## كلية الآداب

**برنامج الماجستير في الدراسات العربية المعاصرة**

# مفهوم المواطنة في الثقافة السياسية العربية

# حركة الإخوان المسلمين في مصر نموذجاً

# The concept of citizenship in Arab Political Culture

# The Muslim Brotherhood Movement In Egypt As A Model

رسالة ماجستير مُقدمة من الطالب

**محمد محمود روحي القولاغاصي**

1155515

**إشراف: د. وسيم أبو فاشة**

تاريخ المناقشة: 13-6-2020

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في الدراسات العربية المعاصرة من كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت – فلسطين

**الفصل الثاني 2019– 2020**

جامعة بيرزيت
BIRZEIT UNIVERSITY

**كلية الآداب**

**برنامج الماجستير في الدراسات العربية المعاصرة**

# مفهوم المواطنة في الثقافة السياسية العربية
# حركة الإخوان المسلمين في مصر نموذجاً

# The concept of citizenship in Arab Political Culture
# The Muslim Brotherhood Movement In Egypt As A Model

رسالة ماجستير مُقدمة من الطالب

**محمد محمود روحي القولاغاصي**

1155515

**إشراف: د. وسيم أبو فاشة**

تاريخ المناقشة: 13-6-2020

**لجنة النقاش:**

د. وسيم أبو فاشة (رئيساً) .....

د. لورد حبش (عضواً) .....

د. باسم زبيدي (عضواً) .....

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في الدراسات العربية المعاصرة من كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت - فلسطين

**الفصل الثاني 2019- 2020**

# مفهوم المواطنة في الثقافة السياسية العربية

# حركة الإخوان المسلمين في مصر نموذجاً

**"إن وضوح المفاهيم المستعملة لا يوصل بالضرورة إلى إدراك الواقع، لكن، على الأقل تخلص الباحث من التساؤلات الزائفة"**

**عبدالله العروي**

## ملخص

تعتبر المواطنة أحد المفاهيم التي تُعبر عن مضمون العقد الاجتماعي في الدولة، ومدخلاً أساسياً في فهم طبيعة العلاقة بين الكيان السياسي والمواطنين، وتحديد أشكال النُظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية داخل الدولة.

وعليه، فإن مسعى الدراسة الوقوف على مفهوم المواطنة في أحد التيارات المشكلة للثقافة السياسية العربية، ليس فقط لأهميته وضرورته في المجتمعات المعاصرة، وإنما أيضاً لقدرته على الحفر المعرفي للكشف عن أزمة المفاهيم في الثقافة السياسية العربية، فعلى الرغم من دلالته الحقوقية في لفظه وصيغته الموحية بالحق والقوة للفرد؛ وبالرغم من الاسراف في تداوله لفظا وكتابة في المجتمعات العربية إلا أن المواطنة من أقل المفاهيم ممارسةً وإدراكا، ويعود ذلك لعدة أسباب منها ما هو مرتبط بالنظم السياسية نفسها التي تسعى لتغييب وعي المواطنين تجاه حقوقهم، وجزء آخر متعلق بالخطاب الديني وكيفية تعاطيه مع مفاهيم الحداثة، إذ تعامل الخطاب الإسلامي مع المواطنة على أنها العلاقة الانتمائية المشاعرية التي تنشأ بين الفرد والوطن، بعيدا عن أي دلالات حقوقية وقانونية قد تُمس المنظومة التراثية الدينية.

إن حركة الإخوان المسلمين في تناولها لمفهوم المواطنة تكشف عن أزمة المفاهيم في الثقافة السياسية العربية، فالحركة لم تستطع أن تتبنى المواطنة بصيغتها الحديثة خوفا من الخروج عن منظومتها الفكرية والدعوية، فالحرية من أهم أسس المواطنة، والسمع والطاعة من أهم أسس الحركة، ونتيجة هذا التناقض الجلي كان لابد للحركة من عمل إزاحات للمفهوم عن جوهره حتى يتناسب ودعوتها، إذ نظرت له في البداية على أنه مرادف للوطنية التي تعبر عن حب الوطن والدفاع عنه، ثم عملت على تطويعه من خلال انتقاء ما يتناسب منه مع فكرها، فاسترأت له جذورا في الفكر الإسلامي المتعلق بجزئية التعامل مع المسلمين وغير المسلمين داخل الدولة الإسلامية وفق حدود وشريعة الدين، ثم ذهبت الحركة إلى بناء وطنية إسلامية، تقوم على المفاهيم الذاتية التي وضعتها الحركة لنفسها، مثل مفهوم الأمة الذي لا يعترف بالحدود والتخوم بين الدول القومية، وينظر للدين والعقيدة باعتبارهما جنسية المواطن داخل المجتمع الإسلامي، وبالتالي نظرت للمواطنة على أنها الولاء الديني والعقائدي الذي يدينه المسلمين للدولة الإسلامية، ويصاحب هذا الولاء حصول المواطنين على حقوق وفقاً للشريعة الإسلامية.

## Abstract

Citizenship is one of the concepts that reflect the content of the social contract in the country, and is an essential entry point in understanding the nature of the relationship between the political entity and citizens, and identifying the forms of political, social, economic and cultural systems within the country.

Therefore, the study's aim stands on identifying the concept of citizenship in one of the formed problems for Arab political culture, not only because of its importance and necessity in contemporary societies, but also because of its ability in digging knowledge to detect the crisis of concepts in Arab political culture, despite its human rights significance as a word and its suggestively form of the right and the power to the individual, and despite the extravagance of its verbal and written in Arab societies, citizenship is one of the least well-practiced and recognized concepts, this is due to several reasons, including ones related to the political systems that seek to absent citizens' awareness of their rights, and another part related to religious discourse and how it deals with the concepts of modernity, as it treats Islamic discourse and citizenship as the connected and strong relationship that is between the individual and his homeland, away from any legal and human connotations that may affect the religious heritage system.

The Muslim Brotherhood movement in its approach to the concept of citizenship reveals the crisis of concepts in the Arab political culture, the movement could not adopt citizenship in its modern form fearing the departing from its intellectual and religious system; freedom is one of the most important foundations of citizenship, hearing, and obedience one of the most important foundations of citizenship, as a result of this clear contradiction, the movement had to remove and edit the foundations of the concept to suit its call, as it initially considered it as the

equivalent for the nationalism that expresses the patriotism and national defense, then it worked to adapt it by choosing what is appropriate for its political thought. The movement claimed roots of Islamic nationalism, based on the movement's concepts about treating Muslims and non-Muslims according to the boundaries of religion. Then the movement went to building an Islamic patriot, based on the self-perceptions that the movement set for itself, such as the concept of a nation that does not recognize borders between nation states, and considers the religion and belief as the nationality of the citizen within The Islamic community, thus considering citizenship as the religious and ideological loyalty that Muslims owe to the Islamic State, accompanied by citizens' access to rights by Islamic law.

# الفهرس


ملخص.....4

**Abstract** .....4

الفهرس .....7

فصل تمهيدي .....9

مقدمة.....9

أسئلة الدراسة.....10

إشكالية الدراسة .....11

أهمية الدراسة.....11

منهجية الدراسة .....12

أسباب اختيار حركة الإخوان المسلمين.....17

فرضية الدراسة.....17

دراسات سابقة.....18

تقسيم الدراسة .....23

الفصل الأول .....24

نشأة مفهوم المواطنة وتطوره.....24

نشأة مفهوم المواطنة وتطوره.....25

توطئة.....25

المواطنة لغة واصطلاحاً.....26

المواطنة في الحضارات القديمة.....29

المواطنة في الفكر المسيحي.....32

المواطنة في عصر النهضة والثورة الفرنسية.....33

المواطنة في العصر الحالي.....38

المواطنة في العالم العربي .....41

مقدمة.....42

بداية استعمال المفهوم .....43

المواطنة والنُظم السياسية العربية.....45

المواطنة في مصر.....48
الفصل الثاني .....51
فكر حركة الإخوان المسلمين.....51
تمهيد .....52
التأسيس لمفهوم السمع والطاعة .....56
مفهوم الوطنية الدينية .....66
تطويع المفاهيم لمكاسب دعوية وسياسية .....77
مواطنة رافضة للاختلاف والتنوع.....80
أزمة المواطنة في الحركة.....86
الإسلام السياسي والحكم...ما بين الشريعة والمواطنة .....89
الفصل الثالث.....94
مفهوم المواطنة في فكر الجماعة .....94
مقدمة.....95
المستوى الأول ( التراث العربي الإسلامي).....97
1) وطنية تقوم على الدين والعقيدة.....97
2) ما بين الوطنية الإسلامية التراثية والمواطنة الحقوقية .....100
المستوى الثاني (المستوى العالمي والحضارة الغربية) .....101
1) تطويع المواطنة وتجزئتها.....101
2) رفض الحرية والمواطنة.....102
المستوى الثالث ( المستوى المحلي) .....104
موقف الحركة من المواطنة المصرية .....104
المواطنة عند الحركة، عناصر المفهوم ومحدداته .....106
الخاتمة .....108
قائمة المراجع.....111

# فصل تمهيدي

## مقدمة

لعل حاجة الإنسان للبحث عن نظام اجتماعي وسياسي واقتصادي يلبي احتياجاته، ويساعده على التأقلم مع ظروف حياته المتجددة، شكلت عاملاً رئيساً لظهور العديد من المفاهيم الفكرية وتطورها، ومنها ما يتعلق بالدولة وكيفية تكوين علاقة بين السلطة والشعب، حيث ظهرت العديد من المفاهيم التي أصبحت فيما بعد من أهم ركائز الدولة القومية الحديثة مثل مفهوم الديمقراطية والحرية والتعددية والمواطنة.

تعتبر المواطنة أحد المفاهيم التي تُعبر عن طبيعة العلاقة بين المواطن والدولة في العصر الحالي، وقد مرّ تعريفه بالعديد من التطورات والتغيرات إلا أنه بقي من أهم المفاهيم في الحقل السياسي، إذ يُعتبر مدخلاً أساسياً في فهم طبيعة العلاقة بين الكيان السياسي والأفراد، كما أنه يساعد في تحديد أشكال النُظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية بين الحكومة من جهة وبين الأفراد من جهة أخرى داخل كل دولة.

بشكلٍ عام يمكن تعريف المواطنة بأنها تلك الشخصية القانونية الحقوقية والمعنوية التي يحصل عليها الفرد جراء انتماءه إلى دولة داخل مجتمع ما، حيث تمنحه بعض الحقوق والامتيازات من أهمها الحرية والمساواة والمشاركة السياسية مقابل التزامه بالواجبات والقوانين الملقاة عليه وفقاً لقوانين ودستور تلك الدولة، وبالتالي فالمواطنة مرتبطة ومتداخلة بالعقد الذي نشأ بين المواطنين من أجل العيش في ظل كيان سياسي والذي يُعرف سياسياً بالعقد الاجتماعي[1].

إن ارتباط المواطنة بنظرية العقد الاجتماعي التي ظهرت مع ميلاد الدولة القومية في أوروبا يمكن أن يساعدنا في فهم أسباب وغايات ظهور المفهوم، فالمواطنة بالمعنى الحديث ارتبطت في نشأتها بالفكر الغربي، وبالتالي فإن أي محاولة لفهم المواطنة أو ممارستها يجب أن تتم من خلال فهم العملية التاريخية التي مرّ بها هذا المفهوم، بالإضافة إلى فهم الأسس والمبادئ التي يقوم عليها المفهوم.

لعل المجتمعات العربية من أكثر المجتمعات حاجة إلى إعادة بناء العلاقة بين المواطن وبين الدول، فالثقافة السياسية العربية، ناهيك عن الممارسة، تعاني من فجوة عميقة بين المواطن العربي ونظامه السياسي، التي تعود إلى نشأة الدولة الوطنية (القطرية) بعد الاستعمار، والتي كرست نماذج سلطوية، لم تستند في وجودها وشرعيتها على العلاقة التعاقدية مع المواطنين، ما انعكس بالضرورة على تشويش مفهوم المواطنة في الثقافة السياسية العربية، لذلك يصبح من المهم لنا الإضاءة على بعض الجوانب المفهومية للمواطنة داخل الثقافة

[1] العقد الاجتماعي: نظرية سياسية ظهرت في الفكر السياسي الغربي، وتطورت بشكل كبير بعد عصر النهضة الأوروبية، تتحدث عن طبيعة العلاقة داخل الدولة بين الحكومة وبين الشعب.

السياسية العربية، والتكييف الذي تعرض له المفهوم، والذي يمكن أن يشكل إزاحات عن مقاصده، أو في المقابل النجاح في مقاربته سياقياً.

## أسئلة الدراسة

تسعى الدراسة إلى محاولة تحليل مفهوم المواطنة في الثقافة السياسية العربية، والوقوف على جزء مما يمكن تسميته أزمة المفاهيم في الثقافة السياسية الحزبية على وجه الخصوص، وذلك من خلال الوقوف على دور الأطر الايديولوجية والحزبية داخل الثقافة السياسية العربية في التعامل مع المفاهيم الغربية مثل مفهوم المواطنة، وكيف يتم تناول هذه المفاهيم بالشكل الذي يؤدي أحياناً إلى رفض بعض أسس المفهوم أو تطويعه ليتناسب مع هذه الأطر، ولهذا وقع الاختيار على حركة الإخوان المسلمين في مصر، كأحد أهم وأوسع التيارات الدينية والسياسية، التي تمثل تياراً عريضاً يعكس المقاربة الإسلامية للمفهوم.

يمكن أن نصيغ سؤال الدراسة المركزي كالآتي: **كيف يُعرف مفهوم المواطنة عند حركة الإخوان المسلمين في مصر، وما هي عناصر المفهوم ومحدداته؟** وللإجابة عن هذا السؤال، سيتم فحص المفهوم من خلال تحليله ضمن ثلاث مستويات تتداخل في فكر الإخوان المسلمين وتكييفهم للمفهوم، الأول المستوى الحضاري المتعلق بالعمق التراثي العربي الإسلامي أي باستمداد حركة الإخوان المسلمين لجزء كبير من فكرها وفق قراءتهم لهذا التراث، والثاني المستوى العالمي والذي من خلاله ظهر المفهوم، والثالث على المستوى المحلي وموقفها من المواطنة المصرية.

ولابد من التوضيح هنا أن حركة الإخوان المسلمين لا تمثل بشكل كامل الثقافة السياسية العربية، وإنما هي جزء من هذه الثقافة التي خضعت في بدايات القرن العشرين لصراع فكري كبير تمثل بالصراع بين التيار الديني الإسلامي والتيار العروبي القومي وسوف نتطرق لهذا الصراع لاحقاً، لكن ما يهمنا الآن التأكيد على أن الإخوان المسلمين ظهروا كممثل رئيس للتيار الديني ولا نبالغ إن قلنا أنهم كانوا ولازالوا أهم وأقوى حركة تمثل فكر الإسلام السياسي في العالم العربي، وبالتالي فإن الاختيار هنا جاء نتيجة ثقل الحركة في التيار الديني الإسلامي وحجم تأثيرها على الثقافة السياسية العربية.

## إشكالية الدراسة

تتعرض أغلب المفاهيم في العلوم الاجتماعية والانسانية عند تناولها لعدة تعريفات أو مقاربات، بحيث يتسع الحقل الدلالي للمفهوم لأكثر من تعريف نتيجة اختلاف التوجهات والمراجع الفكرية، ويتضح ذلك أكثر عند تناول مفهوم داخل الحقل السياسي نتيجة لتأثر التوجهات السياسية بالعديد من الأطر الفكرية الايديولوجية والحزبية.

لعل مفهوم المواطنة هو أحد المفاهيم التي تتعرض لهذه الإشكالية، حيث يتم تناول هذا المفهوم بإدغامه ضمن مرجعيات فكرية مختلفة، فالإشكالية تكون في تجزئة المفهوم والاستغناء عن بعض الأسس والمبادئ التي يقوم عليها حتى لا يتناقض مع المرجعية الفكرية لكل جهة تتناوله، فيسعى كل طرف إلى توظيف المفهوم ليتناسب مع أطره الفكرية المختلفة، الأمر الذي يؤدي إلى إزاحته عن سياق نشأته والعناصر الجوهرية التي يتضمنها.

في دراستنا للثقافة السياسية العربية يمكن أن نلاحظ هذه الإشكالية، وتتضح أكثر عند ملاحظة كيفية تناول التيارات الدينية وغير الدينية لهذه المفاهيم، خاصة عندما تكون تلك المفاهيم قد تأسست في السياق التاريخي والفكري الغربي، إذ تسعى هذه التيارات لتطويع هذه المفاهيم بما يتناسب مع دعوتها الدينية والسياسية، ففي كثير من الأحيان تضطر بعض التيارات لتبني بعض المفاهيم المعاصرة لأهميتها في الحياة الفكرية والسياسية لكنها تلجأ إلى تجزئة وانتقاء لبعض الحمولة الدلالية للمفاهيم بما يتناسب مع دعوتها وفكرها التراثي.

## أهمية الدراسة

يسعى هذا البحث إلى التأكيد على أهمية دراسة المفاهيم للوقوف على الإشكاليات التي تكتنف توطينها واستعارتها، خاصة ضمن أطر فكرية وأيديولوجية، تعمد إلى لي ذراع –إن صح القول– المفاهيم، بما يتناسب مع مرجعياتها، دون الاستناد إلى تاريخية المفاهيم، ما يمثل إهداراً لكثير من عناصرها الجوهرية ومن الممكن تلخيص أربعة أمور هامة في هذه الدراسة:

أولها: الوقوف على فكر حركة الإخوان المسلمين والبحث في كيفية تناولهم لمفاهيم من خارج نظامهم المعرفي الذاتي وتسليط الضوء فيما إذا كان تعاطيهم مع هذه المفاهيم يساهم في إحداث إشكاليات حول وضوحها، "لأن ضبابية المفاهيم واختلاطها هما مشكلة الفكر...فنحن في الوطن العربي نتحدث عن قضايا أساسية دون أن نتفق على مفهوم واضح في كل منهما، لا ينعكس ذلك على خطأ في الفهم والإدراك فحسب، ولا ينعكس على صعوبة التجاوب بين متحاورين فحسب، ولكن خطورته تمتد أيضاً إلى السلوك

وإلى التصرف الذي يتبعه كلٌ حسب المفهوم الذي ينتمي إليه"[2]، لذلك من المهم وضوح المعاني والمفاهيم لأن هذا ينعكس على وضوح الفكر.

ثانياً: البحث في أسباب ضعف مفهوم المواطنة في الثقافة العربية بالرغم من كثرة استعمال هذا المفهوم "فالدخول السهل لكلمة المواطنة في اللغة اليومية الدارجة في الخطابات والمقالات والكلمات ورغم تكرارها في كل نداء قلما جعل كلمة المواطنة تستعمل في الوعي أو اللاوعي الجماعي بالمعنى العميق لها، إذ غالباً ما انحسر معناها في ذهن القائل والسامع بأبناء هذا الوطن".[3]

ثالثاً: معرفة مدى احتمالية بعض التيارات الفكرية التي تمثل جزء من الثقافة العربية على تغيير أطرها الفكرية السياسية والدينية، ومدى قدرتها على تقبل المفاهيم الغريبة عن موروثها الفكري، وكيف تنظر للتطور الفكري في حال كان يقوم على تقبل مفاهيم جديدة والتخلي عن بعض مفاهيمها الذاتية، وذلك من خلال تسليط الضوء على التغيرات التي حدثت في فكر حركة الإخوان المسلمين، وهل استطاعت التغيير في أطرها الفكرية ام لا.

رابعاً: التأكيد على تفوق الفكر النسبي المتغير على الفكر المطلق الثابت خاصة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، لأنها تحاول الكشف عن استمرار حدوث التناقض والأزمات داخل فكر ما عندما يحاول تطويع مفاهيم ذات بعد فلسفي وفكري متغيرة لتتناسب مع منظومته الفكرية الثابتة.

## منهجية الدراسة

### منهج تحليل المفاهيم

يقف منهج تحليل المفاهيم على العلاقات المعقدة التي يتكون المفهوم ويكتسب حمولته الدلالية من خلالها، وخاصة من خلال رصد التغيرات التي تكتسبها المفاهيم في التاريخ. حيث قدم كل من بوكوك وسكنر خارطة منهجية تفصح عن دخول المفهوم إلى الفكر السياسي وتمثلاته الخطابية التي تنضج وتتعين من خلال الفعل السياسي ضمن سياقات مختلفة.

يعتبر بوكوك أن دراسة تاريخ الأفكار، لا يمكن أن يكون دون أن ينوّع الدارس حركته، بين النص بما يحتويه من مفاهيم وتشابكات من جهة، والعلاقات الاجتماعية والسياسية التي أُنتج النص فيها، واكتسب دلالاته الفعلية من خلالها، لا من خلال اللغة فحسب من جهة أخرى[4]. وهنا تصبح مهمة الباحث رصد مسألتين داخل النص المقروء، الأولى الإحاطة بالنص ودلالاته المفاهيمية وعلاقتها

[2] غلاّب، عبد الكريم، **أزمة المفاهيم وانحراف التفكير**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص7، ص9.
[3] أبو المجد، عبد الجليل، **مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي**، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص63.
4 Pocock, J.G.A (1972). Politics, Language and Time: Essay on Political Thought and History. London: Methuen.

بالسياق، والثانية الوقوف على حدود ما يمكن أن يقوله النص المقروء ضمن خصوصياته التاريخية من جهة، وفي علاقته مع تطوراته التاريخية من جهة أخرى، والتي بالضرورة عبر عنها في الممارسة الفعلية أو من خلال نصوص تالية انتقلت إليها المفاهيم واكتسبت دلالات جديدة[5].

فيما يسعفنا سكينر في تطبيقه للتحليل المفاهيمي بعدة قضايا، أولها، أن أي مفهوم يتم استخدامه، لا ينفصل عن تراثه التاريخي، الذي تشكله المعاني والدلالات والاستخدامات والتوظيف[6]. وثانيها، والتي تترجم النقطة الآنفة، وهي ضرورة التمييز في استخدام المفاهيم، بين كون الكاتب مفكر فقط، أو ممارس للسياسة، حيث تصبح قضية الممارسة هنا، إحدى المعطيات الهامة التي تغيير دلالات المفهوم، وتكسبه مقاصد وتوظيفات وأهداف واتجاهات جديدة[7].

وفي دراسة مفهوم المواطنة كان لابد لنا من الاستعانة بمنهجية المفكر عادل ضاهر في كتابه **الأسس الفلسفية للعلمانية** الذي حاول فيه دراسة مفهوم العلمانية، ولأن هذا المفهوم قريبا نوعاً ما من مفهوم المواطنة، من حيث عدم وجود أصل أو جوهر مادي يمكن الرجوع له لمعرفة ماهيته وكينونته، فيصبح من المهم الاطلاع على محاولة ضاهر، حيث يقول "ينبغي أن نوضح أولاً باختصار شديد ما هو المقصود بالنواة السيمانتية الجوهرية للمفهوم أو بالسمات الضرورية للمفهوم. إن ما نعنيه بالنواة السيمانتية الجوهرية للمفهوم هي تلك السمات الأبسط للمفهوم ذات الأسبقية المنطقية عن كل سماته الأخرى، إنها المكونات الأساسية للمفهوم، إنها ما نشتق منها كل سمات المفهوم الأخرى، وبالتالي فإنها هي نفسها لا تقبل الاشتقاق عن أية سمات أخرى للمفهوم، إذ بالضرورة لا سمات للمفهوم سابق عليها"[8].

لكنه يوضح أيضاً أن هناك مفاهيم أخرى تكتسب سمات جوهرية في وقت ما، لكنها تتخلى عنها وتكتسب سمات جوهرية في وقت لاحق ويوضح أن هذه العملية تساهم بعض الأحيان في تشويه ماهية المفهوم وازدياد الضبابية في تحديد تعريف له، ويعطي مثال على ذلك مفهوم **الديمقراطية**، فيقول "إن الديمقراطية اليوم تمتلك سمات لم تكن موجودة في العصور الوسطى ومن خلال تتبعنا لتطور هذا المفهوم يمكن لنا معرفة كيف اكتسبت سمات معينة وكيف اقتضت ظروف البشر في بعض الحالات فقدان سمات معينة وإحلال سمات أخرى مكانها أكثر تلاؤماً مع هذه الظروف"[9]، وهذا شبيه بما حدث مع مفهوم المواطنة حيث كانت في بداية نشأتها تعتمد على أسس ومبادئ معينة في تعريفها للمواطن، ومع تطور وتغير أحوال المجتمعات البشرية أصبح هناك أسس جديدة لتعريف المواطن، لذلك يضع المفكر عادل ضاهر نتيجة مفادها أن "ارتباط سمات معينة بمفهوم معين في ظل ظروف تاريخية أو ثقافية حتى وإن كانت هذه

---

Pp 9-11.

5 Ibid, Pp 12-32.

6 Skinner, Quentin (1976). The Foundations of Modern Political Thought , Cambridge, Pp xii

7 Skinner, “Some Problems in the Analysis of Political Thpughts”, In Tully, James (ed) (1994). Philosophy in an Age of Pluralism, Cambridge, P 110.

[8] ضاهر، عادل، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، لبنان، بيروت، الطبعة الثالثة، 2015، ص43.

[9] المصدر نفسه، ص45.

السمات هي السمات البارزة للمفهوم في ظل الظروف المعينة، لا يعني أن هذه السمات هي سمات أساسية أو ضرورية للمفهوم، وإن البحث عن السمات الضرورية للمفهوم كالذي يعنينا، يعني البحث عن الغرض أو الأساس الأخير الذي يوظف من أجله هذا المفهوم"[10].

وفي تطبيق هذه المنهجية على مفهوم المواطنة، علينا البحث عن الأسس الأولية التي شكلت هذا المفهوم ومن ثم الكشف عن الأسس أو السمات الجوهرية اللاحقة التي نشأت مع تطور المفهوم وأصبحت من أسسه وتفوقت أهمية وتأثيرا على السمات الجوهرية القديمة، وانطلاقا من ذلك سنلقي الضوء على الثقافة السياسية العربية وكيف تناولت المواطنة وفيما إذا كان هناك غموض في تناولها للمفهوم من خلال قياسها على فكر حركة الإخوان المسلمين. أما معرفة الغاية من المواطنة التي ظهرت مع نشوء الدولة القومية، فستساعدنا في جعلها معيارا في تعريف المواطنة بصيغتها الحديثة.

**منهج علم اجتماع المعرفة**

من المهم أيضاً في دراستنا هذه الاعتماد على منهج علم اجتماع المعرفة ليساعدنا في تحليل ودراسة الظروف الحياتية التي أثرت في تكوين فكر وذهنية أهم مفكري ومنظري حركة الإخوان المسلمين الذين بدورهم أثروا بشكل كبير في وعي وفكر الثقافة العربية.

يقول المفكر علي الوردي في كتابه **في علم اجتماع المعرفة** نقلاً عن المفكر بيرجز "تتأثر وجهة نظر الإنسان إلى العالم بثلاث عوامل أولها المشهد الثقافي، وثانياً المكانة الاجتماعية، وثالثاً الميول الشخصي"،[11] ولعل هذه العوامل هي أحد الأسباب في ظهور حركة الإخوان المسلمين، ففي منهج علم اجتماع المعرفة سوف نحاول معرفة كيف يمكن لهذه العوامل أن تلعب دوراً في ظهور منظري ومفكري الحركة باعتبارهم من أهم الشخصيات التي أثرت في الثقافة السياسية العربية في التاريخ الحديث. خاصةً إذا تكلمنا عن أبرز هؤلاء المنظرين وهم حسن البنا مؤسس الحركة وسيد قطب اللذان يعتبران من أهم منظري الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث.

سوف يساعدنا منهج علم اجتماع المعرفة في دراسة حركة الإخوان المسلمين وفهم العوامل والتغيرات التي مرّت بها، إذ سنتطرق لتاريخ مؤسسيها ومفكريها ونشأتهم وظروفهم السياسية والاجتماعية التي أحاطت بهم، وسيوضح لنا هذا المنهج كيف تؤثر الظروف السياسية والاجتماعية المحيطة بحركة ما على نتاجها الفكري، وكيف تلعب دوراً في التأثير على منظري ومفكري الحركة، ولكي نفهم فكر الإخوان المسلمين سواء في الحاضر أو المستقبل لابد من العودة لبداية نشأتهم، فهذا المنهج "يساعد الباحث على الفهم المتعمق لأحداث تاريخية

[10] المصدر نفسه، ص46.
[11] الوردي، علي، **في علم اجتماع المعرفة**، دار المدى، بغداد، الطبعة الأولى، 2018، ص12.

في ارتباطها بالواقع الاجتماعي، وكيف يتفاعل العلماء والمفكرون مع أحداث المجتمعات التي عاشوا فيها، وهذا يربط بين التاريخ والخصائص النوعية للمجتمعات الإنسانية في ظل ظروف اجتماعية معينة"[12].

لابد لنا أثناء استعانتنا بهذا المنهج عدم الفصل بين الأحداث التاريخية التي مرّت بها الحركة، بل يجب ربط هذه الأحداث ببعضها البعض حتى تتضح الرؤية التي تجعلنا نستوعب فكر الحركة، "فالمنهج في علم اجتماع المعرفة يختلف عن غيره من المناهج بأنه لا يتشكل وفق الخط التقليدي الذي تتشكل منه بقية المناهج، حيث يدخل هذا المنهج ضمن التصور المعرفي، فنقطة تميزه هو معرفيته، فالمعرفة هنا تمتزج بطابع الفلسفة حيث السرد والبناء والحقيقة، أما السرد فلغة فلسفية تصف وتحلل الحقائق أما البناء المعرفي فيدخلنا ضمن التصور الكلي للحدث فلا يقتطع الحدث بشكل منفصل ليقود بدراسته كوحدة محورية في التحليل، إنما ينظر إليه على أنه جزء يتشكل ضمن الكل الاجتماعي"[13].

من المهم أيضاً الربط بين الأشخاص ومدى تأثرهم بالأفكار التي يتبنوها، "فالشائع في منهج علم اجتماع المعرفة أنه يبحث عن الرابط بين الأفكار والشخصيات"،[14] فهذا المنهج يعتمد على إطار الثنائية المعرفية_ الاجتماعية، والإطار الأول لها هو المجتمع الذي يعبر عن مجموعة من الطبقات التي تتصارع فيما بينها، والإطار الثاني هو الفكر الذي يعد بناء ذهني ينظم المجتمع وتكون المعرفة هي أحد أوجه هذا الفكر،[15] لذلك سيساعدنا هذا المنهج في فهم الأسباب التي أدت إلى تبني مفكري ومنظري حركة الإخوان لأفكارهم وتوجهاتهم الفكرية من خلال دراسة المجتمع والمناخ الفكري فيه، مثل تبنيهم للفكر الإسلامي بعد سقوط الخلافة العثمانية وسيطرة الاستعمار الغربي على الوطن العربي، فضلا عن دراسة الحالة الشخصية والمعرفية للفرد المؤثر في الجماعة عن طريق ما يسمى حدود علم اجتماع المعرفة والتي يمكن تقسيمها إلى الحدود الذاتية والتي تتعلق بالشخصية وطبيعة تنشئته الاجتماعية، والمجتمع الذي يعيش فيه، فضلاً عن اهتماماته العلمية والثقافية، وأيضاً الحدود الفكرية والمعرفية التي يمتلكها الفرد، مثل الظروف التي عاشها سيد قطب والتي جعلته يغير من مواقفه الفكرية بشكل كبير.

استخدامنا لهذا المنهج سيساعدنا على تقسيم الحركة إلى مراحل تاريخية، كل مرحلة تعبر عن تجربة تاريخية مختلفة لكنها مرتبطة ببعضها البعض، فإذا بدأنا بالمرحلة الأولى وهي مرحلة التأسيس التي بدأت مع حسن البنا سيساعدنا ذلك في الكشف عن شبكة المفاهيم التي تحملها الحركة، كذلك الأمر بالنسبة إلى المراحل التالية سواء في مرحلة سيد قطب وصراعه مع جمال عبد الناصر، أو مرحلة التسوية المؤقتة ومن ثم العداء مع السادات ومن ثم مرحلتي التسامح والمواجهة في عهد حسني مبارك، وحتى مرحلة وصولهم إلى الحكم، فجميع هذه المراحل التي مرّت بها الحركة جعلت الحركة تختلف في تبنيها للعديد من المفاهيم والأفكار وفقاً للمعطيات والظروف المحيطة، وهنا

---

[12] عرابي، عبد القادر، **المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية**، دار الفكر، الطبعة الأولى، سوريا، دمشق، 2007، ص293.

[13] الجبوري، شفيق ابراهيم صالح، علم اجتماع المعرفة وقواعده المنهجية دراسة في الحدود والقواعد، مجلة **آداب الرافدين**، العدد 48، 2007، من شبكة الانترنت، تم الدخول في 23-3-2919.

[14] المصدر نفسه.

[15] المصدر نفسه.

يأتي دور منهجية الدراسة في الكشف عن هذه المتغيرات من أجل فهم فكر الحركة ومفاهيمه التي تستخدمها في دعوتها الدينية والسياسية.

إن دراستنا لمفهوم المواطنة عند حركة الإخوان المسلمين يجعلنا نصب كامل تركيزنا على أدبيات وتوجهات وأفكار الحركة، بحيث تكون دائرة التركيز لدينا هم مفكري الحركة وكتبهم، والأحداث التي وقعت بها، والتطورات والتغيرات التي طرأت عليها، ورغم أن الدراسة تصب وتتجه نحو تسليط الضوء على الثقافة السياسية في الوطن العربي منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى وقتنا الحاضر إلا أن موضوع دراستنا لا يسمح لنا الخوض في كل المقاربات الثقافية لأننا هنا لا نناقش أسباب تدهور وضعف الثقافة السياسية العربية وإنما نناقش كيف تناولت الحركة مفهوم يعتبر من أهم المفاهيم في الحقل السياسي، خاصة أن حركة الإخوان المسلمين من الحركات التي تسعى للوصول إلى السلطة والحكم، وبالتالي فإن المقاربات الثقافية بالرغم من أهميتها إلا أنها لن تكون جزء من منهجية هذه الدراسة لكن هذا لا يمنع من التطرق لبعض المقاربات الثقافية والتي تعتبر من الضروريات في تحقيق التنمية المجتمعية مثل مفهوم المجتمع المدني الذي سيساعدنا في فهم مواقف الحركة من بعض المفاهيم الغربية ومن أهمها المواطنة، والخصوصية الثقافية وهي ضرورية لأنها توضح لنا كيف تشكل حركة الإخوان مواقفها الفكرية والسياسية من خلال الاعتماد على خصوصية الثقافة العربية الإسلامية، ورغم أن الجمعيات الثقافية والبنيات التحتية المجتمعية والمقاربات التشاركية والإبداعية والإعلام الثقافي وتطوير التربية والتعليم والديناميكية والفعالية السياسية هي من المقاربات الثقافية التي نستطيع من خلالها دراسة الثقافة العربية وقياس مدى تقدمها أو تخلفها إلا أن المجتمع المدني والخصوصية الثقافية هما المقاربتان الثقافيتان اللتان سنتطرق لهما بالدرجة الأولى خلال الدراسة لفهم فكر ومواقف حركة الإخوان تجاه مفهوم المواطنة من خلال دور وتأثير الحركة في الثقافة.[16]

[16] جميل، حمداوي، المقاربة الثقافية أساس التنمية البشرية المستدامة، **ديوان العرب**، موقع على الشبكة، تم النشر في في 2 ديسمبر 2013، تم الدخول في 24-1-2020.

## أسباب اختيار حركة الإخوان المسلمين

وقع الاختيار على حركة الإخوان المسلمين في مصر كونها أكبر الحركات الإسلامية العربية في الوقت الحالي، إذ تمتلك أكبر قاعدة جماهيرية في العالم العربي، وهي الأقدم تاريخياً مقارنةً بالحركات الإسلامية العربية الأخرى الموجودة حالياً، إذ تأسست في عام 1928م، ولعل هذه الميزة ستساعدنا على دراسة التغيرات التي طرأت على الحركة منذ نشأتها وحتى اللحظة، خاصة أن خلال هذه الفترة شهدت الحركة العديد من التغيرات على الساحة العالمية والعربية، وهذا بدوره دفع الفكر العربي إلى التغير والتطور، فتعامل الحركة مع كل هذه المتغيرات سيكون نموذجا يساعدنا في فهم بعض أزمات الثقافة السياسية العربية خاصة تلك المتعلقة بالقضايا الفكرية والتي لها علاقة مباشرة بقضايا الدولة والمجتمع.

كما أننا من خلال حركة الإخوان المسلمين سندرس كيف يتعامل الخطاب الديني الإسلامي مع التطور الفكري البشري مقابل التمسك بالتراث الذاتي، فضلاً عن أن حركة الإخوان المسلمين في مصر استلمت الحكم والسلطة في عام 2012، ورغم أنها لم تُكمل فترة حكمها إلا أن هذه الفترة القصيرة قد تساعدنا في فهم كيف تعاملت الحركة مع الحكم والسلطة.

## فرضية الدراسة

تفترض الدراسة أن حركة الإخوان المسلمين في بداية نشأتها نظرت إلى المواطنة باعتبارها تلك الحالة أو علاقة الانتماء والحب التي تنشأ بين الإنسان وبلده، فهو مفهوم مشاعري ومعنوي تجاه الوطن، دون أن يكون له أي بُعد قانوني أو حقوقي. لكن هذه النظرة تغيرت لاحقاً، فقد بدأ هناك اهتمام من قبل الحركة بهذا المفهوم نتيجة للتطورات والتغيرات التي طرأت على الساحة الفكرية في العالم العربي والتي شهدت زيادة الاهتمام بمفاهيم مثل الديمقراطية والمواطنة والتعددية السياسية وغيرها، بالإضافة إلى دخول الحركة في الحياة السياسية والمشاركة في الانتخابات التشريعية والبرلمانية في مصر، بحيث أصبح الإخوان مطالبين بأن يوضحوا موقفهم تجاه العديد من المفاهيم المعاصرة التي أصبحت جزء من الحياة السياسية وفكرها. لكنهم اصطدموا عند تناولهم لمفهوم المواطنة بالتناقض الذي يظهر بين المواطنة وما ينتج عنها من أسس وثقافات وبين مبادئ الحركة وفكرها، مما جعلها ترفض المفهوم بأسسه الحقيقية وتحاول تكييفه ليتلاءم مع دعوتها الدينية، وقد أدى ذلك إلى غموض المفهوم عندهم.

## دراسات سابقة

تعتبر حركة الإخوان المسلمين مادةً ومحتوى هاماً من أجل الدراسة والبحث، ولعل أغلب الدراسات تناولت الحركة كنموذج للفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث باعتبارها من أكبر الحركات الإسلامية في الوطن العربي، وتتنوع الدراسات التي تبحث في حركة الإخوان، فهناك الدراسات التي تتبع نشأة الإخوان وتطورهم التاريخي، ومنها ما يتناول فكرهم الديني أو السياسي بشكل عام، وهناك دراسات تركز على موقف الحركة من العديد من المفاهيم المعاصرة، ودراسات تناقش الصراعات التي حدثت بين الحركة وبين السلطات والأنظمة السياسية في العالم العربي وأخرى ناقشت الشخصيات المؤثرة في تاريخ الحركة، وهناك دراسات من داخل الحركة تناولت التجربة التاريخية للحركة من منظور نقد ذاتي.

### _1 دراسات تناولت موقف الحركة من المفاهيم المعاصرة

كان من الصعب إيجاد دراسات تناقش بشكل مباشر موقف الحركة من مفهوم المواطنة، ولعل هذا أحد الأسباب التي دفعتنا للقيام بهذا البحث، في المقابل هناك العديد من الدراسات التي تناولت بشكل جزئي موقف الحركة من بعض مفاهيم الحداثة كمفهوم المواطنة، ومن ضمنها دراسة بعنوان **مواقف حركات الإسلام السياسي من الحداثة، دراسة مقارنة بين جماعة الإخوان وحزب التحرير** نُشرت في مجلة التسامح للباحث إياد تيسير بعيرات[17].

يعتمد الكاتب في دراسته على فكر حسن البنا لأنه يرى أن الخاصية الأساسية عند فكر الإخوان المسلمين تتمثل في فكر البنا. يستعرض الكاتب موقف الحركة من العديد من المفاهيم مثل مفهوم الرأسمالية والديمقراطية العلمانية والمواطنة والتعددية السياسية والفكرية والتداول السلمي للسلطة وشكل الدولة لديهم، ويوضح أن الإخوان يعتمدون على الفكر الإسلامي الذي يقوم على القرآن والسنة في رفض أو قبول هذه المفاهيم، لذلك في خضم دراسته يكشف الكاتب عن الضبابية وعدم الوضوح عند الحركة في حكمها على تلك المفاهيم، فمثلاً ترفض الحركة مفهوم العلمانية الذي يقوم على فصل الدين عن السياسة لكنها تقبل بالنظام النيابي البرلماني الذي هو أحد مقومات النظام العلماني، كما ترفض القيم التي تقوم عليها الديمقراطية لكنها تقبل الآلية والوسائل التي تعتمدها الديمقراطية.

فيما يتعلق بمفهوم المواطنة الذي نحن بصدد دراسته، يوضح الكاتب أن حركة الإخوان تعتبر المواطنة فكرة أصيلة في الإسلام، رغم أن المصطلح لم يرد خلال حقب التاريخ الإسلامي لا شكلاً ولا مضموناً، فقد نرى الإخوان يستخدمونه في خطاباتهم السياسية والإعلامية لكنهم لا يطبقون فكرة المفهوم بأصله وجوهره الذي نشأ وتطور معه، فمثلاً لا يجوز لغير المسلم أن يتبوأ رئاسة الدولة، كما هناك قيود

[17] بعيرات، إياد تيسير، موقف حركات الإسلام السياسي من الحداثة، دراسة مقارنة بين جماعة الإخوان المسلمين وحزب التحرير، **تسامح**، عدد 31، 2012، ص35-46.

على حرية العضو داخل الحركة. وهذا ما يجعل الكاتب في نهاية الدراسة يؤكد على أن الحركة تحاول تأويل وتوظيف هذه المفاهيم بالشكل الذي يجعلها لا تتناقض مع دعوته الدينية والسياسية.

الدراسة الثانية تحت عنوان **مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا**، للكاتب إبراهيم غانم البيومي[18]، يلخص الكاتب مفهوم الدولة إلى أربعة أقسام هي أصل مفهوم الدولة، ومبادئ التصور النظامي للدولة الإسلامية، وخصائص الدولة، وأخيراً وظائفها، ويوضح الكاتب أن البنا اعتمد في بلورة مفهومه للدولة على ثلاث مصادر هي الأصول المرجعية العليا من القرآن والسنة، وخلاصات الفكر السياسي الإسلامي كما عبر عنها الفقهاء المسلمون، ومتغيرات وحقائق الواقع الذي عاشه البنا.

ويصل الكاتب في دراسته إلى خلاصة تتمحور حول أن الدولة عند البنا من حيث أصل تصورها منبثقة من الإسلام، وأن تصورات البنا وأفكاره حول الدولة تصب في نهاية الأمر إلى اتجاهين: الأول هو إعادة إحياء عناصر المثالية السياسية الإسلامية، والثاني هو دحض عناصر المثالية السياسية الغربية التي تناقض المثالية الإسلامية.

### _2 دراسات تناولت تاريخ الفكر السياسي للحركة

من ضمنها دراسة بعنوان **الإخوان المسلمون والسلطة السياسية في مصر** للكاتب فؤاد عبد الرحمن محمد البنا وتم نشره في عام 1994م[19].

يسعى الكاتب في دراسته للبحث عن تاريخ الحركة السياسية وموقفها من الحكم والسلطة، فيناقش موقف الحركة من النظم السياسية التي عاصرتها، كما يدرس موقفها من الآخر، فضلاً عن دراسته لمنهج التغير عند الإخوان والمحاولات التي قاموا بها للوثوب إلى الحكم، من أجل معرفة القنوات التي يسلكها الإخوان في الوصول إلى السلطة، ومعرفة الأساليب والوسائل التي يستخدمونها في هذا المسلك، وتحديد القوى التي يعدونها لذلك، كذلك يحدد ويحلل العوامل والأساليب التي حالت دون تحقيق الإخوان لكامل أهدافهم ومنها الوصول إلى سدة الحكم، سواء كانت هذه العوامل داخلية أو خارجية، ذاتية أو موضوعية.

يصل الكاتب إلى مجموعة من النتائج في نهاية دراسته من أهمها أن الحركة مثلت امتداداً للحركات الإسلامية السابقة منها الوهابية والمهدية، ورغم أنها دمجت بين أفكار هذه الحركات وأخذ منها ما هو قريب من جوهر الدين ومن ظروف العصر وحاجات المجتمع إلا أنها استطاعت أن تضيف إليها الكثير من الأمور التي جعلتها تمتلك خصائص ميزتها عن باقي الحركات الإسلامية. كما اعتبر الكاتب أن الحركة هي انعكاساً لصفات مؤسسها البنا.

---

[18] غانم، ابراهيم البيومي، مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا، **الاجتهاد**، العدد 14، السنة الرابعة، 1992، تصدر عن دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، ص143-166.

[19] البنا، فؤاد عبد الرحمن محمد، **الإخوان المسلمون والسلطة السياسية في مصر**، جامعة أفريقيا العالمية مركز الدراسات والبحوث الأفريقية، 1994.

وضح الكاتب في نهاية بحثه أن تاريخ الحركة السياسي انقسم إلى ثلاث مراحل هي مرحلة صناعة الفعل (1929-1954)، ومرحلة انعدام الفعل (1954-1974)، ومرحلة استجرار الماضي والمراوحة بين الفعل وردة الفعل (1974-1998) وأكد على أن فكرة الحكم والسلطة احتلت في فكر الإخوان السياسي موقعاً استراتيجياً مهماً نتيجة لعدة أسباب من أهمها فكرها الشمولي الرافض لفكرة الفصل بين الدين والسياسة.

### _3 دراسات تناولت الشخصيات المؤثرة في تاريخ الحركة

تعددت الدراسات التي تناولت الشخصيات التي لعبت دوراً في تاريخ حركة الإخوان المسلمين، ولعل أبرز هذه الشخصيات حسن البنا مؤسس الحركة، ومن أهم هذه الدراسات كتاب بعنوان **حسن البنا متى كيف ولماذا**، للكاتب رفعت السيد،[20] ففي هذه الدراسة يحاول الكاتب أن يدرس حياة حسن البنا كمؤسس ومرشد لحركة الإخوان المسلمين باعتبارها حدث تاريخي لها دورة حياة كاملة، فيتم الإلمام بالظروف المعيشية التي عاصرها البنا كصبي وشاب، وكيف أثرت على شخصيته وفكره، ومن ثم يبدأ بسرد وتحليل الأحداث والوقائع التي عاصرها البنا والتي ساعدت في بلورة فكره وتوجهاته حتى يؤسس حركة الإخوان المسلمين.

الكاتب يدرس حسن البنا ليس باعتباره مجرد منشئ أو مؤسس للجماعة وليس مجرد قائد لها وواضع لكل لبناتها ومحدد لأدق معالم طريقها، بل باعتباره أكثر من ذلك بكثير، فالكاتب يقول "الولاء الصوفي للإمام البنا يصعب تحديد حجمه"، لذلك تساعدنا هذه الدراسة في فهم كيف شكل النظام الهيكلي والإداري للجماعة، وكيف أسس فكر الحركة السياسي والديني وكيف جعل الحركة تعتمد على القائد الفرد المطلق في قراراته وأحكامه، ثم يوضح الكاتب كيف لعب البنا دوراً في دخول الحركة في العديد من الأزمات والتحديات بعد موته نتيجة جعل الحركة تعتمد عليه في كل المواضيع.

يحاول الكاتب أن يوضح في النهاية فكرة مفادها أن الفلسفة أو السياسة التي كان يعتمدها عليها البنا في تسيير أمور الجماعة سواء على المستوى الديني أو السياسي في صراعه مع السلطة وهي الفلسفة التي اتسمت بالغموض وعدم الوضح هي مستمرة في فكر الجماعة إلى الآن، وهو ما أدى إلى استمرار وقوع الحركة في العديد من الأزمات والتحديات.

[20] السعيد، رفعت، **حسن البنا...متى...كيف...ولماذا**، كتاب الأهالي، الطبعة التاسعة، مصر، 1990.

**_4 دراسات تناولت صراع الحركة مع الأنظمة السياسية العربية**

من ضمنها دراسة بعنوان **النظام السياسي والإخوان المسلمون في مصر من التسامح إلى المواجهة**، للكاتب حسنين توفيق إبراهيم وقد كُتبت الدراسة في عام 1998.[21]

تحاول الدراسة الإجابة على بعض الأسئلة المتعلقة بحركة الإخوان المسلمين من خلال علاقتها بالأنظمة السياسية العربية التي استلمت الحكم في مصر وخاصةً في عهد حسني مبارك، ويسعى الكاتب بشكل أساسي للإجابة على الأسئلة التالية: هل هناك إمكانية لإدماج جماعة الإخوان المسلمين في هيكل النظام السياسي القائم؟ وما هي تأثيرات سياسة المواجهة التي ينتهجها النظام ضد الإخوان على مستقبل دور الجماعة في المجتمع المصري؟ وما هي انعكاسات السياسة التي يسلكها النظام ضد الإخوان على مستقبل عملية التطور السياسي والديمقراطي في مصر؟

لعل أحد أهم المداخل التي يستخدمها الكاتب للإجابة على أسئلة الدراسة هي اعتبار وجود شبه قانون حكم _ويحكم_ علاقة الإخوان بتلك النظم السياسية مفاده أن هذه العلاقة تمر بمرحلتين، مرحلة تقارب وتعايش تعقبها مرحلة مواجهة وصدام، حدث هذا في عهد الرئيس جمال عبد الناصر، وتكرر في عهد الرئيس السادات، وحدث أيضاً حكم الرئيس حسني مبارك.

