أو حرام، فزعوا إلى كتاب الله، فإن لم يجدوا فزعوا إلى الاجتهاد[2].

والأصولية في الثقافة الإسلامية مصطلح حادث، ولم يؤثر عن السلق استخدامهم له بهذا الإطلاق، ولم يرد له تعريف في المعاجم العربية والقواميس، والموجود في المعاجم العربية هو لفظ الأصول: أي أصول العلوم[3].

والأصولية عند بعض المفكرين الغربيين المعاصرين المهتمين بشأن الحركات الإسلامية المعاصرة، تعني عندهم، التطرف، أي الجماعات الأصولية المتطرفة دينياً، والتي تستخدم العنف والإرهاب في مواجهة الآخر[4].

والأصولية الإسلامية ليست مجرد ظاهرة وقتية هامشية، يمكن القضاء عليها عبر أجهزة الأمن والشرطة والجيش أحياناً، بل هي ظاهرة تاريخية من منظور أعم، فالظواهر الاجتماعية في أحد جوانبها ظواهر تاريخية، تراكم تاريخي عبر

(*) أ.د. عصمت نصار: أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة بني سويف.
(*) أ.د. عزمي زكريا: أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب جامعة القاهرة (فرع الخرطوم).

العصور من خلال الوعي التاريخي، رصيد الوعي الاجتماعي[5].

ووفقاً للمنظور الأصولي فإن: "المجتمعات الأوروبية والأمريكية والروسية والصينية وغيرها هي مجتمعات جاهلية، وهي حضارات قائمة أساساً على الإلحاد، كما أن المجتمعات الإسلامية بدأت بالانزلاق في العودة إلى الجاهلية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يشهد العالم اليوم صراع الأنظمة للسيطرة على العالم من أجل زيادة سيطرة أحدهما على الآخر، كما أن أيديولوجياتها أوقعت الإنسان في أحضان حياة الغاب، فبدأت رحلة العودة إلى الجاهلية مستعملة كل وسائلها الحضارية، فعقلية الغاب تهيمن على العالم وتقوم على فلسفة القوة، ومنطق السيطرة والاستغلال، وأدت وستؤدي إلى حروب طاحنة ووحشية"[6].

وبذلك أصبحت الأصولية[7]. الإسلامية تمثل أكبر رد فعل على الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، الماركسية الليبرالية، بما في ذلك الناصرية، والقومية في مقابل الإسلام، خصام للأبد، لا بقاء لإحداهما إلا بفناء الآخر[8].

ثانياً: الحركة السلفية ومفهوم الآخر:

يرى البعض بأنه لا فرق بين السلفية والوهابية فهما وجهان لعملة واحدة، فهم يعتقدون بنفس المعتقدات والأفكار، فهي في داخل جزيرة العرب وهابية حنبلية، وعندما تصدر لخارجها تسمى سلفية[9].

كما تجدر الإشارة إلى أن الأصولية الإسلامية، ليست تياراً واحداً أو اتجاهاً موحداً، بل أكثر من تيار واتجاه، لذلك لا ينبغي أن يطلق عليها معاً تعبير الأصولية الإسلامية، دون تحديد أو بيان أو توضيح، لأن الأصولية العقلية تهدف إلى سلفية الحركة العقلية والروحية، وهي من صميم الدين وجوهر الإسلام وأسن الحضارة، أما الأصولية السياسية فهي ميول غامضة غير بصيرة، ترمي إلى السلفية الشكلية، وتهدف إلى تشدد الأداء والمظهر[10].

لقد كان لسقوط دولة الخلافة سنة 1923م كبير الأثر في انتشار الفكر السلفي وامتداده خارج الجزيرة العربية، ففي مصر على سبيل المثال كانت الخشية من أن تتحول إلى النموذج التركي، وتنتصر العلمانية على النموذج الإسلامي، وهو قلق اضطر العديد من المفكرين إلى تغيير اتجاهاتهم ونذكر منهم محمد رشيد رضا (1865-1935) والذي انتهى به مشروع الإصلاح من "الإصلاح إلى السلف، ومن التجديد إلى الأصولية، فعاد إلى محمد عبد الوهاب الذي أعاده إلى ابن تيمية الذي أعد إلى محمد ابن حنبل، وأصبح رشيد رضا مؤسس الحركة السلفية المعاصرة وريثة الإصلاح[11].

لقد كان للمتغيرات السياسية والاجتماعية التي عاشتها مصر والبلاد العربية بالغ

الأثر على محمد رشيد رضا، وجعلته يعيش في منزلة بين المنزلتين، فمن ناحية يبدوا متأثراً بكتابات أستاذه محمد عبده ومشروعه الإصلاحي، ومتشدداً ومختلفاً عنه أحياناً أخرى.

فمن قضية العلاقات العربية التركية، والعلاقة مع الإنجليز، إلى الثورة العربية الكبرى والموقف من حكومة الحجاز الوهابية، فضلاً عن قضيتي أوربا والإسلام، وتأثيره بأستاذه كل ذلك جعل محمد رشيد رضا يدعوا إلى إقناع المسلمين بأن الخروج من الحالة المتأخرة تكمن في العودة إلى الأصول[12].

فقد كانت نظرته إلى ضرورة الوحدة الإسلامية والعربية مثار قلق فكري لديه، فمن ناحية ثمة دول عربية تتشكل وفق هوية دينية كما هو الحال في دولة الحجاز في الجزيرة العربية، وبين هوية الخلافة الإسلامية والولاء لها. والمعروف أنه أيد استقلال الحجاز دفاعاً عن الإسلام، ولكنه كان عليه أن يختار مرة أخرى بين الهاشميين، والحركة الوهابية في نجد، فاختيار نصرة الوهابيين، ربما لارتباطهم بالأصولية الدينية أكثر من خصومهم الهاشميين[13].

وبوجه عام فإن السلفية تعتبر مصطلحات من قبيل (الوطن – المجتمع – الشعب – القومية – القطر) لا قيمة لها في أدبيات الحركة، لذلك يجري الحديث في عقيدتها، عن ديار الإسلام، أو أرض المسلمين، وهنا يصبح مصطلح الوطن بالنسبة للمسلم حيث تكون العقيدة ممثلة بالإسلام أو أمة المسلمين، بغض النظر عن موقع البقعة الجغرافية سواء كانت في مشارق الأرض أم في مغاربها[14].

والسلفية سواء أتباع ابن تيمية في القرن السادس الهجري، أم أتباع محمد عبد الوهاب في العصر الحديث، أغلبهم غالوا في التشدد، واستعدوا السلطات الحاكمة لاعتقادهم بأنها تخالف مقاصد الشرع، وقد كانوا "يسفهون أهل العلم من مخالفيهم ويؤذونهم ويكذبونهم، وينادون في العامة: أهجروا ولا تقاعدوهم"[15].

وتذكر المصادر أنهم تعرضوا للاضطهاد في زمن المأمون، والراضي (934-940)، وذلك بسبب تشددهم وغلوهم في الدين، وتدخلهم في شئون الرعية، وأما في العصر الحديث، فقد تحالفت الحركة السلفية الحديثة الممثلة في الدعوة الوهابية مع دولة آل سعود ضد حكم الخلافة العثمانية.

