



مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

# إيران والإخوان (3) الشيعة القطبيون

الكتاب 124 أبريل (نيسان) 2017

كتاب شهري يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث

# صناعة الإسلام الثوري.. الخطاب والتشكيل لدى الإخوان المسلمين وولاية الفقيه

أحمد الإسماعيلي\*

**تبدو** هذه الدراسة وكأنها تشتغل في فضاءات متعددة، خصوصاً وهي تبحث عن أهم حركات الإسلام الثوري التي أحدثت تحولات كبيرة في عمق العقل السياسي العربي والإسلامي؛ ولهذا فإنه من المنطقي أن نعيد صوغ عنوان هذه الدراسة هنا، إذ يبدو موضوعها واسعاً نوعاً ما، وذلك لفهم جوهر الإشكال المعرفي وضبط محدداته، والذي يمكننا الاشتغال عليه بدقة.

(\* باحث عُمانِي، حاصل على درجة الدكتوراه في علم الكلام من جامعة السوربون (باريس).

لا يمكننا منهجياً أن نغفل عن المؤلفات الضخمة التي كتبت عن الإخوان المسلمين وولاية الفقيه، ولهذا فإننا لن نتمكن من الاشتغال بالجذور التاريخية، أي تاريخ تكون هاتين الحركتين، ولا تلك الاشتغالات المعرفية الواسعة لرموزهما، وإنما سنكتفي بتحليل سياقات التحول لدى الإخوان في مصر فقط، وذلك لصعوبة الحديث عن الإطار الجغرافي الواسع للإخوان المسلمين في تركيا وتونس وغيرها من البلدان الإسلامية.

سنحاول إيجاد مقاربات معرفية بين الحركتين في صناعة الإسلام الثوري، تُعنى بطبيعة الخطاب وسياقات التشكل التي فرضتها الإيقاعات السياسية والاجتماعية على كليهما، ونحن ندرك أننا نمارس مقاربات متباينة نوعاً ما من حيث اختلاف الشروط السياسية؛ أي سيرورة التحول التي صنعت الإسلام الثوري عند الإخوان، أو تلك السياقات التي أسهمت في تضخم البناء الداخلي لنظرية ولاية الفقيه.

سنحاول هنا بشيء من الدقة -قدر الإمكان- مناقشة ثلاث أطروحات مهمة، تتمحور حول طبيعة صناعة الإسلام الثوري وسياقاته؛ حيث تعنى أولاً بطبيعة الخطاب الثوري لكلا الحركتين، مركزين -بشكل كبير- على شبكة المفاهيم التي وظفها الإسلام الثوري، في سبيل استقطاب الجماهير المتعطشة للخروج من وحل الفقر كظاهرة اجتماعية، والديكتاتورية كظاهرة سياسية، وهو إشكال يهتم بتفكيك البنى اللغوية لخطاب الإسلام الثوري. سنقوم لاحقاً برصد سياقات التحول السياسية والاجتماعية وتحليلها، التي مرت بها هاتان الحركتان، وعلاقتها بالحركات الثورية الأخرى، وبالمركزية السياسية، وبالقضايا العالمية، وقدرة رموز هاتين الحركتين على استيعاب الأطراف الأخرى في دوائر الصراع السياسي. وأخيراً سنحاول فهم مآلات صناعة الإسلام الثوري لدى هاتين الحركتين؛ لماذا نجحت في إيران وأخفقت في مصر؟

عشرات المؤلفات التي كتبت عن هاتين الحركتين، لما تمثلانه من أهمية كبيرة في صناعة تحولات العقل السياسي العربي والإسلامي، ولما تمثلانه أيضاً من

## صناعة الإسلام الثوري.. الخطاب والتشكُّل لدى الإخوان المسلمين وولاية الفقيه

إسلام ثوري يتحرك في فضاءات جغرافية مهمة، ولديه القدرة على تغيير الخريطة الجيوبوليتيكية في منطقة الشرق الأوسط بشكل خاص. كما أن ظهور هاتين الحركتين جاء في مرحلة يشهد فيها العالم العربي إمبريالية قوى الاستعمار في كل مكان، فضلاً عن الصراعات العربية- العربية من جهة، والصراع العربي- الإيراني من جهة أخرى (الحرب العراقية- الإيرانية). لأجل ذلك ظهرت مؤلفات عديدة، تُعنى بتحليل سياقات الفكر الثوري لدى هاتين الحركتين؛ غير أن معظم تلك المؤلفات كتبت بلغة ثنائية (مع/ ضد)، وهي لغة كانت سائدة في تلك المرحلة نظراً لأيدولوجيا التفكير بين كلٍ من السياسي والديني، أو ذلك التأثير السلبي الذي أحدثته جدليات التوتر المذهبي بين السنة والشيعة بشكل عام. ولهذا سنحاول تفهم طبيعة هذه المؤلفات، وتوجهاتها الأيدولوجية وتأثيراتها في تحليل الخطاب لدى هذين التيارين، كالكتاب المعنون بـ«الثورة البائسة» للكاتب العراقي موسى الموسوي، والذي كُتب تحت ضغط الحرب العراقية- الإيرانية، وهو كتاب انتشر -بشكل كبير- في العالم العربي، لكنه يفتقد إلى أبسط مناهج تحليل الخطاب، فضلاً عن مدى موثوقية المصادر الشفهية التي يركز عليها الكاتب. وكذلك بالنسبة لتلك المؤلفات التي تحدثت عن الإخوان المسلمين، وهي مؤلفات انتشرت في بعض مراحل الصراع السياسي، بين السلطة السياسية في مصر والتنظيم الإخواني.

## شبكة من المفاهيم

ترتبط معظم الحركات الثورية بشبكة مفاهيمية متقاربة، تحاول استعطاف الجماهير ضد السلطات السياسية المركزية، إلا أن الإسلام السياسي يقوم بتوظيف الديني بتاريخيته ونصوصه ومفاهيمه ليرسم صورة كاريكاتورية يعتمد عليها في خطاباته الثورية؛ لكون الدين هو الأكثر قدرة على تجييش الجماهير من جهة، ولارتباطه بالقناعات اللاهوتية للحركات الدينية ذاتها من جهة أخرى، وقد ظهر ذلك -بشكل واضح- في بنية النصوص الثورية لتنظيم الإخوان المسلمين والتنظيم الحركي لولاية الفقيه، كمفهوم الحاكمية الذي يعتبر من أهم المفاهيم المشتركة في صناعة الخطاب الثوري الإسلامي، وهو مفهوم تعود جذوره التاريخية إلى مراحل

مبكرة من التاريخ الإسلامي، أولئك الذين رفضوا التحكيم بين الإمام علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، رافعين شعار «لا حكم إلا لله»، وهو ذات الشعار بمضامين أيديولوجية متقاربة، بالرغم من اختلاف السياقات التاريخية بينهما. لقد راج مفهوم الحاكمية - بشكل كبير- في كتابات الإسلام السياسي الإخواني، خصوصاً مؤلفات سيد قطب كـ«معالم في الطريق»، و«المستقبل لهذا الدين»، الذي «لا يختلف في بعده الأيديولوجي عن كتاب المودودي الحكومة الإسلامية في تأسيسهما لمقولات ثلاث؛ الحاكمية والجاهلية وتحقيق ذلك عن طريق الجهاد»<sup>(1)</sup>. لقد قامت هذه المقولات الثلاث بتوظيف النص المقدس في الحقل السياسي كطرح أيديولوجي؛ بل قامت بإسقاط السياق السياسي في النص، وجعلت النص يتحرك في فضاءات الأحداث السياسية، كما قامت باستدعاء المقولات اللاهوتية والمعاني التاريخية لتفسير مفهوم الحاكمية، ومن ثم توظيفه في واقع مختلف تماماً من حيث الإشكال الحضاري الذي تعاني منه الأمة الإسلامية.

إن هذا الجهاز المفاهيمي يقوم على أطروحة الإيمان بأن كل ما يخالف التصور الإسلامي (الإسلام الحركي/ دار الإيمان) ليس له مشروعية صحيحة من الدين الخالص ولو كانوا مسلمين (الآخر/ دار الكفر)، فالحاكمية لله وحده، و«الآخر» يعيش موازين الجاهلية الأولى (جاهلية ما قبل الإسلام)، الذي يجب أن يدافع بالجهاد في سبيل الله، كما فعل رسول الله، «لتعلو كلمة الله في الأرض»<sup>(2)</sup>. وعلى هذا النهج، تأسس الإسلام الثوري مفرزاً حركات جهادية وأحزاباً إسلاموية نضالية. ومثل هذه المفاهيم وجدت بصورة كبيرة أيضاً في نصوص إسلام ولاية الفقيه، وهي نصوص للخميني حرص على تضمينها مثل هذه المفاهيم الثورية، بل يمكننا القول بأن مصطلح ولاية الفقيه ذاته يتقارب في دلالاته الثورية والشرعية أيضاً مع مصطلح الحاكمية، إذ إن الحكم والأمر لله، والفقهاء وحدهم فقط من لهم الولاية المطلقة (السلطة السياسية) للحكم باسم الله؛ لأنهم أكثر الناس إدراكاً لحكم الله.

(1) لمزيد من التفصيل حول هذه المفاهيم الثلاثة، راجع: عبدالرحيم بوهاها، الإسلام الحركي، دار الطليعة، 2006، بيروت.

(2) أحمد الإسماعيلي، الإسلام الحركي: قراءة في المنهج وطرائق التفكير، موقع الأوان، 3 أبريل (نيسان) 2013.