يوضح الكاتب في نهاية دراسته أنه لا يمكن إنجاز تحول ديمقراطي حقيقي في مصر مع استبعاد جماعة الإخوان المسلمين باعتبارها قوة سياسية واجتماعية مؤثرة من ناحية، وباعتبار أن استبعادها يمكن أن يخلق مصادر جديدة لعدم الاستقرار السياسي والاجتماعي من ناحية أخرى، كما أن قضية إدماج الإخوان في هيكل النظام السياسي لا تبدو ممكنة التحقيق خلال المستقبل المنظور لاعتبارات عديدة بعضها يتعلق بجماعة الإخوان وفكرهم السياسي، وحتى تصبح مسألة الدمج ممكنة لابد من تحقيق أمرين هامين أولها قيام الحركة بعملية مراجعة وتجديد حقيقي لإطارها الفكري ومواقفها السياسية، والأمر الثاني مرتبط بالنظام السياسي واتخاذه خطوات جادة لتحقيق الإصلاح السياسي.

[21] إبراهيم، حسنين توفيق، **النظام السياسي والإخوان المسلمون في مصر من التسامح إلى المواجهة**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

**_5 دراسات من داخل الحركة تناولت تجربتها التاريخية**

من هذه الدراسات، دراسة بعنوان **التجربة والخطأ أوراق في النقد الذاتي**[22]، للكاتب عبدالله النفيسي الذي حاول أن يلخص مجمل الثغرات والأخطاء التي وقعت فيها الحركة منذ بداية تأسيسها، سواء فيما يتعلق بغياب التفكير المنهجي للحركة وضعف التخطيط الاستراتيجي والاداري لها وغياب نظرية علمية للاتصال بالجمهور، أو فيما يتعلق بشخصية حسن البنا والتأسيس للفكر الذي يقوم على الطاعة المطلقة من قبل العضو للمرشد العام، بالإضافة إلى الصراعات السياسية مع السلطات الحاكمة، فضلاً عن التنظيم الدولي للإخوان وعلاقاتهم الخارجية والتي أدت لدخول الحركة في العديد من الأزمات.

يصل الكاتب في نهاية دراسته إلى فكرة مفادها أن على الحركة القيام بالعديد من الإصلاحات حتى تستمر وتنمو وتؤثر في المجتمع، ومن أهم هذه الإصلاحات التخلي عن التركيب الإداري القيادي للجماعة ( المرشد العام، مكتب الإرشاد، مجلس الشورى) والاعتماد على السياسة المؤسساتية التي تقوم على توزيع القيادات لكل المستويات، كما ينبغي للحركة التفريق بين الدين كمعتقد وغاية، وبين التنظيم كحشد ووسيلة، ذلك أن الخلط بينهم أدى إلى استعمال الحركة للدين كوسيلة من أجل الحفاظ على التنظيم كغاية. كما أكد الكاتب على ضرورة الاهتمام بحقوق العضو بدلاً من التركيز فقط على الواجبات والعقوبات الملقاة عليه حين يقصر في أداء عمله، وضرورة انفتاح الحركة سياسياً على القوى السياسية والاجتماعية الجديدة في المجتمع.

لعل في اطلاعنا على هذه الدراسات نستنتج أن الحركة لربما وقعت العديد من التحديات والإشكاليات من أهمها مأزق السلطة الفردية التي تكون في يد شخص ما، ومتى اختفى هذا الشخص تدخل الحركة في العديد من الأزمات، فهذه الدراسات توضح لنا كيف اعتمدت الحركة في تبنيها أو رفضها للمفاهيم الغربية والفلسفات الأوروبية على القواعد والأسس التي وضعها مؤسسها، مما جعلها غير قادرة على التكيف مع الفكر السياسي الحديث وجعلها تلجأ إلى سياسية تطويع وتكييف المفاهيم الجديدة، وبالرغم من كل الدراسات التي ركزت على تاريخ وفكر الحركة، إلا أنها قليلة تلك التي ركزت على دراسة مفهوم بعينه في فكر الحركة، وهو ما يجعل من الأهمية تكثيف الدراسات التي تسعى إلى تناول مفاهيم الحركة سواء المفاهيم الذاتية أو تلك التي تتبناها اضطرارياً.

[22] النفيسي، عبدالله، **التجربة والخطأ، أوراق في النقد الذاتي**، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989.

## تقسيم الدراسة

تم تقسيم الدراسة إلى ثلاثة فصول يسبقها فصل تمهيدي نوضح فيه إشكالية الدراسة وأهميتها والمنهجية المتبعة فيها وأسباب اختيارنا لحركة الإخوان المسلمين، بالإضافة إلى فرضيتنا وبعض الدراسات السابقة التي تحدثت حول الموضوع.

الفصل الأول وهو الإطار النظري سيتم تقسيمه إلى جزأين، المحور الأول يتحدث عن المواطنة من حيث تاريخها ونشأتها في الحضارة اليونانية والرومانية وتتبع المراحل الزمنية التي مرّت بها والتي أدت إلى اختلاف تعريفها من مرحلة إلى أخرى وصولاً لتأثرها بعصر النهضة الأوروبية ومن ثم القضايا الجديدة التي ظهرت في مفهوم المواطنة في العصر الحالي، والمحور الثاني سيتناول مفهوم المواطنة في الثقافة السياسية العربية وبشكل خاص في مصر، من أجل فهم طبيعة المواطنة في المنطقة العربية وبالتالي استيعاب كيف تعاملت حركة الإخوان المسلمين مع هذا المفهوم.

الفصل الثاني سيركز على إظهار شبكة المفاهيم لحركة الإخوان المسلمين التي ستوضح آلية اتخاذ الحركة لمواقفها تجاه المفاهيم الغربية مثل المواطنة والديمقراطية والعلمانية، بحيث قُسم هذا الفصل إلى ست محاور، يُناقش المحور الأول بداية الحركة والفكر الذي تقوم عليه والذي يؤسس لمفهوم السمع والطاعة، المحور الثاني يناقش دخول الحركة الحياة السياسية وما يتبعه من تأسيس لمفهوم الوطنية الإسلامية، المحور الثالث يتكلم عن التغير في موقف الحركة تجاه الحزبية بسبب الظروف الجديدة التي طرأت عليها، في المحور الرابع يتم التطرق إلى موقف الحركة من مفهوم الديمقراطية نظراً لانشغالها في الانتخابات البرلمانية في فترة الثمانينات والتسعينيات من القرن الماضي، في المحور الخامس يتم مناقشة الإصلاح السياسي التي بدأته الحركة مع بداية الألفية وما إذا كان هذا الإصلاح كافٍ لتبني الحركة أسس ومبادئ المواطنة أم لا، وأخيراً بعد وصول الحركة إلى الحكم والسلطة في عام 2013، بعد ثورة 25 يناير، سيتم مناقشة كيف استطاعت الحركة الموازنة بين فكرها الديني وبين متطلبات الحكم.

الفصل الثالث تحت عنوان مفهوم المواطنة عند حركة الإخوان المسلمين سيكون هذا الفصل الخلاصة والانعكاس للجهد النظري الذي تم في الفصول السابقة، حيث سيسلّط الضوء على مفهوم المواطنة في فكر الحركة وكيف تناولت هذا المفهوم في خطاباتها الدينية والسياسية والاعلامية وفي كتب منظريها ومفكريها، وذلك من خلال تناول ثلاث مستويات تتداخل في فكر الحركة، الأول هو المستوى الحضاري والمقصود به التراث العربي الإسلامي، والثاني هو المستوى العالمي الذي من خلاله ظهر المفهوم، والثالث هو المستوى المحلي الذي يوضح موقف الحركة من المواطنة المصرية. وننهي دراستنا بإدراج النتائج التي توصلنا إليها.

# الفصل الأول

## نشأة مفهوم المواطنة وتطوره

# نشأة مفهوم المواطنة وتطوره

## توطئة

ليس من السهل البحث عن الجذور التي أسست لمفهوم المواطنة والقول أننا وصلنا إلى ماهية هذا المفهوم وحددنا غايات وجوده وأهدافه، لأن هناك العديد من المفاهيم التي تتغير غاية وجودها مع مرور الوقت ومن مرحلة إلى أخرى، وهذا يصعّب دراسة المفهوم فيصبح لزاماً علينا أن ندرس أسس المفهوم التي ساهمت في ظهوره ومن ثم دراسة الأسس اللاحقة التي نشأت في مراحل أخرى، وهذا يجعلنا نتطرق لمنهجية عادل ضاهر لأنها تساعد في معرفة الأسس الأولية التي ساهمت في ظهور مفهوم المواطنة في المراحل الأولى، وستساعدنا أيضا في فهم الأسس اللاحقة التي ظهرت فيما بعد، وفي دراستنا لمفهوم المواطنة سنصل في مرحلة ما إلى الكشف عن أن المفهوم تخلى عن أسسه الأولية لأن المراحل اللاحقة كانت تتطلب أسس جديدة ولربما أصبحت هذه الأسس الأولية تتناقض مع المفهوم المستحدث، ولعل هذا ما يوضح النسبية في مفاهيم العلوم الاجتماعية والإنسانية التي من الصعوبة لها أن تتكيف مع أرضية الثوابت المطلقة. لكي نعرّف المفهوم بشكل محدد وبما يتناسب مع العصر الحديث علينا أن نميز بين الأسس الأولية التي شكلته في بداياته، وبين الأسس اللاحقة التي طرأت عليه وجعلته يتخلى عن أسسه الأولى ويرتكز على الأسس الجديدة.

مفهوم المواطنة لم ينشأ بلحظة تاريخية عابرة أو مرحلة معينة وإنما تعرض لتطورات عدة جعلته يصل للمفهوم الذي نراه في العصر الحالي، وهذه التطورات مرت بالعديد من المراحل المعرفية التاريخية والاجتماعية، ففي كل حقبة كان هنالك تعريف معين للمواطنة يتناسب مع البنية المعرفية والفكرية لتلك الحقبة، وبالتالي فقد طرأت تغييرات على مفهوم المواطنة أدت إلى صعوبة الحفاظ على تعريف واحد له طوال هذه الحقب، لذا لا يمكن اعتباره مفهوما مجردا؛ بمعنى لا يمكن أن يحتفظ بأسسه الأولية دائماً، لأنه عبارة عن مجموعة من التطورات الفكرية التي لحقت به بما يتلاءم مع المراحل التي مرّ بها، وعدم احتفاظه بأسس أولية ثابت له لا يعني أن في بداية نشأته لم يعتمد على أسس وركائز ساهمت في ظهور المفهوم واستمراره، ولكن المقصود أن هذه المفهوم كان يتم تعريفه بناءً على المرحلة الفكرية والمعرفية الموجودة وقتها وبالتالي كانت تختلف الأسس التي يتكون منها باختلاف العصور والثقافات الفكرية.

قبل الحديث عن بدايات ظهور المواطنة، يمكن القول أن المواطنة في الوقت الحالي استقرت على مفهوم معين قادم من فترة ظهور الدولة القومية وما نتج عنها من مفاهيم جديدة، فهناك العديد من النظريات السائدة التي ترى أن الفكر السياسي الحديث المتأثر بعصر النهضة والدولة القومية وما تبعها من نُظم سياسية مختلفة هو أفضل ما توصل له الفكر البشري حتى الآن، فذلك العصر يمكن اعتباره بمثابة الميلاد الأساسي للمواطنة بمفهومها الموجود حالياً، وهو مفهوم مرتبط بشكل أساسي في التعبير عن حقوق وواجبات المواطنين

داخل الدولة "فلفظة مواطن تشير إلى العلاقات المتبادلة مع المواطنين الآخرين وهذه العلاقة يتولد عنها واجبات، فواجبات كل شخص مرتبطة بالضرورة بحقوق الآخرين وهو ما يعرف بالموقف الفرداني"[23]

فالمواطنة بمعناها الحالي متأثرة بالأيديولوجية الليبرالية التي جعلت هذا المفهوم يستند إلى أسس وركائز هامة منها الحرية والمساواة والمشاركة السياسية، فغياب هذه الأسس أو إحداها يجعل المواطنة غير مكتملة وناقصة، وانطلاقاً من هذه الأسس نستطيع تقييم المواطنة في المجتمعات المختلفة، فيجب أن تكون هناك ثقافة تحترم الحرية الفردية والمساواة وتسعى للالتزام بالقوانين والسياسات العامة. ولهذا يقول عالم الاجتماع ألان تورين في كتابه **ما هي الديمقراطية** "إن الديمقراطية لا تقوم فقط على القوانين، بل تقوم قبل كل شيء على ثقافة سياسية"[24]، والمواطنة مرتبطة بشكل متلازم بالديمقراطية فلا يمكن الحصول على مواطنة دون وجود نظام سياسي ديمقراطي أو ثقافة مجتمعية ديمقراطية لأن كلا المفهومين يقومان على نفس الأسس والركائز.

لكن من المهم التأكيد أيضاً على أن المواطنة بكل ما تحمله من إرث تاريخي وتطور مستمر، إلا أنها خضعت أيضاً للمراجعة داخل الفكر الغربي وبالأخص من خلال النظرية النقدية، والتأكيد هذا يأتي في سبيل إبعاد الشبهات حول فكرة المركزية الأوروبية وما إذا كانت الدراسة تقوم بالاعتماد على الفكر الغربي كمعيار للحكم على حركة الإخوان المسلمين، ففي دراستنا هنا لا أقيس مفهوم المواطنة عربياً أو كيف يفترض به أن يكون عند حركة الإخوان ضمن العدسة الغربية، وإنما ما أبحث عنه سواء ضمن العدسة الغربية أو أي عدسة أخرى هو الوصول للقيم والمفاهيم الناتجة من مفهوم المواطنة والتي تصلح لأي مجتمع والتي يمكن التعبير عنها بالعلاقة بين الدولة والمجتمع والسلطة وحدود كل منهم على الآخر، وبالتالي فأحد أهداف الدراسة هنا ليس مدى انطباق حركة الإخوان المسلمين مع مفهوم المواطنة الغربي وإنما البحث في داخل فكر الحركة عن العناصر الرئيسية التي يحتوي عليها المواطنة سواء لدينا أو عند غيرنا.

## المواطنة لغة واصطلاحاً

هناك تعريفات عدة للمواطنة، تختلف من عصر إلى آخر بحسب اختلاف الثقافات والعوامل الاجتماعية والتاريخية، وقبل الخوض في بداية نشأة مفهوم المواطنة، من المهم تحديد المفهوم الحالي في العصر الحديث حتى نستطيع فهم التطور والتغير الذي طرأ على المفهوم منذ نشأته وإلى الآن، فدائرة المعارف البريطانية تعرف المواطنة بأنها "علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة، وتؤكد دائرة المعارف أن المواطنة تدل ضمناً على مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات وتُسبغ على المواطن حقوق سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة"[25]، وهذا التعريف متأثر بفكر عصر الأنوار

[23] Marcel, Gouchet, **la revolution des droits de ihomme,** paris, Bibliotheque de histoires, 1989, p 80.
[24] Alian, Touraine, **quest ce que la democratie?**
[25] مركز دراسات الوحدة العربية، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص30.

والثورة الفرنسية وما تلاه من تغيّرات في الغرب، وبالتالي فهو متأثر بالفكر الليبرالي الذي يعتبر الحرية والفردانية من أهم أسسه، الأمر الذي يجعلنا نقول أن المواطنة بمعناها الحديث قادمة بشكل مباشر من فلسفة عصر الأنوار ومن النزعة الفردانية التي سيطرت على الفكر الأوروبي في ذلك الوقت وحتى الآن.

إن لفظة citizen الإنجليزية، ولفظة citoyen الفرنسية اشتُقتا من الأصل اللاتيني civitas الذي يُشير إلى المواطن _ ساكن المدينة عند اليونان والرومان قديماً،[26] وفي القاموس السياسي "مواطن: يُطلق على ساكن المدينة وما يختص بالمدينة وأهلية التمتع بالوجود في أراضيها ومشاركته في شؤونها، والمواطن يُنظر له على أنه "مدني" أي مُقيم بالمدينة، ويتمتع بالحق المدني والقيام بواجب المواطنة: الواجب السياسي والدفاع... إلخ"[27]. وفي اللغة العربية فإن المواطنة هي ترجمة لكلمة citizenship الإنجليزية وكلمة citoyennete الفرنسية، وهي اشتقاق عن الوطن. وفي لسان العرب "الوطن: المنزل تقيم فيه/ وهو موطن الإنسان ومحله...ويقال: أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلاً ومسكناً يقيم فيها... وأوطنت الأرض ووطّنتها توطيناً، واستوطنتها أي اتخذتها وطناً".[28] والمواطنة تختلف عن مفهوم الجنسية والقومية ومن المهم توضيح ذلك لأن القوميات التي ظهرت في القرن التاسع عشر والفلسفات الاجتماعية التي ظهرت معها أدت إلى اختلاط مفهوم المواطنة بمفهوم القومية.

الجنسية nationality وهي اشتقاق من لفظ nation (الأمة) تعني شعب يُقيم بإقليم محدد تحت نظام سياسي موحد، لاسيما وأن لهذا الشعب أصل ثقافي وتاريخي وعرقي واحد "فكل من ينتمي لهذه الأمة فهو منها، فالجنسية هي حالة الانتماء إلى أمة معينة خاصة لو كان هذا الانتماء عن طريق الميلاد"[29] وتختلف بذلك عن المواطنة التي هي حق قانوني إنساني حصل عليه المرء نتيجة تطور الفكر الإنساني الذي حدث عبر مراحل نضالية تاريخية سعى فيها الإنسان لكسب حقوقه وامتيازاته عن طريق تطوير القوانين والتأكيد على أهمية الإنسان وحريته واعتباره معياراً في الحكم على الأمور، بينما الجنسية هي أقرب لحق الإقامة والولادة وليس لحق النضال الإنساني، بمعنى أن الجنسية تحصل عليها نتيجة لميلادك في إقليم معين أو إقامتك به فترة زمنية، لذا فهي مفهوم من أجل تعريف مكان إقامتك أو التفريق بينك وبين أشخاص آخرين وُلدوا أو يقيموا في أقاليم مختلفة، لكن المواطنة ليس الهدف منها توضيح الاختلاف بينك وبين الآخرين في الإقليم الآخر وإنما التأكيد على المساواة بينك وبينهم.

أما القومية Nationalism وهي اشتقاق من كلمة قوم والتي من الممكن ربطها بالجنسية لكن ليس دائماً فهي "إخلاص يكون شديداً في العادة أو متعصباً تجاه بلد الشخص ومصالحه وتراثه ورفاهيته وتقاليده، فهي المشاعر والعواطف التي يحملها المواطن في داخله

[26] مهران، حمدي، **المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، دراسة تحليلية نقدية**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الاسكندرية،2012، ص63.

[27] رجب، بودبوس، **القاموس السياسي**، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، سرت، الجمهورية الليبية، 2003، ص155.

[28] ابن منظور، لسان العرب، مادة وطن ( حرف الواو)، ج6، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص: 4868.

[29] **المواطنة والمواطن في الفكر السياسي دراسة تحليلية نقدية**، مصدر سبق ذكره، ص69.

تجاه البلد الذي ينتمي إليه ويحمل جنسيته"[30]، فالقومية هي التي توضح الفروقات بين الجماعات البشرية وهي فروقات في التراث واللغة والتاريخ والأصل وغيرها.

وهذا ما جعل جوزيف فلاتر يقول عن الإنسان في إعلان حقوق الإنسان والمواطن "لا يوجد إنسان قط في العالم، رأيت على مدار حياتي فرنسيين وايطاليين وروس...، كذلك قبله مونتسكيو الذي قال أنه يمكن للمرء أن يكون فارسياً أما الإنسان فأُقر أني لم ألقه قط في حياتي".[31]

[30]المصدر نفسه، ص72.

[31]شنابر، دومينيك، باشولييه كريستيان، **ما المواطنة**، ترجمة سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2016، ص10.

## المواطنة في الحضارات القديمة

هناك شبه إجماع بين الباحثين والمفكرين بأن الحضارة اليونانية والرومانية يعود لهما الفضل بوضع الأسس الأولى للفكر السياسي الحديث والمعاصر وما نتج عنه من مفاهيم ونظريات سياسية في الحكم والدولة، غير أن أهم ما ميز تجربة اليونان والرومان عامةً "أنهم بلغوا درجة من الوعي الاجتماعي وحققوا نوعاً من الثقافة السياسية مكن العقل الأثيني من أن يقف من تجاربه السياسية السابقة موقفاً ناقداً، وأن يدرك أن النظم السياسية أكثر فعالية من الأشخاص، فكانوا كلما ضاقوا بوضعٍ عام لم يقتنعوا بتغير أشخاص الحكم كما كان الحال في الأمم الشرقية الأخرى وإنما يقوموا بتعديل الدستور"،[32] بالشكل الذي يجعل هناك عملية فكرية متجددة ومتطورة لا تقف عند حد معين وترفض الثبات والجمود في الفكر البشري، هذا ما يجعلنا نفهم كيف نشأت أرضية التغيير التي تحدث للأفكار والمفاهيم التي أصبحت فيما بعد قواعداً وأسساً للعلوم الاجتماعية والإنسانية.

لقد اقترن مفهوم المواطنة بحركة نضال التاريخ الانساني من أجل العدل والمساواة والإنصاف، وتعود الجذور الأولية لهذا المفهوم للحضارة الاغريقية وبشكل خاصة عند دولة المدينة التي كانت تسعى إلى إقامة نوع من التنظيم السياسي، تمثل ذلك بممارسة الديمقراطية في أثينا، وكان مفهوم المواطنة حينها ضيق ومحدود، فعملية التفرقة بين من يحمل صفة المواطن ومن لا يحملها كانت ترتكز على محل إقامة الشخص، "فقد كان من الشائع اعتبار ساكن المدينة مواطنين، بينما الغرباء ممن يقيمون خلف أسوار المدينة يعتبرون من الرعايا"،[33] ويمكن توضيح ذلك من خلال آراء أهم الفلاسفة في تلك الفترة الذين وضعوا أسس ومبادئ الفكر السياسي حينها، أمثال أفلاطون وأرسطو اللذان سوف يضعون معايير وشروط خاصة بمن يمكن أن يمتلك صفة المواطنة.

يمكن القول أن في تلك الفترة كان مفهوم المواطنة يقصد به "انتماء إلى مكان ما، والحصول على حقوق محددة والوفاء بالتزامات مقررة، والتي على أساسها يُعد هذا الشخص عضواً كامل العضوية في المدينة"،[34] وعليه فالمواطن هو "عضو في جماعة سياسية إقليمية تحوز حقوقاً وتخضع لواجبات محددة"[35]، ورغم أن المدينة اليونانية هي التي أوجدت المواطن كعضو في جماعة المواطنين الأحرار المتساويين"[36] إلا أنها كانت أسيرة تصور يمكن وصفه في لغتنا الحديثة بالتصور الإثني أو العرقي حيث " كان المواطنون قبلاً يُعرّفون بأصولهم وانتماءاتهم وأنسابهم وقبائلهم وعشائرهم ودينهم، وبقيت منغلقة على نفسها"[37]، لأن النظام السياسي الذي كان في بلاد اليونان القديم يعتمد على الطبقات، فمدينة إسبرطة كانت مقسمة إلى ثلاث طبقات هي الهيلوتيون وهم الأكثر عدداً ومحرومون من العديد من الحقوق وهي الطبقة الاجتماعية الأدنى، والبريكويون وهم الطبقة الوسطى وليس لديهم حقوق سياسية، ومن ثم الاسبرطيون

---

[32] دياب، قايد، **المواطنة والعولمة، تساؤل الزمن الصعب**، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 2007، ص16.
[33] **المواطن والمواطنة في الفكر السياسي، دراسة تحليلية نقدية**، مصدر سبق ذكره، ص64.
[34] المصدر نفسه، ص64.
[35] المصدر نفسه، ص64.
[36] **ما المواطنة**، مصدر سبق ذكره، ص11.
[37] المصدر نفسه، ص14.

وهم الطبقة الأعلى الحائزة على كافة حقوق المواطنة، فالمواطنة في هذه الفترة لم تكن حقوقاً موحدة للجميع ولا واجبات ملزمة للجميع وإنما منظومة لتقسيم الامتيازات والمسؤوليات بين أبناء الدولة بحسب مراكزهم الاجتماعية وما يشغلونه من وظائف.[38]

أما في أثينا فكان الوضع أفضل نسبياً، فرغم أن المواطنة كانت محدودة نوعاً ما إلا أنها كانت متقدمة مقارنةً بنظريتها أسبرطة، "فدولة المدينة في أثنيا كانت مختلفة عن الامبراطوريات الأخرى لأن المواطنين لا يطيعون الشخص القوي الذي يحكم، بل يطيعون القانون، فهذا الأخير هو السيد الذي يطيعه جميع المواطنين"،[39] فقد دفعت الديمقراطية في أثينا مفهوم المواطنة إلى الصدارة، لأن الديمقراطية "تطلبت مشاركة المواطن الفاعلة في الحياة السياسية مما حفز الأثيني على النظر لنفسه بوصفه مواطناً له دور"،[40] لكن هذا لم يجعل له حقوقاً واضحة يستطيع الاحتماء من خلالها، "فالمشاركة كانت تعني تحمل المسؤوليات من جانب والمساواة بين الرجال الأحرار فقط من جانب آخر، لكن لم تشير بأي حال من الأحوال إلى مفهوم الحقوق الذي ارتبط بالمواطنة بعد ذلك"،[41] والمشاركة هنا كانت لقلة قليلة من سكان أثينا، أما الأجانب فكان اكتسابهم للمواطنة الاثينية أمراً استثنائياً.[42] فمن أجل الحصول على المواطنة لم يكن مهماً الغنى أو الثراء بقدر ما يهم أن يولد المرء لأبوين أثينيين، "رغم أن أثينا المدينة– الدولة هي المعلمة الأولى للديمقراطية وهي في ذات الوقت المعلمة الأولى للمواطنة بمعناها الأدق والأشمل في تاريخ العالم الغربي."[43]

عند أفلاطون كان مفهوم المواطنة يتصف بالصرامة والتشدد إذ اقتصر على الرجال الأحرار فقط المقيمين في المدينة إذ كانوا لا يشكلون نسبة كبيرة، إذ لم يتجاوز عند بعض الباحثين 10% من مجموع السكان أو أقل من 20% عن الآخرين،[44] وهذا قادم من نموذج الدولة الأفلاطونية التي وضعها، فقد حدد أفلاطون حجم المدنية الدولة بدقة، إذ تتكون من 5040 أسرة من المواطنين، ويستثنى هؤلاء من العمل المنتج اقتصادياً، إذ تقوم طبقة من العبيد بزراعة الأرض، أما التجارة فتكون من تخصص الأجانب المقيمين من غير المواطنين، أما الحالة القانونية لصفة المواطن فتنتقل بالوراثة،[45] ومن خلال تتبع أعمال ودراسات أفلاطون لاحظنا أنه لم يخصص مساحة واسعة لدراسة مفهوم المواطنة الشيء الذي اعتنى به كثيراً أرسطو.

حدث تطور مهم للمواطنة خاصة في فترة الفيلسوف أرسطو( 322–384) ق.م، فأرسطو كان يسعى لإعطاء قيمة وأهمية للحكماء وصنّاع القرار وواضعين السياسات والقوانين، ففي نظره الإنسان الأفضل هو الذي يساهم ببناء الحياة السياسية ويشارك بها، فالمواطن عند أرسطو "هو الذي يشارك في العمل السياسي مع الجماعة الحاكمة"،[46] فيقول: لا يكون المرء مواطناً بمحل الإقامة وحده، لأن محل

---

[38] **المواطنة والمواطن في الفكر السياسي: دراسة تحليلية نقدية**، مصدر سبق ذكره، ص147.

[39] Dominique schnapper,qu'est-ce que la citoyenneté, Editions Gallimard,2000,p13

[40] المصدر نفسه، ص147.

[41] المصدر نفسه، ص152.

[42] **ما المواطنة**، مصدر سبق ذكره، ص14.

[43] النشار، مصطفى، **الحرية والديمقراطية والمواطنة " قراءة في فلسفة أرسطو السياسية"** الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2009، ص14.

[44] محمد زبون، ناهدة، **مفهوم المواطنة في الفكر السياسي المعاصر، دراسة في المفهوم والأبعاد**، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، مصدر تم أخذه من الشبكة، تم الدخول في 15-12-2018.

[45] ديريك، هيتر، **تاريخ موجز للمواطنة**، ترجمة: أصف نصار ومكرم خليل، دار السافي، بيروت، 2007، ص31.

[46] مصدر سبق ذكره، ص22.

الإقامة يملكه أيضاً الأجانب المقيمون والعبيد، كذلك لا يكون المرء مواطناً بمجرد حق الادعاء لدى القضاء مدعياً أو مدعى عليه، لأن هذا الحق يمكن أن يخول بمجرد معاهدة تجارية... وإنما المواطن هو من يصلح أن يكون حاكماً أو قاضياً، وليس كل رجل أثيني حر يصلح لذلك، وعليه فليس كل رجل أثيني حر هو مواطن.[47]

ثم لحقه تطور آخر للمواطنة بعد وفاة أرسطو، فقد بدأ مع الاسكندر الأكبر "مرحلة تصوير الإنسان كفرد له ذاتيته المستقلة التي يعني معها في آن واحد: تنظيم حياته الخاصة، وتنظيم علاقاته بغيره من الأفراد الذين يكونون معه في هذا العالم"[48] والتي يمكن اعتبارها نواة الفلسفة الفردانية وما لحقها من فلسفات غربية أخرى، وكان هنالك عدة عوامل ساعدت في تطوير مفهوم المواطنة في حينها، منها انهيار دولة المدينة أسبرطة، كذلك ظهور الرؤية العالمية للمواطنة التي عبر عنها الفيلسوف الروماني شيشرون، بالإضافة إلى اهتمام الرومان بالقانون وبالديمقراطية الحديثة، فانهيار دولة المدينة بعد أن كانت صفة المواطنة لا تكتسب إلا بالميلاد ساعدت في أن تصبح صفة المواطنة من الممكن اكتسابها في عدة مدن في وقت واحد، بل وأصبح من المستطاع أن تمنح المدينة عضويتها لسكان مدينة أخرى بأسرهم[49]، كذلك فإن اهتمام الرومان بالقانون ساعد في جعل مفهوم المواطنة يُعبر أكثر "عن الحقوق والامتيازات وليس عن الالتزام والمشاركة فقط، وأضحى الحصول على المواطنة الرومانية يعني المطالبة بوضع يتيح حقوقاً أكثر كحق التقاضي، والإقامة والزواج،[50] وبالتالي ما ساعد على تطور المواطنة في تلك الفترة أن "المفكرين والسياسيين الرومان عرفوا المجتمع السياسي بواسطة القانون، فتنظيم الحياة لم يكن بين أفراد وجماعات موجودة في الواقع فقط بل طريقة التنظيم كانت معرّفة قانونياً"[51]

أصبح المواطن الروماني يتمتع بحقوق مدنية وشخصية مثل حق عقد زواج شرعي مع مواطن روماني وحق تحرير عقود قانونية وفقاً للقانون الروماني القديم،[52] هذا ما جعل المجتمع الروماني يتعمق أكثر بالقانون وهذا ما أدى إلى ظهور نظريات سياسية وفلسفية جديدة مثل الرؤية العالمية الرواقية للمواطنة التي عبر عنها شيشرون، حيث كان يؤمن بالقانون الطبيعي وكان يرى أن هذا القانون يمكن أن يكون دستوراً لجميع البشر في كل زمان ومكان وبالتالي فإن المواطنة هي لجميع البشر وليس حكراً على أحد، وهذه المواطنة مصدرها القانون الذي هو منتج لمجتمع سياسي يكون الأفراد أعضاءً فيه والدولة هنا لا تقوم إلا إذا اعترفت بحقوق والتزامات الأفراد[53]، ولعل الرومان ومن خلال الفيلسوف شيشرون ساهموا بقفزة هائلة للمواطنة "فانتقال فكرة العالمية إلى المواطنة أيضاً تعني أن هناك إنسان عالمي لا يربط نفسه بمدينة بعينها، أو دولة أو فصيلة، وإنما يربط نفسه بالإنسانية والعالم الذي هو مؤمن فيه"[54] وهو ما سيجعل المواطنة مرتبطةً بعد ذلك بالفكر الفرداني والليبرالي والتي ستكون من أهم أسسها لاحقاً الحرية والمساواة والمشاركة السياسية، هذه

---

[47] **المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، دراسة تحليلية نقدية**، مصدر سبق ذكره،ص155،154 .
[48] **المواطنة والعولمة تساؤل الزمن الصعب**، مصدر سبق ذكره، ص21.
[49] المصدر نفسه، ص21.
[50] **المواطنة والمواطن في الفكر السياسي دراسة تحليلية نقدية**، مصدر سبق ذكره، ص163.
[51] Dominique, schnapper, qu`est _ ce que la citoyennete op cite, p15.
[52] **ما المواطنة**، مصدر سبق ذكره، ص15.
[53] **مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سبق ذكره، ص24.
[54] سباين، جورج، **تطور الفكر السياسي**، ترجمة : حسن جلال العروسى، ج2، دار المعارف، القاهرة، 1964.

الأسس القادمة من عصر النهضة والفكر المسيحي اللذان سيجعلان مفهوم المواطنة مختلفاً نسبياً عن المفهوم الذي ظهر في العصور القديمة.

## المواطنة في الفكر المسيحي

ارتبطت المواطنة بالفكر المسيحي عن طريق فكرة الإيمان، ففي كتابه مدينة الله عرض القديس أوغسطين (350م_430م) وهو من أهم الفلاسفة المسيحيين في عصر النهضة فكرة مدينة الله أو المدينة السماوية والموجودة على الأرض والتي تضمن كل المؤمنين الساعين للخير بوصفهم مواطنين، وربط أوغسطين بين العقيدة أو الإيمان المسيحي وبين الحصول على المواطنة في مدينة الله، تلك المواطنة التي يحصل عليها الشخص عبر الكنيسة[55] فرغم محدودية وتطرف مفهوم المواطنة هنا إلا أنه كان أكثر تقدماً وتطوراً عما كان في العصور القديمة حيث بدأ يتحدث عن حقوق أكثر للمواطن، خاصةً بعد الصراع بين الكنيسة وبين رجال السياسية والفلاسفة في أوروبا والذي أدى فيما بعد لانتصار السياسيين والفلاسفة على رجال الدين وتراجع سيطرة الكنيسة والدين على الحياة، ولعل من أهم أسباب تراجع الكنيسة ونجاح النهضة هو اقتران "عصر النهضة بالمذهب الإنساني وهو المذهب الذي يقوم على الاهتمام بقيمة الإنسان واتخاذه معياراً لكل الأشياء بحيث تصبح الطبيعة الإنسانية وحدودها ومصالحها هي بؤرة الاهتمام الأساسية".[56]

عوامل أخرى ساهمت في تطور المفهوم خلال هذه الحقبة من أهمها بروز الدولة القومية والمشاركة السياسية وحكم القانون بعد القرن السادس عشر[57]، فقد أدى الصراع بين الملوك والكنيسة إلى ظهور الدولة القومية الحديثة التي أدت إلى تقسيم أوروبا إلى عدة دول وأصبحت كل دولة تنتمي إلى الدين الذي يُدين له ملكها، كذلك فقد أدت المشاركة السياسية وحكم القانون إلى جعل المواطنة تحل محل روابط الدم والأرض والأسرة والتحالفات الإقطاعية القديمة وأصبح المواطنون أفراداً لهم استقلالهم الذاتي يتجمعون معاً بحرية لإنشاء حكوماتهم وسن قوانينهم ويتحالفون في روابط مشتركة لصالح المجتمع المحلي.[58]

سوف تلعب المرحلة القادمة دوراً أكبر في وضع فلسفة متطورة وجديدة للمواطنة من خلال تأثرها بالثورات السياسية التي ستحدث في أوروبا خاصة الثورة الفرنسية 1789م-1799م، بالإضافة إلى ظهور نظرية العقد الاجتماعي من خلال بعض الفلاسفة أمثال توماس هوبز وجون ولوك وجان جاك روسو وغيرهم الذين سيطرحون نظريات سياسية وفلسفية مختلفة حول الدولة والعقد الاجتماعي والتي ستؤدي إلى ظهور حداثة سياسية جديدة ينجم عنها فلسفات جديدة في مختلف العلوم الاجتماعية والإنسانية والتي ستجعل المواطنة تتأثر بهذه الحداثة وترتبط بها.

---

[55] **المواطنة والمواطن في الفكر السياسي دراسة تحليلية نقدية**، مصدر سبق ذكره، ص184-185.
[56] **المواطنة والعولمة تساؤل الزمن الصعب**، مصدر سبق ذكره، ص34.
[57] المصدر نفسه، ص25،26،27.
[58] المصدر نفسه، ص37.

ما يمكن قوله أن الفكر المسيحي ساهم في تطور مفهوم المواطنة نسبياً "فرغم أن أصول فكر المواطنة قديم غير أن الحداثة السياسية التي نشأت تدريجياً في الغرب المسيحي... والتي فرضت نفسها بشكل مثير قد أحدثت فصماً وقصماً سياسياً ومن هنا فالمواطنة الحديثة مختلفة عن تلك التي عرفتها العصور القديمة".[59] وسوف يكون عصر النهضة الأوروبية الذي بدأ تقريباً في القرن الرابع عشر ميلادي وحتى السابع عشر ميلادي بمثابة الفترة الجنينية لتبلور مفهوم المواطنة بمعناه الحديث ومن ثم سوف يتبلور بشكل أكبر مع عصر الأنوار في القرن السابع والثامن عشر ليصبح متأثر بالليبرالية الغربية والديمقراطية، حتى لا يكاد هذا المفهوم أن ينفصل عن الديمقراطية، لأن "الديمقراطية ترتبط فكرياً وعملياً بفكرة الحرية فالحرية هي التعبير الخارجي عن الإرادة والديمقراطية هي التعبير القانوني عن استعمال الحرية في الجماعة الإنسانية ومن ثم فالحرية لا يمكن فصلها عن الديمقراطية"[60]، والتي بدورها يُصبح من الصعب فصلها أيضاً عن المواطنة لأن الحرية أصبحت نتيجة للمفهوم الحديث للمواطنة من أهم أسسها، فأصبحت من القواعد البديهية أن "الديمقراطية ترتكز على المواطنة فإذا انتفت الواحدة تنتفي الثانية وواحدة محصلة للأخرى".[61]

## المواطنة في عصر النهضة والثورة الفرنسية

يمكن القول أن الثورة الفرنسية هي اللحظة التي خرجت منها الحداثة السياسية إلى العالم، ولعل إعلان حقوق الإنسان والمواطن عام 1791م الذي يعتبر أحد الوثائق الحقوقية للثورة الفرنسية ساهم في حدوث تغيير وانقلاب جديد وغريب في النظام السياسي في الغرب، فالمادة الثالثة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن تنص على أن الأمة هي مصدر كل سلطة[62]، فهنا لم تعد الشرعية السياسية للحاكم المطلق أو لجماعة معينة وإنما للفرد المواطن، وبالتالي أصبحت "الشرعية الجديدة تقر المساواة المدنية والقانونية والسياسية بين أفراد مختلفين وغير متساوين وأصبح في مقدور الفرد– المواطن انتزاع نفسه على الأقل جزئياً من جذوره الخاصة والدخول في علاقات تواصل مع كل الآخرين"،[63] فأصبحت السلطة بيد الشعب وأصبحت الإرادة العامة هي الأهم، فيقول المفكر ستيفن رايز عن إعلان حقوق الإنسان والمواطن "حين لا يكون مصدر طريقة الحكم إرادة الشعب المعبر عنها يصبح لا يوجد دستور وإنما حكومة

[59] **ما المواطنة**، مصدر سبق ذكره، ص12.
[60] **مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سبق ذكره، ص17.
[61] Jean, pierre, dubois, **Democratie et citoyennete dans: refonfer la citoynnete,** editions le bord de l`ean, Bordeaux, 2003, p10.
[62] **ما المواطنة**، مصدر سبق ذكره، ص27.
[63] المصدر نفسه، ص30.

فعلية...فكل سلطة مصدرها الأمة وكل السلطات مصدرها الشعب"،[64] كذلك "أصبحت الإرادة العامة للشعب مبدأ ومحل التماهي لكل الإرادات الخاصة"[65].

رغم هذا التقدم إلا أنه أوجد بعض الإشكاليات والتحديات، فهنا أصبح الإنسان في أزمة الفصل بين العام والخاص، فكيف يمكن الموازنة بين المصالح الشخصية للمواطن وبين التزاماته العامة للمجتمع، وهذا ما جعل "المواطنة تقوم على التعارض بين ذاتية الإنسان الخاص في عصر المجتمع المدني وبين عمومية المواطن، وهذا ما أدى حينها إلى عدم تحول كل أعضاء المجتمع لمواطنين"[66] لكن هذا لم يمنع من تقدم وتطور المفهوم، لعدة أسباب من أهمها أن مفهوم المواطنة ارتبط بمفهوم حقوق الإنسان انطلاقاً من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن وكذلك إعلان الدستور الفرنسي عام 1789م، وبالتالي هذان المصدران هما من شرعا للمواطنة بشكلها الجديد.[67]

كذلك فالشرعية الجديدة فرضت مبدأ الفصل بين الكنيسة باعتبارها مصدراً للسلطة وبين السلطة السياسية، وهو "ما فتح أمام النموذج الحداثي الجديد للبحث عن رابط قوي يجمع بين الأفراد من خلال عزل الجانب الديني"[68] الذي أدى فيما بعد إلى ظهور العلمانية والليبرالية اللتان أثرتا بشكل واضح في المواطنة التي أصبحت مرتبطة بالفكر العلماني والليبرالي، فكل هذه المتغيّرات رغم ما أثارته من أزمات وقضايا، مثل كيف يمكن الانتقال من المواطن السيد أو الحاكم المهيمن إلى مجموعة المواطنين التي تعد مصدر السلطة الشرعية؟ وكيف يمكن ترجمة سيادة الفرد– المواطن في شكل مؤسسات سياسية وغيرها؟ وهل تكفي الحقوق التي أقرتها المواطنة ما بعد عصر النهضة أم يجب إقرار ضرورة الواجبات؟ وكيف يمكن الجمع بين البشر الذين لا يتقاسمون بالضرورة ذات الدين في مجتمع واحد، الذي في أصله تحديداً هاماً يربط بين البشر؟[69] فكل هذه الأسئلة التي أصبحت فيما بعد قضايا تم مناقشتها أثناء وبعد الثورة الفرنسية جعلت من الضروري الظهور بنظريات جديدة في الحكم، مثل نظرية العقد الاجتماعي بصيغتها الجديدة بعد ظهور الدول القومية الحديثة، ومن هنا بدأت تتشكل ملامح الحداثة السياسية الأوروبية التي أثرت في مفهوم المواطنة من حيث تطوره وتقدمه.

أصبح مفكري هذه المرحلة يقدمون أطروحاتهم ونظرياتهم حول أفضل الفلسفات والنظريات فيما يتعلق بالدولة والحكم. وقبل الخوض في نظرية العقد الاجتماعي وتأثيرها على مفهوم المواطنة، من المهم القول أن هذه المرحلة كانت مبنية بشكل أساسي على الفكر الليبرالي الذي يعتمد بشكل أساسي على الحرية الفردية والمذهب الإنساني الذي يرى بالإنسان المعيار لكل شيء، أي أن تأثير نظرية

---

[64] Stephane, rials, **la description des droits de i`homme et du citoyen,** paris, Hachette, 1989, p138.

[65] Pierre, malon, **l`histoire intellectuelle du liberalism dix lecons,** paris, calmany levy, liberte de l`seprit, 1978, p163.

[66] **ما المواطنة،** مصدر سبق ذكره، ص30.

[67] Sophie, Hasquenoph, initiation, a la citoyennete de l`antiquite a nos jours, op cite, editions ellips,2000, p69.

[68] Dominique, schnapper, qu`est _ ce que la citoyennete, Edition Gallimard, paris, 2000, p27.

[69] **ما المواطنة،** مصدر سبق ذكره، ص7، ص33، ص34.

العقد الاجتماعي على المواطنة كان باتجاه تدعيم الحقوق الفردية والنزعة الإنسانية بالشكل الذي جعل المواطنة تصل لتعريفها الجديد في العصر الحديث.

**نظرية العقد الاجتماعي** التي يمكن القول بدايةً أنها تعتمد بشكل أساسي على مقولة "الدولة مصدرها الشعب" شكلت ثورة فكرية حديثة لإعادة صياغة العلاقة بين الحاكم والمحكوم من خلال قوانين تحدد ذلك، ويمكن تفسيرها بأبسط المعاني بأنها نظرية "تؤمن بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة، وإن الانتقال من حياة الفطرة إلى الحياة الجماعية السياسية قد تم بناءً على عقد اجتماعي بين الأفراد بقصد إقامة السلطة الحاكمة"[70] هذا العقد يسعى إلى تنظيم شؤون الأفراد وتوفير الأمن لهم مقابل تخليهم عن بعض سلطتهم أو حقوقهم، وهنا كان الاختلاف بين المفكرين والفلاسفة في توضيح طبيعة هذه العقد وإلى أي مدى يوجد هناك تنازلات وما هو دور السلطة الحاكمة وغيرها من القضايا الأخرى.

توماس هوبز (1588-1679م) الذي كان من أنصار السلطة المطلقة، وهو فيلسوف من إنجلترا "رأى أن الأفراد تخلوا عن جميع حقوقهم للسلطة من أجل الأمان"[71]، إذ يعتقد أن خارج الدولة وخارج المجتمع لا يوجد سوى صراع وخوف وعداوة، لذلك فالمواطنة لديه هي "الحماية التي تكفلها سلطة الدولة للفرد فالعقد هو ضمان حماية وأمن المواطنين"[72]، فكان يعتقد أن "الناس لا يستمتعون برفقة الآخرين ما لم تكون هنالك قوة قادرة على ترهيبهم جميعاً"[73]، حيث يرى أن البشر متساوون في حب الحرية والرغبة في البقاء وفي السيطرة على الآخرين فكل واحد يريد أن يزيد من قوته على حساب الآخرين وبالتالي فإن العلاقة تصبح علاقة حرب مستمرة وبما أن الإنسان بطبعه متعلق بحب البقاء والسعادة فإن قوانين الطبيعة تدفعه إلى تأسيس المجتمع السياسي لتحقيق الاستقرار،[74] وبالتالي فإن المواطنة عند هوبز هي طاعة الإنسان للحاكم وللسلطة ويحذر من عواقب التمرد على السلطة.

أما جون لوك (1632-1704م) وهو كذلك من إنجلترا، فكان على النقيض من هوبز حيث أكد أن هناك عقد بين طرفين "سلطات حاكمة وجماعة محكومة، ويترتب على وجود طرفين للعقد التزامات متبادلة من قبل كلٍ منهما، فالأفراد يخضعون للسلطة والسلطة تنظم حياتهم وتقيم العدل"[75]، وبالتالي كان ممن ينادي بفصل السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية لضمان سلامة المؤسسات التي تؤدي فيما بعد إلى سعادة المواطن، فمفهوم المواطنة لديه هو تحقيق السعادة والمنفعة للأفراد جراء قيامهم بهذا العقد ومن خلال التزام السلطة بمسؤولياتها، فيقول "أية جماعة بشرية تكمن في قدرتها على توفير السعادة والرضا النفسي للفرد ولاسيما في مجال حقوقه المتأصلة في الملكية الفردية والتمتع بها ووظيفة المجتمع الأساسية هي تحقيق المنفعة الفردية."[76]

---

[70] **المواطنة والعولمة تساؤل الزمن الصعب**، مصدر سبق ذكره، ص44.
[71] المصدر نفسه، ص47.
[72] **مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سبق ذكره، ص27.
[73] علي، عبود، المحمداوي، **الفلسفة السياسية**، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف لبنان، 2015، ص131.
[74] محمد، خالدي، أطروحة دكتوراه بعنوان **تمثلات المثقف للمواطنة في الجزائر**، متوفرة على الشبكة، 2016، ص77.
[75] **المواطنة والعولمة تساؤل الزمن الصعب**، مصدر سبق ذكره، ص47.
[76] المصدر نفسه، ص51.

لذلك فلكتابات لوك فضل كبير في تطوير مفهوم المواطنة إذ ساهمت بعمل قفزة جديدة في الحداثة السياسية وما تلاها من فلسفات فردية وعلمانية، فيقول "أيا ما كان من بيده السلطة التشريعية أو السلطة الأعلى فإن عليه الحكم وفقاً للقوانين المستقرة والدائمة التي شرعها وعرفها الشعب وليس وفقاً لمراسيم مرتجلة"[77]، وفي مؤلفه عن التسامح أسهم مساهمة فعالة "بضرورة حياد الدولة الدينية، فقد أدرك الجميع وبعد ويلات الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت أن مبدأ التسامح تجاه كل العقائد هو وحده الذي سيسمح لأولئك الذين ينتمون لأديان مختلفة بأن يعيشون معاً"[78]، كذلك فأن أفكاره تعد الأساس الذي قامت عليه المدرسة الفردية والمدرسة النفعية، وما يعرف باسم الديمقراطية التقليدية التي تمثل نوع التنظيم السياسي المرتبط بالنظام الرأسمالي والتي أعلت من شأن الفرد[79].

