جامعة الدكتور مولاي الطاهر – سعيدة–
كليـة الحقوق والعلوم السياسية
قسم العلوم السياسية

الموضوع:

الأزمة الفكرية لحركات الإسلام السياسي

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في العلوم السياسية

تخصص: دراسات مغاربية

إعداد الطالب:
* رحماني الشيخ

إشراف الأستاذ:
* بن زايد أمحمد

أعضاء لجنة المناقشة :

اللقب والإسم:		الصفة:
* أ– موكيل عبد السلام		رئيسا
* أ– بن زايد أمحمد		مشرفا مقررا
* أ– خداوي محمد		عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1435هـ–1436هـ/ 2014م–2015م

قال الله تعالى:

{ قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون }.

صدق الله العظيم

سورة النمل:الآية 32

اهداء

إلى من سخرا نفسيهما من أجل نجاحي، فكانا لي دوما عونا وحافزا.

إلى والدي الكريمين أطال الله في عمرهما... حبا وبرا وعرفانا.

إلى كل أفراد العائلة كل باسمه...محبة وإخلاصا.

إلى الكتاكيت الصغار:ياسر– هشام– دعاء

إلى كل الأصدقاء وأخص بالذكر: شعيب مراد –بومدين عبد القادر

إلى كل زملاء الدراسة خاصة الزميلة شيخي عائشة.

إلى كل من مد لنا يد العون والمساعدة في سبيل إتمام هذه المذكرة

إلى كل من يعرفني من قريب أو بعيد.

إليكم جميعا أهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع راجيا من المولى عز وجل أن ينفع به.

شكر وتقدير

قال الله تعالى :" **ربي أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين.**"

أولا نشكر الله عز وجل الذي وفقنا وأعاننا على إتمام هذه المذكرة.

ولا يفوتنا أن نتوجه بالشكر والعرفان ل:

الأستاذ "بن زايد امحمد" الذي لم يبخل علينا بتوجيهاته وإرشاداته ونصائحه طوال إشرافه على هذه الدراسة.

كما نتقدم بالشكر الجزيل إلى كل أساتذة قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، أعضاء لجنة المناقشة.

وأبلغ شكري إلى كل من ساعدني ولو بكلمة في سبيل انجاز هذه المذكرة من قريب أو بعيد.

لكم مني فائق الشكر والتقدير جميعا.

مقدمة

ينبغي التنبه بداية أنه يقوم فارق جدير بالاعتبار بين الإسلام كدين وثقافة وحضارة تأصلت منذ قرون طويلة في العالم الإسلامي وفي حياة المسلمين كافة، وبين ما يعرف بالحركات الإسلامية المعاصرة التي هي فرع ورافد من الظاهرة الإسلامية الكبرى الأم لكنها تعبير عن حالة " خاصة " ذهنية وسياسية ونفسية واجتماعية من حالاتها في اللحظة التاريخية الراهنة بفعل مجموعة من العوامل والتحديات القائمة فهذا البحث ليس عن الإسلام, ولا عن موقع السياسة في الثقافة الإسلامية, إنما هو عن نظرة الحركات الإسلامية المعاصرة, خاصة الجماعات النشطة منها التي ترى في الإسلام أيديولوجية سياسية بقدر ما هو دين, والذين يختلفون عن تقاليد وتراث ما عرف عن الإسلام, هذه الحركات التي تشكلت بعد سقوط الخلافة الإسلامية في بداية العشرينيات من القرن الماضي، وبداية انتشار الأفكار العلمانية الوافدة من الغرب، بدأ الحديث عن محاولة نفخ الروح في الأمة الإسلامية لإنعاش الانتماء الإسلامي في المجتمع، فبرزت بذلك حركات إسلامية موازاةً مع العلمانية، حاولت الدخول إلى المعترك السياسي محاولة إرجاع الأمة إلى سابق عهدها أيام الخلافة الإسلامية، فمن هذا المنطلق واجهت هذه الحركات الأحزاب العلمانية ذات التوجه الغربي، والتي أرادت فرض النموذج الغربي الديمقراطي باعتباره السبيل الأنجع لتغيير الأمة إلى الأحسن. ويحتلُّ صعودُ الإسلام السياسي منذ أكثر من أربعة عقود "ساحة" النضال والسجال السياسي والفكري والإيديولوجي، عربيًّا وعالميًّا. وقد ترافَق هذا الصعود مع فشل البرنامج القومي اليساري في التحرر القومي والوحدة والتقدم في أعقاب هزيمة 1967 وما تلاها من هزائم أمام المشروع الصهيوني والاستعماري الزاحف على المنطقة. وقد ولَّد هذا الفشل فراغًا عبَّر عنه انهيار قوى التقدم الديمقراطي وغياب البرامج البديلة. في ظل هذه الظروف، قدمت الحركات الإسلامية نفسها بديلاً وخلاصًا، فطرحت شعار "الإسلام هو الحل"؛ وترتَّب على هذا الشعار نشوءُ حركات سياسية متعددة المشرب والهدف وقد نجحت هذه الحركات فى جذب قطاعات جماهيرية من خلال ماكينة تعبوية عالية القدرة على الحشد والشحن الديني والهوياتي والسياسي لم يضاهيها في ذلك سوى الماكنية الرسمية والإعلامية للدولة العربية وأحزابها السلطوية. وقد استفادت هذه الحركات بذكاء من ضعف وتآكل الشرعية السياسية للأنظمة من جهة، وفشل خطط التنمية وغياب العدالة الاجتماعية من جهة أخرى، وذلك من أجل تمتين وتقوية حضورها ضمن قطاعات وفئات وطبقات اجتماعية عديدة. و فتح ما يسمى مجازا"الربيع العربي " الباب على

مصراعيه لصعود الحركات الإسلامية إلى سدة الحكم مثلما حدث في تونس ومصر ، ورغم أن هذه الحركات الإسلامية تعتمد ضمن مرجعياتها على مفاهيم سياسية كلاسيكية من التراث السياسي الإسلامي والتي لا تتلاءم مع مصطلحات الدولة الحديثة المبنية على مفهوم المواطنة أساسا، إلا أنها وجدت الأرضية خصبة لتفوز بالمرتبة الأولى لدى "المواطن."

يمر المشروع السياسي الإسلامي بأزمة لا شك فيها. ونقصد بهذا المشروع الحركة الإسلامية التي ظهرت في ربوع الوطن العربين، وربما كان الإخوان المسلمون، بحكم انتشارهم في عديد من البلاد العربية، هم الممثلون الرواد لهذه الحركة. والأزمة التي نتحدث عنها لا تتعلق فقط بالسلوك العملي لأنصار هذا المشروع الذي جعلهم يصطدمون بالسلطة في عديدٍ من البلاد العربية صداماً دامياً في بعض الأحيان، بل هي في المقام الأول أزمة تتعلق بالمنطلقات النظرية لهذا المشروع ورؤيته للعالم ونظرته إلى نفسه وباتجاهه إزاء الغير.

مبررات الدراسة

مبررات ذاتية

الاهتمام الشخصي و الفضول المعرفي ، ومنها الرغبة في دخول مجال البحث حول موضوع حركات الإسلام السياسي و تقصي نظرياتها و منطلقاتها الفكرية التي تهتم بمعالجة التصورات السياسية و الاجتماعية ي بناء الدولة

مبررات موضوعية

الرغبة بسبر أغوار الفكر السياسي الاسلامي للحركات الإسلامية، وذلك 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 مثل مصر وتونس والمغرب بعد ما يسمى "الثور ة العربية"، أو من خلال دورها كقوى معارضة استطاعت أن تفرض نفسها وتحافظ على وجودها على الرغم من المتغيرات الكبيرة التي عايشتها المنطقة العربية.

بالإضافة إلى تنامي دور حركات الإسلام السياسي في الحياة السياسية في العالمين العربي والإسلامي سواء كان هذا الدور على الصعيد الرسمي أو الشعبي.

أهمية الدراسة :

تتضح أهمية الدراسة من مجموعة إعتبارات تتمثل فيما يلي:

ما يسمى بالربيع العربي وما أنتجه من صياغة مشهد سياسي جديد على الساحة العربية تعتبر الحركات الإسلامية احد أهم المتأثرين به والمؤثرين فيه مما يؤسس لمرحلة سيكون لحركات الإسلام السياسي دورا مركزيا في صياغة مستقبلها ليس من خلال تأثيرها الشعبي فقط وإنما من خلال مشاركتها في صياغة القرار السياسي بعد غياب امتد لعشرات السنين.

– إن موضوع الحركات الإسلامية وإشكالية العمل السياسي من الموضوعات الراهنة التي لم تستوفي حقها بعد من التحليل والإستقصاء خاصة وأنّ دخول الحركات الإسلامية مجال العمل السياسي الرسمي يطرح عدة إشكاليات حول موقع الإسلاميين كفاعلين سياسيين.

– أن هذه الدراسة تهتم بتيار مهم من تيارات الحركة الإسلامية المتمثل في عودة التيار المعتدل إلى الساحة السياسية، بعدما سجلت الحركات الإسلامية عموما تراجعا أمام المضيقات الأمنية

اهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى إثراء البحث العلمي فيما يتعلق بدراسة الحركات الإسلامية، ومشاركتها السياسية وهذا ما يمكن أنّ يفتح المجال واسعا أمام متابعة التخصص العلمي في هذا المجال الذي يبقي مجالا خصبا للبحث العلمي خاصة وأنّ موضوع الحركات الإسلامية عامة مازال يحتاج إلى دراسات معمقة.

كما تهدف إلى إبراز الموقف الفكري لحركات الإسلام السياسي للعديد من القضايا السياسية والاجتماعية في المجتمع والتي تؤثر على مفهوم الدولة وأهمها قضايا الديمقراطية والتعددية الحزبية والمرأة والإصلاح والمشاركة السياسية و العلاقة مع الآخر

إشكالية الدراسة

تكمن إشكالية الدراسة في أن حركات الإسلام السياسي انتهجت خلال سعيها لإحداث التغيير الذي ترتئيه في المجتمعات العربية و الإسلامية عدد من الأساليب والآليات المختلفة والمتناقضة أحيانا إلا أن التحدي الفكري، أو المنهجية الفكرية التي تعتمدها الحركات الإسلامية المعاصرة لتحقيق أهدافها وتنزيل برامجها إلى أرض الواقع من أهم التحديات التي تواجهها في عالم اليوم. فاذا كانت الحركات الإسلامية قد ظهرت كتيار فكري رافض للتقليد والركون للفقه القديم ورافض للخضوع للحضارات الشرقية أو الغربية، فإنه يتعين عليها تقديم بديل فكري يغطي كافة أوجه الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية، ويستجيب لتطلعات الإنسان المعاصر ،لذلك ستحاول هذه الدراسة الاجابة على الاشكالية التالية:.

– فيما تكمن مظاهر الأزمة الفكرية لحركات الاسلام السياسي، وإلى أي مدى يمكن أن تؤثر على المفهوم الحديث للدولة ؟

وتندرج تحت هذه الاشكالية مجموعة من التساؤلات الفرعية

– كيف نشأت وتطورت حركات الإسلام السياسي ؟

– ما هي ابرز التحديات والعقبات التي تواجه الحركة في مسيرتها التغييرية؟

– ما هي مسببات الضعف الفكري الظاهر الذي يعتري مسيرة الحركات الإسلامية؟

– هل تتبنى الحركات الإسلامية ثقافة ديمقراطية بالفعل ؟ وهل لهذه الحركات مرجعية دينية أم لا؟

فرضيات الدراسة

– أدى فشل الأنظمة العربية في تحقيق التنمية الشاملة إلى نشأة وتطور حركات الإسلام السياسي.

– ساهم الاستبداد السياسي في عرقلة نمو وتطور الفكر السياسي الإسلامي.

– الإسلام لم يضع نظاماً محدداً للحكم، وإنما وضع مبادئ وموجهات عامة ويبقى أمر تنزيلها إلى أرض الواقع هو التحدي الذي يواجه الحركات الإسلامية المعاصرة.

– لغياب الثقافة الديمقراطية داخل الحركات الإسلامية دور في تهميش الفرد ، كما أن لغياب ثقافة المراجعة والنقد الذاتي دور في عدم قدرة هذه الحركات على التكيف و استيعاب التطورات الفكرية والمعرفية.

الاطار المنهجي لدراسة: لقد اعتمدنا في هذه الدراسة على مجموعة من المناهج و هي كتالي:

المنهج التاريخي: هو منهج يساعد على دراسة ظاهرة تمتد بجذورها إلى الماضي ، و التطورات التي لحقتها و العوامل التي يمكن افتراضها خلف تلك التطورات، وقد تم توظيف هذا المنهج لتتبع مسار الحركات الإسلامية عبر تطورها، وتحديد القيم الأساسية المحددة لمسار هذه الأخيرة، ومعرفة العناصر الثابتة والمتغيرة التي تتحكم في فعاليتها .

المنهج الوصفي التحليلي: وذلك من أجل تحليل مواقف وآراء وسلوكيات الحركات الإسلامية في مراحلها المختلفة في سبيل محاولاتها لإحداث التغيير الشامل في كل مرحلة من تلك المراحل ومدى اقتراب أو بعد تلك الأساليب من تحقيق أهداف الحركات ورؤاها الفكرية.

المنهج المقارن: هو منهج يعتمد على المقارنة بين الظواهر محل البحث ،وذلك من خلال مقارنة المرجعيات الفكرية النظرية لحركات الإسلام السياسي مع بعضها البعض وممارستها الفعلية على أرض الواقع في صناعة التغيير المنشود

الإطار الاتيمولوجي .

الفكر السياسي الاسلامي: هو ذلك النشاط العقلي الذي يضم الآراء والمبادئ والأفكار لمجموعة بشرية معينة هم المسلمين منذ أن نشأ لهم مجتمع سياسي وتكونت للإسلام دولة منذ عهد النبي (صل الله عليه وسلم) حتى عصرنا الحالي بما يعني أن هذا الفكر له مراحله وله تاريخ يشمل هذه المراحل ويضم الكتابات حول الأفكار والمبادئ والنظريات التي تخص حياة وأهداف المسلمين السياسية والقواعد التي تحكم وتنظم وما يطلق عليه سياسي ويخص المسلمين كأمة ومجتمع سياسي

الحركات الإسلامية: هي حركة إحياء وانبعاث إسلامي ينضوي تحت لوائها كل أولئك المهتمين بالدعوة الإسلامية والعمل الإسلامي المنظم على اختلاف انتماءاتهم الحركية ويتخذون من المنهج الإسلامي في السياسية والحكم منهجا لهم من أجل الوصول إلى تحقيق الدولة الإسلامية التي يقوم نظامها على التصورات الإسلامية عن الكون والحياة والإنسان.

أدبيات الدراسة

إن القيام بأي دراسة علمية أو بحث أكاديمي يتطلب مسح معرفي للدراسات السابقة، في نفس المجال أو الإطلاع على أكبر عدد من الدراسات والبحوث في نفس مجال البحث المراد القيام به، تهدف إلى الاستفادة منها مع إمكانية نقدها وإثرائها أو تعديلها على اعتبار أنّ المعرفة العلمية تمتاز بالنسبية ،وفي هذا الإطار يمكن ذكر مجموعة من الدراسات تناولت الحركات الإسلامية و من أهمها:

-كتاب **لأحمد الموصلي "موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا"** ،يعرض هذا الكتاب المعلومات الضرورية والمناقشات التحليلية والأفكار الأساسية والمبادئ والمفاهيم والعقائد الخاصة بالجماعات والحركات الأصولية الإسلامية، أو حركات الإسلام السياسي في العالم العربي وإيران وتركيا. ويقدم أيضا المداخل التحليلية المفصلة للأفكار والمبادئ والمفاهيم والمذاهب والعقائد الأساسية والمحورية التي تحدد ماهية الأصولية الإسلامية، مثل الشورى والحاكمية والجهاد وعالمية الإسلام وجاهلية العالم.

- دراسة **رائد محمد عبد الفتاح دبعي** تحت عنوان: **أساليب التغيري السياسي لدى حركات الإسلام السياسي" الإخوان المسلمون نموذجا"**، رسالة ماجستير في التخطيط و التنمية السياسية، جامعة النجاح الوطنية" نابلس فلسطين"،2012، حيث تناول الباحث في الفصل الأول الإطار النظري لحركات الإسلام السياسي،بداية من التعريف بمصطلح الإسلام السياسي ومصطلح التغيير السياسي، ثم عالج في الفصل الثاني نشأة وأهداف حركة الإخوان المسلمون،انطلاقا من الإطار الفكري والتنظيمي للحركة وأهدافها ووسائلها، ليعرج في الفصل الثالث على التغير والتغيير السياسي في فكر الإخوان المسلمون.

دراسة **قطاف تمام أسماء** حول: دور الحركات الإسلامية في مسار التحول الديمقراطي في بلدان المغرب العربي" حركة النهضة التونسية نموذجا"، رسالة ماجستير في الدراسات مغاربية، قسم العلوم السياسية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2013، حيث عالجت الباحثة في الفصل الأول التأصيل النظري والمفاهيمي لعملية التحول الديمقراطي وظاهرة الحركات الإسلامية، انطلاقا من مفهوم الحركات الإسلامية وتصنيفاتها وخصائصها، بالإضافة إلى تعريف عملية التحول الديمقراطي ومراحلها، لتعرج في الفصل الثاني على الحركات الإسلامية قبل وبعد الربيع العربي حيث عالجت فيه نشأة الحركات الإسلامية في المغرب العربي ودورها في تحقيق التحول الديمقراطي، أما في الفصل الثالث فركزت على حالة الدراسة" حركة النهضة التونسية"والتحديات التي توجهها في المرحلة القادمة.

دراسة **كروي كريمة** حول: الجركات الإسلامية والمشاركة السياسية في دول المغرب العربي" حالة حركتي: الإصلاح الوطني في الجزائر والتوحيد والإصلاح في المغرب"، رسالة ماجستير في الدراسات مغاربية ، قسم العلوم السياسية، جامعة الجزائر3، 2010، حيث عالجت الباحثة في الفصل الأول الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية مقاربة معرفية، انطلاقا من مفهوم الحركة الإسلامية وتفسير أسباب انتشارها، و النقاشات النظرية حول المشاركة السياسية للحركات الإسلامية ، أما في الفصل الثاني فقد تناولت إستراتيجية المشاركة لكل من الحركتين والمرجعية والتصور السياسي لها، أما في الفصل الثالث فقد عالجت الباحثة متغيرات المشاركة السياسية للحركتين وسبل تفعيلها.

كما تمت الاستعانة بعدد من المواقع الالكترونية وبالأخص مواقع حركة الإخوان المسلمين الالكترونية والتي وفرت بشكل جزئي إجابات عن العديد من الأسئلة التي حاول الباحث أن يحصل عليها من منظري الحركة و رموزها .

وتأتي هذه الدراسة كإضافة لما سبق من الدراسات مع التركيز على جانب مهم من جوانب الحركات الإسلامية ويتعلق الأمر بالمفاهيم و المناهج الفكرية السياسية المؤثرة على مفهوم الدولة

تقسيم الدراسة:

بالإضافة إلى المقدمة التي تتضمن تحديدا لإشكالية الدراسة وأهميتها والخاتمة التي تعرض النتائج التي خلصت إليها الدراسة تتضمن هذه الأخيرة ثلاثة فصول:

الفصل الأول: ويمثل الإطار المفاهيمي والنظري للدراسة، وينقسم إلى ثلاثة مباحث، حيث عالج المبحث الأول الفكر السياسي الإسلامي انطلاقا من مفهوم الفكر السياسي الإسلامي وخصائصه واتجاهاته المعاصرة، ليعالج المبحث الثاني المنهجية الفكرية لحركات الإسلام السياسي انطلاقا من تحديد مفهوم الخطاب السياسي الإسلامي وواقعه الفكري مع ذكر أهم العوامل التي ساهمت في تدهور الفكر السياسي الإسلامي، أما المبحث الثالث فتم تناول الحركات الإسلامية في إطارها ألمفهومي من خلال تحديد المقصود بالحركة الإسلامية مع ذكر أهم المصطلحات ذات العلاقة بها.

الفصل الثاني: والمعنون: بالحركات الإسلامية والعمل السياسي، وينقسم بدوره إلى ثلاثة مباحث، حيث تم التطرق في المبحث الأول إلى الخلفية التاريخية للنشأة والتطور و الانتشار ، أما في المبحث الثاني فتم معالجة كل من مبادئ وخصائص وتصنيفات الحركات الإسلامية، أما المبحث الثالث فقد تم ذكر أهم الحركات الإسلامية التي ظهرت في الوطن العربي مع التركيز على إشكالية العلاقة بين الحركات الإسلامية والعملية السياسية.

الفصل الثالث: والذي عنون: بقضايا للمراجعة في فكر حركات الإسلام السياسي، حيث تناول المبحث الأول تشخيص الإشكالات الفكرية المؤثرة على مفهوم الدولة انطلاقا من رئاسة الدولة " الخلافة" ودور الأمة في المشاركة السياسية مع تسليط الضوء على العلاقة بين الشورى والديمقراطية في الفكر السياسي الإسلامي، أما في المبحث الثاني فقد تم تناول حركات الإسلام السياسي والآخر (المرأة – التعددية – والبيئة الدولية)، أما المبحث الثالث فقد عالج التحديات الداخلية والخارجية لحركات الإسلام السياسي انطلاقا من التأكيد على ضرورة المراجعة الفكرية وتجديد الخطاب والعمل على حوكمة الحركات الإسلامية انطلاقا من تصحيح مفهوم القيادة وتمكين الفرد.

صعوبات الدراسة:

صادفت إعداد هذه الدراسة مجموعة من الصعوبات والعراقيل من بينها:

– إن معظم الدراسات والمراجع التي تم الإطلاع عليها تعاني من مشكلة عدم الحيادية، فقد كانت إما بمثابة مرافعات دفاعية عن مواقف حركات الإسلام السياسي وتجميل وتبرير وتقديس لرموزها ومواقفها وإما تهجم وتعرية لكل مسيرتها ورموزها ومواقفها.

–قلة الدراسات العلمية الأكاديمية التي عرقلت كثيرا عملية البحث خاصة فيما يتعلق بالفكر السياسي الإسلامي الحديث،هذا في مقابل كثرة الآراء الإيديولوجية والكتابات الصحفية، مما يضع الباحث في كثير من الأحيان أمام معطيات متناقضة و متضاربة حول نفس الفكرة.

الفصل الأول: الإطار النظري والمفاهيمي للدراسة

تتسم العلوم الاجتماعية غالبا بتباين التعريفات والمصطلحات لذات المفهوم، على خلاف العلوم الطبيعية التي تتسم بالوضوح والثبات، فذات المفهوم في العلوم الاجتماعية قد نجد له عشرات التعريفات، التي تتباين بتباين الفكر والايدولوجيا والمدارس الفلسفية للدارسين، فمفهوم العدالة قد يتباين من مدرسة فكرية إلى أخرى بحيث قد يقترب من التناقض، وكذلك مفهوم الحرية والديمقراطية والتعددية وغيرها من المفاهيم، وهو الأمر الذي قد يشتت القارئ ويبعده عن المقصود في الكثير من الأبحاث والدراسات التي تخلو من تحديد المقصود من المفاهيم بشكل دقيق وواضح ومحدد.

لتناول مواضيع الدراسة كان لا بد من الوقوف في هدا الفصل على بعض المفاهيم والمصطلحات وتوضيح المقصود منها، كالفكر السياسي الاسلامي ، و الخطاب السياسي الاسلامي و حركات الاسلام السياسي ، حيث أن الهدف من تناول تلك المفاهيم هو تحويلها من مفاهيم جامدة في متن الدراسة إلى مفاهيم إجرائية واضحة وغير قابلة للتأويل.

المبحث الأول : الفكر السياسي الإسلامي خصائصه واتجاهاته المعاصرة

الفكر السياسي الإسلامي هو ذلك النشاط العقلي الذي يضم الآراء والمبادئ والأفكار لمجموعة بشرية معينة هم المسلمين منذ أن نشأ لهم مجتمع سياسي وتكونت للإسلام دولة منذ عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) حتى عصرنا الحالي بما يعني أن هذا الفكر له مراحله وله تاريخ يشمل هذه المراحل ويضم الكتابات حول الأفكار والمبادئ والنظريات التي تخص حياة وأهداف المسلمين السياسية والقواعد التي تحكم وتنظم وما يطلق عليه سياسي ويخص المسلمين كأمة ومجتمع سياسي. فهو حقل معرفي ينطوي على دلالات معرفية هي خلاصة مفهوم مركب من ثلاثة مفاهيم فرعية : الموصوف وهو الفكر والصفتان له :السياسي والإسلامي وكل مفهوم منها تختلف تعريفاته بقدر ما تتشابه وتتنافر بقدر ما تتجاذب.

المطلب الأول: مفهوم الفكر السياسي الإسلامي

عملية تعريف الفكر السياسي الإسلامي ليس عملية موضوعية بشكل مطلق فهو كغيره من الحقول المعرفية الاجتماعية يصعب تحديده وضبطه اسماً ومسمى ضبطاً جامعاً مانعاً نظراً لما يكتنف هذا التعريف من صعوبات يضاف لهذا أن علوم الأمة بحكم علاقتها التكاملية تتأبى على وضع الفواصل القاطعة والجامعة بصورة يصعب معها الادعاء باستئثار علم معين واختصاصه بموضوع معين بشكل مطلق وإذا كان الفكر لابد له من مفكرين فإن كثيراً من شوامخ الفكر السياسي الإسلامي كانت لهم إبداعاتهم وريادتهم في علوم أخرى بصورة يصعب أن نشدهم إلى هذا الحقل ونخصهم به فقد كانوا دائما يوصفون بالفلاسفة والفقهاء والمحدثين[1].

إن الفكر السياسي الإسلامي يصعب فهمه حقلاً معرفياً دون فهمه مصطلحاً معرفياً سياسياً مركباً لابد من فهمه من خلال التوقف عند كل مفردة من مفرادته الثلاث لمعرفة كيف تأتلف وتتكامل لتكون المفهوم فيه

أولا:الفكر في **اللغة** بفتح الفاء من فعل فكر يفكر فكرا، تقول: فكر في الأمر، أعمل العقل فيه وأبى بعض ما يعلم ليصل به إلى مجهول، كما يأتي الفكر بكسر الفاء والمعنى واحد وقال ابن منظور والفتح فيه أفصح من الكسر[2].

أما الفكر في **الاصطلاح** فله معنيان: أحدهما خاص والثاني عام. فالمعنى الخاص هو إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها، والمعنى العام يطلق على كل ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية.[3]

وقد تناول العديد من كتب التراث مفهوم الفكر وهي تشير إليه إجمالاً على أنه اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان سواء أكان قلباً أو روحاً أو ذهناً بالنظر والتدبر لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة أو الوصول إلى الحكام أو النسب بين الأشياء ،كما قيل أن الفكر هو

---

[1] محسن عبد الحميد، **تجديد الفكر الإسلامي**، ط2،الولايات المتحدة الأمريكية، 1996، ص.11.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، ج4، (بيوت: دار الإحياء العربي)، ص. 119.

[3] محسن عبد الحميد، **المرجع نفسه**، ص. 41.

إحضار معرفتين في القلب ليستخرج منها معرفة ثالثة أي تهيئة مقدمتين للوصول منهما إلى النتيجة[1] أما قاموس **وبستر** فيعرف الفكر بأنه الآراء والمبادئ والأفكار السائدة لدى مجموعة بشرية معينة خلال فترة زمنية معينة فالمقصود هنا الأمم والشعوب التي يتكون لديها عبر سنين حياتها الطويلة أراء وأفكار ومبادئ إزاء الكون والإنسان والحياة وما الفكر السياسي إلا تلك الأفكار والمبادئ التي تخص حياتها السياسية كما يشير آخرون إلى العلاقة بين الفكر السياسي الإسلامي والأفكار السياسية الإسلامية وهي علاقة الأبوة بالبنوة فكما يقول ابن منظور بنات الفكر أي النتاج العام له وخلفه وربما تظهر أهمية هذه التفرقة عند الحديث عن مرجعية الفكر والجانب الذاتي والموضوعي فيه.[2]

ثانيا: السياسي

أما وصف السياسي فهي صفة مانعة لكل فكر غير سياسي والراجح أن كلمة السياسة عربية الأصل فالسياسة هي فعل السائس ويقال هو يسوس الدواب إذا قام عليها وعلى راحتها والوالي يسوس رعيته والسياسة أيضاً هي الرياسة وهي ترويض الأمر وتذليله ومن ثم فإن معناها في اللغة يتطابق مع معناها الاصطلاحي بأنها القيام على الأمر بما يصلحه ويذكر المقريزي في خططه أن السياسة من ساس الأمر سياسة بمعنى قام به... ثم رسمت بأنها القانون الموضع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال[3]

ثالثا: الإسلامي

أما وصف الإسلامي فتأتي أهمية تحديده من أنه برغم تخصيصه لمفهوم الفكر السياسي فإنه مفهوم إشكالي يثير معيار الحكم على فكر ما بأنه إسلامي لأن كلمة إسلامي قد تستخدم لوصف أفكار وممارسات لا ينطبق عليها هذا الوصف. ولما كان الإسلامي نسب إلى أسلم أي انقاد وأخلص الدين لله تعالى وأسلم أمره إلى الله أي فوضه ورضي بحكمه فإن الإسلامي في صورته المثلى ما كان هدفه

---

[1] حسن الترابي، **قضايا الفكر**، ط2،(بيروت: معهد البحوث والدراسات الإجتماعية، 1995)، ص. 14.

[2] رائد محمد عبد الفتاح، أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة "الإخوان المسلمون في مصر نموذجا "، رسالة ماجستير (جامعة النجاح الوطنية– فلسطين، كلية الدراسات العليا، السنة الجامعية ، 2012) . ص. 12

[3] حسن الترابي، **المرجع نفسه**، ص. 15.

وغايته وسلوكه منهجه متوافقاً مع الأصول الإسلامية الجمع عليها القرآن والسنة [1]فهناك أحداث في التاريخ الإسلامي تتناقض مع هذه الأصول ولكنها قد تنسب إلى الإسلام باعتبار أنها وقعت في دولة الإسلام أو في حضارة الإسلام وكذلك الأفكار المنسوبة إلى مفكرين مسلمين باعتبار الديانة لكنها تتضمن خروجاً على أصول الإسلام فالفكر الإسلامي لابد أن تكون مرجعيته الإسلام معبراً عنه بالقرآن والسنة الصحيحة.[2]

رابعا: الفكر السياسي الإسلامي

جاءت هناك تعريفات عدة للفكر السياسي الاسلامي فقد عرفه الدكتور محسن عبد الحميد بقوله مصطلح الفكر السياسي الإسلامي من المصطلحات الدنية وهو يعني كل ما أنتجه فكرا المسلمين منذ مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم إلى اليوم بين المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان، والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني لتغيير المعارف العامة في إطار المبادئ عقيدة وشريعة وسلوكا .[3]

تحدث الدكتور الترابي عن الفكر السياسي الإسلامي ضمن حديثه عن التجديد حيث وضح أن الفكر هو عمل المسلمين يطرأ عليه ما يطرأ على سائر الحادثات و لربما يتساءل المرء هل يتجرد الفكر الديني؟ ليس الدين حقائق ثابتة لا تتغير من حين إلى حين؟ بلى ذلك حق في شأن حقائق الإسلام ولكن الفكر عمل المسلمين في تفهم الدين وتفقهه وذلك كسب بشرى يطرأ عليه ما يطرأ على سائر الحادثات من التقادم والبلى والتوالد والتجديد،[4] وعرفه د.عفيفي "فالفكر السياسي هو هذه الحصيلة من الموضوعات التي تخاطب العقل البشري فيما يمس عالمنا الواقعي المرسوم بعالم الشهادة ويدفع إلى التأمل والملاحظات والنظر فيما يتعلق بقضايا العقيدة والعبادة والقيم والنزاعات والأخلاقيات في الإسلام .[5]

---

[1] أحمد شلبي، **الفكر الإسلامي منابعه وآثاره**، ط2،) القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1996(، ص. 33.

[2] **المرجع نفسه**، ص. 39.

[3] محسن عبد الحميد، **مرجع سابق الذكر**، ص. 43.

[4] حسن الترابي، **مرجع سابق الذكر**، ص. 32.

[5] محمد صادق العفيفي، **الفكر الإسلامي**، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ب،ت،ن)، ص. 53.

بالرجوع إلى مصطلح الفكر السياسي الإسلامي من حيث المجالات فنجد أنه ينقسم إلى قسمين القسم الأول: وفيه مجال الفكر السياسي الإسلامي واسعا، بينما القسم الثاني نجد فيه مجال الفكر السياسي الإسلامي ضيقا، فالمجال الواسع يشمل جميع إنتاج فكر المسلمين من البعثة إلى يومنا هذا، كشؤون الحكم و تولية الإمام و واجبات الرعية، أما الضيق فهو الذي يشمل جوانب معينة وهو الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه وغير ذلك مما يدخل في التراث الإسلامي.[1]

مما سبق يتبين الفرق بين الفكر السياسي الإسلامي والإسلام باعتبار أن الإسلام هو من عند الله لا مجال فيه لاجتهاد بشري بينما الفكر يجتهد فيه العقل البشري فيخطئ ويصيب، أما مصادر الفكر السياسي الإسلامي وأصوله فهي القرآن والسنة واجتهادات علماء المسلمين.

