وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة1
كلية الحقوق والعلوم السياسية
قسم العلوم السياسية

حركات الإسلام السياسي في العالمين العربي والإسلامي في ظل المتغيرات الدولية لفترة ما بعد الحرب الباردة

إعداد الباحث:
لعايب محمد رفيق

إشراف الأستاذ الدكتور:
قادري حسين

لجنة المناقشة

لقب وإسم الأستاذ	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
راقدي عبد الله	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	رئيسا
قادري حسين	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
وناسي لزهر	أستاذ محاضر قسم-أ-	جامعة باتنة 1	عضوا
بن جديد عبد الحق	أستاذ التعليم العالي	جامعة عنابة	عضوا
جديد خميس	أستاذ محاضر قسم-أ-	جامعة عنابة	عضوا
هوادف عبد الله	أستاذ محاضر قسم-أ-	جامعة مسيلة	عضوا

السنة الجامعية:2018/2017

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى: (يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ)

(سورة المجادلة: الآية 11)

إهداء

أهدي عملي إلى أمي الغالية رحمها الله.

إلى أبي العزيز.

إلى زوجتي الغالية.

إلى أولادي الأعزاء يحي وسارة حفظهما الله.

إلى كل من ساندني من قريب أو من بعيد.

شكرا.

شكر وعرفان

أحمد الله سبحانه وتعالى على جزيل فضله وتوفيقه وتسهيله لي كل السبل حتى تمكنت من إنجاز هذا العمل المتواضع، وكان لابد علي العرفان لمن ساعدوني على اتمام هذا العمل، عملا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "من استعاذكم بالله فأعيذوه، ومن سألكم فأعطوه، ومن دعاكم فأجيبوه، ومن أعطاكم فكافئوه فإن لم تجدوا ما تكافئوه فادعوا له حتى تروا أنكم كافأتموه".

أتقدم بالشكر الجزيل وأسمى عبارات التقدير إلى الأستاذ المحترم "قادري حسين" على اشرافه على هذا العمل وعلى توجيهاته السديدة وآرائه القيمة وعلى دعمه المتواصل وسعيه على أن يتم هذا العمل على أكمل وجه، واشكره ايضا على انسانيته وتواضعه الكبيرين حيث كان وسيكون لنا مثالا يحتذى ان شاء الله.

كما أتوجه بخالص الشكر والتقدير إلى السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة على تفضلهم بقبول مناقشة هذا البحث وتقييمه.

ويستوقفني الواجب بتقديم الشكر الجزيل لكافة معلمي وأساتذتي من بداية مشواري الدراسي إلى نهايته.

وفي الأخير أشكر كل من ساعدني من قريب أو من بعيد في إنجاز هذا العمل.

لعايب محمد رفيق

مقدمة:

منذ أواخر القرن الماضي والعالم يشهد تغيرات ملحوظة في بنية وأشكال وطبيعة أدوار اللاعبين في المشهد الدولي، هذه التغيرات لم تكن سوى نتيجة لتغيرات حدثت في أطر أضيق أي داخل الدول نفسها، فتغير البنى السياسية والاقتصادية والتحولات الأيديولوجية الداخلية للكثير من دول العالم ساهمت وبشكل مباشر في صوغ معالم جديدة للنظام العالمي، والذي ألقى بتبعاته على كثير من القضايا الدولية متسببا في إيجاد الحلول لها تارة أو في تعقيدها تارة أخرى، فالتغيرات الداخلية في الدول والأمم تلقي بظلالها لا محالة على طبيعة النظام العالمي، وإذا كانت نهايات القرن الماضي حملت معها نهاية الاشتراكية، ونفوذ الرأسمالية، فإنها حملت تناميا واضحا لحركات الإسلام السياسي القائمة، وميلادا لأخرى جديدة، وإذا كانت التغييرات التي عصفت بالعالم الغربي ألقت بآثارها على قضايا الإسلام السياسي، فكيف يمكن تجاهل تغييرات ولدت من رحم العالم الإسلامي.

لقد بدأت حركات الإسلام السياسي في الظهور بشكلها الحديث منذ النصف الأول من القرن العشرين، حيث أنهى "مصطفى كمال أتاتورك" مبدأ الخلافة، وانهارت الدولة العثمانية التي حكمت العالم الإسلامي، وحلت محلها الدولة العلمانية في تركيا الجديدة، التي بدورها كانت مفتاحا لاستيلاء الغرب الأوروبي على جغرافية العالمين العربي والإسلامي في المشرق والمغرب، مما أدى إلى تفكك الوحدة الدينية حتى ولو كانت صورية الشكل، فقد جمعها مبدأ الخلافة التي سادت ولفترة طويلة، وبدأ التفكير في صياغة فكر "إيديولوجي" قائم على الأساس الديني، يعيد بناء الإجماع الجماهيري، وبعث المجتمع "المسلم" وهو ما عرف في وقته بالصحوة الإسلامية، التي كانت نتاجا لتخلي الأتراك عن "الخلافة" والتوجه نحو "الغربية"، وبناء الدولة التركية الحديثة القائمة على العلمانية، وفصل فيها الدين عن الدولة، هذا من جهة ومن جهة ثانية، كان ذلك عامل هام من عوامل إعادة البعث الإسلامي أو قيام "الصحوة الإسلامية"، التي رأت في ركود الأمة ورضوخها تحت الضغط والقهر الاستعماريين مجالا لإعادة صياغة البناء الاجتماعي والبناء الديني، فكان أن نشأت "حركات الإسلام السياسي" المعاصرة ورهانها على بناء عالمية إسلامية ثانية جديدة، ولكن في شروط مختلفة عن النسق الشرعي للخلافة الإسلامية، وترتبط نشأة حركات الإسلام السياسي المعاصرة بنشأة "جماعة الإخوان المسلمين" التي ينظر إليها على أنها الجماعة الأم لمعظم التيارات والاتجاهات الدينية الإسلامية الراهنة والتي نشأت على يد مؤسسها "حسن البنا" ومتشبعة بفكر "أبو الأعلى المودودي"، كرد فعل مباشر على إسقاط الخلافة وتقدم العلمانية.

فالدين يمثل أحد أهم العناصر المكونة للوعي الاجتماعي في العالم الإسلامي، فهو يلعب الدور الأكبر في التماسك الاجتماعي، وتزداد به قدرة المجتمع على تجاوز العديد

من التحديات، إضافة إلى أنه يشكل أحد أهم المحددات المنظمة لأنماط السلوك الفردي والجماعي في المجتمع، ولقد كان الدين وراء مقاومة الشعوب والأمم الإسلامية لعمليات التدمير والتغريب، من خلال عمليات الإحياء الديني التي تعمل على إبراز "الوعي الديني" بين أفراد المجتمع وإشراكهم في عمليات التغيير ذات الأبعاد المختلفة، فبروز الوعي الديني وتصدره الساحة السياسية والاجتماعية في مختلف مراحل تاريخ العالم الإسلامي، حقيقة موضوعية يصعب إنكارها أو تجاهلها، نظرا لأهمية الدين الإسلامي في حركية وتطور المجتمعات الإسلامية عامة، وهذا ما تدركه حركات الإسلام السياسي وتتصرف على أساسه.

وإذا اعتبرنا أن العقود الأخيرة من القرن الماضي وبداية القرن الحالي هي نقطة انطلاق هذه الحركات نحو تفعيل دورها في محيطها الوطني والإقليمي، فمن المهم الإشارة إلى أن هذه المرحلة من النمو لحركات الإسلام السياسي تزامنت مع ظهور برامج ورؤى جديدة للتعاطي مع القضايا الإسلامية الخطيرة والمهمة وخاصة القضية الفلسطينية، ولكن اهتمام حركات الإسلام السياسي بدورها في عملية التغيير، خاصة الجانب الثقافي منه، يعود إلى فترة بعيدة من القرن الماضي، حيث برزت إلى الحياة الاجتماعية مفاهيم وأساليب وسلوكات جديدة أو تكاد تكون جديدة داخل المجتمعات الإسلامية، خاصة وأن هذه المجتمعات لها ارتباط قوي بالدين الإسلامي، لم يتعامل معها أو بها من قبل، وكانت تشمل جانبي المظهر والسلوك.

وقد لعبت فعلا حركات الإسلام السياسي دورا كبير في تعديل سلوكات الأفراد، حتى ولو كان "صوريا"، فقد كان لها دور في الحد من بعض السلوكات اللاأخلاقية، وذات العلاقة بالانحراف والجريمة، فالنمو المتزايد لحركات الإسلام السياسي كان سريعا خاصة وأن البيئة التي نشأت فيها تميزت بالفقر والحرمان والتهميش الاجتماعي، مما زادها قوة في أن تتبنى مشروع مجتمع يعتمد الدين الإسلامي في إحداث التغيير، وتتجه نحو تسييس العمل الديني، وتشكل من ذاتها قوة المعارضة الأساسية للسلطة السياسية، ولقد استطاعت أن تفرض حضورا متجددا في ميدان العلاقات الاجتماعية والسياسية في البلدان العربية والإسلامية كفاعل كبير في صوغ مشهدها العام وفي توليد ديناميات جديدة فيها، بحيث لم يعد من الممكن التعبير الموضوعي عن حالة الحراك السياسي بمعزل عن حركات الإسلام السياسي.

وبعد أن مرت حركات الإسلام السياسي بتجارب صعبة مع الأنظمة الحاكمة في مرحلة نشأتها وعملها وتعارضها بشتى الوسائل السلمية والمسلحة مما جعلها في حالة تصادم معها، فإن تسارع التحولات السياسية الداخلية والدولية في مطلع القرن الحالي وخاصة أحداث 11 سبتمبر 2001 وما أفرزته من مناخ سياسي مغاير، قد أثرت تأثيرا كبيرا على كيفية التعامل والتعاطي مع هذه الحركات داخليا ودوليا، فلاشك أن أحداث 11 سبتمبر، إذا لم تكن قد غيرت العالم فعلا، فإنها فجرت قضايا كبيرة، وخاصة في ما يخص

العلاقة بين الثقافات، وبالتحديد بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية، وظاهرة الأصولية والتطرف، وفي ما إذا كانت نتائج أم أسبابا، ولقد أنتجت أحداث سبتمبر، من ضمن ما أنتجت، ضرورة بالغة لإعادة النظر في مفاهيم كثيرة، سواء لمحاولة طرحها بشكل سليم، وتوضيحها، أو لإعادة النظر فيها جذريا.

ويرجع تزايد الاهتمام بأحداث 11 سبتمبر، إلى وقعها المؤثر والمتواصل في العلاقات الدولية، ونظرا لأن الولايات المتحدة هي الدولة التي عاشت الوقائع الأولى للأحداث، واتخذت منها نقطة تحول في العلاقات الدولية، تتضمن خلفيات قانونية، وسياسية، واجتماعية، وعسكرية، كافية لتقديم مشروع الإمبراطورية الأمريكية كقوة مهيمنة لقيادة العالم، ولاشك في أن أثر الأحداث تشعب جغرافيا، وسياسيا، واقتصاديا على مستويات متفاوتة في العالم، ولكن كانت بؤرة التأثير تتمركز في العلاقة بين سياسة الولايات المتحدة الأمريكية، ومنطقة الشرق الأوسط، ثم تبدأ في التوسيع لتصيب كل ما له صلة بهذه المنطقة.

وإذا كانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 قد وضعت في المقدمة العامل الثقافي وأبرزت أهميته في تسيير العلاقات الدولية، فالواقع أن هذه الأحداث والتطورات التي جرت بعدها ربما تكون قد أضافت لهذا العامل زخما واضحا، ولكنها بالتأكيد لم تخلقه من عدم، خاصة إذا ما كنا معنيين في المقام الأول بتسيير العلاقات بين الغرب والشرق فإبراز الفوارق الثقافية والاختلافات الحضارية كأداة لإلصاق ظاهرة الإرهاب بثقافة الإسلام ليس بالأمر الجديد، فبعض الباحثين يؤكد أن أزمة الثقة في الإسلام وأزمة المعرفة به تعودان إلى زمن العصور الوسطى، فمنذ تلك العصور لم يتم تناول الإسلام من قبل الغرب، في الغالب الأعم، بعيدا عن إطار التحيزات المسبقة والمصالح السياسية، فتاريخيا كان الإسلام يدمغ بالغموض والكفر والتطرف العنف، وحديثا أصبح العرب بصفة خاصة والمسلمون بصفة عامة ينظر إليهم كموردين ليس فقط للنفط وإنما أيضا للإرهاب[1].

رغم هذا الواقع، فإنه لا يمكن إنكار أن هجمات 11 سبتمبر وما تلاها من إدعاء السلطات الأمريكية أن عربا ومسلمين شاركوا بالتخطيط والتحريض والتنفيذ في العدوان الذي وقع، قد ساعد في اندلاع حملة جديدة بالغة الاتساع هذه المرة، من العداء والشك والتحريض ضد جميع المسلمين، والخطير في هذه الحملة أن عنصرا رئيسا فيها أضحى هو الادعاء السافر بأن الحضارة الإسلامية تحمل في نسيجها بذور العنف والإرهاب، وأنها تمثل بذلك الخصم الأكبر والنقيض الكامل لكل ما هو حضاري وإنساني، أي لكل ما هو غربي في عرفهم، فإلقاء مسئولية ما جرى على الإسلام وإتباع منحى تلوين الثقافات واتهام الحضارات أدخل الأمة الإسلامية في بؤرة الحملة التي ما زالت تقودها الولايات

[1] ألفت حسن أغا، الأصولية الإسلامية في الإعلام الغربي، مجلة كراسات إستراتيجية، عدد25، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة، جانفي1995، ص2.

المتحدة ضد ما أسمته بالإرهاب الدولي، ويأتي على رأس قائمة المتهمين من عناصر "الأمة" بالإرهاب حركات الإسلام السياسي بكافة ألوانها، حيث أعلنت الولايات المتحدة قائمة للجماعات الإسلامية الإرهابية ما زالت تتسع كلما ابتعدنا عن حدث الحادي عشر من سبتمبر ولا يبدو أنها في سبيل إلى تضاؤل مع مرور الوقت.

أهمية الموضوع:

إذا كان السبب وراء تنامي وانتشار الايديولوجيا الدينية، من خلال الصحوة الإسلامية التي عرفها العالم العربي والإسلامي، وبروز حركات الإسلام السياسي على الساحتين السياسية والاجتماعية، يعود إلى الفشل الاجتماعي والاقتصادي للأنظمة السياسية، التي قامت بعد انتصار حركات التحرر الوطني في المجتمعات العربية، فإن هذا الفشل أو الإفلاس السياسي للأنظمة كان أساسا وراء بروز التوجه الديني والرجوع إلى الدين لفهم حقيقة الظاهرة الاجتماعية التي هي نتاج للتركيبة الطبقية الضعيفة في المجتمعات العربية والإسلامية عموما، مما ساعد على نشوء حركات الإسلام السياسي المعاصرة نتيجة لعوامل تاريخية كبرى.

وتكمن أهمية الدراسة في تناولها موضوع حديث نسبيا ومؤثر في السياسة الدولية خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر2001، وتتضح أهمية الموضوع من خلال مجموعة من الاعتبارات تتمثل فيما يلي:

1- إن أهمية الموضوع ترجع إلى تنامي دور حركات الإسلام السياسي في الحياة السياسية في العالمين العربي والإسلامي سواء كان هذا الدور على الصعيد الرسمي أو الشعبي، والتأثير والريادية التي تميزت بها حركات الإسلام السياسي على مختلف الحركات السياسية بشكل عام، سواء كانت حركات قومية أو غير ذلك من الحركات السياسية التي سعت لتغيير واقع المسلمين اجتماعيا وسياسيا.

2- إن موضوع حركات الإسلام السياسي وإشكالية الهدف والمنهج من الموضوعات الراهنة التي لم تستوف حقها بعد من التحليل والاستقصاء خاصة وأن دخول حركات الإسلام السياسي مجال العمل السياسي الرسمي يطرح عدة إشكاليات حول موقع الإسلاميين كفاعلين سياسيين، كما أن تجاوز النقاشات النظرية إلى التركيز على التنظيمات ومنهجها السياسي ومحاولة استقصاء طبيعتها ومرجعيتها وتحليل حصيلتها انطلاقا من مقاربة تمزج بين الإطار النظري والممارسة السياسية وعلاقة ذلك مع المحيط الخارجي.

3- تعتبر دراسة تاريخ حركات الإسلام السياسي عبر مسيرتها التي تقترب من قرن وسيلة هامة من اجل استشراف مستقبل هذه الحركات ودورها القادم في الحراك السياسي والاجتماعي في العالم العربي والإسلامي وبالأخص في ظل المتغيرات الداخلية والدولية الجديدة، كما أن هناك أهمية أخرى تتمثل في دراسة وتحليل التناغم بين الفكر

النظري لهذه الحركات وممارساتها على أرض الواقع في سعيها نحو صناعة التغيير الذي يتوافق والفكر الإسلامي.

4- تتمحور أهمية الموضوع بشكل شامل من حيث التطورات السابقة لأحداث 11 سبتمبر 2001 ومسئوليتها وأهدافها وارتباطها بالسياسة الأمريكية وتداعياتها البعيدة على حركات الإسلام السياسي وعلى المنطقة بصفة عامة.

5- كما تتمحور أهمية الموضوع لمحاولته عرض العلاقة الجدلية بين نموذج السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط بعد الأحداث وبين النشاط الديني والسياسي للجماعات والتنظيمات الإسلامية من ناحية وبين محاولات التغيير الجذري للمنطقة التي تحاول تلك السياسة الدفع في اتجاهاها، فهو بذلك يشكل محاولة لسد الفجوة العلمية في هذا الصدد، بمعالجتها للموضوع من زوايا مختلفة تحتاجها المكتبة ليتناولها كل من يريد بصور جديدة.

6- إن أهمية الموضوع المتناول في هذه الدراسة تكمن في كون ظاهرة حركات الإسلام السياسي في العالمين العربي والإسلامي عامة وإن كانت تعبر عن واقع اجتماعي، فإنها تكون قد انتهجت سبيلا، قد يعجل بفض الالتحام حولها، وبداية إخفاقها في إحداث التغيير المرجو منها، وعلى جميع المستويات خاصة منه المتعلق بالمجالين الاجتماعي والثقافي، مما قد يحدث الهوة بين حركات الإسلام السياسي وبين الجماهير التي منحتها الثقة والتعاطف في بداياتها.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة من خلال البحث في موضوع حركات الإسلام السياسي في العالمين العربي والإسلامي في ظل المتغيرات الدولية لمرحلة ما بعد الحرب الباردة الوصول للأهداف التالية:

1- تهدف الدراسة إلى التعرف على حركات الإسلام السياسي والبحث في الخلفيات التي ساعدت على الانتشار السريع لهذه الحركات، وخاصة العوامل الاجتماعية والثقافية التي مهدت لذلك، والبحث في البرنامج الفكري والعملي للحركات الإسلامية وامتداداته الفلسفية.

2- تهدف الدراسة إلى البحث في علاقة حركات الإسلام السياسي بالتيارات السياسية ذات التوجه الغير ديني، وعلاقة حركات الإسلام السياسي بذاتها، بمعنى اختلاف التوجه السياسي للحركات الإسلامية والعلاقة فيما بينها.

3- تهدف الدراسة إلى التعرف على مناهج عمل حركات الإسلام السياسي، من خلال تجارب عديدة، وذلك من أجل الوصول إلى فهم بعض العلاقات التفاعلية والمؤثرات الداخلية والخارجية على واقع حركات الإسلام السياسي بصفة عامة.

4- تهدف الدراسة إلى التعرف على الكيفية التي تأثرت بها السياسة الخارجية الأمريكية في منظمة الشرق الأوسط بأحداث 11 سبتمبر، والكشف عن الأبعاد الإستراتيجية للسياسة الأمريكية في المنطقة بعد الأحداث.

5- تهدف الدراسة إلى الوقوف على دور الأحداث في خدمة المصالح الأمريكية في المنطقة، وتقييم تداعيات هذه الأحداث على المجتمعات الإسلامية في منطقة الشرق الأوسط.

6- تهدف الدراسة إلى التعرف على طابع العلاقة بين نشاط حركات الإسلام السياسي وسياسة الهيمنة الأمريكية، ومدى تأثير الإستراتيجية الأمريكية الجديدة وسياسة الحرب على الإرهاب على حركات الإسلام السياسي.

7- وفي الأخير تهدف الدراسة إلى إثراء البحث العلمي فيما يتعلق بدراسة حركات الإسلام السياسي، وهذا ما يمكن أن يفتح للباحث المجال واسعا أمام متابعة التخصص العلمي في هذا المجال الذي يبقي مجالا خصبا للبحث العلمي خاصة وأن موضوع حركات الإسلام السياسي عامة مازال يحتاج إلى دراسات معمقة.

أسباب اختيار الموضوع:

إن اختيار الموضوع كان بدوافع ذاتية وأخرى موضوعية:

الأسباب الذاتية لاختيار الموضوع:

توافرت جملة من الأسباب الذاتية والتي دفعت نحو معالجة هذا الموضوع:

1- رغبة شخصية في البحث في موضوع حركات الإسلام السياسي باعتباره من مواضيع الساعة، فظاهرة الإسلام السياسي تعتبر واقع معاش يصعب تجاهله في كل البلدان العربية والإسلامية، وخاصة في منطقة الشرق الأوسط.

2- رغبة شخصية في التخصص في موضوع حركات الإسلام السياسي، لما لهذه الحركات من تأثير على الواقع العربي والإسلامي، فيمكن لهذه الحركات أن تلعب دورا هاما في نهضة الأمة الإسلامية إذا التزمت بشروط محددة.

الأسباب الموضوعية لاختيار الموضوع:

وتوافرت جملة من الأسباب الموضوعية والتي دفعت أيضا نحو بناء هكذا خطة عمل تؤسس لمعالجة الإشكالية العامة للموضوع أهمها:

1- الرغبة بسبر أغوار حركات الإسلام السياسي، لما شكلته ومازالت من قوة فاعلة في الحراك الاجتماعي والسياسي خلال العقود الماضية، سواء من خلال مشاركتها في السلطة كما حدث في الكثير من الدول، أو من خلال دورها كقوى معارضة استطاعت أن تفرض نفسها وتحافظ على وجودها بالقوة والعنف، على الرغم من المتغيرات الكبيرة التي عايشتها المجتمعات العربية والإسلامية.

2- لم يعد من المنطقي أو الموضوعي الحديث عن مستقبل العالمين العربي والإسلامي وكذلك تطورات القضايا الكبرى في المنطقة، وخاصة الصراع العربي الإسرائيلي دون الأخذ بعين الاعتبار صعود وتنامي قوى الإسلام السياسي.

3- تأثير حركات الإسلام السياسي في مصير العالمين العربي والإسلامي من خلال تفاعل هذه الحركات على المستوى الداخلي مع المجتمعات والأنظمة الحاكمة في الدول العربية والإسلامية وعلى المستوى الخارجي مع القوى الإقليمية والدولية وخاصة الولايات المتحدة.

4- الرغبة بأن يضيف البحث في ظاهرة حركات الإسلام السياسي وتأثرها بالمتغيرات الدولية شيئا للمعرفة العلمية المتعلقة بهذا الموضوع، من خلال محاولة إضافة شيء جديد للحقائق التي توصل إليها العلماء أو الباحثين مسبقا في هذا المجال، أو على الأقل فتح آفاق جديدة للبحث في مجال حركات الإسلام السياسي وما يرتبط بها من مجالات بحث متعددة ومتنوعة ومتشعبة.

5- محاولة تكوين نظرة أو فهم لإدراك حقيقة المشروع الأمريكي الغربي في إطار ما عرف بمشروع الشرق الأوسط الكبير، والاستراتيجيات التي تؤسس له، ضمن ظاهرة إقليمية تستحق الاهتمام بها وتتبع نشاطها، وهذا يعود أساسا إلى أهمية وحيوية المنطقة.

إشكالية البحث:

تكمن مشكلة الدراسة في أن حركات الإسلام السياسي في العالمين العربي والإسلامي بتناميها المتزايد، تثير تساؤلات نابعة من طبيعة هذه الحركات ومن طبيعة الوضع السياسي الإقليمي والدولي، الذي مازال يعيش حالة من عدم الاستقرار، نتيجة عدة أسباب قد تكون محلية أو إقليمية أو دولية، هذه الحالة من عدم الاستقرار تفرض على كل الحركات السياسية، أن يكون لها مشروعها لتغيير الوضع القائم رغم التحديات الخارجية.

أما إشكالية البحث فتدور حول بحث وتحليل واقع حركات الإسلام السياسي في العالمين العربي والإسلامي في ظل المتغيرات الدولية لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، من خلال دراسة مناهج هذه الحركات في تغيير مجتمعاتها داخليا، ومدى تأثير البيئة الخارجية على إيديولوجية وإستراتيجية هذه الحركات خاصة وأنها عرفت محاولات عدة للتكيف مع الظروف الدولية.

لهذا تم طرح الإشكالية التالية:

ما تأثير المتغيرات الدولية لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، وخاصة أحداث 11 سبتمبر 2001 على واقع حركات الإسلام السياسي في العالمين العربي والإسلامي؟.

من خلال هذا الطرح نلاحظ أن الإشكالية هي عبارة عن متغيرين أحدهما هو حركات الإسلام السياسي، والآخر هو المتغيرات الدولية لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، لذلك سنحاول البحث عن طبيعة التأثير بين المتغيرين وهذا تماشيا مع ما تفرضه متطلبات البحث، ولتفكيك هذه الإشكالية طرحت مجموعة من الأسئلة الفرعية:

1- ما هو مفهوم وطبيعة ومميزات حركات الإسلام السياسي وعملية التغيير السياسي؟.

2- هل هناك دور ل حركات الإسلام السياسي في عملية التغيير السياسي والاجتماعي في المجتمعات العربية والإسلامية؟.

3- ما هي المرجعيات الفكرية التي تستند عليها حركات الإسلام السياسي في عملية التغيير السياسي والاجتماعي في المجتمعات العربية والإسلامية؟.

4- ما تأثير أحداث 11 سبتمبر على إستراتيجية السياسة الخارجية الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط؟.

5- ما تأثير الإستراتيجية الخارجية الأمريكية الجديدة في منطقة الشرق الأوسط على حركات الإسلام السياسي؟، وهل هناك علاقة بين الحرب على الإرهاب والبحث عن عدو جديد كبديل للشيوعية وهو الإسلام؟.

فرضيات البحث:

انطلاقا من أن موضوع الدراسة يتعلق بالبناء الفكري والعلمي للحركات الإسلامية ودورها في عملية التغيير السياسي والاجتماعي في المجتمعات العربية والإسلامية، وتأثر هذه الحركات بالمتغيرات الدولية، وانطلاقا من الإشكالية والأسئلة الفرعية، فقد جاءت فرضيات البحث كما يلي:

1- طالما أن حركات الإسلام السياسي فاعل سياسي واجتماعي مهم في المجتمعات العربية والإسلامية فإن لها دور كبير في عملية التغيير السياسي والاجتماعي في هذه المجتمعات.

2- طالما أن أحداث 11 سبتمبر قد ولدت تعاطفا عالميا كبيرا مع الولايات المتحدة فقد أدت إلى إعطاء المجال للسياسة الأمريكية، لتحقيق أهدافها الإستراتيجية في المنطقة.

3- طالما أن العنف والإرهاب ضد المصالح الأمريكية متعلقان بطبيعة سياستها في المنطقة فإن إعلان الحرب على الإرهاب مرتبط بالحاجة إلى عدو جديد وهو الإسلام.

حدود الدراسة:

يتناول موضوع البحث حركات الإسلام السياسي في العالمين العربي والإسلامي ومدى تأثرها بالمتغيرات الدولية لمرحلة ما بعد الحرب الباردة وخاصة أحداث 11 سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة، وعلى هذا الأساس يمكن تحديد الإطار الزمني والمكاني للدراسة على الشكل التالي:

الإطار الزمني:

تمتد هذه الدراسة لتشمل الفترة الممتدة بين وقوع هجمات 11 سبتمبر 2001 وحتى بداية ما عرف "بالربيع العربي"، حيث شهدت هذه الفترة انطلاق الحملة الأمريكية وشنها الحرب على الإرهاب في منطقة الشرق الأوسط، وكذلك التعرض لتداعيات تلك الأحداث التي أثرت في اتجاهات السياسة الأمريكية في المنطقة.

الإطار المكاني:

أما مجتمع هذه الدراسة فهو يشمل العالمين العربي والإسلامي وخاصة منطقة الشرق الأوسط الممتدة بين المغرب العربي غربا وباكستان وأفغانستان شرقا ومن سواحل جنوب المتوسط وتركيا شمالا وحتى الصحراء الكبرى والقرن الأفريقي جنوبا.

المقاربة المنهجية:

نظرا لاتساع موضوع البحث وتشعبه فهو يشمل العديد من القضايا في الفكر السياسي والاجتماعي والأمني والاقتصادي والعلاقات الدولية، لذلك سوف نتجه إلى استخدام أكثر من منهج بحثي، حيث أن تعدد المناهج يساعد على التوصل إلى الحلول اللازمة لاستفهام البحث، وكذلك يساعد على اختبار الفرضيات المستخدمة في البحث والتحقق منها.

لهذا اعتمد البحث في تعامله مع موضوع حركات الإسلام السياسي في العالمين العربي والإسلامي في ظل المتغيرات الدولية لمرحلة ما بعد 11 سبتمبر 2001، على المنهج الوصفي والمنهج التاريخي والمنهج التحليلي والمنهج المقارن والمنهج القانوني.

أولا- المنهج الوصفي:

يعتبر المنهج الوصفي من المناهج البحثية الملائمة للدراسات في العلوم الإنسانية عموما، فهو يهتم بدراسة الواقع كما هو ويصفه وصفا دقيقا والتعبير عنه تعبيرا كيفيا أو كميا، ويعمل هذا المنهج بواسطة الافتراضات الذهنية لا الملاحظة والتجريب، ولكنه وسيلة فاعلة لفهم العلاقة بين تفاصيل ومكونات الموضوع من جهة والظاهرة المدروسة من جهة أخرى.

وقد استخدام هذا البحث المنهج الوصفي في موضوع واقع حركات الإسلام السياسي وتأثر هذا الواقع بالمتغيرات الدولية في ظل السياسة الأمريكية الجديدة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، ولتشريح هذه السياسة ووصف طبيعتها ومكوناتها بعد أن تأثرت بهذه الأحداث بصور مختلفة، حيث يصف هذا المنهج التطورات السياسية في منطقة الشرق الأوسط خصوصا والتي أدت إلى وقوع هذه الأحداث، كما يصف المنهج وقائع تلك الأحداث وكيف اتخذت منها الولايات المتحدة الأمريكية سببا لإعلان الحرب على الإرهاب وحقها في الدخول إلى الشرق الأوسط المصدر المفترض للإرهاب، ويصنف المنهج الوصفي أهم الأحداث السياسية المتعلقة بالسياسة الأمريكية في الشرق الأوسط وأحداث 11 سبتمبر والتغيرات التي طرأت بفعل تلك التفاعلات السياسية.

ثانيا- المنهج التاريخي:

هو المنهج الذي يعتمد على إعادة الماضي عن طريق جمع الأدلة وتقويمها وتمحيصها وترتيبها، حيث يتم عرض الحقائق للخروج بنتائج ذات براهين علمية واضحة بقصد إدراك الحاضر في ضوء الماضي وتوقع المستقبل باتجاهاته القريبة والبعيدة، وفي

هذا المنهج يعتقد أن مواقف السياسة الدولية لا تتكرر لأن لكل موقف سياسي طبيعته وخصائصه.

ويوظف المنهج التاريخي في هذا البحث لتقديم العديد من الحقائق المتعلقة بموضوعي حركات الإسلام السياسي، والمتغيرات الدولية لمرحلة ما بعد الحرب الباردة متمثلة في أهم حدث وهو أحداث 11 سبتمبر 2001 وتحديد علاقتها بأوضاع المنطقة حاليا وبواقع حركات الإسلام السياسي، ثم توقع مستقبلها في ظل السياسة الأمريكية بعد الأحداث.

ثالثا- المنهج التحليلي:

إن المنهج التحليلي يعمل على وصف الظاهرة، ثم تحليلها ومحاولة تفسيرها، فهو يقوم على عمليات ثلاث تتمثل في التفسير، والنقد، والاستنباط، وقد تجتمع هذه العمليات كلها في سياق بحث معين، أو قد يكتفى ببعض منها، وذلك بحسب طبيعة البحث.

وتتخذ هذه الدراسة من المنهج التحليلي منهجا لها، من خلال تحليل ظاهرة الإحياء الديني، وانتشار الحركات الدينية الإسلامية في المجتمعات العربية والإسلامية انطلاقا من طبيعة هذه المجتمعات وخصوصيتها الثقافية والجيوسياسية، وحركيتها التاريخية، من خلال استعراض مع عرض نظري لمفاهيم مرتبطة بالبحث، كمفهوم التغيير والدولة الإسلامية، وكذلك من خلال تحليل السياسة الأمريكية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، وتداعيات هذه السياسة على المجتمعات وحركات الإسلام السياسي.

رابعا- المنهج المقارن:

يمثل المنهج المقارن في الدراسات الإنسانية عامة والسياسية خاصة أهمية كبيرة، إذ عن طريقه يطلع الباحث على واقع الظواهر السياسية في مرحلة ما، ومقارنتها بالتغيرات الطارئة عليها في مراحل أخرى، وبيان ما بينهما من أوجه اتفاق أو اختلاف، والموازنة بين هذا وذاك، للتوصل إلى نتائج محددة تكون قابلة للتحقيق، وإعمال المنهج المقارن قد يكون على المستوى الأفقي أو على المستوى الرأسي.

من خلال المنهج المقارن سيتم مقارنة واقع حركات الإسلام السياسي في العالمين العربي والإسلامي، وخاصة في منطقة الشرق الأوسط، مع التغيرات التي طرأت على هذا الواقع بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة.

خامسا- المنهج القانوني:

هذا المنهج يعمل من خلال التركيز على العوامل والاعتبارات القانونية المرتبطة بالعلاقات الدولية وذلك من خلال إبراز الالتزامات القائمة بين الدول بموجب المعاهدات والمواثيق والاتفاقيات والقوانين الدولية.

وفي هذا البحث يدخل المنهج القانوني من خلال تقديم العديد من المواثيق والقوانين الدولية التي اخترقتها السياسة الأمريكية في تعاملها مع حركات الإسلام السياسي ومع

الشعوب الإسلامية بصفة عامة وخاصة في منطقة الشرق الأوسط بعد أحداث 11 سبتمبر 2001.

أدبيات الدراسة:

تم الاطلاع على عدد من الكتب والمؤلفات العربية والأجنبية والتي تم الاعتماد على اغلبها كمراجع أساسية لهذا البحث، كما تم الاكتفاء بالاطلاع فقط على عدد من هذه المراجع الأخرى مع الإشارة إليها، ولأن مجمل هذه الدراسات تناولت بعض من مكونات هذا البحث جاء هذا البحث كمحاولة بسيطة لإكمال ذلك النقص، ومن أهم هذه الدراسات:

أولا- بعض الدراسات العربية:

1- شبلي تلحمي، أمريكا في الشرق الأوسط، عواقب القوة وخيار السلام، مكتبة العبيكان، الرياض، 2005، يحتوي هذا الكتاب على 269 صفحة ومقسم إلى ستة فصول، ويدور موضوع الكتاب حول الإرهاب، الذي نجمت عنه أحداث 11 سبتمبر، ويتعرض الكتاب إلى العديد من القضايا في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي وكيف ساهمت في تغذية الإرهاب، وكذلك انعكاسات وتداعيات تلك الأحداث على السياسة الأمريكية تجاه منطقة الشرق الأوسط.

2- احمد ثابت وخليل العناني، العرب والنزعة الإمبراطورية الأمريكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005، يتكون هذا الكتاب من 311 صفحة ويتضمن أربعة فصول، ويركز موضوع الكتاب على حصول الولايات المتحدة الأمريكية على سبب موضوعي يمنحها حق الدخول للشرق الأوسط لمحاربة الإرهاب والقضاء على الأصوليات الدينية والبحث عن أسلحة الدمار الشامل، وفي نفس الوقت يطرح الكتاب رغبات السياسة الأمريكية في إشباع اتجاهات الهيمنة على الشرق الأوسط وما بجواره.

3- السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001، الإشكاليات الفكرية والإستراتيجية، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004، ويتكون الكتاب من176 صفحة ويضم ستة فصول، ويقدم الكتاب أحداث 11 سبتمبر كحدث أدى إلى تغيير الكثير في العلاقات الدولية، فقد بات الإرهاب عدوا استراتيجيا للقوة الدولية المهيمنة، وقد منح هذا الحدث غطاء استراتيجي كانت تحتاجه من اجل الهيمنة الأمريكية الأحادية، وأصبح الهدف الشرق الأوسط، لأنه مركز الإسلام الذي يشكل عقبة ضد التحديث ويشكل اكبر مظاهر التمرد على الهيمنة الأمريكية.

4- جلال أمين، عصر التشهير بالعرب والمسلمين: نحن والعالم بعد 11 سبتمبر 2001، دار الشروق، القاهرة، 2007، يتكون الكتاب من 141 صفحة ويضم عشرة فصول، ويدور موضوع الكتاب حول حجم الهجمة التي تعرض لها العرب والمسلمين في منطقة الشرق الأوسط بعد أحداث 11 سبتمبر2001، ويتناول عمليات التشويه الإعلامي التي تهدف إلى إلحاق التدمير المعنوي والمادي لمجتمعات المنظمة.

ثانيا- بعض الدراسات الأجنبية المترجمة:

1- فريد هاليداي، ساعتان هزتا العالم بعد 11 سبتمبر 2001: الأسباب والنتائج، ترجمة: عبد الله النعيمي، دار الساقي، بيروت،2002، يحتوي الكتاب على 255 صفحة مقسما إلى عشرة فصول، ويتناول الكتاب عددا من القضايا الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية التي تواجه مجتمعات الشرق الأوسط منذ زمن، ويستعرض دور هذه العوامل في نمو الإرهاب الذي هو محصلة قضايا محلية في منطقة الشرق الأوسط وعلاقة للإرهاب بما يسمي صراع الحضارات، ويستعرض الكتاب أيضا الأسباب التي تدفع إلى قيام ونمو الإرهاب وكيفية معالجة هذه الأسباب.

2- نعوم تشومسكي، الصدمة 11/9، الحادي عشر من أيلول، ترجمة: سعيد الجعفري، دار الكتاب العربي، دمشق، 2002، يحتوي هذا الكتاب على 175 صفحة ويضم ثمانية فصول، ويدور موضوعه حول وصف وقائع أحداث 11 سبتمبر وتأثيرها على نمط الحياة الأمريكية وما أدت إليه من ردود فعل متباينة في السياسة الأمريكية بين الهجوم على الإسلام ككل في صورة حرب دينية أو الهجوم على ما يسمى بمعاقل الإرهاب في الشرق الأوسط.

3- يفجينى بريماكوف، العالم بعد 11 سبتمبر وغزو العراق، ترجمة: عبد الله حسن، الرياض، مكتبة العبيكان، الرياض، 2004، ويتكون هذا الكتاب من 275 صفحة ويضم العديد من الموضوعات التي تدور حول تأثير أحداث 11 سبتمبر على السياسة الدولية وضرورة الالتفات إلى ظاهرة الإرهاب المرتبطة بأزمة الشرق الأوسط وكيف يكون النظام العالمي الجديد بقيادة الولايات المتحدة بعد هذه الأحداث.

4- إينيا سيورامونيا، حروب القرن الواحد العشرين ومخاوف ومخاطر جديدة، ترجمة: أنطوان أبوريد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، يضم هذا الكتاب 238 صفحة، مقسم إلى سبعة فصول، ويتناول الكتاب الخصائص الجيوسياسية الدولية بعد أحداث 11 سبتمبر، وكيف أثرت في السياسة الخارجية الأمريكية، فقد أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية أشبة بإمبراطورية عالمية بفعل تفوقها تقنيا كقوة أولى في العالم، ويستعرض الكتاب دور هذه القوة في منطقة الشرق الأوسط ومدى فعاليتها في تحقيق أهدافها.

تناولت هذه الدراسات في أدبياتها بعض من الأطر العامة للإشكالية لكنها لم تأتي معمقة ومكتملة، وكان تناولها لموضوع تأثير المتغيرات الدولية لمرحلة ما بعد الحرب الباردة على حركات الإسلام السياسي وخاصة أحداث 11 سبتمبر وتأثيراتها على السياسة الخارجية الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط ناقصا، فهذه الدراسات لم تتناول الموضوع في شكل مترابط يبرز العلاقة بين المكونات العامة والتفاصيل المختلفة لهذا الموضوع، حيث جاءت اغلب الدراسات في صورة مواضيع منفصلة عن بعضها، فهناك من تناول

موضوع مسؤولية الأحداث فقط وهناك من تناول موضوع صراع الهيمنة بين حركات الإسلام السياسي والسياسة الأمريكية وهناك من تناول موضوع الحرب على الإرهاب كحرب استباقية، وكان اغلبها ينقصه طرح الأسباب والدوافع وراء تلك الهجمات، وإغفالها الإشارة إلى طبيعة حركات الإسلام السياسي و منظوماتها الفكرية واستراتيجياتها التغييرية، وكذلك الإهمال الأمريكي لمطالب وحاجات مجتمعات المنطقة، ولم تربط تلك الدراسات بين الهيمنة الأمريكية والحرب على الإرهاب، كما ينقصها تناول التطور في جوانب كثيرة من السياسة الأمريكية بسبب الأحداث، فجاءت هذه الدراسة لتحاول أن تستكمل بعض النقص في الدراسات السابقة من خلال طرح المزيد من الجوانب والتفاصيل اللازمة لدراسة الموضوع.

تقسيم الدراسة:

لقد اعتمدنا على طريقة الفصول في هندسة الدراسة، حيث تمت البداية بالمقدمة وعرضنا من خلالها أهمية الدراسة واشكاليتها وفرضياتها وأهم المناهج المتبعة، أما الفصل الأول فهو فصل تمهيدي نظري تم تخصيصه للتعريف بحركات الإسلام السياسي وعملية التغيير السياسي، ركزنا في هذا المبحث على ماهية حركات الإسلام السياسي وفي المبحث الثاني على ماهية التغيير السياسي وذلك للتأصيل النظري والتمهيد لموضوع البحث.

أما الفصل الثاني فقد تناول دور الدين في بناء الدولة الإسلامية وجدلية التغيير وقد خصصنا المبحث الأول لدراسة إشكالية الدين والتغيير في الإسلام، أما المبحث الثاني فقد خصصناه لدراسة هدف التغيير وإشكالية الدولة في الإسلام، وذلك للتعرف على دور الدين بصفة عامة والدين الإسلامي بصفة خاصة في عملية التغيير السياسي والاجتماعي.

أما الفصل الثالث فقد تم تخصيصه لموضوع حركات الإسلام السياسي والتغيير التطوري عن طريق المشاركة السياسية، وقد خصصنا المبحث الأول لدراسة ماهية المشاركة السياسية، أما المبحث الثاني فقد خصصناه لدراسة حركات الإسلام السياسي والتغيير عن طرق المشاركة السياسية، أما المبحث الثالث فقد خصصناه لدراسة موضوع تأصيل خيار المشاركة مع دراسة حركة التوحيد والإصلاح في المغرب كنموذج، وذلك للإحاطة والتعرف على حركات الإسلام السياسي التي تؤمن بالعمل السلمي كأفضل آلية للتغيير.

أما الفصل الرابع فقد تم تخصيصه لموضوع حركات الإسلام السياسي والتغيير العنفي عن طريق "الإرهاب السياسي"، وقد خصصنا المبحث الأول لدراسة ماهية الإرهاب السياسي، أما المبحث الثاني فقد خصصناه لدراسة حركات الإسلام السياسي والتغيير عن طريق الإرهاب السياسي، أما المبحث الثالث فقد خصصناه لدراسة الإرهاب السياسي كأحد الخيارات في فكر جماعة الإخوان المسلمين في مصر، وذلك للإحاطة

والتعرف على حركات الإسلام السياسي التي تؤمن بالعمل العنفي أو الثوري كأفضل آلية للتغيير.

أما الفصل الخامس فقد تم تخصيصه لموضوع حركات الإسلام السياسي في الشرق الأوسط وأحداث 11 سبتمبر 2001، وقد خصصنا المبحث الأول لدراسة أهم متغيرات ما بعد الحرب الباردة وهي أحداث 11 سبتمبر 2001، أما المبحث الثاني فقد خصصناه لدراسة سياسة الحرب على الإرهاب في الإستراتيجية الأمريكية الجديدة، أما المبحث الثالث فقد خصصناه لدراسة تأثيرات وتداعيات أحداث 11 سبتمبر 2001 والحرب على الإرهاب على حركات الإسلام السياسي، وذلك للتعرف على تداعيات الأحداث على ظاهرة حركات الإسلام السياسي.

بالإضافة إلى الخاتمة التي تناولت أيضا مجموعة من الانتقادات الموجهة للحركات الإسلامية وكذلك نتائج الدراسة وأهم التوصيات.

الفصل الأول: الإطار النظري لحركات الإسلام السياسي وعملية التغيير السياسي.

إن ظاهرة الحركات السياسية الدينية تعد إحدى أهم الظواهر التي شهدها القرن العشرين ثم القرن الواحد والعشرين، وهى لا تقتصر على دين دون غيره أو على مجتمع خاص دون غيره، رغم أن ظهورها الأساسي والأكثر خطورة كان ولا يزال في المجتمعات الشرقية، وذلك لأسباب سياسية واقتصادية واجتماعية، وخاصة دينية وذلك راجع لطبيعة الدين الإسلامي الذي تدين به معظم هذه المجتمعات.

إن للدين الإسلامي وجهان من الممارسة العملية يركز أحدهما على الغيبيات والسلفية ويقاوم التغيير، ويكرس الطاعة لتقاليد جامدة، وبذلك يصبح قوة في أيدي أنظمة الحكم التسلطية والقوى الرجعية والعالمية التي تعادي الشعوب، والوجه الآخر للممارسة هو الإسلام الثوري، الذي يركز على الأصالة والعدالة والتقدم، ويذكي المقاومة ضد الاستغلال الداخلي، وضد الاستعمار والهيمنة الأجنبية، وبذلك يصبح قوة في يد الشعوب، ومن خلال هذان الوجهان للممارسة العملية للدين الإسلامي في المجتمع العربي والإسلامي برز نوعان للحركة الدينية الاجتماعية، تكرس إحداها الوضع القائم في المجتمع وتعمل على إبقائه، وتقاوم أشكال التغيير وتعمل الثانية على تشجيع التغيير الاجتماعي، على اعتبار أن الدين هو صرخة لأولئك المضطهدين من الفئات الاجتماعية، وتستخدم الدين لتحريك "الجماهير وتحقيق أهداف التغيير"، هذا النوع الثاني يعرف بالحركات الدينية الاجتماعية ذات الطابع التغييري، وهي حركات إما أن تكون دينية بالأصل وتعمل على تحقيق الهدف وفق تعاليم الدين، أو أنها حركات لا يغلب عليها الطابع الديني، غير أنها توظف الرموز والمؤسسات الدينية لتحقيق أهدافها، فمنذ العصر الأموي والمجتمع العربي والإسلامي يفرز حركات دينية اجتماعية رافضة للواقع الاجتماعي المعاش، والعودة بالمجتمع إلى النموذج الفاضل الذي كان سائدا أيام الرسول (صلى الله عليه وسلم)، والخلفاء الراشدين، البعض من هذه الحركات تعثر أو فشل كالخوارج والقرامطة، والآخر تحول إلى فرق مذهبية لا زالت قائمة إلى اليوم كالشيعة والدروز، وثالثها نجح في قلب السلطة السياسية وتحويلها إلى صالحهم كالعباسيين ومن بعدهم الفاطميين والمرابطين و الموحدين، أما في العصر الحديث فقد تمكنت بعض الحركات الدينية الاجتماعية من الوصول إلى الحكم كالحركة الوهابية في الجزيرة العربية التي أسست لدولة آل سعود[1].

لقد ساهمت في تسييس الإسلام عدة ظروف وعوامل داخلية وخارجية سادت في المجتمعات العربية والإسلامية، يصعب تحديد بدايتها الحقيقة، إلا أن البعض يرجع

[1] عاطف العقلة عضبيات، الدين والتغير في المجتمع العربي: دراسة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990، ص124.

بداياتها إلى انهيار نظام الخلافة وتدهور الأوضاع في الدولة العثمانية، وامتدت مع حلول الاستعمار الغربي في الدول العربية والإسلامية، وقد كرست تجربة الدولة في العالم العربي والعالم الإسلامي عامة –دولة الاحتلال ثم دولة الاستقلال-، عملية إزاحة صريحة للدين من المجال السياسي مثلما كرست حكم نخب حديثة غربية الولاء الثقافي، فلم تعد للإسلام من سلطة فعلية في التشريع -عدا الأحوال الشخصية وباحتشام– ولم يبق للجانب الديني الفقهي ومؤسساته من دور سوى الوظيفة الرمزية التي يفرضها على الدولة النص الدستوري على أن الإسلام دينها، أو أنه مصدر التشريع فيها.

يضاف إلى ذلك ما يعرف بالحداثة الاجتماعية والثقافية والسياسية "الديمقراطية" وما حققته من انفتاح متزايد على العالم الخارجي "الغربي"، وانتشار التعليم والثورات الإعلامية والتكنولوجية وما يستلزم ذلك من تعظيم للمادة على حساب الروح، فلم يبق من الدين الإسلامي إلا ممارسة الطقوس في المواسم والأعياد الدينية، كل ذلك أدى إلى بروز حركات تقليدية-جديدة تدعو إلى التغيير السياسي، أي تغيير واقع المجتمعات "الإسلامية" بشتى الطرق وإنشاء دولة إسلامية تبني مجتمعا إسلاميا حقيقيا، وبالتالي العودة إلى القيم الإسلامية التي تزاوج بين الروح والمادة، باعتبار أن الدولة الإسلامية ضرورة دينية لحفظ الدين والتمسك به، ولذا فقد غلبت السياسة على المفاهيم الأخرى في فكر حركات الإسلام السياسي، لأنها رأت أن التغيير السياسي هو الكفيل بقيام حياة إسلامية، والعجز عن إحداث تغيير حقيقي بمختلف الطرق يعني المزيد من انهيار المنظومة القيمية لهذه الحياة.

المبحث الأول: دراسة نظرية لحركات الإسلام السياسي.

إن مجرد الحديث عن حركات الإسلام السياسي يلزم الباحث التسليم بمسلمات وافتراضات عدة، تبدأ من قبول الوصف الذاتي لهذه الحركات بأنها إسلامية، وتمر عبر رسم الحدود بين إسلامية هذه الحركات ولا إسلامية غيرها، وتنتهي بأن العمل السياسي الإسلامي هو قوة محركة كبيرة جدا في العالم العربي والإسلامي، فمنذ ظهور الإسلام كان هناك ارتباط كبير بين الدين والسياسة وقراءة التاريخ الإسلامي لا تنفي ذلك بل تؤيده وتقطع به، كما أن واقع التكوين الثقافي للمجتمع العربي والإسلامي يجعل من الدين إحدى قواعده الأساسية المحركة له، حيث تحتل الفكرة الدينية موقعا متميزا في منظومة الأفكار العامة والمتداولة بين العامة والخاصة، ومن المعروف أن الثقافة الدينية هي ثقافة الأغلبية عند النخبة وثقافة الجمهور العريض أيضا، كما أن الدين استخدم دائما للوصول إلى الأهداف، حيث أن للدين وقعا خاصا في العقل العربي والإسلامي فمرة يستخدم للقضاء على الخصوم، ومرة يستخدم كغطاء للحصول على الحقوق، بل انه الوسيلة التي يحتج بها البعض في المطالبة بالديمقراطية والحرية على أساس أنها مطلب إسلامي وأنها من القواعد الأساسية للإسلام.

ومن الممكن أن نقول إن أبرز السمات المميزة لهذه حركات الإسلام السياسي هي حداثتها، فهي حركات نشأت في كنف الحداثة واستجابة لتحدياتها، وهي أيضا إسلامية بمعنى أنها اختارت الاستجابة لتحديات الحداثة بالمرجعية الإسلامية، ولا تنطلق مثل غيرها من منطق الفعالية المجردة، ولا تستند إلى قيم وأيديولوجيات أخرى تتعارض مع هذه المرجعية، أو تعتمد مرجعية من خارجها، حيث كانت هذه الحركات إذن –وإلى حد كبير– وليدة هذا العالم الجديد الذي يعتبر الخروج عن الإطار الإسلامي التقليدي، وبمعنى آخر ثنائية "الحداثة-العلمنة" إحدى أبرز مزاياه.

المطلب الأول: مفهوم حركات الإسلام السياسي والمصطلحات المرتبطة بها.

اختلف المفكرون في تحديد مفهوم ظاهرة حركات الإسلام السياسي، وذلك تبعا للخلفيات الفكرية والسياسية والثقافية، فاختلف في تحديده المختصون ضمن الدائرة الغربية عن الدائرة الإسلامية، وأيضا أصحاب الدائرة الواحدة، فاختلف الكثير من المفكرين والمختصين في الدائرة الإسلامية طبقا لتوجهاتهم السياسية الإسلامية وبيئاتهم السياسية والثقافية وطبيعة الرؤية الإسلامية تجاه الإسلام من حيث كونه صاحب رؤية شمولية للحياة أم رؤية روحية وأخلاقية للإنسان، إلا أن هذه الاختلافات حول تحديد ماهية ظاهرة حركات الإسلام السياسي لا يعني عدم وجود قواسم أساسية أو مشتركة يمكن الارتكاز عليها.

ويطلق على ظاهرة حركات الإسلام السياسي عدة تسميات من أهمها "الإسلام السياسي"، "الأصولية الإسلامية"، "الصحوة الإسلامية" إلى غير ذلك من مصطلحات لديها نفس الدلالة في العرف السياسي لأنها تجمع كلها بين الإسلام والسياسة، ويرجع اختلاف تسميات هذه الظاهرة إلى تشعبها وصعوبة دراستها من زاوية مستقلة ومحايدة، ويستعمل الفكر السياسي الإسلامي متمثلا في معظم مفكريه مصطلح "الحركات الإسلامية" للتعبير عن "الأحزاب السياسية الإسلامية" بجميع توجهاتها وأساليب نشاطها.

الفرع الأول: مفهوم حركات الإسلام السياسي.

إن الفكر السياسي الإسلامي لا يفرق بين مصطلح حركة الإسلام السياسي أو الحركة الإسلامية بدلالتهما الحديثة كما يعبر عنها في العلوم الاجتماعية، ولكن هذان المصطلحان تضمنتها مفردات اللغة، ويستخدمهما المفكرون الإسلاميين كتعبير عن حزب إسلامي سياسي، وحركات الإسلام السياسي المقصودة في هذه الدراسة هي الحركات الإسلامية السنية التي تنادي في جوهرها بالأخذ بالكتاب والسنة وتطبيق الشريعة الإسلامية في جميع مناحي الحياة، والتصدي للتيارات العلمانية، وذلك على اختلاف مناهجها.

إن حركات الإسلام السياسي تظهر عندما يسود عدم القبول والتمرد لدى جماعة من المسلمين، ثم يتبلور هذا التمرد في تيار يستهدف إحداث تغيير في بعض أو كل أوجه النظام الاجتماعي والسياسي القائم سواء بأسلوب عنيف أو سلمي، وحينما تتوفر لهذا التيار قيادة وحد أدنى من الإطار التنظيمي، ويدخل فيه أو يلتف حوله عدد كبير نسبيا من الناس ويتبلور وعيهم بضرورة التغيير فإنه يتطور ليصبح حركة[1]، و يقصد بالحركة في مجال الفكر والسياسة هو ما كان خاضعا لفكر، وساعيا إلى تطبيق غايات معينة استنادا إلى منهج منظم ومخطط، فالحركة إذن تعتمد على الفكر بوصفه الباعث والمحرك وتسعى

[1] علا عبد العزيز أبو زيد، الوطنية والحركات الإسلامية، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، عدد27، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، بغداد، 2011، ص ص146-147.

من خلال النتائج إلى تحديد غايات وأهداف معينة وتعتمد في الوصول إلى هذه الأهداف على منهج مخطط ومدروس[1].

ويشير مفهوم حركات الإسلام السياسي إلى القائمين بممارسة العملية السياسية "فكرا – ونظما" انطلاقا من تصورات للمنهج الإسلامي في السياسة والحكم، ومن ثم فان هذه الأدوار السياسية قد يكون معترفا بها من قبل الأنظمة الحاكمة بوصفها "ادوار سياسية شرعية"، وقد لا يكون معترفا بها أي "ادوار سياسية غير شرعية"[2].

وهناك من يرى أن حركات الإسلام السياسي هي مجموعة التنظيمات المتعددة التي تتبنى الإسلام فكرا ومنهاجا، وتعمل في ميدان العمل السياسي الإسلامي وفي إطار نظرة شمولية للحياة، وتجاهد لإعادة صياغتها لتنسجم مع توجهات الإسلام، وتتطلع إلى إحداث النهضة الشاملة للشعوب الإسلامية، من خلال تصورها الإسلامي وتحاول التأثير في كل نواحي المجتمع كافة من اجل إصلاحها وإعادة تشكيلها على وفق المبدأ الإسلامي[3]، وهكذا، فإن حركات الإسلام السياسي تشترك في الانتساب إلى الإسلام بوصفه أساسا ومرجعية، وتحاول هذه الحركات أن تجعل الإسلام الحكم النهائي والمطلق الذي يحدد رؤيتها الخارجية[4]، ومن هنا سوف نحاول إدراج تعريفات بعض المفكرين المسلمين والغربيين لظاهرة الحركات الإسلامية:

أولا- تعريفات بعض المفكرين المسلمين لحركات الإسلام السياسي:

1- تعريف يوسف القرضاوي: حركات الإسلام السياسي هي ذلك العمل الشعبي الجماعي المنظم للعودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع، وتوجيه الحياة... كل الحياة، فحركات الإسلام السياسي قبل كل شيء هي عمل دائب متواصل، وليس مجرد كلام يقال أو خطب و محاضرات، أو كتب، و إن كان هذا كله مطلوبا، ولكنه جزء من حركة، وليس هو الحركة، والله تعالى يقول (**قل اعملوا فسيرى الله عملكم والمؤمنون**)(سورة التوبة، الآية: 105)[5].

2- تعريف "صلاح الدين الجورشي": حركة الإسلام السياسي ليست مجرد حركة دينية كالطرق الصوفية مثلا أو التيارات الثقافية والاجتماعية التي تتشكل عادة في جمعيات ونوادي لأداء وظائف محددة، وهي أيضا ليست حزبا سياسيا عاديا، لكن كل هذه الأبعاد نجدها بنسب مختلفة تتقاطع داخل الحركة الإسلامية فهي كيان تنظيمي يختلف في برامجه ومناهجه ووسائله وارتباطاته ومراجعه العقائدية والفكرية كما تتباين في الحجج

---

[1] عبد الحميد مدكور، حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، مجلة المسلم المعاصر، عدد96، مؤسسة المسلم المعاصر، القاهرة، افريل-ماي 2000، ص138.

[2] عبد الخبير محمود عطا، الحركة الإسلامية وقضية التعددية السياسية: المواقف والمحددات والتحولات، المجلة العربية للعلوم السياسية، عدد5-6، الجمعية العربية للعلوم السياسية، بغداد، افريل1992، ص ص103-104.

[3] توفيق الشاوي وآخرون، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989، ص179.

[4] حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص41.

[5] يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ط13، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992، ص13.

والأهمية من قطر إلى آخر ومن تجربة إلى أخرى، واختلافها لا يمنع التقاءها حول أرضية واحدة على هشاشتها وما يميز الحركات هو إلحاحها على اعتبار الإسلام منهج حياة ثم تركيزها على الجوانب السلوكية والأخلاقية للأفراد والمجتمعات[1].

3- تعريف "عبد الوهاب الأفندي": إن مصطلح حركات الإسلام السياسي يطلق على الحركات التي تنشط في الساحة السياسية، وتنادى بتطبيق الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة[2].

4- تعريف "فريد عبد الكريم": هي جماعة سياسية منظمة تستهدف السلطة، مرجعيتها الوحيدة الإسلام، هدفها الأساسي تطبيق الشريعة الإسلامية[3].

5- تعريف "عبد اللطيف الهرماسي": حركات الإسلام السياسي حركات اجتماعية تخضع لقانون التطور تحمل خصوصيات المجتمعات التي نشأت فيها، تتأثر ببيئتها وتفعل فيها، وهي كذلك حركات تفتقر إلى التجانس في مرجعيتها ومن الضروري التعامل معها علميا ولما لا سياسيا على هذا الأساس[4].

ثانيا- تعريفات بعض المفكرين الغربيين لحركات الإسلام السياسي:

1- تعريف "ريتشارد ديكمجيان": هي نمط لموجات متتالية من الانبعاث أو النهوض كاستجابة لأوضاع أو مواقف الأزمة، ويحتوي هذا النمط على آلية اجتماعية سياسية متضمنة فيه، مكنت الإسلام من التجديد وتأكيد نفسه ضد التآكل الداخلي والتهديد الخارجي، هذا وقد تكررت هذه الموجات أو الحركات في التاريخ الإسلامي كثيرا، وعلى الرغم من التشابه الواضح الذي تظهره، إلا أنها تتميز بقدر من الاختلاف في المضمون الأيديولوجي وكيفية التطبيق"[5].

ويعني دراسة حركات الإسلام السياسي بهذا المفهوم أنه سوف يركز على كونها قوى مؤثرة في المجتمع لها أهدافها وإستراتيجيتها، وتتأثر بالظروف المحيطة بها، فهي جزء من الصراع الاجتماعي والسياسي ولكنها تستعمل اللغة والرمزية الدينية وترتكز على مخزون ثقافي يطغى عليه الدين، غير أنها تبقى كائن اجتماعي متولد من رحم المجتمع، وتجدر الإشارة إلى أن العالم العربي والإسلامي شهد ظهور العديد من هذه الحركات والتيارات الدينية والسياسية، كالحال مع الحركة الوهابية التي ظهرت على يد

---

[1] حسن طوالبه، العنف والإرهاب من منظور الإسلام السياسي: مصر والجزائر نموذجا، ط2، عالم الكتب الحديث، عمان، 2005، ص80.

[2] عبد الوهاب الأفندي وآخرون، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتجية، أبو ظبي، 2002، ص13.

[3] سليمان الرياش وآخرون، الأزمة الجزائرية: الخلفيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص128.

[4] مجدي حماد وآخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص298.

[5] حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص ص33-34.

"محمد بن عبد الوهاب" عام 1845 في شبه الجزيرة العربية، والحركة السنوسية في ليبيا بقيادة "محمد بن علي السنوسي" والحركة المهدية في السودان على يد "محمد احمد المهدي" عام 1881، وظهر بعد ذلك رواد النهضة الإسلامية الحديثة، سيما "جمال الدين الأفغاني" 1838-1897، و"محمد عبده" 1849 -1905، و"محمد رشيد رضا" 1865-1897، إذ جاءوا بأفكار أثرت بشكل واضح في ظهور أول حركة إسلامية معاصرة تمثلت بجماعة الإخوان المسلمين في مصر عام 1928 على يد "حسن البنا" 1906-1949.[1]

والحركات الإسلامية، موضع اهتمام هذه الدراسة، هي التي تظهر عندما يتسيد عدم القبول والتمرد لدى جماعة من الناس، ثم يتبلور في تيار يستهدف إحداث تغيير في بعض أو كل أوجه النظام الاجتماعي والسياسي القائم، سواء بأسلوب عنيف أو سلمي، فحركات الإسلام السياسي هي "تلك الحركات التي تصرح بهدف معلن وهو السعي بشتى الوسائل لإقامة الدولة الإسلامية والتي تمتلك بنية تنظيمية علنية أو سرية وتحظى بدعم جماهيري يختلف من قطر وآخر من ناحية لأخرى من حيث الحجم و الفاعلية لكنه صالح لأن يتخذ أساسا لإقامة النظام الإسلامي المنشود"[2].

ولأن مصطلح حركات الإسلام السياسي من المصطلحات التي يصعب تحديد نطاقها، وإيجاد تعريف جامع مانع لها، بسبب تعدد الرؤى الإيديولوجية للدارسين والمنشغلين بالمسألة الإسلامية، وهذا ما أصاب القاموس المفاهيمي لهذه الأخيرة بحالة من التضخم واللاإستقرار، فهناك عدة تسميات أطلقت على حركات الإسلام السياسي منها "الأصولية الإسلامية"، "الصحوة الإسلامية"،...الخ، وأغلب هذه المصطلحات تحمل في طياتها إنحيازات تقويمية لواضعيها ومروجيها ومستخدميها، استنادا إلى مواقف حركات الإسلام السياسي من المصالح والأفكار التي ينتمون إليها، أكثر مما تعكس حقيقة تلك الحركات، لأن مستخدمي هذه التسميات هم أطراف في الصراع الاجتماعي والسياسي والثقافي، الدائر في مجتمعاتهم حول المسألة الإسلامية ومن خلال هذه المصطلحات يعبرون عن رفضهم أو قبولهم لهذه الأخيرة.

ونظرا لهذا الخلط بين المصطلحات والتسميات، فمن الضروري ضبط مصطلح حركات الإسلام السياسي بشكل موضوعي يؤخذ كتعريف محوري للدراسة، انطلاقا من تحديد الإطار المفاهيمي لمختلف التسميات التي أطلقت عليها، لإزالة الالتباس والتداخل في ما بينها.

الفرع الثاني: مفاهيم بعض المصطلحات المرتبطة بالحركات الإسلامية.

---

[1] انظر: محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1997، ص ص253-282.

[2] رضوان السيد، الإسلام السياسي والأنظمة العربية، مجلة شؤون الأوسط، عدد41، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحث والتوثيق، بيروت، 1995، ص23.

برزت عدة تسميات للإشارة إلى حركات الإسلام السياسي أو الحركات الإسلامية، فهي تارة إصلاحية وإحيائية ومرة أصولية وهكذا صرنا أمام مسميات كالإسلام السياسي، والإسلام الحركي، والأصولية، والصحوة الإسلامية، والتشدد الإسلامي، والتطرف الديني، والسلفية الجهادية وإلى غير ذلك من التسميات الدالة على نمو حركات الإسلام السياسي، والحال كما يسجل "فرانسوا بورجا"، أن تلك التسميات تبقى مشوشة وغير قادرة على تحديد موضوعها وغالبا ما تكون التسميات مشحونة بأثقال التحيز والقلق من الآخر الشرقي وعلى وجه الخصوص الإسلامي منه[1].

وسواء كانت تلك التسميات صحيحة ودالة أو غير ذلك فإن هناك جملة من الملاحظات لا ينبغي التغافل عنها، من أهم تلك الملاحظات هي اختلاط الفكري بالسياسي واعتماد أغلب الدراسات أسلوب تحليل الخطاب الإسلامي كبديل عن الفاعلية الحركية السياسية، ومن وحي دراسة الخطاب برزت تسميات عدة ألصقت بعد ذلك بأطياف من الحركة الإسلامية، ومن هنا سنحاول التطرق لبعض التسميات التي تختلط مع مصطلح حركات الإسلام السياسي وذلك على سبيل المثال لا الحصر.

[1] فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة: لورين فوزي زكري، دار العالم الثالث، القاهرة، ص29.

أولا- مفهوم الإسلام السياسي:

إن هذا المصطلح مرتبط ارتباطا وثيقا بحركات الإسلام السياسي حتى هناك من يعتبر أن للمصطلحان نفس الدلالة غير أن ما بين المصطلحان فرق ضئيل جدا وبعد تطرقنا لتعريف حركات الإسلام السياسي سنحاول تعريف الإسلام السياسي.

فبالنسبة ل"روبرت سبينسر" فإنه "لا يوجد فرق بين الإسلام والإسلام السياسي وأنه من الغير المنطقي الفصل بينهما فالإسلام بنظره يحمل في مبادئه أهدافاً سياسية" ويقول "سبينسر" ما نصه "إن الإسلام ليس مجرد دين للمسلمين وإنما هو طريقة وأسلوب للحياة وفيه تعليمات وأوامر من أبسط الأفعال كالأكل والشرب إلى الأمور الروحية الأكثر تعقيدا"[1].

هناك عدة تعريفات لظاهرة الإسلام السياسي فمثلا هناك من يعتبر أن "الإسلام السياسي هو تسييس ما هو إسلامي والعودة به إلى الأصول وإن استلزم ذلك العودة المسلحة، ويشير هذا المصطلح إلى مساعي الجماعات الإسلامية لإقامة الدولة الإسلامية والتي لا تتحقق حسب رأيهم إلا بالعمل على إيجاد مجتمع إسلامي جديد، وعلى إقامة حكومة إسلامية تحفظ الدين وترعى شؤون الأمة الإسلامية[2]، والإسلام السياسي أيضا هو "مصطلح يشير إلى ظاهرة محلية وعالمية، وهي ظاهرة قديمة موصولة الحلقات وليست حديثة أو مستحدثة، كما أنها ظاهرة مركبة لها أبعاد فكرية، نفسية، اجتماعية وسياسية وتتسم هذه الظاهرة بقوة الجذب الشعبي والانتشار الواسع خاصة في صفوف الشباب... حيث تشمل جوانب الحياة، وتتلخص في أهدافها على استبدال الأنظمة السياسية، إما بالعنف أو بالوسائل السلمية، أو بالاثنين معا"[3].

ويعرف "فرانسوا بورجا" الإسلام السياسي على أنه "اللجوء إلى مفردات الإسلام التي تقوم به بداية الأمر الطبقات الاجتماعية التي لم تستفد من مظاهر التحديث الإيجابية، والتي تعبر عن طريق مؤسسات –أو في الغالب ضدها- عن مشروع سياسي بديل لسلبيات التطبيق الحرفي للتراث الغربي"[4].

ومن أدق التعاريف للإسلام السياسي نجد تعريف "إبراهيم أبو عرقوب" الذي عرفه على أنه "الإسلام الذي يدعو إلى المزج بين الدين والسياسة في الشؤون المحلية والعالمية ويرى في مبدأ دع ما لله لله وما لقيصر لقيصر شذوذ عن طبيعة الإسلام كدين شامل للدين والدنيا"[5].

---

[1] طارق رمضان، التقليد الإسلامي، على الموقع: www.jihadwatch.org، 2016/11/12.
[2] رانده قنديل وغسان حسن، حركات الإسلام السياسي والغرب في القرن العشرين: حزب الله نموذجا، مرجع سابق، ص06.
[3] حسن طوالية، العنف ولإرهاب من منظور الإسلام السياسي ، مرجع سابق، ص85.
[4] مجدي عماد وآخرون، الحركات الإسلامية وآثارها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، 2002، ص13.
[5] رضوان السيد، الإسلام السياسي والأنظمة العربية، مرجع سابق، ص23.

وفي المقابل هناك من يرفض هذا المصطلح ويعتبره انسياق وراء الغرب الذي يهدفون للقضاء على الإسلام وتقسيمه قصد القضاء عليه، ومنهم "يوسف القرضاوي" حين يقول "إن مصطلح الإسلام السياسي مرفوض كونه جزء من مخطط وضعه خصوم الإسلام وتقسيمه جغرافيا أو تاريخيا أو مذهبيا، فهناك الإسلام الثوري والإسلام الرجعي أو الراديكالي والكلاسيكي والإسلام اليميني والإسلام اليساري والإسلام المتزمت والإسلام المنفتح، مشيرا إلى أنه ليس هناك سوى إسلام واحد هو إسلام القرآن و السنة"[1]، وهناك من يحرمه أصلا حيث يقول عبد الرحمان بن عبد الخالق اليوسف "أن هذا المصطلح يندرج في إطار أخذ جزء من الإسلام وترك الآخر منه وهو كفر بالله تعالى لأن الدين الإسلامي هو دين واحد يشمل العبادات والمعاملات بما فيها قضايا الحكم والسياسة"[2].

ثانيا- مفهوم الأصولية الإسلامية.

الأصولية الإسلامية مصطلح شاع استخدامه خصوصا عند الغرب للدلالة على ظاهرة حركات الإسلام السياسي وخاصة المتطرفة منها، ومصطلح "الأصولي" أو "الأصولية" هو ترجمة للمصطلح الإنجليزي "fondamontalism" ويقابله في اللغة الفرنسية مصطلح "intégrisme".

وقد اكتسب هذا المصطلح الآتي من الغرب قبولا واسعا، ويستخدم عادة هذا اللفظ "الحركات الأصولية" للدلالة على الحركات التي تريد تطبيق الإسلام بجدل الكل أو لا شيء وهدم النظم الجاهلية كلها ليبدأ تأسيس المجتمعات الإسلامية من جديد، فلا رتق ولا إصلاح ولا ترميم ولا تعديل ولا تغيير لما هو قائم كأن الإسلام لم يدع الناس إلى الإصلاح وعدم الفساد في الأرض ولم يهذب مناسك الحج في الجاهلية دون إلغائها، وهذا التعبير الراديكالي يتم عن طريق النخبة ولكن رغم ذلك يلاحظ فرق بين حركات الإسلام السياسي والأصولية، لأن هذا المصطلح كما أسلفنا هو مصطلح غربي الهدف منه ربط الأصولية الإسلامية بالأصولية المسيحية بكل سلبياتها التي رسبتها في الضمير الغربي المسيحي بصفة عامة، وهو مصطلح يشير إلى خلفيات فكرية مرتبطة بالمدلول السلبي الذي لحق به، وعليه فالمتلقي الغربي عندما يسمع مصطلح "الأصولية الإسلامية" كأن مرجعيته المفاهيمية ستقوده إلى ذلك التاريخ المسيحي المكتسب عامة في العصور الوسطى التي تميزت بقهر الإنسان الأوروبي ومحاولاته للتقدم العلمي، ومن ثم تقبله

[1] نفس المرجع، ص24.

[2] عبد الرحمان عبيد الخالق اليوسف، ما مفهوم الإسلام السياسي، على الموقع: www.islamway.net، 2016/11/17.

دلالات جامدة ومتخلفة عن الإسلام فالتاريخ الإسلامي لم يعرف الأصولية عبر مراحل تطور المجتمعات الإسلامية[1].

ثالثا- مفهوم الصحوة الإسلامية:

إن المصطلح الذي استخدم بقوة في أواخر القرن الماضي والذي اشتهرت به أكثر هو مصطلح "الصحوة الإسلامية" وبخاصة من قبل الجماعات وحركات الإسلام السياسي نفسها التي تسعى إلى إقامة الدولة الإسلامية، ومجتمع إسلامي جديد، وحكومة إسلامية تحافظ على الدين وترعى شؤون الأمة بمعنى أن قسما منها حدد هويته بالإسم الذي اختاره[2].

فالحركة الإسلامية في تعريف أقطابها لا تخرج عن إطار ما يعرف بالصحوة والعودة إلى الأصول العقائدية والفقهية التي شكلت معالم الحضارة الإسلامية والعربية والنظر إلى تلك الأصول كإطار تنهض من خلاله الأمة الإسلامية وهذا هو الذي حدث عندما بدأت أصول الصحوة بالانتشار وتكريس نفسها من جديد، وما يثير جدلا في تعريف الصحوة هو ربطه بوجود الآخر وتحركاته التي ينظر إليها على أنها تحركات مضادة، فربما صح لكثيرين ربط الجانب اللغوي بالواقع العملي واعتبار اللغة مؤشراً أوليا، بل وحيدا على إعمال الفكر وتحريك الواقع، وانطلقت هذه الحركة بعد الثورة اللغوية التي اكتسحت المجالات المعرفية وأثرت بشكل مباشر على دراسة الحركات السياسية، خصوصا في العالم العربي.

إن المشترك في التعريفات السابقة هو سعي حركات الإسلام السياسي للوصول إلى السلطة وممارسة الحكم من أجل تنفيذ رؤاها التغييرية في المجتمع وبالتالي فهي تعني في النهاية استخدام الدين لخدمة الهدف السياسي المتمثل بالوصول إلى السلطة، فالحركة الإسلامية "تضم في مفهومها الواسع جميع الأفراد والجماعات التي تسعى لتغيير مجتمعاتها عن طريق اشتقاق أفكارها وبرامجها من الإسلام، في حين تختلف هذه الجماعات والأفراد في طرقها ومناهجها وأساليبها وقضاياها الآنية، إلا أنها تتفق على القيمة الإيجابية للإسلام والصلة الوثيقة بين مفاهيمه وقيمه الأساسية والعالم المعاصر، فهي تريد تحويل إطار المرجعية في الحياة العامة إلى مرجعية يكون فيها الإسلام بتفسيراته المختلفة قوة رئيسية في تشكيل هذه الحياة"[3].

ولمزيد من التوضيح وبغية الابتعاد عن المفاهيم ذات الحمولة الإيديولوجية، أستخدم في هذه الدراسة مصطلح حركات الإسلام السياسي أو الحركات الإسلامية بنفس

---

[1] كريمة كروي، الحركات الإسلامية و المشاركة السياسية في دول المغرب العربي، رسالة ماجستير، كلية العلوم السياسية والاتصال، جامعة الجزائر3، 2010-2011، ص14.

[2] حسن طوالبه، العنف والإرهاب من منظور الإسلام السياسي ، مرجع سابق، ص84.

[3] نجيب الغضبان، التحول الديمقراطي والتحدي الإسلامي في العالم العربي، (1980 -2000)، دار المنار، عمّان، 2002، ص99.

المعنى، وذلك من باب الأمانة العلمية التي تفرضها أدبيات هذه الحركات التي تطلق على نفسها هاتان التسميتان، وهي التسميات التي أستعملها الكثير من نشطاء وكتاب الحركات الإسلامية، أمثال "يوسف القرضاوي"، "محمد فتحي عثمان"، "محمد حسن فضل الله".

والأخذ بمصطلح الحركات بدلا من الحركة الإسلامية بالمفرد، يكمن في كون الحركة الإسلامية في العالم العربي والإسلامي ليست كتلة واحدة، و إنما تضم عدة اتجاهات ومواقف وتصورات تصل إلى حد التناقض في بعض الأحيان، ومع ذلك يجمعها الانتساب للإسلام أو تكتفي بإضافة إسلامي إلى أسمها، وهنا يبدأ الجدل حول ما فرضه الإسلام وما لم يفرضه، وغالبا ما يكون انتصار رأي أو اتجاه ما بسبب مساندة قوى اجتماعية أكثر تأثيرا له، ولهذا فحركات الإسلام السياسي سوف تدرس باعتبارها حركات اجتماعية سياسية في مجتمعات إسلامية، تهدف إلى إحداث تغيير اجتماعي وسياسي، انطلاقا من رفض الأوضاع السياسية والاجتماعية القائمة واعتبارها خارجة عن الإسلام.

المطلب الثاني: حركات الإسلام السياسي بين وحدة الهدف النهائي واختلاف إستراتيجية التنفيذ والعمل.

لا ينطوي العالم الإسلامي على حركة إسلامية واحدة متجانسة، بل هو يجرب حركات إسلامية متنوعة، ولكن إذا كان هذا التنوع يصدق في حق حركات الإسلام السياسي بسبب آليات العمل التي تنتهجها، إلا أننا نجدها متوحدة تماما بخصوص الهدف الذي تبتغي إنجازه وتسلك في سبيله سبل متعددة.

الفرع الأول: حركات الإسلام السياسي ووحدة الهدف النهائي.

إن هدف التغيير الاجتماعي والسياسي يعتبر قاسما مشتركا للحركات الإسلامية التي تؤكد أدبياتها وممارساتها على حد سواء على رفض قاطع للأوضاع القائمة في المجتمعات الإسلامية، باعتبارها تخرج عن الإسلام الصحيح، ومن ثم، كانوا وما زالوا يسعون جاهدين لإقامة الإسلام كنظام شامل لحياة المسلمين أينما كانوا، ويضحى هدفهم هو إقامة الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي الصحيح من وجهة نظرهم[1]، فإقامة الدولة الإسلامية بغرض ترشيد المجتمع الإسلامي وانتشاله من جاهلية القرن العشرين كان وما زال هو الهدف المعتبر لدى كل الحركات الإسلامية، الذي يهيمن عليها، ويأتي على رأس اهتماماتها، فلم يزل يسيطر على حركات الإسلام السياسي جميعها هدف إعادة البناء الأخلاقي للمجتمع، بعد أن أرجعت موطن الداء إلى ابتعاد المسلمين عن القيم الإسلامية الحقيقية، كنتيجة لتغلغل القيم والممارسات غير الإسلامية.

والواقع، أن عوامل عدة ساهمت في صياغة هذا الهدف لدى الحركات الإسلامية، كان على رأسها ما ارتأوه من تهديدات خارجية، مضافا إليها ما اعتبروه فسادا في الأنظمة الحاكمة، و إيمانهم أن تشابك هذين العاملين أدى إلى اهتزاز العقيدة وانحسار القيم الإسلامية في المجتمعات الإسلامية، فحركة الجهاد المصرية، على سبيل المثال، تحمل مباشرة على الغرب وعلى طائفة أهل الحكم وتابعيها من أبناء الطبقة المتغربة، وهدف إقامة الدولة الإسلامية الذي اتفقت عليه كل حركات الإسلام السياسي جاء استجابة منها لأزمة هوية حادة واجهت المجتمعات الإسلامية في القرن العشرين، فحيث أن العالم الإسلامي خضع أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين لاستعمار الغرب، وبرغم أن معظم الدول الإسلامية قد حصلت على استقلالها قانونا بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أنها ظلت واقعيا تابعة اقتصاديا وسياسيا وثقافيا إلى دولة أو أكثر من دول الغرب، والتبعية الثقافية كانت أمرّ، لأنها في إدراك الحركات الإسلامية، تشكل تهديدا مباشرا للهوية الإسلامية، وهنا تكمن جاذبية حركات الإسلام السياسي التي تصدت ومازالت لهذه التبعية الثقافية،

[1] مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص368.

معبرة عن رغبة أكيدة للعودة للأصالة الثقافية، ورافضة التغريب على أساس أنه يشكل نوعا من الإمبريالية الثقافية[1].

ولقد أدى رفض قيم الغرب، وأنساقه الفكرية، ونظمه القانونية، إلى رفض الأنظمة الحاكمة، والتي اتهمتها حركات الإسلام السياسي بالعمالة للقوى العظمى، برغم تحقق الاستقلال من الوجهة القانونية، فأدين شاه إيران بالعمالة لأمريكا، وبنفس التهمة أدين زعماء آخرون في العالم العربي[2]، والوجه الآخر لمطالبة حركات الإسلام السياسي المتعددة بضرورة الوقوف أمام التغريب كان حتمية للرجوع إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وهذا المطلب هو أحد أهم مظاهر تجذر السياسة لدى الحركات الإسلامية، لأن إقامة حاكمية الشريعة كانت وما تزال منظورا إليها كوسيلة حيوية وشرط واجب في خدمة هدف أسمى مقدم عليها، وهو هدف إنشاء المجتمع الإسلامي، أو إعادة تأسيسه على حد قول "راشد الغنوشي" زعيم حركة النهضة التونسية[3].

ف"راشد الغنوشي" يكتب أن الغزو الغربي للبلاد الإسلامية، وما سبقه وما صحبه من غزو ثقافي، والذي استمر في ظل دول التجزئة التي نشأت في أحضان المحتل، قد أقصى الإسلام عن مركزه المحوري الواجب في توجيه الحياة الاجتماعية، وذلك لصالح العلمنة، ويرى "الغنوشي" أن هذا الغزو الثقافي قد مثّل التحدي الرئيسي للحركات الإسلامية على تنوعها، والتي استجابت له من خلال السعي إلى إقامة الكيان الحضاري والسياسي الإسلامي، فإقامة الدولة الإسلامية هو التعبير الحقيقي عن الهوية الإسلامية[4]، ولأن هذه الوسيلة محورية ولا بديل عنها في رؤية حركات الإسلام السياسي لتحقيق الهدف المقصود، فإنها ارتقت لديهم إلى منزلة الهدف، وهذا مما وضع حركات الإسلام السياسي ويضعها في مواجهة مباشرة مع أنظمة الحكم، فتتخذ منها إما موقف المعارضة السلمية، وإما موقف المقاومة الفدائية، وذلك بسبب ابتعادها عن الشريعة، وتقليدها الدول الغربية في إقامة مجتمع علماني ينسحب فيه الدين من مجال الحياة العامة.

وعندما تجعل حركات الإسلام السياسي إنشاء الدولة التي تحكم بما أنزل الله هدفا لها، فهذا يعني أن المقاصد السياسية تتصدر عمل هذه الحركات، وهذا الهدف السياسي، في رؤية الحركات الإسلامية، ليس غاية مطلوبة لذاتها، ذلك أن الغاية الحقيقية هي إنشاء المجتمع الصالح، ولكن لكي يتحقق هذا الهدف لابد من إنجاز ما أمر به الشرع من تطبيق الشريعة، وهذا بدوره يتطلب إقامة دولة تؤمن بحتمية إعلاء حاكمية الشريعة، ويصبح إقامة الدولة الإسلامية على أساس حاكمية الشريعة هو السبيل لبناء المجتمع الإسلامي القويم، ويضحى إقامة هذه الدولة على قمة الأولويات المستهدفة من عمل التغيير الذي

---

[1] حسن حمدان العليكم (محرر)، قضايا إسلامية معاصرة، ط2، مركز الدراسات الآسيوية، القاهرة، 1997، ص10.

[2] انظر: روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، تقديم: محمد الخطيب، دار عمار للنشر و التوزيع، عمان، 1988.

[3] Jeff Haynes, Religon in Third World Politics, Lynne Rienner Publishers, Colorado-USA, 1994, p89.

[4] ibid, op. cit, pp64-66.

تسعى إليه حركات الإسلام السياسي، ولكن هذا مطلب سياسي، وهو مستمد، في فكر حركات الإسلام السياسي من اقتناعهم بأن السمة البارزة للدين الإسلامي هي سمة الشمولية، حيث لا مجال فيه للتفريق بين الدين والسياسة، ولا بين المهام الدينية للدولة ومهامها الدنيوية، فلا وجود لمجتمع علماني في رؤية حركات الإسلام السياسي، حيث الإسلام عندهم دين ودولة، فهذه الحركات تحرص على أن يكون للدين الدور الأسمى في السياسة، وهذا الحرص جعل قضية الدولة ونظام الحكم في طليعة القضايا التي اهتمت حركات الإسلام السياسي بمعالجتها من بداية نشأتها[1].

ولقد اقترن هدف إنشاء الدولة الإسلامية في بداية القرن بالرغبة في إعادة نظام الخلافة، بعد أن تم إلغاؤها عام 1924، على أساس أنها شكل الدولة الإسلامية الذي يعبر عن الأمة الإسلامية، وهي نظام الحكم الذي قام به الإسلام وانتشر في أرجاء الأرض، ف"حسن البنا" يؤكد أن الخلافة رمز للوحدة الإسلامية، وهي شعيرة إسلامية واجبة التحقيق[2]، ولئن كان بعث الخلافة كنظام قد خرج اليوم من حقول استهداف كثير من الحركات الإسلامية، إلا أن الهدف الثابت لديهم يبقى هو إقامة نظام حكم إسلام بغض النظر عن التسميات سواء سمي جمهورية إسلامية، أو غيرها، ونظام الحكم الإسلامي هو النظام الذي يسود فيه تحكيم التتريل في شؤون الحياة الدنيا، وتصريف مصالح البشر المدنية وفقا لأحكام النصوص الدينية، لا بحسب القوانين الوضعية، فالشريعة الإسلامية هي الأجدر بأن تكون القانون العام والخاص للبشرية جمعاء[3]، ومن ثم نخلص إلى أن إقامة الدولة الإسلامية كانت وما زالت هدفا ثابتا لكل الحركات الإسلامية، ولأن هذا الهدف يترجم إلى آليات عمل، فإنه يضحى عاملا محوريا في المواجهة المستمرة بين حركات الإسلام السياسي والأنظمة الحاكمة، وهي مواجهة تترجم في أدنى مستوياتها بالمنافسة والريبة، وتصل في قمة درجاتها إلى العداوة والصدام، وعلى الرغم من أن بعض حركات الإسلام السياسي ترى أن هذا الهدف يمكن تحقيقه على مراحل، بمعنى إرجاء تحقيقه إلى حين، إما بسبب التفاوت الكبير الحالي في ميزان القوى بين حركات الإسلام السياسي والأنظمة الحاكمة، وإما بدعوى حتمية تقديم السعي إلى إصلاح المجتمع على السعي لتحكيم الشريعة، إلا أن الهدف باق دائما، إنما الاختلاف بين حركات الإسلام السياسي هو في زمانية التحقق مما يجعلها كلها صاحبة مقصد سياسي، حيث يؤمنون أن الإسلام دين و دولة.

الفرع الثاني: حركات الإسلام السياسي واختلاف إستراتيجية التنفيذ والعمل.

---

[1] راشد الغنوشي، دروس مستفادة من تجربة الحركة الإسلامية، مجلة شئون الشرق الأوسط، عدد21، مركز الدراسات الإستراتيجية، عمان، 1993، ص ص32-34.

[2] علا أبو زيد (محرر)، الحركات الإسلامية في آسيا، مركز الدراسات الأسيوية، القاهرة، 1998، ص ص8-91.

[3] حسن البنا، مجموعة الرسائل، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1991، ص144.

رغم أن حركات الإسلام السياسي اتفقت وما زالت حول هدف إقامة المجتمع الإسلامي القويم بما يستلزم إحداث تغيير جذري في بنية المجتمع، بطرح بديل إسلامي لما هو قائم من قيم، ورغم اتفاقها على أن الوصول إلى الحكم هو وسيلة التغيير الكبرى، فتصبح إقامة الدولة في منطلق السعي نحو إنشاء المجتمع الإسلامي المنشود هو الهدف، إلا أنهم يختلفون حول وسائل تحقيق هذا الهدف، أي حول أفضل الطرق للوصول إلى الحكم؟، ولأن حركات الإسلام السياسي هي حركات سياسية اجتماعية بالأساس، وليست مجرد مدارس اجتهاد نظري، كان لجدلية الوسائل منزلة كبرى في تفكيرها.

وتعتمد الإستراتيجية التي تتبناها الحركة لتحقيق الدولة-الهدف على مجموعة متشابكة من العوامل، على رأسها طبيعة العلاقة بينها وبين نظام الحكم الذي تعمل في إطاره، وصورة المحيط السياسي والاجتماعي الذي تجد كل حركة نفسها فيه، والذي يفرض عليها تصورا معينا للأولويات، وقدر النجاح الذي حققته الحركة والذي ينعكس في قدرتها على الاستمرار والانتشار، فهذه العوامل تحدد بقدر كبير ما إذا كانت الحركة ستلجأ إلى إستراتيجية قوامها التغيير الشامل والحال لمؤسسات المجتمع بما يعنيه ذلك من ضرورة استخدام القوة، أو إلى تحقيق التغيير على مراحل وبطرق سلمية[1]، فإذا كانت السلطة تتيح للحركة الإسلامية فرصة المشاركة في العملية السياسية، وإذا كانت الحركة تتمتع بقدر ملحوظ من الاستمرارية والقدرة على الانتشار، فإنها عادة ما تلجأ إلى أسلوب التدرج وإلى الوسائل السلمية من أجل إنجاز الهدف، وعلى العكس من ذلك فإننا نجد على الجانب الآخر حركات أكثر ثورية تعمل على ضرورة البدء فورا في إحداث تحولات سياسية واجتماعية جوهرية، مرجحة خيار العنف لإحداث هذه التغيرات، فالحل الثوري هو الحل الأمثل للوصول إلى الحكم، وسلوك طريق العنف الديني في مواجهة العنف الرسمي هو عندهم الطريق الوحيد لإحداث التغيير المنشود.

أولا- حركات الإسلام السياسي الثورية:

تنتشر حركات الإسلام السياسي التي تؤمن بحتمية التغيير الفوري للمجتمع الذي يقفز فوق المراحل، في كل بلدان العالم الإسلامي من شمال أفريقيا وحتى جنوب شرق آسيا، فإقامة الدولة الإسلامية، لن يتم في رؤيتهم إلا بالقوة عن طريق الجهاد المسلح، فهذه الحركات تعول على العنف ردا على عنف الأنظمة، وتتخذ من الجهاد وسيلة لامتلاك السلطة، وقتال الأنظمة الحاكمة مشروع من وجهة نظر هذه الحركات لكونها أنظمة كافرة، وهنا يصبح الجهاد ضد أنظمة الحكم العلمانية الكافرة هذه فريضة على كل مسلم، و طريقا لإحقاق الحق، ولرد عدوان هذه الأنظمة على الحركات الإسلامية[2].

[1] Oliver Roy, The Failure of Political Islam, Harvard University Press, Massachusetts-USA, 1994, p02.

[2] علا أبو زيد (محرر)، الحركات الإسلامية في آسيا، مرجع سابق، ص ص87-140.

وتؤمن بعض حركات الإسلام السياسي بضرورة الجهاد بالقوة من أجل تغيير الحكم الذي يستبدل شريعة الله بالقوانين الوضعية وإقامة الدولة الإسلامية، فالهدفان المعلنان هما تعبيد الناس لربهم "إقامة المجتمع الإسلامي"، وإقامة الخلافة على نهج النبوة "إقامة الدولة الإسلامية" والهدفان عندهما متصلان، وأحد وسائل تحقيقهما الجهاد الذي هو عندهم فرض عين على كل مسلم، وهو حالة مستمرة لا تنتهي إلا بالموت أو استئصال شأفة الجاهلية وإقامة الحاكمية لله[1]، فالجهاد يستخدم لقيادة الثورة على الحكومة الجاهلية في كل دولة إسلامية على حدا، ثم في مرحلة تالية تقود هذه الدولة كفاحا ضد الأنظمة الكافرة في العالم أجمع، بغرض استعادته لراية الإسلام وتوحيده، فالجهاد في غايته القصوى هو وسيلة لإقامة دولة إسلامية واحدة تكون الوعاء الذي يحتوي الأمة الإسلامية، فالجهاد لا يعتبر فريضة ضرورية لإنشاء الدولة التي تقيم شرع الله وحسب، وإنما هو أيضا فريضة لاستعادة الإسلام للأقاليم التي انحسر عنها، ولكن استعادة مجد الإسلام في الأقاليم المحاصر فيها، لا يكون إلا باستعادة دولة الإسلام مرة أخرى، وهذا بدوره لا يتم إلا بالقوة ودون انتظار[2].

ثانيا- حركات الإسلام السياسي السلمية:

على عكس منطق حركات الإسلام السياسي التي تتبنى أسلوب التغيير السريع والفوري لإقامة دولة الإسلام، نجد حركات الإسلام السياسي التي تؤمن بأسلوب التغيير السلمي التدرجي لإنجاز الدولة الهدف، فبعض حركات الإسلام السياسي ترى أن أداة التغيير الرئيسية هي الإقناع وليست القوة والإكراه، فترشيد المجتمع من خلال تربية أفراده تربية إسلامية صحيحة، ويؤمن "راشد الغنوشي" أن هذا الحل التربوي السلمي يعتبر أن تغيير الأمة يبدأ من تغيير الفرد ويثق بقدرة الإنسان وكفاءته في عملية البناء الاجتماعي، فهذا الخيار السلوكي يؤمن بقيمة الفرد ويجعل الحركة الإسلامية تستمد مشروعيتها من قدرتها على إقناع الجماهير، ومن هنا، جاء رفض "الغنوشي" لمنهج الإخوان المسلمين في بداياتهم و انتقاده ل"حسن البنا"، مؤكدا أنه ارتكب خطأ كبيرا عندما قدم الحركة الإخوانية بوصفها وصيا على المجتمع، ومن نفس المنطلق كان رفض الحركة التونسية لمفهوم الوصاية الذي انطوت عليه فكرة "عبد السلام فرج" عن القلة المؤمنة أو فكرة "سيد قطب" عن النواة الصلبة[3].

فهذه الحركات تبتغي التطبيق المرحلي للشريعة الإسلامية، بل إنها تذهب إلى أبعد من هذا فلا ترى ضرورة لتطبيق الشريعة تطبيقا مباشرا وحرفيا، ولم ترد الفعل بالتمسك بمطلب التطبيق الفوري للشريعة، وتنطلق هذه الحركات من قراءة مختلفة للإسلام عن

---

[1] مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ص347-348.

[2] Ola Abou Zeid (ed.), Islamic Movements in a Changing World, CPRS & Friedrich Ebert Stiftung, 1995, p13.

[3] الجماعة الإسلامية، من نحن وماذا نريد، د.د.ن، القاهرة، د.ت.ن، ص ص19-29.

تلك التي تتبناها الحركات الدينية، حيث تنظر إلى كل الأفراد والمجتمعات والدول الإسلامية على حقيقتهم كمسلمين غير ناقصي العقيدة، وبالتالي التساؤل حول صحة عقيدتهم غير وارد، فالهدف الرئيسي لتلك الحركات، هو إعادة تنظيم المجتمعات والدول على أسس إسلامية لا توجد حسب رؤيتها إلاّ في الشريعة الإسلامية، وليس في غيرها من برامج سياسية واجتماعية غربية، وفي تفسيرها للنصوص القرآنية لا تتوقف عند ظواهر النصوص بل توسع من نظرتها لتشمل مقاصد الشريعة ومصالح الناس وأسباب النزول واجتهادات الفقهاء، مما يجعل قراءتها أكثر تاريخية واجتماعية من القراءة النصية الحرفية التي تتبناها النوعية الأولى من الحركات، ويظل الإسلام بالنسبة لهذه الحركات بمثابة وعاء حضاري تستمد منه رؤاها لتنظيم المجتمعات والدول الإسلامية التي توجد فيها، وتتخذ برامج لا تختلف سوى في المضمون عن برامج الجماعات السياسية الأخرى[1]، ويشهد واقع تجارب حركات الإسلام السياسي على أن جدلية الوسائل التي تنحصر داخل ثنائية إما العنف أو الإقناع، لا تنفع بنفس الحدة القاطعة لتصنيف الحركات الإسلامية، ذلك أن العديد من حركات الإسلام السياسي يتنقل بقدر من المرونة فيما بين الوسيلتين، حين تقوم الحركة بين الحين والحين بعملية مراجعة لأساليب نشاطها، رامية إلى تأطير الهدف الذي لا يتغير بالواقع المعاش، فتعلن إما استعدادها لإتباع أساليب التغيير السلمي وتستبعد آلية الجهاد المسلح ولو إلى حين أو أنها ترتد من أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة إلى خيار العنف.

[1] إبراهيم النجار وآخرون ، دليل الحركات الإسلامية، مركز الدراسات السياسية والإستراتجية، القاهرة، 2006، ص23.

المطلب الثالث: العوامل المؤثرة في تصاعد ظاهرة الحركات الإسلامية.

نظرا لأن تفسيرات العامل الأحادي في العلوم السياسية والعلوم الإنسانية لم تعد كافية لتحديد نشوء أي ظاهرة وتطورها، خاصة فيما يتعلق بحركات الإسلام السياسي ذات الأبعاد والتجليات المختلفة، فمن الضروري الاعتماد على منهج تكاملي، لتحليل انتشار حركات الإسلام السياسي بالنظر إليها من زوايا مختلفة.

الفرع الأول: الظروف المحيطة بانتشار ظاهرة الحركات الإسلامية.

توحدت حركات الإسلام السياسي تحت شعار الإسلام وبناء دولة إسلامية، ولقد تأثرت هذه الحركات تاريخيا رغم تباين توجهاتها بالظروف المحيطة سواء العربية والإسلامية أو الغربية وساهمت هذه الظروف في تشكيل مواقفها وأساليبها.

أولا- الظروف الداخلية:

إن بعض المحللين يطلقون على ظهور حركات الإسلام السياسي "الصحوة الإسلامية"، ويرجع البعض أسباب ظهورها إلى واقع اجتماعي وسياسي وثقافي، ومجموعة أزمات حدثت في العالم الإسلامي وهي أزمة الشرعية وافتقاد الفاعلية، أزمة العدالة الاجتماعية، وأزمة الهزائم العسكرية[1]، ولقد ساهمت في تسييس الإسلام عدة ظروف وعوامل داخلية وخارجية سادت في المجتمع العربي والإسلامي، يصعب تحديد بدايتها الحقيقة، إلا أن البعض يرجع بداياتها إلى انهيار نظام الخلافة وتدهور الأوضاع في الدولة العثمانية، وامتدت مع حلول الاستعمار الغربي في الدول العربية والإسلامية.

لقد كان لهزيمة العرب الكبرى في حرب 1967 أثر كبير في ظهور حركات الإسلام السياسي أو الصحوة الإسلامية، حيث لحق بهذه الهزيمة احتلال أراضي ثلاث دول عربية "مصر، الأردن، سوريا" و الأهم من ذلك هو احتلال القدس المدينة المقدسة من قبل اليهود العدو الديني التاريخي للمسلمين، و يرى بعض الباحثين انه قبيل وفاة "جمال عبد الناصر" وتولي "السادات" الحكم في مصر، امتزجت عدة عوامل في وقت قياسي للتعجيل بعملية التحول نحو تكوين مركب سياسي اقتصادي اجتماعي جديد ساهم في صعود الحركات الإسلامية، ومن هذه العوامل انحسار مد القومية العربية والتحول عن الاشتراكية بعد هزيمة 1967، وانتشار التنظيمات السرية وزعزعة مفهوم الاستقرار السياسي، والانفتاح الاقتصادي الذي رافقه انفتاح ثقافي على الغرب مناف للقيم الثقافية الإسلامية[2]، ولقد تمثلت أزمة الشرعية بتبني الأنظمة العربية العلمانية في سلطتها التي تقوم على فصل الدين عن الدولة، وبالتالي إقامة مجتمع مدني على غرار المجتمع الغربي، أما أزمة العدالة الاجتماعية فظهرت مع تعميق التفاوت الطبقي، والسياسي

---

[1] رفعت السيد احمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، سينا للنشر، القاهرة، 1989، ص24.

[2] عباس خامة بار، إيران و الإخوان المسلمين، ترجمة: عبد الأمير الساعدي، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، 1997، ص ص40-42.

والثقافي في داخل الدولة الواحدة، فقد شكلت الطبقة الدنيا القاعدة الشعبية للحركات الإسلامية التي وجدت في الإسلام ملاذا لها من الظلم الاجتماعي الذي تعانيه من الطبقة الحاكمة، وبالتالي وجدت في الإسلام شرعية لحنقها ضد الأنظمة الحاكمة.

ثانيا- الظروف الخارجية:

يرجع بعض الباحثين أسباب ظهور الإسلام السياسي إلى طبيعة التحدي الرئيسي الذي واجهه العالم الإسلامي على امتداد قرنين مضيا، وتحديدا منذ بدء الإرساليات التبشيرية، والاستشراق الذي لازم الاستعمار الغربي لأغلب بلدان العالم العربي، إلى الحد الذي عمل على إعادة خلق البنى الاجتماعية والسياسية والثقافية لعالم الإسلام، وقد كان للاستعمار الغربي خاصة في القرن العشرين الأثر العظيم في انتشار الإسلام السياسي، وذلك لأن الاستعمار الغربي حمل معه عاملا مهما في استفزاز الأمة الإسلامية، ألا وهو دافع التغريب الفكري بكل مستوياته وأشكاله[1]، ويقول "علي نور الدين" عن التيارات الإسلامية في فلسطين "لم تكن الصحوة الإسلامية في داخل الوطن المحتل رد فعل مناهض للاحتلال بقدر ما كانت اكتشافا للفعل والخيار الأوحد والحقيقي إزاء تحدي التغريب المتأصل في كيان سياسي واجتماعي وثقافي واقتصادي يحاول فرض نفسه دوما من خلال أداة عسكرية متطورة وقادرة"[2].

وقد شكل الفكر الغربي الموجه حافزا شديدا لظهور الإسلام السياسي، وذلك بنعته بالتخلف وربط تطوره بالمسيحية، حيث ورد على لسان البارون "كارا دي فو" من المعهد الكاثوليكي في إحدى كتاباته "أن الإسلام سوف يظل في القرن العشرين على ما كان عليه في القرن التاسع عشر، وأن التغيير يتحقق من خلال قوى خارجية فقط، وهذه القوى هي الدول المسيحية التي مارست الهيمنة على أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي، ويضيف بأن الإسلام مقهور اليوم، وانحطاطه السياسي محتم، وبالنسبة لمصيره الزمني فان الإسلام دين منته، وقد قدم طريقة للقضاء على الإسلام تقوم على مبدأ تمزيق وحدة الإسلام، وذلك بكسر وحدته الأخلاقية وخلق الانقسامات العرقية والسياسية فيه بغية زيادة الحس الوطني من ناحية، والإقلال من مشاعر المجتمع الديني من ناحية أخرى[3].

وفي خضم نفس الموضوع طرح "أدمون دونييه" تساؤلا كان حول ماهية مستقبل الإسلام في شمال إفريقيا في ظل التغييرات التي أحدثتها الحضارة الأوروبية في الحالة الاجتماعية للمسلمين، وفي إجابته يورد أن أوروبا عجلت الانتشار السريع للإسلام النقي والتقليدي نسبيا، ذلك أن الأشخاص الذين كانوا متراخين في شعاراتهم الدينية أصبحوا

---

[1] نفس المرجع، ص38.

[2] علي نور الدين، الحركة الإسلامية في فلسطين: التحديات والمهام، مجلة الطليعة الإسلامية، عدد5، الرابطة الإسلامية، لندن، 1983، ص53.

[3] مروان البحيري، الفكر الاستعماري و الإحياء الإسلامي عام 1900، مجلة المستقبل العربي، عدد40، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، جوان 1983، ص43.

الآن يتمسكون بمبادئ أكثر صرامة في ظل سيطرتنا –أي السيطرة الغربية-[1]، وأشار إلى أن ذلك يعود لسببين هما أن الاتصالات قد تحسنت بصفة عامة وانتشرت التعاليم الدينية، كما أنه من الطبيعي أن الإسلام يشتد ويقوى لدى اتصاله بالمسيحية.

وقد ساعد ادعاء الغرب بأن النموذج الغربي في كل أمور الدنيا والدين هو النموذج الصحيح، وما عداه همجية وتخلف، ومن ثم السعي لتدعيم نماذج الحياة على النسق الغربي في الثقافة والآداب والدين في العالم غير الغربي، ومحاربة ما دون ذلك واعتباره تخلفا، واعتبار كل من يرى عدم ملاءمة النماذج الغربية للحياة غير الغربية متخلفا وهمجيا ومعتديا على حقوق الإنسان، وقد ساعد على تبلور فكر إسلامي مضاد لهذه الأفكار.

لقد توالت هذه الأساليب في مواجهة الإسلام وتنوعت بحلول الاستعمار ونشر المبادئ والأفكار الغربية المعادية للإسلام، حيث شكلت مشاريع الهيمنة الغربية على الوطن العربي عاملا هاما في ظهور حركات الإسلام السياسي، وتعد مشاريع الهيمنة الغربية فكرا ترعرع في ظل الحضارة الغربية التي اتخذت موقفا من الحضارات الإنسانية الأخرى من القول بوحدانية الحضارة الغربية وإنكار ما قدمته الحضارات الأخرى، وقد عمل هذا الفكر على انتشار ظاهرة التغريب التي تقوم على اعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري ولا نمط سواه، وعلى الآخرين أن يقلدوا هذا النمط ويسيروا على منواله، وهكذا تتحول ثقافات الشعوب حين يعم التغريب إلى امتداد لمذاهب غربية، ويحول التغريب الثقافي إلى تغريب سياسي، ومن ناحية أخرى أدى فشل التغريب في معالجة مشكلات الحياة في أوطان العالم الإسلامي، وعزل الدول العربية التي اعتنقته وتزامن ذلك مع حرب 1967، إلى عودة الكثيرين إلى التمسك بالدين على شكل أحزاب إسلامية سياسية تقاوم هذه المظاهر[2].

كما يرى بعض المفكرين أن انتشار التوجهات الإسلامية في البلدان الإسلامية في السبعينات أتت كرد فعل على السياسات العلمانية، وهي إحدى الأفكار الغربية التي واجهها الإسلاميون بطريقتين[3]:

1- بروز المسلمين الأصوليين في بعض البلاد كرد فعل على الإغراق في التوجهات الغربية، حيث كانوا يهدفون إلى أن يكون الإسلام وسيلة للحياة على المستوى الداخلي والخارجي بإقامة نظام إسلامي اقتصادي واجتماعي وسياسي وتوجيه الشؤون الدولية، وتشكيل سياسات خارجية طبقا للتوجه الإسلامي.

---

[1] نفس المرجع، ص ص39-40.

[2] احمد صدقي الدجاني، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي، منتدى الفكر العربي، عمان، 1988، ص ص131-133.

[3] عباس خامة بار، إيران والإخوان المسلمين، مرجع سابق، ص38.

2- رفض الإسلام للنفوذ الأجنبي، وذلك بتأكيد أهمية العنصر الديني في نشأة الأمة الإسلامية.

الفرع الثاني: مقاربات تفسير تصاعد ظاهرة الحركات الإسلامية.

من الإشكاليات التي واجهت عملية البحث في حركات الإسلام السياسي هو إختيار المقاربة أو المدخل الذي يمكن بواسطته تفسير إنتشار هذه الحركات في البلدان العربية والإسلامية بصفة عامة، لأن كل مدخل قد يساهم بشكل من الأشكال في دفع هذه الحركات وتقويتها في المجتمع.

أولا- المقاربة السياسية:

تعتبر هذه المقاربة أن انتشار حركات الإسلام السياسي صورة من صور الرفض الناتجة عن إخفاق النظام السياسي في قيادة وتوجيه عملية التحديث ويرى "مايكل هدسون" أن ظاهرة الإحياء الدينية –كما يسميها- على المستوى السياسي هي نوع من الارتداد على عملية التحديث أو ما يعرف بالتنمية السياسية السلبية، فوفقا للمعايير الغربية لتحديث النظام السياسي تعتبر العلمانية معيارا أساسيا وجوهريا في عملية التنمية السياسية[1]، وبالتالي فإن الإخفاق في التحول نحو هذا الاتجاه يعد نوعا من أنواع الارتداد على مجمل عملية التنمية من المنظور التحديثي.

ثانيا- المقاربة الاجتماعية:

لقد تركت عملية التحديث في المجتمعات الإسلامية والعربية أثرا مزدوجا، فمن ناحية يتم إدماج الدين والقيم التقليدية تحت تأثير التحولات الكبيرة الناتجة عن هذه الأخيرة، ومن ناحية أخرى أدت هذه العملية إلى رد فعل عكسي يفتح المجال لظهور الحركات الاجتماعية، التي تعبر من المنظور الاجتماعي عن نوع من الإحباط النفسي في مواجهة التغيرات التي تستلزمها عملية التحديث، والتي تخلق بناءين اجتماعيين ونسقين قيميين متصارعين في غالب الأحيان، وهذا التناقض يبرز بوضوح في الدول التي خضعت للاستعمار[2].

ثالثا- المقاربة الاقتصادية:

يميل أنصار هذا المدخل إلى ربط انتشار الحركات الإسلامية، وزيادة الالتزام الديني عند الشعوب بالإحباط الاجتماعي والأزمات الاقتصادية الناتجة عن غياب العدالة التوزيعية، فالجماهير لا تجد أمام عجزها عن حل هذه الأزمات إلاّ الرجوع إلى دينها[3]،

---

[1] ثناء فواد، الدولة والقوى الاجتماعية في الوطن العربي: علاقات التفاعل والصراع، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص315.

[2] رفعت السيد احمد، الحركات الإسلامية في مصر و إيران، مرجع سابق، ص38.

[3] Françoi Burgat, L'islamisme au Maghreb la Voix du Sud, Edition Kartala, Paris, 1988, p27.

إذن وحسب تصورهم حتى يكون الإنسان إسلاميا يجب عليه أن ييأس من الأوضاع الاقتصادية، وليست له إمكانيات ولا منفذ.

رابعا- المقاربة الدينية:

بالنسبة لهذه المقاربة تعتبر الظروف الاجتماعية والاقتصادية مجرد محددات منشطة لمستوى توسع وانتشار الحركات الإسلامية، فالحركات الاحتجاجية ذات الطابع الديني تواجدت عبر التاريخ الإسلامي "العباسيين والمرابطين والموحدين والخوارج والشيعة" وهي جزء من التفاعل والفهم المجتمعي لماهية الدين وأشكاله ومستويات حضوره في النسق المجتمعي[1]، ولقد ظهر العامل الحركي في الدين الإسلامي لأول مرة بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه و سلم)، وارتداد الكثير من القبائل في جزيرة العرب، وكان يمكن أن تقضي هذه الردة على الإسلام غير أن الذين راهنوا على ارتباط الإسلام بحياة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، خسروا الرهان حيث برز العامل الحركي للإسلام متمثلا في إجتهاد "أبي بكر الصديق" "رضي الله عنه" في قتال المرتدين، وهذا لا يعني أن الإسلام وراء حركات الإسلام السياسي المتطرفة، وإنما كل حركة تجد في الإسلام عنصر الشرعنة لحركتها عبر عملية التأويل والتفسير للقرآن الكريم والسنة النبوية[2]،إذن فهذه الحركات ليست كيانا دخيلا بل لها جذورا عميقة في تاريخ الإسلام، إلاّ أن تغير أسلوب عمل هذه الحركات وتنوعه هو الذي أحدث التساؤل المستمر عن أسباب نشأتها، مع العلم أن الزمان والمكان يتحكمان إلى حد بعيد بأسلوب العمل ونوعه.

خامسا- المقاربة التاريخية:

تركز هذه المقاربة على الجدلية الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية بين الشرق والغرب "المستعمر والمستعمر"، ومن الباحثين الذين درسوا الظاهرة من هذه الزاوية الباحث "فرانسوا بورجا" حيث يعتبر أنّ ما يسمى بالإسلاموية هي نتيجة تاريخية و ابن طبيعي للمغامرة الاستعمارية التي قادها الغرب ضد الشرق[3]، فحركات الإسلام السياسي نشأت كمفهوم يعكس وجهة نظر الغرب عن دور الدين في المجتمعات الإسلامية وتطوره باعتباره ردا على حركة الاستعمار الغربي وحماية للمجتمعات الإسلامية من الغزو الفكري والقيمي[4].

سادسا- المقاربة الأزموية:

---

[1] عكاشة بن المصطفى، الإسلاميون في المغرب مشروع مجتمعي رهن الانتظار، على الموقع: www. Islamonline .net، 2015/06/25.

[2] كريمة كروي، الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية في دول المغرب العربي، مرجع سابق، ص ص27-28.

[3] François Burgat, L'islamisme au Maghreb la Voix du Sud, Op. Cit, p8.

[4] جمال عبد الناصر، الحركات الإسلامية...الأبعاد والتحديات، مجلة العرب، عدد7588، دار النشر العربية، لندن، 2009، ص4.

استعمل "ريتشارد هرير دكمجيان" المقاربة الأزموية أو إيديولوجية الأزمة لتفسير انتشار الحركات الإسلامية، وحسبه أن حركات الإسلام السياسي المعاصرة ما هي إلاّ موجات متتالية من الإنبعاثات كاستجابة لمواقف وأوضاع الأزمة[1]، ويعتبر أن انتشار حركات الإسلام السياسي أو كما يسميها الأصولية هي ظاهرة دورية تحدث كرد فعل للأزمة الحادة التي يعيشها المجتمع الإسلامي في فترة تاريخية معينة، وعندما يتهدد الكيان الإسلامي خطر سياسي أو ثقافي على المستويين الداخلي والخارجي، وقد أعطى " دكمجيان" من خلال إستقرائه للتاريخ الإسلامي بعض النماذج عن تكرار هذه العلاقة "أزمة - أصولية"[2].

وفي الأخير إن الإسلام عقيدة وثقافة وحضارة، وأما حركات الإسلام السياسي فهي حركات سياسية دون زيادة أو نقص، وهذا لا يعني تجاهل إنجازات بعض حركات الإسلام السياسي وتضحياتها، فقد بذلت وحققت الكثير في صون هوية الأمة، وتحرير الأرض من الاحتلال ومواجهة الاضطهاد و التهميش ثم هي قوة سياسية رئيسية بين الشعوب العربية والإسلامية واستعادت بعض توازنات علاقات الصراع الداخلي بين المجتمع والسلطة، مثلها مثل باقي الحركات أو الاتجاهات من ليبرالية ويسارية.

بصفة عامة تبدو حركات الإسلام السياسي وكأنها تميز نفسها عن التيار الشعبي العام، وتخصص هذا التمييز بنسبة نفسها إلى الإسلام، كما لو أنها تصدر حكما على المجتمع حولها بالتقصير عن الوفاء بقيم الإسلام، وتنصب نفسها قائما بمهمة التذكير والدعوة، وأحيانا الإكراه على تلافي هذا التقصير، وتتراوح ردود فعل القوى الأخرى تجاه هذه الدعاوى بين رفض مضمونها مع قبول أسسها أي قبول التشخيص بأن المجتمعات لا تفي التدين حقه مع رفض دعوة حركات الإسلام السياسي في قيادة الصحوة المرجوة أو رفض الأسس والمضمون معا فالمجتمعات هي إسلامية فعلا ولا تحتاج إلى من يذكرها بدينها، أو قبولهما معا من منطلق مضاد تماما، شأن بعض المواقف العلمانية التي تقر بأن دور الدين في حياة المجتمعات تراجع كثيرا وأن حركات الإسلام السياسي تسعى إلى إحيائه.

[1] ريتشارد هرير دكمجيان، الأصولية الإسلامية في العالم العربي، ترجمة: عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة و النشر، الإسكندرية، 1985، ص28.

[2] نفس المرجع، ص ص29-31.

المبحث الثاني: دراسة نظرية لعملية التغيير السياسي.

لقد شكل الاهتمام بدراسة وتحليل نظريات التغيير الاجتماعي والسياسي أحد أبرز ملامح القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وذلك تأثرا بتحولين هامين أثرا في السلوك الفردي والجماعي للأفراد والجماعات تمثلا بالثورة الصناعية والثورتين الأمريكية والفرنسية وما أنتجتاه من سلوكيات سياسية ديمقراطية تقوم على احترام مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان، حيث أنتجت هذه المرحلة بروز عدد من مفكري التغيير الاجتماعي والسياسي من مختلف التوجهات الفكرية ومن مختلف الأعراق من أمثال المفكرين الغربيين "أوغست كونت" و"هربرت سبنسر" و"كارل ماركس" فيما ظهر في ذات السياق عدد من المفكرين الإسلاميين الذين وضعوا نظرياتهم في التغيير السياسي سواء كانوا من دعاة الحداثة وأنصار القراءات العقلانية للدين من أمثال "جمال الدين الأفغاني" و"محمد عبده" و"طه حسين" و"الأمير عبد القادر الجزائري" و"شكيب ارسلان" و"عبد الرحمن الكواكبي"، أو من المفكرين الحركيين من أمثال "أبو الأعلى المودودي" و"حسن البنا" و"سيد قطب".

إن ما يميز أفكار منظري الإسلام الحركي عن غيرهم من المفكرين الإسلاميين من دعاة الحداثة أو من يطلق عليهم "دعاة التجديد" هو وجود القاعدة الحزبية القادرة على تحويل تلك الأفكار إلى ممارسات وبرامج وأفكار لا تؤثر فقط بالمؤمنين بها إنما تؤثر بالمجتمع سواء نحو التقدم والرقي أو نحو التخلف والتراجع، إذ أن الأحزاب السياسية في المجتمع تشكل أحد أهم أعمدة وميكانيزمات الحراك الاجتماعي والمشاركة السياسية وبالأخص في الدول الديمقراطية التي تمنح التعددية السياسية مساحات حقيقة من الحرية والتعبير حيث تشكل الأحزاب بها أحد أهم وسائل التغيير، ومما لا شك فيه بأن وجود القاعدة الحزبية العريضة التي احتضنت أفكار "البنا" ورآه التغييرية قد شكلت دافعا أساسيا في انتشار رؤاه التغييرية وأفكاره تجاه مجمل القضايا التي تخص الفرد والمجتمع ونظام الحكم.

المطلب الأول: مفهوم التغيير السياسي.

هناك من يدرس طبيعة المفهوم من حيث المضمون والشكل وهناك من يناقش علاقات التغيير من حيث الترابط والتشابك ومن حيث العلاقات التبادلية والسببية ومن حيث الاتجاه والتأثير والتأثر.

الفرع الأول: مفهوم التغيير.

تتعدد مفاهيم التغيير وتختلف باختلاف الزاوية التي تدرس منها أو ينظر إليه من خلالها، فبعض الدارسين يدرسونه من زاوية أسبابه وبعضهم الآخرون من زاوية النتائج، بينما يعرفه البعض من زاوية المظاهر والأعراض.

التغيير لغة في المعجم الوسيط هو "جعل الشيء على غير ما كان عليه"، فالتغيير مصدر يعبر عن صيغة مبالغة مشتق من الفعل "غيّر" الشيء بمعنى حوله وبدله بآخر، وأيضا جعله غير ما كان عليه في السابق، وتغير أي تحول وتبدل[1].

والتغيير في اللغة الإنجليزية هو "Change" أما التغير أو ما يترجم في أحيان عديدة على انه تحول فقد استخدم له مصطلح "Changeability" أي القدرة على التغيير، وأيضا مصطلح "Mutation" وبالنسبة للكلمة الأولى نجد أنها تحمل معنى يختلف عن "التعديل وكذلك التحسن" "Modify- Alter" وغيرها من المعاني التي تفيد معنى التمييز، وعليه فالتغيير في اللغة الإنجليزية هو استمرار حالة الاختلاف والتي تطبع سمات ظاهرة معينة مقارنة بمدة سابقة للظاهرة نفسها وليس لغيرها، وهنا يكمن المعنى الحقيقي للتغيير فهو مرتبط بظاهرة أو نظام ما تتعرض سماته العامة أو أجزاء منه إلى حالة اختلاف مقارنة بالمدة السابقة له بغض النظر عن الأمد الزمني، أما الاختلاف كمصطلح فيستخدم للمقارنة بين سمات حالة وحالة أخرى لا تتشابه معها في صفاتها الكلية، أما كلمة تعديل فيقصد بها الحالة المقصودة التي طرأ عليها نوع من الاختلاف في بعض سماتها وليس في مجموعها الكلي، حتى وإن كان التعديل طفيفا كونه بشكل عام يعبر عن حدوث حالة تغيير، أما التحسن فيعني أن التغيير الذي طرأ على الحالة المعنية إنما نحو الأفضل وليس الأسوأ، عكس الحالة التي تعني التغيير نحو الأسوأ التي يستخدم مصطلح التراجع للتعبير عنها، ومن المصطلحات المقاربة جدا لمفهوم التغيير هو التغير بدلالة "Changeability" لهذا هو يقترب كثيرا من مفهوم التغيير من الناحية الاصطلاحية، لكنه في الواقع يختلف من الناحية اللغوية، فالتغير مسالة غير إرادية في

[1] إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج1، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004، ص121.