## صناعة الإسلام الثوري.. الخطاب والتشكُّل لدى الإخوان المسلمين وولاية الفقيه

كتاب الحكومة الإسلامية، وهو الكتاب الأكثر شهرة للخميني، جاء متساوفاً مع كتاب أبي الأعلى المودودي المعنون كذلك بـ «الحكومة الإسلامية»<sup>(3)</sup> بل يشترك الكتابان في صناعة قوالب ثورية متحركة من خلال البنية النصوية والفكرية التي اتسمت بها جميع إصدارات المراجع العلمية لكلا الحركتين، فالحاكمية التي تتجسد في حكومة ولاية الفقيه تأتي لتحطم الطاغوت، وهو مصطلح يقابل مصطلح الجاهلية عند سيد قطب؛ غير أن أبا الأعلى المودودي - في إطار المقابلات المفاهيمية لصناعة الإسلام الثوري - أسقط مفهوم الطاغوت/ الجاهلية على الغرب فقط، «والمسلمون براء منه، وإنما هم في غفلة واستتباع يمكن إخراجهم منها بالدعوة»<sup>(4)</sup>. أما الخميني فيعتبر أننا «مسؤولون عن تنشئة جيل مؤمن فاضل يحطم عروش الطواغيت، ويقضي على سلطاتهم غير الشرعية (...)» وفي ظل حكم فرعوني يتحكم في المجتمع ويفسده ولا يصلحه، فإنه لا يستطيع مؤمن يتقي الله أن يعيش محتفظاً بإيمانه، وعندها فإن أمامه سبيلين لا ثالث لهما: إما أن يرتكب أعمالاً مردية، أو يتمرد على حكم الطاغوت ويحاربه (...) ولا سبيل لنا إلا الثاني (...) لا سبيل لنا إلا أن نعمل على هدم الأنظمة الفاسدة المفسدة ونحطم زمر الخائنين والجائرين من حكام الشعوب»<sup>(5)</sup>، وهي تمثل مقاربات موضوعية ومفاهيمية مع ذات النصوص الموجودة في كتابات سيد قطب في كتاب «معالم في الطريق»، الذي تم تأليفه في معتقلات عبد الناصر.

يمكننا القول: إن الإسلام الثوري يعتبر من أكثر الأيديولوجيات، في العقلين العربي والإسلامي، قدرة على توظيف النص المقدس في صناعة شبكة كبيرة من المقابلات اللفظية من أجل تجييش الجماهير، ولديه القدرة على استنهاضهم عبر

(3) هناك مقاربات ظاهرية بين تنظيم ولاية الفقيه والإخوان المسلمين، فالحكومة الإسلامية هو الكتاب المشترك بينهما للغاية ذاتها وهي إقامة حكومة إسلامية، كما أن الخميني سمي نفسه «مرشداً» تيمناً بالمؤسس الأول لتنظيم الإخوان المسلمين حسن البنا، وقد أكد الخميني في لقاءه بالإخوان المسلمين عام 1981 أنه لقب بهذا الاسم تيمناً بالمرشد الأعلى لحركة الإخوان المسلمين، ولا يمكن أن يخفى ذلك التأثير الذي أحدثه حسن البنا وسيد قطب بشكل خاص في فكر الخميني، فقد كان الخامنئي يقوم بترجمة كتابات سيد قطب خاصة المستقبل لهذا الدين ومعالم في الطريق باللغة الفارسية بناء على طلب من الخميني للمقاربات الأيديولوجية المشتركة بين التنظيمين، ففي 1966 ترجم علي خامنئي كتاب المستقبل لهذا الدين لسيد قطب، واصفاً سيد قطب في مقدمة الترجمة بأنه المفكر المجاهد، وقد صدرت طوابع بريدية في إيران لسيد قطب.

(4) رضوان السيد، الصراع على الإسلام؛ الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص85.

(5) الخميني، الحكومة الإسلامية: نسخة إلكترونية، (بدون تاريخ)، ص34.

مفاهيم تمثل صدى كبيراً في الذاكرة العربية والإسلامية، لارتباطها بالأصول التاريخية للإسلام، معتبراً -هذا الخطاب الثوري- أن دائرة الصراع في جوهرها تمثل حرباً بين «الحق ضد الباطل والفقير ضد الغنى والاستضعاف ضد الاستكبار والحفاة ضد المترفين الذين لا يعرفون معنى للألم»<sup>(6)</sup>. وهي مفاهيم تحضر بعيداً في سيكولوجية الجماهير، المتعطشة لدحر تلك الأنظمة الاستبدادية التي سلبتها حقوقها المادية، فهو خطاب يتجه نحو إحداث حراك دموي داخل طبقات البروليتاريا والطبقات الكادحة والمظلومة والمهمشة، وهي الطبقة الأخطر في اشتعال الثورات السياسية، حيث غالباً ما تبدأ هذه الطبقات بالذات بالحراك الثوري ضد الأنظمة السياسية الاستبدادية. إضافة إلى ذلك، فإن هذه المقابلات اللفظية تتجه كذلك إلى بناء منطق أيديولوجي ديني يزاحم ذلك المنطق الذي تؤسسه الحركات الاشتراكية واليسارية، وهي الحركات التي تعول كثيراً في نشاطها السياسي على حركة طبقات العمال الاجتماعية، خصوصاً ونحن ندرك أن السياقات الاجتماعية والسياسية التي كانت تعيشها إيران في مرحلة ما قبل الثورة، وكذلك السياقات السياسية والاجتماعية التي كان التنظيم الإخواني يعيشها في مصر، مليئة بالأفكار الاشتراكية، والحركات الثورية اليسارية.

هذا الجهاز المفاهيمي تشكل في سياقات عديدة لكلا التيارين، وهي سياقات ارتبطت بالاستعمار سواء في الوطن العربي بشكل عام، أو في إيران، التي كانت تهيمن على مركزيتها السياسية الدولتان الروسية والإنجليزية حتى منتصف القرن العشرين، ثم استمرت الولايات المتحدة تمارس الدور ذاته الإمبريالي مع الدولة الصفوية حتى قيام الثورة الإيرانية. شكلت هذه الإمبريالية مساحة كبيرة في صناعة الإسلام الثوري ونشوئه، وساعد على ذلك التعاون الكبير الذي أقامته الأنظمة السياسية العربية والشاهنشاهية مع الإمبريالية الغربية، الأمر الذي استدعى دائماً حضور شبكة كبيرة من المفاهيم الدينية التي تؤسس من جديد لثنائيات المسلم/ الكافر، أو الحكومة الشرعية -الحاكمية/ حكومة الطاغوت- الجاهلية.

(6) تصدير الثورة كما يراه الخميني، مجموعة نصوص من إعداد وجمع مؤسسة تنظيم ونشر تراث الخميني، الشؤون الدولية، طهران. (بدون تاريخ)، ص 59.

## صناعة الإسلام الثوري.. الخطاب والتشكُّل لدى الإخوان المسلمين وولاية الفقيه

هذا الخطاب تجاه الإمبريالية - بشكل خاص - لم يكن في حقيقته وليد الحركات الإسلامية فقط؛ بل تأسس عبر جذور تاريخية تعود إلى منتصف القرن التاسع عشر مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وبعدهما رشيد رضا، وهم من أسهم في صوغ تفكير إسلاموي عند حسن البناء. وهي سياقات لم تكن تتجه نحو تأسيس الإسلام الثوري الذي عرفه العقل العربي متأخراً، مع نشوء مثل هذه الحركات الراديكالية في منتصف القرن العشرين. لقد كانت سياقات التحول في العقلين العربي والإسلامي ممتزجة بالتيارات العلمانية أيضاً، والتي ترى في الآخر (الغرب) فضاءً جميلاً للخروج من مأزق الديكتاتورية السياسية، وذلك عبر الإيمان بفلسفة الأنوار، فقد كان «المثقفون الإيرانيون منذ بداية القرن التاسع عشر شديدي التأثير بحركة الأفكار الوافدة من أوروبا، وبالأخص الأفكار المتحدرة من فلسفة الأنوار والثورة الفرنسية. هؤلاء المثقفون كانوا يرون في الدستورية والعلمانية والقومية الوسائل (المثلى) لتحديث البلد، إذ كانت الدستورية تسمح بالنضال ضد الحكم الملكي، والعلمانية تسمح بالنضال ضد السلطة الدينية»<sup>(7)</sup>.

ساعدت العلاقة مع الآخر على ظهور «نظرية المؤامرة»، وهي النظرية التي تضخمت كثيراً مع أبجديات الإسلام الثوري، وذلك من أجل استنهاض الشعوب العربية والإسلامية التي أكلها الفقر. لقد استطاع الإسلام الثوري توظيف هذا المفهوم - بشكل كبير - في ثلاثة اتجاهات مهمة؛ أولها: صناعة الكراهية للأنظمة السياسية الحاكمة، التي كانت على علاقة كبيرة بالإمبريالية الغربية، وثانيها: من أجل محاربة الفكر العلماني في البلدان الإسلامية، والذي بدأ يظهر بصورة كبيرة في كتابات العقل النخبوي العربي، خصوصاً مع التأثير الذي أحدثه هذا الفكر في تغيير النظام السياسي العثماني، وثالثها: من أجل عودة هذه الشعوب إلى الإسلام؛ ذلك الإسلام الذي يرسم معالمه هؤلاء الحركيون، كما كتب ذلك سيد قطب في معالم في الطريق، والخميني في الحكومة الإسلامية. لقد طرح الخميني كثيراً مفهوم العلمانية كأحد أبرز المفاهيم التي جاء بها الاستعمار، حيث «أشاع المستعمرون في المناهج

(7) تيبيري كوفيل، إيران: الثورة الخفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص25.



