

# الدولة و"الإسلام السياسي" إملاءات المقدس وتحديات المدنس

## جلال خشيب

باحث جزائري بمعهد دراسات الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، جامعة مرمرة، إسطنبول - تركيا،  
وباحث في قسم الدراسات الآسيوية كلية العلاقات الدولية جامعة الجزائر 3

## آمال وشنان

باحثة جزائرية بكلية العلاقات الدولية جامعة كاديرهاس، إسطنبول- تركيا، وباحثة في قسم الدراسات  
الإفريقية كلية العلاقات الدولية، جامعة الجزائر 3

## مركز إدراك للدراسات والاستشارات

11 حزيران/يونيو 2016

# إدراك RAK

FOR STUDIES & CONSULTATIONS • للدراسات والاستشارات

خطة الدراسة:

مقدمة

- I. مدخل مفهومي للدراسة.
  - 1- مفهوم الإسلام السياسي.
  - 2- مفهوم الحركات الإسلامية.
  - 3- بعض المفاهيم المتداخلة (مفهوم الأصولية، التطرف، العنف السياسي، الإرهاب).
- II. التصور النظري لمفاهيم الدولة وما ارتبط بها في المدونة الفكرية للحركات الإسلامية.
  - 1- رؤيتها السياسية لجدلية الدولة والأمة ونمطية الحكم.
  - 2- اجتهاداتها الشرعية لمفاهيم الديمقراطية والتداول على السلطة.
  - 3- نظرتها للاختلاف والحزبية والتعددية السياسية.
- III. تقييم دور الحركات الإسلامية في تفاعلها مع الدولة الحديثة: مراجعة نقدية على ضوء الحراك السياسي العربي الراهن.
  - 1- أسباب صعود الحركات الإسلامية على ضوء "الانتفاضات الشعبية الراهنة".
  - 2- دور الحركات الإسلامية في تشكيل معالم الدولة الحديثة ما بعد الانتفاضات.
  - 3- الحركات الإسلامية بين تحديات البناءات الداخلية ورهانات البيئة الخارجية.

خاتمة

مقدمة:

لا يزال موضوع الحركة الإسلامية ينال حظا وافرا من البحث والتنقيب داخل الأوساط الفكرية العربية-الإسلامية والأجنبية على حدّ سواء، وقد طال البحث فيها زوايا عدّة، منها ما ارتبط بتأصيلاتها الفكرية أو ما تعلق بالتأريخ لها أو بأنماطها وآلياتها أو بعلاقتها الجدلية بغيرها من الفواعل الموجودة على الساحة الفكرية والسياسية العربية-الإسلامية.. أمّا هذه الدراسة فتحاول معالجة هذه الظاهرة المتنامية والتي شاع تسميتها إعلاميا وسياسيا بحركات الإسلام السياسي من زاوية أخرى، إنّها تنطلق من الماهية إلى الرؤية الفكرية لهذه الحركات تجاه مفاهيم سياسية معاصرة فرضت نفسها على مجتمعنا الإنساني المعاصر على رأسها مفهوم الدولة، وصولا إلى محاول رصد أهمّ الرهانات والتحديات التي تواجهها هذه الظاهرة اليوم، لذا فقد إختارنا لها عنوانا يعكس حجم الإشكالية الأولية التي تجد هذه الحركات نفسها في خضمها في كل مرة، إشكالية تنطلق منها كل المشكلات التي تواجهها أو الإجهادات التي تصدر عنها في تعاملها مع بيئتها الداخلية والخارجية، فتجد نفسها محكومة بين نص مقدس تحتكم له فيكون مرجعية أساسية لها في مواقفها، سلوكياتها وأدائها السياسي وبين واقع معقد مدنس برهانات السياسة تجد نفسها مضطرة للتعامل معه.

## الكلمات المفتاحية للدراسة:

الدولة المدنية، الأمة الإسلامية، رشادة الحكم، الإسلام السياسي، الحركات الإسلامية، النص المقدس، المرجعية الدينية والاجتهاد السياسي.

## إشكالية الدراسة:

✚ ما مدى قدرة الحركات الإسلامية على المساهمة في تشكيل معالم الدولة الحديثة اليوم؟

ولتبسيط هذه الإشكالية وتفكيكها سنسعى لمعالجة التساؤلات البحثية التالية:

## التساؤلات الفرعية:

- ✓ ما مدى صلاحية مفهوم الإسلام السياسي للتداول والاستخدام الأكاديمي؟
- ✓ هل يُمكن اعتبار حركات الإسلام السياسي حركات دينية تسعى لإقامة دولة ثيوقراطية؟
- ✓ كيف تنظر حركات الإسلام السياسي للمفاهيم الوضعية الحديثة على غرار الديمقراطية ومفهوم الدولة المدنية الحديثة؟
- ✓ ما مدى قدرة هذه الحركات على الموائمة بجدّ بين ما تملّيه علمها مدونتها الفكرية وما تفرضه البيئة السياسية من مستجدات وما تفرضه الدولة الحديثة من تحديات؟
- ✓ أخيراً، وعلى ضوء الحراك السياسي العربي الراهن هل تُعد حركات الإسلام السياسي قوى مساعدة على التغيير السياسي وترشيد الحكم وبناء الدولة الحديثة، أم يمكن اعتبارها قوى معيقة لذلك؟

## فرضية الدراسة:

✚ كلما أبدت الحركات الإسلامية مرونة فكرية في التعامل مع التراكمات التاريخية وفي قراءتها للنص من جهة وكذا التمرس على شيء من البراغماتية السياسية تجاه الآخر المختلف عنها من جهة أخرى من دون أن يؤدي ذلك إلى فقدانها لشرعيتها الشعبية كلما كانت مساهماتها فعّالة في ترسيخ معالم الدولة الحديثة خاصة على ضوء ما يواجهه العالم العربي-الإسلامي من تحديات.

## 1. مدخل مفهومي للدراسة:

لا بد وقبل الخوض في أي دراسة أن نحدّد معالمها الإرشادية وذلك عبر تحديد مصطلحاتها المفتاحية التي تحكم الدراسة، لذا يحاول هذا المحور أن يُمهّد لهذه الدراسة بطريقة سليمة وذلك من خلال تحديد أهم مصطلحاتها وتمييزها عن بعضها البعض، فكثيرا ما يحدث الخلط بين مفاهيمها لأسباب إعلامية أو دوافع سياسية أو توجهات إيديولوجية.

### 1- مفهوم الإسلام السياسي:

الإسلام السياسي بالمفهوم الغربي يمكن تعريفه كمجموعة من الأفكار والأهداف السياسية النابعة من الشريعة الإسلامية والتي يستخدمها مجموعة يطلق عليها الإعلام الغربي "المسلمون المتطرفون" الذين يؤمنون أنّ الإسلام ليس عبارة عن ديانة فقط، وإنّما عبارة عن نظام سياسي واجتماعي وقانوني واقتصادي يصلح لبناء مؤسسات دولة فهو عبارة عن منهج حياة.

وقد استخدم هذا المصطلح بكثرة عقب أحداث 2001/9/11 في أعقاب الحملة الدعائية لما سميت الحرب على الإرهاب، حيث وجّه الإعلام العالمي اهتمامه نحو الحركات السياسية التي تتخذ من الإسلام مصدرا لرسم الخطوط العريضة لسياستها وحدث في هذه الفترة الحرجة نوع من الفوضى في التحليل أدى بشكل أو بآخر إلى عدم التمييز بين الإسلام كدين رئيسي، وبين مجاميع معينة تتخذ من بعض الاجتهادات في تفسير وتطبيق الشريعة الإسلامية مرتكزا لها.

ويدور الخلاف بين الباحثين حول أول من استخدم مصطلح الإسلام السياسي حيث يذهب الأستاذ عطية الريشي في كتابه "حوار الحضارات" إلى أنّ: "أول من استخدم هذا المصطلح هو هتلر، حين التقى الشيخ أمين الحسيني مفتي فلسطين آنذاك، إذ قال له: "إنني لا أخشى من اليهود ولا من الشيوعية بل إنني أخشى من الإسلام السياسي"، بينما يذهب الدكتور محمد عمارة في كتابه "الإسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور إسلامي" إلى القول "...في حدود قراءاتي فإنّ أول من استخدم مصطلح الإسلام السياسي هو الشيخ محمد رشيد رضا، لكنّه استخدمه في التعبير عن الحكومات الإسلامية التي سماها الإسلام السياسي، وبقي الذين يسمون الأمة في إطار الأمة الإسلامية، لكن مصطلح الإسلام السياسي يستخدم اليوم ومنذ العقود الثلاثة الماضية وصعود المد الإسلامي والظاهرة الإسلامية بمعنى الحركات الإسلامية التي تشتغل بالسياسة"<sup>1</sup>

أمّا عن بدايات الإسلام السياسي، فبالرغم من وجود دول وحكومات وإمبراطوريات ودويلات في التاريخ كانت تستند في إدارتها الداخلية وتوجهاتها السياسية إلى الشريعة الإسلامية ولكن حركة الإسلام السياسي بمفهومه الحديث بدأت بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية عقب الحرب العالمية الأولى، وقيام الزعيم التركي مصطفى كمال أتاتورك بتأسيس دولة تركيا على النمط الأوروبي وإلغائه لمفهوم الخلافة الإسلامية في تاريخ 3 مارس 1924، وإلغاء الشريعة الإسلامية من المؤسسة التشريعية وقام أيضا بحملة تصفية ضدّ كثير من رموز الدين، وبدأت الأفكار التي مفادها أنّ تطبيق دين الإسلام في تراجع وأنّ هناك نكسة في العالم الإسلامي أخذت بالانتشار وخاصة بعد وقوع العديد من الدول الإسلامية تحت انتداب الدول الغربية المنتصرة في الحرب العالمية الأولى.

كما كانت ما اعتبره البعض النكسة الثانية للإسلام في العصر الحديث هو نشوء حركة القومية العربية على يد القوميين العرب وجمال عبد الناصر، وحزب البعث العربي الاشتراكي، والذي كان الانتماء للقومية العربية وليس لدين الإسلام هو المحور المركزي لهذا التيار، وبدأت تدريجيا تنشأ دول عربية وإسلامية مستقلة يظهر فيها تفاوت في مدى تطبيق الشريعة الإسلامية في رسم سياسة الدولة، وكان المنحى العام في تلك الفترة يتّجه نحو العلمانية، ولم

يكن هذا المنحى مقبولاً لدى العديد من المواطنين الساكنين في الدول العربية، هذا ما كان دافعاً لبروز حركة الإسلام السياسي.

ويعتقد معظم المحللين الغربيين أنّ نشوء ظاهرة الإسلام السياسي يرجع إلى المستوى الاقتصادي المتدني لمعظم الدول في العالم الإسلامي، حيث بدأت منذ الأربعينيات بعض الحركات الاشتراكية في بعض الدول الإسلامية تحت تأثير الفكر الشيوعي كمحاولة لرفع المستوى الاقتصادي والاجتماعي للأفراد، ولكنّ انهيار الاتحاد السوفياتي خلف فراغاً فكرياً في مجال محاولة الإصلاح، ويرى المحللون أنّ من هنا انطلقت الأفكار التي قامت بتفسير التخلف والتردي في المستوى الاقتصادي والاجتماعي إلى ابتعاد المسلمين عن التطبيق الصحيح لنصوص الشريعة الإسلامية.<sup>2</sup>

بينما يذهب آخرون ويؤكدون -من الإسلاميين- أنّ ما ذكره هؤلاء من أسباب اقتصادية ربّما كان فعلاً من عوامل تشجيع ما يسمونه بظاهرة الإسلام السياسي، لكن ممّا لا شك فيه أنّه ليس منشأها فكل من له أدنى معرفة بدين المسلمين وتاريخهم يعلم أنّ قضية الالتزام بما أنزل الله في الشؤون السياسية والحكم هي أمر عريق فيه ما فيه من نصوص كتابه عزّ وجل، وسنة نبيه ﷺ وأقوال علمائه.<sup>3</sup>

ولاشكّ في أنّ الأحداث الإقليمية والدولية قد لعبت دوراً بارزاً في نشوء وانتشار حركات الإسلام السياسي كالقضية الفلسطينية والصراع العربي-الإسرائيلي واحتلال إسرائيل للضفة والقدس والقطاع.. كل هذه الأحداث وتزامنها مع الثورة في إيران 1979 وحرب الخليج الثانية، ونشوء هذا المفهوم كان يشكّل خطراً على القوى الغربية، حيث ساد في الأدبيات الغربية في البداية مصطلح "الإسلام الأصولي" وقد عقد في سبتمبر 1994 مؤتمر عالمي في واشنطن باسم خطر الإسلام الأصولي على شمال إفريقيا" وكان المؤتمر عن السودان وما وصفه المؤتمر بمحاولة إيران نشر الثورة الإسلامية في إفريقيا عن طريق السودان، تدريجياً بعد ذلك وفي التسعينيات وفي خضمّ الأحداث الداخلية في الجزائر تمّ استبدال هذا المصطلح بمصطلح "الإسلاميون المتطرفون" واستقرت التسمية بعد أحداث 2001/9/11 على الإسلام السياسي.<sup>4</sup>

بقي أن نشير إلى موقف الغربيين والإسلاميين من مصطلح الإسلام السياسي، أمّا الغربيون، فاعتبروا الإسلام السياسي:

أولاً: ظاهرة غربية بعد سنين من الحكم الاستعماري الذي ظنّوا أنّه وطّد الحكم العلماني على المنهج الغربي ووضع أسساً متينة للتبعية وضمّان المحافظة على المصالح الغربية، فشقّ عليهم أن تنشأ جماعات تسير عكس هذا التيار العالمي وتدعو إلى الرجوع إلى حكم ديني إسلامي.

ثانياً: لأنّ الرأي السائد بينهم -لا نقول كلهم- يرى أنّ الدين ينبغي أن يكون شئنا فردياً بين العبد وربّه، لا دخل له في الحياة العامة، لاسيما السياسية منها، والتي يرون أن تكون متروكة لما يراه الناس وأن تكون مبنية على المساواة الكاملة بين المواطنين بغضّ النظر عن معتقداتهم.

ثالثاً: لأنّ الرأي الشائع بينهم أنّ النصوص الدينية محدودة بزمانها ومكانها الذي ظهرت فيه، وأنّها لذلك ينبغي ألا تُفهم على ظاهرها، بل يجب أن تُؤوّل تأويلاً يجعلها متناسبة مع ثقافة العصر.

رابعاً: لأنّ منهم من ظنّ أنّ الدعوة إلى الحكم بما أنزل الله تعالى ظاهرة جديدة لم تكن في الإسلام من قبل فلذلك ناسب أن تُوصف بالإسلام السياسي تمييزاً له عن الإسلام الديني.

خامساً: لأنّهم رأوا فيها صورة من صور استغلال الدين للمآرب السياسية.

لهذه الأسباب ومثالها كانوا ولا يزالون شديدي العداوة الفكرية والعملية للجماعات التي تتسم بما أسموه بالإسلام السياسي.

أما عن موقف الإسلاميين من هذا المصطلح: فيقول محمد عمارة: "إنني لا أستريح كثيرا لمصطلح الإسلام السياسي رغم شيوع هذا المصطلح..". أما الأستاذ علي صدر الدين البيانوني المراقب العام الأسبق لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا فيقول: "بالنسبة لمصطلح الإسلام السياسي، إنه مصطلح ناشئ أصلا عن الجهل بالإسلام، الذي جاء بالعقيدة والشريعة، خلافا للمسيحية التي جاءت بالعقيدة فقط، ونادت بإعطاء ما لله لله، وما لقيصر لقيصر، إنك حين تجرد الإسلام من بعده التشريعي، لا يبقى إسلاماً، وإنما يتحول إلى شيء آخر، إن الإسلام دين شامل لكل جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية... فليس هناك إسلام سياسي، وإسلام اقتصادي، وإسلام اجتماعي... بل هو إسلام واحد، شامل لكل جوانب الحياة، ولذلك نرفض مقولة الإسلام السياسي" ونختتم هنا بما قاله الدكتور جعفر شيخ إدريس في مقال له عن هذا المصطلح: "عبارة الإسلام السياسي كأختها" الأصولية" صناعة غربية استوردها مستهلكو قبائح الفكر الغربي إلى بلادنا وفرجوا بها، وجعلوها حيلة يحتالون بها على إنكارهم للدين والصد عنه".<sup>5</sup>

## 2- مفهوم الحركات الإسلامية:

يُؤرِّخ ميلاد الحركة الإسلامية -كفكرة- ببداية الدعوة السرية بدار الأرقم بن الأرقم إلى أن تمَّ الجهر بالدعوة وانتشر الإسلام في شبه الجزيرة العربية، لقد بقي الحال كذلك إلى أن وقعت موقعة صفين حينها حدث انشقاق فأصبح للحركة الإسلامية معنيين هما:

- الجماعة الإسلامية: أو المجتمع الإسلامي مقابل المجتمع الجاهلي.
- التيار الاجتماعي: داخل المجتمع الإسلامي نفسه.

واستمرت هذه الحالة لغاية عهد الإمام محمد بن عبد الوهاب أين بدأت تظهر معالم حركة إسلامية حديثة لها احتكاك بالغرب وهي التي يصطلح على تسميتها بالحركة الإسلامية الحديثة وفقا للمصطلح الغربي "Modern" وتشمل مفكرين من أمثال: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا، شكيب أرسلان وكلهم نادوا بفكرة قيام جامعة إسلامية.

ثم برزت الحركة الإسلامية المعاصرة بعد نكبة فلسطين عام 1948م، مع بروز تيار الإخوان المسلمين بمصر وانتقاله للعديد من البلدان الإسلامية.. وهذا هو التقسيم الذي يذهب إليه المفكر الجزائري مالك بن نبي.<sup>6</sup>

وحول تعريف مصطلح الحركة الإسلامية، فيعرفها عبد الوهاب الأفندي بأنه: "مصطلح يطلق على الحركات التي تنشط في الساحة السياسية وتنادي بتطبيق الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة، وهي تسمية أطلقها الحركات الإسلامية على نفسها، ولا تُطلق التسمية على الجماعات الإسلامية التي لا تنشط في المجال السياسي، مثل "الصوفية"، ولا على الأحزاب التقليدية ذات الخلفية الإسلامية مثل "حزب الاستقلال المغربي" و"حزب الأمة السوداني" و"الرابطة الإسلامية الباكستانية"، كما لا يُطلق على حكومات تُطبق الشريعة مثل "حكومة المملكة العربية السعودية"، ولا يشمل الأحزاب والحركات الإيرانية بل يغلب عليها تسمية "الإصلاحيين والمحافظين.. ويشمل هذا التعريف جماعة الإخوان المسلمين "في الدول العربية و"الجماعة الإسلامية" في باكستان و"حزب الرفاه" بتركيا و"جماعة العدل والإحسان" بالمغرب و"الجمعة الإسلامية القومية" بالسودان، والجماعات الأكثر عنفاً ك"تنظيم الجهاد" بمصر و"الجمعة الإسلامية للإنقاذ" بالجزائر".<sup>7</sup>

<sup>5</sup> هذا التعريف يشمل الحركات الإسلامية قبل بداية القرن الحادي والعشرين، لذا نجدّه يشير إلى أسماء لحركات أصيلة نشأت عنها أو بعدها حركات أو أحزاب سياسية معاصرة ذات توجه إسلامي على غرار حزب العدالة والتنمية التركي أو حزب العدالة والحرية المصري.

أما مصطفى الطحان فيعرّفها بقوله: "الحركة الإسلامية هي قاسم مشترك بين جميع العاملين للإسلام سواء كانوا حركات إسلامية قطرية أو إقليمية أو عالمية أو "حركات إصلاحية" لأهداف محدودة أو "أجهزة رسمية" تعمل على نشر وترسيخ مبادئ الإسلام أو "جماعات خيرية" تساعد أصحاب الحاجات من المسلمين أو "حركات سياسية" تناصر القضايا الإسلامية أو "حركات طلابية" تعمل على تجميع الطلبة في إطار الإسلام أو "حركات فكرية" تعمل على نشر الفكر الإسلامي وتصحيح مساره أو "حركات سلمية" تُعنى بعقيدة الأمة أو "حركات صوفية" تجاهد في سبيل نشر الإسلام، بل ويشترك في هذا الإطار الأفراد الذين يعملون حسب اجتهاداتهم لخدمة الإسلام.. فالحركة الإسلامية هي كل هذا، لا يحدها مذهب ولا يحتكرها قوم، ولا يدعي ملكيتها فريق، بل هي هامش مشترك لكل من يساهم في القضية الإسلامية" **8**

والملاحظ على التعريفين السابقين، أنّ الأفندي جاء بتعريف دقيق ومحدّد للحركات الإسلامية، عكس تعريف مصطفى الطحان الذي يُعدّ تعريفًا شاملاً وواسعاً جداً.

أما د. يوسف القرضاوي فيعرّفها في كتابه "أولويات الحركة الإسلامية" بأنّها: "العمل الشعبي الجماعي والمنظم للعودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع، وتوجيه الحياة، كل الحياة بأوامره ونواهيه وتشريعاته ووصاياه".

وقد شاع مصطلح الحركة الإسلامية في أدبيات الجماعة الإسلامية التي أسّسها أبو الأعلى المودودي بالهند - باكستان لاحقاً- وتُنطق في لغة الأوردو "بلفظها العربي" تحريك إسلامي. **9**

وحول سلب تسميتها إسلامية" وليس "مسلمة" فهذا يعود لسببين:

1- ليس كل مسلم يتعامل مع الإسلام باعتباره مرجعته العليا والنهائية وإنّما هناك من يتعامل مع الإسلام باعتباره موروث ثقافي أو عقيدة لا تتعدّ الأحوال الشخصية، وعليه فإنّ الموقف من مرجعية الإسلام وحدود هذه المرجعية هو أحد الفروقات الأساسية بين هذين المصطلحين.