الحدوث عكس التغيير فهو مسالة إرادية الحدوث بمعنى إن التغيير سلوك واعي في التغير[1]، وهذا ما سنتحدث عنه في موضوع التغيير المقصود والتغيير الغير مقصود.

وكذلك يأتي التغيير بمعنى التحول "converting" أي التغير من حال إلى حال أخر جديد بمعنى "فن التحول من نقطة معلومة إلى نقطة معلومة أخرى، فيؤخذ بصورتين الأولى بدلالة تغيير صورة الشيء ذاته، أو أخذه باعتبار استبدال الشيء بغيره" وكما يقترب مفهوم التغيير من الإصلاح "reform" والتطور"developing" التي تستخدم بشكل تبادلي[2].

أما في العلوم الاجتماعية فالتغيير هو "التحول الملحوظ في المظهر أو المضمون إلى الأفضل"[3]، والتغيير الاجتماعي كذلك هو "كل تحول يطرأ على البناء الاجتماعي خلال فترة من الزمن فيحدث تغير في الوظائف والأدوار والقيم والأعراف وأنماط العلاقات السائدة في المجتمع"[4]، وهو كذلك "انتقال المجتمع بإرادته من حالة اجتماعية محددة إلى حالة أخرى أكثر تطورا"[5]، وهذا التعريف يتضمن عدد من العناصر الأساسية والتي تتمثل في:

1- انتقال المجتمع وأي تجمع بشري كالدول أو المؤسسات أو الحركات أو الأحزاب من حال إلى حال، من الحاضر إلى المستقبل، لتصبح طرفا فاعلا في الأحداث، وتحقق التنمية والنهضة المستهدفة، وتمارس دورها في اعمار الكون، وهكذا يتسع نطاق التعريف ليشمل الفعل على مستوى الدول والمؤسسات والحركات والأحزاب، بل ومجموعات العمل الصغيرة.

2- انتقال المجتمع بإرادته، أي بعموم الرغبة والإرادة الجماعية للمجتمع بمؤسساته وهيئاته وأفراده.

3- انتقال المجتمع من حالة اجتماعية محددة إلى حالة أخرى، وتشمل كلمة الحالة الاجتماعية أنماط العلاقات الاجتماعية والنظم الاجتماعية المختلفة كنظم الأسرة والاقتصاد والسياسة والنظم التشريعية والقضائية والدينية، ومن ثم فإن هذا اختيارنا لمصطلح الحالة الاجتماعية يجعل نطاق التعريف يتسع ليشمل عمليات التغيير في مناحي الحياة المختلفة.

وتوجد مجموعة من الخصائص التي يتميز بها التغيير، وهي[6]:

---

[1] حسام الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، ط1، مطبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005، ص ص9-12.

[2] قاموس المعاني، على الموقع: www.almaany.com، 2012/05/23..

[3] Berch Berberoglu, Class Structure and Social Transformation, Praeger Publishers, Westport, USA, 1994, P10.

[4] منعم صاحي العمار، التفكير الاستراتيجي وإدارة التغيير، جامعة النهرين، كلية العلوم السياسية، بغداد، 2008، ص ص3-5.

[5] عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي، ط12، مكتبة وهبة، القاهرة، 1998، ص ص10-25.

[6] مجد خضر، مفهوم التغيير، على الموقع: www.mawdoo3.com ، 2017/10/01.

1- الحتمية: أي إن التغيير أمر لا بد منه، لذلك يعتبر من الأشياء الضرورية في حياة الإنسان، فلا تبقى الأشياء على حالها لفترة زمنية طويلة، لأنه من الضروري أن تتغير نحو الأفضل، حتى لا يؤدي عدم تغييرها إلى زوالها مع الوقت.

2- التطور: أي إن التغيير وسيلة من وسائل الارتقاء نحو الأفضل، فيحافظ على انتقال الشيء من مرحلته الحالية، إلى مرحلة أكثر تطورا.

3- الاستمرارية: أي إن التغيير عملية مستمرة، سواء اعتمدت على تخطيط مسبق، أو على التأثر بالظروف، والعوامل المحيطة بالأفراد، لذلك يصنف التغيير ضمن مفهوم الظواهر دائمة الحدوث.

4- الشمولية: تطبق هذا الخاصية عادة في المجالات العملية، والتي يرتبط التغيير فيها بالتبديل الشامل لكافة المكونات الخاصة بشيء ما، كقيام شركة تجارية بتغيير تصميم المنتج الخاص بها بشكل شامل، حتى يظهر كأنه منتج جديد عندما يتم طرحه في الأسواق.

وفكرة التغيير مرتبطة بالعديد من المجالات في الحياة، فالإنسان يسعى إلى تحقيق التغيير بشكل دائم، سواء في ملابسه، أو أثاث منزله، أو طعامه، أو غيرها من الأمور الأخرى، لذلك يعدّ التغيير جزءا من حياة الإنسان، وإن لم يطبقه بشكل فعلي أو بناء على إدراك مسبق فيه، فقد يحدث التغيير بالاعتماد على تصرفات لا إرادية، فمصطلح التغيير يعني الانتقال بأي تجمع بشري إلى الأمام، وبناء قدرته على الفعل، وبالتالي فإن انتقال المجتمع إلى وضع أكثر تخلفا أو ارتداده خطوة إلى الوراء لا يدخل في نطاق تعريفنا، لأنه لا يمكن أن تتلاقي إرادة المجتمع بعمومه على الانتقال لوضع متخلف، وهكذا فإن استخدام مصطلح التغيير يقصد به حالات التحول الاجتماعية التي يخوضها المجتمع بعمومه للانتقال إلى أوضاع أفضل تمكنه من الانطلاق إلى المستقبل، وهي حالات التحول التي يخرج منها المجتمع -بأفراده ومؤسساته وهيئاته- أكثر إيجابية وفاعلية وقوة وقدرة على إدارة شئونه، وعلى محاسبة قيادته ومكافئتها ومعاقبتها، وعلى التصدي لمحاولات كبته أو قهره، ومن ثم فإن حالات التحول التي يتم فيها استبدال قلة مسيطرة متحكمة بقلة أخرى دون المشاركة الإيجابية والفعالة من قبل وحدات المجتمع المختلفة.

الفرع الثاني: مفهوم التغيير السياسي.

انطلاقا من المدخل العام للتغيير، يمكن الانتقال إلى مفهوم التغيير السياسي، والذي يشار إليه بأنه مجمل التحولات التي قد تتعرض لها البنى السياسية في المجتمع أو طبيعة العمليات السياسية والتفاعلات بين القوى السياسية وتغيير الأهداف، بما يعنيه كل ذلك من

تأثير على مراكز القوة بحيث يعاد توزيع السلطة والنفوذ داخل الدولة نفسها أو بين عدة دول[1].

ويعرف على أنه "تغير يصاحب مفهوم الثورة التي تصاحب ميلاد كل مرحلة جديدة في الحياة السياسية، وهو كل تغير كيفي أو نوعي أو عميق بشرط أن يكون حاسم النتائج"[2]، ويعرف أيضا على أنه "انتقال المجتمع بإرادته من حالة اجتماعية محددة إلى حالة أخرى أكثر تطورا"[3]، حيث يقصد بالمجتمع أي تجمع بشري من دول أو أحزاب أو مؤسسات ويشير كذلك إلى أن التغيير يجب أن يحدث بعموم الرغبة والإرادة لذلك المجتمع بمؤسساته وهيئاته وأفراده من أجل الوصول إلى حالة اجتماعية أكثر تطورا ورقيا.

فيما يرى "ابن خلدون" بأن التغيير السياسي هو أحد سمات الدول والمجتمعات حيث يقول "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول"[4].

ويري الفيلسوف اليوناني "هيرقليطس" أن فلسفة التغيير فلسفة عميقة من الصعب تحديدها في سطور أو مؤلف وذلك لامتدادها الزمني منذ وجود الخليقة، وأن كل شيء متغير وأن التغير سابق للثبات، ويري "أفلاطون" إن العوالم عالمان، عالمنا الذي نعيش فيه والعالم الذي ينتظرنا، أما عالمنا الذي نعيش فيه فهو عالم التغير ويستمد طاقته من عالم الثبات "عالم المثل"، أما العالم الآخر فهو العالم الذي لا يوجد فيه تغير بل هو عالم الثبات المليء بالكمال والخلود والمثالية وهو العالم المناظر للعالم المتغير، والمتطلع للحياة يجد التغيير سنة من سنن الله في الكون، وهو ضد الثبات، كما أنه تعبير عن حركة دائمة تكتنف المخلوقات على شكل تراتبية تنازلية وتصاعدية، ومن جانبه قال "أرسطو "أن التغيير مقدار الحركة وهو ما يسمى "بالنقلة" حيث أن الزمان مرتبط بالمكان وهذه الحركة التي يتم الانتقال بها من مكان إلى آخر إنما يتم بها تحقق الزمان وتغيره فالزمان يكون هو مقدار الحركة وهذه الحركة أنما تنوجد بوجود المكان والذي يوجد بوجود الأجسام وأنه اعتباري نسبي وإن البدن البشري هو الذي جعل للزمان محدودية ووعاء بما يتلائم مع مادية الجسم فأن الزمان ذلك الجزء الجوهري من العالم لا يمكن للبشر أن يشعر بجوهريته ألا من خلال ألتجرد من المادة[5]، أما "كارل ماركس" فقد ربط التغيير

---

[1] إسماعيل صبري مقلد ومحمد محمود ربيع، موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت، الكويت، 1994، ص47.

[2] إسماعيل عبد الفتاح، معجم المصطلحات السياسية والإستراتيجية، ط1، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008، ص92.

[3] هشام مرسي، تعريف التغير وأنواعه التغيير السياسي، على الموقع: www.Manaraat.net ، 2014/12/01.

[4] مراد بن علي رزيقات، التغير الاجتماعي عند ابن خلدون، على الموقع: www.murad-zuriekat.com ، 2013/03/14.

[5] جيترار جهامي، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة بين الغزالي وأبن رشد: دراسة وتحليل، ط2، منشورات دار المشرق، بيروت، 1977، ص23.

الاجتماعي بالعامل الاقتصادي، وذلك باعتباره فيلسوفا سياسيا، واجتماعيا، واقتصاديا، ولقد زعم ماركس أن وراء كل تلك التغييرات والتحولات الاجتماعية عوامل اقتصادية بحتة، مدعيا أن هناك ثلاث عوامل اقتصادية تحرك المجتمع وتدفعه للأمام، وذلك حسب نظريته المادية التاريخية[1].

ويشير مفهوم التغيير إلى حدوث تحولات بنيوية تنظيمية على المجتمع دون أن يكون له اتجاه محدد، بحيث يمكن أن يكون تقدم أو تخلف، أي أن التغيير السياسي يشير إلى مفهوم محايد يمكن أن يتضمن إلى ما هو أحسن أو ما هو أسوأ، وهذا ما يمكن ملاحظته في الثورة الأمريكية وقيادتها للمجتمع الأمريكي نحو التقدم، وعملية وصول "هتلر" إلى الحكم التي ساهمت في ظهور العنصرية والنازية ومن ثم تقسيم الدولة الألمانية عقب الحرب العالمية الثانية، بينما ظاهرة التحديث السياسي هي ظاهرة تشير إلى إدراك تنموي يتضمن حكم تقويمي يرتبط بمثل أعلى أو بأهداف معينة أي بمعنى أنه تغيير إيجابي بالنسبة للبناء السياسي[2]، والتغيير السياسي يأتي كاستجابة لعدة عوامل يمكن إدراج أهمها في الآتي:

1- الرأي العام أو مطالب الأفراد من النظام السياسي، لكن هذه المطالب لن تتحول في كثير من الأحيان إلى مخرجات إذا لم يتم تبنيها من قبل الأحزاب وجماعات المصالح والضغط[3].

2- تغير في نفوذ وقوة بعض الحركات والأحزاب وجماعات المصالح، بما يعنيه تحول الأهداف الحزبية أو الخاصة من إطار الحزب إلى إطار الدولة.

3- تداول السلطات في الحالات الديمقراطية، أو إعادة توزيع الأدوار في حالات أخرى كالانقلابات، يعني تلقائيا أن حياة سياسية جديدة بدأت تتشكل وفق منطق القيادة الجديدة.

4- ضغوط ومطالب خارجية من قبل دول أو منظمات، وتكون هذه الضغوط بعدة أشكال سياسية واقتصادية وعسكرية.

5- تحولات خارجية في المحيط الإقليمي أو في طبيعة التوازنات الدولية، قد تؤثر في إعادة صياغة السياسات الداخلية والخارجية في إطار التعامل مع المدخلات الجديدة في السياسة الدولية[4].

يتحدد مفهوم التغيير السياسي بناء على صفة هذا التغيير، فإن كان التغيير إيجابيا محمودا، يهدف إلى محاربة الفساد وإزالته، وتحقيق الإصلاح، فينطبق عليه تعريف

---

[1] أمير الغندور، مهمة ماركس: التغيير لا الفهم - تفكيك الماركسية، ج3، الحوار المتمدن، عدد3436، عن الموقع: www.ahewar.org، 2011/07/24.

[2] عبد اللطيف القصير، مفهوم التنمية السياسية، مكتب الطباعة المركزي، بغداد، 1991، ص1.

[3] نظام بركات وآخرون، مبادئ علم السياسة، دار الكرمل للنشر والتوزيع، عمان، 1987، ص ص264-270.

[4] إسماعيل صبري مقلد ومحمد محمود ربيع، موسوعة العلوم السياسية، مرجع سابق، ص ص47-48.

الإصلاح السياسي نفسه، وهو تغيير وتعديل في نظام الحكم سواء أكان جزئيا أو جذريا، ومحاربة مظاهر الفساد والضعف فيه، بوسائل مختلفة، بحيث يحقق المقاصد الشرعية المرجوة منه، أما إن كان التغيير السياسي لا يهدف إلى هذه الأمور، بحيث يهدف إلى تكريس الفساد، أو محاربة الخير، فإنه يقصد به تغيير وتعديل في نظام الحكم سواء أكان جزئيا أو جذريا، بوسائل مختلفة، بحيث يتحقق دون النظر إلى المقاصد الشرعية المرجوة منه.

المطلب الثاني: وسائل وأنماط التغيير السياسي.

تعتبر ظاهرة التغيير من أهم المسائل التي تشغل الفكر الاجتماعي الحديث وخاصة بعد الحربين العالميتين، فقد أخذت الجهود تتجه نحو التغيير المخطط من أجل إحداث تنمية حقيقية هادفة، وهكذا فلم يعد حدوث التغيير يسير تلقائيا دون توجيه واع، وإنما يتم وفق خطة مدروسة، فهو إذا تغيير مقصود وإرادي وأصبحت المجتمعات في العصر الحاضر تستحدث المناهج والوسائل من أجل توجيه عملية التغيير نحو إحداث وتحقيق التنمية بوجه عام، وهذا يستدعي تحديد وسائله وأنماطه..

الفرع الأول: وسائل التغيير السياسي.

تحدث "ويلش وبنكر" عن وجود نمطين للتغيير السياسي، أحدهما ثوري يرتبط بالعنف والآخر تطوري يرتبط بالإصلاح، وكلا النمطين يتفق مع الآخر في الهدف، وهو التغيير أو التحديث نحو الأفضل[1]، ويؤكد كل من النمطين على أهمية وجود أدوات وقوى معينه كالأحزاب السياسية والنخب السياسية والبيروقراطية والجيش تقوم بمهمة التغيير أو التحديث السياسي.

أولا- التغيير الثوري أو التغيير العنيف.

عرف "جونسون" التغيير الثوري "بأنه نمط خاص للتغيير الاجتماعي، لأنه يستلزم إدخال العنف في العلاقات الاجتماعية"، ويمكن تحديد أبعاد التغيير الثوري على أنها تغيير البنية الاجتماعية، وتغيير القيم ومعتقدات المجتمع، وتغيير المؤسسات، وتغيير في تكوين القيادة وأساسها الطبقي، وتغيير النظام القانوني، واستخدام العنف في الأحداث التي تؤدي إلى تغيير النظام، ويكشف هذا التحديد عن أبعاد التغيير الثوري من نقطة هامة هي أن التغيير الثوري لا يقتصر على التغيير السياسي، وإنما هو صيغة تبدأ سياسية وتنتهي بأن تكون اجتماعية فتحدث تغيرات كمية ونوعية في النظام الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، إلا أن العنصر المميز للتغيير الثوري هو الاعتماد على العنف، فالثورة في أحد تعريفاتها هي "نشاط إنساني يقترن بمشروع جماعي واجتماعي يستهدف تغيير الأوضاع الاجتماعية القائمة تغييرا نوعيا ممتدا نحو المستقبل"[2]، والثورة بوصفها مشروعا جماعيا واجتماعيا يمثل محاولة من أجل تقديم فهم أعمق للثورة، وقد أكد ماركس على أهمية المشروع بالنسبة للثورة من خلال تأكيده على أهمية الأيديولوجية الاشتراكية بالنسبة للثورة، والهدف النهائي الذي يقترن به المشروع الثوري هو ليس إحداث نتائج سياسية فحسب بل نتائج اجتماعية تتمثل في تغيير العلاقات الاجتماعية.

---

[1] Ciande Welch E., and Maris Bunker, Revolution and political change, Duxbury press, Pacific Grove, California 1972, p34.

[2] عبد الرضا الطعان، مساهمة في دراسة مفهوم الثورة، مجلة العلوم القانونية والسياسية، المجلد الأول، عدد3، جامعة بغداد، بغداد، 1977، ص ص82-83.

ويقدم التصور الماركسي للثورة نمطا للتغيير هو التغيير الثوري العنيف، وتأريخ المجتمع عند "ماركس" ضرب من التغيير الثوري نتيجة لصراع الطبقات تمثل طريقة الإنتاج أساسا له[1]، فالتغيير نوع من الانتقال من عصر إلى عصر يبدأ بالتغيير في طريقة الإنتاج التي تغير بنية العلاقات الاجتماعية.

ثانيا- التغيير التطوري أو التغيير السلمي.

التطور كأسلوب للتحديث أو التغيير السياسي يتضمن معنى السلمية والتدريجية والعمل من خلال المؤسسات القائمة، وهو تغيير سلمي شرعي يتم على وفق القوانين والمؤسسات القائمة في المجتمع، وهو أيضا تغير تدريجي لا يتضمن تغيرات جذرية في وقت محدود من الزمن، بل تغييرات تحدث نتيجة تراكمات بطيئة لتغيرات جزئية تتم عبر مرحلة طويلة من الزمن، ومن هنا فإن الوقت هو عنصر هام في التمييز بين الأسلوب الثوري والأسلوب التطوري، فبينما يسعى الأول إلى اختصار عامل الوقت والإسراع بعملية التحديث فإن الثاني يترك للوقت فرصته الكاملة، والعلاقة بين الثورة والتطور هي علاقة جدلية، فالتطور هو سنّة الحياة نراها في الطبيعة وفي الكون وفي العلاقات الاجتماعية والإنسانية، ولكن عندما تنشأ أوضاع مؤسسات تتعارض مصالحها مع استمرار التطور تصبح الثورة ضرورة اجتماعية[2]، وعلى سبيل المثال عندما تضيق قنوات الاتصال السياسي وتعجز عن نقل مطالب قوى جديدة في المجتمع أو عندما تفشل المؤسسات السياسية من أحزاب وبرلمان عن التعبير عن مصالح قوى اجتماعية صاعدة في مثل هذه الحالات تسد قنوات التطور ويصبح التغيير خارج أطر المؤسسات والقوانين، أي من خلال الثورة.

والتطور هو عملية انتقال من مرحلة ذات خصائص وصفات معينة إلى أخرى ذات خصائص وصفات مختلفة تعد أفضل من الأولى، ويتم هذا الانتقال بطريقة سلمية وتدريجية ويفترض أساسا حالة من حالات التوازن والاستقرار والتغيير المنظم، ويعتمد مفهوم التوازن على افتراض أساسي هو أن الظاهرة السياسية موضع الدراسة تكون نظاما، أي مجموعة من الأجزاء المتفاعلة، ويؤثر كل جزء في الأجزاء الأخرى، وإذا اختل أي جزء أو اختلت العلاقة بين الأجزاء الأخرى فإن النظام يعيد إصلاح نفسه ليعود إلى حالته الأولى أو ينتقل إلى نمط جديد مستقر، ويبدو الاستقرار في هذا الإطار شيئا مرغوبا، ولكن الاستقرار السياسي لا يعني غياب التغيير المنظم، فالنظم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لها طبيعتها الخاصة[3]، ويفرض نمو هذه النظم على النظام السياسي

---

[1] كوامي نكروما، دليل الحرب الثورية، ترجمة: منير شفيق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، ص ص90-92.

[2] فاروق يوسف، الثورة والتغيير السياسي مع التطبيق على مصر، مكتبة عين الشمس، القاهرة، 1979، ص10.

[3] حامد ربيع، نظرية التحليل السياسي، محاضرات ألقيت على طلبة قسم العلوم السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1971-1972، ص ص1-17.

أن يتغير طبقا لها، وإن يحل محله نظام أقدر على التغيير بوصفها للحفاظ على استمراريته وعمل النظام السياسي وطريقة الإجراءات والتنظيمات السياسية وشبه السياسية في المجتمع.

وقد اقترح "ساموبل هانتغتون" وجود مصدرين للتحديث في المجتمعات النامية هما:[1]

1- البنية السياسية للمجتمع النامي، فبعض النظم السياسية النامية أكثر تأسيسا من النظم السياسية النامية الأخرى، فهي أكثر تكيفا وتعقيدا وتماسكا واستقلالا، فمن المتوقع أن تكون أكثر استيعابا للتحديث، وأكثر اتساعا لنماذج المشاركة السياسية.

2- القيادات السياسية "الأوتوقراطية، والعسكريون، والثوريون" بحكم تأثيرها في العملية السياسية يمكن أن تكون مصدرا للتحديث في المجتمعات النامية.

ورأى "جوزيف نيل سميلزر" أن التطور الذي شهدته المجتمعات النامية تضمن أربع عمليات، ففي مجال التكنولوجية تنتقل المجتمعات النامية من استخدام الأساليب البسيطة والتقليدية إلى استخدام المعرفة العلمية، وفي مجال الصناعة تشهد المجتمعات النامية تحولا من استخدام طاقة الإنسان والحيوان إلى العمل الآلي، وفي الزراعة تنتقل المجتمعات النامية من زراعة الاكتفاء الذاتي إلى إنتاج المحاصيل النقدية، وبالنسبة للتنظيمات الايكولوجية تتحرك المجتمعات النامية من المزرعة والقرية إلى المراكز الحضرية[2].

الفرع الثاني: أنماط التغيير السياسي.

في إطار أنماط التغيير السياسي تبرز رؤى "ساموبل هانتنجتون" و"وليم متشل" في التغيير بالمكونات، و"غابرييل الموند" و"روستو" في التغيير بالأزمة، و"غاري برنر" و"رونالد بريور" في التغيير المعقد.

أولا- التغيير بالمكونات.

اهتم "هانتنجتون" بالعلاقة بين المشاركة السياسية والمؤسسية السياسية، وهي علاقة يمكن بوضوح تجريدها عن دراسة التحديث، وهذا التحديث قد يكون أحد المصادر التاريخية الكبرى للتغيرات في المشاركة، لكنه ليس المصدر الوحيد، ومشكلة التوازن بين المشاركة والمؤسسية هي مشكلة تشهدها المجتمعات عند كل مستويات التنمية، فالاضطرابات التي شارك فيها السود والطلاب في الولايات المتحدة في أواخر الستينات من الممكن تحليلها بشكل مثمر خلال هذا الإطار، ففي المدن الرئيسية وفى الجامعات

[1] Samuel P Huntington ,The Change to Change: Modernization, Development, and Politics, Comparative Politics, City University, New York, pp413-419.

[2] Jason Finkle and Richard W Gable, Political Development & Social Change, John Wiley & Sons, Inc, New York, 1968, p28.

واجهت بنية المؤسسات القائمة تحديات، لتفرز قنوات جديدة لكي تستطيع هذه الجماعات الجديدة أن تشارك في اتخاذ القرارات التي تؤثر في حياتهم من خلالها.

هذا المقترب النظري "لصامويل هانتنجتون" الذي يركز في الأصل على العلاقة بين (المؤسسية + المشاركة) يمكن توسيعه ليتضمن متغيرات أكثر عددا وتنوعا، فالخطوة الأولى في تحليل التغيير السياسي، وكما حددها "وليم ميتشل" هي تحديد "الأغراض" أو "المكونات" التي يتناولها التغيير[1].

وتحديد ماذا تكون -أو ماذا ربما تكون- مكونات النظام السياسي، ثم بعد ذلك ما هي العلاقات التي تحملها التغيرات -إن وجدت أصلا-، أي أن هذا المنهج يركز على التغيير في المكونات، والنظام السياسي يمكن أن نتناوله باعتباره تجميعا لمكونات عديدة كلها آخذة في التغيير، بعضها بمعدلات سريعة، والبعض الآخر بمعدلات أبطأ، وهنا يمكن القول بأن دراسة التغيير السياسي تتضمن التركيز على ما يبدو أنه مكونات رئيسية للنظام السياسي، وتحديد معدل ونطاق واتجاه التغيير في هذه المكونات، وتحليل العلاقات بين التغيرات في أحد المكونات والتغيرات في المكونات الأخرى.

فالنظام ينظر إليه على أنه يتضمن مكونات عديدة، من بينها الثقافة، والأبنية، والجماعات، والقيادة، والسياسات، ودراسة التغيير السياسي بشكل مثمر يمكن أن تبدأ بتحليل التغيرات في هذه المكونات، والعلاقة بين التغيير في أحد هذه المكونات، والتغير في المكونات الأخرى، والتغيير السياسي يمكن تحليله على صعيدين، الأول فيما بين المكونات وصعيد آخر للتغيرات فيما بين عناصر كل مكون من مكونات النظام، إن المكونات والعناصر إنما هي أهداف التغيير، وأنماط التغيير في المكونات، وفي العناصر، فالتغيير في القوة هو أحد أنماط التغيير ذات الصلة بالظاهرة السياسية، ويعتقد بأن التغيرات في القوة ينبغي أن تكون هي التغيرات الوحيدة التي يجدر بها أن تصبح موضع اهتمام المحلل السياسي، لكن التركيز على القوة وحدها هو نتيجة لتبني تعريف معين للسياسة.

إن تحليل التغيير السياسي قد يكون موجها إلى التغيرات البسيطة في قوة المكونات والعناصر التي يتشكل منها النظام السياسي، لكن الأكثر أهمية هو العلاقة بين التغيرات في قوة الأفراد المكونين للنظام، المكونات والعناصر التي يمثلها الأفراد، والتغيرات في مضمونها، وإذا كان التحليل السياسي محدودا ليقتصر على التغيرات في القوة، فإنه لن يستطيع أن يوفر فهما شاملا للأسباب والنتائج، والتغير السياسي يمكن تحليله وفق ثلاث مستويات، "معدل التغيير" و"نطاق التغيير" و"اتجاه التغيير"، فالتغيير في أحد المكونات

[1] William C. Mitchell, The American Polity: A Social and Cultural Interpretation, The Free Press of Glencoe, New York, 1962, p22.

يمكن مقارنته بمعدل، ونطاق، واتجاه التغيير في المكونات الأخرى[1]، ومن خلال هذه المقارنات يمكن إلقاء الضوء على أنماط الاستقرار وعدم الاستقرار في النظام السياسي، وعلى المدى الذي وصلت إليه التغيرات في أحد المكونات استنادا إلى أو نتيجة الارتباط بالتغيير، أو غياب التغيير في المكونات الأخرى.

ثانيا- التغيير بالأزمة.

يفترض "الموند" و"روستو" نموذج التغيير بالأزمة كإطار عام لتحليل الديناميات السياسية، ويعتقد "الموند" بأن النظريات المبكرة للسياسة المقارنة، والتنمية، يمكن تقسيمها وفق بعدين أولهما: إلى أي مدى تتضمن نماذج للتوازن أو نماذج تنموية؟، وثانيهما: إلى أي مدى تقيم تنبؤاتها استنادا إلى الحتمية أو الاختيار؟.

وقد جاء "روستو" في محاولة مناظرة بنموذج مشابه نوعا ما لنموذج "الموند"، ويفترض "روستو" أن التغيير السياسي هو نتاج عدم الرضا بالموقف القائم، و عدم الرضا يؤدى إلى حركة سياسية، فالحركة السياسية هي في الواقع نتاج عدم الرضا دائما، وهذه الحركة قد تفشل وقد تنجح، فإذا ما نجحت فإن التنظيم، والحركة، أو الجماعات الأخرى المسئولة عن النجاح تقوم كلها بتطوير أهداف جديدة أو قد تذبل و تتلاشى أما إذا فشلت جهودها من أجل التغيير، فإن الجماعة المسئولة عن هذه الجهود إما أن تتفكك وتحل، أو تستمر في متابعة هدفها القديم، مع توقع آخذ في التناقص باحتمالات تحقيقه.

ويعتقد "روستو" بالإضافة إلى ذلك أن القوى التي شاركت بجهودها في خلق الحكومة، أو في الاستحواذ على السلطة من خلال جماعة أو فرد، تختلف تماما عن تلك القوى التي تحافظ على إبقاء الحكومة قائمة على قيد الحياة، أو تحفظ وضع فرد أو جماعة في السلطة خلال فترة زمنية ممتدة، حتى يتغير الاتجاه، وأن نظريته للتغيير السياسي يجب أن تأخذ في اعتبارها هذه الاختلافات وتسبغ عليها طابعا نظاميا، وهكذا فإن "روستو"، شأنه في ذلك شأن "الموند"، يضع أهمية أولية تؤكد على الاختيارات التي يجب أن تصنعها القيادة السياسية[2].

ثالثا- التغيير المعقد.

في دراستهما عن الجوانب السياسية للتحديث طور "برنر و بريور" نموذجا للتغيير المعقد والذي يتضمن اثنان وعشرون متغيرا، وعشرين مقياسا:

1- عشر من هذه المتغيرات وثمانية من المقاييس وزعت على أساس القطاعات الريفية والحضرية.

---

[1] عبد الغفار رشاد محمد، نظريات التنمية السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، 1999-2000، ص ص48-51.

[2] نفس المرجع، ص ص51-53.

2- ثلاثة متغيرات وثلاث مقاييس شكلت النظام الفرعي الديموغرافي.
3- تسع متغيرات وستة مقاييس للنظام الفرعي الاقتصادي.
4- عشر متغيرات وأحد عشر مقياسا للنظام الفرعي السياسي.

والعلاقة بين هذه المتغيرات والمقاييس تم التعبير عنها في أثني عشر معادلة مشتقة من النظريات العامة للتحديث، ويتضمن النموذج المتغيرات التي يمكن أن تتأثر مباشرة بحركة الحكومة، والمتغيرات التي لا تخضع لمثل هذا التأثير[1].

وقد حقق مقترب "برنر" و"بريور" أفاقا جديدة في التحليل السياسي، فنظريا فانه يوفر نموذجا على درجة عالية من التبسيط، وعلى درجة عالية من الدقة، للنظام السياسي، وهو نموذج يتسع ليشمل عددا ذي مغزى من المتغيرات الاقتصادية والسياسية والديموغرافية، والعلاقات بينها، وعمليا فانه يشير إلى معالجة عملية في اتجاه يجعل من الممكن في النهاية أن يوفر لصانعي السياسات ويزودهم بوسائل لتحليل النتائج المحتملة لاختبارات صنع السياسة، من أجل نتائج تكون ملائمة بشكل مباشر لأغراضهم، وفي الواقع فان بناء هذا النموذج يدخل إلى علم السياسة نمطا من التحليل المعقد للعلاقات بين المتغيرات، والذي ساد طويلا، قبل ذلك في علم الاقتصاد.

لكن مقترب "برنر-برور" كان محدودا بافتراضاته النظرية الأولية وملاءمة هذه الافتراضات للنظم السياسية الواقعية التي كان النموذج موجها لها أصلا، ويمثل النموذج ذا الاثني عشر معادلة مرشدا جيدا وعلى نحو معقول لتفاعل المتغيرات والمقاييس في تركيا والفيليبين في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وملاءمة النموذج للمستقبل تقوم على أساس الافتراض بأن هيكل النموذج وأهمية المقاييس لا تختلف عبر الزمن، والنموذج يوفر طرقا ووسائل لاختبار نتائج التغييرات الرئيسية في السياسة الحكومية والتغييرات الرئيسية في المتغيرات الأخرى التي تسببها أدوات أخرى، إلا أنه لا يوفر وسائل للتنبؤ بالتغييرات الرئيسية في النظام أو حتى متى تحدث هذه التغييرات انعكاساتها في شكل تغيير في بعض المتغيرات في النموذج[2].

وفي إطار هذه الأنماط يرى الباحث أنها تميل بطريقة أو بأخرى إلى تحرير التحليل السياسي من الافتراضات التي قيدته في المرحلة المبكرة السابقة، ومن الاهتمامات الغائبة بالتحديث والتنمية، والتي شغلته في مرحلة لاحقه، وهي تشير إلى قدر متزايد من التناظر أو التوازن في دراسة التغيير السياسي ودراسة التغيير الاجتماعي، والأكثر أهمية، أنها تمثل خطوات مهمة في اتجاه صياغة نظريات عامة للتحولات السياسية.

[1] نفس المرجع، ص ص54-56.
[2] نفس المرجع، ص ص54-56.

المطلب الثالث: النظريات الحديثة في دراسة التغيير.

هي تلك النظريات التي تركز في دراستها للتغيير على عامل واحد، ولذلك فإن هذه النظريات توصف بأنها نظريات اختزالية، أي أنها تختزل كل العوامل في عامل واحد، ويكمن هذا المعنى في مفهوم الحتمية "Determinism" فهذا المفهوم يشتق من الكلمة اللاتينية "Determinant" ومعناها يحدد، ولذلك فإن الحتمية تفترض أن الأمور محددة سلفا، وأن المهمة الملقاة على عاتق الباحث هي اكتشاف جملة الشروط المسبقة التي تعين حدوث ظاهرة من الظواهر، وعندما استخدمت الكلمة في الفكر الاجتماعي، فإنها أصبحت تعني البحث عن السبب الوحيد، الأصل الكامن خلف حدوث كل الظواهر، أو الذي ترتبط به كل المتغيرات كمتغيرات تابعة بالضرورة.

الفرع الأول: النظرية التطورية:

تنطلق النظرية التطورية من تصور مفاده أن المجتمعات الإنسانية تسير في مسار واحد، محدد سلفا عبر مراحل يمكن التعرف عليها، وإذا كان التطوريون يتفقون حول هذا الموقف، فإنهم يختلفون حول ثلاث قضايا رئيسية هي عدد المراحل التي يمر بها التغيير الاجتماعي، أو عملية التطور، والعامل الرئيسي المحرك لعملية التطور، وجهة التطور، أو المسار الذي تأخذه عملية التطور[1].

لكن وبالرغم من سيطرة "الفكر التطوري" على دراسة التغيير الاجتماعي، منذ نهاية القرن الثامن عشر، ورغم النتائج التي تم التوصل إليها، فإن "الاتجاه التطوري "فشل في تفسير "التغيير الاجتماعي"، وذلك بحكم اهتمامه -الاتجاه -بالبحث في مراحل التطور ومحركها الأساسي، بدل الاهتمام بوجهة التطور، وسبل توجيهه نحو مسار يلبي احتياجات المجتمع، ولقد أدى انهيار النماذج التطورية القديمة، في دراسة التطور، إلى بروز نظريات بديلة لها -لكنها لم تغير الاتجاه -حاولت تفسير "التغير بمنظور ومعيار جديدين، فبدل البحث في المراحل وفي المسار الذي يأخذه التغير، اعتمدت منظور " الخصوصية الثقافية" للمجتمعات الإنسانية، عند تفسيرها لعملية التغيير، أبرز هذه النظريات نورده فيما يلي:

أولا- نظرية التخلف الثقافي:

يعتبر عالم الاجتماع الأمريكي "وليم أوجبرن" أول من اهتم بالمعيار الثقافي لدراسة التغيير، بعد أن رفض الموقف التطوري -في تفسير عملية التغيير- القائل بحتمية سلسلة المراحل التطورية على كل المجتمعات الإنسانية، من جهة، وأن التغيير التكنولوجي يؤدي حتما إلى تغيير في النظم والأنساق المجتمعية، من جهة ثانية، وقد ذهب إلى القول بأن تاريخ الاختراعات، قد أدى إلى "التراكم" في الثقافة "المادية"، غير أنه

[1] مريم أحمد مصطفى وآخرون، التغير ودراسة المستقبل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997، ص ص93-94.

تراكم لم يكن موازيا للتراكم في الثقافة "اللامادية"، الشيء الذي يحدث التصادم بين " الجديد" الممثل في "الوسائل التكنولوجية" وبين القديم الممثل في القيم والمعايير والعرف الاجتماعي، الذي بدوره يؤدي إلى حدوث "الهوة الثقافية" أو ما أسماه بالتخلف الثقافي، حيث يكون سير الثقافة المادية بمعدلات سريعة لا تتجاوب معها سرعة الثقافة الغير مادية، أو الجانب الكيفي للثقافة، فينتج عن ذلك تخلف وهوة بين نمطي الثقافة، مما يساعد على بروز المشكلات الاجتماعية، في المجتمع الحديث، هذه المشكلات الاجتماعية يرجعها "أوجبرن" إلى تخلف الثقافة اللامادية عن الثقافة المادية للمجتمع، وقد وصف " أوجبرن" التخلف الثقافي بقوله "إن الأجزاء المتخلفة للثقافة الحديثة لا تتغير بنفس السرعة، وبما أن هناك ارتباطا واعتمادا متبادلا بين هذه الأجزاء، فإن التغير السريع في جزء من الثقافة يستلزم تكيفا جديدا بإحداث تغيرات أخرى في بقية أجزاء الثقافة باعتبارها كل مترابط"[1].

ثانيا- نظرية الالتقاء:

قدم هذه الرؤية في تفسير عملية التغيير الاجتماعي "كلارك كير" عام 1960 وعرفت بنظرية "الالتقاء" أو "الوفاق" وتقوم على فرضية مفادها أن العالم قد دخل مرحلة جديدة، هي مرحلة التصنيع الكامل، وأن هناك من الأفكار ما ساير هذا التحول، في حين لازال البعض منها بعيدا عن المسايرة في التحول نحو التصنيع، إلا أنه يكون لكل المجتمعات نفس المآل، حيث ستصل كل دولة من دول العالم إلى مرحلة التصنيع الكامل، حيث يكون التصنيع الصفة المشتركة بين كل المجتمعات، فيخلق نظما متشابهة، وتعد هذه مؤشرات التشابه بين المجتمعات الغربية نموذجا مثاليا، يسعى التغيير الاجتماعي في أي مجتمع إلى تحقيقه، وتعتبر هذه المؤشرات السمات العامة التي تشترك فيها المجتمعات الصناعية، وأخذا بهذا المنظور، فإن التغير الاجتماعي الذي يحدث وفق ذلك، يكون محققا لصورة من صور التقارب والالتقاء بين المجتمعات الإنسانية والدول المختلفة[2].

ثالثا- نظرية نهاية التاريخ:

تعتبر نظرية "فرنسيس فوكوياما" حول "نهاية التاريخ"، من أحدث نظريات التطور، والتي جاءت عقب انهيار الإتحاد السوفييتي والذي بسقوطه انتهت الحرب الباردة لصالح القطب "الليبرالي"، الذي تتزعمه "الولايات المتحدة الأمريكية"، والتي يراها "فوكوياما" تمثل الديمقراطية الليبرالية المعاصرة، والتي بنظامها تكون قد ألغت العلاقة بين "السادة والعبيد"، والتي لا زال يراها موجودة أو قائمة في نظم سياسية أخرى، حيث

[1] منير المرسي سرحان، في اجتماعيات التربية، دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1981، ص166.
[2] أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص47.

العلاقة قائمة على التصور التسلطي سواء للأفراد أو النظم السياسية، أين تفتقد الديمقراطية في صورتها الليبرالية، مما ينتج عنه علاقة السادة والعبيد، فالديمقراطية الليبرالية حسب "فوكوياما" بدلت الرغبة الغير العقلانية في الاعتراف بالدولة أو الفرد وأحلت محلها رغبة عقلانية في الاعتراف على أساس من المساواة، مما يعني أن الديقراطية الليبرالية قد حلت معضلة الصراع التاريخي من خلال ما تمثله من قوة في إحلال قيمة المساواة، لتنهي الصراع لصالحها وتوقف التاريخ عن الحركة[1].

الفرع الثاني: النظرية الوظيفية.

يعتبر "لازلي هوايت" و"تالكوت بارسونز" من ابرز واضعي النظرية الوظيفية الحديثة، فقد أدرك كل منهما أن مجرى التطور الثقافي للمجتمع الإنساني يكون أكثر تعقيدا، وأنه لا ينشأ في كل المجتمعات بنفس الاتجاه، غير أنه يتجه من البسيط إلى المقعد في كل المجتمعات الإنسانية، وإذا كان "بارسونز" يؤكد على أن قدرة المجتمعات المتقدمة على الاستيعاب -استيعاب التطور- فإن "هوايت" يرجع القدرة على الاستيعاب إلى عمليتي الاختراع والتكنولوجيا، وسوف نحاول التعرض بإيجاز لآراء كل منها:

أولا- نظرية القدرة على التكيف عند بارسونز:

إن "بارسونز" ينظر إلى المجتمع من منظور أكثر اتساعا هو منظور"النسق الاجتماعي"، والذي حسبه يشمل على أنساق اجتماعية فرعية لكل منها أربعة وظائف أساسية هي التكيف، تحقيق الهدف، التكامل والمحافظة على النسق، ويؤكد "بارسونز" على ضرورة النظر إليها على أساس ما يحدث من تفاعل بينها وبين النسق الأكبر، وليس على أساس أنها أنساق مستقلة عن بعضها البعض، وتحقيق الوظائف الأربعة أعلاه تتم من التفاعل القائم بينها من جهة وبينها وبين النسق الاجتماعي العام أو الأكبر كما يسميه "بارسونز"، كما أنه لا يمكن إرجاع خصائص النسق الشامل إلى الأنساق الاجتماعية الأصغر منه، فعلى الرغم من وجود تساند وتداخل وترابط بين الأنساق الفرعية إلى درجة كبيرة فإن هناك درجة معينة من الاستقلال النسبي فيما بينها، فالنسق الاجتماعي يتكون من "مجموعة من الفاعلين الذين تنشأ بينهم علاقة تفاعل اجتماعي في موقف يتخذ مظهرا فيزيقيا أو بيئيا، كما أن هؤلاء الفاعلين يدفعهم الميل إلى تحقيق الحد الأقصى من الإشباع، وتتخذ الصلات بينهم وفقا لنسق من الرموز الثقافية المشتركة"[2]، أما الوحدات الرئيسية للنسق الاجتماعي فتتشكل من التجمعات والأدوار، ويتحقق "التكامل والترابط بين هذه الوحدات من خلال القيم أي الأهداف أو التوجهات العامة للسلوك والمعايير، وهي القواعد التي تحكم أداء الدور في إطار نسق القيم"[3].

---

[1] نفس المرجع، ص49.

[2] مريم أحمد مصطفى وآخرون، التغير ودراسة المستقبل، مرجع سابق، ص106.

[3] أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مرجع سابق، ص125.

وعالج "بارسونز" موضوع التغيير الاجتماعي من خلال تعامله مع التغير الحادث من داخل النسق الاجتماعي، انطلاقا من افتراض مؤداه أن النسق دائما في دفاع عن حدوده، فهو يشتمل في داخله في المحافظة على النسق، علاوة على انه يندمج مع الأنساق الأخرى لإنتاج شكل جديد وبصورة "تكاملية" حيث "تؤدي التنشئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي دورا أساسيا في الحفاظ على الناس والاستمرارية"[1]، ومنه استنتج "بارسونز" أفكاره عن التغيير الاجتماعي التي تتركز في ضبط وتنظيم التغيرات التي يمر بها النسق في طرق واتجاهات إعادة التوازن، وإنتاج وصنع ليس من شأنه أن يكون مطابقا للسابق ولكن بالأحرى لدفع التوازن[2].

وتتركز فكرة التطور لدى "بارسونز"، فيما اسماه هو بالعموميات التطويرية والتي ما هي إلا تجديد بنائي له القدرة الفائقة على التكيف والتي تمكن التجديد من الاستمرار والبقاء، ويؤدي هذا التجديد متى حقق تكيفا إلى تطورات أخرى ويرتبط بأنساق تعمل تحت ظروف مختلفة، ويؤكد "بارسونز" على عاملي "البناء الاجتماعي" و"الأيديولوجيا" لأجل تقدم القدرة على التكيف التي بدورها تعتمد على مدى اتساع البناء الاجتماعي في أي وقت، والذي يتطور من "مجرد الزمرة أو التنظيم القبلي إلى المدينة الدولة الأمة أو الإمبراطورية"[3].

وقد ينجم عن ذلك الصراع الجيلي بين الرفض والقبول لعملية التغيير التي تكون طبيعية أثناء عملية الانتقال من التقليد إلى التحديث، فتنمو لدى الأفراد روح الفردية وتضعف روح الجماعة ويضعف الانتماء الاجتماعي من روح العائلة الكبيرة والعشيرة وحتى القبلية التي تكون لا زالت قائمة في المجتمع التقليدي في مواقف محددة ويتجه الأفراد إلى حياة المدينة على اعتبار أنها موطن الحداثة، والتخلي عن حياة الريف على اعتبار أنه يمثل "التخلف" وسوف تختفي بالتدرج مع الاتساع في عملية التغيير واستيعاب المجتمع للتناقضات والتغلب عليها، "فالمجتمعات تختلف فيما بينها في درجة تطويرها لنظم وجماعات وميكانيزمات تساهم في وضع مبادئ التكامل الاجتماعي، فالمجتمعات تختلف في درجة القابلية للتكيف الداخلي مع ظروف التغيير، وفي درجة صياغة هذا التغيير في نظم اجتماعية، وكلما كان المجتمع أكثر قدرة على التكيف الداخلي والمرونة كلما كان أكثر قدرة على التغلب على مشكلات التحول"[4].

ثانيا- نظرية الطاقة في تفسير التغيير عند هوايت:

---

[1] مريم أحمد مصطفى وآخرون، التغير ودراسة المستقبل، مرجع سابق، ص108.
[2] أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مرجع سابق، ص127.
[3] مريم أحمد مصطفى وآخرون، التغير ودراسة المستقبل، مرجع سابق، ص114.
[4] أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مرجع سابق، ص56.

تمثل النقطة المحورية في تحليل "هوايت" لمفهوم التغيير على "نظرية الطاقة"، وتقوم هذه النظرية على أنه كلما أعطى الناس موارد أكثر للطاقة، فمعنى ذلك أنه يطور جهدا أكبر لتقدم الثقافة، ويعلل ذلك من خلال نظرته إلى التطور الحادث في العمل الإنساني من خلال اعتماد الإنسان على قوة الحيوان لانجاز عمله، كان الهدف من ذلك تحقيق المعيار الاقتصادي، بمعنى استخدام الطاقة للحصول على سبل العيش، وبظهور الثورة الصناعية وتخلى الفلاحين عن عملهم الأصلي، وانتقالهم إلى مهن أخرى استدعتها عناصر التطور الثقافي، والتحول من مجتمع تقليدي محافظ يمتهن عمل الأرض لتحقيق التوازن الاقتصادي، إلى مجتمع مديني نسبة للمدينة، تتعدد فيها المهن والأعمال وسبل كسب العيش، مما يؤدي إلى تحول وتغير في السلوك وفي نمط العلاقات الاجتماعية، ويصبح في تلك الحال الجهد منظما، بأداء وظائف مكملة لبعضها ومحققة لعناصر تطور النسق الاجتماعي، فالثقافة علاوة على أنها تمد الإنسان بأساليب الدعم الاقتصادي، فإنها تمنح الأفراد قيما وعادات ومعتقدات وأخيرا نسق تنظيم، ويؤكد "هوايت" على أن المجتمعات الإنسانية لا يمكن لها أن تنمو إذا لم يكن هناك اتساع في مقدار الطاقة المتاحة للاستخدام الإنساني من أجل زيادة الإنتاج، وتجعل من الممكن تقسيم العمل، والتمايز الطبقي الاجتماعي، ويتميز ذلك في المجتمعات الحديثة بزيادة الطاقة الممكنة ليس فقط لأجل الإنتاج الضخم، بل لانجاز هذا الإنتاج بدون قيود أو قواعد دينية، كما كانت سائدة في المجتمعات التقليدية والتي أسماها "هوايت" بمجتمع الكنيسة حيث يصاحب هذا النوع من البناء نسق المعتقدات والوظائف التي تجعل النسق الاجتماعي يمتد لشمل ما وراء جماعة القبيلة ويمدها بنسق متوازن، وغالبا ما يخفي الحرية والفردية خاصة، والتي لا تكون إلا في إطارها الجمعي في مثل تلك المجتمعات، وهي ما أريد به القول لدى "هوايت" بإنتاج دون قيود أو قواعد دينية في المجتمعات الحديثة، زيادة على ذلك تدخل الإنسان في التنظيم والتشكيل بصورة أكبر منه في المجتمعات التقليدية أو المبكرة كما يسميها "هوايت" الذي ينظر إلى العوامل التكنولوجية وخاصة الطاقة المتاحة باعتبارها أهم العناصر الرئيسية في التغيير الاجتماعي[1].

الفرع الثالث: النظرية الانتشارية.

الانتشارية هي الاسم الذي أطلق على العديد من نظريات تطور الثقافة التي تؤكد بصورة خاصة على عامل "الانتشار" والانتشار عملية عادة ما تكون تدريجية، لكنها ليست حتمية دائما، من خلالها تتم عملية انتشار عناصر وأنظمة ثقافة ما، تمكن لعمليات الاختراع أو التنظيمات الجديدة في مكان ما أن تطبق في غيره.

[1] مريم أحمد مصطفى وآخرون، التغير ودراسة المستقبل، مرجع سابق، ص111.

يعتبر "ا.ل كروبر" أحد رواد الاتجاه الانتشاري الذي يرى أن الانتشار غير الانتقال، فعلى اعتبار أن كليهما يمرران المادة الثقافية من مجموعة لأخرى، إلا أن الانتقال غالبا ما يرتبط بالتراث الذي يشير إلى انتقال العنصر الثقافي من جيل لآخر من نفس المجتمع، داخل الدائرة الثقافية الواحدة، في حين يكون الانتشار هو انتقال العنصر الثقافي من مجتمع لآخر، ومن دائرة ثقافية لأخرى،..." لذا يعمل التراث وفق عامل الزمن بينما يعمل الانتشار وفق عامل المكان"، وقد يكون الانتشار في المكان سريعا أو بطيئا وبذلك يشتمل على عامل الزمن، فالتراث والانتشار حسب "كروبر" هما عاملان محافظان في تاريخ الثقافة إذا ما قورنا بعامل الاختراع المبدع، فالتراث يحفظ المادة أو التنظيم عبر الزمن الذي يمر على عدد كبير أو صغير من السكان، بينما يحفظها الانتشار من وجهة نظر الثقافة الإنسانية ككل، ويقول "كروبر" "أن المادة الثقافية التي لا تنتشر خلف حدود الشعب الذي تأصلت فيه، لن يكون لها نصيب كبير في البقاء، بل من المحتمل أن تفنى مع الثقافة الخاصة التي تبقى متصلة بها، أو تلفظ من الوجود بنمو مواد جديدة ضمن هذه الثقافة"[1].

والانتشار بهذه الصورة عملية تتعلق بالنمو بالإضافة إلى الحفظ، بينما يكون انتقال التراث مؤثرا فقط على الحفظ، ولا ينتج عن أي منهما-الانتقال والحفظ- أي عنصر ثقافي جديد، ويرتبط اسم النظرية الانتشارية بالأنثربولوجيا بفرعيها الثقافي والاجتماعي، فهو في الأولى يتعلق بجميع العناصر الثقافية، سواء منها التكنولوجية أو الاجتماعية وحتى الفكرية، في حين يرتبط في الثانية بالعلاقات والنظم الاجتماعية، فالنظم الاجتماعية غالبا ما تستعار وتنتقل من مكان لآخر، فحسب "إيفانز ريتشارد" أن تشابه النظم الاجتماعية والعادات في المجتمعات المختلفة لا ينشأ عن النمو التلقائي الناتج عن تشابه الإمكانيات الاجتماعية والطبيعة الإنسانية[2].

أما العناصر الثقافية فانتشارها يعني إعادة البناء الثقافي للمجتمعات بواسطة التركيب وفي ذلك تقول "روث بنديكت" "توجد حقيقة نهائية في الطبيعة الإنسانية، وهي أن الإنسان يبني ثقافته من عناصر منفصلة ومختلفة، عن طريق الجمع بينها ثم إعادة الجمع بينها في صورة جديدة وهكذا[3]".

للاتجاه الانتشاري مدرستان، المدرسة الألمانية، والتي ترى أن هناك سبع أو ثماني ثقافات أصلية والأصلية هنا لا تعني منطقة جغرافية محددة أو منطقة ثقافية ويعتبر "كروبر" أول من قسم العالم إلى مناطق جغرافية ومناطق ثقافية، بل هي نماذج ثقافية أو

---

[1] أميتاي اتزيوني وايفا اتزيوني، التغير الاجتماعي: مصادره - نماذجه – نتائجه، ترجمة: محمد احمد حسونه، مكتبة الملك فهد، الرياض، د.ت.ن، ص241.

[2] عاطف وصفي، الأنثربولوجيا الاجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت، 1974، ص44.

[3] نفس المرجع، ص53.

كتل مادة ثقافية، يفترض أن كل منها وجد كثقافة منسجمة داخليا، وأنه ذو أصل مستقل نشأ في جزء ما من العالم ثم انتشر كوحدة واحدة، هذه الكتل العديدة من الثقافة تولدت بالتعاقب من حيث الزمن، وعلى نحو مطرد من حيث درجة التقدم أو التعقيد، وعبر انتشارها خارج حدودها الجغرافية غدت متواجدة بنسب متفاوتة في كل الثقافات من حيث الاختراق أو النفاذ"، والمدرسة الثانية، هي المدرسة البريطانية أو الإنكليزية، والتي نشأت بعد المدرسة الألمانية على يد "جورج اليوت سميث" وتبناها "بيري"بينما عدلها وأدخل عليها تعديلات "ريفرز"، وتتمحور حول أن الثقافة البدائية هي ثقافة راكدة أساسا، وميالة إلى التراجع بقدر ما هي ميالة إلى التقدم، ولولا عمليات الانتشار التي عرفتها الثقافات الإنسانية الأولى خاصة المصرية منها لبقت بعض المجتمعات بدائية[1].

لقد كان للمدرستين "الألمانية" و"الإنكليزية" فضل في إفساح المجال أمام المدرسة التطورية الكلاسيكية وكذلك النظريات السيكولوجية المتعلقة بمراحل التقدم الثقافي، كما جعلتا أنه من الممكن قيام علاقة محددة بين عناصر الثقافة المنفصلة أو المعقدة جغرافيا، وأدتا إلى نشوء اهتمام جديد بتاريخ الثقافة على أن يكون دراسة للروابط البشرية العامة.

الفرع الرابع: نظريات الصراع.

تؤكد نظريات الصراع على ضرورة النظر إلى المجتمع، على أنه مركب من جماعة ضد جماعة، وأن المجتمع يقوم على تعارض المصالح، وكفاح القوى المتنافسة فيما بينها، وذلك لأجل الحفاظ على القوة أو التمسك بها، ومن خلال ذلك حسب مذهب الصراع، ويعتبر "كارل ماركس" من أبرز ممثلي نظريات الصراع، حيث يعتقد أن عملية الصراع القائم على العامل الاقتصادي "امتلاك وسائل الإنتاج من عدمها"، تؤدي وبالضرورة إلى التغيير الاجتماعي، فحسب "كارل ماركس" "التاريخ الكلي للمجتمعات هو تاريخ الصراع الطبقي"[2]، فالسبب الرئيسي للتغيير حسبما يرى "ماركس"، يكمن في أن المجتمع ينتج الصراع من خلال تأثير التنافس الاقتصادي للطبقات الاجتماعية، فالعامل الاقتصادي هو الذي يحدث أو ينتج التغيرات الأخرى من خلال "ميكانيزم" للصراع المكثف بين الجماعات الاجتماعية، وبين الأجزاء المختلفة من النسق الاجتماعي[3].

ويذهب "دافيد لوكوود" إلى أن هناك آليات في المجتمع الإنساني تجعل من الصراع أن يكون حتميا لا مفر منه، وقد يكون عنيفا في نفس الوقت[4]، فالعوامل المتعلقة بالتفاوت والتفاضل في القوة داخل المجتمع، تؤكد على استغلال بعض الجماعات

---

[1] أميتاي اتزيوني وايفا اتزيوني، التغير الاجتماعي: مصادره - نماذجه – نتائجه، مرجع سابق، ص241.

[2] مريم أحمد مصطفى وآخرون، التغير ودراسة المستقبل، مرجع سابق، ص117.

[3] بيرسي كوهن، النظرية الاجتماعية الحديثة، ترجمة: عادل مختار الهواري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985، ص263.

[4] عدلي علي أبو طاحون، في النظرية الاجتماعية المعاصرة، ط1، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1997، ص274.

لجماعات أخرى، وتعمل في نفس الوقت على تكوين مصدر كامن ومبيت للتوتر والصراع داخل الأنساق الاجتماعية[1]، ففي حين يرى "ماركس" أن النظام الاجتماعي، تصور يشير ضمنيا إلى نقيضه، فإن كافة العلاقات الاجتماعية تتضمن ضدها ونقيضها، فالواقع الاجتماعي يتضمن تناقضات تولد أو تنتج عنها تغيرات هي نتيجة لعملية الصراع القائم بين تلك التناقضات، فالنظام الإقطاعي كان يحمل حسب "ماركس" تناقضات أدت فيما بعد إلى الرأسمالية، كما أن الرأسمالية تسفر في تصوره عن تناقضات ستؤدي حتما إلى سقوطها وانهيارها، وظهور الشيوعية؟، و منه يستنتج "ماركس" و"أنجلز" أن تلك العمليات تنتج ديناميكيا "التغير" من خلال "التناقضات" الملازمة للعلاقات الاجتماعية، وبالتالي فالتصور الماركسي يؤكد أن التناقضات تجعل من الصراع حتميا لا مفر منه، ومن ثم فهدف التحليل الاجتماعي هو فهم وتنشيط هذه التناقضات"[2].

وعلى عكس "ماركس" فقد حاول "جورج زيمل" فهم أشكال الصراع وتقييم نتائجها، حيث يؤكد على وجود أشكال مختلفة للصراع، أما "ماركس" فقد أراد إحداث اتجاه معين للتغير، حيث ركز على طبيعة العالم الاجتماعي التي تسبب حتمية الصراع في العلاقات الاجتماعية، وقد برز ذلك من خلال تركيزه على المجتمعات الرأسمالية انطلاقا من "أن النظام الاقتصادي لا سيما الملكية يحدد باقي المجتمع، البناء الطبقي والتركيبات المؤسسية، وأيضا القيم الثقافية والمعتقدات والمذاهب الدينية والنظم الفكرية الأخرى، فهي في النهاية انعكاس لقواعد اقتصادية في مجتمع ما[3].

يعد التغيير الاجتماعي وحتى السياسي سمة من سمات الكون، والتغيير يمس جوانب الحياة سواء منها المادية أو المعنوية، فيمس الأفراد والجماعات والمجتمعات، يمس القيم والعادات والثقافات، كما يرتبط بالتحضر والتنمية والنمو والتقدم والتكنولوجيا والإعلام وأسلوب الحكم، كما يمس التنشئة الاجتماعية والسياسية وطريقة الحياة، وهو عملية اجتماعية تتحقق عن طريقها تغيير في المجتمع بأكمله، أي نظمه الاجتماعية كالنظام السياسي والاقتصادي والعائلي...الخ، وذلك في حدود فترة زمنية محددة وذلك نتيجة عوامل ثقافية واقتصادية وسياسية يتدخل بعضها ببعض ويؤثر بعضها في الآخر، فالتغيير صفة ملازمة منذ القدم حتى اليوم، فهو صفة أساسية للمجتمعات على اختلافها سواء نامية أم متقدمة، والتغير لا يسير دائما نحو التقدم أم نحو الأمام، فالتغيير قد يكون إلى الوراء فيعد تخلفا، ومفهوم التغيير من المفاهيم التي احتلت مكانة محورية في بناء النظرية السوسيولوجية.

---

[1] نفس المرجع، ص277.
[2] نفس المرجع، ص279.
[3] نفس المرجع، ص281.

ونخلص في هذا الفصل إلى أن حركات الإسلام السياسي في العالم الإسلامي بصفة عامة تواجه تحديات كبيرة في العلاقة بذاتها من حيث تجديد رؤاها وخطاباتها وحتى أهدافها، أو في علاقاتها بالأنظمة في المنطقة، والتي تدور كلها في إطار معادلة الصدام الكامل أو التكيف الشامل،كما تبدو هذه الحركات على رغم ما يحسب لها من نقاط لصالحها ومن ذلك دفاعها عن هوية المنطقة وانتمائها العربي الإسلامي، إلا أنها مع ذلك بقيت معزولة عن بعضها البعض في مشهد غير طبيعي البتة في وقت جعلت هذه الحركات من "الوحدة الإسلامية" أهم شعاراتها، في حين أن معظم هذه الحركات في الواقع تتصرف وفق مقتضيات الدولة القطرية والهموم المحلية، هذا في وقت تتطلع فيه شعوب المنطقة إلى أشكال من الوحدة فشلت دول المنطقة في تجسيدها، رغم ما فيها من إمكانيات هائلة للنجاح.

ويبقى الهدف الأساسي لكل حركات الإسلام السياسي هو التغيير الاجتماعي أو السياسي أو الاثنين معا من اجل إنشاء الدولة الإسلامية سواء بشكلها القديم "دولة الخلافة" أو بشكل حديث.

الفصل الثاني: دور الدين في بناء الدولة الإسلامية وجدلية التغيير.

للدين دور كبير في تغيير المجتمع العربي في شبه الجزيرة العربية وفي نشأة الدولة الإسلامية، حيث تمّ تأسيس الدولة الإسلامية الأولى في المدينة المنورة بقيادة النبي (عليه الصلاة والسلام)، فقد عرف المسلمون أول شكل للدولة الإسلامية عندما هاجر النبي (صلى الله عليه وسلم) والمسلمون من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة، حيث وضع النبي الكريم (عليه الصلاة والسلام) أولى ركائز الدولة الإسلامية حينما دعا إلى المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار لتأليف قلوب المسلمين بعضهم البعض، كما وضع معاهدة بين المسلمين وغيرهم في المدينة المنورة من اليهود، وبدأ بإرسال الرسل إلى الملوك والحكام لنشر رسالة الدولة الإسلامية.

ونشأت بعد ذلك دولة الخلافة الراشدة ثم عدة دول إسلامية توارث فيها الحكام السلطة عن بعضهم البعض، وأول هذه الدول هي الدولة الأموية التي ابتدأت منذ عام 40 للهجرة وانتهت سنة 132 للهجرة، لتعقبها الدولة العباسية التي بدأت منذ العام 132 للهجرة واستمرت إلى سنة 656 للهجرة، ثم تتابعت بعدها العديد من الدول التي ظهرت في مناطق مختلفة من العالم، ثمّ أخيرا جاءت الدولة العثمانية التي حكمت منذ العام 1300 للميلاد واستمرت حتى سنة 1923 حينما ألغى "مصطفى كمال أتاتورك" الخلافة واستبدلها بجمهورية تركيا القومية.

المبحث الأول: إشكالية الدين والتغيير في الإسلام.

يعتبر الدين أحد أهم عوامل التغيير في المجتمعات البشرية، ونظرة سريعة لعمليات التغيير في تاريخ المجتمعات البشرية سنرى أن عامل الدين هو من العوامل الرئيسية في تكوين الحضارات، ويمكن القول أنّه لا توجد دعوة دينية إلا ولها أتباع يؤمنون بها على النحو الذي يدفعهم للإيمان بصدقية هذه الدعوة، "ولاشك في أن أثر الدين الصحيح هو إصلاح القوم الذين خوطبوا به، وانتشالهم من حضيض الانحطاط إلى أوج السموّ"[1]، ولا يقلل من أهمية هذه الدعوة عدم إيمان الآخرين بها، فكل قضية دينية لها من الأتباع كما لها الكثير من المعارضين، وهنا تبرز أهمية عملية التغيير والتي تتم من خلال العمل على تبيان المكاسب الدنيوية وفي الآخرة عند اعتناق الدين الجديد.

[1] مايكل هارت، أعظم مائة في التاريخ، ترجمة: أنيس منصور، المكتب المصري الحديث، القاهرة، 1978، ص13.

المطلب الأول: جدلية الدين والتغيير السياسي داخل المجتمعات البشرية.

لاحظ الكثير من علماء الاجتماع الأوائل، بالرغم من اختلاف توجهاتهم الفكرية، الدور الذي يلعبه الدين في الحياة الاجتماعية للأفراد، وزعموا أن للدين دور أساسي في عملية التمويه الأيديولوجي ومنه تكوين الوعي الزائف لدى الأفراد، أما في المجتمعات العربية والإسلامية، فللدين دور أساسي في الحياة الاجتماعية سواء أكان ذلك في بعده الروحي، وتحديد العلاقة بين الإنسان وربه، أو في بعده المادي وتحديد العلاقة بين الفرد والمجتمع الذي ينتمي إليه.

الفرع الأول: دور الدين في عملية التغيير السياسي.

يعتبر الدين أحد أهم عوامل التغيير في المجتمعات، ونظرة سريعة لعمليات التغيير في تاريخ المجتمعات البشرية سنرى أن عامل الدين هو من العوامل الرئيسية في تكوين الحضارات، والبحث في دور الدين في عملية التغيير أكبر من أن تغطيه دراسة واحدة.

أولا- دور الدين في عملية التغيير حسب النظرية الماركسية.

تنظر الماركسية إلى الدين على أنه مسكن للألم الناتج عن الاستغلال والاضطهاد، وهو يستلزم مجموعة من الخرافات التي تبرز شرعية الطبقة الحاكمة وحقها في الإمتيازات التي تتمتع بها، وفي نفس الوقت يكرس واقع الطبقة المحكومة كأمر حتمي لا مجال لمناقشته أو تغييره وبهذا فالدين من وجهة النظر الماركسية، عبارة عن أداة من أدوات الرقابة السوسيوسياسية التي من خلالها يمكن المحافظة على استمرارية النظام الاستغلالي مع تعزيز للعلاقات الطبقية السائدة فيه، ويعني ذلك حسب الماركسية، أن الدين يبقي الناس في أماكنهم بتوفير وهم من الأمل في وضعية لا أمل فيها، كما أنه قد يساهم أيضا في تعزيز الاختلال الطبقي الزائف الذي يخفي الوضعية الحقيقية لأعضاء الطبقة المضطهدة وكذا مصالحها الحيوية[1].

إن وجهة النظر الماركسية نحو الدين، قد تكون صائبة وصحيحة إذا ما تعلق الأمر بالحديث عن علاقة الكنيسة بالنظام السياسي، في أوروبا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهي الفترة التي بنى فيها "كارل ماركس" نظريته على أسس منها أن للدين دور في تعزيز النظام الطبقي، وترسيم الاستغلال من خلال " الفتاوى الدينية" العاملة في ذات الاتجاه، إلا أن ما خفي على الفكر الماركسي أن الدين لا يمكنه أن يكون في جميع الحالات مشجعا وركيزة للنظام السياسي، بل إنه قد يكون السبب الأساسي في سقوط نظام سياسي ما، كما حدث في إيران وسقوط نظام "الشاه"، حيث تمكنت الحركة الدينية الإسلامية بزعامة "آية الله الخميني" من إحداث ثورة عقائدية مهدت لإسقاط نظام سياسي وإقامة نظام سياسي ثيوقراطي محله، كان للدين في ذلك الدور الأكبر، وتكون الثورة "الإسلامية" في إيران، مصدر إشعاع للحركات الدينية في أواخر

[1] صالح فيلالي، الدين والمجتمع، عدد7، مجلة الباحث الاجتماعي، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة1، 2003/04، ص240.

القرن العشرين في دول إسلامية، نهجت–الحركات- نهج الثورة الشيعية في إيران، لإسقاط الأنظمة السياسية وإحلال النظام الثيوقراطي القائم على الإسلام محلها[1]، ويعود ذلك إلى فشل الأنظمة السياسية في تجاوز عقبات التنمية بما في ذلك إخفاقها في توفير الشروط الضرورية للنهوض بمجتمعاتها.

ثانيا- دور الدين في عملية التغيير حسب ماكس فيبر.

إذا كان" ماركس" قد اختصر عوامل التغيير الاجتماعي في عامل المادية الاقتصادية، التي تحدد طبيعة الطبقة ونسقها القيمي ومستواها الفكري وفعلها الديني، فإن "ماكس فيبر" لم ينف أثر الأنساق الطبقية في الدين والقيم، فكل دين حسبه ما هو إلا تعبير عن الطبقة أو المراتب الرئيسية في المجتمع، فتلك المراتب قد تصبغ القيم الدينية، خاصة منها الجانب الاقتصادي ببعد خاص بالطبقة تميزها عن القيم الدينية في طبقة مغايرة، فالطبيعة الخاصة للدين ليست الوضع الاجتماعي للطبقة والتي قد تظهر على أنها الحاملة لخصائصها، كما أنها ليست انعكاسا لوضع الطبقة المادي أو المصلحي، حيث إن الأخلاق الدينية طابعها أساسا من مصادر دينية[2].

ويحاول "ماكس فيبر" أن يثبت أن النسق القيمي للدين مستمد من مصادر دينية بحتة وكذلك نفس الأمر بالنسبة للأخلاق، فهي ليست نابعة من الاعتبارات الاقتصادية أو الاجتماعية أو حتى السيكولوجية، ومع أنه لا يرفض تأثير تلك الظروف أو الاعتبارات على نسق القيم لأي دين، فإنه لا يجعل منها الدينامية المركزية للتغيير الاجتماعي وهو بذلك يعارض التصور الماركسي القائل أن الدين ليس إلا البناء القومي الأيديولوجي القائم على ظروف وأوضاع اقتصادية، وقد احتوت نظريته على عنصرين أساسيين في تصور لمفهوم التغير الاجتماعي هما:

1- الكاريزما أو القيادة الملهمة، والتي حسبه تتسم بسمتين أساسيتين هما[3]:

أ- أنها دعوى إلى العنصر الغير عقلي، ويعني ذلك أن القائد الملهم ينبع عامل إتباعه وطاعته من الحماس، وقائم على أساس ما يقدمه من كرامات والتي تثبت الألوهية لديه.

ب- أنها خارجة عن الطبيعة العادية للأفراد، فهي كما يرى فيبر تعارض وبشدة السلطتين البيروقراطية والتقليدية.

2- تتناول دور الدين ونسق القيم كدافع لمبدأ التغيير الاجتماعي، والتي تعرف بنظرية الأخلاق البروتستانتية حيث يرى أن القيم تتحول في الحياة اليومية إلى اتجاهات توجه الحياة طبقا للمثل الدينية، ومنها القيم الدينية فتنمو الحركات الدينية "كقوة ثورية"

---

[1] نفس المرجع، ص241.

[2] عبد الرزاق جلبي وآخرون، النظرية في علم الاجتماع الرواد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2002، ص477.

[3] نفس المرجع، ص481.

تحدث التغيير الاجتماعي، وينظر" فيبر" إلى الحركات الدينية على أنها قوى دينامية ثورية في التاريخ".

ثالثا- دور الدين في عملية التغيير حسب النظرية الوظيفية.

اهتمت النظرية الوظيفية بحاجات المجتمع ككتلة بدل الأفراد المشكلين له، حيث اهتم التحليل الوظيفي بمدى مساهمة الدين في إشباع الحاجات الأساسية للمجتمع، كوحدة متماسكة، يتطلب إشباع حاجاتها درجة عالية من التماسك والتضامن الاجتماعيين، إضافة إلى الانسجام والتكامل بين مختلف أجزاء المجتمع "الأفراد"، وسنتعرض باختصار لمواقف بعض العلماء الذين اهتموا بالدور الوظيفي للدين:

1- إيميل دوركايم:

أرجع "دوركايم" تقديس الفرد لرمز القبيلة في المجتمعات الطوطمية، إلى ما للقبيلة من مكانة داخل الفرد، لأن المجتمع "القبيلة" أكثر قوة وأهمية من الفرد ذاته، والحياة الاجتماعية في مجتمع القبيلة غير ممكنة دون وجود قيم مشتركة ومعتقدات أخلاقية تشكل الضمير الجمعي وهو يخص حتى المجتمعات الأكثر مدنية، والمعتقد أو الدين هو الذي يقوي ويعزز الضمير الجمعي لدى الأفراد، والعبادة الجماعية -الصلاة - تعزز القيم وتقوي الأخلاق التي تشكل الأساس للحياة المجتمعية، ولذا يؤكد "دوركايم" على أن العبادة الجماعية يعبر فيها أعضاء المجتمع عن إيمانهم المشترك بالقيم والمعتقدات، ففي الجو المشحون للعبادة الجماعية تعزيز وتقوية لتكامل المجتمع[1].

والدين عند "دوركايم" هو نظام موحد للمعتقدات والممارسات التي لها علاقة بالأشياء الدينية المقدسة، ومن ثم فالدين يستلزم وجود المقدس، ثم تنظيم المعتقد، وأخيرا ممارسة الطقوس التي تنبثق من مجموع المعتقدات، وقد حاول "دوركايم" الكشف عن التباين بين العلم الحقيقي للدين، والعلوم الأخرى الزائفة التي عملت على إبطال الدين ونكرانه وحتى الحط من قيمته، فيقول "إن تلك الأنظمة من الأفكار التي كان لها مكان هام في التاريخ، والتي لجأ إليها الناس في كل العصور، لتمدهم بالطاقة التي يحتاجونها في حياتهم، لا يمكن اعتبارها مجرد نسيج من الأوهام، وعموما فالمعترف به اليوم هو أن القانون والفضيلة وحتى الفكر العلمي نفسه كلهم ولدوا في أحشاء الدين، وكانوا لمدة طويلة من الزمن متطابقين معه وتشربوا من روحه"[2].

2- برانسلاو مالينوفسكي:

يرى "مالينوفسكي" أن الدين استجابة لحالة من الحالات التي تؤثر سلبا على الإنسان، فالطقوس التي يجريها الأفراد أثناء أداءاتهم الدينية، هي في حقيقتها تعبير عن الرغبة في القضاء على حالات التوتر والقلق، في مواقف اجتماعية معينة، والدين يدعم المعايير والقيم الاجتماعية ويعزز التضامن الاجتماعي، ويهتم بمجالات معينة في الحياة

---

[1] صالح فيلالي، الدين والمجتمع، مرجع سابق، ص245.

[2] نفس المرجع، ص244.

الاجتماعية، ومثله مثل "دوركايم" فقد حاول "مالينوفسكي" دراسة الدين بالاعتماد على معلومات حول المجتمعات الصغيرة "قبائل جزر الطروبرياند" ليصل إلى أن الدين والطقوس التي يقوم بها الأفراد هي عادة ما توجه إلى الحالات الخاصة التي تولد القلق والتوتر، وذلك قصد التقليل من حدتها، حيث يزود الدين "الممارسين" بالثقة والإحساس بالمراقبة، والقدرة على السيطرة على النفس، والدين بذلك يعزز التضامن الاجتماعي من خلال تعامله على ضبط الأحاسيس التي تهدد استقرار المجتمع[1].

والخلاصة أن النظرية الوظيفية تنظر إلى الدين على أنه عنصر الاندماج والتضامن والانسجام الاجتماعي، وترفض أن تنظر إليه على أنه القوة المسببة للخلاف والشقاق بين الجماعات الاجتماعية، من انقسامات مذهبية أو طائفية، حيث قد يؤدي ذلك الخلاف بين الجماعات الدينية إلى صراع مفتوح فيما بينها، مما قد يؤثر على النظام الاجتماعي العام ولا ينفي الوظيفيين أن الدين قد يكون عنصر تهديد للنظام الاجتماعي كما هو الشأن بين "الكاثوليك" و"البروتستانت" في الدين المسيحي، والذي تبرز فيه وبقوة قوة الدين الكبيرة ليس فقط في التماسك والانسجام بل وأيضا في التفرقة والانقسام[2].

رابعا- دور الدين في عملية التغيير حسب علماء الاجتماع المسلمين.

يقف علماء الاجتماع المسلمين من مفهوم الدين موقفا لا يختلف عن موقف علماء الاجتماع الغربيين، بحيث يعطونه تفسيرا وظيفيا، على اعتبار أن للدين وظيفة أساسية تكمن في إشباع المتطلبات الوظيفية للمجتمع، وهو يشكل عنصر الاندماج والتضامن والانسجام الاجتماعي، وقد أورد "أحمد خضر" في مؤلفه "اعترافات علماء الاجتماع - عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع"، بعض مواقف علماء الاجتماع العرب والمسلمين، وهم الذين تشكلت معارفهم في علم الاجتماع على النمط الفكري الغربي، على اعتبار أنهم لا ينتجون علما حقيقيا، إنما يستوردون الأفكار ويستهلكونها دون تبصر، فالنظريات التي يدرسونها ذات أهمية في البلاد التي نشأت فيها، وهي تعكس نظرة وأيديولوجية وفلسفة مجتمعاتها دون سواها"[3]، وينقل علماء الاجتماع العرب من خلال ما يؤلفونه، مراحل تطور الفكر السوسيولوجي في الغرب، والصور السوسيولوجية الغربية بما تحمله من إنتاج فكري ومادي، بما في ذلك محاربة الوعي الديني، وتشجيع الملامح الحضارية للغرب، والعمل على توجيه التطور نحو "التصور الغربي للمفهوم"، فمن خلال تبني الفكر الغربي، عمل علماء الاجتماع العرب على إعادة تركيب وتنظيم حياة

---

[1] نفس المرجع، ص244.

[2] نفس المرجع، ص249.

[3] أحمد خضر، اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع، ط1، المنتدى الإسلامي، لندن، 1993، ص20.

المجتمع في المغرب العربي مثلا في ضوء المرئيات الاستعمارية"[1]، فقد قام رجال علم الاجتماع في البلدان العربية والإسلامية بنفس ما قام به علماء الغرب، فطبقوا الفكر العلمي على قضايا الإنسان والمجتمع والدين، وفهموا الإسلام في ضوء التراث الغربي، فخرجوا بصياغات غريبة عن الشكل الأول للدين، وقالوا أن الدين يجب أن يبدأ بتجربة حسية، وإنه يمكن رده إلى عنصر معروف حولنا، وإن الناس هم الذين يضفون على الظواهر الطبيعية قداسة من عندهم حين يثير فيهم مشاعر غير عادية، قالوا إن الدين انبثاق من الواقع بأبعاده السياسية والاقتصادية والتاريخية[2]، ويدعم هذا الموقف "عزت حجازي" فيقول إن تحول معظم المشتغلين بعلم الاجتماع إلى مفكرين بأجر، يبحثون ويدرسون ويكتبون في حدود ما يطلب منهم، ويؤجرون عليه، وتردى بعض منهم في الغفلة بدون قصد، وتمادى آخرون في السير في طريق الانتهازية والوصولية[3].

ويرى "حيدر إبراهيم علي" وهو الذي يفهم الإسلام في ضوء المفاهيم الماركسية أن أصحاب ما يسمى بعلم الاجتماع الإسلامي باستثناء من لهم قناعات إسلامية واتساق فكري يجمعون ما لا يأتلف وهم شديدو العمومية، ويضعون المشروع القديم في أكواب جديدة، لا يغيرون المضمون، ويستخدمون المفاهيم الغربية نفسها بوضع ملصقات جديدة عليها، أو إضافة إسلامي أو مسلم لهذه المفاهيم وتعج مؤلفاتهم بالأخطاء والمغالطات المنهجية مع منحاهم الجديد[4].

الفرع الثاني: موقف الحركات الاجتماعية والدينية من عملية التغيير.

يعتبر التغيير من ملامح المجتمعات المعاصرة و عاملا من عوامل التأثير في تطورها، كما يعتبر ظاهرة من ظواهر حياة الإنسان في الأنظمة الاجتماعية، وقد تطورت محركاته في ضوء التجارب الإنسانية والأبحاث العلمية المتعلقة بالإنسان الاجتماعي.

أولا- التغيير عن طريق الحركات الاجتماعية.

تعرف الحركة الاجتماعية على أنها "نمط من الفعل الملموس للجماعات يستمر لمدة أطول من استمرار بعض التجمعات مثل الجمهرة أو الازدحام، إلا أن الفعل ليس منظما بنفس الصورة التي تحققها التنظيمات الأخرى، لكن وعي الجماعة الذي يعني بالانتماء والتضامن بين أعضاء الجماعة يعتبر ضرورة ملحة للحركة الاجتماعية، ومن هذا المنطلق تتغير الحركة الاجتماعية عن الاتجاهات التي تنتج عن أفعال مشابهة لكنها غير منسقة لعدد من الأفراد"[5]، ويعني هذا أن الحركات الاجتماعية لا تكون محصلة للتغيير الاجتماعي، أو نتيجة من نتائجه فحسب بل تعمل على خلق "التغيير وتوجيهه

---

[1] نفس المرجع، ص16.

[2] نفس المرجع، ص18.

[3] محمد عزت حجازي وآخرون، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2016، ص18.

[4] أحمد خضر، اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص35.

[5] مريم أحمد مصطفى وآخرون، التغير ودراسة المستقبل، مرجع سابق، ص291.

أيضا، ويرى بعض المهتمين أن الحركة الاجتماعية لا تزدهر في المجتمعات التقليدية، أين يكون المجتمع قائما على خلفية ثقافية تميزها علاقات اجتماعية بين الأفراد غير قابلة لفعل التغيير لما لعناصر الثقافة من قرابة ودين وعرف من تأثير في مواجهة التغير وبالتالي تكون فيه الحركة الاجتماعية الحاملة لمبدأ التغيير ضعيفة وغير قادرة على الاستمرار، وبالتالي يكون المجتمع بمنأى عن التأثير في عملية التغيير، في حين يكون " التجديد" أحد المطالب الأساسية للمجتمعات الحاصلة على الوسائل التكنولوجية وتكتسب أدوات التغيير، وتكون فيها عمليات التغيير متسارعة والفعل أو السلوك الملموس للجماعات الاجتماعية مستمر حيث تهدف الحركة الاجتماعية إلى خلق ظروف اجتماعية جديدة تعتبر وجها من وجوه التغيير الاجتماعي، فهي "أداة من الأدوات التي تستخدم لتوجيه التغيير في الاتجاهات التي تناسب النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي القائم"[1].

ويحاول الوظيفيون تفسير مفهوم الحركة الاجتماعية، تفسير وظيفي فيرون أنه طالما أن الوظيفية تنظر إلى الظواهر الاجتماعية على اعتبار أنها أجزاء في بناء متكامل ومتشابه، فإن أي "انحراف" أو "انفجار" يتخذ صورة جمعية، يمكن دراسته في ضوء الصور التقليدية للسلوك الجمعي، وهو ما يتفق حسبهم مع موقف "بارسونز" القائل بأن النسق يمكن أن يحافظ على توازنه "المتحرك" باستمرار في مواجهة التغيير، وأن أي سلوك غير مألوف أو عرضي يمكن إذا استمر خلال الزمن أن يتحول إلى شكل نظامي، فيفقد بذلك الخصائص التي ميزت بداياته الأولى، وبالتالي يمكن استيعابه في الأنساق الأخرى المكونة للبناء الاجتماعي[2].

وتختلف الاستجابة إلى التجديد في المجتمعات، من مجتمع لآخر، ففي المجتمعات ذات الطابع التقليدي، حيث تنتشر "التكنولوجيا" بصورة تقليدية، تكون الاستجابة لتغيير أساليب الحياة الاجتماعية بطيئة، بينما يكون الحال أسرع في المجتمعات المتقدمة، الأمر الذي يؤدي إلى المناخ الملائم لنمو الحركات الاجتماعية فيها، فقد لاحظ الكثير من المهتمين أن التجديد الاجتماعي الذي تخلقه الحركات الاجتماعية يجذب الانتباه إلى دور الجوانب التنظيمية فيه التجديد، ومن ثم زاد الاهتمام بدور القيادة، ففكرة الحركة الاجتماعية كمجموعة من الأشخاص يهدفون إلى التوصل إلى تجديد اجتماعي، تستلزم بحث أيديولوجيتها والظروف التي واجهتها في تاريخها ومجموعة العوامل المتداخلة التي تؤثر في تشكيل وبناء الحركة[3].

---

[1] J.A Banks, The Sociology of Social Movements, Macmillan, London, 1972, p12.

[2] مريم أحمد مصطفى وآخرون، التغير ودراسة المستقبل، مرجع سابق، ص292.

[3] Robert Merton, Social Theory and Social Structure, free press, New York, 1968, p33.

والدوافع التي تدفع الأفراد للانتماء إلى حركة اجتماعية ما يحددها "ماكس فيبر" على أنها:[1]

1- هدف الحركة والمتمثل في الجانب الأخلاقي للحياة الاجتماعية، الذي يعبر أيضا عن أحد أوجه حقوق الإنسان.

2- المواقف المشتركة للأفراد والتي تجمع بين الأفراد الذين يعيشون تحت ظروف واحدة ولديهم مشاعر مشتركة تجاه هدف واحد بغض النظر عن مستوياتهم الثقافية، فقد يشترك فيها المثقف العالي التكوين والأمي الذي لا مستوى له.

3- العلاقة القرابية والحضور النوعي الاجتماعي فقد ينخرط الأفراد في حركة اجتماعية ما لكونها تضم بين عناصرها أحد المعارف أو الشخصيات من المجتمع المحلي الذي ينتمي إليه الفرد، أو تضم فئة اجتماعية معروفة، أو أنها تمثل طبقة اجتماعية معينة تستقطب الآخرين للانضمام لها.

4- توقعات الأفراد، فقد ينخرط الأفراد في حركة اجتماعية معينة، بغرض الحصول على مكاسب خاصة ومرتقبة كالمناصب المهنية والترقيات والارتقاء الاجتماعي.

ويقول "جورج هربرت بلومر" "إن عقيدة الحركة تغذي الحركة ذاتها من خلال فلسفتها الاجتماعية وتبريراتها والسبل الفكرية والوجدانية في دفاعها عن نفسها وهجومها على خصومها"[2]، ويحدد "بلومر" وظائف تلك العقيدة في أنها تطرح المقدمات المنطقية والمفاهيم المنظرة من موضوع وهدف الحركة وتدين النظام الاجتماعي القائم وتبحث عن تغييره وكذلك تقدم مجموعة أفكار دفاعية تخدم أهدافها وتحدد نمطا من المعتقدات السياسية وسبل محاربتها، فالعقيدة التي تتبناها الحركة الاجتماعية حسب "بلومر"، هي التي تقوم بتركيز اهتمامات الأفراد وطموحاتهم وتوجيهها نحو رموز اجتماعية وفلسفة اجتماعية، تكشف من خلالها استياء الناس وسخطهم وتطرح آمالهم في شكل مطالب إصلاحية أو ثورية تهدف الحركة تحقيقها، لأن السعي وراء تحقيق التغير هو الهدف الأسمى للحركة الاجتماعية لأجل الاستجابة إلى مطالب القاعدة الاجتماعية للحركة أيا كانت طبيعة هذه الحركة على اعتبار أن التغيير الاجتماعي يمثل القاعدة الأساسية للحركات الاجتماعية، وعلى اعتبار أن الحركة الاجتماعية مرتبطة بشكل قوي بالتغيير الاجتماعي، فإن شدة العلاقة بينهما تكمن في:[3]

1- أن التغيير الاجتماعي هدف لأي حركة اجتماعية، حيث تبحث من أجل تحقيقه عن وسيلة لتبديل وتغيير واقع قائم، وإحلال واقع آخر يكون موافقا لما تسعى إليه الحركة ذاتها، كالتغيير الحكومي، أو أجهزة في النظام تشكل عائقا أمام العملية التنموية، أو خلق

---

[1] معن خليل العمر، التغير الاجتماعي، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 2004، ص ص125-126.
[2] نفس المرجع، ص138.
[3] نفس المرجع، ص139.

عادات اجتماعية جديدة تتماشى والتحول الاجتماعي، أو بناء مؤسسات جديدة تهدف إلى الاستجابة لعمليات النمو والتحول للمجتمع.

2- أن الحركة الاجتماعية لم تظهر في الفراغ، لأنها حلقة وصل بين التغيير والمجتمع، فهي تحمل بذور التغيير وتعمل على إقامة تحولات اجتماعية في الأنساق البنائية للمجتمع.

3- أن تفسير التغيير ممكن من خلال الحركة الاجتماعية ذاتها، إذ أن التغيير يتأثر بشكل مباشر بمؤثرات الحركة الاجتماعية القائمة، فالحركة تخدم مصالح بعض الفئات على حساب الفئات الأخرى، سواء التي مسها التغيير أو تلك التي تكون خارج إطار الحركة، كما قد تتغير أيديولوجية الحركة، قوانينها وحتى شكلها التنظيمي مما يؤثر على الهدف والنتائج التي قامت من أجلها الحركة الاجتماعية، إلى جانب ذلك قد تؤثر الحركة الاجتماعية على تغيير العمل السياسي لنظام الحكم وقوانينه وحتى الثقافة السائدة، من خلال التغذية الراجعة للحركة ولأعضائها وبنائها، حيث تتغير الأفعال والدوافع والميول والمواقع والأفكار، الأمر الذي يجعل من الحركة الرباط المشترك بين التغيرات الداخلية والخارجية، وكما يدعي كل من "جيري ماركس" و"جامسي وود" فالحركات الاجتماعية أكثر دينامية وحيوية من باقي الأشكال الاجتماعية.

ثانيا- التغيير عن طريق الحركات الدينية.

حسب "سعد الدين إبراهيم"، للدين الإسلامي وجهان من الممارسة العملية "يركز أحدهما على الغيبيات والسلفية ويقاوم التغيير، ويكرس الطاعة لتقاليد جامدة، وبذلك يصبح قوة في أيدي أنظمة الحكم التسلطية والقوى الرجعية والعالمية التي تعادي الشعوب، والوجه الآخر للممارسة هو الإسلام الثوري، الذي يركز على الأصالة والعدالة والتقدم، ويذكي المقاومة ضد الاستغلال الداخلي، وضد الاستعمار والهيمنة الأجنبية، وبذلك يصبح قوة في يد الشعوب"[1].

ومن خلال هذان الوجهان للممارسة العملية للدين الإسلامي، برز نوعان للحركة الدينية الاجتماعية، تكرس إحداها الوضع القائم في المجتمع وتعمل على إبقائه، وتقاوم أشكال التغيير، وتعمل الثانية على تشجيع الإصلاح والتغيير الاجتماعي، على اعتبار أن الدين هو صرخة لأولئك المضطهدين من الفئات الاجتماعية، وتستخدم الدين لتحريك " الجماهير" وتحقيق أهداف التغيير، هذا النوع الثاني يعرف بالحركات الدينية الاجتماعية ذات الطابع التغييري الإصلاحي، وهي حركات إما أن تكون دينية بالأصل وتعمل على تحقيق الهدف وفق تعاليم الدين، أو أنها حركات لا يغلب عليها الطابع الديني، غير أنها توظف الرموز والمؤسسات الدينية لتحقيق أهدافها، فمنذ العصر الأموي والمجتمع العربي الإسلامي يفرز حركات دينية اجتماعية رافضة للواقع الاجتماعي المعاش، والعودة

[1] ب. م، ب . ع . م، مجلة المستقبل العربي، عدد8، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص123.

بالمجتمع إلى النموذج الفاضل الذي كان سائدا أيام الرسول (صلى الله عليه وسلم)، والخلفاء الراشدين، والبعض منها تعثّر أو فشل كالخوارج والقرامطة، والبعض الآخر تحول إلى فرق مذهبية لا زالت قائمة إلى اليوم كالشيعة والدروز، وثالثها نجح في قلب السلطة السياسية وتحويلها إلى صالحهم كالعباسيين ومن بعدهم الفاطميين والمرابطين والموحدين[1].

أما في العصر الحديث فقد تمكنت بعض الحركات الدينية الاجتماعية من الوصول إلى الحكم كالحركة الوهابية في الجزيرة العربية التي أسست لدولة آل سعود، والحركة السنوسية التي قادت ليبيا إلى غاية إسقاطها من طرف الحركة التي قادها "القذافي" في نهاية الستينات والحركة المهدية في وادي النيل والتي استطاعت اقتلاع النفوذ المصري من السودان عام 1881 وكونت دولة وطنية-إسلامية بزعامة المهدي، وأسقطها الاحتلال البريطاني للسودان عام 1899، ولقد لعب العامل الديني دورا أساسيا في معظم الحركات الوطنية ضد الاستعمار الحديث والهيمنة الأجنبية في المجتمع العربي الإسلامي، فحتى القادة والزعماء "الغير الدينيين" في أيديولوجياتهم، والذين عملوا على تسريع عمليات التحديث، استخدموا الرموز الدينية والمؤسسة الدينية لتحقيق الأهداف التي سطروها، ولم تخل حكوماتهم من هيئة أو وزارة تشرف على إدارة الشؤون الدينية، بل وعمل بعضهم على إضفاء الصبغة الدينية على المشاريع التنموية في المخططات الاقتصادية والاجتماعية، كبناء المساجد والاهتمام بالتعليم القرآني، وإقامة الملتقيات والمنتديات الفكرية حول الإسلام، ولقد عملت الحركات الدينية الاجتماعية على بلورة نفسها وتحقيق أهدافها في ظل الظروف التي ساعدت على بروزها كحركة إنقاذ للمجتمع من مختلف الأزمات التي يمر بها كحالات الاضطراب التي يكون فيها بقاء المجتمع وتماسكه واستمراره مهددا، لذلك كانت هذه الحركات الدينية الاجتماعية بمثابة استجابات للأزمات الروحية والاجتماعية والسياسية الحادة التي شهدها ولا زال تشهدها المجتمعات العربية الإسلامية من خلال "قيادة كاريزمية ملهمة وملتزمة بإحداث نقلة روحية أو ثورية للمجتمع"، وهي شرط أساسي لظهور هذه الحركات، فالكاريزما حسب ما ذهب إليه "فيبر" هي صفة خاصة لشخصية الفرد، وبها يتميز عن غيره من الأفراد العاديين، وبها يعامل على أنه يملك قوى فوق إنسانية، توصله إلى حد التقديس والعمل بما يقول وإتباع ما يفعل، وللشخصية الكاريزماتية حسب "فيبر" سمتان أساسيتان هما أن الكاريزما هي دعوة إلى العنصر الغير العقلي في الطبيعة الإنسانية وكذلك تتسم بكونها خارجة عن الطبيعة العادية، وهي بذلك تشكل المعارض بشدة لكل من السلطتين البيروقراطية والتقليدية، وهي

[1] عاطف العقلة عضيبات، الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي: دراسة سوسيولوجية، مرجع سابق، ص124.

"القوة الثورية المتميزة في التاريخ الإنساني"، فبروز "الكاريزما" يعني الدعوة إلى نشر قيم جديدة وإحساس يرفض الماضي ووعد وأمل في المستقبل[1].

إن الحديث عن الشخصية الكاريزمية لا يعني أن نضع "القيادات الملهمة" بالفكر التغييري في الحركات الدينية-الاجتماعية المعاصرة في نفس المرتبة مع الرسل والأنبياء كما قد يبدو للبعض لأن الأنبياء والرسل يملكون فعلا القوى فوق الإنسانية حيث يوحى إليهم الفكر والسلوك، في حين أن قادة الحركات الدينية يستمدون كاريزمياتهم من طبيعة الظروف التي وجدوا فيها وقد يستخدمون ما جاء به الأنبياء والمرسلون قولا وعملا، هدفهم في ذلك إعادة المجتمع إلى التعاليم الدينية الصحيحة بعد ما مسها من سوء تفكير وتدبير، كما أن فهم العلاقة بين الدين والتغيير الاجتماعي في المجتمع، لا تتم بمعزل عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي مر ويمر بها المجتمع، خلال فترات تاريخية مختلفة، فقد شكل الإسلام في بدايته ثورة نقلت المجتمع العربي في الجزيرة العربية، من مجتمع قبلي إلى أمة متوسعة، ذات عقيدة ونظام اجتماعي جديدين أقيم على أساسهما إمبراطورية واسعة غيرت مجرى التاريخ الإنساني[2].

لقد حاولت الحركات الدينية وضع نموذج اجتماعي للمجتمع العربي الإسلامي، كذلك الذي ساد في صدر الإسلام، أيام الرسول (صلى الله عليه وسلم)، كما أنها كانت بمثابة الاستجابة للأزمات الحادة التي كانت تواجه المجتمع، وبلورت نفسها بتحولها إلى حركة يحسب لها ألف حساب تسعى إلى تحقيق أهدافها من خلال بناء قاعدة جماهيرية تؤمن بمبادئها وتعمل على تحقيق الإصلاح والتغيير الاجتماعيين في المجتمع العربي الإسلامي.

---

[1] ب. ك، ب . ع . م، مجلة المستقبل العربي، مرجع سابق، ص126.

[2] عاطف العقلة عضيبات، الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي: دراسة سوسيولوجية، مرجع سابق، ص131.

المطلب الثاني: مبادئ الإسلام في التغيير.

لقد اهتم الفكر الإسلامي بموضوع التغيير بشكل كبير لما له من تأثيرات إيجابية تعود على الأمة والأفراد التابعين لها، على أن يتم التغيير من خلال مبادئ في المواقف وسلوك الأفراد والأمة الإسلامية جمعاء.

الفرع الأول: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام.

المعروف في اللغة، ضد المنكر، وهو ما يستحسن من الأفعال وهو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله والتقرب إليه والإحسان إلى الناس[1]، أما المنكر في اللغة فهو خلاف المعروف وكل ما قبحه الشرع وحرمه وكرهه فهو منكر[2].

ورد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الآية الكريمة (**ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**)(سورة آل عمران، الآية: 104)، هذه الآية تفرض أن يكون في الناس جماعة، يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد فسر"الرازي" هذه الآية قائلا "من" هنا للتبعيض، والقائلون بهذا القول اختلفوا أيضا على قولين أحدهما أن فائدة كلمة "من" هي أن في القوم من لا يقدر على الدعوة ولا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مثل النساء والمرضى والعاجزين، والثاني أن هذا التكليف مختص بالعلماء ويدل عليه وجهان الأول أن هذه الآية مشتملة على الأمر بثلاثة أشياء، الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ومعلوم أن الدعوة إلى الخير شروطها العلم بالخير وبالمعروف والمنكر، فإن الجاهل ربما دعا إلى الباطل، وأمر بالمنكر ونهى عن المعروف[3].

إن تفسير "الرازي" للآية الكريمة بأن تكليف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يختص به فئة معينة، هم العلماء العارفين بأمور الدين، و"ابن كثير" يفسر هذه الآية على هذا النحو، بأن المعنى منها أنه لا بد أن تكون هنالك "أمة منتصبة على القيام بأمر الله في الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" وأولئك هم المفلحون، قال "الضحاك" هم خاصة الصحابة، وخاصة الرواة يعني المجاهدين والعلماء، والمقصود من هذه الآية أن تكون فرقة من هذه الأمة متصدية لهذا الشأن، إلا أن "ابن كثير" يشير إلى جانب عدم إسقاط التكليف على الأمة قائلا "وإن كان ذلك واجبا على كل فرد من الأمة بحسبها، كما ثبت في "صحيح مسلم" عن "أبي هريرة" قال: قال (صلى الله عليه وسلم)"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"، وفي رواية ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل، وروى "الإمام احمد" عن "حذيفة بن اليمان" أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال "والذي نفسي بيده

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار المعارف، القاهرة، 2008، ص ص239-240.

[2] نفس المرجع، ص223.

[3] فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي "المشتهر بالتفسير الكبير مفاتيح الغيب"، المجلد الرابع، دار الفكر، بيروت، 1993، ص128.

لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا من عنده، ثم لتدعونه فلا يستجيب لكم" (أخرجه أحمد والترمذي وابن ماجه)[1].

وقد اختلف العلماء في نوعية وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمنهم من يرى أنه فرض كفاية ومنهم من يرى أنه فرض عين، وصرح جمهور العلماء أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية فعلى سبيل المثال يقول "الإمام النووي" أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية[2]، ويقول "ابن تيمية" أن هذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض على الكفاية[3]، وأورد أصحاب هذا الرأي عدة أدلة لإثبات رأيهم ومنها، استدلالهم بقوله تعالى (**ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**)(سورة آل عمران، الآية: 104)، فقالوا إن "من" في قوله تعالى "منكم" للتبعيض، و هذا يدل على أن الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والآخر أنه فرض الكفاية، يقول الإمام "أبوبكر الجصاص" أن الآية قد حوت معنيين أحدهما وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والآخر أنه فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقين[4].

كذلك استدل أصحاب هذا الرأي بقوله تعالى: (**وما آن للمؤمنين لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة لتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**)(سورة التوبة، الآية: 122)، فقالوا إن التفقه في دين الله تعالى فرض كفاية وأن الله تعالى طلب خروج طائفة من المؤمنين وليس جميع المؤمنين للتفقه، وعلى هؤلاء تقع مسئولية الإنذار وليس على عامة الناس[5].

إلا أن بعض العلماء يرى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين ومما استدلوا به بالآية الواردة في سورة آل عمران، قالوا إن "من" في قوله تعالى للتبيين وليس للتبعيض ومعنى الآية كونوا كلكم أمة تدعون إلى الخير، وتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ويقول "الثعالبي" ذهب "الزجاج" وغيره إلى أن المعنى ولتكونوا كلكم أمة يدعون، و"من" لبيان الجنس ومعنى الآية على هذا أمر الأمة بأن يدعو جميع العالم إلى الخير، فيدعون الكفار إلى الإسلام والعصاة إلى الطاعة، ويكون كل واحد في هذه الأمور على منزلته من العلم والمقدرة[6].

هذا التساؤل تعامل معه المعتزلة بشكل مختلف، حيث اعتبروا أن الأساس هو حدوث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقيامه على أكمل وجه، فإن حدث ذلك من البعض، لم يتعين على الكل، وإلا كان ذلك واجبا على الكل يأثم الجميع فردا فردا لترك

---

[1] محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، المجلد الأول، دار القرآن الكريم، بيروت، 1981، ص306.
[2] الإمام النووي، صحيح مسلم، ج2، دار الفكر، بيروت، 1981، ص23.
[3] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، تحقيق: صلاح عزام، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية، الرياض، 2005، ص12.
[4] أبو بكر بن عربي، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البيجاوي، ج2، دار المعارف، بيروت، 1969، ص29.
[5] إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج1، دار المعارف للطباعة و النشر، القاهرة، 2004، ص176.
[6] الإمام الثعالبي، تفسير الثعالبي: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1970، ص ص25-26.

القيام به والخروج في سبيل تنفيذه، ويقول "القاضي عبد الجبار" أن الإطلاق في الحكم بأن هذا الفرض من فروض الكفاية وهذا من فروض العين، موقف فكري خاطئ، لأن الأمر هنا نسبي مرتبط بتحقيق هذا الهدف، سواء أكان ذلك بواسطة البعض أم بواسطة كافة الناس ووجوبه على الكافة يصبح قائما لا في حالة عدم قيام البعض به فقط، بل في حالة الظن بعدم وقوعه من الغير[1].

وبصفة عامة يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة على ذي السلطان، ركيزة أساسية لضمان استقامة الحكم و حماية حقوق الله من أن تنتهك، وتحقيق الشورى في الحكم، وقد ضرب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مثلا لتصوير المسؤولية الفردية والجماعية في مفهومها الإسلامي، ونجد ذلك في قوله "مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم أستهموا على سفينة، فسار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فتأذوا به وفي رواية فكان الذين في أسفلها يصعدون فيصبون الماء، فيصبون على الذين في أعلاه، فقال الذين في أعلاه لا ندعكم تصعدون فتأذوننا فقال لو أن خرقنا فسقينا منهم ولم نؤذي من فوقنا، فأخذ أحدهم فأسا فأخذ ينقر أسفل السفينة فأتوه فقالوا مالك؟، قال تأذيتم بي فلا بد لي من الماء، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجا ونجوا جميعا" (رواه البخاري والترمذي والبيهقي وأحمد وقال الترمذي حديث حسن صحيح)[2].

ويتضح لنا كيف أن النهي عن المنكر والأمر بالمعروف يعد في الإسلام من الأسس التي يقوم عليها التغيير الاجتماعي، والتغيير هنا يعني ضبط المجتمع الإسلامي والعمل على محاربة المنكر داخل المجتمع الإسلامي، وهذا الضبط يتم من داخل المجتمع نفسه، فيصبح المجتمع أقوى من السلطة الحاكمة لأنه يضبط هذه السلطة ويقوم مسيرتها، وهذا التغيير يتم وفق ضوابط محددة، فالتغيير مسؤولية العلماء ولكن هذا لا يسقط التكليف عن كل المسلمين.

الفرع الثاني: مبدأ التجديد الديني في الإسلام.

التجديد في اللغة العربية من أصل الفعل "تجدد" أي صار جديدا، وجدده أي صيره جديدا، وكذلك أجده وأستجده، وكذلك سمي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديدا[3]، وجدَّ الشيء يجد جِدة (بكسر الجيم فيهما صار) جديدا وهو نقيض الخلق، الجدَّة نقيض البِلى، يقال شيء جديد، والجمع أجدَّ وجدد وجدد، وتجدد الشيء أي صار جديدا[4].

وجاء في السنة النبوية حديث التجديد فعن "أبى هريرة" رضي الله عنه قال، قال رسول الله (عليه وعلى آله الصلاة والسلام) "أن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة

---

[1] محمد عمارة، المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1988، ص178.

[2] فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي: مبادئ دستورية "الشورى – العدل – المساواة"، دار الشروق، القاهرة، 1998، ص ص18-19.

[3] فخر الدين الرازي، مختار الصحاح، تحقيق وضبط: حمزة فتح الله، دار البصائر، بيروت، 1985، ص95.

[4] ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص ص562-563.

سنة من يجدد دينها" (رواه أبو داوود في سننه وكذلك أحمد في مسنده)، ومقصود الحديث الشريف هنا أن الله يبعث على فترات من يصحح للناس طريقة اعتقادهم وتدينهم، وليس المقصود إصلاح العقيدة أو الدين، فضلا عن أن المقصود به أيضا هو تجديد أسلوب التعامل، وتحت التعامل هذا أو المعاملة تندرج قضايا كثيرة، ومسائل مختلفة تهم هذه الأمة في كل عصر، إن التجديد المراد إذن منصب على أسلوب الاعتقاد وطريقة التدين، وليس متعلقا بالعقيدة نفسها أو الدين[1].

إن التجديد الوارد في الحديث لا يتعلق بالتجديد في أصل الدين، بقدر ما هو تجديد وإحياء وإصلاح لعلاقة المسلمين بالدين، والتفاعل مع أصوله والاهتداء بهديه، لتحقيق العمارة الحضارية وتجديد حال المسلمين، ولا يعنى إطلاقا تبديلا في الدين أو الشرع ذاته، وقد أعتبر بعض الباحثين، أن الإشارة في الحديث عن زمن التجديد على رأس كل مائة سنة، إنما هي دلالة على حقيقة استمرار التجديد، وتقارب زمانه بحيث يصبح تواصلا وتوريثا، وقد اجتهد العلماء في توصيف وتحديد المجدد على رأس كل مائة سنة، لكن البعض يرى أن المجدد يقصد به الفرد أو الجماعة التي تحمل لواء التجديد في هذا العصر أو ذاك، ويجوز تفرقهم في البلاد، ويعرفهم "ابن كثير" "بأنهم حملة العلم في كل عصر"، ويلخص "سيف الدين عبد الفتاح" تعريف التجديد بأنه يعني في الفكر الإسلامي " العودة إلى الأصول وإحياءها في حياة الإنسان المسلم بما يمكن من إحياء ما اندثر، وتقويم ما انحرف، ومواجهة الحوادث والوقائع المتجددة، من خلال فهمها وإعادة قراءتها تمثلا للأمر الإلهي **(اقرأ بسم ربك الذي خلق)**(سورة العلق، الآية: 1)[2].

إن التجديد الديني يرتبط ببعثة الرسل بدء ونهاية، وفي البدء كان آدم عليه السلام، وحين تكاثرت الذرية وتباعدت الأماكن وانتشر الناس حدث الخلاف والنزاع فوقعت الفتنة، فتوالت رسالات نوح وإبراهيم وموسي وعيسي وغيرهم ليجددوا العهد ويرفعوا لواء الحق ويأخذوا بأيدي البشرية إلى سواء السبيل، قال تعالى (**إن الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم**)(سورة البقرة، الآية: 213)، وقد ختمت الرسالات ببعثة "سيدنا محمد" (صلى الله عليه وسلم)، فلا نبي بعده ولا رسول يعقبه، وكملت الشريعة وعظمت المنة الإلهية على البشر[3].

---

[1] محمد احمد عبد القادر، قضايا الفكر الإسلامي الحديث بين الأصالة و المعاصرة، ط1، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1997، ص211.

[2] سيف الدين عبد الفتاح، التجديد، عن الموقع: www.Islam-online-net ، 2015/04/25.

[3] محمد سيد أحمد المسير، قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2002، ص31.

إن التجديد الديني هو إعادة الناس إلى حقائق الدين، ودعوتهم إلى الالتزام بشرائع وملاحقة واقع الناس بفتاوى شرعية، تعتمد النص وتستشرف الواقع وهذا لا يعني الإنفلات من الشريعة أو الخروج على الأحكام أو الاعتداء على النصوص، كذلك لا يعني التجديد الابتداع في الدين فقد شدد الدين في أمر البدع، وأحاط المسلمين بمحاذير تجنبهم الوقوع في البدع أو إحداث الأمور، وروى "البخاري ومسلم" عن أم المؤمنين "عائشة" رضي الله عنها أنها قالت قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"، والمراد بالأمر هنا الدين كما جاء في بعض الروايات "من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد" والرد هو المردود على صاحبه، لا ثواب فيه، ويقع على صاحبه وزر فعله، لأنه أتى شيئا باطلا لم يأذن به الله ولمزيد من التوضيح لهذا النص جاء حديث آخر، رواه "أبو داوود" و"الترمذي" عن "العرباض ابن سارية" رضي الله عنه قال "وعظنا رسول الله (صلى الله عليه و سلم) موعظة وجلت منها القلوب، وذرفت منها العيون، وقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودع، قال "أوصيكم بتقوى الله عز وجل، والسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد، فإنه من يعش منكم فسيرى إتلافا كثيرا، فعليكم سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجد، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة.." والبدعة ما ليس يشمله أصل في الدين، ولا يدخل تحت نص من نصوص الشريعة، ولا يتحمله تأويل سائغ من فقه الدين، فالبدعة المذمومة هي المرتبطة بأحكام الدين، ولا علاقة لها بأمور الدنيا وشؤونها، فطبيعة الحياة التبدل والتغيير، ويأتي في كل زمن ما لم يشهده الزمن السابق، ونشأ الناس من أمور مأكلهم ومشاربهم ومساكنهم ما لم يعهدوه فيما مضى[1].

لقد أرسل الله رسله الكرام لإحداث عملية تغيير حقيقية عميقة وشاملة في المجتمعات تتناول الإنسان في مناحي حياته جميعها كي ينتقل فيها من معسكر الضلالة والشرك إلى معسكر الهدى والتوحيد، وقد سلك الرسل (صلوات الله وسلامه عليهم) في ذلك طرقا لتحقيق تلك الغاية شرعها لهم الله الذي أرسلهم بالوحي الذي كانوا يتلقونه منه تعالى، وقد راعى الوحي طبيعة الحال وقدرات الناس كي يتحقق التغيير بأعلى كفاءة وفي الوقت المناسب.

وقد جاء الدين الإسلامي ليغير كل المفاهيم الجاهلية ولينقل الإنسان من الظلمات إلى النور، والسؤال الذي يطرح نفسه أخيرا هو هل نجح العرب والمسلمون في المحافظة على أسس التغيير التي جاء بها الإسلام منذ بدء الدعوة الإسلامية وتأسيس أعظم دولة على وجه الأرض في التاريخ القديم؟، والجواب هو عندما حافظ العرب على مبادئ الإسلام والقيم التي جاء بها وعملوا على نشر دين الله كانت لهم الغلبة، ولكن عندما باعوا

[1] نفس المرجع، ص29.

آخرتهم من أجل دنياهم وتداعت القلوب إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف.

المبحث الثاني: هدف التغيير وإشكالية الدولة في الإسلام.

إن الدولة بشكل عام تعني وجود مجموعة من الأشخاص على بقعة جغرافية معينة من الأرض، حيث يتفق جميع هؤلاء الأشخاص على نظام معيّن لإدارة شؤون حياتهم فيما بينهم وبين الدول الأخرى المحيطة بهم، بهدف ضمان الأمن، والأمان، والاستقرار والراحة لجميع الأفراد القائمين فيها، وتجدر الإشارة إلى أن الأنظمة السائدة في دولة ما قد تتفق وقد تختلف عن تلك في دول أخرى من العالم.

أما النظام القائم في الدولة الإسلامية فيجب أن يكون مستمدا من الشريعة الإسلامية، وبذلك فإن الدولة الإسلامية مختلفة في أهدافها ومصدرية تشريعها عن غيرها من النماذج التي شهدها التاريخ، فهي تهدف إلى إقامة الدين الإسلامي ومهمة هذه الدولة أن تقوم بنشر الدعوة الإسلامية، وإقامة شريعة الإسلام، وقيادة المجتمع وفقا لما تقتضيه الشريعة الإسلامية.

المطلب الأول: الدولة الهدف والضوابط المنهجية والموضوعية لتطبيق الشريعة الإسلامية.

لقد طبق المجتمع الإسلامي عبر معظم تاريخه أحكام الشريعة الإسلامية إلى أن سقطت الخلافة الإسلامية في بداية القرن العشرين الميلادي، مما أدى بحكم ظروف المستعمر إلى تحول بارز في نظم الحكم الإسلامية، فاتجهت أكثر الدول الإسلامية إلى تطبيق القوانين الوضعية، وحسب فقهاء الشريعة هناك عدة ضوابط وقيود منهجية وموضوعية قد تتحكم في عملية التطبيق الأسلم للشريعة الإسلامية، وهذه الضوابط هي في الأصل مجرد ملاحظات عامة ينبغي أن تحفظ وتراعى، وإن إهمالها، أو إهمال البعض منها قد يؤدي إلى عكس النتيجة المرجوة.

الفرع الأول: دور الفقيه في عملية التغيير السياسي وإزالة الحاجز النفسي لتطبيق الشريعة الإسلامية.

لقد أثبت التاريخ الإسلامي أن الفقيه هو صمام أمان للحاكم والمحكومين على حد سواء، وأثبت الواقع المعاصر أيضا أن ترك السياسي يمارس مهام تغيير نظم الحكم إلى نظام الحكم الإسلامي، وبضاعته في الفقه الإسلامي مزجاة، أو دون أن يعود إلى الفقيه لينضبط بضوابط الشرع، كل هذا أدى إلى مغامرات سياسية وخيمة، سيئة الأثر، ولعل هذا ما جعل الكثير من فقهاء السياسة الشرعية، منهم "الإمام الجويني" يقول "بضرورة وجوب مراجعة العلماء في ما يأتي ويذر، فإنهم قدوة الأحكام وأعلام الإسلام وورثة النبوة، وقادة الأمة وسادة الملة، ومفاتيح الهدى ومصابيح الدجى، وهم في الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقا وذووا النجد، مأمورون بارتسام مراسمهم واقتصاص أوامرهم والإنكفاف عن مزاجرهم، فأما إذا كان سلطان الزمان لا يبلغ مبلغ الاجتهاد، فالمتبوعون العلماء، والسلطان نجدتهم وشوكتهم، وقوتهم...فعالم الزمان في المقصود الذي نحاوله، والغرض الذي نزاوله كنبي الزمان والسلطان مع العالم، كملك في زمان النبي، مأمور الانتهاء إلى ما ينهيه إليه النبي"[1].

أما "الإمام الغزالي" فقد صرح بدور الفقيه وعلمه بقانون السياسة، فقال "فالفقيه هو العالم بقانون السياسة، وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا ولعمري إنه متعلق أيضا بالدين، لكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتم الدين إلا بالدنيا، والملك والدنيا توأمان، فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له ضائع..."[2]، على أن الفقيه الذي ننشده اليوم ليس بالضرورة أن يكون شخصا طبيعيا، ولكن يمكن أن يكون شخصا اعتباريا أي أن تكون هيئة علمية استشارية تجمع فقهاء ومرجعيات العصر.

---

[1] الإمام الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ط2، تحقيق: عبد العظيم الديب، مطبعة نهضة مصر، 1981، ص379.
[2] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق: سيد بن عمران، ط3، ج1، دار الحديث، القاهرة، 1989، ص34.

كذلك فإن الفقيه اليوم حتى يؤدي رسالته الحضارية ينبغي له أن يلم بعلوم متغيرات عصره، ولعل من أهم العلوم العصرية التي ينبغي أن يتقنها بعض المعارف المتعلقة بالعلوم السياسية، والعلوم القانونية، والإدارية، خاصة القانون الدولي العام والقانون الدستوري لهذا يرى بعض المعاصرين أن العلوم السياسية تقوم عل أسس وقواعد منها:

أولا- أن المشتغل بالسياسة لا بد أن يملك قدرا من الخبرة والعلم والكفاءة بالعمل الاجتماعي الذي يبحث في صلة الناس بعضهم ببعض في ظل الدولة ونظمها وقوانينها.

ثانيا- أن تكون له معرفة بالأصول التنظيمية لإدارة الحكم من خلال المؤسسات التنفيذية.

ثالثا- أن يملك قدرا معتبرا في القانون الدولي العام والقانون الدستوري، ولعل هذا ما جعل بعض المعاصرين يلاحظ قصورا في استيعاب الواقع المحلي والدولي[1]، والذي أرجعه إلى "ضعف تخصصات الإسلاميين في المجالات العلمية المتعلقة بتشخيص الظواهر الإنسانية كالاقتصاد والسياسة والاجتماع والصحافة والفلسفة والتاريخ والجغرافيا وعلم النفس والتربية والأنتربولوجيا والسينما والآداب والفنون، مقابل إقبالهم على العلوم التطبيقية التي على أهميتها تغوص في الجزئيات، ولا تسعف كثيرا في رسم الإستراتيجيات[2].

ويبدو أن تصوير المجتمع الإسلامي أو الدولة الإسلامية يكتنفه الكثير من الغموض والمغالطات والتشويه، فمن نظرة مثالية أقرب منها إلى الخيال والحلم إلى نظرة واقعية ضيقة فيها الكثير من المغالطات، ولعل مما زاد في هذه النظرة المشوهة حملات العلمانيين وبعض المحسوبين على الإسلام ممن يقدمون نماذج وصور للإسلام والمسلمين تخالف نصوص الشريعة الإسلامية وحقائق التاريخ الإسلامي[3]، وبالمقابل أيضا فإن بعض الفرق الإسلامية المعاصرة قدمت الإسلام بشكل ينبئ عن قصور فهم، والتي يسميها بعض المعاصرين "المدرسة الحرفية" و"التي تركز على النص الجزئي ولا تفهم المقاصد، وبالتالي تصطدم بالواقع ، وتضيق على الناس فيما وسع الله فيه، وتعسر ما يسر الله"[4].

ولعل هذا ما جعل بعض المعاصرين يلاحظ تخوف الكثير من هذا النموذج المعاصر قال "إن تجربة المجاهدين الأفغان في إدارة الاختلاف، وتجربة طلبة وشيوخ العلم الديني في حكومة طالبان في التعامل مع النساء، ومع أهل المذاهب الأخرى، وكذا الجماعات المسلحة في الجزائر وعلى نحوها تجربة الحكم في إيران وحتى في السودان في التكييف المفرط للحياة السياسية والضيق بالمخالف... ليس في هذه التجارب ما يصلح

[1] منصور الرفاعي عبيد، نظام الحكم في الإسلام، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 2001 ، ص24.
[2] راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، ط1، دار قرطبة، الجزائر، 2003 ، ص51.
[3] جبران شامية، الإسلام هل يقدم للعالم نظرية الحكم، دار الأبحاث والنشر، بيروت، 1990، ص100.
[4] يوسف القرضاوي، الدين و السياسة، ط1، دار الشروق، القاهرة،2007، ص107.

نموذجا للتبشير بالإسلام وطمأنة خصومه، وحث أبنائه أن حقوقهم سيكون حضها من الصون والاحترام والتقديس في دولة إسلامية أوفر منه في دولة علمانية ديمقراطية"[1].

ولاحظ أيضا ذلك الشيخ "يوسف القرضاوي" بكثير من الاستغراب فقال "وكم هالني أن أجد بين علماء أفغانستان أولئك الأبطال الذين قادوا الجهاد بحماس وإخلاص وثبات من يرى أن تعليم المرأة حرام، وأن اللجوء إلى الانتخابات لاختيار ممثل الشعب أو رئيس الدولة حرام، وأن تحديد مدة رئيس الدولة حرام، وأن القول بأن الشورى ملزمة حرام"[2]، وهناك بالمقابل نماذج أقرب إلى الصور الكاريكاتورية لا زالت عالقة في ذهن بعض الناس، ربما رسخها في الأذهان بعض المغرضين، ولعل الشيخ "محمد الغزالي" أحسن من صورها عندما قال "يقع في الوهم أن الحكم الديني إذا أقيم فسيكون رجاله هم أنفسهم أولئك الذين نسميهم الآن رجال الدين وقد تثبت في الخيال صور لعمائم كبيرة ولحى موفورة وأردية فضفاضة، وقد تتوارى هذه الصور وملابساتها الساخرة فنظن أن الوزراء في هذه الحكومة سيديرون عجلة الحياة إلى الوراء وينشغلون بأمور لا تمت إلى حقائق الدنيا و شؤون العمران بصلة، ومن يدري؟ قد يشتغلون بالوعظ ومحاربة البدع والاستعداد للحياة الآخرة، وحسبهم ذلك من الظفر بالحكم!، وهذا وهم مضحك ولعله بالنسبة إلى الإسلام خطأ شائن، فنحن لا نعرف نظاما من الكهنوت يحمل هذا الاصطلاح المريب رجال الدين"، والصورة الصادقة كما يضيف "الغزالي" للحكومة كما يقيمها الإسلام صورة رجال أحرار الضمائر والعقول، يفنون أشخاصهم ومآربهم في سبيل دينهم وأمتهم[3].

