مجلة تكريت للعلوم السياسية

اسم المقال: العنف المسلح في أيديولوجيا الأصولية الإسلامية المعاصرة: دراسة نماذج
اسم الكاتب: ليث مزاحم خضير كاظم
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/index.php/library/7698
تاريخ الاسترداد: 2026/05/14 02:53 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة تكريت للعلوم السياسية جامعة تكريت ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

DOI: https://doi.org/ 10.25130/tjfps.v4i4.54

TJFPS

IRAQI Academic Scientific Journals

العراقية المجلات الاكاديمية العلمية

ISSN: 2663-9203 (Electronic)
ISSN: 2312-6639 (print)

Contents lists available at:
http://tjfps.tu.edu.iq/index.php/poiltic

Tikrit Journal For Political Science

Tikrit Journal For Political Science
SINCE 2014

العنف المسلح في أيديولوجيا الأصولية الإسلامية المعاصرة : دراسة نماذج

Armed Violence in Contemporary Islamic Fundamentalist Ideology: A Study of Models.

Laith Muzahim Khudair Kazem [a]
[a] Tikrit University / College of Political Science

ليث مزاحم خضير كاظم*
جامعة تكريت / كلية العلوم السياسية [a]

Article info.

Article history:
- Received 12 Jul. 2015
- Accepted 31. Jul 2015
- Available online 30 Sept. 2015

Keywords:
- Islamic fundamentalism
-Extremism
-Islamic movements
-Legal and ethical rooting
-Justificational ideology
-Sayyid Qutb

©2015 Tikrit University \ College of Political Science. THIS IS AN OPEN ACCESS ARTICLE UNDER THE CC BY LICENSE
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Abstract : Armed violence is considered one of the most important means to achieve the goals and aspirations of many Islamic movements characterized by extremism. These movements have legitimized and built ethical justifications for violent practices, and developed ideological justifications to justify their use, whether domestically against governments or against those who are perceived as religious, intellectual, or sectarian "others", or externally against countries that are referred to as "infidels", especially the United States.

The importance of this study lies in its close connection to consolidating civil peace, political stability, and prosperity. The study aims to build theoretical frameworks for concepts, identify the ideological, social/political characteristics of religious fundamentalism, and analyze the organizational and ideological structures of contemporary models of armed Islamic fundamentalism. The study's hypotheses are summarized as follows: all religious fundamentalist movements exhibit high levels of rejection of modernity, secularization, and secular values, and violence is a common phenomenon in all forms of religious/fundamentalist revival.

*Corresponding Author: Laith Muzahim Khudair Kazem, E-Mail: alabedwees@yahoo.com, Tel:xxx , Affiliation: Tikrit University / College of Political Science.

معلومات البحث :

تواريخ البحث:
- الاستلام : 12/ تموز /2015
- القبول : 31 تموز/2015
- النشر المباشر: 30/ايلول/2015

الكلمات المفتاحية :

- الأصولية الإسلامية
- التشدد
- الحركات الاسلامية
- التأصيل الشرعي والأخلاقي
- الإيديولوجيا التبريرية
- سيد قطب

الخلاصة : يُعدُّ العنف المُسلّح لدى العديد من الحركات الإسلاميّة المُتسمة بالتشدُّد من أهمّ الوسائل لتحقيق الأهداف والغايات التي تنشدها هذه الحركات، وقد قامتْ هذه الحركات بالتأصيل الشرعي والأخلاقي لهذه المُمارسات العنيفة وبناء أيديولوجيّات تبريريّة من أجل تسويغ استخدامها له سواءً في الداخل ضِدَّ الحكومات او ضِدَّ (الآخر) المُغاير دينيّاً وفكريّاً وحتى مذهبيّاً، او في الخارج ضدَّ الدول التي تُطلِقُ عليها لفظ (الكافرة) وخاصّةً الولايات المُتّحدة الأمريكيّة.

تنبع **أهمية** هذه الدراسة من كونها تعالج قضية العنف المسلح لما لها من اتصال وثيق بتوطيد السِلم والاستقرار الأهلي والرخاء السياسي. **وتهدف** الدراسة لمُحاولة بناء مداخيل نظريّة للمفاهيم وتحديد الخصائص والسِمات الأيديولوجيّة والاجتماعيّة/ السياسيّة للأصوليّة الدينيّة وتحليل البُنى التنظيميّة والأيديولوجيّة لنماذج مُعاصرة من الأُصوليّات الإسلاميّة المُسلّحة. اما **فرضيات** الدراسة فتُختَصر في إنَّ جميع الحركات الأُصوليّة الدينيّة تُبدي مستويات عالية من رفض قيم الحداثة والعصرنة والعلمنة وأنَّ العُنف ظاهرة مُلازِمة لكافة أشكال الإحياء الديني/الأُصولي.

المُقدَّمة

يُعدُّ العنف المُسلّح لدى العديد من الحركات الإسلاميّة المُتسمة بالتشدُّد من أهمّ الوسائل لتحقيق الأهداف والغايات التي تنشدها هذه الحركات، وقد قامتْ هذه الحركات بالتأصيل الشرعي والأخلاقي لهذه المُمارسات العنيفة وبناء أيديولوجيّات تبريريّة من أجل تسويغ استخدامها له سواءً في الداخل ضِدَّ الحكومات او ضِدَّ (الآخر) المُغاير دينيّاً وفكريّاً وحتى مذهبيّاً، او في الخارج ضدَّ الدول التي تُطلِقُ عليها لفظ (الكافرة) وخاصّةً الولايات المُتّحدة الأمريكيّة.

تنبع **أهمية** هذه الدراسة من كونها تعالج قضية العنف المسلح لما لها من اتصال وثيق بتوطيد السِلم والاستقرار الأهلي والرخاء السياسي. **وتهدف** الدراسة لمُحاولة بناء مداخيل نظريّة للمفاهيم وتحديد الخصائص والسِمات الأيديولوجيّة والاجتماعيّة/ السياسيّة للأصوليّة الدينيّة وتحليل البُنى التنظيميّة والأيديولوجيّة لنماذج مُعاصرة من الأُصوليّات الإسلاميّة المُسلّحة. اما **فرضيات** الدراسة فتُختَصر في إنَّ جميع الحركات الأُصوليّة الدينيّة تُبدي مستويات عالية من رفض قيم الحداثة والعصرنة والعلمنة وأنَّ العُنف ظاهرة مُلازِمة لكافة أشكال الإحياء الديني/الأُصولي.

يسعى هذا البحث للإجابة عن جملة من التساؤلات لعل من اهمها: ما هو العنف المسلح وما هي الأيديولوجيا والأصوليّة؟ وما هي خصائصها وسماتها؟ (المطلب الأول) هل يُمكن اعتبار عُنف الأُصوليّة الإسلاميّة استثناءً أم أنَّ جميع الأُصوليّات الدينيّة (سماويّة/وضعيّة) تُبدي دائماً ميولاً عنيفة؟ ماهي المصادر الأيديولوجيّة لِظاهرة العُنف الإسلامي؟ (المطلب الثاني) هل ثَمّة نماذج مُعاصرة حيّة للأُصوليّات الإسلاميّة العنيفة؟ كيف نمتْ تلك الحركات وما أسباب استمرار أيديولوجيّاتِها العنيفة؟(المطلب الثالث).

المطلب الأول مدخل نظري

يُعدُّ الخوض في المفاهيم والاصطلاحات الاجتماعيّة مسألةً في غاية التعقيد والصُعوبة بالنظر لِتعدُّد وجهات النظر والزوايا وتباين المُنطلقات والرؤى التي نَظَر من خلالها مُختلف الباحثين والدارسين لتلك المفاهيم والاصطلاحات.

الفرع الأوّل: الإطار المفاهيمي: يُشكِّل استعراض مفاهيم الدراسة والتعابير والمُصطلحات المُرتبطة بالظاهرة موضوعة البحث توطِئةً في غاية الأهميّة للتعمُّق لاحِقاً في تفاصيل الظاهرة وتفاعُلاتِها وارتباطاتِها، وسيتناول هذا الفرع المفاهيم الأساسيّة المُتَّصِلة بموضوع الدراسة، كالعُنف المُسلّح والأُصوليّة والأيديولوجيّة من الناحيتين اللُغويّة والاصطلاحيّة.

أولاً: مفهوم العُنف المُسلّح: وَرَدَ في اللُغة العربيّة أنَّ العُنف هو ضد الرفق، وهو الشِدّة والقساوة[1]، والعُنف: الخرق بالأمر وقِلّةُ الرِفق به، واعتنف الأمر: أخذه بعنف وأتاه ولم يكن له به علم[2]، وفي اللُّغة الإنجليزيّة، فإنَّ الأصل اللاتيني لكلمة (Violence) هو (Violentia)، ويعني الشدّة والقوة[3]، أما العُنف في الفرنسيّة (Violence) فيعني التأثير في فردٍ ما وإرغامه على العمل دون إرادة، وذلك باستعمال القوّة او اللجوء للتهديد[4]، أمّا (المُسلّح) فهي مُشتقّةٌ من (سِلاح) وهو اللبوس، الكِراع، المعدّات الحربية، أدوات القتال[5]، والمُسلّح: إسم الفاعل من (سِلاح): جمع أسلحة: الآت الحرب والقتال[6]، أما العنف المُسلّح

([1]) المُنجد الأبجدي، ط5، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986، ص ص719–720.

([2]) المُعجم الوسيط، ط4، مجمع اللغة العربيّة، القاهرة، ج.م.ع، 2004، ص631.

([3]) روحي البعلبكي، قاموس المورد، ط7، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1995، ص784.

([4]) عبدالغني بو السكك، العُنف والسلطة في فلسفة هربرت ماركوز، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعيّة، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، 2009، ص6.

([5]) محمود اسماعيل صيني وآخرون، المَكنز العربي المعاصر، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1993، مادة (مُسلّح)، ص57.

([6]) المُنجد الأبجدي، مصدر سبق ذكره، ص ص557، 952، معجم الفاظ القرآن الكريم، ج1، ط2، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ج.م.ع، 1988، ص ص581–582، محمد بن ابي بكر الرازي، مختار الصحاح، ط9، دار عمار، 2005، ص157.

اصطلاحاً، فقد كان مفهوم العُنف عند الأقدمين يتَّصل بخوارق الآلِهة، ولذلك لا تُميّزُ اللاتينيّة بين العُنف والقوّة[1]، ويُمكننا القول أنَّ أوّل إجراء (تعنيفي) هو طرد (آدم) وزوجته من الجنّة ردّاً على (انتهاك) استوجب قصاصاً[*]، تلاه ولادة مُبكّرة لأقصى درجات العُنف الإنساني (القتل) مُتمثّلاً باغتيال قابيل لشقيقه هابيل، أمّا أول النماذج المعروفة للعُنف الإرهابي كعملٍ إجرامي مُنظّم فيعود للفترة (66–74) ميلاديّة عندما ظهرتْ عصابتا (سيسكاري–حملة الخناجر Siccari) و(قثائيم Zealot) اليهوديّتين الإرهابيّتين في فلسطين[2].

أما الإسلام في عُصوره الأولى والوسيطة فلم يَعرِف العُنف الأُصولي المُسلّح قبل ظُهور حركة (الحشّاشين) التابعين للطائِفة الإسماعيليّة النزاريّة[3]، ومع اندلاع الثورة الفرنسيّة عام (1789) ولد (عهد الرُعب) على يد (روبسبير وسان جوست ودانتون)[4]، وكان (توماس هوبز T. Hobbes) قد تحدّث في القرن السابع عشر عن مفهوم الرغبة كمُنطلقٍ يُمكن أنْ يؤدي إلى العُنف[5]، بينما يُعدُّ (جورج سوريل) من أوائل الذين حاولوا التفكير في العنف والتنظير له في كتابه (تأمُلاتٌ حول العُنف) في القرن التاسع عشر[6]، وتحدّث عالم التحليل النفسي الأمريكي (سيغموند فرويد S. Freud) عن العُنف الفِطري او غريزة العُدوان[7]، أمّا (جون دولاردJohn Dollard) فقد طرح نظريّة (الإحباط–العُدوان) مؤكّداً أنَّ الإحباط سبب العُدوان، وكُلّما زاد الإحباط زادتْ العُدوانيّة[8].

([1]) عبدالوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج4، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1994، ص ص255–256.

(*) انظر: سورة البقرة، الآيتين (35–36).

([2]) سهيل العروسي، العُنف مُقدّمات ونتائج، مجلة الفكر السياسي، اتحاد الكُتّاب العرب في سوريا، دمشق، سوريا، العددان (13–14)، 2001، ص130.

([3]) فرغلي هارون، الإرهاب العولمي، انهيار الإمبراطوريّة الأمريكيّة، دار الوافي للنشر، القاهرة، ج.م.ع، 2006، ص30.

([4]) بشّار حسن يوسف، وجيه عفدو علي، مفهوم العُنف عند الحركات الإسلاميّة، جماعة الإخوان المسلمين في مصر نموذجاً، مجلّة أبحاث كُليّة التربية الأساسيّة، جامعة الموصل، المُجلّد(11)، العدد(1)،2011، ص548.