ولعل جان جاك روسو (1712-1778) هو أكثر الفلاسفة مساهمة في تطوير نظرية العقد الاجتماعي ومن ثم تطوير مفهوم المواطنة من خلال الأفكار والأطروحات التي قدمها، ففي افتتاحية كتابه **نظرية العقد الاجتماعي** يقول "يولد الإنسان حراً ويوجد مقيداً في كل مكان، وهو يظن أنه سيد الآخرين، وهو يظل عبداً أكثر منهم"،[80] فيحاول من خلال نظرية العقد الاجتماعي أن يضع تعريفا جديدا للوجود الاجتماعي الذي يضمن نوعا من الحرية المدنية للمواطنة، وليس الحرية الليبرالية الكامنة وراء مصالح الأفراد الشخصية، فالتمتع بالحرية والحفاظ عليها يتم عن طريق قيام المرء باحترام واجباته بالتعاون مع أقرانه المواطنين ولا يتم ذلك إلا من خلال الإرادة العامة، وهي فكرة جوهرية لدى روسو الذي تصور أن أفراد الشعب في الدولة أسياد أحرار[81] فالناس هم مواطنون وتابعون في نفس الوقت مواطنون حين يقررون إنجاح الإرادة العامة، وتابعون في طاعتهم لنتائج هذه القرارات لكنهم في كلا الصفتين هم أحرار حقيقيون متحررون من أي سلطة، ومن هنا تظهر العلاقة المتينة بين فكرة العقد الاجتماعي وفكرة المواطنة حيث يرعى هذا العقد المساواة بين المواطنين في أنهم خاضعون للشروط ذاتها ويتمتعون بالحقوق كلها.[82]

حيث ينطلق روسو من فكرة التمييز بين المواطن والإنسان بحيث يقول "خُلق الإنسان صالحاً ولكن المجتمع السياسي المثالي يفرض وجود نظام اجتماعي، وهذا النظام لا يمكن إلا أن يقوم على ميثاق إرادي وهذا الميثاق أو العقد الاجتماعي يتلخص بأن يضع كل أحد من الناس شخصه وكل قوته تحت قيادة إرادة عامة عليا"[83]، فهو يعتقد أن الإنسان داخل المجتمع يستطيع أن يهذب نفسه ويتطور وبالتالي فحقوق المواطنة هي قبل حقوق الإنسان فلا يمكن للإنسان الوصول للسعادة إلا من خلال المجتمع ويتم ذلك من خلال "الاقتناع بأن الخضوع السياسي يكون في جوهره أخلاقياً قبل أن يكون مسألة قانون وسلطة، وأن في كل فلسفة مدنية المجتمع نفسه هو الواسطة الرئيسية للتهذيب الأخلاقي."[84]

---

[77] John, locke, **Deuxieme traite du gouvernement civil,** chapter 9, 1690, p131.

[78] **ما المواطنة،** مصدر سبق ذكره، ص50.

[79] **المواطنة والعولمة تساؤل الزمن الصعب،** مصدر سبق ذكره، ص49.

[80] جان، حاك، روسو، **العقد الاجتماعي،** ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص24.

[81] **تمثلات المثقف للمواطنة في الجزائر،** مصدر سبق ذكره، ص77.

[82] عروسي، سهيل، **من قضايا الفكر السياسي،** اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2010، ص148.

[83] **المواطنة والعولمة تساؤل الزمن الصعب،** ص49.

[84] المصدر نفسه، ص51.

كذلك مونتسكيو( 1689-1755م) الفيلسوف الفرنسي الذي ساهم في وضع أهم أسس المواطنة والذي كان هو الآخر من منظري فصل السلطات الثلاثة، اعتبر المواطنة هي الفضيلة السياسية في الدولة المدنية، فالمواطنة عنده "هي مجموعة من الحقوق والواجبات الطبيعية بدونها لا يقوم المجتمع السياسي المنظم ولابد من تواجد أسس من أجل تحقيق المواطنة أولها المشاركة السياسية الايجابية ومن ثم المساواة بين المواطنين والحرية"[85].

كان للفلاسفة في ألمانيا إسهامات أيضاً لكنها مختلفة ونسبية، فبدايةً مع كانط (1724-1804) الذي اعتبر أن المواطنة تقوم على استقلال الفرد وحصوله على الحرية والمساواة وامتلاكه الحقوق المدنية، ثم هيجل ( 1775-1831م) الذي كانت الدولة عنده الأصل والمرجع الوحيد المطلق، وحرية المواطن كانت من خلال إرضاء رغباته ومصالحه إن أستطاع، والاعتراف بعدالة وقوانين الدولة. أما كارل ماركس (1818-1883م) صاحب النظرية الماركسية التي تتكلم عن المجتمع والاقتصاد والسياسة، وجد أن هناك تناقض في المواطنة القادمة من البرجوازية والنظام الرأسمالي لأن باعتقاده عدم المساواة هو من خصائص النظام الرأسمالي[86].

شكلت أفكار فلاسفة العقد الاجتماعي وفلاسفة الأنوار قطيعة جذرية مع التصورات الاغريقية والقروسطية لفكرة المواطنة من خلال إدراكها للنقص الموجود لدى الاغريق بسبب اقتصار المواطنة على الحقوق السياسية دون الحقوق المدنية الأخرى فلا فرق بين مواطن وإنسان فهما من طبيعة بشرية واحدة،[87] فقد ساهمت نظرية العقد الاجتماعي في تعزيز موقف الفرد الإنسان أو المواطن، الأمر الذي أدى إلى الاهتمام بمفهوم المجتمع المدني وأصبح هناك دور لإرادة المواطنين، وهذا ساعد لاحقاً في تعزيز الفردانية والفلسفة الليبرالية، فالعقد الاجتماعي يسعى إلى الحد من المشروعية الدينية في الحكم وإعطاء الأولوية للإنسان نفسه، فإرادة الناس واتفاقهم هو مصدر التنظيم السياسي وهو الذي يساعد على إقامة المجتمع المدني ومن ثم فإن خضوعهم للسلطة يقوم على رضاهم بها،[88] والمشاركة السياسية التي ظهرت من خلال العقد الاجتماعي ساهمت في بلورة مفهوم المواطنة في تلك الفترة.

كذلك ساهم عصر التنوير في وصول المواطنة لمفهومها الحديث خاصة مع الثورة الفرنسية ودورها في علمنة القوانين ووضع النظم الدستورية للدولة، وبروز الدولة القومية وفصل الكنيسة عن السلطة وتعزيز المشاركة السياسية واعتماد المواطنين كمصدر للشرعية، "فهنا انتقلت دائرة الحضارة الأوروبية من المفهوم التقليدي للمواطنة الذي استمد جذوره من الفكر السياسي الاغريقي والروماني إلى المفهوم المعاصر للمواطنة الذي جاء تلبية لحاجة الدولة القومية الحديثة ونضال الشعب فيها الذي استند إلى فكر عصر النهضة والتنوير وأطروحات حقوق الإنسان والمواطن، والدعوة لأن يكون الشعب مصدراً للسلطة"،[89] وهو ما يجعلنا نفرق بين عدة مفاهيم للمواطنة تطورت مع كل حقبة تاريخية، فالمواطن في العصر اليوناني هو اليوناني الحر، والمواطن في الدولة المدينة هو الذي وُلد لأبوين أثينيين، في

[85] **مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سبق ذكره، ص31.
[86] **مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سبق ذكره، ص24،25،26.
[87] **تمثلات المثقف للمواطنة في الجزائر**، مصدر سبق ذكره، ص77.
[88] المصدر نفسه، ص44.
[89] **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، مصدر سبق ذكره، ص29.

حين أن المواطن في العصور الوسطى هو الذي ينتمي للدين السائد، أما المواطن في الدولة القومية هو صاحب الحرية والمساواة وهو صاحب الشرعية في قيام الدولة ووجود السلطة فيها.

## المواطنة في العصر الحالي

مع بداية القرن العشرين شهد مفهوم المواطنة توسعاً كبيراً "حيث أصبحت صفة المواطن تطول أكثر من فئة داخل المجتمع الواحد وليس مجرد فئة واحدة، فلم يعد الفقر أو لون البشرة أو العرق أو الدين سبباً لمنع الإنسان من مواطنته، وعلى الرغم من أن هذا التحول الكمي والكيفي لم يكن على أرض الواقع بنفس المثالية في النصوص القانونية والدستورية، إلا أن ذلك لم يحل دون أن تصبح المواطنة ولو نظرياً من حق كل الأفراد".[90]

فالمواطنة التي تتحدث عن علاقة الفرد بالدولة وما بها من حقوق وواجبات أصبحت مجالاً من عدة مجالات أخرى تدخل ضمن المفهوم الجديد للمواطنة، حيث أصبح هذا المفهوم آلية تستخدم في حل الصراعات الاجتماعية الجديدة التي ظهرت في العالم الجديد مثل الصراعات الطائفية والمذهبية والحزبية، بالاعتماد على القانون وعدم التمييز والمساواة بين المواطنين، فقد ظهرت المواطنة وكأنها "يوتوبيا خلّاقة تحاول جاهدة تجاوز الأحاسيس الأثنية والعرقية المشوبة، أو بالأحرى الأثنية– الدينية، وهي بهذا ترمى عن طريق القانون إلى حل الخلافات القائمة بين المجموعات الاجتماعية التي تتعارض مصالحها، وهي رغم ذلك تستدعي مفهوم اللغة والتاريخ المشتركين، فهي لا يمكنها أن تكون عقلانية خالصة، وتحاول جاهدة الحفاظ على عقلانية تنظيم سياسي مؤسسة على الحق وفكرة الحرية والمساواة".[91]

إن التطور الذي حدث في المواطنة استدعى دخول هذا المفهوم في العديد من الجدالات والنقاشات الفلسفية حول عدة قضايا مرتبطة به، كالشروط الواجب توافرها لحصول الشخص على صفة المواطن، وما هي واجباته وحقوقه، وهل هو المقيم داخل حدود الدولة؟ أم يحق لمن يأتي من الخارج ويعيش في الدولة لفترة أن يصبح بعد ذلك مواطن، ولعل العولمة وما حملته من ظواهر جديدة هي التي سببت في حدوث هذه النقاشات، فأصبح "هناك قضيتين وسؤالين كبيران تطرحهم الدول الديمقراطية على نفسها، أولها حول طبيعة التزامها تجاه الناس من البلدان الفقيرة الذين يسعون إلى حياة أفضل لأنفسهم وعائلاتهم، والسؤال الثاني حول الوضع الاخلاقي للمجتمعات السياسية وحقها المفترض في حماية سلامتها من خلال استبعاد غير الأعضاء"[92]، إذ أن التبادل الاقتصادي عبر الحدود، وسهولة

---

[90] **المواطنة والمواطن دراسة تحليلية نقدية**، مصدر سبق ذكره، ص224.
[91] **ما المواطنة**، مصدر سبق ذكره، ص371.

[92] Stanford, Encyclopedia Of Philosophy, First Published Fri Oct 13, 2007, Substantive Revision, Mon Jul 17, 2017, inter in 5_10_2019.

الاتصال والتواصل بين جميع البلدان في العالم، ومستويات الهجرة العالية التي تحدث بين الدول وبين القارات وما ينتج عنها من تفاعلات ثقافية واجتماعية، فكل هذه التغييرات ساهمت في دخول مفهوم المواطنة من جديد في مرحلة تحول أو تغير أو تطور، كما حصل معها في المراحل السابقة، ولعل هذه المرة لم يكن الهدف منه إحداث تغيير في مفهوم المواطنة وإنما معرفة من يحق له الحصول على صفة المواطن؟ وما هي حقوقه وواجباته؟ وأهمية الدولة الديمقراطية في استمرار المواطنة.

في القرن العشرين وتحديداً بعد منتصفه، بدأت هناك نقاشات حول أكثر القضايا أهمية في العصر الحالي المتعلقة في المواطنة، مثل شروط حصول الإنسان على المواطنة من دول ما، أو واجبات وحقوق المواطن في الدولة الديمقراطية، ففي بعض الدول تم اعتماد الجنسية على مكان الولادة كشرط من أجل حصولك على المواطنة، في حين أن دول أخرى اعتمدت على جنسية الوالديّن من أجل حصول الأبن على المواطنة، وفي دول ثانية يتم استخدام كلا القاعدتين لتوزيع الجنسية ومن ثم الحصول على المواطنة، وهناك دول يمكن فيها للأشخاص الذين لا يحملون الجنسية أن يصبحوا من خلال القانون مواطنين متجنسين،[93] وهؤلاء المتجنسين لا يكونوا قد وُلدوا في الدولة التي حصلوا فيها على الجنسية والمواطنة، ولكنهم يكونوا قد استوفوا شروط الحصول عليها بحسب القانون مثل الإقامة في الدولة لفترة معينة.

كذلك ظهرت نقاشات أخرى حول واجبات وحقوق المواطن في الدولة الحديثة، حيث أصبح هناك حقوق سياسية أخرى مثل الحق في التصويت والمشاركة في مجموعات المصالح العامة والاتحادات والنقابات، كذلك أصبح على المواطن الالتزام بواجبات مهمة في الحياة السياسية القائمة في العصر الحالي مثل دفع الضرائب والخدمة في القوات المسلحة للبلاد عند الطلب، والامتثال للقوانين الجديدة التي يسنها ممثلو الحكومة، وإظهار الالتزام والولاء للمجتمع السياسي ولنظام الدولة، بالإضافة إلى تقديم انتقاد بناء لظروف الحياة السياسية والمدنية،[94] وهو ما جعل النظام الديمقراطي مهم جداً لمفهوم المواطنة، بحيث أصبحت الدولة القومية الديمقراطية الحامي لأسس المواطنة ولحقوق المواطن داخل الدولة، ويقول الباحث دوجلاس كلسمر "إن المواطنة هي المؤسسة الأساسية التي تربط حامل الحقوق الفردي بوكالات الحماية من الدولة، بحيث يوفر المجال المدني للدولة القنوات الرئيسية التي يمكن من خلالها المشاركة سياسياً".[95]

ما نقوله أن المواطنة الجديدة مرتبطة بالدولة القومية الديمقراطية، فعلى الرغم من أن الشعب الديمقراطي يتمتع بهويات متنوعة ومتداخلة إلا أن الهوية الأولى التي يمتلكها جميع المواطنين هي الهوية المدنية التي تعتمد على قيم الديمقراطية وقوانين الدولة، وهو ما يعني أن المواطنة بالرغم مما تتعرض له من تغيرات واختلافات وتداخلات عديدة نتيجة للتطور الكبير الذي يحدث داخل المجتمع الواحد إلا أنها تبقى

[93] Patrick John J, **ERICDIGESTS.ORG,** The Concept of Citizenship In Education For Democracy, date of inter 4-10-2019.
[94] Galston, William A, " Liberal Virtues And Formation Of Civic Character" In Mary Ann Glendon And David Blankenhoru, Eds, Seedbeds Of Virtue : Sources Of Competence, Character And Citizenship In American society, Lanham, MD: Rowman And Littlefield, 1995.
[95] Klusmeyer, Douglas B, Between Consent And Descent: Conceptions Of Democratic Citizenship, Washington DC: Carnegie Endowment For International Peace, 1996.

بحاجة إلى فكرة الإطار الجامع الضروري لها وهو الدولة ذات السيادة القانونية، تلك الدولة القومية التي جاءت وقامت على مفهوم المواطنة وغيرها من مفاهيم الثورة الفرنسية وعصر النهضة، وبالتالي تُصبح الدولة أيضاً بحاجة إلى المواطنة وغيرها من المفاهيم، كما المواطنة بحاجة إلى الدولة وقوانينها.

ما يمكن قوله أن المواطنة الحديثة ليست نموذجاً واحداً يمكن أخذه وتطبيقه بسهولة، وإنما هي عبارة عن عملية تاريخية، فمواطنة اليونان ليست مواطنة 1848، كما أنها ليست مواطنة 1879، ولا مواطنة عام 2000، فمواطنة 2000 لن تكون نفسها بعد مئة عام، لكن حتى لو كان هنالك نماذج مختلفة للمواطنة باختلاف المراحل الزمنية فإنها يجب أن تتشارك بأسس ومبادئ معينة لأن الهدف الأساسي من فكرة المواطنة هو حماية الإنسان وتحقيق العدالة والمساواة له، وهذه الأسس والمبادئ تحتاج إلى مناخ وبيئة سياسية تحترم الديمقراطية وحقوق الإنسان وهو ما يفتقره العالم العربي. وفي دراستنا هذه من المهم الحديث عن مفهوم المواطنة في المنطقة العربية حتى نستطيع فهم واستيعاب كيف تناولت حركة الإخوان المسلمين هذا المفهوم.

في خلاصة ما ورد أعلاه، يمكن القول أن المواطنة هي مفهوم يُعبر عن طبيعة العلاقة بين المواطنين أنفسهم وبين المواطنين والدولة، ويدخل ضمن هذه العلاقة تحديد حقوق وواجبات الجميع داخل المجتمع، ويعتمد المفهوم بشكل أساسي على المشاركة السياسية والحرية والمساواة كأسس ومبادئ ضرورية لممارسة المواطنة، أي أننا في تناولنا لمفهوم المواطنة لا نبحث عن المركزية الأوروبية لتكون معيارنا لنا في الحكم على الأمور، وإنما نتناول مفهوم أصبح أساسي وجوهري في تحديد ماهية أي مجتمع والعلاقة بين المجتمع والدولة والسلطة وحدود كل منهم على الآخر، فضلا عن تناول حركة سياسية ودينية ولها ثقل كبير في الثقافة السياسية العربية وتسعى بشكل أو بآخر التأثير على طبيعة هذه العلاقة بين الأطراف الثلاث.

# المواطنة في العالم العربي

# المواطنة في العالم العربي

## مقدمة

إن صعوبة تبني الثقافة السياسية العربية لمفاهيم الحداثة السياسية التي أوجدتها أوروبا، ناتج عن تعقيدات كثيرة ومختلطة داخل هذه الثقافة، فبدايةً يلعب التراث دوراً في ذلك نتيجة تأثر الثقافة العربية بالتراث العربي الإسلامي، ولكون هذا التراث يرفض على الأغلب أسس وفلسفة الفكر الأوروبي أصبحت الثقافة السياسية العربية تنظر للمفاهيم الغربية بحساسية وتوتر وهو ما يجعلها غير مرحب بها بسهولة، كذلك إن واقع الثقافة السياسية العربية لا يساعد أيضاً على عمل أي انسجام مع هذه المفاهيم، فحالة التعقيد والاختلاط داخل المجتمعات العربية بعد دول ما بعد الاستعمار تؤكد على صعوبة تبني هذه المفاهيم سواء من المجتمع نفسه أو من الحكومة والسلطة.

ذكرنا التراث كأحد الأسباب لأن تأثيره وسيطرته الكبيرة على الذهنية والعقلية العربية جعلته يضع معاييراً خاصةً في رفض أو انتقاء بعض الأفكار والنظريات، ويكون الرفض أكبر وأشد حينما يكون الفكر متأثراً ببعض المفاهيم الغربية نتيجة حساسية الثقافة العربية من الغرب وما نتج عنه من استعمار ونهب لثروات العالم العربي، وفي ظل حديثنا عن مفهوم المواطنة في حركة الإخوان المسلمين في مصر، من المهم التطرق للمناخ الفكري والعقلية الثقافية العربية تجاه مفهوم المواطنة، كذلك لابد من فهم موقف النُظم السياسية العربية من هذا المفهوم وهل تسعى حقاً إلى تحقيق المواطنة؟ أم كان لها دور في تعقيد تعاطي الثقافة السياسية الحزبية مع مفاهيم الحداثة؟

حينما تكون المواطنة موضع حديثنا ودراستنا من المهم معرفة موقع هذا المفهوم من التراث العربي الإسلامي، ولعل أغلب المصادر والمراجع تتفق على عدم وجود مفهوم المواطنة في هذا التراث بتعريفه الحديث أو بالمعنى الذي ظهر وقت ميلاده في الحضارة اليونانية، حتى أن المفهوم نفسه "لم يتم تداوله بشكل واسع في الوطن العربي إلا في العقود الثلاثة الأخيرة"[96]، لكن نجد أن التراث العربي الإسلامي غنيٌ بالمشاعر الوجدانية التي تتغنى بالوطن والحنين إليه، ومن المهم هنا التفرقة بين الوطن –وهي الكلمة التي اشتق منها مفهوم المواطنة– وبين المواطنة نفسها، ذلك أن الوطن يُعبر في معناه عن الأرض والبقعة الجغرافية التي يعيش عليها الإنسان، وعلاقة الحب والانتماء هي الوطنية التي تنشأ لدى الإنسان الذي يعيش في هذه البقعة، بينما تعبر المواطنة عن معنى قانوني وحقوقي يحصل عليه الإنسان نتيجة وجوده داخل الدولة والنظام السياسي وليست مرتبطة بمقدار الحب والانتماء للوطن، لذا فكلمة وطن المليئة في التراث العربي الإسلامي كانت تُعبر عن معاني الحب والانتماء للوطن لكن "دون اكتسابها أي معنى حقوقي محدد والسبب في ذلك هو الفكر الديني الذي يتحدث عن الراعي والرعوية والشورى وليس عن المواطن والمواطنة والديمقراطية".[97]

---

[96] **مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سبق ذكره، ص9.
[97] المصدر نفسه، ص12.

ليس من الضروري هنا الدخول في التاريخ العربي الإسلامي والبحث عن موقفه من مفهوم المواطنة أو في معرفة الفرق بين المواطنة والوطن، فما يهمنا هو البحث عن موقف الثقافة السياسية العربية من خلال حركة الإخوان المسلمين تجاه مفهوم المواطنة وبشكل خاص في الفترة الحديثة أي منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى الآن، لأن الفترة التي سبقتها كان المفهوم نفسه في عملية تطور وتجدد في الفكر الغربي ولم يستقر إلا بعد استقرار الدولة القومية، وإلى الآن ما زال في تغّير بعد أن أصبحت للمسائل المذهبية والطائفية والحزبية دوراً في الدولة والنظام السياسي، ويجب هنا أيضاً التطرق إلى الفكر العربي المعاصر ورؤية موقفه من المفهوم حتى نستطيع أن نشكل نظرة عامة عن المواطنة في العالم العربي، خاصة منذ عصر النهضة العربية في نهايات القرن التاسع عشر.

## بداية استعمال المفهوم

يُعتبر المفكر رفاعة طهطاوي ( 1801-1873م) وهو من رواد النهضة العلمية في مصر، أول من استخدم مصطلح المواطن بمعناه المدني والسياسي الحديث، "فهناك شبه إجماع بين المؤرخين أن مفهوم الوطن ظهر في مصر بمعناه المدني والسياسي الحديث أول مرة على يد الشيخ رفاعة الطهطاوي الذي عرضه في كتابه ( المرشد الأمين للبنات والبنين) "،[98] ومع ذلك فإن الطهطاوي في حديثه عن المواطن لم يتحدث عن المفهوم القادم من الغرب، وإنما تحدث عنه كمفهوم ديني في تناسق كامل وتام بالتراث الشرعي والسياسي الإسلامي،[99] ولعل هذه بداية الإشكالية في استيعاب المفهوم في الثقافة السياسية العربية، فقد أوضحت بعض الدراسات أن "الثابت لدى القدماء _والمقصود هنا بالقدماء المفكرين العرب في عصر النهضة_ أنهم لم يهتموا بهذا المبحث أو درسوا حالة المواطن أو تتبعوا حركته، وإنما في أحسن الأحوال تحدثوا عن مظاهر المواطنة كما شاهدوها في المجتمعات الغربية باعتبارها قيماً نقية مثالية فتغنوا بالحرية وبحب الوطن واحترام القوانين وربطوا المواطنة قسراً بالهوية والانتماء...إلخ".[100]

ولهذا يقول المفكر محمد عابد الجابري إن "المواطنة فكرة غائبة ليس فقط عن الواقع السياسي العربي، بل على مستوى التفكير أيضاً، إذ لم يلق مبدأ المواطنة باعتباره أهم التجليات لحقوق الإنسان العناية والاهتمام اللذين يستحقهما على مستوى البحث والتأمل والتأصيل"،[101] ولذلك كانت محاولات التحديث المتعلقة بالمواطنة شكلية لأن أي مقاربة للمفهوم يجب أن تكون مرافقة لمفهوم الدولة والمجتمع المدني، لأن المواطنة عبارة عن لحظة تحول في مسيرة الإنسان من فرد داخل جماعة بشرية إلى مواطن ضمن جماعة وطنية لها معالم سياسية وحقوقية وهياكل مؤسساتية، وهذا ما افتقر له الوطن العربي، ففي مرحلة وصول المواطنة أو مفهوم الوطن إلى العالم العربي لم تكن الدول العربية قد ظهرت ولم يكن هناك مجتمع مدني، وإلى الآن هناك استفسارات حول طبيعة هذه الدول العربية، هل هي دول

---

[98] مركز الجزويت الثقافية الاسكندرية، **المواطنة ونشأة مفهوم المجتمع المدني**، تجربة الشمال والجنوب، الشرق والغرب ( دراسات من فرنسا- بلجيكا- لبنان- مصر- الجزائر)، الطبعة الأولى، مصر، الاسكندرية، 2004، ص23-24.

[99] المصدر نفسه، ص26.

[100] المصدر نفسه، ص85.

[101] **مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سبق ذكره، ص92.

أم مجرد أنظمة سياسية، فضلاً عن ضعف الثقافة السياسية العربية في استيعاب أو استقطاب مفهوم المواطنة وما ينتج عنها من أساليب جديدة لنمط الحياة الاجتماعية والسياسية، خاصة في ظل سيطرة الدين والايديولوجيا على الحياة العامة في الوطن العربي مما جعل هناك تحديات وصعوبات في تحقيق المواطنة، رغم محاولات العديد من مفكري عصر النهضة بناء وطن عربي يقوم على أسس جديدة وحضارة وثقافة متطورة.

في سياق مشابه نجد جمال الدين الأفغاني ( 1838-1897) وهو أحد أعلام عصر النهضة الذين نادوا بتجديد الفكر الديني، قد رأى أن المسلمين لم يعرفوا القومية، وأن جنسيتهم في دينهم وعقيدتهم، لكنه كان يعتقد أن من أجل حل العديد من الأزمات والإشكاليات التي تواجه المسلمين في تلك الفترة لابد من الأخذ بفلسفة المواطنة، وكان يميز بين مفهومين مختلفين لها، الأول المواطنة المحدودة بقطر معين، ومن يملك هذه المواطنة لديه ولاء محدد لبلد ما، أما الثاني فهي المواطنة التي تضم وتشمل كل البشرية وهي ما اعتقنها وآمن بها، فيقول "لاح لي بارق أمل كبير أن يتحد أهل الأديان الثلاثة مثل ما اتحدت في جوهرها وأصلها وغايتها وإنه بهذا الاتحاد يكون البشر قد خطوا نحو السلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة."[102]

في حين حاول محمد عبده ( 1849-1905) التجديد والبناء من خلال التربية والثقافة، فقد كان ممن يؤمن بالاعتدال والوسطية، ودعا لتحقيق إصلاح تدريجي عبر التربية والتعليم، فميز بين الوطنية التي تعرف بأنها ولاء لقبيلة أو عشيرة وبين الوطنية باعتبارها حب الوطن ورابطة بين المواطنين،[103] فالمواطنة التي تكلم عنها لم يقصد بها المواطنة الغربية التي تتكلم عن حقوق وواجبات المواطن في الدولة والمجتمع المدني، بل هي العلاقة الوطنية التي تنشأ لدى الإنسان بسبب ميلاده في بلد ما، إلا أن محاولاته كانت جديرة بالاهتمام لأنه سعى لتجديد الفكر الديني من خلال التنشئة الاجتماعية التي لها أهمية كبيرة في تحديث المجتمع.

اختلف محمد عبده عن عبد الرحمن الكواكبي ( 1855-1905) الذي يُعتبر من أهم وراد فكر النهضة ومن مؤسسي الفكر القومي العربي، فالكواكبي كان واضحاً بأن سر تفوق أوروبا هو حصولها على الحرية وتمكنها من إقامة الديمقراطية، فكان يحاول "توطين المفاهيم الغربية من مواطنة وحقوق إنسان وديمقراطية في الوطن العربي مؤكداً أن السلطة السياسية في الإسلام هي سلطة مدنية وأن الإسلام لا يعرف سلطة كهنوت"[104].

هذه محاولات من بعض رواد تجديد الفكر الديني في استقدام أو الاستفادة بشكل نسبي من المفاهيم الغربية من أجل بناء نهضة عربية، لكنها واجهت رفضاً من قبل مفكرين آخرين كانوا على النقيض من هذه الأفكار الغربية أمثال رشيد رضا الذي كان أحد أهم تلامذة الإمام محمد عبده، والذي سيتأثر به مؤسس حركة الإخوان حسن البنا.

[102] المصدر نفسه، ص111.
[103] المصدر نفسه، ص112.
[104] المصدر نفسه، ص114.

**المواطنة والنُظم السياسية العربية**

كان للثقافة والنظم السياسية، دور كبير في تعطيل محاولات الوصول للمواطنة والديمقراطية في العالم العربي، ففي دراسة للباحث أحمد سعد يوسف تحت عنوان **التربية الدينية والمواطنة داخل الفصل التعليمي** يوضح أن هناك "تناقضات ترجع إلى اختلاف فلسفة وتاريخ كل من الدين كمرجعية لحياة الإنسان ظهرت في ظل أوضاع أكثر بساطة، وبين المواطنة كفلسفة لمجتمع إنساني أكثر تعقيداً وتنوعاً واختلافاً... فأحادية التوجه في الخطاب الديني: المسلمين فقط أو المسيحيين فقط أو اليهود فقط أو البوذيين فقط، دون انفتاح هذا الخطاب على سائر الأديان الأخرى يصبح دافعاً لتحويل البشر إلى مجموعة جزر منعزلة، أما مفهوم المواطنة فهو يخاطب الإنسان عامة دون تفرقة"[105]، وهذا ما جعل الثقافة السياسية العربية عاملاً مهماً وتحدياً كبيراً في وجه المواطنة.

ظهرت في الثقافة السياسية العربية أزمة متمثلة بوجود رفض ثقافي لفكرة المساواة والحرية، وللخطاب الديني دورٌ في ذلك، إذ سعت كل طائفة دينية من خلال خطابها إلى تمييز أفرادها عن غيرهم من أفراد الطوائف الأخرى، وندرك أن العالم العربي يتمتع بتنوع ديني ومذهبي وطائفي كبير، وبالتالي يصبح المواطن في الدولة غير مستعد أن يتساوى مع غيره من أبناء الطوائف الأخرى، فيرفض أن يكون هناك مساواة كاملة بينه وبينهم لأن الخطاب الديني الذي يتبعه يُملي عليه أن ذلك الآخر أقل شأناً ومستوى عنه وبالتالي لا مجال للمساواة، وهو تمييز ديني قادم بالأساس من فلسفة الإيمان والكفر وما يتبعها من تصنيف للبشر بمن معنا ومن ضدنا.

تزداد هذه الأزمة حين يكون للدين دور في الدولة، وهذا ما يؤكده طارق عزيزة حين يقول "ليس من الصعب إثبات هرمية وتدرّجية المجتمعات العربية وتالياً دينيتها ولا حداثيتها وعدم قابليتها لتبني المواطنة الحقة ومن أبرز الأدلة على ذلك أن الدساتير العربية والقوانين المنبثقة عنها كلياً أو جزئياً، تتبنى الدين (الإسلام) سواء بصفة دين الدولة أو دين رئيس الدولة أو المصدر الرئيس للتشريع أو أحد مصادره، بما يترتب على ذلك من تمييز بين الأفراد، نظراً لما في الدين من أحكام ثابتة، قطعية تتنافى مع مبدأ المساواة"،[106] لأن هذه الدولة التي تتبنى دينا معينا ليكون مصدراً أو أحد مصادر التشريع القانونية ستعتمد على نصوص دينية ثابتة للتمييز بين أصحاب هذا الدين وبين أصحاب الديانات الأخرى أو الذين لا يدينون لأي دين، وهذا التمييز يكون أحد أسباب تعطيل المواطنة وأسسها، ولا يمكن لفكرة التسامح الديني التي تظهر في الدساتير أو في بعض الدعوات الفكرية الدينية أن تحل هذه الإشكالية، لأنه كما يقول المفكر أدونيس "إن لفظة التسامح تُشير بدلالتها العامة السائدة إلى مخطئ ومصيب، ويعني ذلك أن المصيب يتسامح مع شخص هو دونه أو ليس مساوياً له وأن المتسامح يستند في تسامحه إلى كونه أكثر معرفة ممن يتسامح معه... وبالتالي فإن التسامح يُسهم في خلق كونية زائفة من حيث أنه يحافظ على التفاوت بين البشر وعلى التراتبية، بينما الحاجة الإنسانية إنما هي العمل لتحقيق المساواة"[107]، وهنا

[105] **المواطنة ونشأة مفهوم المجتمع المدني**، مصدر سبق ذكره، ص187.
[106] عزيزة طارق، **ذوات، ? the what**، موقع على الشبكة، أزمة المواطنة في البلدان العربية، تم الدخول في 16-11-2018 .
[107] أدونيس، **الكتاب الخطاب الحجاب**، دار الآداب، الطبعة الأولى، لبنان، 2009، ص18-19.

يتضح حجم التناقض بين الثقافة العربية المبنية على فكر ديني يرى في النصوص الدينية أحكاما قطعية يقينية ومنهجية كقوانين للحياة، وبين المواطنة التي تستند إلى قوانين بشرية متغيرة ومرنة تعتمد على النسبية والتطور في حياة البشر.

فضلاً عن السياسات التي تتبعها النُظم السياسية العربية في توسيع هذا التناقض وزيادة الفجوة بين فلسفة المواطنة والفلسفة التي تعيش عليها الثقافة العربية، فكل نظام سياسي يسعى للحفاظ على نفسه واستمراره حتى لو كان ذلك على حساب التعدي والإخلال بالعقد الاجتماعي، وهذا ما حصل ولا يزال في المنطقة هنا "فالذي تأسس في العالم العربي هو نماذج سلطة لا دولة، حيث اختزلت كل الأنظمة العربية التي ورثت تركة الاحتلال الأجنبي والاستعمار بكافة أشكاله مفهوم الدولة وأدوارها في سلطة سياسية تمثل الفرد أو الحزب الحاكم، وينبثق عن السلطة حكومة غير منتجة على الأغلب ووظيفتها تطبيق القوانين لحفظ النظام الحاكم وتقييد الحريات".[108]

أصبحنا نرى أن هناك علاقة عكسية بين المواطن والسلطة "ففي السنوات الخمسين الماضية أخذت العلاقة بينهم تتأسس على انعدام الثقة: المواطن لا يثق بسلطته التي فوض أمر حياته وثقافته إليها، والسلطة لا تثق بهذا المواطن"،[109] وهذا يوضح حجم الاهتمام الكبير الذي تقدمه الأنظمة العربية للأجهزة الأمنية، "فقد فوجئ الجميع بالحقائق المتعلقة بحجم اعتماد الحكام العرب على أجهزة الأمن والشرطة بمختلف مصنفاتها ومسمياتها"،[110] فالأنظمة العربية تعطي الأولوية للأجهزة الأمنية والشرطة على حساب المواطنين وعلى حساب القضايا الوطنية والاجتماعية وغيرها، ما يعني وجود أزمة في العلاقة بين المواطن والسلطة السياسية، وهذه الأزمة تُوحي بعدم رضى المواطنين عن النظام، أي عدم وجود شرعية للنظام، لكن مهما اهتم النظام بأجهزته الأمنية التي تساعده في الاستمرار والوجود "لا يملك أن يستغني عن حاجته إلى الشرعية حتى وإن كان نظاماً غير شرعي"،[111] وهنا ولكي يحصل النظام على بعض من الشرعية المزيفة يبدأ بالدخول إلى الثقافة والحياة الفكرية للمواطنين من أجل تعطيل أي محاولة أو مبادرة ثقافية تهدد وجوده، ونقصد هنا محاولات تحقيق المواطنة والديمقراطية، وهذا ما نراه في الأنظمة العربية "حيث صرنا نجد اتجاه السلطة السياسية يمضي نحو تجهيل الشعوب العربية بحقوقها السياسية، ويصير كل ما يعرضه الحاكم للشعب هو منحة أو مكرمة تعبر عن عظيم الاعتزاز بالشعب وحرصاً عليه وعلى الشعوب أن تساير ذلك بالولاء الأعمى وعدم المساءلة عما يرى أو لا يرى"،[112] وأكثر ما تركز عليه السلطة السياسية هو تعطيل أي محاولة نحو بناء ثقافة على أسس الديمقراطية والمواطنة لأنها فهمت أن أكثر ما يشكل خطراً عليها وعلى استمرارها ليس فقط الثورات الشعبية أو الانقلابات العسكرية وإنما كذلك ثقافة الديمقراطية والمواطنة، وقد تستخدم السلطة الدين وغيره لمنع ذلك، "فقد تم تحت رعاية الدول العربية أن تقوم مؤسسات غير حكومية بوظيفتها نفسها في القمع وكبت الحريات ومن ذلك المؤسسات الدينية التي سُمح لها بمراقبة الآداب والفنون وتعددت حالات التكفير والاتهام بالردة ومنع الكتب والأفلام".[113]

---

[108] قطيشات، ياسر، **صحيفة التقرير**، على الشبكة، أزمة الدولة العربية بين المدنية والمواطنة، تم الدخول في 16-11-2018.

[109] **الكتاب الخطاب الحجاب**، مصدر سبق ذكره، ص93

[110] عوكل، طلال، الوطن العربي بين أزمة النظام السياسي وأزمة الدولة، **تسامح**، عدد 32، 2011، من ص39 إلى ص47 .

[111] بقلزيز، عبد الإله، **الدولة والسلطة والشرعية**، منتدى المعارف، لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص61.

[112] عطوان، خضر عباس، نحو نظام عربي فاعل : هل يمكن تشكيل المستقبل العربي، مجلة **شؤون عربية**، عدد 136، 2008،ص24-35.

[113] أزمة المواطنة في البلدان العربية، **ذوات the what?**، مصدر سبق ذكره.

إن النظم السياسية العربية أصبحت تعلم أن الدين يلعب دوراً في منع تحقيق المواطنة وتعطيلها لما يحتويه من نصوصٍ تميز بين المواطنين، حتى "جاز القول بغياب مفهوم المواطنة في البلدان العربية كافة وفي أفضل الحالات بانتقاصه واعتلاله في ظل الأوضاع السائدة فيها، حيث تزخر دساتيرها وقوانينها والسياسات المتبعة فيها بالتمييز الصريح بين المواطنين"،[114] وبالتالي أصبح من "أبرز قواعد اللعبة في الدول العربية ألا تكون المواطنة هي الرابط الوحيد بين الأفراد وأجهزة الدولة ومؤسساتها بالرغم من أنها منصوص عليها بالدساتير والقوانين"،[115] فباتت النظم السياسية تركز على نشر ثقافة الانتماءات الأولية من أجل تعطيل ثقافة المواطنة، ونقصد بالانتماءات الأولية "انحدار الفردانية في مجتمعات ما بعد الحداثة بالقبيلة التي تتميز بالانكفاء على الذات وعلى الانتماء المباشر في الدائرة المحلية والتي تشمل العائلة، العشيرة، الجيران، الاثنية..."،[116] فبدلاً من أن تكون المواطنة هي الحامية للفرد في وطنه وبلده، أصبحت الانتماءات الأولية هي التي تحمي، وقد شجعت النُظم العربية هذه السياسة لأنها تخدم بقاءها واستمرارها، حيث تتنافس هذه الانتماءات فيما بينها فتصبح الدولة وسيطاً بينهما وأحياناً تستغل الدولة التنافس لخلق فتن ومشاكل تُشغل المواطنين عن معركتهم الحقيقية ضد النظام السياسي وهي الديمقراطية المواطنة.

من المهم توضيح هذه الأزمات التي تواجه مفهوم المواطنة في العالم العربي من أجل معرفة أن غياب مفهوم المواطنة في المنطقة يأتي نتيجة لعدة أسباب أهمها أنه مفهوم غربيّ النشأة وليس له أصول في التراث العربي الإسلامي، كذلك الثقافة السياسية العربية _وهي الأهم هنا_ المتأثرة بخطاب ديني مُتناقض مع أسس المواطنة، والنُظم السياسية التي تلعب دوراً في زيادة هذا التناقض، فالشخص الذي يستحق أن يُسمى مواطن هو الذي لا يدين بالولاء لا لقبيلة ولا لعشيرة ولا لمذهب ولا لحزب وإنما للعقد الاجتماعي الذي به يمتلك حقوقه وامتيازاته كعضو في مجتمع داخل دولة، وبالتالي فالتنشئة الاجتماعية والسياسية ضرورية ومهمة من أجل تحقيق ونشر المواطنة، لهذا يقول المفكر عبدالله العروي "يتوقف ترسيخ مبدأ المواطنة كرابطة بين الفرد والدولة على وعي الفرد- المواطن بحقوق وواجبات المواطنة، فالوعي بالمواطنة نقطة الانطلاق الأساسية في تشكل نظرة المواطن إلى نفسه وإلى وطنه وإلى شركائه في صفة المواطنة، لأنه على أساس المشاركة يكون الانتماء للوطن".[117] ولعل هذه الأسباب ستساعدنا على فهم موقف حركة الإخوان المسلمين من مفهوم المواطنة وكيف تبنت هذا المفهوم في فكرها وخطابها السياسي الديني، فنتيجة لكونه مفهوماً غربيّ النشأة ولا يوجد له أي أصول في التراث العربي الإسلامي أدى ذلك إلى حدوث نوع من الحساسية والتوتر تجاهه من قبل الحركة كغيره من المفاهيم الغربية الأخرى التي يتم رفضها أو تبني جزئية معينة منها، الأمر الذي يؤدي إلى اعتلال المفهوم وعدم اكتماله؛ حتى يُناسب ايديولوجيتها الفكرية، وهذا ما سنتحدث عنه لاحقاً حيث سنرى كيف تحاول حركة الإخوان المسلمين التوفيق بين مفهوم المواطنة ذو النشأة والخلفية التاريخية الغربية وبين خطابها القادم من خلفية تاريخية وفكرية مختلفة.

---

[114] المصدر نفسه.

[115] غيلوفي، الهادي، عنف الانتماءات الأولية أو المواطنة العصية في المنطقة العربية، مجلة **شؤون عربية**، عدد 166، 2016، ص176-187.

[116] المصدر نفسه.

[117] **مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سبق ذكره، ص101.

## المواطنة في مصر

في بداية المحور الثاني من الفصل الأول تحدثنا بنبذة عامة عن المواطنة في العالم العربي وبعض الإشكاليات التي يواجهها، خاصة فيما يتعلق بقبول الثقافة السياسية العربية لفلسفة المواطنة أو محاولات النُظم السياسية في تعطيلها، كذلك من المهم هنا قبل الدخول في فكر الإخوان، الحديث ولو بشكل بسيط عن المواطنة في مصر منذ نشأة الدولة المصرية الحديثة وحتى الوقت الحالي.

من الأمور التي يجب الالتفات لها، أنه منذ تأسيس الدولة المصرية الحديثة في عهد محمد علي باشا (1769_1849) كان مفهوم المواطنة ضعيفاً، ورغم التطورات الحاصلة في الدولة إلا أنها لم تنعكس لمستوى تحقيق وممارسة المواطنة، ورغم تزامن نشأة الدولة المصرية مع عصر النهضة في الوطن العربي لكن ذلك لم يساعد في تأسيس بيئة أو مناخ مناسب لترسيخ المواطنة، ونلاحظ أن النهضة واجهت العديد من التحديات والأزمات التي جعلتها غير قادرة على تحقيق التقدم والتنمية حتى وصلت إلى نهايتها مع بداية القرن العشرين، وهناك عدة أسباب عززت من عدم نجاح النهضة، منها أسباب خارجية تتعلق بالاستعمار الأجنبي وسيطرته على ثروات ومقدرات العالم العربي ومحاولاته في منع المجتمعات العربية من التقدم والتطور، وأخرى داخلية مرتبطة بأزمات ومعارك فكرية بين تيارات تؤيد النهضة وأخرى رافضة لما تحمله النهضة من أفكار ومفاهيم، بالإضافة إلى مشاكل وتحديات في كل أقطار العالم العربي سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، والذي كان محصلته فشل النهضة.

ما يمكن قوله أن هناك ملاحظات أخرى يمكن رؤيتها عند الحديث عن أسباب عدم نجاح النهضة العربية، لا تتعلق فقط بالاستعمار أو مشاكل الدولة العربية وإنما هي في صميم الثقافة السياسية العربية وعلاقتها بفكر النهضة العربية بالشكل الذي يمكن تصوره بأنها كانت علاقة طردية فكلما ابتعدنا زمنياً عن عصر النهضة ابتعدت الثقافة العربية عن أطروحات ومفاهيم ونظريات ذلك العصر، حتى أصبح ملاحظاً وجود تباعد فكري بين منظّري عصر النهضة وبين المنظرين الذي ظهروا فيما بعد، وسوف نتحدث عن هذه العلاقة الطردية في الدراسة، لكن ما يهمنا هنا الحديث عن طبيعة المواطنة في مصر قبل الحديث عن هذا المفهوم لدى حركة الإخوان المسلمين في مصر.

كانت مصر معقل النهضة والصحوة الفكرية والعلمية في العالم العربي هي وسوريا والعراق، لكن بشكل أكبر كانت مصر، وكان هناك محاولات كثيرة في مصر من أجل القيام بنهضة عربية قريبة من النهضة الأوروبية، "فالمواطنة كحركة ظل يراكمها المصريون عبر التاريخ حتى أثمرت في لحظات النهوض الوطني بداية من تأسيس الدولة الحديثة... وبالتالي منذ هذه اللحظة يمكن أن نتحدث عن نشأة المواطنة في مصر"،[118] وكانت المحاولات في تلك الفترة تقوم على تبني المفهوم بفلسفته الغربية وما يصحبه من تحقيق الحقوق للمواطن، فالطهطاوي والذي يعتبر أول الرواد الليبراليين الذين استعملوا مفهوم "الوطن" من خلال تأثره بالتجربة الفرنسية سعى إلى توظيف

[118] **المواطنة ونشأة مفهوم المجتمع المدني تجربة الشمال والجنوب...** مصدر سبق ذكره، ص90، ص96.

الوطن على أساس مدني "حيث أعطى للمفردات العربية ذات المعاني التراثية معناها المعاصر، وتبناها كمفهوم حقوقي يحدد وضعية الفرد المواطن بصرف النظر عن عقيدته الدينية".[119]

لكن كغيرها من المحاولات ارتبطت بالعديد من التحديات والأزمات، وهنا نتكلم بشكل خاص عن تحدي الدولة الحديثة فقد كانت "أزمة المواطنة في مصر مرتبطة بطبيعة عملية التحديث ونشأة واستمرار الدولة، فهذه العملية جاءت من أعلى وكان الهدف منها بناء الدولة واستمرارها مما أدى إلى فجوة بين الدولة والمجتمع ولعب الاستعمار دوراً في توسيع هذه الفجوة"،[120] وبالتالي المحاولة بدأت بعيداً عن المجتمع وعن التنشئة الاجتماعية والسياسية، وهذا بدوره ساهم أيضاً في تعطيل مفاهيم أخرى مثل الديمقراطية المرتبطة بالمواطنة "فغياب الديمقراطية يعتبر سمة عامة ملازمة للدولة المصرية في كل مراحلها"،[121] كذلك لجأت السلطة إلى تهميش القانون أيضاً وليس فقط تهميش العملية السياسية الأمر الذي يؤدي إلى توسيع الأزمة في العهود اللاحقة، وذلك عند عمل قوانين استثنائية مثل قانون الطوارئ والأوامر العسكرية، فمثلاً استمر العمل بقانون الطوارئ في مصر طوال فترة حكم الرئيس المصري حسني مبارك أي ما يقارب ثلاثة عقود.

وهذا صاحبه تردي الوعي السياسي المصري الذي يصل إلى نوع من العدمية السياسية التي تجعل المواطن المصري غير واعٍ بحقوقه كمواطن، وهذه العدمية ليست ناتجة من غياب الديمقراطية فقط وإنما أيضاً من سياسة متعلقة بالتنشئة السياسية والاجتماعية سواء كانت في مؤسسات التعليم أو مؤسسات أخرى، "فالتنشئة السياسية في مدراس التعليم العام في مصر لا تحقق الترابط والتجانس في المعارف والقيم والاتجاهات الناشئة تجاه السياسة والعملية السياسية كما لا تحقق قيماً ثقافية إيجابية"،[122] وتفيد الدراسات أن الأطفال بوجه عام يعتقدون أن الطاعة لكافة رموز السلطة من أعظم فضائل المواطنة الصالحة وأن النزول على أوامر الحكومة دائماً واجب وطني، وبالتالي فالعملية هنا هي في جوهرها عملية تسلطية تكرس لدى الفرد عبر مراحل حياته المختلفة قيم الطاعة والخضوع لدى المواطنين، بل تعمل على تعطيل عقولهم وتشويه أفكارهم،[123] وهذه التنشئة القائمة على الخضوع والطاعة لا تقتصر فقط تجاه النظام السياسي، بل أيضاً يكون هناك خضوع وطاعة للحزب أو الحركة التي ينتمي لها الشخص.