الفرع الثاني: التمييز بين الوسائل والمضامين ومنهجية التطبيق المباشر للشريعة الإسلامية.

لعل من أصعب القضايا التي تواجه الفقه السياسي المعاصر صعوبة أو عقدة التعامل مع المصطلحات المعاصرة، ومن ثم الإصرار على إبقاء المصطلحات القديمة كما لو أنها تشكل نصوصا ثابتة، فمثلا لا يزال الكثير من المعاصرين يؤصل، لولاية الوزارة ويقسمها كما قسمها من قبل "الإمام الماوردي" إلى وزارة تفويض ووزارة تنفيذ[4]، والبعض الآخر لا زال يعتقد "أن العقيدة الإسلامية تفرض على معتنقيها أن يرفضوا أي نظام آخر غير أنظمتها مهما اشتدت مشابهته، لأن قبول معتقدي هذه العقيدة لذاك النظام تسليم بهزيمة أنظمة عقيدتهم وارتياب في صلاحيتها، وطعن بأنظمتها ووسيلة لإخراجهم عن عقيدتهم وبالتالي قبول لعقيدة ذلك النظام وذلك كفر بواح والعياذ بالله؟"[5].

---

[1] يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ط2، دار الشروق، القاهرة، 2001، ص82.
[2] نفس المرجع، ص82.
[3] محمد الغزالي، من هنا نعلم، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، 1950، ص ص27-28.
[4] عبد الله محمد جمال الدين، نظام الدولة في الإسلام، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1990، ص 314.
[5] عبد العزيز البدري، حكم الإسلام في الاشتراكية، دار البشير للطباعة، بغداد، 1973، ص42.

وهكذا فإن فعل "عمر" "رضي الله تعالى عنه" الذي أخذ الكثير من النظم خارج الدولة الإسلامية[1]، لم يقل أحد بأن في ذلك تسليم بهزيمة أنظمة عقيدة المسلمين، وعلى هذا رأي البعض "أن من الواجب إعادة التفكير في التفصيلات والتنظيمات الدستورية المنقولة لنا عبر التاريخ الإسلامي لأن ما يتم الواجب إلا به في العصر الحديث فهو واجب شرعا، إن عملية تنظيم السلطات والأجهزة الإدارية وتحديد علاقاتها، هي قضية تتصل مباشرة بالمشاكل التي تواجهنا في هذا الزمان، وليس من الضروري أن تكون هذه العملية متفقة مع أية سابقة تاريخية ما دامت تهتدي بأحكام القرآن والسنة، وتهدف إلى تحقيق النتيجة المتوخاة من وراء هذه الأحكام"[2]، وما ذلك إلا لأن البعض لا زال لا يفرق في عملية التأصيل بين الجانب الإجرائي ومضمون كثير من المصطلحات[3]، والتفرقة بين المضمون والآلية أو "بين الهيكل الشكلي للسلطة وبين المحتوى الموضوعي، وتكمن في "أن لكل منهما طبيعته الخاصة من حيث العلاقة بالنصوص، فبينما أسهمت النصوص كثيرا فيما يتعلق بمضمون الحكم ومنهاجه، بحيث يمكن القول بأن النصوص في مجموعها هي مضمون الحكم ومنهاجه، فإن لها خطة أخرى يتصل بشكل الحكومة وتركيبها هي الإكثار من السكوت الذي هو بذاته في خطة النصوص نص بالإحالة على دائرة المباح"، وترتب على هذا أن "صار الهيكل الشكلي للسلطة كجزء من دائرة المباح عرضة لتيارات الفقه المتوالية التي تراكمت على هذه الدائرة إبان عصر التدوين وما بعده، حتى كادت تملأها، وهو ما أدى إلى نتائج خاطئة ناجمة على تكريس الخلط بين الشكل والموضوع، سواء في تصور العقل الإسلامي المعاصر، أو في تعمد الفكر العلماني المخاصم"[4]، ونصل هنا إلى ضرورة التفرقة هذه التي هي إحدى المهمات المنهجية الموضوعية التي يجب أن نقوم بها.

ولعل من الأمور التي تترتب عن التمييز بين الشكل والمضمون طريقة التعامل مع مصطلحات هذا العصر، ولهذا حاول البعض التقعيد لمثل هذه المسائل فقال "الإقتباس من الغير لما فيه مصلحة وخير"، ثم عقب قائلا "ليس هناك قاعدة معروفة بهذا اللفظ وبهذه الصيغة، ولكن مضمون هذه القاعدة صحيح شرعا ومعمول به تاريخا وواقعا"[5]، وقال فيه "القاضي عياض" فيه من الفقه، "جواز التأسي بأهل الإحسان من كل أمة" ثم علق قائلا "وأما قوله بجواز التأسي بأهل الإحسان من كل أمة، فصحيح ما لم تصادمه الشريعة"[6]، وإن التعامل مع هذه المصطلحات كالديمقراطية مثلا إنما العبرة فيها "بالمسميات لا بالأسماء، وبالمعاني لا بالألفاظ، وبالمحتويات لا بالمصطلحات، وبالمقاصد والجواهر لا

---

[1] محمد رواس قلعهجي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ط3، دار النفائس، بيروت، 1986، ص ص688-698.
[2] عدي زيد الكيلاني، تأصيل وتنظيم السلطة في التشريعات الوضعية و الشريعة الإسلامية، دار البشير، عمان، 1987، ص158.
[3] محمد إبراهيم الديك، الفقه السياسي في الإسلام، ط1، دائرة المكتبة الوطنية، عمان، 2001، ص157.
[4] سالم القمودي، الإسلام والدولة، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت، 2005، ص59.
[5] أحمد الريسوني، الشورى في معركة البناء، ط1، دار الرازي، عمان، 2007، ص150.
[6] القاضي عياض، بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد، تحقيق: صلاح الدين الإدلبي وآخرون، نشر وزارة الأوقاف المغربية، الرباط، 1975، ص171.

بالوسائل والمظاهر"[1]، والأخذ من مثل هذه النظم "مع تهذيبها وترشيدها، إنما هو من باب طلب الحكمة التي وجدت، وهو من باب السياسة الشرعية الرشيدة"، فضلا على أن "القوة الدلالية والبيانية والتداولية لبعض الألفاظ تجعل من المفيد استعمالها لتسهيل التخاطب والتفاهم بأسرع طريق وعلى أوسع النطاق"، والقرآن الكريم قد استعمل بعض الألفاظ والمصطلحات من هذا القبيل منها لفظ القسط، والقسطاس بالرومية وهو العدل، فالقسطاس إنما هو النطق العربي للكلمة الرومية justice" [2]، ومع ذلك ينبغي التعامل مع هذه المصطلحات بدون مركب نقص "فحاجة الديمقراطية إلينا وإلى ما عندنا لا تقل عن حاجتنا إليها وإلى ما عندها بل هي أشد، فنحن إنما نحتاجها في اقتباسات وتجارب شكلية وتنظيمية وإجرائية، بينما الديمقراطية بحاجة إلينا لمعالجة بعض آفاتها البنيوية وأدوائها الجوهرية"[3].

وعن نظام الانتخاب العام يقول البعض من المعاصرين "لم يعرف التاريخ السياسي للإسلام نظام الانتخاب العام، ولكنه عرف نظام البيعة، وإذا كان هذا الأسلوب متناسبا مع بيئة تسود فيها بساطة العيش فإننا لا نرى مانعا من تغيير هذا الأسلوب ليتلاءم مع بيئة أخرى تشكو من التعقد الحضاري"، ذلك أن "أساليب التمثيل تتطور بحسب البيئات والمجتمعات، وحيث إننا مأمورون بالشورى في معالجة الشؤون العامة، ومأمورون بالشورى في نفس الوسيلة المؤدية إلى تشكيل مجلس الشورى، فإنه لا مانع من الاستفادة من تجارب الغير، ما دامت صالحة ومتناسبة، وتحقق الهدف المقصود من نظام التمثيل"، ويبدو أن نظام الانتخاب العام هو أحسن وسيلة عصرية برغم ما فيه من عيوب، ولهذا "نحن لا نجد وسيلة عصرية مناسبة تحقق الاشتراطات السابقة، مثل نظام الانتخاب العام، وإذا نقد فإن أي نظام لا يخلو من بعض السلبيات، والمهم في النهاية أن مزاياه أكثر"، ولتلافي بعض النقص الموجود فيه اقترح إمكانية "اشتراط تقييد الدعاية الانتخابية وتحديد المبالغ التي تدفع للنفقات الانتخابية إلى أقل حد ممكن، وكذلك مراعاة الآداب والقيم الإسلامية، وأن يتم ذلك عن طريق الرقابة القضائية"[4].

ولعل من أهم الشروط والمقتضيات المنهجية التي ينبغي أن تراعى حيال عملية تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية ما يلي:[5]

أولا- فهم الواقع فهما حقيقيا، وهو الذي عبر عنه البعض بفهم التشابك في الصور الواقعية، وعليه فإن أول ما يستلزمه البناء التكاملي للشريعة في إعدادها للتطبيق، فقه واسع بالواقع الذي يعيشه المسلمون في كلياته وتفاصيله وفي أسبابه ومحركاته.

---

[1] أحمد الريسوني، الشورى في معركة البناء، مرجع سابق، ص164.
[2] نفس المرجع، ص165.
[3] نفس المرجع، ص167.
[4] عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، دار الفكر العربي المعاصر، القاهرة، 1996، ص439.
[5] عبد المجيد النجار، المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة، دار المستقبل، الجزائر، 1984، ص ص76-85.

ثانيا- ربط الأحكام الشرعية بالمآلات، وهو المعبر عنه بتوجيه الأحكام بحسب المآل، ذلك أن الشريعة في أحكامها المجردة بنيت على عصمة من التناقض والتفاوت فيما يقدر من تحقيقها لمصالح الخلق، إلا أن الأحكام الشرعية في حال تجريدها تعالج أفعال الإنسان وأوضاعه أنواعا كلية لا أفرادا، وعليه فإن هذه الأفراد العينية كما هي في الواقع لئن كان أكثرها يستجيب للإنصلاح بحكم نوعها، إلا أن بعضها قد تعتريه ملابسات شخصية تمنع من أن يتحقق فيه أثر الحكم المقدر في حال التجريد، فإذا ما طبق عليه الحكم أفضى ذلك إلى ما يناقض غرضه من الآثار، لهذا كان لزاما معالجة ذلك التناقض بالاجتهاد بصياغة الأحكام في نسق تطبيقي يزيل التناقض ويحقق التكامل.

ثالثا- التأصيل للترعة الاجتماعية بدل الترعة الفردية، وهو المعبر عنه بإحكام الفقه الاجتماعي، بحكم أن مشاكل الفرد أصبحت مشاكل اجتماعية، وعليه فلا يمكن حلها إلا بمنطق اجتماعي، لهذا فإن النسق الفقهي الموروث والمصطبغ بصبغة فردية أصبح اليوم لا يفي بالغرض من الدعوة إلى تطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن، ولعل أهم ما يحقق هذا المنحى الاجتماعي، العرض التأصيلي الشامل للقضايا الشرعية الاجتماعية الكبرى مثل قضايا الحرية، والشورى، والعدالة، والتكافل الاجتماعي وحقوق الإنسان.....

رابعا- معالجة مجالات الحياة معالجة شمولية ولكن بشكل تدريجي، أي اعتماد التشريع القطاعي، بحيث تعالج في شكل مشاريع إصلاحية يتعلق كل مشروع منها بقطاع بعينه يتخصص فيه، فملف للاقتصاد بجميع جوانبه، وملف للنقل والمواصلات، وملف للتربية، وهكذا بالنسبة لكل قطاع، ولعل هذا الأسلوب من شأنه أن يرقي الكفاءة في تقدير ما هو الأصلح في نطاق كل قطاع، وربما يتكون في خصوصه الخبراء المتخصصون من المجتهدين.

خامسا- مراعاة ما يسمى "بالتكامل الزمني"، بين الواقع الإسلامي الأول وهذا الواقع المعاصر المعيش فرب وضع آخر ابتعد عن سمة الشريعة بعدا كبيرا وافتقد من الشروط التي تهيئ لانفعاله بها إذا ما طبقت عليه ما يجعل تطبيقها الفوري فيه، مفضيا إلى حرج شديد يلحق بالناس، وعلى هذا الأساس ينبغي أن يكون تطبيق الشريعة الإسلامية على الواقع الراهن للمسلمين، مدرجا ضمن منهج تدريجي تعالج فيه الأوضاع معالجة شرعية بحسب ما تتوفر من أسباب النجاعة والفاعلية.

المطلب الثاني: هيكلية نظام الحكم في الإسلام.

إن هيكلية نظام الحكم في الإسلام عرف تطورا ملحوظا وطبيعيا، فهذا النظام في بداياته كان يتألف من خليفة بيده مقاليد الحكم، ومن بعض المعاونين الذين هم أشبه بالوزراء، فضلا على أهل الحل والعقد الذين هم أقرب إلى السلطة التشريعية، والقضاة الذين كانوا يمثلون السلطة القضائية، وبعدها عرف تطورا عبر تاريخ الدولة الإسلامية.

الفرع الأول: طبيعة نظام الخلافة.

إن نظام الخلافة في الإسلام يقوم على أساس وحدة السلطة التنفيذية، باعتبار أن الخليفة هو محور هذا النظام، مع وجود فصل شديد بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، ولهذا يبدو أنه أقرب إلى النظام الرئاسي المعروف اليوم عند بعض الدول[1].

ولأن اعتبر البعض أن العقل المسلم المعاصر أصبح يخلط في مصطلح الخلافة بين "المحتوى الموضوعي للخلافة الذي يعني في الإسلام وجوب أن تنشأ حكومة تمارس الحكم بمنهاج الإسلام وبين نسق شكلي بعينه يمكن أن تتمثل فيه تلك الحكومة"[2]، إلا أن هذا لا يمنع من القول بتمايز نظام الخلافة عن بقية النظم السياسية الحاكمة، فهو ينفرد بطابعه الأصيل لأنه ليس وليد محاكاة أو تقليد ويقوم على أساس العدل المطلق بكل أبعاده مصدقا لما جاء في التنزيل لقوله تعالى (**ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى**) (سورة المائدة، الآية: 8)، فالجميع خليفة، ورعيّة يخضعون للقانون الأعلى وهي أحكام الشريعة الإسلامية، والعدل ينبغي أن يكون مع الجميع، مسلمين وغير مسلمين[3].

ويضيف البعض أن "نظام الخلافة متميز فهو باعتباره صورة من صور تنظيم رئاسة الدولة الإسلامية يتميز عن غيره من الأنظمة التي عرفت قديما والمعروفة حديثا، فهو ليس نظاما ملكيا وليس نظاما وراثيا، وليس نظاما جماهيريا بالمعنى الديمقراطي اليوم، يتولى فيه أي مرشح غير ملتزم بالإسلام لكونه كان أكثر حظا بأصوات الجماهير، كما أنه ليس نظاما دينيا يستقل فيه رجال الدين بتعيين رئيس الدولة من بينهم، ويلتزم فيه بطاعتهم، أي ليس نظاما ثيوقراطيا وإنما هو نظام يعطي السلطة للأمة في حدود نظام لا يخضع لأهواء الحكام[4]".

ويبدو أن تحقيق المواءمة والمعادلة في نظام الخلافة بين الوسائل والمضامين، يكمن في إبقاء اسم الخلافة على حاله حتى يتمايز هذا النظام عن غيره من النظم السياسية الأخرى، فضلا على ما في مضامينه من أصالة وإبداع، وهذا التمسك باسمه لا يمنع من

---

[1] يحيى السيد الصباحي، النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993، ص345.
[2] سالم القمودي، الإسلام والدولة، مرجع سابق، ص59.
[3] يحيى السيد الصباحي، النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص346.
[4] توفيق يوسف الواعي، الإمامة في الإسلام بين التراث والمعاصرة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد41، جامعة الكويت، 2000، ص108.

الانفتاح على التجارب الإنسانية الأخرى، والاستفادة منها كنظام الانتخاب العام والمعارضة السياسية وتحديد مدّة الخلافة، إلخ...

أما تحقيق مرونة العمل السياسي، وقيام أجهزة الحكم على النظام المؤسساتي، وكل ما من شأنه تحقيق دولة الشورى، والعدل، والحريات، والابتعاد عن الاستبداد، وخنق الحريات، والظلم السياسي، فإن هذا قد يتوقف على تقدير الخبراء والمتخصصين فقد يرون أن النظام الرئاسي أو شبه الرئاسي هو أقرب إلى تحقيق المقصود، وقد يرون أن النظام البرلماني هو الأفضل والأجدى، المهم أن هذه وسائل لا تتعارض مع نظام الخلافة في الإسلام باعتبارها آليات ووسائل، بل العكس يمكن أن تضيف شيئا جديدا لهذا النظام الإسلامي، ويمكن لهذا النظام بما يتميز وينفرد به أن يضيف أشياء لباقي هذه الأنظمة القانونية الغربية وغيرها، أو على حد تعبير من خبروا العقلية الغربية ثم تشبعوا الثقافة الإسلامية حيث "يتوجب على المسلمين أن يعرضوا الإسلام كحل لمشاكل الغرب المستعصية"[1].

الفرع الثاني: أساس قيام نظام الخلافة.

إن الخلافة الراشدة التي تعد النموذج الصحيح للدولة الإسلامية قامت على أساس الشورى، والاختيار الحر، ولم تقم على أساس الوراثة وولاية العهد، و لئن تغير مسار الدولة الإسلامية إلى النظام الوراثي الملكي بدءا من الدولة الأموية إلى الدولة العثمانية، فإن ذلك لا يغير من حقيقة الأمر في شيء، فقد رأينا أن الدولة تارة تكون قوية إذا كان الأمير أو السلطان قويا محنكا، سياسيا وعسكريا وتارة أخرى تنزل الدولة إلى الحضيض والضعف، لأن أميرها وسلطانها ضعيف، ومما ترتب على هذا الحكم الفردي أن حكم في كثير من الأحيان أطفال لم يبلغوا الحلم، أو رجال ليسوا أكفاء فتحكم فيهم الوزراء والحجاب، وما ذلك إلا لأن الحكم ابتعد عن المنهج الشوري الاختياري، فبدل أن يبنى- بلغة هذا العصر- على أساس المؤسسات بني على أساس الفرد، لهذا يقول بعض المعاصرين "نحن نؤمن بنيابة الشعب أو استخلافه في ظل سيادة الله بديلا عن حاكمية الجماهير لأننا نعارض سيادة فرد أو أفراد أو طبقة سيادة مطلقة تستأثر بالسلطة أكثر من معارضة المتحمسين للديمقراطية الغربية"[2].

ومن الإشكالات التي أصبحت تطرح من بعض المعاصرين أن الانتخابات العامة هي مسلك من مسالك وسبل الكافرين التي لا يجوز نسبتها إلى دين الإسلام، وأقوى ما يحتج به هؤلاء، أنها "قائمة على أهواء الناس وشهواتهم فأكثر الناس إنما ينتخبون من يحقق أهوائهم دون التفات منهم إلى شروط الإمامة"[3]، ويبدو أن رأي الفرد عند هؤلاء لا معنى له، فضلا على التسرع باتهامه، وبدل أن يهتم بهذا الفرد وإعداده إيمانا وخلقا، كما

---

[1] مراد هوفمان، نظام الحكم الإسلامي في العصر الحديث، مكتبة العبيكان، الرياض، 2003، ص75.
[2] أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدنية الحديثة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، طيبة-السعودية، 1987، ص45.
[3] محمد سيف، السياسة الشرعية، دار المعالم للطباعة النشر، بيروت، 2007، ص ص195-196.

كان يعامل في عهد السلف أصبح ينظر إلى هذا الفرد نظرة الوصي أو القيم إلى السفيه المحجور، ثم إن البيعة كانت قسمين، بيعة خاصة يتولاها أهل الحل والعقد، وبيعة عامة يباشرها باقي الرعية في المسجد، وهل هذا إلا انتخاب عام مباشر؟، ولهذا استنتج البعض أن الانتخاب العام لا يعدو أن يكون إلا وسيلة عصرية تتمم مبدأ البيعة وتحققه بأيسر وأحسن الطرق، فقال "فمما لا شك فيه أن طريق الانتخاب الجمهوري أفضل وأجدى وأمن وأضمن ولذلك يجب اعتمادها بالدرجة الأولى"، و"مما يؤكد أصالتها وأولويتها كونها الطريقة الأكثر اعتمادا في السيرة النبوية وفي سيرة الخلفاء الراشدين"[1].

وإذا كان أسلوب البيعة متناسبا مع بيئة تسود فيها بساطة العيش، فلا يوجد مانع من تغيير هذا الأسلوب ليتلاءم مع بيئة أخرى تشكو من التعقيد الحضاري بما انه لا يوجد وسيلة عصرية مناسبة تحقق الاشتراطات السابقة مثل نظام الانتخاب العام، ويمكن لتلافي النقص الموجود في الانتخابات العامة تقييده، وضبطه بضوابط تحقق شفافيته ومشروعيته، مثل مراعاة الآداب والقيم الإسلامية ...إلخ[2]، ويقول البعض الأخر إن أسلوب الانتخابات والترجيح بأغلبية الأصوات الذي انتهت إليه الديمقراطية هو آلية صحيحة في الجملة، وإن لم تخل من عيوب لكنها أسلم وأمثل من غيرها، ويجب الحرص عليها، وحراستها من الكذابين والمنافقين والمدلسين[3].

ومما يعاب أيضا على أسلوب الانتخاب العام عملية الترشيح، إذ يعدها البعض من تزكية النفس التي ورد النهي عنه في القرآن الكريم، قال تعالى: (**فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى**) (سورة النجم، الآية: 22)، وأيضا لعموم الأحاديث التي وردت في النهي عن طلب الإمارة أو الولاية أو المنصب، ويناقش هذا الرأي "بأن التزكية المنهي عنها ما كان عن طريق الرياء والكبرياء والإعجاب، أما إذا لم تكن كذلك فلا بأس ولا يعد فاعلها من المزكين لأنفسهم"[4]، ويذهب البعض الآخر إلى أبعد من ذلك فهو يرى أن السعي المنهي عنه في طلب الولايات لا علاقة له بعملية الترشيح نفسها، فهي أشبه بطلب موافقة الجهات المختصة لإدراج اسم الطالب للترشيح في قائمة المرشحين عن دائرة معينة فهذه العملية أمر ضروري يقتضيه النظام بهدف تحديد عدد من يجوز انتخاب ممثل الدائرة من بينهم حتى يتمكن الناخبون من الوقوف على آراء كل مرشح وصفاته، وعلى هذا الأساس فإن "المعنى المفهوم الذي يستمد من هذه الأحاديث إنما ينطبق على العمليات الدعائية المصاحبة لعملية الترشيح، فهذه يمكن الاستفادة فيها من المعاني التي ترمز إليها هذه الأحاديث، فتمنع هذه المبالغات، وتقيد عمليات الدعاية بشيء من التنظيم والوسائل المشروعة، فالاستفادة تكون متبادلة فكما أن الشورى يمكن أن تأخذ بنظام الترشيح

---

[1] أحمد الريسوني، الشورى في معركة البناء، مرجع سابق، ص ص71-72.
[2] عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص439.
[3] يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، مرجع سابق، ص173.
[4] عبد العزيز الخياط، وأمرهم شورى، منشورات المجمع الملكي، عمان، 1993، ص72.

الانتخابي الحديث، فكذلك فإن الديمقراطية المعاصرة يمكن أن تستفيد من المعاني الإسلامية السامية في مجال عملية الدعاية الانتخابية[1].

ومما يترتب أيضا عن القول بجواز الانتخاب العام، ضرورة التداول على السلطة وهذا إنما يتم بوسيلتين، إمكانية تحديد مدة الحكم، وجواز المعارضة أو الأحزاب السياسية في الإسلام، وبالرغم من أن المعاصرين اختلفوا اختلافا بيّنا في جواز المعارضة السياسية أو عدمه، إلا أن المعارضة تبقى وسيلة حيوية للتداول على السلطة ليست فقط في ظل الحكم الإسلامي، وإنما أيضا في ظل النظم العربية المعاصرة، يقول بعض المعاصرين إنهم يقولون لا يجوز تكوين أحزاب دينية، والإسلاميون لا يريدون إنشاء حزب ديني بل إسلامي وفرق بينهما، فالدين في عرف الناس يعني الجانب العقائدي والتعبدي والروحي، أما الإسلامي فهو أشمل وأجمع و هو يضم الاقتصاد والسياسة والثقافة والتربية والإدارة[2].

وعلى هذا الأساس فإن الحزب الإسلامي لا يرخص له بتكوين حزبه إلا بعد أن يقدم برنامجه ويحدد فيه رؤيته ورسالته، ويبين أهدافه ووسائله ومناهجه في إصلاح المجتمع، من نواحيه المختلفة اقتصادية واجتماعية، فإذا كان في هذا البرنامج دعوى الحكم بالحق الإلهي يرفض طلبه، وإن كان شأنه شأن غيره من الأحزاب يعمل في هذا في ظل الدستور، ويستمد مرجعيته من الشريعة الإسلامية السمحة، مقرونا بالاجتهاد والتجديد المرتبط بفقه المقاصد والموازنات والأولويات، فليس من حقنا أن نقوّله ما لم يقل ونرميه بتهمة ليس عليها دليل برهان[3].

وأما الأحزاب السياسية داخل الدولة الإسلامية، وفي ظل نظمها، فإنها وجه من أوجه الشورى، فهما وجهان لعملة واحدة هدفها المصلحة العامة عن طريق المشاورة وتبادل الرأي، وفي أيام الراشدين كان من الممكن للإمام أن يحيط بمشاكل عصره إما مباشرة أو عن طريق مشاورة صفوة الصحابة عنده، أما اليوم وقد تعقدت المشاكل وتعددت وتفرعت التخصصات، وزاد عدد السكان وانتشر العمران، فقد أصبح من الصعب التعرف على من تجب مشاورتهم، وكذلك أصبح من الصعب إمكان قيام معارضة منظمة وجادة وهادفة بدون تنظيمات سياسية لها من الإمكانيات والوسائل ما تقدر به على التعبير عن الرأي ونشره وحمايته، وإيصاله إلى أعلى المستويات، فالحزب المنظم أقوى من الجهد الفردي المبعثر واقدر على إيقاف الظلم، وأكثر هيبة لدى الحاكم، وهو أيضا أقدر على سحب الثقة من الحكومة إذا تمادت وتجاهلت النصح والتحذير، وعليه فإن الوصول إلى الحكم بهذه الوسيلة أمر مشروع في الإسلام والصحابة تنافسوا على ذلك[4]، على أنه ليس من مهام هذه الأحزاب جعل الوصول إلى الحكم غاية الغايات، بل عليها أن

---

[1] عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص446.
[2] يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، مرجع سابق، ص166.
[3] نفس المرجع، ص153.
[4] عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص429-433.

تساهم في تحقيق منجزات السلطة الحاكمة وتدعيمها بما تملك من إمكانيات وأفكار، ما لم تر اعوجاجا وانحرافا عن مقومات وأخلاق الحكم، وعليه فإنه من مهامها التأكد على أن الحكم القائم في ممارسته يمثل المثال المتطور للحكم الإسلامي، ولو فشل الحاكم في السعي لتحقيق هذا المثال، ولم يسمع إلى النصيحة، أو عمل على نقيض ذلك سقطت بيعته تلقائيا، عند ذلك فقط يبدأ التفكير والعمل على انتقال السلطة إلى آخر[1].

[1] حسن علي الساعوري، تأصيل المشاركة السياسية، دار منكاب العالمية، الخرطوم، 1998، ص113.

المطلب الثالث: قضايا العلاقات الدولية في الإسلام.

إن قضايا العلاقات الدولية في تزايد بحكم المتغيرات، والحركية التي أصبحت تطبع هذا العصر، ولئن بلغت المجتمعات الإنسانية تطورا كبيرا في مجال القوانين والتنظيمات المتعلقة بالقانون الدولي، والعلاقات الدولية، إلا أن المجتمع الدولي لازال يشعر بأنه لا يستطع معالجة الكثير من مشاكله المستعصية، وهو لا زال يأمل في تحقيق ذلك، وقد يكون حل الكثير من هذه المشاكل ممكن أن يتحقق بفضل الإسلام عقيدة وشريعة، بشرط أن يكون أهله في مستوى هذا الدين فقها ونضجا ومرونة.

الفرع الأول: علاقة الإسلام والمسلمين بالأخر.

بالرغم من أن العلماء والباحثين أسهموا كثيرا في بحث هذه المسألة، إلا أن الحسم فيها وإبراز النظرة الإسلامية المعتمدة في هذا الموضوع، أصبحت أكثر من ضرورة، وهذا لتلافي الكثير من القراءات الخاطئة سواء أكان ذلك من بعض المسلمين، أو من المستشرقين، وحتى لا يتخذ هذا الموضوع ذريعة لمغامرات سياسية ضيّقة.

إن الدولة الإسلامية تُبنى على مجموعة من القواعد من بينها دعوة غير المسلمين إلى الإسلام فالدعوة فرض كفاية على الأمة الإسلامية إذا قام بها فريق سقطت عن الباقين، وإذا لم يقم به فريق منها كانت كلها، آثمة، وأن يكون أول شؤونهم الخارجية تنظيم الدعوة إلى الإسلام وإعداد الدّعاة، وبثهم في الأمم التي لا تدين بالإسلام في مختلف البلدان مع مدهم بجميع الوسائل التي تقدّرهم على القيام بواجبهم، وكذلك أن أساس العلاقات بين المسلمين ومخالفيهم في الدين السلم ما لم يطرأ ما يوجب الحرب من اعتداء على المسلمين، أو مقاومة لدعوتهم بمنع الدعاة من بثها، ووضع العقبات في سبيلها وفتنة من اهتدى إلى إجابتها[1].

ويبدو من خلال الكثير من الأدلة التي اعتمد عليها القائلون بأن الأصل في العلاقات السلم، والإقرار بهذا الأصل يتلاءم ومبدأ منع الإكراه في الدين، هذا المبدأ الثابت المستقر الذي لم يشذ عنه سلوك المسلمين حيث لم يكن التعصب والاضطهاد الديني مشروعا في شتى العصور، وقد تمتع الذميون بكامل حقوقهم بشواهد تاريخية وجغرافية، واندمج المسلمون مع غيرهم اندماجا تاما، مما أدى إلى تقليدهم المسلمين في معاملتهم وأخلاقهم، ثم إلى استحسانهم دينهم واعتناقهم إياه، وذلك بسبب الاعتراف بالحرية الدينية، ووجود التعايش الديني وارتياح غير المسلمين إلى حكم المسلمين، لهذا فإن مبدأ حرية الاعتقاد هو الأساس الذي يرتكز عليه موقف القرآن العظيم من العقائد المغايرة، وأن الحوار والحجة هما الوسيلة التي اختارها الوحي لدعوة أصحاب العقائد غير الإسلامية إلى الإسلام[2].

---

[1] عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، الكويت، 1984، ص8.

[2] سليمان ولد خسال، السلم في الفقه السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 1999، ص141.

فالسلاح الإسلامي ليس موجها إلى الفكر العقدي المغاير، بل إلى العدوان الفعلي الذي يمارسه البعض ضد مبدأ حرية العقيدة وحرية الدعوة إليها، فمن خلال هذا الفهم تتضح العلاقة التكاملية بين آيات السيف التي تأمر المسلمين بقتال المشركين أينما ثقفوا، وقتالهم كافة من جهة، وآيات السلم وحسن المعاملة لغير المسلمين، فآيات القتال إنما كانت موجهة إلى تلك النزعة العدوانية والتي بررت الحرب والقتال لتحقيق مكاسب مادية، فقتال المشركين كافة يعود في الاعتبار الدولي إلى اضطهاد الوثنية للدين الإسلامي واعتدائها على مبدأ حرية العقيدة، وإلى مبادأتها المسلمين بالقتال، فقتال المشركين يهدف من وجهة النظر القرآنية إلى وضع حد للقهر والظلم الموجه إلى أصحاب العقيدة المخالفة، وإنهاء اضطهاد المشركين للمسلمين، ولقد حرص القرآن الكريم على التأكيد على أن الخلاف العقدي لا يوجب الاقتتال ولا يبيح العدوان، بل شدد على أهمية الإحسان إلى غير المسلمين عند انتفاء الظلم والعدوان في موقفهم من المسلمين[1].

ومن الأدلة التي اعتمدها هذا الفريق أيضا أن الواقع العملي يتفق والمذهب القائل بأن السلم هو الذي يحكم علاقة المسلمين مع غيرهم، حيث أبرمت المعاهدات بين الدول الإسلامية وغيرها من الدول خاصة منها العالم الغربي المسيحي، وتم تبادل الرسائل والهدايا والبعثات الدبلوماسية، ولم تكن معاهدات السلم في الغالب تعبر عن منتصر أو مهزوم بقدر ما كانت تؤكد أن الجميع كان لا يرى بديلا عن السلم، وعن التبادل الثقافي والاقتصادي[2]، ولعل هذا ما جنح إليه الكثير من المعاصرين، فقد جاء في بعض مواد مشروع دستور إسلامي أن علاقة الدولة الإسلامية بدول العالم علاقة التعاون على أساس من المصلحة المتبادلة وبالمعاملة بالمثل واحترام المواثيق والعهود كما تحفظ في علاقتها قيم الإسلام ومثله[3]، وأن السياسة الخارجية والعلاقات الدولية تقوم على أساس من الالتزام المطلق بمبادئ الحرية، والعدل، والسلام، من أجل تحقيق الخير والرفاهية للبشر جميعا[4].

ويبدو رأي "يوسف القرضاوي" من أجرأ الآراء حيث يقول "إن ما سماه الأقدمون جهاد الطلب وهو يقوم على التوسع والتوغل في أرض الأعداء من باب ما يسمونه الآن حرب الوقاية، فلم نعد في حاجة إليه اليوم بعد ميثاق الأمم المتحدة واتفاق العالم على احترام حدود الدول الإقليمية، والعمل على حل مشكلات النزاع فيما بينها بالوسائل السلمية"، ثم يضيف "وإذا قال بعضهم إن المقصود بهذا الجهاد نشر الإسلام، فإنا نستطيع نشر الإسلام بوسائل غير عسكرية مثل الإذاعة الموجهة، والقنوات الفضائية، والأنترنيت وغيرها، فنحن في حاجة إلى جيوش جرارة من المعلمين والدعاة والإعلاميين

[1] لؤي صافي، العقيدة و السياسة، ط1، دار الفكر، دمشق، 2001، ص77-78.
[2] سليمان ولد خسال، السلم في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص144.
[3] علي جريشة، إعلان دستور إسلامي، ط1، دار الإرشاد، البليدة، 1990، ص19.
[4] نفس المرجع، ص153.

المدرّبين على مخاطبة الأمم بألسنتها المختلفة ليبينوا لهم، وليس عندنا واحد من الألف من المطلوب منا"[1].

وهذا ما حاول أن يتقدم به أحد من أسلم من الغرب المسيحي عندما قال "يجب على المسلمين أن يحاولوا اختراق النظام الإعلامي القائم بتدريب صحفيين مسلمين يفقهون أصوله ويشاركون في اللعبة الإعلامية"، ومما نصح به أيضا أنه لابد "من التعاون وليس المواجهة، إذ يجب على المسلمين أن يتفادوا الوقوع في شرك التعامل مع الغرب المعادي على أنه مسيحي، ولوم المسيحية على كل المصاعب التي يواجهها المسلمون في الغرب"، أي "أنه يتوجب على المسلمين أن يعرضوا الإسلام كحل لمشاكل الغرب المستعصية"، ومن ثم "الوصول إلى درجة الإسلام كبديل وليس مجرد التماس التسامح الديني الذي ما هو إلا مرحلة عابرة تؤدي إلى القبول"[2].

إن قيم الإسلام- كما نقل عن بعض الغربيين -وحدها قادرة نظريا على إيقاف الانحطاط الأخلاقي، فلو استطاع الإسلام أن يربط نظام قيمه بالقيم المشابهة للعالم غير الإسلامي والتأثير على المجتمع بالقضية المشتركة، يكون قد حقق هدفه الذي نص عليه القرآن الكريم.

وتبقى مسألة أخرى لها ارتباط وثيق بطبيعة علاقات الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول وهي أساس تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار كفر أو حرب، وهذا التقسيم ما هو إلا تأصيل فقهي لواقع العلاقات الدولية التي كانت بين المسلمين وغيرهم، والتي كانت الحرب في الغالب هي الحكم الوحيد ما لم تكن هناك معاهدة، فالحرب كانت سببا مباشرا في هذا التقسيم، لأن العلاقات بين المسلمين وغيرهم غالبا ما كانت تقوم على هذا الأساس[3]، والذي ينبغي تأكيده أن كلمة "حربي" بحسب اصطلاح فقهاء الإسلام لا يلزم أن ترادف كلمة "عدو" دائما، وأن دار الحرب لا يلزم أن تكون في حالة عداء دائم مع دار الإسلام وإنما العداء مؤقت بقيام حالة الحرب، ومحدود في منطقة القتال وأشخاص المحاربين[4].

إن هذا التقسيم قد أوقع الناس في الالتباس، وكان سببا في سوء فهم عند بعض أبناء المسلمين، استباحوا به دماء بعضهم وأموالهم، وخرجوا على المسلمين يضربون رقابهم وعطلوا بعض أحكام الإسلام بدعوى أن الدار دار كفر، فالذي يزيل بعض الالتباس الحاصل هو تقسيم الدار إلى ثلاثة أقسام، دار إسلام، ودار كفر ودار حرب، فدار الإسلام هي التي يحكمها الإسلام وتطبق فيها أحكامه كاملة أو منقوصة، ويزداد الوصف انطباقا عليها بقدر ما يطبّق فيها من أحكام الإسلام و يأمن فيها المسلمون على الإطلاق، ودار

---

[1] يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، مرجع سابق، ص219.
[2] مراد هوفمان، نظام الحكم الإسلامي في العصر الحديث، مرجع سابق، ص72-75.
[3] محمد وهبه الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي،ط4، دار الفكر، دمشق، 1992، ص176.
[4] محمد وهبه الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997، ص116.

الكفر هي الآن التي لا تطبق فيها أحكام الإسلام مطلقا، ولكن يحصل فيها من الأمن والموادعة والمسالمة ما يجعلها دار أمن بالنسبة للمسلمين الذين يسكنونها أو الذين يتاخمونها، ثم دار الحرب وهي التي بينها وبين دار الإسلام حرب وقتال، والمسلم فيها لا يأمن على نفسه ولا على ماله ولا على عرضه، فهذه توصف بأنها دار حرب ويوصف أهلها بأنهم محاربون[1].

الفرع الثاني: الخلافة بين القطرية والمركزية.

إن موضوع الخلافة بين القطرية والمركزية يتطلب معالجة إشكالين اثنين هما إمكانية وجود أكثر من إمام واحد على رأس الدولة الإسلامية.

أولا- الدولة الإسلامية المركزية:

يرى الكثير من الفقهاء عدم جواز وجود أكثر من إمام واحد، حيث قال "ابن حزم" "على أنه لا يجوز كون إمامين في وقت واحد في العالم، ولا يجوز إلا إمامة واحدة" واستند "ابن حزم" في هذه المسألة على قوله تعالى **(ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم)** (سورة الأنفال، الآية: 46) وقوله "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما" ورد على المخالفين القائلين بجواز التعدد والذين احتجوا بمقولة الأنصار منا أمير ومنكم أمير، إن ما فعله الأنصار كان خطأ إذا أداهم إليه الاجتهاد، واستند أيضا إلى طريق النظر والمصلحة فقال "لو جاز أن يكون في العالم إمامان لجاز أن يكون فيه ثلاثة أو أربعة، أو أكثر، فإن منع من ذلك مانع كان متحكما بلا برهان، وإن جاز ذلك كثر الأئمة فأدى ذلك إلى الفساد المحض وهلاك الدين والدنيا[2].

هذه الأدلة تتعلق بالدولة الواحدة والإقليم الواحد، ولهذا قال "الإمام عبد القاهر" "اختلف الموجبون للإمامة في عدد الأئمة في كل وقت، فقال أصحابنا لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان واجبي الطاعة، وإنما تنعقد إمامة واحدة في الوقت، ويكون الباقون تحت رايته، وإن خرجوا عليه من غير سبب يوجب عزلهم فهم بغاة إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل كل واحد منهما، عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته"[3].

وهو ما ذهب إليه "الإمام الجويني" عندما قال "والذي عندي أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه، وأما إذا بعد المدى وتخلل بين الإمامين شسوع النوى فللإحتمال في ذلك مجال، وهو خارج عن القواطع"[4].

---

[1] عبد العزيز صغير دخان، أحداث و أحاديث: فتنة الهرج، ط1، مكتبة الصحابة، الشارقة، 2003، ص416.

[2] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، تحقيق: محمد إبراهيم نصر و عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، 1997، ص150.

[3] عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ط1، مطبعة الدولة، اسطنبول، 1928، ص274.

[4] الإمام الجويني، الإرشاد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1950، ص425.

و قد حكا بعض المعاصرين هذا الرأي بأصله واستثنائه، ولا يزال هذا البعض مصرا على وحدة نظام الخلافة إذ يرى أنه للوصول إلى هذا الهدف الكبير وحدة نظام الخلافة يتعين القيام بعدة خطوات منها:[1]

1- إقامة مجتمع إسلامي صحيح في كل بلد إسلامي.

2- يتبع بعدها بإقامة اتحاد "كونفدرالي" بين دول الأمة الإسلامية لتوحيد سياستها الخارجية والعسكرية والاقتصادية وثقافتها الدينية.

3- إقامة الدولة الفيدرالية "الاتحادية" على غرار الولايات المتحدة الأميركية وتكون جميع دول الأقطار الإسلامية، ولايات داخلة في الدولة الإسلامية.

هذا الواقع ما هو إلا نتيجة حتمية لمثالية الحكم المركزي خاصة في ظل تباعد الأقاليم واختلاف التقاليد وخصائص الشعوب، وهذا ما يؤدي بنا إلى تبني ما يعرف بالدولة القطرية ذات السيادة إلا أن هذا لا يمنع من التوجه إلى البحث عن الآليات والنظم التي توحد العالم الإسلامي كالسياسة الخارجية، ووحدة الدستور مع مراعاة خصوصيات كل دولة والدفاع العسكري المشترك، والتكتل الاقتصادي والسياسي والثقافي...إلخ.

ثانيا- الدولة الإسلامية القطرية:

الدولة القطرية هي تلك الدولة التي أصبحت تعتمد على السيادة في أقاليمها، وتتكون من أركان ثلاث هي الإقليم، والشعب، والسلطة السياسية، وقد بحث فقهاء السياسة الشرعية من المعاصرين هذا النمط من الدول، ورفضه البعض، لأنه يتعارض حسبهم مع الدولة الإسلامية ذات الطبيعة العالمية التي لا تعترف بحدود الأقاليم، أو بتعبير بعضهم "إخضاع العالم لكلمة الله"، و"إقامة دولة الإسلام العالمية"، و"لقد أمرنا الله أن نجاهد حتى لا يبقى بشر في الأرض لم يخضع لكلمته، لأن ذلك هو السبيل الوحيد لإنهاء فتنة المسلم عن دينه بأي شكل من أشكال الفتنة"[2].

وبالمقابل استساغ الكثير من المعاصرين هذا التقسيم الثلاثي للدولة القطرية، وأصّلوا لها فقها اهتدى بعد طول بحث إلى موطن الدولة وإقليمها، وهي المدنية المنورة، فقالوا بأن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وفي تقسيم الفقهاء العالم إلى دار إسلام ودار حرب[3]، وركن الشعب كان موجودا بالمدينة المنورة وقد نظم علاقاته عند كتابته لوثيقة المدينة المنورة، وقد كان هذا الشعب يتكون من المسلمين "الأنصار والمهاجرين"، ومن المنافقين، ومن سكان الإقليم وهم اليهود[4]، وأما ركن السلطة السياسية فكان متمثلا في

[1] يحيى السيد الصباحي، النظام الرئاسي الأمريكي و الخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص429.
[2] سعيد حوى، جند الله ثقافة وأخلاقا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1972، ص ص35-36.
[3] عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام، ط1، دار السلام للطباعة و النشر، 1999، ص143.
[4] محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، دار الفرقان، عمان، 1986، ص139.

رئيسها وهو النبي (صلى الله عليه وسلم)، ومستشاريه وعسكريين من الصحابة الكرام رضي الله عنهم[1].

ويبدو أن هذا الخلاف بين المعاصرين يعود إلى اختلافهم حول أصل العلاقات بين المسلمين وغيرهم من الدول، فمن رأى أن الأصل في العلاقات هو الحرب قال بأن الدولة الإسلامية ليست لها إقليم محدد، وأن الإسلام ينبغي أن يصل إلى كل شبر من هذه المعمورة بحكم طبيعته العالمية، ومن رأى بأن الأصل في العلاقات هو السلم، لم يمانع من أن يكون للدولة الإسلامية إقليما محددا.

إن الدولة الإسلامية لا بد لها من إقليم، ولا مانع شرعا وعقلا من قيام هذه الدولة على الأركان الثلاثة "الإقليم والشعب والسلطة السياسية" حتى يحصل لها الاستقرار السياسي والاجتماعي، وينمو فيها ويتحسن الجانب الاقتصادي والمعيشي، ويتطور فيها الجانب العلمي والثقافي وتتلاقح وتتلاقى في كل هذه المجالات مع المجتمع الإنساني الكبير وقد اصطلح عليها بتسمية "دولة الإسلام السياسية"، وأما دولة الإسلام الدعوية فليس لها إقليم يحدها، لأنها تعتمد على التبليغ والدعوة إلى دين الله تعالى بالطرق السلمية، لكنها تتطلب إستراتيجية في العمل الدعوي وتحتاج إلى رجال متخصصين في كل الميادين وآليات تتناسب وكل عصر ومكان، أي أنها تنطلق من العمل المؤسساتي الذي يتطلب تظافر جهود الدولة الإسلامية ومجتمعها المدني.

إن صفة الإسلامية في مفهوم "الدولة الإسلامية" لا تضفي، أية قداسة دينية على هذه الدولة، فهي ليست إسلامية من حيث هي جهاز وبنية سياسية متميزة جاء بها الإسلام، وهي ليست إسلامية بمعنى أن السلطة معصومة وملهمة من قبل الله، وهي ليست إسلامية بمعنى أنها تتطابق في بنيتها وأهدافها وطرق ممارستها للحكم مع نموذج أوصى به وأقره الدين، فهي إسلامية فقط بمعنى أنها دولة المسلمين كجماعة سياسية، أو دولة المجتمع الإسلامي التاريخي المعبرة عن مشكلاته وأزماته.

فالدولة الإسلامية هي دولة الوقت التي تعمُر العالم وتشبه جيلها من حيث الشكل والمؤسسات والأساليب، وهي تطبيق من التطبيقات التي تسود العالم للدولة-الأمة، لكن الفارق بينها وبين النماذج الأخرى هو أخذها بعين الاعتبار الرسالة الأخلاقية والإنسانية للإسلام، الشيء الذي يضفي عليها معنى خاصا، حيث تبدو من زاوية هذا الفرق كيانا أخلاقيا، خاضعا لقيم معيارية عليا، إنسانية ومثالية، تمنح الدولة الإسلامية تفوقها الرمزي على غيرها من تطبيقات الدولة-الأمة، وتنجيها من بعض الآفات البنيوية التي أصابت أبرز تطبيقات الدولة-الأمة في الحقبة المعاصرة.

ونخلص في هذا الفصل إلى أن فهم العلاقة بين الدين والتغيير الاجتماعي في المجتمع بغية إنشاء دولة دينية إسلامية هدفها تطبيق الشريعة الإسلامية، لا تتم بمعزل عن

[1] عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام،، مرجع سابق، ص154.

الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي مرت وتمر بها المجتمعات الإسلامية، خلال فترات تاريخية مختلفة، فقد شكل الإسلام في بدايته ثورة نقلت المجتمع العربي في الجزيرة العربية، من مجتمع قبلي إلى أمة متوسعة، ذات عقيدة ونظام اجتماعي جديدين أقيم عل أساسهما إمبراطورية واسعة غيرت مجرى التاريخ الإنساني[1].

ولقد حاولت الحركات الدينية وضع نموذج اجتماعي للمجتمع العربي الإسلامي، كذلك الذي ساد في صدر الإسلام، أيام الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم)، كما أنها كانت بمثابة الاستجابة للأزمات الحادة التي كانت تواجه المجتمع، وبلورت نفسها بتحولها إلى حركة يحسب لها ألف حساب تسعى إلى تحقيق أهدافها من خلال بناء قاعدة جماهيرية تؤمن بمبادئها وتعمل على تحقيق التغيير الاجتماعي والسياسي في المجتمع العربي الإسلامي، ولقد عملت الحركات الدينية الاجتماعية على بلورة نفسها وتحقيق أهدافها في ظل الظروف التي ساعدت على بروزها كحركة إنقاذ للمجتمع من مختلف الأزمات التي يمر بها كحالات الاضطراب التي يكون فيها بقاء المجتمع وتماسكه واستمراره مهددا لذلك كانت هذه الحركات الدينية بمثابة استجابات للأزمات الروحية والاجتماعية والسياسية الحادة التي شهدها ولا زال يشهدها مجتمعنا العربي الإسلامي من خلال قيادة كاريزمية ملهمة وملتزمة بإحداث نقلة روحية أو ثورية للمجتمع، وهي شرط أساسي لظهور هذه الحركات.

[1] عاطف العقلة عضبيات، الدين والتغير في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص131.

الفصل الثالث: حركات الإسلام السياسي والتغيير التطوري عن طريق المشاركة السياسية.

يرجع كثير من الباحثين تاريخ مفهوم المشاركة السياسية إلى مطلع القرن التاسع عشر حين تشكل وعي جديد في المجتمع الأوروبي بضرورة مراقبة السلطة السياسية وذلك بسبب ظهور ما يعرف باسم المجال العام، إلا أن هذا التحديد كان مسبوقا بنظريات وممارسات متعددة للمشاركة السياسية منذ فكرة نشوء الدولة في العصر القديم، كنتيجة طبيعية للمجتمع البشري، فقد تزامن مع ظهور الدولة المصطلح السياسي المعروف بالديمقراطية، كما أن هناك بعض من الدارسات السياسية التي تعيد تاريخ نشأة هذا المفهوم وظهوره على الساحة السياسية إلى مطلع عصر النهضة حتى القرن السابع عشر، حيث بدأ الاتجاه نحو مزيد من المشاركة السياسية، وبلغ هذا الاتجاه ذروته أثناء الثورة الصناعية، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ويعد مفهوم المشاركة السياسية أحد أهم المفاهيم التي وجدت اهتمام العديد من المفكرين في مجالات العلوم الاجتماعية والسياسية وذلك لما له من مكانة كبيرة وأيضا لتداخل هذا المفهوم مع العديد من المفاهيم الأخرى وأيضا لان هناك الكثير من المفاهيم في مجال العلوم السياسية التي يتوقف تحققها على ارض الواقع على توفر هذا المفهوم كمفهوم الديمقراطية حيث لا يمكن الحديث عن الديمقراطية دون التعرض للمشاركة السياسية لأفراد المجتمع، فهي ضرورية لإرساء قواعد المجتمع الديمقراطي، وكما أن الديمقراطية هي عملية مركبة تتكون من مجموعة عناصر كل عنصر فيها يشكل عملية قائمة بذاتها فإن المشاركة السياسية كأحد هذه العناصر هي أيضا عملية قائمة لها عناصرها الأساسية والضرورية حيث لا يمكن إهمالها أو إسقاطها بل يجب الاهتمام بكل واحدة منها على حدة وبنفس القدر من الجدية حتى يتحقق الهدف من المشاركة والمتمثل في تحقيق الديمقراطية.

كما أن مفهوم المشاركة السياسية كعملية سياسية هو أكثر من شعار دعائي ترفعه دولة ما أو سمة يتسم بها نظام سياسي في مجتمع معين، بل هو فلسفة يجب الإيمان بها والعمل على ضرورة إجراء خطوات قانونية وتوفير وسائل فكرية وبشرية حتى يتم تحقيق هذه العملية السياسية على ارض الواقع.

ولقد واجهت المجتمعات الغربية والإسلامية عامة في سعيها نحو الأخذ بنمط أو بآخر من أنماط التغيير الاجتماعي وخاصة السياسي عددا من الأزمات من بينها أزمة المشاركة السياسية، فهذه الأزمة تتخذ أبعادا مختلفة سواء من حيث النطاق أو الصيغ المطروحة للمشاركة ومدى فاعليتها، فهناك عناصر تؤثر على عملية المشاركة السياسية وعدم قدرة أي عنصر على القيام بدوره تجاه المشاركة فإن ذلك يؤدي إلى تحديات جمة

لعملية المشاركة، فمثلا فاعلية الأحزاب والحركات السياسية وتأثيرها يرتبط بقدرة هذه الأحزاب والحركات على مواجهة أزماتها الداخلية وخاصة أزمة المرجعية الفكرية التي من الممكن أن تفقدها كثيرا من قيمتها لدى المواطن، ومن ثم فأن المشاركة السياسية تصبح هدفا ووسيلة، ولذلك فمن الضروري البحث في المشاركة السياسية وذلك يعود إلى أهميتها وكونها احد أنماط التغيير التي تبنتها بعض حركات الإسلام السياسي.

الفصل الثالث: حركات الإسلام السياسي والتغيير التطوري عن طريق المشاركة السياسية.

المبحث الأول: ماهية المشاركة السياسية.

ارتبطت المشاركة السياسية بتنامي السلوك الحضاري في المجتمعات التي تتجه نحو الديمقراطية، بحيث أصبحت ظاهرة عميقة متأصلة بالحياة السياسية، قوامها النضج الثقافي والسياسي، كأسلوب للتعامل اليومي لإضفاء ثقافة السلم والتسامح، من خلال وجود الاختلاف والتنوع الحزبي، حرية الاعتقاد والتفكير، حرية الرأي والتعبير للأفراد وللقوى الاجتماعية والسياسية المختلفة، واحترام الرأي والرأي الآخر والمعارضة.

هذا الاتجاه للمشاركة السياسية يتولد عنه تنامي نوع من التعايش والمسالمة والتسامح بين الأفراد وقوى المجتمع، بحيث يسمح بإشراك الجماهير في تسيير الشؤون العامة وإقرار سياسات الدولة، باعتبار الجماهير مواطنين يشعرون بالانتماء للوطن الواحد و يكيفون سلوكهم الإنساني عن طريق المشاركة السياسية، لذلك تعد المشاركة السياسية العصب الحيوي للممارسة السياسية الديمقراطية وقوامها الأساسي، والتعبير الصريح لسيادة قيم الحرية والعدالة والمساواة في المجتمع، والمشاركة السياسية الجادة والهادفة هي التي تخلق معارضة قوية، وبالتالي تساعد على تدعيم الممارسة الديمقراطية وترسيخها وهي من بين الوسائل المهمة لمقاومة الظلم والاستبداد، كما أنها أصبحت حق من حقوق الإنسان وركنا أساسيا لقيام أي نظام ديمقراطي بل ويقاس تطور ونمو أي نظام سياسي بدرجة التمكين في المشاركة السياسية، وهذا ما أكدته المواثيق الدولية منها ميثاق الأمم المتحدة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية، فما هو المقصود بالمشاركة السياسية؟.

المطلب الأول: مفهوم المشاركة السياسية.

تعد مشكلة تحديد المفاهيم من المشكلات الأساسية في العلوم السياسية حيث تتعدد وتتداخل تعريفات المفهوم الواحد حسب الانتماءات الخاصة بكل مفكر على حدا، هذا وتعد المفاهيم هي القوالب التي يستعين بها الباحث على تخطيط صورة منظمة لكافة المعارف والحقائق التي تحيط به.

الفرع الأول: التعريف اللغوي للمشاركة السياسية.

للحديث عن الناحية اللغوية لابد بداية الإشارة إلى تركيبة هذا المفهوم فهو مكون من جزئين هما كلمة "المشاركة" كنشاط يقوم به الإنسان، وكلمة "السياسة" كمصطلح اجتماعي وفيما يلي التوضيح:

كلمة المشاركة مشتقة من أسم المفعول للكلمة اللاتينية "Participate" ويتكون هذا المصطلح من جزأين "pars" بمعنى "جزء" "Part" والثاني "Compare" وتعني "القيام بـ" وبالتالي المشاركة تعنيTo take part أي القيام بدور معين[1].

وأيضا فانه من التعريفات العامة التي تناولت مفهوم المشاركة بشكل عام نجد:

1- المشاركة هي المساهمة الرسمية وغير الرسمية للأفراد والجماعات في كل أنشطة المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بهدف تحقيق الصالح العام[2].

2- أيضا تعني حصول الفرد على نصيب من شيء ما أي أن المشارك له نصيب في الشأن العام[3].

3- موقف يتخذه الفرد في جميع الحالات ويشترك فيه مع الآخرين، فهي تستوجب وجود أكثر من طرف.

وننتقل بعد ذلك إلى تناول المقصود بكلمة "السياسة" وهي كما يلي:

السياسة لغة مشتقة من مصدر الفعل "ساس" وتأتى هذه الكلمة بمعنى تدبير شؤون الناس وتملك أمورهم والرياسة عليهم ونفاذ الأمر فيهم، وهذه الكلمة تستخدم للدلالة على العديد من المعاني الأخرى مثل معاني القيادة والرئاسة والمعاملة والحكم والتربية والترويض[4].

ويمكن تعريف السياسة على أنها:[5]

---

[1] طارق محمد عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية: دراسة في علم النفس السياسي في البيئة العربية، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1999، ص106.

[2] سامية بادي، المرأة و المشاركة السياسية في الجزائر، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة2، 2005، ص26.

[3] عبد الإله وردي، التأصيل الفقهي للمشاركة السياسية، الحوار المتمدن، عدد 1994، أوت 2007، على الموقع: www.ahewar.org، 2016/02/11، ص106.

[4] سامية بادي، المرأة والمشاركة السياسية في الجزائر، مرجع سابق، ص27.

[5] السيد عبد المطلب احمد غانم، المشاركة السياسية في مصر، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1979، ص14.

1- علم التخصيص السلطوي للقيم ل "دافيد ايستون"، وهذا لأن أي قرار ينطوي بالضرورة على تكريس وتدعيم لقيمة مادية أو معنوية محدده.

2- هو أسلوب التسوية السلمية للصراعات عبر الحوار والتفاوض للتوصل إلى حلول وسط توفق بين كافة المصالح المتعارض عليها.

3- هو علم تجريبي يهدف إلى دراسة تشكيل السلطان والمشاركة فيه، ويجب ملاحظة أن كلمه سلطان هنا في إطار تعريف "كابلان" لا تختلف عن تعريف "ايستون" للسياسة في أن كلا من التعريفين يتفقان في أن هناك أمر يصدر من صانع القرار ويخضع له المحكومين.

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للمشاركة السياسية.

تتعدد التعريفات الاصطلاحية لمفهوم المشاركة السياسية وذلك يعود إلى تعدد المحاولات الفكرية التي تناولت هذا المفهوم وهذا الأمر أدى إلى صعوبة وضع تعريف محدد ومن هذه التعريفات نجد أن المشاركة السياسية "تعنى مشاركة أعداد كبيرة من الأفراد والجماعات في الحياة السياسية"[1]، و"المشاركة السياسية تعنى أيضا مشاركة اكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع في اكبر عدد ممكن من الأنشطة والمجالات بحيث تتماشى هذه المجالات مع قدرات ومتطلبات هؤلاء الأفراد"[2]، و"هي العملية التي يمكن من خلالها أن يقوم الفرد بدور في الحياة السياسية بقصد تحقيق أهداف التنمية الاجتماعية والاقتصادية على أن تتاح الفرصة لكل مواطن بأن يسهم في وضع الأهداف والتعرف على أفضل الوسائل والأساليب لتحقيقها، وعلى أن يكون اشتراك المواطن في تلك الجهود على أساس الدافع الذاتي والعمل الطوعي الذي يترجم شعور المواطن بالمسؤولية الاجتماعية تجاه الأهداف والمشكلات المشتركة لمجتمعه، وأن يعتقد كل فرد أن لديه حرية المشاركة في القيم التي يقرها المجتمع"[3]، وهي "تلك الأنشطة الإرادية التي يزاولها أعضاء المجتمع بهدف اختيار حكامهم وممثليهم، والمساهمة في صنع السياسات والقرارات بشكل مباشر أو غير مباشر"[4].

وتعرف المشاركة السياسية أيضا بأنها "الأنشطة التي تهدف إلى التأثير في اختيار الحكام ومهامهم التي يؤدونها والتأثير في بعض القرارات السلطوية"[5]، وهي أيضا "مجموعة من النشاطات التي يقوم بها المحكومين وتكون قابلة لأن تعطيهم تأثيرا على

---

[1] إيمان بيبرس، المشاركة السياسية للمرأة في الوطن العربي، ورقة بحثية، جمعية نهوض وتنمية المرأة، القاهرة، 2010، ص4.

[2] طارق محمد عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية: دراسة في علم النفس السياسي في البيئة العربية، مرجع سابق، ص14.

[3] محمد على محمد وعلي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية و التطبيق، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص60.

[4] مولود زايد الطيب، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابع من ابريل، الزاوية-ليبيا، 2007، ص87.

[5] طارق محمد عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية: دراسة في علم النفس السياسي في البيئة العربية، مرجع سابق، ص108.

سير عمل المنظومة السياسية ويقترن هذا المعيار في النظم الديمقراطية بمفهوم المواطنة"[1]، أي ممارسة حقوق وواجبات المواطن منها حق التصويت، الترشح ، وإمكانية خدمة الدولة.

ولعل هذين التعريفين لا يبتعدان كثيرا عن التعريف الذي يركز على معيار الأنشطة الهادفة للتأثير على الحكومة، معتبرا المشاركة السياسية "هي حرص الفرد بناء على ما لديه من خصائص نفسية معينة على أن يؤدي دورا في عملية صنع القرار السياسي وينعكس هذا الحرص على سلوك الفرد السياسي من خلال مزاولته لحق التصويت أو الترشح لأي هيئة سياسية، كما ينعكس على اهتماماته التي تتمثل في مراقبة القرار السياسي ويتناوله بالنقد والتقييم والمناقشة مع الآخرين، وعلى معرفته بما يدور حوله من أمور تتعلق بالسياسة، والمشاركة في النهاية هي محصلة لهذا الثلاثي "النشاط، الاهتمام، المعرفة"[2].

وهناك بعض الباحثين يميزون، بين المشاركة والاهتمام والتفاعل والتجاوب، فالاهتمام يعني عدم السلبية، بحيث يشعر المواطن العادي أن الدولة والشؤون العامة والقرارات السياسية ترتبط بحياته ووجوده الذاتي تأثيرا وتأثرا، سواء أدى ذلك إلى استخدام حق معين في عملية اتخاذ القرار السياسي أو لا، فإن الاهتمام يظل مفهوما مستقلا عن المشاركة، أما التفاعل فإنه يعني التجاوب بحيث ينسى المواطن ذاته في نطاق الوجود السياسي وهذا التفاعل يشكل حلقة تتوسط الاهتمام والمشاركة، فالاهتمام قد يؤدي إلى التفاعل والمشاركة تفرضه[3].

إن مجمل هذه التعريفات تتفق على أن:

1- المشاركة السياسية هي الدور الطوعي الذي يقوم به المواطنون سواء بشكل فردي أو في إطار الجماعة "حركات أو أحزاب أو منظمات" في الحياة السياسية.

2- الهدف منها الضغط والتأثير بشكل مباشر أو غير مباشر على صانعي القرار، وذلك حسب المصلحة الخاصة للفرد أو المجموعة التي ينتمي إليها.

كما تعتبر المشاركة السياسية شكلا من أشكال الممارسة السياسية تتعلق ببنية النظام السياسي وآليات عمله، إذ يكمن موقعها داخل النظام السياسي في المدخلات، سواء كانت للتأييد والمساندة أو المعارضة، وذلك لأنها تستهدف تغيير مخرجات النظام السياسي بالصورة التي تلاءم مطالب الأفراد والجماعات اللذين يقدمون عليها، وفي كثير من

---

[1] فليب برو، علم الإجتماع السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998، ص301.

[2] طارق محمد عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية: دراسة في علم النفس السياسي في البيئة العربية، مرجع سابق، ص113.

[3] جلال معوض، أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي، عدد 55، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1983، 109.

الأحيان لا تقف المشاركة السياسية عند حدّ مدخلات النظام السياسي، وإنما تتعدى ذلك إلى مرحلة تحويل المطالب، وبخاصة إذا وجدت جماعات أو أفراد قريبة من تكوين المؤسسات ومن نطاق عملها[1].

ومن الممكن أن نتناول المؤشرات الإجرائية لمفهوم المشاركة السياسية من خلال التعريف التالي والذي يعد احد أدق التعريفات التي من خلالها يمكن أن نصل إلى المؤشرات الإجرائية لمفهوم المشاركة السياسية، فهو يعنى مساهمة المواطنين المباشرة أو غير المباشرة في عملية اتخاذ القرار في إطار النظام السياسي المحيط، ومن خلال هذا المفهوم يمكن الوصول إلى مؤشرات المشاركة السياسية في المجتمع والتي تعبر عن المقصود بالمفهوم الإجرائي وهي على النحو الآتي:

1- حق المواطن في التصويت.

2- حق المواطن في تولى وظائف عامة.

3- حق المواطن في المشاركة في عملية اتخاذ القرار.

وطبقا لهذا المفهوم فان المشاركة هنا تعنى وجود عدة مستويات للمشاركة تتراوح ما بين السلبية والايجابية المطلقة وهي تختلف باختلاف نظام الحكم من حيث كونه نظام ديمقراطي أو استبدادي[2].

وهكذا تتمحور عملية المشاركة السياسية حول مساهمة المواطنين في العملية السياسية الجارية في إطار النظام السياسي، وفي الوقت الذي تتوقف فيه على إرادة المواطنين من حيث الإقدام عليها أو الامتناع عنها، تعتمد أيضا على طبيعة النظام السياسي من حيث انفتاحه أو انغلاقه على مساهمة المواطنين، وتوافر القنوات والآليات الميسرة أمامهم.

---

[1] حسين علوان البيج، المشاركة السياسية و العملية السياسية في الدول النامية، عدد223، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ب.ت.ن، ص65.

[2] مصطفى عبد الله خشيم، موسوعة علم السياسة: مصطلحات مختارة، ط2، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراته-ليبيا، 2004، ص ص419-420.

المطلب الثاني: المداخل النظرية لتفسير المشاركة السياسية.

هناك مجموعة من المداخل النظرية استخدمت من طرف الباحثين والعلماء لتفسير انغماس الجماعات والأفراد في الحياة السياسية، إلا أن هذه الدراسة سوف تتناول مدخلين نظريين في تفسير المشاركة السياسية وهما المدخل الذي يركز على دراسة الهيكل البنيوي للمشاركة السياسية داخل النظام السياسي، وهو ما أطلق عليه الباحثون اقتراب بنية الفرصة السياسية، ثم المدخل الذي يركز على دراسة المؤهلات والخصائص الشخصية التي تدفع للانخراط في الفعل السياسي، وهو ما يسمى اقتراب الفاعل الموجه.

الفرع الأول: مدخل بنية الفرصة السياسية لتفسير المشاركة السياسية.

يقصد بالفرصة السياسية الدرجة التي تكون معها الجماعات أو الحركات الاجتماعية قادرة على الدخول والتأثير في طبيعة النظام السياسي الموجود في المجتمع، وهذا المفهوم أستخدم من قبل عدد من الباحثين في تفسير ظهور الحركات الاجتماعية، سواء على سبيل المقارنة بين بنية الفرصة السياسية عبر دول مختلفة في الهياكل والأبنية والمؤسسات، أو على دراسة مدى توافر الفرصة السياسية في داخل الدولة الوطنية الواحدة من خلال دراسة الخصائص المميزة للنظام السياسي فيها، وقد تم التوصل إلى أن عمل الحركات الاجتماعية يتشكل من خلال القيود والفرص السياسية المميزة للسياق الوطني الذي تنشأ فيه وتنمو داخله[1].

وبالرغم من تركيز الاتجاه التقليدي في دراسة بنية الفرصة السياسية على دراسة الحركات الاجتماعية والثورات، إلا أنه قد يكون من المفيد استخدام هذا الاقتراب لتفسير سلوك المشاركة السياسية لدى حركات الإسلام السياسي باعتبارها حركات اجتماعية تشمل على مجموعة من الفاعلين السياسيين الذين يتشكل سلوكهم عبر الفرص والقيود الموجودة في السياق الذي تعمل فيه، وينطلق هذا الاقتراب من فرضية أساسية، مفادها أن اعتماد المبادرات السياسية العامة تتوقف على درجة انفتاح النوافذ السياسية التي توفر فرص الفعل السياسي وهذه النوافذ قد تتواجد نتيجة ظهور مجموعة من الأحداث التي تتطلب ردا من الحكومة وتخلق فرص للفعل والتأثير على مقترحات السياسة العامة داخل المجتمع[2].

وبالتالي يمكن القول بأن اقتراب بنية الفرصة السياسية يعتبر من أهم المداخل النظرية المساعدة في دراسة البيئة المحيطة بالفعل السياسي بطريقة منظمة، مع التركيز ليس على البنية والهياكل الرسمية فقط وإنما يهتم أيضا بدراسة التفاعلات والصراعات غير الرسمية التي تعمل على توفير مجموعة من القيود أو الفرص في سياق عمل

---

[1] إسلام محمد السيد، مشاركة الشباب الجامعي في الحياة السياسية المصرية، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، 2009، ص42.

[2] نفس المرجع ، ص43.

الجماعات المختلفة، ويتم ذلك من خلال دراسة خمسة عناصر رئيسية في داخل بيئة النظام السياسي تشكل في مجملها بيئة كابحة أو مساعدة لأي مجموعة ترغب في دخول مركز العمل أو الفعل السياسي، وهي كالأتي:[1]

1- درجة الانفتاح أو الانغلاق النسبي للنظام السياسي، ويهتم هذا العنصر بدراسة المؤسسات والهياكل القانونية في بنية النظام السياسي مثل القوانين والدساتير المنظمة لمباشرة الحقوق السياسية، وطبيعة العلاقة بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية والقوانين الانتخابية، وشكل النظام الحزبي، فعلى سبيل المثال قد تشكل القوانين الانتخابية قيدا على المشاركة الحقيقية للجماعات والأفراد داخل نظام سياسي ما، بينما تكون عاملا محفزا على المشاركة في نظام أخر.

2- قدرة ورغبة الدولة في القمع، من أجل المحافظة على السلطة، فكلما زادت درجة سلطوية النظام السياسي تصبح النخبة الحاكمة أكثر رغبة وقدرة في قمع أي جماعة تسعى لإحداث شكل من أشكال الحراك الاجتماعي أو السياسي داخل النظام.

3- غياب أو وجود القطاعات النخبوية، ويركز هذا العنصر على دراسة الهياكل النخبوية غير الرسمية التي تشكل عامل مساعد على فعل الحركات الاجتماعية الاحتجاجية، إذا كان من مصلحتها تغيير هياكل القوى داخل النظام السياسي، كما أنها تعمل على وضع مزيد من القيود والعراقيل أمام أي فعل جماعي مشترك من أجل المحافظة على الوضع الراهن إذا كان يحقق مصالحها.

4- مدى الشرعية السياسية التي يتمتع بها النظام السياسي، وتنامي الحركات الاجتماعية الاحتجاجية الراغبة في الإصلاح والتغيير.

5- البيئة الدولية ودور الفواعل الأجنبية في تحفيز أو إعاقة الحركات الاجتماعية والملاحظ أن هناك تصاعد في دور العوامل الدولية المحفزة لعمل الحركات الاحتجاجية من خلال تزايد المنظمات الإقليمية والدولية العاملة في مجال حقوق الإنسان في إطار ما يعرف بظاهرة المجتمع المدني العالمي الذي يتم توظيفه للضغط على الحكومات الوطنية حول بعض القضايا الخاصة بحقوق الإنسان والمساس بالحريات العامة بالإضافة إلى وجود خطاب عالمي من جانب القوى الكبرى يدور حول ضرورة العمل على الإصلاح والتطور الديمقراطي.

الفرع الثاني: مدخل الفاعل الموجه لتفسير المشاركة السياسية.

يؤكد أنصار هذا المدخل على وجود ثلاثة نماذج من الديمقراطيات التي تؤثر على درجات المشاركة السياسية، و هذه النماذج تحتوي على دوافع مختلفة حول رغبات الفرد والجماعة نحو المشاركة السياسية ومن بين هذه النماذج[1]:

[1] نفس المرجع، ص44.

1- النموذج التجاوبي: ويدور التساؤل داخله حول درجة تأثير متخذي القرار على المواطنين وتكون المشاركة فيه تجاوبا مع النظام الذي يستطيع أن يترجم فكرة حماية المصالح على المستوى الفردي أو الجماعي.

2- النموذج المشارك: ويهتم أصحابه بالكيفية التي تجعلهم جزء من صنع القرار، والفرد في هذه الحالة يدخل الحياة السياسية رغبة في الإنجاز الشخصي.

3- النموذج التداولي: يرى أنصاره في المشاركة السياسية أنها طريقة لصنع القرار والدفاع عن الشرعية السياسية للنظام.

وحسب مدخل الفاعل الموجه هناك مجموعة من المحددات تدفع بالمواطنين للانخراط في العمل السياسي والمتمثلة في المحددات المادية "رأس المال المادي"، المحددات الاجتماعية "رأس المال البشري والاجتماعي".

أولا- رأس المال المادي:

يقصد به كل الأصول المادية التي يمتلكها الفرد مثل الدخل والثروة، وقد توصلت الدراسة التي قام بها "صامويل هانتنغتون" حول العلاقة بين المشاركة السياسية والدخل والتعليم إلى أن زيادة الدخل وارتفاع مستوى التعليم يؤدي إلى زيادة المشاركة السياسية، فالدخل هو الذي يحدد معدل المشاركة السياسية فيرتفع كلما أرتفع الدخل وتفسير ذلك أن، زيادة الدخل توفر للفرد الوقت وتمكنه من الحصول على المعلومات وتوسع من خبرته ومعارفه[2].

ثانيا- رأس المال البشري:

ويشمل كل القدرات والمهارات الشخصية التي تزيد من احتمالية مشاركة الفرد في الحياة السياسية ومن هذه المهارات نوعية التعليم والمعارف السياسية، والتعليم يرتبط بالمشاركة السياسية في شكل علاقة طردية، فالأفراد الذين هم على قدر ملائم من التعليم، والمعرفة السياسية والمهارات الأساسية يكون لديهم رأي في السياسة ودور في ممارستها، ومن محددات هذه العلاقة إدراك المتعلم لقدرة ما أكتسبه على التأثير في صنع القرار، وشعوره بأن المشاركة في الحياة السياسية واجب وهو الطريق الوحيد للتغيير وأهمية المعرفة السياسية بالنسبة للتغيير مثل أهمية المال لتحقيق التنمية[3].

ثالثا- رأس المال الاجتماعي:

ويعبر عن شبكة العلاقات الاجتماعية التي يتمتع بها الفرد داخل النظام السياسي، بمعني أن هذا الأخير ينبع من الارتباط الاجتماعي بين المواطنين، ويعمل على زيادة حجم

---

[1] نفس المرجع، ص44.

[2] نعيمة ولد عامر، المشاركة السياسية في الجزائر، رسالة ماجستير، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر3، 2001، ص44.

[3] نفس المرجع، ص46.

المعلومات والمعارف السياسية المتوفرة لديهم، من قبل الأشخاص المحيطين بهم داخل نطاق شبكة العلاقات الاجتماعية[1].

غير أن هذه المتغيرات ليست الوحيدة وراء دفع الأشخاص نحو المشاركة السياسية داخل المجتمع، فقد تتواجد للمواطنين هذه العناصر الثلاثة لكنه يظل خارج نطاق الحياة السياسية خاصة وأن هذا المدخل يؤكد على وجود ارتباط وثيق بين سلوك المشاركة والهدف الذي تسعي لتحقيقه.

[1] نفس المرجع، ص47.

المطلب الثالث: وسائل أو قنوات المشاركة السياسية.

يسعى المواطن بصفة فردية أو في إطار الجماعة "حزب، حركة..." للمشاركة السياسية من خلال وسائل أو قنوات مختلفة يتمكن بموجبها من المساهمة في صنع القرارات والسياسات العامة والتأثير فيها، أو اختيار من ينوب عنه أو يمثله في صنع تك السياسات والقرارات[1]، ويتصدر هذه الوسائل الانتخاب أو التصويت باعتباره المحور الرئيس أو المرآة العاكسة والمعبرة عن مدى التطبيق العملي لمبادئ الديمقراطية، وكذلك الأحزاب السياسية لما تلعبه من دور في ترشيح الممثلين، ولما تلعبه في مجال التوعية السياسية، كما يمكن أن نضيف وسائل عديدة نذكر منها وسائل الإعلام لما لها من علاقة في تغيير موازين القوة بين المرشحين، ولما لها من تأثير في الرأي العام، كما يمكن أن نضيف بعض الوسائل كمؤسسات المجتمع المدني، أو الجماعات الضاغطة، أو المشاركة السياسية عن طريق المبادرات الفردية وأساليب الاحتجاج المختلفة.

الفرع الأول: الانتخاب أو التصويت.

إن المشاركة السياسية عن طريق الانتخاب أو التصويت تعتبر أرقى تعبير عن الديمقراطية التشاركية ومن أهم مظاهرها، وتعتبر كلمة انتخاب مرادفة لحرية الاختيار، وعليه فالنظم الانتخابية هي بمثابة أدوات لاختيار الحاكمين[2]، وقد قام كل من "ميشيل راش" و"فيليب آلتوف" بتعريف الانتخابات على أنها "وسائل الاختيار بين بديلين أو أكثر من خلال إبداء الأصوات"، وتختلف عملية الانتخاب من موقف لآخر طبقا لثلاث تساؤلات "من الذي ينتخب؟، ينتخب من؟، وكيف تتم عملية الانتخاب؟"[3].

ويعرف الانتخاب أو التصويت أيضا بأنه "اختيار شخص أو أكثر من بين عدد من المرشحين من طرف مجموعة من الأفراد لتمثيلهم في حكم البلاد"[4]، ويعرفها الفقه الفرنسي بأنها "حق الاختيار على نحو تتسابق فيه الإرادات المؤهلة لتلك الممارسة" ويضيف الفقه الدستوري إلى الانتخاب وصف "السياسي" الذي يعبر فيه الناخبون عن السيادة الوطنية ويشمل الانتخاب السياسي رئيس الدولة والانتخابات التشريعية والاستفتاءات[5].

---

[1] شايف بن علي شايف جار الله، دور المشاركة السياسية في ترقية حقوق الإنسان السياسية في اليمن، مذكرة ماجستير، قسم العلوم السياسية، جامعة الجزائر، 2006، ص26.

[2] طارق محمد عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية: دراسة في علم النفس السياسي في البيئة العربية، مرجع سابق، ص39.

[3] صونية عيدي، المشاركة السياسية والتحول الديمقراطي في الجزائر، مذكرة ماجستير، قسم علم الاجتماع، جامعة بسكرة، 2004-2005، ص73.

[4] أحمد رشاد يحي الرصاص، النظام الانتخابي في الجمهورية اليمنية: دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة، 1995، ص36.

[5] محمد عبد اللطيف، إجراءات الفضاء الدستوري، دار النهضة العربية، القاهرة، 1989، ص85.

فالانتخاب السياسي يتجلى في فكرة المواطنة ويتميز عن كل الانتخابات الأخرى التي ينعدم فيها عنصر السيادة الوطنية وكذا صفة العمومية، كالانتخابات المتعلقة بالجمعيات على اختلاف أهدافها والانتخابات النقابية، كون هذه الانتخابات لا يمارس فيها أصحاب الحق السيادة الوطنية كما أنها مقصورة فقط على أفراد من نفس المهنة أو التوجه، ولقد لعبت الديمقراطية دورا كبيرا في جعل الانتخاب عاما، لتمكين أكبر عدد من المواطنين من المشاركة السياسية الإيجابية، وأصبحت فكرة الاقتراع العام اليوم مرتبطة بالمبادئ الديمقراطية التي انتشرت في العالم، مما دفع بكل الأنظمة إلى استخدام تعبير الديمقراطية تحقيقا لرغبة شعوبها بجعل الاقتراع العام الوسيلة الوحيدة التي يشترك فيها أفراد الشعب في اختيار ممثليهم، كما أنها تؤدي وظيفة هامة وهي إضفاء الشرعية على النظام السياسي، واستيعاب كافة القوى السياسية والاجتماعية، وهذا بدوره يؤدي إلى إيجابية في عملية صنع السياسة[1].

ونظرا للارتباط الوثيق بين الانتخاب والديمقراطية في العصر الحديث أصبح يمثل الوسيلة الأساسية لإسناد السلطة بواسطة الإرادة الشعبية، وهو الأداة التي تسمح بإسهام الشعب في صنع القرار السياسي بصورة تتلاءم مع مقتضيات العصر[2]، ويعتبر كذلك الوسيلة المثلى لتحقيق التطابق المفترض بين إرادة الحكام والمحكومين وهو بذلك يمثل صياغة توفيقية بين خضوع الشعب لنوابه وسيادته عليهم[3].

وتظهر أهمية الانتخاب الممارس في ظل الشرعية واحترام مبدأ التداول على السلطة بجعل السلطة المفوضة بناء عليه عنوانا للدولة الديمقراطية التي لا يمكن المساس بها أو تغييرها إلا بالطرق الرسمية التي يحددها الدستور.

ويضاف إلى هذا الانتخاب نظام الاستفتاء الذي يعبر عن طرح موضوع عام على الشعب لأخذ رأيه فيه بالموافقة أو الرفض ومن ثم يكون الجواب أو الرد في الاستفتاء دائما بنعم أو لا، والاستفتاء ظهر في سويسرا من خلال مجلس ذو اختصاصات تشريعية، حيث كانت كل مقاطعة ترسل ممثلين عنها يتلقون من موكليهم تعليمات وأوامر محددة يتقيدون بها، حيث لا يجوز لهم الخروج عنها أو عن بعضها في إطار المجلس إلا بالرجوع إلى موكليهم أولا[4].

إن الانتخاب والاستفتاء من أهم وسائل المشاركة الشعبية في الحياة السياسية فبموجبها تتم دعوة الناخبين لإبداء آرائهم والمساهمة في تسيير شؤون الحكم حيث يطغى

---

[1] شايف بن علي شايف جار الله، دور المشاركة السياسية في ترقية حقوق الإنسان السياسية في اليمن، مرجع سابق، ص26.

[2] الأمين شريط، الوجيز في القانون الدستوري و المؤسسات السياسية المقارنة، ط 2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2002، ص13.

[3] محمد سويدي، علم الاجتماع السياسي: ميدانه و قضاياه، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998، ص55.

[4] عصمت سيف الدولة، النظام النيابي و مشكلة الديمقراطية، ط1، مركز الحضارة العربية للإعلام و النشر والدراسات، القاهرة، 1998، ص142.

عليهما عنصر التكامل، وينبثق عنهما حق التصويت الذي يتمتع به الشعب والذي يمثل وسيلة التعبير عن السيادة في الدولة.

الفرع الثاني: الأحزاب السياسية.

لا جدال في أن سلطات الدولة العامة تحركها وتؤثر عليها قوى لا تعتبر في الحقيقة من أجزاء هذه السلطات، ولكنها مع ذلك يكون لها أكبر الأثر عليها في عملها واتجاهاتها، وأهم هذه القوى المحركة الأحزاب السياسية التي تلعب دورا هاما في النظام السياسي بأكمله[1].

إن تكوين الأحزاب والانضمام إليها من صميم المشاركة السياسية بل وحق من الحقوق السياسية التي يتمتع بها المواطن[2]، حيث تعمل الأحزاب السياسية على توسيع النشاط السياسي والمشاركة الجماهيرية من خلال تنمية علاقاتها بالناخبين، كما تعد حلقة وصل بين الحاكمين والمحكومين[3]، وهذا ما جعل الكثير من المفكرين يعرفونها بأنها "عدد من الأفراد ذوي حنكة وخبرة سياسية تربطهم إيديولوجية فكرية واحدة وبرنامج عمل ذو أهداف متعددة يسعون للوصول إلى مركز صنع القرار أو المشاركة فيه بالطرق السلمية خدمة للصالح العام[4]، وتوجد أيضا عدة تعريفات للأحزاب السياسية تدور جميعا حول الأيديولوجية الحزبية من جانب والقوة التنظيمية للحزب من جانب آخر[5]، منها من عرف الحزب بأنه عبارة عن تجمع بين عدة أشخاص تربط بينهم روابط فكرية أو وحدة الهدف السياسي[6]، وآخر يعرفه بأنه تنظيم دائم على المستويين القومي والمحلي يسعى للحصول على مساندة شعبية بهدف الوصول إلى السلطة وممارستها من اجل تنفيذ سياسة محددة[7].

ويلاحظ أن التعريف الأول اعتمد الجانب الإيديولوجي الذي يربط بين أعضاء التجمع "الحزب"، وأن التعريف الثاني اعتمد الجانب التنظيمي، مع إهمال كلا التعريفين لأحد العناصر الهامة في استقرار النظام السياسي وهو عنصر الشرعية، باعتباره جوهر التمييز بين الحزب الذي يعتمد احترام الشرعية في عمله وفي عملية الوصول إلى السلطة وبين الحزب الذي يدوس على هذه المبادئ ولا يحترمها مما يؤدي إلى عدم استقرار النظام السياسي، لذلك فالتعريف الأصلح هو الذي يتضمن جميع العناصر الأساسية

---

[1] محمد سويدي ، علم الاجتماع السياسي: ميدانه و قضاياه، مرجع سابق، ص112.

[2] محمد محسن الظاهري، المجتمع والدولة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2004 ، ص376.

[3] عامر صبع، دور المشاركة السياسية في ترقية الحكم الصالح في الجزائر ما بين 1999-2004، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، جامعة الجزائر، 2008، ص27.

[4] كريم هيثم، آفاق إستراتيجية دراسة في مفهوم وإشكاليات العمل الحزبي، مركز الصباح للدراسات الإستراتيجية، على الموقع: www.alsapah.com ، 2011/11/23.

[5] منير محمد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية، ط2، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، 1994، ص68.

[6] أبو اليزيد علي، النظم السياسية و الحياة العامة، ط4، المكتب الجامعي الحديث للنشر، القاهرة، 1984، ص142.

[7] سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 1998، ص200.

للحزب وهي التنظيم الهيكلي، والارتباط الفكري أو العقائدي بين الأعضاء واحترام القوانين والنظم القائمة من خلال عملية السعي للوصول إلى السلطة، إذا فالحزب السياسي هو "جماعة منظمة من الأفراد تسعى للوصول إلى الحكم وممارسة السلطة بالطرق المشروعة لتحقيق مبادئها المتفق عليها"، والأحزاب تؤدي جملة من الوظائف كوظيفة التنظيم والتكوين والإعلام وانتقاء الأشخاص الذين يتولون المسؤوليات بالإضافة إلى الوظيفة الأخلاقية التي تتمثل في تحديد مسؤولية الحزب بدقة ووضوح.

كما أن الشيء المتعارف عليه في الأدبيات السياسية أن على الحزب الذي يريد ضمان بقائه يجب أن يكون برنامجه السياسي معبرا عن آمال وطموحات ومشاعر فئة مما يعزز قاعدته ويضمن بقاءه[1]، ويعتبر وجود الأحزاب السياسية هو مؤشر من مؤشرات الديمقراطية التشاركية الفعلية بشرط أن يكون عملها على أساس المنافسة السياسية السلمية مما يساهم في توعية الشعب، كما أنها أداة لمراقبة أعمال الحكومة[2].

الفرع الثالث: وسائل أو قنوات أخرى للمشاركة السياسية.

بالإضافة للانتخابات والأحزاب السياسية هناك عدة وسائل أو قنوات أخرى للمشاركة السياسية نذكر من أهمها:

أولا- المشاركة السياسية عن طريق وسائل الإعلام والرأي العام.

تلعب وسائل الإعلام دورا كبيرا في التأثير على موازين القوى بين الأحزاب والمرشحين، فهي تستطيع من خلال وسائلها وخاصة الحديثة أن تقوم بالتأثير في الرأي العام، لكي يصوت لصاح حزب أو مرشح على حساب حزب أو مرشح آخر.

1- المشاركة السياسية عن طريق وسائل الإعلام:

أصبح الإعلام لغة العصر، إلى الحد الذي جعل العلماء والخبراء يرون في سلطة الإعلام بين السلطات الأربع السلطة الأولى متقدما في ذلك على السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية بعد أن كان السلطة الرابعة، ولم يعد الإعلام مجرد عملية لنشر الأخبار والمعلومات، والتعبير الموضوعي عن عقلية الجماهير واتجاهاتهم وميولهم، وإنما أصبح السلاح الأقوى للتعديل والتعبير ورسم السياسات وهو المادة الأساسية للبناء والتعمير والممارسة الديمقراطية والمشاركة السياسية فتغيرت النظرة التقليدية لوسائل الإعلام على المستوى السياسي، وتقوم هذه النظرة أو الرؤية على أساس أن وسائل الإعلام لها قدرة على تشكيل الرؤى المختلفة للعالم الذي يحيط بنا من كل جانب[3].

---

[1] Maurice duverger, Institutions politiques et droit constitutionnel, Presses universitaires de France, Paris, 1976, p.91 .

[2] سعيد بوشعير، القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص294.

[3] محمد سعد أبو عامود، التحول في العلاقة بين العلم و السياسة، مجلة شئون عربية، عدد 112، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، 2002، ص90.

وتلعب وسائل الإعلام الدور الرئيس في تكوين الرأي العام لارتباطها الدائم بالجماهير بشكل مرتب ومنظم، وعلى رأسها الصحافة المرئية والمسموعة والسينما والمسرح ويتجلى هذا التأثير على الرأي العام في تصويت الناس في الانتخابات والاستفتاءات، وتمثل وسائل الاتصالات الحديثة مقروءة كانت أو مرئية أو مسموعة أهم وأكثر وسائل الدعاية السياسية فعالية وتأثيرا في الجماهير[1].

2- المشاركة السياسية عن طريق الرأي العام:

تحتل دراسات الرأي العام الآن مكانا مرموقا في جميع دول العالم على اختلاف نظمها السياسية ومذاهبها وأيديولوجياتها سواء على المستوى النظري أو المستوى التطبيقي، ولقد أصبح للرأي العام فلسفته الخاصة واستخداماته في النظم السياسية المتباينة، وأصبح من المواد الأساسية التي تدرس في مختلف الجامعات في العالم، الأمر الذي يعكس الاهتمام الأكاديمي العالمي بعلوم الرأي العام.

ويعتبر الرأي العام من العوامل الهامة في عملية صنع القرار، فمن المعروف أن تأسيس العلاقة بين الرأي العام وصناع القرار يؤدي إلى خلق التفاعل الايجابي البناء والآمن، الأمر الذي يضمن الحفاظ على الاستقرار السياسي والاجتماعي، فلا يستطيع أحد أن ينكر العلاقة الوطيدة بين الرأي العام وصنع القرار في مختلف المجتمعات والأنظمة السياسية، وكيف أن الرأي العام يعد من أهم العوامل التي يضعها صانع القرار في حسبانه مهما كان شكل النظام السياسي الذي يسيطر على مقاليد الحكم، ففي النظم الديمقراطية يهتم صناع القرار بالرأي العام من منظور المشاركة في صنع القرار، أما في النظم غير الديمقراطية فيهتم صناع القرار بالرأي العام إما للسيطرة عليه أو توجيهه أو حتى قمعه[2].

وتعتبر حرية الرأي جوهر الفكر الديمقراطي إذ لا ديمقراطية بدون رأي ورأي مضاد[3]، ويعتبر الرأي العام من الضمانات الكبرى لتنفيذ قواعد وأحكام الدستور في الدولة لان أنظمة الحكم في العصر الحديث أصبحت تهتم بالرأي العام لمسايرته خوفا من ردة الفعل السلبية لشعوبها إذ يعتبر الرأي العام بمثابة المرآة العاكسة لاتجاه الجماهير والعامل المؤثر في استقرار وبقاء الأنظمة وانهيارها، وقد اختلفت تعاريف الرأي العام بين علماء السياسة وفقهاء القانون إلا أن هناك قاسما مشتركا بينها هو كون الرأي العام حكم اجتماعي لعدد كبير من أفراد المجتمع الذين يتمتعون بوعي كاف حول أحد الموضوعات العامة أو القضايا الأساسية التي تهم المجتمع ككل[4]، كما تتباين وتتنوع العوامل التي تؤدي

[1] فاروق عبد البر، دور مجلس الدولة في حماية الحقوق والحريات العامة، ج1، مطابع سجل العرب، 1988، ص267.
[2] فتحي دايم، صناعة القرار السياسي والرأي العام: الخلفيات والتأثيرات، عن موقع: www.hmsalgeria.net ، 2017/07/22.
[3] كريم احمد يوسف كشكاش، الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1987، ص378.
[4] محمود حلمي، المبادئ الدستورية العامة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1975، ص275.

إلى تكوين الرأي العام وهي تتشابك وتتفاعل فيما بينها، خاصة العوامل السياسية والاجتماعية والحضارية والثقافية.

ثانيا- المشاركة السياسية عن طريق الجماعات الضاغطة ومؤسسات المجتمع المدني:

إن المشاركة السياسية هي التعبير العملي عن العقد الاجتماعي الطوعي، لا في مفهومه فحسب، بل في واقعه العملي أيضا، إذ تعيد المشاركة السياسية إنتاج العقد الاجتماعي وتؤكده كل يوم:

1- المشاركة السياسية عن طريق الجماعات الضاغطة:

الجماعات الضاغطة أو جماعات المصالح هي نوع من الجماعات التي يلجأ إلى تكوينها أو الانضمام إليها بعض أفراد أو مجموعات من أفراد مجتمع ما بهدف التأثير على سياسته العامة بشأن موضوع أو قضية محددة، تمثل بالنسبة إلى هؤلاء الأفراد أو تلك الجماعات مصلحة جوهرية مشتركة تربط بينهم، لذلك عادة ما تعرفها الأدبيات السياسية بأنها "تنظيمات تستهدف التأثير في صانعي القرار"[1]، في نفس الاتجاه، يجئ التأكيد على عنصر "استمرارية المصلحة" كشرط لقيام جماعة المصالح، فتعرف بأنها "مجموعة من الأفراد تسعى إلى تحقيق أهداف تتعلق بمصالح خاصة، عادة ما يكون لها صفة الاستمرار"، يضاف إلى ذلك، أن تلك الجماعات "تستخدم من الوسائل ما يمكنها من التأثير على الرأي العام والحكومة، وعلى عملية صنع القرار السياسي بوجه عام في إطار سعيها لتحقيق مصالحها الخاصة"[2]، أما "دولبير" و"أدلمان" فهما يتجهان إلى التركيز بوجه خاص على عنصري قوة المصلحة، واستمراريتهما كشرطين أساسيين لقيام "جماعة المصالح"، وطبقا لمفهومهما فإن الأفراد عادة "ما يتجهون للانضمام إلى تلك الجماعة للتعبير عن مصالح مستقرة وقوية بدرجة كافية"[3].

وهي جماعات مختلفة الهوية ومتنوعة العدد والتنظيم والمكانة والقوة، لها هدف إثارة اهتمام الحكومة حول قضية ما تهم هذه الجماعات ويخدم مصالحها ولكي تتمكن من القيام بدورها يلزمها وجود قنوات رسمية مباشرة وغير مباشرة لتوصيل صوتها لصنع السياسة العامة وتعبئة الرأي العام ويكون لهذه الجماعات دور هام في بلورة الاتجاهات أمام صانعي القرار السياسي[4].

---

[1] Roy Macridis, Modern Political Regimes: Patterns and Institutions, Little, Brown, and Company, Boston and Toronto, 1986, p101.

[2] Phillips Shively, Power Choice: An Introduction to Political Science, McGraw-Hill Companies, New York, 1997, p p222-242.

[3] Kennth M. Dolbeare and Murray J. Edelman, American Politics: Politics, Power, and Change, 4thed, Heath and Company, Lexington, Massachusetts, and Toronto, 1981, pp 486-487.

[4] فتحي دايم، صناعة القرار السياسي والرأي العام: الخلفيات والتأثيرات، مرجع سابق.

وتؤثر الجماعات الضاغطة على سيرورة اتخاذ القرار في الدولة باستخدام مختلف الإستراتيجيات من أجل تحقيق أهدافها[1]، وقد وصفت بجماعات الضغط لأنها ببساطة تستخدم الضغط كوسيلة لحمل الحكومات على تلبية مطالبهم، وعلى أساس هذا يعرفها "جان دانييل" بأنها "كل الجماعات التي تضغط للتأثير على السياسات العامة على الصعيد السياسي"[2].

ومن أشهر جماعات الضغط المعروفة عالميا نجد على سبيل المثال "اللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة الأمريكية".

2- المشاركة السياسية عن طريق مؤسسات المجتمع المدني:

في ظل هذا التطور الكبير داخل المجتمعات البشرية في جميع المجالات، تعاملت الحكومات الوطنية بحذر شديد مع مؤسسات المجتمع المدني لما عرفت امتداداتها في الداخل ودورها القوي في التأثير على الرأي العام وقوة تجنيدها للجماهير.

وقد حاولت الحكومات الوطنية أحيانا كسب ود هذه المنظمات الفاعلة التي استفادت من الوضع العالمي الجديد الذي فرضته العولمة، وبعد أن عجزت أجهزتها الأمنية في كبح جماحها، وظفتها في المساهمة في تفعيل المشاركة السياسية، أما في الدول المتقدمة حيث كان المناخ ديمقراطي فقد فرضت هذه المنظمات الأهلية نفسها كشريك أساسي في عملية صنع القرار بين التأثير أحيانا في الناخبين أو في فرض تشريعات تصب في صالحها، كما تظهر قوة هذه المنظمات الأهلية سواء في داخل الدولة أو في امتداداتها الخارجية عبر تنسيقها الدولي باستخدامها مفهوم حرية الإعلام في كسب المزيد من الأنصار، ومستخدمة لكل وسائل الإعلام والاتصال المتاحة كشبكة الانترنت من خلال فتحها لمواقع الكترونية أو متصدرة لعناوين الصحف عبر طرح نقاشاتها من أمثلة ذلك ما قامت به منظمات حماية البيئة في الضغط على الحكومة الألمانية لغلق مفاعلاتها النووية، وتوجد عدة أنواع من مؤسسات المجتمع المدني كالنقابات المهنية، الحركات الاجتماعية، الجمعيات الأهلية، الجمعيات التعاونية، الاتحادات الطلابية... الخ، وفي هذا الصدد يعرف "لاري دايموند" المجتمع المدني بأنه "حيز لحياة اجتماعية منظمة تعتمد على مبادئ الإرادة والدعم الذاتي والاستقلالية عن جهاز الدولة، ويخضع هذا المجتمع لنظام قانوني أو مجموعة من القوانين والالتزامات المشتركة"[3].

وتعتبر مؤسسات المجتمع المدني التي ذكرت سابقا من بين القنوات المهمة للمشاركة السياسية، حيث تعمل على بلورة الرأي العام الضاغط على الحكومة وتزيد

---

[1] نعيمة ولد عامر، المشاركة السياسية في الجزائر، مرجع سابق، ص33.

[2] نفس المرجع، ص33.

[3] صالح زياني، موقع مؤسسات المجتمع المدني في إدارة التنمية المحلية في الجزائر، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، عدد16، جامعة باتنة، 2007، ص257.

قوتها ومشاركتها خلال مرحلة الانتخابات لما لها من دور في التأثير على الخيارات السياسية للمواطنين[1]، كما أنها يمكن أن تقوم برعاية مصالح المجتمع والحد من قهر الدولة وتسلطها على تلك المصالح، كذلك تقوم بمساعدة الدولة في عملية التنمية والتطوير والإصلاح المستمر.

3- المشاركة السياسية عن طريق المبادرات الفردية وأساليب الاحتجاج المختلفة:

تمثل المشاركة السياسية عن طريق المبادرات الفردية وأساليب الاحتجاج المختلفة سلوكات طوعية تنمو عن الاهتمام السياسي، بحيث يحرك هذا الأخير بوادرها ويحدد موضوعها، وتوقيتها وأدواتها والغاية المتوخاة منها، وتتعدد أنماط هذا السلوك في ما هو عمل سلمي ومشروع، وبين ما هو عمل عنيف ومحظور، وذلك وفقا لطبيعة القضية مثار الجدل لدى الفرد بعد أن أغلقت في وجهه جميع أوجه المشاركة الشرعية التي تفي بغاياته "الانتماء التنظيمي، التصويت في الانتخابات"، بحيث يبدأ باستخدام وسائل الاتصال المتاحة كالاتصال الشخصي برجال الإدارة، أو الاحتجاج عن الطعام، أو الإضراب العام، وعقد المؤتمرات إن سمح بذلك قانونيا، وصولا إلى اللجوء إلى أساليب العنف السياسي والوسائل غير المشروعة[2].

ويعمل الفاعلون في حركات الاحتجاج خارج نطاق المؤسسات الرسمية، وخارج ما كان يطلق عليه غالبا المجتمع المدني، وفي حين تسمى سياسة المجتمع المدني سياسة المحرومين، تقدم حركات الاحتجاج ما أطلق عليه "بارتا تشاتري" اسم "المجتمع السياسي" كإطار لفهم السياسة الشعبية للمجموعات المهمشة، وهو بذلك يستند بقوة إلى التقليد الفلسفي "لفوكو" في دراسات الحاكمية للقول "إن هناك فجوة بين المتخيَّل السياسي العالي المقام للسيادة الشعبية، والواقع الإداري الفعلي واليومي للحاكمية"، والحركات المذكورة قد تكون ظاهرة أحيانا، وسرية أحيانا أخرى[3].

وعلى الرغم من تعدد وسائل وقنوات المشاركة السياسية إلا أنها تتشكل وفقا للأولويات التي تعطيها النخب والجماعات والأفراد للمشاركة السياسية كهدف لدفع عجلة التنمية، وكوسيلة لمحاولة تكريس الديمقراطية التشاركية وإرساء أسسها وإحياء تقاليدها في الدول التي تعاني من أزمة في المشاركة السياسية والديمقراطية بشكل عام والديمقراطية التشاركية بشكل خاص، هذه الأخيرة التي شغلت اهتمام جميع فئات المجتمع

---

[1] حورية بقدوري، المشاركة السياسية للطالبات في الجزائر: دراسة ميدانية حول المشاركة السياسية لطالبات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بالجزائر، رسالة ماجستير، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 2006-2007، ص54.

[2] صونية عيدي، المشاركة السياسية و التحول الديمقراطي في الجزائر، مرجع سابق، ص82.

[3] Partha Chatterjee, The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World, Hastings Schoff Lectures, Columbia University Press, Columbia, 2006.

بشكل عام والمجتمع العربي والإسلامي بشكل خاص كقضية، وشغلت اهتمام الباحثين والمفكرين كمفهوم.

إن مفهوم المشاركة السياسية يندرج في إطار التعبير السياسي والشعبي وتسيير الشأن العام من قبل أطراف المجتمع، ولذلك هو يقوم على الاعتراف بالحقوق المتساوية، وعلى الاعتراف بالآخر واعتباره متكافئا ومتساويا مع جميع نظرائه بصرف النظر عن الجنس أو الدين أو العرق أو النوع الاجتماعي، كما أن المشاركة لابد أن تساهم في استبعاد الصراع وتحل محله فكرة التعاون، أما في المجال السياسي تعتبر المشاركة حجر الزاوية في إعادة تركيب نظم السلطة وإتاحة الفرصة للجماعات المختلفة للمشاركة عبر آليات الديمقراطية أيضا هذا المفهوم يشترط وجود مواطنين يتوفر لديهم الشعور بالانتماء إلى هذه المجموعة وبضرورة التعبير عن إرادتها متى توفرّت لديهم الإمكانيات المعنوية ووسائل التعبير، وعلى هذا الأساس يجري وصف النظام الديمقراطي على أنه النظام الذي يسمح بأوسع مشاركة، ويمكن القول إن المشاركة السياسية هي جوهر المواطنة فالمواطنون هم أصحاب حقوق اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية يصونها الدستور الذي يعبر عن هذا بكل المواد التي تتعلق بحقوق المواطن.

المبحث الثاني: حركات الإسلام السياسي والتغيير عن طريق المشاركة السياسية.

إن موضوع حركات الإسلام السياسي وإشكالية المشاركة السياسية من الموضوعات الراهنة التي لم تستوف حقها بعد من التحليل والاستقصاء خاصة وأن دخول حركات الإسلام السياسي مجال العمل السياسي الرسمي يطرح عدة إشكاليات حول موقع الإسلاميين كفاعلين سياسيين.

فبعد أن مرت حركات الإسلام السياسي بتجارب صعبة مع الأنظمة الحاكمة في مرحلة السرية وتعارضها بشتى الوسائل السلمية والمسلحة، مما جعلها في حالة تصادم معها، فإن تسارع التحولات السياسية الدولية والداخلية في بداية التسعينات من القرن الماضي أفرزت مناخا سياسيا مغايرا أمام بعض حركات الإسلام السياسي للانخراط في الحياة السياسية شيئا فشيئا، وقبولها بقواعد اللعبة الديمقراطية، فبعض حركات الإسلام السياسي استطاعت أن تفرض نفسها على الساحة السياسية في بعض الدول العربية والإسلامية كقاطرة للتغيير، من خلال تبنيها لخيار المشاركة ونبذ العنف وهذا ما يطرح عدة تساؤلات حول طبيعة هذه المشاركة، وتجاوز النقاشات النظرية إلى التركيز على هذه الحركات ومشاركتها السياسية ومحاولة استقصاء طبيعتها ومرجعيتها وتحليل حصيلتها انطلاقا من مقاربة تمزج بين الإطار النظري والممارسة السياسية وعلاقة ذلك مع المحيط الخارجي.

المطلب الأول: المرتكزات الفكرية لشرعية المشاركة السياسية لدى حركات الإسلام السياسي.

يشكل الدين الإسلامي دعامة وعاملا أساسيا باعتباره إحدى الثوابت الرئيسية في بناء الهوية الثقافية والاجتماعية للمجتمعات العربية والإسلامية عامة، وكان بمثابة حصن مانع أمام السياسة الاستعمارية، في حين حدثت التغيرات والتطورات على مستوى القراءات والاستعمالات في ظرف زمني محدد وضمن مجتمع معين لمجموعة من الفواعل الاجتماعية تقوم بإدخال سلوكيات تتوافق مع القراءات الجديدة، وعليه عرفت المجتمعات العربية والإسلامية بروز فواعل اجتماعية تنشط على الساحة السياسية، وتتخذ من الإسلام قاعدة لنشاطاتها تمثلت في حركات الإسلام السياسي.

الفرع الأول: النقاشات النظرية حول شرعية المشاركة السياسية.

كان منطق المشاركة السياسية دائما مثار جدال داخل صفوف حركات الإسلام السياسي، فقد اختلفت الآراء وتعددت المواقف لدى المفكرين والفقهاء تجاه مسألة مشاركة الإسلاميين في الحكم مع الأنظمة الحاكمة في البلدان العربية والإسلامية على أساس التعددية السياسية، فنجد أن هناك طائفة أيدت المشاركة السياسية ودعمت هذا الرأي بأدلة شرعية، وهناك طائفة أخرى رفضتها وبينت الأضرار التي ستصيب المسلمين من جراء هذه المشاركة ودعمت هي الأخرى آراءها بأدلة شرعية.

ولقد عرف خيار المشاركة السياسية خلافا سياسيا وإيديولوجيا بين تيارات الحركة الإسلامية يتعلق بجدواها ومحدداتها وشروطها، وكذلك جدالا فقهيا بين الإسلاميين حول مدى شرعية العمل السياسي، وهل يمكن اعتباره من المسائل الاعتقادية، والأحوال الدينية التي تتعلق بثوابت الدين وقطعياته، ومن ثم يحرم الاختلاف حولها؟، أم أنها مسألة اجتهادية يتكفل الجهد البشري بتقرير شرعيتها في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد؟، ويستحضر "صلاح الصاوي" في كتابه "مدارسة حول العمل السياسي من منظور شرعي"، اجتهادات المختلفين حول المشاركة السياسية هذه "الاجتهادات التي استند عليها ووازن بينها تيار المشاركة من داخل حركات الإسلام السياسي[1].

أولا- الفريق الرافض لمبدأ المشاركة السياسية:

يرى هذا الفريق أن المشاركة السياسية تأتي في صالح الجاهلية وأنظمتها الوضعية لا في صالح الإسلام والدعوة الإسلامية، وأنه لا يمكن الالتقاء مع الجاهلية في منتصف الطريق لأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) ومعه الصحابة، قد تحملوا إيذاء الجاهلية الأولى أكثر مما تفعله الجاهلية الحديثة بالمسلمين، ومع ذلك لم يستجيب لعروضها

[1] صلاح الصاوي، مدارسة حول العمل السياسي من منظور شرعي، رسالة الصحوة 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001، ص4.

المغرية في المشاركة، فالجاهلية جاهلية والإسلام إسلام، والفارق بينهما بعيد، والسبيل هو الخروج عن الجاهلية بجملتها إلى الإسلام بجملته، وأول خطوة في الطريق هي تميز الداعية وشعوره بالانعزال التام عن الجاهلية تبصرا ومنهجا وعملا، والانعزال الذي لا يسمح بالالتقاء في منتصف الطريق والانفصال الذي يستحيل معه التعاون إلاّ إذا أنتقل أهل الجاهلية إلى الإسلام، فليس هناك أنصاف الحلول ولا التقاء في منتصف الطريق ولا إصلاح العيوب ولا ترقيع مناهج[1].

ولقد أورد هذا الفريق الرافض للعمل السياسي في إطار اجتهاداته الأدلة والحجج التالية:[2]

1- إن البرلمانات مجالس شركية قامت على اغتصاب الحق في التشريع المطلق...، إذ لا فرق بين الشرك في الحكم، وبين الشرك في العبادة، لذلك فالأصل في هذه المجالس هو الاجتناب.

2- ما يتعرض له العضو بداية التحاقه بهذه المجالس، من القسم على احترام الدستور والقوانين، فيها من الكفر والشرك ما يناقض الإسلام.

3- ما يتضمنه ذلك من التدليس على بقية أعضاء المجلس، وعلى العامة من الأمة بإضفاء الشرعية على هذه الأوضاع الشركية، والإقرار بها على الجملة.

4- ما يتضمنه الدخول إلى هذه المجالس من موالاة الظالمين، وهي محرمة بنص القرآن.

5- مخالفة المعهود في دعوة الرسل والصبر على الأذى، والجهاد في سبيل الله وطاعة الذين كفروا، بما أنزل الله في بعض الأمور، وهو باب من أبواب الردة.

6- إن ما يقام من الشريعة بهذا الطريق، لا يكون معتبرا شرعا لأن المقصود الالتزام بهذه الشريعة دينا وتقربا، لا مجرد الالتزام بها قانونا وقضاء.

كما يمكن أن نورد أدلة وحجج أخرى من بينها:[3]

1- إن الديمقراطية هي حكم الشعب للشعب وبالشعب، والإسلام يقول لا حكم إلاّ لله، فالله هو الذي يحكم بين عباده ويصدر التشريعات لهم، وليس لفرد ولا لجماعة ولا لحزب ولا لمجلس الحق في التشريع، فالديمقراطية إذن أمر لا يوافق عليه الإسلام من حيث إعطاء الحكم للشعب.

2- إن هذه المشاركة تلغي عمليا المشروع الإسلامي في إقامة دولة الإسلام من خلال ذوبان الإسلاميين في دوائر ومؤسسات الأنظمة الحاكمة.

---

[1] الشيخ عبد الخلاق، الصحوة الإسلامية: مناهج و مدارس و حركات، ط1، دار سبيل الرشاد، بيروت، 1999، ص326.
[2] صلاح الدين الصاوي، مدارسة حول العمل السياسي من منظور شرعي، مرجع سابق، ص ص4-5.
[3] الشيخ عبد الخلاق، الصحوة الإسلامية: مناهج ومدارس وحركات، مرجع سابق، ص ص339-340.

3- إن المشاركة السياسية تؤدي إلى دعم النظم الحاكمة بعناصر وكفاءات الإسلاميين، وتساعد على بقائها واستمرارها.

ثانيا- الفريق المؤيد لمبدأ المشاركة السياسية:

يؤيد العديد من المفكرين الإسلاميين وزعماء حركات الإسلام السياسي مبدأ المشاركة السياسية ويميلون إلى الاندماج وفق أسلوب وإستراتجية تقوم على التراضي والتوافق، وتكونت لديهم بوادر قابلة للتطور نحو وعي بأهمية المشاركة كآلية ضرورية لفرض أرائهم وتوجهاتهم السياسية وتحقيق أهدافهم عن طريق صناديق الاقتراع، ويرون أن المشاركة السياسية إنما هي مشاركة المسلمين وليست مشاركة الإسلام في الحكم مع الآخرين، والمراد من طروحاتها رفع الظلم عن المسلمين، وتحصيل حقوقهم ووقف التآمر الذي يهدف إلى استئصالهم وتدعيم مواقفهم الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية والعسكرية ليكون أقدر على التحدي والصمود في وجه محاولات التذويب والتغريب، وتقليم أظافر التسلط السياسي التي ابتليت به شعوب الأمة العربية والإسلامية، ولذلك فمن الأهمية وصول الدعوة الإسلامية إلى منبر البرلمان من خلال الانتخابات، فهذا المنبر ليس حكرا على أصوات دعاة السياسة الحزبية على اختلاف ألوانها ولكنه منبر الأمة تسمع من فوقه كل فكرة صالحة ويصدر عنه كل توجيه سليم يعبر عن رغبات الشعب أو يؤدي إلى توجيهه توجيها صالحا نافعا[1].

فحركات الإسلام السياسي عليها أن تمارس حقها كطرف سياسي معترفة بغيرها من الأطراف السياسية الأخرى، مقدمة اختياراتها للنموذج الإسلامي، وتشارك في الحكم جزئيا لتدريب أفرادها على إدارة المؤسسات وعلى قيادة الجماهير وتعبئتها وتوعيتها بأهداف الحركة الإسلامية، فالمجتمع الإسلامي لم ينزل مكتملا، ولم يسقط في يوم واحد، وإنما بني حجرا حجرا وسقط حجرا حجرا، وهكذا تكون إعادة البناء.

وعليه نجد بعض الإسلاميين يروجون للديمقراطية ومن بينهم "يوسف القرضاوي" تحت عنوان "فقه الموازنات"، فعندما سئل عن الحكم الشرعي في اشتراك حزب الرفاه الإسلامي التركي في حكم علماني ديمقراطي، رد قائلا "إن الحكم هنا يجب أن يبنى على فقه الموازنات فإذا وجد أن مصلحة الإسلام والمسلمين تقتضي الاشتراك جاز ذلك"، ويتساءل من أحكام البعض على الديمقراطية بأنها منكر صراح، أو كفر بواح، ويعتبر الديمقراطية والتي يرى فيها الإسلاميين الوسيلة لكبح جماح الحكم الفردي هي في الواقع من صميم الإسلام[2].

---

[1] الشيخ عبد الخلاق، الصحوة الإسلامية: مناهج و مدارس وحركات، مرجع سابق، ص ص326.

[2] نفس المرجع، ص330.

ولقد أورد أيضا هذا الفريق المؤيد للعمل السياسي في إطار اجتهاداته الأدلة والحجج التالية[1]:

1- إقامة الحجة، ونقل قضية التوحيد ورسالة الإسلام إلى هذه المواقع.

2- إقامة ما يمكن إقامته من أحكام الشريعة، والحيلولة دون المزيد من إضاعة ما بقي منها.

3- القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك بمحاربة الفساد وكشف رموزه وتعقبهم في مختلف المواقع في إطار الأمن النسبي الذي تخوله الحصانة البرلمانية.

4- تحصيل بعض المصالح للعمل السياسي، ودفع أو تقليل بعض المظالم التي تقع عليه.

وفي الأخير يمكن القول بأن موقف الإسلاميين من المشاركة السياسية ينحصر بين تيارين التيار الأول يؤيد مبدأ المشاركة السياسية ويعتبرها معقد الأمل في التغيير والإصلاح الإسلامي، في حين يرفض التيار الثاني مبدأ المشاركة السياسية ويعتبر أن ذلك سيؤدي إلى تمييع المشروع الإسلامي.

الفرع الثاني: مرتكزات الفكر الإصلاحي لدى حركات الإسلام السياسي.

ارتكزت حركات الإسلام السياسي في تبنيها خيار المشاركة السياسية على اجتهادات العديد من الفتاوى الفقهية لتبرير وإبراز مدى شرعية هذه المشاركة، وسوف نستحضر في هذا السياق مجموعة من القواعد المستشفة من اجتهادات كبار "قيادات" تيار المشاركة والمستقاة من الفقه للتعامل مع العمل السياسي.

ولكن من الصعوبة أن نعطي تفسيرا شاملا لهذه الإشكالية، لأن الفاعل السياسي قد يعي حقيقة موقفه، إلا أنه يدرك الأبعاد المرجعية العميقة التي حددته، كما أن الأهداف الحقيقية لموقفه قد تكون مستبطنة، ولا يستطيع الفاعل التصريح بها لكونها تمتزج بالقيم والمعايير والمعتقدات التي يؤمن بها، فالمرجعية الفكرية التي تبناها التيار الإسلامي الإصلاحي، تؤطر بجلاء الموقف الإيجابي من المشاركة، في إطار رؤية واقعية تستند على فكر سياسي اعتدالي واع بحقيقة إشكالية السلطة، دون أن نغفل أيضا المكانة الاجتماعية للعديد من رموزها وقيادييها، والتي لا يسعها إلا أن تشجع على موقف المشاركة، والدفع به إلى الأمام، في إطار نهج التيار الإسلامي المعتدل، والشريحة التي يمثلها في البحث عن مواقع سياسية واجتماعية ظلت "مبعدة" عنها في ظل نظام سياسي يراقب ويوجه اللعبة السياسية، فمنطق المشاركة السياسية هو ضرورة لابد منها، في ظل انتشار قيم العلمنة وإقصاء الدين من طرف القوى المناوئة عبر العديد من المؤسسات.

[1] صلاح الدين الصاوي، مدارسة حول العمل السياسي من منظور شرعي، مرجع سابق، ص ص32-33.

ويتبع هذا التيار منهجا تدريجيا يركز على التربية الموجهة لكل فئات المجتمع، وينطلق في عملية "الأسلمة"، بنشر أفكاره من القاعدة بطريقة أفقية، تؤدي إلى انعكاسات سياسية تكون نتيجة للتغيرات القاعدية، ولا يوجد إجماع بين أصحاب هذا التيار حول طبيعة الحكم السياسي الأمثل وحدود سلطته، حيث يؤكد "حسن البنا" المؤسس والمرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين ومن أهم المنظرين للحركات الإسلامية المعاصرة فكرا وحركية على ضرورة الطاعة التي أعتبرها إحدى ركائز الدعوة، ويدعو إلى الإسلام الشامل لكل أوضاع الكون، وربط بين العقيدة والشريعة والسياسة وبين الفكر والتنظيم الحركي وينفي "البنا" أي فصل بين السياسة والدين ورفع شعار الإسلام دين ودولة، وفي هذا الصدد انطلق من مفهوم محوري، وهو وحدة السلطة في النظام الإسلامي، ولا توجد حسب رأيه سلطتان في الإسلام سلطة سياسية وأخرى دينية[1].

وهو لا يرفض الديمقراطية إذا لم تتعارض مع الشريعة الإسلامية ويؤكد على أن الأنظمة الدستورية لا تتعارض مع الإسلام، وهذا إذا تم ربطها بأسس الشريعة الإسلامية، ويجعل" حسن البنا" من مفهوم الشورى، وعبر إعادة تفسيرها في ضوء الحداثة وعدم معارضتها للشريعة ديمقراطية، وما دام المصدر النهائي لمشروعية الشورى هو المجتمع فلا يمكن أن يمثل هذا المجتمع بفئة واحدة أو حزب واحد، بل المطلوب أن تتحول الشورى إلى مؤسسة تتوقف شرعيتها على استمرار قبول المجتمع لها بالإضافة إلى أنه لا ينفي التعددية القائمة على الاختلافات في الإيديولوجية والسياسات والبرامج، والدولة الإسلامية حسبه لا تقصي تعدد الأحزاب، إلا تلك التي تعارض الوحدانية، وعدم شرعية الأحزاب الملحدة لا تنبع في نظره من التعدي على حرية التعبير والاجتماع، بل من وقوفها ضد الأغلبية وحتى الأقلية، التي تؤمن بالدين والتدين، لذلك فإن مثل تلك الأحزاب خارج إجماع المجتمع ومهددة لوحدته[2].

أما فيما يتعلق بنظام الحكم الإسلامي، سعى "البنا" إلى تأكيد مجموعة من الخصائص تتميز بها الدولة الإسلامية أو نظام الحكم الإسلامي ومن أهم هذه الخصائص:

1- ترسيخ علاقة الدين بالدولة أو دينية الدولة، دون أن يعني ذلك أنها دولة دينية بالمعنى الغربي.

2- اختلاف الدولة الإسلامية عن كل المذاهب الأخرى القديمة والحديثة كالشيوعية والفاشية والنازية.

---

[1] علي حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص190.

[2] أحمد الموصلي، موسوعة حركات الإسلام السياسي في الوطن العربي إيران وتركيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص90.

ويحدد الحكم الإسلامي بقوله "والحكومة في الإسلام تقوم على قواعد معروفة، وهي الهيكل الأساسي لنظام الحكم الإسلامي، تقوم على مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها ولا عبرة بعد ذلك بالأسماء والأشكال"[1].

ويقول "البنا" في رسالة إلى الشباب "إن منهاج الإخوان المسلمين محدود المراحل واضح الخطوات فنحن نعلم تماما ماذا نريد ونعرف الوسيلة إلى تحقيق هذه الإرادة، نريد أولا الفرد المسلم، ونريد بعد ذلك البيت المسلم، ونريد بعد ذلك الشعب المسلم، ونريد بعد ذلك الحكومة المسلمة، ونريد بعد ذلك أن ينضم إلينا كل جزء من وطننا الإسلامي ونريد بعد ذلك أن تعود راية الله خفاقة عالية على تلك البقاع، ونريد بعد ذلك ومعه أن نعلن دعوتنا على العالم، وأن نبلغ الناس جميعا، وأن تعم بها آفاق الأرض"[2]، ويتضح مما سبق وجود ميزتين في رؤية "البنا" التغييرية:

أولا- أن هدفها النهائي هو إقامة الدولة الإسلامية التي تحتكم إلى الشريعة الإسلامية.