المدرسية ضرورة فصل الدين عن الدولة (...) في عصر النبي هل كان النبي بمعزل عن السياسة؟<sup>(8)</sup>. وقد ناقش هذه النظرية في كتابات عدة<sup>(9)</sup>، معتبراً إياها وجميع الأنظمة السياسية الأخرى شركاً يجب محاربتها؛ لأنها -بحسبه- جاءت لمحاربة الإسلام، ف«الشرع والعقل يفرضان علينا أن لا نترك الحكومات وشأنها، والدلائل على ذلك واضحة، فإن تمادي هذه الحكومات في غيها يعني تعطيل نظام الإسلام وأحكامه، في حين توجد نصوص كثيرة تصف كل نظام غير إسلامي بأنه شرك، والحاكم أو السلطة فيه بأنه طاغوت، ونحن مسؤولون عن إزالة آثار الشرك من مجتمعنا المسلم، ونبعدها تماماً عن حياتنا»<sup>(10)</sup>.

لم يكن الجيل الثاني الذي أتى بعد هؤلاء المؤسسين لصناعة الإسلام الثوري أقل راديكالية من الجيل الأول، باستثناء تغير ملامح السياقات السياسية التي دفعت بعضهم إلى تبني خطابات أقل حدة مما كانت عليه، في حين ظل الجهاز المفاهيمي بصوره التقليدية الراديكالية حاضراً بقوة في نصوص الجيل الثاني، سواء في خطابات التنظيم الإخواني أو خطابات منظري ولاية الفقيه، فقد كان علي شريعتي من أبرز المنظرين للثورة الإسلامية في إيران، وهو عالم اجتماع تخرج من الجامعات الفرنسية، وأهمته الحياة الاشتراكية التي عاشها في باريس صوراً عديدة لمعنى الثورة، فقد بث شريعتي «معاني راديكالية في المصطلحات القرآنية، وترجم كلمة أمة لتعني مجتمعاً دينامياً في ثورة دائمة، والتوحيد بالتضامن الاجتماعي، والإمامة بالقيادة الكاريزمية، والجهاد بالنضال من أجل التحرر، والمجتهد بالمناضل الثوري، والشهيد بالبطل الثوري، والشرك بالخضوع السياسي، والانتظار بتوقع الثورة، والمستضعفين بالجماهير المضطهدة كما في (معذبو الأرض)»<sup>(11)</sup>. وهي كلها مصطلحات تضمنت دلالات اشتراكية وثورية، تأثرت بما كان يحدث من نضال شعبي في فيتنام وكوبا وأمريكا اللاتينية، كما تأثرت بفلسفات النهضة والتنوير الفرنسية،

(8) الخميني، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص33.

(9) نفسه، ص12-20.

(10) نفسه، ص33.

(11) أروند إبراهيم، تاريخ إيران الحديثة، ترجمة: مجدي صبحي، عالم المعرفة، الكويت، 2014، ص200/201.

## صناعة الإسلام الثوري.. الخطاب والتشكُّل لدى الإخوان المسلمين وولاية الفقيه

وبثقافة الثورة الفرنسية بشكل خاص، مستلهمة من الثورات الفرنسية مصطلحات ثورية جديدة في الثقافة الإيرانية، وتوافقت هذه المصطلحات مع القوى الاشتراكية العمالية والليبرالية، التي كانت تشكل حلقة مهمة ضمن حلقات الثورة التي أطاحت بالنظام البهلوي.

إن هذه الشبكة المفاهيمية التي استعملها علي شريعتي أسهمت في إحداث توازن فكري مع تلك المصطلحات الدينية التي يستخدمها الخميني، وهي مصطلحات تستمد شرعيتها من التاريخ البعيد، في حين كان الجهاز المفاهيمي لعلي شريعتي مستمداً من الشبكة المفاهيمية للثورات الاشتراكية الحديثة، وقد كانت خطاباته موجهة إلى الطلبة والأكاديميين والوطنيين والطبقات المتوسطة (...) إلا أننا نستطيع التأكيد بأن ثمة مصطلحات بذاتها وظفها رواد الثورة المنظرون لها كالخميني وعلي شريعتي في مخاطبة الجماهير المتشوقة لفلسفة التغيير، كمصطلحات من قبيل: (المستضعفون، الاستكبار العالمي، الفقراء، الأغنياء، الثورة، الجماهير، الطبقات، الفلاحون... وغيرها)، وهي مفاهيم كانت تؤسس لمناخ ثوري شعبي، قادر على استيعاب جميع الحركات الثورية في تلك الفترة.

لا يمكننا أن نغفل صيرورة التحولات الفكرية التي أصابت الجهاز المفاهيمي لهاتين الحركتين في مرحلة الجيل الثاني، خصوصاً عندما تمكنت ولاية الفقيه من الهيمنة على السلطة السياسية، بحيث أصبحت تفكر بعقل الدولة وليس بعقل الحركات المناضلة، فإن الجهاز المفاهيمي لدى أتباع ولاية الفقيه لم يتعمق في راديكاليته كثيراً، وذلك لأن سياقات التشكل بعد انتصار الثورة، لم تستدع ظهور حركات شيوعية راديكالية تشبه الحركات الراديكالية السلفية الجهادية، التي ولدت في سياق الصراع بين تنظيم الإخوان المسلمين والنظام السياسي المصري، وذلك لاختلاف سياقات التشكل ودوائر الصراع التي يشتغل عليها كل طرف، كما سنتحدث عن ذلك لاحقاً، ولهذا ظل الجهاز المفاهيمي للثورة الخمينية بصورته التقليدية حتى أثناء الحرب العراقية- الإيرانية. وفي المقابل؛ فإن ثمة تحولات جوهرية أدت إلى انفجار الجهاز المفاهيمي للحركات الراديكالية الإسلامية في مصر، وظهرت حركات

الهجرة والتكفير كأخطر تلك الحركات التي لا ترى في فكر الآخر سوى الشرك الذي يجب القضاء عليه، في حين تراجع التنظيم الإخواني عن مفاهيمه السابقة في مرحلة الهضيبي، وظهر بصورة أكثر اعتدالاً عما كان عليه سابقاً، ويعود السبب إلى رغبة منطري التنظيم الإخواني في التمايز بينهم وبين التيارات الراديكالية الإسلامية الجهادية، التي ظهرت في مصر والوطن العربي في تلك اللحظة التاريخية، التي خرجت من رحم معالم في الطريق التي رسم ملامحها سيد قطب كتجربة عبد الله عزام الجهادية مثلاً، الذي يمثل أنموذج التحول الراديكالي والأيديولوجي من التنظيم الإخواني إلى الحركات الجهادية السلفية في البدايات الأولى لنشئها.

## وحدة الخطاب

ظهر الهضيبي كشخصية معتدلة ومتواضعة في أطروحاتها الفكرية، وبالرغم من انتخابه مرشداً للإخوان بعد حسن البناء، فإن خطابات سيد قطب ظلت الأقوى تأثيراً من أطروحات حسن الهضيبي؛ لكننا نعود من جديد ونقول بأن أطروحات الهضيبي أصبحت هي السائدة بعد المرحلة القطبية للتنظيم الإخواني، بالرغم من أن الهضيبي يعتبر واحداً من أضعف قيادات مرحلة التأسيس، من حيث استيعابها المعرفي للإسلام الثوري، وقدرتها على حشد الجماهير. إضافة إلى ذلك، فإن الإخوان أفادوا من التجربة السياسية المريرة التي خاضوها أثناء الصراع مع النظام الناصري، والإعدادات التي لحقت بأهم رموزهم، ولعل ذلك دفعهم إلى التخفيف من حدة الصراع، والرغبة في إعادة بناء التنظيم من الداخل بدلاً من تكريس الخطابات الشعبوية، التي جعلتهم يصطدمون بقوة مع دوائر الأنظمة السياسية العربية.

إن فقدان التنظيم للمرجعيات الشعبوية الكبيرة أفقدهم القدرة على إعادة بناء الذات من الداخل، كما أحدث فيهم اضطراباً كبيراً في طبيعة الأفكار التي يؤمن بها التنظيم، وظهر التنظيم - بعد اعدام سيد قطب - وكأنه يتحول من مرحلة تقليدية راديكالية إلى مرحلة جديدة مليئة بالتناقضات الفكرية بين السياسي والديني، فتارة يعلن عن عودته إلى الأصول الأولى للتنظيم، وهي أصول دعوية، وأخرى يعلن

## صناعة الإسلام الثوري.. الخطاب والتشكُّل لدى الإخوان المسلمين وولاية الفقيه

عن ضرورة الاندماج مع السلطة السياسية وفتح باب التمثيل البرلماني والمشاركة السياسية، وانتهت تلك المرحلة بإحداث مراجعات فكرية شاملة عام 2004.

