

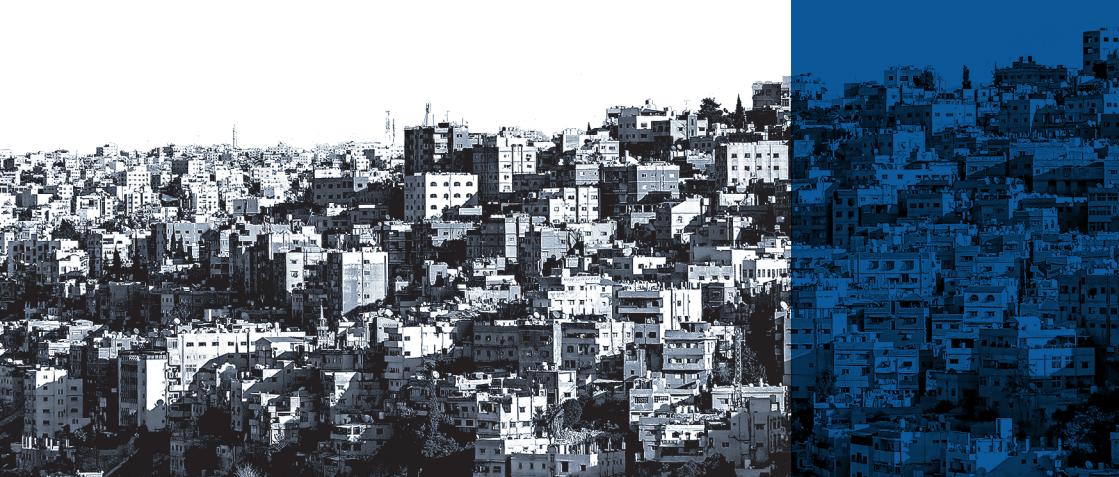
الإسلاميون في الأردن

الدين والدولة والمجتمع

د. محمد أبو رمان

حسن أبو هنية

عبدالله الطائي



الإسلاميون في الأردن:
الدين والدولة والمجتمع

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية
(2023 / 5 / 2346)

عنوان الكتاب	الإسلاميون في الأردن: الدين والدولة والمجتمع
تأليف	محمد سليمان عبد الله أبو رمان
تأليف (آخرون)	حسن محمود عبد الله أبو هنية، عبد الله محمد بشار محمد أمين
بيانات النشر	عمان: مؤسسة فريديريش إيربرت، 2023
رقم التصنيف	320.557
الواصفات	/ الأحزاب السياسية / علم الاجتماع السياسي / المسلمين / الأردن /
	(312) صفحة

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

الناشر: مؤسسة فريديريش إيربرت، مكتب الأردن والعراق - مكتب عمان
د. مجلينا كرشنر، المديرة المقيمة لمؤسسة فريديريش إيربرت - الأردن
صندوق بريد: 941876 عمان 11194 الأردن
البريد الإلكتروني: amman@fes.de
الموقع الإلكتروني: <https://jordan.fes.de>

غير مخصص للبيع

© مؤسسة فريديريش إيربرت ، مكتب عمان
جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كلياً أو جزئياً، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، دون الحصول على إذن خططي مسبق من الناشر.
الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعتبر بالضرورة وجهات نظر مؤسسة فريديريش إيربرت، ويتحمل كل كاتب مسؤولية ذاتية عنها عما يعبر عنه مضمون الجزء الذي كتبه.

الرقم المعياري الدولي: (ردمك) 0-9923-759-40 ISBN 978-9923-759-40-0

الإسلاميون في الأردن: الدين والدولة والمجتمع

د. محمد أبو رمان

حسن أبو هنيّة

عبدالله محمد الطائي

إهلاء

إلى كل من دفع ثمن الطالبة بالحقوق والحربيات...

إلى الباحثين عن الحياة والحملين بغيرِ أفضل...

إلى الشباب، عنوان المرحلة والمراحل المقبلة...

إلى كل من اتخذ العلم والمعرفة مسلكًا في سبيل النهضة وبناء آفاق المستقبل...

فهرس

الإهداء	5
المقدمة	9
الفصل الأول: كيف فهم الإسلام السياسي (في الأردن)?	19
حقل «الإسلام السياسي»؛ المنهج والمفاهيم	21
الإسلام - السياسي - الديني؛ تختيق المناطق في المصطلحات والمفاهيم	29
تحولات بنوية في حقل «الإسلام السياسي»	40
مقاربة عامة لمنهج دراسة الحركات الإسلامية	46
دراسة «الظاهرة الإسلامية» في الأردن.. نحو إطار منهجي	51
الفصل الثاني: الإخوان المسلمون من طموحات الربيع العربي إلى التمسك بالوجود	57
العلاقة مع الدولة: مرحلة متقدمة من الأزمة	60
الخطاب الأيديولوجي الإخواني... ما بعد الربيع العربي	75
الحرك التنظيمي والتيرات الداخلية والانشقاقات الكبرى	92
خاتمة واستنتاجات	101
الفصل الثالث: أحزاب ما بعد الإسلام السياسي (خيارات التحالف والصدام مع السلطة)	103
من حزب المؤتمر الوطني - زمزم (سابقاً) إلى حزب الائتلاف الوطني (لاحقاً)	106
حزب الشراكة الإنقاذ	132
خاتمة واستنتاجات	150
الفصل الرابع: السلفية التقليدية: التكيف مع سياسات «ما بعد الربيع العربي»	153
الصعود السلفي.. السياقات السياسية والمجتمعية	155
مدرسة الألباني: تأسيس خطاب تنافري مع السياسة	161
مركز الألباني ومؤسسة السلفية التقليدية	174

تحولات وسياسات «ما بعد الربيع العربي»	189
التكيّف والمigration إلى الفضاء الرقمي	205
السلفيون والدولة: جدل التحول وسياقاته	209
خاتمة واستنتاجات	213
الفصل الخامس: تحولات التيار الجهادي منذ صعود تنظيم داعش	217
صعود داعش (أردنياً) .. تعزيز الخلافات والانقسامات الإيديولوجية	219
انهيار دولة داعش وانعكاساته على التيار الجهادي الأردني	235
خاتمة واستنتاجات	251
الفصل السادس: حزب التحرير؛ تصلب الإيديولوجيا في سياق الثورة والديمقراطية	255
تصلب الإيديولوجية وجود الاستراتيجية	257
محددات الطريقة وحدود الميكانية	263
الخلافة في مختبر الثورات العربية	273
الحزب في مجرى التحولات الديمقراطية	284
الحركات الإسلامية الأخرى في ميزان الحزب	290
الحزب في الأردن، تفاعل خافت في محيط صاحب	292
خاتمة واستنتاجات	294
المصادر والمراجع	297

مُقَدِّمةٌ

تمثل الجماعات والحركات الإسلامية فاعلاً مهماً ورئيسياً في المجتمع السياسي الأردني، على أكثر من صعيد؛ سواء ما يتعلق بالمشاركة في العملية السياسية، إذ تمثل جماعة الإخوان المسلمين، وجناحها السياسي حزب جبهة العمل الإسلامي، القوة المعارضة الرئيسية الأكثر تنظيماً والأوسع انتشاراً وشعبية، وتمتّع الجماعة بحضور ملحوظ في المجالس النيابية المتعاقبة. فيما يمثل ما يطلق عليه تيار السلفية الجهادية المصدر الأول للتهديد الأمني والمنفذ الرئيس للعمليات الإرهابية التي يتعرض لها الأردن، منذ نحو ثلاثة عقود، وقد صدر هذا التيار مئات الأردنيين للقتال في الخارج في ساحات متعددة، وكانت مجموعات وخلايا أعضاء ومناصري التيار مسؤولةً عن العديد من العمليات الخطيرة التي طالت الأردن.

كما بُرِزَتْ منذ العام 2016 تجربة ما سمي بـ«أحزاب ما بعد الإسلام السياسي»، وهي تلك الأحزاب التي انفصلت عن جماعة الإخوان المسلمين ليس على الصعيد التنظيمي الهيكلي فحسب، بل أيضاً على صعيد الخطاب الإيديولوجي والسياسي، والتي أصبحت تقدم خطاباً سياسياً جديداً، إما يستحضر الإسلام وبوصفه هوية ومرجعية دينية وقيمية في إطار دولة مدنية حديثة، وليس مجرد حالة وتعبير عن مشروع إيديولوجي، أو أنها تستبطن القيم الإسلامية بوصفها قيم وأخلاق المجتمع، ليس أكثر، مما فصلها بصورة كبيرة عن تجربة الإسلام السياسي، وجعلها أقرب من الناحية الشكلية من الطرح الإيديولوجي والسياسي لأحزاب

أخرى، مثل حزبي العدالة والتنمية في المغرب وتركيا، وهي تجربة تمثل «مرحلة جديدة»، كما وصفها السوسيولوجي المعروف آصف بيات (في كتابه ما بعد الإسلاموية)، وسنجد في الكتاب الوثيقة السياسية للحركة الإسلامية (جامعة الإخوان المسلمين وحزب جبهة العمل الإسلامي) التي طرحتها في العام 2019 اقتراحًا أكثر من حالة «ما بعد الإسلام السياسي» وتقوم بخطوات أبعد عن الخطاب التقليدي للإسلام السياسي.

على الطرف الآخر، وبالرغم من أنّ مجموعات سلفية (التي أطلقنا عليها السلفية التقليدية - المحافظة أو السلفية التقليدية) تعلن عن عدم رغبتها بالدخول في المجال السياسي، بل واعتباره مضيعة للوقت وغفلة عن المهمة الرئيسية؛ وهي الانشغال بـ«الدعوة»، فإنّه لا يمكن إغفال أهمية هذه المجموعات السلفية ودورها في المجال العام، وصناعة السياسة الثقافية، بخاصة فيها يطلق عليه المفكر اليساري الإيطالي، أنطونيو غرامشي، «الميمنة الثقافية»،⁽¹⁾ فهذه الجماعات تشغل بنشاط وجدية كبيرة في المجال العام، بخاصة حقل الثقافة الاجتماعية، وهي تؤثر في الخطاب الثقافي السائد، وهو الأمر الذي ينطبق على الغريم التقليدي للسلفية في المجتمعات العربية، ونعني به هنا «الطرق الصوفية»، سواء تجلت عبر زاوية تقليدية أو عمل أكاديمي ومراكز تعليمية (كما تجلت مؤخرًا في المجال العام الأردني)،

(1) يبرز مفهوم «الميمنة» الثقافية والأيديولوجية من خلال القدرة على محاربة الفوارق بين الدولة والمجتمع. فحسب غرامشي «إن أهم ما يميز أية جماعة تتوجه إلى السيطرة، هو نضالها من أجل استيعاب المثقفين التقليديين وإخضاعهم إيديولوجياً. غير أن هذا يتتحقق على نحو أسرع وأفضل إذا ما نجحت في نفس الوقت في إعداد مثقفيها العصوين». انظر: أنطونيو غرامشي، *دفاتر السجن*، ترجمة عادل غنيم، ط 1 (القاهرة، دار المستقبل العربي، 1994)،

ويضاف إلى هذا وذاك بطبيعة الحال دور «المؤسسة الدينية الرسمية» (دائرة الإفتاء، وزارة الأوقاف، دائرة قاضي القضاة، والخطاب الديني الرسمي)، الذي يقوم بصياغة السياسة الدينية، ويمتلك موقع مهم في المجال العام، من خلال السلطة الدينية، وهو يؤثر في صياغة الثقافة الاجتماعية.

وإذا كان المجال السياسي متشابكًا تقليديًّا مع المجال العام، فإنَّ هذا التشابك ارتقى مع «الثورة الرقمية» إلى الانفتاح الكامل بين المجالين، فأصبح من الصعوبة بمكان تمييز «هوية النسق السياسي» عن المجال العام، وتضخم المجتمع المدني، والدور الفعال الذي تقوم به وسائل التواصل الاجتماعي في التأثير على السياسات الرسمية وعلى الرأي العام، منذ الربيع العربي.⁽¹⁾ وهي الظاهرة التي انعكست من خلال ولوج «الإسلاميين» الكثيف إلى العالم الرقمي، والتنافس الملحوظ –إن لم نقل الصراع– على تمثيل الخطاب الديني – الإسلامي في الأردن، بين هذه الجماعات والتيارات، وهو ما يمكن أن نطلق عليه –إن استعرنا مِرْأة أخرى مصطلحات غرامشي– مع بعض التعديل –«حرب الواقع»⁽²⁾ والتنافس على من يملأ المجال العام بأفكاره وثقافته ورؤاه.

لقد استدرجنا هذا التطور لنناقش في هذا الكتاب ما أطلقنا عليه «الفضاء العام المتدين» في الأردن، وقد سبقنا إلى ذلك الباحث الشاب، محمد الأمين عساف، في

(1) محمد أبو رمان، كامل النابسي، سياسات الشباب في الدول العربية.. ما الذي تغير بعد الربيع العربي؟، (عمان، معهد السياسة والمجتمع - ومؤسسة طمي، 2022)، ص 46.

(2) ميز غرامشي بين «حرب الحركة» التي تستهدف السيطرة على المجتمع السياسي، و«حرب الواقع» التي تجعل «الجبهة الثقافية» الساحة المفضلة للصراع. انظر: جون كاميت، غرامشي: حياته وأعماله، ترجمة عفيف الرزاز، ط 1 (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1984)،

مقالته الموسومة «الإخوان المسلمون في الأردن: اضطرابات الداخل في ظل فجوة الأجيال وتجاوز الأطر التنظيمية»، وقد أشار فيها إلى مصطلح «الفضاء العام المتدين»، وما أطلق عليه ظاهرة إخوان الإخوان، في الإشارة إلى الانتشار الثقافي لل الفكر الإخواني المتزامن مع الانشقاقات التنظيمية، وهي وإن كانت تشير على الصعيد المؤسسي - الهيكلي إلى تصدع التنظيم، لكنها في الوقت نفسه تشيد بتسرب «الأعضاء» إلى مساحات أخرى في الفضاء العام، وخاصة لدى جيل الشباب، سواء كان ذلك عبر انضمامهم إلى «أحزاب ما بعد الإسلام السياسي» أو من خلال الاندماج في جدول أعمال المجتمع المدني والعالم الرقمي، وهو على ما يبدو بدأ ينعكس على المجال العام. ويمكن أن ندعّي هنا أنّ تشكيلات المجتمع المدني الأولى في الأردن كانت ذات طابع يساري، سواء النقابات أو المؤسسات الثقافية والإعلامية وغيرها، وهو الأمر الذي أخذ الإسلاميون يزاهمون فيه منذ بداية التسعينيات، وأصبحوا اليوم من الفاعلين الرئисين في العالم الرقمي وفي المجتمع المدني عموماً.⁽¹⁾

* * *

يأتي هذا الكتاب بمثابة زيارة جديدة Revisiting لحقول «الإسلام السياسي» أو الجماعات والتيارات الدينية في الأردن، إذا تجاوزنا - كما ذكرنا سابقاً - التعريف التقليدي الذي يقتصر الحقول على المارسين المباشرين للعمل السياسي، ببعديه

(1) بالضرورة مثل هذا «الادعاء» يمثل فرضية غير مثبتة تتطلب دراسة عملية مستفيضة ومعقّدة حول المجتمع المدني والانتخاب والتيارات الفاعلة، والتحولات التي حدثت في العقود الأخيرة، وخاصة منذ ثورة العالم الرقمي والفضاء الافتراضي.

الراديكالي والإصلاحي، واستدخلنا الفاعلين في الفضاء العام، ونحن معنيون هنا بدراسة الحراك الإسلامي منذ العام 2013، أي بعد بروز مرحلة الربيع العربي والتحولات التي حملتها على أكثر من صعيد؛

- أولاً، على مسار العلاقة بين جماعة الإخوان المسلمين الأُمّ والسلطة السياسية؛ إذ شكلت أحداث الربيع العربي مرحلة جديدة، وأدت إلى تطورات جديدة في ترسيم خطوطٍ أبعد مدى فيها أطلقنا عليه في الكتاب «الأزمة المستدامة» بين الطرفين، وانتهى الأمر إلى الإلغاء القانوني لوجود الجماعة، وتشجيع عمليات الانفصال عنها.
- ثانياً، على مسار صعود جمعية الإخوان المنشقة الجديدة، وببروز تجارب «ما بعد الإسلام السياسي»، كل من زمم والشراكة والإنقاذ، ثم في مرحلة لاحقة «حزب الائتلاف الوطني»، وهي تجارب حزبية أخذت أبعاداً جديدة وأضافت لوناً مختلفاً للمشهد السياسي، منذ العام 2016.
- ثالثاً، بروز تيار داعش والانقسامات والصراعات في أوساط السلفية الجهادية في الأردن، والتحولات البنوية في هذا التيار سواء مع صعود تنظيم داعش في العراق وسوريا منذ العام 2014 أو قبل ذلك الأحداث في سوريا، مع جبهة النصرة، ولاحقاً مع انتهاء دولة داعش وانعكاساتها على «الجهاديين الأردنيين».
- رابعاً، التحول في السياسات الدينية للدولة من «الحياد الديني» الذي اتسمت به خلال العقود السابقة، مع مسحة من دعم «الجماعات السلفية» القرية من السلطة إلى تبني خطاب ديني يدعم توجهات الأشعرية والتصوف ويركز على خطابات الاعتدال وتنشيط المؤسسات الدينية الرسمية في التأثير على المجال العام، وهو ما يمكن أن نلمسه بوضوح منذ العام 2015.

• خامسًا، بروز ظاهرة «الإسلاميين الإلكترونيين»، التي أشرنا إليها خلال المقدمة وفي فصول الكتاب لاحقًا، إذ نجد بعض المؤثرين Influencers يمتلكون جمهوراً كبيراً، يتجاوز كثيرًا في تفاعله مع القضايا المطروحة، ما تقوم به العديد من الأحزاب التقليدية، ولم يتردد العديد من الدعاة الإسلاميين في الاشتباك مع قضايا عامة، مثل قانون الأحوال الشخصية وقانون الطفل والعديد من القضايا الأخرى، وظهر لهم حجم تأثير ملحوظ في تأطير النقاش العام، بل والتأثير على السياسات الرسمية.

* * *

اعتبرنا هذا العمل بمثابة زيارة جديدة Revisiting لحقل الإسلاميين، لأنَّ مؤلفيه (وقد انضم لنا في هذا الكتاب الباحث العراقي الحادِّ عبد الله محمد الطائي) سبق لها أن نشر كتاب «الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن»، وكان يتضمن فصولاً معمقة عن الأحزاب والجماعات الدينية الرئيسية (الإخوان، السلفيون، الجهاديون، وحزب التحرير)، ولا يقتصر بحثنا في هذا الكتاب على تجديد وتطوير ما حدث بعد تصدر ذلك الكتاب (في العام 2012)، والذي تعود أغلب أبحاثه ودراساته إلى مرحلة ما قبل الريع العربي، ففي الكتاب الجديد نتجاوز عملية رصد التحولات والتطورات والتغيرات البنوية التي حدثت بعد تلك الفترة، بخاصة منذ العام 2013، إنما هنالك مراجعة شاملة لهذا الحقل على أكثر من صعيد ومستوى؟

أولًا- على صعيد الأسئلة البحثية المطروحة، التي كانت تركز على مجالات الخطاب الإيديولوجي وال العلاقة مع السلطة السياسية، وفيها إذا كان دور هذه الحركات يساعدهم في تعزيز المسار الديمقراطي أم يعطله، إذ وجدنا أنَّ هنالك ضرورة

في مرحلة ما بعد الربيع العربي لمراجعة الأسئلة البحثية والمنظفات المفاهيمية التي تأسست عليها الأسئلة في فهم التجارب السياسية الإسلامية، نحو طرح أسئلة جديدة تتعلق بالبني الاجتماعية والثقافية التي يرتبط بها «الحركة الإسلامي»، والأدوار المتعددة التي تتجاوز سؤال العلاقة مع السلطة أو الموقف من العملية الديمقراطية والمشاركة السياسية.

ثانياً - يتأسس على ما سبق مراجعة الإطار المفاهيمي ومناهج الاقتراب من «الظاهرة الإسلامية»، وبدلأ من التركيز على منهج تحليل الخطاب الإيديولوجي ورصد التطور التاريخي في الأطر المؤسسية والمهيكلية في هذه الجماعات، أصبحنا نركز أكثر على الأنماط الاجتماعية والثقافية والنفسية التي تؤطر عمل المسلمين في المجال العام وال المجال السياسي أيضاً، وهو منهج بدأنا به في العديد من الدراسات، منها «كتاب أنا سلفي: الهوية الواقعية والتخلية لدى السلفيين الأردنيين»، ودراسات أخرى مثل «سوسيولوجيا التطرف والإرهاب في الأردن» و«الجهاديون الأردنيون وانهيار دولة داعش»: ديناميكيات التطرف والإرهاب وسياسات المكافحة»، كتاب «من الخلافة إلى الدولة المدنية: الإسلاميون الشباب في الأردن وتحولات الربيع العربي»، وكتاب «أسرار الطريق الصوفي: مجتمع التصوف والزوايا والحضرات في الأردن»، وهي كتب بدأت تأخذ المجال الاجتماعي ومناهجه بعين الاعتبار، وترصد التحولات في أوساط المسلمين في سياقاتها المجتمعية، وساهم مؤلفو هذا الكتاب أيضاً بمجموعة أخرى من الدراسات والمؤتمرات التي عكست الاهتمامات الأكاديمية في هذا الحقل، ومنها كتاب «ما بعد الإسلام السياسي: أوهام أيديولوجية أم مرحلة جديدة»، وكتاب «الإسلاميون بعد عقد من الربيع العربي»، وغيرها من كتب ومؤتمرات وأعمال تصب جمعاً في دراسة هذا الحقل البشري.

ثالثاً - إن هذه التطورات المفاهيمية والمنهجية انعكست على التركيز بصورة أكبر على أحد مفهوم «المجال العام» بدرجة أكبر من الاهتمام نتيجة التغيرات

اهيكلية في الحياة العامة والسياسية في العالم العربي، والأردن كما ذكرنا سابقاً، وهو الأمر الذي -انعكس بالضرورة- على زوايا الرؤية والفهم لتطور الحركات والجماعات والمجموعات الإسلامية الناشطة في المجتمع وفي العمل العام.



بناءً على ما سبق ذكره فإن هذا الكتاب يتوافر على مراجعات في المنهج والفهم والأدوات البحثية المستخدمة، مما ينعكس على مقاربة هذه الجماعات والحركات في المجال العام، وقد انقسم الكتاب إلى مجموعة من الفصول الرئيسية؟

الفصل الأول، الذي يبحث في سؤال «كيف نفهم الإسلام السياسي في الأردن؟»، وهو من أهم فصول الدراسة لما يتضمنه من محاولة «تأطير مفاهيمي» لحقل دراسة الإسلاميين في الأردن، وتحديد هوية هذا الحقل في العلوم الاجتماعية والمناهج المستخدمة والأسئلة المطروحة.

الفصل الثاني، الذي يتناول جماعة الإخوان المسلمين وجبهة العمل الإسلامي وما حدث من تطورات وتغيرات على المستويات الثلاثة الرئيسية؛ الفكرية، المؤسسية، الحركية.

الفصل الثالث، ويتناول تجربة أحزاب «ما بعد الإسلام السياسي» التي تضم كل من زمزم والشراكة والإنقاذ، ثم في مرحلة لاحقة «حزب الائتلاف الوطني»، ويبحث الفصل في مسار تشكل هذه الأحزاب وتحولاتها الفكرية وتحديات البنية الداخلية، والعلاقة مع السلطة بين خياري التحالف والصدام.

الفصل الرابع، ويتناول الجماعات السلفية التقليدية وما مرت به من ظروف تحولات، بخاصة سؤال ما بعد التحول في السياسات الدينية الرسمية تجاه هذه الجماعات.

الفصل الخامس، الذي يتناول السلفيين الجهاديين وتداعيات صعود تنظيم داعش على بنية التيار الاجتماعية والثقافية وسماته الرئيسية، ثم انهيار تنظيم داعش وتداعياته على التيار والحالة الأمنية في الأردن.

الفصل السادس، حزب التحرير الإسلامي و موقفه من الربيع العربي وما مرّ به من انقسامات وجدالات فكرية وتنظيمية في الموقف من الأحداث المختلفة في المنطقة.

* * *

وبعد، فإننا نتطلع أن يمثل هذا الكتاب لبنة جديدة في لبنات الحقل البحثي لدراسة الجماعات الإسلامية في الأردن، نظرًا لما تضمنه من تأثير منهجي ومفاهيمي أولًا، ولرصده للتطورات والتحولات النوعية والرئيسية التي مرت بها هذه الحركات خلال مرحلة الربيع العربي (بخاصة منذ العام 2013)، وقد استدعينا المرحلة التاريخية السابقة أيتها دعت الحاجة لذلك. وإننا نتطلع أن يفتح هذا العمل الباب أمام الباحثين لمناقشته موضوعات بحثية مختلفة في هذا المجال، أو حتى مراجعة وقد ما جاء في هذا الكتاب من أفكار وآراء ومعلومات، مع التنويه إلى أنَّ كثيرًا من المعلومات والبيانات الواردة فيه ترتبط بالبحث الميداني، سواء كان لقاءات ومقابلات وورشات عمل واستخدام تكنيك الملاحظة المباشرة، ولم يكن الطريق منهجي ميسراً تماماً، بل لا يبالغ في الادعاء أنَّا أمام طريق عسير في الاقتراب من

هذه الجماعات، وفي كثير من الأحيان يكون الأمر أشبه بحقل الألغام، سواء في نظره المسؤولين والسياسيين المتحسسة من البحث العلمي في هذه المجالات، بخاصة عندما نتحدث عن الجماعات الجهادية، أو من الجماعات نفسها التي تشک عادةً في كل جهد بحثي ومعرفي، أو نمط من الثقافة المولع بالتصنيف واللوسم حتى في التعامل مع الأبحاث والدراسات!

ثمة مسافة كبيرة فاصلة بين المواقف المعلبة، الإيديولوجية السابقة من هذه الجماعات من جهة وبين تبرير ما تقوم به أو تبنيه والدفاع عنه، فمهمة البحث العلمي لا الإدانة ولا التبرير ولا يجوز أن ينطلق من موقف سياسي - إيديولوجية مطلقة، بل أهم سلاح للبحث العلمي يتمثل بالموضوعية (لأنه يصعب تماماً ادعاء الحياد المطلق للباحثين في العلوم الاجتماعية) العلمية أو ما يطلق عليه بعض الدارسين والمختصين «الاستقامة المنهجية» في الاقتراب من الظواهر الاجتماعية والسياسية، وكما هو بدائي فوظيفة النظرية العلمية هي الوصف والتحليل والتنبؤ، وليس الوقوف مع هذا الطرف أو ذاك، لكن مثل هذه «المهمة التاريخية» للبحث العلمي لا تلقى ارتياحاً في ظل الظروف السياسية والأمنية في العالم العربي، أو حالة «الطوارئ التاريخية» التي نمرّ بها منذ عقود، من دون أن يستقر تقدير واهتمام واضح في البحث العلمي واعتراف بأهميته وقيمتها ودوره في فهم الظواهر الاجتماعية والسياسية وصولاً إلى بناء سياسات أكثر رشادة مبنية على دراسة منهجية وعقلانية للواقع.

الفَصِيلُ الْأَوَّلُ

كيف نفهم الإسلام السياسي (في الأردن)؟

تنطلق أغلب الدراسات والأبحاث عن الإسلام السياسي والحركات الإسلامية، بصورة عامة، وفي الأردن أو أي دولة أخرى، من أسئلة مباشرة فورية حول تطور هذه الحركات التاريخي وموافقتها من موضوعات محددة، مثل الليبرالية والديمقراطية والتطرف والعنف والإرهاب، وخطابها الإيديولوجي والفكري والسياسي، وعلاقتها بالسلطة السياسية، وموافقتها من القضايا الدولية والإقليمية والمسائل الجيوسياسية، ورهانات الأمن والاستقرار، وهكذا تشكل حقل بحثي مهم في العالم العربي والإسلامي، خلال العقود الماضية، وظهرت شبكة من عشرات وربما مئات المتخصصين في حركات الإسلام السياسي، ساهموا بدرجة كبيرة في إجراء كمًّ كبير من الدراسات والأبحاث الجزئية ودراسة الحالة، حول هذه الحركات، لكن -في المقابل- لم يكن هنالك اهتمام مماثل في الإطار النظري في فهم هذه الحركات وفي مناقشة ومساءلة المنهج الاستدلولوجي المستخدم من قبل الباحثين، ولعل السؤال المطروح - هنا - هل نحتاج إلى قواعد منهجية خاصة (نموذج معرفي) معينة في فهم الحركات الإسلامية والإسلام السياسي أم أنّ هذا الحقل يعد أحد أجزاء العلوم الاجتماعية والسياسية؟ هذا وذاك يقودنا إلى أسئلة أخرى مهمة أيضًا؛ أي المناهج في الدراسات السياسية والاجتماعية هو أكثر مناسبة

وملائمة لفهم هذه الحركات؟ وهل هي ذات طبيعة كونية أم خصوصية؟، فهل تصلح مناهج السياسة المقارنة مثلاً، ومقاربات النخبة أم الجماعات أم المجتمع والدولة، أم النماذج النظمية والوظيفية أم مناهج علم الاجتماع السياسي، كوننا نتحدث عن حركات اجتماعية ذات مرجعية فكرية أو خطابية دينية؟ ومسألة تحديد المنهج ترتبط بدرجة كبيرة بتعريف الظاهرة نفسها محل البحث والدراسة؛ بمعنى كيف نعرف حركات الإسلام السياسي؟ وكيف نفهم دورها ووظيفتها في المجال العام والخاص؟، كل ذلك يفرض اليوم تجاوز المقاربات التجزئية والذهب نحو مقاربات شمولية تكاملية عابرة للمقتربات والتخصصات، ظاهرة الإسلام السياسي معقدة ومتباكة وممتددة الأوجه، وهي أكثر استعصاءً على النظريات الماهوية الجوهرانية الاستشرافية، وأشد تلبّساً بالمقتربات السياقية،⁽¹⁾ بعيداً عن

(1) بقيت المقاربات الماهوية الجوهرانية الاستشرافية مهيمنة على حقل دراسة الإسلام حتى نهاية سبعينيات القرن الماضي؛ وتمثلت توجهاته في إسقاط التصورات والمفاهيم الغربية عن دور الدين وعلاقته بالسياسي في المجتمعات الإسلامية، حيث نظر إلى الدين باعتباره عاملاً سلبياً، سوف يتم تجاوزه تلقائياً في مسيرة الحداثة الخططية. وانعكست أفكار هذا التيار في الدراسات التي قدمت تحليلًا ثقافياً لأسباب غياب الديمقراطية في العالم العربي، حيث نظر إلى الثقافة العربية والدين الإسلامي كأحد الأسباب الرئيسية لاستمرار النظم الاستبدادية في المنطقة، وكان كتاب إدوارد سعيد الاستشراف (1978) هو الذي قدم نقداً مؤثراً للنظرية الغربية الكونية وبشكل خاص لمشروع دراسات المناطق، وبين سعيد أن العلاقة بين الحداثة والإمبريالية علاقة تشكيلاً مشتركاً وتورط متبادل.

انظر: إدوارد سعيد، الاستشراف: المعرفة - السلطة - الإنسان، ترجمة كمال أبو ديب، ط 5 (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 2003).

وبحسب ناديا أبو الحاج إن كتاب الاستشراف أشار إلى نموذج تفكير «جعل حتى روى إمبريالية للشرق العربي الإسلامي قابلة للتخييل وطبيعية»، وهذه وجهة نظر افترضت المناطق «كمكان يتطلب التدخل، باعتباره مكان مختلف عن الغرب بشكل راديكالي وغير قابل للقياس، يجب أن تعيد الحضارة الغربية صنعه على صورتها. انظر: ليزا ودين، =

«حدث الثقافة» حسب وصف محمود مدعاني الذي هيمن على حقل دراسات الإسلام بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر، والذي يقوم على مقاومة جوهريّة للإسلام باعتباره إيديولوجياً موحدة سكونية وجامدة ولا تاريخية.⁽¹⁾

حقل «الإسلام السياسي»: المنهج والمفاهيم

هذا وذاك يساعد بصورة كبيرة في تعريف وتأطير الحدود المفاهيمية والمنهجية لما يمكن أن نطلق عليه «حقل دراسات الإسلام السياسي»⁽²⁾ أو الحركات الإسلامية، بعيداً عن المواقف الإيديولوجية أو الفكرية المسقبة التي تطغى على كمٍ

= «المعرفة العلمية، الليبرالية، والإمبراطورية: علم السياسة الأميركي والشرق الأوسط الحديث»، ترجمة أسامة إسبر، موقع جدلية، 10 تشرين ثاني / نوفمبر 2016، على الرابط:

<https://tinyurl.com/yb7xm9kh>

(1) انظر: محمود مدعاني، *ال المسلم الصالح والمسلم الطالع: أمريكا وصناعة الحرب الباردة وجذور الإرهاب*، ط 1 (القاهرة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009).

(2) تنطوي تسمية «الإسلام السياسي» على إشكاليات عميقة واعتراضات جمة، نظراً لكون معظم المسلمين ينظرون إلى الإسلام لا يفصل بين الدين والسياسة، لكن لا تتوافر مصطلحات بديلة أكثر دقة، وقد أطلق على هذه الظاهرة تسميات عدّة من لدن الباحثين والمفكّرين، حيث أُطلق على هذا التيار اسم «الأصوليّة» حيناً، و«الإسلامويّة» حيناً آخر، وهو عند البعض يندرج تحت راية «الإسلام الحركي». ويذهب آخرون إلى نعنه بأنه حركة « تمامية»، ورغم الفوارق الدقيقة في دلالة المصطلحات، فإنّها تستخدم للإشارة إلى ظاهرة واحدةٍ عموماً، وهي الجماعات والحركات والأحزاب والتيارات والتنظيمات الدينية السياسية التي تقوم على الإسلام فكراً وإيديولوجياً، وتسعى إلى تغيير الواقع السياسي وتتبّنى تطبيق الشريعة، انظر: عبد الرحيم بوهادها، *الإسلام الحركي*، ط 1 (بيروت، دار الطليعة - ورابطة العقلانيين العرب، 2006)، ص 10-9.

كثير من الدراسات في الغرب وفي العالم العربي،⁽¹⁾ بخاصة عندما نتحدث عن علاقة هذه الحركات بالعنف والتطرف الديني أو السؤال المتداول في كثير من الأبحاث السياسية؛ فيما إذا كانت هذه الحركات تساعد على تعزيز المسار نحو الديمقراطية في العالم العربي أم أنها تعيق عملية التحول الديمقراطي؟ وفيما إذا كانت هذه الحركات جوهرانية شمولية تستخدم الديمقراطية كسلّم للوصول إلى السلطة ثم تلقيها بعيداً،⁽²⁾ كما حدث مع الأحزاب النازية والفاشية بين الحريين العالميين، أم أنها جادة وصادقة في تبني الديمقراطية، والقبول بها؟ فقبل الإجابة على هذه الأسئلة

(1) لم تتجاوز دراسات الشرق الأوسط الأمريكية حول الإسلام النظرة الاستشرافية الجوهرانية، وأصرت على استثنائية المنطقة، رغم زعمها تبني منهاجاً كونياً وقد تعرضت لقد حاد من قبل أنصار «نظرية التبعية»، لكن دراسات الشرق الأوسط بقيت مصراً على خصوصية منطقتها وعلى استثنائيتها، وفي إطار الحرب الباردة ارتبطت بالهيمنة الإمبريالية، ورغم الانقسام في التخصص تماهت نظريات العلوم الاجتماعية مع النظرة الاستشرافية للثقافة التي احتضنتها أقسام دراسات الشرق الأوسط. وترسخ الإصرار على استثنائية الشرق الأوسط والإسلام. انظر: زكارى لوكمان، تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط، ط 1 (القاهرة، دار الشروق، 2014).

(2) ما تزال «وجهة النظر الجوهرانية» The essentialist view، حسب أولفيه روا شائعة وأكثر انتشاراً، وهي نظرية ترى أن الإسلاميين هم في الأساس إيدиولوجيون، وأن أي تنازلات يقدمونها للمبادئ أو المؤسسات العلمانية هي تحركات تكتيكية بحثة؛ حيث لا تمنعهم مشاركتهم في السياسات الانتخابية من الدعوة إلى الجهاد العنف أيضاً. ووفقاً لهذه النظرة، فإن المفهوم الإسلامي الحقيقي للديمقراطية هو «رجل واحد، صوت واحد، مرة واحدة»، وبعبارات أخرى، يرى الإسلاميون صندوق الاقتراع مجرد طريق إلى السلطة؛ وبمجرد أن يصبحوا هناك، فإنهم يستبدلون الديمقراطية بالشيورقراطية. انظر: أولفيه روا، «الإسلام السياسي بعد الربيع العربي بين الجهاد والديمقراطية»، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، صحيفة الغد، 6 كانون أول / ديسمبر 2017، على الرابط:

والتساؤلات من الضروري العمل على بناء وتصميم الحقل المعرفي وحدوده وسماته وخصائصه أوّلاً والقواعد المنهجية في فهم هذه الحركات ثانياً.

من ضمن القضايا المنهجية الرئيسية نزوع العديد من الدراسات والأبحاث إلى دراسة الخطاب الإيديولوجي للحركات الإسلامية أو السلوك السياسي والماضي الفكرية لها بعيداً عن البيئة السياسية المحيطة السياقية، أو ربما مع عدم تحديد علاقة المتغيرات السابقة بالبيئة، مما يؤدي في كثير من الأوقات إلى نتائج بحثية بعيدة عن الفهم الدقيق للظاهرة، بخاصة أنّنا لا نتحدث هنا عن أنظمة مستقرة ديمقراطياً، ولا مجتمعات حسمت العديد من القضايا المتعلقة بالدين والسلطة والقيم، ولعل ذلك يقودنا إلى الدراسة المهمة التي قدمها د. ناثان براون، من جامعة جورج واشنطن، بعنوان «When Victory is not an Option» -عندما لا يكون النصر خياراً-، إذ جعل من الانتخابات في الأنظمة شبه السلطوية متغيراً مستقلّاً وإيديولوجيًّا للجماعات والحركات الإسلامية متغيّراً تابعاً، فإيديولوجياً الحركات الإسلامية تمثل -غالباً- ردة فعل على أفعال الحكومات، واستجابة للسياسات الرسمية.⁽¹⁾ وهذه «النظرية» مهمة، لكنها تتطلب نقاشاً أكثر عمقاً، وإن كانت قيمة هذه النظرية أنّها تسلط الضوء على أهمية البيئة السياسية والسياسات في التأثير ليس فقط على إيديولوجيا هذه الحركات بل تطورها وسلوكها وعلاقتها بالقوى والحركات الأخرى، ولذلك من الضروري توسيع المفهوم ليتجاوز حدود «سياسات الأنظمة شبه السلطوية» إلى البيئة السياسية بالمفهوم العام، الشبيه بنظرية

(1) انظر: محمد أبو رمان، «خيارات المشاركة السياسية في «ديمقراطية مقيدة»: حالة الإخوان المسلمين في الأردن»، مجلة اتحاد الجامعات العربية لآداب (كليات الآداب في الجامعات العربية، م، 12، ع، 2، 2015)، ص 447-462. وانظر كذلك:

النظم في السياسات المقارنة، أي أنها تشمل العوامل السياسية والثقافية والمجتمعية الداخلية والخارجية، التي تؤثر جمِيعاً ليس فقط على إيديولوجيا الإسلاميين، بل على طبيعة تلك الحركات ونموها وصعودها أيضاً، مثَّلَ على ذلك البنية التنظيمية لحركة الإصلاح في اليمن والبنية التنظيمية الداخلية للإخوان المسلمين في الأردن متغيرتان ومتأثرتان بالسياسات الداخلية والثقافة الاجتماعية والبنية الاجتماعية كذلك، وهكذا.

في المقابل، يذهب باحثون آخرون إلى بناء نظرية الإدماج والاعتدال⁽¹⁾ التي تقول بأنَّ الإدماج يؤدي إلى الاعتدال؛ فكلما انخرطت الحركات الإسلامية في اللعبة

(1) طرحت مسألة الإدماج السياسي للجماعات الإسلامية على نطاق واسع، وقد ساهم في تطوير المقاربة بطرقٍ وزوايا مختلفة عدد من الباحثين، أمثل: نورتون 1995، وبشكل ضمني أندرسون 1997، وفي السنوات الأخيرة، عمل عدد من العلماء المختلفين، من منظور الحركة الاجتماعية، على توسيع النقاش حول آثار اشتغال واستبعاد الأحزاب الإسلامية المتنوعة ضمن أنماط متنوعة من الأنظمة وسياقات مؤسساتية مختلفة، أمثل: حافظ، 2003؛ وويكمام 2004؛ وكالدويل 2006؛ وشويدلر 2006؛ وأصف بيّات 2007؛ وتورام 2007؛ وبرويز 2009؛ وعمر عاشور 2009؛ ويعنر وبيليس 2009؛ وياداف 2010، ومراد تزكور 2010، وكلارك 2010، ونانان براون 2012. انظر:

Augustus Richard Norton, «The Challenge of Inclusion in the Middle East», Current History (1995) 94 (588): 1- 6.

Anderson, Lisa. 1997. «Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamist Radicalism», in Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?, edited by John L. Esposito, (Boulder: Lynne Rienner, 1997), pp. 17-31.

Mohammed M. Hafez, Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World, (Boulder, Lynne Rienner, 2003).

Carrie Rosefsky Wickham, «The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party», Comparative Politics 36, No. 2 (Jan., 2004), pp. 205-228.

Christopher Caldwell, «After Londonistan», The New York Times Magazine, June 25, 2006, pp. 40-47, 62, 74-75.

Jillian Schwedler, Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen. (New York, Cambridge University Press, 2006). =

السياسية، وكانت السياسات أكثر ديمقراطية، كلما أدى ذلك إلى تدوير الزوايا الحادة ودفعها نحو الاعتدال، وهي نظرية مهمة لكنها أيضاً تتطلب مزيداً من النقاش، فقد كانت مسألة الاشتغال السياسي في الشرق الأوسط بحسب جولييان شويفيلر تتعلق بالانفتاح السياسي الذي تتبناه أنظمة غير ديمقراطية لم تظهر أي نية للتنازل عن أي سلطة حقيقة،⁽¹⁾ وفي مقدمة ذلك تعريف الاعتدال، إذا كان المقصود منه الاقتراب أكثر نحو تبني مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، أم المقصود بالبراغماتية السياسية والواقعية في التعامل مع الحكومات وموازين القوى، أو في سياسات الحكم في حال وصلت إلى السلطة، أم المقصود به تبني سياسات سلمية في الوصول إلى السلطة أو طريق العنف؟ فالانفتاح البنوي يقع في سياق لعبة

=

Asef Bayat, **Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamic Turn**, (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2007).

Berna Turam, **Between Islam and the State: The Politics of Engagement**, Palo Alto, Stanford University Press, 2007).

Michaelle L. Browers, **Political Ideology in the Arab World: Accommodation and Transformation**, New York, Cambridge University Press, 2009)

Omar Ashour, **The De-Radicalization of Jihadists: Transforming Armed Islamist Movements**, (New York, Routledge Publishers, 2009).

Eva Wegner and Miguel Pellicer, «Islamist Moderation without Democratization: The Coming of Age of the Moroccan

Party of Justice and Development?» Democratization 16, no. 1 (Feb 2009): 157-175

Stacey Philbrick Yadav, «Understanding ‘What Islamists Want’: Public Debates and Contests in Lebanon and Yemen», Middle East Journal 64, no. 2 (Summer 2010): 199-213.

Gunes Murat Tezcur, **The Paradox of Moderation: Muslim Reformers in Iran and Turkey**, (Austin, University of Texas Press, 2010).

Janine Astrid Clark, «Threats, Structures, and Resources: Cross-Ideological Coalition Building in Jordan», Comparative Politics 41, no.1 (Oct 2010): 101-120.

(1) جيلييان شويفيلر، ما وراء فرضية الاعتدال؟، ترجمة ساين طاوقيجان ومنال خضر، مجلة كلمن (جمعية سين، بيروت، ع 8، خريف 2013)، على الرابط:

<https://tinyurl.com/y8obpkuj>

التحكم شبه السلطوي التي تعمل على استدخال الجماعة لتصبح جزءاً من منظومة ما، واللعب وفقاً لقواعد اللعبة (شبه السلطوية)، وهي قواعد تحددها وتسيطر عليها الأنظمة القائمة،⁽¹⁾ هذه العملية هي ما أطلق عليها صموئيل هانتنغتون «التبادل بين المشاركة والاعتدال»، وهي نوع من «الصفقة الديمocrاطية»، بحيث تصبح جماعات المعارضة مؤهلة للاستفادة من الانفتاح السياسي فقط في حال الالتزام بـ«الاعتدال في التكتيكات والسياسة»، من خلال الموافقة على نبذ العنف وأي التزام آخر بالثورة، وتقبل الشكل القائم للمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.⁽²⁾

تواجه مقاربة الإدماج معضلة أساسية في سياق أنظمة سلطوية غير ديمocrاطية، فكما برهن جيسون براونلي في كتابه المؤثر المعنون «السلطوية في عصر الديمocrاطية» والصادر في نهاية عام 2007، كيفية تخفي الأنظمة الاستبدادية في زي الديمقراطيات من خلال إجراء انتخابات وهمية، وهو ما ساعد على استمرار هذه الأنظمة لعقود من الزمن تحت شعار تعزيز الديمocratie. ويؤكد براونلي على أن هذه الأنظمة ادعّت الديمocratie الظاهرة بينما هي في حقيقة الأمر كانت تعرقل مسار الانتقال الديمocrطي الحقيقي للسلطة وتأسس للحكم الاستبدادي بنخبته المتواجدة آنذاك على الساحة، محاولةً مقاومة التغيير بكل الطرق الممكنة.⁽³⁾

في هذا السياق تتجلى قوة الدولة وسلطتها السيادية بصرف النظر عن استبداديتها في تحديد مسار الإدماج السياسي، فحسب طلال أسد؛ «إن النشاط

(1) المرجع السابق.

(2) صموئيل هانتنغتون، *الموجة الثالثة: التحول الديمocrطي في أواخر القرن العشرين*، ترجمة عبد الوهاب علوب، ط 1 (القاهرة، دار سعاد الصباح، 1993)، ص 250.

(3) Jason Brownlee, *Authoritarianism in an Age of Democratization*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2007).

الاجتماعي برمته يتطلب الموافقة القانونية، وبالتالي موافقة الدولة – الأمة. والطريقة التي جرى فيها تحديد المساحات الاجتماعية وتنظيمها وإدارتها وهي التي تجعل منها كلها سياسية. هكذا فإن محاولة الناشطين الإسلاميين تحسين الظروف الاجتماعية، مثلاً من خلال إنشاء المستوصفات والمدارس في المناطق المحرومة، لا بد من أن تجذب بإثارة تهمة عدم الشرعية السياسية، وأن تصنف كـ«إسلاموية».⁽¹⁾

إذا تتبعنا مسارات الديمقراطية الانتخابية في سياق شبه سلطوي، سوف ندرك استحالة الإدماج الكامل للإسلاميين، فبحسب ناثان براون: «إن الحركات الإسلامية ستسعى إلى الحصول على فوائد غير مؤكدة، عبر القيام بتغييرات غير مؤكدة. إنها تقولب منظماتها وتلوي إيديولوجياتها، لكنها حذرة من احتمال ت عشر أو فشل الانفتاح السياسي في تحقيق ما ترغب فيه». وقد بدا أن الإسلام السياسي يشارك في الانتخابات ليخسر في إطار لعبة المشاركة لا المغالبة، ذلك أن: «الأنظمة شبه السلطوية هي تلك التي تسمح للمعارضة ببعض الحيز لتنظيم نفسها والتنافس، لكنها تنكر عليها أي إمكانية لتشكيل حكومة. هذا في حين أن الأنظمة السلطوية بالكامل لا تسمح للمعارضة بالعمل حتى وفق هذه القواعد، وفي ظل شبه السلطوية قد تبرز المنظمات الاجتماعية المستقلة، بل وحتى تزدهر، لكن من غير المسموح لها أن تخطو بعيداً نحو مملكة السياسة من دون المخاطرة بالposure إلى القمع، أما الديمقراطية في المقابل فهي تسمح للمعارضة بالفوز، وهي عرفت

(1) طلال أسد، «الدين والدولة – الأمة والعلمانية»، في الأمة والدين: وجهات نظر حول أوروبا وآسيا، تحرير بيتر فان وهارتموت ليفان، ترجمة محمود حداد وسعود المولى، ط 1 (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 288.

(2) ناثان براون، المشاركة لا المغالبة.. الحركات الإسلامية والسياسة في العالم العربي، ترجمة سعد حميو، ط 1 (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 15.

بشكل متناقض على أنها النظام الذي يمكن فيه للأحزاب السياسية أن تخسر الانتخابات، وإذا كان ثمة حزب لا يستطيع الخسارة، فالنظام ليس ديمقراطياً⁽¹⁾.

ولأنّ مفهومي الاعتدال والتطرف ذا طابع معياري وناري؛ فإنّ مصطلح «التسيس» الذي طرّحه ناثان براون، بديلاً عنه، يبدو أكثر وضوحاً وقدرة على القيام بوظيفة التفسير، لأنّه يتبعنا عن الأحكام القيمية ويضعنا أمام مصطلح محايد إلى درجة ما، والمقصود بالتسيس هو التحول في المفاهيم والأدوار والأدوات نحو المجال السياسي، والاقرابة من مفهوم الحركات أو الأحزاب السياسية الواقعية بدرجة أكبر، ومن هنا ظهرت جدلية الدعوي والسياسي في «تطور» خطاب هذه الحركات، وسلوكها السياسي؛ فيما إذا كان خطابها مستوحى من مفاهيم دينية ووعظية ومن الحقل الدعوي والإيديولوجي التقليدي للإسلام السياسي، أم أنها تحولت نحو تبني خطاب سياسي واقعي وفصلت المفاهيم المستخدمة في خطابها كحلٌّ سياسي عن تلك المفاهيم الدعوية والوعظية. ويشكل مفهوم التقليد الخطابي والتأويلات المحسدة أحد أهم الطرق لتجاوز المقابلة بين الدعوي والسياسي، والنظريات الجوهرانية والسياسية⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 34.

(2) يعد مفهوم «التقليد الخطابي» أحد المفاهيم المركزية عند طلال أسد، في مقارنته لأنثروبولوجيا الإسلام، فالإسلام عند أسد هو تقليد خطابي، لأنّه مرتب بنصوص تأسيسية هي القرآن والحديث، وإذا أمكن وصف مشروع الإسلام ككل بأنه تقليد خطابي فإنه يمكن حينها وصف تقليده القانوني والذي هو أحد فروعه بأنه تقليد قانوني خطابي، فالتقليد الخطابي القانوني الإسلامي، هو السلطة النصية التي مارسها القرآن والحديث بوصفهما الخطابين المركزيين المحددين لهذا التقليد. وكما تشير، صبا محمود، هو ضرب من الارتباط الخطابي مع النص المقدس، باعتبار التقليد الخطابي صيغة مخصوصة من مفهوم التشكيل الخطابي عند ميشيل فوكو، حيث يمثل «التفكير في الماضي شرطاً تأسيسياً لفهم =

الإسلام - السياسي - الديني؛ تحقيق المناطق في المصطلحات والمفاهيم

ثمة أسئلة مبدئية ورئيسية حول «شرعية» مصطلح «الإسلام السياسي»، الذي جاء مستورًا من الغرب، كما يرى كثيرون، فهو مصطلح، من حيث المبدأ، إشكالي وجلي،⁽¹⁾ من أكثر من زاوية؟

= = = = =
الحاضر والمستقبل، وإعادة تشكيلهما». وكما يؤكد تشارلز هيرشكایند، يجب فهم فكرة طلال أسد عن التقليد الخطابي الإسلامي بصفته «مجموعة خطابات متطرفة تاريخيًّا، ومتجسدة في ممارسات المجتمعات الإسلامية ومؤسساتها». فإنه بدلاً من الانحياز اليوم لرؤيه دون أخرى؛ فإنه من الأجدى العمل جيئًّا وذهبًا بين الرمزي والانضباطي، بين مقاربتي «التقليد الخطابي»، و«الislامات المتأولة/ المتعددة». انظر: تيموثي ب. دانيالز، دينامييات الشريعة الإسلامية والتحولات الاجتماعية السياسية، ترجمة محمد الحاج سالم وجهايد الحاج سالم، ط 1 (بيروت، مركز نهوض للدراسات، 2020)، ص 22–23.

(1) يرى فرانسوا بورغ أن التضخم اللغوي، فيما يتعلق بالمصطلحات التي يستخدمها المحللون - مثل مصطلحات الإسلام السياسي، الأصولية، الخمينية، الإخوان المسلمين - والتي كانت في البداية تعبّر عن حيرتهم، ثم أصبحت تعبّر عن قلقهم تجاه هذه الظاهرة، إذ يجب أن نلفت الانتباه إلى أن فهم ظاهرة الإسلام السياسي يستدعي قبل كل شيء إدراك المزالق المختلفة الكامنة في طيات المستشرقين، فالخطاب الإسلامي يتميز بوفرته وتشعبه، وتعدد التصورات الخاصة به. فتحليل مصطلحات مرتبطة بالإسلام السياسي مثل الأصولية، التشدد الإسلامي، الخمينية، التقليدية، وغيرها ترجع إلى الصعوبة الواضحة التي نواجهها عندما نحاول فهم هذه الظاهرة سواء فيما يتعلق بخصوصيتها أو بتنوعها، فنحن اليوم على وشك التوصل إلى إجماع نسبي فيما يتعلق بالعناصر التالية: إذا كان مفهوم الإسلام السياسي (Islamism) يفرض نفسه شيئاً فشيئاً، فهو مع ذلك لم يعد يصلح كلما تجدد معناه لتغطية جميع المواقف الاجتماعية أو الممارسات السياسية التي ترتبط أو تتأثر بالدين الإسلامي. انظر: فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ترجمة لورين ذكري، مراجعة نصر حامد أبو زيد، ط 2 (القاهرة، دار العالم الثالث، 2001).

الزاوية الأولى التي ينطلق منها أصحاب المدارس الإيديولوجية والثقافية المغلقة؛ فمن الإسلاميين وغيرهم من يرى أنّ الإسلام كله سياسي،⁽¹⁾ ومن يرى أنه لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين، وعلى كل الأحوال فإننا نرى أنّ كلاً الفريقين يركزان على «التعريف الإسلامي» من دون إجرائي أو محاولة الانتقال إلى المفهوم نفسه، وهم ينطلقان من رؤية مسبقة، ويذهب العديد من الباحثين العرب اليساريين، بصورة خاصة، إلى إطلاق مصطلح «الإسلاموية» على هذه الحركات، بوصفها حركات تدعى الإسلام والإسلام منها «بريء» وهو أيضًا موقف قيمي مسبق ضد هذه الحركات.

الزاوية الثانية، تمثل بالتمييز بين ما هو ديني وغير ديني في هذه الحركات؛ فهي في الأصل حركات اجتماعية، تمثل طيفاً أو مجموعة من المجتمع، وتتبني خطاباً سياسياً أو اجتماعياً مرتبطاً بالمفاهيم الدينية الإسلامية، ولكنها -أي هذه الحركات-

(1) تستند المقاربة الإيديولوجية الثقافية إلى أن الإسلام هو المحدد الوحيد للعالم الإسلامي، وأنه يدمج بين الدين والسياسة، ولذلك فإن رفض الديمقراطية في دول العالم الإسلامي نابعة من عوامل ثقافية بشكل أساسي، وبعد صامويل هنتنغتون أبرز مثاليه، كما يجسد برنارد لويس الرؤية الاستشرافية، وقد شرع هنتنغتون، مستشهدًا بدانيل بايس، في شرح عداء الإسلام، بصفته ثقافةً للديمقراطية. فجادل، مُتبعًا بايس: «في الإسلام...لا يوجد تمييز ما بين الدين والسياسة أو ما بين ما هو روحي وما هو علماني، وكانت المشاركة السياسية فيه تارخياً مفهومًا دخيلاً». وفي سياق الحرب الباردة ونظرياتها عن الأنظمة «الشمولية» في مواجهة تلك «الديمقراطية» بدا أن الإسلام يتمي للفصيلة الشمولية، وسيستمر هنتنغتون في ترديد هذه الترتيمة، وإن بصيغة محورة في كتابات لاحقة، إذ يقول: «يرفض...الإسلام... أي تمييز ما بين المجتمع الديني والمجتمع السياسي» و«حيث أن الشرعية والسياسة الحكومية تتبع من العقيدة الدينية والتخصص الديني، فإن المفاهيم الإسلامية للسياسة تحالف أنسس السياسة الديمقراطية وتناقضها». انظر: جوزيف مسعد، الإسلام في الليبرالية، ترجمة جوزيف مسعد وأبو العباس إبراهام، ط 1 (بيروت، دار جداول، 2018).

تبين بدرجة كبيرة في فهم هذا النص والتعامل معه، وفي تقديم رؤى متنوعة وممتدة في التعامل مع المسائل الواقعية وموافق مختلفة في التعامل مع مفاهيم مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والعملسلح وهكذا.. والجدل هنا هل تحدث عنها بوصفها تعبيرًا ومتلًا أكثر للدين ومفاهيمه، بمعنى أنه -أي الدين- يمثل المتغير الرئيس، وأن المتغيرات الأخرى المؤثرة عليها ثانوية، مثل البنية التنظيمية والبيئة المحيطة والسياسات الرسمية، أم نتعامل معها كحركات اجتماعية تحمل أفكارًا دينية، تبين وتحتفل في التعامل مع الواقع وفي تقدير المواقف وبناء الخطاب والسياسات؛ وبالتالي يصبح الشق الاجتماعي من الظاهرة هو الأساس والشق الديني -الإسلامي هو الثانوي؟!

بالطبع هذا يقودنا إلى مناهج متباعدة وممتدة في دراسة هذه الحركات؛ بعض هذه المناهج يربط الحركات الإسلامية «المعتدلة» (أو السلمية) بالطبقة الوسطى المتدنية، وبعضها يربطها بجدلية الريف والمدينة، وأخرون بطبيعة النظام السياسي الموجود، بينما يكتفي دارسون وباحثون بدراسة خطاب هذه الحركات وتفكيرها معزز عن المحيط السياسي - الاجتماعي، وكأنها كائنات خارج السياقات أو الإكراهات الواقعية، مثلًا دراسة موقفها من الديمقراطية أو الدولة الإسلامية من خلال التحليل الداخلي لنص الخطاب، أو من زاوية فينومونولوجية؛ التأويل والنصية والتكييف مع الواقع والدلالات المتداولة، وبناءً على ذلك يمكن القول بأنّ هنالك حركات إسلامية تأويلية وحركات إسلامية نصية مثلًا، أو حركات إسلامية ذات طابع عقلاني وأخرى ذات طابع نصوصي؟⁽¹⁾

(1) إن التخطيط في فهم الإسلام السياسي هو نتاج تراث واسع من النظرية الماهاوية الأحادية، لكن بالنسبة لجوسelin سيزاري، فإن الإسلام السياسي «مجموعة من الهويات السياسية متعددة الأشكال ومتناقضية»، حيث ترى سيزاري الإسلام السياسي باعتباره قومية دينية =

الزاوية الثالثة، تمثل بالتمييز بين ما هو سياسي وغير سياسي؛ فوصف السياسي يعني وفق التعريف الإجرائي المتداول؛ تلك الحركات أو الأحزاب أو الجماعات التي تحول الإسلام إلى إيديولوجيا سياسية، من خلال توظيفه في العمل السياسي أو المجال السياسي⁽¹⁾، وبالتالي يخرج من هذا التعريف، وفق أصحابه، كل من لا يمارس السياسة من منطلقات إسلامية ودينية، مثل الحركات الصوفية وجماعات الدعوة والتبلیغ والمجموعات السلفية المحافظة التي تعلن -بدايةً- أنها لا تمارس العمل السياسي، وهو أمر إن كان يصلح في مراحل معينة، نسبياً، فإنه الآن غير كافٍ، وينتزل العلاقة بين الإسلام والسياسة، بمجموعة من الحركات وليس كل الحركات، لأنّ إحدى أبرز سمات عصر الثورة الرقمية أنه فتح المجال العام وشبّكه بالمجال السياسي⁽²⁾، مما ينعكس على أكثر من صعيد؛ الأول تعريف

= «تجسدت بسبب الخصوصيات الثقافية والسياسية للدولة القومية المبنية على أنقاض الإمبراطورية العثمانية»، وفقاً لسيزارى. وكان دمج الشرق الأوسط في النظام الوستفالي في القرن التاسع عشر أمراً جديداً ويعود السبب في ذلك إلى حقيقة أنه «حتى ذلك الحين، لم تكن مفاهيم كالإقليم والدولة مفاهيم أساسية في تعريف النظم السياسية الإسلامية، كما كان الحال بالنسبة للدول الأوروبية». انظر: جولسين سيزارى، «ما هو الإسلام السياسي»، ترجمة ريم العامری، حكمة، 3 تشرين ثاني / نوفمبر 2021، على الرابط:

<https://shortest.link/kNdn>

(1) يحدد أوليفيه روا، الحركات الإسلامية المعاصرة، بوجود فصائل الملتزمين الناشطين الذين يرون في الإسلام أيديولوجية سياسية بقدر ما يرون فيه دينًا، انظر: أوليفيه روا، «تجربة الإسلام السياسي»، ترجمة نصیر مروء، ط 1 (بيروت، دار الساقی، 1994)، ص 5.

(2) جمال نون وغسان مراد، «الفعل السياسي الرقمي في العالم العربي ومنظومة القيم والتحولات»، مجلة لباب للدراسات الاستراتيجية والإعلامية (مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، ع 3، 2019): 137، على الرابط:

<https://tinyurl.com/4mj3836p>

المجال السياسي نفسه، والثاني تعريف اللاعبين السياسيين، وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما قلناه سابقاً بأنّ حقل الإسلام السياسي ينتمي إلى حقل الاجتماع السياسي أكثر من غيره، فإنّ ذلك يقودنا إلى مفهومات مهمة وحيوية مثل السياسات العامة، ودور الحركات الاجتماعية، وسوسيولوجيا الدين والتدين،⁽¹⁾ أيّ أنّ التعريف التقليدي للإسلام السياسي لم يعد كافياً ولا دقيقاً، وقد كتب باحثون عما سمي بـ«الفضاء العام للمتدين»، وهو مصطلح على درجة عالية من الأهمية، إذ أنه ينقلنا من حرفة المجال أو العمل السياسي إلى المجال العام الذي تتشابك فيه الظواهر معًا، وتتدخل المنهج البحثية وتتقاطع بين العلوم الاجتماعية، وغنى عن القول بأنّ الاتجاه العام في الأبحاث الاجتماعية بات يقوم على التداخل فيما بينها، وبالتالي صعوبة عزل الظاهرة السياسية عن غيرها من ظواهر.⁽²⁾

بناءً على التعريف التقليدي للإسلام السياسي برزت تصنيفات متعددة وتميّزاً له عن غيره من أشكال العمل الإسلامي، غير السياسي، فقسم البعض؛ الإسلام السياسي إلى إسلام رسمي (تبنيه السلطات)، وإسلام سياسي، وإسلام شعبي (ومجتمعي)، وبالتالي بدا وكأنّ «الإسلاميات» الأخرى لا تتعلق بال المجال السياسي، وهذا كما قلنا ليس توصيفاً دقيقاً أكثر من أيّ وقتٍ مضى؛ فهل يمكن أن نصنّف

(1) تتمتع الدولة بأهمية كبيرة في تحديد السياسات الثقافية، ودور الإسلام السياسي، وتولي كيت ناش أهمية بالغة لدور وفاعلية الدولة في تشكيل السياسة الثقافية، حيث تقل فاعلية الحركات الاجتماعية والعلمة، انظر: كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة؛ العولمة والسياسة والسلطة، ط 1 (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2013).

(2) انظر: محمد الأمين عساف، «الإخوان المسلمون في الأردن.. اضطرابات الداخل في ظل فجوة الأجيال وتجاوز الأطر التنظيمية»، معهد السياسة والمجتمع، 17 تموز / يوليو 2022، على الرابط:

السياسات الدينية للدولة اليوم بأئمّها بعيدة عن المجال السياسي؟⁽¹⁾ ومن يتحكم بالحقل الديني، خطب الجمعة، الخطاب الديني، الفتوى، الموقف من الحركات والجماعات الدينية،⁽²⁾ أليست هذه الجوانب مهمة ورئيسية في فهم الأسلامة المجتمعية والثقافية ثم السياسية، ومن يراقب المشهد العام في العالم الإسلامي سيلاحظ أنّ هنالك توجّهًا للعديد من الدول، في مرحلة ما قبل الربيع العربي، تمثّل في توظيف بعض التيارات الإسلامية كما حدث إبان الحرب الباردة مع جماعة

(1) تقوم السياسة الدينية على استئثار الأفكار والرموز والطقوس الدينية كأدوات للتعبئة والتحشيد السياسي، وتشكل أحد مرتزقات الأنظمة السياسية لإضفاء الشرعية على مؤسسات الدولة الحديثة من جهة، ومطالب أولئك من يسعون إلى السيطرة (أو الإطاحة) بتلك المؤسسات من جهة أخرى، إذ يعتبر الدين جزءاً لا يتجزأ من بناء الأيديولوجيات الوطنية، فالذين قادر على نحو فريد على توفير سند أخلاقي للإجراء السياسي، ويشير ظهور النشاط الديني الرجعي عقب انتهاء الحرب الباردة إلى ارتباط السياسات الدينية باللعبة الجيوستراتيجية الدولية، والتي أدت إلى تراجع العلمانية وتبني الأنظمة السياسية نسخة دينية محافظة. انظر: سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدولة العلمانية: مصر والمند والولايات المتحدة الأمريكية، ترجمة الأمير سامح كريم، (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 2014)، ص 41.

(2) تسعى الدولة للتحكم في رسم السياسة الدينية ومحاولة احتكار تفسير الدين من خلال المؤسسات الدينية الرسمية، فحسب جاكوب بيترسون، فدار الإفتاء شكلت «شكيمة الإسلام الرسمي المفضلة للتكييف بين الدولة والدين، والتي تحدد حلوّاً داخل إطار عمل قوانين الدولة السارية، ومفتى الديار واحد من كبار المفكرين، يسعى لتقديم النظام القائم على أنه طبيعي وعادل ومعطى رباني». انظر: جاكوب سكو فجارد بيترسون، إسلام الدولة المصرية: مفتوا وفتوا دار الإفتاء، ترجمة السيد عمر، ط 1 (الكويت، دار نهوض للدراسات والنشر، 2018)، ص 57.

الإخوان المسلمين في عدة بلدان عربية وإسلامية،⁽¹⁾ وهو ما حصل مع بعض التيارات السلفية (التي يطلق عليها الجامية والمحافظة والمدخلية،..)، فتبنت تلك الحركات، برغم دعوى رفض ممارسة العمل السياسي، مواقف سياسية وقادت مجموعات من الأتباع ضمن اتجاه فكري معادٍ للحركات الإسلامية المعاصرة، ثم بعد الربيع العربي قلبت العديد من الأنظمة ظهر المجنّ لمن دعمتهم من السلفيين، وتبنّت التصوف، ودعمت الحركات الصوفية، وأعطتها زحماً كبيراً، وأصبح رئيس حزب الأغلبية -مثلاً- في مجلس الشعب المصري، أحد الصوفيين المعروفين هناك، في الوقت الذي كان فيه الإخوان والعديد من السلفيين الحركيين في السجون والمنفى، فهل تعتبر أن تلك الجماعات والحركات ليست سياسية أم أنها أصبحت فاعلاً مهماً في المشهد السياسي أو العام في البلاد، حتى لو لم تدع ذلك. ومن هنا يمكن أن يكون الخطاب «اللا-سياسي» هو سياسي بامتياز، لأنّه يصرف جمهور من المواطنين عن المشاركة في العمل السياسي مباشرّة، وتقديم خطاباً دينياً يخدم السلطة السياسية في مواجهة هذه الحركات.⁽²⁾

(1) وضع كبير استراتيجي الحرب النفسية لأيزنهاور، إدوارد ب. ليلي، مذكرة معنونة بـ«العامل الديني» في عام 1953، دعت الولايات المتحدة إلى استخدام الدين بشكل مُعلن في حربها ضدّ الاتحاد السوفييتي.. ودارت مذkerته في عدة مراقب حكومية لتصل إلى «مجلس الأمن القومي» في عام 1954، الذي بدوره اعتبرها إحدى وثائقه الرئيسة في تلك الفترة عن سياسات الولايات المتحدة تجاه السوفييت بهدف «تعبيئة المصادر الروحية والمعنوية الضرورية لمواجهة الخطر السوفييتي». انظر: إين جونسون، مسجد في ميونخ: النازيون، وكالة الاستخبارات المركزية ويزوغر نجم الإخوان المسلمين في الغرب، ترجمة أحمد جمال أبو الليل، (القاهرة، سطور للنشر، 2015)، ص 127-128.

(2) ثمة انتقادات للسياسات الدينية في العالمين العربي والإسلامي، التي تتحالف مع الإسلاميين ظرفيّاً، ذلك أن مقاربة الدولة للإسلام في هذا النوع من الدول بحسب سيد فالي نصر: «كانت نفعية بحتة، بل مفضوحة بشكل كبير، فقد كان هناك فترة زمنية =

السياسات الدينية للدول تدخل في صلب تصميم مشهد أو ملعب الإسلام السياسي، سواء بتحيزاتها الدينية، الطائفية والمذهبية (دعمت الصوفية أو السلفية أو الائتلافية أو غيرهم من طوائف وجماعات) أو في ترسيم الخطاب الديني - الاجتماعي والثقافي، من خلال سياسات الوعظ والإرشاد والمؤسسات الدينية، وكذلك الأمر السياسات التربوية، أو حتى في سياسات الانفتاح في المجال الديني، فهذه السياسات تعكس كذلك على باقي الحركات والأحزاب، من خلال الإفادة من الفرص المتاحة في ظل سياسات الأسلامة من الأعلى ومن الأسفل التي تقوم عليها السياسة الدينية.⁽¹⁾

محذدة تكنت فيها الدولة من السيطرة على السياسة الإسلامية. وبما أن الدولة لا تخضع لعملية تحول ثقافي؛ فإنها لا تستطيع أن تتحدث نيابة عن الإسلام، وعليها أن تعتمد على القوى الإسلامية وإيديولوجياتهم، لكنها تمدها بالدعم. إن العلمنة المتواصلة للدولة، ووصايتها المحدودة على سياسة الإسلام الخاصة بها، تعني: أن أي تحالف بين القوات الحكومية والإسلاميين سوف ينتهي في نهاية المطاف، إلا أن القوى الإسلامية خلال هذه العملية، حازت موطن قدم لها في الساحة السياسية، كما عملت الدولة على تطوير درجة معينة من الوعي والشرعية الإسلامية.. فقد كانت سياسة الدولة الخاصة بالإسلام سياسة رقابة وسيطرة على الميدان العام». انظر: سيد فالي رضا نصر، *اللّفياثان الإسلامي: الإسلام وتشكيل سلطة الدولة*، ترجمة خالد بن مهدي، ط 1 (بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016)، ص 45-46.

(1) اتبعت السياسة الدينية في العالمين العربي والإسلامي مساراً مزدوجاً من الأسلامة من أعلى ومن أسفل، فصناعة الدين من أعلى، أي بوصفها استراتيجية من موقع السلطة، عندما يتحول الدين إلى أداة للحكم، أي وسيلة لشرعنة بعض سياسات وموقع السلطة، وصناعة الدين من أسفل، أي بوصفها سياسة تستند فيها بعض الجماعات الاجتماعية الخاصة التي تشغله موقع تبعية إلى خطاب الدين لإعادة بناء هويتها كتشكيلات اجتماعية مشروعة ومتخلفة عن تشكييلات اجتماعية أخرى من خلال استعارات الاختلاف الديني و/أو المطالبة بحقوق معينة. وفي الوقت الذي كانت المؤسسات الدينية الرسمية تقوم بمهمة صناعة الدين من أعلى، أفسحت السياسة الدينية من خلال تحالفات وقية جماعات =

الزاوية الرابعة؛ إشكالية المنهج في فهم الإسلام السياسي؛ فإذا تحدثنا سابقاً عن العديد من الفاعلين والظواهر التي لا تدرس ضمن الحقل البحثي التقليدي للإسلام السياسي، فإنه في المقابل هنالك مشكلة التعامل مع حركات وأحزاب الإسلام السياسي بصورة عامة، فهل نقول بأنّ أيمن الظواهري وأبو مصعب الزرقاوي يتسمون للحقل البحثي والمنهجي نفسه الذي ينتمي إليه طارق البشري وراشد الغنوشي ومحمد سليم العوا؟! هنالك مراكز تفكير وأوساط سياسية عربية وغربية ترى أنّ أي حركات أو جماعات أو أحزاب إسلامية تتشابه بالغايات وتختلف بالوسائل، ويدلّ فريق -من ضمن هذا الاتجاه- بأبعد من ذلك ليرى أن الحركات الإسلامية «المعتدلة» هي بمثابة الحزام الناقل للإسلام الراديكالي، الذي يعزّزه ويعطيه مزيداً من القوى، بينما يرى اتجاه آخر أنّ الإسلام المعتدل مختلف كثيراً عما يسمى الإحرابي أو المتطرف، وبالتالي وضعهم جميعاً ضمن «وعاء» واحد فيه ظلم للمعتدلين.⁽¹⁾

الجانب الآخر في التعامل مع هذه الجدلية أو الإشكالية يتمثل في المنهج المستخدم في البحث العلمي، أو الإطار المفاهيمي لفهم الاتجاهات المتعددة

= دينية سياسية ممارسة صناعة الدين من أسفل. انظر: ماركوس درسلر وأرفيند ماندالير، العلمانية وصناعة الدين، ترجمة حسن احبيج، ط 1 (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 42.

(1) يمثل التعامل مع جماعة الإخوان المسلمين المثال الأبرز على التعامل الانتهازي والتحكم الاعتراضي، فقد أسدل الستار عن التعامل مع الإخوان المسلمين باعتبارهم جماعة معتدلة بعد الانقلاب على ثورات «الربيع العربي»، حيث باتت الجماعة تعرّف على الصعيدين الدولي والإقليمي باعتبارها جماعة ميسرة للتطرف والعنف، أو اعتبارها منظمة إرهابية، حيث صنفت الجماعة منظمة إرهابية في عدة دول عربية، وفي مقدمتها مصر والسعودية والإمارات. انظر: مارك لينش، «في السلة نفسها أم لا؟»، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، 28 نيسان / إبريل 2017، على الرابط:

والمتنوعة في أوساط الحركات الإسلامية، فهل ندرس حركات تصنف بأنّها إرهابية، وقد أصبحت متغيّراً مهّماً في العلاقات الدولية بعد 11 سبتمبر 2001، بالمنهجية نفسها التي ندرس من خلالها حركات وأحزاب إسلامية تشارك في السلطة ووصلت إلى الحكم في بعض الدول وتعلن تبني الخطاب الديمقراطي وتعلن القبول بحقوق الإنسان ورفض العمل العنفي؟! هل ثمة إطار مفاهيمي ومنهجي موحد أو واحد نستطيع من خلاله فهم كل تلك الحركات والجماعات، أم أنّ هنالك من المفترض أن يكون أكثر من إطار مفاهيمي ومنهجي، وهل يمكن وصفها جميعاً بحركات اجتماعية وندخل عليها من هذا الإطار المنهجي الذي يعطي قواعد عامة في فهم هذه الحركات وننظر -حينذاك- إلى الجانب الديني في خطاب هذه الحركات بوصفه عاملاً ثانوياً، ثم إن الحركات العنيفة لا تدخل لدى العديد من الباحثين في تعريف «الحركة الاجتماعية» التقليدي؟

الزاوية الخامسة؛ جدل الإسلام السياسي وما بعده؛ فقد طرح مفهوم ما بعد الإسلام السياسي من خلال نخبة من الباحثين منذ عقد التسعينيات (في القرن الماضي)، ويقصد به لدى فريق من الباحثين تلك الحركات أو الأحزاب السياسية التي تجاوزت المنظور الإيديولوجي التقليدي وانطلقت إلى مفاهيم جدية مرتبطة بالقبول بالديمقراطية والتعددية والاندماج في المسألة الوطنية الداخلية، وتحلت عن الأفكار الرئيسية في برنامجها السياسي والانتخابي التي كانت تتحدث عن إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة (من منظور تراشى)، وربما يمكن القول أصبحت أكثر واقعية وتسيسياً،⁽¹⁾ فمثل هذه الحركات أصبحت قريبة أو مشابهة تماماً

(1) بُرِزَ مصطلح ما بعد الإسلام السياسي على أنقاض مصطلح الإسلام السياسي أو الإسلامية، وكان أوليفيه روا قد استخدم مصطلح ما بعد الإسلامية، إلى جانب أوليفيه كارييه عام 1991، على الرغم من اختلافهما حول الأهداف وفي وجهات النظر، =

للحركات أو الأحزاب السياسية الأخرى، وبالتالي يصبح السؤال: كيف نميز ما هو إسلامي عما هو غير إسلامي؟ ولعل مراجعة سريعة للوثيقة السياسية للحركة الإسلامية (جماعة الإخوان المسلمين وجبهة العمل الإسلامي في الأردن) التي صدرت في العام 2019 ومقارنتها بالوثائق السياسية لكل من حزب الميثاق الرسمي أو حزب الائتلاف الوطني (الذى يتسمى وفق تصنيفنا إلى مرحلة ما بعد الإسلام السياسي) ستجد أن حضور الخطاب الديني في الحزبين الآخرين أكثر منه في وثيقة «الإسلاميين»، فكيف نصف الأول أنه إسلام سياسي بينما الآخران أنهما أحزاب وسطية أو وطنية؟ مع العلم أن حزب الائتلاف على علاقة وطيدة وتشابك

= بالتزامن مع أطروحة كاريه قدم أوليفيه روا أطروحته الخاصة حول «فشل الإسلام السياسي»، باعتباره حقيقة تاريخية ناتجة عن الخطأ المنهجي للإسلام نفسه، فقد فشلت الحركات الإسلامية، عندما تواجهت مع الواقع، في تحقيق هدفها في نهاية المطاف المتعلق بإنشاء دولة إسلامية بسبب التناقضات الداخلية. وتكرارت الدراسات لاحقاً التي سارت على خطى فرضية روا وكاريه، ومنها دراسة جيل كيبيل «الجهاد: انتشار وانحسار الإسلامية»، ويعتبر آصف بيات من أوائل الباحثين في اعتماده «ما بعد الإسلامية» كأدلة تحليلية، باعتبارها «مشروعًا» وليس «حالة» فمرحلة ما بعد الإسلامية بحسب بيات ليست معادية للإسلام ولا هي علمانية، بل تمثل محاولة لدمج التدين والحقوق، الإيمان والحرفيات، الإسلام والحرية، فهي محاولة لتحويل قلب المبادئ الأساسية للإسلام رأساً على عقب بواسطة التأكيد على الحقوق بدلاً من الواجبات، وعلى التعددية في مجال الصوت الفردي السلطوي، وعلى التأكيد على الكتاب المقدس الثابت، وعلى المستقبل بدلاً من الماضي. انظر: لوز غوميز غارسيا، ما بعد الإسلامية: الإسلام والقومية منذ وفاة الخميني وصولاً إلى الثورات العربية، ترجمة إيهان سويد، مجموعة الخدمات البحثية، على الرابط:

مع الجمعية المرخصة لـ«الإخوان المسلمين»، وبالتالي لا يوجد فرق حقيقي سوى الموقف من السلطة أو موقف السلطة نفسها.⁽¹⁾

تحولات بنوية في حقل «الإسلام السياسي»:

هذه التحولات تعرّضنا لها سابقاً، عند الحديث عن المجال السياسي والمجال العام، لكن نظراً لأهمية العديد من الظواهر الجديدة، من الضروري التوقف عندها بعمق أكبر، والمقصود هنا التداخل ما بين المجال العام والسياسي، أو «الإسلامة الاجتماعية»، أو ما يطلق عليه بعض الباحثين «القضاء - المجال العام المتدين»، أو الثقافة الاجتماعية الدينية، ودعوى اهتمامنا - تحديداً - بهذه الظاهرة يعود لسبعين رئيسين:

السبب الأول - أن علاقـة المجتمع بالدين وبالسياسة في العالم العربي لم تتحـسـم بعد،⁽²⁾ وبعيداً عن الحركـات أو الأحزـاب الإـسلامـية هـنـاك ثـقـافـة مجـتمـعـية متـدـينـة في

(1) يمكن القول أنه منذ صعود حزب العدالة والتنمية التركي 2001، وما قام به من عمليات جراحية جوهرية على خطابه الفكري والسياسي، والانتقال من مرتع الإسلام السياسي إلى مرتع «وسط اليمين» (كما يصنف هو نفسه)، فإن هذه العدوى انتقلت إلى العديد من الحركـات والأحزـاب الإـسلامـية، ودفع بها أشواطاً للأمام في مرحلة الربيع العربي، التي وضـعت بعضـها - مصر، تونـس، المـغرب - في السـلـطة السـيـاسـية، وهو الأمر الذي انعكس على خطـاب وبرامـج هذه الحـركـات التي أصبحـت تـخـرـلـ الدـينـ لـديـهاـ بالـقيـمـ والـاخـلـاقـ وـمـصـادـرـ التـشـريعـ.

(2) لم يكن الجدل حول هوية الدولة والمجتمع ولـيد أحـدـاثـ الـرـبيـعـ العـربـيـ، إذـ لمـ تـنـقطعـ المنـاظـراتـ بيـنـ التـوجـهـ العـلـمـانيـ وـالـتـوجـهـ الإـسـلامـيـ مـنـ إـلـغـاءـ الـخـلـافـةـ، ذـلـكـ آنـ مـوـقـعـ الدـينـ فـيـ الدـولـةـ العـرـبـيـةـ ماـ بـعـدـ الـكـوـلـونـيـالـيـةـ وـمـجـالـ وـظـيـفـهـ وـحدـودـ اـشـتـغالـهـ، يـمـثـلـ أـحـدـ أـكـثـرـ المسـائـلـ الإـشكـالـيـةـ، وـقـدـ دـفـعـ هـذـاـ الـالـتـبـاسـ فـيـ تـحـدـيدـ هـوـيـةـ الدـولـةـ العـرـبـيـةـ ماـ بـعـدـ الـكـوـلـونـيـالـيـةـ بـيـنـ الدـينـ وـالـعـلـمـانـيـ، الـفـيلـيـسـوفـ الـمـغـرـبـيـ طـهـ عـبـدـ الرـحـمـنـ إـلـيـ تـعـرـيفـ هـذـهـ الدـولـةـ ماـ بـعـدـ الـكـوـلـونـيـالـيـةـ، =

العديد من المجتمعات، ولا يمكن عزها عن التأثير والتأثير في المجال السياسي، فعلى سبيل المثال؛ هنالك درجة معينة تساهم فيها هذه الثقافة بالسلوك الانتخابي للناخبين تجاه الحركات الإسلامية، وقد لاحظنا في مصر، غداة الثورة المصرية 2011، كيف أن حزب الحرية والعدالة (ممثل الإخوان المسلمين) حلّ أولاً، فيما حزب النور السلفي (حديث التأسيس) حل ثانياً، بينما أحزاب عريقة مثل حزب الوفد والأحزاب اليسارية لم تحظ حينها إلا بـ بنسبة محدودة، فهنالك عواطف ومشاعر اجتماعية تقوم بمهمة رئيسية ملحوظة بالتأثير على مواقف وسلوك شرائح اجتماعية عريضة، سياسياً. وبالتالي من ضمن الحسابات المهمة المهملة في كثير من الدراسات حساب «الثقافة الاجتماعية» وتأثيرها على العمل السياسي.

= بـ«الدولة المشتبهة»، بينما استخدم عالم الاجتماع الشرق الأوسط آصف بيات مصطلح الدولة العلمانية (العلمانية الدينية)، ونظرًا لإشكالية المصطلح والتباس هوية الدولة العربية المعاصرة تتجنب معظم المفكرين العرب استخدام مصطلح العلمانية أمثال حسن حنفي ومحمد عابد الجابري وعبد الله العروي وغيرهم. وقد شكل مصطلح الدولة المدنية سردية توفيقية بين التيارين العلماني والديني، ذلك أن المصطلح غير محدد، ويمكن تأويله بطرق عده، فهو طارئ على حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفة السياسية، والتي تخلو معاجمها من أي ذكر لـ«الدولة المدنية»، فمصطلح «الدولة المدنية» هو اختراع عربي مُحدّث ولِدَ في خَصْمِ السجال العلماني/ الإسلامي حول طبيعة الدولة المراد تأسيسها بعد مرحلة التغيير التي يبشر بها كل طرف. انظر: طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الاتهامية، ط 2 (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 328-330. وانظر: آصف بيات، مصر والإسلامية المضطربة، في ما بعد الإسلامية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، ترجمة محمد العربي، ط 1 (بيروت، دار جداول، 2016)، ص 229. وللمزيد من التفصيل، انظر: آصف بيات، الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط، ترجمة أحمد زايد، (القاهرة، المجلس القومي للترجمة، 2014).

السبب الثاني- أن أهمية هذا الموضوع (أي الدين في المجال العام أو الفضاء الملزّم) ازدادت منذ الربع العربي وتصاعد دور الفاعلين غير التقليديين، في المجال العام، وهي في نفس الوقت ظاهرة عالمية بحيث غدت نظرية العلمنة⁽¹⁾ مبتذلة وبالية إلى الحد الذي دفع بخوسيه كازانوفا إلى التساؤل «من الذي ما زال يؤمن بأسطورة العلمنة؟»،⁽²⁾ ويمكن ملاحظة تداخل المجالين العام والخاص من خلال ظاهرة المؤثرين أو الانفلونسرز Influencers، ففي الأردن تجد شخصيات غير مرتبطة رسمياً بأحزاب سياسية لها تأثير على الرأي العام وموافقه السياسية أكبر من أي حزب آخر، وتأخذ هذه الظاهرة تمدد مع مرور الوقت، فكانت في السابق مقتصرة على بعض الإسلاميين الناشطين، بينما هنالك اليوم أعداد أخرى من الاتجاهات الدينية المتنوعة، أحد الشخصيات الإسلامية، ياسر الزعترة، في الأردن،

(1) قامت نظرية العلمنة على مقولتين رئيسيتين: مقوله تأسيسية ادعت أن تمایز النطاقات «الدينية» و«الدنيوية» سيؤدي بالضرورة إلى اضمحلال الدين وأفوله واندثاره، وترتبط عليها مقوله أخرى لازمة، تفيد بأن هذا التمايز سيؤدي إلى فقدان الدين لوظائفه الاجتماعية وترابعه من المجال العام وحصره في نطاق خاص ومحدد، وقد اصطدمت توقعات العلمنة «أفول الدين» كنتيجة حتمية للتحديث بواقع «عوده الدين» كفاعل يقاوم ويرفض البقاء على المامش الذي رسمته له نظريات الحداثة، لكن مؤشرات «عوده الدين» لا تمثل بمظاهر التدين والصلوات الجماعية واللباس وغيره، فهذه العلامات كانت حاضرة باستمرار في مجتمعات متعددة، فما استجد هو أن «الدين» رفض أن ينحصر دوره في تنظيم أمور الأفراد الروحانية، أو أن يتحول إلى حالة إيبانية صرفة تحكمها علاقة الفرد بالله، أي رفض أن يبقى ضمن إطار الحيز الخاص كما افترضت وفرضت نظريات العلمنة عليه، والتي تنظر إلى التاريخ كمسار خطى ينتقل بحتمية حداثية «من التطير إلى العقل، ومن الإيمان إلى الإلحاد، ومن الدين إلى العلم». انظر: خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، ط 1 (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 32.

(2) انظر: كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ص 23.

وهو ابن الحركة الإسلامية، لكنه لا يقوم حالياً بأي دور قيادي، ويبدو أنه متوجه نحو الاهتمام أكثر بالشأن الخارجي، بخاصة القضية الفلسطينية، لديه على حسابه على التويتر قرابة مليون وثلاثمائة ألف متابع، وشخصية محسوبة على التيار الجهادي، مثل د. إياد القنبي، وهو أكاديمي وأستاذ في الصيدلة، اعتُقل مرات متعددة وحُكم على خلفية تأييد حركة طالبان، ويعد مرجعية مهمة في أواسط شبابية متدينة، وخاصة بعدها عمل على النأي بنفسه عن التصنيف الجهادي، ولديه اليوم أكثر من نصف مليون متابع على تويتر وملايين المتابعين على فيس بوك، ويقوم بالتركيز على القضايا الاجتماعية الداخلية المتعلقة بالدين والتدين والاشتباك مع الآراء الأخرى، لذلك نجد تأثيره اجتماعياً وثقافياً وحتى سياسياً يتجاوز من قد يتجاوزونه في أعداد المتابعين نظراً لطبيعة القضايا التي يطرحها والتفاعل من جمهور موالي أو مؤيد له، الحال كذلك بالنسبة للدكتور أمجد قورشة، وهو أستاذ الشريعة بالجامعة الأردنية، اعتُقل سابقاً، وأفرج عنه ويدرس حالياً في كندا إذ يتجاوز عدد متابعيه على صفحاته على الفيس بوك مليونين ونصف.