ثانيا- أنه ينتهج أسلوب التغيير المتدرج، فالتغيير يبدأ بالفرد ومن ثم يمتد إلى الأسرة قبل أن ينطلق باتجاه الشعب والحكومة والأمة والعالم أجمع، وهو الأمر الذي يؤكده "البنا" بشكل جلي في رسالة المؤتمر الخامس بقوله "أيها الإخوان وبخاصة المتحمسون المتعجلون منكم اسمعوها مني كلمة عالية داوية، من فوق هذا المنبر، في مؤتمركم هذا الجامع...إن طريقكم هذا مرسومة خطواته، موضوعة حدوده، ولست مخالفا هذه الحدود التي اقتنعت بها كل الاقتناع بأنها أسلم طريق للوصول، أجل قد تكون طريق طويلة، ولكن ليس هناك غيرها، فمن أراد منكم أن يستعجل ثمرة قبل نضجها، أو يقطف زهرة قبل أوانها فلست معه على ذلك بحال... "[3].

ونجد أيضا أن أراء "أبو الأعلى المودودي" لا تبتعد كثيرا عن أراء "حسن البنا "فهو يميز بين الدولة المسلمة والدولة الإسلامية[4]، فإذا كانت الأولى خاضعة لحكم المسلمين، فإن الثانية هي التي تسير وفق حاكمية الله، وتعتبر نظرية الحاكمية من أبرز القضايا التي أثارها فكر "المودودي" ولا يزال يدور حولها الكثير من اللبس والغموض، والمقصود بها القدرة على التصرف في الأشياء والأشخاص بحرية مطلقة، وهذا لا يؤتى إلاّ لله وحده[5]، وهو بهذا ينفي أن يكون لأي حزب كان أو طبقة أو شعب أي حق ولو جزئيا في حاكمية الله، أو يدعي أنه قادر على ممارسة الحكم، بل انه يقوم فقط بتسيير أمور المسلمين انطلاقا من التعاليم القرآنية والنبوية، ومن ثمة فطاعة الدولة مشروطة

---

[1] علي حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص196.
[2] شرح رسالة هل نحن قوم عمليون؟، على الموقع: www.ikhwanonline.com ، 2017/07/25.
[3] رسائل الإمام الشهيد حسن البنا: رسالة المؤتمر الخامس، على الموقع: www.ikhwanwiki.com، 2017/07/25.
[4] علي حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص196.
[5] محمد عمارة، الطريق إلى اليقظة الإسلامية، دار الشروق، بيروت، 1990، ص262.

بطاعتها لله والرسول، ولا يحق لها أن تطالب بالطاعة مادامت هي منسلخة عن طاعة الله ورسوله، ولكن تبني حركات الإسلام السياسي لآراء "أبو الأعلى المودودي" وخاصة فكرة الحاكمية يتغافل دائما عن الظروف السياسية والتاريخية التي دعت "المودودي" لصياغتها.

في حين أن السلفية كانت تهدف بالدرجة الأولى إلى تنقية الإسلام والممارسات الدينية من البدع، الخرافات والانحرافات، ولم تطرح نمط معين لنظام الحكم، أو تسعى لإقامة دولة إسلامية، والسلفية تعني الاتجاه الذي يعطي ويجعل الأولوية للمتقدم على المتأخر، سواء كان هذا المتأخر نظام سياسي أو فكر اجتماعي، فالسالف من سلوكات الإنسان وأشكال نظمه المختلفة وأطرها هي الأصل وما على المتأخر من أشكال النظم والأفكار إلا التماثل معها غير أن التيار السلفي في الإسلام ليس واحد، بل أنقسم على نفسه وذلك نتيجة للممارسات السياسية التي تمت باسمه، وحولته إلى عدة فصائل من ناحية الفكر والممارسة، خاصة فيما يتعلق بوسائل الفعل السياسي وشرعية الحاكم، أما من حيث استعمال القوة فإن أصحاب هذا التيار يتفقون على أن القوة هي الملجأ الأخير ولا توظف إلا بعد استنفاد كل السبل والوسائل السلمية، إذن لا تستعمل القوة إلا في حال استمرار الحاكم في التمسك بموقف مضاد للإسلام[1]، ويقصد بالسبل والوسائل السلمية لأسلمة المجتمع انتهاج سبيلين هما:

أولا- أسلمة الجماهير من خلال المؤسسات التربوية والتعليمية والاقتصادية وغيرها، ثم تكوين رأي عام يتقبل التغيير ويدفع النظام إلى انتهاج سياسة إسلامية وهي الطريقة التي أنتهجها "حسن البنا".

ثانيا- أسلمة النخبة التي تقود بدورها تحويل المجتمع إلى مساره الإسلامي ويتأثر بنفوذها وهذا منهج "أبو الأعلى المودودي".

إلا أن احتمال استعمال القوة وارد في نظر كل منهما فحركات الإسلام السياسي المتبنية لهذه الأفكار في بعض الأحيان قد تلجأ إلى العنف، وفيما يتعلق بمكانة القوة في فكر الوهابية فالأمر يبدوا غامضا وهذا راجع للظروف التي أحاطت بظهور الحركة الوهابية وإستلائها على الحكم في شبه الجزيرة العربية، ويعتبر أنصار هذا التيار بصفة عامة أن المحيط الخارجي يلعب دورا أساسيا في انحطاط المسلمين، فقد اعتبرت السلفية أن الإمبراطورية العثمانية هي سبب الخلافات والتخلف وترفض التأثيرات الفلسفية للحضارة الغربية وتعتبر ذلك بدعا طرأت على الإسلام كما فهمه السلف الصالح[2].

---

[1] Oliver Roy, The Failure of Political Islam, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts-USA, 1994, p61.

[2] محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، بيروت، 1996، ص286.

ويعتبر" يوسف القرضاوي" وهو أحد أكبر منظري الإخوان ومن أبرز من استعرض المنهج التغييري لدى الجماعة، حيث يشير بأن منهج التغيير للجماعة قد امتاز بما يلي:[1]

1- انه تغيير عميق وليس سطحي، حيث يرى منظري الإخوان أن التغيير المنشود في فكرهم هو التغيير العميق الذي يغوص في مختلف نواحي الحياة الإنسانية ولا يكتفي بالقشور.

2- انه تغيير جذري وليس فوقى، أي أنه يعتمد على تغيير الشعوب والأفراد ولا يتجه نحو تغيير الحكام والقادة كمهمة أساسية، حيث يقصد بالتغيير الفوقي انه التغيير الذي تقوم به سلطة ذات صلاحيات أو قدرات خاصة مثل الجيش أو المستعمر.

3- انه تغيير متدرج وليس فوري، أي انه يمر بالمراحل الموضوعية لإحداث التغيير والتي تأخذ بعين بالاعتبار العوامل الموضوعية التي تختلف من مجتمع لآخر ومن بيئة لأخرى.

4- انه تغيير عالمي وليس قطري، أي انه يستهدف الإنسان في كل مكان وليس دولة أو قطر معين فقط، ولعل هذا يعود للرسالة العالمية لدعوة الجماعة وامتداداتها العالمية ووجود التنظيم العالمي للإخوان.

5- أنه تغيير مستقر وليس وقتي، أي انه لا يستهدف تحقيق إنجازات وقتية قد لا تدوم عند زوال المؤثرات المحيطة إنما يهدف إلى تحقيق تغيير ثابت ومستقر يمكن البناء عليه وتعزيزه وفق رؤية الإخوان التغييرية.

6- أنه تغيير شامل وليس محدود، أي انه يشمل جميع مجالات نشاط المجتمع على تنوعها ففيه السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري والثقافي وغيرها من مناحي الحياة المختلفة.

7- أنه تغيير واقعي وليس خيالي، أي انه يتناول قضايا يواجهها الإنسان في المجتمع ولا يعالج فرضيات "ميتافيزيقية" بعيدة عن واقع الأمة وأوضاع المجتمع.

8- أنه تغيير مرجعيته الكتاب والسنة وليس له مرجعية أخرى، أي يعود إلى الكتاب والسنة ومصادر التشريع الإسلامي في تصوراته ورؤاه وتحكيمه.

9- أنه تغيير يعترف بالآخر فكرا ورأيا ولا يستأثر برأيه، أي انه يحرص على إيجاد أرضية مشتركة بينه وبين باقي القوى الإصلاحية ويراعى الفروق الفكرية والثقافية بين مختلف تيارات التغيير الجادة.

[1] يوسف القرضاوي، الإخوان المسلمون 70 عاما من الدعوة والتربية والجهاد، ط1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2001، ص32.

10- أنه تغيير تقاد الأمة إليه ولا يناب عنها فيه، أي يستنهض قوى الأمة الإصلاحية ويعمل بالتعاون والتنسيق معها ويخرج الأمة بالضرورة من حالة الخمول والقعود إلى حالة النشاط والنهضة.

وفي الأخير نجد أن "البنا" يؤمن بأن صناعة التغيير في المجتمع هي عملية تكاملية وسلسلة متكاملة الحلقات، وهي بحاجة إلى ثلاثة عوامل لا بد من توفرها وبناءها لإحداث التغيير وهي:

أولا- البدء بإعداد الفرد المسلم باعتباره وسيلة التغيير ومحوره ، حيث أن "البنا" يفرد لعلاقة الجماعة بالفرد القادر على صناعة التغيير أجزاء كبيرة من رسائله، فالفرد في نظره هو اللبنة الأساسية والخلية الأولى في المجتمع المسلم[1].

ثانيا- إعداد الجماهير القادرة على صناعة التغيير، حيث تعطى أهمية لدور الجماهير التي تتكون من الأفراد بحد ذاتها، وهم الذين يطلق عليهم "البنا" "العاملون المؤمنون"، حيث أن مهمتهم نشر الدعوة والعمل على تقويتها دون تعب أو ملل، حيث يؤمن "البنا" بقدرة الجماهير ودورهم الفاعل في تحقيق التغيير الاجتماعي"[2].

ثالثا- وجود القيادة الرسمية التي تشرعن التغيير، ويربط "البنا" التغيير منذ البداية بوجود القيادة الإصلاحية التي تشرعنه، ففكرة الحكومة وشرعيتها متأصلة في فكر"البنا" في مختلف رسائله، فهو لا يؤمن بالفراغ، حيث يقول في رسالة "دعوتنا" "يفترض الإسلام الحنيف الحكومة قاعدة من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء به للناس، فهو لا يقر الفوضى، ولا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام"[3].

إن ما يميز أفكار منظري الإسلام الحركي على غيرهم من المفكرين الإسلاميين من دعاة الحداثة أو من يطلق عليهم "دعاة التجديد" هو وجود القاعدة الحزبية القادرة على تحويل تلك الأفكار إلى ممارسات وبرامج، وهذه الأفكار لا تؤثر فقط بالمؤمنين بها إنما تؤثر بالمجتمع سواء نحو التقدم والرقي أو نحو التخلف والتراجع، إذ أن الأحزاب السياسية في المجتمع تشكل أحد أهم أعمدة وميكانيزمات الحراك الاجتماعي والمشاركة السياسية وبالأخص في الدول حيث تشكل الأحزاب بها أحد أهم وسائل التغيير، ومما لا شك فيه بأن وجود القاعدة الحزبية العريضة التي احتضنت أفكار "البنا" ورآه التغييرية قد شكلت دافعا أساسيا في انتشار رؤاه التغييرية وأفكاره تجاه مجمل القضايا التي تخص الفرد والمجتمع ونظام الحكم.

---

[1] رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، رسالة التعاليم، على الموقع: www.ikhwanwiki.com ، 2017/07/27.

[2] حنان محمد عبد المجيد، التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن –فرجينيا، الولايات المتحدة-، ص257 .

[3] رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، رسالة التعاليم، مرجع سابق.

المطلب الثاني: أشكال المشاركة السياسية لدى حركات الإسلام السياسي.

إن أسلوب التغيير عن طريق المشاركة السياسية يضم حركات الإسلام السياسي التي تؤمن بجدوى الحوار مع الأنظمة الحاكمة، فتنتهج كل الوسائل السلمية المسموح لها بإتباعها عند التعامل مع تلك الأنظمة فتقبل بالمشاركة في العملية السياسية، وإن كانت تلك المشاركة تتم على أكثر من مستوى، أبرزها هي مستويات التحالف والتعاون والمهادنة، وقبول الحركة الإسلامية بمبدأ المشاركة بأي من مستوياتها، بما في ذلك مستوى التحالف، لا يعني أنها تقبل بأن يتم استيعابها من قبل النظام فتجارب حركات الإسلام السياسي في المشاركة تظهر أنه في لحظات الخيار المصيري بين الاستمرار في المشاركة أو الانحياز لقناعاتها، فإنها غالبا ما تنحاز لقناعاتها.

الفرع الأول: المشاركة السياسية عن طريق التحالف مع النظام الحاكم.

يتحقق هذا المستوى من مستويات العلاقة بين الحركة الإسلامية والنظام الحاكم، عندما تصل الحركة إلى اختراق السلطة وتصبح جزءا من النظام الحاكم، فتصبغ سياسات النظام برؤاها وتصبح في موقع يسمح لها بالشروع في تحقيق مشروعها الحضاري على أرض الواقع، مثل الجبهة الإسلامية القومية في السودان، والجماعة الإسلامية في باكستان، والحزب الإسلامي الماليزي في ماليزيا ، كلها نماذج لحركات إسلامية ممثلة لهذا الشكل من التفاعل.

أولا- الجبهة القومية في السودان والتحالف مع النظام الحاكم:

لقد استطاعت الجبهة القومية في السودان أن تحقق نموذج التحالف- لأول مرة -في عهد "النميري" الذي أراد تسخير الدين لدعم شرعيته فأبرم عام 1978 اتفاق مصالحة وطنية مكن حركات المعارضة الإسلامية من العودة للحياة العامة، فنافسوا على مقاعد البرلمان في انتخابات عامة ونجحوا، فقام "النميري" بتعيين زعيم الحركة "حسن الترابي" في منصب النائب العام، وفتح أبواب مؤسسات الدولة الرئيسية لهم لتولى المناصب الهامة، وبدأ "النميري" بتأثير هذا التحالف مع الإسلاميين في انتهاج برنامج أسلمة كان إلى حد كبير إسلاما "نميريا"، حيث كانت التشريعات "الإسلامية" تصدر لأغراض بعينها يريدها النظام ودون تشاور مع النائب العام "حسن الترابي"، ثم كان الانقلاب الذي أطاح ب"النميري" في افريل 1985 لتجد حركة الجبهة القومية نفسها في علاقة تحالف مرة أخرى مع النظام الحاكم، ولكن هذه المرة مع نظام "عمر البشير"، فكما احتاج "النميرى" سندا لشرعيته ووجده في الإسلاميين، وجد "عمر البشير" نفسه في ذات الموقف عندما انقلب على حكومة "الصادق المهدي" الديمقراطية عام 1989، فحاول أن

يبحث عن سند لشرعيته السياسية، ووجد ضالته في حركة الجبهة القومية، فكان أن جدد التحالف معهم[1].

ومن أهم سمات علاقة التحالف التي قامت بين حركة الجبهة القومية ونظامي حكم "النميرى" و"البشير"، سعي الجبهة لاستثمار هذه العلاقة من أجل إنجاز مشروعها الحضاري، ولقد انطلقت الجبهة نحو هدفها من طريقين تمثل الأول في إعلاء حاكمية الشريعة الإسلامية، والثاني تمثل في إعادة تأهيل المجتمع السوداني، فعلى الجانب الأول، نجد "حسن الترابي" زعيم الحركة هو مهندس صياغة قوانين سبتمبر 1983، الخاصة بتطبيق الشريعة الإسلامية في السودان، كما أنه هو الذي تولى مهمة صياغة الميثاق القومي للعمل السياسي في السودان عام 1991، وراعى في ذلك استلهام الشريعة الإسلامية، فضمن الميثاق مبادئ الحاكمية لله وشورية الحكم والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بوصفها دعامات إقامة النظام الإسلامي على الوجه الذي يرتضيه الله[2]، وعلى الجانب الآخر، حرصت الجبهة على أن تؤمن لنفسها قاعدة جماهيرية من خلال تأسيس مجموعة من التنظيمات، التي تقدم خدمات اجتماعية لفئات المجتمع السوداني المختلفة، في الوقت الذي تعمل فيه على إعادة ترشيد ذلك المجتمع وإعداده إعدادا إسلاميا[3].

ثانيا- الجماعة الإسلامية في باكستان والتحالف مع النظام الحاكم:

أما الجماعة الإسلامية في باكستان فقد جربت علاقة التحالف مع النظام الحاكم بعد أن تهيأت الظروف لانتقالها من مستوى العمل السياسي المعارض عام 1977، وذلك بمجيء "محمد ضياء الحق" على رأس السلطة بعد الانقلاب الذي أطاح فيه ب "ذو الفقار علي بوتو" ومما ساعد على تأسيس علاقة التحالف تلك أن كلا من نظام الحكم وحركة الجماعة الإسلامية كانا في حاجة إلى بعضهما البعض، ف"ضياء الحق" كان يريد توطيد دعائم نظامه العسكري بعد أن وعى درس فترة حكم "بوتو" والتي ظهر فيها واضحا مدى قدرة الجماعة الإسلامية على التأثير في الجماهير، ومن ثم دورها المؤثر في زعزعة نظام "بوتو" مما مهد لإسقاطه، أما الجماعة الإسلامية فقد وجدت في الإشارات التي أرسلها لها النظام معبرا عن رغبته في إقامة تحالف معها، الفرصة المواتية لإقامة النظام الإسلامي الذي تستهدفه[4].

ورغم أن ظروف نشأة باكستان، والتي لعب فيها الإسلام دورا أساسيا، قد مكنت الجماعة الإسلامية من أن تنشط سياسيا، وأن يكون لها دائما دور مؤثر في الحفاظ على

---

[1] محمد ظريف، الإسلام السياسي في المغرب، ط 2، مطبعة المعارف الجديدة، الرياض، 1992، ص253.

[2] جون اسبوزيتو، التهديد الإسلامي أسطورة أم حقيقة، دار الشروق للنشر و التوزيع، القاهرة، 1995، ص140.

[3] حمدي عبد الرحمن، المنهج القومي للتغيير السياسي: دراسة للحالة السودانية 1989-1993، في سلسلة بحوث سياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، 1994/6، ص ص16-17.

[4] حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي: الجبهة القومية الإسلامية في السودان نموذجا، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، 1992، ص73.

الطابع الإسلامي للمجتمع بل وللنظام[1]، إلا أن الدور الذي لعبته في ظل حكم "ضياء الحق" كان دورا غير مسبوق، فلقد تبنى النظام –رسميا- رؤى الجماعة في ظل علاقة التحالف بينهما، وأعلن عام 1979 نيته تجسيد هذه الرؤى في نظام إسلامي يقيمه في البلاد[2].

وإذا كانت الجماعة الإسلامية قد قرأت هذه الخطوات على أنها تسليم من قبل النظام بدورها السياسي لها في الحياة العامة، فإن النظام كان يفهم ذات الخطوات على أنها تسليم من جانب الجماعة بمشروعية النظام وباستحقاقه الدعم من جانبها رغم أنه نظام عسكري في الواقع، ولذلك سرعان ما حدث الشقاق وتحولت علاقة التحالف إلى علاقة صدام بدءا من منتصف الثمانينيات، عندما عطل النظام العسكري الحريات، وفشل في تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية[3].

ثالثا- الحزب الإسلامي الماليزي والتحالف مع النظام الحاكم:

وافق الحزب الإسلامي الماليزي الذي تأسس عام 1951 على الدخول في ائتلاف حاكم مع التنظيم القومي في الفترة من 1972 إلى 1977 أما التنظيم القومي فكان يرى أن ضم الحزب إلى الائتلاف يشكل فرصة لتحجيم شعبية الحزب الإسلامي نتيجة تحالفه مع حزب علماني، وهو ما حدث بالفعل ودللت عليه النتائج المتدنية التي حققها في انتخابات 1978 في "كيلانتان" بعد انتهاء الائتلاف عام 1977، وأما الحزب الإسلامي فكان يجد في هذا الائتلاف فرصة لمحاولة وضع قناعاته موضع التنفيذ، ووفقا للقواعد الحاكمة لهذا المستوى من المشاركة، كان لابد للحكومة من أن ترضخ لبعض مطالب شريكها في الحكم، ومن هنا اتخذت الحكومة الخطوات اللازمة نحو إنشاء بنك إسلامي ومدارس دينية، كما منعت الإعلان عن الخمور، ولكن الحزب الإسلامي فشل أثناء فترة الائتلاف في الدفع بمطالبه إلى حد تعدي الدستور بما يتفق مع الشريعة الإسلامية[4].

---

[1] علا أبو زيد، حركات الإسلام السياسي في آسيا، مركز الدراسات الأسيوية، القاهرة، 1998، ص101.

[2] نفس المرجع، ص97.

[3] Jeff Haynes, Religion in Third World Politics, op. cit, p86.

[4] حسن حمدان العلكيم، قضايا إسلامية معاصرة، ط2، مركز الدراسات الأسيوية، القاهرة، 1997، ص ص134-136.

الفرع الثاني: المشاركة السياسية عن طريق التعاون مع النظام الحاكم.

إن تفاعل الحركة الإسلامية مع الأنظمة الحاكمة على مستوى التعاون، لا يسمح لها بالارتقاء إلى مستوى الشريك في الحكم وهو ما يخوله لها مستوى التحالف، ففي مستوى التعاون أقصى ما تتمتع به الحركة الإسلامية هو سماح النظام لها بالمشاركة في بعض أوجه العملية السياسية، مثل العمل الحزبي والبرلماني، كما قد يفسح النظام مكانا لبعض رموز الحركة للمشاركة في هيكل السلطة التنفيذية، مع إتاحة الفرصة لها للتواصل مع الجماهير بغرض عرض أفكارها، ورغم هذا القدر من حرية العمل والتحرك السياسي والاجتماعي المتاح للحركة الإسلامية، فالنظام لا يسمح لها بفرض رؤيتها على سياساته وتوجهاته، فالنظام يسمح للحركة بهذا القدر المحسوب من حرية التحرك، لأنه يدرك أنها لن تستخدم هذه المساحة لمناهضته، فالحركة الإسلامية تكون في هذا النمط مادة يدها بالعون و الدعم للنظام، مساندة له في أزماته، و من أبرز النماذج الممثلة لهذا المستوى من التفاعل حركة الإخوان المسلمين في الأردن، و التيار العام للحركة الإسلامية في المغرب.

أولا- الإخوان المسلمين في الأردن والتعاون مع النظام الحاكم:

كان الإخوان المسلمين في الأردن قريبين دائما من دوائر السلطة، وتحديدا من العرش، ولعبوا في الغالب، دور السند للملك في أزماته المتعددة كعام 1957 مع اليساريين، وعام 1970 مع الفلسطينيين، وعام 1980 مع النظام السوري، في المقابل تمتع الإخوان بوضع متميز سياسيا، فلقد كانت حركة الإخوان هي الحركة السياسية الوحيدة التي لم يشملها قرار حظر الأحزاب السياسية عام 1957، بحجة أنها جمعية خيرية بالرغم من الصبغة السياسية الواضحة لنشاطها ولبرنامجها السياسي، وفي هذا السياق دأب الملك على تكليف أعضاء من الحركة بحقائب وزارية مهمة، ومنذ عودة الحياة الحزبية للأردن في إطار تنشيط العملية الديمقراطية، والتي قبل الأخوان أن يكونوا جزءا منها وأن يشاركوا فيها، وهم يخوضون الانتخابات ويحققون نجاحات ملحوظة، تؤمن لهم وجودا معتبرا داخل البرلمان الأردني لا تنازعهم فيه الحكومة، إضافة إلى وجودهم في المؤسسة التنفيذية كوزراء لهم حقائب مؤثرة كما حدث عام 1990، عندما حمل الإخوان حقائب التعليم والتعليم العالي والتنمية والمعلومات في حكومة "مضر بدر"[1].

ولكن هذا التعاون بين حركة الإخوان والنظام الملكي في الأردن لا يعني أن الحركة قد تنازلت عن قناعاتها مقابل مقعد البرلمان أو حقيبة الوزارة، فللحركة مواقفها الثابتة التي لم تتخل عنها بخصوص قضية تطبيق الشريعة، ومهاجمة المظاهر غير الإسلامية في المجتمع الأردني، مثل السماح بدور اللهو، كما أنها لم تتخل عن التكييف

[1] علا أبو زيد، حركات الإسلام السياسي في آسيا، مرجع سابق، ص ص378-379.

العقيدي للصراع العربي الإسرائيلي، ولا عن شجب إصرار النظام على توثيق علاقاته مع الغرب، بل إن الحركة سعت إلى استخدام أساليب العمل السياسي المتاحة لها لكسب قضاياها، إما بإثارتها داخل البرلمان، أو بالسعي لحمل الحقائب الوزارية المؤثرة على صعيد المجتمع الأردني وعلى صعيد سياسات النظام، ولكن لأن العلاقة مع النظام ظلت عند مستوى التعاون ولم ترقى العلاقة إلى مستوى التحالف، فإن ذلك يضع سقفا لا يجوز للحركة أن تتجاوزه في تحركاتها السياسية والاجتماعية، وفيما تحاول إنجازه من أهداف، وفي هذا السياق، نستطيع أن نفسر المواجهات التي تحدث بين النظام والحركة بين الحين والآخر، وأسلوب التضييق من مساحة حرية الحركة الممنوحة لها كلما حاولت تخطى هذا السقف[1].

ثانيا- حركات الإسلام السياسي في المغرب والتعاون مع النظام الحاكم:

نجح النظام الملكي في المغرب إلى حد كبير في استثمار نسبه العلوي لاكتساب شرعية دينية يسند بها شرعيته السياسية، إضافة إلى تطويره مجموعة من المؤسسات الدينية استطاع من خلالها أن يفرض هيمنة النظام على حياة المجتمع الدينية، واستطاع من خلال ذلك وبقدر كبير من النجاح أن يهمش قدرة حركات الإسلام السياسي المعارضة على استثمار الدين في معركتها معه، بل إنه اكتسب دعم ومساندة جانب يعتد به من الحركة الإسلامية في المغرب، فأضحى التيار الرئيسي للحركة الإسلامية في المغرب يؤمن أن الدولة الإسلامية الحقة، هي التي تقوم فيها حكومة تكون حارسا على الأخلاق والفضيلة في وسط الأمة، فقضية تطبيق الشريعة الإسلامية، و هي القضية التي تشغل قمة أجندة حركات الإسلام السياسي بصفة عامة، وأضحت لدى الحركة الإسلامية في المغرب قضية محلولة من خلال المناداة بعدم ضرورة التطبيق المباشر والحرفي لها، فتطبيق الشريعة يحتاج في رؤيتهم إلى اجتهاد جديد، وهذا عندهم يحتاج وقت وجهد نواب أكفاء ضمن مجلس تختاره الأمة، أما هم فإنهم يمارسون نشاطهم في الغالب الأعم كجمعيات دينية ثقافية تستهدف ترشيد المجتمع وإعادة تأهيله، من خلال الدعوة إلى نوع من السلوك الديني دون اتخاذ مواقف سياسية واضحة ضد النظام الحاكم[2].

---

[1] Oliver Roy, The Failure of Political Islam, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts-USA, 1994, p77.

[2] علا أبو زيد، الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية ذات التوجه الإسلامي في ظل سياسات التحول الديمقراطي العمل الإسلامي بالأردن وحزب العمل بمصر، في سلسلة بحوث سياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، أوت 1996.

الفرع الثالث: المشاركة السياسية عن طريق المهادنة مع النظام الحاكم.

يسمح النظام الحاكم للحركة الإسلامية في مستوى المهادنة بمساحة من حرية العمل السياسي البرلماني والحزبي مثلما هو الحال في مستوى التعاون، كما يتيح لهم النظام مساحة تتحرك فيها لنقل أفكارها للجماهير، ولكن خلافا لما هو قائم في مستوى التعاون، لا يسمح النظام أبدا للحركات الإسلامية في مستوى المهادنة بتمثيل معتبر داخل البرلمان حتى لو اضطر إلى اتخاذ إجراءات، من قبيل العودة إلى حظر نشاطهم الحزبي، أو حتى تجميد أو إلغاء وجودهم السياسي نفسه، ومرورا بالتلاعب في نتائج الانتخابات لمنعهم من تشكيل كتلة برلمانية معارضة يعتد بها، إضافة إلى هذا ورغم أن النظام يسمح للحركة الإسلامية في هذا المستوى بفضاء معقول يتحركون فيه لنقل أفكارهم للجماهير، إلا أن هذا الفضاء يضيق كثيرا عما هو مسموح به للحركة في مستوى التعاون، هذا فضلا عن أن النظام كثيرا ما يتحرك بإجراءات سريعة من قبيل مصادرة المطبوعات، ومنع إقامة المؤتمرات والندوات والاجتماعات، وذلك لتذكير الحركة بأن هناك سقفا منخفضا جدا للأفكار المسموح لهم بنشرها، أما استوزار أعضاء الحركة، وهو ما تتمتع به حركات الإسلام السياسي في مستوى التعاون، فهو أمر غير وارد أصلا.

إن النظام في مستوى المهادنة لا ينظر للحركة على أنها عون ونصير وسند، بل يعاملها بوصفها مصدر تهديد خطير له، يضطر إلى إعطائه مساحة "زائفة" من حرية الحركة السياسية، استجابة لضغوط خارجية وداخلية عدة، ليس من بينها الإيمان بحقها في العمل السياسي، ولا القناعة بأنه في حاجة إليها، أما على جانب الحركة التي ينتخبها النظام ليسمح لها بالعمل السياسي، فإنها تتخذ قرار مهادنة النظام وتقبل المشاركة في العملية السياسية الوطنية في إطار هذا المناخ الملغم بالشك والريبة، برغم الهامش الضيق المسموح لها به، وذلك في محاولة منها لاقتناص الفرصة والحصول على أقصى ما يمكنها تحقيقه من خلالها، ولكن لأن النظام ينظر إلى الحركة على أنها مصدر تهديد، فإنه يعتبر أن أية مكاسب يمكن أن تحققها الحركة ستكون دائما على حسابه وانتقاصا من رصيده، ولذلك فإنه يكون دائما متربصا بها، وهنا تنتهي عادة ما العلاقة بين النظام والحركة الإسلامية في هذا المستوى بانقلاب الأول على الثانية ومطاردتها، إنهاءا للهامش الضيق من حرية العمل السياسي التي سبق أن سمح لها به.

أولا- الإخوان المسلمين في مصر والمهادنة مع النظام الحاكم:

رغم أن النظام المصري حظر دوما تشكيل أي حزب على أساس ديني، إلا إن الإخوان المسلمين حظوا بشرعية غير رسمية من طرف "أنور السادات" 1971-1981 بعد عقدين من مطاردة النظام الناصري لهم، فعادوا لإصدار مطبوعاتهم، و إنشاء مؤسسات الرعاية الاجتماعية و المالية الخاصة بهم، ثم كان أن سمح لهم نظام "حسني مبارك" بالمشاركة في الحياة السياسية بعد أن أخرجهم من السجون التي كانوا قد زجوا

فيها في نهاية عهد "السادات"، ولقد قبل الإخوان في مصر الدخول بالفعل في لعبة السياسة، والعمل من خلال التعددية الحزبية والديمقراطية البرلمانية، في ضوء الانتخابات البرلمانية لعام 1984 ضمن قائمة حزب الوفد "الليبرالي"، ثم في عام 1987 على قائمة حزب العمل ذي التوجهات الإسلامية[1].

ويبدو أنه في كل مرة يسمح فيها النظام الحاكم لحركة الإخوان المسلمين بشرعية الوجود والعمل السياسي والاجتماعي، يقبل هؤلاء بالتحرك في إطار الشرعية مهادنين النظام، ولكن غير متنازلين عن قناعاتهم وأهدافهم، ويتضح هذا من الرفض التام من قبل الحركة لاتفاقات "كامب ديفيد"، وهجومها المرير على الولايات المتحدة وإسرائيل، ومقاومتها العنيفة لقانون الأحوال الشخصية الذي اعتبرته الحركة مخالفا لنصوص الشريعة الإسلامية، مما اضطر "السادات" لإصداره بقرار رئاسي عام 1979، بسبب المعارضة التي لاقاها داخل مجلس الشعب طوال خمس سنوات[2].

أما على مستوى الأهداف فقد تابع الإخوان بدأب قضية إعلاء حاكمية الشريعة، وتقدموا باقتراح لمجلس الشعب في ماي 1985 يقضى بالتطبيق الفوري للشريعة الإسلامية، ولما رفض طلبهم قاموا باحتجاجات مؤثرة ومتتالية احتجاجا على هذا الرفض، هذا فضلا عن متابعة هذه القضية وجعلها أحد البنود الأساسية لبرنامجهم الانتخابي لعام 1987، وإن كانوا قد تخلوا عن مبدأ التطبيق الفوري وارتضوا بآلية التدرج في التطبيق، إلا أنهم لم يتخلوا عن القضية أبدا[3]، وإضافة إلى متابعة قضية تطبيق الشريعة، حرص الإخوان على الإفادة مما أتاحه النظام لهم من فرص التواجد الشرعي للتواصل مع المجتمع، في محاولة لبناء قاعدة جماهيرية لهم تمكنهم من إعادة ترشيد المجتمع، تمهيدا لإجراء التغيير المنشود، فجاء تواصلهم مع المجتمع على مستويين، الأول وهو مستوى المؤسسات الخدمية التي ركز الإخوان على إنشائها في كافة الدوائر الخدمية الاجتماعية "عيادات طبية، تعاونيات، دور حضانة"، والاقتصادية "بنوك، شركات توظيف أموال"، والثقافية "دور نشر، وسائل إعلام"، وتعليمية "مدارس، مراكز بحثية، خدمات تعليمية ملحقة بالمساجد"[4]، أما المستوى الثاني لتواصل الإخوان مع المجتمع فهو مستوى النقابات المهنية، حيث استطاع الإخوان أن يؤسسوا لأنفسهم تواجدا محسوسا في نقابات الأطباء والمهندسين والمحامين والصحفيين، فمدوا جسورا مع شريحة واسعة من الفئات المؤثرة جدا في المجتمع[5].

ثانيا- حركة النهضة في تونس والمهادنة مع النظام الحاكم:

---

[1] مجموعة مؤلفين، حركات الإسلام السياسي المعاصرة في الوطن العربي، ط2، مرجع سابق، ص205.
[2] حسن حمدان العلكيم، قضايا إسلامية معاصرة، مرجع سابق، ص117.
[3] جون اسبوزيتو، التهديد الإسلامي أسطورة أم حقيقة، مرجع سابق، ص213.
[4] هنرى مانسون، الإسلام و الثورة في الشرق الأوسط، مركز الدراسات و المعلومات، القاهرة، د.ت.ن، ص ص172-174.
[5] حسن حمدان العلكيم، قضايا إسلامية معاصرة، مرجع سابق، ص117.

جسدت حركة النهضة قبل "ثورة الياسمين"* هذا المستوى من مستويات المشاركة، فقد أعلن زعيمها "راشد الغنوشي" قبول الحركة للعمل السياسي من خلال القنوات الشرعية، بغرض إنجاز التغيير الذي تستهدفه الحركة، وذلك مع بداية تحول تونس إلى التعددية الحزبية، ورغم أن محاولات حصول الحركة على ترخيص بالعمل كحزب سياسي قد باءت بالفشل مرتين، الأولى عام 1981 عندما كانت تستخدم اسم "حركة الاتجاه الإسلامي"، والثانية عام 1989 عندما أسقطت الاتصاف ب "الإسلام " من اسمها للالتفاف حول نص قانون الأحزاب بحظر الأحزاب الدينية، إلا أن النظام قد سمح للحركة ببعض صور المشاركة السياسية عام 1984 في ظل حكم "بورقيبة"، فاشتركت الحركة في الاتحاد التونسي العام للشغل، وفي رابطة حقوق الإنسان، كما سمح لها بالتواصل مع الجماهير من خلال الإصدارات الصحفية، ثم في عام 1989، وفي ظل نظام "زين العابدين بن علي" شاركت حركة النهضة في الانتخابات المحلية فحصلت على 15% من جملة الأصوات في حين وصلت نسب ما حصلت عليه من أصوات في بعض الدوائر، ومنها تونس نفسها إلى 30%[1].

ولكن وكما هو الحال مع حركة الإخوان في مصر، كان الأمر ينتهي بعد نجاح الحركة دائما بانقلاب النظام عليها، رغم علاقة المهادنة، وذلك لاستشعاره مدى التهديد الذي يمثله نجاحها، فالحركة في هذا المستوى أميل إلى أن تكون مصدر تهديد للنظام، وليست مصدر دعم وعون له، فاتسمت مجابهة نظام "بورقيبة" للحركة بالقسوة والشراسة، فكانت حملة الاعتقالات والمحاكمات لأعضاء الحركة وزعيمها، وتجددت حملة الاعتقالات في مرحلة المهادنة الثانية والتي وصلت ذروتها عام 1991 والتي انتهت بتدخل الحزب الحاكم لتزييف نتائج الانتخابات ليحصل على كل مقاعد البرلمان، ويحرم الحركة من جني ثمار تحركها الناجح من خلال القنوات السياسية الشرعية، هذا فضلا عن إغلاق صحف الحركة والتحرش بفصائلها الطلابية[2].

ولقد تمسكت الحركة في تونس دائما، ورغم قبولها المشاركة في العملية السياسية، بقناعاتها وأهدافها، ولم يدفعها رد فعل النظام الباطش بها إلى المقايضة بمشروعها الحضاري، فتضمن برنامج عمل الحركة المعلن في مرحلتي مهادنتها للنظام الأولى من 1981 إلى 1984، والثانية من 1989 إلى 1991، تضمن التأكيد المتكرر على الطبيعة

* تم إطلاق هذه التسمية (ثورة الياسمين) من قناة العربية الإخبارية وهي ثورة الشعب التونسي التي أطلقها الشاب محمد البوعزيزى ابن سيدي بوزيد التونسية وترجع تلك التسمية للأسباب التالية: السبب الأول كونها ثورة ناعمة وسريعة ومرحب بها من جميع دول وشعوب العالم! والسبب الأهم لتلك التسمية هو أن الثورة التي قام بها زين العابدين بن على وأطاح فيها بالرئيس الأسبق الحبيب بورقيبة أطلق عليها صحفيان فرنسيان اسم "ثورة الياسمين" وتلك الثورة حدثت في سنة 1987.

[1] Oliver Roy, The Failure of Political Islam, op, cit, p78.

[2] مجموعة مؤلفين، حركات الإسلام السياسي المعاصرة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ص305-306.

الإسلامية العربية للمجتمع التونسي، والتنديد بالعلمانية وبمحاولات تغريب الشعب التونسي[1].

من الملاحظ أن حركات الإسلام السياسي أبدت اهتمامها كبيرا بالمشاركة السياسية من خلال قنوات وآليات العمل السياسي الرسمي، حيث كان ذلك متوفرا خاصة في الثمانينات والتسعينات، فمعظم هذه الحركات اهتمت بالمشاركة البرلمانية والمشاركة في المجالس البلدية والاتحادات الطلابية بل إن بعضها شارك في السلطة التنفيذية وربما كان ذلك أمرا يمكن تفهمه وطبيعيا لحركة تبنت العمل السياسي وعدم اللجوء إلى العنف المسلح كوسيلة للتأثير على القرار السياسي الرسمي وعلى السياسات العامة للدولة داخليا وخارجيا، وكذلك لحماية حضورها السياسي في المجتمع، وكان طبيعي أن يدفع هذا الاهتمام بالعمل السياسي إلى الانتقال من السرية إلى العلنية.

[1] Jeff Haynes, Religion in Third World Politics, op, cit, p83.

المبحث الثالث: تأصيل خيار المشاركة "حركة التوحيد والإصلاح في المغرب نموذجا".

إدراكا من حركة التوحيد والإصلاح لأهمية العمل السياسي في التغيير الاجتماعي إلى جانب العوامل التربوية والثقافية والدعوية، جاء الاقتناع بالمشاركة السياسية، والعمل في ظل الشرعية القانونية، حيث صرح "عبد الإله بن كيران": "حيث نشارك نصبح محصنين بالقانون عوض أن نبقى خارجه ونكون حاضرين في مراكز القرار عوض أن نبقى خارجه، ونكون حاضرين عوض أن تصرح برأيك ولا يكاد يسمعك، إلا القليل من الناس، فإن وسائل الإعلام تضطر إلى حمل رأيك إلى كل المجتمع"[1].

والحال أن مرجعية الحركة هي مرجعية مشتركة بين تيارات الإسلام السياسي؟، فحركة التوحيد والإصلاح لم تتوان منذ تأسيسها الأول في إطار "جمعية الجماعة الإسلامية" وحتى صيرورتها حركة الإصلاح والتجديد لحظة في مراجعة طروحاتها النظرية وتليين مواقفها، بل التعبير بإلحاحية عن رغبتها في الانخراط في إطار سياسي يؤهلها للاندماج في العملية السياسية الرسمية، عبر المشاركة والتفاعل، وبالتالي الانتقال من مرحلة القطيعة التنظيمية مع أسلوب السرية والعزلة الذي طبعها في بدايتها،[2] ويحيلنا هذا الموضوع على طرح سؤال إشكالي هو: ما هي الدلالات المفاهيمية والشرعية التي استندت عليها حركة التوحيد والإصلاح، لتأسيس وتأصيل خيار المشاركة، باعتبارها حركة دينية، تنطلق حسب أدبياتها من مرجعية الكتاب والسنة.

---

[1] عبد الإله بن كيران، الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج، سلسلة اخترت لكم 2، منشورات الفرقان، ب.م.ن، 1999، ص70.

[2] ميثاق حركة التوحيد والإصلاح، ط2، مركز المقاصد للدراسات والبحوث، الرباط، ماي1999، ص18.

المطلب الأول: حركات الإسلام السياسي في المغرب وظهور حركة التوحيد والإصلاح.

نظرا لأهمية الحضور والوزن الذي أصبحت تتمتع به حركات الإسلام السياسي في المغرب، يكاد يجمع المتتبعون المختصون أنه لا يمكن الحديث عن المستقبل السياسي والاجتماعي في هذه البلاد، دون الحديث أو الأخذ بعين الاعتبار دور هذه الحركات، وبناء عليه تكمن الأهمية، نظرا للدور المتميز الذي أصبح يحتله تيار خط المشاركة من داخل الحركة الإسلامية، في بنية النظام السياسي المغربي، وذلك من خلال انفراد حركة التوحيد والإصلاح بتبني خيار المشاركة، والدفاع عنه في مرحلة زمنية، كانت شروطها غير واضحة لدى باقي العناصر الإسلامية الأخرى.

الفرع الأول: جذور حركات الإسلام السياسي في المغرب.

تثير تجربة الحركة الإسلامية في المغرب الاهتمام من عدة نواح، فهي من بين الحركات المماثلة القليلة التي كان لها نصيب في المعترك السياسي، وأصبح لها رصيد في الحياة العامة، التشريعية والتنفيذية، على عكس العديد من نظيراتها التي لم تستطع -لعوامل ذاتية أو خارجة عنها- تحقيق ذلك، ثم إن تلك الحركة تميزت أيضا بتنوعها الحركي والفكري، الأمر الذي صبغ تجربتها بالعديد من التحالفات والانشقاقات، كما أثرى تلك التجربة بإنتاج نظري غزير، وتتميز الحركة الإسلامية المغربية أيضا بقدر كبير من "المحلية"، خصوصا على مستوى الممارسة، والتي وفرت لها مساحة محترمة من الخصوصية، فلا هي تأثرت جذريا بما يجري في محيطها الإقليمي، ولا شرعت في مد طموحاتها -عمليا- إلى خارج حدود مجالها الجغرافي، وإن كان فكرها العام يتسم بـ "العالمية" و"الأممية"، كغيرها من حركات الإسلام السياسي[1].

في المغرب وعلى خلاف حركات الإسلام السياسي في معظم دول العالم العربي والإسلامي كان ظهورها متأخرا، لأن شكل الدولة وشرعية النظام لم تكن مطروحة، نظرا لتكوين الدولة في المغرب، وتعود جذور الحركة الإسلامية في المغرب إلى سنة 1970، عندما تأسست أول خلية منظمة تحت اسم جمعية "الشبيبة الإسلامية" برئاسة "عبد الكريم مطيع" وهو العضو القيادي السابق في الحزب الوطني للقوات الشعبية المغربي، وتحصلت الجمعية على ترخيص رسمي سنة 1972، لممارسة نشاطها بصورة شرعية، كونها جمعية دينية تربوية هدفها المساهمة في البناء الاجتماعي وإعادة التربية وفق أسس الإسلام ومحاربة الأمية والاهتمام بالمرأة دون أن يكون ضمن أهدافها ما يدل على أنها منظمة سياسية، وكانت أغلب مطالب جمعية الشبيبة الإسلامية تصب بالاتجاه التربوي والديني والثقافي من خلال إقامة الندوات والنشاطات التربوية والدينية[2].

---

[1] الحركة الإسلامية في المغرب، مركز المسبار للدراسات والبحوث، على الموقع: www.almesbar.net ، 2017/07/28.

[2] محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية، دار المعارف الجديدة، الرباط، 1992، ص 225.

ولقد حظيت نشاطات الجمعية بتأييد السلطة كونها تتفق مع أهدافها من جهة، وكونها كانت بحاجة إلى تيار يواجه الحركات الماركسية ويحد من تأثيرها من جهة أخرى، وأول مهمة تبنتها الجمعية محاربة الإلحاد الذي يبثه التيار الماركسي في أوساط الشبيبة المغربية، متهمة إياه بالاعتداء على حرمات الإسلام، وضمن هذا السياق تركز نشاط الجمعية داخل الجامعات والمعاهد[1]، إلا أن تفاقم الأزمات الداخلية لم يوقف نشاط الجمعية عند المعلن، وإنما مارست العمل السياسي في منتهى السرية، ليس ضد الدولة والحكومة وإنما ضد أحزاب المعارضة التي ترفض الاندماج وتطرح نفسها بديلا مستقبليا، وفي الوقت نفسه اتبعت الحكومة مع الجمعية سياسة التغاضي، التي زادت من نشاط وحضور الجمعية بقوة في الوسط الطلابي، وعجز الحكومة عن السيطرة عليها وتسخيرها لخدمة سياسات القصر، وأصبحت الجمعية تنافس القصر في احتكاره للمجال الديني وتشدد خطابها السياسي ضد النظام الملكي الذي لم يستطع احتواء الأزمات التي يعيشها المغرب على المستوى السياسي، والاقتصادي والاجتماعي، ويشكك في دعائم المشروعية الدينية للنظام المغربي[2]، وهذا الموقف مثل خروجا غير مسبوق على سلطات الملك كأمير للمؤمنين، الأمر الذي دفع السلطات للتحرك لاحتواء الجمعية، وقد استغلت اغتيال عضو المكتب السياسي لحزب الإتحاد الاشتراكي "عمر بن جلون" سنة 1975، ليتهم جمعية الشبيبة الإسلامية باغتياله لنشره أراء تخالف توجهاتها، وهذا كلفها ثمنا باهظا إذ تم القبض على معظم قادتها وعلى رأسهم "إبراهيم كمال" نائب رئيس الجمعية وأودع السجن بينما فر "عبد الكريم مطيع" إلى الخارج[3].

غير أن جملة الإجراءات القمعية لم تمنع تصاعد حركات الإسلام السياسي في المغرب، بل نتج عن تفكيك الشبيبة الإسلامية بروز عدة تيارات، فبعد حلها ونظرا للاختلاف في التوجهات والرؤى الفكرية والمواقف السياسية، انقسمت الشبيبة الإسلامية إلى أربعة جماعات رئيسية هي:[4]

1- الجماعة الإسلامية: فضلت هذه الجماعة المحافظة على موقفها وظلت تعمل في إطار الشبيبة الإسلامية المغربية إلى غاية 1981، عندما أصدرت بيانين أعلنت فيهما الانفصال عن الشبيبة الإسلامية، بسبب مواقفها المتطرفة ومعاداتها للنظام الملكي، ورغم ذلك تعرضت لحملة اعتقالات وضغوط دفعتها لمراجعة أفكارها ومواقفها فأسست تنظيما جديدا سنة 1983، تحت اسم الجماعة الإسلامية بقيادة "عبد الإله بن كيران".

---

[1] محمود صالح الكروي، الحركة الإسلامية في المغرب: النشأة والتطور الآفاق، مجلة المستقبل العربي، عدد 343، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص86 .

[2] نفس المرجع، ص87.

[3] محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية، مرجع سابق، ص226.

[4] محمود صالح الكروي، الحركة الإسلامية في المغرب: النشأة والتطور والآفاق، مرجع سابق، ص91.

2- منظمة المجاهدين: تأسست بقيادة "عبد العزيز النعماني"، وتعرض أعضاءها إلى حملة اعتقالات واسعة وهذه الجماعة تلاشت ولم يعد لها وجود.

3- جمعية الشروق: أختار أنصارها الانتظار وعدم الانحياز لأي طرف ودعت إلى التبيين في الاتهامات والانتقادات المتبادلة واتخذت اسم جماعة التبيين.

4- جماعة العدل والإحسان: تعد جماعة العدل والإحسان أقوى حركة سياسية إسلامية معارضة، جاء ظهورها نتاجا للأزمة الاقتصادية والسياسية التي كان يمر بها المغرب فضلا عن تقصير الأحزاب والنخب السياسية والقيادات في التصدي للأزمة التي يعيشها المغرب[1]، وكانت البداية الأولى لحركة العدل والإحسان، كحركة إصلاحية تتطلع لتحقيق الإصلاح من خلال المؤسسات القائمة والتي عبرت عنها رسالة الشيخ "عبد السلام ياسين" "الإسلام أو الطوفان" الموجهة للملك "الحسن الثاني"، اعتقل على إثرها وأتهم بالجنون وأدخل مستشفى الأمراض العقلية لمدة ثلاثة سنوات[2].

ثم بدأت معالم التنظيم الحركي عند "عبد السلام ياسين" تبرز للعيان منذ 1979، وهو تاريخ صدور العدد الأول من مجلة "الجماعة"، وحول هذه المجلة سوف تتشكل النواة المركزية للتنظيم في سبتمبر 1981، تحت اسم "أسرة الجماعة"، لتتحول فيما بعد إلى" جماعة العدل والإحسان"[3].

وعلى الرغم من جهود النظام الملكي في ضبط وإعادة هيكلة المجال الديني إلا أن ذلك لم يحد من تصاعد نشاط الحركة الإسلامية، فقد شهدت مرحلة التسعينات من القرن العشرين تطورات على المستوى الداخلي دفعت بحركات الإسلام السياسي إلى الساحة السياسة، وأصبحت تشكل تيارا سياسيا واجتماعيا مؤثرا يساوي في حجم حضوره بعض الأحزاب ذات الإرث التاريخي[4]، فالظروف التي استجدت لاحقا والمتمثلة في قدرة الحكومة السيطرة على النشاطات الدينية المتطرفة، وما رافق ذلك من إصلاحات سياسية ودستورية، ولدت قناعة لدى حركات الإسلام السياسي بأن العنف لا يوصل إلى نتيجة مما دفعها إلى نبد السرية والخروج إلى العلنية ومحاولة اقترابها من نهج المشاركة السياسية بكونها وسيلة شرعية وقانونية يمكن أن توصلها إلى السلطة[5].

ولتجسيد هذا التوجه قامت بعض حركات الإسلام السياسي في المغرب بإعادة النظر في مواقفها وعلى رأسها الجماعة الإسلامية، بناءا على دراسة واقع ونتائج التجارب السابقة واستخلاص ما فيها من دروس وعبر، وكانت محصلة هذه المراجعة

---

[1] محمود صالح الكروي، حركة العدل والإحسان مرحلة فك الاشتباك، مجلة المستقبل العربي، عدد351، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص89.

[2] فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب: قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا، مرجع سابق، ص 182.

[3] محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية، مرجع سابق، ص315.

[4] عبد الإله حكيم بن شماس، مستقبل حركات الإسلام السياسي في المغرب، مجلة المستقبل العربي، عدد255، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص41.

[5] محمود صالح الكروي، الحركة الإسلامية في المغرب: النشأة والتطور والآفاق، مرجع سابق، ص92.

الأخذ بالتوجه السلمي وإقرار مبدأ الحوار والاعتراف بالرأي الآخر، وبالتعددية الفكرية والسياسية في إطار التقنين الدستوري، وأعلنت عام 1992 اعترافها بالشرعية الدينية والدستورية للنظام الملكي وفي هذا الصدد يقول "محمد يتيم" عضو اللجنة التنفيذية للجماعة الإسلامية "إن مشكلتنا في المغرب ليس بناء الدولة الإسلامية فهذه الدولة دستوريا ونظريا قائمة على الدين الإسلامي، إنما الأمر يتعلق هنا بإعطاء هذه المشروعية المعترف بها اجتماعيا ودستوريا مضمونها وصدقيتها في علاقاتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية[1].

ومع مطلع الثمانينات عادت مجموعة كبيرة من الأعضاء السابقين في حركة الشبيبة الإسلامية إلى ممارسة العمل السياسي والتربوي في إطار تنظيم جديد يحمل اسم حركة "الإصلاح والتوحيد" بقيادة "عبد الإله بن كيران" وما لبث أن اندمج مع "رابطة المستقبل الإسلامي" بقيادة "احمد الريسوني" في إطار تكتل إسلامي عرف باسم حركة التوحيد والإصلاح وبعد سنوات من العمل التربوي- الدعوي- والاستقطاب السياسي ستلتقى رغبة جزء من حركة "التوحيد والإصلاح" في الحصول على الشرعية مع إرادة النظام في دمج الحركة الإسلامية في الحقل السياسي الرسمي وهكذا ستدخل حركة التوحيد والإصلاح في اندماج محدود مع حزب "الحركة الشعبية الديمقراطية" الذي تزعمه الدكتور"عبد الكريم الخطيب" وهو عبارة عن حزب متهالك ليس له حضور فعلي في الساحة السياسية وزعيمه من المقربين جدا للنظام الملكي، وقد تم ذلك في إطار ما سمي بمؤتمر الإلحاق وسيعقبه المؤتمر الثاني الذي جعل الإسلاميين يستقرون على اسم "العدالة والتنمية"، بالإضافة إلى الإكراهات التي رافقت مسار التأسيس بالنسبة لهذا التنظيم الإسلامي، غالبا ما تميزت علاقته ببعض الأحزاب الوطنية ومكونات المجتمع المدني علاوة على النظام بنوع من التوتر وخاصة بعد أحداث الدار البيضاء حيث اضطر الحزب إلى امتصاص الانتقادات والمواقف المضادة التي واجهته بها هذه الأطراف وإلى تعديل الكثير من مواقفه السياسية[2].

الفرع الثاني: حركة التوحيد والإصلاح وتبني مبدأ المشاركة السياسية.

حركة التوحيد والإصلاح هي حركة إسلامية مغربية، تهدف حسب أدبياتها إلى تحقيق نهضة إسلامية من خلال حركة إصلاحية معتدلة تعتمد المرجعية الإسلامية وتتبنى خيار الشورى والديمقراطية، تعتبر نفسها عملا إسلاميا تجديديا لإقامة الدين وإصلاح المجتمع، يعود تاريخ نشأة حركة التوحيد والإصلاح بمشروعها الدعوي والتربوي والفكري والثقافي إلى أواسط سبعينيات القرن العشرين من خلال الفعاليات التي كانت تقيمها مجموعة من الجمعيات الإسلامية، وفي 31 أوت 1996 تحققت الوحدة الاندماجية

[1] نفس المرجع، ص93.

[2] يوسف زعناني، تاريخ حركات الإسلام السياسي في المغرب، ج1، على الموقع: www.zaiocity.net_ ، 2017/07/28.

بين حركة الإصلاح والتجديد ورابطة المستقبل الإسلامي لتولد رسميا الحركة باسمها وصيغتها الحاليين، وقد جعلت شعارها قوله سبحانه وتعالى: **(إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله)** (سورة هود، الآية: 88)[1].

ومع رغبة حركة التجديد والإصلاح ولوج الفضاء السياسي الرسمي وممارسة العمل السياسي المشروع، والخروج من الانعزالية التي عرفتها قاعدتها الجماهيرية، دفعها سنة 1992 ، إلى تقديم طلب بتأسيس حزب سياسي تحت اسم "حزب التجديد الوطني"، غير أن الإدارة رفضت الترخيص له بدعوى تعارض أهدافه مع التشريعات الجاري العمل بها، وخاصة الفصل الثالث من الظهير الشريف، حيث ينص هذا الأخير على أن "كل جمعية تؤسس لغاية أو هدف غير مشروع يتنافي مع القوانين والأخلاق الحسنة، أو قد تهدف إلى المس بوحدة التراب الوطني، أو بنظام الدولة الملكي تكون باطلة"[2]، ويعد هذا الرفض القانوني في الحقيقة غطاء لرفض سياسي في الجوهر، وهذا ما ذهب إليه الناطق الرسمي بإسم الحركة قائلا "لقد فهمنا أن عدم الترخيص يرجع لأسباب سياسية"[3]، لأن تأسيس حزب سياسي من الأمور غير المرغوب فيها داخل النظام السياسي المغربي، والإشكالية تعود إلى أن الشرعية السياسية الدينية مرتبطة بالملكية وأنه ليس من حق أي فاعل احتكار وتأويل النصوص الدينية، كما يمكن تفسير رفض السلطات المغربية بالوضع المغاربي المضطرب خاصة الوضع الجزائري، إضافة إلى أن الوضع الدولي الذي كان سائدا لم يكن مشجعا، إذ كانت الفكرة المسيطرة تكمن في كيفية مواجهة وكبح تصاعد حركات الإسلام السياسي، التي أبانت عن قوتها خلال حرب الخليج، حيث ظهر الإسلاميون كقوة جماهيرية نبهت العالم إلى دورها الإستراتيجي.

ولقد عرفت سنة 1996، منعطفا حاسما بالنسبة لحركة التجديد باندماجها مع رابطة المستقبل الإسلامي ليشكلا معا حركة جديدة سميت "حركة التوحيد والإصلاح" وقد تم التوافق بين الطرفين على عدة ثوابت، وعقد مؤتمر استثنائي لحزب "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية" نتج عنه صعود أعضاء من "حركة التوحيد والإصلاح" إلى عضوية الأمانة العامة للحزب، وتقرر تغيير اسم الحزب إبتداءا من سنة 1998، من "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية" إلى حزب "العدالة والتنمية[4]"، ولكن حركة التوحيد والإصلاح لم تتحول إلى حزب سياسي، وإنما حافظت على تواجدها كحركة دعوية بالأساس، انضم جزء من أطرها إلى حزب العدالة والتنمية، الذي يمثل بوابة العمل السياسي الرسمي وجناحا لتحقيق أهدافها السياسية، ورغم أن قادة حركة التوحيد

---

[1] حركة التوحيد و الإصلاح، على موقع: www.aljazeera.net ، 2017/07/28.

[2] محمد ضريف، الأحزاب السياسية المغربية 1934-1975، دار الأمة، الدار البيضاء، 1993، ص108.

[3] البشير المتاقي، الحركة الإسلامية و المشاركة السياسية في المغرب: حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية نموذجا، مؤسسة كوندراد أديناور، الدار البيضاء، 2009، ص161.

[4] محمود صالح الكروي، الحركة الإسلامية في المغرب: النشأة والتطور والآفاق، مرجع سابق، ص96.

والإصلاح، يؤكدون أن العلاقة بين الحركة والحزب علاقة فصل، بحيث تتخصص الأولى في العمل التربوي الدعوي، مقابل اقتصار الحزب على العمل السياسي إلاّ أن الواقع يبين العكس فهناك تداخل كبير بين الحزب والحركة، وهذا ما يترجمه إحتفاظ الحركة بأعضاء من الأمانة العامة للحزب في مكتبها التنفيذي، حيث استمرت عضوية المؤسسين للحركة وهم في نفس الوقت أعضاء بالأمانة العامة للحزب.

ولقد تميزت الحركة بأخذها مبكرا مسافة تنظيمية من حركة الإخوان المسلمين، والتفكير الحركي الإسلامي المشرقي عموما، فإذا كانت الحركة الإخوانية قد وضعت إقامة الدولة على رأس أولوياتها، فإن الحركة ركزت على البعد التربوي الذي يبني الإنسان، وجاء في كتاب جماعي بعنوان "حركة التوحيد والإصلاح المغربية.. البناء والكسب، التحديات والتطلعات"، أن الحركة عملت "على إقرار مراجعة عميقة في بنائها التصوري والمنهجي"، حيث "انتقلت الحركة من مركزية إقامة الدولة أو إقامة دولة الخلافة كما كانت سائدة في الفكر الحركي في الشرق، إلى مركزية إقامة الدين"، ومن مظاهر هذا الاستقلال عن الفكر الحركي في الشرق خروج الحركة من ضيق مفهوم "الجماعة" الخالصة إلى مفهوم الحركة ثم إلى مفهوم الأمة، و من التمحور حول التنظيم إلى التمحور حول الرسالة، ومن وحدة التنظيم إلى وحدة المشروع، حيث لم يعد التنظيم الحركي الهرمي المغلق هو الإطار الذي تصب فيه أنشطة الحركة، وغدت في تحقيقها لأهدافها منفتحة على كفاءات وإطارات مجتمعية، كما عملت على تأسيس عدد من المنظمات والمراكز والمنتديات والجمعيات في القطاع النسائي والطلابي والطفولي والاجتماعي، ولأن كثيرا من أعضاء حزب العدالة والتنمية وقياداته تربت داخل حركة التوحيد والإصلاح، ورفعا لأي لبس وخلط بين الدعوي التربوي والسياسي، أصر الطرفان "الحزب والحركة" على الفصل بين وظيفتيهما "الدعوية والسياسية" واستقلالية كل منهما عن الآخر، دون أن يمنع ذلك التقاء مواقف الحزب والحركة في اللحظات الكبرى للاصطفاف بخصوص قضايا ذات علاقة بالمرجعية الدينية[1].

كما قررت الحركة -التي انتخبت عبد "الرحيم الشيخي" رئيسا لها خلفا ل"محمد الحمداوي" في أوت 2014 منع الوعاظ والمشتغلين في العمل الاجتماعي من أعضاء الحركة من الترشح في الانتخابات باسم حزب العدالة والتنمية، ويقول خصوم الحزب إن هذا الفصل شكلي فقط، إن الحركة احتياطي انتخابي وتنظيمي للحزب، واعتبر "فريد الأنصاري" -وهو قيادي سابق في الحركة- أن الحزب "اختطف" الحركة لأنها -حسب رأيه- انغمرت في الصراع السياسي بمناوراته على حساب الوظيفة التربوية والدعوية، لكن الرئيس الأسبق للحركة "أحمد الريسوني" وهو نائب لرئيس الاتحاد العالمي لعلماء

[1] حركة التوحيد والإصلاح، مرجع سابق.

المسلمين رد على "الأنصاري" أقواله هذه في صيغة جدل لم يخل من حدة، وعرفت انتخابات المكتب التنفيذي للحركة عام 2010 استبعاد عضوين ينتميان لحزب العدالة والتنمية من مكتب الحركة، وهو ما أشار آنذاك -حسب المراقبين- إلى محاولة الابتعاد عن "الحرج" الذي تسببه العلاقة بين الحركة وحزب العدالة والتنمية وفسر رئيس حركة التوحيد والإصلاح السابق "محمد الحمداوي" ذلك -في تصريح للجزيرة نت- بالتأكيد على ضرورة الإيمان بـ"التمايز الوظيفي" بين حركة التوحيد والإصلاح باعتبارها هيئة دعوية مدنية، وحزب العدالة والتنمية بوصفه هيئة سياسية، لكنه أكد في نفس الوقت استمرار علاقة "الشراكة" بينهما[1].

ومن البداية تبنت الحركة منطق المشاركة السياسية كضرورة لابد منها، في ظل انتشار قيم العلمنة وإقصاء الدين من طرف القوى المناوئة عبر العديد من المؤسسات، وتتضح دوافع الاختيار أيضا في ما لخصه "محمد يتيم" وهو المنظر الإيديولوجي للحركة في قوله "والمتأمل في منطق الرفض، يجد أنه غير مرجوح في ظروفنا الراهنة، لعدة اعتبارات حددها كالتالي:[2]

أولا- إن الانسحاب من الساحة السياسية وتبني منطق الرفض يريح خصوم الحركة الإسلامية، وإخلاء الساحة يساهم في إحكام قبضة التهميش وذلك ما يريده المتعلمنون وأصحاب الأهواء والمنافع السياسية، ممن يخاصمون الحركة الإسلامية في الظاهر والباطن.

ثانيا- إن رفض المشاركة يقلب العلاقة من المخالطة إلى المقاطعة، فالأصل في التصور الإسلامي هو الخروج إلى الناس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الخير لقوله تعالى **(كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر)** (سورة آل عمران، الآية: 110)، وكذلك ربط العلاقات بالناس والتعرف على الأمم والشعوب **(يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير)** (سورة الحجرات، الآية: 3).

أما المقاطعة فإجراء وقائي وتأديبي وليس أصلا في العلاقة مع الآخرين، إنه إجراء وقائي في الحالة التي يبلغ فيها الضعف بالفرد أو الجماعة إلى درجة لا يستطيع معه إنكار المنكر، وإقرار المعروف أو يخشى فيه على دينه.

ثالثا- إن المقاطعة هي إجراء تأديبي الغاية منه إنكار المنكر، فإذا لم تؤت المقاطعة آثارها المرجوة في تغيير المنكر، أو أدت إلى تغيير لا يصل إلى حد التغيير، الذي يمكن

[1] حركة التوحيد والإصلاح، مرجع سابق.
[2] محمد يتيم، نظرات في فقه المشاركة والمقاطعة، جريدة الراية، عدد 251، شركة الخليج للنشر و الطباعة، الدوحة، 1997، ص13.

أن يحصل في حالة المخالطة والمشاركة أو أدت إلى عكس ذلك، أي اتساع دائرة الصلاح والمعروف، ورجحت المشاركة على المقاطعة.

رابعا- إن المشاركة السياسية وما قد تؤدي إليه من تولي الولايات والمسؤوليات ليس يشترط فيها أن يقيم فيها المسلم العدل كله، والإصلاح كله، ويقيم المعروف ويبطل المنكر كله، إن الهدف من المشاركة قد يكون هو تخفيف المفاسد والتقليل منها، وذلك يعني احتمال بعض المفاسد خاصة، إذا كانت المصالح لا تنفك عن بعض المفاسد، وإقامة الأولى إقامة البعض من الثانية، ولا معنى بما يروج على ألسنة بعض الإسلاميين من أن المشاركة في واقع فاسد هو تزكية لذلك الواقع، فإن ذلك كلام لا يستند إلى اعتبارات شرعية، إذ المعتبر في الشرع النيات، والمقاصد التي يدخل بها الإنسان في المؤسسات التي فيها فساد، والمعتبر في الشرع أيضا مقدار ما يدفع من المفاسد ومقدار ما يجلب من المصالح".

هذه أهم الاعتبارات الترجيحية التي دفعت "حركة التوحيد والإصلاح" إلى تبني وترجيح كفة المشاركة السياسية على المقاطعة السياسية، وذلك انطلاقا من فقه الموازنة المرتبطة بالجانب الشرعي، وانطلاقا كذلك من قراءة للواقع الموضوعي.

المطلب الثاني: المرتكزات الفكرية لدى حركة التوحيد والإصلاح.

دشنت حركة التوحيد والإصلاح مرحلة الثمانينيات بإعلان القطيعة مع الخيار الانقلابي الثوري في فكر الجماعة، وتبني المشروع الإصلاحي الحضاري، وذلك بعد تراكم مجموعة قناعات عند أبناء الحركة، مستخلصين أن المشكلة في المغرب ليست مشكلة نظام يجب تغييره، ولكن مشكلة عامة وشاملة، يجب إعادة النظر في إصلاحها، لهذا اختير الخيار الإصلاحي الحضاري.

الفرع الأول: المشروع الإصلاحي الحضاري لدى حركة التوحيد والإصلاح.

اتبع المغرب إستراتيجية خاصة به، بالرغم من أنه شدد الخناق في البداية على الاتجاه الإسلامي، فهذا البلد يريد أن يكون في الوقت نفسه مملكة تعيش التقليد والحداثة من جهة أن يسرع الخطى في تجربته اللبرالية، ولكنه يخشى من جهة أخرى انتصار ساحق للإسلاميين، فقد تعرض هؤلاء إلى متابعات يومية ومضايقات أمنية، حيث أغلقت بعض مواقعهم على الانترنيت ومنعوا من إقامة معسكراتهم التربوية[1].

ولكن يبدو أن الإسلاميين المغاربة يميلون إلى عملية الأسلمة من القاعدة كمنهج سلمي يتجنب العنف ويستخدم بدلا منه طرق التضامن الاجتماعي والجمعيات الخيرية، ويقيمون تحالفات تكتيكية مع خصومهم لاستكمال تحقيق مشاريعهم وحتى لا يصطدمون مع المؤسسة الملكية التي يمثلها أمير المؤمنين، كما يجدون أنفسهم مضطرين لانتهاج منهج الاعتدال في إطار دولي معاد لكل ما هو إسلامي وحركة إسلامية، وقد سعى أطر حركة التوحيد والإصلاح إلى محاولة بلورة أفكارها، والتعبير عن أيديولوجيتها حتى يتطابق مع سلوكها السياسي المعتدل، "وإلى تحقيق تقدم تصاعدي يضمن لهم مكانة متميزة داخل الحقل السياسي"[2]، لهذا نجد "محمد يتيم" باعتباره الناطق الرسمي باسم الحركة، ورئيسها فيما بعد، يعطي تفسيرا لمفهوم "الإصلاح" حيث يجد أصله ودلالته في الكتاب وسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، بما أن حركتهم تؤمن بإحياء المصطلح القرآني السني على مستوى التداول، وفي واقع الحياة، فماذا نفهم من الإصلاح؟، وما هو الإصلاح الذي ينشدونه؟.

تعلن الحركة أن الإصلاح الذي تريده ليس هو ما اصطلح عليه التداول السياسي الوضعي، الذي يجعل من الإصلاح ترقيعا للواقع وتصالحا معه، إن هذا التداول ينطلق من ثنائية تجعل الإصلاح مقابلا للتغيير، فبينما يميل الإصلاح إلى الجزئية، يحيل التغيير إلى التحويل الجذري من حال إلى حال أحسن منه، إن الإصلاح في التداول القرآني لا

---

[1] رياض الصيداوي، في صعود حركات الإسلام السياسي وهبوطها في الوطن العربي، الحوار المتمدن، عدد1961، على الموقع: www.ahewar.org، 2007/06/29.

[2] محمد الطوزي، الملكية و الإسلام السياسي في المغرب، ترجمة: محمد حاتمي وخالد شكراوي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1998، ص234.

ينطلق من هذه الثنائية، ولا يقبل إيحاءاتها، بل إن الإصلاح مقابل الفساد الذي نهى الله عنه في مواقف عدة من كتابه، فإن الإصلاح في القرآن شمولي ومن هنا لا علاقة له بالدلالات التي اتخذها في التاريخ الأوروبي، أو ما التبس به من معاني تربطه بالتجزيء والترقيع، فهذا التجديد مثله مثل الإصلاح، غير أن التجديد في هذه الأمة له خصوصياته، وموضوعه هم المسلمون لا الإسلام، و حركة التجديد تتناول فهم المسلمين للدين وصور تطبيقهم له[1]، وإذا كان "محمد يتيم" في تناوله لمفهوم الإصلاح، قام بتأويل مفاهيم شرعية، وأعطاها بعدا دلاليا يتوافق مع التصور النظري الذي يدافع عنه، فإن "أحمد الريسوني" وبعقلية "الفقيه" يبتعد عن كل تحوير نظري، أو فلسفي في تناوله لموضوع الإصلاح، جازما منذ البداية أن "الإصلاح لا ينبغي أن يقتصر على مؤسسات الدولة وشؤونها، الإصلاح هو إصلاح للأمة والدولة معا...، لأن كل من تحدث عن الإصلاح، وعن الفساد وعن الإفساد عادة ما تنصرف الأذهان إلى الدولة، كأن هذه الأمة صالحة كلها، فلماذا هذه النظرة الضيقة والأحادية لقضية الإصلاح، وكأن الشعب ليس فيه ما يعاب"[2].

وعبر "محمد يتيم" عن هذه الرؤية، وذلك بربطه بين العمل الإسلامي، والإصلاح معتبرا أن "العمل الإسلامي في جوهره عمل إصلاحي للمجتمع، وليس بالمعنى السياسي الذي يحيل على التصالح مع الواقع وترقيعه"[3]، محيلا بشكل تأصيلي على دلالة مفاهيمية ونصية من القرآن **(إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله)** (سورة هود الآية: 88)، وكذلك من نص الحديث "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"(رواه أحمد في مسنده وأهل السنن الأربعة)، ففي هذا الإطار يتلخص عمل حركة الإصلاح، وكذلك ظهورها الذي يعود حسب رؤيتها إلى الانحراف الذي عرفه المجتمع المغربي وكذلك الأمة الإسلامية لتتأسس فكرة الدعوة والإصلاح عند هذا التيار من الحركة الإسلامية، ولم تتوان الجمعية في إصدار العديد من البيانات تعبر عن وجهة نظرها للإصلاح جاء في إحداها "فامتثالا لأمر الله تعالى في قوله: **(ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، وأولئك هو المفلحون)** (سورة آل عمران، الآية: 104)، جاء هذا البيان رسالة مفتوحة لكل الأفراد، والأسر والهيئات والمؤسسات لتدعو إلى التوبة الشاملة، والإصلاح لكل تلك الانحرافات التي باتت تهدد ديننا وتنذر بذهابه أيضا، وإن شعبنا وجهاده التاريخي في سبيل هذا الدين، وانتسابه إلى أهل السنة، ومذاهب السلف، هو الذي حملنا إلى إصدار هذا البيان..."، فدفاع الحركة عن فكرة إصلاح المجتمع، وبالتالي

[1] محمد يتيم، لماذا حركة الإصلاح و التجديد؟، جريدة الراية، عدد 15، شركة الخليج للنشر والطباعة، الدوحة، 1992/02/10، ص3.
[2] حوار مع أحمد الريسوني، جريدة التجديد، عدد 132، مطابع الرسالة، الرباط، ديسمبر 2000.
[3] محمد يتيم، العمل الإسلامي والاختيار الحضاري، مرجع سابق، ص31.

جعل نفسها نائبا عن الفرد في شؤونه الدينية، والتحدث باسمه، تنطلق في الإحالة عليها من الاجتهادات التي أتى بها "الإمام الشاطبي"، وهو مفكر تميز بمنهاج خاص، يسعى إلى الوصول إلى خلاصات تخدم المصلحة العامة، وفق ضوابط يحددها علم فقه المقاصد[1].

ويضيف في السياق نفسه أصحاب مشروع التغيير الحضاري بأن الفعل السياسي الإسلامي يستوجب بداية للقيام بمهمته الإصلاحية القيام بالعمل على تشخيص أدواء المجتمع وأمراضه تشخيصا صحيحا، لأن كل خطأ في التشخيص يستتبعه بالضرورة خطأ في العلاج المقدم وأساليبه، "لذلك كان من أولى الأولويات تحليل أعراض الداء، والرجوع به إلى أصوله وتطوره، وكان من الضروري أن نجيب إجابة واضحة، ودقيقة عن السؤال التالي: ما طبيعة الأمة الإسلامية؟ هل هي مشكلة سياسية، أم مشكلة حضارية؟"[2].

لهذا فإن الإصلاح عند تيار التغيير الحضاري "تيار المشاركة"، يتخذ طابعا أشمل، وأعمق لا يقف عند حدود أزمة سياسية فقط، بل يتعلق الأمر بانحسار حضاري شامل، يقول "محمد يتيم" "إننا ننطلق من أننا نعيش في القرن العشرين، وهو قرن التحديات الفكرية، والعلمية الحضارية والتكتلات الأممية، إننا نواجه أزمة سياسية، تتطلب حلا سياسيا وينتهي الأمر، بل إننا نعاني من تراجع حضاري، والأمم اليوم لا تفكر ليومها وليلتها، بل تفكر لأجيال المستقبل، وتنقل الصراع من إطاره الضيق المباشر، إلى إطاره الحضاري الواسع"، "فتيار الإصلاح الحضاري إذن لا يتوانى في التأكيد على أسلوب "الدعوة"، والذي يعتبر المنطلق التأسيسي، وكحركة "دعوية إصلاحية" بالأساس، فالأمر يقتضي تقديم الدعوة، ومضاعفة العمل لتصحيح الأمور "فحينما ندعو إلى تقديم الدعوة في إطارها الحقيقي باعتبارها دعوة خير، وهداية، وليس دعوة طلاب دنيا ورئاسة، فإننا لا ننطلق من منطلقات المناورة السياسية التي أملت على كثير من الاتجاهات السياسية إعادة تقييم فكرها وسياستها، إننا لسنا تجمعا موضعيا، ودعوة ظرفية بل إننا دعوة ضاربة في جذور الزمن، موصولة بركب التجارب السابقة تجارب الأنبياء والمرسلين عليهم أفضل الصلاة والتسليم..."[3].

يتأسس إذن منهج التيار الإصلاحي من منطلق التغيير الحضاري الإسلامي على منطق الدعوة، لأنه يهدف إلى بناء الإنسان وإعادة إحياء "الثورة الروحية" لأن جوهر المشكل في نظر هذا التوجه يتعلق بالتراجع الحضاري الذي شهدته المجتمعات العربية الإسلامية،" والتي ابتدأت بتعطيل حركة العقل المسلم وإقفال باب الاجتهاد"[4]، وعموما

[1] محمد الطوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، مرجع سابق، ص234.
[2] محمد يتيم، العمل الإسلامي والاختيار الحضاري، مرجع سابق، ص ص31-32.
[3] نفس المرجع، ص92.
[4] نفس المرجع، ص31.

يعتبر هذا هو المدخل الذي يتأسس عليه "المشروع الإصلاحي الحضاري" لدى حركة التوحيد والإصلاح كتيار له رؤية للإصلاح من خلال الانخراط في المؤسسات السياسية الرسمية، ويؤمن بمسألة التدافع والصراع السياسي لأجل تحقيق إستراتيجيته السياسية القائمة على الاستنباط من المرجعية الإسلامية كقيمة وليست موضوع خلاف بل إجماع بين الأطراف السياسية، مما يجعلها لا تنازع أي طرف سياسي أو تشكك في مشروعيته.

الفرع الثاني: مبدأ التدرج لدى حركة التوحيد والإصلاح.

إذا كانت الحركة الإسلامية متبنية لمنطق المشاركة السياسية المؤسساتية، وتعتمد أطروحة ومشروع التغيير الحضاري، فإن هذا التصور يعطي الأولوية لسنة التدرج، بدءا بتغيير الإنسان، ثم تعزيز البعد الديني فيما بعد في الواقع السياسي، وهو مجال يساهم الواقع الاجتماعي، بمعطياته وقواه المختلفة في صياغته..."، لذلك فإن تيار "المشاركة والإصلاح" ينطلق من منطلق دعوي يحاول "تأهيل المجتمع دينيا وتربويا، لأن هذا المجتمع "يتسم بنوع من الجاهلية، كما فيه قدر لا بأس به من الإسلام، ورغبة واستعدادا للعودة إليه، مهما بدت درجة الانحراف واضحة على مستوى التصور والسلوك"[1]، وبعد أن تتم عملية الإصلاح التربوي والديني، فإنه يسهل على الحركة الإسلامية، وفي إطار عملية التدرج، من القيام بالاستثمار سياسيا في المجتمع المؤهل حسب أطروحتها لتبني رؤيتها وتصورها، أو مساندتها.

تعتبر هذه الأطروحة أو الرؤية المنطلق الأساسي، الذي تتبناه جل حركات الإسلام السياسي، إلا أنها تختلف في درجة وعمق الاستثمار في المجتمع "الجاهل" من حركة إصلاحية تحاول ترشيد المجتمع دينيا وتربويا، ليشكل جسما سياسيا، وانتخابيا، في إطار عملها السياسي المؤسساتي، والذي يعتبر أحد أهم مداخل الإصلاح بصفة عامة، ومنها من تسعى لإعداده "فكريا وتربويا" ليشكل في إطار إيديولوجية التدرج دائما، المسلك الأساسي لبناء الدولة الدينية، ثم إقامة دولة الخلافة عبر المنهج الثوري أو الانقلابي، لهذا فإن قياديي حركة التوحيد والإصلاح، حاولوا باستفاضة توضيح المرجعية الإيديولوجية والفكرية، انطلاقا من واقع المجتمعات "غير الراشدة"[2]، هذه المرجعية التي عرفت قطيعة جذرية مع مرجعية جمعية الشبيبة الإسلامية المستندة على الطرح النظري ل"سيد قطب" والمكفر للسلطة، والمجتمع الجاهل كذلك، مما يفرض تقويم الأوضاع وإعادتها لنصابها عبر اللجوء إلى القوة والعنف لإتمام عملية التغيير، ويشير "محمد يتيم" إلى هذا الأمر قائلا "وقد تكون نقطة البداية بالنسبة للدعوات الإسلامية، إعادة ترتيب نظرتها لأساليب التغيير وفقا لقيم الإسلام"[3].

---

[1] محمد يتيم، أوراق في منهج التغيير الحضاري، سلسلة اخترت لكم 5، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000، ص31.
[2] عبد الإله بن كيران، الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج، مرجع سابق، ص ص25-26.
[3] محمد يتيم، العمل الإسلامي والاختيار الحضاري، مرجع سابق، ص ص54-55.

إن محاولة البناء الإسلامي والرجوع به إلى الحياة بنظر الحركة، لابد أن تراعى سنن البناء بالبداية بالأسفل، والاهتمام بما هو روحي، ليتم في النهاية الرجوع بالقاعدة الجماهيرية إلى الإسلام، أما لو توجهت جهود العاملين في إطار الدعوة الإسلامية، إلى إصلاح "العروة الأعلى" أي الحكم، لوجدوا أنفسهم أمام "خندق كبير" يحول دون ذلك، والمتمثل في عدم وجود قاعدة شعبية تسند الحل الإسلامي، وقاعدة من الإطارات والكفاءات العلمية القادرة على صياغة البديل الإسلامي، في صورة معاصرة، والخروج به من حيز التعميمات النظرية إلى حيز التطبيق الفعلي، ولم يكتف أطر الإصلاح بالتبشير لمشروعهم النظري، المستند على رؤية الإصلاح والتغيير الحضاري، والمتضمن لفلسفة التدرج، بل لم يترددوا في الرد والدفاع عن أفكارهم، واعتماد أسلوب المقارنة والتقابل لاستخلاص الأفضل، ففي دفاعهم عن فلسفة البناء أمام من يعارضهم، أو يعتبر أن الدعوة إلى مراعاة سنة التدرج، إماتة لروح الجهاد، وإيثارا للأسلوب السهل، وتهربا من مسؤوليات الدعوة، وما يترتب عليها من تضحيات، فهم يتبنون منطق ترشيد التضحية التي تتطلب النفس الطويل، وكذا نضجا في الرؤية، والصبر على الخصوم، ونظرا لأهمية هذا المفهوم في فكر الحركة، فإنها ضمنته في ميثاقها، تحت إطار المبادئ و المنطلقات، معتبرة التدرج سنة كونية، وسنة شرعية أيضا، والقرآن نزل على مكث يتوافق مع تدرج التشريع للكائن البشري[1]، وإذا كان الأمر صحيحا بالنسبة لنزول القرآن لأول مرة وبناء أول حياة إسلامية، فإن الأمر صحيح أيضا عند أي محاولة لإعادة استنبات الحياة الإسلامية.

إن أطر الجماعة لم يترددوا في أية لحظة في الإحالة على المنهج النبوي معتبرين أنه "حينما نرجع إلى سنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) سنجد أنه قد راعى سنة التدرج في تغييره للواقع الذي كان يحيط به، دون أن يطعن ذلك في شمولية المنهج الإسلامي"، ذلك أن غياب التدرج في فكر بعض حركات الإسلام السياسي، وبالتالي افتقاد ميزان الأولويات، جعل خطاباتها في كثير من الأحيان يتحرك في مساحات عريضة أكبر من حجمها، وفتحت جبهات متعددة أوسع مما تستوعبه قدراتها[2]، لهذا فإن ميثاق الحركة شدد على هذا المبدأ متضمنا "والحركة الإسلامية المعاصرة بحاجة إلى إتباع هذا المنهج الرباني النبوي في عملها، لأن الاستعجال، والتصرف تبعا للاستفزازات، وردود الفعل يفضي عادة إلى مصائب وكوارث تعود أضرارها على الدعوة، فلا يمكن للحركة الإسلامية أن ترفع هذا الفساد بين يوم وليلة، ولابد من التدرج لترتيب المهام والتأكد من سلامة السير وصواب الاتجاه"[3]، "هكذا فإن مبدأ التدرج عند الحركة الإسلامية

[1] ميثاق حركة التوحيد والإصلاح، مرجع سابق، ص ص40-45.
[2] محمد يتيم، العمل الإسلامي و الاختيار الحضاري، مرجع سابق، ص58.
[3] ميثاق حركة التوحيد والإصلاح، مرجع سابق، ص44.

الإصلاحية، يعد إستراتيجية معدة بشكل أساسي، بالمنهج الإصلاحي، البعيد عن كل أشكال القوة، والمتبني لمنطق "الاعتدال والرشد" وفي إطار منهج "التغيير الحضاري" المتدرج عند حركة الإصلاح، فإن أهم مضامينه ترتكز على الإنسان الفرد، أو المواطن كمدخل أساسي لكل إصلاح أو تغيير.

من خلال هذه "الواقعية"، استطاعت الحركة الإسلامية، على حد تعبير "عبد الإله بنكيران" تفجير العديد من الأوضاع[1]، إلا أنها لم تستفد من ذلك لأن المجتمعات العربية الإسلامية لا تستند على القانون، وإنما تعتمد على القوة والغلبة من جهة، ومن جهة أخرى لأن الشعوب التي يحكمونها غير راشدة وعلى هذا الأساس يستبعد منظرو الاتجاه الإصلاحي قيام الخلافة الراشدة، التي لا يمكن أن يقوم لها أساس مادامت أحد أهم شروطها ناقصة، والمتمثلة في أشخاص راشدين، لأن الخلافة الراشدة كانت قائمة على أشخاص راشدين هم الصحابة هذا بالإضافة إلى أهلية من يقول بها.

[1] عبد الإله بنكيران، الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج، مرجع سابق، ص ص49-57.

المطلب الثالث: انعكاس المرتكزات الفكرية على الممارسة السياسية لدى حركة التوحيد والإصلاح.

ساهم أطر الحركة دون تردد في تأصيل "الآليات الديمقراطية"، من منطلق المرجعية الإسلامية[1]، وبالتالي فإن الموقف الإيجابي من شرعية النظام السياسي المغربي، والقبول بالملكية الدستورية الحاكمة، القائمة على أسس مرجعية دينية خدمت في أقصى حالاته مواقف الحركة، بل يعد حقلا مستثمرا فيه ومستندا عليه في إطار سعيها، لجعل الدين الأساس المرجعي لكل تشريع قانوني، باعتبار أن الدولة الإسلامية في المغرب نظريا ودستوريا قائمة، وأكدت ذلك جل المراجعات النظرية التي قامت بها، كمدخل للمصالحة أو تأسيس ذلك التوافق الضمني مع النظام، فالأزمة في تقديرها حضارية، ما يقتضي ضرورة معالجة الأوضاع من منطلق الإصلاح المتدرج، ووفق منهج سلمي يعطي الأولوية للفرد كنواة للمجتمع المستلب، فهكذا وجدت عناصر تيار المشاركة في المراجعات الفكرية، والنقد الذاتي الذي قام به أقطاب حركات إسلامية أغلبها مشرقية، الإطار المرجعي لرؤيتهم السياسية.

الفرع الأول: منطق الممارسة السياسية السلمية.

في مناخ ممزوج بتلاقح الأفكار، خرجت بعض العناصر من رحم الشبيبة، معلنة القطيعة مع التوجه الانقلابي، و تبني العمل السلمي معتبرة "أن مرحلة الشبيبة قد انتهت وهي تمثل في نظرنا طور الاندفاع، والحماس في حياة الدعوة الإسلامية المعاصرة لبلادنا"[2]، ويقول "عبد الإله بنكيران" "فمعاملتنا مع السلطة سابقا تميزت بقلة الرشد، نقلنا واقعا ليس لنا، تصورنا أن سلطتنا هي السلطة في "عهد عبد الناصر"، فبنينا على ذلك اجتهادات، احتجبنا عن الناس ولم نعد نقم بواجبنا في الخروج إليهم ودعوتهم في كامل الوضوح، مادامت الدولة لا تمنع الناس من عقيدة الإسلام، ولا من عبادات الإسلام، ولا حتى من حرية الدعوة للإسلام بالتي هي أحسن وتقريبه إلى الناس[3]، فالمراجعات النقدية أظهرت أن السرية لم ترق إلى تحقيق الأهداف المرغوبة وذلك راجع إلى:

1- استحالة تكوين قاعدة عريضة من الشعب عن طريق العمل السري.

2- طبيعة النظام السري لا يسمح باستغلال كل القنوات المتاحة -أي المؤسسات-، التي لا يمكن ولوجها إلا في إطار الشرعية القانونية.

---

[1] محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية هموم وقضايا، ط2، دار الملك للطباعة والنشر، بيروت، 1991، ص23.

[2] محمد يتيم، حركة التوحيد و الإصلاح: التجربة الوحدوية -التوجهات العامة-، مجلة الفرقان، عدد41، مطابع الرسالة، الرباط، 1998، ص32.

[3] حوار مع عبد الإله بنكيران، خصوصيات الصحوة الإسلامية في المغرب وتحدياتها، مجلة الفرقان، عدد5، مطابع الرسالة، الرباط، 1985، ص ص46-52.

3- كما أن العمل داخل المؤسسات مع وجود شيء من الحرية يسمح بمخاطبة جمهور عريض من طرف دعاة متخصصين في مجالات العلوم الشرعية وغيرها.

أما فيما يخص الجانب الأمني فقد طالت الاعتقالات أطر وأفراد الحركة، وقدموا إلى المحاكمات "كمجرمين لا كرجال دعوة" لهذا فالعمل في الوضوح يجعل كل الناس يعرفون الداعية ورسالته، ومن ثم إن قدر عليه الابتلاء عرف الناس سببه وربما حملوا رسالته من بعده، إلا أنه ليس من الغريب في شيء أن تتبنى الحركة الإسلامية المغربية هذا التوجه، خاصة وأنها تأثرت بالأدبيات الحركية للإخوان المسلمين بمصر وسوريا، وهي أدبيات تتعلق بالمحنة والتعذيب والسجون، وهجرة المجتمع، وكل ما هو مؤسساتي متأثرة ببرامج تكوينية تستند إلى كتابات "سيد قطب"، و"زينب الغزالي"، و"أبي الأعلى المودودي" و"فتحي يكن"...، لكن ستعرف الحركة الإسلامية المغربية مرحلة جديدة، برجوعها إلى كتابات "مالك بن نبي" حول مفهوم الصراع الحضاري، وكذلك كتابات "خالص جلبي" ومفهوم النقد الذاتي في صفوف الحركة الإسلامية، وقد ساهمت إلى حد ما في "ترشيد" الحركة الإسلامية وإخراجها من انغلاقها وإيديولوجيتها العنفية، فمما يمكن استخلاصه أن أبرز التحديات التي كانت مطروحة على عناصر الجماعة الإسلامية، وقياديها تتعلق بإعادة ترتيب الصورة، ومحاولة إثبات الطابع السلمي والقانوني للحركة هذا على المستوى الخارجي، أما على المستوى الداخلي، فكان من الضروري إحداث تغيير في القناعات والتصورات والرواسب التي حملها من الفترة السابقة -أي مرحلة الشبيبة-، خصوصا على مستوى رؤية الواقع المجتمعي، وأسلوب إصلاحه وتغييره[1]، ورغبة منها في الدفع نحو مزيد من الاعتدال عمدت الجمعية إلى تبني أسس جديدة لنشاطها تمثلت خاصة في التخلي عن السرية، ونبذ العنف اللفظي، وتبني خيار الحوار والحرص على العمل في ظل المشروعية، كعملية تصحيحية من خلال مراجعة للتصورات، وبناء ما اصطلح عليه "التوجه الجديد"، القائم على مراعاة "خصوصيات المغرب"[2].

وقد استلهمت الحركة النقد وتبنته بعدما تأثرت بالأيديولوجية الانقلابية "مرحلة الشبيبة"، كما حصل تحول على مستوى التسمية من اسم التنظيم، المنظمة...الخ إلى إطلاق اسم "الجماعة"، التي تحمل مدلولات دعوية أكثر منها سياسية، وذلك كأول تسمية بعد الانفصال عن تنظيم الشبيبة، وبعد إصدار بيان "البراءة"، والانسلاخ عن التجربة "الجهادية" – الحماسية- تقدم المؤسسون بملف إلى السلطات قصد تأسيس جمعية الجماعة الإسلامية، وقد أوضح "عبد الإله بنكيران" رئيس الجمعية آنذاك فيهما أهداف الجمعية، ملتمسا تدخل الملك من أجل منحها الترخيص القانوني "لكن يظهر أن السلطات أرادت

[1] انظر: خالص جلبي، في النقد الذاتي، ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985.
[2] حوار مع عبد الإله بنكيران، خصوصيات الصحوة الإسلامية في المغرب و تحدياتها، مرجع سابق، ص ص46-52.

التريث حتى تتبين الأمر"[1]، وفي رسالة وجهها إلى وزير الداخلية المغربي في 17مارس1986، جاء فيها:

1- إننا جمعية سلمية نرفض العنف الإرهاب.

2- إننا لا نعادي نظام الملكية الدستورية بما يقوم عليه من مشروعية دينية، وما تمثله من أصالة تاريخية في بلادنا.

3- إننا نحمد الله على ما في بلدنا من حرية العقيدة، وحرية العبادة، وحرية الدعوة مما يفتقد في كثير من بلاد المسلمين.

4- إننا لا نرى مخالفة الأمة، في اعتمادها مذهب الإمام مالك رضي الله عنه، ذلك أن المذهب ساعد على حفظ وحدة المغاربة، وساهم في تأصيل هويتهم، وإننا نعتقد أن المطلوب اليوم، هو التعاون على المحافظة على الأصول، وليس الاختلاف في الفروع.

5- إننا نؤكد، أنه لا علاقة لنا بأية هيئة، أو دولة خارج بلدنا، وأن ما يمكن أن يكون بيننا، وبين غيرنا من المسلمين، هو التناصح في الدين، والتعاون على البر والتقوى.

6- إننا نعتقد أن "مطيع"، وأمثاله لا يمكن أن يجدوا موطئ قدم، إذا سمح للدعاة المخلصين الذين يريدون إرضاء ربهم بخدمة أمتهم لا يبتغون بذلك مالا ولا جاها.

ونفس هذه المبادئ تمت صياغتها، والتأكيد عليها في الرسالة الموجهة إلى الملك يوم 12 أكتوبر 1987، حيث جاء فيها:

ونود أن نؤكد لجلالتكم:

1- إن جمعيتنا، جمعية دعوية إلى الله في إطار القوانين العامة للبلاد.

2- إن جمعيتنا جمعية سلمية، لا تقبل العنف سبيلا، ولا ترضاه، ولا تؤيده، بل تلتزم بمبدأ الحوار الهادئ، والإقناع الهادف بالتي هي أحسن.

3- إن جمعيتنا تتمسك بمقدسات البلاد، ومقوماتها كما حددتموها، وهي الإسلام، وحدة المذهب، الملكية الدستورية، الوحدة الترابية، اللغة العربية.

4- إن جمعيتنا لا ارتباط لها بأية دولة أو هيئة أجنبية، بل هي جمعية مغربية أصيلة.

وفيما يتعلق بخط ومسار الجماعة، تمت الإشارة إلى أن التحول إلى السرية، وفي إطار الصراع مع السلطة، إنما كانت فترة شاذة، وعابرة زالت بزوال أسبابها الذاتية، ثم رجعت الجماعة إلى الأصل السلمي القانوني نابذة بذلك إطارها القديم[2].

الفرع الثاني: العلاقة بين حركة التوحيد والإصلاح والنظام المغربي.

---

[1] مخلص السبتي، الصحوة الإسلامية بالمغرب: الأسس المعرفية وتحليل الخطاب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995، ص319.

[2] انظر: محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية، مرجع سابق.

بحلول سنة 1985 بدأت العلاقة بين الحركة والسلطة تعرف نوعا من الانفراج، خصوصا بعدما بدأ يتبين لهذه الأخيرة، إصرار الأولى على خط الاعتدال والهدوء والمرونة، وعدم التعرض بالنقد المباشر للحكومة، والأجهزة السياسية الرسمية، وتركيز حملاتها على اليسار والفكر الماركسي، كل هذه المبادرات تدل على دخول الجماعة في مسلسل "محاولة التوافق السياسي"، الذي فرض عليها الخضوع لنفس المنطق البراغماتي الذي قبلت به النخب السياسية، والنهل من الثقافة السياسية السائدة[1]، علما أن الجماعة عملت جاهدة في هذه المرحلة على إبراز دورها الأساسي، المتمثل في "الدعوة"، وإلى حد استفزاز النظام أحيانا، والدخول معه في بعض التحديات[2]، ومناورته أحيانا بأسلوب سلمي متزن، يعضدها بعض أدبياتها المتضمنة في الميثاق، الذي يؤكد أن الجماعة "الجمعية" لا تعتبر نفسها جماعة المسلمين، ولا ممثلا وحيدا للإسلام، ولا وصية عليه، وإنما هي جماعة من المسلمين، تعمل على إقامة الدين في مجالات الحياة، منطلقة في ذلك من مبادئ محدودة، لتحقيق أهداف واضحة، ومستعملة الوسائل المشروعة، علما أن التسمية تحيل على مرجعية نظرية خاصة، حافظت على روابط مع إرث المنظومة الفكرية للشبيبة الإسلامية، كما يحيل المصطلح "الجماعة" على كافة العناصر المكونة للأمة، ويتضمن طموحا، إلى احتكار تمثيل الجماعة المسلمة، والدفاع عن مشروع اجتماعي إسلامي[3].

ومما أبرزته أدبياتهم، كذلك هدفهم في رؤية "الإسلام مرة أخرى واقعا وليس كلاما، حقيقة وليس خيالا، إن الإسلام أصلح نظام سواء على المستوى الفردي، أو الأسري، أو الجماعي، أو على مستوى الدولة، وسواء كان ذلك في الاقتصاد، أو السياسة، أو الاجتماع، أو الأدب، أو الفن، مطلوب أن ندعو في المغرب إلى البديل الإسلامي **ومما** يستفاد أن حركة الجماعة لازالت تستلهم بعض أفكارها، ورؤيتها للواقع من دروس الشبيبة خصوصا، ثم حركة الإخوان المسلمين عموما في محاولتها أسلمة الدولة والمجتمع، متبنية مجموعة من المبادئ كحركة "دعوية بالأساس"، وفي إجابة ل"عبد الإله بنكيران" عن سؤال حول ظروف نشأة الجمعية، وعن أهدافها ووسائلها، لخص هذه الأهداف بعد أن أبرز بأن الجماعة جمعية ناشئة، صغيرة في حجمها لا في شكلها ومضمونها، وأن الهدف من تأسيسها هو القيام بواجب الدعوة، "وإن كنت ألقي شخصيا بعض الدروس في المساجد، فمن المفهوم أن النشاطات المطلوبة في ميدان الدعوة اليوم،

[1] محمد الطوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، مرجع سابق، ص 232.
[2] حوار مع عبد الإله بنكيران، خصوصيات الصحوة الإسلامية في المغرب و تحدياتها، مرجع سابق، ص ص46-52.
[3] محمد الطوزي، الملكية و الإسلام السياسي في المغرب، مرجع سابق، ص231.

لا يمكنها أن تقتصر لا على الخطبة، ولا على الموعظة الموجودة في المسجد، إذن لابد من إطار لكي يقوم فيه الدعاة بهذا النشاط الذي تستفيد منه الدعوة الإسلامية[1].

وبالرغم من تحول خطاب الحركة، فإنها لازالت تؤكد على أنها حركة دعوية بالأساس، ورغم تبنيها خطابا معترفا بثوابت النظام، فإن الحمولة الثقافية لهذه الجمعية بقيت متأثرة إلى حد ما بالمبادئ التي سبق أن تبنتها أغلب حركات الإسلام السياسي في العالم العربي، والتي يظهر استلهامها الواضح من جماعة الإخوان المسلمين في مصر، وهي "قيام الدولة الإسلامية، إرجاع التربية الواقعية للإسلام على مستوى الشخص والأمة، الجاهلية..."، الأمر الذي تنبه له مؤسسو الجماعة، معتبرين أن حركتهم مرت بمرحلتين كبيرتين تعرضت فيها الجوانب الإيديولوجية، والتنظيمية إلى تطورات ملموسة، امتدت المرحلة الأولى ما بين سنتي 1973 و1984، وهذه المرحلة تأسست فيها جمعية الجماعة تميزت بغلبة الخيار الثوري الانقلابي، أما المرحلة الثانية فعرفت ترجيح نظرة إصلاحية وفق منهج يفرض مقاربة شمولية للمجتمع[2]، من خلال تصويب نظري مهم حدد غايات أكثر واقعية، وتحقيق توافقات مع السلطة تضمن التعايش، والعمل في إطار المشروعية، رغم الصعوبات المتمثلة في رفض السلطات الاعتراف بالجمعية الجماعة [3]، وكذلك معارضة الفاعلين السياسيين الرسميين.

بينما ينطلق الجناح السياسي لحركة التوحيد والإصلاح وهو حزب العدالة والتنمية من عدة مقومات أهمها:[4]

1- الوسطية والاعتدال وذلك باجتناب كل مظاهر الغلو والتطرف في الممارسة، باعتماد الإقناع والجدال بالتي هي أحسن، والحوار الفكري المرتكز على العلم والمنطق والحجة، ونبد كل أشكال العنف ورفضه وإدانته.

2- التجديد والتحديث، بالتفاعل الخلاق والإيجابي مع معطيات الحداثة الفكرية والسياسية والتكنولوجية والمعرفية، تمثل المرجعية بهذا المعنى، يناقض الجمود والتخلف، ويعمل على بناء المستقبل بأدوات العصر.

3- الانفتاح على الغير، والتعارف معه تواصلا وتبادلا للمصالح المشروعة.

ويعتبر الجناح السياسي للحركة أن العلاقة بين الحكام والمحكومين قابلة للتقنين والتطور، باستمرار في إطار ما يحقق قيام كل طرف بواجباته ونيله لحقوقه، بما يضمن

---

[1] حوار مع عبد الإله بنكيران، خصوصيات الصحوة الإسلامية في المغرب و تحدياتها، مرجع سابق، ص ص46-52.
[2] محمد الطوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، مرجع سابق، ص233.
[3] محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية، مرجع سابق، ص257.
[4] البشير المتاقي، الحركة الإسلامية والمشاركة السياسية في المغرب: حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية نموذجا، مرجع سابق، ص241.

استقرار البلاد وتحقيق مصالحها، ولذلك يرى بأن قضية الإصلاح الدستوري، ستظل قائمة باستمرار من أجل تحقيق أفضل صورة للمشاركة الشعبية، وتحقيق أفضل صورة من الرشد في العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، بشرط أن يتم الإصلاح في إطار من التوافق، وليس في جو الصراع والمنازعة الذي يخيم على العلاقة بين مكونات الساحة السياسية لفترة طويلة، ويؤكد على مواصلة عملية التأهيل السياسي وتأسيس انتقال ديمقراطي حقيقي، يقطع العلاقة مع خلفيات المرحلة السابقة، وهي العملية اللازمة والضرورية من أجل إعادة الاعتبار للعمل السياسي في المجتمع[1].

ولقد خلصنا في هذا الفصل انه إذا كانت أغلب حركات الإسلام السياسي تدعو ضمنيا أو علنا إلى إقامة الدولة الإسلامية، فإن التوجه الذي يسير عليه أصحاب مشروع التغيير الحضاري، لا يلغي من ذهنيته حلم إقامة الدولة الإسلامية، حتى يقوم للخلافة ركنها، بل يعتبرها أحد أهم المتمنيات، لكن وانسجاما مع المسلك الفكري الذي يتبنونه يضعون كل مشروعهم في إطار من التدرج، لتتسم مقاربتهم للأمور بشيء من الواقعية، لهذا، يجب التنبه إلى أن جل حركات الإسلام السياسي، انطلقت من ضرورة الاستيلاء على السلطة وممارستها، ولكن التيار المعتدل والإصلاحي دعا إلى السلطة من "تحت" عبر قنوات "الدعوة"، وإنشاء حركات اجتماعية ثقافية، والضغط على القادة بفضل التحالفات السياسية لأسلمة المجتمع من "فوق" وإدراج الشريعة والتشريع، ستكون هذه هي السياسة التي انتهجها الآباء المؤسسون مثل "البنا" و"المودودي"، اللذان لا يقبلان بالثورة، إلا بعد استنفاد وسائل الضغط السلمية، أو في حالة إذا ما اتخذت الدولة بوضوح موقفا معاديا للإسلام.

ركزت الأحزاب وحركات الإسلام السياسي في دفاعها عن المشاركة السياسية على كونها تقدم فرصا لتطوير نوع جديد من المهارات السياسية وصقلها، فمنذ القرن الماضي، تعلم الإسلاميون كيفية تنظيم أعضائهم وتثقيف أنصارهم ودعم الفقراء وتوفير العناية الصحية وغيرها من الخدمات الاجتماعية ودعم القضايا الإسلامية العالمية، بيد أن الانتخابات تتطلب مهارات مغايرة، كما أن العمل البرلماني يقتضي امتلاك القدرة على التعمق باحترافية في قضايا السياسات العامة وصياغة مشاريع القوانين وتوظيف الأدوات الرقابية المتاحة لمساءلة الحكومة وغيرها، إضافة إلى ذلك، فإن كلا من الانتخابات والبرلمانات تحفز الإسلاميين على النظر في إمكانات العمل والتنسيق مع القوى السياسية الأخرى وتشكيل التحالفات وتطوير البرامج السياسية التوافقية، والحال أن الأحزاب وحركات الإسلام السياسي التي تشارك بانتظام وكثافة تُغني خبرتها وتطور إستراتيجيات وأدوات جديدة للسعي إلى تحقيق أجندتها الدينية والإصلاحية للمجتمع والسياسة.

[1] نفس المرجع، ص242.

الفصل الرابع: حركات الإسلام السياسي والتغيير العنفي عن طريق "الإرهاب السياسي".

لقد شكلت أحداث 11 سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة وما رافقها من تداعيات، مناسبة أخرى للحديث عن موضوع العنف كفكر وممارسة لدى حركات الإسلام السياسي في العالم الإسلامي، الذي يمتد على رقعة جغرافية واسعة جدا فتنتشر دوله في آسيا وإفريقيا، هذا فضلا عن وجود عدة تجمعات إسلامية في أوروبا وأمريكا، ورغم اتساع المجال الجغرافي للعالم الإسلامي فإن له تراث مشترك متجذر في الزمن من الحركات السياسية التي ما فتئت تظهر كلما تمكنت حالة الوهن والخمول والانحطاط من المجتمعات الإسلامية، وهذه الحركات تكون دائما مدفوعة بعقيدة أصيلة مؤداها أن الانهيار هو جراء ابتعاد المسلمين عن القيم الإسلامية الحقيقية.

تهدف هذه الحركات إلى رأب الصدع بين مثل الإسلام وواقع حياة المسلمين من خلال تحرك سياسي اجتماعي يستهدف تجديد المجتمعات الإسلامية بالعودة إلى الإسلام الحق فكان لمثل هذه الحركات وما يزال لها تشكيلاتها من التنظيمات التي تتمثل في مجتمع من أصحاب الإيمان داخل المجتمع الأوسع ويمتزج فيها الالتزام الديني بالجهاد السياسي، من أجل تطهير المجتمعات الإسلامية وإعادة بناءها أخلاقيا ودينيا لإنقاضها من حالة الانهيار السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وإذا كانت الحركات التي ظهرت في العالم الإسلامي، على مختلف المراحل التي كان المسلمون فيها يحكمون أنفسهم ردة فعل على التحدي الداخلي من فرقة وانقسامات وضعف وانحلال، فإن حركات القرن العشرين نهضت في مواجهة التحدي الخارجي المتمثل في خطر الخضوع للغرب، سواء بشكل مباشر في النصف الأول من القرن العشرين وبشكل غير مباشر بعد ذلك.

إن حركات الإسلام السياسي التي سيحاول هذا الفصل التركيز عليها هي حركات الإسلام السياسي التي تعتمد على العنف المنظم "الإرهاب" والذي تسميه "جهاد" للتغيير لأنه هو الطريقة المثلى-حسبها- للوصول إلى الهدف المنشود وهو إنشاء الدولة الإسلامية، ولكن هذه الدراسة ستتناول هذه الحركات كحركات سياسية اجتماعية تركتز على تيارات فكرية وصفة الإسلامية هي تعبير عن إطار فكري تنطلق منه هذه الحركات فيؤثر في إدراكها لمغزى الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمعات الإسلامية على اختلافها وتنوعها، ويعتقد أغلب الخبراء أن أي تغيير أو تحول في التركيبة الفعلية للعالم، وأي تخطيط لمستقبله يتجاهل حالة "حركات الإسلام السياسي" سيكون عمل عقيم لا جدوى منه، لأن "صحوة الإسلاميين" عمت البلدان الإسلامية وجعلت الحكام أمام خطر حقيقي لم يسبق له مثيل، ويعطي بعض المحللين الصدارة للعوامل الفكرية الحضارية

والثقافية في الصحوة الإسلامية حيث أكدت على ما لها من مقاصد عقائدية في تنقية وتجديد الفكر[1].

[1] رافدة قنديل وغسان أبو عش، حركات الإسلام السياسي والغرب في القرن العشرين – حزب الله نموذجا-، مركز حقوق الإنسان والمشاركة الديمقراطية- شمس، رام الله-فلسطين، 2008، ص05.

المبحث الأول: ماهية الإرهاب السياسي.

تنتشر موجات التطرف، وأحداث العنف في كل مناطق العالم الذي أصبح يقبع على فوهة بركان الإرهاب الذي يضرب يوميا، ويكون ضحاياه غالبا من الأبرياء، فرض هذا الموضوع نفسه، ولم يعد بالإمكان تجاهله، نظرا إلى الآثار الدموية التي يخلفها، إضافة إلى خلخلة بنية الاستقرار في غالبية دول العالم وخاصة في العالم الإسلامي.

لذلك وجب تسليط الضوء على هذه المتغيرات، حيث يعتبر موضوع الإرهاب والمصطلحات المرتبطة به من عنف وتطرف من أكثر المواضيع ارتباطا بحركات الإسلام السياسي الأصولية، سيما بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة الأمريكية، إذ أن هذه الأحداث ربطت قبل كل شيء الدين الإسلامي بالعنف والتطرف والإرهاب وإن كان هذا غير صحيح، فلا يمنع وجود مجموعة كبيرة من الحركات السياسية التي تنسب نفسها للإسلام وتتخذ منه منهاجا للعمل السياسي وتتبنى العنف المنظم في سياساتها ولذلك وقع الخلط بين الإسلام كدين وبين الحركات "الإسلامية" التي تتبنى منهاج العنف السياسي وتنسبه للدين الحنيف، واعتبرت هذه الجماعات مبادئ الحركات التي تؤمن بالمشاركة السياسية مبادئ عقيمة وسلبية.

المطلب الأول: مفهوم الإرهاب السياسي.

أصبح الإرهاب ظاهرة معرقلة للاستقرار الوطني والإقليمي والدولي وعقبة أمام تنمية وتطور الشعوب ولقد أدركت الدول والمجتمع الدولي خطورة هذه الظاهرة منذ ثلاثينيات القرن الماضي فأوجدت آليات وبذلت جهودا كثيرة لمكافحته والحد من آثاره ولكن تفاقم الظاهرة وانتشارها أدى إلى زيادة الاهتمام بها، ويقودنا هذا المصطلح "الإرهاب" إلى أننا يجب أن نفرق بين العنف كأسلوب طارئ قد تستدعيه ظروف طارئة وبين كونه فكر وإيديولوجيا منظمة وهو اخطر أنواع العنف، فالإرهاب لم يعد يخص طرفا أو شعبا أو دولة دون أخرى وإنما شمل الجميع بغض النظر عن أسبابه وأشكاله وأهدافه وحتى طبيعة الجهات التي تقف وراءه.

الفرع الأول: المفهوم اللغوي للإرهاب.

من الواضح انه لا يوجد تعريف أو تفسير جامع ومانع لظاهرة الإرهاب نتيجة لاختلاف الآراء والاتجاهات من قبل الفقهاء والباحثين المختصين بدراسة ظاهرة الإرهاب هذا من جهة، وأيضا إن هذه الظاهرة هي بالأصل متغيرة ومختلفة الإشكال والأنماط والدوافع لاختلاف ثقافة المجتمعات المعاصرة وطبيعة نظرتها إليها، ولكن سنحاول توضيح بعض وجهات النظر فيما يخص تعريف هذه الظاهرة.

تشتق كلمة "إرهاب" من الفعل المزيد "أرهب" ويقال أرهب فلان أي خوّفه وأفزعه، وهو المعنى نفسه من الفعل المضعف "رهَب"[1].

ولقد أدخل المجمع اللغوي كلمة الإرهاب كلمة حديثة في اللغة العربية أساسها "رهب" بمعنى خاف وأوضح المجمع اللغوي "أن الإرهابيين وصف يطلق على اللذين يسلكون سبيل العنف لتحقيق أهدافهم السياسية"[2]، والإرهابيون في المعجم الوسيط وصف يطلق أيضا على "الذين يسلكون سبيل العنف لتحقيق أهدافهم السياسية"[3].

و"الإرهابي" في المنجد هو من "يلجأ إلى الإرهاب لإقامة سلطته، والحكم الإرهابي هو نوع من الحكم يقوم على الإرهاب والعنف تعتمد إليه حكومات أو جماعات ثورية"[4].

وفي القرآن الكريم يعبر مصطلح الإرهاب عن عدة معاني من بينها الخشية وتقوى الله، مثل قوله تعالى: **(يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإياي فإرهبون)** (سورة البقرة، الآية: 40)، وعبر أيضا هذا المصطلح عن الرعب والخوف مثل قوله تعالى: **(قال ألقوا فلما سحروا عين الناس وإسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم)** (سورة الأعراف، الآية: 116).

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول، دار صادر، بيروت، 1955، ص ص436-439.
[2] محمود صالح العدلي، موسوعة القانون الجنائي للإرهاب، دار الفكر الجامعي، القاهرة، 2005، ص28.
[3] إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ج1، ط2، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1972، ص376.
[4] المنجد في اللغة العربية، ط 29، دار الشرق، بيروت، 1986، ص282.

والإرهاب في المعاجم الفرنسية وحتى الإنجليزية هو "وسيلة لنشر الذعر والتخويف باستعمال وسائل عنيفة لتحقيق أهداف سياسية"[1]، مشيرة في ذلك إلى استخدام العنف سواء من طرف الحكومات أو من طرف الأفراد، ويتضح لنا من خلال القواميس العربية والأجنبية أن جوهر الإرهاب هو الرعب، وقد بلغت أهمية التعريف اللغوي للإرهاب حدا كبيرا دفع البعض إلى أن يتخذ منه أساسا لتعريفه اصطلاحيا واستنباط عناصره وخصائصه التي تميزه عن غيره من الظواهر التي تختلط به، والملاحظ أيضا من خلال التعريفات اللغوية أنها ربطت بين الإرهاب والعنف لأغراض سياسية فقط، وقد يكون ذلك راجع إلى الارتباط الشديد بين مختلف الظواهر الإرهابية الدولية والقضايا السياسية الدولية[2].

الفرع الثاني: المفهوم الاصطلاحي للإرهاب.

إن الإرهاب هو شكل من أشكال العنف المنظم، ويعتبر الإرهاب كذلك أو وسيلة لتحقيق أهداف سياسية ليس فقط في سياق المواجهة الداخلية بين السلطة السياسية وجماعات معارضة لها وإنما أيضا كأداة للتعامل بين الدول وبعضها البعض، أي أنه أداة لتحقيق أهداف عسكرية، ويتضمن الإرهاب انتهاكا عمديا ليس فقط للقواعد القانونية والشرعية العامة وإنما أيضا للقواعد العرفية والدينية السائدة، والفعل الإرهابي ذو طابع رمزي فهو لا يقصد لذاته بقدر ما ينطوي عليه من رسالة موجهة إلى كافة الضحايا المحتملين الآخرين، بحيث يوقع الرعب في القلوب ويثير التساؤل عن ماهية الضحية التالية[3].

ومن الناحية القانونية ينظر للإرهاب على اعتباره جريمة دولية لما تسببه من رعب عام شامل، وهذه الصفة العالمية تأتي من خلال استخدام وسائل من شأنها إحداث خطر عام أو ما ينجم من أضرار عامة ليس لمواطني دولة محددة حيث تم ارتكاب الجريمة، بل للأجانب المقيمين فوق أراضيها، ولمواطني الدول الأخرى، لأنها تهدد الحضارة الإنسانية[4].

ولكن لا يمكن إيجاد تعريف جامع مانع للإرهاب، وذلك لاختلاف المنطلقات الفكرية لكل معرف لهذه الظاهرة، رغم ما تسببه الأعمال الإرهابية من تهديد لسلم وأمن واستقرار العالم أجمع، ونلاحظ لما أسلفنا في التعريف اللغوي أن الإرهاب في معناه الاصطلاحي يتفق مع المعنى اللغوي ونلاحظ ذلك أكثر من خلال بعض التعريفات الاصطلاحية مثل أن "الإرهاب هو كل جناية أو جنحة سياسية أو اجتماعية يترتب على تنفيذها أو التهديد بتنفيذها إشاعة الفزع العام كونها تحمل بطبيعتها معنى الخطر العام"[5].

---

[1] المنهل: فرنسي – عربي، ط13، دار الآداب، بيروت، 1994، ص1015.
[2] نبيل أحمد حلمي، الإرهاب الدولي وفقا لقواعد القانون الدولي العام، دار النهضة العربية، القاهرة، 1988، ص20.
[3] أحمد يوسف التل، الإرهاب في العاملين العربي والغربي، دار المكتبة الوطنية، عمان، 1998، ص12.
[4] عبد الرحيم صدقي، الإرهاب السياسي والقانون الجنائي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1986، ص89.
[5] أحمد شوقي أبو خطوة، تعويض المجني عليهم عن الأضرار الناشئة عن جرائم الإرهاب، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1998، ص44.

إن حصر مفهوم الإرهاب بالصفة السياسية بمعنى أن كل عمل إرهابي يقف وراءه هدف سياسي، هذا الأمر لم يعد صحيحا اليوم لأن الإرهاب قد تخطى الغايات السياسية وأصبحت له غايات اقتصادية واجتماعية وفكرية...إلخ.

ولقد دخل المجتمع الدولي في مشاريع خاصة أو مخصصة لتعريف الإرهاب، وكل شخص من أشخاص هذا المجتمع اتبع مقاييس لا تقبل النقض ولا تخضع للمناقشة، وبذلك سقط تعريف الإرهاب في شرك الضبابية وعدم الوضوح والرؤى الذاتية، فما عدته هذه الدولة على أنه ممارسة إرهابية، حسبته دولة أخرى ممارسة أخلاقية مشروعة لا علاقة لها بالإرهاب، وما أعلن عنه هذا النظام على أنه إرهاب، خصته تلك المنظمة بحق الدفاع الشرعي، وهكذا دخل العالم كله في دوامة لا تنتهي، فالدول وخصوصا الكبيرة منها، تحاول الإشارة دوما إلى أنه يتم تصدير الإرهاب من خلال الدول المعادية لها، وذلك بصدد وصف كافة الأعمال التي تقوم بها أي دولة ضد هيمنة ونفوذ تلك الدول بوصف الإرهاب، حتى لو كان من قبل الحركات والشعوب التي تسعى لتقرير المصير وتحرير الأوطان.

أولا- تعريف الإرهاب السياسي حسب الأمم المتحدة:

لجأت الأمم المتحدة إلى استعمال مفهوم إجرائي للفعل الإرهابي بحيث أصبح هناك اتفاق عالمي على كثير من صور الأعمال الإرهابية مثل الاغتيال والتعذيب واختطاف واحتجاز الأشخاص ووسائل النقل والرسائل الملغومة ...إلخ[1]، وبالرغم من ذلك فإن هيئة الأمم المتحدة وحتى الآن لم تستطع الوصول إلى تعريف قانوني للإرهاب.

ثانيا- تعريف الإرهاب السياسي حسب وزارة الخارجية الأمريكية:

التعريف الأمريكي للإرهاب حسب تقرير وزارة الخارجية الأمريكية والذي صدر في نيسان 2001 هو "العنف المتعمد والذي تحركه دوافع سياسية ويجري ارتكابه ضد أطراف غير محاربة بواسطة جماعات شبه قومية أو عملاء سريين[2]".

ثالثا- تعريف الإرهاب السياسي حسب مكتب التحقيقات الفدرالي الأمريكي:

التعريف الأمريكي للإرهاب حسب مكتب التحقيقات الفدرالي هو "الاستخدام غير القانوني للقوة والعنف ضد البشر أو ممتلكاتهم، بغرض إجبار الحكومة أو المجتمع على تحقيق أهداف سياسية أو اجتماعية معينة"[3].

رابعا- تعريف الإرهاب السياسي حسب وكالة المخابرات المركزية الأمريكية:

التعريف الأمريكي للإرهاب حسب وكالة المخابرات المركزية الأمريكية فقد عملت على تعريف الإرهاب على أنه "العمل العنفي الذي يرتكبه أجنبي في دولة ما أو العمل العنفي

---

[1] Luis martinez, violence islamiste, Revue critique internationale, N° 20, Presses de Sciences Po, paris, 2003, p114.

[2] نهاد عبد الإله عبد الحميد، التمييز بين الإرهاب والمقاومة واثر ذلك على المقاومة الفلسطينية بين عامي 2001 و2004، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس-فلسطين، 2005، ص16.

[3] نفس المرجع، ص16.

الموجه ضد شخص أجنبي في بلد المجرم"[1]، وبذلك يخرج هذا التعريف من إطار الأعمال العنيفة التي يرتكبها مواطنو دولة ما في الدولة نفسها.

خامسا- تعريف الإرهاب السياسي حسب الاتحاد الأوروبي:

يعرف الإرهاب على أنه "هو العمل الذي يؤدي إلى ترويع المواطنين بشكل خطير، أو يسعى إلى زعزعة استقرار أو تقويض المؤسسات السياسية أو الدستورية أو الاقتصادية أو الاجتماعية لإحدى الدول أو المنظمات الدولية"[2].

