

EPIC-PP-2026-013 · ARABIC RESEARCH PAPER · EXTREMISM &
POLITICAL ISLAM

من الفكرة إلى التنظيم: في فلسفة الإرهاب وتحوّلات العنف المؤدج من «رسالة التعاليم» إلى «إدارة التوحش»

EPIC – Emirati Perspectives and Insight Centre

من الفكرة إلى التنظيم: في فلسفة الإرهاب وتحولات العنف المؤدلج من «رسالة التعاليم» إلى «إدارة التوحش»

EPIC – EMIRATI PERSPECTIVES AND INSIGHT CENTRE

EPIC-PP-2026-013 · Extremism & Political Islam · Published 20 October 2026

© 2026 EPIC – Emirati Perspectives and Insight Centre. Released under Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

EPIC is an independent research initiative in formation. It is not yet a registered or licensed entity. EPIC does not accept donations, payments or contracts.

مركز الرؤى والتحليلات الإماراتية، مبادرة بحثية مستقلة، وليست كياناً مسجلاً أو مرخصاً حتى الآن.

EPIC مبادرة بحثية مستقلة قيد التأسيس، وليست كياناً مسجلاً أو مرخصاً حتى الآن. لا تقبل EPIC أي تبرعات أو مدفوعات، ولا تُبرم أي عقود.

الملخص

يدرس هذا البحث الإرهاب المؤدلج لا بوصفه انفجاراً مفاجئاً للعنف، بل بوصفه حصيلة بناء فكري وتنظيمي متدرج تُصاغ فيه الطاعة قبل أن تُصاغ البندقية. وينطلق من سؤال فلسفي محدد: كيف تتحول فكرة دينية-سياسية إلى ترخيص أخلاقي بالقتل، ثم إلى بنية قادرة على تنفيذه؟ ويتتبع البحث هذا التحول عبر ثلاث محطات نصية: رسائل حسن البنا، ولا سيما «رسالة التعاليم» و«رسالة المؤتمر الخامس»، بما فيها من هندسة للجماعة ومراحل للدعوة وأركان للبيع؛ ثم كتابات سيد قطب في «معالم في الطريق» و«في ظلال القرآن» حيث تتبلور مفاهيم الحاكمية والجاهلية والطيعة، مع بيان دينها لأبي الأعلى المودودي؛ ثم الامتداد العملي في جماعة الإخوان المسلمين وجهازها الخاص، وفي جماعة الجهاد المصرية من خلال «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج، وفي تنظيم داعش من خلال «إدارة التوحش» لأبي بكر ناجي. ويقترح البحث نموذجاً تحليلياً رباعياً لانتقال الفكر الإرهابي: الفكرة الشمولية، ثم الجماعة المغلقة، ثم الترخيص بالعنف، ثم البنية التنفيذية. ويخلص، من منظور إماراتي ناقد لجماعة الإخوان المسلمين، إلى أن الخطر لا يكمن في نصوص العنف الصريحة وحدها، بل في «نحو تنظيمي» سابق عليها: بيعة موازية لبيعة الدولة، وطاعة تنقل الحكم الأخلاقي من ضمير الفرد إلى القيادة، وتصنيف للناس يمهد لنزع الحرمة عنهم. ويستند البحث حصراً إلى نصوص أولية ودراسات أكاديمية وتقارير بحثية موثقة.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الإرهاب؛ حسن البنا؛ سيد قطب؛ الحاكمية؛ الجاهلية؛ البيعة؛ الفريضة الغائبة؛ إدارة التوحش؛ الإمارات العربية المتحدة.

1. مقدمة

جرت العادة في كثير من الكتابات عن الإرهاب أن تبدأ من لحظة التفجير ثم ترجع القهقري بحثًا عن الأسباب. ويقترح هذا البحث عكس الاتجاه: أن نبدأ من اللحظة التي تُكتب فيها الجملة الأولى التي تجعل التفجير ممكنًا في المستقبل، حتى لو لم يقصد كاتبها التفجير، وحتى لو أدانه حين وقع. فالعنف المؤدلج لا يحتاج إلى مسدس بقدر ما يحتاج إلى ثلاثة أشياء تسبقه: تصور للعالم يقسمه إلى حق وباطل مطلقين، وجماعةٍ تحتكر تمثيل الحق، وسلطةٍ داخل هذه الجماعة تملك أن تقرر متى يصير الباطل مستحقًا للإزالة بالقوة.

والسؤال الذي يحاول البحث الإجابة عنه ليس: «هل كان حسن البنا إرهابيًا؟» ولا «هل دعا سيد قطب إلى القتل؟»، فهذه أسئلة تُختزل عادة في سجال الدفاع والالتهام. السؤال الأدق فلسفيًا هو: ما البنية المفهومية التي تجعل الانتقال من الدعوة إلى العنف انتقالًا «منطقيًا» في نظر من يقوم به؟ وكيف ثوّرت هذه البنية من جيل تنظيمي إلى آخر، فيأخذ كل جيل من سابقه ما يحتاج إليه وي طرح الباقي؟

وتنبع أهمية هذا السؤال من مفارقة لاحظها الدارسون مبكرًا: أن جماعة الإخوان المسلمين، التي تقدم نفسها منذ عقود بوصفها تيارًا «وسطيًا» نابذًا للعنف، أخرجت من رحمها، أو من هامشها القريب، أكثر النصوص تأثيرًا في تاريخ الجهادية المعاصرة. فقد كان سيد قطب في الخمسينيات والستينيات منظر الجماعة ومسؤول قسم نشر الدعوة فيها (Soage, 2009)، واحتاجت قيادتها لاحقًا إلى نص كامل، هو «دعاة لا قضاة» المنسوب إلى المرشد الثاني حسن الهضيبي، لتتأى بنفسها عن مفاهيم تسربت إلى صفوفها (Zollner, 2009)، ثم صرح المرشد الثالث عمر التلمساني سنة 1982 بأن سيد قطب «مثل نفسه وحده ولم يمثل الإخوان» (Soage, 2009). إن الحاجة المتكررة إلى هذا التبرؤ هي في ذاتها معطى تحليلي: فالجماعة لا تتبرأ إلا مما يشبهها بما يكفي لينسب إليها.

وينطلق هذا البحث من موقع إماراتي. والمقصود بذلك ليس التبني الدعائي لموقف رسمي، بل الانطلاق من تجربة دولة اختارت، منذ قرار مجلس الوزراء رقم (41) لسنة 2014، أن تُدرج «جماعة الإخوان المسلمين وجماعاتها» في قائمة التنظيمات الإرهابية إلى جانب القاعدة وداعش (مجلس الوزراء، 2014؛ WAM, 2014)، واختار مجلسها للإفتاء الشرعي سنة 2020 أن يقرر أنه «لا تجوز بيعه لغير الحاكم ولا تجوز بيعه أمير سري» (البيان، 2020). ويرى البحث أن هذه العبارة الفقهية القصيرة تلخص جوهر المسألة الفلسفية التي يعالجها: فالنزاع في عمقه نزاع على مصدر الطاعة المشروعة، لا على تفاصيل الخطاب الديني.

2. المنهج والمصادر وحدود البحث

يعتمد البحث منهجًا مركبًا من ثلاثة مستويات:

أولاً، القراءة النصية القريبة (**close reading**) للنصوص الأولية في لغتها العربية: «رسالة التعاليم» و«رسالة المؤتمر الخامس» لحسن البنا كما تنشرهما موسوعة «إخوان ويكي» التابعة للجماعة نفسها؛ و«معالم في الطريق» في طبعة رقمية محققة؛ وتفسير سيد قطب لآية المائدة (44) في «في ظلال القرآن»؛ ومقتطفات «الفريضة الغائبة» كما نقلتها مصادر ثانوية موثقة، مع الرجوع إلى ترجمة يوهانس يانسن الكاملة (Jansen, 1986)؛ و«إدارة التوحش» في ترجمة ويليام ماكانتس الإنجليزية الصادرة عن معهد أولين بجامعة هارفارد (Naji, 2006). وقد اختير الاعتماد على نشرات الجماعة لنصوص البنا قصداً، حتى لا يُحتج على البحث بأنه ينقل عن خصوصها.

ثانياً، التحليل المفاهيمي الذي يتعامل مع المفاهيم المركزية (البيعة، الطاعة، الثقة، الحاكمية، الجاهلية، الطليعة، العدو القريب، التوحش، الاستقطاب) بوصفها أدوات تؤدي وظائف داخل نسق، لا مجرد ألفاظ ذات دلالة معجمية. والسؤال الموجه هنا: ماذا «يفعل» المفهوم بمن يعتنقه؟ أي ما الذي يجيزه وما الذي يحظره وما الذي يجعله ممكناً؟

ثالثاً، الربط التنظيمي المقارن الذي يضع هذه المفاهيم في سياق التنظيمات التي استعملتها، بالاستناد إلى الأدبيات الأكاديمية المحكّمة في تاريخ الإخوان (Mitchell, 1969; Lia, 1998)، وفي فكر قطب (Calvert, 2010; Khatab, 2002; Shepard, 2003; Euben, 1999)، وفي الجهادية المعاصرة (Kepel, 1985; Gerges, 2005, 2016; Bunzel, 2015; Maher, 2016; Wagemakers, 2012; Hegghammer, 2009)، وفي سيكولوجيا التطرف (Moghaddam, 2005; McCauley & Moskalkenko, 2008).

حدود البحث. لا يدعي البحث أن كل من قرأ البنا أو قطب صار عنيقاً، ولا أن الخط من البنا إلى داعش خط سببي مستقيم. فقد نبه دارسون مثل جيرجس إلى أن صعود داعش لا يُفهم بمعزل عن الغزو الأمريكي للعراق وانهيار الدولة في سوريا (Gerges, 2016)، ونبه هيفهامر إلى أن التسميات العقدية (جهادي، تكفيري، سلفي) كثيراً ما تحجب الأهداف السياسية الفعلية للفاعلين (Hegghammer, 2009). لذلك يتحدث البحث عن «إمكانات مفهومية» و«أنساق قابلة للتوريث» لا عن حتميات. كذلك يلتزم البحث بعدم ذكر أرقام صفحات إلا حيث تحقق منها في النسخة المرجعية، ويحيل في النصوص الرقمية إلى عناوين الفصول.