([5]) المصدر السابق نفسه، ص548.

([6]) عبدالوهاب الكيالي، مصدر سبق ذكره، ص ص255–256.

([7]) بشّار حسن يوسف، وجيه عفدو علي، مصدر سبق ذكره، ص548.

([8]) حسنين توفيق ابراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999،ص ص25–26.

تتعدّد التعاريف النفسيّة والسياسيّة والقانونيّة والأخلاقيّة المُعطاة للعنف من الناحية الاصطلاحية، فقد عرّفته الموسوعة الفلسفية العربيّة بوصفه فعلٌ يعمد مُرتكبه إلى اغتصاب شخصية الآخرين، وذلك باقتحامها إلى عمق كيانها الوجودي وإرغامها في أفعالها وفي مصيرها منتزعاً حقوقها او ممتلكاتها او الأثنين معا[1].

ويعرّفه المعجم العربي الأساسي بأنّه استخدامٌ غير مشروع او غير مُطابق للقانون[2]، ويُعرّفه (جوليان فروند) بأنه انفجار القوّة التي تعتدي بطريقة ما على الشخص وممتلكات الآخرين، افراداً كانوا أم جماعات، من أجل السيطرة عليهم عن طريق القتل او التحكم او الإخضاع او الهزيمة[3].

يُلاحظ أنَّ مُعظم التعاريف كانتْ قد تناولتْ مفهوم العُنف على أنّه: لُجوء غير قانوني[4] وغير مشروع للقوّة[5]، تُستخدم فيه أساليب تتراوح ما بين الضغط الجسديّ او المعنويّ[6] كالتخويف والتدخُّل في حريات الأخرين والضرب والإيذاء باليد او اللسان والاغتصاب والقتل[7].

وإنَّ العُنف قد يكون موجّهاً ضدَّ الأفراد او الجماعات او ضدَّ الممتلكات[8]، كما إنَّ الغرض من اللجوء إلى العُنف هو إحداث تغيير في سياسة نظام الحُكم او شُخوصه او السيطرة على الأفراد وإخضاعهم والتحكُّم بهم او هزيمتهم[9] او نفي وجود الأخرين[10].

([1]) فؤاد غازي ثجيل، العنف في المجتمع المحلي (العراق نموذجا)، مجلة آداب المستنصرية، الجامعة المستنصرية، بغداد، العدد (63)، 2013، ص6.

([2]) المصدر السابق نفسه، ص6.

([3]) عواطف علي خريسان، اسباب العنف السياسي: رؤية تحليلية، مجلة آداب المستنصرية، الجامعة المستنصرية، بغداد، العدد (54)، 2011، ص4.

([4]) بتول حسين علوان، العنف في مراجعات مفكري الحركات الاسلامية، مجلة الدراسات الدولية، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، العدد (49)، 2011، ص92.

([5]) فهيمة كريم رزيج، عسكرة حياة الطفل، دراسة في العنف المؤسسي، مجلة كلية الآداب، كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد (96)، 2011، ص479.

([6]) حسنين توفيق ابراهيم، مصدر سبق ذكره، ص23.

([7]) حسن علي كاظم، العنف في العراق، مجلة رسالة الحقوق، كلية القانون، جامعة كربلاء، العدد (2)، 2010، ص76.

([8]) كاظم جبر الجبوري، الموقف من العنف وأنماطه (الأسري والاجتماعي والسياسي)، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، المجلد (2)، العدد (19)، 2007، ص238.

([9]) عواطف علي خريسان، مصدر سبق ذكره، ص4.

([10]) يوسف ناص، ماهر عسّاف، الدين وتبرير العنف، مركز علم تسوية النزاعات والتصالح الاجتماعي، الخليل، فلسطين،2010، ص11.

ثانياً: مفهوم الأيديولوجيا: إنَّ مفردة (أيديولوجيا) هي مفردةٌ دخيلةٌ على جميع اللُغات الحيّة، فهي تعني – في سياقها اللُغوي الفرنسي –عِلم الأفكار –[1]، ويذهب مُعجم المصطلحات السياسيّة والدبلوماسيّة إلى أنَّ الأيديولوجيّة (Ideology) تعني المبدأ او العقيدة[2]، أما من الناحية الاصطلاحية فقد كان الفرنسي (ديستوت دي تراسيه Destutt De Tracy) أوَّل من صكَّ مصطلح الأيديولوجيّة (L'ideologie) في أواخر القرن الثامن عشر للدلالة على العلم الذي يَنظُر في طبيعة الأفكار بوصفها ظواهر نفسيّة، ليُبيّن خصائصها وقوانينها وعلاقاتها[3]ولم يُترجم المصطلح للإنكليزية حتى العام (1796) وبقي يدلُّ على المعرفة النظريّة البحتة، ويَرجعُ الفضل في الصياغة الأكاديميّة للمصطلح إلى (أنطونيو غرامشي (A.Gramsci) و(لويس التوسير L. Althusser)[4].

ثالثاً: مفهوم الأصوليّة الدينيّة: اشتُقّتْ الأصوليّة من (أصْل)، وتعني: الجذر، المنبت، العِرق، الأرومة، الوشيجة[5]، والأصيل: تُقال للرجل والرأي والعقل[6]، والأصل: الأسفل والقرار، قال تعالى (إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ)(*)، وأصلُها: جُذورها، قال تعالى (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء)(**)[7]، وأصول الدين: هي علم التوحيد والعقيدة في مُقابل علم الفروع[8]، والأصول (Fundamentals) هي المبادئ والقواعد[9].

([1]) عبدالله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، ط5، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1993، ص9.

([2]) أمل عمر، مُعجم المصطلحات السياسيّة والدبلوماسيّة، دار ناشري للنشر الإلكتروني، www.Nashiri.Net، 2012، ص74.

([3]) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص ص70– 71.

([4]) طوني بينيت وآخرون، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، 2010، ص ص133، 138.

([5]) محمود اسماعيل صيني وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص ص9–10.

([6]) ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبدالله علي الكبير وآخرون، المجلد الاول، دار المعارف، القاهرة، ج.م.ع، 1981، ص89، محمد بن ابي بكر الرازي، مصدر سبق ذكره، ص17، مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، ج.م.ع، 2008، ص59.

(*) الصافّات (64).

(**) إبراهيم (24).

([7]) معجم الفاظ القرآن الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ص53–54.

([8]) عامر عبدالله فالح، معجم ألفظ العقيدة، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، 1997، ص44.

([9]) روحي البعلبكي، مصدر سبق ذكره، ص118.

ويرى البعض أنَّ اصطلاح (الأصوليّة) هو محض ترجمةٍ حرفيّة لكلمةٍ غربيةٍ برزتْ في سياق الانشقاقات داخل الكنيسة البروتستانتيّة[1]، ولم تظهر كلمة (الأصولية) في اللُغات والمعاجم الغربيّة إلا حديثاً، وعرّفها مُعجم (لاروس) الصغير عام (1966) بعموميّةً شديدة بوصفها: "**موقفُ اولئك الذين يرفضون تكييفَ عقيدةٍ ما مع الظروف الجديدة**"، وقد استُخدِم اصطلاح الأصوليّة (Fundamentalism) لوصف الجهود المبذولة من قبل الحركة البروتستانتيّة الاميركية المحافظة للفترة من (1870) ولغاية (1925)، وهي المرحلة التي شهِدتْ تزعُّم الولايات المُتّحدة لحركة التحديث العالمية، وقد أخذتْ هذه الحركة الدينيّة اسمها من سلسلة من الكُرّاسات والمنشورات بعنوان (الأصوليّات: شهاداتُ الحقيقة) التي لخّصتْ السمات الرئيسة المتفق عليها والغير قابلة للتفاوض في قواعد الإيمان المسيحي[2].

أمّا في الأدبيّات الفرنسيّة فإنَّ للأصوليّة (Integrisme) صِبغة أيديولوجيّة أكثر من كونها دينيّة، فهي تُشير إلى ظاهرةٍ أساسيّة هي من صميم نسيج العصر وتحولاته[3]، ويُلاحَظُ أنَّ هناك (تضخّم لُغوي) فيما يتعلق بالمصطلحات المُستخدمة لتوصيف الظاهرة، وهي اصطلاحات عبّرتْ بادئ الأمر عن حيرة المتابعين قبل أنْ تعكِس قلقهم واهتمامهم بهذه الظاهرة[4].

الفرع الثاني: خصائص الأصوليّة الدينيّة: رُغم تعدُّد أشكال وأنماط الأُصوليّات الدينيّة، فإنَّ ثَمّة العديد من السمات العامة والمظاهر الأيديولوجيّة والخصائص السياسيّة/الاجتماعيّة التي تُشكّل نُقاط التقاء وتشابه بين مُختلف أنواع تلك الأُصوليّات بحيث يُمكن الكلام عن (ملامح) وقسمات واضحة تُشكّل بُنية الفِكر الأُصولي الديني –ومنه الفكر الأُصولي الإسلامي –وطريقته في التعاطي والتفاعل والحركة.

اولاً: الخصائص الأيديولوجيّة للأصوليّة الدينيّة: تتشاطرُ الأُصوليّات الدينية جُملةً من الملامح والخصائص التي تُشكِّلُ في مُجموعها ذلك النسيج المُتشابك المُحيط بالظاهرة الأُصوليّة، وهذه الخصائص هي:

([1]) بشير نافع، الاقليات الحاكمة، الفكر السياسي الاسلامي، المجلد الاول، المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، ج.م.ع، 1992، ص67.

([2]) Michael O. Emerson and David Hartman, "The Rise of Religious Fundamentalism", The Annual Review of Sociology, Rice University, Houston, U.S.A, April 5, 2006, P132.

([3]) محمد سيد احمد، اشكاليات الاصولية المعاصرة، الفكر السياسي الاسلامي، المجلد الخامس، المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، ج.م.ع، 1994، ص117.

([4]) فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ط2، ترجمة: لورين زكري، دار العالم الثالث، القاهرة، ج.م.ع، 2001، ص19.

1) **الانتقائية:** فالأصوليّة تختار وتعيد تشكيل مظاهر معينة من التقاليد الدينيّة، وتحديداً تلك القيم التي تدعم وجهة نظرها، كما أنّها لا تتحرج من الاستعانة بمخرجات الحداثة كالعلوم المعاصرة والتكنولوجيا ووسائل الاتصال والمواصلات.

2) **النظرة الثنائية للعالم:** فالواقع من وجهة النظر الأصوليّة لا يتعدى أنْ يكون خيراً محضاً او شراً مُستطيراً، نوراً باهرا او ظلمةً عتماء[1]، فالأصوليّون، وبصرف النظر عما إذا كانوا يهوداً ام مسيحيّين أم مُسلمين، يميلون بشدّة لرؤية الأشياء والوقائع باللونين الأسود والأبيض حصراً[2].

3) **الاستبداد وعقيدة العِصمة من الخطأ:** ترفض الأصوليّة تكييف عقائِدِها مع الظروف الجديدة للحياة الحديثة وترى في تلك العقائِدِ الحقيقة المُطلقة التي ينبغي فرضها عن طريق الحرب المُقدّسة[3].

4) **عقيدة الألفية (Millennialism) والمسيح المنتظر (Messianism):** فالتاريخ عند الأصوليّين له نهاية إعجازيّة ومُقدّسة، فختامه سيشهد عودة رمزٍ خارقٍ مُرتقب، وستنتهي المعاناة ويندحر الشر وينتصر المؤمنون، وهذه العقائد شديدة الوضوح في الأديان الإبراهيمية، أمّا ما سواها من أديان فتميل لاستعارة مفاهيمَ مُقارِبة[4].

5) **ادّعاء الحقيقة المطلقة:** منذ البداية، كانت النزعة الأصوليّة ميّالة لادعاء الحقيقة المطلقة والاعتقاد بحيازة واحتكار الحق المجرد، فالانفعال الناجم عن التشبُّع بهذا الوَهم كان جزءاً لا ينفصم عن نسيج الأصوليّة الدينيّة بصرف النظر عن الدين الذي رَشَحتْ منه او ارتبطتْ به[5].

6) **العنصريّة وفكرة الشعب المختار:** ترفض الأصوليّات اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة–وإلى جانبها الأصوليّات الهندوسيّة والسيخيّة والبوذيّة–أيَّ محاولةٍ منَ المجتمع الإنساني لتجاوز فكرة الدين (الأفضل) والشعب (المُختار) بكلّ ما تنطوي عليه هذه الفكرة الطوباوية من نزعات هيمنة وتفوق وتمايز وإلغاء وازدراء، وهي فكرة لا زالت تَحكُم العلاقات البشرية في الكثير من أنحاء العالم[6].

---

(1) Michael O. Emerson and David Hartman, op.cit, P134.

(2) Mohamed Rabie, The Rise of Islamic Fundamentalism, 2007, Website: yazour.com, access date: 3/5/2014, P19.

(3) روجيه غارودي، نحو حرب دينية، جدل العصر، ط2، ترجمة: صياح الجهيم، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1997، ص31.

(4) Michael O. Emerson and David Hartman, op.cit, P134.