ومنذ ذلك العصر، استطاعت الدعوة الوهابية، أن تنقل العقيدة السلفية من "النظرية إلى التطبيق، وحمل محمد بن عبد الوهاب لواء عقيدة ابن تيمية المبنية على الأخذ عن السلف الصالح، وصارت السلفية أساس عقيدة الحركة التي عرفت بالوهابية"[16].

ومع مرور الزمن تطور الفكر السلفي في كثير من الأقطار والبلدان العربية والإسلامية[17]. وأصبح من أهم التيارات الإسلامية المعاصرة.

لقد تميزت العلاقة بين السلفية والآخر المتمثل في التيار الوطني إن صح التعبير، برفض كل منهما للآخر، وذلك فيما يخص، مسألة الحكم فبينما ذهبت التيارات المدنية وراء فكرة التعددية السياسية، والدولة القطرية ذات السيادة الوطنية المنبثقة من سلطة القانون والدستور. رأت الحركات الأصولية على وجه العموم والسلفية على وجه الخصوص، بأن كل حركة أو أيديولوجيا ترفض إعطاء الإسلام دوره الكامل في كل مناحي الحياة لا قيمة لها[18].

لذلك كان تركيز السلفيين في نشاطهم على مسألة العقيدة وتحقيق التوحيد مع أنهم لا يعترفون بتكوين الأحزاب، وهم لا يعتبرون أنفسهم جماعة منظمة بذاتها، ولهذا فقد تعددت مدارسهم، فتلاميذ الشيخ بن باز يعتبرونه العالم الأول في السلفية، ومثلهم تلاميذ الشيخ الألباني إذ يعتبرونه العالم الأول[19].

أما عن موقفهم من الجماعات الإسلامية الأخرى، كالإخوان المسلمين، فيأخذون عليهم نشاطهم السياسي، وقبولهم لفكرة الديمقراطية، والأحزاب[20]. على حساب الدعوة إلى التوحيد، وبإنكار البدع والشرك، والاهتمام بالسياسة على حساب الدعوة والعقيدة[21].

تبقى الإشكالية لدى التيار السلفي، على وجه العموم، عدم تقديمه لمشروع متكامل فيما يخص موقفه من مسألة الحكم، فتارة تأتي أرائه مع ولاية المتغلب، وإطاعة ولي الأمر، وتارة مع العزوف عن الخوض في المسألة السياسية بحجة الفتنة، وتارة أخرى مع ضرورة المشاركة السياسية بحجة الأمانة والمسئولية الدينية.

فعلى الرغم من أن الدعوة السلفية تنطلق من منظور أصولي مشق من الكتاب والسنة، إلا أننا حين نقف ونستعرض مسيرة الدعوة السلفية منذ نشأتها وصولاً إلى عصرنا الراهن، فإننا نجد أنفسنا أمام العديد من التيارات والاتجاهات السلفية، داخل دائرة حركة الدعوة الأشمل، وإذ كان خصوم الحركة في العقود السابقة هم القوميون والعلمانيون والليبراليون، فإن من خصومها الجدد ما يحمل نفس العقائد وذات الأيديولوجية، فمن السلفية إلى السلفية العلمية إلى السلفية الجهادية إلى السلفية المحتسبة وما شابهها، لكل منهم علماءه وفتواه، فما يفرقهم أكثر مما يجمعهم وما ينفرها من بعضها البعض، ولديها آراء مغايرة فيما يخص مسألة الحكم والعمل السياسي.

ثالثاً: الإخوان المسلمين بين الأنا والآخر:

تُعد من أهم وأكثر الجماعات الإسلامية انتشاراً وتأثيراً في القرن العشرين، على الرغم من أن مؤسس الجماعة وملهمها ومرشدها الأول لم يسعفه قطار العمر

كي يشهد ما وصلت إليه دعوته، والتي سرعان ما انتشرت في أرجاء القطر المصري، ومنه إلى الأقطار والأمصار المجاورة.

ولعل من أهم العوامل التي أدت إلى الدعوة إلى تأسيس جماعة الإخوان المسلمين، وانتشارها، تلك المتغيرات التي شهدتها المنطقة العربية والإسلامية، والتي أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها مضطربة.

فمن سقوط الخلافة العثمانية، إلى مرحلة الاستعمار الغربي للبلدان العربية وعلى وجه العموم ومصر على وجه الخصوص، وبداية أزمة فلسطين، وتأثيرها على المحيط العربي والإسلامي، كما شهدت تلك المرحلة نشأة الحركات الإسلامية في البلدان العربية من السعودية إلى السودان إلى مصر وليبيا وغيرها من الأقطار الإسلامية.

فقد كان حسن البنا[22]. تلميذ رشيد رضا في دار العلوم في منتصف الثلاثينيات من القرن الماضي، فتشبع من سلفيته، وأراد تحقيق حلم الأفغاني في إنشاء حزب ثوري إسلامي قادر على النضال، ويكون الوجه الثوري الآخر للأيديولوجيا الثورية الإسلامية، فأسس جماعة الإخوان المسلمين على ضفاف القناة، في مواجهة الاستعمار والقصر، وفي أقل من عقدين من الزمان أصبحت أكبر حركة إسلامية معاصرة لها امتداداتها في المغرب العربي واليمن وسوريا والأردن وفلسطين"[23].

فقد أكد البنا في دعوته على أن الحياة الإسلامية إنما تقوم على أربع ركائز وهي: "الحكومة والأمة والأسرة، والفرد، وكان يرى بأن هذه الركائز قد تعرضت للهدم على أيدي الاستعمار الغربي، فالخلافة التي تمثل الحكومة الإسلامية، قد هدمت وتحولت إلى النظام العلماني والأمة استبدلت الشريعة الإسلامية بقوانين وضعية، والأسرة لم تسلم ركيزتها الأساسية وهي المرأة من الهدم فتمردت على الفضيلة التي يأمرها بها الإسلام، والفرد لم تسلم عقيدته من التشكيك والهدم"[24].

وفقاً لرؤية البنا فإن أهداف الدعوة تكمن في عدة ركائز أهمها:

- إرشاد الفرد وإصلاح عقيدته.
- إرشاد المجتمع وإصلاح وتكوين البيت المسلم.
- الدعوة إلى تحرير البلاد من الاحتلال الأجنبي.
- إصلاح الحكومة، وإعادة الهيبة للأمة الإسلامية.
- الدعوة إلى نشر الإسلام في أرجاء المعمورة[25].

ويبين معنى الإسلام دين ودولة وذلك لأن "الإسلام شريعة ربانية جاءت بتعاليم إنسانية وأحكام اجتماعية، وكلت حمايتها ونشرها والإشراف على تنفيذها بين المؤمنين بها، وتبليغها للذين لم يؤمنوا بها إلى الدولة، وإذا أهملت شرائع

الدولة هذه المهمة لم تعد دولة إسلامية، وإذا رضيت الجماعة أو الأمة الإسلامية بهذا الإهمال ووافقت عليه لم تعد هي الأخرى أمة إسلامية مهما أدعت ذلك بلسانها"[26].