3. حسن البنا: هندسة الجماعة قبل هندسة العنف

3.1 الجماعة بوصفها عقلاً جمعياً

لم يكن حسن البنا (1906-1949) مؤلفاً غزير الإنتاج، بل كتب سلسلة من «الرسائل» إلى أتباعه وإلى قادة عصره (Soage, 2009). غير أن قيمته في تاريخ الحركات المؤدلجة لا تكمن في الإنتاج النظري بقدر ما تكمن في الابتكار التنظيمي. فقد بيّن برينيار ليا أن الجماعة في سنواتها الأولى (1928-1942) تحولت من جمعية دعوية محلية إلى حركة جماهيرية ذات بنية هرمية دقيقة، وأن هذا التحول كان ثمرة عمل تنظيمي واسع أكثر منه ثمرة مدّ عفوي (Lia, 1998). وقد عدّ ريتشارد ميتشل في دراسته الكلاسيكية أن الجماعة قدمت نفسها لأعضائها نظاماً شاملاً للحياة لا مجرد جمعية ينتسبون إليها (Mitchell, 1969). وفي تعبير ناجي اللاحق، الذي سيأتي، أن البنا قسّم دعوته إلى «دعوة سلفية وطريقة سنية وحقيقة صوفية»، ويعلق المترجم ماكانتس بأن المقصود بـ«الحقيقة الصوفية» محاكاة تنظيم الطرق الصوفية وأخوتها (Naji, 2006, p. 3). فالبنا استعار من الطريقة الصوفية أخطر ما فيها تنظيمياً: علاقة المريد بالشيخ، لا مضمونها الروحي فحسب.

وتكشف «رسالة التعاليم» هذا البعد بجلاء. فهي تبدأ بتحديد جمهورها: إنها موجهة إلى «الإخوان المجاهدين من الإخوان المسلمين الذين آمنوا بسمو دعوتهم، وقُدسية فكرتهم، وعزموا صادقين على أن يعيشوا بها، أو يموتوا في سبيلها»، ثم تضيف عبارة حاسمة: «وهي ليست دروساً تحفظ، ولكنها تعليمات تنفذ» (البنا، رسالة التعاليم). إن هذا التمييز بين «الدرس» و«التعليمية» ليس تفصيلاً أسلوبياً. فالدرس يُعرض على عقل يقبله أو يرده، أما التعليمية فتُوجّه إلى إرادة يُفترض أنها حسمت أمرها سلفاً. هنا تبدأ أول خطوة في المسار الذي يتتبعه البحث: انتقال النص من مخاطبة العقل إلى مخاطبة الطاعة.

3.2 التدرج: الزمن بوصفه أداة تنظيمية

تقوم فلسفة البنا في العمل على التدرج، وهو تدرج ذو مستويين متداخلين. المستوى الأول هو «مراتب العمل» السبع المطلوبة من العضو والجماعة: إصلاح النفس، ثم تكوين البيت المسلم، ثم إرشاد المجتمع، ثم تحرير الوطن «من كل سلطان أجنبي»، ثم «إصلاح الحكومة حتى تكون إسلامية بحق»، ثم «إعادة الكيان الدولي للأمة الإسلامية ... حتى يؤدي ذلك كله إلى إعادة الخلافة المفقودة»، وأخيراً «أستاذية العالم بنشر دعوة الإسلام في ربوعه»، مستشهداً عند هذه المرتبة الأخيرة بآية القتال «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ». (البنا، رسالة التعاليم).

يستحق هذا السلم تأملاً فلسفياً. فهو يبدأ من الفرد وينتهي بالعالم، ويمر بالحكومة بوصفها محطة لا غاية. والحكومة القائمة، في هذا التصور، ليست موضوع ولاء أصيل، بل موضوع «إصلاح»، ولها على الناس حق «الولاء والطاعة» شرط أن تؤدي واجبها، «فإذا قصرت: فالنصح والإرشاد، ثم الخلع والإبعاد» (البنا، رسالة التعاليم). ومن

يملك تقدير «التقصير» وتقرير الانتقال من النص إلى الخلع؟ النص لا يجيب صراحة، لكن بنية الرسالة كلها تجيب ضمناً: الجماعة وقيادتها. وهكذا تتأسس، في نص يبدو تربوياً، مرجعية تقييم سياسي تعلو على الدولة.

والمستوى الثاني للتدرج هو «مراحل الدعوة» الثلاث التي يربطها البناء صراحة بدرجة الطاعة المطلوبة: «التعريف» ونظامها «نظام الجمعيات الإدارية» و«ليست الطاعة التامة لازمة في هذه المرحلة»؛ ثم «التكوين» وفيها يكون نظام الدعوة «صوفياً بحثاً من الناحية الروحية، وعسكرياً بحثاً من الناحية العملية، وشعار هاتين الناحيتين (أمر وطاعة) من غير تردد ولا مراجعة ولا شك ولا حرج»؛ ثم «التنفيذ» وهي «مرحلة جهاد لا هوادة فيه». ويخاطب البناء القارئ قائلاً: «وأنت بانضمامك إلى هذه الكتيبة ... تكون في الدور الثاني، وبالقرب من الدور الثالث» (البناء، رسالة التعاليم).

إن الأهمية الفلسفية لهذا النص تكمن في أنه يجعل الطاعة متغيراً تابعاً للمرحلة، لا قيمة ثابتة. فالجماعة في مرحلة «التعريف» جمعية مفتوحة لا تطلب أكثر من «احترام النظم»، أي إنها تقدم وجهاً مدنياً لمن هو خارج النواة. وفي مرحلة «التكوين» تنغلق على «العناصر الصالحة لحمل أعباء الجهاد»، وتصبح «الدعوة فيها خاصة لا يتصل بها إلا من استعد استعداداً تاماً». والنتيجة بنية مزدوجة الوجه بطبيعتها: وجه عام لجمعياتي، ونواة خاصة عسكرية الطابع. وليس هذا استنتاجاً من خصوم الجماعة، بل وصف مؤسسها لها. ومن هنا يرى البحث أن الجدال الدائر حول «ازدواجية» خطاب الجماعة كثيراً ما يخطئ موضع المشكلة: فالازدواجية ليست انحرافاً طارئاً عن النموذج، بل هي النموذج نفسه كما صُمم.

ويضيف البناء في ركن «الثبات» عبارة تختصر وظيفة الزمن في هذا البناء: «والوقت عندنا جزء من العلاج، والطريق طويلة المدى بعيدة المراحل كثيرة العقبات ... وذلك أن كل وسيلة من وسائلنا ... تحتاج إلى حسن الإعداد وتحسين الفرص ودقة الإنفاذ» (البناء، رسالة التعاليم). فالتدرج هنا ليس اعتدالاً أخلاقياً، بل حساب استراتيجي: تأجيل المواجهة لا إلغاؤها. وهذا ما يجعل التدرج الإخواني، من زاوية أمن الدولة، أكثر إشكالاً من التطرف المتعجل، لأن الأخير يكشف نفسه مبكراً، أما الأول فيتعلم الانتظار.

3.3 البيعة والطاعة والثقة: نقل الحكم الأخلاقي من الضمير إلى القيادة

تعدد «رسالة التعاليم» عشرة «أركان للبيعة»: الفهم، والإخلاص، والعمل، والجهاد، والتضحية، والطاعة، والثبات، والتجرد، والأخوة، والثقة (البناء، رسالة التعاليم). وإذا قُرئت هذه الأركان متتابعة، لا متفرقة، تبين أنها ترسم مساراً لإعادة تشكيل الذات.

فالطاعة تُعرّف بأنها «امتثال الأمر وإنفاذه تَوْأ في العسر واليسر والمنشط والمكره». والصيغة مأخوذة من حديث بيعة الصحابة للنبي ﷺ، الذي يستشهد به مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي نفسه في بيانه لسنة 2020 على وجوب السمع والطاعة لولي الأمر (البيان، 2020). وهنا تقع المفارقة المركزية التي يبني عليها البحث نقده: النص الواحد، حديث عبادة بن الصامت، يُستعمل في الخطاب الفقهي للدولة لتأسيس طاعة الحاكم الشرعي،

ويُستعمل في خطاب الجماعة لتأسيس طاعة «المرشد». أي إن الجماعة لا تبتكر مفهومًا جديدًا للطاعة، بل تنقل مفهوم الطاعة السياسية الشرعية بكامل حملته من الدولة إلى التنظيم. وهذا هو المعنى الدقيق لعبارة «البيعة الموازية».

ثم يأتي ركن «الثقة» الذي يُعرّف بأنه «اطمئنان الجندي إلى القائد في كفاءته وإخلاصه اطمئنانًا عميقًا ينتج الحب والتقدير والاحترام والطاعة». ويستشهد البنا هنا بقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، وهي آية نزلت في التحاكم إلى الرسول ﷺ، فيُنزلها النص على العلاقة بين «الجندي» و«القائد» (البنا، رسالة التعاليم). ثم يقرر أن «للقادة في دعوة الإخوان حق الوالد بالرابطة القلبية، والأستاذ بالإفادة العلمية، والشيخ بالتربية الروحية، والقائد بحكم السياسة العامة للدعوة».

يجمع هذا التعريف أربع سلطات كانت في الاجتماع الإسلامي التقليدي موزعة: سلطة الأب، وسلطة العالم، وسلطة الشيخ المرابي، وسلطة الأمير. وتوزيع السلطة، من منظور فلسفة السياسة، ضمانة ضد الاستبداد، لأن كل سلطة تحد من غلواء الأخرى. أما جمعها في شخص واحد فينتج ما يمكن تسميته «السلطة المكملة»، وهي سلطة لا يبقى للفرد خارجها موقع يحاكمها منه.

ويبلغ هذا المنطق ذروته في الأسئلة التي يطلب البنا من العضو أن يسألها لنفسه ليختبر ثقته بقيادته، ومنها: «هل هو مستعد لاعتبار الأوامر التي تصدر إليه من القيادة في غير معصية طبعًا قاطعة لا مجال فيها للجدل ولا للتردد ولا للانتقاص ولا للتحوير؟» و«هل هو مستعد لأن يفترض في نفسه الخطأ وفي القيادة الصواب، إذا تعارض ما أمر به مع ما تعلم في المسائل الاجتهادية التي لم يرد فيها نص شرعي؟» (البنا، رسالة التعاليم).