ويتجاوز تأثير هذه الشخصيات الحدود، سواء تأثير الأردنيين في الخارج، أو الخارج في الأردن، فنجد أن هناك العديد من الشباب الأردنيين المتسبّبين لما يسمى بأكاديمية البناء المنهجي، التي أسسها شاب مصرى - سعودي، وتعنى ببناء الثقافة الدينية لدى جيل الشباب، وتتأثيرها ملحوظ في العديد من المجتمعات والدول العربية، رغم أن هذه الأكاديمية تنتهي إلى العالم الرقمي، ويمكن ملاحظة أن أعداد الناشطين الإسلاميين في العالم الرقمي بازدياد مستمر في الأعوام الأخيرة.

أمّا على صعيد المؤسسات والمراکز والمعاهد والجمعيات، فهناك تأثير كبير لهذه المؤسسات على الثقافة الاجتماعية لدى الجمهور، سواء تحدثنا عن جمعية المحافظة على القرآن الكريم أو جمعية المركز الإسلامي، أو مؤسسة مکانی (الدكتور

علم النفس عبد الرحمن ذاكر الهاشمي)، والعديد من مؤسسات المجتمع المدني، التي قد لا تظهر بأسماء إسلامية أو تبني لوغو إسلامي، أو تحمل شعارات إسلامية، لكن أصحابها والأفكار والمفاهيم الرئيسية التي تطرحها تعزز الثقافة المتدنية، والتحول في سمات المجتمع المدني الأردني، فتجد معاهد مثل المعارج والمدارج (ذات طابع صوفي)، وهنالك مدارس ومؤسسات مختلفة ومتنوعة.

ما سبق يصب في معين ما يمكن أن نطلق عليه «الفضاء العام المتدين»، وهو مصطلح على درجة من الأهمية مقارنة بالمصطلح التقليدي «الإسلام السياسي»، فقد يكون فرداً واحداً مؤثراً في العالم الرقمي أكثر من تأثير حركات الإسلام السياسي جيئاً في موضوع معين، وهو أمر ظهرت بعض ملامحه في الدور الذي قام به إياض القنبي في مواجهة قانون الطفل، إذ أصدر العديد من الفيديوهات وتعممت وتبناها كثير من أتباعه، وفشلت محاولات التيارات المدنية واليسارية وغيرها على مواجهة الخطاب الجديد، لارتكانه على العواطف الدينية، فاضطربت الحكومة إلى تعديل القانون، وتغير كثير من الأمور التي أدت إلى احتجاج تيارات متدينة عليها.⁽¹⁾

الفضاء العام المتدين مختلف في بنيته وأولوياته وقضاياها عن الإسلام السياسي؛ إن لم نقل أنّ الإسلام السياسي وحركات ما بعد الإسلام السياسي باتوا جزءاً من أجزاء المجال العام المتدين؛ الذي أصبح على درجة من الأهمية في فهم البيئة السياسية، بما في ذلك «مدخلات» مؤثرة على سلوك الإسلام السياسي والسياسات الرسمية تجاهه، فإذا كانت الحركات الإسلامية تأسست -في الأصل- كما هي حال

(1) انظر: «قانون الطفل مسموم» يتصدر توثير.. وجدل إلكتروني مستمر حول القانون، صحيفة الغد الأردنية، 13 أيلول / سبتمبر 2022، على الرابط التالي:

جماعة الإخوان المسلمين في نهاية عشرينيات القرن العشرين في مواجهة تيار التغريب، وتقوم بخطوات في مجال أسلامة المجتمع (بناء الفرد، ثم الأسرة، فالمجتمع، فالحكومة الإسلامية)، أو جماعات مثل التبليغ تقوم على نشر التدين، أو السلفية التي تقوم على منهجية «التصوفية والتربية» وإقامة المجتمع المتدين، فإنّ الفضاء العام المتدين في عصر الثورة الرقمية أصبح أكثر متغيراً منهم، وأنتج تحولات في البيئة الاجتماعية التي تعمل بها الحركات الإسلامية، وأيضاً مؤثراً على عملية صنع السياسات العامة في العديد من الدول العربية.



تبين بالضرورة قوة «المجال العام للمتدين» بين دولة وأخرى، وهنا تدخل عوامل ومتغيرات مهمة في الحسبة، مثل الثقافة الاجتماعية ودورها، الرأي العام وموقفه من قضايا متعددة، قوة الأحزاب والقوى العلمانية، طبيعة الثقافة الدينية - المجتمعية السائدة (منفتحة - منغلقة، سلفية - صوفية، نصوصية - تأويلية). أردنيًا، فإنَّ أغلب الدراسات والمسوحات تشير إلى أنَّ هنالك ارتفاعاً كبيراً في نسبة الشباب الأردني المتدين، مما يعكس على الرأي العام، وبالتالي على مدخلات

السياسات العامة، في العديد من الموضوعات، بخاصة تلك التي تتعلق بقضايا دينية، كما حدث في قوانين الأسرة والطفل والأحوال الشخصية وغيرها.⁽¹⁾

مقاربة عامة لمنهج دراسة الحركات الإسلامية

عود على بدء كيف نفهم الإسلام السياسي عاملاً، وفي الأردن بخاصة؟ أو كيف يمكن الإفادة من الملاحظات السابقة وتوظيفها جمياً في بناء إطار مفاهيمي واضح لدراسات «حقل الإسلام السياسي»؟

كان المقرب المؤسسي، مع نسخة صموئيل هانتجتون رغم رؤيته الماهوية الجوهرانية (مؤشرات: الاستقلالية، التعقيد، التماسك والتكييف)، أحد الأطر النظرية الممكنة، لكنّ هذا يقتضي أن تتعامل مع الجماعات والحركات وكأنّها مؤسسات سياسية، وهذا غير واقعي، لأنّ أغلبها لا يأخذ عادة هذا التشكّل، مثلما هي حال السلفيين بأصنافهم المختلفة، كما أنّ الحركات التي تأخذ طابعاً مؤسسيّاً مثل حزب جبهة العمل الإسلامي، بقيت مرتبطة بجماعة الإخوان المسلمين، لذلك يعجز المدخل المؤسسي عن دراسة وتحليل الإسلام السياسي، وإن كان يمكن استخدامه في حالات متعددة.⁽²⁾

والحال كذلك بالنسبة لمدخل الحركات الاجتماعية، سواء بصيغتها التقليدية أو الجديدة، وإن كان هذا المدخل هو الأكثر قرباً في مجال فهم الحركات الإسلامية، لكنه يتسم بالقصور أيضاً، بالرغم من أنّ دراسة الحركات الاجتماعية نفسها دخلت في

(1) انظر دراسة إحصائية إقليمية لمؤسسة فريدريش إيبرت، الشباب في الأردن 2021، Mohammad Aburumman & Walid Alkhatib, *Youth in Jordan: FES Mena Study Result Analysis*, Friedrich Ebert Stiftung, 2023.p (5-10).

(2) انظر: صموئيل هانتجتون، *النظام السياسي لمجتمعات متغيرة*، ترجمة سمية فلو عبود، ط 1 (بيروت، دار الساقى، بيروت، 1993)، ص 17-34.

تحولات بنوية عديدة في العقود الأخيرة، وهنالك من يرى بأن المجتمع المدني حل محل تلك الحركات وقد تناهى الزعم أن المجتمع المدني يمكن أن يكون «الفكرة العظيمة في القرن الحادي والعشرين»، حيث لاقت هذه الفكرة دعماً كبيراً من طيف واسع من السياسيين والمفكرين والناشطين، وعقب 11 أيلول / سبتمبر 2001، وصف المجتمع المدني باعتباره من لوازم الديمقراطية، وبالترابق الشافي والقوية الموازية المناهضة للتطرف، وسرعان ما جرى التخلي عن الادعاءات المبالغ فيها المتصلة بفكرة المجتمع المدني.⁽¹⁾

شكلت مداخل الحركات الاجتماعية أحد مقتربات التعامل مع حركات الإسلام السياسي، وهنالك العديد من التعريفات المتنوعة والمتعلقة بالحركة الاجتماعية، فضلاً عن وجود أكثر من نظرية متنافسة في هذا الحقل المعرفي.⁽²⁾ فقد

(1) واجه المجتمع المدني خلال العقد الأخير من القرن الحادي والعشرين، التحدي الأكبر عبر تحولات تقيد هامش الأنشطة المستقلة للمواطنين أو إنهائهم، من خلال صياغة جملة من القوانين والأنظمة التي تفرض حزمة من الشروط الصارمة على تأسيس المنظمات غير الحكومية والجماعات الدينية، تحت ذريعة «الحرب على الإرهاب»، وفرضت قيود شديدة على دعم المنظمات بحجج تجييف قنوات تمويل الإرهاب، ولذلك تناست الشكوك حول مدى تأثير «المجتمع المدني»، وفاعليته واستقلاله وقدرته على المقاومة والتغيير الديمقراطي، انظر: مايكيل إدواردز، المجتمع المدني: النظرية والمارسة، ترجمة عبد الرحمن عبد الشافع شاهين، ط 1 (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 11-13.

(2) انظر: ربيع وهبة، مقدمة لـ الحركات الاجتماعية (2004-1768)، تشارلز تيلي، ترجمة ربيع وهبة، ط 1 (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 9-25. وانظر كذلك: إبراهيم البيومي غانم، «الحركات الاجتماعية: تحولات البنية وافتتاح المجال»، مركز الوفاق الإنمائي للدراسات والبحوث، 18 آب / أغسطس 2014، على الرابط التالي: مركز الوفاق الإنمائي للدراسات والبحوث والتدريب | الحركات الاجتماعية.. تحولات البنية وافتتاح المجال .(wefaqdev.net)

مثلّت الحركات الاجتماعية حقلًّا لإنتاج علمي غزير صيغ حولها مقاربة نظرية كاملة⁽¹⁾ اهتمت بآفاق تعبئة الموارد وبالفرصة السياسية وبديناميكيات هذه الحركات⁽²⁾ فكانت مساهمات نظرية ثرية ومحضّة⁽³⁾ مكتنّا من فهم أعمق لهذه الحركات وذلك عبر بلورة مقاربّات تجديدية وشبكة مفاهيمية قدرت أن تمسّك بالأبعاد العديدة والمتنوعة للحركات الاجتماعية. لكن إشكالية مقترب الحركات الاجتماعية أنه ليس متّسقاً، وهنالك مجموعة من النظريات المتعددة، يشير تشارلز تيللي إلى أن الحركات الاجتماعية في التاريخ الحديث، تشَكّلت حصرياً على الأغلب في ظل أنظمة حكم ديمقراطية فرضت قيوداً أكثر على حقوق المواطنين فيما يتعلق بحرية التعبير وحق المشاركة في التجمعات الطوعية وحق الحصول على المعلومة.⁽⁴⁾

وفي العالم العربي الذي يفتقر إلى الديمقراطية وتسوده أنظمة سلطوية وشبه سلطوية، فإن المجتمع المدني يعني من تحديات وصعوبات مضاعفة، ويفتقد إلى الاستقلالية والفعالية، كما أن المقترب التقليدي للحركة الاجتماعية يربط بصورة مباشرة بين هذه الحركات والسعى إلى تغيير سياسي من خلال تعبئة الموارد ومجموعة من العمليات، مع وجود سياسات وأهداف واضحة، وهذه قد لا تكون بهذه الصورة في الجماعات والحركات والظواهر الإسلامية بصورة عامة، لذلك نجد باحثاً متميّزاً مثل آصف بيّات يطرح مصطلح ما يطلق عليه «اللاحركات الاجتماعية

(1) Olivier Fillieule, Eric Agrikoliansky et Isabelle Sommier (SD), **Penser les mouvements sociaux, conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines**, (Paris, La Découverte, 2010).

(2) Colin Crouch & Alessandro Pizzorno, **The Resurgence of Class Conflict in Western Europe since 1968**, (London: Palgrave Macmillan, 1978).

Alain Touraine, **La Voix et le Regard**, (Paris: Seuil, 1978).

(3) Daniel Cefai, **Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective**, (Paris: La Découverte, 2007).

(4) انظر: تشارلز تيللي، الديمقراطية، ترجمة محمد فاضل طباخ، ط 1 (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010).

الجديدة»، من خلال قدرة البسطاء من الناس على تغيير السياسات،⁽¹⁾ وهو مدخل يساعد على درجة كبيرة في فهم التحولات التي حدثت في المجال العام كما ذكرنا سابقاً. لكن آصف بيات بدا متشكّلاً في نظريته الخاصة بالزحف الاهادي بعد الانقلاب على ثورات الربيع العربي، إذ سيرى أن من خرجوا لم يكونوا سوى «نصف ثوار» لأنهم عند اللحظة الحاسمة سعوا لأن تقوم مؤسسات النظام بالإصلاحات الواسعة بالنيابة عن الثورة،⁽²⁾ ويمكن القول إن اللاحركات الاجتماعية تستطيع تقويض أركان نظام دولة ما، لكن تظل قدراتها على بناء نظام جديد غائبة، ما لم تحول إلى حركات اجتماعية فاعلة في المجتمع. فشطاط اللاحركات بمثابة تهديد لأي قواعد في المجتمع، وتظل حدود قدرتها على التأثير مرتبطة بقدرتها على التحول إلى حركات، لها هيكل منظم، وبرنامج واضح، يحدد أهدافها وأدبياتها.⁽³⁾

لعل النقاش السابق يقودنا إلى معالم المنهج أو الإطار المفاهيمي في فهم هذه الاحركات في ظل النظرية السياقية،⁽⁴⁾ ونفترض هنا نموذج يقوم على التعامل مع هذه

(1) انظر: آصف بيات، الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط، ترجمة أحمد زايد، (القاهرة، المجلس القومي للترجمة، 2014).

(2) انظر: آصف بيات، ثورة بلا ثوار: كيف نفهم الربيع العربي؟، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2022).

(3) انظر: رضوى عمار، الزاحفون نموذج الاحركات الاجتماعية في تحليل سياسات الشارع، السياسة الدولية، 2 أيار / مايو 2102، على الرابط:

<http://www.siyassa.org.eg/News/2091.aspx>

(4) لمزيد من التفصيل حول «وجهة النظر السياقية» The contextualist view، في دراسة الإسلام السياسي، انظر:

Shadi Hamid & William McCants, Rethinking Political Islam, 1st edition (Oxford: Oxford University Press, 2017).

الحركات والجماعات والظواهر بوصفها كائنات أو كيانات أو جماعات حية (ما يساعدنا على تخفيف حديمة المقرب المؤسسي)، تمتلك أهدافاً عامة وقيماً مشتركة، ولديها مرجعيات دينية، لكنها تتأثر وتطور من خلال البيئة الموجودة فيها، فهي كـ«الكائن الحي» في التكيف والتطویر والتعامل مع التغيرات، وتمتلك خبرتها الذاتية وذاکرتها الجماعية في التعامل مع الأحداث والتطورات.

إذا أردنا أن نشرح أكثر هذا المدخل المفاهيمي؛ فهو تشبيه هذه الجماعات بالكائنات الحية، لديها أجهزتها وأدواتها الداخلية وتأثير وتأثير بالبيئة المحيطة، وهو إطار يقترب بنا أكثر نحو نظرية النظم في العلوم الاجتماعية في صيغتها البنوية الوظيفية، تتطور هذه الجماعات بالتجاهات مختلفة ومتعددة ومتباعدة، قد تضمر في أحيان وقد تصعد، بفعل عوامل مختلفة، لكنها تحاول دوماً البقاء والاستمرار، وتؤثر فيها بصورة كبيرة تجربتها الذاتية والذاكرة الجماعية، ولعلنا نأخذ هنا نموذج الإخوان المسلمين في الأردن، على سبيل المثال، فقد انتقلت الجماعة من إطار التأسيس إلى النمو فالصعود، والأزمة (سواء الداخلية أو مع النظام السياسي) لكنها تمكنت من التكيف مع الظروف المختلفة، واستفادت من تجاربها السابقة وتجارب غيرها من الإسلاميين، إذ رأيناها تتجنب العمل المسلح والعنف كي لا تعيد تجربة الإخوان في سورية ومصر وغيرها، حتى لو كررت هذه الجماعات أخطاء معينة، نتيجة لأسباب محددة، فإن ذلك لا ينفي أنها تحاول البقاء والنمو والاستفادة من الفرص المتاحة أمامها. وهكذا نجد السلفيين في مصر، مثلاً، تكيفوا مع الثورة في 2011 من خلال تأسيس حزب سياسي انقلبوا فيه على كل ما سبق من مقولات وأفكار ضد العمل السياسي المباشر.

إذاً، ضمن هذا المدخل المفاهيمي يمكن أن ندرس البنى والوظائف داخل تلك الحركات، وسلوكها السياسي كجماعات وجموعات لها أهداف (ليست بالضرورة

سياسية)، وثمة أطر معينة للعلاقات الداخلية (حزب، جماعة، طريقة، شيخ وأتباع)، ولعلاقتها بالمجتمع والدولة، ولديها -تلك الكيانات- تصوراتها الذاتية المنشقة من جهازها المفاهيمي لكل ما يدور حولها، ولديها ذاكرة جماعية، كما أنها تسعى دومًا للتكييف مع التغيرات في البيئة المحيطة والاستمرار، ويمكنا هنا المدخل المفاهيمي من دراسة البيئة المحيطة، بأبعادها السياسية والثقافية والمجتمعية، الداخلية والخارجية، المؤثرة بهذه الكيانات.

دراسة «الظاهرة الإسلامية» في الأردن.. نحو إطار منهجي

ما سبق، كيف سينعكس على هذا الكتاب ودراسة الظاهرة الإسلامية فيه؟!
والجواب على ذلك من خلال قضايا ومفاهيم رئيسية، من خلال دراسة؛ تأثير البيئة المحيطة على هذه الحركات، سواء كانت سياسية أم ثقافية أم مجتمعية، ومن خلال دراسة استجابة هذه الحركات للتحولات، على صعيد التكيف الإيديولوجي والتنظيمي، وما حدث لديها من تطورات، بخاصة في فترة الدراسة التي تمثل منذ العام 2013 إلى نهاية العام 2022.

ما هي سمات البيئة السياسية المحيطة بالحركات الإسلامية؟

يمتاز النظام الأردني بأنه غير شمولي ولا توتاليتاري، كما هي الحال في أنظمة عربية أخرى، وهو في الوقت نفسه ليس ديمقراطياً، بل هجينًا، أو شبه سلطي، ويمكن أن نرى السياسات شبه السلطوية واضحة تماماً في سلوك النظام تجاه الإسلاميين، بخاصة جماعة الإخوان المسلمين وحزب جبهة العمل الإسلامي، فالانتخابات التي تجري بصورة دورية لا يقصد منها تداول السلطة، والحربيات لها سقوف محددة وواضحة، وهناك مؤسسات سياسية تدين بالولاء للملك بصورة كاملة، وثمة خطوط حمراء في ترسيم القواعد بين «النظام» والفاعلين السياسيين الآخرين، بمن فيهم جماعة الإخوان المسلمين.

ساهم الموقع الجيوسياسي، أيضاً، وما تعرض له الأردن من تهديدات سياسية وجودية بخاصة في مرحلة الخمسينيات وحتى السبعينيات بالإضافة إلى القضية الفلسطينية والعامل الإسرائيلي في ترسيم سياسات محددة لدى النظام تقوم على تعزيز الجانب الأمني على حساب السياسي، تقليدياً، والخشية المستمرة من ارتباطات القوى سياسية بالخارج، والشعور بالقلق من استعادة تجربة تاريخية وحيدة لإقامة حكومة حزبية 1956-1957، أدت بعد شهور قليلة إلى اتهامها بتدبير انقلاب عسكري مع مجموعة من الضباط الأحرار.

أما العامل الإسرائيلي، فهو مؤثر بصورة ملموسة على السياسات الأردنية، فوجود إسرائيل على الحدود الأردنية، مع ما تحمله القضية الفلسطينية من ثقل رمزي وسياسي واستراتيجي وجغرافي وديمغرافي، ولد العديد من السمات والخصائص للسياسات الأردنية، لكن إحدى هذه السمات يتمثل في وضع «قيود» على العملية الديمقراطية وفيها يمكن أن تصل إليه، وهي قيود مرتبطة بداية بطبيعة نظام الحكم وهواجسه التاريخية التي ذكرنا، وهي أيضاً مرتبطة بإسرائيل والقوى الدولية والسياسة الخارجية، وبالرغم من تحول اعتماد الأردن من المساعدات الخارجية خلال عقود سابقة إلى الذات، والتحول نحو دولة تقوم النسبة العظمى من موازنتها على مواردها الداخلية، إلا أن ذلك لا ينفي قيمة العامل الخارجي، وجود علاقة بين الأردن، كدولة صغيرة محدودة الموارد البشرية، وقوى عظمى، سواء كانت بريطانيا سابقاً أو الولايات المتحدة الأميركية لاحقاً.⁽¹⁾

(1) يمكن الإفادة هنا في مجال التعريف بمحددات الدولة الصغيرة وتأثير السياسات الخارجية على السياسات الداخلية من مقالة:

Martina Ponížilová, The Regional Policy and Power Capabilities of Jordan As a Small State, Central European Journal of International and Security Studies, March 2013.

محددات الديمقراطية الأردنية (أو الديمقراطية المقيدة؛ بحسب تعبير المؤرخ الأردني علي محافظة)⁽¹⁾ كانت ذات طابع عرفي، غير دستوري، سابقاً، لكنها تحولت وخرّجت من طابعها العرفي مع التعديلات الدستورية الأخيرة (2022) وما سبقها من تعديلات في العام 2013، التي تضع قضايا السيادة والدفاع والأمن بيد الملك مباشرة، وتعيد هيكلة دور الحكومة ليكون متعلقاً بالقضايا الداخلية والاقتصادية والخدماتية.

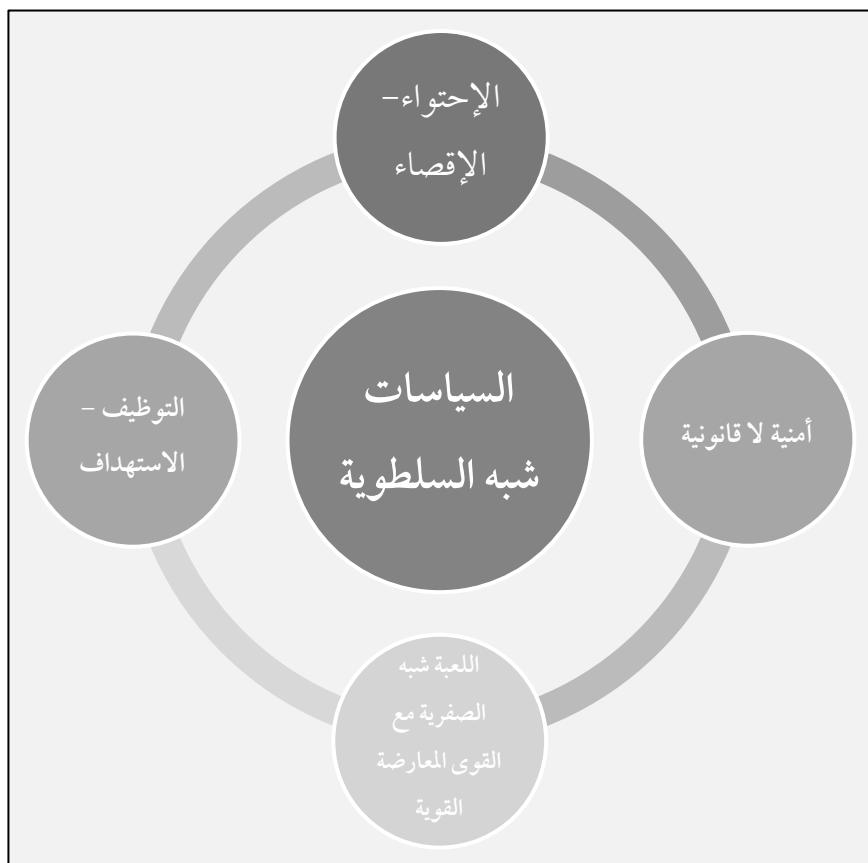
على صعيد السياسات الرسمية تجاه الإسلاميين عموماً، فتتسم بأئتها لا تحفل بالقوانين كثيراً، بل هي سياسية وأمنية بامتياز، يتم ترويض التشريعات والقوانين، على صعيد الصياغات والتنفيذ، وفي أحيان التناضلي بما يتوافق مع السياسة الرسمية تجاه السلطة، وبالتالي عند البحث في هذه الحركات وعلاقتها مع السلطة من الضروري إدراك أنّ القوانين والتشريعات يأتي في سياق معرفة السياسات والتوجهات الحكومية وليس العكس.

وتتسم السياسات الرسمية تجاه الإسلاميين أيضاً بالاحتواء - الإقصاء، في أحيان يكون هنالك احتواء لبعض الإسلاميين، في مواجهة مرحلة معينة، داخلية وخارجية، وفي أحيانٍ أخرى يتم إقصاؤهم وتجريم دورهم وحضورهم، وفي أحيان تجد السياسات الرسمية تحابي بعض الإسلاميين وفي أخرى تستعدفهم؟

وهنالك سياسات التوظيف - الاستهداف؛ فهنالك توظيف في أحيان للإسلاميين في مواجهة خصوم الدولة، وربما يكونوا إسلاميين أو قوى أخرى، وفي أحيانٍ أخرى يتم استهدافهم وإضعافهم.

(1) انظر: علي محافظة، الديمقراطية المقيدة: حالة الأردن 1989-1999، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002).

و سواء تحدثنا عن سياسات التوظيف - الاستهداف، الاحتواء - الإقصاء، فإنّ هنالك لعبة شبه صفرية بين الدولة وأي قوة سياسية كبيرة تصعد، سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية، تمثّل تحدياً للنظام، ليس بالضرورة تقف ضد سياساته، بل على صعيد تصعيد قيادات سياسية وامتلاك قاعدة شعبية يمكنها من وضع قواعد أو فرض قواعد سياسية معينة.

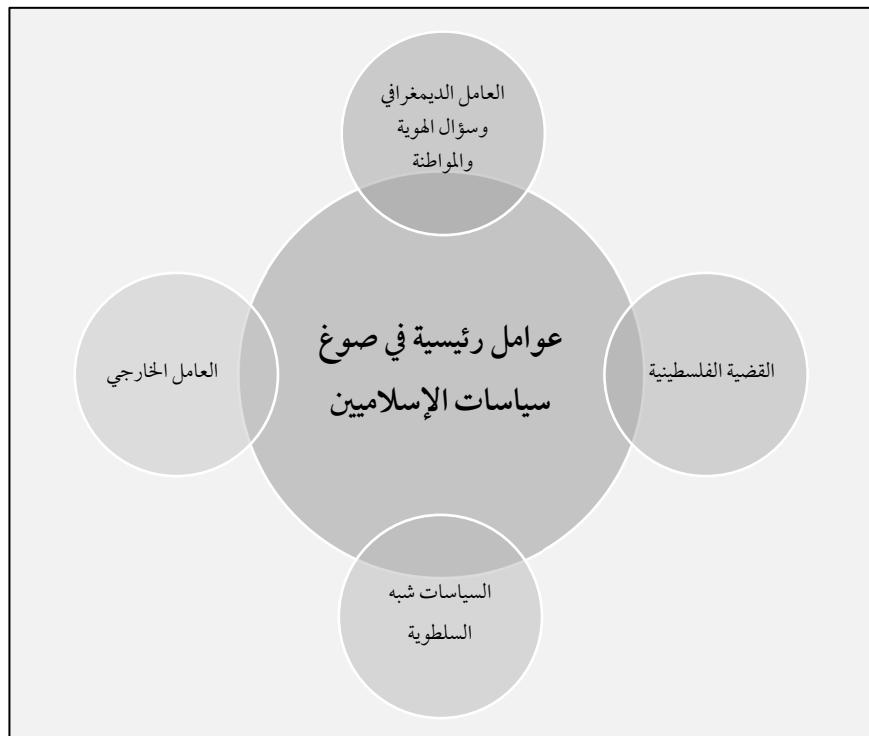


هذه الملاحظة كانت موضع نقاش جدي في مرحلة الريع العربي، عندما تحدث بعض الإخوان المسلمين علانية عن التحول من دور المشاركة إلى الشراكة السياسية، وطرحوا تعديلات دستورية تحدّ من صلاحيات الملك، مما عزّز الأزمة بينهم وبين النظام، وهو الأمر الذي حدث مع أحزاب يسارية وقومية في عقود سابقة، فهناك خشية لدى النظام من أي قوة كبيرة تخرج عن الطوق وتحاول أن تغيّر قواعد اللعبة السياسية.⁽¹⁾

عامل آخر مهم يساعد على فهم «سياسات الإسلاميين» في الأردن، وهو ما يتعلّق بالهوية السياسية والتركيبة الديمغرافية داخل هذه الحركات، ولقد جاءت أغلب عمليات الانشقاق والانشطار داخل هذه الحركات مرتبطة بالعامل الهوياتي والديمغرافي، وهي ظاهرة –بالنسبة– لا تقتصر على الإسلاميين في الأردن، بل على مختلف الأحزاب السياسية، بما فيها اليسارية، ومن الواضح أنّ جدل الهوية يرتبط أيضاً بمفهوم المواطنة وعلاقة الدولة بالأفراد والجماعات والعشائر، والعلاقة مع القضية الفلسطينية، فيما يخص حق العودة للأردنيين من أصول فلسطينية؛ فالبيئة السياسية المأزومة في هذا الموضوع –تاريجياً– تلقي بظلال ثقيلة على الحركات والجماعات السياسية، بما فيها الإسلامية، ويمكن ملاحظة أنّ أغلب عمليات الانشقاق السابقة التي حدثت في جماعة الإخوان المسلمين، مثلاً، هي من أردنيين من أصول شرق أردنية، وحتى في حزب التحرير فالبعض يشير في عمليات الانشقاق إلى وجود سؤال الهوية لكن بصورة غير معلنة، وهو أمر ينعكس –أيضاً– على أكثر من مجال، من بينها القواعد الشعبية، فنجده أن القاعدة الشعبية الكبرى

(1) انظر: محمد أبو رمان، الدولة والإخوان ولعبة الخطوط الحمراء في الأردن، مركز الجزيرة للدراسات، 10 شباط / فبراير 2014، على الرابط التالي: الدولة والإخوان: لعبة الخطوط الحمراء في الأردن | مركز الجزيرة للدراسات (aljazeera.net)

لإخوان المسلمين ولجماعات أخرى، مثل السلفية الجهادية، والجهادية المحافظة، وحزب التحرير وغيرها هي في المدن الكبرى، التي تختضن أكبر نسبة سكانية لأردنيين من أصول فلسطينية، وكذلك الحال في المخيمات الفلسطينية في الأردن.



إِلَهَيْهِ الْمُنْتَهَى

الإخوان المسلمون من طموحات الربيع العربي إِلَى التمسك بالوجود

في بدايات الربيع العربي، ارتفع سقف طموح جماعة الإخوان المسلمين وذراعها السياسي في الأردن حزب جبهة العمل الإسلامي، وقد بدأت طروحات داخل الحركة تتحدث عن الانتقال من حيز المشاركة السياسية المحدودة إلى الشراكة السياسية الاستراتيجية مع النظام، وإلى زيادة نفوذ الحركة في داخل النظام السياسي. وقد انعكس هذا الأمر أيضاً على مطالب الحركة نفسها وشروطها للمشاركة في لجنة الحوار الوطني التي شكلها النظام لمحاولة امتصاص المطالب الشعبية في التغيير بعد تتابع الانفلاضات في البلدان العربية.⁽¹⁾

كان واضحاً من مطالب الإخوان المسلمين أنهم يذهبون إلى كسر قواعد اللعبة التقليدية مع النظام من خلال مطالب تدفع نحو تقليص صلاحيات الملك من

(1) انظر: «الإخوان المسلمون بالأردن: من المشاركة إلى الشراكة»، موقع CNN العربي، 18 آذار / مارس 2014، على الرابط:

<https://cnn.it/3MBJjtN>

وانظر كذلك: «أبرز أحزاب المعارضة يفرض شروطاً للمشاركة في الحوار الوطني»، راديو سوا، 9 آذار / مارس 2011، على الرابط:

<https://bit.ly/41jkDtW>

خلال تعديلات دستورية (أهمها إلزامه بتعيين رئيس وزراء الحزب صاحب الأغلبية في البرلمان، و اختيار مجلس الأعيان وليس تعينه). وقد غير الإخوان استراتيجية اتهم خلال تلك الفترة عبر الاندماج والشراكة مع القوى السياسية الأخرى في احتجاجات شعبية مطالبة بالإصلاح السياسي، أسوةً بما حدث في دول عربية أخرى. وكانت حينها مصر وتونس بمثابة مصدر إلهام لكافّة حركات التغيير في العالم العربي، وهو ما دفع بالإخوان إلى الاشتراك في احتجاجات 24 آذار / مارس 2011 التي نظر إليها النظام في حينه مصدر تهديد. وقد رفض الإخوان قبل ذلك المشاركة في لجنة الحوار الوطني، ودخلوا في تحالفات وشراكات مع قوى سياسية أخرى، منها الجبهة الوطنية للإصلاح بقيادة رئيس الوزراء الأسبق أحمد عبيدات، وكان جوهر هذه الشراكات محاولة الضغط على النظام لتقديم مزيد من التنازلات في المسار الديمقراطي، بما في ذلك وربما في صميمه تحجيم نفوذ الملك وصلاحاته بما يعطي اليـد الطولـى في النـظام للقوى السـياسـية والأحزـاب.⁽¹⁾

لقد بنى الإخوان حساباتهم السياسية الجديدة ورهاناتهم على ما أحدهـه الـريع العربي من تـغيرات هائلـة في البيـئة السـياسـية الإـقـليمـية، وانعـكـاسـ ذلك على دولـةـ المـنـطـقةـ، والـاكتـشـافـ الشـعـبـيـ لأـهمـيـةـ دورـ وـسـائـلـ التـواـصـلـ الـاجـتمـاعـيـ فيـ تـغـيـيرـ المعـادـلاتـ وـموـازـينـ القـوـىـ السـيـاسـيـةـ. وـكانـ التـصـورـ الـذـيـ سـيـطـرـ عـلـىـ العـدـيدـ منـ القـوـىـ وـالـنـخبـ السـيـاسـيـةـ هوـ اـنـتـهـاءـ عـهـدـ الـأـنـظـمـةـ الـعـرـبـيـةـ السـابـقـ وـبـداـيـةـ مـرـحـلـةـ جـدـيـدةـ تـتـمـثـلـ فـيـ التـحـولـ نـحـوـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ، وـبـالـتـالـيـ تـحـصـيلـ أـكـبـرـ حـجمـ مـنـ الـمـكـاسبـ

(1) انظر: «إشهار الجبهة الوطنية للإصلاح في الأردن»، موقع الجزيرة نت، 21 مايو / أيار 2011، على الرابط:

من النظام من خلال عمليات التفاوض السياسي، وإنْ فإنَّ سياسات الشارع كفيلة بتحقيق ذلك بصورة ربما تكون أقوى..

لكن هاجت الرياح باتجاه لم تشتهيه جماعة الإخوان المسلمين فانقلب العسكر على الإسلاميين في مصر في تموز/يوليو 2013 والذي رافقه أيضًا حالة من السخط العام على حكم الإخوان هناك، وانعكس ذلك على المناخات العامة في المنطقة، كما تدهورت الأوضاع في سوريا نحو الحرب الداخلية وبقي نظام الأسد في الحكم، ودخلت تجارب حكم الإسلاميين في كل من تونس والمغرب في إشكاليات وأزمات سياسية واقتصادية وتعقدت أحلام الإسلاميين وكذلك الشعوب العربية بالزمن الديمقراطي الجميل، قبل أن يقوم الرئيس التونسي المنتخب، قيس سعيد، بالانقلاب السلمي على الإسلاميين هناك في تموز/يوليو 2021 وإقصائهم من السلطة، بالتزامن مع خسارة إسلاميي المغرب الانتخابات بصورة مذلة مقارنةً بالانتصارات الانتخابية السابقة، وهكذا تحولت الطموحات الإسلامية في بداية الربع العربي باستلام السلطة إلى النقيض من ذلك تماماً، أي إلى أزمات ومشكلات سياسية في علاقتها بالأنظمة وإلى أزمات ومشكلات داخلية مرتبطة بالتغيرات والاجتهادات داخل هذه الحركات في التعامل مع المتغيرات والأزمات الجديدة.

انعكست تحولات الربع العربي وما بعده، من صعود للإسلاميين في المنطقة وانكسار تجاربهم، على تجربة الإخوان في الأردن على أكثر من صعيد. يتمثل الأول في تدهور العلاقة مع الدولة إلى مستويات غير مسبوقة من الأزمة، التي بدأت في مرحلة مبكرة (منذ منتصف الثمانينيات وبقيت في مسارات متعرجة)، لكنها بعد الربع العربي وصلت إلى سحب الاعتراف القانوني بالجماعة لصالح جمعية جديدة باسم نفسه سجلها أعضاء منسحبون من الجماعة وحزب جبهة العمل الإسلامي. أما الصعيد الثاني، فتمثل في الانسحابات غير المسبوقة لمئات من أفراد وقيادات

الجماعة والحزب وتخليهم عن الإثنين لصالح تجربتين جديدين، الأولى «مبادرة» تحولت إلى «حزب زمزم»، والثانية تجربة حزب «الشراكة والإنقاذ».

نناوش في هذا الفصل أسئلة رئيسية:

- كيف أثرت مرحلة الربيع العربي وما بعده على علاقة الإخوان المسلمين في الدولة؟
- ما هي انعكاسات انكسارات التجارب الإسلامية المختلفة على أيديولوجيا جماعة الإخوان والنقاشات الفكرية الداخلية في الجماعة؟
- كيف أثر انسحاب أغلبية تيار الحمائم من الجماعة نحو تجارب جديدة، ومن ملأ هذا الفراغ في تشكيل التيارات الداخلية؟
- ما هي الاتجاهات الفكرية الجديدة للجماعة وما هي الخيارات السياسية المطروحة للمرحلة القادمة؟

للإجابة على الأسئلة السابقة سنقوم بتقسيم الفصل إلى القضايا التالية:

- أولاً - العلاقة مع الدولة؛ مرحلة متقدمة من الأزمة.
- ثانياً - أيديولوجيا الإخوان ما بعد الربيع العربي.
- ثالثاً - الحراك التنظيمي والتغيرات الداخلية والانشقاقات الكبرى.

العلاقة مع الدولة: مرحلة متقدمة من الأزمة

بالرغم من أنّ الأزمة السياسية بين الدولة وجماعة الإخوان لم تبدأ منذ مرحلة الربيع العربي 2011، إلا أنها وصلت إلى مرحلة متقدمة وغير مسبوقة بعد هذا التاريخ، إذ للمرة الأولى للجماعة في تاريخها تفقد صفتها القانونية وممتلكاتها المالية

والعقارية وأصولها، وتنشأ جماعة جديدة باسم الإخوان المسلمين لتأخذ الصفة القانونية بدلاً عنها، بالإضافة إلى التوترات المتالية بين الطرفين على خلفية العديد من القضايا، مثل أزمة المعلّمين 2019-2021 التي أدت إلى اعتقالات في صفوف «المعلّمين الإخوان» واحتجاجات وإضرابات وتآزيم كبير في المجال العام.⁽¹⁾

استمر الجدل حول سؤال من انقلب على الآخر ومن المُلّام في تدهور العلاقة بين النظام والجماعة، أو The Blame Game، على مدى العقدين الماضيين، لكن هذا لم يغير في حقيقة أن العلاقة بين الطرفين ما زالت تمرّ في مرحلة أزمة مستدامة ومتعصية. هنالك فرضيات متعددة في تفسير الانقلاب في العلاقة من تعاليش وتواطؤ خلال مرحلة ستينيات وبسبعينيات وحتى متتصف ثمانينيات القرن الماضي إلى توتر وأزمات متقطعة في مرحلة التسعينيات ثم أزمة شبه مستدامة منذ بداية القرن الحادي والعشرين. ومن القصص الدالة على جذور تلك الأزمة ما ورد حول لقاء الملك عبدالله الثاني مع وفد قيادي يمثل جماعة الإخوان المسلمين في شهر فبراير/شباط 2011، أي في بدايات مرحلة الربيع العربي، وكان ذلك اللقاء فريداً وربما وحيداً يجمع الملك شخصياً بالمراقب العام والقيادات الإخوانية بصورة خاصة. شهد ذلك اللقاء تشكيكاً واضحاً من الملك في نوايا الجماعة وأهدافها، عندما تحدث المراقب العام عن التعاون المشترك المستمر خلال عقود بين النظام والجماعة، وعن الثقة التاريخية المتبادلة بينهما، فجاء جواب الملك حاسماً: أنه لا يثق بهم، وأنهم لا يثقون به، وأنه سيتابع أفعالهم خلال المرحلة التالية ليتأكد من مصداقية خطابهم.

(1) انظر: «نقابة المعلمين الأردنيين: السلطات تعتقل العشرات وهي من رايتس ووتش تعلق»، موقع BBC العربي، 30 تموز/يوليو 2020، على الرابط التالي:

<https://cutt.us/VXNu4>

لكن كما هو معروف تجذّرت الأزمة بعد الربيع العربي وتعمقت المشكلة بين الطرفين.⁽¹⁾

مراجعة تاريخية: من التعايش إلى المرحلة الأولى من الأزمة

بالعودة إلى أبرز المراحل التاريخية والمسار الذي أخذته العلاقة بين الطرفين منذ تأسيس الجماعة في العام 1946 (أي بالتزامن مع تأسيس المملكة)؛ سنجد أننا أمام مراحل رئيسية في العلاقة. المرحلة الأولى، تمثل في التأسيس وفيها كانت الجماعة تحظى بدعم وتأييد من الملك عبد الله الأول. واستمر الحال كذلك خلال مرحلة السبعينيات، بالرغم من بعض التوترات والتواءات التي ارتبطت بأحداث معينة، مثل حلف بغداد 1955. ولأنَّ الجماعة لم تكن مسجلة كحزب سياسي في مرحلة الخمسينيات لم يشملها قرار حظر الأحزاب السياسية بعد تجربة حكومة سليمان النابليسي 1956–1957 التي مثلَّت التجربة الخزبية الوحيدة التي تم من خلالها تسليم حزب الأغلبية الحكومية في البلاد.

يمكن اعتبار أنَّ عقد السبعينيات والنصف الأول من الثمانينيات المرحلة الذهبية في بناء قدرات الجماعة وإمكانياتها وشبكتها المجتمعية والخدماتية والقواعد الشعبية، ويمكن وصف ما حدث بـ«سياسة ملء الفراغ». من خلال فتح الدولة المجال لجماعة الإخوان المسلمين لمارسة الأنشطة والأعمال وعمل بنية حركية،

(1) انظر: محمد النجار، «ملك الأردن يلتقي قيادة الإخوان»، الجزيرة نت، 4 شباط / فبراير 2011، الرابط التالي:

<http://bit.ly/30aorQb>

أما دار خلال اللقاء من حوار بين الملك وهمام سعيد، فالمصدر هو أحد الحضور من جماعة الإخوان المسلمين، رفض الكشف عن اسمه، مقابلة إلكترونية خاصة معه، عبر تطبيق الواتس آب، بتاريخ 11 كانون الثاني / يناير 2023.

وشبكات اجتماعية فعالة بعد خروج المنظمات الفلسطينية إثر الصدام مع الجيش الأردني سنة 1970. واستمر الإخوان جيداً في هذه المرحلة وتممّقوا في أنشطتهم الاجتماعية والخدماتية وفي نشاطهم في المساجد، توسعت جمعية المركز الإسلامي (التي كانت تمثل الذراع الاقتصادي للجماعة، منذ تأسيسها في العام 1965). تزامن ذلك مع الطفرة النفطية وانتكاسة الحركات القومية واليسارية بعد هزيمة العام 1967. خلق ذلك كله بيئةً نموذجيةً لنمو الجماعة وازدهارها وتمدّدها في المجتمع بصورة فعالة، واقتحامها ساحة النشاط النقابي في الصيف الثاني من السبعينيات، وصولاً إلى الانتخابات النيابية في العام 1989 التي أظهرت بوضوح تحولاً بنوياً كبيراً في أوزان القوى السياسية وانتقال القاعدة الشعبية من القوى اليسارية والقومية إلى الإسلامية، بخاصة جماعة الإخوان المسلمين.

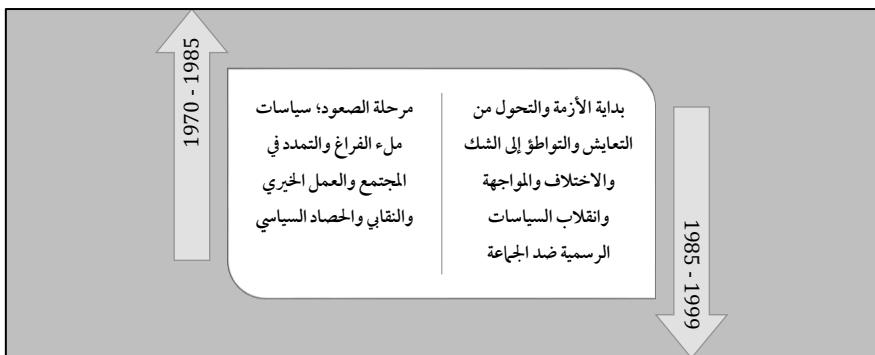
الحادي السياسي لما زرعته الجماعة خلال تلك الحقبة ظهر في الفترة 1989 - 1991، والتي كانت، برغم قصرها، متخرمة بالأحداث والتطورات السياسية؛ فقد شهدت انتخابات مجلس النواب وحقق الإخوان نسبة كبيرة من المقاعد. ثم حدثت حرب الخليج الثانية 1990 - 1991، ودخل خمسة وزراء من الإخوان المسلمين إلى حكومة مصر بدران، لمدة محدودة. تلا ذلك مشاركة الأردن في مفاوضات السلام في مدريد في العام 1991، ثم أخذ بعد ذلك منحى العلاقة بين الطرفين - الدولة والجماعة - بالسير في الخط البياني السلبي المتنامي حتى يومنا هذا، مع تقطيعات واستثناءات معينة.⁽¹⁾

(1) محمد أبو رمان، حسن أبو هنية، *الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون والدولة في الأردن.. ورهانات الديمقراطية والأمن*، (عمّان، مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية ومؤسسة فريدريش أيبرت، 2012) ص 67-72.

لكن لماذا بدأ المنحنى السلبي منذ منتصف العام 1985 وليس 1991 ، أي بعد حرب الخليج الثانية؟ السبب أنّ هنالك قناعة كانت قد بدأت تتكسر لدى الملك الراحل الحسين بن طلال بأنّ الإخوان المسلمين أصبحوا قوة كبيرة في النقابات وفي المجتمع منذ تلك اللحظة (1985). ويبدو أنّ الرسالة التي أرسلها الملك حينها للرئيس السوري حافظ الأسد تشيّ بـهذا التحول الكبير في موقف الملك، إذ استخدم الملك فيها مصطلحات تنم عن الشعور بالخديعة والخيانة من قبل الجماعة،⁽¹⁾ تلا ذلك بداية عملية تحجيم للجماعة في مؤسسات الدولة، قبل أن تداهم الجميع أحداث هبة نيسان، والانتخابات 1989، ثم حرب الخليج الثانية 1990. لكن بعد ذلك بدأت عملية التحول أو انقلاب الدولة على الجماعة، منذ العام 1992 (وقد تأسس حزب جبهة العمل الإسلامي حينها بعد إقرار قانون جديد للأحزاب السياسية) إذ تمّ تعديل قانون الانتخاب واعتماد قانون جديد (الصوت الواحد) لـتحجيم الإخوان في البرلمان. وشهدت العلاقة توترةً بين الطرفين واصطفافات جديدة في ساحات العمل العام، نتيجة تغيير سياسات الدولة بالتوجه نحو مفاوضات السلام والشخصية تحت وطأة الأزمة الاقتصادية. وهكذا بدأت الدولة

(1) عام 1985 وجّه الملك الحسين بن طلال لحافظ الأسد، خلال حكومة زيد الرفاعي، قدم فيها خطاباً ضد الإخوان المسلمين، ويتهم الجماعة بـخديعة، ويعترف بأن الإخوان السوريين في الأردن كانوا يخططون ضد النظام السوري من عمان، وهو ما خلق تساؤلات دخل أوساط الإخوان عن أسباب هذه الرسالة خاصةً وأنها جاءت دون سابق إنذار أو مقدمات. يلمّح سياسيون أردنيون إلى أن الرفاعي، الذي يمتلك أجندة ضد الإخوان، هو من قام بكتابته الرسالة، وكان الهدف منها إصلاح علاقة الأردن بالنظام السوري بعدما شهدت توترةً في مطلع الثمانينيات. انظر: محمد أبو رمان ونيفين بن دقجي، من الخلافة الإسلامية إلى الدولة المدنية.. الإسلاميون الشباب في الأردن وتحولات الربيع العربي، ط 1 (عمان، مؤسسة فريدریش أیبرت، 2018)، ص 30-29.

البحث عن حلفاء في مواجهة الإخوان، واستدار الإخوان بدورهم للبحث عن شركاء في المعارضة، ووجدوا خصوم الأمس من القوى اليسارية والقومية فتشكل تحالف المعارضة، بينما عملت الدولة على إيقاظ التزاعات العشائرية والقوى التقليدية في العديد من المجالات (البرلمان، النقابات المهنية، الجامعات، البلديات) لهزيمة الإخوان والمعارضة.



شهد النصف الثاني من التسعينيات استمرار الأزمة السياسية التي ظلت تعمق، وتجلى ذلك في مقاطعة الإخوان لانتخابات النيابية في العام 1997، الأمر الذي نجم عنه الموجة الأولى من الانشقاقات (خروج مجموعة من قيادات الحمائم، الذين قاموا لاحقاً في العام 2001 بتأسيس حزب الوسط الإسلامي)، بدعم وتسهيل مهام من الدولة في محاولة لإضعاف الجماعة.⁽¹⁾

(1) أبو رمان وأبو هنية، الحل الإسلامي في الأردن، ص 72-77.

منذ العام 2000 إلى مرحلة الربيع العربي: الإمعان في الأزمة بين الدولة والجامعة

أما المرحلة الثانية من الأزمة السياسية، فيمكن القول بأنّها بدأت مع عهد الملك عبدالله الثاني، ونتيجة طبيعية لاختلاف سياسات الملك الجديد عن الراحل من جهة، واستئنافاً وتواصلاً مع الأزمة التي بدأت في عهد والده الحسين من جهة ثانية، وبرغم عودة الإخوان للمشاركة في الانتخابات النيابية في العام 2003 إلا أن الخط البياني لتجذر الأزمة ونموها يقى متضاعداً، وهو ما حصل في العام 2006، عندما قامت الدولة بحرمان جماعة الإخوان المسلمين من جمعية المركز الإسلامي التي كانت تشكّل (بالنسبة للجماعة وفق قراءة مراكز القرار في حينها) مصدراً مهمّاً من مصادر القوة والتجنيد. وفي الوقت نفسه بدأت الدولة بالعمل على تعديل قوانين الفتوى وأنظمة المساجد وتحجيم النشاط الإخواني في هذه الميادين أيضاً، بالتزامن مع تحجيم الإخوان في الجامعات والنقابات، تكريساً لمنحنى العلاقة المأزومة بين الطرفين.⁽¹⁾

عزز هذا المنحنى التحولات الإقليمية المرتبطة، ومنها صعود قوة حماس وحزب الله وتحالف ما يسمى «محور الممانعة العربي». اعتبر الأردن هذا المحور تهديداً للأمن الوطني الأردني، وانضم لتحالف مع ما يسمى محور دول الاعتدال العربي. تعمقت الأزمة عقب اعتقال ثلاثة من نواب الإخوان المسلمين بسبب قيامهم بالعزاء بمقتل الزرقاوي، قائد تنظيم القاعدة في العراق، في منتصف العام 2006. ثم وصلت الأزمة ذروتها في الانتخابات النيابية والبلدية في العام 2007، عندما حدثت عملية تزوير كبيرة ضد الإخوان. أدى ذلك إلى تقليص عدد نواب الجماعة إلى 6 نواب وانسحابها من الانتخابات البلدية، ثم انتخابات تنظيمية أسقطت تيار الوسط الذي كان يقود الجماعة حينها وصعود همام سعيد لقيادة الإخوان المسلمين. وكانت هذه

(1) المرجع السابق، ص 75-77.

المرة الأولى في تاريخ الجماعة التي تشهد صعود قياديًّا محسوب على الصقور، ومن أصول فلسطينية إلى هذا الموقع، فيما انتقلت قيادات من الجناح المعتدل وتيار الوسط إلى تبني صيغة متقدمة في ملف الإصلاح السياسي، يتمثل بالدعوة إلى ملكية دستورية، وهي المبادرة التي تبرأت منها قيادة الجماعة المتشددة لاحقاً.

في المرحلة الثالثة، ما بعد الربيع العربي 2011، وصلت الأزمة إلى مرحلة متقدمة، بعد أن رفض الإخوان المشاركة في لجنة الحوار الوطني، ونشطوا بصورة مباشرة وغير مباشرة في الحركات الشعبية المطالبة بالتغيير، مثل 24 آذار 2011، والجبهة الوطنية للإصلاح. ولم يشاركوأيضاً في الانتخابات النيابية في العام 2013، بعد أن اختلقو مع الدولة على قانون الانتخاب، وكان رهان الإخوان على الربيع العربي وما يمكن أن يؤدي إليه من تحريك عجلة المسار الديمقراطي ووصولهم إلى مرحلة متقدمة في التفاوض مع النظام على قاعدة الندية والقوة، كما حدث في مصر وتونس.

وبالرغم من أنَّ الإخوان لم يرفعوا شعار «إسقاط النظام»، وأصرروا على «إصلاح النظام»، فإنَّهم ذهبوا نحو مقاربة جديدة أثارت حفيظة الملك وعززت الأزمة المتبادلة عندما تضمنت مطالعهم تحجيم سلطاته وصلاحياته، وهو الأمر الذي نظر إليه رسمياً بوصفه تقويضًا غير مباشر للنظام. وما لبثت الأمور أن سارت لصالح النظام مع انقلاب العسكر على حكم الإخوان المسلمين في مصر 2013، ثم الحملة الإقليمية العربية لتجريم الجماعة ووس茗ها بالإرهاب والتطرف. وبالرغم من الأزمة المتقدمة بين الدولة والإخوان إلاَّ أنَّ الأردن لم يعلن رسمياً اعتبار الإخوان جماعة إرهابية وتجريمهما، كما حدث في مصر والإمارات ودول أخرى.⁽¹⁾ لكن ذلك

(1) لمزيد من التفصيلات عن الأجندة العربية تجاه جماعة الإخوان، انظر: «الإمارات تلحق بالسعودية: الإخوان جماعة إرهابية»، صحيفة العربي الجديد، 9 آذار / مارس 2014، على الرابط التالي:

لم يمنع من تعمق الأزمة وصولاً إلى تشجيع النظام رموزاً من الإخوان المسلمين، يقودهم المراقب العام الأسبق، عبد المجيد ذنيبات على التقدم بطلب تأسيس جمعية جديدة تحمل اسم «جماعة الإخوان المسلمين»، بعد أن رفضت الجماعة طلب إعادة الترخيص كجمعية اجتماعية أو سياسية.

تلا ذلك انشقاقات كبيرة متتالية غير مسبوقة من الجماعة، بداية من مجموعة «زمزم» ثم مجموعة «الشراكة والإنقاذ»، وهي عمليات شجعتها الدولة، لإضعاف الجماعة بصورة أكبر، ثم بدأت معركة الوضع القانوني للجماعة منذ العام 2015 إلى اليوم، بخاصة بعد أن وضعت الدولة اليد على المقر العام للجماعة والمقرات الأخرى، بقرار من المحكمة، وأصبحت الجماعة أشبه بالجماعة السرية تدير انتخاباتها بصورة غير علنية، لتجنب الصدام مع الدولة.

ثم جاءت أزمة المعلمين في العام 2019 لتصبّ مزيداً منزيلاً من الزيت على نار الأزمة المشتعلة، إذ أصرت الرواية الرسمية على اعتبار التصعيد بين النقابة والمعلمين والدولة، على خلفية مطالب معيشية ومهنية للمعلمين، بوصفه جزءاً من أجندة الإخوان المسلمين (لأنّ نائب النقيب الذي يتولى إدارة النقابة هو قيادي في الجماعة، فيما هنالك في القيادة ممثلون عن أحزاب وقوى أخرى)، وتختض عن هذه المعركة المضي قدماً في سياسات الأزمة بين الطرفين.

شارك الإخوان المسلمون في الانتخابات النيابية في العام 2016، وحصلوا على (15) مقعداً، انسحب واحد من الكتلة وبيقي 14، ثم عادوا وشاركوا (في قائمة تحالف الإصلاح التي يقودها حزب جبهة العمل الإسلامي) في الانتخابات النيابية 2020، وحصلوا على 8 مقاعد (بعد انسحاب اثنين من الفائزين على قوائم الإصلاح بعد الوصول إلى قبة المجلس)، وبالرغم من أنّ الأزمة كانت قوية وفاعلة بين الطرفين، فإنّ الإخوان قبلوا بالنتائج، واستمرروا تحت قبة البرلمان، لكنهم قرروا

مقاطعة الانتخابات البلدية في العام 2022 احتجاجاً على السياسات الرسمية، وانسحبوا من انتخابات نقابة المهندسين في العام 2022 احتجاجاً على رعاية الدولة للتيار المنافس لهم من اليساريين والقوميين المستقلين (قائمة نمو)، وتدخل الأجهزة الأمنية في الانتخابات لصالح الأخيرة، وتمكن الإخوان من السيطرة مرة أخرى على نقابة المحامين، رغم دعم الحكومة للمنافسين الآخرين ضد الجماعة.⁽¹⁾

لم توجه الدعوة آنذاك للأحزاب بصفتها السياسية للانضمام إلى اللجنة الملكية لتحديث المنظومة السياسية عام 2021 بل لشخصيات حزبية بعينها، وقد شارك في اللجنة تمثيل محدود للإخوان (3 أشخاص)، ووافق الإخوان على جزء كبير من مخرجات اللجنة، لكنهم اعترضوا على العديد من القضايا أيضاً، بما فيها قضايا مرتبطة بالجندر وتعديلات دستورية معينة.

أما في أزمة معان الأخيرة، فقد اتّخذ الإخوان موقفاً محايِداً إلى درجة كبيرة، برغم مشاركة بعض القيادات من النواب والحزب في اعتصام في مدينة معان، إلا أنَّ اتصالات جرت بين الدولة وقيادات إخوانية دفعت بالإخوان إلى النأي بالنفس عن تلك الأزمة، والأمر نفسه يتعلق بموقف الإخوان من أزمة الأمير حمزة، إذ أرسل الإخوان رسائل حسن نية فيها يتعلق بهذه الملفات.⁽²⁾

(1) انظر: «الختاق يضيق على إخوان الأردن.. خسارة وانسحاب من انتخابات المهندسين»، موقع اندبندت العربي، 21 شباط / فبراير 2022، على الرابط:

<https://cutt.us/HcTV0>

وانظر كذلك: «نقابة المحامين الأردنيين في حضن الإخوان»،رأي اليوم، 28 آذار / مارس 2022، على الرابط:

<https://cutt.us/7ETtP>

(2) مقابلة خاصة مع مسؤول سياسي، عمان، 10 كانون ثاني / يناير 2023 .

في تعريف قواعد علاقة الدولة والجماعة: إطار للفهم والتحليل

لعل السؤال الرئيس إزاء المسار التاريخي السابق وتفاصيل الأزمة السياسية يدور حول القواعد التي تحكم العلاقة بين الطرفين (الدولة والجماعة)، ولماذا دخلنا في مرحلة الأزمة السياسية منذ ما يقارب على الثلاثة عقود؟ وهل هنالك سيناريوج آخر في إمكانية عودة التحالف أو العلاقة الوطيدة بينهما؟

بداية دعونا نستبعد متغيرين رئيسيين: الأول وهو دستوري وقانوني - تشرعي؛ إذ من الواضح أن التشريعات تتغير وتُكَيِّفَ بــ تغيرات العلاقة ذاتها، وهي التي تتحقّق التطورات السياسية وليس العكس. فإذا كانت الدولة تحتاج إلى الجماعة تقوم بتعديل قانون الانتخاب والأحزاب وتسهيل بعض التشريعات والأنظمة، والعكس صحيح، كما حدث في العام 1993 عندما تم اجتراح قانون انتخاب مخصص لتقليل قوة الجماعة وتجحيمها في البرلمان، والأمر سيان فيما يتعلق بالأنظمة الجامعية والنقابية والقوانين الأخرى.

أما المتغير الثاني، فهو اللعبة الديمقراطية، حيث لا تخضع العلاقة بين الطرفين لقيم وقواعد اللعبة الديمقراطية والإجراءات والعمليات المرتبطة بها، فما يزال الأردن في مرحلة «تحولديمقراطي»، ويعاني من انتكاسات وتذبذبات في هذا المسار.

إذا استبعدنا المتغيرين السابقين فإنّ المتغير الرئيس الذي يحكم العلاقة هو السياق السياسي نفسه؛ سواء انفتحاً أو انقبضاً؛ وينبعق عن هذا المتغير مفاهيم متعددة، منها أهمية العامل الخارجي في السياسات الداخلية، وموازين القوى بين الطرفين، التوظيف السياسي للجماعة من قبل الدولة، العلاقة بين الحكومات والمعارضات في الأنظمة الهجينة (شبه السلطوية) التي تسير فيها السياسة على قواعد تختلف عن الديمقراطيات المكتملة. فالانتخابات لا تعني -بالضرورة- تدوير الحكم والقوة

وتداول السلطة، والمعارضة وحقوق الإنسان والحرفيات الإعلامية وال العامة كلها محكومة بسياسات النظام افتتاحاً أو انغلاقاً، وبالضغط الداخلية والخارجية على الحكومة للقيام بخطوات أفضل نحو المعايير الديمقراطية والحقوقية.⁽¹⁾

يصف ناثان براون، الأكاديمي والباحث الأميركي، العلاقة بين الدولة وجماعة الإخوان المسلمين في الأردن، بأنّها أشبه بالقط والفأر، فالطرفان يلاحقان بعضهما في الأحداث السياسية والتطورات المختلفة. وكل منها يحاول تحسين موازين القوى لصالحه على حساب الآخر في العملية المستمرة المتبدلة من كلا الطرفين لتغيير قواعد اللعبة السياسية لصالحهما، باشتئار الظروف السياسية الداخلية أو الخارجية. وثمة شواهد عديدة على ذلك حتى في خضم الأزمة المستدامة بينهما؛ ففي العام 2003 شارك الإخوان في الانتخابات النيابية، بعد أحداث أيلول / سبتمبر 2001 واحتلال العراق، وما رافقه من أجنددة دولية تدفع نحو الانفتاح الديمقراطي، وتخلل ذلك مبادرة الشراكة الأميركية الأوسطية للديمقراطية. وفي 2006 ضغطت الظروف الإقليمية وقلق معسكر الاعتدال من النفوذ الإيراني، وتراجع الدعوة الأميركية للديمقراطية إلى تقليل حضور الإخوان وقوتهم في المشهد السياسي. وفي الربيع العربي حاول كلا الطرفين تحقيق مكاسب على حساب الآخر؛ وكانت هناك مفاوضات غير مباشرة وشروط ونقاشات بين الطرفين لإدماج الجماعة في الانتخابات النيابية، وهو الأمر الذي لم يحصل، لكن مع انهيار أحلام الربيع العربي

(1) انظر: محمد أبو رمان، «خيارات المشاركة السياسية في «ديمقراطية مقيدة»: حالة الإخوان المسلمين في الأردن»، مجلة اتحاد الجامعات العربية للأداب (جمعية كليات الآداب في الجامعات - اتحاد الجامعات العربية، م 12، ع 2، 2015)، ص 456-462.

وتراجع رهانات الجماعة وافقت على شروط أقل بكثير مما سبق للدخول في العملية الانتخابية، وهكذا.⁽¹⁾

مع ذلك يمكن التمييز بين مرحلتين رئيسيتين؛ الأولى منذ البدايات وحتى منتصف الثمانينيات، والثانية مرحلة الأزمة التي وجدت إرهاصاتها في منتصف الثمانينيات لكن تجلياتها بدأت بصورة واضحة منذ بداية مرحلة التسعينيات، وتطورت إلى مراحل متقدمة أخرى فيما بعد.

المرحلة الأولى؛ اتسمت بالتعايش السلمي والتواافق بين الدولة والجماعة، ولم يكن يُنظر للجماعة بوصفها قوة سياسية كبيرة، وقد شاركت في الانتخابات النيابية في عقد الخمسينيات، وحصلت عدداً قليلاً من المقاعد مقارنة بالقوى اليسارية والقومية في العام 1956. أما في المرحلة الذهبية (منذ بداية السبعينيات وحتى منتصف الثمانينيات) فقد توجّهت سياسات الدولة نحو تعزيز دور الجماعة ومنحها المساحات الواسعة للعمل والنشاط لإنجاحها مكان المنظمات الفلسطينية، مما ساعد - كما ذكرنا سابقاً - على بناء شبكة ضخمة وقاعدة اجتماعية قوية للجماعة، باستثناء حالة الانكسار التي أصابت القوى السياسية القومية واليسارية بعد حرب 1967.

المرحلة الثانية؛ بدأت منذ التسعينيات، ويمكن فهم ما حدث خلاها في إطار سياسات الأنظمة المجنية (شبه السلطوية) حيث بدأ أن القلق يصيب مراكز القرار من القوة التي تحققت لدى الجماعة في الانتخابات النيابية. وهنا تحولت الجماعة في

(1) انظر: أبو رمان أبو هنية، *الحل الإسلامي في الأردن*، ص 77-82.
وكذلك الأمر: ناثان براون، *المشاركة لا المغالبة: الحركات الإسلامية والسياسة في العالم العربي*، ترجمة سعد حميو، ط 1 (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 145-150.

منظور النظام من قوة مساندة في مواجهة خصوم النظام وثبيت الوضع القائم إلى قوة تغيير تسعى إلى تعديل قواعد اللعبة والوصول إلى قدر أكبر من المكاسب السياسية، بينما القوى التي شكلت سابقاً خصوماً للنظام لم تعد قائمة ولا فاعلة، بل تحولت إلى قوى شعبية متواضعة. وهكذا انتقلت الجماعة في حسابات الدولة من خانة الصداقة والتحالف إلى الخصومة والنديّة، وعليه تشكلت إرهادات الأزمة السياسية التي ستستمر حتى الآن.

يمكن أن نضيف إلى ما سبق مسألتين رئيسيتين؛

الأولى، أنّ سياسات الدولة تجاه الجماعة كانت إلى العام 2000 مزيجاً من الأبعاد السياسية والأمنية، ما يعني تداخل الأدوار بين الملك والحكومة والأجهزة الأمنية في التعامل مع الجماعة، لكن منذ ذلك الحين بدأ ملف الجماعة يتدرج أكثر نحو المربعات الأمنية، إلى أن تحول إلى ملف أمني بالكامل، خارج نطاق عمل الحكومات عموماً.

الثانية، أنّ هناك اعتهاداً أكبر بدأ منذ أعوام من قبل الدولة على «النخب اليسارية» الخارجة من رحم اليسار الإيديولوجي عموماً. وصعدت هذه النخب إلى موقع القرار السياسي، وساهمت في كثير من الأحيان في صوغ ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح «عقيدة الدولة» تجاه الإسلام السياسي عموماً، بوصفه ندّاً وخصماً وصاحب مشروع إيديولوجي يدفع بالمجتمع نحو التخلف والخلف. وقد بدا ذلك بوضوح من خلال تناوب شخصيات ذات خلفية يسارية بصورة متتالية على منصب وزارة الشؤون السياسية والبرلمانية (التنمية السياسية سابقاً) وفي موقع قرار مختلفة وممتعددة، ما أدى إلى استبعاد وإقصاء النخب الإسلامية (حتى تلك غير المحسوبة على الإخوان المسلمين) من مواقع القرار والمناصب المهمة عموماً.

بالرغم من الأزمة المستدامة ومن المسار التاريخي التصاعدي نحو التقدم والتعمق في الانفصال بين الدولة والجماعة؛ فهل هذا هو السيناريو الوحيد مستقبلاً؟ أم هنالك احتلالات ومسارات أخرى قد تكون محتملة نحو عودة العلاقة أو صيغة جديدة منها في المرحلة القادمة؟

بالعودة إلى المتغيرات التي تحدثنا عنها سابقاً فالمسألة برمتها مرتبطة بتطور الظروف السياسية المحيطة بالطرفين، داخلياً وخارجياً، ولا توجد هنالك مسلّمات أو حتميات في ذلك، وحتى مع تشكيل عقيدة داخل مؤسسات الدولة بالنظر للإخوان بوصفهم خصوم الدولة، فهنالك ما تزال احتلالات لإعادة صوغ العلاقة على أسس جديدة، ضمن ما يحدث من تطورات وتحولات ومتغيرات.⁽¹⁾

(1) وإذا نظرنا إلى التحولات الأخيرة داخلياً وخارجياً قد نجد أنها تدفع إلى تخفيف حدة الأزمة بين الطرفين والبحث عن صيغة مرضية لكتليهما، فعلى الصعيد الإقليمي، وخاصة ما يتعلق بالقضية الفلسطينية، وتحدي حكومة تنياهو فإن ذلك يدفع بالدولة إلى إيجاد شريك داخلي له تأثير وحضور قوي في الشارع يساعد على تحريك الرأي العام ضد الحكومة الإسرائيلية، وتطوير موقف سياسي مشترك بين الدولة والجماعة، ويتعاكس مع هذا التطور ما يحدث في الداخل من ازدياد حدة الأزمة الاقتصادية التي تصيب الحكومات بغير حل وبصعود خطاب راديكالي في أوساط القوى اليمينية الأردنية والحركة الشعبية، فيمكن أن تعود جماعة الإخوان لتحتل موقع المعارضة المعتدلة والعقلانية التي تعقد صفقات مع الدولة لتجاوز الأزمات، فهذه على سبيل المثال مساحة ممكنة للقاء والاشتراك بين الطرفين وإعادة تقسيم مسار الأزمة الراهنة، والعكس صحيح، فقد تجد الدولة أنّ أزمة الثقة مع الجماعة لا يمكن ردّها، وأنّ هنالك ضرورة لتصعيد قوى ذات خلفية إسلامية ولها قوة في الشارع لتنافس الجماعة على الأصوات المعتدلة، وهو ما يحدث حالياً في إعادة تشكيل حزب الائتلاف الوطني (كل من حزب زمزم والوسط) وتأسيس جمعية الإخوان المسلمين القانونية، والبحث عن بديل عن الجماعة في هذه المساحة الشعبية.

الخطاب الإيديولوجي الإخواني.. ما بعد الربيع العربي

تطور الخطاب الأيديولوجي للإخوان المسلمين في الأردن بصورة ملحوظة خلال العقدين الماضيين، خاصة فيما يتعلق بال موقف من الديمقراطية والتجددية السياسية والفكرية والحزبية والمرأة وحقوق الإنسان والحرفيات العامة. وقد ظهرت النسخة الأخيرة من هذا التطور في «الوثيقة السياسية» التي أصدرتها الحركة الإسلامية (جماعة الإخوان وحزب جبهة العمل الإسلامي سوياً) سنة 2019.⁽¹⁾ شكلت الوثيقة قفزة ملحوظة في الخطاب واللغة المستخدمة والمضمون، كما ظهر في التطويرات والتعديلات التي حدثت على النظام الأساسي لجماعة الإخوان المسلمين وحزب جبهة العمل الإسلامي، على أكثر من صعيد، وفي إطلاق الحزب لرؤيته الاقتصادية في الأردن 2030، التي تشكل هي الأخرى تحولاً كبيراً في خطاب الحزب وتصوراته السياسية والاقتصادية.

لقد مرّ خطاب الحركة الإسلامية الإيديولوجي، بخاصة في العمل السياسي في مراحل متعددة، وتطور من مجرد تابع للعمل الدعوي العام وجزء من نشاط الإخوان المسلمين، مرتبط بصورة كاملة بالمفاهيم الإسلامية ليأخذ مساحات أوسع وأكثر تحرّراً من الخطاب الدعوي. وصار الخطاب أكثر تقبلاً للمفاهيم السياسية؛ مثل الديمقراطية والتجددية وتداول السلطة وحقوق الإنسان، حتى وصل إلى «الوثيقة» التي تمثل مرحلة متقدمة مما أطلق عليه الباحث الأميركي ناثان براون مصطلح «التسيس» بمعنى تحول الجماعة إلى كيان سياسي مستقل، وتصرف كحزب سياسي مثل باقي الأحزاب، بعد أن كانت تنظر إلى العمل الحزبي نظرة ارتياح سابقاً.

(1) الحركة الإسلامية، «الوثيقة السياسية للحركة الإسلامية في الأردن»، (الأردن: 17 حزيران/يونيو 2019)، على الرابط:

<https://ikhwanjo.net/wp-content/uploads/2019/10/watheqa.pdf>

مراجعة لأبرز مراحل تطور الخطاب الأيديولوجي

بالرغم من أنّ جماعة الإخوان المسلمين بدأت العمل السياسي - البرلماني مبكّراً منذ الخمسينيات، إذ شاركت في الانتخابات النيابية في ذروة المدّ اليساري والقومي في العالم العربي والأردن، إلاّ أنّ العمل السياسي عموماً بقي أسير الخطاب الدعويّ والأهداف الشمولية التي وضعتها الجماعة لنفسها. وارتبط بمراحل الإصلاح التي اعتمدتها بدايةً بإصلاح الفرد فالأسرة فالمجتمع ثم الحكومة. وكان النظر إلى المشاركة في الحياة السياسية تحت بنود تبليغ الدعوة الإسلامية، وبقيت رؤية الحركة الإسلامية للعملية التشريعية محفوظة بدرجة كبيرة ب موقفها من الشريعة الإسلامية بوصفها تمثل القوانين التي من المفترض أن تحكم بها الدولة الإسلامية. ويرصد أحد أبرز مفكري الجماعة وقيادييها السابقين، رحيل غرایية، تأثير الموجات الفكرية التي تعرّض لها الخطاب الأيديولوجي للجماعة، خاصة في المرحلة التي يطلق عليها «القطبية» حيث كانت النظرة لتيار عريض من الإخوان محفوظة بكتابات سيد قطب، خاصة فكرة المفاصلة وتصویر الأنظام العربية بأئمّها جاهلية ومبدأ المفاصلة السياسية. وقد ظهر تيار الصقور التقليدي داخل الإخوان متأنّاً بهذا الطرح ويدعو إليه وحظي بنفوذ كبير في أوساط الجماعة، وتحديداً في المخيمات الفلسطينية. ويمكن ربط ذلك بسياسات الهوية التي أصبحت مهمة ومؤثرة في المشهد الأردني بعد أحاديث الاقتتال بين الجيش الأردني والمنظمات الفلسطينية عام 1970 وبقيت نتائجه تخيم على المشهد السياسي في البلاد وعلاقة الأردنيين من أصول فلسطينية بالدولة.⁽¹⁾

(1) انظر: رحيل غرایية، *تطورات المشهد الداخلي لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن*، ط ١ (عمان: مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، 2015)، ص 8-10.

في مرحلة الثانينيات، بدأت موجة جديدة تؤثر على جماعة الإخوان المسلمين متأثرة بأطروحتات حسن الترابي في السودان وراشد الغنوши والتي تجاوزت الإطار والفكر الدعوي إلى التسييس المباشر والحزبي والديموقراطي. وقد تأثر تيار في الجماعة بهذه الموجة وبدأت أطروحتات الديموقراطية والمواطنة تناول قبول هذا التيار وتبنيه لها، وبرزت القيادة التقليدية للحائم التي تبني الخط البراغماتي في التعامل مع السلطة. وهكذا بُرِزَ تياران رئيسيان؛ الأول أطلق عليه الصقور أو التيار القطبي ومن أبرز رموزه محمد أبو فارس وهمام سعيد، والآخر البراغماتي وأبرز رموزه عبد اللطيف عربات وإسحاق الفرمان وعبد المجيد ذنيبات وعبد الحميد القضاة. وكانت مشاركة الإسلاميين في الانتخابات النيابية سنة 1989 الامتحان السياسي الأول بعد فترة طويلة من العمل الدعوي والاجتماعي، إذ أظهرتهم القوة الشعبية الكبرى في البلاد، بلا منافس حزبي معتبر. ووُجِدَ الإخوان المسلمون أنفسهم أمام استحقاقات سياسية جديدة، بخاصة بعد المشاركة في حكومة مصر بدران 1990 بخمسة وزراء، وقد وضع الإخوان شرطًا عدو للمشاركة في الحكومة من بينها التوجه نحو تطبيق الشريعة وتحريم الخمور على متن طائرات الملكية الأردنية.⁽¹⁾

يمكن القول بأنه مع عقد التسعينيات بدأت مرحلة جديدة من الخطاب الأيديولوجي للجماعة، ولم يكن خطاباً موحداً، فقد ارتبط بالخلاف بين الصقور والheimam حول مفاهيم المشاركة السياسية والعلاقة مع الدولة. وتبلور تيار داخل الجماعة يتحدث بوضوح عن القبول بالديمقراطية (بصورة عامة) وعدم تناقضها مع الشورى، وعدم تعارض الديمقراطية مع الشريعة الإسلامية. وكانت مواقف الجماعة الأيديولوجية نتيجة الجدل الداخلي الدائر بين التيارين، فيما ظل التوتر قائماً

(1) المصدر السابق.

في ترسيم الموقف في قضايا التعددية وحقوق الإنسان والحريات العامة والفردية، وبقي موقف الجماعة غائماً ومرتباً. وما يذكر في هذا المجال أن نواب الحركة الإسلامية أصرّوا في أداء القسم عند دخول مجلس النواب على إضافة «بما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية».

في عام 1992 تفاعل الإخوان مع تشريع قانون الأحزاب السياسية عبر تأسيس حزب جبهة العمل الإسلامي، الذي كان من المفترض أن يكون مظلة لكل من يتبنى الخط الإسلامي في العمل السياسي. لكن سرعان ما عادت الجماعة وسيطرت على الحزب، وانسحب كثيرون من أتوا من خارج الجماعة، وبقي الحزب مرتبطاً بخطاب الجماعة الأيديولوجي، وكان يخوض الانتخابات تحت شعار «الإسلام هو الحل» وبالشراكة مع الإخوان المسلمين، وكانت قيادة الحزب تخضع واقعياً لجماعة الإخوان.⁽¹⁾

لم يستدخل خطاب الجماعة في تلك المرحلة مفاهيم المواطنة والدولة الوطنية والملكية الدستورية بأي صورة من الصور، بل كان هنالك تأكيد على شعار الحركة في مختلف المناسبات «الأردن أرض الحشد.. الأقصى أرض المجد»، وتوصف الأردن بأنها أرض الرباط، ومن الضروري الإشارة هنا إلى التأثير الكبير لصعود حركة حماس على الخطاب الأيديولوجي للإخوان، إذ كانت الانتفاضة وأنشطة جناح عز الدين القسام ووجود المكتب السياسي لحماس في الأردن، بمثابة عوامل تدفع نحو التمسك بالخطاب الأيديولوجي التقليدي والتركيز على القضية الفلسطينية ودعم المقاومة الفلسطينية، فيما كان نصيب الاهتمام بالشأن الوطني وقضايا الإصلاح السياسي الداخلي محدوداً.

(1) أبو رمان وأبو هنية، الحل الإسلامي في الأردن، ص 86-87.

في نهاية 1999 تم إخراج مكتب حماس السياسي من الأردن، وقد أدى ذلك إلى جدل واسع في أوساط الجماعة والحزب، بخاصة لدى جيل الشباب، الذي كان يمثل تياراً جديداً قوياً تمكن من السيطرة على مقاليد القيادة في متتصف التسعينيات. وبدأ النقاش حول هوية الجماعة وعلاقتها بالدولة وحماس يأخذ مساحة واسعة من الاستقطاب الداخلي، كما سندذر لاحقاً. لكن المهم هنا أنّ تياراً شبابياً بدأ يحاول طرح الهوية الوطنية والإصلاح الوطني بوصفه أولوية في خطاب الحركة، من دون أن تبني الجماعة أيديولوجياً هذا الخط.⁽¹⁾

بالتزامن مع انطلاق مبادرات الإصلاح التي قادتها الحركات الإسلامية في أكثر من دولة عربية، بعد احتلال العراق في 2003، وبروز الدعوة الأميركيّة لنشر الديمقراطية حينها، قامت الحركة الإسلامية بإعلان مبادرة الإصلاح السياسي في الأردن. وكان واضحاً أن المبادرة تقطع شوطاً إضافياً تجاه التسييس، والقبول بالديمقراطية بصورة أكثر وضوحاً، لكن بقيت المسألة الدعوية مختلطة بالخطاب السياسي، فقد وضعت الوثيقة في مقدمة مبادئها الانطلاق من العقيدة الإسلامية والاستناد إلى الإسلام ووصفت الحركة الإسلامية بأنّها من طلائع الأمة الإسلامية، والتأكيد في كل فقرة من فقرات الوثيقة على البعد الديني والإسلامي. وتم أيضاً استدخال العديد من المفاهيم مثل الاعتراف بالتعديدية السياسية والفكرية والدعوة إلى حوار وطني والمطالبة بالالتزام بالمسار الديمقراطي، فكان الخطاب يمثل حالة متقدمة تقطع مع مرحلة التردد في تبني الديمقراطية في خطاب الحركة.⁽²⁾

(1) المصدر نفسه، ص 89-91.

(2) انظر: نص الوثيقة على موقع جبهة العمل الإسلامي على الرابط:
<https://bit.ly/3KBj09I>

يمكن القول، إنّ تدخل الدولة في انتخابات العام 2007، وسحب جمعية المركز الإسلامي من الجماعة قبلها، ومرحلة همام سعيد مراقباً عاماً للإخوان كانت بمثابة الشارة التي فجرت الخلافات الداخلية في الجدل من الهوية الوطنية والمواطنة والانحراف أكثر في مسألة الإصلاح الداخلي. إذ شجعت نخبة من قيادات التيار المعتدل في الجماعة تقديم أطروحات أوضح، فانطلقت مبادرة الملكية الدستورية في العام 2010، بقيادة رئيس القسم السياسي في الجماعة حينها، رحيل غرابية، والتي دعت إلى التحول نحو ملكية دستورية وإلى إصلاح سياسي جوهري. سببت المبادرة غضباً في أوساط الدولة وتبرؤاً من قيادة الجماعة لأسباب متعددة، منها خشية الجماعة الصدام مع الدولة، وأيضاً رفض بعض الصقور فكرة الملكية الدستورية واعتبار أنّ الأصل هو التحاكم إلى الشريعة الإسلامية وإقامة دولة إسلامية.⁽¹⁾

كان لقرار حركة حماس بالانفصال تنظيمياً عن إخوان الأردن بداية 2008 دور رئيس في التأثير على توجهات الحركة، والتراكيز بدرجة أكبر على المسألة الوطنية، وهو ما سنجده تأثيره في الانتقال إلى المرحلة التالية من مراحل تطور الخطاب الأيديولوجي..⁽²⁾

(1) انظر: محمد النجار، «إخوان الأردن يناقشون الملكية الدستورية»، الجزيرة نت، 6 كانون أول/ ديسمبر 2010، على الرابط التالي:

<https://bit.ly/3KTNm3c>

وكذلك: هديل غبون، «الأردن، انقسام حول الملكية الدستورية»، CNN العربية، 27 آذار/ مارس 2011، على الرابط التالي:

<https://cutt.us/ellIZ>

(2) انظر: محمد النجار، «فصل تنظيمي بين حماس وإخوان الأردن»، الجزيرة نت، 9/5/2010، الرابط التالي:

<http://bit.ly/43ISVP8>

الخطاب الأيديولوجي بعد الربيع العربي.. تحول جوهري

ذكرنا سابقاً أن الإخوان قاطعوا انتخابات العام 2013، وقبل ذلك لجنة الحوار الوطني، ووضعوا شروطاً للمشاركة فيها تمحور حول تقييد صلاحيات الملك، خاصة فيما يتعلق بتشكيل الحكومات. ونلاحظ أن هذه الشروط تختلف كثيراً عن شروط الإخوان للمشاركة في حكومة مصر برمان (في بداية التسعينيات)، إذ ركزت الجماعة في المرحلة الجديدة على قضيائهما دستورية وسياسية مرتبطة بالإصلاح الداخلي، بينما كان التركيز في التسعينيات على موضوعة الشريعة الإسلامية.⁽¹⁾

اتسع الخلاف بين جناحِي الجماعة المتشدد والمعتدل بعد الربيع العربي، وأدى إلى إطلاق مبادرة زمزم الإصلاحية من قبل، رحيل غرایية، ومعه عشرات من أبناء الجماعة، وتطور لاحقاً إلى فصله مع مجموعته من الجماعة، وتأسيس حزب زمزم (المؤتمر الوطني للإصلاح 2015)، ثم انفصلت مجموعة أخرى كبيرة وأسست حزب الشراكة الإنقاذ في العام 2016.⁽²⁾ لكن ذلك لم يرجع خطاب الحركة الإسلامية الأيديولوجي إلى وراء فيما يتعلق بالموقف من الديمقراطية والمسألة الوطنية، إذ بدأت مرحلة تجديد ومراجعات لخطاب الحركة ونقاشات حول المسألة الوطنية والدراسة بين المسارين الدعوي والسياسي والموقف من الدولة المدنية. وبرغم أن الحركة لم تتبّن رسمياً مفهوم الدولة المدنية، إلا أن الناقاشات التي جرت تظهر انحيازاً كبيراً في القضايا والمواضيع المطروحة في أروقة الجماعة. ولم تعد قضية تحكيم الشريعة هي الطاغية، بل لم تعد مطروحة، وأصبح الاهتمام بالإصلاح السياسي ومعالجة القضايا الاقتصادية، وظهر ذلك من خلال ثلاثة وثائق رئيسية: رؤية أردن الغد 2014، والوثيقة السياسية للحركة الإسلامية 2019، ورؤى

(1) أبو رمان، بندجي، من الخلافة إلى الدولة المدنية، ص 55-57.

(2) المرجع السابق، ص 82-88.

الأردن 2030 الاقتصادية، والتعديلات التي أدخلت على النظام الأساسي للجماعة والحزب على السواء.

على صعيد القانون الأساسي للجماعة نجد أنّ الجماعة نأت بنفسها في نظامها الأساسي الداخلي الجديد عن التنظيم العالمي لِلإخوان المسلمين، بخلاف ما كانت الحال في القانون الأساسي السابق. وبرغم حفاظ الجماعة على هيكليتها التقليدية، إلا أنّ العلاقة مع حزب جبهة العمل الإسلامي شهدت الإقرار باستقلالية أكبر للحزب في علاقه مع الجماعة، واختيار أمينه العام من خلال أطر الحزب، وليس بوصاية الجماعة. كما أنّ الحزب أدخل تعديلات عديدة تضمنت تمثيل أكبر للشباب والمرأة في المكتب السياسي والممثليات التمثيلية الأخرى، ولم تتردد النائب السابق عن الحزب، ديمة طهوب من التصريح بأنّها تود أن تكون المرأة الأولى التي ترأس حزباً إسلامياً.⁽¹⁾

التحول الأكبر تمثل في الوثيقة السياسية للحركة الإسلامية التي تم الإعلان عنها في العام 2019، إذ شكلت قفزة كبيرة في خطاب الحركة الأيديولوجي، على صعيد اللغة المستخدمة والمفاهيم والمصطلحات والمضمون، فقد تم استدخال مفاهيم المواطنة ودولة القانون والحكم الدستوري والجماعة الوطنية وابتعدت الحركة تماماً عن اللغة الدعوية التي كانت تستخدم سابقاً.⁽²⁾

(1) محمد أبو رمان، *الصراع على قواعد اللعبة: الدولة وجماعة الإخوان في الأردن*، (عمان، مؤسسة فريديريتش إيررت، 2020) ص 21-20. على الرابط:

<https://cutt.us/FfQLk>

(2) «الوثيقة السياسية للحركة الإسلامية في الأردن»، 2019، مصدر سابق.

