

Contents lists available at Academic Scientific Journal
<http://www.iasj.net>

Journal of Historical and Cultural Studies

ISSN:2023- 1116



Elite between Al - Mawdudi and Sayed Qutb

Asst .Prof. Dr. Shtewy Abdul Matar*

University of Tikrit / Faculty of Political Science

Article info.

Article history:

-Received :1/3/2016

-Accepted :5/4/2016

-Available online :16/3/2019

Keywords:

- Humanitarian

- Kotob

- revolutionary

Abstract:

Humanitarian experiments had given an obvious evidence that there are a distinct group of people which have explicit effect on the historical path of their own societies, specifically, and with regard to Islamic studies, two notable thinkers have indicate to the status of pioneering elite in the field of Islamic struggle action, Abu-al a'ala al-Modawaddi and Sayed Kotob, both of them absolutely reliance on the creation of elite which will get the direct responsibility of rebuilding the Islamic society by revolutionary methods.

* E- mail: alayubicenter@yahoo.com

النخبة بين المودودي وسيد قطب

جامعة تكريت/ كلية العلوم السياسية

أ.م.د شتيوي عبد مطر

معلومات البحث	الخلاصة:
تواريخ البحث: - الاستلام: 2016/3/1 - القبول: 2016/4/5 - النشر المباشر: 2016/3/16	أثبتت التجربة الإنسانية دوراً واضحاً لفئة متميزة من الأفراد تمتلك تأثيراً شديداً الوضع على الصيرورة التاريخية لمجتمعاتها، وفي ميدان الدراسات الإسلامية تحديداً فقد تطرق مفكران مرموقان لمكانة النخبة الرائدة في العمل الإسلامي النضالي، وهما كلٌّ من أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، إذ عوّل كلاهما بشكل حاسم على تكوين نخبة طليعية تنبهي لمهمة المباشرة بإعادة بناء المجتمع الإسلامي بطرق ثورية .

الكلمات المفتاحية:

- الإنسانية
- قطب
- ثورية

المقدمة:

شَغَلَ موضوع النُخبة حيزاً واسعاً في حقول العلوم الاجتماعية-والسياسية منها على وجه الخصوص- بحيث تبلورت في النهاية (نظرية) حاولت لملمة شتات الآراء والأفكار التي فلسفت للمفهوم وعالجت جوانبه المختلفة، وفي ميدان الفكر السياسي الإسلامي، أثّرت موضوعة النُخبة الرائدة أو الطليعة المؤمنة أو الصفوة القائدة-أي الجماعة الإسلامية-غير ذي مرّة، لكنّ أبرز من عوّل على دور تلك النُخبة وأثرها في قيام المجتمع الإسلامي كان عزّاب الحاكميّة الأول (أبو الأعلى المودودي) ثم تلاه أب الجماعات الجهاديّة (سيد قطب).

وعلى الرغم من الفرق الشاسع بين تجربتي الرجلين وتأخر قُطب في اكتشاف أفكار المودودي التي وصلت للأول في حين كان يكابد أهوال السجون الناصرية، فإنّه سرعان ما عزل نصوص المودودي عن ملابساتها واقتطعها من سياقها التاريخي، ليخرجها في صياغة جديدة. ولكنّ هذا لا يمنع من القول بأنّ ثمة العديد من نقاط الالتقاء التي جمعت بين كلا المُفكرين الساخطين، وعلى قدر تعلّق الأمر بموضوعة النُخبة القائدة أو الرائدة فإنّ التقاطعات سرعان ما تتراجع لمصلحة الكثير من الانسجام المفاهيمي الواضح بين نُخبويّة المودودي ومثيلتها النُخبويّة القُطبيّة.

وتتبع أهميّة دراسة النظرية النُخبويّة لكلّ من المودودي وسيد قطب في الأثر الكبير الذي تركه الرجلان على مسيرة الحركات الإسلامية، وعليه فمن الضروري محاولة رصد النقاط التي مثلت تطابقاً في رؤى وتصورات الاثنين، وعلى وجه الخصوص تصورات كلّ منهما عن مكانة الطليعة أو الصفوة (النخبة) في مسيرة الإسلام السياسي.

وتهدف الدراسة إلى عرض التراث الفكري للمودودي وسيد قطب من خلال ما تناوله كلّ منهما حول النُخبة والطليعة المؤمنة، من حيث التشكّل والدور والمكانة والحجم والنوع والعقيدة، مع مقارنة سريعة لما طرحه الاثنان حول هذا الموضوع.

وتفترض الدراسة وجود ما يمكن تسميته (علّة غائيّة) أو تفسيراً سببياً لذلك الاهتمام الذي أولاه كلّ من المودودي ومن بعده قطب لدور النُخبة/الطليعة، ولا سيما أنّ التجربة الإسلامية الباكستانية لا تتشابه في كثير من ظروفها وحيثيّاتها مع نظيرتها العربيّة/المصريّة.

وانطلاقاً من الفرضيّة الأنفة الذكر، فإنّ البحث يسعى للإجابة على جملة من التساؤلات التي تُمثّل في مجموعها مُشكلة الدراسة، ومن أهمّها: ما هي النُخبة؟ وكيف نشأ هذا المفهوم وتطوّر؟ ما الاتجاهات التي تنازعت؟ كيف نظر كل من المودودي وقطب للنُخبة الإسلامية؟ ما هي الأدوار والتحديات التي تواجهها النُخبة عند كلا المُفكرين؟ أين يلتقي أو يفترق كلاهما في رؤاه وأفكاره؟

جرى تقسيم الدراسة على مطلبين، بحيث أُفرد الأول منها لبسط مدخل مفاهيمي يُعنى بتناول مفهوم النُخبة نفسه، شكلاً ومضموناً، في حين تطرق المطلب الثاني لرؤية المودودي وقطب حول دور ومكانة وطبيعة النُخبة/الطليعة في مسيرة الحركة الإسلامية.

المطلب الأول: النُخبة في اللغة والاصطلاح:

أولاً: النُخبة لغةً:

جاء في اللغة العربية: (نَخَبَ) نَخْباً: أي أخذ نُخبة الشيء، و(انْتَخَبَ) أي اختار واصطفى، والنُخبة: هو المُختار من كُل شيء⁽¹⁾، يُقال: جاء في نُخبة أصحابه، أي: حَيَارُهُم⁽²⁾، والنُخبة في الإنكليزية (Elite, choice, selection, Pick) هي الصفوة والخيرة⁽³⁾ أو الخاصة من الناس⁽⁴⁾، أو مجموعة ضيقة من الأشخاص أو جماعة اجتماعية صغيرة تمتلك منزلة أو سلطة نافذة ومزايا خاصة، فهم الأفضل ضمن نوعهم⁽⁵⁾، والحق لا يلزم الكثرة بالضرورة، فالناموس الكوني يقضي بقدر القلة المؤمنة في إزاء أغلبية مُعاندة (وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَنْتَبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ)⁽⁶⁾.

ويتضح من الدلالات اللغوية للمفهوم أنه ينطوي-عموماً-على اعتبارات إيجابية تُشير للاصطفاء والرقي والخيرية، يقول تعالى (إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ)⁽⁷⁾، فالذهن ينصرف تلقائياً لتخيّل (الأفضل) حين يُثار الكلام عن نُخبة ما، دون أن ينفي ذلك احتمال انطواءه على مضامين سلبية، فليس أقبح من نُخبة مُنتقاة تتكرّر لفضل التفضيل وتتلبّس بشناعاتٍ لا تليق حتّى بالدهماء والرعاع، يقول تعالى عن بني إسرائيل (وَلَقَدْ اخْتَرْنَاكُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ)⁽⁸⁾.

وقد يترادف مفهوم النُخبة ويتشابك مع اصطلاحات ومفاهيم شبيهة، كالصفوة الذي يعني الخالص والخيار، وهو القليل من كل شيء⁽⁹⁾، والعلية: أي الشرف، فيُقال فلانٌ من عليّة القوم، أي من أشرافهم وجُلّتهم لا من سفلتهم وأوباشهم⁽¹⁰⁾، والطليعة: التي تعني المُقدّمة⁽¹¹⁾، والسُراة: بمعنى أعلى الشيء وأوسطه وأوله⁽¹²⁾، والأعيان: بمعنى السادة والأشراف⁽¹³⁾، ونحو ذلك من الألفاظ والتعابير.

ثانياً: النُخبة اصطلاحاً:

لم يعرف تعبير النُخبة كمصطلح استخداماً واسعاً في الكتابات الاجتماعية والسياسية والأوربية بوجه عام إلا في أواخر القرن التاسع عشر وفي ثلاثينيات القرن العشرين في بريطانيا وأمريكا بوجه خاص وذلك حينما انتشر المصطلح وساد استخدامه في النظريات السوسيولوجية للنُخبة⁽¹⁴⁾.