سادسا- تعريف الإرهاب السياسي حسب جامعة الدول العربية:

عملت الدول العربية ومن خلال دعوتها إلى حماية حقوق الإنسان، وانطلاقا من الأحكام التي تتماشى معها مبادئ القانون الدولي وأسسه التي قامت على تعاون الشعوب بغية إقامة السلام، بناء على ذلك حاولت هذه الدول تعريف الإرهاب من خلال تعريف الجريمة الإرهابية، والتي تم وصفها على أنها "أي جريمة أو شروع فيها ترتكب تنفيذا لغرض إرهابي في أي من الدول المتعاقدة، أو على رعاياها أو ممتلكاتها أو مصالحها يعاقب عليها قانونها الداخلي"[3]، كما تعد من الجرائم الإرهابية الجرائم المنصوص عليها في الاتفاقيات التالية، عدا ما استثنته منها تشريعات الدول المتعاقدة أو التي لم تصادق عليها وهي[4]:

1- اتفاقية طوكيو والخاصة بالجرائم والأفعال التي ترتكب على متن الطائرات والموقعة بتاريخ 1963/9/14.

2- اتفاقية لاهاي بشأن مكافحة الاستيلاء غير المشروع على الطائرات والموقعة بتاريخ 1970/12/16.

3- اتفاقية مونتريال الخاصة بقمع الأعمال غير المشروعة الموجهة ضد سلامة الطيران المدني والموقعة في 1971/09/23 والبروتوكول الملحق بها والموقع في مونتريال في 1984/05/10.

4- اتفاقية نيويورك الخاصة بمنع ومعاقبة الجرائم المرتكبة ضد الأشخاص المشمولين بالحامية الدولية بمن فيهم الممثلون الدبلوماسيون و الموقعة في 1973/12/14.

5- اتفاقية اختطاف واحتجاز الرهائن والموقعة في 1979/12/17.

6- اتفاقية الأمم المتحدة لقانون البحار لسنة 1983، ما تعلق منها بالقرصنة البحرية.

---

[1] الموسوعة العربية، ط1، ج1، الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1988، ص960.

[2] نهاد عبد الإله عبد الحميد، التمييز بين الإرهاب والمقاومة واثر ذلك على المقاومة الفلسطينية بين عامي 2001 و2004، مرجع سابق، ص18.

[3] الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب، صادرة عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، 1984/04/20.

[4] الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب، المادة الأولى، البند الثالث، صادرة عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، 1998/04/22.

نلاحظ تعدد وتنوع التعريفات التي تناولت ظاهرة الإرهاب، ورغم ذلك لم يتم التوصل إلى تعريف جامع ومانع لهذه الظاهرة وتبقى كل هذه التعريفات مجرد محاولات للتعريف، وليست تعريفات علمية صحيحة.

الفرع الثالث: مفهوم بعض المصطلحات المرتبطة بمصطلح الإرهاب.

هناك عدة مصطلحات ترتبط ارتباطا وثيقا بمصطلح الإرهاب، ومن أهم هذه المصطلحات نجد مصطلح العنف، ومصطلح التطرف.

أولا- مفهوم العنف:

تعد ظاهرة العنف إحدى الظواهر التي شغلت الأوساط السياسية، وكثيرا ما تلصق بالحركات السياسية الدينية، سيما الإسلامية منها، وتعد إحدى الإشكاليات الأساسية في التحليل السياسي والاجتماعي، وهي تختلف طبقا لدوافع وأسباب سياسية واجتماعية وثقافية، وسوف نتناول مفهوم مصطلح العنف من الناحية اللغوية والناحية الاصطلاحية:

1- مفهوم العنف لغة:

ظاهرة العنف ظاهرة قديمة قدم الإنسان، ومن أهم التعريفات اللغوية التي نجدها لهذا المصطلح تعريف "ابن منظور" الذي عرف العنف على "أن العنف هو بمعنى الخرق بالأمر وقلة الرفق"[1]، ويقال عنَف فلان أي لامه بشدة وعنَفه وعنَف عليه وإعتنف الأمر بمعنى أخذه بالعنف والشدة، وإعتنف الشيء أي ابتدأه واستقبله جهله وأناه ولم يكن له به علم، وإعتنف الطعام والأرض أي كرههما[2]، وهناك من يرى "أن (العين والنون والفاء) أصل صحيح يدل على اختلاف الرفق، فقال الخليل "العنف ضد الرفق" ونقول عنَف يعنف عنفا فهو عنيف إذ لم يرفق في أمره[3]، لذا والعنف ضد الرفق نقول عنف عليه بالضم عنفا وعنف به أيضا والتعنيف والتعيير واللوم[4].

وهكذا يمكن القول أن أهل اللغة كافة يجمعون على إعطاء تعريف موحد لمصطلح العنف ويعتبرونه كل سلوك يتضمن الشدة والقسوة ولا يتضمن الرفق بأية حالة من الأحوال.

2- مفهوم العنف اصطلاحا:

تناولت العلوم الاجتماعية هذه الظاهرة من عدة زوايا ومن خلال توظيفات عديدة، فالعنف في القواميس الغربية مثلا، يشير إلى "استعمال القوة غير المشروعة لإلحاق الأذى بالأشخاص والممتلكات ويتضمن معاني العقاب والتدخل في حريات الآخرين[5]، وهناك من يرى أن العنف يشمل جميع أشكال الضغط والسيطرة والاستغلال التي تلحق الأذى بالأفراد"[6]، وأنه "الاستخدام غير القانوني والغير شرعي لوسائل الإكراه المادية من أجل أغراض شخصية أو جماعية[7]، ويمكن القول أن العنف يتخذ أشكالا عديدة ومتنوعة، فهناك

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج4، دار المعارف، القاهرة، 1979، ص3132.

[2] إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج1، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، 2004، ص631.

[3] أبو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار أحياء التراث العربي، بيروت، 2008، ص683.

[4] محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، 1983، ص458.

[5] فتحي المسكيني، ما هو الإرهاب ؟ نحو مسألة فلسفية، مجلة دراسات عربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص04.

[6] حامد موريس إبراهيم، الإرهاب الظاهرة وأبعادها النفسية، دار الفرابي، بيروت، 2008، ص ص24-25.

[7] عامر حسن فياض، العراق و شقاء الديمقراطية المنشودة ، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، 2009، ص136.

العنف السياسي والعنف الاجتماعي والثقافي، وهناك كما ذهب المفكر "محمد أركون" عنف مقدس يخلع المشروعية على ذاته من خلال التعاليم الإلهية للأديان وعنف مادي أو دنيوي محض نزعت عنه أغلال التقديس[1]، وبقدر تعلق الأمر بالعنف السياسي، تتنوع و تتعدد التعاريف المتعلقة بمفهومه، ويوجد شبه اتفاق بين الدارسين لظاهرة العنف السياسي على أن العنف يصبح سياسيا عندما تكون أهدافه أو دوافعه سياسية[2]، وهناك من يعرف العنف السياسي بأنه "اللجوء إلى القوة، ضد الأشخاص أو الأشياء، لإحداث تغيير في السياسة، في نظام الحكم أو في أشخاصه ولذلك فإنه موجه أيضا لإحداث تغييرات في وجود الأفراد في المجتمع، وربما في مجتمعات أخرى[3]، وعرف العنف السياسي بأنه "مجموعة من عمليات التدمير والتخريب وإلحاق الضرر والخسائر التي توجه إلى أهداف أو ضحايا مختارة أو ظروف بيئية عن طريق وسائل مختلفة، وتكون آثارها ذات صفة سياسية من شأنها تعديل أو تغيير أو تحويل سلوك الآخرين في موقف المساومة والتي تنعكس نتائجها على النظام الاجتماعي والسياسي[4].

ومن هنا نلاحظ تعدد وتنوع التعريفات الاصطلاحية لظاهرة العنف والعنف السياسي خاصة وذلك راجع لصعوبة دراسة الظاهرة بسبب قدمها وتشعبها واتخاذها لأشكال عديدة.

ثانيا- مفهوم التطرف.

منذ بدء الخليقة والمجتمعات تعرف العديد من الصراعات بين هذه الطائفة أو تلك، أو بين صاحب اعتقاد أو آخر، نزاعات وإن اختلفت وتنوعت حسب نوعية كل ظرفية وأخرى، فإنها تشكل صراعات عنصرية أساسها التمييز على أساس اللون، أو الانتماء، أو الدين، أو الانتقام لصاحب هذا الطرح أو ذاك، من أجل التأسيس للرأي الواحد والقناعة اليتيمة، إلا أن المشترك بين كل هذا وذاك يظل العنف، وعدم اعتبار الآخر أو احترامه، أو ما يصطلح عليه بالتطرف.

من الصعب التعريف والإحاطة بتفاصيل ومعاني مصطلح التطرف، لما له من امتدادات وانعكاسات وتشكلات عديدة، فإن تحليله وقراءة تفاصيله على عدة مستويات، أضحى الآن وقبل أي زمن مضى ضرورة ملحة للكل، بعدما أصبح الخطر المحدق بكل المجتمعات بدون استثناء، ومن هنا سوف نتناول مفهوم مصطلح التطرف من الناحية اللغوية والناحية الاصطلاحية.

---

[1] محمد أركون، نزعة الانعدام في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، 1997، ص37.

[2] حسنين توفيق، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، ط1، سلسلة أطروحات الدكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص41.

[3] تيد هندريش، العنف السياسي فلسفته-أصوله- أبعاده، ترجمة: عبد الكريم محفوظ وعيسى طنوس، ط1، دار المسيرة، بيروت، 1986، ص ص22-23.

[4] محمد إبراهيم اشتية، الفكر السياسي للحركات الإسلامية تجربة مصر و الأردن و فلسطين، ط1، المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية، البيرة-فلسطين، 2000، ص20.

1- مفهوم التطرف لغة:

التطرف في اللغة هو الوقوف في الطرف، وهو عكس التوسط والاعتدال ومن ثم فقد يقصد به التسيب أو المغالاة، وإن شاع استخدامه في المغالاة والإفراط فقط، والتطرف كذلك يعني الغلو وهو ارتفاع الشيء ومجاوزة الحد فيه، وفي المصباح المنير "غلا في الدين غلوا من باب تعد أي تعصب وتشدد حتى جاوز الحد"، فالتطرف هو الميل عن المقصد الذي هو الطريق الميسر للسلوك فيه، والمتطرف هو الذي يميل إلى أحد الطرفين[1].

وتشتق لفظة التطرف من الجذر طرف، ففي لسان العرب "طرف كل شيء منتهاه"، ومعناه الوقوف في الطرف، وهو يقابل التوسط والاعتدال ونفهم من هذا المعنى اللغوي أن التطرف يعني الخروج عن حد الوسطية والاعتدال، ومن الصحيح أن التطرف الآن ينصرف إلى الفكر وليس المادة، فنقول تطرف فكري وتطرف سياسي وتطرف ديني وتطرف سلوكي وتطرف ثقافي وتطرف في الرأي، والتطرف هو المرادف الطبيعي للغلو، وهو الأمر الذي نقده الإسلام ونفر منه وجعله منافيا للشرع[2].

2- مفهوم التطرف اصطلاحا:

اختلفت التعريفات لمعنى التطرف اصطلاحا ولكنها لم تبتعد كثيرا عن المعنى اللغوي، فالتطرف في الاصطلاح يرتبط بأفكار بعيدة عن ما هو متعارف عليه سياسيا واجتماعيا ودينيا دون أن ترتبط تلك المعتقدات بسلوكيات مادية متطرفة أو عنيفة في مواجهة المجتمع أو الدولة، ويرى البعض أن التطرف يحمل في جوهره حركة في اتجاه القاعدة الاجتماعية أو القانونية أو الأخلاقية، يتجاوز مداها -أي الحركة- الحدود التي وصلت إليها القاعدة وارتضاها المجتمع[3]، فإذا وقفنا عند التطرف الديني مثلا سنجد تعددا في تعريفه، ابسط هذه التعريفات انه مجاوزة الاعتدال في السلوك الديني فكرا أو عملا، أو التنطع في العبادات ومصادرة اجتهاد الآخرين وتجاوز الحدود الشرعية في التعامل مع المخالف، أو هو ما كان خارجا عن سنة الرسول (صلى الله عليه و سلم)، و يعرفه البعض الآخر بأنه الذهاب إلى ابعد مدى من التمسك بالدين والتعمق فيه والالتزام التام بنصوصه وأحكامه، فهو إذن تجاوز الحدود التي أحلها الله سبحانه وتعالى والإتيان بآراء فيها تشدد ومغالاة لم يقم عليها دليل، فالتطرف الديني والتعصب يخلق في صاحبه عقيدة بفكرة يسعى للاستماتة للدفاع عنها والاستخفاف بالآراء الأخرى والتصلب في الرأي والاستهانة بالقيم والعرف الاجتماعي

---

[1] إمام حسنين عطا الله، الإرهاب والبنيان القانوني للجريمة، ط1، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2004، ص230.

[2] محمد كيشانة، التطرف بين الدين و التدين، مجلة ذوات، عدد 6، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2015، ص22.

[3] يونس زكور، الإرهاب مقاربة للمفهوم من خلال الفقه والقانون، مشروع نهاية الدراسة، الكلية المتعددة التخصصات، آسفي-المغرب، 2005-2006، ص 92.

السائد، مما ينعكس في تكوين جماعات تتخذ من التقتيل منهجا ولا تقبل أي مجال للمشاورة أو المحاورة والإسلام بريء من هذه التصرفات[1].

ويعرف التطرف أيضا بأنه الخروج عن القواعد الشفهية "العرف" أو المكتوبة "القانون" والقيم والأطر الفكرية والدستورية التي حددها وارتضاها المجتمع كتحديد لهويته وسمح من خلالها بالتجديد والحوار والمناقشة وموضوع التطرف قد يكون فكريا أو سلوكيا.[2]

وعليه فان التطرف هو خروج عن المبادئ والنظم السائدة في المجتمع من خلال التعصب لفكرة معينة ومحاولة تجسيدها على ارض الواقع، وغالبا ما يكون التعصب دينيا، ففي غياب الحوار واللغة المشتركة فان دفاع المتشدد عن المبادئ التي يؤمن بها يجعله منعزلا عن الفكر السائد في المجتمع، وعلى هذا الأساس فإن التطرف هو مجموعة من المعتقدات والأفكار التي تتجاوز المتفق عليه سياسيا واجتماعيا ودينيا فالتطرف هو دائما يكون مرتبطا بما هو فكري بالأساس.

[1] إمام حسنين عطا الله، الإرهاب و البنيان القانوني للجريمة، مرجع سابق، ص231.
[2] محمد احمد بيومي، ظاهرة التطرف: الأسباب والعلاج، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1999، ص3.

المطلب الثاني: أشكال الإرهاب السياسي.

هناك خلط كبير بين أشكال الإرهاب وأشكال العمل الإرهابي وبصورة أدق هناك خلط شديد بين صور الإرهاب وبين وسائله وأساليبه وهذا ناتج عن الخلط بين الإرهاب في ذاته والعمل الإرهابي، وسبب ذلك الخلط تعدد المعايير التي تصنف الإرهاب رغم أن جوهرها واحد وعلى هذا الأساس نعتمد على المعيار الذي يصنف الإرهاب اعتمادا على هوية الطرف الذي يقوم بالفعل سواء كان فردا أو جماعة، أو مؤسسة رسمية تابعة للدولة، ونميز هنا بين إرهاب رسمي أو مؤسسي وإرهاب غير رسمي من جهة ومن جهة أخرى نعتمد أيضا على المعيار الذي يصنف الإرهاب اعتمادا على نطاقه بين إرهاب محلي النطاق وآخر عالمي النطاق[1]، واستنادا لهذين المعيارين يمكننا تقسيم أشكال الإرهاب إلى قسمين أساسيين هما:

الفرع الأول: أشكال الإرهاب السياسي وفقا لمرتكبيه.

عندما نميز بين الإرهاب الرسمي أو المؤسسي والإرهاب الغير رسمي، فنحن نميز أو نقسم أشكال الإرهاب من حيث القائمين به، وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الإرهاب إلى نوعين هما إرهاب الأفراد والجماعات وإرهاب الدولة.

أولا- إرهاب الأفراد والجماعات:

إرهاب الأفراد والجماعات يصدر دون تأثير خارجي من دولة "فمسؤولية الأعمال الإرهابية تقع على عاتق الفرد أو الجماعة التي قامت بتلك الأعمال أما المسؤولية عنه في معظم الحالات هي المنظمة الإرهابية التي ينتمي إليها هؤلاء فهي من تقوم بوضع الخطط واختيار الزمان والمكان الذي سيتم فيه القيام بعمل إرهابي[2].

ويذهب البعض إلى أن الدافع الأساسي وراء هذا النوع هو تحقيق مكاسب شخصية دون أن تكون له أبعاد أخرى في حين يعتبره آخرون بأنه يوجد في الأساس ضد نظام قائم وضد دولة معينة أو حتى ضد فكرة الدولة عموما، ويهدف إلى زعزعة استقرار النظام السياسي القائم ويسميه البعض بالإرهاب من أسفل وهذا النمط من الإرهاب يتميز بالانتشار والاستمرارية والتنوع في الأهداف والأساليب والوسائل[3]، وللتمييز بين إرهاب الأفراد وإرهاب الجماعات يعرف البعض الإرهاب الفردي بأنه "جزء من الأعمال التي يقوم بها فرد أو مجموعة من الأفراد أو العصابات التي تعمل لحسابها الخاص دون أن يكونوا مدعومين من قبل دولة أو منظمة معينة"[4]، وهذا النوع مرتبط بدوافع ومكاسب مالية أو خاصة كما أسلفنا ومتى تحقق لهم ذلك الدافع ينتهي العمل الإرهابي لذلك يتميز بعدم التنظيم

---

[1] تعريف ظاهرة الإرهاب، على موقع: www.abush.com ، 2016/11/14، ص07.

[2] وداد عزلاني، العولمة والإرهاب الدولي بين آلية التفكيك والتركيب، أطروحة دكتوراه، قسم العلوم السياسية، جامعة باتنة، 2009 – 2010، ص246.

[3] نفس المرجع، ص246.

[4] هيثم عبد السلام، مفهوم الشريعة الإسلامية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005، ص27.

والاستمرارية، أما إرهاب الجماعات فيكون "مرتبط بقيادة على قدر بالغ من التخطيط والتنظيم والقدرة على اتخاذ القرارات بشأن الأهداف التي تسعى إليها وتحديد زمان ومكان العمليات الإرهابية التي سيتم تنفيذها"[1]، ونلاحظ أن إرهاب الجماعات يكون مرتبط بمجموعات إرهابية منظمة تقدم له الدعم المادي والمعنوي واللوجستي، كما أنه يتميز بالاستمرارية لأن لديه أهداف كثيرة.

وهناك من يعتبر إرهاب الأفراد والجماعات هو إرهاب مضاد لإرهاب الدولة الذي يمارس أحيانا ضد الأفراد المدنيين ولقد كان ذلك أول ما عرفه التاريخ الحديث من إرهاب الأفراد والجماعات، وكان كرد فعل على إرهاب السلطة أو الدولة ويسمى أيضا بالإرهاب غير السلطوي ويوجه ضد الدولة[2].

ثانيا- إرهاب الدولة:

هو إرهاب تسانده الدولة أو ترعاه أو تقوم به الدولة بشكل مستتر وتحت مسميات مختلفة وبمسوغات قانونية متعددة تبيح لها استخدامه ضد من تشاء، ولهذا يعده بعض المختصين من أخطر أنواع الإرهاب لأنه "أداة لسيادة الدولة والعدوان والبطش والسيطرة والتدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى سواء كان من يقوم به الدولة ذاتها أو جماعات معينة مرتبطة بها وتعمل لصالحها لتحقيق أهدافها"[3]، وهو أيضا يشير إلى أفعال عنف الترهيب الذي يرتكب من قبل موظفي دولة من الدول لقمع مواطنيها مثل ما هو الحال في الدول الاستبدادية أو لقمع حركات المقاومة مثل حالات الاحتلال والسيطرة الأجنبية أو العنصرية[4]، وعلى هذا الاعتبار يمكن تحديد نوعين من إرهاب الدول هما:

1- إرهاب الدولة الداخلي الذي تمارسه الدولة ضد شعبها وداخل إقليمها بنفسها أو عن طريق منظمات تابعة لها.

2- إرهاب الدولة الخارجي الذي تمارسه الدولة خارج إقليمها بنفسها أو عن طريق منظمات تابعة لها.

وقد استعملت ذريعة الإرهاب الذي ترعاه الدولة للإشارة بشكل تعسفي للدول التي إما أن ترعى أفراد أو جماعات تقوم بعنف ترهيبي أو أنها تقدم لها ملاذا آمنا، كما هو الحال مثلا عندما يشير البعض لسياسة الولايات المتحدة الأمريكية تجاه أقطار معينة مثل ليبيا وسوريا، وإيران ويعتبرونها دولة راعية للإرهاب[5].

وترفض العديد من الدول الاعتراف بهذا النوع من الإرهاب وتنكر وجوده إلا أن الكثير من المختصين بمجال الإرهاب يرون فيه أخطر أنواع الإرهاب لعواقبه الوخيمة،

---

[1] خالد إبراهيم عبد اللطيف، الإرهاب الدولي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010، ص65.
[2] محمد عزيز شكري، الإرهاب الدولي: دراسة قانونية نافذة، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1999، ص105.
[3] هبة الله أحمد خميس، الإرهاب الدولي، ط1، منشورات جامعة الإسكندرية، الإسكندرية، 2010، ص34.
[4] وداد غزلاني، العولمة والإرهاب الدولي بين آلية التفكيك والتركيب، مرجع سابق، ص247.
[5] نفس المرجع، ص247.

ويعتبر إرهاب الدولة حسب الأمم المتحدة "عمل عسكري أو شبه عسكري سري تقوم به دولة ضد دولة أخرى تحت ذريعة الدفاع عن النفس أو حق البقاء أو ضد شعب ما، أو دولة ما، أو دول تستضيف من يصنفون عشوائيا إرهابيين، وهم مقاتلون من أجل الحرية في رأي آخر"[1]، وهناك من يرفض عبارة "دولة إرهابية" ويفضل "وسيلة حكم إرهابية" مبررين ذلك بأن الدولة بمعزل عن كل اتهام يطول غايتها وبنيانها وهي فوق كل الشبهات كما أنها لا ترتبط بالوسيلة والأثر الذي يدل عليهما الرهبة التي تمارسها الدولة، ويرى البعض الآخر أن إرهاب الدولة هو أحد المحركات الرئيسية لإرهاب الأفراد والجماعات[2]، وأحيانا الإرهاب قد يساعد الدولة على تحقيق بعض الأهداف التي تعجز عن تحقيقها بإتباع الطرق السلمية[3].

الفرع الثاني: أشكال الإرهاب السياسي وفقا لنطاقه.

عندما نميز بين الإرهاب المحلي والإرهاب العالمي، فنحن نميز أو نقسم أشكال الإرهاب من حيث نطاقه أو مداه وامتداد آثاره، وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الإرهاب إلى نوعين هما إرهاب محلي النطاق وآخر عالمي النطاق.

أولا- الإرهاب المحلي:

هو الإرهاب الذي تتم ممارسته داخل الدولة شريطة أن يكون الفاعلون والمستهدفون من نفس الجنسية، ودون أن تتعدى نتائج ذلك الفعل الحدود المكانية للدولة التي ينتمون إليها، بما يشمل كافة مراحل العمل الإرهابي، بدءا من التخطيط وانتهاء بالتنفيذ والتطبيق وبمعنى آخر، يجب أن يكون الفعل الإرهابي مستندا إلى عوامل ومفاعيل محلية داخل الدولة، دون اشتراك أي عناصر تابعين لدولة أو جماعة خارجية أو أجنبية في مرحلة من مراحل الفعل الإرهابي، لا من حيث التخطيط ولا من حيث التمويل أو التنفيذ، وعادة ما يكون هذا النوع من الإرهاب محكوما بإجراءات عقابية داخلية، وغير خاضعة لأي رقابة خارجية[4].

وينحصر هذا النوع من الأعمال داخل إقليم محدد، حيث يتم إعداد الفعل الإجرامي وتنفيذه وتحقيق أهدافه وآثاره داخل الإقليم، ولكي يتحقق هذا النوع من الإرهاب يجب توافر الظروف الآتية:

1- أن ينتمي المشاركون في العمل الإرهابي وضحاياه إلى جنسية نفس الدولة التي وقع بها العمل الإرهابي.

2- أن تنحصر نتائج الفعل الإرهابي داخل حدود نفس الدولة.

3- أن يتم الإعداد والتخطيط للعمل الإرهابي في نطاق السيادة القانونية والإقليمية لتلك الدولة.

---

[1] محمد عزيز شكري، الإرهاب الدولي: دراسة قانونية نافذة، مرجع سابق، ص 93.

[2] جميل حزام، مفهوم الإرهاب في القانون الدولي العام، مجلة دراسات يمنية، د ع، مركز الدراسات والبحوث، صنعاء، د ت ن، ص22.

[3] نفس المرجع، ص23.

[4] توفيق محمد الشاوي، محاضرات في التشريع الجنائي في الدول العربية، معهد الدراسات العربي، القاهرة، 1954، ص73.

4- أن يكون تواجد المشاركين في العمل الإرهابي داخل حدود نفس الدولة.

5- ألا يكون هناك أي دعم مادي أو معنوي لذلك النشاط الإرهابي من الخارج، هذا النوع من الإرهاب يخضع للاختصاص العقابي للدولة دون تدخل خارجي[1].

فإن الإرهاب المحلي يتطلب كما أسلفنا المحلية أو الوطنية في جميع عناصره سواء من حيث المنفذين أو مكان التنفيذ أو التخطيط أو الإعداد للعمل، وكذلك الضحايا والأهداف، والنتائج المترتبة علية والاعتماد على الدعم المحلي في التمويل، ومن ثم يمثل الإرهاب الوطني مشكلة حقيقية لمجمل دول العالم دون استثناء، ويرى جانب من الفقهاء أن الإرهاب الوطني لم يعد له سوى الاسم، حيث تم إلغاء الحدود بين الدول بوجود شبكات تدعم الإرهاب في كل مكان، وبذلك يصبح الفصل بين الإرهاب المحلي والدولي هو فصل تعسفي، حيث لا تشكل الحواجز السياسية والجغرافية عنصرا حاسما في هذا الصدد، فأصبح الإرهاب المحلي صورة نادرة الحدوث لتشابك المصالح الدولية وتعقد الروابط والعلاقات على مستوى العالم[2].

ثانيا- الإرهاب الدولي:

هو ذلك الإرهاب الذي تشترك فيه أطراف دولية من جنسيات مختلفة، سواء من حيث التباين بين جنسيات الضحايا وجنسيات الفاعلين، كأن يكون مكان الفعل الإرهابي خاضعا لسيادة دولة أخرى لا ينتمي إليها الفاعلون، وبناء على ما تقدم، فإن وصف الفعل الإرهابي بأنه إرهاب دولي بحاجة إلى شروط خاصة مثل أن يكون النشاط الإرهابي ضد وسائل النقل الدولية، أو أن تتجاوز آثار العمل الإرهابي حدود الدولة الواحدة ضد دولة أو جماعة أخرى في الخارج، أو أن تختلف أماكن الإعداد والتجهيز والتخطيط للعمل الإرهابي عن مكان التنفيذ، كأن يتم التخطيط في دولة معينة، في حين يقع الفعل الإرهابي أو تأثيراته في إقليم دولة أخرى، أو أن يقع الفعل الإرهابي بتحريض دولة ثالثة، كأن تتلقي المجموعات الإرهابية مساعدات مادية أو معنوية من الخارج، يضاف إلى ذلك فرار مرتكبي العمليات الإرهابية إلى دولة أخرى بعد تنفيذهم للنشاط الإرهابي[3].

إذا فالإرهاب الدولي هو ذلك الإرهاب الذي يأخذ بعدا أو طابعا دوليا وهذا البعد أو الطابع يتمثل في ما يلي:[4]

1- اختلاف جنسية المشاركين في العمل الإرهابي.

2- اختلاف جنسية الضحية عن جنسية مرتكب العمل الإرهابي.

---

[1] عبد الناصر حريز، النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي: دراسة مقارنة، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997، ص53.

[2] نفس المرجع، ص86.

[3] إسماعيل الغزال، الإرهاب والقانون الدولي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990، ص20.

[4] عبد الناصر حريز، النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي: دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص54.

3- نطاق حدوث العمل الإرهابي يخضع لسيادة دولة أخرى غير الدولة التي ينتمي إليها مرتكبوا الفعل الإرهابي، وهذا النطاق قد يكون جزءا من إقليم الدولة أو سفارة تابعة لتلك الدولة.

4- وقوع الفعل الإرهابي ضد وسائل نقل دولية كالطائرات والسفن.

5- تجاوز الأثر المترتب عن العمل الإرهابي نطاق الدولة الواحدة، كان يكون متجها نحو دولة أخرى أو منظمة أو تجمع دولي معين.

6- تباين واختلاف مكان الإعداد والتجهيز والتخطيط للعمل الإرهابي عن مكان التنفيذ كأن يتم التخطيط في دولة ما على حين يقع الفعل الإرهابي في إقليم دولة أخرى.

7- وقوع العمل الإرهابي بتحريض دولة أخرى أو يتم بواسطتها.

8- تلقي المجموعة الإرهابية مساعدة أو دعما ماديا أو معنويا خارجيا.

9- فرار مرتكبي العمل الإرهابي ولجوئهم إلى دولة أخرى بعد تنفيذ عملياتهم الإرهابية.

ومن المعروف أن هذا النوع من الإرهاب لا يدخل في النطاق الداخلي للعقوبات فقط، وإنما يدخل في نطاق العقوبات الدولية التي تم التطرق إليها وفق قواعد القانون الدولي والتي تم إيضاحها من خلال عدد من الاتفاقيات الدولية التي تم الإشارة إلى بعضها آنفا، وتستند هذه التصنيفات على توالي الحراك السياسي والاجتماعي الذي يشهده العالم والذي قد يولد أنواعا وتصنيفات جديدة للإرهاب لا ينطبق عليها أي نوع أو تصنيف أو نمط مما تم استعراضه، وذلك نظرا لخضوع هذه المسألة إلى التطورات التي تشهدها الحياة الإنسانية دونما توقعات، وخصوصا على مستوى الظواهر الإنسانية التي تخطو سريعا نحو أنماط لا يمكن التنبؤ بها أو توقعها.

المطلب الثالث: أسباب وأساليب الإرهاب السياسي.

هناك الكثير من العوامل المختلفة التي تؤدي إلى ممارسة الإرهاب خاصة بعد تنوع أساليب ممارسته، إذ لم تعد تقتصر على عمليات الخطف أو الاغتيال أو التخريب بل شملت ممارسات أكثر شراسة ودموية لإحداث اكبر قدر ممكن من الخسائر البشرية والمادية، فإتباع الأساليب المتطورة والتقنيات الحديثة من قبل الجماعات الإرهابية والتي تتسم أعمالها بطابع المفاجأة بات هو السمة المميزة للإرهاب المعاصر الذي يسعى إلى تحقيق أهدافه بشكل أسرع، وقد تزايد هذا الأمر بشكل ملحوظ في شتى أنحاء العالم منذ النصف الثاني للقرن العشرين وحتى يومنا هذا، وعليه فإن البحث في موضوع الإرهاب يحتم علينا الخوض في أسبابه أو دوافعه وأساليبه التي تميزه عن الظواهر الأخرى.

الفرع الأول: أسباب أو دوافع الإرهاب السياسي.

إن أسباب وجود ظاهرة الإرهاب وازديادها متعددة وموزعة على ميادين مختلفة سياسية، اقتصادية، اجتماعية، ونفسية وغيرها، ودراسة هذه الأسباب مجتمعة مهمة وصعبة للغاية، إذ يجب أن تسبق هذه الدراسة دراسة أخرى لمعظم المشكلات المعقدة التي تواجه الأفراد والمجتمع، ومع ذلك يبقى الأمر مهما ومطلوبا وضروريا، إذ لا يمكن القضاء على الظاهرة إذا لم تعالج أسبابها فالمسالة الرئيسية التي تواجه تحديد أسباب الظاهرة هي اختلاف وجهات النظر في تحليل الظاهرة نفسها ومرد هذه الاختلافات يعود إلى تباين التفسيرات للمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تنشأ عنها هذه الظاهرة، ويمكن إن نعزو أسباب ودوافع الإرهاب وممارسته إلى العوامل الآتية:

أولا- الأسباب السياسية للإرهاب:

من بين أهم الأسباب السياسية نجد ظلم واستبداد الحكام وخروجهم عن الضوابط الدستورية مع ما يتولد عن ذلك من طغيان وتعسف يلحق بالشعب والمواطنين وهذا ما يسمى بالاستبداد السياسي، ويمارس هذا النوع من الإرهاب من طرف الحكام المستبدين في بعض الدول الدكتاتورية، وبهده الحالة لا يحق للشعب المعارضة، ومن يعارض يكون مصيره الاعتقال أو الموت أو التهجير أو النفي ولذلك أصبحت مصادرة الحريات العامة وانتهاك حقوق الإنسان من بديهيات الاستبداد السياسي وهي تبرر أفعالها الإرهابية بحجة تطبيق القانون والحفاظ على الأمن[1]، وكردة فعل على إرهاب الدولة فإن الشعب لا يبقى أمامه سوى ممارسة الإرهاب المضاد والموجه ضد السلطة الحاكمة للحصول على حقوقه وحرياته الأساسية[2].

ثانيا- الأسباب الاقتصادية للإرهاب:

[1] خالد إبراهيم عبد اللطيف، الإرهاب الدولي، مرجع سابق، ص34.
[2] أحمد فتحي سرور، حكم القانون في مواجهة الإرهاب، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2009، ص28.

إن الأسباب الاقتصادية هي من أهم العوامل التي تخلق الإرهاب، فالعنف يمارس عادة من طرف أشخاص يعانون من أوضاع اقتصادية سيئة –رغم أن هذا ليس قاعدة- فهؤلاء الأشخاص يشعرون بالفوارق الاجتماعية في المجتمع الذي يعيشون فيه، بحيث يدفعهم ذلك إلى الرغبة في الانتقام واستعمال العنف كاحتجاج على هذه الأوضاع، وبالتالي إمكانية استمالتهم من قبل بعض الجماعات الإرهابية التي تستغل مثل هذه الظروف للسيطرة على الأشخاص الناقمين على الأوضاع الاقتصادية وتضليلهم باسم الدين للقضاء على مسببات الفساد الاقتصادي وبالتالي سهولة إقناعهم بالقيام بالعمليات الإرهابية[1]، حيث يمثل الانتماء إلى تلك الجماعات مخرجا مغريا من تلك المشكلات الاقتصادية فهو يقدم بديلا لهؤلاء الأشخاص وخاصة الشبان منهم.

ثالثا- الأسباب الاجتماعية للإرهاب:

إن الحرمان الاجتماعي الذي ينتج عادة عن أسباب عرقية أو لغوية أو دينية أو مذهبية تؤدي إلى عدم استيعاب المجتمع لبعض الفئات في داخله، والذي قد يصل إلى حد العزلة والاغتراب داخل المجتمع نفسه مما يخلق أوضاع متأزمة وقابلة للانفجار في أية لحظة عبر تشكيل بعض الجماعات الإرهابية في سبيل التخلص من هذه الأوضاع والأزمات عن طريق النشاطات العنيفة[2].

رابعا- الأسباب الدينية للإرهاب:

إن الفهم الخاطئ للدين ولغاياته ومقاصده، وكذلك قد تمثل الخلافات الدينية المبنية على اختلافات وفروقات مذهبية أحد أهم أسباب الإرهاب نتيجة للتعصب المذهبي بذلك قد تصبح هذه الخلافات عرضة للتفعيل والمؤدي إلى ممارسة النشاطات الإرهابية التي تولد عنفا إرهابيا مضادا[3]، وهذا ما يحصل مثلا في العراق في مظاهر العنف والعنف المضاد ما بين السنة ممثلين في جماعات السنة والشيعة ممثلين في عدة جماعات شعبية.

خامسا- الأسباب الخارجية للإرهاب:

إن الأسباب الخارجية أو الدولية كثيرة جدا لذلك سنركز فقط على مجموعة من الأسباب من بينهما مثلا:

---

[1] محمد بوساق المدني، الإرهاب وأخطاره والعوامل المؤدية إليه وأساليب مكافحته، مركز الدراسات والبحوث، الرياض، 2004 ، ص23.

[2] فتح الرحمان عبد الله الشيح، قضايا عربية في القانون الدولي المعاصر، ط1، مركز الدراسات الإستراتيجية، القاهرة، 1996، ص162.

[3] أحمد أبو الروس، الإرهاب والتطرف والعنف في الدول العربية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2001، ص19.

1- رعاية بعض الدول للإرهاب كدعم الولايات المتحدة للإرهاب وخاصة إرهاب الدولة، هذا الأمر أدى إلى تفاقم المشاعر المعادية لها مما جعل العنف الإرهابي هو المنطق الأكثر قوة في الرد حسب تصور بعض الحركات والجماعات[1].

2- الأوضاع الدولية الغير عادلة واستمرار بعض السياسات العنصرية، ففي حين يتبجح المجتمع الدولي بالديمقراطية والحرية السياسية وحقوق الإنسان، نجده يغض الطرف عما يحدث من ممارسات وحشية ضد بعض العناصر والأجناس المهددة بالإبادة الجماعية[2].

هناك العديد من الزوايا والمعايير التي من الممكن أن نحدد من خلالها أسباب الإرهاب والمجال هناك لا يتسع للتطرق لها كلها فتعدد الزوايا والمعايير أدى إلى وجود مجموعة كبيرة من الأسباب المتداخلة والمتشعبة وأيضا المختلفة والتي لا يمكن عزلها عن بعضها لأنه حسب رأيي لا يوجد سبب واحد لأي ظاهرة إرهابية بل إن كل ظاهرة إرهابية يساهم في خلقها تفاعل عدة أسباب.

الفرع الثاني: أساليب الإرهاب السياسي.

تتنوع الأساليب الإرهابية وتتعدد بطريقة لا تمكن من حصرها نظرا للتطورات الهائلة التي تستجد في كل لحظة، ولصعوبة ذلك فإنه يمكننا تقسيم أساليب وأدوات العمل الإرهابي إلى جزأين، فأما الجزء الأول فمرتبط بالعمليات الموجهة ضد الأفراد، وأما الجزء الثاني فإنه مرتبط بالعمليات الموجهة ضد المؤسسات والعقارات بشكل عام، وسنناقش الأمر على النحو التالي:

أولا- العمليات الموجهة ضد الأفراد:

يقف على رأسها الاغتيال "الإعدام بأكثر من طريقة" والذي يمس بحياة الأشخاص الذين يعتبرون رموزا لبعض الأنظمة السياسية أو الجماعات المعادية، سواء كانت تقف إلى جانب الدولة وأجهزتها أو إلى جانب الجماعات المناهضة لها وعادة يستخدم هذا الأسلوب ضد العملاء والخونة والجواسيس والوشاة، أو ضد من يعاونون أو يتحالفون مع القوى الخارجية التي تعمل ضد نظام الدولة أو حركات المقاومة فيها، أما الأسلوب الآخر فهو الاختطاف المؤدي إلى احتجاز الرهائن سواء كانوا دبلوماسيين سياسيين، أو رجال أعمال اقتصاديين، أو غيرهم ممن تنطبق عليهم بعض الشروط الخاصة، هذه الشروط التي قد تجعل المستهدفين عرضة لاستبدالهم بفدية مالية، أو مبادلتهم بأشخاص آخرين محتجزين أو معتقلين لدى بعض الأنظمة، حيث يمكن أن يقوم الخاطفون بربط الإفراج عن بعض الرهائن بتحقيق بعض المطالب، ويمكن الحديث عن هذه الحالات وغيرها من خلال النماذج المتكررة في العراق، وقد تتلخص أهداف الاختطاف في محاولة إظهار ضعف أجهزة الدولة على حماية الأجانب فيها، والمس بهيبتها عبر إجبارها على التفاوض مع بعض الجماعات

[1] باسم زبيدي وآخرون، الغرب والعالم الإسلامي، معهد العلاقات الخارجية، ستوتغارت -ألمانيا، 2002، ص64.
[2] سالم إبراهيم عامر، العنف والإرهاب، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، بنغازي، 1984، ص31.

المناهضة للنظام الحاكم فيها، يدخل في هذا السياق ما يتم القيام به من عمليات القرصنة الجوية والبحرية، والتي تتشابه مع الخطف من حيث الأهداف والمطالب والجماعات التي قد تقوم بتنفيذ هذا العمل[1].

ولا شك بأن العمليات التي تستهدف الأشخاص قد لا يمكن حصرها، نظرا لطبيعة التطور الذي قد يطرأ على الأدوات واستخداماتها بين حين وآخر، ويرجع هذا إلى طبيعة التطورات التقنية التي يشهدها العالم في كل لحظة، لذا فمن الخطأ أن نقول بأننا قادرون على تحديد كافة الأدوات التي تستخدم في عمليات الإرهاب.

ثانيا- العمليات الموجهة ضد المؤسسات:

يندرج تحت هذه الجزئية تلك الأعمال الهادفة إلى تخريب وتدمير المباني المملوكة للجهات المستهدفة بالعمليات الإرهابية بما تحتويه من أجهزة ومعدات، وغالبا ما تكون هذه المباني من الرموز السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية أو غيرها من المباني التي تمثل الدولة أو النظام السياسي فيها، وقد يشتمل ذلك على احتجاز الأموال والأثاث والمقتنيات الثمينة، والتي قد تعود ملكيتها للدولة أو لبعض المصالح الأجنبية فيها، مثل البنوك والمؤسسات الاقتصادية الأخرى، ويتضمن هذا النوع من الإرهاب الهجمات التي تشن على الثكنات العسكرية والمراكز الشرطية بهدف الحصول على الأسلحة والمتفجرات، مع ما يضاف إلى ذلك من القيام بزرع القنابل والمتفجرات بالمؤسسات والمباني المستهدفة عبر كثير من الصور والأشكال، كاستخدام السيارات المفخخة مثلا ويدخل في هذه الزاوية، الاحتلال المؤقت للمناطق السكنية والمنشآت، كالسيطرة على المدارس أو المستشفيات ومحطات الإذاعة والتلفاز بغرض لفت الانتباه إلى الأهداف التي ترجوها الجماعات التي تقوم بهذا العمل، وفي الغالب ما تقف البواعث السياسية خلف هذه الأعمال والنشاطات كما يحصل مع المقاتلين الشيشان على سبيل المثال[2].

لقد برزت مصطلحات العنف والتطرف والإرهاب في القاموس السياسي بشكل واضح في السنوات الأخيرة، وترتبط هذه المصطلحات بشكل كبير بحيث لا يمكن تصور الإرهاب بدون استخدام العنف أو التهديد به، فالإرهاب ليس مصطلح فلسفي ولكنه عمل منهجي يقوم على العنف بالأساس، ويمارس هذا العنف من طرف حركات متطرفة، بغية أو من اجل التغيير للوصول إلى الهدف النهائي.

في عصرنا الحالي غالبا ما يعد الفعل العنيف عملا إرهابيا إذا قام به من يوسَم بالتطرف، ولا يعد نوع الفعل نفسه كقتل المدنيين، وتدمير المنشآت بهدف الترويع إرهابا، إذا قام به من لا يعدّ متطرفا أو منتميا لجماعة متطرفة، حتى كاد هذا يصبح تعريف الإرهاب،

---

[1] نهاد عبد الإله عبد الحميد، التمييز بين الإرهاب والمقاومة واثر ذلك على المقاومة الفلسطينية بين عامي 2001 و 2004، مرجع سابق، ص ص39-40.

[2] نفس المرجع، ص40.

فالإرهاب في هذا العصر هو الفعل العنيف الذي يقوم به من يعد متطرفا، حتى لو نفذه ضد عسكريين، أو ضد قوة احتلال، والفعل العنيف نفسه لا يعد إرهابا إذا قام به من لا يعرف متطرفا، يترتب على نسب التطرف إلى شخص أو إلى قوة سياسية أو إلى فكرة إذًا تبعات عديدة، لا سيما أنه يصعب وسم دول بالتطرف، فهي بحكم تعريفها ليست متطرفة بل هي التي تطلق على الآخرين هذا اللقب بهذا المعنى، فإن الإرهاب هو فعل سياسي عنيف يقوم به شخص متطرف أو جماعة متطرفة.

المبحث الثاني: حركات الإسلام السياسي والتغيير عن طريق الإرهاب السياسي.

من الصعب دراسة أية ظاهرة اجتماعية أو سياسية بمعزل عن بيئتها الداخلية والخارجية التي نشأت في نطاقها، وتتضمن البيئة الداخلية الجوانب الخاصة بالظروف الاقتصادية والثقافية والسياسية والاجتماعية، أما البيئة الخارجية فتشمل ظروف المستوى الإقليمي، والمستوى الدولي المحيطة بالإقليم الذي نشأت به الظاهرة، وحركات الإسلام السياسي مثلها كمثل أي ظاهرة ينطبق عليها ما ينطبق على باقي الظواهر فلها مسبباتها التي سنتناولها في هذا المبحث.

إن تطرف حركات الإسلام السياسي ناتج عن تمسكها بفكر ونمط ممارسة كان سائدا في بدايات العهد الإسلامي كنظام الخلافة مثلا والتوقف عنده، وتفسير المجريات العصرية على أساسه دون مراعاة تطورات أنماط الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، أي الأخذ بجانب واحد من الأمور دون الأخذ بغيره ويعزوا الأصوليون الإسلاميون انهيار المجتمع الإسلامي إلى اجتياحه من قبل الغرب وتغلغل قيم وثقافة جديدة غريبة عن الثقافة الإسلامية، كما أن الأنظمة الحاكمة تابعة للغرب وقد وضعت أساسا لخدمته لذا غالبا ما تواجه هذه الحركات من قبل الأنظمة في الدول الإسلامية بالقمع والاضطهاد، مما يؤدي إلى توليد عنف مضاد من قبل هذه الحركات ضد الأنظمة الحاكمة وضد الأنظمة الغربية التي تعتبرها أساس تدهور الأمة الإسلامية.

وتتخذ الحركة الإسلامية من الصدام نمطا لتعاملها مع النظام الحاكم، إما ابتداءا أو تحولا عن نمط المشاركة، عندما يستقر في يقينها إما من خلال تجربة ذاتية أو من خلال متابعة لخبرة حركات إسلامية أخرى، إن الوسائل الشرعية والمشاركة في الحياة السياسية والجنوح نحو التغيير السلمي هي أمور غير مجدية، لأن الحركات التي جربتها لم تجد من الأنظمة سوى الرفض وتلفيق التهم والتنكيل، ومن ثم يستقر في يقين هذه الحركات أن الأسلوب الوحيد المتبقي للتفاعل مع الأنظمة الحاكمة هو سبيل الجهاد[1]، وفي هذا الإطار ترى حركات الإسلام السياسي أن الاستيلاء على السلطة يتيح لهم أسلمة المجتمع الذي أفسدته القيم الغربية من جديد.

[1] حسن حمدان العلكيم، قضايا إسلامية معاصرة، مرجع سابق، ص117.

المطلب الأول: المرتكزات الفكرية لشرعية "الإرهاب السياسي" لدى حركات الإسلام السياسي.

يؤدي التطرف إلى العنف وإذا كان العنف منظم وممنهج ولديه أهداف سياسية فنحن أمام ظاهرة الإرهاب السياسي الذي يعد إحدى الظواهر التي شغلت الأوساط السياسية، وكثيرا ما تلصق بالحركات السياسية الدينية، سيما الإسلامية منها، وتعد إحدى الإشكاليات الأساسية في التحليل السياسي والاجتماعي، وهي تختلف طبقا لدوافع وأسباب سياسية واجتماعية وثقافية.

ولكن ربط الإرهاب السياسي في العالم العربي والإسلامي بالإسلام هو عمل ينطوي على تمويه إيديولوجي صارخ، سواء من جانب أولئك الذين يمارسون الإرهاب تحت شعار الإسلام أو أولئك الذين يحاربون ما يصدر عن ذلك الإرهاب من ممارسات وينسبونها إلى الإسلام.

الفرع الأول: النقاشات النظرية حول شرعية الجهاد لدى حركات الإسلام السياسي.

بالرغم من وجود عدة مبررات اجتماعية وسياسية واقتصادية لظهور حركات الإسلام السياسي المعاصرة خاصة تلك التي تحاول أن تحقق أهدافها بالقوة والعنف، إلا أن المبررات الفكرية أو الأسس العقائدية هي أكثر أهمية عن المبررات الأولى، لأنها هي التي تعطي الأسس النظرية للسلوك، وبالتالي تكون هي المحرك الأول لهذه الحركات والدافع لها على الحركة والنشاط وهي التي تمدها بقيمها وأهدافها ووسائل تنفيذها وتحقيقها، ومن أهم هذه المحركات نجد أن نظرية الحاكمية أثرت أيما تأثير في حركات الإسلام السياسي المتطرفة والأصولية.

أولا- نظرية الحاكمية من "أبو الأعلى المودودي" إلى "سيد قطب".

الحاكمية ترجمة دينية إسلامية لمفهوم السيادة، والذي ارتبط ظهوره مع بداية القرن الرابع عشر أي بظهور ملامح الدولة الحديثة في أوروبا الغربية، ويعتبر "جان بودان" هو أول من استخدم مفهوم السيادة ويتلخص موقفه في أن المشرع هو "السيد" المطلق ومادام الملك هو المشرع فإنه هو السيد الذي لا تنازع سيادته "لأن السيادة هي القدرة على إعطاء القانون وخرقه حتى من غير موافقة الرعايا"[1]، ويمكن القول أن هناك توافق في معنى الحاكمية ومعنى السيادة عند "بودان" عند الاستخدام "فالحاكمية لله وحده وليس لأحد وإن كان نبيا أن يأمر وينهي من غير أن يكون له سلطان من الله"[2]، وفكرة الحاكمية تنطلق من

[1] فيصل دراج وآخرون، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، ج1، ط1، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، دمشق، 2000، ص07.

[2] نفس المرجع، ص08.

"إن لله خلق الإنسان حرا وأنه لا سيادة لأحد على أحد، بل يخضع الجميع لسيادة الله العادل، فعبادة الله والخضوع التام إلى سيادته هو الحرية البشرية الحقيقية"[1].

1- الحاكمية عند أبي الأعلى المودودي:

دعا "أبو الأعلى المودودي" الذي أنشأ "الجماعة الإسلامية" في الهند عام 1941 إلى إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الإسلام كأسلوب حياة ونظام شامل ومتكامل، وركز على تجديد الفكر عن طريق الجهاد فضلا عن تأكيده على مبدأ الحاكمية لله وحده.

لقد حدد "المودودي" معنى الحاكمية فقال "تطلق هذه الكلمة على السلطة العليا والسلطة المطلقة على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة، فلا معنى لكون فرد من الأفراد – أو هيئة مؤلفة منهم- حاكما إلا أن حكمه هو القانون وله الصلاحيات التامة والسلطات الكلية غير المحدودة لينفذ حكمه في أفراد الدولة، وهم مضطرون إلى طاعته طوعا أو كرها وليس هناك من شيء خارجي يحد صلاحياته في الحكم غير إرادته ومشيئته هو نفسه، والأفراد ليس لهم بإزائه حق من الحقوق، وكل من له شيء من الحقوق منهم، فإنما هو منحة جاد بها عليه الحاكم، وكل حق سلبه هذا الحاكم ينعدم بنفسه، لأنه لا ينشأ أي حق فطري إلا لأن الشارع قد أنشأه فإذا سلبه الشارع لم يعد حق من الحقوق حتى يطالب به وأما صاحب الحاكمية نفسه، فما هناك من قانون يقيده ويوجب عليه الطاعة لأحد"[2]، وعليه فإن قانون الفطرة ينص على أنه ليس هناك أحد عبدا لأحد بل الجميع عباد الله، والعبودية لله هنا هي لتحطيم سلاسل العبودية للبشر"[3].

وحسب "المودودي" فإن الحاكمية تعني سيادة قانون الله الطبيعي وهو القانون الفطري، حيث يضطلع مفهوم "الفطرة" بوظيفة مفهوم "الحق الطبيعي للإنسان" في المفهوم الغربي الليبرالي، والفطرة هي "...حرية الإنسان ومساواته المنقوشتان في جبلته الطبيعية قبل أن يطرأ عليها الفساد والإفساد"[4]، ويعبر مفهوم الحق الطبيعي من المنظور الليبرالي عن الفرد المستقل، بينما يرتبط في النظرية الإسلامية بعبودية الفرد لله وهي العبودية التي تضمن للفرد حريته، وقد ربط "المودودي" بين السيادة والحاكمية فهما لله وحده، وفرَق بين الدولة الديمقراطية التي تقوم على سيادة الشعب، وبين مفهوم الدولة الإسلامية التي تقوم على سيادة الله لأن "خصائص الديمقراطية ليست من الإسلام في شيء، فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيرا كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية"[5].

---

[1] أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ترجمة: خليل حسن الإصلاحي، دار الفكر، لاهور- باكستان، ص26.

[2] نفس المرجع، ص ص251-252.

[3] نفس المرجع، ص26.

[4] فيصل دراج و آخرون، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مرجع سابق، ص08.

[5] نفس المرجع، ص16.

إن الثيوقراطية الإسلامية عند "المودودي"، تختلف عن الثيوقراطية الغربية أو المسيحية التي هي كهنوتية، في حين أن الإسلامية عمومية ومساواتية، ولذلك اقترح "المودودي" مفهوم "الثيوقراطية الديمقراطية" أو "الحكومة الإلهية الديمقراطية" حيث أن السلطة فيها لا تعود لطائفة أو طبقة أو جنس أو حتى فرد، بل هي إشراك لجميع المسلمين، وهي ثيوقراطية لأنها يجب أن تتقيد بالنص الإلهي، والدولة "الثيو- ديمقراطية" هي دولة مهيمنة أو مطلقة محيطة بجميع فروع الحياة ونواحيها، ولكن أساس هذه الهيمنة والإحاطة التامة إنما هو القانون الإلهي الجامع الذي وكل إلى الحاكم المسلم تنفيذه، فكل ما ورد في القرآن من البينات والتعاليم الشاملة لجميع النواحي، إنما تنفذ في الدولة تنفيذا محيطا جامعا"، ولذلك فالدولة الإسلامية حسب "المودودي" هي دولة حزب خاص يقبل كل من يؤمن به، وأما من لم يقبل به فلا يسمح له بالتدخل في شؤون الدولة أبدا، وله أن يعيش في حدود الدولة كأهل "الذمة" متمتعا بحقوق عادلة مبينة في الشريعة لأمثاله، لأن الدولة دولة حزب خاص مؤمن بعقيدة خاصة وفكرة خاصة به، فشرط الإسلام هو معيار المواطنة في الدولة الثيو- ديمقراطية، وينقسم السكان فيها إلى قسمين هم المسلمين وأهل الذمة ويلتزم المسلمون فيها التزاما بأحكام الدين الإسلامي الدينية منها والخلقية والسياسية والمدنية، والقيام بجميع الواجبات والفرائض، أما أهل الذمة فتضمن لهم الدولة المحافظة على دياناتهم وثقافتهم ويساوون مع المسلمين في الحقوق المدنية، أما الحقوق السياسية فهي منزوعة منهم، حيث لا يمكنهم المشاركة في المجالس المنتخبة أو الترشح لها، مع إعطائهم الحق في تشكيل المجالس الإدارية المحلية الخاصة بهم، كما أن لهم الحق في أن يشاركوا في مناصب الدولة كموظفين إلا المناصب السياسية والأساسية فيها[1].

2- الحاكمية عند سيد قطب.

يعتبر "سيد قطب" من أكثر المفكرين الإسلاميين تأثرا ب"أبي الأعلى المودودي"، وهو بدوره كان له تأثير كبير في حركات الإسلام السياسي التي وجدت منذ بداية الخمسينيات من القرن الماضي[2].

ويعتبر "سيد قطب" الإنسان جزءا من الطبيعة التي خلقها الله وجعلها محكومة بأسبابها، والشريعة هي الشطر الإلهي منها أي أنها كمال للفطرة المضمرة في الإنسان، والتي حسب نظرية الحاكمية تجعل البشر متساوين أمام الله بغض النظر عن انتماءاتهم، وقد وضح "سيد قطب" ذلك حيث يقول "إن الإنسان جزء من هذا الوجود الكوني والقوانين التي تحكم فطرته ليست بمعزل عن الناموس الذي يحكم الوجود كله، لقد خلقه الله كما خلق الوجود وهو في تكوينه المادي من طين الأرض، وهو خاضع من ناحية كيانه الجسمي للناموس الذي سنه له الله تعالى -رضي أم أبى– فالشريعة على هذا الأساس إن هي إلا قطاع من الناموس

[1] نفس المرجع، ص ص18-19.
[2] سيد قطب، الموسوعة الحرة، عن الموقع: ar. wikipidia.org، 2017/01/24.

الإلهي العام الذي يحكم فطرة الإنسان، ومن ثم فإن الالتزام بها ناشئ من ضرورة تحقيق التناسق بين حياة الإنسان وحركة الكون الذي يعيش فيه، بل من الضرورة تحقيق التناسق بين القوانين التي تحكم فطرة البشر المضمرة والقوانين التي تحكم حياتهم الظاهرة[1].

ورغم أن فكرة الحاكمية قد استمدها "سيد قطب من "أبو الأعلى المودودي" بالإضافة إلى عدة أفكار أخرى من بينها فكرة جاهلية المجتمع لكن يعتبر "سيد قطب" هو المنظر الرئيسي للأصولية المعاصرة، فهو يدعو المسلمين للعودة مباشرة إلى الشريعة الإسلامية إلى مبادئها العامة وشريعتها الكلية، وأن يستلهموا حلولا تطبيقية للمشكلات المعاصرة[2].

وحسب "سيد قطب" تعني فكرة الحاكمية أن الله قد شرع فيجب على البشر التنفيذ، وعندما تكون السلطة لله ومستمدة من القرآن فهي الحالة الوحيدة التي ستتحقق فيها الحرية لكل البشر، وهذه هي الحضارة الإنسانية لأن حضارة الإنسان تقتضي عقيدة أساسية من التحرر الحقيقي فحين يكون التشريع مستمدا من الله في كل نواحي الحياة، فإنه يخضع كل الأفراد وحين يصنع بعض الناس هذا التشريع ويخضع له البعض الآخر لا يكون هذا المجتمع متحررا، وإنما هو مجتمع أرباب وعبيد، ومن ثم فهو مجتمع جاهلي، هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى الأخص الألوهية والحاكمية التي تستند على حاكمية البشر، فالسلطة لله وحده والفرد والأمة خاضعين لهذه السلطة، وفي حالة تناقض الفرد والأمة مع إرادة الله و المبادئ المنصوص عليها في القرآن الكريم فهو شرك[3].

أما الدولة الثيوقراطية حسب "سيد قطب" فلا يتحكم فيها رجال الدين، فالإسلام لا يمنع أي مجموعة من الناس أو أي نخبة من التمثيل الإلهي وتعتبر الدولة الإسلامية إذا كانت مرتكزة على دستور قائم على الشريعة الإسلامية واختيار الجماعة ويعطي الأولوية للمجتمع على حساب الدولة، والطاعة غير المطلقة للدولة، والجماعة لها حق الثورة على الحاكم إذا لم يلتزم بتطبيق الشريعة الإسلامية[4].

وتطرق "سيد قطب" لمفهوم المجتمع الصالح وهو المجتمع القائم على الجماعات الدينية والتي لها نفس المصالح والمفاهيم المستمدة من توجهات سياسية توحيدية، وبالتالي فهو يستثني كل الأنظمة الحزبية من أية مشروعية سياسية ويستبدلها بضرورة وجود الطليعة الدينية التي تعمل على تخليص الشعب من الجاهلية وهكذا لا يسمح "سيد قطب" بوجود أنظمة وتجمعات بشرية شرعية غير مؤسسة على الإسلام ومع أن الأقليات الدينية تدخل في مفهومه الاستيعابي إلا أنها تدخل سياسيا في فكره الاستبعادي فهي وإن كان لها الحق في

---

[1] سيد قطب، معالم في الطريق، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1982، ص ص98-100.
[2] سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، ط7، دار الشروق، القاهرة، 1987، ص60.
[3] سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص05.
[4] عبد الوهاب الأفندي وآخرون، حركات الإسلام السياسي وآثارها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، 2002، ص ص93-94.

تسيير أمورها فليس لها الحق في التنظيم السياسي أو حتى تشكيل الأحزاب ومن هنا تدخل كل المجتمعات والفئات والأحزاب التي تنبع من هذا الفهم في مجاهل الجاهلية[1].

ثانيا- نظرية الحاكمية ومبدأ التكفير والتغيير:

من أهم المبادئ التي أسست عليها نظرية الحاكمية نجد مبدأ التكفير والتغيير والتي اعتمدت عليه معظم حركات الإسلام السياسي الأصولية كأساس نظري ومنهج في العمل للوصول لتحقيق أهدافها النهائية.

1- نظرية الحاكمية ومبدأ التكفير:

إن الشيخ "ابن تيمية" هو أول من أثار قضية التكفير فهو من كفَر التتار رغم إسلامهم وأوجب قتالهم وقد اعتبر هذا الموقف موقف سياسي يهدف لحماية الشام من الاجتياح التتاري، ومثلما أوجد "المودودي" أصول مصطلح الحاكمية، فإنه يعد الأول الذي أوحى بـ "التكفير" المؤسس على غيبة الحاكمية "أي تمثيل الله على الأرض" وتجهيل المجتعات في تقييمه وحكمه على المجتمعات الإسلامية المعاصرة وعلى مراحلها التاريخية التي وصمها بالجاهلية، فكل المجتمعات -في نظره- التي لا تطبق الشريعة الإسلامية والفروض الاجتماعية التي يراها هو أي "المودودي" هي مجتمعات جاهلية، وفي هذه الحالة فإنه ينفي الإسلام عن الغالبية الساحقة من المسلمين[2].

غير إن نظرية الحاكمية ليست نظرية تكفيرية من حيث الشكل، فهي ترى أن المجتمعات الإسلامية الراهنة، هي مجتمعات إسلامية بالاسم فقط وليس بالفعل، فحسب "المودودي" فإن المجتمع الذي يتسامح مع الفرد المرتكب لجريمة ما مخالفة للشريعة، لا يمكن أن يكون مجتمعا مسلما بأتم معنى الكلمة فلا يمكن لمجتمع أن يتصور نفسه إسلاميا بينما يختار غير منهج الإسلام لحياته[3]، وهذا القول لا يعني تكفير المجتمع كما يبدو، بل هو تجهيل له، فالمجتمع الإسلامي كما يفهمه "المودودي"، غير قائم في عصرنا هذا بل هناك مسلمون فقط، لأن المجتمعات الإسلامية غارقة في تقاليد الجاهلية وأعمال الشرك وليس ثمة سبب لإطلاق كلمة "المجتمع الإسلامي". وبهذا الموقف فان كل المنتسبين للإسلام غير مسلمين حتى يتم التوقف عند إسلام كل واحد منهم وتبينه وهو موقف يؤكد بوضوح "منهج التفكير" للجماعات الإسلامية، والذي تبنته من موقفي "المودودي" وخاصة "سيد قطب" الذي استخدم مفهوم المجتمع الجاهلي في كتابه "معالم في الطريق" للتعبير عن موقفه من الحاكمية في الإسلام، فالجاهلية لدى "سيد قطب" لا تعني فترة زمنية أو تاريخية محددة، بل هي حالة توجد حسبه كلما وجدت مقوماتها في وضع أو نظام، فالمجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير مسلم والوضع الجاهلي يشمل "جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلا

---

[1] نفس المرجع، ص ص109-110.

[2] التكفير: الصلة الخفية بين المودودي وسيد قطب، صحيفة العرب، عدد10491 عن موقع: alarab.co.uk، 2016/12/20.

[3] أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، مرجع سابق، ص33.

بما فيها تلك المجتمعات التي تزعم نفسها مسلمة ويضيف "سيد قطب" ويبين أنه ليس الناس مسلمين كما يدعون، وهم يحيون حياة الجاهلية، ليس هذا إسلاما وليس هؤلاء مسلمين والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين للإسلام ولتجعل منهم مسلمين من جديد، حتى ولو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين[1].

إن هذا الموقف يبين أن "سيد قطب" لا يجهَل الأمة فقط بل يكفَرها، فهو لا يعترف تماما بإسلامها حتى ولو صلت وصامت وحجت البيت الحرام، ولو أقرت بوجود الله سبحانه، لأن الأمة المسلمة عنده هي جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي، وهذه الأمة قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق الأرض جميعا[2]، وسعى "سيد قطب" سريعا لترجمة الجانب النظري الذي اختزله إلى أوجه تنظيمية وحزبية وحركية تتماهى مع ديناميكية المجتمع الذي تنشط فيه جماعة الإخوان، ليتحول شيئا فشيئا إلى مجال واسع لتغلغل الجماعة، فقد كان "قطب" المؤسس الفعلي للتنظيم الخاص السرّي للإخوان المسلمين، وهو الذي أشرف على العديد من العمليات الإرهابية ومحاولات الاغتيال المتكررة، التي أراد من خلالها أن يفتك بسياسيين وزعماء، وقد طالت فعلا العديد منهم، وخاصة المفكرين والكتاب، ويعود هذا العنف المتشدد، حسب "صلاح زهر الدين" من خلال قراءته لكتابات "قطب والمودودي"، إلى نفي هذا الفكر للحضارة الحديثة ورفضه لإرادة الإنسان في التطور والتماشي مع التاريخ[3].

الحاكمية لله تقود بالضرورة إلى مسألة تقسيم الناس إلى "عارفين" و"فقهاء" يعلمون ما هي أحكام الله ومقاصده، ويمنحون بركاتهم لحكام، ويسلبونها عن غيرهم، و"جهلة" أو "عامة" لا يعرفون شيئاً عن شريعة الله وأحكامه، فيتوجب تطبيق الشريعة عليهم وقتلهم وسفك دمائهم واستحلال أموالهم وأعراضهم، إضافة إلى تقسيم المجتمعات البشرية كلها إلى إسلامية وأخرى جاهلية، وما يستتبع ذلك من دعوة صريحة للتحريض على تغيير جميع المجتمعات لتصبح مطابقة لتصورات أصحاب هذه النظرية، في موازاة خلق هيمنة لسلطة دينية- فقهية مطلقة، تحت شعار "الحاكمية لله"[4]، وما يتفرع عنه من آراء ورؤى وتصورات ومواقف قد لا تخدم نهضة مجتمعاتنا بشيء، وتبعدها أكثر فأكثر عن الاستقرار والتنمية الاجتماعية-الاقتصادية والعلمية والثقافية الشاملة، كما تدخل هذه المجتمعات في احترابات وصراعات دينية-طائفية ومذهبية خطيرة، باسم الحاكمية لله وتكفير فئة لأخرى، وعودة إلى إيقاظ منازعات عمرها مئات السنين.

---

[1] سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص44.
[2] نفس المرجع، ص46.
[3] التكفير: الصلة الخفية بين المودودي وسيد قطب، مرجع سابق.
[4] مقولة «الحاكمية لله» في فكر الإسلام السياسي ونتائجها، مجلة النور، عدد 749، على الموقع: www.an-nour.com ، 2016/12/14.

2- نظرية الحاكمية ومبدأ التغيير:

إن نظرية الحاكمية ليست نظرية تكفيرية منذ البداية، لكنها تطورت خاصة مع كتابات "سيد قطب" لتصبح كذلك، ثم استعملتها الكثير من الحركات الأصولية كمرتكز أو منطلق فكري لتبرير المنهج العنفي الذي انتهجته في عملية التغيير السياسي بغية تأسيس الدولة الإسلامية، وتنطلق نظرية الحاكمية في تحديدها لمنهاج التغيير السياسي من فهم "المودودي" ثم "سيد قطب" وغيرهم من المفكرين الذين اثروا هذه النظرية للحضارة الإسلامية، حيث ترى –النظرية- بأن التغيير السياسي ينطلق من عدد من القضايا من أهمها إقامة الدولة الإسلامية التي تطبق القانون الإلهي وأن هذا التغيير هو من واجب كل المسلمين الذين من واجبهم العمل لإقامة الدولة الإسلامية التي تقيم الشرع وتنشر الدعوة في العالم[1]، فالتغيير يستمد من القرآن والسنة وبالتالي فإن "المودودي" يرى أن عملية التغيير يجب أن تقتدي بتجربة الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم)، وإلا كان مصيرها الحتمي هو الفشل، والتغيير السياسي تابع للتغيير الاجتماعي فالدولة الإسلامية هي حصيلة التغيير النفسي والاجتماعي، وكذلك يعتبر "المودودي" أن أدوات التغيير مرتبطة بقدرات الإنسان واجتهاداته ويستخدم مصطلح التجديد الإسلامي حيث يقصد به تحرير الإسلام من كل أجزاء الجاهلية ثم العمل على إحياءه خالصا قدر الإمكان.[2]

إن عملية التغيير حسب نظرية الحاكمية واعتمادا على أفكار مؤسسها "المودودي" عملية طويلة ومعقدة وتتطلب تظافر جهود كل المؤمنين بالقضية حيث يرى "المودودي" بأن عملية التغيير لا يمكن أن يقوم بها شخص واحد إنما هي ثمرة حراك اجتماعي شامل وتمر بعدد من المراحل والخطوات المتناسقة على النحو التالي:

أ- الخطوة الأولى: عرض الإسلام ونشر قيمه وأفكاره بالحجة والبرهان، وذلك من خلال عرضه برواية عصرية مفهومة ووضع برامج لتحويلها إلى حقيقة قابلة للتنفيذ، وبالتالي فإن "المودودي" يرى بأن عالم الدين يجب أن يكون ملما بقضايا وأسس الحضارة العلمية والثقافية، ملما كذلك بأسس الحضارة الغربية لكي يستطيع نقدها بشكل معرفي عميق[3].

ب- الخطوة الثانية: تشكيل حركة أو جماعة تدعو لهذه المبادئ تتسم بشمولية نشاطها وينضم إليها كل مؤمن بفكرتها، حيث تضم في جنباتها الصالحين والصادقين المتسلحين بالحجة والبرهان القائم على الشريعة الإسلامية والأخلاق[4].

---

[1] رائد محمد عبد الفتاح دعبي، أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر و الممارسة –الإخوان المسلمون في مصر نموذجا-، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس-فلسطين، 2012، ص32.

[2] نفس المرجع، ص33

[3] أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، دار الأنصار، القاهرة، 1977، ص10.

[4] نفس المرجع، ص12.

ج- الخطوة الثالثة: إحداث الانقلاب الاجتماعي وما يرتبط به من تبدل في أفكار العوام وقيمهم ومشاعرهم.

د- الخطوة الرابعة: إقامة الدولة الإسلامية الفكرية وهي محور التغيير وهدفه في رأي "المودودي" حيث يرى بأن طريق الحسنى والصبر على الأذى هي الطريقة الأمثل لكسب قلوب أبناء المجتمع وهو الذي سيؤدي إلى خلق وعي عام بالإسلام مما سيخلق رأي عام ينادي بإقامة الدولة الإسلام[1].

في هذا المجال تطورت نظرية الحاكمية وتفرعت وتمخض على ذلك أفكار عديدة وعلى كل حال فإن عملية التغيير الايجابي في الفكر الإسلامي تقوم على تبديل العناصر الفاسدة السائدة في المجتمع، مع الإبقاء على جوانب الصلاح في المجتمع، ثم يعقبها عملية أخرى هي تنمية هذه الجوانب ودعمها.

الفرع الثاني: تأثير نظرية الحاكمية في حركات الإسلام السياسي الأصولية.

في حقيقة الأمر، لقد انبثق عن كل هذه الأفكار، معظم إن لم نقل كل الجماعات التكفيرية الموجودة الآن، إذ أن تلك التنظيرات والأيديولوجيا التي أسس لها "المودودي" و"سيد قطب" تحولت إلى تيار "جهادي" لا يكتفي بتوسيع نطاق التكفير إلى أبعد حد، بل أصبح يمارس الأفعال انطلاقا من رؤيته، ولعل "شكري مصطفى" الذي كان اتصاله مباشر ب"سيد قطب" حين أفتى بضرورة طلاق المرأة من زوجها حال انضمامها لجماعته ورفض زوجها الانضمام إليه كان خطوة وتطورا خطيرا في هذه الاتجاه، وسار الأمر خطوات أبعد فبدأت جماعات أخرى تنفذ العقوبة على من يتصفون في رأيهم بالكفر، فيصبح دمهم مستباحا وقتلهم حلالا، وهم في كل هذا يستمدون أساسهم من "سيد قطب" خاصة، حيث يقول "أيمن الظواهري" في كتابه "فرسان تحت راية النبي"، "وأصبح سيد قطب نموذجا للصدق في القول، وقدوة للثبات على الحق..."، ويضيف "وبعد مقتله تكونت نواة جماعة الجهاد"[2].

أولا- علاقة نظرية الحاكمية بحركات الإسلام السياسي:

لقد تأثرت معظم حركات الإسلام السياسي الأصولية في العالم الإسلامي سواء بشكل مباشر أو غير مباشر بالخطاب الراديكالي ل"سيد قطب" ومن قبله "أبو الأعلى المودودي" وبأفكارهما حول حاكمية الله وجاهلية العالم على كل المستويات ومن جميع الجوانب، وقد ساهمت النهاية المأساوية ل"سيد قطب" بأن تعطي أفكاره رخصا خاصة، وقادت إلى إيجاد جيل جديد من الراديكاليين الإسلاميين ولعل من أبرز رجالات هذا الجيل "عبد السلام فرج" والذي حرر رسالة باسم "الفريضة الغائبة" ويعني بها فريضة الجهاد، فقد أعطى الجهاد

---

[1] نفس المرجع، ص ص26-28.

[2] حازم محفوظ، الأصول الفكرية للجماعات المتشددة-سيد قطب نموذجا-، مجلة الأهرام، د ع، مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، القاهرة، 2015/03/28، ص13.

معاني لم يألفها الفقه الكلاسيكي الإسلامي، وتحول نصه إلى إنجيل للحركات الإسلامية الراديكالية[1].

وتجمع كل حركات الإسلام السياسي التي اعتنقت "نظرية الحاكمية" مذهبا لها، في تعاملها مع السلطة السياسية في العالم الإسلامي على تكفير القوانين الوضعية وتعتبرها كفرا صريحا لا شبهة فيه، ولقد شاع وصف هذه القوانين في أدبيات هذه الحركات بـــــ "الياسق العصري" والياسق هو مجموعة القواعد القانونية التي تحاكم إليها التتار فيما بينهم رغم أنهم مسلمون ويتلفظون بالشهادتين، مع فارق طفيف هو أن "الياسق" خاص بالتتار ولا يلزمون به غيرهم في حين أن القوانين الوضعية ملزمة لجميع الناس، ومنه يصدر الحكم بأن من ترك قوانين الشريعة واحتكم للقوانين الوضعية كافر بإجماع المسلمين[2]، ويعتبر الشيخ "أحمد شاكر" من أهم المتأثرين بأفكار "سيد قطب" وشكلت بعد ذلك أفكاره حول التكفير مرجعية كبيرة للحركات الإسلامية الجهادية، والتي عملت على إعادة إنتاج نظرية الحاكمية في شكل نظرية تكفيرية جهادية، وربطت مفهوم "الياسق" العصري بمفهوم الحاكم المستبدل، ويعني ذلك أن الحاكم الذي يستبدل الشرع في أي مجال من المجالات وبأية صورة من الصور وتحت أي دعوة من الدعاوي قليلة كانت أم كثيرة بتحليل الحرام أم تحريم الحلال، أو تعطيل بعض الشرع أو تغيير العقوبة "الحكم الشرعي" أو استبدال مصدر استخراج الأحكام كأن يجعل مرد الأمر إلى الدستور بدلا من القرآن والسنة هو كافر يجب قتاله أو خلعه[3].

وهناك ما يعرف لدى حركات الإسلام السياسي بالطائفة الممتنعة وهناك اختلاف حول الصفة التي تطلق عليها، فهناك من صنفها مع مانعي الزكاة، لأنها تقر بأحكام الشرع لكنها معطلة لها وغير عاملة بها، وهي في هذه الحال كافرة ووجب قتالها، وهناك من صنفها على أساس أنها غير كافرة ولا يجب تكفيرها، ولأنها أقرت برفضها العمل بأحكام الشرع، صارت مرتدة، وفي كلتا الحالتين وجب قتالها، وقد حددت الجماعات الإسلامية الأصناف التي تدخل تحت هذا الحكم وهي:[4]

1- واضع القوانين: وحكمه الردة، ويتمثل في لجان صياغة القوانين، رئيس الدولة، والبرلمان ويمثل السلطة التشريعية.

2- الحاكم: لأنه الآمر بتنفيذ القوانين، ويتمثل في رئيس الدولة، والحكومة بصفتها الجهاز التنفيذي، والهيئة التشريعية.

3- المتحاكم إلى هذه القوانين ومحاكمها: ويتمثل في باقي أعضاء الأمة من مواطنين عاديين أو يشغلون مناصب وظيفية في المؤسسات فهم مرتدون إن رضوا بذلك مختارين،

---

[1] عبد الوهاب الأفندي وآخرون، حركات الإسلام السياسي وآثارها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مرجع سابق، ص 374.
[2] فيصل دراج، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مرجع سابق، ص33.
[3] رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج2، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 1991، ص258.
[4] عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الحديث، ط3، ص653.

ويلاحظ أن أحكام القتال التي أصدرتها الجماعات الإسلامية لم تستثني أحدا يخالف رأيها وموقفها من النظام السياسي القائم وتعاملها معه.

4- أعوان الحاكم: ومن ناصره بالقول والعمل، وتتمثل في أجهزة الأمن الممثلة في الهيئات الساهرة على حماية المواطن والأملاك العامة والخاصة والعمل بأحكام الدستور، وتتمثل هذه الأجهزة في الجيش والشرطة، ووسائل الإعلام وأجهزة الاتصال من صحفيين و إعلاميين، وكذلك رجال الدين، العاملين في المؤسسات الدينية الرسمية والمخالفين لموقف الجماعات الإسلامية.

كل هؤلاء يعتبرون كفارا في نظر حركات الإسلام السياسي الأصولية، وحتى من كان منهم مسلما في الأصل فهو مرتد ويجب قتاله، حسب ما أورده المرجع الفقهي للجماعات الإسلامية المتطرفة "عبد القادر بن عبد العزيز"[1].

ثانيا- علاقة نظرية الحاكمية بالإرهاب:

إذا كانت القوة تأتي في المرتبة الأخيرة من حيث الوسائل المسموح استعمالها من قبل الإصلاحيين، فإن القوة بمعنى الجهاد تأتي في المقدمة بالنسبة للثوريين، حيث يعتبر"سيد قطب" أن الإسلام ذو طبيعة هجومية، ولذا يقول بالقوة أولا، وإقامة الدولة الإسلامية يقتضي ضرورة وجود طليعة دينية، تعمل على تخليص المجتمع من الجاهلية، مهمة هذه الطليعة السير على خط إسلامي لمحاربة المجتمعات الجاهلية والمتخلفة، ويعمل هذا التجمع عبر مرحلتين:[2]

1- المرحلة الأولى: تتمثل في هجرة المجتمع الجاهلي والتفرغ للتكوين العقيدي ليتقوى إيمانها واستعلاؤها على الأغلبية.

2- المرحلة الثانية: التحرك ضد المجتمع والنظام لتنفيذ برامجها ونشر الدعوة الإسلامية من جديد، والجهاد ضد كل من لا ينتمي لهذه الجماعة، "مهمة هذه الطليعة تشبه بداية الدعوة الإسلامية في العصور الجاهلية".

إن الفهم الخاطئ للدين ومبادئه وأحكامه، والإحباط الذي يلقاه الشباب نتيجة افتقارهم إلى المثل العليا التي يؤمنون بها في سلوك المجتمع أو سياسة الحكم، والفراغ الديني يعطي الفرصة للجماعات المتطرفة لشغل هذا الفراغ بالأفكار التي يروجون لها ويعتنقونها، كما أن غياب الحوار المفتوح من قبل علماء الدين لكل الأفكار المتطرفة، ومناقشة الجوانب التي تؤدي إلى التطرف في الرأي يرسخ الفكر المتطرف لدى الشباب، ومن جهة أخرى نرى أن الكثير من دعاة العنف والتطرف والتزمت يفتقدون منهجية الحوار، ويرفضون الدخول في محاورة الآخرين حول معتقداتهم وأفكارهم مما يدفعهم إلى العمل السري.

---

[1] عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الحديث، مرجع سابق، ص653.

[2] كروي كريمة، حركات الإسلام السياسي والمشاركة السياسية في المغرب العربي، مرجع سابق، ص ص50-51.

وقد يتساءل البعض عن علاقة الدين بالإرهاب على اعتبار أن الدين يدعو إلى التسامح والتراحم بين الناس ونبذ الاقتتال وسفك الدماء، والواقع أن الإرهاب قبل أن يجسد على ارض الواقع كان فكرا، كما يبين "احمد طه خلف الله" عن علاقة الفكر المتطرف بالإرهاب على أن "الإرهاب هو تجاوز مرحلة التطرف إلى مرحلة أخرى تنطوي على فرض الرأي أو المعتقدات بالقوة، أو بمعنى أخر فانه إذا كان التطرف يقوم على العنف الفكري فان الإرهاب يعتمد على العنف المادي ومن وجهة نظر جماعات الإرهاب فان كل شيء في المجتمع باطل ويجب تغييره وانه لا سبيل للتغيير إلا بقوة السلاح وممارسة الإرهاب في المجتمع"[1]، ويتصل بقضية الإرهاب ثلاث قضايا شكلت جوهره وهي:[2]

1- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

هو مبدأ يحتمي به بعض ممن يرتكبون جرائم الإرهاب ويدعون أنهم يلتزمون بأوامر الشرع في هذا الواجب، وهو ادعاء كاذب فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة من وسائل إصلاح المجتمعات وتقويم الانحرافات بها وذلك لقوله تعالى: **(ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون)** (سورة آل عمران، الآية: 104).

2- تكفير المجتمع:

إن دار الإسلام التي لازالت خاضعة لسيادة المسلمين لا تصير دار كفر حتى ولو حصلت فيها بعض المخالفات لأحكام الشريعة التي لا تصل إلى حد الردة عن الإسلام، كما انه من أصول السنة انه لا تكفير بالذنوب، كما لا يحكم بصيرورة دار الإسلام دار كفر لوجود مخالفات من سكانها لأحكام الشرع، بل إن تعذيب المسلم بدون جريمة يعد ذنبا كبيرا لقوله تعالى **(والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا وإثما مبينا)** (سورة الأحزاب، الآية: 58).

3- الخروج على الحاكم:

كان أول خروج على الحاكم في الإسلام هو ذلك الذي حدث على الخليفة الثالث "عثمان بن عفان"، وقد دار جدل فقهي بين علماء الأمة الإسلامية حول هذه المسالة ولكنهم لم يتفقوا على رأي واحد ولكن الأغلبية قالوا بعدم جواز ذلك ولو كان الحاكم ظالما بل يجب توجيهه بالحكمة والموعظة الحسنة.

إن العنف والإرهاب الذي حدث ومازال يحدث باسم هذه المبادئ التي تنسب للإسلام لهو دليل على استغلال الدين الحنيف وإخراج أحكامه عن سياقها وفهمها بصورة خاطئة وهذا ما يؤدي إلى كوارث كبيرة وإعطاء صورة خاطئة عن الإسلام.

---

[1] احمد طه خلف الله، الإرهاب: أسبابه وأخطاره وعلاجه، مطبعة السلام للنشر، القاهرة، 1995، ص14.

[2] باخالد عبد الرزاق، المصالحة الوطنية في ظل السياسة الجنائية، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة منتوري، قسنطينة، 2009-2010، ص ص19-20.

المطلب الثاني: أشكال الصدام لدى حركات الإسلام السياسي.

العنف والإرهاب الذي تمارسه حركات الإسلام السياسي في تعاملها مع الأنظمة الحاكمة في البلدان الإسلامية ليس هو الصورة الوحيدة لنمط التفاعل الصدامي فيما بين الحركة الإسلامية والنظام الحاكم، فالعنف موجود كوسيلة للتعامل مع الأنظمة الحاكمة - أيضا- في ممارسات بعض حركات الإسلام السياسي التي تنشط بين الأقليات المسلمة، ويكون العنف هنا موجها ضد نظام حاكم غير إسلامي، ونختبر هذا في دول مثل الفلبين، أما الصورة الثالثة من صور صدام الحركة الإسلامية مع النظام الحاكم فتطالعنا في البلدان الإسلامية المحتلة و يكون العنف هو أسلوب تعامل الحركة الإسلامية مع سلطات الاحتلال والأنظمة العميلة، كما هو الحال في فلسطين وأفغانستان.

الفرع الأول: الإرهاب السياسي تجاه الأنظمة الحاكمة في الدول الإسلامية.

تحمل حركات الإسلام السياسي الصدامية آو الجهادية قناعة مؤكدة مؤداها أن الأنظمة الحاكمة رغم تمسحها في الإسلام في محاولة لدعم شرعيتها السياسية بشرعية دينية، إلا أنها أنظمة كافرة، لأنها لا تعلي حاكمية الشريعة الإسلامية، بل إن من هذه الحركات من يذهب إلى تكفير المجتمع ذاته راميا إياه بالجاهلية، لأن أفراده يرتضون أن تتحكم في أمور حياتهم العامة والخاصة قيم غير إسلامية، وثقافة غربية، وقوانين وضعية، وإقامة المجتمع الإسلامي يتطلب عند هذه الحركات الصدامية، كما في عقيدة حركات الإسلام السياسي التي ترتضي بعلاقات مشاركة مع النظام، إقامة الدولة الإسلامية.

ولكن عند الحركات الصدامية، فإن المجابهة النضالية الفدائية التي تنتهج القوة والعنف والإرهاب سبيلا هي الوسيلة الناجعة لإزاحة الحكام الفاقدين لشرعيتهم الدينية والسياسية، ذلك لأن المجتمع، في رؤيتهم، وصل إلى درجة مستعصية من الجاهلية تجعل التعبير الجذري المنشود لا يتم بإصلاح مرحلي لأوضاع المجتمع، وإنما بإعادة تأسيسه من جديد.

أولا- الإخوان المسلمين في سوريا والإرهاب السياسي تجاه النظام الحاكم:

فى الثمانينيات، وفى الوقت الذي كانت فيه حركة الإخوان المسلمين في مصر تقبل بنمط المشاركة وتهادن النظام المصري وتعمل على التغيير السلمي، كان إخوان سوريا مستمرين في سلوك طريق المعارضة المسلحة باسم الجهاد الذي بدأوه في الستينيات لإعلاء حاكمية الله من خلال تطبيق الشريعة، ولتقويض النظام السوري الذي وسموه بأنه فاقد لمعطيات الشرعية، وأن تصفيته هي الخطوة الأولى لحل القضايا الوطنية، وللدخول في معركة مصيرية ضد العدو الصهيوني، فبعد أن مرت حركة الإخوان في سوريا منذ نشأتها في الأربعينيات بنفس النسق الدائري الذي مر به إخوان مصر، والذي تقلبت فيه بين المشاركة والصدام، نجدها تعلن عن ثورة إسلامية شاملة في سوريا ضد نظام البعث منذ بداية الستينيات، بدأوها من حماة عام 1964، تحت شعار"الإسلام أو البعث" وتواصل مسلسل الصدام تحت شعار الجهاد منذ ذلك الوقت، فكانت عمليات الاغتيال، ومهاجمة مكاتب

الحكومة والحزب وتسيير المظاهرات، ومحاولات قلب نظام الحكم، ورد النظام الفعل بعنف غير مسبوق، بلغ حد ضرب المساجد بالقنابل وهدم أحياء بأكملها على رؤوس سكانها، ومطاردة أعضاء الجماعة تحت شعار "العنف الثوري في مواجهة العنف الرجعي"[1].

ثانيا- حركتي الجهاد والجماعة الإسلامية في مصر والإرهاب السياسي تجاه النظام الحاكم:

في مصر تتزعم حركات إسلامية عدة سبيل المعارضة المسلحة للنظام، خاصة منذ منتصف السبعينيات عندما بدأ الإخوان قبول سبيل المشاركة في العملية السياسية، وهو ما رفضته تلك الحركات، وعلى رأس الحركات الصدامية في مصر نجد حركتي الجهاد والجماعة الإسلامية، وتعلن الحركتان أن الخلاف مع النظام المصري خلاف مبدئي، لأنه نظام يريد أن يجعل الحاكمية للشعب دون الله فعلمانية النظام تجعله يقبل بنهج الغرب فيما يتعلق بمؤسسات التشريع التي تجعل الشعب مصدر التشريع دون الله، وهدف الحركتين هو إقامة الدولة الإسلامية، وفرض الشريعة الإسلامية، وهذا الأمر يستدعي عندهما إبادة الحكام الكفرة، وهم جميع الحكام في البلدان الإسلامية، لأنهم في نظرهم مرتدون، نشأوا وتغذوا على موائد الاستعمار، وإبادة أنظمة الحكم هو الخطوة الأولى الضرورية على الطريق لإقامة الدولة الإسلامية، وهذا لا يتأتى إلا عن طريق الجهاد المسلح، ومن هنا كان رفضهم دخول اللعبة السياسية، ومن هنا جاءت أول محاولة انقلابية لهذه الحركات بعد ثلاث سنوات فقط من تولى السادات، وقامت بها حركة "شباب محمد" عام 1974 في محاولة لاغتيال السادات، وإعلان الجمهورية الإسلامية، ولقد كالت الحركات الصدامية الانتقادات لنظام" السادات" خاصة، وذلك لإدانته الثورة الإيرانية، ووصفه إياها بأنها جريمة ضد الإسلام، ولإبرامه اتفاقات "كامب ديفيد" ولسياساته الاقتصادية الموالية للغرب، ولفشله في تطبيق الشريعة الإسلامية وللرياء الذي يصبغ تمسحه بالإسلام على المستوى الشخصي والرسمي[2].

ولقد صعدت حركة الجهاد من مصادمتها للنظام إلى حد اغتيالها ل"السادات" في أكتوبر 1981، ولقد واصلت الحركتان مصادمتهما للنظام في عهد" مبارك"، وإن كانت هذه الحركات قد أعلنت تخليها عن المصادمة في مبادرة لوقف العنف عام 1997، إلا أن هذه المبادرة لم تتضمن في حينها إبداء الاستعداد للانتقال إلى نمط المشاركة، هذا فضلا عن أن عمليات العنف ضد النظام لم تتوقف بالفعل، وكان النظام المصري دائما ما يرد الصاع صاعين لهذه الحركات الصدامية، وذلك في ردود فعل تراوحت بين فرض السيطرة على

[1] مجموعة مؤلفين، حركات الإسلام السياسي المعاصرة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ص120-121.
[2] نيفين عبد المنعم مسعد (محرر)، ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، 1990، ص296، ص ص300-301.

المساجد الأهلية، مرورا بالمطاردات والاعتقالات والمحاكمات وأحكام الإعدام، ووصولا إلى حد استخدام الأسلحة الثقيلة في الهجوم على أوكار الحركتين[1].

ثالثا- حركات الإسلام السياسي في اندونيسيا والإرهاب السياسي تجاه النظام الحاكم:

في إندونيسيا التي تضم أكبر تجمع للمسلمين في العالم، نشطت حركات الإسلام السياسي ضد أنظمة الحكم العلمانية التي توالت على السلطة منذ نهاية الأربعينيات بعد رحيل المستعمر الهولندي، ولقد نشطت حركة "دار الإسلام" الصدامية بعد رحيل الهولنديين مباشرة، مستهدفة إقامة دولة إسلامية تقيم الشريعة الإسلامية في إندونيسيا، ولكن باءت محاولات غيرها من الحركات بالفشل، ذلك أن نظم الحكم المتعاقبة في إندونيسيا نظرت دوما إلى الإسلام بوصفه مصدر تهديد، واستمر النظام العلماني في إندونيسيا يفرض استبعاد الدين، ليس فقط من الحياة العامة، بل ومن الحياة الخاصة، حيث اقترحت الحكومة الإندونيسية عام 1974 قوانين لتنظيم مسائل الزواج والتبني، ليس لها أساس في الشريعة ولها طابع مدني صارخ، إضافة إلى هذا، أصرت الحكومات الإندونيسية المتعاقبة على التمسك ب"البنكاسيلا" وهي خليط من فلسفات عدة، كإيديولوجية رسمية للنظام على حساب الإسلام، والمبرر الذي تضعه الحكومات لهذا التمسك هو الرغبة في تخطى الاختلافات العرقية، والتشرذم الجغرافي الذي يعانى منه الإندونيسيين، ولقد أدت هذه السياسات إلى اغتراب المسلمين داخل اندونيسيا، مما ساعد على تغذية حركات الإسلام السياسي الصدامية، ورغم أن نشاط هذه الحركات يتسم بالمرحلية، إلا أنه لا يخبو تماما أبدا، وهو يعبر عن نفسه في موجات انفجار غاضبة بين الحين والحين، تأخذ شكل المظاهرات العارمة مثل تلك التي حدثت عام 1984 والتي عادة ما يقابلها النظام بقمع شديد يصل إلى حد إطلاق الذخيرة الحية على المتظاهرين[2].

وتأتى المطالب الانفصالية على رأس أجندة عمل العديد من حركات الإسلام السياسي الصدامية في إندونيسيا، فبدلا من محاولة قلب نظام الحكم وإحلال نظام إسلامي محله، تركز هذه الحركات جهدها في السعي نحو تأسيس دولة، تعبر عن هويتهم الإسلامية في أحد جزر إندونيسيا، ويساعد على تغذية هذا المطلب تبعثر إندونيسيا جغرافيا بين آلاف من الجزر، ولكن نفس هذا السبب يبرر مدى شدة رد فعل الحكومة تجاه هذه المطالب الإسلامية الانفصالية التي تهدد الوحدة الإقليمية للبلاد، وتقوم هذه الحركات وأهمها الجبهة القومية لتحرير اندونيسيا والجهاد، وحركة الدولة الإسلامية الاندونيسية بأعمال عنف تتراوح بين الاختطاف والتخريب والاغتيال، وتقمع الحكومة الإندونيسية المركزية مثل هذه الحركات بعنف شديد، كثيرا ما توظف فيه قوات الجيش، في محاولة لإجهاض أية محاولة لإقامة دولة

[1] د.م، العنف ومستقبل الجماعات الإسلامية في مصر: حوارات ومناقشات، جريدة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة، 1997/10/07، ص3.

[2] نيفين عبد المنعم مسعد (محرر)، ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن، مرجع سابق، ص ص392-393.

إسلامية، بإدعاء أن إيديولوجية علمانية مثل "البانكاسيلا " هي وحدها القادرة على الحفاظ على وحدة الأراضي الإندونيسية في إطار التباين العرقي الذي تعانيه إندونيسيا[1].

وإذا كانت الحركات الصدامية على اختلافها لم تستطع تحقيق نجاح حاسم في علاقتها التصادمية مع الأنظمة الحاكمة بما يمكنها من تحقيق هدفها، وهو إقامة الدولة الإسلامية، فإن الحركة الإسلامية في إيران استطاعت تحويل مصادمتها لنظام الشاه المتحالف مع الغرب إلى ثورة شعبية نجحت في إسقاط النظام وإحلال الدولة الإسلامية، محله، ورغم أن الجمهورية الإسلامية الإيرانية هي تجسيد للمذهب الشيعي، إلا أن نجاح الحركة في تأسيس الدولة -الهدف كان له وقع شديد الإيجابية على حركات الإسلام السياسي التصادمية في أرجاء العالم الإسلامي السني قبل الشيعي، فلقد مثلت هذه الثورة بالنسبة لكثير من حركات الإسلام السياسي حركة انقلاب شعبي قامت باسم الإسلام، ونجحت في تغيير أوضاع سياسية واجتماعية متجذرة، فقدمت لهم الدليل على إمكانية تحقق الهدف الذي يسعون إليه جميعا، وبالنسبة للحركات الإسلامية التصادمية كان نجاح هذه الثورة يعني أن اختصار الطريق لهذا الهدف من منحنى الثورة الشعبية هو أمر قابل للتحقق، وأن العنف الشعبي المؤجج بالمشاعر الدينية قادر على أن ينتصر على العنف الرسمي، ومن هنا أكسبت الثورة الإيرانية وسيلة العنف شرعية دعمت من مصداقيتها لدى الكثيرين، فكان نجاح هذه الثورة أحد أهم العوامل الفاعلة في انتقال سلوك بعض حركات الإسلام السياسي إلى التصلب والشدة، فتزايدت حركات الإسلام السياسي الصدامية من حيث العدد، وتصاعد نشاطها من حيث الكثافة والنطاق[2].

الفرع الثاني: الإرهاب السياسي للأقليات المسلمة في الدول غير الإسلامية.

تعرف العديد من الدول غير الإسلامية التي تتواجد بها أقليات مسلمة حركات إسلامية قد تنتهج سبيل المعارضة المسلحة من أجل تحقيق مطالبها التي تتراوح بين الرغبة في الاعتراف بحقوقها كأقلية دينية، وذلك في حدها الأدنى، لتصل في حدها الأعلى إلى الرغبة في تأسيس دولة مستقلة تضمهم، وتوجد مثل هذه الحركات في الهند، ونيجيريا، وبورما، وتايلاند، والفلبين على سبيل المثال[3].

وعلى عكس الأقليات المسلمة في دول مثل الصين ودول آسيا الوسطى المسلمة والهند، والتي عملت على مواءمة أوضاعها بما يسمح لها بالحفاظ على هويتها الإسلامية وولائها القومي في ذات الوقت[4]، وعلى عكس الأقلية المسلمة في دولة مثل موزنبيق، والتي تلجأ إلى أسلوب العمل البرلماني من أجل الحصول على حقوقها[5]، نجد الأقلية المسلمة في

---

[1] علا أبو زيد (محرر)، حركات الإسلام السياسي في آسيا، مرجع سابق، ص ص389-390.
[2] نفس المرجع، ص ص407-410.
[3] مجموعة مؤلفين، حركات الإسلام السياسي المعاصرة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص362.
[4] Jeff Haynes, Religion in Third World Politics, op.cit, pp72-80.
[5] علا أبو زيد (محرر)، حركات الإسلام السياسي في آسيا، مرجع سابق، ص255.

دولة مثل الفلبين لا ترضى بالمواءمة، وتلجأ إلى المواجهة فتشكل حركة مقاومة مسلحة ممثلة للأقليات المسلمة، هى حركة جبهة تحرير مورو الوطنية والتي نجحت في توظيف الهوية الإسلامية كعنصر توحيد يتخطى التباينات القبلية واللغوية القائمة بين مسلمي الفلبين، وينجح في توحيدهم خلف أهداف الحركة الانفصالية، ولقد صعدت الحركة من معارضتها المسلحة للنظام معتمدة على الدعم المالي والعسكري والمعنوي المقدم من النظام الليبي سابقا، ومن منظمة المؤتمر الإسلامي، ومؤكدة على مطالبها الانفصالية، خاصة بعد اتضاح عقم اتفاقية طرابلس التي عقدت بين الحركة وحكومة "ماركوس" عام 1977[1].

وتتمثل اعتراضات الحركة الرئيسية في إلغاء الحكومات المتعاقبة لأحكام الشريعة الإسلامية، وفرضها على المسلمين تغريبا وصل إلى حد فرض أحكام قانون مدني، حتى في مجال الأسرة والأحوال الشخصية بما سمح بزواج المسلمة بغير المسلم، ولهذا آمنت الحركة أن السبيل الوحيد لاستعادة المسلمين لهويتهم هو "الكفاح الوطني ضد السيطرة الاستعمارية الفلبينية"، بغرض تأسيس دولة للمسلمين، وعلى اعتبار أن النظام الفلبيني نظام مستعمر[2]، وتلجأ الحركة إلى أعمال عنف ضد النظام تتراوح بين الاختطاف والقتل والاغتيال وإثارة أعمال شغب، مثل تلك التي مزقت مدينة "كاتاباتو" لمدة ثلاثة أيام عام 1986، حيث شارك فيها عشرون ألفا من مسلمي الفلبين[3]، ولقد انشق عن هذه الحركة حركات إسلامية انفصالية أخرى تنتهج سبيلا أكثر عنفا من أجل تحقيق الهدف الواحد، ومنها حركة جبهة تحرير مورو الإسلامية، وحركة أبو سياف[4].

وإذا كانت الحكومات الفلبينية المتعاقبة قد لجأت إلى سياسات احتواء حركات الإسلام السياسي التصادمية من خلال التفاوض والتظاهر بتقديم تنازلات، إلا أن هذا لم يمنع هذه الحكومات من رد الصاع صاعين واللجوء إلى سياسات القمع والإبادة مستخدمة القوات المسلحة[5].

ومن الممكن أن ندرج في إطار حديثنا عن حركات الإسلام السياسي التي تعمل بين الأقليات المسلمة نمطا آخر لا تواجه فيه مثل هذه الحركة نظاما حاكما غير إسلامي، وإنما تصادم نظاما حاكما إسلاميا ولكنه مخالف لها في المذهب، ولعل أشهر النماذج الممثلة لهذا النمط من حركات الأقليات المسلمة الصدامية هي حركات الإسلام السياسي الشيعية التي كانت متصادمة مع النظام العراقي السني، والتي تصاعدت حدة معارضتها للنظام إبان الحرب العراقية-الإيرانية[6]، ونذكر أيضا حركة حزب الله الشيعية في لبنان، والتي تعمل ضد

---

[1] Eric Morier-Genoud, The 1996 Muslim Holidays Affair: Religious Competition and State Mediation in Contemporary Mozambique, Journal of Southern African Studies, vol 26, Routledge, London ,Sept 2000, p409.

[2] John L. Esposito, Islam in Asia: Religion, Politics and Society, Oxford University Press, New York, 1987, p16.

[3] علا أبو زيد (محرر)، حركات الإسلام السياسي في آسيا، مرجع سابق، ص ص325-327.

[4] John L. Esposito, Islam in Asia: Religion, Politics and Society, op.cit, p21.

[5] علا أبو زيد (محرر)، حركات الإسلام السياسي في آسيا، مرجع سابق، ص ص329-330.

[6] نفس المرجع، ص ص343-344.

الحكومة اللبنانية المسيحية، وإذا كانت قد انشقت عن حركة حزب الله حركات أخرى تصادمية، مثل حركة أمل الإسلامية، وحركة الجهاد، وحركة منظمة العمل الثورية، وفرقة الحسين للإعدام، إلا أنها كلها تتقاسم رؤية مشتركة وتتفق على برنامج عمل واحد لإنجاز هذه الرؤية، أما الرؤية أو الهدف فهو ضرورة إزاحة الدولة اللبنانية وإقامة دولة إسلامية صحيحة محلها، واعتبار الجمهورية الإسلامية في إيران النموذج الواجب الاحتذاء به، والإجماع على أن أعداء هذه الرؤية هم الحكومة اللبنانية والطوائف الأخرى في لبنان، وحكومات الولايات المتحدة وفرنسا، والحكومات العربية الموالية للغرب، أما البرنامج فهو الجهاد، ولا شيء سواه، لأن الفرض الديني يوجب القضاء على أعداء الله، وإقامة شرعه دون إبطاء، ولا سبيل إلى هذا سوى الجهاد المسلح[1].

الفرع الثالث: "الإرهاب السياسي" تجاه أنظمة الاحتلال.

تتضمن الممارسات السياسية للحركات الإسلامية التصادمية نمطا ثالثا بالغ الأهمية، وهو الذي تقف فيه الحركة الإسلامية في مجابهة قوات احتلال، فتتحول إلى حركة مقاومة ضد الاستعمار المباشر أو ضد أذنابه من حكومات عميلة، تستهدف تحرير أرض مسلمة واستعادة الحكم الإسلامي إليها مستثمرة مشاعر الحماس الديني بنجاح منقطع النظير، ويمثل هذا النمط استمرارا لنمط الممارسة السياسية ضد الاستعمار في مرحلة ما قبل استقلال بلدان العالم الإسلامي، وكنموذج لهذا النمط نجد حركة المقاومة الأفغانية للغزو السوفيتي ولنظام الحكم "العميل الكافر"، ويمثل حزب الله في لبنان ومجابهته للاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان نموذجا ثانيا متفردا يدلل على إمكانية نجاح الحركة في إنجاز الهدف من المقاومة المسلحة وفي حضور واضح لبعد الأمة في إدراك حركة حزب الله، وهو البعد الذي تخطى عنده حتى الخلافات المذهبية، ونجد الحزب يلتفت إلى فلسطين، فيمد يده بالعون لحركات المقاومة الإسلامية الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلي "حماس والجهاد"، حيث ينطلق حزب الله من فلسفة واضحة مؤداها وحدة الصراع العربي-الإسرائيلي من منظور إسلامي[2].

ولكن إذا كانت حركات الإسلام السياسي في مرحلة استعمار العالم الإسلامي في النصف الأول من القرن العشرين قد تواصلت- بصورة عامة -مع الحركات الوطنية من أجل إنجاز هدف الاستقلال رغم اختلاف المشروع الحضاري لكل منهما، فإن نماذج عدة من حركات المقاومة الإسلامية ضد المحتل في الفترة الحالية تجد نفسها في علاقة مفاصلة واضحة قاطعة مع الحركات الوطنية.

إن حركة المقاومة الإسلامية "حماس" مثلا ورغم إبدائها قبول التعاون مع منظمة التحرير الفلسطينية في كفاحها ضد المحتل الإسرائيلي، إلا أنها اتخذت من الخطوات العملية

---

[1] Jeff Haynes, Religion in Third World Politics, op.cit, p69.

[2] جون اسبوزيتو، التهديد الإسلامي أسطورة أم حقيقة، مرجع سابق، ص239.

ما يؤكد أن المفاصلة بينهما أمر حتمي، ذلك أن الخلاف بينهما مبدئي، فحماس ترى أن أرض فلسطين هي أرض "وقف" إسلامية لا يملك أي شخص أو كيان صلاحية التنازل عن شبر واحد منها، ومن ثم فإن مبدأ التفاوض مع إسرائيل بغرض إقامة دولتين في المنطقة، إحداهما غير إسلامية، وهو ما قبلت به منظمة التحرير، كان أمرا غير مطروح أصلا للمناقشة بالنسبة لحركة حماس، ومن هنا أضحى الصدام لا مفر منه بين الحركة الإسلامية والحركة الوطنية رغم توحد الهدف، لأن الطريقة التي تم بها فهم وتكييف الهدف كان لابد أن تضعهما في طريقين لا يلتقيان، وبلغ الصدام ذروة لا رجعة فيها بتوقيع اتفاقيات أوسلو، وقيام السلطة الوطنية الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة، وتحولت المفاصلة بين حركتي مقاومة، إسلامية ووطنية، إلى صدام بين حركة مقاومة إسلامية وسلطة حاكمة وطنية علمانية، فقاطعت حركة حماس الانتخابات التشريعية والتأسيسية، رغم علو بعض الأصوات من داخلها تنادى بالمشاركة في محاولة لوقف تفرد السلطة الفلسطينية بالتشريع والتأسيس، الذي لابد أن يكون باتجاه علمنة الدولة، ولقد انضمت إلى حماس في رفض المشاركة حركة الجهاد، حيث اتفقتا من استقراء الشواهد على أن النظام الفلسطيني الوليد سيكون خاضعا –بالضرورة- في سلطاته وقراراته وممارسته لإرادة المحتل الصهيوني، ومن ثم ثبت في يقينها انتفاء أية إمكانية لتغيير الأوضاع سلما وأن أي تغيير منشود سبيله الوحيد هو الجهاد، ومن ثم كان قرار مواصلة مقاومتها وعملياتها الانتحارية ضد إسرائيل، في رسالة واضحة موجهة للسلطة الوطنية الفلسطينية، مؤداها أن السلام الذي عقدته حركة المقاومة الوطنية مع إسرائيل لا يلزم حركة المقاومة الإسلامية[1].

إن الوصول إلى السلطة هو أمر محتم في قناعة حركات الإسلام السياسي من أجل إقامة الدولة والمجتمع الإسلاميين، ومن هنا تضحى القوة عند هذه الحركات هي الوسيلة الوحيدة المتبقية لتحقيق مأربهم بعد أن ثبت فشل سائر الوسائل[2].

قد يكون مفهوم "الحاكمية" من أكثر المفاهيم المحورية التي أسهمت في التوجيه الفكري والحركي لكثير من التيارات الإسلامية التي تأتي في إطار ما يمكن تسميته بـالصحوة الإسلامية، ورغم تعدد المدارس الفكرية في تعاملها مع هذا المفهوم، إلا أن دلالاته السياسية تمركزت-في الأغلب- حول رفض الحكم بغير ما أنزل الله، واعتبار الحاكم بغير الشريعة الإسلامية حاكما كافرا، والربط بين تحكيم الشريعة وبين أصول العقيدة الإسلامية.

على المستوى الفكري، ارتبط مفهوم الحاكمية منذ تداوله الاصطلاحي على يد "أبو الأعلى المودودي" و"سيد قطب"، بأسرة مفاهيمية متكاملة ومتآلفة حاكمة، ولعل أبرز المفاهيم التي ارتبطت به- في الشق السلبي- هي التكفير والجاهلية، بمعنى أنه إذا غابت حاكمية الله، ظهرت الجاهلية وساد حكم الطاغوت، وعلى المستوى الحركي وجهت هذه

[1] جون اسبوزيتو، التهديد الإسلامي أسطورة أم حقيقة، مرجع سابق، ص239.
[2] مجموعة مؤلفين، حركات الإسلام السياسي المعاصرة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص370.

المفاهيم العمل الإسلامي في قطاعات كبيرة منه في تفاعلها مع الحياة السياسية والنظم القائمة وموقفها منها.

المبحث الثالث: "الإرهاب السياسي" كأحد الخيارات في فكر جماعة الإخوان المسلمين في مصر.

تعد جماعة الإخوان المسلمين أولى حركات الإسلام السياسي المنظمة إذ أصبح لها انتشار واسع في كثير من الدول الإسلامية سيما العربية منها، إذ تسعى إلى الدعوة للإسلام، وبناء الأمة، وإحداث النهضة في المجتمع وفق منظورها الإسلامي، وإقامة الدولة الإسلامية، ومحاربة كل أشكال التخلف، والمبادئ التي ترى أنها تتعارض مع الشرع الإسلامي، والتعرف على البيئة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي عاشتها مصر قبل تأسيس حركة الإخوان المسلمين عام 1928 يعتبر أمرا هاما لفهم أسباب نجاحات الحركة أو انتكاساتها، كما أن التعرف على أسباب وعوامل ظهور حركات الإسلام السياسي قبل تشكيل حركة الإخوان المسلمين يشكل عاملا أساسيا في فهم قرارات الحركة وتعاطيها مع مختلف القضايا التي واجهتها خلال فترة نشأتها بشكل أعمق، فالحركات والأحزاب السياسية هي كما الأفراد، وليدة بيئتها ومجتمعاتها، تتأثر بها وتؤثرفيها، وتساهم في بلورة برامجها وتوجهاتها وأيدلوجيتها وقراراتها.

وتأتي أهمية التركيز على مفهوم العنف عند حركات الإسلام السياسي، وبخاصة جماعة الإخوان المسلمين في مصر، بوصفها العباءة التي خرجت منها معظم حركات الإسلام السياسي.

المطلب الأول: حركات الإسلام السياسي في مصر وظهور حركة الإخوان المسلمين.

تعد جماعة الإخوان المسلمين أولى حركات الإسلام السياسي المنظمة إذ أصبح لها انتشار واسع في كثير من الدول سيما العربية منها، إذ تسعى إلى الدعوة للإسلام، وبناء الأمة، وإحداث النهضة في المجتمع وفق منظورها الإسلامي، وإقامة الدولة الإسلامية، ومحاربة كل أشكال التخلف، والمبادئ التي ترى أنها تتعارض مع الشرع الإسلامي.

الفرع الأول: البيئة التي نشأت فيها حركة الإخوان المسلمين.

لقد أنتج الفتح الإسلامي لمصر ثقافة جديدة قائمة على نمو الاتجاه الإسلامي والثقافة الإسلامية وتوجيهها لتصرفات الأفراد والجماعات في مصر واعتبارها المحرك الرئيسي لقراراتهم، وهو الأمر الذي استمر حتى مجيء الحملة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر والتي زرعت بذور الفكر القومي في مصر والذي غدا منافسا للفكر الإسلامي الذي وجد فيه منافسا يتباين ما بين النقيض في الفكر والهدف حينا والمتناغم أحيانا أخرى من منطلق "حب الوطن من الإيمان"، بلورت الحملة الفرنسية على مصر 1798-1801 الاتجاه الوطني والقومي المنبثق من إحساس الشعب المصري بحتمية الإنعتاق من الاحتلال وتحقيق الاستقلال[1].

كما ساهمت الحملة الفرنسية ومن بعدها الاحتلال البريطاني لمصر في انفتاح مصر على النهضة الأوروبية الحديثة وإنهاء عزلة مصر عن محيطها الدولي مما أثر على البنى الاقتصادية والاجتماعية والفكرية في مصر، فقد اقتبس المصريون عن الفرنسيين الكثير من الأنظمة الإدارية منها سجلات المواليد والوفيات، ونظام المحاكمات الفرنسي، وكذلك فقد ساهم الفرنسيون في فك رموز اللغات المصرية القديمة "الهيروغليفية –الهيراطيقية– الديموطيقية"[2].

وقد كان لإسهامات "مصطفى كامل" مؤسس الحزب الوطني عام 1907، دورا كبيرا في المزاوجة ما بين الفكر الديني والقومي في ذات البوتقة من خلال أفكاره القائمة على عودة مصر إلى الدولة العثمانية وتنظيره لفكرة القومية المصرية من جهة واعتزازه بالرابطة الدينية التي تجمع المسلمين على اختلاف قومياتهم[3].

وهناك عدة عوامل ساهمت في نشوء حركات الإسلام السياسي في مصر في ذلك التوقيت بالذات يمكن أن نفرد منها ما يلي:

أولا- الاحتلال البريطاني 1882-1922:

---

[1] زكريا سليمان بيومي، الإخوان السلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية 1928-1948، مكتبة وهبة، القاهرة، 1978، ص7.

[2] جلال أمين، وصف مصر في نهاية القرن العشرين، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2000، ص7.

[3] محمد عمارة، الجامعة الإسلامية و الفكرة القومية نموذج مصطفى كامل، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1994، ص91.

أجج الاحتلال البريطاني المشاعر الوطنية القومية للمصريين، حيث ابرز "أحمد عوف" في كتابه " أحوال مصر من عصر لعصر" يقول "وحقيقة تقال أن الاحتلال البريطاني نجح دون قصد في توحيد المصريين مسلمين وأقباط حول قضية واحدة وهي الجلاء والاستقلال"، "كما أن الاستعمار قد ساهم في إلهاب المشاعر الدينية للمواطنين"[1].

وعلى الرغم من هذا الشعور الجمعي بضرورة التوحد أمام الاحتلال الانجليزي إلا أن العلاقة بين الأحزاب المصرية كانت تتسم بالصراع الدائم، إذ أدت الصراعات الحزبية التي امتدت خلال تلك الفترة بين الأحزاب الوطنية والقومية ومناداة بعضها إلى النزعة الفرعونية الرافضة للنزعة القومية أو الوطنية إلى تمهيد الأجواء لأصحاب الفكر الإسلامي الذين وجدوا في حالة الصراع الحزبي في مصر مناخا مناسبا لطرح أفكارهم ومعتقداتهم كبديل لتلك الأفكار المتصارعة، حيث وجد عدد كبير من الشباب المصري في حركة الإخوان المسلمين البديل الذي ألهب مشاعرهم ودخل قلوبهم كون الحركة تحمل في ظاهرها عددا من البرامج القريبة من فكر وعقيدة المجتمع المصري آنذاك[2].

إن المحتل الانجليزي الذي كان يمثل للمواطن المصري المتدين طليعة الفكر الغربي المسيحي المستبد من الطبيعي أن تنتج بيئة مواتية لامتداد حركات الإسلام السياسي وبالأخص في ظل حالة الصراع الذي ميز علاقة الأحزاب خلال تلك الفترة وبالأخص صراع حزبي الوفد والأحرار الدستوريين.

ثانيا- الصراع الفكري بين دعاة الحداثة ودعاة التراث:

ظهر خلال تلك الفترة عدد من المفكرين الذي دعوا إلى التجديد الديني وتحكيم العقل وإصلاح المؤسسات الدينية كالأزهر والأوقاف والمحاكم وإعادة النظر في عرض المذاهب الإسلامية بما يتوافق مع الفكر الحديث وضرورة الانفتاح على الفكر الغربي والثقافة الغربية، وكان من أبرز هؤلاء المفكرين في مصر "محمد عبده" الذي تأثر بأفكار "جمال الدين الأفغاني"[3].

كما انعكس هذا الصراع الفكري على رؤية منظري الفكرين المتصارعين "الحداثي والتقليدي" حول شكل الحكم الذي يجب أن يسود في مصر وبالأخص بعد إلغاء " كمال أتاتورك" للخلافة الإسلامية عام 1924 وكتابات عدد من الكتاب التي خالفت دعاة التراث مثل كتاب "الإسلام وأصول الحكم" ل"علي عبد الرازق" والذي شكك فيه في كون نظام الخلافة هو نظام إسلامي ودعا لتأسيس دولة مدنية وهو الأمر الذي فهم من قبل علماء الأزهر على أنه دعوة صريحة للعلمانية، وكذلك كتابات "سلامة موسى" التي هاجم بها

[1] أحمد عوف، أحوال مصر من عصر لعصر من الفراعنة إلى اليوم، العربي للنشر و التوزيع، القاهرة، د ت ن، ص42.
[2] حسن طوالبة، العنف والإرهاب من منظور الإسلام السياسي، مصر والجزائر نموذجا، ط1، عالم الكتب الحديث،عمان، 2005، ص169.
[3] نفس المرجع، ص169.

الرابطة الشرقية والجامعة الإسلامية، واعتبر أن الدين لم يعد الرابطة القادرة على جمع الناس في القرن العشرين[1].

ويشير "عبد العاطي محمد أحمد" إلى أن اهتزاز القيم الروحية بسبب تزايد الاتجاه العلماني في الفكر المصري الحديث قاد إلى ظهور حركة الإخوان المسلمين عام 1928[2].

ثالثا- بنية المجتمع المصري:

لقد شكلت البنية الاجتماعية في مصر والمنقسمة ما بين طبقتي الإقطاعيين والفلاحين الفقراء البيئة الخصبة لدعاة التراث من أجل تجنيد الأتباع والمؤازرين، حيث شكلت بيئة الريف المعروفة بتمسك سكانها بالقيم الاجتماعية والدينية التقليدية مجتمعا مثاليا مكن رواد فكر الإسلام السياسي من نشر أفكارهم في ظل قبول اجتماعي عريض، حيث انتشرت أفكار "رشيد رضا" الذي دعا إلى عودة الخلافة الإسلامية و"مصطفى صادق الرافعي "الذي تصدى لأفكار "طه حسين" في صفوف الفئات الأكثر فقرا والتي شكلت السواد الأعظم من التشكيلة الاجتماعية المصرية في ذلك الحين[3].

إن التركيبة الاجتماعية وحالة الفقر التي عانى منها معظم الفلاحين الذين كانوا أجراء لا يكادون يملكون قوت يومهم قد مكنت "حسن البنا" من تعبئة وتجنيد الآلاف من الفقراء الذين يجدون في الدين الإسلامي وصفة سحرية لتحسين أوضاعهم المعيشية أو عاملا يخرجهم من حالة الإحباط والشعور بالظلم التي يمرون بها حتى لو كانت على شكل وعود بالفردوس في الحياة الآخرة، فالمنهج الإسلامي يتصف بالشمول والعموم لمختلف أوجه الحياة كما سوق له من خلال منظري الفكر الديني والذين شكل "البنا" أحد أهم رموزهم ما بعد تأسيس الجماعة، فليس من المستغرب أن مؤسسي الجماعة الأوائل هم من الفئات الأكثر فقرا في المجتمع، كون تلك الفئات كانت الأكثر تأثرا بالفكر الإسلامي[4].

رابعا- ظروف الحرب العالمية الأولى وسقوط الخلافة:

لقد كان لسقوط الخلافة العثمانية عام 1924 عدد من الإفرازات، كان أبرزها فقدان المرجعية الكبرى للمسلمين على المستويين الفكري والسياسي على الأقل على مستوى الدولة والنظام، وهو الأمر الذي فتح الباب أمام الاجتهادات الشخصية والجماعية والتي كانت

---

[1] محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1975، ص235.

[2] محمد أحمدعبد العاطي، حركات الإسلام السياسي في مصر و قضايا التحول الديمقراطي، مركز الأهرام للترجمة و النشر، القاهرة، 1995، ص36.

[3] حسن طوالبة، العنف و الإرهاب من منظور الإسلام السياسي، مصر والجزائر نموذجا، مرجع سابق، ص170.

[4] هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، وكالة الأهرام للتوزيع، القاهرة، 1992، ص88.

حركات الإسلام السياسي متمثلة بحركة الإخوان المسلمين إحدى صورها الهادفة إلى بناء عالمية إسلامية ثانية جديدة تستعيد النسق الشرعي للخلافة الإسلامية[1].

خامسا- البنية الحزبية المصرية.

أثبتت الأحزاب المصرية خلال تلك الفترة انتصارها لمصالحها حتى لو كان ذلك على حساب الفقراء من المواطنين كما حدث حينما وقفت معظم الأحزاب بما فيها الوفد والأحرار الدستوريين والكتلة الوفدية والحزب الوطني ضد مقترح مشروع تحديد ملكية الأرض الزراعية، كما أن تلك الأحزاب لم تقدم حلولا عملية لمشاكل الغلاء والتضخم النقدي والفساد الإداري والمالي الذي ساد تلك الفترة بحيث كانت ثلاثين عائلة تسيطر على 25% من الدخل القومي في مصر[2].

لقد أخفقت الأحزاب المصرية في تحقيق ابرز دورين للأحزاب السياسية وهي التعبير عن المصالح وتجميع المصالح وهو الأمر الذي فتح الباب واسعا أمام جماعة الإخوان لكي تظهر بصورة المعبر عن طموحات المواطنين ومشاكلهم وعلى الأخص الفلاحين والفقراء الذين عانوا من تجاهل الأحزاب لاحتياجاتهم ومصالحهم.

الفرع الثاني: حركة الإخوان المسلمين بين التأسيس والهيكلة.