في التعريف بمنطلقات الحركة الإسلامية تقول الوثيقة «الحركة الإسلامية في الأردن حركة وطنية الانتهاء، عربية العمق والانتهاء، إسلامية الهوية والمرجعية، وسطية النهج، تسعى للإسهام في نهضة الوطن، وتحقيق الإصلاح الشامل، وإنجاز المشروع الحضاري الهضمي للأمة. الإسلام دين الدولة، وهو باعتداله ووسطيته وافتتاحه حفّز للطاقات، وموحد للأمة، وعبر عن فكرها وهويتها الحضارية. الأردن دولة مستقلة، ذات سيادة، تنتهي لعمقها العربي والإسلامي، وتتفاعل بإيجابية مع فضائها الإنساني. الشعب الأردني جزء من أمته العربية والإسلامية، والهوية الوطنية الأردنية بمرعيتها الثقافية والحضارية العربية الإسلامية، هوية جامعة وحاكمة، تتقدم على كل الهويّات الفرعية».⁽¹⁾

وتضيي الوثيقة للتأكيد على رسالة الاعتدال في خطاب الحركة الأيديولوجي ودورها ورفض النطرف والغلو في الدين، وتحمّل المصالح الوطنية الأردنية العليا بحسب الحركة الإسلامية في «هوية وطنية جامعة، ومجتمع قوي متّماًسٍ، وجبهة وطنية موحّدة في مواجهة الأخطار والتهديدات الداخلية والخارجية. انتهاء أردني قوي للعمق العربي والإسلامي، وحضور فاعل فيه وفي المحيط الدولي، ومنظومة علاقات وشراكات إقليمية ودولية فاعلة ومتوازنة ومتنوّعة. دولة حديثة متطرّفة، من خلال تشريعات عصرية ومارسات حضارية متقدمة. اقتصاد قوي، وتنمية مستدامة، واستثمار أمثل للموارد البشرية والطبيعية، لتحقيق الأمن الاقتصادي ومجتمع الكفاية والرفاه والحياة الكريمة. استقرار سياسي وأمني، وحماية للأردن من الخطر الصهيوني، وإسناد لجهاد الشعب الفلسطيني ونضاله من أجل التحرر وإنهاء الاحتلال».⁽²⁾

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.

وفي تأطير قيم الحركة ومبادئها تتحدث عن إيمانها بـ «المساواة في الحقوق والواجبات، حقاً للجميع، والتمييز فيها على أساس العرق أو الجنس أو الانتهاء الديني أو الفكري أو الثقافي أو السياسي شكلًا من أشكال الظلم، ونقضًا للعدل، وانتقادًا من كرامة الإنسان... (وترى أن) حرية الرأي والفكر والاعتقاد والتعبير حق مكفول للجميع، والتشريعات والقوانين وتطبيقاتها ينبغي أن تضمن الحريات الفردية وال العامة، وأن تعزّزها وتحول دون مصادرتها أو الاعتداء عليها. والحرية في فكر الحركة الإسلامية ورؤيتها حق طبيعي للإنسان، لا تجوز مصادرته أو تقييده إلا إذا تجاوز على حرية الآخرين وحقوقهم، أو انتدي على معتقدات الأمة وحقوق المجتمع وهويته وقيمته. وتؤكد الحركة ضرورة أن تضمن الدولة الحريات الدينية والفكرية والسياسية والإعلامية والاجتماعية للمواطنين».⁽¹⁾

أما ما يتعلق بالعنف والتطرف والإرهاب فتطرح الوثيقة موقفاً حازماً، وتنأى بالحركة الإسلامية عن الجماعات التي تبنت العنف أو اتسمت بالتطرف الديني «العنف سلوك مرفوض بكل أشكاله، سواء صدر عن أفراد أو مجموعات أو مؤسسات أو حكومات، وسواء استهدف أفراداً أو مؤسسات رسمية أو شعيبة... والتطرف آفة مجتمعية لا تستثنى مجتمعاً من المجتمعات، ولا تقتصر على أتباع دين أو عرق أو فكر أو اجتهداد سياسي، ود الواقع التطرف متعددة؛ فكرية وسياسية واقتصادية ومجتمعية ونفسية. والإرهاب بوصفه استخداماً غير مشروع للعنف، أو التهديد باستخدامه، وبث الرعب بين الناس، وتعريض حياة الآمنين للخطر، من أجل تحقيق صالح غير مشروعة، مرفوض ومدان، سواء قام به أفراد أو مجموعات أو دول. وتؤكد الحركة الإسلامية أن التطرف والتشدد مرفوضان ومدانان شرعاً وأخلاقياً

(1) المرجع نفسه

وإنسانيًّا، ... وترى الحركة أن من واجبها وواجب كل قوى المجتمع والأمة التصدي لخطر هذه الآفات، وتحصين المجتمعات في مواجهتها»⁽¹⁾.

تمسك الوثيقة بمبدأ سيادة القانون والانفتاح والحوار، وتقول «تؤكد الحركة أهمية سيادة القانون وضرورة قيام الجميع بدورهم في تعزيز السلم الأهلي، وتشدد على أهمية رفض استخدام العنف والإكراه وسيلة للتغيير أو التأثير السياسي أو إدارة الخلافات السياسية أو فرض الرؤى والقناعات والاجتهادات الفكرية والسياسية. وتؤمن الحركة بأن الإقناع ونشر الأفكار هو الأسلوب المقبول للتأثير السياسي والتغيير الاجتماعي، كما تؤمن بالحوار وسيلة حضارية لمعالجة الخلافات والوصول إلى مقاربات وطنية توافقية... وتومن الحركة بأن تعزيز الانفتاح، والتعايش، وقبول الاجتهاد الآخر، وإشاعة روح الاعتدال الفكري والسياسي، وتوسيع مساحة الحرية والتعبير عن الرأي، وتعزيز المشاركة السياسية، ومواجهة الفساد، وتعزيز الشورى والديمقراطية، وضمان استقلال القضاء، والفصل بين السلطات.. مدخل مهم لتضييق مساحات العنف والتطرف والإرهاب»⁽²⁾.

ليس من الصعبه بمكان إدراك حجم التطور والتغير الكبير في هذا الخطاب الأيديولوجي مقارنةً بمراحل سابقة، ومن الواضح أنَّ خطاب الحركة الأيديولوجي أحدث قطيعة مع مرحلة سابقة كانت فيها متربدة تجاه هذه المفاهيم، وقد أكد أحد أعضاء اللجنة أنَّ الوثيقة جرى إقرارها من مجلس الشورى في الجماعة والحزب،

(1) المرجع نفسه

(2) المرجع نفسه.

وأئمّها تمثل الخطاب الرسمي المعتمد للجماعة، لقطع الطريق بصورة كاملة أمام أي خطاب أيديولوجي وسياسي آخر.⁽¹⁾

مثلت الوثيقة هذه بمثابة مانفستو سياسي جديد للجماعة، يحمل خطاباً مختلفاً عما سبق. وأظهرت أنه بالرغم من حالة التوتر وسحب الشرعية القانونية من الجماعة، والأزمة المستدامة في العلاقة مع النظام السياسي، فإنَّ الخط البيانى للحركة الإسلامية ظلَّ يسير منذ ثلاثة عقود (بداية التسعينيات) نحو التسييس أكثر والابتعاد عن اللغة الدعوية وأيديولوجيا البدایات. واتجه بثبات نحو الاندماج أكثر في المسألة الوطنية وتقبل المفاهيم السياسية الرئيسية مثل الديمقراطية والتعددية وسيادة القانون وفصل السلطات. ويعلق رامي عياصرة، أمين سر الجماعة السابق، على هذا الانتقال بالقول «لأول مرة في تاريخ الجماعة في الأردن المتندل لأكثر من سبعة عقود من الزمن، قدمت الحركة الإسلامية نفسها وحسمت بوضوح الكثير من المسائل التي كانت محل تساؤل من المراقبين والمتابعين منها تعريفها لنفسها بأنها حركة وطنية أردنية بمرجعية إسلامية وعمق عربي، كما عرفت المصالح الوطنية العليا للدولة الأردنية من وجهة نظرها، وتحدثت بوضوح عن قبولاً للتنوع السياسي ولبدأ التداول السلمي على السلطة، ونظرتها للمرأة بأنها شريك للرجل في العمل السياسي والوطني العام وإن لها الحق في تسلم المناصب العليا على مبدأ الكفاءة والإنجاز. وتحدثت عن المسيحيين والمخالفين في الدين وبأنهم شركاء في الوطن على أساس المواطنة ورفض التمييز على أساس الدين أو الدخول في نزاعات ذات طبيعة مذهبية وطائفية أو إقليمية».⁽²⁾

(1) مقابلة مع رامي عياصرة أمين سر جماعة الإخوان سابقاً، وأحد قيادات الجماعة، عمان، بتاريخ 16 كانون ثاني / يناير 2023.

(2) المرجع السابق.

أما فيما يتعلّق بالرؤى الاقتصادية، فقد قدمت الحركة الإسلامية تصوّراً تفصيليًّا عام 2022 لرؤيتها للإصلاح الاقتصادي، ومن الواضح أنها كتبت من قبل متخصصين وخبراء في الشأن الاقتصادي، إذ ربطت الوثيقة الرؤى بالتنمية الاقتصادية وأهداف التنمية المستدامة (التي جرى تعديلها بما يتوافق مع الأولويات الأردنية)، وقدّمت الوثيقة تصوّراً للأهداف التي تسعى إلى تحقيقها - اقتصاديًّا وماليًّا وتنمويًّا - والمحركات والقطاعات والمبادرات المطلوبة لتنفيذ ذلك، وللمرة الأولى (بعد وثيقة 2014) يظهر خطاب اقتصادي متخصص بالأرقام والمعرفة الاقتصادية، بعيداً عن الخطاب الإنساني والسطحي، الذي هيمن على خطاب الإسلاميين إلى العام 2014، إذ كان قبل ذلك الشأن الاقتصادي مهملاً وغير مفكر فيه، ولا تتجاوز حصته في برنامج الحركة الانتخابي صفحة واحدة مكررة من البرامج السابقة تتحدث عن تطبيق الشريعة والاقتصاد الإسلامي.⁽¹⁾

يلاحظ أنَّ الوثيقة لم تتنصل من الارتباط بمفهوم الاقتصاد الإسلامي، لكنها نقلته إلى مساحة جديدة في الفهم والتفكير والتخطيط، من خلال ربطه بالقيم والمفاهيم الرئيسية؛ كالنموذج الحضاري الإسلامي، والالتزام بالعدالة الاجتماعية واحترام الملكية الفردية وتكافؤ الفرص.⁽²⁾ وفي تحديد دور الإسلام بوصفه المرجعية الرئيسية للوثيقة تم ربطه بالأدوات الاستثمارية المتقدمة، والتي أثبتت نجاحاً علمياً،

(1) انظر: إبراهيم سيف، محمد أبو رمان، «الأجندة الاقتصادية للأحزاب الإسلامية»، مركز مالكوم كير - كارنيجي، 2012، على الرابط التالي:

<https://bit.ly/43w5I1G>

(2) انظر: نص «الملخص التنفيذي للرؤية على موقع جبهة العمل الإسلامي»، أيار / مايو 2022، على الرابط:

<https://cutt.us/9ghWr>

مثل: الصكوك الخضراء، والوقفية التنمية للطاقة المتجدد، ووقف براءات الاختراع، وإحياء الأرض الموات، والمصارف الإسلامية، والتأمين الإسلامي، والصكوك الإسلامية، وغيرها.⁽¹⁾

ركزت الوثيقة في رؤيتها على «رفاه اقتصادي واجتماعي مستدام للمجتمع الأردني عام 2030»، ووصف رسالتها بـ«تحقيق تنمية اقتصادية مستقرة ومتوازنة مستدامة للمجتمع الأردني»، ولقد أعادت الوثيقة ترتيب وتغيير أهداف التنمية المستدامة السبعة عشر بما يتوافق مع الواقع الأردني على النحو التالي:

شكل (1) أهداف التنمية السبعة عشر بعد تعديليها لملاءمة الواقع الأردني



وبالرغم من أنَّ الخطة اقتربت من المقاريبات المتخصصة في التنمية المستدامة واستندت إلى نظريات التنمية المعاصرة (كما أشارت الوثيقة) إلا أنَّ الأهداف المرسومة تبدو في غاية التفاؤل؛ مثل تحقيق نمو اقتصادي يصل إلى 11.43٪، وخفض البطالة إلى 3.46٪. تبدو هذه «وصفة سحرية» وليس خطة عملية تنطلق من قراءة واقعية، فلو فرضنا أنَّ الحزب استلم الحكومة فهل يمكنه فعلًا تحقيق مثل هذه الأهداف التي يمكن وصفها بالمعجزة! ولو قارنَا ذلك بتجربة الإسلاميين الآخرين في السلطة، مثل تونس والمغرب، سنجدهم فشلوا في ترجمة وعدهم الاقتصادية إلى واقع حقيقي، ما أدى إلى تراجع ملحوظ في شعبيتهم!⁽¹⁾

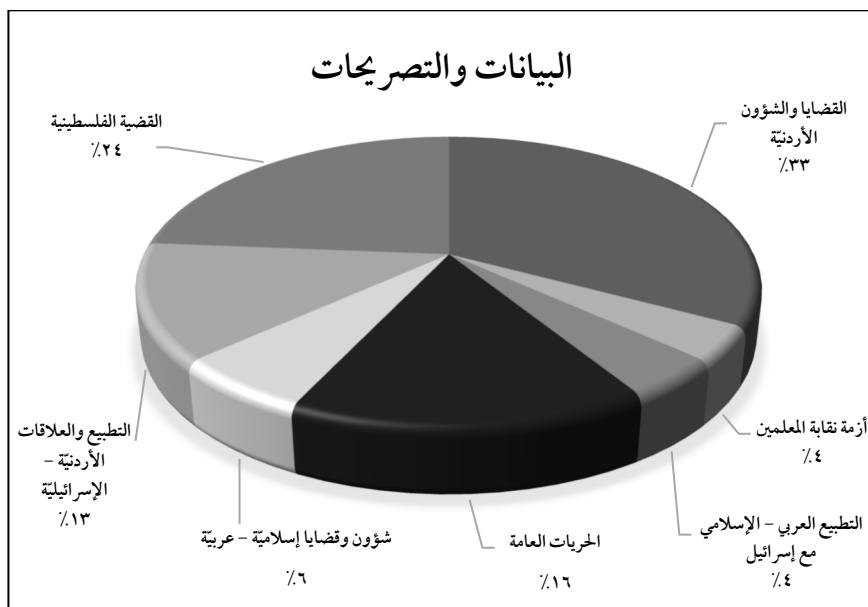
مع ذلك من المنصف القول، إنَّ الخطة بحدِّ ذاتها تمثل تطوراً مهماً في خطاب الحركة الأيديولوجي انتقلت فيه من الحيز الإنساني غير العلمي إلى اللغة الرقمية والعلمية والنظريات المعاصرة. ومن الواضح أنَّ هناك استفادة من عدد من الخبراء والمتخصصين، من ذوي الخلفيات اليسارية والقومية القريبين من الخط السياسي للحركة. وتظهر الوثيقة فارقاً نسبياً عن الأجندة الاقتصادية للأحزاب الإسلامية الأخرى، في تونس والمغرب، التي بدت أكثر ليبرالية وتأثراً ببرامج صندوق النقد الدولي، حيث اتخذت موقفاً نقيضاً من برنامج الصندوق وحاولت طرح برنامج وطني للتنمية مرتبط بالتنمية المستدامة وتقديم قيمتي العدالة الاجتماعية والملكية الفردية والاستثمار بوصفهما مفاهيم متكاملة ومتساندة وليس متناقضة أو متضاربة.⁽²⁾

(1) المرجع نفسه.

(2) انظر المرجع نفسه، وقارن ذلك بدراسة سيف وأبورمان، 2012

إذا تجاوزنا التنظير السياسي إلى البيانات والتصريحات الصادرة عن حزب جبهة العمل الإسلامي، سنجد أنَّ الحزب قام بين الأعوام 2019-2022 (خلال أربعة أعوام) بإصدار (125) بياناً رسمياً و(183) تصريحاً، كما سنجد أنَّ 33% من القضايا التي تناولتها البيانات والتصريحات المتعلقة بالشؤون والقضايا الأردنية، وقد ركزت على قضايا الأداء الحكومي والإصلاح السياسي والشؤون الاقتصادية التي أفردت لها مساحة جيدة في بيانات وتصريحات الحزب بالإضافة إلى القضايا الاجتماعية والمواضيع المتعلقة ببعض الاتفاقيات الخارجية من منطلقات «السيادة الوطنية»، والإشارة المتكررة إلى ضرورة تقوية الجبهة الداخلية في ظل وجود مشاريع إقليمية تهدد أمن الأردن واستقراره كصفقة القرن.

كما ركزت البيانات والتصريحات على قضية الحريات العامة في البلاد وأزمة المعتقلين السياسيين من داخل وخارج الحزب والتضييق الذي مورس على بعض الأحزاب الأردنية، والأردن على واقع المؤشرات الدولية المتعلقة بالديمقراطية وحقوق الإنسان. وأشارت إلى أزمة العلمين التي تفاعلت معها الجبهة، بالإضافة إلى قضية التطبيع وال العلاقات مع الجانب الإسرائيلي وانتقاد أو مهاجمة مظاهره على كافة المستويات الدبلوماسية والسياحية والرياضية وتشمين العديد من المواقف الشعبية. ولم تغفل الجبهة عن مهاجمة وانتقاد بعض الدول العربية أو الإسلامية التي طبَّعت مؤخراً علاقاتها بشكل رسمي مع إسرائيل أو استقبلت وفوداً إسرائيلية. ومن هذه البيانات ما نسبته 24% متعلق بالقضية الفلسطينية، وما يحدث في الداخل الفلسطيني من اعتداءات إسرائيلية ومحاولات ضم أراضٍ من الضفة الغربية وقضية الأسرى وسياسات السلطة الفلسطينية بالإضافة إلى الموقف الأمريكية إزاء الجانب الإسرائيلي. وتأتي بحسب أقل البيانات والتصريحات المتعلقة بالقضايا والشؤون الإسلامية - العربية.



إذًا، من الواضح أنّ هنالك قدرًا كبيرًا من الاهتمام بالشأن المحلي والأوضاع الداخلية وبنسبة طاغية في بيانات وتصريحات الحزب، ويليه الشأن الفلسطيني وكل ما يتعلق بـ «محاولات تصفية القضية الفلسطينية» والاعتداءات الإسرائيلية، فيما حظيت الشؤون الأخرى باهتمام أقل. كما نجد أن البيانات بشكل عام ذات طابع سياسي، خارج سياق اللغة الوعظية أو الدعوية.^(١)

(١) مصدر البيانات والتصريحات من نشرة حزب جبهة العمل الإسلامي على موقعه الإلكتروني.

الحراك التنظيمي والتيارات الداخلية والانشقاقات الكبرى

شهدت الأعوام 2015-2016 أكبر عملية نزوح وانشقاق في تاريخ الجماعة، ما شكل هزة قوية لها، سواء في عملية فصل أصحاب مبادرة زمز (من أسسوا لاحقاً حزب المؤتمر الوطني - زمز) 2015، أو خروج قيادات مؤثرة في الجماعة، من رحم ما كان يسمى لجنة الحكماء لتأسيس حزب الشراكة والإإنقاذ، أو سحب الترخيص القانوني من الجماعة لصالح الجمعية الجديدة باسم جماعة الإخوان المسلمين في العام 2015، ثم مصادرة ممتلكات الجماعة الأم لاحقاً وأخذ مقراتها من قبل الحكومة، فأصبحت اجتماعات الجماعة وانتخاباتها التنظيمية تتخد في الظل، بعيداً عن الأضواء، وتم إحاله الأنشطة السياسية بصورة مباشرة ومستقلة لحزب جبهة العمل الإسلامي.⁽¹⁾

وقد تركّزت عمليات الخروج من الجماعة والحزب في جناح الحمائم، الذي لم يبق منه إلا مجموعة محدودة من القيادات والرموز، بينما خرج المراقب العام الأسبق، عبد المجيد ذنيبات، وأسس الجمعية الجديدة للإخوان، وخرج كذلك سالم الفلاحات، وهو مراقب عام أسبق، أيضاً وأسس حزب الشراكة والإإنقاذ. وخرجت مجموعة قيادية مهمة بقيادة كل من رحيل غرایية ونبيل الكوفحي وجamil دهیسات ونائل مصالحة وأسسوا حزب زمز، ونزع مئات الشباب الإخواني إلى خارج الجماعة، لينضموا إلى التجارب الجديدة، ويمكن تسجيل ملاحظات عده على عمليات النزوح والخروج السابقة وعلى حالة الإخوان بعدها:

الملاحظة الأولى، هي - أنّ أغلب عمليات الانشقاق - كما ذكرنا - أتت من رحم ما يسمى بالجناح المعتدل، ومن خلفيات شرق أردنية، ما أضعف هذا التمثيل

(1) محمد أبو رمان، «الصراع على قواعد اللعبة»، 2020.

الديمغرافي وحجّمه إلى درجة كبيرة، وأضعف حضور الجماعة بصورة أكبر (تاریخیاً الجماعة أكثر قوّة في المدن الكبرى ذات الأکثرية الأردنية - الفلسطینیة)، وعليه ضعف دور الجماعة بصورة ملحوظة في محافظات الجنوب والشمال، بخاصة إربد التي كانت تشكل معقلًا من معاقل الجماعة، لصالح حزب زمز، الذي استقطب أعداداً كبيرة من الجماعة من محافظة إربد.

اللحظة الثانية، وهي - آنٌ بالرغم من عمليات الخروج المؤثرة، على صعيد نوعي، ليس بالمعنى العددي الكمي، بل سمات المجموعات التي خرجت، من قيادات على صعيد شيوخ الجماعة وعلى صعيد الشباب المؤثرين، إلا أن جماهيرية الجماعة بحضورها الاجتماعي وقوتها السياسية لم تتأثر بصورة ملحوظة، وإذا قارنا نتائجهم الأخيرة 2020 بنتائجهم السابقة ستكون أفضل (طبعاً مع الأخذ بعين الاعتبار «معامل تدخل الدولة» في جميع الحالات)، وبالرغم من خسارة الإخوان لنقابة المهندسين في الانتخابات 2022، إلا أن تدخل الدولة لصالح كتلة نمو المنافسة كان واضحاً وجلياً، كما أن الحركة استطاعت أن تستعيد نقابة المحامين بالرغم من الضغوط المذكورة، فالقوة الشعبية للجماعة لم تتأثر جوهرياً وما تزال الأحزاب السياسية الأخرى غير قادرة على تشكيل منافس حقيقي للجماعة، ولم ترتفِ التجارب الحزبية الجديدة، زمز والشراكة والإنقاذ وقبلهم الوسط الإسلامي، التي خرجت من رحم الجماعة أن تشكل نداً قوياً لها في الشارع.

اللحظة الثالثة، وهي - آنٌ هذه الانشقاقات ارتبطت بتطور فكري وأيديولوجي لدى المنشقين نحو اعتقاد صيغة وطنية أكثر في الخطاب السياسي والأيديولوجي، والابتعاد عن مقولات الإسلام السياسي الإيديولوجي، والاقتراب أكثر من تجارب تربط العمل السياسي بالاعتبارات الوطنية والهوية الوطنية والاستحقاقات المحلية. لكن مع ذلك فإنّ النظر في تطور خطاب الجماعة

والحزب في الفترة الأخيرة -كما ذكرنا سابقاً- يؤكد أنّ الحركة تجاوزت أيضاً المربعات التي كانت تشكل بنية الخطاب التقليدي للإسلام الحركي (الدولة الإسلامية، المرج بين الدعوي والسياسي، تطبيق الشريعة الإسلامية،...) نحو قدر أكبر من التسييس في الخطاب والسلوك.⁽¹⁾

الحرك داخل الحركة: إعادة تشكيل التيارات التنظيمية

إذا كانت القوة الصلبة في الجناح المعتدل قد خرجت من الجماعة، فمن ملأ الفراغ، وهل انفرد تيار الصقور أو المتشددين (كما يصفهم الإعلام) بقيادة المشهد الداخلي؟

من الضروري الإشارة هنا إلى مسألة مهمة ودقيقة في فهم الحراك داخل الحركة تمثل في أنّ الخلافات لم تكن دائماً فكرية أو سياسية، وإنما اختلط فيها البعد الشخصي والجهوي والصراع على القيادة بتلك الأبعاد والتسميات، مثل الصقور والهائم والمتشددين والمعتدلين، وهكذا. بل قد تبدو مثل هذه الأوصاف مضللة وغير دقيقة في كثير من الأحيان، بخاصة منذ عقدين من الزمن، ولا تستبعد العامل الجيلي في عملية الخلاف، بمعنى الصراع بين الأجيال الجديدة والسابقة في كل دورة من دورات عمر الجماعة.

بالعودة إلى المراحل السابقة؛ فإنّ خلافات السبعينيات والثمانينيات، كما ذكرنا سابقاً، تركزت بين كتلتين؛ الأولى هم التيار الأيديولوجي المتأثر بسيد قطب والثانية التيار الهائمي المتأثر بالخط البراغماتي والواقعي، وقد كان السجال بين التيارين

(1) انظر كذلك: أبو رمان وبن دقجي، من الخلافة إلى الدولة المدنية، ص 70-76.

فكريًّا حول منهج عمل الجماعة والعلاقة مع النظام وال موقف من المشاركة السياسية والديمقراطية.

في متصف التسعينيات ظهر جيل جديد في الحركة الإسلامية تمثل الشباب لديه ملاحظات نقدية على كلا التيارين (الheimam والصقور) وتمكن هذا الجيل من السيطرة على مقاليد المكتب التنفيذي في الجماعة، وكان يطرح خيارًا وسطًا بين التيارين السابقين. المعتدلون منهم كانوا مع المشاركة والاندماج الكامل في مؤسسات الدولة، والصقور مع خيار المفاصلة والمقاطعة والابتعاد عن الدولة. طرح الجيل الجديد، الذي أطلق على نفسه «تيار الوسط»، خيار المشاركة السياسية المدرستة ضمن شروط ومطالب وأهداف واضحة، وقد قاد التيار المذكور الجماعة نحو قرار مقاطعة انتخابات 1997 احتجاجًا على تدهور العملية الديمقراطية، ومناكفة لتيار الheimam الذي كان يتمتع بعلاقة جيدة مع النظام.⁽¹⁾

تيار الوسط نفسه اشتق إلى تيارين رئيسيين بسبب الموقف من حركة حماس ونفوذها المتامي في أوساط جماعة الإخوان المسلمين. وتفجر الخلاف بعد العام 1999 مع إخراج المكتب السياسي لحماس من الأردن، فأعيد تشكيل التيارات داخل الجماعة على النحو التالي: تيار الheimam - الجيل السابق التقى مع مجموعة تيار الوسط الشاب المُبعد عن حماس - ضمن جناح أطلق عليه «المعتدل»، وتيار الصقور - الجيل السابق، التقى مع المؤيدين لعلاقة قوية مع حماس من تيار الوسط الشاب ضمن جناح وصف بـ«المتشدد» في الجماعة. نجح المتشددون في السيطرة علىأغلبية المكتب التنفيذي في الجماعة في عام 2002، مع الإبقاء على المراقب العام الheimami عبد المجيد ذنيبات. ثم عاد الجناح المعتدل وأحدث مفاجأة عام 2006 بسيطرته علىأغلبية

(1) المرجع نفسه، ص 62-65.

الشوري والمكتب التنفيذي وتولى سالم الفلاحات موقع المراقب العام. لكن الهجوم الرسمي من الدولة - كما ذكرنا سابقاً - كان مفاجئاً، قلب الطاولة على الجنان «المعتدل» وأدت إلى انتخابات تنظيمية مبكرة مكنت الجناح الآخر من السيطرة على الجماعة، منذ عام 2007.⁽¹⁾

شهدت الجماعة خلال تلك الفترة مراجعات ونقاشات حامية حول الهوية الوطنية وال موقف من قرار فك الارتباط بين الأردن والصفة الغربية والموقف من الدولة المدنية والديمقراطية والتعددية والدولة الوطنية. كما أنَّ الخلافات، أصبحت في تلك الفترة مرتبطة بشكل رئيسي حول المسألة الوطنية والهوية الوطنية ومستوى العلاقة مع النظام. وكانت الفترة من 2008-2016 ضبابية بالكامل فيما يتعلق بالحركة الداخلي التنظيمي، فجناح الحمائم والمعتدلين هو من قاد مبادرة الملكية الدستورية وأصبحوا صقوراً سياسيين في الربيع العربي، وتحالفوا مع جبهة الإصلاح بقيادة أحمد عبيدات وكان لهم تأثير كبير في مقاطعة الانتخابات النيابية 2013. بينما كان المتشددون الذين أمسكوا في القيادة يحاولون تخفيف حدة الأزمة مع الدولة، وفي الوقت نفسه كانت هنالك رغبة لدى نخبة من جناح المعتدلين بالمشاركة في حكومة معروفة البخت 2011 لكن الجناح المتشدد رفض، ما يؤشر أنَّ الخلافات اتخذت طابع الصراع على القيادة والمناكفات الداخلية أكثر مما بُنيت على أساس فكرية أو أيديولوجية.⁽²⁾

(1) المرجع نفسه، ص 63-65.

(2) Mohammad Aburumman, «Islamists in Jordan: The Long Journey of the Muslim Brotherhood's Changes», in Islamists and Revolution Across the Middle East: Transformations of Ideology and Strategy after Arab Spring, ed. Khalil al- Anani, (New York: L.B Tauris, 2022), p86-89.

مع خروج المجموعات الكبيرة 2015-2016 كان الحراك الداخلي مستمراً، وانبعث عنه تشكل تيارين مرة أخرى، الأول وهو الصقور يمثله الأمين العام حالياً للحزب، مراد العضايلة، بالتنسيق مع تيار الصقور التقليدي، مثل همام سعيد (المراقب العام الأسبق). فيما تشكل تيار الوسط من جديد أو الوسطية، كما يُطلق عليه ماتبقى من الحائط (عبد الحميد ذنوبات، الذي أصبح مراقباً عاماً للإخوان منذ عام 2016 حتى الآن)، وجليل أبو بكر ومن مجموعة مؤثرة وفاعلة بقيادة زكيبني ارشيد (الأمين العام الأسبق لحزب جبهة العمل الإسلامي 2006 - 2009). وتبدو المفارقة هنا أن بني ارشيد كان قد مثل أحد صقور الحزب خلال الأعوام السابقة، إلى حين تم اعتقاله والحكم عليه بالسجن في العام 2014 (قضى نحو عام ونصف فترة عقوبة)، بسبب مقال نقدى ضد دولة الإمارات. كانت مرحلة السجن بمثابة مراجعات نقدية لرؤيته وتجربته، وانتهى به المطاف إلى التحول في العديد من أطروحاته نحو الواقعية والبراغماتية السياسية، ويشكل نذراً لتيار الصقور، الذي كان يمثل سابقاً أحد قياداته.⁽¹⁾ في المقابل يشير ثابت عساف، أحد القيادات الشابة البارزةاليوم، 2023، في الحزب، وهو الناطق الرسمي فيه، إلى أنَّ التقسيم الحالي على أساس التيارات بين ما يسمى الوسطيين من جهة وما يسمى بالصقور من جهة ثانية غير دقيق وليس له سند فكري أو أيديولوجي. ومع أنه لا ينفي تماماً وجود التيارات

(1) وخرج بني ارشيد وقد بدت تحولات كبيرة في أفكاره وتصوراته السياسية، وهي المراجعات التي يحيلها بني ارشيد نفسه إلى مناقشات فكرية مهمة في منتدى كوالالمبور عام 2014، الذي كان يرأسه مهاتير محمد (أصبح لاحقاً رئيساً للوزراء في ماليزيا مرة أخرى)، ويؤكّد بني ارشيد أن مراجعته بدأت عام 2012، ثم تطورت مع منتدى كوالالمبور، ونضجت في مرحلة السجن، عندما وجد الوقت الكافي للتفكير والتاطير لها. على العموم خرج بني ارشيد من السجن وقد تياراً من الشباب والتنظيم ملء فراغ الوسط، وأطلق عليه تيار الوسطية في الجماعة، مقابلة مع زكيبني ارشيد، عمان، 23 آب / أغسطس 2020.

إلا أنه يصر على أنَّ الخلافات ليست فكرية بالمعنى المعروف تارخنياً في أواسط الجماعة، وأنَّ الحالة التنظيمية أقرب إلى «الرمال المتحركة»، لا يوجد فيها تقسيم مستقر راسخ، بقدر ما أنَّ الاختلافات في الاجتماعات والخيارات تتم على أساس القناعات الشخصية وليس ضمن أطر التيارات ذات الطابع الهمامي في كل من الجماعة والحزب.⁽¹⁾

وتشير الواقع الحالي إلى أنَّ تيار الوسط يسيطر على الجماعة، بينما تيار الصقور يسيطر على الحزب، فيما ما يزال هاجس الوضع التنظيمي للجماعة يمثل إحدى القضايا الخلافية والجدلية في أواسط الحركة. وقد طرحت العديد من السيناريوهات لكن إلى الآن لم يجرِ الحسم، تدرج في الآتية:

أولاً - «الإيواء إلى الظل»؛ وهو الاتجاه العام إلى الآن ويقوده الصقور، ومعهم بعض الحمائم، ويرجح كفة الانتظار فترة من الزمن، من دون القيام بخطوات لاستفزاز الدولة، ولا في المقابل الذهاب نحو حلّ الجماعة، ويراهن هذا الاتجاه على أنَّ الظروف يمكن أن تتغير، وبالتالي يجد النظام نفسه أمام استحقاق الحوار مع الجماعة وإعادة ترتيب الأوراق من جديد بين الطرفين.

تشير بعض القيادات إلى «النموذج المصري» قبل ثورة يناير 2011، فقد كانت الجماعة غير قانونية، وليس مرخصاً لها، لكنها كانت تشارك في الانتخابات والعمل النقابي والسياسي والعام بصورة فاعلة، وتتدخل في تحالفات مع أحزاب موجودة كحزب الوفد الجديد ثم حزب العمل، فلم تخسر الجماعة قوتها التنظيمية بسبب

(1) مقابلة مع ثابت عساف، عمان، 25 آب / أغسطس 2020.

المنع، وعندما قامت الثورة عادت الجماعة بسرعة إلى العمل العلني والقانوني، وأعيد افتتاح المقرّات، قبل أن يتم إغلاقها بعد تدخل الجيش في توز / يوليو 2013.⁽¹⁾

ثانيًا- الانضمام إلى الجمعية الجديدة؛ طُرحت هذا السيناريو في بدايات تأسيس الجمعية الجديدة، التي دعت بدورها أعضاء الجماعة الأم للتسجيل فيها، والاستفادة من وضعها القانوني، إلا أنّ المراقب العام ونائبه الحاليين يستبعدان تماماً هذا السيناريو ويعتبرانه انتحاراً سياسياً للحركة الإسلامية.⁽²⁾

ثالثًا- نظراً لأنّ إعادة الترخيص لجماعة الإخوان المسلمين لم يعد مطروحاً قانونياً، كون الجمعية الجديدة أخذت الاسم، هناك اقتراح بتشكيل جمعية جديدة تحمل اسمًا مختلفاً لكنّها تكون مظلة لأبناء جماعة الإخوان المسلمين. لكن وقف أمام هذا الخيار عائقان:⁽³⁾

أ. لأنّ تشكيل جمعية جديدة لن يجعلها تمتلك إرث الإخوان ورمزيتهم، ما يقلق الجماعة من أنّ عملية الانتقال للجسم الجديد لن تكون سهلة، وربما تفقد جزءاً كبيراً من «الأعضاء» في عملية الانتقال، لأنّ الارتباط أصبح وجданياً لدى نسبة كبيرة منهم باسم الإخوان وهو يتهم وتاريخهم وإرثهم.

ب. عدم وجود أي ضمانات بأن تقوم الدولة بالسماح للإخوان بتسجيل جمعية أو جمعيات جديدة، وتحصل على ترخيص لها، ما يجعل هذا الخيار رهاناً غير مضمون، إلا إذا تم التوافق مسبقاً بين الطرفين على هذه الخطوة، وهو الأمر الذي لم يحدث إلى الآن.

(1) مقابلة مع المراقب العام لجماعة الإخوان المسلمين في مقر حزب جبهة العمل الإسلامي، عمان - شفا بدران، 26/8/2020.

(2) المصادر السابق، ومقابلة مع محمد عقل مصدر سابق أيضاً.

(3) المصدر نفسه.

رابعاً- التحول إلى حزب سياسي؛ وهو أحد الخيارات الرئيسية اليوم ضمن المسارات المتوقعة، ويدعو له عدد من قيادات الجماعة والحزب، على غرار التجربة التونسية. لكن المعارضين له -في أوساط الحزب والجماعة- يتخوفون من أن القوة التنظيمية والقدرة على التجنيد والعمل الاجتماعي تمتلكها الجماعة بصورة أكبر بكثير من الحزب، وما تزال نسبة كبيرة من أبناء الجماعة تفضل العمل التنظيمي التقليدي فيها على العمل الحزبي. ويعود ذلك لقلة ثقتهم في العمل الحزبي ومدى إيمان الدول بجدواه وجدلته، من جهة، ولأن الإيديولوجيا التي تنشئها عليها في الجماعة تقوم على الجمع بين العمل الدعوي والاجتماعي السياسي، وعدم الاكتفاء بالعمل الحزبي وحده.⁽¹⁾

ولا تقتصر الظروفات داخل الجماعة على التحول نحو حزب جبهة العمل الإسلامي فقط، إذ أن هنالك سيناريو آخر لترخيص حزب جديد يأخذ «الحمولة البشرية» كاملة من الجماعة، ويسع جميع أعضائها، بدعوى أن حزب جبهة العمل الإسلامي بوضعه الحالي لن يتمكن من «هضم» جميع أبناء الجماعة، وما زال الأمر غير محسوم في أروقة الجماعة والحزب.⁽²⁾

من الواضح أن التوجه الأخير للحركة الإسلامية يقوم على منح حزب جبهة العمل الإسلامي مساحة واسعة من الحركة والحرية في ترسيم مواقف الحركة في العمل السياسي، وهنالك عملية تسجيل مستمرة ومتتالية من شباب الجماعة في الحزب، وتحول في السيطرة إذ يهيمن الصقور على الحزب بينما المعتدلون على الجماعة.

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق، وكذلك مقابلة مع زكيبني ارشيد، مصدر سابق.

خاتمة واستنتاجات

تبعدنا في هذا الفصل تحولات وتطورات جماعة الإخوان المسلمين وحزب جبهة العمل الإسلامي في مرحلة ما بعد الربيع العربي، من خلال ثلاثة اتجاهات رئيسية؛ العمل السياسي والعلاقة مع النظام، وتطور الخطاب الإيديولوجي، وأخيراً الحراك التنظيمي داخل الجماعة والحزب.

على صعيد العلاقة مع النظام السياسي والمشاركة في العملية السياسية، واصلت الحركة حضورها السياسي سواء بالاندماج أم المقاطعة، ففي حين قاطعت انتخابات 2013، لكنها شاركت في الانتخابات التي تلتها عام 2016 وعام 2020، وقاطعت الانتخابات البلدية واللامركزية في العام 2022 وانسحبت من انتخابات نقابة المهندسين في 2022، لكنها شاركت في نقابة المحامين وفازت بها عام 2022 وبرغم هذا الشاطئ السياسي الملحوظ خلال الفترة الماضية إلا أن العلاقة مع النظام شهدت قفرة كبيرة بالاتجاه السلبي بعد الربيع العربي. وتعمق ما أطلقتنا عليه «الأزمة المستدامّة» ودخلت مرحلة جديدة أبرز معالمها إلغاء الوضع القانوني للجماعة واستبدال جمعية جديدة بالاسم نفسه بها، وتعمقت أزمة الثقة بدرجة كبيرة، وأصبح الموقف ضد الحركة الإسلامية بمثابة «عقيدة» في مؤسسات النظام، بوصف الحركة الخصم الرئيس في الداخل.

أما على صعيد الخطاب الإيديولوجي؛ فكان واضحاً أنه شهد تحولاً جوهرياً في الأعوام الأخيرة، وأصبح أكثر تسييساً وابتعاداً عن اللغة الدعوية الوعظية السابقة التي وسمت مواقف الجماعة وخطابها الأيديولوجي. وشكّلت وثيقة الرؤية السياسية للحركة ذروة الانتقال نحو لغة ومصطلحات وأفكار جديدة أحدثت قطيعة مع المراحل السابقة، وتم إقرارها من قبل مجلس الشورى في الجماعة، ما يؤكّد إلزاميتها مقارنة مع فترات سابقة كانت الجماعة ترتبك بين أكثر من خطاب

أيديولوجي وفكري. وبرغم أنّ الجماعة لم تحسّم رسميًّا مسائل مهمة فكريًّا، مثل الدولة المدنية والفصل بين المجالين الدعوي والسياسي، إلا أن الوثيقة السياسية تظهر تطوّرًا ملحوظًا في المضمون وكثيرًا بهذا الاتجاه.

فيما يتعلّق بالحرّاك الداخلي والتنظيمي في الجماعة والحزب، شهدت فترة ما بعد 2013، تطورات كبيرة أبرزها التزوح الجماعي لقيادات وشباب ما سمي بالجناح المعتدل من الحركة باتجاه تأسيس تجربة جديدة (مثل جمعية الإخوان المسلمين الجديدة، وحزبي زمزم والشراكة والإنقاذ). لكن سرعان ما أعاد الحرّاك الداخلي تشكيل الفضاء التنظيمي عبر تطور مراجعات وموافق بعض قادة الحركة، نحو تبني المقاربة البراغماتية والتحالف مع من تبقى من «جناح الحمائم» (تيار الصقور). ومن الضروري الإشارة هنا إلى أنّ مصطلحات «الاعتدال» و«التطرف» و«الصقور» و«الحمائم» تتسم بالنسبة والضبابية وقد تكون مضللة خاصة عندما نتحدث عن مرحلة الربيع العربي. فلم يعد الاختلاف والخلاف حول الديمقراطية والتعددية السياسية والفكريّة (كما كانت الحال سابقًا في عقود الثمانينيات والتسعينيات)، إنما حول الموقف من الدولة ودرجة البراغماتية والمرونة. وحتى هذه شهدت تحولات في المواقف وتبدل فيها بين الصقور والحمائم، ما يعني أنّ الاختلافات والخلافات الفكرية والأيديولوجية أصبحت محدودة وجزئية في مقابل الصراع على القيادة بين النخب السياسية.

الفَضْلُ الْثَالِثُ

أحزاب ما بعد الإسلام السياسي خيارات التحالف والصدام مع السلطة

شهدت حركات الخروج والانشقاق والفصل في أواسط جماعة الإخوان المسلمين تطوراً ملموساً وواضحاً منذ العام 2013، فبدأت الأمور بالإعلان عن مبادرة زمزم في ذلك العام، ثم التأسيس لجمعية جديدة تحمل اسم الإخوان المسلمين، بقيادة المراقب العام الأسبق، عبد المجيد ذنيبات، في العام 2015⁽¹⁾، ولاحقاً الإعلان عن نية تأسيس حزب الشراكة الإنقاذ في العام 2017، لمجموعة أخرى من قيادات الإخوان المسلمين، منهم سالم الفلاحات، وهو مراقب عام سابق للجماعة أيضاً.

خرجت الهياكل الثلاثة الجديدة (جمعية الإخوان المسلمين، حزب زمزم، مشروع حزب الشراكة الإنقاذ) جميعاً من رحم الجناح المعتدل في جماعة الإخوان المسلمين وجبهة العمل الإسلامي. إلا أنّ التمييز بينها إيديولوجيًّا وفكريًّا يبدو أمراً صعباً؛ فهي تطرح خطابات فكريةً متشابهة إلى درجة بعيدة تجاه موضوعات الديمقراطية والدولة المدنية وحقوق الإنسان، والحرفيات العامة، والموقف من الأقليات والمرأة، وهي متقاربة أيضاً بالنظر إلى «المسألة الوطنية»، وهي القضية التي

(1) انظر: أبو رمان ويندقجي، من الخلافة إلى الدولة المدنية، ص 97-102.

احتلت مساحة واسعة من سجالات الجماعة في الأعوام الماضية ومن ديناميكيات الأزمة التنظيمية، كما ذكرنا سابقاً.

إذا تجاوزنا جماعة الإخوان المسلمين ونظرنا إلى الحزبين الآخرين (زمزم والشراكة والإنقاذ)، سنجد أنّهما تجاوزاً مقولات الإسلام السياسي الكلاسيكية، وينتميان أكثر إلى مرحلة ما بعد الإسلام السياسي. وقد ظهر هذا المصطلح «ما بعد الإسلام السياسي» في كتابات المفكر الفرنسي أوليفيه روا، ثم الأميركي من أصل إيراني، آصف بيات في بداية التسعينيات. ويطلق هذا المسمى على الحركات والأحزاب الإسلامية التي ظهرت في التسعينيات وما بعدها والتي تبنت الديموقراطية وأعادت إنتاج نفسها بناءً على إعلاء حقوق الإنسان، وقيم المواطنة والتعددية والشراكة السياسية. ومع إعادة هذه الحركات توضعها الاجتماعي والسياسي برزت جدلية فصل الداعوي عن السياسي بشكل أكبر أيضاً.⁽¹⁾

وتقرّ جماعة الإخوان المسلمين (الجمعية) بفصل الداعوي عن السياسي، والاستقلال عن إخوان مصر، وتترك العمل السياسي للأحزاب السياسية الجديدة، وتقتصر عملها كمنظمة مجتمع مدني على الأنشطة الدعوية والاجتماعية والثقافية (وإن كان نظامها يتضمن الأنشطة السياسية، إلا أنها اكتفت على ما يبدو بدعم حزب معين «حزب زمزم»، وبمفهوم «جماعة الضغط»، أي الدور السياسي غير المباشر)، كما أنّ موضوع الدولة الإسلامية أو تطبيق الشريعة لم يعد مطروحاً في

(1) انظر: محمد أبو رمان (محرر)، ما بعد الإسلام السياسي: أوهام أيديولوجية أم مرحلة جديدة؟، ط 1 (عمان، مؤسسة فريدريش أيرت ومركز الدراسات الاستراتيجية، 2018)، ص 17-9.

أدبيات الهياكل الجديدة، وتم الاستعاضة عنه بعبارة فضفاضة لمفهوم المرجعية القيمية الإسلامية.

ولعل المفارقة الرئيسية تمثل في أنه بالرغم من عدم وجود فوارق إيديولوجية واضحة بين كل من حزب زمزم وحزب الشراكة والإإنقاذ؛ في الأدبيات والأفكار المؤسسة لكل منها، وبالرغم أن كلها خرجا من رحم الجناح المعتدل في جماعة الإخوان المسلمين؛ إلا أن مسارات الحزبين سياسياً افترقت إلى درجة كبيرة جداً، فبينما حظي حزب زمزم بعلاقة جيدة مع السلطة، وأخذ خطأ قريباً من الأحزاب الوسطية، وتحالف معها، وكان محسوباً على خط معتدل سياسياً أقرب إلى التصالхи، فإن حزب الشراكة والإإنقاذ على النقيض من ذلك تماماً ذهب نحو خيار المعارضة، بل واتسمت علاقته بالسلطة السياسية بالتوتر الشديد، ووصلت الأمور إلى درجة الأزمة التي دفعت بالحكومة إلى إلغاء ترخيص الحزب، لكنه عاد وحصل عليه بقرار المحكمة، وقد تجاوز الحزب - كما سنبين لاحقاً - الإخوان المسلمين في المواجهة مع الدولة وفي رفع سقف الخطاب السياسي.

اتضحت المسافة الفاصلة بين مساري كل من «زمزم» و«الشراكة والإإنقاذ» بعد إقرار قانوني الأحزاب الجديد والانتخابات 2021، إذ وضع قانون الأحزاب فترة عام لتصويب أوضاع الأحزاب بما يتلاءم مع الشروط الجديدة، ومنها وصول عدد أعضاء المؤسسين إلى ألف عضو، إذ تم الإعلان عن دمج حزب زمزم مع حزب الوسط الإسلامي، في العام 2022، وعقد المؤتمر التأسيسي الأول للحزب الجديد، الائتلاف الوطني، في نهاية شهر كانون الثاني/يناير العام 2023 كاستجابة للتشریعات الجديدة التي ارتبطت بلجنة تحديث المنظومة السياسية 2021. على الطرف المقابل فإن حزب الشراكة والإإنقاذ عقد مؤتمراً صحفياً اتهم فيه الأجهزة الأمنية بالعمل على إعاقة انضمام أعضاء جدد إلى الحزب لمنعه من تصويب أوضاعه.

ستناقش في هذا الفصل مسارات الحزبين الرئيسيين زمز - الائتلاف الوطني لاحقاً - والشراكة والإنقاذ، من مرحلة الانشقاق أو الخروج من جماعة الإخوان المسلمين، والمسارات الإيديولوجية والسياسية والتنظيمية التي أخذها كلاً الحزبين..

من حزب المؤتمر الوطني - زمز (سابقاً) إلى حزب الائتلاف الوطني (لاحقاً)

في نهاية كانون الثاني/يناير 2023 عُقد المؤتمر التحضيري الأول لحزب الائتلاف الوطني (الذى تشكّل من اندماج حزبي المؤتمر الوطني زمز والوسط الإسلامي)، في قصر الثقافة في عمان. زواج الحزبين جاء بعد مخرجات لجنة تحديث المنظومة السياسية، وكونه من الاستجابة للشروط الجديدة لتأسيس الأحزاب، وتوحيد جبهة ما يسمى الأحزاب ذات الخلفية الإسلامية والطابع الوطني، وكلاهما في الأساس تأسس عبر مجموعة خرجت من رحم جماعة الإخوان المسلمين وحزب جبهة العمل الإسلامي، قبل أن يستقطب الحزبان مجموعات جديدة من الأعضاء أغلبهم من خلفيات ليست إيديولوجية - إسلامية، كما سندذر لاحقاً.

يبينما تأسس حزب المؤتمر الوطني - زمز في العام 2016، بعد ثلاثة أعوام من إطلاق مبادرة زمز، فإنّ حزب الوسط الإسلامي تأسس في العام 2001، من خلال مجموعة من جناح الحمائم أيضاً، من انشققت عن جماعة الإخوان المسلمين بعد قرار الجماعة مقاطعة الانتخابات النيابية في العام 1997، وسواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة فلا يمكن تجاهل المؤشرات العديدة التي تؤكد على دعم الدولة وتشجيعها لانشقاق أو خروج المجموعات السابقة من رحم الإخوان إلى التجارب الخزيبة الجديدة.

خبرة حزب الوسط امتدت لعقدين من الزمن، مقارنةً بتجربة حزب زمزم التي تكاد تتجاوز الخمسة أعوام، بالرغم من أنّ الحزبين كانوا ممثلين في المجالس البلدية وال محلية و مجلس النواب، لكن من دون وجود صلات تنظيمية قوية ولا دور موحد لكتل نيابية بارزة، التي اتسمت بالهلامية وغياب الإطار التنظيمي والسياسي الفاعل لها، إذ كانت الكتل التابعة لكتلا الحزبين (زمزم والوسط) خلال الفترات النيابية السابقة تتشكل من نواب أغلبهم حديثي عهد بالحزبين، ولم يخوضوا الانتخابات على أساس حزبيّة ولا سياسية، بل ذات طابع اجتماعيّ وعشائريّ.

حزب الائتلاف الوطني يمثل مرحلة جديدة تنهي مرحلة الحزبين السابقين، وتؤسس لتجربة مختلفة، ترتبط باستحقاقات وتحديات مختلفة، مرتبطة بمدى القدرة على مأسسة الحزب الجديد والوصول إلى قبة البرلمان من خلال أكبر عدد من المقاعد النيابية، بخاصة بعد قانون الانتخاب الجديد الذي يمنح الأحزاب تمثيلاً بنسبة 30٪ من مجلس النواب، من خلال القائمة الوطنية الحزبية أو حتى الدوائر الفرعية في المحافظات.

في هذا الجزء سنراجع تجربة زمزم منذ تأسيس المبادرة وصولاً إلى تشكّل الحزب السياسي، ولاحقاً عملية الاندماج بحزب الوسط، على أكثر من صعيد؛ الأول السياقات التنظيمية، والثانية الإيديولوجية، والثالثة السياسية والحركية..

أ. حزب زمزم (حيثيات التأسيس)

أُشتهرت المبادرة الأردنية للإصلاح «زمزم» في 6 تشرين الأول / أكتوبر 2013 في حفل حضره نخبة من رجال الدولة والسياسيين الأردنيين البارزين، وكان لافتاً أن يحظى حفل الإشهار حينها باهتمام كبير من قبل الإعلام الرسمي، ما عزّز من الأزمة التنظيمية المرتبطة بمشاركة القيادات الإخوانية في تأسيس هذه المبادرة

(أبرزهم د. رحيل غرابة، د. نبيل الكوفحي)، وانتهى الأمر إلى فصل المشاركين فيها من قبل قيادة الإخوان. ولربما أن المراقب الأسبق لجماعة الإخوان المسلمين، سالم الفلاحات، يزود القراء والمهتمين بدراسة غنية عن حياثات تشكيل زمزم في الجماعة، والنقاشات التي تخللت ذلك، والمحاولات والمبادرات الداخلية حل الإشكالية ومحاولة منع فصل القيادات المشاركة فيها، والوثائق المرتبطة بذلك، وصولاً إلى قرار الفصل وتدعياته.⁽¹⁾

في آب/أغسطس عام 2016 تمت الموافقة رسمياً على تأسيس حزب المؤتمر الوطني-زمزم، وبذلك أصبح حزباً سياسياً رسمياً، استطاع فيها بعد المشاركة في الانتخابات النيابية التي أقيمت في أيلول/سبتمبر من العام نفسه، لكنّ من غير قوائم أو شعارات؛ فالمرشحون الذين يتمّون إلى الحزب فازوا بصفتهم الفردية وبالاعتماد على قواعدهم الاجتماعية. وبالرغم من إعلان الحزب لاحقاً عن فوز خمسة من مرشحيه في الانتخابات، إلا أنّهم لم يقوموا بتشكيل كتلة تحت قبة البرلمان، ولم يعملا وفق برنامج واحد، ولا مواقف مشتركة، ما خلق شكوكاً جوهريّة في مدى متانة علاقة النواب الجدد بحزب زمزم، وصلابته التنظيمية والفكريّة.

ولربما من الضروري لفهم حياثات تأسيس زمزم وتجربتها وتشكلهاأخذ ثلاثة عوامل رئيسية بعين الاعتبار:

العامل الأول – تجربة كل من د. رحيل غرابة ود. نبيل الكوفحي وهما أصحاب الفكر الرئيصة لمبادرة زمزم، وهما أصحاب تجربة تاريخية طويلة في جماعة الإخوان المسلمين تتد إلى لحظة انحرافهما في سن الشباب ومارسا العمل الطلابي

(1) انظر: سالم الفلاحات، الحركة الإسلامية في الأردن، (عمان، دار عمار للنشر والتوزيع، 2016)، ص 313-336.

والشبيّي داخل الجماعة، إضافةً إلى انخراطهم في قسم التخطيط في بداية التسعينيات، ومع تيار الوسط، في منتصف التسعينيات، ولاحقاً في أتون الاستقطابات التنظيمية في الإخوان، التي بدأت منذ طرد قادة حماس، وأخذت خطأ تصاعدياً منذ العام 2002، والأزمة المفتوحة منذ العام 2007، شكل غرایة والkovfhi أشبه بالثنائي، حتى في أوساط الجناح المعتدل، وذاق كلاهما مرارة الفشل في الانتخابات النيابية، وعاش الكوفحي أيضاً تجربة خسارة الانتخابات البلدية، وشعراً بأنّهما مستهدفان من الدولة والماكينة الإعلامية، بالرغم مما يطرحه من فكر معتدل، مقارنة بالصقور. وشارك الاثنان بتطوير مقاربة «المأساة الوطنية» في سجالات الجماعة الداخلية، ونالا قسطاً وافراً من اتهامات تيار الصقور لهم، بالعملة للأجهزة الأمنية أو الإقليمية.

في مؤتمر الإخوان الداخلي عام (2010) قدم نبيل الكوفحي رؤية للإصلاح السياسي بعنوان «الهوية الوطنية والمواطنة»، يعالج من خلالها أهمية مقاربة المسألة الوطنية في خطاب الجماعة، وهو الأمر الذي لم يلقَ قبولاً من التيار الآخر، بل واختفت أوراق مؤتمر ذلك العام ولم يتم نشرها في كتاب أو الاحتفاظ بها، كما يشير سالم الفلاحات!⁽¹⁾

في ورقته دعا الكوفحي إلى إعادة النظر في موقف الجماعة من المسألة الوطنية والمعادلة الداخلية، وتحديداً من قرار فك الارتباط بين الضفتين الشرقية والغربية، وهو القرار، الذي كانت الجماعة قد رفضته، واقتصر بأن لا يكون القبول أو الرفض له مطلقاً، فللقرار إيجابيات وسلبيات.⁽²⁾

(1) عن ذلك المؤتمر وأبرز مداولاته، انظر: محمد أبو رمان، «الإخوان المسلمون ما بعد مقاطعة انتخابات 2010: إعادة ترسيم الدور السياسي للحركة»، مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، (2010).

(2) المرجع السابق.

وكان غرابة والkovfhi، قد تشاركا معًا، في تدشين مبادرة الملكية الدستورية في العام 2008-2010، التي تبرأ منها التيار المتشدد في الجماعة، ويقف وراء تلك المبادرة شعور لدى قيادة التيار المعتدل بأنّ هنالك تواطؤً لإبعاد الشأن الوطني الداخلي عن أولويات الجماعة واهتمامها من قبل التيار المتشدد ومؤسسات الدولة، وتصنيفها -الجماعة- وكأنّها أقرب إلى الهوية الأردنية - الفلسطينية، منها إلى الهوية الوطنية الجامعة، فكانت ردّة الفعل لكل من غرابة والkovfhi على التجربة السابقة هو تبني خطاب جديد يقوم على مفهوم الملكية الدستورية، وعلى التأكيد على مفهوم الهوية الوطنية في خطابهما.

ثمة طموح سياسي ملحوظ يجمع بين غرابة والkovfhi، وتشاركية في تطور التجربتين الفكرية والتنظيمية، لكن الأهم من ذلك أنّهما يتسمان بالдинاميكية الفكرية والشخصية، فلا يخشيان مراجعة أفكارهما وتطويرها والانتقال إلى أفكار جديدة، حتى لو اصطدمت بالفكرة السائد والقناعات التي تحكم أغلب قواعد الجماعة الاجتماعية. مع ذلك فلم يحظَ كل منها (غرابة والkovfhi) بتأثير كبير على القواعد، ربما لأسباب اجتماعية وتنظيمية، بالرغم من أنّ الكوفحي يمتلك حضوراً واضحاً في إربد، وكان في ذلك الوقت رئيساً سابقاً للبلديتها، ما جعل التفكير بالخروج من التنظيم والانتقال إلى أفق أوسع هو المخرج لكليهما من الحلقة المفرغة التي كانا يدوران فيها في ظل الخلافات الداخلية في الجماعة.

ما سبق يقودنا إلى العامل الثاني -الأزمة التنظيمية، فكما ذكرنا سابقاً، وصلت الأزمة التنظيمية إلى مرحلة غير مسبوقة منذ العام 2007، ولربما تعددت المبادرات في ذلك الوقت حلّها لكن من دون نتائج جدية، فقد وصلت مرحلة الاستقطاب إلى درجة غير مسبوقة أيضاً، ما أشعر التيار المعتدل في نهاية المطاف، وتحديداً غرابة والkovfhi، بأنّ الأغلبية التنظيمية قد لا تكون معهما، وأنّ ما يطرحانه بخصوص

المسألة الوطنية ليس مستدخلاً بعد في ثقافة هذه الأغلبية، مع ارتفاع منسوب الضغط عليهم في الداخل من قبل التيار الآخر.

دفعت هذه الأسباب مع مرور الوقت إلى التفكير بمشروع آخر ينطلقان من خلاله، ويطلقان الأفكار والنتائج التي توصلها إليها عن الإصلاح السياسي والشأن الداخلي خلال رحلتها الطويلة والشاقة التي أمضياها مع الجماعة، والتي تبيّن لكل منها لاحقاً صعوبة تسوييقها داخل الإخوان ضمن مناخ الاستقطاب القائم، فصار البحث جارياً عن أفق آخر غير أفق الإخوان التنظيمي.

أما العامل الثالث - فهو مرتبط بأحداث الريع العربي وتجربة الإخوان في الحكم في مصر، وهو ما ذكره الكوفحي بوضوح في كلمته خلال مؤتمر إشهار مبادرة زمزم، إذ أكد أنهم وصلوا إلى قناعة بضرورة المشاركة والشراكة الوطنية في المرحلة الراهنة، تجنبًا للخلافات الإيديولوجية والسياسية التي عصفت بالثورة في مصر، وإعادة العسكري إلى الحكم، وسارعت في إنهاء الحلم الديمقراطي العربي.

لربما أن زمزم كانت قد تلقت خطأ الإخوان في محاولتهم لإدارة المرحلة الانتقالية بمفردهم في مصر، وهو ما أدى إلى تدخل الجيش وانقلاب الأمور رأساً على عقب، وهو ما قاد قادة زمزم إلى خلاصات تتعلق بضرورة التفكير في الأولويات الوطنية وليس الحزبية والتنظيمية، بالإضافة إلى ضرورة إيجاد أرضية مشتركة للجميع وإطار عمل يتجاوز البعد السياسي إلى الأبعاد التنموية والاقتصادية والمجتمعية.

رأى د. رحيل غرانية، خلال تلك الفترة، في خلاصاته التي انصبت في مفهوم المشروع الجديد الذي تأسست على إثره (زمزم) بالقول، بأن المرحلة الانتقالية تتسم بالخطورة، وتتطلب أقصى درجات الحكمة والذكاء الجماعي، للاستفادة مما جرى ويجري في دول الإقليم، لذا؛ فإن المرحلة الانتقالية من وجهة نظر غرانية تتطلب

التوافق على خارطة الطريق المستقبلية، والاتفاق على شكل الدولة والاتفاق على قواعد اللعبة السياسية بوضوح، قبل الشروع في عملية التنافس الحزبي، وقبل الذهاب إلى صناديق الاقتراع.⁽¹⁾

وعن أهمية الهوية الوطنية في خطاب المبادرة آنذاك يقول غراییه: «الهوية الأردنية والدولة الأردنية أمر محسوم فوق مستوى الخلاف، وخارج نطاق الجدل وليس حلاً للمساومة، هذه الدولة بهويتها المحسومة ليست ساحة ولا تابع لأي طرف، الأردنيون يتحملون مسؤولية حماية هذه الرقعة من الأرض، ويملكون القدرة على بناء دولتهم».⁽²⁾

ما ورد سابقاً يشير بوضوح إلى خلاصات كان قد خرج بها غراییه والکوفھی والمجموعة التي رافقهم نحو تأسيس زمز. فالحزب يمثل حالة مختلفةً عما هو موجود كأحزاب في «جيب السلطة»، كما يقول أحد أعضاء هيئة الاستشاريين في الحزب، وليس له ارتباطات بالخارج مثل غالبية الحركات السياسية في الأردن -على حد قوله-، والتي لا تنظر إلى الأردن وطناً ودولة ومؤسسات ومجتمع وهوية بل بوصفه «ساحة»؛ لذلك فإن الحزب كان قد أكد على هذه المفاهيم في الأردن كدولة ومؤسسات ومجتمع، ردًا على نظريات «الكيان الوظيفي» التي ارتبطت بالدولة هنا، حتى في أذهان كثير من السياسيين، ومنهم شريحة من الإخوان المسلمين.⁽³⁾

(1) مقابلة مع رحيل الغراییه، عمان، 29 كانون أول / ديسمبر 2017.

(2) المرجع السابق.

(3) مقابلة مع علاء الفروخ، عضو هيئة الاستشاريين في حزب زمز قبل الاندماج، وكان عضواً في جماعة الإخوان المسلمين سابقاً، عمان، 22 كانون أول / ديسمبر 2017. هذا وتقوم فكرة الكيان الوظيفي على أن الأردن أُسس -من قبل الاستعمار البريطاني- لغاية حماية إسرائيل والفصل بينها وبين الدول العربية الكبرى من جهة، ولاستيعاب اللاجئين الفلسطينيين، كوطن بديل لهم من جهة أخرى.

شارك عشرات الإخوان المسلمين من القيادات والشباب في تأسيس المبادرة الجديدة، لكنّها شهدت أيضًا عمليات انسحاب لاحقًا وانضمام إلى حزب الشراكة والإنقاذ، ومن أبرز الشخصيات القيادية الإخوانية التي انضمت حينها إلى زمز (د. رحيل غراییة، ود. نبیل الكوفھی، ود. جمیل دھیسات، ود. نائل زیدان مصالحة)، أمّا من الشباب (علاء الفروخ، ویمان غراییة، ود. محمد حسن ذنیبات، وأحمد العکایله، ومحمود الدقور، وصالح جرادات).

يمكن القول إن الأفكار والخلاصات الرئيسة التي وصلوا إليها تمثل في التركيز على الهوية الوطنية والتأكيد على مفهوم الدولة والمواطنة والهوية الوطنية. إلى جانب أهمية وضرورة الشراكة الوطنية والبحث عن الأرضية المشتركة مع الآخرين. بالإضافة إلى تجاوز حقبة الأحزاب الإيديولوجية، والتفكير بلغة البرامج الاقتصادية والتنمية التي تقوم على التشاركية لا الإقصاء. ولربما الأهم، تجاوز مفاهيم الإسلام السياسي، والتفكير خارج ذلك النسق، فالإسلام -وفقاً لهذا الطرح- «ليس مخزنًا للحلول الجاهزة والعملية، والإسلام يستنهض العقل نحو التفكير والإبداع والقدرة على مسايرة العصر، وتتبع مواطن الحكمة والتقطاط الخبرة البشرية من مكانها»⁽¹⁾، وهذا أدى إلى أن هاجس الهوية، الذي حكم الخطاب الإيديولوجي للإخوان، لم يعد هو المهيمن على أعضاء زمز بصورة واضحة.

لقد تجاوز أعضاء زمز (الخارجين من الإخوان) مقولات الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، ولم يشيروا إليها بتناً في أدبياتهم وخطاباتهم، بل يعرف د. نبیل الكوفھی المشروع السياسي للمبادرة بأنه «يهدف إلى إقامة الدولة المدنية الحديثة على أسس المواطنة والحرية والعدالة وتكافؤ الفرص واحترام كرامة الإنسان والشراكة

(1) المصدر السابق.

الوطنية والحفاظ على حالة الاستقرار الاجتماعي وتنميتهما، وتطوير الحياة السياسية على أساس التنافس البراجي، بما يحقق شراكة سياسية ومجتمعية واسعة وصوّلًا لمبدأ التداول السلمي للسلطة والحكومات البرلمانية ومحاربة الفساد المالي والإداري والاجتماعي».⁽¹⁾

ويشير علاء الفروخ، كدلالة على تجاوز مقولات الإسلام السياسي والعقلية التي تحكم تلك المقولات، إلى أنّ (الزمزميين من أبناء الإخوان المسلمين سابقًا) لا يتحدثون عن دولة إسلامية بالمعنى الإيديولوجي المعروف، بل يتحدثون بوضوح عن دولة مدنية ديمقراطية تعددية فيها تداول سلطة، لا يهتمون بالحزب فيما إذا كان الشخص يصلي أو متدين أو فتاة محجبة أم لا، فقد تحول موضوع الإسلام بالنسبة لهم ليصبح مرجعية قيمية عامة، أي نسق من القيم التي يمكن أن تشكل مشتركًا مع القيم الإنسانية العالمية الأخرى، مثل العدالة والكرامة والحرية والأمانة والصدق والنزاهة وغيرها.⁽²⁾

ب. الخطاب الفكري والتوجه الأيديولوجي

على الرغم من أن غالبية الأعضاء المؤسسين في حزب زمم لم يكونوا من الإخوان المسلمين، لكن كان واضحًا أن أفكار د. رحيل غرابية ود. نبيل الكوفحي تعد الأساس الذي شُيدَ على أساسها الحزب كفكرة وتنظيم ومؤسسة ودور سياسي، وبالتالي يمكن القول إن الحزب هو حصيلة أفكار المجموعة الإخوانية التي كان لها الدور الرئيس في تأسيس الحزب.

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق.

يُعرّف حزب زمزم نفسه بأنه «حزب سياسي أردني تأسس في العام 2016 يعتمد منهجاً سلماً علنياً يسعى إلى تكين المجتمع الأردني وبناء دولته المدنية الحديثة من خلال تجميع الطاقات واستثمارها وتقديم البداول والمبادرات لتحقيق الإصلاح الشامل على أساس المواطنة والكفاءة وفق منهج تشاركي توافقي قيمي».⁽¹⁾

ولم يكن من قريب أو بعيد ما يمت إلى نسق الإسلام السياسي في خطاب الحزب وأدبياته، خاصةً نظامه الأساسي الذي حدد رسالة الحزب بأنها «تجميع الطاقات وتنميتها لتحقيق الإصلاح الشامل على أساس المواطنة والكفاءة وفق منهج تدرجى، تشاركي، توافقى، براجعي قيمي». أمّا رؤية الحزب فهي «مجتمع متمكن، متراحم ودولة مدنية حديثة».

حتى شعار الحزب كان يقترب من الرمزية الوطنية وليس الرموز الإسلامية التقليدية المعروفة، فشعاره هي زهرة السوستنة الأردنية ذهبية اللون، محمولة على ساق مكون من الكلمة زمزم، ويرتكز على النجمة السبعاعية، ويتضمن الشعار اسم الحزب «حزب المؤتمر الوطني» وتاريخ التأسيس.

حتى في مراجعات الحزب، نجد هنالك تأكيد على التكامل بين الهويات الوطنية والقومية والإسلامية، فيما تؤكد ثوابته على موضوع «الحفاظ على الدولة الأردنية المستقلة المستقرة باعتباره منجزاً لكل الأردنيين».

لربما أن مبادئ الحزب الذي كان قد نشأ حديثاً كشفت عن تطور واضح في المفاهيم السياسية إذا ما قورن بالخطاب الفكري التقليدي للإسلام السياسي؛ فالحزب يؤكد على الالتزام بأحكام الدستور واحترام سيادة القانون والالتزام بحرية العقيدة والفكر والثقافة وحرية التعبير والرأي، والالتزام بحيادية المؤسسات العامة

(1) «النظام الأساسي لحزب المؤتمر الوطني زمزم».

تجاه المواطنين جميعهم في أداء خدمتها، والالتزام بتحقيق تكافؤ الفرص بين جميع المواطنين، واعتبار المواطننة أساساً لنيل الحقوق وأداء الواجبات.

وفيما يتعلّق بالغايات والأهداف فالمهدف الأول للحزب (وفق النظام الأساسي) هو «الإسهام في بناء الدولة الأردنية الديمقراطية المدنية الحديثة على أسس المواطننة والعدالة والمشاركة الفاعلة»، و«بناء تيار وطني عريض يمتلك حضوراً كبيراً وتأثيراً قوياً في القرار السياسي ومعبراً عن ضمير الشعب، ويمتلك التصور الصحيح والخبرة والكفاءة والقدرة على إدارة شؤون الدولة في المجالات كلها».

بما من الواضح والجلي أن الأولوية الوطنية تغلبت لدى الحزب على الاعتبارات الإيديولوجية أولاً، وثانياً أن هاجس الهوية الوطنية حل محل هاجس الهوية الإسلامية، الذي حكم حركات الإسلام السياسي خلال العقود السابقة، وهذا يعكس تطور المسألة الوطنية في أفكار وخطاب قيادات من جماعة الإخوان المسلمين، من أسسوا الحزب.

كما يمكن ملاحظة عدم وجود أي تحفظ أو تقييد أو مراجعة لاستخدام الحزب مصطلحات ومفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية والحرية الفكرية، بل وحلّ مفهوم «الدولة المدنية الديمقراطية» في أدبيات الحزب محل مفهوم الدولة الإسلامية أو «ذات المرجعية الإسلامية» في أدبيات الإسلام السياسي. فلم يعد هنالك ذكر لموضوعات تطبيق الشريعة والمرجعية الإسلامية إلا ضمن مظلة من القيم الإسلامية، بل الإنسانية العامة.

ج. البنية التنظيمية

بعد وصول عدد الهيئة التأسيسية إلى ما يزيد على 800 فرد، وحصوله على الترخيص في شهر آب/أغسطس عام 2016، قام الحزب بإجراء الانتخابات على

موقع الأمانة العامة ونائب الأمين العام، واختيار مجلس المستشارين (72) عضو، وقد أجريت الانتخابات الأولى في شهر تشرين الثاني/نوفمبر من العام نفسه، فحصل د. رحيل غرایية على موقع الأمين العام بالتزكية (ما يؤكّد الأهمية الشخصية والفكريّة له في المشروع الجديد)، بينما فاز كمال العواملة بموقع نائب الأمين العام.

أمّا مجلس المستشارين في العام 2016، فقد تم تقسيم عدد المقاعد بحسب المحافظات وعدد أعضاء المؤسسين فيه، وكان من الواضح أنّ هنالك أفضليّة لمحافظة إربد في عدد المؤسسين، وبالتالي في الهيئة التأسيسيّة، إذ وصل عدد الأعضاء من المحافظة إلى 15 عضواً، أمّا عدد الأعضاء في مجلس المستشارين من عمان هو 12، بالرغم من أنّ عُمان أكبر بكثير من إربد في التوزيع الديموغرافي، لكنّ هذا الحضور لإربد يعود لارتباط إنشاء زمزم بالأزمة الداخلية لجماعة الإخوان المسلمين، وكانت إربد إحدى أبرز المحافظات التي شهدت مؤتمراً إصلاحياً ضدّ التيار المحافظ، وقامت فيها مبادرات من أجل حل الخلاف في أوساط الجماعة، وهنالك شُعب انتقلت بأسرها إلى الجمعية الجديدة للإخوان المسلمين (التي أسسها الذنيبات)، واستقال أعضاء عديدون من جبهة العمل الإسلامي وانضموا إلى حزب زمزم، أي أنّ عملية الانتقال من الإخوان إلى زمزم كانت في إربد - تحديداً - جماعيّة.

أمّا في باقي المحافظات، فكان يُلاحظ العدد المتواضع في الزرقاء (4) أعضاء، ومن المعروف أنّ الزرقاء هي معقل من معاقل جماعة الإخوان المسلمين، لكن من الواضح أنّ تأثير زمزم كان فيها محدوداً. وكذلك الحال (4 أعضاء) في كل من عجلون وجرش ومأدبا والعقبة، بينما المفرق كان هنالك 5 مقاعد، والطفيلية هي الأقل بـ 3 مقاعد، أمّا محافظة البلقاء فقد كان العدد 6، والكرك وصل إلى 7 مقاعد.

وتبدو المفارقة أنّه حتى في المحافظات الثلاثة المذكورة (عُمان وإربد والزرقاء) فإنّ الأغلبية في مجلس المستشارين هي من الشرق أردنيين، وفي المجمل كانت تصل نسبة تمثيل الشرق أردنيين في المجلس إلى أكثر من ٩٠٪ في أضعف الأحوال، بمعنى أنّ الحزب هو أقرب إلى البنية الاجتماعية الشرق أردنية في تكوينه، كما تظهر الانتخابات والأرقام والمؤشرات.^(١)

ولوحظ أيضًا أنّ عدد من شاركوا في الانتخابات الأوليّة لمجلس المستشارين في العام ٢٠١٦ هو (٣٧٧) من أصل (٨١٨)، أي أقلّ من النصف، ويعود ذلك إلى أنّ هنالك نسبة من المؤسسين مرتبطة بعامل القرابة والصداقة، من أجل إكمال العدد للحصول على الترخيص المطلوب، ولزيادة عدد المؤسسين، وفقاً لأحد أعضاء الهيئة التأسيسيّة.

في ١٩ تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠١٦، تمّ انتخاب رئيس مجلس المستشارين، وهو وصفي عبيدات، وأعضاء المكتب السياسي والمكتب الدائم لمجلس المستشارين، ولوحظ وجود امرأتين فقط، واحدة في المكتب الدائم، والأخرى في المكتب السياسي، وفي مجلس المستشارين عموماً هنالك ٤ نساء فقط (عن دوائر إربد وعُمان)، وهنالك مسيحي واحد (ممثل عن دائرة إربد).

في الدورات الانتخابية الداخلية التالية نجح د. رحيل غرایية في البقاء أميناً عاماً للحزب (٢٠١٨، ٢٠٢١)، وتبدلت القيادات بين الواقع القيادي، مثل كمال

(١) حتى في مدن معروفة بالكثافة السكانية الأردنية من أصول فلسطينية، وبوجود المخيمات الفلسطينية فيها لا نجد تمثيلاً للمكون الأردني - الفلسطيني، كعُمان والزرقاء (جميع الأعضاء شرق أردنيين)، وحتى في إربد والبلقاء (فلا يوجد تمثيل لمخيم البقعة مثلاً في الأعضاء المنتخبين).

عواملة وجيل دهيسات ونبيل الكوفحي ووصفي عبيدات، مع استدخال مجموعة من جيل الشباب مثل د. محمد حسن ذنيبات ومحمود الدقور وعلاء الفروخ ويمن غرابية وأحمد العكايلة وعبد المهيي العكايلة وغسان الزبيود وغيرهم.

يلاحظ من تكوين زمزم أنّ هنالك مجموعتين رئيسيتين؛ الأولى من الإخوان المسلمين سابقًا، والثانية من المستقلين، من ليست لديهم غالباً خلفيات حزبية أو سياسية، كما أنّ هنالك تداخلاً كبيراً بين جمعية المركز الإسلامي وحزب زمزم، من خلال رئيس الجمعية، د. جيل دهيسات والعديد من العاملين فيها، ومدراء فاعلين، وأيضاً جمعية الإخوان المسلمين الجديدة، التي تضم المنشقين عن الإخوان المسلمين سابقًا، الجماعة الأم، وبالتالي، يبدو الحزب بفروعه الدعوية والتربوية والاقتصادية وكأنّه يمثل البديل المنافس للإخوان المسلمين الرئيسية، مع تركّز الحزب الجديد في المناطق ذات الطبيعة الشرق أردنية، وبصورة خاصة في محافظة إربد والشمال.



د. الأنشطة والتوجه السياسي

بالرغم من إعلان الحزب وجود 5 من أعضائه في مجلس النواب بعد مشاركته في الانتخابات النيابية عام 2016، إلا أن حزب زمزم فشل في تشكيل كتلة نيابية متGANسة، لارتباط النواب بقواعدهم الاجتماعية والعشائرية التي نزلوا باسمها، إذ لم يشارك الحزب حينها في الانتخابات بقواعد خاصة به أو تحت شعاره، ولو ضمن تحالفات؛ فالنواب نجحوا أفراداً واستطاعوا الوصول إلى القبة في تلك الانتخابات نتيجة تلك الصلات الاجتماعية.

بينما في انتخابات 2020 الذي خاضها الحزب ضمن «ائتلاف الأحزاب الوطنية» الذي ضم ستة أحزاب، لم يحصل الحزب على أي مقعد في الانتخابات النيابية عام 2020، وكان مجموع الأصوات التي حصل عليها مرشحو الحزب الخاسرون في تلك الانتخابات هو قرابة 17 ألف صوت، لـ 12 مرشحاً، ما يظهر تواضعاً كبيراً في القاعدة الجماهيرية للحزب.

كما شارك الحزب في الانتخابات البلدية واللامركزية 2016، وحصل على 6 مقاعد فقط، واللافت أنّ نصفهم عن محافظة إربد (منهم امرأتان، أي أنّ الحزب استثمر جيداً في الكوتا النسائية)، وواحد عن محافظة معان، وآخر عن محافظة البلقاء (زيّ)، 3 منهم عن المجالس اللامركزية، والآخرون عن المجالس البلدية.⁽¹⁾

إلى جانب خوضه غمار الانتخابات النيابية والبلدية واللامركزية، كان الحزب يُصدر العديد من البيانات السياسية، كتلك التي تتعلق بإدانة العمليات الإرهابية

(1) انظر: «حفل استقبال للمرشحين الفائزين عن الحزب»، الموقع الرسمي لحزب زمزم على شبكة الإنترنت، 28 آب / أغسطس 2016.

داخل وخارج الأردن، أو بتأييد موقف الأردن في موضوع القدس في مواجهة الإدارة الأمريكية، أو برفض رفع أسعار الكهرباء. كما كانت هنالك بيانات للحزب مرتبطة بموضوعات سياسية، مثل التحذير مما أصاب الحياة الخزبية، بعدما قرر حزب التيار الوطني حلّ نفسه في عام 2017، على سبيل المثال لا الحصر.

كما كانت أنشطة الحزب ترتكز على جوانب الندوات وورشات العمل، وكانت متنوعة، تتناول قضايا الموازنة والضرائب وما هو مرتبط بالسياسات العامة، ومرتبط بالدولة المدنية، بالإضافة إلى الزيارات الميدانية التي كانت تجريها قيادات في الحزب لمسؤولين في الدولة.

هـ. تأسيس حزب الائتلاف الوطني

اندمج كلٌ من حزبي زمز ووسط الإسلامي في حزب جديد وهو حزب الائتلاف الوطني، بعد إقرار قانوني انتخاب وأحزاب جديدين، وتم الإعلان رسمياً عن تشكيل لجنة مشتركة لبحث مسألة الاندماج، وتوصلت لاحقاً إلى إقرار نظام أساسي جديد والعمل على دمج الحزبين بصورة كاملة، ليصبحا حزباً واحداً. وتكشف قيادات في الحزب الجديد الأسباب الكامنة وراء عملية التوحيد، وتمثل بصورة رئيسية في تغير السياقات السياسية أو البيئة المحيطة بهم، بعد القوانين الجديدة في الأحزاب والانتخاب، وهي القوانين التي تدفع نحو تخيل الساحة الخزبية وتصفية الأحزاب الضعيفة والصغيرة، فتولدت القناعة لدى القيادات في الحزبين بعدم إمكانية البقاء والاستمرار بصورة قوية وفاعلة، إذا لم يتوحداً ويوحداً مواردهما، وبخاصة أنهما يقتربان مما يطلق عليه «الخط الإسلامي الوطني»، فهما حزبان وسطيان محافظان - دينياً، براغبيان معتدلان، يتمييان إلى فصيلة «ما بعد الإسلام السياسي»، كما أن القناعة التي تكرست لدى قيادتهما بأنهما يخاطبان القاعدة

الاجتماعية نفسها، وحرصاً على تجميع الأصوات وعدم تفريقها فإنّ مصلحتهم تكمن في التوّحد، ليتمكنوا من الوصول بأكبر نسبة إلى قبة مجلس النواب.⁽¹⁾

لقد خاض حزب الائتلاف الوطني فور الإعلان عن الاندماج بين الحزبين انتخابات مجالس الإدارة المحلية لعام 2022 في كل المحافظات وبكافحة الواقع الانتخابيّة من رئاسة البلديات ومجلس أمانة عمان الكبرى ومجالس المحافظات والمجالس البلدية حيث حصد الحزب ما مجموعه (241622) صوتاً، وذلك بمشاركة عدد إجمالي من المرشحين بلغ (97) مرشحاً نجح منهم (41) مرشحاً بنسبة نجاح بلغت (.43%) للناجحين من جمل المرشحين عن الحزب، وكانت النتائج على النحو التالي: موقع رئيس بلدية العدد (11)، عضو مجلس محافظة العدد (11)، عضو مجلس أمانة عمان العدد (5)، عضو مجلس بلدي العدد (14)، ولقد ترشح من خلال الحزب (20) سيدة نجح منها (9) سيدات. وبالرغم من هذه النتائج المعلنة إلاّ أنّ هنالك إقراراً من قبل قيادات في الحزب أنّ هنالك مشكلة كبيرة في تعريف العضوية وفي الأعضاء الهمامين، مما يشكك في مدى التزام نسبة كبيرة من الفائزين بالانتهاء للحزب وعضويته أو حتى الاعتراف بالانتساب إليه، وإذا كانت هنالك عالمة مسجلة للحزب في تلك الانتخابات فتتمثل بوصول نبيل الكوفحي، القيادي في زمزم، إلى رئاسة بلدية إربد الكبرى، وهي من البلديات المهمة الرئيسية في البلاد، وحصوله على ما يقارب (37) ألف صوت.

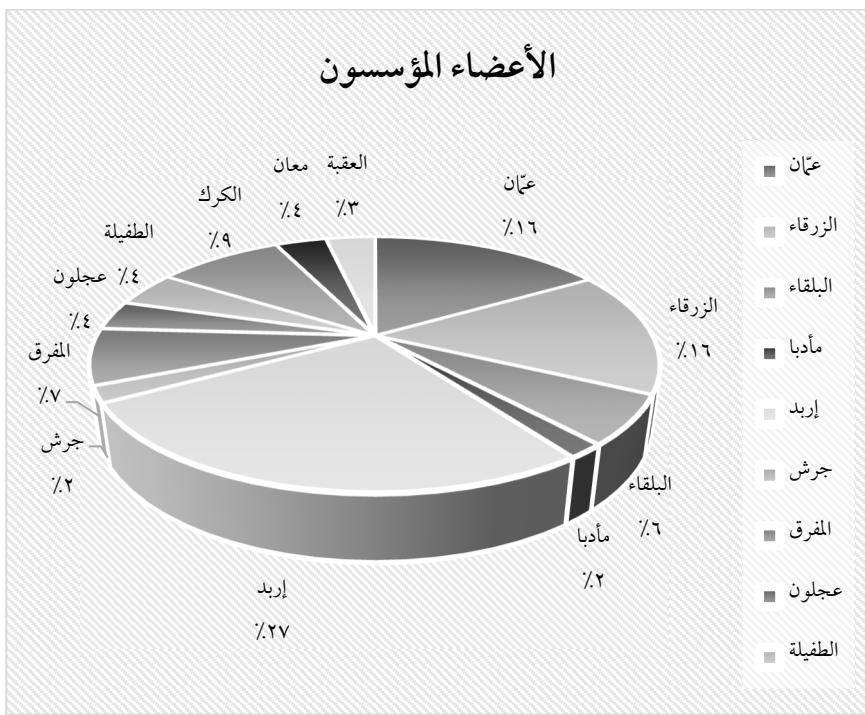
(1) مقابلة مع قيادات من حزب الوسط الإسلامي، في معهد السياسة والمجتمع، عمان، 12 كانون ثانٍ/يناير 2022. مقابلة مع قيادات من حزب زمزم، في الجامعة الأردنية، عمان، 12 كانون ثانٍ/يناير 2022 ..

ويمتلك حزب الائتلاف الوطني كتلة نيابية في مجلس النواب تتشكل من (15) نائباً، ثلاثة من إربد، واثنان من عمان واثنان من الزرقاء ثم نائب من محافظات ودوائر أخرى، مثل الكرك والطفيلية، ومعان، والبلقاء، والبادية.. الخ، وهنالك امرأة واحدة نائبة من محافظة مأدبا، وبالرغم من أنها كتلة تعتبر كبيرة نسبياً، وتجاور أهم أحزاب المعارضة، جبهة العمل الإسلامي، الذي لم يستطع أن يشكل كتلة، إذ يمتلك (8) مقاعد فقط في مجلس النواب، إلا أن الكتلة لا تتسم بالصلابة والتناغم والتلاسك، كما هي الكتل النيابية الحزبية في العالم، وهو ما تقر به قيادات في الحزب، والحال نفسها تتطبق على مثلي الحزب في البلديات واللامركزية، إذ لا يوجد حتى الآن تناغم ولا مشروع حزبي واضح موحد أو إطار عام للعمل الحزبي في هذه الواقع التمثيلي المهمة.⁽¹⁾

أما عن عضوية الحزب؛ فمن الواضح من خلال الهيئة التأسيسية (بعد اندماج الحزبين) أن هنالك ثقلاً كبيراً في محافظات الشمال، بخاصة محافظة إربد، التي شهدت انشقاقات كبيرة عن الإخوان المسلمين، وكانت تمثل الثقل الأكبر في حزب زمزم سابقاً، واحتفظت عبر المؤسسين في الحزب بحصة كبيرة من التمثيل الجغرافي، وهنالك محافظة العاصمة، ثم البلقاء، التي كانت تمثل ثقلاً بنوياً في حزب الوسط الإسلامي، لكن وفقاً لقيادات في الحزب، فإن الغالبية من أعضاء حزب الائتلاف الوطني جاءوا من حزب زمزم، بعدما تبين أن هنالك نسبة كبيرة من الأعضاء في الوسط لم يسجلوا في الحزب الجديد، ولم يكونوا ضمن الهيئة التأسيسية في الحزب.

(1) مقابلة مع قيادات في حزب الائتلاف الوطني، في معهد السياسة والمجتمع، عمان، 3 تموز/يوليو 2022.

ت تكون الهيئة التأسيسية من 1263 عضواً، تمثل إربد الثقل الأكبر فيه بنسبة 27٪ من أعضاء الحزب المؤسسين، ثم تأتي بالتساوي كل من عمان والزرقاء 16٪، وبباقي المحافظات الأخرى تمثل أقل.