هذا الاضطراب الفكري جعل بعض قيادات التنظيم وأتباعه يتحولون إلى التنظيمات الجهادية المسلحة، حيث لم يجدوا في التنظيم الإخواني الجديد بقيادة الهضيبي - خصوصاً بعد اعدام سيد قطب- الجهاز المفاهيمي ذاته الذي كان سائداً في المرحلة القطبية، ولم يجدوا فيه متنفساً للتعبير عن راديكاليتهم المسلحة، كالتجربة التي أتت لاحقاً تحت قيادات من عرفوا بـ«عرب الأفغان» كعبدالله عزام وأيمن الظواهري وغيرهم، الأمر الذي أسهم في تصدع التنظيم من الداخل، ونأت تلك المجموعات الراديكالية بنفسها لتعيد بناء ذاتها - بشكل مستقل - بعيداً من التنظيم الإخواني. إضافة إلى ذلك؛ فإنه ينبغي أن ندرك أن الخطابات الثورية الإسلامية - بشكل خاص - غالباً ما تتجه إلى العنف الدموي كوسيلة وحيدة في مواجهة تطرف الدولة، أو حتى في رغبتها في إسقاط النظريات الدينية على منطلق تفكير المجتمعات الإسلامية، وهي نتيجة غالباً ما تكون منطقية بناء على الترسانة الكبيرة من النصوص المقدسة، التي تدعو إلى الجهاد ضد الفاسقين والضالين. وفي المقابل؛ فإن الشخصيات الإيرانية التي أتت بعد الخميني شكلت لها جمهورها الخاص، وهي شخصيات دينية لم ينفصل المسرح الأيديولوجي الذي تشتغل فيه (تنظيم ولاية الفقيه) عن الفضاء المذهبي التاريخي (المدرسة الشيعية)، وهو أحد الشروط التي أسهمت في صناعة الإسلام الثوري في إيران.

لا يمكننا اعتبار خطاب ولاية الفقيه أو الحكومة الإسلامية - كما يسميها الخميني- أقل حدة عن تلك الخطابات الثورية لتنظيم الإخوان، خصوصاً تلك الأفكار الراديكالية ضد النظام السياسي الصفوي في إيران أياً كانت الأسباب، وهي نصوص تؤسس لأطروحات الجهاد المقدس، وإقصاء الآخر، وضرورة ربط الدولة بالإسلام (الأيديولوجي)، وذلك بـ«دحر الأنظمة التي تستمد وجودها من الصهيونية والرأسمالية والشيوعية»<sup>(12)</sup>، أو بترويج شعار الجهاد كحقيقة دينية، فالمطلوب

(12) تصدير الثورة كما يراه الخميني، مرجع سابق، ص22.

منكم «يا أبناء الإسلام أن تبينوا الحقائق للجماهير، واستنهضوهم، وانفخوا في أهل السوق والشارع، وفي العامل والفلاح، والجامعي، روح الجهاد، الجميع سيهبون للجهاد»<sup>(13)</sup>. لقد تضمن كتاب الحكومة الإسلامية أطروحات يمكنها أن تؤسس لصراع دموي طويل في إيران لولم تنجح الثورة الإسلامية، وتتحول من صراع داخلي ذي ملامح حزبية إلى صراع خارجي يدار بعقلية دولة، وليس بعقلية حزب سياسي. هذا التحول السريع في مناطق الصراع وفي طرائق التفكير وآليات الخطاب، وضع التوجهات الإسلامية كافة تحت هيمنة الدولة، بخلاف ما حدث في مصر تقريباً، حيث سياقات التحول وآليات التنفيذ ظلت حزبية التفكير، وظلت الدولة بنظامها السياسي الاستبدادي تلعب بورقة الصراعات الداخلية، بين التنظيم الإخواني وباقي القوى اليسارية والليبرالية.

هذه التحولات التي حدثت هنا وهناك، تدفعنا إلى تحليل شروط التحول وفهم زمكانية الخطاب وآلياته، إضافة إلى الشروط التاريخية التي أسهمت في صناعة الإسلام الثوري لدى هذين التنظيمين. وبالرغم من الاختلافات الجذرية في سياقات التحول كما سنلاحظها بين كلا التنظيمين، فإن الإسلام الثوري - بشكل عام - يشكل مقاربات أيديولوجية واحدة، من حيث القدرة على اختراق الطبقات العمالية، كما أن لديه القدرة على فهم سيكولوجية الجماهير بشكل دقيق، واستنهضهم تارة باسم الله والتاريخ والأديان، وأخرى باسم الفقر والاضطهاد والاستبداد. وقد رأينا كيف استطاع الإسلام الثوري لكلا التيارين أن يوظف شبكة كبيرة من المفاهيم الدينية والشعبوية في صناعة الإسلام الثوري، وهو من أكثر دوائر المقاربات المعرفية بين التنظيمات الإسلامية الراديكالية، التي تقوم جميعها بتوظيف الديني في المعارك السياسية، حيث تهدف إلى ربط الدولة كسلطة سياسية، بجهاز مفاهيمي متخم ومتضخم بدلالات الحاكمية والحكومة الإسلامية وولاية الفقيه المطلقة.

إن هذا النوع من الإسلامات يتخذ أشكالاً متدرجة من أجل نشر أفكاره وأطروحاته السياسية، وهو قائم على مقاربات منهجية مشتركة في صناعة الإسلام

(13) الخميني، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص127.

## صناعة الإسلام الثوري.. الخطاب والتشكُّل لدى الإخوان المسلمين وولاية الفقيه

الحركي الذي يمهد لصناعة الإسلام الثوري، حيث تبدأ أشكال الخطاب من الجماهير والطبقات العمالية على شكل هرمي لتصل إلى تفكيك السلطة السياسية، كما هو واضح في خطاباتهم بأن «علينا أن نبدأ بالنشاط الدعائي، ففي كل العالم على مر العصور كانت الأفكار تتفاعل عند مجموعة من الناس، ثم يكون تصميم وتخطيط، ثم بدء العمل، ومحاولة بث الأفكار ونشرها من أجل إقناع الآخرين تدريجياً، ثم يكون لهؤلاء نفوذ داخل الحكومة يغيرها على النحو الذي تريده تلك الأفكار، أو يكون هجوم من الخارج لاقتلاع أسسها وإحلال حكومة قائمة على هذه الأفكار محلها (...) والأفكار تبدأ صغيرة ثم تكبر ثم يتجمع حولها الناس، ثم تكتسب القوة، وفي هذا كله ينبغي أن تتخذ من الشعب بكل قواه قاعدة رصينة يركز عليها ويركن إليها، مع العمل الدائب على التوعية الجماهيرية وكشف الانحراف لدى السلطات (...) ثم الوصول إلى الهدف»<sup>(14)</sup>، وهي دينامية حركية، يسعى من خلالها الإسلام الثوري إلى «وضع حجر الأساس للدولة الإسلامية الشرعية، فندعو ونبث الأفكار، ونصدر تعليماتنا، ونكسب المساندين والمؤيدين لنا، ونوجد أمواجاً من التوجيه الواعي والإرشاد المنسق للجماهير ليحصل رد فعل جماعي تكون على إثره جموع المسلمين مستعدة لتشكيل الحكومة الإسلامية»<sup>(15)</sup>.

إضافة إلى ذلك، فإن هذا النوع من الإسلامات - بشكل خاص - له مقاربات أيديولوجية واحدة فيما يتعلق بإشكالية تصدير الثورة، فهو وإن كان مصطلحاً خاصاً بولاية الفقيه؛ بيد أن دلالاته الثورية والدينية تتطابق مع تنظيم الإخوان، الذي يسعى إلى طرح فكرة التنظيم العالمي<sup>(16)</sup>، وهي أطروحة تستمد مرجعيتها من التاريخ البعيد، حيث عالمية الإسلام كرسالة تحتم الدفاع عن فرضية أن الإسلام فكرة وليس جغرافياً، وهو فكر أيديولوجي يشتغل في فضاء حزبي للهيمنة على لغة

(14) الخميني، م . س . ص 119.

(15) نفسه، ص 120.

(16) «تعود أول محاولة لإيجاد فرع لجمعية الإخوان المسلمين إلى عام 1933 حين نجح البنا بتشكيل شعبة إخوانية في جيبوتي، وقد اتخذ المؤتمر الثالث (1935) قراراً بتعميم الدعوة في الخارج بمختلف الوسائل». محمد جمال باروت، دراسة بعنوان: الإخوان المسلمون: النشأة والتطور: مرحلة التأسيس، كتاب الحركات الإسلامية في الوطن العربي، إشراف الدكتور عبدالغني عماد، المجلد الأول، ط1، بيروت، 2013، ص 163.

الخطاب الراديكالي الدولي. هناك محاولة لإسقاط الإسلام كمنظومة نصوية وتاريخية أتت في مرحلة التأسيس على هذه الأيديولوجيات الحزبية ذات الوظائف السياسية المتعددة، وهو إشكال إبستمولوجي في الأساس وليس إشكالاً حركياً فقط. إذ يحاول الإسلام الثوري أن يوجد مقاربات في المعرفة التاريخية (النص المقدس والروايات ونصوص السلف) مع الإسلام المحمدي، وهي مقاربات تتخذ وسائل عديدة لتحقيقها، بالرغم من أن الخميني أكد، في أكثر من مناسبة، أن تصدير الثورة لا يمكن أن يكون عن طريق العنف أو الدم، فقد «قلنا من البداية إننا نريد تصدير ثورتنا، ولا نعني تصدير الثورة بتحشيد الجيوش، بل نريد أن نوصل صوتنا إلى أسمع العالم»<sup>(17)</sup>.