إن السؤال الثاني هو، في تقدير البحث، أخطر جملة في أدبيات الجماعة من الزاوية الفلسفية. ففريد «في غير معصية» يبدو ضمانًا أخلاقيًا، لكن السؤال الثاني يُفرغه من مضمونه: إذ ما المعصية في «المسائل الاجتهادية» إن لم يكن تقديرها راجعًا إلى ضمير الفرد وعلمه؟ وحين يُطلب من الفرد أن يفترض الخطأ في نفسه والصواب في قيادته عند التعارض، فإن معيار «المعصية» ينتقل عمليًا من ضمير المأمور إلى تقدير الأمر. وهذه هي الآلية التي وصفتها حنة أرندت، في سياق آخر، حين ميّزت بين «السلطة» التي تقوم على الفعل المشترك والقبول، و«العنف» الذي يحتاج إلى أدوات ويستطيع أن يدمر السلطة دون أن يقدر على إنشائها (Arendt, 1970). فالجماعة هنا تبني، قبل أي عنف، شكلًا من السلطة الداخلية تُنزع فيه من العضو القدرة على الرفض الأخلاقي. وحين يأتي العنف لاحقًا، لا يحتاج إلى إقناع جديد؛ يكفيهِ أمر.

وتُختتم الرسالة بقائمة من ثمانية وثلاثين «واجبًا» للأخ العامل، بعضها أخلاقي وعبادي لا اعتراض عليه، وبعضها يرسم حدود الجماعة المغلقة رسمًا صريحًا: «أن تقاطع المحاكم الأهلية وكل قضاء غير إسلامي، والأندية والصحف والجماعات والمدارس والهيئات التي تناهض فكرتك الإسلامية مقاطعة تامة»، و«أن تتخلى عن صلتك

بأية هيئة أو جماعة لا يكون الاتصال بها في مصلحة فكرتك وخاصة إذا أمرت بذلك»، و«أن تحيط القيادة علمًا بكل ظروفك ولا تقدم على عمل يؤثر فيها جوهريًا إلا بإذن ... وأن تعتبر نفسك دائمًا جنديًا في الثكنة تنتظر الأوامر». ثم ينذر من يتخلف: «وإن انصرفت عنها وقعدت عن العمل لها فلا صلة بيننا وبينك» (البنا، رسالة التعاليم).

مقاطعة القضاء الوطني ليست تفصيلًا. فالقضاء هو المؤسسة التي تحتكر فيها الدولة الحديثة الفصل في النزاعات، ومقاطعته إعلان رمزي بأن شرعية الدولة معلقة. و«الجندي في الثكنة» استعارة ليست بلاغية فحسب؛ إنها تعريف للهوية: العضو ليس مواطنًا ينتمي إلى جمعية، بل جندي في جيش ينتظر.

3.4 تصنيف الناس: البذرة المنطقية للتكفير

في ركن «التجرد» يرد نص قليلًا ما يحظى بالاهتمام، على خطورته: «والناس عند الأخ الصادق واحد من ستة أصناف: مسلم مجاهد، أو مسلم قاعد، أو مسلم آثم، أو ذمي معاهد، أو محايد، أو محارب، ولكل حكمه في ميزان الإسلام، وفي حدود هذه الأقسام توزن الأشخاص والهيئات، ويكون الولاء أو العداء» (البنا، رسالة التعاليم).

لا يكفر البنا هنا أحدًا، ويجب أن يُقال ذلك بإنصاف. لكن النص يؤسس شيئًا أعمق من التكفير: يؤسس «عادة التصنيف». فالعضو مطالب بأن ينظر إلى كل إنسان وكل مؤسسة عبر شبكة من ست خانات، وأن يبني على الخانة «الولاء أو العداء». واللافت أن المسلم ذاته ينقسم في هذه الشبكة إلى ثلاثة: مجاهد وقاعد وآثم، أي إن الانتماء إلى الإسلام لم يعد كافيًا لتحديد الموقف من الشخص؛ صار الموقف يتحدد بعلاقته بـ«الجهاد» الذي تحدده الجماعة. وحين يأتي قطب بعد عقدين ليختزل هذه الخانات الست إلى خانتين، الإسلام والجاهلية، فإنه لا يخترع منطقتًا جديدًا، بل يبسط منطقتًا موجودًا. وحين يأتي ناجي بعد نصف قرن ليقسم الناس في ساحة المعركة إلى ثلاث فئات، أهل الحق وأهل الباطل والمحايد المتظرين للغالب (Naji, 2006, p. 46)، فإنه يعيد استخدام الأداة نفسها لغرض حربي صريح.

3.5 الجهاد والقوة: «حيث لا يجدي غيرها»

يعرّف البنا الجهاد في «رسالة التعاليم» بأنه «الفريضة الماضية إلى يوم القيامة»، ويجعل «أول مراتبه إنكار القلب، وأعلاها القتال في سبيل الله»، ويقرر أنه «لا تحيا دعوة إلا بالجهاد». ويجعل التضحية «بذل النفس والمال والوقت والحياة وكل شيء في سبيل الغاية»، ويختتم الركنين بالهتافين المعروفين: «الجهاد سبيلنا» و«الموت في سبيل الله أسمى أمانينا»، ثم يلخص الدعوة كلها في خمس كلمات: «الله غايتنا، والرسول قدوتنا، والقرآن شرعتنا، والجهاد سبيلنا، والشهادة أمانيتنا» (البنا، رسالة التعاليم).

وفي «رسالة المؤتمر الخامس» يعالج البنا مسألة القوة معالجة أكثر تفصيلاً. فهو يقرر أن «القوة شعار الإسلام في كل نظمته وتشريعاته»، ثم يرتب درجاتها: «أول درجة من درجات القوة قوة العقيدة والإيمان، ثم يلي ذلك قوة الوحدة والارتباط، ثم بعدهما قوة الساعد والسلاح». ثم يجيب عن سؤال استخدامهما: «إن الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة العملية حيث لا يجدي غيرها، وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة، وهم حين يستخدمون هذه القوة سيكونون شرفاء صرخاء وسينذرون أولاً، وينتظرون بعد ذلك ثم يقدمون في كرامة وعزة». ويرفض «الثورة» بوصفها «أعنف مظاهر القوة»، لكنه ينذر الحكومات بأن استمرار الحال «سيؤدي ذلك حتماً إلى ثورة ليست من عمل الإخوان المسلمين ولا من دعوتهم» (البنا، رسالة المؤتمر الخامس). وفي الرسالة نفسها يحدد البنا شرط «الخطوة التنفيذية»: «وفي الوقت الذي يكون فيه منكم ... ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها نفسياً روحياً بالإيمان والعقيدة، وفكرياً بالعلم والثقافة، وجسمياً بالتدريب والرياضة، في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم لجج البحار ... وأغزو بكم كل عنيد جبار، فإني فاعل إن شاء الله».

يقرأ المدافعون عن الجماعة هذه النصوص بوصفها ضوابط تقيّد العنف. ويقرؤها البحث قراءة مختلفة: إنها لا تنفي العنف، بل تؤجله وتربطه بشرطين داخليين، اكتمال «العدة» وانعدام البديل، وكلاهما يقدره التنظيم وحده. والعنف المؤجل المشروط بتقدير داخلي ليس نقيض العنف، بل صورته المنظمة. ثم إن الإنذار والانتظار والإقدام «في كرامة وعزة» تصف أخلاقيات حرب بين كيانيين، لا أخلاقيات مواطن مع دولته. فالبنا يتحدث هنا لغة من يرى جماعته طرفاً سيادياً يملك قرار الحرب.

ولم يبقَ هذا الاحتمال نظرياً. فقد وثّق ميتشل نشوء «النظام الخاص» أو «الجهاز السري» في الجماعة، وانخراطه في أعمال العنف في أواخر الأربعينيات، وهي الحقبة التي انتهت باغتيال رئيس الوزراء محمود فهمي النقراشي في ديسمبر 1948 على يد عضو في الجماعة، ثم باغتيال البنا نفسه في فبراير 1949 (Mitchell, 1969). وتلاحظ سواج أن البنا اغتيل «في أعقاب سلسلة من جرائم القتل وأعمال العنف الأخرى التي ارتكبتها أعضاء في تنظيمه» (Soage, 2009). لا يحتاج البحث إلى الحكم على مدى علم المؤسس بكل عملية؛ يكفي أن يلاحظ أن بنية «التكوين» العسكرية وطاعة «من غير تردد ولا مراجعة» أنتجت، في أقل من عقد، جهازاً يمارس العنف باسم الجماعة. وهذا ما يسميه البحث «قابلية النص للتشغيل»: النص الذي يصمم طاعة بلا مراجعة يصمم، من حيث لا يقصد كاتبه أحياناً، أداة يمكن أن تُدار بمعزل عنه.

4. الفلسفة التكفيرية: سيد قطب ومنطق القسمة الثنائية

4.1 من الناقد الأدبي إلى منظر القطيعة

كان سيد قطب (1906-1966) أديبًا وناقداً معروفاً قبل أن ينضم إلى الإخوان في مطلع الخمسينيات، وسُجن سنة 1954 في عهد عبد الناصر وقضى معظم ما بقي من حياته في السجن حيث ازداد فكره راديكالية وطوباوية، إلى أن أُعدم سنة 1966 (Soage, 2009). ويقدم جون كالفرت في كتابه «سيد قطب وأصول الإسلاموية الراديكالية» قراءة تاريخية لتطور قطب تحذر من اختزاله في صورة «منظر القاعدة»، وتضع تحوله في سياق تجربة السجن والصدام مع الدولة الناصرية (Calvert, 2010). ويرى البحث أن هذه القراءة السياقية ضرورية، لكنها لا تُعفي النص من المساءلة: فالسياق يفسر لماذا كُتب النص على هذا النحو، لكنه لا يحدد ما سيفعله النص بقرائه بعد أن يغادر سياقه. والنصوص المؤسسة للعنف تمتاز تحديداً بقدرتها على التحرر من سياقها الأصلي واستيطان سياقات جديدة.

وقد قرأت روكسان يوبن فكر قطب قراءة فلسفية لافتة، فرأت فيه نقداً جذرياً للعقلانية الحديثة ولحدودها، لا مجرد رد فعل انفعالي على الحداثة (Euben, 1999). ويأخذ البحث من يوبن هذا المدخل: أن قطب ينبغي أن يُناقش بوصفه صاحب نظرية سياسية متماسكة في داخلها، لأن تماسكها الداخلي هو ما يمنحها قدرتها على الإقناع، ولأن نقدها لا يكتمل إلا بتفكيك مقدماتها لا بشتم نتائجها.