(5) David Harrington, "Muslims, Fundamentalists, and the Fear of the Dangerou Other in American Culture", Journal of Religion & Society ,Vol. 12, The Kripke Center, U.S.A, 2012, P3 .

(6) فيوليت داغر، الطائفية وحقوق الانسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، القاهرة، ج.م.ع، 1995، ص33.

7) **التعصُّب، التحيُّز، والطبيعة الرجعيّة:** تتسم الأصوليّة بالجمود في مواجهة التطور، وبالرجعية في مواجهة الحداثة، وبالتعصّب والانغلاق في مواجهة التسامح والانفتاح[1]، ومن جانبٍ أخر، تُعدُّ الأصوليّة الدينيّة نتاجاً للخوف من عدوٍ محسوس بحيث تُعّرف نفسها كنقيضٍ في إزاء أضدادها، ولذلك فإنّها رجعيّة بطبيعتها، وتمتلك تصوراً مُيسراً وواضحاً لخصومها[2].

8) **القُدْسيّة:** فالأصوليّون يَرِدّون كل الظواهر إلى أصلٍ واحد هو النص المُقدّس[3]، كما أنَّ الأصوليّات الدينيّة تؤمن أنَّ بعض مصادر أفكارها –والمكتوبة منها على وجه الخصوص –هي مصادر تتسم بالكمال المُطلق والعِصمة التامة او تتمتّع بالقُدسيّة (Scripturalism)، كما أنَّ هذه المصادر تُستخدم حرْفياً دون التفات لخلفياتها الثقافيّة او التاريخيّة او الأدبيّة[4].

ثانياً: الخصائص السياسيّة/الاجتماعيّة للأصوليّة الدينيّة:

1. **الأصوليّة والتجنيد العابر للطبقات:** تستهدف الأصوليّة الدينيّة صنفين من الأشخاص يختلفان تماماً في الرُتبة الإجتماعيّة، **فالصنف الأول** هو الأفراد الذين يقفون على حافة الانهيار المادي، كالفقراء والعاطلين عن العمل والمحرومين من الفرص الدُنيويّة، أمّا **الصنف الثاني**، فهم اولئك الأفراد الذين يحققون مداخيلاً ماديةً جيدة لكنهم غير واعدين روحياً، وينتشرون على شكل جيوب في جميع الحركات الأصوليّة الدينيّة اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة.
2. **الأصوليّة تقود للعنف:** إنَّ الأصوليّة الدينيّة هي أقوى حوامل العنف، فالجزم باحتكار الحقيقة يقود للاقتناع ان ثمّة تصريح إلهي بالدفاع عنها وتخويل دائم ليس فقط بتكفير المخالفين بل قتالهم أيضا[5].
3. **الأصوليّة تُعارض التغيير:** تتفانى الأصوليّة في تكريس جهودها لتغيير العالم (المُلحد)، حاضره ومستقبله، دون ان تتعدّى ذلك لإعادة انتاج الماضي او المساس به.
4. **تشكيل القطيع والاستيلاد الداخلي:** إنَّ الصفة المشتركة التي تجتمع حولها أغلب الأصوليّات الدينيّة هي ذلك الوعي بوجود توتر بين (الأنا) المُتمثِّلة بروح القطيع و(الأخر) بوصفه دخيلاً، فشعور الخوف المشترك

([1]) أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيّات السياسيّة، ط1، ترجمة: محمد صفّار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ج.م.ع، 2012، ص352.

([2]) Jakobus M. Vorster, Core Characteristics of Religious Fundamentalism today, Journal for the Study of Religions and Ideologies, North west University, South Africa, 7, 21 (Winter 2008), PP51-52.

([3]) روجيه غارودي، الاصوليات المعاصرة، اسبابها ومظاهرها، تعريب: خليل احمد خليل، دار عام ألفين، باريس، فرنسا، 2000، ص79.

([4]) Jakobus M. Vorster, op.cit, P45.

([5]) الاصولية، موقع المعبر الالكتروني http://www.maaber.org، تاريخ الدخول 2015/2/16.

من ضياع الهوية ممتزجاً بالميول الرجعيّة والتحامل والتحيُّز سيدفع الأصوليّة لبلورة إطار من الأحاسيس القويّة بالتضامن الفئوي المُعزّز بثقافة تجانس صارمة[1].

5. **الاعتماد على قيادات قوية وملهمة:** تؤدّي كُلّ مرحلة ضعف إلى إطلاق استجابة إحيائيّة او حركة عودة للجذور بقيادة شخصيّة آسِرة تلعب دور (المُجدِّد) او (المُنقذ)[2]، وتُعوِّل الأصوليّات الدينيّة كثيراً على قدرة الزعيم المُلهَم في التحفيز والتشجيع، حيث يرى (بار Barr) أنَّ الأصوليّة "**تهتم بإبراز دور المعلم (Guru) وسط انصاره**"، فهو القادر على ادامة الانضباط داخل القطيع عبر رؤية واضحة، وتفسير النصوص المقدسة وبيان غاياتها المثاليّة، وبدون هذه المزية القياديّة اللامعة سرعان ما تتداعى الجماعة وتميل للتفكك نظراً لأنَّ أفرادها لا يجمعهم اليقين الثابت او المعيار الأخلاقي فحسب، بل تصميم قياداتها ورؤيتها الثاقبة لمدلولات النصوص المقدسة وقدرتهم على شرح (مؤامرات) الأعداء، حيث تحتل نظريّة المؤامرة (Conspiracy theory) حيزاً واسعاً في أيديولوجيات الأصوليّات الدينيّة[3].

المطلب الثاني

الأصوليّة الإسلاميّة المعاصرة وأيديولوجيا العنف المُسلّح

قَلَّما تخلو حركة أُصوليّة دينيّة من نزعةٍ مُسلَّحة وتوجُّهٍ عنيف، سواء كانتْ تلك الحركة تستمِدُّ تصوّراتِها منْ نصٍّ سماوي (الأديانُ الإبراهيميّة الثلاثة) او مُعتقَدٍ وضعي او حتّى سياسي، وغالباً ما تكون نزعة العُنف المُسلّح تلك مُستمدَّةً من أيديولوجيا تبريريّة او نسقٍ مُحكمٍ من القيم والأفكار والعقائِد.

الفرع الاول

الأُصوليّات الدينيّة وأيديولوجيّة العُنف المُسلّح

إنَّ نزعة الحرب وميول القِتال والعُنف واضِحة في البُنى الفكريّة والسلوكيّات الحيّة لِمُختلف أشكال الأُصوليّات الدينيّة، لكنَّ ترجمة تلك النزعات والميول تختلف من أُصوليّة إلى أخرى.

اولاً: الأُصوليّة الدينيّة الهندوسيّة: رغم أنَّ الهندوسيّة قامت أساساً على مبادئ اللاعنف ونُكران الذات وسلبيّة الحياة، إلا أنَّ روح الجنديّة والعُنْف لا تزال حيّة في الوجدان الديني الهندوسي، فالأدب السنسكريتي يعُجُّ بوصف الملاحم والفتوحات الدمويّة، كما إنَّ مُفردة (اللاعنف) نفسها في السنسكريتيّة (أهيمسا) لا تعني محبّة الإنسان بوصفها فضيلة إيجابيّة بقدر ما أنَّها دعوة للإمتناع عن العُنْف، وتمتدح الهندوسيّة العُنْف (همسا) خلافاً للاعنف (أهيمسا) ذو الدلالة السلبيّة، وتلتقي الهندوسيّة مع الستالينيّة في استحسان حروب

([1]) Jakobus M. Vorster, op.cit, PP53-54.

([2]) ريتشارد دكمجيان، الأصوليّة في العالم العربي، ط1، ترجمة: عبدالوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ج.م.ع، 1989، ص ص31- 32.

([3]) Jakobus M. Vorster, op.cit, P56.

(التحرّر الذاتي) بصرف النظر عن آثارها ومآسيها، كما يزخر التراث الديني الهندوسي بالنصوص التي تؤكد أنَّ (القوّة) هي القاعدة الوحيدة للدولة، فالحرب مُبرَّرة أخلاقيّاً باعتبارها حرباً ناشئة عن دوافع أخلاقيّة (أي دينيّة)[1].

ثانياً: الأُصوليّة الإنجيليّة: غالباً ما يتم اختزال الأصولي الأمريكي بـ(الأيفانجليكي –المُقاتل/المُناضل Militant) في مواجهة اللاهوت الليبرالي، فهو ليس أصوليّاً مُحافظاً فحسب، بل ومستعد لاتخاذ موقف للقتال[2]، فالحركة الإنجيليّة (The evangelical movement) كانت قد اعتمدتْ على إعادة إحياء عقائد عتيقة كقُدسيّة الإنجيل والتثليث وألوهية يسوع، وتعدّتها لتضيف نبوءات ما بعد الألفية كنبوءة التدبير (Dispensationalism) التي ترى أنَّ الأمّة العِبْريّة هي جزء استثنائي من الكنيسة المسيحيّة وأنَّ الربَّ لا زال ملتزماً بوعده في قيام إسرائيل[3]، والحركة التدبيريّة تؤمن يقينياً بقيام إسرائيل وعودة اليهود للأرض المُقدّسة ووقوع معركة النهاية (آرمجدون) ومقتل المليارات في المحرقة النوويّة[4].

ثالثاً: الأُصوليّة الدينيّة الصهيو –مسيحيّة: إنَّ الصهيونيّة المسيحيّة هي بالدرجة الأولى حركة سياسيّة ضمن تيّار الأُصوليّة المسيحيّة البروتستانتيّة التي تنظر لدولة إسرائيل الحديثة بوصفها تحقُّقاً للنبوءات التوراتيّة والوعود الإلهيّة المقطوعة لشعب وأنبياء بني إسرائيل، وتؤمن أنَّ ثمّة حرب ختاميّة مُقدّسة ضد أعداء الدولة العِبريّة[5]، ويمكن إجمال الأسباب التي تقف خلف بروز تيار الأُصوليّة الدينيّة الصهيونيّة/المسيحيّة بالتالي[6]:

- الحماس الديني الذي رافق سقوط القُدس بيد اليهود عام (1967)[*].

([1]) شريف المجاهد، علمانيّة الهند، ترجمة: إحسان حقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1989، ص ص29، 35.

([2]) جورج م. مارسدن، كيف نفهم الأصوليّة البروتستانتيّة والإيفانجليكيّة، ط1، ترجمة: نشأت جعفر، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، ج.م.ع، 2004، ص11، وانظر كذلك: محمد عارف، صعود البروتستانتيّة الإيفانجليكيّة في أمريكا وتأثيره على العالم الإسلامي، ط1، ترجمة: رانية خلاف، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، ج.م.ع، 2006.

([3]) Erroll Hulse, the story of the Puritans, Evangelical Press, U.S.A, 2000, P7.

([4]) عبدالعزيز بن عثمان التويجري، الحوار من اجل التعايش، ط1، دار الشروق، القاهرة، ج.م.ع، 1998، ص93.

([5]) Steven Sizer, Christian Zionism, The Ireland Palestine Alliance, June 2010, PP4,6.

([6]) فائز صالح محمود، المُحافظون الجُدُد، المجموعة الأمريكيّة المُتصهينة، مجلّة كُليّة العلوم السياسيّة، جامعة بغداد، العدد(1)، 2007، ص ص5، 6.

([*]) يؤكّد الإسرائيليّون أن حرب حزيران (1967) كانت حرباً دينيّة يهوديّة في مضمونها الروحي، وأنَّها انتقامٌ سماوي تعويضي لتاريخ طويل من اضطهادات اليهود، فالانتصار السريع تسبَّبَ في صحوة دينيّة حتّى في صفوف (الصباريم) اليهود

- وصول رئيس يميّني أصولي للحُكم في الولايات المُتّحدة (جيمي كارتر) عام (1976) وإعلانه أنَّ قيام إسرائيل هو تحقيق لنبوءة توراتيّة، وقد عزّز اليمينيّون تواجدهم في البيت الأبيض بوصول الأصولي (رونالد ريغان) للرئاسة عام (1980).
- تولي المُتطرّف (مناحيم بيغن) لرئاسة الوزراء في إسرائيل عام (1977).
- تطوّر العلاقات بين المنظّمات الصهيونيّة والحركة الأُصوليّة المسيحيّة الأمريكيّة إلى درجة التحالف الوثيق.
- بروز وانتشار ظاهرة (الكنيسة المرئيّة Electric Church) وتأثير نُجومها من إنجيليّ التلفزيون (T.V Evangelists) من ذوي الميول الصهيونيّة.

الفرع الثاني

مصادر ايديولوجية العُنْف عند الأُصوليّة الإسلاميّة

تجِدُ الأُصوليّة الإسلاميّة المُسلّحة المُعاصرة تبريراتِها الأيديولوجيّة في طيفٍ واسِعٍ من المصادر والكتابات والمؤلّفات التي انتجها مُنظّرون كثيرون سعوا لإعادة انتاج الموروث الإسلامي بحيث يستجيب لتصوّراتِهم عن شكل النظام والمُجتمع الإسلامي المنشود.