2- مقوله الإسلامي أصبحت تُطلق اليوم على تلك الوجودات الحركية أو السياسية والثقافية التي تعمل وتناضل بشكل جمعي من أجل إعادة الدور التاريخي والحضاري والسياسي للإسلام. **10**

ومع بداية ظهور أول حركة إسلامية رفضت هذه الحركات اسم "الحزب" وهذا ما حدث مع جماعة الإخوان في "مارس 1928م" عندما سُئل الإمام حسن البنا كيف سنسني أنفسنا هل نسميها جمعية أم حزب أم... الخ، فأجاب البنا بأنّه تجمعنا إخوة في الله لذلك سنسني أنفسنا إخواناً، ويرجع تجنب الحركات الإسلامية في بادئ الأمر إلى مُسعى "الحزب"، حتّى لا يغلب الطابع السياسي على إسلاميتها، لكن بمجيء جيل جديد من الإسلاميين من أمثال: راشد الغنوشي وحسن الترابي ارتبط مفهوم الحزب بالحركات الإسلامية، إذ لم يروا في "الحزبية" أي عائق لعمل حركاتهم الإسلامية. **11**

وعن الأصل في صعود هذه الحركات الإسلامية هناك مدرستين تقسّم رأي الخبراء الغربيين في هذا الأمر:

1- المدرسة النيواستشراقية:

ويدعون بروز هذه الحركات إلى خصوصية الإسلام لا إلى الديناميات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

2- مدرسة العالم الثالث:

وترى أنّ نشوء الظاهرة الإسلامية كان ناتجاً مركباً من الحرمان الاقتصادي والاستلاب الاجتماعي والحرمان من الحقوق السياسية. والواضح أنّ الحركات الإسلامية قد قويت عودها منذ هزيمة 1967م ضدّ إسرائيل وضعف

اليسار العربي - القومي **12**

وغالباً ما تتوفر في الحركات الإسلامية "7 عناصر" تقوم عليها وهي:



- ✓ الفلسفة أو العقيدة: بوجود غطاء فكري أو مشروع إصلاحي أو تغييرى نابع من عقيدة واضحة محدّدة يؤمن بها معظم التكوين الحركى بأفراده وقياداته.
- ✓ الرؤية والتوجه: بوجود صورة واضحة عن الواقع المرفوض والمطلوب تغييره، وإيمان معظم أفراد التنظيم على نفس المستوى بذلك الأمر.
- ✓ المشروع الإصلاحي أو التغييرى: بوجود صورة واضحة عن الواقع المرغوب والمراد الوصول إليه ولماذا هو مرغوب ومطلوب.
- ✓ البرنامج: بوجود صورة واضحة عن الأساليب والأدوات التي يمكن من خلالها التغيير والانتقال من الواقع إلى المستقبل المرغوب.
- ✓ الإدارة السياسية: بوجود نوع من الاستعداد الحقيقي لدفع الثمن الذي تتطلبه عملية الإصلاح والتغيير وتحمل تكاليفه على كل المستويات.
- ✓ الحركة والتنظيم: بوجود تنظيم فعال قائد يوحد الجهود، وينسق بينها ويقودها نحو تحقيق الهدف الذي تحدده العقيدة.
- ✓ القيادة: وهي عنصر بالغ الأهمية، والقيادة تترجم أفعال ثلاثة مستويات.
  - قيادات فكرية تصنع التصورات المستقبلية.
  - قيادات حركية دعوية تدعو لحقيقة الحركة.
  - قيادات تنفيذية وتنظيمية وتقوم بتنفيذ الخطط.13

3- بعض المفاهيم المتداخلة (الأصولية، التطرف، العنف السياسي، الإرهاب).  
من الضروري تمييز بعض المفاهيم التي كثيراً ما التصقت بشكل مباشر أو غير مباشر بمفهوم الإسلام السياسي والحركات الإسلامية، وأهمها:  
أ- مفهوم الأصولية:

إن كلمة الأصولية التي أصبحت وصفاً مميزاً للإسلام عن طريق خصومه، تعود إلى الحركة مسيحية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وكانت تدعو إلى العودة إلى الأصول المسيحية الأولى والتمسك العرقي بها، وفي منتصف القرن العشرين، أطلقت الحركة على نفسها الإنجيليون ولا تزال فروع هذه الجمعية قائمة في أمريكا ومن مبادئها التي تؤمن بها: الوحي الإنجيلي المعصوم - الميلاد النقي - التكفير عن الذنوب، الإيمان بالبعث والقيام، وهي تعني الحركة المضادة للكنيسة الحديثة ويتميز معظم أتباعها بأنهم لا يشربون الخمر ولا يدخنون ولا يرقصون..

فالأصولية هي هذه الحركة المسيحية، التي ظهرت في الو.م.أ في منتصف القرن الثامن عشر وهي طائفة دينية بروتستانية كبيرة، تؤمن بما جاء في التوراة وكذلك العهد الجديد "الإنجيل" وهم يلتقون مع اليهود في كتاب واحد هو التوراة وبالتالي فهم يؤمنون بتنبؤات التوراة المستقبلية لاسيما منها تلك المتعلقة بالعودة إلى أرض الميعاد والعودة الثانية للمسيح.

إن أول من استعمل كلمة **Fondamentalisme** في العالم هو الكاتب المصري أنور عبد المالك سنة 1965 واصفاً به حركة الأفغاني ومحمد عبده، استعمل الغربيون هذه الكلمة أيضاً في مختلف كتاباتهم، فجاء المترجمون العرب وترجموها إلى الأصولية رغم أنه لا أصل لها في القاموس العربي والتي ترجمت إلى العربية في لفظة أصولية تعني في معناها العام العودة إلى كل ما هو أساسي وأصلي، كما تعني أيضاً حركة دينية أو اتجاهها محافظاً يقابل كل ما هو تطوري وتقدمي.

فهناك عدة تعريفات للمصطلح: يقول حليم بركان بأن الأصولية الدينية أو العودة إلى السلف والأصول أو السلوك في العقائد مسلك السلف كمصدر من أهم مصادر شرعيتها.

ويتحدث عبد الوارث سعيد عن الأصولية الإسلامية بقوله: "...أنسب المصطلحات هو الأصولية الإسلامية من حيث أنه يشير إلى البحث عن أصول العقيدة، وعن أسس الدولة الإسلامية أكثر من جانبها الديني". .. كما أنّ هناك من يرجعها إلى الديانتين المسيحية واليهودية فقط.

من جملة هذه التعاريف نستنتج أنّ الأصولية كمصطلح غربي، شأنها شأن كثير من المصطلحات الغربية الأخرى (الديمقراطية، العلمانية...) وفدت إلى العالم العربي والإسلامي خاصة وفرضت نفسها في أوساطه الفكرية والسياسية الأمر الذي جعلها موضوع نقاش وجدال حاد، ويمكن أن نضع مفهوم خاص للأصولية بأنّها كلمة تجد أصلها في الفكر الغربي، وتعني في أبسط معانيها العودة إلى الأصول والمحافظة عليها والتمسك بها. **14**

أما إذا أردنا أن نتحدث عن "الأصولية الإسلامية" فمن الواجب الإشارة إلى أنّ الأصولية في الإسلام تعني التمسك بأصول الدين والأصوليين هم العلماء المختصون بعلم أصول الفقه أو أصول الدين، فالأصولية في الإسلام مصطلح محبّب وإيجابي بكل ما للكلمة من معنى ولكنه استُخدم في سياق خاطئ من قبل الغرب فأصبح من أكثر المصطلحات والتقسيمات الخاطئة شيوعاً في أدبيات الغرب ونقاشاتهم حول ظاهرة الإسلام السياسي، تعني الأصولية الإسلامية الإيمان بمبادئ وتعاليم الإسلام كما يتضمنها القرآن والسنة فهي بمثابة العودة إلى الأصول النقية للإسلام، وتخليصه من البدع والضلالات التي علقت به نتيجة الفكر والممارسة. **15**

#### ب- مفهوم التطرف:

لغة: معناه الوقوف في الطرف، بعيداً عن الوسط، وأصله في الجسّيات، كالتطرف في الوقوف أو الجلوس أو المشي، ثمّ انتقل إلى المعنويات كالتطرف في الدين أو الفكر أو السلوك.

ومن لوازم التطرف أنّه أقرب إلى المهلكة والخطر وأبعد عن الحماية والأمان، وقد جاء على لسان الشرع بعدة ألفاظ منها الغلو والتنطع والتشدد، والواقع أنّ الذي ينظر في هذه النصوص يتبيّن بوضوح أنّ الإسلام يُنقّر أشدّ النفور من الغلو ويحذّر منه أشدّ التحذير، وحسبنا الإشارة للحديثين الشريفين التاليين لكي ندلل على ذلك:

فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنّ النبي ﷺ قال: "إياكم والغلو في الدين، فإنّما هلك من قبلكم بالغلو في الدين"، وقال الإمام ابن تيمية قوله: "إياكم والغلو في الدين" و الغلو مصطلح عام يكون في الاعتقادات والأعمال ويعني: مجاوزة الحدّ.. وروى مسلم في صحيحه عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ "هلك المتنفعون" قالها ثلاثاً قال الإمام النووي رحمه الله: أي المتعمقون المجاوزون الحدود في أقولهم وأفعالهم. **16**

اصطلاحاً: التطرف مصطلح يُعنى به "الإفراط والغلو والتشدد والتزمّت سواء في الفكر أو السلوك أو كليهما معاً" والتطرّف في لغة القاموس المحيط، "هو تجاوز حدّ الاعتدال في المسألة" فمثلاً أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قاعدة دينية وأخلاقية واجتماعية يستحق أصحابها الثناء، ولكن المعنى في ممارستها بغير حدود ولا ضوابط من شأنه أن يدفع بهؤلاء الأمرين والناهيين إلى الاعتداء على حقوق غيرهم وإلى تهديد أمن الأفراد والمجتمع وحرّياتهم وحقوقهم، التطرف إذن -من مفهوم تربوي- يشير إلى الميل عن القصد والقصد هو الطريق الوسط الميسّر للسلوك، والمتطرف هو الذي يميل إلى أحد الطرفين حسّاً ومعنى. **17**

#### ج- مفهوم العنف السياسي:

يعبّر العنف السياسي عن السلوك الذي يهدف إلى المساس بالنظام السياسي أي أنّ معيار التفرقة بينه وبين الأنواع الأخرى من العنف هو اشتراك النظام السياسي كطرف فيه ومدى الخطر الذي يتعرّض له هذا النظام، سواء

كان هذا العنف موجهاً منه "أي النظام السياسي" أو موجهاً ضدّ أحد رموزه، أفراداً أو جماعات، إذن الفكرة العامة في العنف السياسي هو الاستخدام المادي للقوة بغرض إرغام الغير وإخافته لتحقيق مكاسب سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية لها أبعاد وخلفيات سياسية لصالح أفراد أو جماعات.

ويعرفه هارولد ليدنبرج بأنه: "أفعال التدمير والتخريب والحق الأضرار والخسائر التي توجه إلى أهداف أو ضحايا مختارة أو ظروف بينية أو وسائل أو أدوات والتي تكون آثارها ذات صفة سياسية من شأنها تعديل أو تغيير أو تحويل سلوك الآخرين في موقف المساومة والتي لها نتائج على النظام الاجتماعي".

ويعرفه ميللر بأنه: "يشمل كل أنواع وصور الحروب المعروفة: الحرب ذات النطاق المحدود، والحرب واسعة النطاق، والعالمية والحرب الشاملة".

مما سبق يتضح أنّ العنف السياسي يشتمل على جوانب ثلاث وهي:

- ✓ وقائع وأحداث وممارسات يمكن أن تتخذ من قبل الأفراد، ضدّ النظام أو أحد رموزه "العنف الشعبي" أو من قبل النظام ضدّ المواطنين أو فئة معينة منهم، ما يُعبّر عنه "بالعنف الحكومي".
- ✓ الاستخدام الفعلي للقوة "أحداث شغب-تمرد-ثورة-اغتيالات-حالة طوارئ-أحداث تعذيب واعتقالات-إعدامات بأحكام عسكرية-أو قتل وتصفية جسدية...الخ.
- ✓ تحقيق أغراض وأهداف سياسية منها على سبيل المثال: إلغاء قرار سياسي معين أو التأثير عليه لتعديله أو منعه من الصدور أو تبديله بقرار آخر لمصلحة الأفراد الممارسين للعنف، كذلك تغيير أشخاص سياسيين أو إقالتهم، توسيع نطاق المشاركة السياسية، وفتح قنوات أكثر للاتصال ولتحقيق الاستقرار واستعادة سيطرة وهيبة الدولة، والمقصود إجرائياً بالعنف السياسي "استخدام أو التهديد باستخدام القوة لإنجاز أهداف سياسية سواء كان ذلك من قبل فرد أو جماعة أو دولة بشكل سري أو علني منظم أو غير منظم داخل المجتمع". 18.

#### د- مفهوم الإرهاب:

طرح الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن قبل حملته العسكرية على أفغانستان وتنظيم القاعدة ضمن تحركه لتشكيل التحالف بعد تفجيرات نيويورك وواشنطن في 11 سبتمبر الماضي شعاراً صريحاً ومبطناً أقرب إلى التهريب منه إلى الترويج لكل دول العالم "إمّا معنا وإمّا مع الإرهاب" وليس هناك خيار ثالث للتملص من الخيار المرفوع، فالاستجابة لهذا المطلب الأمريكي السريع من أغلب دول العالم كانت "نعم نحن معكم ضدّ الإرهاب" لكن بعدما خفّت صدمة 11 أيلول، برز التساؤل الأهم في هذا المضمار—ما هو الإرهاب؟ وكيف يحدّد تعريفه؟ ومن هم الإرهابيون الذين يصنّفون ضمن هذا التعريف؟

إنّ مفهوم غامض وفق التصنيف الأمريكي فلا يوجد تعريف دقيق بين الإرهاب المدان والمرفوض، والنضال القومي والوطني المشروع كما أقرته القوانين الدولية وكل الشرائع السماوية والأرضية. 19

على هذا الأساس سوف نحاول تحديد مفهوم الإرهاب من جانب لغوي واصطلاحي ومن مختلف وجهات النظر والأراء لمعرفة حقيقة هذا المفهوم.

✚ لغة: كلمة إرهاب مأخوذة من رَهَبَ بكسر الهاء، يُرهب، رَهبة، رهباً بمعنى الخوف مع تحرّز واضطراب، ويقابلها باللغة الانجليزية كلمة (Terror) وهي الأكثر شيوعاً ويرجع أصلها إلى كلمة لاتينية (Terr) وتعني الترويع أو الرعب، وكلمة (Terrorism) تقابلها إرهاب والكلمتان مرتبطتان من حيث المعنى والمدلول اللغوي، وكذلك تأتي كلمة إرهاب بكسر الهمزة بمعنى الإزعاج والإخافة. 20

اصطلاحاً: فالإرهاب كما تحدّده المصطلحات السياسية هو أسلوب من أساليب الصراع الذي يقع فيه ضحايا بصورة جزافية أو رمزية بهدف إيقاع أذى أو عنف فعّال لطرف آخر، بدون أن يكون هدف أسمى للعمل الإرهابي. **21**

مفهومه من وجهات نظر مختلفة: يوجد هناك عدّة تعريفات لمعنى الإرهاب ولكن لا يوجد اتفاق دولي على تعريفه وذلك لوجود خلاف كبير في تعريفه وتحديد معناه، فيما يراه البعض إرهاباً يجده غيرهم نضالاً مشروعاً، ولكن سنوجز بعض هذه التعريفات للإرهاب من منظور غربي ثمّ عربي وإسلامي لكي نميّز الفرق ويتضح المفهوم:

#### ➤ من منظور غربي:

عرّف الغرب الإرهاب انطلاقاً من حوادث وظروف ف:

- عرّف المؤتمر الدولي الذي عُقد تحت إشراف عصبة الأمم سنة 1937 الإرهاب: بأنه الأفعال الجنائية الموجهة ضد دولة، يكون الغرض منها إثارة الفزع والرعب لدى شخصيات معينة أو جماعات من الناس.
- عرفته دائرة المعارف الحديثة بالقول: "الإرهاب من الوسائل التي يستخدمها الحكم الاستبدادي لإرغام الجماهير على الخضوع والاستسلام وذلك بنشر الرعب والفزع بين الناس".
- وقد عرفته دول عدم الانحياز سنة 1984 بأنه "نوع من العنف الذي تقوم به قوى استعمارية عنصرية أو نظام ضدّ الشعوب المناضلة من أجل الحرية والاستقلال".

#### ➤ من منظور عربي:

- عرفته الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب: "الجريمة الإرهابية بأنها كل فعل من أفعال العنف أو التهديد أيّاً كان بواعثه أو أراضه يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي أو جماعي يهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس".
- عرفه العميد محمد خليفة من وجهة نظر دول الخليج العربي: "بأنه استخدام القوة على نحو منظم ومتصل بقصد تحقيق أهداف ذات طبيعة سياسية تؤدي إلى الإخلال بمفهوم النظام في الدولة". **22**

فالإرهاب هو استخدام العنف غير القانوني أو التهديد به، بأشكاله المختلفة كما الاغتيال والتشويه، والتهديد والتخريب بغير تحقيق هدف سياسي معين مثل كسر روح المقاومة عند الأفراد وهدم المعنويات عند الهيئات والمؤسسات أو كوسيلة من وسائل الحصول على معلومات أو مال أو بشكل عام استخدام الإكراه لإخضاع طرف مناهي لمشيئة الجهة الإرهابية، لكن الإرهاب مفهوم واسع لا يمكن حصره ضمن إطار معين أو قواعد محدّدة يُقاس عليها، وتتراوح أشكاله بين ثلاث: إرهاب تقوم به الدول ضدّ أفراد أو جماعات أو دول أخرى، إرهاب يقوم به الأفراد وصوره عديدة مثل الاغتيال، خطف طائرات، احتجاز الرهائن، وإرهاب تقوم به منظمات توصف بالإرهابية مثل الحركة الانفصالية الباسكية إيتا وغيرها. **23**

#### ➤ من منظور إسلامي:

إنّ كل التعريفات السابقة أغفلت دلالة القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة للإرهاب لذا فهي بعيدة كل البعد عن الفهم الإسلامي لمعنى الإرهاب ومفهومه في نظر الكثيرين.

وردت كلمة الرهبة في القرآن الكريم بمعنى الخوف والإخافة، كما وردت مقترنة بالرعب الذي هو ضدها فمن رهب وخاف الله وكان من المتقين فله الثواب في الدنيا وفي الآخرة ومن حاد عن التقوى، فقد وقع تحت رهبة الله وعقابه. وجاءت كلمة الرهبة بمعاني عدة فيما ترهيب المشركين لقوله تعالى: "تُرهَبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم" - الأنفال الآية 60، وكذلك في ترهيب المسلمين لعدوهم وعدو الله والرسول وتحريضهم على ذلك كقوله تعالى: "وأعدوا لهم من ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم"، وجاءت أيضاً في ترهيب المشركين كقوله تعالى: "إنما هو إله واحد فإياي فارهبون"، النحل 51.

وجاءت في التحذير من إرهاب العباد لبعضهم كقوله تعالى: "فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم"، الأعراف 116، أي بالغوا في إخافتهم وإرهابهم أمّا كلمة العنف فلم ترد في القرآن الكريم مباشرة بل وردت ألفاظ تحمل مضمون العنف الذي يؤدي إلى إخلال النظام الذي أسسه النبي في الأرض ليحمي العباد لذلك فالعنف والإرهاب الوارد في الإسلام هو عقاب مقصود من الله سبحانه وتعالى استخدمه لإصلاح الآخرين من خلقه، لأنهم انحرفوا وأشركوا واستهزؤوا برسله وقتلوهم.

فهو عنف لإصلاح الآخرين وتذكيرهم بأن الله قوي عزيز قادر على كل شيء وله ما في السماوات والأرض وهو الغفار الرحيم الرؤوف، والرهبة جاءت مقابل الثواب والرحمة التي وعد الله بها عباده المؤمنين، من خلال ذلك فإن فهم الإسلام للإرهاب عرف مفهومين أحدهما شرعي والآخر غير شرعي، فقد أجمع الفقهاء المسلمين وعلمائهم ومن خلال النصوص الشرعية، بأن الإرهاب هو استعمال مختلف الوسائل من أجل تخويف العدو وإتهم أجازوا الإرهاب وذكروا له عدة صور إذا كان موجهاً ضد العدو، وذلك بما يتلاءم والوسائل المتاحة في عصرهم، أمّا والحال قد تغير في عصرنا وتغيرت واختلقت الوسائل المتاحة فإنه لا ضير في استخدامها واستعمالها إذا كانت موجّهة ضد العدو.

وبذلك يمكن إيجاز تعريف الإسلام له: "بأنه استخدام يجمع الوسائل والأساليب المشروعة في بثّ الذعر والرعب في قلب العدو من أجل أهداف معينة" وهذه الوسائل والأساليب تستخدم مطلقاً سواءً كانت مادية أو معنوية من قبيل الخوف والعنف أو غيره ويدخل في هذا التعريف كلّ من شأنه أن يحدث ذعراً أو رعباً من جراء بثّ معلومات خاطئة أو مضلّة عبر وسائل الإعلام وشبكات الانترنت أو وسائل الاتصال المختلفة ما يعرف بالإرهاب المعلوماتي الآن ولكن بكل الأحوال يجب أن لا تخرج تلك الأفعال عن قواعد القتال التي سطرها الفقهاء المسلمين تحت باب الجهاد كاستهداف النساء والأطفال، وهي أمور ينبغي للمسلمين أن يلتزموا بها، في قتالهم مع العدو. 24

### ➤ بين شبهة الإرهاب ومشروعية الجهاد في الإسلام:

إنّ التأويلات المختلفة لمصطلح الإرهاب أخلطت المفاهيم حتى صار يُنظر للجهاد إرهاباً وللحركات الإسلامية ذات الطابع الجهادي المشروع على أنّها جماعات إرهابية، كحماس مثلاً في فلسطين، بصرف النظر عن تنظيم القاعدة أو داعش فهي حالات أخرى.