التموضع الإيديولوجي والسياسي

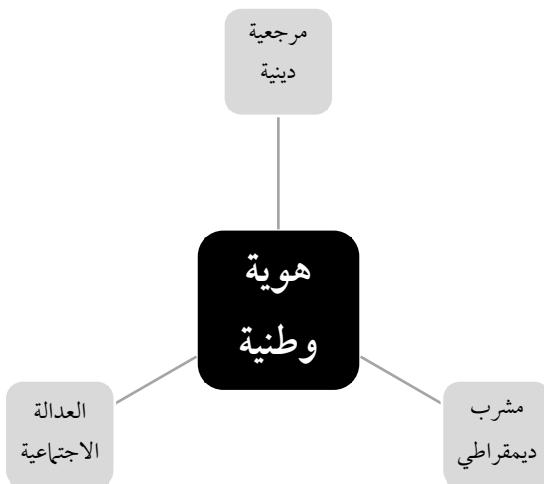
فيها ينحص البناء الإيديولوجي والفكري لحزب الائتلاف الوطني، فقد أشار البيان السياسي للحزب إلى مجموعة كبيرة من النقاط التي تبرز هوية الحزب وإطاره السياسي ومرجعيته الإيديولوجية والفكرية، ومن الواضح ابتداءً أنَّ حزب

الائتلاف الوطني يضع قضايا الخدمات والتنمية بمثابة أولوية في خطابه الإصلاحي «إن المواطنة وسيادة القانون والالتزام بالدستور هي أساس العلاقة بين الفرد والدولة، وهي الأسس التي يتبنّاها الحزب في مشروعه السياسي الإصلاحي، لبناء الأردن المدني الديمقراطي الحديث. أيها الأردنيون إن عملنا السياسي سيركز على تحسين حياة الأردنيين من خلال تطوير التشريعات وتجويد السياسات وتحسين الخدمات الرئيسية؛ فمن حقنا أن نحظى بتعليم جيد في المدارس الحكومية، ومن حقنا أن نجد العناية المطلوبة في المستشفيات العامة، ومن حق أبنائنا ألا يتظروا سنوات طويلة حتى يجدوا فرص عمل مناسبة، وربما لا يجدون، لقد وصل التدهور في كثير من السياسات والخدمات إلى درجة خطيرة ما دفعنا للتحرك لنعمل سوياً لتحسين حياتنا والدفاع عن مستقبلنا»⁽¹⁾.

وبالرغم من تركيز الحزب على أنه براغجي ويهدف إلى «تحسين حياة الأردنيين جيغاً» وعلى أنه إطار وطني جامع، وأنه يتم بقضايا التنمية والتحديث، ويتحدث صراحة عن بناء أردن مدني ديمقراطي، فإنه -في الوقت نفسه- يرسم مثلثاً من القيم الرئيسية التي تحدد هويته الفكرية والإيديولوجية، وهي الهوية الوطنية، الديمقراطية، والقيم الإسلامية المحافظة، إذ يعرّف الحزب نفسه بالتوصيف التالي «الهوية الوطنية ذات المرجعية الدينية والمشرب الديمقراطي هي عنوان هذا الحزب». فالمركّز هي الهوية الوطنية وليس الدينية، وسماتها المرجعية الإسلامية والإيمان بالديمقراطية، ويضيف إليه تركيز بصورة خاصة على قيمة العدالة الاجتماعية بما يعزز ويوسع مساحة الطبقة الوسطى.⁽²⁾

(1) انظر: نص «الإعلان السياسي لحزب الائتلاف الوطني»، ضمن أدبيات الحزب السياسية.

(2) المرجع نفسه.



بالمقارنة مع أحزاب الإسلام السياسي التقليدية نجد أنّ الحزب يعيد صياغة البُعد الديني في خطابه الإيديولوجي، إذ يشير الإعلان السياسي على الدور التوافقي للدين والابتعاد عن توظيفه في الصراعات السياسية، إذ يقول «الإسلام هو مرجعيتنا في التشريع والأخلاق ومنه نستمد قوتنا الروحية والفكرية، إلا أنّنا نفهم الإسلام بوصفه حاملاً على التقدم والإنجاز، ورافعاً من روافع هبة المجتمعات، ومعزّزاً مفهوم المسؤولية المدنية والسياسية للمواطنين، وأساساً متيناً لحماية القيم الأخلاقية في المجتمع، ورصيداً روحيّاً للجميع. وفي الوقت الذي نرى فيه ضرورة توظيف الدين في تحقيق الأهداف النبيلة للمجتمع، فإنّنا نرفض أن يكون الدين مصدراً من مصادر الصراع الاجتماعي والتوظيف الحزبي الضيق، ونرى ضرورة إبعاد دور العبادة عن الحسابات الحزبية والسياسية، بل هي رصيد للأمة والمجتمع وللجميع وليس حكراً على أحد»، فمن الواضح أنّ الحزب ينأى بنفسه عن الشعارات التقليدية للإسلام السياسي الذي رفع لواء «الإسلام هو الحل»، وتحدث

عن الدولة الإسلامية أو تطبيق الشريعة وغيرها من مفاهيم، بينما حزب الائتلاف أكد على دور الدين بوصفه طاقة روحية للمجتمع بأسره ومرجع شرعي وأخلاقي ويصر على إبعاده عن المساجد وعن الحسابات الحزبية.

تلك لغة قد يرى البعض أنها لا تختلف في المضمون مع الإسلام السياسي التقليدي باستدعاء الدين في الجانب التشعيري والأخلاقي في المجال العام، لكن في الحقيقة هنالك اختلاف كبير واضح على صعيد اللغة والمضمون، فالحزب لا يتحدث إطلاقاً عن دولة دينية أو حتى إسلامية، ولا عن مواجهة التيارات العلمانية أو التغربية، بل هو واضح في أنه يؤطر البعد الديني في الجوانب الأخلاقية والروحية وكمرجعية تشريعية، مع تأكيده على مفاهيم الديمقراطية والمدنية والتحديث بلا تحفظ أو قيود، مما يؤشر إلى أنّ الحزب يقترب من نموذج الأحزاب المحافظة العلمانية أو المسيحية الديمقراطية في خطابه الأيديولوجي والفكري، بمعنى اعتبار الدين في المجال العام، لكن ضمن حدود وقواعد الدولة المدنية الديمقراطية. وبصورة مغايرة أيضاً لخطاب الإسلام السياسي فإنّ الحزب يعلن قبوله بالقرارات الأممية التي تتحدث عن دولة فلسطينية على حدود الـ 67، وعاصمتها القدس.⁽¹⁾

آفاق المرحلة القادمة.. الأولويات والتحديات

على صعيد الأحزاب التي انبثقت أو خرجت من رحم الحركة الإسلامية، يمثل حزب الائتلاف الوطني مرحلة جديدة؛ إذ اتسمت التجارب حتى العام 2022 (حزب الوسط الإسلامي، حزب زمزم، حزب الشراكه والإنقاذ) بالتشتت وضعف القاعدة الشعبية، ويمكن القول إن هذه الأحزاب لم تستطع أن تُمثل قوى شعبية قادرة على الوصول ببرامجها أو شعاراتها إلى قبة مجلس النواب ولا إلى حتى

(1) المرجع نفسه.

البلديات والإدارات المحلية المنتخبة، أما الكتل النيابية والأسماء التي يعلن انضمامها إلى تلك الأحزاب بعد الانتخابات، فتمثل حالة هشة غير ناضجة حزبية هلامية، يمكن أن تتبخر بسرعة شديدة.

إذاً، أمام الحزب تحديات جوهرية رئيسية للوصول إلى مرحلة من القوة والنفوذ وبناء القاعدة الشعبية، وفي المقابل فإنّ الحزب يمتلك مصادر مهمة من القوة التي يمكن البناء عليها، وتساعده في تسهيل مهمته في بناء البيت الداخلي وترتيبه أولاً، وفي بناء القاعدة الشعبية - المجتمعية ثانياً، لاحقاً العمل على تحقيق أغلى برلمانية والوصول إلى مرحلة الحكومة الحزبية، كما ذكر بوضوح في تعريفه بمهمته.

على صعيد مصادر قوة الحزب نجد أنّ الفكرة بذاتها مصدر مهم من مصادر القوة، فهي تملاً فراغاً مهماً يمكن للحزب أن يعمل به بصورة قوية وفاعلة، والمساحة الاجتماعية تمثل بشريحة واسعة من المجتمع تؤمن بالقيم الدينية المحافظة، لكنّها في الوقت نفسه تريد مغادرة مربعات الإسلام السياسي، التي وصلت بالنسبة لهذه الشريحة لمرحلة لا تستطيع أن تقدم فيها جديداً، فالحزب يخاطب شريحة عريضة متدينة من المجتمع. وفي أوساط اجتماعية واسعة في المحافظات فهناك قبول كبير لفكرة الجمع بين الاعتبارات الوطنية والدينية.

أما المصدر الثاني من مصادر القوة، فيتمثل في تحمة الكوادر الشبابية والتكنوقراطية التي تمتلك خبرات وكفاءات متميزة في الأردن، فهناك تنوع كبير وملحوظ في أعضاء الحزب، كما تمتاز النخب الشبابية في الحزب بأئمها ذات «جذور إخوانية» كان لها دور كبير في قيادة العمل الشبابي الإسلامي، في الجامعات والنقابات والمجتمع لفترة طويلة، فهي تمتلك خبرة مميزة في العمل الحركي والاستقطاب والنفوذ، ويمكن الإفاده بدرجة كبيرة من خبرتها السابقة.

كما يمتلك الحزب فروعًا في محافظات المملكة كافة، ولديه انتشار ملحوظ، ولدى الحزب قيادات فكرية مميزة، من أساتذة الجامعات يمكن أن تقوم بتقديم ترسانة فكرية وإيديولوجية وأن تقوم بأدوار مهمة في تطوير خطاب الحزب سياسياً وفكرياً وحتى اقتصادياً.

الميزة الأخرى المهمة للحزب، أن لديه شبكة مهمة وكبيرة من الحلفاء والشركاء، مثل جمعية الإخوان القانونية وفروع جمعية المركز الإسلامي والعديد من مؤسسات المجتمع المدني والأهلي، ما يمنحه مساحات واسعة من العمل في المجتمع المدني والعمل الخيري بما يرفد العمل الحزبي والسياسي بصورة كبيرة.

وأخيراً، تتسم علاقة الحزب بمؤسسات الدولة بأنّها قوية وجيدة ولا توجد فيها عقد ومشكلات، مما يجنب الحزب العرقل والازمات التي دخلت فيها أحزاب سياسية أخرى، بخاصة حزبي جبهة العمل الإسلامي والشراكة والإنقاذ، ويبعده عن شبح الصدام السياسي والأمني ويفتح له أبواباً مغلقة، وإن كانت هذه العلاقة -كما سنشير لاحقاً- تمثل عبئاً وربما أحد أبرز التحديات التي يواجهها الحزب.

على الطرف المقابل، فإن هنالك تحديات كبيرة ستقف في وجه الحزب، ويتمثل موضوع الانسجام الداخلي والتواافق الروحي والفكري بين أفراد الحزب التحدى الرئيس له في المرحلة القادمة، فمن الواضح أن عملية الاتحاد بين الحزبين تمت -كما يذكر المشاركون- بقرار قيادي ورأسي لم يكن متسلسلاً من القاعدة إلى القمة، مما خلق فجوات وأسئلة ونقاشات ظهرت جلية في جلسات التركيز، فالخلفية السياسية والفكرية لأعضاء الحزبين متباعدة بدرجة كبيرة، والاهتمامات والسياسات السياسية لكل منها مختلفة، ومثل هذا الأمر يقتضي بناء غرفة عمليات داخلية فعالة تعرف التحدى وكيفية ردم الفجوات من خلال مجموعة من الإجراءات والخطوات المدرستة، منها تأطير الخطاب السياسي والثقافي والفكري، وبناء أكاديمية داخلية

تساعد على توحيد الخطاب، ومراجعة عمل الفروع في المحافظات والتأكد من إقامة عملية الانصهار الحزبي بصورة إيجابية.

أما التحدي الثاني المهم، التكدس في الموارد البشرية الهائلة لدى الحزب، فلديه نخب مميزة لديها إمكانيات ومهارات عالية لكنها غير مفعّلة ومكّدسة، ما يعني أنّ هنالك مشكلة في أكثر من مستوى؛ الأول الشعور بالانتهاء للحزب والولاء له والعلاقة الروحية والفكريّة معه، الثاني خلل استراتيجي في تعريف الأدوار والمهام، الثالث الفجوة بين المركز والأطراف وعدم تحديد الأدوار وتوزيع المهام بصورة واضحة، الرابعة الرسالة الاتصالية الداخلية وتبادل المعلومات والمعرفة داخل الحزب بين الأطراف المختلفة.

التحدي الثالث، الرسالة الإعلامية والاتصالية للحزب والانتقال إلى مرحلة جديدة من بناء الصورة والانطباعات والعقائد حوله في الشارع ولدى الرأي العام، فمن الواضح أنّ الحزب لا يمتلك قنوات وأدوات Perception Management فعالة في المجال الإعلامي، بخاصة الإعلام الرقمي، ولم يطّور رسالة إعلامية قادرة على عكس فلسفته وأفكاره والاشتباك مع الرأي العام، وهذا ما تؤكّد عليه الدراسة التي أجرتها معهد السياسة والمجتمع مع صندوق الملك عبدالله وصدرت في كتاب بعنوان «على اعتاب التحول: دراسة ميدانية تحليلية للأحزاب السياسية الأردنية والمسارات المتوقعة»، يمكن العودة إلى النتائج المتعلقة بحزبي الوسط وزمزم قبل الاندماج في نتائج الكتاب.⁽¹⁾

(1) محمد أبو رمان ووائل الخطيب وعبد الله الجبور، «على اعتاب التحول»، ط 1 (عمان، صندوق الملك عبدالله الثاني ومعهد السياسة والمجتمع، عمان، 2022).

أحد التحديات الرئيسية التي تواجه الحزب، تمثل بوجود أعداد كبيرة من الأعضاء غير الفاعلين وغير المبالين بالعمل الحزبي، ومن لا توجد لديه أدنى فكرة عنه، كثير منهم انضم صورياً للحزب من دون الانخراط في العمل الحزبي، ومثل هذا التحدي يؤدي إلى إعاقة العمل وضعف القدرة على دراسة وتأطير الموارد البشرية الداخلية، مما ينعكس على قاعدة البيانات المرتبطة بهذه الموارد..

من بين التحديات الكبيرة، صراع الأجيال داخل الحزب، الذي تبدّى منذ الأزمة التي أخذت تعصف بحزب زمزم في العام 2021، واستمرت إلى حزب الائتلاف الوطني، إذ يحاول مجموعة من الشباب الحزبيين الفاعلين التقدم لمقاعد القيادة، ويواجهون مانعة وصعوبة أمام عدم رغبة القيادات الأكبر سنًا في الحزب بالتخلي عن الواقع القيادي، بخاصة موقع الأمين العام للحزب.

ثمة تحديّ مهم يرتبط بمركز الحزب في القاعدة المجتمعية الشرق أردنية، وعدم وجود كوادر وقاعدة شعبية له في الأوساط الأردنية - الفلسطينية، في المدن الكبرى، بخاصة عمان والزرقاء، وهو أمر يجعل من القاعدة الشعبية والانتخابية التي سينافس عليها الحزب محدودة وتحت مرأى العديد من الأحزاب السياسية المنافسة القوية الأخرى، بينما يمتلك الإخوان المسلمون وجبهة العمل الإسلامي أفضلية واضحة في المجتمع الأردني - الفلسطيني.

لكن يبقى التحدي الأكبر أمام الحزب والأول والأخير هو في تغيير السمعة التي التصقت به، بوصفه حزباً محكوماً من قبل المؤسسات الرسمية التنفيذية، وأنه لا يمتلك الاستقلالية السياسية، وأنه مخترق من قبل هذه المؤسسات، وبالتالي فإنَّ كلفة «الدلال الرسمي» هي إضعاف قاعدة الحزب الجماهيرية وتحجيمها، نتيجة هذه العلاقة، وإذا أراد الحزب فعلاً أن يكون حزباً قوياً من الناحية الجماهيرية، فمن

الضروري أن يقدم خطاباً نقدياً تجاه سياسات الحكومات، ويمتلك الجرأة علىأخذ خط معارض في أحيان كثيرة إذا تعارضت هذه السياسات مع ما يطشه.

حزب الشراكة والإإنقاذ

يمثل حزب الشراكة والإإنقاذ الجناح الآخر في أحزاب ما بعد الإسلام السياسي، وإذا كان حزب زمزم (الائتلاف الوطني لاحقاً) أخذ مساراً سياسياً تصالحاً مع الحكومة، في المقابل ذهب حزب الشراكة والإإنقاذ إلى مسار تصاديّ، مما أدى إلى العديد من المشكلات والأزمات المتالية، كان أبرزها الدفع الحكومي نحو إلغاء ترخيص الحزب، وهو الأمر الذي تمكّن الحزب من تجاوزه عبر بوابة القضاء، فضلاً عن مؤتمرات صحافية عديدة عقدتها قادة الحزب وأكدوا خلالها أنه يتعرض إلى المضايقات الأمنية وضغط على أعضائه للانسحاب من الحزب والخروج من رحمه.

لماذا اختار حزب الشراكة والإإنقاذ هذا المسار السياسي الصدامي مع الحكومات؟ وما هي السمات الرئيسية لخطابه السياسي والفكري؟ ثم ما هي الخلفيات الغالبة على الأعضاء المؤسسين في الحزب؟ في المقابل، ما هي رؤية مؤسسات الدولة السياسية للحزب؟ ولماذا وصل الأمر إلى محاولة سحب ترخيصه وإلغائه والضغط على أعضاء فيه للانسحاب منه؟

أولاً- حيّيات التأسيس

حصل حزب الشراكة والإإنقاذ على الموافقة الرسمية في نهاية العام 2017، ويتوافق مع حزب زمزم من أنّ مؤسسيه من الجناح المعتدل نفسه، وفي مقدمتهم سالم الفلاحات، ومعه عشرات القيادات والشباب من جماعة الإخوان المسلمين ومن حزب جبهة العمل الإسلامي، وقد قدّموا استقالاتهم من جبهة العمل، لكنّ

المفارقة أن جماعة الإخوان (حتى إعداد هذا الكتاب) لم تقرر فصل أعضاء الحزب الجديد من الجماعة.⁽¹⁾

على الرغم من أن قيادات في زمزم والشراكة من ذات الخلفية، وفي جناح الوسط الشبابي (منتصف التسعينيات)، ثم الجناح المعتدل (منذ العام 2002)، فإن الفارق يكمن في أن أعضاء الشراكة والإنقاذ أخذوا وقتاً أطول من المحاولات والمبادرات لحل الأزمة الداخلية في جماعة الإخوان المسلمين، فبقيت محاولاتهم للإصلاح الداخلي مستمرة، حتى بعد الإعلان عن مبادرة زمزم وتأسيس جمعية الإخوان المسلمين الجديدة، فكانوا يحاولون إبقاء البيت الداخلي والتنظيمي متascoًّا في مواجهة تلك التطورات.⁽²⁾

من أبرز مؤسسي حزب الشراكة والإنقاذ، سالم الفلاحات، وقد كان عضواً في لجان عديدة للمصالحة الإخوانية مع (د. عبد الحميد القضاة، وخالد حسين، وأحمد الكفاوين، وحسان ذنيبات، وهي قيادات بارزة في الحزب)، كان من أبرزها لجنة الحكماء، التي تم تأسيسها في 2013، ثم اللجنة التي حملت الاسم نفسه «الشراكة والإنقاذ» في نهاية 2015. وعندما وصلت إلى انسداد في محاولات المصالحة، أصدر أعضاؤها بياناً هددوا فيه بالاستقالة من جبهة العمل الإسلامي، والانسحاب من أي موقع قيادي في الإخوان المسلمين.

(1) مقابلة مع د. محمد الطوالبة، أحد مؤسسي الحزب -ثم استقال لاحقاً- وكان عضواً سابقاً في جماعة الإخوان المسلمين، في معهد السياسة والمجتمع، 6 شباط/فبراير 2023.

(2) المصدر نفسه، انظر كذلك: أبو رمان وبن دقجي، من الخلافة الإسلامية إلى الدولة المدنية، ص 102-108.

ولما وصلت مجموعة الشراكة والإنقاذ إلى القناعة بعدم جدوى الاستمرار في محاولات حل الأزمة الداخلية، ومع هيمنة التيار الآخر على القيادة، قرر بعض قياداتها البدء بعملية تأسيس حزب جديد، مع البقاء في جماعة الإخوان المسلمين، إلا إذا قررت الجماعة فصلهم.⁽¹⁾

من أبرز مؤسسي الحزب وهم من الجناح المعتدل سالم الفلاحات وعبد الحميد القضاة وأحمد الكفاويين وحسان الذنيبات وخالد حسين ومحمد الرجوب. ومن الجيل الشابي هنالك مسؤول الشباب سابقًا في جبهة العمل الإسلامي، غيث القضاة ود. محمد عبد الحميد القضاة (قدما استقالتهما من حزب الشراكة والإنقاذ مؤخرًا في 2023)، ود. محمد حسان ذنيبات وسائد العظم.⁽²⁾

بدأت مجموعة الشراكة والإنقاذ، بقيادة الفلاحات البحث عن شركاء من خارج الوسط الإخواني، والتقت مع مجموعة أخرى، منها الفقيه القانوني المعروف، ذو التوجه القومي، د. محمد الحموري، الذي قام بدور فاعل في عملية صوغ النظام الأساسي وتأسيس الحزب الجديد، وله مؤلفات في الفكر الإسلامي تتصادم كثيراً مع الأديبيات الكلاسيكية لإخوان المسلمين وجبهة العمل الإسلامي، لكنه يتوافق

(1) كان معهم قيادات بارزة أخرى في جماعة الإخوان وجبهة العمل الإسلامي، بخاصة من الجيل الثاني في الجماعة، مثل حمزة منصور ود. عبد اللطيف عربات (وكلاهما شغل موقع أمين عام لجبهة العمل الإسلامي)، وجيل أبو بكر وعزم الهنيدى وغيرهم، لكن القيادات المذكورة تراجعت عن فكرة تأسيس حزب لأسباب مختلفة، وبقيت مجموعة من القيادات مع مجموعة من الجيل الشابي الجديد مصرين على الفكرة، فأسسوا الحزب بالاشتراك مع شخصيات سياسية أخرى من خارج جماعة الإخوان المسلمين.

(2) مقابلة مع غيث القضاة، عضو مؤسس في حزب الشراكة والإنقاذ (قدم استقالته لاحقاً) وكان القضاة يشغل أيضًا رئيساً للقطاع الشابي في حزب جبهة العمل الإسلامي، في معهد السياسة والمجتمع، عمان، 5 شباط / فبراير 2023.

معهم على مفهوم الدولة المدنية والمواطنة والديمقراطية والتعددية، وعلى الهوية (الوطنية - القومية - الإسلامية) في المجمل.⁽¹⁾

ثم تطورت البنية التنظيمية للحزب - كما سنشير لاحقاً - لتشمل مجموعات متنوعة و مختلفة من الخلفيات السياسية والفكرية، والمستقلين من ليست لديهم تجربة حزبية، كالمتقاعدين العسكريين.

يقدم سالم الفلاحات، المؤسس الرئيس لحزب الشراكة والإإنقاذ، وأمينه العام اللاحق، في حوارٍ صحافي كان قد أُجري معه في وقت سابق قبل الموافقة على تأسيس الحزب، ملخصاً للحبيبات والأسباب التي دفعت إلى فكرة الحزب الجديد، والخلاصات التي وصلوا إليها والأفكار التي أصبح مع رفاقه من الشراكة والإإنقاذ يتبنونها، فيقول:

«منذ فترة طويلة ونحن نجري مراجعات خافتة ونشعر بالحيرة الحقيقية من الجدوى حيال فعالية العمل الإسلامي السياسي بصورة جماعة الإخوان المسلمين بهذه العمومية، وبالتأكيدقرأنا عن بعض التجارب هنا وهناك، خاصة التجربة التركية التي لاقت استهجاناً في البداية بلغ درجة التخوين وربما التكفير لحزب العدالة والتنمية، لكن نتائج التجربة جاءت مقبولة وأثبتت أنها قادرة على التعامل مع الظروف واستطاعت أن تنهض بشعبها، وأن تقنع المواطن التركي ليس بالإيديولوجيا لكن من خلال خدمته وشعوره بالفارق».

«أنا لا أدعى أننا توصلنا إلى هذه الحالة من خلال تفكير استراتيجي قديم، حتى توصلنا إلى ما توصلنا إليه، ولربما أسهم إلى ما وصلنا إليه الفشل في الإصلاح

(1) أبرز مؤلفاته في هذا المجال كتاب «الحرفيات الأسرية بين استبداد الحكم واستغلال الدين»، انظر: نصر الماجلي، «نقاشات لمفكرين وباحثين في منتدى الفكر العربي حول: الحرفيات الأسرية بين استبداد الحكم واستغلال الدين»، موقع إيلاف، 31 تموز/يوليو 2017، على الرابط التالي:

الداخلي والتطویر والعمل من الداخل، وربما اقتربنا من حالة اليأس تجاه تصویب العمل الإخواني الداخلي، فوصلنا إلى هذه النتیجة».

«وجاء ذلك بعد ما يقرب من عشرين مبادرة للإصلاح داخل الجماعة، كان آخرها مبادرة الشراكة والإنقاذ، بمعنى الشراكة في المسؤولية حتى فيما نکره أو فيما نظن أنها شراكة خاسرة في سبيل مصلحة عامة، وإنقاذ مسيرة جماعة الإخوان المسلمين من الخطر الداهم الذي تكشف بصورة كبيرة منذ شباط (فبراير) 2015».

«الآن ما الدافع؟ أقول: إن التجارب العربية والإسلامية والليبرالية والقومية واليسارية خلال سبعين سنة تقريباً، هي عمر الأحزاب العربية الرئيسة، بعد كل هذه السنوات الطويلة وصلت تلك الأحزاب إلى سدة الحكم وأنشأت دولة، فالقوميون استطاعوا إنشاء دولة، وكذلك اليساريون والإسلاميون، لكن كل هذه الدول التي نجمت عن أحزاب إيديولوجية بقيت تحت المطرقة، ولا تثبت أن يتم الانقلاب عليها أو تزول أو تدمر، أو تصبح هامشية».

«القومية أصبحت إيديولوجياً مع أنها ليست إيديولوجياً، لكن اتخذت كذلك حتى مقابل الدين، والشيوعية إيديولوجياً، والتفسير السياسي للإسلام إيديولوجياً، فالأنهزة عندما تحكم بتفسيرات قاطعة لا تقبل الاجتهاد تصبح الهوامش المتروكة للتطوير البشري محدودة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن اللون الفاقع في أي لون سياسي وطني يعزل الأغلبية الكبرى عن هذا العمل، سواءً أكان إسلامياً أو قومياً أو غيره، فالقوميون لا يشكلون أغلبية المجتمع، وكذلك الإسلاميون السياسيون واليساريون وهكذا».

«وحتى إن كان هناك قبول أكبر للعامل الإسلامي في بعض المناطق والبلاد العربية، كمصر مثلاً، لكن حينما يتولون إدارة الدولة يفشلون، فليست الأنظمة هي وحدها التي أزالتهم، بل هناك خصوم سياسيون يتحالرون مع الأنظمة ضد من يصل إلى الحكم، بمعنى أن الأحزاب في معظمها لا تؤمن بالتداول السلمي للسلطة والتعددية السياسية، وترى الحصانة لنفسها فقط، ونعتقد أن هذه الحالة مضى عليها سبعون سنة وهي كافية لجميع الحزبين، من فيهم نحن الإسلاميين، لكي نعيد النظر في هذا العمل الحزبي، وإيجاد طريقة جديدة له، دون التنكر لقضايا الأمة العربية ولا للعمق الإسلامي والإنساني، لكن يجب أن لا تتحكم الإيديولوجيا بالعمل اليومي الإداري المتطور، الذي يجب أن لا تكون تفضيلاته خاضعة للنص، وهذا لا يعني الانسلاخ عن الإسلام، ولا الانسلاخ عن حب العروبة والانتماء لها أو التعاطي مع التجارب الإنسانية وقضاياها العامة».

«هذا الحزب يحتم أي فكرة أخرى لا تتحكم ببرنامج الحزب اليومي وخطته داخل الوطن، وليس بدليلاً عن أحد أو مناكفاً لأحد، نظن أن هذا النوع من العمل ما تزال الساحة العربية خالية منه، كانت هناك محاولات للوحدة لكن من أعلى، بمعنى تشكيل مؤتمر قومي إسلامي، أو ما سبق طرحة في لجنة تنسيق الأحزاب المعارضة، بدأت داخل الأحزاب نفسها لكنها لم تنجح، ومع أول منعطف في سوريا فشلت. وليس المقصود أن نطلب من الإخوان أو جهة العمل الإسلامي أو حزب البعد العربي الاشتراكي أو من الوحدة الشعبية أن نشكل حزباً، المقصود أن نتوصل إلى قناعة من الفاعلين في هذه الأحزاب ب مختلف أشكالها، بأن العمل الحزبي بلون واحد غير مجدٍ، ويمكن التعاون في البحث عن صورة مشتركة نضع الخطوط العريضة فيها، بالإضافة إلى بقية الناس وهم الأكثريّة، الذين هم غير منخرطين في المدارس الحزبية».⁽¹⁾

نلاحظ أنّ هنالك مساحة كبيرة تحتلها «المسألة الوطنية» في فكر الحزب، وهو أمر مرتبط بحيثيات الأزمة الداخلية في الإخوان بين التيار الذي كان الأعضاء الذين انضموا إلى الشراكة لاحقاً فيه يحاولون التركيز على القضايا الداخلية السياسية، وبين تيار آخر يرى الأولوية هي للقضية الفلسطينية، لذلك نجد التركيز في النظام الأساسي للحزب على «تقوية الدولة» ومؤسساتها.

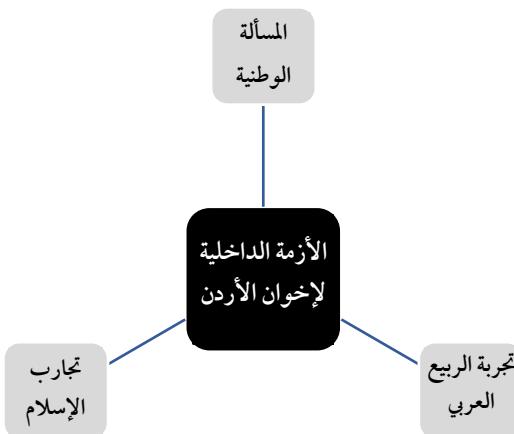
كما آننا نلاحظ تأثير مخاض الربيع العربي وانهيار الدول، وأحداث مصر، التي أطاحت بـ«حكم الإخوان» والتعلم مما حدث.

وسنجد أنّ هنالك تأثراً ملحوظاً بتجارب الإسلام السياسي نفسها، مثل تجربة حزب العدالة والتنمية التركي، التي يعترف كلّ من سالم الفلاحات ود. رحيل غرابية ود. نبيل الكوفحي أنها مثلت نموذجاً ملهمًا لهم، والتجارب التونسية

(1) هديل غبون، «الفلاحات: الأساس من تصويب «الواقع الإخواني» وراء تأسيس «الإنقاذ»»، صحيفة الغد اليومية الأردنية، 2016 / 8 / 11.

والغربية في الشراكة في الحكومات الناجحة إذا ما قورنت بالأخطاء التي وقع فيها الإخوان المصريون.⁽¹⁾

مؤثرات رئيسية في تأسيس حزب الشراكة الإنقاذ



ثانياً- الأساس الإيديولوجي والفكر السياسي

بالنظر إلى النظام الأساسي لحزب الشراكة الإنقاذ نجد أنّ تعريف الحزب بأنه «حزب أردني مدني ديمقراطي برامجي تشاركيّ يعمل في إطار الشرعية الدستورية والقوانين النافذة ويسعى إلى ترسير قيم الديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية». ⁽²⁾ وفي المقابل لا نجد أي إشارة في النظام الأساسي لعبارات مرتبطة بأدبيات الإسلام السياسي؛ فشعار الحزب مرتبط بالرموز الوطنية، النجمة السبعاء

(1) محمد أبو رمان، «تطور مهم.. لكن»، صحيفة الغد اليومية الأردنية، 2/1/2018.

(2) حزب الشراكة الإنقاذ، النظام الأساسي، 2017، عمان، ص 1-2.

وسط دائرة بيضاء، يحيط بها ألوان العلم الأردني (الأحمر والأخضر والأسود) بصورة متكاففة، للدلالة -وفق النظام الأساسي- على مفهوم المجتمع المتكامل والمتعاضد.⁽¹⁾

أما ما يتعلق بمنطلقات الحزب فمن الواضح أنّ مفهوم التنوع والتعددية مركريّ فيها، كالالتزام بالتعددية واحترام حقوق مختلف الفئات في المجتمع، والالتزام بالدستور والقوانين، والانتهاء القومي والإسلامي للأردن.

كما يظهر بوضوح في غايات الحزب وفي مفاهيمه ومنطلقاته مفهوم تلازم السلطة والمسؤولية، فيركز الحزب على مبدأ الفصل بين السلطات والتكامل، وعدم سيطرة السلطة التنفيذية على النظام السياسي، ومن الواضح أنّ هاجس الإصلاح السياسي هو المهيمن على أفكار الحزب ونظامه الأساسي،⁽²⁾ وقد يعكس ذلك التجارب الشخصية لأبرز منظرين من منظري الحزب، وهما سالم الفلاحات الذي خاض غمار تجارب عديدة في مرحلة الربع العربي، ضمن الحراك الشعبي والسياسي المطالب بالإصلاح الدستوري السياسي، وكذلك الأمر د. محمد الحموري الذي يطغى موضوع الإصلاح السياسي على اهتماماته وأفكاره وحتى كتبه وأبحاثه السياسية، ويركز على أهمية الإصلاحات الدستورية التي تمنح مبادئ الحرية وحقوق الإنسان والحريات العامة القيمة العليا.

في مرحلة لاحقة اتخذ الخطاب السياسي للحزب بعدًا معارضًا ونقدًا واضحًا ومرتفع السقف تجاه السياسات الرسمية، حتى مقارنةً بأحزاب سياسية معارضة أخرى، فأصبح يُنظر إليه من قبل السلطات الرسمية بوصفه حزبًا راديكاليًا، الأمر

(1) المرجع السابق، ص 3.

(2) المرجع السابق، ص 3-5.

الذي دفع لاحقاً الحكومة برفع دعوى قضائية، من خلال وزارة الشؤون السياسية - لجنة الأحزاب، لحل الحزب، لكن المحكمة حكمت لصالح الحزب في عام 2021 ورفضت الدعوى الحكومية.⁽¹⁾

لماذا ذهبت العلاقة بين الحزب والحكومة إلى المسار المأزوم، مقارنة بحزب زمزم - الائتلاف الوطني مثلاً؟

يقف وراء ذلك، أولاً، خلفية النخبة الرئيسية المؤثرة في الشراكه، والمقصود هنا كل من سالم الفلاحات والدكتور محمد الحمورى، وكلاهما امتازت رؤيتهم بالواقف الواضحة الصلبة، بعيداً عن اللغة المرنّة أو المرونة السياسية؛ فسامي الفلاحات انخرط خلال الأعوام الأخيرة في الإخوان المسلمين، باللجان والجمعيات الإصلاحية، وخاصة منذ مرحلة الربيع العربي، فكان قريباً من القوى السياسية ولجان الحراك الشعبي في المحافظات، واستمر يقوم بدور رئيس في الاعتصام على الدوار الرابع، حتى بعد الإطاحة بحكومة هاني الملقي ومجيء حكومة الرزاز، مما دفع بالمؤسسات الرسمية إلى تصنيفه - سالم الفلاحات - مع حزب الشراكه والإنقاذ بوصفهما جزءاً من المعارضة الراديكالية، ويمكن أن نضيف إلى ذلك التحول التدرجى في تركيبة الحزب الداخلية ودخول أعضاء جدد ذوي خط معارض أعلى سقفاً من المعارضة التقليدية، كما سنلاحظ لاحقاً.⁽²⁾

(1) انظر: أنور زيادات، «محكمة أردنية ترد طلب الحكومة بحل حزب «الشراكة الإنقاذ»»، صحيفة العربي الجديد، 4/5/2021.

(2) مقابلة مع مسؤول سياسي، رفض الكشف عن اسمه، في مكتبه، عمان، 12 كانون أول /نوفمبر 2022.

لقد كانت أزمة المعلمين نقطة تحول أخرى في العلاقة بين الطرفين، إذ ألقى الحزب بثقله كاملاً وراء المعلمين ونقاوبتهم، وتذهب الروايات الرسمية نحو تبني نظرية أنّ الحزب كان أكثر الأحزاب السياسية تبنياً لاحتاجات المعلمين، وأنه قدّم لهم الطعام في اعتصامهم أمام بوابات الديوان الملكي، وهو ما اعتُبر استفزازاً شديداً من قبل مؤسسات النظام، وبالعودة إلى البيانات التي أصدرها الحزب خلال الأعوام 2019-2022 التي تقارب 30 بياناً على الموقع الإلكتروني للحزب، نجد أنّ النسبة الكبيرة من البيانات، بما يتجاوز الثلثين، تحدثت عن قضايا الاعتقالات، الحرّيات العامة، حقوق الإنسان، وخصصت جزءاً كبيراً لنقابة المعلمين وحركتها، بينما شغلت قضايا المطالبة بالإصلاح السياسي الجوهرى نسبة جيدة، وحظيت القضية الفلسطينية وتطورات التوتر في الأراضي المحتلة بنسبة ضئيلة من اهتمامات الحزب الجديد، لذلك نجد أنّ عدداً من المعلمين الناشطين في النقابة انضموا لاحقاً للحزب بعد اعتصامات المعلمين وموقف الحزب المؤيد لمطالبهم.

كما يمكن ملاحظة اللغة غير التقليدية للحزب مقارنةً بخطاب الأحزاب السياسية، بما فيها أحزاب المعارضة. لقد قدّم الحزب بالتزامن مع تأسيس لجنة تحرير المنظومة السياسية كتاباً كاملاً بعنوان الإصلاح الحقيقي، وفيه تأكيد على مجموعة من المبادئ والقيم والأفكار التي تبناها الحزب وفي مقدمتها مبدأ تلازم السلطة والمسؤولية، ولاحقاً انتقد الحزب مخرجات لجنة تحرير المنظومة السياسية التي لم يشارك فيها، واعتبر أنها لا تمثل المنهج الإصلاحي المطلوب.⁽¹⁾ كما أصدر

(1) انظر حول موقف الحزب من مخرجات لجنة تحرير المنظومة السياسية، الندوة التي أقامها الحزب إلكترونياً وشارك فيها الأمين العام للحزب، سالم الفلاحات: «(قراءات في مخرجات لجنة تحرير المنظومة السياسية). هل نحن أمام «تحديات» أم «انتكاسات»؟؟»، 15 تشرين الثاني / نوفمبر 2021، على الرابط:

الحزب بيأنا ينتقد فيه انسداد الأفق السياسي في البلاد مطالباً بأن يكون هنالك تلازم ما بين السلطة والمسؤولية في تصرفات وقرارات الملك.⁽¹⁾ ونجد أن الحزب عقد مؤتمراً صحفياً وأصدر بيانات سياسية يتهم فيها الدولة بمحاربته وعرقلة جهوده بعملية تصويب الأوضاع كباقي الأحزاب السياسية، من خلال الضغط على الأعضاء والأعضاء الجدد لعدم الانساب للحزب.⁽²⁾

وصلت عملية التحدي بين الحزب والسلطة السياسية بإعلان الحزب عن اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطني الأردني، بالتنسيق مع مجموعة من الشخصيات والأحزاب السياسية الأخرى (ب خاصة حزب جبهة العمل الإسلامي، وحزب الأردن أقوى، وحزب الوحدة الشعبية)، وهو المؤتمر الذي نظرت إليه السلطات الرسمية بوصفه ارتكاماً بالخطوط الحمراء كافة، وللسقف المرتفع الذي يتسم فيه الخطاب السياسي المؤسس مثل هذا المؤتمر، وكان ملاحظاً أن الفلاحات هو المهندس

= وللابلاغ على مضمون الكتاب الذي أصدره الحزب، انظر: «الشراكة والإنقاذ يصدر كتيباً بعنوان: الإصلاح السياسي الحقيقي يجعل الأردن دولة نموذج»، موقع جو 24، 31 أغسطس/آب 2021، على الرابط: جو 24: الشراكة والإنقاذ يصدر كتيباً بعنوان: الإصلاح السياسي الحقيقي يجعل الأردن دولة نموذج (jo24.net).).

(1) انظر حول البيان الذي أصدره الحزب: «الشراكة والإنقاذ يصدر بياناً هاماً حول حالة «انسداد الأفق السياسي»، موقع جو 24، 25 شباط / فبراير 2022، على الرابط: جو 24: الشراكة والإنقاذ يصدر بياناً هاماً حول حالة «انسداد الأفق السياسي» (jo24.net).

(2) للمزيد عن وقائع المؤتمر الصحفي لحزب الشراكة والإنقاذ حول التضييق على الحزب والحربيات العامة، انظر: «الشراكة والإنقاذ يستعرض الضغوطات الأمنية التي يتعرض لها الحزب: ترهيب واستدعاءات وتعطيل مصالح»، موقع جو 24، 18 آب / أغسطس 2022، على الرابط: جو 24: الشراكة والإنقاذ يستعرض الضغوطات الأمنية التي يتعرض لها الحزب: ترهيب واستدعاءات وتعطيل مصالح.

السياسي للمؤتمر المذكور، مما عزز الأزمة المتراكمة والمتصاعدة بين الحزب والحكومة.⁽¹⁾

السبب الآخر في ما آلت إليه الأزمة بين الحزب والنظام هو انضمام أعداد كبيرة من الشخصيات السياسية المعارضة المحسوبة على الاتجاه الراديكالي، بالإضافة إلى أعضاء من نقابة المعلمين وحراس الدين، ومتقاعدين عسكريين غاضبين من الوضع الراهن إلى الحزب، مما أدى إلى تحولات في البنية الداخلية له.

يتحدث أحد الشباب المؤسسين في الحزب، من مادبا، عن المرحلة الأولى من التأسيس، التي شهدت محاولات بناء حزب برامجي وسطي معتدل، وكانت تهيمن فكرة الاتصال والتواافق والاندماج مع حزب زمزم، لتأسيس حزب واحد، بخاصة لثلاث الشخصيات التي خرجت من الجماعة وحزب جبهة العمل الإسلامي، لكن المسافة بدأت تتسع بين الحزب الجديد وزمزم لأسباب متعددة «كانت هنالك مجموعة من الأعضاء للحزب طرحا فكرة الاندماج مع حزب زمزم رغم جميع التحفظات عليه من خلال عدة ملفات، والمشكلة كانت أن هنالك من عينه الأولى على حزب الشراكة وعينه الأخرى على حزب زمزم وحسمت المسألة بعدم الاندماج وخصوصاً بعد ظهور بما يسمى تيار الأحزاب الوسطية (زمزم - الراية - الوسط الإسلامي) وقد تم إشهار هذا التحالف تحت رعاية دولة رئيس الوزراء الأسبق معروف البخيت الذي حدثت في عهده انتخابات عام 2007، وكان آنذاك المراقب

(1) وقد عقد المؤتمر الصحفي في مقر حزب الشراكة والإنقاذ، بمشاركة شخصيات سياسية وأحزاب معارضة، انظر: «مؤتمر صحفي لإشهار اللجنة التحضيرية المؤقتة للمؤتمر الوطني الأردني»، موقع سواليف الإخباري، 23 تموز / يوليو 2022، على الرابط:

<https://cutt.us/bxq6K>

العام لجماعة الإخوان المسلمين (سالم الفلاحات) فمن الطبيعي ألا ينخرط في هذا التحالف وتحت هذه الرعاية لإشهاره⁽¹⁾.

رابعاً - البنية التنظيمية: التحولات في التركيبة الداخلية

ت تكون البنية التنظيمية للحزب من هيئات ومؤسسات رئيسية، فأبرز مجلسين فيه هما الهيئة المركزية، وت تكون من 41 عضواً، ويتم اختيارها من خلال الهيئة التأسيسية (تحتار 35 عضواً، ثم تختار الهيئة المركزية بالاقتراع السري 6 أعضاء آخرين)، والمكتب التنفيذي (الذي يتم اختياره من خلال الهيئة المركزية بترشيح من قبل الأمين العام للحزب، الذي يتم اختياره هو الآخر بأغلبية الأصوات من قبل الهيئة المركزية)⁽²⁾.

بدأ الحزب بغالبية من كوادر وشباب الإخوان المسلمين كمؤسسين وناشطين في الحزب، مع حضور لمجموعة من الشخصيات السياسية، من وزراء ونواب سابقين وسياسيين، مثل الأمين العام السابق للحزب، د. محمد الحموري، والنائب السابق وصفي الرواشدة، وبعض الضباط المتقاعدين، من تبوّؤوا رتبًا عالية في الخدمة العسكرية، لكن مع تطور السلوك السياسي للحزب نحو المعارضة وتبني قضايا المعلمين والحرakiين والمعتقلين، والوقف العالي في الإصلاح، بدأت تتسرّب مجموعات من السياسيين إلى الحزب، ومن عززوا في مواقفهم وسلوكيهم من الصدام بين الحزب والدولة، إذ يقول أحد مؤسسي الحزب، المهندس غيث القضاة: «انضم إلينا رهطٌ من الناس سقوفهم السياسية غير منضبطة ولم يمارسوا في حياتهم العمل

(1) مقابلة مع عضو مؤسس في حزب الشراكة والإنقاذ، فضل عدم ذكر اسمه، في معهد السياسة والمجتمع، عمان، 3 شباط / فبراير 2023.

(2) المرجع السابق، ص 10-5.

السياسي لا من قريب ولا من بعيد، بل كانوا من أشد الناس عداوة للعمل السياسي والحزبي عندما كان بعضهم في منصبه، فوجدوا أنفسهم داخل حزب سياسي وأخذوا في (غفلة منا) يهارسون (مراهقهم السياسية) داخل الحزب دون مراعاة لأصول العمل السياسي وتكليكاته، فانضم لنا البعض لأنه سعيد بعدم مشاركتنا الانتخابات أو مقاطعتنا للعمل السياسي أو غير ذلك وهم يعتقدون أن هذا فعلاً سياسياً داتاً؟ وانضم إلينا بكل أسف مجموعة من (الغاضبين) الذين فصلوا من وظائفهم أو مواقعهم داخل الدولة، وجاء بعضهم وهو يشعر بظلمومية عالية جداً وبخطاب سلبي ساخط على منظومة الفساد التي أخرجته من وظيفته أو منصبه، ففتح لهم الحزب الباب وفتح لهم منابر وقام بعضهم بتغريم ما لديهم من (حقن) عبر مؤسسات الحزب ووسائل تواصله، وكان لبعضهم مقصد ومطلب وسقف سياسي وطريقة في التعبير ونهج سياسي في التغيير مختلف عن الآخر، وقد انضم إلينا بعض الأشخاص الذين كانوا أعضاء سابقين في (حزب التحرير) أو من القربيين من فكرهم فصاغوا بعض أفكار الحزب وتوجهاته بصبغتهم العدمية التي لا تؤمن بالعمل السياسي الحقيقي بل تؤمن بدور الشكوى والتذمر وتوصيف الحال دون تقديم الحلول، كما انضمت إلينا ثلاثة من يراهنون (في الفوضى) وتواصل بعضهم مع ما يسمى (المعارضة الخارجية) واستخدموا الحزب ومنصاته للترويج لأفكارهم عبر صفحاتهم على وسائل التواصل، فقد كان الحزب خاليًا تماماً لهم، وبسبب هذا الفراغ كانت تستطيع أي فتاة أن تقود البوصلة السياسية أينما شاءت وكيفما أرادت».⁽¹⁾

يتفق آخرون مع الملاحظات السابقة في تعريف التغير في بنية الحزب وتركيبته مع مرور الوقت، والاتجاه نحو الصدام مع الدولة، والتوضع المتدرج خارج النظام

(1) مقابلة مع غيث القضاة، مصدر سابق.

السياسي، من ناحية عملية، نتيجة استنكاف الحزب عن المشاركة في الانتخابات النيابية والبلدية، بالرغم من نشاطه السياسي الاحتياجي الكبير، ويفسرون ذلك بابعاد نسبة كبيرة من الشباب من الإخوان المسلمين السابقين، الذين أسسوا الحزب ليكون أكثر واقعية وبراجحية في خطابه وسلوكه، مع دخول شخصيات سياسية ذات خلفية وخطاب مغاير بقدر كبير للخطاب السياسي لمجموعة الشباب الإخواني السابق، مما أدى مع مرور الوقت إلى استقالات متتالية لهذه النخبة من الشباب من الحزب، وهي استقالات ارتبطت بعدم موافقتها على الخط السياسي الجديد من جهة، وبالضغوط الشديدة من قبل الأجهزة الحكومية على الحزب، لمنعه من الوصول إلى تصويب الأوضاع، بعدما أصبح ينظر إليه بوصفه أكثر خطورة في خطابه وتحركاته من المعارضة التقليدية، بما فيها حزب جبهة العمل الإسلامي!⁽¹⁾

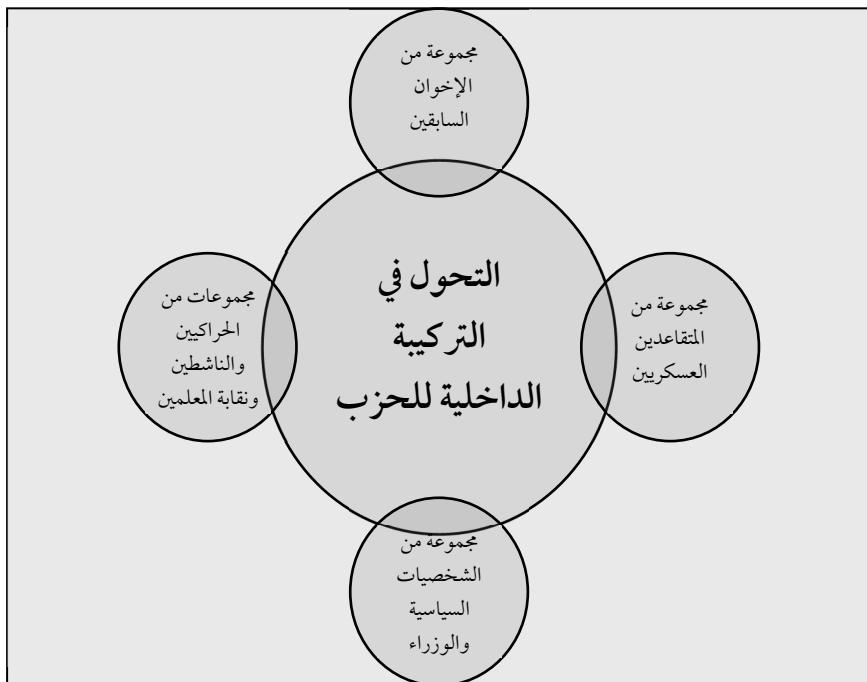
أصبح من الملاحظ أنّ هنالك تركيبة جديدة للتركيبة الداخلية لحزب الشراكة تختلف نسبياً عن التركيبة الأولى للهيئة التأسيسية؛

- المجموعة الأولى، من الإخوان المسلمين السابقين وحزب جبهة العمل الإسلامي، وفي مقدمتهم سالم الفلاحات وخالد حسين (الناطق باسم الحزب)، وغير المعانى (عضو المكتب السياسي)، وحسان ذنبيات، ومحمد حسان ذنبيات، وغيره القضاة (الذي استقال لاحقاً، وكان سابقاً عضواً في الهيئة القيادية في الحزب)، وعيسي ملو العين أحد أبرز القياديين الشباب.
- المجموعة الثانية، وتتألف من المتقاعدين العسكريين ومن أبرزهم اللواء المتقاعد سليمان المعايطة، وقد أعلن الحزب بصورة متتالية عن انضمام

(1) مقابلة مع عضو مؤسس في الحزب، رفض ذكر اسمه، مصدر سابق.

قيادات متتقاعدة من القوات المسلحة، من رتب عالية، من اللوية وعمداء، ما يجعل هذه المجموعة مؤثرة ورئيسية في تكوين الحزب.

- المجموعة الثالثة؛ الحرakiون الناشطون في المحافظات المختلفة، وقد انضمت مجموعة كبيرة منهم إلى الحزب، وأصبحت من البنى الرئيسية فيه.
- المجموعة الرابعة؛ سياسيون ومثقفون مستقلون، منهم وزراء ونواب سابقون، مثل وصفي الرواشدة، وسفيان التل، وأمجد المجالي، والمحامي محمد المجالي، والقاضي المحال إلى التقاعد لؤي عبيدات، وعدنان الروسان، والسفير السابق فؤاد البطاينة.⁽¹⁾



(1) غيث القضاة، مرجع سابق.

هذا التحليل لا يعني بالضرورة، تحويل الحزب المسئولية في سوء علاقته مع الحكومة والأجهزة الرسمية المختلفة، بل هو تفسير لما آلت إليه الأمور، لأنَّ الكثريين من الأعضاء المستقيلين قد لا يختلفون مع المبادئ العامة للحزب والخطوط الرئيسية في خطابه السياسي، مثل تلازم السلطة والمسؤولية، التي تمثل حجر الرحى في الفكر السياسي، لكن الاختلاف هو في «تقدير الموقف السياسي»، وقراءة الواقع في كيفية التعاطي مع الحكومات والسلطة التنفيذية والتحلي بقدر كبير من القراءة المنطقية في أدوات وأساليب التغيير السياسي، لأنَّ الصدام السياسي سيؤدي -وفقاً لهذه القراءة- إلى نتائج سلبية، وسيجعل الحزب خارج سياق العمل السياسي الواقعي، الذي يقوم بالتدريج بتغيير الواقع، وهذه هي الأفكار -التي يرى عدد من المستقيلين- أنها مثلت بنداً رئيساً في تأسيس الحزب.⁽¹⁾

ويمكن أن نلاحظ بسهولة أنَّ هنالك حراكاً داخلياً أدى إلى أن يتموضع الحزب ضمن شبكة من التحالفات والعلاقات مع مجموعات وشخصيات تحمل سقفاً عالياً في خطاب الدولة، مما أدى إلى حراك داخل الحزب، دفع بالعناصر المعتدلة والبراغماتية إلى التراجع والعناصر الأخرى إلى الصعود والإمساك بمواصفات الحزب وخطابه السياسي والفكري، ولعلَّ المتتبع لأنشطة الحزب يجد بوضوح أنَّ هنالك شبكة تضمه مع الحركة الشعبية للتغيير وأحزاب معارضة أخرى، مثل المستقبل والإصلاح والأردن أقوى، وشخصيات معروفة بتوجهاتها بخطابها النقدي العالي، من انتسبت للحزب، مثل أمجد المجالي، وهو وزير سابق ومؤسس حزب الجبهة الأردنية الموحدة، والوزير السابق أيضاً سفيان التل، وعدد من النشطاء السياسيين، الذي يبرزون بصورة لافتة في موقع الحزب القيادية وأنشطته، مثل اللواء المتقدعاً

(1) المرجع نفسه.

سلمان المعايطة، وعمره أبو رصاع، وهابل السواعير وزيد الفايز والمحامي محمد المجالي، والقاضي المتყادع لؤي عبيدات، ومن الإخوان السابقين، من اتجهوا مع الشيخ سالم في الخط السياسي نفسه، أيمن صندوقه، وخالد حسين، وهنالك جناح شبابي فاعل في الحزب، بينما فضلت مجموعات إخوانية سابقة من أبناء الحزب إما الاستقالة أو الابتعاد عن النشاط، وربما الاعتزال من دون الاستقالة الفعلية.

أفضت حالة التوتر مع الحكومات والصدامات السياسية مع الأجهزة التابعة لها إلى أن يصبح موضوع الاعتقالات والحريات العامة ورفض القبضة الأمنية والضغوطات التي تمارس على الحزب بمثابة ديدن بيانات الحزب وخطابه السياسي، وباتت عملية اعتقال أعضاء الحزب بمثابة خبر اعتيادي مستمر ومتواصل في بيانات الحزب وأخباره، وكان من الشخصيات الشهيرة التي جرى اعتقالها سواء متحالفة مع الحزب أو من أعضائه؛ الوزير السابق سفيان التل، وعمره أبو رصاع (الذي استقال من الحزب لاحقاً) وعبد الطواهية، وقد جرى توقيف الأمين العام للحزب نفسه، سالم الفلاحات، بعدها حاولوا التجمع لإقامة تجمع سلمي أمام النقابات المستقلة، واعتقل معه عدد من القيادات الحزبية، وتم الإفراج عنهم بعد ساعات قليلة، وتم اعتقال الضابط المتყادع من الأجهزة الأمنية والإعلامي والناشط الحرافي خالد المجالي، وكان قد انضم للحزب، والمحامي يحيى القضاة، وعدنان الروسان، الذي يمثل كاتباً معارضاً ذا سقف مرتفع، والناشط السياسي المعروف في الحزب، أنس الجمل، الذي جرى اعتقاله بصورة متكررة في الأعوام الأخيرة.

كما أعلن العديد من السياسيين المعروفين بخطابهم السياسي المرتفع انضمامهم للحزب، ومعهم عدد من القيادات العسكرية المتყادعة، ما يجعل من التحول في البنية التنظيمية للحزب بحد ذاتها متغيراً رئيسياً يعزز من الصدام بينه وبين الدولة.

خاتمة واستنتاجات

بالرغم من تشابه كبير في حيّثيات التأسيس بين حزبي زمزم (الائتلاف الوطني لاحقاً) والشراكة والإنقاذ، إذ كلاهما ولد من رحم الجناح المعتدل - الحائم من حزب جبهة العمل الإسلامي وجماعة الإخوان المسلمين، وبالرغم - كذلك - من تقارب مرحلة الانفصال والانشقاق من قبل النخبة السياسية والشبابية من الحزبين، إذ لا يفصل بينهما إلاّ شهور، وبالرغم - ثالثاً - من أنَّ الأفكار الأولية تكاد تكون متشابكة ومتقاربة بين الحزبين، في حيّثيات الخروج من الإخوان وتأسيس الأحزاب الجديدة، إذ ركزوا على مفهوم المسألة الوطنية والإصلاح الداخلي والأحزاب البرامجية والابتعاد عن القوالب الإيديولوجية الجامدة، والابتعاد - كذلك - عن الخطاب التقليدي للإسلام السياسي، وبالرغم من كل ذلك فإنَّ الحزبين ذهبَا نحو مسارين متباعدين تماماً، أحدهما لديه علاقات قوية مع مؤسسات الدولة، وقام بعملية اندماج مع حزب الوسط، برغبة من قبل الحكومة، ويبعد عن الخط الصدامي مع الحكومات، بينما الآخر على النقيض من ذلك ذهب نحو العمل الاحتجاجي وتقارب مع المجموعات الحراكية الشعبية.

السؤال البديهي: لماذا؟ ثمة أكثر من عامل لكن العامل البارز الواضح هو التباين في القيادات الرئيسية في الحزبين في خبراتها وموافقهما، فحزب زمزم الذي تحالف مع جمعية المركز الإسلامي الخيرية، وأصبح يمسك بإدارتها، وبعلاقة وطيدة مع جمعية الإخوان المسلمين، ذهب نحو خطٍّ سياسي محافظ نسبياً، يتتجنب الصدام، ويحاول تحقيق مكاسب سياسية من خلال العلاقة مع مؤسساته، ودخل وشارك في الانتخابات البلدية والنيابية. بينما ساهمت تجربة الفلاحات، المراقب العام السابق، منذ تزوير الانتخابات النيابية 2007، ثم انخراطه مع المجموعات الحراكية في الأنشطة الاحتجاجية منذ الربيع العربي، ولدَت لديه شبكة علاقات سياسية مغايرة

تماماً، تعززت بانضمام الدكتور محمد الحموري للحزب، وتوليه الأمانة العامة، وهو -كما ذكرنا- من ذوي السقوف السياسية المرتفعة.

كذلك ساهمت الضغوطات الأمنية المستمرة على حزب الشراكة باستفزاز عدد من السياسيين الذين انضموا كردة فعل على تسلط الأجهزة على الحزب وشخوصه وكأنهم يدافعون عن الحزب بانضمامهم له في محاولة لتكثير عدده لكسر حاجز الترخيص القادم، برغم عدم إيمان بعضهم بجدوى العملية السياسية والحزبية (عدنان الروسان مثلاً)، لكن الانضمام جاء كردة فعل على الضغوطات الأمنية على الحزب، مما عزز تواجد تيارات متشددة إضافية داخل الحزب قد لا تؤمن بالعمل الحزبي أصلاً أو غير مقتنعة بجدواه مما عقد المشهد السياسي داخل الحزب وجعله متشابكاً.⁽¹⁾

أما عن الآفاق القادمة؛ فإن التحديات مختلفة بين الحزبين؛ فالائتلاف الوطني يواجه تحديات مرتبطة بالمشاركة في الانتخابات وترتيب البيت الداخلي بعد الاندماج، والوصول إلى مرحلة من الاستقلالية عن الأجهزة الرسمية، والقدرة على صوغ خطاب جاهيري مقنع وتصعيد قيادات شبابية حديدة، واكتساب مصداقية شعبية، بينما الشراكة والإنقاذ يكمن التحديان البارزان له؛ أولًا بالبقاء على قيد الحياة وتجنب محاولات النظام سحب ترخيص الحزب، والثاني القدرة على إدارة الاختلافات الداخلية، بخاصة بين جناح متبقى من شباب الإخوان، من لا ينسجمون مع الخطاب الحالي والمجموعات والشخصيات السياسية الجديدة ذات النزوع الأكثر راديكالية في المعارضة.

(1) المصدر نفسه.

البيئة السياسية الداخلية ستكون عاملاً حاسماً مهماً، فيما إذا كان هنالك افتتاح سياسي ومساحة للأحزاب للعمل السياسي، واستقلالية سياسية للأحزاب السياسية، أو حتى إذا حدثت أزمة سياسية ساعدت الأحزاب والقوى الرافضة لقواعد اللعبة السياسية الحالية، ما يجعل إمكانية النجاح وعودتها إلى المشهد السياسي قائمة، وبالتالي بالرغم من أهمية المتغيرات المتعلقة بسلوك الأحزاب السياسية نفسها، الائتلاف والشراكة، فإن سياسات النظام والبيئة السياسية الداخلية ستبقى عاملاً مهماً وفاعلاً في ترسيم مشهد الحزبين في المرحلة القادمة.

الفصل الرابع

السلفية التقليدية: التكيف مع سياسات «ما بعد الربيع العربي»

شهد التيار السلفي التقليدي تحولات رئيسية في البيئة السياسية المحيطة به، منذ الربيع العربي، مما أثر أوّلاً على أوساطه الداخلية من أتباع ومربيّين، وأدى إلى تعزيز الخلافات الداخلية، وفي جزء من ذلك انعكاس للتحولات التي حدثت في المنطقة، مع انخراط تيارات وجماعات سلفية مصرية ويمنية وعربية أخرى في العملية الخزبية، وفي اللعبة السياسية، وتنامي الانقسامات داخل التيار التقليدي بين مؤيدين لأحد أبرز شيوخ التيار في السعودية، ربيع المدخلي، وأبرز شيوخه في الأردن، علي الحلبي. ثم أتت التحولات التالية الأكثر تأثيراً على مسار السلفية ودورها في المجال السياسي، عندما بدأت السياسات الدينية الرسمية تنتقل من خيار الحيدة السياسية تجاه الجماعات الدينية المختلفة، لتقرب من تبني خطٍّ يقوم على تفضيل الخيارات الأشعرية والصوفية، وهي السياسات التي بدأت تتجلّى منذ العام 2015، ما مثل في حينه صدمة كبيرة للتيار السلفي اكتملت نتائجها وأثارها مع التحولات السعودية الإقليمية عبر فك الارتباط بالفكر الوهابي - السلفي، الذي طالما كانت السعودية داعماً وناشراً له عالمياً وإقليمياً، فدفعت هذه التحولات إلى بناء «إدراك سلفي» جديد لما يحدث حول التيار مما اعتبره شيوخه ومربيّوه انقلاباً سياسياً عليهم.⁽¹⁾

(1) شهدت السياسات الرسمية تحولات ملحوظة تجاه التيار السلفي التقليدي منذ العام 2015، وكان واضحاً أن هنالك توجهاً لتعزيز الحضور الأشعري والصوفي،

سبق ذلك، المخاض الذي مر بالتيار السلفي التقليدي بعد وفاة زعيمه الروحي ناصر الدين الألباني (1999)، ثم الانقسامات والخلافات التي ظهرت في أواسط التيار، بين قياداته، ولاحقاً وفاة أحد أبرز خلفاء الشيخ الألباني، علي الحلبي (في العام 2020)، وتنامي الخلاف حول دور القيادات الجديدة أو ما يمكن أن يسمى بـ «شرعية القيادة» بعدهما انتقلت دفة الأمور إلى الجيل القيادي الجديد، في الأعوام الأخيرة.

نهدف في هذا الفصل الاقتراب من سؤال رئيس: كيف تكيف السلفيون مع التحولات الداخلية والإقليمية التي جاءت في مرحلة ما بعد الربيع العربي، بخاصة التغيير في السياسات الرسمية تجاههم؟ وينبثق عن هذا السؤال العديد من الأسئلة الرئيسية تمثل في تعريف تلك التحولات التي حدثت داخلياً وإقليمياً وتأثيرها على السلفيين؟ وفي قراءة «الإدراك السلفي» لهذه التحولات وسياسات التعامل معها؟

للإجابة على الأسئلة السابقة سوف يعود الفصل إلى المرحلة الأولى من البدايات والتأسيس والصعود السلفي في الأردن وسياقاته السياسية والمجتمعية، ثم

= على صعيد المؤسسات الدينية الرسمية وبعض الجامعات الأكاديمية، وعبر السلفيون مراً
- كما سيأتي خلال الفصل الحالي - عن فلقهم لما اعتبروه تحولاً دينياً رسمياً ضد التوجهات
السلفية، وشهدت الأعوام الأخيرة تدشين العديد من الكراسي ذات الطابع الديني،
ككريسي الرازي والغزالى والسيوطى ترتيبه بأعلام أشعرىن وصوفين، يمكن مراجعة
المزيد من هذه التفصيلات في:

Mohammad Aburumman, *The Mysteries of the Sufi Path: The Sufi community in Jordan and its Zaweyas, Hadras and Orders*, (Amman, Friedrich Ebert, 2021), p65-85.

وانظر كذلك: محمد أبو رمان، «العلمانية المحافظة: النموذج الأردني في إدارة العلاقة بين الدين والدولة»، (عمان، مؤسسة فريدريش إبرت، 2011)، ص 50-5.

حيثيات الخطاب السلفي التصالحي مع السلطة والتنافري مع السياسة، وتطور سياسات السلفيين في مرحلة ما بعد وفاة الشيخ الألباني وال الحرب على الإرهاب، وصولاً إلى مرحلة الربيع العربي وبروز التحولات الإقليمية والداخلية تجاه السلفيين، والإدراك السلفي لها، ثم سياسات التكيف السلفي مع تلك التحولات.

الصعود السلفي.. السياقات السياسية والمجتمعية

حققت السلفية التقليدية في الأردن حضوراً ونجاحاً لافتاً خلال فترة وجيزة من ظهورها في سبعينيات القرن الماضي، فقد تجاوز تأثير خطابها حدود الجماعات والحركات والجمعيات والشبكات إلى صياغة ثقافة قطاعات واسعة من المجتمع الأردني رغم أن الفكر السلفي لم يكن له وجود وحضور في الأردن بصورة منتظمة، على خلاف معظم الدول العربية التي توافرت على مؤسسات وجمعيات ومرجعيات سلفية منذ عشرينات القرن الماضي، وقد انتقلت إلى الأردن بعض الأفكار السلفية من دول الجوار، وخصوصاً من سوريا ومصر ولبنان، نظراً لغياب حواضر مدينية كبيرة تتواجد على مدارس دينية في البلاد، وعدم وجود مرجعيات دينية سلفية في البلاد، فالتدين في الأردن ارتبط تاريخياً منذ تأسيس الإمارة عام 1921 بنمط التدين الشعبي والصوفي وبالذهني الحنفي والشافعي الذي كان امتداداً طبيعياً للحقبة العثمانية، وظهرت جماعة الإخوان المسلمين مع تأسيس المملكة واستقلالها عن البريطانيين عام 1946، وبعدها تأسس حزب التحرير 1952، فالوجود السلفي في الأردن يعد تطوراً لاحقاً، ولم يكتسب التيار السلفي التقليدي النقاوبي بتلويناته المتعددة زخماً ووجوداً حقيقياً في الأردن، إلا بعد استقرار الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في الأردن عام 1980 عقب هجرته قادماً من سوريا، التي كان نظامها السياسي آنذاك برئاسة حافظ الأسد يشن حملة عنيفة على المجموعات الإسلامية ورموزها، وخاصةً «جماعة الإخوان المسلمين». وقد شكل استقرار الألباني في مدينة

عمان، الذي يعد من أبرز أقطاب «علم الحديث» في العالم الإسلامي ومؤسس السلفية التقليدية، تحوّلاً، أو بالأحرى العامل الأساسي في تشكيل التيار السلفي في الأردن.⁽¹⁾

لم تجتذب السلفية⁽²⁾ الكثير من الانتباه قبل هجمات تنظيم القاعدة السلفيّي الجهاديّ على الولايات المتحدة الأمريكية في الحادي عشر من سبتمبر

(1) Mohammad Aburumman, *The Mysteries of the Sufi Path*, op.cit, p 85-113
Quintan Wiktorowicz, **The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan**, Suny Series in Middle Eastern Studies, (New York: State University of New York Press, 2000), P.120.

(2) يقدم هنري لوزير مقاربة سياقية بناءة في فهم السلفية، من خلال تبع تطور جينالوجيا السلفية في الفترة الطويلة الممتدة من تدهور الحداثة الإسلامية في أعقاب الحرب العالمية الأولى إلى صعود الجهاد العالمي في تسعينيات القرن الماضي، ويحدد خمس لحظات في العملية المعقّدة والمتباينة التي أدت في نهاية المطاف إلى توسيع مفهوم السلفية التقليدية (الثقافية)، وهي اقترب رشيد رضا ودائرته إلى الوهابية في منتصف عشرينات القرن الماضي؛ ومسعى السلفيين التقليديين (الثقافيين) لتعزيز هوية إسلامية موحدة في مواجهة الحكم الكولونيالي في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي؛ والجهد السلفي الحداثي الموازي الرامي إلى خلق هوية إسلامية أساسها قطري؛ والفجوة المتباينة بين النسخة الحداثية والتقاليدية من السلفية في حقبة ما بعد الاستقلال في خمسينيات وستينيات القرن الماضي؛ وإعادة الصياغة الأخيرة للسلفية التقليدية المتنصرة بوصفها أيديولوجيا كاملة خلال الانبعاث الإسلامي في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي. لكن سبعينيات القرن الماضي كانت أيضاً فترة حضانة للسلفية السياسية، تلتها في تسعينيات القرن الماضي ظهور السلفية الجهادية العالمية. فالقاعدة تشكّلت في ساحات القتال في أفغانستان من قبل متقطعين عرب اعتمدوا على رهاب الأجانب الوهابي وراديكالية سيد قطب في مسروعهم، الجهادي العالمي. انظر: هنري لوزير، *صناعة السلفية: الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين*، ترجمة عمرو بسيوني وأسامي عباس، ط 1 (الجزائر وبيروت، دار ابن النديم ودار الروايد، الثقافية)، 2020.

2001، حيث ارتبطت السلفية بعد الهجمات بالعنف والتطرف، وكانت النظرة السائدة إلى السلفية في الشرق الأوسط تتسم بالجوهرانية والسكونية والجمود، وأنها حالة متطرفة وعنيفة وإرهابية، لكنّ هذا الافتراض أخذ يتبدّل مع اكتشاف الأوجه المتعددة للسلفية وبات يُنظر إلى السلفية من منظورات سياسية وليس جوهرانية، فإنّ جانب «الإيديولوجيا الثورية» للسلفية الجهادية، ثمّة «الإيديولوجيا التقليدية» للسلفية النقاوّية السياسية واللا سياسية التي تميّز العديد من الحركات السلفية في العالم العربي والإسلامي، ومنها الأردن.⁽¹⁾

من أهم السمات التي تميزت بها الجماعات السلفية التقليدية خلال العقود الثلاثة الماضية، هي إمكانيتها على لعب دور فعال وقدر على الحشد والتعبئة والتمكين. وذلك بسبب جاذبية الإيديولوجية السلفية التي تقوم على البساطة والوضوح، وادعائها النقاء وتمثل السلف الصالح من القرون الثلاثة الأولى المفضلة في الإسلام، وبسبب بنيتها الهيكلية التنظيمية التي تعمل وتنشر أفكارها من خلال الخطب والدروس والكتب والنشرات عن طريق الشبكات الاجتماعية المناطقية الجهوّية والصلات القراءية وروابط الصداقة، فالسلفية التقليدية على خلاف جماعة الإخوان المسلمين التي تناولناها في فصل سابق التي تعدّ الحركة الاجتماعية الأكثر تنظيماً في الأردن، وهي توافر على هيكلية تنظيمية بيروقراطية، وتعمل بشكل رسمي من خلال حزب سياسي، ومن خلال شبكة من المنظمات والمؤسسات والجمعيات العلمية والدعوية والنقابية والخيرية، بينما تعمل السلفية التقليدية كحركة اجتماعية شبكيّة تنقسم إلى قطاعات تضم عدة مجموعات أو خلايا مختلفة في صعودٍ وهبوطٍ متواصلين، وهي متعددة القيادات؛ إذ يتزعمها قادةٌ كثُرٌ، كلُّ منهم

(1) Joas Wagemakers، **Salafism in Jordan: Political Islam in a Quietist Community**، (Cambridge, Cambridge University Press, 2016), p 14.

يقود عدداً محدوداً من الأتباع، فهي جماعات شبكيّة؛ إذ تتمدد عبر صلات متعددة بين الخلايا المستقلة، مشكّلة شبكة غير واضحة ذات طبيعة غير موجّهة لتلك الشبكات وتفتقر إلى قيادة مركزية⁽¹⁾، وهو ما ستحاول السلفيّة التقليدية التغلب عليه من خلال تأسيس مركز الإمام الألباني 2001، لكن تلك الجهود لم تتحقق النجاح المأمول، فقد احتفظت السلفيّة التقليدية بسمتها الهيكلية الإدهوقراطية، تعمل كشبكة اجتماعية مرنة ولا مركزية قادرة على التكيف مع التحديات والصعوبات، حيث تميز الهياكل الشبكيّة السلفيّة بالمرونة وبنطاق الاتصالات الأفقية، ويكون تأثير الخبرة والمعرفة أكثر أهمية من المركز الوظيفي، وفي الوقت الذي تستطيع الشبكات الاجتماعيّة تجنب المراقبة والسيطرة الحكوميّة لكنها معروضة لمشكلات التنافس والخصومات والانشقاقات، مما يجعلها عرضة للتطرف والانهيار⁽²⁾.

ساهمت الجاذبيّة الفكرية للسلفيّة التقليدية بسرعة انتشارها في المجتمع الأردني، فرغم حداثة نشأتها تمكنّت من مزاجمة ومنافسة جماعات وحركات قديمة تاريجياً، كالطرق الصوفية، وجماعة الإخوان المسلمين، وأثرت على الإيديولوجية الفكرية والفقهيّة لهذه الجماعات، وتشير التقديرات المختلفة إلى أن السلفيّة التقليدية في الأردن استطاعت أن تجذب أكثر من عشرة آلاف عضو فاعل إلى شبكتها، وهو رقم يتساوى مع عدد الأعضاء المتظمين في صفوف جماعة الإخوان المسلمين، وفي الوقت الذي تمكنّت السلفيّة من جذب أفراد من الإخوان المسلمين وأثرت على

(1) انظر: دوناتيلا ديلا بورتا وماريو ديانى، الحركات الاجتماعيّة: مقدمة، ترجمة نيرة محمد صبري مراجعة شبياء طه الريري، ط 1 (القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2017)، ص 2016.

(2) انظر:

إيديولوجياتهم الفكرية من خلال أطروحة «تسلف الإخوان»،⁽¹⁾ فقد كان التأثير متبادلاً من خلال تأثير الإخوان على مجموعات من السلفيين من الناحية السياسية والحركية، إذ يمكن ملاحظة «أخونة السلفيين»،⁽²⁾ والذي يعد تيار «الصحوة» في السعودية، وامتداداته في العالم العربي أحد أبرز تمثيلاته.⁽³⁾

إنَّ سرعة انتشار السلفية في الأردن يكمن في جاذبية خطابها الفكري الحرفى البسيط، وتنظيمها الأفقي اللامركزي بصورة واضحة،⁽⁴⁾ ويعود الاقتصار على عزو سبب انتشار السلفية وجاذبيتها في العالم العربي والإسلامي على دعم السعودية والترويج لها وتمويلها مغالطة تاريخية ساذجة، ومباغة واقعية خاطئة،⁽⁵⁾ لكن ذلك لا يقلل من أهمية السياسة الدينية الثقافية للدولة في الأردن، والتي احتضنت ورعا她 نوعاً من السلفية التقليدية اللاسياسية، وفرضت قيوداً على السلفية الإصلاحية السياسية، وحاربت السلفية الجهادية، إذ يمكن استئمار مقاربة توماس بيري على

(1) انظر: حسام تمام، *تسلف الإخوان: تأكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين*، سلسلة «مراصد»، ع 1، (الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، 2010).

(2) انظر: إسلام محمد عبد الباري، *أخونة السلفيين*، موقع جدلية، 11 آذار / مارس 2013، على الرابط:

<https://shortest.link/er3B>

(3) انظر: ستيفان لاكرهوا، *زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية*، ترجمة عبد الحق الزموري، ط 1 (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).

(4) انظر: محمد سمير مرتضى، *السلفية والإصلاح الذي فشل في الإسلام: الفكر السلفي وتجدید الإسلام*، كرم التويشير ومراجعة مازن عكاشه، ط 1 (القاهرة، مكتبة البحر الأحمر، 2022)، ص 98.

(5) يعد كتاب دور غولد نموذجاً لهذه القراءة الخاطئة، انظر: دور غولد، *ملكة الكراهية: كيف دعمت العربية السعودية الإرهاب العالمي الجديد*، ط 1 (بيروت وبغداد، منشورات الجمل، 2014).

سوريا في الحالة الأردنية، فالحقل الديني في الأردن لم يشهد تأميّاً كليّاً، فالسلفية التقليدية لم يكن دورها وظيفيّاً خالصاً، بل استطاعت بفضل مهادنة ومصالحة السلطة، تحقيق انتشارٍ أوسع ل شبكتها في المملكة، من خلال جهود الشيوخ والدعاة والعلماء، فالتوجه العلمائي الم Shi'iyi لعب دوراً مهمّاً في مسارات أسلامة المجتمع، لا يقل عن دور حركات الإسلام السياسي في الأسلامة من أسفل.⁽¹⁾ تستند جاذبية السلفية التقليدية وسرعة انتشارها حسب الباحث رول مير إلى ست سمات أساسية؛ الأولى: أنها ليست ثورية على نحو صريح، أي أنها لا تتحدى الحالة الراهنة تحديّاً مباشراً. بل هي بالأحرى تدعى أنها تبني نظاماً أخلاقياً أعلى لتطهير البنى الموجودة على مستوى الفرد، والأسرة أو المجتمع. والثانية: أن تمكينها يستمد من زعمها بالتفوق الفكري في المعرفة الدينية، والثالثة: تزود السلفية أتباعها بهوية قوية، فالسلفيون بارزون لكونهم مختلفين في المظهر، ولذلك فهم مهوسون بالحدود، والرابعة: سماح السلفية لأتباعها بأن يتماهوا بسهولة أكبر بكثير مع الأمة الواسعة، وهو الأمر الذي يعزز ادعاءاتها، والخامسة: أنها فاعلة نشيطة في الوقت الذي تكون فيه مستكينة، وهي تخول تابعها رجلاً كان أو امرأة عن طريق حثّها على المشاركة بفاعلية في الرسالة السلفية، وفي نشر الدعوة. والسادسة: مثل، كل الحركات الدينية، على النقيض من الإيديولوجيات السياسية، فهي تملك ميزة هائلة من الغموض والمرونة. ومع أنها تدعى أنها واضحة وصلبة في عقيدتها وفي كفاحها من أجل النقاء، فهي في الممارسة مطوعة وقابلة للتشكييل، ويسمح غموضها للموالين لها أن يكونوا من الناحية السياسية مساندين للأنظمة، وأن يقوموا أيضاً برفضها.⁽²⁾

(1) انظر: توماس بيري، الدين والدولة في سوريا: علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة، ط 1 (إسطنبول، مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020).

(2) انظر: رول مير (محرر)، السلفية العالمية: الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، ط 1 (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 29-52.

مدرسة الألباني: تأسيس لخطاب تنافري مع السياسة

ترتبط نشأة السلفية التقليدية في الأردن بالشيخ محمد ناصر الدين الألباني، منذ ظهورها في سبعينيات القرن الماضي،⁽¹⁾ عندما كان يقيم آنذاك في سوريا، وذلك من خلال علاقاته الجيدة التي نسجها مع الاتجاه السلفي القطبي داخل جماعة الإخوان المسلمين في سوريا والأردن، حيث بدأ الألباني بتنظيم زيارات شهرية إلى الأردن بدعوة من التيار السلفي القطبي، وخصوصاً شعبة الزرقاء بقيادة ذيب أنيس، لإلقاء الدراسات والمحاضرات وكان يحضر دروسه الشيخ عبدالله عزام، وأحمد نوفل، ومحمد إبراهيم شقرة، وعبد الله القربيوي، وفيصل الجوابرة، ويونس البرقاوي وعبد

(1) إن البحث عن سند تاريخي للسلفية التقليدية النقاوية في الأردن قبل سبعينيات القرن الماضي، هو مغالطة وخلط وسوء فهم تاريخي لمصطلح السلفية، ظهر في سياق الصراع على تمثيل الإسلام، وهوية الدولة والمجتمع بين السلفية والأشعرية، حيث ظهرت قراءات دعائية انتقائية متعددة حول هوية المملكة وتوجهات الأمير عبدالله الأول الدينية، وطبعية التدين في المجتمع الأردني عند تأسيس الإمارة، فسوف يذهب الشيخ علي الحلي إلى أن توجهات الأمير عبدالله بن الحسين كانت تتسمى إلى المدرسة السلفية، وأن المجتمع الأردني كان أقرب إلى السلفية، ولا صلة له بالتتصوفة والعقيدة الأشعرية، وقد ذكر عدداً من الشيوخ من رافقوا الأمير عبدالله باعتبارهم سلفيين أمثال محمد الخضر الشنقيطي، وعبد الله القلقيلي، ومن ساندوا الشريف حسين أمثال محمد ناصيف وكامل القصاب، وقد أصدر الحلي كتاباً في هذا السياق، وهما: «الدعوة السلفية بين الطرق الصوفية والدعاوي الصحفية»، 2007، و«حمل تاريخ الدعوة السلفية في الديار الأردنية»، 2009، ومن المعروف أن من استشهد بهم لا يمكن تصنيفهم بالسلفيين حسب المعاير النقاوية التي أرساها الألباني، بينما يذهب الشيخ الأشعري سعيد فودة إلى أن الأمير عبدالله كان أشعرياً، على صعيد الاعتقاد الشخصي، وكتب بحثاً بعنوان «الأشاعرة والماتريدية وإعطاء بعض المعلومات الخاصة عنهم في الأردن»، 2012، وذكر أن من استشهد بهم الحلي أشعاره ومذهبيون، بينما يؤكد المتصوفة على أن الأردن هو بؤرة التتصوف.

الرؤوف العبوسي، وغيرهم، وعقب هجرته إلى الأردن، واستقراره فيها عام 1980، أصبحت السلفية أحد مكونات الحالة الدينية الإسلامية في المملكة.

ويبدو أن الإخوان بدأوا يرتابون من دعوة الألباني في منتصف السبعينيات، حيث باشروا بإصدار نشرات داخلية تحذر من مجالسته وحضور محاضراته ودروسه،⁽¹⁾ وقد تعرض الألباني لمحاولة إبعاد من الأردن بضغط من جماعة الإخوان عام 1982، حسب الرواية السلفية، ورغم هامش الحرية الذي تمت به الألباني في الأردن، والذي ساهم بتنامي قوة وحضور السلفية في المجتمع الأردني، إلا أن السلطة كانت مرتابة من توجهات الألباني ومن تأثير دروسه، فبعد أن ألقى أول درس له على سطح منزل أحد تلاميذه الذي تحول لاحقاً إلى الصوفية، حضر نحو 500 شخص للاستماع إليه رغم أن الدعوة كانت خاصة، ولم تكن عامة، وبعد وساطة من الشيخ محمد إبراهيم شقرة والذي كان مقرباً من الحكومة سمح له بالبقاء، شرط عدم إلقاء دروس ومحاضرات عامة، وهو الأمر الذي التزم به الشيخ الألباني حتى وفاته.⁽²⁾

(1) انظر بعض القرارات الإدارية لشعبة الإخوان المسلمين في الررقاء المتعلقة بحظر حضور دروس الألباني والدعوة لحضورها بتاريخ 11/6/1975: سليم الهلالي وزياد الدبيج، الجماعات الإسلامية في ضوء الكتاب والسنّة، ط2، (بدون ناشر، 1981)، ص 101-104. وكان من شملتهم التعميمات من سلفيي الإخوان، احمد زرزر، محمد عبد حسن، وإبراهيم بنات، وغيرهم.

(2) بداية الثمانينيات من القرن الماضي تشكلت نواة صلبة من السلفية، إذ تلقت حول الشيخ الألباني مجموعة من الشباب الجدد من أبرزهم عبد الفتاح عمر، ومروان القيسى، وعلي الخلبي، ووفيق النداف، وسليم الهلالي، ومراد شكري، وشاكر العاروري، وأحمد الكويتي، وحسين العوايشة، وأبو ليلى محمد أحمد الذي كان ملازمًا للألباني وقام بتسجيل كافة دروسه ومحاضراته وفتواه، وانضم لاحقاً عمر محمود أبو عمر الذي كان في جماعة التبليغ ثم تحول إلى السلفية الجهادية، ومشهور حسن سلمان الذي كان من الإخوان المسلمين.

اجتذبت السلفية الألبانية أتباعها من الطبقة الفقيرة المهمشة اقتصادياً وثقافياً واجتماعياً، وكان معظمهم ينتمي إلى أصول فلسطينية، نظراً لإقامة الألباني في منطقة ماركا في مدينة عمان، ومعظم سكانها من أصول فلسطينية، وشكلت مدينة الزرقاء القرية مخزنًا رافداً رئيسياً للسلفية، وهو ما سيبدل لاحقاً مع انتقال الشیوخ الجدد من السلفيين إلى مدينة عمان أمثال علي الحلبي، وسليم الهاشمي، ومحمد موسى نصر، لتفوق مدينة عمان على مدينة الزرقاء كخزان للسلفية التقليدية، وسرعان ما مستترش السلفية في كافة مدن ومحافظات المملكة، وتحترق السلفية كافة المكونات الأردنية عامة والمكون من أصول فلسطينية خاصة.

خلال عقد السبعينيات من القرن الماضي، طغى مفهوم السلفية بصورتها التقليدية بتأثير وجهود الألباني على النسخة الحداثية الإصلاحية من مفهوم السلفية الذي ارتبط بجمال الدين الأفغاني و محمد عبده، حسب هنري لوزير، فمنذ السبعينيات جرت عملية واسعة من الصياغة الإيديولوجية للسلفية التقليدية على صورة نظام كلي، فمن كونها مذهبًا عقدياً إلى كونها طريقة في الفقه الإسلامي أصبحت السلفية آنذاك رؤية للوجود بأسره من المعرفة إلى الممارسة ومن الأخلاق إلى الإتيكيت، بل وحتى من الدين إلى السياسة، فقد أصبحت السلفية خلال هذه الحقبة إيديولوجية كاملة نظام شامل للواقع، وأصبحت مجموعة من المعتقدات المفعمة بالشغف التي تسعى إلى إحداث تغيير في الحياة بأكملها، والمصطلح العربي الذي يجسد هذه العملية من الصياغة الإيديولوجية هو «المنهج»، ولا شك في أن الألباني قد لعب دوراً رئيساً في نشر هذا العرض الجديد للسلفية، لكنه لم يصك مصطلح «المنهج السلفي» وكذلك لم يكن أول من نظر له فقد سبقه مصطفى حلمي بالتنظير للسلفية التقليدية كإيديولوجية ومنهج.⁽¹⁾ وكان المؤرخ برنارد هيكل هو

(1) انظر: لوزير، صناعة السلفية، ص 349.

أول من أشار إلى أن مفهوم «المنهج السلفي» هو تطور حديث مرتبط على الأرجح بتعاليم ناصر الدين الألباني.⁽¹⁾

قدم الألباني السلفية بصورة جذابة وبسيطة، فالاسم مُشتق من السلف الصالح، أي الأجيال الثلاثة الأولى من أهل الإسلام، الذين يُطالب جميع المسلمين باتّباع طريقهم المثالى في فهم وتطبيق القرآن والسنة. كما يستند مسار هذه «الفرقة الناجية» و«الطائفة المنصورة» المرتبطة بأهل الحديث وتراث الحنبليّة الجديدة الذي يرتبط بالفقيئ الحنبلي أحمد بن تيمية، حيث تحولت هذه المفاهيم إلى إيمان صارم بالتوحيد، الذي يستبعد وجود أي شركاء لله (الشرك) ويرفض البدع (المحدثات) التي ليس لها جذر في نموذج النبي.⁽²⁾ والنسخة السلفية التقليدية كانت بداية تعريف السلفية وماهية السلفي من خلال الاعتقادات في البداية، ثم بدأت تضم الفقهيات، وتتبّنى القول بعدم الالتزام بمذهب فقهى محدد، ومحاربة التقليد للمذاهب الفقهية ومتابعة الدليل، وباتت السلفية نهجاً في الاعتقاد والفقه، وبلغت السلفية التقليدية أوج تطورها مع الألباني من خلال مفهومه الخاص بـ«التصفيّة والتربية»، للحفاظ على الإسلام الصافي النقى من التلوّث. فهاجس الوصول إلى يوتوبيا النقاء والصفاء سوف يحكم النظام الفكري والممارسة السلفية، وهو ما سيحدّد نظرية العمل السياسي وأدوات التغيير والتعامل مع السلطة، الذي تجسّد من خلال التشدد في مجال العقيدة والإلهيات النظرية، والتساهل وعدم الاهتمام

(1) انظر: برنارد هيكل، «عن طبيعة الفكر والعمل السلفيين»، في السلفية العالمية: الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، تحرير: رول مير، ط 1 (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 79.