المطلب الثاني: اتجاهات الفكر السياسي المعاصر

بعد سقوط الخلافة الإسلامية أصبحت الأمة الإسلامية حائرة تتساءل ما العمل؟ وقد حاول السياسيون والمثقفون والمفكرون الإسلاميون أن يجيبوا على هذا التساؤل حتى تستعيد الأمة قوامها وهويتها التي فقدتها على المستوى الثقافي والتشريعي في الدولة القطرية. ونستعرض فيما يلي أهم الاتجاهات الفكرية.

أولا: اتجاه الخلافة الإسلامية.

من الاتجاهات المبكرة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي ذلك الذي ينادي بعودة الخلافة الإسلامية مرة أخرى، وكان ذلك ردا على عاملين رئيسيين: [2]

الأول: سقوط الخلافة الإسلامية على يد (كمال أتاتورك).

---

[1] حسن الترابي، **المرجع نفسه**،ص. 44.

[2] أحمد شلبي، **مرجع سابق الذكر**، ص. 85.

الثاني: بروز ظاهرة تأييد إلغاء الخلافة وعدم اعتبارها من الفرائض الإسلامية والدعوة إلى علمانية الدولة.

وكان علي عبد الرزاق رائدا لهذا التأييد في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" 1925م الذي تحدث فيه عن الخلافة وطبيعتها في الإسلام، وقد توصل إلى نتيجة مؤداها أن الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، ولا القضاء، ولا غيرهما من الوظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم يفتكرها ولا أمر بها ولا نهي عنها، وكذلك تدبير الجيوش وعبارة الهدف والثغور ونظام الدولة إنما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتجريب.

وفي نفس الاتجاه ظهر في كتاب آخر هو "الخلافة وسلطة الأمة 1923م" نقله إلى اللغة العربية "عبد الغني السني" عن اللغة التركية، وكاتبه مجهول ويتضمن البحوث الفقهية التي تتصل بالخلافة، بينما يعالج التفريق بين الخلافة والسلطة، وحاول التدليل على أن مسألة الخلافة مسالة دنيوية سياسية لا تكاد تتصل بالدين.[1]

وقد جاء الكتاب رشيد رضا "الخلافة أو الإمامة العظمى 1922م" ممثلا بوادر الاتجاه الذي يدعو إلى عودة الخلافة، فيتكلم عن (وحدة الخليفة وتعدده)، وعن (وحدة الإمامة ووحدة الأمة)، كما تناول (مقاصد الناس من الخلافة وعن تأثير الإمامة في إصلاح العلم الإسلامي)، ثم ربط بين نهضة المسلمين وإحياء الاجتهاد وذلك عند كلامه في نهضة المسلمين وتوقفها على الاجتهاد في الشرع، فترك الاجتهاد هو الذي رد بعضهم إلى البداوة التي قضي عليها أو ما يقرب منها، وذهب بعضهم إلى التفرنج، والتخلي عن الدين.[2]

ويؤكد رشيد رضا على ضرورة تعاون العرب والأتراك لعودة الخلافة، ويقسم المسلمين إلى ثلاثة تيارات: حزب المتفرنجين وحزب حشوية الفقهاء الجامدين، وحزب الإصلاح الإسلامي المعتدل، ووصف القسم الأول أنه لا يعتقد في الدين واتفاقه مع حضارة العصر السياسية والعلمية، أما الصنف الثاني: الحشوية فهم الفقهاء الجامدون الذي يتمنون أن تكون حكومتهم إسلامية ولكنهم يعجزون عن جعل

---

[1] محسن عبد الحميد، **مرجع سابق الذكر**، ص. 76.

[2] محمد عمارة ،**أزمة الفكر الإسلامي الحديث**، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1998)، ص.81.

القوانين العسكرية والمالية والسياسية مستمدة من الفقه التقليدي، ويأبون القول بالاجتهاد المطلق في كل المعاملات الدنيوية ولو فوض إليهم أمر الحكومة على أن ينهضوا بها لما استطاعوا حربا ولا صلحا.[1]

ويعني هنا إبطال حركة الاجتهاد السياسي بل الاجتهاد المطلق على حد قوله والذي أوصل الأمة إلى ما هي عليه الآن، لذلك فهو يعول على أصحاب الفهم الذي سماهم حزب الإصلاح ووصفه بأنه الجامع بين الاستقلال في فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامي.

وعلى نفس النحو السابق كتب مصطفى صبري، "النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة 1924م" وكان أهم ما جاء في هذا الكتاب هو الرد على شبهتين حاول خصوم الخلافة طرحهما بقوة في المجتمع أنداك تتعلق إحداهما بالأحكام الشرعية و الأخرى بعلماء الدين ، يقولون في الأولى كيف يمكن أن تكون الحكومة حرة ومستقلة إذا قيدت بالدين، ورد على ذلك: أننا إذا اعتقدنا أن دين الإسلام نعمة للمسلمين في الدنيا والآخرة فلا يتنافى ذلك مع الحرية والاستقلال وكون الحكومة ممنوعة من التخطي إلى ما وراء حدود الدين، ثم بين أن المقصود هو حرية الأمة لا حرية الحكومات حتى لا تستبد الحكومة، لهذا تقيد الشعوب الحرة حكومتها بالقوانين.[2]

والشبهة الثانية تتمثل في الجمود الفقهي لدى العلماء، لذلك دعا إلى ضرورة اشتغال العلماء بالسياسة ويقول: إن العلماء الذين اعتزلوا السياسة كأنهم تواطئوا على كل الساسة صالحيهم وظالميهم[3] ثم ظهر هذا الاتجاه أيضا عند الإمام الشهيد حسن البنا مؤسسة جماعة الإخوان المسلمين 1928م، وقد أورد ذلك في رسالة المؤتمر الخامس 1938م إن الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها، فالخليفة مناط بكثير من الأحكام في الدين الله،[4] والإخوان المسلمون بهذا

---

[1] **المرجع نفسه**، ص. 83.

[2] أحمد شلبي، **مرجع سابق الذكر**، ص. 112.

[3] **المرجع نفسه**، ص. 115.

[4] محمد عمارة، **مرجع سابق الذكر**، ص. 99.

يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم وهم مع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لابد وأن تسبقها خطوات.

كما تحدث تحت عنوان "نظام الحكم" عن دعائم الحكم الإسلامي، مسؤولية الحاكم وحدة الأمة، احترام رأي الأمة.

وقد طرح الإسلام حسن البنا في منهجه التربوي السياسي خمسة مراحل يمكن الوصول بعدها إلى الخلافة الإسلامية تبدأ بتكوين الفرد المسلم ثم البيت المسلم ثم الشعب المسلم فالحكومة المسلمة ثم الخلافة الإسلامية الكبرى التي تجمع ما مزقه الاستعمار .[1]

وبصفة عامة فإن هذا الاتجاه كان رافضا لأفكار الدولة القطرية التي ابتدعها الاستعمار تحت مبدأي (القومية) و(الوطنية)، وكذلك الدولة العلمانية التي حاول المتغربون استيرادها من أوربا، وكان ذلك منشأ للصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الفردية والتي أخذت تتسلل من الميدان السياسي إلى الثقافي والاجتماعي أيضا.

ثانيا: اتجاه الرفض المطلق لسياسية الوضعية.

نشأ هذا التيار الفكري في ظل مجموعة من الظروف المجتمعية والفكرية جعلته يعتقد اعتقادا تاما بمخالفة جميع النظم الأرضية ومن يمارسونها للإسلام عقيدة وشريعة، ويطلق محمد عمارة على هذا الاتجاه اسم (تيار الرفض الانقلابي) الذي حكم بكفر الواقع ...والتراث والمجتمع والأمة... فجميعها بنظره أدوات للجاهلية، قامت لتدعيم الجاهلية المهيمنة على هذه المجتمعات، ولذلك كان النهج الانقلابي الذي سلكه وسيسلكه هذا الفصيل من فصائل اليقظة الإسلامية.[2] وفي إطار هذا الفصيل تتعدد الجماعات لكنها جميعا تتفق في هذا التقييم للواقع والمجتمعات الإسلامية.

---

[1] محمد عمارة، **المرجع نفسه**، ص. 101.

[2] أحمد الموصللي، **جدليات الشورى و الديمقراطية : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**،) بيروت مركز دراسات الوحدة للعربية،2006)، ص. 103.

[2] أحمد الموصلي ،**المرجع نفسه**، ص. ص. 109-111.

وعلى الرغم من جهة النظر هذه في وصف الحالة الفكرية، التي عليها هذا الاتجاه، إلا أنه يجب النظر إلى الظرف الاجتماعي الذي نشأ فيه، والدي تتضمن مجموعة من العوامل ذكرها بعض أنصار هذا الاتجاه والتي تمثلت أساسا في سقوط الخلافة الإسلامية ومحاربة الفكرة الإسلامية عن طريق الشيوعية، واحتلال المقدسات الإسلامية من طرف اليهود بالإضافة إلى إقصاء الشريعة الإسلامية عن التطبيق في الدول الإسلامية، واستبدال النظم الفردية العلمانية بها.

وقد عبر هذا الاتجاه عن نفسه في صورة جماعات رأت خط المواجهة مع النظم الوضعية، وكان فقهها السياسي متمثلا في ضرورة إزالة المنكر الأكبر وهو الحاكم أو الحكومة حتى يهيمن المعروف الأكبر وهو الحاكمية الإلهية.2

ومما يذكر أن هذا التيار اعتمد على بعض التفسيرات الانتقائية لبعض العلماء والمفكرين مثل ابن تيمية (الفتاوى الكبرى) لاسيما الفتاوى الخاصة بالتتار، الشوكاني في كتابه (فقه الجهاد في سبيل السلام)، وأفكار (حزب التحرير) ، وكتابات المودودي وسيد قطب، لاسيما كتاب (معالم في الطريق).[1]

وكان أبرز ما قدمه هذا التيار مساهما في الحالة الإسلامية المعاصرة، هو (رسالة الإيمان) لصالح سرية، و(وثيقة الخلافة) لشكري مصطفى، و(الفريضة الغائبة) لـ (محمد عبد السلام فرج) إلا أن أخطر ما تمثل من أثار ونتائج من هذا الرصيد الفكري هو بروز ظاهرة العنف السياسي في المجتمع المسلم، والذي اعتقده أصحاب هذا الاتجاه في وقت ما خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين جهاد، وقد تم في أواخر العقد الأخير من القرن الماضي تم التراجع عن هذه الأفكار، ونشروا دلك برؤية فقهية تحمل عنوان سلسلة تصحيح المفاهيم، ومن أهم المفاهيم التي عنوا بتصحيحها: الجهاد، شرعية التغيير في الاجتهادات الفقهية، التكفير، الغلو و الحسبة.[2]

---

[1] زبيدة سامي، **الإسلام والدولة والمجتمع**، ترجمة: عبد الإله الفهيمي،ط1،(دمشق: دار الهدى للطباعة والنش، 1995)، ص. 112.

[2] أحمد الموصلي ، **المرجع نفسه**، ص. 128.

ثالثا: اتجاه التقريب والمقارنة.

يهدف هذا الاتجاه إلى تحقيق أمرين، أولهما التعريف بالنظام السياسي الإسلامي، وثانيهما اعتبار وسيلة المقارنة هي السبيل لتحقيق هذا التعريف، والتقريب وبيان أوجه التشبه والاختلاف، بينه وبين النظام السياسي الغربي.[1]

ويعتبر هذا الاتجاه مقابلا للاتجاه الرافض للغرب عموما ونظامه السياسي بصفة خاصة، كما أنه يريد أن يحول فكرة الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية إلى حالة حوار موضوعي.

ويستند هذا الاتجاه إلى أفكار محمد عبده التي ترمي إلى تصحيح المفاهيم الأساسية الإسلامية وتجعلها من مفاهيم دينية محضة إلى دينية مدنية، ويبدو ذلك واضحا عند محمد عبده في كتابه "الإسلام بين العلم والمدنية" 1960م حيث أثار في الفصل الخامس تحت عنوان (السلطات في الإسلام) ما من شأنه أن يفهم منه ما يلي:[2]

- الخليفة أو الحاكم ليس بمعصوم ولا يتأثر بالحقيقة الدينية.

- الأمة هي التي تنصب الحاكم وتخلعه إذا رأت ذلك.

- أن الإسلام ليس كالكنيسة في العصور الوسطى.

- يقترب النظام السياسي الإسلامي من النظام الغربي من حيث فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية.

ويتضح ذلك من قول الإمام محمد عبده الذي يشير فيه إلى أن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، نعم شرط فيه أن يكون مجتهدا، ولكن هذا لا يخصه في فهم الدين و الكتاب والعلم بالأحكام ، ولا يرتفع به إلى منزلة، بل هو وسائر

---

[1] أحمد شلبي، **مرجع سابق الذكر**، ص.93.

[2] عبد الخالق حسين، أسباب نشوء الحركات الإسلامية المتطرفة، على الموقع:
http://www.forun.irgron.net تم تصفح الموقع يوم: 29-04-2015 على الساعة: 23:15

طلاب الفهم سواء و هو مطاع ما دام على الحجة ونهج الكتاب والسنة، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، فإذا فارق الكتاب والسنة في عمله وجب عليهم أن يستبدلوه بغيره ما لم يكن في استبداله مضرة تفوق المصلحة، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (ثيوقراطي) أي سلطان إلهي،فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله وله حق بالتشريع وله في رقاب الناس حق الطاعة، إن إقامة السلطان واجبة بمقتضى الدين معنى ذلك أنها أصل من أصول الإسلام، وعلمت أنه ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوى إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم كما خولها لأعلاهم بها من أدناهم[1].

ومن الآراء المعاصرة التي تؤيد التقارب ألمفاهيمي بين النظام السياسي الإسلامي والديمقراطية والتي حاولت إيضاح مجموعة من العناصر التي تؤكد على أوجه التلاقي بين الإسلام كفكرة سياسية وبين الديمقراطية التي تؤكد معنى الحرية والمؤسسية، ومن هذه العناصر:

- إقرار مفهوم الحرية عند المسلمين كصفة تكوينية وليست منحة مكتسبة.

- تضمن النص القرآني مفاهيم: التعددية، المؤسسية، وتداول السلطة.

- تضمن النص القرآني منظومة الحقوق والحريات العامة.[2]

أما السيد عمر فيؤكد تحت عنوان (نواة الشورى والديمقراطية: رؤية مفاهيمية).على أن الشورى والديمقراطية هما آليتان سياسيتان قابلتان للتشغيل بطرائق وأشكال متعددة، وهما محكومتان بسبق قيمي، ولكنهما في ذاتيهما لا تعدوان أن تكونا جهدا بشريا لتحقيق التوافق على صعيد كافة

---

[1] أحمد شلبي، **مرجع سابق الذكر**، ص. 157.

[2] حسن الترابي، **مرجع سابق الذكر**، ص. 138.

الأنساق المجتمعية وعلى صعيد الدولة، ثم أضاف أوجه الاتفاق بينهما فيما يسمى (بالمشاركة السياسية)، والتي تمثل أهم مستوياتها في :[1]

- لامركزية السلطة.
- تفويض السلطة.
- مراقبة السلطة.
- تداول السلطة

المطلب الثالث: خصائص الفكر السياسي الإسلامي

للفكر السياسي الإسلامي مجموعة من الخصائص التي تميزه عن باقي التيارات الفكرية الاخرى ومن بينها:

أولا: الربانية الفكر السياسي الإسلامي هو ملتزم بمعالم الطريق إلى الله حيث يهدي إلى الله سواء كان سلوكا أو اعتقاد لتنتفي بعد دلك عنه صفة الهوى وعدم الموضوعية حيث يعتبر الفكر تفقه في الشريعة الإسلامية الفكر السياسي الإسلامي فكر ملتزم و ليس فكرا مجردا أو هوى معربدا بل هو تفهم و تفقه للشريعة الإسلامية ففي الدين الحقائق الثابتة و المعاني.... ولكن فيه فكر المسلمين الدين يؤخذون تلك المعاني بالشرح و يقدمونها دعوى للأخريين أو يتفهمونها لكي يطبقونها في واقع معين،[2] الربانية خاصية من خصائص الفكر السياسي الإسلامي ويستمد منها قدسيته كذلك فهو تصور اعتقادي موحى به من الله سبحانه و تعالى ومحصور في هدا المصدر و لا يستمد من غيره ودلك تميزا له من التصورات الفلسفية التي ينتجها الفكر البشري حول الحقيقة الإلهية أو الحقيقة الكونية أو الحقيقة الإنسانية والارتباطات القائمة بين هذه الحقائق، وتمييزا له كذلك من المعتقدات الوثنية التي تنشئها المشاعر والأوهام والتصورات البشرية... ويستطيع الإنسان أن يقول وهو مطمئن

---

[1] زبيدة سامي، **مرجع سابق الذكر**، ص ص. 156-157.

[2] حسن الترابي وآخرون، **الإسلام السياسي والمسألة السياسية**،ط1،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2001)، ص. 183.

أن التصور ألاعتقادي الوحيد الباقي بأصله الرباني وحقيقته الربانية هو التصور الإسلامي، ويستدل سيد قطب على الربانية[1] بقوله تعالى: "قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم".[2]

ثانيا:الثبات: وبما أن الفكر السياسي الإسلامي تتصدر خصائصه الربانية فلابد لهذه الربانية أن تجعل من هذا الفكر ثابتا لا تغيره الأهواء ولا تبدله المواقف شأن الفكر البشري، إن خاصية الثبات تظل ملازمة له، ثبات المصادر والأصول للفكر السياسي الإسلامي هي التي تنعكس على هذا الفكر لتجعله فكرا ثابتا، هناك ثبات في مقومات هذا التصور الأساسية وقيمة الذاتية، فهي لا تتغير ولا تتطور، حينما تتغير ظواهر الحياة الواقعية وأشكال الأوضاع العملية، فهذا التغير في ظواهر الحياة وأشكال الأوضاع يظل محكوما بالمقومات والقيم الثابتة بهذا التطور ولا يقتضي هذا تجميد حركة الفكر والحياة ولكن يقتضي السماح لها بالحركة، بل دفعها إلى الحركة ولكن داخل هذا الإطار الثابت وحول هذا المحور الثابت.[3]

إن الحقائق الثابتة في الفكر السياسي الإسلامي والتي لا تقبل الأخذ والرد وتتمثل في حقيقة وجود الله سبحانه وتعالى، حقيقة الإيمان بالله وأركان الإيمان والإسلام وأركانه كل هذه لحقائق هي ثابتة ولا تقبل أي تغيير أو تبديل.

إن خاصية الثبات هي التي تعصم الفكر السياسي الإسلامي من الانحراف وتعصم المسلمين من الانحطاط في المعتقد يقول الله تعالى: "فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن الناس لا يعلمون".

ثالثا: الشمول: يعبر عن شمول الإسلام كنظام للحياة، يفي بمتطلبات الحياة في مجال العقيدة والاقتصاد والقانون وسائر متطلبات الحياة المجتمعية، هذه المجالات جميعها سيغطيها الفكر السياسي الإسلامي، صلح الإسلام أن يكون منهج حياة شاملا متكاملا، منهجا يشمل الاعتقاد في الضمير

---

[1] حسن الترابي وآخرون، **المرجع نفسه**، ص. 185.

[2] القرآن الكريم: سورة الأنعام، الآية:؟

[3] أحمد الموصلي، **مرجع سابق الذكر**، ص. 131.

والتنظيم في الحياة، بدون تعارض بينها، بل في ترابط وتداخل يعز فصله،[1] ويقول الله تعالى: "وكل شيء أحصيناه في إمام مبين".[2]

يقول الدكتور الترابي في معنى الشمول "ينبغي أن نحدث ثورة في تجديد فقهنا أو فكرنا الديني لنستدرك هذه المتأخرات عبر القرون الطويلة ولنضفي روح التدين على كل هذه القطاعات الجديدة من الحياة التي لا حكم اليوم للدين فيها، قد يعلم المرء اليوم كيف يجادل إذا أثيرت الشبهات في حدود الله ولكن المرء لا يعرف اليوم تماما كيف يعبد الله في التجارة أو السياسة أو يعبد الله في الفن، كيف تتكون في نفسه النيات العقدية التي تمثل معنى العبادة، ثم لا يعلم كيف يعبر عنها عمليا بدقة"

المبحث الثاني: دراسة مفاهيمية حول حركات الإسلام السياسي

اختلف المفكرون والممارسون لظاهرة الإسلام السياسي في تحديد مفهوم شامل لحركات الإسلام السياسي، وذلك تبعاً للخلفيات الفكرية والسياسية والثقافية، فاختلف في تحديده المختصون ضمن الدائرة الغربية عن الدائرة الإسلامية. وأيضاً أصحاب الدائرة الواحدة . فالكثير من الغربيين اعتبرها حركة "أصولية " استناداً لظاهرة الحركات الدينية في التاريخ الغربي. ومن ناحية أخرى اختلف الكثير من المفكرين والمختصين في الدائرة الإسلامية طبقاً 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 حركات الإسلام السياسي لا يعني عدم وجود قواسم مشتركة يمكن الارتكاز عليها. وسوف نستفيد في تحديد هذه المضامين من أطروحات مفكرين ورموز هذه الظاهرة لأنهم الأقرب لهذه الحركات بحكم الممارسة والتبني الفكري لها.

---

[1] حسن الترابي، قضايا الفكر، **مرجع سابق الذكر**، ص. 158.

[2] القرآن الكريم: سورة؟

المطلب الأول: مفهوم الحركة الإسلامية

الحقيقة أن مصطلح الحركات الإسلامية قد عانى دوما من درجة عالية من الغموض والتشويش على الرغم من كثرة الدراسات والمقالات التي عالجت جوانب مختلفة لتلك الحركات، وعلى تعدد المساهمات المختلفة في تلك المعالجة، فقد سلك كل منهجه الخاص في تسميته وتصنيف مكونات تلك الحركات المتعددة أيضا، الأمر الذي أدى إلى إصابة القاموس ألمفهومي الخاص بحالة من الترهل والانضباط، وهي الخصائص المناقضة تماما لأسس التحليل العلمي الذي يعني عادة للتوصل لنتائج ذات دقة عالية منطلقا من تعريفات ومفاهيم تتمتع بنفس درجة من الدقة والوضوح .[1]

كما أن تعدد المعايير المستخدمة في وصف وتصنيف الحركات الإسلامية، يجعل القارئ يصطدم بكثرة المصطلحات والمسميات التي تطلق عليها مثل: التيار الإسلامي، الصحوة الإسلامية الإحياء الإسلامي، الأصولية الإسلامية، السلفية، الإسلام السياسي... بالإضافة إلى وصفها بالحركات الإرهابية المتشددة، المتطرفة.

وأغلب هذه المصطلحات تحمل في طياتها انحيازات تقويمية لواضعيها ومروجيها ومستخدميها، استنادا إلى مواقف الحركات الإسلامية من أن مستخدمي هذه التسميات هم أطراف 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 .[2]

وعليه يمكن تعريف الحركة الإسلامية وفق التالي:

- يعرف الشيخ القرضاوي الحركة الإسلامية بأنها: "ذلك العمل الشعبي الجماعي المنظم للعودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع وتوجيه الحياة... كل الحياة، فالحركة الإسلامية قبل كل شيء عمل وعمل دائم متواصل، وليس مجرد كلام يقال أو خطب ومحاضرات أو كتب، وإن كان هذا كله مطلوبا،

---

[1] ضيا رشوان، **دليل الحركات الإسلامية في العالم**، ع1، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، الأهرام،د،ب،ن، د،س،ن، ص. 15.

[2] قطاف تمام أسماء ،**مرجع سابق الذكر**، ص. 28.

ولكنه جزء من حركة، وليس هو الحركة[1] والله تعالى يقول: "وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون" [2].

– تعريف الشيخ راشد الغنوشي: "هي جملة النشاط المنبعث برفع الإسلام وتحقيق أهدافه، وتحقيق التجديد المستمر له من أجل الواقع وتوجيهه، ومنه فإن أهداف الحركة الإسلامية واستراتيجياتها ووسائل عملها تختلف باختلاف الزمان والمكان".

– تعريف الشيخ الحسن الترابي: "الحركة الإسلامية هي حركة تجديد وإصلاح كامل تبنى على التقاليد الإصلاحية الخاصة التي سنها جمهور من سلف الفقهاء والصوفية ولا تقف عندها، فهي البناء الطوعي للمجتمع الإسلامي في سبيل الإصلاح الناقد، تنطوي على استعداد جهادي وتبنى على قاعدة تنظيمية: فهي ذات هم سياسي وبعد عالمي" .[3]

فمن خلال تعاريف مفكري الحركات الإسلامية يتضح جليا أن الحركة الإسلامية هي حركة تجديدية في الدين الإسلامي قائمة على العمل الشعبي الطوعي الدائم والمنظم، تسعى لتحقيق أهداف إصلاحية للأمة الإسلامية، أما الإسهامات الفكرية للباحثين والمختصين في شؤون الحركات الإسلامية العرب والأجانب فهي كالآتي:

– تعريف حيدر إبراهيم علي: كل التنظيمات المنشئة للإسلام والتي تنشط في ميدان العمل الإسلامي وتتطلع إلى حدوث النهضة الشاملة للشعوب الإسلامية منفردة ومجتمعة وتسعى إلى التأثير في كل نواحي حياة المجتمع من أجل إصلاحها وإعادة تشكيلها وفقا للمبادئ الإسلامية.[4]

– تعريف فرنسو بورجا: الإسلام السياسي هو اللجوء إلى مفردات الإسلام الذي تقوم به بداية الأمر الطبقات الاجتماعية التي لم تستفد من مظاهر التحديث الإيجابية، والتي تعبر عن مؤسسات الدولة أو الغالب ضدها عن مشروع سياسي بديل سلبيات التطبيق الحرفي للتراث الغربي.[1]

---

[1] يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**،(القاهرة: مكتبة وهبة، 2006)، ص. 16.

[2] القرآن الكريم : سورة التوبة، الآية 105.

[3] قطاف تمام اسماء، **المرجع نفسه**، ص. 30.

[4] حيدر ابراهيم علي، **التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية**،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،1991)، ص. 26.

ومن خلال التطرق لمختلف التعريفات للحركة الإسلامية نجد أن كل مفكر يتناولها من الزاوية التي يبحث فيها، ومن يحاول إسقاطها عل هذا المفهوم، وبناء عليه نعتمد في دراستنا للحركة الإسلامية على مفهوم مكونها قوى مؤثرة في المجتمع لها أهدافها واستراتيجياتها، وتتأثر بالظروف المحيطة بها، فهي جزء من الصراع الاجتماعي والسياسي ولكنها تستعمل اللغة والرمزية الدينية وتركز على مخزون ثقافي يطغى عليه الفكر الديني التقليدي، غير أنها تبقى كائن (اجتماعي متولد من رحم المجتمع) وهذا ما ذهب إليه عالم الاجتماع عبد اللطيف الهرماسي بقوله: الحركات الإسلامية حركات اجتماعية تخضع لقانون التطور تحمل خصوصيات المجتمعات التي نشأت فيها، تتأثر ببيئتها وتغفل فيها، وهي كذلك حركات تفتقر إلى التجانس في مرجعيتها ، ومن الضروري التعامل معها علميا ولما لا سياسي على هذا الأساس [2].

المطلب الثاني: المصطلحات ذات العلاقة بالحركة الإسلامية:

كما سبق أن أشرنا بأن القاموس المفاهيمي للحركات الإسلامية مشوش مما أدى إلى اختلاط والتباس هذا المصطلح بعدة مصطلحات أخرى أحيانا تستعمل على أنها مرادفا له، وأخرى يتم استعمالها لأغراض ايدولوجية... وبعضها الآخر تم رفضه من طرف مفكريها باعتباره يتنافى مع تعاليم الدين الإسلامي القائم على السلم والتسامح ونبذ شتى أشكال العنف والتطرف الديني، ومن بين المصطلحات والتسميات .

أولا: الأصولية الإسلامية

الأصولية هي ترجمة للمصطلح"Fondamentalisme" الإنجليزي، يقابله في الفرنسية Intégrisme " ويمكن تعريفه حسب بعض القواميس كما يلي:

---

[1] **المرجع نفسه**، ص. 31.

[2] – قطلاف تمام أسماء، **مرجع سابق الذكر**، ص 31.

يعرفها قاموس أكسفورد "Oxford " على أنها حركة أرثوذكسية تقوم على مفهوم مضاء لليبرالية،[1]كما عرفت بأنه :" وجهة دينية محافظة"، وعرفت في قاموس ويستر على أنها حركة بروتستانتية في القرن العشرين تؤكد على حرفية الكتاب المقدس المفسر باعتباره أصلا للحياة والتعليم المسيحي.

كما عرفت في موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، على أنها مفهوم بلور في الغرب يصف اعتقادات بعض الدعاة الإنجيليين في أن الإنجيل هو الكلمة الحرفية والأبدية لله، فيما بعد ومع هذا المعنى ليتضمن كل أنواع الجماعات الدينية التي تحاول العيش طبقا للنص الديني [2].

وبالرغم من أن لفظ الأصولية من أصل عربي من الناحية الاشتقاقية إلا أنه ترجمة للفظ أجنبي لكنه رغم ذلك اكتسب قبولا وانتشارا، في حين أن استعمال كلمة الحركات الأصولية يحاول عدم إضفاء صفة الإسلامي عليها بصورة دالة وفي نفس الوقت توحي الكلمة بقدر من التزمت والتعصب والرجعية [3]

وعادة ما يطلق لفظ الحركات الأصولية على الحركات التي تؤيد الإسلام وتسعى إلى تطبيقه بشكل حرفي وهدم نظم الجاهلية كلها ليبدأ تأسيس المجتمعات الإسلامية من جديد، فالارتقاء 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 ويتم ذلك عن طريق النخبة.

غير أن ما يلاحظ أن هناك فرق واضح بين الحركات الإسلامية والأصولية وهذا المصطلح أطلق على الحركات الإسلامية السياسية في محاولة من الغرب لربط هذه الأخيرة بالأصولية المسيحية بكل سلبياتها التي رسمتها في الضمير الأوربي بصورة خاصة، الغربي المسيحي عامة، وهو مصطلح يشير إلى خليات فكرية مرتبطة بالمدلول السلبي الذي لحق بها، وعليه فالمتلقي الغربي عندما يصله مصطلح الأصولية الإسلامية، فإن مرجعيته المفاهيمية ستلجأ إلى ذلك التاريخ الكنسي المرتبط بقهر التقدم

---

[1] -dictionnaire . oxford , new Yourk, université- presse, 1996,p.336

[2] – أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا ،**مرجع سابق الذكر** . ص.159.

[3] – حيدر على إبراهيم، **مرجع سابق الذكر**، ص .45.

العلمي والإنسان الأوروبي ومن ثمة تصله دلالات جامدة ومختلفة على الإسلام، فالتاريخ الإسلامي لم يعرف الأصولية عبر مراحل تطور المجتمعات الإسلامية وإنما عرف السلفية وهي تختلف عن الحركات الإسلامية المعاصرة [1].

ثانيا: الحركات الإسلامية والسلفية

(التطرف في اللغة هو البعد عن الوسط والوقوف في الطرف، وهو يقابل التوسط والاعتدال واقتران التطرف في الشريعة بالغلو والتنطع والتشدد، أي مجاوزة الحد).

المقصود بالسلفية هم المعتصمون بالنهج الذي سار عليه سلف الأمة من أهل القرون الأولى في مسائل الاعتقاد وأصوله، كما في القرآن والسنة، تستخدم كلمة السلفية للإشارة إلى الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر لحركة جمال الدين الأفغاني 1837-1897، ومحمد عبده 1849-1905، ورشيد رضا 1860-1935، وكانت رؤية السلفيين و انتاجاتهم الفكرية مدخلا تاريخا لتعبئة الحركات الإسلامية المعاصرة .[2]

ثالثا: الحركات الإسلامية والتطرف :

يعني التطرف مجاوزة الحد وتكليف الناس مالا يطيقون وكلها أمور نهى الشرع عنها وحذر الإسلام منها، فالإسلام ينهي عن الغلو في الدين والتشديد على الناس وعلى النفس: " لا تغلو في دينكم"[3] ، وفي الأحاديث النبوية " إياكم والغلو في الدين فإنما هلك من قبلكم بالغلو في الدين" و " ولا تشددوا على أنفسكم" وارتباط الغلو والتشدد بالهلاك . فالهلاك هو النتيجة الحتمية للتطرف والتنطع " هلك المتنطعون" [4]فالإسلام المتطرف الذي أصبح يعرف باسم العصبية الإسلامية ليس حركة متجانسة وحيدة، بل هناك العديد من نماذج العصبية الإسلامية في بلدان عديدة وحتى داخل البلد الواحد في

---

[1] – قطاف تمام أسماء، **مرجع سابق الذكر** ، ص. 33.

[2] – حسن الترابي وآخرون، **مرجع سابق الذكر**، ص. 101.