وطبقاً لمنطق البنا فإن من أهم خصائص دولة الإسلام أنها دولة رسالة، ودولة دعوة، وذلك لارتباطها بمفهوم العقيدة الإسلامية والتي تقوم على عالمية الدعوة، وهي تلغي بالمقابل أي مفهوم آخر للدولة على أساس العرق أو الجنس أو الأرض والجغرافيا، لأن نطاق عالمية الدعوة الإسلامية هو الأرض المعمورة، لا جزء منها فحسب الفرد أن يكون مسلماً– ليصبح من رعايا الدولة الإسلامية"[27].

دعوة حسن البنا في تأسيس المجتمع والنهوض به تختلف تماماً عن المفهوم الذي تبنته التيارات والأحزاب والقوى السياسية في مصر، كالتيار القومي والوطني وبعض الأحزاب المدنية[28]. وكما يرى البنا فليس هناك سلطة "في الإسلام غير سلطة الدولة، تحمي تعاليم الإسلام وتقود أمته إلى خير الدنيا والدين معاً، ولا يعرف الإسلام ما ظهر في أوربا بعد ذلك من تنازع السلطة الروحية والزمنية، ومن خلاف بين الدولة والكنيسة"[29].

من الصعوبة بمكان على الحسن البنا ومن خلفه جماعة الإخوان المسلمين، تقبل فكرة الآخر – الآخر المتمثل في الدولة الوطنية، والقومية، لأن ذلك يتصادم مع الطبيعة العقائدية لفكر الجماعة على وجه العموم فعقلية "الأفراد الذين ينشئون في ظل قيم ومفاهيم الدولة القومية تجعلهم غير ملائمين للعمل في الدولة الإسلامية، ناهيك عن العمل لتأسيسها، المؤمنون الحقيقيون فقط هم القادرون على إنشاء الدولة الإسلامية والعمل لأجلها، والطريقة المثلى لإنشائها تتمثل في البدء بخلق مجتمع إسلامي حقيقي من خلال النضال والمعاناة الدائمة، أي بالطريقة التي أنشأ بها الرسول الكريم دولة الإسلام"[30].

ومع اتساع رقعة انتشار الدعوة داخل المجتمع المصري وخارجه، انتقلت الجماعة من مرحلة الدعوة إلى مرحلة الممارسة والعمل، وهو ما دعا إليه حسن البنا إذ يقول: "قد حان وقت العمل، وآن أوان الجد، ولم يعد هناك مجال للإبطاء، سننتقل من دعوة الكلام وحسب إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والعمل، وسنتوجه بدعوتنا إلى المسئولين، وسندعوهم إلى مناهجنا ونضع بين أيديهم برامجنا، فإن أجابوا الدعوة وسلكوا السبيل إلى الغاية آزرناهم، وإن لجئوا إلى المواربة وتستروا بالأعذار الواهية والحجج المردودة، فنحن حرب على كل زعيم، أو كل رئيس حزب، أو هيئة لا تعمل على نصرة الإسلام، ولا تسير في الطريق لاستعادة حكمة الإسلام ومجد الإسلام، سنعلنها خصومة لا سلم فيها ولا هوادة"[31].

كما دعى الملكية في مصر إلى إلغاء الأحزاب السياسية بحجة أن التعددية

تؤدي إلى الفرقة وهي مرفوضة في الإسلام، كما دعا إلى ضرورة تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية، كما دعا إلى منع الاختلاط، وتنظيم ساعات العمل، والرقابة على المجلات والصحف والسينما والمسرح، كما دعا الحكومة لتطبيق نظام الحسبة من أجل مراقبة الأفراد، وهو ما يفهم بأنه تطبيق لفكرة الدولة الدينية[32].

وقد يلتبس الأمر، فكيف لجماعة ترفض الدولة ذات الأحزاب والمجالس النيابية، والدستور المدني، وفي ذات الوقت تحاول ممارسة نشاطها السياسي عبر مؤسسات الدولة ذاتها، إلا أن ذلك لا يمكن فهمه إلا عبر أدبيات الجماعة ومنهجها وهو ما يبينه حسن البنا عندما يرى بأن الدعوة **واجبة:**

أولاً: على الحكومة لأن الله ينزع بالسلطان ما لا ينزع بالقرآن.

ثانياً: على المجالس النيابية، لأن لها سلطة تشريعية تصدر بمقتضاها القوانين.

ثالثاً: على الأغنياء والسُّراة، من حيث أنهم ممن يقدرون على الإصلاح؛ ثم هي في النهاية على العلماء والطلبة المسلمين"[33].

من الجدير بالذكر أن البنا كان يتقيد بأهداف مرحلية، ويحاول أن يُدخل الإخوان للعمل السياسي لأجل خدمة الدعوة، لولا نشوء ما يسمى بالنظام الخاص، وهو الجناح العسكري للجماعة، وهو الذي ورط البنا وجماعة الإخوان المسلمين في محنة مع الدولة، والتيارات المدنية الأخرى مما أدى إلى اغتياله وحل الجماعة، مما جعلها من دون قيادة مدة تقارب الثلاث سنوات، وهي تعتبر فترة متوترة من تاريخ الجماعة، دخلت فيها الجماعة في حالة خصومة مع الحكومة والقضاء[34].

نجح الإخوان المسلمين بقيادة البنا في صناعة نسق تنظيمي لمشروعهم الفكري "صاغوه على مثال الدولة نفسها حتى في أدق تقسيماته الإدارية التي تتفق حد التماهي مع التقسيمات الإدارية للدولة، فمكتب الإرشاد يوازي مجلس الوزراء، ومجلس الشورى يقوم بمهام البرلمان، ومكاتب الجماعة الإدارية هي نفسها المحافظات، والمناطق تنطبق حدودها مع الدوائر الإدارية والانتخابية تماماً بحيث صار التنظيم دولة بإزاء الدولة إلا أنها من دون جيش أو أجهزة أمنية"[35].

فقد اجتهد البنا بآرائه وأفكاره كأصولي ألا يبقى الإسلام خارج سياق العصر، فأخذ يدعو إلى العودة إلى ينابيعه الأولى، متخطياً مفكري عصره الذين حاولوا التوفيق بين الإسلام والعصر من أمثال الطهطاوي ومحمد عبده وغيرهم، أراد من محاولته أن يؤكد الحقيقة التي تقول بأن الإسلام هو الحل الأصلح والأمثل لقضايا مصر والأمة العربية والإسلامية، لذلك جاءت دعوته مثقلة بالصعوبات الفكرية الناشئة أصلاً عن ثبات الأصول، ويقينها المطلقة باعتبارها علم الله، وتغير الأحوال والأوضاع والنقص الظاهر في ثقافة العصر وعلومه لدى مؤسس

الإخوان المسلمين[36].