4.2 الحاكمة: من المودودي إلى قطب

المفهوم المحوري في البناء القطبي هو «الحاكمة». ويقرر قطب في مقدمة «معالم في الطريق» أن جاهلية العالم المعاصر «تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية.. وهي الحاكمة.. إنها تسند الحاكمة إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً... في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة» (قطب، معالم في الطريق، المقدمة).

ولم يكن قطب أول من صاغ هذا المفهوم. فقد بلور أبو الأعلى المودودي (1903-1979) في شبه القارة الهندية تصوراً للسيادة الإلهية التشريعية جعل فيه الحاكمة خاصية من خصائص الألوهية، وأعاد تعريف المصطلحات القرآنية الأساسية (الإله والرب والعبادة والدين) تعريفاً يمنحها مضموناً سياسياً مباشراً (Nasr, 1996; Pugachev, 2018). وقد تتبع ويليام شيبارد مصادر مفهوم الجاهلية عند قطب، ووضعه في علاقة بالمودودي وبأبي الحسن الندوي (Shepard, 2003)، وأكد كالفرت أن قطب أخذ عن المودودي مفهومي الحاكمة والجاهلية ثم دفعهما إلى مدى أبعد (Calvert, 2010). كما درس سيد خطاب العلاقة البنيوية بين المفهومين، وبيّن أن الجاهلية عند قطب تقوم على الحاكمة بوصفها أحد أسسها، وأن غايته إقامة نظام إسلامي تحكمه الحاكمة الإلهية (Khatib, 2002).

ولهذا الدِّين بُعد تنظيمي لا يقل أهمية عن بعده المفهومي. فقد أسس المودودي «الجماعة الإسلامية» في باكستان بوصفها حزبًا عقائديًا طليعيًا، وهو ما يعكسه عنوان دراسة ولي رضا نصر عنها: «طليعة الثورة الإسلامية» (Nasr, 1994). فمفهوم «الطليعة» الذي سيصير عند قطب أداة القطيعة كان عند المودودي مفهومًا تنظيميًا أيضًا. أي إن قطب لم يستورد من المودودي فكرة فحسب، بل استورد زوجًا متلازمًا: فكرة الحاكمية، وصورة الجماعة الطليعية التي تحملها.

ومن الضروري هنا التنبيه إلى أن مفهوم الحاكمية لم يمر دون نقد من داخل التقليد الإسلامي نفسه. فقد كتب أبو الحسن الندوي، الذي كان قطب نفسه قد قدّم لكتابه «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» مثنياً عليه (الندوي، د.ت.). نقدًا مفصلاً بعنوان «التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب»، أخذ فيه على الرجلين أنهما جعلوا العبادة والدين وسيلتين لإقامة الحكم، فاخترلا الدين في السلطة (الندوي، 1979؛ Pugachev, 2018). وهذه النقطة جوهرية فلسفيًا: فالحاكمية، حين تصير المفهوم المركزي، تقلب ترتيب الغايات والوسائل في الدين، فتصبح الدولة غاية والعبادة تدريجًا عليها.

4.3 الجاهلية: تعميم الحكم ومحو المنطقة الرمادية

إذا كانت الحاكمية هي المقدمة الكبرى، فإن «الجاهلية» هي النتيجة التي تُستخلص منها. ويصوغها قطب صياغة شاملة: «إن العالم يعيش اليوم كله في "جاهلية" من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها» (قطب، معالم في الطريق، المقدمة). ويذهب في فصل «جيل قرآني فريد» أبعد: «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية .. تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيرًا إسلاميًا .. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية!!» (قطب، معالم في الطريق، «جيل قرآني فريد»).

ثم يعرف المجتمع الجاهلي تعريفًا يستغرق كل ما عدا المجتمع المسلم كما يتصوره: «إن المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم!»، ويقرر أن «جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً» تدخل في هذا الإطار، ثم يصل إلى الجملة التي سبّنى عليها أدبيات التكفير اللاحقة: «وأخيرًا يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها "مسلمة"!»، لا لأنها تعبد غير الله، بل «لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها ... فتدين بحاكمية غير الله» (قطب، معالم في الطريق، «لا إله إلا الله منهج حياة»).

يجدر هنا التمييز بين مستويين. فقطب، كما يلاحظ عدد من دارسيه، يتحدث في الغالب عن «المجتمعات» و«الأنظمة» لا عن الأفراد، ولا يصدر في «المعالم» حكمًا صريحًا بتكفير أعيان المسلمين، وهو ما يجعل بعض قرائه يرون فيه وصفًا حضاريًا لا حكمًا فقهيًا (Shepard, 2003; Calvert, 2010). غير أن البحث يرى أن هذا التمييز، وإن صح نصيًا، لا يصمد وظيفيًا. فحين تُخرج «المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة» من دائرة

الإسلام، ويُعرّف الوطن بأنه «دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله»، و«كل أرض تحارب المسلم في عقيدته، وتصدّه عن دينه، وتعطل عمل شريعته، فهي "دار حرب" ولو كان فيها أهله وعشيرته وقومه» (قطب، معالم في الطريق، «جنسية المسلم وعقيدته»)، فإن المسافة بين الحكم على المجتمع والحكم على أفرادهِ تصبح مسافة يقطعها القارئ وحده، دون حاجة إلى إذن من الكاتب. والنص الذي يترك هذه المسافة مفتوحة لا يستطيع أن يتبرأ ممن قطعها.

ولعل أخطر ما في مفهوم الجاهلية هو ما يمكن تسميته «محو المنطقة الرمادية». ففي البناء القطبي لا توجد مساحة وسطى: «وأن هناك داراً واحدة هي دار الإسلام ... وما عداها فهو دار حرب، علاقة المسلم بها إما القتال، وإما المهادنة على عهد أمان» (قطب، معالم في الطريق، «جنسية المسلم وعقيدته»). وحين يمحى الوسط، يصبح كل ما ليس «نحن» جزءاً من «هم». واللافت أن داعش استعمل، بعد نصف قرن، تعبيراً صريحاً عن هذه الفكرة حين جعل من أهداف عملياته في أوروبا «إبادة المنطقة الرمادية»، أي إفساد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين وإشعال الصراع الأهلي (Ingram, Whiteside & Winter, 2020). ليس المقصود القول إن داعش قرأ قطب بالضرورة، بل إن المنطق الثنائي الذي يجعل الوسط خيانة واحد في الحالتين.

4.4 الطليعة والعزلة الشعورية: الجماعة المغلقة بوصفها لاهوتية

إذا كان العالم كله جاهلياً، فمن يحمل الإسلام؟ يجيب قطب: «إنه لا بد من طليعة تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق. تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً. تمضي وهي تزاوّل نوعاً من العزلة من جانب، ونوعاً من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة» (قطب، معالم في الطريق، المقدمة). وكتاب «المعالم» كله، بنص مؤلفه، هو «معالم» لهذه الطليعة «تعرف منها طبيعة دورها، وحقيقة وظيفتها، وصلب غايتها ... كما تعرف منها طبيعة موقفها من الجاهلية».

ويحدد قطب طبيعة هذه العزلة في وصفه للجيل الأول: «كانت هناك عزلة شعورية كاملة بين ماضي المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه، تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية»، مع منح «هذا المجتمع وهذه القيادة كل ولائه وكل طاعته وكل تبعيته» (قطب، معالم في الطريق، «جيل قرآني فريد»). ثم يستخلص الدرس للحركة المعاصرة: «فلا بد إذن - في منهج الحركة الإسلامية - أن نتجرد في فترة الحضنة والتكوين من كل مؤثرات الجاهلية التي نعيش فيها».

إن عبارة «فترة الحضنة والتكوين» تستدعي مباشرة مرحلة «التكوين» عند البنا، التي هي «خاصة لا يتصل بها إلا من استعد استعداداً تاماً». والفرق بين الرجلين هنا فرق في الدرجة لا في النوع: البنا يصمم نواة مغلقة داخل جماعة مفتوحة، وقطب يجعل الانغلاق شرطاً للإيمان نفسه. أي إن قطب يحول الضرورة التنظيمية عند البنا إلى ضرورة لاهوتية. وما كان عند البنا مسألة تدبير يصبح عند قطب مسألة عقيدة.

ومن الزاوية النفسية الاجتماعية، يصف كلارك ماكولي وصوفيا موسكالينكو آليات معروفة لتطرف الجماعات، منها الاستقطاب داخل الجماعة المتجانسة، وتساعد التماسك تحت ضغط العزلة والتهديد (McCauley & Moskaleiko, 2008). و«العزلة الشعورية» القطبية هي، بهذا المعنى، برنامج واعٍ لتفعيل هذه الآليات: فالجماعة التي تقطع روابطها العاطفية بالمحيط تفقد أهم كوابح التطرف، وهي العلاقات التي تذكّر الفرد بأن «الآخر» إنسان له وجه واسم.

ويضيف إريك هوفر، في تحليله الكلاسيكي للحركات الجماهيرية، أن هذه الحركات تقوم على إقناع أتباعها باحتقار الحاضر وبذل الذات من أجل مستقبل متخيّل (Hoffer, 1951). ويرى البحث أن مفهوم الجاهلية يؤدي هذه الوظيفة بدقة: فهو يجعل الحاضر كله، بما فيه ما يظنه الناس «ثقافة إسلامية»، موضع احتقار، ويجعل الذات الفردية مادة تُستهلك في سبيل «البعث».

4.5 «في ظلال القرآن»: الكفر بالعمل وتعميم الحكم

يحتاج المفهوم السياسي إلى سند تفسيري ليصير ملزمًا دينيًا. وفي تفسيره لقوله تعالى ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44] يقدم قطب هذا السند. فهو يقرر أن الآية جاءت «بهذا الحسم الصارم الجازم. وبهذا التعميم الذي تحمله (من) الشرطية وجملته الجواب. بحيث يخرج من حدود الملازمة والزمان والمكان، وينطلق حكمًا عامًا، على كل من لم يحكم بما أنزل الله، في أي جيل، ومن أي قبيل». ثم يعلل: «إن الذي لا يحكم بما أنزل الله، إنما يرفض ألوهية الله. فالألوهية من خصائصها ومن مقتضاها الحاكمية التشريعية». ويختم بالسؤال الذي يكاد يكون قاعدة منهجية للتكفير اللاحق: «وما قيمة دعوى الإيمان أو الإسلام باللسان، والعمل - وهو أقوى تعبيرًا من الكلام - ينطق بالكفر أفصح من اللسان؟!»، ويصف كل محاولة لتأويل الآية بأنها «محاولة التهرب من مواجهة الحقيقة» (قطب، في ظلال القرآن، تفسير المائدة: 44).