(2) انظر: إسحاق وايزمان، وجهات نظر جديدة وقديمة في دراسة السلفية: مراجعة كتاب صناعة السلفية، ترجمة مركز جسور، مركز جسور للدراسات، على الرابط:

بالسياسة، فشعار الألباني أصبح: «من السياسة ترك السياسة»، رغم تأكيده على أن السياسة من الدين الإسلامي، بمعناها الشرعي، وهي مأمورة بها شرعاً.⁽¹⁾

رغم تأكيد الألباني على ضرورة وجود الدولة الإسلامية، لكنه لا يوافق على الطريقة المتخذة للوصول إليها، فالنسبة إلى السلفية التقليدية ليست السياسة في حد ذاتها مهمة، ولكن المهم بالأحرى هو النقاء العقدي الذي يعتبر هو الأساس للحركة السياسية، وفي الممارسة العملية، إذ يجب التركيز على مبدأ «التصفية والتربية» في الدعوة، التي تقوم وفقاً للألباني على (تنقية العقيدة والتعليم والتربية) وكما بين لاكروا، فإن هذا المبدأ إذا تطبع منطقياً يقود إلى نتائج مذهلة، إذ تعتبر أشهر نتيجة منها فتوى الألباني التي يدعو فيها الفلسطينيين إلى مغادرة الضفة الغربية وقطاع غزة لأنهم لا يستطيعون ممارسة دينهم على الوجه الصحيح تحت الاحتلال الإسرائيلي، وإذا خُير شخص بين أن يحمي العقيدة وبين أن يحمي الأرض فإن العقيدة وفقاً لما يقول الألباني هي التي لها الأولوية والأسبقية.⁽²⁾

برغم ادعاء السلفية البعد عن السياسة، فإن الموقف من نظام الحكم أدى إلى انقسام بين تلاميذ وأتباع الألباني، بين الرفض للدولة ومؤسساتها، وبين الدعم غير المشروط للحاكم، وظهرت تجليات تيار الرفض باقتحام الحرم المكي من «الجماعة السلفية المحتسبة» بقيادة جهيمان العتيبي، وكان الشيخ عبد العزيز بن باز رئيساً للمؤسسة الدينية السعودية آنذاك، وكان عند تأسيسها على صلة وثيقة بها، فقد اقترح إضافة كلمة «المحتسبة» للتأكيد على وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

(1) انظر: محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الهدى والنور، شريط رقم 347.

(2) انظر: ستيفان لاكروا، «بين الثورة واللا سياسية: ناصر الدين الألباني وتأثيره على تشكيل السلفية المعاصرة»، في السلفية العالمية: الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، مرجع سابق، ص 105.

عندما كان رئيساً للجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، إلا أن جهينان اشتق لاحقاً، حيث تأثرت الحركة بالشيخ محمد ناصر الدين الألباني،⁽¹⁾ الذي اتهم بأنه المنظر الرئيس لهذه الحركة،⁽²⁾ ومنع إثراها من دخول السعودية، وكانت حجة مقتاحمي الحرم أن حكام السعودية لا يتمتعون بشرط «القرشية» في الإمامة، ولذلك فإن «البيعة» لهم باطلة، ولعل هذه الأحداث حملت الألباني على بلورة رؤية محددة في العمل السياسي وإقامة دولة الشريعة، قوامها الإيمان بـ«التصوفية والتربية» كطريق بديل من أجل استئناف الحياة الإسلامية، وقد بُرِز موقف المؤيدين للحاكم دون شروط على الطرف الآخر خلال ثمانينيات القرن الماضي من أهل الحديث الجدد

(1) توجّهت هذه المجموعة في البداية إلى ابن باز نفسه، طلباً للتأييد والدعم لما تقوم به من دور في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما وفره لهم ابن باز، بل وفّرض أحد مقربيه الشيخ أبي بكر الجزائري في إرشاد هذه المجموعة، قبل أن يحدث اختلاف معها، وتصطدم بالدولة، ويجري اعتقال أعضاء فيها، وأخيراً وقوع حادثة الحرم الشهيرة، التي شكلّت هزة عنيفة في علاقة الدولة بالدعوة. وبالرغم من تلك الحيثيات، ووجود تلاميذ لابن باز مؤسسة من بين مجموعة جهينان، إلا أن حادثة الحرم المكي لم تؤثّر على علاقة ابن باز بمؤسسة الحكم، فقد منحها فتوى جواز اقتحام الحرم المكي وتخليصه من جهينان وجماعته. انظر: ناصر الحزيمي، أيام مع جهينان: كنت مع «الجماعة السلفية المحتسبة»، ط 1 (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011).

(2) اتهم الألباني بأنه كان خلف ثورة جهينان من الناحية الفكرية، وظهرت رسائل ومؤلفات لعدد من السلفيين في السعودية تتهمه بتصدير أفكاره السياسية. انظر: كتابات الدكتور موسى الدويش وخصوصاً كتابه: «التوجه السياسي الحركي عند الشيخ محمد ناصر الدين الألباني»، ود. عبد اللطيف باشميل: «الفتح الرباني في الرد على خطباء دعوة الألباني»، وانظر في هذا السياق كتابات عبد العزيز العسكري. ولمزيد من التفصيل، انظر: توماس هيغهام وستيفان لاكرروا، حتى لا يعود جهينان: حفريات أيديولوجية وملاحق وثائقية نادرة، ترجمة حمد عيسى، ط 1 (بيروت، منتدى المعارف، 2013).

بزعامة كل من محمد أمان الجامي، والشيخ ربيع المدخلي، وسوف يصبح الاتجاه المهيمن في السعودية بعد حرب الخليج.

إن المتبع لوقف الألباني المتعلق بالمجال السياسي، وكل ما له صلة بنظرية العمل ومنهج التغيير وآلياته، هو الجانب المثير والأكثر دهشة وتناقضًا، حيث نجد السياقات تتحكم في معظم اختياراته العملية نظرًا لطبيعة السياسة المتقلبة، ولذلك نعثر على آراء واجتهادات متضاربة، فبخصوص مشروعية العمل الجماعي والتظيمي والحزبي، يظهر التناقض بين رؤيته المبكرة الذي كان يحيز فيها العمل التنظيمي، ويحيث على التعاون مع الجماعات والأحزاب الإسلامية، فقد قال: «إنني أؤيد قيام الجماعات الإسلامية، وأؤيد تخصص كل جماعة منها بدور احترافي سواء أكان سياسياً أم اقتصادياً أم اجتماعياً، أو نحو ذلك، ولكنني اشترطت أن تكون دائرة الإسلام هي التي تجمع هذه الجماعات كلها»⁽¹⁾، وأفتى بوجوب العمل الجماعي دون تحزب⁽²⁾، ثم عاد في آخر حياته إلى التشدد والمنع حيث يقول: «هذه الأحزاب لا نعتقد أنها على الصراط المستقيم، بل نجزم بأنها على تلك الطرق التي على رأس كل منها شيطان يدعو الناس إليه»⁽³⁾.

(1) انظر: محمد ناصر الدين الألباني، رأي الشيخ في الجماعات الإسلامية، في حياة الألباني وآثاره، مرجع سابق، 1/395.

(2) انظر: محمد ناصر الدين الألباني، «مسائل وأجوبتها»، مجلة الأصالة (مركز الإمام الألباني للدراسات والابحاث، الأردن، ع 13، 1994)، ص 71.

(3) انظر: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، مسائل علمية في الدعوة والسياسة الشرعية، راجعه محمد ناصر الدين الألباني، ط 2 (الكويت: مكتبة ابن القيم، 2001)، ص 100.

مع نهاية ثمانينيات القرن الماضي، أصبح مصطلح «السلفية» كمصدر صناعي شائعاً، وباتت السلفية كجماعة حاضرة بقوة، وتبثور السلفية كمفهوم يستند إلى النقاء ومنهج في العقيدة والفقه، وكتوجه إيديولوجي شامل للحياة يقوم على التوحيد ونبذ الشرك في الاعتقاد، وعلى الاجتهاد والاتباع ونبذ التقليد والمذهبية في الفقه، وهو ما ظهر بصورة جلية في عام 1988 عندما نشر العالم السوري محمد سعيد رمضان البوطي كتابه الذي يعد أشهر الكتب المعارضية للسلفية، والذي كان عنوانه هو «السلفية»⁽¹⁾، ولاحقاً سوف يصدر الشيخ الأشعري الأردني حسن السقاف كتاباً على نسق كتاب البوطي.⁽²⁾

شكّلت حرب الخليج لحظة فاصلة في انقسام السلفية، وتصنيفاتها، وبعد خمسة أيام من غزو العراق للكويت في 2 آب /أغسطس 1990، عصفت دعوة الملك فهد للقوات الأمريكية لحماية السعودية بالحالة السلفية، وأدت إلى حدوث تحولات بنوية عميقه على بنية وتوجهات التيار السلفي، أفضت إلى تبلور سلفيات متعددة في المعلم التاريخي للسلفية الوهابية في السعودية، وألقت بظلال كثيفة على مجمل السلفيات في العالم العربي والإسلامي، ومنها الأردن، فالجانب السياسي الأكثر هشاشة في السلفية ظهر بصورة جلية، وشكلت مسألة «الاستعانة بالكافار» أبرز المسائل التي أدت إلى حدوث شروخ وانقسامات داخل السلفية وفرز توجهاتها وتحديد مستقبلها، فقد بدأت ملامح نسخة سلفية مسيسة تتضح بشكل لافت، وظهرت تنويعات السلفية الجهادية والسياسية والنقاوية (التقليدية)؛ فالسلفية

(1) انظر: محمد رمضان سعيد البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ط 1 (دمشق، دار الفكر، 1988).

(2) انظر: حسن بن علي السقاف، السلفية الوهابية أفكارها الأساسية وجزورها التاريخية، (بيروت، دار الإمام الرواس، د.ت).

الجهادية، تبنت شعار آخر جروا «المشركين من جزيرة العرب»، وعلى رأسها أسامة بن لادن، والسلفية السياسية، تحفظت على موضوع الاستعانتة بالقوات الأجنبية وطالبت بإصلاحات سياسية في مؤسسة الدولة والمجتمع، وعلى رأسها الشيخ سفر الحوالى، وسلمان العودة، وناصر العمر، والسلفية التقليدية المستكينة التي تماهت مع سلطة الدولة، وعلى رأسها الشيخ محمد أمان الجامى ، والشيخ ربيع المدخلى.

على الرغم من تشتت السلفية في السعودية تجاه المسألة السياسية والعلاقة مع نظام الحكم والدولة، إلا أن السلفية الأردنية بزعامة الشيخ الألبانى، احتفظت باستقلالها النسبي، وكشفت الأحداث عن صعوبة توظيف الألبانى سياسياً؛ ففقد أفتى بوجوب جهاد الأمريكان، وعدم جواز الاستعانتة بقوات أجنبية لإخراج العراق من الكويت بغض النظر عن كفر صدام حسين ونظامه،⁽¹⁾ وظهرت استقلالية الألبانى مرات عديدة بعد ذلك، لكن تداعيات حرب الخليج على السلفية فيالأردن، ظهرت بعد عودة أكثر من 300 ألف مواطن أردني من دول الخليج العربي وخصوصاً الكويت، والذين جلبوا معهم سلفيات أكثر تسييساً متأثرة بالشيخ عبد الرحمن عبد الخالق.

تزامنت حرب الخليج مع حقبة الانفتاح الديمقراطي في الأردن بعد 1989 ، حيث ظهرت أول محاولة لتأسيس جماعة سلفية سياسية إصلاحية في الأردن أثناء حرب الخليج عن طريق عدد من الشباب بقيادة عمر محمود أبو عمر، باسم «حركة أهل السنة والجماعة»، وأصدرت نشرة خاصة حملت اسم «المثار» وهي تسمية ذات دلالة باللغة إذ تشير إلى أشهر مجلة سلفية إصلاحية في العالم الإسلامي والتي أسسها

(1) انظر: الرسالة التي قام بتوزيعها وكتابتها تلميذ الشيخ الألبانى، محمد إبراهيم شقرة، إبان أزمة الخليج، بدون ذكر اسم المؤلف، بعنوان «هذا بيان للناس».

الشيخ محمد رشيد رضا، إلا أن هذه التجربة لم تدم طويلاً، في هذه الأثناء كانت السلفية الجهادية الأردنية بصدّ الإعلان عن نفسها، والتي ستتناولها في الفصل القادم، عن طريق عدد من الجماعات والمجاميع؛ كجيش محمد والأفغان العرب، ثم بيعة الإمام، وكان لعصام برقاوي الشهير بأبي محمد المقدسي دوراً تأسيسياً في بلورة هذا الاتجاه، وقد استقر في الأردن بعد حرب الخليج قادماً من الكويت.

شهد عام 1993، محاولة إحياء السلفية الحركية في الأردن عن طريق تأسيس جمعية «الكتاب والسنّة» والتي حاولت التمايز عن السلفيين التقليدية والجهادية، وضمت في صفوفها عدداً من رموز السلفية الأقرب إلى توجه تيار الصحوة في السعودية أمثال: إبراهيم العسعس، وعبد الفتاح عمر، وأحمد الكويتي، وبسام ناصر، ومحمد الرعود، وتمنت من استقطاب مجموعة من الشباب، أمثال زايد حماد، وأسامه شحادة، ووائل البتربي، وأصدرت الجمعية مجلة حلت اسم «القبلة»، وأصبح لاحقاً الشيخ محمد إبراهيم شقرة رئيسها الفخري، إلا أن الجمعية تعرضت للتضييق والمحاصرة من طرف الدولة والسلفية التقليدية، بسبب عدم وضوح هويتها السياسية، والنزاعات الداخلية، فقد اختلطت هويتها الحركية بالجهادية والتقليدية والسياسية والحركية، وأدت التجارب المreira إلى انسحابات عديدة في صفوف أعضائها، وحسم خياراتهم باتجاهات سلفية أخرى فالجمعية بقيت عرضة للتضييق من قبل السلطة، فحسب العالم السياسي الأمريكي فيكتوروفيتشر الذي أجرى لقاءات ميدانية مع سلفيين في الأردن، فإن عشرة من أجرى مقابلات معهم من أعضاء الجمعية تم اعتقالهم قبل تأسيس الجمعية وبعدها.⁽¹⁾. وهو ما أدى إلى انسحاب معظم المؤسسين للجمعية بحدود سنة 2000، وتولى زايد حماد رئاسة الجمعية، فأصبحت أكثر استكانة، وتحولت معظم أنشطتها في مجال العمل التطوعي

(1) Wiktorowicz, Op. Cit, p. 139-141.

الخيري، ورغم اقترباها من السلفية النقائية (التقليدية)، فإنها ما تزال تعتبر نفسها تنتمي إلى السلفية السياسية.

ومع العائدين من الكويت ظهرت مجموعات من السلفية الحركية السياسية من تأثر بالشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، الذي توصل في وقت مبكر إلى ضرورة هيكلة وأساسة السلفية، ومشاركة السلفيين في العمل السياسي، عبر الترشح للانتخابات البرلمانية، والدخول في البرلمان، وكذلك مشروعية تأسيس الأحزاب السياسية، وإنشاء الجمعيات الدعوية والفكرية والخالية، والتقطير لمشروعية العمل الجماعي المنظم، وهو الأب الروحي لجمعية إحياء التراث الإسلامي الكويتية التي تأسست سنة 1981، ومن الأساتذة والمشايخ الذين قدموا إلى الأردن من الكويت من تأثر بالتجربة السلفية في الكويت، الدكتور محمد أبو ارحيم، والدكتور خالد الحاييك، وأبو قتيبة محمد عبد العزيز، وإحسان عايش، وأبو طلحة جمال البasha، وأسامه شحادة، وغيرهم، وتركز الجدال والسباق في هذه الحقبة حول جملة من المسائل والقضايا التي أثارتها حرب الخليج، ومن أهمها: العمل الجماعي والتنظيمي ومشروعية، والمشاركة السياسية، و MAVAHIEH AL-EIMAN AND ISLAM AND KAFR، ومسألة الحاكمية، وطاعة أولياء الأمور وقضية الجهاد،⁽¹⁾ وشكل الانتهاء إلى سيد قطب

(1) انظر عينة من الكتب والرسائل والردود خلال هذه الحقبة: مراد شكري، «أحكام التقرير لأحكام مسألة التكفير»، قدم له علي الحلبي. وعلي الحلبي، «التحذير من فتنة التكفير» بحوث علمية، ونقول عقلية، لعدد من علماء الإسلام، محدثين، وفقهاء، ومفسرين. وعلي الحلبي، «التعريف والتنبيه بتأصيات العلامة الشيخ الإمام أسد السنة المهام محمد ناصر الدين الألباني في مسائل الإيمان والرد على المرجئة». وعلى الحلبي القول المأمون في تخريج ما ورد عن ابن عباس في تفسير ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون. وعلى الحلبي، التبصیر بقواعد التکفیر. و محمد ناصر الدين الألباني، فتنۃ التکفیر، إعداد علي بن حسن عبدالحمید، دار ابن خزيمة، الطبعة الثانية، 1997، وعلي الحلبي، صیحة نذیر بخطر =

وأتباعه وأفكاره نقطة ارتکاز في تمایز السلفيات المختلفة؛ فقد قاد ربيع المدخلي حملة شعواء ضد الإخوان المسلمين عموماً وسيد قطب خصوصاً،⁽¹⁾ واتهم الصحوين والسروريين⁽²⁾ بالبدعة والضلالة والتلوث والانحراف عن السلفية، إذ ظهرت

التکفیر. والدكتور محمد أبو ارحيم، «تحذير الأئمة من تعليقات الحلبي على أقوال الأئمة».

الدكتور محمد أبو ارحيم، «حقيقة الإيمان عند الشيخ الألباني، دراسة نقدية» تقديم محمد إبراهيم شقرة. الدكتور محمد أبو ارحيم، «حقيقة الخلاف بين السلفية الشرعية وأدعيائها في مسائل الإيمان». وفتوى اللجنة الدائمة في التحذير من كتابي: (صيحة نذير) و(التحذير من فتنة التکفیر) لعلي حسن الحلبي محمد بن سالم الدوسري. ورفع اللائمة عن فتوى اللجنة الدائمة، تقديم فضيلة الشيخ العالمة الأثري الدكتور صالح بن عبد الله الموزان، وفضيلة الشيخ العالمة عبد العزيز بن عبدالله الراجحي، فضيلة الشيخ المحدث سعد بن عبدالله آل حمید. أبو محمد المقدسي، إمتعان النظر في كشف شبہات مرجنة العصر. وأبو محمد المقدسي، «تبصير العقلاء بتلبيسات أهل التجهم والإرجاء». وائل البتری، كلمة حق للمحدث الألباني في الأستاذ سيد قطب، ط 1 (عمان، مكتبة البراق، 2005). ووائل البتری، التفنيد لادعاءات علي الحلبي وموقفه من سيد قطب الشهيد، الطبعة الأولى 2005.

(1) صنف ربيع بن هادي المدخلي عدداً من الكتب والرسائل ضد سيد قطب، ومنها: «أضواء إسلامية على عقيدة سيد قطب وفكرة» وكتاب «نظرة سيد قطب إلى أصحاب رسول الله ﷺ» وكتاب «نظرات في كتاب التصوير الفني في القرآن الكريم لسيد قطب» وكتاب «العواصم مما في كتب سيد قطب من القواسم» وكتاب «الحد الفاصل بين الحق والباطل» وكتاب «ينبوع الفتن والأحداث الذي ينبغي للأئمة معرفته ثم ردمه»، وظهرت عشرات الكتب والرسائل والمقالات لأتباع المدخلي التي تصف قطب بالبدعة والضلالة والكفر.

(2) تنسب إلى محمد سرور بن نايف زين العابدين (1938 - 2016)، أحد أبرز الفاعلين السوريين المعاصرين في التيار السلفي المعاصر فقد تكون من تأسيس سلفية خاصة باتت تعرف بـ«السرورية»، وقد بدأ سرور حياته ناشطاً في صفوف جماعة الإخوان في سوريا، في حقبة الخمسينيات، واقترب من التيار القطبي في الجماعة، حيث برزت ميلوه السلفية بتأثير سيد قطب وناصر الدين الألباني، وشرع بمواجهة الميل الاحتوائية والبراغماتية للإخوان، وقد غادر سوريا إلى السعودية في العام 1965، وهناك اشتغل في تدريس الرياضيات =

عشرات الكتب والرسائل والردود، التي تتناول هذه المسائل بين أتباع السلفيات المختلفة في العالم العربي وخصوصاً السعودية والأردن، ومع ذلك بقيت السلفية بوجهاتها المختلفة في الأردن تحتفظ بتواكها النسبي في حياة الشيخ الألباني.

انعكست السياسة الدينية السعودية على الأردن وعدة دول عربية، وبدا أن هناك سياسة إقليمية عربية موحدة باحتضان ورعاية النسخة السلفية المدخلية واستبعاد السلفية السياسية والجهادية، وهو ما أدى إلى اقتراب جمعية إحياء التراث في الكويت من التوجه المدخلوي، وقد مارس المداخلة ضغوطات على سلفية الأردن وحاولوا في البداية استئلاه الشيخ محمد شقرة الذي لم يستجب وبقي يدافع عن سيد قطب، واستقطبوا الشيخ علي الحلبي، لكنه سرعان ما اختلف معهم، وفي نهاية المطاف لم يستطع التيار المدخلوي أن يؤسس له تيار واضح المعالم في الأردن، إذ لم يجد له مؤيدين سوى مجموعة صغيرة من أبرز رموزها الشيخ أبو الحسن علي الرملي، وهو من تلاميذ الشيخ اليمني مقبل بن هادي الواعدي، الذي أصبح أقرب إلى السلفية المدخلية في اليمن، وكان الرملي أحد أعضاء مركز الألباني ثم انفصل عنه، وبدأ بمهاجمة شيوخه، وله موقع على شبكة الإنترنت بعنوان شبكة الدين القيم.⁽¹⁾

= والذين في حائل والبريدة، ثم عمل أخيراً في المنطقة الشرقية، قبل أن تأمره السلطات السعودية في عام 1973، بمعادرة البلاد، متوجّهاً إلى الكويت، لفترة محدودة، ثم ليقيم في لندن، ويؤسس مدرسة سلفية جديدة موجّة بين تعاليم السلفية الوهابية والسلفية الحركية السياسية.

(1) انظر: شبكة الدين القيم، على الرابط:

مركز الألباني ومؤسسة السلفية التقليدية

عندما توفي الشيخ ناصر الدين الألباني عام 1999، الذي تزامنت وفاته مع اعتلاء الملك عبدالله الثاني عرش المملكة، كانت الحرب الباردة السلفية في العالم العربي ومنه الأردن في أوجّها، وكانت عملية فرز وتصنيف السلفية بناءً على موقفها من النظام السياسي وقدرتها على التصدي للمعارضة السلفية الجهادية والسياسية، قد أنجزت في بلدان عربية عدة كالسعودية والكويت ومصر والجزائر غيرها، حيث جرت مؤسسة التيار السلفي اللاسياسي في عدة بلدان، وحظيت السلفية اللاسياسية بالدعم والرعاية الرسمية، ورغم أن الحكومة في الأردن كانت تراقب المشهد السلفي بدقة، وعلى معرفة بحالة الانقسام والتشظي بين التيارات المختلفة، إلا أن تبني ورعاية السلفية التقليدية ومؤسساتها لم تكن ممكناً مع وجود الشيخ الألباني، الذي حافظ على استقلاليته ورؤيته السلفية التقليدية الصارمة حول الإصلاح المجتمعي واستقلاليته عن الأنظمة السياسية، فقد شكل الألباني سداً منيعاً وعائقاً أمام أي محاولة لمؤسسة السلفية من خلال القنوات النظامية القانونية الرسمية للدولة.

كانت الرؤية الحكومية الرسمية للتيار الجهادي واضحة من خلال تبني المقاربة الأمنية والإيديولوجية، وكذلك مقاربة التعامل مع السلفية الحركية السياسية، والتي تقوم على مزيج من الاحتواء والقمع، خشية من تطورها إلى جماعة منظمة وحزب سياسي، أو انحيازها إلى التيار الجهادي أو الإسلام السياسي، بعد أن تحولت العلاقة بين الدولة والإسلام السياسي وبات ينظر إليها بربية بعد تغير طموحات جماعة الإخوان المسلمين من الهامشية إلى المشاركة الفعلية في الحكم، الأمر الذي رافقه ضعف المؤسسة الدينية الرسمية، وعدم تشكيل بديل ديني أشعري صوفي بعد أن فشلت محاولات مؤسسته خلال ثمانينيات القرن الماضي، لذا كان خيار احتضان السلفية التقليدية مفيداً في هذه المرحلة.

بعد وفاة الألباني زالت معيقات مؤسسة التيار السلفي التقليدي اللاسياسي، ففي تحول مثير مخالف لنهج السلفية التقليدي الخاص بحرمة وبدعية التنظيم والعمل الجماعي والحزبي، بدأت السلفية تسعى إلى المؤسسة والبقرطة، ويرى يواس في حميكر، أن دور الدولة الأردنية كان حاسماً في تحول السلفية من كونها شبكة اجتماعية لا مركزية، إلى حركة اجتماعية ومنظمة بiroقراطية، بهدف السيطرة على النشاط السلفي، وتدجينه لخدمة استراتيجية حكومية لمواجهة التيارات المتطرفة الجهادية والسياسية، حيث فقدت السلفية التقليدية استقلاليتها.⁽¹⁾ وحسب باولو ماجيولين، أدى موت الألباني إلىبقاء مكان ومكانة مرشد وإمام السلفية التقليدية المحافظة شاغراً. وعلى إثر ذلك، بادر النظام إلى تفعيل إستراتيجيته التقليدية المعتادة لبسط سيطرته، وذلك عن طريق مؤسسة شبكة الألباني غير الرسمية. وبالفعل، حقق تأسيس «مركز الإمام الألباني» الغرض من إنشائه عبر وضع السلفيين المحافظين تحت سمع النظام وبصره، وتحت قيادة موالية ومعترف بها رسمياً.⁽²⁾

مؤسسة السلفية التقليدية تمت في الثامن من كانون الثاني/يناير 2001 من خلال ترخيص قانوني بتأسيس «مركز الإمام الألباني للدراسات المنهجية والأبحاث العلمية»، والذي قام على إنشائه وتأسيسه مجموعة من تلاميذ الألباني المبashiرين، وفي مقدمتهم: سليم الهلاوي، وعلي الحلبي، ومشهور حسن سليمان، ومحمد موسى نصر، وحسين العوايشة، وفي خضم الجدال والسباق حول تمثيل السلفية التقليدية ومنهج الألباني تصاعدت حدة الاتهامات من التيارات السلفية السياسية والجهادية

(1) انظر:

Joas Wagemakers, **Salafism in Jordan**, p 139.

(2) انظر: باولو ماجيولي، الإسلاميون في الأردن: لماذا تتمدد السلفية الجهادية في الفضاء الإخواني؟، ترجمة أحمد بركات، أصوات أونلاين، كانون أول/ ديسمبر 2018، على الرابط: <https://shortest.link/eeXU>

لأعضاء المركز بخيانة المنهج السلفي، ورد شيخ مركز الألباني بالتشكيك بسلفية هذه التيارات، وفي مقدمتهم الشيخ محمد إبراهيم شقرة، وغيره من رفض احتكار تركة الألباني وإرثه العلمي، فقد أصدر أعضاء مركز الألباني جملة من الفتاوى تتهم شقرة بخروجه عن مبادئ السلفية لصافية، واتهامه بالانحياز إلى السلفية الجهادية، وتأييده للسلفية الحر كية السياسية ومثلها سيد قطب،⁽¹⁾ ورد الشيخ محمد شقرة على هذه الدعاوى باتهام كتاب مجلة «الأصالة» الناطقة باسم التيار التقليدي بالخروج عن منهج أهل السنة والجماعة، وخيانة منهج الشيخ الألباني.⁽²⁾

تنامت حدة الاستقطاب السلفي - السلفي، التي بدأت في حقبة التسعينيات من القرن الماضي وارتقت و Tingira الصراع على تمثيل السلفية في الأردن، ولم يقتصر التراشق بين أطراف السلفية على المسائل الإيديولوجية العقدية، بل تعدتها إلى قضايا السلوك والأخلاق، فقد انتشرت الكتب والرسائل في كشف السرقات العلمية، لنزع الشرعية العلمية عن رموز السلفية التقليدية، وخصوصاً على الحلبي وسلمي العلي ومشهور سلمان،⁽³⁾ وانتشرت الاتهامات بالسرقة المالية، لنزع الشرعية الأخلاقية. واحتدم الجدل والنقاش حول اللاهوت السياسي، وأصبحت مسائل

(1) انظر: جملة من الاتهامات في عددي مجلة «الأصالة»، التابعة للسلفية التقليدية، رقم، 25 و 26، بتاريخ: 15 محرم، و 15 ربيع أول 1421 هـ.

(2) انظر: عاصم محمد إبراهيم شقرة، «الردود العلمية السننية»، بدون ناشر، 2001.

(3) انظر: أحمد الكويتي، الكشف الشالي عن سرقات سليم العلي، بدون ناشر، الطبعة الأولى، 1993. ورائد صبري، الكشف المشهور عن سرقات مشهور، رائد صبري، «فرع الطنبور لسرقات مشهور». وإبراهيم الشمرى، الروض الندى في جهالات وسرقات علي الحلبي، وبين حمد الأثيري، «مذكرة في الردود على جهالات الحلبي وسرقاته العلمية». وأبو عبد الرحمن سعد بن فتحي الزعترى، «تنبيه الفطين لتهافت تأصيلات الحلبي المskin». والشيخ عبد العزيز بن فيصل الراجحي، «الفارق بين المحقق والسارق».

الكفر والإيمان والولاء والبراء والخوارج والمرجئة وأحكام الدار والجاهلية والحاكمية موضة رائجة، وقد ذهب الباحث دانيال لاف في تفسيره لحدة الجدل على أنه خلاف إيديولوجي عقديّ محض، بينما فسره يواس في حميك على أنه خلاف على السلطة والقيادة وتمثيل السلفية،⁽¹⁾ ولا شك أن كلا التفسيرين صحيحين، فالنقاشات الإيديولوجية والصراع على السلطة والقيادة سوف يحددان سياسات الدولة تجاه السلفيات المختلفة، وترجح طرف على آخر، كما حدث في السعودية وغيرها من البلدان العربية، فقد منح التيار الجامي والمدخلي في السعودية حسب لاكروا، السيطرة على العديد من المؤسسات ومن أهم تلك المؤسسات الجامعات الإسلامية في المدينة المنورة.⁽²⁾

بعد أن أصبح الاتجاه الجامي المدخلي الاتجاه المهيمن في السعودية بعد حرب الخليج بزعامة محمد أمان الجامي، وربيع بن هادي المدخلي،⁽³⁾ حاول الأخير أن

(1) انظر:

Joas Wagemakers، Salafism in Jordan: Political Islam in a Quietist Community
Cambridge University Press, September 2016, p 128.

(2) انظر: ستيفان لاكروا، بين الثورة واللا سياسية: ناصر الدين الألباني وتأثيره على تشكيل السلفية المعاصرة، مرجع سابق، ص 115.

(3) تنسب الجامية إلى الدكتور محمد أمان الجامي، وأصله من هرر في الحبشة ولد عام 1931م، وتوفي سنة 1996م، وقد هاجر من بلده الحبشة إلى السعودية عام 1948م تقريباً، وحصل على الجنسية السعودية، وكان يعمل مدرساً في الجامعة الإسلامية في قسم العقيدة. وهو أستاذ الدكتور ربيع بن هادي المدخلي، وإليه تنسب تسمية المدخليّة أو المداخلة، مولود في منطقة جازان جنوب السعودية عام 1932م، ويعُد المؤسس الحقيقي للمداخلة، ويحمل درجة الدكتوراه في الحديث الشريف، وعمل أستاذًا للحديث في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، ويعتبر حالياً هو المرجع الأول والمنظر والزعيم لهذه الجماعة، يعد من أشرس المعارضين لثورات الربيع العربي والمدافعين عن الحكام.

يضم أعضاء مركز الألباني إلى شبكته ورؤيته المستكينة الفجة، وقد فشلت محاولة إخضاع السلفية التقليدية الأردنية للسلفية المدخلية السعودية، بسبب حرص السلطة في الأردن على «دولنة» السلفية واستقلالها عن أي شبكة عابرة للحدود، وبسبب تحفظ سلفية مركز الألباني على تطرف منهج المدخلية في التعامل مع الإسلام السياسي الإخواني والسلفي. وقد شكل القرب والابتعاد عن سيد قطب أحد محاور الخلاف، وأحد أهم محددات انقسام السلفية إلى جهادية وسياسية وهادئة،⁽¹⁾ وسرعان ما اتهم رموز مركز الألباني من طرف السلفية المدخلية بالانحراف ومداهنة السلفية السياسية والحركية، فعقب صدور كتاب لعلي الحلبي بعنوان «منهج السلف الصالح»⁽²⁾، أتهم بانتهائه إلى السلفية الحركية،⁽³⁾ وصدرت عدة كتب تهم الحلبي

(1) لمزيد من الاطلاع حول الجدل بخصوص سيد قطب، بين التيارات السلفية التقليدية، انظر: وائل علي البتيري، «كلمة حق للمحدث الألباني في الأستاذ سيد قطب»، تقديم الشيخ محمد إبراهيم شقرة، والدكتور صلاح الخالدي، مكتبة البراق، الزرقاء، الطبعة الأولى، 2005. ووائل علي البتيري، «رد الأقوال التي نقلها سليم الهلالي عن كتب الشهيد سيد قطب إلى مظانها الصحيحة وتصويبها».

(2) انظر: علي الحلبي، «منهج السلف الصالح في ترجيح المصالح وتطويق المفاسد والقبائح في أصول النقد والجرح والنصائح» على الرابط:

<https://shortest.link/eZ1L>

(3) حسب التيار المدخلية وقع الحلبي في مدح ومداهنة رموز السلفية الحركية السياسية في مصر أمثال: أبو إسحاق الحويني، ومحمد حسان، ومحمد حسين يعقوب، والمغرب أمثال: عبد الرحمن المغراوي، واليمن: أمثال أبو الحسن المأري، فضلاً عن الجمعيات السلفية أمثال: جمعية إحياء التراث في الكويت، وجمعية البر في الإمارات، إذ تهم هذه الشخصيات والجمعيات بالقطبية والإخوانية.

بالقطبية والاخوانية،⁽¹⁾ وكذلك طالت التهمة مشهور حسن سلمان،⁽²⁾ وكافة أعضاء مركز الألباني.

معضلة تمثيل السلفية والخلاف مع المدخلية أحد مظاهر النزاع على قومية ووطنية السلفية وعاليتها وأميتها، ولم تقتصر مشاكل مركز الألباني على هويته الإيديولوجية وموافقه السياسية - فقد تعدتها إلى الجوانب الأخلاقية السلوكية، فلم تكن الاتهامات بالسرقات العلمية والسرقات المالية لشيوخ المركز مجرد اتهامات من السلفيات المنافسة، فقد ظهرت بين مؤسسي مركز الألباني نفسه، ومنها قضية سليم الهلالي، فعلى الرغم من محاولات التستر على هذه الممارسات والسلوكيات، اضطرب مثلاً مركز الألباني إلى إصدار مذكرة تدعى فيها بسرقة أموال تبرعات من مؤسسات خارجية كجمعية إحياء التراث، وأشخاص محسنين، قام بها الشيخ سليم الهلالي، الأمر الذي أدى إلى فصله من مركز الألباني،⁽³⁾ والتشهير به ونعته بأقذع الأوصاف،

(1) انظر على سبيل المثال عينة من الاتهامات للحلبي بانتهائه القطبي، أحمد بن عمر بازمول، «صيانته السلفي من وسوسه وتبييسات علي الحلبي»، وأبو عبد الرحمن بن حسن الزندي الكردي، «طليعة التنكيل بما في أقوال الحلبي من الأباطيل».

(2) انظر: أبو عبد الرحمن بن حسن الزندي الكردي، «الصارم المشهور على الإخواني المفترى مشهور»، وأبو عبد الرحمن بن حسن الزندي الكردي، «صعقة المنصور لنصف بدع وضلالات مشهور»، ويليه، «الأثار الكاشفة لما في تراجعات مشهور من التضليل والكذب والتلبيس والمجازفة».

(3) انظر: مذكرة في سرقات سليم الهلالي، منتدى كل السلفيين، على الرابط:
<https://shortest.link/eZaW>

فقد كتب محمد موسى نصر مقالة تقريرية بعنوان: «إذ انبعث أشقاها»⁽¹⁾ وكتب أكرم زيادة مقالة بعنوان: «فساد السلفي، لا الفساد السلفي»⁽²⁾.

ساهمت الأحداث المتلاحقة بتصاعد سلفية مركز الألباني واحتضانه ورعايته، وشكلت هجمات السلفية الجهادية عن طريق تنظيم «القاعدة» على الولايات المتحدة الأمريكية في الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001، لحظة فاصلة بتعزيز العلاقة بين السلفية التقليدية والسلطة السياسية في الأردن، بعد تدشين الاستراتيجية الدولية باسم «الحرب على الإرهاب»، الذي أصبح الأردن منخرطاً في أجندتها، وسرعان ما توسيع قاعدة عضوية مركز الألباني، فالتحق بالمركز أعضاء جدد من المترددin سابقًا، أمثال: الدكتور عاصم القربيوي، والدكتور باسم الجوابرة، وأكرم زيادة، وزياد العبادي، ومن السلفيين الوافدين، وخصوصاً المصريين المقيمين في الأردن أمثال: أبو إسلام صالح طه، وأبو اليسر أحمد الحشاب.. وأصبح التماهي مع سياسة الحرب الإيديولوجية العالمية والمحلية على التطرف والغلو والتکفير والإرهاب، المرتبط بالجهادية العالمية من تنظيم القاعدة إلى تنظيم «داعش»، إلى جانب معاداة الإيديولوجية الشيعية والجمهورية الإيرانية وأذرعها في المنطقة على جدول أعمال أهم أنشطة وفعاليات مركز الألباني وشيوخه.⁽³⁾ أصبحت

(1) انظر: محمد موسى نصر، إذ انبعث أشقاها، منتدى كل السلفيين، على الرابط:
<https://shortest.link/ehVU>

(2) انظر: أكرم محمد زيادة، فساد السلفي، لا الفساد السلفي، منتدى الألوكة، على الرابط:
<https://shortest.link/ehWk>

(3) أصدر المركز كتاباً حول جهوده في محاربة الغلو والتکفير، وتضمن إحصاء إصدار 8 كتب، و16 بيان، و29 مقال، و15 محاضرة، و19 ندوة، و22 دورة علمية، انظر: جهود جمعية مركز الإمام الألباني للدراسات والأبحاث في محاربة الغلو والتکفير، مركز الإمام الألباني، على الرابط:
<https://shortest.link/ex2P>

القيادة السلفية التقليدية في الأردن قريبة بشكل متزايد من النظام، باعتبارهم جدار وقاية ضد التهديدات الحقيقة أو المتخيلة التي تواجه الأردن، مثل خطر تنظيمي القاعدة والدولة الإسلامية، وخطر إيران والشيعة، فقد أعرب الملك عبد الله الثاني، بوضوح عن قلقه من سيطرة القوى الشيعية في إيران وحلفائها في سوريا والشبكة الشيعية كحزب الله في لبنان على الشرق الأوسط، وتشكيل «هلال شيعي»،⁽¹⁾ لكن وفي نفس الوقت بذل الأردن جهوداً كبيرة للترويج لنسخة من الإسلام معتدلة ومتسامحة، من خلال «رسالة عمان»، التي تعتبر الشيعة ضمن المذاهب الإسلامية وحسب يواس فيحميك؛ فإن هذه الآراء للسياسة الأردنية والتي تبدو متناقضة حول الشيعة يمكن تلخيصها على أنها متسامحة على المستوى الديني والعقائدي، لكنها حذرة على المستوى السياسي. وهو ما قدم للسلفيين التقليديين في المملكة فرصة للتعاون مع النظام. ليس فقط لأسباب إيديولوجية وتحديد «الأعداء» المشتركين مثل إيران وحلفائه، فإدانة «المتطفين» (سواء كانوا من داعش أو الشيعة) أصبحت وسيلة للعلماء السلفيين المستكينين لربط أنفسهم بالنظام الأردني كحليف له أجندات مشتركة.⁽²⁾

خطاب السلفية التقليدية متصل في عدائه للأشعرية والصوفية والشيعة، وعداء الأخيرة له جذور إيديولوجية تاريخية عميقة في النزاع بين السنة والشيعة،

(1) أعاد الملك عبد الله الثاني مرات عدة تحذيره من تشكيل هلال شيعي ومخاطرها على المنطقة، انظر: «الملك عبد الله الثاني: «الهلال الإيراني» أمر كان علينا جميعاً مواجهته»، جريدة الشرق الأوسط، 14 كانون أول /يناير 2020، على الرابط:

<https://shortest.link/fh7z>

(2) انظر: يواس فيحميك، معاداة الشيعة بدون الشيعة: الطائفية السلفية في الأردن، موقع ميدان، تشرين أول /أكتوبر 2016، على الرابط:

<https://shortest.link/fhbM>

وقد أخذ أبعاد جيو سياسية في سياق الحرب الباردة الطائفية بين السعودية وإيران بعد الثورة الإيرانية 1979، ومع ذلك فإن شيخ سلفية مركز الألباني في الأردن يسعون من خلال خطاب عداء الشيعة إلى تقويم التحالف مع النظام وضمان تمكينهم، والهدف الأبعد هو منع أي مواجهة على المجال الديني من خلال ربط الصوفية بالشيعة، فقد جادل علي الحلبي أن التصوف قنطرة للتتشيع، فبحسب الحلبي فإن الصوفية جزء من المشكلة لأنها مرتبطة عقدياً وتاريخياً بالشيعة وإيران، وبذلك تشكل خطراً على أمن الأردن،⁽¹⁾ وهو ما أكد عليه مشهور حسن سليمان في حديثة لمفتي المملكة السعودية أن «تمكين هؤلاء (الأشاعرة والصوفية) يُخل بالأمن، ووجودوا أن لهم بعثات لإيران».

ساهمت مجموعة من الأحداث المتعاقبة المتعلقة بالخطر الإرهابي بتغيير بنية وأولويات النظام الدولي الجديد، وامتدت تأثيرات الإرهاب إلى الفضاءات الإقليمية والمحلية، فهجمات تنظيم القاعدة على الولايات المتحدة الأمريكية في الحادي عشر من سبتمبر 2001، أدت إلى البحث عن جماعات وحركات إسلامية سلمية هادئة لمواجهة إيديولوجية السلفية الجهادية العنيفة، واعتبرت السلفية التقليدية أحد أهم الجماعات المعتدلة. بعد غزو الولايات المتحدة للعراق في 19 آذار / مارس 2003، تناولت الحاجة إلى حليف للأنظمة السياسية في سياق الحرب الثقافية ضد التطرف والإرهاب في الأردن، وأصبحت الحاجة لحليف ملحة بعد تعرض الأردن لأكبر هجمات إرهابية انتشارية في تاريخه في 9 تشرين ثاني / نوفمبر 2005، استهدفت ثلاثة فنادق في عمان، وتبني العملية تنظيم القاعدة في العراق

(1) انظر: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، الدعوة السلفية بين الطرق الصوفية والداعوى الصحفية، وكشف الصلة بين التصوف والأفكار الشيعية، ط 1 (د.ن.). 2007

التّابع للأردني أبو مصعب الزرقاوي. وقد شكل الحدث لحظة تاريخية للسلفية التقليدية، فبعد يومين من هجمات الفنادق ظهر شيخ مركز الألباني علي الحلبي خطيب في مسجد الهاشميين بحضور الملك عبد الله الثاني،⁽¹⁾ في إشارة واضحة إلى مكانة السلفية التقليدية عند النظام، والثقة في قدرة سلفية مركز الألباني على الاندماج في استراتيجية الأردن بمكافحة الإرهاب في الحرب الإيديولوجية الثقافية، لمواجهة خطاب الجهادية السلفية العنيف، وقد ساهم خطاب جماعة الإخوان المسلمين الملتبس تجاه الإرهاب والاحتلال في صعود مركز الألباني، حيث بدأت الحكومة بسحب المساجد من الإخوان والجهاديين، واستبدلتهم بالسلفيين التقليديين.⁽²⁾

في سياق تنامي الجهادية العالمية والمحلية، قدم الأردن مبادرة برعاية ملكية اشتهرت بـ«رسالة عمان»، في تشرين ثانٍ/نوفمبر 2004، تسعى إلى تفكيك الإيديولوجية الجهادية العنيفة، وبيان خالفتها لوسطية الإسلام ونهجه المعتدل، وقامت المبادرة بتشكيل ائتلاف واسع يضم نخبة كبيرة من علماء العالمين العربي والإسلامي من مختلف المذاهب الإسلامية للتباحث في وضع أسس ومبادئ إسلامية تناهض التطرف والانغلاق وتقوم على الحوار والاختلاف، في مؤتمر عقد في توز/ يوليو 2005، أكدت على ما جاء في «رسالة عمان» من مبادئ وقيم تُحثّ على التسامح، وحرمة التكفير والغلو والتطرف، ووضع ضوابط للفتاوى والمفتيين.⁽³⁾

(1) انظر: خطبة جمعة في مسجد الهاشميين، علي حسن عبد الحميد بحضور ملك البلاد عبد الله ابن الحسين، على الرابط:

<https://shortest.link/f46x>

(2) انظر: يوم 9/11 في الأردن: التعامل مع الإسلامية الجهادية، تقرير مجموعة الأزمات الدولية، على الرابط:

<https://shortest.link/f41r>

(3) انظر: الدكتور نوح مصطفى الفقير، رسالة عمان تعريف وبيان، ط١ (عمان، دار المأمون، 2008).

لم تكن السلفية التقليدية اللا سياسية سوى أحد الخيارات البديلة في مقاربة التطرف/الاعتدال، فقد كانت الصوفية الخيار الأمثل في استراتيجية الولايات المتحدة الأمريكية الثقافية في العالم الإسلامي،⁽¹⁾ بسبب العلاقة التاريخية بين الطرق الصوفية والسلطة في البلاد العربية باستثناء السعودية، وهي علاقة راسخة منذ الإستقلال وتكوين الدول القومية، فقد فضلت الأنظمة العربية ما بعد الاستعمار أن تضم الطرق الصوفية إلى تركيبيتها السياسية الجديدة؛ فإدماج الصوفية في الحرب الثقافية ضد الإرهاب كان الخيار الأمريكي العالمي الأمثل؛⁽²⁾ فحسب أليس فيليبو

(1) عكفت مراكز الدراسات ومخازن الأفكار الأمريكية على عقد مؤتمرات وإصدار دراسات والقيام بعمليات تشبيك واسعة مع الطرق الصوفية بالتعاون والتنسيق مع الأنظمة العربية الحاكمة، وقد عُقد مؤتمر نظمه مركز أبحاث المحافظين الجدد «مركز نيكسون» في العاصمة واشنطن في 2003، وحضره قائد الطريقة النقشبندية في العالم هشام قباني، والمستشار المعروف برنارد لويس، للترويج لتحالف رسمي بين حكومة الولايات المتحدة و«الصوفية المعتدلة»، وأطلق دانييل باييس دعوة إلى المسؤولين الأمريكيين لدعم الصوفية المعتدلة من خلال مركز دراسات الإسلام والديمقراطية. انظر: نوران حسن، «الصوفية والإسلام السياسي: هل هي بديل ممكن؟»، المعهد المصري للدراسات، على الرابط:

<https://shortest.link/eLuY>

(2) صدرت مجموعة كبيرة من الكتب والدراسات عن المراكز البحثية، المرتبطة بالإدارة الأمريكية، والتي تدعو إلى إدماج الصوفية كأحد الحلفاء في الحرب الإيديولوجية ضد الإرهاب، ومنها، دراسة أصدرتها مؤسسة «راند» الأمريكية للأبحاث في عام 2003 بعنوان «الإسلام المدني الديمقراطي»، وفي عام 2007، أصدرت دراسة أخرى بعنوان «بناء شبكات إسلامية معتدلة»، وفي عام 2009 أصدرت دراسة أخرى تطرقت إلى الصوفية بعنوان «الإسلام الراديكالي في شرق إفريقيا»، وفي عام 2005، وأصدر معهد الولايات المتحدة للسلام دراسة بعنوان «الإسلام السياسي في إفريقيا جنوب الصحراء» تطرقت إلى المسألة الصوفية في المنطقة، كما أصدرت مؤسسة كارنيغي الأمريكية للأبحاث عام 2007 دراسة موسعة بعنوان «الصوفية في آسيا الوسطى»، وفي آذار/مارس =

«منذ أن دارت رحا الحرب على الإرهاب، تم وسم السلفية الوهابية على أنها المرادف الإيديولوجي للكرامة وعدم قبول الآخر. وعلى النقيض من ذلك، فقد بذلت جهود كبيرة لتصدير الصوفية على أنها البديل المعدل، والوسيلة الناجعة لمكافحة الإرهاب في العديد من الدول ذات الأغلبية المسلمة وغيرها. كما برزت الصوفية إلىواجهة دوائر صناعة السياسة الأمريكية كدرع إيديولوجي لمقاومة التطرف والإرهاب، كأداة فعالة للقوة الناعمة الدينية».⁽¹⁾ لكن الصوفية لم تثبت على صعيد الخطاب والممارسة القدرة والكفاءة والفعالية لمواجهة الخطاب السلفي الجهادي، وهو ما جعل من السلفية التقليدية اللا سياسية حليف في حرب الأفكار ضد الإرهاب، وذلك لتفكيك الخطاب السلفي الجهادي من داخل البنية الإيديولوجية والشمولية للسلفية ذاتها.

صعود وتنامي قوة مركز الألباني في الأردن، هو أحد نتائج السياسة الدولية في حرب الإرهاب، فقد ساندت الحكومة في الأردن ورعت النسخة السلفية التقليدية الالسياسية، وقدّمتها باعتباره التيار الأكبر للسلفية، ففي الوقت الذي تمعن فيه مركز الألباني بالحرية والرعاية وحصل على الامتيازات والتسهيلات، جرى تضييق ومحاصرة النسخة الإصلاحية للسلفية الحركية السياسية، رغم أن حجم السلفية الحركية والسياسية بتجهاتها المختلفة أكبر من سلفية مركز الألباني، فقد صدر قرار

= 2004، نظم مركز نيكسون للدراسات مؤتمراً بعنوان «فهم الصوفية ودورها المحتمل في سياسة الولايات المتحدة». انظر: السيد زهره، «أمريكا وال الحرب على جبهة الصوفية»، على الرابط:

<https://shortest.link/ftSs>

(1) انظر: أليس فيليبو، «الصوفية كوسيلة للحرب على الإرهاب: فرص ومخاطر»، ترجمة: أحمد بركات، أصوات أون لاين، على الرابط:

<https://shortest.link/eLwr>

من وزير الثقافة بحل جمعية الكتاب والسنة وسحب ترخيصها في توز / يوليو 2007⁽¹⁾، وحسب رئيس الجمعية زايد حماد تعرضت الجمعية لموجات من التضييق الرسمي منذ الاحتلال الأمريكي للعراق 2003، حيث تم إغلاق كافة فروعها في المحافظات الأردنية قبل أن تغلق فروعها في العاصمة ليصل الأمر لإغلاق المركز الرئيسي للجمعية، وأشار زايد إلى أن الجمعية سلفية إصلاحية معتدلة، حيث أنها أصدرت عدداً خاصاً من مجلتها الدورية «القبة» تناولت فيه عدم مشروعية التفجيرات التي استهدفت عدداً من الفنادق في العاصمة عمان في تشرين الثاني / نوفمبر 2005، إضافة لتبنيها «رسالة عمان»⁽²⁾، ورغم أن محكمة العدل العليا الأردنية أصدرت قراراً برد قرار وزير الثقافة بحل الجمعية، واستئناف الجمعية ممارسة أعمالها ونشاطاتها، لكن خطوة الحكومة دفعت جمعية الكتاب والسنة إلى الاقتراب من نهج وخطاب مركز الألباني دون التماهي معه بالطلاق بالابتعاد عن السياسة، وأصبحت الجمعية أكثر مرونة واستكانة تجاه الدولة.

عزز تنامي خطاب السلفية الجهادية والخطاب الراديكيالي لجماعة الإخوان المسلمين تجاه الاحتلال الأمريكي للعراق، من مكانة السلفية التقليدية لمركز الألباني، وأصبحت الامثلية السياسية سمة مميزة للسلفية التقليدية، حيث باتت مستكينة ومدجنة أكثر، وباتت أحد أجزاء استراتيجية الدولة في محاربة التطرف والإرهاب. وقد كرست السلفية التقليدية معظم جهودها في الحرب الفكرية

(1) تزامن قرار إغلاق جمعية الكتاب والسنة، مع قرارات إغلاق عدد من فروع جمعية الصالحين لتحفيظ القرآن الكريم، وتعيين الحكومة لجنة لإدارة جمعية المركز الإسلامي الخيرية، العصب الاقتصادي والاجتماعي لجماعة الإخوان المسلمين.

(2) انظر: محمد النجار، إغلاق جمعية للتيار السلفي الأردني في أي سياق؟، الجزيرة نت، 9/5/2007، على الرابط:

الإيديولوجية ضد الجماعات الجهادية والسياسية، وجهود مكافحة التطرف والعنف، والدعوة إلى الاستقرار والسلم وطاعة أولياء الأمور، من خلال إصدار الكتب والفتاوی ونشر المحاضرات السمعية والمرئية، وتنظيم الدورات الشرعية، وانتشرت مئات الواقع السلفية على شبكة الإنترنت، وأصبح منتدى «كل السلفيين» الموقع الرسمي للسلفية التقليدية على الشبكة يبني خطاباً ينادي مع التوجهات الرسمية فيسائر القضايا السياسية الشائكة، حيث صدرت عدة كتب ورسائل ومئات الفتاوی التي تدرج في سياق الحفظ على الأمن والاستقرار وطاعة أولي الأمر،⁽¹⁾ وفق تحالف تكتيكي هش يقوم على المنافع المتبادلة، تقوم بموجبه الدولة بالسماح للسلفية التقليدية بمارسة أنشطتها الدعوية بحرية تامة من خلال شبكاتها التقليدية وفي المساجد، وأسست مكتبة الدار الأثرية في عمان والتي تتولى نشر وتوزيع الكتب والرسائل السلفية، وبهذا أصبحت السلفية التقليدية بمثابة وكيل منخفض الكلفة يتولى التصدي للخصوم المشتركين الإسلاميين المزعجين؛ كالجهاديين، والحركيين السياسيين، دون المس بالمشكلات السياسية الاقتصادية والاجتماعية في الأردن، والتي تفاقمت باطراد قبل الانتفاضات والحركات الاحتجاجية، وقد ظهر خلال

(1) انظر عينة من أنشطة مركز الألباني بخصوص مواجهة السلفية الجهادية والتطرف والإرهاب، على الموقع الرسمي للمركز، ومنها: محمد موسى نصر، وسليم الهلالي، وعلى الحلبي، «صد العدوان عن عمان»، منشورات مركز الإمام الألباني، و«كلمةٌ منهجيةٌ هادبةٌ في بعض الأحداث الجارية»، مركز الإمام الألباني للدراسات العلمية والأبحاث المنهجية، الشيخ مشهور بن حسن آل سليمان أ.د. باسم بن فيصل الجوابرة د. محمد بن موسى آل نصر د. زياد بن سليم العبادي الشيخ علي بن حسن الحلبي. وفي القضية العراقية، الفتاوی الشامية في مسائل النازلة العراقية، الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مشهور حسن سليمان، علي حسن الحلبي، سليم الهلالي، جمعها وضبطها وعلق عليها أبو همام حارث بن عبد الكري姆 الشامي، بدون ناشر.

هذه الحقبة سنة 2010، جمعية سلفية تقليدية لا سياسية جديدة بقيادة الشيخ سمير مراد، باسم جمعية الإمام الشافعي، والتي تماهت في خطابها مع مركز الألباني المناهض للسلفية الجهادية والسياسية، وجماعة الإخوان المسلمين وحزب التحرير، وقدمت نسخة أكثر استكانة تجاه الدولة، وأصدرت العديد من الكتب والنشرات ونظمت عدة أنشطة ومحاضرات، ضد الغلو والتطرف، والثورات والاحتجاجات، لكنها لم تتمكن من منافسة مركز الألباني، وبقيت محدودة الانتشار في أحد أحيا عمان الشرقية، وأغلقت مؤخرًا.⁽¹⁾

لم تقتصر سياسات التحالف المهيمن بين السلفية التقليدية والسلطة السياسية على الأردن، بل شملت سياسة التحالف مع السلفية اللاسياسية معظم الدول العربية،⁽²⁾ وقد امتدت هذه السياسة الرسمية حتى حقبة الربيع العربي 2011، وشكلت الحقبة بين هجمات 11 سبتمبر 2001 والانتفاضات العربية 2011،

(1) انظر: الموقع الرسمي لسمير بن عبد الرزاق مراد،

<https://shortest.link/enBu>

(2) اعتمدت سياسة التحالف بين السلفية التقليدية والدولة في عدة دول عربية، كالسعودية ومصر والجزائر والمغرب، لمواجهة الحركات الإسلامية الجهادية والسياسية، انظر بخصوص الجزائر: أمل بوكيير، «السلفية وسياسة التطرف في جزائر ما بعد الصراع»، أوراق كارنيجي، مؤسسة كارنيجي، ع 11، أيلول / سبتمبر 2008. إلا أن المغرب عدل من سياساتها بعد أحداث 16 أيار / مايو 2003، بعد أن اكتشفت انسياباً بين السلفية التقليدية والسلفية الجهادية والحركة، وعملت على الحد نسبياً من أنشطتها مثلثة بشيخها عبد الرحمن المغاري، انظر: الدكتور عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب (1971 - 2004)، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 381-388. وقد ذهب المغرب بعد هجمات 2003 في اتجاه دعم الصوفية لمحاربة التطرف، ضمن خطة تهدف إلى إحداث ثقل مواز يواجه أنماط الدين السلفية التي اعتبرت دخيلة على المجتمع المغربي، ثم عاد بعد احتجاجات 2011 إلى نهج من المواءمة بين السلفية والصوفية.

العقد الذهبي للسلفية التقليدية وعلاقتها مع النظام، واستثمرته في تعزيز مكانتها ومكاسبها بالانتشار والت蔓延، فنموا نفوذ الدعوة السلفية التقليدية خلال هذه الحقبة، لا يعود إلى قوة هياكلها التنظيمية وقدرتها على التعبئة وحسب، بل أيضاً لبروز ظروف سياسية دولية وإقليمية و محلية مواتية. فلكونها لم تهتم ظاهرياً بالشأن السياسي، اعتبرتها أجهزة الأمن في الأردن، وفي العالم العربي منظمة سلمية هادئة أكثر من معظم الجماعات الإسلامية. فتمنت السلفية التقليدية بدعم واحتضان لا سابق لها، إذ باتت تتواجد على حضور كبير في المجال العام وفي المساجد، وفي الإعلام المرئي، وظهرت العديد من القنوات الفضائية في مصر من هذا الاتجاه أمثال قنوات: الأثر، والناس، والرحمة، وغيرها، وظهرت آلاف الواقع والمنتديات السلفية على شبكة الإنترنت والفضاء الإلكتروني، لكن ثورات الربيع العربي سوف تشكل مرحلة جديدة في علاقة السلفية التقليدية بالنظام السياسي، وبداية تغير المقاربة الرسمية تجاه السلفية، بعد دخول الأردن حقبة الحركات والانتفاضات الشعبية السلمية، في سياق ما سمي بثورات «الربيع العربي» 2011.

تحولات وسياسات «ما بعد الربيع العربي»

بدت الإيديولوجية السلفية التقليدية في أضعف جوانبها، بعد الانتفاضات الشعبية السلمية التي اجتاحت العالم العربي نهاية 2010، وعقب تنامي الحركات الاحتجاجية في الأردن 2011؛ فقد حافظت السلفية في مركز الألباني على نهجها الدعوي المعادي للثورات وتحريم المظاهرات والاعتصامات والاحتجاجات، وهي إيديولوجية تقوم على نهج براغماتي شديد الواقعية، ينفر من الثورة والتغيير وينشد الاستقرار والحفاظ على الأمر الواقع.⁽¹⁾

(1) تستند السلفية التقليدية إلى معجم ديني هوائي سلفي إحيائي يمجد طاعة «ولي الأمر المغلوب بالقوة» كسلطة شرعية ما دامت توفر الاستقرار وتقييم الشعائر الدينية =

جاء موقف سلفية مركز الألباني بمناهضة الاحتجاجات وعدم المشاركة فيها منسجًا مع إيديولوجية السلفية التقليدية، التي تطورت تحت رعاية ودعم السلطة في المناخي السياسي، حيث كان يُنظر إلى السلفية التقليدية من قبل الأجهزة الأمنية كحاجز أمام تسييس المسلمين عمومًا والسلفيين خصوصاً، وبمثابة وكيلاً لمنع تسييس المجال الديني، حيث أصدر رموز وشيوخ مركز الألباني مجموعة من الكتب والمقالات والفتاوی، والأشرطة المسموعة والمرئية، في تسفیه الاحتجاجات والثورات، وخصصوا خطب الجمعة والدروس المسجدية، في تحريم الاحتجاجات والمظاهرات والاعتصامات والمسيرات، والرد على الفتوى المؤيدة لها، والتحذير من المشاركة في الثورات، ووصفها بالفتنة، والحض على الأمان والاستقرار وطاعة أولياء الأمور.⁽¹⁾

= الإسلامية الظاهرة، فالأنظمة العربية السلطوية تملك شرعية دينية حتى لو كانت علمانية، رغم أنها تناهض الديمقراطية والعملية السياسية والنظام الحزبي والتداول السلمي للسلطة، لكن هذه السلفية تعارض نهج «الثورة» باعتبارها تجسيداً لـ«الفتنة» والغوضى، وتعامل مع كافة حركات الإسلام السياسي كطوائف من «المبدعة»، ومع الجماعات الجهادية كفرق من «الإخوارج»، فالنظرية إلى الحكم وشرعنته التي تحكم سلوك السلفية نظرية براغماتية، تستند إلى نوع من السياسة الشرعية يقوم على أن «من اشتدت وطأته وجبت طاعته»، فالقاعدة الذهبية هي «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم»
مزيد من التفصيل انظر: محمد أبو رمان، سلفيو الأردن وثورات الربيع العربي، قوز/يوليوب 2012، الجزيرة نت، على الرابط:

<https://shortest.link/fcli>

(1) انظر على سبيل المثال: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الآثري، البراهين الواضحات في حكم المظاهرات، ط 1 (عمان، منشورات منتديات كل السلفيين، 2011)، وعلى بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الآثري، هذه هي السلفية دعوة الإيمان والأمن والأمان المنهجية العلمية التربوية وكشف الآثار التدميرية للأفكار التكفيرية، ط 1 (عمان، منشورات منتديات كل السلفيين، 2011).

أما السلفية الحركية السياسية، سواء جمعية الكتاب والسنة أو المستقلين، فلم يشاركا بصورة علنية وواضحة في الاحتجاجات والمسيرات والمظاهرات، لكن موقفهم كان واضحاً بدعم الثورات والمطالبة بالإصلاح السياسي، وبعد تحول السلفية في مصر إلى السياسة وتأسيس أحزاب، طرح في الأردن موضوع تأسيس حزب سياسي للنقاش دون أن يرى النور ويتحول إلى واقع، وسوف تظهر بعض الحالات المحدودة للسلفية الحركية للدخول إلى المجال السياسي، حيث ترشح بعضهم لاحقاً للانتخابات البرلمانية دون أن يحالقه النجاح،⁽¹⁾ بينما شكلت الحالة الاحتجاجية في الأردن لحظة فارقة للتيار السلفي الجهادي، الذي لم يتوافر على هيكل تنظيمي رسمي، وبدأ مناقشة إنشاء مجلس شورى ونظم احتجاجه الأول في 2 آذار / مارس 2011 في عمان، وزادت نبرة تحديها للنظام، ففي 15 نيسان / إبريل 2011، حدث أول اشتباك مباشر بين السلفية الجهادية والحكومة الأردنية في مدينة الزرقاء، وسرعان ما صدرت عدة كتب ورسائل وبيانات عن شيوخ مركز الألباني تستنكر سلوك السلفية الجهادية وتصف الجهاديين بالغلو والتكفير وتنعتهم بالخوارج والمارقين.⁽²⁾

في هذا الإطار أسهمت الانتفاضات العربية وال الحرب الأهلية في سوريا ببروز تحولات عميقة في التوازن الداخلي للتيار السلفي الأردني الجهادي والسياسي

(1) انظر: أسامة شحادة، «تفاعلات سلفي الأردن مع الريع العربي والأفق المستقبلية»، في أوراق ونقاشات مؤتمر «التحولات السلفية»: الدلالات التداعيات والأفاق، ط 1 (عمان، مؤسسة فريدریش ایبرت، 2013)، ص 44-47.

(2) انظر: مشهور بن حسن آل سليمان، الدعوة التقية وبراءتها من الأعمال الرديئة: كلمة شرعية حول أحداث العنف والشعب في ديارنا الأردنية، الدار الأثرية، عمان، الطبعة الأولى، 2011، وعلى الحلبي، السلفية براء من أحداث مدينة الزرقاء، على الرابط:

والتقليدي. فمن ناحية، أدت هذه التحولات الإقليمية إلى اختفاء شبه كامل للسلفية التقليدية الموالية للنظام من المشهد هناك بعد أن فشلت فشلاً ذريعاً في التأثير في مجرى الأحداث، فقدت جاذبيتها وأصبحت معزولة، ولم تفلح فتوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في آذار/ مارس 2011، التي تحريم الاحتجاجات والمظاهرات واعتبرها فتنة،⁽¹⁾ في كبح جماح تسييس السلفية، فمع تحول الثورة السورية إلى حالة العسكرية، عادت السلفية الجهادية الأردنية إلى نهجها المفضل بالجهاد التضامني، وأصبحت سوريا جهتها المفضلة، وفشلت سلفية مركز الألباني في مواجهة موجة التحولات التي عصفت بالسلفية وتحولها نحو العمل السياسي ودعم الانتفاضات وتأسيس أحزاب سياسية، والانخراط في اللعبة الديمقراطية، ورغم تأثر السلفية الحركية في الأردن بنظرائها في البلدان العربية، وخاصة مصر، لكنها لم تتمكن من التحول إلى حزب سياسي بسبب انقساماتها وبسبب القيود الأمنية الصارمة.⁽²⁾

إحدى النتائج الرئيسية للانتفاضات العربية، تمثلت بفشل معظم السياسات الأمنية في الدول العربية بمنع تسييس الحركة السلفية ونهجها بمناهضة الثورات، فالاتجاه السلفي الحركي السياسي، أيد الثورة والاحتجاجات، وانخرط فيها بطرق شتى، فالتوجه السائد الأكثر انتشاراً في الأوساط السلفية، دعم بقعة الثوار في

(1) انظر: «هيئة كبار العلماء: الإصلاح لا يكون بالظاهرات والأساليب التي تثير الفتن وتفرق الجماعة»، صحيفة الرياض، على الرابط:

<https://shortest.link/fdAA>

(2) لمزيد من التفصيل حول الحالة السلفية بعد الانتفاضات العربية والسيولة السياسية، انظر: محمد أبو رمان، «السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية»، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013).

المغرب، واليمن، والأردن، والكويت. وفي السعودية رحبَت السلفية الحركية السياسية بالثورات، كما فعل على سبيل المثال سليمان العودة، وسفر الحوالي، وناصر العمر، وفي مصر، أجبرَ التوسيعُ الذي عرفته الانتفاضات الدعوة السلفية على التراجع كلياً عن مواقفها السابقة، ومنذ منتصف عام 2011 أعلنت دعمها الصريح للثوار، وفي الكويت، شاركت السلفية الحركية في احتجاجات صيف 2011، مطالبين باستقالة الحكومة، وقد انتقدت جمعية إحياء التراث الإسلامي الثورات في البداية، ثمَّ تبنَّت موقفاً أكثر تصاحيحةً بعد تحول الأنظمة إلى العنف المفرط ضد الثورة في ليبيا وسوريا.

أظهرت الانتفاضات تناقض النزعة السياسية البراغماتية المتأصلة في صلب عقیدتها التي تدمج بين المجالين الديني والسياسي، ففي الوقت الذي تعمل فيه السلفية على الصعيد الاستراتيجي العملي كحركة لا سياسة في مجتمع سياسي، سرعان ما انفجرت السلفية التقليدية في العالم العربي إلى أشكال عديدة من التعبئة والتسييس، فالسلوك السياسي الأول الذي تبناه السلفيون تجسّد بإنشاء أحزاب سياسية، ففي مصر، أسّست الدعوة السلفية حزبَ النور، ثمَّ تشكلت أحزاب الأصالة، والوطن، والفضيلة، أو البناء والتنمية، وشاركت هذه الأحزاب في الانتخابات البرلمانية في أواخر 2011 – أوائل 2012؛ وفازوا بـ 112 مقعداً من إجمالي 596 مقعداً. ليصبح التيار السلفي السياسي القوة الثانية بعد الإخوان المسلمين. وامتدت ظاهرة التسييس وتأسيس أحزاب سلفية إلى عدة بلدان عربية، ففي تونس، ظهر حزب جبهة الإصلاح في آذار/ مارس 2012. كما تمَّ إنشاء أحزاب سلفية صغيرة أخرى، مثل الأصالة والرحمة. وبعد ذلك بقليل، أُسس في اليمن في آذار/ مارس 2012 حزبُ التحاد الرشاد من قبل مجموعة من السلفيين المقربين من جماعة الحكمة. وفي المملكة العربية السعودية، على الرغم من الحظر

المفروض على إنشاء الأحزاب، فقد تم تأسيس حزب الأمة الإسلامي في أوائل عام 2011، على غرار نظيره الكويتي الذي تأسس في فترة سابقة. وفي المغرب، فضل السلفيون دعم الأحزاب القائمة، وهو الشكل الثاني من تسييس السلفية. كما فعل الشيخ محمد المغراوي، الذي انضم إلى حزب النهضة والتجديد.⁽¹⁾

إن موقف السلفية بتأسيس أحزاب سياسية بعد الانتفاضات العربية أبرز الطبيعة البراغماتية للسلفية، والتي تتعارض مبادئها الرئيسية مع الدولة القومية ومبادئ النظام الليبرالي الديمقراطي، باعتباره نظم كفر، لكن التزعع البراغماتية المرنة للسلفية تنظر إلى الديمocratie من حيث الممارسة وليس المبدأ، من خلال رؤية أداتية للسياسة، فهي تعتبر المشاركة في السياسة المؤسسة الرسمية امتداداً لنشاط الدعوة، بحيث تصبح اللعبة الديمocratie وسيلةً للتوصل إلى غاية بعيدة المدى تنتهي بتطبيق الشريعة واستئناف الخلافة والدولة الإسلامية.

عندما تفاقمت الأزمة السورية وتحولت إلى حرب أهلية طاحنة وحروب وكالة، وتصاعد دور السلفية الجهادية في سوريا، وتتفقآلاف اللاجئين السوريين إلى الأردن، فرض صعود السلفية الجهادية في العراق وسوريا تحديات أمنية وجيوسياً وإيديولوجية على الأردن، وقد أخفقت السلفية التقليدية وشيوخ مركز الألباني مرة أخرى في التصدي لجاذبية خطاب تنظيم الدولة الإسلامية، ولذلك اعتمدت الأجهزة الأمنية في استراتيجيةيتها الثقافية لمواجهة خطاب تنظيم الدولة الإسلامية على رموز السلفية الجهادية المناهضين لإيديولوجية تنظيم الدولة،

(1) انظر: فرنسيسكو كافاتورتا وفابيو ميرون، «السلفية بعد الصحوة العربية، ومساهمتها في السلطة الشعبية»، ترجمة: مدني قصري، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 17 أغسطس 2022، على الرابط:

فقد أفرجت الأجهزة الأمنية عن أبو محمد المقدسي وأبو قتادة الفلسطيني، الذين أصبحا رأس الحربة في الحرب الإيديولوجية الفكرية ضد تنظيم الدولة «داعش». لم تقف مشكلات سلفية مركز الألباني عند حدود عجزها الخطابي، بل تعدته إلى الجانب العملي التنظيمي، ففي ظل ضعف خبرة سلفية مركز الألباني في العمل الخيري والإغاثي، وعدم الثقة بجماعة الإخوان المسلمين الذين تناهى سلوكهم المناهض للحكومة، وارتقت طموحاتهم بالمشاركة في الحكم بعد الريع العربي، منحت الحكومة الفرصة للسلفية الحركية للعب الدور الأكبر في المجال العام الخيري والإغاثي، حيث نشطت جمعية الكتاب والسنّة بصورة لافتة، وأنشأت مراكز متعددة، ووسعـت شبكتها التعاونية على مستوى إقليمي ودولي، وتعاونـت مع المؤسسات الرسمية الأردنية المتخصصة في الإغاثة، وقد بلـغت إجمالي المساعدات المقدمة للاجئين السوريـين من الجمعـية خلال الأعـوام الـثلاثـة الأولى نحو 100 مليون دولار.⁽¹⁾

لم يقتصر التشجيع الرسمي للسلفية الحركية على الانخراط في العمل الخيري على جمعية الكتاب والسنّة، بعد أن أظهرت مرونة عالية بعدم تسييس الجمعية، بل شجعت الحكومة على مأسسة السلفية التقليدية الإصلاحية السياسية مع ضمان التزامها بالحد الأدنى من التسييس، وذلك من خلال السماح بترخيص عدد من الجمعيات المحسوبة على التيار السلفي الأقرب إلى الاتجاه الحركي السياسي بنسخته الصحوية والسرورية، ومنها: جمعية الارتقاء الخيرية التي تأسست بمدينة إربد شمال المملكة، في حزيران/يونيو 2013، ويشرف عليها الشيخ إحسان عايش

(1) انظر: «100 مليون دولار قيمة مساعدات جمعية الكتاب والسنّة للاجئين السوريـين»، جريدة الغد، 13 مارس 2014، على الرابـط:

العتبي، أحد أبرز الدعاة السلفيين في مدينة إربد مع أبنائه، ومدير الجمعية هو ابنه الشيخ معاذ العتيبي، وقد نشطت الجمعية في العمل الخيري والإغاثي للاجئين السوريين، وظهرت جمعية التكافل الخيرية، التي تأسست بمدينة الرمثا شمال المملكة، في آذار/ مارس 2010، ورئيسها خالد النواصرة، ونشطت في العمل الخيري والإغاثي للاجئين السوريين، وظهرت جمعية نداء الخير التي تأسست بمدينة عمان في تشرين الثاني/ نوفمبر 2010، ويرأسها الدكتور محمود الحمورى، ويعد الدكتور عماد أبو أصبع نائب الرئيس أبرز رموزها، وقد نشطت في العمل الخيري والإغاثي للاجئين السوريين، والجمعية الأردنية للثقافة المجتمعية، في عمان وهابعة فروع في المملكة، ويرأسها الدكتور أيمن الجيتاوي، وهناك جمعية الاعتصام الخيرية، في مدينة عمان، ويرأسها الشيخ هشام الزعبي، فضلاً عن شبكة من المراكز المجتمعية العلمية والدعوية والخيرية.

أدت انتفاضات «الربيع العربي» إلى ولادة قناعة لدى السلطة بعدم فاعلية السلفية الألبانية في مواجهة خطابات التسييس والعنف، فقد عجزت عن خلق رأي عام ضد الإخوان المسلمين والسلفية الجهادية والسياسية، وفقدت هذه السلفية الlassic peace جاذبيتها بعد مناهضتها للثورات السلمية الشعبية، بعد أن سفهت الخيارات الشعبية الديمقراطية، وانحازت بصورة فجة لأنظمة السلطوية القمعية، وفي نفس الوقت تنامت شكوك الأنظمة السياسية في الأردن والعالم العربي بقدرة وكفاءة السلفية التقليدية على مواجهة الحركات الإسلامية السياسية، واكتشاف براغماتية السلفية التقليدية ونزعتها الانتهازية، وإمكانية السيولة عند السلفية الlassic peace وتحولها نحو التسييس، فعقب الإطاحة بحكم الإخوان في مصر في تموز/ يوليو 2013، تطورت حملة إقليمية منسقة لتنزع الشرعية القانونية عن الجماعة، وأسفرت عن تصنيفها منظمة إرهابية في مصر وال سعودية والإمارات، ورغم أن

الأردن لم يذهب إلى حد تصنيف الإخوان منظمة إرهابية، إلا أن الأردن تعامل مع جماعة الإخوان المسلمين بمنطق وسط على غرار المقاربة الأمريكية، باعتبار إيديولوجية الإخوان حزام ناقل للتطرف العنيف،⁽¹⁾ واتخذ الأردن إجراءات صارمة بسحب ترخيص الجماعة؛ فالشكوك المتداولة حول سلوك الإخوان والسلفية أدت إلى تحول السياسة الدينية في معظم بلدان العالم العربي ومنه الأردن من دعم ورعاية السلفية إلى استبدالها باحتضان ورعاية المدرسة الأشعرية – الصوفية اللاسياسية.

أردنياً، وفي سياق المقاربة الجديدة لإعادة هيكلة الحقل الديني أعطيت المؤسسات الدينية الرسمية، صلاحيات أوسع، ويتناوب موحد لقيادات المؤسسات الدينية، والتي تضم: وزير الأوقاف، والمفتى العام، وقاضي القضاة، ومن خارج المؤسسة الدينية الرسمية منح الاتجاه الأشعري الصوفي الذي لا يتواافق على أجندته سياسياً مباشرة، المزيد من الامتيازات والرعاية التفضيلية، ففي كانون ثاني/يناير 2012 تم إنشاء وفقيتين تحملان اسم الملك عبدالله الثاني لدراسة فكر الإمامين الغزالى والرازى، وتضمنت الوثيقة الثانية والتي سميت بـ«الكرسي المكتمل لدراسة فكر الإمام الرازى» إنشاء كرسى أستاذية لتدريس فكر الإمام الرازى ومنهجه في الجامعة الأردنية وفي جامعة العلوم الإسلامية العالمية وفي مسجد الحسين بن طلال، وإنشاء جائزة الملك عبدالله الثاني ابن الحسين للدراسات التي تتناول الإمام الرازى وفكره ومنهجه،⁽²⁾ وقد ضم مجلس أمناء الوثيقة نخبة من كبار علماء الأشعرية والصوفية في العالم العربي، أمثال الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، والدكتور علي جمعة، والبيب عمر بن حفيظ، والبيب علي الجفري، وغيرهم،

(1) انظر: مارك ليشن، في السلة نفسها أم لا؟، 2017.

(2) انظر: «الملك يبارك إنشاء وفقيتين لدراسة فكري الإمامين الغزالى والرازى»، وكالة الأنباء الأردنية (بترا)، على الرابط:

وكانَت جامِعَة العُلُوم الإِسْلَامِيَّة العالميَّة التي تأسِست عام 2008، قد تحولَت إلى تدريس نهج المدرسة الأُشعرية - الصوفية، وتمَّ في العام 2018 تدشين كليات وبرامج دراسات عليا على المذاهب الفقهية الشافعية والحنفية والمالكية، واستبعد المذهب الحنفي، وجرى اعتماد تدريس مواد التصوّف وعلم الكلام.

في الإطار نفسه من إعادة النظر حول هيكلة الحقل الديني في العالم العربي، عقب الانقلاب على ثورات «الربيع العربي»، التي أبرزت قوة الإسلام السياسي بشقيه الإخواني والسلفي، ومع تنامي حدة المنافسة الجيوسياسية بين السعودية وإيران، أعيد تعريف المخاطر والتهديدات الداخلية والخارجية، حيث برزت رؤية عربية تنظر إلى السلفية بكلفة نسخها كحركة متطرفة وأحد مهدّدات الأمن والاستقرار، وقد ظهر ذلك في مؤتمر غامض عُقد في العاصمة الشيشانية النائية، غروزني،⁽¹⁾ بين 25 و27 آب / أغسطس 2016، وضمّ علماء وداعمة إسلاميين من كافة أنحاء العالم الإسلامي تحت راية السؤال الاستفزازي التالي «من هم أهل

(1) نظم المؤتمر مؤسسة طابة، وهي منظمة مقرها في أبو ظبي، تقول إنها تهدف إلى توفير نهج إسلامي أكثر شمولية لمعالجة المشاكل الواقعية، وترتکز على تقدير التنوع الثقافي والحضاري. وتشير قائمة المتحدثين في مؤتمر الشيشان إلى التقارب من منظمة أخرى تتخذ مقراً لها في الإمارات العربية المتحدة، وهي مجلس حكماء المسلمين، وهو عبارة عن شبكة دولية للعلماء المسلمين تأسست عام 2014. وعلى نطاق واسع، اعتُبر مجلس حكماء المسلمين محاولة إماراتية لكتب النفوذ الذي يحظى به الاتحاد الدولي لعلماء المسلمين، الذي يتخذ له مقراً في قطر، وكان يترأسها الراعي الروحي لجماعة الإخوان المسلمين الشيخ يوسف القرضاوي، وتتباهى بعضوية كبار العلماء الناشطين السلفيين أمثال الشيخ السعودي سليمان العودة وفي المقابل، يستند مجلس حكماء المسلمين الذي يعتمد على مؤسسات تقليدية ذات النفوذ، ويترأسه الإمام الأكبر في الأزهر، الإمام أحمد الطيب. وقد كان الطيب واحداً من أبرز المشاركين في مؤتمر الشيشان، بالإضافة إلى مفتني مصر السابق علي جمعة، والمفتين الحالين في مصر وسوريا.

السنة؟»، وقد تضمن الحاضرون ممثلين عن وجهات نظر دينية متعددة بما في ذلك الصوفيين، ولكن من دون مشاركة أي من كبار العلماء السلفيين. وتضمن البيان الختامي إعادة تعريف الإسلام السنوي، بطريقة تضمنت التقاليد الدينية الماتريدية والأشعرية. وشمل التعريف أيضًا مدارس الفقه الإسلامي الشرعية الأربعة والتقاليد الصوفية، لكنه أغفل بشكل فاضح ذكر التقليد السلفي،⁽¹⁾ الذي اعتبر خارج مفهوم أهل السنة والجماعة.

شارك في المؤتمر من الأردن الداعية والمنظر الأشعري البارز، الدكتور سعيد فودة، وقد أكد فودة أن إخراج السلفيين من مسمى أهل السنة والجماعة يتوافق تماماً مع ما هو مقرر في كتب الأشاعرة والماتريدية، وأن السلفية المعاصرة لا تمثل ما كان عليه السلف الصالح، فهي تبع ابن تيمية، ومن بعده محمد بن عبد الوهاب، وهما حسب فودة من كبار «المجسمة». ⁽²⁾

خلق مؤتمر الشيشان جدلاً واسعاً، وأثيرت الأسئلة حول مغزى وتوقيت استبعاد السلفية من أهل السنة والجماعة، وسرعان ما عقد في الكويت مؤتمر مناهض لمؤتمر الشيشان حمل عنوان «المفهوم الصحيح لأهل السنة والجماعة وأثره في الوقاية من الغلو والتطرف»، في 12 تشرين الثاني / نوفمبر 2016، وبمشاركة علماء من خمس وعشرين دولة عربية وإسلامية، وشهدت مشاركة العديد من الوجوه

(1) انظر: كريستين سميث ديوان، «من هم أهل السنة؟ المؤتمر الإسلامي في الشيشان يكشف التنافس الديني الداخلي»، معهد دول الخليج العربية في واشنطن، أيلول / سبتمبر 2016، على الرابط:

<https://shortest.link/fkKo>

(2) انظر: بسام ناصر، « عربي 21 » تناور الداعية والمنظر الأشعريالأردني سعيد فودة، موقع عربي 21، 20 أيلول / سبتمبر 2016، على الرابط:

<https://shortest.link/eF70>

المعروفة في التيار السلفي، وجاء في بيانه الختامي الذي تلاه الشيخ عبد العزيز السعيد من «جامعة الإمام محمد بن سعود» أن الهدف من التجمع هو «الذب عن منهج أهل السنة والجماعة وبرئته من تحريف الغالين وانتحال المبطلين»، ورأى البيان أن لـ«أهل السنة» ألقاب بينها «أهل الحديث، وأهل الأثر، والفرقة الناجية، والطائفة المنصورة، والأمة الوسط، وأهل الحق، والسلفيون»، مؤكداً على أن المذهب «عтик لم تكن نشأته على يد الإمام أحمد ولا ابن تيمية ولا محمد بن عبد الوهاب، بل هو مذهب الصحابة والتابعين وأتباعهم». ⁽¹⁾

انعقد مؤتمراً الشيشان والكويت في وقت شهدت فيه المملكة العربية السعودية تغيرات اجتماعية ملحوظة. منذ أن اعتلى الملك سلمان العرش في عام 2015، ولا سيما منذ أن أصبح نجله محمد بن سلمان ولياً للعهد في عام 2017، حيث كان الموضوع الأساسي للتغيير السياسي في السعودية هو زيادة التزعنة القومية وتحجيف التزعنة الدينية،⁽²⁾ وقد توجت سلسلة من التوجيهات والإجراءات الصارمة بتقليل نفوذ السلفية الوهابية بتغيير سردية تأسيس وبناء المملكة السعودية في 27 كانون الثاني/يناير 2022، عندما أصدر الملك سلمان بن عبد العزيز أمراً ملكياً باعتبار يوم 22 شباط/فبراير يوماً وطنياً يحمل اسم «يوم التأسيس». ويصادف هذا اليوم ذكرى «بدء عهد الإمام محمد بن سعود وتأسيسه للدولة السعودية الأولى»، والتي تأسست، بحسب الأمر الملكي، في شباط/فبراير 1727. ويشكل هذا

(1) انظر: «مؤتمر الكويت: السلفية والوهابية والإخوان أهل سنة وجماعة»، الجزيرة نت، 13 تشرين الثاني/نوفمبر 2016، على الرابط:
<https://shortest.link/eFoS>

(2) انظر: سايمون هندرسون، «السعودية تُعدل تاريخها وتقلّص من دور الوهابية، معهد واشنطن»، 11 شباط/فبراير 2022، على الرابط:
<https://shortest.link/fnk5>

الحدث أهمية سياسية كبيرة كونه يشير إلى القطيعة الجذرية مع الوهابية ونفوذها السياسي الذي أضفى شرعيةً للمشاريع السياسية السعودية المتعاقبة منذ عام 1744، فاختيار عام 1727 بدلاً من 1744 عاماً تأسيسياً للدولة لا يعني فقط الانفصال عن الارتباط بالوهابية السياسية، بل يؤسس أيضاً لسردية سياسية جديدة،⁽¹⁾ فقد جرى التخلّي عن سردية التحالف الديني السياسي التاريخي بين محمد بن عبد الوهاب ومحمد بن سعود، في تأسيس المملكة، وأصبحت الوهابية حادثة فرعية داخل سردية القومية السعودية.

جسد مؤتمراً الشيشان والكويت حالة الانقسام الرسمي العربي حول سياسة تدبير الشأن الديني، لكنهما أكدَا على مركزية الدولة الوطنية العلمانية، وسلطتها السيادية باحتكار الدين وتمثيله والتحكم بتفسيره وتأويله، وتحديد ماهيته ومحالاته اشتغاله في الإطار القومي للدولة، من خلال التشديد على عدم تسبيس الدين من قبل الفاعلين خارج المؤسسة الدينية الرسمية، ورغم الخلاف بين نزعه عدائية صريحة للسلفية، وبين نزعه مهادنة لنسخة سلفية معتدلة وغير مسيئة، إلا أن المؤكد أن السلفية دخلت في حالة نزاعية وأصبحت إشكالية بالنسبة للأنظمة السياسية العربية، وباتت السلفية تتموضع في وضعية دفاعية بعد أن كانت في حالة هجومية.