فعلى الرغم من تأثير حسن البنا بشخصه وخطاباته في فئات عديدة من المجتمع المصري وخصوصاً من جيل الشباب، إلا أن تلك الآراء لم تكن تخلوا في بعض الأحايين من التعصب للرأي، والخصومة اتجاه الآخر ومن تلك الآراء والخطب قوله "سنعلنها خصومة لا سلم فيها ولا هوادة، حتى يفتح الله بيننا وبين قومنا بالحق، ستخاصمون هؤلاء جميعاً في الحكم وخارجه خصومة شديدة إن لم يستجيبوا لكم، ويتخذوا تعاليم الإسلام منهاجاً، وإننا بذلك ننتقل خطوة ثانية في طريقنا الإسلامي وخطتنا المحمدية ومنهاجنا القرآني، لا ذنب لنا أن تكون السياسة من الدين، وأن يشمل الإسلام الحاكمين والمحكومين، فليس من تعاليمه أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله"[37].

فما كان يمكن أن تنتشر الحركة وتحتك بخصومها، إلا أن يكون لها إطار ومرجعية شرعية تحيط بها، وتحدد مسارها وأهدافها، وهي مرجعية لطالما رسمت معالم الطريق أمام تقدم الدعوة وانتشارها، "فمع حلول سني الأربعينات كان البنا قد حول الدعوة من النسق المفتوح إلى الإطار التنظيمي المغلق تأثيراً بالسياق التاريخي المصاحب للمرحلة، حيث كانت التنظيمات ذات الصبغة الشمولية تميل إلى إنشاء أجنحة خاصة مسلحة، شديدة الهرمية والسرية، لكن النظام الخاص الذي أنشأه البنا كان مختلفاً، لأنه قام على الجمع بين خصائص دينية وتنظيمية صارمة"[38].

إننا نعلم بأن عصر البنّا كان عصر التجاذبات الفكرية، وظهور الأحزاب والصراعات السياسية، الداخلية والخارجية، وعلى رأسها الانتداب البريطاني، لذلك كانت ردود البنا بالنسبة إلى الآخر تصادمية، ورافضة لكل محاولات التغريب في المجتمع المصري، لذلك رفض "أن تكون غاية النهضة هي أن نتمثل أوربا، أو نصبح قطعة منها، وبدلاً من ذلك يقدم صياغة لأهداف النهضة مؤسسة على توجيهات القرآن ومستوعبة لحقائق ومتغيرات الواقع، وطبقاً لذلك فهو يحدد أهدافها في تجديد حياة الأمم الإسلامية التي يجب أن تعود إليها حريتها ولابد أن يبعث مجدها من جديد وتتبوأ مركزها بين الأمم"[39].

لذلك كانت علاقة الإخوان المسلمين مع الأحزاب والتيارات الفكرية والقومية والليبرالية، يشوبها الكثير من الخلاف، بسبب تبني الأخيرة قيم ونظريات غربية في الاجتماع والسياسة والقوانين، بينما تأخذ بقية الأحزاب المدنية على جماعة الإخوان تفسيرها لمجمل الأحداث والمتغيرات تفسيراً عقائدياً.

لقد شهدت الساحة المصرية في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي صراعاً شديداً بين "تنظيمين أساسيين، كان لهما من التأييد الواسع ما بوأهما مكان الصدارة في هذا الشأن، وهما الوفد والإخوان. ووجه الملاحظة، أن كلاً منهما لم

يطلق على نفسه حزباً، بل كان حريصاً على نفي هذه الصفة عن نفسه، وأن كلاً منهما ارتبط بهدف واحد أساسي هو مواجهة الغزو سواء السياسي كالوفد، أو العقائدي والحضاري كالإخوان"[40].

ومع قيام ثورة 23 يوليو في خمسينيات القرن الماضي، تغير شكل الصراع المجتمعي والشعبي، ما بين الوفد والإخوان، إلى شكل جديد من الصراع- ما بين الناصرية والإخوان، ما بين الدولة والجماعة- ما بين السلطة والدعوة.

النصف الثاني من القرن العشرين، يشق الإخوان المسلمين طريقهم، رغم نكبتهم الأولى، واغتيال مرشدهم الأول، ومؤسس الدعوة، نصل إلى عصر الثورة المصرية التي أطاحت بالحكم الملكي، وألغت الانتداب البريطاني؛ فعلى الرغم من مباركة الجماعة للثورة المصرية، إلا أنها سرعان ما وقعت الخصومة من جديد مع فكر الثورة، وما أفرزته من نظام سياسي.

إننا نعيش عصر الثورة، فنجد أغلب مؤسساتها المدنية منها والشعبية، والريفية، قد تحولت إلى قوى ثورية ترفع شعار الناصرية والقومية، والوحدة العربية، إننا نشهد ولادة خصومة جديدة بين الأنا والآخر ما بين فكر الثورة، وعقيدة الجماعة.

وعلى الرغم من أن العلاقة في بدايتها كانت علاقة طيبة ما بين الجماعة ورموز الثورة إلا أن أول مشاهد الخلاف ظهرت في تمثيل الإخوان للحكومة، ثم أزمة حادثة المنشية الشهيرة[41].

وكما أن غياب الحسن البنا قد ترك أثراً عاطفياً لدى جماعة الإخوان، إلا أن ذلك الغياب لم يثنهم عن مواصلة الدعوة وتعيين مرشد جديد للجماعة[42].

وعلى كل حال فلم يكن عصر الثورة بأفضل حال من العصر الملكي بالنسبة لتاريخ الجماعة، فقد تعرضوا لحملات واسعة من الاعتقالات الواسعة وحل مكاتب الجماعة، وإعدام عدد من القيادات، مما أضطر عدد من قياداتها إلى الخروج إلى العديد من البلدان العربية والإسلامية، وهي ما بات يطلق عليها مرحلة النكبة الثانية.

لقد أدت تلك الأحداث والممارسات في حق جماعة الإخوان المسلمين إلى مزيد من المواقف المتشددة إزاء الآخر لدى أهم رموز الجماعة ومريديها ومفكريها وأشهرهم في تلك الحقبة سيد قطب[43]. والذي قضى فترة من حياته في الولايات المتحدة الأمريكية، إلا أن تلك المرحلة من تطلعه لثقافة الآخر لم تزده إلا تمسكاً بمبدأ إسلامية الدولة والمجتمع ووقوفه أمام كل الآراء السياسية ذات الأصول الغربية.

لا يختلف سيد قطب عن حسن البنا إلا من حيث التفاصيل، لأن الشرط

الأساسي في قيام الأمة ونهوضها هو العودة إلى الأصول، فبينما ذهب البنا إلى ضرورة أسلمة الحكومة ومؤسساتها، ورفض أي قوانين تخالف مبدأ الشريعة الإسلامية، رأى سيد قطب أن الدعوة إنما تبدأ من الفرد ثم الجماعة ثم تأسيس المجتمع الإسلامي أولاً ثم تأسيس نظام الحكم.