ويمكن القول أنَّ اصطلاح النُخبة/الانتخاب كان قد تسرَّب من حقل علوم الحياة-والبيستة تحديداً- إلى الدراسات الإنسانية من خلال ملاحظات (تشارلز داروين)، لكنَّ النظريَّات الشموليَّة سُرعان ما استعارته ذريعة لفصل (اللائق) عما سواه بحجة الحفاظ على النقاء، فكانت النتيجة ولادة شتَّى أشكال العنصريَّات العرقية والقوميَّة⁽¹⁵⁾.

ويُعدُّ مفهوم (النُخبة)/(النُخب) واحداً من أكثر المفاهيم الدارجة في علم الاجتماع السياسي تقلُّباً واستخداماً وتنوعاً، حيثُ ابتدأ كتوصيفٍ للسِّلَع الراقية ذات النوعيَّة الفاخرة وانتهى إلى اصطلاح للدلالة على كل شيءٍ مميز، بحيثُ اصبح الحديث يدور حتَّى حول (نُخبة رياضيين وفنانين) بل ونُخبة مُجرمين ولُصوص⁽¹⁶⁾، وهذا يدلُّ على أنَّ المُصطلح أخذ يُفارق-شيئاً فشيئاً- القوالب المفاهيميَّة الجاهزة التي كانت تُصِرُّ على ربطه بكلِّ ما هو ايجابي.

ويرى (برهان غليون) أنَّ مفهوم النُخبة عادةً ما يُستخدم للإشارة إلى تلك المجموعات التي تتمتع بقدره الوصول إلى الموارد المُجتمعيَّة، كالسلطة والثروة والموقع والمعرفة، بحيثُ يُمكن الحديث عن (نُخب) سياسيَّة واقتصاديَّة واجتماعيَّة وعسكريَّة وثقافيَّة ودينيَّة وإداريَّة... الخ، مُشترطاً لأصالة النُخبة أنَّ تمتلك قدرًا معقولاً من الاستقلالية ووعي المسؤولية⁽¹⁷⁾.

أما الدكتور (عبد الوهاب الكيالي) فذهب إلى أنَّ نظريَّة النخبة (Elite) قد ذاعت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بتأثير انتشار الماركسيَّة، فهي تشير لمجموعة أو فئة قليلة من الناس تفوقت واكتسبت شهرة في مجال معين واجتمعت عندها أعظم الكفايات في مجال تخصصها، وفيما ينطوي اصطلاح النُخبة على معاني الامتياز والتفوق والارستقراطيَّة والبطولة الفرديَّة، تميل النظريَّات الاشتراكيَّة لاصطلاح (الطلية) الذي يفيد بانتماء القيادات لطبقة البروليتاريا (الشغيلة) الكادحة⁽¹⁸⁾.

وتتعدد التعاريف المُعطاة لمفهوم النُخبة بحسب المدارس والتيارات التي عالجت هذه الظاهرة الاجتماعيَّة، فوفقاً لـ(فلريدو باريتو V. Pareto) فإنَّ النُخبة-سيكولوجياً-تُشير لأولئك المُتفوقين في مجال عملهم والقادرين على الفوز في (مباراة الحياة)، فـ(باريتو) يرى بأنَّ (الصفوة) هي ليست نتاج القوى الاقتصاديَّة-كما ذهب ماركس-بل هي جزء من الخصائص الانسانية الثابتة تاريخياً⁽¹⁹⁾، يقول باريتو: "دعونا نفرز طبقة من الناس ممن يحظون بأعلى المؤشرات في حقول نشاطهم ونعطي لهذه الطبقة اسم النُخبة"⁽²⁰⁾.

أما جيتانو موسكا (G. Mosca) فقدَّم تعريفاً تنظيمياً للنُخبة من خلال تفسير تماسك النُخب الحاكمة في مواجهة المحكومين (ثنائيَّة النُخبة/الجماهير) بكونه يعود إلى قوة تنظيم تلك النُخب مقابل عشوائيَّة الفئة الثانية (المحكومة) بحيثُ تكاد تفرز ذاتها طبقاً على الرغم من إقراره

بحاجة النخبة لرضا الجمهور وموافقته، وهو جوهر ما تتوله ميشال روبرتو (R. Michels) حين حلّ نشأة الأحزاب السياسية وارتباطها بالقلّة المنظّمة الكفوة⁽²¹⁾.

أما التعريف الاقتصادي للنخبة فمرتبط بسيطرة تلك النخبة على وسائل الإنتاج وأدواته، إنّ قوّة النخبة -وفقاً لهذا التعريف- عادةً ما تتخذ طابعاً تراكمياً مع الزمن وتُقرّر بشكل تلقائي قوى موازية، فالتحكم بأدوات الإنتاج سيؤول بالضرورة إلى تعاظم تدريجي للقوة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية⁽²²⁾.

جوبه هذا التعريف بالرفض من قبل المُفكّر الأمريكي (رايت ميلز C. Wright Mills) في كتابه (نخبة القوّة The Power Elite) المنشور عام (1956) قائلاً أنّ اعتماد التعريف الماركسي للنخبة يعني تبسيطاً شديداً للمفهوم، بيد أنّه رفض في الوقت نفسه المفهوم الليبرالي الذي يذهب إلى وجود نظام سياسي مُستقل أو مقطوع عن سياقه الاقتصادي، فهو يرى أنّ القرارات الهامة (Key decisions) إنّما تتبلور في أروقة ثلاث مؤسسات حيوية هي المؤسسة السياسية بالدرجة الأولى، تليها الماكينة الصناعية ومن بعدها المُجمّع العسكري⁽²³⁾، وبالتالي فإنّ تلك القرارات الحاسمة تُتخذ على يد نخبة تتشكّل من توليفة سياسية وصناعية وعسكرية بحسب الترتيب.

ولعلّ (ميلز) يُحاكي في تعريفه للنخبة ما درجت عليه الفلسفة السياسية الأمريكية من إيلائها أهمية كبرى للمركب الصناعي العسكري وتأثيره العارم على قرارات البيت الأبيض⁽²⁴⁾. وقد تُعرّف النخبة باعتبارها جماعة اجتماعية أو عدداً محدوداً من الأفراد ممن ينجحون في انتزاع إقرار عام بالمدى الواسع للتأثير العميق الذي تُمارسه تلك الجماعة وبالشكل الذي يجعلها مؤهلة بشكل حاسم لتحويل تأثيرها الساحر هذا إلى سلطة سياسية حاکمة تُمارس من قبل أقلية ماهرة وكفوة وموهوبة لتصريف شؤون أكثرية محكومة أقل من الأولى مهارة وموهبة وكفاءة⁽²⁵⁾، إنّ هناك (ميولاً نخبوية) على حد وصف (لاند) تُشير إلى وجود مجموعة معينة من الأفراد ممن يحظون بالترفضيل من دون سواهم⁽²⁶⁾.

أجمعت التعاريف الآتية الذكر تُجمع على جُملة من الخصائص أو السمات العامة التي تُميّز مفهوم النخبة وتطليه بتلك الصبغة الاستعلائية الفخمة، فالتعبير ينطوي دلاليّاً على مُسحة تفوّق واضحة لقلّة فريدة بوجه الوهن الذي يُعاني منه معسكر (الآخر) على الرغم من اتساعه، وقُدرة ذاتية على كسب الانتصار بأدوات مبتكرة في مواجهة شبح الهزيمة الذي يُرافق مساعي الخصوم، وخصلة تنظيم الموارد الشحيحة بإزاء عشوائية التخبُّط في إدارة قوى مُبعثرة، إنّ الصفة النخبوية قد تكون محض هبة أو موهبة أو سليفة، ولربما كانت -من جانب آخر- نتاج التدافع الاجتماعي الذي سيؤول في المُحصلة لإفرازها كشكلٍ من اللازمة القدرية.

فالنخبة-في تجليها السياسي على الأقل، أي ما يُطلق عليه (الفئة الحاكمة)-تُشير إلى الأقلية المجتمعية التي تؤهلها صفاتها الإيجابية البناءة لتحقيق قدر من التلاحم والتماسك الذي يُمكنها ختاماً من السيطرة على مقاليد الحكم والانعطاف به نحو بلوغ أهدافها وغاياتها الرئيسية⁽²⁷⁾.