اولاً: أفكار أبي الاعلى المودودي

يرى (روجيه غارودي) أنَّ أبرز مصادر الأُصوليّة الإسلاميّة المعاصرة هي الأُصوليّة الوهابيّة والأُصوليّة الايرانيّة وأُصوليّة الإخوان المسلمين ومؤلفات (أبي الأعلى المودودي)[1]، ويُعتبر كلٌّ من (أبو الأعلى المودودّي) و(سيّد قُطب) من دُعاة الحاكميّة الإلهية التي لا تعني سوى إحياء نموذج الحق الإلهي المُقدّس في السُلطة[2]، وتنطلق أيديولوجيّة (أبو الأعلى المودودّي) من جملة قواعد:

1. الفطرة البشريّة: فالإنسان لديه مجبول على التبعيّة والألوهيّة، فالتبعيّة لديه متأصّلة بحكم الضعف البشري الذي يجعله مُنقاداً ومسيّراً وعاجزاً عن تمييز الخير والشر[3].

العلمانيّين، انظر: رشاد الشامي، الحروب والدين في الواقع السياسي الإسرائيلي (1967–2000)، ط1، الدار الثقافيّة للنشر، القاهرة،ج.م.ع، 2005، ص ص55، 58.

([1]) محمد كامل ظاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط1، دار البيروني، بيروت، لبنان، 1994، ص119.

([2]) محمود اسماعيل، الإسلام السياسي بين الأصوليّين والعلمانيين، مؤسسة الشراع العربي، الكويت، 1993، ص ص 26–27.

([3]) أبو الأعلى المودودي، نظريّة الإسلام السياسيّة، ط3، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1986، ص35.

2. الألوهيّة: فطالما اتضح عجز الإنسان وتبعيَّته فإنّه أحوج ما يكون لاتخاذ إله ورب، والإله عنده هو المعبود، وهو لفظ جامع لسائر أشكال الخضوع والانقياد التام لله.
3. إنَّ جوهر الصراع الديني بين قُطبيه الدائمين (الرسل/الأمم المعاندة) لم يكن يدور حول الاعتراف بوجود الذات العليّة، بل حول حق هذه الذات في التفرُّد المطلَق بحكم البشريّة دونما أي شريك، "**فالحاكم الحقيقي هو الله والسلطة الحقيقية مُختصَّة بذاته تعالى وحده والذين من دونه في هذه المعمورة إنَّما هم رعايا في سلطانه العظيم**"[1].
4. الحركة الشعبيّة العنيفة أساس التغيير: فالمودودّي يرفض نهج الانقلاب العسكري او التداول البرلماني، بل يرى ضرورة أنْ يتأتّى التغيير على يد حركة دينيّة ملتزمة تقود جهاداً عنيفاً يُفضي إلى نسف القواعد الجاهليّة وإرغام الجميع على الرضوخ لمقتضياتها[2].
5. أولويّة الرابطة الدينيّة التضامُنيّة على الروابط القوميّة واللُغويّة والعرقيّة والاقتصاديّة والإقليميّة، رُغم إقرار (المودودّي) بِقِدَم الوطنيّة كمفهوم حضاري[3].
6. التجديد: وينطوي عنده على تسعة أبعاد مُتسلسِلة: تشخيص العلل، خطة للإصلاح، تقدير جوانب الضعف والقوّة، الانقلاب الفكري، الإصلاحات العمليّة، الاجتهاد، الجهاد، الإحياء، الانقلاب العالمي[4].

ثانياً: أفكار سيّد قُطب : يعد (سيّد قُطْب) بمثابة الوصلة التي جسّرت الفضاء الأيديولوجي ما بين السلفيّة الأولى ونظيرتها السلفيّة المعاصرة، فقطب رفض أسلمة الدولة عبر الانشطة السياسيّة ذات الطابع السلمي، داعياً للجهاد كوسيلة عنيفة من اجل إزاحة العوائق التي تعترض قيام دولة الإسلام[5]، ويُعدُّ (سيّد قُطْب) أبَ الحركات الإسلاميّة الأُصوليّة العنيفة المعاصرة ومُنظّرها الرئيس وعميدها الأشهر، إذ حدّد (قُطب) وظيفة تلك الحركات "**بإقصاء الجاهليّة من قيادة البشريّة وتولّي هذه القيادة**"[6]، ويُعدُّ تفسير (الظِلال) وكتاب (معالمٌ في الطريق) من أهم مؤلّفات (قُطب)، وأهم ما ورد في كتاب (معالم في الطريق):

([1]) أبو الأعلى المودودي، نظريّة الإسلام السياسيّة، مصدر سبق ذكره، ص29.

([2]) المصدر السابق نفسه ، ص ص85-86.

([3]) أبو الأعلى المودودّي، بين الدعوة الإسلاميّة والرابطة القوميّة، دار الأنصار، القاهرة، ج.م.ع، 1967، ص ص9، 38.

([4]) أبو الأعلى المودودّي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ط2، ترجمة: محمد كاظم سباق، دار الفكر الحديث، بيروت، لبنان، 1967، ص ص54، 56.

([5]) Stefan Deconinck, The evolving ideology of the global jihad: a discursive approach, Royal High Institute for Defense, Center for Security and Defense Studies, U.K, 2009, P3-4.

([6]) سيّد قطب، معالم في الطريق، ط6، دار الشروق، القاهرة، ج.م.ع، 1979، ص105.

1. جاهليّة المجتمعات المعاصرة: فالعالم عند (قُطب) منقسم لمجتمعين: إسلامي وجاهلي، والإسلام عنده "**لا يعرف إلا نوعينِ مِنَ المُجتمعات، مُجتمع إسلامي، ومُجتمع جاهلي**"[1]، والجاهليّة عنده ليست حالة فرديّة، بل يتحرك أعضائُها ككائنٍ عُضوي، وحتّى المُجتمعات التي أقرّتْ بوحدانيّة الله هي مُجتمعاتٌ جاهليّة عند (قُطب) لمُجرّد أنّها "**أعطتْ أخصَّ خصائص العُبوديّة لغير الله، فتدين بحاكميّة غير الله**"[2].
2. يدعو (قُطب) الصفوة المؤمنة (الطليعة الإسلاميّة) لتسلم زمام قيادة الإنسانيّة وعدم الاكتفاء بالنطاق الجغرافي لأمّة الإسلام سعياً وراء تحرير البشريّة من ظلمات الجاهليّة بالعُنْف والقوّة وعدم الاكتفاء باللسان والقلم[3].
3. المرحليّة: فقياساً على صدر الإسلام، يرى (قُطب) ضرورة البدء بالدعوة للتوحيد وترك التشريع (المرحلة المكيّة)، وبعد أعداد الصفوة (النخبة) يجري الإنتقال للمرحلة المدنيّة التي ستكون فيها الممارسة التشريعيّة وليدة التجربة والخطأ والصواب[4].
4. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وهو واجب يراه (قُطب) مَنوطاً بالسُلطة الإسلاميّة وأجهزتها التنفيذيّة، لكنَّ عَقَبة (الجاهليّة) تدعو ابتداءً لحصر هذا الواجب بتجديد مفهوم التوحيد على يد (النخبة) المصطفاة.
5. الجهاد والعمل: تُطلُّ (الجاهلية) ثانيةً لِتُسقِطَ الجهاد في مجتمعاتٍ لا تعي التوحيد لأنه (الجهاد) سيكون إعانةً للحكام (الطواغيت) ليقتصر هذا الجهاد على الدفاع عن البيت والأسرة ضد العدو الداهم، ويرى (قُطب) أن إخلاص المجبَرين على العمل في أجهزة الدولة سيؤول إلى تقوية المجتمع الجاهلي وتأخير قيام الدولة الإسلاميّة الحقّة[5].

ثالثاً: أفكار (الجهاديّين) : يُعد (عبد الله عزّام) داعية (الجهاد الإسلامي الأممي) وطليعة (الأفغان العرب)، حيث أعاد (عزام) إحياء مفاهيم الجهاد الجذريّة من خلال قراءات معاصرة مُنتقاة لأفكار عميد المدرسة الحنبليّة (ابن تيمية) دون التطرق لمسألة تكفير النظم العلمانية بالنظر لشبكة العلاقات الانتفاعيّة المتداخلة مع طائفة من هذه النظم، لقد دفع (عزام) بحدود أيديولوجيّة العُنْف المسلّح إلى أقصاها عندما شدّد على فرديّة الواجب القتالي وتعيُّنه على الجميع حتى تحرير التراب المغتصب، وساهم بشكل مباشر في بناء أول قوة حرب نظاميّة او (جحفل إسلامي اجنبي) قادر على الانتشار السريع في أي أرض إسلامية تتعرض

([1]) المصدر السابق نفسه، ص105.
([2]) سيّد قطب، مصدر سبق ذكره، ص91.
([3]) المصدر السابق نفسه، ص66.
([4]) فؤاد علّام، الإخوان وأنا، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ج.م.ع، السنة (بلا)، ص ص136، 141.
([5]) المصدر السابق نفسه، ص ص136، 141.

للتهديد[1]، أمّا (محمد عبدالسلام فرج)، فقد تحوّل كتابُه (الفريضة الغائبة) إلى بيان سياسي إسلامي أُصولي عالمي بالنظر لتركيزه على (واجب الفرد) في مناهضة الحكم الإلحادي ورفض طروحات التأجيل الثوري التي اعتمدتها المؤسّسة الدينيّة التقليديّة مُحتجّة بغياب الخلافة الجامعة[2]، وأهمُّ الأفكار الواردة في هذا الكتاب:

1. لخّص (فرج) استراتيجيّة التغيير السياسي والاجتماعي اللازمة لإقامة الدولة الإسلاميّة وعودة الخلافة عبر آليتين قوامهما (الجهاد)، **الأولى:** تشخيص العدو القريب والبعيد، والبدء بقتال الخصم الأقرب (النُظم الكافرة) كونها أولى بالقتال، **والثانية:** فرض القتال على كل مُسلم، فالجهاد هو (الفريضة الغائبة) التي أهملها العلماء في هذا العصر.
2. رفْض آليات التدرُّج والتنوّع في الحركة والنشاط، وهو ما يستتبع رفضاً لدعوات التغلغل في كيان الدولة ومؤسساتها طالما أنَّ الأخيرة (دار كُفر).
3. الاعتقاد بعدم جدوى محاولات اختراق مؤسّسات المجتمع المدني وملأ الفراغ الاجتماعي بعناصر إسلاميّة ومحاكاة استراتيجيّة الإخوان في التسلّل البطيء[3].
4. حدّد (فرج) خمس مراحل للتاريخ الإسلامي: العصر النبوي وعهد الراشدين والمرحلة المَلكيّة والزمن الدكتاتوري وأخيراً عهد إسلامي معاصر يُشبه العهد الأول (النبوي)[4].

الفرع الثالث

دوافع ايديولوجية العُنْف عند الأُصوليّة الإسلاميّة

تتباين طبيعة الاستجابة الأُصوليّة للأزمات الداخليّة والخارجيّة بحسب المُلابسات المُتّصلة بالأزمة نفسها، فالتدهور الأخلاقي والشُذوذ العقائدي مثلاً تسبّب ببروز الأُصوليّة الفقهيّة الحنبليّة ومن بعدها الوهابيّة، بينما حفّز التهديد العسكري الأجنبي حركات (ابن تيميّة) والسنوسيّة والمهديّة، أما أُصوليّة الإخوان المسلمين فقد جاءت ردّاً على تغلغل القيم الغربيّة الدخيلة وسط النسيج الثقافي الإسلامي، وعلى المنوال ذاته، قادت العولمة والاحتلالات الغاشمة لإحياء حركات العُنْف الأصولي المُعاصِرة، المحليّة والإقليميّة والعابرة للقوميّات.

---

(1) Stefan Deconinck, op.cit, P5-6.

(2) Ibid, PP3-4.

(3) جمال البدري، السيف الأخضر، دراسة في الأصوليّة الإسلاميّة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ج.م.ع، 2003، ص ص102، 104.

(4) محمد عمارة، الفريضة الغائبة، جذور وحوارات، دراسات ونصوص، ط1، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص83.

اولاً: الدوافع العقائدية للعُنف الأُصولي المُسلّح: رغم أنَّ الدين هو أحد أهم اسباب العُنْف المسلح للجماعات الأُصوليّة لكنَّه يندر أنْ يكون سبباً وحيداً بالنظر لتشابك الدوافع الدينيّة بأخرى سياسيّة واقتصادية واجتماعية، بل يمكن القول أنَّ التبرير الديني للعنف هو محض تسويغ وأداة تعبويّة[1]، إنَّ التهديد الذي يواجهه الغرب اليوم لا ينبع من جيوش منظمة بل من أيديولوجيّة تدفع للإقدام الأعمى نحو الموت، وهي أيديولوجيّة تجد تعاطفاً عميقاً من مئات الملايين من الشبّان العرب الذين يُمثّلون على المدى البعيد منبعاً لإنعاش مذهب (الحقد والدمار)[2]، ولكن، وبصرف النظر عن التركيز الجاري اليوم على المتطرفين الإسلاميّين المشحونين غضباً، فإن الأُصوليّة لا يمكن حصرها بتاتاً في دين معين او انحدار ما، فالمعارضة الإسلاميّة العنيفة لا تستمدُّ قوتها وثوّريتها من النص المُقدّس بل من عمق التناقضات والتوتُّرات الاجتماعيّة والسياسيّة والروحيّة، وليس الدين في أيديولوجيَّتها سوى عامل صهر وتوحيد للقوى المتنافرة التي يلفظها النظام الحداثوي ويرمي بها على هامش الحياة[3]، فكُل حركة أُصوليّة دينيّة سواء في اليهوديّة او المسيحيّة او الإسلام كان مبعثها الخوف، الخوف من نجاح المجتمع العلماني الحديث في وضع الدين خارج إطار الحياة، فالأُصوليّة أضحتْ تنافساً مريراً لتأكيد ادعائها بحيازة الحقيقة بحيث لم تنجح في زرع المحبّة والعطف بل نَشرتْ الأنانيّة والخلاف والاستبداد والعدوانيّة، فالإرهاب المُلهَم دينياً صار اليوم ظاهرة عالميّة، وكلُّ دين رئيسي أمسى يضمُّ افراداً يرتكبون العُنْف باسمه[4].