وسيد قطب فإن "تحكيم الشريعة الإسلامية أمر لا يخص فرداً معيناً أو جماعة معينة حتى تكون هي المختصة بأمره، المطالبة بوضع البرنامج لتنفيذه، إنه أمر كل مسلم ينطق بفمة شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، مطالب أمام ربه بتحكيم الشريعة الربانية"[44].

وكما يؤكد فإن "الأصل في حياة هذه الأمة أن تكون الشريعة الربانية هي الحاكمة فيها، دونما حاجة، لأن يطالب بذلك فرد منها ولا جماعة، لأنها إلزام رباني لا يتوقف على مطالبة أحد أو عدم مطالبته، إنما يقوم به المؤمنون تعبداً واحتساباً، ولا يملكون ألا يقوموا به، لأنهم إن رفضوه فإنهم يخرجون بذلك من أصل الإسلام، وكذلك إن رضوا بتحكيم شريعة غير شريعة الله"[45].

إن رؤية قطب للتغيير والإصلاح تقوم على اتخاذها سبيل نشر الدعوة من قاعدة الهرم وليس عبر قمته لذلك يقول: "وأنا شخصياً لا أحبذ أن تسعى أي جماعة من الجماعة الإسلامية القائمة إلى الحكم قبل أن تستكمل تربية ذاتها على الشورى الإسلامية الحقيقية، التي ضرب لنا الخلفاء الراشدون نماذج منها حتى إذا وصلوا إلى الحكم ذات يوم كانوا صورة صادقة للحكومة الإسلامية الراشدة، لا تكرار لصورة الاستبداد التي وقعت من قبل في حياة المسلمين"[46].

كما أننا من ناحية أخرى نلاحظ أن سيد قطب يمنح الأولوية للمبدأ العقائدي وذلك بقوله: "إن انحراف العقيدة لابد أن يفسد الحياة، لأن العقيدة ليست صلة بين العبد والرب منقطعة عن حقيقة الواقع، وإنما هي المشير الذي يوجه الحياة، فحين يوجهها منذ البدء في طريق فاسد، فلابد أن يصيبها الفساد كلها، وتذهب كلها شاردة في التيه"[47].

وعقيدة الله تتجسد في سيادة شريعة الله في أصول الحكم والأخلاق والسلوك والمعرفة والتحضر فلا تعارض مع مصلحة العباد وحكم الشريعة "فمصلحة البشر متضمنة في شرع الله، فإذا بدا للبشر ذات يوم أن مصلحتهم في مخالفة ما شرع الله لهم، فهم واهمون، وكافرون فما يدعي أحد أن المصلحة فيما يراه هو مخالفاً لما شرع الله، ثم يبقى لحظة واحدة على هذا الدين، ومن أهل هذا الدين"[48].

إن فكرة البعث الإسلامي، فكرة تقابل الحزب والتكتل والتجمع في الفكر الحديث، إلا أن سيد قطب يؤمن إيماناً راسخاً بأن البعث الإسلامي لا يقوم إلا عن طريق الإيمان العقائدي بإقامة شرع الله، ونبذ كل ما يتعارض مع العقيدة فحين

"يؤمن الإنسان الواحد بهذه العقيدة يبدأ وجود المجتمع الإسلامي حكماً، وحين يبلغ المؤمن بهذه العقيدة ثلاثة نفر، يكون المجتمع الإسلامي قد وجد فعلاً، والثلاثة يصبحون عشرة، والعشرة يصبحون مائة، والمائة يصبحون ألفاً، والألف يصبحون اثنى عشر ألفا، ويبرز ويتقرر وجود المجتمع الإسلامي"(49).

هنا يضعنا سيد قطب بين نقيضين بين مجتمع جاهلي، وعصبة مؤمنة وإقامة مجتمع الإيمان، لا تقوم إلا بإزاحة الجاهلية، فهي كما يصفها تنظيم حركي أي "المجتمع أو الدولة، هنا يصل سيد قطب إلى حتمية التصادم بين الأنا والآخر – الأنا الجماعة مع الآخر المجتمع.

إن مفهوم التعارض بين المجتمع والتنظيم، هي التي جعلت سيد قطب "يتقيد بحاجيات التجمع الحركي، أو ما يسميه الجماعة، أو الطليعة أو القاعدة الصلبة، ومن هنا جاء حديثه الفائض عن المعالم، وعن التمييز والمفاضلة، والرابطة والعقيدة، ومنهج التلقي، وزاد الطريق، وسنة الابتلاء، وطبيعة الجهاد، واستعلاء الإيمان"(50).

هكذا تبدو لنا رؤية سيد قطب أصولية في أركانها ومتسلحة بتاريخ تأسيس المجتمع الإسلامي في أفضل عصوره، متخذاً من المجتمع المكي في بداية الدعوة نموذجاً يحتذا، من أجل تأسيس مجتمعه الفاضل وجماعته المؤمنة، والمؤسسة على المبدأ العقائدي.

ومن الغريب أن يتحول المجتمع العربي المسلم الذي عاش في كنفه سيد قطب وجماعته وكل الجماعات والتيارات الإسلامية إلى مجتمع جاهلي ينبغي التمرد عليه، وحتى الجهاد في سبيله وضده.

وبعد أن يخلص من الإطار العقائدي يمضي بنا إلى الإطار التنظيمي "وتمثله مرحلة المواجهة والجهاد ضد طواغيت المجتمع الجاهلي، كما حدث في العهد المدني الذي استغرق عشر سنوات، وإقامة دار الإسلام كمجتمع فعلي خاضع للحاكمية الإلهية، المنظمة لجميع شئونه وفق الشريعة، وقائم على أصرة العقيدة وحدها دون أواصر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية القريبة والحدود الإقليمية السخيفة"(51).

مصطلحات من قبيل (الجاهلية، الطواغيت) كثيراً ما تتكرر في كتابات سيد قطب، وهي تمثل الآخر – الآخر الذي يشمل الثقافة الغربية، وكل ما يتمثلها أو يحاكي تجربتها في ديار الإسلام، فكل ما يعارض معالم الطريق ينبغي إزاحته، إما بالدعوة أو بالجهاد.

فعن موقفه من العلمانية كتب يقول: "جاءت العلمانية – وهي لون من ألوان الغزو الفكري، فركزت على مطلب معين لم يطلبه أحد من العصاة المنحرفين من قبل، وهو فصل الدين عن الدولة، وإخراج السياسة من الدين، والمطالبة بعدم

تحكيم شريعة الله"[52].

والعلمانية كانت ولا زالت نوع من أنواع الغزو الفكري للعالم الإسلامي، وبسبب غلبة الثقافة الغربية على العالم الإسلامي، كما أن الهزيمة العسكرية التي لحقت بالعالم الإسلامي والعربي، ألقت بظلالها إلى نوع من الهزيمة الروحية، ولاشك أن تلك الهزيمة الروحية هي التي تسربت في نفوس المنهزمين تقبل هذا الفكر الذي لا أصل له في دين الله[53].