مع هذه الإشكاليات التي تؤدي إلى ضعف المواطنة في الثقافة يدخل الدين أيضاً ليلعب دوراً أكبر في زيادة الفجوة بين المواطنة وبين الثقافة العربية المصرية، ففي الدستور المصري سواء في فترة عبد الناصر أو السادات أو مبارك وحتى الآن نجد عبارات مثل دين الدولة هو الإسلام والشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع بالرغم من وجود أفراد لا يعتنقون الدين الإسلامي أو لا يعتنقون أي دين آخر وهو ما يؤدي إلى التأثير سلباً على المواطنة التي تقوم أساساً على فكرة المساواة والحرية، "لأن الشريعة الإسلامية كما يقدمها الفقهاء

---

[119] **مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سبق ذكره، ص58.
[120] **المواطنة ونشأة مفهوم المجتمع المدني، تجربة الشمال والجنوب**، مصدر سبق ذكره، ص98.
[121] المصدر نفسه، ص100.
[122] المصدر نفسه، ص171.
[123] المصدر نفسه، ص171، ص181.

التقليديون لا تحقق المساواة مثلاً للمرأة ولا لغير المسلم، كما أنها تضع قيوداً على بعض الحريات مثل حرية العقيدة"،[124] ويتضح ذلك عندما يربط الخطاب الديني الإسلامي شخصية الفرد المواطن بثنائية الكفر والإيمان، بحيث "ليس بالإمكان الدخول إلى مفاهيم المواطنة في الإسلام دون تتبع ثنائية الإسلام _ الكفر، فعبر هذه الثنائية يمكننا تحديد الشخصية الحقوقية في الإسلام وطبيعة علاقة الفرد بالجماعة والولاء الخاص والعام"،[125] كما سيتضح هذا عند دراسة فكر الإخوان المسلمين واعتبارهم الإسلام دين ودولة وجنسية.

فضلاً عن تعرض مفهوم المواطنة نفسه للبس وسوء فهم عميقين داخل الثقافة العربية نفسها نتيجة للخطاب الديني الإسلامي ويتضح ذلك حين نلاحظ مثلاً أن المسلم يرى في حبه للوطن نوع من التدين واعتباره شعبة من شعب الإيمان وبالتالي لا يميز بين حبه للوطن وحبه للدين، مما يؤدي لاحقاً إلى "اعتبار مفهوم الوطن كأنه مفهوم إسلامي بحت دون أي قطيعة مع الماضي، ومن ثم هيمنة النظرة الدينية على تحقيق الوطنية وبالتالي خطر الارتداد إلى عدم الاعتراف بالمصري غير المسلم في خاصيته وتمييزه، دون أن يصبح مجرد عنصراً من النظام الديني".[126]

من خلال جميع هذه الأزمات والتحديات التي تواجه المواطنة أو المواطن المصري وعدم قدرته على إيجاد هوية واضحة له تساعده في الحصول على حقوقه كإنسان في مجتمعه، يبدأ في البحث عن هوية أخرى تساعده في تعويض ما خسره، "فتبرز أنساق ثقافية تقليدية تحتمي بالدين أو أية هويات ثقافية أخرى، أو أنساق ثقافية حديثة فوق الدولة تزداد حدتها مع العولمة كانتماء بعض الأفراد إلى ثقافات عالمية غير منظمة مثل السينما والموسيقى والأزياء، ومن الممكن أن تبرز أيضاً أنساق ثقافية خليطة بين تلك التقليدية وتلك الحديثة لتخلق أنساق فرعية عشوائية"،[127] ونظراً لعدم وجود مواطنة سليمة نتيجة لتهميش العملية السياسية والقانونية وتخلّف التنشئة الاجتماعية والسياسية يُصبح من الطبيعي عند ظهور أي أزمة داخل المجتمع أن يلجأ المواطن إلى الانتماءات الأولية لحماية نفسه لعدم قدرة المواطنة على تقديمها له، وهذا ما يجعلنا نؤكد على وجود أزمة بنيوية عميقة داخل المنظومة الاجتماعية والسياسية الثقافية في المجتمع المصري وداخل كل مجتمع عربي، يبدأ حلها من خلال "وعي الإنسان بأنه مواطن أصيل في بلاده وليس مجرد مقيم يخضع لنظام معين دون أن يشارك في صنع القرارات داخل هذا النظام، فهذا الوعي هو نقطة البدء الأساسية في تشكيل نظرته إلى نفسه وإلى بلاده وإلى شركائه في صفة المواطنة".[128]

---

[124] المصدر نفسه، ص114.
[125] **مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي**، ص63.
[126] **المواطنة ونشأة مفهوم المجتمع المدني، تجربة الشمال والجنوب**، مصدر سبق ذكره، ص28.
[127] المصدر نفسه، ص106.
[128] المصدر نفسه، ص113.

# الفصل الثاني

## فكر حركة الإخوان المسلمين

# فكر حركة الإخوان المسلمين

## تمهيد

يُعتبر حسن البنا المؤسس والأب الروحي لحركة الإخوان المسلمين، وُلد في مصر عام 1906م، وأسس حركة الإخوان المسلمين في عام 1928م، أي وهو في الثانية والعشرين من عمره، وقيل أن حسن البنا "لم يكن مجرد منشئ أو مؤسس للجماعة، ولم يكن مجرد قائد لها وواضع لكل لبناتها، ومحدد لأدق معالم طريقها، بل كان أكثر من ذلك بكثير بالنسبة للجماعة ولكل فرد من أفرادها، فالولاء الصوفي للإمام أو الشيخ يصعب تحديد حجمه".[129]

نشأ البنا في ظروف كانت فيها مصر تمر بنهاية عصر النهضة وتقريبا في السنوات الأولى من القرن العشرين، بحيث يمكن القول أنها كانت نقطة الحسم بين قطف ثمرة النهضة أو الفشل والسقوط، فمصر والعالم العربي كانتا بحاجة إلى هزة عنيفة من أجل الاستيقاظ والانتباه إلى أن عصر النهضة على وشك الموت، إذ كان هناك معارك فكرية بين تيار التنوير والتقدم وبين تيار التراث والمحافظة، وكانت مصر قريبة من النجاح في ريادة التنوير في العالم العربي، "ففي السنوات الأولى من القرن العشرين كانت مصر توشك أن تجد نفسها وتحقق ذاتها أو على الأقل تجد القدرة لكي تقرر ذلك، حيث بدأت عبارات مثل حرية الفكر، وحرية التعبير والاعتقاد ترد على اللسان المصري، ربما في تردد لكنها كانت ترد على أية حال"،[130] ولعل شبلي شميل وهو واحد من رواد معركة التنوير قد لخص طبيعة هذه المعركة في عبارة واحدة موجزة قاطعة حين قال (الحقيقة أن تقال لا أن تعلم).

وقبل هذه الهزة، أي قبل بداية القرن العشرين، كانت هناك معركة داخلية في الخطاب الإسلامي نفسه وتحديداً بين التيار السلفي والتيار التجديدي، خاصةً في الموقف من العقل ومن منجزات العلم الحديث، وكان الإمام محمد عبده ( 1849-1905) من أهم المفكرين الذين نادوا بضرورة تجديد الفكر الديني وكان من دعاة النهضة والإصلاح في العالم العربي والإسلامي، فقد نادى بضرورة الاستفادة من الثورة العلمية التي حصلت في الغرب، وأكد على ضرورة التلامس مع الفكر الغربي الحديث، وكان يدعو إلى تحديث الفكر الإسلامي ويرى أن الإسلام لا يمكن أن يرسخ أقدامه عبر الأزمان إذا ما استمر معتمداً على (التقليد)، بل أنه كان دائماً ما يصدر سلسلة من الفتاوي الشرعية التي تحاول أن تيسر على المسلمين مجابهاتهم وتعاملاتهم مع حياة المدنية الحديثة، ويكفي أن نقرأ موقفه من الفيلسوف الروسي تولستوي حتى نعلم تقبله لمنجزات الحضارة الأوروبية، حيث يقول الإمام عبده في رسالة إلى الفيلسوف: "أيها الحكيم الجليل مسيو تولستوي لم نحظ بمعرفة شخصك، ولكننا لم نحرم التعارف على روحك، سطع علينا نور من أفكارك، وأشرقت في آفاقنا شموس من آرائك ألفت بين نفوس العقلاء ونفسك...فكما كنت بقولك هادياً للعقول، حاثاً بعلمك للعزائم والهمم، وكما كانت آراؤك ضياء

---

[129] **حسن البنا... متى...كيف...ولماذا**، مصدر سبق ذكره، ص16.
[130] المصدر نفسه، ص18.

يهتدي به الضالون، كان مثالك في العمل إماماً يقتدون به المرشدون"[131]، هكذا يتكلم مفتي الديار المصرية مع مفكر ليس مسلم ومُتهم من قبل كنيسته بالإلحاد.

لعل آراء ومواقف الأمام عبده جعلت هناك ثلاث معارك داخل التيار الديني الإسلامي بين ثلاث أطراف، أولها التقليديون وهم المحافظون من شيوخ الأزهر، وثم المجددون وهم الشيخ محمد عبده وتلامذته المستنيرون، وأخيراً المجددون المحافظون وهم الشيخ رشيد رضا (1865_ 1935) وتلامذته، والأخير هذا وهو أحد تلاميذ الشيخ محمد عبده سوف نركز عليه أكثر هنا لأنه أقرب إلى موضوع بحثنا، "فقد قرر رشيد رضا أن يخوض معركتين لا معركة واحدة، معركة ضد علماء الأزهر الذين كان يريد أن ينتزعهم بعيداً عن نهجهم في التقليد وعن تعصبهم المذهبي، وأخرى ضد دعاة التفرنج، وكان رشيد رضا يشير دوماً إلى خطورة كلا التيارين...ويرفضهما معاً وبنفس الحدة"،[132] وفي كتابه **الخلافة أو الامامة العظمى** هاجم رشيد رضا الشيوخ الذين ازوروا إلى زوايا مساجدهم أو حجور بيوتهم ويتهمهم بأنهم عاجزون عن أداء واجبهم وعن الإبقاء على نقاء أقدس التقليد وأنبلها، ويهاجم في نفس الوقت دعاة التفرنج قائلاً أنه من الجنون أن نسعى إلى انتزاع مقومات الأمة الإسلامية الدينية والتاريخية واستبدال مقومات أمة أخرى ومشخصاتها بها".[133]

استمرت المعارك الفكرية داخل التيار الديني الإسلامي بأطرافه المختلفة، كما استمرت المعارك بينه وبين التيار التنويري الذي بدأ ولو بشكل نسبي يحقق بعض النجاحات وذلك من خلال نشر أفكاره وقيمه داخل المجتمعات العربية، وهو الأمر الذي جعل أصحاب التيار الديني في قلق وخوف من هذه القيم والأفكار الجديدة مثل الحرية والمواطنة والعلمانية وغيرها، مما جعل رشيد رضا وتلامذته يركزون أكثر في معاركهم على مواجهة هذا التيار التنويري، فأصبح رضا ينادي بالأصولية الدينية البعيدة كل البعد عما كان ينادي بها أمامه محمد عبده، ولعل هذه التغيرات بالإضافة إلى أحداث أخرى حصلت في تلك الفترة هي التي جعلت رضا ينقلب في أفكاره ومواقفه ولعل أهمها انهيار الدولة العثمانية وسيطرة الغرب على العالم العربي والإسلامي.

يقول الباحث مجيد خضوري: "إن البعض من تلاميذ الإمام محمد عبده قد حاول أن يطور تعاليمه ويصل بها إلى نهايتها المنطقية، أي أن ينفي دور الإسلام كعقيدة تجاه المجتمع ككل، وأن يحصره تجاه الفرد وضميره ووعيه، وكان هذا البعض يرى أن الإسلام عقيدة حية ومن ثم فيتعين لها أن تتطور باستمرار، وأن النهاية الحتمية لهذا التطور هي علمانية المجتمع الإسلامي"[134]، لكن هذه الأفكار كانت مرفوضة من مريدي الإمام المحافظين وكان على رأس هؤلاء المتشددين من اتباع عبده الشيخ رشيد رضا،[135] حيث كان رضا من أهم مريدي الإمام عبده ومن أوائل المناديين بتعاليمه وأفكاره، لكن "رويداً رويداً كان يتخلى عن تعاليم الإمام، ويبتعد بهجماته العنيفة ضد دعوة التجديد عن معسكر أستاذه بل لعله كان يقترب من معسكر خصوم الإمام من دعاة التقليد، فأصبح يدعو إلى العودة للمصادر

---

[131] المصدر نفسه، ص40.
[132] مارسيل، كولومب، **تطور مصر 1924-1950**، ترجمة زهير الشايب، 1972، ص168.
[133] رشيد رضا، **الخلافة أو الامامة العظمى**، مطبعة المنار، مصر، 1341هجري، ص116.
[134] Khaddari , m. Political trends in the Arab world, London (1972), p 65.
[135] Ibid_ p 65.

الأولى وأصبح متمسكاً بالسلفية مؤكداً أن السلف هم القادرون على فهم المغزى الحقيقي للمبادئ الإسلامية كما أنزلت في القرآن ووردت في الحديث"،[136] فكان يقول عن الحضارة الأوروبية "حضارة الإفرنج، تلك الحضارة المادية التي تفتك بها ميكروبات الفساد وأوبئة الهلاك في عرضة للزوال"،[137] ولم ينحصر اختلافه عن الإمام حول موقفه من الغرب وحضارته؛ بل في حرية المواطن وسلطة الحاكم كذلك، "فقد كان يدعو للولاء المطلق والسيادة المطلقة لولي الأمر الذي أمر الله بطاعته"،[138] والذي بدوره يستند في حكمه على الشريعة والدين، "فلكل أمة قانوناً يتحاكم إليه أبناؤها، وهذا القانون يجب أن يكون مستمداً من احكام الشريعة الإسلامية مأخوذاً عن القرآن الكريم متفقاً مع أصول الفقه الإسلامي".[139]

لعل الظروف المحيطة برشيد رضا ساهمت في هذا التغير الفكري خاصةً مع انهيار الخلافة العثمانية وسيطرة الغرب على العالم الإسلامي، وقد تأثر حسن البنا بدعوة الإمام عبده، لكنه تأثر أكثر برشيد رضا، حيث كان يردد "نحن سلفيون من أتباع الشيخ رشيد رضا وكان يتباهى بأن الشيخ رشيد كان على وشك الانضمام لجماعة الإخوان المسلمين قبيل وفاته"،[140] وبدأ يضع القواعد الأولى لدعوته التي سوف تكون على منهاج الدعوة الإسلامية الأولى فكما يقول "فهمنا للإسلام يجب أن يكون كما فهمه الصحابة والتابعون من السلف الصالح رضوان الله عليهم".[141]

في بداية العشرينيات ومع بدء المعركة الفكرية بين رواد الفكر التنويري وبين التيار الديني المحافظ بدأ حسن البنا يؤسس لدعوته وأفكاره "كامتداد أكثر سلفية للتيار السلفي بين تلاميذ محمد عبده وهو الشيخ رشيد رضا".[142] وبالفعل بدأت هذه المعركة الفكرية من خلال عدد من المفكرين والكتّاب الذين بدأوا في تقديم أطروحاتهم الفكرية مثل فرح أنطون وشبلي شميل وسلامة موسى ومصطفى حسين المنصوري، "ويتصدى البعض من رجال الدين لحركة التنوير هذه... وتشهد مصر حركة إرهاب فكري مخيفة، تناثرت فيها الاتهامات بالكفر والإلحاد، وأصبح التكفير هو السلاح الأساسي لإرهاب كل من يفتح فمه بكلمة جديدة"[143]، ثم بدأت الاتهامات بالإلحاد تتوجه نحو أزهريين حاولوا أن يقدموا خطاباً دينياً جديداً ومعاصراً مثل الشيخ علي عبد الرازق بسبب كتابه **الإسلام وأصول الحكم** الذي صدر في عام 1925م والذي حاول فيه دحض فكرة وجود خلافة في الإسلام، ثم اتهام المفكر طه حسين بسبب كتابه **في الشعر الجاهلي** عام 1926م، وبدأت الأصوات تعلو بين من ينادي بالوطنية المصرية وبين من يكفرها باعتبارها نقيضة للإسلام[144]، سواء من رجال الدين أو من رجال الحزب الوطني أكثر التجمعات المصرية راديكالية، فقد كانت مسألة الخلافة وتناقضها مع الوطنية

---

[136] **حسن البنا، متى كيف ولماذا**، مصدر سبق ذكره، ص43، ص44.
[137] **الخلافة أو الامامة العظمى**، مصدر سبق ذكره، ص128.
[138] رضا، رشيد، **كتاب الوحي**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص239.
[139] البنا، حسن، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، مكتبة جامعة بيرزيت، ص148.
[140] لمزيد من التفاصيل حول المقارنة بين أفكار رشيد رضا وحسن البنا راجع:
Safran, Nadav, Egypt in search of political community, 1961, p291.
[141] **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، مصدر سبق ذكره، ص246.
[142] **حسن البنا، متى كيف ولماذا**، مصدر سبق ذكره، ص44.
[143] المصدر نفسه، ص21.
[144] المصدر نفسه، ص26.

المصرية مسألة ملحة وفاعلة وتوشك أن تقسم الحزب ذاته، فعبد العزيز جاويش أحد أقطاب الحزب ورئيس تحرير مجلته كان يرى أنه "لا وطنية في الإسلام"[145].

بالتالي حركة التنوير لم تكن تواجه جبهة واحدة في معركتها بل كانت تقاوم على أكثر من جبهة، فعلى المستوى الاجتماعي كانت قضية المرأة ومكانتها في المجتمع من أكثر القضايا جدلاً وإثارة، "حيث تعالت الأصوات في تلك الفترة بأن وقت استبداد الرجل بالمرأة واتخاذها مجرد متاع قد مضى وانقضى"[146]، كما تعالت الأصوات التي تنادي بالاختلاط بين الجنسين والتوسيع في تعليم البنات.

وعلى المستوى السياسي كانت هناك العديد من التحديات التي يواجها المجتمع المصري، فبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وانهيار الدولة العثمانية تعرض الوطن العربي للاستعمار من قبل الدول الأوروبية المنتصرة في الحرب، وهو ما أدى إلى ظهور حركات التحرر في العالم العربي، حيث وقعت مصر تحت الاستعمار البريطاني وعلى إثره تم تأسيس حزب الوفد المصري عام 1919م بقيادة سعد زغلول والذي حاول إثارة المسألة المصرية أمام الرأي العام العالمي ضد بريطانيا ما أدى فيما بعد إلى تفجير ثورة عام 1919.

وعلى المستوى الثقافي والفكري كانت الخلافة هي أهم فكرة يتم طرحها ومناقشتها في تلك الفترة، خاصة بعد قرار الحكومة التركية بزعامة مصطفى كمال أتاتورك وبموافقة المجلس الوطني الكبير في أنقرة على خلع الخليفة وإلغاء الخلافة في 3 مارس عام 1924م، وكان هناك رد فعل عنيف في البلدان العربية وخاصة في مصر، فعلى أثر هذا الإلغاء "اجتمعت هيئة كبار العلماء المسلمين في 25 مارس 1924م، ودعت إلى عقد مؤتمر إسلامي لمناقشة هذه المسألة وتم الاتفاق أن يتم المؤتمر بالقاهرة تحت رئاسة شيخ الإسلام بالديار المصرية"[147]، وفي المقابل كانت هناك الأصوات المختلفة في مصر التي توضح أنه "لا داعي لتلك الضجة التي تثار حول هذه المسألة وأنه ليس من حق المصريين الاحتجاج على خلع الخليفة وإلغاء الخلافة فلم يستفد المصريون من وجود الخلافة شيئاً ولن يؤثر فيهم إلغاؤها"[148]. فضلاً عن المعارك الفكرية الأخرى التي تتعلق برفض أو محاربة الفكر الشيوعي والماركسي واعتبارهما دعوات للهدم والتخريب والتدمير.[149]

إن الصراع الفكري الذي حدث في العالم العربي وبشكل خاص في مصر هو امتداد للاتجاهات والتيارات الفكرية التي ظهرت في الغرب قبل الحرب العالمية الأولى، حيث ظهرت في بدايات القرن العشرين العديد من الاتجاهات الفكرية التي أثرت على مجمل الأوضاع العالمية كنمو الروح القومية ونمو الدعوة للتحرر والاستقلال ونمو الروح العسكرية وانتشار الديمقراطية وزيادة الاهتمام بفكرة المجتمع الدولي

[145] المصدر نفسه، ص27.
[146] إسماعيل، حماده محمود، **حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة 1928-1949**، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى 2010، ص25.
[147] المصدر نفسه، ص29.
[148] المصدر نفسه، ص30.
[149] المصدر نفسه، ص32.

وظهور الفكر الاشتراكي وسيادة الاتجاه العلمي[150]، فهذه الأفكار جميعها أثرت على الوطن العربي وبشكل خاص في المجتمع المصري الذي نشأت فيه تيارات فكرية متعددة، فكان هنالك تيار إسلامي متمسك بالتراث الإسلامي كمؤسسة الأزهر، وتيار غربي يحاول ربط مصر بالثقافة الغربية، وتيار إقليمي فرعوني عند البعض ومصري عند البعض الآخر مثل طه حسين، وتيار قومي يحاول ربط مصر بالدول العربية.[151]

## التأسيس لمفهوم السمع والطاعة

في خضم ذلك كله كانت تنمو فكرة التناقض بين الشرق والغرب وكان البعض يثير هذا التناقض من منطلق وطني، والبعض الآخر يثيره من منطلق ديني، بالشكل الذي يؤدي إلى تشكيل وعي زائف يقوم على ربط الإسلام بما هو شرقي وربط كل ما هو غير إسلامي بالغرب، "حيث تختلط وربما عن عمد فكرة الشرقية بالإسلام كسبيل للهجوم على الغرب من منطلق غير صحيح وغير صحي ومن ثم فإن الهجوم على الغرب قد اتخذ اتجاهاً غريباً إذ تحول إلى هجوم على كل من ينهل من ثقافة الغرب وعلومه أو يدعو للتنوير مستفيداً من معطيات حركة التنوير الغربية"،[152] "فلا خلاص للعرب والمسلمين ولا فرصة أمام الشرق كي يحترم نفسه ما لم يتخلص من كل معطيات الحضارة الغربية"[153] ويواكب حسن البنا جميع هذه الظروف في نشأته وشبابه بحيث يكون هذا المناخ الفكري العام عنصراً فاعلاً ومؤثراً في تكوين وجدان ومشاعر ومنطلقات شاب سياسي متدين مثله ليجعله يقوم بشيء ما، خاصةً عندما نعلم أن "هذا الصراع الفكري أدى إلى إصابة العناصر المحافظة بصدمة وقلق شديد حيت لم يستطع التيار الديني بحالته الضعيفة مواجهة هذه الموجة من الأفكار الجديدة المتشعبة بشكل جدي"[154]، وأتاح هذا الفرصة للبنا أن ينشأ حركة تؤسس فكرها وأيديولوجيتها بالاعتماد على هذا القلق الذي سببته الظروف الجديدة.

في آذار من عام 1928م، اجتمع البنا في بيته مع 6 أفراد من المقربين له الذين تأثروا بدروسه وتعاليمه وأعلن حينها عن تأسيس جماعة الإخوان المسلمين، واعتمد البنا على الدين الإسلامي في تكوينه لمبادئ وأسس هذه الحركة[155]، حيث أعتمد الحركة على مبدأ الشمولية في الفكر الإسلامي، فلم يقتصر الدين على الشعائر الدينية وإنما نُظر له على أنه منهج حياة متكامل في مختلف الشؤون،

---

[150] خلف الله، أحمد ربيع، **الفكر التربوي وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين**، مكتبة وهبة، دار التوفيق النموذجية، مصر، الطبعة الأولى، 1984،ص 15-24.

[151] المصدر نفسه، ص25-26-27.

[152] **حسن البنا... متى.. كيف.. لماذا**، مصدر سبق ذكره، ص33.

[153] راجع كتاب حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، 2012.

[154] **حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة 1928-1949**، مصدر سبق ذكره، ص34.

[155] **مذكرات الدعوة والداعية**، مصدر سبق ذكره

فيقول البنا "إن فكرتنا إسلامية صحيحة، الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعها فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة...أما الغاية فهي سيادة الدنيا وإرشاد الإنسانية كلها إلى نظم الإسلام الصالحة وتعاليمه التي لا يمكن بغيرها أن يسعد الناس".[156]

لاحقاً سوف تؤدي الدعوة التي أسسها البنا إلى دخوله معترك الحياة السياسية في مصر، بحيث تصبح دعوة البنا وحركته من أكبر الحركات التي تُمثل الإسلام السياسي في المنطقة العربية، ولعل الأسباب التي جعلت الحركة تتجه إلى هذا الاتجاه هو رؤيتها لما يمكن أن تستفيد وتكسب من العمل السياسي، فبعد انهيار الدولة العثمانية وسيطرة الغرب على الوطن العربي أصبح المناخ العام في المجتمعات العربية متقبل ومندفع للفكر الديني، خاصة في المجتمع المصري لما عُرف عنه تاريخياً من تمسكه بالدين، ونتيجة لظهور الدول العربية وما تبعها من أنظمة سياسية تزعم تبني الأسس الديمقراطية في سبيل الوصول للحكم والسلطة، فرأت جماعة الإخوان في دخولها المعترك السياسي فرصة من أجل زيادة قوتها ونفوذها وازدياد فرصتها في تحقيق مشروعها الفكري والدعوي.

ولابد لنا هنا التطرق بشيء عن مفهوم الإسلام السياسي والذي يعبر عن الحركات والقوى التي تصبو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية منهجاً حياتياً، مستخدمة بذلك منهجية العمل السياسي الحديث القائم على المشاركة السياسية في السلطة، فكل حركة سياسية إسلامية تعتبر المشاركة السياسية منهجاً تدخل ضمن هذا التعريف، وبالتالي فإن كلمة سياسي في مصطلح الإسلام السياسي، ليست توصيفاً للإسلام بقدر ما هي توصيف وتعريف للحركات التي تقبل بمفهوم المشاركة السياسية وخوض الانتخابات والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، حيث أن هناك بعض الحركات والاحزاب الإسلامية التي ترفض هذه القاعدة، وهناك البعض الذين يقبلونها،[157] ولاحقاً سوف تصبح حركة الإخوان من أكثر الحركات في العالم العربي والإسلام تمثيلاً لمفهوم الإسلام السياسي.

مع بداية الثلاثينيات من القرن الماضي يبدأ البنا في تكوين فكر حركته من خلال الاعتقاد بأن الاسلام هو دين ودولة وهو نظام سياسي واجتماعي واقتصادي وتربوي لأنه كما يوضح أنه نظام شامل "أيها الناس إن الإسلام فكرة وعقيدة ونظام ومنهاج لا يحده موضع ولا يقيده جنس ولا يقف دونه حاجز جغرافي ولا ينتهي بأمر حتى يرث الله الأرض ومن عليها"[158] وقد كان البنا في دعوته يسعى إلى استقطاب عامة الشعب وليس فقط الطلاب والمتعلمين والمثقفين لأنه رأى فيهم القوة، وما ساعده على إقبال عامة الشعب له أن دعوته كانت تعتمد بشكل أساسي على الفكر الإسلامي المنتشر في الثقافة الشعبية العامة، إذ "استطاع البنا أن يوجد صيغة يمكن أن يلتقي عليها المسلمون جميعاً"،[159] فيقول البنا عن فكر الجماعة بأنها "دعوة سلفية، طريقة سنية، حقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية"[160]، كذلك استفاد البنا من طبيعة المجتمع المصري الذي يُعتبر من أكثر المجتمعات تديناً في الشرق حيث لعب الدين دوراً بارزاً في تاريخه، حتى لو كان "تفاعله مع الدين تفاعلاً لا

---

[156] **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، مصدر سبق ذكره،ص7، ص268.

[157] دبعي، رائد محمد عبد القادر، **أساليب التغير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة: الإخوان المسلمين في مصر نموذجاً**، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2012، ص11.

[158] البنا، حسن، **الإخوان المسلمون تحت راية القرآن**، من ضمن مجموعة الرسائل، ص26.

[159] حوى، سعيد، **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين**، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الثالثة، 1984، ص196.

[160] **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، مصدر سبق ذكره، ص250،249،248.

يتجاوز حدود الفطرة، بمعنى أن تدينه لم يكن تديناً سياسياً (ديناميكياً) وإنما انحصر في الأمور الاعتقادية والتعبدية"،[161] لكن هذا كان كافياً لجعل المجتمع ينجذب للأفكار والتعاليم التي ينادي بها البنا، خاصةً إذا علمنا عن انخفاض مستوى المنافسة لهذه الدعوة، ففي تلك الفترة كانت أغلب الأفكار ذات طابع علماني أو اشتراكي ولم يكن هناك دعوات دينية بالأسلوب الذي اعتمده البنا، كما أنه لم يكن بحاجة للتخوف من المذهب الشيعي المنافس الأول للمذهب السني في الفكر الإسلامي لأن المجتمع المصري هو مجتمع سني، وبالتالي توافقت جميع الظروف لانتشار دعوة البنا ولتصبح فيما بعد من أكثر الحركات شعبية وجماهيرية.

سعى البنا خلال دعوته إلى السيطرة على أفكار وقرارات الحركة بالكامل من خلال اعتماده على مفهوم السمع والطاعة وهو مبدأ يقوم على انعدام أي حرية تعبير للعضو داخل الحركة والذي أصبح فيما بعد كتهمة لاصقة بالجماعة،[162] والتي ستدخلها في أزمات عديدة لاحقاً بعد وفاة قائدها، فقد حدد البنا في كتاباته وبشكل واضح وصارم شروط العضوية حيث على "العضو الراغب في الانضمام أن يتحلى بالأخلاق والسمعة الحسنة والسلوك المتين، ويكون لديه الاستعداد للطاعة التامة وتنفيذ ما يلقى عليه من أوامر"[163] وفي رسالة التعليم التي صاغها المرشد وضح أن على العضو إعطاء "الثقة المطلقة بالقائد والإخلاص والسمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره"،[164] كذلك كانت نشرات الجماعة الاعلامية تؤكد على ذلك "فعلى الأخ أن يعد نفسه إعداداً تاماً ليلبي أمر القائد في أية ناحية، وأن الدعوة تتطلب منا أن نكون جنوداً طائعين لقيادة موحدة لنا عليها الاستماع للنصيحة، ولها علينا الطاعة كل الطاعة في المنشط والمكره".[165]

كما أن الهيكلية التنظيمية للجماعة توضح ذلك ففي قسم البيعة للإخوان يوضح كيفية انعدام الحرية للعضو فكل عضو عليه أن يقسم على بيعة الجماعة "أعاهد الله العلي العظيم على التمسك بدعوة الإخوان المسلمين والجهاد في سبيلها والقيام بشرائط عضويتها والثقة التامة بقيادتها والسمع والطاعة في المنشط والمكره وأقسم بالله العظيم على ذلك وأبايع عليه والله على ما أقول وكيل"،[166] وهذه الميزة هي التي جعلت البنا القائد والمفكر وصاحب القرار في كل ما يتعلق بالحركة "فقد كان البنا المنظم والمنظر الأول للجماعة، وهو ما أعطى الجماعة قوة كبيرة فقد اعتمدت عليه اعتماداً كاملاً، لدرجة أن أية أزمة داخلية كانت تتعرض لها الجماعة يكون المخرج دائماً عند البنا، وإذا كانت هذه الصفة قوّت الجماعة، فإنها في ذات الوقت كانت مصدراً للضعف، فبعد اغتيال البنا حلت بساحتها المشاكل".[167]

---

[161] الورداني، صالح، **الحركة الإسلامية في مصر الواقع والتحديات**، دار الحكمة، مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000، ص21.

[162] العناني، خليل، **الإخوان المسلمين في مصر شيخوخة تصارع الزمن**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص141.

[163] البنا، حسن، مقال بعنوان تذكرة الداعي، في مجلة **الإخوان الشهرية**، العدد التاسع، بدون تاريخ.

[164] البنا، حسن، **رسالة التعاليم**.

[165] الإخوان المسلمون، **المجلة الأسبوعية**، 26-10-1946م، حديث الأسبوع.

[166] قانون النظام الأساسي لهيئة الإخوان المسلمين وشعبها طبقاً للتعديل الذي أقرته الجمعية باجتماعها غير العادي في 30 يناير 1948، ص7، منقول عن مصدر **حسن البنا، متى وكيف ولماذا**.

[167] **حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة 1928-1949**، مصدر سبق ذكره، ص10.

مبدأ السمع والطاعة كان يتم من خلال الثقة المطلقة بشخص البنا، فأحد قياديي الإخوان يقول "إن نقطة البداية في الثقة المطلقة بالإسلام ترجع إلى الثقة بشخص رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونقطة البداية في الثقة المطلقة بدعوة الإخوان المسلمين ترجع إلى الثقة بشخص البنا –رحمه الله– ولقد أخذنا هذه الثقة ووضعناها عمن هم أمثال الجبال في الثقة"،[168] ثم يكمل هذا القيادي فيقول إن "شيخنا محمد حامد –رحمه الله– كان يعتبر حسن البنا مجدد القرون السبعة الماضية وليس مجدداً لقرن واحد، فإننا لم نعلم رجلاً يستطيع أن يطرح نظريات العمل الإسلامي المعاصر كحسن البنا –رحمه الله– فسنته جل جلاله أن يرسل للجيل من يقوم بالتجديد وقد فعل، والمسألة الآن مسألة سير في الطريق حتى نصل إلى نهاياته"،[169] وحتى وصل الحال إلى اعتبار البنا أحد الأولياء الصالحين، فيقول أحدهم بعد حادثة اغتيال البنا، "ويحا مصر فما تستقبلون جزاء ما اقترفوا فقد سفكوا دم ولي من أولياء الله... ترى أين يكون الأولياء أن لم يكن منهم بل في غرتهم حسن البنا الذي لم يكن في المسلمين مثله".[170]

إن هذه القداسة والهالة لشخص البنا كان هو نفسه يدعمها ويوفر لها سبل الاستمرار فيقول البنا معرّفاً عن نفسه في إحدى مقالاته "أنا ورقة بيضاء ناصعة البياض، أنا من ضوء محمد صلى الله عليه وسلم وعلى ضوء محمدٍ أسير"[171]، وحتى بعد وفاة مؤسس الحركة تستمر محاولة إضفاء الصورة الباهرة له، فوالد حسن البنا يقول عنه عندما كان طفلاً: "الطفل أبن الثامنة ينزعج من منظر تمثال لامرأة شبه عارية فوق أحد زوارق النهر في قريته فيلجأ للبوليس وصمم على إزالة التمثال وينجح فيما أراد".[172]

لم يركز البنا في الحصول على الثقة المطلقة من قبل أتباعه فحسب بل سعى أيضاً إلى جعلهم يعتقدون أن هذه الدعوة هي الدعوة الصحيحة للإسلام وغيرها باطل، ففي المؤتمر الثالث للجماعة يوضح البنا "أن على كل مسلم أن يعتقد أن هذا المنهج كله من الإسلام وإن كل نقص منه نقص من الفكرة الإسلامية الصحيحة"[173]، ويُصبح الأمر أكثر تعقيداً هنا "عندما يختلط خضوع المريد لشيخه والتزامه بقسم البيعة، بالطاعة الصماء، التي تهدد الناكص عنها بالخروج_ ليس فقط من ثياب عضو الجماعة أو المريد_ بل ومن ثياب المسلم أيضاً"،[174] وهو ما يؤكده أحد الباحثين حين يقول عن خطورة هذا المبدأ الأخير "بان الجماعة بهذا المبدأ تصادر به الدين لمصلحتها وبهذا لا تصبح مجرد جمعية تطبق الدين كما يحاول غيرها أن يفعل، وإنما تؤكد أن منهجها وحده هو الإسلام الصحيح ومن ثم فإن من يقف ضدها يكون خارجاً على الإسلام ذاته، إنه مبدأٌ يسعى للسيطرة على الإسلام لا للاتصال به فقط".[175]

---

[168] **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين**، مصدر سبق ذكره، ص195.
[169] المصدر نفسه، ص195.
[170] المصدر نفسه، ص195.
[171] **حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسية 1928-1949**، مصدر سبق ذكره، عن مصدر **الدعوة ( أسبوعية)**، 10 فبراير 1953، مقال تحت عنوان ( حسن البنا)، بقلم حسن البنا.
[172] مقال **للشيخ أحمد عبد الرحمن البنا**، أورد فيه الكثير من القصص المماثلة، منقول عن مصدر حسن البنا متى وكيف ولماذا، ص57.
[173] البنا، حسن، **مذكرات الدعوة والداعية**، مصدر سبق ذكره، ص183.
[174] **حسن البنا متى وكيف ولماذا**، مصدر سبق ذكره، ص16
[175] المصدر نفسه، ص96.

والبنا بذلك يبني حركته ودعوته على أساس الطاعة لا الحرية، والبيعة لا العقد، ومن هنا يمكن أن نبدأ في فهم كيف ستكون المواطنة مجرد كلمة خالية من مضمونها في تنظيراتهم وكتبهم لاحقاً، بحيث يتنازل العضو المنتمي عن أرادته الذاتية وحريته للمرشد العام، فيقول أحد قيادي الإخوان "إن من حقك علينا الطاعة على هذا بايعنا وعاهدنا، ولنا فيك الثقة الكاملة وعندك الطمأنينة"،[176] ومن المهم توضيح الصورة التي كان يظهر بها البنا أمام أتباعه أو الصورة التي كانوا أتباعه يرّونه بها، لأن هذه الصورة هي التي أسست لمفهوم ومبدأ السمع والطاعة الذي يعتبر من أهم مبادئ الحركة والذي أثر في فكرها وممارساتها أثناء وجود البنا وبعد وفاته، ومبدأ السمع والطاعة سيكون أحد المفاهيم الأساسية في فكر الإخوان الذي سيصيغ مواقف الحركة الفكرية والسياسية فيما بعد، فهذا المبدأ يلغي حق العضو في الحرية وإبداء الرأي أو التعبير، والتي هي من أسس ثقافة المواطنة، وبالتالي يمكن ملاحظة العقبات بين الحركة وبين مفهوم المواطنة منذ بداية التأسيس.

سعى البنا إلى ما يعتبره _ إعادة إحياء الدين الإسلامي كنظام شامل للحياة_ حيث يقول "وهؤلاء الذين يظنون أن تعاليم الإسلام إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عبادة وقيادة ودين ودولة، وروحانية وعمل وصلاة وجهاد، ومصحف وسيف لا ينفك واحد من هذين عن الآخر"[177]، وكان يرتكز في ذلك أولاً على الاهتمام بالتربية والتنشئة الاجتماعية والدينية، حيث اعتمد على فكرة الإصلاح التربوي والتدرج لأنها في نظره الطريقة الأفضل خاصةً في ظل انتشار الأفكار الغربية كالعلمانية والاشتراكية والماركسية التي كان يرى فيها خطر يهدد المجتمعات الإسلامية، فكان يدعو إلى "إحياء العادات الإسلامية وإماتة العادات الأعجمية في كل مظاهر الحياة ومن ذلك التحية واللغة والتاريخ والزي والأثاث ومواعيد العمل والراحة والطعام والشراب وغيرها..."،[178] فلا حاجة إلى الأفكار الغربية والنظريات الجديدة في الاجتماع والسياسية وغيرها، "لأن فكرة القومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية والحرب وتوزيع الثروة والصلة بين المنتج والمستهلك، وما يمت بصلة إلى هذه البحوث التي تشغل بال ساسة الأمم وفلاسفة الاجتماع، كل هذه نعتقد أن الإسلام خاض في لبّها ووضع للعالم النظم التي تكفل له الانتفاع بما فيها من محاسن وتجنب ما تستتبعه من خطر وويلات"،[179] فكان رافضاً لنموذج الدولة الغربية ولنظامها السياسي والاجتماعي والاقتصادي وكان يرى أنها في طريقها للزوال "فالمدينة الغربية التي زهرت بجمالها العلمي حيناً من الدهر، وأخضعت العالم كله بنتائج هذه العلم لدوله وأمته تُفلس الآن وتندحر وتندك أصولها وتنهدم نظمها وقواعدها"،[180] لذلك كان هناك رفض واضح للأفكار الجديدة التي جاءت إلى الوطن العربي بصيغتها الغربية مثل العلمانية والاشتراكية والقومية والوطنية

ففي الدولة العلمانية مثلاً تعتبر حرية المواطنة ومساواته ومشاركته السياسية من أهم أسس ومبادئ النظام السياسي العلماني فضلاً عن ما نتج من الحضارة الغربية من علم وتطور وتقدم، لكن البنا رفض ذلك كله، "فإذا كان رشيد رضا يدعو للانفتاح على العلم الحديث،

---

[176] الجندي، أنور، **الإخوان المسلمين في ميزان الحق**، مكتبة عين شمس، موقع على الشبكة، 1946م، ص69.
[177] البنا، حسن، **مذكرات الدعوة والداعية**، مصدر سبق ذكره، ص151.
[178] **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، مصدر سبق ذكره، ص23.
[179] المصدر نفسه، ص147.
[180] المصدر نفسه، ص168.

فإن البنا كان يرفض كل الحضارة الغربية باعتبارها حضارة نصرانية وكافرة، ويرفض التعليم الحديث والمدارس الحديثة (التي عمل هو نفسه مدرساً فيها) قائلاً إنها مدارس مبتدعة وأن الابناء يخرجون فيها وقد تسممت عقولهم بالآراء الإلحادية وشبوا على التقليد والاباحية"،[181] وهو بذلك يرفض أحد أهم المفاهيم التي ترتكز عليها المواطنة، فالعلمانية تعتبر من أهم أسس الدولة القومية الحديثة والتي هي أساس للمواطنة، وبالتالي هذا يفسر لنا أكثر كيف تبتعد جماعة الإخوان المسمين في فكرها عن فكر وأسس المواطنة.

أما في الفكر الاشتراكي فرغم ما فيه من مساواة وتوزيع حقوق وثروات بين الجميع والذي يتقاطع هذا نسبياً مع بعض القواعد الإسلامية، إلا أن الجماعة رأت في الاشتراكية ظلم وابتعاد عن الدين وبالتالي ابتعاد عن العقل والمنطق بحسب قولهم، ففي إحدى المقالات في مجلاتهم الاسبوعية يقول كاتب المقال "إن الإسلام لم يعتبر المساواة بين الناس بتوزيع الثروة الطبيعية والصناعية بينهم فلا يكون غني ولا فقير ولا أرباب عمل وعمال ويكون الكل شركاء متساويين، ذلك لأن الإسلام قد اعتبر المساواة في توزيع الثروة ضرباً من ضروب الظلم مخالفاً للعدالة والنظام الاجتماعي والطبيعي، وحكمة هذا الحكم أن الاختلاف بين الناس في الثروة يبعثهم على الجد ويوقظ فيهم روح التنافس والعمل مما يؤدي إلى خير الإنسانية..."،[182] ورغم ما يوحى هذا الحكم ظاهرياً من صواب إلا أن الهدف منه إضعاف الفكر الاشتراكي ومنع أي محاولة لإمكانية تقاطعه مع الفكر الإسلامي، فالاشتراكية في توزيعها للثروة لا تسعى إلى المساواة بين المجتهد وغير المجتهد، وإنما تسعى إلى إعطاء الجميع فرصهم المتساوية ومن ثم فالمسؤولية فيما بعد تقع على عاتق كل شخص فيما فعل وانتفع بفرصته، وهو في صميم العدل، لكن الإخوان المسلمين في حكمهم هذا على مبدأ توزيع الثروة في الاشتراكية يدعون وكأن الاشتراكية ستحاول إعطاء غير المجتهد مرة بعد مرة نفس فرص المجتهد الذي يجتهد ويغتنم الفرص، وهو كلام غير صحيح، فضلاً عن أنه حكم سابق على سوء فهم _عن قصد_ في فكر وفعل لم يمارس بعد، وإن تم ممارسته فلن يتم وفق سوء الفهم الذي جاء من قبل حركة الإخوان، وهو نفس سوء الفهم تجاه مفهوم العلمانية، وأمام هذا الرفض يمكن لنا أن نلاحظ زيادة الفجوة بين فكر الإخوان وبين كل ما هو قادم من الفكر والفلسفة الغربية

وفيما يتعلق بالقومية والعروبة والوطنية، فقد عمل البنا على تطويعها لتتناسب مع دعوته، فيقول "موقفنا من الدعوات المختلفة التي طغت في هذا العصر ففرقت القلوب وبلبلت الأفكار أن نزنها بميزان دعوتنا، فما وافقها فمرحباً به وما خالفها فنحن براء منه، ونحن مؤمنون أن دعوتنا عامة محيطة لا تغادر جزءاً صالحاً من أية دعوة إلا أمت به وأشارت إليه"[183]، فلم يكن رافضاً بشكل مطلق إلى دعوات القومية والوطنية والعروبة والمصرية بل حاول أن يوظف هذه الدعوات بالشكل الذي لا يتعارض مع دعوته، فيقول "إن المصرية أو القومية لها في دعوتنا مكانها ومنزلتها...إننا مصريون بهذه البقعة الكريمة في الأرض التي نبتنا فيها ونشأنا عليها، ومصر بلد مؤمن تلقى الإسلام تلقياً كريماً وذاد عنه ورد عنه العدوان في كثير من أدوار التاريخ...والعروبة لها في دعوتنا كذلك مكانها البارز، فالعرب هم

[181] البنا، حسن، **مذكرات الدعوة والداعية**، مصدر سبق ذكره، ص138.
[182] عبد الصبور، فتحي، **الإخوان**، مجلة اسبوعية، مقال بعنوان: الديمقراطية الإسلامية، 5 يناير 1946.
[183] **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، مصدر سبق ذكره، ص102.

أمة الإسلام الأولى وشعبه المختار، ونحن نعتقد أننا حين نعمل للعروبة نعمل للإسلام ولخير العالم كله"،[184] وهنا يمكن لنا أن نلاحظ كيف يتم تطويع القومية بالشكل الذي يؤدي إلى تشويه مفهومها الحقيقي والعمل على حلّها لتكون جزء من الدين أو الادعاء بشكل غير مباشر بأن القومية ما هي إلا مرحلة أو حالة تمت وانتهت من أجل الغاية النهائية وهي الدين، وهذا التطويع خطير لأنه يلغي جوهرية وسببية القومية في تشكيل الدولة القومية، فالدولة القومية التي ظهرت في أوروبا والتي ظهرت فيما بعد في الوطن العربي لم يكن سببها الدين ولم تكن مرحلة مؤقتة من أجل غاية أخرى، بل كانت في حد ذاتها غاية، وبالتالي بناء فكر يقوم على عدم اعتبار القومية السبب في الدولة القومية الجديدة، وما نتج عنها من أسس ومبادئ جديدة في الحكم والسلطة والتعامل بين الحاكم والمحكوم يؤدي إلى جعل هذا الفكر يزداد بعداً عن المواطنة.

أما الوطنية فكان موقفه أكثر حساسيةً من الدعوات السابقة، فيقول "لقد افتتن الناس بدعوة الوطنية ودعاتها...وإن كان دعاة الوطنية يريدون بها حب هذه الأرض وألفتها والحنين إليها والانعطاف نحوها فذلك أمر مركوز في فطر النفوس من جهة، مأمور به الإسلام من جهة أخرى، وإن كانوا يريدون بالوطنية الحرية والعزة، فالإسلام يدعو إلى عزة النفس وعدم الخضوع لأحد، وإن كانوا يريدون بالوطنية تقوية الرابطة بين أفراد القطر الواحد وإرشادهم إلى طريق استخدام هذه التقوية في مصالحهم، فذلك نوافق فيه أيضاً، ويراه الإسلام فريضة لازمة، أما وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية"،[185] كما نلاحظ هنا كيف يحاول الحيلولة دون الأخذ من أسس الوطنية الغربية حتى لو كانت تتقاطع مع الإسلام في أمور، إلا أنه يضع الحدود الجغرافية حداً لرفض الوطنية لكون هذه التخوم من أهم ملامح الدولة القومية الجديدة.

يمكن لنا من خلال قراءة مواقف البنا من هذه المفاهيم التأكيد على أنه رفضها جميعها لكنه حاول تطويع بعضها بطرق تجعله يستفيد من التوفيق بين هذه الدعوات وبين دعوته الخاصة، الأمر الذي سيجعل دعوته تتميز بالازدواجية والضبابية، ولعل هذا الأسلوب في التطويع والتوظيف يمكن اعتباره الأسلوب الأساسي الذي يعتمده البنا في دعوته والذي سوف يتضح أكثر عند دخول البنا في السياسة واشتغاله بها، إذ سنلاحظ ازدواجية البنا في مواقفه السياسية من الحكومات التي تولت الحكم في مصر أثناء حياته ومن موقفه من القصر والملك فاروق، لكن أهم ما نلاحظه في مواقف البنا من هذه المفاهيم هو أنها جميعها كان تؤدي إلى ابتعاد فكر الإخوان عن مفهوم المواطنة وأسسه، وبالتالي الحيلولة دون وجود أي وسيلة للتوفيق بينهم وبين هذا المفهوم.

بعد عشر سنوات من بدء حركة الإخوان، استطاع البنا أن يخرج دعوته إلى حيز الوجود، حيث أطلق أول صحيفة تنطق بلسانهم، فكانت صحيفة (الإخوان المسلمين) ثم تلتها صحيفة (النذير) التي عبرت بشكل واضح عن مواقف الحركة من عدة قضايا مثل السياسية وفصل الدين عنها، والحكم والثورة على الحكام، والموقف من القوانين الوضعية والدساتير وأنظمة الحكم، وفي المؤتمر الخامس للحركة وتحديداً في عام 1939م أعلن مرشد الإخوان البنا عن اشتغال الحركة بالسياسية وهو ما لم يتيسر لأي جماعة دينية في مصر

[184] المصدر نفسه، ص69،70،71.
[185] المصدر نفسه، ص103،104،105.