ثانياً: الدوافع الاجتماعية للعُنف الأُصولي المُسلّح: يحيل نمط هجمات الحادي عشر من أيلول (2001) لمقاربة تتجاوز تحليل المعتقدات إلى الفعل الاجتماعي الدُرامي المقصود او الأداء المسرحي الموجّه نحو المشاهدين[5]، فالعمل الإرهابي ليس منطقاً تدميريّاً بحتاً، بل هو عمل رمزي مُعبّأ بمعانٍ عديدة، لعلَّ من

(1) Mark Juergensmeyer, The Club de Madrid Series on Democracy and Terrorism, Addressing the Causes of Terrorism, editor: Peter R. Neumann, Vol.1, Madrid, Spain, 2005, P27.

(2) Christopher Kojm, Extremist Madrassas, Ghost Schools, and U.S. aid To Pakistan, Hearing Before The Subcommittee on National Security and Foreign Affairs, One Hundred Tenth Congress, First Session, May 9, 2007, P16.

(3) سمير امين، ابراهيم غليون، حوار الدولة والدين، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1996، ص ص56- 57.

(4) Cedric Mayson, Religious Fundamentalism in South Africa, Prepared for the conference on Southern African and International Terrorism, Tswalu, 25-27 January 2007, PP7-8.

(5) Michael Barkun, Religious Violence and the Myth of Fundamentalism, in Leonard Weinberg & Ami Pedahzur (eds.), Religious Fundamentalism and Political Extremism, A Frank Cass Journal, Vol. 4, No. 3 , U.S.A, 2003, PP61-62.

اهمها: (الإذلال مقابل الإذلال)[1]، بينما يرى (فهمي هويدي) أنَّ ثمّة رؤيتان–او مدرستان–متناقضتان تتنازعان منهجية التعامل السلطوي مع الحالة الأُصوليّة المستشرية في العالم العربي: فهناك مدرسة القمع والمصادرة والالغاء، وفق ديمقراطية الاستثناءات، ومدرسة الانفتاح التي تقول بإمكانية الاطمئنان إلى سلميّة مشاركة الأُصوليّين في الحياة السياسيّة[2].وقد أدّت سياسات المدرسة الأولى إلى تقوّض قوى الاعتدال ونمو تيارات التطرُّف والأُصوليّة، بحيث ظنَّ المتعصّبون أنَّ دورهم التاريخي قد فرض نفسه[3]، وطالما استمرَّتْ الشكاوى والانتهاكات، فأنَّ الراديكاليّين سينجحون في تجنيد المزيد من الأتباع[4]، إنَّ طروحات الأُصوليّة الإسلاميّة مستمرة في الوجود لأنَّ السلطات المستبدّة بأدواتها القمعيّة وسياساتها الاستئصالية تمنح تلك الطروحات المتصلّبة حق الوجود والديمومة، إنَّها سلطات لا تُنتج غير العُنْف[5].

ثالثاً: الأُصوليّة الدينيّة وتحدّيات الهوية: عادةً ما تبرز الأُصوليّات الدينيّة في أزمنة المحن والتحديات القائمة او الوشيكة، فالشعور بالخطر قد ينجم عن القمع او التهديد المُسلَّط على الاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي، لكنَّ الشعور المحض لا يتحول إلى أزمة حقيقية إلَّا عندما يظهر مستوىً عالٍ من تهديد الهويّة لدى الأفراد الخائفين من الانقراض والتلاشي[6]، وقد لعبت العولمة الاقتصادية والأسواق المفتوحة ونظريّات القرية العالميّة في تعزيز ورفد الإحياء الأُصولي الديني فيتمثّل في الآتي[7]:

1. أدّتْ ولادة الانموذج الناجح للتكامل الاقتصادي الدولي إلى نمو عوالم هشة (Weak Globalizers) واهنة وأقل قدرة على التنافس، مما أفرز ركوداً وفرص توظيف أقل وقلاقل سياسيّة وتفاوتات اجتماعية وبالتالي بؤراً لنمو أُصوليّات دينيّة ناقِمة.

([1]) معتز الخطيب وآخرون، ملفّات، تنظيم (الدولة الإسلاميّة): النشأة، التأثير، المستقبل، تحرير: فاطمة الصمادي، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، قطر، 2014، ص9.

([2]) فهمي هويدي، فض الاشتباك مع الحالة الاسلامية، الفكر السياسي الاسلامي، المجلد الاول، المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، ج.م.ع، 1992، ص38، ويبدي هويدي استغرابه من الحظوة التي تتمتع بها مدرسة القمع والإلغاء في العالم العربي الذي تنص دساتير أغلب أقطاره على أن الاسلام هو دين الدولة الرسمي، وأن الشريعة الاسلامية هي المصدر الاساسي للقوانين.

([3]) Mohamed Rabie, op.cit, PP10-11.

([4]) Ibid, P15.

([5]) هيثم منّاع، الأصوليّات الإسلاميّة وحقوق الإنسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ج.م.ع، 1999، ص5.

([6]) Anthony Gill, Religion and Comparative Politics, Annual Reviews of Political Science Magazine, Department of Political Science, University of Washington, U.S.A, 2001, P124.

([7]) Ted Robert Gurr, The Club de Madrid Series on Democracy and Terrorism, Addressing the Causes of Terrorism, editor: Peter R. Neumann, Vol.1, Madrid, Spain, 2005, P22-23.

2. أسهمتْ العولمة في زيادة نفاذيّة الحدود الثقافية وشيوع نمط حياة السوق، مما خلق شكلاً من المقاومة للثقافات الدخيلة التي وُصِفتْ بأنَّها (فاسدة)، وهي مقاومة تحوّلتْ إلى مسوغ لحركات العُنْف الأُصوليّة الساعية لتطهير مجتمعاتها من شوائب الغرباء.
3. كان للعولمة الاقتصادية دور في تنامي ظاهرة الأقليّات نظراً للتسهيلات التي قدّمتها في تدفق الأيدي العاملة الأجنبية عبر الحدود بحيث شَكَّل العُمّال الوافِدون كُتلَ أقليّات مستقرّة مرتبطة سياسياً وثقافياً بمجتمعاتها الأصليّة.
4. أدّى سياق العولمة القائم على ازاحة الحدود إلى تسهيل انتقال أنصار ومقاتلي الجماعات الأُصوليّة والنشطاء والسيولة النقديّة والمعلومات من القواعد إلى مسارح العمليات، كما إنَّ دعائم العولمة المعاصرة (من خطوط أنابيب الطاقة إلى شبكات الاتصال) أصبحتْ أهدافاً سهلة لجماعات العُنْف العابر للحدود.
5. أنتجتْ العولمة شكلاً من التماهي بين شبكات الجريمة المُنظَّمة والإرهاب الدولي، فكلاهما يلجأ للأساليب نفسها في مناقلة الأفراد والمواد والاعتمادات عبر الحدود ويستخدم نفس الطراز من نظام المخابئ السرية، كما أنَّ بعض النشاطات التجاريّة الغير قانونيّة قد تَصُبُّ في مصلحة تنظيمات أُصوليّة عنيفة، فالمجموعات المتطرّفة في البلقان–على سبيل المثال–تمتلك صلات وثيقة بالمافيات الألبانيّة.

كما تسبّبتْ الحداثة باستجابات مختلفة داخل عائلة الأديان الإبراهيميّة الثلاث، وعلى الأخص الاستجابة المُتّصلة بتحريض الأُصوليّات الدينيّة لرد الهجوم عبر انبعاث الهويات، كما إنَّ طروحات (هنتنغتون) المتعلّقة بصراع الحضارات والحرب الأمريكيّة على الإرهاب تسبّبتْ باستشراء الأُصوليّات الدينيّة داخل العالم الإسلامي[1]، أمّا في العالم العربي، فقد أدّتْ صدمة الحضارة إلى وقوف العقل العربي أمام مفترق طريقين: الانفتاح والتفاعل او الانغلاق والجمود، وبينما عبَّر الخيار الأول عن النهضة العربية الحديثة التي تمثّلتْ بتيار التحديثيّين من أنصار الأيديولوجيات الليبراليّة والقوميّة والاشتراكيّة، فإنَّ الخيار الآخر الذي تمسّك به التُراثيون المُدافعين عن تقاليد الماضي وعقائد السلف كان قد تجسّد بالأُصوليّة الإسلاميّة[2]، لقد أدّى انتصار القيم الغربيّة إلى إلغاء الهويّات الثقافيّة الوطنيّة وولادة حالة من الاغتراب بين الأجيال الشابّة عن واقعها، فَنَمَتْ في صُفوفهم السطحيّة واللامُبالاة من جهة، وأصبحوا أكثر عُرضةً للتضليل وإفساد الفكر من جهة أُخرى، بحيث أصبحت تلك الأجيال مُهيأةً أكثر لِتقبُّل طروحات العُنْف والتطوّع في صفوف

(1) Ghulam Shabbir, The Crossed Swords: Islam, Modernity and Fundamentalism, Pakistan Journal of Islamic Research, Vol 10, Pakistan, 2012, P1.

(2) محمد كامل ظاهر، مصدر سبق ذكره، ص12.

الميليشيات الأُصوليّة[1]، ويرى البعض بأنَّ اعتبار الأُصوليّة الإسلاميّة مجرّد تعبير عن رفض التحديث يفتقرُ إلى الدقّة، فهي (الأُصوليّة) لا ترفضُ سوى بعض جوانب الحداثة، كما أنَّ هناك من لم يمنعهم تعليمهم الغربي الحديث من اختيار التوجه الإسلامي[2].

المطلب الثالث
نماذجُ مُعاصِرة لأيديولوجيّة العُنف الإسلامي الأُصولي

يُمَثِّل كُلٌّ من (تنظيم القاعدة) والجماعات التي اعتنقتْ فلسفته العنيفة وتنظيم (الدولة الإسلاميّة– داعش–) المُنشق عن القاعدة نموذجين فريدين لاستكشاف المدى الذي يُمكن أنْ تلعبه أيديولوجيّة العُنف المُسلّح في نشأة وتطوّر ونمو الأصوليّة الدينيّة وبناء تصوّراتِها ومنظومتها القيميّة ورؤيتها الفلسفيّة بخصوص الكون والإنسان والحياة والدين والدولة والأخر المُختلف.

الفرع الأول: العنف المُسلّح عند تنظيم القاعدة: يُعتبر نموذج (تنظيم القاعدة) في غاية الأهميّة على مُستوى تحليل جماعات العُنف الأُصولي كونه أوّل تكريسٍ لظاهرة (تدويل العُنف) وعولمته وانتقاله من المُستوى المحلّي إلى الفضاء العالمي مع قُدرة فريدة على البقاء والاستمرار رُغم التقلُّبات الكثيرة في بيئته المُحيطة.

اولاً: نشأة تنظيم القاعدة: يُرجّح أنْ تكون نواة ما سيُعرف لاحقاً بتنظيم (القاعدة) قد تبلورتْ في شهر آب من عام (1988) عندما التقتْ حول (بن لادن) حلقتان من الأفغان العرب الناجين من حرب أفغانستان، حلقة (داخليّة) ضَمّتْ المُقرّبين من (بن لادن) وبايعته بوصفه (الأمير) وأُخرى (خارجيّة) تباينتْ أعداد أفرادِها ومدى ولائِهم مع تبدُّلات الزمن[3]، وفي شباط من عام (1998)، أسّس (بن لادن) (الجبهة الإسلاميّة العالميّة لِجهاد اليهود والصليبيّين) التي أفتَتْ بقتل الأمريكان مدنيّين وعسكريّين بوصفه (فرض عين) على كُلّ مُسلِم.

([1]) محمد المصالحة، البنية الدولية وتأثيرها في ظاهرة الإرهاب، المجلّة العربيّة للعلوم السياسيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، العدد(21)، 2009، ص68.

([2]) محمد عمارة، الصحوة الإسلاميّة في عيون غربيّة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ج.م.ع، 1997، ص ص21–22.