وللعلمانية دعوى عريضة في أنها لا تعارض الدين، إنما هي تحصره ضمن دائرة الاعتقاد والعبادة، وتمنعه من التدخل في شئون السياسة، فجعل الأمة هي مصدر السلطات وهي مصدر التشريع – وهو ما يتعارض مع أصول الإسلام، الذي يرفض الجاهلية، لأن جذور الجاهلية هي جذور اعتقاد، أي شرك اعتقاد، وشرك عبادة، وشرك إتباع[54].

وعن تأثير الفكر العربي بالعلمانية الغربية كتب يقول: "لقد جاء هؤلاء العلمانيون ثمرة للغزو الفكري الذي اجتاح حياة المسلمين حين فرغت نفوسهم من حقيقة الإسلام، وأصبح الدين في حياتهم تقاليد خاوية بغير روح، فاكتسحها الغزو الفكري اكتساحاً، وأجلاها من مواقعها ووضع في مكانها فكراً وخيالاً ما أنزل الله به من سلطان"[55].

ثم يستطرد قائلاً: "ولأول مرة في حياة المسلمين سعى المثقفون الذين يفترض فيهم أنهم قادة الأمة؛ إلى محاولة إبعاد الأمة عن كل ما يتصل بدينها وتراثها وعقيدتها وشريعتها، ليطلقوا في وهمهم إلى الحياة والقوة والتقدم والرقي، وقام فيهم من يجادل في وجوب الالتزام بتطبيق الشريعة، بل في حق الله سبحانه وتعالى في التفرد بالحاكمية والتشريع، الذي هو في زعمهم – حق خالص للأمة مصدر السلطات لا يشاركها فيه أحد حتى الله"[56].

عندما ننظر إلى كتابات سيد قطب، فإننا نجد أنه متسق في جميع أرائه ومواقفه ضمن إطار الايدولوجيا التي يؤمن بها والتي تمثل المعيار الرئيسي في أغلب ما بحث وما كتب فعن نقده لتيارات الفكر العربي المعاصر يقول: "وفي بلاهة غريزة راح أولئك المثقفون ينهلون من ينابيع الجاهلية الغربية المسمومة، لا يفرقون بينما ينفع وما يضر... بين العلم البحت- الذي هو ضرورة- وبين المفاهيم الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية المنحرفة عن منهج الله، والتي هي – في بلادها الأصلية – سوس ينخر في بنيانها ويؤدي بها، رويداً رويداً إلى الدمار"[57].

كما يرفض أي نوع من المقارنات التاريخية بين ما حدث في تاريخ الحضارة الإسلامية من أطوار التقدم والانحدار، وما حدث في الحضارة الغربية من سيطرة الكنيسة ورجالها على شئون الحياة باسم الدين، مما أدى في النهاية إلى فكرة فصل

الدين عن الدولة، والتي خرجت من عباءتها فكرة العلمانية، فالإسلام كدين شامل لشئون الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والخلل لا يكمن في الدين، وإنما إلى تغييب دور الدين لدى المسلمين(58).

وعن موقفه من القومية يرى بأنها مخالفة لروح العصر والواقع، وتتناقض مع مفهوم الإسلام وشمولية الدعوة إلى العالمية، فدعوة الإسلام شعارها رفع الظلم عن المسلم وغير المسلم، لا فرق في الإسلام بين العربي والمسلم والأبيض والأسود، أو العرق أو الطبقة، فجميعهم متساوون في الحقوق والواجبات(59).

ولكنه وفي موضع آخر لا يجد غضاضة في أن يتم دمج فكرة القومية العربية والدعوة الوطنية ضمن إطار الدعوة الإسلامية، شريطة أن تكون الدعوة الإسلامية هي الدعوة الأعم والأشمل، فأرض العرب هي جزء من أرض الإسلام، فعندما تتحرر الأرض العربية نكون قد حررنا جزءاً من أرض الإسلام، ومن ثم التمهيد إلى تحرير باقي البلاد الإسلامية، وبذلك فلا تتناقض بين مفهوم العروبة والإسلام(60).

ينبغي الإشارة إلى أن موقف سيد قطب من القوميين يرجع في الأساس إلى أصل الفكر العقائدي الذي يؤمن به، والذي ينظر بشيء من الريبة لكل ما هو وافد من الغرب وثقافته، ومن ناحية أخرى فإن عصر سيد قطب يعتبر عصر الامتداد القومي في أغلب الأقطار العربية، الذي شهد حالة من التزاوج الفكري بين ما هو سياسي وما هو فكري.

ولا يختلف موقفه من الديمقراطية عن سابقتها إذ رأى فيها دعوة من التنويريين العرب نحو التغريب، وتطبيق النموذج الغربي في البلاد الإسلامية.

وبذلك يقدم لنا سيد قطب إجابته بقوله: "إننا حين نضع الديمقراطية في ميزان الله الحق، فنصفها بأنها حكم جاهلي، فليس البديل الذي ندعو إليه هو الديكتاتورية، كما يتبادر إلى أذهان الذين تشبعوا بالغزو الفكري، فلم يعد لهم ميزان يزنون به الأمور، إنما صار ميزانهم هو ميزان أوربا، بدعوى أنه ميزان عالمي لا يخص أوروبا وحدها، وإنما يشمل البشر جميعاً"(61).

وبحسب سيد قطب فإن "الديمقراطية بيقين – ليست فكراً ذاتياً للعلمانيين، أتوبه من عند أنفسهم، إنما هو فكر مجلوب، أتوبه من الغرب، وهم لا ينكرون ذلك بل يتفاخرون به"(62).

ووفقاً لرؤيته فإن الديمقراطية في البلاد الشرقية، لا تختلف عن ممارسات الديمقراطية الغربية، فكلاهما له ممارسته الاستخبارتية وأقلامه وصحافته، والواجب على المسلمين مكافحة الديمقراطية الشعبية بالمقاومة اللينة الفكرية؛ لأن الديمقراطية تخفي خلف شعاراتها حكماً دكتاتورياً، تحكمه الجاسوسية، وتحرم على الشعوب التفكير والنهوض(63).

لقد وضع سيد قطب مفهوم الديمقراطية في مقابل الإسلام مما شكل تحدياً بالنسبة له ولمن سيأتي من بعده متأثراً بفكره وفكر جماعته ولكل فكرة تطورية تخص الجماعة كجزء من المجتمعات العربية الإسلامية فيما يخص المشاركة السياسية وتداول السلطة مع الآخر.

فحسبما يظهر في كتاباته فإن "الديمقراطية حق التشريع أي التحليل والتحريم للأمة من دون الله، فهي تقع في أحد أنواع الشرك الرئيسية، ومن ثم فهي جاهلية في ميزان الله"(64).

ومن هنا يبدو ظاهراً الوجه الحقيقي لدعوة سيد قطب في رفضه لفكرة الديمقراطية، فهي دعوة إلى فصل الدين عن الناس، وهكذا تصبح الديمقراطية مجرد "لعبة تتلهى بها الجماهير، دون مردود حقيقي يخلص الناس من سطوة السلطان والمستعمر هو الحاكم الحقيقي من وراء اللعبة، ومن وراء الأحزاب، ومن وراء الحكومات التي تذهب وتجيء كما يتحرك الممثلون على المسرح مع فارق أساسي: أن الممثل يعرف أنه يمثل، وهؤلاء يخيل إليهم أنهم أشخاص حقيقيون"(65).