غير أن هذا المبدأ، لا يمكن إلا أن يتحول إلى العنف بأي طريقة كانت، سواء لدى تنظيمات ولاية الفقيه أو التنظيم الإخواني؛ لأن الإشكال كما أسلفت هو إشكال إبستمولوجي أصلاً وليس حركياً فقط؛ ويتعلق بموقف الدين التاريخي (الأيديولوجي) من الدولة، أو علاقة الدولة بالدين في أبجديات التنظيمات الراديكالية الإسلامية؛ إذ يقررون سلفاً وجود علاقة لزامية وضرورية بين قيام الدولة والدين، فلا يمكن أن تقوم دولة دون أن تأخذ بشعار تطبيق الشريعة الإسلامية، حيث الدين بصورته الحزبية أصبح ضرورة حتمية لبناء الدولة من منظور هذا النوع من الإسلامات، وهذه النظرية هي التي أبقّت على عنصر العنف الدموي حاضراً، مع أي حراك إسلامي يهدف إلى بناء الدولة الحديثة، وهي نظرية قامت عليها ولاية الفقيه، كما كرسها تنظيم الإخوان المسلمين في أطروحاته الفكرية، وآمنت بها جميع الحركات الراديكالية التي ظهرت في التاريخ المعاصر عند المسلمين، «فقد ثبت بضرورة العقل والشرع أن ما كان ضرورياً أيام الرسول، وفي عهد الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، من وجود الحكومة لا يزال ضرورياً إلى يومنا هذا»<sup>(18)</sup>، إضافة إلى النص الذي سقناه سابقاً عن الخميني الذي يؤكد فيه أن «الشرع والعقل يفرضان علينا

(17) من لقاء الخميني بوزير الخارجية الإيراني ومجموعة من العاملين في السلك الدبلوماسي، في وزارة الخارجية، 2/11/1985، كتاب: تصدير الثورة كما يراه الخميني، مرجع سابق، ص22.

(18) الخميني، م . س، ص26.

## صناعة الإسلام الثوري.. الخطاب والتشكُّل لدى الإخوان المسلمين وولاية الفقيه

أن لا نترك الحكومات وشأنها». ومن هنا كان انتقاده للنظرية العلمانية كثيراً في أطروحاته، خصوصاً في كتابه الحكومة الإسلامية، وفي معظم خطاباته، رابطاً بينها وبين نظرية المؤامرة؛ ليس لأن هذه النظرية السياسية هي غريبة فقط، ولكن لأنها مفارقة للنظرية السياسية عند ولاية الفقيه، والتي تنص على ضرورة ربط الدولة بالإسلام السياسي. إذن؛ فإن أسلمة الدولة الحديثة ضرورة حتمية لأي مشروع إسلامي راديكالي، وبدون هذه النظرية تبقى الأطروحات كافة التي تتغنى بالعيش المشترك مع الآخر، مجرد أطروحات دعائية في مرحلة ظرفية، حتى يتمكن الحزب من الهيمنة على السلطة السياسية، وهي مقاربات معرفية وأيديولوجية مشتركة بين ولاية الفقيه والتنظيم الإخواني.

كل تلك المقاربات المعرفية المشتركة في طبيعة الخطاب الراديكالي لتنظيمي ولاية الفقيه والإخوان المسلمين، كأحد أكبر التنظيمات الإسلامية في التاريخ الإسلامي المعاصر، تدفعنا إلى كشف سياقات التشكل التي أسهمت في تضخم هذين التيارين في العالم العربي وإيران. وهي سياقات متباينة نظراً للتباين الكبير في طبيعة الأنظمة السياسية، وشروط الظاهرة الاجتماعية والسيروية التاريخية لهذين التنظيمين، فضلاً عن الدور الكبير الذي لعبته المؤسسة الدينية في قم أو الأزهر في استيعاب هذه التنظيمات. قراءة سياقات التشكل تظل مهمة جداً لفهم جيداً معادلات شروط القوة في ولادة مثل هذه التنظيمات الثورية وتطورها، أو -بشكل خاص- في صناعة الإسلام الثوري؛ لأننا يمكننا الجزم بأن طبيعة تشكل الخطاب الراديكالي، تكاد تكون متقاربة جداً بين الحركات والتنظيمات الإسلامية المعتدلة والثورية والجهادية كافة، وإنما تختلف شروط التشكل وسياقات مراحل التطور التي يمر بها هذا التنظيم أو ذاك؛ لكنها تبقى جميعها في النهاية صيغاً متعددة لإسلام ثوري واحد، وهي التي تحتم علينا القول بأن هذه التنظيمات الإسلامية، مهما تباينت سياقاتها السياسية، فإنها تظل ذات مقاربات معرفية واحدة، تستلهم أيديولوجياتها من مصادر معرفية واحدة، كما تظل تمارس التفكير الإسلامي ذاته في إطار معرفي مشترك، وهذه نقطة مهمة؛ لأن أي حديث عن خلافات بينية سياسياً أو حركياً، ما تلبث أن تنتهي بسبب وحدة المقاربات المعرفية الأيديولوجية، ووحدة



مصادر المعرفة، ووحدة الغايات المشتركة، التي يقتات منها كلا التنظيمين في طريق النضال الإسلامي الثوري<sup>(19)</sup>.

لكن؛ كل ذلك يحتم علينا أن لا نضع تنظيم ولاية الفقيه وإيران والمدرسة الشيعية في سلة واحدة؛ إذ ينبغي أن ندرك أن إيران الدولة بعد قيام الثورة الإسلامية، ليست هي ذلك الحزب الإسلامي المرتبط بنظرية ولاية الفقيه؛ فالشروط اللاهوتية والأيدولوجية لتكون الأحزاب، تختلف نهائياً في آليات خطابها عن مفهوم الدولة بتاريخيتها وتعدديتها الإثنية والثقافية وتنوعها الديني أيضاً، حتى لو كان النظام السياسي فيها يخضع لمقاربات الحزب الإسلامي الذي مارس النضال يوماً ما. وهذه نقطة جوهرية ومهمة جداً؛ فلا يمكننا اختزال مفهوم الدولة الإيرانية قبل أو بعد الثورة من خلال مقاطع تصويرية عن طبيعة الخطاب الثوري الديني، فليس الحديث عن ولاية الفقيه هو ذات الحديث عن إيران كدولة؛ سواء في طبيعة الخطاب الثوري أو آليات الاشتغال، أو علائق التواصل مع الآخر، فضلاً عن المكون التاريخي والسياسي والاجتماعي والديني لهذا أو ذاك، فلا يمكن اختزال إيران الدولة في حزب سياسي ديني، كما لا يمكن اختزال المدرسة الشيعية أيضاً في تنظيم سياسي كتتنظيم ولاية الفقيه.

(19) يسوق الباحث والكاتب السوري محمد سيد رصاص في كتابه الصادر عام 2013 تحت عنوان «الإخوان المسلمون؛ الخميني-الخامني» قصة مفادها أن وفد الإخوان الذي زار إيران بعد انتصار الثورة 1979، قد طرح على الخميني مبايعته ك«خليفة للمسلمين» مقابل إعلان الخميني أن الخلافات التي وقعت بين الصحابة هي خلافات سياسية وليست إيمانية! غير أن الخميني تريت ووعدهم بالإجابة لاحقاً، وعند صدور الدستور الجديد للجمهورية الإسلامية، نص على كون «المذهب الجعفري مذهباً رسمياً (...) وولاية الفقيه نائباً عن الإمام الغائب (...)» وكانت تلك بمثابة الإجابة الرسمية لاقتراح الإخوان. غير أن ذلك الخلاف لم يكن عائناً أمام استمرار الإخوان في تأييد الثورة الإسلامية، أو استمرار الجمهورية الإسلامية في إيران في دعم الإخوان بعد سقوط النظام السياسي المصري وقبل ذلك أيضاً. عبد الله الرشيد، الإخوان والخليفة الخميني، مجلة المجلة، نسخة إلكترونية، السبت 16 فبراير (شباط) 2013. وعلى كل حال؛ فإن العلاقة بين الإخوان والثورة الإسلامية الإيرانية ليست وليدة الخميني فقط، وإنما تعود جذورها التاريخية إلى اللقاءات التي كانت تجمع بين حسن البنا وآية الله كاشاني في موسم الحج عام 1948، وفكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية التي أعلن عنها الأزهري عام 1948 وكان من ضمن وفود التقارب حسن البنا وآية الله محمد تقي القمي، ثم تطورت العلاقة بعد ذلك في مراحل النضال السياسي في إيران ومصر، فقد زار نواب صفوي وهو أحد قادة الثورة ضد النظام البهلوي مصر عام 1954 وقبلها زار سوريا عام 1953 ولقي ترحيباً كبيراً من الإخوان المسلمين في كلا الدولتين (...). واستمر هذا التقارب الأيدولوجي بين التنظيمين إلى ما بعد أحداث الربيع العربي. انظر: أحمد يوسف، الإخوان المسلمون والثورة الإسلامية في إيران، جدلية الدولة والأمة في فكر البنا والخميني، بيت الحكمة للدراسات والاستشارات، يونيو (حزيران) 2010، ص 23-25 بتصرف.

## بناء الأفكار الراديكالية

أول هذه السياقات التي أثرت في البناء المنطقي للأفكار الراديكالية بين تنظيم الإخوان وولاية الفقيه؛ أن الضابط الحركي الأيديولوجي لسيد قطب في كتابه «معالم في الطريق» لم يشكل وحدة معرفة تأسيسية متفقاً عليها بين الإخوان المسلمين لاحقاً، بل أسس لوجود حركات إسلاموية جهادية زاحمت الإخوان، واختلفت معهم في الهيمنة على دوائر الإسلام السياسي والإسلام الثوري، الأمر الذي أدى إلى نتيجتين منطقيتين؛ أولاً: تصدع البناء الداخلي للتنظيم بين التيار المعتدل بقيادة الهضيبي، والتيار الراديكالي الذي تأثر كثيراً بأفكار سيد قطب، وأدى ذلك ثانياً: إلى ظهور حركات جهادية أخرى في مصر والوطن العربي، ولعل التوتر الشديد الذي حدث بين الهضيبي وما يعرف بالجهاز الخاص، يمثل اللحظة التاريخية الأولى في تأسيس حركات جهادية منفصلة عن الإخوان<sup>(20)</sup>.