([3]) أحمد بن حسن الموكلي، الأيديولوجية الإعلامية لتنظيم القاعدة، تحديات الأمن الفكري على شبكة الانترنت، بحث مُقدم للمؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري، جامعة الملك سعود، الرياض، السعوديّة، 2009، ص8.

ثانياً: عوامل استمرار وديمومة تنظيم القاعدة: يعودُ نجاح التنظيم في البقاء والاستمرار إلى عوامل وأسباب عدّة، بعضُها ذاتي وبعضها الآخر يتصل بطبيعة البيئة الدوليّة، وأهمُّ تلك الأسباب هي[1]:

1. قُدرة التنظيم الفريدة على الصُمود وامتصاص الضربات، وهي قُدرة ناجمة عن بساطة شعاراته ونجاحه في ابتكار أشكال تنظيميّة جديدة واعتماده استراتيجيّة التجنيد عن بُعْد.
2. نجاة الهيكل التمويلي للتنظيم من التدمير ووفرة موارده الماليّة.
3. متانة النظام الأمني داخل القاعدة.
4. نشر التنظيم لألاف الخلايا النائِمة أُفقيّاً حول العالم.
5. تركيز التنظيم على استقطاب وتجنيد عناصر تنتمي إلى الإطار العِرقي الأصلي في المجتمعات (العدوّة)، أي المُجتمعات الأمريكيّة والأوروبيّة والأفريقيّة.
6. السياسة غير الموضوعيّة وازدواجيّة المعايير التي ينتهجها الغرب–وعلى رأسه الولايات المُتّحدة–في التعامل مع القضايا العربيّة والإسلاميّة وإصراره على التعاطي العسكري الأُحادي مع قضيّة الإرهاب.
7. تعدُّد وتضارب الأجهزة الأمريكيّة المعنيّة بمواجهة الإرهاب والمُكلَّفة برصد حركته وآفاقه وتقاطُعِها مع أجندات عالم المُخابرات الدولي المُعقَّد.
8. تعسُّر المناخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي بشكلٍ يعمل على تهيئة أعدادٍ غفيرة من الشباب الغاضب المأزوم لِتَقبُّل الأفكار التي تُروّج لها القاعدة.

ثالثاً: الأُسس الفكريّة لأيديولوجيا تنظيم القاعدة: إنَّ أيديولوجيا تنظيم القاعدة والمجموعات الجهاديّة المُرتبطة بها تستندُ على مُقاومة التدخُلات الأجنبيّة بأشكالها المُتنوّعة، العسكريّة والثقافيّة والاقتصاديّة وتحصين هويّة المُجتمعات الإسلاميّة عبر حُزمة من المُرتكزات الفكريّة هي:

1) **الاصلاح الإسلامي السلفي:** إذ يُدافع التنظيم عن تفسير صارم للشريعة الإسلاميّة رُغم تباين وُجهات نظر قياداته حول مدى السُرعة المطلوبة لتحكيم القوانين الدينيّة على السُكّان الخاضعين لسيطرة التنظيم او سيطرة حلفاءِه من المجاميع المُسلّحة.
2) **جِهادُ الدفع:** عبر المُقاومة المُسلّحة (للعُدوان الغربي) والتصدّي لكافة أشكال التجاوزات التي تَمُسُّ أي جُزءٍ من العالم الإسلامي.

([1]) عبدالرحيم علي، القاعدة من التنظيم إلى الشبكة، مركز الأهرام للدراسات الاستراتيجيّة، السنة (15)، العدد (155)، القاهرة، ج.م.ع، 2005، ص2.

3) **التركيز على (العدوّ البعيد):** من خلال إطلاق هجمات مُميتة لإذلال الأهداف الرمزيّة للغرب (الصليبي) على شاكلة اعتداءات الحادي عشر من أيلول (2001) وتفجيرات بالي (2002) وإسطنبول (2003) ومدريد (2004) ولندن (2005).

4) **إزاحة النُظم (المُلحِدة):** وتبرير استهداف الدول الإسلاميّة بالعُنف المُسلّح بوصفِهِ ضرورياً للإطاحة (بطواغيت) يُحكّمون القوانين الوضعيّة ويتحدّون شريعة السماء، كما أنَّ الديمقراطيّة في فلسفة القاعدة تُعادِلُ (الرِدّة) عن الدين و(الكُفر البواح).

5) **الحرب الاقتصاديّة:** حيثُ دأب (بن لادن) و(الظواهري) على تشجيع مُهاجمة الدعائم الاقتصادية لِكُلّ من العالم الغربي والنُظم (العميلة) كالآبار والمُنشآت النفطيّة.

6) **استهداف الجماعات والأقليّات الدينيّة:** كالشيعة مثلاً، وقد أفرز الجدلُ الفقهي داخل قيادات القاعدة تيارين مُتعارضين بهذا الصَدد، فصُقور التنظيم يُشجّعون حرباً لا هوادة فيها ضد (الشيعة)، فيما يرى غيرهم أنَّ قتال الشيعة ليس بأولويّة فضلاً عن دوره السلبي في (تنفير) جمهور المُسلمين وتشتيت جهود القاعدة[1].

7) تُعَدُّ مفاهيم (السلفيّة) و(الجهاد) و(الهجرة) و(الجاهليّة) مفاهيم جوهريّة في أيديولوجيّة القاعدة، فالجاهليّة تُناظر مفهوم (المُشكلة) باعتبار أنَّ المُجتمعات الإسلاميّة قد نكَصَتْ عن تعاليم الرسالة الأُولى، والجهاد هو (الفعل) الذي سيضع حداً لتلك الجاهليّة ويُعّجل في تحقيق العبوديّة المُطلقة لله من خلال إعادة بناء مؤسَّسة الخلافة على كامل التراب الإسلامي، والهجرة هي (الاستعداد) الضروري لتحقيق شرط الجهاد، والسلفيّة هي (المنهجيّة) اللازمة للعودة الى الإسلام بنقاوته الأولى وتثبيط المُشكلة (الجاهليّة)[2].

8) **الكاريزميّة:** فالأثر البالغ الذي مثّلته شخصيّة (أُسامة بن لادن) ترك (القاعدة) أسيرة رؤاه وفلسفته حتّى بعد موته، وقد حلّل (جون أسبستو) شخصيّة (بن لادن) واصفاً إياها بالشخصيّة العربيّة التقليديّة الممتلئة حِقداً على أمريكا والمُشبعة بالمبادئ الجهاديّة التي تلقاها منذ صِغره بحكم البيئة الصحراويّة التي تهيمن عليها الأفكار الوهابيّة[3]، إنَّ غياب القيادة الكاريزميّة المُمثّلة بـ(بن لادن) بِثِقَلِه الأيديولوجي والمالي

(1) Carla E. Humud & Others, Al Qaeda-Affiliated Groups: Middle East and Africa, Congressional Research Service, Washington, U,S.A, 2014, PP2-3.

(2) John Turner ,From Cottage Industry to International Organization: The Evolution of Salafi-Jihadism and the Emergence of the Al Qaeda Ideology, Terrorism and Political Violence, Routledge Taylor & Francis Group ,London, U.K, 2010, P542.

(3) عبدالحسين شعبان، تنميط الإسلام بين الأصوليّة والفوبيا، المجلّة العربيّة للعلوم السياسيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، العدد(18)، 2008، ص140.

والرمزي لم يعني مُطلقاً نهاية القاعدة كعقيدة عُنف أُصوليّة مُتصلّبة، لأنَّ قِصّة الشاب الذي اعتنق أشدَّ الأفكار الراديكاليّة قابلة للتكرار[1].

9) **الأُسطوريّة:** رغم خسارة القاعدة للمركزية القيادية بعد الغزو الامريكي لأفغانستان واغتيال زعيمها الروحي (اسامة بن لادن)؛ فإنها لا زالتْ تتمتّع بقوّة تأثير عارمة على الصعيد الأيديولوجي، فالقاعدة نجحتْ في البقاء كأسطورة تُلهم أجيال المُحاربين القادمة، إنَّها تتلاشى على مستوى الواقع الملموس وفي الوقت ذاته تصبح اكثر خطراً[2] فالقيود الجُغرافيّة والماديّة لم تَعُد تَقِفُ عائِقاً في طريق توسُّعِها كونها تحوّلتْ لِمِظلّة عالميّة راعية لمجموعات كبيرة من الأفراد والمُنظّمات التي تُشارِكُها التوجُّه ذاته[3]، كما أنَّ انتهاء القاعدة كبُنيَة مركزيّة وقيادة واضحة لم يعني مُطلقاً زوالها، لقد تهشَّمت هياكلها الملموسة وتفكّكتْ فعلاً، لكنَّها وجدتْ ملاذات آمنة في عشرات البؤر الساخنة التي خلّفتها تداعياتُ الربيع العربي، ناهيك عن قلاعها الافتراضيّة الحصينة خلف شاشات الحاسوب في عالمٍ يستحيلُ تدميرُها فيه[4].

10) **عولمة (العدو) واستهدافه في عُقر داره:** فالظواهري مثلاً يدعو في كتابه (فرسان تحت راية النبي) إلى تشكيل (ائتلاف) يضمُّ كافة الحركات الجهاديّة لمواجهة (أعداء الإسلام)، وأنَّ الاتحاد يُمثّل نصف الطريق نحو النصر، مُذكّراً بِقُدرة المجموعات الصغيرة على بث الرُعب في قلوب الأمريكيين[5]، لقد نجحتْ (القاعدة) –من خلال عولمة ذاتها وأعدائها –في كسر حلقة الهيكليّة والنجاة من كُل مُحاولات التدمير وتجفيف المنابع[6].

([1]) مانويل ألميدا، ما بعد أُسامة، الربيع العربي ومقتل زعيم القاعدة، هل هي نهاية فورة الجهاد؟، مجلّة (المجلّة) الشهريّة، الشركة السعوديّة للأبحاث والنشر، العدد (1583)، الرياض، السعوديّة، أيار، 2011، ص28.

([2]) John Turner, op.cit, P542.

([3]) عبدالباري عطوان، القاعدة، التنظيم السري، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2007، ص309.

([4]) مانويل ألميدا، مصدر سبق ذكره، ص28.

([5]) عبدالباري عطوان، مصدر سبق ذكره، ص ص99–100.

([6]) عبدالرحيم علي، مصدر سبق ذكره، ص21.

الفرع الثاني

العنف المُسلّح عند تنظيم (الدولة الإسلاميّة)

كان الظهور المُفاجئ لما بات يُعرف حالياً بـ(الدولة الإسلاميّة) او (داعش) بمثابة تحدٍّ للقوالب النظريّة الجاهزة التي تُحاول رسم مسارٍ منطقي لنشأة وولادة وترسُّخ الجماعة الأُصوليّة العنيفة، إنَّ تنظيم (داعش) هو نمطٌ استثنائي سواء من حيث تكوّنه وصيرورته وتفسيرات صُعوده السريع او من حيث بُنيته وهيكليّته وطبيعة الأيديولوجيا التي يحملُها.

اولاً: جُذورُ التنظيم: تعود الجُذور الأولى لتنظيم (الدولة الإسلاميّة) إلى جماعة (التوحيد والجهاد) التي أسّسها (أبو مُصعب الزرقاوي) عام (1999)[1]، وعقب الاجتياح الأمريكي للعراق عام (2003)، سَطَع نجمُ الزرقاوي بالنظر لشراسة التمرُّد الذي تزعَّمَهُ والتصلُّب المذهبي الذي أصبح لاحقاً جزءاً جوهرياً من أيديولوجيّة تنظيم (الدولة الإسلاميّة)[2]، في عام (2004)، اندمجت جماعة (التوحيد والجهاد) بتنظيم القاعدة إثر بيعة الزرقاوي لـ(بن لادن) وغيّرتْ اسمها إلى (تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين) والذي عُرِفَ اختصاراً بـ(تنظيم القاعدة في العراق)[3]، نجح (الزرقاوي) وبسهولة في بناء شبكة (جِهاديّة) قوامها مُقاتلون أجانب مُحترفين[4]، وفي عام (2006) انظمّتْ فصائل تمرُّد أُخرى لقاعدة العراق تحت مُسمّى (مجلس شورى المُجاهدين). وبإشراف القاعدة الأُم، أخذتْ تتشكّلُ تدريجيّاً البُنيةُ المركزيّة للدولة الإسلاميّة، وبعد مقتل الزرقاوي عام (2006)، غيّر التنظيم اسمه مرّةً أُخرى إلى (دولة العراق الإسلاميّة) مُركّزاً على مسك الأرض وتحكيم الشريعة، ولم يمضِ وقتٌ طويل حتّى نجح الأمريكيّون في تصفية زعيمي التنظيم (أبو أيّوب المصري وأبو عُمر البغدادي) عام (2010)، فأُسندتْ قيادته إلى (أبو بكر البغدادي) الذي شهد التنظيم في عهده توسعاً إقليميّاً واضِحاً باتجاه سوريا، ليكتسب التنظيم اسمه الحاضر (الدولة الإسلاميّة في العراق والمشرق–او الشام) او (دولة الخلافة)، أثار التمدُّد السريع للتنظيم استياء فرع القاعدة السوري (جبهة النُصرة)، وفشلتْ مُحاولات التقريب بين الفصيلين المُتنافِسين، فاضطُرّ زعيم القاعدة الأُم (الظواهري) للتنصُّل من (الدولة الإسلاميّة) واعلان براءته منه[5].