وأما عن موقفه من الآخر، ما وراء الحدود، فعلى الرغم من قضاء برهة من حياته في بلاد الغرب، إلا أنه لم يخرج من تلك التجربة إلا بكثير من النقد والرفض للآخر وثقافته.

فعلى الرغم مما حققته الثقافة الغربية من تطور في شتى مجالات الحياة إلا أن سيد قطب لم يرى في تلك الحضارة إلا مزيداً من التطرف المادي، وجاهلية مادية جديدة أسوأ بكثير من الجاهليات القديمة؛ فالجاهليات القديمة كانت جاهليات جهل وسذاجة وفتوة، أما الجاهلية الحاضرة، فجاهلية علم وتعقيد واستهتار"(66).

فنحن نجد أعمال سيد قطب شديدة النقد للحضارة الغربية وأزمتها في تطرفها وجاهليتها الحديثة إذ يقول: "حقيقة أن البشرية قد شقيت وتعبت من حمل هذه الحضارة المادية، والمضي في متاعها المترف، وحقيقة أن الفساد والأغلال والأمراض العصبية والنفسية والشذوذ العقلي والجنسي، وآثار ذلك كله تنخر في جسم هذه الحضارة، وتشقي الأمم والأفراد، وتفتح الأعين بعنف على الشر والفساد والدمار"(67).

ولسيد قطب قول في الرأسمالية والشيوعية باعتبارهما من أهم النظريات السياسية والاقتصادية في الغرب يقول فيهما: "إن الرأسمالية لا يمكن إلا أن تكون دكتاتورية، والشيوعية لا يمكن إلا أن تكون دكتاتورية، وكل حكم غير حكم الله لابد أن يكون طاغوتاً، ليس هناك وسيلة ما لزمج الحرية والديمقراطية بأي منها بحيث تبقى على فضائلها، وتقضي على مفاسدها، الفساد في بنية النظام ذاته، في أعماقه، لا في الأداة المنفذة له ولا في وسائل التنفيذ"(68).

وليس السبب في تراجع الأنا المسلم في مقابل تفوق الآخر الغرب، التفوق الفكري والعلمي، وإنما سببه التراجع الديني والعقائدي لدى الأمة العربية والإسلامية، إذ يقول: "إن الهزيمة العسكرية وحدها لم تكن لتؤدي إلى ذلك الانبهار، ولا الفارق الحضاري الذي كان قائماً بين العالم الإسلامي وبين الغرب الظافر، ولا حتى اجتماع الهزيمة مع الإحساس بالفارق الحضاري، إنما الذي يفسر ذلك الانبهار هو الخواء الذي كانت تعيشه الأمة الإسلامية في جميع الميادين على رأسها الخواء العقدي"[69].

إن الحكم على تقدم الحضارات وانهيارها وفقاً لمنطق سيد قطب، يكمن في التطرف المادي على حساب الحياة الروحية، يكمن في عزل الدين عن المجتمع وعن حياة الناس، وهو ما سيؤدي في آخر المطاف إلى انهيار الثقافة الغربية بمعسكريها الشرقي والغربي، "المتوقع أن يحدث هذا الصراع في الغد القريب بين أمريكا التي توشك على الانهيار – رغم مظهرها الفاره – وبين ألمانيا، أو بينها وبين ألمانيا وفرنسا المتحالفتين ضدها، أو بينها وبين الكتلة الأوربية المتحشدة في الأسواق الأوروبية المشتركة أو بينها وبين اليابان، أو بينها وبين الصين، وشيء من ذلك كله محتمل في المستقبل القريب، وحين يحدث فلن يزيد الناس إلا خبالاً، وإيغالا في الانحراف، الغالب والمغلوب سواء"[70].

ولا يتردد في الحكم على الغرب وحضارته بالانهيار إذ يقول: "هذه الحضارة لا تملك مؤهلات الوجود فضلاً عن الاستمرار، ولو ملكت كل أسلحة الدمار، وكل أسلحة العلم، وكل فنون التقدم المادي، فكل هذه لا تعيش بغير القيم الربانية إلا ريثما يحين قدرها المقدر عند الله"[71].

فالحكم على تقدم الحضارات وانهيارها وفقاً لرؤية سيد قطب يكمن في دور الدين وعلاقته بشئون الحياة، وهو ما أدى إلى انهيار الثقافة الشيوعية، وسيؤدي إلى انهيار الثقافة الغربية متمثلة في المعسكر الرأسمالي. وفي المقابل فإن الإسلام وحده القادر على إخراج الناس من الظلام إلى النور، لأنه الأجدر بحمل لواء الحضارة الإنسانية لما يحمله من منهج شامل، ولكن ذلك لا يتأتى إلا إذا تخلص المسلمون من جاهليتهم الثانية، والتي لن تزول إلا بتطبيق المنهج الرباني في جميع شئون الحياة.

ووفقاً لتلك الرؤية، فلا دعوة من غير عمل ولا عمل من غير جهاد فلا توجد مناطق رمادية، فلا منزلة بين المنزلتين، فإما الدعوة والإيمان، وإما الجاهلية، فلا الديمقراطية ولا الأحزاب، ولا الأفكار القومية أو العلمانية يمكن لها أن تساهم في تحديث المجتمعات العربية والإسلامية، إنما السبيل الوحيد يكمن في العودة إلى أصل الدين.

ننظر هنا في تجربة سيد قطب وتأثيرها في فكر الجماعة والحركات

الإسلامية من بعده، فنجد أنها الأكثر ثراءً وانتشاراً ووضوحاً في الرؤية والأهداف، إلا أنها الأكثر صرامةً وتشدداً مع الآخر، مما جعل الجماعة تتنصل عن الكثير من أفكاره، خصوصاً ما يشمل المشاركة السياسية، فقد رأت أن تذهب خلف رؤية البنا في نشر الدعوة والمشاركة في العمل السياسي[72]. حسب المتاح لها، بما يحفظ مصالح الجماعة ونشر الدعوة.

ومن جهة أخرى، ينبغي لنا ألا نغفل على أن سيد قطب وكتاباته إنما وجدت في أشد سنوات صراع الجماعة مع النظام السياسي وقت ذاك، لذلك جاءت أرائه انعكاساً لتلك المرحلة من تاريخ الجماعة.