فالجهاد في الإسلام يكون من أجل أهداف عينية واضحة، وهذه الأهداف يجب أن تنطبق مع قواعد الشرع الحنيف ومن هذه الأهداف هي أن تكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا السفلى، وضرب من يريد بالإسلام وأهله الشر أو طرد المحتلين الغاصبين إذا استولوا على أراضي المسلمين، إظهار القوة والمقدرة في مجابهة ومقارعة من تسوّل له نفسه الاعتداء على المسلمين، واسترداد حق من حقوق المسلمين وطرد المعتدين منه. وخلاصة التعريف هو إرهاب العدو بكل الوسائل وهذا متوافق مع منطلق العقل والقانون الدولي الذي يجيز هذا النوع من القتال من أجل حق تقرير المصير فهو غير محرم دولياً، وهذا النوع من الجهاد ينفرد به النظام الإسلامي دون غيره من الأنظمة الأخرى وهو من

خصوصيات الإنسان المسلم المكلف أساسا بنصرة أخيه الإنسان في العقيدة والإنسانية ظالما كان أو مظلوما، فهو يرد لهذا مظلمته وذلك يمنعه من الظلم والعدوان، حقنا للدماء وللحفاظ على الممتلكات ليعم السلام. 25

إنّ عدم الاتفاق على تعريف محدّد للإرهاب نابع بالدرجة الأولى من تسييسه، ووضع الاعتبارات القانونية خارج الحساب، رغم هويته القانونية في الأساس، وقد أدّى ذلك بدوره إلى اختلاط الأوراق وتباعد المواقف فلم يعد مستغربا أن نشاهد حكومات، أو جماعات ترتكب حماقات وتقوم بأعمال الإبادة البشعة بحق الإنسان، باسم مكافحة الإرهاب، ولم يعد خافيا أن يُستخدم الإرهاب جسرا لتحقيق أهداف ومكاسب شخصية أو حزبية أو قومية أو إسلامية. 26

كذلك لا يوجد تعريف محدّد للإرهاب الدولي ما لم تتفق جميع الدول على تعريف واحد اتجاه مشكلة الإرهاب لأسباب عديدة منها تعارض مصالحها ومواقفها حيال أفعال الإرهاب، فأرهاب الدول هو نفس أعمال الإرهاب عندما تحمل إلى الخارج بواسطة أفراد أو جماعات توجه إلى دول ذات سيادة. 27

إنّ الإشكالية التي تُسهم في غموض هذا المصطلح وجعله أكثر إلتباسا، هو عدم التعريف الدقيق بين الإرهاب كظاهرة عالمية غير محدّدة بدولة أو بشعب أو بعقيدة، وبين كفاح الشعوب ونضالها لنيل حقوقها المشروعة في التحرير ومحاربة المحتل والمستعمر، وهذا بلا شك قضية محورية يجب أن توضع في مكانها الصحيح، وتنضبط وفق مقاييس دقيقة وثابتة بعيدا عن الأهواء والميول والاتجاهات الأيديولوجية المختلفة. 28

لا يوجد أقوى داعم للإرهاب كتجاهل أسبابه الكامنة والموضوعية لقيامه وانتشاره في المجتمعات الحديثة، وخاصة في عصر الثورة المعلوماتية والعمولة، ونتيجة للحوادث الاجتماعية والاقتصادية فإنّ التطرف والإرهاب سوف يعيش ويقتات من هذه السلبيات التي تزداد بازدياد أنظمتها العالمية الجائرة والمجحفة في تعاملها الاقتصادي وفق النظرية الداروينية "البقاء للأقوى" بدلا من أن يكون البقاء للأصلح.

صحيح أنّ الإرهاب لم ولن ينحصر في الجانب الاقتصادي البحت في المستقبل وأسباب الفقر والبطالة، بل إنّ الإرهاب تتعدّد أسبابه ومناحيه، لكنّ الجانب الاقتصادي في المرحلة المقبلة سيجلب الكثير من المشكلات في المجتمعات المعاصرة، ومنها الإرهاب الإيديولوجي الذي سيضرب على وتر الفقر والبطالة في ظل هذه التراكمات السلبية والمستعصية في ظل العمولة وأنظمتها التي لا تكثر كثيرا للعواطف والفوارق الاجتماعية، أيضا من السلبيات التي تساهم في انتعاش الإرهاب قضية الازدواجية والمعايير في السياسة الدولية، والكيل بمكيالين عند التعاطي معها، والتي أصبحت ظاهرة تأرق العالم، والشعور بالظلم إزاء بعض القضايا التي باتت تُستعصى على الفهم والتقبل، مثل معاناة الشعب العراقي، السوري، الفلسطيني، البورمي والشيشاني والكوارث الإنسانية التي تُلاقها هذه الشعوب من جرّاء الظلم الواقع بها إلى غير ذلك من مسببات العنف أو الإرهاب في كثير من الأحيان.

لذلك فإنّ أفضل الخطوات لوقف هذا الإرهاب واستئصاله، هو البحث الجاد عن أسبابه وإيجاد المخارج المنطقية والعقلانية لتخفيف منابعه بالحكمة أولا ثمّ بالتعاطي العادل مع مسببات هذه الظاهرة. 29

## II. التصور النظري لمفاهيم الدولة وما ارتبط بها في المدونة الفكرية للحركات الإسلامية:

يُحاول هذا المحور استقصاء الطريقة التي تنظر بها الحركات الإسلامية (أو ما يُسمى بحركات "الإسلام السياسي") لبعض المفاهيم السياسية الحديثة وعلى رأسها الدولة، متسائلا عن مدى قدرتها على تطوير اجتهادات فكرية تكيف بها هذه المفاهيم وفقا لمدونها الفكرية مع مراعاة المستجدات الفكرية والسياسية التي يفرضها الواقع السياسي الراهن.

### 1- رؤيتها السياسية لجذلية الدولة والأمة ونمطية الحكم:

قبل محاولة معرفة التصورات السياسية التي تتبناها الحركات الإسلامية-المشاركة في العملية السياسية- لمفاهيم الدولة والأمة وكذا رؤاها الفكرية لمسألة الحكم والسلطة ينبغي الوقوف -في نظرنا- على مسألة أساسية تتعلق بكيفية تشكّل مفهوم الدولة والمجال السياسي في الإسلام، هل تمّ وفق التشريع الديني أو وفق تراكم الخبرة التاريخية؟ في الواقع إنّ الإجابة عن هذا السؤال ترفع الكثير من اللبس الذي يحيط بالموضوع وتفتح الباب أمام إمكان فهم مختلف لواقع العلاقة بين الدين والدولة بعيدا عن المصالح والأهواء والنزاعات.

فالقارئ للنص القرآني لن يعثر فيما يخصّ شكل المجال السياسي ونظام الدولة على شيء، ما خلا بعض العموميات التي تتحدّث عن الشورى والعدل على الرغم ممّا يحفل به من تشريعات مختلفة تستهدف جوانب عديدة للاجتماع الإسلامي. وغياب التشريع القرآني الصريح كنصّ مرجعي ضابط يحتكم إليه المختلفون في الجوانب السياسية، كان من الأسباب التي ساعدت على تعميق الانقسام والصراع بين المسلمين -وحتى بين الحركات الإسلامية ذاتها بأطيافها المختلفة-، لكن هذا الغياب كان واحدا من الأسباب الدافعة إلى ممارسة فعل الاجتهاد وابتكار نظم وقواعد وقوانين ليس منصوصا عليها، وكفي دليلا على ذلك أنّ غياب ذلك التشريع لم يمنع المسلمين من إقامة دولة ومن توسعت جغرافيتها السياسية مع الفتوحات، ولا من تأسيس فقه للسياسة واكب الدولة إياها بالتبرير والتسوية والتنظير.<sup>30</sup>

وقبل الخوض أيضا في إشكالية الدولة، وجودها، ضرورتها ونمطها المفترض حسب الرؤية الإسلامية، ارتأينا أن نورد المقصود بدايةً بمفهوم السياسة الشرعية في الفكر الإسلامي باعتباره مفهوما مركزيا تنطلق منه أي دراسة تطال ظاهرة الحركة الإسلامية تحليلا وتفكيكا، فقد اهتم علمائنا قديما وحديثا بفقه السياسة والحكم وساقوا لأجل ذلك مصنّفات عدّة تشرح دلالاتها ومتطلباتها، فيعرفها ابن عقيل زاعما بأنّ السياسة "ما كان فعلا يكون فيه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي" أما حجّة الإسلام أبي حامد الغزالي فيرى بأنّها: "استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المنهجي في الدنيا والآخرة"، فعلم السياسة الشرعية -حسب الأستاذ عبد الوهاب خلاّف- "يبحث فيه عمّا تدبّره شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص" أما المنهج القويم لتأدية ذلك فيعتبر عنه شيخ الإسلام ابن القيم حينما قال أنّ: "الله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلتها وإمارته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق، بل بيّن أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تُردّ لذواتها وإنما المراد غايتها والتي هي المقاصد".

وإذا أردنا حصر أهم مقاصد السياسة الشرعية قلنا أنّها تهدف إلى:

\* جزء من مادة هذا العنصر فقط كان جزءا من دراسة قدمها الباحثان للمعهد المصري للدراسات السياسية والإستراتيجية ونُشرت يوم: 2016/04/12

[http://www.eipss-eg.org/uploads/-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%AC%D8%AF%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86%D9%8A-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A\\_el2bmqp9.pdf](http://www.eipss-eg.org/uploads/-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%AC%D8%AF%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86%D9%8A-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A_el2bmqp9.pdf)

- ✓ الاهتمام بقضايا الرعية أو الناس والمجتمع.
  - ✓ الاهتمام بمعالجة الأمور وإصلاحها، ممّا يشكّل سعياً واهتماماً لهموم الناس بصورتها العامة والشاملة.
  - ✓ الاهتمام ببثّ التأييد وحيازة الدعم لدى الناس ودفعهم للعمل والالتزام بحسب ما يراد منهم الولاء له.
- ويُلخّص الدكتور العلامة يوسف القرضاوي كل ذلك حينما يقول أنّ: "للسياسة عند العلماء القدامى معنيان، الأول وهو عام: ويعني القيام بأمور الناس وشؤون دنياهم وفق شرائع الدين، وهو معنى الخلافة أي النيابة عن الرسول في حراسة الدين وسياسة الدنيا. أمّا المعنى الثاني: وهو ما يراه الحكام وما يصدرونه من قرارات الإصلاح للناس وواقعهم ومقاومة الفساد والسير في طريق التقدم".<sup>31</sup>

إنّ الحديث عن السياسة الشرعية في التصورات السياسية للحركات الإسلامية يقودنا رأساً للحديث عن نظرتها لنمطية الحكم ومدلول السلطة في الإسلام، إذ ترى هذه الحركات أنّ الإسلام دين ونظام وهو أسلوب للحياة يجمع بين العبادة والسياسة، فالفرد المسلم لا يستطيع أن يصوغ حياته وفق ما رسم له إسلامه إلاّ إذا كان له مجتمع يؤويه وسلطة تحميه وتوفر له الأمن على نفسه وعلى دينه، لذا كانت السلطة في الإسلام أصل من أرسخ أصوله "فما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب".

إنّ مدلول السلطة في القرآن الكريم يعكس معاني الصلاحية والقوة السليمة الممنوحة أو المرخّص بها من خلال ممارسة ذوي الحق لها، كما تؤيّدتها أحكام الشريعة، ويتّضح من هذا أنّ السلطة في الإسلام هي سلطة ملتزمة، وتخضع لمنهجية القانون كما تمثّلها الشريعة الإسلامية بشكل لا يملك الحكّام معه ذريعة لمخالفتها ولا الأمة أيضاً.. فالحكّام في الإسلام مقيدون بمجموعة ضوابط وقيم أخلاقية وتشريعية والتي كوّنت إطاراً قانونياً ملزماً للأمة بأسرها حكّاماً ومحكومين.. من ذلك يتبيّن أنّ بناء المجتمع الإسلامي لا يمكن أن يتمّ بالوعظ والإرشاد فقط، وإنّما بقيام سلطة تصوغ المجتمع الصياغة الإسلامية المطلوبة.<sup>32</sup>

وترى هذه الحركات أنّ الإسلام دين ودولة، فقد جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين أمور الدين "كثبي" وأمور الدنيا والسياسة "كقائد للأمة"، وما كان من أمر الدّين كان له فيه القول الفصل، وما كان من أمر الدنيا وحيل السياسة لم يكن له فيه ذلك وتُرك للاجتهاد والترجيح والمحااجة\*.. كما ترى أنّ الإسلام يؤكّد على بشرية السلطة بمعنى أنّ الطريق إلى توليها هي الشورى بين البشر والاختيار والعقد والبيعة، ويؤكد الإسلام على ذلك حينما يعتبر أنّ الحاكم ينوب عن الأمة وهو مسئول تجاهها، ويرى أنّ أمور البشر ينبغي أن تتحرّك وتتطوّر ضمن محتوى قواعد عامة وضعها الإسلام كانت بمثابة المثل العليا والوصايا الإلهية العامة التي تقودهم للهدى والنجاة في دنياهم وأخرتهم.. لذا يمكن القول أنّ النظام السياسي الإسلامي يغلب عليه الطابع القيمي المقاصدي كما يتناوله الخطاب القرآني، والذي يقتصر على تحديد الأطر العامة والقيم الكلية والمقاصد العليا دون التطرق إلى التفاصيل والجزئيات التي تُركت لاجتهادات البشر وفق كل زمان وعصر، لذا لا يمكن الحديث عن نموذج إسلامي محدّد المعالم سلفاً مُفصّل التفاصيل أتى به الإسلام (بمعنى النص الشرعي).

كل ذلك يدفعنا إلى طرح إشكالية أثارت كثيراً من الحبر تتعلق بطبيعة السلطة السياسية أو نمط حكم الدولة في التصوّر الإسلامي، أي سلطة دينية أم مدنية؟ هل ينبغي أن يُساهم الدين في رسم معالم الدولة؟ أم يجب إحداث القطيعة بين الدين والدولة (السياسة) لحماية الدين وصيانة السياسة؟.. لقد نُوقشت جدلية الديني والسياسي بكثرة

- فالإدارة والإمامة في حياة الجماعة أمر لازم، قال صلى الله عليه وسلم: "لا يحل لثلاثة أن يكونوا بفلاة من الأرض إلاّ أمروا عليهم أحدهم". وقال أيضاً: "من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية"، ويقول الإمام علي كرم الله وجهه: "لا بد للناس من إمام، برة كانت أو فاجرة، فليل يا أمير المؤمنين، هذه البرة عرفناها فما بال الفاجرة؟ فقال: يُقام بها الحدود وتؤمن بها السبل ويُجاهد بها العدو ويُقسّم بها الفياء".. وفي هذا الصدد يقول الشهرستاني: "لا بد للكافة من إمام ينفذ أحكامهم ويقيم حدودهم ويحفظ بيضتهم ويحرس حوزتهم ويُنصف المظلوم وينتصف من الظالم.

\*قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنّما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنّما أنا بشر".



في علمنا العربي ونتج عن ذلك جملة من التصورات الفكرية المتباينة يستند كل منها إلى مرجعيات مشتركة (النص الشرعي) ومتباينة (التجربة والتاريخ) ، وقبل الخوض في هذه الجدلية المتعلقة بنمط الدولة المنشودة، ارتأينا قبل ذلك أن نحدّد تصور الإسلام لمفهوم الدولة في حدّ ذاتها دلالة ومدلولاً.

لقد وردت في القرآن الكريم حروف كلمة دولة في قوله تعالى: "ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم" (الحشر 07). أي بمعنى التداول والتغيير والتحويل، وقيل في تفسيرها إنّ دولة بضم الدال أو فتحها لغتان فقيل أنّ بالضمّ تشير إلى المال وبالفتح إلى الحرب، والمعنى العام حتّى لا يقع مال الفيء في أيدي الأغنياء فيتداولوه بينهم دون الفقراء، وهو ذات معنى التغيير والتحويل. وكذلك وردت في القرآن الكريم في موضع آخر وقد استخدمت بصيغة الفعل في قوله تعالى: "وتلك الأيام نداولها بين الناس" (آل عمران، 14) ، أي بمعنى نجعل الدولة والغلبة فيها لقوم وفي غيرها لآخرين.

لقد ورد مدلول الدولة في القرآن الكريم بأسماء عدّة منها:

✓ لفظ القرية: ما جاء على لسان ملكة سبأ في قوله تعالى: " إنّ الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها" (النمل، 34) ، فقد كان لسبأ صفة الدولة المنظمة. لها حكومة ترأسها ملكة قوية لها وزارة وقادة إداريون، قائمة على التشاور يتضح ذلك من قوله تعالى على لسان ملكتها: " ما كنتُ قاطعةً أمراً حتّى تشهدون" (النمل، 32).

✓ لفظ المدينة: وقد وردت في القرآن الكريم لتدلّ على دولة صغيرة العدد والمساحة مثل قوله تعالى في شأن سيدنا موسى عليه السلام: "ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها" (القصص، 15) ، فالمقصود هنا عاصمة الدولة ومقر حكومتها.

✓ لفظ البلدة: قوله تعالى في سياق قصة سبأ: " لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربّكم واشكروا له بلدة طيبة وربّ غفور" (سبأ 15). ومن استخدامات البلدة بمعنى الدولة ، قال تعالى: " وفرعون ذي الأوتاد الذّين طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد" (الفجر، 10-12). أي الذّين طغوا في مدن مصر وقراها.

لقد عرف الإسلام فكرة الدولة كشخصية مستقلة عن شخصية الحكام الذّين يُعتبرون أمناء على السلطات يمارسونها نيابة عن الأمة في فترة ولايتهم، وعليه فالدولة في الإسلام نشأت من التشريع الإسلامي المستمد قواعده من القرآن والسنة والأدلة التابعة لهما وفقاً للقواعد الكلية. فإذا كانت السلطة التي تحكم الدولة هي سلطة تقوم على التزام عقيدة التوحيد وأحكام الشرع فهي "دولة إسلامية". وعليه يمكن تعريف الدولة الإسلامية بأنّها: "مجموعة من الناس يقيمون على إقليم معيّن تحكمهم الشريعة الإسلامية"، 33 ، وهذا طرح وارد بين بعض الحركات، بينما يفضل بعضهم الآخر تسمية الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية وهو ما سنراه لاحقاً.

وحرريّ بنا التنبيه إلى أنّ الإسلام لم يجعل الدولة أصلاً من أصوله الإعتقادية ولا ركناً من أركانه ولا حتّى شعيرة من شعائره الثابتة، فقد اعتبر الفقهاء بما يشبه الإجماع أنّ نظرية الإمامة من الفرعيات كما ذهب الإمام أبي حامد الغزالي وأنّها ليست أصلاً من أصول الاعتقاد كما قال الإمام الجويني، ووفقاً للشهرستاني والقرافي ثمة تمييز عندهما بين الدين أو الرسالة وبين الدولة أو الإمامة، فالرسول في الرسالة مبلّغ وفي الإمامة منسئ. ويحسم ابن تيمية بأنّها ليست من أركان الإسلام ولا من أركان الإيمان وصولاً لابن خلدون الذّي يراها من المصالح العامة المفوّضة إلى نظر الخلق، كل هذا حتّى لا تصل الدولة إلى مرتبة التقديس، لكن هذا لا يعني أنّه لا ضرورة لوجودها في المجتمع، فالقرآن فرض على المسلمين من الفرائض ما لا يمكن القيام به على أتمّ وجه إلا إذا كانت هناك دولة تتحقّق في أركانها دعوة الإسلام ومقاصده. 34 .. وفي هذا الصدد يقول الدكتور محمد عمارة فيما معناه أنّ القرآن الكريم الذّي لم يفرض

على المسلمين إقامة دولة، قد فرض عليهم من الواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقها إذا هم لم يقيموا دولة، كالفرائض الدينية، إقامة الحدود، جمع الزكاة وصرفها، تنظيم القضاء، رعاية مصالح المسلمين والذود عنهم وغيرها من الواجبات..35

لقد أدت القراءات المتباينة للنص الشرعي إلى تفسيرات وتأويلات متباينة أيضا بخصوص نمط الحكم المنشود والذي يمنح بدوره شكل الدولة بين من يرى بأن الدولة المنشودة هي دولة دينية وبين القائلين بمدنية الدولة في الإسلام وبين الساعين باجتهاداتهم لمواكبة العصر والتمسك بالأصل فقالوا بدولة مدنية ذات مرجعية إسلامية، مثل الجهة الأولى تيار متشدّد لا يعترف إلا بدولة الخلافة بنمطها التقليدي، فطالما رأى في نظم العصر كفرا بواحا، لا تتماشى مع روح الإسلام على غرار مفهوم الديمقراطية والتداول على السلطة، كما رفض مفهوم الشعب وأقرّ مفهوم الأمة، وقد منح هذا التيار لحاكم الدولة الإسلامية سلطات مطلقة وإن كان ظالما بشكل يحول بينه وبين العزل أو الثورة عليه ما لم يُظهر كفرا بواحا، كما منحت لعلماء الدين حقا حصريا في التفسير والتبرير والفهم المتعلق بشؤون الدين والسياسة بشكل يذكّرنا بمفهوم الدولة الثيوقراطية التي سادت أوروبا في قرونها الوسطى المظلمة أين كان الحاكم ذو طبيعة إلهية (إله أو ابن إله) أو أنه مختار بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من الله تعالى حسب ما عُرف بنظرية الحق الإلهي، ممّا يترتب على ذلك أن يرتقي الحاكم إلى منزلة عالية لا يرقى إليها أحد من أفراد الشعب، وأنه لا يُعترض على أقواله أو أفعاله.

لقد أدّى هذا الفهم وتلك التصورات عبر التاريخ -الإسلامي والغربي- إلى خلق نماذج حكم جائزة استعبدت البشر باسم الدين وعانت خرابا على الأرض باسم الإله، نُظِم لم تُقَم وزنا لمبادئ المساواة بين الناس بل أقامت تمايزا بينهم على أساس الاعتقاد. وأخطر ما فيها أنها تجعل الحاكم يتكلم باسم الله، بحيث لا تجوز مراجعته فهو يمتلك مفاتيح الحق والباطل، الخير والشر، الجمال والقيح، العدل والظلم، كما يمتلك القدرة على إعلان الحرب وعقد السلام، وصار علماء الدين ورجالاته في هذا النمط ممثلي الله وواسطته على الأرض، القابضين على الحق، محتكرين للحقيقة، فوقوا بذلك ضدّ أي تغيير وعمدوا إلى تعطيل وسائل المعرفة العقلية والتجريبية فأصبحوا قوة رجعية تقف ضدّ التطور والتقدّم والحدّثة.36

ولعوامل عدّة -لا يسعنا التوغل فيها هنا- عرفت الأمة الإسلامية صحوة فكرية في القرن التاسع عشر مسّت المدونة الفكرية السياسية الإسلامية ونخرت فيما كان يُعتقد أنه أصل يقوم عليه الحكم والسلطان، سعى فيها جملة من المصلحون إلى استئصال الاستبداد السياسي من العقول قبل الميادين كان على رأسهم المصلح جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، وفيما يتعلق بنمط الحكم الذي يقربه الإسلام وليس السلطان يمهد محمد عبده لمفهوم الدولة الحديثة في المجتمع المسلم حينما يقول أن: "ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يُقرع بها أنف أعلامهم، كما خولها لأعلامهم يتناول بها أدناهم. والحاكم -في الإسلام- تنصّبته الأمة، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه. ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج "تيوكراتيك" أي سلطان إلهي، أمّا القاضي والمفتي وشيخ الإسلام، فسلطاتهم مدنية، قدرها الشرع الإسلامي، وليس لهم أدنى سلطة على العقائد وتحرير الأحكام.. فليس في الإسلام عند قوم سلطة دينية بوجه من الوجوه".37

لقد كانت مثل هذه الأفكار مجرد بادرة لبداية فكرية نشيطة عرفتها الساحة العربية والإسلامية عموما تناولت بالدرس والتنقيب والمقارنة، تأويلا وتفكيكا مسألة السلطة والدولة ونظام الحكم في علاقتها بالدين وما يطرحه من إشكاليات على ضوء التحديات الراهنة التي يفرضها العصر، ابتداءً من كتابات علي عبد الرازق وانتهاءً بأطروحات محمد أركون، عبد الله العروي، نصر حامد أبو زيد، فتحي المسكيني وغيرهم ممن أطلق عليهم برواد الحدّثة العربية، كانت لأطروحاتهم السياسية ومحاولاتهم التنظيرية وقع كبير على الساحة السياسية العربية ونخبها الجديدة نظرا لتصدّهم للمشكلات الحديثة التي تطرحها جدلية المقدس والمدنس، الدين والسياسة، التراث والحدّثة، الاستبداد والديمقراطية والعلمانية وغيرها من الإشكاليات باستخدام مناهج وأدوات معرفية غربية في البحث والتحليل في تراثنا الإسلامي ورهانات أمتنا

الحديثة، مبلورين بذلك رؤية متميزة فيما يخص شكل الدولة العربية المنشودة فيما شاع تسميته بالدولة المدنية، أو لدولة العلمانية المستوعبة لجميع الأطياف والألوان لاسيما بعد تغير بنية المجتمعات المسلمة حديثا من حيث التركيبة أو الفكرة أو الاتساع والتمازج الحضاري.