وعلى الرغم مما تواجهه نظرية النخبة من تجريح يصل لحد الازدراء-ولا سيما النخبوية الثقافية التي تُهاجم بوصفها شكلاً من التفاخر الرخيص- فإنّ القول بانطواء المفهوم على معانٍ تتعلّق بمنح (من لا يستحق ما ليس له) قد لا يصمد أمام التوسّع في فكرة حكم الكفاءات (Meritocracy) أو سلطة التكنوقراط، وهو ما يعني شكلاً من الاعتراف بأهلية ونفوذ من يستحق على أساس الاستعمال الفعّال للمواهب المكتسبة في أنظمة تنافس صريحة وعادلة⁽²⁸⁾.

ثالثاً: المفهوم العربي/الإسلامي للنخبة:

ثمّة حضور واضح لاصطلاح النخبة في الفكر السياسي العربي والإسلامي من دون استخدام المفردة ذاتها، فقد عبّر عنها بـ(السُراة) تارةً، و(الخاصّة) في مواجهة العامة تارةً أخرى، فالسُراة هم جماعة تلعب دوراً اجتماعياً تنويرياً، أما اصطلاح (الخاصة) فعادة ما ينطوي على دلالة ثقافية أو علمية لتمييزهم عن (العامة) أي: الكثرة أو الدهماء الذين لا يُبدون نوعاً من التميز أو التفوق، كما قد يردّ تعبير (الأعيان) بالترادف مع النخبة، لكنّ هذا لا يعني بالضرورة انعدام استخدام تعبير (النخبة) في التراث العربي الإسلامي، فهناك مثلاً كتاب (نخبة الفكر) لابن حجر العسقلاني، وكتاب (نخب الأفكار) لبدر الدين العيني وغيرهما⁽²⁹⁾، وقد أشار القرآن الكريم مراراً لمفهوم النخبة في سياقات متعدّدة، فتارةً يُشير للنخبة الأوليغارشيّة (المُترفين أو المُنعمين) بوصفهم أسياداً ورؤساء يتوجه الخطاب إليهم ابتداءً (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا⁽³⁰⁾)، (حَتَّى إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجَارُونَ)⁽³¹⁾، (وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ)⁽³²⁾، وكأنّ المجتمع الإنساني قد أَلَفَ التضافر التأريخي بين المال والسلطة، وتارةً أخرى يؤكد على دور النخبة الفكرية التي حازت العلم وامتلكت زمام المعرفة، فهي بين مُقرّر لأنعم الله أو جاحدٍ بها (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا)⁽³³⁾، (فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى جَاءَهُمُ الْعِلْمُ)⁽³⁴⁾.

المطلب الثاني: مفهوم النخبة عند أبي الأعلى المودودي وسيد قطب:

يُعدّ كلٌّ من (أبو الأعلى المودودي) و(سيد قطب) من دُعاة الحكم الثيوقراطي أو الحاكمية الإلهية التي لا تعني سوى إحياء نموذج الحق الإلهي المقدّس في السلطة، فكلاهما ألهم طيفاً واسعاً من جماعات العنف الأصولي التي أفرطت في الطوباوية ورأت نفسها (جماعة آخر

الزمان) والطائفة المنصورة التي عُهِدَ إليها بإعادة بناء (دولة الله الثانية) عبر النفير للجهاد ضد (الجاهلية) والهجرة والاستعراض بالسيف^(*) واستعداد العالم ورفض الاجتهاد⁽³⁵⁾.

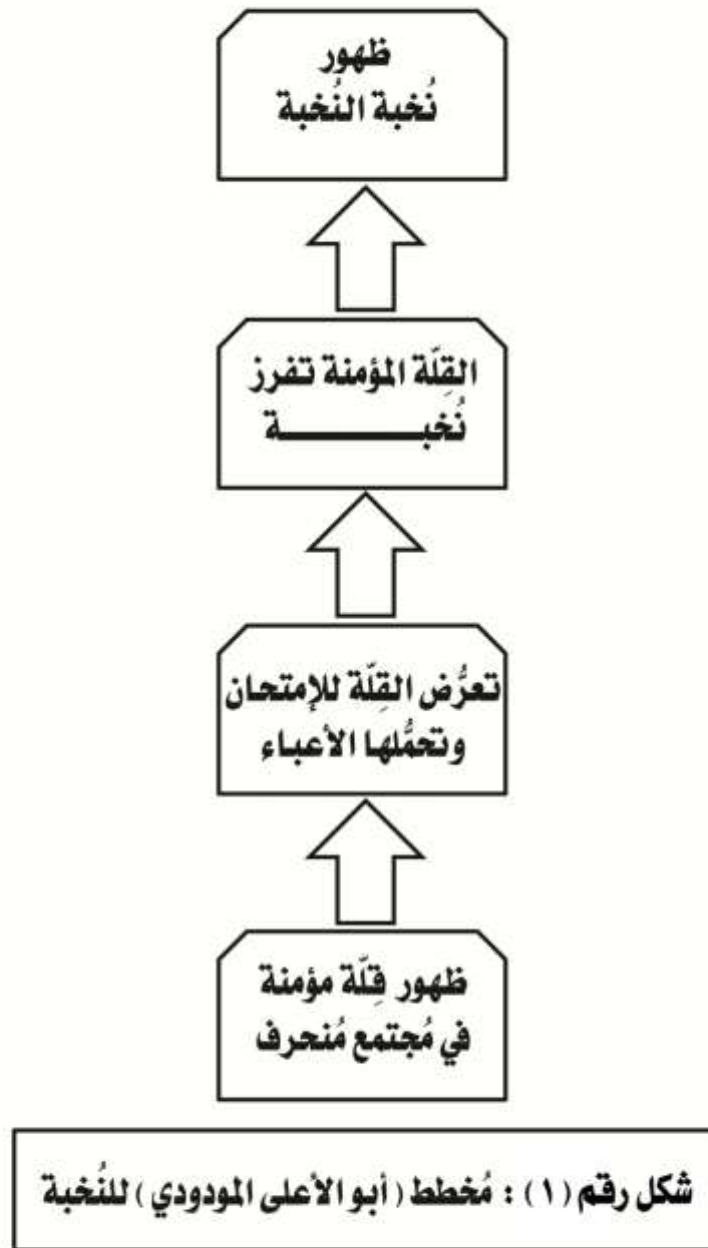
أولاً: مفهوم النُخبة عند أبي الأعلى المودودي^(**):

ينبغي التأكيد ابتداءً أنَّ أبا الأعلى المودودي كان رافضاً بشكل قاطع لمفهوم الدولة الديمقراطية، فسيادة الشعب عنده منقوصة طالما أنَّها متأنية من خلال الآراء البشرية في التحسين والتقبيح وتغلب عليها العواطف والشهوات، ورغم أنَّه أبدى صراحةً ميله للحكومة النيقراطية (Theocracy) لكنَّه عاد لينتقد أنموذج النخبوية الكهنوتية الذي ساد في أوروبا والذي مثَّله طبقة الرهبان (Priest Class)، فهؤلاء في نظره محض (سدنة) يُشرِّعون للناس على أهوائهم مُتستترين بالقانون الإلهي، مُقترحاً مخرجاً لهذا التناقض عبر مصطلح (Theo-Democracy) أو الحكومة الإلهية-الديمقراطية، أي السُّلطة التي يقودها رجال الدين وفق هدي ربَّاني ناشئ عن التزام واضح بأحكام الشريعة⁽³⁶⁾، وإذا كانت جميع الفرق الدينية هي في جوهرها حركات احتجاج سياسية ترفع راية مبادئ دينية جرى التفريط بها وترفض الحلول الوسطى مُعلنَةً تعصُّبها للتعاليم الأولى وتمسُّكها بها في إزاء (تفريط) المؤسسة الدينية (الرسمية أو التقليدية) بها، فيمكن بالتالي إدراك أبعاد الدعوة التي أطلقها (أبو الأعلى المودودي) ليكون كُلُّ مُسلم (خليفة) من دون الحاجة للرجوع إلى مؤسسة رجال الدين⁽³⁷⁾.