[3] – القرآن الكريم، سورة النساء، الآية: 171.

[4] – أحمد الموصلي، **مرجع سابق الذكر**، ص.93.94.

بعض الأحيان ترعاه الدولة وبعضها معلن ومتداول أو تدعمه حكومة إسلامية لأغراضها الخاصة وبعضها عبارة عن حركات شعبية تنبع من الداخل [1].

ويعني التطرف سياسيا الدعوة الفردية والجماعية إلى إجراء تغيير جذري في النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي في البلد وهو ليس مقصورا على الحركات الإسلامية فحسب، فهناك التطرف العلماني والتطرف الحكومي الرسمي في السياسات والإجراءات والمواقف وغالبا ما يكون مرتبطا بالعنف، ووفقا للكواكبي فإن الاستبداد بين السياسي والديني مقارنة لا تنفك متى وجد احدهما في امة أو الآخر إليه، وقد أجمع الكتاب السياسيون المدققين بالإستاد على التاريخ والاستقرار على أن ما من أمة أو عائلة أو شخص تنطع في الدين أي تشدد فيه إلا واختل نظام دنياه وخسر أولها وعاقبتها.

وعموما تعود أسباب الغلو والتطرف إلى حركات الشباب أو حركة مثقفين يسعون لأهداف مثالية أو حركات وحدات انتماء فرعي ترى جدارة تبوؤها ما يفوق الوضع الاجتماعي أو السياسي التي يعترف لها به في أطار الخريطة العامة، وإن كانت هناك أسباب أخرى فمثلا يرى الشيخ القرضاوي في كتابه " الصحوة الإسلامية بين الجود والتطرف" أن بعض السباب إنما اعتمدوا على الكتب لفقدانهم الثقة بأكثر المحترفين من رجال العلم، وخاصة المقربين من السلطات منهم. فهم عندهم في موضع الاتهام ، لأنهم يمارون المحاكم علمهم بأنه لا يحكم بما انزل الله، فلا غرو أن وجدوا الأموات أو ثق وآمن من الأحياء فالجئوا إلى كتبهم يأخذون عنها دون وسيط[2].

ويجب التفريق بين العنف كأسلوب طارئ تستدعيه ظروف معينة، وكونه جزء من فكر الحركات الإسلامية إذ لا تمثل مجموعة التطرف سوى شريحة هامشية داخل الحركات الإسلامية، فمن الخطأ إلصاق العنف السياسي بالحركات الإسلامية، دون غيرها لأن الواقع يدل على أن العنف السياسي هو الشيء الوحيد الذي يتساوى في جميع، وما يطلق عليه بالعنف الديني يخفى وراءه العنف الذي

---

[1] – **المرجع نفسه**، ص.96.

[2] – محسن عبد الحميد، **مرجع سابق الذكر**، ص 82.

تمارسه النظم خصومها الإسلاميين بغلق أبواب الوصول إلى الساحة السياسية بطريقة شرعية، وهي بهذا الإجراء تدفعهم إلى ممارسة العنف لكي تبرر لجوءها للعنف المضاد والقمع لحماية كيانها [1].

رابعا : الحركات الإسلامية والإسلام السياسي

مصطلح الإسلام السياسي هو تعبير عن الحركات والقوى التي تصبوا إلى تطبيق الشريعة الإسلامية منهجا حياتيا مستخدمة العمل السياسي الحديث القائم على المشاركة السياسية في السلطة ، فكل حركة سياسية إسلامية تعتبر المشاركة السياسية منهجا تدخل ضمن هذا التعريف، وبالتالي فان كلمة سياسي في مصطلح الإسلام السياسي ليست توصيفا للإسلام بمقدار ما هي توصيف وتعريف بالحركات التي تقبل بمفهوم المشاركة السياسية وخوض الانتخابات والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، حيث أن هناك العديد من الحركات والأخرى الإسلامية التي ترفض هذه القاعدة وهناك العديد الذين يقبلون بهذه القاعدة ن ولذا يأتي هذا التوصيف في هذه المذكرة، فهو يعالج المنهجية التي تتبعها الحركات أكثر منها معالجة طبيعية ونظرة هذه الحركات والأحزاب إلى الإسلام كدين سماوي [2].

ويشير مصطلح الإسلام السياسي إلى ظاهرة محلية وعالمية، وهي ظاهرة مركبة لها أبعاد فكرية ونفسية واجتماعية وسياسية، وقد استخدم الإسلام السياسي لمصطلح إسلامي لوصف الحركات الإسلامية شاع تداوله بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 م . واستخدم في التحليل الغربي مما أدى إلى عدم التميز بين الإسلام كدين رئيسي وبين حركات اجتماعية تتخذ مسبقا بعض الاجتهادات في تفسير وتطبيق الشريعة الإسلامية مركزا لها، كما أن إضافة صيغة سياسي على الإسلام يفهم منه ضمنيا أن هناك إسلاميات كثيرة ، متنوعة [3].

المطلب الثالث: تعريف الإسلام السياسي

هو مصطلح استخدم لتوصيف حركات تغيير سياسية تؤمن بالإسلام باعتباره "نظاما سياسيا للحكم". ويمكن وصفه، كمجموعة من الأفكار والأهداف السياسية النابعة من الشريعة الإسلامية

---

[1] – حسن الترابي وآخرون، **مرجع سابق الذكر**، ص 116.

[2] – رائد محمد عبد الفتاح، **مرجع سابق الذكر** . ص. 12.

[3] **– المرجع نفسه**، ص . 14

التي تستخدمها الحركات الإسلامية التي تؤمنون بأن الإسلام ليس عبارة عن ديانة فقط وإنما عبارة عن نظام سياسي واجتماعي وقانوني واقتصادي يصلح لبناء مؤسسات دولة، مع ملاحظة أن مصطلح الإسلام سياسي بقي بين الرفض و القبول من طرف المفكرين الإسلاميين

أولا: الرافضون لمصطلح الإسلام السياسي:

هناك بعض المفكرين الإسلاميين الدين يرفضون هذا المصطلح ويعتبرونه تطبيقا لخطة وضعها خصوم الإسلام من أجل تفتيته وتجزئته بما يتوافق مع مصالحهم وأهدافهم ، ليغدو اسلامات متعددة مختلفة.

حيث يرى الشيخ يوسف القرضاوي أن مصطلح الإسلام السياسي مرفوضا كونه جزء من مخطط وضعه خصوم الإسلام لتفتيته وتقسيمه جغرافيا أو تاريخيا أو مذهبيا فهناك الإسلام الثوري والإسلام الرجعي أو الراديكالي والكلاسيكي والإسلام اليميني والإسلام اليساري. والإسلام المتزمت والإسلام المتفتح، مشيرا إلى انه هناك سوى إسلام واحد هو إسلام القرآن والسنة[1].

كما يرى المفكر حسن الترابي بان مصطلح الإسلام السياسي، إضفاء صيغة السياسي على الإسلام تحدث خلطا وتشويشا يتعلق أساسا بان مصطلح الإسلام السياسي هو مصطلح يجزئ الإسلام كدين : وهو أمر يرفضه أتباعه ومعتنقوه، لذا فان الأفضل من ذلك هو أن نستخدم مصطلح " الحركات السياسية الإسلامية"[2]

وهناك من المفكرين الإسلاميين من يحرم المصطلح حيث يقول المفتي عبد الرحمن بن عبد الخالق في إجابة إن كان هناك إسلام سياسي وإسلام غير سياسي فما هو مفهوم الإسلام السياسي.

إن هذا المصطلح يندرج ضمن إطار أخذ جزء من الإسلام وترك الآخر منه وهو كفر بالله تعالى لان الدين الإسلامي هو دين واحد يشمل العبادات والمعاملات بما فيها قضايا الحكم و السياسي.

فيما يرفض المستشار محمد العشماوي في كتابه " الإسلام السياسي" الخلط بين الدين والسياسة حيث يرى فيه تسيب وتدين للسياسة، مشيرا بان هذا الأمر قد فرق المسلمين وجعلهم يستخدمون

---

[1] – يوسف القرضاوي، **مرجع سابق الذكر**، ص.36.

[22] – حسن الترابي وآخرون، **مرجع سابق الذكر**، ص.206.

الآيات القرآنية وفتاوى الفقهاء لتبرير ممارساتهم القمعية ضد مواطنيهم سواء كان ذلك من خلال الأنظمة السياسية قبل إلغاء الخلافة الإسلامية أو على يد الحركات التي استخدمت الدين فيما بعد.[1]

ثانيا: المؤيدون لمصطلح الإسلام السياسي:

هناك عدد من المفكرين الذين تعاملوا مع المفهوم باعتباره قد أضحى أمرا واقعا فرض نفسه وبالتالي لا بد من تحديده وتعريفه ليسهل مفهوم المقصود منه، إذ يعرف الدكتور إبراهيم أبو عرقوب "الإسلام السياسي" هو الإسلام الذي يدعوا إلى المزج بين الدين والسياسة في الشؤون المحلية والعالمية ، ويرى في مبدأ دع ما لله لله... وما لقيصر ليقصر شذوذا عن طبيعة الإسلام كدين شامل للدين والدنيا"[2]

وبالتالي فإنه يرى أن شمولية الإسلام كدين ينظم علاقة الأفراد بخالقهم وكذلك علاقة الأفراد ببعضهم البعض في إطار الدولة الواحدة أو في إطار العلاقا ت الدولية التي تنظم علاقة الدول بعضها ببعض هي من صميم مكونات الإسلا م، وبالتالي فإن الإسلام ا لسياسي جزء من النظام الإسلامي الشامل الذي لا يجوز تجزئته أو عزله عن الواقع الحياتي اليومي.

ويرى محمد ظريف بأن الإسلام السياسي هو تلك الجماعات التي لا تقيم تميزا في تصوراتها وممارساتها بين الدين والسياسة، وهي بهذا تقوم بتسييس الدين وتديين السياسة [3]. وهو يشير في تعريفه هذا إلى قضية هامة، وهي قضية تسييس الديني و تديين السياسي وتشكليه بما يخدم مصالح الأفراد والمجموعات والدول، وهو أمر لا يقتصر على دين دون آخر، أو حقبة زمنية دون غيرها، إنما هي ظاهرة تضرب بجذور ها في التاريخ الانساني.

---

[1] – رائد محمد عبد الفتاح ، **مرجع سابق الذكر**، ص ص.15-16.

[2] قطاف تمام أسماء، **مرجع سابق الذكر** ، ص .34.

[3] **– المرجع نفسه** ، ص .35.

ويعرف راشد الغنوشي الإسلام السياسي بالقول: "أقصد بحركة الإسلام السياسي،أن نعمل على تجديد فهم الإسلا م،وأقصد أيضا هذا النشاط الذي بدأ في السبعينات والذي كان ينادي بالعودة إلى أصول الإسلا م،بعيدا عن الأساطير . الموروثة عن التمسك بالتقاليد"[1] المختلف في فهم راشد الغنوشي هو طرحه لفكرة التجديد، التي تتخطى حدود التقاليد الموروثة نحو إطلاق الفكر والإبداع البشري وتحرير العقل الإنساني من الأساطير السلبية، إذ أن الدين الإسلامي يحمل قدرة هائلة على الارتقاء بالبشرية وبحياة المواطنين وبالتالي فإن القراءة التجديدة للدين بما يتوائم مع معطيات العصر وتحدياته وخدمة البشر والمواطنين هي واجب فردي وجماعي للأفراد والدول. [2]

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 الديني لخدمة الهدف السياسي المتمثل بالوصول إلى السلطة.

المبحث الثالث: المنهجية الفكرية لحركات الإسلام السياسي

يعتبر التحدي الفكري، أو المنهجية الفكرية التي تعتمدها الحركات الإسلامية المعاصرة لتحقيق أهدافها وتنزيل برامجها إلى أرض الواقع من أهم التحديات التي تواجهها في عالم اليوم.خاصة وان الفكر السياسي بصف خاصة واجهته عدة عقبات ساهمت في جموده وعدم تطوره، لذا سيتم تناول مفهوم الخطاب السياسي الإسلامي وواقعه وأهم الأسباب التي ساهمت في تدهوره.

المطلب الأول: تعريف الخطاب السياسي الإسلامي

يتأثّر الخطاب الإسلامي اليوم بما يسود العالم الإسلامي من مناخ سياسي و ثقافي وفكري، وبما تعيشه المجتمعات الإسلامية من ظروف اقتصادية وأوضاع اجتماعية. وتنعكس ظلال الأوضاع العامة في

---

[1] عمارة، عبد الله سليم ،" حملات الفرنجة واسرائيل تشابه في المسار والمصير"، **مجلة آفاق ثقافية مقدسية**، العدد (75)،سبتمبر 2009،ص. 33.

[2] **المرجع نفسه**، ص. 36.

العالم الإسلامي على مجمل الحركة الفكرية والعلمية والثقافية والإعلامية التي يدخل الخطاب الإسلامي ضمنها.

أولا–تحرير مصطلح "الخطاب"

جاء في لسان العرب أن الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وفصل الخطاب أن يفصل بين الحق والباطل ويميز بين الحكم وضده[1]. والخطاب هو الكلام الذي يقصد به الإفهام، كما ورد في القرآن الكريم مقرونا بالحكمة في قوله تعالى: " وَآتَيْنَاهُ الحِكْمَةَ وَفَصْلَ الخِطَابِ "[2] بما يفسح المجال للتأمل والتدقيق في مدى عمق لفظ الخطاب بما يخرج به عن مجرد المفهوم اللغوي باعتباره مراجعة وكلامً ا يقصد به عموم الإفهام؛ إلى دلالات الحكمة من وضع الأمور في موضعها وتدبيرها على الوجه الأكمل.

إلا أن الاستعمالات الحديثة للخطاب، المقابل باللغة الإنكليزية لكلمة "Discourse" مع بروز دراسات الألسنية وتيار البنيوية تجعل منه خطاباً فلسفياً يتضمن مناهج وطرق تفكير ونظاماً معرفياً مع التمييز أحياناً بين الخطاب والنص باعتبار الأول تعبيراً عن البنية الذهنية المجردة والثاني تجسيداً لتلك البنية أو السياق . التداولي الإنتاجي لتلك البنية، وأن الخطاب نسق يسمح لنا بإنتاج مجموعة من النصوص.[3]

ثانيا– تحرير مصطلح "الخطاب السياسي الإسلامي

المقصود بالخطاب الإسلامي في هذا السياق المنظومة الدينية الإسلامية التي أنتجت مجموعة من النصوص المعرفة بالإسلام وقيمه والكاشفة عن عقائده وأحكامه والداعية إلى سبيل الحق المشوقة إلى حقائق قربه والمدافعة عن حياضه والمقارنة بينه وبين باقي الديانات والخطابات الأخرى.

---

[1] ابن منظور، **مرجع سابق الذكر**، ص. 135.

[2] القرآن الكيم: سورة؟

[3] ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**،ترجمة: محمد سبيلا،(بيروت: دار الفرابي، 2007)، ص. 222.

وهناك من يتقبل مصطلح "الإسلامي" وصفاً للخطاب جرياً وراء العرف المعاصر في إلصاق الكلمة بكل جماعة وحركة وسلوك وتصرف نُسِبَ إلى الإسلام على نحو هو أقرب إلى الفوضى منه إلى لتناول الناضج، مستدلا على المصطلح باستخدام إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري للمصطلح في كتابه "مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين"، الأمر الذي يستدعي ضرورة تحرير المصطلح سعياً نحو إيجاد ضوابط حقيقية للاستخدام المعاصر لكلمة الخطاب "الإسلامي"[1] ،ذلك لأن بين الجماعات التي تعمل تحت شعار "الإسلامية" اليوم تباينًا كبيرًا في تعريف المصطلح حتى إن فئات من الذين يحملون لقب الإسلاميين يكفر بعضهم بعضاً، والأمثلة تطول مع ذكر الجماعات الإسلامية.

كذلك فإن السياق الذي استخدم فيه إمام أهل السنة الأشعري هذا المصطلح في كتابه "مقالات الإسلاميين" يختلف تماماً عن السياق الذي ارتضاه المعاصرون، إذ أطلقه على كل فرقة نسبت نفسها إلى الإسلام عندما أخذ يجمع معتقداتهم من مصادرهم ليشكل بذلك مرصداً دقيقاً وصادقاً غير متحيز يمكن به تمييز المسلمين من تلك الفرق الإسلامية عن غيرهم.

.ولهذا قد يضم ما يعرف بالخطاب الإسلامي مؤسسات دعوية رسمية أو غير رسمية أو جماعات حركية أو أحزاب اً سياسية (أو حتى دعاة أو ضمن جماعة علمية) طالما تدعي الإسلام مرجعاً لرؤيتها ومنظومتها المعرفية واجتهاداتها في تطبيق النصوص الشرعية وبقطع النظر عن مدى صحة أو بطلان هذه الادعاءات والتنزيلات. على أرض الواقع المعاش.[2]

على حين يقصد بالخطاب المسلم المقولات التي تصدر عن توجهات ومؤسسات تلتزم بالمرجعية القرآنية والحديث النبوي الشريف عن إدراك راشد واجتهاد ملتزم حقيقي، ويتسم بالوسطية والاعتدال فضلاً عن كونه خطاباً متسامحاً يقبل الاختلاف ويتسع لمختلف الآراء ووجهات النظر فلا إنكار على مختلف فيه، وهو خطاب متصالح لا يكفر من دخل الدائرة الكبرى إلا بناقض مجمع عليه قام عليه برهان قاطع، ميسرٌ يتوخى مصالح الناس ويراعي ضعفهم.[3]

---

[1] عبد الوهاب المسيري، "الخطاب الإسلامي الجديد"،**مجلة المسلم المعاصر**، ع86، 2006، ص. 20.

[2] عبد الوهاب المسيري، **المرجع نفسه**، ص. 35.

[3] ميشيل فوكو، **مرجع سابق الذكر**، ص. 225.

ومن ثم يصبح الخطاب السياسي "الإسلامي" إما تعبيراً عن رؤية جماعات ومؤسسات إسلامية بالمعنى السابق تجعل من الاهتمام بالسياسة جزءاً من اهتمامها الكلي بالدعوة والدين أو الجماعات التي جعلت السياسة، تنظيراً وتأويلاً وممارسة، جوهرَ وجودها ومبررَ مشروعيتها في العمل الحركي. فالخطاب السياسي نظام يضم جملة التصورات والمفاهيم والمقترحات المنظمة في إطار منطقي حول الواقع السياسي أو نسق تفكير في الأمور السياسية والتعبير عنها مما يجعل الخطاب السياسي هو المرجعية الفكرية للنصوص السياسية المنتجة والمبنية على أساسه.

لهذا يقصد بالأحكام السياسية كل ما يتصل بتدبير الشؤون العامة للدولة التي سماها الفقهاء قديماً بالأحكام السلطانية أو السياسة الشرعية والتي تعتني بأحكام الإمامة والولاية والإمارة وتكتنفها مجموعة من الأحاديث النبوية الشريفة مدارها على الأمانة والشورى والسمع والطاعة ورعاية المصالح الراجحة واجتماع كلمة المسلمين.[1]

لهذا نجد الخطاب الإسلامي في الشأن السياسي يربط كل مفاهيمه وتوجهاته (حتى في المفاهيم ذات الطابع الإسلامي الخالص كالشورى وأهل الحل والعقد والبيعة) بالسلطة وبالصراع حول القوة، وهو ما يعني ولو بشكل كامن تبني إدراك السياسة باعتبارها علم السلطة أو طريقة إدارة الصراع في المجتمع عبر الاحتكار المشروع للقوة .

المطلب الثاني : راهن الفكر السياسي الإسلامي

إنّ التراث الفكري الإسلامي ضلّ على الدوام حاضرا في حياة الحركات الإسلامية، مؤثّرا في توجيهها تأثيرا بالغا، ومهما يحدث من اجتهاد في الفقه وتجديد في الدين، فإنّ التراث تبقى له مكانته المرموقة في توجيه الحركات الاسلامية في مختلف العصور، ومن بينها العصر الحاضر، بل كثيرا ما يتمّ الاجتهاد والتجديد في نطاقه، نظرا فيه بالتخيّر والترجيح حسبما تتطلّبه مقتضيات الظروف، أو تطويرا لبعض الاجتهادات فيه وفق ما تكشف عنه مستجدّات العلوم الكونية والإنسانية[2] ولذلك فإنّ المراجع

---

[1] عبد الوهاب المسيري، **المرجع نفسه**، ص. 36.

[2] محمد أركون ، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، ط2،(بيروت، لبنان، مركز الإنماء العربي 1996)، ص 145.

الفقهية لكبار الأئمّة تكون دوما هي المنطلق الأساسي لكلّ نظر اجتهادي فقهي، فيكون التراث الفقهي إذن عاملا مؤثّر إن لم يكن الأكبر تأثيرا في توجيه الحركات ، وهو واقع الحال في راهن المسلمين، وتاريخيا لم يتناول التراث الفقهي السياسي مفهوم الدولة بمعنى الكيان السياسي الجغرافي المتضمن عناصر الأرض والشعب والسلطة، بل الدولة كانت تستخدم دوما بمعنى قريب مما يطلق عليه الآن " الأنظمة السياسية "، وفي هذه الحدود تصف عبارات مثل دولة بني مروان، دولة بني الأحمر، ودولة بني العباس، من دون أن تتجاوز هذا المعنى. أما " الخلافة "، كما تبدو من خلال أبواب الفقه المختلفة ومؤلفات الأحكام السلطانية، هي صورة لكيان سياسي، السلطة فيه مركزية تتجمع في شخص الإمام"الخليفة"، ومن شخصه تتناسل السلطات.

وهكذا فإنّ إدراك قوى الإسلام السياسي بأنّ تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، حسب الدكتور علي فخرو، اتسم بالفقر والتسطيح وأنه انشغل بحقوق وواجبات السلطان أكثر من اهتمامه بحقوق وواجبات شعوب الأمة. وكان أكثره شبه نصائح للسلاطين وولاة الأمر بدلاً من تأصيل لمجمل العلاقات بين الناس وسلطة الدولة. ومن المؤكد أنه لن تكفي الإشارة إلى بضع آيات قرآنية كريمة أو بضعة أحاديث نبوية شريفة لتكوين فكر سياسي يتصف بالشمولية والمرونة والفاعلية في مواجهة قضايا معقدة شائكة تواجهها مجتمعات عصرنا. إذ أنّ تلك الآيات والأحاديث هي توجيهات أخلاقية وقيمية، رفيعة المستوى ودافعة نحو سمو الحياة السياسية، ولكنها ليست نظريات ولا استراتيجيات ولا برامج ولا منهجيات ولا تنظيمات سياسية تعمل في الواقع اليومي وتغيّره.[1]

وفي الواقع فإنّ التنظير لفكرة الدولة الإسلامية، خلال التاريخ المعاصر، حمل كثيراً من الطوباوية والتفكير الرغبوي، وقدر كبير من الشعاراتية والرؤية الأخلاقية لمفهوم الدولة، دون الغوص الحقيقي في الآليات وأساليب العمل، ودون التنظير لفكر سياسي واقعي يملك القدرة على التحرك والمرونة في محيط دولي مضطرب. لذلك بقيت أغلب الكتابات حول " الدولة الإسلامية " مثقلة بعبء التجربة التاريخية الإسلامية ولم تستطع الانفكاك عنها وتجاوزها.[2]

---

[1] رائد محمد عبد الفتاح، **مرجع سابق الذكر**، ص. 25.

[2] قطاف تمام أسماء، **مرجع سابق الذكر**، ص. 52.

وقد ورثت الحركات الإسلامية هذا الوضع، الذي انحسرت فيه السياسة الشرعية من ساحة الفعل السياسي في حياة المسلمين، وبقيت حبيسة التراث، الذي بقي هو بدوره مستصحبا للمفاهيم التي نشأ عليها علم السياسة الشرعية، وحتى تلك الأحكام التي وقع فيها اجتهاد بقيت حبيسة النظر المجرد، ولم تتفاعل مع الواقع، وهكذا انتهى الأمر في علم السياسة الشرعية إلى كونه في مجمله علما تراثيا، لا يؤثر في الواقع، ولكنه يؤثّر في عقول كثير من الحركات الإسلامية ، وفي عقول الكثير من عامّة المسلمين بصفة غير مباشرة عبر تأثير الثقافة الإسلامية المترسّبة في أذهان المسلمين، وهو ما يجعل أولئك وهؤلاء يطالبون بتوجيه العمل السياسي وفق ذلك التراث، أو يتصرفون في ممارساتهم السياسية وشبه السياسية وفق ذلك[1]، والحال أنّ الواقع الذي تقدّم من أجله تلك المطالب وتمارس تلك التصرفات هو واقع لا تتناسب معه كثير من الأحكام التي يتضمّنها التراث الفقهي السياسي، وهو ما يستلزم مراجعة تلك الأحكام ليكون تنزيلها على الواقع الراهن محقّقا للمقاصد الشرعية منها..

المطلب الثالث: مسببات التدهور الفكري لدى الحركات الإسلامية :

إن الفكر الإسلامي عموماً، وبعد فترة ازدهار واضحة حتى منتصف العصر العباسي بدأ مسيرة الاضمحلال التي رافقها الجدل والخلافات الفقهية وما عرف بقفل باب الاجتهاد وسيادة الاستبداد السياسي، استمر هذا الإتجاه حتى سيطر الاستعمار الحديث على بلاد المسلمين. حيث تستمد الحركات الإسلامية الحديثة ضعفها الفكري [2]من هذه الخلفية وتحديداً من ثلاثة عوامل هي:.

اولا: إنكباب المفكرين المسلمين على القديم "التقليد" عازلين أنفسهم عن التفكير في حاضرهم ومستقبلهم ولم يخرجوا عن صفحات الكتب إلى الطبيعة لمشاهدة التغيرات التي تحدث، فكانت كل كتبهم هي عبارة عن نقل مروي واجترار لآثار كان الزمن يسير رويداً رويداً في اتجاه تجاوزها حتى أصبحت خارج الزمن . فجل البحوث والكتابات الإسلامية كانت تتجه إلى مسائل فقهية خلافية وجدلية لا حل لها، كما أنها ليست ذات أهمية للوضع الراهن ويرجع الصادق المهدي ذلك لسببين هما

[1] محمد أركون، **مرجع سابق الذكر**، ص. 149.

[2] كروي كريمة ،" الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية في المغرب العربي"، رسالة ماجستير في دراسات مغاربية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة الجزائر3، 2010(، ص. 21.

أن الفقهاء خلطوا بين فرع العقائد والعبادات الذي يعتمد على النصوص المنقولة، وفرع المعاملات الذي يفتح مجال المصالح المرسلة واستصحاب النافع والاستحسان وغيرهما. والسبب الثاني هو أن النظم الاستبدادية التي حكمت المسلمين ضيقت الاجتهاد في مجال الأمور التي تؤثر على شرعية الحكم، ويدلل على ذلك بالعنت الذي لقيه الإمام مالك عندما أفتى بأن (ليس على مكره يمين) لأن هذه الفتوى كانت تبطل بيعة قائمة أصلا على (الإكراه[1] .

فمشكلة الانكباب على القديم ذات بعدين خطيرين، فبالإضافة إلى الانكباب على كتب القديم وإغفال كل المستجدات، هناك تركيز على جانب فقه العبادة مع ضمور فقه المعاملات الذي هو كل شؤون الحياة مما أدى إلى توسيع الهوة بين الإسلام وواقع الحياة المعاش، وهو المأزق الذي فوجئت به الحركات الإسلامية التي وصلت إلى السلطة في إيران وباكستان وأفغانستان والسودان ، لأن المعيار في الفقه الموجود ليس هو العقل بل السابقة، وما كان عليه الرسول (ص) والسلف والتابعين، علماً بأن المشكلات الحادثة لا يمكن أن نجد لها حلاً عند السلف، كما أن مشكلات السلف لا يمكن مناقشتها ولا أهمية لها في عالم اليوم كقضية أحقية الخلافة بين معاوية وعلي وما ترتب عليها من فرق[2].

ثانيا:الاستبداد السياسي،رغم أن الإسلام يكفل الحرية ويحض على إشراك الناس في الأمر، إلا أن الذي حدث في التاريخ الإسلامي هو سيادة سلطان القوة وقيام حكومات تقهر شعوبها وعلمائها باسم الدين، شهد على ذلك العصر الأموي والعباسي والعصور اللاحقة حتى الآن مع بعض الاستثناءات. احتكار الدين لدى السلطة السياسية وتسخيره في خدمتها وإخضاع العلماء والمفكرين بالترغيب أو الترهيب أدى إلى حصر الدين في المسائل الفقهية أو فقه العبادات فقط، بينما بقي فقه المعاملات وكأنه خارج إطار الدين، فلم يحدث فيه تجديد أو تطوير، حتى إذا ظهرت الحركات

---

[1] رائد عبد الفتاح، **مرجع سابق الذكر**، ص. 32.

[2] محمد عمارة ،أزمة الفكر الإسلامي الحديث، **مرجع سابق الذكر**، ص. 204.

الإسلامية في العصر الحديث ودعت إلى العودة إلى الدين، لم تجد أمامها من زاد فكري مواكب سوى فقه البيعة والحسبة والخراج وغيرها[1].

ثالثا:العلمانية المعاصرة التي أعقبت الاستقلال والتي مارست إبعاداً قهرياً للدين عن حياة الناس ساهمت هي الأخرى في تدهور الفكر الإسلامي عموماً وتأخره عن مواكبة التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية حتى غدا فكراً تجريدياً خارج الواقع.

كما ساهمت الحضارة الغربية في استمرار التدهور الفكري أيضاً برد الفعل، إذ أن النزعة العقلية الإنسانية المتحررة والدنيوية حملت الكثير من المفكرين الإسلاميين على إعلاء النزعة الدينية في جانبها الغيبي الأخروي الفقهي الملتزم على حساب الجانب العلمي الواقعي البشري.

لا يمكن تحقيق نهضة أو بعث حقيقي في الفكر الإسلامي إلا إذا اتجه نحو الواقع المعاش . دون إهمال الماضي . وأن يواجه المفكرون قضايا عصرهم بطرح عملي واقعي، وأن يكون طرح الإسلام للآخرين من خلال مشكلاتهم الحياتية القائمة وليس كوعظ أخلاقي مجرد، ويتم ذلك من خلال إجتهاد فقهي معاصر يعالج قضايا العصر آخذاً بالنظر الإجمالي للمقاصد والتصور الكلي لنظم الحياة مع الابتعاد عن الأحكام الجاهزة أو الفرعية التقليدية[2].

خلاصة الفصل:

من خلال ما سبق يمكن أن نخلص إلى أن الفكر السياسي الإسلامي يعنى كل ما أنتجه المسلمين منذ مبعث الرسول (ص) إلى اليوم، ، والذي يعبر عنه باجتهادات العقل المسلم في إطار المبادئ الإسلامية،و الفكر الإسلامي بصفة عامة والسياسية منه بصفة خاصة قد عانى من الجمود و عدم الحركية،و ساهمت عدة عوامل في ذلك ، منها ما هو داخلي خاص بالحركة نفسها ،مثل

[1] حسن الترابي وآخرون، **مرجع سابق الذكر**، ص. 92.

[2] محمد عمارة ، **مرجع سابق الذكر**، ص. 207.

الاكتفاء بالانتاجات الفكرية القديمة وعدم تطويرها، ومنها ما هو خارجي مثل استبداد السلطة السياسية و تضيقها و اضطهاد لرموزه و تنقسم إلى ثلاثة فئاتت:

– فئة تعتبر بأن المجتمع الغربي هو جزء من المجتمع البشري و إنجازاته هي حصيلة الحركة باتجاه الحداثة، و على هذا الأساس ينبغي للمجتمعات الشرقية أيضاً العمل بهذه الطريقة لكي تنتقل من التقاليد إلى الحداثة.

– فئة ترفض المنظومة السياسية والقانونية الغربية، وترى أن البديل يتمثل في إقامة دولة الخلافة الإسلامية المحتكمة إلى العقيدة.

– الفئة الثالثة ، و من خلال فهم مختلف يعتبرون أن السبب الرئيسي لتقدم الغرب المسيحي، هو تنقية الفكري الديني من الخرافات و المسائل الأخروية المحضة و ربط هذا الفكر بالمسائل الاجتماعية و الاقتصادية للمجتمع.

أما مصطلح الحركات الإسلامية فهو يطلق على الحركات التي تنشط في الساحة السياسية، وتنادي بتطبيق الإسلام و شرائعه في الحياة العامة و الخاصة ، وهي تلتقي في:

– بأنها جميعا تعطي الأولوية لمسألة السلطة سواء بكيفية مباشرة أو غير مباشرة.

–تولي اهتماما خاصا للمسألة التنظيمية، وتتخطى حدود التنظير والدعوة إلى تأسيس تنظيمات تؤطر دعوتهم .