من قبل،[186] وكانت حركة الإخوان واضحة في موقفها الرافض لفصل الدين عن السياسة، فيقول البنا "فليس هناك شيء اسمه دين وشيء اسمه سياسية، هذه بدعة أوروبية"،[187] لأن الجماعة أسست فكرها ودعوتها على الدين بشكل أساسي، فقد نُظر للدين على أنه "ضرورة اجتماعية إنسانية لابد منها، ومهما حاولت الإنسانية أن تشتغل بنفسها في سياسة أمرها فلا بد من الرجوع آخر الأمر إلى الدين اضطراراً...والإسلام هو ضرورة لهداية البشرية الضالة لأنه هو الذي اكتشف نقطة التحول في الإنسانية وعالمها ووضع لها قواعد التقدم والتأخر وأنه مهما صلحت القوانين والشرائع فلن يجدي ذلك الإنسانية شيئاً".[188]

وإذا كان موقف البنا من العلمانية وفصل الدين عن الدولة واضح وصريح إلا أن مواقفه من قضايا أخرى كانت غامضة ومتناقضة، فمثلاً كان رافضاً للحزبية باعتبارها تؤدي إلى تقسيم المجتمع وإضعافه فقد كان ينادي إلى القضاء على الحزبية "فالبلاد التي تطورت مع الحزبية وأسرفت في تكوين الأحزاب ذاقت وبال أمرها في الحرب وفي السلم على السواء وفرنسا أوضح مثال لذلك"[189] ومع ذلك كان مؤيد للنظام البرلماني النيابي واعتبره أن لا يتعارض مع الإسلام رغم أنه يعتمد على الحزبية، فيقول "أن النظام البرلماني النيابي الذي يقوم على مسؤولية الحاكم وسلطة الأمة واحترام إرادتها لا يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم وهو بهذا ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه، وإن كان البعض يقولون أن من دعائم النظام هذا الحزبية، ولكن نقول هذا إذا كان عرفاً فليس اصلاً في قيام هذا النظام لأنه يمكن تطبيقه بدون هذه الحزبية وبدون الإخلال بقواعده الأصلية"،[190] ورغم أن هذا النظام يعتمد أيضاً على احترام إرادة الأمة وحريتها ووجوب تمثيلها واشتراكها في الحكم اشتراكا صحيحا نجد البنا يقول "إن الإسلام لم يشترط استبانة رأي أفرادها جميعاً في كل نازلة، وهو المعبر عنه في الاصطلاح الحديث بالاستفتاء العام ولكن اكتفى في الأحوال العادية بأهل الحل والعقد".[191]

لعل المواقف الغامضة وغير الواضحة التي اتبعها البنا هي بالأساس قادمة من سياستين أولهما أن البنا كان يعتمد على مبدأ تطويع المفاهيم والأفكار لتتناسب وتتلاءم مع دعوته الدينية والسياسية لذلك نجده يرفض الحزبية مثلاً، لكن يقبل النظام الذي يقوم على الحزبية، وهذه السياسة سوف تستمر مع حركة الإخوان لاحقاً بعد وفاة البنا، ولعل هذا الأسلوب هو أحد الأسباب التي جعلت الحركة عرضة دائما لتهمة التناقض في أفكارها والازدواجية في معاييرها، أما السياسة الثانية فهي التي بدأها البنا مع دخوله للمعركة السياسية، حيث كان يحاول عدم الاصطدام بشكل مباشر مع القصر الملكي والحكومة المصرية، فكانت مواقفه مبهمة وغير واضحة، وتجلى ذلك الغموض في قضية الحصول على الحكم، حيث كان يؤكد على عدم رغبة الحركة في الحصول على السلطة "فنحن لا نسعى

---

[186] **حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة 1928-1949**، مصدر سبق ذكره، ص9.
[187] البنا، حسن، مقال في مجلة **النذير**، العدد العاشر، مجموعة عام 1938م.
[188] البنا، حسن، **الإخوان (أسبوعية)** 4 يونيو 1935م، مقال هل تحل الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضعية في البلاد الإسلامية؟، بقلم حسن البنا.
[189] **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، مصدر سبق ذكره، ص377.
[190] المصدر نفسه، ص366.
[191] المصدر نفسه، ص377.

للحكم ولكن هو الذي سيسعى إلينا فيما نعتقد...وحينئذ نفكر في تحديد موقفنا منه أنقبله أم نرفضه"،[192] كما كان رافضاً لفكرة الثورة على الحكم "فلا يفكر الإخوان المسلمين بالثورة ولا يعتمدون عليها ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها، وإن كانوا يصارحون كل حكومة مصرية بأن الحال إذا دامت على هذا المنوال ولن يفكر أولو الأمر في إصلاح عاجل وسريع لهذه المشاكل فسيؤدي ذلك حتماً إلى ثورة ليست من عمل الإخوان المسلمين ولا من دعوتهم ولكن من ضغط الظروف".[193]

لكن في المقابل نجد البنا خلال هذه الفترة يقوم بتأسيس جهاز سري وتحديداً في عام 1941م، عُرف باسم الجهاز الخاص وكان رئيس هذا الجهاز عبد الرحمن السندي، وكان الهدف من هذا الجهاز القيام بعمليات سرية تساعد في تحقيق أهداف الجماعة السياسية والدينية، وقد كان البنا يعتمد في سياسته هذه على طبيعة الجو السياسي العام في مصر، بحيث "يبدو لبعض المؤرخين أن حسن البنا كان شديد التمسك بالمظاهر الدينية للجماعة إذا ما تولت الحكم حكومة قوية يرأسها رئيس وزراء قوي، وكان يهتم بالآمال السياسية إذا ما وليت الحكم وزارة ضعيفة، والحقيقة أنه كان يغير أسلوبه ليوائم الجو السياسي في عصره وليحقق أهدافة الرئيسية"،[194] وتؤكد هذا الكلام الباحثة كريستينا هاريس حيث تقول "المرشد استطاع أن ينمي أسلوباً في العمل ذا فاعلية واقتدار، فأكد على الطابع الديني للدعوة إذا وجد في الحكومة رئيساً قوياً، وانغمر في الصراعات السياسية إذا وجده ضعيفاً".[195]

استمرت حركة الإخوان المسلمين في دعوتها الدينية تحت قيادة مرشدها حسن البنا، وفي الأربعينيات من القرن الماضي حدثت العديد من الأمور من أهمها حرب فلسطين عام 1948م، وتطوع الإخوان للمشاركة في هذه الحرب، وبعد خسارة الجيوش العربية الحرب واحتلال الكيان الصهيوني للأراضي الفلسطينية، ظهرت مجموعة من الضباط في الجيش المصري الذين كانوا يسعون إلى إحداث التغيير في الدولة المصرية والثورة على الفساد والفقر والظلم، "ولكون حركة الإخوان المسلمين استوعبت الصغير والكبير على مستوى الأجيال، وعلى مستوى الحركة استوعبت السري والعلني، وعلى مستوى العمل استوعبت السلمي والعسكري، كان منطقياً لهؤلاء الضباط أن ينصرفوا بأذهانهم إلى أكثر الحركات قدرة على معاونتهم لإحداث التغيير"[196]، وبالتالي أصبح هناك عمل مشترك بين الضباط في الجيش المصري وبين جماعة الإخوان المسلمين للإطاحة بالملك فاروق وحكومته، "وكان على حسن البنا والذين معه أن يدركوا أن العمل السياسي له أدواته وأن العمل في مجال الدعوة له أدواته، وأن الخلط بين الأثنين قد يكلف الجماعة كثيراً"،[197] فمع مرور الوقت واشتداد الأحداث وتعقدها فقد البنا السيطرة على الجهاز السري الذي أسسه، حيث بدأ الجهاز بارتكاب العديد من حوادث الاغتيال جاء على قمتها اغتيال فهمي النقراشي رئيس الوزراء حينها في ديسمبر عام 1948م، بعدما أعلن حل الجماعة من نفس

---

[192] **حسن البنا متى كيف لماذا**، مصدر سبق ذكره، ص128، نقلاً عن المصور 1-3-1946.
[193] **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، مصدر سبق ذكره، ص271.
[194] دياب، محمد حافظ، **سيد قطب الخطاب والايديولوجيا**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1988، ص54.
[195] Harris, cf,: nationalism and revolution Egypt- the role of muslim brotherhood, mouton and co., 1964, op.182.
[196] الحكيم، سليمان، **عبد الناصر والإخوان بين الوفاق والشقاق**، مكتبة جزيرة الورد، مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010، ص10.
[197] **حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة 1928-1949**، مصدر سبق ذكره، ص10.

الشهر، مما أدى إلى دخول الجماعة في صدام مباشر مع النظام السياسي المصري نتج عن هذا الصدام اغتيال مرشد الحركة حسن البنا في فبراير من عام 1949م.

دخلت حركة الإخوان المسلمين في العديد من التحديات والأزمات بعد وفاة مرشدها البنا، "فقد ترك فراغاً فكرياً وسياسياً وتنظيمياً كان من الصعب ملؤه مما أكد لنا أن الجماعة كانت تعتمد فكراً وتنظيماً على العنصر الفردي"،[198] حيث دخلت في تحديات حول اختيار مرشد عام جديد لها يخلف حسن البنا، وكانت هذه من أكبر التحديات التي واجهتها الحركة وقتها، بالإضافة إلى مشاكلها مع النظام السياسي المصري وقرار حلها الذي أدى إلى اعتقال أهم قياديي الحركة، وتم اختيار حسن الهضيبي مرشد عام لها واستمر التعاون مع الضباط الأحرار إلى أن نجح الضباط في القيام بالثورة في يوليو من عام 1952 بقيادة جمال عبد الناصر، وسيطروا على الحكم في مصر وتم خلع الملك وتأسيس الجمهورية المصرية.

إن فكر حركة الإخوان في المرحلة الأولى، مرحلة التأسيس يمكن اعتباره بأنه ذلك الفكر الإسلامي الذي كان في صراع مع التيارات والتوجهات الفكرية الجديدة التي ظهرت مع الحداثة السياسية وتأثر بها الوطن العربي، ففكر الإخوان في تلك المرحلة كان يُمثل التراث الإسلامي التقليدي الذي يسعى لإعادة استئناف الدين الإسلامي للحياة عن طريق القرآن والسنة النبوية، لذلك كان البنا في تلك المرحلة رافضاً للأفكار الجديدة كالعلمانية والاشتراكية والماركسية، وكان يرى في دعوته فكرة إسلامية تصح لمختلف مناحي الحياة، ومن ثم مع اشتغاله في الحياة السياسية _كان لابد له_ حتى لا ينفصل عن الواقع والمجتمع أن يبدأ بتطويع بعض الأفكار الجديدة لتتناسب ولا تتعارض مع دعوته، كفكرة القومية والوطنية والمصرية، حيث كان يرى أن هذه الأفكار يمكن أن تكون ضمن دعوته الدينية إذا ما تم ميزانها بالدين الإسلامي فنقبل منها ما هو مناسب ونرفض الغريب عن الإسلام، خاصة الوطنية التي بناها على أساس العقيدة والحدود والتخوم الجغرافية بعيداً عن أي تداخل حقوقي وقانوني فيها، وبالتالي يمكن لنا اعتبار مفهوم السمع والطاعة ومفهوم الوطنية الإسلامية التراثية الذي سيتضح أكثر مع سيد قطب من أهم المفاهيم التي أسست وشكلت بداية الدعوة للجماعة والتي ستحول دون حدوث أي توافق وانسجام بين الحركة والحضارة الأوروبية وما تحمله من مفاهيم غربية.

يمكن القول أن هذه الفترة هي التي أسست بشكل رئيس لفكر الإخوان، خاصةً أن المرحلة التي تليها اتسمت بتعرض الحركة لتحديات وأزمات كان أكثرها سياسية ناجمة عن صراعها مع السلطة الأمر الذي أثر على ضعف نتاجها الفكري، بحيث لم يطرأ تغيير فكري كبير على فكر الحركة في الفترة القادمة فقد اعتمدت بشكل أساسي على ما وضعه مؤسسها البنا، إلى أن جاء سيد قطب وأحدث هزة فكرية ضخمة داخل الحركة وخارجها، أدت إلى دخول الحركة في صراعات سياسية وفكرية جديدة، وأصبح قطب من أكثر الشخصيات إثارة للجدل في فترة حياته وبعد وفاته، فقد ساهمت أفكاره في ميلاد وتأسيس تيارات دينية جديدة على الساحة العربية والعالمية، وأصبح هناك نقاشات داخل حركة الإخوان حول أفكار سيد قطب وما إن كانت تُمثل حركة الإخوان أم لا.

[198] المصدر نفسه، ص443.

## مفهوم الوطنية الدينية

أجمع بعض المؤرخين على وجود علاقة قوية بين حسن البنا وجمال عبد الناصر، كان مضمونها الاحترام المتبادل والمصلحة المشتركة، حتى أنه ظهرت بعض الأقاويل التي تدّعي أن عبد الناصر انتسب إلى جماعة الإخوان المسلمين قبل قيامه بثورة يوليو، لكن ذلك لم يثبت، لكن ما ثبت فعلاً أن عبد الناصر زار قبر حسن البنا في أشد أوقات خلافه مع جماعة الإخوان المسلمين، وسنحاول في هذا المحور الوقوف على دراسة فكر الحركة في تلك الفترة ومعرفة ما إذا علمت تغير وتطور في المبادئ التي وضعها البنا أم التزمت ووقفت عندها من أجل الاستمرار في فهم موقف الحركة من مفهوم المواطنة.

أصبح حسن الهضيبي (1891_1973) المرشد العام للإخوان المسلمين بعد وفاة حسن البنا، رغم عدم وجود إجماع عليه داخل الحركة، فيقول الباحث أحمد ربيع خلف الله "إن من أهم عوامل ضعف الحركة بعد موت البنا، هو عدم وجود الشخصية البديلة بنفس مستوى الكفاءة، ويتضح ذلك من خلال الخلاف الذي نشأ بين الأستاذ حسن الهضيبي وعبد الرحمن السندي رئيس الجهاز الخاص حول إلغاء هذا الجهاز"،[199] وبالفعل تم إلغاء الجهاز السري، وهو ما يؤكده الباحث صالح الورداني أيضاً حين يوضح أن أحد أسباب ضعف الإخوان في مواجهتهم لعبد الناصر أنهم "لم يكونوا صفاً واحداً والسبب الرئيسي في ذلك التصدع الداخلي للإخوان يعود إلى شخص المرشد العام حسن الهضيبي وسياسته، فقد كان اختياره لزعامة الإخوان محل جدل كبير بين قيادات الإخوان... الذين لا يروا في تاريخ الرجل ما يؤكد أحقيته بهذا المنصب"[200] ومن المهم فهم الخلافات الداخلية للحركة لأنها كانت سبباً في حدوث اختلافات في مواقفهم الفكرية والسياسية والدينية.

خلال ثورة يوليو 1952م، كانت هناك محادثات بين الضباط الأحرار بقيادة عبد الناصر وبين التيارات الفكرية المختلفة الموجودة في الجيش المصري أو في المجتمع، ومن ضمنهم جماعة الإخوان المسلمين، حيث كان الضباط الأحرار يسعون إلى الحصول على التأييد السري لهم من قبل بعض أهم التيارات المجتمعية، ولعل عبد الناصر كان ميالاً أكثر في تلك الفترة إلى جماعة الإخوان بحكم العلاقة التي كانت تربطه بحسن البنا، الأمر الذي جعل الإخوان يعتقدون أنهم هم الذين مهدوا للثورة وساهموا في إنجاحها وبالتالي أصبحوا فيما بعد يريدون السيطرة عليها ومن هنا بدأت الأزمة بينهم وبين عبد الناصر، فبعد نجاح ثورة الضباط الأحرار "طلب عبد الرحمن السندي من عبد الناصر أن تتسم أولى قرارات الحركة المباركة بالانحياز إلى الإخوان المسلمين، والإفراج عن جميع المعتقلين من الإخوان المسلمين واستثناء المعتقلين الشيوعيين والماركسيين من قرار الإفراج، والقبض على إبراهيم عبد الهادي رئيس الوزراء السابق بتهمة التدبير لقتل حسن البنا، وإصدار أمر اعتقال حسن الهضيبي"،[201] لكن عبد الناصر كان لديه وجهة نظر أخرى حيث رأى أن في تطبيقه لهذه القرارات سيحلق الضرر بالثورة التي كانت لا تزال في بدايتها كما اعتبرها ثورة شعبية للشعب المصري وليست ثورة من أجل تصحيح

---

[199] **الفكر التربوي وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين**، مصدر سبق ذكره، ص63.
[200] **الحركة الإسلامية في مصر الواقع والتحديات**، مصدر سبق ذكره، ص44.
[201] **عبد الناصر والإخوان بين الوفاق والشقاق**، مصدر سبق ذكره، ص28.

أزمات حركة الإخوان، بالإضافة إلى أن اعتقال مرشد الإخوان سيجعل أعضاء الإخوان الجدد ضد الثورة لعدم علمهم بالخلافات الداخلية بين عبد الرحمن السندي وحسن الهضيبي، لكنه أطلق سراح بعض الأعضاء من الإخوان المسلمين والذين يمكن اعتبارهم من الجيل الأول.

يمكن القول أن الفترة التي سبقت الخلاف بين الإخوان المسلمين وعبد الناصر كانت الحركة فيها تمر بظروف صعبة وتحديات عديدة، فكان لاغتيال البنا والخلاف على اختيار مرشد عام جديد للحركة أن وضع الحركة في أزمات عديدة، فكما يوضح الباحث محمد حافظ دياب أن فترة مجيء الهضيبي مع شخصيته التقليدية تُمثل "أضعف حلقات قيادة الجماعة تاريخياً إن كان في الفكر أو القدرة على التأثير أو التمتع بإمكانيات الزعامة، خاصةً وقد أُعتبر داخل صفوف (المؤسسين) قيادة غير شرعية"[202] ورغم عدم وضوح موقف الإخوان من الثورة في البداية لأنهم كانوا ينتظرون أن يقوم جمال عبد الناصر بربط الثورة بهم إلا أنهم في النهاية اضطروا للاعتراف بواقعها، حيث طالت المناورات وكثرت اللقاءات بين الإخوان وعبد الناصر إلى أن وصل الإخوان في النهاية إلى التسليم بسياسة الأمر الواقع وقبلوا التعامل مع الثورة كحركة إصلاحية.

تقدم الإخوان لعبد الناصر بمذكرة من أربع نقاط يطالبونه بالالتزام بها، أولها الحكم بكتاب الله، ومن ثم تحديد علاقة الجيش بالحكم، ورؤية للإصلاح الزراعي، والحكم الدستوري،[203] ومن هنا بدأ الخلاف بين الطرفين، حيث "كان الخلاف الأول بين الجماعة وبين مجلس الثورة عند ظهور مشروع الإصلاح الزراعي، حول تحديد الحد الأقصى لملكية الأرض الزراعية، فقد رأت الجماعة أن يكون الحد الأقصى للملكية 500 فدان بينما رأى رجال الثورة أن يكون هذا الحد 200 فدان"،[204] وكان موضوع ملكية الأراضي الزراعية من المواضيع المهمة للجماعة، ولعل الخلاف هذا كان لدى الحركة بمثابة خلاف على كسب النفوذ والهيمنة، ولا يتعلق أبداً بفكر ديني ومبادئ في الشريعة، فلا يوجد في الشريعة ما يحدد ملكية الأراضي الزراعية إذا كانت 200 فدان أو 500 فدان، ولكن الحركة ولكونها كانت على علاقة بأصحاب الأراضي والملاك في مصر فقد حاولت كسب ولائهم وصفهم، ورأت أن في وقوفها معهم وهم في عددهم الكبير وما يملكون من القوة والنفوذ فإنه سيجلب للجماعة القوة والولاء، وبالتالي نفهم من صراعها على هذه النقطة مع عبد الناصر أنه لم يكن صراع على الحكم بكتاب الله، وإنما كان صراعاً سياسياً سببه الأول أن عبد الناصر لم يقف مع الحركة بعد نجاح ثورته، والسبب الثاني أن الحركة حاولت كسب ولاء الإقطاعيين الرافضين لسياسة عبد الناصر في موضوع ملكية الأراضي الزراعية، فضلاً عن أن هناك عدد كبير من جماعة الإخوان كانوا يملكون الأراضي وقد تضرروا من السياسة الجديدة لعبد الناصر.

أما النقطة الثانية فكانت تتمثل في تحديد علاقة الجيش بالحكم، فقد كانت حركة الإخوان المسلمين تطالب من مجلس الثورة أن يتنازلوا عن الحكم في حال أرادوا الاستمرار في مناصبهم العسكرية وقيادة الجيش، أو يستقيلوا من الجيش في حال أرادوا الحكم، وكانت الحركة

---

[202] **سيد قطب الخطاب والايديولوجيا**، مصدر سبق ذكره، ص56.
[203] **الحركة الإسلامية في مصر الواقع والتحديات**، مصدر سبق ذكره، ص44،43.
[204] **الفكر التربوي وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين**، مصدر سبق ذكره، ص74.

في طلبها هذا تعلم أن مجلس الثورة لن يقوم بأي من هذين الأمرين، فالثورة التي قاموا بها كانت كبيرة لدرجة أن مجلس الثورة كان يرى في تخليهم عن أي من الأمرين سيؤدي إلى فشل الثورة، فعبد الناصر كان يرى في الثورة انها قامت ضد الظلم وتحقيق العدل والمساواة والقضاء على الاستعمار، وقد نجح بشكل نسبي في تحقيق هذه الأمور، وبالتالي لم يكن من الممكن موافقة الإخوان في طلبهم هذا، وكانت حركة الإخوان تناقض نفسها في طلبها هذا لمجلس الثورة، لأن فكر الجماعة فيما يتعلق بالدعوة الدينية للدولة الإسلامية سيكون رئيس الدولة هو نفسه قائد الجيش لأن هذا ما كان في الإسلام سواء في العصور الأولى أو اللاحقة، وبالتالي فإن ما تطلبه حركة الإخوان من جمال عبد الناصر كانت هي نفسها لن تلتزم به لو كانت في الحكم والسلطة، ولكن طلبها هذا هو محاولة من أجل إضعاف قوة ونفوذ مجلس الثورة.

وفيما يتعلق بالنقطة الثالثة وهي الحكم بكتاب الله، فهذه وحدها إشكالية لا يمكن حلها بسهولة، فكيف سيتم الحكم بالدين الإسلامي، وأي تفسير للنص الديني سوف يتم اعتماده، وكيف سيتم إقناع الجميع باعتبار هذا الحكم هو الحكم الأصح للدين، وتحدثنا سابقاً، من أن حسن البنا اعتبر دعوته هي الدعوة الصحيحة والوحيدة للإسلام، وبالتالي حين تطالب جماعة الإخوان المسلمين جمال عبد الناصر بالحكم بكتاب الله فإنها تطالبه بشكل غير مباشر بالحكم وفق دعوتها وفكرها الديني، فإذا حكم مجلس الثورة بأمر تعتبره من الدين واعتبرته الجماعة ليس من الدين سوف ترفضه الجماعة لأنها ترى أن منظورها هو فقط من الدين وما عداه ليس منه، وبالتالي حين طلبت الحركة من مجلس الثورة الحكم بكتاب الله كانت تطلب في نفس الوقت الحكم وفق دعوتها الدينية الخاصة.

وحول الحكم الدستوري وهي النقطة الرابعة، فكانت حركة الإخوان تطالب مجلس الثورة بتطبيق الحكم الدستوري لكن شرط ما يوافق قواعد الإسلام وأصوله، وبالتالي فإن ظهر من الحكم الدستوري ما يخالف قواعد الإسلام فيجب رفضه وعدم قبوله، وبذلك فإن هذا المطلب الرابع والأخير هو محاولة وحيلولة من قبل حركة الإخوان المسلمين لمنع مجلس الثورة من تطبيق فكرهم وآرائهم في الحكم والسلطة، وبالتالي فإن في النقاط الأربعة مجتمعة كان الهدف منها إما التقليل من هيمنة وقوة مجلس الثورة بقيادة جمال عبد الناصر، أو المحاولة من تقوية نفوذ وقوة الجماعة بشكل غير مباشر، وهي في صميمها كانت خلاف سياسي وليس نتيجة خلاف في الدين أو في مبادئ الشريعة الإسلامية.

استمرت الخلافات بين الطرفين حول قضايا عدة أخرى منها مطالبة جماعة الإخوان المسلمين جمال عبد الناصر بفرض الحجاب على جميع النساء في المجتمع المصري، وقد تنوعت الخلافات في أشكالها فقد كانت على شكل خلاف فكري وقد يصل أحيانا إلى العنف المسلح بينهم، فيقول فؤاد زكريا في هذا المجال " كانت محاولة كلا الطرفين استغلال الآخر لتحقيق مصالحه الشخصية، والانتقال إلى العنف كلما أصبح التعارض بين مصالح الطرفين صارخاً، ففي العامين الأوليين من عمر الثورة تصور الإخوان أنهم يستطيعون استغلالها لصالحهم، وتصورت الثورة أنها قادرة على استخدام الاخوان لمحاربة الأحزاب، وحدث تحالف مؤقت، ثم جاء الصدام، وهو صدام كان

في جوهره سياسياً لا عقائدياً وكان صراعاً للقوى لا صراعاً بين الأفكار".[205] وبالتالي في جميع الأحوال لم يكن هناك محاولات من قبل مفكري ومنظري الحركة للعمل على تقريب المسافة بين فكر الحركة وبين الحضارة الغربية وما تحمله من مفاهيم متعلقة بالحكم والدولة.

خلال تلك الفترة كان حسن الهضيبي المرشد العام للإخوان المسلمين قد قام بتأسيس جهاز سري جديد له بعد أن ألغى الجهاز السري القديم الذي أسسه البنا بحجة أنه لا سرية في الإسلام وكان يسعى من خلال الجهاز الجديد تحقيق أهدافه السياسية وعهد إلى يوسف طلعت رئاسته،[206]، واستمرت الأوضاع في التأزم إلى أن جاءت حادثة المنشية في 26 أكتوبر من عام 1954م، حيث تعرض جمال عبد الناصر لمحاولة اغتيال من قبل محمود عبد اللطيف أحد أعضاء الجهاز السري لحركة الإخوان، رغم نفي حركة الإخوان أي صلة لها بالموضوع ورغم اعتبار الكثير ومن ضمنهم الجماعة أن الحادث مفتعل من جمال عبد الناصر لتبرير القضاء عليها، وتم تنفيذ حكم الإعدام بحق كل من محمود عبد اللطيف وعبد القادر عودة وغيرهم، وحسن الهضيبي الذي استبدل الحكم بالسجن المؤبد فيما بعد،[207] وأسدل الستار على جماعة الإخوان المسلمين في تلك الفترة إلى أن عادت للظهور مرة أخرى في منتصف الستينيات بزعامة سيد قطب.

كان سيد قطب أديباً مشهوراً قبل أن يعرفه الناس قطباً من أقطاب الإخوان المسلمين، وُلد عام 1906م وهو نفس العام الذي وُلد فيه حسن البنا، "تدرج سيد قطب في العمل بوزارة المعارف، إلى أن أصبح مفتشاً بالتعليم الابتدائي عام 1944م، ثم في الإدارة العامة للثقافة"،[208] وكانت اهتماماته منصبةٌ في الأدب والروايات ولم يكن له أي علاقة بحركة الإخوان المسلمين أو حتى رجال الثورة.

في نهاية الأربعينيات حصل سيد قطب على منحة تعليمية في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي سفره خارج البلاد حصل تغير في فكره ومبادئه، فبحسب العديد من المؤرخين والباحثين فإن قطب تعرض لصدمة فكرية وحضارية مما رآه في الخارج، فيقول هو نفسه حين عاد إلى مصر عام 1950م أنه قرر أن يكرس نفسه لمهمة جديدة "الرغبة في تحقيق شيء أكبر من مجرد الكتابة، أنني على إيماني بقوة الكلمة وامتدادها، كنت أحسب أننا في مصر وفي الشرق قد تكلمنا أكثر مما ينبغي، وأنه آن لنا أن نصنع شيئاً آخر وراء الكلام وغير الكلام"،[209] هذا التحول الفكري أدى إلى لفت انتباهه حول جماعة الإخوان المسلمين لكن دون الانضمام لهم، "فاقترب كثيراً من الإخوان بعد تحوله الغريب والمفاجئ وكان في اقترابه اشتراكياً، فقد رفض أن يكتب في مجلة الدعوة (لسان حال الإخوان المسلمين) مفضلاً الكتابة في مجلة الاشتراكية"،[210] بحيث أصبح لديه تقارب وعلاقات مع جماعة الإخوان المسلمين، لكن عند قيام ثورة يوليو 1952م، "وجد سيد قطب نفسه قريباً من جمال عبد الناصر الذي اختاره نائباً له في هيئة التحرير، وهو أول تنظيم سياسي تقيمه

---

[205] زكريا، فؤاد، **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة**، دار الفكر، القاهرة، 1987، ص63-64، ص128.
[206] **عبد الناصر والإخوان بين الوفاق والشقاق**، مصدر سبق ذكره، ص43.
[207] **الحركة الإسلامية في مصر الواقع والتحديات**، مصدر سبق ذكره، ص55.
[208] **سيد قطب الخطاب والايديولوجيا**، مصدر سبق ذكره، ص67.
[209] المصدر نفسه، ص70.
[210] **عبد الناصر والإخوان بين الوفاق والشقاق**، مصدر سبق ذكره، ص70.

الثورة بعد أن أصدرت قرارها بحل جميع الأحزاب السياسية"،[211] حيث كان قطب من أكثر الأشخاص تأييداً للثورة وسخّر قلمه لدعمها وتم اختياره مستشاراً لمجلس قيادة الثورة للشؤون الثقافية والعمالية قبل أن يُصبح نائباً في هيئة التحرير.[212]

بدأت الخلافات بين عبد الناصر وقطب في عام 1953م، حين أختار عبد الناصر السيد كمال الدين حسين عضو مجلس قيادة الثورة وزيراً للمعارف، حيث تقول بعض الروايات أنه كان هناك اتفاق بين عبد الناصر وسيد قطب أن يكون هو وزيراً للمعارف،[213] وبعد قيام هيئة التحرير بتعيين قطب سكرتيراً عاماً مساعداً لها، لكنه على ما يبدو كان بانتظار أحد منصبين، إما أن يعين وزيراً للمعارف أو مديراً عاماً للإذاعة،[214] وعندما لم يحصل على أحد هذين المنصبين أشتد الخلاف بينهما مما جعل سيد قطب يبتعد عن جمال عبد الناصر ويتقرب من جماعة الإخوان المسلمين، في تلك الفترة كان المرشد الجديد للإخوان حسن الهضيبي يواجه مشاكل مع الإخوان القدامى "وكان يبحث عن أنصار له مما جعله يضني نفسه بحثاً عن إخوان جدد يدينون له بالولاء زعيماً وأباً للجماعة ووجد ضالته المنشودة في سيد قطب"،[215] خاصةً أن سيد قطب كان من أكثر الكتّاب شهرةً في المجتمع المصري في تلك الفترة وبالتالي انضمامه إلى الإخوان هو مكسب كبير للجماعة.

من المهم حين نناقش فكر سيد قطب أن تتم مناقشته ودراسته في ضوء الظروف والأحداث التي مرَ بها، فقد صاغ قطب أفكاره وكَتبَ كُتبه خلال العشرة أعوام التي قضاها في السجن، يقول الباحث محمد حافظ دياب "في السجن تضحي عبادة النص والتجريد إطاراً وحيداً للتفكير بين الجداران كفضاء للانفصال عن الواقع، واختزال الحياة إلى أبسط معاييرها"[216] حتى يصبح نصا معياريا يقينيا إقصائي، ويزيد من ذلك الظروف الشخصية التي عاشها، "فقطب صاغ منهجه وهو يعيش ظروفاً بالغة القسوة ويتعرض لاضطهاد بشع ولقد استثارت فيه هذه الاضطهادات أعنف أنواع التحدي وأشد حالات الرفض، وقد عبر عن هذه الأوضاع النفسية بعواطف مشوبة وبأسلوب أدبي أخاذ"،[217] ومن الصعب القول أن أفكاره كانت مجرد ردة فعل على الظروف التي مرَّ بها، لكنها ساعدت على اختزال الحياة بمعيار الإسلام والجاهلية فيقول "إن العالم يعيش اليوم في جاهلية كالتي 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 وتفكيراً إسلامياً هو كذلك من صنع الجاهلية...وتدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة...وموقف الإسلام من هذه المجتمعات الجاهلية كلها يتحدد في عبارة واحدة :أنه يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات وشرعيتها في اعتباره".[218]

---

[211] المصدر نفسه، ص70.
[212] **سيد قطب الخطاب والايديولوجيا**، مصدر سبق ذكره، ص72.
[213] **عبد الناصر والإخوان بين الوفاق والشقاق**، مصدر سبق ذكره، ص72.
[214] **سيد قطب الخطاب والايديولوجيا**، مصدر سبق ذكره، ص73.
[215] **عبد الناصر والإخوان بين الوفاق والشقاق**، مصدر سبق ذكره، ص70.
[216] **سيد قطب والايديولوجيا**، مصدر سبق ذكره، ص75.
[217] الخطيب، معتز، **سيد قطب والتكفير- أزمة أفكار...أم مشكلة قراء؟**، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009، ص7.
[218] قطب، سيد، **معالم في الطريق**، دار الشروق، بيروت، الطبعة الشرعية السادسة، 1979، ص17.

يحاول قطب توضيح مقصده من اعتبار المجتمعات الإسلامية جاهلية فيقول "الإسلام لم يكن يملك أن يتمثل في نظرية مجردة، يعتنقها من يعتنقها اعتقاداً ويزاولها عبادة، ثم يبقى معتنقوها على هذا النحو أفراداً ضمن الكيان العضوي للتجمع الحركي الجاهلي القائم فعلاً، فإن وجودهم على هذا النحو ــمهما كثر عددهمــ لا يمكن أن يؤدي إلى (وجود فعلي) للإسلام، لأن الأفراد (المسلمين نظرياً) الداخلين في التركيب العضوي للتجمع الجاهلي سيظلون مضطرين حتماً للاستجابة لمطالب هذا المجتمع العضوي...أي أن الأفراد (المسلمين نظرياً) سيظلون يقومون (فعلاً) بتقوية المجتمع الجاهلي الذي يعملون (نظرياً) لإزالته".[219] فهي إذاً ثورة ورفض من قطب لكل ما هو موجود في المجتمعات الإسلامية واعتبارها مجتمعات جاهلية، حتى تصبح المسألة مسألة كفر وإيمان، شرك وتوحيد، جاهلية وإسلام، ولا يعنينا هنا عند اقتباس كلام سيد قطب توضيح ما إذا كان يُكفر الناس أم لا، فهذه القضية ليست قضيتنا هنا ولن نستطيع الوصول لجواب نهائي فيها لأن هناك العديد من الأقاويل التي توضح أن سيد قطب لم يكن يسعى لتكفير الناس، كما يمكن تفسير الجاهلية التي يطلقها بتفسيرات عدة، لكن يمكن لنا من خلال إلقاء الضوء على فكر قطب معرفة موقفه من بعض المفاهيم التي نحن بصدد مناقشته حتى يساعدنا ذلك على فهم موقف وفكر الإخوان، وذلك لأن حركة الإخوان تأثرت بفكر قطب كما تأثرت بفكر البنا.

إن سيد قطب كان رافضاً للواقع الذي كان يعيشه وعبر عن ذلك في فكره وكتبه "فجوهر الخطاب القطبي كان هو الرفض، لكن رفضه هذا لا يأخذ شكل معارضة محضة سياسية عن طريق النقد المباشر للسلطة السياسية لعهد الرئيس جمال عبد الناصر، بقدر ما رغب أن يأخذ رفضه هذا شكل ايديولوجيا دينية متصاعدة ومتكاملة تستثمر النص الديني بشكل يمكنها من التجييش والتحريض"،[220] وهذا التحريض كان بحاجة إلى فكر يثير الحماس والعاطفة لقارئه ويكون له قابلية لتطبيقه على أرض الواقع وليس أن يكون مجرد فكر نظري، لذلك كانت كتابات سيد قطب تتوزع عند رؤية معرفية تقوم على حدود الصياغة واللغة والدلالة ولعل أبرزها الأدبية والعاطفية النصية القطعية[221] ، "فمنهجه ليس منهج إعلاني نظري فلسفي سلبي بل حركي واقعي إيجابي"[222] والمقصود هنا بالسلبية والإيجابية ليس مدى صحتها أو خطأها وإنما مدى قدرتها على التطبيق والممارسة في المجتمع، لذلك كان في كتابه الأشهر **معالم في الطريق** ينادي بضرورة تغيير الواقع وضرورة وجود الحركة والفاعلية لدى الشباب المسلم، حيث كان يدعو إلى تكوين تجمع حركي من طليعة أبناء الحضارة المؤمنة[223] فقد كان يعتبر الإسلام "منهجاً حركياً عملياً جاداً"،[224] والحركية هنا يقصد بها عدم الفصل بين الدعوة النظرية والدعوة العملية، وإنما العمل من خلالهما بشكل متواز ومستمر، فيقول بعد أن يأخذ الدعوة الإسلامية الأولى كنموذج مطلق "إنه لمن الضروري لأصحاب الدعوة الإسلامية أن يدركوا طبيعة هذا الدين ومنهجه في الحركة...فمرحلة بناء العقيدة لم تكن منعزلة عن مرحلة التكوين العملي للحركة الإسلامية والبناء الواقعي للجماعة الإسلامية لم تكن مرحلة تلقي النظرية ودراستها ولكنها كانت مرحلة البناء القاعدي

---

[219] **معالم في الطريق**، مصدر سبق ذكره، ص49، ص50.
[220] **سيد قطب الخطاب والايديولوجيا**، مصدر سبق ذكره، ص171.
[221] المصدر نفسه، ص79.
[222] المصدر نفسه، ص88.
[223] **معالم في الطريق**، مصدر سبق ذكره، ص9.
[224] المصدر نفسه، ص33.

للعقيدة وللجماعة وللحركة وللوجود الفعلي معاً... وهكذا ينبغي أن تكون كلما أريد إعادة هذا البناء مرة أخرى"،[225] ومن هنا يمكن لنا أن نفهم طبيعة التيارات الإسلامية الجهادية التي ظهرت بعد قطب واتصف فكرها بالحركة والجهاد العملي بشكل مواز مع التنظير والدعوة.

كان سيد قطب يولي أهمية كبرى للمنهج، فيقول "إن المنهج في الإسلام يساوي الحقيقة، ولا انفصام بينهما، وكل منهج غريب لا يمكن أن يحقق الإسلام في النهاية، والمناهج الغريبة يمكن أن تحقق أنظمتها البشرية، ولكنها لا يمكن أن تحقق منهجنا، فالتزام المنهج ضروري كالتزام العقيدة وكالتزام النظام في كل حركة إسلامية"،[226] وهو ما جعل خطابه قطعيّ ومطلق في أحكامه ومواقفه، "فقطب لا يقدم مشروعه كخطاب ينطلق من أسئلة الواقع القائم، بل كمعطى جاهز يبحث عن حضوره في فضاء خارج إطاره، والالتزام بالنموذج التاريخي للفترة المحمدية لتطبيقه".[227]

أعاد قطب تعريف العديد من المفاهيم الفكرية الدينية والسياسية مثل الجهاد والحاكمية والثقافة والوطن والمجتمع وربط هذه المفاهيم جميعها بمسألة الإسلام والجاهلية، والذي فسرها البعض أو الأغلب بمسألة الإيمان والكفر، ولعل القاعدة النظرية التي ارتكز عليها سيد قطب قادمة من فكرة العبودية والحاكمية لله، فيقول "إن القاعدة النظرية التي يقوم عليها الإسلام _على مدار التاريخ البشري_ هي قاعدة (لا إله إلا الله) أي إفراد الله سبحانه بالألوهية والربوبية والقوامة والسلطان والحاكمية، إفراده بها اعتقاداً في الضمير وعبادة في الشعائر، وشريعة في واقع الحياة، فشهادة لا إله إلا الله لا توجد فعلاً، ولا تعتبر موجودة شرعاً إلا في هذه الصورة المتكاملة التي تعطيها وجوداً جدياً حقيقياً يقوم عليه اعتبار قائلها مسلماً أو غير مسلم".[228] ومن هنا يصبح واضحا لنا موقف قطب من الجاهلية فيقول "الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية_ إنها تسند الحاكمية إلى البشر فتجعل بعضهم لبعض أربابا،... من خلال التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة"،[229] ولذلك رفض قطب النظريات والأنظمة التي وضعها البشر واعتبرها ليست من منهج الله في شيء، كذلك رفض فكرة التطويع والتوظيف التي كان يعتمدها البنا، فمنهج الله بالنسبة لديه "ينفرد عن كافة النظم البشرية الليبرالية الرأسمالية والشمولية الشيوعية بأنه فيه وحده يتحرر الناس من عبادة بعضهم لبعض لعبادة الله وحده"،[230] وبالتالي يصبح معيار قبول أو رفض هذه المفاهيم هو الإسلام في عيون قطب، "حيث جعل نظرية الحاكمية مسألة عقدية لصيقة بالإيمان والكفر، بل داخلة في مفهوم التوحد الذي هو أخص خصائص مسائل الاعتقاد"[231]، وذلك قادم من نظرية قطب الذي جعل فيها الإسلام منهاجا شاملا لكل مجالات الحياة،

---

[225] المصدر نفسه، ص39،38.
[226] المصدر نفسه، ص45.
[227] **سيد قطب، الخطاب والايديولوجية**، مصدر سبق ذكره، ص105،104.
[228] **معالم في الطريق**، مصدر سبق ذكره، ص48.
[229] المصدر نفسه، ص8.
[230] المصدر نفسه، ص87.
[231] **سيد قطب والتكفير، أزمة أفكار أم مشكلة قراء**، مصدر سبق ذكره، ص24

"فالقاعدة النظرية في الإسلام هي التي تنشئ منهجاً كاملاً للحياة حين تطبق في شؤون الحياة كلها، بحيث يواجه به المسلم كل فرع من فروع الحياة الفردية والجماعية داخل دار الإسلام وخارجها".[232]

فأعاد تعريف مفهوم الجهاد وحمّل على القائلين بكونه دفاعياً بشدة"،[233] حيث يقول عن المسلمين الذين يعتبرون الجهاد في الإسلام من أجل الدفاع وليس الهجوم، بأنهم "مهزومون روحياً وعقلياً تحت ضغط الواقع البائس لذراري المسلمين الذين لم يبق لهم من الإسلام إلا العنوان – إن الإسلام لا يجاهد إلا للدفاع– ويحسبون أنهم يسدون إلى هذا الدين جميلاً بتخليه عن منهجه وهو إزالة الطواغيت كلها من الأرض جميعاً... والمهزومون روحياً وعقلياً ممن يكتبون عن الجهاد في الإسلام ليدفعوا عن الإسلام هذا الاتهام يخلطون بين منهج هذا الدين في النص على استنكاره الإكراه على العقيدة، وبين منهجه في تحطيم القوى السياسية المادية التي تحول بين الناس وبينه، والتي تعبد الناس للناس وتمنعهم من العبودية لله".[234]

أما الثقافة فهي إما إسلامية أو جاهلية، "فالإسلام يعتبر أن هناك_ فيما وراء العلوم البحتة وتطبيقاتها العملية_ نوعين اثنين من الثقافة: الثقافة الإسلامية القائمة على قواعد التصور الإسلامي، والثقافة الجاهلية القائمة على مناهج شتى ترجع كلها إلى قاعدة واحدة هي قاعدة إقامة الفكر البشري إلهاً لا يرجع إلى الله في ميزانه"،[235] بحيث تصبح مصادر الثقافة في المجتمع قادمة من مصادر الدين الإسلامي ولا يحق للمسلم أن يتحصل على قيم ومبادئ ومن ثم سلوكيات أو ممارسات خارجة عن التصور الإسلامي، "فالمسلم لا يملك أن يتلقى في أمر يختص بحقائق العقيدة أو التصور العام للوجود أو يختص بالعبادة أو يختص بالخلق والسلوك والقيم والموازين أو يختص بالمبادئ والأصول في النظام السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو يختص بتفسير بواعث النشاط الإنساني وبحركة التاريخ الإنساني إلا من ذلك المصدر الرباني"[236] وأما فيما يتعلق بالعلوم التطبيقية والعملية مثل الكيمياء والاحياء والطبيعة والطب والصناعة والزراعة، "فيملك المسلم أن يتلقى العلوم البحتة من غير المسلم وإن كان الأصل في المجتمع المسلم حين يقوم أن يسعى لتوفير هذه الكفايات في هذه الحقول كلها باعتبارها فروض كفاية وإلا أثم المجتمع كله إذا لم يوفر هذه الامكانيات"[237]، وبالتالي فإن الثقافة في المجتمع الإسلامي عند قطب يجب أن يكون مصدرها الإسلام سواء أكانت في الفكر أو القيم أو المبادئ وسواء أكانت في النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وهو ما يعني استحالة الموافقة على المفاهيم الغربية القادمة من الثقافة الغربية في الخطاب الذي يقدمه قطب.

---

[232] **معالم في الطريق**، مصدر سبق ذكره، ص49.
[233] المصدر نفسه، ص57.
[234] المصدر نفسه، ص57، 58، 59.
[235] المصدر نفسه، ص129.
[236] المصدر نفسه، 126.
[237] المصدر نفسه، ص126.

وأما الوطن "فهو دار تحكمه عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله، هذا هو معنى الوطن اللائق بالإنسان، والجنسية هي عقيدة ومنهاج حياة"،[238] وهو هنا يزيد من الفجوة التي وضعها البنا حول مفهوم الوطنية، عندما يعرّف قطب الوطن بأنه دار العقيدة والشريعة، فضلاً عن اعتبار الدين والعقيدة بمثابة جنسية للمواطن، ذلك أنه يؤسس هنا لوطنية دينية تعتمد على العقيدة والشريعة وليس مواطنة ذات دلالة حقوقية وقانونية.

وبالتالي يصبح المجتمع عند سيد قطب إما مجتمع إسلامي أو مجتمع جاهلي، "فالمجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم فهو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي وفي الشعائر التعبدية وفي الشرائع القانونية"،[239] وهو مجتمع قادم من الافراد الذين يريدون أن ينظموا شؤون حياتهم بأنفسهم ووفق الشرائع البشرية والتجارب التاريخية "فالجاهلية هي عبودية الناس للناس، بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله، كائنة ما كانت الصورة التي يتم بها هذا التشريع، أما الإسلام فهو عبودية الناس لله وحده"،[240] ولهذا يرفض قطب النظريات السياسية والاجتماعية البشرية "فالذين يريدون من الإسلام اليوم أن يصوغ نظريات وأن يصوغ قوالب نظام، وأن يصوغ تشريعات للحياة...لا يدركون طبيعة هذا الدين... أنهم يريدون منه أن يغير طبيعته ومنهجه وتاريخه ليشابه نظريات بشرية، ومناهج بشرية، ويحاولون أن يستعجلوا عن طريقه وخطواته ليلبي رغبات وقتية في نفوسهم، رغبات إنما تنشئها الهزيمة الداخلية في أرواحهم تجاه أنظمة بشرية صغيرة...يريدون هذا لكن الله يريد لهذا الدين أن يكون كما أراده...عقيدة مقتضاها ألا يخضع الناس إلا لله ولا يتلقوا الشرائع إلا منه دون سواه".[241]

ما نجده إذاً في فكر سيد قطب ثنائية تقوم على التعارض والتناقض الكامل بين فكرتين وتصورين ومجتمعين وحقيقتين، هناك الإسلام والجاهلية، هناك الخير والشر، هناك الحق والباطل، هناك الإيمان والكفر، هناك الشرك والتوحيد، هناك الحاكمية لله أو للبشر، فلا يوجد وسط ما بين هذه الثنائيات نهائياً ولا يمكن أن يكون هناك تصالح أو توزان بينهما، وحينما نجد أنفسنا مواجهين بنسق فكري مثل هذا الخطاب يتنافذ فيه الدين بالسياسة، ويتنافذ عبره الفكر والحركة، فإننا نكون قبالة خطاب يُثير إشكالية ايديولوجية، لأن هذا الخطاب لا يمثل معرفة متعالية خالصة، بل شأناً يندمج فيه النظر بالممارسة ولذلك فهو خطاب ايديولوجي بمقدار ما هو خطاب نظري، وهذا الخطاب يخدم وظيفة اجتماعية، فمنظومة مقولاته ومفاهيمه لا تقف عند مجرد كونها هياكل نظرية أو تجريدات فكرية، بل تتعداها إلى صلب الممارسة العملية والتجسيد التطبيقي، كضابط ومعيار ووجهة عمل أكثر من كونها شروط سجال.[242] أي لا يكون هناك مجال أبداً لأي توزان أو تقارب ما بين الخطاب الديني الذي يقدمه قطب وبين الحضارة الأوروبية وما تحمله من مفاهيم ونظريات في الحكم والسياسة، وإذا كان البنا رفض هذه المفاهيم لكنه اختار بعضاً منها لتطويعها حتى تتناسب مع دعوته، فإن قطب قد رفضها بشكل

---

[238] المصدر نفسه، ص145.
[239] المصدر نفسه، ص88.
[240] المصدر نفسه، ص149.
[241] المصدر نفسه، ص34،ص35.
[242] **سيد قطب، الخطاب والايديولوجيا**، مصدر سبق ذكره، ص129.