تسارعت وتيرة تبدل الرعاية التفضيلية للسلفية التقليدية في الأردن منذ صعود السلفية الجهادية في العراق وسوريا وإعلان تنظيم «الدولة الإسلامية - داعش» عن تأسيس «خلافة» عام 2014، وبعد تعرّض المملكة لعدة هجمات إرهابية ارتدادية

(1) انظر: سلطان العامر، «يوم التأسيس السعودي وموت الوهابية»، معهد دول الخليج العربية في واشنطن، 23 شباط / فبراير 2022، على الرابط:

<https://shortest.link/eFJf>

نفذتها خلايا محلية تتبع تنظيم الدولة الإسلامية - داعش،⁽¹⁾ حيث أعلن الأردن عن «الاستراتيجية الوطنية لمواجهة التطرف العنيف»، عام 2014، والتي نشرت عام 2016، بهدف وضع إطار مرجعي يتكون من ثلاثة محاور رئيسية هي: المحور الثقافي الديني، والمحور الديمقراطي، ومحور حقوق الإنسان،⁽²⁾ وقد منحت الاستراتيجية الجديدة وزرارة الأوقاف ودائرة الإفتاء، مكانة رفيعة تمهد لاحتكار المجال الديني وتديره، فقد أعطت المؤسسة الدينية الرسمية صلاحيات واسعة تمكنها من السيطرة والتحكم في منظومة الوعظ، والإرشاد والخطابة والمساجد، وذلك بهدف ضمان الالتزام بالخطاب الديني للدولة،⁽³⁾ ورغم إشارة الاستراتيجية إلى ضرورة التحاور مع الجماعات المعتدلة من السلفيين والصوفيين، إلا أن فشل سلفية مركز الألباني في مواجهة الجهادية، دفع بالاتجاه رعاية الاتجاهات الأشعرية والصوفية.

يرى باحثون ومراقبون أنّ السياسات الدينية الرسمية شهدت تصاعداً خلال هذه الفترة في عملية إحلال التيار الأشعري الصوفي مكان السلفية، في المساجد،

(1) في ذروة نشاط تنظيم داعش وصعوده في العراق وسوريا، تمكن مجموعة من الخلايا الجهادية الأردنية الموالية للتنظيم من تنفيذ عدة عمليات إرهابية، فقد تعرضت المملكة خلال هذه الفترة إلى عمليات إرهابية عديدة، وخاصة في العام 2016، وهي: «عملية اربد في آذار/مارس 2016، وعملية البقعة حزيران/يونيو 2016، وعملية الركبان حزيران/يونيو 2016، وعملية الكرك في كانون الأول/ديسمبر 2016، وعملية الفحص والسلط في آب/أغسطس 2018، وكانت الأجهزة الأمنية قد أعلنت عن إحباط عشرات العمليات خلال هذه الفترة.

(2) انظر: الخطة الوطنية لمواجهة التطرف، جريدة الغد، 15 يونيو 2016، على الرابط: <https://tinyurl.com/2k5snwep>

(3) انظر: سعود الشرفات، «استعراض استراتيجيات مكافحة الإرهاب في العالم: الاستراتيجية الوطنية لمكافحة التطرف والإرهاب في الأردن أنموذجاً»، في كتاب ما بعد دولة الخلافة، ط 1 (عمان، مؤسسة فريدريش إبرت ومعهد السياسة والمجتمع، 2021)، ص 204-205.

وجرى فصل عدد من الأئمة والخطباء السلفيين، وفرضت قيود صارمة على دروس السلفية المسجدية والوعظية، ومنع السلفيين من التدريس دون إذن خطبي من وزارة الأوقاف، وجرى التضييق على السلفية في الجامعات وفي الإعلام، وقد دفعت تلك الإجراءات الحكومية شيوخ السلفية إلى الاعتقاد أن ثمة خطة دولية وإقليمية و محلية منظمة ومنهجة لاستبعاد السلفية وتبني الاتجاهات الأشعرية والصوفية.⁽¹⁾ وقد ظهرت في ذروة السياسة الجديدة بعض الحالات من التحول من السلفية إلى الأشعرية والصوفية، ويعتبر الشيخ عمر البطوش الذي كان أحد أعضاء مركز الألباني أحد أبرز المتحولين من السلفية إلى الأشعرية والصوفية، وفي خطوة دالة على تبدل السياسة الدينية عين البطوش إماماً لمسجد صلاح الدين في عمان، والذي يعتبر تاريخياً أحد أهم معاقل ومساجد السلفية، وذلك بعد وفاة الإمام التاريخي للمسجد الشيخ محمد إبراهيم شقرة عام 2017، والذي يعد أحد أقدم شيوخ السلفية في الأردن.

في خطوة رمزية أخرى تشي بتبديل السياسة الدينية تجاه السلفية واحتضان الأشعرية والصوفية، منح وسام الاستقلال من الدرجة الأولى، بمناسبة عيد الاستقلال الثالث والسبعين، في 25 أيار/مايو 2019، للشيخ أحمد مصطفى الخضرى، وهو أحد أبرز شيوخ الصوفية في الأردن من الطريقة الشاذلية «وسام الملك عبدالله الثاني للتميز من الدرجة الأولى»، وجرى تسميته بكبير الوعاظين وشيخهم في المملكة الأردنية الهاشمية، وسيبدأ صوت دعائه يتردد في أرجاء المملكة كافة كُل يوم خمس مرات بعد كُل آذان لالصلوة. وقد كان مثل هذا «الدعاء»

(1) مقابلة مع أسامة شحادة، 1 كانون ثاني/يناير 2023، ومع وائل البтирى في 3 كانون ثاني/يناير 2023، ومقابلة مع شاكر العاروري في 5 يناير/كانون ثاني 2023، ومقابلة مع زايد حاد في 9 كانون ثاني/يناير 2023، وهو ما أكدته عدد من السلفيين في جلسة نظمت في معهد السياسة والمجتمع في عمان، في 12 كانون أول/ديسمبر 2022.

- المشفوع بالصلة على النبي الكريم - نفسه موضعًا لنقاشٍ عاصف يحتاج المساجد في الأردن، بعد أن ظهر السلفيون - قبل أربعة عقود - ليقولوا بأنَّه غير جائز وبدعة، وكان أبناء التيار السلفي المحافظ في حالة صدمة، وهم يشاهدون حفل الاستقلال ويسمعون اسم الشيخ الحضري، وعلى الأغلب أعاد شريط الذاكرة بعضهم إلى 14 عاماً خلت عندما صعد شيخهم علي الحليبي، على منبر مسجد الهاشميين في العاصمة عمان، ليخطب بحضور الملك مندداً بأحداث عمان الإرهادية!⁽¹⁾

كانت سياسة استبعاد السلفية واحتضان ورعاية الصوفية والأشعرية قد بلغت أوجها، وهو ما دفع الدكتور بسام العموش وهو وزير إسلامي سابق كان عضواً في الإخوان المسلمين إلى انتقاد السياسة الحكومية، وكتب قائلاً: أصبحت «السلفية» في نظر «الدول» شيئاً خطيراً استدعى إجراءات أمنية، ووقعت اعتقالات ومحاكمات ومطاردات ومؤتمرات تدين هذه المدرسة، كما حصل في مؤتمر «غرورزني» عاصمة الشيشان، حيث تداعى قادة دينيون رسميون للإعلان أن «أهل السنة والجماعة» هم الأشاعرة والماتريدية، مما يعني الوقوع في نفس خط التكفير أو الإقصاء على أقل تقدير، وفي الحالتين فقد عبر المؤتمر عن توجه الدول كافة لمطاردة هذه المدرسة بكل الوسائل الأمنية والإدارية، وصارالأردن على سبيل المثال يقصي «السلفيين» من الجامعات ومن المنابر المسجدية ويضعهم تحت المراقبة، كما حرك الإعلام والبرامج للنيل من أقوال السلفيين والتعريض بهم، والسخرية منهم، وهناك بوادر خطرة من استهداف هذه المدرسة حيث نرى في الأردن عدة مدارس سلفية، وما نخشاه إذا استمر الضغط والإقصاء والاتهام أن يتوجه بعضهم باتجاه الغلاة، وربما التكفيريين

(1) انظر: محمد أبو رمان، *أسرار الطريق الصوفي: مجتمع التصوف والزوايا والحضرات في الأردن*، ط 1 (عمان، مؤسسة فريدريتش إيبرت، 2020)، ص 69.

أو التفجيريين، وإن الخطورة تظهر بصورة أوضح حين يتبنى مسؤول في الدولة الفكر الإقتصائي.⁽¹⁾

تفاقمت أزمة سلفية مركز اللبناني مع حلول جائحة كورونا في أحلك أوقات السلفية، بعد اهتزاز العلاقة مع النظام، وسحب معظم امتيازاتها ومكتسباتها، ومنح خصومها من الأشعرية والصوفية الأفضلية والرعاية، حيث ساهمت جائحة كورونا بتعيق أزمة السلفية التقليدية، وتوقفت كافة أنشطتها الدعوية الوجاهية في المجال العام والمساجد، بعد صدور مرسوم ملكي بتاريخ 17 آذار / مارس 2020 يقضي بالموافقة على قرار مجلس الوزراء بتطبيق قانون الدفاع الوطني رقم 13 لسنة 1992 في المملكة، وذلك أثر تفشي فيروس كورونا في البلاد، ولم تقتصر تداعيات الجائحة، على وقف كافة أنشطة مركز اللبناني، بل تسببت كذلك بخسارة أهم رموز مركز اللبناني الشيخ علي الحلبي الذي توفي بسبب كوفيد 19 ، وكان للحلبي الدور الأهم في ترسيم العلاقة مع السلطة، وكانت السلفية التقليدية في ذروة تبدل العلاقة مع الدولة، قد فقدت قبل الجائحة عدد من الرموز والقيادات عام 2017 ، أمثل الشيخ محمد موسى نصر، والشيخ محمد إبراهيم شقرة.

التكيف والهجرة إلى الفضاء الرقمي

أدّت القيود الحكومية المفروضة على النشاط السلفي في العالم الواقعي في المساجد والمراكز، بسبب الجائحة وتبدل المقاربة الحكومية إلى هجرة السلفية إلى الفضاء الرقمي، وفي سبيل التكيف مع الأوضاع الجديدة وللتخلص من الضغوطات والمضائقات الأمنية، عادت السلفية التقليدية إلى ممارسة أنشطتها كشبكة اجتماعية

(1) انظر: د. بسام العموش، الحالة الدينية في الأردن عام 2020 ، موقع عمون، 13 أيلول / سبتمبر 2021 ، على الرابط:

تعمل من خلال المنازل واستئجار علاقات القرابة والصداقة، ووفرت شبكات التواصل الاجتماعي ساحة بديلة للدعوة، والدفاع عن المعتقد السلفي ضد خصومه من الفرق والجماعات والأحزاب، وأصبح معظم الشيوخ والدعاة على صلة بمنصات التواصل الاجتماعي، وأنشأ بعضهم موقع خاصه على شبكة الإنترنط، تقوم بنشر الكتب والرسائل والمقالات، والتسجيلات الصوتية والمرئية، لشرح العقيدة والمنهج السلفي والرد على شبهات الخصوم، وتقدم هذه الواقع خدمة تفاعلية من خلال إصدار فتاوى للجمهور، وتقوم بنشر مقاطع فيديو دعوية على اليوتيوب، وقد حقق بعض شيوخ السلفية انتشاراً كبيراً ومتتابعة واسعة، وحققت بعض القنوات السلفية شهرة كبيرة، إذ وصل عدد مشتركيها ومشاهديها إلى مئات الآلاف، وهو ما يشير إلى تأثير هذه الشبكات السلفية على قطاعات واسعة من المجتمع.

سمحت شبكات التواصل الاجتماعي بظهور جيل جديد من الشباب السلفي، من يتقن التعامل مع التقنيات الاتصالية الحديثة، على خلاف جيل الشيوخ التقليدي المرتبط بالنظام المшиخي العضوي، فالسلفيون الافتراضيون الجدد يتمتعون بالخبرة الكافية في مجال الأدوات الحديثة وصناعة الخطاب على صعيد الشكل والمحتوى، وقد شهد الفضاء الرقمي، توجه العديد من رموز السلفية المخضرمين، ومن جيل الشباب نحو تأسيس الأكاديميات والمعاهد والجمعيات العلمية، لنشر الدعوة السلفية واستقطاب أعضاء ومحاصرين جدد، وتعد السلفية بنسخها التقليدية والسياسية والجهادية الأكثر نشاطاً على شبكات التواصل، حيث المعركة على تمثيل السلفية على أشدتها.

تعد قناة وزارة الدفاع العقدي، على «يوتيوب»، أشهر القنوات السلفية التقليدية، فلديها نحو ربع مليون متابع، ونسبة المشاهدات تصل إلى مئات الآلاف، ويقودها شاب أردني لديه حسابات أخرى على السوشال ميديا، مثل فيس بوك

ويتابعه نحو 70 ألف متابع، وترکز القناة في خطابها على ما تسميه محاربة «تبييع العقيدة»، وتهاجم الصوفية والأشعرية والشيعة، وانتقاد محتوى المدونين العرب من ذوي التوجهات العلمانية الليبرالية واليسارية.⁽¹⁾

ومن الشخصيات السلفية الناشطة على وسائل التواصل الاجتماعي، الشيخ إحسان العتيبي، وهو أقرب إلى السلفية الحركية، ويعود من أهم الشخصيات التي نشرت الدعوة السلفية في مدينة إربد شمال الأردن، ولديه قرابة 6 آلاف مشترك على يوتيوب، والمشاهدات بالمئات، و27 ألفاً على تويتر، وله موقع إلكتروني باسمه. يركز على العقيدة السلفية ويهاجم الصوفية والأشعرية والشيعة، ويمثل مع أبنائه حالة فريدة من النشاط السلفي. ومن السلفيين الناشطين على شبكات التواصل الاجتماعي في الأردن، كل من: غالب الساقبي، وعمر إبراهيم أبو طلحة، ومحمد يوسف خشان، وهو أحد المدرسين في مركز الألباني. ومحمد الطرايرة، وهو المدير العام لمركز شامات العالمي، ولديه أكثر من ربع مليون متابع على فيس بوك، وإبراهيم رفيق الطويل، وهو مدير أكاديمية غراس العلم لدراسة العلوم الشرعية. ورامي أبو حمدة، ويعمل إماماً في وزارة الأوقاف وينشط أيضاً كمدون على موقع التواصل الاجتماعي أبرزها يوتيوب ويظهر بزيه السلفي ويحث على متابعة الخطباء السلفيين ويستخدم تقنية عالية في إنتاج مقاطعه المصورة، ومهند كحيل، وهو مدير أكاديمية ودق، والتي تعنى بنشوء وتربية الأجيال الجديدة.

(1) يستخدم هذا الشاب تقنية حديثة جدًا في التصوير والإخراج بالإضافة إلى استخدامه الفن التجريدي مثل الرسم والمجسمات الورقية. الشاب/ الشباب من اتباع الكويتي «أبو جعفر الخليفي»، حيث يستشهد كثيراً بنصوصه ومحاضراته ومؤلفاته، ويحث على اتباعه.

رغم القيود الأمنية والقانونية التي فرضت على السلفية التقليدية، ومنح الأفضلية والامتيازات للأشعرية والصوفية، تمكن السلفية من الصمود والتكييف مع تحول السياسة الحكومية، وعادت إلى العمل كشبكة اجتماعية لا مركزية، وشكلت وسائل التواصل الاجتماعية ساحة بديلة للدعوة واستقطاب الأعضاء والمناصرين.

استندت المقاربة الأردنية الرسمية الجديدة لمكافحة التطرف إلى دعم الطرق الصوفية والمدرسة الأشعرية لتكون بمثابة ثقل موازن في مواجهة أنماط التدين السلفية التي اعتبرت دخيلة على المجتمع الأردني، ورغم من أن الحكومة تستمر في دعم المؤسسات الصوفية والأشعرية، إلا أنها أصبحت أكثر إدراكاً لخطورة التداعيات السياسية والأمنية لتهميشهما السلفيين. فقد أظهرت هذه الاستراتيجية محدوديتها وقصورها. فالطرق الصوفية، رغم السهولة النسبية بتوظيفها سياسياً، فإنها لا تقدم رؤية ثقافية ومجتمعية إصلاحية واضحة التوجه. وهي تعاني في الأردن من الضعف والتشرذم والانقسام، وقد ظهرت صعوبات مؤسسة الطرق الصوفية، وبرزت الاختلافات العميقة داخل التوجه الصوفي نفسه، الذي يذهب في معظمها إلى أن استدخاله واستئثاره سياسياً يتعارض مع أسس وروح التصوف الذي ينأى بنفسه عن القضايا السياسية الخلافية، فمنذ ثمانينيات القرن الماضي فشلت السياسات الحكومية بمؤسسة التصوف من خلال إنشاء مجلس أعلى للتتصوف، وظهرت الخلافات بين شيوخ الطرق الصوفية.⁽¹⁾

التحول في السياسات الرسمية الدينية لم يكن صارماً بدرجة كاملة، وربما هنالك من ما يزال في أوساط القرار الرسمي مقتعاً بأهمية إبقاء قنوات العلاقة

(1) انظر: حسن أبو هنية، *الطرق الصوفية: دروب الله الروحية.. التكيف والتجديد في سياق التحديث*، ط 1 (عمان، مؤسسة فريديريش إبرت، 2011)، ص 98.

والمسوأمة مع التيار السلفي التقليدي مفتوحة، وبخطورة الدفع بالتيار كاملاً نحو التهميش أو المنع والمحصار فقد سمح للسلفية التقليدية بهامش محدود وانتقائي من النشاط الدعوي، كما هي حالة الدرس الأسبوعي للشيخ مشهور سلمان، الذي توقف ومنع ثم سمح له بالتدريس، وعاد مركز الألباني إلى ممارسة أنشطته بشكل محدود، وتوقفت الحملة الإعلامية على السلفية، وسمح لبعض السلفيين بالإمامنة والخطابة في المساجد بصورة انتقائية، وبقيود صارمة وتحت مزيد من الرقابة، في الوقت الذي أعطيت فيه المؤسسة الدينية الرسمية المزيد من الصالحيات في تدبير الحقل الديني.

السلفيون والدولة: جدل التحول وسياقاته

سوف تبقى آثار جائحة كورونا عالقة في أذهان شيوخ وأتباع السلفية الألبانية التقليدية في الأردن لوقت طويل، فقد حلّت الجائحة بالتزامن مع تحول سياسة الدولة الأردنية تجاه الحركة السلفية، وتغيير السياسات الثقافية والدينية السعودية، إذ لم يكن وباء كوفيد 19 مجرد لحظة تاريخية زمنية مناسبة لإلغاء الأنشطة السلفية الدعوية في المملكة، وتوقف دعم السعودية للسلفية فحسب، بل حصد الوباء معه زعيم السلفية التقليدية في الأردن الشيخ علي حسن الحلبي، الذي توفي بسبب الوباء في 15 تشرين الثاني / نوفمبر 2020، وكان الحلبي قد تمكن بنجاح من قيادة السلفية التقليدية بعد وفاة الشيخ ناصر الدين الألباني في 1 تشرين الأول / أكتوبر 1999، ولم تقف المصائب التي حلّت بالسلفية عند ذلك الحد، فقد دخلت السلفية التقليدية في أزمة قيادة، حيث وجد الشيخ مشهور حسن سلمان نفسه في صدارة قيادة الحركة السلفية في أصعب وأحلق وأخطر مراحلها وأوقاتها.⁽¹⁾

(1) يُعرف معظم السلفيين الذين تمت مقابلتهم أن الشيخ مشهور حسن سلمان رغم معرفته العلمية الشرعية كفقيه ومحقق، أنه لا يتواافق على شخصية كارزمية وقدرات قيادية =

في سياق تحول علاقة الدولة بالسلفية في الأردن، وتنامي التناقض بين السلفية التقليدية وبين الأشعرية والصوفية للحصول على حق سلطة تمثيل الدين في المجتمع في إطار العلاقة مع النظام، يلخص مقطع مرئي حالة السلفية الراهنة، حيث تداول رواد موقع التواصل الاجتماعي من كلا الفريقين السلفي والأشعري مقطعاً مصوراً، يظهر فيه شيخ الدعوة السلفية الألباني التقليدية في الأردن، مشهور حسن سليمان، وهو يتحدث لمفتى عام المملكة العربية السعودية، الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ، في إطار زيارة مشهور لحضور فعاليات معرض الرياض الدولي للكتاب 2022 مطلع شهر تشرين أول/أكتوبر 2022، فقد كان الشيخ مشهور يسرد على مسامع مفتى عام المملكة العربية السعودية أوضاع الدعوة السلفية في الأردن، وما حدث للشيخ محمد ناصر الدين الألباني بعد استقراره في الأردن مطلع ثمانينيات القرن الماضي، إلى حين وفاته عام 1999، وتحدث مشهور عن مرحلة منع الألباني من التدريس، ثم السماح له بالتدرис، ثم التحقيق معه في بيته، ثم السماح له بالتدرис بعد أن ثبت لدى الجهات الرسمية بأنه مصدر أمان للبلد، وليس عنده تكفير ولا تشويه، ولا خروج على أولياء الأمور، وأنهم (الأجهزة الرسمية) اتصلوا ببعض تلاميذ الشيخ وطلبوا منهم التدريس وإلقاء المحاضرات، حسب قوله. وتتابع حديثه للمفتى بالقول: «ولله الحمد، الدعوة (السلفية) للانقاذة، مرت الدعوة قبل سنوات قليلة بموجة أشعرية وصوفية، ووجدوا (أي الدولة) أن تمكين هؤلاء (الأشعرية والصوفية) يُخل بالأمن، ووجدوا أن لهم بيعات لإيران، وبعض مشايخ الصوفية، فأذنوا لنا بالتدرис، منعونا آخر ثلاثة سنوات، ثم من قريب جاء الإذن بالتدرис، فرجعنا للتدرис». ومع أن الشيخ مشهور كان

= تنظيمية، وما تزال فئات من السلفية التقليدية تشکك في نقائه السلفي المنهجي، بسبب انتهاه سابقًا لجماعة الإخوان المسلمين قبل تحوله إلى السلفية.

يحدث المفتى عن أحوال الدعوة السلفية في الأردن، إلا أن الأخير عاد ليأسأله مرة أخرى: «هذا في الأردن؟»، فأجابه مشهور: «في الأردن». ثم سأله المفتى عن الشيخ ناصر الدين الألباني، فأخبره مشهور بأنه كان يقيم في «حي هملان في منطقة ماركا، وأنه كان يقضي غالب وقته في البحث والتحقيق وتخریج الأحادیث، ويلتقي ببعض الطلبة في بيته». ⁽¹⁾

الصراع على السلطة الدينية المرجعية وأحقية تمثيل الدين في المجتمع والدولة والحرص على رعاية واحتضان الدولة للسلفية التقليدية أو الأشاعرة والصوفية، ظهر في طريقة تداول وتناول الشرط المرئي؛ فالسلفية التقليدية نشرت هذا المقطع المصوّر في وقت مبكر، عقب زيارة مشهور لمعرض الرياض الدولي للكتاب 2022، على موقع يوتوب تحت عنوان احتفائي «جانب من زيارة فضيلة الشيخ مشهور بن حسن آل سلمان، وفضيلة الشيخ حسين بن عودة العوايشة لساحة الشيخ عبد العزيز آل الشيخ حفظ الله الجميع»، ثم سحب المقطع من الموقع بعد فترة وجيزة. لكن أنصار الأشعرية والصوفية أعادوا نشر المقطع المصوّر على موقع التواصل الاجتماعي تحت عنوان ازدرائي «مشهور حسن يطعن في أهل السنة والجماعة الأشاعرة والصوفية بأنهم مصدر للإخلال بالأمن (إرهابيون)، وأن لهم بيعات لإيران (عملاء)». ⁽²⁾

تشكل قراءة شيخ السلفية التقليدية الحالي في الأردن مشهور حسن سلمان للحالة السلفية ومنعرجاتها التاريخية وواقعها الراهن في المملكة، مدخلاً مهمًا في فهم

(1) انظر: «ماذا وراء لقاء داعية سلفي أردني بمفتى عام السعودية؟»، موقع عربي 21، 30 كانون أول / ديسمبر 2022، على الرابط:

<https://shortest.link/eJRG>

(2) المرجع السابق.

تاريجية الحركة السلفية بنسختها الألبانية وطبيعة علاقتها بالسلطة والدولة، مع التنبه إلى أن مشهور يستبعد السلفية السياسية والسلفية الجهادية من كونها تشتمل على مفهوم «السلفية» في تحقيبه التاريخي، فهو يحدد تاريخ السلفية بوجود الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ويمر حل وجود السلفية وفق علاقتها بسلطة الدولة في جانبها الأمني، ومدى تحقيق السلفية للأمن والاستقرار ومحاربة التطرف والفوضى، فالمراحلة الأولى التأسيسية شهدت علاقة ملتبسة مع الدولة حسب الشيخ مشهور، ومتند طوال حقبة الألباني منذ استقراره في الأردن 1980 حتى وفاته 1999، والمراحلة الثانية هي الفترة الذهبية في علاقة السلفية التقليدية مع الدولة وتبدأ بتأسيس مركز الألباني 2001 ومتند إلى حدود 2010، والمراحلة الثالثة هي حقبة الشك وفقدان الثقة بين السلفية التقليدية والدولة بعد الحركات الاحتجاجية 2011، ثم فتور العلاقة حد القطيعة والاستبعاد منذ 2017، والمراحلة الرابعة هي عودة العلاقة بين السلفية والنظام في حدتها الأدنى منذ 2022.

بات من الواضح أن إشكالية الديني والسياسي في الدولة الوطنية الحديثة، التي ظهرت عقب إلغاء نظام الخلافة 1924 وتفكيك الدولة العثمانية بالقوة الكولونيالية، خلق حالة جديدة ملتبسة في المنطقة، بعد أن أزيمحت الشريعة عن الحكم، وحصرها على نطاقات محدودة في مجال الأحوال الشخصية، فقد أصبحت «الدولة» بما تملكه من سلطة سيادية تتحكم في كافة الأنشطة الاجتماعية وتختكر استخدام العنف المادي والقانوني، ولذلك فإن الدولة القومية الحديثة كان لها الأثر الأكبر في الانقسامات التي تبلورت داخل المجال السلفي خلال عقود نشأة الدولة الوطنية.

إن الارتباط والعلاقة مع السياسة هو من أشد مظاهر السلفية إشكالية ولبسًا وتناقضًا، إذ يشكل هذا الارتباط الحيرة المركزية في السلفية الحديثة، فالسؤال المركزي الذي يحدد ماهية السلفية المعاصرة، هو: كيف تتصرف بشكل غير سياسي

في عالم سياسي؟، وقد أفضى البعد السياسي للسلفية إلى انقسامها إلى تيارات عديدة، حيث تشكلت ثلاث فئات سلفية متمايزة إيديولوجياً ومنهجياً، إذ يشير كوييتن فيكتوروفيتش إلى التنوع الواسع داخل المجتمع السلفي، ويؤكد على أن السلفيين تجمعهم طريقة وعقيدة دينية مشتركة، لكنهم مختلفون في تطبيقها على المشاكل المعاصرة، لا سيما فيما يخص السياسة، حيث «ترتبط الانقسامات بين الفصائل بالتحليل السياسي، وليس بالإيمان»، وقد ميز فيكتوروفيتش بين ثلاثة فصائل سلفية رئيسية: النقائيون (التقليديون)، الذين يتمون بشكل أساسي بالحفاظ على نقاء الإسلام من خلال الدعوة والتربيـة. والسياسيون، الذين دعوا في ظل تأثير الإخوان المسلمين إلى الانحراف في الشؤون الراهنة للدولة والمجتمع. والجهاديون، الذين يؤيدون استخدام العنف لإقامة الدولة الإسلامية ومحاربة «الغرب الكافر». ⁽¹⁾

خاتمة واستنتاجات

تمكنت السلفية التقليدية في الأردن من تحقيق نفوذ واضح وانتشار واسع، منذ وجودها في سبعينيات القرن الماضي، ويعود سبب نجاحها إلى جاذبية الإيديولوجية السلفية التي تقوم على البساطة والوضوح، وادعائهما النقاء وتمثيل السلف الصالح من القرون الثلاثة الأولى المفضلة في الإسلام، وإلى طبيعة بنيتها الهيكلية التنظيمية التي تعمل وتنشر أفكارها عن طريق الشبكات الاجتماعية، لكن قصة نجاح السلفية في الأردن، لا يقتصر إلى مصادر قوتها الذاتية التي تستند إلى جاذبية خطابها وقوتها هيكلها التنظيمية وقدرتها على التعبئة وحشد الموارد وحسب، بل تستند إلى أسباب موضوعية تتعلق بظروف وأسباب جيو سياسية دولية وإقليمية و محلية، فلكونها

(1) انظر: كوييتن فيكتوروفيتش، شجرة نسب السلفية الجهادية، ترجمة حمد العيسى، ط 1 (بيروت، دار الانتشار العربي، 2015)، ص 23.

حركة دعوية سلمية مستكينة لا سياسية، لا توافر ظاهريًّا على اهتمام بالشأن السياسي، اعتبرت السلفية التقليدية أحد عوامل صناعة الأمن والاستقرار، وعملت كشريك في الاستراتيجية الثقافية الدولية المناهضة للتطرف والإرهاب.

أدى صعود الإسلام السياسي والجاهدي في المنطقة إلى البحث عن حركات إسلامية سلمية وغير سياسية، وقد وجدت الأجهزة الأمنية في معظم البلدان العربية في السلفية التقليدية ضالتها المنشودة، وفي الأردن تمعنت سلفية مركز الألباني بالدعم والرعاية ومنحت الأفضلية والتسهيلات، لكن السلفية التقليدية لم تكن مجرد أداة سلبية طيعة وجماعة وظيفية خالصة بيد السلطة السياسية والأمنية للدولة، بل استفادت من هذه العلاقة ووظفتها لتحقيق أجندتها الدعوية الخاصة، فقد تمكنت بفضل مهادنة ومصالحة السلطة من التغلغل في المجتمع وتحقيق انتشارٍ واسع لأيديولوجيتها وثقافتها ودعوتها في المجتمع من خلال تأسيس شبكة دعوية امتدت إلى كافة مدن ومحافظات المملكة.

يمكن تحقيب تاريخ السلفية التقليدية في الأردن وتطور إيديولوجيتها واستراتيجيتها، ومراحل تبدلها أو انحسارها من خلال نمط علاقتها مع الدولة، إذ ترتبط المرحلة الأولى باستقرار الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، بداية ثمانينيات القرن الماضي، حتى وفاته 1999، وكانت العلاقة مع الدولة ملتسبة بسبب إصرار الألباني على استقلالية السلفية عن الدولة ورفض مأسسة الدعوة السلفية والتأكيد على العمل الشبكي المجتمعي من خلال مفهوم «التصفية والتربية»، وهي مرحلة التأسيس وبناء قاعدة صلبة من العلماء والدعاة، والمرحلة الثانية هي حقبة ما بعد وفاة الألباني وفقدان الاستقلالية عن الدولة من خلال مأسسة السلفية بتأسيس مركز الألباني 2001، ومتدة إلى حدود 2010، حيث تحولت السلفية من كونها شبكة اجتماعية لا مركزية، إلى حركة اجتماعية ومنظمة بيروقراطية، بهدف السيطرة

على النشاط السلفي، وتدجينه لخدمة استراتيجية حكومية لمواجهة التيارات المتطرفة الجهادية والسياسية، وقد استمرت السلفية العلاقة بتوسيع نفوذها وانتشارها، وتبدأ المرحلة الثالثة بعد ثورات الربيع العربي وبدء الحركات الاحتجاجية في الأردن 2011، والتي شهدت فتور علاقة سلفية مركز الألباني مع الدولة بعد أن فشلت في الحد من صعود النزعات التسليبية للسلفية ومواجهة خطابات الإسلام السياسي والجاهادي، وبلغت العلاقة حد القطيعة والاستبعاد منذ 2017، وهي حقبة اتسمت بالشك وفقدان الثقة بين السلفية التقليدية والدولة، وتبدل الرعاية والدعم الحكومي إلى الاتجاهات الأشعرية والصوفية، أما المرحلة الرابعة، التي بدأت منذ 2022، فقد شهدت تخفيفاً نسبياً من السياسات الإقصائية تجاه السلفية التقليدية لمركز الألباني والنظام في حدها الأدنى، بعد أن أصبحت الحكومة أكثر إدراكاً لخطورة التداعيات السياسية والأمنية لتهميش السلفيين بصورة مطلقة.

يعتمد الأردن على مقاربة متوازنة في تدبير الشأن الديني، والمواءمة بين الحركات الإسلامية السلمية السياسية والدعوية، إذ تشكل العلاقة بين الدين والدولة أحد المحاور المهمة في عملية بناء الدولة في المملكة الأردنية الهاشمية. فقد حرص النظام بقوة على السيطرة على الفضاء الديني المحلي، وتحديد تراتيبيه وتسلسلاته الهرمية، ووضع حدود صارمة لنشاطاته ونطاقاته، وذلك من خلال الاضطلاع بمباسسة مكوناته ودمجها في المنظومة الرسمية للبلاد. فقد كان الإسلام يمثل أحد المحاور الرئيسية التي ترتكز عليها استراتيجية النظام الأردني لتوطيد نظام الحكم وترسيخ شرعيته. وقدم الأردن نفسه باعتباره نموذجاً للإسلام المعتدل في الشرق الأوسط، وحالة نموذجية للتعايش بين الأديان، وتدبير الاختلافات داخل المكونات الإسلامية، ومواجهة التفسيرات والتآویلات المتطرفة للإسلام، ومناهضة التسييس من قبل جماعات الإسلام السياسي والتيارات السلفية السياسية والجاهادية المتطرفة.

على مدى عقود حفقت الإستراتيجية الأردنية نجاحاً كبيراً بمنع تسييس الدين وتثويره، فباستثناء المكون السلفي الجهادي حافظت التيارات الإسلامية المتعددة في الأردن على نهج سلمي وتعاوني في علاقتها مع الدولة، والإقرار بشرعية الدولة والحكم الهاشمي. ورغم بروز توترات في لحظات تاريخية هامة في علاقة الجماعات الإسلامية مع النظام، فقد بقيت التيارات السلفية التقليدية والسياسية وجماعة الإخوان المسلمين في أحلك اللحظات إبان الاحتجاجات الشعبية الواسعة، التي اجتاحتالأردن كإحدى موجات الربيع العربي، ملتزمةً بخيار سلمي يطالب بإصلاح النظام الملكي، دون الانقلاب عليه.

ثمة انتقادات للسياسات الدينية في العالمين العربي والإسلامي، التي تحالفت مع الإسلامويين ظرفياً، ذلك أن مقاربة الدولة للإسلام في هذا النوع من الدول كانت نفعية بحتة، فقد كان هناك فترة زمنية محدودة تمكنت فيها الدولة من السيطرة على السياسة الإسلامية. وبما أن الدولة لا تخضع لعملية تحول ثقافي؛ فإنها لا تستطيع أن تتحدث نيابة عن الإسلام، وعليها أن تعتمد على القوى الإسلامية وإيديولوجيتها المختلفة، لكي تتمدها بالدعم. إن العلمنة المتأصلة للدولة من خلال مفهوم الدولة المدنية وسيادة القانون، تجعل من أي تحالف بين أجهزة الحكومة والتيارات الإسلامية، تكتيكياً مرحلياً ينتهي في نهاية المطاف بانتهاء غاياته وأهدافه، إلا أن القوى الإسلامية خلال هذه العملية، تحقق تقدماً وتجد لها موطئ قدم في الساحة السياسية، وفي ظل غياب رؤية استراتيجية واضحة حول الدين والسياسي، فإن سياسة الدولة الخاصة بالإسلام ومكانته في الدولة والمجتمع، سوف تبقى سياسة ضبط ورقابة وسيطرة على المجال العام، ولذلك فإن مستقبل السلفية التقليدية هو رهن لتقلبات السياسة، ومدى قدرة السلفية على التكيف مع التحولات الجيوسياسية الدولية والمرونة في التعامل مع تقلبات السياسة المحلية.

الفَصْلُ الْخَامِسُ

تحولات التيار الجهادي منذ صعود تنظيم داعش

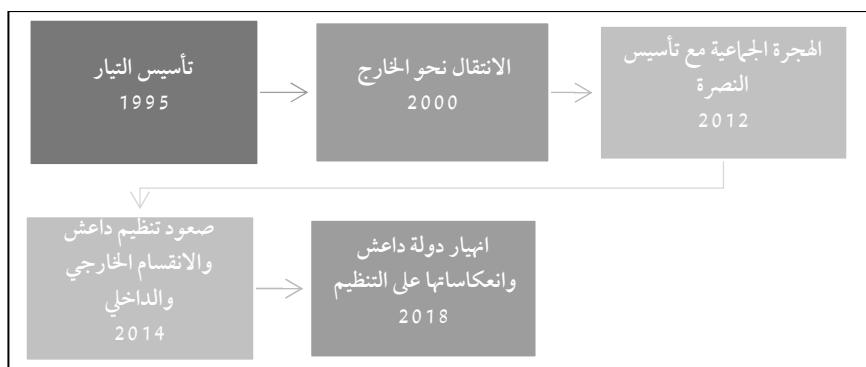
مُثُل التيار السلفي الجهادي أحد أكبر التحديات الأمنية الداخلية منذ تشكلاه الأولى في منتصف التسعينيات من القرن الماضي، عندما تم اكتشاف أول خلية تنظيمية تابعة للتيار، أطلق عليها حينها بيعة الإمام 1994، ليتمدد التيار لاحقاً مكتسباً جمومعات أخرى من المؤيدين والمعاطفين، وخاصة منذ بدء الألفية الجديدة (في العام 2000)، وانتقال شخصيات قيادية فيه إلى خارج الأردن، ومنهم أبو مصعب الزرقاوي الذي تولى تأسيس جماعة التوحيد والجهاد في العراق (تحولت لاحقاً إلى القاعدة، ثم تنظيم دولة العراق الإسلامية)، وقد حدث حينها أحد أكبر الاختراقات الأمنية الداخلية في شهر تشرين الثاني / نوفمبر 2005 عندما استهدف انتحاريون فنادق في عمان، وأدى إلى قتل العشرات وجرح المئات.

المرحلة التالية في مسار التيار الجهادي تمثلت منذ الربيع العربي 2011، وخاصة ما يحدث على الساحة السورية، وتأسيس جبهة النصرة (التي ارتبطت بالقاعدة حينها وبتنظيم دولة العراق الإسلامية)، في العام 2012، وقد تمكن التنظيم من استقطاب أعداد كبيرة من الأردنيين، من أبناء التيار الجهادي ومن خارجه، من المعاطفين مع القضية السورية، من خلفيات متنوعة، لكن كان واضحاً أنّ مئات الأعضاء من أبناء التيار الجهادي الأردني غادروا للانضمام إلى تنظيم النصرة،

بخاصة بعد حادثة الاصطدام والاشتباك التي حدثت بينهم وبين قوات الأمن الأردنية في مدينة الزرقاء في منتصف شهر نيسان/أبريل 2011.

المigration الجماعية إلى ساحات القتال من قبل الجهاديين تبعها تحول كبير خلق هزة عنيفة في أوساط الجهادية العالمية، وانعكس بدوره على المشهد الجهادي الأردني، ويتمثل ذلك في صعود تنظيم الدولة الإسلامية «داعش»، بعدما سيطر على أراضٍ واسعة في كل من العراق وسوريا، وبرزت الاختلافات بينه وبين كل من القاعدة وجبهة النصرة، ما ألقى بظلاله على التيار الجهادي الأردني وعزز الاختلافات والخلافات في داخله، وأدى إلى انشطاره إلى مجموعتين متنافرتين، أنصار داعش من جهة وأنصار القاعدة من جهة أخرى.

أما التحول الأخير، فيتمثل بانهيار دولة تنظيم داعش، مما انعكس على حالة التيار الجهادي المؤيد لها، وعلى الأوضاع العامة للتيار الجهادي الأردني، سواء على صعيد إيديولوجي أو صعيد حركي أو حتى السمات الثقافية والمجتمعية للتيار وأبنائه.



في هذا الفصل سنتناول التحولات والتغييرات الإيديولوجية والهيكلية والحركية التي حدثت لـالتيار منذ ظهور تنظيم داعش وصعوده بعد العام 2013، من خلال المحاور التالية:

- صعود تنظيم داعش.. تعزيز الخلافات والانقسامات الإيديولوجية.
- من قيادة موحدة وتماسك حركي إلى الانشطار التنظيمي.
- التحول البنوي في سمات التيار الاجتماعية والثقافية..

صعود داعش (أردنياً) .. تعزيز الخلافات والانقسامات الإيديولوجية

في نهاية شهر حزيران / يونيو 2014 أعلن تنظيم الدولة الإسلامية عن إقامة الخلافة، وتابع انتشاره ورمحه على مزيد من الأراضي في العراق وسوريا، حتى وصل في غضون عامين فقط إلى السيطرة على مساحة واسعة من الأراضي، شمال وغرب العراق وشمال شرق ووسط سوريا، وقد التحق به عشرات الآلاف من القادمين من الخارج، في أكبر ظاهرة التحاق عالمية بجماعة متطرفة، مما شكل طفرة كبيرة على صعيد الحركات «الجهادية»؛ سواء على صعيد الإيديولوجيا أو على صعيد الدعاية الإعلامية والتجنيد والتعبئة، وأدى ذلك إلى انقسام عموديٌّ حادٌ في أواسط الجماعات والتجمعات الجهادية في العالم بين أنصار ومؤيدي التوجه الجديد (داعش) وأنصار شبكة القاعدة العالمية، والمجموعات المرتبطة بها بخاصة في سوريا، والمقصود هنا جبهة النصرة، التي دخلت في صدام فكريٌّ وإعلاميٌّ، وسلح لاحقاً مع تنظيم داعش، وانتهى الأمر بها إلى التموضع في محافظة إدلب، بعدما خسرت حضورها الكبير في جنوب سوريا.

هذه التحولات انعكست بصورة عميقة ومؤثرة على التيار الجهادي الأردني، من أكثر من زاوية، وعلى أكثر من صعيد، فبدايةً عززت الخلافات السابقة في أواسط

التيار بين أتباع الررقاوي وأتباع المقدسي، وأدّت إلى انقسامات معلنة وصريحة، بل حرب داخلية بين أتباع المجموعتين، وقد انحاز العديد من قيادات التيار السلفي الجهادي إلى المقدسي، وفي مقدمة هؤلاء أبو قتادة الفلسطيني، وهو أحد المنظرين العالميين للجهاديين العالميين، وجماعة كبيرة من القيادات المعروفة في المحافظات (عمان، السلط، معان، الزرقاء)، وتظافر مع هذه المجموعة مجموعات أخرى، من المقربين من التيار الجهادي، مثل د. إياد القنبي ود. أيمن البلوي، بينما انحاز لتنظيم داعش عمر مهدي زيدان (الذي التحق بالتنظيم وقتل هناك بصفة أميركي في آذار/مارس 2017).⁽¹⁾ ولاحقاً أحد القيادات التاريخية في التيار، عبد شحادة الطحاوي.

لم يقف انقسام الجهاديين الأردنيين عند الحدود الأردنية، بل تعداد إلى المجموعات الأردنية المنضمة لجبهة النصرة، إذ انتقلت أعداد كبيرة منهم إلى تنظيم داعش هناك، وقتلت أعداد أخرى نتيجة الشكوك والخلافات التي حدثت في أوساط النصرة أو فيما بينها وبين تنظيم داعش.

لقد بُرِزَت الاختلافات والخلافات بين المجموعتين الجهاديتين على أكثر من صعيد؛

أولاً - الخلاف الإيديولوجي؛ كتب كل من المقدسي وأبو قتادة العديد من الرسائل وأصدروا الفتوى والمواقف التي تندد بتنظيم داعش، وتويد القاعدة وجبهة النصرة، ولعلّ أبرز تلك الردود رسالة أبو قتادة بعنوان «ثياب الخليفة»، ويردّ

(1) انظر: «منع عائلة الجهادي الأردني عمر مهدي زيدان من إقامة العزاء»، موقع عمون الإخباري، 17 آذار/مارس 2017، الرابط التالي:

<https://www.ammonnews.net/article/305546>

فيه على دعوى إعلان الخلافة من قبل تنظيم داعش وإلزام الآخرين بها، فينقض هذا الإعلان من زاوية فقهية (بالعودة إلى كتب الفقه الإسلامي) ومن زاوية واقعية، ويرى أنّ الخلافة هي خلافة صورية وليس حقيقة، لأنّها لا تعكس شروط الخلافة الموضوعية والشرعية، ويصل إلى وصفهم بـ«المجتمع البدعية» ويتهمهم بالتطرف والغلو في الدين، ويدعو إلى عدم متابعتهم أو مبايعتهم.⁽¹⁾ كما اتفق المقدسي مع أبو قتادة الفلسطيني في رفض البيعة بدعوى أنها تفرق الصف ولا تتحقق فيها الشروط المطلوبة، ورفض الرسالة التي أصدرها المستشار الشرعي لموقع التوحيد والجهاد (وهو الموقع المرتبط بالمقدسي وفكرة همام بن عبد العزيز الملقب بـ(أبو بكر الأثري) بعنوان «مد الأيدي لبيعة البغدادي»).⁽²⁾

يمكن القول بأنّ هوة الخلافات الإيديولوجية بين المجموعتين ازدادت وتوسعت ووصلت إلى مرحلة الاتهامات المتعددة، دينياً وسياسياً، وإلى الصدامات الدموية بين جبهة النصرة وتنظيم داعش في سوريا، وفي القطيعة الكاملة بين أنصار الطرفين في الأردن.

وإذا كان الاختلاف بين المجموعتين حول الموقف من إعلان داعش البيعة، ومن إقامة الخلافة، هو خلاف جديد، فإنّ هنالك جذور تضرب بصورة أعمق بين

(1) انظر: عمر بن محمود أبو عمر «أبو قتادة الفلسطيني»، «ثياب الخليفة»، نخبة الفكر، توز / يوليو 2014، ويذكر أنّ أبو قتادة كتب هذه الرسالة وهو في السجن، بعد ترحيله إلى الأردن من بريطانيا، جراء اتفاقية بين الطرفين.

<https://eldorar.info/science/sites/default/files/klefha.pdf>

(2) انظر: «المقدسي يتحفظ على مبايعة البغدادي «أميرًا للمؤمنين»»، موقع الجزيرة نت، 25 تشرين ثاني / نوفمبر 2013، الرابط التالي:

<https://cutt.us/Dc4P3>

منهجين في التفكير والتغيير، الأول ينتمي لأبي محمد المقدسي، المنظر التاريخي والرئيسي للتيار الجهادي، والثاني ينتمي لأبي مصعب الزرقاوي، وقد نشر المقدسي رسالة شهرية في العام 2005 بعنوان «الزرقاوي.. مناصرة ومناصحة»، كشف فيها عن خلاف عميق بينه وبين الزرقاوي، وهو خلاف يرتبط بسلوك الزرقاوي في العراق، وتصدره لقيادة الجماعة الجهادية هناك (التي انضمت إلى القاعدة لاحقاً 2004)، ثم انفصلت عنها وظهرت الخلافات مع بروز داعش 2014، وتوسّع الزرقاوي في أسلوب العمليات الانتحارية وطريقة الدعاية التي يعتمدها الزرقاوي، ومن أهم ما ذكره المقدسي في رسالته تلك أنه يرفض العمليات العسكرية في الأردن، ويفكر في بناء التيار الجهادي الذي يركّز على «غرب النهر»، أي فلسطين والصراع مع الإسرائيelin، باختصار كانت الرسالة الثانوية وراء رسالة المقدسي أنَّ الزرقاوي اختطف التيار منه.⁽¹⁾

وإذا أمسكنا موضوعة «سلمية الدعوة» في الأردن فإنّها تقودنا إلى مسار مهم وغريض من الاختلافات الإيديولوجية بين التيارين (التقليدي والداعشي)؛ فالتيار التقليدي (هكذا أصبحنا -نحن الباحثين- نصف التيار الجهادي غير الداعشي) طور رؤيته الإيديولوجية مع مرور الوقت، منذ العام 2006 إلى العام 2011، ووصل إلى تكريس فكرة عدم القيام بعمليات في الأردن وعدم مباركة أي عمل

(1) انظر: «أبو محمد المقدسي: الزرقاوي.. مناصرة ومناصحة»، شبكة فلسطين للحوار، 2004، على الرابط التالي:

<https://cutt.us/u3gyJ>

وانظر رد الزرقاوي على المقدسي: «بيان وتوضيح لما أثاره الشيخ المقدسي على قناة الجزيرة»، موقع مدونة جرير الحسني، 23 شباط / فبراير 2005، الرابط التالي:
<https://cutt.us/sFFLl>

عسكري ضد السلطات الأردنية، وبدت أفكار المقدسي تتجه نحو المدوعة والمرؤنة أكثر (مقارنة بها سبق)، بخاصة بعدما دخلت مجموعات وعناصر جديدة إلى الأوساط الجهادية، أو أصبحت قريبة من المقدسي، مثل بعض الشخصيات الأكاديمية والمتعلمة، مع تيار الأمة، الذي تأسس قبل أعواام، وحاول التقارب مع الجهادية وترشيد الخطاب الجهادي، فهذه العوامل انعكست على التيار الجهادي التقليدي ليقترب أكثر من العمل الجهادي من دون الصدام العنيف مع الدولة، وهو الأمر الذي تعزز بصورة فعالة وكبيرة بعودة أبو قتادة الفلسطيني من لندن إلى عمان (توز / يوليو 2013)، الذي تعاون مع المقدسي في مواجهة صعود داعش.

لقد حاول التيار الجهادي التقليدي المضي قدماً خطوات نحو شرعة وجوده كتيار في المشهد العام الأردني، ويكشف أحد أفراد التيار الفاعلين أنّ هناك محاولات للوصول إلى اتفاق يشمل وثيقة نبذ العنف أردنياً بين التيار والسلطات الأردنية، وهي محاولة لم تكتمل، لكنّ المضمون يشير إلى الالتزام بفرض القيام بعمليات عسكرية. ومن ضمن تلك الخطوات العمل على تأطير التيار من خلال انتخاب مجلس شورى، والقيام بمظاهرات سلمية للمطالبة بالإفراج عن معتقلي الجهادية الأردنية، وهي الخطوات والمحاولات التي لم تكتمل في تأطير وجود التيار علينا، وكانت نقطة التحول الخطيرة هي الصدام بين أنصار التيار ورجال الأمن في منتصف شهر نيسان / أبريل 2011، إذ أدى ذلك إلى اعتقال عشرات الجهاديين، واتهام ما يزيد على المائتين منهم بقضايا الإرهاب والاعتداء على الأمن، ثم تم الإفراج عنهم بكفالة في مرحلة لاحقة، وتوجه كثير منهم إلى سوريا والتحقوا بدأياً بجبهة النصرة. وفي المحصلة يمكن القول بأنّ عملية الاستدارة والتحول نحو تيار قائم له منظومة قيادية لم تكتمل، بالرغم من أنّ التيار الجهادي التقليدي بقي ملتزماً بمبدأ سلمية الدعوة لاحقاً.

توسّعت وتنامت الخلافات الإيديولوجية والفكريّة بين «التيارين الجهاديين» في الأردن، وتماهى كلٌ منها مع الحالة في سوريا، ومع التواصل المستمر مع الجهاديين الأردنيين هناك، سواء من بقوا مع النصرة، أو من تحولوا إلى داعش وهم نسبة كبيرة، وحدث ما يشبه المدنة بين الجهاديين التقليديين والسلطات الأردنية، بعد ذلك، إذ ما يزال المقدسي وأبو قتادة وأغلب قياديي هذا التيار خارج السجن، بل تعاون كل من المقدسي وأبي قتادة مع السلطات في محاولة إنقاذ الطيار الحربي الأردني، معاذ الكساسبة، الذي اعتقله تنظيم داعش، وأحرقه لاحقاً، إذ حاول المقدسي أن يقوم بدور الوسيط لإطلاق سراحه، لكن مساعيه فشلت.

من المهم الإشارة هنا إلى أنه وبالرغم من توسيع وتجذر الخلافات بين التقليديين والداعشيين، وبالرغم - كذلك - من مبدأ «سلمية الدعوة»، الذي التزم به عملياً التيار التقليدي، فإن الاستدارة أو المراجعات التي حدثت لدى التقليديين لم تصل إلى مرحلة الأصول والقواعد، ولا إلى مرحلة الإعلان والرعاية الرسمية من قبل الدولة (كما حدث في مصر ولibia والمغرب مع التيار السلفي الجهادي)، بل بقي كل من المقدسي وأبي قتادة الفلسطيني متزمتين بالبنية الصلبة للإيديولوجيا الجهادية؛ بخاصة في قضية الحاكمة وتکفير الأنظمة العربية التي لا تحكم بالشرعية الإسلامية (بها في ذلك النظام الأردني)، وبالطريق الجهادي بوصفه استراتيجية للتغيير والمواجهة مع الأنظمة (الموسومة بالجهالية أو الكافرة لدى هذا التيار)، وبمبدأ الولاء والبراء (أي الولاء للمؤمنين والبراء من الكافرين والمرشكيين)، وبمبدأ المفاصلة السياسية مع الأنظمة، وعدم الدخول في العملية السياسية والانتخابية ولا حتى البلديات، وغيرها من مبادئ صلبة في العقيدة الجهادية المعاصرة، لكن التخفيف من حدة الإيديولوجيا جاء في تبني مبدأ سلمية الدعوة في الأردن، وفي فتح مجال للعمل السلمي في التغيير والعمل، وعدم الاقتصار على الاستراتيجية

القتالية، وفي بعض الأمور التي جرت فيها مراجعات مثل تعليم الأبناء في المدارس الحكومية، وفي محاولة تأطير التيار وتنظيم الصفوف وتصعيد قيادات، وتعيين متحدث رسمي، وهي خطوات لم تكتمل في الساحة الأردنية، بعد رفض السلطات لها، وأيضاً مع الهجرة الكبيرة التي حدثت نحو سوريا وساحات القتال هناك.⁽¹⁾

وإذا كانت هذه «البنية الإيديولوجية» هي التي تجمع ما بين التيار التقليدي والداعشي، فما هي مساحة الاختلافات الأخرى بين الطرفين؟!

أشيرنا سابقاً إلى أنّ الموقف من الخلافة التي أعلنها تنظيم داعش وإقامة دولته المطالبة بمباعدة قائد التنظيم مثّلت الأساس الكبير للاختلافات بين الطرفين، لكن بالضرورة هنالك مجالات عديدة من الخلافات التي ذكرها المقدسي في رسالته (الزرقاوي مناصرة ومناصحة) وتظهرها أدبيات قيادات السلفية الجهادية في الأردن، وبخاصة أبو قتادة الفلسطيني والمقدسي، ومن بينها التوسع لدى داعش في عمليات الانتحرارية وأسلوب الدعاية الإعلامية القاسي لدى التنظيم، والتوسع في عمليات القتل والذبح بصورة أفقية، فأصبحت أهداف التنظيم (أي داعش) تشمل شرائح اجتماعية عريضة وواسعة في العالم، والاختلاف حول الموقف من المسألة الطائفية،

(1) يشير أحد قيادات تيار السلفية الجهادية إلى أنّ هنالك نقاشاً كان مع بعض المسؤولين في العام 2011 حول وثيقة سلمية الدعوة، لكن كانت المشكلة هي اشتراط السلطات أن تكون سلمية الدعوة بصورة عامة، وليس فقط على الساحة الأردنية، وأن يتراجع المقدسي عن موافقه ضد السعودية، إذ كان قد ألف كتاباً يعلن فيها كفر النظام السعودي، وهو مطلوب للسلطات السعودية، علىخلفية قيام متأثرين به بأعمال إرهابية هناك، وهي الأمور التي رفضها المقدسي ولم يوافق عليها، إذ التزم فقط بسلمية الدعوة في الأردن، على قاعدة أنه يرى بأن مشروعه الجهادي في فلسطين وليس في الأردن، كما كتب في رسالته الشهيرة للزرقاوي «الزرقاوي.. مناصرة ومناصحة». مقابلة مع قيادي سلفي جهادي، رفض ذكر اسمه، مدينة الزرقاء، 11 حزيران / يونيو 2017.

فيها وقفت القاعدة والسلفية الجهادية ضد ترکيز الجهد والعمل على المسألة الطائفية والصراع مع إيران، ذهب الزرقاوي وخلافه إلى الترکيز على هذه القضية.

فهيّاً، يمكن القول بأننا أمام مرجعيتين مختلفتين نسبياً بين التيار التقليدي وداعش، ففي حين يستند التيار التقليدي إلى كتابات المقدسي وأبو قتادة الفلسطيني، كان مؤلفاً هذا الكتاب قد كشفا سابقاً في كتابهما «تنظيم الدولة الإسلامية: الأزمة السنّية والصراع على الجهادية العالمية» أنَّ المرجع الفقهي المعتمد لدى الزرقاوي وجماعته هو كتاب أبو عبدالله المهاجر الموسوم بـ«مسائل من فقه الجهاد» (وقد أطلق عليه البعض عنواناً آخر فقه الدماء؛ لما فيه من استسهال عمليات القتل والشراط المستهدفة)، ولعلَّ الإشارة هنا ضرورية إلى أنَّ الخلافات بين المقدسي والزرقاوي بدأت مبكرة، وأنَّ الزرقاوي منذ بداية الألفية الجديدة، وسفره إلى أفغانستان أصبح أكثر تأثراً بالهاجر وفقهه، وعندما استقر في العراق طلب نشر وتوزيع كتابه المذكور على أعضاء التنظيم، ولم يعد يمثل المقدسي مرجعية إيديولوجية أو فقهية للزرقاوي وجماعته، وهي الخلافات التي تعززت لاحقاً مع خلاف القاعدة وداعش، وانحياز كل من المقدسي وأبو قتادة وغيرهم لجبهة النصرة (في حينه) وانحياز الداعشيين الأردنيين لدولة داعش وتفجر الخلافات بين الطرفين علناً.⁽¹⁾

في مقابل ما كان يسجله كل من المقدسي وأبو قتادة من مواقف ضد داعش، نشطَ في الأردن عمر مهدي زيدان في نقد الجهاديين التقليديين والدفاع عن داعش وتبني مواقفها والهجوم الشرس على أقطاب التيار التقليدي، وذلك عبر مدونته

(1) انظر: أبو عبدالله المهاجر، «مسائل من فقه الجهاد»، د.ن، د.ت. وانظر كذلك: محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، الدولة الإسلامية: الأزمة السنّية والصراع على الجهادية العالمية، ط ١ (عمّان، فريدریتش إبرت، 2015).

الموسومة بمدونة جرير الحسني، ثم غادر زيدان بعد ذلك إلى داعش وأصبح أحد القيادات المعروفة هناك ومتيناً لمدينة الموصل - شمال العراق - قبل أن يتم قتله بتصف أميركي (كما ذكرنا سابقاً).

ثانياً - على الصعيد التنظيمي - الهيكل؛ انقسم الطرفان أيضاً إلى مجموعتين، في المحافظات التي فيها تواجد للتيار الجهادي، لكن على النقيض من التيار الجهادي، الذي أصبح معروفاً، على صعيد الخطاب واللباس والتجمع، بل أسماء عشرات الأشخاص الذين ينتمون إليه، فإنَّ تيار داعش اكتسب أتباعاً جدداً كثيرين، واستطاع أن يضم آلاف الشباب، نسبة كبيرة منهم سافرت إلى العراق وسوريا والتحقت بالتنظيم، وكثير منهم ليست لهم سوابق واضحة في التيار الجهادي عموماً، وهو الأمر الذي جعل من تنظيم داعش مختلفاً بدرجة كبيرة عن التيار الجهادي الأردني، أو حتى القاعدة عالمياً، إذ تحرى عمليات التجنيد والاستقطاب بسهولة كبيرة، ولا يتطلب الالتزام بالتيار وأفكاره عملية تنظيم معقدة أو متدرجة، بل تتم بصورة سريعة وخاطفة، لذلك نجد أنَّ النسبة الكبرى من الأردنيين الذين التحقوا بالتنظيم خارج الأردن من ليست لديهم سجلات في التيار الجهادي، سواء على صعيد الاعتقال أو القضاء.

التطور الأهم يتمثل في سياسات الدولة تجاه الإرهاب وهو تعديل قانون منع الإرهاب والتطرف (في العام 2014) وإدخال نصوص جديدة عليه تعاقب بالسجن من التحق بجماعات إرهابية في الخارج، أو حاول الالتحاق بها، أو استخدم الشبكة العنكبوتية للترويج لفكر هذه التنظيمات؛ وتشير دراسة ميدانية شملت مئات الأعضاء من التيار الجهادي إلى أنَّ نسبة كبيرة من القضايا، وخاصة بين عامي 2018-2021، تمثلت بالترويج للجماعات الإرهابية وأو) محاولات الالتحاق،

وهو ما أدى إلى مضاعفة أعداد الجهاديين في السجون الأردنية، وتخسيص سجون لهم (وهما سجني الموقر 1 والموقر 2).

ثمة قفزة كبيرة حذلت في التيار الجهادي الأردني، بعد صعود تنظيم داعش، وانضمَّمَ أعداد كبيرة من الشباب إلى هذا الاتجاه، ومن بين الملاحظات التي رصدها كتاب «سوسيولوجيا التطرف والإرهاب في الأردن» ما أطلقنا عليه التحول في أنماط الجهادية الأردنية من الطابع الفردي إلى الأسري،⁽¹⁾ إذ بُرِزَت ظواهر عديدة مثل الأشقاء الجهاديين والشقيقات الجهadiات ودخول عامل المصاهرة والنسب، فأصبحنا أمام مجتمع جهادي مصغر، وهي الظاهرة التي تعززت مع السنوات اللاحقة (وقد تم رصدها في كتاب «الجهاديون الأردنيون وانهيار دولة داعش: ديناميكيات التطرف وسياسات مكافحة الإرهاب») عندما تكرست ظواهر مثل «الأحداث الجهاديين»، و«النساء الجهadiات»، و«الأشقاء الجهاديين» و«الشقيقات الجهadiات». فنجد في العديد من قضايا محكمة أمن الدولة المتعلقة بالإرهاب حضورًا لافتاً وكبيرًا للظواهر السابقة، بخاصة أنه منذ صعود داعش بدأت للمرة الأولى تظهر نساء في قضايا الإرهاب.⁽²⁾

(1) الكتاب هو دراسة ميدانية بنيت على استقصاء وتحليل ملفات مئات الجهاديين الأردنيين منذ العام 2011-2017، انظر: محمد أبو رمان وموسى شتيوي، سوسيولوجيا التطرف والإرهاب في الأردن، ط 1 (عمّان، مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، 2017)،

(2) محمد أبو رمان وزيد عيادات، الجهاديون الأردنيون وانهيار دولة داعش: ديناميكيات التطرف وسياسات مكافحة الإرهاب، ط 1 (عمّان، مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، 2022)، ص 53-58. ومن الضرورة هنا لفت الانتباه إلى أن التحول نحو العائلية وإدماج النساء والأطفال في العمليات بل وفي الحركات الجهادية هي من التحوّلات الكبيرة التي أحدها تنظيم داعش عالمياً، إذ كانت القاعدة تصر على أن دور =

التحول الآخر في السمات يتمثل في المستوى الاقتصادي والثقافي والاجتماعي؛ فمع صعود فكر داعش وانضمامآلاف من الشباب لهذا لخط الإيديولوجي والسياسي، بدأنا نلاحظ أنّ هنالك توسيعاً في مجالين رئيسين؛ الأول على صعيد الطبقة الوسطى؛ فهنالك حضور لأبناء التيار في أواسط هذه الطبقة؛ بخاصة المهنيين؛ مثل الأطباء والممرضين والمهندسين، وبصورة ملحوظة كان هنالك حضور على صعيد معلمي المدارس وأئمة المساجد والمؤذنين، وال المجال الثاني فهو التعليمي، فهنالك ارتفاع ملحوظ في مستويات التعليم، كما أظهرت الأرقام في دراسة «الجهاديون الأردنيون بعد انهيار دولة داعش»، فإنّ الغالبية من المتسبّبين للتّيار إما جامعيين أو أنّهم ما يزالون طلاب جامعات، مع بروز تخصص الهندسة كأحد التخصصات الرئيسية (ضمن الطلاب المرتبين بفكر داعش)، كما أنّ هنالك ظهوراً ولو محدوداً لطلاب الدراسات العليا والحاصلين على شهادات عليا، ومن انتسبوا للجهادية الأردنية، خلال العقد الأخير، وهي ظاهرة لم تكن موجودة سابقاً!⁽¹⁾

= المرأة هو دعم المجاهدين وعدم الانخراط المباشر بالعمليات، لكن داعش دشن مرحلة «المرأة الجهادية»، ودفع إلى إدماجها مباشرة في العمليات الاتجارية والتدرّيب وأسس في دولته كتائب نسوية، والحال كذلك بالنسبة للأحداث الجهاديين، إذ أسس ما عرف باسم «أشبال الخلافة»، وهي تحولات عملية ترافقت مع تنظيرات أيديولوجية وفتاوی فقهية، وهذا كما لاحظنا انعكس بصورة مباشرة على سمات الجهادية الأردنية، بخاصة ما يتعلق بالنساء والأحداث، وعزز من التحول من النمط الفردي الذكري إلى النمط العائلي والأسري.

(1) انظر حول تحول السمات الاجتماعية والاقتصادية على صعيد الوضع التعليمي: محمد أبو رمان وموسى شتيوي، سوسيولوجيا التطرف والإرهاب في الأردن، ص 3.8. وقد وجدت الدراسة أنّ هنالك نسبة 1.8٪ من حملة الشهادات العليا، بينما هنالك نسبة 21.6٪ من حملة البكالوريوس، ونسبة 3٪ من حملة الدبلوم، فيما كانت نسبة حملة الثانوية العامة تصل إلى 42.5٪، وهذه النسب مرتبطة بالقضايا والحالات المدرستة حتى العام 2017، =

ومن الملاحظات المتعلقة بتحول السمات لدى التيار الجهادي ما يُطلق عليه «الظاهرة الجيلية»، إذ تحدث عن أجيال أصبحت تنتهي لهذا التيار منذ ظهوره الأول في منتصف التسعينيات (على يد أبي محمد المقدسي والزرقاوي، في قضية بيعة الإمام)، إذ نجد أنّ هنالك ما يقارب ثلاثة أجيال جهادية أردنية؛ الجيل الأول من قاتل في أفغانستان ثم عاد في بداية التسعينيات، فمن بقي منه جهادياً يفترض أنه في العقد الخامس أو الرابع من العمر، وهنالك الجيل الذي ظهر مع الزرقاوي وأحداث أيلول/سبتمبر 2001 ثم حرب العراق 2003، (مثل تنظيم الخلايا، وكتائب التوحيد، وتنظيم الألفية، ومحاولة اغتيال بر جاق، واغتيال الدبلوماسي الأميركي

= في المقابل أظهرت الدراسة التالية للقضايا التي جاءت بعد عام 2017 وحتى العام 2022 (في كتاب الجهاديون الأردنيون وإهيار دولة داعش، مرجع سابق، ص 141) 36.9% هم بكالوريوس، ونسبة 24.6% هم طلاب جامعيين، أي ما يقارب 62%， فهل يعني ذلك تحولاً في السمات بين الفترتين المذكورتين؟ الجواب: انطلاقاً من الدراستين المذكورتين يمكن القول: لا، بل طبيعة القضايا؛ في حين العامين 2011-2017 كانت كثير من القضايا والحالات المدرستة مرتبطة بالسفر إلى الخارج والالتحاق بتنظيمي داعش والنصرة، بينما في الدراسة التالية (2017-2022) أصبحت أغلب الحالات المدرستة والقضايا متعلقة بمحكمة أمن الدولة الأردنية بحالات فردية ونسبة كبيرة منها ترويج ومحاولة التحاق، ومن الواضح أن ارتفاع المعدل للمتعلمين ارتبط بالترويج عبر السوشال ميديا!
أما على صعيد التخصصات فقد أظهرت «دراسة الجهاديون الأردنيون بعد انهيار داعش» أنّ هنالك حضور لتخصص الهندسة (ص 141)، ونجد أيضاً في كلا الدراستين أن هنالك نسبة من العاملين في التعليم والمساجد، في القطاع العام، وهنالك توزيع للجهاديين بين القطاعين العام والخاص، أما نسبة البطالة فكانت في كلا الفترتين محدودة جداً؛ فهي كتاب «سوسيولوجيا التطرف والإرهاب في الأردن» وصلت نسبة المتعطلين إلى 27.6% (ص 82)، بينما في كتاب «الجهاديون الأردنيون بعد انهيار دولة داعش» وصلت نسبة البطالة إلى فقط 7.6% (ص 143) ما يعني أن عامل البطالة ليس مفسراً لارتفاع عدد المجاهدين ولا تحول الأنماط والسمات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للتيار.

فولي) وأبناء هذا الجيل يمكن القول (إذا افترضنا أن العمر الغالب على الالتحاق بالتيار بداية العشرينيات) فهو اليوم بين الثلاثينيات والأربعينيات من العمر، ثم أخيراً جيل الربيع العربي وصعود داعش، وهو الذي شهد تقدماً واسعاً أفقياً، بخاصة التيار الداعشي، وأغلب أبناء هذا الجيل من جيل العشرينيات والثلاثينيات.⁽¹⁾

يت القصيد أننا إذا ربطنا ما بين التحول في الأنماط من الفردية نحو العائلية وظاهرة الأشقاء والشقيقات والأحداث الجهاديين من جهة والأجيال الجهادية من جهة أخرى سنجد أن تطور التيار السلفي الجهادي نحو هذه السمات مسألة منطقية، فهناك عائلات جهادية تشكلت من عوامل المصاهرة والنسب، وأجيال تربت على هذا الفكر، وأصبحنا نرى في العديد من العائلات الأبناء الجهاديين، فكثير من أبناء قيادات التيار والشخصيات المعروفة ذهبوا للقتال في سوريا مع الربيع العربي، والعديد منهم اصطحبوا عائلاتهم معهم، نساء وأطفالاً، وربما من بين الظواهر اللافتة أن أحد المطلوبين البارزين للولايات المتحدة الأميركية في العراق المكنى بـ«أبو بكر الغريب»، ويعتبر مسؤول الدعاية في تنظيم داعش، هو محمد خضر رمضان، والده خضر رمضان (ملقب بأبي حمزة) كان أيضاً متخصصاً في الحاسوب في مدينة الزرقاء، ذهب إلى العراق في العام 2009، وقتل هناك خلال مواجهات مع القوات الأميركيّة، ليأتي ابن لاحقاً كممثل للجيل التالي، وهو يحمل المهارات ذاتها، لكن ليصبح أكثر تأثيراً من والده ومن أبرز الشخصيات في تنظيم داعش في العراق!⁽²⁾

(1) انظر: أبو رمان وشتيوي، سوسيولوجيا النطرف والإرهاب في الأردن، ص 49-51.

(2) انظر: أبو رمان وعيادات، الجهاديون الأردنيون بعد انبار دولة داعش، مرجع سابق، ص 122-130، لكن الظاهرة الجديدة التي حذر منها كتاب «الجهاديون الأردنيون» تمثل بارتفاع منسوب مشاركة الأحداث في التيار الجهادي، ووجود العديد من القضايا التي تتضمن الأحداث، حتى أنه فتح منزل خاص بالأحداث الجهاديين، من قبل وزارة التنمية الاجتماعية، وهنالك العديد من القضايا التي أشار فيها الكتاب إلى الأحداث، في مدارس ومساجد ومراکز قرآنية (ص 131-133).

ثالثاً- على الصعيد العملياتي- الحركي؛ كيف انعكست التحولات الكبيرة التي حدثت بعد بروز تنظيم داعش والتيار المرتبط به محلياً على الصعيد الإيديولوجي والتنظيمي على الصعيد العملياتي والحركي؟ الجواب يتمثل بمؤشرين رئисين؛

المؤشر الأول، في أنّ أفراد التيار الجهادي التقليدي التزموا عموماً بعدم الانخراط بعمليات عسكرية في مواجهة الدولة، وترجعت بصورة ملحوظة نسبة القضايا التي ضمت جهاديين تقليديين، بل أصبحت أولوية هذا الاتجاه هي المواجهة الفكرية مع تنظيم داعش، على وقع الصدام بين الأخير والقاعدة وجبهة النصرة (هيئة تحرير الشام لاحقاً)، ويمكن القول بأنّ قيادات هذا التيار دخلت في مرحلة «هدنة» مع الدولة، بالرغم من الشد والجذب بين الحين والآخر بين الطرفين، لكن هنالك «قواعد غير مكتوبة» أصبحت عنواناً للعلاقة مع هذا التيار، وقد تراجع عموماً حضور هذا التيار وضعف، بخاصة مع سفر مئات من أفراده في بداية الأحداث في سوريا، وبقيت أسماء معروفة ومحدودة، لكن باعتراف كل من المقدسي وأبو قتادة الفلسطيني، فإنّ التيار أصبح محدوداً مقارنة بالانتشار والنفوذ الذي حصل عليه الفكر الداعشي في أواسط التيار، في المقابل فإنّ الأسماء المعروفة في التيار الجهادي بقيت مع التقليديين مثل أبو قتادة والمقدسي وأبو سياف من معان وجراح رحاحلة ولقمان رياضات من السلط.

المؤشر الثاني، هو التحول في أنماط العمليات وعددتها، ففي التسعينيات كانت العمليات محدودة وأغلبها تم اكتشافها قبل تنفيذها، مثل بيعة الإمام والإصلاح والتحدي، ثم في المرحلة التالية (2000-2011)، أي بعد خروج الزرقاوي من السجن وتوجهه إلى الخارج؛ فقد ازداد عدد العمليات واحتللت نوعيتها وطبيعتها، فهنالك تنظيم الأنفية وتنظيم الخلايا ومحاولة اغتيال رئيس شعبة في دائرة المخابرات

علي بر جاق واغتيال الدبلوماسي الأميركي فولي وغيرها من عمليات، ارتبط أغلبها بتخطيط الزرقاوي أو تأثيره، وبالعمل من الخارج، فلم يعد التيار محلّياً، بل أصبحت قيادته في الخارج، وكانت القضية الرئيسية في هذه المرحلة هي تفجير فنادق عمان (تشرين الثاني/ نوفمبر 2005)، إذ قُتل عشرات الأشخاص وأصيب المئات، وكان التخطيط من الخارج وبإشراف من الزرقاوي نفسه، الذي لقي حتفه بعد قرابة نصف عام على هذه التفجيرات، بتصفّي أميركي في حزيران/ يونيو 2006، وقبل ذلك حدثت مواجهة مسلحة في إربد بين سليمان الأنجادي (وهو شاب من خميم غزة) وقوات الأمن، بعد محاولة إطلاق سراح عزمي الجيوسي (أحد أبرز العقول المدببة في التيار الجهادي، وكان مقرّباً من الزرقاوي، تم اعتقاله وهو يخطط لعملية انتحارية كبيرة تستهدف تفجير مبنى المخابرات العامة)، وانتهت المواجهة المسلحة بمقتل الأنجادي.⁽¹⁾

يمكن ملاحظة أنّ هنالك تحولاً في طبيعة العمليات خلال المرحلة الثانية (2000-2011) في أكثر من زاوية؛ سواء على صعيد استدخال العمليات الانتحارية والنساء (ساجدة الريشاوي التي شاركت في تفجيرات عمان)، أو المواجهات المسلحة ومستوى أعلى من التخطيط والتعقيد في طبيعة العمليات وأخيراً انتقال القيادة إلى الخارج الذي أصبح مركزَ القيادة خلال مرحلة الزرقاوي، فانتقل التيار من البُعد المحلي إلى الخارجي.

أما المرحلة الثالثة (2011-2017) التي تمثل بأحداث سوريا وبداية هجرة الأردنيين للمشاركة في القتال هناك، ثم صعود داعش وانتشاره والتحاقآلاف

(1) انظر تفصيلات أكثر حول هذه العمليات: سوسيولوجيا التطرف والإرهاب في الأردن، مرجع سابق، ص 22-17.

الشباب الأردنيين تنظيمياً أو فكرياً أو عاطفياً بالتيار الجديد، فإنّ هنالك تحولات كبرى حدثت على الطبيعة العملياتية للجهاديين في الأردن، سواء على صعيد الكم أو على صعيد النوع، فكميّاً هنالك مئات السجناء على خلفية قضايا الإرهاب، سواء الالتحاق بالتنظيم أو محاولة الالتحاق أو حتى محاولة القيام بعمليات أو الترويج؛ واللحظة التراجيدية في هذه المرحلة تمثلت في العام 2016، الذي شهد عمليات كبرى خطيرة غير مسبوقة هزت الرأي العام الأردني؛ حادثة تفجير الركبان (عملية انتحارية استهدفت الجيش الأردني أدت إلى مقتل جنود أردنيين)، حادثة البقعة عندما قام أحد الجهاديين بمهاجمة مبني مخابرات البقعة وقتل عدداً من الضباط والعاملين هناك ويلوذ بالفرار، قبل أن يلقي سكان محليون القبض عليه)، وحادثة إربد (مواجهة مسلحة بين عناصر جهادية وقوات الأمن أدت إلى مقتل الخلية وضابط أمني كبير وإصابة آخرين، بعد أن قامت القوات الأمنية بتفجير المبني)، وحادثة قتل ناهض حرث (وهو يساري أردني معروف قام بمشاركة منشور على صفحته في فيسبوك تحوي رسماً كاريكاتيرياً فهُم آنه تعدّ على الذات الإلهية وإساءة اللدين الإسلامي فقام أحد الجهاديين بقتله أمام المحكمة) وحادثة الكرك (وتتمثل بمواجهة مسلحة بين جهاديين وقوات الأمن في أكثر من مكان، واحتجاز سياح بقلعة الكرك وقتل عدد من الضباط الأردنيين).⁽¹⁾

ما هي المؤشرات المستوحة من التطور العملياتي في هذه المرحلة؟ من الواضح أنّ هنالك تطوارئاً كبيراً ونوعياً في مستويات التخطيط من الخارج (أغلب هذه العمليات ارتبطت بعلاقات مع أفراد أردنيين في تنظيم داعش في العراق أو سوريا)، وهنالك دخول لعامل المواجهة المسلحة، والعمليات الانتحارية (كشفت خلية إربد

(1) انظر المرجع السابق ص 329-29.

عن استعدادات لعمليات انتشارية وأحزمة ناسفة، كما كانت عملية الركبان انتشارية من طراز غير معهود أردنياً وقدمت السيارة من الحدود الخارجية)، ومن أهم المؤشرات انعكاس التحول في أنماط التجنيد على الجانب العملياتي، إذ أصبح كثير من الجهاديين الجدد خارج دائرة الرقابة الأمنية، فتمكنوا من إحداث ثغرات في الرقابة والقيام بعمليات خطيرة.

انهيار دولة داعش وانعكاساته على التيار الجهادي الأردني

في شهر يوليوليو وتشرين أول/أكتوبر من العام 2017 خسر تنظيم داعش عاصمته في العراق وسوريا، وأغلب قيادات الصف الأول، وقتل الآلاف من جنوده، وأسر الآلاف منهم، وخاصة من الأطفال والنساء من كانوا مرتبطين بالتنظيم ودولته، وقد اعتُبر هذا النصر العسكري بمثابة هزيمة عسكرية كبرى للتنظيم الذي فقد أغلب الأراضي وعاد إلى حرب العصابات والخلايا السرية، وانتهى موسم الهجرة إلى داعش من الأردن ومن مختلف دول العالم.

بالضرورة انعكس انهيار التنظيم على التيار الجهادي الأردني، كما كان صعوده قد انعكس، وهو الأمر الذي سرّصده في الصفحات التالية التي تتناول حال التيار بعد سقوط دولة داعش وتفكك الأسطورة التي حرّكت آلاف الجهاديين وهم يهتفون «باقية وتتمدد».

إذا كانت هنالك كلمات مختصرة ومحددة يمكن أن نعرف بها حالة التيار الجهادي في الأردن (بعد انهيار دولة داعش، منذ العام 2017 إلى مقتل زعيم التنظيم في نهاية شهر تشرين أول/أكتوبر 2019) فهي: الركود والانشطار وفقدان التوازن، لكن هذا التوصيف من المفترض ألا يدفع بنا إلى استنتاجات مختزلة وخاطئة، فالقول بأنَّ هذا التيار في مرحلة أنواع أو تراجع، بل ربما تكون مرحلة شبيهة بالفترة

الزمنية (2006-2011)، التي تلت مقتل الزرقاوي (وترامت مع ضموره في العراق وصعود الصحوات السنّية التي شكلت ضربة قاسمة لتنظيم دولة العراق الإسلامية وكان حينها ما يزال فرعاً من تنظيم القاعدة)، ولم تشهد عمليات كبيرة، وكانت حالة التيار تبدو وكأنّه في طور التراجع وقد انegan التوازن والخلافات الداخلية، إلاّ أنّه تبين فيما بعد أنها كانت خصبة فيما يتعلق بانضمام أشخاص جدد واستقطاب لمجموعات لم تكن محسوبة تقليدياً على هذا الاتجاه، وكانت هنالك عمليات تجنيد تحدث، الأمر الذي ظهرت نتائجه منذ العام 2011، عبر وجوه قيادية جديدة في التيار، أغلبهم من الطبقة المتعلمة، بالإضافة إلى التقارب -حينها- مع تيار الأمة، الذي كان يمثل اتجاهًا آخر.

إذاً، قبل الوصول إلى أحکام قاطعة حول حالة التيار الجهادي وانعكاساته انهيار دولة داعش عليه، من الضروري الإشارة إلى أنّ ظاهرة التيار الجهادي أكثر تركيزاً وتعقيداً، مما قد تقدّمنا إليه المؤشرات الرئيسية، وما يظهر على السطح، وهو في -محمل الأمر- أقرب إلى المتغير التابع، بمعنى تأثيره بصورة ملموسة في الظروف الداخلية والخارجية، فلا حظنا كيف أنّ الاحتلال الأميركي للعراق -مثلاً- أدى إلى تشكيل ظاهرة «الزرقاوي» هناك، ثم بروز تنظيم داعش بعد أحداث الربيع العربي، ورأينا كيف تحولت سوريا إلى «ساحة» عالمية للمقاتلين من مختلف دول العالم، ومنهم -بطبيعة الحال- الأردنيون. ومنها ما هو مرتبط بقرار إدارة الرئيس ترامب في نقل السفارة الأميركيّة إلى القدس ثم المواجهات في القدس بين الجيش الإسرائيلي والمتظاهرين الفلسطينيين دفع بالعديد من الشباب الأردني إلى محاولة تنفيذ عمليات هناك.⁽¹⁾

(1) انظر: «الجهاديون الأردنيون وانهيار دولة داعش»، مصدر سابق، ص (149-151).

في الجمل، فإنّ حالة التيار ظاهريًّا شيء وفي العمق شيء آخر قد يكون، من زاوية، ومن زاوية أخرى قد تأتي ظروف داخلية أو خارجية، في منطقة مسكونة بالأزمات التاريخية والاضطراب، تؤدي إلى نقاط تحول جديدة تعيد هيكلة قراءة ما يحدث..

١ - إيديولوجياً؛ تنامي التشظي والاختلاف في التيار

توضع الخلاف في أوسط التيار الجهادي سابقاً، قبل انهيار تنظيم الدولة، بين مؤيدي جبهة النصرة ومؤيدي داعش، إلا أنَّ الخلاف امتد في العامين الأخيرين ليشمل التيار الجهادي التقليدي نفسه ومشايخه الرئيين، فضلاً عن حالة التفكك التي أصابت التيار الجهادي على أكثر من صعيد ومستوى..

ذكرنا سابقاً أنَّ شيخ التيار السلفي الجهادي التقليدي، الذين اصطفوا سابقاً مع جبهة النصرة وتنظيم القاعدة، اختلفوا في الموقف من الخلاف الذي تفجر في مرحلة لاحقة، بخاصة منذ العام 2018 بين القاعدة وهيئة تحرير الشام، فوقف أبو قتادة الفلسطيني مع هيئة التحرير، بينما انتقد المقدسي خطوتهما بعد أن كان قد أيداًهم سابقاً، لكنَّه علم لاحقاً عبر رسائل خاصة من الظواهري أنَّ الجولاني (زعيم هيئة تحرير الشام) تحايل على القاعدة، فعاد المقدسي وأعلن رفضه للانفصال، بل أكثر من ذلك، هاجم بضراوة الجولاني وهيئة تحرير الشام، وأيدَّ - لاحقاً - تنظيم حراس الدين، الذي تأسس في العام 2019، وكانت أغلب قياداته من الأردنيين.^(١)

ثمة أغوار أبعد في تفسير الخلاف بين أبو قتادة والمقدسي، إذ يرتبط الأمر بتصور كليهما للتيار الجهادي عموماً ومستقبله. يؤيد أبو قتادة الانفصال عن القاعدة

(١) مقابلة مع أبو محمد المقدسي، في منزله، الرصيفة، 24 نيسان / أبريل 2021.

ومراجعة مسار الجهادية بصورة عامة، وينسجم مع ما وصلت إليه هيئة تحرير الشام من تحولات تكرست بالانفصال عن القاعدة ومحاولة إعادة تعريف وجودها بما يأخذ بعين الاعتبار الأوضاع القائمة وموازين القوى، وهو أمر لا يخفيه في مقابلتنا له، إذ يؤيد الجولاني ويرى بأنّ «الجولاني يدرك أهمية أن تردم الفجوة بين الناس والمشروع الجهادي، وألا يدفع كلفة القاعدة واسمها من دون سبب، وبأنّ المطلوب هو التمسك يكون بالأفكار وليس الأشكال، فحزب الوفد مثلًا في مصر حزب عريق وكان يسيطر على الساحة، ويجذب الناس، لكنه لم يعد كذلك». ويعزز أبو قتادة حجته بأنّ «القاعدة نفسها قبل 11 سبتمبر لم يكن لها وجود فعلي حقيقي، وكثير من الجماعات الجهادية والشخصيات كانت ترفض أن تتضمّن إليها، لكن بعد تلك الأحداث وضع الجميع في مأزق: كانت مواجهة دينية فكان الخيار التوحد تحت بيعة ابن لادن، فعملية (11 سبتمبر) هي التي صنعت التيار الشعبي للقاعدة»، وبالتالي وفقاً لما سبق فإنّ العبرة ليست مرتبطة بالشكل أو التنظيم، ولكن بالمضمون والمهدف.⁽¹⁾

على الجهة المقابلة يرفض المقدسي تلك الحجج، ويتهم الجولاني بأنه خدعاً عندما أبلغه عبر قيادات في تنظيمه بأنّ القاعدة موافقة على الانفصال، ثم تبين لاحقاً عدم صحة ذلك، إذ يقول المقدسي «أرسل لي (أحد قيادات تحرير الشام) قبل فك الارتباط يقول: بדنا وفتقكم معنا، وكل شيء متفق عليه مع القاعدة، والمسألة هي تكتيك، وخلط للأوراق. وقد أيدت ذلك، لكن تواصل معي بعد ذلك سيف العدل (من أبرز قيادي القاعدة) وأخبرني أنه لا يوجد اتفاق ولا شيء، وأنّه لا يقرّهم على

(1) مقابلة مع أبو قتادة الفلسطيني، في منزله، مدينة الزرقاء، 23 نيسان / أبريل 2021.

ذلك، ثم أرسل لي أيمن الظواهري الرسائل كلها، وقال للجولاني أنت فعلت كما فعل ابن عواد (يقصد زعيم داعش السابق أبو بكر البغدادي)».⁽¹⁾

ويرى المقدسي، الذي يعتبر من المؤسسين والمنظرين العالميين البارزين، إن لم يكن الأبرز، للسلفية الجهادية، أنّ التيار قد تم اختطافه من قبل طرفين؛ الأول ويمثل الانجاه المتشدد، ويتبدّى في فكر داعش. والثاني، انجاه «تعييعي» أي متساهل ومترافق، يضيف أن الجولاني «سحب طاقة كثير من الجهاديين، وحرق رصيد السلفية الجهادية».⁽²⁾

وبالرغم من أنه أيد ودعم مجموعة حراس الدين، التي خرجت على هيئة تحرير الشام، والتي كما أكد المقدسي تتبع القاعدة وتلتزم بالولاء لها، فإنه لا يرى بأنّ لتنظيم أفق حقيقي في المستقبل، لذلك طلب من الأردنيين والعرب الموجودين لأنّا یهدروا حياتهم وأوقاتهم في سوريا، وأن يغادروا إلى مناطق أخرى، وهو الأمر الذي كان قد أوصى به أبو جليبيب (إياد الطوباسي)، وهو قيادي جهادي أردني بارز كان في النصرة، ثم أصبح في تنظيم حراس الدين، بأن يتوجه إلى درعا ويحاول القيام بعمليات ضد الإسرائييلين، وقد فعل ذلك لكنه قُتل من قبل متعاونين مع الجيش السوري.

ويقرّ كل من المقدسي وأبو قتادة بالخلاف بينهما، بل يذهب المقدسي إلى القول أنّ فكر أبو قتادة أقرب بالفعل لكل من الجولاني وعلى بلحاج الزعيم السابق لجبهة

(1) مقابلة مع المقدسي، مرجع سابق، وانظر كذلك: عقيل حسين، «حلّ خلاف تحرير الشام والقاعدة.. بالصلح بين المقدسي والفلسطيني؟»، موقع المدن الإخباري، 26 تشرين أول /أكتوبر 2017، على الرابط:

<https://cutt.us/vUcfS>

(2) مقابلة مع المقدسي، مصدر سابق.