يقوم هذا النص بثلاث عمليات فلسفية متتابعة. الأولى نزع السياق: فالآية تُحرر صراحة «من حدود الملازمة والزمان والمكان». والثانية جعل الفعل السياسي دليلاً على الاعتقاد: فالحكم بغير ما أنزل الله «ينطق بالكفر»، أي إن الاعتقاد يُستنبط من السلوك دون حاجة إلى إقرار صاحبه. والثالثة إغلاق باب الاجتهاد: فكل تأويل «تهرب» و«تحريف». وهذه العمليات الثلاث مجتمعة هي ما يحتاج إليه أي خطاب تكفيري: نص عام بلا سياق، ومعيّار سلوكي للكفر، وتجريم للمخالف في التأويل.

وقد لاحظ دارسو «الظلال» أن قطب راجع تفسيره في طبعات لاحقة، وأن عمله التفسيري، مع ثبات موقفه الأساسي من الإسلام نظامًا شاملاً للحياة، مال إلى رسم حدود حادة بين من يسعون إلى إقامة شريعة الله ومن يعارضونهم (Syahnan, 1997؛ وانظر في القراءة النقدية للظلال: Carré, 2003). أي إن «الظلال» ليس نصًا ثابتًا، بل نص تتبع طبقاته تحولات صاحبه، وهو ما يجعله وثيقة فكرية لعملية التحول ذاتها.

4.6 الخلاف الداخلي: «دعاة لا قضاة» وحدود التبرؤ

لا يكتمل التحليل دون الإشارة إلى أن قيادة الإخوان نفسها رأت الخطر. فقد كتب المرشد الثاني حسن الهضبي من سجنه «دعاة لا قضاة»، وهو نقد معلن لمفاهيم صاغها المودودي، لكنه كان، كما تقول سواج، إدانة «غير محجوبة إلا قليلاً» لقطب المتأثر بالمودودي (Soage, 2009). وتقرأ بريارا زولنر الكتاب بوصفه علامة على تحول الجماعة عن الراديكالية المستلهمة من قطب نحو خطاب سياسي غير عنيف (Zollner, 2009).

يأخذ البحث هذا التحول بجدية، لكنه يلاحظ ثلاثة أمور. أولها أن التبرؤ انصب على «المفاهيم» لا على «البنية»: فـ«دعاة لا قضاة» نقد لإطلاق الأحكام على الناس، لكنه لم يمس أركان البيعة العشرة ولا تعريف الطاعة والثقة في «رسالة التعاليم»، وهي النصوص التي ظلت مرجعية تربوية للجماعة. وثانيها أن الجماعة احتفظت بقطب في سرديتها رمزاً، فهو في «ميثولوجيا الجماعة»، بتعبير سواج، يُعد «شهيداً» إلى جانب البنا (Soage, 2009). وثالثها أن مفكرين من داخل التيار الإسلامي حاولوا التوفيق بالقول إن الفرق بين البنا وقطب فرق في السياق لا في المبدأ، مع التماس الأعداء لقطب (Soage, 2009). ومن منظور البحث، فإن جماعة تتبرأ من نتائج المفهوم وتحتفظ بصاحبه رمزاً، وتنقد التكفير وتحتفظ ببنية الطاعة التي تجعله قابلاً للتنفيذ، لم تحسم أمرها بعد.

5. من الفكرة إلى التنظيم: نموذج رباعي لانتقال الفكر الإرهابي

يقترح البحث، استناداً إلى القراءة السابقة، نموذجاً تحليلياً من أربع مراحل يصف كيف تنتقل الفكرة المؤدجة إلى بنية عنيفة. وليس النموذج تسلسلاً زمنياً صارماً، بل منطق تراكم: كل مرحلة تشترط سابقتها ولا تلغيها.

5.1 المرحلة الأولى: الفكرة الشمولية

تبدأ العملية بفكرة تدّعي تفسير كل شيء. والشمول في ذاته ليس إرهاباً، فكل الأديان والفلسفات الكبرى تقدم تصوراً للوجود. لكن الشمول يصبح خطراً حين يقترن بعنصرين: احتكار التأويل، وتسييس المطلق. وعند البنا تتمثل الفكرة الشمولية في تصور الإسلام «نظاماً شاملاً» وفي سلم المراتب الذي ينتهي بـ«أستازية العالم». وعند قطب تبلغ ذروتها: فالإسلام «ليس مجرد عقيدة. حتى يقنع بإبلاغ عقيدته للناس بوسيلة البيان. إنما هو منهج يتمثل في تجمع تنظيمي حركي يزحف لتحرير كل الناس ... ومن ثم يتحتم على الإسلام أن يزيل هذه الأنظمة بوصفها معوقات للتحرر العام» (قطب، معالم في الطريق، «الجهاد في سبيل الله»).

لاحظ أن الجملة القطبية تحمل في داخلها المراحل الأربع كلها: الفكرة («منهج»)، والجماعة («تجمع تنظيمي حركي»)، والترخيص بالعنف («يتحتم ... أن يزيل»)، والبنية («يزحف»)، وهذا ما يجعل «المعالم» نصاً تأسيسياً بالمعنى الدقيق: إنه لا يقدم فكرة يمكن أن تُستعمل لاحقاً في العنف، بل يقدم الفكرة ومسار تشغيلها في آن.

ويسمى قطب هذا الدين «إعلاناً عاماً لتحرير الإنسان في الأرض من العبودية للعباد»، ويجعل معنى ربوبية الله «الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر» (قطب، معالم في الطريق، «الجهاد في سبيل الله»). والمفارقة الفلسفية هنا أن لغة «التحرير» و«الثورة» مستعارة من القاموس الحداثي الذي ينقده قطب، وهو ما يؤكد ما ذهبت إليه يوبن من أن الأصولية القطبية حوار عنيف مع الحداثة لا انقطاع عنها (Euben, 1999).

5.2 المرحلة الثانية: الجماعة المغلقة

لا تتحول الفكرة إلى فعل إلا حين تجد جسداً اجتماعياً يحملها. والجماعة المغلقة هي الجسد المثالي لأنها تؤدي ثلاث وظائف: تعزل العضو عن المعايير المنافسة، وتكافئه على التماهي، وتعاقبه على الشك. وقد رأينا كيف يصمم البنا مرحلة «التكوين» الخاصة، ويطلب من العضو مقاطعة القضاء الوطني والصحف والجماعات المخالفة، ويجعله «جندياً في الثكنة»، ويهدده بقطع الصلة إن قعد. ورأينا كيف يجعل قطب «العزلة الشعورية» شرطاً لنشوء «الجيل القرآني».

وقد شهدت مصر في السبعينيات التطبيق الحرفي لهذه المرحلة في «جماعة المسلمين» التي أسسها شكري مصطفى وعُرفت إعلامياً بـ«التكفير والهجرة»، وهي من الحالات التي درسها جيل كيل في كتابه عن التطرف الإسلامي في مصر، بوصفها ترجمة متطرفة لمفاهيم قطب إلى مجتمع مضاد ينسحب من المجتمع «الجاهلي» (Kepel, 1985). وتكشف هذه الحالة أن «العزلة الشعورية» لا تبقى شعورية طويلاً: فهي تميل إلى أن تتجسد في عزلة مكانية واجتماعية فعلية.

ومن زاوية علم النفس الاجتماعي، يشبه فتحعلي مقدم مسار التطرف بسلم يضيق كلما صعد، حيث يجري في الطوابق العليا «انخراط تدريجي في أخلاقيات التنظيم الإرهابي»، ثم يتعلم المجندون تصنيف العالم تصنيفاً أكثر صلابة إلى «نحن» و«هم» ويرون التنظيم مشروعاً (Moghaddam, 2005). ويلاحظ البحث أن تصنيف البنا للناس إلى ستة أصناف، واختزال قطب لهم إلى صنفين، يمثلان على المستوى العقدي ما يصفه مقدم على المستوى النفسي: تضيق السلم.

5.3 المرحلة الثالثة: الترخيص بالعنف

الترخيص بالعنف هو اللحظة التي يتحول فيها القتل من محرّم إلى واجب. ولا يحدث ذلك دفعة واحدة، بل عبر ثلاث عمليات منطقية كشفنا عنها في نصوص قطب: نزع السياق عن النص، وجعل الفعل السياسي معياراً للكفر، وتجريم التأويل المخالف. ويضيف قطب عنصراً رابعاً حاسماً في فهم العلاقة بين التدرج والعنف: «إذا كف الله أيدي الجماعة المسلمة فترة عن الجهاد، فهذه مسألة خطة لا مسألة مبدأ. مسألة مقتضيات حركة لا مسألة مقررات عقيدة» (قطب، معالم في الطريق، «الجهاد في سبيل الله»).

هذه الجملة مفتاح لفهم العلاقة بين البنا وقطب ومن جاء بعدهما. فهي تقول صراحة إن الكف عن القتال «خطة» مؤقتة، وإن القتال «مبدأ» ثابت. وبهذا المعنى يمكن قراءة تدرج البنا نفسه: فقد ربط «القوة العملية» بشرط «حيث لا يجدي غيرها» وباكتمال «العدة»، أي جعل الامتناع عن العنف مسألة توقيت. والفرق بين البنا وقطب هنا ليس في الموقف من العنف ذاته، بل في تقدير اللحظة: البنا يرى أن «العدة» لم تكتمل بعد، وقطب يجعل الكف استثناء مرحلياً من قاعدة دائمة. ثم يأتي فرج ليقرر أن اللحظة قد حانت.

5.4 المرحلة الرابعة: البنية التنفيذية

البنية هي ما يحوّل الترخيص إلى قدرة. وتتطلب البنية التنفيذية ثلاثة عناصر: تسلسلاً قيادياً يحسم القرار، وانضباطاً يضمن التنفيذ، وسرية تحمي البنية من الدولة. وقد وفّرت «رسالة التعاليم» العنصرين الأولين مسبقاً: «الثقة» التي تجعل الأوامر «قاطعة لا مجال فيها للجدل»، و«الطاعة» التي تعني الإنفاذ «توّاً». أما السرية فكانت كامنة في التمييز بين الدعوة «العامة» و«الخاصة»، وتجسدت تاريخياً في «النظام الخاص» (Mitchell, 1969).