مطلق وواضح، أي أن الفجوة التي صنعها البنا في بداية التأسيس ما بين فكر الحركة ومفهوم المواطنة قام قطب بزيادة حجمها عشرات الأضعاف وهو ما يعني تباعداً أكثر بين الحركة وبين الحرية والمساواة والمشاركة السياسية وغيرها من أسس المواطنة.

ذلك أن قطب لم يرفض التيارات الفكرية العلمانية والاشتراكية وغيرها من التيارات التي تأثرت بالفكر الغربي فحسب، بل أيضاً هو يخرج عن الإطار العام للفكر الإسلامي بشكله التراثي التقليدي وخاصةً عن فكر الإخوان المسلمين، ونحن نتكلم هنا عن الفترة التي كان بها سيد قطب في السجن هو وغيره من قيادات الإخوان المسلمين بعد حادثة المنشية، ففي وقت وجوده في السجن كان يُسمح لسيد قطب أن يكتب كتبه وينشرها خارج السجن، ومع صدور كتابه معالم في الطريق، "كان واضحا لشيوخ الجماعة وفي طليعتهم الهضيبي أن سيد قطب قد بلور منطلقات أو معالم نظرية لا تستمد مرجعيتها من الرؤية الإخوانية التاريخية التي تمثل في بنيتها الأساسية رؤية وسطية أو اعتدالية بل ترتكز على مرجعية جديدة ستتكثف برمتها في نظرية الحاكمية الجديدة التي تحولت فعلاً مع قطب إلى نوع من الأصول الاعتقادية وليس الفروع الفقهية"،[243] مما جعل حسن الهضيبي يقوم بكتابة كتاب تحت عنوان **دعاة لا قضاة** يحاول فيه الرد على أفكار قطب، بالرغم من أنه لم يذكر سيد قطب باسمه ولكن أجمع العديد أن الكتاب كان محاولة للرد على كتابات قطب، "فشيوخ الإخوان الخارجون من المعتقل والذي أعادوا بناء التنظيم أعلنوا في سياق منهج دعاة لا قضاة أن سيد قطب لا يمثل الجماعة في أفكاره، وأن الشباب القطبي الذي تبنى أفكاره ليسوا من الإخوان".[244]

ظهر صراع داخلي في حركة الإخوان المسلمين بين الجيل القديم المتمسكين بكتابات حسن البنا، وبين الجيل الجديد من الشباب الذين تأثروا بأطروحات سيد قطب، خاصةً أن هؤلاء الشباب كانوا يعتقدون أن فكر قطب هو امتداد لفكر البنا، لكن الاختلاف كان واضحاً بين الطرحين "لأنهما وليدا مرحلتين مختلفتين، فطرح البنا وليد المرحلة الملكية مرحلة الاستعمار، وطرح قطب وليد المرحلة الجمهورية مرحلة مقاومة الاستعمار، البنا طرح التحالف بين الحكم والتيار الإسلامي، طرح قطب وليد مرحلة العداء بين الحكم والتيار الإسلامي"،[245] لكن كتاب دعاة لا قضاة كان المحاولة الوحيدة للرد على فكر قطب، فقد كانت الجماعة تسعى لاستيعاب التوجه الإسلامي للمجتمع وجعلها هذا تتراجع عن عملية نقد فكر قطب التي بدأها الهضيبي[246] خاصةً مع ازدياد الاهتمام والاعجاب بفكر قطب من داخل الإخوان وفي أوساط التيارات الدينية الأخرى، حتى قيل "إن تنظيم الإخوان غصّ بفكر سيد فلا هو قادر على هضمه ولا قادر على لفظه".[247]

تتعدد التفسيرات حول طبيعة الصدام بين جمال عبد الناصر وبين جماعة الإخوان المسلمين متمثلة بسيد قطب في الستينيات من القرن الماضي، فمنهم من يقول انها لأسباب دينية أو لأسباب فكرية أو سياسية، يقول المفكر أدونيس "إن علاقة جمال عبد الناصر بسيد

---

[243] **سيد قطب والتكفير_ أزمة أفكار...أم مشكلة قراء**، مصدر سبق ذكره، ص108.
[244] المصدر نفسه، ص110.
[245] **الحركة الإسلامية في مصر بين الواقع والتحديات**، مصدر سبق ذكره، ص134.
[246] **سيد قطب والتكفير_ أزمة أفكار...أم مشكلة قراء**، مصدر سبق ذكره، ص111.
[247] المصدر نفسه، ص25.

قطب هي علاقة بين العروبي العسكري وبين الفقيه العسكري"،[248] أي كان صراع بين الفكر القومي وبين الفكر الديني، والصراع بينهما حتمي لا محال فقد كان طرح كل منهما نقيض للآخر، "والتعارض هنا يعني النفي المتبادل، أي أن حضور الواحد منهما يؤدي بالضرورة إلى انتفاء الثاني، وبالتالي إلى غيابه"،[249] والسياسة التي اتبعها عبد الناصر مع الإخوان لم تكن علاج للمسألة الإسلامية، وإنما رأى فيها أزمة تشغله عن تحقيق طموحاته السياسية في مصر والوطن العربي فكان لابد من القضاء عليها.

انتمى سيد قطب إلى حركة الإخوان في فترة صعبة حين كانت العلاقة بين الحركة ورجال الثورة متأزمة وبعد عامٍ على انضمامه كان خلالها رئيس تحرير الجريدة الجديدة للجماعة تحت اسم (الإخوان المسلمين)، اعتقل بعد حادثة المنشية في عام 1954م وتم الحكم عليه بالسجن 15 عاماً، لكن أطلق سراحه بعد 10 أعوام بعفو رئاسي بسبب وضعه الصحي، ثم أُعيد اعتقاله بعد سنة ونصف بتهمة التخطيط لقلب نظام الحكم وأصدر عليه حكم الإعدام، ونفذ الحكم في 29 أغسطس عام 1966م.

يمكن تلخيص موقف الحركة في هذه الفترة باقتباس من الكاتب صالح الورداني حين وضح أن "الإخوان في وقت جمال عبد الناصر لم يصوغوا برنامجاً بديلاً في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والديمقراطية والقومية، وإنما صاغوا ما يمكن أن نسميه (مشروعاً نقيضاً لكل مشروع) أو بتعبير آخر هو (ضد مشروع) وليس (مشروعاً ضد) وكان سيد قطب هو مهندس هذا الضد مشروع، والمشروع الضد هنا يشير إلى الاختلافات التي لا يكون فيها التناقض قد نضج بعد، أما الضد مشروع فيعني نضج تناقضه مع الناصرية".[250]

إن المفاهيم التي تشكل النظام الايديولوجي لحركة الإخوان المسلمين كانت السبب في حدوث الفجوة والتباعد بينها وبين ثقافة وأسس المواطنة، بدءاً من مفهوم السمع والطاعة الذي يلغي حرية العضو داخل الحركة وما يترتب على ذلك من انعدام قيم الحرية لدى الأشخاص داخل الحركة، ومن ثم مفهوم الوطنية الدينية التي ترى في الوطن مكانا من أجل الدين والعقيدة، فالوطنية هنا مرتبطة بالدين، ووطنية الشخص تعتمد على التزامه الديني، فلا وجود لمفهوم المواطنة الذي يعتمد بالدرجة الأولى على حق المواطن لكونه مواطنا بعيداً عن أي انتماءات دينية أو مذهبية أو سياسية.

لعل المرحلة التي خاضتها الحركة الإخوان المسلمين من بعد وفاة حسن البنا تعتبر من أصعب مراحل الإخوان حتى ذلك الوقت، فقد كانت مليئة بالمعارك السياسية بينهم وبين النظام السياسي الحاكم، وازداد من هذا الأمر افتقار الحركة لمفكرين ومنظرين يكملون ما بدأه البنا، فقد استمرت الحركة في الاعتماد على أطروحات البنا في السياسية والدين طيلة هذه الفترة، وتتسع الفجوة بين الواقع من جهة وبين أطروحات البنا التي كتبها في واقع مختلف تماماً من جهة أخرى، وما زاد من أزمة الحركة هو خطاب سيد قطب الذي طرح فيه أفكارا تختلف عن تلك التي قدمها البنا، وهذا يعني دخول الحركة في أزمات أخرى، الأمر الذي جعل بعض قياديي الحركة يعيدون

[248] **سيد قطب الخطاب والايديولوجيا**، مصدر سبق ذكره، ص122.
[249] المصدر نفسه، ص128.
[250] المصدر نفسه، ص124.

التفكير في كيفية التعامل مع النظام السياسي وهو ما سوف نلاحظه في عهد أنور السادات، لكن دون المحاولة لتغير فكر الحركة والقواعد التي وضعها البنا، وهو ما يعني استمرار الفجوة بين الحركة وبين مفاهيم الحداثة الغربية، ولعل عدم محاولة قياديي الحركة على إحداث تغيير فكري داخل الحركة هو الذي أدى إلى تبني الحركة أسلوب تطويع وتوظيف المفاهيم حتى تحاول الاستمرار في المعترك السياسي.

## تطويع المفاهيم لمكاسب دعوية وسياسية

كان السادات يسعى إلى تثبيت نظام حكمه واستقراره، لذلك كان يبحث عن الشرعية التي تساعده في ذلك، فحاول الحصول على شرعية دينية وقانونية، حيث "شجع على بناء المراكز الدينية خارج إطار جامعة الأزهر، وعلى بناء المساجد خارج نطاق إشراف الدولة"،[251] وأدخل إصلاحات دستورية تؤكد على سيادة القانون وأعلن أن مصر دولة قانون، "ونص دستور النظام الدائم أن الإسلام هو دين الدولة، وعلى أن العربية هي لغتها الرسمية، وعلى أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي مصدر رئيسي للتشريع"،[252] وبهذا طرح السادات نفسه بوصفه الرئيس المؤمن وبأن مصر دولة العلم والإيمان.

رأي السادات في الناصريين والشيوعيين عقبة وأزمة أمام طموحاته السياسية واستمرار نظامه، لذلك وجد في الإخوان فرصة من أجل أن يكونوا عوناً له في مواجهتهم، "فبدأ أولى خطواته على طريق ترتيب الواقع السياسي في مصر بإفراغ السجون والمعتقلات من العناصر السياسية بتياراتها المختلفة ومن بينها عناصر الإخوان المسلمين التي مارست نشاطها على ساحة الواقع من جديد بمباركة النظام"،[253] "حيث أعاد إليهم ممتلكاتهم وأرصدتهم المصادرة، وسمح للإخوان الذين كانوا يعيشون في المنفى منذ الستينات بالعودة إلى مصر، كما سمح للحركة باستعادة مقراتها وعقد لقاءاتها العامة واستئناف مطبوعاتها"،[254] على الجانب الآخر كانت حركة الإخوان بحاجة إلى هذا التسامح من أجل الحصول على فرصة لإعادة ترتيب أوراقها بعد معاركها مع جمال عبد الناصر، خاصة أنها وصلت إلى مرحلة وجدت فيها عدم جدوى الدخول في صراعات مع السلطات الحاكمة، فبعد أن تم الأفراج عن المستشار الهضيبي في عام 1971م "بدا أنه يعتزم إعادة النظر في عموم الوضع الإداري في الجماعة إذ كان يؤكد في لقاءاته على ضرورة تجاوز أخطاء الماضي من خلال التشاور والتحاور"[255] حيث كان الإخوان يتعاملون مع السادات بحسن نية وبدا وكأنهم قد أمنوا جانبه، فقد كانت الحركة تسعى في تلك الفترة إلى "تحقيق هدفين أولهما الحصول على الاعتراف الرسمي من قبل الدولة والذي كانت قد فقدته منذ العام 1954م، وثانياً إعادة بناء

---

[251] العوضي، هشام، **صراع على الشرعية_ الإخوان المسلمون ومبارك 1982-2007**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2009، ص76.

[252] المصدر نفسه، ص75-76.

[253] **الحركة الإسلامية في مصر الواقع والتحديات**، مصدر سبق ذكره، ص58.

[254] **صراع على الشرعية_ الإخوان المسلمون ومبارك**، مصدر سبق ذكره، ص76.

[255] **الإخوان المسلمون التجربة والخطأ أوراق في النقد الذاتي**، مصدر سبق ذكره، ص57.

تنظيم الجماعة"،[256] لكن السادات كان على استعداد للتسامح مع الحركة دون أن تعود لوضعيتها القانونية السابقة، وهو الأمر الذي رفضته الحركة. لذلك بدأت الحركة تبحث عن بدائل أخرى لشرعيته القانونية من خلال النقابات والاتحادات الطلابية والنشاطات الاجتماعية والثقافية داخل المجتمع، كما بدأت تفكر في الاستفادة من التعددية الحزبية التي دعا إليها السادات من خلال إعادة تعريف نفسها في سياق سياسي حزبي، إلى أن توفي حسن الهضيبي في عام 1973م.

يمكن القول أن أولوية الحركة في بدايات السبعينات كانت إعادة بناء التنظيم وإعادة إحيائه داخل وجدان المجتمع المصري، وفي تلك الفترة لم تكن أولوية الحركة أن تصبح حزباً سياسياً كما سيحصل في الثمانينات، رغم وجود النقاشات في هذا الموضوع، وهذا ما يؤكده أحد أكبر قيادي الحركة في تلك الفترة عبد المنعم أبو الفتوح حيث يقول "إن الجماعة كانت عاجزة في السبعينيات من القرن الماضي عن حضور مهمتهم في المجتمع المصري دون وجود الحركة كفكرة وكتنظيم وبدلاً من أن تصبح وسيلة للوصول إلى غاية، أصبحت الحركة غاية في حد ذاتها".[257]

كان المرشد العام للإخوان في تلك الفترة هو عمر التلمساني الذي وُلد في القاهرة سنة 1904م، وأنضم إلى الإخوان على يد مؤسس الحركة حسن البنا عام 1933، أصبح المرشد العام للإخوان بعد وفاة حسن الهضيبي في عام 1973م، أستلم التلمساني الحركة وهي في حالة من الضعف والانقسام بعد الصراعات السياسية التي دخلتها مع جمال عبد الناصر، لذلك كان يسعى في المقام الأول إلى إعادة بناء تنظيم الحركة وإخراجها من الضعف التي كانت فيه، فبدأ أولى خطواته بنبذ العنف والتطرف من أجل التأكيد على رفضه للخط القديم الذي سارت عليه الحركة في صراعها مع النظام السياسي المصري، حيث نشر مقال له تحت عنوان موقف الإخوان من الانقلابات والمؤامرات والمظاهرات في مجلة الدعوة وضح فيه رفض الحركة لكل صور العنف[258]، كما أتبع أسلوب عدم الصدام مع الرئيس أنور السادات وهو الأسلوب الذي كانت بحاجة له الحركة حتى تعيد ترتيب تنظيمها، فقد وجّه في إحدى مقالاته دعوة غير مباشرة إلى السادات تحت عنوان "**يا حكام المسلمين كونوا إخواناً مسلمين**" قال فيها: ندعوكم لتكونوا إخواناً مسلمين لا نبتغي بذلك عوناً منكم... وقال: نحن لا نتهم حاكماً في نواياه فما جعل الله ذلك إلينا، ولكننا نتناول الأعمال وحدها بالنقد أو المدح"،[259] وهو هنا يقصد اتفاقية كامب ديفيد للسلام التي وقعها السادات مع إسرائيل والمقصود أن النقد الذي نوجهه هو للاتفاقية وليس لشخص أنور السادات.

بعد رفض السادات بمنح الحركة الاعتراف الرسمي لهم بدأت بالبحث عن بدائل أخرى وهذا ما جعلها تفكر بالحزب السياسي كقناة رسمية بديلة تؤمن لها الاعتراف الرسمي والقانوني حتى تستطيع القيام بنشاطاتها، وهنا بدأت العديد من النقاشات والجدالات الداخلية حول فكرة الحزب السياسي، خاصةً أن مؤسس الحركة البنا كان لديه موقف واضح من التعددية الحزبية باعتبارها شيئاً سلبيا تؤدي إلى

---

[256] **صراع على الشرعية_ الإخوان المسلمون ومبارك**، مصدر سبق ذكره، ص78-79.
[257] المصدر نفسه، ص80.
[258] **الحركة الإسلامية في مصر الواقع والتحديات**، مصدر سبق ذكره، ص59.
[259] نقلاً عن رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح 2 الثائرون**، ص76، مقال لعمر التلمساني في افتتاح مجلة الدعوة.

تفرقة الأمة والمجتمع، وكان التلمساني هو صاحب الفكرة لذلك حاول تبرير موقف البنا بالقول "إن الناظر بإمعان إلى رأي البنا في تعدد الأحزاب يرى ببساطة أنه ينكر أساليب الأحزاب في الوصول إلى أهدافها أما الحزبية كفكرة أو كواقع فليس له اعتراض عليها، وكلنا سار على فهم من بعده...إن من حق كل إنسان أن يؤمن بما يشاء فمن أمن بالحق فجزاؤه على الله في الآخرة، ومن رضي بالضلالة فعقابه عند الله في الآخرة"،[260] في المقابل كان هناك اعتراض من داخل الإخوان على فكرة تأسيس حزب سياسي، وعندما بدأ التلمساني بطرح أفكاره أعترض البعض، ومنهم مهدي عاكف الذي سيصبح فيما بعد مرشد الحركة، حيث وضح عاكف "أن الإخوان منظمة شاملة.. لذلك لن نقبل أو نوافق على إلغائها أو استبدالها بحزب سياسي ينظمه قانون الأحزاب".[261] ولا يعنينا بقدرٍ كبير معرفة مقصد البنا عندما قال "أن البلاد التي تطورت مع الحزبية وأسرفت في تكوين الأحزاب ذاقت وبال أمرها في الحرب والسلم على السواء"[262] بالرغم من أن موقفه واضح ومفهوم، كما أن وضوح الموقف يكشف لنا مدى افتقار الحركة للقدرة على الاعتراف بخطأ مرشدها في مواقفه أو الاعتراف بأن الموقف الجديد من الحزبية هو عبارة عن عملية تجديد وتطوير، لكن ما يهمنا هنا التأكيد على أن التغير في موقف الحركة تجاه الحزبية التعددية سببه هو البحث عن فرصة من أجل الحصول على اعتراف رسمي يساعدها في تأمين بعض الامتيازات القانونية التي يحصل عليها كل حزب سياسي قانوني، وليس محاولة حقيقية من قبل الحركة للتغير في فكرها ومواقفها.

على أية حال، تقدمت الحركة بطلب الحصول على اعتراف سياسي لكنه قوبل بالرفض، ذلك لأن قانون الأحزاب في مصر قد حظر تشكيل الأحزاب بناء على معتقدات دينية،[263] مما أدى إلى استمرار الحركة بالبحث عن قنوات أخرى لتقوية وجودها، وكانت تركز في الحصول على شرعية مجتمعية من خلال النقابات واتحادات الطلبة كما قلنا سابقاً، "ولم يكن التلمساني على عجلة من أمره في الشروع في تجنيد ناشطين جدد... لأنه لم يكن يرغب في إثارة مخاوف النظام ودفعه إلى التراجع عن سياساته التصالحية... بدأت الحركة عملية التجنيد بشكل جدي في عام 1976م، وبشكل خاص في الجامعات من خلال الطلبة الذين تملكهم السخط من فشل القومية العربية وبدأوا في البحث عن ايديولوجيا بديلة"[264] واستمرت الحركة في تفعيل نشاطاتها واستقطاب أعداد كبيرة من الطلبة والشباب، وهو الأمر الذي أدى إلى إعادة تنظيم الحركة.

في البداية ظن السادات أن هذا النشاط سيساعده في صراعه مع اليساريين والناصريين لكن بعد ذلك بدأت تظهر التوترات بين الطرفين، خاصةً بعد أن بدأت الحركة تتعاظم على نحو متزايد سواء داخل الجامعات أو في المجتمع ككل، "فقد كان واضحاً أن الإخوان كانوا يؤسسون لشرعية اجتماعية بدأت نواتها الأولى من شرعية الطلبة"[265]، وتزايد الضغط من قبل الحركة على النظام بعد توقيع

---

[260] **الحركة الإسلامية في مصر، الواقع والتحديات**، مصدر سبق ذكره، ص131.
[261] **النظام السياسي والإخوان المسلمون في مصر، من التسامح إلى المواجهة 1981-1996**، مصدر سبق ذكره،ص82.
[262] **مجموعة رسائل الإمام حسن البنا**، مصدر سبق ذكره، ص377.
[263] **صراع على الشرعية_ الإخوان المسلمون ومبارك 1982-2007**، مصدر سبق ذكره، ص81.
[264] المصدر نفسه، ص83.
[265] المصدر نفسه، ص85.

اتفاقية كامب ديفيد عام 1979م، إلى أن أدى في النهاية لحدوث المواجهة وذلك في عام 1981م، حيث "قام السادات باعتقال مئات الأعضاء من الإخوان وأقفل مجلة الدعوة، ثم اغتيل السادات بعد نحو شهر على يد جماعة الجهاد"[266].

بالرغم من فشل الحركة في الحصول على الاعتراف الرسمي والقانوني من الدولة سواء بصفته حركة دعوية أو كحزب سياسي جديد، إلا أنها نجحت في عهد الرئيس أنور السادات بإعادة بناء تنظيمها وهياكلها وتوسيع دائرة عضويتها، كما تمكنوا من التأثير بقوة في الجامعات من خلال استقطاب أعداد كبيرة من الطلبة، بالإضافة إلى إعادة تغلغلها داخل المجتمع المصري من خلال نشاطاتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية المختلفة، الأمر الذي أدى إلى حصولها على مكاسب سياسية وبرلمانية ونقابية خلال فترة الثمانينات، أما الحزبية التي بدأت تتبناها الحركة خلال هذه الفترة فلم تساعدها على تغير مواقفها الفكرية تجاه العديد من المفاهيم مثل المواطنة والتعددية والاختلاف، فرغم أن الحزبية تستدعي ضمنياً لمن يتبناها أن يحترم الاختلاف والتعددية الحزبية داخل المجتمع إلا أن الحركة لم ترى في الحزبية سوى وسيلة أو قناة من أجل تحقيق أهدافها الظرفية في تلك الفترة وهي الحصول على حماية قانونية تتيح لها القيام بنشاطاتها المختلفة، وسيتضح لنا ذلك خلال فترة الثمانينات عندما نلاحظ كيف حاولت الحركة تبني الحزبية دون الاعتراف بأسسها كاحترام التعددية والاختلاف بين الاحزاب في الأفكار والنظريات والتشريعات.

ما يمكن قوله هنا أن فكر الإخوان في هذه الفترة بالرغم من تراجعه عن التطرف والأصولية التي كانت بقيادة قطب خلال الستينيات إلا أنه لم يتقدم ويتطور ليلغي التناقض أو الفجوة التي خلقها البنا أولاً ومن ثم قطب بين دعوة وفكر الإخوان وبين الحضارة الغربية ومفاهيمها مثل مفهوم المواطنة، حيث نلاحظ أن شبكة المفاهيم كمفهوم السمع والطاعة والوطنية الإسلامية لم يقل حجمها ووزنها في دعوة الجماعة، والحزبية التي دخلت في الجماعة لم تكن سوى وسيلة لغاية أخرى، ولا تعبر عن تغير في موقف الجماعة الفكري، وسيتضح ذلك لنا في المحور القادم.

## مواطنة رافضة للاختلاف والتنوع

لعل انتقال السلطة من جمال عبد الناصر إلى السادات تختلف عن انتقالها من السادات إلى حسني مبارك، لكن في كلا الحالتين وفرت نوعا من الضرورة المصلحية لكل من السلطة وحركة الإخوان على الاتفاق أو التصالح المؤقت، فالسادات في بداية عهده كان بحاجة لسياسة تصالحية مع الحركة من أجل استخدامها في صراعه مع الناصريين والشيوعيين، وكانت الحركة أيضاً تحتاج إلى إعادة ترتيب صفوفها بعد صراعها مع جمال عبد الناصر، وقد تشابهت الظروف بين الطرفين في عهد حسني مبارك، خاصةً أن مبارك كان بحاجة لتثبيت حكمه ونظامه بعد اغتيال أنور السادات فضلاً عن بحثه عن شرعية لوجوده، وكانت أولويته حينها القضاء على التطرف الديني

[266] المصدر نفسه، ص87.

في مصر والذي كان وراء اغتيال أنور السادات، لذلك لم يكن بحاجة للدخول في صراع مع الاخوان، وكذلك الحال بالنسبة للجماعة، خاصة أنهم كانوا لا يزلوا في عملية إعادة بناء التنظيم الذي بدأته مع بداية عهد السادات، لذلك اجتمعت المصالح بينهم على عدم المواجهة، على الأقل في تلك الفترة.

في سبيل حفاظه على وجوده ووجود نظامه وشرعيته، بدأ مبارك عهده في التأكيد على التزامه بنظام الحكم القانوني والمساواة في الحقوق للجميع، في المقابل كانت حركة الإخوان تسعى للحصول على الاعتراف القانوني لها من خلال التسامح القانوني الذي وفّره نظام مبارك، فقد كانت الحركة ترى في عدم حصولها على الاعتراف بها العقبة أو الأزمة التي تمنع تحقيق أهدافها ونشاطاتها بشكل أكبر.

سعى مبارك "إلى توحيد قوى المجتمع والمؤسسات في مواجهة المتطرفين الذي رأى فيهم تهديداً مباشراً لسلطته"،[267] الأمر الذي جعله يتبع سياسة متسامحة مع الحركة حيث "سمح لها بالمشاركة العلنية في الحياة السياسية من خلال بعض القنوات الرسمية كالانتخابات البرلمانية والنقابية، التنسيق مع بعض الأحزاب السياسية المشروعة، إصدار البيانات السياسية التي تعبر عن رأي الجماعة وموقفها بصدد بعض القضايا الهامة"،[268] ولم يكن التسامح الذي اتبعه مبارك مع الحركة سببه فقط انشغاله في الصراع مع الجماعات الدينية المتشددة أو بحثه عن الشرعية واستقرار حكمه، وإنما أيضاً لحدوث تغييرات جديدة في حركة الإخوان المسلمين ساهمت في جعل حسني مبارك على استعداد لتبني سياسة التسامح معها، ففي تلك الفترة أصبح هناك قناعة متنامية لدى أغلب الإخوان بأن الحركة بحاجة إلى التعايش بطريقة علنية وسلمية مع الدولة وداخل مؤسساتها وهذا الاستنتاج جاء نتيجة عدة تطورات، أولها النبذ الجدّي من قبل الحركة لاستخدام أعمال العنف كوسيلة لتحقيق أهدافها، ثانياً الدور المحوري الذي لعبه مرشدها عمر التلمساني في تسريع عملية التغير، وثالثاً التأثير المتنامي لكوادر الشباب المنتمين إلى التنظيم والذين كانوا على استعداد للتفاهم مع النظام أكثر من الجيل القديم لكونهم لم يخوضوا صراعات عنيفة مع النظام مقارنة بالجيل القديم،[269] بالإضافة إلى ظهور علماء دين جدد للحركة يحملون فكر ديني أقل حدة من العلماء السابقين وأكثر اعتدالية مقارنةً بغيرهم، مثل الشيخ يوسف القرضاوي الذي أصبح المنظر الأول للحركة بعد وفاة سيد قطب وقد لعب دوراً كبيراً في إحداث تغييرات في الهيكلية الإدارية للحركة وإكسابها نفوذ سياسية في مصر.

وُلد الدكتور يوسف القرضاوي في مصر عام 1926م، وانتمى إلى حركة الإخوان المسلمين منذ شبابه وتعرض للسجن عدة مرات، أولها في العهد الملكي، كما تعرض ثلاث مرات للاعتقال في عهد جمال عبد الناصر، بدأت دعوته الحقيقية كعالم إسلامي في بداية الستينيات من خلال نشره للعديد من الكتب الدينية الإسلامية، كما عُرض عليه تولي منصب المرشد العام للحركة أكثر من مرة لكنه رفض، مع بداية السبعينيات أصبح القرضاوي يعتبر الشيخ والمنظر الأول للحركة، وأستطاع أن يقدم مشروع ديني معاكس لما قدمه قطب وهو الأمر الذي أدى إلى حدوث التغير في فكر وسلوكيات الحركة منذ السبعينيات، "فالمتأمل لتاريخ الحركة الإسلامية يدرك أن

---

[267] المصدر نفسه، ص101.

[268] **النظام السياسي والإخوان في مصر من التسامح إلى المواجهة 1981-1996**، مصدر سبق ذكره، ص6.

[269] **صراع على الشرعية، الإخوان المسلمون ومبارك**، مصدر سبق ذكره، ص107،108.

فيها علامتين بارزتين بعد مؤسسها حسن البنا، وهما قطب والقرضاوي...والقرضاوي شغل فراغاً كبيراً عانى منه الإخوان من حيث غلبة الجانب العملي والجهادي على الجانب العلمي والفكري...أدرك القرضاوي ذلك الفراغ الفكري في الحركة الإسلامية وراح يملؤه من حيث إنتاجه الوفير في مجالات العلم الشرعي والفكري".[270]

يمكن القول أن القرضاوي جاء بمشروع ضد مشروع سيد قطب، وبالرغم من أنه لا يختلف مع قطب من حيث المبدأ باعتبار "المجتمع الإسلامي مجتمع يقوم على عقيدة وفكرة ايديولوجية خاصة، منها تنبثق نظمه وأحكامه وآدابه وأخلاقه، هذه العقيدة أو الفكرة هي الإسلام وهذا هو معنى تسميته بالمجتمع الإسلامي فهو اتخذ الإسلام منهاجاً لحياته، ودستوراً لحكمه، ومصدراً لتشريعه وتوجيهه في كل شؤون الحياة وعلاقاتها، فردية، واجتماعية، ومادية، ومعنوية، محلية ودولية"،[271] _كما يقول_ إلا أنه حاول أن يقدم صورة معتدلة عن الإسلام بعيدة عن المعيارية المطلقة التي طرحها قطب، فقد حاول القرضاوي أن يقدم أطروحات فكرية جديدة للحركة تساهم في إبعادها عن زاوية الجماعات المتشددة وتساهم في اعتبارها جماعة وسطية معتدلة، فمثلاً "تغيرت طريقة إدارة التنظيم نفسه، حيث بدأت تعتمد على اللامركزية، فقد طرحت فكرة اللامركزية في الإدارة في الثمانينات كوسيلة لتطوير فاعلية الحركة، كما أصبح يتم تشكيل القادة داخل الحركة عن طريق إجراء انتخابات محلية داخلية بدلاً من تعيين الكبار من أعضاء الحركة على نحو تقليدي على غرار ما كان سائداً في الماضي"،[272] أما التغير الأهم الذي حدث مع الحركة فهو التحالف مع الأحزاب السياسية الموجودة في الساحة المصرية والمشاركة في الانتخابات البرلمانية. وبالتالي يمكن القول ان مشروع القرضاوي المضاد لمشروع قطب بالإضافة إلى سياسة عمر التلمساني الهادفة إلى دخول الحركة في العملية السياسية في مصر ساهما في إحداث تغييرات في سياسة الحركة وسلوكياتها وتنظيماتها الإدارية لكن دون أن يكون هناك تغير حقيقي في ايديولوجية الحركة.

فهذه التغييرات لم تكن كافية لإيجاد صيغة جديدة من قبل الحركة تجاه مفهوم المواطنة، فالقرضاوي لم يضف شيئاً جوهرياً من أجل حدوث تغير جدي في خطاب الحركة، فلم يركز على مفهوم المواطنة بصيغته الغربية وإنما كان يستخدم المفهوم الإسلامي وهو أهل الذمة عندما كان يوضح حقوق المسلمين وغير المسلمين في الدولة الإسلامية "فالعرف الإسلامي جرى على تسمية المواطنين من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي باسم (أهل الذمة) أو (الذميين) والذمة كلمة معناها العهد والضمان والأمان"،[273] وهذا الخطاب على أفضليته مقارنة بخطاب قطب إلا أنه لن يغير من موقف الحركة ذلك أن فكرة تعريف المواطنين الآخرين غير المسلمين من خلال المفاهيم الدينية التصنيفية يبعدنا عن أسس المواطنة التي تنظر للمواطنين وفقاً لمواطنيتهم وليس وفقاً لمذاهبهم وطوائفهم.

ما يؤكد ضعف حدوث التغير الفكري في تلك الفترة أن هذه التغييرات لم يتم الموافقة عليها داخل الحركة بكل سهولة، بل حصلت نقاشات وجدالات داخلية كبيرة، "فمسألة المشاركة في انتخابات عام 1984 خضعت لنقاشات عدة ليس في أوساط الجيلين الصغير

---

[270] **سيد قطب والتكفير_ أزمة أفكار أم مشكلة قراء؟**، مصدر سبق ذكره، ص10، ص12.
[271] القرضاوي، يوسف، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983، ص5.
[272] **الصراع على الشرعية، الإخوان المسلمون ومبارك**، مصدر سبق ذكره، ص109.
[273] **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، مصدر سبق ذكره، 7.

والكبير في الحركة فحسب بل بين كبار الأعضاء في مكتب الإرشاد أيضاً"،[274] لكن التلمساني استطاع حينها المضي قدماً في أهدافه وشكلت مبادرته الهادفة إلى إدخال الحركة في حلف مع حزب الوفد الجديد العلماني في عام 1984م تطوراً لافتاً للنظر، حيث قام بسياسته هذه ببعثرة الحدود الصارمة التي وضعها سيد قطب في الفصل بين المسلمين الحقيقين والمسلمين المزيفين، فقد مارس التلمساني استراتيجية جديدة تتسم بالمرونة من أجل خلق علاقات سياسية مع خصومه الايديولوجيين، "ولاشك أن فوز الإخوان في انتخابات 1984 بثمانية مقاعد من خلال تحالفهم مع حزب الوفد أثار نقاشاً داخلياً بين صفوف الجماعة حول موقف الحركة من الحزبية وهو نقاش اتسم بحساسية تاريخية"،[275] فقد أصبحت هناك تطلعات من أجل تأسيس حزب سياسي مستقل تابع للحركة، ومع ذلك استمرت النقاشات الداخلية الرافضة لهذا التغير خاصة أن فكرة الحزبية كانت مرفوضة بسبب رفض حسن البنا لها، فيقول عبد المنعم أبو الفتوح "يشعر بعض الإخوان بالحرج من القول أنه كان للبنا آراء سلبية تجاه الحزبية بدلاً من أن يعترفوا بأننا تطورنا وأعدنا النظر في أفكارنا تجاه الأحزاب كما طورنا موقفنا مثلاً من الحقوق السياسية للمرأة".[276]

وهكذا بدأت حركة الإخوان المسلمين تفكر في بناء حزب سياسي مستقل كما بدأت تفرض قوتها في الانتخابات البرلمانية، فبعد انتخابات 1984م، شاركت في انتخابات عام 1987م، من خلال تحالفها مع حزب العمل وحزب الأحرار وحصلت على 36 مقعداً،[277] وبحلول نهاية الثمانينات أصبحت حركة الإخوان المسلمين قوة لا يستهان بها ولا يمكن إنكارها على الساحة السياسية المصرية، فقد أصبحت تستطيع أن تؤثر على العديد من القضايا السياسية في المجتمع المصري، وأصبح مطلبهم بتأسيس حزب سياسي يحرج حكومة حسني مبارك الذي كان يرفضه بحجة أن الدستور المصري يمنع تأسيس أحزب سياسية على أسس دينية.

ما يهمنا هنا هو البحث عن الدافع الأساسي لمطلب الحركة في الحصول على حزب سياسي، وهل مطالبة الحركة بتأسيس حزب سياسي يعني ضمنياً موافقتها على التعددية الحزبية في المجتمع المصري؟ والتي تعني وجود مرجعيات فكرية عديدة في المجتمع وليس مرجعية واحدة فقط، وسوف نستشهد هنا ببعض التصريحات والمقولات لأبرز قياديي الحركة في تلك الفترة ونحلل هذه المقولات لفهم موقف الحركة من الحزبية والتعددية، يقول محمد حامد أبو النصر وهو المرشد العام للإخوان بعد التلمساني :"نحن، أي الإخوان المسلمون نستمد شرعية وجودنا من الله سبحانه وتعالى"[278]، ويقول مصطفى مشهور أحد قيادي الحركة "الإخوان دعوة قبل أن يكونوا جماعة، إنهم دعوة الله وليس دعوة حسن البنا"[279]، ويقول صلاح شادي أحد القياديين أيضاً في معرض رده على سؤال حول حدود قدرة الإخوان على احتواء الجماعات المتطرفة الإسلامية: دورنا الأساسي هو ذلك ليس فقط بالنسبة للجماعات الإسلامية، ولكن

---

[274] **الصراع على الشرعية، الإخوان المسلمون ومبارك**، مصدر سبق ذكره، ص100.
[275] المصدر نفسه، ص130.
[276] **شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية، 1970-1984**، مصدر سبق ذكره.
[277] **الصراع على الشرعية، الإخوان المسلمون ومبارك**، مصدر سبق ذكره، ص168.
[278] حديث صحفي لمحمد حامد ابو النصر، **مجلة أكتوبر**، العدد 47، 19-4-1987، ص10.
[279] مشهور، مصطفى، **الإخوان والانتخابات**، مقال في جريدة الشعب، 21-3-1987.

بالنسبة للأحزاب الموجودة على الساحة ( الأحرار_ الأمة_ الوفد) فوظيفتنا استقطاب كل الناس في إطار حركتنا"،[280] ونلاحظ أن مثل هذا الطرح الشمولي يتنافى ويتناقض مع منطلقات وأسس التعددية الحزبية ويضع حركة الإخوان فوق كل الأحزاب، كما إن قبولهم لمبدأ التعددية والاختلاف لكن في إطار مرجعية واحدة يمثلها الإسلام يزيد من الاضطراب وعدم الصواب في تبنيهم لمفهوم التعددية، "فهي ليست تعددية في مناهج فهم النص الشرعي، ولا هي تعددية ناشئة عن اختلاف الزمان والمكان، ولكنها تعددية في تقدير المصلحة وأوجه الإصلاح، ومن ثم فهي تتجاوز الإطار الإسلامي لتشمل جماعات أخرى خارج النطاق الإسلامي، وقد تختلف مع الإسلاميين في الرؤية والتقدير، ولذلك ينبغي أن تقوم على الاعتراف المتبادل بين الجماعات المختلفة وليس على الإنكار"،[281] وما يؤكد عدم تبني الحركة لموقف سليم من التعددية الحزبية ما قاله مصطفى مشهور أحد قياديي الحركة "إن الأمر يحتاج إلى تفرقة بين مرحلة الدعوة حيث أن هناك أوضاعاً مفروضة ولا خيار للإسلاميين فيها، وبين نموذج الدولة التي يتصورها الإسلاميون، وأنا لا أرى محلاً في الواقع الإسلامي لفتح الباب أمام المخالفين للإسلام للدعوة لمبادئهم سواء كان هؤلاء من العلمانيين أو الشيوعيين وهذا الموقف من قبيل الوقاية التي ينبغي التماسها لتأمين المجتمع أو الدفاع عن قيمه الإسلامية وعافيته الإيمانية".[282]

وهذا ما يجعلنا نستنتج أن مطالبات الحركة بتأسيس حزب سياسي لها ليست نابعة من كونها تؤمن بمبدأ التعددية الحزبية والاختلاف السياسي، وإنما بسبب التطورات السياسية والظروف التي شهدتها الحركة في الفترة الأخيرة والتي جعلتها تبحث عن مظلة قانونية رسمية تؤمن لها القيام بنشاطاتها بشكل قانوني وعلني، وبالتالي فإن هذا التغير في موقفها من التعددية لم يأتي نتيجة لمراجعات نقدية فكرية وفقهية داخل الحركة، إنما هي كما وضحه الكاتب حسنين توفيق إبراهيم هو تغيير ظرفي تكتيكي.

ومع ذلك استمرت الحركة في سعيها لتأسيس حزب سياسي، واستمرت في المشاركة في الانتخابات البرلمانية في عهد مبارك، باستثناء انتخابات عام 1990، التي قاطعتها، ويمكن القول أن "فترة التسعينات كانت الفترة الأهم لتغيير علاقة مبارك بالإخوان من المهادنة والتسامح إلى الصراع"[283] فقد شكل قرارهم بمقاطعة الانتخابات مؤشراً على قوة الحركة، واستغلت الحركة فترة التسامح والمهادنة بينها وبين النظام من أجل زيادة قوتها وتغلغلها داخل المجتمع المصري، حيث أصبح لديها قوة كبيرة في النقابات واتحادات الطلبة، بالإضافة إلى قوتها داخل البرلمان الحكومي، مما جعلها طرف فاعل ومؤثر في الحياة السياسية، وهذا ولّد قلقاً وخوفاً من قبل النظام تجاه هذا النمو والتطور للحركة، "فبدأ النظام يسعى إلى تحجيم دور الحركة السياسي والاجتماعي إلى أدنى حد ممكن وضرب مصادر القوة التي تستند إليها، وذلك من خلال إنهاء سيطرتها على تنظيمات المجتمع المدني كالنقابات المهنية واتحادات الطلبة وغيرها".[284]

---

[280] **النظام السياسي والإخوان المسلمون في مصر من التسامح إلى المواجهة 1981-1996**، مصدر سبق ذكره، ص76.

[281] مداخلة للمستشار طارق البشري في إحدى الندوات العلمية، من مصدر، هويدي، فهمي، **الإسلام والديمقراطية**، القاهرة، مركز الاهرام للترجمة والنشر، 1993، ص79.

[282] **النظام السياسي والإخوان المسلمون في مصر من التسامح إلى المواجهة**، مصدر سبق ذكره، ص78.

[283] **الصراع على الشرعية – الإخوان المسلمون ومبارك**، مصدر سبق ذكره، ص201.

[284] **النظام السياسي والإخوان المسلمون في مصر من التسامح إلى المواجهة 1981-1996**، مصدر سبق ذكره، ص35.

كما حصلت العديد من الأحداث التي زادت التوتر والحساسية بين الطرفين منها عدم دعم الإخوان للنظام في حربه ضد التنظيمات المتشددة، حيث كانت الحركة تستغل هذا الصراع من أجل زيادة الضغط على النظام لتحصل على الاعتراف الرسمي بها، كذلك رفض الحركة دعم ترشيح مبارك لولاية ثالثة عام 1993م، بالإضافة إلى موقف النظام من حرب الخليج الأولى وموافقته على التدخل الغربي ضد العراق وهو موقف رفضته الحركة، أما الحدث الأساسي الذي فجر المواجهة بينهما هو "قيام السلطات المصرية خلال عامي 1995 و 1996م، بإحالة ما يقارب مائة شخص من قياديي وكوادر الحركة إلى القضاء العسكري في عدة قضايا منفصلة"،[285] فهذه الاعتقالات أظهر نهاية حالة التسامح بينهما وبداية المواجهة ولم يعد هناك فرق بين الإخوان وبين الجماعات الدينية المتطرفة من وجهة نظر النظام، وقد حدثت هذه الاعتقالات قبل انتخابات عام 1995م التي كانت الحركة مشاركة بها من خلال 170 مرشحاً، وهو ما اغضب النظام بسبب هذا العدد الضخم، كذلك فإن النظام كان يخشى من استغلال الحركة لانتصار النظام في معركته ضد الجماعات الدينية المتطرفة بأن تقوم باستثمار غياب هذه الحركات على الساحة باستقطاب أعداد كبيرة من الشباب إلى صفوفها.

لعل فترة السبعينات والثمانينات هي أكثر الفترات إنجازاً وتقدماً في تاريخ الجماعة، بالرغم من حدوث بعض المواجهة والصراعات مع النظام السياسي المصري إلا أنها الفترة التي استطاعت فيها الحركة إنقاذ نفسها والعودة للساحة، فخلال هذه الفترة نجحت في إعادة بناء تنظيمها والعودة للتغلغل داخل المجتمع المصري، كما بدأت تتعامل بشكل واقعي مع النظام السياسي وأصبحت على استعداد لتبني بعض التغييرات في نظامها التنظيمي والهيكلي لكن دون أن يؤثر ذلك على نظامها الفكري والايديولوجي، وهذا ما دفع عبد المنعم أبو الفتوح للقول عام 2012 "أذهب إلى القول أن جماعة الإخوان المسلمين لم تستقر فكراً وتنظيماً على الصورة التي نراها عليها الآن إلا عام 1989م، على الأرجح وهو العام الذي أجريت فيه أول انتخابات لاختيار مسئولي الجماعة بعدما كانوا يتولون مناصبهم بالتعيين".[286]

رغم جميع التطورات والمكاسب التي حصلت عليها الحركة خلال هذه الفترة إلا أنها لم تتقدم في مواقفها الفكرية تجاه العديد من القضايا مثل المواطنة والتعددية والحرية، ولعل الحركة غير معنية في هذا النوع من التقدم طالما تتقدم في القضايا الأخرى التي تراها ضمن أولوياتها، لكن توضيح ذلك مهم لنا حتى نستمر في استيضاح موقف الحركة من المواطنة، وحول الأسباب التي تجعل من الصعوبة حدوث توافق بين الحركة وفكرها وبين المواطنة وأسسها، وهو ما يجعل الكاتب رفيق حبيب يوضح أن "الإخوان لم يتبنوا الفلسفة الديمقراطية ولا القيم الغربية الديمقراطية أي الليبرالية الغربية، ولكنها تبنت الاجراءات الديمقراطية كوسيلة اختيار الحكم وممثلي الأمة".[287]

---

[285] المصدر نفسه، ص5.

[286] أبو الفتوح، عبد المنعم، **شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 2012، ص128.

[287] حبيب، رفيق، **الدولتان: الإسلاميون والدولة القومية**، مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الأولى، 2012، ص281.

## أزمة المواطنة في الحركة

مع مرور الوقت أصبحت الحركة أكثر واقعية في تعاملها مع الأوضاع والظروف السياسية الموجودة في مصر، أستمرت في توسيع نشاطاتها وفي زيادة قوتها وشعبيتها، فضلاً عن استمرارها في العمل على تأسيس حزب سياسي لها، وهو ما زاد من حدة الصراع بينها وبين نظام مبارك، "فعدد من تم حبسهم من الإخوان في سجون النظام المصري خلال الفترة من 1995م إلى 2005 بلغ نحو 30 ألف وكان ذلك بهدف الضغط على الجماعة"،[288] لكن الحدث الرئيسي الأكثر أهمية الذي جعل هناك معادلة جديدة في كيفية التعامل مع التيارات والحركات الإسلامية في المنطقة العربية وفي العالم بشكل عام هي أحداث 11 سبتمبر، فقد "فرضت الولايات المتحدة الأمريكية بسبب هذه الأحداث استراتيجية جديدة في المنطقة غلبت عامل الأمن على الإصلاح السياسي، ما انعكس سلباً على علاقة الأنظمة السلطوية والإسلاميين"،[289] وهو ما جعل النظام يصعد بشكل كبير في سياسته ضد الحركة ويعتقل العديد من قياديي الحركة وكوادرها، في المقابل كان على الحركة أن تعيد قراءاتها للعديد من مواقفها السياسية فقد أصبح من ضمن أولوياتها عدم تصنيفها ضمن الحركات الإرهابية الدينية التي أصبح من السهل تصنيف التيارات الإسلامية بذلك، فالحركة كانت تخشى أن هذه الأحداث "سوف تطمس الخط الفاصل حتماً بين الإسلاميين المعتدلين والإسلاميين المتطرفين أو يصبح غير ذا أهمية، وإذا حصل فلن يكون هذا خطئاً وخطيراً فحسب، وإنما سيشجع بعض الأنظمة العربية على قمع كافة الإسلاميين دون تمييز بين معتدل ومتطرف"[290] لذلك بدأت الحركة في طرح بعض البرامج السياسية لها تعبر فيها عن مواقف جديدة نسبياً تجاه بعض القضايا السياسية والفكرية.

أصدرت الحركة في عام 2004 مبادرة عُرفت بمبادرة الإصلاح حاولت خلالها وضع برنامج سياسي جديد لها توضح فيه موقفها من العديد من القضايا الاجتماعية والسياسية "وقد بدا واضحاً أن الجماعة حسمت أمرها فيما يخص قبول مبادئ ومؤسسات وإجراءات النظام الديمقراطي الحديث، وفي مقدمتها الانتخابات العامة كوسيلة للمنافسة والبرلمانات كمؤسسات للتغير السياسي والاجتماعي والتعدد الحزبي كمؤسسة للتغير والنشاط السياسي والتداول السلمي للسلطة كمبدأ حاكم للعبة السياسية الداخلية"،[291] وركز البرنامج على "المرجعية الإسلامية والآليات الديمقراطية في الدولة المدنية ورفض فكرة الدولة الدينية، وقُسم إلى ثلاث محاور هي النهضة والإصلاح والتنمية".[292]

كانت الحركة تسعى إلى التأكيد على تميزها عن باقي التيارات الإسلامية المتطرفة والاستمرار في العملية السياسية المصرية، لذلك كان من المهم لها أن تقدم هذه الإصلاحات والتعديلات في أطرها السياسية، فضلاً عن برامجها الانتخابية، فعلى الرغم من عدم تحقيقها نجاح عظيم في انتخابات عام 2000م، إلا أنها استطاعت أن تحصل على 88 مقعداً في انتخابات عام 2005م، وكان برنامجها

---

[288] حبيب، محمد، **الإخوان المسلمون بين الصعود والرئاسة وتأكل الشرعية**، القاهرة، سما للنشر والتوزيع، 2013، ص7.
[289] **صراع على الشرعية، الإخوان المسلمون ومبارك 1982-2007**، مصدر سبق ذكره، 256.
[290] المصدر نفسه، ص35.
[291] **الإخوان المسلمين في مصر_ شيخوخة تصارع الزمن**، مصدر سبق ذكره، ص140.
[292] المصدر نفسه، ص139.