إنَّ النُخبة التي طالما تكلم عنها (المودودي) هي ليست سوى (الصفوة) التي لن تكتفي باعتناق الإسلام فحسب، أي أنَّ (حركية) تلك الفئة المُختارة لن تتوقف عند مُجرّد انضمامها لـ (الجماعة الإسلامية) بل ستسعى لأن تكون جزءاً من (حزب الله) الذي ورد في القرآن الكريم بمواجهة (حزب الشيطان)، وسمية تلك النقلة هو (الجهاد) المُفضي لاقتلاع أي حُكم غير إسلامي وإقامة (كلمة الله) التي يراها المودودي (حكومة اجتماعية مدنية مُتَّزنة)، ووفقاً لهذه الرؤية، فإنَّ الصِّفة العسكرية/القتالية هي التي تُميز (نخبوية) الفئة المُصطفاة⁽³⁸⁾، فالمودودي يرفض نهج الانقلاب العسكري أو التداول البرلماني، بل يرى ضرورة أن يتأثى التغيير على يد حركة دينية ملتزمة تقود جهاداً عنيفاً يُفضي إلى نفس القواعد الجاهلية وإرغام الجميع على الرضوخ لمقتضياتها⁽³⁹⁾، ويؤكد المودودي: "لا بُدَّ من وجود جماعة صادقة في دعوتها إلى الله، جماعة تقطع صلاتها بكلِّ شيء، جماعة تتحمل السجن والتعذيب والمصادرة وتلفيق الاتهامات وتقوى على الجوع والعطش والحِرمان والتشريد وربما القتل والإعدام... في سبيل إقامة مُجتمع الإسلام ونظامه"⁽⁴⁰⁾، فالمحنة في نظر المودودي تُنقّي النُخب المُرشَّحة للقيادة والانقلاب عبر امتحان أفرادها المؤهلين "بأنواع من المصائب والشدائد، فيقاسون الآلام والأهوال ضرباً وقتلاً وإجلاءً عن الوطن،... ويبتلون بالشدائد ويُفتنون، فيخرجون منها كالتبر المسبوك"⁽⁴¹⁾.

وشرح المودودي رؤيته المتعلقة بإنتاج هذه النخبة وإعدادها، مُعبِّراً عن ذلك بـ(الاستخلاص)، أي التفتيش عن الأفراد الصالحين الذين "يُحبُّون الإصلاح ويستعدُّون للقيام بكل تضحية بأموالهم وأوقاتهم وجهودهم في سبيل الحق"⁽⁴²⁾ وبصرف النظر عن نمط ثقافتهم أو انحدارهم الاجتماعي أو الطبقي، وعلى قدر الإخلاص يكون الاستخلاص، أي أنَّ المودودي يشير إلى وجود (ترائبيَّة نُخبويَّة) بحسب ولاء الفرد للجماعة، فعنصويَّة الجماعة الإسلاميَّة ستكون حكرًا على أولئك الأشدَّ تحمُّساً وحركة (نُخبة النُخبة)، في حين سيُطلق على المؤيدين ممن هم دون ذلك اسم (الأنصار)، مع التشديد على أهميَّة التربية الفكريَّة والخُلقيَّة للأفراد الذين وقع عليهم الاصطفاء "حتَّى تكون فكرتهم أكثر وضوحاً وطباعهم أكثر نزاهة وقوة وأجدر بالثقة والاعتماد"⁽⁴³⁾، إنَّه المنهج الرسالي في التهيئة والتنشئة، فصاحب الرسالة الشريفة "زكَّى نفوس الناس وأقام اعوجاجهم وأنشأ مجتمعاً يقوم كلُّ شيء فيه على أساس الأخلاق المستقيمة"⁽⁴⁴⁾، وأنَّ خلق هذه النُخبة الإيجابيَّة هي عمليَّة تدريجيَّة، فالمودودي يرى ضرورة الشروع بنفث الأخلاق الحميدة في عموم المجتمع بحيث "يتَّهيا في كلِّ حارة وفي كلِّ دار جماعة من الناس الصالحين يقدرّون على التحكم في عصابات المجرمين ويتولّون مهمة إثارة جوانب التدبُّن والأمانة والصلاح في الناس"⁽⁴⁵⁾، فالدولة الإسلاميَّة لا تظهر بطريقة (خارقة للعادة)، بل عبر "حركة شاملة مبنيَّة على نظريَّة الحياة الإسلاميَّة وفكرتها... يقوم بأمرها رجالٌ يُظهرون استعدادهم التام للإصطباغ بهذه الصبغة المخصوصة من الإنسانيَّة..⁽⁴⁶⁾

وعلى الرغم من التحفُّظات العميقة للمودودي تجاه النظام البرلماني المتولّد عن الممارسة الانتخابيَّة، فإنَّه يرى إمكانيَّة أن يأتي يوم "ينتقل فيه نظام الحكم بكامله إلى رجالٍ من أصحاب الأمانة والصدق والإخلاص والإيمان"⁽⁴⁷⁾ شريطة أن يبقى نظام الانتخاب (مستقيماً سليماً) على حد وصفه، أي أن تُفضي التجارب الانتخابيَّة المُتراكمة إلى عمليَّة فرز نُخبوي تدفع بالصالحين نحو سدّة الحكم والسُلطة، وهي غاية يراها المودودي مستحيلة إذا جرتُ بطريقة الوثوب السريع. ويُمكّن تبسيط رؤية أبو الأعلى المودودي لتشكُّل النُخبة ونموها وصيرورتها بالمُخطَّط التالي (الشكل رقم 1-1) الذي يُمثِّل مراحل ارتقاء النُخبة وما يرافق ذلك من عمليّات فرز وتمحيص :



ثانياً: مفهوم النُّجْبَة عند سيد قطب(*):

تجدر الإشارة إلى أنَّ وصول تأثير فكر (المودودي) إلى جماعة الإخوان المسلمين ومن ثمَّ إلى العالم العربي جاء عن طريق كتابات (سيد قطب) الذي أَسْتَقَى جزءاً مهماً من أفكاره من (المودودي)، ولا سيما مفهوم جاهليّة المجتمع المُعاصر ودور الصّفوة في إرساء أسس المجتمع الإسلامي⁽⁴⁸⁾.

فسر (سيد قطب) في مؤلفه الأبرز (معالم على الطريق) الإسلام كأيدولوجيا ثوريّة تُبَرِّر نضال المسلمين ضد البنى الاجتماعيّة والسياسيّة (الكافرة)، مُعلنًا جاهليّة المجتمعات المسلمة وردّتها، عدا (المسلمين الحقيقيين) الذين هم في حالة حرب مع (المُرتدّين) الساعين (لإبادة) الصّفوة المختارة أو (الطليعة الإسلاميّة)⁽⁴⁹⁾، إنَّ مفهوم (الرِدّة) يُناظر (الخطر الداخلي)، أي أنَّ النُخبة الإسلاميّة التي ستأخذ على عاتقها مهمّة التغيير سرعان ما ستواجه العنت والاضطهاد والقمع من بني جلدتها بمجرد اعلانها عن مشروعها الثوري/التغييري.

ولا يكتفي (قطب) بمجرد التحذير من التهديد الداخلي، فهو يعود موجّهاً اتهاماته لخليط غير متجانس من الخصوم الخارجيين ممن لا يجمعهم -في رأيه- سوى هدف تدمير النُخبة المُلتزمة، حيث تُعرّف الأصوليّة الإسلاميّة أعدائها على لسان (سيد قطب) بكونهم (شياطين بجلود بشرية، صليبيين، صهاينة، شيوعيين، وثنيين، يختلفون عن بعضهم لكنهم مُتحدون عندما يتعلّق الامر بتحطيم طليعة الانبعاث الإسلامي)⁽⁵⁰⁾، وكأنَّ (قطب) لم يستثن في نوبة شعوره بالاستهداف أحداً، فالصليبيّون رمزٌ للعالم الغربي (أمريكا وأوروبا) والصهيونيّة هي اليهود أنفسهم، والشيعيّة ليست سوى الاتحاد السوفيّاتي السابق وكلُّ أنصاره في العالم، أما الوثنيّة فهي جميع من أقلت من التصنيفات السابقة، وهذه المعسكر المُهلل لا يجمعه سوى وصف (الجاهليّة)، وتكامله المؤقت إنما لإجهاض (الطليعة الإسلاميّة) الناشئة.

والجاهليّة عند سيد قطب ليست حالة فردية، بل يتحرك أعضائها ككائنٍ عُضوي "يوجد بين أعضائه ذلك التفاعل والتكامل والتناسق والولاء والتعاون العُضوي" ولا بُدَّ من مواجهته بالأسلوب نفسه عبر "تجمّع عُضويّ حركي مُستقلّ مُنفصلٍ عن المُجتمع الجاهلي ومواجه له"⁽⁵¹⁾، إنّه اعتراف بـ(حيويّة) المُجتمع الجاهلي، يرافقه دعوة لتشديد (مُجتمع مُضاد) يتّسم بحيويّة مماثلة، إن لم تكن أكثر نشاطاً وحركة، وعند الصدام، سيكون البقاء للأصلح وليس للأقوى.