الفصل الثاني: الحركات الإسلامية والعمل السياسي

يكاد يجمع المتتبعون المختصون أنه لا يمكن الحديث عن الفكر الاسلامي، السياسي والاجتماعي في هذه المرحلة، دون الحديث أو الأخذ بعين الاعتبار دور الحركات الإسلامية في العمل

السياسي الذي نال قسطا كبيرا من البحث في البلاد العربية والإسلامية و خارجها، وعليه سيتم في هذا الفصل دراسة تاريخية لهذه الحركات من خلال نشأتها و تطورها ، وأيضا دراسة مرجعيتها التصورية والفكرية، وسنحاول مقاربة هذا الموضوع من خلال تحديد اهم الخصائص و المبادئ والتصنيفات لهذه الحركات مع رصد تحليلي للعملية التأسيسية، ورصد قرار المشاركة السياسية، ورصد محدداته و خلفياته، وذلك في محاولة الإلمام بالجوانب الشمولية لعمل السياسي للحركات الاسلامية في أبعاده العامة، دون الوقوع في الاختزال والاقتصار على عنصر محدد.

المبحث الأول: لمحة تاريخية عن نشأة حركات الإسلام السياسي

لكل ظاهرة سياسية بيئة تتشكل وتنمو داخلها، هذه البيئة تحتوي على مجموعة من لمحددات التي ترسم مسار الظاهرة وتطورها،والحركات الإسلامية باعتبارها ظاهرة سياسية إجتماعية فلا يمكن دراستها بمعزل عن المحددات والعوامل التي ساهمت بطريقة أو بأخرى في ظهورها وإنتشارها،على المستوى الخارجي والمستوى الداخلى، حيث تعتبر هذه الأخيرة ضرورية لفهم حقيقة الأرضية التي كانت بمثابة القوة الدافعة لهذه التيارات.

المطلب الأول: خلفية تاريخية – فكرية

ليست قضايا التجديد والبعث الديني بالأمر الطارئ على التجربة الإسلامية، لا تاريخيا ولا فكريا؛ إذ تعتبر العقيدة الإسلامية البعث والتجديد والإحياء جزءا أصيلا من مسلماتها، إذ تشمل مقومات الحماية العلم والتعلم، والذكر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد[1]، إذن ظاهرة البعث والتجديد وما ارتبط بها من دعاوى ليست جديدة ولم تظهر في هذا العصر فقط .

وقد ظل تاريخ الإسلام حتى عهد قريب يشهد دعوات متكررة ينصِّب القائمون عليها أنفسهم مدافعين عن الدين ضد كل خطر وانحراف، مع إدانة المجتمع أو الدولة بالانحراف الذي يحتاج إلى التقويم والإصلاح. واستمر هذا الأمر حتى فجر الحداثة، حين ظلت أنحاء دار الإسلام تشهد هبات إصلاحية. هذه الحركات التي غلب عليها الطابع السياسي ولحقتها حركات أخرى كثيرة روحية واجتماعية، ولكن كل هذه الحركات التي سبقت الحداثة تمتاز بأنها حركات جعلت الهم الديني أساس

[1] خليل علي حيدر، **التصور السياسي لدولة الحركات الإسلامية**،(الإمارات العربية المتحدة: سلسلة محاضرات الإمارات،2003)،ص.18.

عملها ولب أهدافها. ويشمل ذلك حتى الحركات التي اتخذت منحى سياسيا مثل السنوسية والمهدية والوهابية[1]. إذ كانت تسعى إلى إصلاح شأن الأمة الديني والدنيوي من منظور إسلامي بحت. غير أن هذه الخاصية بدأت تتأثر بعد مواجهة الأمة مع الحداثة، والتي كانت في مبدئها مواجهة عسكرية مع القوى الأوربية الصاعدة. وشهدت هذه الفترة تحول الأمة الإسلامية تدريجيا من القوة العظمى المستقلة بشؤونها والمهيمنة على محيطها إلى مجرد قوة بين القوى الكبرى، ممثلة في الدولة العثمانية وبدرجة أقل في مصر بقيادة محمد علي، ثم وقوع أغلبية الدول الإسلامية الأخرى تحت الاستعمار. الذي كان تجربة جديدة تماما على الأمة الإسلامية التي واجهت قبل ذلك كثيرا من المحن والأهوال، لكن آيّا من تلك الانتكاسات لم تزعزع ثقة الأمة بنفسها كما زعزعتها فترة الهيمنة الأوربية. فالمغول لم يقدموا نظرة بديلة للحياة، ولم يكن لهم زاد سوى العنف الأعمى. أما الصليبيون فلم يقدموا شيئا جديدا غاب عن المسلمين،. ولهذا لم تواجه الأمة فتنة بسبب هذه المواجهات، ولم يكن يساورها شك في انتصارها الحتمي على الأعداء، وبالفعل جاء هذا النصر في الأغلب ساحقا وكاملا [2].

ولكن شيئا بدأ يتغير في القرون الثلاثة الأخيرة، وتغير معه وعي الأمة بنوعية التحديات التي أخذت تواجهها. وكان التركيز في بداية الأمر على التحديات العسكرية، حيث اتجه النظر إلى تحديث الجيوش وتسليحها وإعادة تنظيمها. ودخل في هذا الباب التدريب، والتزود بالعلوم الحديثة في مجالات الهندسة والطب وغيرهما. وتطور الأمر إلى التوسع في دراسة العلوم وإرسال البعثات إلى الغرب، وأدى هذا بدوره إلى اطلاع أوسع على ما ظن البعض أنه خلفيات التفوق الأوربي، ومن هنا بدأ البعض يعبر عن آراء معادها أن الأمر لا يتعلق بالتفوق العسكري فقط. وما لبث الافتتان الأولي بالنموذج السياسي الغربي أن تحول إلى تأملات عميقة في أسرار نجاحه ، ثم إلى تمثيل أيديولوجياته في حركات فكرية وسياسية، بدءا بالحركة القومية في تركيا ومن ثم في العالم العربي، ثم الحركات الدستورية في إيران[3] وبدأ على المستوى الفكري أيضا تثور تساؤلات متعددة الأبعاد، كان من أبرزها وأعمقها تلك التي طرحها جمال الدين الأفغاني الذي كان يرى أن ضمور الفكر الفلسفي في الساحة الإسلامية هو

---

[1] **المرجع نفسه**،ص.20.

[2] عبد الخالق حسين، أسباب نشوء الحركات الإسلامية المتطرفة ، **مرجع سابق الذكر** .

[3] **المرجع نفسه**

سبب تأخر الأمة العلمي. وطرح الأفغاني أيضا تساؤلات حول فهم الدين، والتي رددها بعض معاصريه وكثيرون بعده، وتركز معظمها حول ضرورة إعادة النظر في المفاهيم الدينية السائدة، والرجوع إلى أصل الإسلام الناصع كما عرفه السلف الصالح. وتضمنت هذه التساؤلات محاولات لاستيعاب الأفكار والمؤسسات الجديدة التي نالت إعجاب المفكرين المسلمين مثل الديمقراطية والبرلمان والمؤسسات الاقتصادية الحديثة وما إليها.[1]

ولعل أبرز ما ميز هذا العالم الجديد كان الوعي بوجود عوامل وأبعاد ورؤى أخرى غير تلك التي عرفها الأسلاف؛ إضافة إلى التأثر بهذه العوامل الجديدة، إن لم يكن التعاطف معها و التوق إلى أن يكون المسلمون جزءا فاعلا فيها. وهذا هو العالم الذي برزت فيه الحركات الإسلامية الحديثة وبدأت تأخذ شكلها في إطاره.

المطلب الثاني: الحركات الإسلامية– النشأة

كانت هذه الحركات إذن – وإلى حد كبير – وليدة هذا العالم الجديد الذي يعتبر الخروج عن الإطار الإسلامي التقليدي، وبمعنى آخر ثنائية "الحداثة والعلمنة" إحدى أبرز مزاياه[2]. وكان لا بد لهذه الحركات من أن تحمل ملامح هذا العالم الجديد، وتتشكل بشكله إلى حد كبير. ويكاد يكون هناك ما يثبته الإجماع بين المحللين في هذا المجال في نسبة الحركات الإسلامية المعاصرة إلى الجهد الفكري والإصلاحي الذي بذله جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده (1849-1905) وبدوره تلميذه هو الشيخ محمد رشيد رضا (1865-1935)، حيث أبرزا السمات التي ستميز الحركات الإسلامية فيما بعد، وبخاصة تأثرها بالحداثة مع رفضها لها في آن معا[3] .

وقد أثر الأفغاني مباشرة بفكره في جيل كامل من المسلمين حيث كان له تأثير أوسع عبر مجلة "العروة الوثقى" التي أصدرها وتلميذه محمد عبده في باريس عام 1884. ورغم أن الرجلين أعلنا في المجلة عن إنشاء تنظيم إسلامي عالمي بالاسم نفسه وهو "العروة الوثقى" فإنه يبدو أن ذلك التنظيم كان أمنية

---

[1] محمد اشتيه، **الفكر السياسي للحركات الإسلامية تجربة مصر و الاردن**، ط1 ، (فلسطين: المركز الفلسطيني لدراسات الإقليمية،1995)،ص.75.

[2] عبد الخالق حسين، **مرجع سابق الذكر**.

[3] عبد الله النفيسي، **الحركات الأسلامية ثغرات في الطريق**، ط1،(الكويت:مكتبة الافاق،2011)،ص.109.

أكثر منه واقعا. وانتشر هذا التأثير عبر محمد رشيد رضا ومجلته "المنار". ولا شك في أن الجو العام الذي خلقته هذه المدرسة الفكرية، وهمومها ومبادئها الأساسية: مقاومة الاستعمار، واستعادة مجد الأمة، وإرساء أسس الشورى وإصلاح الحكم، والإصلاح الديني وتجديد الدين[1]، شكلت كلها الأسس التي قامت عليها الحركات الإسلامية الحديثة .

وقد حرص الأفغاني على تمييز موقفه الفكري والسياسي عن التيارات الفكرية والسياسية الأخرى، وبخاصة تلك التي سعت إلى مهادنة الغرب وقبول هيمنته السياسية، أو تلك التي سعت إلى التخلي عن بعض التعاليم الإسلامية أو تطويعها "لملائمة" الحداثة. فقد شن هجوما عنيفا على مدرسة "الحداثة" التي روج لها المصلّح الهندي أحمد خان، وانتقد سياسة مصر في ممالأة الانجليز وهاجم شاه إيران نصر الدين لتقديمه تنازلات للشركات البريطانية، بل حرض على قتله. ودعا كذلك إلى التمسك بالدين وإحيائه بالعودة إلى أصوله ومنابعه النقية. وتعتبر هذه المبادئ والتوجهات التي سار عليها من بعده تلاميذه عبده ورضا من أبرز الملامح التي ميزت فكر الحركات الإسلامية الحديثة وتوجهها[2]. وقد أكد نظرية الاستمرارية هذه الفهم الذاتي لقادة الحركة الإسلامية أنفسهم فالإمام حسن البنا كان على صلة بالشيخ محمد رشيد رضا ولم يخف تأثره به، ولكن هذه الدلائل على استمرارية يجب ألا تجعلنا نغفل عوامل الجدة والمفارقة في الحركة التي أنشأها حسن البنا في الإسماعيلية عام 1928. فقد نشأت تلك الحركة ومحمد رشيد رضا حي يرزق، وكانت العوامل التي أدت إلى إنشائها عوامل مباشرة، انطلقت من رؤية معينة للأزمة، وشعور بأن المؤسسات الإسلامية القائمة، بما فيها مجلة المنار ومدرستها، لم تعد قادرة على التصدي لهذه الأزمة. فقد انفعل البنا بما رآه في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى في مصر من تيار جارف لتأثير الغرب الفكري والثقافي والسلوكي والأخلاقي، ودفعه الشعور بالخطر إلى التحرك لاستنفار العلماء ورجال المؤسسة الدينية بهدف التصدي لتيار الفساد والانحلال هذا. إلا أن ردة فعلهم كانت مخيبة للآمال، مما دفعه إلى أن يتخذ مبادرات شخصية وفردية لمواجهة المشكلة، كان أبرزها ممارسة الوعظ الديني في المقاهي والطرقات العامة. سرعان ما واجهته إشكالية نتجت عن هذا السلوك، وهي ماذا يفعل بمن يستجيبون لدعوته؟ وقد جاءت الإجابة أيضا

---

[1] عبد الله النفيسي ، **المرجع نفسه**،ص ص .109-111.

[2] عبد الخالق حسين،**مرجع سابق الذكر**.

عفوية، بدءا من الاستجابة لطلب بعض العمال هناك أن يساعدهم على تعلم شؤون الدين وممارسة الشعائر،[1] وهكذا بدأت تلك النواة الصغيرة وكبرت من هموم تعليم الصلاة والوضوء واتخاذ مسجد، إلى التصدي لقضايا أوسع، ثم إلى التوسع في العضوية وإنشاء الفروع حتى عمت كل البلاد، وبلغت العضوية عشرات، بل مئات الآلاف .

لقد كانت المؤثرات المحلية والظرفية نفسها هي العامل الحاسم في نشأة الجماعة الإسلامية في الهند على يد أبي الأعلى المودودي عام 1941. وقد بدأت مساهمة المودودي تقليدية، حيث تصدى للدفاع عن الإسلام ضد شبهات منتقصيه من الهندوس. ولكنه سرعان ما اتجه بالنقد إلى توجهات قيادات العمل الإسلامي في الهند، بداية بانتقاد دعوة المؤتمر القومي الهندي إلى دولة علمانية توحد بين المسلمين والهندوس، مؤكدا أن هذه الدولة لن تكون علمانية حقيقية، لأنها ستميل إلى الأغلبية الهندوسية، وهي على كل مرفوضة لأنها تلزم المسلمين بخدمة الدولة القومية ومبادئها لا الإسلام وعقيدته،[2] ومن هنا يكون المودودي متفقا مع الدعوة التي أطلقها محمد إقبال وحملتها فيما بعد الرابطة الإسلامية، وهي إقامة وطن قومي منفصل للمسلمين. ولكن المودودي أدخر نقده الأشد لهذه الحركة القومية. حسب رؤيته فإن دعوة الرابطة الإسلامية لإنشاء وطن قومي للمسلمين في الهند تناقض تعاليم الإسلام، ولا يمكن أن تفضي إلى إقامة دولة الإسلامية على المدى الطويل، كما يزعم أنصارها. والسبب هو أن الدعوة القومية تناقض الدعوة الإسلامية تناقضا جوهريا، ولا يمكن أن يكون انتهاجها خطوة نحو الإسلام، بل هي هرولة في الاتجاه المعاكس[3]؛ ويتمثل الحل عند المودودي في أن آخر هذه الأمة لن يصلح إلا بما صلح به أولها، وأن النهج الذي اتبعه النبي محمد عليه الصلاة والسلام كان نهج بناء الأمة أولا، ثم الدولة ثانيا. والطريق إلى هذا يتم عبر نواة طليعية من المؤمنين بالدعوة الإسلامية، تتولى جمع الناس حولها والثبات على أصولها إلى أن تنتصر الفكرة، وتثبت

---

[1] أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، **مرجع سابق الذكر**، ص. 63.

[2] عماد الدين خليل ،"الدين و الاستعمار"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد 9: يناير، فبراير، مارس 1988 ص.53.

[3] **المرجع نفسه**،ص.54.

الجماعة بانتصارها على المحن جدارتها بحمل الراية. ومع انتصار الأمة على المصاعب والأعداء، تولد الجماعة ودولتها التي تكون الحاكمية فيها لله وحده.[1]

لقد توسعت الحركتان اللتان أنشأهما البنا والمودودي وانتشرتا وأصبح لهما شأن في بلاد المنشأ وخارجها. فأصبحت حركة الإخوان المسلمين من أقوى الحركات السياسية في مصر، إن لم تكن أقواها على الإطلاق. أما الجماعة الإسلامية في الهند فقد كسبت أيضا سندا شعبيا، وإن كانت اتخذت نهجا صفويا (نخبويا) يخالف إلى حد ما النهج الجماهيري لحركة الإخوان المسلمين. وقد وصل تأثير فكر المودودي إلى قلب حركة الإخوان المسلمين وعبرها إلى العالم العربي عن طريق كتابات سيد قطب الذي استقى جزءا مهما من أفكاره من المودودي، وبخاصة مفهوم جاهلية المجتمع و الحاكمية ودور الصفوة في إرساء أسس المجتمع الإسلامي.[2]

المطلب الثالث : عوامل انتشار حركات الإسلام السياسي

تعددت الاجتهادات في أسباب الانتشار الواسع الذي لقيته الحركات الاسلامة ، وبخاصة بعد ما عرف ب"الصحوة الإسلامية" في السبعينيات والثمانينيات. وقد رأى بعض المحللين أن هناك مجموعة من العوامل التي ساهمت بشكل أو بآخر في انتشار الإسلام السياسي ومن بين هده العوامل:

حرب 1967، و التي هُزم فيها الجيش المصري والسوري والأردني على يد الجيش الإسرائيلي في ستة أيام فقط، هزيمة ساحقة خصوصًا في أيام كانت القومية والاشتراكية العربية في أوجها، فظهر فشلها وتخلى عنها الناس كنتيجة أولى للحرب، ثم تبع ذلك إحياء وانتشار للحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، وبدا واضحًا أن الحل للمشاكل التي يمر بها العالم العربي هو العودة إلى نظام حكم إسلامي وترك الشعارات الفارغة للعلمانية والقومية والاشتراكية وغيرها التي بدأ ينظر إليها المسلمون على أنها السبب في الوضع المزري الذي وصلوا إليه[3].

---

[1] عبد الله النفيسي، **مرجع سابق الذكر** ،ص.104.

[2] فؤاد زكريا ،**الصحوة الإسلامية في ميزان العقل** ، (دمشق :دار التنوير للطباعة والنشر، 1985) ،ص. 74 .

[3] كروي كريمة ، الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية في المغرب العربي،**مرجع سابق الذكر**، ص. 33.

إلا أن حرب 1967 لم تكن السبب الوحيد لانتشار الحركات الإسلامية، فقد كانت أكبر ثورة دينية في ذاك الوقت ثورة الخميني في إيران، ففي عام 1979 نجحت ثورة الخميني في إسقاط حكم سلالة بهلوي والتي كانت تحكم إيران لأكثر من نصف قرن، وقد كانت الثورة ردة فعل للسياسات التجديدية التي كانت تشهدها إيران في ذاك الوقت من بينها العلاقات بين إيران والولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل. لذلك تمثل السبعينات مرحلة هامة في تطور الحركات الإسلامية وانتشارها[1]، ويعزى ذلك إلى الهزائم الحربية والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي كان يمر بها العالم الإسلامي في تلك الفترة، ويُعد تهميش الإسلاميين وقمعهم ظاهرة في جميع الدول العربية، وخصوصًا بعد اتجاه معظم الحكومات نحو العلمنة وتبني سياسات تجديدية موافقة للسياسات الغربية، فأصبحت الحركات الإسلامية مصدر تهديد لهذه الحكومات حتى قبل انتشار اللجوء للعنف بين الجماعات، وقد يكون القمع لبعض الجماعات هو الذي دفع إلى اللجوء للعنف، فكانت هناك الكثير من المحاولات من تلك الحكومات لمنع الإسلاميين من الوصول إلى السلطة ثم هناك الاحتلال الخارجي والذي يتمثل بصورة أساسية في القضية الفلسطينية التي كانت دافعًا مهمًا لكثير من الجماعات الإسلامية القديمة والحديثة، بالإضافة إلى الاحتلالات الأخرى في العراق وأفغانستان والتي نتج عنها نشوء جماعات جديدة وفكر جديد في الحركات الإسلامية[2].

ويُعد الوضع الاقتصادي من أهم الأسباب التي ساهمت في تعزيز موقف الحركات الاسلامية، فالتوزيع الغير عادل للاقتصاد وازدياد عدد السكان و فشل الأنظمة في مواكبة احتياجات السكان وازدياد نسبة البطالة بالإضافة إلى أعراض أخرى كلها قد تدفع البعض إلى دعم هده الحركات في محاولة لحل الأزمة التي يعيشونها[3]، و تعد المملكة العربية السعودية من أكثر الدول التي تلعب على الطرفين: تدعم الجماعات التي تنشر فكرها السلفي الوهابي، وتحاربة الجماعات المعتدلة التي قد تقلل من هيمنتها ومكانتها في العالم الإسلامي كحامية الحرمين الشريفين. وكان دور السعودية في دعم المجاهدين في أفغانستان خلال الحرب مع الاتحاد السوفيتي التي دامت 10 سنوات من 1979 إلى 1989 هامًا

---

[1] فواد زكريا ، **مرجع سابق الذكر**،ص.203.

[2] أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية،**مرجع سابق الذكر**، ص. 87.

[3] حسن الترابي وآخرون، **مرجع سابق الذكر**،ص. 62.

جدًا، حيث كانت في ذاك الوقت تُرسل الدعم المادي والعسكري ، كما شجعت مواطنيها على الجهاد في أفغانستان، ومثّل الجهاد في أفغانستان مرحلة مهمة في تطور الجماعات الإسلامية، فقد شارك في الجهاد آلاف الأشخاص من عدة دول عربية، إلا أن الحرب خلفت مجموعة كبيرة من الأشخاص المدربين على القتال والذين يحملون أفكارًا متطرفة عادوا بها إلى بلادهم.ثم عادت لتدعم الجماعات في البوسنة لتنشر فكرها هناك، وقد بلغ عدد الإعانات المرسلة لدعم الجهاد في البوسنة 373 مليون دولار، وكان هناك العديد من المؤسسات الدينية التي كانت تقوم بتوزيع الكتب محمد بن عبد الوهاب ذات الطابع السلفي[1].

وبعد ما يسمى بالربيع العربي وإطاحة الأنظمة القديمة التي عمَرت لثلاثين أو أربعين سنة وفتح الباب للإصلاحات والتغييرات السياسية، وجدت الحركات الإسلامية في ذلك فرصة للحصول على مناصب سياسية، ففي مصر صعد الإخوان المسلمون إلى الحكم بطريقة شرعية ودون اللجوء إلى العنف إلا أنه وبعد سنة من ذلك تم ازاحتهم عن السلطة ، ودخلت البلاد إثر ذلك في انقسامات وتظاهرات نتج عنها مقتل العديد من المواطنين، واتضح أن السعودية والإمارات العربية كانوا من الممولين لهذا الانقلاب خوفًا، ، من انتشار صدى الإسلام السياسي لبلادهم وللمناطق المجاورة[2].

المبحث الثاني: حركات الإسلام السياسي –المبادئ–خصائص–تصنيفات

على اعتبار ان حركات الاسلام السياسي نشأت في كنف الحداثة، واستجابا لتحدياتها، وهي أيضا إسلامية بمعنى أنها اختارت استجابةً لتحديات الحداثة، المرجعية الإسلامية، ولا تنطلق مثل غيرها من منطق الفعالية المجردة، ولا تستند إلى قيم وأيديولوجيات أخرى تتعارض مع هذه المرجعية، أو تعتمد مرجعية من خارجها ،وكغيرها من الحركات السياسية الاجتماعية، للحركات الاسلامية مجموعة من

[1] نصيف وهبان، أين اخطأ العالم العربي في التعامل مع الحركات الإسلامية، على الموقع:
تم التصفح يوم 09-08-2015 على الساعة 23.50.
http://islamtoday.net/albacheer/show article swconten. CFM?id=72&artid=8687

[2] **المرجع نفسه.**

المبادئ التي تحدد اطار عملها و الخصائص التي تميزها عن باقي الحركات الاخرى ، كما ان هناك عدة تيارات دخل الحركة نفسها .

المطلب الأول : مبادئ حركات الإسلام السياسي:

لا شك بأن الإسلام السياسي كحراك ينشد بناء نظام حياة يسيطر على تفسير محدد للدين الإسلامي، يقوم على عدة مبادئ يتم التوسع فيها والإضافة عليها دائما، ومن هذه المبادئ: النص القرآني والذي هو هنا الأمر الإلهي الملزم قطعا، والذي لا يجوز النقاش فيه أصلا، وكذلك فكرت الحاكمية لله، وهي تستند على النص القرآني وتنسق القوانين الوضعية لصالح الأحكام والأوامر الإلهية، ومن ثم طريقة للحياة والإدارة والتي يجب أن تكون على مناهج السلف الصالح، أي العودة إلى الأصول الأولى والمنابع الأولية للشريعة وكيفية تطبيقها في حياة المسلمين، سنتوقف في هذا المطلب على شرح هذه المبادئ الثلاثة.

القرآن والسنة:

كل أدبيات حركات الإسلامية وكل كتابات مفكريها تذهب في الاعتراف بالقرآن الكريم ومن بعده بسنة النبي محمد (ص) كمرجعيتين أساسيتين للتشريع واستنباط الأحكام والقوانين حيث لا يجوز لأي قانون وضعي أن يخالف أمريهما أو يشكل طريقة حياة وإدارة تخالف ما ورد في نص القرآن والسنة [1]، وفي رأي هؤلاء فإن الأمة الإسلامية الصحيحة إنما قامت في حياتها العامة والخاصة على أساس القرآن الذي هو هاديها ، وبحسب هذه الرؤية لا يجب أن التراخي في الاعتماد على القرآن والسنة ، فهما مرجعان ثابتان لا يؤثر فيهما الزمن ولا يقلل من قيمتهما [2].

والقرآن كمرجع وأساس للشريعة في رأي الحركات الإسلامية السياسية هو نبع دائم الجريان والعلم الحديث لا يناقضه بل على العكس فقد يساهم الزمن في كشف أسراره للمسلمين أنفسهم،

---

[1] – حسن الترابي وآخرون، **المرجع نفسه**، ص.34.

[2] – صالح ابن أحمد رضا، **الإعجاز العلمي في السنة النبوية**، (الرياض: مكتبة العابيكان ، 2001) ص.24.

واعتمدت أدبيات الإسلام السياسي إلى أحاديث النبي (ص)، وما تواتر من سير و أخبار السلف على اعتبار أن القرآن هو المنهل الأول للشرع والقوانين الشاملة للحياة، والتي لا يجب على أي مسلم مخالفتها.

كذلك عمدوا إلى خلق نظريات تتعلق بكل فروع الحياة والسياسة والتدبير من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية من قبل أساطين الإسلام السياسي الأصولي مثل" ابن تيمية" " ومحمد بن عبد الوهاب" ومن بعدهم المعاصرين مثل " أبو الأعلى المودودي " " وسيد قطب" [1]. وقد رد هؤلاء الآراء التي تعتبر القرآن كتاب دين مقدس لا يقدم أي نظام حياة، مما يبين على حقيقة واحدة هي أن القرآن كتاب دين ودنيا شامل ناظم لكل مناحي الحياة بغض النظر عن الزمان والمكان.

ونستخلص مما سبق بان الإسلام السياسي يعتمد بطريقة حرفية على ما ورد في القرآن و السنة ويقبل الأخذ بالنص وتطبيقه على كافة مناحي حياة المسلمين ، فالعقل الإسلامي الأصولي يأخذ بالنص وبالمصدر ويرفض أي نص مكتوب من بشر، مهما كان هذا النص يجسد الواقع في هذا الزمن[2]..

الحاكمية لله:

معنى الحاكمية لغويا من خلال اللغة العربية المنع قال ابن فارس : الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنبع وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم وسميت حكمة الراية لأنها تمنعها

أما الحاكمية المصطلح الذي يورد الآن في أدبيات الحركات الإسلامية باعتبارها أمرا ملزما من أمور الشريعة والدين ، فهي تعني الاحتكام إلى النص الديني وعيشه حربا وسلاما بحيث مقتضياته وأوامره، ومعلوم أن أبو الأعلى المودودي، يعد أول من صاغ فكرة الحاكمية الإلهية في الإطار السياسي والاجتماعي والقانوني ، وقد قام بتوظيف ذلك من أجل بناء نظرية سياسية تقوم على منظومة عقائدية، حيث تتجلى الحاكمية الإلهية في السلطتين السياسية والقانونية [3].

---

[1] – حيدر خليل، **التطور السياسي لدولة الحركات الإسلامية**، ط1(أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة : مركز الإمارات للبحوث ودراسات الإستراتيجية ، 1997) ص. 82.

[2] – حيدر خليل، **المرجع نفسه**، ص .85.

[3] – **المرجع نفسه** ، ص.86.

والحاكمية في جوهرها بيان لمورد الدين أي مصدره وهو الله، الذي تجسد إرادته الدينية في الشرعية أو الشريعة الإسلامية باعتباره ما سنه الله لعباده من أمور ليعلنوا خضوعهم له والتزامهم به، الحاكمية مبدأ والتزم وخضوع والشريعة مضمون لهذا المبدأ ومحتوى له [1]. وحركات الإسلام السياسي تعتمد بشكل كبير على هذه الفكرة في توطيد دعائمها وترسيخ برامجها التي تقول ان حياة البشر يجب أن تخضع لعبودية الله، وان تكون الحاكمية الإلهية هي التي تقرر الشرائع والقوانين بحسب النصوص القرآنية وثوابت السنة بعيدا عن القوانين الوضعية البشرية والإيديولوجيات والفلسفات المختلفة [2].

فكذلك الدولة يجب أن تسير وفق هذا المبدأ ، يجب عليها أن تطبقه وتتمسك به في كل أمورها ، وفي كل ما يتعلق بأمر مواطنيها بل حتى سياستهم الداخلية والخارجية،وان نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف في شؤونها ، فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل لا لنوع بشري كافة من شيء من سلطة الأمر والتشريع فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائر نفوذهّ إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته خليفة لله تباركت أسمائه ولا تتأثر هذه الخلافة بوجه صحيح إلا من وجهتين إما أن يكون ذلك الخليفة رسولا من الله أو رجلا يتبع الرسول فيما جاء به من الشرع والقانون من عند ربه[3].

ومن خلال ما سبق نستخلص أن نظام الحكم في دولة حركات الإسلام السياسي حسب رأي أبو الأعلى المودودي يجب أن يكون الأمر قائما على الطاعة الكاملة للشريعة والحاكمية لله. ولا بد للنظام السياسي أن يكون تابعا للحاكم الأعلى ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء وإدارة النظام السياسي طبقا لإحكامه.

العودة للأصول:

الأصولية بشكل عام تعني التمسك بروح الفكر ومبدئه وبساطته الأولى، والأصولية الإسلامية تعني العودة إلى الأصول الأولى للإسلام ومحاولة تطبيقه حرفيا بالاحتكام إلى مرجعية تلك الأصول،

---

[1] – إبراهيم علي حيدر، **أزمة الإسلام السياسي، الجهة القومية في السودان نموذجا**، ط4، (القاهرة: مركز الدراسات السودانية، 1999). ص. 117.

[2] أحمد الموصللي، جدليات الشورى و الديمقراطية : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي)، **مرجع سابق الذكر**، ص. 113.

[3] – إبراهيم علي حيدر، **مرجع سابق الذكر**، ص.133.

والإقتداء بسير المسلمين الأوائل وأحكامهم، والابتعاد عن التغيرات والدعوات الاجتهادية العقلانية التي تحاول تطويع النص الإلهي لصالح الزمان والمكان الحاليين [1].

والإسلام الحقيقي أي الإسلام دين ودنيا كما تقدمه حركات الإسلام السياسي يقول أبو الأعلى المودودي" الذي ينبغي أن نعرفه قبل كل شيء ولا نغفل عنه أن الإسلام ليس بمجموعة من الأحكام المبعثرة والطرق المفارقة للعمل حشدت فيها من هنا وهناك أشياء لا صلة لبعضها بالبعض الآخر، بل هو نظام جامع محكم أسس على مبادئ حكيمة متقنة .وأركانه الكبيرة المهمة إلى جزئيات الصغيرة الدقيقة كلها ترتبط بتلك المبادئ ارتباطا منطقيا، وكل ما وضع فيه للحياة الإنسانية لمختلف شعبها من النظم ، إنما قد أخذ روحه واقتبس جوهره من تلك الأصول الأولية"[2]. ، ويتفق علماء المسلمين" على أن تطبيق الشرع المنزل هو أساس مشروعية الولايات السياسية فولي الأمر العام وأعوانه من الوزراء والأمراء على الأقاليم والقضاة وغيرهم من أصحاب الولايات العامة واجب عليهم تطبيق الشرع المنزل"، والشرع المنزل كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية هو ما جاء به الرسول (ص) وهذا يجب إتباعه ومن خالفه وجب عقوبته [3].. وعليه فلا مناص أمام الحاكم أو رئيس الدولة إلا أن يطبق هذا الشرع بالعودة إلى الأصول، فهكذا ترى حركات الإسلام السياسي أنه ليس للحكام تغيير الشرع وان المصدر للتشريع ثابت وهو الكتاب والسنة، والاجتهاد في التشريع للعلماء المختصين " ويجب أن يكون الحاكم واحد منهم ولكن الاجتهاد لا يقتصر عليه"[4] وعليه فالسياسة يجب أن تمارس بحسب الشرع والأصول وأي سياسة لا تتوافق مع الشرع لا يمكن اعتمادها والاعتراف بها

المطلب الثاني: خصائص حركات الإسلام السياسي:

من خلال تتبع الإسلام السياسي منذ نشأة الإخوان في الثلاثينات والأربعينات حتى نهاية القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين نلاحظ وجود عدد من السمات المشتركة غير أن هذه السمات أو الخصائص داخل ظاهرة الحركات الإسلامية موضع الدراسة ليست واحدة أو متساوية بل

---

[1] – قطاف تمام أسماء ، دور الحركات الإسلامية في مسار التحول الديمقراطي"حركة النهضة التونسية نموذجا، **مرجع سابق الذكر**، ص. 38.