وينطلق مؤيدو مشروع الدولة المدنية من فكرة أنّ مصدر السلطة في الدولة هو الأمة والشعب، حيث لا تمايز ولا تمييز بين أبنائه وفتاته على أساس الجنس أو الدين أو الطبقة، ويذهبون إلى أنّ كل دولة غير مدنية هي دولة بوليسية قائمة على القمع والظلم والطغيان، وهي غير قادرة بسبب تكوينها هذا على احتضان الأديان والأفكار والحريات، والدول التي تبنت فكرة مدنية الدولة حرصت على أن لا تتضمن دساتيرها دينا للدولة، بل إنها اعتبرت الدولة المدنية علمانية في المضمون وليس في الشكل، وأنّ السياسة تجري على أساس المصلحة والتشريع، وهي في خلاصتها تعبر عن تنوع شرائح الأمة. ويميّز البعض بين الدولة المدنية والعلمانية اعتقادا بأنّ الأخيرة معادية للدين، في حين تقرّ الدولة المدنية حرية الأديان وتحترم اختلاف الناس في معتقداتهم وتؤمن لهم كل ما يلزم لممارسة حرياتهم الدينية، ولكنها لا تفرق بينهم على أساس الدين. ومرجعية هذه الدولة تتلخص في وجود دستور يعبر عن قيم ومعتقدات وأعراف المواطنين باختلاف انتماءاتهم الدينية والثقافية والعرقية، حيث تقوم الدولة على الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية على قاعدة المحاسبة والمساءلة وتداول السلطة واكتساب الحقوق على أساس المواطنة وكفالة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية واحترام التعددية والتداول على السلمي الديمقراطي للسلطة عبر الانتخابات الحرة. 38

وبالرغم من النبوة الواقعية التي يحاول أن يظهر بها أنصار هذا التيار إلاّ أنّه يسقط بطريقة ما في طوباوية متعالية في كثير من الأحيان من خلال تجاهله للخصائص الثقافية والهوياتية التي تميّز المجتمع الإسلامي بشكل بلغ حدّ الإقصاء النخبوي لمخالفهم من الإسلاميين ساحيين من تحت أقدامهم شرعية الفكر عبر وصمهم بتهم الرجعية الفكرية والانغلاق، مساهمين بدورهم في تعميق حدّة الاستقطاب السياسي والفكري الذي ينخر هذه المجتمعات وينحو بها لتفكر بعيدا عن همومها المعيشية ومشكلاتها اليومية كقضايا العدالة الاجتماعية والتنمية الملحة.. وبين هذا التيار وذاك برزت اجتهادات فكرية تتوسط الساحة الفكرية معلنة حربها على الاستقطاب السياسي-الفكري المقيت، يتزعمها أقطاب فكرية كبيرة على رأسهم البروفيسور طارق رمضان، الدكتور راشد الغنوشي، الفيلسوف طه عبد الرحمان وغيرهم.. وقد ألهمت أفكارهم قادة سياسيون كثر في العالم الإسلامي كرموز حزب العدالة والتنمية التركي الذين تمكنوا إلى حدّ كبير من الموازنة بين المدونة الفكرية الإسلامية الأصيلة من جهة وما تفرضه التحديات المعاصرة من مستحدثات من جهة أخرى، وفي هذا الصدد يتحدث الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان عن توافق روح الحداثة مع روح الإسلام محاولا التنظير لما أسماه بروح الحداثة الإسلامية، من جهته يشير البروفيسور طارق رمضان الفيلسوف السويسري ذي الأصول المصرية أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة أكسفورد في كثير من خرجاته الفكرية في الإعلام الفرنسي إلى أنّ هناك سبيل للتوفيق بين روح الديمقراطية والإسلام وأنّ هناك سبيل وسط يتيح للإسلاميين العرب أن يطوروا نماذج حكم ديمقراطية مناسبة لدولهم بدلا من استنساخ التجارب الغربية بما تحمله من ثقافة ليبرالية علمانية، داعيا إليهم للتركيز على تحديات التنمية والعدالة الاجتماعية بدلا من الوقوع في فخ الاستقطاب السياسي المقيت بالشكل الذي يخدم مصالح القوى الكبرى.. وقد ألهمت كتاباته جيلا بأكمله من الإسلاميين الجدد في مقدمتهم قادة حزب العدالة والتنمية التركي مثلما يذهب لذلك الدكتور أحمد كوروي في إحدى دراساته المهمة، فيإمكان الحزب في الدول العربية –حسب الدكتور كوروي- أن يكون ذا مرجعية دينية من دون الحاجة أن يسعى لإقامة دولة إسلامية، حيث يرى أنّ هذا الفهم سيسمح للحزب أن يشغل بأريحية موقعا بين العلمانية الإقصائية من جهة والإسلام من جهة أخرى، وفقا لهذا المنظور يمكن للأفراد والجماعات المسلمة الترويج لأرائها الإسلامية في نظام ديمقراطي من خلال العمليات التشريعية والمشاركة في المؤسسات السياسية أو القضائية والمشاركة مع المجتمع المدني ووسائل الإعلام، فعلى سبيل المثال يمكن أن تنعكس الأخلاق الإسلامية من خلال محاربة الفساد والمحسوبية أو تعزيز العدالة. يمكن أيضا للأحزاب الإسلامية المتنوعة ترويج فهمهم للشريعة من خلال عمليات حرة وديمقراطية، وهذه الطريقة فإنّه ليس هناك

حاجة للتسمية الرسمية للدولة باسم "دولة إسلامية" -تلافيا لبعض الحساسيات الفكرية تجاه مناوئتهم- من أجل تعزيز المبادئ الإسلامية في السياسة، قبل كل شيء، هناك العديد ممن يسمون "بدول إسلامية" تفشل في الواقع في دعم ما يتصور الكثيرون بأن يكون "المبادئ الإسلامية" المنشودة في الحياة اليومية. ويرى كورو أنّ نجاح حزب العدالة والتنمية التركي في ممارسة سياسات ذات مرجعية دينية دون السعي نحو إقامة دولة إسلامية -دولة يجعل دستورها الشريعة الإسلامية مرجعية التشريع- يجعلها نموذجا مناسباً وحيداً للإسلاميين العرب.<sup>39</sup> .. بالمقابل فيامكان العلمانيين أن يكتفوا خطاباتهم السياسية بالطريقة التي لا تخدش الحساسية الهوياتية والثقافية التي تتحكّم في الوعي الجمعي لفئة عريضة من الجماهير العربية المتبينة للفكرة الإسلامية. متجنبين على سبيل المثال استخدام مصطلح دولة علمانية تعبيرا عن تطلعاتهم في إقامة دولتهم المنشودة وتعويضه بمصطلح الدولة المدنية لأنه أخف وطأة وتأثيرا على المخيال الجمعي للأمة، قد تبدو هذه المسألة مسألة عرضية بالنسبة للبعض لكنها في نظرنا تُعد قضية حساسة جدا وإلا لما عرفت الساحة الفكرية والفلسفية منظورا بأكمله يسمى بالبنائية يرتكز في أبحاثه على البعد الهوياتي والثقافي للقضايا المعالجة كما يُركز أيضا على مسألة دور الخطاب واللغة في تشكيل الواقع، متمكّنا من تجاوز المنظور الوضعي المهيمن على التحليل والمركز على الأبعاد المادية للقضايا المعالجة، وفي هذا الصدد يتحدث الدكتور محمد عابد الجابري رحمه الله عما يسميه بإشكالية "تبيئة المفاهيم" فليست كل المفاهيم المنقولة عن الغرب ضرورية أو مفيدة، وأمّا المفاهيم الضرورية فينبغي تبنيها لكي تنغرس في الثقافة العربية الإسلامية، ويميّز الجابري هنا بين مفاهيم قابلة للاندماج كمفهوم العقلانية وأخرى غير قابلة للاندماج في ثقافتنا على غرار مفهوم العلمانية لأنه مفهوم يصدم حساسياتنا الإسلامية ويتعارض مع جوهرها ولسنا بحاجة إليه -كما يذهب إلى ذلك- لأنه لا يوجد كهنوت في الإسلام ولا كنيسة لكي نقبل بفصل الدين عن الدولة كما فعل الغرب، وهذا شيء مستحيل وعويص بحسب الجابري.<sup>40</sup>

ويرى كثير من المتبعين -ونحن نوافقهم في ذلك- أنّ حركة الإخوان المسلمين في دول عربية عديدة تتجه عبر فروعها شيئا فشيئا إلى هذا المنحى، وهذا ما يبدو جليا في اجتهادات الدكتور راشد الغنوشي السياسية على سبيل المثال وما يطرحه من رؤى توافقية في تونس الجديدة ما بعد الانتفاضة، وفي هذا الصدد يرى الدكتور عبد الوهاب الأفندي أنّ تنظيم الإخوان المسلمين يُعد من أكثر الحركات الإسلامية نجاحا في الأزمنة الحديثة، ويتحدّث بدوره عن إشكالية تواجه هذا التنظيم اليوم والمتعلقة بما أسماه "بتسييس الدين وتدين السياسة"، مسجلا ملاحظة مهمة تتعلق بنزع السياسة عن الدين، معلقا على الوضع الحالي قائلا: "وإذا توافقنا أنّها مشكلة مزدوجة بمعنى أنه لا يمكن نزع السياسة عن الدين ولا أن ينجح الدين في السياسة، فهل يمكن لمنطق "دبي" موثوق أن يُميل بحججه الكفة ضدّ استخدام الدين في السياسة؟ أنا أعتقد أنّ ذلك ممكن"، ويخلص الباحث إلى توجّه إبعاد الدين عن ساحة المساومات ليبقى واجبا دينيا، للحفاظ على نقاء التعاليم الدينية، ويرى أنّه سيكون أمرا مفيدا إذا بادر الإسلاميون إلى أخذ الخطوات الضرورية لتخفيف حدّة الاستقطاب وإزالة التهديدات المتهومة للدين ضدّ تماسك كل من الدولة والمجتمع.<sup>41</sup>

كان هذا باختصار عرض مقتضب لأبرز التحديات التي تثيرها إشكالية الديني والسياسي عموما في عالمنا العربي-الإسلامي وتموقع الحركات الإسلامية منها.

## 2- اجتهاداتها الشرعية لمفاهيم الديمقراطية والتداول على السلطة:

الديمقراطية شكل من أشكال نظام الحكم في الدولة، يتمثل مفهومها الواسع بما أورده الرئيس الأمريكي أبراهام لنكولن (1809-1865) "الديمقراطية هي حكم الشعب من قبل الشعب، ومن أجل الشعب". يشير هذا التعريف الأكثر شمولاً وشيوعاً إلى أنّ نظام الحكم يكون ديمقراطياً عندما يكون المواطن -كما قال أرسطو في كتابه "السياسة"- "يكون المواطن بالتتابع محكوماً وحاكماً، سيدياً ومسوداً" أو عندما تشترك الغالبية الكبرى من المحكومين في ممارسة السلطة السياسية بشكل مباشر جداً، ويتمتع فيه جميع المواطنين اتجاه السلطة بحق المشاركة (التصويت) وحق الاحتجاج (المعارضة). ومفهوم الديمقراطية هو قديم النشأة، بدايته الأولى كانت في اليونان القديمة، ويشكل اليوم مثلاً تسعى إليه غالبية الشعوب إلا أن ميزته المطلقة تجعل من غير الممكن تحقيقه بشكل كامل. 42

لدى أوساط المسلمين أثارت الديمقراطية الوافدة إلى المجتمع الإسلامي جدلاً واسعاً وسط أهل العلم والرأي من المسلمين، فهناك من لا يعترف بها ويرى بكرهاتها بل وهناك من ألصق بها وصف الكفر وجعلها نقيضاً للإسلام، وهناك من يرى أنها مجرد شكل من أشكال الحكم فلا بأس بها، ويحثّ المسلمين على اغتنامها.

## أ). الرأي الراض للديمقراطية:

يمثله خاصة علماء الحجاز السلفيين، حيث أنهم يرون أنّ هذه الديمقراطية من خصائص المجتمع الغربي الكافر فهي غريبة عن المسلمين، وفي مبادئها كفر وشرك صريح إذ أنّه ينفي حكم الله وشرعه، ويمجد حكم الشعب حتى وإن اجتمع رأيه على غير النهج الصحيح، وردّ أغلب العلماء على الديمقراطية مبدأ الحرية، وحرية إبداء الرأي حيث أنّها تبيح للإنسان أن يطلق العنان للسان يطعن في من شاء، ويفعل ما يشاء، وها هو الشيخ سلطان بن عبد الرحمن العبد في معرض دفاعه عن الرسول ﷺ بعد نشر الرسومات المسيئة له ﷺ يقول: "ألا قائل الله الديمقراطية الغربية التي تبيح الكفر والفسوق وانتهاك حرمة الله، وتشتم أنبيائه والاستهزاء بهم بدعوى الحوار! وحرية التعبير! والرأي والرأي الآخر!!! أهذه هي الديمقراطية والحرية التي يبشرون العالم بها؟! قبّحها الله من ديمقراطية وحرية كفرة..". 43 ، وقد أثارت آراء علماء الحجاز الحكام السعوديين فسعوا إلى محاربتها ومحاربة أئمتها في البلاد السعودية خاصة جماعة الإخوان المسلمين، وجماعة محمد بن سرور التي عارضت النظام الملكي، وهي (الحكومة السعودية) إمّا أنّها تطبق مطلباً شرعياً إذ تحارب أفكار الكفار، أو أنّها وجدت من الفتوى ذريعة لملاحقة أفكار معارضها ورصدهم في كل وقت وحين.. ويقول محمد شاكر الشريف وهو أحد الكتاب السعوديين في كتابه "حقيقة الديمقراطية" "إن لفظ مسلم ولفظ ديمقراطي لا يجتمعان في حق شخص واحد أبداً، وإمّا يقبل ويستسيغ هذين الوصفين النقيضين في حق شخص واحد أولئك الذين يجهلون حقيقة دين الإسلام القائم على توحيد الله الخالص ونفي الشرك، أو أولئك الذين يجهلون حقيقة الديمقراطية بما اشتملت عليه من الكفر العظيم والشرك بالله الواحد الأحد".

و يضيف قائلاً: "أنّه حتى تزيل كل ما يعلق بنفس المسلم من هذا المصطلح نظراً لكثرة سماعه وترديده... فإننا نكتب بدلاً منها مرادفها بمقياس الإسلام ألا وهي: حكم الجاهلية...". 44

وقد تكلم أبو الأعلى المودودي كذلك عن الديمقراطية حيث يقول: "أنّها ليست من الإسلام في شيء، فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية"، ويضيف أنّ مصطلح الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية هو الأصدق في التعبير عن النظام الإسلامي، لكنّه سرعان ما يتحفظ قائلاً: "أن الديمقراطية الأوروبية تختلف عن الحكومة الإلهية (الثيوقراطية الإسلامية) اختلافاً كلياً، فهي في أوروبا تعني أنّ طبقة السدنة الذين يشعرون للناس قوانين من عند أنفسهم، حسبما شاءت أهواءهم وأغراضهم ويسلطون ألوهيتهم على عامة أهل البلاد متمردين وراء

القانون الإلهي، فما أجدر مثل هذه الحكومة أن تسمى بالحكومة الشيطانية منها بالحكومة الإلهية، أما الشيوعية الديمقراطية التي جاء بها الإسلام، فلا تستبد بأمرها طبقة المشايخ بل هي تكون في أيدي المسلمين عامة، وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشؤونها وفق ما ورد في كتاب الله وسنة رسوله "45.

كذلك ممن تصدوا للديمقراطية الدكتور محمد قطب فهو يهاجم الذين يقولون في دعواهم: نأخذ من الإسلام كذا، ومن الديمقراطية كذا، ومن الاشتراكية كذا، ونظل مسلمين وذكر أن الله تعالى يقول في أمثال هؤلاء "أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يُردون إلى أشد العذاب" البقرة: ٨٥.

### (ب). الرأي المؤيد للديمقراطية:

يمثل هذا الاتجاه خاصة جماعة الإخوان المسلمين التي نشأت في مصر، وقد مشى في هذا الركب كثير من المشايخ والعلماء، فالشيخ محمد الغزالي ناقش قول الدكتور محمد قطب ورده في كتابه "دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين" وهو المعروف بدفاعه الشديد عن الديمقراطية قائلا: "إن الديمقراطية ليست ديننا يوضع في صف الإسلام، وإنما هي تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، تنظر إليه لتطالع كيف توفرت الكرامة الفردية للمؤيد والمعارض على حد سواء".

وقد سئل الشيخ القرضاوي في الجزائر: "هل صحيح أن الديمقراطية من قبيل الكفر؟" فأجاب الشيخ قائلا: "الغريب أن بعض الناس يحكم على الديمقراطية أنها منكر صراح، أو كفر بواح، وهو لم يعرفها معرفة جيدة... فمن حكم على شيء يجهله فحكمه خاطئ وإن صادف الصواب اعتباطا، لأنها رمية من غير رام، لهذا ثبت أن القاضي الذي يقضي على جهل في الفساد كالذي عرف الحق وقضى بغيره".

ثم يضيف قائلا إن جوهر الديمقراطية أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يفرض عليهم حاكم يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاربة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقية التي وجدت لها البشرية صيغا وأساليب عملية مثل الانتخاب والاستفتاء، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية في المعارضة، وحرية الصحافة، واستقلال القضاء... الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنها من صميم الإسلام، فهو ينكر أن يؤم الناس في الصلاة من يكرهونه، ولا يرضون عنه، وفي الحديث: "ثلاثة لا ترفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبرا... وذكر أولهم رجل أم قوما وهم له كارهون..." (رواه ابن ماجه)، هذا في الصلاة فما بالك بشؤون الحكم وفي الحديث الصحيح: "خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلونهم ويصلون عليكم، وشرا أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم" (رواه مسلم).46

### ➤ الشورى:

أولا وقبل الشروع بتعريف مصطلح الشورى في الإسلام لابد لنا من تناول مفهوم الخلافة أولا لمحاولة تقريب الفكرة، كون الشورى تعد أهم مرتكزات الخلافة والحكم في الإسلام، ويمثل خليفة المسلمين حامي الديار والساھر على أمور المسلمين الدنيوية من جهة، وهو كذلك الساهر على تطبيق شرع الله، وفق ما نصّ عليه كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ولا فرق في ذلك بين كل المسلمين.

ولفظ الخليفة لا يدل على نظام حكم معين محدّد التفاصيل، وإنما جاءت الشريعة الإسلامية في هذا المجال بالقواعد العامة فحسب، ويتضمن المدلول الدستوري للخلافة باعتبارها تنظيمًا لرئاسة الدولة في الإسلام، يقوم على أمرين: أولهما أنّ ترشيح من يصلح لتولي الخلافة يتم بناءً على ما تنتهي إليه الشورى، وثانيهما أنّ تولّي هذا المرشح يتم بناءً على بيعة المسلمين له بالطاعة فيما أمر الله ورسوله.

فالشورى نظام للحكم في الإسلام، يكون أمره سارياً في نطاقين هامين من شورى المسلمين: 1- لدى اختيارهم للخليفة 2- في تسيير شؤون المسلمين. ويقضي نظام الخلافة بتسيير شؤون الدولة بمشاركة الجماعة بناءً على قاعدة التعاون على البر والتقوى، التي تعتبر من نظام الإسلام وأركانه الخلقية والمجتمعية، ومشاركة الجماعة تتمّ بمشاورتها وإشراكها في الرأي والاجتهاد وأخذ القرار، ولعلّ هذه الميزة تميّز الإسلام دون الأنظمة الوضعية ذلك أنّ القوانين تنقسم إلى قسمين: قوانين وأحكام ثابتة لا نقاش فيها، منزلة من الله وقوانين وأحكام احتمالية تحكمها الظروف والحاجات المستجدة، تخضع للاجتهاد، وإبداء الرأي وبإمها المنظم لها هو الشورى.