إنَّ (قطب) يجرّم بإفلاس الإنسانيّة قيمياً وغرقها في جاهليّة جديدة بعد فشل الفلسفات الشرقيّة والغربيّة، وهنا يُقدّم (قطب) منظومة قيمية بديلة هي الإسلام، معبراً عنها بأمة ينبغي إعادة بعثها مُجدداً عبر طليعة مؤمنة تُحدّد واجبها بتأسيس (حاكميّة إلهيّة) من خلال رفض المجتمع الجاهلي والاستعلاء عليه ومفاصلته والاستقلال عنه شعورياً لحماية الطليعة الثوريّة من التآثر بالمحيط الجاهلي⁽⁵²⁾، وعندها ستحتدم المعركة بين هذا النشأ "الذي انفصل بعقيدته

وتصوّره، وانفصل بقيمه واعتباراته، وانفصل بوجوده وكيّونته⁽⁵³⁾ وبين المُجتمع الجاهلي، وكأنَّ قُطب يقضي بحتمية الصراع بمجرد نزوح ظروفه الموضوعيّة المُتمثلة بقيام (الطليعة) ثمَّ بانفصالها شعوريّاً وقيميّاً وصولاً لاستقلالها نفسياً وإحساسها بصيرورتها الذاتيّة، إنّ هذا (الوعي) الذي ستكتسبه تلك الطليعة هو الفاصل بين رقتها الأبديّة وانعتاقها عبر معركة حاسمة. حدّد قطب مجموعة من الخصائص التي رأى أنّها من الأهميّة بمكان لقيام الطليعة المؤمّنة، ومن أهم تلك الخصائص⁽⁵⁴⁾:

1. أن لا تدين الجماعة بالعبوديّة لغير الله وأن تُظهر كلّ ما علق بها من شوائب الجاهليّة.
 2. أن تشرع هذه الجماعة-التي ينبغي أن لا يقلّ عدد أفرادها عن الثلاثة- بتنظيم نفسها على أساس حاكميّة الله.
 3. على الطليعة المؤمّنة توقّع إعلان الحرب عليها من جانب المُعسكر الجاهلي في أي لحظة، وهي حرب لا هوادة فيها ولا رحمة.
 4. لن يقوم المُجتمع الإسلامي المنشود دون أن تصل الجماعة الإسلامية حدّاً من القوّة يُمكنها من رد الهجوم وتحطيم المُجتمع الجاهلي، أو على الأقلّ الصمود في وجهه.
- دعا (قُطب) الصفوة المؤمّنة (الطليعة الإسلاميّة) لتسلم زمام قيادة الإنسانيّة وعدم الاكتفاء بالنطاق الجغرافي لأمة الإسلام سعياً وراء تحرير البشريّة من ظلمات الجاهليّة بالعُنف والقوّة وعدم الاكتفاء باللسان والقلم⁽⁵⁵⁾، ولعلّ أحداً لم يفتن إلى (عالميّة) هذه الدعوة القُطبيّة بحيث شعرت حركات الجهاد العابرة للحدود أنّها هي المعنيّة بخطاب التخطّي القومي/الجغرافي، فراحت تُعيد إنتاج تراث (سيد قطب) وتُعلي كثيراً من شأن أدبياته الثوريّة، وهو ما يُفسّر ظاهرة التمجيد الدائم لأعمال (قطب) والاستشهاد المستمر بها من قبل أغلب حركات الإسلام السياسي-والجهادي منها على وجه الخصوص- والمُعولم (من عولمة) تحديداً، كالقاعدة وأشباهها من المُنظّمات والجماعات، وفي الحقيقة فمن المستحيل بمكان أن تجد حركةً جهاديّة تتحفظ على أفكار سيد قطب أو تتوقف فيها.

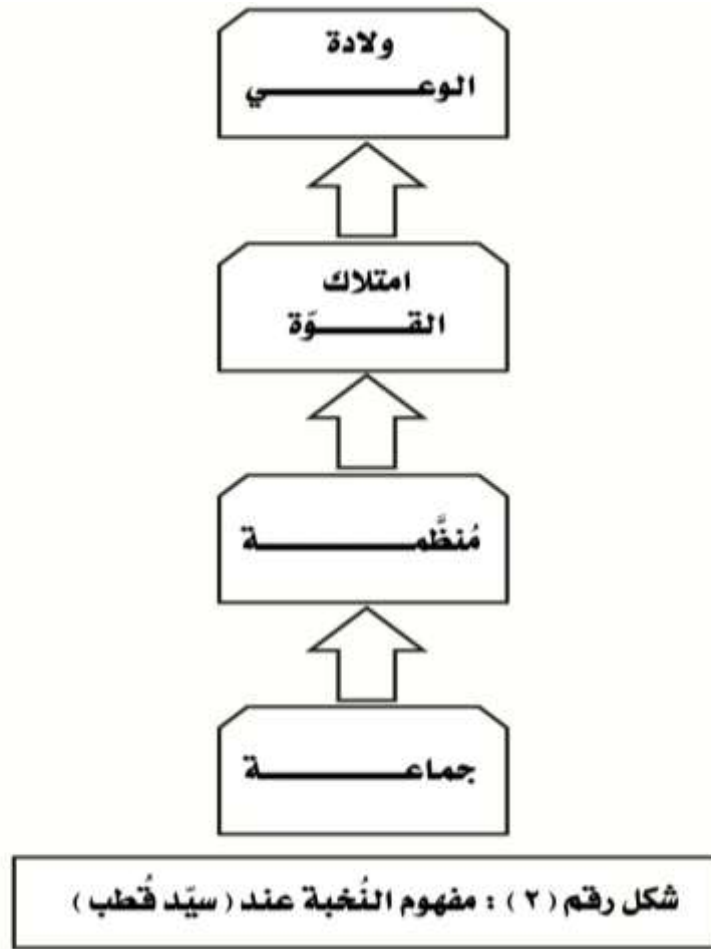
رأى (قُطب) أنّ للطليعة المؤمّنة شرعيّةً حركيّةً واضحة تفوق ما لسواها من عامة المُسلمين ممن يعيشون في المُجتمع الجاهلي، دون أن يعني ذلك الطعن في أيمان هؤلاء العوام الذين طالبهم بالهجرة والانفصال عن المُجتمع الجاهلي والالتحاق بالطليعة الإسلاميّة⁽⁵⁶⁾، ففي رأيه فإنّه "لا يكفي على الشخص المسلم أنّه يُصلّي ويصوم، ولا بُدّ من العمل على إيجاد هذا المُجتمع الإسلامي وتحكيم كتاب الله فيه"⁽⁵⁷⁾، كما وجّه نقده اللاذع لبقية أطياف الحركة الإسلاميّة التي يراها قطب قد أهملت الجوهر وهو الدعوة للإسلام وتحكيم كتاب الله في الأرض⁽⁵⁸⁾، لقد اكتفى قطب بدعوة العموم للهجرة والانفصال عن واقع الجاهليّة على أمل أن يتمكن أولئك من توليد

(وعى نُخبوي) يُعينهم في مهمة استكشاف بؤس الواقع وحجم المسؤولية الإلهية المُلقاة على عاتقهم (التبليغ والجهاد).

ويلتقي (قطب) مع المودودي في إقراره بضرورة التدرُّج والمرحلية في نهوض الطليعة الإسلامية، وقياساً على صدر الإسلام، يرى (قطب) ضرورة البدء بالدعوة للتوحيد وترك التشريع (المرحلة المكية)، وبعد أعداد الصفوة (النخبة) يجري الانتقال للمرحلة المدنية التي ستكون فيها الممارسة التشريعية وليدة التجربة والخطأ والصواب⁽⁵⁹⁾، "حتى إذا نضج التكوين العقدي كانت الجماعة هي المظهر الواقعي لهذا النضوج"⁽⁶⁰⁾، ومع أن (قطب) لم يُحدّد مدًى زمنياً معيناً للمرحلة المكية، إلّا أن البعض خمنوا أن تستغرق ثلاثة عشر عاماً إسوةً بمرحلة الدعوة المكية الأولى في صدر الإسلام⁽⁶¹⁾.

دعا (قطب) إلى حصر واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بيد هذه النخبة المصطفاه، وهو واجب ينبغي أن ينطلق ابتداءً من احياء مفهوم التوحيد قبل غيره من الأوامر والزواجر، نظراً لاستمرار وجود عقبة (الجاهلية) التي إن زالت فعندها سيُنَاط هذا الواجب (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) بالسلطة الإسلامية وأجهزتها التنفيذية.