[2] – حيدر خليل، **مرجع سابق الذكر**، ص. 106.

[3] – كروي كريمة ، الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية في المغرب العربي، **مرجع سابق الذكر**، 52.

[4] – **المرجع نفسه**، ص.54.

تتفاوت من حركة إلى أخرى ، إلا أن هناك جملة من السمات أو الخصائص المشتركة بين الحركات الإسلامية و أول هذه السمات

الشمول: فالإسلام يؤخذ على انه كل مترابط، كل جزئية فيه ترتبط بغيرها فالعقيدة والشريعة والعبادة كل متكامل ومن ثم لا مجال للتفريق بين الدين والسياسة والدين والدولة. ومن نتائج فكرة الشمول هذه العمل على تكوين دولة إسلامية. ولقد بذلت الحركات الإسلامية جهودا جبارة لتحقيق هذا الهدف ومن فروع النظرة الشمولية للإسلام اعتبار المسلمين كلهم وما بينهم من خلافات كيانا واحدا فرقته أحداث الزمان، وفرض على المسلمين بعث الكيان الدولي للإسلام.

التغيير الجذري:المقصود هنا بالطبيعة الجذرية هو استهداف التغيير الجذري للمفاهيم وللرؤية الكونية الحضارية الغربية التي غلبت على نظام الحياة السياسية والاقتصادية وغيرها في العالم العربي و الإسلامي والطبيعة الجذرية تستهدف الإصلاح من الجذور أي إعادة البناء الاجتماعي من الأساس من أجل انطلاق دورة حضارية إسلامية جديدة، ولا أعني بالضرورة أن الطبيعة الثورية للحركة الإسلامية بعد سقوط الخلافة العثمانية تستدعي استخدام القوة في التغيير وإنما أعني أن التغيير جدري ولم تم بالتدريج وبالوسائل السلمية، فهو تغيير في طبيعة الدولة ذاتها.[1]والطبيعة الثورية تتمثل في تغيير جذري على صعيد الكليات والأسس العامة سواء على صعيد المفاهيم والأهداف والمنطلقات ، وبمعنى آخر تغيير يسعى إلى استبدال المشروع الحضاري المعاصر المرتكز على النمط الغربي والعلماني إلى مشروع حضاري بديل يرتكز على أطروحات إسلامية

الشعبية: وهي أن الحركة الإسلامية ليست حركة فئة معينة أو طريقة صوفية تحصر عملها في مجموعة المريدين. إنها ضمير الأمة المتحرك وأعماقها الثائرة. ومن ثم فهي ترفض مقولة الصراع الطبقي وتعتبر أن الإسلام والإسلام وحده قادر على إزالة كل ألوان الظلم والاستغلال داخل المجتمع الإسلامي و انه لا تناقض في نظرها بين العالمية والوطنية إذ الوطنية هي منطلق العالمية يقول المودودي: «إن الجماعة الإسلامية ليست بجماعة تستهدف القومية الوطنية ولا تقتصر دعوتها على امة بعينها ووطن بعينه بل الدعوة التي ترفعها عالمية الأهداف.

---

[1] – راشد الغنوشي، **الحركة الإسلامية ومسألة التغيير**، ط1، (تونس: دار قرطبة ، 2003) . ص. 76.

التنظيم : تتميز ظاهرة الإسلام السياسي بالقوة التنظيمية وبصلاحيتها خاصة أمام التحديات الصعبة والبناء التنظيمي لهذه الحركات يجمع بين الحالة الجامدة والحالة الهلامية، فهي ليست مجرد تشكيل سياسي يهدف إلى استلام السلطة. وإنما قراءة لدين والثقافة والمجتمع قد تجسدت في نمط التربية وأشكال من التنظيم من أجل أهداف حضارية شاملة لجوانب سياسية واقتصادية واجتماعية وغيرها. هذا البناء التنظيمي يتمثل في جماعة انتقلت من معناها التنظيمي الضيق إلى معنى الأمة أو نواة الأمة وهناك تداخل بين الشكل التنظيمي والمنظومة القيمة للحياة والبناء الإيديولوجي ، حيث يمتاز بأنه يستند إلى رسالة سماوية تحمل صفة الاستمرارية والعالمية ويرتبط بالبعد الديني للمسلمين [1].مما يجعل من البناء الاديولوجي بناء يستند على أسس قوية يرتكز عليها البناء التنظيمي.ويمكن ملاحظة مدى صلابة هذا التداخل التنظيمي و الاديولوجي أن حركات الإسلام السياسي تعرضت لحالات قمع في عدد من البلدان العربية ومع ذلك بقيت حية ومستمر بل وازداد وجودها ونفوذها الشعبي وفي المقابل فان البناء التنظيمي لهذه الحركات وفي بعض الأحيان يحصر نفسه ضمن أطر تنظيمية مختلفة أو في خطاب أيدلوجي تقليدي نتيجة، إما لظروف تتعلق بتقييد الحريات السياسية في البيئة العربية أو نتيجة لطبيعة محدودية إمكانيات القيادات التي كانت تقود هذه الحركات [2].

المشاركة السياسية: من الملاحظ على حركات الإسلام السياسي اهتمت بالمشاركة السياسية من خلال قنوات وآليات العمل السياسي حيث كان ذلك متوفرا فمعظم هذه الحركات كالإخوان المسلمين في مصر والأردن والمغرب والكويت و الجزائر اهتمت بالمشاركة البرلمانية والمشاركة في المجالس البلدية والاتحادات 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 نوعا ما من السرية إلى العلنية [3].

المطلب الثالث : تصنيف الحركات الإسلامية

---

[1] – راشد الغنوشي، **المرجع نفسه**، ص 133.

[2] – رائد محمد عبد الفتاح، **مرجع سابق الذكر**، ص. 80.

[3] – رائد محمد عبد الفتاح، **المرجع نفسه**، ص.83.

وفقا لمحورية الأسس الفكرية السابق توضيحها، فإن الحركات الإسلامية تنقسم إلى فئتين رئيسيتين لا يجمع بينهما سوى الانتساب إلى الإسلام مع الاختلاف العميق قبل ذلك وبعده في طريقة هذا الانتساب وقراءة ذلك الإسلام. ومن الضروري التأكيد على أن خريطة الحركات الإسلامية المقترحة هنا لا تشمل سوى تلك التي ترتبط بعلاقة ما مع السياسة وفي مركزها السلطة والدولة أكثر من ارتباطها بالمجتمع والممارسات الاجتماعية والدينية الطقوسية.

أولا : الحركات الإسلامية الدينية

وهي تلك التي تقوم على قراءة معينة للإسلام والنصوص القرآنية الكريمة تنظر من خلالها للأفراد والمجتمعات والدول من منظور صحة العقيدة فقط، في حين لا تلقى اهتماما يذكر إلى ما هو دون ذلك من مستويات ومصادر فقهية وشرعية. والقضية الرئيسية وربما الوحيدة بالنسبة لتلك الحركات هي إقامة التوحيد والعبودية ألحقه لله كما تراهما،[1] وبالتالي فإن حقيقة الإيمان بالنسبة للأفراد والمجتمعات والدول يظل بالنسبة لها المبحث الوحيد الذي تتحرك ضمنه أفكار وأفعال تلك الفئة من الجماعات. بالإضافة إلى ذلك فإنها تقوم بتفسير تلك النصوص القرآنية والنبوية بطريقة حرفية ظاهرية، وتدفع تلك المنهجية تلك الحركات بصفة عامة إلى التورط في أحكام متسرعة بكفر الدول وجاهلية المجتمعات والأفراد[2]. وفضلا عن تلبس تلك الحركات في أسمائها ومصلحاتها وتشكيلاتها التنظيمية وسلوك أعضائها للموروث الإسلامي من حقبة النبوة والخلافة الراشدة التي تمثل المرجعية التاريخية لها، فهي تقوم بقراءة واقع مجتمعاتها المعاصرة عبر تجربة تلك الحقبة وتعيد تسمية فاعليه وقواه وتناقضاته بنفس المسميات التي كانت فيها. وبذلك فإن الهدف الرئيسي لتلك الحركات هو إعادة أسلمت المجتمعات والدول – وكذلك الأفراد بالنسبة للبعض منها – حيث أنهم جميعا حسب رؤيتها خارجون عن الإسلام بصور مختلفة[3]. وتنقسم تلك الحركات الإسلامية الدينية في تبينها للحقبة النبوية وما تلاها من الخلافة الراشدة وقياس المرحلة الحالية عليها إلى قسمين رئيسيين:

---

[1] تمارا كوفمان ويتس، "الأحزاب ثلاثة تصنيفات للحركات الإسلامية"، **مجلة الديمقراطية**، العدد3، يوليو 2008، ص. 12.

[2] تمارا كوفهان ويتس، **المرجع نفسه**، ص. 13.

[3] أحمد الموصلي، **مرجع سابق الذكر**، ص.

1- الحركات المتطرفة السلمية

تتفق تلك الحركات على أن المجتمعات المعاصرة أقرب لحالة المجتمع الجاهلي والكافر في مكة بعد البعثة النبوية وقبل الهجرة منها إلى المدينة، كذلك فبنفس القياس فتلك الحركات ترى أن الوقت لم يحن بعد للعمل بالسياسة أو بناء دولة إسلامية أو ممارسة القتال – أو الجهاد حسب مصطلحهم [1] حيث أن كل ذلك لم يؤمن به المسلمون قليلي العدد والحيلة في مكة. نتيجة لهذا، تذهب تلك الحركات إلى عدم ممارسة أي أفعال عنيفة أو قتالية ضد المجتمعات والدول والأفراد الكافرين أو الجاهليين حسب رؤيتهم لهم مثلما لم يفعل ذلك المسلمون الأوائل في المرحلة المكية2. أما عندما يطرح التساؤل بداخل تلك الحركات حول طريقة التعامل مع هؤلاء الأفراد والدول والمجتمعات، فإنهم ينقسمون بناءً على إجابته إلى قسمين رئيسيين:[2]

أ- حركات التكفير والهجرة

إنها ترى أن المجتمعات المعاصرة تشبه مجتمع مكة قبل الهجرة مباشرة، حيث لم يعد فيها من أمل أن تهتدي للإسلام ولم تعد تضم سوى الكافرين فقط وبالتالي لابد لهم من هجرها بصورة أو بأخرى، حيث أنهم يمثلون المسلمين الوحيدين على وجه الأرض ومن سواهم ولم ينضم إليهم فهو كافر كفرا بواحا. والهجرة بالنسبة لهم، سواء كانت داخل المجتمع باعتزاله تماما والانفصال عنه كلية أو بالخروج منه إلى الصحارى والمناطق البعيدة، إنما هي على غرار الهجرة النبوية انتظارا لأن يظهر الله دينه ويعودوا إلى ذلك المجتمع منتصرين.

ب- حركات إعادة الدعوة

حيث أن دعوة – أو بعبارة أدق إعادة دعوة – الناس الموجودين فيها والذين يجهلون الإسلام كما كان الكافرون في مكة يجهلونه، تعد المهمة الوحيدة التي يجب عليهم القيام بها كما فعل المسلمون

---

[1] نصيف وهبان، أين اخطأ العالم العربي في التعامل مع الحركات الإسلامية، **مرجع سابق الذكر**.

[2] كروي كريمة ، **مرجع سابق الذكر**، ص. 45.

الأوائل. ويمثل "التبليغ والدعوة" تعاليم الإسلام الأساسية وأركانه وعباداته من دون تبنين اساليب العنف.

ثانيا : الحركات الجهادية العنيفة

تتفق الحركات الجهادية العنيفة على أن المرحلة التي يعيشها العالم اليوم يمكن مقارنتها بمرحلة هجرة الإسلام إلى المدينة وما تلاها. وهي تلك التي اندمجت فيها العقيدة والدين بالدولة، أي بالسياسة. وتتفق تلك الحركات ايضا على أن الحكومات في البلدان المسلمة قد خرجت عن الإسلام وتعد مسئولة عن حالة الجاهلية التي تعيشها مجتمعات تلك البلدان وعن محاربة قوى التوحيد، التي ترى تلك الحركات أنها تمثلها. ونتيجة لهذه القراءة فإن المجتمعات الجاهلية المعاصرة حسب تلك الحركات لا تجوز إعادة دعوتها إلى أساسيات الإسلام بعد أن وصل إليها البلاغ واكتملت الرسالة، وبالتالي فلا مكان للدعوة المكية الهادئة المتنامية بل هو "الاستعلاء" المدني وإعادة أسلمت المجتمع والدولة وتأسيسهما من جديد على نفس القواعد التي أسست عليها دولة المدينة[1]. ويعد العنف الديني، أو الجهاد كما أسمته تلك الحركات، هو الوسيلة الوحيدة تقريبا لديها من أجل تحقيق تلك الأهداف. ونتيجة اختلاف ظروف ومراحل ومناطق نشأة تلك الحركات الجهادية العنيفة، فإنها توزعت بين أقسام ثلاثة على الأقل تتفق فيما بينها حول المفاهيم الأساسية السابقة ثم تختلف بعد ذلك في الأولويات الحركية لتطبيقها[2].

أ- الحركات محلية الطابع

تنطلق الحركات محلية الطابع، والتي لا توجد تقريبا سوى في بلدان العالم الإسلامي، من فكرة أن "العدو القريب أولى بالقتال من العدو البعيد"[3]، وهو بالنسبة لها حكومات الدول التي تنتمي إليها والتي يعد إسقاطها عبر قتالها هو المهمة الأولى التي ينشدها العضو. وعلى الرغم من أن الجهاد هو فرض على المسلمين للدفاع من أي هجوم عليهم من عدو خارجي، فقد حورته تلك الفئة من

---

[1] كريمة كروي، **المرجع نفسه**، ص. 47.

[2] تمارا كوفمان ويتس، **مرجع سابق الذكر**، ص. 43.

[3] **المرجع نفسه**، ص. 52.

الحركات الجهادية ليصير جهادا داخليا. ولا شك أن وضع تلك الفئة من الحركات مفهوم "الجهاد" عنوانا لقتالها الداخلي ضد حكوماتها إنما كان يعكس من ناحية رؤيتها لها باعتبارها حكومات "كافرة" معادية للإسلام. وقد كانت "الجماعة الإسلامية" و"جماعة الجهاد" في مصر، و"الجماعة الإسلامية المسلحة" في الجزائر و"الجماعة الإسلامية المقاتلة" في ليبيا الآن أمثلة بارزة لتلك الفئة من الحركات الجهادية محلية الطابع. [1]

ب- الحركات الاستقلالية-الانفصالية

إنها متواجدة بصفة عامة في مناطق الأقليات المسلمة بداخل الدول غير الإسلامية، وأبرزها تلك التي توجد في كشمير بالهند والشيشان بروسيا الاتحادية وفي أفغانستان أثناء الغزو السوفيتي لها. ويتداخل لدى تلك الحركات مفاهيم الجهاد ضد العدو الخارجي غير المسلم مع مفاهيم التحرر الوطني وتقرير المصير. بالإضافة لذلك تحتفظ تلك الحركات بالأساس الفكري لكل الحركات الجهادية والمتمثلة في اعتبارها أن مجتمعات أقاليمها تعيش في حالة الجاهلية وأن هدفها الأول بعد تحقيق استقلالها أو انفصالها هو إعادة أسلمتها وإقامة الدولة الإسلامية فيها[2].

ج- الحركات دولية المجال

إنها على اشتراك مع الفئتين الأخريين في الأفكار الرئيسية لتلك الحركات لكنها تتميز عنها بتفسيرات أخرى خاصة لها هي مفهوم الجهاد وأولوية القتال "للعدو القريب أم للعدو البعيد" تحديدا. فتلك الفئة تتبنى مفهوم الجهاد الخارجي ضد من ترى أنهم أعداء الإسلام الخارجيين فتعتبر أن "العدو البعيد أولى بالقتال من العدو القريب"، بالرغم من اتفاقها مع الفئات الأخرى في النظر إلى "العدو القريب"، أي حكومات الدول الإسلامية، باعتبارها حكومات كافرة[3].

ثالثا :الحركات السياسية – الاجتماعية ذات البرنامج الإسلامي

---

[1] ابراهيم النجار وآخرون، **دليل الحركات الإسلامية في العالم**، ط2،(القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 2006)،ص. 77.

[2] ابراهيم النجار وآخرون، **المرجع نفسه**، ص. 82.

[3] نصيف وهبان، أين اخطأ العالم العربي في التعامل مع الحركات الإسلامية، **مرجع سابق الذكر**.

تتبنى تلك الحركات برامج سياسية – اجتماعية تقوم أساسا على مفهوم "الشريعة" التي هي في حقيقتها إنتاج بشري – وليس نص ديني مقدس – قام به مئات الفقهاء المسلمين متباينو المذاهب والاتجاهات والأماكن خلال قرون الإسلام الخمسة عشر لتحويل النصوص القرآنية والنبوية الكريمة إلى قواعد قانونية واجتماعية وسياسية لتنظيم الدول والمجتمعات المسلمة. ولا تتوقف المرجعية التاريخية لتلك الحركات عند المرحلة النبوية والخلافة الراشدة، بل تتسع لتشمل التاريخ الإسلامي وتراثه الموزع على قرونه مستعينة أحيانا على قراءته بمرجعيات أخرى من أمم أخرى خارجه[1]. ويظل الإسلام بالنسبة لتلك الحركات بمثابة وعاء حضاري – ديني – تاريخي تستمد منه رؤاها لتنظيم المجتمعات والدول الإسلامية التي توجد فيها والتي تتخذ شكل البرنامج الذي لا يختلف سوى في المضمون عن برامج الجماعات السياسية – الاجتماعية الأخرى غير الإسلامية. إنها تنقسم بدورها إلى نوعين:

1- الحركات السلمية الساعية للحكم

هي تسعى بصورة مباشرة إلى السلطة السياسية من أجل تطبيق برنامجها السياسي والاجتماعي ذي الطابع الإسلامي الذي تعتقد أن غايته هي تحقيق التقدم والنمو لبلدانها ومجتمعاتها. ومن أجل وصولها لذلك الهدف تسلك تلك الحركات كافة السبل والوسائل السياسية السلمية المباشرة وغير المباشرة المتاحة أمامها، وتقوم بتغيير وتنويع مواقفها وتحالفاتها وصراعاتها مع الدولة أو القوى السياسية والاجتماعية الأخرى بحسب ما تقتضيه مصلحتها وتحقيق ذلك الهدف[2]. وتعد جماعة الإخوان المسلمين في مصر والبلدان العربية الأخرى التي توجد بها فروعها، وجماعة النهضة في تونس، أبرز تلك الحركات السياسية – الاجتماعية السلمية الساعية للحكم.

2- حركات التحرر الوطني المسلحة

دفعت بها الظروف المحيطة بها في مجتمعاتها التي تخضع لاحتلال أجنبي إلى تبني برنامج للتحرر الوطني يقع الكفاح المسلح في القلب منه. وقد بدأ ظهور تلك الحركات من بين صفوف جماعة الإخوان

---

[1] محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي**، (القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، مكتبة مدبولي 1996 م) ، ص 123..

[2] محمد العشماوي، **المرجع نفسه**، ص. 125.

المسلمين إبان حرب فلسطين عام 1948 ثم المقاومة الوطنية المصرية ضد قوات الاحتلال البريطاني في مدن قناة السويس بدءا من عام 1951 وفي الوقت الحالي، فإن كل من حركة المقاومة الإسلامية (حماس) وحركة الجهاد الإسلامي الفلسطينيتين وحزب الله اللبناني تعد الأكثر بروزا وتمثيلا لتلك النوعية من الحركات[1].

المبحث الثالث: الحركات الإسلامية بين الدعوى و السياسية

بعد تلك اللمحة العامة التي أوردناها في المباحث السابقة عن الحركات الإسلامية ، من حيث مفهومها وتصنيفاتها ، ضف إلى ذلك أهم أسباب ودواعي نشوؤها،و نتيجة للسياق التاريخي الذي تأسست فيه ، حيث كان واجب الوقت يفرض عليها إعادة صياغة دورها الاجتماعي، فأصبح من أدبياتها ومراحلها الدعوية إقامة الدولة الإسلامية، وتحوّل هذا الهدف من بُعده الدعوي في بدايات التأسيس من أجل التمكين على مستوى خطّ المجتمع إلى بُعده السياسي من أجل الوصول إلى الحكم على مستوى خط السّلطة

المطلب الأول :أهم الحركات الإسلامية

بجدر بنا في هذا المطلب أن نعالج اهم الحركات الإسلامية التي ظهرت في العصر الحديث؛ ، بعد إلقاء نظرة متباينة ونوعا ما شاملة تكون عبارة عن مسح ولو جزئي يتبين أن كل هاته الحركات الإسلامية التي هي في الساعة اليوم لا تكاد تخرج عن إحدى الحركات الثلاث الرئيسية التالية :

أولا: الحركات الوهابية (السلفية):

السلفية الوهابية أو الوهابية أو السلفية التوحيدية مصطلح أطلق على حركة إسلامية سياسية قامت في منطقة نجد وسط شبه الجزيرة العربية في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي على يد محمد بن عبد الوهاب (1703 - 1792)[2].جاءت الدعوة الوهابية بالمنهج السلفي بهدف ما تعتبره تنقية لعقائد

---

[1] كريمة كروي، **مرجع سابق الذكر**، ص. 53.

[2] سليمان صديق علي، تعليق على كتاب الإسلام والدولة القطرية، على الموقع:
تم تصفح الموقع يوم: 13-07-2015 على الساعة: 15:52

المسلمين والتخلص من العادات والممارسات التعبدية التي انتشرت في بلاد الإسلام وتراها الوهابية مخالفة لجوهر الإسلام أي البدع بكافة أشكالها. ويصفها أتباعها بأنها دعوة إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والرجوع إلى الإسلام الصافي وهو طريقة السلف الصالح في إتباع القرآن والسنة أي عمليا عدم الاعتماد الكلي على المذاهب الفقهية الأخرى والاعتماد المباشر على النص من القرآن والسنة[1]

وفي سنة 1747 أعلن محمد بن سعود أمير الدِّرْعِيّة قبوله لآراء محمد بن عبد الوهاب وأفكاره، وأعلن مناصرته له. وبهذا التحالف بدأَت الحركة الوهابية وظهرت للوجود بشكل دعوة وبشكل سياسة

وأخذت تمتد فيما جاور الدِّرْعِيّة من القبائل في الدعوة والحكم، وأخذت إمارة محمد بن سعود تتسع ولكن هذه الحركة بعد الاصطدام مع أمير الإحساء والاستيلاء على بلاده وقفت عند هذا الحد، ولم يعرف عنها أنها توسعت بعد ذلك ثم في سنة 1765 توفي محمد بن سعود وخلفه على مَشْيَخَةِ عَنْزَة ابنه عبد العزيز. ، وبعد إحدى وثلاثين سنة من وقوفها وركود حركتها، أي من سنة 1757 إلى سنة 1787 ظهر نشاطها فجأة، واتخذت طريقة جديدة في نشر المذهب، وسمع ذكرها في الخارج بشكل قوي في جميع أنحاء الدولة الإسلامية، ولدى الدول الكبرى، وصارت تشغل جيرانها وتقلقهم، بل تشغل الدولة الإسلامية كلها .[2]

ففي سنة 1787 تحرك عبد العزيز لتأسيس بيت إمارة، وإيجاد نظام وراثة الحكم، أو ما يُسمى بولاية العهد بأن يُثَبّت ابنه سعوداً خليفة له. فقد اجتمع حشد عظيم من الناس ترأسه الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وفي هذا الحشد العظيم جعل عبد العزيز حق الإمارة في بيته، وحق خلافته في الإمارة لأولاده، وأعلن تثبيت ابنه سعود خليفة له. فوافقه ذلك الحشد العظيم وعلى رأسهم محمد بن عبد الوهاب وقرروه، وبذلك أسس بيت إمارة لدولة وليس لقبيلة أو قبائل. ويبدو أنه كذلك جعلت

---

[1] سليمان صديق علي، **المرجع نفسه**.

[2] حسن السوسي، حركة الإسلام السياسي في ميزان الحداثة، على الموقع:
تم تصفح الموقع يوم: 20-07-2015 على الساعة: 20:30
http://www.nlka.net/index.php/2014-07-10-22-08-10/162-2014-12-09-13-15-13

الخلافة في المذهب الوهابي في بيت محمد بن عبد الوهاب. وبعد هذا التثبيت لخلافة الأمير ولخلافة شيخ المذهب نشطت الحركة فجأة في الفتح والتوسع، وصارت تقوم بالحرب لنشر المذهب. فقد قام عبد العزيز في سنة 1788 بتجهيز حملة عسكرية ضخمة وهاجم الكويت وفتحها واستولى عليها. وكان الإنجليز يحاولون أخذ الكويت من الدولة العثمانية ولكنهم لم يستطيعوا ذلك. فقد كانت الدول الأخرى مثل ألمانيا وروسيا وفرنسا تقف في وجههم، وكانت دولة الخلافة تقاومهم. فكان فصل الكويت عن الدولة العثمانية ثم التقدم إلى الشمال لحمايتها لافتاً لنظر.[1] ثم كانت الصفة التي تأخذها هذه الحرب وهي الصفة المذهبية التي تثير المشاعر الدينية، وهكذا بدأ الوهابيون نشاطهم فجأة بعد ركود دام عشرات السنين، وبدأوا هذا النشاط بطريقة جديدة هي نشر هذا المذهب عن طريق الحرب والفتح لإزالة معالم المذاهب الأخرى ، وإقامة مذهبهم مكانها. ثم أخذوا يواصلون هذا النشاط بمحاولات التوسع. وصاروا مدعاة قلق وإزعاج في جزيرة العرب والعراق والشام، وللدولة العثمانية بوصفها دولة الخلافة، وصاروا يحملون السيف لمقاتلة المسلمين لترك ما يعتنقون من آراء غير المذهب الوهابي، ، ويقاتلون الخليفة ويفتتحون البلدان الإسلامية. ثم في سنة 1792 توفي محمد بن عبد الوهاب، فخلفه ابنه في منصبه في الدولة بالنسبة للمذهب الوهابي تماماً كما خلف سعود أباه عبد العزيز. وهكذا سار الأمراء السعوديون متخذين المذهب الوهابي أداةً سياسية. [2]

ثانيا: الحركات الاخوانية :

تعتبر حركة الإخوان المسلمين كبرى الحركات الإسلامية المعاصرة، أسسها الشيخ الإمام حسن ألبنا ولد في إحدى قرى البحيرة بمصر ونشا نشأة دينية في أسرة تركت بصماتها واضحة على كل حياته. بعد إكمال دراسته الجامعية في دار العلوم، عاد ألبنا إلى الإسماعيلية لبدء عمله كمعلم في مدرسة حكومية.ولقد بدا بعدها نشاطه الدعوي في أوساط المقاهي ابتداء لينتشر إلى باقي شرائح المجتمع،وفي أبريل 1928 تم تأسيس النواة الأولى من الإخوان.[3]

---

[1] حسن السوسي، **المرجع نفسه**.

[2] سليمان صديق علي، تعليق على كتاب الإسلام والدولة القطرية، **مرجع سابق الذكر**.

[3] أحمد الموصلي، **مرجع سابق الذكر**، ص. 192.

انتقل الإمام حسن ألبنا إلى القاهرة سنة 1932 للعمل هناك ، وانتقلت قيادة الحركة معه إليها ،فأصبحت القاهرة هي المركز الرئيس لتلك الحركة ،وتوسع بعدها نشاط الحركة وتكثفت الدروس والمحاضرات وأنشئت التشكيلات الكشفية والرياضية ،وأقيمت المؤتمرات وأنشئت الحركة كذلك مراكز التدريب رياضية وبدنية، وامتد العمل إلى العمل السياسي وبحلول عام 1938 أصبحت الحركة كمنظمة مقبولة من العامة كحركة مجتمعية ،تربوية ،ثقافية وسياسية.[1]

لقد أسهمت دعوة الحركة إسهاما عظيما في انبثاق الصحوة ولقد كانت في طليعة اهتماماتها تحرير فلسطين من طغيان الصهاينة وشارك الإخوان في حرب فلسطين 1948 ، واغتيل الإمام حسن ألبنا سنة 1949 وكان لاستشهاده اثر سلبي فاعل على الحركة ولكنها مع ذلك واصلت وجودها ونشاطها.

لقد مرت حركة الإخوان بالعديد من التجارب ومراحل النجاح والفشل، إلا أن زخمها مازال في ازدياد، اخترقت الجماعة معظم شرائح المجتمع المصري والمجتمعات العربية الأخرى كما أن لديها فروعا في جميع أنحاء العالم ، بما في ذلك الدول الخليجية ، والجزائر ،الأردن وفلسطين ،لبنان وليبيا وموريتانيا، السودان وسوريا[2].

إن جماعة الإخوان هي جماعة إسلامية، تصف نفسها بأنها "إصلاحية شاملة". تعتبر أكبر حركة معارضة سياسية في كثير من الدول العربية، خاصة في مصر، وسرعان ما انتشر فكر هذه الجماعة، فنشأت جماعات أخرى تحمل فكر الإخوان في العديد من الدول، ووصلت الآن إلى أكث من أربعين دولة تضم كل الدول العربية ودولاً إسلامية طبقاً لمواثيق الجماعة فان "الإخوان المسلمين" يهدفون إلى إصلاح سياسي واجتماعي واقتصادي من منظور إسلامي شامل في مصر وكذلك في الدول العربية التي يتواجد فيها الإخوان المسلمون مثل الأردن والكويت وفلسطين كما أن الجماعة لها دور في دعم

---

[1] ابراهيم غرايبية، التوجه الإصلاحي في الحركات الإسلامية، على الموقع:
تم تصفح الموقع يوم: 19-07-2015 على الساعة: 13:10
http://www.aljazeera.net

[2] إراهيم علي حيدر، الإسلام السياسي، الجبهة القومية في السودان نموذجا، **مرجع سابق الذكر**، ص. 73.

عدد من الحركات الجهادية التي تعتبرها حركات مقاومة في العالمين العربي والإسلامي ضد كافة أنواع الاستعمار أو التدخل الأجنبي، مثل حركة حماس في فلسطين وتسعى الجماعة في سبيل الإصلاح الذي تنشده إلى تكوين الفرد المسلم والأسرة المسلمة والمجتمع المسلم، ثم الحكومة الإسلامية، فالدولة فأستاذية العالم وفقاً للأسس الحضارية للإسلام عن طريق منظورهم.[1]

ثالثا:الحركات الإصلاحية التحريرية:

الحركة الإصلاحية الأفغانية : أسسها جمال الدين الأفغاني المولود سنة 1838 في سعد أباد بإحدى القرى الأفغانية القريبة من العاصمة كابول أما وفاته فكانت بالأستانة–اسطنبول في 09 مارس 1897. يلاحظ على حركة الإصلاح الأفغانية، التي استندت إلى المرجعية الإسلامية نظراً إلى كون روادها وممثليها هم علماء وشيوخاً ورجال دين. وحيث كانت التيار الأكثر رفضاً للهزيمة، وفي الوقت ذاته الأكثر رفضاً للانضمام إلى الآخر. كان رواد الإصلاح أكثر اهتماماً بمشروع النهضة وأكثر اهتماماً بأسلمتها. ولكنها اتسمت ببعد النظر وشموليته. لاسيما إذا استحضرنا ملهم هذه الحركة، جمال الدين الأفغاني الذي أكسبته أسفاره الكثيرة تبصرا بأحوال الأمة الإسلامية وكانت دعوته هي البذرة الأولى في غرس ودفع الحركات الوطنية التي ظهرت في مختلف البلاد الإسلامية ويقول المؤرخ عبد الرحمن الأفغاني في هذا الصدد"ظل الشرق قرونا وأجيالا رازحا تحت نير الجمود الفكري والتأخر العلمي ، والاستبعاد السياسي ،إلى أن قيض الله له جمال الدين الأفغاني ،فنفخ فيه روح اليقظة والحياة وأهاب بالنفوس أن تنهض وتتحرك وبالعقول أن تستيقظ ، وبالأمم والجماعات أن تتطلع إلى الحرية ، فكانت رسالة إلى الشرق مبعث النهضة الحديثة ".[2]

الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية الباكستانية : .

الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية الباكستانية جماعة إسلامية معاصرة كرست جهودها في سبيل إقرار الشريعة الإسلامية وتطبيقها في حياة الناس والوقوف بحزم ضد جميع أشكال الاتجاهات العلمانية التي تحاول السيطرة على المنطقة، أنشاها أبو الأعلى المودودي هو أصولي باكستاني واحد

[1] ابراهيم علي حيدر، **المرجع نفسه**، ص ص. 75-77.

[2] محمد عمارة، **جمال الدين الأفغاني المفترى عليه**،(القاهرة: دار الشروق، 1984)، ص. 45.