هوامش الدراسة:

(1) علي إبراهيم النملة، إشكالية المصطلح في الفكر العربي، دار بيسان، بيروت، ط1، 2010، ص70.
(2) عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، الجزء الأول، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2010، ص152.
(3) علي إبراهيم النملة، إشكالية المصطلح في الفكر العربي، ص73.
(4) عصمت نصار، حقيقية الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي، ص52.
(5) حسن حنفي: الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، ص333.
(6) أحمد الموصللي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص63.
(7) كثيراً ما تخلط وسائل الإعلام وبعض المهتمين بالتيارات الإسلامية المعاصرة ما بين الإسلامي ومصطلح الأصولية مما ينتج عنه إدراج جميع الحركات كالسلفية والوهابية وحركة الإخوان المسلمين وغيرها ضمن الأصولية، وهي وإن اتفقت من حيث الأصول والأيديولوجيا إلا أنها تختلف فيما بينها من حيث التفاصيل ورؤيتها إلى الآخر – الآخر القريب أو البعيد.
(8) حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، ص336.
(9) حسن بن علي السقاف، السلفية الوهابية أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية، دار الإمام الرواس، بيروت، ط1، 2002، ص19.
(10) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي والانتشار العربي، بيروت، ط5، 2005، ص245.
(11) حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، ص335.
(12) حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص99، 100.
(13) السابق، ص104.
(14) أكرم حجازي، دراسات في السلفية الجهادية، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط1، 2013، ص121.

([15]) عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب، والأحزاب والحركات الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2005، ص404.
([16]) السابق، ص405.
([17]) شهدت الحركة انتشاراً واسعاً، ففي مصر تأثر محمد رشيد رضا بالتيار السلفي وكذلك حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، كذلك تذكر منها أيضاً السلفية في مصر، وأيضاً جماعة السنة المحمدية، وجماعة الجهاد الإسلامي وغيرها.
([18]) رضوان أحمد شمسان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2005، ص349.
([19]) السابق، ص355.
([20]) من الجدير بالذكر أن الحركة السلفية متمثلة في حزب النور في مصر، أو الجماعات الليبية الجهادية، قد مارست العمل السياسي عبر إنشائها أحزاباً وذلك في مرحلة ما بعد الثورات العربية، ولا ندري هل حدث ذلك بسبب المتغيرات السياسية وما فرضته ظروف الحداثة وسقوط بعض الأنظمة أم كانت نتيجة فرضتها برجمانية نفعية، وشغف الوصول إلى السلطة والحكم.
([21]) السابق، ص355، 356.
([22]) مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ولد سنة 1906م، ولد في قرية المحمودية في الريف المصري، تلقى تعليمه الثانوي في دمنهور، ثم التحق بكلية دار العلوم بالقاهرة، وتخرج منا سنة 1927م، ثم عمل مدرساً بالإسماعيلية، ثم أسس جماعة الإخوان المسلمين في مساجدها، واستمرت دعوته حتى وفاته سنة 1949م وبعدها.
([23]) حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، ص335، 336.
([24]) رضوان أحمد شمسان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، ص127.
([25]) حسن البنا، مجموع الرسائل، دار الدعوة، الإسكندرية، ت ط، 1988م، ص88.
([26]) إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط1، 2013، ص252.
([27]) السابق، ص256.
([28]) من أهم تلك الأحزاب في تلك الفترة حزب الوفد الذي تأسس سنة 1918م ويعتبر حزب الأغلبية في تلك الفترة وتزعم المشهد السياسي في مصر ممثلاً في الحكومة والبرلمان من أهم رموزه، سعد زغلول، والنحاس باشا.
([29]) السابق، ص259.
([30]) حسن الترابي وآخرون، الإسلاميون والمسألة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، ص178.
([31]) حسن البنا، الرسائل الثلاث، دار الكتاب العربي، القاهرة، ت ط، د. ت، ص13.
([32]) هاشم صالح، معضلة الأصولية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008، ص29.
([33]) عبد المنعم حفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية، ص54، 55.
([34]) عبدا لله النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 186، أغسطس، 1994م، ص116.

([35]) حسام تمام، الإخوان المسلمون، سنوات ما قبل الثورة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2013، ص34، 35
([36]) حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، ص183.
([37]) عبدالمنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية، ص55.
([38]) حسام تمام، الإخوان المسلمون سنوات ما قبل الثورة، ص36.
([39]) إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، ص196.
([40]) طارق البشري، ماهية المعاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2007، ص21.
([41]) هي حادثة إطلاق النار على الرئيس جمال عبد الناصر بالإسكندرية سنة 1954م، والتي أتهم بها الإخوان المسلمين.
([42]) وهو حسن الهضيبي يوصف بأنه المرشد الممتحن، لتوليه إرشاد الجماعة في أسوأ مراحل أزماتها.
([43]) سيد قطب كاتب وأديب مصري ومنظر إسلامي وعضو سابق في مكتب إرشاد الجماعة، حكم عليه بالإعدام بتهمة التآمر على نظام الحكم سنة 1966م، له العديد من المؤلفات.
([44]) سيد قطب، العلمانيون والإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2010، ص61.
([45]) السابق، ص ص61، 62.
([46]) السابق، ص75.
([47]) سيد قطب، جاهلية القرن العشرين، دار الشروق، القاهرة، ط9، 2000، ص93.
([48]) محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب والأيديولوجيا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010، ص186.
([49]) السابق، ص187.
([50]) السابق، ص188.
([51]) السابق، ص189.
([52]) سيد قطب، العلمانيون والإسلام، ص31.
([53]) السابق، ص31، 32.
([54]) السابق، ص65.
([55]) السابق، ص54.
([56]) السابق، ص55.
([57]) سيد قطب، جاهلية القرن العشرين، ص274.
([58]) سيد قطب، العلمانيون والإسلام، ص32، 33.
([59]) علي محمد علي الطنازفتي، الهوية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بين سيد قطب وعلي شريعتي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2014، ص441.
([60]) السابق، ص442.
([61]) سيد قطب، العلمانيون والإسلام، ص64.
([62]) السابق، ص63.
([63]) علي محمد علي الطنازفتي، الهوية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بين سيد قطب وعلي شريعتي، ص449.
([64]) سيد قطب، العلمانيون والإسلام، ص65.

([65]) سيد قطب، قضية التنوير في العالم الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2006، ص82، 83.
([66]) سيد قطب، هذا الدين، دار الشروق، القاهرة، ط8، 2013، ص97.
([67]) السابق، ص98.
([68]) سيد قطب، جاهلية القرن العشرين، ص111.
([69]) سيد قطب، قضية التنوير في العالم الإسلامي، ص31.
([70]) سيد قطب، العلمانيون والإسلام، ص93.
([71]) السابق، ص98.
([72]) خاض الإخوان المسلمون، الانتخابات البرلمانية في مصر والأردن وفلسطين، فقد خاضوا في مصر الانتخابات البرلمانية سنة 2000، 2005، وحصلوا في الأخيرة قرابة 88 مقعداً بالبرلمان المصري، وفي الأردن حصلت الجماعة في انتخابات 2003، على 17 مقعداً، وفي فلسطين فازت حركة حماس في انتخابات 2006، في المجلس التشريعي بنحو 76 معقدا من أصل 132 مقعد، وهو ما يخالف ما دعا إليه سيد قطب من رفضه للديمقراطية باعتبارها أداة من أدوات الغرب في تقريب المجتمعات العربية والإسلامية وزيادة في عزلتها عن مجتمعها.