رافقت الخطابات الراديكالية لسيد قطب ردات فعل عنيفة من قبل النظام المصري، ونتج عن ذلك صراعات دامية أدت إلى إعدام قطب (1966) ومجموعة كبيرة من تنظيم الإخوان المسلمين. هذا المنحى العلائقي بين بناء الأفكار وسياقات التشكل جعل تنظيم الإخوان يراجع أفكاره من جديد، مفضلاً العودة إلى الفكر الإحيائي لحسن البنا، حيث قام المرشد الثاني للإخوان المسلمين بتأليف كتاب دعاة لا قضاة، ليعيد تفكيك الأفكار الراديكالية التي مزقت التنظيم وأحدثت تصدعاً كبيراً في بنيته الداخلية، كما سعى إلى «العودة بالإسلام الحزبي إلى أصوله الإحيائية»<sup>(21)</sup>. وقد أسهم ذلك في اختلال التوازنات الفكرية لدى المنتسبين إلى هذه الحركة، وهو الذي شكل تراجعاً كبيراً في بناء منظومة الأفكار الراديكالية، وخلق سياقاً مربكاً في

(20) بعد حادثة المنشية، ودخول مجموعات كبيرة من الإخوان في السجون الناصرية، ونشوء ما يسمى بالمحنة الكبرى ومتعلقاتها، تحلقت الجماعات التكفيرية من الإخوان المسلمين حول سيد قطب، وعينته مرشداً أيديولوجياً لها، وإعلان تأسيس التيار القطبي عبر ولادة كتاب معالم في الطريق، ثم تشكلت داخل المعتقلات الناصرية مجموعات جهادية عرفت أمنياً باسم «جماعة التكفير والهجرة»، وسمت هي نفسها بـ«جماعة المسلمين»، وكانت تلك هي البداية الفعلية لتشكُّل الحركات الجهادية في مصر. في هذا السياق ينظر: عبدالغني عماد، الإخوان المسلمون بين مرحلتين: الناصرية والسادية، كتاب الحركات الإسلامية في الوطن العربي، المجلد الأول، ص252-253.

(21) رضوان السيد، الصراع على الإسلام، م. س، ص88.

بنية المنظومة الفكرية لتنظيم الإخوان المسلمين، والمتعلقة -بشكل خاص- في علاقة الديني بالسياسي، وهو إشكال -كما أسلفنا- معرفي وحركي لم يتمكن الإخوان من حسمه فترة طويلة: هل التنظيم هو حزب سياسي أم جماعة إسلامية دعوية؟ إن هذا التفكير الجدلي الذي حدث بفعل علائق بناء الأفكار وسياقات التشكل لم يحدث لدى تنظيم ولاية الفقيه، إذ ظلت المراجع الكبيرة تؤمن بنظرية ولاية الفقيه كمخلص فكري وسياسي وتاريخي للأمة طوال مسارها، عبر وسيلة واحدة تركز على النضال الثوري السياسي ضد الاستبداد.

## التباعد العقائدي المذهبي

كان ثالث العلاقة بين الدين (المذهب الشيعي) والمؤسسة الدينية (مؤسسة قم) والتنظيم السياسي (تنظيم ولاية الفقيه) أكثر ترابطاً من علائق التواصل ذاتها لدى تنظيم الإخوان المسلمين، وهو أحد أهم شروط التشكل الذي أسهم في نجاح الثورة الإيرانية في مقابل فشل الثورة الإخوانية في مصر وتراجعها. نجح النظام السياسي في مصر في إحداث قطيعة مؤسسية بين تنظيم الإخوان المسلمين ومؤسسة الأزهر، ولم يتمكن التنظيم من إقناع المراجع الدينية في مصر بأهمية هذا المشروع السياسي، وظل يمارس مشروعه الأيديولوجي داخل إطار حزبي ضيق، في حين يمارس تدينه الاجتماعي داخل إطار المذهبية التاريخية، الأمر الذي أفقده وحدته المعرفية وشرعيته التاريخية، وأدى ذلك إلى إضعاف قوته الجماهيرية ونضاله الشعبي. وفي المقابل؛ فإن تنظيم ولاية الفقيه تمكن من الهيمنة على المؤسسة الدينية في قم، التي كانت مستقلة تاريخياً عن النظام السياسي في إيران، بالرغم من المحاولات المتكررة من النظام السياسي في إيران لاستمالة بعض المراجع الدينية الشيعية لصالحه؛ لكنه لم ينجح لعوامل عدة تعود إلى قوة الشخصيات الدينية القائمة على مشروع ولاية الفقيه، وإلى الدعم الشعبي الكبير الذي يقف خلف المراجع الدينية لهذا التنظيم دون تلك المراجع الدينية التي تمارس النفاق السياسي. إضافة إلى هذه القطيعة الحركية والفكرية بين المؤسسة الدينية (الأزهر) وتنظيم الإخوان المسلمين؛ كانت هناك قطيعة معرفية وتاريخية أيضاً بين هذا التنظيم

## صناعة الإسلام الثوري.. الخطاب والتشكُّل لدى الإخوان المسلمين وولاية الفقيه

والمدرسة الدينية الأشعرية، التي ينتمي إليها فقهاء وعقائدياً الإخوان المسلمون. إذ لم يجد هذا التنظيم تراثاً عقائدياً سياسياً (أيديولوجية تاريخية وشرعية دينية) يساعدهم في إسقاط الشرعية التاريخية والدينية على منظومة الأفكار الراديكالية الثورية التي يتبنونها، فالتراث العقدي الأشعري والسني -بشكل عام- لا يجيز الخروج على الإمام الجائر (الطاغوت/ الجاهلية) بحسب سيد قطب، الذي يشمل كل من لم يطبق مفهوم الحاكمية.

أسهمت هذه القطيعة المعرفية والعقائدية في عدم قدرة التنظيم على ربط الجماهير بالأصول العقائدية والتاريخية لمدرسة أهل السنة؛ بل على النقيض من ذلك تماماً، فإن المراجع الدينية التي استقطبها النظام السياسي في مصر، فضلاً عن مؤسسة الأزهر ذاتها، أحدثت مقاربات موضوعية تاريخية بين الفكر الإخواني والمنظومة العقائدية للخوارج، وهو ما أسهم في إضعاف الحركة جماهيرياً. وفي المقابل؛ فإن تنظيم ولاية الفقيه اشتغل -بشكل كبير- على مناقشة إشكالية تاريخية لدى المدرسة الشيعية، تتمثل في إعادة بناء المفهوم السياسي والديني لمفهوم الغيبة الكبرى. وقد أعاد الخميني، وهو الشخصية الأبرز في إيران الثورة، مناقشة هذا المفهوم بناء على المنظومة العقائدية للمدرسة الشيعية، خصوصاً في كتابه الحكومة الإسلامية، وأسهم -بشكل كبير- في «تغيير منطق التفكير الديني بشكل شمولي، وكلي، وأصبحت ولاية الفقيه أحد أهم التحولات في صناعة التفكير السياسي داخل المؤسسة الدينية (الشيعية)»، كما أنها أحدثت تحولاً كبيراً من تمثيلات الميتافيزيقا، التي كانت تتحرك فيها المدرسة الشيعية، إلى الواقعية السياسية البراغماتية التي أعطت رجال الدين قوة دنيوية وسلطة سياسية، غير تلك السلطة الروحية التي يملكونها دائماً.

إضافة إلى التوظيفات السياسية التي قام بها الحزب في جميع المناسبات الدينية التاريخية التي يقوم بها الشيعة، استلهاماً من ثورة الحسين، محدثاً بذلك مقاربات عقائدية وتاريخية بين هذا التنظيم السياسي الجديد والمدرسة الشيعية، وساعده في ذلك مجموعة كبيرة من علماء الدين البارزين، الذين كان لهم دور كبير

في ممارسة الخطابات الشعبوية أمثال: طالقاني، علي شريعتي، بهشتي، منتظري، مطهري، رفسنجاني، مهدي كني، خوييني ها، خلخالي (...) وهي شخصيات إسلامية مهمة استطاعت أن تسهم كثيراً في صناعة إسلام ولاية الفقيه في إيران؛ لكن ينبغي أن نذكر بأن شخصية الخميني هي التي تمكنت من الدفع بهؤلاء المراجع الدينية للنضال الثوري ضد النظام السياسي. تعد هذه الشخصية من الأسباب الجوهرية التي أدت إلى سقوط النظام السياسي في إيران<sup>(22)</sup>. وفي المقابل، فإن الإخوان المسلمين - وبعد رحيل حسن البنا وسيد قطب - افتقدوا كثيراً لتلك الرموز الدينية، التي كانت تملك كاريزما دينية قادرة على التأثير في حراك الجماهير، وأصبح الجيل الثاني فقيراً من حيث القدرة على تجييش الجماهير لخدمة مشروع الإخوان الثوري، كما أدى ذلك إلى إحداث فجوة بين الاشتغال السياسي للتنظيم والاشتغال الفقهي والعقائدي، وظهرت رموز الإخوان كشخصيات سياسية بعقلية دينية وليس العكس؛ في حين غابت نهائياً تلك الشخصيات الدينية الفقهية والعقائدية ذات التفكير السياسي العميق، التي يحتاجها الشارع أثناء عمليات التجييش والاستقطاب<sup>(23)</sup>، وظهرت رموز دينية أخرى تنتمي إلى تيارات سلفية أو جهادية أو تنتمي إلى مؤسسة الأزهر. وهكذا، أصبح التنظيم معنياً - بشكل كبير - بالاشتغالات السياسية من أجل الوصول السريع إلى السلطة.