الإنقاذ في الجزائر، فيما يأخذ هو موقفاً صلباً ضد الأتراك، وضد التدخل التركي، ويعتبر أنّ التعامل مع كل من الأتراك والروس في سوريا يقع ضمن مفهوم «دفع الصائل» (بمعنى وجوب قتالهم، وهو بالضرورة يخالف تماماً توجهات وسياسات هيئة تحرير الشام).⁽¹⁾

إذاً، هنالك اختلافات واضحة بدأت تظهر بين قطبي التيار السلفي الجهادي التقليدي أبو قتادة والمقدسي، حول تعريف مستقبل التيار وال موقف من التوجهات الثلاثة البارزة في أوساط الجهادية العالمية؛ الأول وتمثله القاعدة والثاني ويمثله تنظيم داعش أما الثالث وهو الجديد وتمثله هيئة تحرير الشام، التي فكت ارتباطها بالجهادية العالمية واعتمدت على بناء استراتيجية اليوم، التي وإن كانت -وما تزال- تتمتع بعلاقة تحالف مع القاعدة، إلا أنّ الاتفاق الذي وقعته الحركة مع الولايات المتحدة، كما الأميركيّة يلزم الحركة بعدم استخدام أراضيها لهاجمة مصالح الولايات المتحدة، كما يbedo من سلوك الحركة حرصها على تجنب الصدام مع الدول المجاورة، مما يعني -في النتائج والمالات- فك الاشتباك عملياً بين توجهات الحركة المستقبلية وأجندة القاعدة.⁽²⁾

(1) المصدر السابق. وقارن ذلك بن: أحمد سلطان، «تناقض المصالح وتكييف الأيديولوجيا.. «هتش» تخلع ثوب التركي بعد الحرب السورية»، موقع المرجع الإلكتروني، 19 آذار/ مارس 2019، على الرابط:

<https://cutt.us/S2n2M>

(2) انظر على سبيل المثال: «طالبات الجديدة هل تصمد»، موقع عربي بوست، <https://cutt.us/2FyiB>

وإذا كانت أعوام سابقة قد شهدت انقساماً شديداً في أوساط الجهاديين العالميين بين الاتجاهين الرئيسيين؛ القاعدة وداعش، وانحاز التيار السلفي الجهادي التقليدي في أغلبه إلى القاعدة وجبهة النصرة حينها، فإنّ شيخ التيار الجهادي التقليدي أنفسهم انقسموا بين القاعدة من جهة وهيئة تحرير الشام (جبهة النصرة سابقاً)، من دون أن يعكس ذلك بوضوح على اتجاهات أبناء التيار، إلاّ أنه من الواضح أنّ الأغلبية تقف إلى جانب المقدسي، ذلك أنّ مؤسسي التنظيم الجديد «حراس الدين» في الأغلب هم أردنيون، لكنه تنظيم لا يحمل آفاقاً مستقبلية واعدة، بقدر ما يعكس خلافاً إيديولوجيّاً واضحًا وإطلاق لنسخة جديدة من السلفية الجهادية، التي يصفها بعض أنصارها بالمعتدلة، وتتمثل بهيئة تحرير الشام وحركة طالبان.

2 - على الصعيد الحركي: ابتعاد وركود في نشاط غالبية الأعضاء

بالتوابع مع الخلافات بين المقدسي وأبو قنادة وانعكاساتها على التيار التقليدي، فإنّ هنالك ابتعاد من قبل قيادات وشخصيات كان لها دور مؤثر خلال الأعوام السابقة، وفضلت الآن أن تناهى بنفسها عن حسابات الجهاديين الأردنيين، وفي مقدمة هذه الشخصيات د. إياد القنبي، وهو من الشخصيات المؤثرة على الصعيد العالمي، وليس فقط المحلي الأردني، وكان قد سجن وحوكم مع المقدسي، في العام 2011 بتهمة دعم طالبان، ثم حوكم في العام 2015 بتهمة مناهضة نظام الحكم، إلاّ أنّ القنبي يحاول أن يأخذ موقفاً بعيداً عن التيار الجهادي، وألاّ يصنّف عليه، بالرغم من أنّ كثيراً من أطروحاته الإيديولوجية لا تبتعد عما يقدمه الجهاديون، وقد اتهم بتأييد حركة طالبان، ولديه مريدون كثيرون، ومتابعوه على وسائل التواصل الاجتماعي بالملايين، وكان يعدّ خلال المرحلة الأولى من الثورة السورية من المرجعيات العلمية والفكريّة المؤثرة، بالإضافة إلى كل من أبو قنادة والمقدسي.

كما اتسعت الخلافات بين تيار الأمة (الذي يمثل طرحاً سلفياً من الخط الحركي والقطبي، ويقوده الشيخ الكويتي حاكم المطيري)، ويضم عدداً من الشخصيات الأردنية في موقع قيادية)، وكانت بعض شخصيات التيار حاولت الاقتراب من السلفية الجهادية خلال المرحلة الأولى من الربيع العربي، لكنهم ابتعدوا بعد ذلك، كما نجد العديد من الشخصيات التي مثلت خلال الفترة السابقة وجوهاً بارزة في التيار التقليدي أيضاً ابتدأوا عن المشهد.

أما التيار الداعشي الجهادي فهو -في الأصل- تيار هلامي فضفاض، لا توجد لديه قيادات معروفة، وكان الشخص البارز في التيار هو عمر مهدي زيدان، الذي غادر إلى داعش وقتل هناك في قصف جوي أميركي في العام 2019، ويعتبر كثيرون حالياً عبد الطحاوي (وهو من كبار شيوخ الجهادية الأردنية، ومسجون على خلفية قضية مرتبطة بتواتر العلاقات مع الإمارات) بمثابة الأب الروحي للتيار في الأردن، وهناك العديد من القيادات الحركية غير المعروفة، وكان من بينها بعض الأكاديميين الذين يدرسون الدراسات العليا أو أنهوا دراساتهم العليا - بخاصة في الشريعة الإسلامية، في أكثر من مدينة، وقد سافر أغلبهم إلى الخارج أو سجنوا في قضايا ترتبط بتنظيم داعش.

تيار داعش ليس متربطاً ولا توجد هنالك علاقات واضحة وطبقية قيادية تحظى باحترام باقي أفراد التيار، كما هي حال التيار الجهادي التقليدي، فنسبة كبيرة من أبناء هذا التيار، ومن بقوا في الأردن وسُجنوا هم من صغار العمر، تأثروا بمقاطع الفيديو التي ينشرها التنظيم وبأقاربهم في التنظيم أو بالنادي الاجتماعي المحيط بهم، ولا يمتلكون خلفية تاريخية مع الجهادية الأردنية، وليس لديهم خلفية فكرية صلبة، وكثير منهم لا يعرفون الآخرين، بل تعرفوا عليهم في السجون، كما يحدّثنا بعض من خرج من السجن بعد أن أنهى محكوميته.

ويعبّاني التيار اليوم من حالة من التشتت والركود في العمل ويحاول أبناءه الابتعاد عن الضغوط الأمنية، والعودة إلى الحياة الطبيعية، كما يؤكد العديد من أبناء التيار، فهم مشغولون في تأمين متطلباتهم وعائلاتهم، ولعل المقارنة مع التيار التقليدي تكشف أنَّ الأخير حتى وإن افتقد إلى الأبعاد التنظيمية الهيراركية الرسمية، إلاَّ أنه يحتفظ بطبقة من القيادات والمرجعيات المعروفة في العديد من المحافظات، بالإضافة إلى شبكة من العلاقات الدائمة المستقرة بين أتباعه، التي تمثل إطاراً غير رسمي لأبناء التيار، فيما الداعشيون مشتتون، لا توجد علاقات مستقرة ولا أطر واضحة ولا مرجعيات فكرية أردنية عليها إجماع، فالتيار غير متماسك ولا موحد.

ثمة حالة «فقدان توازن» (في هذه المرحلة) يمر بها التيار ناجمة عن تشتت أعضاء التنظيم ما بين مئات القتلى في العراق وسوريا، ومئات المحكومين في السجون على خلفية قضايا متعلقة بالتنظيم، وضغوط أمنية ومراقبة شديدة على أبناء التيار أو من يروج لأفكاره.

أ. مصير الجهاديين وعائلاتهم في الخارج؛ بالرغم من عدم وجود أرقام دقيقة رسمية معتمدة لأعداد الأردنيين الذين انضموا للداعش أو النصرة أو أي فصيل مقاتل هناك (كما ذكرنا سابقاً) إلاَّ أنَّ ما هو مؤكَّد أنَّ مئات الأردنيين قتلوا، منذ اندلاع العملسلح في سوريا، وقد جمعنا سابقاً أسماء وبيانات لما يقارب مائتي شخص من القتلى هناك، ويمكن أن نضيف إليهم مئات آخرين من المؤكَّد أنَّهم هاجروا وقتلوا، وقلة منهم ما تزال تقاتل، سواء مع داعش أو حراس الدين أو حتى من تبقى في هيئة تحرير الشام.

نسبة كبيرة من الأردنيين قتلوا في عمليات انتشارية، ونسبة أخرى في المواجهات مع الجيوش العراقية والسورية والأكراد، وبعضاً منهم في قصف جوي

أمريكي مباشر، لكن المفارقة أنّ نسبة أخرى منهم قتلت في المعارك التي دارت بين الفصائل المسلحة نفسها، أو عبر عمليات اغتيال وتصفيات كانت تتم في داخل الفصائل، بخاصة بعد عمليات الانشقاق والخلاف بين داعش والنصرة من جهة، وبين هيئة تحرير الشام وتنظيم حراس الدين من جهةٍ أخرى.⁽¹⁾

غياب المعلومات الدقيقة والمصير المجهول يطاول بدرجة أكبر عائلات الجهاديين، فهناك كثير من النساء اللواتي تم اعتقالهن وتحويلهن إلى المعسكرات التي تخضع لسلطة الأكراد أو الحكومة العراقية، وقد أكدت كثير من العائلات أنّهم تواصلوا مع قربائهم، من زوجات الجهاديين، وهن رهن الاعتقال هناك، لكن العدد غير معروف، فيما يتحدث مراقبون وخبراء عن عشرات النساء والأطفال هناك، وقد رفضت الحكومة الأردنية المبادرة إلى استعادتهم وإعادتهم إلى الأردن.⁽²⁾

في المقابل نجحت عائلات بالهروب إلى تركيا والاختباء هناك، من دون القدرة على العودة إلى الأردن لأسباب أمنية، فيما تمكن أفراد من الجهاديين من انضموا لداعش أو النصرة الخروج إلى تركيا، بعضهم عاد إلى الأردن وتمت محاكمته، وآخرون ما زالون يختبئون هناك أو يبحثون عن مكان جديد يستقرون فيه، وبعضهم بدأ بالتوجه إلى أفغانستان للانضمام لولاية خراسان.

(1) ما هو معروف أنّ بعض القيادات ما تزال مع تنظيم حراس الدين، لكنهم مطاردون ومحتجبون (د. سامي العريدي)، وبعضهم من المؤكد أنه معتقل لدى هيئة تحرير الشام (كما هي حال د. سعد الحنيطي)، فيما استطاع البعض الهروب خارج سوريا.

(2) رنا الصباغ، «عمان لا ترغب باستعادة «جهاديهها» بعد هزيمة «داعش»»، موقع درج الإلكتروني، 26 آذار / مارس 2019، الرابط التالي:

ما تجدر الإشارة إليه هنا أنّ جهاديين أردنيين (على الأغلب نسبة كبيرة كما اتضح عبر الخبرة الواقعية للباحثين في هذا الكتاب) تزوجوا من سوريات، خلال الأعوام السابقة، وقتلو بعد أن أنجبوا منهم أبناء، وعائالتا هؤلاء الجهاديين اليوم تبحث وتتحرى عن مصير الزوجات والأبناء، سواء كانوا في معسكرات الاعتقال أو يعيشون في أماكن سكنهن في محافظات سورية مختلفة.⁽¹⁾

إذاً، هنالك جرح مفتوح لدى نسبة كبيرة من الجهاديين في الأردن يتمثل بمصير العائلات من نساء وأطفال وحتى رجال معتقلين، وقد التقينا بالعديد من الجهاديين الأردنيين المشغولين بهذا الأمر، وفي محاولات تأمين النساء إلى الحدود التركية، وإعادتهن إلى الأردن.

بـ. مئات المحكومين في السجون؛ في موازاة القتل من التنظيم في الخارج، فإن المئات من أنصاره وأفراده في الداخل تمت محاكمتهم علىخلفية قضايا متنوعة وممتعددة، منها ما هو مرتبط بالالتحاق أو محاولة الالتحاق أو محاولة القيام بعمليات في الداخل الأردني، أو الترويج للتنظيم عبر موقع التواصل الاجتماعي،⁽²⁾ استناداً

(1) انظر: سعود الشرفات، «كيف سيتعامل الأردن مع ملف المقاتلين من تنظيم «داعش»؟»، معهد واشنطن لدراسات الشرق الأدنى، 9 آب/أغسطس 2019، على الرابط التالي:
<https://cutt.us/L8MGA>

(2) وتشير الأرقام المعلنة، مثلاً، في أن عدد قضايا محكمة أمن الدولة بخصوص الإرهاب كانت في العام 2016 بحدود 200 قضية شملت 250 متهمًا، فيما وصلت في العام 2017 إلى 203 قضية (لا نعرف عدد المتهمين فيها تحديداً)، لكن كل قضية قد تضم متهمًا واحداً وربما يصل العدد إلى عشرين شخصاً أو أكثر)، أما في العام 2018 فإنّ عدد القضايا الإرهابية وفقاً للإحصائيات الرسمية وصل إلى قرابة 138 قضية، وكان ما يزال منظوراً أمام القضاء ما يقارب 74 قضية لغاية شهر أكتوبر من العام نفسه، وفقاً لتصريحات رئيس المحكمة آنذاك محمد العفيف. أما في العام 2020 فقد أشارت تصريحات محكمة أمن الدولة =

إلى الأرقام المعلنة في محكمة أمن الدولة، من دون وجود مصادر مستقلة أو دورية لمقارنة أعداد القضايا وأرقامها، لكن من الواضح، مثلاً، أنه منذ العام 2016 وحتى العام 2018، أي خلال ثلاثة أعوام، تم النظر فيها يتجاوز 718 قضية (لأن بعض الإحصائيات لم تكن تشمل العام كاملاً)، ويمكن أن يكون العديد من المحكومين في القضية الواحدة، كما هو معروف، ومن خلال مراجعة لقضايا أمن الدولة كافة، فإنّ ما يصل إلى 99٪ من القضايا الإرهابية يتم الحكم فيها بعقوبات، وإذا كانت لا تتوافر معلومات معلنة عن العام 2019، فإنّ العام 2020 صدر فيها ما يصل إلى 91 حكمًا في قضايا الإرهاب.⁽¹⁾

في المحصلة هنالك مئات المسجونين، ومئات القتلى ومئات المشردين أو مجهولي المصير من أبناء التيار الجهادي، مما يجعل المرحلة الراهنة بمثابة إحصاء وعدّ الخسائر والترقب والانتظار وتحفيف الضغوط.

= أنها أصدرت 91 حكمًا فيما يخص قضايا الإرهاب، من أصل ما يقارب 19 ألف قضية، لكن مع ما يقارب 136 قضية كانت ماتزال منتظرة أمام المحكمة من دون أن نعرف كم القضايا الإرهابية منها، ولا توجد أرقام معلنة حول عدد القضايا الإرهابية في العام 2019، وإن كانت القضايا الإجمالية لكل ما حكمت به محكمة أمن الدولة يقارب أيضًا 19 ألف قضية أغلبها يتعلق بالمخدرات، فيما لا نعرف نسبة قضايا الإرهاب منها. انظر: «الفصل في 14 ألف قضية إرهاب ومخدرات العام الماضي»، جريدة الغد اليومية الأردنية، 8 كانون ثاني/يناير 2018. وكذلك تقرير: ««أمن الدولة» تحكم على 250 متهمًا خلال العام 2016»، موقع رؤيا الإخباري، 9 نيسان/أبريل 2017، على الرابط التالي:

<https://cutt.us/VwSP4>

وكذلك الأمر: ««أمن الدولة» تفصل في 12818 قضية منذ بداية العام»، صحيفة الغد، 3 تشرين أول/أكتوبر 2018.

(1) مرجع سابق.

يضاف إلى ما سبق ما أكدته العديد من أنصار ومؤيدي التيار من وجود ضغوط أمنية غير مسبوقة عليهم، ما يجعل من الحركة أو محاولة القيام بأي أنشطة، حتى لو لم تكن عسكرية، أمراً غير ممكن، مما يحجّم ويحد من الاتصال والتواصل بين أفراد التنظيم، ويدفع بالكثيرين منهم إلى الاكتفاء بهم الذاتي وتدمير أمور الحياة الاقتصادية بدرجة رئيسية.⁽¹⁾

3 - على الصعيد العملياتي والقضايا الأمنية؛

لم تشهد هذه المرحلة كمًا مماثلاً من العمليات لتلك التي عرفتها المرحلة السابقة، لكن ذلك لا ينفي أنَّ هنالك عمليات نوعية خطيرة وهنالك أيضًا ارتفاع ملحوظ في أعداد الشباب والأحداث والمجموعات الصغيرة والتنظيمات المناطقية (بحسب المحافظة).

بالنظر إلى سجلات محكمة أمن الدولة فإنَّ هنالك إشارة للعديد من التنظيمات والجماعات التي تشكلت للقيام بأعمال إرهابية جرى إسقاطها أو اكتشافها قبل القيام بتنفيذ العمليات المفترضة، إلا أنَّ بعض العمليات نجحت في تنفيذ أهدافها، ولعلَّ أبرزها ما تم من خلال خلية السلط ، التي قامت بتنفيذ عملية الفحیص (التي أدت إلى مقتل رجل أمن بعبوة ناسفة) ثم مقتل رجال أمن آخرين خلال مداهمة مبني اختبأ به عناصر من الخلية، الذين قاموا بدورهم بتفخيخ المبني، ما أدى إلى مقتلهم ومقتل عدد من رجال الأمن معهم وإصابة آخرين (شهر آب/أغسطس 2018).⁽²⁾ وبالرغم من أنَّها ليست الحادثة الأولى التي يقع فيها اشتباك بين

(1) مقابلة مع قيادي جهادي، رفض ذكر اسمه، في منزله، 4 حزيران/يونيو 2021.

(2) ضمت قضية السلط 17 شخصاً، 3 منهم قُتلوا، وواحد فار من وجه العدالة، فيما هنالك 3 نساء من المتهمين، وهن زوجات القتلى الثلاثة والتهمة كانت بإخفاء المعلومات =

جهاذين وبين قوات الأمن (فقد سبقتها عملية إربد والكرك وأغتيال ناهض حتر في عام 2016، وكانت هنالك حوادث سابقة مثل مقتل سليمان الأنجدادي الذي كان متهمًا بالتخفيط لإخراج الجيوسي من السجن في العام 2006)، إلا أنّ خطورة عملية السلط تكمن في أمررين رئيسين؛

الأمر الأول، أنّ الخلية تشكلت من أشخاص تطرفوا بسرعة، ولم تكن لهم سوابق بالتيار السلفي الجهادي، وكانوا خارج دائرة المراقبة بالكلية، فضلًا أنّ أبناء التيار الجهادي في السلط والأردن عمومًا ليست لديهم أي معرفة بهم.⁽¹⁾

المتعلقة بأزواجيهن، إلى هذه اللحظة لم يتم الحكم في قضية السلط، المفاتيح الرئيسية في القضية هم من أبناء مدينة السلط، ومنهم بعض أصدقائهم وزملائهم في العمل من مناطق أخرى في عمان، ويفسر عامل القرابة بوضوح، بخاصة بين الشقيقين أحمد هاشم وضوان النسور، الذي قتل خلال العملية، ويعتبر العقل المفكر للخلية، وشقيقه محمود وهو معلم مدرسة، ومن الواضح التنوع في مهن وأعمال أعضاء الخلية، فمنهم من يعمل موظفًا في قطاع خاص، ومنهم من يعمل مع والده في محيطة، ومنهم من يعمل مصوّرًا في صالون حلاقة، وأغلبهم أعمارهم بين 27-33 عامًا، والعلاقة الرئيسية التي تربطهم هي علاقة القرابة والصداقه والعمل والمصاهرة، انظر ملف القضية في محكمة أمن الدولة ولائحة الاتهام بخصوص الأفراد: «لائحة اتهام «خلية السلط الإرهابية»»، موقع قناة المملكة، 6 تشرين ثاني / نوفمبر 2018، على الرابط:

<https://tinyurl.com/3wcpdxwu>

وانظر كذلك اعترافات خلية السلط: «المخابرات الأردنية تبث اعترافات لعناصر خلية السلط «الإرهابية» (فيديو)»، موقع إرم، 13 أيلول / سبتمبر 2018، على الرابط:

<https://cutt.us/B1ZvY>

(1) انظر: مقابلة مع مسؤول أمني سابق رفيع، في مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، 5 أيلول / سبتمبر 2021. مقابلة خاصة مع الشيخ م. ط، وهو من أفراد التيار الجهادي سابقًا وبيّن أنّهم أشخاص غير معروفين من قبل التيار الداخلي، في مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، بتاريخ 22 تشرين ثاني / نوفمبر 2021.

الأمر الثاني، قيام أفراد الخلية بتفخيخ العماره السكنية التي تحصنوا فيها، وهذا أسلوب جديد مقلق في طرق عمل هذه الجماعات والخلايا الجهادية.

أما القضية الثانية، فتمثل بقيام شخص بالاعتداء على عدد من السياح في مدينة جرش الأثرية، ما أدى إلى إصابة ثانية أشخاص، في شهر تشرين ثاني / نوفمبر من العام 2019، وقد أصدرت محكمة أمن الدولة حكمًا بالإعدام على منفذ العملية مصطفى أبو طعيمة (من مخيم جرش وعمره 24 عاماً)، وعلى صديق له أ.أ. (24 عاماً من مخيم جرش أيضاً) بالسجن المؤبد، وبطالب جامعي خ.ص من مخيم جرش بالسجن لمدة 7 أعوام.⁽¹⁾

في المقابل، هنالك العديد من القضايا التي تضمنت الحديث عن تنظيمات ومحاولة القيام بعمليات إرهابية، لكنّها لم تنجح في تحقيق أهدافها، من أبرز هذه القضايا تنظيم «الأحزمة النasseفة» (2018)،⁽²⁾ ويضم عشرة أشخاص تقع أعمار الغالبية منهم في العشرينات.⁽³⁾ ومن التنظيمات - في ملفات محكمة أمن الدولة - تنظيم يضم 17 شخصاً كان ينوي القيام بعمليات ضد أهداف متنوعة الأهداف

(1) انظر ملف القضية في محكمة أمن الدولة الأردنية، وتقتضي الإشارة هنا إلى أنَّ الشباب الثلاثة كانوا من جماعة الدعاوة والتبلیغ، يخرجون معها، منذ التزامهم، لكن نقطة التحول حدثت عندما سافر الأول إلى الحجَّ والتلقى عدداً من الجهاديين من البقعة في مكة المكرمة، وبدأ التأثير بهذا الفكر، وينقطع التبلیغ، ثم أخذ يدرس أفكارهم، وكتبهم في التوحيد وكتاب ملة إبراهيم ويتبع أخبار داعش، وأصبح يحاول الذهاب إلى سوريا، وتعرف على أحد أنصار داعش هناك، الذي أخبره أن الطريق غير آمنه والأفضل أن يقوم بعملية ضد الجنود الأردنيين، وكان قد أثر على أ.أ.، وتحولت وجهة نظرهم من القيام بعمل ضد مسيحيين إلى سياح، وقاموا قبل ذلك بالاستعانة بـخ.ص من أجل طباعة منشورات لداعش.

(2) انظر: «ملف القضية في محكمة أمن الدولة رقم (10606/2017)»، تاريخ 2/5/2018.

(3) المصدر السابق.

(تم اكتشافه في شهر أيار / مايو 2017): قناة رؤيا، مركز المبادرات الفرنسي، البنوك لتأمين الأموال، أتفاق شركة الفوسفات، ملهى ليلي في الشميساني، مصنع للألبسة يتردد عليه تجار إسرائيليون، متجر كارفور في الرصيفية، السفارة الأميركية، إحدى الكنائس في مدينة مادبا.⁽¹⁾

العديد من القضايا الأخرى ذات طابع فردي أو مجموعات محدودة اتفقت على القيام بعمليات، وهنالك اتجاه صاعد من القضايا لوحظ في الفترة الأخيرة في محكمة أمن الدولة ويتمثل في توجيه تهم لحكومين أصلًا في قضايا إرهابية في سجن الموقر، من بينها قضية ضد خالد شحادة أبو ريا، وقد انتحر في العام 2021، خلال محاكمته الثانية، وهو في السجن، بدعوى أنه كان ينوي تنفيذ عمليات بعد الخروج، وقضية أخرى تضم ثلاثة من الشباب الصغار في العمر، وكانوا محكومين باتهامات مرتبطة بالترويج وقضايا أخرى، ثم اتهموا وهم يقضون حكمتهم في سجن الموقر.⁽²⁾

4 - الخلاصة:

بالرغم من المؤشرات واللاحظات السابقة، حالة انعدام التوازن، الضغوط الأمنية، التشتيت والانشطار، الانتكاسة لدى كثير من أتباع تيار داعش، فإنه من الخطأ التعميم على الحالات جميعاً، لأنّ هنالكاليوم مئات في السجون وأعداد مائلة خارج السجون في المجتمع، وطبقة عريضة من استطاع التيار الداعشي استقطابها في المجتمع، لا نستطيع أن نستكشف تصوراتها وآرائها والتحولات التي حدثت في أفكارها، أو التي ستحدث، لكن ما هو مؤكد أننا أمام أعداد كبيرة من المتأثرين بهذا

(1) انظر: «قرار محكمة التمييز الحكم رقم 712 لسنة 2020»، بتاريخ 17/6/2020.

(2) يمكن العودة إلى هذه القضايا والتفصيات في كتاب «الجهاديون الأردنيون وانهيار دولة داعش»، مرجع سابق، ص 117-130.

الفكر، في السجون وفي خارجها، ما يزيدون عن إلّي هذا التيار، أي أنهم داعشيون بلا داعش.

يتجاوز الملاحظة السابقة إلى نتيجة يصل إليها المفهوم السلفي الجهادي، أبو قتادة الفلسطيني، الذي وإن كان يقرّ بأنّ «الحالة الجهادية سرقت من قبل التيار التكفيري بداية، ثم جاء تنظيم الدولة فاستثمر في الحالة العامة لدى الشعوب العربية»، فإنّه يصل إلى خلاصة بأنّ «الخيار العسكري هو الوحدة القادر على أن يملأ الفراغ في ظل الوضع الراهن».⁽¹⁾

يوضح الفلسطيني وجهة نظره السابقة بالقول إن «الجهاد تحول اليوم من مجرد إيديولوجيا لتيار معين، كالقاعدة أو مجموعات أخرى، إلى حالة عامة، أصبح «الخيارسلح» مفتوحاً على الشارع في مواجهة الأنظمة العربية، وستكون المواجهات المسلحة حلاً بين المتخاصلين في داخل الدولة العربية، بعد أن كان jihad مرتبّاً بالتيار الجهادي، قبل ذلك ببعض الاتجاهات في مدرسة الإخوان المسلمين».⁽²⁾ ويرى أبو قتادة أنّ «القاعدة كانت خياراً طارئاً وليس الأصل، فالجهاد هو في الفعل والمضمون وليس في الإطار والتنظيم أو حركة معينة».⁽³⁾

خاتمة واستنتاجات

لربما من الطبيعي أن نشهد تراجع خطر تنظيم داعش بعد فقدانه السيطرة المكانية وإنها دولته التي امتدت بين العراق وسوريا، سواء على الصعيد الخارجي أو الصعيد الداخلي، سواء على صعيد التهديد الأمني - العسكري المباشر (وجود

(1) مقابلة مع أبو قتادة الفلسطيني، مرجع سابق.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

التنظيم بالجوار ونشاطه بالقرب من الحدود الأردنية مع كل من العراق وسوريا، والخلايا الداعشية التابعة للتنظيم) أو غير المباشر وهو الفكر الداعشي وما ينبع عن تطرف فكري وتطرف عنيف وعمليات إرهابية.

لكن ذلك لا يعني الاستسلام لهذه الخلاصة؛ فقد تكون خادعة. ولا يجب التوقف عند ما يحدث على السطح؛ فالتجربة مع الجماعات الجهادية تؤكد أنها تمر بمراحل كمون وهدوء وتراجع، لكنها تستثمر في هذه المرحلة لإعادة الهيكلة والتجنيد والتحضير للفترة التالية، ولربما الشواهد على ذلك عديدة كالضربات الكبيرة التي تعرض لها تنظيم القاعدة في أفغانستان بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001، أو حتى مع تنظيم القاعدة في العراق (داعش حالياً) مع صعود الصحوات وتأليب المجتمع السنّي ضد التنظيم 2007-2008، أو حتى في الأردن بعد تفجيرات عمان 2005، ثم مقتل الزرقاوي 2006، فكل هذه المنعطفات لم تنته بإعلان موت التنظيم، وإنما عودته من جديد. وإن كان التيار الجهادي يشهد انقساماً بين ما أطلقنا عليه «التقليدي» و«الداعشي» أو انقسام في داخل التيار التقليدي نفسه بين «المقدسي» و«أبو قتادة»، فلتليار الداعشي اليوم الغلبة في القدرة على استقطاب أكبر عدد من الجهاديين بسهولة وبصورة خاطفة، خصوصاً من ليس لديهم خلفية أو سجلات سابقة في التيار وهذا ما تؤكده القضايا في محكمة أمن الدولة.

رأينا في هذا الفصل، أن التوجهات الجهادية الأردنية عموماً تمثل إلى العمل في الخارج (ما يسمى بـ«الجهاد التضامني») أكثر من العمل في الداخل، وهذا بدا بشكل جلي مع تيار المقدسي، الذي تبنى رفض العمل المسلح في الأردن، بخلاف التيار الداعشي (الذي يسير على خطى الزرقاوي)، وجعل الاهتمام الرئيس منصبًا في الخارج، متى ما فُتح باب للقتال هناك، إلا أن الأولوية تبدو في العمل الخارجي. لكن من الضرورة الإشارة أيضاً إلى أن الاستدارة أو المراجعات التي حدثت لدى

التقليديين لم تصل إلى مرحلة الأصول والقواعد، ولا إلى مرحلة الإعلان والرعاية الرسمية من قبل الدولة، بل بقي كل من المقدسي وأبي قنادة الفلسطيني ملتزمين بالبنية الصلبة لـإيديولوجيا الجهادية.

هذا يقودنا للقول، إن كان التوجه «التقليدي» يجنب الأردن مشكلات أمنية عديدة، إلا أنه في المقابل يبقى البلد ساحة للتجنيد والعمل الدعوي والدعائى والتعبئة ونشاط المنظرين والقيادات الداعشية، مما يعكس على الثقافة والفكر من جهة، ويؤدي إلى إهدار مصيرآلاف الشباب الأردنيين في أتون صراعات دموية وفق إيديولوجيات متطرفة، فضلاً عن مصير العائلات والأسر التي تكتوي بنار أبنائها وما حدث معهم.

و حول آليات المعالجة، رغم نجاح السلطات في الأردن الوقوف في وجه العديد من العمليات والمحاولات الإرهابية، إلا أنّ المقاربة الأمنية لم تستطع أن تحول دون تعدد الفكر الداعشي وتغلغله وتأثيره علىآلاف من الشباب الأردني، والأدهى والأمر أنّ غالبيتهم -كما ذكرنا- من الشباب الجامعيين وطلاب الجامعات والعاملين، ولربما هذا يشير إلى فجوات كبيرة في سياسات مكافحة الإرهاب والتطرف في الأردن، وأبرزها الاقتصار على المنظور الأمني في النظر إلى الظاهرة الجهادية الأردنية، واستبعاد المجتمع المدني والتخصصين في كثير من الحقول من العمل في مجال مكافحة الإرهاب والتطرف، مما يضعف المقارب الرسمية ويجعل دون الاستئثار في موارد فكرية وعملية ومالية مهمة ومفيدة.

كان لافتاً عند النظر إلى «القضايا الإرهابية» أنها تتسم بالحضور الكبير والمكثف لجيل الشباب الجامعي والجامعيين، وبأعمار صغيرة، وهي سنّ تتسم عموماً بتغليب العواطف والغامرة وتتطلب تقييماً نفسياً وفكرياً وسلوكياً مختلفاً، بخاصة أن نسبة

كبيرة من الشباب من قصوا أو سيقضون فترات محاومة طويلة ستؤثر عليهم فكريًّا ونفسياً، بخاصة أنهم ضمن أجنحة ومهاجع التنظيمات المتشددة، وبالتالي مساحة الردكلة أو التطريف في هذه المرحلة كبيرة جداً وخطيرة.

ويبدو من المهم الأخذ بمفهوم «النادي الاجتماعي» للمتطرفين بعين الاعتبار والبناء عليه، فمن الواضح أن صلات القرابة والمصاهرة والجوار والصداقه والزمالة تقوم بالدور البارز في ديناميكيات التجنيد والتأييد، ما أدى أيضاً إلى بروز ظاهرة «الأشقاء الجهاديين»، و«الأحداث الجهاديين» و«الشقيقات الجهadiات»، والتحول من نمط «الفردية الذكورية» إلى «العائلية» في عمل هذه التيارات، ولربما تشكل عاملًا حاسماً لمستقبل التيار الجهادي في الأردن.

الْفَصِيلُ الْمِسَائِيُّ

حزب التحرير؛ تصلب الإيديولوجيا في سياق الثورة والديمقراطية

على وقع الأحداث التي اجتاحت العالم العربي في أواخر عام 2010، شهدت الاحتجاجات حضوراً ومشاركةً لحزب التحرير من خلال المظاهرات والاعتصامات والمسيرات وإصدار البيانات، فكانت راية الحزب «العقاب» البيضاء حاضرةً في العديد من الميادين والساحات.

ورغم ادعاء الشاب الإيديولوجي والميكيلي لحزب التحرير، وهو ادعاء يتسم بقدر كبير من الصحة، إلا أن هذه الأحداث استطاعت أن تلقي بظلالها على الحزب الذي بدأ يتأثر بالسياسات والتحولات التي عصفت في المنطقة؛ فقد شكلت رؤيته الاستراتيجية لطريقة التغيير السياسي والاجتماعي أحد أهم الإشكاليات التي أفضت إلى الخلافات والانشقاقات داخل الحزب، وأدت التحولات الديمقراطية والثورات الشعبية التي شهدتها العالم العربي إلى زعزعة المبادئ والأسس النظرية للنهج الانقلابي للحزب الذي يقوم على مبدأً وحيد وطريقة محددة تستند إلى طلب «النصرة».

أيد حزب التحرير الثورات الشعبية، ورحب بالتحولات الديمقراطية، وتفاعل معها من خلال تأسيس وترخيص أحزاب سياسية في بعض البلدان العربية كتونس، إلا أن الحزب وعلى خلاف العديد من جماعات الإسلام السياسي الأخرى

لم يبدل مواقفه بشأن القضايا الأساسية؛ حيث يرفض الحزب استخدام العنف لتحقيق أهداف محددة، ويرفض المشاركة السياسية ومبادئ الديمقراطية، باعتبارها أحد أنظمة الكفر، وأسس الليبرالية والاشراكية، بل حافظ على إيديولوجيته الصارمة وتمسك باستراتيجيته الرافضلة للثورة باعتبارها طريقة غير شرعية للتغيير. وقد تعامل مع الثورات الشعبية والتحولات الديمقراطية كوسيلة وأداة أفضل من الجمود والاستبداد، تتيح المجال لعمل الحزب وفرصة تمهد الطريق لاستئناف الخلافة، وليس غاية نهائية وفلسفة سياسية للحكم.

لربما أن هذا الثبات الإيديولوجي قد وفر درجة عالية من الموثوقية مع مرور الوقت، وعزّز جاذبية الحزب لشرائح «محددة» من المسلمين (معظمهم من المثقفين الشباب) في جميع أنحاء العالم.⁽¹⁾ فمنذ تأسيس حزب التحرير كانت الصياغة الإيديولوجية واضحة وهيكليته التنظيمية ناجزة، على صورة نظام كلي شامل، فمن كونها مذهبًا عقديًا إلى كونها طريقة في الفقه الإسلامي أصبحت إيديولوجية الحزب رؤية للوجود بأسره من المعرفة إلى الممارسة، ومن الدين إلى السياسة، ومن الأخلاق إلى السلوكيات، فقد صاغ مؤسس الحزب الشيخ تقى الدين النبهانى إيديولوجية دينية سياسية كاملة كنظام شامل للحياة، وهيكلية تنظيمية وطريقة من خلاها تحدد الأولويات الجيوسياسية، التي تؤثر على صياغة وجهات النظر والاستراتيجيات للتغيير العالم. لكن في المقابل فإن ذلك لا ينفي بأن سياقات الثورة والديمقراطية التي اجتاحت العالم العربي شكلت تحديد وتهديد لإيديولوجية الحزب واستراتيجيته وتماسكه الهيكلي التنظيمي.

(1) انظر: إليسا أوروفينو، «حزب التحرير: نظرة متخصصة»، موقع «عين أوروبية على التطرف»، 23 كانون ثانٍ / يناير 2023، على الرابط:

<https://n9.cl/pwpol>

أمام هذه التفاصيل التي تفتح الباب للعديد من التساؤلات، سنقوم في هذا الفصل بالتعرف على مراحل البدايات لحزب التحرير، الحزب الوحيد على خلاف كافة حركات الإسلام السياسي، الذي نشأ وتأسس وانطلق من الأردن عام 1952 بعد (وحدة الضفتين)، ليمتد نشاطه إلى أكثر من أربعين دولة حول العالم.⁽¹⁾ والتطرق إلى إيديولوجيته واستراتيجيته القائمة على تحرير المسلمين من الكفر وتأسيس دولة متدة تحت راية «الخلافة» تقوم على مبادئ الشريعة الإسلامية. ومحاولة الإجابة على الأسئلة المتعلقة بطريقة تعامل الحزب مع ثورات «الربيع العربي»، وتفاعله مع التحولات الديمقراطية، ونظرته إزاء تجارب حركات الإسلاميين الأخرى في العالم العربي التي لعبت دوراً سياسياً شهدت من خلاله صعوداً وانتكاسات، بالإضافة إلى ما وصل إليه الحزباليوم بعد مسيرة تمتد إلى أكثر من نصف قرن.

تصلب الإيديولوجية وجمود الاستراتيجية

تأسس حزب التحرير في الأردن عام 1952، بمدينة القدس على يد الشيخ تقى الدين النبهانى (1909 - 1977)، عقب وحدة الضفتين عام 1950، وقد تأثر بداعية بالفكر القومي المناهض للاستعمار البريطاني، وقد طبع حدثان مفصليان توجهاته الفكرية؛ حدث تدمير الإمبراطورية العثمانية على يد القوى الاستعمارية،

(1) ينشط حزب التحرير حسب موقعه الإلكتروني الرسمي، في عدة دول، ويطلق عليها اسم «ولاية»، ويقسم ولاياته إلى ثلاثة أقسام، القسم الأول في البلاد الإسلامية «إندونيسيا، ماليزيا، بنغلاديش، باكستان، أفغانستان، أوزبكستان، طاجيكستان، تركمانستان وتركيا» والقسم الثاني في البلدان العربية «العراق، سوريا، لبنان، الأردن، مصر، السودان، تونس، المغرب، فلسطين»، ينشط المخرب في بلاد إفريقية مثل «كينيا وتanzania» ويعتبرها تابعة للبلاد العربية. أما القسم الثالث فهو البلدان الغربية «أستراليا، روسيا، أوكرانيا، ألمانيا، السويد، الدنمارك، هولندا، بلجيكا، فرنسا، بريطانيا، كندا وأميركا».

وما نتج عنه من إلغاء «الخلافة» الإسلامية عام 1924، ونكبة فلسطين وإنشاء دولة إسرائيل عام 1948، وكان النبهاني أواخر الأربعينيات من القرن الماضي قد راهن على الخيار العربي القومي، حيث انضم إلى ما عرف بـ«كتلة القوميين العرب»⁽¹⁾ وأصدر النبهاني خلال هذه المرحلة ثلاثة كتب، تؤشر على توجهه القومي الإسلامي، وهي كتاب «نظام المجتمع» بحدود عام 1949⁽²⁾ و«إنقاذ فلسطين» الذي صدر عام 1950، و«رسالة العرب» الذي صدر في آب/أغسطس 1950⁽³⁾.

خلال عام 1951 تبلورت الخيارات الإيديولوجية والاستراتيجية للنبهاني، بالقطيعة مع الفكر القومي العلماني والفكر الإصلاحي الإسلامي، وشرع بالدعوة إلى تأسيس حزب سياسي إسلامي راديكالي، والدعوة إلى توحيد العرب والمسلمين على أساس الإسلام بدلاً من الإيديولوجية العلمانية المتمثلة في القومية العربية، ومناهضة النهج الإصلاحي وتبني الخيار الثوري الانقلابي، وبدأ من مدينة القدس بالاتصال مع عدد من الشخصيات من أجل تكوين كتلة حزبية، فقد اتصل بالشيخ أحمد الداعور من قلقيلية، والسيدان: نمر المصري، وداود حдан من اللد والرملة، والشيخ عبد القديم زلوم من مدينة الخليل، وعادل النابسي، وغانم عبده، ومنير شقير، والشيخ أسعد بيوض التميمي، وغيرهم⁽⁴⁾ حيث تقدم بطلب ترخيص

(1) ليس هناك علاقة بين هذه الحركة، وبين «حركة القوميين العرب» التي نشأت في مرحلة لاحقة.

(2) يرجع هذا الاحتمال إلى أن النبهاني نفسه أشار إلى هذا الكتاب في مؤلفه الآخر «إنقاذ فلسطين»، الذي صدر كما هو مذيل في المقدمة بتاريخ 24 كانون ثاني/يناير 1950.

(3) انظر: صادق أمين، الدعوة الإسلامية: فريضة شرعية وضرورة بشرية، (عمّان، جمعية عمال المطبع، 1976)، ص 92.

(4) انظر: زياد سلامة، حزب التحرير الإسلامي، (عمّان، د.ن، د.ت)، ص 54.

حزب سياسي في 17 تشرين ثاني / نوفمبر 1952، ضم: تقى الدين النبهاني، رئيساً للحزب، وداود حمدان، نائباً للرئيس وسكرتيراً للحزب، وغانم عبده، أميناً للصندوق، ود. عادل النابلسي، عضواً، ومنير شقير، عضواً،⁽¹⁾ إلا أن طلب الترخيص رُفض من قبل الحكومة الأردنية، باعتبار أن البرنامج المقترن للحزب مخالف لمبادئ الدستور،⁽²⁾ وبعد رفض الحكومة لطلب الترخيص، انتهج الحزب العمل السري وشكل قيادة جديدة كان النبهاني أميراً لها وأطلق عليها اسم «لجنة القيادة»، وكان كافة أعضاء الحزب من أصول فلسطينية.

عمل الشيخ النبهاني في مرحلة مبكرة خلال الفترة الواقعة بين أعوام 1952 و1953، على صياغة هوية الحزب وإيديولوجيته وغاياته ومقاصده، ووضع استراتيجيته وأليات اشتغاله، وحدد هيكليته وطريقة عمله، وقد شكلت استعادة يوتوبيا «الخلافة» الإسلامية الشيمة المركزية لإيديولوجية الحزب وخطابه، ويعتبر كتاب «نظام الإسلام» من أوائل الكتب التي ألفها النبهاني بعد تأسيس الحزب، وهو من أهم الكتب المتبناة بالحزب، حيث يمضي الأعضاء الجدد قرابة ستين في دراسته رغم صغر حجمه،⁽³⁾ وهو بمثابة الدليل التأسيسي للحركة. يعرض فيه النبهاني العقيدة الإسلامية الأساسية، ورفض الأيديولوجيات الغربية والاستعمار، ويتناول فشل المسلمين في اتباع الإسلام الصحيح، وضرورة القيام بذلك، والالتزام بتعيين

(1) موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية في الأردن، ط 1 (عمان، دار البشير، 1990)، ص 87.

(2) انظر: إحسان سمارة، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي، ط 2 (بيروت، دار النهضة الإسلامية، 1991)، ص 147.

(3) أحمد البغدادي، حزب التحرير: دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية، (الكويت، دار قرطاس، 1994)، ص 12.

خليفة،⁽¹⁾ ويعود كتاب «الشخصية الإسلامية» في ثلاثة مجلدات من أهم كتب النبهاني التي تحدد بنية ومكونات الهوية والإيديولوجيا، وفي المجال الهيكلاني العملي التنظيمي، أصدر النبهاني «نقطة الانطلاق»، و«التكتل الحزبي»، وفي ستينيات القرن الماضي أصدر النبهاني كتاب «الخلافة»، وفي عام 1973 ظهر كتاب «التفكير»، وقبل وفاته بعام ألفَ كتاب «سرعة البديمة» عام 1976.⁽²⁾

تعاقب على قيادة حزب التحرير المركزي منذ تأسيسه ثلاثة من القيادات، فقد تولى الشيخ تقى الدين النبهاني قيادة الحزب منذ تأسيسه حتى وفاته في 20 حزيران/يونيو 1977، وتولى الشيخ عبد القديم زلوم، قيادة الحزب وقد تناهى عن إمارة الحزب عقب مرضه بتاريخ 17 آذار/مارس 2003، ثم ما لبث أن توفي في 29 نيسان/إبريل 2003. وقد تولى مهام منصب الأمير المهنـدس عطا أبو الرشـة مهام إمارة الحزب في 13 نيسان/إبريل 2003، وما يزال حتى الآن.

(1) وأصدر النبهاني عدداً من الكتب في المجال النظري العلمي والفكري وهي: «النظام الاقتصادي في الإسلام»، و«نظام الحكم في الإسلام» و«النظام الاجتماعي في الإسلام»، و«الدولة الإسلامية»، و«أسس النهضة».

(2) انظر: عوني جدول العبيدي، حزب التحرير الإسلامي، مرجع سابق، ص 99. وأصدر الحزب عدة كتب أخرى ومنها: «السياسة الاقتصادية المثلثة»، و«نقض الاشتراكية الماركسية»، و«كيف هدمت الخلافة»، و«أحكام البيانات»، و«نظام العقوبات»، و«أحكام الصلاة»، و«الفكر الإسلامي»، «مفاهيم حزب التحرير»، و«مفاهيم سياسية لحزب التحرير»، و«نداء حار إلى المسلمين»، و«مقدمة الدستور»، و«الدوسية»، فضلاً عن آلاف النشرات التي كان يصدرها تباعاً بحسب الحاجة والمسائل والقضايا المستجدة ومتغيرات الواقع السياسي. وقد أصدر الحزب مجلة شهرية منذ أول سبتمبر 1987، وهي «المجلة الوعي».

يهدف حزب التحرير إلى إقامة دولة إسلامية ممتدة في البلدان المسلمة، وإنشاء كتلة سياسية واحدة والتي تشكل «الأمة» الإسلامية وفق نظام «الخلافة»، والتي تحكم من زعيم واحد، وهو الخليفة، فحسب حزب التحرير «لابد أن يكون العمل لإقامة الخلافة، وإعادة الحكم بما أنزل الله عملاً جماعياً، وفي كتلة أو حزب أو جماعة»⁽¹⁾، ورغم استدعاء حزب التحرير التقليد الخطابي الإسلامي التاريخي حول النظام السياسي تحت مصطلح الخلافة، إلا أن رؤية الحزب للخلافة تتجسد من خلال المفاهيم الحديثة للدولة، التي تضم جيشاً دائماً ودستوراً وهيئة حاكمة، فمن أجل تطبيق الأحكام الشرعية في الدولة الإسلامية عمل الحزب على وضع مشروع دستور للدولة الإسلامية اشتمل على 89 مادة، ويتضمن هذا الدستور أحكاماً عامة، وطبيعة النظام الاجتماعي، والنظام الاقتصادي، وسياسية التعليم والسياسة الخارجية،⁽²⁾ ثم عمل الحزب على تطوير الدستور وتوسيعه ليضم 182 مادة، حيث يرى الحزب أنه صالح في كل زمان ومكان تقام فيه الدولة الإسلامية⁽³⁾، ويكون جهاز الدولة بحسب حزب التحرير من الخليفة والمعاونين، والولاة، والقضاة، والجيش، والجهاز الإداري، ومجلس الشورى⁽⁴⁾ ولا يجوز الخروج على الخليفة، ويبقى في منصبه مادام يقوم بواجباته، فلا توجد مدة زمنية محددة لخلافته، مادام «محافظاً على الشرع منفذًا لأحكامه قادرًا على القيام بشؤون الدولة».⁽⁵⁾

(1) انظر: «منهج حزب التحرير في التغيير»، ط 2 (بيروت، دار الأمة، 2009)، ص 17.

(2) قدم النبهاني مشروع الدستور لأول مرة في كتابه: «نظام الحكم الإسلام»، ثم عمل على تطويره فيما بعد، انظر: تقى الدين النبهاني: «نظام الإسلام»، منشورات حزب التحرير، ص 90-126.

(3) انظر: مقدمة الدستور أو الأسباب الموجبة له، منشورات حزب التحرير، 1382-1963.

(4) تقى الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص 45.

(5) المرجع السابق، ص 49.

تندمج الأيديولوجيا واليوبية في تراث وفكر حزب التحرير بصورة لا نظير لها، فالأيديولوجيا تحكي قصة؛ قصة تبرر أو تشرعن وجود وعتقدات جماعة ما، وهي بذلك تعطى هوية لتلك الجماعة، لكن القصص هي تشویهات لما حدث فعلیاً، ومن المهم «كشف النقاب» عن هذا التشویه. فحسب بول ريكور إن الإيديولوجية واليوبية لها سمات إيجابية وسلبية على حد سواء؛ فالشكل السلي من الإيديولوجية تشویه الواقع، ومن اليوبية فانتازيا. والجانبان الإيجابيان للأيديولوجية هما: «تبرير الأوضاع القائمة» و«إدماج الأفراد في هوية الجماعة»، أما الجانبان الإيجابيان الموازيان لليوبية، فهما «تقديم شكل بديل للسلطة» و«استكشاف المكنون»، فالإيديولوجيا واليوبية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً؛ فشلة يوبية في صميم كل إيديولوجية. صورة إيجابية عما سيكون عليه العالم إذا ما تحققت آمال الإيديولوجية. ومن الممكن أن تتحول يوبية إلى إيديولوجية. ولا تتضح تماماً العملية التي يمكن بموجبها أن تصبح اليوبية إيديولوجية، وهي بلا شك تختلف من حالة لأخرى، لكن من المحتمل إن كانت اليوبية جذابة وقوية على نحو كافٍ، فيمكنها أن تحول الأمل والرغبة إلى معتقد وفعل لتحقيق اليوبية على أرض الواقع من خلال حركة سياسية أو اجتماعية.⁽¹⁾

تتمتع فكرة «الدولة الإسلامية» بحضور كثيف في البنية النظرية لحزب التحرير، تهيمن على محمل الفعاليات والاستراتيجيات العملية في مسار تشكيل الحزب وسياساته ومنهجه، وإذا كانت استعادة «الخلافة» هي الشاغل المركزي للحزب، فقد شدد على تعريف نفسه كحزب سياسي راديكالي، فهو: «حزب سياسي مبدئه الإسلام. فالسياسية عمله، والإسلام مبدئه، وهو يعمل بين الأمة ومعها لتنفذ

(1) انظر: ليان تاور سارجنت، اليوبية: مقدمة قصيرة جداً، ترجمة ضياء ورداد مراجعة مصطفى محمد فؤاد، ط 1 (القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2017)، ص 122.

الإسلام قضية لها، وليقودها لإعادة الخلافة والحكم بها أنزل الله إلى الوجود». «وحزب التحرير هو تكتل سياسي، وليس تكتلاً روحياً، ولا تكتلاً علمياً، ولا تعليمياً، ولا تكتلاً خيريًّا، والفكرة الإسلامية هي الروح لجسمه، وهي نواهه وسر حياته»⁽¹⁾.

إن واجب استعادة الخلافة حسب رؤية حزب التحرير، هو نتيجة طبيعية لإلقاء الخلافة الإسلامية وتحول جميع الدول الحالية إلى دار كفر ودار الحرب، وواجب الدولة الإسلامية (الدولة المستقبلية لحزب التحرير) هو استعادة هذه الدول وتحويلها مرة أخرى إلى دار الإسلام، فجميع أشكال الحكم الحالية هي نتاج إيديولوجيات غربية كافرة تتصدرها الرأسمالية والديمقراطية، فلا يزال العالم الإسلامي حسب حزب التحرير مستعمراً رغم ما يbedo عليه من مظاهر الحكم الذاتي، فهو خاضع للقيادة الفكرية الرأسمالية الديمقراطية،⁽²⁾ ولا مجال للتسوية بين الحضارات الغربية والإسلامية، فالقيم الليبرالية مثل العلمانية وحقوق الإنسان والتعددية مرفوضة باعتبارها غير إسلامية، وهو ما ينطبق على الأنظمة الشيوعية والاشراكية باعتبارهما من المنتجات الغربية، رغم أن النبهاني استعار بصورة مكثفة من المفاهيم الاشتراكية لصياغة إيديولوجية الحزب في الجوانب الاستراتيجية العملية والميكيلية التنظيمية.

محددات الطريقة وحدود الهيكلية

منذ تأسيس حزب التحرير شكلت الإيديولوجية النظرية الفكرية أحد أهم عناصر ثاناك الحزب، بينما خلقت الاستراتيجية العملية والأطر الهيكلية

(1) انظر: حزب التحرير، منشورات حزب التحرير، 9 / 5 / 1985، ص 2.

(2) انظر: «مفاهيم حزب التحرير»، ط 6 (منشورات حزب التحرير، 2001)، ص 80-81.

إشكاليات وخلافات وأدت إلى عدة انشقاقات، وهو ما سيكشف من خلال التعامل مع الثورات الشعبية والتعاطي مع الانفتاح والديمقراطية، فقد اتبع الحزب مساراً مختلفاً تماماً عن السلفية الجهادية التي تستند إلى القوة القتالية «الجهادية» لاستئناف الخلافة وإقامة الدولة الإسلامية، ومساراً مغايراً لجماعة الإخوان المسلمين في نواحٍ رئيسية، فبدلًا من التسوية والمرونة والبراغماتية وموازنة التغيير المنشود في القمة مع النشاط الروحي على مستوى القاعدة والخدمات الاجتماعية، بالاعتماد على مجموعة من الوسائل من الكاريزيما الشخصية إلى التعبير الثقافي، وهي السمات التي ميزت منهج الإخوان، فقد تبنى حزب التحرير طريقة انقلابية محددة للتغيير لا يجوز مخالفتها والخروج عن مقتضياتها، وحدد هيكلية صارمة للعمل من خلال حزب طليعي نبوي، إذ يرى الحزب أن هناك طريقة وحيدة للتغيير يجب الالتزام بها حرفيًا باعتبارها حكمًا شرعياً ملزماً، ويعزو الحزب سبب فشل الحركات الإسلامية أنها «لم تكن تعرف طريقة لتنفيذ فكرتها، بل كانت الفكرة تسير بوسائل مرتجلة وملتوية»⁽¹⁾، وقد حدد الحزب ثلات مراحل لقيام الدولة الإسلامية؛ الأولى: مرحلة التشقيف لإيجاد أشخاص مؤمنين بفكرة الحزب وطريقته لتكوين الكتلة الحزبية. الثانية: مرحلة التفاعل مع الأمة لتحميلها الإسلام، حتى تتخذ قضية لها، كي تعمل على إيجاده في واقع الحياة. الثالثة: مرحلة استلام الحكم، وتطبيق الإسلام تطبيقاً عاماً شاملًا، وحمله رسالة إلى العالم.⁽²⁾

وهذه المراحل تبدأ بجتماع «الفكرة العميقة، والطريقة الواضحة والإنسان التقى» ومتى توافرت هذه العناصر الثلاثة، فإن «الخلية الأولى التي تتکاثر إلى خلايا عديدة تكون الحلقة الأولى للحزب «قيادة الحزب»، ومتى وجدت الحلقة الأولى فقد

(1) انظر: تقى الدين النبهانى، التكتل الحزبى، الطبعة الرابعة، 2002، ص 5.

(2) انظر: حزب التحرير، مرجع سابق، ص 9.

نبتكتلة الحزبية كما يرى النبهاني،⁽¹⁾ وبهذا فإن الحزب يكون قد دخل مرحلة «نقطة الابتداء»، وتحصر مهمته في هذه المرحلة بإيجاد أشخاص مثقفين بثقافة حزبية، فلا وجود للتكتل الصحيح إلا بعد أن ينخرط العضو بعد معالجته حزبياً، وذلك عن طريق إيجاد تناصق بين الفكر والشعور، بتثقيف العضو من جديد ثقافة مبدئية صحيحة، وصياغة العقل بتكوينه من جديد.⁽²⁾ ويرى النبهاني أن هذه الطريقة الانقلابية هي ما فعلها قادة الفتح الإسلامي دون إبطاء أو تدرج. وهي الطريقة الشرعية التي يجب على الحركات الإسلامية أن تتبعها، في نجها وحركتها. وقد تحول الحزب في فترة لاحقة إلى «طلب النصرة» - اقتداءً بفعل النبي مع الأنصار في يثرب - كمبدئٍ جديد يستند إليه لإقامة الدولة، فيتوجه الحزب لطلب النصرة من الأشخاص الذي يشكلون مراكز قوى في المجتمع، وأهل الحل والعقد من المسلمين، فيركز في طلب النصرة على القوى المؤثرة والضاغطة كالجيش، والرؤساء، والعشائر، ليتحقق إقامة دولة الخلافة على الأرض،⁽³⁾ وقد قام الحزب بتفعيل مبدأ طلب النصرة في الأردن والعراق وسوريا في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات، وسعى الحزب إلى تجنيد ضباط عسكريين باكستانيين في عام 2003 كجزء من استراتيجيةه الخاصة بطلب النصرة، وقد باءت جميع محاولات الحزب بالفشل.

ومن أشهر محاولات حزب التحرير تطبيق مبدأ طلب النصرة من قوى داخل الجيش في الأردن، محاولة جرت في كانون أول / ديسمبر 1968 ، لكنها فشلت وتم القبض على المتورطين وتم تحويلهم إلى مدعى عام المحكمة العرفية العسكرية، الذي

(1) انظر: تقى الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص 23.

(2) المرجع السابق، ص 14.

(3) انظر: عطاء بن خليل أبو الرشتة، «جواب سؤال: طلب النصرة وفي أي مرحلة يوجد الحزب الآن؟»، موقع حزب التحرير، على الرابط:

بدوره «أصدر لائحة اتهام بالست عشرة شخصية مدنية وعسكرية (12 مدنى و4 عسكريين)، لاشراكهم بمؤامرة تهدف إلى قلب نظام الحكم وتغيير دستور الدولة والانتساب إلى جمعية غير مشروعة «حزب التحرير»، وبعد نحو ستة أشهر من المحاكمات أصدرت المحكمة بالإجماع أحكام بالإعدام على الستة عشر متهمًا، ثم صدر عفو عام عن جميع المتهمين بعد قضائهم نحو سنتين في السجن، وتم الإفراج عن جميع المعتقلين». ⁽¹⁾

انسجاماً مع إيديولوجيته الثورية الانقلابية، وطبيعته السرية، اعتمد حزب التحرير في بنائه الهيكل التنظيمي على شكل منظمة بيروفراطية صارمة، مستعار من المنظمات الاشتراكية الثورية، ويضم حزب التحرير إلى عضويته الرجال والنساء، لكنه من الناحية العملية فشل في استقطاب النساء لعضويته، فهو تنظيم ذكوري بصورة أساسية، ويكون الحزب من هيكلية هرمية تتصدره «لجنة القيادة» التي يترأسها رئيس الحزب مركزيًّا، تليها «لجنة الولاية» التي تتشكل في كل بلد يعمل فيها الحزب مثل ولاية الأردن، وكافة الولايات في البلدان العربية والإسلامية، ولكل ولاية أمير يسمى أمير الحزب وهو المسؤول الأول عن الحزب في داخل كل ولاية، وي منتخب أعضاء الحزب في كل بلد 5 إلى 8 ممثلين لهم لـ «لجنة الولاية» برعاية اللجان القاعدية للحزب، وتقوم بمهمة الاتصال بالوسط السياسي في البلد الذي تنشط فيه، وهي في هذا متصلة بلجنة القيادة، وبها يعرف بمجلس القيادة السري الذي يرسم سياسة الحزب ويصدر الأوامر للجان الولايات المنتشرة في البلدان العربية والإسلامية والأوروبية. أما المرتبة الثالثة في التسلسل التنظيمي فهي «اللجنة المحلية» التي تنتشر في المدن والأحياء والمؤسسات التعليمية مثل المدارس

(1) انظر: أحمد أبو قدوم، «محاولة الإنقلاب قضية حزب التحرير الأولى»، على الرابط: <https://n9.cl/zctit>

والجامعات، ومهتمها متابعة ورعاية أعضاء الحزب ضمن منطقة عملها، وتجنيد واستقطاب أعضاء جدد وتأطيرهم داخل الخلايا الحزبية، وتعمل «اللجنة المحلية» على تنقيف هؤلاء بالثقافة الحزبية، ويفتح الحزب أبواب العضوية للرجال والنساء، بعض النظر عن انتهاهم العرقي أو القومي أو المذهبي، ويجب على كل عضو يتمنى إلى الحزب أن يؤدي قسم الحزب.⁽¹⁾

رغم صلابة الهيكل التنظيمي لحزب التحرير، فإن طبيعة التنظيم الطبيعية النخبوية والسرية، ونهجه الراديكالي الانقلابي، حالت دون تجنيد أعداد كبيرة في صفوف الحزب، وتسببت إيديولوجيته بحظره قانونياً والتعرض لضغوطات أمنية مستمرة وملاحقات ومحاكمات، إذ يندر وجود أحد أعضاء الحزب في الأردن لم يتعرض للاستدعاءات الأمنية أو السجن، ويقدر عدد أعضاء الحزب المنتظمين في الأردن بنحو 700 عضو فقط؛ فهو تنظيم هرمي، تعتمد أنشطته على عمل خلايا سرية منفصلة غير متصلة، إذ يتم تنظيم الأعضاء الجدد في دوائر دراسية صغيرة مع قائد (مشرف)، ويوجد لجان محلية على مستوى المحافظات تدار على المستوى الإقليمي على مستوى الدولة (الولاية)، ويديرها معتمد الولاية الذي يتم تعيينه من قبل اللجنة المركزية للحزب الدولي برئاسة لجنة القيادة التي تحولت إلى مكتب الأمير وعلى رأس الهرم (الأمير). وبهذه الطريقة يسعى حزب التحرير جاهداً لإنشاء خلايا على مستوى العالم، متماسكة معًا بواسطة التنظيم الهرمي.

عادةً ما يقضي المجندون أكثر من عامين في تعلم المبادئ الأساسية لعقيدة الحزب، ودراسة جميع المواقف الأساسية للجماعة والموافقة عليها. وتخلق هذه

(1) انظر: فلاح عبدالله المديرس، «حزب التحرير في الكويت»، جريدة القبس، على الرابط:
<https://n9.cl/7ei7r>

العملية صلات وروابط متينة بين الفرد والجماعة نفسها، دون وسطاء. وعندما يصبح الشخص عضواً كاملاً في حزب التحرير، فإنه بهذه العضوية يعتبر الجماعة جزءاً أساسياً من حياته، ومن ثم يكون الانتهاء مبنياً على العقيدة بغضّ النظر عن القادة الحاليين أو الأعضاء الآخرين. وعادة ما يواصل الأعضاء عملهم داخل الجماعة لسنواتٍ عديدة ومعظمهم طوال حياتهم، لأنّ عقيدة حزب التحرير تتمتع بأهمية كبيرة للأعضاء على المستوى الشخصي، وتعد جزءاً من التزامهم الديني كمسلمين، ومعظم من ينشق أو يخرج من الحزب، يبقى مخلصاً لأفكار حزب التحرير، بل إن أكثر المنشقين يبررون انشقاقهم أن قيادة الحزب انحرفت وشوهدت المبادئ والأفكار الأساسية لمؤسس الحزب.

رغم نهجه السياسي الراديكالي الانقلابي، فإن حزب التحرير لا يتبنى العنف والعمل القتالي المسلح نهجاً لتغيير الأنظمة السياسية، فقد أكد «أن الحزب قد تبني من أول يوم وجد فيه أنه لا يقوم بالأعمال المادية مطلقاً»⁽¹⁾، ويصف الحزب القيام بالأعمال المادية (الجهاد) بقوله: «و لهذا كان لا شأن للكتلة الإسلامية التي تحمل الدعوة بالنواحي العملية، ولا تشغله شيء غير الدعوة، وتعتبر القيام بأي عمل من الأعمال الأخرى ملهاياً ومخدراً»⁽²⁾، ويرى الحزب بالنسبة لحديث مناذنة الحاكم بالسيف أنه: «لا يكون السيف طريقة لإزالة الكفر في دار الكفر، وأما دار الإسلام، فإنه لا كلام من أن السيف والقوة المادية طريقة لإزالة الكفر البوح وإعادة حكم الإسلام»⁽³⁾. وتسبب موقف الحزب من القضية الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي بحدوث عدد من الانشقاقات والتصدعات إذ يرى الحزب أن حل القضية

(1) انظر: جواب سؤال صادر في 5 شعبان 1388هـ الموافق 27/10/1968م

(2) انظر: مفاهيم حزب التحرير، مرجع سابق، ص 75.

(3) انظر: جواب سؤال 14 رمضان 1387هـ الموافق 15/12/1967م.

الفلسطينية يكون «برفض الاتفاقيات جملةً وتفصيلاً والخلولة دون عقد اتفاقيات أخرى مع اليهود، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالعمل الجاد لإقامة الخلافة ومباعدة خليفة على العمل بكتاب الله وسنة رسوله حتى يضع الإسلام موضع التنفيذ والتطبيق، وحتى يعلن الجهاد على اليهود ليستأصل شأفتهم». ⁽¹⁾

في حين أن حزب التحرير لا يتبنى العنف والمنهج القتالي الجهادي إلا بوجود الخليفة، فقد اعتبرت إيديولوجيته بمثابة ميسرة وحزام ناقل للتطرف والعنف، وقد أفضى تمسك الحزب بنبذ العنف وعدم تبني القوة الجهادية المسلحة ضد الأنظمة وخصوصاً في الحالة الفلسطينية، إلى حدوث خلافات في صفوف الحزب، وأدت إلى بعض الانشقاقات، ولا سيما مع تصاعد ظهور الحركات الجهادية السلفية في العالمين العربي والإسلامي منذ سبعينيات القرن الماضي، وبروز الحركات الجهادية الوطنية في الحالة الفلسطينية مثل حركتي الجهاد وحماس، فقد شهد الحزب انشقاقات عدة تبنت النهج السلفي الجهادي الذي يعمل على إقامة الخلافة بالقوة والجهاد، كما حدث مع صالح سرية ومحمد سالم الرحال والشيخ أسعد بيوض التميمي، وغانم عبده، وغيرهم. فقد أدت رؤية حزب التحرير القاضية بتأجيل الجهاد حتى وجود الخليفة إلى خروج الشيخ أسعد بيوض التميمي أحد قدماء الحزب عام 1958، وثم الإعلان عام 1982 عن تأسيسه حركة الجهاد (كتائب بيت المقدس). وفي نفس السياق أسس الدكتور صالح سرية حركة تنظيم «الفنية العسكرية» في مصر عام 1974، أسفراً عن محاولة انقلاب فاشلة انتهت بإعدامه، ⁽²⁾ وكان محمد سالم الرحال من المؤسسين لتنظيم الجهاد في مصر، الذي اغتال الرئيس السادات عام 1981.

(1) انظر: مجلة الوعي، (حزب التحرير، بيروت، السنة السابعة، ع 75، 1993)، ص 24.

(2) انظر: أكرم حجازي، تاريخية المنظمات الفدائبة والجماعات الإسلامية في فلسطين، رسالة دكتوراه، غير منشورة، ص 288-292.

و عمل غانم عبده على تأسيس حركة جهادية في الأردن عام 1993 باسم حركة بيعة الإمام (حابا)، لكنها أجهضت من قبل الأجهزة الأمنية مبكراً، وفي بريطانيا عمل عمر بكري على تأسيس حركة جديدة أطلق عليها اسم «حركة المهاجرين»، وتبني نهجاً جهادياً.

إضافة إلى الخلاف حول نبذ استخدام العنف، فقد شكل الاعتراض على قيادة الحزب، أحد أبرز الخلافات الداخلية، وأدت هذه الخلافات إلى حدوث انشقاقات عددة، فقد توالت الاتهامات بعد حقبة النبهاني، إلى قيادة عبد القديم زلوم ثم خلفه عطاء أبو الرشة، وجرى اتهامهم بالعجز وعدم القدرة على إدارة الحزب، والافتقار للمعرفة والإدارة، إذ لم تكن الانشقاقات اعتراضاً على أفكار الحزب وعقيدته الأساسية، وإنما كان انتقاداً للقيادة التي تولت قيادة الحزب بعد الشيخ تقى الدين النبهاني، وأنها انحرفت وشوهرت أفكار المؤسس، وأن القيادات اللاحقة للنبهاني هي المسؤولة عمّا آل إليه الحزب، مما يصفوه بانحدار بلغ حد الكارثة.

ولربما الانشقاق الذي وقع في 22 تشرين أول / أكتوبر 1997 والذي قاده عدد من أعضاء الحزب في مقدمتهم محمد نافع عبد الكريم - عضو مكتب الأمير ومعتمد الحزب في الأردن - والشيخ بكر سالم الخوالدة - رئيس اللجنة الثقافية في الحزب - وأعضاء في لجنة الولاية مثل: جميل شاكر، وعيد القواسمة، وأدهم عواد، وإبراهيم جرار، يعد الأخطر والأكبر في تاريخ الحزب.

وقد أصدر المنشقون بياناً مطولاً حمل عنوان «بيان إلى شباب حزب التحرير» ببرروا فيه انشقاقهم بطلب إلغاء تبني كتاب «حمل الدعوة» والمطالبة بإعفاء محمود عويضة (أبو إياس) مؤلف الكتاب السابق، ومحمد صبري موسى (أبو عماد)، وعبد الحليم زلوم (أبو الوليد) من مناصبهم في «مكتب الأمير»، وهو ما دفعهم إلى إعلان الانشقاق وإعلان عزل أمير الحزب «عبد القديم زلوم» وفصله نهائياً من الحزب.

استجاب الأمير «عبد القديم زلوم» في البداية لطلب المنشقين إلا أن الإصرار على عزل الأمير وطلب تولية محمد عبد الكريم أبو رامي حال دون حلحلة الأمور بين الحزب والمنشقين.

يطلق الحزب على المجموعة التي قادت هذا الانشقاق الأكبر في تاريخ الحزب لقب «الناكثين»، وتذكر رواية الحزب أنه «وفي أواخر عهد العالم الكبير (عبد القديم زلوم)، حدثت فتنة النكث، حيث استحوذ الشيطان على عقول نفرٍ استغلوا حكم الشيخ، فدبروا أمراً بليل، وحاولوا حرف المسيرة عن خطها المستقيم. لقد حاولت زمرة الناكثين تلك أن توجد جرحاً غائراً في جسم الحزب لو لا لطف الله سبحانه، ثم حكمة الشيخ وحزمه فلم تزد محاولات الناكثين عن إيجاد ثلم سطحي لم يلبث أن صع وعاد أقوى مما كان وانكشفت تلك الزمرة وأصبحت في طي النسيان». (1) ورغم الإجراءات الحازمة التي قام الأمير بالتخاذلها إلا أن حركة الانشقاق بقيادة بكر الخوالدة وعدد من أعضاء الحزب استمرت باسم «المovement التصحيحية لحزب التحرير»، وكانت قد أصدرت بياناً مطولاً في 6 تشرين ثاني / نوفمبر 2003، أعلنت فيه الحركة للأمة ولشباب الحزب تنازلها عن عدد من الأفكار التي يتبعها الحزب ووصلت إلى (31) مسألة من أبرزها التبرؤ من إنكار صحبة معاوية وشتمه، واعتبار القرشية شرط انعقاد لا أفضلية في تولي منصب الخليفة. والتنازل عن القول إن الاستخلاف هو الترشيح، والقول إن ولاية العهد بدعة، والتنازل عن إنكار عذاب

(1) انظر: «الشيخ عبد القديم زلوم: خير خلف لسلفه في قيادة الحزب»، موقع حزب التحرير، على الرابط:

القبر، وبظهور المهدى، ونزول عيسى، وظهور الدجال، والتنازل عن القول بحرمة دخول النقابات والجمعيات، والتنازل عن بعض المسائل الفقهية التفصيلية.⁽¹⁾

على الرغم من الرفض المبدئي لاستخدام العنف كأسلوب للعمل، إلا أن حزب التحرير محظور في الأردن وفي معظم البلدان العربية والإسلامية مثل مصر والمملكة العربية السعودية وإندونيسيا وتركيا وأوزبكستان، وهو محظوظ في عدة دول غربية مثل روسيا والصين وألمانيا، ورغم حظر حزب التحرير إلا أنه لم يصنف كمنظمة إرهابية في الدول العربية الإسلامية، وكذلك الدول الغربية باستثناء روسيا، حيث صدر قرار عام 2003 من المحكمة العليا في روسيا تم بموجبه اعتبار تنظيم «حزب التحرير الإسلامي»، منظمة إرهابية وحظر نشاطها داخل البلاد.⁽²⁾

تكمّن إشكالية الخلافات والانشقاقات داخل حزب التحرير في تصلّيه الإيديولوجي الفكري وجموه الهيكلي التنظيمي، إذ لعبت طريقة قيادة الحزب في التعامل مع التحوّلات السياسية والاجتماعية أحد أهم العوامل والأسباب التي أدت إلى الخلافات الداخلية، وشكلت قضايا التحوّلات الديمocrاطية والثورات الشعبية فرصة وتحدّ حزب التحرير، لكن الحزب تمسّك بإيديولوجيته وافتقر إلى المرونة والقدرة على التكيف مع تحول السياقات السياسية والاجتماعية، فقد حافظ حزب التحرير على إيديولوجيته كجماعة إسلامية سياسية «راديكالية»، تبذر المشاركة السياسية والتكيّف مع الديمocratie، ورافضة للعمل القتالي الجهادي والانخراط في الثورات المسلحة.

(1) بيان من الحركة التصحيحية لحزب التحرير، 12 رمضان، 1424.

(2) انظر: «حزب التحرير الإسلامي»، الجزيرة نت، على الرابط:

الخلافة في مختبر الثورات العربية

فوجئ حزب التحرير بالأحداث التي عصفت بالعالم العربي عندما اجتاحت ثورات عرفت بـ«الربيع العربي» دولاً عربية عدّة، شهدت الإطاحة برؤساء إلى مواجهتها بالقمع وتحول بعضها إلى نزاعات مسلحة، واشتعلت الشرارة بداية في تونس في 17 كانون الأول / ديسمبر 2010، بعد أن أضرم شاب تونسي كان يعمل بائع خضروات متوجلاً، النار في نفسه احتجاجاً على مضائقات الشرطة، تnamت طموحات حزب التحرير بعد دخول الأردن مسار الحركات والاحتجاجات بلعب دور أكبر دون أن تغادر مبادئها الأساسية في التفاعل والكفاح السياسي وطلب النصرة، وذلك قبل تحول الانتفاضات السلمية إلى حالة العسكرية في العراق وسوريا، حيث نظر الحزب إلى الثورات كفرصة للدعوة والتجنيد والانتشار، ودخل حزب التحرير على مسار الحركات الاحتجاجية في الأردن وبباقي الدول الغربية، وباتت رأية «العقاب» البيضاء حاضرة في مختلف الميادين، وشرع الحزب بتنظيم مسيرات واعتصامات ومظاهرات احتجاجية عدّة، تطالب بإسقاط الأنظمة وعودة «الخلافة» الإسلامية، وبعد دخول الانتفاضات الشعبية إلى سوريا منتصف آذار / مارس 2011، ثم تحولها خلال فترة وجيزة إلى جبهة قتال أهلية وحرب وكالة، وساحة للجهاد العالمي، دخل حزب التحرير في حالة من النزاع والجدل الداخلي حول الأساليب السلمية والعنفية، لكن حزب التحرير يبقى وفياً لمبادئه في طلب النصرة.

ساند حزب التحرير الحركات والانتفاضات العربية، فقد وصف الحزب التحريرات التي قام بها المتنفسون في كل من تونس ومصر ولibia واليمن بأنها ذاتية وإنجذابية وكسرت حاجز الخوف من الأنظمة الحاكمة، وتعلوها المشاعر الإسلامية، لكن الحزب انتقد الانتفاضات بأنها لم تصدر عن وعي عام، ولذلك استطاعت القوى الدولية اختراقها بهدف المحافظة على بنية النظم الأساسية في بلدان الربيع

العربي. فكان الدور الأوروبي بارزاً في تونس والدور الأمريكي بارزاً في مصر، أما اليمن ولبيا فقد كانتا ساحتين صراع بين القوى الاستعمارية. وويرى الحزب أنه عمل على توجيه مسار الثورات وتصويبها للتخلص من الهيمنة الغربية بإنشاء الوعي العام وطلب النصرة من القادرين عليها.⁽¹⁾

حافظ الحزب على طريقته ومبادئه الأساسية في التعاطي مع المظاهرات والمسيرات، واعتبر التظاهر من أعمال الرأي الداخلية ضمن متطلبات مرحلة التفاعل، لكنه أكد على أنها ليست طريقة شرعياً لإقامة الدولة، وشدد على أن الحزب يتعاطى مع التغيير بطريقة واحدة مستنبطة من كتاب الله وسنة نبيه، تبدأ بالتحقيق فالتفاعل وطلب النصرة فإذاً إقامة الخلافة،⁽²⁾ وأكَدَ الحزب على أن شبابه الذين دخلوا ضمن هذه الحركات، إنما دخلوا فيها لصناعة الوعي حول قضية الخلافة، وأنه كان لهم -بحسب الحزب- فضل كبير في رفع راية رسول الله وجعلها راية أغلب الشوار، وكان لهم الفضل في تحويل الناس مطلب إقامة شرع الله بخلافة راشدة، وأن ما خطه حزب التحرير في الثورات عموماً، وفي الثورة السورية خصوصاً شكل وما زال يشكل برنامج عمل، يقوم على وجود الحاضنة الشعبية لإقامة الخلافة الراشدة.⁽³⁾

(1) انظر: «جواب وسؤال حول الثورات في مصر وتونس ولبيا واليمن»، موقع حزب التحرير، 11 آذار / مارس 2011، على الرابط:

<https://n9.cl/enldc>

(2) انظر: «أجوبة الشيخ العالم عطاء بن خليل أبو الرشة حول المؤشرات والمسيرات والتظاهرات، والندوات، وهل حزب التحرير غير طريقته؟»، على الرابط التالي:

<https://tinyurl.com/ym2bus36>

(3) انظر: «حزب التحرير والثورات العربية عموماً، والثورة السورية خصوصاً: مبدئية الفهم وثبات السير»، منشورات حزب التحرير، مجلة الوعي العدد الخاص (378، 379، 380)،

لم تكن مشاركة حزب التحرير المباشرة في الانتفاضات العربية تتجاوز حدود الفعل الرمزي، ففي الوقت الذي حشدت فيه القوى العلمانية والحركات الإسلامية كجماعة الإخوان المسلمين والتياريات السلفية آلاف المتظاهرين، لم يتمكن الحزب من حشد سوى بضعة مئات في مسيراته ووقفاته الاحتجاجية، فقد نفذ في 25 آذار / مارس 2011، اعتصاماً أمام مسجد الجامعة الأردنية في عمان شارك فيه بضعة مئات، واعتقلت الأجهزة الأمنية ثلاثة من أعضاء الحزب،⁽¹⁾ ورغم تفاعله المبكر مع الاحتجاجات فيالأردن والمشاركة في التظاهر، ركزت خطاباته وبياناته على الدول العربية الأخرى، وتمتعت سوريا بأهمية كبيرة لدى الحزب، وقد نفذ عدة وقفات ومسيرات مساندة للثورة السورية، ففي 27 نيسان / إبريل 2011، اعتصم نحو مئتي شخص ينتمون لحزب «التحرير» أمام سفارة سوريا في عمان مساندةً للشعب السوري، ووصفوا الرئيس بشار الأسد «الطاغية»، حاملين لافتات كتب عليها «يا طاغية الشام...قادمون» و«دماء أهل الشام لعنة على الحكام المتخاذلين» وغيرها من الشعارات.⁽²⁾

إن رؤية حزب التحرير للتغيير فيالأردن وفي العالمين العربي والإسلامي في غاية الوضوح والبساطة، وتتمثل بعودة الخلافة الإسلامية، ولم تكن مشاركة الحزب في الحركات الاحتجاجية سوى فرصة سانحة، ووسيلة مساعدة لتحقيق المهد النهائي، فحسب الحزب «إن الحل الذي فرضه الله سبحانه وتعالى، وهو الحل

(1) انظر: «اعتقال ثلاثة شبان من «حزب التحرير» أمام مسجد الجامعة الأردنية»، موقع عمون، 25 آذار / مارس 2011، على الرابط:

<https://n9.cl/b211u>

(2) انظر: «نحو مئتي إسلامي يتظاهرون أمام سفارة سوريا في عمان»، موقع فرانس 24، 27 نيسان / إبريل 2011، على الرابط:

<https://n9.cl/p2xtu>

الوحيد لمشكلة الأردن، هو تغيير النظام القائم تغييرًا جذرًّيا، يأتي عليه من أصوله، وإقامة نظام على أساس الإسلام وحده، نظام الخلافة، ولا يكون ذلك إلا بعودة أرض الأردن إلى أصلها قبل مقدم الاستعمار جزءاً من دولة الخلافة، وهذا ما يعمل حزب التحرير عليه، تغيير الأنظمة الوضعية في الأردن وغير الأردن وإقامة دولة واحدة للمسلمين على أساس الإسلام، ليست دولة دينية ولا دولة مدنية ديمقراطية بل دولة خلافة على منهج النبوة».⁽¹⁾

جاءت استجابة حزب التحرير سريعة للفرص التي قدمتها الانتفاضات العربية، حيث طور الحزب استراتيجية شاملة لكيفية استغلال الأحداث لتعزيز روایته. وادعى أن الانتفاضات كانت مدفوعة برغبة عارمة بعودة الحكم «الإسلامي». وسعى الحزب إلى توجيه الانتفاضات والسيطرة عليها، وأصدر خلال السنوات الأولى مئات النشرات والبيانات التوجيهية،⁽²⁾ التي تطالب الشباب التأثر بتبني خطابه ورؤيته، وتلخص مطالب الحزب من الثوار في البلاد العربية بضرورة الحذر من تغلغل أذرع الدول الغربية الاستعمارية في الاحتجاجات، والتنبه لخبيثهم في استغلال الأحداث لتمرير أجندتهم ومشاريعهم، والتحذير من المطالبة بالدولة المدنية والقبول بها، ومطالبة الفاعلين في الانتفاضات بتبني إقامة الخلافة الإسلامية باعتبارها الطريق الوحيد للتخلص من حالة الذل التي يعيشها العمالان العربي

(1) انظر: «مشكلة الأردن هي النظام القائم والحلول المطروحة تفاقم المشكلة ولا تحلها!»، منشورات حزب التحرير، 9 أيلول / سبتمبر 2012، على الرابط:

<https://n9.cl/skn6z>

(2) أصدر الحزب نحو (322) إصداراً خاصة بالثورة السورية وحدها خلال السنوات الثمانية الأولى، انظر: حزب التحرير والثورات العربية، مرجع سابق، ص 36.

والإسلامي، وأخيراً توجيه النداءات المستمرة إلى أصحاب القوة والمنعة لنصرة الحزب وإعلان الخلافة.⁽¹⁾

تجاوز الأردن موجة الاحتجاجات عبر سلسلة من الإجراءات توجت بانتخابات كانون الثاني/يناير 2013، التي قاطعها الإخوان المسلمين وجناحها السياسي جبهة العمل الإسلامي، التي كانت فوزاً للنظام. حيث فاز المرشحون الموالون للحكومة بأغلبية المقاعد، وفي الأثناء كانت الثورة المصرية التي جاءت بالإسلاميين إلى السلطة تتعرض لانقلاب عسكري، في تموز/يوليو 2013، وعاد

(1) انظر: مجموعة من البيانات في هذا السياق حول الثورة التونسية في 3 كانون الثاني/يناير 2011 بيان بعنوان «يا أيها الذين آمنوا استجيبوا الله ولرسول إذا دعاكم لما يحييكم»، وفي 16 كانون الثاني/يناير 2011 بيان بعنوان «الاستعمار والوجه المتعدد»، وفي 1 آذار/مارس 2011 بيان بعنوان «تونس وحقيقة الثورة»، وبخصوص الثورة المصرية، بيان بتاريخ 9 شباط/فبراير 2011 بعنوان «يا قاهري الصليب والتار ياكناة الإسلام حذاري من أن تخدعكم أمريكا وعملاًها بتجميل زائف للنظام». وفي 3 حزيران/يونيو 2011 بيان بعنوان «يا أهلنا في مصر أدستور ديموقراطي ونظام كفر من صلب الطاغوت أم دستور خلافة راشدة على منهاج النبوة تريدون؟». وفي 8 تموز/يوليو 2011 بيان بعنوان «رغم أنف أمريكا ومن شاعها أهل مصر الكناة يريدون تطبيق الشريعة من خلال دولة الخلافة الإسلامية». وفي 26 آب/أغسطس 2011 بيان بعنوان «الدولة المدنية التي يراد تسويقها لكم هي دولة علمانية لا علاقة لها بالإسلام فانبذوها ولا تقبلوها ولا ترضوا عن الخلافة الراشدة بديلاً». وعن الثورة اليمنية أصدر الحزب بيان في 25 آذار/مارس 2011 بعنوان «أيها الجيش اليمني حق بشرى رسول الله ينزلة الحكم الحبرى وأقم دولة الخلافة الراشدة الثانية»؛ وفي 3 حزيران/يونيو 2011 بيان بعنوان «يا أهل الإيمان والحكمة أزيروا النظام الحاكم من جذوره وأقيموا الخلافة الراشدة الثانية على منهاج النبوة». وفي 22 تشرين أول/أكتوبر 2011 بيان بعنوان «التغيير الحقيقي يكون بتطبيق شرع الله ورفض تدخل الكافر المستعمر وليس بإيقاعه». وفي 16 شباط/فبراير 2012 بيان بعنوان «الانتخابات الرئاسية في اليمن مهزلة غربية لا ترضي الله بل ترضي أعدائه».

حزب التحرير إلى الانكفاء والاكتفاء بإصدار البيانات، وأصبحت الثورة السورية بعد تحولها إلى حرب أهلية وحرب وكالة محط اهتمام وتركيز حزب التحرير، وتسببت خيارات وموافق ومارسات الحزب في سوريا بانتقادات واسعة.

تشكل الفرع السوري لحزب التحرير في مرحلة مبكرة بالتزامن مع تأسيسه في الأردن، وكانت دمشق الموطن التالي لنقي الدين النبهاني، بعد أن غادرالأردن في تشرين الثاني /نوفمبر 1953 ، ولمدة ستين تقريباً أبعدته السلطات السورية بعدها إلى لبنان، ولم يحصل الحزب على ترخيصٍ رسميٍّ بمزاولة النشاط السياسي لكن أجواء الخمسينيات الديمقراتية كانت تسمح له بحرية التحرك، حتى اعتقلت الأجهزة الأمنية مجموعة من أعضائه في دمشق عام 1955 ، ثم أخذت السلطات بمراقبة نشاط التحريريين بحذر، ومنذ ذلك الوقت لم تفرغ السجون السورية من بعض معتقلي حزب التحرير، وقد تغاضت السلطات السورية عن نشاطٍ محدودٍ للحزب طوال عقدي الثمانينيات والتسعينيات، إلى أن شنت حملة اعتقالاتٍ واسعةٍ في خريف عام 1999 ، طالت جميع الأعضاء السوريين على الأغلب، إثر مخطط فاشل لانقلاب خطط له عددٌ صغيرٌ من الضباط الهماسيين. وقدر عدد المعتقلين بثلاثمائة، أُفرج عن ما يقرب المائتين منهم في تشرين الثاني /نوفمبر 2001 . ثم أطلق سراح 68 من أصل 113 معتقلاً لم تشملهم الإفراجات السابقة، وبقي الحزب في سوريا تحت المراقبة والملاحقة والاعتقالات حتى بداية الثورة السورية.⁽¹⁾

توالت بيانات حزب التحرير بالتفاعل مع الثورة السورية، حيث أصدر الحزب في 14 شباط /فبراير 2011 ، مؤكداً على أن «التغيير زاحف إليه، ومنطلقه

(1) انظر: طارق أحمد، «حزب التحرير في الثورة السورية»، مركز دراسات الجمهورية الديمقراطي، 5 تموز /يوليو 2016 ، على الرابط:

<https://n9.cl/9azit>

إسلامي» ولن يستطيع إيقافه أحد كما لن يصمد أمامه أو يستطيع التصدي له «مطالبًا الشعب السوري بتغييره وتسليم الحكم إلى المخلصين الذين يستطيعون إقامة الخلافة، وبعد عشرة أيام من اندلاع الثورة في مدينة درعا أصدر الحزب بياناً في 26 آذار / مارس 2011 موجهاً إلى السوريين دعاهم فيه إلى المواجهة مع النظام وصولاً إلى نقطة اللاعودة، وحسب الحزب فإنه يجب أن «يعلم الشعب السوري أن العلاقة مع هذا النظام ليست سلبية لأنه يظلم ويقتل ويذل ويفقر الناس ويسلم قضياتهم لعدوهم فحسب، بل لأنه عدو الله ولدينه قبل كل شيء، بل يجب الانطلاق من هذا». وطلب الحزب من السوريين «إقامة حكم الله على أرض الله في آخر الزمان على أنقاض هذا النظام البائد... سجلوا لأنفسكم سابقة إعلانها خلافة إسلامية، ولا تستبدلوا حاكماً بحاكم مثله، ولا دستوراً بدستور مثله، ولا تستعينوا بالأجنبى الكافر في شؤون تغييركم، ولا تدعوا أحداً يتكلم باسمكم خارج هذا التوجه. نعم أعلنوها خلافة إسلامية». كما طلب الحزب النصرة، كما هو منهجه، من ضباط الجيش السوري، داعياً إياهم إلى التحرّك لتغيير الأوضاع تغييرًا جذرّياً،⁽¹⁾ وظلت بيانات الحزب المتالية عن الثورة السورية تسير وفق هذه الأسس: الترحيب بالثورة، والإصرار على التوجّه الإسلامي لها وصولاً إلى إقامة الخلافة، والتحذير الدائم من «سرقتها من الأطراف الخارجية المتآمرة التي اصطنعت» معارضته علمانية ووطنية في الخارج، وتأيد العمل العسكري المحلي ضد النظام، دون أن يشارك الحزب فيه بالفعل، ورفض التدخل العسكري الخارجي.⁽²⁾ ونظم الحزب عدة

(1) انظر: «أيها المسلمين في سوريا: سجلوا لأنفسكم مكرّمة إقامة الخلافة الراشدة على أنقاض هذا النظام البائد»، منشورات حزب التحرير، ولاية سوريا، على الرابط:

<https://n9.cl/xerz6>

(2) انظر: طارق أحمد، حزب التحرير في الثورة السورية، مرجع سابق.