من أكثر المفكرين الاسلامين تأثيرا في الحركات الإسلامية المتشددة وتيار الإسلام في القرن العشرين ،اثر المودودي في مفكرين كبار من أمثال سيد قطب خصوصا في تطوير مبدأي الحاكمية والجاهلية وأعداد كبيرة من المفكرين المتشددين[1] تأسست الجماعة الإسلامية قبل ولادة باكستان عام 1941 على يد أبو الأعلى المودودي ونشطت في شبه القارة الهندية باعتبارها حركة إصلاحية تستهدف "إصلاح المسلمين أفرادا ومجتمعات، فضلا عن إصلاح نظام الحكم، ودعا مؤسسها المسلمين لحمل دعوة القرآن والتبشير بها في العالم، واتخذت الجماعة صفتها الباكستانية بعد قيام دولة باكستان عام 1947 ، وأصبحت أكثر وضوحا في دعوتها للإصلاح السياسي، حيث دعا المودودي الدولة الوليدة (باكستان) لتبني تطبيق الشريعة الإسلامية وجعلها القانون الحاكم. وقد تصادمت الجماعة ورؤيتها هذه مع العديد من حكام باكستان وأحزابها من الذين يخالفون رؤية الجماعة أو يتناقضون معها.[2]

ولقد تركت شخصية أبو الأعلى المودودي أثرا كبيرا على فكر الجماعة وتوجهاتها بل تجاوزت ذلك، حيث أصبح العديد من أفكاره جزءا من فكر وبرامج حركات إسلامية حول العالم، و تلاقحت مع أفكار مشابهة لشخصيات وحركات إسلامية في العالم العربي، وبخاصة فيما يتعلق بنظرية الحكم ومفهوم "حاكمية الشريعة" ومرجعيتها العامة في السياسة والاجتماع والاقتصاد، وهو ما أعطى الجماعة قدرة على التواصل بكفاءة مع إسلاميي العالم العربي وبقية العالم الإسلامي.

ويلاحظ أن الجماعة الإسلامية دخلت طورا جديدا في أدائها السياسي ابتداء من عام 1993 حيث دخلت الانتخابات التشريعية منفردة وأكثرت من نشاطاتها الشعبية العامة على نحو لافت، وهي التي كانت توصف عادة بالنخبوية وكان جل عملها في وسط طلاب الجامعات. وتجدر الإشارة إلى أنه ينسب للجماعة بضعة آلاف من المدارس الدينية. وبدخولها مؤخرا من موقع القوي في تحالف

---

[1] شفيق شقير، الجماعة الإسلامية البكستانية أداء جديد وقيادة للمعارضة، على الموقع: http://www.aljazeera.net
تم تصفح الموقع يوم: 23-07-2015 على الساعة: 17:50

[2] **المرجع نفسه.**

إسلامي خالص، يحاول خصومها مقارنتها بحركة طالبان وهو ما تنفيه الجماعة مطلقا، فيما تنظر إليها أحزاب معارضة غير إسلامية على أنها رأس المعارضة الباكستانية في هذه المرحلة.[1]

المطلب الثاني : الحركة الإسلامية بين السياسة والإصلاح :

إن الحركات الإسلامية المعاصرة ما هي إلا نتاج مجتمعي حتمي نتيجة الأوضاع الكارثية التي آلت إليها الشعوب الإسلامية؛ وهذا خلال حقب الاستعمار المظلمة وما بعدها ؛حيث رأت المجتمعات بداية في هاته الحركات والتي قلنا في البداية أنها كانت إصلاحية دينية رأى فيها المخلص الوحيد لهاته المجتمعات من الظلمات والانحطاط الناتج عن الاستعمار ،هذا الواقع والتراكم والميراث التاريخي، تمخض عند ميلاد :"حركة الإسلام الإصلاحي "أهمها كما سبق الذكر الحركات الوهابية والحركات الاخوانية ...الخ والتي جعلت من الإصلاح منهجا لها في مواجهة موجة التغريب المجتمعي.[2]

ما من حركة إسلامية إصلاحية إلا وهي تهدف لتغيير الواقع الاجتماعي و السياسي بدرجة أو بأخرى، غير أن جهود هذه الحركة وهي تشتبك مع مشاكل المجتمع وقضاياه تتسيس بمختلف درجات التسييس وما ذلك إلا لغلبة العقل السياسي وهو ما يجعلنا نسأل هذه الأسئلة لماذا تضخم السياسي؟ هل المجتمع الإسلامي هو الذي يوجد الدولة الإسلامية أم أن الأخيرة هي التي تخلق المجتمع الإسلامي؟هل هو وعي سياسي حقيقي؟[3]

إن الحركة الإسلامية التي ترفع لواء الإصلاح في مجتمعاتنا العربية والإسلامية عندما تتقدم ثقافيا فهي بذلك تطرح نفسها بديلاً حضارياً وليس مجرد "مشروع سياسي" وإذا توجهت الحركة نحو مشروع ثقافي شامل صار التحرك السياسي أحد أبعاده، وذلك على العكس مما هو حادث، حيث الثقافة "إن وجدت" أحد أبعاد المشروع السياسي ومن ثم انعكس ذلك على لغة الخطاب وأجندة الحركة لقد اعتمدت هاته الحركات على ظاهرة العودة المجتمعية الى عصر السلف والتي تعتبر في جوهرها حركة إحياء ديني إسلامي. إن ظاهرة الإحياء الإسلامي هي جزء من عملية إحياء ديني وبقدر عظمة أهمية

---

[1] محمد سبيلا، "المقاربات الفكرية والسياسية والنفسية لظاهرة التطرف الديني في العالم العربي"، **مجلة الحياة**، ع66، مارس 1998، ص. 19.

[2] عبد الوهاب أيمن، "حركات الإسلام السياسي ونمط جديد من التفاعلات العربية"، **مجلة السياسة الدولية**، ع133، 1993، ص. 88.

[3] **المرجع نفسه**، ص. 89.

معناها الديني وتأثيرها المجتمعي، بقدر ما هي معرضة لخطر و سوء الفهم والتفسير وسبب ذلك هو انعدام وجود توافق أساسي بين طبيعة هذه الظاهرة المجتمعية الواسعة الانتشار، من جهة، و الجهود الفكرية المبذولة لفهمها، من جهة أخرى،فبرز ما يسمى بحركات الإسلام السياسي والتي هي وليدة وخريجة مدرسة الإصلاح أو الحركات الإصلاحية الدعوية ، التي انتقلت من حركات شعبية إصلاحية إلى حركات إسلامية سياسية،[1] و تتعدد مداخل تقييم و تحول الحركات الاسلامية السياسية ولكنها تلتقي كلها في اعتبار إن هذه الحركات هي حركات تعبير واستجابة للواقع الاجتماعي المتمثل في فشل الدولة القومية في القيام بمهامها التي هي الحفاظ على الوجود الوطني والمصالح الوطنية فالفشل السياسي من جهة و إحساس الناس أنه لا أحد يهتم بصون وجودهم ومصالحهم بصفة عامة. الأمر الذي اضطر معظم الحركات الإصلاحية إلى التوجه نحو العمل السياسي،[2]ثمة اتجاه فكري وتاريخي سائد أن جمال الدين الأفغاني هو مؤسس الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة،. وقد أثر الأفغاني في جيل كامل من المسلمين، وكان له نفوذ وتأثير في مختلف أنحاء العالم الإسلامي التي طاف بها من أفغانستان إلى إيران والهند وفرنسا ومصر والعراق وتركيا، وكان له عبر تلاميذه وبخاصة محمد عبده تأثير على المفكرين والمثقفين في مصر وبلاد الشام وبخاصة إصلاح مؤسسات التعليم كالأزهر والمحاكم. وامتد هذا التأثير إلى رشيد رضا الذي كان لمجلته "المنار" صدى وتأثير في كل أنحاء العالم الإسلامي، وكان حسن البنا على صلة قوية برشيد رضا وقد استأنف لبعض الوقت مجلة المنار بعد وفاة الشيخ رشيد رضا.[3] يميز عبد الإله بلقزيز في كتابه "الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي" بين اتجاهين أو تيارين إسلاميين. هما الإصلاحي النهضوي الذي يعبر عنه جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد بلحسن الحجوي في المغرب, وتيار الصحوة الإسلامية ويعبر عنه حسن البنا، وسيد قطب، وعبد السلام ياسين في المغرب، وتقي الدين النبهاني وقد حدثت قطيعة كبرى بين التيارين فاشتغل الثاني منهما بالسياسة، والأول لم

---

[1] محمد أشتيه، **مرجع سابق الذكر**، ص. 18.

[2] عبد الخالق حسين ، **مرجع سابق الذكر**

[3] محمد عمارة، **مرجع سابق الذكر**،ص،48.

ينغمس بها. ولكن المفارقة المثيرة –كما يلاحظ بلقزيز– أن وعي الإصلاحيين كان إلى الوعي السياسي أقرب من وعي"الصحويين.[1]

برغم أنهم (التيار الإصلاحي) تمسكوا بموقعهم الفكري كدعاة إلى مشروع إصلاحي مجتمعي، لم تكن مطالبهم متواضعة ولكنها واقعية، و محكومة بمراعاة حقائق التحول الجديد الناشئ في امتداد ميلاد المدنية الغربية.يمكن رصد الكثير من المؤشرات والأدلة على الوجهة الإصلاحية التي بدأت الحركات الإسلامية تسلكها وإلى تحولها من أعمال تنظيمية إلى أعمال حزبية مؤسسية ومجتمعية. [2]

مما يعني أن مقاربة الإصلاح الديني والإصلاح السياسي صعبة التفريق في واقعنا الحالي وهي الآن مندمجة ؛السياسة في الدين والدين في السياسة ومن الصعب فكهن إلا بجهد فعلي والجهد الفعلي هذا يعني يتطلب بداية الاعتراف بالتعددية داخل الإسلام وبالتعددية داخل المجتمعات كل ما تحركت السياسة تحرك الدين وكل ما تحرك الدين تحركت السياسة.

المطلب الثالث: الحركات الاسلامية و المشاركة السياسية.

لقد زاد النقاش في الحقبة الأخيرة من القرن العشرين بين أولئك الذين ينتمون إلى حقل العمل لإسلامي والاهتمام بالسياسة الشرعية ودراستها حول مدى مشروعية العمل السياسي للحركات الإسلامية في ظل الأنظمة السياسية الوضعية ، لذلك فقد دارت نقاشات نظرية مختلفة في المجال الدعوي والحركي تدور حول إمكانية وجواز المشاركة السياسية ، وهذا بالنظر للنجاحات التي حققتها بعض الحركات الإسلامية في تجربتها السياسية والتي أدت ببعضها إلى الوصول إلى الحكم وإجمالا يمكن حصر هاته النقاشات في تيارين هما :

أولا: المـؤيـدون

---

[1] قطاف تمام أسماء، دور الحركات الإسلامية في مسار التحول الديمقراطي"حركة النهضة التونسية نموذجا"، **مرجع سابق الذكر**، ص.

[2] **المرجع نفسه**.

هناك العديد من المفكرين الإسلاميين(*)[1] وزعماء الحركات الإسلامية ممن يؤيدون المشاركة السياسية و يميلون إلى الإندماج وفق أسلوب وإستراتجية تقوم على التراضي والتوافق وتكونت لديهم بوادر قابلة للتطور نحو وعي بأهمية لمشاركة كآلية ضرورية لفرض أرائها وتوجهاتها السياسية وتحقيق أهدافها عن طريق صناديق الإقتراع ويرون أن المشاركة السياسية إنما هي مشاركة المسلمين وليست مشاركة الإسلام في الحكم مع الأخرين، المراد من طروحاتها رفع الظلم عن المسلمين، تحصيل حقوقهم ووقف التآمر الذي يهدف إلى إستئصالهم وتدعيم مواقفهم الإجتماعية ،الإقتصادية ،السياسية و العسكرية ليكون أقدر على التحدي والصمود في وجه محاولات التذويب والتغريب، وتقليم أظافر التسلط السياسي التي أبتليت به شعوب الأمة العربية والإسلامية، ولذلك فمن الأهمية بما كان وصول الدعوة الإسلامية إلى منبر البرلمان من خلال لإنتخابات، فهذا المنبر ليس حكرا على أصوات دعاة السياسة الحزبية على إختلاف 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 ،[2]الحركات الإسلامية عليها أن تمارس حقها كطرف سياسي معترفة بغيرها من الأطراف السياسية الأخرى، مقدمة إختياراتها للنموذج الإسلامي، وتشارك في الحكم جزئيا لتدريب أفرادها على إدارة المؤسسات وعلى قيادة الجماهير وتعبئتها وتوعيتها بأهداف الحركة الإسلامية، فالمجتمع الإسلامي لم يترل مكتلا، وسقط في يوم، وإنما بني حجرا وسقط حجرا حجرا ، وهكذا . إعادة البناء [3] وعليه نجد بعض الإسلاميين يروجون للديمقراطية ومن بينهم "يوسف القرضاوي" تحت عنوان فقه الموازنات، فعندما سئل عن الحكم الشرعي في إشتراك حزب الرفاه الإسلامي التركي في حكم علماني ديمقراطي، رد قائلا :"إن الحكم هنا يجب أنّ يبنى على فقه الموازنات فإذا وجد أنّ مصلحة الإسلام والمسلمين تقتضي الإشتراك جاز

(*)من بين هؤلاء نجد "حسن البنا" زعيم جماعة الإخوان في مصر ،" راشد الغنوشي "مؤسس حركة النهضة في تونس "حسن الترابي" زعيم الحركة الإسلامية في السودان ، "عبد السلام ياسين" زعيم جماعة العدل والإحسان ،في المغرب هذا الأخير الذي يعتبر أنّ معضلة الحياة السياسية في المغرب تكمن في طبيعة النظام السياسي و ليس في المشاركة السياسية ، لهذا فالتشكيك لا يذهب إلى المشاركة في حد ذاتها ، بل إلى نظام الحكم وشكل الدولة فالنظام الملكي حسب ماتراه الحركة يستولي على جميع السلطات ، ومراكز القرار الحقيقية بيد فئة قليلة تتمثل في الملك ونخبة تتجمع حوله، ولا يبقى للوزراء و البرلمانيين إلا تنفيد التعليمات.

[2] الشيخ عبد الخلاق، **الصحوة الإسلامية** : مناهج ومدارس وحركات ، ط 1 ،(بيروت : دار سبيل الرشاد، 1999) ، ص 326

[3] الشيخ عبد الخلاق، **المرجع نفسه** ، ص 329.

ذلك"،[1] ويتساؤل 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.

ثانيا: المعارضون

إذا كان الفريق الأول من المفكرين و الزعماء الإسلاميين يجيزون المشاركة السياسية مع الأنظمة الوضعية ، فإنّ الفريق الثاني يرفض المشاركة السياسية رفضا تاما ويعتبرها خروجا عن تعاليم الإسلام. يرون أنّ المشاركة السياسية تأتي في صالح الجاهلية و أنظمتها الوضعية لا في صالح الإسلام والدعوة الإسلامية، و أنه لا يمكن الإلتقاء مع الجاهلية في منتصف الطريق لأنّ الرسول (ص) ومعه الصحابة، قد تحملوا إيذاء الجاهلية الأولى أكثر مما تفعله الجاهلية الحديثة بالمسلمين،ومع ذلك لم يستجب لعروضها المغرية في المشاركة، فالجاهلية جاهلية و الإسلام إسلام ، والفارق بينهما بعيد، والسبيل هو الخروج عن الجاهلية بجملتها إلى الإسلام بجملته، وأول خطوة في الطريق هي تميز الداعية وشعوره بالإنعزال التام عن الجاهلية تبصرا ومنهجا وعملا،الإنعزال الذي لايسمح بالإلتقاء في منتصف الطريق والإنفصال الذي يستحيل معه التعاون إلاّ إذا أنتقل أهل الجاهلية إلى الإسلام، فليس هناك أنصاف الحلول ولا إلتقاء في منتصف الطريق ولا إصلاح العيوب ولا ترقيع مناهج[2]، ومن أسباب رفض هذا الفريق الدخول للبرلمان وإعتباره ضياع للمبادئ الإسلامية وفيه التضليل والحيرة للمسلمين مايلي:[3]

– لأن هذه المجالس تصدر قوانين مخالفة للإسلام.

–إن الناس حين يرون الإسلاميون قد دخلوا هذه المجالس يقعون في حيرة، لو كان نظام الحكومة صالحا فلماذا يعيبون على هذا النظام، وإذا كان هذا النظام باطلا فلماذا يدخل الإسلاميون فيه، بمعني آخر إذا كان النظام على حق فلماذا يطالبون بتغييره ؟ و إذا كان باطلا فلماذا يشاركون فيه؟

---

[1] **المرجع نفسه** ، ص 330

[2] كروي كريمة ، **مرجع سابق الذكر**، ص. 42.

[3] الشيخ عبد الخلاق، **مرجع السابق ذكره**، ص ص331 -332

-إن الديموقراطية كما عرفوها حكم الشعب للشعب وبالشعب،والإسلام يقول لاحكم إلاّ لله، فالله هو الذي يحكم بين عباده ويصدر التشريعات لهم، وليس لفرد ولا لجماعة ولا لحزب ولا مجلس الحق في التشريع ، فالديمقراطية إذن أمر لايوافق عليه الإسلام من حيث إعطاء الحكم للشعب .

كما يقر البعض بعدم جواز مشاركة الإسلاميين مع الأنظمة الحاكمة وذلك للأسباب التالية:[1]

-إنّ المشاركة السياسية للإسلاميين مع الأنظمة الحاكمة ، تؤدي إلى تمييع المشروع الإسلامي في أدهان المسلمين.

-إنّ المشاركة السياسية تؤدي إلى دعم النظم الحاكمة بعناصر وكفاءات الإسلاميين، وتساعد على بقائها و إستمرارها.

-إنّ المشاركة السياسية من قبل الإسلاميين تعطي غطاء شرعيا للأنظمة الحاكمة وكان من الواجب أن يتم تعريتها أمام المسلمين.

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

[1] كروي كريمة، **مرجع سابق الذكر**، ص. 43.

خلاصة

لقد خلف ظهور عدة اتجاهات في التيار الإسلامي نقلة نوعية في طبيعة تفكير العقل الإسلامي الحديث ،ونتج عنه بروز العديد من الأفكار التحديثية التي تأثرت بالتطور الذي بلغته المجتمعات الغربية وقد كانت هذه الأفكار هي القاعدة التي ستبرز من خلالها العديد من الأفكار والاتجاهات السياسية المنادية بالدعوى إلى التجديد.

أدى ولوج عدد من الحركات الإسلامية حقل المشاركة السياسية في الأقطار العربية إلى طرح مجموعة من الإشكالات الفكرية والسياسية المرتبطة بعلاقة الدولة بالدين والمواطنة والعلاقة بالآخر.. وقد حاولت مجمل هذه الحركات مقاربة مختلف هذه المواضيع وما يحيط بها من إشكالات وإيجاد إجابات لمختلف الأسئلة المطروحة في هذا السياق. وباعتبارها جزءا من القضايا السياسية المعاصرة؛ فقد حظيت هذه الإشكالات أيضا باهتمام كبير من لدن عدد من الباحثين والكتاب الذين أغنوا بإسهاماتهم الفكرية هذا النقاش الذي يكتسي أهمية كبرى في المنطقة العربية و الاسلامية.

المبحث الاول: الإشكالات النظرية لحركات الإسلام السياسي

يمكن مراجعة الكثير من القضايا التي تضمّنها الفكر السياسي الاسلامي وخاصّة منها تلك القضايا التي تشكّل البناء الأساسي لهذا الفكر، والتي تتفرّع عنها جملة كبيرة من التفاصيل والفروع. فإننا نعرض بعض النماذج من القضايا الهامّة التي يتعيّن فيما نقدّر البدء بمراجعتها لما تمثّله من أهمّية في

البناء السياسي بصفة عامّة، وما تمثّله من أهمّية بالنسبة للواقع السياسي الذي عليه الحركات الاسلامية اليوم بصفة خاصّة

المطلب الاول: رئاسة الدولة

في الموروث من الفكر السياسي الاسلامي تضخيم كبير لمؤسّسة رئاسة الدولة، سواء من حيث المواصفات التي يُشترط توفّرها في الرئيس، أو من حيث الصلاحيات التي تفوّض إليه، ويكاد يكون تاريخ الدولة الإسلامية قد بني في الواقع على ذلك. وإذا كان الشرع قد أحاط منصب الإمامة أو الخلافة بقسط مقدّر من المهابة بما كلّفه به من مهام ، فإنّ الفقه السياسي الاسلامي كما يبدو لنا قد ضخّم من ذلك المنصب بما تجاوز به مقصد استتباب وحدة الأمّة على أساس العدل المنتج للعمران إلى ما يغري الرئيس بأن يمارس الاستبداد.

الترشّح لمنصب الرئاسة :ففي الفكر السياسي الاسلامي تشترط في الترشّح لمنصب الرئاسة شروط كثيرة تنحو في مجملها المنحى الإيماني والأخلاقي والعلمي كما هو معلوم، وهو ما لخصه عضد الدين الإيجي مجاريا فيه من جاء قبله بقوله: " الجمهور على أنّ أهل الإمامة مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين، ذو رأي ليقوم بأمور الملك، شجاع ليقوى على الذبّ عن الحوزة" وقد ظلّت هذه الشروط تتردّد في مؤلّفات السياسة الشرعية منذ الماوردي إلى عصرنا الحاضر.

ولقد كان لهذه الشروط التي ينبغي أن تتوفّر في رئيس الدولة أثر بالغ في حجم الصلاحيات التي أوكلت إليه، وفي الطريقة التي يمارس بها الحكم، إذ بناء عليها فيما تتضمّنه من نقاء أخلاقي وقدرات ذاتية وعلمية تنزع منزع المثال الذي قد لا يكون متحقّقا في الواقع ،قد أوكل إليه التصرّف في شؤون الأمّة باجتهاده تصرّفا يشبه أن يكون مطلقا في نطاق ما هو مسموح به في الشرع، وليس في هذا الفقه من أحكام الشورى المقيّدة لتصرّف الرئاسة قدر ذو بال، وإن وُجد شيء من ذلك فإنّ الشورى المعلمة لا الملزمة كانت هي الصوت الأعلى فيه وهو ما جرى الأمر عليه في واقع الحكم في الدولة الإسلامية طيلة تاريخها إلاّ في الأقلّ . ويبدو أنّ الفكر السياسي الاسلامي كان ينحو في هذا الشأن المنحى المثالي المجرّد من جهة، ومنحى اتّقاء الفتنة والسطوة من جهة أخرى، إذ كأنّ الشروط الإيمانية

والأخلاقية المشروطة في الإمام اتُّخذت مبرّرا لتوسيع سلطته، واعتبرت ضمانا للالتزام بالعدل والابتعاد عن الاستبداد، فأُوكل الإمام إذن في تصرّفاته إلى تقواه وعلمه وقوّته، وانحسرت بذلك الأحكام الشرعية المقيّدة لتلك التصرّفات من خارج ذات الإمام مثل أحكام الشورى .

إنّ هذا التأصيل من جهة، وهذه العبرة التاريخية من جهة أخرى يدفعان إلى ضرورة أن يتّجه الفكر السياسي في شأن الرئاسة وجهة التأسيس للأحكام الشرعية التي تضمن أن يتصرّف رئيس الدولة في شؤون الأمّة تصرّفا شوريا، مرورا باستحداث المؤسّسات الأهلية التي يكون لها دور الشورى الملزمة له، والرقابة الدقيقة عليه.

الرقابة : وكما كان لمنصب رئيس الدولة في الفكر السايسي الاسلامي من صلاحيات واسعة تميل إلى أن يكون مستبدّا بها دون مشورة الأمّة، فإنّ مبدأ الرقابة عليه في تصرّفاته ومحاسبته على أداء مهمّته لم يكن لها حظّ يذكر في هذا الفقه، وإذا ما كان لها ذكر فإنها تكاد تقتصر على المناصحة الوعظية التي تخلو من معنى الإلزام، فضلا عن أن تُختطّ لتلك المراقبة خطّة منظمة من هيئة معلومة أو مجلس محدّد، وإنما تُركت هذه المناصحة مرسلة في الأمّة، وإن تكن متّجهة إلى العلماء بالدرجة الأولى. ولما كان وضع الرقابة على هذا النحو من الضعف في الفقه السياسي، فإنّها لم يكن لها في الواقع تحقّق فعلي سوى بعض المأثورات من النصائح والمواعظ لهذا الإمام أو ذاك من رؤساء الدول الإسلامية.

عزل الإمام :وقد كان الأمر كذلك أيضا بالنسبة لعزل الامام ، فهو أمر جرى فيه الفقه السياسي مجرى التضييق البالغ، واشترطت فيه اشتراطات مشدّدة أوشكت أن تضفي على هذا المنصب صفة القداسة ، حتى لقد ذهب الماوردي إلى أنّ الإمام إذا أصابه مرض يُفقده عقله بصفة ملازمة كالجنون والخبل فإنه لكي يصبح سببا كافيا لعزله عن الإمامة ينبغي أن يكون غيابَ عقله مستديما لا تتخلّله إفاقة، أما إذا كان غيابا تتخلله إفاقة فإن كان زمان الخبل أكثر من زمان الإفاقة فهو كالمستديم يُمنع من عقد الإمامة واستدامتها، ويخرج بحدوثه منها، وإن كان زمان الإفاقة أكثر من زمان الخبل ... فقيل يُمنع من استدامتها .. وقيل لا يُمنع من استدامة الإمامة"2، ومعنى هذا الكلام أنّ الإمام إذا كان يغيب عقله بجنون عشر ساعات في اليوم والليلة فإنه يمكن أن يبقى مع ذلك إماما، ولا يعزل ليُستعاض عنه بغيره، وذلك رأي في منتهى الفساد فيما نقدّر .

ومن مظاهر التشدّد في عزل الإمام أنّ العزل لا يتمّ إذا ما جُرحت عدالته، أو انحرفت عقيدته بتأويل، وهو ما رواه الفراء إذ يقول:" فإن كان جرحا في عدالته وهو الفسق، فإنه لا يمنع من استدامة الإمامة، سواء كان متعلقا بأفعال الجوارح، وهو ارتكاب المحظورات، وإقدامه على المنكرات، اتباعا لشهوته، أو كان متعلقا بالاعتقاد، وهو المتأول لشبهة تعرض يذهب فيها إلى خلاف الحقّ" . ولا يفوت في هذا المقام التذكير برأي القرطبي ، الذي يجعل إخلال الإمام بالشورى مبررا لعزله، فهو رأي متقدّم جدا بالنسبة لما ساد في هذا الشأن في الفقه الشرعي .

ويبدو أنّ التشدّد في عزل الإمام على النحو الذي وصفنا من أهمّ أسبابه التحسّب لما قد يحدث عن العزل من الفتنة التي تضرّ بمصلحة المسلمين عموما؛ ولهذا فقد صيغ للعزله مقياس دقيق يطبق عليه، وهو أن العزل يتمّ بميزان المصلحة والمفسدة، فإذا ما كان يستجمع أسبابه، وكانت الفتنة الحاصلة منه أشدّ ضررا من ضرر إخلال الإمام بالأمانة فإنه لا يجوز، وإذا كان العزل يسبّب فتنة ضررها أقلّ مما يسببه البقاء على الإمامة، فإن العزل يكون جائزا. ويكاد يكون قد استقرّ الحال في الفقه السياسي على التشدّد في العزل إلى ما يقارب المنع.

وقد كان لهذا التضخّم في رئاسة الدولة من جميع أطرافها أثر في الثقافة السياسية للحركات الاسلامية، بل امتدّ هذا الأثر من رئاسة الدولة إلى كلّ رئاسة في المؤسسات الاجتماعية، وهو الأثر المتمثّل في الاستبداد بالرأي، وفي التشبّث بموقع الرئاسة، ولا اخال هذا الوضع يتغيّر إلا بمراجعة للفكر السياسي الاسلامي تؤدّي إلى تغيّر في الثقافة السياسية ليعود تصوّر مؤسّسة رئاسة الدولة إلى ما تقتضيه المبادئ الإسلامية من كون الرئيس نائبا عن الأمّة تختاره بمحض إرادتها ليقوم بتطبيق مرئياتها في شؤون الحياة، وتراقبه في أداء هذه الأمانة، وتحاسبه عليها، وتعزله عنها إذا أخلّ بشروطها .

المطلب الثاني: سلطان الأمّة

مما يؤسف منه أنّ الأمّة في الفكر السياسي الإسلامي لا تحظى بمقام مرموق من حيث ما يكون لها من حرّية في الاختيار، ومن سلطان في تنفيذ ما ترتئيه من الخيارات إن تيسّر لها الاختيار، بل إنّ شطرا كبيرا من الأمّة إن لم يكن الأكبر يُعامل في هذا الفكر بالاستبعاد من مواقع الاختيار والقرار،

بل ويُنعت بنعوت تحمل شيئا من الدونية ، وذلك من مثل مصطلحات العامّة والغوغاء والدهماء وأمثالها . وإذا كانت بعض الآراء في هذا الفقه تكيّف الإمامة بما يظهرها على أنّها نيابة من تلقاء الأمّة للإمام كي ينفّذ إرادتها السياسية، إلاّ أنّ ذلك التكييف سرعان ما تتلاشى مقتضياته بما تمُنع منه الأمّة من حقوق الاختيار والتنفيذ لصالح الإمام.

أ . أهل الحلّ والعقد.

تقرّر في الفكر السياسي الاسلامي أنّ أمور الأمّة في الاختيار موكول إلى فئة قليلة من أفرادها تسمّى بأهل الحلّ والعقد، وهو مصطلح غير محدّد المعالم، وقد ينتهي مدلوله في بعض الأحيان إلى الرجل الواحد كما أشار إلى ذلك إمام الحرمين في كتابه الغياثي حينما جعل الإمامة قد تنعقد للإمام بمبايعة رجل واحد إذا كان مطاعا في قومه قادرا على نصرة الإمام وحمايته، وفي ذلك يقول: " إن بايع رجل واحد مرموق كثير الأتباع والأشياع مطاع في قومه، وكانت منعته تفيد ما أشرنا إليه من نصرة الإمام وحمايته انعقدت الإمامة. "

وقد ظلّ هذا الرأي سائدا في فقه السياسة الشرعية إلى هذا العهد، متسرّبا إلى العقول ضمن الثقافة السياسية المتشكّلة بفكرة استبعاد الأمّة وحلول أهل الحلّ والعقد محلّها، ولو كان عددهم قد ينتهي إلى الفرد الواحد وأما تأويل أهل الحلّ والعقد بأنهم ممثلون لمجموع أفراد الأمّة، وكلاء لهم أو نوّاب عنهم، فهو تأويل من قِبل بعض المفكرين السياسيين المحدثين يندرج ضمن المراجعة التي ندعو إليها، ولا يكاد يوجد له أثر في التراث الفقهي. وحينما يتمحّض معنى أهل الحلّ والعقد للدلالة على عدد محدود من أفراد الأمّة قد ينتهي إلى الفرد الواحد، وحينما يخلو من أيّ معنى للنيابة الحقيقية عن مجموع الأمّة، فإنّ الأمر ينتهي إلى استبعاد الشطر الأعظم من الأمّة من مواقع الاختيار فيما هو شأن يهمّ جميع أفرادها مثل شأن اختيار رئيس الدولة وعقد البيعة له .

وقد كان الأمر كذلك بالفعل كما قرّره أغلب فقهاء السياسة الإسلامية، ومن ذلك ما ذهب إليه الماوردي في بيان أهل المسؤولية في عقد الإمامة حيث قال:" خرج من الناس فريقان: أحدهما: أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمّة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من

عدا هذين الفريقين من الأمّة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم" ، وهكذا فإنّنا نكاد ننتهي في تقدير مؤسّسة أهل الحلّ والعقد وما أُنيط بها من دور في الفكر السياسي الاسلامي إلى تقرير أنّها ليست إلاّ مؤسّسة تسحب من الأمّة سلطانها في اختيار رؤاها واختيار من تعهد له بتنفيذها.

ب . ولاية العـــــهد.

تقرّر في الفكر السياسي الاسلامي منذ وقت مبكّر شرعية أن تنعقد الإمامة بعهد من الإمام يعهد فيه بالإمامة لرجل يخلفه من بعده، وجُعلت هذه الآلية هي الطريقة الشرعية الثانية التي تنعقد بها الإمامة بعد طريقة الاختيار من أهل الحلّ والعقد، بل أصبحت هذه الطريقة في زمن متأخّر هي الطريقة الأولى في التولية على معنى أنّها الأكثر شرعية حتى من اختيار أهل الحلّ والعقد كما يوحي به قول الإيجي مقرّرا ما تثبت به الإمامة:" إنها تثبت بالنصّ من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع، وتثبت ببيعة أهل الحلّ والعقد"، فقد استدلّ على شرعية ولاية العهد بالإجماع مقدّما ذلك على بيعة أهل الحلّ والعقد. وهذا القول من الإيجي هو تلخيص لما تواتر عند أسلافه من فقهاء السياسة منذ الماوردي الذي يقول: أما انعقاد الإمامة " لرجل " بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتّفاق على صحته". وهكذا أصبح هذا الأمر مستقرّا في الفكرالسياسي منذ نشأته، ولا يزال يتبنّاه اليوم بعض الفقهاء و المفكرين .