ويقدم ماكولي وموسكالينكو إطاراً مفيداً هنا، إذ يميزان بين آليات التطرف على مستوى الفرد والجماعة والجمهور، ويبينان أن الجماعات الصغيرة المعزولة تحت التهديد تميل إلى مزيد من التطرف والتماسك (McCauley & Moskalenko, 2008). والبنية السرية هي، بهذا المعنى، مختبر دائم لإنتاج التطرف: فالسرية تفرض العزلة، والعزلة تفرض الاستقطاب، والاستقطاب يبرر مزيداً من السرية.

5.5 جدول تركيبي للنموذج

المرحلة	الوظيفة الفلسفية	عند البنا	عند قطب	الامتداد التنظيمي
الفكرة الشمولية	احتكار تفسير العالم	الإسلام نظام شامل؛ مراتب العمل حتى «أستاذية العالم»	الحاكمية؛ «إعلان عام لتحرير الإنسان»	الخلافة غاية معلنة عند داعش (Bunzel, 2015)
الجماعة المغلقة	عزل العضو عن المعايير المنافسة	مرحلة «التكوين» الخاصة؛ مقاطعة القضاء الوطني؛ «جندي في الشكنة»	الطليعة؛ «العزلة الشعورية»	جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) (Kepel, 1985)
الترخيص بالعنف	تحويل القتل من محرّم إلى واجب	الجهاد «سبيلنا»؛ القوة «حيث لا يجدي غيرها»	الجاهلية؛ الكفر بالعمل؛ الكف «خطة لا مبدأ»	«الفريضة الغائبة»: قتال العدو القريب (Jansen, 1986)
البنية التنفيذية	تحويل الترخيص إلى قدرة	البيعة؛ الطاعة «توّاً»؛ الثقة	«تجمع تنظيمي حركي يزحف»	النظام الخاص؛ جماعة الجهاد؛ إدارة التوحش (Mitchell, 1969; Naji, 2006)

6. الامتداد العملي: ثلاث محطات تنظيمية

6.1 جماعة الإخوان المسلمين: الازدواج النبوي

سبقت الإشارة إلى أن «النظام الخاص» نشأ داخل الجماعة في حياة مؤسسها، وأن العنف الذي مارسه في أواخر الأربعينيات انتهى بدورة دامية شملت اغتيال النقراشي ثم اغتيال البنا (Mitchell, 1969). ويهم البحث هنا أن يلاحظ أن هذه الدورة ليست «انحرافاً» عن مشروع البنا كما تصورها بعض سرديات الجماعة، بل هي أحد الاحتمالات المنطقية لبنيته: فحين تُبنى نواة «عسكرية بحثية من الناحية العملية» شعارها «أمر وطاعة من غير تردد ولا مراجعة»، يصبح ظهور جهاز مسلح احتمالاً وارداً لا مفاجأة.

ثم إن الجماعة في مرحلتها الناصرية أنتجت سيد قطب منظراً، وأنتجت حوله تنظيم 1965 الذي ارتبط به (Calvert, 2010). ورغم أن قيادة الهضيبي ثم التلمساني اختارت طريق المراجعة الخطابية كما سبق، فإن الأدبيات التي أنتجتها الجماعة في عصرها الأول ظلت متاحة لكل من أراد أن يبني عليها. وهذا ما تلتقطه بدقة ملاحظة ناجي اللاحقة، وهو خصم عقدي للإخوان، حين يتهم الجماعة بأنها تضع برنامجها على الورق نظرياً ثم ترفع شعارات براقة من قبيل «الجهاد سبيلنا والموت في سبيل الله أسمى أمانينا» دون أن تلتزم بها في الممارسة (Naji, 2006, pp. 3–4). إن الجهادي هنا يأخذ على الإخوان، لا أنهم دعوا إلى الجهاد، بل أنهم لم يكونوا أوفياء لشعارهم. وهذه شهادة ثمينة من داخل الطيف الإسلامي على أن الشعار الإخواني نفسه هو ما يُعاد تشغيله.

6.2 جماعة الجهاد المصرية و«الفريضة الغائبة»: لحظة الحسم

إذا كان البنا قد أجل لحظة «التنفيذ» إلى حين اكتمال «العدة»، وإذا كان قطب قد جعل الكف «خطة لا مبدأ»، فإن محمد عبد السلام فرج (أعدم سنة 1982) قرر في كراسته «الفريضة الغائبة» أن اللحظة قد حانت. وقد ترجم يوهانس يانسن الكراسة كاملة ودرسها بوصفها «عقيدة قتلة السادات» (Jansen, 1986)، ودرسها كيبل في سياق تشكل جماعات العنف في مصر السبعينيات (Kepel, 1985).

وأهم ما في النص فلسفياً هو إعادة ترتيب الأعداء. يقول فرج تحت عنوان «العدو القريب والعدو البعيد»: «وهناك قول: إن ميدان الجهاد اليوم هو تحرير القدس كأرض مقدسة، والحقيقة أن تحرير الأراضي المقدسة أمر شرعي واجب على كل مسلم .. وهذه نقطة تستلزم توضيح الآتي: أولاً: أن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد، ثانياً: أن دماء المسلمين ستنزف حتى وإن تحقق النصر ... فلا شك أن ميدان الجهاد هو اقتلاع تلك القيادات الكافرة» (فرج، الفريضة الغائبة، نقلاً عن المرجع، 2018؛ وانظر ترجمته في Jansen, 1986). ويشبه فرج حكام عصره بالتتار الذين انتسبوا إلى الإسلام وحكموا بغير شريعته، مستدعيناً فتاوى ابن تيمية في قتالهم (Jansen, 1986؛ المرجع، 2018).

إن «العدو القريب» هو الترجمة العملية لمفهوم «المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة» عند قطب. فما كان عند قطب حكمًا على المجتمع، صار عند فرج حكمًا على الحاكم بالردة ومن ثم أمرًا بقتاله. وقد اغتيل الرئيس أنور السادات في أكتوبر 1981 على يد خلية مرتبطة بهذا التنظيم، وكانت الكراصة، كما يبين يانسن، هي المسوّغ العقدي للعملية (Jansen, 1986). ويتتبع فواز جرجس كيف صارت ثنائية «العدو القريب/العدو البعيد» محور جدل استراتيجي داخل الحركة الجهادية، وكيف تحول جزء منها لاحقًا إلى أولوية «العدو البعيد» مع القاعدة (Gerges, 2005).

ولم تمر الكراصة دون رد من المؤسسة الدينية؛ فقد أصدر شيخ الأزهر جاد الحق علي جاد الحق ردًا عليها بعنوان «نقض الفريضة الغائبة» بيّن فيه أن نصوصها استشهد بها في غير موضعها (المرجع، 2018). ويرى البحث أن هذا الرد يكشف درسًا منهجيًا: أن مواجهة النص المؤسس للعنف لا تكون بإنكاره بل بنقض مقدماته في الصنعة ذاتها، أي في علم أصول الفقه والتفسير الذي ادّعى النص الانتساب إليه.

6.3 تنظيم داعش و«إدارة التوحش»: العنف بوصفه منهجاً إدارياً

إذا كانت «الفريضة الغائبة» نصًا عن «متى» يبدأ القتال، فإن «إدارة التوحش» لأبي بكر ناجي (نُشر على الإنترنت نحو 2004) نص عن «كيف» يُدار. ويقسم ناجي الطريق إلى إقامة الدولة الإسلامية إلى ثلاث مراحل: «شوكة النكاية والإنهاك»، ثم «إدارة التوحش»، ثم «شوكة التمكين وقيام الدولة» (Naji, 2006, p. 15). ومفهوم «التوحش» عنده هو الفوضى التي تعقب انهيار سلطة الدولة في منطقة ما، والتي يرى أن التنظيم يستطيع أن «يديرها» ليؤسس عليها سلطته.

وفي فصل «اعتماد الشدة» يكتب ناجي، بحسب ترجمة ماكانتس، أن من خاض الجهاد يعرف أنه ليس سوى عنف وغلظة وإرهاب وتخويف وإثخان، مميزًا بين «الجهاد والقتال» و«الإسلام» وطالبًا ألا يُخلط بينهما، ويرى أن «اللين» من عوامل فشل أي عمل جهادي (Naji, 2006, p. 31). ثم يعرف «الاستقطاب» بأنه جرّ الجماهير إلى المعركة بحيث ينشأ استقطاب بين الناس جميعًا، فتنحاز فئة إلى أهل الحق وأخرى إلى أهل الباطل، وتبقى فئة ثالثة محايدة تنتظر نتيجة المعركة لتلحق بالمنتصر (Naji, 2006, p. 46). ويهاجم ناجي في هذا السياق «دعاة الجماعات الإسلامية» الذين يدعون إلى «الوحدة الوطنية».

يكتمل هنا مسار المفاهيم الذي تتبعه البحث. فالتصنيف الذي بدأ عند البنا ستة أصناف للناس «يكون على أساسها الولاء أو العداء»، وصار عند قطب ثنائية الإسلام والجاهلية، يصير عند ناجي أداة حربية مقصودة: الاستقطاب لا بوصفه نتيجة للصراع بل هدفًا له. والعنف الذي كان عند البنا مؤجلًا «حيث لا يجدي غيرها»، وعند قطب «مبدأ» مؤجل التطبيق، يصير عند ناجي هوية الجهاد ذاته. ويسقط ناجي، صراحة، الحاجز الأخير الذي حاول البنا الإبقاء عليه، وهو أخلاقيات «الشرف والصراحة والإنذار».

وتؤكد الأدبيات المتخصصة أن العلاقة بين ناجي وداعش علاقة إلهام لا علاقة تطبيق حرفي. فقد بيّن إنغرام ووايتسايد ووينتر أن المحللين كثيرًا ما يحيلون إلى «إدارة التوحش» لفهم استراتيجية التنظيم، وأن داعش نفسه أقر في مجلة «دابق» بأن الكتاب «يصف بدقة» الاستراتيجية العامة للمجاهدين، لكنه أخذ على ناجي «أخطاء» في مسألة التكفير، أي إن التنظيم رأى ناجي متساهلاً في التكفير (Ingram, Whiteside & Winter, 2020). وهذه ملاحظة بالغة الدلالة: فداعش لم يكتفِ بتشغيل منطق الاستقطاب، بل زائد عليه في التكفير. ويظهر كول بنزل أن أيديولوجية التنظيم منذ تأسيس «دولة العراق الإسلامية» سنة 2006 قامت على قراءة متطرفة للنصوص مع عداا طائفي حاد، وأن التنظيم تحول من «دولة على الورق» إلى «خلافة» معلنة (Bunzel, 2015). ويرى برينيار ليا أن «الدول الأولية» الجهادية تتسم بأيديولوجية شديدة وطابع أممي وتوسعي (Lia, 2015)، ويوثق تقرير المركز الدولي لدراسة التطرف (ICSR) عقيدة التنظيم الإعلامية التي تجعل الإعلام نفسه «جهاداً» (Winter, 2017).