---

(1) Elliot Friedland, What is Islamic State?, Special Report, Clarion Project, Washington, U.S.A, 2014, P6.

(2) محمد ابو رمان، السلفية الجهادية، داعش والنصرة، من إدارة التوحش إلى فقه الدماء، مجلة الدراسات الفلسطينية، مركز الدراسات الاستراتيجيّة، الجامعة الأردنية، العدد(101)، عمّان، الأردن، 2015، ص59.

(3) Elliot Friedland, op.cit, P6.

(4) Can Acun, Neo al Qaeda: The Islamic State of Iraq and the Sham (ISIS), SETA Foreign Policy Research Assistant, No.1, Ankara, Turkey, 2014, P2.

(5) Elliot Friedland, op.cit, P6.

ثانياً: المُقاربات المُفسّرة لظهور تنظيم (الدولة الإسلاميّة): تعدّدت وجهات النظر والرؤى التي حاولتْ العُثور على مُقاربات منطقيّة يُمكن أنْ تُفسّر تلك الولادة السريعة والنهوض العنيف لتنظيم (الدولة الإسلاميّة)، وأهمُّ تلك المُقاربات[1]:

- سياق التشكُّل: بأبعاده السياسيّة (الاستبداد، فشل مشروع الدولة الوطنيّة، أزمة الهويّة،..) والاجتماعيّة (انفجار سُكّاني، بطالة، نقص تعليم،..) والتاريخيّة (مجازر، سُجون، تعذيب، حروب أهليّة،..).
- السياق الديني والفقهي: ويرى أنَّ النص الديني هو بحدّ ذاته مولّد للظاهرة ومنتجٌ لها.
- السياق الاجتماعي/النفسي: ويركّزُ على الفاعلين وتكوينهم الاجتماعي وبيئاتهم وتجاربهم وبنائهم النفسي.
- سياق غير مألوف يتحدث عن كون تنظيم (الدولة) يُمثّلُ (طفرة) في تاريخ جماعات الجهاد العالمي، وبالتالي فإنَّ كافة القوالب التفسيريّة وأدواتها المألوفة عاجزة عن استيعابها.

ثالثاً: العُنف المُسلَّح عند تنظيم (الدولة الإسلاميّة): إنَّ تنظيم (الدولة الإسلاميّة) يتّكأ على أيديولوجيا تنطوي على استخدام واسع جداً للعُنف المُسلّح، وهو عُنفٌ يحمل القسمات والملامح والأهداف التالية:

1. **مركزيّة الهدف السُلطوي:** يعتنق التنظيم أيديولوجيا السلفيّة الجهاديّة التي تغيب في ثناياها الفواصل بين الدين والدولة، فجميع القرارات يجري اتخاذُها وفق تفسيرات مُتشدّدة للشريعة وتُفرض قَسراً على سُكّان المناطق المُسيطر عليها من قبل التنظيم[2].
2. **الانتهازيّة السياسيّة:** ثمّة الكثير من التناقُض في توصيف تنظيم (الدولة الإسلاميّة)، ففي حين يراه البعض (حدّياً صُلباً)، يراه آخرون براغماتيّاً مصلحيّاً في تعاطيه وتعاملاته باستثناء علاقته مع بقيّة (الجهاديّين)[3].
3. **الوحشيّة المُتناهية:** انغمسَ التنظيم في مُمارساتٍ غايةٍ في العُنف والدمويّة، كالتطهير العِرقي والديني والطائِفي ضد الأقليّات والقبائل المُناوِئة، لكنَّ هذه الفظائع مُبرّرة عند التنظيم لضروراتٍ وأسبابٍ عِدّة منها إرهاب الأعداء وخلق حالة من الذُعر والبلبلة في صُفوفهم وإلهام المُجنّدين المُحتَملين عبر تلفزة المجازر وتسويقها بوصفها انتصارات حاسِمة[4]، وتعود النجاحات العسكرية للتنظيم إلى جملة أسباب منها "**بساطة أيديولوجيتهم، الهوس والتعصُّب الديني غير المُفسّر**"[5]، ووفقاً لِمعمار النظام الشمولي الذي سبق وأنْ

([1]) معتز الخطيب وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص9.

([2]) Richard Barrett, The Islamic State, the Soufan group, New York, U.S.A, 2014, P12,13.

([3]) معتز الخطيب وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص12.

([4]) Fawaz A. Gerges, ISIS and the Third Wave of Jihadism, Current History Magazine, a Journal of Contemporary World Affairs, Philadelphia, U.S.A, December 2014, P340.

([5]) Frederik Pleitgen ,Author's journey inside ISIS, an interview with Jürgen Todenhofer, CNN channel, December 25, 2014, 2014.

وضعته (حنا أرندتْ Hannah Arendt) فإنَّ (داعش)–وفي الوقت الذي تُقدّم فيه نفسها كدولة ضدَّ الدولة الحديثة–فإنّها هي نفسها تُجسّد (دولةً حديثة) ولكن في أبشع صورها، لقد بنتْ "داعش" دولة (فاشيستيّة) من خلال صهر أربع عناصر: (**الكاريزما**–المُمثّلة بشخص الخليفة–، **الأيديولوجيّة التاريخيّة**–المُتجسّدة بالخلافة نفسها–، **آلة القَمع**–من خلال تحويل كُل أنصار "داعش" لأسلحة قتل، و**الجهاز الدعائي**–الذي نجحتْ "داعش" في تطويره إلى أقصى حد–)[1].

4. **إدامة الغُموض والسرّية:** فرغم أنَّ التنظيم نجح في حرق مراحل النُضج من خط الشُروع كمُنظّمة إرهابيّة مُنتقلاً للتمرُّد المُسلّح الواسع وانتهاءً بنموذج دولة جنينيّة، إلا أنَّ المعلومات المُتّصلة بقياداته وهيكليّته لا تزالُ شحيحة، إنّه على استعداد للعودة وبسهولة إلى مُنظّمة إرهابيّة سريّة[2].
5. **اجتياز حواجز التاريخ:** فالتنظيم يُجادل بأنّه يُجسّد الإسلام الأوّل دون مواربة او مُجاملة، ويُحاول دائماً نقل النقاش حول هويّته من الحقل السياسي (الذي تنتمي إليه ظاهرة الدولة الإسلاميّة) إلى حقل أيديولوجي/ثقافي عابر للتاريخ، دون أنْ يكترث مُطلقاً لبُنية الزمن الذي ينتمي إليه[3].
6. **الاستيعاب والصهر:** إذا كانت القاعدة تنظيمًا (عنقوديّاً)، فإن (الدولة الإسلاميّة) تنظيم أفقي، يقتطع مناطق شاسِعة بالإكراه ويُخضِع قبائل وعشائر كامِلة بالقوّة ويضمُّ في تشكيلاته فروعاً لأحزاب وكتائب انشقت برُمَّتِها والتحقتْ به اعجاباً او طمعاً، هذه السِعة تُتيح له أيضاً مرونة واسِعة وتدفعه للتحرُّك بحُريّة، فإلى جانب (سلفيّته الجهاديّة)، هناك أثرٌ قويٌّ للبعثيّة والعشائريّة، فهو كيان استيعابي تتعايشُ فيه نزعتان: (محليّة) مغرقة في رجعيَّتِها وأُخرى (عالميّة) لا حدود لحداثتها[4].
7. **هاجس تملُّك المكان:** إنَّ ما يُفسّر ضراوة التنظيم ومُغالاتِهِ في مُمارسات العُنف والقسوة هو إحساس التفرُّد بالمكان، فللمرّة الأولى، يستأثر تنظيمٌ مُسلّح بجُغرافيا مُستقلّة مُترامية الأطراف، فلم يكن من الغرابة أنْ يُحاول هذا التنظيم تحويل تلك المساحة المكانيّة إلى (قِبلةٍ) تَحُنُّ إليها قُلوبُ الجهاديّين وتُحقِّقُ لهم نهاية (الاغتراب).

([1]) معتز الخطيب وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص57.

([2]) Richard Barrett, op.cit, P4.

([3]) صبر درويش، داعش النُسخة الأكثر تطرفاً للإسلام السياسي، مركز دراسات الجمهوريّة الديمقراطيّة، باريس، فرنسا، 2014، ص5.

([4]) معتز الخطيب وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص87.

الخاتمة

شكّلتْ الأديان منذ القدم، سواءُ ما كانَ منها سماويّاً (إبراهيميّاً) أو وضعيّاً مصدر ومنبع قداسةٍ للإنسانيّة جمعاء، وكان كُلُّ مظهرٍ من مظاهر التجديد والحداثة والتغيير يُنظر له بمنظار الحذر والتخوف، وأحياناً الرفض والمقاومة إذا تعارض مع الأصول التي تقوم عليها تلك الديانات، وفي العَصر الحديث، وبالتحديد في العالَم الغربي، لم تَعُد الأديان تُشكّل مَنْبعاً للقداسة فقط، بل طَفَتْ على السطح معالِم تقديسٍ جديدة أسَّستْ لها الفلسفة العقلانيّة، فاحتلّتْ بذلك هي وأركانُها المُتمثّلة بالعلمانيّة والتقدُّم والحداثة والانفتاح والأيديولوجيّات الكُبرى مرتبة (الدين البديل) الذي بشَّر بالخلاص لِكُل من يهتدي بهديه مُجتمعاتٍ وأفراداً.

إنَّ تعدُّد مصادر التقديس (الدين والعلم والمادة) قدْ خلقَ ردّة فعلٍ قويّة لدى طرفي المواجهة (رجال العلم ورجال الدين)، فَمَعَ إقدام رجال العِلم على مُحاولة تكْييف الديانة المسيحيّة مع الاكتشافات العلميّة الحديثة، نَشَطَ رجال الدين وبالتحديد في الولايات المتحدة الأمريكية في حركةٍ تدعو إلى ضرورة العودة للدين والتمسُّك بنصوصه وأُصولِه، ومِنْ هنا أطلق على هذه الظاهرة–أي ظاهرة التمسُّك والتزمُّت لِنَصّ أو مبدأ معين–اسم (الأصوليّة).

وبِقَدر تعلُّق الأمر بالدين الإسلامي، فإنَّ أهميّة دراسة الأُصوليّة الإسلاميّة المُعاصِرة تنبُع لا من كونها امتداداً تاريخيّاً وطبيعيّاً للسَلَفيّة الإسلاميّة ذات الموروث الجهادي/النضالي فحسب، بل نظراً لأنَّها تُشَكّل ظاهرة في واقع الحياة العامّة على مُستوى العالم الإسلامي وبقيّة المعمورة، ولأنَّها أيضاً تُقدّم نفسها كَطَرَفٍ يُمثّلُ مشروعيّة العمل بِموازاة التيارات الفكريّة والسياسيّة السائِدة، فقد حاولتْ الأُصوليّة الإسلاميّة المُعاصِرة–ومُنذ بواكير استجابتها لتحدّي انهيار الخلافة عام (1923)–أنْ تتصدّى لأصعب المسائل وأعقدِها بحثاً عن نظامٍ سياسي أكثر عدلاً وأقلَّ استبداداً، فلم تكتفي بالدعوة إلى إحياء الإسلام كطريقٍ لِخلاص الفرد– فضلاً عن المُجتمع والأُمّة– بل راحتْ تبحثُ عن الأُطر السياسيّة الكفيلة بالوُصول لهذه الغاية، فحاولتْ صياغة نظريّات إسلاميّة/انقلابيّة في السياسة والاجتماع، وهي نظريّات حاولتْ من خلالها إخضاع مُجتمعاتها لِنُسخة من الإسلام صاغتها تِلك الحركات الأُصوليّة عن طريق مُحاكاة ذاتِها واستنساخ فلسفتها الأُحاديّة عن الدين وإيثار عقل (النص) ووضع الإنسان في خدمته لمواجهة التهديد الذي مثّله العقل البشري الوضعي (اللانصّي)، وذهبتْ إلى أبعد من مُجرّد التنظير عندما انتظمتْ في جماعاتٍ مؤدلَجة عالية الصرامة والطاعة بأجنحةٍ عسكريّة احترف أعضاءُها العُنف المُسلّح باستعدادٍ دائمٍ ومُنقطع النظير للموت دفاعاً عما يؤمنون به، مُتسبّبةً بانقساماتٍ مُجتمعيّة حادّة لم يسلم منها حتّى المُستوى الديني الذي ادّعتْ الأُصوليّة أنّها انتفضتْ لتوحيده، فكانتْ النتائج حُروباً تبدأ ولا تنتهي وتدميراً للقوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في إحراز التقدُّم الاجتماعي.

Conclusion :

Religions have been, since ancient times, whether they are heavenly (Abrahamic) or man-made, a source and origin of holiness for humanity as a whole. Any form of renewal, modernity, or change was viewed with caution, fear, and sometimes even rejection and resistance if it conflicted with the principles upon which those religions were founded. In the modern era, specifically in the Western world, religions are no longer just a source of holiness, but new symbols of sanctification emerged established by rationalist philosophy. Hence, it occupied a position, along with its pillars represented by secularism, progress, modernity, openness, and major ideologies, of "alternative religion" that promised salvation for those who follow it, both communities and individuals.