لقد عرّف بعض السلف الشورى بأنّها: "مذاكرة أهل الرأي في الأمر ثمّ إتباعهم" وقد عرّفت كذلك لدى بعض المعاصرين: "اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشؤون العامة للأمة".<sup>47</sup> وقد أمر الله عز وجل رسوله الكريم وهو المعصوم أن يستشير أصحابه فيما ليس فيه وحى فقال جلّ جلاله: "وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله" آل عمران: ١٥٩، والآية هنا تُلزم النبي ﷺ والمسلمين من بعده بضرورة الأخذ بالمشورة وعدم التخلي عن هذا المبدأ أو إهماله، وأعقبت الآية الإلزام بالتنفيذ في قوله تعالى فإذا عزمت فتوكل على الله، وكأنّ الآية الكريمة تخاطب الرسول ﷺ فإذا عزمت بعد المشورة فأض منقذاً ما أدت إليه المشاورة وذلك بإعمال الفكر، وإحكام الرأي، وأخذ العُدّة لتحمل تبعات الشورى. ومن الآيات الصريحة كذلك قوله تعالى: "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون" الشورى: 38، ولعلّ هذه الآية الكريمة تجعل الشورى من الأمور التبعديّة حيث جاء ذكرها بين ركنين من أهم أركان الإسلام، وهما الصلاة والزكاة، كلّ هذه المسائل الثلاث (الصلاة، الزكاة، والشورى) تدلّ على اتّصاف هؤلاء المسلمين بالانقياد لأوامر سبحانه وتعالى. ويتحدث القرآن كذلك عن الشورى بآيات تلميح لها، كما قال ذلك المفكر محمد شلتوت أنّها (الشورى) تُلزم النبي ﷺ فيما لا وحى فيه، على الرغم من كونه معصوماً يسند إليه الوحي، من هذه قوله تعالى ﴿لست عليهم بمسيطر﴾ (الغاشية 22)، وكذلك ﴿وما أنت عليهم بجبار﴾ (سورة ق الآية 5)، ومبدأ الشورى قديم قدم الإنسانية فقد وصف لنا القرآن الكريم قوم سبأ ومملكتهم بلقيس، وما جرى لمملكتها مع نبي الله سليمان الحكيم -عليه السلام- ملك بني إسرائيل حيث شاورت قومها في نبأ الرسالة التي أرسل بها سليمان -عليه السلام- فقال تعالى: "يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون" النمل: ٣٢. 48

وإذا رجع الدارس للقرآن الكريم وتاريخ نزوله يلاحظ أنّ سورة الشورى التي تصف المؤمنين وتحثهم على التشاور إنّما هي مكية، ونزلت في حق الأنصار حيث تشاوروا عند سماعهم بظهور رسول الله ﷺ واجتمع رأيهم في دار أبي أيوب الأنصاري -رضي الله عنه- على الإيمان به ونصرته، ولم يعرفوا بعد أحكام الإسلام إذ أنّهم أقرب للجاهلية منهم إلى الإسلام في ذلك الحين. وقال أيضاً الفقيه المالكي أبو بكر بن العربي -رحمه الله- "الشورى ألفة للجماعة ومسار للعقول وبسبب إلى الصواب". وقال الحسن -رضي الله عنه- "ما تشاور قوم قط إلاّ هدوا إلى رشد أمرهم"<sup>49</sup>

وفيهما أنشد الشاعر بشار بن برد:

إذا بلغ الأمر المشورى فاستعن \* برأى لبيب أو مشورة حازم

ولا تجعل الشورى عليك غضاضة \* فإن الخوافي قوة للقوادم

## ➤ مدى إلزامية مبدأ الشورى:

اختلف العلماء فيها ما بين وجوبها أو عدم وجوبها، والقائلون بوجوبها يرون أنّ الآيات التي وردت في الشورى تلزم الرسول ﷺ ومن بعده المسلمين جميعاً، فقد جاءت بصيغة الأمر ﴿وشاورهم...﴾، وكذلك قوله تعالى ﴿لست عليهم بمسيطر﴾. أمّا الرأي الآخر فهو يرى أنّها ليست ملزمة ويستدلون على ذلك بما ورد في سنة الرسول ﷺ، مثلاً في صلح الحديبية حيث أنّ كثيراً من الصحابة لم يرضوا بمصالحة الكفار، ولكنّ الرسول ﷺ أنفذ حكمته وأقر الصلح، كذلك موقف أبي بكر قبل بعث جيش أسامة وكذلك موقفه من حروب الردّة ومانعي الزكاة.

يمثل الرأي الأول خاصة علماء الفقه الظاهريين الذين يأخذون النصّ كما هو وعلى رأسهم ابن حزم رحمه الله- أما الرأي الثاني فيمثله بعض العلماء أمثال أبي الأعلى المودودي حيث أنّه يرى أنّ نتائج الشورى غير ملزمة للحاكم، إذ له أن يخالف أهل الشورى ويقضي برأيه إن رأى باجتهاده أنّ رأيه أصلح للأمة ويستبدل بما حدث مع الخليفة أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- 50.

وهناك من يساوي مبدأ الشورى والديمقراطية كالدكتور رفعت الطهطاوي وهو من علماء الأزهر، حيث يقارن بين أصول الفقه، والحقوق والقوانين الوضعية في فرنسا، حيث أنّ فروع الفقه يسميه الغربيون الحقوق والأحكام المدنية، وما يطلق عليه العدل والإحسان يُعبّر عنه الغربيون بأنّه الحرية والمساواة، ثمّ يوضح قائلاً أنّ هذا التقريب لا يمس الدين إطلاقاً فهو لا يمثل إلا نمطاً سياسياً فقط. 51

كل هذه النقاشات نجد لها أثراً في مواقف وسلوكات الحركات الإسلامية المعاصرة، حينما يتعلق الأمر بتعاملها -كمعارضة- مع البيئة السياسية الموجودة فهي التي تمثّل المنطلقات الفكرية الأولى لهذه المواقف والسلوكات، وبالتالي وجب فهمها اتبداً حينما يتمّ التعامل معها فكرياً من قبل المتابعين أو الباحثين وسياسياً من قبل الأطياف السياسية الأخرى.

### 3- نظرتها للاختلاف والحزبية والتعددية السياسية:

السؤال المحوري هنا هو هل تسع المذهبية الإسلامية لتعدد الأحزاب السياسية؟ وهو من أكثر الأسئلة التي تتردد الآن ويكثر طرحها على رواد الحركات الإسلامية وإن كان لا يخلُ من بعض التلميحات التي يُراد من خلالها إخراج الحركة الإسلامية وتقديمها للشعب كأنّها حليفة القهر والدكتاتورية وقد يكون الدافع إليه هو إظهار عجز الحركة الإسلامية على تقديم تصوّر لمستقبل العمل السياسي وبرنامج الحلّ الإسلامي الذي تنشده وتلج في طلبه صباح مساء. 52

لقد عرف ويردول التعددية السياسية بأنّها بمثابة مجموعة من النشاطات والأعمال التي يمارسها المواطنون للتنفيذ أو لدعم الحكومة أو التأييد سياسات معينة. 53، وقد اختلفت نظرة الحركات الإسلامية إلى التعددية السياسية ويرجع ذلك بدرجة كبيرة إلى تعريف كل اتجاه للتعددية وهذا ما أكدّه الكاتب الإسلامي جمال سليمان حيث قال أنّها مصطلح حديث يدور عليه ما يدور على المصطلحات الجديدة بشكل عام أي عدم وجود ضبط علمي محدّد وبالتالي تكثر التاويلات والمفاهيم حول المصطلح ولهذا فهو يرى أنّنا لا نستطيع أن نقول بطريقة جازمة أنّ هناك موقفاً إسلامياً محدّداً من مسألة التعدّد وما هنالك هو مجرد اجتهادات 54

وإذا عدنا لمفهوم الحزب فهو لغةً: جماعة من الناس وحزب الرجل هم أصحابه وجنده الذين مع رأيه، أمّا اصطلاحاً فقد عرفه سليمان الطاوي بأنّه مجموعة متعدّدة من الأفراد تعمل بمختلف الوسائل الدستورية للفوز بالحكم بقصد تنفيذ برنامج سياسي معيّن وهذا التعريف لا يمكن استصحابه إلى الفكر السياسي الإسلامي وذلك لاشتماله على بعض الحقائق التي تتنافى مع الشرع ولهذا يكون تعريفه كالتالي هو مجموعة منظمة اجتمعت على ما أمر الله به رسوله للمشاركة في الحياة السياسية بهدف إقامة العدل والحق ورعاية مصالح الأمة. 55



وعموما فقد تراوحت اجتهادات الإسلاميين في مسألة التعددية إلى ثلاثة اتجاهات:

#### أ). اتجاه القائلين بالمنع بإطلاق:

وإليه ذهب جمع من كبار علماء عصرنا ومن أبرزهم الشيخ بكر أبو زيد المباركفوري، فتحي يكن، الإمام حسن البنا وأكثر علماء السلفية مثل الألباني وابن باز وابن عثيمين، حيث يرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ نظام تعدد الأحزاب لا سبيل إليه في المجتمع الإسلامي ولا تتسع له قواعد المذهبية الإسلامية لما يخرقه من الأصول والقواعد الشرعية ولما يفضي إليه من المآلات الوخيمة والعواقب المنكرة وأنه يجب أن تُسدّ الدرائع إليه بكل سبيل. 56.. وهم يعرضون التعددية بأنّها تترك الحرية في تشكيل الجماعات وإنشاء التكتلات وإقامة الأحزاب وأنّ المقصود منها الإذن بإظهار الدعوة إلى الكفر والمنكر وحماية الداعين إلى ذلك بالقوانين، 57 ، وهنا نورد بعض الأقوال:

قول الإمام الألباني: التحزب والتكتل في جماعات مختلفة المناهج والأساليب ليس من الإسلام في شيء بل ذلك ممّا نهى عنه الله في أكثر من آية 58 ، كما يقول الإمام البنا رحمه الله إنّ الإسلام هو دين الوحدة في كل شيء وهو لا يقبل نظام الحزبية ولا يرضاه ولا يوافق عليه. 59

ويقول المباركفوري أنّه: إذا قلنا بتكوين الأحزاب السياسية في الإسلام فإنّما أن يجعل الحزب الإسلام أساس الولاء والبراء أو أن يجعل أمرا غيره، فان جعل الإسلام هو الأساس فإنّ الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر وإن جعل أساسا أمرا آخر غير الإسلام فان هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلُ أن يكون من أمور الجاهلية. 60

ومن الأدلة التي يستندون عليها:

✓ أنّ الأحزاب لم تذكر في النصوص الشرعية إلا مقترنة بالدم والوعيد، واقتصرت الإشارة بها إلى أعداء الدين وفي المقابل لم يشر إلى جماعة المسلمين بتعبير الأحزاب قط وإنّما يشر إليهم بصيغة المفرد على أنّهم حزب الله وذلك في موضعين اثنين من القرآن الكريم فدّل ذلك على أنّ المذهبية الإسلامية لا تتبع إلاّ لحزب واحد فقط هو حزب الله.

✓ الأدلة التي تنهى عن التفريق وتحض على الاجتماع ضمن القرآن قوله تعالى: "إنّ الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء" وأيضا قوله: "ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم" 61 وهذا التفريق والاختلاف موجب لعذاب الله ولبراءة الله ورسوله كما جاء في قوله: "لست منهم في شيء" 62.. وقال الطرطوسي بأنّه لا يخف على كل منصف متجرد للحق أنّ الأحزاب بصورتها المعروفة وبرامجها المثالية وطموحاتها الظاهرة في السلطة من شأنه أن يفرّق كلمة المسلمين ووحدتهم ويضعف شوكتهم وأنّ افتراض وجود أحزاب دون أن يترتب على وجودها ما سبق ذكره فهو من قبيل افتراض الشيء وضده. 63

✓ معقد الولاء والبراء هو الإسلام لا غير: وقد تواترت على ذلك النصوص الشرعية الصحيحة ومن ذلك قوله تعالى: ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ التوبة 71 وأيضا قوله ﷺ: "مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِهِمْ وَتَرَاحِمِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ الْوَاحِدِ، فَإِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عَضْوَتَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ".

✓ الأدلة التي تنهى عن التنافس في طلب الإمارة وتتوّعد من يفعل ذلك بالخذلان وسوء العاقبة ومن أمثلتها قوله ﷺ "يا عبد الرحمن بن سمرّة لا تسأل الإمارة، فإن أعطيتها عن مسألة أوكلت إليها وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها" ومعلوم أنّ التعددية السياسية قائمة على التنافس في طلب الولاية والسعي إلى الحكم هو مفترق الطرق بين الأحزاب السياسية وبين غيرها من التكتلات البشرية الأخرى.

✓ الأدلة التي تنهى عن تزكية النفس والظعن في الآخرين ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿ألم ترى إلى الذين يزكون أنفسهم بل الله يzuki من يشاء...﴾ النساء 49، وقوله ﷺ: "ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء" ومعلوم أنّ من قواعد التنافس الحزبي هذه الحملات الانتخابية التي يقوم بها المرشحون المتنافسون فيزكون فيها أنفسهم ويدعون فيها الناس إلى انتخابهم ويقدمون في الآخرين. 64

✓ انعدام السوابق التاريخية: حيث لم يسجل لنا التاريخ سابقة واحدة من هذا القبيل فكان ذلك كالإجماع من الأمة على تركه وأما انشقاق الفرق عن جماعة المسلمين فهي ظواهر مرضية اعترت الجسم الإسلامي في فترة من الفترات فارق بها أصحابها سبيل المؤمنين بما تحزبوا عليه من الأصول البدعية. 65. وهم يرفضون دعوى تشبيها بالمذاهب الفقهية لأنّ أرباب هذه الأخيرة كانوا من ذوي الاجتهاد المطلق بينما أرباب الأحزاب السياسية كما هو مشاهد اليوم من ذوي الجهل المطلق، ثم إنّ بين المذاهب لم تخرج نفسها كتكتل يهدف إلى تغيير النظام السياسي للبلاد كما أنّ الخلافات بين المذاهب لا تتجاوز المسائل الفقهية والأصل فيها أنّها لا تفرق كلمة المسلمين بينما الأحزاب فهي ترقى إلى درجة الخلاف في العقائد. 66

✓ فشل التجارب المعاصرة، فلا يعرف حزب معاصر في بلد من بلاد المسلمين وفي بما عاهد عليه الشعب قبل الانتخابات بل كانت في الجملة وبالأعلى الأمة وثغرات اختُرقت الأمة من خلالها فهي إن كانت في مقعد المعارضة لم تأل جهودا في شق صف الأمة وإثارة الأحقاد والعداوة بين أبنائها وإن كانت في موقع السلطة سامت الأمة سوء العذاب. 67

ولكن نشير إلى أنّهم وإن كانوا يرون عدم مشروعيتها فإنّ الكثيرين من معتنقي هذا الاتجاه قد أفتوا بجوازها وقاموا بدعمها في بعض الأحيان إبتاعا لقاعدة دفع أعظم المضرتين المتأتية من تقلد المعادين للإسلام وأهله المناصب الهامة وبالتالي الإمعان في إبعاد الشريعة عن الحكم وملاحقة دعائها، ولعلّ أبرز مثال على هذه المسألة فتوى الإمام العلامة الألباني في سنة 1991م، لما سأله الإنقياديون بالجزائر عموما والسلفيون خصوصا حول جواز الترشح والانتخاب فكان أن بيّن لهم سبل الإصلاح الشرعية (التصفية والتربية) وأنّ هذه الانتخابات ما هي إلا ذرّ للرماد في العيون ليفتي لهم بعد ذلك بجواز الانتخاب شرط أن يكون الأصلح من الإسلاميين .

#### (ب). اتجاه القائلين بإباحة التعدد بإطلاق:

حيث لا يقف هذا الاتجاه عند حدود التعددية الملتزمة بسيادة الشرع بل تفتح الباب على مصراعيه حيث يرون أنّ المذهبية الإسلامية تستوعب إطلاق التعددية إلى أبعد مدى حتّى تشمل مختلف التوجهات والتيارات بما في ذلك الشيوعية والعلمانية.

ومن أبرز المروجين لهذه الفكرة راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة التونسية حيث جاء على لسانه في تصريح صحفي: "نحن لا نعارض البتّة أن يقوم في البلاد أي اتجاه من الاتجاهات ولا نعارض البتّة قيام أي حركة سياسية ولو اختلفت معنا اختلافا سياسيا جذريا بما في ذلك الأحزاب الشيوعية". 68

وهذا ما يُفهم أيضا من تصريحات عبد الله جاب الله القيادي الإسلامي الجزائري حينما قال: "إنّ الشعب إذا اختار التيار الإسلامي مبروك عليهم، وإذا اختار أحزاب ذات توجهات أخرى مبروك عليهم"، 69 وكما يقول حامد أبو النصر المرشد السابق لحركة الإخوان: "نحن نشدد أنّه لا يُبد أن يسمح بتعدّد الأحزاب السياسية ونحن نعتقد أيضا أنّه لا يُبد من حرية تشكيل الأحزاب بما في ذلك التيارات التي قلنا عنها أنّها تصطدم بالإسلام وذلك حتّى يمكن مواجهتها بالحجّة والبرهان"، وحتّى الشيخ القرضاوي يتبنى هذا الرأي حيث يقول عن الأحزاب غير الإسلامية: "يعرضون أنفسهم على

الأمة وإذا كانت الأمة مسلمة فلن تقبل بهم وإذا ما قبلت بهم فلم تعد الأمة مسلمة وأما القول أن نطلب من غير المسلمين أن يسمحوا لنا بالنشاط فإذا وصلنا عن طريق التعددية منعنا الآخرين فهذا الأمر غير الأخلاقي". 70

بل أن أحد المدافعين عن الحركات الإسلامية طالب بمنع الأحزاب والتكتلات التي ترفض التداول على السلطة عبر الانتخابات. ويرى الدكتور مجدي حسين أن الإسلام يسمح بالاختلاف في العقيدة فمن باب أولى أن يسمح به في السياسة وقد تشرط عدم التعاون مع الأعداء واستخدام العنف والسعي لتعويض الحكم. لكنه يعود ليناقض نفسه فيقول إن الإسلام لديه من القوة والبرهان ما يجعله لا يخش من الرأي الآخر وأن الإسلاميين في المعارضة يحرصون ويجتهدون في الحصول على الأغلبية فلماذا يخشون وقد وصلوا إلى السلطة هذا لا يحصل إلا إذا تصوّر هؤلاء أن السلطة معكم ومعها سوف تكون الراحة.

ومن حجة هؤلاء أن المذهبية الإسلامية التي استوعبت في داخلها المجوس وهم عبدة النار واستوعبت في داخلها عبدة الأصنام كما استوعبت اليهود والنصارى لهما من المرونة بحيث تستوعب في داخل إطارها الشيوعيين والعلمانيين، وفي الصحيفة التي عقدها رسول الله مع أهل المدينة من المسلمين واليهود ومن دخل في عهدهم سابقة لها دلالتها الحضارية التي تشهد بمدى مرونة الإطار السياسي في الدولة الإسلامية.

على رغم من أن طائفة من المفكرين الإسلاميين أجمع على رفض هذا التوجه واعتباره أثر من آثار الوافد الغربي الذي هيمن على عقول ومشاعر الكثيرين في عهود الانكسار بل الانحطاط التي عاشتها الأمة في أعقاب عصر الاستعمار الذي فارقت جيوشه بلاد المسلمين ولكن لم تفارق ثقافة عقولهم وأفكارهم. 71 إلا أنه من الواجب التنبيه أن أصحاب هذا الرأي يبدون أقرب إلى البراغمية السياسية منهم إلى تبنيه قناعة بمبدأ التعددية الحزبية (حسبما يزعم البعض) ذلك أن أكثر من تبناه حاليا اضطروا إلى ذلك استجابة لظروف الواقع السياسي في بلدانهم وكرسائل طمأنينة اتجاه المتوجسين من صعود الإسلاميين في الداخل والخارج والرافضين لفكرة "الدولة الثيوقراطية".

#### ج). اتجاه القائمين بإباحة التعدد وفق الأصول الشرعية:

ويغلب عليه الباحثين المعاصرين ومن أبرز الذين انتهجوا هذا المذهب الدكتور يوسف القرضاوي وعبد الله النفيسي ومحمد عمارة، سليم العوا وصالح الصاوي وغيرهم الكثير. وفي هذا يقول الدكتور القرضاوي معلقا على قول الإمام البنا الذي سبق وأن ذكرناه، لعله لو عاش الإمام إلى اليوم لرأى ما رأيناه من جواز التعددية وخصوصا وقد تغيرت الظروف، 72 كما قال: "أن المذاهب أحزاب في الفقه والأحزاب مذاهب في السياسة وأنها ضرورة وليست ترفا" كما يرى الدكتور العوا أن رفضها جريمة في حق المجتمع وذلك أن التعددية في الرؤية الإسلامية هي التنوع والتميز والاختلاف في إطار الوحدة وهي ليست مطلقة دون حدود ويقول الأستاذ الصاوي أن التعددية السياسية لا بد لها من سقف وسقفها في الإسلام قطعيات الشريعة وثوابتها وفي الأنظمة الغربية يسمونها قواعد النظام العام 73 ، أما مصطفى مشهور فيرى أنه لا ضير في الواقع الإسلامي أن يفتح أبوابه أمام المخالفين للإسلام للدعوة إلى مبادئهم. 74

وقال حامد العلي أنه إن أريد بالتعددية الأخذ بنظام سياسي يسمح بتداول السلطة من أحزاب في نظام سياسي قائم على الشرع والأحزاب تطرح حلول المشكلات الحياتية لا يخرج كل منها عن الالتزام بأحكام الشريعة مع كافة ما يُقال فهذا أمر مشروع، 75 ومن مرتكزاتهم:

✓ الأصل في العقود والمعاملات الإباحة حتى يأتي ما يدل على التحريم وإذا استخلصنا صياغة للتعددية السياسية تحقق المصلحة وتفي بالحاجة وتصون الأمة من جور الحكام المستبدين ولم تخالف هذه الصياغة حكم في الشريعة فإن الأصل فيها هو الحل وعلى متبني المنع إقامة الدليل.

✓ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب: وإذا استصبحنا هذه القاعدة لتطبيقها في مجال السياسة والحكم لوجدنا أنّ الشريعة تأمرنا بجملة من المبادئ الكلية يتوقف وجودها وحسن القيام بها في واقعنا المعاصر على التعددية السياسية كالشورى والرقابة على السلطة. 76

✓ قاعدة الذرائع والنظر إلى المآلات: أي أنّ الطريق إلى الحرام حرام والطريق إلى المباح مباح أي أنّ موارد الأحكام قسمان: مقاصد وهي الأمور المكوّنة للمصالح والمفاسد ووسائل وهي الطرق المفضية إليها وحكمها حكم ما أفضت به من تحليل أو تحريم. 77.. وهم يعترفون أنّ التعددية سيف ذو حدين ولكن ما هو البديل خاصة إذا علمنا أنّ لدينا نوعان من البدائل الحكومة الفردية وحكومة الحزب الواحد وكلاهما وقع في مستنقع الاستبداد والفساد السياسي وانتهى بهما الأمر إلى سحق الحريات العامة. 78

✓ السوابق التاريخية وذلك أنّ الاختلاف السياسي موجود في التاريخ الإسلامي غير أنّه لم تكن توجد آليات لتصريف الخلاف بشكل ايجابي بحيث أنّه كان يفهم على أنّه خروج على السلطان، ويرى بعضهم أنّ القرآن أقر التعددية السياسية في المجتمع الإسلامي وأشار إلى وحدتها بالطوائف فقال تعالى ﴿إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا...﴾. كما أنّ الفرق الإسلامية كالخوارج وغيرها هي تكتلات سياسية في الأصل تحزبت حول اختيارات وبرامج سياسية وإن كانت كست تحزبها السياسي لبوس الاختلاف العقدي والمواقف الدينية. 79

لكن وكما قلنا فإنّ تعدد الأحزاب مشروط بالتزامها حاكمية الشريعة وذلك أنّ التعددية السياسية هدفها إقناع الشعب بتطبيق مبادئ وأهداف الحزب ومن المبدئي أنّ أحد أسس الأحزاب الإسلامية هو صيانة القيم الإسلامية، كما أنّه من القواعد الاجتماعية والعقائدية لدى المسلمين هو الحيلولة دون تسلط الكفار على المسلمين، وهذا ما جاء في دستور إيران "للأحزاب والجمعيات والنقابات الحزبية، والعمل السياسي يشترط أن لا تنقص أصول الاستقلال والوحدة الوطنية وأساس الجمهورية الإسلامية.