وبين الشكل رقم 2- تطوّر النخبة عند سيّد قطب من مُجرّد جماعة مؤمنة وحتى امتلاكها وعياً ذاتياً عبر المفاصلة الشعورية والانعزال عن المجتمع:



ثالثاً: النُخبَة بين المودوديّة والقُطبيّة:

ولكن هل يمكن التمييز بين (سيّد قُطْب) وأبي الأعلى المودودي؟ وهل ثمة من تناقضٍ حقيقي بينهما؟ يُلاحظ عموماً أنّ (سيّد قُطْب) كان قد استعار أغلب مفردات النسق المفاهيمي من المودودي وأعاد إنتاجه بما ينسجم مع المرحلة بحيث تقوم تلك المفردات بدورٍ جديد في البنية الأيديولوجيّة التي هندسها، لكنّ هذا لا يمنع أنّ ثمة تبايناتٍ في رؤى الاثنين.

أضاف (قُطْب) لأفكار المودودي نزعةً رومانسيّةً نُخبويّةً، لكنّه زائد عليها عبر اصطفاؤه في أقصى يمين الأيديولوجيا المودوديّة، فالمودوديّ وخلال تعرّضه لمسائل الجاهليّة والتكفير والحاكميّة- كان يرى رِدّة المُجتمع دون الأمّة، فيما توسع (قُطْب) في دائرة التكفير لتشمل الأمّة الإسلاميّة بأسرها، بل إنّه جزم بانقطاعها وغيابها التام منذ توقّف الحُكم بالشرعية لأنّها راحت تأخذ جميع مُقومات حياتها من (الطواغيت)⁽⁶²⁾، فهي-الأمّة الإسلاميّة-"غير موجودة منذ انقطاع الحُكم بشرعية الله من فوق ظهر الأرض جميعاً"⁽⁶³⁾، والناس "ليسوا مُسلمين-كما يدعون-وهم يحيون حياة الجاهليّة"⁽⁶⁴⁾.

ضاعت عند قُطْب الفواصل القائمة بين الفرد/المجتمع/الدولة، فالفرد عنده (مُرتد) كونه ينتسب لمجتمع لا يُحكّمه شرعية الله، ويخضع لدولة (جاهليّة)، وطالما أنّ الأمّة الإسلاميّة هي

مجموعة مجتمعات، فلا شك في ردة الأمة برمتها، وحدها (العصبة المؤمنة) أو الطليعة في نظر (قطب) هي (الأمة من دون الناس) بحيث يصبح الانضمام لهذه الأمة/العصبة شرطاً لامتحان أيمان الفرد، متجاهلاً أن (الحاكمية) هي مسؤولية السلطة وليس المجتمع أو الأفراد أو حتى الأمة⁽⁶⁵⁾، لقد كانت الظروف قد تهيأت في عهد (قطب) لتخلي الرومانسية الوطنية/القومية الساحة أمام زحف الرومانسية الأصولية النخبوية متمثلة بأيديولوجية (العصبة المؤمنة) التي وحدت بشكل مطلق بين الفكر والحزب والأمة تحت مظلة إلهية شاملة، ودمجت الدين بالسياسة على نحو تام، ونادت صراحة بحكم الصفوة المؤمنة عن طريق مفاصلة المجتمع القائم والرهان على شدة النقاء العقائدي للصفوة الطليعية وذلك تمهيداً لحكم العالم كله والإطاحة بجميع الحضارات والخصوصيات القومية⁽⁶⁶⁾.

إن هذه الحجة الواضحة في الخطاب القطبي لا تُفسّر بغير الإحباط وخيبة الأمل التي صدمت مفكراً من وزن (سيد قطب) وزرعت في نفسه اليأس والفنوط في إمكانية أن يرى مشروعه الطليعي النور في مصر خصوصاً، والعالم الإسلامي على وجه العموم، مع ما رافق ذلك من أهوال ونكبات ومرارة كابدها قطب في غياهب السجون لعشرات السنين، بحيث دفعته في النهاية إلى إبداء امتعاضه الشديد من مجتمع (ناكر) وطبقة حاكمة (مجرمة)، خلافاً للمودودي الذي رأى -قبل رحيله- مشروع دولة الباكستان (أرض الأطنار) يتحقق وإن بشكل متواضع وصعب، وهو خلاصة ما اجتهدت الجماعة الإسلامية التي تزعمها طوال حياته في تحقيقه والوصول إليه، ويذكر هنا أن المودودي كان قد رثى قطباً بعبارات تدل على مدى الارتباط الفكري العميق بين الاثنين، فقد شبه إعدامه بالشهادة، وقاتليه بالهجم، وغيابه بالخسارة الفادحة، واصفاً قطباً بأنه "الطراز الأول من صفوة الدعاة ورجال الفكر والأدب الذين لا تحظى بهم الأمم إلا بعد فترة طويلة"⁽⁶⁷⁾.

الخاتمة:

مرّ مفهوم النخبة بأطوار من التحولات والمنعطفات أقل ما يُقال عنها بأنها مُعقّدة ومُركّبة، ففي الوقت الذي ارتبط فيه المفهوم جزئياً بإشادة واضحة بأقلية معينة (سواء أكانت أقلية موهوبة بالفطرة أو تمتلك وسائل إنتاج معينة أو تحظى بسلطة ونفوذ موروثة أو غيرها من سمات النبوغ والتفوق والقوة) فإنّ التوسّع في استخدامه سرعان ما كان على حساب مضمونه الإيجابي التقليدي، نظراً لشيوع الكلام عن نخب تفنقر لهكذا خصائص فدّة، ثمّ عاد التطرّق بحكم الحاجة -لموضوعه النخبة المختصة عندما اكتشفت الأمم أنّها لا تملك سوى الاعتماد على أفراد مختصين في شتى العلوم والمعارف.

وبقدر تعلّق الأمر بالفكر السياسي الإسلامي، فإنّ اثنين من أبرز المفكرين الإسلاميين المعاصرين كانا قد أبرزوا بشكل جلي أهمية تشكّل النُخب التي ينبغي أن تأخذ على عاتقها مشروع التغيير الاجتماعي عبر بوابة الثورة والعنف والتحدّي.

فمن جانبه، علّق المفكر الأول (أبو الأعلى المودودي) أهمية كبرى على جماعة تحتل طريق الدعوة الطويل، وتنبري لمهمة التبليغ سعيًا وراء إقامة ما رآه المودودي إحياء للخلافة على يد فئة مُخلصة وناكرة لذاتها ومُشبعة بيقين الانتصار، فالمودودي كان يرى إنّ نظام (الاستخلاف) في الأرض لا يمكن أن يتغير ويتبدل بمجرد وجود فرد صالح أو أفراد صالحين مشتتين في الدنيا، ولو كانوا في ذات أنفسهم من أولياء الله تعالى، بل ومن أنبيائه ورسله، فهو يرى إنّ الله تعالى لم يقطع ما قطع من المواعيد لأفراد متفرقين مشتتين، وإنما قطعها (الجماعة منسقة متمتعة بحسن الإدارة والنظام)، ولعلّ ذلك يدلّ على امتلاك المودودي لنظرة شمولية فيما يتعلّق بالعمل الإسلامي، عبر دعوته لقيام تنظيم حركي قوي ومؤسسات فاعلة بدلاً من الجهد الفردي الارتجالي.

أمّا المفكر الآخر (سيد قطب) فقد ذهب إلى أبعد من ذلك عندما دعا طليعته المؤمنة أو صفوته المنتخبة إلى مفاصلة مجتمعتها شعورياً والتعالي عليه تمهيداً لما كان قطب يخطّط له: أي تكفير كل ما عدا هذه النواة المُصطفاة.

قامت الدعوة (القطبية) على تكوين (العُصبة المؤمنة) المفترضة التي كانت تستدعي عدم إضاعة الوقت في فرض التشريع الإسلامي بالقوة قبل تكوين هذه العُصبة على أساس مفاهيم وتصورات ذلك التشريع، لتفاصل المجتمع فيما بعد مفاصلة جذرية، فالمُهم عند قطب هو الصفوة وليس العموم، النُخبة وليس الدهماء أو السواد ومن هنا كان المطلوب هو هدم النظام من القواعد عن طريق العُصبة المؤمنة، لا المزاحمة على النفوذ فيه.

وبلنقي (قطب) مع (المودودي) فكرياً في جملة أمور تُشكّل نوعاً من التتابع المنطقي الدلالي، لعلّ من أهمّها:

1. مبدأ الحاكمية: الذي يعطى تصوراً مركزياً للعالم، فالله تعالى خالق الكون وحاكمه، والأنبياء هم المعلنون عن هذه الحاكمية، وبالتالي ينبغي رفض حاكمية البشر جُملةً وتفصيلاً ووجوب الثورة عليها، وكأنّ عصيانها أمراً إلهياً.