هذا الأرباك البنيوي، الذي أصاب التنظيم الإخواني - سياسياً وعقائدياً وفقهياً ومؤسساتياً - في منطلق بنائه الداخلي، أسهم - بشكل كبير - في إضعاف حركة الإخوان في مصر، مقارنة بال بدايات التأسيسية الأولى لحسن البنا وسيد قطب، كما أسهمت هذه القطيعة البينية في إضعاف روح النضال السياسي، حيث تم استبدال النصوص السياسية القاتمة والشروط الظرفية ذاتها لرموز الإخوان، بالنصوص

(22) لمزيد من فهم الأدوار النضالية التي لعبتها شخصية الخميني انظر: صادق زيبا كلام، الثورة الإسلامية في إيران، الأسباب والمقدمات، ترجمة: هويدا عزت محمد، المجلس الأعلى للثقافة، طهران، ط1، 2004، ص158-160.

(23) عندما نعود إلى مرحلة التأسيس الأولى لحسن البنا، نجد أن «النضال الفقهي والعقائدي» كان حاضراً بقوة، وكان له تأثير كبير في استقطاب الجماهير الدينية، فقد «سعى البنا إلى التدخل في شؤون الحكم، فهاجم الشيخ مصطفى عبد الرزاق عضو الحكومة لأرائه في جواز اختلاط الجنسين في الشواطئ، ولحضوره إحدى الحفلات الراقصة، وأعلن التبرؤ من هذه (العمامة) وحضر جلسات البرلمان، وهاجم طه حسين، وأسهم في تحريض الطلاب عليه، وطرده من مكتبه». محمد جمال باروت، مرجع سابق، ص141.

## صناعة الإسلام الثوري.. الخطاب والتشكُّل لدى الإخوان المسلمين وولاية الفقيه

المقدسة التي تحمل روح الخلاص الدنيوي والأخروي، كأكبر حافز لاستمرار النضال الثوري ضد الاستبداد؛ بل تعتبر أقوى محركات صناعة الإسلام الثوري، أمام ذلك الضعف الكبير لرموز التنظيم فقهياً وعقائدياً وسياسياً؛ غير أن الحركة كمؤسسة تنظيم اجتماعي وسياسي ظلت فاعلة جداً، وهو ما ساعدها على الاستمرار كمؤسسة حزبية ذات نشاطات اجتماعية وسياسية، مثقلة أحياناً ببرامجها الاجتماعية وأجندتها السياسية داخل مصر وخارجها. وظلت تمارس الاشتغالات الاجتماعية والسياسية التقليدية ذاتها، من حيث تأسيس الجمعيات الخيرية والمستشفيات، ومراكز الضمان الاجتماعي والمدارس الخاصة، والإشراف على الأعمال الخيرية وغيرها، كذلك في البناء السياسي التقليدي كالتمثيلات البرلمانية والتنظيمات الحزبية، أو كل ما يُعنى بالتشكيل المؤسساتي في العمل السياسي، الذي تم الإعلان عنه في مؤتمر سبتمبر (أيلول) 1945، وسُمي بـ«الدليل السياسي»، الذي ينظم عمل التنظيم سياسياً واجتماعياً وعسكرياً، وهو ما يفسر قدرة الحزب على مأسسة أفكاره بصورة مستمرة، بالرغم من الضعف الفكري والاستراتيجي في مراحل المتأخرة من جهة، والآثار التي تركها الصدام السياسي الذي حدث للحزب بعد حادثة المنشية ومحاولة اغتيال جمال عبدالناصر من جهة أخرى.

وفي المقابل؛ فإن السياقات السياسية كانت قد تهيأت لتنظيم ولاية الفقيه، حيث كانت إيران خلال الفترة من عام 1960 إلى 1979 بشكل خاص<sup>(24)</sup> تمر بسياقات

(24) يتحدث الباحث الفرنسي تييري كوفيل عن مراحل الثورة الإيرانية بقوله: «جرت ثورة 1979 على ثلاث مراحل: أولها: ضغوط إدارة جيمي كارتر الذي انتخب عام 1976 رئيساً للولايات المتحدة، لتخفيف التوتر وتخفيف حدة الضبط البوليسي للمجتمع؛ وثانيها: في مايو (أيار) 1977، حيث شنت الأنتلجنسيا حملة رسائل مفتوحة موجهة إلى الشاه ورئيس الحكومة، تنتقد غياب الحريات الدستورية كحرية الصحافة والتعبير وإنشاء أحزاب سياسية... إلخ، وبلغت ذروتها مع قيام المثقفين والشعراء والكتاب بشن حملة ثقافية غير مسبوقه ضد قمع الحريات، وأدى ذلك إلى وضع النظام على المشرحة لأول مرة بسبب ممارساته المضادة للديمقراطية، حيث لم تكن هذه الاحتجاجات الأولى ضد النظام من صنيع القوى السياسية الدينية، بل من صنيع الأنتلجنسيا، بالرغم من النداءات التي كان يكررها الخميني على علماء الدين بضرورة الثورة، وثالثها: قامت الحكومة وبمبادرة من السافاك بنشر مقال يشتم فيه الخميني، وأدى ذلك إلى ثورة طلاب الفقه في المعاهد الدينية خصوصاً في قم. وقوبلت تلك التظاهرات بقمع بوليسي أدى إلى مقتل العشرات، مما أسهم في نشوب حركات احتجاج شعبية تواصلت حتى فبراير (شباط) من عام 1979». انظر: تييري كوفيل، إيران الثورة الخفية، مرجع سابق، ص 67. وقد نشر هذا المقال الموجه ضد الخميني في صحيفة اطلاعات بتاريخ 6 يناير (كانون الثاني) 1978 بعنوان إيران والاستعمار الأحمر والأسود، «تم توجيه الإهانات في هذا المقال ضد الخميني، فاشتعل لهيب الثورة الإسلامية في إيران ولم ينطفئ إلا مع سقوط النظام البهلوي». انظر: موسى النجفي، موسى فقيه حقاني، التحولات السياسية في إيران: الدين والحدثة ودورهما في تشكيل الهوية الوطنية، ترجمة: قيس آل قيس، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2013، ص 261.

سياسية شبيهة بتلك السياقات السياسية لما يعرف بالربيع العربي، وقد كانت هناك رغبة كبيرة من الأحزاب السياسية والمجتمعية كافة في إسقاط النظام السياسي، ولم يشتغل تنظيم ولاية الفقيه بإدارة معارك سياسية ومسلحة مع العلمانيين، أو بالصراع مع الأحزاب اليسارية الأخرى كما فعل الإخوان، بالرغم من أن الثورة كانت «مُرَكَّباً معقداً من الوطنية، الشعبوية، السياسية، والراديكالية الدينية»<sup>(25)</sup>؛ بل تمكن من استيعاب الأحزاب اليسارية والعلمانية كافة<sup>(26)</sup> حتى قيام الثورة، وشكل موقفاً سياسياً موحداً ضد النظام الشاهنشاهي، حتى أولئك العلماء الكبار الذين عارضوا ولاية الفقيه كالسيد كاظم الشريعتمداري، والزنجاني والطالقاني والقمي، ظلوا يمارسون مشروعهم السياسي في إسقاط النظام، واحتفظ تنظيم ولاية الفقيه أيضاً بأهمية العمل على المشروع السياسي، بعيداً عن أي صراعات أخرى.

وقد ساعد هذا التفكير الاستراتيجي الحزب على ضبط النسق البنيوي للتنظيم، كما ساعده على سرعة إسقاط النظام، وبذلك نجح -بشكل كبير- في إدارة المعركة السياسية خلال مرحلة الثورة؛ لأنهم كانوا يدركون سلفاً أنهم الأكثر قدرة على الهيمنة على السلطة السياسية إذا ما سقط النظام، مقارنة بالأحزاب السياسية الأخرى، وذلك بما يملكون من أدوات الصراع وآليات الاشتغال الثوري وطبيعة الخطاب الديني في تجييش الجماهير، فضلاً عن اللجان الثورية والتنظيمات الاجتماعية والرموز الدينية، التي يمكنها التحكم في مفاصل الدولة لاحقاً. إذن؛ كانوا يدركون جيداً أن معادلات القوة وشروطها الموضوعية كانت في صالحهم إذا ما تم إسقاط النظام السياسي. حتى على المستوى المفاهيمي لصناعة الثورة وليس على المستوى التنظيمي فقط؛ فإن تنظيم ولاية الفقيه نجح -بشكل كبير- في إحداث مقاربات معرفية مع القوى اليسارية والليبرالية، إذ إن مصطلح الجمهورية الإسلامية يشي بنوع من هذه المقاربات الأيديولوجية مع جميع القوى الثورية آنذاك، فالخميني

(25) أروند إبراهيميان، تاريخ إيران الحديثة، مرجع سابق، ص 199.

(26) كانت الأحزاب العلمانية تجهل تماماً طبيعة الخطاب الديني، ولم يكن أحدهم قرأ كتاب الحكومة الإسلامية للخميني، خاصة وأن الكتاب عبارة عن دروس كان يلقيها الخميني في النجف الأشرف خارج إيران، ولهذا ظنوا أن الإسلاميين غير قادرين على بناء دولة مدنية حديثة، كما كان العلمانيون يأملون من نتائج لهذه الثورة. تيبيري كوفيل، إيران الثورة الخفية، مرجع سابق، ص 89 بتصرف.