يتفرغ عن هذا حكم التحالف مع هذه الأحزاب فهناك من يمنعها ويحرمها ذلك أنّه يرى فيه تعاون على الإثم والعدوان وقد قال تعالى: ﴿ولا تركزوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار...﴾، 80 وما بين مجيز لها بشروط بحيث لا يكون على حساب المبادئ والقطعيات وأن يعود على الإسلام وأهله بالفائدة.

III. تقييم دور الحركات الإسلامية في تفاعلها مع الدولة الحديثة: مراجعة نقدية على ضوء الحراك السياسي العربي الراهن.

في هذا المحور نتعرض لمساءلة الدور الذي تضطلع به حركات "الإسلام السياسي" في البيئة السياسية العربية الراهنة، محاولين تقييم حدوده وآثاره ومدى قدرته على المساهمة في رسم معالم الدولة العربية الحديثة ما بعد الانتفاضة وكذا نمط الحكم السياسي فيها ومدى رشادته وتبليته لتطلعات الشعوب.

#### 1- أسباب صعود الحركات الإسلامية على ضوء "الانتفاضات الشعبية الراهنة".

هناك العديد من الأسباب التي ساهمت في وصول حركات الإسلام لسدة الحكم، في كلٍّ من مصر وتونس. لكن سيتم الاكتفاء هنا بالتركيز قدر الإمكان، على الأسباب المشتركة التي أدت إلى اتساع نفوذ الحركات الإسلامية في مجتمعاتها أولاً، مما سهّل من عملية وصولها إلى سدة الحكم إبان "الثورات العربية" لاحقاً. ويمكن إرجاع ظاهرة صعود الحركات الإسلامية في بعض "دول الربيع العربي"، إلى نوعين من الأسباب، من حيث الأهمية والفاعلية، وهما:

#### ✚ الأسباب الثانوية:

ويمكن حصرها في:

أ- انسجام خطاب "الإسلام السياسي" مع البيئة الاجتماعية، وبما أنّ البيئات التي تولدت منها الحركات الإسلامية هي بيئات إسلامية في الأساس، وبما أنّ الدين يمثل عاملاً محورياً ومؤثراً في المجتمعات الإسلامية، لذلك سعت حركات "الإسلام السياسي" منذ نشوئها إلى الاستفادة من الخطاب الديني لخدمة تطلعاتها، كما تبنت خطاباً متنسقاً مع البيئات التي نشأت فيها وليس مغايراً أو صادماً لها، ومن ثمّة أصبح خطابها ينسجم مع ما يتطلّع إليه الإنسان المسلم في بيئته الاجتماعية.

ب- مناهضتها للاستبداد الداخلي والاحتلال الخارجي.

ج - الانتكاء على أرضية الدين والعمل التطوعي الإنساني، إذ يُعدّ الدين بالنسبة للحركات الإسلامية عاملاً مهماً للحشد والتأثير، خصوصاً من خلال العمل الدعوي والتطوعي عبر المساجد والمواقع الأخرى. إنّ نفوذ الحركات الإسلامية في ساحاتها الاجتماعية، وقدرتها على التمدّد والتوسّع، يأتي من بوابة الدين أولاً، والخدمات المقدّمة للمجتمع ثانياً.. وهناك نماذج عصرية تقدّم مقاربة حقيقية للطريقة التي تتشكّل بها الحركات الإسلامية، في كلٍّ من مصر والأردن وفلسطين، حيث أصبحت الجماعات الإسلامية قوى مؤثرة وضاغطة على سياسات الحكومات في تلك الدول، وقد وصل بعضها إلى سدة الحكم كما هي الحال مع حماس قبل ربيع الثورات العربية، والإخوان في مصر، والنهضة **81** في تونس.

د - استبداد الأنظمة العربية وفسادها، في الوقت الذي تتمتع الأنظمة العربية بمزيد من القوّة الفائضة أحياناً على صعيد أجهزتها الأمنية والعسكرية والمخابراتية، هي ضعيفة إلى حدّ الهشاشة على الصّعيد الشعبي، بل إنّ شرعيتها المنقوصة مهزوزة ومهترئة أيضاً، وذلك بسبب إيغالها في الفساد بمختلف أشكاله إلى جانب احتكارها للسلطة والثروة، وإقصائها للشعب عن المشاركة، في حين أنّه مصدر الشرعية والسلطة.

إنّ بروز وصعود الحركات الإسلامية، ناشئ في نظر البعض من أرضية الفقر والحرمان والاضطهاد، ويرجع الأمين العام لمؤسسة الفكر العربي، عبد المنعم، أسباب صعود تيار "الإسلام السياسي" إلى عوامل ثلاثة، تتمثل في:

✓ تفاقم الأوضاع المجتمعية.

✓ تفسّي الفساد.

✓ قمع الأنظمة للإسلاميين<sup>82</sup>.

وعليه، فإنّ ولادة معظم الحركات الإسلامية وزيادة شعبيتها، هو ردّ فعل على سياسات الأنظمة الحاكمة الإقصائية ونتيجة طبيعية لفسادها حسبما يذهب هؤلاء. فسياسات الأنظمة الحاكمة، هي التي خلّفت أوضاعاً سيئة، وهيأت الفرصة الملائمة لتقدّم الحركات الإسلامية نفسها كبديل عنها، ما جعل المواطن العربي ينظر إليها بوصفها «خشبة» الخلاص من الواقع. وقد ترجم ذلك فعلاً، أثناء الانتخابات التي حدثت إبان "الثورات العربية"، حيث تمّ منحها غالبية الأصوات أثناء عملية الانتخابات التي تمّت في "دول الربيع العربي".

و- الحملة الدعائية المضادة، وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ خروج الإسلاميين من المعارضة ووصولهم إلى سدّة الحكم، لم يُنهِ حالة الصّراع بينهم وخصومهم السياسيين، سواءً كانوا من الأنظمة التي سقطت، أو من بعض التيارات والقوى غير الإسلامية إلى جانب بعض الإسلاميين المتباينين معهم فكرياً وسياسياً، خصوصاً تلك التي أصبحت اليوم تنتهي للمعارضة "بدول الربيع العربي". بل، ومن المرجّح أن تزداد حدّة الصّراع أكثر ممّا مضى، وهذا ما بات واضحاً اليوم في تونس ومصر، حيث تشهد السّاحات هناك حالة من الصّراع الشديد بين الحركات الإسلامية وخصومها من التيارات والقوى الأخرى.

ي- الخبرة السياسية والوفرة المالية، فهذه القوى تمتلك خبرة طويلة من العمل السياسي، فالإخوان في مصر مثلاً مارسوا العمل السياسي لأكثر من ثمانية عقود من الزمن، وذلك على عكس القوى المدنية، التي تعتبر حديثة بعض الشيء وبالتالي فهي تفتقر إلى الخبرة الطويلة في العمل السياسي، كما أنّ إمكاناتها المالية محدودة أو ضئيلة جداً، كما أنّ الخبرة في الحشد والتأثير واستخدام الخطاب الديني مكنتهم من استثمار الفرصة التاريخية التي أتاحتها لهم ثورات الشباب العربي<sup>83</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الأسباب المشار إليها آنفاً، مع أهميتها، إلّا أنّها غير كافية لإيصال الإسلاميين إلى سدّة الحكم، ما لم تتضافر معها أسباب أخرى أكثر أهمية وفاعلية، وهي التي نشير إليها هنا بالأسباب الجوهرية.

#### ✚ الأسباب الجوهرية:

ويمكن حصرها في:

أ- القدرة التنظيمية مقابل تشظي الساحة السياسية، فانسجام الخطاب مع البيئة الاجتماعية، ومناهضة الاستبداد الداخلي والاحتلال الخارجي، والالتكأ على أرضية الدين والعمل التطوعي الإنساني، وفساد النظم السياسية ومناهضتها للإسلاميين، وتجذّر الحركات الإسلامية في مجتمعاتها، مضافاً إلى تمتّعها بالخبرة السياسية والإمكانات المالية والبشرية، كلّها عناصر قوّة امتازت بها الحركات الإسلامية في معظم البلاد العربية منذ نشأتها، كما هي عوامل أساسية ساعدت بشكل حقيقي في ترسيخ شعبيتها في مجتمعاتها، لاسيما فيما بات يعرف "بدول الربيع العربي".

لكنّ تلك العوامل وحدها لم تكن كافية لدفع شرائح وقوى المجتمع المختلفة في مصر وتونس لمنح أصواتها إلى الإسلاميين في مختلف جولات العملية الانتخابية ليحصدوا العدد الأكبر من المقاعد يتبوءون بها أعلى المناصب السياسية في الدولة. فلولا تمتّع تلك الحركات بقدرات تنظيمية، التي يظهر جانب منها من خلال إدارة العملية الانتخابية، خصوصاً في ظلّ ضعف ملحوظ لدى القوى السياسية والاجتماعية الأخرى لاسيما الناشئة حديثاً. لولا ذلك لما استطاعت أن تصل إلى ما وصلت إليه.

ب- جاءت الثورات العربية نتيجة لفعل جماعي يتجاوز الأطر التنظيمية والأيدولوجية والسياسية الكلاسيكية، ومعبرة عن قوي وتيارات جديدة لم تعرف العمل الحزبي بشكله التقليدي. فالسواد الأعظم للثورتين التونسية والمصرية لم يخرج من عباءة الأحزاب القائمة، وإنما من حركات اجتماعية وثقافية تتسم بالمرونة الشديدة في حركيتها وأفكارها وعضويتها. وهو ما يختلف جذرياً عن طبيعة وبنية الخطاب الإسلامي الحركي الذي يتسم بالمركزية الشديدة والالتزام الأيدولوجي والتنظيمي. وهنا كان أمام الحركات الإسلامية أحد خيارين، إما المشاركة في الثورات العربية، ولكن وفق شروط وقواعد اللعبة التي يحددها محركوها والداعون إليها، وإما عدم المشاركة مع ما قد يؤدي إليه ذلك من خسارة سياسية ومجتمعية ليس فقط بين قواعدها وأعضائها، وإنما أيضاً بين جموع الشعب. **84**

ج- لم تكن مشاركة الحركات الإسلامية في الثورة أمراً اختيارياً أو بقرار تنظيمي، إنما كانت أمراً واقعاً فرض عليها بفعل تطورات الفعل الثوري الذي كان سريعاً وحاول الجميع اللحاق به. فعلى سبيل المثال، رفضت جماعة الإخوان المسلمين في مصر المشاركة إيجابياً في تظاهرة 25 يناير 2011 في بداياتها. وهو أمر ليس غريباً على الجماعة، التي لم يكن لها حضور ثقيل في غالبية المناسبات التعبوية التي قامت في مصر خلال الأعوام الثلاثة الماضية (لم تشارك الجماعة في إضراب 6 أبريل 2008 وغيرها من إضرابات العمال والمهنيين والضرائب العقارية ... إلخ)، وذلك إما بسبب تخوفها من قمع النظام لها، أو عدم تأثيرها في هذه الدوائر الساخطة. في حين جاءت مشاركة الإخوان في الثورة المصرية، بعدما تأكد لها أن ما يحدث يتجاوز كونه تظاهرة فئوية، كي يصل إلى العمل الثوري التاريخي.

د- لم يكن متاحاً للإسلاميين بأي حال أن يُعبّروا عن هويتهم الذاتية في الثورات العربية، ليس فقط لأنهم لم يشعروا أو يبادروا للقيام بها، وبالتالي لا يحقّ لهم تلويها بشعاراتهم وأيدولوجياتهم، وليس لتخوفهم من أن يتم إجهاد الثورة بسببهم، وإنما أيضاً لإدراكهم عواقب ذلك على دورهم، وإمكان بقائهم كجزء من التركيبة الثورية فيما بعد. فكما قلنا سابقاً، لم يكن شباب الثورتين التونسية والمصرية ليسمحوا ببروز أية هوية فئوية أو عمودية قد تؤثر في شمولية الثورة، وتحجب صورتها كحركة قاطعة للمجتمع، ومعبرة عنه بكافة جماعاته وأطيافه.

و- لم يحتكر فصيل حركي بعينه المشهد الإسلامي في الثورات العربية، وإنما تنوعت خريطة الإسلاميين الذين انخرطوا في العمل الثوري، بحيث ضمت مختلف فصائل وجماعات التيار الديني، بدءاً من الإخوان المسلمين، مروراً بالحركة السلفية، وانتهاءً ببقايا التنظيمات الجهادية التي كان لها حضور في الثورة المصرية بدرجات متفاوتة. وهو ما يؤكد مجدداً تجاوز الثورة المصرية للأطر الأيدولوجية والعقائدية لمختلف القوى الدينية والسياسية. فلم يحدث من قبل أن انخرط الإخوان والسلفيون والجهاديون، وفي بعض الأحيان الصوفية، في عمل تنظيمي وحركي يستهدف تغيير نظام الحكم، ليس فقط بسبب الاختلافات الشديدة بين خطاباتها وأيدولوجياتها، وإنما أيضاً بسبب العداء التاريخي الذي وصل إلى حدّ الاتهام بالتواطؤ مع النظام السابق، كما كانت الحال بين السلفيين والإخوان على سبيل المثال.

إذا كان حضور التيار الإسلامي في الثورات العربية متماشياً مع حضور بقية القوى الأخرى، وباعتباره يعبر عن فصيل اجتماعي وسياسي موجود ومتجذر في المجتمعات العربية، ولم يكن حضوراً استثنائياً أو استثنائياً بأي حال من الأحوال - وهو أمر مهم وفارق، حيث اعتادت الحركات الإسلامية أن تكون هي المحرك الأساسي للشارع العربي، خاصة في الشرائح الدنيا والوسطى- فإن الثورات العربية هي أعم وأشمل من أن تختزل في فصيل أو لون سياسي واحد دون بقية القوى والتيارات **85**. ففي الحالة التونسية لم تكن الأحزاب المنافسة لحركة النهضة بالقدرات التنظيمية والفاعلية المتكافئة، مما جعل هذا العامل حاسماً في فوز النهضة فوزاً كاسحاً على سائر القوى المنافسة.

ي- الميل نحو البراغماتية السياسية الإسلامية، إذا كان المفهوم الشائع للبراغماتية يعني التحرر من كل أيدولوجيا أو موقف مسبق، ومن ثمّ تنحية المبادئ والقيم جانباً، في سبيل تحقيق بعض المصالح الآنية أو المكاسب الخاصة فقط، فإن هذا المفهوم لا ينطبق على مجمل السلوك السياسي لمعظم الجماعات الإسلامية في الوطن العربي. واقع الحال

يؤكد بأن السلوك السياسي لكل تيار إسلامي هو متأثر إلى حدٍ كبير بالبيئة المحلية مسيراً للوقائع والظواهر السياسية القائمة غالباً، وبالتالي فإنه لا يمكن قياس سلوك أيّ تيار إسلامي في بلدٍ ما، وإسقاطه على سلوك عموم التيارات الإسلامية في مختلف الساحات الإسلامية. ومن ثمَّ وَسَمَّ مجمل سلوك الإسلاميين بـ «البراغماتي» النفعي والمتحرز كلياً من الأيدولوجيا أو بـ «الأيدولوجي» الذي لا يُعبر أيّ اهتمام للمصالح والظروف المتبدلة.

فمن خلال عملية التقييم الموضوعي للسلوك السياسي لمعظم الإسلاميين في الوطن العربي، يتّضح أنه ليس نفعياً مطلقاً، كما أنه ليس متحرزاً من الدين أو منسلخاً عن منظومته القيمية والأخلاقية بشكل تام، بحسب ما هو واضح من شعاراتهم وسلوكهم القائم على الأقل. لذا يمكن القول بأنّ الواضح من سلوك "الإسلام السياسي الجديد"، خصوصاً في ظلّ "ثورات الربيع العربي"، أنه استطاع وبشكل سريع جداً التكيف مع المفاهيم والطروحات الجديدة ذات الصلة بتعزيز الحريّات والشراكة والقبول بالتعددية وضمان حقوق الأقليات.. إلخ. وكذلك مع الوقائع السياسية والاجتماعية القائمة، خصوصاً في بعدها الإقليمي والدولي.

كما أبدى الإسلاميون ميلاً واضحاً نحو الاعتدال والمرونة في التعامل مع الآخر المختلف القريب والبعيد، وبتوا يتعاطون مع الواقع بصورة أكثر، وبشيءٍ من البراغماتية السياسية (الواقعية). ولكن في صورتها الإسلامية المشدّبة والمقبولة، التي تحاول التوفيق أو المزاوجة دائماً بين التمسك بالمبادئ والقيم والأخلاقيات من جهة، ومسيرة مجريات الواقع السياسي ومتغيّراته ومتطلّباته، من جهة أخرى.

وهذا يعني ولادة شكل جديد من "البراغماتية الإسلامية" المغايرة لما برع فيه وصاغه رؤاد ومنظرو مدرسة البراغماتية الأمريكيين أمثال بيرس ووليم جيمس وجان ديوي، في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. ومما لا شكّ فيه أنّ "الربيع العربي" عزّز السلوك البراغماتي السياسي لدى الإسلاميين، وكان له الأثر البالغ في اجتذاب شرائح اجتماعية واسعة للإسلاميين تصويتاً ومناصرة، إلا أنه لا يمكن الادّعاء بأنّ هذا السلوك هو وليد الثورات العربية، فمن يتتبع تاريخ الإخوان في علاقتهم بالسلطة سيجد أنّها كانت علاقة مدّ وجزر بسبب شيءٍ من البراغماتية السياسية التي يتعامل معها الإخوان كثيراً.

هذا السلوك بين التصالح مع السلطات والتنافر معها، الذي لم يكن جديداً، جعل الإخوان يستفيدون من أية فرصة يمكن أن تتحقّق لهم في بناء تنظيمهم وامتداده أفقيّاً في طول البلاد العربية، خاصة في منطقة الخليج العربي، فمدّ نشوء الإخوان كتنظيمٍ سياسي وديني في مصر كانت ذهنية العلاقة مع دول الخليج حاضرة بقوة، لذلك كثيراً ما سعى التنظيم إلى عقد صداقات جيّدة مع الخليجيين بوصفهم دولاً تميل إلى الرؤية الدينية في سياسياتها، لاسيما في السعودية. 86

كما أنّ السلوك السياسي للإسلاميين المتّسم بالبراغماتية، لم ينحصر في العلاقات مع النظم المحلية القائمة أو القوى السياسية المنافسة، وإنّما كان هناك نصيبٌ منه تجلّى في العلاقة مع الغرب. فمعاودة الإسلاميين الواضحة للغرب، إلى جانب رفع الصوت عالياً للدعوة بمقاطعة إسرائيل وقطع أيّ شكلٍ من أشكال العلاقة معها، كان سلوكاً قديماً وشائعاً.



## 2. دور الحركات الإسلامية في تشكيل معالم الدولة الحديثة ما بعد الانتفاضات:

بالرغم من المثالب التي يُمكن أن نسجلها على الحركات الإسلامية اليوم إلا أنه لا جدال بين اثنين بخصوص الإمكانيات الذاتية والمؤهلات النفسية التي تميّزها عن غيرها من الفواعل السياسية التي تزخر بها الساحة السياسية العربية اليوم، لذا تحاول اليوم كثير من هذه الحركات أن تجد لها موطأ قدم فاعل بين مختلف الأطياف السياسية حتى تسعى بدورها للمساهمة في صياغة نمط الدولة الحديثة لاسيما على ضوء النتائج التي سيحملها "ربيع العرب"، وهذا ما تبدى للعيان من خلال المراجعات الفكرية التي دخلت فيها هذه الحركات منذ مدة لا بأس بها بغية تطوير تصوراتها الفكرية تجاه مسائل الحكم والدولة ومواكبتها مع ما طرأ من مستجدات، لذا سنحاول في هذه الجزئية أن نستقرئ ما أمكن مدى الدور الذي تسعى هذه الحركات لأن تلعبه اليوم بناءً على ما تملكه من مميزات تؤهلها للنجاح، والتي يمكن معالجتها في نقاط:

أ- الطبيعة "الجزرية" للحركة الإسلامية على صعيد المفاهيم ونظام الحياة، والمقصود هنا بالطبيعة الجزرية هو استهداف التغيير الجذري للمفاهيم وللرؤية الكونية الحضارية الغربية التي غلبت على نظام الحياة السياسية والاقتصادية وغيرها في العالم العربي. والطبيعة الجزرية "تستهدف الإصلاح من الجذور" أي إعادة البناء الاجتماعي من الأساس من أجل انطلاق دورة حضارية إسلامية جديدة.. ولا نعني بالضرورة أنّ الطبيعة الثورية للحركة الإسلامية بعد سقوط الخلافة "العثمانية" تستدعي استخدام القوة في التغيير، وإنما نعني أنّ التغيير جذري وإن تمّ بالتدريج وبالوسائل السلمية، فهو تغيير في طبيعة الدولة ذاتها" **87**.

والطبيعة الثورية تتمثل في تغيير جذري على صعيد الكليات والأسس العامة سواء على صعيد المفاهيم والأهداف والمنطلقات. بمعنى آخر تغيير يسعى إلى استبدال المشروع الحضاري المعاصر المرتكز على النمط الغربي والعلماني إلى مشروع حضاري بديل يرتكز على أطروحات إسلامية ولكن ليست بالضرورة ذات طبيعة تغييرية ثورية، إنّه اختلاف الوسائل، فالديمقراطية مقبولة كوسيلة حياة ولكن ليست كمفهوم فلسفة أو عقيدة حياة.

ب- حدوث تطورات وتحولات سياسية إيجابية للحركة الإسلامية على صعيد الفكر والممارسة (تتلاءم ومستجدات الواقع المعاصر).

ت- تجاوز الصراع مع السلطة إلى معارضة سياسية أو التعايش ومهادنة للسلطة، أو مشاركة في السلطة، فالمتتبع لمسيرة الحركات الإسلامية يرى أنّها في الأربعينات والخمسينات والستينات، خاصة في مصر تحوّلت نظرتها إلى السلطة في مرحلة الصحوة الإسلامية منذ نهاية السبعينات حتى نهاية القرن العشرين، من "صدام" أو "صراع" على السلطة، باستثناء حالة سوريا في نهاية السبعينات وأوائل الثمانينات إلى "معارضة" سياسية للسلطة، أو إلى تعايش ومهادنة أو مشاركة في السلطة كما يحدث في مصر أو الخليج أو الأردن أو الجزائر أو المغرب أو اليمن وغيرها من الدول. ويمكن ملاحظة ذلك ليس في بياناتها وتصريحات مسؤوليها فقط، وإنما في مشاركتها السياسية النيابية والحكومية، مثل ما يحدث في مصر، المغرب، اليمن، الأردن، السودان، الجزائر، الكويت، وغيرها.