احتجاجات دعماً وتأييداً للثورة السورية في عدة بلدان عربية وإسلامية وغربية؛ كالأردن، وفلسطين، وتونس، وماليزيا، وتركيا، وبريطانيا.

أتاحت الأفعال العسكرية للثورة خروج مناطق واسعة من سيطرة النظام السوري في محافظات عدة أو أجزاء منها، كحلب ودمشق ودرعا وإدلب، فسارع الحزب إلى العمل العلني فيها على نطاق واسع مستفيداً من الوضع الذي أفرزته الحالة المسلحة، فأسس عدداً من المكاتب الإعلامية والدعوية التي اهتمت بتوزيع نشراته وكتبه وجريدة الأسبوعية «الراية» ومجلة «الوعي» الصادرة عنه، ولم يكن للحزب في حقيقة الأمر «ثقل» عسكري أو ميداني، على الرغم من بياناته الكثيرة التي أصدرها مخاطباً فيها الفصائل العسكرية لتأخذ بنهاجه وتتوحّد حراكه بالمعنى «للخلافة»، حيث كانت كثرة هذه البيانات مع انتشار كتاباته وشعاراته «بتتوقيعه» على نطاق واسع في أهم المناطق السورية المحررة كحلب وريفها، وريف دمشق، ودرعا وإدلب وريفها، إضافةً إلى انتشار نشراته الإعلامية وحشده ما استطاع للخروج في المظاهرات المطالبة بالخلافة، بروز اسم هشام البابا الذي شغل منصب رئيس المكتب الإعلامي لحزب التحرير فيما يسميه ولاية سوريا في هذه الأثناء، حيث تحوّل البابا في المناطق الخاضعة لسيطرة النظام المحاذية للحدود التركية.⁽¹⁾

أثير لغط كبير حول تشكيل حزب التحرير فصائل مسلحة في سوريا، ومخالفته نهجه ومبادئه الأساسية، وهو ما نفاه عطاء أبو الرشدة، الأمين العام للحزب، في إجابة عن سؤال حول انخراط الحزب في الثورة، بقوله: «إن عملنا هو هو، لم يتغير في كل مكان لنا فيه إمكانية عمل... هذا ما نقوم به قبل الثورات وخلالها وبعدها...»

(1) انظر: عرابي عبد الحي عرابي، «حزب التحرير في سورية تجربة التاريخ والحاضر»، مركز جسور، على الرابط:

غير أن أحوال الثورات أوجدت مجالاً أوسع لجعل الناس يستمعون كلمة الحق دون خوف من الأجهزة الأمنية... أما إن كنت تقصد بكلمة «الانخراط في الثورة» أن جناحاً عسكرياً أصبح لنا، فهذا خطأ وغير وارد، فليس لنا جناح عسكري لا سابقاً ولا لاحقاً، فنحن حزب سياسي مبدئه الإسلام، لا يقوم بالأعمال المادية في مرحلة الدعوة، وإنما يطلب نصرة أهل القوة ليتمكنه من إقامة الدولة». ⁽¹⁾

رغم نفي حزب التحرير القيام بأعمال مسلحة واستخدام العنف، فقد ادعى بعض متقدديه إلى أنه شكل في كانون أول/ ديسمبر 2012، جماعة مسلحة باسم «لواء أنصار الخلافة»، وادعى أحد الأشخاص في شهادة له، بقيام حزب التحرير بأعمال مادية عسكرية في الثورة السورية، وقال فيها بأن الحزب أرسله قبيل الثورة عام 2011، لتنشيط العمل الحزبي في إدلب، وأضاف في شهادته حول تشكيل أول فصيل مقاتل بأموال الحزب، وأنه تم توزيع مبالغ على الكتائب التي وعدت بنصرة الحزب، مثل: (لواء درع الأقصى)، لواء أحرار العشائر، لواء أحرار الإسلام، أبو الجود حلب قائد لواء راية الإسلام)، وزعم أن أنصار الخلافة هي الأكثر دعماً وتركيزًا من قبل الحزب، حيث تلقت نحو 300 ألف دولار، لكن هذه الرواية لا تجده ما يدعمها، فحسب الباحث زياد سلامة فإن هذا اللواء يحمل أفكار حزب التحرير فعلًا، وأن مؤسسه كان على صلة ما بحزب التحرير، ولكن ليس هناك ما يؤكّد أن حزب التحرير هو الذي كلفه بإنشاء هذا اللواء، ومن هنا يمكن اعتبار تشكيل «لواء أنصار الخلافة قطاع ريف حلب الغربي» هو عمل قام به «إبراهيم

(1) انظر: سلسلة أجوبة الشيخ العالم عطاء بن خليل أبو الرشتة أمير حزب التحرير على أسئلة رواد صفحته على الفيسبوك، جواب سؤال: حول حزب التحرير والثورة السورية، 11 تموز/ يوليو 2013، موقع حزب التحرير، على الرابط:

الأمين أبو صطيف» بصفته الشخصية على خلفية تأثره بفكر حزب التحرير المنادي بإقامة الخلافة الإسلامية.⁽¹⁾

في سياق تنامي السلفية الجهادية في سوريا، لم تعد فكرة إقامة الخلافة حكراً على حزب التحرير، وعندما سيطر تنظيم الدولة الإسلامية على مساحات واسعة في العراق وسوريا أعلن في حزيران/ يونيو 2014، قيام خلافة إسلامية، لكن حزب التحرير اعتبرها خلافة باطلة وغير صحيحة من الناحية الشرعية، وأعلن أمير الحزب عطاء أبو الرشة في معرض جواب عن عدد كبير من السائلين حول خلافة تنظيم الدولة، «إن إعلان الخلافة هذا باطل لأن أيّ تنظيم يريد إعلان الخلافة في مكان ما فإن الواجب عليه أن يتبع طريقة رسول الله ﷺ في ذلك، ومنها أن يكون لهذا التنظيم سلطان ظاهر في هذا المكان يحفظ فيه أمنه في الداخل والخارج، وأن يكون لهذا المكان فيه مقومات الدولة في المنطقة التي تعلن فيها الخلافة... والتنظيم الذي أعلن الخلافة لا سلطان له على سوريا ولا على العراق، وليس محققاً للأمن والأمان في الداخل ولا في الخارج، حتى إن الذي بايعوه خليفة لا يستطيع الظهور فيها علناً، بل بقي مختفياً كحاله قبل الإعلان! وهكذا فإن إعلان التنظيم للخلافة هو لغو لا مضمون له». ⁽²⁾

يشير متقددو حزب التحرير من المنشقين عنه إلى أن الحزب انحرف عن مساره وأن موقف الحزب من الثورة السورية ساهمت بإضعافه وتصدّعه وأفقده المصداقية

(1) مقابلة مع الباحث زياد أحمد سلامة، في 22 شباط/ فبراير 2023، وهو ما أكدته أعضاء في حزب التحرير في الأردن من خلال مقابلة في 2 آذار/ مارس 2023.

(2) انظر: عطاء بن خليل أبو الرشة، «جواب سؤال حول إعلان تنظيم الدولة إقامة الخلافة»، 3 تموز/ يوليو 2014، موقع حزب التحرير، على الرابط:

عندما عَوَّل الحزب على الثورة السورية باعتبارها تشكل حالة قابلة لاحتضان مشروع «الخلافة»، عبر «طلب النصرة من الفصائل المقاتلة التي تشكل بمجموعها قوة لا يستهان بها، وقدرة على إسقاط النظام إذا ما توفرت لها الإرادة الحرة» بحسب الحزب، وأن الحزب راهن على الثورة السورية كثيراً، وتوسع في تبشير أتباعه وكوادره بدنو أجل تحقيق حلم «الخلافة»، ووصف قيادي تحريري سابق، اندفاع قيادة الحزب الحالية إلى تأييد الثورة السورية، والمراهنة عليها إلى «التعجل غير المبرر، إذ إن التفكير الدائم ليل نهار تحت هاجس الخلافة ووجوب إقامتها أغشى العقول عن الفهم السياسي الواضح، وهو ما يعد سقوطاً مريعاً، وفشلًا ذريعاً في الفهم السياسي»، وقال: «حاولت القيادة الحالية للحزب اختراع تأصيل فقهى لتبrier نظرية جديدة لطلب النصرة، بالقول إن جهاد الدفع وهو مشروع لا جدال فيه، أصبح طريقة مبررة لإقامة الخلافة، وهذا كله انهيار خطير في العقل السياسي للحزب»، على حد قوله، ونفى رئيس المكتب الإعلامي للحزب في سوريا، أحمد عبد الوهاب، تورط الحزب باستخدام العنف، صحة ما يشاع عن تقديم قيادة الحزب الأسلحة لبعض فصائل الثورة، وقال: إن «طلب النصرة من أهل القوة هو عمل من أعمال حزب التحرير»، وكان حزب التحرير قد عاقب عدداً من أعضائه المعارضين على موقفه من الثورة السورية، لكن أمير حزب التحرير أصدر لاحقاً عفواً عن أسمائهم «كل ناكث أو تارك أو معاقب»، إذا بعث له رسالة عن طريق مسؤول بلاده ومصادقة المعتمد، يؤكّد فيها «نديمه على سبب نكته أو تركه أو عقوبته».⁽¹⁾

(1) انظر: بسام ناصر، «مراهنة حزب التحرير على الثورة بسوريا هل تسبيبت بتصدعه؟»، 22 مارس 2018، عربي 21، على الرابط:

الحزب في مجرى التحولات الديمocrاطية

تعزز رؤية حزب التحرير للديمقراطية التصورات الاستشراقية والثقافية الغربية والنظرة الجوهرانية التي ترى أن الإسلام لا يتوافق مع الديمقراطية، وأن الحركات الإسلامية التي تتبنى الديمقراطية تستخدمنها تكتيكيًّا بهدف الوصول إلى السلطة، ويبدو أن حزب التحرير من أنصار النظرية الجوهرانية، ومعادٍ للنظرة السياقية والتآويلات والتفسيرات التي ترى أن الإسلام متواافق مع أشكال معينة من القيم الديمقراطية وفق مفهوم الشوري، لكن حزب التحرير يرفض كافة التآويلات والتفسيرات حول الديمقراطية الإسلامية بصورة جذرية، وباعتبارهما مفهومين متناقضين تماماً، إذ تعرّف الديمقراطية عند حزب التحرير باعتبارها إيديولوجية تقوم على العلمانية، وإذا كان نظام الخلافة والدولة الإسلامية يغاير ويتناقض مع الإيديولوجيات المنافسة للإسلام كالرأسمالية والاشراكية، فإن ما ينبع عن هذه الإيديولوجيات وفي مقدمتها الديمقراطية كنظام سياسي يعتبر نظام كفر، وهو من أخطر التحديات التي تواجه العالم الإسلامي.

إن العدو الأول للإسلام بحسب حزب التحرير هو النظام الرأسمالي، فهو نظام كفر يناقض الإسلام، «الإسلام يناقض النظام الرأسمالي، ولا يمكن إيجاد توافق أو انسجام بينهما، فكل دعوة للتوفيق أو الانسجام بين الإسلام والكفر هي دعوة لأخذ الكفر وترك الإسلام»⁽¹⁾ ولا بد من أن تكون هنالك قطيعة مع الرأسمالية والديمقراطية التي تهيمن على العالم «فالعالم الحديث يعني الرأسمالية ومعها

(1) انظر: نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير، من منشورات حزب التحرير، الخرطوم، 20 ربى الثاني 1385، 17 أغسطس 1965، ص 32.

الديمقراطية والقانون المدني وما شابه. وهذا كله في نظر الإسلام كفر لا بد من محاربته وإزالته وإقامة حكم الإسلام».⁽¹⁾

وبحسب الحزب فإن أخطر ما قام به الاستعمار أنه عمل على تغيير نظام الدولة والخلافة الإسلامية وجلب معه أنظمة رأسمالية ديمقراطية قانونية وإدارية وسياسية؛ فالاستعمار «قام بتطبيق النظام الرأسمالي في الاقتصاد، والنظام الديمقراطي في الحكم، والقوانين الغربية في الإدارة والقضاء»⁽²⁾ لكن لم يكن ذلك ممكناً لو لا أن تبني المسلمين مفاهيم مغلوطة ترى أن الديمقراطية ترافق الشورى الإسلامية، وشيوخ الأفكار التي تدعوا إلى المطابقة بينها، والادعاء أن الإسلام دين الديمocratie.⁽³⁾

أصدر الحزب كتيباً بعنوان «الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها»⁽⁴⁾ لما لها -الديمقراطية- من خطورة كبيرة على المسلمين. ويمكن تلخيص رؤية الحزب في الديمقراطية بأنها نظام كفر سُوقَه الغرب في بلاد المسلمين، تتنافى كلّيًّا وجزئيًّا مع أحکام الإسلام، في مصدرها وعقيدتها وأساسها والأفكار والأنظمة التي أتت بها؛ فالديمقراطية نظام حكم وضعه البشر لا علاقة له بالوحى أو الدين، وهي تحول السيادة للبشر وتعطيه حق التشريع باعتباره مصدر السلطات، أما الإسلام فإن السيادة فيه للشرع وليس للأمة، فالله وحده هو المشرع، أما السلطان والحكم فهو للأمة، كما أن القيادة في النظم الديمقراطية جماعية أما في النظام الإسلامي فهي فردية. ويرى الحزب أيضاً أن فكرة الحريات تنحط بالإنسان إلى مستوى

(1) المرجع السابق، ص 33.

(2) انظر: نقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 174.

(3) عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، مرجع سابق، ص 45-47.

(4) انظر عبد القديم زلوم، «الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها»، من منشورات حزب التحرير.

البهيمية فالإنسان في الإسلام مقيد بالأحكام الشرعية. ورغم هذه الأفكار المضادة إزاء الديمقراطية، لا يرى الحزب بأساً من الترشح للانتخابات النيابية مع الاعتقاد بـ«كفر الديمقراطية»، والأنظمة العاملة بها في العالم الإسلامي، فالحزب يبرر أن مجرد التوجه إلى صناديق الانتخابات لا تعتبر ديمقراطية؛ فالديمقراطية نظام متكامل يقوم على أساس العلماني.⁽¹⁾ لكن في المقابل فإن الحزب يشترط لمن أراد الدخول إلى العملية الانتخابية إعلان عدم إيمانه بالنظام الديموقراطي، وأن مساعيه تنصب في كشف مفاسد هذا النظام ودمجه وتغييره لإقامة النظام الإسلامي، وأن يكون برنامجه متوافقاً مع هذا القصد، كما تشرط مبادئ الحزب على المرشحين عدم التعاون مع القائمين على أساس الديمقراطية فلا يجوز الاشتراك مع مرشحين علمانيين في قائمة موحدة، وبالتالي من لم يحقق هذه الشروط يحرم انتخابه، كما يحرم على المسلمين انتخاب مرشحين علمانيين لأن ذلك يصب في سياق دعم أنظمة الكفر.⁽²⁾

ظهرت اهتمامات الشيخ النبهاني بالبرلمان في فترة مبكرة باعتباره «منبراً من منابر الدعوة»، حيث شارك بنفسه بخوض انتخابات عام 1951، أي قبل تأسيس الحزب، عن منطقة القدس، إلا أنه لم يفز، وعند تأسيس الحزب حرص على التزول تكتل إسلامي، وأبدى حرصاً شديداً على المشاركة في انتخابات البرلمان الأردني عام 1954، وتقدم الحزب بخمسة مرشحين، لم ينجح منهم سوى الشيخ أحمد الداعور، وبعد حلّ البرلمان عام 1956 جرت انتخابات جديدة، وتقدم الحزب مرة أخرى، وفشل مرشحو الحزب مرة أخرى باستثناء الشيخ الداعور الذي فاز للمرة

(1) انظر: مجلة «الوعي»، بيروت، العدد 58، شباط 1992، ص 35.

(2) انظر: «الشروط الشرعية للاشتراك في الانتخابات النيابية»، بيان لحزب التحرير بتاريخ 1/8/1992.

الثانية عن منطقة «طلوكرم»،⁽¹⁾ وبين 3 كانون أول / ديسمبر 1957 - 13 أيار / مايو 1958، تم فصل تسعه من أعضاء مجلس النواب كان من بينهم الشيخ أحمد الداعور، ثم حكم عليه بالسجن مدة ستين، ولذلك لم يشترك الحزب في أي من الانتخابات اللاحقة.⁽²⁾ ليستقر رأي الحزب بعد هذه التجارب على عدم جواز المشاركة في الانتخابات على اختلاف أنواعها البرلمانية والبلدية والطلابية وغيرها، وبدأ بالتركيز على مبدأ طلب النصرة.

رغم موقف حزب التحرير الجذري المناهض للديمقراطية، إلا أن الحزب تعامل مع التحولات الديمقراطية بطريقة براغماتية كفرصة ووسيلة لإيصال رسالته الراديكالية، فالحزب يستثمر في مناخات الديمقراطية ويوسّس أحزاب في الدول التي تتسامح في الترخيص، كما هو الحال في لبنان وتونس، وإندونيسيا، لكن مؤخراً تم حظر الحزب في إندونيسيا، وتجري مراجعة لحظره في تونس ولبنان، باعتبار حزب التحرير مناهض للديمقراطية والدستور، ومع ذلك فقد شكلت التحولات الديمقراطية تهديداً لوحدة الحزب وكشفت عن إشكاليات عميقة، فعندما دخل الأردن مسار التحول الديمقراطي عام 1989، أجبرت السياقات الجديدة للحزب على تغيير بعض أفكاره وأساليبه، حيث قام بنشاط واسع: خطابة في المساجد والأدلة! نشرات تطبع علينا وتوزع علينا، وأقام محاضرات في المساجد والمتديّنات، وشارك في ندوات، وحسب أمين نايف ذياب وهو عضو سابق في الحزب، حدثت تغيرات جوهرية في طريقة قيادة الحزب من أمير ولجنة قيادة إلى مكتب الأمير وتعيين قاضي مظالم، ودبَّ الاختلاف في وجهات النظر داخل مكتب الأمير حول أمور عدّة، وانقاد الأمير إلى زمرة من أعضاء المكتب وبدأت تصدر قرارات فصل ضد

(1) انظر: موسى زيد الكيلاني، «الحركات الإسلامية في الأردن»، مرجع سابق، ص 93-94.

(2) المرجع السابق، ص 89.

معترضين على آراء في الفكر والتحليل السياسي ومنهج العمل، وقد أدت هذه التغييرات إلى اختلافات حادة تراكمت وأفضت عام 1997، إلى انقسام الحزب إلى حزبين ولتظهر بعد ذلك لجنة المحافظة على الحزب ككيان ثالث وليظهر أيضًا اعترافات داخل المنشقين شكلت شرادم حزبي.⁽¹⁾

خلق الانفتاح الديمقراطي في الأردن فرصة لحزب التحرير، وفي نفس الوقت خلق أزمة حادة داخل الحزب، ففي حين أبدت القيادة نوعاً من البراغماتية المحسوبة، ظهرت بعض الشخصيات القيادية أكثر راديكالية، واتهمت أمير الحزب بارتکاب مخالفات جسيمة،⁽²⁾ حيث استحدث الأمير في هيكل الحزب منصب ناطق

(1) انظر: أمين نايف ذياب، «قراءة في فكر حزب التحرير»، المعتزلة المعاصرة، على الرابط: <https://n9.cl/4w0bw>

(2) كتب شخص اسمه «المعتصم بالله محمد» على الفيس بوك مقالاً بعنوان «أوراق تساقط أم مرض أصاب الجذر فأسقط الغصن وشرخ الساق؟؟» وذكر فيه أسماء عدد الأشخاص الذين خرجوا أو أخرجوا من الحزب، ومنهم: محمود عبد اللطيف عويضة «أبو إياس» أحد قادة الحزب، وليد شاهين «أبو حمادة» كان مسؤولاً مالية الحزب، الشيخ حسن الصاصي، من الكويت، وشغل مناصب عدة في الحزب، وأخرها «قاضي المظلوم»، نوري الصاصي، من الكويت، أيضاً شغل مناصب رفيعة في الحزب، أبو حسن الأنصارى، من الكويت، يوسف شريف شقير و «أبو إسلام»، شغل مناصب عدة في الحزب، وفي ذروة نشاطه كان مرشحاً لإمارة الحزب. «الشيخ أبو عكرمة» العقبى من فلسطين، شغل مناصب عدة في الحزب، الدكتور ماهر الجعبري من الخليل، أنور ادعيس، الدكتور إحسان سمارة «أبو المهند»، (ترك الحزب منذ أيام الشيخ عبد القديم)، واستمر في مهاجمة الحزب تحت قيادة أبي الرشدة، وأحمد أبو قدوم (وهو صهر أبي الرشدة، زوج ابنته)، ومحمد العموش والشيخ أبو علي الزيادي، وهانى الشمرى من الكويت، وطعان خليل، من لبنان، شغل مناصب عدة، آخرها رئيس تحرير جريدة الرأى وحسن الحسن من بريطانيا، وأبو محمود الدباغ، رضا بلحاج، كان الناطق الرسمي للحزب في تونس، وهشام البابا، وهو كان الناطق الرسمي لحزب التحرير في سوريا وعمر حمود. وغيرهم.

رسمي، فطغى المنصب على جهاز لجنة الولاية التي تعد قائدة للحزب في الولاية، وهي الوجه السياسي للحزب، ثم أسس مكتباً فكرياً، وآخر ثقافياً والآخر إعلامياً مما أحدث اهتزازاً في جسم الحزب،⁽¹⁾ حسب الدكتور عبد الرحيم أبو علبة وهو عضو سابق في الحزب فقد أدى الانفتاح الديمقراطي إلى تغيير غير مسبوق في الحزب في بعض الأفكار المتبناة، ومنها جواز المشاركة في المظاهرات،⁽²⁾ والاشتراك في النقابات.⁽³⁾

يلخص محمود عويضة (أبو إياس)، وهو أحد رموز المنشقين عن الحزب، أزمة حزب التحرير أن الحزب أُصيب بفساد كبير في قيادته وبعطب في عدد من أعضائه، وأن الذين ارتكبوا الخيانة في الحزب هم قلة قياساً لعدد أعضائه المخلصين، ولكن هذه القلة لم تكن في الصفوف الخلفية للحزب وإنما هي موجودة في الصف الأمامي منه وتشكل معظم قياداته، وأن حزب التحرير بقيادة الأمير الحالي أبو الرشة أدار ظهره لكثير من بنود القانون الإداري، وأبرزها أنه خالف البند القائل بعدم جواز قيام الحزب بالأعمال المادية، حيث قام الحزب في الثورة السورية بتشكيل فصيل مقاتل، وحمل أعضاؤه السلاح.⁽⁴⁾

(1) انظر: عبد الرحيم فارس أبو علبة، حزب التحرير إلى أين؟، (عمان، ب. ن، 2022)، ص 129.

(2) المرجع السابق، ص 111.

(3) المرجع نفسه، ص 87.

(4) انظر: صفحة الشيخ محمود عويضة - أبو إياس على الفيس بوك، على الرابط: <https://n9.cl/2v7is>

يبدو أن جل عمل الحزب واهتمامه قد انحصر في إصدار النشرات والصحف والمجلات الورقية، والتسجيلات الصوتية والمرئية، وتشكيل المكاتب من إعلامية وغيرها، لتصدر مزيداً من البيانات، وفي ظل الطفرة الإلكترونية لم تعد تجدي ولم يعد يتقبلها الناس، وانشغل المسؤولون بالإصدارات الورقية، حتى أصبحوا كمدراء صحف ورقية يهتمون بطبعاتها وتوزيعها على المشتركين، وكان عملهم ليس إدارة أعمال الحزب والتركيز على الأعمال التي توصل إلى استلام الحكم - كمرحلة لا بد منها - وعملهم فقط هو في الشكليات، من طباعة مجلة وجريدة ونشرة وتوزيعها، وانشغلت المكاتب الإعلامية في إصدار البيانات وتصوير الفيديوهات التي كثيراً منها يوهم السامع، أن الناس في هذه المنطقة أصبحوا مناصرين لنا أو جزءاً منا، وإنه وإن كان الاهتمام بالإعلام أمر جيد لا بد منه، إلا أنه اتصف بالبالغة أكثر بكثير مما هو عليه الواقع. ويجب أن نعترف بأننا وصلنا إلى طريق مسدود في موضوع طلب المنعة، وهذا يقتضي البحث الجدي عن مخرج من هذا المأزق.⁽¹⁾

الحركات الإسلامية الأخرى في ميزان الحزب

يرفض الحزب إطلاق حكم الإخفاق أو الفشل، الذي يراه حكمًا مسبقاً، على الإسلام السياسي؛ فمن منظور الحزب أن الإسلام السياسي لم يبدأ بعد وأن القوى التي تصف نفسها بالإسلامية لم تكن تحمل مشروعًا إسلامياً نهضوياً ليقال عنها

(1) انظر: أحمد أبو قدوم، المحاسبة وديوان المظالم في حزب التحرير، مدونة، على الرابط: <https://n9.cl/cuzup>

«إسلام سياسي» بل على العكس تخلت وتنازلت عن حلم الخلافة لصالح
الديموقراطية!⁽¹⁾

كما يرى أن ما تعرضت إليه التجربة الإسلامية هي حرب أشعلها الغرب
والأنظمة الحاكمة على الإسلام السياسي، لما رأوه من مصدر تهديد لهم إبان «الربيع
العربي» على إثر مطالبات الجماهير بالإسلام السياسي، فسارعت الأطراف المعادية
إلى تأجيج حربها عليه وعمدت إلى الترويج بفشل الإسلام السياسي وإخفاقه.

ويرى الحزب أيضًا، أن من يحكم على الإسلام السياسي بالفشل فقد استدل
على تجارب محددة - كالإخوان المسلمين -، تجارب عناوينها إسلامية إلا أن حقيقتها
خلاف ذلك، فهي إسلامية في الشعارات علمانية في المضامين ومنحرفة في المنهج،
فيبدأ من حملها مشروع الخلافة، انساقت وراء شعارات الديموقراطية الليبرالية
العلمانية وتخلت عن قيمها ومبادئها خوفاً من استئصالها بشتى الوسائل ولضمان
بقاءها في دائرة ممارسة العمل السياسي، وبالتالي فقد تحولت تلك الحركات للعلمانية
وبتبني فكرة الفصل ما بين الدعوي والسياسي. كما قامت هذه القوى الإسلامية
بالتسويق لتنازلاتها على أنها خطوات ذكية وحكيمة في سياق المراجعات الفكرية
ويجب أن يحتذى بها، لكن الحزب يرى أن انسياق الأحزاب الإسلامية وراء ذلك
هو نتيجة هجمة شرسة تتعرض إليها، رغم «تعلمنها» وتبجحها، تدفعها بمقارنة
هذه التهديدات بين إلغائها أو إيقاعها، وهو ما دفع الحركات الإسلامية للتنازل تحت
عدة ذرائع، فعدم التنازل - كما يفسر الحزب - يعني السجن والقمع والإلغاء.

(1) انظر: محمود عبدالهادي، «فرية فشل الإسلام السياسي دجل مفضوح وطمس للحقائق»،
جريدة الرأي، على الرابط:

<https://www.alraiah.net/index.php/political-analysis/item/7544-political-islam-in-the-field>

وبالتالي فإن تصريحات الأحزاب الإسلامية بقيامها بمراجعات ذاتية وفكريّة ما هي إلا خطوات نحو التنازل والاستعداد للذهاب نحو العلمنة كما في جبهة العمل الإسلامي أو ما يتجلّي بوضوح أكثر في حزبي زمزم والشراكة والإنقاذ - من وجهاً نظر الحزب - الذي يعتبرهما الحزب متنصلين من الإسلام بعد أن سمّيا نفسيهما أحزاباً وطنية لا أحزاباً إسلامية.⁽¹⁾

وفي المحصلة فإن الحزب يرى بأن حركات الإسلام السياسي الأخرى قد قبلت القسمة بينها وبين الأنظمة السياسية الحاكمة لتضمن بقاءها بغض النظر عن شكل الدستور -غير الإسلامي- أو القوانين المطبقة فيه كما أنها لم تقم بأي عمل يميزها عن غيرها من الحركات العلمانية والوطنية، فهي تطلق على نفسها «إسلامية» لكنها تمارس السياسية بمعزل عن الإسلام وتحديداً تلك القوى التي خاضت غمار السلطة. وبالتالي فإن تجربة الإسلام السياسي في الحكم لم تبدأ بعد في الألفية الجديدة من منظور الحزب؛ بل كانت تجربة الإسلام السياسي الأخيرة تمثل بالدولة العثمانية التي انهارت قبل ما يزيد على قرن من الآن.

الحزب في الأردن، تفاعل خافت في محيط صاحب

خلال السنوات الخمس الأخيرة هناك شبه غياب لحزب التحرير ولالية الأردن في المجال العام، وتقتصر أنشطته على الفضاء الإلكتروني، وحتى في المجال فهي فقيرة، وقد اقتصرت الصفحة الرسمية لولالية الأردن، على نقاش الحزب مجموعة من القضايا التي تصدر عن التنظيم المركزي والتي تهتم بالشأن الدولي، وهي في

(1) انظر: «حركات الإسلام السياسي بين العلمنة والتصفيّة خطة من خطط القضاء على الإسلام السياسي في استراتيجية الحرب على الإسلام»، مجلة الوعي، العدد 388، 2 يناير 2019، عبر الرابط التالي:

الغالب منقوله من صفحة أمير الحزب «عطاء خليل أبو الرشته» الذي يتحدث بأمور العالم المتعد من الصين وصولاً إلى الولايات المتحدة، وفي المسائل الداخلية، ويتفاعل الحزب في الأردن مع بعض القضايا الداخلية، ويتقدّم الإجراءات الحكومية والنظام السياسي وتتهمه دوماً بالتواطؤ مع الغرب وإسرائيل، وتموضع انتقاداته وأفكاره داخل فكرة «ضرورة إقامة الخلافة»، باعتبارها الحل لكل ما يواجه الأردن من تحديات ومشكلات سياسية واقتصادية واجتماعية.

تناول الحزب عدة قضايا متنوعة تخص الأردن، وهي: الاعتراض على فرض خطب الجمعة الموحدة التي تقرها وزارة الأوقاف، والتي تهدف إلى جعل الدين وعباداته أمراً فردياً، بعيداً عن الحياة وجرياتها، وتناول زيارة نتنياهو باعتبارها اعتداء على أهل الأردن، وتسخير دور الأردن الذي خطط له الاستعمار الغربي في تثبيت كيان يهود في الأرض المباركة، وأن الأردن لديه من الموارد ما يكفيه إلا أن سياسة الجباية التي يمارسها النظام وعدم رعاية المواطنين وبتأثير من المستعمر هي من تقف حائلاً عن تحسين الأوضاع الاقتصادية، فالفقر والبطالة نتاج طبيعي لل IDEA المبدأ الرأسمالي، ونقد الحكومات المتعاقبة، وأنها لا تملك من أمرها حلّاً ولا عقداً ولا حُكماً، حتى ولو كانت برلمانية كما تمنى الأحزاب، وتناول الحزب أزمة سائقي الشاحنات، وأن النظام في الأردن يقوم بمعالجة هذه الأزمات، بحلول جزئية آنية، والتعليق على تعديل المناهج وأنها نتاج التبعية، وانتقاد اتفاقية الكهرباء مقابل الماء، وانتقاد مذكرة التفاهم والدعم المالي للأردن باعتبارها هيمنة أمريكية استعمارية خطيرة، وأن مشروع قانون حقوق الطفل هو أحد أشكال الحرب على الإسلام ويجب رفضه، وأن علاج المديونية في الأردن عن طريق تبني النظام الاقتصادي في الإسلام، وأن تحديث القطاع العام مصيره الفشل في ظل نظام حكم علماني مقصوم عن إدارة مصالح الناس ورعاية شؤونهم، وأن قانون الأحزاب الأردني الجديد لا

ينتج أحزاباً سياسية للأمة، بل أحزاباً للنظام، وتحريم المشاركة بالانتخابات البلدية، والتأكيد على دور المرأة في الدولة الإسلامية، والتشديد على كفر الديمقراطية، وأن النظام الملكي الوراثي مخالف للإسلام.

خاتمة واستنتاجات

حافظ حزب التحرير على سرديته الإيديولوجية وبنائه الهيكلي، باعتبارها تستند إلى الوحي الإلهي الثابت، فهو ينادى بالنظرة السياقية ويقترب من النزعة الماهوية الجوهرانية في تشكيله الخطابي حول ماهية الإسلام وجوهره المناقض للإيديولوجيات العلمانية الرأسمالية والاشتراكية، بهدف إقامة خلافة إسلامية عالمية، ويهاجم ويتنقد بقوة العالم الغربي والأنظمة الإسلامية، والحركات الإسلامية، ويتهم المسلمين بالجهل والافتقار إلى المعرفة الدينية الحقيقية، إذ يسعى حزب التحرير إلى تحرير المسلمين من التبعية للغرب الكافر، وتوعية المسلمين بالإسلام الصحيح المستند إلى الشريعة المؤسسة على الوحي، لإثبات حرمة المشاركة السياسية في الأنظمة التي أعقبت إلغاء الخلافة، واعتمدت نسخة ديمقراطية علمانية غربية، فحزب التحرير يعد الديمقراطية والعلمنة بمثابة تهديد للإسلام الحقيقي يجب رفضهما ومناهضتهما دون هوادة، وعلى المسلمين التفاعل مع المجتمع والمساهمة باستعادة الخلافة الإسلامية.

يؤكد حزب التحرير على أن التأويلات والتفسيرات التي تمارسهاحركات والجماعات والأحزاب الإسلامية خاطئة ومتناقضة مع التقاليد الخطابية الإسلامية من القرآن والسنة، فالإسلام ثابت بثبوت الوحي لا يتغير باختلاف الأزمان، وينطوي على حقيقة واحدة وطريقة وحيدة، من التفاعل والكافح وطلب النصرة، يجب الالتزام بها حرفياً كما أمر إلهي وعدم خلطها بمناهج وطرق أخرى بالمشاركة

السياسية كما هو شأن حركات الإسلام السياسي، أو العنف الثوري كما هو حال جماعات الإسلام الجهادي.

حزب التحرير هو إيديولوجية دينية سياسية وجماعة إسلامية «راديكالية»، ترفض المشاركة السياسية والأعمال القتالية، ورغم رفض حزب التحرير لاستخدام العنف المسلح لتحقيق أهدافه النهاية، إلا أنه محظوظ في الأردن بسبب نهجه الراديكالي الانقلابي ورفضه المشاركة السياسية ومناهضة الديمقراطية، وهو حزب محظوظ في العديد من البلدان، بما في ذلك البلدان العربية والإسلامية، مثل مصر وال Saudia وإندونيسيا وتركيا وأوزبكستان وغيرها، وهو حزب محظوظ في بعض البلدان الغربية مثل روسيا والصين وألمانيا، ومع ذلك لا يصنف حزب التحرير منظمة إرهابية باستثناء روسيا، ورغم أن حزب التحرير لا يتبنى العنف والمنهج القتالي الجهادي إلا بوجود الخليفة، فقد اعتبرت إيديولوجيته ميسرة للتطرف وحزام ناقل والعنف.

بحكم تصلب حزب التحرير الإيديولوجي، وطبيعته السياسية الراديكالية ونحوه الانقلابي وجمود هيكليته وتكوينه التنظيمي الطليعي السري، بقي الحزب منذ تأسيسه نجبوياً، ولم ينجح بالتواصل والتفاعل مع الجماهير، وهو ما أفسح المجال لظهور حركات إسلامية أكثر مرونة وبراغماتية كالإخوان المسلمين، أو جماعات أشد راديكالية وثوروية قتالية كالسلفية الجهادية، وقد تراجع الحزب خلال السنوات التي أعقبت ثورات الربيع العربي، وهو اليوم يعاني من حالة من الجمود بسبب الحظر المفروض عليه والقيود القانونية واللاحقات الأمنية، وبسبب الخلافات والانشقاقات التي تسببت بها التحولات الديمقراطية والثورات الشعبية.

يبدو حزب التحرير اليوم ظلّ لما كان عليه، ويفتقرب إلى مقتضيات التثقيف والتفاعل والكفاح السياسي، وأصبح مبدأ طلب النصرة كطريق لإقامة الخلافة

خطابياً وشكلياً، ومتنازع مشكوك في صحته أصلاً، فقد شكلت التحولات الديمocrاطية والانتفاضات الثورية لحزب التحرير تحدياً وتهديداً أكثر من كونها فرصة، فقد عصفت هذه التحولات بالحزب وخلقت أزمة في القيادة، وتنامت الانشقاقات وتکاثرت الاتهامات لقيادة الحزب بالانحراف عن منهجه والتخلی عن طريقة، ووصف القيادة بالجهل والعجز، والاقتصرار على إصدار الكتب والنشرات عبر الفضاء الإلكتروني ووسائل التواصل الاجتماعي.

المصادر والمراجع

الكتب المنشورة باللغة العربية

1. أبو اللوز، عبد الحكيم، الحركات السلفية في المغرب (1971 - 2004)، ط. 1. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
2. أبو رمان، محمد (محرر)، ما بعد الإسلام السياسي: أوهام أيديولوجية أم مرحلة جديدة؟، ط. 1. عمان، مؤسسة فريدریش آئيرت ومركز الدراسات الاستراتيجية، 2018.
3. أبو رمان، محمد وآخرون، «على اعتاب التحول»، ط. 1. عمان، صندوق الملك عبدالله الثاني ومعهد السياسة والمجتمع، عمان، 2022.
4. أبو رمان، محمد، «السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية»، ط. 1. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.
5. أبو رمان، محمد، «العلمانية المحافظة: النموذج الأردني في إدارة العلاقة بين الدين والدولة»، ط. 1. عمان، مؤسسة فريدریش آئيرت، 2011.
6. أبو رمان، محمد، أسرار الطريق الصوفي: مجتمع التصوف والروايا والحضرات في الأردن، ط. 1. عمان، مؤسسة فريدریش آئيرت، 2020.
7. أبو رمان، محمد، عيادات، زيد، الجهاديون الأردنيون وانهيار دولة داعش: ديناميكيات التطرف وسياسات مكافحة الإرهاب، ط. 1. عمان، مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، 2022.
8. أبو رمان، محمد، وأبو هنية، حسن، الدولة الإسلامية: الأزمة السنوية والصراع على الجهادية العالمية، ط. 1. عمان، فريدریش آئيرت، 2015.
9. أبو رمان، محمد، وبندقجي، نيفين، من الخلافة الإسلامية إلى الدولة المدنية.. الإسلاميون الشباب في الأردن وتحولات الربيع العربي، ط. 1. عمان، مؤسسة فريدریش آئيرت، 2018.
10. أبو رمان، محمد، وأبو هنية، حسن، الحال الإسلامي في الأردن: الإسلاميون والدولة في الأردن.. ورهانات الديمقراطية والأمن، عمان، مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية ومؤسسة فريدریش آئيرت، 2012.
11. أبو رمان، محمد، والنابليسي، كامل، سياسات الشباب في الدول العربية.. ما الذي تغير بعد الربيع العربي؟، ط. 1. عمان، معهد السياسة والمجتمع ومؤسسة طمي، 2022.
12. أبو رمان، محمد، وشتيوي، موسى، سوسيولوجيا التطرف والإرهاب في الأردن، ط. 1. عمان، مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، 2017.

13. أبو هنية، حسن، *طرق الصوفية: دروب الله الروحية.. التكيف والتجديد في سياق التحديث*، ط. 1. عمان، مؤسسة فريدريش إيربرت، 2011.
14. الأثري، علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي، *البراهين الواضحات في حكم المظاهرات*، ط. 1. عمان، منشورات منتديات كل السلفيين، 2011.
15. الأثري، علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي، *الدعوة السلفية بين الطرق الصوفية والداعوى الصحفية، وكشف الصلة بين التصوف والأفكار الشيعية*، ط. 1. دون ناشر، 2007.
16. الأثري، علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي، *مسائل علمية في الدعوة والسياسة الشرعية*، راجعه محمد ناصر الدين الألباني، ط. 2. الكويت: مكتبة ابن القيم، 2001.
17. الأثري، علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي، هذه هي السلفية دعوة الإيمان والأمن والأمان المنهجية العلمية التربوية وكشف الآثار التدميرية للأفكار التكفيرية، ط. 1. عمان، منشورات منتديات كل السلفيين، 2011.
18. إدواردز، مايكل، *المجتمع المدني: النظرية والممارسة*، ترجمة عبد الرحمن عبد القادر شاهين، ط. 1. بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
19. أسد، طلال، «الدين والدولة – الأمة والعلمانية»، في *الأمة والدين: وجهات نظر حول أوروبا وأسيا*، تحرير بيتار فان وهارقوت ليغان، ترجمة محمود حداد وسعود المولى، ط. 1. بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
20. آل سليمان، مشهور بن حسن، *الدعوة النقية وبراعتها من الأعمال الردية: كلمة شرعية حول أحداث العنف والشغب في ديارنا الأردنية*، الدار الأثرية، عمان، الطبعة الأولى، 2011.
21. أمين، صادق، *الدعوة الإسلامية: فريضة شرعية وضرورة بشرية*، ط. 1. عمان، جمعية عمال المطبع، 1976.
22. البتربي، وائل علي، *كلمة حق للمحدث الألباني في الأستاذ سيد قطب*، تقديم الشيخ محمد إبراهيم شقرة، والدكتور صلاح الخالدي، ط. 1. مكتبة البراق، الزرقاء، 2005.
23. البتربي، وائل، *كلمة حق للمحدث الألباني في الأستاذ سيد قطب*، ط. 1. عمان، مكتبة البراق، 2005.
24. براون، ناثان، *المشاركة لا المغالبة.. الحركات الإسلامية والسياسة في العالم العربي*، ترجمة سعد محيو، ط. 1. بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.
25. البغدادي، أحمد، *حزب التحرير: دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية*، الكويت، دار قرطاس، 1994.
26. بورتا، دوناتيلا ديلا، ودياني، ماريون، *الحركات الاجتماعية: مقدمة*، ترجمة نيرة محمد صبري مراجعة شيماء طه البريدي، ط. 1. القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2017.
27. بورجا، فرانسو، *الإسلام السياسي صوت الجنوب*، ترجمة لورين ذكري، مراجعة نصر حامد أبو زيد، ط. 2. القاهرة، دار العالم الثالث، 2001.
28. البوطي، محمد رمضان سعيد، *السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي*، ط. 1. دمشق، دار الفكر، 1988.

29. بوهاد، عبد الرحيم، الإسلام الحركي، ط 1. بيروت، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، 2006.
30. بيات، آصف، الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط، ترجمة أحمد زايد، ط 1. القاهرة، المجلس القومي للترجمة، 2014.
31. بيات، آصف، ثورة بلا ثوار: كيف فهم الربيع العربي؟، ط 1. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.
32. بيات، آصف، مصر والإسلامية المضطربة، في ما بعد الإسلامية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، ترجمة محمد العربي، ط 1. بيروت، دار جداول، 2016.
33. بيتسون، سكوت فجارد، إسلام الدولة المصرية: مفتوا وفتاوى دار الإفتاء، ترجمة السيد عمر، ط 1. الكويت، دار نهوض للدراسات والنشر، 2018.
34. بيريه، توماس، الدين والدولة في سوريا: علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة، ط 1. إسطنبول، مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020.
35. تمام، حسام، تسلف الإخوان: تأكيل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين، سلسلة «مراصد»، ع 1، الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، 2010.
36. تيللي، تشارلز، الديمocratie، ترجمة محمد فاضل طباخ، ط 1. بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010.
37. جونسون، إين، مسجد في ميونخ: النازيون، وكالة الاستخبارات المركزية وبزورج نجم الإخوان المسلمين في الغرب، ترجمة أحمد جمال أبو الليل، ط 1. القاهرة، سطور للنشر، 2015.
38. حجازي، أكرم، تاريخية المنظمات الفدائية والجماعات الإسلامية في فلسطين، رسالة دكتوراه، غير منشورة.
39. الخبيمي، ناصر، أيام مع جهين: كنت مع «الجامعة السلفية المحاسبة»، ط 1. بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011.
40. الخلبي، علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الأثري، منهاج السلف الصالح في ترجيح الصالح وتطويع المفاسد والقبائح في أصول النقد والجرح والنصائح، ط 1. دون ناشر، 2009.
41. دانيالر، تيموثي بـ، ديناميات الشريعة الإسلامية والتحوّلات الاجتماعية السياسية، ترجمة محمد الحاج سالم وجهايد الحاج سالم، ط 1. بيروت، مركز نهوض للدراسات، 2020.
42. درسلر، ماركوس، ومانداير، أرفيند، العلمانية وصناعة الدين، ترجمة حسن احجيج، ط 1. بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.
43. روا، أوليفيه، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصیر مروة، ط 1. بيروت، دار الساقى، 1994.
44. سارجنت، لييان تاور، اليوتوبية: مقدمة قصيرة جداً، ترجمة ضياء ورداد مراجعة مصطفى محمد فؤاد، ط 1. القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2017.
45. سعيد، إدوارد، الاستشراف: المعرفة - السلطة - الإنسان، ترجمة كمال أبو ديب، ط 5. بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 2003.
46. السقاف، حسن بن علي السقاف، السلفية الوهابية أفكارها الأساسية وجنودها التاريخية، بيروت، دار الإمام الرواس، دون تاريخ.

47. سلامة، زياد، حزب التحرير الإسلامي، عمان، دون ناشر، دون تاريخ.
48. سهارة، إحسان، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي ، ط.2. بيروت، دار النهضة الإسلامية، 1991.
49. شحادة، أسامة، «تفاعلات سلفيالأردن مع الريع العربي والأفق المستقبلية»، في التحولات السلفية: الدلالات، التداعيات والأفاق، ط.1. عمان، مؤسسة فريدريش إيبرت، 2013.
50. الشرفات، سعود، «استعراض استراتيجيات مكافحة الإرهاب في العالم: الاستراتيجية الوطنية لمكافحة النطرف والإرهاب في الأردن أنموذجاً»، في كتاب ما بعد دولة الخلافة، ط. 1. عمان، مؤسسة فريدريش إيبرت ومعهد السياسة والمجتمع، 2021.
51. شقرة، عاصم محمد إبراهيم، «الردد العلمية السنوية»، ط.1. دون ناشر، 2001.
52. عبدالرحمن، طه، روح الدين: من ضيق العلانية إلى سعة الاتجاهية، ط.2. بيروت، المركز الثقافي العربي، 2012.
53. غرامشي، أنطونيو، دفاتر السجن، ترجمة عادل غنيم، ط.1. القاهرة، دار المستقبل العربي، 1994.
54. غرابيّة، رحيل، تطورات المشهد الداخلي لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن، ط. 1. عمان، مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، 2015.
55. غولد، دور، مملكة الكراهية: كيف دعمت العربية السعودية الإرهاب العالمي الجديد، ط.1. بيروت وبغداد، منشورات الجمل، 2014.
56. الفقير، نوح مصطفى، رسالة عمان تعريف وبيان، ط.1. عمان، دار المأمون، 2008.
57. الفلاحات، سالم، الحركة الإسلامية في الأردن، عمان، دار عمار للنشر والتوزيع، 2016.
58. فيكتوروفيتش، كوييت، شجرة نسب السلفية الجهادية، ترجمة حمد العيسى، ط.1. بيروت، دار الانتشار العربي، 2015.
59. كازانوفا، خوسيه، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، ط.1. بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005.
60. كاميت، جون، غرامشي: حياته وأعماله، ترجمة عفيف الرزاز، ط.1. بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1984.
61. الكوكتي، أحد، الكشف المثالي عن سرقات سليم الهلالي، ط.1. دون ناشر، 1993.
62. الكيلاني، موسى زيد، الحركات الإسلامية في الأردن، ط.1. عمان، دار البشير، 1990.
63. لاكروا، ستيفان، «بين الثورة واللا سياسية: ناصر الدين الألباني وتأثيره على تشكيل السلفية المعاصرة»، في السلفية العالمية: الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، تحرير رول مير، ط.1. بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.
64. لاكروا، ستيفان، زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، ترجمة عبد الحق الزموري، ط.1. بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.
65. لوزيير، هنري، صناعة السلفية: الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين، ترجمة عمرو بسيوني وأسامة عباس، ط.1. الجزائر وبيروت، دار ابن النديم ودار الروافد الثقافية، 2020.

- لوكمان، زكاري، تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط، ط. 1. القاهرة، دار الشروق، 2014.

محافظة، علي، الديمقراطيات المقيدة: حالة الأردن 1989-1999، ط. 1. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

مرتضى، محمد سمير، السلفية والإصلاح الذي فشل في الإسلام: الفكر السلفي وتجدد الإسلام، كرم النبوسي ومراجعة مازن عكاشه، ط. 1. القاهرة، مكتبة البحر الأحمر، 2022.

مسعد، جوزيف، الإسلام في الليبرالية، ترجمة جوزيف مسعد وأبو العباس إبراهام، ط. 1. بيروت، دار جداول، 2018.

مدافي، محمود، المسلم الصالح والمسلم الطالع: أمريكا وصناعة الحرب الباردة وجذور الإرهاب، ط. 1. القاهرة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009.

المهاجر، أبو عبدالله، «مسائل من فقه الجهاد»، دون ناشر، دون تاريخ.

مير، رول (محرر)، السلفية العالمية: الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، ط. 1. بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

ناش، كيت، السوسولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة، ط. 1. بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2013.

النبهاني، تقى الدين، «نظام الحكم في الإسلام»، منشورات حزب التحرير، 1951.

النبهاني، تقى الدين، التكتل المزبى، ط. 4. منشورات حزب التحرير، 2002.

نصر، سيد فالى رضا، اللقياثان الإسلامي: الإسلام وتشكيل سلطة الدولة، ترجمة خالد بن مهدي، ط. 1. بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016.

هانتنجلتون، صاموئيل، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، ترجمة عبد الوهاب علوب، ط. 1. القاهرة، دار سعاد الصباح، 1993.

هانتنجلتون، صاموئيل، النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، ترجمة سميم فلو عبود، ط. 1. بيروت، دار الساقى، بيروت، 1993.

الهلالى، سليم، والدبيج، زياد، الجماعات الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، ط. 2. بدون ناشر، 1981.

هيبوارد، سكوت، السياسة الدينية والدولة العلمانية: مصر والفنδnd الولايات المتحدة الأميركية، ترجمة الأمير سامح كريم، ط. 1. الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 2014.

هيغهامر، توماس، ولاكروا، ستيفان، حتى لا يعود جهباً: حفريات أيديولوجية وملاحق وثائقية نادرة، ترجمة حمد عيسى، ط. 1. بيروت، منتدى المعارف، 2013.

هيكل، برنارد، «عن طبيعة الفكر والعمل السلفيين»، في السلفية العالمية: الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، تحرير: رول مير، ط. 1. بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

وهبة، ربيع، مقدمة لـ الحركات الاجتماعية (1768-2004)، تشارلز تيلي، ترجمة ربيع وهبة، ط. 1. القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

الكتب والمقالات والتقارير الأجنبية

84. Aburumman, Mohammad, & Alkhatib, Walid, **Youth in Jordan: FES Mena Study Result Analysis**, Friedrich Ebert Stiftung, 2023.
85. Aburumman, Mohammad, «**Islamists in Jordan: The Long Journey of the Muslim Brotherhood's Changes**», in Islamists and Revolution Across the Middle East: Transformations of Ideology and Strategy after Arab Spring, ed. Khalil al-Anani, New York: L.B Tauris, 2022.
86. Aburumman, Mohammad, **The Mysteries of the Sufi Path: The Sufi community in Jordan and it's Zaweyas, Hadras and Orders**, (Amman, Friedrich Ebert, 2021).
87. Anderson, Lisa. 1997. «**Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamist Radicalism**», in Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?, edited by John L. Esposito, Boulder: Lynne Rienner, 1997.
88. Ashour, Omar, **The De-Radicalization of Jihadists: Transforming Armed Islamist Movements**, New York, Routledge Publishers, 2009.
89. Bayat, Asef, **Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamic Turn**. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2007.
90. Browers, Michaelle L., **Political Ideology in the Arab World: Accommodation and Transformation**, New York, Cambridge University Press, 2009.
91. Brown, Nathan J., **When Victory Is Not an Option: Islamist Movements in Arab Politics Paperback**, New York, Cornell University Press, 2012.
92. Brownlee, Jason, **Authoritarianism in an Age of Democratization**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
93. Caldwell, Christopher, «**After Londonistan**», The New York Times Magazine, June 25, 2006.
94. Cefai, Daniel, **Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective**, Paris: La Découverte, 2007.
95. Clark, Janine Astrid, «**Threats, Structures, and Resources: Cross-Ideological Coalition Building in Jordan**», Comparative Politics 41, no.1, Oct 2010.
96. Crouch, Colin, & Pizzorno, Alessandro, **The Resurgence of Class Conflict in Western Europe since 1968**, London: Palgrave Macmillan, 1978.
97. Fillieule, Olivier, Agrikoliansky, Eric & Isabelle Sommier (SD), **Penser les mouvements sociaux, conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines**, Paris, La Découverte, 2010.
98. Hafez, Mohammed M., **Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World**, Boulder, Lynne Rienner, 2003.
99. Mintzberg, Henry, **Organization Design: Fashion or Fit?**, (Jan 1981), <https://shortest.link/dLLm>
100. Norton, Augustus Richard, «**The Challenge of Inclusion in the Middle East**», Current History (1995) 94 (588).
101. Ponžilová , Martina, **The Regional Policy and Power Capabilities of Jordan As a Small State**, Central European Journal of International and Security Studies, March 2013.
102. Schwedler, Jillian, **Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen**. New York, Cambridge University Press, 2006.
103. Shadi Hamid & William McCants, **Rethinking Political Islam**, 1st edition. Oxford: Oxford University Press, 2017.
104. Tezcur, Gunes Murat, **The Paradox of Moderation: Muslim Reformers in Iran and Turkey**, Austin, University of Texas Press, 2010.
105. Touraine, Alain, **La Voix et le Regard**, Paris: Seuil, 1978.

106. Turam, Berna, **Between Islam and the State: The Politics of Engagement**, Palo Alto, Stanford University Press, 2007.
107. Wagemakers, Joas, **Salafism in Jordan: Political Islam in a Quietist Community**, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
108. Wegner, Eva, & Pellicer, Miguel, «**Islamist Moderation without Democratization: The Coming of Age of the Moroccan Party of Justice and Development?**» *Democratization* 16, no. 1, Feb 2009.
109. Wickham, Carrie Rosefsky, «**The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party**», *Comparative Politics* 36, No. 2 Jan., 2004.
110. Wiktorowicz, Quintan, **The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan**, Suny Series in Middle Eastern Studies, New York: State University of New York Press, 2000.
111. Yadav, Stacey Philbrick, «**Understanding 'What Islamists Want': Public Debates and Contests in Lebanon and Yemen**», *Middle East Journal* 64, no. 2, Summer 2010.

المقابلات الخاصة

112. مقابلة مع عدد من الشخصيات السلفية في جلسة نُظمت في معهد السياسة والمجتمع في عمان، في 12 كانون أول / ديسمبر 2022.
113. مقابلة مع قيادات من حزب الوسط الإسلامي، في معهد السياسة والمجتمع، عمان، 12 كانون ثاني / يناير 2022.
114. مقابلة مع قيادات من حزب زمز، في الجامعة الأردنية، عمان، 12 كانون ثاني / يناير 2022 ..
115. مقابلة مع قيادات في حزب الائتلاف الوطني، في معهد السياسة والمجتمع، عمان، 3 تموز / يوليو 2022.
116. مقابلة مع زكي بنى ارشيد، القيادي في حزب جبهة العمل الإسلامي، عمان، 23 آب / أغسطس 2020.
117. مقابلة مع ثابت عساف، الناطق باسم حزب جبهة العمل الإسلامي، عمان، 25 آب / أغسطس 2020.
118. مقابلة مع عبدالحميد ذئبيات، المراقب العام لجامعة الإخوان المسلمين، في مقر حزب جبهة العمل الإسلامي، عمان - شفابران، 26/8/2020.
119. مقابلة مع محمد عقل، نائب المراقب العام لحركة الإخوان المسلمين، في مقر حزب جبهة العمل الإسلامي، عمان - شفابران، 26/8/2020.
120. مقابلة مع علاء الفروخ، عضو هيئة الاستشاريين في حزب زمز قبل الاندماج، عمان، 22 كانون أول / ديسمبر 2017.
121. مقابلة مع د. محمد الطوالية، أحد مؤسسي الحزب - ثم استقال لاحقاً - وكان عضواً سابقاً في جماعة الإخوان المسلمين، في معهد السياسة والمجتمع، 6 شباط / فبراير 2023.
122. مقابلة مع غيث القضاة، عضو مؤسس في حزب الشراكة والإنقاذ، قدم استقالته لاحقاً، وكان رئيساً للقطاع الشعبي في حزب جبهة العمل الإسلامي، في معهد السياسة والمجتمع، عمان، 5 شباط / فبراير 2023.
123. مقابلة مع مسؤول أمني سابق رفيع، في مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، 5 أيلول / سبتمبر 2021.

124. مقابلة خاصة مع الشيخ م.ط، وهو من أفراد التيار الجهادي سابقاً، بتاريخ 22 تشرين ثاني/نوفمبر 2021.
125. مقابلة مع قيادي سلفي جهادي، رفض ذكر اسمه، مدينة الزرقاء، 11 حزيران/يونيو 2017.
126. مقابلة مع عضو مؤسس في حزب الشراكة الإنقاذ، فضل عدم ذكر اسمه، في معهد السياسة والمجتمع، عمان، 3 شباط/فبراير 2023.
127. مقابلة مع مسؤول سياسي، رفض الكشف عن اسمه، في مكتبه، عمان، 12 كانون أول/نوفمبر 2022.
128. مقابلة مع رامي عاصرة، أمين سر جماعة الإخوان سابقاً، وأحد قيادات الجماعة، عمان، بتاريخ 16 كانون ثاني/يناير 2023.
129. مقابلة مع عدد من أعضاء حزب التحرير في الأردن في 2 آذار/مارس 2023.
130. مقابلة مع قيادي جهادي، رفض ذكر اسمه، في منزله، 4 حزيران/يونيو 2021.
131. مقابلة مع رحيل الغرابة، عمان، 29 كانون أول/ديسمبر 2017.
132. مقابلة مع أسامة شحادة، 1 كانون ثاني/يناير 2023.
133. مقابلة مع وائل البتربي في 3 كانون ثاني/يناير 2023.
134. مقابلة مع زياد حماد في 9 كانون ثاني/يناير 2023.
135. مقابلة خاصة مع مسؤول سياسي، عمان، 10 كانون ثاني/يناير 2023.
136. مقابلة مع شاكر العاروري في 5 يناير/كانون ثاني 2023.
137. مقابلة مع الباحث زياد أحد سلامته، في 22 شباط/فبراير 2023.
138. مقابلة مع أبو قنادة الفلسطيني، في منزله، مدينة الزرقاء، 23 نيسان/أبريل 2021.
139. مقابلة مع أبو محمد المقدسي، في منزله، الرصيفية، 24 نيسان/أبريل 2021.
140. مقابلة مع عضو في جماعة الإخوان المسلمين، عبر تطبيق واتس آب، 11 كانون الثاني/يناير 2023.

دراسات منشورة

141. أبو رمان، محمد، «خيارات المشاركة السياسية في «ديمقراطية مقيدة»: حالة الإخوان المسلمين في الأردن»، مجلة اتحاد الجامعات العربية للأداب (كليات الآداب في الجامعات العربية، م، 12، ع، 2، 2015).
142. الألباني، محمد ناصر الدين، «مسائل وأجوبتها»، مجلة الأصالة (مركز الإمام الألباني للدراسات والأبحاث،الأردن، ع، 13، 1994).
143. شويذرل، جيليان، ما وراء فرضية الاعتدال؟، ترجمة ساين طاوقيجان ومنال خضر، مجلة كلمن (جمعية سين، بيروت، ع، 8، خريف 2013)، على الرابط: <https://tinyurl.com/y80bpkuq>
144. نون، جمال، ومراد، غسان، الفعل السياسي الرقمي في العالم العربي ومنظومة القيم والتحولات، مجلة لباب للدراسات الاستراتيجية والإعلامية (مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، ع، 3، 2019)، على الرابط: <https://tinyurl.com/4mj3836p>

الأوراق البحثية والمقالات

145. أبو رمان، محمد، «الإخوان المسلمين ما بعد مقاطعة انتخابات 2010: إعادة ترسيم الدور السياسي للحركة»، مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، (2010).
146. أبو رمان، محمد، «تطور مهم.. لكن»، صحيفة الغد اليومية الأردنية، 1/2 2018.
147. أبو رمان، محمد، الدولة والإخوان ولعبة الخطوط الحمراء في الأردن، مركز الجزيرة للدراسات، 10 شباط/فبراير 2014، على الرابط التالي: لعنة الخطوط الحمراء في الأردن | مركز الجزيرة للدراسات(aljazeera.net)
148. أبو رمان، محمد، الصراع على قواعد اللعبة: الدولة وجماعة الإخوان في الأردن، (عمان، مؤسسة فريدريش إبرت، 2020) ص 20-21. على الرابط: <https://cutt.us/FfQLk>
149. أبو رمان، محمد، سلفيو الأردن وثورات الربيع العربي، توزع/يوليو 2012، الجزيرة نت، على الرابط: <https://shortest.link/fcli>
150. أبو عمر، عمر بن محمود (أبو قادة الفلسطيني)، «ثياب الخليفة»، نخبة الفكر، توزع/يوليو 2014، على الرابط: <https://eldorar.info/science/sites/default/files/klefha.pdf>
151. أحد، طارق، «حزب التحرير في الثورة السورية»، مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية، 5 توزع/يوليو 2016، على الرابط: <https://n9.cl/9azit>
152. أوروفينو، إلسا، «حزب التحرير: نظرة متخصصة»، موقع «عين أوروبية على التطرف»، 23 كانون ثاني/يناير 2023، على الرابط: <https://n9.cl/pwpol>
153. بوبيكير،أمل، «السلفية وسياسة التطرف في جزائر ما بعد الصراع»، أوراق كارنيغي، مؤسسة كارنيغي، ع 11، أيلول/سبتمبر 2008.
154. حسن، نوران، «الصوفية والإسلام السياسي: هل هي بدائل ممكن؟»، المعهد المصري للدراسات، على الرابط: <https://shortest.link/eLuY>
155. ديوان، كريستين سميث، «من هم أهل السنة؟ المؤقر الإسلامي في الشيشان يكشف التناقض الديني الداخلي»، معهد دول الخليج العربية في واشنطن، أيلول/سبتمبر 2016، على الرابط: <https://shortest.link/fkKo>
156. روا، أوليفييه، «الإسلام السياسي بعد الربيع العربي بين الجهاد والديمقراطية»، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، صحيفة الغد، 6 كانون أول/ديسمبر 2017، على الرابط: <https://tinyurl.com/y29j5z03>
157. زهره، السيد، «أمريكا وال الحرب على جهة الصوفية»، موقع سودارس، 08 آذار/مارس 2010، على الرابط: <https://shortest.link/ftSs>
158. زيادة، أكرم محمد، فساد السلفي، لا الفساد السلفي، منتدى الألوكة، على الرابط: <https://shortest.link/ehWk>
159. سizar، جولسين، «ما هو الإسلام السياسي»، ترجمة ريم العماري، حكمية، 3 تشرين ثان/نوفمبر 2021، على الرابط: <https://shortest.link/kNdn>
160. سيف، إبراهيم، وأبو رمان، محمد، «الأجندة الاقتصادية للأحزاب الإسلامية»، مركز مالكوم كير-كارنيغي، 2012، على الرابط التالي: <https://bit.ly/43w5I1G>

161. الشرفات، سعود، «كيف سيتعامل الأردن مع ملف المقاتلين من تنظيم «داعش»؟»، معهد واشنطن للدراسات الشرق الأدنى، 9 آب/أغسطس 2019، على الرابط التالي: <https://cutt.us/L8MGA>

162. العامر، سلطان، «يوم التأسيس السعودي وموت الوهابية»، معهد دول الخليج العربية في واشنطن، 23 شباط/فبراير 2022، على الرابط: <https://shortest.link/eFJf>

163. عبد الباري، إسلام محمد، أخونة السلفيين، موقع جدلية، 11 آذار/مارس 2013، على الرابط: <https://shortest.link/er3B>

164. عبدالهادي، محمود، «فرقة فشن الإسلام السياسي دجل مفضوح وطمس للحقائق»، جريدة الرأي، على الرابط: <https://www.alraiah.net/index.php/political-analysis/item/7544-political-islam-in-the-field>

165. عرابي، عبد الحفيظ عرابي، «حزب التحرير في سوريا تجربة التاريخ والحاضر»، مركز جسور، على الرابط: <https://n9.cl/f3517>

166. عساف، محمد الأمين، «الإخوان المسلمون في الأردن.. اضطرابات الداخل في ظل فجوة الأجيال وتجاذب الأطر التنظيمية»، معهد السياسة والمجتمع، 17 تموز/يوليو 2022، عبر الرابط التالي: <https://bit.ly/3o7RS1M>

167. عمار، رضوى الزاحفون نموذج للحركات الاجتماعية في تحليل سياسات الشارع، السياسة الدولية، 2 أيار/مايو 2022، على الرابط: <xpsa.1902/sweN/ge.gro.assayis.www//:ptt>

168. العموش، بسام، الحالة الدينية في الأردن عام 2020، موقع عمون، 13 أيلول/سبتمبر 2021، على الرابط: <https://shortest.link/fvxW>

169. غارسيا، لوز غوميز، ما بعد الإسلامية: الإسلام والقومية منذ وفاة الخميني وصولاً إلى الثورات العربية، ترجمة إيهان سويد، مجموعة الخدمات الباحثية، على الرابط: <https://shortest.link/kNEG>

170. غانم، إبراهيم البيومي، «الحركات الاجتماعية: تحولات البنية وافتتاح المجال»، مركز الوفاق الإنمائي للدراسات والبحوث، 18 آب/أغسطس 2014، على الرابط التالي: مركز الوفاق الإنمائي للدراسات والبحوث والتدريب | الحركات الاجتماعية.. تحولات البنية وافتتاح المجال (net).wefaqdev.net).

171. فيمحكر، يواس، معاادة الشيعة بدون الشيعة: الطائفية السلفية في الأردن، موقع ميدان، تشرين أول/أكتوبر 2016، على الرابط: <https://shortest.link/fhbM>

172. فيليبو، أليس، «الصوفية كوسيلة للحرب على الإرهاب: فرص ومخاطر»، ترجمة: أحمد بركات، أصوات أون لاين، على الرابط: <https://shortest.link/eLwr>

173. كافاتورتا، فرنسيسكو، وميرون، فابيو، «السلفية بعد الصحوة العربية، ومساهمتها في السلطة الشعبية»، ترجمة: مدنى قصري، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 17 أغسطس 2022، على الرابط: <https://shortest.link/fdQB>

174. ليشن، مارك، «في السلة نفسها أم لا؟»، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، 28 نيسان/إبريل 2017، على الرابط: <https://tinyurl.com/y2hejfcy>

175. ماجوليسي، باولو، الإسلاميون في الأردن: لماذا تتمدد السلفية الجهادية في الفضاء الإخواني؟، ترجمة أحمد بركات، أصوات أونلاين، كانون أول/ديسمبر 2018، على الرابط: <https://shortest.link/eeXU>

176. المدريس، فلاح عبدالله، «حزب التحرير في الكويت»، حريدة القبس، على الرابط: <https://n9.cl/7ei7r>

77. نصر، محمد موسى، إذ اتبعت أشقاها، منتدى كل السلفيين، على الرابط:
<https://shortest.link/ehVU>
78. هندرسون، سايمون، «السعودية تُعدل تاريخها وتقلص من دور الوهابية، معهد واشنطن»، 11 شباط / فبراير 2022، على الرابط:
<https://shortest.link/fnk5>
79. وايزمان، إسحاق، وجهات نظر جديدة وقديمة في دراسة السلفية: مراجعة كتاب صناعة السلفية، ترجمة مركز جسور، مركز جسور للدراسات، على الرابط:
<https://tinyurl.com/569vkch5>
80. ودين، ليزا، «المعرفة العلمية، الليبرالية، والإمبراطورية: علم السياسة الأميركي والشرق الأوسط الحديث»، ترجمة أسامة إسبر، موقع جدلية، 10 تشرين ثاني / نوفمبر 2016، على الرابط:
<https://tinyurl.com/yb7xm9kh>

التقارير

81. أنور زيادات، «محكمة أردنية ترد طلب الحكومة بحل حزب «الشراكة الإنقاذ»»، صحيفة العربي الجديد، 4/5/2021.
82. بسام ناصر، «عربي 21» تحاور الداعية والمنظر الأشعري الأردني سعيد فودة»، موقع عربي 21، 20 أيلول / سبتمبر 2016، على الرابط:
<https://shortest.link/eF70>
83. بسام ناصر، «مراهنة حزب التحرير على الثورة بسوريا هل تسبيت بتتصده؟»، 22 مارس 2018، عربي 21، على الرابط:
<https://n9.cl/9ktse>
84. رنا الصباغ، «عمان لا ترغب باستعادة «جهاديها» بعد هزيمة «داعش»، موقع درج الإلكتروني، 26 آذار / مارس 2019، الرابط التالي:
<https://cutt.us/AIsigi>
85. مجموعة الأزمات الدولية، يوم 9/11 في الأردن: التعامل مع الإسلامية الجهادية، على الرابط:
<https://shortest.link/f41r>
86. محمد النجار، «إخوان الأردن يناقشون الملكية الدستورية»، الجزيرة نت، 6 كانون أول / ديسمبر 2010، على الرابط التالي:
<https://bitly/3KTNm3c>
87. محمد النجار، «فصل تنظيمي بين حماس وإخوان الأردن»، الجزيرة نت، 9/5/2010، الرابط التالي:
<http://bit.ly/43ISVP8>
88. محمد النجار، «ملك الأردن يلتقي قيادة الإخوان»، الجزيرة نت، 4 شباط / فبراير 2011، الرابط التالي:
<http://bit.ly/3oaorQb>
89. محمد النجار، «إغلاق جمعية للتيار السلفي الأردني في أي سياق؟»، الجزيرة نت، 9/5/2007، على الرابط:
<https://shortest.link/enmf>
90. نصر المجالي، «نقاشات لفلكرين وباحثين في منتدى الفكر العربي حول: الحريات الأسرية بين استبداد الحكم واستغلال الدين»، موقع إيلاف، 31 تموز / يوليو 2017، على الرابط التالي:
<http://elaph.com/Web/News/2017/7/1160452.html>
91. هديل غبون، «الأردن، انقسام حول الملكية الدستورية»، CNN العربية، 27 آذار / مارس 2011، على الرابط التالي:
<https://cutt.us/eILIZ>
92. هديل غبون، «الفلاحات: اليأس من تصويب « الواقع الإخواني » وراء تأسيس « الإنقاذ »»، صحيفة اليومية الأردنية، 8/11/2016.

الأخبار

193. «أمن الدولة» تفصل في 12818 قضية منذ بداية العام»، صحيفة الغد، 3 تشرين أول/أكتوبر 2018.
194. «لائحة اتهام «خلية السلط الإرهابية»، موقع قناة المملكة، 6 تشرين ثاني/نوفمبر 2018، على الرابط: <https://tinyurl.com/3wcpdxxu>
195. 100 مليون دولار قيمة مساعدات جمعية الكتاب والسنّة للاجئين السوريين»، جريدة الغد، 13 مارس 2014، على الرابط: <https://shortest.link/fej3>
196. «أبرز أحزاب المعارضة يفرض شروطاً للمشاركة في الحوار الوطني»، راديو سوا، 9 آذار/مارس 2011، على الرابط: <https://bit.ly/41jkDtW>
197. «أبو محمد المقدسي: الزرقاوي.. مناصرة ومناصحة»، شبكة فلسطين للحوار، 2004، على الرابط التالي: <https://cutt.us/u3gy>
198. «إشهار الجبهة الوطنية للإصلاح في الأردن»، موقع الجزيرة نت، 21 مايو/أيار 2011، على الرابط: <http://bit.ly/3KW0lBt>
199. «اعتقال ثلاثة شبان من «حزب التحرير» إمام مسجد الجامعة الأردنية»، موقع عمون، 25 آذار/مارس 2011، على الرابط: <https://n9.cl/b211u>
200. «الإخوان المسلمين بالأردن: من المشاركة إلى الشراكة»، موقع CNN العربي، 18 آذار/مارس 2014، على الرابط: <https://cnn.it/3MBJjtN>
201. «الإمارات تلحق بالسعودية: الإخوان جماعة إرهابية»، صحيفة العربي الجديد، 9 آذار/مارس 2014، على الرابط التالي: <http://bit.ly/3UuxOWZ>
202. «الختاق يضيق على إخوان الأردن.. خسارة وانسحاب من انتخابات المهندسين»، موقع اندبتندت العربي، 21 شباط/فبراير 2022، على الرابط: <https://cutt.us/HcTV0>
203. «الشراكة والإنقاذ يستعرض الضغوطات الأمنية التي يتعرض لها الحزب: ترهيب واستدعاءات وتعطيل مصالح»، موقع جو، 24 آب/أغسطس 2022، على الرابط: جو 24: الشراكة والإنقاذ يستعرض الضغوطات الأمنية التي يتعرض لها الحزب: ترهيب واستدعاءات وتعطيل مصالح.
204. «الشراكة والإنقاذ يصدر بياناً هاماً حول حالة «انسداد الأفق السياسي»»، موقع جو، 25 شباط/فبراير 2022، على الرابط: جو 24: الشراكة والإنقاذ يصدر بياناً هاماً حول حالة «انسداد الأفق السياسي» (jo24.net)
205. «الشراكة والإنقاذ يصدر كتيباً بعنوان: «الإصلاح السياسي الحقيقي يجعل الأردن دولة نموذج»»، موقع جو، 24، 31 أغسطس/آب 2021، على الرابط: جو 24: الشراكة والإنقاذ يصدر كتيباً بعنوان: «الإصلاح السياسي الحقيقي يجعل الأردن دولة نموذج» (jo24.net)
206. «الفصل في 14 ألف قضية إرهاب ومخدرات العام الماضي»، جريدة الغد اليومية الأردنية، 8 كانون ثاني/يناير 2018.
207. «المخابرات الأردنية تبث اعترافات لعناصر خلية السلط «الإرهابية» (فيديو)»، موقع إرم، 13 أيلول/سبتمبر 2018، على الرابط: <https://cutt.us/B1ZvY>
208. «المقدسي يتحفظ على مبایعة البغدادي «أميرًا للمؤمنين»»، موقع الجزيرة نت، 25 تشرين ثاني/نوفمبر 2013، الرابط التالي: <https://cutt.us/Dc4P3>

209. الملك عبد الله الثاني: «الحلال الإيراني» أمر كان علينا جميعاً مواجهته، جريدة الشرق الأوسط، 14 كانون أول/ يناير 2020، على الرابط: <https://shortest.link/fh7z>
210. الملك يبارك إنشاء وفقيتين لدراسة فكري الإمامين الغزالى والرازى، وكالة الأنباء الأردنية (بترا)، على الرابط: <https://shortest.link/ffaM>
211. «أمن الدولة» تحكم على 250 متهمًا خلال العام 2016، موقع رؤيا الإخباري، 9 نيسان/أبريل 2017، على الرابط التالي: <https://cutt.us/VwSP4>
212. بيان وتوضيح لما تأثره الشيخ المقدسي على قناة الجزيرة، موقع مدونة جرير الحسني، 23 شباط/فبراير 2005، الرابط التالي: <https://cutt.us/sFFLl>
213. تنازع المصالح وتكييف الأيديولوجيا.. «هتش» تخلي الشوب التركي بعد الحرب السورية، موقع المرجع الإلكتروني، 19 آذار/مارس 2019، على الرابط: <https://cutt.us/S2n2M>
214. حزب التحرير الإسلامي، الجزيرة نت، على الرابط: <https://n9.cl/vrh3sl>
215. حفل استقبال للمرشحين الفائزين عن الحزب، الموقع الرسمي لحزب زمم على شبكة الإنترنت، 28 آب/أغسطس 2016.
216. حل خلاف تحرير الشام والقاعدة.. بالصلح بين المقدسي والفلسطيني؟، موقع المدن الإخباري، 26 تشرين أول/أكتوبر 2017، على الرابط: <https://cutt.us/vUcfS>
217. طالبات الجديدة هل تصمد؟، موقع عربي بوست، <https://cutt.us/2FyiB>
218. قانون الطفل مسموم يتصدر تويتر.. وجدل إلكتروني مستمر حول القانون، صحيفة الغد الأردنية، 13 أيلول/سبتمبر 2022، على الرابط التالي: <https://tinyurl.com/bdexyken>
219. ماذا وراء لقاء داعية سلفي أردني بمفتى عام السعودية؟، موقع عربي 21، 30 كانون أول/ديسمبر 2022، على الرابط: <https://shortest.link/eJRG>
220. منع عائلة الجهادي الأردني عمر مهدي زيدان من إقامة العزاء، موقع عمون الإخباري، 17 آذار/مارس 2017، الرابط التالي: <https://www.ammonnews.net/article/305546>
221. مؤتمر الكويت: السلفية والوهابية والإخوان أهل سنة وجاءة، الجزيرة نت، 13 تشرين ثاني/نوفمبر 2016، على الرابط: <https://shortest.link/eFoS>
222. مؤتمر صحفي لإشهار اللجنة التحضيرية المؤقتة للمؤتمر الوطني الأردني، موقع سواليف الإخباري، 23 تموز/يوليو 2022، على الرابط: <https://cutt.us/bxq6K>
223. نحو متى إسلامي يتظاهرون أمام سفارة سوريا في عمان، موقع فرانس 24، 27 نيسان/أبريل 2011، على الرابط: <https://n9.cl/p2xtu>
224. نقابة المحامين الأردنيين في حضن الإخوان،رأي اليوم، 28 آذار/مارس 2022، على الرابط: <https://cutt.us/7ETtP>
225. نقابة المعلمين الأردنيين: السلطات تعقل العشرات وهيمون رايتس ووتش تعلق، موقع BBC العربي، 30 تموز/يوليو 2020، على الرابط التالي: <https://cutt.us/VXNu4>
226. هيئة كبار العلماء: الإصلاح لا يكون بالظواهرات والأساليب التي تثير الفتنة وتفرق الجماعة، صحيفة الرياض، 7 آذار/مارس 2011، على الرابط: <https://shortest.link/fdAA>
227. الخطة الوطنية لمواجهة التطرف، جريدة الغد، 15 يونيو 2016، على الرابط: <https://tinyurl.com/2k5snwep>

الوثائق والبيانات

228. «النظام الأساسي لحزب المؤمن الوطني زمز».
229. «قرار محكمة التمييز الحكم رقم 712 لسنة 2020»، بتاريخ 17/6/2020.
230. «مفاهيم حزب التحرير»، ط 6 (منشورات حزب التحرير، 2001).
231. «ملف القضية في محكمة أمن الدولة رقم (10606/2017)»، تاريخ 2/5/2018.
232. بيان «الاستعمار والوجه المتمدد»، حزب التحرير، 16 كانون الثاني/يناير 2011.
233. بيان «الانتخابات الرئاسية في اليمن مهزلة غريبة لا ترضي الله بل ترضي أعدائه»، حزب التحرير، 16 شباط/فبراير 2012.
234. بيان «التغيير الحقيقي يكون بتطبيق شرع الله ورفض تدخل الكافر المستعمر وليس بإفحامه»، حزب التحرير، 22 تشرين الأول/أكتوبر 2011.
235. بيان «الدولة المدنية التي يراد تسويقها لكم هي دولة علمانية لا علاقة لها بالإسلام فانبذوها ولا تقبلوها ولا ترموا عن الخلافة الراشدة بديلاً»، حزب التحرير، وفي 26 آب/أغسطس 2011.
236. بيان «الشروط الشرعية للاشتراك في الانتخابات النيابية»، حزب التحرير بتاريخ 1/8/1992.
237. بيان «أيها الجيش اليمني حقق بشري رسول الله ياز الله الحكم الجبri وأقم دولـة الخلافة الراشدة الثانية»، حزب التحرير، 25 آذار/مارس 2011.
238. بيان «تونس وحقيقة الثورة»، حزب التحرير، 1 آذار/مارس 2011.
239. بيان «رغم أنف أمريكا ومن شايعها أهل مصر الكاذبة يريدون تطبيق الشريعة من خلال دولة الخلافة الإسلامية»، حزب التحرير، 8 تموز/يوليو 2011.
240. بيان «يا أهل الإيمان والحكمة أزيلاوا النظام الحاكم من جنوره وأقيموا الخلافة الراشدة الثانية على منهاج البوءة»، حزب التحرير، 3 حزيران/يونيو 2011.
241. بيان «يا أهلنا في مصر أدسـتور ديموقراطي ونظام كفر من صلب الطاغوت أم دستور خلافة راشدة على منهاج النبوة تريدون؟»، حزب التحرير، 3 حزيران/يونيو 2011.
242. بيان «يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله ولرسول إذا دعاكم لما يحييكم»، حزب التحرير، 3 كانون الثاني/يناير 2011.
243. بيان «يا قاهري الصليب والتار يا كاذبة الإسلام حذاري من أن تخدعكم أمريكا وعملاوـها بتجميل زائف للنظام»، حزب التحرير، 9 شباط/فبراير 2011.
244. بيان من الحركة الصلاحية لحزب التحرير، 12 رمضان، 1424.
245. بيان، السلفية براء من أحداث مدينة الزرقاء، علي الحلبي، على الرابط: <https://shortest.link/fcfe>
246. الحركة الإسلامية، «الونيفية السياسية للحركة الإسلامية في الأردن»، (الأردن: 17 حزيران/يونيو 2019)، على الرابط: <https://ikhwanjo.net/wp-content/uploads/2019/10/watheqa.pdf>
247. حزب الشراكة الإنقاذ، النظام الأساسي، 2017.
248. مقدمة الدستور أو الأسباب الموجبة له، منشورات حزب التحرير، 1382 / 1963.
249. نص «الإعلان السياسي لحزب الاتلاف الوطني»، ضمن أبيات الحزب السياسية.
250. نص «المخلص التنفيذي للرؤـية على موقع جبهـة العمل الإسلامي»، أيـار/مايو 2022، على الرابط: <https://cutt.us/9ghWr>

المنشورات الإلكترونية

251. «أجوبة الشيخ العالِم عطاء بن خليل أبو الرشة حول المؤتمرات والمسيرات «التظاهرات، والندوات، وهل حزب التحرير غير طريقه؟»، على الرابط التالي: <https://tinyurl.com/ym2bus36>
252. «الشيخ عبد القديم زلوم: خير خلف لسلفه في قيادة الحزب»، موقع حزب التحرير، على الرابط: <https://n9.cl/3zpj5>
253. «أيها المسلمون في سوريا: سجلوا لأنفسكم مكرمة إقامة الخلافة الراشدة على أنقاض هذا النظام البائد»، منشورات حزب التحرير، ولاية سوريا، على الرابط: <https://n9.cl/xerz6>
254. «جواب وسؤال حول الثورات في مصر وتونس ولibia واليمن»، موقع حزب التحرير، 11 آذار / مارس 2011، على الرابط: <https://n9.cl/enldc>
255. «حركات الإسلام السياسي بين العلمنة والتصفية خطة من خطط القضاء على الإسلام السياسي في استراتيجية الحرب على الإسلام»، عبر الرابط التالي: <https://www.al-waie.org/archives/article/13722>
256. «حزب التحرير والثورات العربية عموماً، والثورة السورية خصوصاً: مبدئية الفهم وثبات السير»، منشورات حزب التحرير. على الرابط: <https://www.al-waie.org/ar/archives/12436>
257. «مشكلة الأردن هي النظام القائم والحلول المطروحة تفاقم المشكلة ولا تحلها!»، منشورات حزب التحرير، 9 أيلول / سبتمبر 2012، على الرابط: <https://n9.cl/skn6z>
258. أحمد أبو قدوم، «محاولة الانقلاب قضية حزب التحرير الأولى»، على الرابط: <https://n9.cl/zctit>
259. أحمد أبو قدوم، المحاسبة وديوان المظالم في حزب التحرير، مدونة، على الرابط: <https://n9.cl/cuzup>
260. أمين ناييف ذياب، «قراءة في فكر حزب التحرير»، المعزلة المعاصرة، على الرابط: <https://n9.cl/4w0bw>
261. جهود جمعية مركز الإمام الألباني للدراسات والأبحاث في محاربة الغلو والتکفير، مركز الإمام الألباني، على الرابط: <https://shortest.link/ex2P>
262. خطبة جمعة في مسجد الهاشمين، علي حسن عبد الحميد بحضور ملك البلاد عبدالله بن الحسين، على الرابط: <https://shortest.link/f46x>
263. سلسلة أجوبة الشيخ العالِم عطاء بن خليل أبو الرشة أمير حزب التحرير على أسئلة رواد صفحته على الفيسوبوك، جواب سؤال: حول حزب التحرير والثورة السورية، 11 توز / يوليو 2013، موقع حزب التحرير، على الرابط: <https://n9.cl/hwfy8>
264. عبد الرحيم فارس أبو علبة، حزب التحرير إلى أين؟، (عمان، ب. ن، 2022)، ص 129
265. عطاء بن خليل أبو الرشة، «جواب سؤال حول إعلان تنظيم الدولة إقامة الخلافة»، 3 توز / يوليو 2014، موقع حزب التحرير، على الرابط: <https://n9.cl/0i6wfo>
266. عطاء بن خليل أبو الرشة، «جواب سؤال: طلب النصرة وفي أي مرحلة يوجد الحزب الآن؟»، موقع حزب التحرير، على الرابط: <https://n9.cl/cu94r>
267. مذكرة في سرقات سليم الهلالي، منتدى كل السلفيين، على الرابط: <https://shortest.link/eZaW>
268. ندوة «قراءات في مخرجات لجنة تحديد المنظومة السياسية». هل نحن أمام «تحديثات» أم «انتكاسات»؟، 15 تشرين ثاني / نوفمبر 2021، على الرابط: <https://cutt.us/fvcRV>



لربما من الإشكاليات المنهجية في دراسة الحركات الإسلامية، نزوح العديد من الدراسات والأبحاث إلى دراسة الخطاب الإيديولوجي أو السلوك السياسي والمواقف الفكرية لها بعيداً عن البيئة السياسية المحيطة السياقية، أو ربما مع عدم تحديد علاقة المتغيرات السابقة بالبيئة، وهو ما أدى في كثير من الأوقات إلى نتائج بحثية بعيدة عن الفهم الدقيق للظاهرة، وخاصة أننا لا نتحدث هنا عن أنظمة مستقرة ديمقراطياً، ولا مجتمعات حسمت العديد من القضايا المتعلقة بالدين والسلطة والقيم. ما يستدعي بالضرورة توسيع المفهوم ليتجاوز حدود "سياسات الأنظمة شبه السلطوية" إلى البيئة السياسية بالمفهوم العام، الشبيه بنظرية النظم في السياسات المقارنة، أي أنها تشمل العوامل السياسية والثقافية والمجتمعية الداخلية والخارجية، التي تؤثر جميئاً ليس فقط على إيديولوجيا المسلمين، بل على طبيعة تلك الحركات ونفوذها وصعودها أيضاً، وهو ما نحاول في الكتاب معالجته من خلال تقديم تأثير مفاهيمي لحقل الإسلام السياسي وإعادة قراءة ومراجعة الأسئلة والمنظفات والمقارب المطروحة، مع التركيز بشكل رئيسي على الحالة الأردنية.