حركة الإخوان المسلمين هي حركة إسلامية، تصف نفسها بأنها إصلاحية شاملة، تعتبر كبرى حركات المعارضة السياسية في كثير من الدول العربية وبخاصة مصر، أسسها "حسن البنا" في مصر كحركة إسلامية، وسرعان ما انتشر فكر هذه الجماعة فنشأت جماعات أخرى تحمل فكر الإخوان في العديد من الدول.

أولا- تأسيس حركة الإخوان المسلمين:

يمكن القول أن هذه الجماعة تعد منبعا لمعظم الحركات السياسية الإسلامية في الوطن العربي فيما بعد، وذات امتدادات مؤثرة في العالم الإسلامي، إذ تمكنت من الانتشار في العديد من الدول العربية[3].

تأسست جماعة الإخوان المسلمين على يد "حسن البنا" في مدينة الإسماعيلية بمصر 1928، إذ قام بتأسيس الجماعة وهو لا يزال معلما شابا، متخرجا من دار العلوم في القاهرة عام 1927، ومن الإسماعيلية انتقل الإخوان إلى القاهرة، وانتشرت تعاليمهم في مصر، ثم امتدوا إلى الدول العربية الأخرى[4]، وقد شارك "حسن البنا" تأسيس الجماعة مع مجموعة

---

[1] عبد الرحيم علي، الإخوان المسلمون من حسن البنا إلى مهدي عاكف، ط1، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، 2007، ص ص20-21.

[2] محمد متولي، مصر والحياة النيابية والحزبية قبل عام 1952 دراسة تاريخية وثائقية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980، ص ص162-164.

[3] مخلص الصيادي، حركات الإسلام السياسي المعاصرة: رد فعل أو استجابة لتحد؟، مجلة المستقبل العربي،عدد 369، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نوفمبر2009، ص10.

[4] احمد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989، ص176.

من تلامذته وهم كل من "أحمد المصري"، "عبد الرحمن حسب الله"، "حافظ عبد الحميد"، "إسماعيل عز"، و"زكي المغربي"[1].

إذ أن البيعة الأولى ل"البنا" من قبل الستة المؤسسين للجماعة قد منحته الولاء المطلق والثقة العمياء حينما قالوا له "نحن لا نملك إلا هذه الأرواح تسري مشرقة بالإيمان والكرامة مع أنفاسنا، وهذه الدراهم القليلة من قوت أبناءنا، ولا نستطيع أن ندرك الطريق إلى العمل كما تدرك، أو نتعرف السبيل إلى خدمة الوطن والدين والأمة كما تعرف، وكل الذي نريده أن نقدم إليك ما نملك لنبرأ من التبعة بين يدي الله، وتكون أنت المسئول بين يديه عنا"، وهو الأمر الذي استمر إلى ما بعد "البنا" حيث لعبت شخصية المرشد وتوجهاته الفكرية دورا مركزيا في توجهات وقرارات الجماعة وعلاقاتها بالسلطة والجماهير، كما أن شخصيته وعلى الرغم من مرور ما يزيد عن 62 عاما على اغتياله لا تزال تلهم العديد من أنصاره وأجيال الإخوان التي لم تعاصره في مختلف الدول والتي لا تزال ترى في "حسن البنا" الإمام الشهيد الذي يرتقي في الكثير من الأحيان إلى درجة التقديس الذي ألهم ملايين الشباب ولا سيما في ظل الأنظمة المركزية في العالم العربي والتي شكلت فيها رسائله إشعاعات أمل في ظل حالة الإحباط وانعدام الأمل التي عاشها هؤلاء الشباب في ظل الأنظمة التي نظرت دائما بريبة إليهم[2].

كما أن "البنا" هو منشئ الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر في ظل عجز المؤسسات الإسلامية القائمة في ذلك الوقت والتي كان من أبرزها خطاب "جمال الدين الأفغاني" صاحب الخطاب الإصلاحي الديني إذ أن "البنا" قد استطاع أن يوجد فكرا انقلابيا ثوريا تجاوز ما دونه من الخطابات الدينية السابقة[3].

ومارست جماعة الإخوان نشاطا سياسيا مكثفا، وكان لهم منظمات شبه عسكرية، حاربت في فلسطين عام 1948، وفي العام نفسه أقدمت الحكومة المصرية على حل تنظيمهم لتبدأ مرحلة الاغتيالات المتبادلة إذ كان بدايتها إقدام احد عناصر الإخوان باغتيال رئيس وزراء المصري آنذاك "محمود النقراشي" وردت الحكومة المصرية باغتيال مرشدها "حسن البنا" عام 1949[4]، وعندما قامت ثورة 1952 بقيادة الرئيس المصري "محمد نجيب" شارك الإخوان فيها، ولكن سرعان ما اختلف الرئيس "جمال عبد الناصر" معهم وأمر بإلغاء تنظيمهم عام 1954، فجرت محاولة فاشلة لاغتياله، عرفت بحادثة المنشية في 26 أكتوبر 1954، قادت إلى اعتقال وإعدام العديد من قياداتهم، سيما مفكر الإخوان "محمد عبد

[1] حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مطابع الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1990، ص9.
[2] نفس المرجع، ص69.
[3] خالد زواوي، مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين، رسالة ماجستير منشورة، مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله-فلسطين، 2012، ص ص45-47.
[4] مخلص الصيادي، حركات الإسلام السياسي المعاصرة: رد فعل أو استجابة لتحد؟، مرجع سابق، ص ص19-20.

اللطيف"[1]، واستمر زج قيادات الإخوان في السجون في عهد الرئيس "عبد الناصر" حتى تسلم الرئيس "محمد أنور السادات" نظام الحكم عام 1970، إذ أمر بالإفراج عنهم عام 1971، وبهذا دخل الإخوان المسلمون مرحلة جديدة من تاريخهم ابتعدوا فيها عن العنف والعمل المسلح وحصروا وسائل تغيير الحكومة والمجتمع في النضال السياسي السلمي والعمل الاجتماعي الخدمي والعمل الثقافي والإعلامي، وشاركوا في العمل السياسي والحياة السياسية من خلال عقد التحالفات السياسية، وسرعان ما خاضوا انتخابات مجلسي الشعب والشورى والمجالس المحلية، بالتعاون مع الأحزاب السياسية، سيما حزب الوفد وفي الوقت نفسه مارس الإخوان نشاطهم الاجتماعي السياسي بشكل أكثر حرية مقارنة بالمراحل السابقة التي مرت بها الجماعة[2].

ثانيا- الهيكل التنظيمي لحركة الإخوان المسلمين:

لقد أثر الإطار الفكري للإخوان بشكل جلي في بنية أطرها التنظيمية، فشمولية الفكر الذي امتازت به الحركة كما سنرى فيما بعد، قد ساهم في اندماج الفرد في الحركة إلى درجة أضحى فيه من الصعوبة بمكان التمييز بين الفرد والحركة فالحركة هي المنظم لتصرفاته الاجتماعية والأسرية والاقتصادية وشخصية القائد الملهم الفذ الذي رسمت من قبل الأتباع ل"لبنا" جعلت من صلاحيات المرشد العام كبيرة وغير خاضعة للمسائلة.

وقد حدد المؤتمر الثالث للإخوان في مارس 1935 هيئات الجماعة بالمرشد العام، ومكتب الإرشاد، والهيئة التأسيسية "مجلس الشورى العام" ومؤتمر المناطق وفريق الرحلات "الجوالة" وفرق الإخوان، كما حدد مراتب العضوية في الأخ المساعد، والأخ المنتسب والأخ العامل والمجاهد[3]:

1- المرشد العام:

هو مرشد الحركة وممثلها، بالإضافة إلى مسؤولياته واختصاصاته طبقا للائحة العامة هو الرئيس العام للحركة في مصر ورئيس كل من مكتب الإرشاد ومجلس الشورى وله حق حضور جميع أقسام وتشكيلات الجماعة وتنظيماتها ورئاستها والمرجع في كل ما يتعلق به إلى اللائحة العامة وهو متفرغ للعمل كمرشد عام[4].

وتشير "المادة 17" من النظام الداخلي للجماعة "يقوم المرشد العام بمهمته مدى الحياة ما لم يطرأ سبب يدعوه لما دون ذلك"[5].

---

[1] احمد عبد المجيد، عبد الناصر وعلاقاته الخفية، ط1، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1994، ص56.
[2] عبد المنعم منيب، خريطة حركات الإسلام السياسي في مصر، الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، القاهرة، 2009، ص37.
[3] النظام الداخلي لجماعة الإخوان المسلمين، مادة21 ، عن موقع: www.ikhwanwiki.com، 2017/08/11.
[4] محمد أحمد عبد العاطي، حركات الإسلام السياسي في مصر و قضايا التحول الديمقراطي، مرجع سابق، ص45.
[5] النظام الداخلي لجماعة الإخوان المسلمين، مادة 17، مرجع سابق.

ولشخصية المرشد دور محوري في توجهات الجماعة وسياساتها العامة على الصعيدين الداخلي والخارجي فقد أرسى "البنا" الأسس الفكرية والتنظيمية للجماعة والتي لا زالت تواكبها حتى اللحظة على الأقل في الإطار الفكري النظري، فيما عمل "حسن الهضيبي" مثلا على وضع أسس البرنامج الاجتماعي والسياسي للجماعة، والذي ركز على الإصلاح ومحاكمة رموز النظام الملكي وتعديل المناهج التعليمية بحيث تقوم على أسس دينية، ووضع دستور لمصر يقوم على أسس الشريعة الإسلامية، وتوفير الاحتياجات الأساسية للمواطنين من مأكل ومشرب ومسكن وتعديل قوانين العمل، بحيث تصبح عضوية النقابات إجبارية ويتم تحديد الأجر على أسس إسلامية، كما انه اصطدم برموز النظام الخاص داخل الجماعة استطاع استصدار قرار بفصلهم من الجماعة[1].

2- مكتب الإرشاد:

هو الهيئة الإدارية والقيادة التنفيذية العليا، وهو المشرف على سير الدعوة والموجه لسياستها وإدارتها والمختص بكل شؤونها وبتنظيم أقسامها وتشكيلاتها، وهو يتكون بالإضافة إلى المرشد العام من ثلاثة عشر شخصا ثمانية منهم يتم انتخابهم من خلال مجلس الشورى من أعضاء المجلس من الإقليم الذي يقيم فيه المرشد العام، وخمسة أعضاء ينتخبهم مجلس الشورى بحيث يتم مراعاة التمثيل الإقليمي في اختيارهم، كما يختار المرشد العام من أعضاء مكتب الإرشاد أمينا للسر وأمينا للمالية، ومدة ولاية مكتب الإرشاد العام أربع سنوات هجرية ويشترط فيمن يرشح نفسه لعضوية مكتب الإرشاد العام أن يكون من بين أعضاء مجلس الشورى العام، وأن لا يقل عمره عن ثلاثين سنة هجرية ويجوز اختيار العضو لأكثر من مرة وإذا خلا مكان احد الأعضاء قبل مضي الفترة المحددة حل مكانه الذي يليه في عدد الأصوات في انتخابات المكتب وإن كان احد الأعضاء مراقبا عاما في قطره فعلى القطر أن يختار مراقبا بدله[2].

3- مجلس الشورى:

يعتبر مجلس الشورى هو السلطة التشريعية لحركة الإخوان المسلمين، وهو الإطار المختص بمناقشة السياسات العامة للإخوان وإقرارها ويتكون من ثلاثين عضوا على الأقل يمثلون التنظيمات الإخوانية المعتمدة في مختلف الأقطار ويتم اختيارهم من قبل مجالس الشورى في الأقطار أو من يقوم مقامهم، ويتم تحديد عدد ممثلي كل قطر بقرار من مجلس الشورى، ويجوز أن يضم إليه ثلاثة أعضاء من ذوي الاختصاص والخبرة يرشحهم مكتب الإرشاد العام[3].

---

[1] المستشار حسن الهضيبي المرشد الثاني لجماعة الإخوان المسلمين في الوثائق الأمريكية، عن الموقع: ikhwanwayonline.com ، 2017/08/11.

[2] النظام الداخلي لجماعة الإخوان المسلمين، المواد 18-19-20-22، مرجع سابق.

[3] نفس المرجع، مادة 32.

4- مجالس شورى المحافظات:

حيث يتشكل بكل محافظة مجلس شورى يحدد مكتب الإرشاد عدد أعضاءه، ويختار الأعضاء العاملون بالمحافظة طبقا للإجراءات التي يعتمدها مكتب الإرشاد[1].

5- مكتب إداري المحافظة:

هو الهيئة التنفيذية المسئولة عن تنفيذ مهام الدعوة بالمحافظة طبقا للسياسة العامة للجماعة وتوجيهات مكتب الإرشاد[2].

إن طبيعة الهيكل التنظيمي لحركة الإخوان المسلمين وتغطيته المختلف قطاعات المجتمع المصري ومحافظاته "من خلال المكاتب الإدارية للجماعة في المحافظات" وكذلك التحديد الواضح للمهام والصلاحيات في ظل تنظيم يمتاز بالتزام أفراده كان من أبرز أسباب استمرار الحركة وتجنيدها للمناصرين والمؤيدين على الرغم من كونها رسميا حركة محظورة خلال معظم فتراتها.

[1] نفس المرجع ، مادة 34.
[2] نفس المرجع ، مادة 35.

المطلب الثاني: الأصول والمرتكزات الفكرية للعنف عند جماعة الإخوان المسلمين.

تنوعت الكتابات في تحديد مفهوم العنف في فكر وسلوك جماعة الإخوان المسلمين، فلا يمكن فهم موضوع العنف وما يتفرع منه من مفاهيم القوة والثورة والجهاد، لدى الجماعة، دون فهم المصادر الفكرية والأصولية التي تنطلق منها في ممارسة نشاطها على أرض الواقع.

الفرع الأول: المبادئ والأهداف العامة لحركة الإخوان المسلمين.

لقد حددت حركة الإخوان المسلمون برنامجها الفكري في الدورة الثالثة لمجلس شورى الجماعة عام 1935 وأكدت أن عقيدة الإخوان قائمة على أن "الأمر كله لله، أن سيدنا محمدا (صلى الله عليه وسلم) خاتم رسله للناس كافة، وأن القرآن كتاب الله وهو قانون شامل لنظام الدنيا والآخرة، وأن يتمسك الأخ بالسنة وواجب المسلم هو إحياء مجد الإسلام بإنهاض شعوبه وإعادة تشريعه، وأن راية الإسلام يجب أن تسود البشر وأن مهمة كل مسلم تربية أبناءه على قواعد الإسلام، ولتحقيق كل ذلك لا بد من إقامة الحكومة الإسلامية التي تطبق قواعد الإسلام[1].

وفي الذكرى العاشرة لتأسيس الإخوان عقد المؤتمر الخامس جانفي 1939 حيث حددت فيه الجماعة خطوطها الفكرية بما يلي[2]:

أولا- أن الإسلام نظام شامل متكامل بذاته وهو السبيل النهائي للحياة بكافة نواحيها.

ثانيا- أن الإسلام نابع من مصدرين أساسيين هما القرآن الكريم وسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وقائم عليهما.

ثالثا- أن الإسلام قابل للتطبيق في كل زمان ومكان.

ويشير "علي الدين هلال" في كتابه السياسة والحكم في مصر بأن فكر الإخوان اتسم بثلاث خصائص وهي الشمولية، والإسلام كمنهج، والعمومية، ويشير بأن الإخوان عرضوا فهمهم للإسلام وقراءتهم له على أنه الإسلام نفسه وبالتالي فإن أي انتقاص منه هو انتقاص من الإسلام نفسه[3].

إن مشكلة الفكر الإخواني هو انه يحدد مسبقا الشكل النهائي لنظام الحكم وهو "الدولة الإسلامية" والمأخوذ أساسا من شعار الحركة "الإسلام هو الحل" والذي استخدمته الحركة لأول مرة في انتخابات مجلس الشعب في العام 1987، عندما تحالفت حركة الإخوان المسلمين مع حزبي العمل والأحرار في قائمة واحدة، وهو الأمر الذي يضع الحركة أمام عدد من التساؤلات حول العديد من القضايا ذات الحساسية في المجتمع المصري ومنها

---

[1] اللائحة الداخلية لجماعة الإخوان السلمون عبر الرابط الالكتروني، عن الموقع: www.ikhwan.net ، 2017/08/14.

[2] زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص90.

[3] علي الدين هلال، السياسة والحكم في مصر، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، 1977، ص ص234-235.

حقوق الأقباط ووضع المرأة والحقوق المدنية في مجتمع يتصف بالتنوع والاختلاف الفكري[1].

كذلك فإن شمولية الفكر الإخواني قد جعلته منذ البداية على النقيض مع دعاة الحداثة في المجتمع المصري من المتأثرين بالثورة الفرنسية والتجربة الأوروبية في بناء المجتمع، كذلك مع غيرها من القوى والأحزاب الليبرالية الوطنية التي اختلفت مع الإخوان في رؤاها ونظرتها للفرد والمجتمع.

ويندرج برنامج جماعة الإخوان المسلمون في توجهات "جمال الدين الأفغاني" وفي تيار السلفية "الاصلاحيون المسلمون" سيما "محمد رشيد رضا"، وقوامه:[2]

أولا- الرجوع إلى الإسلام المبكر، بوجهيه الديني والسياسي.

ثانيا- ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية بلا تباطؤ، واعتماد القرآن دستورا للعالم.

ثالثا- مقاومة الاحتلال الغربي بأشكاله كافة، ومواجهة حملات المبشرين وما يحملون من عداء للإسلام.

وتجدر الإشارة إلى أن للإخوان المسلمين العديد من المبادئ التي سعوا إلى تحقيقها، منها الحب في الله والاعتصام بالوحدة الإسلامية، والتأدب بأدب الإسلام الحنيف، تربية النفس وجعلها تهفو إلى معرفة الله تعالى، وإيثار الآخرة على الدنيا، والثبات على المبدأ والوفاء بالعهد والالتزامات مع الاعتقاد أن أقدس المبادئ هو "الإسلام"، و"الاجتهاد في الدعوة الإسلامية بين مختلف أبناء الأمة ابتغاء وجه الله تعالى"[3].

ويمكن تحديد ابرز أهداف جماعة الإخوان، في توجيه قوى الأمة السياسية في وجهة واحدة وصف واحد، وإصلاح القانون حتى يتفق والتشريع الإسلامي في كل فروعه، وتقوية القوات المسلحة "الجيش"، والإكثار من فرق الشباب وإلهاب حماسهم على أسس من الجهاد الإسلامي، وتقوية الروابط بين الأقطار الإسلامية، والعربية، تمهيدا للتفكير العملي في شان الخلافة الإسلامية، فضلا عن إصلاح قطاع التعليم والعمل على نشر ثقافة احترام الآداب العامة، ووضع إرشادات معززة بحماية القانون في ذلك الشأن، وتشديد العقوبات على الجرائم الأدبية، وتشجيع المشروعات الاقتصادية، وتشغيل العاطلين من المواطنين فيها[4].

وهناك من يرى، أن تكوين الإخوان لم يتأثر بالأهداف السياسية المرتبطة بالمسائل الوطنية، سيما الدستور الاستقلال أو معارضة النظام السياسي القائم، بل تأثرت بالأهداف الدينية السياسية السلفية المعارضة لتيار التغريب، أما فيما يخص بفكرة العنف كوسيلة من

---

[1] صبري حسنين، شعار "الإسلام هو الحل" تميمة حظ الإخوان في انتخابات مصر، جريدة إيلاف الالكترونية، عن موقع: www.elaph.com، 2017/08/14.

[2] خليل احمد خيل، معجم المصطلحات الدينية عربي –فرنسي –انكليزي، ط 1، سلسلة المعاجم العلمية 4، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1995، ص19.

[3] حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص9.

[4] حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، أنوار دجلة، بغداد، 2003، ص ص89-93.

الوسائل اللاسلمية في الوصول إلى السلطة، فلم يكن للإخوان المسلمين اهتمام منظم به فكان ينوي العمل بسلام من خلال الدعاية والنشر في الجرائد وتكوين الاتحادات، ومن خلال الدعوة والإرشاد[1].

وقد أكدت الجماعة على لسان مؤسسها "حسن البنا" بأنه ليس في منهجهم استخدام مفاهيم العنف والثورة، وعد تصاعد إحداث العنف والاغتيال "من باب الشر، يجب أن يغلق بكل شدة" ولكنه في كل الحالات كان دائم التأكيد على مواجهة الاحتلال الأجنبي وتحرير البلاد بالكفاح المسلح والجهاد[2].

ومما تقدم يتبين، أن لجماعة الإخوان المسلمين تاريخ طويل من النشاط والعمل السياسي، ونشر الدعوة الإسلامية وتعاليمها، والسعي إلى ترجمة مبادئها المتمثلة بإقامة حكومة إسلامية وخلافة إسلامية، القضاء على مظاهر التخلف والعادات والتقاليد البالية في المجتمع المصري من خلال تطبيق شرع الله، وفق فهمها الخاص.

الفرع الثاني: العنف في فكر حركة الإخوان المسلمين.

تميزت دعوة الإخوان المسلمين كما عبر عنها مؤسس الجماعة بأنها دعوة بدأت منطلقة من فكر مؤسسها وشعوره الداخلي الغامر بأن عليه فرضا لأمته الإسلامية يجب أن يؤديه، وأن لديه طاقة يجب ألا يدخرها في إحياء الأمة، وتجديد دينها[3].

فإن الأساس الذي بنيت عليه عقيدة الإخوان المسلمين، كما يقول مؤسس الجماعة ومرشدها العام الأول "حسن البنا"، إنها مستخلصة من كتاب الله سبحانه وتعالى، وسنة رسوله "محمد" (صلى الله عليه و سلم)، لا تخرج عنهما قيد أنملة، فأصول العقيدة، إذا، هي الأصول والعقائد التي جاء بها القران الكريم، وكرستها بالإيضاح والممارسة الصحيحة الثابتة عن الرسول (صلى الله عليه وسلم)، والسيرة المطهرة لسلف هذه الأمة[4].

وثمة مصادر نظرية أخرى تشكل أيديولوجية ونموذج جماعة الإخوان المجتمعي ككتابات "حسن البنا"، "مذكرات الدعوة والداعية وغيرها"، وكتابات المفكر الاخواني "عبد القادر عودة" الذي حاول إقامة مقارنات بين الإسلام الحدودي "الجنائي"، وبين الأنظمة الجنائية المعاصرة، والمواريث الفقهية، التي يمكن أن تساهم في إقامة المجتمع الإسلامي القرآني الصحيح، فضلا عن كتاباته الأخرى التي أثرت في التطور الفكري النظري لجماعة

---

[1] طارق إسماعيل وآخرون، الحكومة و السياسة في الإسلام، ترجمة: سيد حسان، ط 1، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، القاهرة، 1990، ص81.

[2] بشار حسن يوسف، حركات الإسلام السياسي المعاصرة في المشرق العربي 1945-1991: دراسة تاريخية، أطروحة دكتوراه، كلية التربية، جامعة الموصل، الموصل، 2005، ص100.

[3] جمعة أمين عبد العزيز، ظروف و شخصية الإمام المؤسس: أوراق من تاريخ الإخوان المسلمين، الكتاب الأول، ط1، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 2003، ص138.

[4] حسن سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، سلسلة أطروحات الدكتوراه 52، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص138.

الإخوان، سيما عن "الحكم والمال في الإسلام"، والتي تأخذ طابعا ثوريا[1]، إذ كان يرفض الديمقراطية، ويرى أن الديمقراطية الغربية تحلت دوما بالنفعية المادية وبالشهوانية والتحرر، بينما تحلى النظام الإسلامي بالحرص على المصلحة العامة ضمن منظومة أخلاقية، شهد لها التاريخ، وبقيت في بطون التاريخ وستظل[2].

وفي الوقت نفسه، يشير "حسن البنا بالقول "يجب العمل على أن تكون قواعد الإسلام الأصول التي تبنى عليها نهضة الشرق الحديث في كل شأن من شؤون الحياة، وأن كل مظهر من مظاهر النهضة الحديثة يتنافى مع قواعد الإسلام ويصطدم بأحكام القرآن، فهو تجربة فاسدة فاشلة ستخرج منها الأمة بتضحيات كبيرة في غير فائدة، فخير للأمم التي تريد النهوض أن تسلك إليه أقصر الطرق بأتباعها أحكام الإسلام[3].

وتطورت توجهات الإخوان نحو فكرة العنف بعد تأثرهم بكتابات المفكر الإسلامي السلفي الباكستاني "أبي الأعلى المودودي"، الذي تعد أفكاره احد الأصول النظرية التي تسيطر بشكل كبير على الفكر السياسي الإخواني[4]، وتقوم أدبيات الجماعة على أن الجهاد هو احد وسائل التغيير، حيث يجيب "حسن البنا" في رسالته للمؤتمر الخامس للجماعة بأن القوة شعار الإسلام، وأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان دائما يدعو لنفسه وللمسلمين بالقوة على الضعف والكسل وغلبة الرجال[5].

إلا أن "البنا" يرى في رسالته بأن على حركة الإخوان المسلمين أن تزن نتائج استخدامها للقوة، ويرى كذلك أن أول درجة من درجات القوة هي قوة العقيدة والإيمان، ثم يلي ذلك قوة الوحدة والارتباط، ثم بعدهما قوة الساعد والسلاح، ولا يصح أن توصف جماعة بالقوة حتى تتوفر لها هذه المعاني جميعا، ويؤكد "البنا" بأن الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة العملية حيث لا يجدي غيرها، وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة، كما يقول البنا في رسالة الجهاد "إن الأمة التي تحسن صناعة الموت، وتعرف كيف تموت الموتة الشريفة، يهب لها الله الحياة العزيزة في الدنيا والنعيم الخالد في الآخرة"[6]، وأما الثورة فيرى "البنا" بأن الجماعة لا تؤمن بها، ولا تعتمد عليها لصناعة التغيير، ولا تؤمن بنفعها ونتائجها[7]، بينما يخالف "سيد قطب" "البنا" في نظرته التغييرية، إذ يؤمن قطب أن الدعوة

---

[1] نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف صراع الدين والدولة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1983، ص ص42-43.

[2] أحمد الطحان، حتمية التغيير في الشرق الأوسط الكبير العراق -سوريا -السعودية -مصر -إيران، ط 1، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006، ص34.

[3] حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص57.

[4] أحمد الموصلي، موسوعة حركات الإسلام السياسي في الوطن العربي و إيران و تركيا، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص38.

[5] حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس، الشبكة الدعوية عن الموقع: www.daawa- info.net ، 2017/08/14.

[6] حسن البنا، رسالة الجهاد، عن الموقع: www. maktoobblog.com ، 2017/08/14.

[7] حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس، مرجع سابق.

وحدها غير كافية لتطبيق دولة الإسلام، وأن الطريقة المثلى لذلك هو الثورة وإزالة مملكة البشر للأمة ما أطلق عليه اسم مملكة الله[1].

فقد دعا "المودودي" إلى إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الإسلام كأسلوب حياة ونظام متكامل، وركز على تجديد الفكر عن طريق الاجتهاد، فضلا عن تأكيده على مبدأ الحاكمية لله وحده، فالحاكم الحقيقي هو الله والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده، والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم[2]، وفي السياق نفسه أدت جماعة الإخوان دورا مهما في الدعوة لإقامة دولة إسلامية على أساس الشريعة الإسلامية[3].

وتجدر الإشارة إلى أن وصول تأثير فكر "المودودي" إلى جماعة الإخوان المسلمين ومن ثم إلى العالم العربي، جاء عن طريق كتابات "سيد قطب" الذي أستقى جزءا مهما من أفكاره من "المودودي" وبخاصة مفهوم جاهلية المجتمع، ودور الصفوة في إرساء أسس المجتمع الإسلامي، و"سيد قطب" يعد المنظر الرئيس للأصولية الإسلامية المعاصرة الذي داخل مقولة جديدة في فكر الجماعة، ويدعو المسلمين للرجوع مباشرة إلى الشريعة الإسلامية، إلى مبادئها العامة وتشريعاتها الكلية، نستلهم حلولا تطبيقية للمشكلات المعاصرة[4].

ومن المؤكد أن منطلقات "سيد قطب" في التعبير عن قضيته تتلاقى مع فكر "حسن البنا"، لأن موضوع فكره بالأساس يدور حول وجوب تحكيم شرع الله، وهو ما عبر عنه "حسن البنا" في المؤتمر الخامس للإخوان بقوله "فإن قعود المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف، هذا كلام واضح لم نأت به من عند أنفسنا، ولكننا نقرر به أحكام الإسلام الحنيف"[5].

وبنفس الروح كانت جماعة الإخوان عام 1948 عندما أعلنت معركة المصحف حتى تحدد الدولة موقفها من القرآن باعتباره المصدر للتشريع والحكم، وكتب "البنا" أربعة مقالات في صحيفة الإخوان اليومية، أنهى مقالته الأخيرة بقوله "ليس بعد النصيحة أو البيان إلا المفاصلة أو الجهاد"، ووجه الاختلاف أن "حسن البنا" كرس نفسه للتنظيم وللإصلاح وأعطاهما الأولوية، أما "سيد قطب" فقد أعطى الفكر والاعتقاد السياسي الأولوية، فكرس نفسه للتمييز بين الكفر والإيمان في علاقة الحكم والحاكم بالمحكومين، علاقة النظام الكافر، والمجتمع المحكوم الراضي بهذا الحكم والآثار المترتبة على ذلك، ف"سيد قطب" قسم

---

[1] سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص ص62-63.

[2] أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ط3، دار الفكر، دمشق، 1967، ص29.

[3] جان فرانسوا بايار وآخرون، الإسلام والفكر السياسي الديمقراطية – الغرب – إيران، تحرير وتقديم: رضوان زيادة ، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص51.

[4] عبد الوهاب الأفندي وآخرون، الحركة الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مرجع سابق، ص27.

[5] حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس، مرجع سابق.

المجتمعات تقسيما ثنائيا، مجتمع إسلامي وآخر جاهلي، ويقول المفكر الإسلامي الدكتور "محمد سليم العوا " والإسلام عند "سيد قطب" لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات، مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي، المجتمع الإسلامي هو الذي يطبق فيه الإسلام عقيدة وعبادة، شريعة ونظاما، وخلقا وسلوكا، والمجتمع الجاهلي هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه تصوراته وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه، ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم ناسا ممن يسمون أنفسهم "مسلمين"، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام، وقد يكون المجتمع -إذا لم يطبق الشريعة- مجتمعا جاهليا ولو أقر بوجود الله سبحانه، ولو ترك الناس يقيمون الشعائر لله في البِيَعِ والكنائس والمساجد"، ويضيف قائلا "هاتان الفكرتان (الجاهلية) التي أصابت المجتمعات الإسلامية -بل البشرية كافة- والتحرر منها والانعتاق من أسرها بتطبيق (الحاكمية)، هما الفكرتان الرئيستان في منهج "سيد قطب" الفكري، وهما الإضافة التي زوّد بها "سيد قطب" نهر الفكر السياسي الإسلامي، وحول هاتين الفكرتين تدور كل الأفكار الأخرى التي تصادفنا في كتب "سيد قطب"، وفي مقالاته، بل و في تفسيره للقرآن الكريم "في ظلال القرآن"، كلما تعلق الأمر بالفكر السياسي أو بالحياة الاجتماعية[1]".

وتبنت هذا الفكر مع تداعياته ومآلاته جماعات إسلامية، فكفرت المجتمع المسلم في الدول الخاضعة لغير حكم الله ولم يحرك ساكنا، واتهمته بأنه مجتمع جاهلي، بينما اكتفى قسم بتكفير النظام وأجهزته وأجازوا إباحة دماء من ينتمي لهذا النظام، وترتب على ذلك موجات عنف أصابت بعض الدول العربية والإسلامية لا سيما مصر[2].

وإعلان ألوهية الله وحده معناه الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها، وانتزاع سلطان الله المغتصب ورده إلى الله، وطرد المغتصبين له، لإقامة مملكة الله في الأرض، وكل هذا لا يتم بمجرد التبليغ والبيان، لأن المتسلطين على العباد، والمغتصبين لسلطان الله، لا يسلمون في سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان، وانه يمثل إعلانا حركيا إيجابيا، يراد له التحقيق العملي في صورة نظام يحكم البشر بشريعة الله ويخرجهم بالفعل من العبودية للبشر إلى العبودية لله وحده بلا شريك، لذلك لا بد من إزالتها أولا بالقوة، للتمكن من مخاطبة قلب الإنسان، وهو طليق من هذه الأغلال، ومن ثم إن الجهاد ضرورة للدعوة وهو ما يبرر استخدام العنف لتحقيق الهدف الرئيس للدعوة ثانيا[3].

وإلى هذا الرأي انتهى "سيد قطب" حيث يقول "كان أمامنا المبدأ الذي يقره الله سبحانه وتعالى **(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)** (سورة البقرة، الآية: 194)، وكان الاعتداء قد وقع علينا بالفعل في عام 1954، وفي عام 1957 بالاعتقال

[1] منهج حركة الإخوان المسلمين ورؤاها الفكرية، عن الموقع: www.aljazeera.net ، 2017/08/14.
[2] نفس المرجع.
[3] عبد الله فهد النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، ط1، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، 1995، ص ص34-35.

والتعذيب وإهدار كل كرامة آدمية أثناء التعذيب، ثم بالقتل وتخريب البيوت وتشريد الأطفال والنساء، فلم يكن في أيدينا من وسائل رد الاعتداء التي يبيحها ديننا إلا القتال والقتل، أي بمعنى رد الظلم الواقع على الأمة الإسلامية[1].

ولكن الواضح أن جماعة الإخوان المسلمين فسروا الجهاد بأنه يهدف إلى حماية العقيدة الإسلامية في مواجهة من يحاول الاعتداء عليها، وفي هذه الحالة يتوجب على الأمة القيام بمهمة الجهاد، وبصفة عامة، فإن التوجه الغالب لجماعة الإخوان ترى في الجهاد دورا دفاعيا بالأساس، وقد رأت الجماعة أن توحيد البلدان الإسلامية وإنهاء تبعيتها للشرق أو الغرب، هي شروط ضرورية لإعلان الجهاد ضد العدو الخارجي وتحرير الأراضي الإسلامية المحتلة، ورأت الجماعة في الجهاد فريضة دينية، ووسيلة يستطيع العالم الإسلامي من خلالها أن يستعيد قوته ومجده[2].

وهذا يعني أن جماعة الإخوان أيدت الجهاد وما يرتبط به من أدوات ووسائل القوة، في مقاومة المحتل وإلحاق الضرر به، وفي الوقت نفسه رفضوا العنف، سيما العنف غير الشرعي في تحقيق أهدافهم، كذلك ينبغي التفريق بين الجهاد، الذي يعد فرضا لإعلاء كلمة الله، والعنف الذي يعد أسلوب يستخدم لفرض الرأي على الأخر، أو تمرير رأي سياسي.

وفي اعتقاد "حسن البنا" أن الاستقلال والتحرر من الاستعمار بأشكاله كافة هدف أساسي لا بد من انجازه باستخدام أساليب القوة، وأهمها في هذا المجال من وجهة نظره الجهاد المسلح والوحدة[3]، لهذا فإن جماعة الإخوان المسلمين تعد نفسها دعوة جهادية من حيث أنها تدعو إلى الإعداد للجهاد بوسائله وأسبابه كافة، حتى تكون للحق القوة التي تحميه، وحتى تتمكن الدعوة من مواجهة التحديات ومجاوزة الملمات[4]، فقد جعلوا الأراضي المحتلة هي الميدان الأول للجهاد ضد المحتل لأراضي المسلمين، كفلسطين وغيرها[5].

ومن جهة أخرى فإن "حسن البنا" يرى من الضروري أن يخضع استخدام القوة لمحددين أساسيين هما:[6]

1- يجب أن تكون القوة الخيار الأخير، وفي هذا الشأن يقول "حسن البنا" أن هذه النظرات يلقيها الإخوان المسلمون على أسلوب استخدام القوة قبل أن يقدموا عليه، والثورة أعنف مظاهر القوة، فنظر الإخوان المسلمون إليها بدقة وعمق، وخاصة الحال مع مصر، إذ

---

[1] رضوان احمد شمسان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي: دراسة تحليلية، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005، ص254.

[2] وليد محمود عبد الناصر، التيارات الإسلامية في مصر وموقفها تجاه الخارج من النكسة إلى المنصة 1967- 1981، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2001، ص110.

[3] إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، سلسلة الدراسات الحضارية، ط1، مطابع الوفاء، المنصورة-مصر، 1992، ص252.

[4] فتحي يكن، نحو حركة إسلامية عالمية واحدة، ط7، دار الإيمان للطباعة والنشر و التوزيع، بيروت، 1991، ص22.

[5] رضوان احمد شمسان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي: دراسة تحليلية، مرجع سابق، ص245.

[6] محمد احمد أبو الخطيب، الإمام حسن قراءة في مشروعه السياسي: من قضايا تجديد فكر المسلمين السياسي، ط 1، الدار الجامعية، بغداد، 2006، ص114.

جربوا حظهم من الثورات فلم يجنوا من ورائها إلا الويلات، وبعد كل هذه النظرات والتقديرات فإن الإخوان سيستخدمون القوة العملية حيث لا يجدي غيرها، وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة، وأما الثورة فلا يفكر الإخوان المسلمون فيها، ولا يعتمدون عليها ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها، وإن كانوا يصارحون كل حكومة في مصر بأن الحال إذا دامت على هذا المنوال ولم يفكر أولو الأمر في إصلاح عاجل وسريع لهذه المشاكل فسيؤدي ذلك حتما إلى ثورة ليست من عمل الإخوان ولا من دعوتهم، ولكن من ضغط الظروف ومقتضيات الأحوال وإهمال مرافق الإصلاح.

2- إن الهدف الأساسي من كل حركات الجماعة، هو المجتمع وليس الدولة، لذا فإن اعتبار الثورة يأتي في مراحل متأخرة من مراحل العمل السياسي، وقد لا يأتي، فالأساس والمطلوب دائما هو دعوة المجتمع للتغيير والإصلاح تدريجيا.

ومع ذلك، فإن التنظيم لم يتبن مواقف سياسية عدائية، إلى أن أعلن ذلك في ماي 1938 في مقالة ل"البنا" في مجلة النذير مجلة الإخوان الأسبوعي "نحن نتحرك من الدعوة بمفردها إلى الدعوة المصحوبة بالنضال، والحكومة سوف نوجه دعوتنا إلى كل القادة والمسؤولين في البلد الأمراء والحكومة والحكام والمشايخ والأحزاب السياسية، سنحاول أن ندعوهم إلى أهدافنا وسوف نضع برنامجنا أمامهم، فإذا استجابوا لدعوتنا وتبنوا الطريق إلى أهدافنا فسوف نؤيدهم، ولكنهم إذا رفضوا دعوتنا، عندئذ سنكون في حرب مع كل قائد وكل رئيس حزب وكل منظمة لا تعمل من أجل نصرة الإسلام منذ الآن لا تؤيدوا أي حزب سياسي، لا تنضموا لهم .... موقفكم كان سلبيا في الماضي ولكن اليوم وفي هذه المرحلة الجديدة لن يكون هذا الطريق إنكم سوف تواجهون بقوة، كل هؤلاء سواء من لا يملكون السلطة أو يملكونها فاختيارهم لبرامج الجماعة إما الولاء أو العداء"[1].

ليس ثمة صعوبة في ملاحظة أن القوة ماديا ومعنويا، تمثل محورا أساسيا وثابتا في البناء الفكري والاهتمام العملي ل"حسن البنا" وجماعة الإخوان المسلمين، فمن الناحية النظرية ركز كثيرا على أهمية بناء القوة، كما توسع في بيان أبعادها وضرورة الأخذ بأسبابها، مستندا في كل ذلك إلى أدلة استقاها من القرآن الكريم، وأحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فيما يتعلق ببناء الأمة، وخلص إلى القول بأن القوة "شعار الإسلام في كل نظمه وتشريعاته"[2]، فالقرآن الكريم ينادي في وضوح وجلاء **(وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون بِه عدو الله وعدوكم)** (سورة الأنفال، الآية: 6)، والنبي (صلى الله عليه وسلم) يقول "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف"[3]، فالإخوان المسلمون لا بد أن يكونوا أقوياء ولا بد أن يعملوا في قوة، ويعلمون إن أول درجة من

[1] طارق إسماعيل وآخرون، الحكومة و السياسة في الإسلام، مرجع سابق، ص83.
[2] إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، مرجع سابق، ص388.
[3] محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ط3، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت ، 1987، ص343.

درجات القوة، قوة العقيدة والإيمان، ويلي ذلك قوة الوحدة والارتباط، ثم بعدها قوة الساعد والسلاح[1]، ولا يصح أن توصف حركة بالقوة حتى تتوفر لها هذه المعاني مجتمعة، وأنها إذا استخدمت قوة الساعد والسلاح، وهي مفككة الأوصال مضطربة النظام أو ضعيفة العقيدة خامدة فسيكون مصيرها للفناء والهلاك[2]"

إلا أن سرعان ما جاءت كتابات "حسن إسماعيل الهضيبي" المرشد العام الثاني لجماعة الإخوان المسلمين، والذي تولى قيادة الجماعة في 15 أكتوبر 1951، إذ أعلن رفضه لكتابات "سيد قطب" في كتابه "دعاة لا قضاة" لتشكل نوعا من الهدوء والاستقرار، الذي رسم منهجيا حدود القطيعة ما بين الخطاب الاخواني والخطاب الجهادي[3].

[1] سعيد حوى، المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين دراسات منهجية هادفة في فقه الدعوة والبناء والعمل الإسلامي، دار عمان، عمان، 1988، ص224.

[2] فتحي يكن، نحو حركة إسلامية عالمية واحدة، مرجع سابق، ص12.

[3] محمد جمال باروت، يثرب الجديدة حركات الإسلام السياسي الراهنة، ط 1، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 1994، ص18.

المطلب الثالث: ممارسة العنف عند حركة الإخوان المسلمين.

أكدت حركات الإسلام السياسي على أن فريضة الجهاد يمكنها من استخدام القوة في الدفاع عن نفسها ويعطيها شرعية دينية، وهناك من يرى أن هذا المصطلح هو في حقيقته وبمعناه الاصطلاحي القتالي يتصل بمفهوم العنف كالحرب تماما مع الفوارق الاصطلاحية بين المفهومين "العنف والجهاد"، لكنه ليس ذلك العنف المجرد، فلابد أن ينظر إليه في سياق مركب وليس على مستوى مفهوم مجرد فقط، بل في حقل تطبيقه وإطار المنظومة الحاكمة، وفي حدود أهدافه العليا ووسائله المشروعة أيضا، هذه الاعتبارات جميعا اقتضت إجتراح مصطلح ديني خاص للتعبير عنها بلفظ "الجهاد" من الجهد الذي يحتوي على مكونات إيجابية تسم الفعل المشبع بالرمزية الدينية[1].

الفرع الأول: النظام الخاص وممارسة العنف عند حركة الإخوان المسلمين.

من ابرز الانتقادات التي توجه إلى المنهج التغييري الإخواني من قبل منتقدي الجماعة هو ارتباط المنهج التغييري الإخواني بالأسلوب العنفي، حيث أن هناك العديد من الشواهد التي تؤكد تلك الشبهات في تاريخ الجماعة ابتداء من تأسيس الجهاز الخاص أو التنظيم الخاص أو كما يسميه البعض الآخر النظام الخاص وهو تنظيم سري داخل جماعة الإخوان يتم اختيار أعضاءه وفق أسس دقيقة ومعقده ويخضعون للتدريب والتعبئة الإيمانية والاستعداد للتضحية وفقا لمبدأ الجهاد وينفذ المهمات القتالية وأعمال العنف بحسب تعليمات قيادة الجماعة، فهو تنظيم شبه عسكري تختلف آراء الكتاب حول بدايات تأسيسه، فالبعض يرى بأن فكرته جاءت من فكرة القوة في فكر "حسن البنا" منذ بداية دعوته الذي رأى بأن الاستعداد بالتدريب والتسلح أمر هام لكمال دعوته.

أولا- تأسيس النظام الخاص:

يرى "حسن طوالبه" بأن بدايات النظام الخاص انبثقت من النشاط الكشفي الرياضي الذي تحول اسمه إلى فرق الجوالة والتي وصل عددها إلى 45 ألفا والتي كان يطمح "البنا" أن تكون طليعة لجيش الإخوان الإسلامي، إلا أن حلمه لم يتحقق وتكون بدلا من جيش الإسلام النظام الخاص[2]، إلا أن آراء الدارسين تفاوتت حول نشأة الجهاز الخاص فبعضهم يردها إلى عام 1935، فيما يردها آخرون من أمثال "عمر التلمساني" إلى عام 1936، فيما يشير "محمود عبد الحليم" وهو من الرواد الأوائل في جماعة الإخوان المسلمين والمكلف الأول بتشكيل النظام الخاص بأن بدايات تشكيله جاءت بمبادرة من "حسن البنا" حينما استدعى عام 1940 كل من "صالح عشماوي" و"حسين كمال الدين" و"حامد شريت" و"عبد العزيز احمد" و"محمود عبد الحليم" وقام بعرض مبررات تشكيل النظام الخاص المتمثلة بضرورة وجود جسم تستطيع به الجماعة مواجهة مسؤولياتها مستقبلا، كما عهد

[1] معتز الخطيب، الغضب الإسلامي: تفكيك العنف-دراسة نقدية، دار الفكر، دمشق، 2007، ص48.
[2] حسن طوالبة، العنف والإرهاب من منظور الإسلام السياسي، مصر والجزائر نموذجا، مرجع سابق، ص178.

"البنا" للمذكورين إنشاء الجهاز وتدريبه على أسس من العسكرية الإسلامية القوية النظيفة، وأن يحاط بالسرية المطلقة، وأن يكون تمويله من جيوب أعضاءه[1]، وقد اجمع عدد كبير من أعضاء الجماعة الذين اجروا مراجعة نقدية لمسيرة الإخوان وسلوك الجهاز الخاص بأنه تحول إلى العنف السياسي عندما دخل في معارك سياسية مع خصوم حركة الإخوان المسلمين من جهة ومع الحكومة والقصر من جهة أخرى، حيث إن المقصود بالعنف السياسي هنا هو العنف الجسدي ضد خصوم حركة الإخوان المسلمين[2].

ثانيا- تركيبة النظام الخاص:

يتكون النظام الخاص من ثلاثة تشكيلات هي "التشكيل المدني وتشكيل الجيش وتشكيل الشرطة ويلحق بها جهاز التسلح وجهاز المخابرات ويحكم الجهاز من قبل هيئة قيادية بمثابة أركان حرب وعدد من المنتسبين يفرزون في خلايا تتكون كل منها من خمسة أعضاء ولكل خلية أمير، وعلى الأعضاء المقبولين في النظام الخاص أن يؤدوا البيعة أمام المرشد العام أو من ينوب عنه[3]، حيث يشير "احمد عادل كمال"، بأن عملية اختيار أعضاء النظام الخاص تتطلب قيام كل من يتم ترشيحه لعمل كشف طبي دقيق وتدريب على مختلف أنواع الأسلحة والمتفجرات[4]، كما يشير "احمد عادل كمال" بأن النظام الخاص أخذ من جبل المقطم وهو الاسم الذي يطلق على حافة وادي الشرقية شرق قلعة صلاح الدين الأيوبي في مصر، مكانا لتدريب أفراد النظام الخاص على استخدام الأسلحة والمفرقعات، حيث كان يتم تدريب مجموعتين يوميا[5].

ثالثا- العنف السياسي عند النظام الخاص:

يقصد بالعنف السياسي العنف الجسدي والمادي غير المشروع الذي مارسته حركة الإخوان المسلمين ضد خصومها السياسيين، ويستثني من ذلك عمليات الدفاع المشروع التي مارستها الحركة في نضالها ضد الاحتلال الانجليزي أو الاستعمار الصهيوني لفلسطين، ويندرج في هذا الإطار العمليات التي قامت بها الحركة ضد المواطنين المسيحيين واليهود في مصر، ولقد مارس النظام الخاص العنف الداخلي في العديد من المواقف، فقد ارتبط اسم حركة الإخوان المسلمين بإلقاء قنابل حارقة على سيارات كل من "هيكل باشا" رئيس حزب الأحرار و"النقراشي باشا" رئيس حزب السعديين بسبب منح الحزبين "صدقي باشا" الأغلبية البرلمانية وكذلك في حوادث تفجير محلات شيكوريل والشركة الشرقية للإعلانات وشركة أراضي الدلتا بالمعادي وكلها ملك لليهود المصريين وكذلك نسف بعض المساكن في

---

[1] عبد الحليم، محمود، الإخوان المسلمين أحداث صنعت التاريخ رؤية من الداخل، الجزء الأول، دار الدعوة، القاهرة، 1979، ص ص258-264.

[2] سيد يوسف، الإخوان المسلمون هل هي صحوة اسلامية؟، مركز المحروسة، القاهرة، 1994، ص ص60-61.

[3] عبد الحليم علي، الإخوان والموقف من العنف و رؤيتهم للآخر، عن الموقع: www.ikhwanwiki.com ، 2017/08/16.

[4] احمد عادل كمال، النقط فوق الحروف الاخوان المسلمون والنظام الخاص، الزهراء للإعلام والنشر، القاهرة، 1989، ص137.

[5] نفس المرجع، ص ص193-194.

حارة اليهود بالقاهرة بالإضافة إلى حادث تفجير النادي المصري الإنجليزي وتفجير فندق الملك جورج في الإسماعيلية وإحراق مخازن البترول في سفح جبل عتاقة في السويس وخلال الفترة 1946-1948 تعددت حوادث التفجير وإلقاء القنابل على التجمعات البريطانية ووضع قنابل في مراكز الشرطة المصرية في 1946، ومحاولة تفجير محكمة الاستئناف على يد "شفيق انس" احد أعضاء الجماعة من اجل التخلص من أوراق ومستندات قضية سيارة الجيب الشهيرة، ومقتل "احمد ماهر" في مارس 1945 بعد أن ألف الوزارة عام 1944، على يد احد أعضاء الجماعة "محمود العيسوي" وهو طالب دراسات عليا في كلية القانون، وكذلك اغتيال "أمين عثمان" عام 1946 من قبل جمعية سرية للإخوان، واغتيال رئيس الوزراء السابق "محمود النقراشي"، ومحاولة قتل "إبراهيم عبد الهادي باشا"، فيما كان اغتيال المستشار القاضي "احمد الخزندار" في عام 1948 كمحطة هامة أدت إلى حل الجماعة والتمهيد لاغتيال مؤسسها "حسن البنا"[1].

رابعا- علاقة النظام الخاص بالأحزاب والهيئات الأخرى.

لقد كان للنظام الخاص جهاز لجمع المعلومات، عمل على زرع عدد من أعضاء الجهاز الخاص في الأحزاب والهيئات الأخرى لجمع المعلومات عنهم حيث كان من الأمثلة الحية على ذلك "اسعد السيد احمد" الذي انضم إلى حزب مصر الفتاة بأمر من النظام الخاص للإخوان وتدرج فيه حتى أضحى احد أفراد الحرس الحديدي الذي كان يختص بحماية رئيس الحزب "احمد حسين" حيث قبض عليه في قضية سيارة الجيب الشهيرة[2]، وفي هذا السياق يقول الدكتور "محمود عساف" السكرتير الشخصي ل"حسن البنا" وعضو مكتب الإرشاد ومسئول المعلومات للجماعة زمن "البنا" جمع المعلومات شيء وجريمة الاغتيال شيء آخر ذلك أننا كنا نجمع معلومات عن جميع الزعماء والمشاهير من رجال السياسة والفكر والأدب والفن سواء "كانوا من أعداء الإخوان أو أنصارهم" وهذه المعلومات كانت ترد لي لأحتفظ بها في أرشيف[3].

الفرع الثاني: بداية العلاقة بين حركة الإخوان المسلمين والسلطة السياسية في مصر.

هناك من يرى أن أعمال العنف والإرهاب بدأت في مصر منذ نشأة جماعة الإخوان المسلمين، إذ أنشأ "حسن البنا" نظام الكشافة التي ما لبثت أن تحولت عام 1940 إلى النظام الخاص وهو جناح عسكري وسري منفصل عن الجماعة تابع للمرشد العام مباشرة[4]، وهذا التنظيم العسكري هو الذي قام بأعمال العنف والإرهاب، إذ فتح التشكيل باب استخدام العنف في الحركة الإسلامية المعاصرة، فرغم واقعية جماعة الإخوان المسلمين السياسية، إلا إنها لم

---

[1] خالد عزب وصفاء خليفة، الطريق إلى اغتيال المرشد العام حسن البنا، الحلقة الأولى، على الموقع: www.masress.com ، 2017/08/16.

[2] احمد عادل كمال، النقط فوق الحروف الإخوان المسلمون والنظام الخاص، مرجع سابق، ص166.

[3] حسن طوالبة، العنف والإرهاب من منظور الإسلام السياسي، مصر والجزائر نموذجا، مرجع سابق، ص188.

[4] إبراهيم زهمول، الإخوان المسلمون أوراق تاريخية، عن الموقع: www.ikhwanwiki.com ، 2017/08/16.

تكن بعيدة عن تكريس مبدأ العنف السياسي في إطار الجماعة الإسلامية المعاصرة، بل وإعطائها شكلا تنظيميا أو مؤسسيا من خلال النظام الخاص[1].

ويذكر "عبد العظيم رمضان" عن ذلك "أن كل الدلائل تشير في هذه المدة إلى أن "حسن البنا" كان يعمل من اجل نقل الإخوان من حركة دينية إلى تنظيم عسكري والانتقال من أجل مرحلة الدعوة للإسلام من خلال الحب والأخوة والصداقة إلى مرحلة تنفيذ الأهداف بالقوة، وبدأ "البنا" يبني جيشا عظيما تحت مسمى بريء "فرق الرحالة"[2]، ولكن على الرغم من ذلك هناك من يرى العكس إذ لم يتبن الإخوان هذا الاتجاه المتمثل باستخدام القوة، لموقف فكري وعقائدي يتضمن العنف في بنيته، وإنما لأن هذا الاتجاه تعبير الأقوى والأفضل عن أزمة مجتمعه كما يقول "وليد نويهض"[3]، و يمكن القول إن الإخوان المسلمين بشكل عام اتهموا بإتباع سياسة العنف منذ انطلاقة مرحلة الاغتيالات التي بدأت باغتيال "محمود فهمي النقراشي" رئيس الوزراء المصري عام 1949، ومحاولة اغتيال رئيس الوزراء المصري الأسبق "مصطفى النحاس"[4]، وعندما قامت ثورة جويلية 1952 شارك الإخوان فيها[5].

إذن يمكن القول أن العلاقة بين جماعة الإخوان المسلمين والسلطة السياسية في مصر، مرت بمرحلتين منذ تواجدها، خاصة بعد وفاة المؤسس "حسن البنا"، سميت المرحلة الأولى "مرحلة المحنة الكبرى"، وترتبط بفترة ما بعد الثورة، التي كان للجماعة فيها دور أساسي في إسقاط النظام الملكي، وقيام النظام الجمهوري في مصر، أما المرحلة الثانية فعرفت بمرحلة "إعادة البناء" للحركة:

أولا- علاقة الحركة بالسلطة بين 1952 و1971.

تعتبر علاقة الرئيس المصري الراحل "جمال عبد الناصر" بحركة الإخوان المسلمين من القضايا التي لا تزال تلقي بظلالها حتى اليوم على صورة الجماعة وارتباطها بالعنف السياسي المتأصل في فكر "سيد قطب"، على الرغم من العلاقة الوثيقة التي جمعت الطرفين في بداية حكم "عبد الناصر"، لتتحول العلاقة من علاقة تعاون وثيق إلى خصومة وعداء لا زالت جاثمة في صدور الفريقين حتى اليوم.

وتعتبر هذه المرحلة من أبرز وأهم المحطات في تاريخ حركة الإخوان المسلمين، إذ أن أفكار "سيد قطب" القائمة على جاهلية المجتمع قد ألهمت أجيالا من الشباب الإخواني الذي أمن بها ووجد باستخدام وسائل عنفية لإحداث التغيير المنشود الوسيلة المثلى لتحقيق أهداف الجماعة، وهو الأمر الذي مهد للتأسيس للحركات الجهادية العنفية التي خرجت من

---

[1] محمد احمد أبو الخطيب، الإمام حسن قراءة في مشروعه السياسي: من قضايا تجديد فكر المسلمين السياسي، مرجع سابق، ص122.
[2] طارق إسماعيل وآخرون، الحكومة و السياسة في الإسلام، مرجع سابق، ص ص96-97.
[3] كمال السعيد حبيب، الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2002، ص119.
[4] بشار حسن يوسف، حركات الإسلام السياسي المعاصرة في المشرق العربي 1945-1991: دراسة تاريخية، مرجع سابق، ص100.
[5] احمد عبد المجيد، عبد الناصر وعلاقاته الخفية، مرجع سابق، ص56.

رحم الجماعة وانشقت عنها مستقبلا، وابرز خصائص هذه المرحلة وتأثيراتها على حركة الإخوان المسلمين ما يلي:[1]

1- التركيز على التنظيم أكثر من علنية الدعوة كما ساد في عهد "حسن البنا" باستثناء فترة الوفاق مع النظام في العامين الأولين للثورة.

2- طبع التنظيم بأفكار "سيد قطب" والمتمثلة في "جاهلية القرن العشرين" ومؤلفاته التي مثلت اتجاهاته الحركية ومن أبرزها "هذا الدين" و"المستقبل لهذا الدين" و"معالم على الطريق" والتي أدت إلى قطيعة وصراع مع النظام.

3- سرية التنظيم، فقد بات التنظيم بمجمله مهددا من قبل النظام وبالتالي فقد عاودت الجماعة ممارسة العمل السري التنظيمي بشكل كامل.

4- أدى الفكر القطبي إلى التأثير في الثقافة الاخوانية سواء على صعيد أفراد الجماعة أو سلوكها الجمعي بشكل عام.

ومن أبرز نتائج تلك المرحلة محاولات الجماعة لانتهاج أسلوب العمل السري والعنفي من جديد وإن كان أسلوبا غير مبرر وغير صحيح وله نتائج وخيمة على المجتمع وسلمه الأهلي إلا انه يجب عدم إغفال دور النظام القائم في حينه في تعميق الشعور بالظلم والتهميش لأعضاء الجماعة وهو الأمر الذي شكل البيئة الخصبة لتجنيد جزء من شباب الجماعة في العمل السري والعنفي، حيث أن الشعور بالظلم وسياسة تكميم الأفواه والمركزية المطلقة في الحكم هي الوصفة السحرية والبيئة الخصبة لانتشار الأفكار المتطرفة والراديكالية في أوساط المحبطين والمظلومين والمنتهكة حقوقهم وبالتالي فقد وجدت أفكار "سيد قطب" في شباب الإخوان المحبط الذي يعاني من الاعتقال والتعذيب الدفيئة الأساسية التي أنتجت فيما بعد الحركات الجهادية العنفية[2].

ولقد أطلق على هذه الفترة الممتدة بين 1952 و1971 بمرحلة المحنة الكبرى لجماعة الإخوان المسلمين، وهي المرحلة التي عرف هزات عنيفة، من طرف السلطة السياسية التي أنتجتها ثورة جويلية 1952، بزعامة "جمال عبد الناصر"، ويمكن تلخيص هذه المرحلة في النقاط التالية:

أولا- لم يشفع ما قدمته الجماعة كتيار وطني، من عمل على إسقاط النظام الملكي، وجلاء الإنجليز، ومساعدة مجموعة الضباط الأحرار الذين تولوا السلطة بعد ثورة جويلية والذين هم أنفسهم كانوا أعضاء في النظام الخاص للجماعة، لم يشفع لها ذلك في تغيير

[1] رائد محمد عبد الفتاح دبعي، أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة: الإخوان المسلمين في مصر نموذجا، مرجع سابق، ص ص82-83.

[2] نفس المرجع، ص83.

السلطة أسلوب تعاملها مع الجماعة، لما كان للتيار الشيوعي "الحليف" للجماعة قبل الثورة، من دور في تغيير توجه السلطة واختلافها مع حركة الإخوان حول "مشروع المجتمع"[1].

ثانيا- عملت السلطة السياسية بقيادة "جمال عبد الناصر"، بعد أن تمكن من السيطرة على "مجلس الثورة"، وأن يكون رئيسا للدولة، على التعامل مع الجماعة بوجهين، الوجه الأول يتمثل في العمل على إضعاف الجماعة، التي أصبحت تشكل قوة، يحسب لها الحساب، سواء من خلال دفعها إلى الاصطدام بمنظمات أخرى، أو محاولة إدماجها مع تيار آخر قد يكون مغايرا لها فكرا ومنهجا، كما حدث في محاولة إدماجها مع حزب "هيئة التحرير" التي تمثل نمط تفكير "عبد الناصر" بطبيعة الحزب السياسي ووظيفته، وهيئة التحرير هي "الحزب الشعبوي التعبوي" الذي يمثل أداة السلطة في تنفيذ برامجها، وتستمد منه كوادرها الإدارية والتسييرية، وتعتمد عليه في الضبط السياسي والتعبئة[2]، وهو ما رفضته الجماعة، لكونه يمثل بديلا عنها أو إطارا يحتويها، حيث ردت عليها بأن الجماعة "رمز للأمة كلها، فلا يجوز أن يصبحوا رمز حزب، ثم إن أحزاب المبادئ لا تنشأ عن طريق رجال الجيش والبوليس، والذي سيحدث أن الإنتفاعيين والانتهازيين سيستغلون الهيئة الجديدة "هيئة التحرير"، وسيسيئون إلى سمعة الحكومة والحركة"[3].

أما الوجه الثاني لتعامل السلطة مع الجماعة، فتمثل في محاولة السلطة الاقتراب من قاعدة الجماعة واحتوائها، لكسب الدعم الجماهيري في تنفيذ مشاريع التنمية التي تبنتها الناصرية من خلال نهجها القومي الاشتراكي، ويبرز ذلك في إحياء ذكرى وفاة مؤسس الجماعة "حسن البنا" الذي اغتيل عام 1949، بإشراف "جمال عبد الناصر" نفسه، ولم يسمح يوما من قبل السلطة، للحركة بإعادة بناء ذاتها، أو أن تكون قوة سياسية، قد تشكل خطرا على النظام العام والدولة، فعملت السلطة على تحطيمها من الداخل، من خلال تحطيم عمودها الفقري الفعال الممثل في قيادات النظام الخاص، وتمزيق شبكات اتصاله، وتقديم المعارضة السياسية للسلطة للمحاكمة، سواء أكانت المعارضة الإسلامية التوجه أم شيوعية، أمام المحكمة الثورية التي أنشأت عام 1954[4].

وخلاصة القول أن العلاقة بين حركة الإخوان المسلمين ومجلس قيادة الثورة تميزت بالاضطراب، حيث بدأت بالمساندة أولا، وتخللها الدهاء السياسي ثانيا، وانتهت بالقهر والإبعاد والحل ثالثا.

ثانيا- علاقة الحركة بالسلطة بعد 1971.

---

[1] فيصل دراج وآخرون، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، ج1، مرجع سابق، ص175.
[2] نفس المرجع، ص175.
[3] نفس المرجع، ص177.
[4] نفس المرجع، ص177.

يمكن تلخيص نظرة السلطة السياسية في مصر إلى جماعة الإخوان المسلمين منذ عام 1930 عند تولي "إسماعيل صدقي باشا" رئاسة أول حكومة مصرية، بكونها "الجماعة" أداة تستعمل ضد خصوم السلطة، ومن هنا تميزت العلاقة بين الجماعة والحكومات المتعاقبة، بالتوتر والتحول من التفاهم إلى المجابهة، ويمكن اعتبار عام 1971 عام الإفراج وخروج الجماعة من محنتها "الكبرى"، وعودتها إلى العمل السياسي، لكن بصورة غير رسمية، ويعود ذلك إلى إقدام الرئيس "محمد أنور السادات" على الإفراج عن المرشد العام الثاني للجماعة "الهضيبي"، وتعاملت السلطة السياسية في فترة "السادات" مع حركة الإخوان المسلمين، بنوع من الحذر، وسياسة شد الحبل، بخلاف تعامل "عبد الناصر "وقد تميزت فترة الرئيس "السادات" في علاقته بالجماعة بما يلي:[1]

1- محاولة استخدام الحركة كأداة لمواجهة "اليسار" و"الناصريين"، بغض النظر عن نشاطها الفعلي من دون الاعتراف بوجودها القانوني والشرعي وقد لعبت الحركة التي كانت تهمها تصفية الحقبة الناصرية ومحوها من الذاكرة الجماعية دورا أساسيا في مواجهة اليسار والناصريين معا.

2- عمل "السادات" على أن يكون الاتصال بالجماعة من خلال أجهزته، علنيا وسريا، لأجل الوصول إلى اتفاق تفاهم بين السلطة والجماعة، وقد لعبت المصالح المتبادلة دورا أساسيا في الاتفاق والتفاهم بين الحركة والسلطة، وعبر عن ذلك "عبد الله النفيسي" بقوله "... أن من يراقب أداء الجماعة في مصر خلال فترة السادات يلحظ درجة التقاء المصالح بينهم وبين السلطة".

3- بعد حرب 1973 ضد إسرائيل وإبداء "السادات" سياسة التقارب مع إسرائيل، التي توجت بإمضاء معاهدة "كامب ديفيد" رفضت الجماعة هذا التوجه في المنحنى السياسي للسلطة من خلال الرئيس السادات، وذلك التقارب، وميزت بين مبدأ التفاوض وبين الاتفاقية الناتجة عن التفاوض، واتخذت موقفا مراوغا يقوم على تأييد مبدأ التفاوض "إذا كان معناه رد الحقوق إلى أصحابها، وأن تعود فلسطين إلى أصحابها وفي نفس الوقت عارضت بشكل كامل اتفاقية "كامب ديفيد"، وتمثل موقفها حول العلاقة مع إسرائيل في:

أ- رفض أي اعتراف بوجود إسرائيل ذاتها.

ب- رفض المفاوضات التي اتفق على أن تبدأ في الفترة التالية لعام 1977 وهو العام الذي انتقل فيه السادات إلى إسرائيل و بداية التفاوض معها.

ج- رفض التطبيع مع إسرائيل، والتحذير من مخاطره على اعتبار أنه يخلق مرتزقة من المثقفين تتستر إسرائيل من خلفهم "بستار الأسماء المسلمة".

[1] نفس المرجع، ص239.

4- الإقرار بمبدأ التفاوض مع إسرائيل ورفض ما ينتج عنه، يبرز التناقض في الخطاب السياسي للإخوان المسلمين في تعاملهم مع الأحداث، وقدرة السلطة على ابتلاع مواقفها الغير الثابتة بكون الحركة تسعى إلى وضع القدم الأولى في السلطة، والقدم الثانية في المعارضة، بدعوى أسلوب المناصحة والحفاظ على قاعدتها، وهو ما ثبت في موقفها حول "اتفاقية كامب ديفيد"، بامتناعها من جهة عن تأييد الائتلاف الوطني المعارض لسياسات "كامب ديفيد" بين عامي 1980 و1981، ومن جهة ثانية لم تقبل المقاطعة العربية للنظام المصري، بل إنها طالبت الدول العربية "محور الصمود والتصدي" بتقديم البديل عن السياسة السلمية التي انتهجها السادات بدلا من مقاطعته.

5- لم تشفع سياسة "شد العصا من الوسط" التي انتهجتها الجماعة في تعاملها مع النظام السياسي، في تغافل السلطة عن العمل السري للجماعة، فقد تحول التقارب بينها وبين السلطة إلى تصادم، عندما وجهت لها اتهامات حول تشكيلها تنظيما سريا تسعى من ورائه إسقاط النظام، الأمر الذي دفع بأحد أجنحتها "جماعة الجهاد الإسلامي" إلى الإقدام على اغتيال الرئيس "السادات" في حادث المنصة عام 1981.

و هناك من اتهم الإخوان المسلمين بالعنف في الوطن العربي، إذ وصف وزير الداخلية السعودي "نايف عبد العزيز" في عام 2001 هذه الجماعة بالقول "إن الإخوان أساس البلاء والتطرف والإرهاب" فالمتتبع لتاريخ الإخوان المسلمين يعرف مدى ارتباط الإرهاب بنشأتهم[1]، وربما يحمل هذا رأي الوزير السعودي في طياته توجهات سياسية غير موضوعية، إذ أن النشاط السياسي والاجتماعي للإخوان في مصر علنا تعكس غير ذلك سيما من خلال الرغبة في المشاركة في الانتخابات البرلمانية، فضلا عن أن التقارير الدولية لا تصف الإخوان من ضمن المجموعات التي توصف بالعنف والتطرف والإرهاب.

وهكذا فقد رد الإخوان المسلمون على الاتهامات الموجهة ضدهم، إذ صرح المرشد العام للإخوان "مصطفى مشهور" عام 2001 أن دعوة الجماعة هي دعوة التسامح ودفع الشبهات عن الإسلام، دين السلام والحرية والعدل، وأكد التزام الإخوان في دعوتهم بالقانون و الدستور لأن هذا واجب كل مسلم يدعو إلى الله وأن الحكم ليس هدفا في ذاته للإخوان المسلمين، وأن أسلوب الجماعة هو الالتزام بالحكمة والموعظة واعتماد الحوار[2]،

وفضلا عن ذلك، يؤكد البعض أن الإخوان المسلمين لا يقرون العنف أو القوة كوسيلة للوصول إلى السلطة السياسية، ويتمسكون بالنهج الديمقراطي السلمي والصراع السلمي الحر لتداول السلطة وتولي مهام الحكم في البلاد[3].

---

[1] فاضل عباس، صناعة الإرهاب في تاريخ الإخوان المسلمين، الحوار المتمدن، العدد 2109، عن الموقع: www.ahewar.org، 2017/08/16.

[2] حسن عقيل أبو غزالة، الحركات الأصولية و الإرهاب في الشرق الأوسط "إشكالية العلاقة"، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، 2002، ص204.

[3] بشار حسن يوسف، حركات الإسلام السياسي المعاصرة في المشرق العربي 1945-1991: دراسة تاريخية، مرجع سابق، ص96.

وقدر تعلق الأمر بالثورة بوصفها شكلا من أشكال العنف السياسي، فإن الجماعة في أدبياتها النظرية السياسية لا تقدم تأصيلا حقيقيا لقضية الثورة، بل أن الموقف النظري الأصلي كما أكده "البنا" وهو ضد فكرة الثورة التي يصفها بالعنيفة والهوجاء، والتي لا يأتي من ورائها أي نفع أو خير، وعلى الرغم من ذلك خالفت موقفها النظري، فقد شاركت في ثورة 1952 وأيدت من البداية الثورة الإيرانية عام 1979 بثبات ووضوح على صفحات مجلة "الدعوة"، وكانت من أوائل القوى التي أعلنت تأييدها لها رسميا في أعقاب نجاحها وفق ما هو معلن ومنشور[1].

وعلى الرغم من أن الجماعة لا تعترف بفكرة الانقلابات على المستوى التأصيلي والتنظير العام وفق كتابات "البنا" على سبيل المثال فإنها في الممارسة قد تكون مارست الضد في بعض الأحيان.

ونخلص في هذا الفصل إلى أن جماعة الإخوان المسلمين تعد من الحركات الدينية الإسلامية السياسية التي أصبح لها تأثير كبير في الساحة السياسية المصرية، فضلا عن امتداداتها في العديد من الأقطار العربية، وأن الأصول والمنطلقات الفكرية عند هذه الجماعة، سيما المتعلقة منها بموضوع العنف، ليست على مستوى واحد فحسب، إنما على مستويات متعددة، وترجع بعضها إلى مؤسس الجماعة ومنظرها الأول "حسن البنا" وفهمه للإسلام والمتأثر برواد النهضة الإسلامية الحديثة، ومن ثم يأتي بعد ذلك، تأثير كتابات المفكر الإسلامي السلفي المصري "سيد قطب"، وكذلك البعض الأخر قد يكون بمثابة رد فعل يعكس عن أزمة مجتمعية، وفشل النظام الحاكم في تقديم الخدمات المطلوبة وتحقيق طموحات وتطلعات الشعب المصري في الإصلاح السياسي والإصلاح الاقتصادي.

ويبدو هناك تباين فيما يتعلق بموضوع العنف عند هذه الجماعة، فالجماعة ترفض لجوءها للعنف في تحقيق أهدافها، وفي الوقت نفسه اتهمت بممارسة العنف في التعبير عن مصالحها وتحقيق طموحاتها، لذا كانت على علاقة متقطعة مع الأنظمة المتعاقبة المختلفة في مصر، وكذلك ينبغي القول إن ما تقوم به الجماعة من ممارسات ترى انه لا يدخل في دائرة العنف غير الشرعي، إنما يمكن أن يدخل في دائرة العنف الشرعي والجهاد والعمل الصالح.

[1] مجموعة باحثين، مستقبل العالم الإسلامي تحديات في عالم متغير، مجلة البيان، ط1، الإصدار الأول، مركز البحوث والدراسات، الرياض، 2003، ص11.

الفصل الخامس: حركات الإسلام السياسي في الشرق الأوسط وأحداث 11 سبتمبر 2001.

اعتمدت الولايات المتحدة الأمريكية على الفوضى الخلاقة لإدارة شؤونها ومصالحها في الشرق الأوسط منذ الحرب الباردة، لكن في بعض الحالات أساءت إحكام زمام الأمور كتنظيم القاعدة ذو الصناعة الأمريكية الذي استخدمته لطرد الروس من أفغانستان، ثم نشب بينهما اختلاف الرؤى والمصالح فأدى إلى عدائهم، وانقلاب تنظيم القاعدة على الولايات المتحدة الأمريكية، وإعلان عدائها الصريح للولايات المتحدة ومهاجمتها، ثم بدأ هذا التنظيم يستهدف ضرب المصالح الأمريكية والإضرار بها، والقيام بعدة بعمليات ضدها حتى وصل الأمر لمهاجمة الولايات المتحدة الأمريكية على أرضها كأول وأجرئ سابقة في التاريخ منذ إنشاء تلك الولايات الفيدرالية.

حيث تم ضرب رموز الحضارة الأمريكية التي أبهرت العالم لأكثر من نصف قرن في بضع ساعات على يد تنظيم من صناعة أمريكية فكانت الصفعة الأقوى على الإطلاق التي جعلت الولايات المتحدة الأمريكية تحت تأثير تلك الصدمة الفجائية الغير متوقعة إلى تغيير رويتها للعالم ورؤيتها لذاتها، ولتغيير إستراتجيتها، وخاصة تجاه الشرق الأوسط والدول العربية والإسلامية ومحاولة البحث الكاذب عن أسباب ذلك الحادث، ورفع عدة شعارات ومبادئ واستخدام كافة آليات القوة الناعمة والصلبة كآلية لتبرير دخولها والضغط وابتزاز المجتمع الدولي دولا ومنظمات لتقنن تدخلها في شؤون الدول الأخرى، واحتلالها وهتك الشعارات والمبادئ التي تنادي بها تحت ذريعة حماية الأمن القومي الأمريكي في إطار استغلال حادثة الحادي عشر من سبتمبر، فكانت هذه الأحداث تاريخ جذري في العلاقات الدولية، ومرحلة جديدة لشكل تفاعلات القوى، حيث أصبح الشرق الأوسط المسرح الأوسع نطاق للتجارب الأمريكية حيث باتت سياستها تجاه المنطقة قليلة الصبر تجاه مصادر الخطر والنزاع.

لقد أصبحت الولايات المتحدة مستعدة لاستخدام كامل نفوذها وجل قوتها للتخلص مما قد تعتبره مصدر تهديد لأمنها ومصالحها، لتعود بذلك للمربع الأول بفرض الاستقرار حتى لو اضطرت لفرضه قسرا وعنوة وكأول رد فعل بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر رفعت شعار مكافحة الإرهاب، وكونت تحالف دولي ضد الإرهاب وربطه بعدة قضايا كانتشار الديمقراطية والقضاء على أسلحة الدمار الشامل، ومحاولتها لتوسع نطاق القضايا وتدويلها وتعدد أبعادها كذريعة للتدخل في الدول بحجة حماية أمنها القومي من عدو غير محدد.

المبحث الأول: أهم متغيرات ما بعد الحرب الباردة "أحداث 11 سبتمبر 2001".

وقعت أحداث 11 سبتمبر نتيجة لكثير من التراكمات السياسية المتداخلة، والمتعلقة بقضايا منطقة الشرق الأوسط والعالم الإسلامي ككل، وامتد تأثير هذه الأحداث ليصل إلى شتى مكونات الحياة في مجتمعات المنطقة، ودفعت هذه الأحداث الولايات المتحدة إلى اتخاذ العديد من الإجراءات والأعمال حيال المنطقة، ولقد تأثرت السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط بالعداء المتبادل بين الغرب والإسلام، فمحددات السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط لا تعمل لصالح المجتمعات العربية والإسلامية، بل تسير في اتجاه تعزيز المصالح القومية الأمريكية.

المطلب الأول: مرحلة ما قبل أحداث 11 سبتمبر 2001.

حرك العامل الديني لدى المسلمين في العالم العربي والإسلامي مشاعر الغضب والرفض لما يجري في المنطقة، معتقدين بمسؤولية الدور الأمريكي فيما آلت إليه أحوال مجتمعاتهم، وتحولت هذه الاعتقادات إلى مؤثرات انتهت بأعمال عنف وهجمات متتالية على المصالح الأمريكية حول العالم.

الفرع الأول: سمة التوتر في العلاقة بين الولايات المتحدة والمسلمين.

شكلت نتائج السياسة الأمريكية الخارجية في الشرق الأوسط الموقف العام الرافض للدور الأمريكي، فبعد مضي عقد كامل من نهاية الحرب الباردة أصاب العرب والمسلمين حالة إحباط من عدم إيفاء واشنطن بوعودها لهم، فلم يفلح النظام العالمي الجديد، الذي انقاد العرب والمسلمون وراءه، في حل مشكلة الصراع العربي الإسرائيلي، ولم يتحقق الازدهار الاقتصادي أو الليبرالية السياسة التي زعمت السياسية الأمريكية أنها ماضية في تأسيسها[1]، ومن ضمن أسباب كراهية شعوب منطقة الشرق الأوسط للولايات المتحدة، هو دعمها للحكومات غير الديمقراطية، والمتهمة بالفساد والقمع وعرقلة التقدم الاقتصادي والسياسي، من أجل السيطرة على موارد النفط، ويعد ذلك من أهم الدوافع التي أدت إلى الاعتداء على مركز التجارة العالمي في 11 سبتمبر 2001[2].

لهذا تصاعدت مشاعر الحنق في صفوف الشباب العربي والمسلم على سياسة الولايات المتحدة في الشرق الأوسط، بسبب حالة اليأس من انعدام فرص التغيير في ظروف المنطقة، فالاعتقاد السائد لدى هؤلاء الشبان أن الولايات المتحدة وراء كل الظروف القاسية التي يمرون بها، فهي من يدعم إسرائيل، السبب الرئيسي في أزمات المنطقة، ولم تفلح السياسة الأمريكية في إقناعها بتطبيق قرارات الأمم المتحدة، وعقد اتفاقية سلام مع الشعب الفلسطيني، كما أن الولايات المتحدة تحمي تلك الأنظمة العربية غير المنتخبة والتي يستحوذ زعماؤها على ثروات المنطقة وتسخيرها لمصالحهم الشخصية، كما أن السياسة الأمريكية هي المسبب في تردي الأحوال الاقتصادية في المنطقة وما ترتب على ذلك من ارتفاع في نسبة البطالة والفقر في صفوف الشباب[3].

ومن الملاحظ أن العرب والمسلمين اعتقدوا دائما، أن السياسة الأمريكية وقفت ضد مصالحهم في الشرق الأوسط، فنجم عن هذا الشعور رفضهم لتلك السياسة، وانطلقت فكرة كراهية العرب والمسلمين للسياسة الأمريكية من سعيها لتحقيق مصالحها القومية في

---

[1] شبلي تلحمي، المخاطر: أمريكا في الشرق الأوسط عواقب القوة وخيار السلام، مكتبة العبيكان، الرياض،2005، ص ص102-103.

[2] نعوم تشومسكي، مداخلات: آراء حرة في السياسة الأمريكية المعاصرة، ترجمة: محمد عنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007، ص31.

[3] محمود أحمد أبو صوة، صناعة الإرهاب: قراءة في إستراتيجية الهيمنة، اشراقات للنشر والتوزيع، طرابلس، 2005، ص ص50-51.

الشرق الأوسط، بتعزيز تحالفها مع إسرائيل كحليف استراتيجي، بينما تتبع مع العرب سياسات تكتيكية محددة للمحافظة على مصالحها، ولعل ذلك دفع بالولايات المتحدة الأمريكية إلى دعم إسرائيل وحمايتها والوقوف وراءها، واجترت هذه السياسة عدم قبول العرب والمسلمين بسبب عدائهم لإسرائيل، وهو ما أدى في الواقع إلى تراكم نظرات الارتياب والرفض لطبيعة تلك السياسة.

وقد ظهرت المنظمات الدينية في الولايات المتحدة كحركات مؤثرة في السياسة الخارجية للولايات المتحدة في الشرق الأوسط في أواسط السبعينيات، وكانت أبرز العلاقات المؤثرة لتلك المنظمات هي علاقة الحركات الصهيونية اليهودية مع الحركة المسيحية الأصولية، فبدأت تعمل هذه الحركات كجماعات ضغط مؤثرة لصالح إسرائيل، معتمدة على المجتمع الإنجيلي، لأنه أضخم مجتمع مؤيد لإسرائيل في الولايات المتحدة الأمريكية، ففي عام 1977 مثلا تصاعدت المطالب الدولية لعقد مؤتمر دولي في جنيف، طالبت فيه الإدارة الأمريكية آنذاك بإقامة وطن قومي للفلسطينيين، فقامت بالمقابل القيادات "الصهيونية المسيحية" بشن حملات إعلامية قوية، تأييدا لإسرائيل، تدعو فيها الحكومة الأمريكية بمساندة إسرائيل فقط، وذلك بالعبارة التالية "هذه هي أرضك يا إسرائيل والتوراة تقول بذلك، وإن أي شخص أو مجموعة أو دول تعارض الحق الإلهي لإسرائيل في فلسطين، لا تحارب إسرائيل فقط بل تحارب الله أيضا"[1].

وتأسيسا على ذلك تعتقد المجتمعات الإسلامية والعربية في الشرق الأوسط أن مصدر النوايا العدائية للسياسة الأمريكية تجاه تلك الشعوب، هو عدم معرفة المجتمع الأمريكي لحقيقة ثقافة الإنسان العربي والمسلم في الشرق الأوسط، وربما تأثر ذلك بالوصف الإعلامي الغربي لشعوب تلك المنطقة وبحداثة العلاقة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط، فالولايات المتحدة لم تدخل الشرق الأوسط وتتعرف على شعوبه إلا بعد الحرب العالمية الثانية عندما تطلبت مصالحها الاتصال بالزعماء العرب، فإلى عهد قريب لا يكاد معظم الأمريكيين يعرفون أين يقع الشرق الأوسط ومن هي شعوبه، ويرجع ذلك إلى قدرة الإعلام الغربي على وضع العرب والمسلمين وأغلب سكان الشرق الأوسط في إطار يراه البعض مشوها، فالشرق الأوسط بالنسبة لهم لم يتغير إلا قليلا منذ ميلاد المسيح وحتى هذا العصر، فهذه الشعوب تعادي الوجود الغربي في الشرق الأوسط وتدخل في صراع مميت مع إسرائيل، وهم -حسب رؤية بعض الأمريكيين- يكرهون الحضارة

[1] يوسف الحسن، البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي الصهيوني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص ص84-86.

الغربية بسبب طبيعة حياتهم المختلفة المبنية على مناصبة العداء للآخرين إلى جانب حبهم للنهب والسلب وسفك الدماء[1].

وبسبب هذه الخلفية رأى المسلمون أن خلافهم مع الغرب ناجم عن الخلاف الديني في ثقافة الطرفين، فقد يكون سبب الخلاف السياسي والكراهية المتبادلة بين الأمريكيين والمسلمين منشأه ديني وليس سياسي فقط، فمثلا يرى المسلمون انه لا وجود للدين والأسرة في المجتمع الأمريكي، في حين أنهما عنصران أساسيان في هذا المجتمع، ومن جانب آخر يعتقد الأمريكيون أن الدين الإسلامي يتغلغل في جميع جوانب الحياة عند المسلمين، في حين يجب أن يغلب على حياتهم الطابع العلماني، ولكن حتى مع وجود هذا الخلاف هناك إمكانية للتواصل بين هذه الأطراف، فتاريخيا العرب وغيرهم حول العالم قد يختلفون في قضايا الدين والسياسة مع الولايات المتحدة والشعب الأمريكي، بينما عادة ما تكون هذه الاختلافات مبالغ فيها، لأنها لا تعني بالضرورة رفضا عميقا لكل ما هو أمريكي، بل ويؤمل منها إمكانيات التغيير في نوعية العلاقات العربية والإسلامية مع الأمريكيين[2].

وهكذا ولدت سمة التوتر في العلاقة بين الولايات المتحدة والمسلمين حول العالم الشعور بالكراهية لدى الطرفين، وإن هذه الكراهية هي التي شكلت ردود الأفعال العدائية في العالم الإسلامي إزاء السياسات الأمريكية وتطبيقاتها، ويستحيل فهم الخطر الذي يهدد الولايات المتحدة ما لم يتم الاعتراف بخلفية وعمق هذه الكراهية[3]، فمشاعر الغضب والإحباط والتطرف لدى الإسلاميين في هذه المنطقة تكونت بفعل انتشار الفقر وتدني مستوى التعليم وسوء إدارة الدولة، فعلاقة الولايات المتحدة بدولتين في الشرق الأوسط هما المملكة السعودية ومصر كان يجب ألا تخلو من المطالبة بإصلاح أنظمة الحكم، ودفع مجتمعات المنطقة نحو نشر الديمقراطية، والاهتمام بالإصلاحات الاقتصادية، وتحسين السوق وفتح الباب أمام الاستثمارات، والارتقاء بمستوى التعليم و المعيشة لكل فرد[4].

وعلى خلاف ذلك هناك اعتقاد سائد في الغرب يقول بأن العداء بين الإسلام والغرب ينبعث من كراهية المسلمين للغرب، ولا علاقة للغرب بذلك، فالإنسان الغربي يعتبر العداوة مع الإسلام تنامت بعد الحرب الباردة، لأن الإسلام لم يستطع مواكبة الغرب، وربما جاء ذلك بسبب مجابهة القيم العلمانية للقيم الدينية واستمرارية العداء

---

[1] أحمد لطفي عبد السلام، الانحياز الأمريكي لإسرائيل: دوافعه التاريخية و الاجتماعية و السياسية، مكتبة النافذة، القاهرة، 2005، ص ص170-171.

[2] Shibley Telhami, Engaging The Arab And Islamic Worlds Through Public Diplomacy, Reaching The Public In The Middle East, Public Diplomacy Council, Washington, 2004, p9.

[3] مايكل شوير، الفوقية الامبريالية الأمريكية: لماذا يخسر الغرب الحرب على الإرهاب، ترجمة: سمية عبد ربة، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2005، ص29.

[4] ماجد كيالي، التحول في الإستراتيجية السياسة الأمريكية من احتلال العراق إلى دعوات التغير في المنطقة، مجلة شئون عربية، عدد114، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، القاهرة، 2003، ص37.

التاريخي بين المسيحية والإسلام، وقد لعبت عوامل أخرى في تنامي ذلك العداء مثل الغيرة من القوة الغربية، وكراهية الهيمنة الغربية بعد الحقبة الاستعمارية، وكذلك ساهمت دعوة الغرب إلى بناء هيكل الشرق الأوسط سياسيا، والإحساس بمرارة انهزام الإنجازات الإسلامية أمام تفوق الحضارات الغربية في القرنين المنصرمين، ساهمت بمزيد من الكراهية[1].

وهكذا يتضح لنا أن الرؤية السائدة في معظم المجتمعات الشرق أوسطية حول السياسة الأمريكية تجاه المنطقة هي سياسة غير مقبولة، لأن مجمل نتائج السياسة الأمريكية في المنطقة تصب في أغلب الأحوال في مصلحة الولايات المتحدة وحدها، فالقضايا السياسية والاقتصادية المتعلقة بمجتمعات المنطقة تبرز في أجندة السياسة الأمريكية، بقدر ما تقدمه للمصلحة الأمريكية.

الفرع الثاني: تأصل وتصاعد التطرف الديني في العلاقة بين الولايات المتحدة والمسلمين.

ازداد تأثير المد الإسلامي في العالم بسبب رسوخ العقيدة الإسلامية لدى المسلمين، وتأثيرها عليهم سياسيا واقتصاديا وثقافيا، وقد منح ذلك قوة للإسلام من خلال انتشار المسلمين في الشرق الأوسط وآسيا وأفريقيا ومسلمي الشتات في العالم الغربي، وهذا ما يوحي بإمكانية قدرة الإسلام على المواجهة والمنافسة في هذا العصر[2].

ويرى "إبراهيم نافع" أن نمو التطرف الإسلامي متعلق بالأنظمة السياسية وارتباطها بالسياسة الأمريكية في الشرق الأوسط، فهناك أسباب داخلية وأخرى خارجية ساهمت في تصعيد التطرف الإسلامي، ومن الأسباب الداخلية المتعلقة بالتطرف الديني الجديد هو رفض المجتمعات الإسلامية لنموذج حياتها، ولأساليب الحكم التي تدار بها بلدانهم، وتميل رغبة تلك المجتمعات إلى الديمقراطية والحكم الرشيد، أما الأسباب الخارجية فتتركز حول الدعم الأمريكي لدولة إسرائيل، لهذا بدأت تحركات التطرف الإسلامي تستهدف الحكومات المحلية للشرق الأوسط وتهدد المصالح الأمريكية في المنطقة[3].

لم تكن العلاقة الأمريكية مع تيارات الإسلام السياسي مبنية على تركيبة حركات الإسلام السياسي وأهدافها وسلوكها، ومدى اعتمادها على العنف، ولكن الذي حدد علاقتها بالولايات المتحدة هو موقفها من المصالح الأمريكية، فلم يكن ارتباط هذه الحركات بمبدأ الديمقراطية والسلام، ولا منهجها في التعامل مع الأنظمة القائمة مهما، فالتوجهات

---

[1] صموئيل هانتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: مالك عبيد و محمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر، مصراتة-ليبيا، 1999، ص375.

[2] Simon W. Murden, Islam, The Middle East And The New Global Hegemony, Lynn Rienner Publishers, Boulder, Colorado, 2002, p12.

[3] إبراهيم نافع، جنون "الخطر الأخضر " و حملة تشويه الإسلام، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 2004، ص156.

الإسلامية لم تكن من الموضوعات التي تقلق واشنطن وتؤثر في سياستها الخارجية، مادامت لم تشكل تهديدا لمصالحها الحيوية كالنفط والأنظمة الصديقة وإسرائيل، وعلى هذا الأساس كانت واشنطن تصنف التيارات الإسلامية في قوائم الأشرار أو الأخيار[1].

ومن جهتهم حاول المتشددون الإسلاميون بناء كيان سياسي لهم بإقامة الدولة الإسلامية في المنطقة، وذلك من اجل تطبيق الشريعة الإسلامية على غرار الدولة الإسلامية الأولى في بداية انطلاقها قديما[2]، ولقد أيقن الإسلاميون أنهم يجابهون سياسة العلمنة المفروضة من الغرب والتي يقوم على ممارستها الحكام المحليين، إذا فالمرجعية الإسلامية ستقود إلى تغيير الحكام المناهضين لقيام الدولة الإسلامية بحكام يؤمنون بالإسلام دينا ودولة، وتطبيق ذلك حتى لو لم يرض الغرب الذي يخشى على مصالحه من قيام الدولة الإسلامية، وجرت خلال العقود السابقة العديد من المحاولات لإقامة الدولة الإسلامية، ولكنها لم تتكلل بالنجاح في كثير من الدول كإيران وأفغانستان والسودان وغيرها، بسبب إقامة الدولة القطرية المدعومة بقوة التكنولوجيا وكذلك بسبب خلل ميزان القوى لصالح الغرب الداعم لهذه الدولة القطرية[3].

وفي مطلع التسعينيات بدأ التطرف الإسلامي يتبلور في نماذج الإسلام السياسي مصاحبا للتطورات الشرق أوسطية، تمثل التيارات الإسلامية المتطرفة الرفض الإسلامي لما حدث في المنطقة بعد حرب الخليج الثانية فكان هناك رفض إسلامي للتواجد الأمريكي في الخليج العربي وللهجوم الأمريكي على العراق، وفيما يتعلق بالتغيرات الجديدة هناك أيضا نجاح الإسلاميين في الجزائر في الانتخابات البرلمانية، أعطى ذلك مؤشرا للغرب بأن الديمقراطية ستحول الشرق الأوسط إلى حكومات إسلامية متطرفة، لاقت هذه النتائج الانتخابية التي وصل فيها الإسلاميين إلى الحكم في الجزائر موجة رفض وتحد بواسطة الغرب[4]، بهذا صعدت الهجمات الإسلامية نهجها العدواني ضد الأنظمة، الموصوفة بالاستبدادية، في الشرق الأوسط، بسبب قصور الواقع السياسي والاقتصادي عن الارتقاء لمستوى المطالب الاجتماعية، فمقارنة ببقية العالم النامي نجد أن البلدان الإسلامية تعاني من أزمة في الحكم والديمقراطية، وباستمرار وجود أنظمة غير ديمقراطية، بما فيها دول النفط الغنية، أصبحت المجتمعات فيها تعاني من البطالة والفقر والمشاكل الاجتماعية، وفي المقابل –ولأن أغلب حكومات الدول الإسلامية تواجه معارضة مسلحة من الإسلاميين- أصبحت الآن قادرة على تبرير ممارسات القمع والأساليب "الدكتاتورية"[5].

---

[1] نفس المرجع، ص ص156-157.

[2] جون اسبيزتو، الخطر الإسلامي بين الوهم والواقع، ترجمة : هيثم فرحات، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، اللاذقية، 2002، ص166.

[3] ياسر الزعاترة، الظاهرة الإسلامية قبل 11 أيلول وبعده، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004 ، ص13.

[4] إبراهيم نافع، جنون "الخطر الأخضر وحملة تشويه الإسلام"، مرجع سابق، ص157.

[5] Malise Ruthven, A Fury For God, 2nd Ed, Granta Books, London, 2004, p281.

ويبدو أن الأصوليين يبحثون عن فرصة لممارسة حقوقهم السياسية، ومن حق الإسلاميين الأصوليين الدعوة لأفكارهم بإقامة الدولة الإسلامية بصورة سلمية، هؤلاء الإسلاميون هم في الأصل مواطنون ينتمون إلى مختلف بلدان الشرق الأوسط، وقد لا يوجد ثمة ضرر في إعطائهم الفرصة للتعبير عن معتقداتهم وأفكارهم حسب الحقوق المتاحة دستوريا لكل مواطن، فمن الناحية الديمقراطية يحق لكل فرد في المجتمع أن يعبر بالصورة التي يراها مناسبة عن أفكاره بما لا يضر الأفراد الآخرين في المجتمع، ولكن الركون إلى العنف والتشدد وفرض الأفكار ووجهات النظر بالتهديد والقوة واستعمالها يدخل تحت مسمى الإرهاب، وقد تتم معالجة الأصولية بالتعامل معها بدلا من رفضها، فإن التحامل على الأفكار الأصولية ومحاربتها يزيد من شدتها وعنفها وسرعة انتشارها، ولكن منحها الحق في التعبير عن نفسها بالمشاركة السياسية يحد من نشاطها ويقلل من خطرها، وعندما تصبح القضايا ذات العلاقة بالأفكار والمعتقدات السياسية مكشوفة للمناقشة والنقد، يمكن قبولها لبعض التغيير أو التعديل، ومن ثم تخرج بصورة مرضية للجميع.

الفرع الثالث: بداية المواجهة بين الولايات المتحدة والإسلاميين.

بعد حرب الخليج الثانية ازدادت حدة التوتر والكراهية من قبل المسلمين للولايات المتحدة الأمريكية، وأضحت صورة القوات الغربية في نظر عامة المسلمين مرفوضة، لأنها دمرت العراق وازدادت معها معاناة عامة العراقيين تحت عقوبات الأمم المتحدة، إضافة إلى ذلك، استمرار تواجد الولايات المتحدة الأمريكية في الخليج أثار مشاعر مسلمي العالم، وولد الكراهية للغرب على مستوى كافة الخلفيات الإسلامية، لكن تيارا جديدا للناشطين الإسلاميين حول هذه الكراهية إلى تهديد أمني كبير واجهته الولايات المتحدة الأمريكية في الشرق الأوسط، وبدأت معها الجماعات الإسلامية العربية وغيرها في أفغانستان تعود إلى أوطانها في السعودية والأردن ومصر وفلسطين، وكذلك إلى باكستان والفيليبين وأماكن أخرى، لتقود عملياتها في صورة ميليشيات إسلامية مسلحة، وقد ارتبطت بها مجموعة من الشبان في صورة شبكة محكمة لنشر العنف حول العالم[1]، رأت الولايات المتحدة في الأصولية الإسلامية في الشرق الأوسط القوى التي من الممكن الاعتماد عليها واستغلتها مرارا، لكنها تحولت عنها في نهاية الحرب الباردة واعتبرتها ليست الخيار المناسب في المنطقة، ولا يمكن الاستفادة منها أكثر، فكانت إسرائيل الخيار الأمريكي، وخصتها بالدعم للتعويل عليها أكثر من غيرها[2].

[1] Simon W. Murden, Islam, The Middle East And The New Global Hegemony, Op. Cit. , P76.

[2] Bruce R. Kuniholm, Retrospect And Prospects: Forty Years Of US Middle East Policy, The Middle East Journal, Vol 41, No 1, the Middle East Institute, Washington D.C, Winter 1987, p24.

وبعد سقوط الشيوعية شعرت الولايات المتحدة بصعوبة الاستمرار في تنفيذ مخططها وتحقيق أهدافها الاقتصادية والسياسية، دون وجود عدو يلعب دور المحفز للرغبة الأمريكية، العدو هنا هو مصدر إطلاق الخطر المحدق بالشعب الأمريكي والغرب، الذي يستحق الإنفاق والتضحية لمحاربته، وكان الإسلام هو العدو المناسب، لأنه ينتشر في معظم المنطقة المستهدفة للهيمنة الأمريكية، كما أن الإسلام كبديل يسهل ربطه بالعنف والتطرف ووصفه بالإرهاب، بسبب الصورة النمطية التي وضعه فيها الإعلام الغربي مسبقا، إضافة إلى ذلك أن العرب والمسلمين هم من يقاوم المشروع الصهيوني، لهذه الأسباب هاجمت السياسة الأمريكية الإسلام ووضعته موضع اتهام، وحولته إلى هدف تكمن وراءه أهداف أخرى[1]، وأعلنت الولايات المتحدة عزمها على مواجهة التيارات الإسلامية بمحاربتها، بعد اعتمادها على استخدام العنف ضد الأنظمة الحليفة للولايات المتحدة الأمريكية وضد مصالحها في الشرق الأوسط، فالتيارات الإسلامية حاولت فرض التغيير السياسي بالقوة من أجل إقامة أنظمة حكم إسلامية متشددة، غايتها مناصبة الغرب العداء وتهديد أهدافه على غرار ما يقوم به نظام الحكم الإسلامي في إيران وأفغانستان[2].

ولا شك في أن السياسة الأمريكية هي المستفيد الأول من المساس بحركات الإسلام السياسي، فقد ظلت الأنظمة السياسية في صراع مع حركات الإسلام السياسي حتى أجبرت تلك الأنظمة بالاعتماد على الدعم الأمريكي، لمواجهة العنف الإسلامي، المهدد لتلك الأنظمة السياسية والتغلب عليها، وفي المقابل أبدت واشنطن رضاها عن استمرار وجود تلك الأنظمة في الحكم واستخدامها القمع لمواجهة الإرهاب الإسلامي، في نظرها، وبذلك تحقق للولايات المتحدة المحافظة على مصالحها في المنطقة بفعل دورها في التغلب على التيارات الإسلامية، وفي نفس الوقت الإبقاء على الأنظمة السياسية المؤيدة لسياستها في المنطقة[3].

ومن هذا المنطلق اعتبر "هانتيجتون" الحضارة الإسلامية في تحدي ثقافي وسياسي واقتصادي مع الغرب برفضها للحضارة الغربية، وتوقع نشوب صراع بين الإسلام والغرب ناجما عن انعدام القدرة على التعايش، فقد اعتبر أن عوامل الصدام القادم بين الغرب والإسلام تأسست على الأسباب التالية[4]:

---

[1] جلال أمين، عصر التشهير بالعرب والمسلمين: نحن والعالم بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، دار الشروق، القاهرة، 2004، ص72-73.

[2] صلاح الدين صلاح الدين حافظ، كراهية تحت الجلد: إسرائيل عقدة العلاقات العربية الأمريكية، دار الشروق، القاهرة، 2003 ، ص183.

[3] جلال أمين، عصر التشهير بالعرب والمسلمين: نحن والعالم بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، مرجع سابق، ص73.

[4] زبير سلطان قدوري، الإسلام وأحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003، ص ص86-87.

1- النمو السكاني للمسلمين خلف ظاهرة البطالة بين الشبان الساخطين، والذين تحولوا إلى عناصر تعمل لتحقيق أهداف التيارات الإسلامية، فقد قام هؤلاء بأعمال للتأثير على الاستقرار في المجتمعات المجاورة وهاجر الكثيرون منهم إلى الغرب.

2- إحياء الإسلام منح المسلمين القدرة على بناء الثقة في حضارتهم وقيمهم مقارنة بالغرب.

3- سعي الغرب لجعل قيمهم ومؤسساتهم عالمية، وإصرارهم على التفوق العسكري والتدخل في قضايا المسلمين، سبب في كراهية المسلمين لهم.

4- هزيمة الشيوعية أزاحت العدو المشترك للغرب والإسلام، ليرى كلا منهما الآخر مصدر تهديد آخر له.

5- تزايد الاتصال بين الإسلام والغرب جذر في كل منهما الشعور بالهوية المختلفة عن الآخر.

وتصاعدت حملة التضييق على فعاليات العمل الإسلامي بعد تنامي النفوذ اليهودي في الدوائر الأمريكية خاصة في الفترة الرئاسية للرئيس "كلينتون" فهناك انزعاج من نجاح المسلمين واقتحامهم للمجال الفكري والأكاديمي، ووجود مسلمون قادرون على إدارة الحوار الفكري والحضاري الإسلامي وعلاقته مع الغرب، ففي ذلك الوقت كانت قيمة إسرائيل الإستراتيجية للغرب قد تراجعت بعد سقوط الاتحاد السوفيتي سابقا، وذهب اليهود للبحث عن دور جديد من خلال المراهنة على الترويج لفكرة الإرهاب كبديل يحل محل الشيوعية، وبدأت الحكومات المتعاقبة إسرائيل في تضخيم الخطر الإسلامي المتمثل في الجماعات الإسلامية، التي لم يتوقف خطرها على إسرائيل بل وصل إلى تهديد الولايات المتحدة والغرب[1].

ومن جهتهم وصف الإسلاميون الغرب بالقوة المعادية التي تحاول النيل من الأمة الإسلامية، وفي أذهان هذه العناصر، المعروفة بالمتشددة، المسلمون هم ضحية قرون طويلة لاعتداءات اليهود والصليبيين والغرب، الذين أتوا إلى ديار الإسلام بهدف إضعاف المسلمين وتدميرهم، وقام هؤلاء بتقسيم المسلمين إلى دول قومية، ومكنوا إسرائيل من القدس الشريف واتسع الوجود الأمريكي بالخليج، وحاول الغرب فرض قيمه العلمانية المرفوضة من قبل القيم الإسلامية الأصولية، وأن المسلمين يعلمون أن الهدف هو إضعاف العقيدة، لهذا السبب يجب مقاومة أمريكا والغرب ومهاجمتهم[2]، فالعلاقات الدولية سيحكمها مستقبلا عداء العرب والغرب أو الإسلام والمسيحية، ولا يزال الغرب يتهم

[1] محمد بن عبد الله السلومي، ضحايا بريئة للحرب على الإرهاب، مجلة البيان، منشورات البيان، الرياض، 2005، ص ص70-71.

[2] Clive Williams, Islamic Extremism and Wahhabism, Globalization and The New Terror, Edward Elgar Publishing, Northampton, 2004, P74.

حركات التحرر العربي الإسلامي في الشرق الأوسط بالإرهاب والأصولية كوسيلة، للعودة إلى المنطقة عن طريق تأجيج النزاعات المذهبية والطائفية والإقليمية[1].

[1] عبد القادر عرابي، المجتمع الدولي والعربي في ضوء المتغيرات الدولية، مجلة المستقبل العربي، عدد147، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ماي1991، ص21.

المطلب الثاني: التأثيرات العالمية لأحداث 11 سبتمبر 2001.

شكلت أحداث 11 سبتمبر دافعا انتقاميا لدى الإدارة الأمريكية، فهذه الأحداث ألحقت بها أضرارا مادية ومعنوية بعد أن أصابت معالم القوة لدى الإمبراطورية الأمريكية في مقر المال والقوة.

الفرع الأول: تأثير أحداث 11 سبتمبر 2001 على الولايات المتحدة الأمريكية.

أسست أحداث 11 سبتمبر نماذج جديدة لم تكن معهودة في نمط الحياة الأمريكية، وشكلت الأحداث نقطة تحول فاصلة في تاريخ الولايات المتحدة وفي توجهاتها في مختلف المستويات، وقد بدأت هذه التغيرات تظهر عندما أسست واشنطن وزارة للأمن الداخلي لأول مرة، وهذا يفسر أن هذه الأحداث أثبتت أن شعور الأمن والحصانة التي تمتع بها المواطن الأمريكي بسبب موقع بلاده الجغرافي الحصين لن يستمر أكثر من ذلك[1]، فمن بين تأثيرات الأحداث التوتر الظاهر في المجتمع الأمريكي، والشعور بالخوف، وبروز دور المتشددين السياسيين في الحكومة، وسيطرتهم على مقاليد السياسة، وانعكست هذه الآثار على السياسة الأمريكية فاتسمت بالتشدد والميل إلى القوة[2].

وتسببت الأحداث في انفلات عام ببعض المؤسسات، وإعاقة بعضها الآخر عن تدبير أعمالها طبقا للضوابط التي كانت خاضعة لها، وتنامي دور المؤسسات العسكرية والأمنية في مقابل تراجع دور وزارة الخارجية والكونجرس، وقد صاحب ذلك تغيير جوهري في القيم الأمريكية المرتبطة بالديمقراطية والحريات، وفي هذا تجاوز للنظم ومساس بالمثل الأمريكية[3].

وتتلخص العديد من الآثار السياسية السلبية لتلك الأحداث في المساس بالحريات العامة التي كان يكفلها الدستور، وذلك للأسباب التالية[4]:

1- صدور قانون الإرهاب الذي منح الأجهزة الأمنية سلطات إضافية في هذا الخصوص.

2- صدور القرارات النافذة، وتطبيقها فور إصدارها دون إعطاء فرصة لأي إجراءات تعيقها، كالسماح بالتصنت الإلكتروني والتفتيش دون علم مسبق.

3- التأثير على الإعلام ومحاصرة الرأي المعارض وتوجيه الرأي العام.

4- منح رجال الأمن الفدرالي أذونات بصلاحية التفتيش واحتجاز المهاجرين.

5- فرض المزيد من القيود على تأشيرات الدخول الممنوحة للعرب والمسلمين.

---

[1] مصطفى علوي، تداعيات أحداث 11 سبتمبر على الولايات المتحدة داخلياً وخارجيا، مجلة شئون خليجية، عدد28، مركز الخليج للدراسات الإستراتيجية، 2002، ص201.

[2] منصور فرج الشكري، الحرب الأمريكية على الإرهاب وآثارها على المنطقة العربية، رسالة ماجستير، أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس، 2006، ص52.

[3] نفس المرجع ، ص55.

[4] على حسن أبو بكر، العلاقات العربية الأمريكية بعد أحداث 11 سبتمبر، رسالة ماجستير، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 2004، ص71.

6- الموافقة على تشكيل المحاكم العسكرية.

وعلى الرغم من أن الولايات المتحدة خسرت الكثير بسبب الأحداث، إلا أنها تحصلت على العديد من المكاسب فيما بعد، فقد حققت الأحداث عدد من الفوائد لحكومة "بوش الابن"، الرئيس الأمريكي السابق، على الصعيد السياسي والاقتصادي والعسكري، وكانت مكافحة الإرهاب هي الوسيلة التي اتبعتها سياسة تلك الحكومة، لإعادة تشكيل الطبيعة العسكرية والسياسية والاقتصادية في المناطق التي تحتوي على النفط في الشرق الأوسط، والأبعد من ذلك الفرصة للتقدم في اتجاه الصين وروسيا، وإقامة قواعد عسكرية في تلك المناطق، لتأمين حاجتها من مصادر الطاقة المتوفرة في آسيا[1].

ومن هذا المنطلق مهدت الأحداث أمام رجال السياسة الأمريكية الطريق للقيام بتنفيذ العديد من السياسات التي كانت مرفوضة دوليا، ووفرت هذه الهجمات غطاء دبلوماسيا للولايات المتحدة لاتخاذ سياسات متشددة، والقيام بعمليات ما كانت لتقبل في فترة ما قبل الأحداث، وفي السنوات الأخيرة لم تتردد الولايات المتحدة عن تنفيذ سياسات انفرادية أو متطرفة، وبعد هذه الأحداث تحولت السياسة الأمريكية إلى تبني أساليب الاستعلاء والصرامة[2].

وقد مهدت هذه الأحداث لتدشين مشروع القرن الأمريكي الجديد، الذي ينطلق من الدور التاريخي للولايات المتحدة في التغلب على الشر ثلاث مرات، وكان النصر الأمريكي على القيصرية الألمانية في الحرب العالمية الأولى، ثم ألمانيا الهتلرية في الحرب العالمية الثانية، والاتحاد السوفياتي في الحرب الباردة، وتبنت الولايات المتحدة هذه السياسات لأجل المحافظة على "السلام العالمي"، وفي ذلك ترى بضرورة احتكار القوة العظمى، ويجب عليها منع منافسيها من الصعود، هذه هي المهمة التي دفعت بالولايات المتحدة إلى التمسك بأحداث 11 سبتمبر كسبب لإطلاق مشروع القرن الأمريكي الجديد[3].

وهكذا كان تأثير الأحداث واضحا على الولايات المتحدة الأمريكية، فبعد أن أصيبت بالعديد من الأضرار المادية والمعنوية ما كان منها إلا استغلال الأحداث للرد ولتحقيق أهدافها في منطقة الشرق الأوسط.

الفرع الثاني: تأثير أحداث 11 سبتمبر 2001 على المستوى العالمي.

---

[1] أندرياس فون بيلوف، براءة العرب والمسلمين من أحداث 11 سبتمبر ودور أجهزة الاستخبارات CIA ، ترجمة: سيد حامد احمد، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2004، ص ص239-240.

[2] رانيا الزواهرة وآخرون، أمريكا تحت النار، بيت الأفكار الدولية، عمان، 2001 ، ص186.

[3] أندرياس فون بيلوف، المخابرات الأمريكية والحادي عشر من سبتمبر، ترجمة : عماد بكر، مكتبة الشروق، القاهرة، 2004، ص150.

مثلت الأحداث مظهرا دراماتيكيا لعدة أزمات، عانى منها النظام الدولي في ثلاثة مستويات، وهي العلاقات الدولية، والعولمة، والمستوى الثقافي.

فمنذ بداية الأحداث بدأت عملية تدويلها، حيث قيل إن أحداث 11 سبتمبر أصابت رعايا 78 دولة كانوا في مقر مركز التجارة العالمية، وبعد استمرار حملة التحقيقات وملاحقة عناصر تنظيم القاعدة جرى الإعلان من قبل" فرنسيس تايلور"، مسؤول التحقيق، عن القبض على 1600 شخص، عثر عليهم في 95 دولة، وفي هذه الأحداث تحديدا، اتفق العالم على أن ما وقع في الولايات المتحدة هو عنف مرفوض يجب مواجهته بأقصى أنواع العقاب وبادرت دول كثيرة بالوقوف إلى جانب واشنطن في هذه الأحداث بالوسائل القانونية، أو الدبلوماسية، أو الحصار، أو إغلاق الحدود، أو اعتقال من طلبتهم واشنطن[1]، وأبدى قادة حلف الناتو استعدادهم لدعم الولايات المتحدة في حربها على الإرهاب، إلا أن دول الإتحاد الأوربي كان لها مواقف متباينة حول الحملة الأمريكية على أفغانستان فقد تميز الموقف البريطاني بتأييد الولايات المتحدة، بينما تحفظت فرنسا وألمانيا في بادئ الأمر ثم عادوا وأيدوها في حربها على أفغانستان[2]، ومن ضمن تبعات هذه الأحداث أن ما يشبه المؤامرة الدولية، تم رسمها لمجابهة الحركات السياسية التحريرية دون الالتفات لمعرفة أسباب العنف الذي ترتكبه هذه الحركات، ووصل عدد التنظيمات التي طالبت الولايات المتحدة بملاحقتها حوالي أربعين نظاما تشمل كل حركات التحرر في العالم، هذه الحركات معروفة بنضالها من أجل قضاياها مثل المنظمات الفلسطينية واللبنانية، والحركات الانفصالية مثل الباسك في أسبانيا، وجبهة مورو في الفلبين، والقاسم الذي يجمع هذه التنظيمات هو عداؤها وخلافها مع الولايات المتحدة[3].

كما أن الولايات المتحدة وجدت الفرصة الملائمة لحملتها الإعلامية بإقناع العالم بقيامها بخطوات هامة، تعتمد على الحرب من أجل القضاء على الإرهاب، وحققت نجاحا في ذلك بإقناع عدد من الدول، وجزء من الرأي العام العالمي في حق الولايات المتحدة بالرد على أحداث 11 سبتمبر، وأعطى هذا ستارا دوليا تتحرك تحته، لتطويق عدد من الدول والاقتراب من دول أخرى كالدول النووية، مثل الصين والهند وباكستان، وأجزاء من روسيا، ومراقبة إيران عن كثب[4].

وسببت الأحداث في تصاعد النعرة العنصرية، وتقوية نفوذ أحزاب اليمين، فالعالم بعد الأحداث اتجه إلى اليمين، حتى الولايات المتحدة انقسمت القيادات السياسية فيها بين تيارات الصقور والحمائم، حيث يرى الصقور أن أحداث 11 سبتمبر فرصة للهيمنة

---

[1] محمود المراغي، سفر الموت من أفغانستان إلى العراق: وثائق الخارجية الأمريكية، دار الشروق، القاهرة، 2003 ، ص ص42-43.

[2] بادي شلغين، المشكلات الدولية الكبرى في العالم، مكتبة المناهل، دمشق، 2004، ص214.

[3] محمود المراغي، سفر الموت من أفغانستان إلى العراق: وثائق الخارجية الأمريكية، مرجع سابق، ص 43.

[4] بادي شلغين، المشكلات الدولية الكبرى في العالم، مرجع سابق، ص ص219-220.

الأمريكية على العالم الإسلامي، وساد في أوساط الشباب نية الالتحاق بالجيش ووكالة المخابرات والمباحث الفدرالية، وحتى في أوروبا تصاعدت نزعة التشدد لدى تيارات اليمين، كالاعتراف بقوة النازيين الجدد في ألمانيا والفاشيين في إيطاليا، وتوالي صعود اليمين في فرنسا وهولندا وبلجيكا وسويسرا في الانتخابات التشريعية والمحلية[1].

ويبدو أن الأحداث لم يقتصر أثرها على الولايات المتحدة، بل امتدت تداعياتها إلى الاقتصاد العالمي، بما أن الاقتصاد الأمريكي تأثر سلبا بالأحداث فيعتبر الاقتصاد العالمي مصابا بطبيعة الحال، لأن الاقتصاد الأمريكي يعتمد على ناتج يصل إلى 10 تريليون ويمتد باستثماراته وفروعه في أغلب أرجاء العالم، وهذا الاقتصاد يتحكم في معدل نمو الاقتصاد العالمي وما يصيبه يصيب العالم بكامله[2].

وبعد هذه الأحداث حاولت التيارات اليمينية النيل من الدين الإسلامي، بوصفه دين يحث على العنف ورافض للحداثة والديمقراطية، هذا الطرح أثار في الإنسان الغربي الرغبة في معرفة الإسلام بالإطلاع على القرآن وكتب السنة النبوية، إلى جانب ذلك ازداد عدد المتصفحين للمواقع الإسلامية في شبكة المعلومات الدولية والانترنت، فوصل عدد المستخدمين لهذه المواقع إلى 800 ألف مستخدم قبل الأحداث، ثم قفز العدد في بعض الأحيان إلى 2 مليون زيارة يوميا، وكانت أغلب الزيارات من أمريكا الشمالية[3].

ورغم التحركات السياسية النشطة التي حشدت لتحالف دولي ضد الإرهاب، إلا أنه لم يحصل تطابق سياسي بين سياسة الولايات المتحدة وسياسة بعض الدول، وظهرت تناقضات سياسية في تصريحات بعض دول حلف شمال الأطلسي ترفض التبعية للهيمنة الأمريكية، ولا شك في أن تصريحات "فيدرين" وزير خارجية فرنسا السابق عن السياسة الأمريكية تضمنت على رفض فرنسا للانقياد المطلق، وراء الرغبة الأمريكية في الحرب على الإرهاب[4].

وبذلك أثارت الأحداث غضب الغرب نتيجة لما وقع من اعتداء على الأمن الأمريكي وما أصاب الاقتصاد العالمي من دمار، فجعل الأسرة الدولية تلتف حول بعضها في تحالف لنصرة واشنطن.

---

[1] على حسن أبو بكر، العلاقات العربية الأمريكية بعد أحداث 11 سبتمبر، مرجع سابق، ص78 .

[2] إبراهيم نافع، انفجار سبتمبر بين العولمة و الأمركة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 2002 ، ص9.

[3] على حسن أبو بكر، العلاقات العربية الأمريكية بعد أحداث 11 سبتمبر، مرجع سابق، ص77.

[4] العالم بعد 6 أشهر من أحداث 11 سبتمبر، جريدة الشرق الأوسط، عدد8497، المجموعة السعودية للأبحاث والتسويق، لندن، 2002/04/03.

المطلب الثالث: تداعيات أحداث 11 سبتمبر على منطقة الشرق الأوسط.

ربطت واشنطن بين الأحداث والإرهاب والإسلام والشرق الأوسط، للرد على تلك الهجمات، ووجهت التهمة إلى الإسلام المصدر الأول للإرهاب في منطقة الشرق الأوسط، وبالتالي لابد من معاقبة هذا السبب، والعمل على إضعافه ومنعه عن القيام بالمزيد من الأنشطة المتصلة بما يعتقد أنها تدعم الإرهاب، وشهدت بذلك المنطقة ضغط سياسي وتهديد عسكري كبيرين.

الفرع الأول: خيبة الأمل الإسلامية واتهام منطقة الشرق الأوسط.

ربطت واشنطن بين أحداث 11 سبتمبر وخيبة الأمل الإسلامية، من السياسة الأمريكية، في الشرق الأوسط، فحرب أفغانستان، والحرب العراقية – الإيرانية، وانهيار الاتحاد السوفيتي، وحرب الخليج الثانية ركزت فيها الولايات المتحدة الأمريكية على استغلال المشاعر الدينية وخاصة عند المسلمين، وتم حينها استنفار جماعات من المسلمين، لمواجهة الشيوعية والأنظمة التي لا تخضع للولايات المتحدة الأمريكية، وانخرطت أعداد من الشباب العربي والمسلم كمتطوعين في حروب عديدة وفرت فيها الولايات المتحدة مشقة إرسال جيوشها إلى المعارك المباشرة، وبعد ذلك عززت الولايات المتحدة تواجدها الدائم في الخليج وغيره من مناطق الشرق الأوسط، مما أثار حفيظة هؤلاء المقاتلين الذين رأوا بأنهم خدعوا من قبل الولايات المتحدة الأمريكية، التي لم تحترم تضحياتهم من أجل مصالحها في الشرق الأوسط، فاعتمد هؤلاء المقاتلين من الجماعات الإسلامية أسلوب أعمال العنف والسياسات المناهضة للسياسة الأمريكية، فالولايات المتحدة الأمريكية تعي تلك التطورات الإسلامية ولمست منها ردود فعل عديدة اعتبرتها في حينها إرهابا، لهذا ربطت أحداث 11 سبتمبر بالإسلام والشرق الأوسط[1].

ومن وجهة نظر الكثير من المسلمين والعرب أن سوء أحوال المنطقة له علاقة بالسياسة الأمريكية، وربما تتأثر وجهات النظر في الغرب بالاعتقاد السائد بأن منطقة الشرق الأوسط تتصف بالإرهاب، وبعد تلك الأحداث بدأت أصابع الاتهام تتجه إلى منطقة الشرق الأوسط، حيث العرب والمسلمين المسؤول الأول عن هذه الأحداث التي اعتبرت إرهابية، وانتشرت الكتابات والتصريحات من قبل المفكرين السياسيين وصناع القرار السياسي وغيرهم أن المسلمين والعرب هم المسئولين عن الإرهاب العالمي، وأن جذور الإرهاب متأصلة في منطقة الشرق الأوسط، وعلى العالم أن يتبع أمريكا في التصدي لهذا الإرهاب، ففي مجلة النيوزويك الأمريكية قام "صامويل هانتنغتون" صاحب كتاب صدام

[1] جورج قرم، عالم القطب الأوحد واتجاهاته: العرب والعالم بعد 11 سبتمبر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص ص11-12.

الحضارات بنشر مقال بعنوان "عصر حروب المسلمين" حيث اعتبر ذلك الحدث بداية لحروب الإسلام التي تحل محل الحرب الباردة[1].

ومن الوارد أن تجتهد الولايات المتحدة لعدم تعريض مصالحها في الشرق الأوسط لأي تراجع، فهي تريد المحافظة على مكانتها الدولية كقوة أولى وقطب أوحد، فالإمساك بدور اللاعب الأول لسياسات الشرق الأوسط هو شرط للمحافظة على قوتها التي تخدم مصالحها، وهذا التواجد العسكري الهائل في المنطقة يؤمن لها حماية أهدافها ضد أي تطلعات لأي جهات أخرى، فحركات الإسلام السياسي لها تطلعات سياسية، وخلاف لذلك هناك من يرى أن أحداث 11 سبتمبر كانت تمثل مرحلة جديدة في تغير السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط، حيث أظهرت الولايات المتحدة نفسها أمام تحدي صعب فحدا بها ذلك إلى إعادة تخطيط استراتيجياتها بناء على تطوير التدخل الانتقائي، وقد شجع الولايات المتحدة في هجومها على أفغانستان تأييد40 دولة بعد 26 يوما من الهجمات، فسهل ذلك ظهور الإستراتيجية الجديدة للولايات المتحدة، الذي أعلنها "جورج بوش الابن" الرئيس الأمريكي السابق يوم 20 من سبتمبر 2002 وقد اعتبر حينها عدد من السياسيين الأمريكيين بأنها نقطة تحول من سياسة الردع والاحتواء إلى سياسة القضاء على الأعداء[2].