الانتخابي "يعبر عن التزام علني من الجماعة بأسس الفكرة الديمقراطية كإطلاق الحريات السياسية ودعم المجتمع المدني والتمسك بنظام الدولة جمهورياً برلمانياً دستورياً ديمقراطياً"،[293] فقد باتت الحركة تسعى إلى جعل مسائل الإصلاح السياسي والقانوني جزء من أولوياتها، وكانت في كل مرة تسعى إلى تحقيق هذه الإصلاح تصدم بالأسس والقواعد التي وضعها البنا، فضلاً عن اصطدامها بشكل عام بالتراث العربي الإسلامي.

على الرغم من الدعاية الهائلة التي حدثت لمبادرة الإصلاح بوصفها تعبير جديد عن التزام الإخوان بالأفكار التقدمية الليبرالية إلا أن المدقق في المبادرة والقضايا التي طرحتها يلاحظ مدى تخبطها ومدى امتلاءها بالتناقضات، فقد كان يطغو عليها العموميات دون التوضيح، ولم يكن هناك تفسير حول مواقف الحركة النهائية من عدة مفاهيم كالديمقراطية والحزبية والمواطنة، وإنما القبول باستخدام هذه المفاهيم أو آلياتها من أجل تسيير المعترك السياسي، ويوضح أحد الكتّاب "أن غياب التفاصيل هو وسيلة مقصودة لحماية الجماعة ضد الانشقاقات والتحزبات لأن الوضوح والتحديد سيعملان فقط على تفاقم الخلافات داخلها"،[294] خاصةً أن هناك قيادات من داخل الإخوان كانت لا تزال ضد تأسيس حزب سياسي ورافضة لفكرة التيار الإصلاحي الذي ظهر داخل الحركة منذ الثمانينات، فأحد أبزر قيادة الإخوان أبو العلا ماضي يوضح "أن هناك فكرة خاطئة لدى عموم الإخوان بأن الحكومة هي العقبة الوحيدة في سبيل إنشائهم حزباً سياسياً ويضيف أن ثمة قياديين أقوياء بالجماعة يعارضون فكرة إنشاء حزب سياسي على الرغم من قولهم أنهم يريدون إقامة ذلك لأنهم يفضلون الإبقاء على عدم شرعية الجماعة، ومن ثم يمكن القول أن الضغط من أجل تفعيل تيار الإصلاح كان يُعيقه تحديات الحفاظ على قاعدة الجماعة الجماهيرية الاجتماعية وأيضاً مقاومة الحرس القديم"،[295] ذلك أنهم كانوا يرون في التيار الإصلاحي تمرد على الأفكار والمبادئ الأولى التي وضعها المؤسس، بالإضافة إلى أن استمرار وجودهم بلا شرعية يساعد في الحصول على عطف ودعم المجتمع لهم وبالتالي زياد شعبيتها ونفوذها.

في تلك الفترة لم تكن الحركة في صراع مع النظام السياسي فحسب أو الحرب الدولية التي شنتها الولايات المتحدة الأمريكية ضد ما يسمى الإرهاب، بل كانت تمر بأزمة داخلية، بين المحافظين والذين يمكن أن نطلق عليهم اسم الحرس القديم، وبين الإصلاحيين الذين رأوا بضرورة حدوث التغيير داخل خطاب الحركة نتيجة للعديد من التغييرات المحلية والدولية، ولعل الأزمة الداخلية في حينها لم تكن ظاهرة بشكل واضح لكنها سوف تزداد وتتسع فيما بعد لتشمل حدوث تمردات ومن ثم فصل لبعض القيادات من مكتب الإرشاد في السنوات المقبلة، لكن ما يهمنا هنا التأكيد على أن هذه المحاولات الإصلاحية لم تستطع التغير في مواقف الحركة، فقد "استمرت الاتهامات للجماعة بعمومية خطابها الديني، وتناقض خطابها الفكري، وازدواجية خطابها السياسي، إلى الدرجة التي اعتبر فيها البعض أن مثل هذا الغموض يمثل إحدى الأدوات التاريخية للجماعة"،[296] واستمرت الحركة في تقديم برامج سياسية أخرى مليئة بالعديد من

---

[293] المصدر نفسه، ص292.

[294] بارجتر، أليسون، ترجمة فاطمة نصر، **الإخوان المسلمون بين السلطة والمعارضة، التنظيم الدولي وأذرعه المحلية**، saqi books، مصر، طبعة محدثة 2013، ص66.

[295] المصدر نفسه، ص68.

[296] **الإخوان المسلمون في مصر، شيخوخة تصارع الزمن**، مصدر سبق ذكره، ص136.

التناقضات والازدواجية في المعايير، فبعد وفاة مرشد الحركة مأمون الهضيبي في عام 2004، تم تعيين مهدي عاكف مرشداً عاماً، الذي "عُرف عنه رغم كونه عضواً بالنظام الخاص وجزءً من جيل الزعامات القديمة، أنه كان أكثر تسامحاً مع جناح الإصلاحيين، وتفهماً لهم ومن ثم اعتبر شخصية وسطية بإمكانه تجسيد الهوة بين الحرس القديم والإصلاحيين"،[297] لكن ذلك لم يمنع من استمرار حدوث التناقضات داخل خطاب الحركة ولعل هذه المرة حدثت في برنامجها السياسي الذي طرح في عام 2007.

أعلن المرشد مهدي عاكف عن نية الحركة تأسيس حزب سياسي، طُرحت القراءة الأولى منه إعلامياً في أغسطس عام 2007، دون أن تسلم رسمياً إلى لجنة الأحزاب، ورغم بعض النقاط الأخرى الإصلاحية التي تتعلق بالسياسة والقوانين، إلا أنه "أضمر قنبلتين خلافيتين بالغتي الرجعية، كان العنصر الخلافي الأول هو الدعاية لإنشاء مجلس من رجال الدين يتم انتخابه بواسطة علماء الدين وظيفته إسداء المشورة للهيئتين التشريعية والتنفيذية في أمور الشريعة، كما أضمرت المسودة أن قرارات ذلك المجلس ستكون ملزمة في الشؤون الخاصة بالشريعة، ثانياً فعلى حين أعترف البرنامج بحقوق النساء والأقباط بصفتهم يتمتعون بالمواطنة الكاملة في الدولة المصرية، فقد نص على أنه لا يمكن لقبطي أو لامرأة تولي مناصب الرئاسة"،[298] وبالتالي يمكن أن نلاحظ عدم قدرة الحركة على تبني أسس ومبادئ المواطنة، وهو الأمر الذي جعل الكثيرين يفترضوا أن فكرة التيار الإصلاحي في الحركة حتى ولو كان البعض منهم جاد فيها إلا أنها لم تكن في نهاية الأمر سوى قناع مزيف استخدمه الحرس القديم من أجل ضرورة المرحلة، خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر، وكذلك من أجل محاولة الدخول في الحياة السياسية عن طريق حزب سياسي يقدم لها غطاء أو مظلة قانونية من أجل القيام بنشاطاتها المختلفة، وهو ما أدى إلى ظهور الأزمة الداخلية للحركة بشكل واضح وعلني في السنوات القادمة.

ففي عام 2010، بدأ الحرس القديم بمحاولة إبعاد التيار الإصلاحي عن الواجهة، ومن ثم قام مهدي عاكف بتقديم استقالته بعد رفض قيادات الإخوان قراره بضم عصام العريان إلى مكتب الإرشاد، وهي سابقة أولى في الحركة أن يقوم مرشدها بتقديم استقالته، كما أصبح نائب المرشد محمد حبيب خارج مكتب الإرشاد بسبب ظهوره للصحافة والتحدث عن هذه الخلافات الداخلية، كما فشل عبد المنعم أبو الفتوح في الاحتفاظ بمنصبه في مكتب الإرشاد لعدم انتخابه مرةً أخرى،[299] فضلاً عن استمرار اتهام الإخوان بأنهم "لا يرون الديمقراطية هدفاً بحد ذاته، وإنما هي مجرد وسيلة لتحقيق نظام الحكم الإسلامي، بل يرفض البعض منهم أن تكون هناك أحزاب على أساس علماني وشيوعي، لأنها تتناقض مع مبادئ الإسلام"،[300] وهو ما يوضح لنا ضعف التراث الفكري للإخوان وعدم وجود مشروعي سياسي لهم يهيمن عليه إصلاح سياسي يواكب مفاهيم العصر الحديث، وهو ما يعني استمرار ابتعاد الحركة عن مفهوم المواطنة، ولعلنا سنشاهد هذا الضعف بشكل أكبر عند وصول الحركة إلى السلطة السياسية في مصر بعد قيام الشعب المصري بثورة ضد نظام حسني مبارك والإطاحة به ومن ثم تولي محمد مرسي رئيس حزب الحرية والعدالة التابع لحركة الإخوان رئاسة مصر.

---

[297] **الإخوان المسلمون بين السلطة والمعارضة، التنظيم الدولي وأذرعه المحلية**، مصدر سبق ذكره، ص65.

[298] المصدر نفسه، ص68.

[299] المصدر نفسه، ص72،71.

[300] **الإخوان المسلمون في مصر، شيخوخة تصارع الزمن**، مصدر سبق ذكره، ص87.

## الإسلام السياسي والحكم...ما بين الشريعة والمواطنة

في بداية عام 2011، كانت مصر مقبلة على حدث يعتبر الأكبر من نوعه خلال العقود الأخيرة، وهو حدث سيغير الكثير في الحياة المصرية بمختلف جوانبها، ولعل ما حصل في تونس قد عجل من تغيير الأحداث في مصر، فبعد سقوط نظام الرئيس التونسي زين العابدين بن علي بعد اندلاع احتجاجات وتظاهرات كبيرة في تونس على أثر قيام الشاب محمد بوعزيزي بإحراق نفسه، انتقلت التظاهرات والاحتجاجات إلى مصر، وفي 25 يناير من عام 2011م خرج الشعب المصري إلى الساحات العامة وإلى الميادين وبشكل خاص ميدان التحرير، مطالبين بإسقاط النظام المصري برئاسة حسني مبارك، وبالفعل في 11 فبراير من نفس العام قام الرئيس حسني مبارك بالتنحي عن منصبه كرئيس للجمهورية المصرية.

منذ بداية الأحداث لم تشارك حركة الإخوان في التظاهرات، ولم يكن لها موقف واضح من هذه الاحتجاجات، "فقد رأت أن المشاركة في يوم الغضب في 25 يناير يحمل لها مخاطر كثيرة، وعلى حين أن بعض شباب الإخوان شاركوا في التظاهرات كأفراد إلا أن الجماعة لم تدرج نفسها بين المنظمين للاحتجاجات وامتنعت عن مساندتهم رسمياً"،[301] لكن مع ازدياد حجم التظاهرات وزيادة عدد المتظاهرين من جميع أنحاد البلاد وانتشار شعور عام بقدرة الثوار على تحقيق أهدافهم وعدم التراجع، رأت الحركة أنه لابد من المشاركة في هذا الحراك الشعبي حتى يكون لها دور في التغييرات المرتقبة إذا نجح الشعب، "فأعلنت تخليها عن الالتزام بخطة الإصلاح التدريجي التي تبناها النظام وأعلنت مصادقتها على التظاهرات التي حُدد لها يوم 28 يناير وانضمت إليها بصفة رسمية"[302] وبدأت الحركة أكثر جرأة في تمردها واحتجاجاتها حيث أصبحت تطالب بإنهاء النظام المصري وإسقاطه ورفض أي دعاو للحوار معه، لكن بعد فترة قصيرة تراجعت بشكل مؤقت عن موقفها "وأعلنت في 6 فبراير دخولها في حوار مع نائب الرئيس، والسبب الحقيقي للمشاركة في الحوار هو حرصها على عدم تجاهلها في حالة حدوث أي حوار أو عقد أو صفقة...كما كانت تعلم أن عليها ملاطفة المجلس العسكري كي يوافق على تشكيلها حزباً سياسياً من أجل ضمان وجودها في المعترك السياسي في المستقبل"،[303] لكن مع تسارع وتيرة الأحداث عادت الحركة إلى جانب الثوار خاصة مع ملاحظة ضعف النظام المصري أمام الثورة إلى أن أعلن الرئيس حسني مبارك بعد عدة أيام تنحيه عن السلطة.

بعد نجاح الثوار بمصر في إسقاط نظام حسني مبارك، أعلنت حركة الإخوان تشكيل حزبها السياسي تحت مسمى حزب الحرية والعدالة، وعينت ثلاثة أعضاء من مجلس الشورى للحركة لقيادته وتم تعيين محمد مرسي رئيساً له، "وداخلياً خفتت الأصوات التي كانت ضد

---

[301] **الإخوان المسلمون بين السلطة والمعارضة – التنظيم الدولي وأذرعه المحلية**، مصدر سبق ذكره، ص233.
[302] المصدر نفسه، ص234.
[303] المصدر نفسه، ص238، ص245,

تأسيس الحزب السياسي لأنها رأت في الثورة فرصة من أجل الوصول للسلطة"[304] لكنها في البداية لم تكن تنوي الدخول في الانتخابات الرئاسية، فقد عقدت الحركة بعد التنحي أول اجتماع لمجلس شورى الجماعة بعد 16 عاماً من تجميده، وقرر المجلس عدم الموافقة على ترشح أي فرد منها لمنصب رئيس الجمهورية"،[305] لكن حصلت بعض الأمور التي جعلت الحركة تتراجع عن قرارها وترشح أحد أعضاءها لمنصب الرئاسة، فقد أعلن عبد المنعم أبو الفتوح عن ترشحه للرئاسة كعضو مستقل، ولعل الخلافات الداخلية التي حصلت داخل الحركة قبل عدة سنوات بدأت تطفو إلى السطح، مما جعل الحركة تقوم باتخاذ قرار بفصل أبو الفتوح من الحركة نتيجة ترشحه، كذلك دخل التيار السلفي الحياة السياسية والحزبية وأعلن عن نيته المشاركة في الانتخابات الرئاسية، مما جعل الحركة تتراجع عن قرارها وترشح المهندس خيرت الشاطر للانتخابات، إلا أن الملف الأمني والعسكري لخيرت الشاطر كان بمثابة إشكالية للحركة، حيث تعرض مرتين في الماضي للمحكمة العسكرية، وهذا ما جعل الحركة تختار الدكتور محمد مرسي بديلاً له.

دخل مرسي الانتخابات بعد رفض الشاطر لإدانته جنائياً في عام 2008م، "وفاز مرسي بنسبة 24,78% من أصوات المقترعين في الجولة الأولى، وضمن بذلك ترشحه أمام أحمد شفيق في الجولة الثانية، وفي 24 يونيو 2012م أُعلن محمد مرسي رئيساً للبلاد بعد فوزه بنسبة 51,73% من أصوات المقترعين".[306]

لم يستمر مرسي وقتاً طويلاً كرئيس للجمهورية المصرية، فبعد ما يقارب أحد عشر شهراً من توليه السلطة تم عزله من قبل القوات المسلحة بسبب خروج العديد من المتظاهرين الرافضين لسياسته ومطالبين بعدم استمراره، بدأ ذلك بعد ظهور حركة عُرفت باسم حركة تمرد في نهاية أبريل عام 2013، تدعو إلى سحب الثقة من مرسي وتطالب بعمل انتخابات مبكرة، ودعت إلى مظاهرات في 30 يونيو، وقد أعطت القوات المسلحة في 1 يوليو مهلة 48 ساعة لتلبية مطالب الشعب في هذه المظاهرات، وبعد يومين وتحديداً في 3 يوليو تم عزل محمد مرسي من منصبه كرئيس للجمهورية المصرية، وفي سبتمبر من نفس العام تم اعتقاله وإحالته لمحكمة الجنايات بتهم القتل والتحريض والعنف خلال المظاهرات التي جرت أمام قصر الاتحادية الرئاسي نهاية عام 2012م، حيث شهدت هذه المظاهرات أعمال عنف بين أنصار مرسي ومعارضيه وراح ضحيتها 7 أشخاص، وتوفي محمد مرسي في السجن عام 2019م.

ليس سهلاً الحكم على سياسة حكومة جديدة جاءت بعد ثورة شعبية كبرى، فضلاً عن أن الثورة جاءت بسبب وجود أزمات عميقة اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً في بلاد هذه الحكومة الجديدة، لكن "من المؤكد أن أحد عشر شهراً قضاها مرسي في إدارة شؤون البلاد ليست كافية للحكم على الرجل بالفشل أو النجاح، خاصة في إدارة دولة في وزن وحجم مصر"،[307] وبالتالي يمكن القول أن "الرئيس مرسي في هذه الفترة أصاب في مواقف وأخطأ في مواقف، لكن على وجه الإجمال كانت مواقف الخطأ أكبر –كماً وكيفاً– من مواقف الصواب، جزء من هذه الأخطاء راجع إلى الدكتور مرسي نفسه، وجزء ثان عائد إلى معاونيه ومستشاريه، وجزء ثالث بسبب تدخل

---

[304] المصدر نفسه، ص245-250.
[305] **الإخوان المسلمون بين الصعود والرئاسة وتآكل الشرعية**، مصدر سبق ذكره، ص33.
[306] **الإخوان المسلمون بين السلطة والمعارضة – التنظيم الدولي وأذرعه المحلية**، مصدر سبق ذكره، ص256.
[307] **الإخوان بين الصعود والرئاسة وتآكل الشرعية**، مصدر سبق ذكره، ص57.

قيادات من مكتب الإرشاد في شؤون الرئاسة وعمل الرئيس، وجزء رابع مرتبط بالعوائق الموجودة بمؤسسات الدولة المختلفة"،[308] ولا يهمنا هنا الحديث حول أحقية مرسي في الاستمرار أم لا، وعن كمية الأخطاء ومن المسؤول عنها، بقدر ما يهمنا تسليط الضوء على التطبيق العملي والفعلي للازدواجية والتناقضات في المعايير التي كانت تتسم بها الحركة قبل وصولها للحكم، وكيف يمكن للفكر غير الواضح أن يفشل عند بدء تنفيذه على أرض الواقع.

كما وضحنا سابقاً، فإن تيار الإصلاح في حركة الإخوان لم ينجح في تحقيق التغيير الذي كان يراد إنجازه، ورأينا أن التغيرات أو الخروج عن بعض المبادئ والأفكار التي وضعها مؤسس الجماعة البنا، كانت في مجملها تكتيكات ظرفية ضرورية في أوقاتها وتخدم الحركة في مصالح معينة، وبالتالي فهي ليست ناجمة عن تغيير حقيقي في فكر وجوهر الحركة، لذا عند وصول الحركة إلى السلطة وجدت نفسها أمام اختبار حقيقي، إما التمسك بمبادئها الثابتة وبالتالي التمرد والانقلاب على العرف والتقاليد العامة للحياة الديمقراطية والحزبية وهو ما يجعلها لا تختلف عن النظام المصري السابق، أو الالتزام بالنظم الديمقراطية والحزبية، والتمرد على أفكار الحركة ومعتقداتها.

عند حدوث الثورة المصرية وسقوط النظام المصري، "وجدت الجماعة فيها فرصتها لتحقيق طموحاتها التي ظلت تراوغها لسنوات طويلة، واقتنصت تلك الفرصة بجدارة وحرفية مستعينة بخبرتها الطويلة ومهاراتها التنظيمية، وبما تميزت به من براجماتية"،[309] ولم تكن الحركة تهدف في السيطرة على الحكم في مصر فقط بل في كل الدول العربية وهو مشروع الجماعة الأكبر والذي يقوم على نشر دعوتهم الدينية في العالم العربي، لذلك اعتبروا الثورة المصرية فرصة مهمة لهم، فاستغلوا الثورة على حساب الشعب، وفي طريقهم للسلطة اعتبروا أنهم يقومون بفتح مصر فتحاً إسلامياً، "فالمرشح محمد مرسي في إحدى خطاباتها أثناء الانتخابات يقول: نحن على وشك فتح مصر، إن عمرو بن العاص دخل مصر في وقفة العيد، وها نحن سنعيد الفتح الإسلامي من جديد لنعيد لمصر هيبتها وتقدمها وعزتها بشقي الأمة المصرية، مسلميها وأقباطها"[310] وهو تمرد واضح على الثقافة الحزبية والديمقراطية وإعلاناً بأن مصر كانت وكأنها تحت الاحتلال أو الاستعمار.

بعد الوصول إلى السلطة "أخطأ رموز (النظام الخاص) للحركة، وأتباع التفكير (القطبي)ممن يمسكون برقبة الإخوان حالياً في تقدير الموقف، فتوهموا أن المصريين صوتوا لمشروع الجماعة وأن لحظة تحصيل الكم نهائياً وأبداً قد جاءت، وأن العسكر الذين لا خبرة سياسية لهم، والقوى المدنية المبعثرة المتناحرة لن يستطيعوا أيهما أن يوقف الجماعة"[311]، فأصبح هناك "مظاهر لعودة الجهاز الخاص أو السري

[308] المصدر نفسه، ص57.
[309] **الإخوان المسلمون بين السلطة والمعارضة –التنظيم الدولي وأذرعه المحلية**، مصدر سبق ذكره، ص15.
[310] رزق، حمدي، **فتح مصر، وثائق التمكين الإخوانية**، دار نهضة مصر للنشر، الطبعة الأولى، مصر، 2013، ص61، نقلاً عن إحدى خطب المرشح محمد مرسي.
[311] حسن، عمار علي، **انتحار الإخوان –انطفاء الفكرة وسقوط الأخلاق وتصدع التنظيم**، دار نهضة مصر للنشر، الطبعة الأولى، مصرن 2013، ص38.

وتجدد العنف للجماعة ومحاولة بناء أطر بديلة للدولة بما في ذلك جهاز مخابرات خاص...وأصبح حلم الإخوان إدارة الدولة بطريقة سرية، وتوظيف كل إمكانياتها لخدمة فصيل واحد".[312]

بات من الواضح عدم قدرة الحركة على ممارسة الفكر السياسي الذي يقوم على الحزبية والتعددية. لكن ما يوضح ذلك بشكل أكبر هو مشروع الدستور الذي عرضه مرسي في فترة رئاسته على الشعب المصري الذي كان أحد أكبر الأسباب في عزله، ففي 21 نوفمبر عام 2012، أصدر مرسي إعلاناً دستورياً أعتبره الكثير يعزز من صلاحياته ويوسع من سلطاته، ومن ضمن القرارات التي جاءت في الإعلان، جعل القرارات الرئاسية نهائية غير قابلة للطعن من أي جهة (مثلاً المحكمة الدستورية) منذ توليه الرئاسة وحتى إقرار دستور جديد وانتخابات مجلس شعب جديدة، كما تم تحصين مجلس الشورى واللجنة التأسيسية بحيث لا يحل أياً منهما.

منذ إعلان الدستور وحتى آخر مايو 2013 اندلعت تظاهرات بأعداد كبيرة في بعض المناطق العامة في مصر مطالبة برحيل مرسي، وفي الاستفتاء على الدستور "كانت نسبة المشاركين 32% والذين قاطعوا المشاركة كانت نسبتهم 68%، والذين قالوا نعم كانوا 10,7مليون، والذين قالوا لا كانوا 6,6 مليون، وبالتالي فهو لا يعبر بأي حال عن توافق وطني"،[313] فقد بدا وكأن أجواء ومظاهرات 25 يناير قد عادت إلى الساحة المصرية حتى وإن لم تكن بنفس الحجم والوتيرة، إلا أنه كان هناك سخط وغضب كبيرين في المجتمع بسبب هذا الدستور، "فما تم عرضه على المصريين من مشروع دستور كي يقولوا له لا أو نعم ليس دستوراً بالمعنى المتعارف عليه في تاريخ الأمم بل هو ترجمة قانونية ركيكة لخطة التمكين التي حلمت بها جماعة الإخوان عقوداً طويلة"،[314] فالدستور يبدو في ظاهره أنه ينظم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للشعب المصري، لكن من يدقق أكثر فيه يلاحظ أنه صُمم لترتيب السلطة لصالح جماعة الإخوان حتى تستطيع السيطرة على الدولة المصرية، فكما يقول الكاتب عمار علي حسن "الدستور هندس الانتخابات التشريعية المقبلة على مقاس الإخوان من خلال تغيير قواعد اللعبة في التوزيع بين النظامين الفردي والقائمة مع تعديل عدد أعضاء المحكمة الدستورية العليا وإعطاء الرئيس حق تعيينهم، وإعطاءه أيضاً حق حل البرلمان"[315] ناهيك على أن الدستور "يفتح نافذة أمام الإخوان لتغير لون العلم والنشيد وشعارات الدولة، فإنه أيضاً يفتح باباً أوسع للقضاء على الكثير من مكتسبات الدولة الحديثة التي بدأت مع محمد علي باشا، عبر إقحام الدولة بل والمجتمع في رعاية (الفضيلة والأخلاق)"،[316] فكان هدف الإخوان السيطرة على مصر سواءً في الدولة أو المجتمع، فمشروعهم كان يقوم على سبيلين: "الأول هو تكوين الإخوان مؤسسات أو مسارات بديلة لتلك التي تكون بحوزة الدولة بحكم الدستور والقانون والتقاليد المتبعة في الدولة الوطنية الحديثة، والثاني هو استغلال إمكانيات الدولة ومؤسساتها القائمة لخدمة مصالح وأهداف جماعة الإخوان".[317]

---

[312] المصدر نفسه، ص11، ص40.
[313] **الإخوان المسلمون بين الصعود والرناسة وتأكل الشرعية**، مصدر سبق ذكره، ص121.
[314] **انتحار الإخوان، انطفاء الفكرة وسقوط الأخلاق وتصدع التنظيم**، مصدر سبق ذكره، ص45.
[315] المصدر نفسه، ص46.
[316] المصدر نفسه، ص47.
[317] المصدر نفسه، ص55.

ربما لم تحصل حركة الإخوان على الوقت الكافي في تجربتها مع السلطة، ولم تستطع تحقيق أهدافها، أياً كانت هذه الأهداف، حتى نستطيع الحكم بشكل كامل على تجربتها، وربما لم نستطع معرفة كيف كانت ستتعامل مع المخالفين لمنهجها وفكرها، وكيف ستتعامل بشكلٍ عام مع المواطنين وحرياتهم حتى نستطيع الحكم على الحركة وموقفها من مفهوم المواطنة حين تكون في تجربة حقيقية في الحكم والسلطة، لكن هذه التجربة القصيرة كان بالإمكان جعلها ناجحة للإخوان خصوصاً وللمصريين عموماً لو أن الحركة كانت قريبة في فكرها وأطروحاتها من فكر حزب النهضة في تونس التابع لحركة الإخوان، الذي استطاع الوصول للحكم بعد الإطاحة بنظام زين العابدين واستمر في الحكم لمدة سنتين، وبعد حدوث اضطرابات وتظاهرات مدنية في تونس قرر زعيم الحزب راشد الغنوشي تنحية الإخوان من الحكم والسلطة، بغض النظر عن الأسباب التي أدت إلى جعل الحزب يتنحى رغم أنه يحق له الاستمرار في الحكم قانونياً، إلا أن قرار التنحي ساعد في انتقال الحياة السياسية في تونس من مرحلة الديكتاتورية إلى الديمقراطية، وقد استطاع الشعب التونسي عمل انتخابات جديدة ووضع دستور جديد للبلاد وهو ما جعل الثورة التونسية بعد نجاحها من أن تصبح نموذجا يتطلع إليه الجميع، ورغم الاختلاف الكبير بين تونس ومصر من حيث الثقل التاريخي والجغرافي الواقعة به مصر والذي يجعلها مقيدة بنوع بسيط من التغير بسبب تأثير تغييرها الكبير في المنطقة ككل، إلا أن الفكر الذي يطرحه حزب النهضة في تونس ساعد على إنجاح الثورة التونسية، ولعل هذا الطرح قادم بالأساس من قدرة زعيم الحزب راشد الغنوشي على مواكبة الفكر الغربي وما يحمله من مفاهيم فكرية وسياسية بالشكل الذي يجعله يبتعد عن سياسية الإخوان الأم في مصر القائمة على الجمود والحفاظ على فكر المؤسس البنا.

# الفصل الثالث

## مفهوم المواطنة في فكر الجماعة

## مفهوم المواطنة في فكر الجماعة

### مقدمة

حتى وإن لم يكن هناك تنظير مباشر من الجماعة لمفهوم المواطنة، وإن لم تتحدث الحركة بشكل خاص عن هذا المفهوم، إلا أنه باستطاعتنا معرفة كيف تعاملت الحركة مع المواطنة، وما موقفها من فلسفتها وأسسها التي تقوم عليها، وهل في استخدامها للمفهوم عملت إزاحات له عن سياقه التاريخي المعرفي حتى يتلاءم مع دعوتها الدينية والفكرية، أم تناولته بأسسه التي نشأ عليها؟ فنظراً لارتباط المواطنة بالعديد من المفاهيم الأخرى مثل الديمقراطية والتعددية والحزبية والعلمانية، يمكن لنا معرفة موقف الحركة من المواطنة من خلال النظر في مواقفها من هذه المفاهيم التي تشترك فيما بينها بالعديد من الأمور، من أهمها أنها قادمة من الفكر والثقافة الغربية، وتعتمد على سيادة القانون وحرية المواطنين، وبالتالي يمكن لنا بناء أرضية معرفية حول موقف الحركة من خلال التطرق لمواقفها الفكرية من مفاهيم الحداثة الأوروبية.

من خلال اطلاعنا على فكر حركة الإخوان، يمكن أن نلاحظ بعض الأمور الهامة، أولها، أن الحركة إلى الآن ما زالت غير قادرة على تخطي القواعد والحدود التي وضعها مؤسسها حسن البنا، فحتى الآن يتم الحكم على العديد من القضايا الفكرية والسياسية والدينية من خلال الرجوع إلى فكره وآرائه. وإن كان هناك بعض التغييرات أو التعديلات التي حدثت لاحقاً بعد وفاة البنا، فإنها إما تكون تغييرات من أجل المرحلة والتي تتطلب القيام بها مثل قبولهم للحزبية في السبعينات من القرن الماضي، أو تكون تغييرات بسيطة لا تعبر عن تغيير جوهري في فكر ورؤية الحركة.

ثانياً، إن الملاحظ في تاريخ الحركة أن التغيرات والأحداث الهامة التي أثرت في مسيرة الجماعة كانت تتم من خلال الاعتماد على شخص أو اثنان يتحكمان في الحركة، أي أن الغالب في تاريخ الجماعة وجود قلة من الأشخاص يتحكمون بها طوال مسيرتها. رأينا هذا في بداية التأسيس عندما كان البنا متحكم بشكل كلي في الحركة، ورأينا ذلك في المرحلة التي تلتها عندما كان الهضيبي وسيد قطب يؤثران بشكل كبير في مواقف الحركة ومصيرها، ثم في مرحلة السبعينيات والثمانينات مع التلمساني والقرضاوي، أي أن الملاحظ في الحركة اقترابها أكثر من النموذج ذو الطابع الفردي وليس المؤسساتي وإن كانت تسعى إلى إظهار عكس ذلك.

الأمر الثالث والأخير أن السياسة دخلت في تاريخ الحركة وفي دعوتها الدينية والاجتماعية بالشكل الذي جعل العامل السياسي هو المتحكم في مواقف وأحكام الحركة وفي كيفية ممارسة دعوتها وتحقيق أهدافها، فيمكن القول أن الحركة في بداية نشأتها قامت ببناء فكرها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتنظيمي من خلال فكرها الديني ثم بعد ذلك استخدمت فكرها السياسي ليقودها في مختلف دعواتها الأخرى، وإعطائهم الأولوية للسياسة لم يؤدي إلى جعل الحركة تقدم فكرا سياسيا واضحا وعميقا، فبرامجها ومفاهيمها السياسية كانت دائماً ضبابية ومتناقضة، لكن جعل الأولوية للسياسة سببه ما كان يُعتقد داخل الحركة من أن بإمكانه أن يقدم لها السلطة والنفوذ والقوة

التي تستطيع من خلالهم تحقيق دعوتها الدينية والايديولوجية، ومن المهم الانتباه إلى هذه الملاحظات لأنها ستساعد في الإجابة على أسئلة الدراسة ومحاولة الوقوف على مفهوم المواطنة عند حركة الإخوان المسلمين.

وضحنا سابقاً أنه من أجل الإجابة على سؤال الدراسة، حول **كيف يُعرف مفهوم المواطنة عند حركة الإخوان المسلمين في مصر وما هي عناصر المفهوم ومحدداته؟** كان لابد لنا من فحص ثلاث مستويات تتداخل في فكر الحركة وتناولها للمفهوم، الأول هو المستوى الحضاري المتعلق بالتراث الإسلامي، والذي من خلاله يمكن لنا فهم كيف أسست الحركة لمجمل أفكارها ومبادئها، بحيث يعتبر هذا المستوى هو المصدر الرئيس لأسس وقواعد الحركة، كما أنه المعيار الأول للحركة في حكمها على العديد من القضايا واتخاذ المواقف تجاه العديد من المفاهيم سواء بالرفض أو القبول، وحين نتحدث عن هذا المستوى فنحن نتكلم بشكل أساسي عن القرآن والسنة، بالإضافة إلى الفكر الإسلامي الذي وضعه علماء المسلمين طوال فترة التاريخ الإسلامي، لذا فإن هذا المستوى يمكن اعتباره حلقة البداية في رفض حركة الإخوان لمفهوم المواطنة.

الثاني هو المستوى العالمي والذي من خلاله ظهر مفهوم المواطنة، فهذا المستوى له دور كبير في التأثير على كيفية اتخاذ الحركة لمواقفها الفكرية، فنظراً لكون المفهوم قادم من الثقافة الأوروبية الغربية ونتيجة للحساسية والتوتر الموجود في الخطاب الديني الإسلامي تجاه هذه الحضارة، فإن أي مفهوم قادم من هناك يجعل حركة الإخوان تشكل نظرة شك وريبة تجاهه حتى لو لم تدرسه بعد، فيكفي أن يكون المفهوم قادم من الغرب ليجعل الحركة تتخذ موقف الحيطة والاستعداد، ثم تبدأ في دراسة المفهوم من خلال موازنته مع المستوى الأول وهو التراث العربي الإسلامي إلى أن تخرج في النهاية بموقف تجاه المفهوم، وقد رأينا كيف كانت مواقفها تجاه العديد من المفاهيم الغربية خاصة تلك التي ساهمت في ظهور الدولة القومية، حيث رفضت أغلبها، وتلك التي لم ترفضها قامت بتطويعها لتتناسب مع دعوتها الفكرية ومع التراث الإسلامي.

أما الثالث، فهو المستوى المحلي والذي يتعلق بموقف الحركة من المواطنة المصرية ومن دستور الدولة المصرية، فهذا المستوى وضح لنا بشكل مباشر موقف الحركة من المواطنة، حيث كانت ترى في رفضها للقوانين الموجودة في الدستور المصري محاولة من أجل نشر أفكارها ودعوتها، فرفضت قوانين بمثابة أسس وقواعد المواطنة، كرفضها لبعض الحريات الشخصية ورفضها للتعددية الفكرية والحزبية، وكانت ترى أن المواطنة المصرية الموجودة في الدستور قادمة من المستوى الثاني وهو المستوى العالمي الذي أسس للمواطنة، وهذا مرفوض لديها، لأنها كانت تريد للمواطنة المصرية أن تتكون وتتشكل من خلال المستوى الأول.

لتوضيح ذلك سوف نتحدث بشكل تفصيلي عن كل مستوى من خلال مقاربته بتجارب حركة الإخوان، بحيث يركز المستوى الأول حول أسس وايديولوجية الحركة القادمة من التراث الإسلامي، وكيف تم ربط الوطنية بالعقيدة والدين، دون أن يكون هناك أي اهتمام بالمواطنة أو اعتبارها ذات معنى حقوقي وقانوني، أما المستوى الثاني وهو المستوى العالمي سوف نقاربه بفترة تقارب الحركة مع مفاهيم الحداثة الغربية من أجل مصالحه السياسية مثل تقاربها من الديمقراطية والحزبية، والمقصد هنا توضيح صعوبة التوافق والانسجام بين فكر الحركة وبين مفاهيم

الحضارة الغربية نظراً للفجوة والتناقض بينهما، وأن أي محاولة للتوافق دون أن يكون هناك تغيير حقيقي تكون مجرد تمويه وتوظيف من قبل الحركة من أجل مصالح ومنافعه السياسية، وفيما يتعلق بالمستوى الثالث المحلي فسيتم استيضاحه من خلال الوقوف على موقف الحركة من الدستور لمصري والقوانين المحلية الموجودة في الدولة المصرية، خاصةً تلك التي تتحدث عن حرية المواطنة.

## المستوى الأول ( التراث العربي الإسلامي)

### 1) وطنية تقوم على الدين والعقيدة

اختلفت الحركة في تناولها لمفهوم المواطنة من مرحلة إلى أخرى، ففي بداية التأسيس كانت تنظر إلى مفهوم الوطنية والوطن باعتباره الأقرب إلى تراث وفكر التاريخ العربي الإسلامي، وذلك عندما ربطت الوطنية بالعقيدة والدين، حتى أصبح هناك شعور بعدم انتماء أولئك الذين من أديان أخرى إلى هذا الوطن، وهذا ليس مبالغ فيه، فحين يتم ربط الجنسية بالدين والعقيدة وليس بالوطن وما يتبعه من انتماء مشاعري وحقوقي وقانوني، يُصبح هناك العديد من الاحتمالات لظهور مشاعر وتوجهات من قبل أصحاب هذا الفكر بأن من لا يشاركه هذا الانتماء الأصولي الديني ليس منهم وليس جزء من وطنهم، وهذه الاحتمالات تتصاعد لتشمل ليس فقط من هم ليسوا من نفس دين أصحاب هذا التوجه، بل أيضاً من لا يتشابه معهم من ذات الدين، ولعل هذا من الأسباب التي ستؤدي إلى وجود إشكالية وأزمة وعي حول مفهوم المواطنة الذي يختلف عن الوطنية من حيث المعنى الدلالي والفكري لكلٍ منهما وليس من حيث الصياغة الكتابية واللفظية. لكن في المراحل اللاحقة بدأت الحركة في إحداث عملية ربط وتشبيك بين مفهومها للوطنية القائم على الانتماء للوطن والمرتبط بالتراث العربي الإسلامي مع مفهوم المواطنة القائم على الأبعاد القانونية والحقوقية وذلك بعد أن أصبحت المواطنة من المفاهيم المهمة في الفكر السياسي والاجتماعي داخل الثقافة العربية.

إن فكرة الدولة القومية التي ظهرت في العالم العربي بعد انهيار الدولة العثمانية يمكن اعتبارها حلقة البداية في فهم الأسباب التي أدت إلى عدم انسجام فكر حركة الإخوان مع مفهوم المواطنة، فكما قلنا سابقاً، أسست حركة الإخوان فكرها ومبادئها على الفكر العربي الإسلامي التراثي، وهذا التراث تأسس وتبلور في أروقة الدولة أو الخلافة الإسلامية، وبالتالي فإن المفاهيم السياسية والفكرية الإسلامية التراثية التي اعتمدت عليها الحركة هي مفاهيم سياسية تابعة لنموذج الدولة الإسلامية أي أنها مفاهيم صُممت وفق نموذج خاصة في الدولة وهو نموذج الخلافة الإسلامية، وهذا ما يفسر أن الوطنية والجنسية في فكر الحركة ينظر إليهما وفق الدين والعقيدة، وحينما ظهرت الدولة القومية ونتج عنها العديد من المفاهيم الجديدة مثل المواطنة والتعددية الحزبية والحرية والديمقراطية والعلمانية كان واضح حدوث إشكالية في كيفية تطويع المفاهيم السياسية الإسلامية التراثية في الدولة القومية أو العكس _على افتراض_ وهو تطويع المفاهيم الغربية الجديدة في الدولة الإسلامية، ففي كلتا الحالتين كان لابد من تطويع المفاهيم لتتناسب مع نموذج الدولة، وهذا التطويع سوف يؤدي تلقائياً إلى

إحداث إزاحات في المفاهيم عن جوهرها وغايتها الحقيقية، وهو ما حدث عندما بدأت الحركة في رفض مفاهيم الدولة القومية مثل المواطنة والتعددية السياسية والحرية، بالرغم من أنها تعيش ضمن حدود الدولة القومية، ولو أنها رفضت هذه المفاهيم ضمن حدود الدولة الإسلامية لكان ذلك مما لا يثير الدهشة والاستغراب، لكن أن ترفض المفاهيم التي أسست وشكلت الدولة التي تعيش بها، فهذا ليس ضمن حدود المنطق. على أية حال، كان هذا الرفض المثير للدهشة قد تبناه مؤسس الحركة حسن البنا، وأعقبه صياغة أهداف للحركة مستمدة من الفكر العربي الإسلامي التاريخي من أجل تنفيذها وتحقيقها داخل حدود الدولة القومية الجديدة التي لا تعترف سوى بالمفاهيم الجديدة التي أسست لهذا النموذج الجديد من أنواع الدول.

بدايةً يمكن أن نوضح ملامح ظهور التناقض أو عدم الانسجام بالقول "إن الإخوان حاولوا أن يوجدوا هوية إسلامية عصرية للمجتمعات الإسلامية بما فيها مصر، مستمدة من تراث قديم صالح لكل زمان ومكان بدلاً من الاعتماد على الغرب وحضارته الذي أدخل تلك المجتمعات بتأثيراته الاستعمارية في غمرة أفكاره وأشبع هذه المجتمعات بهذه الأفكار محاولاً طمس معالم شخصيتها"،[318] وبالتالي نحن منذ البداية أمام مشروع يسعى للحفاظ على مفاهيمه الذاتية التراثية ويرفض المفاهيم الغربية لعدة أسباب أهمها أنها لا تنتمي لأصحاب هذا المشروع وتطمس هوياتهم، وما يزيد من الفجوة هو بناء هذا المشروع باعتباره منظومة دينية شاملة تتوافر فيه جميع المقومات والعوامل التي تجعله ذو نظام اجتماعي اقتصادي سياسي متكامل، بحيث لا يحتاج إلى نظريات ومشاريع فكرية غريبة لا تنتمي إلى التراث العربي الإسلامي.

ولتكتمل دائرة التناقض هنا، يقدم أصحاب هذا المشروع أنفسهم باعتبارهم الأحق في نشر الخير والصلاح للأمة وباعتبار مشروعهم الأصح من بين كل المشاريع الفكرية الأخرى الموجودة في الثقافة العربية، والأهم في هذه النقطة ليس لفت الانتباه إلى أن الشائع في كل جماعة فكرية اعتبار نفسها الأحق والأصح، وإنما القول أن مثل هذا الطرح يتناقض ويتنافى بشكل كلي مع أسس وثقافة المواطنة التي تقوم على احترام التنوع والاختلاف داخل المجتمع بالشكل الذي لا يجعل لأي جماعة الأفضلية على الجماعات الأخرى، فالبنا كان يعتبر جماعته أفضل وأخير الجماعات في المجتمع، فأصبحوا يقدموا أنفسهم باعتبارهم المدافعين أو المراقبين على سلامة تطبيق الدين والقائمين عليه، فأحد مرشدي الحركة يقول "الإخوان...يكونون حبذا وعوناً لمن يقوم على تطبيق الشريعة، فهم ليسوا طلاب دنيا أو مناصب كما يفتري عليهم البعض، ولكن من حقهم أن يطمئنوا على سلامة التطبيق، وأن القائمين عليه جادون لهذه المهمة بصدقهم وصلاحهم"،[319] ومشكلة هذا الطرح أنه يتضمن نوعاً من فرض الوصاية من قبل الجماعة على تطبيق الشريعة في مصر، وهو ما يؤدي بشكل أو بآخر إلى تعطيل المواطنة وعدم ممارستها بالشكل الصحيح داخل الثقافة، وبالتالي نحن أمام دائرة تناقض والتي من خلالها يمكن أن نستشفي أزمة المواطنة داخل الحركة.

[318] **حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة 1928-1948**، مصدر سبق ذكره، ص139.
[319] **النظام السياسي والإخوان المسلمون في مصر، من التسامح إلى المواجهة، 1981-1996**، مصدر سبق ذكره، ص56.

كما قلنا سابقاً فإن البنا لم يتناول مفهوم المواطنة بشكل مباشر، ولم يتحدث عن المواطنة بلفظها الحالي، وإنما تحدث عن الوطن والوطنية باعتبارهما حالة الانتماء التي تتشكل بين الإنسان والأرض التي يولد ويعيش فيها، والتي تجعله يدافع عن هذه الأرض ويحميها ويقدم حياته في سبيل المحافظة عليها، وبالتالي هي حالة حنين وانتماء وتعلق، ولم تكن تعبر عن أي دلالة حقوقية وقانونية كما هي في مفهوم المواطنة.

بالتالي فالوطنية عند البنا تقوم قبل كل شيء على رابطة العقيدة، فهي مبنية على الدين وليس على الأوطان والحقوق، وكما يقول "إن غاية وطنيتنا هي باعتقاد المسلم أن في عنقه أمانة عليه أن يبذل نفسه ودمه وماله في سبيل أدائها، تلك هي هداية البشر بنور الإسلام ورفع علمه خفاقاً على كل ربوع الأرض"[320] ونظراً لعدم تطرقه إلى مفهوم المواطنة القادم من الغرب والقائم على أسس الحرية والمساواة والمشاركة السياسية، يتحتم علينا البحث عن مواقف البنا تجاه القضايا والمفاهيم القريبة من المواطنة حتى نستطيع أن نتوقع ونستوعب موقفه تجاه المواطنة الغربية.

فيما يتعلق بمواقفه من مفهوم العلمانية، فقد كان واضحاً في ذلك حين رفض هذا المفهوم واعتبر الفصل بين الدين والسياسية بدعة أوروبية يرفضها الإسلام، حيث يقول "من الأسباب التي دعت بعض الأمم الشرقية إلى الانحراف عن الإسلام واختيار تقليد الغرب، دراسة قادتها النهضة الغربية واقتناعهم بأنها لم تقم إلا بعد تحطم الدين وهدم الكنائس والتخلص من سلطة البابوية وإلجام القساوسة ورجال الكهنوت والقضاء على كل مظاهر السلطة الدينية في الأمة، وفصل الدين عن سياسة الدولة العامة فصلاً تاماً، وذلك إن صح في الأمم الغربية فلا يصح أبداً في الأمم الإسلامية لأن طبيعة التعاليم الإسلامية غير طبيعة تعاليم أي دين آخر"[321] فهو يعتبر الإسلام نظاماً شمولياً يتحكم بمختلف مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وحين نتكلم عن حقوق المواطن وحريته بحسب القوانين والدساتير الوضعية يصبح من الطبيعي أن يكون البنا رافضاً للقوانين التي تتناقض مع الشريعة الإسلامية، فيقول "تصطدم القوانين الوضعية بالدين ونصوصه، فإذا كان الله ورسوله قد حرم الزنا، وحظر الربا، ومنع الخمور وحارب الميسر، وجاء القانون يحمي الزانية والزاني، ويلزم بالربا ويبيح الخمر وينظم القمار، فكيف يكون موقف المسلم منه...الإخوان المسلمون لا يوافقون على هذا القانون أبداً ولا يرضونه بأي حال"[322] وبالتالي يُصبح من الصعوبة حدوث أي انسجام وتوافق بين ما يدعو إليه البنا وبين ما تدعو إليه العلمانية من فلسفة وأسس.

وهذا ما تؤكده الخطوات الإصلاحية العملية التي وضعها البنا في مشروعه فيقول من الناحية السياسية والقضائية والإدارية يجب القضاء على الحزبية وتوجيه قوى الأمة السياسية في وجهة واحدة وصف واحد، ومن الناحية الاجتماعية والعلمية يجب إعادة النظر في مناهج تعليم البنات ووجوب التفريق بينها وبين مناهج تعليم الصبيان في كثير من مراحل التعليم، ومنع الاختلاط بين الطلبة والطالبات،

---

[320] **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، مصدر سبق ذكره، ص106.
[321] المصدر نفسه، ص188، ص244.
[322] المصدر نفسه، ص278.

واعتبار خلوة أي رجل بامرأة لا تحل له جريمة يؤاخذ بها، وإغلاق الصالات والمراقص الخليعة وتحريم الرقص وما إلى ذلك، ومراقبة دور التمثيل وأفلام السينما والتشديد في اختيار الروايات والأشرطة، وتهذيب الأغاني واختيارها ومراقبتها والتشديد في ذلك، ومصادرة الروايات المثيرة والكتب المشككة (المفسدة) والصحف التي تعمل على إذاعة الفجور وتستغل الشهوات استغلالاً فاحشاً، وتحديد مواعيد افتتاح وإغلاق المقاهي العامة ومراقبة ما يشتغل به روادها، واعتبار الدولة ممثلة للفكرة وقائمة على حمايتها، ومسؤولة عن تحقيق أهدافها في المجتمع الخاص، وإبلاغها إلى الناس جميعاً،[323] فمن خلال هذه الأطروحات التي يقدمها البنا نلاحظ أننا أمام نظام شمولي يتحكم بحياة الناس اليومية الخاصة والعامة، وبالتالي لا يترك مجال أبداً لأي من حرية المواطن ومشاركته السياسية في تحديد السياسات العامة في المجتمع.

وتزداد أزمة المواطنة لدى الحركة عندما تتعلق بالمشاركة السياسية حيث هناك تمييز بين المسلم وغير المسلم في بعض الأمور ومن أهمها العمل السياسي، ففي أحدى رسائل البنا "وضع شروط لإمكانية الاستعانة بغير المسلمين في تسيير أمور الدولة الإسلامية، وقيدها بشرطين: أولهما حالة الضرورة وثانيهما في غير مناصب الولاية العامة، بقوله لا بأس أن تستعين الحكومة الإسلامية بغير المسلمين عند الضرورة في غير مناصب الولاية العامة"[324]، وهذا بدوره يؤكد على عدمية الحرية والمساواة والمشاركة السياسية في الطرح الإخواني.