وقد عارض أبو محمد المقدسي، أحد أبرز منظري السلفية الجهادية، كثيرًا من ممارسات الزرقاوي وأتباعه، كما يبين يواس فاخماكرز في دراسته عنه (Wagemakers, 2012). والدلالة الفلسفية لهذا الخلاف أن منطق التكفير، حين يُطلق، لا يتوقف عند حدود من أطلقه: فكل جيل يجد في سابقه «تساهلاً» يستحق التصحيح. إنها ديناميكية «المزايدة» التي تجعل الفكر التكفيري بطبيعته فكرًا متشظيًا يأكل آباءه. وقد لخص شيراز ماهر السلفية الجهادية في مجموعة مفاهيم مركزية، منها الجهاد والتكفير والولاء والبراء والتوحيد والحاكمية (Maher, 2016)، واللافت أن «الحاكمية»، المفهوم الذي دخل الفكر العربي عبر المودودي وقطب، صار ركناً في عقيدة تنظيمات لا تحمل للإخوان إلا العداا.

6.4 ملاحظة منهجية: ما الذي يُورث؟

يكشف تتبع المحطات الثلاث أن ما يُورث بين الأجيال ليس «العقيدة» بمعناها الكامل، فبين الإخوان والسلفية الجهادية خلافات عقدية حقيقية، ويميز كفتنن فيكتوروفيتش داخل التيار السلفي نفسه بين فئات تتفق في العقيدة وتختلف في قراءة الواقع وفي الموقف من العمل السياسي والعنف (Wiktorowicz, 2006). ما يُورث هو ما يسميه البحث «النحو التنظيمي»: أي مجموعة القواعد التي تحدد كيف تُبنى الجماعة، وكيف تُصنّف الناس، ومن يملك قرار العنف، ومتى يُرفع التأجيل. وهذا النحو قابل للانتقال بين مضامين عقدية مختلفة، كما تنتقل قواعد اللغة بين نصوص مختلفة المعاني.

7. قراءة إماراتية: الدولة، البيعة، ومصدر الطاعة المشروعة

7.1 من الأمن إلى الفلسفة السياسية

اتخذت دولة الإمارات العربية المتحدة موقفًا صريحًا من جماعة الإخوان المسلمين. فقد اعتمد مجلس الوزراء، تنفيذًا للقانون الاتحادي رقم (7) لسنة 2014 في شأن مكافحة الجرائم الإرهابية، قائمة بالتنظيمات الإرهابية تضمنت «جماعة الإخوان المسلمين في الإمارات» و«دعوة الإصلاح» و«تنظيم وجماعات الإخوان المسلمين» إلى جانب القاعدة وداعش وجبهة النصرة والجماعة الإسلامية المصرية (WAM, 2014؛ مجلس الوزراء، 2014). وفي نوفمبر 2020 أكد مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي أن «كل مجموعة أو تنظيم يسعى للفتنة أو يمارس العنف أو يحرض عليه هو تنظيم إرهابي مهما كان اسمه أو دعواه»، وعلل اعتبار الجماعة تنظيمًا إرهابيًا بـ«ما عرف عن هذه الجماعة من منازعة لولاة الأمور وشق عصا الطاعة وما خرج من عباءتها من جماعات التطرف والعنف»، وقرر أنه «لا تجوز بيعه لغير الحاكم ولا تجوز بيعه أمير سري» (البيان، 2020).

يقترح البحث قراءة هذا الموقف لا بوصفه إجراءً أمنيًا فحسب، بل بوصفه موقفًا في الفلسفة السياسية له منطقه الخاص. فإدراج الإخوان مع القاعدة وداعش في قائمة واحدة يبدو للمراقب الخارجي خلطًا بين تنظيم «سياسي» وتنظيمات «مسلحة». غير أن التحليل السابق يبين أن المعيار الإماراتي، كما يعبر عنه بيان مجلس الإفتاء، ليس معيار «حمل السلاح» بل معيار «مصدر الطاعة»: فالسؤال ليس هل تمارس الجماعة العنف الآن، بل هل تنشئ داخل المجتمع ولاءً موازيًا لولاء الدولة، وبيعة موازية لبيعتها، وقيادة «سرية» تملك قرار التنفيذ متى قدرت أن «العدة» اكتملت.

7.2 البيعة الموازية بوصفها المشكلة المؤسسة

يظهر من القراءة القريبة لـ«رسالة التعاليم» أن البيعة الإخوانية ليست عهدًا جمعياتيًا من قبيل عضوية النقابات أو الأحزاب، بل عهد يستعير صيغة البيعة الشرعية («في العسر واليسر والمنشط والمكره») ويجمع للقيادة سلطات الأب والعالم والشيخ والأمير، ويطلب من العضو أن يفترض الخطأ في نفسه والصواب في القيادة، وأن يقاطع القضاء الوطني، وأن يعتبر نفسه «جنديًا في الثكنة تنتظر الأوامر». ومن منظور فلسفة الدولة الحديثة، فإن الدولة تقوم على احتكار مشروع للقوة وعلى ولاء مواطنيها للقانون العام. والجماعة التي تنشئ داخل الدولة احتكارًا موازيًا للطاعة تنازع الدولة في أخص خصائصها، حتى لو لم تطلق رصاصة واحدة. وهذا بالضبط ما يقصده التعبير الفقهي «منازعة ولاية الأمور».

ويضيف المنظور الإماراتي بعدًا آخر يتصل بفكرة الوطن ذاتها. فحين يقرر قطب أن «وطن المسلم الذي يحن إليه ويدافع عنه ليس قطعة أرض، وجنسية المسلم التي يعرف بها ليست جنسية حكم»، وأن «عصبية العشيرة والقبيلة والقوم والجنس واللون والأرض عصبية صغيرة متخلفة» (قطب، معالم في الطريق، «جنسية المسلم

وعقيدته»، فإنه لا ينتقد العصبية فحسب، بل ينزع المشروعية عن الدولة الوطنية بوصفها إطاراً للانتماء. وفي دولة اتحادية بُنيت على تراكم الانتماءات المحلية والقبلية في هوية وطنية جامعة، فإن هذا الخطاب ليس نقداً نظرياً، بل مشروع تفكيك لأساس الدولة.

7.3 حدود القراءة الإماراتية وشروط نزاهتها

ومن واجب البحث العلمي أن ينبه إلى حدود هذه القراءة أيضاً. فالأدبيات الأكاديمية الغربية لا تتفق على تصنيف الإخوان تنظيمًا إرهابيًا، وكثير منها يميز بين الجماعة الأم وتنظيمات العنف التي خرجت من هامشها، ويرى في «دعاة لا قضاة» تحولاً حقيقياً (Zollner, 2009). ويرى البحث أن هذا الخلاف لا يُحسم بالتصنيف القانوني وحده، بل بالتحليل البنيوي: فإذا كانت الجماعة قد تخلت فعلاً عن منطق العنف، فإن البرهان على ذلك ليس البيانات السياسية، بل مراجعة معلنة لنصوص «التكوين» و«الطاعة» و«الثقة» وتصنيف الناس، وهي النصوص التي تظل، بحسب نشرها في الموسوعة الرسمية للجماعة، مرجعاً تربوياً متاحاً. وما لم تحدث هذه المراجعة البنيوية، يبقى «النحو التنظيمي» قائماً وقابلاً لإعادة التشغيل في أي لحظة يُقدَّر فيها أن «العدة» اكتملت.

كما يقر البحث بأن الحد من التطرف لا يتم بالمقاربة الأمنية وحدها. فمقدم يرى أن السياسة التي تركز على الأفراد الذين بلغوا قمة السلم لا تحقق إلا مكاسب قصيرة الأمد، وأن الوقاية الحقيقية تبدأ من «الطابق الأرضي» (Moghaddam, 2005). وفي السياق الإماراتي يعني ذلك أن تفكيك «النحو التنظيمي» يتطلب بناء بدائل فكرية وفقهية رصينة، من جنس ما قدمه الندوي في نقده للتفسير السياسي للإسلام، ومن جنس الرد الأزهري على «الفريضة الغائبة»، تنقض المقدمات من داخل الصنعة نفسها.

8. خاتمة

حاول هذا البحث أن يقرأ الإرهاب المؤدلج بوصفه مساراً فلسفياً قبل أن يكون حدثاً أمنياً. وقد بيّن أن الطريق من «رسالة التعاليم» إلى «إدارة التوحش» ليس خطأ سببياً مستقيماً، لكنه ليس أيضاً سلسلة مصادفات. إنه مسار تراكمي تتوارث فيه الأجيال التنظيمية أدوات مفهومية محددة، وتعُدّل في كل جيل درجة تشغيلها.

وتتلخص نتائج البحث في خمس أطروحات:

الأولى: أن الإسهام الأخطر لحسن البناء ليس دعوته إلى الجهاد، فمفهوم الجهاد قديم في التراث، بل هندسته لجماعة مزدوجة البنية: وجه جمعياتي عام، ونواة «صوفية» بحتة من الناحية الروحية، عسكرية بحتة من الناحية العملية» تقوم على طاعة «من غير تردد ولا مراجعة». وهذه الهندسة هي ما يسميه البحث «النحو التنظيمي».

الثانية: أن تعريف البنا للثقة والطاعة، ولا سيما مطالبة العضو بأن «يفترض في نفسه الخطأ وفي القيادة الصواب»، ينقل الحكم الأخلاقي من ضمير الفرد إلى سلطة القيادة. وهذا الانتقال هو الشرط القبلي لكل عنف منظم لاحق، لأنه يجعل العنف حين يأتي غير محتاج إلى إقناع جديد.