وفي اعتقاد البعض أن منطقة الشرق الأوسط وقعت تحت طائلة الحرب على الإرهاب بسبب الإسلام والعروبة وليس بسبب أحداث 11 سبتمبر، فإن التسرع في اتخاذ قرار الحرب على الإرهاب في الشرق الأوسط يبين إلى أي مدى استهدفت المنطقة فبعد التفجيرات، فقد أعلن رئيس الولايات المتحدة الحرب على الإرهاب والتي تمتد على نطاق واسع عبر العالم، وركزت الولايات المتحدة على حوالي ستين دولة متهمة بدعم الإرهاب حول العالم بواسطة حماية المنظمات الإرهابية أو تمويلها ومساعدتها، وقد حددت سبع دول معظمها في الشرق الأوسط سميت بالدول المارقة هي "إيران، العراق، ليبيا، سوريا، السودان وكوريا الشمالية وكوبا"، ووصفت كل من "إيران والعراق وكوريا الشمالية" بدول محور الشر، وطلبت الولايات المتحدة من حكومة طالبان في أفغانستان تسليم "أسامة بن لادن" ومجموعة من عناصر تنظيم القاعدة، بتهمه المسؤولية عن أحداث 11 سبتمبر وقبل الحصول على أي أدلة رسمية أمنية[3].

وسواء كان المسئول عن تفجيرات سبتمبر من المسلمين أو العرب في الشرق الأوسط أو غير ذلك، لماذا لا تعيد الولايات المتحدة حساباتها والتمعن في سياستها الخارجية؟، فكثرة الأعداء وحقدهم على الولايات المتحدة الأمريكية ربما جاء من

---

[1] هشام كمال عبد الحميد، 11 سبتمبر صناعة أمريكية، دار الكتاب العربي، دمشق، 2006، ص59-61.
[2] عماد فوزي شعيبي، السياسة الأمريكية وصياغة العالم الجديد، دار كنعان، دمشق، 2003 ، ص56.
[3] زبير سلطان قدوري، الإسلام وأحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، مرجع سابق، ص112.

تراكمات عدة لسياسات خاطئة تجاه المسلمين والعرب وغيرهم من الشعوب، ويتضح من ذلك أن سبب ارتباط تفجيرات 11 سبتمبر بالشرق الأوسط راجع إلى وجود الإسلام والعرب بهذه المنطقة، أكثر من مسئولية مجموعة من الأفراد عن هذا الحدث، وجاء الرد وكأن السياسة الأمريكية على موعد مع هذا الحدث، لتبادر على الفور بتوجيه الاتهام إلى الإسلام والعرب والشرق الأوسط.

الفرع الثاني: ردة الفعل الأمريكية تجاه منطقة الشرق الأوسط.

هناك مدرستان فكريتان للتعامل مع الإرهاب المدرسة الأولى تفيد بأن التهديد الإرهابي مستمر ويجب سحقه بطريقة استباقية في أي مكان، تؤمن هذه المدرسة بأن الأمم الشريرة وهي النظم الدكتاتورية التي تمتلك أسلحة خطرة، يجب أن تشملها الحرب على الإرهاب، أما المدرسة الثانية فهي تنادي بفهم أعمق للإرهاب لإزالة مسبباته، فالمدرسة الأولى تعتمد على القوة في التعامل مع الإرهاب، والثانية تعتمد على معالجة الإرهاب بصورة جذرية[1].

والتعامل مع الإرهاب من وجهة النظر الأمريكية يكون بضربه، لأن فيه مجالا لإبراز القوة والقدرة على قيادة العالم، فإعلان الولايات المتحدة الأمريكية الحرب على الإرهاب عقب تفجيرات سبتمبر يعني تسخير قدراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية من اجل ترسيخ القيم الإنسانية – الحرية والديمقراطية والعدالة - التي يؤمن بها الأمريكيون ويدافعون عنها، ولعل نمط السياسة الأمريكية في حقبة القطب الأوحد يتطلب التوتر السياسي بدلا من الاستقرار، فقد تشكلت السياسة الخارجية للولايات المتحدة في نصف قرن من الحرب الباردة وتمرس جيل من دبلوماسييها على سياسة الاحتواء ضد الاتحاد السوفيتي سابقا، وباختفاء ذلك الخصم، باتوا في حالة من الفراغ السياسي، فتحول هؤلاء السياسيون إلى رجال أعمال وسفراء ودبلوماسيين لدعم أحزابهم في أروقة واشنطن، ويبدو انه بسرعة تحولت السياسة الأمريكية الخارجية إلى ما يشبه عربة تحمل الشركات الأمريكية لتبحث عن الفرص، بدلا من التشجيع على الاستقرار الدولي[2].

إن المحافظين الجدد وهم من دعاة تطبيق فكرة السياسة الأمريكية "معنا أو مع الإرهاب" التي كادت أن تدفع العالم بالدخول في حقبة جديدة من العنف والانقسام، بسبب الحرب على الإرهاب وارتفاع دعوى تفوق الغرب على الإسلام، الذي بدأ يأخذ هيئة الخصم الجديد للعالم الغربي[3]، لعبوا دورا رئيسيا في توجيه الإدارة الأمريكية إلى اعتماد وسيلة القوة في الحرب على الإرهاب في الشرق الأوسط، ويعرف عن الخطاب السياسي

---

[1] غاري هارت، القوة الرابعة: الإستراتيجية الكبرى للولايات المتحدة في القرن الحادي والعشرين، مكتبة العبيكان، الرياض، 2005، ص19.

[2] Loretta Napoleoni, Modern Jihad, Tracing the Dollars Behind The Terror Networks, Pluto Press, London, 2003, p56.

[3] جواد أحمد، الولايات المتحدة والنظام العالمي بعد انفجارات 11 سبتمبر2001، مجلة دراسات شرق أوسطية، عدد17، مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان، خريف2001، ص3.

للمحافظين الجدد بتأثره بالأفكار والمفاهيم المتشددة، ويبدو أنه أسلوب مثير للقلق في السياسة الدولية، لأنه سلوك ربما غلبت عليه "سياسة العدوانية والتعالي" فقد قام 138 من الوسط الأكاديمي والثقافي ينتمون إلى المحافظين الجدد، بمطالبة الحكومة الأمريكية وتشجيعها على استخدام القوة وبسط الهيمنة الأمريكية على قضايا العالم، بأسلوب الحرب والقوة العسكرية بما فيها تطويع الأمم المتحدة لخدمة مصالح الولايات المتحدة الأمريكية، فعقب أحداث 11 سبتمبر 2001 تغيرت العلاقات الدولية وبدأت معها الولايات المتحدة في تكوين النظام الدولي الجديد، فانطلاق الحرب على الإرهاب في الشرق الأوسط لم يفرق بين أصحاب الحقوق المشروعة في الدفاع من أجل قضاياهم وبين الجماعات التي تمارس العنف لتحقيق أهداف سياسية قد تكون غير مشروعة، لأن الولايات المتحدة رأت اعتماد وسيلة الحرب لردع أي قوة غير قوتها المتفوقة دوليا[1].

ويبدو أن الرد الأمريكي ليس فقط للتعامل مع طبيعة الأحداث من نفس جنسها، ولكن لإظهار حجم القوة الأمريكية، فقد كشفت أحداث 11 سبتمبر عن عدم فعالية المخطط الإرهابي أمام قوة الولايات المتحدة الأمريكية، فليس بمقدور القاعدة أن تدمر الحضارة الغربية، ولم تستطع تلك الأحداث تعبئة الرأي العام للجماهير الإسلامية ضد القدرات الأمريكية المتعددة، فعلى الرغم من البراعة التكتيكية التي ظهرت في تلك الأحداث، إلا أن القاعدة لم تنجح في وضع إستراتيجية ناجحة، فعلى الرغم من أن الضربة بدت موجعة، إلا أن الرد الأمريكي كان دليلا على قوة الدولة المهيمنة وتعبيرا عن النموذج الواقعي للسياسة الخارجية في الاعتماد على القوة[2]، ولعله من المفيد أن الولايات المتحدة الأمريكية استعملت سابقا أساليب أخرى، غير القوة لمكافحة ما يعرف بالإرهاب، لكنها لم تأت بنتائج إيجابية، ولهذا غيرت السياسة الأمريكية من الاعتماد على العقاب ضد الأعمال الإرهابية إلى القيام بشن الحرب، ففي أثناء الحرب الباردة كانت الهجمات الإرهابية على أمريكا تعتبر مجرد جرائم وليست من أفعال الحرب وكانت الحكومات والجماعات المسؤولة عن الإرهاب تعامل بالتوبيخ من قبل السفراء الأمريكيين أو بالحصار الاقتصادي ووقف تصدير البضائع الأمريكية، إلا أن ذلك شجع الأشخاص مثل "أسامة بن لادن" على شن الهجمات الإرهابية المتكررة ضد الشعب الأمريكي داخل الولايات المتحدة وخارجها[3].

ولكن قد يؤدي الأسلوب الذي بدأت به الولايات المتحدة في حربها على الإرهاب إلى تزايد الإرهاب، إلا إذا كان وراء الحرب على الإرهاب أهدافا أخرى مستترة تتمثل

---

[1] فوزي صلوخ، أمركة النظام العالمي: الأخطار والتداعيات، دار المنهل اللبناني، بيروت، 2002، ص26.

[2] كولن جراي، السياسة العالمية كالمعتاد بعد 11 سبتمبر، ترجمة: صلاح عبد الحق، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، 2005 ، ص302.

[3] Ivo H. Daalder and James M. Lindsay, America Unbound, The Bush Revolution In Foreign Policy, Brooking Institution, Washington, 2003, p83-84.

في استخدام الإرهاب من أجل تحقيق مصالح إستراتيجية، فإطلاق الحرب على الإرهابيين وعلى دول محور الشر والإشارة إلى ذلك بأنهم أعداء الولايات المتحدة قد لا يعني بالضرورة تقديم معالجة فاعلة بصورة إستراتيجية وناجحة على المدى البعيد، لمواجهة الإرهاب ومنع انتشار أسلحة الدمار الشامل، فالإرهاب وسيلة فاعلة تهدف إلى إرعاب الإنسان ويعتمد عليه في ذلك الأفراد والجماعات والدول، وهو يقوم بشن هجمات تخريبية قوية لا أخلاقية ضد أشخاص مدنيين أو ذوو مكانة اجتماعية وسياسية من أجل الوصول إلى أهداف سياسية، والحرب على الإرهاب قدمت بصورة ضبابية، فالإرهاب أشبه بالسياسة التكتيكية، وبالتالي من الخطأ الرد عليها بسياسة الحرب الشاملة[1].

الفرع الثالث: إعادة تهيئة منطقة الشرق الأوسط.

لقد جاءت دلالات تأزم الأوضاع في الشرق الأوسط ببدء إجراءات الحرب على الإرهاب، التي ألحقت بالمنطقة عدة أضرار بعد الهجوم على أفغانستان واستهداف العراق وغيرها، حيث تعرضت الحركات والمنظمات العربية والإسلامية إلى التهديد الأمريكي في المنطقة، فمثلا اعتبرت الولايات المتحدة كلا من حزب الله والجهاد الإسلامي منظمات إرهابية إرضاء لإسرائيل، وصنفت العديد من الدول العربية والإسلامية بعبارات "محور الشر" و"الدول المارقة" أو الخارجة عن القانون وغيرها من التعبيرات المعادية، حتى إيران التي تعاونت في الحرب على الإرهاب ضد حركة طالبان لم تنج من هذه التصنيفات[2].

ويبدو أن أزمات الشرق الأوسط قد تزايدت لأن الكثير من المسلمين يحمل تنظيم القاعدة وحكومة طالبان -رغم تعاطف البعض معهم- مسئولية ما آلت إليه الأحوال في الشرق الأوسط، كون المنطقة أصبحت مفتوحة أمام سياسات الولايات المتحدة وحلفائها، لأن ما يجري الآن في المنطقة هو ليس بالحرب على الإرهاب، بل حربا على شعوب وأنظمة سياسية لا ترغب الولايات المتحدة الأمريكية في وجودها، وهكذا أصبحت الولايات المتحدة تنتقي الأسلوب المناسب لمصالحها وتعزيز هيمنتها في الشرق الأوسط، واختيار نوعية الحرب للتخلص من الأنظمة السياسية وتغيير وجه المنطقة[3].

وقد تأزمت الأوضاع في الشرق الأوسط بعد الأحداث، ولم تكن نتائجها مأساوية على خصوم الولايات المتحدة الأمريكية فقط، بل طالت أصدقاءها أيضا في المنطقة، فقد أضرت الهجمات حتى بالسعودية حليفة الولايات المتحدة، ففي تقرير البنتاغون الذي صدر عن مجلس سياسة الدفاع الاستشاري في 2002 نعت السعودية بأنها عدو الولايات

---

[1] زبيغينو بريجنسكي، الاختيار: السيطرة على العالم أم قيادة العالم، ترجمة: عمر الأيوبي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004، ص39.

[2] نفس المرجع ، ص176.

[3] مايكل كوكس، عوالم اقتصادية: الإرهاب ومستقبل النظام العالمي، ترجمة: صلاح عبد الحق، مركز الإمارات للدراسات الإستراتيجية، أبو ظبي، 2005، ص209.

المتحدة المخرب والأكثر خطرا في الشرق الأوسط، فالسعودية تعتبر بذرة الإرهاب والمسؤول الأول عنه، فعلى مستوى التخطيط والقيادة والتنفيذ والتمويل، تبين أن السعودية هي الأشد حرصا على دعم المؤسسات الإسلامية الأصولية، وتأسيسا على ذلك أضحت السعودية وغيرها من الأنظمة العربية والإسلامية هدفا للحرب على الإرهاب بوضعها ضمن قائمة الدول التي تحتاج إلى إعادة تأهيل أنظمتها السياسية[1].

وتجدر الإشارة إلى أن القضية الفلسطينية قد تأثرت أيضا بالأحداث، لأن السياسة الأمريكية تغيرت بعد تلك الأحداث، بحيث أصبحت أكثر انعزالية وغير مكترثة بالاعتداءات الإسرائيلية المتكررة على الفلسطينيين ونقض الاتفاقيات، ولم تدفع في اتجاه استئناف مفاوضات الوضع النهائي بين أطراف النزاع، كما هو متفق عليه في اتفاقيات دولية سابقة، فحين بدأ رئيس الوزراء الإسرائيلي إتباع سياسات العنف لوقف الانتفاضة الفلسطينية، لم تلعب الولايات المتحدة الدور المطلوب منها في كبح آلة العنف الإسرائيلي، وعلى الرغم من موقف العرب والمسلمين في دعمهم ل"بوش الابن" أثناء الحملة الانتخابية الأمريكية ضد منافسه "آل غور"، فقد تنكر للعرب والمسلمين وانحاز للإسرائيليين الذين قاموا بدعم "آل غور"، إضافة إلى ذلك بعد تلك الأحداث وجدت الولايات المتحدة السبب المقنع لتهديد الدول الشرق أوسطية، لأن أحداث 11 سبتمبر أثارت الآن قضيتين هامتين في الشرق الأوسط وهما "محور الشر"، ثم قضية أسلحة الدمار الشامل التي لا تسمح الولايات المتحدة الأمريكية لدول المنطقة بامتلاك أسلحة الدمار الشامل لمنعها من مساومتها سياسيا بواسطة تلك الأسلحة وبالتالي التأثير على مصالحها، وهما في الواقع يقفان خلف الدافع الحقيقي في تحول السياسة الأمريكية تجاه مكافحة الإرهاب، ويمكن ملاحظة ذلك في الهجمات الإسرائيلية على كل من فلسطين ولبنان، وارتفاع حدة التهديدات بالهجوم على سوريا، هذه السياسات تنبئ باقتحام حالات التعنت العربي الأخرى، وجلبها للانصياع لمتطلبات الحرب على الإرهاب[2]، وهكذا يتضح أن الحرب الكونية على الإرهاب حملت مميزات هامة أفادت الغرب أكثر من غيرهم، فهذه الحرب يحفها الغموض الذي منح قادة الغرب إستراتيجية واسعة، وتكتيك مرن وحرية في التصرف، وجاءت الحرب الكونية على الإرهاب، لتمنح الولايات المتحدة الأمريكية القيادة المشروعة والمدى الواسع من العمليات التي تقتسم قيادتها مع حلفائها الحقيقيين، بهذا قدمت هذه الظروف فرصة الحرب المتكررة للإدارة الأمريكية في الشرق الأوسط[3].

---

[1] مصطفى الدباغ، إمبراطورية تطفو على سطح الإرهاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004، ص25-26.

[2] خليفة عبد السلام خليفة، أثر الإرهاب على تغير نمط العلاقات العربية الغربية "1990-2005"، رسالة دكتوراه، جامعة النيلين، الخرطوم، 2007، ص244.

[3] Martin Shaw, The New Western Way Of War, Polity Press, Cambridge, 2005, p129.

وفي ظل ذلك فإن الولايات المتحدة الأمريكية قد تبدأ بتغيير العالم من الشرق الأوسط، حيث اعتبرت السياسة الأمريكية أن أحداث 11 سبتمبر فيصلا هاما في إعادة النظر في النظام العالمي، وتغيير الأسس التي تقوم عليها العلاقات الدولية ووحدات النظام الدولي وأنظمة بعض الدول، والسياسات التي تتبع في هذا الاتجاه يجب أن تدعم أحادية القطب الأمريكي وهيمنته على النظام الدولي، فكان الإرهاب والحرب على الإرهاب يعني الكثير من السياسات من بينها معالجة خطورة الإرهاب على الأمن القومي الأمريكي والعالمي، وللبدء بتغيير العالم أتت منطقة الشرق الأوسط في المرتبة الأولى، وكان نظام حزب البعث العربي وإسقاط النظام العراقي بعد طالبان في أفغانستان هي نقطة الانطلاق لتغيير العالم، وإلى جانب ذلك تعبر الرؤية الأمريكية عن ضرورة إدخال تغييرات ثقافية كبرى في دول المنطقة، ولا سبيل إلى تلك التغييرات إلا بفعل قوى عظمى تأتى من الخارج، ويقول "ريتشارد هاس" مدير مكتب التخطيط السياسي بوزارة الخارجية الأمريكية السابق "إن الهدف الأساسي للسياسة الخارجية الأمريكية في القرن الحادي والعشرون هو إدماج بلدان ومنظمات أخرى في الترتيبات التي ستدعم عالما يتسق مع المصالح والقيم الأمريكية، وبهذا ندعم السلام والرخاء والعدل على أوسع نطاق ممكن وكذلك التصدي للأخطار عبر القومية، مثل الإرهاب الدولي وانتشار أسلحة الدمار الشامل"[1].

ومن الملاحظ أن أحداث 11 سبتمبر دفعت بالأمريكيين إلى الاعتماد على القوة في ملاحقة الإرهاب في الشرق الأوسط لتغيير المنطقة، وكانت الولايات المتحدة قد وضعت ثلاثة بدائل إستراتيجية لسياستها الخارجية تجاه أحداث 11 سبتمبر، وهي تتمحور في البديل الأول وهو أن تستخدم الولايات المتحدة عنصر القوة في القضاء على التهديدات الإرهابية، أما البديل الثاني فأن تتبنى الولايات المتحدة الأمريكية وسائل دفاع إيجابية، معتمدة على العمل السياسي الفعال من أجل السلام والعدل والتنمية، والبديل الثالث أن تتخلى الولايات المتحدة عن العالم والاهتمام بمواطنيها ورفاهيتهم والاهتمام بمنظومة الدرع الصاروخي، ولكن ما حدث في أحداث 11 سبتمبر هو الذي دفع بالولايات المتحدة إلى الاعتماد على البديل الأول، وهو الاعتماد على القوة في ملاحقة الإرهاب، الذي بدأ يهدد أمن مواطنيها في الداخل، لهذا نقلت الولايات المتحدة معركتها إلى الشرق الأوسط لتغييره من مختلف الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية[2].

بناء عليه اعتبرت الولايات المتحدة الإسلام هو المسئول الأول عن هذه الهجمات، فقررت بذلك ضرورة مهاجمة الشرق الأوسط، لضرب مصادر الإرهاب، وهكذا أصبحت

---

[1] مايكل هدسون، مآزق امبريالية: إدارة المناطق الجامحة، مجلة المستقبل العربي، عدد284، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أكتوبر2002، ص39.

[2] محمد قدري سعيد وعبد المنعم سعيد، الأفكار والأسرار: 11 سبتمبر 2001، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، القاهرة، 2002، ص206.

المنطقة هدفا مستباحا تحت مسميات مختلفة، مما أدى إلى تدهور الأوضاع السياسية والاقتصادية والأمنية للمنطقة.

وقعت أحداث 11 سبتمبر 2001 بعد حوالي عقد من انتهاء الحرب الباردة وبداية النظام العالمي الجديد، هذه المرحلة كان لها تأثير كبير على الأجيال الجديدة في الشرق الأوسط، وقد تلاشت آمال هؤلاء بما شاهدوه من فشل في الدور الأمريكي في الشرق والأوسط وتزايد الدعم الأمريكي لإسرائيل والتحالف مع الأنظمة التقليدية غير الديمقراطية في المنطقة، فاتجهت العديد من الجماعات والتنظيمات الإسلامية إلى الاستعانة بالقيم الدينية كوسيلة في اعتقاد منها للرفض والمقاومة والجهاد لإحقاق الحق فانتشرت بذلك أعمال العنف المسلح بواسطة تلك الجماعات لضرب المصالح الأمريكية في الشرق الأوسط وخارجه .

ونظرا لارتباط الأحداث في مسؤوليتها بالشرق الأوسط بسبب هوية الأفراد المشاركين في الهجوم شملت تهمة الإرهاب جل المنطقة، بسبب هويتها العربية والإسلامية، وباعتمادها على بعض الشواهد والتخمينات تناولت واشنطن الأحداث في خطابها السياسي بلغة الوعيد باستخدام القوة تجاه المنطقة كلها، وانطلقت هذه التهديدات من أعلى سلطة أمريكية معتبرة الإسلام هو الإرهاب وأن الحرب القادمة هي حرب دينية فمن ليس مع الولايات المتحدة الأمريكية سيكون مع الإرهاب.

المبحث الثاني: سياسة الحرب على الإرهاب في الإستراتيجية الأمريكية الجديدة.

في نهاية الحرب الباردة كان هناك سؤال يطرح نفسه، هل ستستمر القوة الأمريكية في القيام بنفس الدور في فترة ما بعد الحرب الباردة، لتوفير الأمن الذي ينمو فيه السلام والديمقراطية والسوق الحر؟، في هذه الحقبة لم يعد هناك مثير يحفز تلك القوة لتستمر في تحركاتها العسكرية الخارجية، وحتى أحداث 11 سبتمبر لم تقدم البديل القوي للتحرك العسكري الأمريكي الثقيل، وإن كانت تلك الأحداث أعادت للقوة العسكرية مبرر انطلاق نشاطها الحربي الخارجي في ما عرف لاحقا بالحرب على الإرهاب.

فأبرز ملامح السياسة الأمريكية بعد هذه الأحداث اعتماد منطق القوة بتحريك الأساطيل ونشر القواعد العسكرية حول المنطقة، فغلب بذلك مظهر عسكرة السياسة في الشرق الأوسط أكثر من الابتداء بالدبلوماسية.

المطلب الأول: التواجد الأمريكي في الشرق الأوسط وصراع السيطرة على المنطقة.

أثارت أحداث 11 سبتمبر جدلا محوريا حول تعديل إستراتيجية السياسة الأمريكية لمواجهة خطر الإرهاب، فهل تستطيع الولايات المتحدة المحافظة على وضعها الحالي في تجنب الخوض في عمليات عسكرية حول العالم؟، أم أنها ستعود لوضعها السابق أثناء الحرب الباردة كموازن خارجي، حين احتفظت بقوات عسكرية كبيرة في أسيا وأوروبا، وتدخلت بشكل فاعل في مختلف إنحاء العالم، ولكن مع ذلك هناك تصاعد للانتقادات الداخلية على تزايد حجم النفقات وإطالة مدة بقاء القوة العسكرية في الشرق الأوسط.

الفرع الأول: التواجد العسكري الأمريكي في منطقة الشرق الأوسط.

التواجد الأمريكي في الشرق الأوسط هو أحد مكونات الإستراتيجية الأمريكية التي تخدم مصالحها وأهدافها، ويمكن إدراك المغزى من وجود القوات الأمريكية المنتشرة في القواعد العسكرية بهذه المنطقة، بأنها في خدمة مرتكزات الإستراتيجية الأمريكية في الشرق الأوسط، وتتمثل تلك المرتكزات في أمن إسرائيل، وتأمين النفط، وحماية الأنظمة الحليفة[1]، ومن المحتمل أن نشر القوة الأمريكية حول العالم جاء ليلبي المصالح الأمريكية السياسية والاقتصادية، بذلك رسم البيت الأبيض الخطط اللازمة للتواجد بمختلف جهات العالم، ووضعت السياسة الأمريكية إستراتيجية شاملة من أجل إحكام سيطرتها السياسية والاقتصادية عالميا، فلا تكاد تخلو الآن أي جهة من العالم إلا ويكون للولايات المتحدة دور أو تدخل مباشر أو غير مباشر في شئونها[2].

وكان الحضور العسكري الأمريكي في الشرق الأوسط خطوة للانطلاق إلى مناطق أبعد، تقع ضمن دائرة الهيمنة الأمريكية، ويؤمن المفكرين وكبار السياسيين الأمريكيين، بأن الولايات المتحدة يجب أن تحتفظ بتواجد عسكري دائم في منطقة الخليج العربي، هذه المنطقة من الشرق الأوسط لها أهمية قصوى في التحكم فيما حولها من أقاليم، والاستفادة من تلك الميزة في مراقبة آسيا الوسطى وشرق أفريقيا وجنوب آسيا، وكلما زاد حجم التواجد العسكري في هذه الجهة من الشرق الأوسط، أعطى الولايات المتحدة القدرة في التأثير على مجريات الأحداث الدولية في أغلب الأقاليم الهامة في العالم، حيث إن أغلب الهجمات الأمريكية على حركة طالبان وتنظيم القاعدة والعراق، بعد أحداث 11 سبتمبر انطلقت من القواعد العسكرية المتواجدة في الخليج العربي[3].

لهذا السبب لا تتوانى الولايات المتحدة عن المطالبة بالحصول على المزيد من القواعد العسكرية في المنطقة، فبعد حربها في العراق، كسبت موافقة الحكومة العراقية بإقامة ست قواعد عسكرية تنتشر في وسط البلاد وأطرافها، والهدف من إقامة هذه القواعد

---

[1] عبد السلام شميلة، مشروع الشرق الأوسط الكبير، رسالة ماجستير، أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس، 2006، ص28.

[2] نفس المرجع، ص 27.

[3] أحمد ثابت وخليل العناني، العرب والنزعة الإمبراطورية الأمريكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005، ص63-64.

الأمريكية، حماية القوات الأمريكية في العراق، وتقديم الدعم للقواعد الأمريكية المنتشرة في مناطق آسيا الوسطى[1]، ويعد بناء القواعد العسكرية الأمريكية في العراق، بمثابة خطوة أولى في طريق الهيمنة الأمريكية على العالم، بواسطة القوة العسكرية الأمريكية في العراق، فقد يتحقق للولايات المتحدة السيطرة على أكبر مخزون نفطي في العالم والمتمثل في نفط العراق والخليج، وتتضمن الخطوة الثانية إخضاع الأنظمة السياسية في الشرق الأوسط للسيطرة الأمريكية، بما فيها الدول العربية الحليفة، أما الخطوة الثالثة للتواجد العسكري الأمريكي في الشرق الأوسط، فهي تمهيد الطريق للانقضاض على إيران، لتكتمل عملية اتصال القوة الأمريكية المتواجدة بالخليج بقواعدها في أفغانستان، ويسهل هذا الأمر فيما بعد الانفراد الأمريكي بالصين، لإكمال الهيمنة الأمريكية على العالم[2].

هناك من يرى أن منطقة الشرق الأوسط هي إحدى الأقاليم الهامة في العالم لتمركز القوى الأمريكية أفقيا، فمنذ أحداث 11 سبتمبر استغلت الولايات المتحدة قدراتها لنشر وحداتها العسكرية عبر مساحات واسعة، تمتد آلاف الكيلومترات من منطقة البلقان، وحتى الحدود الصينية مرورا بالقوقاز، وآسيا الوسطى، والشرق الأوسط، وشبه القارة الهندية وهي مناطق ذات أهمية إستراتيجية لنشر القوات الأمريكية حول العالم، وقد أقامت واشنطن مجموعة كبيرة من القواعد العسكرية حول أفغانستان، حتى صارت الأراضي الروسية قريبة من مناطق انتشار القوات الأمريكية[3]، فالتواجد العسكري الأمريكي في أفغانستان لا يقتصر على مواجهة الإرهاب، بل يؤدي أغراضا أخرى ربما كانت أهم من الإرهاب، فهذا التواجد يمنح واشنطن القدرة على الاقتراب من مناطق الخطر النووي، فأفغانستان ذات موقع استراتيجي عسكري يتوسط الهند، وباكستان، وإيران، والصين، والدول الإسلامية المستقلة عن الاتحاد السوفيتي سابقا، ولا يمكن للولايات المتحدة التواجد في جميع هذه الدول بسهولة، إلا من خلال القواعد العسكرية الأمريكية في أفغانستان، وللمحافظة على تفوق القوة الأمريكية، ينبغي تطويق الصين ومتابعة النشاط العسكري لهذه الدول وما يدور حولها ومعرفة قدراتها ومراقبة تجاربها النووية والصاروخية[4].

وضمن هذا التناول، يواجه التواجد العسكري الأمريكي في الشرق الأوسط رفض شعبي دائم، فالتيارات السياسية القومية، واليسارية، والدينية في المنطقة تعتبره تواجدا أجنبيا يشكل خطرا على أمن المنطقة، واعتبرته تلك التيارات مهددا، بانشقاق وانقسام

---

[1] حسام سيد سليم، الهيمنة السريعة عن مسرح العمليات وعلاقتها بالثورة في الشؤون العسكرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007، ص87.

[2] مصطفى الدباغ، إمبراطورية تطفو على سطح الإرهاب، مرجع سابق، ص119.

[3] أحمد ثابت وخليل العناني، العرب والنزعة الإمبراطورية الأمريكية، مرجع سابق، ص80.

[4] عبد الله علي عبد الله، الحرب النفسية الأمريكية تجاه العرب والمسلمين، دار الكتاب الثقافي، اربد-الأردن، 2005، ص ص118-119.

العروبة والإسلام، فكثرة القوات العسكرية الأمريكية، أدت إلى السيطرة على منابع النفط والتحكم في توازن القوى لصالح إسرائيل وعدم استقرار المنطقة، وازدادت حالة العداء والمواجهة الرافضة للتواجد العسكري بالمنطقة، لدرجة أن بعض التيارات الدينية قامت بمهاجمة أهداف أمريكية تابعة لقواعدها المتواجدة في منطقة الخليج العربي مثلما حدث في السعودية[1]، وكان أحد مسببات هجمات 11 سبتمبر وجود قوات أمريكية في الشرق الأوسط، وأثبتت الوثائق الخاصة بتنظيم القاعدة، التي تم العثور عليها في أفغانستان، أن هناك علاقة بين تمركز القوات الأمريكية في الخليج وبين الهجمات، المسماة بالإرهابية، على مركز التجارة العالمي، وفي هذا مدلول على أن التواجد العسكري الأمريكي، قد لا يؤدي إلى الشعور بالأمن بالنسبة للولايات المتحدة، بل يعرضها للوقوع في الخطر والمتاعب الأمنية بفعل الأعمال الإرهابية[2].

لكن هناك العديد من الآراء تفيد أن التواجد العسكري الأمريكي بالشرق الأوسط لا يعتبر احتلالا ولا يشكل أي خطر على أمن المنطقة، لأنه عبارة عن تواجد مشروع، فهذا النوع من التواجد جاء وفق معاهدات دولية بين دول المنطقة والولايات المتحدة الأمريكية وفق القانون الدولي والأعراف المعمول بها في العلاقات الدولية، فتمركز الطائرات أو السفن واستخدام الأجواء والمياه الإقليمية غالبا ما يكون مؤقتا أو محدودا بمدة معينة، وهذا النوع من الاتفاقيات لا يزال معمولا به في أوروبا الغربية مع دول مثل بريطانيا وألمانيا، وكذلك في شرق آسيا كاليابان وكوريا الجنوبية وغيرها، كل هذه الحالات مرتبطة مع الولايات المتحدة باتفاقيات دولية محدودة، وكذلك هو الحال بالنسبة لبلدان الشرق الأوسط وتواجد القوات الأمريكية بالمنطقة[3].

وهناك طرح آخر يقول، تسعى السياسة الأمريكية، من وراء نشر الجيوش حول العالم، إلى تكييف البيئة المحيطة بواسطة القوة، وتبدو الهيمنة العسكرية الأمريكية مقنعة للجميع، بأنها أتت من أجل الاستقرار وتتقبلها الغالبية، لأنها لا تعتمد على الإكراه، وإن وجود القواعد العسكرية فيه ردع للأعداء وراحة للأصدقاء والحلفاء، وهدف نشر القواعد العسكرية فيه خدمة للجميع ولا يقتصر على القتال والمواجهة فقط، لأن تقديم مظاهر القوة الأمريكية لأي مجتمع، يهدف إلى إقناعه بدورها وفعاليتها، وإلى أي مدى يمكن الاعتماد عليها، ومن هنا يتم التمهيد إلى تحقيق التبادل الاقتصادي والثقافي بين المجتمعات[4].

---

[1] أحمد منيسي، أمريكا والشرق الأوسط في ولاية بوش الثانية، مجلة شؤون خليجية، عدد40، ركز الخليج للدراسات الإستراتيجية، القاهرة، شتاء2005، ص ص182-183.

[2] غاري هارت، القوة الرابعة: الإستراتيجية الكبرى للولايات المتحدة في القرن الحادي والعشرين، مرجع سابق، ص242

[3] أحمد منيسي، أمريكا والشرق الأوسط في ولاية بوش الثانية، مرجع سابق، ص183.

[4] اندرو باسيفيتش، الإمبراطورية الأمريكية، حقائق وعواقب الدبلوماسية الأمريكية، ترجمة: مركز التعريب والبرمجة، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004، ص172.

وبالنسبة للإستراتيجية الأمريكية هذا النوع من التواجد العسكري في الشرق الأوسط، أمر ملح ويجب التوسع فيه، خدمة لمطالب الحرب على الإرهاب، فأمن إسرائيل وتحقيق السلام والحد من الإرهاب، مرهون بحجم التواجد العسكري الكثيف في الشرق الأوسط ولمدى طويل.

الفرع الثاني: اختلال ميزان القوى في الشرق الأوسط.

اعتمدت السياسة الأمريكية طويلا على تقديم الوسائل الدبلوماسية في تعاملها مع الأحداث والمواقف الدولية، ولكن أحداث 11 سبتمبر أثرت في السلوك السياسي الأمريكي بالشروع في استعمال القوة أولا، وأكد "نعوم تشومسكي" "إن أسبقية القانون على القوة طالما كانت أهم خيط في نسيج السياسة الخارجية الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية، ولكنها بعد أحداث 11 سبتمبر تكاد تختفي تماما من الإستراتيجية الجديدة ومن الآن فصاعدا القوة هي التي ستسود، وستمارس الولايات المتحدة تلك القوة بالشكل الذي تراه مناسبا"[1].

ونتج عن التدخل الأمريكي في الشرق الأوسط بعد أحداث 11 سبتمبر، تفاوت في القوى، وتضائل فرصة العرب في الحصول على قدر من قوة الردع اللازمة أمام غيرهم من بلدان الشرق الأوسط، وبعد التورط المكلف في حرب العراق بدأت قدرة الولايات المتحدة الرادعة في الشرق الأوسط تتراجع، مما أدى إلى حدوث خلل في توازن القوى بالمنطقة، وانخفض على الأرجح تأثير القوى الخارجية مثل الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي في المنطقة أمام تصاعد قوى أخرى مثل إيران، تركيا وإسرائيل، فالولايات المتحدة تجابه قيود عسكرية وسياسية في المنطقة، مما أدى إلى تراجعها تدريجيا، وهذا يعني إمكانية هيمنة قوى إقليمية مثل تركيا وإيران وإسرائيل، وفي نفس الوقت يعتبر دليل على أن العرب فقدوا دورهم كقوة إقليمية لها مكانتها في توازن القوى في منطقة الشرق الأوسط[2]، كما حملت الحرب على الإرهاب تهديدا للقوى العربية والإسلامية، لأن مخططات الإصلاح الأمريكي لمنطقة الشرق الأوسط تضمنت على اقتصار مهام الجيوش في المنطقة على القضايا المحلية، بحيث تتركز المهام العسكرية على القيام بالدور البوليسي الداخلي، مثل مكافحة المظاهرات ومواجهة الجماعات الإرهابية، وبذلك تصبح معظم قوى الدول العربية غير مؤهلة مستقبلا للخوض في مواجهات خارجية[3].

وهنا يمكن القول انه انعدمت حالة توازن القوى في الشرق الأوسط، وما يوجد الآن هي وضعية اختلال توازن بنيوي قد يستعصى تقويمه، فالعرب يتفوقون قليلا في الموارد

---

[1] نعوم تشومسكي، الهيمنة أم البقاء: السعي الأمريكي للسيطرة على العالم، ترجمة: سامي الكعكي، دار الكتب العربي، دمشق، 2004، ص39.

[2] اشيرو سوزير، الدور الإسرائيلي في الحرب الأمريكية على العراق، ترجمة: احمد أبو هدية، مركز الدراسات الفلسطينية، دمشق، 2005، ص ص162-163.

[3] راجي عنايت، أمريكا إلى أين، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص127.

الكمية على إسرائيل بسبب ثروة النفط، ولكن إسرائيل لديها تفوق نوعي في القوة العسكرية، وتستطيع إسرائيل كسب الحروب ضد العرب، وقد تحصلت على ذلك مرارا في السابق، ولكنها لا تستطيع أن تتجاوز التهديد العربي، بسبب تفوقهم في الموارد الكمية، والعرب لا يستطيعون التغلب على إسرائيل بسبب تفوقها النوعي[1]، إذا ميزان القوى في الشرق الأوسط الآن يعمل لصالح إسرائيل، ولا يوجد في الشرق الأوسط توازن قوى، لأن الوضع السائد في المنطقة يسمى ميزان الخوف، وهذا التعبير هو حصيلة لتطور العقيدة العسكرية الإسرائيلية المستمدة من ميزان القوى لممارسة ميزان الخوف، وتستخدم إسرائيل في صراعها مع العرب فكرة أن العرب لا يفهمون إلا منطلق القوة، وأن تفوق القوة العسكرية الإسرائيلية هو السبيل لحل المشاكل السياسية لإسرائيل[2].

إذا كانت الولايات المتحدة حريصة على استقرار المنطقة بعد أحداث11 سبتمبر 2001، فعليها الاهتمام بمبدأ توازن القوى، وفي الواقع أن إسرائيل ليست بدولة ضعيفة لتتلقى جميع أنواع الدعم الأمريكي، فمنذ قيامها في منتصف الأربعينات وحتى الآن انتصرت إسرائيل في كل حروبها مع العرب، والآن تعتبر إسرائيل القوة العسكرية الأولى المتفوقة على كل القوى التقليدية الأخرى في الشرق الأوسط، وقد اتسع الفارق بين إسرائيل والدول المجاورة إلى درجة اختل معها ميزان القوى، ولم تعد هناك الآن دولة تستطيع أن تلحق بقدرة إسرائيل العسكرية في الشرق الأوسط[3]، من هذا المنطلق، وفي حربها على الإرهاب احتلت الولايات المتحدة العراق بعد تدميره، لكي تتفوق إسرائيل في قوتها إقليميا، لأن العراق كاد يشكل قوة رادعة لإسرائيل، فبعد الاحتلال الأمريكي للعراق صرح وزير الخارجية الأمريكي في خطاب له أمام منظمة "إيباك" اليهودية في أمريكا، فقال "إن من أهداف غزو العراق حماية أمن إسرائيل" هذا التصريح يمكن الاستدلال به على أن العراق كان يمثل تهديدا شكليا لأمن إسرائيل، على اعتبار أن العراق دولة معادية لإسرائيل، ومن المسلم به أن ضرب العراق وتدميره يخدم مصلحة إسرائيل[4].

كما استخدمت الولايات المتحدة الحرب على الإرهاب لتأييد قوة إسرائيل في تفوقها على العرب، تحت غطاء الحرب على الإرهاب، والتي أطلقت عليها الولايات المتحدة أيضا حرب الخير على الشر وحرب الإنسانية ضد الشياطين، وأيدت الإدارة الأمريكية الحملات العسكرية الإسرائيلية ضد الفلسطينيين، وقد صورت وسائل الإعلام الغربي أن

---

[1] حسن آغا، ضبط التسلح والأمن في الشرق الأوسط، البحث عن أرضية مشتركة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، القاهرة، 1995، ص117.

[2] عاطف الغمري، الشرق الأوسط الكبير، دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، 2004، ص81.

[3] ستيفن والت وجون ميرز هايمر، اللوبي الإسرائيلي والسياسة الأمريكية الخارجية، ترجمة: محمود الحموري، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص22.

[4] أحمد طه خلف الله، سقوط العرب في الحرب على العراق، دار الكتاب العربي، دمشق، 2004 ، ص62.

عمليات القتل والتدمير في فلسطين هي ليست ظلما إسرائيليا بل هي مكافحة الإرهاب الفلسطيني، الذي يشبه الإرهاب الذي تقاتله الولايات المتحدة[1].

وهكذا يبدو أن دور الولايات المتحدة في الشرق الأوسط، هو مساعدة الجميع لبناء القوة اللازمة لمحاربة الإرهاب، وعملت الولايات المتحدة على مواجهة التهديدات الإرهابية في الشرق الأوسط، والتي أطلقتها التنظيمات الأصولية الإسلامية ضد البلدان الحليفة للولايات المتحدة، كما قامت واشنطن بتقديم الدعم العسكري للأنظمة التي قد تتعرض لخطر الهجمات الإرهابية، وذلك من أجل تأمين الاستقرار فيها، خاصة في بلدان مثل السعودية ومصر واليمن ومساعدتها بشتى الوسائل القتالية اللازمة، وقامت الولايات المتحدة بمجابهة إيران لمنعها من بناء القوة، بسبب التوجهات الإيرانية الرامية إلى تصدير الثورة الإسلامية إلى دول الشرق الأوسط، فالمواجهة مع إيران مرتبطة، دائما بالهجوم الإرهابي المتكرر على المصالح الأمريكية، لأن الحركات الأصولية الإسلامية المدعومة من إيران، تهاجم التواجد الأمريكي في المنطقة وخاصة في السعودية، ولبنان، واليمن وغيرها، فحزب الله والجهاد الإسلامي مجموعات معادية لإسرائيل حليفة الولايات المتحدة في المنطقة[2].

[1] صلاح الدين حافظ، كراهية تحت الجلد إسرائيل عقدة العلاقات العربية الأمريكية، مرجع سابق، ص ص30-31.
[2] راجي عنايت، أمريكا إلى أين، مرجع سابق، ص ص130-131.

المطلب الثاني: الوجود الأمريكي في الشرق الأوسط ومبدأ استخدام القوة والحرب الإستباقية.

أعطت أحداث 11 سبتمبر الولايات المتحدة ما تبحث عنه، للقيام بحرب شاملة لا تنتهي إلا بتحقيق أهدافها، فهذه الحرب ليس لها زمن محدد أو ساحة محددة، فالإرهاب متنوع ومنتشر ولا ينتهي بمعركة واحدة، والأسلحة المستخدمة ستكون عسكرية ودبلوماسية ومالية وقانونية[1]، ولكن تعد هذه الحرب، التي تقوم بها الولايات المتحدة في منطقة الشرق الأوسط وتسميها بمحاربة الإرهاب، عمل غير مشروع من الناحية القانونية، فلا يجوز في كل الأحوال التهديد بالقوة أو استخدامها إلا لحفظ السلم والأمن الدوليين وباستصدار قرار من مجلس الأمن[2].

الفرع الأول: التهديد باستخدام القوة.

ترى بعض التحليلات الأمريكية أن هناك مدرستان للتعامل مع الإرهاب، الأولى تؤمن بأن التهديد الإرهابي أمر وارد كرد فعل، وعلى السياسة الأمريكية الاعتماد على القوة العسكرية للقضاء عليه، وترى هذه المدرسة أن النظم الديكتاتورية والأمم الشريرة، كما تصفها، إذا حاولت امتلاك أسلحة الدمار الشامل يجب أن تنالها طائلة الحرب على الإرهاب، أما المدرسة الثانية تعتقد بضرورة التعرف على نمط التهديد الإرهابي، لإصلاحه والقيام بعزل الميئوس من الإصلاح[3]، لكن بعد أحداث 11 سبتمبر اتخذت السياسة الأمريكية من التهديد باستخدام القوة في الشرق الأوسط، وسيلة للوصول إلى أهدافها في المنطقة، وطالبت واشنطن الدول العربية وقف الدعم المادي والسياسي للانتفاضة الفلسطينية، وحثت على ضرورة إقامة علاقات سياسية واقتصادية مع دولة إسرائيل، كما نادت تلك الأنظمة بالالتفات إلى تحسين نماذج الحكم لديها بما يتوافق مع الديمقراطية الأمريكية، والانفتاح على الاقتصاد العالمي والسوق الحر، وتجلى التهديد بالقوة العسكرية الأمريكية في المنطقة، في الهجوم على سوريا وتهديدها عبر وسائل الإعلام، والضغط عليها بقرارات الأمم المتحدة[4].

وقد هددت الولايات المتحدة بعد أحداث سبتمبر، ومن داخل الأمم المتحدة، إن لم ينطلق مجلس الأمن لنزع أسلحة الدمار الشامل العراقية، فإن الولايات المتحدة ستعتمد على نفسها، في القيام بالتدخل العسكري في العراق للقيام بهذه المهمة، وهذا التهديد هو ما يفسر التغير النوعي في السياسة الأمريكية بعد أحداث 11 سبتمبر، وهو التحول نحو

---

[1] عبد الجليل محمد حسن كامل، الشرق الأوسط الكبير: دراسة تحليلية مقارنة للمشاريع الأمريكية في المنطقة، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، 2008، ص127.

[2] إبراهيم محمد العناني، قانون القوة في محاربة الإرهاب، أول حروب القرن 21، مجلة شئون الشرق الأوسط، عدد1، مركز دراسات الشرق الأوسط، القاهرة، 2002، ص37.

[3] غاري هارت، القوة الرابعة: الإستراتيجية الكبرى للولايات المتحدة في القرن الحادي والعشرين، مرجع سابق، ص14.

[4] عبد المنعم علي أبو عائشة، الحرب الأمريكية على الإرهاب وأثارها على المنطقة العربية، رسالة ماجستير، أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس، 2006، ص69.

الهيمنة الأمريكية المقننة، وبذلك يتضح أن واشنطن جعلت من نفسها المشروع العالمي، الذي تلعب فيه دور الحارس، وهي التي تقوم بنفسها باستخدام قوتها العسكرية، لمعاقبة الدول المخالفة لها[1]، فمن جهته وجه "بوش الابن"، الرئيس الأمريكي السابق، بعد أحداث 11سبتمبر مباشرة، رسالة قصيرة إلى القوات الأمريكية، مفادها كونوا على جاهزية عالية، وإن خطة أمريكا للرد قادمة، فاجعلونا فخورين، وحمل الخطاب لهجة التهديد التي تقول، بأن الانتقام سينال مما يعرف بالإرهابيين الإسلاميين المنتشرين في أكثر من 60 دولة[2]، وفي ذلك تقول "جيسيكا ماكيوز" رئيسة مؤسسة كارنيجي للسلام بواشنطن، أن المقصود بالغزو الأمريكي للعراق، هو إطلاق رسالة إلى كل دولة في العالم، بأنه من المحتمل أن تلاقي ما لاقته العراق في المستقبل، وليس بالضرورة أن يصدر اعتداء أو تحرش من تلك الدول على الولايات المتحدة[3]، وإن التهديد الأمريكي باستخدام القوة ضد الإرهاب في الشرق الأوسط، يأتي في سياق الحرب الإستباقية، حسب إستراتيجية الأمن القومي، لإسكات تهديدات معينة، ونظرا لأن الحرب الاستباقية نفذت بعد أحداث سبتمبر أولا في العراق، إلا أنها لم تستأصل التهديدات الإرهابية تماما[4].

إن السياسة الأمريكية جعلت من الشرق الإسلامي والعربي مصدر تهديد للعالم الغربي وصورت وجود تناقض بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية في القيم والثقافة والتقاليد، وهذه الرؤية متطابقة مع رؤية صناع القرار ورجال السياسة والإعلام في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث ازداد تمسك واشنطن بنظرية "صامويل هانتنجون" لصدام الحضارات، واعتبرت هذه السياسة أن الصراع القادم هو صراع حضارات وليس صراع أيديولوجيات[5]، ومن زاوية أخرى حملت العديد من وسائل الإعلام الأمريكية، حجم وافر من المعلومات المهددة بضرب مناطق واسعة من الشرق الوسط، حيث تناول "ريتش لوري" الكاتب في مجلة "ناشيونال ابفيو"، بضرورة ضرب مكة بقنبلة نووية كإنذار للمسلمين وتلقى هذا المقال، اثر ذلك، الكثير من الردود والرسائل المؤيدة لهذه الفكرة، حتى باتت فكرة رائجة في الغرب[6].

وحسب وجهة النظر الأمريكية فقد تعاملت الولايات المتحدة بأداة القوة، فقط مع دول الشرق الأوسط الراعية للإرهاب، والحرب على الإرهاب تعد حرب مختلفة عن

---

[1] السيد يس، الإمبراطورية الكونية والصراع ضد الهيمنة الأمريكية، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2004، ص ص34-35.

[2] Phyllis Bennis, Before And After US foreign Policy And The September 11th Crisis, Olive Branch Press, New York, 2003, p96.

[3] عاطف الغمري، من يحكم أمريكا: جماعة الصقور ونظرتهم للعرب وإسرائيل، المكتب المصري الحديث، القاهرة، 2002، ص ص136-137.

[4] غاري هارت، القوة الرابعة: الإستراتيجية الكبرى للولايات المتحدة في القرن الحادي والعشرين، مرجع سابق، ص ص198-199.

[5] عبد الله علي عبد الله، الحرب النفسية الأمريكية تجاه العرب والمسلمين، مرجع سابق، ص118.

[6] محمد علي حوات، العرب وأمريكا من الشرق أوسطية إلى الشرق الأوسط الكبير، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005، ص170.

معظم الحروب، التي خاضتها الولايات المتحدة من قبل، في أنها حرب ضد إرهاب متغير ومتنوع، بدلا من حرب ضد دولة رسمية، لهذا تعمدت الولايات المتحدة تسخير القوة، للقضاء على الدولة الراعية للإرهابيين، فكان ضرب أفغانستان مثلا لفصل "أسامة بن لادن" وتنظيم القاعدة عن دولة أفغانستان، بالقضاء على حكومة طالبان، أما تدمير الدولة العراقية للإطاحة ب"صدام حسين" في العراق، فكان يمثل الهجوم على أحد رموز الإرهاب الدولي، وهذا يجعل المهمة أسهل على الإدارة الأمريكية، لشن الحرب وشرحها للأمريكيين[1].

وضمن هذا التناول فإن السياسة الأمريكية تبني علاقتها مع المسلمين على أسس التقارب والتعاون، فالولايات المتحدة تحاول دائما الاحتفاظ بعلاقات جيدة مع العرب والمسلمين، وحتى بعد مقتل الآلاف من الأمريكيين في الهجوم المصنف بالإرهابي على الولايات المتحدة يؤكد القادة الأمريكيين أنه لا علاقة للعرب والمسلمين بما حدث، فصناع السياسة الأمريكية يكررون في كل مناسبة، أن الإسلام ليس عدوا لهم، وإنهم يحاولون بكل الوسائل كسب دعم وتعاطف العرب للجهود الأمريكية في حربها على الإرهاب[2]، ولكن طالما استمر النشاط الإرهابي بجميع أنواعه في المنطقة، فإن الحرية ستضل مهددة، لهذا فإن الحرب على الإرهاب لا تزال في بدايتها بين العالم المتقدم وبقية العالم، لا تزال الحرب على الإرهاب في مهدها الأول، لأن هذه الحرب لا تزال تهدد وتلاحق آلاف الإرهابيين المدربين تدريبا راقيا على القتل والتدمير، وغاية السياسة الأمريكية في المنطقة ليس التهديد فقط بل إزالة معاقل الإرهابيين كما تراهم، ومنع دول المنطقة من الحصول على أسلحة الدمار الشامل[3]، وإذا كان "أسامة بن لادن" هو المسئول عن هجمات 11 سبتمبر فلا يوجد سبب وجيه يدفعنا إلى تأييد نواياه العدائية، حتى إذا كانت تلك النوايا تشبه أعمالا تؤدي إلى تحقيق أهداف يؤمن بها غالبية المسلمين، فلا توجد غاية تبرر تلك الوسائل والأسوأ من ذلك إنها أساءت إلى القضايا التي يؤمن بها البعض[4].

---

[1] Walter Lafeber, The Post September Debate Over Empire, The Academy of Political Science, New York, 2002, p30.

[2] Barry Rubin, The Tragedy of The Middle East, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p236.

[3] فل سكراتون، باسم حرب عادلة، الحوار الثقافي، بيروت، 2004، ص ص432-433.

[4] الين مايكسينس وود، حرب بلا حدود: أمريكا اعتزاز بالآثام وتبجيل للكذب، ترجمة: مازن الحسيني، دار الرواق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص55.

الفرع الثاني: الاستخدام المفرط للقوة.

كان الهجوم الأمريكي المكثف على المنطقة، باختيار أسلحة ذات قدرة تدميرية كبيرة، لا يتناسب وحجم الأهداف المدنية، وكان من الطبيعي أن لا تستعمل أسلحة الذكاء الأمريكية عسكريا لاحتلال المدن وتدمير الجيوش فقط، وإنما استعملت كأداة للترهيب والحرب النفسية، وتم استثمارها لتدمير معنويات الجيش العراقي، وإثارة القلق والخوف عند المدنيين وإرهابهم بتقنياتها العالية واستعمالها بقسوة لتهديم البيوت والمجتمعات البشرية، بقصد تطبيق نظرية الرعب النفسي القائمة على فكرة الصدمة والترويع[1].

وتتفق العديد من الآراء على أن القوة هي إحدى أدوات الولايات المتحدة لنشر النموذج السياسي الأمريكي في الشرق الأوسط، وهناك تصور أمريكي يأمر باستخدام مختلف أنواع القوة العسكرية ضد الأعداء في حالة إبدائهم أي مقاومة، وأن كثير من شعوب العالم من الممكن تدميرها بالقوة العسكرية، فإذا ضلت متخلفة عن هذا النموذج فعلى القوة الأمريكية الامتناع عن مساعدة هذه الشعوب، بل يجب تركها لتنتهي لأنها تتقاسم مع الشعب الأمريكي الموارد الطبيعية المهددة بالتناقص، وبموجب إستراتيجية الأمن القومي الأمريكي، ادعت السياسة الأمريكية حصولها على سند شرعي، يمنحها حق استخدام القوة ضد الدول التي تراها تشكل خطر على أمنها، ولكن يعد هذا منافيا لميثاق الأمم المتحدة، لأن المادة الخامسة من الميثاق لا تسمح باستخدام القوة العسكرية، إلا للدفاع عن النفس وفي حالة وقوع هجوم عسكري ضد أي دولة عضو في المنظمة[2]، إلا أن التمادي في استخدام القوة العسكرية من قبل أي إمبراطورية سينتهي بضعفها والتوسع في نشر الهيمنة يقود الإمبراطورية إلى التحلل والضعف ثم التراجع والسقوط[3].

ويرى المعارضون للحرب على الإرهاب بأنها بهذه الكيفية تزيد من توسيع دائرة الإرهاب في صورة هجمات انتقامية ردا على الهجمات الأمريكية، ومن المتوقع تفاقم ما يوصف بالإرهاب كلازمة متعلقة بالحرب على الإرهاب، فالاقتصار على القوة المفرطة ضد ما يعرف بالإرهاب، هو ميل نحو ذيوع العنف المتبادل بين الإرهاب والولايات المتحدة، وهناك خسائر بشرية بأرقام كبيرة في صفوف المدنيين في أفغانستان والعراق وغيرها، فقد رفعت منظمة العفو الدولية العديد من التقارير حول الاعتقالات في سجون سرية بدون أي إجراءات قانونية، وتعرض أولئك المعتقلين إلى أعمال التعذيب، ولعل الخطر الحقيقي ليس في الإرهابيين فقط، ولكن في التعامل معهم واستخدام الحملات

---

[1] ياسين خضير البياتي، تفكيك المشهد العراقي: مفخخات الطائفية السياسية والإسلامية، مجلة المستقبل العربي، عدد345، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نوفمبر2007، ص47.

[2] عبد المنعم علي أبو عائشة، الحرب الأمريكية على الإرهاب وأثارها على المنطقة العربية، مرجع سابق، ص ص85-88.

[3] صلاح الدين حافظ، كراهية تحت الجلد إسرائيل عقدة العلاقات العربية الأمريكية، مرجع سابق، ص108.

العسكرية ضدهم، لأنه من الصعوبة بمكان القضاء على الأفكار والأيديولوجيات بالحملات العسكرية[1].

ونتيجة للعمليات العسكرية الواسعة والقصف الجوي المركز على ما يوصف بمعاقل الإرهابيين في أفغانستان من قبل القوات الأمريكية وقوات التحالف، أصبحت حياة الملايين مهددة بفعل ممارسة القوة المتزايدة، بعد الهجوم على أفغانستان عقب أحداث 11 سبتمبر، هجر الملايين من المدنيين بيوتهم وقراهم بسبب القصف الجوي، ولم ينته الأمر عند ذلك، فقد تعرض هؤلاء المدنيين إلى خطر المجاعة خاصة بعد توقف عمليات الإغاثة الدولية، بسبب قصف الطرق والمعابر المتصلة بباكستان[2]، وفي نفس السياق اعتمدت القوة الأمريكية في العراق على عدة وسائل أطلقتها للعالم من خلال استخدام قوتها في العراق، لتحذير الجميع بالإذعان لقوتها، فقد خرجت واشنطن عن قرار مجلس الأمن الذي يرفض الحرب على العراق، واعتمدت على معلوماتها الاستخباراتية التي تنذر من الخطر العراقي، ويلاحظ إنها استخدمت الأسلحة المحرمة دوليا ضد المدنيين العراقيين، واستخدمت كذلك مبدأ "الصدمة والتهويل" ولم تتقيد بالمعاهدات والاتفاقيات الدولية، المتصلة باستخدام القوة في الحروب، و كانت أداتها الحرب الاستباقية، التي تتمكن بها واشنطن من اقتلاع الأنظمة وتغيير الجغرافيا[3].

والولايات المتحدة لا تواجه في حربها على الإرهاب جيوش نظامية، بل تواجه جماعات ليس لديها طابع رسمي، فعلى مدى حوالي 350 عاما كانت العمليات الحربية تجري بين جيوش نظامية، ذات نماذج وأزياء متعارف عليها، وتلتقي الجيوش في ساحة الحرب للوصول إلى أهداف سياسية لاحقا، وتطورت قوانين الحروب بعد اتفاقيات جنيف وقوانين العلاقات الدولية الأخرى، فقد حددت تلك الاتفاقيات والقوانين المعاملات الإنسانية، كإعادة الأسرى إلى أوطانهم، وقوانين منع التعذيب، ولكن حروب القرن الجديد اختلفت عن السابق، ففي هذا العصر، وفي حروب الإرهاب، حمل العنف مقاتلين في ملابس مدنية، ليست لديهم انتماءات قومية معروفة ويهاجمون أهدافا مدنية، ولا يحملون أهدافا سياسية واضحة إلا التدمير من أجل التدمير[4].

وحسب الطرح الأمريكي وبسبب هذه الخلفية فالنتائج المدمرة للحرب على الإرهاب ليست مسئولية أمريكية، بل هي مسئولية من يعرف بالإرهابيين في الشرق الأوسط، فواشنطن قادرة على تفسير انخراطها في استخدام القوة، بأنه لا يعدو مجرد ردود على الأعمال الإرهابية، فكل الأعمال التدميرية التي لحقت بالمدن، والأطفال،

---

[1] وليد حسن فهمي، الولايات المتحدة والحرب على الإرهاب: الجدل السياسي والقانوني، مجلة السياسة الدولية، ب. ع، مؤسسة الأهرام، ب. س، ص ص73-74.

[2] نعوم تشومسكي، الصدمة 9/11، ترجمة: سعيد الجعفر، دار الكتاب العربي، دمشق، 2002، ص114 -115.

[3] محمد أحمد النابلسي، في مواجهة الأمركة، دار الفكر، دمشق، 2007، ص145.

[4] غاري هارت، القوة الرابعة: الإستراتيجية الكبرى للولايات المتحدة في القرن الحادي والعشرين، مرجع سابق، ص188-189.

والنساء بفعل آلة الحرب الأمريكية القوية، هي ليست من مسئولية الولايات المتحدة الأمريكية، بل المسئول الأول هم الإرهابيون الذين تسببوا في كل هذا الأذى[1].

وهكذا اتضح أن الاعتماد الأمريكي على نشر القواعد العسكرية واستخدام القوة المفرطة كان من الوسائل التي أثرت على استقرار المنطقة، فالقوة هي وسيلة تمهيدية في الطريق للانتقال إلى إتباع خطوات أخرى من أجل ضمان التواجد الأمريكي من جهة، ولإسكات القوة المحتملة التي قد تنمو على أيدي الجماعات الإسلامية من جهة أخرى.

يفكك "تشومسكي" مصطلح الحرب على الإرهاب، واصفا إياه بالعودة إلى البربرية الحديثة، موضحا أننا لا نستطيع مخاطبة إرهاب الضعفاء ضد الأقوياء دون مواجهة "الإرهاب الشديد، إلى حد لا يوصف، الذي يمارسه الأقوياء ضد الضعفاء"، وفي هذا السياق نرصد مدى الدمار والإرهاب الذي مارسته الولايات المتحدة على مدار العقود الماضية، وأثاره المدمرة على عشرات الدول ومئات الملايين من البشر، منذ بدء إستراتيجية الحرب على الإرهاب التي تم ترويجها منذ بداية الثمانينات في الولايات المتحدة في ظل إدارة الرئيس ريغان، وأصبحت إستراتيجية فعلية ومدخل رئيسي لتبرير التدخلات والحروب التي تقودها الولايات المتحدة في مناطق كثيرة من العالم بعد أحداث 11 سبتمبر 2001.

[1] محمد عباس، بل هي حرب على الإسلام، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006 ، ص84.

المبحث الثالث: تأثيرات وتداعيات أحداث 11 سبتمبر 2001 والحرب على الإرهاب على حركات الإسلام السياسي.

لقد تعثرت الحداثة في بعض بلدان العالم الإسلامي، ليس لعدم قابلية الشعوب الإسلامية على استيعاب الحداثة بل بسبب سياسات خاطئة تتحمل الدول الغربية مسؤولية جزئية عنها، أما الجزء الآخر من المسؤولية فتتحمله القيادات التي تولت شؤون البلدان التي خرجت من الاستعمار وسط القرن العشرين.

إن أحداث 11 سبتمبر كانت قفزة في الفراغ من جانب الذين أعدوها ونفذوها، ذلك أن المشروع الأصولي قد وصل إلى طريق مسدود، فخلال أكثر من عشرين سنة من نمو الأصوليات الإسلامية، تدلنا التجارب على إخفاقها في برامجها بالرغم من التأييد الذي حصلت عليه من جماهير مؤمنة حقا ويائسة من الإخفاقات التي حصدتها الشعوب الإسلامية في معارك التنمية والاستقلال والديمقراطية، وعلى العكس من ذلك إذا، فأحداث 11سبتمبر، ينبغي أن تدفع حركات الإسلام السياسي بل الشعوب الإسلامية عامة إلى رفع التحدي في عالم يذهب أكثر فأكثر إلى التوحد، بحيث يجب أن تثبت موقعها فيه.

المطلب الأول: التأثيرات الداخلية لأحداث 11 سبتمبر 2001 على حركات الإسلام السياسي.

من المؤكد للمطلع على مسار حركات الإسلام السياسي أن أحداث 11 سبتمبر وما تلاها تشكل محطة مفصلية هامة، سيكون لها ما بعدها في التأثير على حركات الإسلام السياسي أو في علاقاتها بالغرب، وضمن هذا المنظور فانه يمكن استخلاص أهم التأثيرات الداخلية لأحداث 11 سبتمبر على حركات الإسلام السياسي وتصنيفها إلى تأثيرات سلبية وأخرى ايجابية.

الفرع الأول: التأثيرات الداخلية السلبية لأحداث 11 سبتمبر 2001 على حركات الإسلام السياسي.

إذا كانت بعض الدول الشرق أوسطية والتي وضعت قوانين وطنية ضد الإرهاب بعد تفجيرات 11 سبتمبر إستجابة لقرارات أمريكا الصارمة في حربها ضد ما تسميه الإرهاب فقد سارعت معظم هذه الدول إلى إعلان إدانتها للإرهاب وتحديد مواقفها التي تراوحت بين تأييد الحرب المعلنة من طرف واشنطن بشروط والتحالف المطلق مع أمريكا، هذه الإجراءات الإدارية والبوليسية والقضائية ترمي إلى حد من نشاط الجماعات الإرهابية بقطع مصادر تمويلها وقرارات تجميد ومنع استغلال كل الأرصدة المشكوك فيها ومراقبة الحدود وتنقل الأشخاص والاتصالات بينهم لاسيما عن طريق الإنترنت الشيء الذي انعكس سلبا على احترام قواعد حقوق الإنسان والالتزامات الدولية لمختلف البلدان في هذا المجال ولعل الإسلاميين كانوا الأكثر تضررا بهذه الإجراءات حتى وإن كان الهدف هو الأمن الداخلي ومحاربة الإرهاب فإنه يبقى من الصعب التوفيق في الواقع بين حقوق الإنسان التي هي عالمية والإجراءات المتخذة على المستوى القطري لضمان امن وسلامة الدولة.

إن حالة الحصار والهيمنة والتبعية المفروضة من الدولة عليها أصبحت تميز حاضر هذه الحركات، ووصلت إلى حد استخدام أجهزة الإعلام وأساليب الملاحقة الأمنية ضدها، لتشويه صورتها والتعتيم على أهدافها ومحاولة القضاء عليها أو تحجيم نشاطها، فأضعفت قدراتها على الكسب والتحرك بين أوساط الجماهير، وبفعل الاملاءات الخارجية نجد أن معظم دول الشرق الأوسط أصبحت تضيق على حركات الإسلام السياسي بل قد تجرأت بعد هجمات سبتمبر على مساومة أعضاء ومنتسبي حركات الإسلام السياسي في جملة الحقوق من نزع الجنسية وبيروقراطية صريحة في استخراج أدنى الوثائق مثل جواز السفر أو حتى المساومة في بعض أهالي أعضاء هذه الحركات، ففي مصر مثلا هذه الاعتقالات والمواجهات تمت في الوقت الذي قامت فيه أجهزة الأمن بضوء اخضر من النظام السياسي بتشجيع عمليات التوبة السياسية أو المراجعة الفكرية الواسعة التي قام بها قادة الجماعة الإسلامية التي كانت متشددة وانتهى الأمر بالإفراج عن

حوالي ثلاثة ألاف منهم في شهري سبتمبر وأكتوبر سنة 2003 الأمر الذي أثار تساؤلات للمراقبين بمدى جدية النظام السياسي في التعامل مع حركات الإسلام السياسي المؤثرة في الساحة[1].

ولهذا فقد قررت بعض الحركات بمثابة تبديل أسمائها باعتبار أن الاسم يعد مظهرا خارجيا، لا يؤثر تبديله على المضمون والتنازل عن الاسم لا يعني التنازل عن المنهج، إضافة إلى أن بعض الحكومات اشترطت تغيير اسم الحركة عند طلبها رخصة العمل السياسي العلني وهذا على الرغم من أهمية الاسم الذي يعبر عن دلالة منهجية في الخطة السياسية للحركة الإسلامية، لكن لا مناصة لهذه الحركات من الاستجابة المشروطة بفعل أولوية العمل السياسي والدعوي لهذه الحركات[2].

ولا تزال بعض الدول ترفض حتى الاعتراف الرسمي بنشاط بعض حركات الإسلام السياسي رغم انه من البديهي المشاركة في اللعبة السياسية، ففي مصر مثلا لا يزال حرمان القوى والجماعات السياسية ذات الطابع الإسلامي من حق الحصول على حزب علني وقانوني هو سيد الموقف، وبديهي أن تلك القوى تملك رصيدا هو الأكبر في الشارع المصري وبالتالي فإن حجبها على الشرعية يساهم في عدم تطور الحياة السياسية المصرية[3].

كما أن فكرة المشاركة في السلطة من قبل أي جماعة سياسية تقبل أصول اللعبة السياسية هو مطلب عادي لا شيء يشوبه، ووصول الإسلاميين إلى السلطة هو أمر طبيعي كذلك لكن حرمانهم من الوصول إلى السلطة بوسائل متعددة منذ نشأت تلك الحركات كان جريمة ضد الشرعية وضد رغبة الناس وضد مبادئ القانون[4]، لكن تجذر هذا الحرمان عقب هجمات الحادي عشر من سبتمبر وتتم الحيلولة دونه بكل الوسائل بما فيها القهر والقمع والمنع والتعذيب والسجون والدعاية السوداء ... إلخ، غير أن بوادر الانفراج هي التي تسمح للإسلاميين من المشاركة في السلطة غير أن هذا السماح ليس بريء فيمكن أن يكون مؤامرة لتوريطهم وإضعاف قوتهم.

وذكرنا أن حركات الإسلام السياسي التي استجابت لمطلب تغيير الاسم قد بقيت في الساحة السياسية، أما التي لم تبدل اسمها فقد اختارت، إما العزلة والابتعاد عن البيئة التي تعيش فيها، أو السيطرة على اكبر جزء من محيطها، أو أنها تكييف مع ضغوط المحيط بفضل ما يحقق لها الاستمرارية في العمل السياسي[5]، وهناك الانهزاميين الذين تسربت

---

[1] احمد رفعت السيد وعمرو الشوبكي، مستقبل حركات الإسلام السياسي بعد 11 أيلول "سبتمبر"، دار الفكر، دمشق، 2005، ص ص73-74.

[2] محمد طوالبية، صورة الإسلام السياسي في الصحافة العربية في المهجر بعد أحداث 11 سبتمبر2001 ، رسالة ماجستير، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر،2004 ، ص ص87.

[3] محمد مورو، الشرق الأوسط الجديد: الشعوب في مواجهة أمريكا، مكتبة جزيرة الورد، القاهرة، 2005 ، ص134 .

[4] نفس المرجع، ص139.

[5] حسن طوالبه، العنف والإرهاب من منظور الإسلام السياسي: مصر والجزائر نموذجا، مرجع سابق، ص88.

إليهم ظاهرة الهروب أو العزوف عن شغل المناصب وظاهرة هجرة العمل السياسي بدعوى عدم الجدوى، فهم لا يرون أملا في إصلاح المجتمع إلا في استعادة الخلافة الإسلامية، وبفعل هذه الأحداث عكفت جل حركات الإسلام السياسي الشرق الأوسطية على الانشغال بهمومها الداخلية مما أدى إلى تشتت العمل الإسلامي في شتى هذه البلدان وظهور ما يسمى بالقطرية في العمل السياسي الإسلامي عكس ما ينبغي أن يكون على إفتراض أن مرجعية العمل الإسلامي المشترك والقضية الجوهرية المتمثلة في القضية الفلسطينية توحدهم.

ويمكن القول بأن هذه الإشكالات لم تكن وليدة الهجمات ولكنها تجذرت بعدها فلم تحسم بعد حركات الإسلام السياسي المعتدلة على مستوى الفكر والممارسة في ست مساحات غامضة وهي "الشريعة الإسلامية، استخدام العنف، التعددية السياسية، الحقوق المدنية والسياسية، حقوق المرأة، الأقليات الدينية"[1]، ورغم المشاركة السلمية لأغلب الأحزاب الإسلامية في العالمين العربي والإسلامي في العملية الانتخابية إلا أنها ما زالت تتهم بمعارضتها لمفهوم التعددية السياسية، ويرجع ذلك إلى تخوف الحكومات من استخدام تلك الجماعات للانتخابات كوسيلة للوصول إلى السلطة، ثم الانقلاب عليها، ولقد استطاعت أغلب الأنظمة السياسية الشرق أوسطية بما لديها من إمكانات أن تعمل على تحويل النظرة المجتمعية نحو حركات الإسلام السياسي من نظرة الأمل المنشود في تحقيق الإصلاح وإشاعة العدالة الاجتماعية إلى نظرة استغلال الدين الإسلامي لتحقيق مآرب شخصية واعتبار الحركة الإسلامية هي سبب الوضع الكارثي الذي آل إليه الشرق الأوسط وذلك لأن عامة الحركات الدينية هي حركات سياسية لبست ثوب الدين لتغطية عملها كما أنها استخدمت الدين لتحقيق أهدافها السياسية في تسلم الحكم نظرا لما للدين من أثر كبير في نفوس المسلمين، فحركات الإسلام السياسي ظاهرة طائفية فهي مع الانقسام والفتنة وإثارة الخلافات في كثير من الأحيان، كما أن الحركات الدينية تتسم بالانعزال ورفض الحوار والديمقراطية، وعدم احترام الرأي الأخر وتغليب أسلوب الصراع والتناحر على أسلوب الحوار وإيثار الجمود الفكري الذي يشل الحياة وحركتها ويقيد الفكر الجديد ويحصره واعتبار تطور العصر علميا وتقنيا كفرا ولذلك فقدت الاجتهاد والانفتاح[2].

هذه الأحداث أيضا كانت لها انعكاسات سلبية على الوضع الداخلي لدول العالم الإسلامي التي كانت تنعم بالاستقرار وأصبحت مهددة بالعنف من طرف جماعات متطرفة نتيجة مواقف هذه الدول من الحرب الأمريكية على الإرهاب.

---

[1] لماذا الغموض في فكر حركات الإسلام السياسي، مركز دراسات الظاهرة الإسلامية، على الموقع: www.islamismscope.com، 2010/01/12.

[2] حسن طوالبه، العنف والإرهاب من منظور الإسلام السياسي: مصر والجزائر نموذجا، مرجع سابق، ص ص91-92.

الفرع الثاني: التأثيرات الداخلية الايجابية لأحداث 11 سبتمبر 2001 على حركات الإسلام السياسي.

لقد شكلت الأوضاع بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 دافعا للحركات الإسلامية والقومية على حد سواء لكي تتحرك لمواجهة هذه المخططات المعادية، كما أن الأوضاع الدولية وتفرد القطب الأمريكي بالهيمنة على العالم، والتزام الولايات المتحدة بالمشروع الصهيوني التوسعي الاستيطاني وانصياع الأنظمة القطرية للإدارة الأمريكية والرضوخ لها وبفعل التصنيف المغلوط لجل حركات الإسلام السياسي دون التمييز بين معتدل وإرهابي شكل دافعا قويا للحركات الإسلامية أن تكتسب أعضاء جدد وتدفع بهم إلى ميدان العمل السياسي من أجل المشروع الإسلامي ضد أهداف الإدارة الغربية ومحاولة طمس الشخصية الإسلامية[1].

إن حركات الإسلام السياسي هي التي تعتبر الامتداد الطبيعي لحركات التحرر الوطني ضد الاستعمار والتي كانت إسلامية الجوهر والسلوك فهي تعتبر استجابة طبيعية على حالة الاستعمار والتخلف والاستبداد، فحركات الإسلام السياسي تعتبر كذلك طريقا للمسوق الحضاري الخروج من حالة التخلف وتحقيق الحرية والتحرر والعدل الاجتماعي وهي بحكم تكوينها وبحكم وجدان الناس صاحبة البرنامج الأكثر قبولا والأكثر قدرة على مواجهة مختلف التحديات، وهذا الأمر يبرر بحث الناس عن الطريق الإسلامي كحل لم يعد هناك بديل عنه، وهذا ما يرجح ويزكي فكرة مشاركة الإسلاميين في السلطة أو حتى الحكم منفردين كما أن حركات الإسلام السياسي أصبحت أهم قوى سياسية في أغلب المجتمعات الشرق أوسطية، حيث يرى الباحثون أن الإسلاميين "المعتدلين" أصبحوا الأنشط في الدفاع عن الديمقراطية، لأنه بدونها لا يمكنهم تحقيق النجاح السياسي، لكن عليهم إزالة بعض المساحات الرمادية، ففي أقل من شهرين خلال عام 2002-2003 حققت حركات الإسلام السياسي فوزا يتراوح بين الكاسح والمتوسط في الانتخابات البرلمانية، فكانت المفاجأة في انقلاب الصور إذ عكست الانتخابات التي أجريت في أكثر من بلد عربي أو مسلم تقدما كبيرا للإسلاميين[2].

وقد حصل إسلاميو البحرين على ما يقارب النصف في البرلمان الفتي "19 مقعد من أصل 40" موزعة بين السنة 12 مقعد والشيعة 7 مقاعد يضاف إلى أولئك مجموعة من المستقلين الذين وصلت مقاعدهم إلى 18 في حين لم يحصل الليبراليون إلا على ثلاثة مقاعد، أما في باكستان فقد حقق تحالف الأحزاب الإسلامية تقدما ملحوظا أهله للسيطرة على بعض الولايات خصوصا تلك الملاصقة لأفغانستان حيث يتنامى بعض التعاطف مع طالبان وحب القاعدة و"بن لادن"، وفي المغرب الأقصى أعطى الإسلاميون في حزب

---

[1] نفس المرجع، ص209.

[2] محمد جميل ولد منصور، الإسلاميون بعد 11 سبتمبر: تقدم أم أفول، على الموقع: www.aljazera.net، 2015/12/19.

العدالة والتنمية درسا بليغا في التقدم المحسوب فقد ترشحوا في 56 دائرة من أصل 91 ومع ذالك أوصلوا 38 نائبا للبرلمان مضافا إليهم أربع نساء من اللائحة الوطنية ليصبح الإجمال 42 مقابل 14 نائبا في المجلس السابق وهو ما يعني حسابيا زيادة 28 نائبا أي % 200، وكان الانتصار الأبرز ضمن تشريعات2002 هو انتصار "رجب طيب أردوغان" وصحبه في حزب العدالة والتنمية التركي حيث هيمنوا على ثلثي مقاعد البرلمان[1].

وبسبب الارتدادات التي طالت الحركة الإسلامية بفعل هذه الأحداث فلقد كان هذا دافع للحركات الإسلامية إلى استعادة ثقتها بنفسها وانتقلت من موقف دفاعي إلى موقف هجومي بفضل تطور القضايا التي رسمت علامات حركتها، كالإصلاحات التربوية والتنديدات الأخلاقية والانتقادات السياسية عبر المساجد والمؤسسات والأحزاب السياسية أصبح خطاب حركات الإسلام السياسي يمتلك في داخله قدرة جبارة على المواجهة والتشكل والمعالجة والمعاصرة بمعنى إمكانية أن يطرح نفسه في قبالة ما هو مطروح من خطابات منافسا ومهاجما ومتحديا بثقة، كما إن التأكيد على أن الحركة الإسلامية هي الحامل الوحيد لمشروع الدولة الإسلامية يؤكد أن مشروع الدولة الإسلامية "تحكيم الشريعة" لم يغب عن وعي المسلمين في أي مرحلة من تاريخهم، غاية الأمر أنه وبعد غلبة المشروع "التحديث" بدا وكأن هذا المشروع قد أصبح من اختصاص تيارات بعينها موصولا بمؤثرات ممتدة على مساحة العالم الإسلامي[2].

إن تجارب حركات الإسلام السياسي في بلدان الشرق الأوسط في الانخراط في العملية السياسية أسفرت عن نتائج كارثية، بل إن المتابع لتلك التجارب يدرك أن هذه التجارب قد بينت وكشفت الوجه الحقيقي لأعضاء الحركة الإسلامية وأثارت هذه التجارب على مشروع الأمة النهضوي وما مدى إسهام هؤلاء الأعضاء في خدمة أو عرقلة هذا المشروع وبموجبه تم غربلة المعتدلين الحقيقيين من الانتهازيين والمتطرفين الذين يتخفون خلف غلاف الاعتدال، فضلا عن تمييز العلمانيين الليبراليين عن العلمانيين التسلطيين، فعضو الحركة الإسلامية الذي تحتاجه الأجيال في هذا العصر الذي يشهد طوفانا معرفيا، وتدفقا للمعلومات، وثورة في وسائل الاتصال وتكنولوجيا المعرفة، وتنوعا في أساليب التربية والتعليم والممارسة السياسية، هو عضو ذو إمكانيات ومؤهلات وقدرات ومواصفات نوعية ومتطورة كي تتواءم مع التطورات المذهلة التي يشهدها العالم في مضمار التنشئة السياسية واللعبة الديمقراطية، إذ لم تعد الأدوات القديمة قادرة على تلبية متطلبات العصر واحتياجات الأجيال والمجتمعات الجديدة وعلى ذلك فإن عضو الحركة الإسلامية الذي تتوق إليه الأجيال هو أستاذ وباحث ومرب وعضو فاعل في خدمة

[1] محمد مورو، الشرق الأوسط الجديد: الشعوب في مواجهة أمريكا، مرجع سابق، ص104.
[2] أحمد إبراهيم خضر، علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام، المنتدى الإسلامي، لندن، 1993، ص259.

مجتمعه والمجتمع الإنساني عموما، وهو مسلح بالثقافة المعاصرة والقديمة، وبمعرفة بعض اللغات العالمية الحية، وعلى علاقة حميمة مع تكنولوجيا المعرفة والاتصال، وملم بأساليب الدعوة والسياسية، ويتابع ما يجد من المعرفة ومحنك بارع في مجال تخصصه، وتبرز أهمية وضع ميزان تقييمي تتم فيه معرفة جوانب القوة والضعف في كل عنصر من عناصر ذلك الأداء، مع العمل على تعزيز عوامل القوة واستدراك جوانب الضعف وتصحيحها ووضع آليات واضحة تسمح بمراقبة وتوجيه، ثم تطوير الأعضاء وتقييم القرارات المتخذة في هذا المضمار ومن هنا تتأتى أهمية إيجاد عدسة رصد تسمح بدعم وتحسين أداء الأعضاء والعاملين في حقل حركات الإسلام السياسي عموما.

المطلب الثاني: التأثيرات الخارجية لأحداث 11 سبتمبر 2001 على حركات الإسلام السياسي.

أصبح العالم الإسلامي جراء هذه الأحداث طرفا مباشرا فيها، وهذه الوضعية التي كانت لها تأثيرات كبيرة على العالم الإسلامي عامة وحركات الإسلام السياسي التي تناضل من أجل الوصول إلى السلطة خاصة باعتبارها تحاول تخليص العالم الإسلامي من الهيمنة الغربية الأمر الذي قد يمتد حتى في المستقبل.

إن هذه الأحداث أثرت تأثيرا بالغ الأهمية على الحركة الإسلامية خارجيا فقد شكلت فرصة كبيرة للولايات المتحدة لبسط ضغوطها ونفوذها على العالم الإسلامي والنيل من حركات الإسلام السياسي، والتي يمكن حصر أهم التأثيرات الخارجية لهذه الأحداث عليها.

الفرع الأول: التأثيرات السلبية الخارجية لأحداث 11 سبتمبر 2001 على حركات الإسلام السياسي.

ساعدت أحداث 11 سبتمبر 2001 الولايات المتحدة كثيرا من أجل فرض المصطلحات المغلوطة وتسويقها إلى العالم الغربي عموما فبفضل الترسانة الإعلامية الرهيبة التي تمتلكها تمكنت وبسهولة من استغلال هذه الأحداث وإلصاق مفهومي العنف والإرهاب بمجمل حركات الإسلام السياسي حتى التي تمارس العمل السياسي السلمي، وكنتيجة لهذه الأحداث، تحولت هذه الحركات في نظر الإدارة الأمريكية إلى منظمات إرهابية وتحول الدين الإسلامي إلى دين عنف وتطرف على الرغم من أسبقية هذا الدين في مفاهيم السلام والتسامح والتصالح، ضف إلى ذلك أن التغطية الإعلامية الغربية للأحداث اتسمت في الغالب بالنزعة العدائية لدول هذا الإقليم باعتبار أن غالب المتهمين ينتمون إلى هذه المنطقة وعلى رأسهم المتهم الرئيسي "أسامة بن لادن" الذي دأبت وسائل الإعلام على تقديمه بوصفه "إرهابيا سعوديا ثريا"[1].

وقد جاءت الحرب على الإرهاب إنما لكسر شوكة الإسلاميين الذين باتوا يشكلون خطرا على مصالح الغرب وإسرائيل، وفي حال وصول هؤلاء الإسلاميين للحكم والتحكم في السلطة فإن فرص أمريكا في إحكام قبضتها على هذه المنطقة الحيوية من العالم من خلال التحكم بالنفط وأسعاره ستكون موضع تساؤل، ولذلك يرى بعض المحللين الإسلاميين أن أمريكا كانت منذ أمد طويل معنية بألا يقع ذلك وجاءت وقائع ما حدث في إيران بعد انتصار ثورتها الإسلامية لتؤكد هذه المخاوف الأمريكية حيث خسرت أمريكا بسقوط الشاه حليفها الإستراتيجي وكل الامتيازات التي كانت لشركاتها النفطية هناك وبالتالي ضياع ورقتها الرابحة في واحدة من أهم المواقع الإستراتيجية بالمنطقة، هذا

[1] صلاح سالم زروقة، الخليج العربي: ضغوط من كل اتجاه، مجلة السياسة الدولية، عدد198، مؤسسة الأهرام، القاهرة، افريل2002، ص65.

المشهد الإيراني أصبح كابوسا يطارد أصحاب الاحتكارات النفطية الكبرى في الغرب، ولذلك، بدأ العمل في دوائر القرار الأمريكي لكي لا يتكرر ما وقع في إيران بأي ثمن مرة أخرى[1].

ومن زاوية إسلامية فان الحرب العالمية ضد الإرهاب إنما هي في حقيقتها ذريعة لضرب الإسلام والقوى الإسلامية والوطنية الفاعلة في المنطقة وذلك لتعبيد الطريق أمام أمريكا لبسط نفوذها وهيبتها العسكرية، وإطلاق يد إسرائيل للهيمنة الاقتصادية، بعدما تصبح بدعم أمريكا جزءا من خارطة الشرق الأوسط الكبير، فإن هذا المشروع بجميع مسمياته يشمل منطقة جغرافية متغيرة تخضع للانكماش والتوسع ولا تعبر عن نطاق جغرافي محدد وجعل هذا المشروع خصيصا ليسهل اندماج الكيان الصهيوني في المنطقة وتتحكم في حدوده المصالح الأمنية الإسرائيلية والاقتصادية الأمريكية ومن خلال كثير من التصريحات التي توضح أهداف هذا المشروع، فان الحركة الإسلامية لا تتمتع بموقعها الطبيعي والواقعي الذي تفرضه قوتها وانتشارها الواسع في أوساط الجماهير، وأن الحرية والديمقراطية التي يبشرها المشروع لن تطالها ولن تستفيد منها رغم تناغمها مع كثير من فصول هذا الطرح من الناحية النظرية وإنما المطلوب منها في هذا المشروع أن تطوع نفسها وتلين خطابها وطرق مشاركتها في الحياة الاجتماعية والسياسية بما يتلاءم وخلفيات المشروع وشروط تنفيذه وعلى رأس ذلك الانسجام مع حكومات الدول القائمة ومع النظام القائم ومراجعة مواقفها من الكيان الإسرائيلي والتعاطي الإيجابي مع السياسة الأمريكية والتخلي عن فكرة الجهاد بصورة نهائية[2].

وتعد حركات الإسلام السياسي الفلسطينية من أكثر الحركات والأطياف السياسية تأثرا في الشرق الأوسط حيث تعددت أسباب ذلك فمن ناحية هي جزء من العالم العربي والإسلامي الذي أصبح محل اتهام من الغرب عامة والولايات المتحدة الأمريكية خاصة ومن ناحية ثانية أن منفذي هجمات 11 سبتمبر جلهم محسوبون على الحركة الإسلامية ومن ناحية أخرى احتلت هذه الحركات مواقع مختلفة في قائمة المنظمات التي لها علاقة مباشرة بالإرهاب وفقا للسياسة الأمريكية وذلك بنفس القدر الذي يمكن أن يجعل هذه الحركات من أهم بؤر التحدي أو التهديد للزعامة الأمريكية في المنطقة، وقد يعني ذلك بطبيعة الحال أنها المناهض الأول للسياسات الأمريكوصهيونية في الشرق الأوسط وما يؤدي لذلك فالسمة المميزة لواقع هذه الحركات بعد هجمات 11 سبتمبر هي ضربها بدعوى محاربة المنظمات الإرهابية ولأدل على ذلك من خطاب وزيرة الخارجية الإسرائيلية في خطاب مباشر من إسرائيل إلى النواب اليهود من أنها ستواصل ضرب

---

[1] أحمد يوسف، الإسلاميون وأمريكا: التحدي والاستجابة، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005، ص29.

[2] عبد الحميد بن سالم، مشروع الشرق الأوسط الكبير وتداعياته على المنطقة: مستقبل الحركة الإسلامية و نهاية إسرائيل، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005 ، ص33.

حركة حماس باعتبارها منظمة إرهابية وأنه لا يتم التعامل معها سياسيا وأنه هناك دول عربية تقف معنا في نفس الخندق ضد إيران وحركات الإسلام المتطرف[1].

وعقب الأحداث شوهت صورة الإسلام لدى الغرب الرسمي والشعبي وكل شعوب العالم على أنه دين قتل ودماء وحقد وإنتقام[2]، كذلك عمل الغرب مباشرة بعد هذه الهجمات وفقا لنظرية المؤامرة إلى تشويه صورة الإسلاميين فحركات الإسلام السياسي تدعو إلى تحكيم الإسلام كشريعة وسياسية ومنهج حياة في حين أن الإسلام لا يصلح لهذا الزمان وأنه لا يلائم العصر، فهم يدعون أن الإسلام لا يصلح إلا لفترة من الفترات أما وقد وصل العالم إلى هذا التقدم الحضاري فإنه لم يعد صالحا للناس، كما أن هذه الحركات تستخدم الديمقراطية والتعددية السياسية للوصول وعند وصولها فإنها لا تسمح بالتعدد فهم يقولون "نخشى من حكم الإسلام لأنه لا يقبل التعدد ولا يرى إلا الرأي الواحد أما العلمانيون فيصلحون وأما الديمقراطيون فينجحون، أما المسلمين فلا نريدهم أن يحكموا أو يعلوا صوتهم"، وأصبح العنف والإرهاب لصيقا بحركات الإسلام السياسي وأنها هي من تحارب القيم الغربية والديمقراطية، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد فهم يستنفرون الرأي العام العالمي ويدعون زعماء العالم للاجتماع والتداول لمواجهة هذا الإرهاب بل هم يفرضون على المجتمع الدولي، ضرورة مواجهة هذا العمل الموسوم بالإرهاب، من خلال هيئة الأمم المتحدة والمنظمات الدولية المعنية[3].

هذا الانعكاس بداية يجب القول بأن أول المتضررين منه من حركات الإسلام السياسي الشرق أوسطية هي حركات الإسلام السياسي الفلسطينية، حيث تم توظيف أغلب الحركات الجهادية والمعترف بها من قبل العدو بأنها حركة إسلامية إرهابية، ويتم حصرها في خندق واحد مع الحركات الإرهابية بسبب رواج إشاعة الحرب على الإرهاب وإشاعتها من طرف الغرب لتمييع معنى الجهاد وتشويه قدسيته وذلك بإعطائه اسم الإرهاب وتصديره إلى كل دول العالم لتسمى كل أعمال المقاومة إرهابا ولو كان دفاعا على النفس وفهمت الدول العظمى هذه اللعبة الجديدة ودخلت على الخط وأخذت من الإرهاب الخطر الأحمر الجديد الذي يجب أن تعبأ له الجهود هذه الدعاية تكون مبررا للجرائم اليومية والظلم والغطرسة ضد الشعوب الثائرة والحركات المنتفضة للقضاء نهائيا على كلمة الجهاد والاستشهاد[4].

---

[1] خطاب ستيبني ليفي مباشرة من هرتسيليا –اسرائيل، من قناة الجزيرة مباشر، 2009/08/02، على الموقع: www.youtube.com، 2016/12/12.

[2] عبد الحميد بن سالم، مشروع الشرق الأوسط الكبير وتداعياته على المنطقة: مستقبل الحركة الإسلامية ونهاية إسرائيل، مرجع سابق، ص112.

[3] عبد الله القرني، الإسلام وقضايا العصر، دار بن حزم للطباعة والنشر، بيروت، 2001، ص ص231-235.

[4] عبد المجيد بن سالم، مشروع الشرق الأوسط الكبير وتداعياته على المنطقة: مستقبل الحركة الإسلامية ونهاية إسرائيل، مرجع سابق، ص85.

ومن المؤكد أن هناك حربا أمنية وإعلامية وسياسية أمريكية ضد حركات الإسلام السياسي في الشرق الأوسط على اعتبار أن أمريكا استشعرت خطورة الحركة الإسلامية في هذه المنطقة، وكما يقال القشة التي قصمت ظهر البعير كانت أحداث 11 سبتمبر، ولقد أصبح الهجوم الأمريكي موجها ليس إلى حركات الإسلام السياسي وحدها ولكن إلى بلدان إسلامية بعينها، والصهيونية العالمية ومن ورائها الكيان الصهيوني يعلمون جيدا أن هذه هي فرصتهم السانحة لقصم ظهر العالم الإسلامي عامة[1].

ولكن هذا الأمر جعل الولايات المتحدة تعمل على تدجين تيار الإسلام السياسي وجماعاته ومحاولة تقييده وتكبيل حركته بعد وضوح عدم إمكانية القضاء عليه بالقوة الأمنية أو المسلحة مثل إشراكه في السلطة تمهيدا لتوقيع صفقات سياسية أخرى مشبوهة متبادلة لتمرير مشروعات سياسية أمريكية أخرى في المنطقة وعلى رأسها المزيد من الضغوط على النظام السوري الحاكم باعتباره أحد الأعداء القدامى للتيار الإسلامي في بلاده والتهدئة في الأراضي الفلسطينية المحتلة حيث أن أهم فصائل المقاومة الفلسطينية هي من التيار الإسلامي "الجهاد" و"حماس" و كذالك محاولة منها لتحسين الأوضاع الأمنية والسياسية التي تواجهها القوات الأمريكية في العراق و أفغانستان ودعم الأحزاب الإسلامية للعملية السياسية في كلا البلدين[2].

وإجمالا هذه أهم الانعكاسات الخارجية السلبية والتي أثرت سلبا على حركات الإسلام السياسي الشرق أوسطية عقب أحداث 11 سبتمبر ومهما كانت شدة تلك الآثار السلبية فإنها لا تؤدي إلى أفولها أو اضمحلالها من الساحة السياسية لكنها تركت آثارها عليها سواء على المديين القريب أو البعيد غير أنه لا يمكن اعتبار أن الهجمات أثرت فقط سلبا على حركات الإسلام السياسي الشرق أوسطية بل هناك آثار وانعكاسات إيجابية.

---

[1] عبد الرحمن العمودي، سنصوت ضد الجمهوريين في انتخابات نوفمبر، على الموقع: www.Islamweb.net، 2015/02/12.

[2] علي الجارون، الحوار الإسلامي– الأمريكي، مجلة البصيرة، عدد10، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية، أبو ظبي، جويلية 2005، ص65.

الفرع الثاني: التأثيرات الايجابية الخارجية لأحداث 11 سبتمبر 2001 على حركات الإسلام السياسي.

رغم المجهودات الكثيرة التي بذلت لتحجيم الحركة الإسلامية بعد هجمات 11 سبتمبر فلم يتحقق من ذلك شيء كثيرا بل بقيت هذه الحركات في نمو دائم لا يسمح بمحوها واستئصالها[1]، ولقد تنامت قوة وشعبية حركات الإسلام السياسي، التي امتطت موجة التحول الديمقراطي واكتسبت قوة مضاعفة في شتى الميادين، وربما يكون هذا التقدم الإسلامي هو الذي دفع بالمفكرين وصانعي القرار في الغرب إلى التساؤل حول قابلية الشعوب العربية للديمقراطية، فبالنسبة إلى آخرين فإن دمج الدين بالسياسة يتناقض مع الحكم المدني الديمقراطي.

مما لا شك فيه أن الانبعاث الإسلامي ومعاودة ظهور حركات الإسلام السياسي شكل تحديا خطيرا للنخب الحاكمة في معظم أقطار العالم العربي والشرق الأوسط التي بدأت تعاني من نقص واضح في شرعيتها، وتتلخص عناصر القوة لدى حركات الإسلام السياسي في شعبية شعاراتها من جهة ودخولها واندفاعها تجاه الانفتاح الديمقراطي من جهة أخرى، ولقد كان الإسلاميون المعتدلون هم القوى الرئيسية التي استفادت من الانفتاح السياسي الذي شهدته منطقة الشرق الأوسط عقب هجمات 11 سبتمبر وهو ما تجلى بوضوح في المكاسب الانتخابية التي حققها الإسلاميون الذين شاركوا في الانتخابات التي جرت خلال السنوات الأخيرة ثم جاء الفوز الساحق لحركة المقاومة الإسلامية "حماس" في الانتخابات التشريعية الفلسطينية في جانفي 2006 ليمثل علامة فارقة في علاقة الإسلاميين بالسلطة والحكم في الشرق الأوسط، وفي ضوء تصاعد الدور السياسي للإسلاميين من خلال صناديق الاقتراع وتجنبا لاحتمال تكرار نموذج "حماس" في دول أخرى فقد اتجهت واشنطن إلى تخفيف ضغوطها على النظم الحاكمة بشأن عملية الإصلاح السياسي باعتبار أن الإصلاح الحقيقي والانتخابات النزيهة في ظل الأوضاع الراهنة سوف تأتي بالإسلاميين إلى السلطة في كل قطر عربي حيث حركات الإسلام السياسي هي الأكثر تنظيما والأكثر شعبية[2].

وأثارت جملة التداعيات السلبية والسيئة التي أصابت الحركة الإسلامية عقب أحداث سبتمبر ضجة كبيرة في الوسط الإعلامي وإسرارا على العمل، بل أضحى المجتمع الدولي برمته يتساءل عن حقوق الإنسان وعن الإسلام وعن حقيقة الإسلام والتعرف عليه وعلى حقيقة الحرية في الشرق الأوسط فكانت فرصة لانتشار الإسلام وحركات الإسلام السياسي، وعليه نستنتج أن أحداث 11 سبتمبر ساعدت على إعادة

---

[1] عبد الرزاق مقري، نحو فاعلية أفضل في العلاقة بين الدعوة والسياسة، دار الكلمة للنشر والتوزيع،، القاهرة، 2013، ص29.

[2] حسين توفيق إبراهيم، العوامل الخارجية وتأثيرها في التطور الديمقراطي في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد349، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مارس2008، ص29.

تشكيل حركات الإسلام السياسي من جديد وبصورة منعزلة عن الأجواء السياسية والثقافية والاجتماعية التي سادت العالم الإسلامي قبل الأحداث.

وبسبب الزخم الإعلامي الذي أحدثته هذه الأحداث وما تلاها من تداعيات على حركات الإسلام السياسي تحت مسمى مكافحة الإرهاب وتداعيات مست العالمين العربي والإسلامي ككل، وبسبب هذا الزخم الإعلامي الذي حدث فإن شعوب العالم، والعالم برمته بدأ يسال عن الإسلام وأهله، حيث شكلت هذه الأحداث دافعا لدراسة حقيقة الإسلام وحركات الإسلام السياسي من قبل بعض الباحثين الغربيين المنصفين والذي كتبوا عنه قبل وبعد الأحداث فمثلا الكاتب الفرنسي "ايف لاكوست" والذي عبر عن قناعة مفادها "إن الإسلام ليس سبب كل المشاكل التي تتخبط فيها الدول العربية والإسلامية لان أسس الإسلام ثابتة ولا تأمر بهذه الأشياء التي ينطوي تحتها أكثر من مليار مسلم"، ثم يستطرد بفكرة مفادها أن الاختلاف الجيوسياسي ما بين الدول العربية القطرية المجاورة والتي يفوق عددها العشرين دولة هو خلاف حاصل بصفة الشرق إلى الغرب ويورد مقولة الأستاذ "محمد أركون" حول الفرق بين الدين الإسلامي "l'islam" والإسلام بالجمع "les islams"[1].

فمثل هذه الأقلام هي مكسب سياسي للحركة الإسلامية التي من واجبها التواصل معها سياسيا وميدانيا واقتصاديا...الخ، واستغلالها في تحسين صورة الإسلام التي شوهت بفعل هذه الأحداث – لدى الغرب– وتزويدها بكل الإعلانات اللازمة من مادة إعلامية أو طاقات شبانية حركية واعية لأنها تمثل مكسب إنساني يضاف إلى رصيد حركات الإسلام السياسي والشعوب الإسلامية عموما، علاوة على هذه الإيجابيات فإن الزخم الإعلامي الذي أحدثته هذه الأحداث في أوساط الشعوب الإسلامية جراء ما قامت به حركات الإسلام السياسي من زرع الوعي والوحدة الإسلامية في صفوف الشعوب الإسلامية ومحاولة إيضاح صورة الإسلام الصحيحة أدى إلى إقبال العامة الغربيين على الإسلام بدليل أن الذين أسلموا من سنة 2001 إلى2003 أكثر ممن أسلموا في 10 سنوات بعد الحرب الباردة وعلى صعيد الشعوب العربية والإسلامية فإن ما حدث بعد أحداث 11 سبتمبر من أمريكا وإسرائيل تحديدا، أضاف بريقا هائلا للخطاب الإسلامي المتصل بحركات الإسلام السياسي وجعل جميع القوى السياسية تقريبا تردد هذا الخطاب نفسه وهذا يصب في خانة الفائدة وليس العكس، شريطة أن تستطيع حركات الإسلام السياسي إعادة تشكيل نفسها وخطابها للتحول إلى طليعة حقيقية للأمة ومعبرة عنها[2].

---

[1] Yves Lacoste, Question de géopolitique: l'islam ,la mer ,l'afrique, libraire générale française, paris, 1988, pp36-38.

[2] محمد مورو، نحو إعادة تأسيس المفاهيم، على الموقع: www.Islamtoday.net، 2014/05/13.

وفي السياق ذاته يؤكد الكاتب البريطاني "جيمس بيل" أن الإسلام دين حضارة وقوة عالمية وأنه إذا كان على المسلمين أن يبذلوا جهدهم لفهم الغرب، فإن الغرب يجب أن يتلقى الكثير من الدروس لفهم الإسلام، وذكر في مقال له أن الإسلام منهج حياة يمارسه أكثر من مليار و200 مليون مسلم، وأنه أسرع الديانات نموا، وبالنسبة إلى الدور الصهيوني، فقد أتاحت أحداث العنف التي قام بها بعض المتطرفين الأميركيين والصهاينة والمتصهينين وأمثالهم فرصة تحرر ألسنتهم وأقلامهم من آخر القيود التي كانت تكبلها إلى حد ما، ويلاحظ متتبعو ما يكتب ويقال في وسائل الإعلام الأميركية أن هؤلاء هم أشد المحرضين على الإرهاب من الإسلام وكراهية المسلمين والعرب والإرهابيين، ويؤكد "فريد هاليداي" أستاذ العلاقات الدولية في كلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية في كتاب أصدره "بعنوان ساعتان هزتا العالم ...الحادي عشر من أيلول الأسباب والنتائج" يخصص فصلا كاملا عن عداء الغرب للمسلمين رافضا مقولة الإسلاموفوبيا، أي خوف الغرب من الإسلام أو العداء له، ويطرح بدلا منها العداء للمسلمين، ويقول إن ليس ثمة عداء للإسلام كدين في الغرب بالمعنى الصليبي للكلمة على رغم وجود بعض ترسبات الإرث التاريخي والتصورات المتوارثة، لكن السائد والأهم في رأيه هو موجات العداء للمسلمين كناس وليس للإسلام كدين ونظرية، وهذه الموجات من العداء تصعد وتهبط تجاه المسلمين[1].

[1] Ghazi Dahmane, L'islam et les musulmans dans la pensée occidentale après le 11 Septembre, Sur le site: www.jadal.org, 04//03/2014.

المطلب الثالث: حركات الإسلام السياسي في ظل التحديات الداخلية في أعقاب أحداث 11 سبتمبر 2001.

إن نظرة سريعة لواقع حركات الإسلام السياسي في الشرق الأوسط تبدي لنا صورا متعددة وفقا لتعدد أنماط التفكير السائد وهذه الصور تبرز جملة من التحديات التي يمكن أن تظهر إلى حيز الوجود كثمرة للضرورة وليس للإرادة وأنها كانت وليدة الضرورات الضاغطة وليست وليدة برامج محددة.

وتأسيسا على ما سبق ذكره فإنه يمكننا حصر أهم التحديات التي لازالت تواجه حركات الإسلام السياسي بعد أحداث 11 سبتمبر والتي يجب عليها أن تأخذها بعين الاعتبار لألا تصاب بانتكاسات قد تعجل في رحيلها أو فنائها أو ربما زوالها.

الفرع الأول: التحديات الهيكلية.

لقد كشفت أحداث الحادي عشر من سبتمبر عن هشاشة الروابط الداخلية لحركات الإسلام السياسي وكذلك عن فشل هيكلها التنظيمي في تحقيق التنسيق والاتصال والعمل الجماعي بعد جملة التصريحات المتناقضة لأعضاء الحركة الإسلامية الواحدة وبالتالي لابد من مراجعة أسس ومبادئ هيكلية هذه الحركات، فكل تنظيم محكوم بمدى صلابة بنائه وهيكله للوقوف في وجه العوارض والمعوقات التي من شأنها تعويق أو إيقاف مسيرته، فمن جهته أكد "سيوتيز" على أن الخاصية الأساسية للجماعة هي وجود روابط تضامنية معينة بين أعضائها وهي خاصية مميزة لهم و شكل الجماعة المترتب عن ذلك، وعن الأعضاء المحيطين بالجماعة[1].

وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ظهرت مؤشرات التحدي المتمثل في قدرة هذه حركات الإسلام السياسي على لملمت الصف الإسلامي الداخلي "الدعوي، الاجتماعي، السياسي..." وإمكانية تحويل هذا الشتات البارز بعد هذه الأحداث إلى وحدة مما يؤدي إلى تقوية العمل الإسلامي الداخلي مصداقا لقوله تعالى **(وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان)**(سورة المائدة، الآية: 2)، إن هذا المؤشر يفرض نفسه كنتيجة لتطور العلاقات بين الوحدات الوطنية والسلطة السياسية إلى نمط ما بين الوحدات والحركات الاجتماعية نفسها وتحقيق نوع من الانتشار الأفقي، وأصبحت مقاربات التعاون والتكامل على درجة كبيرة من الأهمية وفي هذا الصدد يقول "عبد الرحمان بن ناصر السعدي" في تفسيره للآية الكريمة من الأهمية "وكل خصلة من خصال الخير المأمور بفعلها، أو خصلة من خصال الشر المأمور بتركها فإن العبد مأمور بفعلها بنفسه، وبمعاونة غيره من إخوانه المؤمنين عليها بكل قول يبعث عليها وينشط لها، وبكل فعل كذلك"[2].

---

[1] عامر مصباح، نظريات تحليل التكامل الدولي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008، ص26.

[2] عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، دار ابن حزم، بيروت، 2003، ص198.

وحسب اقتراب الجماعة الذي يفترض أنه إذا كانت الجماعة تضم عددا كبيرا من الأعضاء تستطيع أن تؤثر بهم، كما أن التنظيم الجيد والانسجام داخل الجماعة والتي تمثل في هذه الحالة "حركات الإسلام السياسي" له دوره في تقوية تأثير الجماعة في النظام السياسي عموما وباقي الأنظمة الفرعية خصوصا كالبرلمان، وعليه فإنه يتوجب على الحركة الإسلامية الاهتمام بحركات الإسلام السياسي الأخرى العاملة في الصف السياسي الإسلامي نفسه حيث إنها تكسب معناها من هذه العلاقة وهو أهم معطى في مفهوم اقتراب الجماعة في صورته الأولية الذي أسسه "آرثر نتلي" على أساس أن هذه العلاقة هي التي تحدد وضعية وقوة الجماعة.

الفرع الثاني: التحديات السلوكية.

إذا كان اتجاه الحركة الإسلامية إلى الاعتدال يمثل رغبة حقيقية وجادة فإن ذلك يعتمد على النظم السياسية والمجتمعات إضافة إلى حركات الإسلام السياسي نفسها ويبدو أن الحكومات العربية الإسلامية في الشرق الأوسط غير جادة في دفع حركات الإسلام السياسي إلى العمل السلمي ولا تريد الديمقراطية ابتداء.

وكانت أحداث 11 سبتمبر ثم الاحتلال الأمريكي للعراق مرحلة جديدة من المواجهة بين الإسلاميين الجدد والولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها من الدول الغربية والإسلامية وأسست هذه الأحداث لمواجهات كبيرة وضخمة يبدو مؤكدا أنها ستؤدي في محصلتها لنهاية الحركات والتنظيمات الإسلامية القائمة على العنف والتطرف، ويؤيد هذا الطرح ما ذهب إليه "جيل كيبل" حينما أكد في مقاربته التي طورها بعد هذه الأحداث أن الذين استفادوا من 11 سبتمبر هم الإسلاميون المعتدلون وستخلص في جل تحليلاته حول أحداث 11 سبتمبر أنها ساهمت في دخول التيار الراديكالي المتطرف مرحلة الإخفاق مما يؤسس لمرحلة حركات الإسلام السياسي المعتدلة والرغبة في الولوج في الحياة السياسية بصفة ديمقراطية وشفافة[1].

وقبل الاستغراق العلمي في هذا التحدي يجدر بنا إيراد تعريف أو مفهوم التنشئة السياسية لكي تتضح الرؤى ويزول الغموض والتنشئة السياسية تعتبر أساس ومنطق أي عملية تغييرية فالتنشئة السياسية هي مفهوم جديد في الأبيات السياسية إذ يعتبر "هربرت هاسمان" أول من صاغه في عام 1959 في كتاب بعنوان "التنشئة السياسية"، وتستخدم لوصف العملية التي يكتسب الفرد من خلالها إتجاهاته نحو السياسة، فهي إذا العملية التي يصبح من خلالها الفرد واعيا بالنسق السياسي والثقافي، ولئن كانت الأسرة كما هو معروف تلعب دورا مهما في عملية التنشئة السياسية فإن الأحزاب السياسية في الدول النامية عموما والشرق الأوسطية خصوصا تلعب دورا يقترب إلى حد كبير من الدور

[1] إبراهيم غرايبيه، حركات الإسلام السياسي وموجة العنف والتطرف، على الموقع: www.aljazzera.net، 2017/04/14.

الذي تلعبه الأسرة في عملية التنشئة السياسية، فالحركة الإسلامية هي واحدة من منظمات عديدة في المجتمع التي تسهم في عملية التنشئة السياسية كالأسرة والمدرسة والمهنة والتاريخ.... إلخ، ولئن كانت باقي الفواعل المجتمعية لها دور التنشئة فإنه حري بهذه الحركات أن تملك دور الريادة في إحداث هذه التنشئة من خلال التعبير عن الموقف السياسي لدى الجماهير تجاه قضايا مصيرية فهي توفر المعلومات وتحقق التكامل بين الجماعات المختلفة وفقا لثبوت الأمة واقتراح البرامج القومية ومن ثم فهي تقوم بدور بارز في عملية التنشئة السياسية ضف إلى ذلك لها مهمة تقديم الإسلام المعتدل ونبذ العنف خاصة جراء هاته الأحداث وتقديم المفاهيم وإيضاحها لاسيما "التدين، الجهاد، المقاومة، الإرهاب"، ولذلك فحركات الإسلام السياسي هي متعددة الأبعاد تكتسح المجال الاجتماعي عبر موجات متتالية تغمر بالتدريج كل الجوانب الحياة الاجتماعية من تعليم وأدب واقتصاد وسياسة، وهذا يعني في نظر رجال الاجتماع أنها حركة شاملة وشمولية[1].

وتعتبر المشاركة السياسية من أهم القضايا التي يركز عليها علم الاجتماع السياسي فهي عملية اجتماعية وسياسية، فالمشاركة السياسية تعني في قواميس اللغة والعلوم السياسية المختلفة، جوهر الديمقراطية وأساسها المتين، كما تعني الديمقراطية في هذه القواميس، المشاركة الجماعية، في وضع القيم التي تنظم حياة الجماعة، وتعني قدرة هذه الجماعة على التأثير في صنع المؤسسات المنتخبة و السياسات المؤثرة، وتعتبر الدورة الانتخابية، أهم قنوات المشاركة السياسية، فبواسطتها يتم تنصيب "المشرعين" في المجالس النيابية والحكومية فهي تعكس مدى نضج النظام السياسي للدولة، ومدى سمو "الحكام" والمجتمع في تطبيق مبادئ الديمقراطية وهي أيضا حجم الكتل السياسية الحاكمة والمعارضة على الركح السياسي، وتحدد أهدافها وبرامجها وسياساتها الآنية والمستقبلية، فالحركة الإسلامية التي تنبت الاعتدال في منهجها لابد لها من تكريس الممارسة الديمقراطية من خلال الاهتمام بالمشاركة السياسية صونا لها من كل أشكال الإقصاء السياسي وتفاديا لعملية التشويه الإعلامي ضدها، وكما أن المشاركة السياسية تعد هي العصب الحيوي للممارسة الديمقراطية وقوامها الأساسي فإنها تعتبر كذلك مؤشرا قويا لقياس مدى تطور أو تخلف المجتمعات السياسية، فالملاحظ أن حركات الإسلام السياسي لا تعني بالمشاركة السياسية إلا أنيا أو ضرفيا مما يطعن في مصداقيتها كباقي الأحزاب الأخرى ولذلك فإنه لا يمكن فصل متغير التنشئة السياسية والمشاركة السياسية التي تعتبر ثمرة هاته التنشئة الواجب على حركات الإسلام السياسي الاهتمام بها أيما اهتمام لأنها الفيصل القانوني والشرعي في وصولها إلى الحكم.

[1] أحمد إبراهيم خضر، علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام، مرجع سابق، ص260.

ولقد ازدادت الحاجة إلى الاهتمام بهذا المفهوم عقب أحداث 11 سبتمبر باعتباره الطريقة الشرعية وصمام الأمان ضد كل ألوان الممارسة العنيفة ضد الممارسة الديمقراطية وأصبحت بمثابة الخيار الوحيد للوصول إلى السلطة، وأصبحت توصف من خلاله حركات الإسلام السياسي بالاعتدالية والوسطية لمجرد قبولها بهذا الخيار، وفي مقاربته الاعتدالية دعا "كيبل" حركات الإسلام السياسي المعتدلة إلى ضرورة الرغبة بالمشاركة السياسية والاهتمام بها، وهذا خير دليل على أهمية هذا التحدي والولوج فيه بكل قوة، ويمكن القول أن هذا الخيار يساعد الحركة على تجاوز مجموعة من العراقيل، وفيما يتعلق بمخلفات وعواقب المرور من حركة دعوية إلى حركة سياسية فعلى المستوى العقائدي يجب أن تضطر الحركة إلى التخلي عن المهارات الدعوية والاعتراف بالازدواجية بين الحركة والسياسة أما على المستوى التنظيمي ويجب إعادة هيكلة الحركة بالشكل الذي يجعلها كحركات للتنشئة والتأطير والتربية والدعوة وصفتها كحزب سياسي يبتغي إدارة الشأن العام.

المطلب الرابع: حركات الإسلام السياسي في ظل التحديات الخارجية في أعقاب أحداث 11 سبتمبر 2001.

تعتبر أحداث 11 سبتمبر نقطة تحول درامية في استشعار الغرب لخطورة حركات الإسلام السياسي، حيث أن انعكاسات هذه الأحداث وضعتها أمام تحديات جديدة وجعلتها تقف في خط الدفاع، وأصبحت هذه الحركات تعيش في مأزق فكري وسياسي وتواجهها تحديات كبرى، فهذه الحركات تواجه اكراهات خارجية متعددة الأقطاب بفعل التحامل الغربي عليها، والتي تفرض عليها تحديات متنوعة ومعقدة، يجب أن تدرك حركات الإسلام السياسي عمق هذه التحديات التي تطرحها تلك التحولات والتغيرات الدولية.

الفرع الأول: تحقيق التكامل بين حركات الإسلام السياسي في العالم.

إن قدرة حركات الإسلام السياسي الشرق أوسطية على تحقيق التكامل فيما بينها من أهم التحديات التي واجهت وستظل تواجه حركات الإسلام السياسي عقب هجمات 11 سبتمبر، على اعتبار أن معظمها سليل حركة الإخوان المسلمين، كبرى حركات الإسلام السياسي المعاصرة، وهذا بالحفاظ على خصوصية كل بلد، وعلى اعتبار أن حركات الإسلام السياسي هي "جماعة Community" والتي هي وحدة اجتماعية لها كفاية ذاتية في الميكانيزمات التكاملية، بمعنى الاحتفاظ بوجودها وشكلها يكون بواسطة عملياتها الذاتية وليس اعتمادا على الأنساق الخارجية أو الوحدات العضوية، والتكامل هو قدرة الوحدة أو النظام لتحقيق ذاته في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية، فالتكامل هو عملية سياسية لكن كذلك هو تحول اجتماعي حينما تقتنع كل حركات الإسلام السياسي الشرق أوسطية بأنها عاجزة عن إدارة شؤونها الخارجية والداخلية الرئيسية باستقلالية عن بعضها البعض، وتسعى بذلك لاتخاذ قرارات مشتركة في هذه الشؤون أو تفوض أمرها فيها إلى سلطة عليا مشتركة[1].

وانطلاقا من أن اغلب حركات الإسلام السياسي بعد هجمات 11 سبتمبر في الرؤية الغربية هي حركات تحمل في جذورها العنف ولا تقنع بالعمل السياسي وشروط اللعبة الديمقراطية حسب المنظور الغربي فانه من بين أبرز التحديات التي تواجه حركات الإسلام السياسي الموسومة بالإرهاب تارة وبالعنف تارة أخرى هو بشأن قدرتها على إثبات إمكانية التوفيق بين الديمقراطية والإسلام وأكدت صحيفة "لوموند" انه تقع على عاتق الحزب الإسلامي مسؤولية إظهار توافق الإسلام مع الديمقراطية وكيفية التكيف بين الإسلام والحداثة[2].

وبعد ظهور ما يسمى بالمشروع الإسلامي والذي فقد الكثير من بريقه وأهميته، شهدت الساحة السياسية والإعلامية انحسارا في ذلك المشروع، وما عليه فانه يتوجب

---

[1] عامر مصباح، نظريات تحليل التكامل الدولي، مرجع سابق، ص26.

[2] احمد رفعت السيد وعمرو الشوبكي، مستقبل حركات الإسلام السياسي بعد 11 أيلول "سبتمبر"، مرجع سابق، ص69.

البحث عن أسباب هذا التراجع، مع الأخذ في الاعتبار أن الأمة في حالة هزيمة تكنولوجية، وأن الفجوة التكنولوجية لا يمكن سدها لا بسهولة ولا بصعوبة بوسائل تقليدية أو بوسائل مستمدة من طرق التفكير الغربي في التنمية، لأن المشاركة في السلطة لن تحقق أي نتائج مرجوة للناس، وفي نفس الوقت قد يحدث نوع من الانصراف الجماهيري عن المشروع الإسلامي وإحداث نوع من التشويش على منطلقاته النظرية، والأفضل طبعا أن تعمل حركات الإسلام السياسي على إيجاد البدائل والرؤى والمواقف والاجتهادات الواقعية، والعمل على المناورة عن طريق تعدد البدائل والرؤى، لأن ذلك يعني نوع من تحقيق آمال وطموحات الشعوب الإسلامية في نوع من السياسة الاقتصادية والاجتماعية والخارجية، فإذا لم تحقق أحلام هذه الشعوب، فان أثر ذلك سيكون عميقا باتجاه الردة عن قيم المشروع الإسلامي[1].

ولا يختلف اثنان كون النظرة السيئة العالمية تجاه حركات الإسلام السياسي أصبحت هي المهيمنة بعد هجمات 11 سبتمبر 2001 وتحول النظرة المجتمعية العالمية الغربية من الخطر الشيوعي الأحمر إلى الاسلاموفوبيا أو الخطر الإسلامي، ولقد عملت الولايات المتحدة الأمريكية عقب هجمات على وصف الإسلام بأنه عقيدة منتجة للفكر الإرهابي والتطرف أخذا برأي الباحث السياسي "صاموئيل هانتجتون" وأن مجمل فصائل الإسلام السياسي هم إرهابيين أو إرهابيين محترفين وعملت الإدارة على وصف المسلمين ضمنا أو صراحة على أنهم هيكليا وبحكم الطبيعة يميلون إلى العنف ولا يقبلون الحوار، فهجمات 11 سبتمبر ليست فقط هي بداية الإرهاب الأصولي أو الصراع في الشرق الأوسط، إنما هي استمرارية لقسم من التاريخ، إنها ببساطة اليوم الذي تراكمت فيه مشاكل آلاف السنين لتمتد إلى الشواطئ الأمريكية، وهكذا يقول "سكوت اشلي" وهو أحد الكتاب الذين يعتبرون الشرق الأوسط هو مهد الصراعات والنزاعات، فلذلك فان التحدي الأبرز في تسيير هذه السلسلة التاريخية من الأحداث هو تحسين صورة حركات الإسلام السياسي التي تحمل مشروع بناء الأمة وفق المرجعية الإسلامية، وإيجاد آليات تحسين صورة الإسلام والمسلمين في الخارج والعمل على التخلص من التلازم بين الإرهاب وحركات الإسلام السياسي، وكذلك إظهار الصورة المشرقة من الإسلام وإيضاح حقيقة التعايش التاريخي بين المسلمين وسائر الديانات[2].