2. الجاهلية: فطالما أنّ الحاكمية اليوم ليست لله، فإنّ النتيجة المقصودة ستكون أنّ: الإسلام اليوم متوقف عن الوجود، والعالم يعيش كله في جاهلية تتمثل في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة.

3. المانويّة أو الثنائيات المتصارعة: فكلا المفكرين كانا قد تمسّكا بوجود ثنائيّة الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، الهداية والضلال، الإيمان والكفر، الإسلام والجاهلية، حاكميّة الله وحاكميّة البشر.

4. الانقلاب أو التغيير العنيف: فبالقوة وحدها يُحسم الصراع بين الثنائيات المتنافرة.

5. تربية الجماعة المؤمنة التي اختلف المفكران حول تسميتها واتفقا حول صفاتها.

وعلى الرغم من التقارب الواضح في تصوّرات الاثنين حول تشكّل وأدوار وتحديات النُخب الرائدة للعمل الإسلامي، فإنّ من الواضح أنّ (قُطب) قد أعاد صياغة أفكار المودودي على نحو صارخٍ وحادٍ، بحيث يُصنّف (قُطب) كمفسّرٍ يميني لأيديولوجيا المودودي النُخبويّة، ولكن الأثر الباقي والأخطر لطروحات (قُطب) كان السجلات الفكرية التي جرت خلف الأسوار وتحت سطوة الجلال، والتي نجم عنها تبلور فكر التكفير بصورته الداكنة الحالية.

الهوامش

- (1) المعجم الوجيز، ط1، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، 1980، ص ص606-607.
- (2) المعجم الوسيط، ط4، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، 2004، ص908.
- (3) س.م. لحام وآخرون، القاموس السياسي ومصطلحات المؤتمرات الدوليّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 2004، ص136.
- (4) روجي البعلبكي، قاموس المورد، ط7، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1995، ص1163.
- (5) Peter Holmes, Dictionary of Politics & Government, 3rd edition, Bloomsbury Publishing, London, U.K, 2004, p84.
- (6) سورة الأنعام، الآية 116.
- (7) سورة آل عمران، الآية 33.
- (8) سورة الدخان، الآية 32.
- (9) المنجد الأبجدي، ط5، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986، ص631.
- (10) ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبدالله علي الكبير وآخرون، المجلد الرابع، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1981، ص3090.
- (11) مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2008، ص1012.
- (12) روجي البعلبكي، مصدر سبق ذكره، ص629. وقد جاء لفظ السُراة في قول الشاعر الأفوه الأودي (من شعراء الجاهليّة):
لا يُصلِحُ الناس فوضى لا سُراة لهم ... ولا سُراة إذا جُهاَلهم سادوا
تهدي الأمور بأهل الرأي ما صلحت... وإنّ توالّت فبالأشّرار تنقأ
إذا تولّى سُراة الناس أمرهم ... نما على ذاك أمر القوم فازدادوا
- (13) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربيّة المعاصرة، م2، ط1، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 2008، ص1585.

- (14) توم بوتومور، الصفوة والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع السياسي، ط1، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، 1972، ص1.
- (15) طوني بينيت وآخرون، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2010، ص ص 667-668.
- (16) فضيل حضري، تشكّل النخبة الدينية في الجزائر، دراسة ميدانية بمنطقة تلمسان، اطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2013، ص ص 3-4.
- (17) برهان غليون، في النخبة والشعب، ط1، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2010، ص ص 12، 14.
- (18) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج6، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1994، ص ص 560-561.
- (19) إبراهيم أبراش، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، الأردن، 1998، ص ص 115-116.
- (20) طوني بينيت وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص 668.
- (21) إبراهيم أبراش، مصدر سبق ذكره، ص ص 116-117.
- (22) فضيل حضري، مصدر سبق ذكره، ص 48.
- (23) سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، بلا دار نشر، القاهرة، مصر، 2007، ص 259.
- (24) حسان محمد العاني، النظم السياسية والدستورية المقارنة، مطبعة جامعة بغداد، العراق، بغداد، 1986، ص ص 357-358.
- (25) دينكن ميشيل، مُعجم علم الاجتماع، ترجمة: احسان محمد، دار الرشيد، العراق، بغداد، 1980، ص ص 117-118.
- (26) اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الاول، ط2، تعريب: خليل أحمد خليل، دار منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 2001، ص 333.
- (27) محمد شطب، النخبة السياسية وأثرها في التنمية السياسية، مجلة جامعة تكريت للعلوم القانونية والسياسية، العدد (4) السنة الأولى، ص 135.
- (28) طوني بينيت وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص 670.
- (29) محمد شطب، مصدر سبق ذكره، ص ص 51-52.
- (30) سورة الإسراء، الآية 16.
- (31) سورة المؤمنون، الآية 64.
- (32) سورة سبأ، الآية 34.
- (33) سورة آل عمران، الآية 7.
- (34) سورة يونس، الآية 93.
- (*) يرى (هشام جعيط) أن الاستعراض بالسيف هو تنفيذ حُكم الإعدام الفوري (القتل صبراً) بحق مُسلم آخر مشكوك في إيمانه بعد استجواب أيديولوجي سريع، (يُنظر: الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الاسلام المُبكر،

- ط4، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2000، ص229)، ويُرادفه مفهوم (القميطة Komitah) في ثراث الثورة الإسلامية الإيرانية، والذي يعني (المحاكم الثورية الجوّالة) التي نشطت لاستئصال الأفراد المُنحَلّين خُلُقياً أو ممن يُرجَّح ولأثُمهم للنظام البهلوي، يُنظر: كارين ارمسترونج، معارك في سبيل الإله، الحركات الأصولية الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام، ط1، ترجمة: فاطمة نصر، محمد عناني، مطابع لوتس، القاهرة، مصر، 2000، ص477 وما بعدها.
- (35) محمود اسماعيل صيني وآخرون، المكنز العربي المعاصر، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1993، ص ص 26-27.
- (**) ولد (أبو الأعلى سيد أحمد حسن مودود) عام (1903) في (أورنگ آباد) التابعة لمدينة (حيدر آباد) بالهند، تتلمذ على يد أبيه الذي لقنه علوم التاريخ والفقه والحديث والعربية والفارسية، عمل مُحَرِّراً في صحف عديدة، وتعلّم الإنجليزية من خلال ممارسته لمهنة التحرير، في عام (1928) ألّف كتاب (الجهاد في الإسلام) رداً على طروحات (غاندي) حول انتشار الإسلام بالسيف، انتقل إلى مدينة (لاهور) عام (1937) بدعوة من المفكر (محمد إقبال) وفيها أسّس الجماعة الإسلامية وانتُخب أميراً لها من عام (1941) وحتى (1972)، وبعد استقلال باكستان عام (1947) طالب المودودي حكومتها بتطبيق النظام الإسلامي، اعتُقِلَ لمراتٍ عدّة، وفي عام (1953) صدر بحقه حكم بالإعدام لم يلبث أن خُفِّفَ للسجن المؤبد ثم أُفرج عنه تحت ضغط الاحتجاجات، كان المودودي أول من فاز بجائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام، له أكثر من سبعين مُصنّفاً ما بين كتاب ورسالة تُرجمت للعديد من اللغات، للمزيد حول المودودي، يُنظر: موقع قصة الإسلام على الإنترنت: <http://islamstory.com>
- (36) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1967، ص ص 29، 31.
- (37) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج1، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2013، ص ص 416، 433.
- (38) وحيد الدين خان، التفسير السياسي للدين، ط1، دار الرسالة الربانية، القاهرة، مصر، 1999، ص29.
- (39) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، مصدر سبق ذكره، ص ص 85-86.
- (40) أبو الأعلى المودودي، مقالة في مجلة تُرجمان القرآن (1941)، نقلاً عن: الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، مصر، 1999، ص57.
- (41) أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، ط3، الدار السعودية للطبع والتوزيع، جدة، السعودية، 1988، ص ص 22-23.
- (42) أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ط2، دار الفكر الحديث، بيروت، لبنان، 1967، ص206.
- (43) أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، مصدر سبق ذكره، ص207.
- (44) أبو الأعلى المودودي، حول تطبيق الشريعة الإسلامية في الوقت الحاضر، ترجمة: خليل أحمد الحامدي، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، 1983، ص4.
- (45) أبو الأعلى المودودي، حول تطبيق الشريعة الإسلامية في الوقت الحاضر مصدر سبق ذكره، ص19.