الثالثة: أن سيد قطب، بأخذه مفهوم الحاكمية عن المودودي ودفعه إلى نهايته، حوّل التصنيف الإخواني للناس إلى ثنائية الإسلام والجاهلية، وحوّل الجماعة المغلقة من ضرورة تنظيمية إلى ضرورة لاهوتية، وجعل الكف عن القتال «خطة لا مبدأ». وبذلك صار التدرج الإخواني، بعد قطب، قابلاً للقراءة بوصفه تأجيلًا للعنف لا نقيضًا له.

الرابعة: أن الامتداد التنظيمي، من «النظام الخاص» إلى جماعة الجهاد و«الفريضة الغائبة» إلى داعش و«إدارة التوحش»، يكشف ديناميكية «مزايمة» داخلية: فكل جيل يرفع قيدًا أبواه سابقه، ويرى في سابقه تساهلاً. فالبنا اشتراط الإنذار والشرف، وقطب جعل الكف استثناء، وفرج قرر أن اللحظة قد حانت، وناجي جعل الشدة هوية الجهاد، وداعش أخذ على ناجي تساهله في التكفير.

الخامسة: أن الموقف الإماراتي من جماعة الإخوان المسلمين، حين يُقرأ في ضوء هذا التحليل، يقوم على معيار فلسفي متماسك هو «مصدر الطاعة المشروعة»، لا على معيار «حمل السلاح» وحده. فالسؤال الحاسم ليس: هل تقتل الجماعة اليوم؟ بل: هل تبني داخل المجتمع بيعة موازية تحتفظ لنفسها بقرار القتل غدًا؟

ويقترح البحث لدراسات لاحقة ثلاثة اتجاهات: مقارنة منهجية بين طبعات «في ظلال القرآن» لرصد تطور المفاهيم المفتاحية، ودراسة المناهج التربوية الداخلية للجماعة بعد الهضيبي لاختبار مدى بقاء «النحو التنظيمي»، وبناء أدوات تحليل نصي تساعد المؤسسات الدينية والتعليمية على رصد مؤشرات «الترخيص بالعنف» في الخطاب قبل أن تتحول إلى بنية.

المراجع

أولاً: المصادر الأولية والوثائق العربية

- البنا، حسن. (د.ت.). رسالة التنعالم. ضمن مجموعة رسائل الإمام حسن البنا. نسخة إخوان ويكي (الموسوعة التاريخية الرسمية لجماعة الإخوان المسلمين).

<https://www.ikhwan.wiki/index.php?>

%A9_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%85

- البنا، حسن. (د.ت.). رسالة المؤتمر الخامس. ضمن مجموعة رسائل الإمام حسن البنا. نسخة إخوان ويكي.

<https://www.ikhwan.wiki/index.php?>

%AA%D9%85%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A7%D9%85%D8%B3

- قطب، سيد. (2009). *معالم في الطريق*. نسقه وخرّج أحاديثه علي بن نايف الشحود. ط1، 1430هـ/2009م. النسخة الرقمية في «أرشيف الإسلام».
https://www.islamarchive.cc/ketab_content/7413/p-15
- قطب، سيد. (د.ت.). *في ظلال القرآن*، تفسير سورة المائدة، الآية 44. النسخة الرقمية.
<https://quran-tafsir.net/qotb/sura5-aya44.html>
- الندوي، أبو الحسن علي الحسني. (1979). *التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب*. (الطبعة العربية الأولى 1979).
<https://abulhasanalinadwi.org/book/at-tafseerus-siyasi-lil-islam-tafseer>
- الندوي، أبو الحسن علي الحسني. (د.ت.). *ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين*، بتقديم سيد قطب. النسخة الرقمية.
<https://thahabi.org/book/2691/read/1>
- المرجع [إسلام محمد]. (2018، 6 يوليو). «الفريضة الغائبة».. الكتاب الذي قتل السادات وأعدم صاحبه. *المرجع* (مركز الدراسات العربي الأوروبي، باريس).
<https://www.almarjie-paris.com/2031>
- دولة الإمارات العربية المتحدة، مجلس الوزراء. (2014). *قرار مجلس الوزراء رقم (41) لسنة 2014 في شأن اعتماد قائمة التنظيمات الإرهابية*. الجريدة الرسمية، العدد 572.
<https://uaelegislation.gov.ae/ar/legislations/3644>
- البيان. (2020، 23 نوفمبر). «الإمارات للإفتاء» يؤكد تجريم تنظيم «الإخوان» واعتباره منظمة إرهابية.
<https://www.albayan.ae/across-the-uae/news-and-reports/2020-11-23-1.4021075>

ثانياً: المراجع الأجنبية

- Arendt, H. (1970). *On Violence*. New York: Harcourt. (WorldCat OCLC 8481629). <https://search.worldcat.org/title/8481629>
- Bunzel, C. (2015). *From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State* (Analysis Paper). Washington, DC: The Brookings Institution, Project on U.S. Relations with the Islamic World.
<https://www.brookings.edu/articles/from-paper-state-to-caliphate-the-ideology-of-the-islamic-state>
- Calvert, J. (2010). *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. New York: Columbia University Press; London: Hurst. ISBN 978-0-231-70104-4.
<https://search.worldcat.org/title/320798884>

- Carré, O. (2003). *Mysticism and Politics: A Critical Reading of Fī Zilāl al-Qur'ān by Sayyid Quṭb (1906–1966)*. Leiden: Brill. ISBN 978-90-04-12590-2.
<https://findit.library.nd.edu/Record/001961340>
- Euben, R. L. (1999). *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
<https://doi.org/10.1515/9781400823239>
- Gerges, F. A. (2005). *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511512049>
- Gerges, F. A. (2016). *ISIS: A History*. Princeton, NJ: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400880362>
- Hegghammer, T. (2009). Jihadi-Salafis or revolutionaries? On religion and politics in the study of militant Islamism. In R. Meijer (Ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (pp. 244–266). London: Hurst.
<https://academic.oup.com/book/1728/chapter-abstract/141350962>
- Hoffer, E. (1951). *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*. New York: Harper & Brothers
- Ingram, H. J., Whiteside, C., & Winter, C. (2020). Lessons from the Islamic State's 'milestone' texts and speeches. *CTC Sentinel*, 13(1). Combating Terrorism Center at West Point. <https://ctc.westpoint.edu/lessons-islamic-states-milestone-texts-speeches>
- Jansen, J. J. G. (1986). *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*. New York: Macmillan. ISBN 0-02-916340-4. <https://archive.org/details/neglecteddutycre0000jans>
- Kepel, G. (1985). *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (J. Rothschild, Trans.). Berkeley: University of California Press. (Revised ed. 2003). <https://www.ucpress.edu/books/muslim-extremism-in-egypt/paper>
- Khatab, S. (2002). Hakimiyyah and jahiliyyah in the thought of Sayyid Quṭb. *Middle Eastern Studies*, 38(3), 145–170.
<https://doi.org/10.1080/714004475>

- Lia, B. (1998). *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement 1928–1942*. Reading: Ithaca Press. ISBN 0-86372-220-2. <https://findit.library.nd.edu/Record/001622322>
- Lia, B. (2015). Understanding jihadi proto-states. *Perspectives on Terrorism*, 9(4), 31–41. <https://pt.icct.nl/article/understanding-jihadi-proto-states>
- Maher, S. (2016). *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*. London: Hurst; New York: Oxford University Press. [/https://hurstpublishers.com/book/salafi-jihadism](https://hurstpublishers.com/book/salafi-jihadism)
- McCauley, C., & Moskalenko, S. (2008). Mechanisms of political radicalization: Pathways toward terrorism. *Terrorism and Political Violence*, 20(3), 415–433. <https://doi.org/10.1080/09546550802073367>
- Mitchell, R. P. (1969). *The Society of the Muslim Brothers*. London/New York: Oxford University Press. (Reissued 1993). <https://books.google.com/books?id=ltVtj3Kh7IIC>
- Moghaddam, F. M. (2005). The staircase to terrorism: A psychological exploration. *American Psychologist*, 60(2), 161–169. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.60.2.161>
- Naji, A. B. (2006). *The Management of Savagery: The Most Critical Stage Through Which the Umma Will Pass* (W. McCants, Trans.). Cambridge, MA: Original) John M. Olin Institute for Strategic Studies, Harvard University. Arabic: إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة، (2004). github.io/philtaylorpapers/pmt/exhibits/2800/Management_of_Savagery.pdf
- Nasr, S. V. R. (1994). *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*. Berkeley: University of California Press. <https://www.ucpress.edu/books/the-vanguard-of-the-islamic-revolution/paper>
- Nasr, S. V. R. (1996). *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press. ISBN 0-19-509695-9. <https://archive.org/details/mawdudimakingofi0000nasr>

- Pugachev, V. V. (2018). Abul A'la Mawdudi's concept of hakimiyya and its critical assessment in Islamic legal-political thought. *Vestnik of Saint Petersburg University. Law*, 9(2), 230–241.
<https://doi.org/10.21638/11701/spbu14.2018.208>
- Shepard, W. E. (2003). Sayyid Qutb's doctrine of jāhiliyya. *International Journal of Middle East Studies*, 35(4), 521–545.
<https://doi.org/10.1017/S0020743803000229>
- Soage, A. B. (2009). Ḥasan al-Bannā and Sayyid Quṭb: Continuity or rupture? *The Muslim World*, 99(2), 294–311. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2009.01270.x>
- Syahnan, M. (1997). *A Study of Sayyid Quṭb's Qur'ān Exegesis in Earlier and Later Editions of his Fī Ṣilāl al-Qur'ān with Specific Reference to Selected Themes* (MA thesis). Institute of Islamic Studies, McGill University. <https://mcgill.scholaris.ca/items/f3c6b1ab-94ee-4462-ab1e-d01d4c98ddb2>
- WAM – Emirates News Agency. (2014, November 15). UAE Cabinet approves list of designated terrorist organisations, groups. <https://www.wam.ae/en/article/hsz97ivy-uae-cabinet-approves-list-designated-terrorist>
- Wagemakers, J. (2012). *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*. Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139135368>
- Wiktorowicz, Q. (2006). Anatomy of the Salafi movement. *Studies in Conflict & Terrorism*, 29(3), 207–239.
<https://doi.org/10.1080/10576100500497004>
- Winter, C. (2017). *Media Jihad: The Islamic State's Doctrine for Information Warfare*. London: International Centre for the Study of Radicalisation (ICSR), King's College London.
<https://icsr.info/2017/02/13/icsr-report-media-jihad-islamic-states-doctrine-information-warfare>

Zollner, B. H. E. (2009). *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203888438> •