ولذلك يرى "يفجيني بريماكوف" أن سير تطور الأحداث سيتوقف في القرن الحادي والعشرين على مدى القدرة على التخلص من أفكار التماثل الزائف بين الإرهاب

---

[1] محمد مورو، الشرق الأوسط الجديد: الشعوب في مواجهة أمريكا، مرجع سابق، ص142.

[2] Scoht Achley and Others, The Midlle East in Bible Prophecy, The United Church of God, Milford, Ohio, 2003-2004, p2.

الدولي والإسلام، وبين النشاط المتطرف لبعض الأقليات الإسلامية والعالم الإسلامي بأسره وما يدعم هذا الاستنتاج أن المسلمين لا يعيشون في عالم منغلق على نفسه[1].

الفرع الثاني: تقديم الصورة الحقيقية للإسلام في العالم.

نلاحظ أن الذي ترتب على أحداث 11 سبتمبر يختلف من مكان لآخر والتحديات التي تواجه حركات الإسلام السياسي متنوعة في جانب أو جوانب منها، متحدة في جوانب أخرى، فالتيار الإسلامي كله يواجه تحديا واحدا يتمثل في العداوة الأمريكية الصارخة التي تتطلب صراحة من الدول أن تقمع العمل الإسلامي، حتى الخيري البحت منه، وأن تضع تحت تصرف أمريكا المعلومات الكاملة عن الأفراد والمؤسسات والأموال التي تقرر أمريكا أنها تتصل بسبب مهما يكن ضعيفا أو متوهما بالعمل الإسلامي الحركي الذي يخشى في نظرها أن يكون مؤيدا للإرهاب[2]، ولا شك أن هذه النظرة الأكاديمية انعكاس من جهة وتعقيد من جهة أخرى لنظرة الرأي العام الغربي حيث يؤكد "غازي صلاح الدين" أن الغرب سيعمد إلى تجفيف كل المنابع التي ترفد ثقافة المسلم في التصدي للظلم والجبروت، والتي تجعل الإسلام كما وصفه المفكرون الغربيون من أمثال "صامويل هانتغتون"، بأنه واحد من الثقافات التي تملك المقدرة على التمرد على النظام العالمي لأنه يمتلك في أصوله جرثومة التمرد على الحضارة الغربية[3].

ولذلك فان هذا التحدي يمثل إحدى أهم التحديات والتي يجب على حركات الإسلام السياسي دراستها أيما دراسة بسبب أنه يمثل جملة ما يعتقده الغرب في الإسلام وحركات الإسلام السياسي، فهو تعقيد وصدى الرأي العام الغربي.

وبمناسبة انعقاد الجمعية العامة للأمم المتحدة بعد أحداث 11 سبتمبر لمناقشة التدابير الرامية للقضاء على الإرهاب الدولي، دعت المجموعة العربية إلى ضرورة تظافر الجهود الدولية في إطار الأمم المتحدة من أجل مكافحة الإرهاب بكافة أشكاله وتعزيز سبل الحوار المتكافئ بين الحضارات الإنسانية لدحض كل المناورات التي تستهدف الدين الإسلامي ومبادئه السمحة، ضف إلى ذلك التأكيد الموحد حول ضرورة تعريف الإرهاب تعريفا واضحا يميزه عن النضال المشروع لكل الدول والشعوب وفي مقدمتها المقاومة الفلسطينية والتي جرى التحامل عليها في خضم الإستغوال الأمريكوصهيوني بدافع محاربة الإرهاب، هذه الدعوات تعتبر تحدي يضاف إلى متغير تحسين الصورة السيئة للإسلام ويتطلب تنسيق الجهود العربية –العربية أكثر من أي وقت

---

[1] يفيجيني بريماكوف، العالم بعد 11 سبتمبر وغزو العراق، ترجمة: عبد الله حسن، مكتبة العبيكان، الرياض، 2004 ، ص34.

[2] سليم العوا، الإسلام كسب منذ 11 سبتمبر 2001 أكثر بكثير مما خسر، على الموقع: www.alrabneww.com ، 2014/12/15.

[3] دعوة حركات الإسلام السياسي للاستفادة من تجربتي السودان وأفغانستان، على الموقع: www.aawsat.com، 2014/05/12.

مضى لمواجهة الحملة الشعواء ضد أي عمل سياسي ذو طابع إسلامي يتهم في ضلوعه في أخطبوط الإرهاب الدولي[1].

وكمحاولة من الولايات المتحدة الأمريكية لتحسين علاقاتها مع العالم الإسلامي بما فيها علاقتها مع حركات الإسلام السياسي -هذه العلاقة التي أقل ما توصف بدأنها تحت السيئة- التي لها شعبية واسعة أوساط المجتمعات الشرق الأوسطية أكثر من أي قوة سياسية أخرى في المنطقة، ولاسيما بعد تدهور هذه العلاقات بسبب السياسية الأمريكية بعد أحداث 11 سبتمبر التي وقعت بالأساس تأثرا بالممارسات الأمريكية في العالم الإسلامي في فلسطين بوجه خاص، وفي خضم هذه الأحداث لا يمكن إغفال أو تجاهل المزايا التي يمكن تحقيقها إذا ما جرى تحقيق اتصالات فعالة وبناءة بين حركات الإسلام السياسي والولايات المتحدة يتم من خلالها الأخذ في عين الاعتبار مصالح الطرفين مع أهمية استغلال حركات الإسلام السياسي لهذه البوابة الأمريكية القريبة للحوار والتعاون في سبيل تحسين أوضاع حركات الإسلام السياسي والعالم الإسلامي.

رغم أن سابق التجارب الأمريكية في هذا الشأن غير مشجعة إلا أن تحولات السياسية الأمريكية بشكل لا يمكن إنكاره في العراق وتجاه فلسطين يستحق المحاولة، فالولايات المتحدة تعلم أن القوى الإسلامية هي المسيطرة على الشارع، وبالتالي لا يمكن القيام بأي تغيير يحظى بالمصداقية والاستمرارية إلا إذا تم الحصول على ختم الإسلاميين عليه من أجل شرعنته، وبناء على ذلك ولذلك وجب على حركات الإسلام السياسي استغلال فترات التقارب بين أمريكا والعالم الإسلامي، ورغم مصلحية الأهداف والغايات الأمريكية من وراء التطور في علاقاتها مع العالم الإسلامي إلا أن هناك فرصة كبيرة متاحة أمام تيار الإسلام السياسي لاستغلاله لتحقيق اختراق في العملية السياسية في بلاده، مع عدم إمكانية إنكار أن الأرضية التي تقف عليها الدعوات الأمريكية للإصلاح والتغيير في الشرق الأوسط والعالم العربي والإسلامي تنطلق من أسس سليمة حيث أن الأوضاع السياسية والاقتصادية والحقوقية في البلدان العربية الإسلامية بالفعل تحتاج إلى تغيير[2].

إن حركات الإسلام السياسي يواجهها تحد آخر لا يقل أهمية عن سابقيه من التحديات وهو توفير وإيجاد الإمكانات والموارد البشرية السياسية والاقتصادية وكذلك الاجتماعية وترتيبها والعمل على الاستفادة منها من أجل تقديم الصور الناصعة للإسلام والتي شوهت بفعل هاته الأحداث وأصبح يطلق على أي عمل إرهابي بأنه من طرف شبكة الإرهاب الإسلامي وأصبحت سياسة الصورة النمطية هي التي تحكم مسار حركات الإسلام السياسي الشرق أوسطية، ضف إلى ذلك أن هذه الأحداث ألقت بأعباء ضخمة على أجهزة وهياكل حركات الإسلام السياسي في دول العالم الإسلامي وبصفة خاصة

[1] حسين بوقارة وآخرون، الانعكاسات الدولية والإقليمية لأحداث 11 سبتمبر 2001، شركة باتينيت، باتنة، 2002 ، ص135.
[2] علي الجارون، الحوار الإسلامي– الأمريكي، مرجع سابق، ص66.

على دول الشرق الأوسط والتي يتطلب منها صرف جهد مالي وإعلامي من تنظيم ملتقيات وندوات ومحاضرات بحقيقة نشاطها وجوهره وإيصاله بالصورة الصحيحة عبر الإعلام والعمل الدبلوماسي ضد الحرب النفسية على الإسلام والمسلمين، من أجل تقديم الصورة الناصعة للإسلام[1].

ويكاد يجمع أغلب المحللين والنقاد والباحثين في مجال حركات الإسلام السياسي أن هذه الأخيرة تواجه تحدي إثبات الوجود من خلال مبادرات وأفكار وتكتيكات جديدة والعمل على تقديم البديل والمرشحين الأكفاء، وتتفق أغلب الأحزاب والشخصيات المحسوبة على حركات الإسلام السياسي أن هذه الأخيرة غير قادرة في الوقت الراهن على تقديم مرشح يمثلها في أي استحقاقات انتخابية خاصة بعد هجمات 11 سبتمبر – ماعدا بعض الاستثناءات لاسيما في تركيا مثلا – بسبب حالة التشرذم والانقسام التي تعاني منها هذه الحركات وهي الحالة التي قد تدفع بالبعض إلى الوقوف وراء مرشح غير إسلامي يتعهد بحماية الثوابت والتراث الإسلامي للحركة ومقومات المجتمع، لذلك من يترشح من الإسلاميين في ظل الظروف الراهنة سوف لن يقدم خدمة للمشروع الإسلامي، بقدر ما يسعى بحسابات شخصية وحزبية، الأمر الذي يستدعي من الحركة الإسلامية البحث عن مرشحين يؤمنون بالقيم الإسلامية ويدافعون عنها، ويرفضون في ذات الوقت الطرح العلماني ويقفون ضد أنصاره الذين يسيطر أتباعه على مصادر صناعة القرار في أغلب الدول الإسلامية بالرغم من أنهم قلة قليلة، إن هذا الخيار المقدم هو بفعل الواقع الذي تعيشه حركات الإسلام السياسي بعد أحداث 11 سبتمبر والتي هي أعجز من أن تقدم مرشحا واحدا في أي استحقاقات انتخابية قادمة غير أنه وبتضافر الجهود – جهود من يحسبون على الحركة الإسلامية- وبعزيمة وإرادة جادتين قد تدفع حركات الإسلام السياسي بمشروع واحد في البلدان الشرق أوسطية قد يؤتي ثماره سواء على المديين القريب أو البعيد، ضف إلى ما تم ذكره، فانه لا يراد به الحصر، بل تبيان الغالبية العظمى من التحديات الداخلية والخارجية وأهمها، فانه يوجد غيرها، فإن من أخطر التحديات التي تواجه الحركة الإسلامية المعاصرة– وهو هنا يجمع بين التحديات الداخلية والخارجية على أساس التحدي الخارجي ما هو إلا انعكاس للتحدي الداخلي– فهو يرى أن من أخطر هذه التحديات هو التعامل الخاطئ من كثير من أفرادها مع النصوص القرآنية والنبوية العامة والخاصة، وذلك بوضعها في غير موضعها، أو الاستشهاد بها في غير محلها، وبدون تحقيق المناطات العامة والخاصة التي لابد من وجودها للربط ربطا صحيحا بين دلالات النصوص والواقع[2].

---

[1] عبد الحميد بن سالم، مشروع الشرق الأوسط الكبير وتداعياته على المنطقة: مستقبل الحركة الإسلامية ونهاية إسرائيل، مرجع سابق، ص112.

[2] محمد حسين يعقوب، منطلقات طالب العلم، ط4، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003، ص23.

إن مدى فهم واستيعاب زعماء الحركة الإسلامية لهذه النصوص وتطبيقاتها على ارض الواقع و الخروج بعبر سياسية باعتبار الإسلام دين وسياسة غير قابلين للتجزئة مثل باقي الديانات، هذا الشيء الذي أحدث شرخا بينا وهوة شائعة بين ما يسمى بالجانب النظري الإسلامي والواقع العملي العلماني الذي نجح إلى حد كبير في الهيمنة على الحياة السياسية عموما، ولقد شهدت السنوات الأخيرة تراجعا واضح المظاهر والمؤشرات في مسيرة الحركة الإسلامية في البلدان العربية والشرق أوسطية خاصة وجودها الفعلي على صعيد العمل السياسي الإصلاحي والتغييري، ولنا أن نتذكر أنه قبل ثلاثة عقود من الزمن تقريبا حيث كانت الحركة في مرحلة صعود وانتشار هناك من كتب يوضح العوامل والمتغيرات ويحلل الأسباب الواقعية التي قادت إلى ذلك مطلقا عليها الصحوة والإحياء الإسلامي، وبعد هجمات 11 سبتمبر وهي تتعرض -كأية ظاهرة سياسية واجتماعية- لحالة من التراجع بعد هذا الصعود فإن هؤلاء المحللين مدعوين لمناقشة العوامل التي تقود إلى التراجع، وطرح التساؤلات حول مؤشراته الملحوظة، وتحليل مظاهر وأسباب الفشل النسبي للجماعات والتنظيمات التي رفعت شعارات المشروع الإسلامي[1].

إن أغلب الأدبيات الغربية الصحفية والأكاديمية لا تميز بين حركات التحرر والأعمال الإرهابية، بين إرهاب الدولة كحالة إسرائيل والولايات المتحدة، وبين كفاح الشعوب المستضعفة ودفاعها عن ماضيها وحاضرها ومستقبلها، وما يؤكد ذلك المفهوم الغربي الخاطئ، ما كتبه "روبرت كوبر" مستشار رئيس الوزراء البريطاني للشؤون الخارجية تحت عنوان "إعادة تنظيم العالم" مبررا إرهاب الدولة بأن التحديات التي تواجه الدول ما بعد المتقدمة تجعلها تستعمل فكرة ازدواجية المعايير، وتتعامل تلك الدول فيما بينها وفق نظم القوانين الأمنية لكن عندما يتم التعامل مع أكثر الدول تأخرا خارج دائرة الدول فوق المتقدمة، تكون الحاجة إلى التحول إلى الوسائل القاسية للعصور الأولى عبر القوة والهجوم المباغت والخداع، وبكل ما هو ضروري للتعامل مع أولئك الذين يعيشون في عالم القرن التاسع عشر، إننا فيما بيننا نتمسك بالقانون، لكن عندما نعمل في غابة يجب علينا استعمال قوانين الغاب.

ونخلص في هذا الفصل إلى أن أحداث 11 سبتمبر أعادت الحديث من جديد عن صراع الحضارات كما أشار لذلك "صمويل هانتنغتون" من قبل، وتقترب محاور هذا الصراع الحضاري من المفهوم نفسه الذي طرحه، حيث صار الحديث عن انقسام العالم إلى عالم الخير الذي تمثله حضارة الغرب وعالم الشر الذي تمثله بعض الدول العربية والإسلامية المارقة وغيرها من الدول المعارضة للتوجهات الرأسمالية الأميركية، وحاولت أميركا بعد أحداث سبتمبر صياغة خطاب أخلاقي تملي بواسطته على شعوب

[1] Hamid Qojse, Mouvemnt islamique à la veille de la vingt- siècleathée, sur le site: www.siironline.org , 25/03/2010.

العالم تعريفها لمفهوم الشر والخير وتحدد من هي الدول والقوى الصالحة والأخرى الطالحة، واتجه الفكر الأميركي نحو إطلاق أحكام أخلاقية ذات طابع ديني منها على سبيل المثال استخدام "جورج بوش الابن" مفهوم الحرب الصليبية لكنه تراجع عنه، وذلك في محاولة لتبرير شن الحرب واستخدام القوة العسكرية، والإصرار على تبرير الحرب على أفغانستان وطالبان باعتبارها ضرورة أخلاقية تصل إلى مرحلة القداسة الدينية للرد على العنف والكراهية الذي تمثله القوى الشريرة مثل "بن لادن" و"صدام حسين"، وذلك نقيض للفكر الأميركي الذي كان سائدا قبل أحداث 11 سبتمبر والذي كان يحاول تبرير الحروب على أساس مبادئ الحرية والديمقراطية والمصالح التي تمثل أساس الحضارة الغربية.

وقد توسعت النظرة الأميركية لأهمية الايدولوجيا في حربها على الإرهاب، وبدأ التركيز على ضرورة التدخل في الجوانب الثقافية والتعليمية للشعوب الأخرى خاصة العربية والإسلامية لمنع ظهور التيارات الدينية ممثلة في حركات الإسلام السياسي والتي تقف موقف النقيض من ثقافة العولمة وتعمل على التصدي لفكر الغرب وحضارته.

الخاتمة:

على مدار قرن من الهيمنة الاستعمارية الأوروبية والتبعية السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب في ظل أنظمة حاكمة تابعة، ظهرت حركات الإسلام السياسي التي استهدفت استقلال العالم الإسلامي ثقافيا، وليس فقط سياسيا واقتصاديا، ولإنجاز هذا اختارت هذه الحركات أن تكون حركات سياسية -اجتماعية لا مدارس اجتهاد نظري وحسب، وأن تعطي أولوية لمقصد التغيير الاجتماعي والسياسي على هدف الاجتهاد الفكري، وتبلور مقصد التغيير في هدف إقامة الدولة الإسلامية، الذي يعتبر عنصر توحيد للحركات الإسلامية جميعها، ولكن تنوع آليات العمل المستخدمة للوصول لهذا الهدف تعمل كعنصر تعديد لهذه الحركات، وتنعكس جدلية وحدة الهدف وتنوع الوسائل في هذا الطيف الواسع من حركات الإسلام السياسي التي تنتشر في طول وعرض العالم الإسلامي.

لقد كانت وحدة الهدف الذي يختلط فيه السياسي بالديني، هي السبب المباشر في المواجهة المستمرة بين حركات الإسلام السياسي والأنظمة الحاكمة، فحتى إذا تحقق التفاعل بينهما على مستوى التحالف، فدائما ما تأتي اللحظة التي تحدث فيها القطيعة، وتدور عجلة العنف والعنف المضاد على مستوى الممارسة السياسية، ولا ينفك نسق العلاقة بين حركات الإسلام السياسي وأنظمة الحكم يجري على خط دائري يتردد بين التعامل السلمي مع النظام الذي لا يلبث أن ينتكس على أعقابه راجعا إلى استخدام العنف والرفض، ويكون الفعل فيه تابعا لرد فعل والذي يدعو بدوره إلى رد مقابل، ورغم وضوح كون الاختيارات السلوكية حصيلة تفاعل العديد من القوى الموجودة في السلطة، وفى البيئة السياسية الداخلية، دون إغفال دور العوامل الخارجية، سواء المحفزة أو المثبطة، فلا يمكن للخيارات السلوكية أن تكون مبادرة أحادية من جانب منفرد، إلا أنه لا فائدة حقيقية من التحري التاريخي لتحقيق مسئولية المبادرة باستخدام العنف، فالأجدى حقيقة هو التفكير في كيفية تطوير سلوك العلاقة فيما بين حركات الإسلام السياسي وأنظمة الحكم في البلدان الإسلامية.

ويصعب تطوير العلاقات السلوكية من دون بناء الثقة بين طرفي العلاقة، وقد تكون الحكومات في حاجة إلى تدقيق النظر في حصيلة تجارب الممارسة السياسية السلمية للعديد من حركات الإسلام السياسي المعاصرة وإلى تجديد الاعتبار لأسلوب الحوار، ولتشريك جميع حركات الإسلام السياسي في صياغة المستقبل، فهذا التشريك في الغالب الأعم، سيفرض اختيارات سلوكية أقرب إلى الرشد، لأن الممارسة الديمقراطية تتضمن تعليما وإرشادا، بحيث يصبح تخوف الحكومات المعتاد من الخطر الذي يمكن أن تمثله حركات الإسلام السياسي على الديمقراطية بغير ذي معنى، بل ويمكن تصور نقيضه، وهو ترقب التغيير السلوكي الذي ستفرزه الممارسات الديمقراطية على مسار وتطوير حركات الإسلام السياسي الصدامية.

أما حركات الإسلام السياسي التي تطمح إلى تسلم السلطة السياسية لإقامة الدولة الإسلامية في البلدان التي تنشط فيها، فإن نجاحها يتوقف إلى حد كبير على مدى إيمانها بأن إعداد الناس للنظام الإسلامي هو سبيل أقوم من فرضه عليهم، فتسعى دون كلل لنيل الاعتراف بحقها في المشاركة السياسية، وقد يتوقف هذا بدوره على مدى قدرتها على التجديد في ميدان الدين وفقا لمتطلبات العصر، بحيث تتخلى عن الخطاب الماضوي، وتعمل على بلورة خطاب يحمل مضمونا اجتماعيا وسياسيا معاصرا تتواصل من خلاله مع الجماهير من خلال التصدي للقضايا الأساسية المطروحة بينهم كقضايا الحريات، والعدالة الاجتماعية وتنظيم الاقتصاد، وترتيب المجتمع والدولة، بما يضمن الخروج من دائرة التخلف، فالتبني الإيجابي لهذه القضايا والنجاح في جعل اجتهادها الديني يستوعبها ويقدم الحلول العقلانية لها هو سبيل أي نجاح مرتقب لها.

ويمكن ملاحظة عدة عقبات أمام كل هذا، فلقد تسببت السياسة الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط في نمو التطرف الإسلامي وتكون رأي عام معادي لها في المنطقة، ويعتقد غالبية الناس في المنطقة بأن السياسة الأمريكية غير مجدية وأنها تغاضت عن حقوقهم بانحيازها لإسرائيل والأنظمة السياسية الغير ديمقراطية والتي تقوم بخدمة تلك السياسة على حساب مصالح شعوبها، وبدأ ذلك الرفض الديني يتحول أو يترجم إلى أعمال عنف في صورة مهاجمة المصالح الأمريكية في المنطقة، وقد وصلت أعمال العنف المنطلقة من الشرق الأوسط إلى ذروتها بالهجومات على واشنطن ونيويورك، ولكن هل استفادت مجتمعات المنطقة من هذه الهجمات أم تضررت ومن هو المستفيد الحقيقي؟.

عقب الأحداث تعرضت المنطقة لإجراءات وسياسات أمريكية سلبية ألحقت الضرر بالمنطقة أكثر من العودة بالنفع عليها، خاصة وأنه لا يوجد دليل يثبت مسئولية المنطقة عن هذه الأحداث سوى شريط فيديو "لأسامة بن لادن" زعيم تنظيم القاعدة يعلن فيه مسئولية تنظيمه عن هذه الهجمات، وفي المقابل هناك أدلة ساقها العديد من الخبراء تثبت تورط أجهزة مخابرات تابعة لإسرائيل يشتبه في وقوفها وراء تلك الأحداث.

وفي كل الأحوال لم يتم الاكتفاء باتهام تنظيم القاعدة ومعاقبته، فالذي حدث في مرحلة ما بعد الهجمات هو إجراء سياسي أكثر من وصفه بإجراء قانوني أو أمني، حيث وصفت المنطقة بأنها معقل ومصدر الإرهاب واتهم الإسلام بأنه عقيدة العنف والعداء للآخرين، والحرب على الإرهاب كانت الخطوة البارزة في السياسة الخارجية الأمريكية بعد الأحداث، والإجراءات التي تم اتخاذها في هذه الحرب بينت إلى أي مدى تأثرت تلك السياسية بالأحداث، وبدأت الخطوات العملية تتبع بإضعاف المنطقة وتقويض قواها بمنعها من التسليح النووي وحق المقاومة والدفاع.

ومن ضمن السياسات التي جاءت كرد فعل هي اتهام الإسلام بالإرهاب، فالإسلام بالنسبة للسياسة الأمريكية حاليا ليس مجرد دين بل هو أيديولوجيا مغايرة لمنطق الليبرالية والحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان وهو بذلك بات يشكل خطرا على العالم الرأسمالي،

وهذا يعني أن الإسلام سيحل محل الشيوعية كعدو افتراضي يجب الاستعداد لمقاومته ومحاربته، ودفعت تلك الأحداث السياسة الأمريكية إلى إضعاف المنطقة بزعزعة الاستقرار ويأتي ذلك باستعمال القوة العسكرية سواء من طرف الولايات المتحدة أو من أطراف أخرى، لأن اضطراب الاستقرار يسمح بفرصة حصول الولايات المتحدة على لعب دور إعادة الاستقرار برؤية أمريكية، وفي ذلك استغلت هذه السياسة حالات التوتر والخلافات السياسية الداخلية والمحلية والإقليمية للعب دور الوسيط تارة والمنحاز تارة أخرى .

إن الهيمنة الأمريكية على المنطقة والانطلاق إلى جوارها هو محصلة الأهداف السياسية والاقتصادية للسياسة الأمريكية حول أحداث 11 سبتمبر، إذا لقد أثرت هذه الأحداث على تلك السياسة بأن فتحت لها المجال أمام تحقيق أهداف الهيمنة الأمريكية والاقتراب من قيادة العالم، فربما لولا تلك الأحداث لكان من الصعب على السياسة الأمريكية أن تنشط دوليا وتتحصل على أحلاف دولية وتأييد دولي لضرب الإرهاب، فهذه السياسة جاءت في غير مصلحة الشرق الأوسط، لأن الخطوة الهامة فيها هي قيام الشرق الأوسط الكبير والذي يعني تغيير المنطقة سياسيا، وثقافيا، واجتماعيا، واقتصاديا بتقسيمها وتجزئتها ومنحها هوية جديدة بقيادة إسرائيلية.

بناءا على ما تقدم سعت الدراسة إلى الإجابة عن الإشكالية التي شكلت محورها، ولقد توصلت الدراسة في نتائجها إلى إثبات الفروض التي تأسست عليها حيث تطابقت مع مخرجات البحث والتحليل وفقا للتالي:

لقد أحدثت المتغيرات الدولية لمرحلة ما بعد الحرب الباردة وخاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001

تأثيرا عميقا على حركات الإسلام السياسي وخاصة من حيث:

1- أصبح الإسلام هو العدو الاستراتيجي للولايات المتحدة خلفا للشيوعية.

2- لا يوجد فرق بالنسبة للكثيرين في الغرب وحتى بالنسبة لبعض المسلمين بين حركات الإسلام السياسي المعتدلة، وحركات الإسلام السياسي المتطرفة.

2- لا يوجد فرق بالنسبة للغرب وحتى بالنسبة لبعض المسلمين بين حركات "الجهاد" الإسلامية كتنظيم القاعدة مثلا، وحركات المقاومة الإسلامية كحركة حماس الفلسطينية مثلا.

3- سياسة الحرب على الإرهاب هي في الحقيقة حرب على الإسلام والمسلمين وليست على حركات الإسلام السياسي العنفية فقط.

4- وبصفة عامة إستراتيجية الحرب الاستباقية التي تبنتها الولايات المتحدة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 تشكل خطرا على كل العالم العربي والإسلامي.

إن عملية النقد والمراجعة أمر ضروري لكل حركات ومؤسسات العمل الإسلامي اليوم كي تصحح المسار بما يخدم مقاصدها الإصلاحية والنهضوية والمراجعة الذاتية

وكشف مواطن الداء أمر مستوحى من القرآن الكريم خاصة في ظل الهزائم والمصائب التي تصيب المسلمين، وفلسفة النقد الذاتي تفرق بين الإسلام كدين وشريعة، وبين الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي والعمل السياسي الإسلامي، فالإسلام كدين ثابت لا يتغير ولا يجوز عليه النقد من أبنائه والمؤمنين به، والسبب في ذلك أن القرآن وحي معصوم لا يأتيه الباطل أبدا، وهو كلام الله إلى البشر أجمعين، الذي لن يأتي بعده كلام إلهي آخر، كما أن السنة النبوية الصحيحة أي التي صح ثبوتها ونسبتها إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لا يمكن نقدها هي الأخرى لأنها من عند الله، لكن الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي يجوز في حقهما النقد، لأنهما قائمان على فهم المسلمين للإسلام، حيث يمكن لهذا الفهم أن يكون صحيحا أو خاطئا، فهو في النهاية فكر بشري غير معصوم.

إن حركات الإسلام السياسي تحتاج الآن بالتحديد لنوع من النقد والنقد الذاتي يمارسه أبناء الحركات فرادى أو مجتمعين أو الاستفادة من التجارب والخبرات وطرح الأسئلة الصريحة والقاسية والبحث عن الخلل وتحديد علاج، فابتعاد حركات الإسلام السياسي عن المنهج النقدي، شجع الآخرين من العلماء والإسلاميين الحركيين السابقين أن ينقدوا مسيرة وفكر حركات الإسلام السياسي بغض النظر عما إذا كان النقد يرضي زعماء الحركات وفصائلها المختلفة أم يزعجها، وفيما يأتي بعض اتجاهات النقد وهي:

1- لقد كشفت التداعيات الخطيرة لأحداث 11 سبتمبر النقاب على الأمة الإسلامية عموما والحركة الإسلامية خصوصا، عن الكثير مما أغفلته حركات الإسلام السياسي، فلا يبدو أنها تلاحظ التحولات المهمة في خريطة العمل الإسلامي، ولا تريد أن تستوعب أن الحالة الإسلامية أصبحت بعد الأحداث مجتمعية تخص الجميع، فلم تعد تخص الحركة وحدها، والغريب أن الحركة الإسلامية لا تزال تتعامل بعقلية تنظيمية بالية.

2- لقد أضفى زعماء حركات الإسلام السياسي على أنفسهم نوع من القداسة وفرضوا على أتباعهم مبايعتهم، فلا يعقل أن تقع قيادات حركات الإسلام السياسي فيما يفترض أن تكافح من اجل محاربته من احتكار وسيطرة، فنجد قائد الحركة الإسلامية يحتكر قيادة كل المجالات، فهو من يقود العمل الخيري والعمل الدعوي والعمل السياسي والعمل النيابي، وبهذه السلوكات فان قادة حركات الإسلام السياسي لا يقعون في خطأ الاستبداد والاحتكار فحسب، ولكنهم يجعلون الحركة الإسلامية عرضة للانتقادات و تصبح هدفا معزولا يسهل إصابته.

3- إن السطحية وعدم الدقة في تحديد الأهداف ووضع التصاميم وتقدير الأبعاد هي إحدى العلل التي ينبغي معالجتها، لاسيما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، فحركات الإسلام السياسي لم تستوعب بعد أنها تعيش في عالم بعد الأحداث، بما في ذلك من الاستنفار الغربي ضد كل ما هو إسلامي والذي كشف مدى هشاشة تنظيم حركات الإسلام السياسي، ولذلك فان الحركة الإسلامية أحوج ما تكون إلى تغيير استراتيجياتها لبلوغ

القضية الإسلامية والحركة الإسلامية أهدافها وغاياتها، مع الأخذ في الحسبان التغيرات العميقة لعالم ما بعد 11 سبتمبر2001 وجملة التداعيات السلبية لهذه الأحداث.

4- لقد أثار موضوع الطاعة جدلا واسعا من خارج حركات الإسلام السياسي، رغم أن الإسلاميين بعامة، يقرون مسالة الطاعة وإنها واجبة في الدين الإسلامي، ولكنها طاعة فيما أمر الله به وما ينهي عنه فلا طاعة فيه، وقد اختلط موضوع الطاعة لدى حركات الإسلام السياسي، تحت غطاء محاربة التجاوزات القانونية والسياسية.

5- مشكلة نقص الثقافة، والثقافة السياسية خاصة عند أعضاء حركات الإسلام السياسي، فأعداء هذه الحركات يعملون جاهدين على أن تظل الحركة سطحية الثقافة معتمدة على الآليات المباشرة في الفهم، ولذلك على حركات الإسلام السياسي توفير فرص التعبير الديني الظاهر والكثيف في وسائل الإعلام وفي نفس الوقت يبذلون كل الجهود الممكنة لمنع حركات الإسلام السياسي من اكتساب الخبرة السياسية والاجتماعية الناضجة والتي تمكن الحركة من أن تصبح مستقبلا بديلا للتيارات العلمانية سياسية كانت أم ثقافية وفكرية.

6- إن بعض حركات الإسلام السياسي تتستر على الأخطاء بحجة سلامة الصف وحماية أسرار التنظيم وعدم فسح المجال للأعداء للتصيد للحركة، ..الخ من الحجج، فهي حركات تربي الفساد وتنميه في مؤسساتها وسلوكها حتى يقضى عليها، وبالتالي لا غرابة أن تقوم عند ذلك بإقصاء المخلصين أو الناصحين من صفوفها بحجة الخروج على الجماعة والحركة، وإفشاء أسرار التنظيم إلى غير ذلك من الحجج التي يحمى فيها الخطأ ويصان من خلالها الفساد.

7- من أهم ما يعاب على حركات الإسلام السياسي المعاصرة في الشرق الأوسط وبصفتها المتضرر الأساسي من أحداث 11 سبتمبر 2001 وخاصة في مجال الفكر افتقاد التجديد والاجتهاد والانفتاح على جموع المسلمين العريضة وواقعهم على العالم المعاصر بثقافاته وممارسته وافتقاد الحوار الجاد والبناء مع النفس ومع الغير كذلك افتقار الرؤية الموضوعية الشاملة للواقع العربي والإسلامي وما طرأ على الساحة الدولية من تغيرات، فالافتقار لهذه الرؤية الموضوعية الشاملة تجعل من تحرك حركات الإسلام السياسي اقرب ما يكون إلى ردود الأفعال وإلى الأفعال المنفلتة اللاإرادية وبذلك يحرم العمل الإسلامي فرصة إحراز تقدم ملحوظ نحو هدفه النهائي.

8- عدم تقدير أعضاء حركات الإسلام السياسي واستخفافهم بحجم المعارك التي يخوضونها فكريا وسياسيا، فمن الخطأ القول بأن الحركة الإسلامية قليلة الإمكانات إذا قيست بسواها من الحركات والأحزاب فالحركة الإسلامية فضلا عن كونها الاتجاه الأقرب إلى فطرة الجماهير فان إمكاناتها الذاتية لا بأس بها قطعا ولكن افتقارها إلى التخطيط والتنسيق يضيق مجال الانتفاع بهذه الطاقات وقد تعمل مع الأيام على ضياعها.

9- لقد ركزت معظم حركات الإسلام السياسي على الجوانب الإيديولوجية والسياسة، على حساب التربية الاجتماعية وأيضا على حساب التربية الثقافية والفكرية، فحركات الإسلام السياسي كانت معنية أساسا بالتنظيم والصراع السياسي، فلم تعن بالتربية الاجتماعية قدر عنايتها بالتربية الحركية، فالمناهج التربوية عند حركات الإسلام السياسي كانت تستهدف تربية وتنشئة الشباب المنتمي والمطيع والمنفذ والموالي والمطيع لقيادته التنظيمية والحركية وتهمل في المقابل وتتجاهل القاعدة العريضة من جماهير المسلمين وواجب التواصل الاجتماعي والإعداد الفكري والثقافي لقاعدتها من شباب الحركة وعامة المجتمع.

10- أصبحت فحركات الإسلام السياسي مثل باقي التنظيمات السياسية الأخرى وهذا لا سيما حين تصاب الأمة الإسلامية بنازلة من النوازل مثل العدوان الصهيوني على غزة نهاية ديسمبر 2008 أين توعدت قياداتها السياسية وهددت...الخ، ثم خبت بعد ذلك، فلا ترى حركات الإسلام السياسي تقول أو تفعل شيء بشأن القضية أو بشأن سكان غزة الذين يأكلون في أحيان كثيرة علف الماشية ويطوقهم الجدار الفولاذي العازل الذي تفنن المصريون والأمريكيون في إبداعه وتصميمه من أجل قتل المتنفس الأخير لسكان غزة.

11- إن الإشكال الأكبر يكمن في فهم حركات الإسلام السياسي لمسألة الديمقراطية والتعددية فغالبيتها ترفض الديمقراطية وتقف من التعددية موقف الرفض العدائي أو الريبة الشديدة، وهذا الرفض لم ينبع من فكرة التفرد بالقرار وبالحكم بل هو رفض نابع من خلل في التمييز بين الأصول الجامعة وبين الفروع والجزئيات والسبل والوسائل المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية التي تفيدها التعددية، فالتعددية تعتبر ثروة فكرية متنوعة وتدفع نحو الاجتهاد والمنافسة في ظل الشفافية دون فرض الآراء أو المعتقدات، فالأفكار والعقائد تعرض ولا تفرض.

تعتبر هذه بعض الجوانب التي يشوبها الخلل والنقص، وهذا لا ينفي وجود جوانب أخرى قابلة للنقد، فتعرض الحركة الإسلامية في السنوات الأخيرة للكثير من المحن والظروف القاسية، يقتضي استنفار العاملين لدى حركات الإسلام السياسي كما يفرض على المتصدرين للكفاح الإسلامي أن يراجعوا بكل أمانة وإخلاص مخزون الإنتاج الإسلامي خلال الفترة المنصرمة "قبل وبعد الأحداث" بكل ما فيه من حسنات وسيئات، فمن أهم أسباب تراكم الأخطاء في العالم الإسلامي وداخل حركات الإسلام السياسي على وجه التحديد هو عدم إجراء مراجعة نقدية لمسار حركات الإسلام السياسي، فكل الحركات مقدسة، وكل الحركات ربانية، وكل الحركات تأسست لملأ الأرض عدلا وقسطا، وتهدف لأن تكون بديلا عن النظم العلمانية العسكرية الفاشلة.

إن المجهود السياسي للحركات الإسلامية، يحتمل الخطأ والصواب، لأنه ناتج عن تجربة بشرية تحاول العمل بروح الإسلام على الأرض، من خلال تطبيق برامج ورؤى سياسية واقتصادية واجتماعية، ولقد دلت التجارب على أن حركات الإسلام السياسي

تخطئ وتصيب في عملها السياسي، وبالتالي فهي ليست محصنة ضد النقد، بل قد يكون النقد هو دليلها لتطوير نفسها، وتعديل أخطائها، وبالتالي مواجهة خصومها بكفاءة أكبر، وطالما أن السياسة هي محصلة الثقافة والفكر، بمعنى أن الإنسان يقتنع أولا بالاتجاه الفكري، ثم يختار تأسيسا عليه الاتجاه الثقافي والسياسي، فإن النقد الذاتي في الحركة الإسلامية المعاصرة ينبغي أن يتوجه في الأساس ناحية الاتجاه الفكري والثقافي، ثم بعد ذلك يتوجه للحركة والسياسة.

ولقد طرحت الدراسة مجموعة من التساؤلات في إشكاليتها، تطلبت الإجابة عنها بعد عرض وتحليل لمفاهيم التغير، الدولة، وتصوراتها الفكرية لمشروع المجتمع والدولة، وطرح برامجها العملية لإحداث التغيير، والدين وحركات الإسلام السياسي وعلاقتها بالمتغيرات الدولية لمرحلة ما بعد الحرب الباردة و على رأس هده المتغيرات أحداث 11 سبتمبر 2001، توصلت الدراسة إلى ضرورة الإجابة عن التساؤلات وفق ترتيبها على الشكل التالي:

1- حركات الإسلام السياسي هي تلك الحركات التي تنادي بتطبيق الإسلام وشرائعه في مختلف مجالات الحياة باعتبار الإسلام دين وسياسة ونظام حكم، وهي تختلف من حيث تصوراتها الفكرية وأساليبها السياسية فيما يتعلق بالتطبيق.

2- تسمى أيضا "الحركات الإسلامية" و"الأصولية الإسلامية" ولا تطلق هذه التسمية على الجماعات الإسلامية التي لا تنشط في المجال السياسي مثل الصوفية ولا الأحزاب التقليدية ذات الخلفية الإسلامية، وخلاصة التعريف بحركات الإسلام السياسي أنها تلك الحركات التي تؤمن بشمول الإسلام لكل نواحي الحياة وتتصدى لقيادة ما تراه جهدا لازما لإعادة تأكيد الأعداء.

3- إن حركات الإسلام السياسي في الواقع هي ليست وليدة الصدفة أو نتيجة للمآل الذي آلت إليه الأمة الإسلامية بقدر ما هي تعبير عن نتاج مركب من مجموعة مسببات بما فيها الدين الإسلامي نفسه والذي هو حركي وغير جامد.

4- حركات الإسلام السياسي تمثل حركات اجتماعية سياسية لها مشروعها الخاص وتمثل تيارا داخل المجتمع، يعمل أساسا على إصلاح المجتمع، بغرض إصلاح أحوال الأمة، والحركة الإسلامية كما تعرف عن نفسها هي عبارة عن الحركات التي تنشط في الساحة السياسية، وتنادي بتطبيق الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة.

5- إن جل حركات الإسلام السياسي تعمل من أجل توحيد الأمة وتحقيق نهضتها الحضارية، وهي تقوم بذلك من خلال التزامها بالمرجعية الحضارية الإسلامية، وتعمل كلها من أجل استعادة هذه المرجعية بوصفها المرجعية العليا للمجال العام والنظام السياسي.

6- تتميز هذه الحركات بحداثتها، فهي نشأت في كنف الحداثة واستجابة لتحدياتها، وهي أيضا إسلامية بمعنى أنها اختارت استجابة لتحديات الحداثة المرجعية الإسلامية.

8- تمثل حركات الإسلام السياسي واحدة من أهم الفاعلين في الساحة الاجتماعية والسياسية، ولكن ظل دور الحركة الإسلامية في المجال السياسي، مثارا للعديد من الجدل، والكثير من المواجهات مع أنظمة الحكم، مما جعل موقف الحركة الإسلامية من العمل السياسي مصدرا لاختلاف الرأي وتعدد المواقف، وربما يكون الموقف من العمل السياسي، أي قضية إصلاح النظم السياسية أو تغييرها، هو العامل الأول الذي شكل التباينات والاختلافات بين حركات الإسلام السياسي، وداخل الحركة الإسلامية الواحدة، حتى أصبحت معضلة العمل السياسي هي القضية التي تستحوذ على جانب مهم من المساجلات بين الإسلاميين.

9- تتوحد حركات الإسلام السياسي في أهدافها وخاصة هدفها النهائي وهو إقامة المجتمع الإسلامي الصالح عن طريق إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، ولكنها تختلف في الوسائل فصنف يفضل الوسيلة السلمية عن طريق المشاركة السياسية، وصنف آخر يفضل الوسيلة الثورية عن طريق ممارسة العنف.

10- صارعت هذه الحركات النظام طويلا وشكلت تحديا رئيسيا للنخبة الحاكمة، وكان من نتائج هذا الصراع وصول بعض فصائل حركات الإسلام السياسي إلى نتيجة مفادها أن العنف لا يمكن أن يحدث تغييرا سياسيا، لذلك أعلنت عن رفض العنف من حيث هو آلية وأداة للوصول إلى السلطة، واتخذت الشرعية القانونية كآلية، ووصول فصائل أخرى من الحركات إلى نتيجة مفادها أن المشاركة والعمل السلمي لا يمكن أن يحدث تغييرا وهذا التحول في مسار حركات الإسلام السياسي كان نتيجة لتأثيرات البيئة الداخلية والخارجية.

11- تراجع حركات الإسلام السياسي في صناعة القرارات الإستراتيجية لإحداث الإصلاح والتغيير، فقد اعتمدت القوة أو العنف وسيلة للتغيير، في حين أن المجتمع يرفض مثل تلك الوسائل، فالابتعاد عن المسار الدعوي، والتوجه نحو تغليب العمل السياسي على دورها الدعوي الإصلاحي، هذا التراجع والابتعاد يضع حركات الإسلام السياسي أمام تحد يتمثل أساسا في قدرتها على وضع إستراتيجية تمكنها من استرجاع الثقة التي يمكن أن تكون قد تعرضت للاهتزاز.

12- إن أيديولوجية "صدام الحضارات"، ذات الصدى في بعض الأوساط الأكاديمية، والتي تعتبر الإسلام خطرا على الغرب تحول دون مقاربة سليمة للعالم الإسلامي في تنوعه، فهي نظرة شمولية ومجردة للإسلام، وعليه يقترح العديد من المفكرين عناية شاملة ومعمقة بالأوضاع الاجتماعية، التاريخية، السياسية والثقافية التي تعبر عن ثراء وتنوع وتعددية العالم الإسلامي.

13- استخدمت حركات الإسلام السياسي مختلف الأساليب لتحقيق رؤيتها التغييرية في المجتمع بما فيها استخدام أساليب عنفية، إلا أن نمط التغيير العنفي قد الصق بهذه الحركات وأضحى احد الصور النمطية عنها في الغرب وعند الكثير من المواطنين، حيث

يوجد ارتباط وثيق في المخيلة الغربية وحتى عند بعض المسلمين بين حركات الإسلام السياسي والإرهاب.

14- ما من شك في أن أحداث الحادي عشر سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة قد كانت ذروة التصاعد الدراماتيكي للإرهاب في العالم، فقد شهد العالم في الماضي العديد من العمليات الإرهابية متعددة الدوافع والأهداف، إلا أنه لم يشهد عملية بحجم عملية سبتمبر وما أحدثته من دمار وخسائر مادية وبشرية، وما سببته من تحول في نظرة الدول الكبرى والولايات المتحدة بشكل خاص إلى حركات الإسلام السياسي وسبل مواجهتها والتصدي لها.

15- مهدت أحداث 11 سبتمبر الطريق أمام أمريكيا للتلاعب بمصير البشرية وحشد دعم كبير لمساندتها في حربها على الإرهاب، والتي قسمت العالم إلى محور شر ومحور خير ومن لم يكن مع سياستها فهو مع محور الشر، وقد أصبح العالم ما بعد هذه الأحداث أكثر خوفا وأكثر انعداما للأمن ليس في مناطق جغرافية معينة بل إن فيروس الإرهاب والعنف قد أنتشر ليشمل العالم كله، فالأحداث المأساوية التي تمر بها البشرية الآن شاهدة على الادعاءات الكاذبة والمزيفة لسياسات الدول الرأسمالية المسيطرة على العالم وعلى رأسها أمريكا.

16- بناءا على نتائج أحداث 11 سبتمبر قدمت السياسة الأمريكية للعالم نموذج جديد لسياستها اعتمد على الانتقال التدريجي من نموذج الحداثة إلى ما بعد الحداثة ففي العقود السابقة لتلك الإحداث اعتمدت السياسة الأمريكية على العقلانية والموضوعية والعلمانية والانتظام بينما نجدها تتسم في فترة ما بعد الأحداث باللاعقلانية كمنهج جديد، فاعتمدت على الحروب والاضطرابات كوسيلة جديدة لتحقيق أهدافها في الشرق الأوسط.

17- اتخاذ الإسلام كعدو تقليدي جديد بديلا عن الشيوعية، فالفكر الغربي الرأسمالي عموما والأمريكي خصوصا يحتاج إلى وجود عدو تقليدي افتراضي يحفز الرأي العام والمؤسسات والأجهزة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للتهيؤ للدفاع عن الأمن القومي، فبعد نهاية الحرب الباردة وتلاشي الشيوعية وقع الاختيار على الإسلام كعدو جديد وبعد أحداث 11 سبتمبر تم اختيار الإسلام لأنه ينتمي إلى حضارة يخشى قيامها من جديد لتؤسس إمبراطورية إسلامية منافسة للحضارة الغربية ومهددة لها.

18- استخدمت الولايات المتحدة قوتها العسكرية في الشرق الأوسط من أجل تعزيز وجودها وتحقيق مصالحها، فنشرت القوات الأمريكية تواجدها في الخليج العربي والعراق والقرن الأفريقي ووسط آسيا وشمال أفريقيا ومنطقة الصحراء الكبرى تمهيدا لبناء الإمبراطورية الأمريكية وليس من أجل تنمية مجتمعات المنطقة سياسيا واقتصاديا وثقافيا.

19- سعت الولايات المتحدة الأمريكية للحصول على الموارد الطبيعية لمنطقة الشرق الأوسط والسيطرة على ممراتها المائية والتمركز في الأماكن الإستراتيجية للاقتراب من روسيا والصين ومراقبتهما والانقضاض على منطقة وسط آسيا.

20- استغلت الولايات المتحدة الحرب على الإرهاب لتقويض المقاومة الوطنية وتفريغها من محتواها بتهمه الإرهاب وكذلك لإضعاف قوى المنطقة ومنعها من بناء قوة ردع فاعلة كأسلحة الدمار الشامل بدعوى تهديدها لاستقرار المنطقة وزيادة سباق التسلح، وساهم ذلك إلى حد بعيد في إضعاف قوة العرب والمسلمين، خدمة لمصالح إسرائيل في المنطقة.

21- رغم أن الأحداث لفتت نظر الولايات المتحدة والعالم إلى أسباب تنامي ما يعرف بالإرهاب في الشرق الأوسط وعلاقة ذلك بالهجوم على المصالح الأمريكية إلا أنها لم تجعل السياسة الأمريكية تتبنى خطط لحل أزمات الشرق الأوسط.

22- أدت أحداث 11 سبتمبر إلى عولمة الإرهاب ونشره في جميع أنحاء العالم وحتى انتشاره في الدول الغربية الذي أدى إلى تصاعد الحركات اليمينية والعنصرية وتزايد الكره والحقد ضد الجاليات الأجنبية وخاصة العربية والإسلامية، وبالمقابل دفع الشباب الأجنبي إلى الانضمام إلى الحركات والمنظمات الإرهابية الإسلامية واللجوء إلى العنف، ولقد تم جر الرأي العام في الشارع الغربي لهذه الحرب البشعة وعززت روح العنصرية تحت راية الدفاع عن حرية الصحافة والإعلام والرأي.

23- لقد كانت إحدى نتائج الحرب ضد الإرهاب قيام السلطات الحكومية الغربية بانتهاك الحقوق المدنية والشخصية وزيادة الرقابة والتدخل الكبير على الخصوصية الفردية والضغط على نشطاء حركات الإسلام السياسي في خارج أوطانهم والضغط على البلدان التي ينشطون فيها، وبهذا تم سلب الكثير من الحقوق ومكتسبات المواطنين التي حصلوا عليها نتيجة نضالهم الطويل، فأحداث سبتمبر لم تكن هي السبب الذي فجر الهجمة الشرسة التي تشنها الدوائر الإعلامية والسياسية الغربية على العمل الإسلامي وعلى الإسلام والمسلمين، ولكنها كانت بمثابة اللحظة الكاشفة عن وجود تلك المشاعر العدائية لدى قطاعات مؤثرة في المجتمعات الأوروبية والأمريكية.

24- أدت أحداث 11 سبتمبر إلى تصعيد حملة اعتقالات واسعة وشاملة لقيادات حركات الإسلام السياسي، وتهميش حركات الإسلام السياسي والتضييق عليها، والحيلولة دون وصول الإسلاميين إلى السلطة، كذلك الانهزامية التي ظهرت على حركات الإسلام السياسي، فالحرب على الإرهاب في حقيقة الأمر حرب على حركات الإسلام السياسي.

25- تعميم تسمية العنف والإرهاب على مجمل حركات الإسلام السياسي، وسكوت الغربيين في كثير من الأحيان عن العنف الرسمي "عنف الدولة" في دول الشرق الأوسط ضد الإسلاميين، وتشوه صورة الإسلام والحركة الإسلامية واستنفار الرأي العام العالمي ضدهما.

26- تدجين بعض حركات الإسلام السياسي بعد عدم القضاء عليها بالقوة، ضمن مشروع الشرق الأوسط الكبير والذي يتطلب منها تطويع نفسها وتليين خطابها وطرق مشاركتها في الحياة الاجتماعية والسياسية.

إذا كان العداء الأمريكي لبعض الحركات الإرهابية له مبرراته السياسية والأخلاقية، فإن الغريب في الأمر أن ينسحب هذا الموقف على حركات الإسلام السياسي السياسية والتي يستحيل وفق قواعد اللعبة الديمقراطية أن تعتبر إرهابية، ومن هنا لم تعد هناك فقط أهمية وضرورة حتمية في دمج حركات الإسلام السياسي في المسيرة السياسية لبلدان الشرق الأوسط، من أجل تدعيم مسيرة التطور الديمقراطي في هذه البلدان إنما أيضا في امتلاك قدرات أكبر على مواجهة مثالب السياسية الأمريكية الجديدة في المنطقة بعد 11 سبتمبر وهذا عبر بناء خطاب سياسي إنساني جديد مستمد من القيم الإسلامية فيما يخص التنمية، العدالة والمساواة.

إن أحوال حركات الإسلام السياسي وبعد سنين على تلك الأحداث ليست على ما يرام، وذلك بالنظر إلى الآمال الكبيرة المعلقة عليها، وضخامة الضغوط التي تتعرض لها، وتنامي التحديات التي تواجهها، وضعف الموارد والإمكانيات المادية والبشرية المتاحة لمؤسساتها وهيئاتها المختلفة، وتخلي كثير من الدول والحكومات العربية والإسلامية عن دعمها لها، بل وانسحابها إلى مواقع أقرب إلى مواقع الأعداء منها إلى مواقع الأنصار والمؤيدين، فلا تزال هناك عقبات كبيرة سوف تستمر لفترة مقبلة في اعتراض طريق هذه الحركات بهدف القضاء عليها، أو بهدف صرفها عن غاياتها ومقاصدها وإفقادها هويتها وخصوصيتها، وذلك بجرها إلى مواقع سياسية ليست من طبيعتها، وإقحامها في قضايا وأزمات دولية هي أبعد ما تكون عنها، واتهامها بتهمة الإرهاب، وفي ظل كل هذه التحديات التي تواجهها حركات الإسلام السياسي على نطاق الواقع العالمي يجب عليها أن تعيد ترتيب أفكارها وقناعاتها وأولوياتها أيضا من خلال:

1- إن أولويات عمل كثير من حركات الإسلام السياسي في العالم تحتاج إلى إعادة ترتيب، وإلى كثير من التطوير والإصلاحات، ولا يعقل أن تظل البرامج والمشروعات تتم بدون وجود رؤية واضحة تحدد الأولويات من منظور عملي ومهما حسنت النوايا فإنها في نظرنا لا تغني عن ضرورة بذل الجهد لمعرفة متطلبات الواقع، وأيها مهم وأيها أكثر أهمية لتكون له الأولوية على غيره، ومن المفيد أن نذكر أننا نؤكد على أهمية بناء تصور صحيح لأولويات العمل السياسي.

2- من الهام جدا أن تقوم حركات الإسلام السياسي بتغيير الصورة النمطية التي رافقتها حول استخدامها المتكرر للعنف كوسيلة رئيسية للتغيير وبالأخص كونها تمتلك اليوم فرصة كبيرة.

3- على حركات الإسلام السياسي أن تتبنى خطابا واضحا وممارسة فعلية تجاه رؤيتها لشكل الدولة الإسلامية وكيفية إنشاءها وعملها، ودور المرأة وغير المسلمين داخل المجتمع.

4- على حركات الإسلام السياسي أن تقيم مراجعة شاملة لمسيرتها منذ نشأتها حتى اليوم وتبني أساليب علنية لإحداث التغيير والتخلي عن أساليب التغيير السري أو العنفي التي لا حاجة لها في المجتمعات الحديثة.

5- يجب أن تتخلى حركات الإسلام السياسي عن أسلوب التغيير الثوري، وأن لا تتبنى طريقة عنفية، لأن هذه الطريقة غير صالحة اليوم، والاعتماد عليها اليوم ربما يرجع لخطأ في تفسير النصوص الدينية.

6- إن النضال السلمي خيار إستراتيجي لا يقبل التكتيكات السياسوية ولا الاستنزاف السياسي والذي يجب على حركات الإسلام السياسي الأخذ به من أجل تحقيق التغيير الذي تنشده الحركات، سيما بعد عديد المشاكل والأزمات الشرق أوسطية المختلفة قبل وبعد أحداث 11 سبتمبر.

7- إن حركات الإسلام السياسي اليوم أصبحت مطالبة ليس فقط بحل إشكاليتها التاريخية تجاه الديمقراطية والتعددية السياسية داخل الدول الإسلامية، إنما أيضا وربما أساسا أن تواجه تحيزات ومساوئ السياسة الأمريكية الجديدة في المنطقة عقب أحداث 11 سبتمبر بمنطق إنساني جديد تقدم فيه نفسها باعتبارها تيارات لديها رسالة إنسانية تدافع عن قيم المساواة والعدالة والحرية والتنوع الثقافي وهي قيم كثيرا ما تتناساها الإدارة الأمريكية وحان الوقت ألا تتناساها المجتمعات الشرق أوسطية وحركات الإسلام السياسي إذا أرادت أن تساهم في هذا العالم بصورة فعالة ومؤثرة.

8- أمام حركات الإسلام السياسي فرصة تاريخية لكي تواجه عمليا وبشكل عصري وديمقراطي مواقف الإدارة الأمريكية من كثير من العرب والمسلمين القادمين إليها، فهم يواجهون تميزا ثقافيا وأحيانا عنصريا تجاههم ومن هنا سيصبح دفاع هذا التيار عن هؤلاء لا يرجع فقط لكونهم مسلمين، ولكن لأن هناك تمييزا عنصريا واقعا عليهم وهو ما يجب رفضه كقيمة وموقف مبدئي، سواء كان واقعا على المسلمين أو غير المسلمين.

9- إن الحكومات العربية والإسلامية يجب أن تتسلح بوعي مختلف عن طريق إعطاء الأولوية لتفعيل الحريات، وهو أمر مهم لبعث النهضة وتغيير الواقع للأفضل، ومواجهة التحديات الخارجية، إذ أن التغيير نحو مزيد من الحرية هو شأن داخلي بعيد عن تدخلات الغرب والقوى الاستعمارية، التي يجب أن تفهم أن القوة والجبروت التي تتمسك بهما أمريكا لن يحققا لها الأمن والاستقرار.

10- من الإفرازات الممكنة جراء أحداث الحادي عشر من سبتمبر، التقارب الذي يمكن أن يحدث بين التيار الإسلامي والتيار القومي، حيث توضح مجريات الأحداث

الدائرة منذ الحادي عشر من سبتمبر أن هناك تقاربا بين التيارين القومي والإسلامي، خصوصا حول قضية الصراع العربي الإسرائيلي وهي لب ومحور هذا التقارب، لذا فهناك سعي لأسلمة الفكرة القومية وحركاتها المختلفة، ويستند هذا التقارب بالمدى الزمني المحتمل لما تسميه الولايات المتحدة الأمريكية الحرب على الإرهاب، حيث من المرجح أن تطول الحرب وتتخذ أشكالا وصورا جديدة متنوعة.

11- يجب التعامل مع السياسة الأمريكية في المنطقة بناءا على ما يخدم المصالح القطرية والتوفيق بينها وبين مصلحة العالم العربي والإسلامي، وذلك من خلال التنسيق الدائم مع جامعة الدول العربية والمؤتمر الإسلامي.

12- زيادة الاهتمام بقضايا الديمقراطية والعمل على الانتقال بمجتمعات المنطقة نحو الديمقراطية كخيار لحل مشاكلها، والاتجاه إلى بناء تكتل عربي إسلامي تعامدي يؤدي إلى تقوية المنطقة سياسيا واقتصاديا وعسكريا وتكوين نسيج معقد من المصالح الإستراتيجية التي تتداخل مع المصالح الأمريكية بحيث يمكن استغلالها عند اللزوم.

13- الوقوف عند ظاهرة الإرهاب ودراستها بشكل موسع في الجامعات والمراكز البحثية والتعرف على نماذج الإرهاب وأهدافها وأسبابها وسبل علاجها مع محاولة إجراء الدراسات والأبحاث على بعض النماذج المنتشرة في العالم الإسلامي وغير الإسلامي والربط بين موضوع الإرهاب وقضايا العلاقات الدولية المتعلقة بظواهر الهيمنة، كالفقر، المجاعات، الجفاف، البطالة، الهجرة، الديمقراطية، الحريات، الأقليات كعناصر هامة مسببة للإرهاب.

14- الاستمرار في دعم مسألة الحوار الثقافي والاهتمام بحوار الحضارات لدحض نظرية صدام الحضارات وتشجيع الانسجام والتقارب الحضاري بين الأمم والدعوة إلى تبني نشر فكر دولي جديد يترفع عن الحياة المادية والبراغماتية ويسعى إلى ترسيخ المثل والفضيلة والأخذ بالأسلوب العلمي الحديث والارتقاء بثقافة الفرد والمجتمع والأمة.

15- العمل على التعريف بالإسلام لدى الغرب كدين يدعو إلى التسامح ويحث على السلام وينبذ العنف باستعمال شتى الوسائل المرئية والمسموعة وخاصة الإنترنيت والقنوات الفضائية ووسائل التكنولوجيا الحديثة، والارتقاء بالمستوى الثقافي والسياسي للفرد في المنطقة من خلال نشر وتطوير أقسام العلوم السياسية والعلاقات الدولية والمراكز البحثية التي تعمل في هذه الحقل وإنشاء المؤسسات الإعلامية الفاعلة التي تشرف على إعداد الكوادر الإعلامية الماهرة للإشراف على وسائل الإعلام التي تساهم بدورها في إعطاء صورة إيجابية عن الإسلام والمسلمين.

لقد مرت حركات الإسلام السياسي بالعديد من التغيرات على صعيد الفكر والممارسة ولا سيما تجاه نظرتها للعديد من القضايا الداخلية والخارجية بما فيها نظرتها للأخر الغربي والأمريكي بصفة خاصة، وما هو مطلوب منها الآن هو إن تتغير بصورة جذرية وهذا لصالح المجتمعات العربية والإسلامية، لأنها بإستراتيجيتها المعتمدة على

منظومة فكرية مغلوطة وغير متماشية مع العصر ستضر بالإسلام وبالعالم العربي والإسلامي قبل أن تضر بنفسها.

1- القرآن الكريم والسنة النبوية.

2- المعاجم والموسوعات:

أ- المعاجم:

1- إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ج1، ط2، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1972.
2- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج1، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، 2004.
3- أبو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار أحياء التراث العربي، بيروت، 2008.
4- إسماعيل عبد الفتاح، معجم المصطلحات السياسية والإستراتيجية، ط1، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008.
5- خليل احمد خيل، معجم المصطلحات الدينية عربي –فرنسي –انكليزي، ط 1، سلسلة المعاجم العلمية 4، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1995.

ب- الموسوعات:

1- مصطفى عبد الله خشيم، موسوعة علم السياسة: مصطلحات مختارة، ط2، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراته-ليبيا، 2004.

3- الكتب:

أ- الكتب باللغة العربية:

1- إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، سلسلة الدراسات الحضارية، ط1، مطابع الوفاء، المنصورة-مصر، 1992.
2- إبراهيم النجار وآخرون، دليل الحركات الإسلامية، مركز الدراسات السياسية والإستراتجية، القاهرة، 2006.
3- إبراهيم نافع، انفجار سبتمبر بين العولمة و الأمركة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة،2002 .
4- إبراهيم نافع، جنون "الخطر الأخضر" وحملة تشويه الإسلام، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 2004.
5- ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، تحقيق: صلاح عزام، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية، الرياض، 2005.
6- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، تحقيق: محمد إبراهيم نصر و عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، 1997.
7- ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار المعارف، القاهرة، 2008.
8- أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدنية الحديثة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، طيبة-السعودية،1987.
9- أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، دار الأنصار، القاهرة، 1977.
10- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ط3، دار الفكر، دمشق، 1967.

11- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ترجمة: خليل حسن الإصلاحي، دار الفكر، لاهور-باكستان.
12- أبو بكر بن عربي، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البيجاوي، ج2، دار المعارف، بيروت، 1969.
13- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق: سيد بن عمران، ط3، ج1، دار الحديث، القاهرة، 1989.
14- أحمد إبراهيم خضر، علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام، المنتدى الإسلامي، لندن، 1993.
15- أحمد أبو الروس، الإرهاب والتطرف والعنف في الدول العربية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2001.
16- أحمد الريسوني، الشورى في معركة البناء، ط1، دار الرازي، عمان، 2007.
17- أحمد الطحان، حتمية التغيير في الشرق الأوسط الكبير العراق -سوريا -السعودية - مصر -إيران، ط1، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006.
18- أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي إيران وتركيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004.
19- أحمد ثابت وخليل العناني، العرب والنزعة الإمبراطورية الأمريكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005.
20- أحمد خضر، اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع، ط1، المنتدى الإسلامي، لندن، 1993.
21- احمد رفعت السيد وعمرو الشوبكي، مستقبل الحركات الإسلامية بعد 11 أيلول "سبتمبر"، دار الفكر، دمشق، 2005.
22- أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، القاهرة، 1984.
23- أحمد شوقي أبو خطوة، تعويض المجني عليهم عن الأضرار الناشئة عن جرائم الإرهاب، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1998.
24- احمد صدقي الدجاني، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي، منتدى الفكر العربي، عمان، 1988.
25- احمد طه خلف الله، الإرهاب: أسبابه وأخطاره وعلاجه، مطبعة السلام للنشر، القاهرة، 1995.
26- أحمد طه خلف الله، سقوط العرب في الحرب على العراق، دار الكتاب العربي، دمشق، 2004.
27- احمد عادل كمال، النقط فوق الحروف الإخوان المسلمون والنظام الخاص، الزهراء للإعلام والنشر، القاهرة، 1989.
28- احمد عبد المجيد، عبد الناصر وعلاقاته الخفية، ط1، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1994.
29- احمد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989.

30- أحمد عوف، أحوال مصر من عصر لعصر من الفراعنة إلى اليوم، العربي للنشر و التوزيع، القاهرة، د ت ن.
31- أحمد فتحي سرور، حكم القانون في مواجهة الإرهاب، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2009.
32- أحمد لطفي عبد السلام، الانحياز الأمريكي لإسرائيل: دوافعه التاريخية والاجتماعية والسياسية، مكتبة النافذة، القاهرة، 2005.
33- أحمد يوسف التل، الإرهاب في العاملين العربي والغربي، دار المكتبة الوطنية، عمان، 1998.
34- أحمد يوسف، الإسلاميون وأمريكا: التحدي والاستجابة، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005.
35- إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج1، دار المعارف للطباعة و النشر، القاهرة، 2004.
36- إسماعيل الغزال، الإرهاب والقانون الدولي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990.
37- إسماعيل صبري مقلد ومحمد محمود ربيع، موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت، الكويت، 1994.
38- اشيرو سوزير، الدور الإسرائيلي في الحرب الأمريكية على العراق، ترجمة: احمد أبو هدية، مركز الدراسات الفلسطينية، دمشق، 2005.
39- الإمام الثعلبي، تفسير الثعالبي: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1970.
40- الإمام الجويني، الإرشاد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1950.
41- الإمام الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ط2، تحقيق: عبد العظيم الديب، مطبعة نهضة مصر، 1981.
42- الإمام النووي، صحيح مسلم، ج2، دار الفكر، بيروت، 1981.
43- الأمين شريط، الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة، ط 2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2002.
44- البشير المتاقي، الحركة الإسلامية و المشاركة السياسية في المغرب: حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية نمودجا، مؤسسة كوندراد أديناروا، الدار البيضاء، 2009.
45- السيد يس، الإمبراطورية الكونية والصراع ضد الهيمنة الأمريكية، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة،2004 .
46- الشيخ عبد الخلاق، الصحوة الإسلامية: مناهج ومدارس وحركات، ط1، دار سبيل الرشاد، بيروت، 1999.
47- الطوزي، الملكية و الإسلام السياسي في المغرب، ترجمة: محمد حاتمي وخالد شكراوي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1998.
48- المنجد في اللغة العربية، ط 29، دار الشرق، بيروت، 1986.
49- المنهل: فرنسي – عربي، ط13، دار الآداب، بيروت، 1994.

50- الموسوعة العربية، ط1، ج1، الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1988.
51- الين مايكسينس وود، حرب بلا حدود: أمريكا اعتزاز بالآثام وتبجيل للكذب، ترجمة: مازن الحسيني، دار الرواق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.
52- أميتاي اتزيوني وايفا اتزيوني، التغير الاجتماعي: مصادره - نماذجه – نتائجه، ترجمة: محمد احمد حسونه، مكتبة الملك فهد، الرياض، د.ت.ن.
53- اندرو باسيفيتش، الإمبراطورية الأمريكية، حقائق وعواقب الدبلوماسية الأمريكية، ترجمة: مركز التعريب والبرمجة، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004.
54- أندرياس فون بيلوف، المخابرات الأمريكية والحادي عشر من سبتمبر، ترجمة : عماد بكر، مكتبة الشروق، القاهرة، 2004.
55- أندرياس فون بيلوف، براءة العرب والمسلمين من أحداث 11 سبتمبر ودور أجهزة الاستخبارات CIA ، ترجمة: سيد حامد احمد، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2004.
56- إيمان بيبرس، المشاركة السياسية للمرأة في الوطن العربي، ورقة بحثية، جمعية نهوض وتنمية المرأة، القاهرة، 2010.
57- بادي شلغين، المشكلات الدولية الكبرى في العالم، مكتبة المناهل، دمشق، 2004.
58- باسم زبيدي وآخرون، الغرب والعالم الإسلامي، معهد العلاقات الخارجية، ستوتغارت -ألمانيا، 2002.
59- بيرسي كوهن، النظرية الاجتماعية الحديثة، ترجمة: عادل مختار الهواري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985.
60- توفيق الشاوي وآخرون، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989.
61- توفيق محمد الشاوي، محاضرات في التشريع الجنائي في الدول العربية، معهد الدراسات العربي، القاهرة، 1954.
62- تيد هندريش، العنف السياسي فلسفته-أصوله- أبعاده، ترجمة: عبد الكريم محفوظ وعيسى طنوس، ط1، دار المسيرة، بيروت، 1986.
63- ثناء فواد، الدولة و القوى الاجتماعية في الوطن العربي: علاقات التفاعل والصراع، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
64- جان فرانسوا بايار وآخرون، الإسلام والفكر السياسي الديمقراطية – الغرب – إيران، تحرير وتقديم: رضوان زيادة ، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.
65- جبران شامية، الإسلام هل يقدم للعالم نظرية الحكم، دار الأبحاث والنشر، بيروت، 1990.
66- جلال أمين، عصر التشهير بالعرب والمسلمين: نحن والعالم بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، دار الشروق، القاهرة، 2004.
67- جلال أمين، وصف مصر في نهاية القرن العشرين، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2000.
68- جمعة أمين عبد العزيز، ظروف و شخصية الإمام المؤسس: أوراق من تاريخ الإخوان المسلمين، الكتاب الأول، ط1، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 2003.

69- جورج قرم، عالم القطب الأوحد واتجاهاته: العرب والعالم بعد 11 سبتمبر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004.
70- جون اسبوزيتو، التهديد الإسلامي أسطورة أم حقيقة، دار الشروق للنشر و التوزيع، القاهرة، 1995.
71- جون اسبيزتو، الخطر الإسلامي بين الوهم والواقع، ترجمة : هيثم فرحات، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، اللاذقية، 2002.
72- جيترار جهامي، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة بين الغزالي وأبن رشد: دراسة وتحليل، ط2، منشورات دار المشرق، بيروت، 1977.
73- حامد ربيع، نظرية التحليل السياسي، محاضرات ألقيت على طلبة قسم العلوم السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1971-1972.
74- حامد موريس إبراهيم، الإرهاب الظاهرة وأبعادها النفسية، دار الفرابي، بيروت، 2008.
75- حسام الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، ط1، مطبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005.
76- حسام سيد سليم، الهيمنة السريعة عن مسرح العمليات وعلاقتها بالثورة في الشؤون العسكرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007.
77- حسن آغا، ضبط التسلح والأمن في الشرق الأوسط، البحث عن أرضية مشتركة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، القاهرة، 1995.
78- حسن البنا، مجموعة الرسائل، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1991.
79- حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، أنوار دجلة، بغداد، 2003.
80- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مطابع الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1990.
81- حسن حمدان العلكيم، قضايا إسلامية معاصرة، ط2، مركز الدراسات الأسيوية، القاهرة، 1997.
82- حسن حمدان العليكم (محرر)، قضايا إسلامية معاصرة، ط2، مركز الدراسات الآسيوية، القاهرة، 1997.
83- حسن طوالبة، العنف والإرهاب من منظور الإسلام السياسي، مصر والجزائر نموذجا، ط1، عالم الكتب الحديث،عمان، 2005.
84- حسن عقيل أبو غزالة، الحركات الأصولية والإرهاب في الشرق الأوسط "إشكالية العلاقة"، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، 2002.
85- حسن علي الساعوري، تأصيل المشاركة السياسية، دار منكاب العالمية، الخرطوم، 1998.
86- حسين بوقارة وآخرون، الانعكاسات الدولية والإقليمية لأحداث 11 سبتمبر 2001، شركة باتينيت، باتنة، 2002.
87- حمدي عبد الرحمن، المنهج القومي للتغيير السياسي: دراسة للحالة السودانية 1989-1993، في سلسلة بحوث سياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، 1994/6.

88- حنان محمد عبد المجيد، التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن –فرجينيا، الولايات المتحدة-، 2011.
89- حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي: الجبهة القومية الإسلامية في السودان نموذجا، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، 1992.
90- حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
91- حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
92- خالد إبراهيم عبد اللطيف، الإرهاب الدولي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010.
93- خالص جلبي، في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985.
94- راجي عنايت، أمريكا إلى أين، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.
95- راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، ط1، دار قرطبة، الجزائر، 2003.
96- رافدة قنديل وغسان أبو عش، حركات الإسلام السياسي والغرب في القرن العشرين – حزب الله نموذجا-، مركز حقوق الإنسان والمشاركة الديمقراطية- شمس، رام الله- فلسطين، 2008.
97- رانيا الزواهرة وآخرون، أمريكا تحت النار، بيت الأفكار الدولية، عمان،2001 .
98- رضوان احمد شمسان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي: دراسة تحليلية، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005.
99- رفعت السيد احمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، سينا للنشر، القاهرة، 1989.
100- رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج2، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 1991.
101- روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، تقديم: محمد الخطيب، دار عمار للنشر و التوزيع، عمان، 1988.
102- ريتشارد هرير دكمجيان، الأصولية الإسلامية في العالم العربي، ترجمة: عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1985.
103- زبير سلطان قدوري، الإسلام وأحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003.
104- زبيغينو بريجنسكي، الاختيار: السيطرة على العالم أم قيادة العالم، ترجمة: عمر الأيوبي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004.
105- زكريا سليمان بيومي، الإخوان السلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية 1928-1948، مكتبة وهبة، القاهرة، 1978.

106- سالم إبراهيم عامر، العنف والإرهاب، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، بنغازي، 1984.
107- سالم القمودي، الإسلام والدولة، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت، 2005.
108- ستيفن والت وجون ميرز هايمر، اللوبي الإسرائيلي والسياسة الأمريكية الخارجية، ترجمة: محمود الحموري، مكتبة مدبولي، القاهرة.
109- سعيد بوشعير، القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.
110- سعيد حوى، المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين دراسات منهجية هادفة في فقه الدعوة والبناء والعمل الإسلامي، دار عمان، عمان، 1988.
111- سعيد حوى، جند الله ثقافة وأخلاقا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1972.
112- سليمان الرياش وآخرون، الأزمة الجزائرية: الخلفيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
113- سليمان ولد خسال، السلم في الفقه السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 1999.
114- سيد قطب، معالم في الطريق، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1982.
115- سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، ط7، دار الشروق، القاهرة، 1987.
116- سيد يوسف، الإخوان المسلمون هل هي صحوة اسلامية؟، مركز المحروسة، القاهرة، 1994.
117- شبلي تلحمي، المخاطر: أمريكا في الشرق الأوسط عواقب القوة وخيار السلام، مكتبة العبيكان، الرياض، 2005.
118- صلاح الدين صلاح الدين حافظ، كراهية تحت الجلد: إسرائيل عقدة العلاقات العربية الأمريكية، دار الشروق، القاهرة، 2003.
119- صلاح الصاوي، مدارسة حول العمل السياسي من منظور شرعي، رسالة الصحوة 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001.
120- صموئيل هانتنغثون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: مالك عبيد و محمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر، مصراتة-ليبيا، 1999.
121- طارق إسماعيل وآخرون، الحكومة و السياسة في الإسلام، ترجمة: سيد حسان، ط 1، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، القاهرة، 1990.
122- طارق محمد عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية: دراسة في علم النفس السياسي في البيئة العربية، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1999.
123- عاطف العقلة عضيبات، الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي: دراسة سوسيولوجية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990.
124- عاطف الغمري، الشرق الأوسط الكبير، دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، 2004.
125- عاطف الغمري، من يحكم أمريكا: جماعة الصقور ونظرتهم للعرب وإسرائيل، المكتب المصري الحديث، القاهرة، 2002.
126- عاطف وصفي، الأنثربولوجيا الاجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت، 1974.

127- عامر حسن فياض، العراق وشقاء الديمقراطية المنشودة، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، 2009.
128- عامر مصباح، نظريات تحليل التكامل الدولي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008.
129- عباس خامة بار، إيران والإخوان المسلمين، ترجمة: عبد الأمير الساعدي، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، 1997.
130- عبد الإله بن كيران، الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج، سلسلة اخترت لكم 2، منشورات الفرقان، الدار البيضاء ، 1999.
131- عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي، ط12، مكتبة وهبة، القاهرة، 1998.
132- عبد الحليم، محمود، الإخوان المسلمين أحداث صنعت التاريخ رؤية من الداخل، الجزء الأول، دار الدعوة، القاهرة، 1979.
133- عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، دار الفكر العربي المعاصر، القاهرة، 1996.
134- عبد الحميد بن سالم، مشروع الشرق الأوسط الكبير وتداعياته على المنطقة: مستقبل الحركة الإسلامية ونهاية إسرائيل، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005 .
135- عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، دار ابن حزم، بيروت،2003 .
136- عبد الرحيم صدقي، الإرهاب السياسي والقانون الجنائي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1986.
137- عبد الرحيم علي، الإخوان المسلمون من حسن البنا إلى مهدي عاكف، ط1، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، 2007.
138- عبد الرزاق جلبي وآخرون، النظرية في علم الاجتماع الرواد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2002.
139- عبد الرزاق مقري، نحو فاعلية أفضل في العلاقة بين الدعوة والسياسة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013.
140- عبد العزيز البدري، حكم الإسلام في الاشتراكية، دار البشير للطباعة، بغداد، 1973.
141- عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام، ط1، دار السلام للطباعة و النشر، 1999.
142- عبد العزيز الخياط، وأمرهم شورى، منشورات المجمع الملكي، عمان، 1993.
143- عبد العزيز صغير دخان، أحداث وأحاديث: فتنة الهرج، ط1، مكتبة الصحابة، الشارقة، 2003.
144- عبد الغفار رشاد محمد، نظريات التنمية السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، 1999-2000.
145- عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الحديث، ط3،

146- عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ط1، مطبعة الدولة، اسطنبول، 1928.
147- عبد اللطيف القصير، مفهوم التنمية السياسية، مكتب الطباعة المركزي، بغداد، 1991.
148- عبد الله القرني، الإسلام وقضايا العصر، دار بن حزم للطباعة والنشر، بيروت، 2001.
149- عبد الله علي عبد الله، الحرب النفسية الأمريكية تجاه العرب والمسلمين، دار الكتاب الثقافي، اربد-الأردن، 2005.
150- عبد الله فهد النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، ط1، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، 1995.
151- عبد الله محمد جمال الدين، نظام الدولة في الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،1990.
152- عبد المجيد النجار، المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة، دار المستقبل، الجزائر، 1984.
153- عبد المنعم منيب، خريطة الحركات الإسلامية في مصر، الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، القاهرة، 2009.
154- عبد الناصر حريز، النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي: دراسة مقارنة، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997.
155- عبد الوهاب الأفندي وآخرون، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي،ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتجية، أبو ظبي، 2002.
156- عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، الكويت، 1984.
157- عدلي علي أبو طاحون، في النظرية الاجتماعية المعاصرة، ط1، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1997.
158- عدي زيد الكيلاني، تأصيل وتنظيم السلطة في التشريعات الوضعية والشريعة الإسلامية، دار البشير، عمان، 1987.
159- عصمت سيف الدولة، النظام النيابي ومشكلة الديمقراطية، ط1، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر والدراسات، القاهرة، 1998.
160- علا أبو زيد (محرر)، الحركات الإسلامية في آسيا، مركز الدراسات الأسيوية، القاهرة، 1998.
161- علا أبو زيد، الحركات الإسلامية في آسيا، مركز الدراسات الأسيوية، القاهرة، 1998.
162- علا أبو زيد، الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية ذات التوجه الإسلامي في ظل سياسات التحول الديمقراطي العمل الإسلامي بالأردن وحزب العمل بمصر، في سلسلة بحوث سياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، أوت 1996.
163- علي الدين هلال، السياسة والحكم في مصر، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، 1977.
164- علي جريشة، إعلان دستور إسلامي، ط1، دار الإرشاد، البليدة، 1990.

165- علي حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.
166- عماد فوزي شعيبي، السياسة الأمريكية وصياغة العالم الجديد، دار كنعان، دمشق، 2003.
167- عمارة، الطريق إلى اليقظة الإسلامية، دار الشروق، بيروت، 1990.
168- عياض، بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد، تحقيق: صلاح الدين الإدلبي وآخرون، نشر وزارة الأوقاف المغربية، الرباط، 1975.
169- غاري هارت، القوة الرابعة: الإستراتيجية الكبرى للولايات المتحدة في القرن الحادي والعشرين، مكتبة العبيكان، الرياض، 2005.
170- فاروق عبد البر، دور مجلس الدولة في حماية الحقوق والحريات العامة، ج1، مطابع سجل العرب، 1988.
171- فاروق يوسف، الثورة والتغيير السياسي مع التطبيق على مصر، مكتبة عين الشمس، القاهرة، 1979.
172- فتح الرحمان عبد الله الشيح، قضايا عربية في القانون الدولي المعاصر، ط1، مركز الدراسات الإستراتيجية، القاهرة، 1996.
173- فتحي يكن، نحو حركة إسلامية عالمية واحدة، ط7، دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1991.
174- فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي "المشتهر بالتفسير الكبير مفاتيح الغيب"، المجلد الرابع، دار الفكر، بيروت، 1993.
175- فخر الدين الرازي، مختار الصحاح، تحقيق وضبط: حمزة فتح الله، دار البصائر، بيروت، 1985.
176- فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب: قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا، ترجمة: لورين فوزي زكري، دار العالم الثالث، القاهرة.
177- فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي: مبادئ دستورية "الشورى – العدل – المساواة"، دار الشروق، القاهرة، 1998.
178- فل سكراتون، باسم حرب عادلة، الحوار الثقافي، بيروت، 2004.
179- فليب برو، علم الإجتماع السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،1998.
180- فوزي صلوخ، أمركة النظام العالمي: الأخطار والتداعيات، دار المنهل اللبناني، بيروت،2002.
181- فيصل دراج وآخرون، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، ج1، ط1، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، دمشق، 2000.
182- كريم احمد يوسف كشكاش، الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1987.
183- كمال السعيد حبيب، الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2002.

184- كوامي نكروما، دليل الحرب الثورية، ترجمة: منير شفيق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
185- كولن جراي، السياسة العالمية كالمعتاد بعد 11 سبتمبر، ترجمة: صلاح عبد الحق، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، 2005.
186- لؤي صافي، العقيدة والسياسة، ط1، دار الفكر، دمشق، 2001.
187- مايكل شوير، الفوقية الامبريالية الأمريكية: لماذا يخسر الغرب الحرب على الإرهاب، ترجمة: سمية عبد ربه، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2005.
188- مايكل كوكس، عوالم اقتصادية: الإرهاب ومستقبل النظام العالمي، ترجمة: صلاح عبد الحق، مركز الإمارات للدراسات الإستراتيجية، أبو ظبي، 2005.
189- مايكل هارت، أعظم مائة في التاريخ، ترجمة: أنيس منصور، المكتب المصري الحديث، القاهرة، 1978.
190- مجدي حماد وآخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
191- مجدي عماد وآخرون، الحركات الإسلامية وآثارها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، 2002.
192- مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.
193- مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.
194- محسن الخضيري، إدارة التغيير، ط1، دار الرضا للنشر، دمشق، 2003.
195- محمد إبراهيم اشتية، الفكر السياسي للحركات الإسلامية تجربة مصر والأردن وفلسطين، ط1، المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية، البيرة-فلسطين، 2000.
196- محمد إبراهيم الديك، الفقه السياسي في الإسلام، ط1، دائرة المكتبة الوطنية، عمان، 2001.
197- محمد احمد أبو الخطيب، الإمام حسن قراءة في مشروعه السياسي: من قضايا تجديد فكر المسلمين السياسي، ط 1، الدار الجامعية، بغداد، 2006.
198- محمد أحمد النابلسي، في مواجهة الأمركة، دار الفكر، دمشق، 2007.
199- محمد احمد بيومي، ظاهرة التطرف: الأسباب والعلاج، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1999.
200- محمد احمد عبد القادر، قضايا الفكر الإسلامي الحديث بين الأصالة والمعاصرة، ط1، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1997.
201- محمد أحمدعبد العاطي، الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1995.
202- محمد أركون، نزعة الانعدام في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، 1997.
203- محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1975.

204- محمد الطوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة: محمد حاتمي وخالد شكراوي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1998.
205- محمد الغزالي، من هنا نعلم، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، 1950.
206- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، 1983.
207- محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ط3، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، 1987.
208- محمد بوساق المدني، الإرهاب وأخطاره والعوامل المؤدية إليه وأساليب مكافحته، مركز الدراسات والبحوث، الرياض، 2004.
209- محمد جمال باروت، يثرب الجديدة الحركات الإسلامية الراهنة، ط 1، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 1994.
210- محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية هموم وقضايا، ط2، دار الملك للطباعة والنشر، بيروت، 1991.
211- محمد حسين يعقوب، منطلقات طالب العلم، ط4، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003.
212- محمد رواس قلعهجي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ط3، دار النفائس، بيروت، 1986.
213- محمد سويدي، علم الاجتماع السياسي: ميدانه وقضاياه، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998.
214- محمد سيد أحمد المسير، قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2002.
215- محمد سيف، السياسة الشرعية، دار المعالم للطباعة النشر، بيروت، 2007.
216- محمد ضريف، الأحزاب السياسية المغربية 1934-1975، دار الأمة، الدار البيضاء، 1993.
217- محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية، دار المعارف الجديدة، الرباط، 1992.
218- محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ط2، نوفمبر1992.
219- محمد ظريف، الإسلام السياسي في المغرب، ط 2، مطبعة المعارف الجديدة، الرياض، 1992.
220- محمد عباس، بل هي حرب على الإسلام، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006.
221- محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، دار الفرقان، عمان، 1986.
223- محمد عبد اللطيف، إجراءات الفضاء الدستوري، دار النهضة العربية، القاهرة، 1989.
224- محمد عزت حجازي وآخرون، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2016.

225- محمد عزيز شكري، الإرهاب الدولي: دراسة قانونية نافذة، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1999.
226- محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، المجلد الأول، دار القرآن الكريم، بيروت، 1981.
227- محمد علي حوات، العرب وأمريكا من الشرق أوسطية إلى الشرق الأوسط الكبير، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005.
228- محمد علي محمد وعلي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985.
229- محمد عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية نموذج مصطفى كامل، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1994.
230- محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1988.
231- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1997.
232- محمد قدري سعيد وعبد المنعم سعيد، الأفكار والأسرار: 11 سبتمبر 2001، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، القاهرة، 2002.
233- محمد متولي، مصر والحياة النيابية والحزبية قبل عام 1952 دراسة تاريخية وثائقية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980.
234- محمد محسن الظاهري، المجتمع والدولة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2004.
235- محمد مورو، الشرق الأوسط الجديد: الشعوب في مواجهة أمريكا، مكتبة جزيرة الورد، القاهرة، 2005.
236- محمد وهبه الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي،ط4، دار الفكر، دمشق، 1992.
237- محمد وهبه الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997.
238- محمد يتيم، العمل الإسلامي والاختيار الحضاري، ط4، منشورات حركة الإصلاح والتجديد 2، الرباط، 1989.
239- محمد يتيم، أوراق في منهج التغيير الحضاري، سلسلة اخترت لكم 5، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000.
240- محمود أحمد أبو صوة، صناعة الإرهاب: قراءة في إستراتيجية الهيمنة، اشراقات للنشر والتوزيع، طرابلس، 2005.
241- محمود المراغي، سفر الموت من أفغانستان إلى العراق: وثائق الخارجية الأمريكية، دار الشروق، القاهرة،2003 .
242- محمود حلمي، المبادئ الدستورية العامة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1975.
243- محمود صالح العدلي، موسوعة القانون الجنائي للإرهاب، دار الفكر الجامعي، القاهرة، 2005.
244- مخلص السبتي، الصحوة الإسلامية بالمغرب: الأسس المعرفية وتحليل الخطاب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995.

245- مراد هوفمان، نظام الحكم الإسلامي في العصر الحديث، مكتبة العبيكان، الرياض، 2003.
246- مريم أحمد مصطفى وآخرون، التغير ودراسة المستقبل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997.
247- مصطفى الخشاب، المدخل إلى علم الاجتماع، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1992.
248- مصطفى الدباغ، إمبراطورية تطفو على سطح الإرهاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004.
249- معتز الخطيب، الغضب الإسلامي: تفكيك العنف-دراسة نقدية، دار الفكر، دمشق، 2007.
250- معن خليل العمر، التغير الاجتماعي، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 2004.
251- منصور الرفاعي عبيد، نظام الحكم في الإسلام، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 2001.
252- منعم صاحي العمار، التفكير الاستراتيجي وإدارة التغيير، جامعة النهرين، كلية العلوم السياسية، بغداد، 2008.
253- منير المرسي سرحان، في اجتماعيات التربية، دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1981.
254- مولود زايد الطيب، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابع من ابريل، الزاوية-ليبيا، 2007.
255- نبيل أحمد حلمي، الإرهاب الدولي وفقا لقواعد القانون الدولي العام، دار النهضة العربية، القاهرة، 1988.
256- نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف صراع الدين والدولة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1983.
257- نجيب الغضبان، التحول الديمقراطي والتحدي الإسلامي في العالم العربي (1980-2000)، دار المنار، عمّان، 2002.
258- نظام بركات وآخرون، مبادئ علم السياسة، دار الكرمل للنشر والتوزيع، عمان، 1987.
259- نعوم تشومسكي، الصدمة 9/11، ترجمة: سعيد الجعفر، دار الكتاب العربي، دمشق، 2002.
260- نعوم تشومسكي، الهيمنة أم البقاء: السعي الأمريكي للسيطرة على العالم، ترجمة: سامي الكعكي، دار الكتب العربي، دمشق، 2004.
-261 نعوم تشومسكي، مداخلات: آراء حرة في السياسة الأمريكية المعاصرة، ترجمة: محمد عنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007.
262- نيفين عبد المنعم مسعد (محرر)، ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، 1990.

263- هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، وكالة الأهرام للتوزيع، القاهرة، 1992.
264- هبة الله أحمد خميس، الإرهاب الدولي، ط1، منشورات جامعة الإسكندرية، الإسكندرية، 2010.
265- هشام كمال عبد الحميد، 11 سبتمبر صناعة أمريكية، دار الكتاب العربي، دمشق، 2006.
266- هنرى مانسون، الإسلام و الثورة في الشرق الأوسط، مركز الدراسات والمعلومات، القاهرة، د.ت.ن.
267- هيثم عبد السلام، مفهوم الشريعة الإسلامية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005.
268- وليد محمود عبد الناصر، التيارات الإسلامية في مصر وموقفها تجاه الخارج من النكسة إلى المنصة 1967- 1981، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2001.
269- ياسر الزعاترة، الظاهرة الإسلامية قبل 11 أيلول وبعده، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004 .
270- يحيى السيد الصباحي، النظام الرئاسي الأمريكي و الخلافة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993.
271- يحيى السيد الصباحي، النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993.
272- يفيجيني بريماكوف، العالم بعد 11 سبتمبر وغزو العراق، ترجمة: عبد الله حسن، مكتبة العبيكان، الرياض، 2004.
273- يوسف الحسن، البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي الصهيوني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
274- يوسف القرضاوي، الإخوان المسلمون 70 عاما من الدعوة والتربية والجهاد، ط1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2001.
275- يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2007.
276- يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ط13، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992.
277- يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ط2، دار الشروق، القاهرة، 2001.

ب- الكتب باللغة الأجنبية:

1- Barry Rubin, The Tragedy of The Middle East, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
2- Berch Berberoglu, Class Structure and Social Transformation, Praeger Publishers, Westport, USA, 1994.
3- Ciande Welch E, and Maris Bunker, Revolution and political change, Duxbury press, Pacific Grove, California 1972.

4- Clive Williams, Islamic Extremism and Wahhabism, Globalization and The New Terror, Edward Elgar Publishing, Northampton, 2004.
5- Françoi Burgat**,** L'islamisme au Maghreb la Voix du Sud, Edition Kartala, Paris, 1988.
6- Ira M. Lapidus, A Sober Survey of the Islamic World, Vol. 40, Orbis Publishing, london, Summer 96.
7- Ivo H. Daalder and James M. Lindsay, America Unbound, The Bush Revolution In Foreign Policy, Brooking Institution, Washington, 2003.
8- J.A Banks, The Sociology of Social Movements, Macmillan, London, 1972.
9- Jason Finkle and Richard W Gable, Political Development & Social Change, John Wiley & Sons, Inc., New York, 1968.
9- John L. Esposito, Islam in Asia: Religion, Politics and Society, Oxford University Press, New York, 1987.
10- Kennth M. Dolbeare and Murray J. Edelman, American Politics: Politics, Power, and Change, 4thed, Heath and Company, Lexington, Massachusetts, and Toronto, 1981.
11- Loretta Napoleoni, Modern Jihad, Tracing the Dollars Behind The Terror Networks, Pluto Press, London, 2003.
12- Malise Ruthven, A Fury For God, 2nd Ed, Granta Books, London, 2004.
13- Martin Shaw, The New Western Way Of War, Polity Press, Cambridge, 2005.
14- Maurice duverger, Institutions politiques et droit constitutionnel, Presses universitaires de France, Paris, 1976.
15- Ola Abou Zeid (ed.), Islamic Movements in a Changing World, CPRS & Friedrich Ebert Stiftung, 1995.
16- Oliver Roy, The Failure of Political Islam, Harvard University Press, Massachusetts-USA, 1994.
17- Partha Chatterjee, The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World, Hastings Schoff Lectures, Columbia University Press, Columbia, 2006.
18- Phillips Shively, Power Choice: An Introduction to Political Science, McGraw-Hill Companies, New York, 1997.

19- Phyllis Bennis, Before And After US foreign Policy And The September 11th Crisis, Olive Branch Press, New York, 2003.
20- Robert Merton, Social Theory and Social Structure, free press, New York, 1968.
21- Roy Macridis, Modern Political Regimes: Patterns and Institutions, Little, Brown, and Company, Boston and Toronto, 1986.
22- Samuel P Huntington ,The Change to Change: Modernization, Development, and Politics, Comparative Politics, City University, New York.
23- Shibley Telhami, Engaging The Arab And Islamic Worlds Through Public Diplomacy, Reaching The Public In The Middle East, Public Diplomacy Council, Washington, 2004.
24- Simon W. Murden, Islam, The Middle East And The New Global Hegemony, Lynn Rienner Publishers, Boulder, Colorado, 2002.
25- Walter Lafeber, The Post September Debate Over Empire, The Academy of Political Science, New York, 2002.
26- William C. Mitchell, The American Polity: A Social and Cultural Interpretation, The Free Press of Glencoe, New York, 1962.
27- Yves Lacoste, Question de géopolitique: l'islam ,la mer ,l'afrique, libraire générale française, paris, 1988.
28- Jeff Haynes, Religon in Third World Politics, Lynne Rienner Publishers, Colorado-USA, 1994.
29- Oliver Roy, The Failure of Political Islam, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts-USA, 1994.

4- المجلات:

أ- المجلات باللغة العربية:

1- إبراهيم محمد العناني، قانون القوة في محاربة الإرهاب، أول حروب القرن 21، مجلة شئون الشرق الأوسط، عدد1، مركز دراسات الشرق الأوسط، القاهرة، 2002.
2- أحمد منيسي، أمريكا والشرق الأوسط في ولاية بوش الثانية، مجلة شؤون خليجية، عدد40، ركز الخليج للدراسات الإستراتيجية، القاهرة، شتاء2005.
3- ألفت حسن أغا، الأصولية الإسلامية في الإعلام الغربي، مجلة كراسات إستراتيجية، عدد25، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة، جانفي1995.

4- ب. م، ب . ع . م، مجلة المستقبل العربي، عدد8، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.
5- توفيق يوسف الواعي، الإمامة في الإسلام بين التراث والمعاصرة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد41، جامعة الكويت، 2000.
6- جلال معوض، أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد 55، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1983.
7- جمال عبد الناصر، الحركات الإسلامية...الأبعاد والتحديات، مجلة العرب، عدد7588، دار النشر العربية، لندن، 2009.
8- جميل حزام، مفهوم الإرهاب في القانون الدولي العام، مجلة دراسات يمنية، د ع، مركز الدراسات والبحوث، صنعاء، د ت ن.
9- جواد أحمد، الولايات المتحدة والنظام العالمي بعد انفجارات 11 سبتمبر2001، مجلة دراسات شرق أوسطية، عدد17، مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان، خريف2001.
10- حازم محفوظ، الأصول الفكرية للجماعات المتشددة-سيد قطب نموذجا-، مجلة الأهرام، د ع، مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، القاهرة، 2015/03/28.
11- حسين توفيق إبراهيم، العوامل الخارجية وتأثيرها في التطور الديمقراطي في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد349، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مارس2008.
12- حسين علوان البيج، المشاركة السياسية والعملية السياسية في الدول النامية، مجلة المستقبل العربي، عدد223، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ب.ت.ن.
13- حوار مع عبد الإله بنكيران، خصوصيات الصحوة الإسلامية في المغرب وتحدياتها، مجلة الفرقان، عدد5، مطابع الرسالة، الرباط، 1985.
14- راشد الغنوشي، دروس مستفادة من تجربة الحركة الإسلامية، مجلة شئون الشرق الأوسط، عدد21، مركز الدراسات الإستراتيجية، عمان، 1993.
15- رضوان السيد، الإسلام السياسي والأنظمة العربية، مجلة شؤون الأوسط، عدد41، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحث والتوثيق، بيروت، 1995.
16- صالح زياني، موقع مؤسسات المجتمع المدني في إدارة التنمية المحلية في الجزائر، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، عدد16، جامعة باتنة، 2007.
17- صالح فيلالي، الدين والمجتمع، عدد7، مجلة الباحث الاجتماعي، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة1، 2003/04.
18- صلاح سالم زروقة، الخليج العربي: ضغوط من كل اتجاه، مجلة السياسة الدولية، عدد198، مؤسسة الأهرام، القاهرة، افريل2002.
19- عبد الإله حكيم بن شماس، مستقبل حركات الإسلام السياسي في المغرب، مجلة المستقبل العربي، عدد255، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.
20- عبد الحميد مدكور، حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، مجلة المسلم المعاصر، عدد96، مؤسسة المسلم المعاصر، القاهرة، افريل-ماي 2000.

21- عبد الخبير محمود عطا، الحركة الإسلامية وقضية التعددية السياسية: المواقف والمحددات والتحولات، المجلة العربية للعلوم السياسية، عدد5-6، الجمعية العربية للعلوم السياسية، بغداد، افريل1992.
22- عبد الرضا الطعان، مساهمة في دراسة مفهوم الثورة، مجلة العلوم القانونية والسياسية، المجلد الأول، عدد3، جامعة بغداد، بغداد، 1977.
23- عبد القادر عرابي، المجتمع الدولي والعربي في ضوء المتغيرات الدولية، مجلة المستقبل العربي، عدد147، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ماي1991.
24- علا عبد العزيز أبو زيد، الوطنية والحركات الإسلامية، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، عدد27، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، بغداد، 2011.
25- علي الجارون، الحوار الإسلامي– الأمريكي، مجلة البصيرة، عدد10، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية، أبو ظبي، جويلية2005.
26- علي نور الدين، الحركة الإسلامية في فلسطين: التحديات والمهام، مجلة الطليعة الإسلامية، عدد5، الرابطة الإسلامية، لندن، 1983.
27- فتحي المسكيني، ما هو الإرهاب ؟ نحو مسألة فلسفية، مجلة دراسات عربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
28- ماجد كيالي، التحول في الإستراتيجية السياسة الأمريكية من احتلال العراق إلى دعوات التغير في المنطقة، مجلة شئون عربية، عدد114، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، القاهرة، 2003.
29- مايكل هدسون، مآزق امبريالية: إدارة المناطق الجامحة، مجلة المستقبل العربي، عدد284، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أكتوبر2002.
30- مجموعة باحثين، مستقبل العالم الإسلامي تحديات في عالم متغير، مجلة البيان، ط1، الإصدار الأول، مركز البحوث والدراسات، الرياض، 2003.
31- محمد بن عبد الله السلومي، ضحايا بريئة للحرب على الإرهاب، مجلة البيان، منشورات البيان، الرياض، 2005.
32- محمد سعد أبو عامود، التحول في العلاقة بين العلم والسياسة، مجلة شئون عربية، عدد 112، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، 2002.
33- محمد كيشانة، التطرف بين الدين والتدين، مجلة ذوات، عدد 6، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2015.
34- محمد يتيم، حركة التوحيد و الإصلاح: التجربة الوحدوية -التوجهات العامة-، مجلة الفرقان، عدد41، مطابع الرسالة، الرباط، 1998.
35- محمود صالح الكروي، الحركة الإسلامية في المغرب: النشأة والتطور الآفاق، مجلة المستقبل العربي، عدد 343، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.
36- محمود صالح الكروي، حركة العدل والإحسان مرحلة فك الاشتباك، مجلة المستقبل العربي، عدد351، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
37- مخلص الصيادي، الحركات الإسلامية المعاصرة: رد فعل أو استجابة لتحد؟، مجلة المستقبل العربي، عدد 369، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نوفمبر2009.

38- مروان البحيري، الفكر الاستعماري و الإحياء الإسلامي عام 1900، مجلة المستقبل العربي، عدد40، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، جوان 1983.
39- مصطفى علوي، تداعيات أحداث 11 سبتمبر على الولايات المتحدة داخلياً وخارجيا، مجلة شئون خليجية، عدد28، مركز الخليج للدراسات الإستراتيجية، 2002.
40- وليد حسن فهمي، الولايات المتحدة والحرب على الإرهاب: الجدل السياسي والقانوني، مجلة السياسة الدولية، ب. ع، مؤسسة الأهرام، ب. س، ص.
41- ياسين خضير البياتي، تفكيك المشهد العراقي: مفخخات الطائفية السياسية والإسلامية، مجلة المستقبل العربي، عدد345، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نوفمبر2007.

ب- المجلات باللغة الأجنبية:

1- Luis martinez, violence islamiste, Revue critique internationale, N° 20, Presses de Sciences Po, paris, 2003.

5- الرسائل الجامعية:

1- أحمد رشاد يحي الرصاص، النظام الانتخابي في الجمهورية اليمنية: دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة، 1995.
2- إسلام محمد السيد، مشاركة الشباب الجامعي في الحياة السياسية المصرية، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، 2009.
3- السيد عبد المطلب احمد غانم، المشاركة السياسية في مصر، أطروحة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1979.
4- باخالد عبد الرزاق، المصالحة الوطنية في ظل السياسة الجنائية، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة منتوري، قسنطينة، 2009-2010.
5- بشار حسن يوسف، الحركات الإسلامية المعاصرة في المشرق العربي 1945-1991: دراسة تاريخية، أطروحة دكتوراه، كلية التربية، جامعة الموصل، الموصل، 2005.
6- حسن سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، سلسلة أطروحات الدكتوراه 52، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
7- حسنين توفيق، ظاهرة العنف السـياسي في النظم العربية، ط1، سلسلة أطروحات الدكتـوراه، مركز دراسات الوحدة العربـية، بيـروت، 1992.
8- حورية بقدوري، المشاركة السياسية للطالبات في الجزائر: دراسة ميدانية حول المشاركة السياسية لطالبات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بالجزائر، رسالة ماجستير، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 2006-2007.
9- خالد زواوي، مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين، رسالة ماجستير منشورة، مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله-فلسطين، 2012.
10- خليفة عبد السلام خليفة، أثر الإرهاب على تغير نمط العلاقات العربية الغربية "1990-2005"، أطروحة دكتوراه، جامعة النيلين، الخرطوم، 2007.

11- رائد محمد عبد الفتاح دعبي، أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة –الإخوان المسلمون في مصر نموذجا-، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس-فلسطين، 2012.
11- سامية بادي، المرأة والمشاركة السياسية في الجزائر، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة2، 2005.
12- شايف بن علي شايف جار الله، دور المشاركة السياسية في ترقية حقوق الإنسان السياسية في اليمن، مذكرة ماجستير، قسم العلوم السياسية، جامعة الجزائر، 2006.
13- صونية عيدي، المشاركة السياسية والتحول الديمقراطي في الجزائر، مذكرة ماجستير، قسم علم الاجتماع، جامعة بسكرة، 2004-2005.
14- عامر صبع، دور المشاركة السياسية في ترقية الحكم الصالح في الجزائر ما بين 1999-2004، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، جامعة الجزائر، 2008.
15- عبد الجليل محمد حسن كامل، الشرق الأوسط الكبير: دراسة تحليلية مقارنة للمشاريع الأمريكية في المنطقة، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، 2008.
16- عبد السلام شميلة، مشروع الشرق الأوسط الكبير، رسالة ماجستير، أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس، 2006.
17- عبد المنعم علي أبو عائشة، الحرب الأمريكية على الإرهاب وأثارها على المنطقة العربية، رسالة ماجستير، أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس، 2006.
18- على حسن أبو بكر، العلاقات العربية الأمريكية بعد أحداث 11 سبتمبر، رسالة ماجستير، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 2004.
19- كريمة كروي، الحركات الإسلامية و المشاركة السياسية في دول المغرب العربي، رسالة ماجستير، كلية العلوم السياسية والاتصال، جامعة الجزائر3، 2010-2011.
20- محمد طوالبية، صورة الإسلام السياسي في الصحافة العربية في المهجر بعد أحداث 11سبتمبر2001 ، رسالة ماجستير، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر، 2004.
21- منصور فرج الشكري، الحرب الأمريكية على الإرهاب وآثارها على المنطقة العربية، رسالة ماجستير، أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس، 2006.
22- نعيمة ولد عامر، المشاركة السياسية في الجزائر، رسالة ماجستير، قسم العوم السياسية، جامعة الجزائر، 2001.
23- نهاد عبد الإله عبد الحميد، التمييز بين الإرهاب والمقاومة واثر ذلك على المقاومة الفلسطينية بين عامي 2001 و2004، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس-فلسطين، 2005.
24- وداد عزلاني، العولمة والإرهاب الدولي بين آلية التفكيك والتركيب، أطروحة دكتوراه، قسم العلوم السياسية، جامعة باتنة، 2009 – 2010.
25- يونس زكور، الإرهاب مقاربة للمفهوم من خلال الفقه والقانون، مشروع نهاية الدراسة، الكلية المتعددة التخصصات، آسفي-المغرب، 2005-2006.

6- الاتفاقيات والمواثيق:

أ- الاتفاقيات:
1- الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب، صادرة عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، 1998/04/22.
2- الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب، صادرة عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، 1984/04/20.
ب- المواثيق:
1- ميثاق حركة التوحيد والإصلاح، ط2، مركز المقاصد للدراسات والبحوث، الرباط، ماي1999.

7- الجرائد:
أ- الجرائد باللغة العربية:
1- العالم بعد 6 أشهر من أحداث 11 سبتمبر، جريدة الشرق الأوسط، عدد8497، المجموعة السعودية للأبحاث والتسويق، لندن، 2002/04/03.
2- حوار مع أحمد الريسوني، جريدة التجديد، عدد 132، مطابع الرسالة، الرباط، ديسمبر 2000.
3- د.م، العنف ومستقبل الجماعات الإسلامية في مصر: حوارات ومناقشات، جريدة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة، 1997/10/07.
4- محمد يتيم، لماذا حركة الإصلاح و التجديد؟، جريدة الراية، عدد 15، شركة الخليج للنشر والطباعة، الدوحة، 1992/02/10.
5- محمد يتيم، نظرات في فقه المشاركة والمقاطعة، جريدة الراية، عدد 251، شركة الخليج للنشر والطباعة، الدوحة، 1997.
6- محمد يتيم، نظرات في فقه المشاركة والمقاطعة، جريدة الراية، عدد 251، شركة الخليج للنشر والطباعة، الدوحة، 1997.
ب- الجرائد باللغة الأجنبية:
1- Bruce R. Kuniholm, Retrospect And Prospects: Forty Years Of US Middle East Policy, The Middle East Journal, Vol 41, No 1, the Middle East Institute, Washington D.C, Winter 1987.
2- Eric Morier-Genoud, The 1996 Muslim Holidays Affair: Religious Competition and State Mediation in Contemporary Mozambique, Journal of Southern African Studies, vol 26, Routledge, London ,Sept 2000.

8- المواقع الإلكترونية:
1- alarab.co.uk

2- wikipidia.org ar.
3- www. Islamonline .net
4- www. maktoobblog.com
5- www.aawsat.com
6- www.abush.com
7- www.ahewar.org
8- www.aljazeera.net
9- www.almaany.com
10- www.almesbar.net
11- www.alrabneww.com
12- www.an-nour.com
13- www.daawa- info.net
14- www.elaph.com
15- www.hmsalgeria.net
16- www.ikhwan.net
17- www.ikhwanonline.com
18- www.ikhwanwayonline.com
19- www.ikhwanwiki.com
20- www.islamismscope.com
21- www.Islam-online-net
22- www.Islamtoday.net
23- www.islamway.net
24- www.Islamweb.net
25- www.jadal.org
26- www.jihadwatch.org
27- www.Manaraat.net
28- www.masress.com
29- www.mawdoo3.com
30- www.murad-zuriekat.com
31- www.siironline.org
32- www.zaiocity.net

الفهرس	رقم الصفحة
مقدمة.	1
الفصل الأول: الإطار النظري لحركات الإسلام السياسي وعملية التغيير السياسي.	17
المبحث الأول: دراسة نظرية للحركات الإسلام السياسي.	19
المطلب الأول: مفهوم حركات الإسلام السياسي والمصطلحات المرتبطة بها.	20
المطلب الثاني: حركات الإسلام السياسي بين وحدة الهدف النهائي واختلاف إستراتيجية التنفيذ والعمل.	29
المطلب الثالث: العوامل المؤثرة في تصاعد ظاهرة حركات الإسلام السياسي.	35
المبحث الثاني: دراسة نظرية لعملية التغيير السياسي.	42
المطلب الأول: مفهوم التغيير السياسي.	43
المطلب الثاني: وسائل وأنماط التغيير السياسي.	49
المطلب الثالث: النظريات الحديثة في دراسة التغيير.	56
الفصل الثاني: دور الدين في بناء الدولة الإسلامية وجدلية التغيير.	65
المبحث الأول: إشكالية الدين والتغيير في الإسلام.	66
المطلب الأول: جدلية الدين والتغيير السياسي داخل المجتمعات البشرية.	67
المطلب الثاني: مبادئ الإسلام في التغيير.	78
المبحث الثاني: هدف التغيير وإشكالية الدولة في الإسلام.	84
المطلب الأول: الدولة الهدف والضوابط المنهجية والموضوعية لتطبيق الشريعة الإسلامية.	85
المطلب الثاني: هيكلية نظام الحكم في الإسلام.	92
المطلب الثالث: قضايا العلاقات الدولية في الإسلام.	97
الفصل الثالث: حركات الإسلام السياسي والتغيير التطوري عن طريق المشاركة السياسية.	105
المبحث الأول: ماهية المشاركة السياسية.	107
المطلب الأول: مفهوم المشاركة السياسية.	108
المطلب الثاني: المداخل النظرية لتفسير المشاركة السياسية.	112
المطلب الثالث: وسائل أو قنوات المشاركة السياسية.	116
المبحث الثاني: حركات الإسلام السياسي والتغيير عن طريق المشاركة السياسية.	125
المطلب الأول: المرتكزات الفكرية لشرعية المشاركة السياسية لدى حركات الإسلام السياسي.	126
المطلب الثاني: أشكال المشاركة السياسية لدى حركات الإسلام السياسي.	136

المبحث الثالث: تأصيل خيار المشاركة "حركة التوحيد والإصلاح في المغرب نموذجا".	145
المطلب الأول: حركات الإسلام السياسي في المغرب وظهور حركة التوحيد والإصلاح.	146
المطلب الثاني: المرتكزات الفكرية لدى حركة التوحيد والإصلاح.	155
المطلب الثالث: انعكاس المرتكزات الفكرية على الممارسة السياسية لدى حركة التوحيد والإصلاح.	161
الفصل الرابع: حركات الإسلام السياسي والتغيير العنفي عن طريق "الإرهاب السياسي".	168
المبحث الأول: ماهية الإرهاب السياسي.	170
المطلب الأول: مفهوم الإرهاب السياسي.	171
المطلب الثاني: أشكال الإرهاب السياسي.	180
المطلب الثالث: أسباب وأساليب الإرهاب السياسي.	186
المبحث الثاني: حركات الإسلام السياسي والتغيير عن طريق الإرهاب السياسي.	191
المطلب الأول: المرتكزات الفكرية لشرعية "الإرهاب السياسي" لدى حركات الإسلام السياسي.	192
المطلب الثاني: أشكال الصدام لدى حركات الإسلام السياسي.	205
المبحث الثالث: "الإرهاب السياسي" كأحد الخيارات في فكر جماعة الإخوان المسلمين في مصر.	213
المطلب الأول: حركات الإسلام السياسي في مصر وظهور حركة الإخوان المسلمين.	214
المطلب الثاني: الأصول والمرتكزات الفكرية للعنف عند جماعة الإخوان المسلمين.	222
المطلب الثالث: ممارسة العنف عند حركة الإخوان المسلمين.	231
الفصل الخامس: حركات الإسلام السياسي في الشرق الأوسط وأحداث 11 سبتمبر 2001.	241
المبحث الأول: أهم متغيرات ما بعد الحرب الباردة "أحداث 11 سبتمبر 2001".	243
المطلب الأول: مرحلة ما قبل أحداث 11 سبتمبر 2001.	244
المطلب الثاني: التأثيرات العالمية لأحداث 11 سبتمبر 2001.	253
المطلب الثالث: تداعيات أحداث 11 سبتمبر على منطقة الشرق الأوسط.	258
المبحث الثاني: سياسة الحرب على الإرهاب في الإستراتيجية الأمريكية الجديدة.	267
المطلب الأول: التواجد الأمريكي في الشرق الأوسط وصراع السيطرة على المنطقة.	268

المطلب الثاني: الوجود الأمريكي في الشرق الأوسط ومبدأ استخدام القوة والحرب الاستباقية.	274
المبحث الثالث: تأثيرات وتداعيات أحداث 11 سبتمبر 2001 والحرب على الإرهاب على حركات الإسلام السياسي.	280
المطلب الأول: التأثيرات الداخلية لأحداث 11 سبتمبر 2001 على حركات الإسلام السياسي.	281
المطلب الثاني: التأثيرات الخارجية لأحداث 11 سبتمبر 2001 على حركات الإسلام السياسي.	287
المطلب الثالث: حركات الإسلام السياسي في ظل التحديات الداخلية في أعقاب أحداث 11 سبتمبر 2001.	294
المطلب الرابع: حركات الإسلام السياسي في ظل التحديات الخارجية في أعقاب أحداث 11 سبتمبر 2001.	298
الخاتمة.	305
قائمة المراجع.	320

الملخصات

الملخص:

إن حركات الإسلام السياسي هي تلك الحركات التي تنادي بتطبيق الإسلام وشرائعه في مختلف مجالات الحياة باعتبار الإسلام دين وسياسة ونظام حكم، وهي تتوحد في الهدف وهو إقامة الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي وتختلف في الإستراتيجية التي يجب إتباعها لتحقيق هذا الهدف فصنف يفضل الوسيلة السلمية عن طريق المشاركة السياسية، وصنف آخر يفضل الوسيلة الثورية عن طريق ممارسة العنف، وهذه الحركات في الواقع ليست وليدة الصدفة أو نتيجة للمآل الذي آلت إليه الأمة الإسلامية بقدر ما هي تعبير عن نتاج مركب من مجموعة مسببات بما فيها الدين الإسلامي نفسه والذي هو حركي وغير جامد.

وما من شك في أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة قد كانت ذروة التصاعد الدراماتيكي للإرهاب في العالم، فقد شهد العالم في الماضي العديد من العمليات الإرهابية متعددة الدوافع والأهداف، إلا أنه لم يشهد عملية بحجم عملية سبتمبر وما أحدثته من دمار وخسائر مادية وبشرية، وما سببته من تحول في نظرة الدول الكبرى والولايات المتحدة بشكل خاص إلى حركات الإسلام السياسي وسبل مواجهتها والتصدي لها، ولقد مهدت هذه الأحداث الطريق أمام أمريكا للتلاعب بمصير البشرية من خلال حشد دعم كبير لمساندتها في حربها على الإرهاب، والتي قسمت العالم إلى محور شر ومحور خير ومن لم يكن مع سياستها فهو مع محور الشر، وقد أصبح العالم ما بعد هذه الأحداث أكثر خوفا وأكثر انعداما للأمن ليس في مناطق جغرافية معينة فقط بل إن فيروس الإرهاب والعنف قد أنتشر ليشمل العالم كله، وبناءا على نتائج هذه الأحداث قدمت السياسة الأمريكية للعالم نموذج جديد لسياستها اعتمد على الانتقال التدريجي من نموذج الحداثة إلى ما بعد الحداثة ففي العقود السابقة لتلك الأحداث اعتمدت السياسة الأمريكية على العقلانية والموضوعية والعلمانية والانتظام بينما نجدها تتسم في فترة ما بعد الأحداث باللاعقلانية كمنهج جديد، فاعتمدت على الحروب والاضطرابات كوسيلة جديدة لتحقيق أهدافها وخاصة في منطقة الشرق الأوسط.

واستخدمت الولايات المتحدة قوتها العسكرية في الشرق الأوسط من أجل تعزيز وجودها وتحقيق مصالحها، وسعت للحصول على الموارد الطبيعية والسيطرة على الممرات المائية والتمركز في الأماكن الإستراتيجية للاقتراب من روسيا والصين ومراقبتهما والانقضاض على منطقة وسط آسيا، واستغلت الولايات المتحدة الحرب على الإرهاب لتقويض المقاومة الوطنية وتفريغها من محتواها بتهمه الإرهاب وكذلك لإضعاف قوى المنطقة ومنعها من بناء قوة ردع فاعلة كأسلحة الدمار الشامل بدعوى تهديدها لاستقرار المنطقة وزيادة سباق التسلح، وساهم ذلك إلى حد بعيد في إضعاف قوة العرب والمسلمين، خدمة لمصالح إسرائيل في المنطقة.

ولقد اتخذت الولايات المتحدة من الإسلام عدو جديد بديلا عن الشيوعية، فالفكر الغربي الرأسمالي عموما والأمريكي خصوصا يحتاج إلى وجود عدو تقليدي افتراضي يحفز الرأي العام والمؤسسات والأجهزة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للتهيؤ للدفاع عن الأمن القومي، فبعد نهاية الحرب الباردة وتلاشي الشيوعية وقع الاختيار على الإسلام كعدو جديد لأنه ينتمي إلى حضارة يخشى قيامها من جديد لتؤسس إمبراطورية إسلامية منافسة للحضارة الغربية ومهددة لها.

ومن هنا نخلص إلى إن أحداث 11 سبتمبر قد أثرت سلبا على حركات الإسلام السياسي بصفة عامة حيث أدت إلى الخلط أحيانا عمديا بين حركات الإسلام السياسي العنفية وحركات الإسلام السياسي السلمية، ووضعت هذه الأخيرة في مواجهة غير عادلة ضد الأنظمة السياسية وضد العالم الغربي وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية.

Le Sommaire:

Les Mouvements de l’Islam politique sont des mouvements qui prônent l'application de l'islam et de ses lois dans divers domaines de la vie, en étant une religion, une politique et un système de gouvernement, ces mouvements s'unissent dans l'objectif d'établir l'État islamique et la communauté islamique, Et diffèrent dans la stratégie à suivre pour atteindre cet objectif, Certains Catégories préfère les moyens pacifiques par la participation politique, Une autre Catégorie préfère les moyens révolutionnaires par la violence, En fait, ces mouvements ne sont pas le fruit du hasard ou du sort de la Oummah islamique autant que l'expression d'un produit composite d'un ensemble de causes, y compris la religion islamique elle-même, qui est dynamique et non rigide.

Il ne fait aucun doute que les événements du 11 septembre 2001 aux États-Unis ont été à l'apogée de l'escalade dramatique du terrorisme dans le monde qui a vu dans le passé beaucoup d'opérations terroristes avec de multiples motifs et objectifs, Mais il n'a pas été témoin d'une opération de l'ampleur de l’opération de septembre et de la destruction et de la perte de matériel et humain, et qu'est-ce qui l'a causé par le changement de vue des grandes puissances et des États-Unis en particulier Aux mouvements islamiques et aux moyens de les affronter et de les Confronter, ces événements ont ouvert la voie à l'Amérique pour manipuler le destin de l'humanité en mobilisant un grand soutien dans sa guerre contre le terrorisme, et sur la base des résultats de ces événements, ou la politique américaine a présenté au monde un nouveau modèle de politique de transition progressif du modèle moderne à la postmodernité, et la politique américaine s'est appuyée sur la rationalité, l'objectivité, la laïcité et la régularité, Alors que dans la période post-événements, il est caractérisé par l'irrationalité comme une nouvelle approche, s'appuyant sur les guerres et les troubles comme un nouveau moyen d'atteindre ses objectifs, en particulier au Moyen-Orient.

Les États-Unis ont utilisé sa puissance militaire au Moyen-Orient pour renforcer sa présence et ses intérêts, et chercher des ressources naturelles au Moyen-Orient, et contrôler leurs voies navigables, et être stratégiquement positionnés pour approcher et surveiller la Russie et la Chine, et surveiller et attaquer la région d'Asie centrale, et les États-Unis a utilisé la guerre contre le terrorisme pour saper la résistance nationale et se débarrasser de son contenu sur les accusations de terrorisme, et affaiblir les pouvoirs de la région et l'empêcher de constituer une force de dissuasion efficace comme les armes de destruction massive.

Les Etats-Unis ont pris l'Islam comme un nouvel ennemi au lieu du communisme, et la pensée capitaliste occidentale en général et l'Américain en particulier exigent l'existence d'un ennemi conventionnel qui stimule l'opinion publique, les institutions politiques, économiques et sociales pour préparer la défense de la sécurité nationale, et après la fin de la Guerre froide et la disparition du communisme, l'Islam a été choisi comme nouvel ennemi parce qu'il appartenait à une civilisation qui craignait de rétablir un empire islamique qui rivalisait et menaçait la civilisation occidentale.

Ainsi, nous concluons que les événements du 11 septembre ont affecté négativement Les Mouvements de l'Islam politique en général, ce qui a conduit à une confusion injuste entre Les Mouvements de l'Islam politique violents et les mouvements islamistes pacifiques et cette dernière a été opposés aux régimes politiques et au monde occidental, en particulier aux Etats-Unis.