The plurality of sources of sanctification (religion, science, and materialism) has created a strong reaction from both sides of the confrontation (scientists and religious figures). With scientists attempting to adapt Christianity to modern scientific discoveries, religious figures, particularly in the United States, launched a movement calling for a return to religion and adherence to its texts and principles. Thus, this phenomenon, namely the adherence and insistence on a specific text or principle, was termed "fundamentalism."

المصادر

1. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبدالله علي الكبير وآخرون، المجلد الاول، دار المعارف، القاهرة، ج.م.ع، 1981.
2. أبو الأعلى المودودّي، بين الدعوة الإسلاميّة والرابطة القوميّة، دار الأنصار، القاهرة، ج.م.ع، 1967.
3. أبو الأعلى المودودّي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ط2، ترجمة: محمد كاظم سباق، دار الفكر الحديث، بيروت، لبنان، 1967.
4. أبو الأعلى المودودي، نظريّة الإسلام السياسيّة، ط3، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1986.
5. أحمد بن حسن الموكلي، الأيديولوجية الإعلامية لتنظيم القاعدة، تحديات الأمن الفكري على شبكة الانترنت، بحث مُقدم للمؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري، جامعة الملك سعود، الرياض، السعوديّة، 2009.
6. الاصولية، موقع المعبر الالكتروني http://www.maaber.org، تاريخ الدخول 2015/2/16.
7. أمل عمر، مُعجم المصطلحات السياسيّة والدبلوماسيّة، دار ناشري للنشر الإلكتروني، www.Nashiri.Net، 2012.
8. أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيّات السياسيّة، ط1، ترجمة: محمد صفّار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ج.م.ع، 2012.
9. بتول حسين علوان، العنف في مراجعات مفكري الحركات الاسلامية، مجلة الدراسات الدولية، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، العدد (49)، 2011.
10. بشّار حسن يوسف، وجيه عفدو علي، مفهوم العُنف عند الحركات الإسلاميّة، جماعة الإخوان المسلمين في مصر نموذجاً، مجلّة أبحاث كُليّة التربية الأساسيّة، جامعة الموصل، المُجلّد(11)، العدد(1)،2011.
11. بشير نافع، الاقليات الحاكمة، الفكر السياسي الاسلامي، المجلد الاول، المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، ج.م.ع، 1992.
12. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.
13. جمال البدري، السيف الأخضر، دراسة في الأصوليّة الإسلاميّة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ج.م.ع، 2003.
14. جورج م. مارسدن، كيف نفهم الأصوليّة البروتستانتيّة والإيفانجليكيّة، ط1، ترجمة: نشأت جعفر، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، ج.م.ع، 2004.
15. حسن علي كاظم، العنف في العراق، مجلة رسالة الحقوق، كلية القانون، جامعة كربلاء، العدد (2)، 2010.
16. حسنين توفيق ابراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999.
17. حمزة مصطفى وعبدالعزيز الحيص، سيكولوجيا داعش، مُنتدى العلاقات العربيّة والدوليّة، الدوحة، قطر، 2014/8/28.
18. روجيه غارودي، الاصوليات المعاصرة، اسبابها ومظاهرها، تعريب: خليل احمد خليل، دار عام ألفين، باريس، فرنسا، 2000.

19. روجيه غارودي، نحو حرب دينية، جدل العصر، ط2، ترجمة: صياح الجهيم، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1997.
20. روحي البعلبكي، قاموس المورد، ط7، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1995.
21. ريتشارد دكمجيان، الأصوليّة في العالم العربي، ط1، ترجمة: عبدالوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ج.م.ع، 1989.
22. سمير امين، ابراهيم غليون، حوار الدولة والدين، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1996.
23. سهيل العروسي، العُنف مُقدّمات ونتائج، مجلة الفكر السياسي، اتحاد الكُتّاب العرب في سوريا، دمشق، سوريا، العددان (13–14)، 2001.
24. سيّد قطب، معالم في الطريق، ط6، دار الشروق، القاهرة، ج.م.ع، 1979.
25. شريف المجاهد، علمانيّة الهند، ترجمة: إحسان حقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1989.
26. صبر درويش، داعش النُسخة الأكثر تطرفاً للإسلام السياسي، مركز دراسات الجمهوريّة الديمقراطيّة، باريس، فرنسا، 2014.
27. طوني بينيت وآخرون، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، 2010.
28. عامر عبدالله فالح، معجم ألفظ العقيدة، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، 1997.
29. عبدالباري عطوان، القاعدة، التنظيم السري، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2007.
30. عبدالحسين شعبان، تنميط الإسلام بين الأصوليّة والفوبيا، المجلّة العربيّة للعلوم السياسيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، العدد(18)، 2008.
31. عبدالرحيم علي، القاعدة من التنظيم إلى الشبكة، مركز الأهرام للدراسات الاستراتيجيّة، السنة (15)، العدد (155)، القاهرة، ج.م.ع، 2005.
32. عبدالعزيز بن عثمان التويجري، الحوار من اجل التعايش، ط1، دار الشروق، القاهرة، ج.م.ع، 1998.
33. عبدالغني بو السكك، العُنف والسلطة في فلسفة هربرت ماركوز، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعيّة، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، 2006.
34. عبدالله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، ط5، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1993.
35. عبدالوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج4، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1994.
36. عواطف علي خريسان، اسباب العنف السياسي: رؤية تحليلية، مجلة آداب المستنصرية، الجامعة المستنصرية، بغداد، العدد (54)، 2011.
37. فائز صالح محمود، المُحافظون الجُدُد، المجموعة الأمريكيّة المُتصهينة، مجلّة كُليّة العلوم السياسيّة، جامعة بغداد، العدد(1)، 2007.
38. فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ط2، ترجمة: لورين زكري، دار العالم الثالث، القاهرة، ج.م.ع، 2001.
39. فرغلي هارون، الإرهاب العولمي، انهيار الإمبراطوريّة الأمريكيّة، دار الوافي للنشر، القاهرة، ج.م.ع، 2006.

40. فهمي هويدي، فض الاشتباك مع الحالة الاسلامية، الفكر السياسي الاسلامي، المجلد الاول، المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، ج.م.ع، 1992.
41. فهيمة كريم رزيج، عسكرة حياة الطفل، دراسة في العنف المؤسسي، مجلة كلية الآداب، كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد (96)، 2011.
42. فؤاد علّام، الإخوان وأنا، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ج.م.ع، السنة (بلا).
43. فؤاد غازي ثجيل، العنف في المجتمع المحلي (العراق نموذجا)، مجلة آداب المستنصرية، الجامعة المستنصرية، بغداد، العدد (63)، 2013.
44. فيوليت داغر، الطائفية وحقوق الانسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، القاهرة، ج.م.ع، 1995.
45. كاظم جبر الجبوري، الموقف من العنف وأنماطه (الأسري والاجتماعي والسياسي)، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، المجلد (2)، العدد (19)، 2007.
46. مانويل ألميدا، ما بعد أُسامة، الربيع العربي ومقتل زعيم القاعدة، هل هي نهاية فورة الجهاد؟، مجلّة (المجلّة) الشهريّة، الشركة السعوديّة للأبحاث والنشر، العدد (1583)، الرياض، السعوديّة، أيار، 2011.
47. مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، ج.م.ع، 2008.
48. محمد ابو رمان، السلفية الجهادية، داعش والنصرة، من إدارة التوحش إلى فقه الدماء، مجلة الدراسات الفلسطينية، مركز الدراسات الاستراتيجيّة، الجامعة الأردنية، العدد(101)، عمّان، الأردن، 2015.
49. محمد المصالحة، البنية الدولية وتأثيرها في ظاهرة الإرهاب، المجلّة العربيّة للعلوم السياسيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، العدد(21)، 2009.
50. محمد بن ابي بكر الرازي، مختار الصحاح، ط9، دار عمار، 2005.
51. محمد سيد احمد، اشكاليات الاصولية المعاصرة، الفكر السياسي الاسلامي، المجلد الخامس، المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، ج.م.ع، 1994.
52. محمد عمارة، الصحوة الإسلاميّة في عيون غربيّة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ج.م.ع، 1997.
53. محمد عمارة، الفريضة الغائبة، جذور وحوارات، دراسات ونصوص، ط1، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.
54. محمد كامل ظاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط1، دار البيروني، بيروت، لبنان، 1994.
55. محمود اسماعيل صيني وآخرون، المَكنز العربي المعاصر، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1993، مادة (مُسلّح).
56. محمود اسماعيل، الإسلام السياسي بين الأصوليّين والعلمانيين، مؤسسة الشراع العربي، الكويت، 1993.
57. معتز الخطيب وآخرون، ملفّات، تنظيم (الدولة الإسلاميّة): النشأة، التأثير، المستقبل، تحرير: فاطمة الصمادي، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، قطر، 2014.
58. معجم الفاظ القرآن الكريم، ج1، ط2، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ج.م.ع، 1988.

59. المُعجم الوسيط، ط4، مجمع اللغة العربيّة، القاهرة، ج.م.ع، 2004.
60. المُنجد الأبجدي، ط5، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986.
61. هيثم منّاع، الأصوليّات الإسلاميّة وحقوق الإنسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ج.م.ع، 1999.
62. يوسف ناص، ماهر عسّاف، الدين وتبرير العنف، مركز علم تسوية النزاعات والتصالح الاجتماعي، الخليل، فلسطين،2010.
63. Anthony Gill, Religion and Comparative Politics, Annual Reviews of Political Science Magazine, Department of Political Science, University of Washington, U.S.A, 2001.
64. Can Acun, Neo al Qaeda: The Islamic State of Iraq and the Sham (ISIS), SETA Foreign Policy Research Assistant, No.1, Ankara, Turkey, 2014.
65. Carla E. Humud & Others, Al Qaeda-Affiliated Groups: Middle East and Africa, Congressional Research Service, Washington, U,S.A, 2014.
66. Cedric Mayson, Religious Fundamentalism in South Africa, Prepared for the conference on Southern African and International Terrorism, Tswalu, 25-27 January 2007.
67. Christopher Kojm, Extremist Madrassas, Ghost Schools, and U.S. aid To Pakistan, Hearing Before The Subcommittee on National Security and Foreign Affairs, One Hundred Tenth Congress, First Session, May 9, 2007.
68. David Harrington, "Muslims, Fundamentalists, and the Fear of the Dangerou Other in American Culture", Journal of Religion & Society ,Vol. 12, The Kripke Center, U.S.A, 2012.
69. Elliot Friedland, What is Islamic State?, Special Report, Clarion Project, Washington, U.S.A, 2014.
70. Erroll Hulse, the story of the Puritans, Evangelical Press, U.S.A, 2000.
71. Fawaz A. Gerges, ISIS and the Third Wave of Jihadism, Current History Magazine, a Journal of Contemporary World Affairs, Philadelphia, U.S.A, December 2014.
72. Frederik Pleitgen ,Author's journey inside ISIS, an interview with Jürgen Todenhofer, CNN channel, December 25, 2014, 2014.
73. Ghulam Shabbir, The Crossed Swords: Islam, Modernity and Fundamentalism, Pakistan Journal of Islamic Research, Vol 10, Pakistan, 2012.
74. Jakobus M. Vorster, Core Characteristics of Religious Fundamentalism today, Journal for the Study of Religions and Ideologies, North west University, South Africa, 7, 21 (Winter 2008).
75. John Turner ,From Cottage Industry to International Organization: The Evolution of Salafi-Jihadism and the Emergence of the Al Qaeda Ideology, Terrorism and Political Violence, Routledge Taylor & Francis Group ,London, U.K, 2010.
76. Mark Juergensmeyer, The Club de Madrid Series on Democracy and Terrorism, Addressing the Causes of Terrorism, editor: Peter R. Neumann, Vol.1, Madrid, Spain, 2005.
77. Michael Barkun, Religious Violence and the Myth of Fundamentalism, in Leonard Weinberg & Ami Pedahzur (eds.), Religious Fundamentalism and Political Extremism, A Frank Cass Journal, Vol. 4, No. 3 , U.S.A, 2003.
78. Michael O. Emerson and David Hartman, "The Rise of Religious Fundamentalism", The Annual Review of Sociology, Rice University, Houston, U.S.A, April 5, 2006.
79. Mohamed Rabie, The Rise of Islamic Fundamentalism, 2007, Website: yazour.com, access date: 3/5/2014.
80. Richard Barrett, The Islamic State, the Soufan group, New York, U.S.A, 2014.

81. Stefan Deconinck, The evolving ideology of the global jihad: a discursive approach, Royal High Institute for Defense, Center for Security and Defense Studies, U.K, 2009.
82. Steven Sizer, Christian Zionism, The Ireland Palestine Alliance, June 2010.
83. Ted Robert Gurr, The Club de Madrid Series on Democracy and Terrorism, Addressing the Causes of Terrorism, editor: Peter R. Neumann, Vol.1, Madrid, Spain, 2005.