- (46) أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ص 21-22.
- (47) أبو الأعلى المودودي، حول تطبيق الشريعة الإسلامية في الوقت الحاضر، مصدر سبق ذكره، ص ص 22-23.
- (*) (سَيِّد قُطْب) في قرية (موشة) التابعة لمحافظة أسيوط في صعيد مصر عام (1906)، ودخل الابتدائية في القرية نفسها، وفي عام (1920) سافر إلى القاهرة للدراسة، والتحق بمدرسة المعلمين، والتحق بعدها بكلية دار العلوم وتخرج منها عام (1923)، وعُيِّنَ بعد تخرجه مُدرِّساً في وزارة المعارف بمدرسة (الدواريّة)، عَمِلَ (قُطْب) في الصحافة، وانضمَّ إلى جماعة الإخوان المسلمين عام (1953)، وترأس جريدة الإخوان المسلمين، اعتُقِلَ عام (1954) وحُكِمَ عليه بالسجن (15) عام بتهمة تورُّطه في حادثة (المنشية) وأُفْرِجَ عنه عام (1964) بعفو صَحِّي ووساطة الرئيس العراقي الأسبق (عبد السلام عارف)، أُعيد اعتقاله عام (1965) وأدين بالاشتراك في مؤامرة لقلب نظام الحُكم، وصَدَرَ بحقه حُكم بالإعدام سُرعان ما نُفِذَ عام (1966) رغم المُناشدات الواسعة لتخفيف الحُكم. للتوسع حول حياة سيد قُطْب، يُنظر: عبد الله العقيل، من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة، ط8، ج1، دار البشير، القاهرة، مصر، 2008، ص ص 310-311، وكذلك: عادل حمودة، سيّد قُطْب من القرية إلى المشنقة، ط3، دار الخيال، بيروت، لبنان، 1996، وكذلك: شريف يونس، سيّد قُطْب والأصوليّة الإسلاميّة، ط1، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة، مصر، 1995.
- (48) بشار حسن يوسف، وجيه عفو علي، مفهوم العنف عند الحركات الإسلاميّة، جماعة الإخوان المسلمين في مصر نموذجاً، مجلّة أبحاث كُليّة التربية الأساسيّة، جامعة الموصل، العراق، المجلّد (11)، العدد (1)، 2011، ص 555.
- (49) ل. ر. بولنسكايا وآخرون، الإستشراق والإسلام، ترجمة: فالح عبدالجبار، مركز الأبحاث والدراسات الإستراتيجية في العالم العربي، دمشق، سوريا، 1991، ص ص 141، 139.
- (50) Domenico Losurdo, What Is Fundamentalism?, Nature, Society, and Thought magazine, University of Minnesota, vol. 17, no. 1, U.S.A, 2004., PP10,12.
- (51) سيّد قطب، معالم في الطريق، ط6، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1979، ص ص 51، 47.
- (52) جمال البدر، السيف الأخضر، دراسة في الأصوليّة الإسلاميّة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2003، ص ص 90، 94.
- (53) سيّد قطب، مصدر سبق ذكره، ص 118.
- (54) عادل حمودة، سيد قطب من القرية إلى المشنقة، سيرة الأب الروحي لجماعات العنف، ط3، دار الخيال، القاهرة، مصر، 1996، ص ص 156-157.
- (55) سيّد قطب، مصدر سبق ذكره، ص 66.
- (56) ريتشارد دكمجيان، الأصوليّة في العالم العربي، ط1، ترجمة: عبدالوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1989، ص ص 136-137.
- (57) شريف يونس، سيد قطب والأصوليّة الإسلاميّة، ط1، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة، مصر، 1995، ص 269.
- (58) المصدر نفسه، ص 269.
- (59) فؤاد علّام، الإخوان وأنا، المكتب المصري الحديث، القاهرة، مصر، بلا سنة نشر، ص ص 136، 141.

- (60) سيّد قطب، مصدر سبق ذكره، ص 40.
- (61) جمال البديري، مصدر سبق ذكره، ص 95.
- (62) عبد الرحيم علي، الإخوان المسلمون، قراءة في الملفّات السريّة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2012، ص ص 357-358.
- (63) سيّد قطب، مصدر سبق ذكره، ص 6.
- (64) المصدر نفسه، ص 158.
- (65) شريف يونس، مصدر سبق ذكره، ص ص 272، 269.
- (66) المصدر نفسه، ص 304.
- (67) حسين بن محمود، مراحل التطور الفكري في حياة سيد قطب، دار الجبهة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2008، ص 121.

المصادر

1. إبراهيم أبراش، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، الأردن، 1998.
2. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبدالله علي الكبير وآخرون، المجلد الرابع، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1981.
3. أبو الأعلى المودودي، حول تطبيق الشريعة الإسلاميّة في الوقت الحاضر، ترجمة: خليل أحمد الحامدي، مكتبة الرشد، الرياض، السعوديّة، 1983.
4. أبو الأعلى المودودي، مقالة في مجلّة تُرجمان القرآن (1941)، نقلاً عن: الأصوليات الإسلاميّة وحقوق الإنسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، مصر، 1999.
5. أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، ط 3، الدار السعودية للطبع والتوزيع، جدة، السعوديّة، 1988.
6. أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ط 2، دار الفكر الحديث، بيروت، لبنان، 1967.
7. أبو الأعلى المودودي، نظريّة الإسلام السياسيّة، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1967.
8. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربيّة المعاصرة، م 2، ط 1، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 2008.
9. اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، ط 2، تعريب: خليل أحمد خليل، دار منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 2001.
10. برهان غليون، في النخبة والشعب، ط 1، دار بئرا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2010.
11. بشّار حسن يوسف، وجيه عفو علي، مفهوم العنف عند الحركات الإسلاميّة، جماعة الإخوان المسلمين في مصر نموذجاً، مجلّة أبحاث كُليّة التربية الأساسيّة، جامعة الموصل، العراق، المجلّد (11)، العدد (1)، 2011.
12. توم بوتومور، الصفوة والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع السياسي، ط 1، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، 1972.

13. جمال البدرى، السيف الأخضر، دراسة في الأصولية الإسلامية المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2003.
14. حسان محمد العاني، النظم السياسية والدستورية المقارنة، مطبعة جامعة بغداد، العراق، بغداد، 1986.
15. حسين بن محمود، مراحل التطور الفكري في حياة سيد قطب، دار الجبهة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2008.
16. دينكن ميشيل، مُعجم علم الاجتماع، ترجمة: إحسان محمد، دار الرشيد، العراق، بغداد، 1980.
17. روجي البعلبكي، قاموس المورد، ط7، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1995.
18. ريتشارد دكمجيان، الأصولية في العالم العربي، ط1، ترجمة: عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1989.
19. س.م. لحام وآخرون، القاموس السياسي ومصطلحات المؤتمرات الدولية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004.
20. سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، بلا دار نشر، القاهرة، مصر، 2007.
21. سيد قطب، معالم في الطريق، ط6، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1979.
22. شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، ط1، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة، مصر، 1995.
23. طوني بينيت وآخرون، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2010.
24. عادل حمودة، سيد قطب من القرية إلى المشنقة، سيرة الأب الروحي لجماعات العنف، ط3، دار الخيال، القاهرة، مصر، 1996.
25. عبدالرحيم علي، الإخوان المسلمون، قراءة في الملقات السرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2012.
26. عبدالله العقيل، من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة، ط8، ج1، دار البشير، القاهرة، مصر، 2008.
27. عبدالوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج6، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1994.
28. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج1، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2013.
29. فضيل حضري، تشكّل النخبة الدينية في الجزائر، دراسة ميدانية بمنطقة تلمسان، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2013.
30. فؤاد علام، الإخوان وأنا، المكتب المصري الحديث، القاهرة، مصر، بلا سنة نشر.
31. ل.ر. بولنسكايا وآخرون، الإستشراق والإسلام، ترجمة: فالح عبدالجبار، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق، سوريا، 1991.
32. مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2008.
33. محمد شطب، النخبة السياسية وأثرها في التنمية السياسية، مجلة جامعة تكريت للعلوم القانونية والسياسية، العدد (4) السنة الأولى.

-
34. محمود إسماعيل صيني وآخرون، المكنز العربي المعاصر، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1993.
35. المعجم الوجيز، ط1، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، 1980.
36. المعجم الوسيط، ط4، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، 2004.
37. المنجد الأبجدي، ط5، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986.
38. وحيد الدين خان، التفسير السياسي للدين، ط1، دار الرسالة الربانية، القاهرة، مصر، 1999.
39. مكتبة المنارة الأزهرية.
40. Domenico Losurdo, What Is Fundamentalism?, Nature, Society, and Thought magazine, University of Minnesota, vol. 17, no. 1, U.S.A, 2004.
41. Peter Holmes, Dictionary of Politics & Government, 3rd edition, Bloomsbury Publishing, London, U.K, 2004.