ومما يزيد من هذا الاعتقاد بهذه السمة أنه بالرغم من تعرض معظم هذه الحركات الإسلامية الإخوانية لهذه الظاهرة إلى قمع واعتقالات فإنّها أصرت على نهج "المعارضة السياسية"، وعدم تحوّلها إلى "العمل المسلح أو العسكري" لمقاومة السلطة كما حصل مع حركات عديدة، ويلاحظ أنّ الخطاب السياسي والممارسات السياسية للحركات الإسلامية لا تدعو إلى الانقلاب على السلطة، ولا تستهدف السيطرة على موقع رأس النظام السياسي، وإنما تؤكد على إمكانية التعايش مع السلطة أو على المشاركة مع السلطة في عملية الإصلاح العام للمجتمع، وهذا ما ينقلنا إلى الحديث عن السمة الأخرى وهي سمة اهتمام الحركة الإسلامية بالمشاركة السياسية.

ج- اهتمام الحركة الإسلامية بالمشاركة السياسية، فمن الملاحظ على الحركات الإسلامية اهتمامها بالمشاركة السياسية من خلال قنوات وآليات العمل السياسي الرسمي، حيث كان ذلك متوفراً خاصة في الثمانينات والتسعينات. فمعظم حركات الإخوان المسلمين في (مصر والأردن والمغرب والكويت واليمن والجزائر) اهتمت بالمشاركة البرلمانية والمشاركة في المجالس البلدية والاتحادات الطلابية بل إن بعضها دخل المشاركة في السلطة التنفيذية. وربما كان ذلك أمراً يمكن تفهمه وطبيعياً لحركة تبنت العمل السياسي وعدم اللجوء إلى العنف المسلح كوسيلة للتأثير على القرار السياسي الرسمي وعلى السياسات العامة للدولة داخلياً وخارجياً. وكذلك لحماية حضورها السياسي في المجتمع، وكان طبيعياً أن يدفع هذا الاهتمام بالعمل السياسي إلى الانتقال من السرية إلى العلنية.

د- الدمج بين الخطاب العقائدي وبين الممارسة أو السلوك البراغماتي/الواقعي أو الواقعية (الاجتهاد في الواقع)، فبالرغم من أن الخطاب السياسي لظاهرة "الإسلام السياسي" يركز في محوره على المضمون العقائدي والالتزام بالمبادئ العامة تجاه القضايا السياسية العامة وتجاه السلطة السياسية، إلا أنه يُلاحظ عليه خاصة في فترة الثمانينات وحتى أوائل القرن العشرين أنه كان براغماتياً أو أن قابليته للبراغماتية على صعيد السلوك والممارسة كانت متوفرة، فعلى سبيل المثال كانت العديد من الحركات الإسلامية تمارس تحالفات سياسية مع تيارات وأحزاب علمانية بل يسارية واشتراكية التوجه أحياناً في مشاركاته الانتخابية البرلمانية، كما حصل في مصر بين الإخوان المسلمين وحزب العمل، أو تحالف التجمع اليمني للإصلاح مع حزب الحكومة ضد التيارات الاشتراكية والعكس في الانتخابات البرلمانية.. وكذلك من الممارسات البراغماتية كان تعايشها بل مشاركتها في السلطة التنفيذية بالرغم من تبني النظام السياسي لاتجاهات سياسية علمانية، كما حصل في الأردن والجزائر واليمن. ومن ممارستها البراغماتية قبولها أو تعايشها مع "الديمقراطية الليبرالية" كمرجعية سياسية وليست فكرية أو عقائدية أو أيديولوجية، تحتكم لها في علاقاتها السياسية سواء مع النظام السياسي أو مع القوى السياسية المختلفة في الدولة القطرية.

هذا الدمج بين الخطاب العقائدي وبين السلوك البراغماتي للحركات الإسلامية عمل على تطوير الرؤية السياسية لهذه الظاهرة وساهم في انتقالها بشكل كبير من إطار العموميات إلى البرامج والطروحات المحددة .

هـ- القوة في البناء التنظيمي والأيديولوجي والقدرة على التعبئة الأيديولوجية، إذ تتميز الحركات الإسلامية بالقوة التنظيمية وبصلاحتها خاصة أمام التحديات الصعبة أو القمعية، والبناء التنظيمي لهذا الظاهرة يجمع بين الحالة الجامدة والحالة الهلامية، فالبناء التنظيمي لهذه الظاهرة يجعل البناء التنظيمي أقرب إلى "الجماعة - الحزب" أو "الظاهرة - التنظيم" فهي ليست مجرد تشكيل سياسي يهدف إلى استلام السلطة، وإنما قراءة للدين والثقافة والمجتمع قد تجسدت في "نمط" من التربية وأشكال من التنظيم من أجل أهداف حضارية شاملة لجوانب سياسية واقتصادية واجتماعية وغيرها. 88. وهذا البناء التنظيمي يتمثل في جماعة انتقلت من معناها التنظيمي الضيق إلى معنى الأمة أو نواة الأمة، وهناك تداخل بين الشكل التنظيمي والمنظومة القيمية للحياة والبناء الأيديولوجي، حيث يمتاز الأخير بأنه يستند إلى رسالة سماوية تحمل صفة الاستمرارية والعالمية ويرتبط بالبعد الديني للمسلمين، مما يجعل من البناء الأيديولوجي بناءً يستند على أسس قوية يرتكز عليها البناء الفكري والروحي لكثير من المسلمين. والتداخل بين البناء التنظيمي والأيديولوجي تداخلاً عضوياً تحت دافع ضرورة "العمل الجماعي" لتحقيق أهداف الإسلام ومقاصده في المجتمعات المسلمة وغايات الإصلاح الإسلامي لهذه المجتمعات المؤمنة بهذا الدين. وهذا كله يجعل التداخل بين البناء التنظيمي والبناء الأيديولوجي تداخلاً فاعلاً ومؤثراً في البيئة المحلية والعربية الإسلامية. وتداخل هذين البنائين جعل من الظاهرة الإسلامية مشروعاً أو "فكرة حية".

ويمكن ملاحظة مدى صلابته هذا التداخل التنظيمي والأيديولوجي أنّ ظاهرة "الإسلام السياسي" تعرّضت لحالات قمع شديدة جداً في عدد من البلدان العربية ومع ذلك بقيت هذه الظاهرة حيّة ومستمرة بل وازداد وجودها ونفوذها

الشعبي. وفي المقابل فإنّ البناء التنظيمي لهذه الظاهرة كان وفي بعض الأحيان يحصر نفسه ضمن أطر تنظيمية مغلقة أو في خطاب إيدولوجي تقليدي نتيجةً إِمَّا لظروف تتعلق بتقييد الحريات السياسية في البيئة العربية أو نتيجة لطبيعة محدودة إمكانات القيادات التي كانت تقود هذه الظاهرة. (كما أنه لا زالت الحركات الإسلامية تعاني قصور في بلورة مشروع إصلاح حضاري بديل يتناول مستجدات العصر).

و- تطور ظاهرة الحركات الإسلامية تطوراً ذاتياً نتيجة التفاعل بين قوة الدفع الذاتي الأيدولوجي والمتغيرات المحيطة على المستويين العربي والوطني، فمن الطبيعي أن تتطور حركة غاياتها التغيير وأن تختار منهجاً في التفكير وطريقة في السلوك تُلائم فيها بين الهدف وبين الواقع، ولقد تطورت الصحوة داخل الحركات الإسلامية تطوراً ملحوظاً بحكم تغيير الأحوال الوطنية داخل كل قطر والمتغيرات الإقليمية والدولية.

وبحكم تجدد أجيال القيادات السياسية وتنوّع المفاهيم المعتمدة وبحكم ظروف التعامل بين الصحوة وبين العوامل الخارجية في ما للحركة من علاقات مع الأنظمة الحاكمة ومع الأحزاب السياسية والتيارات الفكرية، وبالطبع مدى سرعة التطور الذاتي في حركات ظاهرة "الإسلام السياسي" متفاوتة بحسب تفاوت قوة وتأثير العناصر المشار إليها، غير أنه لا يمكننا إغفال أنّ التطور الذاتي كانت تدفعه الظروف والمتغيرات المحلية والإقليمية والدولية أكثر كونه نتيجة توفّر عنصر "المبادرة" نحو الفعل لدى الحركة. بمعنى آخر كان يغلب على هذا التطور أنه كان فعلاً ناتجاً عن ردّة فعل تجاه الظروف والبيئة والواقع والعناصر المذكورة دفعت نحو التطور، أكثر منه سلوك أو فعل استباقي للأحداث أو مبادرة لصنع تغييرات مرغوبة أو مبادرة صياغة أو صنع المستقبل المنشود، والتأثير في مجرياته. **89**

ي- تكيف ظاهرة الحركات الإسلامية مع الأولويات القطرية أو الوطنية، تكيف أو تحويل أولويات وبرامجها من "الهم الإسلامي العالمي" (Transnational) إلى الأولويات الوطنية أو القطرية (National) أو (Sub-national) بالرغم من احتفاظ خطابها السياسي بالعالمية الإسلامية، واستمرار تفاعلها مع مشاكل وقضايا الأمة العربية الإسلامية. وهذا ما يمكن ملاحظته كتحوّل كبير في أدبيات هذه الظاهرة منذ الأربعينيات وحتى الثمانينات (مثل اهتمامها بمشاكل استقلال الدول العربية، قضية أفغانستان خلال الاحتلال السوفيتي لها، إلا أنّ فترة التسعينات أظهرت بوضوح هذا التحوّل وخاصة بعد حرب الخليج الثانية 1991/1990 وانكفاء الحركات الإسلامية على برنامج أولوياتها المحلية مثل قضايا الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي، والتنمية ومحاربة الفساد المالي والإداري، والاهتمام بقضايا الحريات العامة، والمشاركة السياسية وغير ذلك من القضايا. وبشكل عام اهتمامها بمشكلات وهموم المجتمع المحلي. ولكن هذا التحوّل في الأولويات ربّما لم يشمل المشكلة الفلسطينية وذلك لخصوصيتها الدينية من جهة ولطبيعة ارتباط هذه القضية بالبيئة المحلية العربية والإسلامية من جهة أخرى. فتعتبر القضية الفلسطينية بأنّها القضية المحلية – الخارجية لكل دولة عربية مع تفاوت في مستوى ذلك من دولة إلى أخرى. **90**

وختاماً نقول بأنّ هذه الحركات استطاعت مؤخراً أن تستقطب الجماهير الثائرة وتنظمها مستفيدة من تجاربها الطويلة في المعارضة وتمرسها على السياسية – وإن لم تكن المحرك الأول لهذه الانتفاضات- موجهة تلك القوى بهدف زعزعة أنظمة الاستبداد، وهذا أحسن ردّ على أولئك المتحيّزون الذين يرون بأنّ هذه الحركات حركات دخيلة على المجتمع لم تقم بأي جهد في التخلص من الاستبداد ولم يكن لها إلا أن تتركب ثورة الجماهير بطريقة انتهازية، وهذا في رأينا قول باطل منحاز ومأدج ، فلهذه الحركات باع طويل في نخر أسس الاستبداد السياسي وتربية المجتمعات وتعبئتها ضدّ الظلم ولم تكن انتفاضات "الربيع العربي" إلا فرصة تاريخية مناسبة لها حتى تخرج بهذه الجماهير إلى العلن وتوجّه ثورتها ضدّ الظلم، متكيفة مع الوضع الذي لم تخطط له، مستغلة ما يمكن أن تستغله من فرص وإمكانات على غرار أيّ حركة مناهضة للظلم عبر التاريخ، فكما يقول غوستاف لوبون في كتاب فلسفة التاريخ بأنّ: "الثورات الاجتماعية بمفهومها المجرد لا تحصل عن طريق التخطيط والعقل – بل وربما لا تحتاج إليه في كثير من الأوقات والأزمان – بل تؤدي العاطفة والحماس الثوري دوراً بارزاً فيها، لأنّها كانت نتيجة تفاعل القوى الاجتماعية التي تحركها بالدرجة الأساسية

المصالح – الشخصية والوطنية -، ومع حدوث هذه الثورة تنتهي دورة تاريخية وتبدأ دورة حياتية أخرى مختلفة معها، والسلطة الجديدة تعكس وان كان بصورة نسبية الحالة الجدية التي توصل إليها المجتمع نتيجة التطورات التي حدثت، لذلك على الأقل في البداية لا تحتاج هذه السلطة – الجديدة – إلى استخدام القوة لفرض مبادئها، إلا بالقدر الذي يحارب بها النظام القديم، والتي لا تتعدى محاولات الإحتضار، لأن رسالتها التاريخية قد انتهت".

بمعنى آخر، فقد نجح مفكري ومخططي تلك التيارات والحركات في فهم نقاط ضعف النفسية الجماهيرية والاجتماعية العربية نحو تزايد رصيد الكراهية والحنق تجاه أساليب الحكم لتلك الأنظمة السياسية العربية التي لا زالت تنظر إليها الجماهير الغاضبة على أنها أنظمة قمعية وعميلة للغرب والاستعمار، ولا هم لها سوى خدمة مصالحها الشخصية وإن كان ذلك على حساب الشعب ومستقبله. فكانت تلك النقطة منفذاً إيديولوجياً استطاعت تلك التيارات والأحزاب استغلاله لسحب البساط من تحت أقدام الاستبداد السياسي الرسمي القائم. 91

### 3. الحركات الإسلامية بين تحديات البناءات الداخلية ورهانات البيئة الخارجية:

هناك مجموعة من التحديات التي سوف يتحدد على ضوءها مستقبل الحركات الإسلامية في "دول الربيع العربي"، يمكن إجمالها فيما يلي:

التحدي الأول: قدرة الحركات الإسلامية على التفاهم فيما بينها على أجندة أو برنامج يحدد طبيعة النظام السياسي الذي سيعيشون في ظله أو يشاركون فيه، وكذلك طبيعة المجتمع الجديد الذي سيشكلون فيه قوة أساسية وفاعلة. وإذا كانت الأمور في هذا الشأن واضحة لدى جماعة الإخوان المسلمين، رغم التباينات في صفوف الجماعة، فليس من المؤكد بأنها كذلك لدى الجماعات الإسلامية الأخرى كالسلفيين والجهاديين والصوفيين، رغم ادعاء بعضها بعكس ذلك. التحدي الثاني: يتمثل في مدى قدرة الإسلاميين بكافة اتجاهاتهم على التفاهم مع بقية الأحزاب والاتجاهات السياسية الأخرى في "دول الربيع العربي"، وقدرتهم على الاتفاق معها على برنامج سياسي واجتماعي مشترك يحترم مبادئ التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة، والحريات العامة والخاصة وما شابه ذلك. 92

التحدي الثالث: يتمثل في مدى قدرة "جماعات الإسلام السياسي" على التحول إلى حركات إسلامية عصرية مواكبة لروح العصر، ومقتضيات تطوير مجتمعاتها. وفي هذا السياق يتبادر إلى الذهن النموذج الإسلامي التركي الذي يقود نظام حكم علماني تشارك فيه كافة الأطياف السياسية والفكرية والثقافية. وحيث أن التجربة الإسلامية التركية تختلف عن مثيلاتها في "دول الربيع العربي"، فليس من المعروف إن كانت ثورات الربيع العربي ستنتج في التوفيق بين مقتضيات الحكم في دولة مدنية، والإبقاء على تمسكها باديولوجيتها الإسلامية. التحدي الرابع والأخير: فيتمحور حول قدرة الإسلاميين في دول الربيع العربي على بلورة أو صياغة علاقة جديدة مع الغرب والولايات المتحدة لا تنزع عن الإسلاميين شرعيتهم. فالولايات المتحدة تريد من الإسلاميين مقابل التعامل معهم، تبني سياسات معتدلة تجاه إسرائيل، وتتوقع منهم أيضاً محاربة ما يسمى بالإرهاب، بالإضافة إلى اعتماد النظام الديمقراطي في بلدانهم من بين أمور أخرى. وفي سياق التحدي الحقيقي الذي يواجه التيارات الإسلامية في بناء دولة مدنية – ديمقراطية نود التأكيد على النقاط التالية:

➤ ثمة أطراف محلية وإقليمية ودولية عديدة، تعمل بوسائل مختلفة على وأد "الربيع العربي" وعدم وصوله إلى نهاياته السياسية في بناء دول ديمقراطية – تعددية. ولا شك في أن حضور القوى الحية في الشعوب العربية وإصرارها على النزول إلى الميدان والمعتك السياسي، سيساهم في إفشال الإرادات المحلية والإقليمية والدولية المضادة.

➤ تؤكد تطوّرات الأحداث في "دول الربيع العربي" أنّ الحركات الإسلامية أمام فرصة تاريخية للمساهمة في مشروع التحوّل الديمقراطي في المنطقة. وهذا يتطلب من "قوى الإسلام السياسي" الالتزام بمسألتين أساسيتين وهما:

✓ الالتزام بالديمقراطية بكل آلياتها وميكانيزماتها، بوصفها الخيار الوحيد لإدارة المجال العام على أسس جديدة في المنطقة العربية. فالديمقراطية ليست تكتيكاً للتمكّن السياسي، وإنّما هي خيار نهائي. إذا تمكنت الحركات الإسلامية من الالتزام بالديمقراطية ومقتضياتها، فإنّ هذه القوى وبزخمها الشعبي، ستساهم بإيجابية في عملية التحوّل الديمقراطي في المنطقة.

✓ عدم إسقاط المنطقة في الفتن الطائفية والمذهبية، وهذا يتطلب من الحركات الإسلامية خلق مقاربة فكرية وسياسية جديدة لحقيقة التعدّد الديني والمذهبي في المنطقة. ولا ريب في أنّ انزلاق الحركات الإسلامية نحو الفتن الطائفية والمذهبية، سيضيع فرصة مشاركتها الفعّالة في مشروع التحوّل الديمقراطي. 93

يبدو من مجموع المعطيات السياسية والإستراتيجية والأمنية المتوافرة، عن "بلدان الربيع العربي"، أنّها تتّجه إلى توزيع مصادر القوة في الاجتماع الوطني بين العسكر والحركات الإسلامية بكل تشكيلاتها وأطيافها وألوانها، بحيث تكون الدولة والخيارات الإستراتيجية بيد المؤسسة العسكرية، أمّا السلطة كفضاء للتنافس والتداول، فسيكون في أغلب هذه الدول بيد الحركات الإسلامية. وطبيعة المستقبل السياسي المنظور لدول الربيع العربي، ستكون مرهونة إلى حدّ بعيد بطبيعة العلاقة التي ستتشكل بين العسكر والإسلاميين. فإذا كانت العلاقة قائمة على أساس التناغم التام، فإنّ الأمور تتّجه إلى أن تكون "دول الربيع العربي" أشبه ما يكون إلى النموذج الباكستاني، أمّا إذا كان الإسلاميون يندشون بناء دولة مدنية – ديمقراطية، ويبادرون باتجاه بناء كتلة سياسية – ديمقراطية واسعة تتجه صوب هذا الهدف، وتحوّل دون هيمنة العسكر، فإنّ النتيجة حتّى ولو كانت هناك صعوبات حقيقية آنيّة من جرّاء التنافس والتدافع والصراع، هي اقتراب "دول الربيع العربي" من النموذج التركي. ومن الطبيعي القول في هذا السياق: "إنّ الحركات الإسلامية الراهنة -ولاسيما في مصر- ما تزال أبعد عن الطاقة المدنية الأعمق في الإسلام ديناً وحضارةً واجتماعاً، وهي المقاصد الشرعية وفهم الدولة على ضوئها. فإسلامية الدولة ليست في إعلانها عن نفسها، بل في تحقيق وظائفها أي مقاصد الإسلام الكلية الكبرى. خاصة وأنّ أكثر الدول التي تعلن عن نفسها إسلامية هذه الأيام هي أقل الدول إسلامية بالمعنى الجوهرى للمقاصد الكلية العليا للإسلام" 94.

➤ تحدي إدارة التعدّدية الدينية والمذهبية: لعلّ من الأمور المقلقة والتي تثير الكثير من المخاوف والهواجس في "دول الربيع العربي"، والتي تحتضن تنوعات مذهبية (سنية – شيعية) وتعدّدية دينية (مسيحية – إسلامية)، هو بروز نزعات مذهبية ودينية إقصائية واستثنائية، تتغذّى على إرث تاريخي وخيارات سياسية راهنة. ممّا فرض تحديات جسيمة على الإسلاميين جميعاً وبالذات فيما يتعلّق وبناء العلاقة بين التعدّديات المذهبية والدينية على أسس جديدة، بحيث تتحوّل هذه التعدّديات من فضاء للتوتر والتوجّس والاحتراق إلى مصدر للثراء الاجتماعي والسياسي والمعرفي. والأمر المقلق، هو أنّ امتدادات "الربيع العربي" صارت تأخذ تمظهرات وتجليات طائفية في أماكن الوجود المشترك للسنة والشيعية، كما هي الحال في لبنان وسورية والعراق. أي بدلاً من تمدّد هذا "الربيع" على هيئة مشروع سياسي مشترك للانتقال السلمي إلى الديمقراطية وتعزيز الهوية الوطنية المشتركة، إذا بتداعيات التغيير تتخذ صراع ضمني بين السنة والشيعية على القوة والنفوذ، مع توزيعها بين نظامي مصالح إقليمية مختلفة ومتباينة، حيث تتأجج فيه حالات التعبئة المذهبية التي وصلت إلى حالة غير مسبوقة في لبنان، والتصفيات المضادة في الأحياء كما هو الحال في سوريا والعراق. 95

ممّا يعني أنّ هناك معضلة في الواقع العربي، المشرقي منه بالتحديد، هي أعمق من أزمة إزاحة الاستبداد وهاجس التحوّل السلمي نحو الديمقراطية، بقدر ما هي أزمة مجتمع، تتمثّل في هويات متناحرة لم تستطع الدولة الحديثة في العالم العربي، إيجاد وعاء ثقافي يصهرهما في هوية مشتركة، وجامع وطني تلتحم فيه مصالحهما، ولم يستطع الوعي الديني الحديث تجاوز البنى الكلامية القديمة لدى الطرفين، المتخمة باتهامات مضادة. وحينما تغيب آليات إدارة التعددية الدينية والمذهبية على نحو إيجابي، فإنّ أي اهتزاز اجتماعي، سيقود إلى انقسام المجتمع أفقيًا وعموديًا على أسس دينية أو مذهبية أو قومية أو مناطقيّة، لهذا فإننا نعتقد أنّ خروج مجتمعاتنا من حالة التشطي والتجزئة الأفقية والعمودية، مرهون إلى حدّ بعيد بقدرّة التيارات الإسلامية -لكونها المتصدرة "لدول الربيع العربي" وصاحبة الشعبية الأعلى- على بناء مقارنة جديدة لحقيقة التعددية لكل مستوياتها في المجتمعات العربية والإسلامية، مقارنة تتجاوز المحن التاريخية وتبني دولة للجميع دون افتئات أو انحياز. ومن الضروري القول: إنّ المجتمعات العربية والإسلامية، تعيش التحدّد والتنوّع بكل أشكاله، وإنّ حالة الانقسام والتشطي، ليست بسبب وجود حقائق التحدّد والتنوّع في الاجتماع العربي المعاصر، وإنّما بفعل الخيارات السياسية المتّبعة في إدارة هذه الحقيقة الضاربة بجذورها في عمق المجتمعات العربية والإسلامية.