## صناعة الإسلام الثوري.. الخطاب والتشكُّل لدى الإخوان المسلمين وولاية الفقيه

يقر بأن «مفهوم الجمهورية يرمز إلى سلطة الشعب (أيديولوجيا يسارية ليبرالية)، ومفهوم الإسلامية يرمز إلى القانون المستمد من شريعة الإسلام (أيديولوجيا تنظيم ولاية الفقيه)»<sup>(27)</sup>، في حين أن الإطار اللاهوتي لمفهوم ولاية الفقيه لا يعترف أصلاً بمرجعية الشعب كمصدر للتشريعات؛ بل بالولي الفقيه حاكماً باسم الله، وهو من يملك السلطة التشريعية! فضلاً عن أن مفهوم الجمهورية ينطلق من سياقات فكرية غربية بعيدة عن التراث الديني للإسلام، وهو مفهوم متجذر في فكر القوى اليسارية؛ غير أن لحظة البناء التأسيسي لتنظيم ولاية الفقيه، حتمت عليه قبول هذه الصيغة السياسية في مراحل صناعة الإسلام الثوري.

غير أن هذه الثقة التي منحها تنظيم ولاية الفقيه للأحزاب اليسارية كانت ظرفية فقط، ولم تكن نابعة من جوهرية المبادئ والقيم التي يؤمن بها التنظيم مع التعددية الحزبية والأيديولوجية، ولهذا فإن الخميني تراجع عن تلك الثقة بعد سقوط النظام، وهيمنة تنظيم ولاية الفقيه على مفاصل الدولة، إذ صرح لاحقاً بالقول: «إنني اليوم وبعد انقضاء عشر سنوات على انتصار الثورة الإسلامية، أعتف بأن بعض القرارات في بداية الثورة، وإعطاء المناصب المهمة في البلاد لمجموعة لا تملك اعتقاداً راسخاً بالإسلام المحمدي (أي تنظيم ولاية الفقيه) كان خطأ لا تزول مرارة آثاره بسهولة (...).»<sup>(28)</sup>، وفي نصوص أخرى يربط الخميني ربطاً حتمياً وأيديولوجياً بين القوى اليسارية وعملاء أمريكا، فكل «إنسان سيتمتع بحرية العقيدة والبيان، ولكننا لا نسمح بالخيانة لأي مجموعة مرتبطة بالقوى الخارجية (...).» فالذين يدعون

(27) زهير مرديني، الثورة الإيرانية بين الواقع والأسطورة، دار إقرأ، طهران، ط1، 1986، ص22. سنتقني هنا بالإشارة إلى أحد النصوص التي تظهر مفارقات النظرية والممارسة داخل الإسلامات الثورية أثناء مراحل الثورة وبعد الهيمنة على السلطة السياسية، ولنسنا - من خلال هذا النص - نريد إدانة تنظيم ولاية الفقيه بشكل خاص، ولكن إحداث مقاربات معرفية لفهم طرائق التفكير داخل الجماعات الإسلامية، حيث يقول آية الله موسى الموسوي في كتابه الثورة البائسة: «ارتكب التعذيب بأشع صورة باسم التعزير الشرعي، وارتكبت السرقة باسم حماية المستضعفين، وارتكبت الفوضى باسم مكاسب الثورة، وارتكب التعاون مع العملاء باسم أصدقاء الثورة». على أننا ينبغي أن لا نغفل أن هذا الكتاب بالذات صدر في سياق الحرب الدامية بين العراق وإيران، والموسوي عراقي تحدث بلغة النظام البعثي آنذاك، ولهذا لم نشأ أن نعطي هذا النص أهمية كبرى في سياق تحليلاتنا لصناعة الإسلام الثوري، وإنما أوردناه في الهامش، وإن كانت دلالات النص واقعية إلى حد بعيد! انظر: موسى الموسوي، الثورة البائسة، طبعة 2007، نسخة إلكترونية، ص3.

(28) كتاب منهجية الثورة الإسلامية، مرجع سابق، ص264.



بأنهم يساريون هم عملاء أمريكا»<sup>(29)</sup>، بالرغم من أن القوى التي تشكلت منها المعارضة ضد النظام السياسي عبارة عن قوى متعددة من «الأحزاب التاريخية مثل الحركة لأجل الحرية، والجبهة الوطنية، وحزب توده، والهيئات والجمعيات المهنية، والأحزاب الراديكالية التي اتخذت العنف المسلح وسيلة لإسقاط النظام كبعض الأحزاب الدينية والأحزاب اليسارية كمجاهدي خلق. والحال أن الأحزاب المعتدلة فقدت شعبيتها في صالح الأحزاب المسلحة بعد ثورة القمع التي تمت عام 1953»<sup>(30)</sup>، ولم يكن تنظيم الولي الفقيه سوى واحد فقط من هذا المكون السياسي المتعدد، إلا أنه تمكن لاحقا من إقصاء جميع التيارات العلمانية والليبرالية واليسارية القومية والحزب الشيوعي وغيرهما.

هذا التفكير الاستراتيجي بين استيعاب تنظيم ولاية الفقيه للقوى اليسارية والليبرالية، أثناء مرحلة بناء الأفكار وصناعة الإسلام الثوري، وبين إزاحة التنظيمات ذاتها وإقصائها بعد الهيمنة على مفاصل الدولة، هو أساسا ما يميز صناعة الإسلام السياسي - بشكل عام - والثوري - بشكل خاص - لدى التنظيمات الإسلامية؛ لكن التنظيم الإخواني لم يتمكن في مصر من فهم واستيعاب شروط التحقيب أو تمرحل بناء الأفكار الأيديولوجية بالذات، وقد أخفق حتى بعد وصوله إلى السلطة السياسية في أحداث الربيع العربي لافتقاره إلى رؤية شاملة لمشروعه الأيديولوجي، وهو ما يمنحنا إدراك تلك الفروقات الجوهرية في طرائق إدارة المعارك السياسية بين هذين التنظيمين؛ أعني الصيغ المتعددة للإسلام الثوري بين إيران ومصر. ويمكننا أن نصل إلى قناعة تامة بأن التنظيم الإخواني سيستمر في هذا المسار المتفكك فكرياً وسياسياً لسنوات طويلة قادمة، ولن يتمكن من إحداث تحولات كبرى في معادلاته الاستراتيجية والأيديولوجية؛ بسبب افتقاده إلى شروط التحول؛ خاصة افتقاده تلك المرجعيات الكبرى القادرة على قولبة التنظيم فكرياً وسياسياً ودينياً واستراتيجياً، وبناء أيديولوجية جديدة تشبه - إلى حد كبير - الأنموذج الأردوغاني التركي، ومختلفة في شروطها عن الأفكار القطبية وحتى أفكار المؤسس الأول حسن البنا. بيد

(29) نفسه، ص 265.

(30) تيبيري كوفيل، إيران الثورة الخفية، مرجع سابق، ص 89 بتصرف.

## صناعة الإسلام الثوري.. الخطاب والتشكُّل لدى الإخوان المسلمين وولاية الفقيه

أن التنظيم سيظل يشتغل في الفضاء الاجتماعي والتنظيمي التقليدي في السنوات القادمة؛ ولن تمثل تلك الاشتغالات قوة سياسية.

إلا إذا دخلت مصر كضمير سياسي جمعي في مرحلة جديدة من البناء التنويري والديمقراطي والليبرالي، يتيح لتنظيم الإخوان العمل بحرية كبيرة، وهذا لن يحدث قريباً. وفي المقابل؛ ستختفي طبيعة الخطاب الإسلامي الراديكالي لدى تنظيم ولاية الفقيه، كما ستختفي آليات بناء الثورة الإسلامية كافة من الفضاء السياسي الإيراني، وستعمل الدولة التي يهيمن على نظامها السياسي تنظيم ولاية الفقيه على تأسيس ومأسسة خطاب سياسي جديد، يركز على الهوية الإيرانية<sup>(31)</sup>، وستتأثر منظومة هذا الخطاب بصيرورة الأحداث المحلية (القوى السياسية في إيران) والتحويلات الإقليمية (الصراع الشيعي/ السني) والمتغيرات الدولية (إيران/ الغرب)، خصوصاً بعد الاتفاق النووي، مما يمهد لاختراق المنظومة الرأسمالية العقلين الاجتماعي والسياسي الإيرانيين، وستظهر شبكة مفاهيمية وفكرية جديدة مختلفة عن تلك التي نشأت في النصف الثاني من القرن الماضي، غير أن الأيديولوجيا المذهبية ستظل حاضرة كأداة فقط ضمن أدوات بناء الهوية الجديدة، إذا ما ظل شرط الإسلام المذهبي حاضراً إقليمياً.

## الخاتمة

إن الإسلام الراديكالي لا يمكن أن يظهر إلا في فضاءات اجتماعية مختنقة بالفقر والجهل والظلم ومليئة بالتناقضات الفوضوية، وفي ظل حكم أنظمة سياسية خانقة للحريات والعدالة والمساواة، وموغلة في البطش والظلم والفساد. هذا هو المناخ الذي يهيئ لصناعة الإسلامات الثورية في الوطن العربي والإسلامي بشكل عام، وبدون هذا المناخ لا يمكن لهذا النوع من الإسلامات الراديكالية أن يتأسس؛ لأنه لن يجد ما يقتات عليه في بناء فضائه الخاص، ولهذا يقول بازركان - أول رئيس للحكومة بعد الثورة - بأن «الخميني لم يسقط الشاه؛ بل الشاه أسقط نفسه بنفسه».

(31) لمزيد من فهم محركات السياسة الإيرانية، انظر: عادل علي عبدالله، محركات السياسة الإيرانية في منطقة الخليج العربي، دار مدارك للنشر، دبي، ط2، 2012.