إن مفهوم المواطنة يقوم على كونه ثقافة وسلوك، فهي ليست مفهوما نظريا أو آلية ووسيلة يتم استخدامها في بعض الأوقات، فحتى يتم ممارستها بشكلها الصحيح يجب تهيئة الظروف وخلق الثقافة التي تحترم أسسها وفلسفتها، والإشكالية أن دعوة الإخوان تتناقض مع المواطنة بالرغم من أن الجماعة تتدعي أن دعوتها في الأساس دعوة تربية وإصلاح، أي أنها تركز بشكل أساسي على ثقافة المجتمع وسلوكيات المواطنين، وبالتالي فهي تلعب في منطقة المواطنة لكن بشكل معاكس ومتناقض، ففي كل مرة كانت تتقدم الحركة وتنشر دعوتها وفكرها كانت تبتعد عن المواطنة وتزيد من الفجوة بينهما، وهذا ما يجعل الحركة تلجأ إلى أسلوب التطويع أو التجزئة، فتبدأ بعمل إزاحة للمفهوم أو عمل انتقائية لبعض أسسه حتى لا تتناقض مع نفسها.

### 2) ما بين الوطنية الإسلامية التراثية والمواطنة الحقوقية

مع مرور الوقت وحدوث تغييرات كثيرة في الساحة العربية، تجد الحركة نفسها في خضم العديد من التحديات والضغوطات سواء تحديات داخلية فيما بينها، أو ضغوطات خارجية ناتجة عن حدوث تطورات هائلة داخل الثقافة العربية تتعلق بزيادة الاهتمام بمفاهيم جديدة، كالديمقراطية والمواطنة والتعددية السياسية وغيرها من الدعوات التي تجعل الحركة في مأزق من حيث عدم التعامل برفض مطلق مع هذه المفاهيم نظراً لأهميتها في الثقافة السياسية العربية، والبدء بإعادة النظر لمواقفها تجاهها، لكن تجد الحركة نفسها أمام مأزق

[323] المصدر نفسه، ص194، ص205.
[324] المصدر نفسه، ص13.

داخلي كبير يجعلها غير قادرة على الخروج من دائرة التناقض التي بدأت مسبقاَ. وفي محاولتها للخروج من هذا الحرج الفكري تبدأ في تبني الوطنية الاسلامية التي دعا إليها البنا والتي أعاد تعريفها قطب، وحتى لو استطاعت الحركة تجاوز طرح قطب في مجمل أفكاره، إلا أنها لم تستطع أن تخرج عن حدود وقواعد البنا، وهو ما يجعلها غير قادرة على تبني المواطنة بصيغتها الحديثة بشكل كامل.

والملفت أنه رغم ابتعاد الحركة عن أسس ثقافة المواطنة إلا استمرت في المعترك السياسي وبدأت هناك مساعي للدخول في الانتخابات التشريعية والتأسيس لحزب سياسي، وهو الأمر الذي يجعلنا نتساءل كيف يمكن لجماعة دينية أن تدخل الحياة السياسية وهي غير قادرة على تبني مفهوم يعتبر من أهم المفاهيم في النظريات السياسية والحكم في العصر الحالي؟

إن فترة الستينات بقيادة سيد قطب ساهمت في تعميق الفجوة بين دعوة الإخوان وبين مفاهيم الحداثة الغربية، فحتى لو كانت الحركة تدّعي أنها ذات دعوة وسطية تحاول الموازنة بين الدين والعصر، إلا أنها غرقت في التناقضات التي التصقت بها نتيجة الطابع الفردي الذي تميزت به الحركة والذي جعلها مشروعا دعويا يعاني من عدم وضوح المعايير والمبادئ التي تستخدمها في اتخاذ مواقفها، فضلاً عن أن هذه الأزمات ساهمت في تغييب الوعي وحدوث لبس في صفوف الحركة وأعضاءها تجاه فهم وإدراك مفاهيم الحداثة الغربية، "فلدى بعض جمهور الإخوان اعتقاد أن الدولة المدنية مثلاً، تعني بالنسبة لهم دولة ذات مرجعية دينية في حين يرى البعض الآخر أنها مرادفة للدولة العلمانية. كما أن مفهوم المواطنة هو مرادف للعلمانية"[325] وهذا ما أدخل الحركة بما يسمى بإشكالية الوعي الثقافي، والتي لا تتعلق بثقافة جمهور الإخوان المسلمين فحسب وإنما جمهور المجتمعات العربية بشكل عام.

## المستوى الثاني (المستوى العالمي والحضارة الغربية)

### 1) تطويع المواطنة وتجزئتها

يمكن القول أن أزمة الخطاب داخل الحركة تجاه هذه المفاهيم ساهمت في ظهور بعض الأصوات التي تنادي بعمل إصلاحات وتعديلات جدية داخل الحركة تتعلق بمواقفها الفكرية وبتنظيماتها الإدارية، والتي بدأت في سبعينيات وثمانينات القرن الماضي، وكانت مرتبطة بشكل أساسي في موقفها من الحزبية والتعددية السياسية والأقباط والمرأة، وقد بدا وكأن هناك تقدما ملحوظا في هذه الإصلاحات خاصة مع ظهور أشخاص أمثال التلمساني والقرضاوي اللذان كانا تقريبا مؤيدان لهذه التعديلات، إلا أن حركة الإخوان كانت تحمل في طياتها العديد من التناقضات التي جعلت بعض الأفراد من الصف الأول يرفضون هذه الإصلاحات ويعتبرونها خروجا عن الخط الذي وضعه البنا، فضلاً عن أن هذه الإصلاحات سوف تكون تلقائياً متناقضة مع الثقافة الفكرية الموجودة في أوساط جمهور الإخوان، وهذا ما يؤكده القرضاوي حين يوضح أن "حسن البنا لم يكن جامداً، فلن يضيق الشهيد حسن البنا في قبره إذا خالفه بعض

[325] **الإخوان المسلمين في مصر، شيخوخة تصارع الزمن**، مصدر سبق ذكره، ص90، ص91.

أبنائه واتباعه في قضية من القضايا ولا يوجد مانع شرعي ولا عرفي ولا عقلي من إعادة البحث في الوسائل والأنظمة التربوية داخل الجماعة"،[326] فحتى وإن كان القرضاوي غير قريب من فكر وفلسفة الحداثة إلا أنه كان يسعى دون جدوى لتقريب الفجوة وعمل موازنة، "فرغم اعتقاده بأبدية عقد الذمة في الإسلام، لكنه في الوقت نفسه يقسم المجال لهذه الصيغة لأن تستوعب قدراً كبيراً من أبعاد المواطنة، وتحقيق أكبر قدر من المساواة لغير المسلمين وفقاً لقاعدة: لهم ما لنا وعليهم ما علينا...والملاحظ أن اجتهادات القرضاوي الفقهية حاولت التوفيق والجمع بين القديم والجديد بتوظيف المفاهيم السياسية الحديثة (المواطن والمواطنة) والتقيّد بالمفاهيم الفقهية القديمة (الذمي) في آن واحد، فهو يصف غير المسلمين تارة بالمواطن وتارة أخرى بأهل الذمة".[327]

على أية حال، إن التناقضات داخل الحركة لم تقتصر فقط على رفض قيادة الإخوان لأفكار التيار الإصلاحي، بل وصلت إلى درجة الموافقة على بعض هذه الإصلاحات في سبيل المكاسب السياسية، مثل موقفها من الحزبية، وقد بدت هذه التغيرات في فكر الحركة وكأنها استراتيجية مؤقتة من أجل تحقيق بعض الانجازات، لكنها لم تعبر عن تغيير جوهري في مواقفها الفكرية، "فأصبح هناك بعض المفاهيم التي تبدو وكأنها قيماً ومبادئ تتعامل معها الجماعة باعتبارها تقنيناً إجرائياً وقاعدة قانونية لتطبيق القيم التي تؤمن بها، ولهذا تقوم بتعريف كل ما يتم اقتباسه من داخل منظومتها الفكرية ومن خلال الحفاظ على الثوابت الفكرية للجماعة، فتصبح تلك المقتبسات أدوات تستخدمها الجماعة لبناء الجانب السياسي التطبيقي لرؤيتها".[328]

### 2) رفض الحرية والمواطنة

منذ السبعينيات وحتى بداية الألفية كان هناك تقارب كبير بين الإخوان ومسألة الديمقراطية، وكان السبب الأساسي في ذلك هو مشاركة الإخوان في الانتخابات التشريعية في مصر، وبالتالي كان من المهم لهم أن يوضحوا موقفهم من الديمقراطية، خاصةً أن هذا المفهوم يعبر عن فلسفة غربية تقوم على تقديس حرية المواطن وحقوقه، وكان بديهياً وقوع الحركة في الإحراج نتيجة هذه المسألة، فمنذ البداية كان تقاربهم بالديمقراطية "تقارباً قسرياً، أي أن الديمقراطية كثيراً ما شكلت هاجساً وعامل ضغط على المحتوى الفكري والتربوي للجماعة، ما دفعها إلى ضرورة البحث عن صيغة ما لنحت مفهوم خاص بالديمقراطية تتبناه الجماعة"،[329] لأن المشكلة التي وقعت بها الحركة، هي اعتبار الديمقراطية ضرورة لابد منها من أجل معتركها السياسي، وفي نفس الوقت تحدياً خارجياً مفروضاً يهدد مصداقيتها الفكرية، وهذا ما جعلها في النهاية "تُتهم بازدواجية موقفها من الديمقراطية كما لو أن لديها مفهوماً مزدوجاً يقوم على

[326] المصدر نفسه، ص298.
[327] راجع كتاب القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، مصدر سبق ذكره.
[328] **الدولتان، الإسلاميون والدولة القومية**، مصدر سبق ذكره، ص280-281.
[329] **الإخوان المسلمين في مصر، شيخوخة تصارع الزمن**، مصدر سبق ذكره، ص125.

الاعتقاد بأهمية الديمقراطية كأداة للحراك السياسي وتداول السلطة في المجتمع، في حين يعكس البناء الداخلي للجماعة وطريقة التفاعل التنظيمي رفضاً قاطعاً لمثل هذا المفهوم".[330]

كان تبني الحركة لمفهوم الديمقراطية يقوم على توظيف آلية الديمقراطية أو وسيلتها المستخدمة في تغير أو اختيار السلطة التشريعية والبرلمانية دون أن تقوم على تبني قيم وفلسفة الديمقراطية القائمة على الحرية والتعددية واحترام القانون، وهذا ما نلاحظه داخل الحركة بحيث تنعدم مستوى الحرية الفردية والشخصية للأعضاء، فأحد منظري الحركة يقول "إن الطاعة من العوامل الأساسية التي تحتاجها العلاقات التنظيمية في كل حركة من الحركات، والحركة مثلها مثل أي حركة لا يمكن أن تبلغ المستوى التنظيمي المطلوب ما لم يكن عنصر الطاعة قد بلغ لديها ذروة الكمال"،[331] وبالتالي تصبح الحرية مقابل الطاعة، فقد تحولت الحرية إلى مفهوم ضعيف وفكرة غير قادرة على الوقوف أمام مفهوم السمع والطاعة وقدسيته، الأمر الذي حوّل العديد من أعضاء الجماعة إلى مجرد أرقام ليس بيدهم سوى الطاعة والتنفيذ، بل إن الأمر تعدى ذلك ليدخل في حياة وشؤون الأعضاء الخاصة والعائلية حين "حولت الحركة التنظيم الأيديولوجي إلى كيان بيولوجي بمرور الوقت وذلك وفق قاعدة (الإخواني يجب أن يتزوج إخوانية)... لهذا نجد اصطلاح (الأسرة الاخوانية) قائماً كمرحلة من تنظيمها الإداري أو هيكلها السياسي جنباً إلى جنب مع الوحدة الاجتماعية التي ينتظم فيها أب أخواني وأم اخوانية مع أولادهما"،[332] وهو ما يجعلنا نستوعب حجم انعدام الحرية داخل التنظيم وكيف تتعامل الحركة مع مفاهيم الحداثة الغربية بحيث يتم توظيف المفهوم أو عمل انتقائية لبعض أسسه حتى لا يتعارض مع منظومتها الفكرية وبما يضمن ادعائها بمواكبة مفاهيم المجتمعات الحديثة، الأمر الذي يجعلنا نستنتج أن "الجماعة تفرق بين القيم والآليات، وتفتح الباب أمام اقتباس الآليات، وتمتنع بالكامل عن اقتباس القيم، ومن ضمن الآليات تأتي قواعد العمل والتنظيم والتقنين الدستوري والقانوني والاجرائي، فجماعة الإخوان تقتبس الديمقراطية لتحقيق الشورى، وتقتبس المواطنة والمساواة لتحقيق قيم المساواة الحضارية والانسانية في المرجعية الإسلامية.[333]

---

[330] المصدر نفسه، ص126.

[331] فتحي، يكن، **مشكلات الدعوة والداعية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2001، ص16.

[332] **انتحار الإخوان- انطفاء الفكرة وسوقط الأخلاق وتصدع التنظيم**، مصدر سبق ذكره، ص14-15.

[333] **الدولتان، الإسلاميون والدولة القومية**، مصدر سبق ذكره، ص280.

## المستوى الثالث ( المستوى المحلي)

### موقف الحركة من المواطنة المصرية

إن حركة الإخوان في تناولها لمفهوم المواطنة لجأت إلى نفس أسلوبها مع المفاهيم الغربية الأخرى وذلك من خلال سلخ المفهوم عن جوهره الحقيقي والغايات التي نشأ من أجلها. لذا رفضت الحركة الحرية وما تقوم عليه من سلوكيات وممارسات يومية للأفراد، فضلاً عن سلبها للعديد من حقوقهم وامتيازاتهم تحت حجة الشريعة الإسلامية وحدودها، فوضح أحد منظري الحركة –بتصرف– "إن مثل هذه المفاهيم القادمة من الفكر الغربي إذا كان لابد من التعامل مع إحداها فيتم ذلك بناءً على ما جاء به الإسلام، حيث نخضعها في تطبيقها وتفسيرها لقواعده وأصوله، لا لنظريات الغرب وأهوائه ونوازع علمائه وأهواء رجال السياسة فيه"،[334] ولعل هذا ما نلاحظه حين تعلوا أصوات الحركة رافضة لبعض القوانين الموجودة داخل الدستور المصري والتي تندرج تحت قوانين الحريات الشخصية والأحوال المدنية، فالأصوات هنا تعلوا في وجه أسس وفلسفة المواطنة التي من خلالها تم وضع هذه القوانين.

إن اهتمام الحركة في قانون الدولة ودستورها كان من أهم أولوياتها منذ تأسيسها، فقد كان ضرورياً أن يكون هناك نص قانوني أو دستوري يحدد هوية الدولة، حتى وإن لم يكن هذا النص مطبقاّ بشكل عملي على ارض الواقع، "فرغم عدم تقيد تلك النصوص في الواقع العملي للنظام السياسي القائم، إلا أن الحركة الإسلامية رأت في تلك النصوص أرضية مشتركة بينها وبين الدولة، وهي ليست مجرد نص دستوري يعطي للحركة شرعية، بل هي ايضاً نص دستوري يجعل الدولة داخل الفكرة الإسلامية"،[335] وكانت هذه إحدى أهم المسائل التي جعلت الحركة تدخل في صدام دائم مع النظام المصري، إذ دخلت في معارك سياسية دينية كان الهدف منها محاولة تطبيق أكبر قدر ممكن من الشريعة الإسلامية ضمن حدود الدستور المصري، وقد تصاعدت وتيرة وحدة هذه الصدامات خلال العقد الأخير وقبل حدوث ثورة 25 يناير، فكان الإخوان يرون "أن الشريعة الإسلامية كنظام شامل للحياة غير مطبق في مصر، وأن الدولة لا تحترم نص المادة الثانية من الدستور التي تؤكد أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع...ويدلل الإخوان على ذلك بوجود العديد من القوانين والظواهر والسلوكيات التي تتعارض مع أحكام الشريعة ومبادئها، التي يغض النظام الطرف عنها ومن ذلك على سبيل المثال الفوائد الربوية والترخيص بتصنيع الخمور وبيعها، وانتشار الملاهي والحانات التي يُرتكب فيها المعاصي".[336]

ولعل هذا يوضح موقف الحركة من المواطنة في مصر، فالرفض للحريات الشخصية تحت حجة الشريعة شمل الرفض للحريات الفكرية التي هي بشكل أو بآخر مشروعا فكريا مثل مشروعهم، وشمل أيضاً رفض التعددية الحزبية والمشاركة السياسية في الحكم في حال وصلت الحركة للسلطة. ولا يمكن الجزم بحقيقة إذا كان هذا ما سوف يحدث لو استمر محمد مرسي رئيساً للبلاد؛ لكن ظاهرياً وعلى

---

[334] **حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة 1928-1948**، مصدر سبق ذكره، ص155، منقول عن مصدر، الإخوان (مجلة يومية)، 22 يوليو 1946، مقال (نحن والديمقراطية).

[335] **الدولتان، الإسلاميون والدولة القومية**، مصدر سبق ذكره، ص55.

[336] **النظام السياسي والإخوان المسلمون في مصر، من التسامح إلى المواجهة 1981-1996**، مصدر سبق ذكره، ص52.

أرض الواقع في فترة رئاسته كان هناك مساحة واسعة للحرية، وخاصةً للصحافة والإعلام، لكن أيضاً كان هناك تغيير في دستور وقوانين الدولة بالشكل الذي يعطي صلاحيات واسعة للرئيس، ويؤدي إلى تغيير معالم الدولة المصرية لصالح الحركة.

دخلت الحركة في العديد من الأزمات والتحديات التي جعلتها غير قادرة على تحقيق الأهداف التي وضعها البنا، بل إن هذه التحديات جعلتها غير قادرة على استكمال ما بدأه البنا، إذ وقفت عند حدود فكر المؤسس ولم تخرج عنه بشكل جدي وحقيقي، فلم يستطع مفكري ومنظري الحركة بعد البنا أن يقدموا المزيد فيما يخص الخطاب الديني الإسلامي، "فأول ما يلاحظ على جماعة الإخوان المسلمين هو ضعف الجانب الفكري التنظيري، وذلك على الأقل مقارنة بأدائها الحركي التنظيمي، وأقصد بالجانب الفكري هنا، ذلك النشاط العقلي الذي تمارسه قيادات الجماعة ومنظريها على المستويين الديني والفلسفي ويفضي إلى بلورة مشروع سياسي واضح المعالم"،[337] فلم تستطع الجماعة أن تقدم برنامجاً متكاملاً في أي مجال من المجالات التي خاضت فيها، فعلى المستوى السياسي لم تتمكن من تقديم برنامج انتخابي متكامل، وفي الغالب كانت مواقفها غير واضحة وضبابية، فمثلاً في أخر ثلاثة عقود "أكتفت الجماعة بتقديم (كتيبات) أو (كبسولات) خفيفة الوزن والقيمة لتوضح مواقفها تجاه العديد من القضايا الإشكالية، في الوقت الذي كان من المفترض أن تقدم مشروعاً فكرياً وفلسفياً يكون نموذجاً لبقية التيارات"،[338] ولم تستطع أيضا "الاستفادة من الاجتهادات الفقهية التي أضافها رجال الأزهر المنتمين للجماعة من أمثال الشيخ محمد الغزالي والدكتور يوسف القرضاوي"،[339] والتي كانت بشكل أو بآخر اجتهادات فقهية أقرب إلى الوسطية والاعتدال وأبعد عن التطرف والإقصائية التي نادى بها قطب وغيره، وهذا ما جعل العديد يرى أن "التراث الإخواني يكاد يخلو من اجتهادات فكرية تعبر في مجملها عن مشروع متكامل وهي المعضلة التي يطلق عليها جمال البنا، شقيق حسن البنا بأنها (القصور في التنظير) والتي تشير إلى انقطاع الإسهام الفكري لجماعة الإخوان بوفاة مؤسسها".[340] وهذا ما يجعلنا نستنتج أن أحد أزمات الحركة التي أدخلتها في العديد من الاشكاليات هي أزمة تتعلق "بالخلط بين مبررات النشوء ومبررات الاستمرار، بمعنى أن البنا كان أحوج إلى من يقدر جهده ويبني عليه أكثر من حاجته إلى من يقدسه ويتوقف عنده، لكن هذا الاتجاه الأخير هو الذي ساد لدى حركة الإخوان المصرية".[341]

[337] **الإخوان المسلمين في مصر، شيخوخة تصارع الزمن**، مصدر سبق ذكره، ص296.
[338] المصدر نفسه، ص300.
[339] المصدر نفسه، ص136.
[340] المصدر نفسه، ص137.
[341] المصدر نفسه، ص305.

## المواطنة عند الحركة، عناصر المفهوم ومحدداته

يبقى هنا أن نلخص مما سبق ما هو مفهوم المواطنة عند حركة الإخوان المسلمين، وما عناصره ومحدداته؟ الإجابة على هذا السؤال تتم من خلال ربط مواقف الحركة من الحداثة الغربية وقضاياها، ولابد من التذكير بأن المواطنة كمفهوم تعرض للعديد من التطورات والتغييرات على مر السنين ليصل إلى المفهوم الحالي له والقائم على أسس الحرية والمساواة والمشاركة السياسية، فقد ظهر من خلال الصراع بين الملوك والنبلاء، ثم بين الطبقة الأرستقراطية والطبقة البرجوازية، ثم الطبقة العاملة وبحثها عن حقوقها، وحقوق المرأة إلى أن وصل لحقوق الأقليات الدينية والعرقية والمذهبية، وبالتالي لابد لنا من معرفة مدى إيمان الحركة بهذا النضال الفكري الحقوقي البشري حتى نفهم موقفها من الحداثة الغربية وما أنتجته من مفاهيم فكرية، لأن ذلك ينعكس على موقفها من المواطنة.

إن التناقضات الكثيرة التي وقعت بها الحركة فكرياً وسياسياً، جعلتها غير قادرة على الوضوح في مواقفها، وجعلت من تناقضاتها شيء غير مستغرب به، فهي لم ترفض المواطنة بشكل مباشر وعلني مثل رفضها للعلمانية، لكنها رفضت بعض أسسها بحجة أنها تتعارض مع الشريعة الإسلامية، وفي ذات الوقت اعتبرت المواطنة التي وافقت عليها ضمن شروطها بأنها إسلامية المصدر والنشأة وبأن انتقائيتها لأسس المواطنة هو في حقيقة الأمر عودة لجوهر المواطنة الإسلامية، وذلك حين رأت أن الدولة التي قد أُسست في بداية ظهور الإسلام وما نتج عنها من تقديم الحقوق والواجبات للأقليات الدينية هو في حقيقة الأمر تنظيم لقانون المواطنين في الدولة الإسلامية، لذلك فإن الحركة لا تجد في رفضها لبعض أسس المواطنة الغربية أي حرج أو تناقض مع الثقافة الديمقراطية المعاصرة حين توضح أن مواطنيتها سليمة، وهذا ما يجعلها تؤمن بالمواطنة القائمة على الدين الإسلامي وليس تلك القائمة على فلسفة الحداثة الغربية، فالمواطنة عند حركة الإخوان المسلمين هي الولاء الديني والعقائدي الذي يدينه المسلمين للدولة الإسلامية ويصاحب هذا الولاء حصول المواطنين على حقوق وفقاً للشريعة الإسلامية، وعليه فإن حرية المواطن مقيدة بالقواعد التشريعية الإسلامية.

والسبب الأساسي لذلك هو اعتقاد الجماعة أن المجتمع لابد من أن يكون مجتمعاً إسلامياً قائماً على الثقافة الإسلامية، فهي تنظر للمفهوم _ الذي تم تطويعه_ باعتباره جزءًا من الفكر السياسي الإسلامي الذي ينظم حقوق وواجبات المسلمين وغير المسلمين داخل الدولة والمجتمع الإسلامي لكن ضمن حدود وقواعد الشريعة، فالدين وتشريعاته هي عناصر المفهوم ومحدداته، وبالتالي فهذا المفهوم لا يضمن تحقيق الحرية للمواطنين كما هو في جوهره الحقيقي، فقد تُمنح بعض الحريات للمواطنين غير المسلمين داخل الدولة الإسلامية إذا سمحت شريعتهم الدينية بذلك مثل شرب الخمر للمسيحيين، بينما المسلمون عليهم الالتزام بقواعد الأحكام الإسلامية وحدودها، كذلك لا تتضمن المساواة الكاملة بين جميع المواطنين داخل المجتمع الإسلامي، خاصة فيما يتعلق بالمشاركة السياسية، بحيث يُمنع أن يكون رئيس الدولة في المجتمع الإسلامي رجل من أتباع ديانة أخرى.

كذلك فإن المواطنة الإسلامية عند جماعة الإخوان لا تتضمن تحقيق حرية فكرية تقوم على التمرد أو التعدي على المنظومة الفكرية الإسلامية التراثية، لأن المواطنة التي تدعو لها الحركة ترفض الحرية والتعددية الفكرية وتمنع الهجوم على الخطاب الديني، بل وتطالب

الالتزام بهذه الدعوة الدينية، فهذا لاحظناه داخل ثقافة الحركة عندما كان مبدأ السمع والطاعة من أهم المبادئ في سياسة الحركة، وهذه التوليفة أو العملية التي وضعتها الحركة في تناولها لمفهوم المواطنة اعتمدت بشكل أساسي على الدين الإسلامي، فقد استخدمت التراث الحضاري الإسلامي في وضع حدود وعناصر للمواطنة الإسلامية، واستخدمت الدين في رفض أسس ومبادئ المواطنة الغربية، واستغلت الثقافة العربية الإسلامية وحساسيتها تجاه هذه المفاهيم من أجل تعزيز وجود النص الديني في قوانين ودستور البلاد المصرية والتأثير على المواطنة المصرية.

# الخاتمة

لا يمكن الجزم بأن نوعية الخطاب الديني والسياسي الذي وضعه البنا لحركته كان هو السبب الأول والأهم في عدم تحقيق أي توافق وتقاطع بين هذا الخطاب وبين مفهوم المواطنة، كما لا يمكن اعتبار الفكر الذي طرحه سيد قطب هو أكثر أهمية من فكر البنا ليكون السبب الرئيسي في رفض فكرة المواطنة، لكن ما يمكن تأكيده أن النهج الذي وضعه كلاً من البنا وقطب كانا أحد الأسباب في ازدياد عمق الفجوة بين الحركة وبين مثل هذه المفاهيم.

وإذا أردنا أن نعلم السبب الرئيسي في عدم القدرة على التقارب بين الحركة والمفاهيم الغربية، فعلينا أن ننظر إلى حركة الإخوان المسلمين كمثال على أزمة الوعي في الثقافة العربية، فالأزمة هنا ليس سببها الإخوان، بل إن فشلهم في تقديم أنفسهم كنموذج لحركة إصلاحية تتمتع بمنظومة فكرية قادرة على تحقيق أهدافها وتحقيق الإصلاح في الثقافة العربية هو نتيجة لأزمة الوعي العربي، فالضبابية وعدم الوضوح في فكر ومواقف الحركة وسياسات التوظيف والانتقائية التي استخدمتها في مشوارها السياسي والدعوي ليس سببه حب وإعجاب الحركة لهذه الأساليب، أو اعتقادها أنها الحل الأفضل لتحقيق أهدافها واستراتيجيتها، رغم أنها رأت في هذه الأساليب فرصة وملجأ لتنفيذ هذه الاستراتيجيات، إلا أن هذه السياسات لم تكن السبب الحقيقي في رفض الحركة لمفهوم وأسس المواطنة، بل السبب يبدأ في التكشف عندما نعلم أن الحركة تعيش داخل ثقافة وعقلية وذهنية الفكر العربي الإسلامي الموروث، الذي يعتمد على مبادئ وأسس لا تتماشى مع مبادئ وأسس الثقافة الأوروبية وفكرها، وللتوضيح هنا أقول، فضلاً عن أن حركة الإخوان المسلمين بقيادة البنا كانت تؤمن وتلتزم بالفكر الإسلامي الموروث، فإنها حتى لو لم تكن كذلك، فلن تستطيع تحقيق ذلك التقارب بين الثقافتين العربية والأوروبية، خاصةً بعد فشل محاولات ومشاريع فكرية عدة داخل العالم العربي لفعل ذلك، أهمها النهضة العربية في بداية القرن العشرين، رغم أن رواد هذه النهضة كانوا من أشد الناس رغبةً في تحقيق هذا التقارب أو على الأقل في تحديث الثقافة العربية كما حدث في الغرب.

إن السبب الرئيس في عدم قدرة الإخوان المسلمين في تحقيق تقارب بينهم وبين مفهوم المواطنة، هو الثقافة العربية الرافضة لمفاهيم الحداثة الغربية، ما شكّل فائدة ومصلحة لحركة الإخوان المسلمين الذين بلوروا فكرهم من منطلق الذهنية العربية الرافضة لتلك المفاهيم. وساعدت أزمة الوعي الحركة من أجل استقطاب أكبر عدد ممكن من الأفراد وزيادة شعبيتها ونفوذها.

يقول المفكر علي الوردي "إن الإنسان يقوم بفرض قيمه على الموضوع الذي يراه مناسباً، وغالباً ما يعدها أساس الطبيعة على وجه العموم، عندما يرى الإنسان في ثقافات أخرى قيماً تختلف عن تلك التي إعتاد عليها، فإنه يصاب بالذهول ويشعر أحياناً بالسخط، إنه يميل إلى عدّ هذه القيم المختلفة كما لو أنها فاسدة، غير طبيعية وحتى إجرامية"[342] وهذا ما يفعله الإنسان داخل الثقافة العربية، فمبادئ وقيم الإنسان العربي قادمة من مصدر واحد وهذا المصدر متفرد ومسؤول عن انتاج كل خطاباته الدينية والسياسية

[342] **في علم اجتماع المعرفة**، مصدر سبق ذكره، ص13.

والاجتماعية والثقافية، وهو التاريخ الإسلامي الموروث الذي شكل نظرة الإنسان العربي للحياة والوجود، وجعله مقياساً لكل شيء، وزاد من عمق الأزمة اعتقاده أن المواقف والأحكام التي يطلقها من خلال المنظار التاريخي الذي يرى به كل شيء هي مواقف وأحكام صحيحة بشكل مطلق.

إن أزمة الوعي العربي تجاه فكر وفلسفة الفكر الأوروبي بما يحمله من مفاهيم ونظريات جديدة لم تساهم في تعميق أزمة الإخوان تجاه مفاهيم الحداثة الغربية فقط؛ بل ساهمت في جعل الأزمة متجذرة في الثقافة العربية كنمط سلوكي ومعرفي يزداد حدةً مع هذه الايديولوجيات الحزبية التي ترى في هذه الثقافة وأزمتها فرصة لنشر أفكارها وازدياد شعبيتها، فمثلاً إذا أردنا أن نتطرق لفكرة موقف الإخوان من الآخر سواء أكان هذا الآخر من الناحية الدينية المسيحي، أو من الناحية الجنسية المرأة، فإن إشكالية وحساسية الحركة تجاه هذا الآخر تبدو أكبر من مجرد مبادئ وأحكام وضعها حسن البنا، "فهي ترتبط في جزء رئيسي منها بالثقافة العامة في المجتمع، وما تنتجه من أنماط سلوكية ومعرفية تجاه هذا الآخر"،[343] وهذه الأنماط السلوكية قادمة من النظام المعرفي العربي الذي تأسس من خلال التاريخ العربي الذي ينتج خطابات المجتمع العربي الثقافية والفكرية والسياسية والدينية.

ما يمكن ملاحظته أن استمرار أزمة الوعي العربي تجاه مفاهيم الحداثة الغربية، أو تجاه الآخر سواء المسيحي أو المرأة، أو تجاه كل ما هو جديد وغريب عن النظام التاريخي المعرفي الإسلامي ــوإن أمكن أن نعتبر هذه الاتجاهات هي نماذج نقيس بها أزمة الوعي العربيــ يجعلنا نلاحظ تدهور الفكر العربي والخطاب الديني الإسلامي والثقافة العربية، فرواد الفكر العربي والخطاب الديني سابقاً كانوا أكثر انفتاحاً على هذه الاتجاهات مقارنةً بمن لحقوهم، "فالغالب على الحقبة المعاصرة في التفكير الإسلامي هي النكوصية، ويتمثل ذلك في اعتبار أن محمد عبده كان متقدماً على رشيد رضا، ورضا كان متقدماً على حسن البنا، والبنا كان متقدماً على سيد قطب، وقطب كان متقدماً على عمر عبد الرحمن"[344] وهذا ما جعلنا نستنتج أن الأزمة الحقيقة هنا ليست في الايديولوجيات التي تظهر في المجتمعات العربية وتقدم أطروحات ونظريات فكرية، وإنما في الثقافة العربية ومصدر تشكيلها الفكري والمعرفي، فعلى الرغم من دور الايديولوجيات الحزبية والدينية في تشكيل ثقافة وفكر المجتمعات العربية، إلا أن مفهوم التاريخ القابع في وعي وذهنية الإنسان العربي وتأثيره على النظام الديني والاجتماعي والسياسي في الثقافة العربية والإسلامية هو السبب في خلق أزمة الوعي العربي تجاه كل ما هو جديد ومنبوذ أو غير مقبول أو حساس وفقاً للتاريخ العربي الإسلامي.

إن ما يجعلنا نركز على الثقافة العربية في عملية البحث عن أزمة المواطنة في العالم العربي أو في الإخوان كنموذج، هو فهمنا للمواطنة على أنها مفهوم نشاطي وسلوكي يقوم بالاعتماد على الممارسة الثقافية حتى ينجح ويحقق أسسه ومبادئه، لذلك كان علينا البحث عن أسباب أولية وجوهرية تكون هي السبب في أزمة فكر الإخوان تجاه هذه المفاهيم، وتبين معنا أن هذه الأسباب الأولية قادمة من أزمة الوعي الثقافي داخل المجتمعات العربية، فحتى عندما نتحدث عن وجود تغيير أو تطور داخل الثقافة العربية تجاه بعض المفاهيم، فإن

[343] **الإخوان المسلمين في مصر، شيخوخة تصارع الزمن**، مصدر سبق ذكره، ص143.
[344] **مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سبق ذكره، ص146.

هذا التغير لا يكون مرتبطاً بالأحزاب والايديولوجيات الفكرية الموجودة في المجتمع، بقدر ما يكون مرتبط في الثقافة وقبول المجتمع لها، بمعنى أن هذه الحركات الفكرية تستمد قوتها وشرعيتها الفكرية من داخل النظام المعرفي الثقافي التاريخي، وبالتالي أي تغيير أو تقبل لفكر أو مفاهيم جديدة يتم من خلال قبول الثقافة لهذه المفاهيم، وهذا ما حدث مع الإخوان وقبولهم لمفهوم الديمقراطية، ففي البداية كانت الحركة تتعامل بحذر مع الديمقراطية لكن بعد دخول هذا المفهوم إلى الثقافة العربية واعتباره أحد المفاهيم المهمة في الحياة السياسية العربية أصبح هناك ضغط على الجماعة من أجل تغيير موقفها تجاه الديمقراطية.

لعل شخصاً ما أن يتساءل كيف يمكن لأحزاب وحركات دينية أو غير دينية في مجتمعات أخرى غير عربية أن تؤثر على الثقافة دون أن تكون الثقافة هي المسيطرة والمحددة لهذه الحركات مثل العديد من الأحزاب والتيارات الفكرية الموجودة في الغرب، والسبب في ذلك أن ثقافة تلك الشعوب استطاعت عمل قطيعة معرفية مع تاريخها التراثي بالشكل الذي يجعلها قادرةً على قبول المفاهيم والنظريات الجديدة التي تطرحها الأحزاب والحركات هناك، أما في الثقافة العربية فإن استمرار تواجد النظام التاريخي الإسلامي المعرفي داخل الذهنية العربية واستمرار تداخله في الثقافة العربية يوضح لنا مدى ضعف وعدم إمكانية حصول هذه القطيعة المعرفية، وبالتالي يجعل الأحزاب والتيارات الفكرية العربية سواء الدينية أو غير الدينية مرتبطة ومتأثرة بالثقافة العربية، فالتيارات الدينية تحدد مبادئها وقواعدها وفق حدود ومعايير التاريخ الإسلامي، وأي تغيير في فكر هذه التيارات تجاه أية مفاهيم أو نظريات جديدة يكون مرتبط بمدى قبول الثقافة العربية لهذه المفاهيم، بحيث تقبل الحركات الإسلامية بعض المفاهيم الغربية في حال لاقت تأييداً وقبولاً لها من قبل الثقافة العربية مثل مفهوم الديمقراطية، لكن لا تقبل أي مفاهيم أخرى في حال رأت رفضاً لها من الثقافة العربية مثل مفهوم المواطنة والعلمانية، ولا نريد هنا أن يتم حدوث لبس أو سوء فهم فيما نحاول قوله، فليس القصد هنا أن الحركات الإسلامية تضع مبادئها وفكرها بناءً على الثقافة العربية، وإنما القصد أن هذه الحركات قد تأسست وتشكلت وفق المنظومة الإسلامية التاريخية التي بشكل أو بآخر تسيطر على الثقافة العربية، وبالتالي يصبح من البديهي اهتمام التيارات الدينية بشرعية الثقافة العربية لها. أما التيارات غير الدينية فتكون في صدام ومواجهة مع الثقافة العربية ذاتها لخروج هذه التيارات عن النظام المعرفي التاريخي للثقافة، وبالتالي تكون دائماً شعبيتها وتأييدها أقل من التيارات الدينية.

وهذا ما يجعلنا نصل إلى الخلاصة المتعلقة بالمفاهيم والحداثة السياسية والفكرية الأوروبية، وأزمتها داخل المجتمعات والوعي العربي، فهذه المفاهيم التي يُعتقد أنها غريبة عن التراث العربي الإسلامي وتتصادم مع الفكر الديني؛ سوف تبقى في حالة التصادم طالما أن الثقافة العربية مستمرة في اعتبار التاريخ العربي الإسلامي نظاماً مؤسساً لوعيها وفكرها، وطالما يستمر الإنسان العربي في جعل التاريخ منهجية تفكير وأداة لتحديد وضبط معاييره في قبول أو رفض كل ما هو غريب عن التراث وكل ما هو جديد في الحياة، بصيغة أخرى سوف تستمر أزمة الوعي العربي تجاه المفاهيم الغربية إذا ما بقي التراث والتاريخ الإسلامي هما المحددان الأساسيان لفكر الإنسان العربي تجاه حياته ووجوده ومماته.

# قائمة المراجع


غلاّب، عبد الكريم، **أزمة المفاهيم وانحراف التفكير**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

ضاهر، عادل، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، لبنان، بيروت، الطبعة الثالثة، 2015.

عرابي، عبد القادر، **المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية**، دار الفكر، الطبعة الأولى، سوريا، دمشق، 2007.

مركز دراسات الوحدة العربية، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، بيروت، الطبعة الأولى، 2001

مهران، حمدي، **المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، دراسة تحليلية نقدية**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الاسكندرية،2012

رجب، بودبوس، **القاموس السياسي**، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، سرت، الجمهورية الليبية، 2003

ابن منظور، **لسان العرب**، مادة وطن ( حرف الواو)، ج6، دار المعارف، القاهرة، 1984

شنابر، دومينيك، باشولييه كريستيان، **ما المواطنة**، ترجمة سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2016

دياب، قايد، **المواطنة والعولمة، تساؤل الزمن الصعب**، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 2007

النشار، مصطفى، **الحرية والديمقراطية والمواطنة " قراءة في فلسفة أرسطو السياسية"** الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2009

أبو المجد، عبد الجليل، **مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي**، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010

سباين، جورج، **تطور الفكر السياسي**، ترجمة : حسن جلال العروسى، ج2، دار المعارف، القاهرة، 1964

مركز الجزويت الثقافية الاسكندرية، **المواطنة ونشأة مفهوم المجتمع المدني**، تجربة الشمال والجنوب، الشرق والغرب ( دراسات من فرنسا- بلجيكا- لبنان- مصر- الجزائر)، الطبعة الأولى، مصر، الاسكندرية، 2004

عزيزة طارق، **ذوات، ? the what**، موقع على الشبكة، أزمة المواطنة في البلدان العربية، تم الدخول في 16-11-2018

أدونيس، **الكتاب الخطاب الحجاب**، دار الآداب، الطبعة الأولى، لبنان، 2009

قطيشات، ياسر، **صحيفة التقرير**، على الشبكة، أزمة الدولة العربية بين المدنية والمواطنة، تم الدخول في 16-11-2018

عوكل، طلال، الوطن العربي بين أزمة النظام السياسي وأزمة الدولة، **تسامح**، عدد 32، 2011، من ص39 إلى ص47

بقلزيز، عبد الإله، **الدولة والسلطة والشرعية**، منتدى المعارف، لبنان، الطبعة الأولى، 2013

عطوان، خضر عباس، نحو نظام عربي فاعل : هل يمكن تشكيل المستقبل العربي، مجلة **شؤون عربية**، عدد 136، 2008،ص24-35

غيلوفي، الهادي، عنف الانتماءات الأولية أو المواطنة العصية في المنطقة العربية، مجلة **شؤون عربية**، عدد 166، 2016، ص176-187

محمد زبون، ناهدة، **مفهوم المواطنة في الفكر السياسي المعاصر، دراسة في المفهوم والأبعاد**، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، مصدر تم أخذه من الشبكة، تم الدخول في 15-12-2018

غانم، ابراهيم البيومي، مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا، **الاجتهاد**، العدد 14، السنة الرابعة، 1992، تصدر عن دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، ص143-166.

بعيرات، إياد تيسير، مواقف حركات الإسلام السياسي من الحداثة، دراسة مقارنة بين جماعة الإخوان المسلمين وحزب التحرير، **تسامح**، عدد 31، 2012.

السعيد، رفعت، **حسن البنا...متى...كيف...ولماذا**، كتاب الأهالي، الطبعة التاسعة، مصر، 1990.

إسماعيل، حماده محمود، **حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة 1928-1949**، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، 2010.

خلف الله، أحمد ربيع، **الفكر التربوي وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين**، دار التوفيق النموذجية، مصر، الطبعة الأولى، 1984.

**مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، مكتبة جامعة بيرزيت.

البنا، حسن، **مذكرات الدعوة والداعية**، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، 2012.

حوى، سعيد، **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين**، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الثالثة، 1984.

البنا، حسن، مقال بعنوان تذكرة الداعي، في مجلة **الإخوان الشهرية**، العدد التاسع، بدون تاريخ.

البنا، حسن، مقال في مجلة **النذير**، العدد العاشر، مجموعة عام 1938م.

البنا، حسن، **الإخوان المسلمون تحت راية القرآن**، من ضمن مجموعة الرسائل.

حديث صحفي لمحمد حامد ابو النصر، مجلة أكتوبر، العدد 47، 19-4-1987.

مشهور، مصطفى، **الإخوان والانتخابات**، مقال في جريدة الشعب، 21-3-1987.

فتحي، يكن، **مشكلات الدعوة والداعية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2001.

الحجامي، أحمد أنس، **الإمام ج1**، طبعة أولى، 1951.

الورداني، صالح، **الحركة الإسلامية في مصر الواقع والتحديات**، دار الحكمة، مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000.

العناني، خليل، **الإخوان المسلمين في مصر شيخوخة تصارع الزمن**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.

دياب، محمد حافظ، **سيد قطب الخطاب والايديولوجيا**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1988.

الحكيم، سليمان، **عبد الناصر والإخوان بين الوفاق والشقاق**، مكتبة جزيرة الورد، مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010.

زكريا، فؤاد، **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة**، دار الفكر، القاهرة، 1987.

الخطيب، معتز، **سيد قطب والتكفير_ أزمة أفكار...أم مشكلة قراء**، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009.

قطب، سيد، **معالم في الطريق**، دار الشروق، بيروت، الطبعة الشرعية السادسة، 1979.

الوردي، علي، **في علم اجتماع المعرفة**، دار المدى، بغداد، الطبعة الأولى، 2018.

الجبوري، شفيق ابراهيم صالح، علم اجتماع المعرفة وقواعده المنهجية دراسة في الحدود والقواعد، مجلة **آداب الرافدين**، العدد 48، 2007، من شبكة الانترنت، تم الدخول في 23-3-2919.

النفيسي، عبدالله، **التجربة والخطأ، أوراق في النقد الذاتي**، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989.

البنا، فؤاد عبد الرحمن محمد، **الإخوان المسلمون والسلطة السياسية في مصر**، جامعة أفريقيا العالمية مركز الدراسات والبحوث الإفريقية، 1994م.

العوضي، هشام، **صراع على الشرعية_ الإخوان المسلمون ومبارك 1982–2007**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2009.

إبراهيم، حسنين توفيق، **النظام السياسي والإخوان المسلمون في مصر، من التسامح إلى المواجهة 1981–1996**، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1998.

القرضاوي، يوسف، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.

أبو الفتوح، عبد المنعم، **شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 2012.

حبيب، محمد، **الإخوان المسلمون بين الصعود والرئاسة وتأكل الشرعية**، القاهرة، سما للنشر والتوزيع، 2013.

بارجتر، أليسون، **الإخوان المسلمون بين السلطة والمعارضة، التنظيم الدولي وأذرعه المحلية**، ترجمة فاطمة نصر، مصر، طبعة محدثة، 2013.

حسن، عمار علي، **انتحار الإخوان –انطفاء الفكرة وسقوط الأخلاق وتصدع التنظيم**، دار نهضة مصر للنشر، الطبعة الأولى، مصرن 2013.

رزق، حمدي، **فتح مصر، وثائق التمكين الإخوانية**، دار نهضة مصر للنشر، الطبعة الأولى، مصر، 2013.

مارسيل، كولومب، **تطور مصر 1924–1950**، ترجمة زهير الشايب، 1972.

رشيد رضا، **الخلافة أو الامامة العظمى**، مطبعة المنار، مصر، 1341هجري.

عبد الصبور، فتحي، **الإخوان**، مجلة اسبوعية، مقال بعنوان: الديمقراطية الإسلامية، 5 يناير 1946.

جميل، حمداوي، المقاربة الثقافية أساس التنمية البشرية المستدامة، **ديوان العرب**، موقع على الشبكة، تم النشر في في 2 ديسمبر 2013، تم الدخول في 24-1-2020.

علي، عبود، المحمداوي، **الفلسفة السياسية**، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف لبنان، 2015.

جان، حاك، روسو، **العقد الاجتماعي**، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.

عروسي، سهيل، **من قضايا الفكر السياسي**، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2010.

محمد، خالدي، أطروحة دكتوراه بعنوان **تمثلات المثقف للمواطنة في الجزائر**، متوفرة على الشبكة، 2016.

ديريك، هيتر، **تاريخ موجز للمواطنة**، ترجمة: أصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقي، بيروت، 2007.

الجندي، أنور، **الإخوان المسلمين في ميزان الحق**، مكتبة عين شمس، موقع على الشبكة، 1946م.

رضا، رشيد، **كتاب الوحي**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

مداخلة للمستشار طارق البشري في إحدى الندوات العلمية، من مصدر، هويدي، فهمي، **الإسلام والديمقراطية**، القاهرة، مركز الاهرام للترجمة والنشر، 1993.

Harris, cf: nationalism and revolution Egypt_ the role of muslim brotherhood mouton and co, 1964, op.182.

Khaddari , m. **Political trends in the Arab world**, London (1972).

Stanford, Encyclopedia Of Philosophy, First Published Fri Oct 13, 2007, Substantive Revision, Mon Jul 17, 2017, inter in 5_10_2019.

Patrick John J, **ERICDIGESTS.ORG**, The Concept of Citizenship In Education For Democracy, date of inter 4-10-2019.

Galston, William A, " **Liberal Virtues And Formation Of Civic Character**" In Mary Ann Glendon And David Blankenhoru, Eds, Seedbeds Of Virtue : Sources Of Competence, Character And Citizenship In American society, Lanham, MD: Rowman And Littlefield, 1995.

Klusmeyer, Douglas B, Between Consent And Descent: **Conceptions Of Democratic Citizenship**, **Washington DC**: **Carnegie Endowment For International Peace**, 1996.

John, locke, **Deuxieme traite du government civil**, chapter 9, 1690.

Pierre, malon, **l`histoire intellectuelle du liberalism dix lecons**, paris, calmany levy, liberte de l`seprit, 1978.

Stephane, rials, **la description des droits de i`homme et du citoyen**, paris, Hachette, 1989.

Marcel, Gouchet, **la revolution des droits de ihomme**, paris, Bibliotheque de histoires, 1989.

Alian, Touraine, **quest ce que la democratie**.

Sophie, Hasquenoph, initiation, a la citoyennete de l`antiquite a nos jours, op cite, editions ellips,2000.

Jean, pierre, dubois, **Democratie et citoyennete dans**: **refonfer la citoynnete**, editions le bord de l`ean, Bordeaux, 2003.

Dominique, schnapper, qu`est _ ce que la citoyennete op cite.

Dominique, schnapper, qu`est _ ce que la citoyennete, Edition Gallimard, paris, 2000.

Dominique schnapper,qu'est-ce que la citoyenneté, Editions Gallimard,2000.

Safran, Nadav, Egypt in search of political community, 1961, p291.

Pocock, J.G.A (1972). Politics, Language and Time: Essay on Political Thought and History. London: Methuen.

Skinner, Quentin (1976). The Foundations of Modern Political Thought , Cambridge, Pp xii.

Skinner, "Some Problems in the Analysis of Political Thpughts", In Tully, James (ed) (1994). Philosophy in an Age of Pluralism, Cambridge.