وإنّ سمات هذه المقاربة الجديدة هي النقاط التالية :

- ✓ الخروج والانعقاد من الانحباس في موضوعات التاريخ وأحداثه، فليس مطلوباً أن تتطابق وجهات النظر في كل أحداثه ورجاله، ولكن المطلوب دائماً هو أن تحترم الأطراف جميعاً رموز ومقدسات بعضها بعضاً.
- ✓ إنّ إدارة التحدّد الديني والمذهبي يُعدّ مشكلة حقيقية في المنطقة العربية، لكون الدولة العربية المعاصرة عصبوية ومنغلقة ولا تعبّر عن مصالح جميع الأطياف والأطراف. ونحن نعتقد على هذا الصعيد أنّ الدولة العصبوية والمنغلقة بصرف النظر عن مضمونها، هي بالضرورة دولة صانعة للتمييز وتربية الفوارق بين المواطنين. وإنّ المطلوب بناء دولة مدنية محايدة تجاه عقائد مواطنيها، وليس من وظيفتها تعميم أيديولوجيتها، وإنّما الالتزام بالقانون وتطبيقه. فالدولة العادلة وذات المضمون التمثيلي لجميع المكونات، هي القادرة على إنهاء المشكلة الطائفية وإدارة حقيقة التعددية الدينية والمذهبية في المنطقة العربية على أسس صحيحة وعادلة. وفي الختام من الصعب التقرير بشكل جازم في خارطة ومستقبل الحركات الإسلامية في "دول الربيع العربي" وكيفية تعامله مع ما أشرنا إليه من تحديات، وفي ظلّ عدم اكتمال الفصول النهائية "للثورات العربية" حيث تبقى التطورات مفتوحة على كافة الاحتمالات. 96

## خاتمة:

مع التغيرات الناجمة عن انتفاضات "ربيع العرب" وتمكن الإسلاميين من اكتساح الشارع بل والوصول بتياراتهم إلى سدة الحكم، بدأت تتجلى تحديات مهمة لتقديم مشروع إسلامي متكامل لدولة مسلمة بوصفه مشروعاً للتطبيق وليس مشروعاً للدعوة والوعظ. ولا شك في أنّ هذه المسألة تتطلّب من الإسلاميين بكل تياراتهم وفئاتهم لياقة سياسية وتديرية جديدة، حتى يتمكّنوا من اجتياز المسافة بين الوعد والإنجاز بشكل صحيح ومناسب، فإذا كان الخطاب السياسي والدعوي في بعض جوانبه، يُمكن هذه التيارات من الحشد وتعبئة الأنصار أكثر من بقية التيارات، فإنّ الممارسة السياسية في الميدان لاسيما إذا ما تولّت هذه الحركات زمام السلطة والحكم ستكون بلا شك ذلك المحك الذي تُختبر فيه مدى جاهزيتها لمواجهة التحديات المطروحة على الساحة السياسية بطريقة واقعية ورشيدة، كما ستُختبر أيضا طروحاتها الفكرية ومدى قابليتها للتكيف والتفعيل بشكل سليم في الداخل والخارج، وعلى أساسها سيتحدّد مستقبل هذه الحركات بشكل حاسم لا رجعة فيه.

1. سليمان بن صالح الخراشي، ثقافة التلبيس، مصطلح الإسلام السياسي <http://www.saaaid.net/Warathah/Alkharashy/m/55.htm>
2. إسلام سياسي، موقع ويكيبيديا، الموسوعة الحرة: [http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85\\_%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A](http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85_%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A)
3. سليمان بن صالح الخراشي، مرجع سبق ذكره.
4. إسلام سياسي، مرجع سبق ذكره.
5. سليمان بن صالح الخراشي، مرجع سبق ذكره.
6. خصائص الحركة الإسلامية المعاصرة، شبكة نادي القدس: [WWW.qudsway.Com](http://WWW.qudsway.Com)
7. إبراهيم غرايبة، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي بالعالم العربي <http://www.marsadmasr.com/viewarticle.php?id=6484>
8. مصطفى الطحان، تحديات تواجه الحركة الإسلامية، تقديم "محمد عمارة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، طبعة 02، ص: 19-20.
9. يوسف القرضاوي، الإخوان المسلمون، "70 عاما من الدعوة والتربية والجهاد"، مكتبة وهبة القاهرة، مصر، 1999م-1420هـ، ص: 28-29-30-31.
10. حوار مع محمد محفوظ، إعداد زكي الغيلو، الحركات الإسلامية وانشغالات اللحظة الراهنة، موقع التنوع الإسلامي <http://www.muslimdiversity.net/?p=271>
11. أحمد جبرون، "مفهوم الحزب الإسلامي والانحياز الممكن"، <http://www.Islami SMS cope.com>
12. زكي الغيلو، مرجع سبق ذكره.
13. حامد قويسني، واشنطن "الحركة الإسلامية على أبواب القرن 21"، معهد الإمام الشيرازي الدولي للدراسات [WWW.Siironline.org](http://WWW.Siironline.org)
14. وشان حكيمة، الإسلام والديمقراطية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع والتنمية، (جوان 1999)، ص: 100-101.
15. مفيد الزبيدي، التيارات الفكرية في الخليج العربي بين 1938-1981م، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة 01 2004 بيروت، لبنان، ص: 244.
16. يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشاب للطباعة والنشر، باتنة-الجزائر 1981م-1402هـ، ص: 23-26.
17. محمد أشتيه، الفكر السياسي للحركات الإسلامية تجربة مصر والأردن وفلسطين، المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية، فلسطين، طبعة 01، 1999م، ص 28.
18. محمد أشتيه، المرجع نفسه، ص: 26-27.
19. عبد الله العليان، الإسلام والغرب ما بعد 11 سبتمبر 2001، المركز الثقافي لعربي الدار البيضاء-المغرب، طبعة 01، 2005م، ص: 25.
20. حسين علكة الخفاجي، الإرهاب دراسة مقارنة بين القانون والشريعة. <http://www.assakina.com/studies/4667.html>
21. عبد الله العليان: مرجع سبق ذكره، ص: 25.
22. حسن علكة الخفاجي، مرجع سبق ذكره.



23. أحمد سعيقان، قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، مكتبة لبنان، طبعة 01، 2004م. ص: 28.
24. حسين علكة الخفاجي، مرجع سبق ذكره.
25. حسين علكة الخفاجي، المرجع نفسه.
26. عبد الله العليان، مرجع سبق ذكره، ص: 29-30.
27. حسين علكة الخفاجي، مرجع سبق ذكره.
28. عبد الله العليان، مرجع سبق ذكره، ص 25.
29. عبد الله العليان، المرجع نفسه، ص: 28-29.
30. عبد الغاني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2011، بيروت-لبنان، ص: 58.
31. محمد علي محمود صبح، إدارة الدولة في الإسلام، دراسة تأصيلية لمفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة لنيل شهادة الماجستير في التخطيط والتنمية السياسية، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، 2011، بانلس-فلسطين، ص: 16، 17، 18، 19.
32. المرجع نفسه، ص: 22-23.
33. المرجع نفسه، ص: 62-63.
34. عبد الغاني عماد، مرجع سبق ذكره، ص: 60-61.
35. محمد علي محمود صبح، مرجع سبق ذكره، ص: 66.
36. عبد الغاني عماد، مرجع سبق ذكره، ص: 56.
37. المرجع نفسه، ص: 53.
38. المرجع نفسه، ص: 54-55.
39. أحمد كورو، سياسة ذات مرجعية دينية بدون دولة إسلامية، هل يمكن أن يكون حزب العدالة والتنمية التركي نموذجاً للإسلاميين العرب، مركز بروكنجز-الدوحة، فبراير 2013، ص: 03-04.
- [http://www.brookings.edu/~media/Research/Files/Papers/2013/02/21%20akp%20model%20kuru/BDC\\_AKP%20Model\\_Kuru\\_Arabic.pdf](http://www.brookings.edu/~media/Research/Files/Papers/2013/02/21%20akp%20model%20kuru/BDC_AKP%20Model_Kuru_Arabic.pdf)
40. هاشم صالح، الفكر العربي ومشكلة المفاهيم، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 10 يناير 2014.
- <http://classic.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=757027&issueno=12827#.U3tiv9KSzpo>
41. رياض زكي قاسم، تقرير عن ندوة بعنوان: "مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي"، مجلة المستقبل العربي، نوفمبر 2013، بيروت-لبنان، ص: 177-178.
42. د. أحمد سعيقان، مرجع سبق ذكره، ص: 15.
43. الشيخ سلطان بن عبد الرحمن العيد، بشرى الكتيب في نصرة الحبيب، "دار الأرقم للإنتاج والتوزيع"، طبعة 02، 2006، سطيف-الجزائر، ص 20.

44. عبد الله العليان، مرجع سبق ذكره، ص: 95.
45. فهمي هويدي وآخرون، الحركات الإسلامية "الحركات الإسلامية والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 01، 1999، بيروت-لبنان، ص 45.
46. فهمي هويدي وآخرون، المرجع نفسه، ص: 46.
47. أحمد مغازي، الحكومة عند أهل السنة والشيعة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر (1993-1994م)، ص 35.
48. فهمي هويدي وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 35.
49. أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري "القرطبي"، "تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن الجزء 2، مكتبة دار الشعب، القاهرة، مصر 1970م، ص: 5857.
50. أحمد مغازي، مرجع سبق ذكره، ص: 53.
51. المرجع نفسه، ص: 56.
52. صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، دار الإعلام الدولي، طبعة 01، 1989، القاهرة، مصر، ص: 42.
53. المهمة الغائبة في ثقافة الحركة الإسلامية. [WWW.islammemo.com](http://WWW.islammemo.com)
54. التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية. <http://www.palestine-info.com/arabic/books/2006/musheer/mush10.htm>
55. المهمة الغائبة في ثقافة الحركة الإسلامية، مرجع سبق ذكره.
56. صلاح الصاوي، مرجع سبق ذكره، ص: 41.
57. حامد العلي، المذاهب المعاصرة جاءت من أوروبا <http://www.h-alali.cc/files/daleel.doc>
58. الشيخ ناصر الدين الألباني، حكم تعدد الجماعات الحزبية <http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=109236>
59. الطرطوشي أبو بكر، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الزمنية [www.altartosi.com](http://www.altartosi.com)
60. بسام ناصر، السلفية المعاصرة وفق المراجعات [www.alghad.ja](http://www.alghad.ja)
61. صلاح الصاوي، مرجع سبق ذكره، ص: 43.
62. ناصر الدين الألباني ومقبل الوادعي، مسائل عصرية في السياسة الشرعية، شبكة العلوم السلفية. <http://aloloom.net/vb/showthread.php?t=12786>
63. أبو بكر الطرطوشي، مرجع سبق ذكره.
64. صلاح الصاوي، مرجع سبق ذكره، ص: 46-47.
65. المرجع نفسه، ص: 49.
66. أبو بكر الطرطوشي، مرجع سبق ذكره.

67. صلاح الصاوي، مرجع سبق ذكره، ص: 50.
68. المرجع نفسه، ص: 102.
69. الحملة الدولية على الإسلام والمسلمين [WWW.aljazeera.net/programe](http://WWW.aljazeera.net/programe)
70. أبو بكر الطرطوشي، مرجع سبق ذكره.
71. صلاح الصاوي، مرجع سبق ذكره، ص: 103.
72. التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، مرجع سبق ذكره.
73. أبو بكر الطرطوشي، مرجع سبق ذكره.
74. التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، مرجع سبق ذكره.
75. حامد العلي، مرجع سبق ذكره.
76. صلاح الصاوي، مرجع سبق ذكره، ص 78.
77. المرجع نفسه، ص: 83.
78. الأسس الفقهية للتعددية السياسية في الإسلام، موقع نواة سياسية. <https://nawaat.org/portail/2005/03/11/1-jurisprudential-fundament-of-political-plurality-1>
79. صلاح الصاوي، مرجع سبق ذكره، ص: 89.
80. الألباني ومقبل، مرجع سبق ذكره.
81. عبد المنعم، سليمان، أسباب صعود تيار الإسلام السياسي بعد الربيع العربي، موقع نقطة، 2012 م.
82. المرجع نفسه.
83. الصياد، محمد، الدولة المدنية بعد صعود الإسلام السياسي، الموقف، 2012 م. <http://almawqef.com/spip.php?article4923&lang=ar>
84. العناني خليل، التيارات الإسلامية في عصر الثورات العربية، مجلة السياسة الدولية، 2011 م، <http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/2/106/1580/%D8%AA%D8%AD%D9%84%D9%8A%D9%84%D8%A7%D8%AA/%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%89/-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%8A%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%B9%D8%B5%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%88%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9.aspx>
85. الغيثي شتيوي، الخليج والإخوان..التقارب والتباعد، صحيفة عكاظ، 2013 م، <http://www.okaz.com.sa/new/mobile/20130203/Con20130203569725.htm>

86. راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، المركز المغربي للبحوث والترجمة، لندن، 2000، ص: 12-13.
87. لمزيد حول تطور العلاقة بين الحركة الإسلامية والسلطة السياسية، راجع الأدبيات التالية، وثيقة الإصلاح، في جبهة العمل الإسلامي، الأردن.
88. مصطفى الفيلاي، "تقرير تجميحي: الصحة الدينية الإسلامية: خصائصها، أطوارها، مستقبلها" لمجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، سلسلة مكتبة المستقبلات العربية البديلة، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، بيروت، ط2، 1989، ص 362.
89. المرجع نفسه.
90. سنية الحسيني، "الإسلاميون والربيع العربي"، الحوار المتمدن (ع.2011، 3490)  
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=276108>
91. محمد بن سعيد الفطيسي، الإسلاميون وثورات الربيع العربي، موقع الحقيقة الدولية، 16-05-2014،  
<http://www.factjo.com/pages/print2.aspx?id=2196>
92. سنية الحسيني، مرجع سبق ذكره.
93. محمد محفوظ،، الإسلام السياسي والتحولت العربية، جريدة الرياض 26-11-2012  
<http://www.alriyadh.com/787537>
94. محمد محفوظ، الإسلاميون وتحديات ما بعد الربيع العربي، مركز أفاق للدراسات والبحوث، 15-09-2013.  
<http://aafaqcenter.com/index.php/post/1837>
95. المرجع نفسه.
96. محمد محفوظ، مرجع سبق ذكره.

المراجع المعتمدة:أ-الكتب:

1. مصطفى الطحان، تحديات تواجه الحركة الإسلامية. تقديم" محمد عمارة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، طبعة 02.
2. يوسف القرضاوي، الإخوان المسلمون، "70 عاما من الدعوة والتربية والجهاد"، مكتبة وهبة القاهرة، مصر، 1999م-1420هـ.
3. مفيد الزيدي، التيارات الفكرية في الخليج العربي بين 1938-1981م، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة 01 2004 بيروت، لبنان.
4. يوسف القرضاوي، الصحوحة الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشاب للطباعة والنشر، باتنة-الجزائر 1981م-1402هـ.
- محمد أشتيه، الفكر السياسي للحركات الإسلامية تجربة مصر والأردن وفلسطين، المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية، فلسطين، طبعة 01، 1999م.
5. عبد الله العليان، الإسلام والغرب ما بعد 11 سبتمبر 2001، المركز الثقافي لعربي الدار البيضاء-المغرب، طبعة 01، 2005م.
6. أحمد سعيفان، قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، مكتبة لبنان، طبعة 01، 2004م.
7. الشيخ سلطان بن عبد الرحمن العبد، يشري الكئيب في نصرة الحبيب، "دار الأرقم للإنتاج والتوزيع"، طبعة 02، 2006، سطيف-الجزائر.
8. فمهي هويدي وآخرون، الحركات الإسلامية "الحركات الإسلامية والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 01، 1999، بيروت-لبنان.
9. أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري "القرطبي"، "تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن الجزء 2، مكتبة دار الشعب، القاهرة، مصر 1970م.
10. راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن، 2000.
11. مصطفى الفيلاي، "تقرير تجميعي: الصحوحة الدينية الإسلامية : خصائصها، أطوارها، مستقبلها" لمجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، سلسلة مكتبة المستقبلات العربية البديلة، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، بيروت، ط2، 1989.
12. عبد الغاني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2011، بيروت-لبنان.
13. صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، دار الإعلام الدولي، طبعة 01، 1989، القاهرة، مصر، ص: 42.

ب-الرسائل والمذكرات:

14. وسان حكيمة، الإسلام والديمقراطية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع والتنمية، (جوان 1999).
15. محمد علي محمود صبح، إدارة الدولة في الإسلام، دراسة تأصيلية لمفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة لنيل شهادة الماجستير في التخطيط والتنمية السياسية، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، 2011، بانلس-فلسطين.

16. أحمد مغازي، الحكومة عند أهل السنة والشيعة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر (1993-1994م).

### ج- المجالات والمواقع الإلكترونية:

17. سليمان بن صالح الخراشي، ثقافة التلبس، مصطلح الإسلام السياسي  
<http://www.saaaid.net/Warathah/Alkharashy/m/55.htm>

18. إسلام سياسي، موقع ويكيبيديا، الموسوعة الحرة  
[http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85\\_%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A](http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85_%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A)

19. خصائص الحركة الإسلامية المعاصرة، شبكة نادي القدس: [www.qudsway.Com](http://www.qudsway.Com)

20. إبراهيم غرايبة، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي بالعالم العربي  
<http://www.marsadmasr.com/viewarticle.php?id=6484>

21. حوار مع محمد محفوظ، إعداد زكي الغيلو، الحركات الإسلامية وانشغالات اللحظة الراهنة، موقع التنوع الإسلامي  
<http://www.muslimdiversity.net/?p=271>

22. أحمد جبرون، "مفهوم الحزب الإسلامي والانحياز الممكن". <http://www.Islami SMS cope.com>

23. حامد قويسني، "الحركة الإسلامية على أبواب القرن 21"، معهد الإمام الشيرازي الدولي للدراسات  
[www.Siironline.org](http://www.Siironline.org)

24. حسين علكة الخفاجي، الإرهاب دراسة مقارنة بين القانون والشرعية.  
<http://www.assakina.com/studies/4667.html>

25. السيد أبو داود، المهمة الغائبة في ثقافة الحركة الإسلامية.  
<http://www.islammemo.cc/Tkarer/Tkareer/mkalat-we-Thililat/2007/06/20/45755.html>

26. التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية  
<http://www.palestine-info.com/arabic/books/2006/musheer/mush10.htm>

27. حامد العلي، المذاهب المعاصرة جاءت من أوروبا <http://www.h-alali.cc/files/daleel.doc>

28. الشيخ ناصر الدين الألباني، حكم تعدد الجماعات الحزبية  
<http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=109236>

29. الطرطوشي أبو بكر، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الزمنية [www.altartosi.com](http://www.altartosi.com)

30. بسام ناصر، السلفية المعاصرة وفقه المراجعات [www.alghad.ja](http://www.alghad.ja)

31. الحملة الدولية على الإسلام والمسلمين [WWW.aljazeera.net/programe](http://WWW.aljazeera.net/programe)

32. ناصر الدين الألباني ومقبل الوداعي، مسائل عصرية في السياسة الشرعية، شبكة العلوم السلفية.  
<http://aloom.net/vb/showthread.php?t=12786>

33. الأسس الفقهية للتعددية السياسية في الإسلام، موقع نواة سياسية.  
<https://nawaat.org/portail/2005/03/11/1-jurisprudential-fundament-of-political-plurality-1>

34. المهمة الغائبة في ثقافة الحركة الإسلامية. [WWW.islammemo.com](http://WWW.islammemo.com)
35. عبد المنعم، سليمان، أسباب صعود تيار الإسلام السياسي بعد الربيع العربي، موقع نقطة، 2012 م.
36. الصياد، محمد، الدولة المدنية بعد صعود الإسلام السياسي، الموقف، 2012 م..  
<http://almawqef.com/spip.php?article4923&lang=ar>
37. العناني خليل، التيارات الإسلامية في عصر الثورات العربية، مجلة السياسة الدولية، 2011 م.  
<http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/2/106/1580/%D8%AA%D8%AD%D9%84%D9%8A%D9%84%D8%A7%D8%AA/%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%8A%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%B9%D8%B5%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%88%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9.aspx>
38. الغيثي شتيوي، الخليج والإخوان..التقارب والتباعد، صحيفة عكاظ، 2013 م.  
<http://www.okaz.com.sa/new/mobile/20130203/Con20130203569725.htm>
39. سنية الحسيني، "الإسلاميون والربيع العربي" الحوار المتمدن (ع.2011، 3490)  
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=276108>
40. محمد محفوظ، الإسلام السياسي والتحول العربي، جريدة الرياض 26-11-2012  
<http://www.alriyadh.com/787537>
41. محمد محفوظ، الإسلاميون وتحديات ما بعد الربيع العربي، مركز آفاق للدراسات والبحوث، 15-09-2013.  
<http://aafaqcenter.com/index.php/post/1837>
42. محمد بن سعيد الفطيسي، الإسلاميون وثورات الربيع العربي، موقع الحقيقة الدولية، 16-05-2014،  
<http://www.factjo.com/pages/print2.aspx?id=2196>
43. أحمد كورو، سياسة ذات مرجعية دينية بدون دولة إسلامية، هل يمكن أن يكون حزب العدالة والتنمية التركي نموذجا للإسلاميين العرب، مركز بروكنجز-الدوحة، فبراير 2013  
[http://www.brookings.edu/~media/Research/Files/Papers/2013/02/21%20akp%20model%20kuru/BDC\\_AKP%20Model\\_Kuru\\_Arabic.pdf](http://www.brookings.edu/~media/Research/Files/Papers/2013/02/21%20akp%20model%20kuru/BDC_AKP%20Model_Kuru_Arabic.pdf)
44. رياض زكي قاسم، تقرير عن ندوة بعنوان: "مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي"، مجلة المستقبل العربي، نوفمبر 2013، بيروت-لبنان.  
[http://www.causlb.org/Attachments/mustaqbal\\_419\\_rayadkassam.pdf](http://www.causlb.org/Attachments/mustaqbal_419_rayadkassam.pdf)
45. هاشم صالح، الفكر العربي ومشكلة المفاهيم، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 10 يناير 2014.  
<http://classic.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=757027&issueno=12827#.U3tiv9KSzpo>