وقد ذهب بعض الفقهاء في ولاية العهد مذهبا يخفّف من غلوها في الاستبداد بعقد الإمامة، وذلك بأن اشترطوا في شرعيتها لأن تكون طريقا لهذا العقد أن لا يكون لها نفاذ في التولية إلا بتزكيتها من أهل الحلّ والعقد، بل إنّ بعض الفقهاء ذهب في تأويل ولاية العهد على أنها لا تعدو أن تكون اقتراحا لا تنعقد به إمامة، وإنما تنعقد الإمامة بناء على هذا الاقتراح برضى المسلمين به، ولكنّ هذا المذهب ظلّ خافتا في مدوّنات الفكر السياسي الاسلامي ، والصوت الأعلى فيها إنما كان للرأي القائل بأنّ ولاية العهد مكتملة الشرعية بذاتها في عقد الإمامة، غير محتاجة لتزكية من أحد، وحينما يُسند حقّ اختيار رئيس الدولة المستقبلي، وعقد البيعة له إلى رئيس الدولة الحالي، فإنّ ذلك معناه أنّ هذا الحقّ سُلب من الأمّة جمعاء وأُسند إلى شخص واحد منها، وهو الإمام العاهد، وحينما يكون أهل الحلّ والعقد غير مخوّلين لتزكية هذا الاختيار، وغير مطلوب رضاهم عنه كما هو الرأي الغالب،

فإنّه مهما يكن من كونهم لا يمثّلون الأمّة حقّ التمثيل كما شرحناه آنفا إلا أنّه يُعتبر إيغالا في سلبها سلطانها في هذا الأمر الذي يكاد يتوقّف عليه كلّ سلطان لها في أيّ أمر من أمور حياتها، باعتبار أنّ الحقّ في اختيار الإمام تكاد تتوقّف عليه كلّ الحقوق السياسية الأخرى .

ج . الغلبة بالشـــــــــــــوكة

المقصود بالشوكة القوّة العسكرية التي تكون بها الغلبة، وهي في هذا المقام الغلبة التي تمكّن من تنصيب الإمام، بحيث يصبح الإمام منتصبا في موقع الإمامة، ومتصرّفا في شؤون الأمّة لا عن إرادة منها، بل عن غلبة قهرية بقوّة السلاح، هذه الآلية لتولية رئيس الدولة، والمتمثّلة في القوّة العسكرية المعبّر عنها بالشوكة تنزّلت في أغلب مدوّنات الفقه السياسي الإسلامي منزلة مرموقة، وأُسبغت عليها الصبغة الشرعية، حيث أجاز عامّة فقهاء السياسة ولاية المتغلّب، أي المنتصب للإمامة بالقوّة العسكرية، إنّ التشريع لآلية الشوكة في عقد الإمامة يلغي حقّ الأمّة في حقّ الاختيار، ويمنح هذا الحقّ للمتغلّب، ولا يقتصر هذا الإلغاء على مصادرة حقّ الأمّة في مجموعها كما هو حال التشريع لأهل الحلّ والعقد، بل يصادر أيضا دور هؤلاء في عقد الإمامة، لتصبح إذن القوّة العسكرية هي صاحبة الحقّ في تنصيب الإمام، وذلك ما نصّ عليه الإمام النووي في قوله:" وأما الطريق الثالث لعقد الإمامة بعد الاختيار والعهد فهو القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام وتصدّى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده، انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين، فإذا لم يكن جامعا للشرائط بأن كان فاسقا أو جاهلا فوجهان أصحّهما انعقادها لما ذكرناه . "

إنّ هذه الآليات الثلاث في تولية رئيس الدولة قد استحدثت في السياسة الشرعية للحدّ من صلاحيات الأمّة في ممارسة سلطانها متمثّلا في اختيار نمط الحياة التي تبتغيه، واختيار من ينوب عنها في تنفيذ ذلك الخيار وهو رئيس الدولة. ومهما يكن من أنّ ظروف الواقع التي جرت به الحياة السياسية الإسلامية قد اضطرّت الفقهاء أحيانا إلى أن يفتوا ببعض الفتاوى التي تقتضي سلب الأمّة بعض صلاحياتها في الاختيار، إلا أنّ تلك الفتاوى الظرفية آلت في الغالب الأعمّ إلى تشريع فقهي

دائم، لا يجد له سندا من النصوص ولا من تصرفات الخلافة الراشدة، كما لا يجد له مبرّرا في النتائج العملية التي جرى بها الواقع، ولا فيما تغايرت به الأحوال عما كانت عليه زمن ذلك الاجتهاد؛ ولذلك فإنه من الواجب مراجعة هذه القضية على ضوء هذه المؤشّرات الثلاثة.

المطلب الثالث: الديمقراطية والشورى في الفكرالسياسي الإسلامي

في إطار الأنموذج المثالي للدولة الإسلامية ومبادئها وسياساتها، يرد مفهوم (الشورى) ويُستعمل في بعض أنواع الخطاب الإسلامي السياسي، إن لم يكن في كل أنواعه، كمرادف إسلامي لمفهوم الديمقراطية الغربي الذي يشير إلى نظام الحكم القائم على تولي المجتمع لمهمات الحكم ومسؤولياته بشكل مباشر. ولكن المقارنة بين الشورى والديمقراطية تُظهر أن الأولى هي الأقل وضوحا وتحديدا والأكثر إثارة للاختلاف بشأن كل مفرداتها وتطبيقاتها على المستويين المفاهيمي والتطبيقي .

مصطلح الشورى : ينصرف في جذره اللغوي إلى معنى البحث عن الأفكار والآراء واستخلاصها من خلال الحوار والمناقشة مع الآخرين، وهو يعني أيضا الأمر الذي يجري التشاور بشأنه، أما الجذر الاصطلاحي السياسي للشورى فينصرف إلى معنى استطلاع رأي الأمة في المسائل المتعلقة بشؤونها العامة لمعرفة موضع إجماعها بشأن تلك الأمور مباشرة أو من خلال من ينوب عنها ويتحدث باسمها، فالعقول إذا تشاورت اتضحت أمامها السبل وبانت الخيارات لتنتهي بها هذه الشورى إلى الاتفاق على الخيار الأرجح والأفضل لتوافقه من جهة مع أحكام الشريعة أو على الأقل عدم تعارضه معها، وتلبيته من جهة ثانية لاحتياجات الإنسان وتأمينه لمصالحه وتحقيقه لأهدافه .

إلا أن مفاهيم الخطاب الإسلامي السياسي وتطبيقاته مستمدة أصلا وبالأساس من المرجعين الدينيين القدسيين (القرآن والسُنة) قبل أن تكون مستمدة من الأصول اللغوية والاصطلاحية. وقد وردت كلمة الشورى في القرآن الكريم في موضعين فقط فجاءت في الآية 38 من سورة الشورى في صيغة الوصف الامتداحي لمجتمع المؤمنين الذي يقول عنه الله تبارك وتعالى (والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم). وجاءت في الآية 159 من سورة آل عمران في صيغة الأمر الموجه إلى الرسول (ص) حيث يخاطبه تبارك وتعالى فيقول (فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا

عزمت فتوكل على الله)، وتحتمل الأوامر الإلهية الموجهة إلى الرسول (ص) الاختصاص به من دون غيره مثلما تحتمل أيضا شمول العموم بها من بعده. أما في السُنة النبوية المشرفة فهناك الكثير من الأدلة والأمثلة القولية والفعلية والتقريرية على استشارة الرسول (ص) للصحابة في الشؤون الدنيوية والدينية التي لم يأته بشأنها وحي إلهي كطلبه المشورة بشأن موضع نزول جيش المسلمين في غزوة بدر وأسرى المشركين فيها وبشأن حفر الخندق في غزوة الخندق وفسخ الاتفاق مع قادة غطفان فيها. ومن ثم فإن إدارة الرسول (ص) للمجتمع الإسلامي الوليد ودولته الناشئة قد قامت في ركن أساسي منها على الشورى، مع احتفاظه (ص) لنفسه في النهاية بحق طلب المشورة أو عدم طلبها، وحق أخذ أو ترك كل أو بعض ما انتهت إليه المشورة بعد طلبها. وإذ لا تعتمد نتاجات المفكرين المسلمين، بما في ذلك الجزء السياسي منها، على المصادر الإسلامية الأساسية فقط، بل وتعتمد أيضا على المصادر البشرية الفقهية الاجتهادية الفرعية، فإنها تأخذ عن هذه المصادر الفرعية ما يتعلق بتطبيقات الشورى التي كان يأخذ بها أعلام الصحابة والتابعين في كثير مما يهم المسلمين من شؤون دينهم ودنياهم لم يجدوا فيما لهم به علم من الأحكام الدينية ما يمنعهم من الاجتهاد لابتكار أنظمة وسياسات وتطبيقات جديدة لم يجدوا بشأنها وحيا ولا سُنة. فأخذوا بنظام الدواوين ووضعوا أنظمة للجيش والمالية والوزارة وقسموا البلاد إلى ولايات وأعمال مما يمكن أن يُعد من اجتهادات الخلق لتدبير شؤونهم وتسيير أحوالهم، وهو أمر عايشه كثير من الصحابة والتابعين والفقهاء وتعاطوا معه من دون أن يرى فيه أحدهم أمرا يخالف الشرع الإلهي أو يتعارض معه، ولم نسمع أن أحدا منهم وصف شيئا من ذلك بأنه بدعة أو رفض الأخذ به بحجة عدم ورود نص صريح بشأنه في الوحي أو السُنة .

ويتسع الخلاف الإسلامي حول الشورى ويمتد ليشمل أيضا مسألتين أساسيتين أخريين فيها هما:

. وجوب أو عدم وجوب طلب الشورى.

. إلزامية أو عدم إلزامية الأخذ بالرأي الناتج عن الشورى بعد طلبها.

أما بالنسبة لمسألة طلب الشورى فقد انقسمت آراء المسلمين بشأنها بين الندب والوجوب، ومن قال بالوجوب استند في ذلك إلى مصدرين أساسيين ومصدر ثالث فرعي:

. المصدر الأساسي الأول، للقول بوجوب طلب الشورى، هو نصوص الآيتين الكريمتين السابقتين ولهذا المصدر بُعدان مباشر وغير مباشر. فالبعد المباشر يرتبط بتفسير الآية الكريمة (وشاورهم في الأمر) ولهذا التفسير وجهان، الوجه الأول هو القول بأن الرسول (ص) كان بفضل الوحي مستغنيا عن طلب المشورة مما يجعل هذه الآية موجهة أساسا لتعليم الناس وتوجيههم للأخذ بالشورى في إدارة شؤونهم وتدبير أحوالهم مما يعني شمولها ليس فقط لكل من ولي أمر المسلمين بعد الرسول (ص) بل وشمولها لكل المسلمين أيضا. وتؤسس للوجه الثاني لتفسير هذه الآية القاعدة الفقهية القائلة بأن (ما أريد به الخصوص أريد به العموم)، أي أن ما أُريد به الرسول في هذه الآية من الأمر الإلهي بمشاورة الخلق يراد به أيضا عموم المسلمين مما يوجب عليهم الأخذ بالشورى . أما البعد غير المباشر للمصدر الأساسي الأول للقول بوجوب الشورى فيرتبط بتفسير الآية الكريمة (وأمرهم شورى بينهم) التي تنطوي على وجوب ضمني غير مباشر لأخذ المسلمين في حياتهم بالشورى بعد أن جعلها الله سبحانه وتعالى وصفا تمييزيا امتداحيا للمؤمنين بدلالة أخذهم بها وتطبيقهم لها، ولا تمييز ولا امتداح من دون ثبات ودوام صفة التمييز الامتداحي بالنسبة للمُميز بدلالة تلك الصفة والممتدح بسببها

. المصدر الأساسي الثاني ؛ للقول بوجوب طلب الشورى، هو سُنة الرسول (ص) في أخذ الشورى في كثير من الشؤون الدينية والدنيوية مما لا يخفى أمره على المتأمل في السُنة النبوية المشرفة. .

المصدر الفرعي؛ للقول بوجوب طلب الشورى، هو ما ينصرف إلى ما جرى عليه الصحابة والتابعون من الأخذ بحكم الله تعالى وسُنة الرسول (ص) في طلب الشورى في شؤون حياتهم العامة والخاصة. إلا أن كل ما جاء في القرآن الكريم والسُنة النبوية وأعمال الصحابة والتابعين مما يؤسس صراحة أو ضمنا للقول بوجوب طلب الشورى لم ينسحب بالقدر نفسه على مسألة إلزامية حكم الشورى لمن طلبها، فإذا كان هناك القليل من الأدلة على وجوب طلب الشورى فالأدلة على إلزامية أحكام الشورى ونتائجها بعد طلبها أقل من ذلك بكثير. وبين الندب والوجوب والإلزام وعدم الإلزام انقسمت آراء المسلمين وما زالت منقسمة حول الشورى مما يعني أن كل عناصرها المفاهيمية والتطبيقية لا تزال وحتى يومنا هذا من المسائل الخلافية التي لا يوجد بشأنها لا رأي جازم قاطع ولا جواب نهائي حاسم. إلا أن اختلاف آراء المسلمين حول كل ما يتعلق بالشورى من تفاصيل،

وتباين أدلتهم التي يؤسسون عليها تلك الآراء ليس بالأمر السلبي كليا، فهو يعني أيضا وفي النهاية وجود فسحة من الحرية أمامهم تسمح لهم باختيار مفهومهم أو مفاهيمهم الخاصة للشورى مثلما تسمح لهم أيضا باختيار شكل تطبيقاتهم لها، وأن بمقدورهم إلزام ولاة أمرهم بالأخذ بالشورى وتطبيق أحكامها أو أن لهم ألا يفعلوا ذلك. فإذا أخذنا بالاعتبار أن عموم المجتمعات الإنسانية ومن بينها المجتمعات الإسلامية باتت تسعى جاهدة لأن يكون لها دور حقيقي وفاعل في صنع السياسة في مجتمعاتها وتنفيذها والرقابة عليها، سواء أكانت التسمية المعتمدة لهذا الدور هي الشورى أو الديمقراطية أو المشاركة السياسية الشعبية، أدركنا مدى الحاجة لتوسيع مفهوم الشورى وتطبيقاته في الإسلام وضرورة دفعها نحو الوجوب من جهة وإلزامية أحكامها لمن طلبها من جهة ثانية . ولكن آراء ممثلي الأشكال المتعددة والصيغ المختلفة للخطاب الإسلامي السياسي تراوح في مواقفها من الشورى والديمقراطية بين أقصى اليمين وأقصى اليسار، إذ ذهب بعض هؤلاء إلى القول بأن ما تحتاج إليه المجتمعات الإسلامية هو الشورى وليس الديمقراطية، مؤسسين ذلك على قولهم بالقطيعة الكاملة بين مفهوم الشورى وتطبيقها الإسلاميين ومفهوم الديمقراطية وتطبيقها الغربيين ليرفضوا الديمقراطية على هذا الأساس جملة وتفصيلا بل وحتى تسمية لأنها في رأيهم "نظام لم تأت به العقيدة الإسلامية، ليوجبوا علينا كمسلمين أن نقف من الديمقراطية "موقفنا من كل ما أحدث في الإسلام مما هو ليس منه فنرده ولا نأخذ به ونعده كفرا بواحا، وذهب مفكرون إسلاميون آخرون إلى خلاف ذلك تماما بقولهم بالتوافق بين الإسلام والديمقراطية، حيث يرون أن "الإسلام أبو الديمقراطية"، و أن "ما كان عليه الخلفاء الراشدون الأربعة، وهو أشد صور الحكم الإسلامي انطباقا على الشرع، لنراه شعبيا محضا وديمقراطيا بحتا". وبقدر ما غالى أصحاب الرأي الأول في معارضتهم للديمقراطية ورفضهم لها متناسين مرونة الشريعة الإسلامية وقدرتها على الاستجابة للمستجد من الأحوال مما تؤكده كثرة وتنوع الاجتهادات الفقهية في التراث الإسلامي الاجتماعي عامة والسياسي خاصة والتي جاءت بما (لم تأت به العقيدة الإسلامية) فلم يرده من عاصره من الصحابة وأهل السابقة في الإسلام ولا أعلام التابعين ولم يعده أحد منهم (كفرا بواحا) يتوجب رده وعدم الأخذ به. فقد بالغ أصحاب الرأي الثاني في تبنيهم للديمقراطية ومحاولتهم لمطابقتها مع مفهوم الشورى الإسلامي وإدماجها فيه مهملين بذلك خصوصيتها والطبيعة المميزة لها من حيث هي مفهوم عام غير محدد العناصر والأبعاد لكنه في

النهاية مفهوم محكوم بسياقه الديني العقائدي العام وخاضع لخصائصه. وذهب رأي آخر إلى أن بين الإسلام والديمقراطية أوجها للتشابه والاختلاف في آن واحد من دون أن يمنع ذلك من القول إن الإسلام يشتمل على "أهم ما تحتوي عليه الديمقراطية من عناصر وأفضل ما تتميز به من صفات

المبحث الثاني:حركات الاسلام السياسي و الاخر

إن من متطلبات التعامل المؤثّر مع المتغيرات المتعددة التي يعرفها عصرنا، مراجعة المناهج و الأساليب التي تعتمدها الحركات الإسلامية ، و إعادة النظر في مواقفها مع الاخر، كما أن هذه المراجعة تمهد السبل للتجديد و التطوير و التحديث و مواكبة التطورات التي تحدث في مجالات الحياة كافة، ويندرج في إطار المراجعات الشاملة للمناهج و الأساليب و طرق العمل و للمواقف و الاختيارات و السياسات، مراجعة كل من التعددية الحزبية و دور المراة في المجتمع وكذلك البيئة المحلية و الاقليمية

المطلب الأول : حركات الإسلام السياسي والتعددية الحزبية

ختلفت نظرة الحركات الإسلامية إلى التعددية السياسية و يرجع ذلك بدرجة كبيرة إلى تعريف كل اتجاه للتعددية و هذا ما أكده الكاتب الإسلامي جمال سليمان حيث قال أنها مصطلح حديث يدور عليه ما يدور على المصطلحات الجديدة بشكل عام أي عدم وجود ضبط علمي محدد و بالتالي تكثر التأويلات و المفاهيم حول المصطلح و لهذا فهو يرى أننا لا نستطيع أن نقول بطريقة جازمة أن هناك موقفا إسلاميا محددا من مسألة التعدد و ما هنالك هو مجرد اجتهادات .

و عموما فقد تراوحت اجتهادات الإسلاميين في مسألة التعددية إلى ثلاثة اتجاهات:

1. اتجاه القائلين بالمنع بإطلاق :

و إليه ذهب جمع من كبار علماء عصرنا و من أبرزهم الشيخ بكر أبو زيد المباركفوري، فتحي يكن، الإمام حسن البنا و أكثر علماء السلفية مثل الألباني و ابن باز و ابن عثيمين...حيث يرى أصحاب هدا الاتجاه أن نظام تعدد الأحزاب لا سبيل إليه في المجتمع الإسلامي و لا تتسع له قواعد المذهبية

الإسلامية لما يخرقه من الأصول و القواعد الشرعية و لما يفضي إليه من المالات الوخيمة و العواقب المنكرة و أنه يجب أن تسد الذرائع إليه بكل سبيل .

و هم يعرفون التعددية بأنها أن تترك للناس الحرية في تشكيل الجماعات و إنشاء التكتلات و إقامة الأحزاب و أن المقصود منها الإذن بظهار الدعوة إلى الكفر و المنكر و حماية الداعين إلى ذلك بالقوانين، و هنا نورد بعض الأقوال:

قول الإمام الألباني: التحزب و التكتل في جماعات مختلفة المناهج و الأساليب ليس من الإسلام في شيء بل ذلك مما نهى عنه الله في أكثر من أية، كما يقول الإمام البنا رحمه الله أن الإسلام هو دين الوحدة في كل شيء و هو لا يقبل نظام الحزبية و لا يرضاه و لا يوافق عليه .

و يقول المباركفوري أنه: إذا قلنا بتكوين الأحزاب السياسية في الإسلام فإما أن يجعل الحزب الإسلام أساس الولاء ة البراء أو أن يجعل أمرا غيره، فان جعل الإسلام هو الأساس فان الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر و أن جعل أساسه أمرا آخر غير الإسلام فان هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلوا من أمر الجاهلية .

و من الأدلة التي يستندون عليها في ذالك أن الأحزاب لم تذكر في النصوص الشرعية إلا مقترنة بالدم و الوعيد و اقتصرت الإشارة بها إلى أعدا الدين و في المقابل لم يشر إلى جماعة المسلمين بتعبير الأحزاب قط و إنما يشير إليهم بصيغة المفرد على أنهم حزب الله و ذلك في موضعين اثنين من القران الكريم فدل ذلك على أن المذهبية الإسلامية لا تتبع إلا لحزب واحد فقط هو حزب الله .

و كذلك الأدلة التي تنهى عن التفريق و تحض على الاجتماع فمن القران قوله تعالى(إن الذين فرقوا دينهم، و كانوا شيعا لست منهم في شيء) الأنعام 159و أيضا قوله: " و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم " الأنفال 46 و هذا التفريق و الاختلاف موجب لعذاب الله و لبراءة الله و رسوله كما جاء في قوله: " لست منهم في شيء ". و قال الطرطوسي بأنه لا يخفى على كل منصف متجرد للحق أن الأحزاب بصورتها المعروفة و برامجها المثالية و طموحاتها الظاهرة في السلطة من شأنه

أن يفرق كلمة المسلمين و وحدتهم و يضعف شوكتهم و أن افتراض وجود أحزاب دون أن يترتب على وجودها ما سبق ذكره فهو من قبيل افتراض الشيء و ضده .

الأدلة التي تنهى عن التنافس في طلب الإمارة و تتوعد من يفعل ذلك بالخذلان و سوء العاقبة و من أمثلتها قوله صلى الله عليه و سلم: يا عبد الرحمان بن سمرة لا تسأل الإمارة، فان أعطيتها عن مسألة أوكلت إليها و إن أعطيتها من غير مسألة أعلنت عنها، و معلوم أن التعددية السياسية قائمة على التنافس في طلب الولاية و السعي إلى الحكم هو مفترق الطرق بين الأحزاب السياسية و بين غيرها من التكتلات البشرية الأخرى .

انعدام السوابق التاريخية: حيث لم يسجل لنا التاريخ سابقة واحدة من هذا القبيل فكان ذلك اشارة على تركه و أما انشقاق الفرق عن جماعة المسلمين فهي ظواهر مرضية اعترت الجسم الإسلامي في فترة من الفترات حيث فارق بها أصحابها سبيل المؤمنين بما تحزبوا عليه من الأصول البدعية. و هم يرفضون دعوى تشبيهها بالمذاهب الفقهية لأن المذاهب لم تخرج نفسها ككتل يهدف إلى تغيير النظام السياسي للبلاد كما أن الخلافات بين المذاهب لا تتجاوز المسائل الفقهية و الأصل فيها، أنها لا تفرق كلمة المسلمين بينما الأحزاب فهي ترقى إلى درجة الخلاف في العقائد .

(3اتجاه القائلين بإباحة التعدد وفق الأصول الشرعية:

و هو يغلب على الباحثين المعاصرين و من أبرز الذين ذهبوا إلى هذا المذهب الشيخ يوسف القرضاوي و الدكتور عبد الله النفيسي و الأستاذ محمد عمارة، و الدكتور سليم العوا و غيرهم كثير، و في هذا يقول القرضاوي لو عاش الإمام البنا إلى اليوم لرأى ما رأيناه من جواز التعددية و خصوصا و قد تغيرت الظروف، كما قال أن المذاهب أحزاب في الفقه و الأحزاب مذاهب في السياسة و أنها ضرورة و ليست ترفا، كما يرى الدكتور العوا أن رفضها جريمة في حق المجتمع و ذلك أن التعددية في الرؤية الإسلامية هي التنوع و التمايز و الاختلاف في إطار الوحدة و هي ليست مطلقة دون حدود و يقول الأستاذ الصاوي أن التعددية السياسية لا بد لها من سقف و سقفها الإسلام اي قطعيات

الشريعة و ثوابتها و في الأنظمة الغربية يسمونها قواعد النظام العام، أما مصطفى مشهور مرشد الإخوان فيرى أنه لا محل في الواقع الإسلامي لفتح أبوابه أمام المخالفين للإسلام للدعوة إلى مبادئهم .

اتجاه القائلين بإباحة التعدد بإطلاق:

حيث لا يقف هذا الاتجاه عند حدود التعددية الملتزمة بسيادة الشرع بل تفتح الباب على مصراعيه حيث يرون أن المذهبية الإسلامية تستوعب إطلاق التعددية إلى أبعد مدى حتى تشمل مختلف التوجهات و التيارات بما في ذلك الشيوعية و العلمانية. و من أبرز المروجين لهذه الفكرة راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة التونسية حيث جاء على لسانه في تصريح صحفي (نحن لا نعارض البتة أن يقوم في البلاد أي اتجاه من الاتجاهات و لا نعارض البتة قيام أي حركة سياسية و لو اختلفت معنا اختلافا سياسيا جذريا بما في ذلك الأحزاب الشيوعية).و حتى الشيخ القرضاوي يبدو بعد استقصاء بعض تصريحاته أنه يتبنى هذا الرأي حيث يقول عن الأحزاب غير الإسلامية يعرون أنفسهم على الأمة و إذا كانت الأمة مسلمة فلن تقبل بهم و إذا ما قبلت بهم فلم تعد الأمة مسلمة و أما القول أن نطلب من غير المسلمين أن يسمحوا لنا بالنشاط فإذا وصلنا عن طريق التعددية منعنا الآخرين فهذا الأمر غبر أخلاقي .

و يرى الدكتور مجدي حسين و هو قيادي إسلامي مصري أن الإسلام يسمح بالخلاف في العقيدة فمن باب أولى أن يسمح به فيه السياسة و قد اشترط عدم التعاون مع الأعداء و استخدام العنف و السعي لتقويض الحكم. و يؤكد أن الإسلاميين لديهم من القوة و البرهان ما يجعلهم لا يخشون من الرأي الآخر و أن الإسلاميين في المعارضة يحرصون و يجتهدون في الحصول على الأغلبية فلماذا يخشون التعددية و قد وصلوا إلى السلطة فهذا لا يحصل إلا إذا تصور هؤلاء أن السلطة مغنم و معها سوف تكون الراحة .

و من حجة هؤلاء أن المذهبية الإسلامية التي استوعبت في داخلها المجوس و هم عبدت النار و استوعبت في داخلها عبدت الأصنام، كما استوعبت اليهود و النصارى لهي من المرونة بحيث تستوعب في داخل إطارها الشيوعيين و العلمانيين و في الصحيفة التي عقدها رسول الله مع أهل

المدينة من المسلمين و اليهود و من دخل في عهدهم سابقة لها دلا لتها الحضارية التي تشهد بمدى مرونة الإطار السياسي في الدولة الإسلامية .

المطلب الثاني : حركات الاسلام السياسي وقضية المراة

من المفاهيم التي يشتد حولها النقاش في خطاب حركات الإسلام السياسي الحديث والمعاصر، مسألة المرأة وجدلية دورها الاجتماعي العام إن الحديث عن المرأة ودورها الفاعل في البعد الإنساني المتنوع، والمتحرك ، يثير الحوار حول الكثير من المفاهيم القلقة التي يحملها الناس في النظرة إليها

نقد الأدبيات الإسلامية حول المرأة

المساحة التي أخذتها قضية المرأة في الأدبيات الإسلامية، من حيث الكم تعد غير قليلة، لكن الراصد والمتأمل في هذه الأدبيات والكتابات بالمنظور النقدي، تتكشف له بعض الحقائق والملاحظات حيث يغلب على الكثير من هذه الكتابات الحالة الانفعالية والدفاعية في الرد على الشبهات والإشكاليات التي تثيرها الأقلام والتيارات غير الإسلامية حول المرأة بشكل عام، والمرأة في الخطاب الإسلامي بشكل خاص

وإذا اعتبرنا إن هذه الحالة قد جاءت في ظرف كان التيار الإسلامي يصنف حاله في موقف الدفاع، فإن هذا الظرف تغير، وما زالت العديد من الكتابات الإسلامية لم تتغير.والمرأة من جهتها لا تنتظر مثل هذه الردود، التي لا تغير من واقعها شيئًا بقدر انتظارها وحاجتها لصياغة الرؤية الإسلامية حول المرأة والتي ترتبط بأوضاعها، وإصلاح هذه الأوضاع. تريد التعرف على الرؤية الإسلامية لأجل أن تكيف سلوكها وفقها، لا أن تطلع على تلك الردود فحسب .

و يكاد المتابع لكثير من الكتابات الإسلامية عن المرأة، أن يصاب بالملل ، لما تتصف به هذه الكتابات من التكرار والتقليدية أو السطحية في بعض الأحيان، فلا ترى التجديد والعمق والإبداع إلا قليلاً. وقد صار معروفًا في هذه الكتابات أن يبدأ الكاتب بالحديث عن الظروف السيئة للمرأة عند الأمم القديمة، ثم عن احتقار المرأة في عصر الجاهلية، ثم عن انحلال المرأة في الغرب، وبعد ذلك يأتي الحديث عن تكريم الإسلام للمرأة الذي أعلى من شأنها، واعترف لها بحقوقها.وعن هذه المنهجية

تقول السيدة زينب الغزالي "ان مثل تلك القضايا التي قتلت بحثًا، وعرف بها القاصي والداني، والبعيد والقريب .

كما ركزت الكتابات الإسلامية عن المرأة كثيرًا، وبمساحات كبيرة، على الجانب الأخلاقي الذي يرتبط بالسفور والاختلاط وتقليد المرأة الغربية في سلوكها. ولكن إلى جانب هذا التركيز، لم نشهد تركيزًا في الكتابات والأبحاث على معالجة قضايا تنمية المرأة، والارتقاء بمستوياتها التربوية والتعليمية، والنهوض بأدوارها الاجتماعية، واستكشاف مواهبها وتفعيل طاقاتها.

و لا زالت هناك فجوة عميقة ترتبط بجدلية النظرية والتطبيق في مسألة المرأة، فالطرح الإسلامي لقضية المرأة لا يجد طريقه إلى التطبيق بالكيفية التي ينظّر له. ومازالت الموروثات والتقاليد التي تهمين على الواقع هي أقوى وأكثر تأثيرًا من التنظير الإسلامي. وعن هذه الإشكالية تقول السيدة بثينة إبراهيم مكي وتعمل في الحقل الإسلامي في الكويت. "إن المرأة اليوم هي أحد ضحايا التخلف الطويل الذي عاشته الأمّة، ولا شك أن الأعراف الاجتماعية، وخاصة في النصف الأول من هذا القرن قد ساهمت في تأخير النهوض بالمرأة وتعليمها ."

ويؤكد هذه الحقيقة بوضوح أكثر الدكتور «جمال البرزنجي» وهو يلخص وقائع ندوة الحركة الإسلامية: في ظل التحولات الدولية " إن الحركة الإسلامية عجزت بكافة فصائلها عن أن تطرح قضية المرأة طرحًا إسلاميًا، مستقلاً، بعيدًا عن ضغوط التقاليد والمجتمع، بحيث تقول هذا هو هدي الإسلام، ودور المرأة في المجتمع المسلم . "

نقد المرأة لواقعها في الحركة الإسلامية

إن وجود النقد من المرأة لواقعها، ولحركتها الاجتماعية، ومشاركتها في الوظائف العامة، خطوة ضرورية في سبيل إنهاض وإنماء وتفعيل دورها، ونحن نعلم أن الأصوات التي تتبنى النقد داخل الحركة الإسلامية هي كثيرة، واللاتي يعلن عن هذا النقد هن فئة قليلة من الحركيات. والتوثيق العلمي لنقد المرأة لواقعها في الحركة الإسلامية .

أولاً: غياب المرأة عن مركز القرار.

في أغلب الحركات الإسلامية تعاني المرأة من الغياب عن مراكز القرار والمشاركة في صنعه. هو المشكلة الأهم في نظر الدكتورة منى يكن حيث تقول إن المشكلة الأهم كما أراها هي أن الحركة الإسلامية لم تشرك المرأة في صنع القرار. وتشرح ذلك، من واقع تجربة حركة الإخوان المسلمين في مصر، السيدة مهجة قحف حيث ترى إنه "عندما تصل إلى مؤسسات صياغة القرار الحقيقية لمجلس الشورى، أو مكتب الإرشاد، أو المكتب التنفيذي، فإن عضويتها تقتصر على الرجال. والرجال هم الذين يضعون السياسات العامة للرجال والنساء معًا. وفي بعض الحالات فإن الرجال يضعون حتى برامج أسر النساء على المستويات الدنيا. ولا شك أن هذا غريب، لأن حركة الأخوات المسلمات في مصر، قد شكلت كجماعة مستقلة من قبل زينب الغزالي وغيرها قبل أن تنضم إلى جماعة حسن البنا فقسم النساء في جماعة الإخوان لا يمثل النصف، بقدر ما هو جزء إضافي صغير يسمح له بمعالجة ما يسمى بقضايا النساء. والنساء حاليًا ليس لهن صوت في مراكز صنع القرار. ونفس التركيب التنظيمي يتواجد في أغلب الجماعات الإسلامية

ثالثًا: حصر اهتمامات المرأة بقضاياها وبعالمها الخاص.

لا خلاف في أولوية قضايا المرأة في اهتمامات المرأة ذاتها، لكن أن ينحصر كل هذا الاهتمام في هذا الجانب، فهذا هو مورد النقد والنظر. وعن هذا النقد تقول الدكتورة منى يكن "فإني أنكر حصر اهتمامات المرأة المسلمة الحركية والفكرية والدعوية بقضايا المرأة ليس إلاّ. لأنه بذلك تعطل جوانب عديدة من كيانها الإنساني، ونحرمها من حق المشاركة في قضايا الأمّة المصيرية التي يحاول احتكارها الرجال، فهل من حق الرجل أن يقف حائلاً بين المرأة وبين عطائها الإسلامي؟ وهل يجوز له أن يحصر العمل للإسلام على شخصه فقط ويحرمه على المرأة "

ومن دلائل هذا الحصر ما تحدث به الأستاذ خليل أحمد الحامد أحد قيادات الجماعة الإسلامية في باكستان عن قسم المرأة داخل الجماعة حيث يقول: "إن نشاط السيدات المسلمات يتلخص في تنظيم اللقاءات الأسبوعية، وإلقاء الدروس والمحاضرات التي تحضرها النساء من مختلف الأعمار، وتعليم القرآن الكريم للبنات والسيدات قراءة وتفسيرًا، وتعليم اللغة العربية، وإقامة مراكز الرعاية للفتيات الفقيرات، ودفع نفقات زواجهن، والعناية بالأطفال، وتربيتهم تربية إسلامية. ويصدر قسم

السيدات المعلمات مجلتين شهريتين، مجلة بتول وهي خاصة بالسيدات، ومجلة نور وهي خاصة بالأطفال "

وفي داخل الخطاب الإسلامي هناك جدليات الإطلاق والتقييد، حول مسؤوليات ومهام المرأة، الحركية والاجتماعية والسياسية، فهناك من يوسع الإطلاق، وهناك من يضيق التقييد، وهناك من يأخذ بالدليل الأولي، وهناك من يأخذ بالدليل الثانوي،.. وهكذا . وما نلحظه بصورة عامة في تحولات الخطاب الإسلامي المعاصر إنه يقترب من توسعة مسؤوليات المرأة، مع التمسك بحدود معينة من التقييد .

المطلب الثالث: حركات الاسلام السياسي والبيئة الدولية

يمكن تحديد أسباب او العوامل المؤثرة في طبيعة و شكل العلاقات الدولية لدى الحركات الإسلامية في بعدين أساسيين الأول و هو البعد الداخلي حيث إن الحركات الإسلامية لم تولي الاهتمام البالغ في فهم البيئة الدولية أما البعد الثاني و المتمثل في المستوى الخارجي والصورة النمطية التي رسمها الغرب و الدول الاستعمارية عن الإسلام كمشروع حضاري بديل يجب القضاء عليه

أولاً: المعوقات الداخلية

1) محدودية

الممارسة و"الخبرة" للظاهرة في مجال العلاقات الدولية ، بالإضافة إلى ظاهرة الفقر المدقع لدى الوسط القيادي للحركة الإسلامية في التخصصات العلمية المتعلقة بالكشف عن عناصر معادلة التغيير "مثل ...علاقات دولية " . هذا الامر ضعف الخبرة والممارسة ومحدودية المتخصصين في مجال العلاقات الدولية جعل قراءة الظاهرة للعلاقات الدولية بحسب رأي أحد رموزها غير "محكومة بقراءات علمية في موازين القوى واستعدادات الناس ، إن القراءة الجادة في موازين القوة بين امتنا واعدائها تكشف عن خلل فادح لصالح الطرف الآخر. ولكن الميزان متحرك باستمرار وهو يتجه إلى تحولات مهمة لصالح أمتنا . وفي هذا السياق يُشار إلى شخصيات القيادة الدولية للظاهرة تستطيع أن تفرض على المحيط الدولي والغرب خصوصاً حضوراً واهتماماً وشخصيات تمتلك قدرات ومهارات ورؤى ساسية وفكرية

استراتيجية واضحة وتمتلك أدوات اتصال مع الآخر (لغات اجنبية) وخطاب سياسي معاصر ، وذات طبيعة كارزمية وهذا كله لعب دوراً في ضعف تأثير الظاهرة .

2) ضعف وغربة

أو "اغتراب" الخطاب السياسي الإسلامي للظاهرة تجاه البيئة الدولية ، فالخطاب الإسلامي عموماً وحتى حرب الخليج الثانية ومنتصف التسعينات كان يتسم بالبعد عن لغة السياسة الدولية والمصطلحات المعاصرة مثل حقوق الإنسان، الشرعية الدولية، العولمة، القانون الدولي، المنظمات الدولية. وكان خطابها جامداً وغريباً عن مفاهيم البيئة الدولية، وإن كان في مرحلة التسعينات وما بعدها تعدل أو تطور هذا الخطاب ومفرداته بشكل كبير .

3) شبه غياب او

محدودية وجود المؤسسات والاجهزة اللازمة للعمل الدولي لدى الحركة الإسلامية ، مثل مراكز الأبحاث السياسية ومؤسسات العلاقات العامة ومؤسسات معنية بالشؤون الدولية (السياسية والاقتصادية والإعلامية) ، بنوك معلومات ، الإعلام الدولي، ولكن في السنوات الأخيرة ظهر الاهتمام لدى الظاهرة ببناء بعض هذه المؤسسات وخاصة في اميركا ،الأردن ، مصر، وإن كانت ما زالت محدودة الفعالية والدور، وهو ما يعكس شعور الحركة بالحاجة لهذه الأدوات في ضوء حضور وإقحام الحركة في الحراك الدولي وازدياد تأثير السياسة الدولية عليها.

4) محدودية آليات

وقنوات احتكاك الحركة الإسلامية مع الآخر، أي محدودية القنوات والآليات (الرسمية وغير الرسمية) لفهم الطرف الآخر الخصم والبيئة الدولية لظاهرة الإسلام السياسي والعلاقات الدولية .

المعوقات الخارجية (البيئة العربية والإقليمية والبيئة الدولية(

1. الإرث التاريخي

من الخوف والعداء الدولي (الغربي والشرقي) لظاهرة الإسلام السياسي، إن هناك تاريخ وإرث من العداء بين الظاهرة والقوى الدولية المهيمنة، سواء في مرحلة الصراع ضد الاستعمار ، أو في مرحلة ما بعد انتهاء الحرب الباردة ، إن الغرب عموماً يخشى من القدرة الكامنة للإسلاميين على تقويض عملية السلام العربي الإسرائيلي واستقرار أنظمة الحكم الموالية للغرب، وعرقلة سبيل وصول الغرب إلى منابع البترول في الخليج ، وامتلاك اسلحة غير تقليدية، وممارسة أعمال إرهابية ، ولربما تؤثر الاعتبارات الثقافية" .ومما لاشك فيه أن أحداث 11سبتمبر عززت من الفجوة بين الإسلاميين والغرب، أو زادت أزمة الثقة بين الطرفين.

2. التفاوت الهائل

في ميزان "القوة" لصالح القوى الدولية في المجال السياسي والاقتصادي والعسكري والإعلامي والتقني في مقابل محدودية "الإمكانيات المادية" لظاهرة الإسلام السياسي،هذا التفاوت أعطى القوى الغربية القدرة على تحجيم دور وفعالية الحركة الإسلامية في الساحة الدولية .

3. الدعم الدولي

للأنظمة السياسية التسلطية في العالم العربي في معركتها مع المعارضة الإسلامية بكافة أشكالها ، وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى ما طرحه احد المفكرين الإسلاميين في مجال الحديث عن العنصر الدولي والمواجهة ، يقول "إذ دفع التسرع وسوء التقدير أي حركة إسلامية لأن تضع الحاكم (أي حاكم) أمام الخيار المحرج ، فإما أن يعادي الدول والمؤسسات الأجنبية ، أو يضرب الحركة الإسلامية ، فإن الاحتمال الثاني هو الأيسر والأرجح ، ذلك لأن الحركة الإسلامية لا يبكي عليها أحد ، ولا تدخل في اهتمامات منظمات حقوق الإنسان ، كما إن الحاكم المذكور لا يمكن أن يعترف أنه يفعل ذلك انسجاماً مع الظروف الدولية ، لأن منطق الدولة وهيبة الحكم يفرضان عليه تحمل مسؤولية القرار وفلسفته والدفاع عنه" ، ومن هنا فإن هذه الانظمة لعبت دوراً أساسياً في تحجيم الدور السياسي الخارجي أو الدولي لظاهرة الحركة الإسلامية.

4. إن العداء

الدولي وعداء معظم الانظمة السياسية العربية للظاهرة دفعها للدخول في عملية استنزاف ومشكلات يومية ، وكذلك الدخول في صراع حول أجندة محلية أو قطرية ، وقضايا التحرر والاستقلال القطري، مما أضعف ذلك من قدرتها إلى الالتفات بشكل فاعل إلى التعامل مع العوائق الدولية أو المشاركة الفاعلة في العمل الدولي . وبقي تعاملها مع البعد الدولي بقدر ارتباطه وتأثيره المباشر في الأجندة القطرية أوالقضية الفلسطينية وانعكاساتها على البيئة المحلية والإقليمية العربية والإسلامية .

5. العداء والصراع

بين المشروع الصهيوني والمشروع الديني والحضاري للظاهرة الإسلامية. إن هناك تاريخ او إرث من الصراع الثقافي والمادي والحضاري بين الظاهرة الإسلامية ومشروعها الحضاري والمشروع الصهيوني تمركزت حول فلسطين . وبالتالي سخرت الصهيونية إمكانياتها الهائلة ضد محاربة الظاهرة الإسلامية، ويرى احد رموز الحركة الإسلامية أن الحركة الصهيونية ترى "أن الإسلام هو العقبة المتبقية امام مخططهم الجهنمي على العالم بعد ان افترقوا وأفسدوا كل الديانات ، إن خطتهم تتلخص في استخدام عصا الغرب الغليظة لضرب مشروع نهوضنا وذلك من خلال توثيق تحالفهم مع الغرب ، ودفعه للتصادم مع الإسلام لإضعاف الطرفين . "

المبحث الثالث: الحركات الإسلامية رؤية مستقبلية

تعترض مسيرة الحركات الاسلامية العديد من التحديات والعقبات التي تقف حاجزا امام تطورها، منها ماهو مرتبط بالاطار الفكري و الاديولوجي ومنها ما يتعلق بالاطار التنظيمي،ومن اجل تجاوز هذه العقبات كان لابد على الحركات الاسلامية ان تعيد النظر في كل من الجوانب الفكرية و التنظيمية.

المطلب الاول: ضرورة المراجعة الفكرية

من الضروري أن تتأسّس تلك المراجعة الاجتهادية للفكر السياسي على جملة من الأسس التي تضمن أن تكون مراجعة سديدة، وأن تحول دون الوقوع في تحكّمات تنأى عن التوجيه النصّي في الشأن السياسي، أو تخضع لما هو مناقض لذلك التوجيه مما قد يغري به الفكرالسياسي الوضعي بما بلغه من تطوّر كبير تطابقت فيه الفلسفة النظرية بالمجريات الفعلية، أو تسقط في مقابل ذلك في موقف الرفض المطلق لذلك الفكر الذي يشتمل على تجربة ثريّة كثير منها محقّق لمقاصد الشريعة فيمكن اقتباسه والانتفاع به . ولعلّ من أهمّ تلك الأسس التي ينبغي أن تُبنى عليها المراجعة ما يلي :

1. التأصيل.

ومعناه الرجوع إلى نصوص القرآن والسنّة وما انعقد عليه إجماع قطعي بصفة مباشرة في تقرير الأحكام الفقهية السياسية، واتّخاذها المرجعية الحاكمة على كلّ ما سواها من الاجتهادات والآراء، سواء ما تمثّل منها في نصوص قولية، أو ما تمثّل في تصرّفات نبوية فعلية تتعلّق بالممارسة السياسية، فهذه الأصول هي التي يجب أن تكون منطلقا تتأسّس عليه أحكام الفقه السياسي، وهي التي يجب أن تكون مقياسا لمراجعة تلك الأحكام كما وردت في التراث. وإنما نؤكّد على ذلك لأنّ الكثير من الأحكام في السياسة الشرعية انبنت على الاجتهاد، ولكنّها لثباتها في مؤلّفات هذا العلم، وتناقلها جيلا عن جيل اكتسبت في الثقافة الإسلامية ما يشبه المصدرية التي تعلو بها على المراجعة والتغيير، والحال أنّها باعتبارها اجتهادا مرتبطا بظروف معيّنة تحمل قابلية التغيير ليكون النصّ هو المرجع الذي تنبني على أساسه المراجعة لكلّ اجتهاد .

2. التأسّي بالخلافة الراشدة

وذلك بالرجوع إلى الخلافة الراشدة فيما مارسته من شؤون الحكم والسياسة، فقد كانت تمثّل الانطلاقة الإسلامية الصحيحة في هذا الشأن، وقد رسمت من التوجّهات النظرية والعملية في الفكرالسياسي ما ظلّ كثير منه محجوبا عن أنظار فقهاء السياسة في الأزمنة اللاحقة؛ وذلك لما حدث من انتكاس في التاريخ اللاحق للدولة الإسلامية أفضى إلى انتكاس أيضا في فقه أولئك الفقهاء، خضوعا لسطوة الواقع الذي جرت عليه الحالة السياسية للدولة الإسلامية

والرجوع إلى هذا الميراث السياسي الراشد يمثّل إذن موردا ثريّا لمراجعة ما استقرّ في التراث الفكري من أجل التجديد، وليس مقتضى هذا الرجوع إلى الخلافة الراشدة أن تكون التصرّفات السياسية التي مارستها هذه الخلافة ملزمة في الاجتهاد الفقهي، فالملزم إنما هو النصّ وما انبنى عليه من إجماع، وإنما يكون الرجوع إليها على معنى التأسّي بها والاستئناس بتقريراتها الفقهية، فقد كانت أقرب التصرّفات السياسية إلى روح الدين وفلسفته في الشأن السياسي، كما كانت تتّصف بالإضافة إلى ذلك بالتعدّدية والثراء. وهو ما يرشّحها إلى أن تكون مرجعا معتبرا في مراجعة الفكر السياسي.

3. التأسيس المقاصدي

ويعني ذلك مراجعة الفكرالسياسي مراجعة مقاصدية، تقوم في بناء الأحكام على مراعاة ما تتحقّق به مقاصد الشريعة، وذلك بأن تُحرّر هذه المقاصد من الأحكام المتعلّقة بالسياسة والحكم وفق المنهجية المتّبعة في استكشاف مقاصد الشريعة، فيكون لها حضور بيّن متميّز ضمن المقاصد الدينية العامّة، ثمّ تُجعل تلك المقاصد هي الموجّه لكلّ اجتهاد يروم استنباط الأحكام السياسية التفصيلية من المبادئ الكلّية العامّة، ضمانا في ذلك لأن تكون تلك الأحكام محقّقة لما وضعت لأجله من المقاصد .

4. الاستفادة من الفقه السياسي الوضعي

لقد شهد الفكر السياسي الوضعي تطوّرا كبيرا في مبادئه النظرية الفلسفية وفي إجراءاته العملية على حدّ سواء، وأصبحت الحياة السياسية تدار بحسب ذلك الفكر في الواقع، فأثرت النظريات السياسية بالتجربة، وأثرت التجربة بتلك النظريات، وقد تحقّقت من ذلك أقدار كبيرة من النجاح في إدارة الشأن السياسي، كما يبدو ذلك على سبيل المثال في الطرق التي يتمّ بها تداول السلطة، والتي تتمّ بها المراقبة والمحاسبة لمن تكون بيده تلك السلطة .

وإذ كان كثير من الأحكام القانونية الواردة في هذا الفكر السياسي الوضعي متعلّقا بالآليات التي تُدار بها الحياة السياسية، وهي آليات تخلو في كثير منها من الحمولة الإيديولوجية، وإذ كانت بعض المبادئ النظرية في هذا الفكر لا تتناقض مع المبادئ الإسلامية، فإنّ كثيرا من القوانين في الفكر السياسي الوضعي يمكن أن يُدرج بصفة مباشرة أو بشيء من المعالجة الاجتهادية ضمن الفكر

السياسي الإسلامي، إذ هو يشبه أن يكون تفصيلا للمبادئ والأحكام العامّة في ذلك الفكر رشّدته التجربة الواقعية المتراكمة عبر قرون من الزمن، فالنظر في ذلك الكسب يمكن أن يكون عونا على الانطلاقة التجديدية في الفكر السياسي الإسلامي .

5. مراعاة تطوّر العلاقات الإنسانية.

لقد شهدت العلاقات الإنسانية على مستوى النظام الدولي تغيّرات جذرية بالنسبة للوضع الذي نشأ فيه الفكر السياسي الموروث، فقد تشابكت هذه العلاقات وتوسّعت بحيث أصبح لا يمكن أن تعيش أية دولة أو مجموعة من الناس بمعزل عن الأخرين، وأصبحت العلاقات الدولية تنتظم وفق قانون يحدّد كيفيات التعامل بين الدول، في حال السلم التي هي الحال الأصلية، وحال الحرب التي قد تطرأ على تلك الحال الأصلية، وتلك أوضاع لم يتناول الكثير منها الفكر السياسي الموروث .

وهذا الوضع الجديد للعلاقات بين بني الإنسان ينبغي أن يؤدّي إلى أن يأخذ الفكر السياسي الاسلامي بعين الاعتبار هذا التطوّر العالمي في العلاقات بين بني الإنسان أفرادا وفئاتٍ ودولا، فقد أصبح المسلمون في علاقاتهم بغير المسلمين من التوسّع والتعقيد والتشابك سواء في ذات المجتمع الإسلامي أو مع غيره من المجتمعات على وضع يستلزم اجتهادا لاستنباط أحكام سياسية تسع عناصره وتفاصيله، إذ ما في الفكر السياسي الموروث غير موف بذلك لعدم عهديته بهذه الأطوار الجديدة في العلاقات الإنسانية .

المطلب الثاني :تصحيح مفهوم القيادة

يتفق الخبراء المتتبعون لمسيرة الحركات الإسلامية —سواء بعين العطف أو العداء – أنها تعاني من مشكلات في القيادة كبيرة ، وأن لهذه المشكلات أثر جدي على واقعها الحاضر ومستقبلها الآتي.

لقد لاحظ الأستاذ عمر عبيد حسنة أن من أمراض الحركات الإسلامية ما دعاه "تخليد فكر الأزمة" لاحظ أن من الإصابات الخطيرة التي لحقت بالحركات والتنظيمات الإسلامية ، عجزها وعدم قدرتها

على استنبات قيادات متجددة ومعاصرة بالقدر المأمول ، تضمن القدرة على التواصل .. وغالبا ما تتوهم أن المحافظة على استمرار القيادات "حتى ولو أصبحت عاجزة " نوع من الوفاء ، الأمر الذي جعلها تتجمد وتتحنط ، وتتكلس وتتحول لتقتات بتاريخها ، وإنجاز القادة السابقين. وقد نسيت هذه الحركات أن الثبات إذا كان واجبا ، فإن التجديد ضرورة.

كما لاحظ "هرير دكميجيان" وهو من أوسع الخبراء الأمريكيين اطلاعا على مسيرة الحركات الإسلامية أن تطور الحركة الأصولية الإسلامية سيتوقف على نوعية قيادتها السياسية والثقافية. وفي الظروف الحالية ، تعاني الحركة بشكل جدي من القصور في قيادتها الفكرية والسياسية والتكتيتية .

أولا : الخطأ في تصور وظيفة القيادة العليا

فمهمة القيادة العليا في أي تنظيم ليست الإدارة اليومية ، والاستغراق في المهام الصغيرة ، والتدخل في كل صغيرة وكبيرة. إن رسالة القائد العام هي أن يُرِيَ أتباعه الطريق ، وينظُر أبعد مما ينظُرون ، ثم ينسق جهودهم ويصوبها إلى الهدف في انسجام . ولذلك كانت القدرة التصورية أهم فيه من القدرة العملية . فهو مخطط استراتيجي ، ومشرف عام ، وليس هو بالجندي أو الموظف الإداري . والحقيقة أن للقيادة جانبين تصوري وعملي،فالأول ينظر إلى مسيرة التنظيم نظرة كلية ، تشمل الماضي والمستقبل، فيحدد الأهداف الاستراتيجية ، ويحلل ويقيِّم المنجزات العملية ، ويمد النظر إلى المستقبل ، فيخطط إلى الولوج إليه بنجاح . والثاني يدير الشأن اليومي ، ويحل المعضلات التي تعترض الطريق . وكل من الوظيفتين تستند إلى الأخرى وتحتاجها . لكن القادة يحتاجون إلى الموهبة التصورية أكثر من العملية .

وإذا كان التنظيم يعيش أزمة جمود كانت الحاجة إلى أهل التنظير والتخطيط أمرا ملحا للغاية . وكما لاحظ "روبرت غرينليف" فإن التنظيم يحتاج إلى قادة تنفيذيين ، إذا كان يرضى بالسير ضمن النمطية السائدة ، أما إذا كان ثمة طموح إلى التغيير والاستدراك ، فلا بد من قادة منظرين. وربما تحسن الإشارة إلى ما نبه عليه "غرينليف" أيضا من أنه من العسير على الرجل التنفيذي أن يكتشف الرجل

المنظر ، أو يدرك قيمة جهده، فبينما يحس القادة التصوريون بالحاجة إلى القادة التنفيذيين، فإن التنفيذيين "غالبا" لا يحسون بالحاجة إلى التصوريين .

وليس خافيا أن أزمة الحركات الإسلامية اليوم ليست في ندرة القادة التنفيذيين ، وإنما هي في ندرة القادة التصوريين القادرين على بناء رؤية متجاوِزة ، يستطيعون من خلالها وضع البدائل التي تخرج هذه الحركات من حالة الفوضى والجمود . وقد عبر الأستاذ عمر عبيد حسنة عن ذلك بقوله،إن هذه التنظيمات "في معظمها ، إن لم نقل كلها، انتهت إلى لون من القيادات التي ظنت أن القيادة تعني الإشراف الإداري ، وعجزت عن إنتاج قيادات فكرية،ذلك أن هذه القيادات بطبيعتها الإدارية الرتيبة ، تضيق ذرعا بأي تطوير أو تفكير أو تغيير ، وكل الذي يعنيها الإبقاء والإصرار على صورة الماضي للمفكرين الرواد الأوائل ، على الرغم من تغير الظروف والأحوال والمشكلات وعلى أحسن الأحوال يمكن وصف تلك القيادات بأنها أغلفة لحفظ تاريخ الجماعات .

لقد أنتج هذا الخطأ في فهم مهمة القيادة العليا ، والغفلة عن أهمية الجانب التصوري فيها ، نوعا من القيادات التي لا تحسن أكثر من إدارة اجتماع أو تحرير بيان، وما أبعد ذلك من متطلبات حركة تغيير اجتماعي وسياسي هي أمل أمتها

ثانيا : محورية القائد الفرد

فبعض الحركات الإسلامية نشأت متمحورة حول شخص واحد ، ثم وجدت نفسها أمام أحد خيارين بعد رحيله إما الجمود على أساليب القائد المؤسس ورؤاه ، رغم تبدل الظروف والأحوال ، وإما التمزق والانقطاع في المسيرة . وهذا أمر طبيعي فأي تنظيم يقوده شخص واحد لا بد من حدوث قطيعة في مسيرته بعد غياب ذلك الشخص أو جمود وتصلب ، من خلال القبول الاضطراري بالوجوه القديمة والأساليب العتيقة في العمل، وقد رصد الدكتور عبد الله النفيسي هذه الظاهرة في بعض الحركات الإسلامية ، وأوضح الارتباط بين صفة "الرشد" وشخص "المرشد " فيها ، لأنها بنت أمرها على مواهب الشخص ، لا على بناء المؤسسة والسر في هذه الوضعية البائسة هو انعدام الحرية الداخلية والروح المؤسسية التي تفتح أبواب الصعود والنزول من القيادة وإليها بمرونة ويسر

وإذا كانت العلوم التنظيمية والاستراتيجية المعاصرة تجعل من ابرز مهمات القائد "صناعة القادة" الذين يعينونه في حضوره ، ويخلفونه في غيابه ، حتى يظل الاطراد مضمونا في مسيرة التنظيم، فإن قادة الحركات الإسلامية في الغالب لا يهتمون إلا بـ"صناعة الأتباع" الذين يحسنون التلقي والتنفيذ الفوري ، والإيمان بأوامر القائد وحكمته "دون تعطيل ولا تأويل" ، وقد لاحظ الدكتور النفيسي أن من نقاط الضعف الأساسية في قيادة الإمام حسن النبا إهماله تدريب كوادر قيادية ، تتمتع بأهلية القيادة لتأتي من بعده والذين جاءوا من بعد البنا في قيادة بعض الحركات الإخوانية كانوا أشد تفريطا في ذلك . وقد تبين من العلوم التنظيمية المعاصرة أن في القيادة الفردية المحورية عيوبا أخرى لا تقل خطورة عما سبق منها:

-سيادة مفهوم "السيطرة" على مفهوم "القيادة" ، بحيث يتركز اهتمام القائد على التطلع إلى الوراء ، للتأكد من أن الناس لا يزالون تبعا له ، ويهمل التطلع إلى الأمام ، والتفكير فيما يحقق تقدما وتحسنا في أداء التنظيم ورسالته.

-إغراء الأتباع بالصراع على مناصب القيادة ، نظرا لسد المنافذ السلمية إليها ، وفي ذلك من الأخطار على التنظيم ما فيه ، وأقله شغل التنظيم عن رسالته وأهدافه الأصلية ، واستنزاف طاقته في المعارك الداخلية.

-التأثير السيئ على لغة التواصل بين القائد والعاملين معه ، فهم يحسون بأنهم أتباع لا أقران »ومن شأن المستمعين إلى القائد المسيطر أن لا يفهموا كلامه فهما موضوعيا . لأنهم لا يبحثون عن قيمة الكلام في ذاته ، بل عما يقصده القائد ويريده.

-عزلة القائد عن أتباعه ، لأنه لا يستطيع التحقق من مقاصدهم ، في أجواء المجاملات ، والهالة التي رسمها حول نفسه . وبذلك يتعطل تدفق المعلومات الصحيحة ، وتنسد أبواب التناصح النزيه .

وقد تجسدت بعض هذه المساوئ في بعض الحركات الإسلامية العريقة، حيث البيعة مدى الحياة، وإطلاق يد القائد، والتفويض له، وعجز القيادة عن تجديد شبابها، وعن التكيف مع الظروف المتغيرة. وإذا كانت قيادات بعض الحركات مثل "الجماعة" في باكستان بدأت تعي هذه المساوئ وتتدارك

القصور، فإن قيادات بعض الحركات الأخرى مثل حركة الإخوان في مصر والأردن وسوريا وبعض الدول الخليجية لا تزال تتحدى الزمن، وتسد الباب أمام أي أمل في التجديد والتغيير .

المطلب الثالث :حوكمة الجماعات وتمكين الفرد

يعرف البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة مفهوم الحوكمة بأنه ممارسة السلطة الاقتصادية والسياسية والإدارية لإدارة شئون الدولة على كافة المستويات من خلال آليات وعمليات ومؤسسات تمكن الأفراد والجماعات من تحقيق مصالحها.

كما أن تقرير التنمية الإنسانية العربية يعرف المفهوم من منظور تنموي بأنه "الحكم الذي يعزز ويدعم ويصون رفاه الإنسان، ويقوم على توسيع قدرات البشر وخياراتهم وفرصهم وحرياتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية،لاسيما بالنسبة لأكثر أفراد المجتمع فقرا وتهميشا ."

نلاحظ من هذين التعريفين ، تركيز المفهوم على حماية دور الأفراد فى المشاركة الفعلية فى إدارة شؤونهم بحيث يتحول الفرد من (متفرج) إلى (صانع حقيقي) يشعر بكينونته وذاته من خلال توفير آليات عدة لممارسة دوره فى التقييم والمساءلة كما سيأتي.

ونحن إذ نتحدث عن "حوكمة" الكيانات الدعوية فإننا ندعو إلى تمكين الفرد داخل جماعته بحيث لا تستأثر مجموعة قليلة باتخاذ القرار بطريق منعزلة عن مجموع القاعدة وفى كثير من الأحيان فإن هذه القرارات تكون معبرة عن توجهات القيادة فى المقام الأول ثم يتم تمريرها تحت غطاء "السمع والطاعة". فالفرد هنا عنصر سلبي غير مؤثر حتى وإن تعرضت الكيانات لانتكاسات نتيجة خطأ بعض القرارات فإنه يتم القفز عليها عبر الاحتجاج بـ"القدر" أو البحث عن أقرب "مؤامرة" لإلقاء التبعية عليها .

إن هذه الحوكمة تحتاج إلى عدة آليات للتحقق على أرض الواقع نستعرضها فيمل يلي:

أولاً: امتلاك رؤية واضحة، ولعل المؤسف هنا أن معظم الحركات الموجودة لم تسع لبناء رؤية واضحة تعبر عن توجهاتها المستقبلية وتسهم فى تشكيل أهدافها الإجرائية وخطط عملها وتكون معلومة

للقادة والأفراد سواء بسواء، فوجود هذه الرؤية يمنع الكيان الجماعي من الانحراف عن مساره الموضوع لصالح تشعبات ليست ذات قيمة وتؤدى إلى تشتت الجهود وبعثرتها.

ثانياً: المشاركة: وهى ركيزة أساسية للحكم الجيد، ويجب أن تتحول المشاركة من مجرد شعارات إلى آليات واضحة ومعلومة تمكن الفرد من التعبير عن رأيه الذى يراه هو لا الذي تريده القيادة، إذ إن حرية التعبير تعتبر من ألصق علامات مدنية التنظيم وعدم عسكرته، كما أن المشاركة تمتد إلى عملية صنع القرار ذاتها. فمن غير المعقول أن تدار الحركات الاسلامية بطريقة مركزية أو شبه مركزية حتى الآن عبر تراتبية تنظيمية تتدرج من خلالها القرارات من أعلى إلى أسفل حتى إن الكيانات الفرعية قد تقف مكتوفة الأيدي مشلولة الحركة لأنها لا تمتلك القدرة على اتخاذ أبسط القرارات.

ثالثاُ: الشفافية: وتعنى أن صناعة القرارات وتنفيذها تجرى وفق قواعد ولوائح معروفة سلفاً حماية للقرار من التقلبات المزاجية أو تطاحن الأهواء. وتعنى أيضا أن المعلومات متاحة ويمكن أن تصل مباشرة إلى أولئك المتأثرين بهذه القرارات وتنفيذها. وتعنى كذلك إتاحة معلومات كافية بأشكال مفهومة .

رابعاً المساءلة: وتعتبر من أخص خصائص الحكم الرشيد والتي تفتح الباب واسعاً لتمكين الفرد داخل جماعته وبشكل عام فإن أي منظمة أو مؤسسة يجب أن تخضع لمحاسبة أولئك المتأثرين بقراراتها أو أفعالها. والمحاسبة لا يمكن أن تكون سارية بدون شفافية وحكم القانون .

والمساءلة المشار إليها يجب أن تتم وفق نظام محكم لضمان عدم شكليتها وذلك عبر تقييم "الفرد" الدائم لأداء جماعته وفق معايير منضبطة. تحميه من الانبطاح والتمرد فى آن واحد كما أنها تشعره بأنه "المالك" الفعلي للكيان الذي يعمل من خلاله وليس مجرد "رقم" في منظومة أرقام طويلة.

خامساً: المساواة: فصلاح هذه الكيانات يعتمد على ضمان شعور كل أعضائها بأن لهم حظاً من المشاركة فيه ولا يشعر فيها الفرد بالإقصاء لمجرد التعبير عن رأيه أو محاولته الاجتهاد في المسائل الاجتهادية التي صارت من المسلمات وهى ليست كذلك. كما أن المساواة تقتضى أن يمكن الفرد من الارتقاء داخل السلم التنظيمي وفق آليات معروفة تخضع لمعايير موضوعية منضبطة بعيداً عن

اختيارات البشر وأهوائهم والتي قد تفتح مجال الترقي واسعاً أمام أهل الثقة على حساب أهل الكفاءة.

سادساً: الفاعلية: ونعنى بها أن تتوافق مخرجات العمليات الدعوية والتربوية والعلمية والإدارية مع مجمل طموحات الفرد وآماله. فالتنمية المستدامة حق أصيل للفرد على "جماعته" وذلك من خلال الاستخدام الأمثل للموارد الذاتية داخل الحركات للوصول بالفرد إلى مستوى متقدم من حيث التنمية والتأهيل. كما أن الفاعلية تقتضى بأن تتسق هذه المخرجات مع الرؤية العامة للحركة .

وهكذا، فإن مدخل التطوير الذى ينبغي أن تستلهمه حركات السلام السياسي هو "المدخل الإنساني" الذي يهتم بتطوير "الفرد" وذلك من أجل بناء الشخصية التي تتمكن من حمل رسالة الإسلام ومواجهة التحديات التي تعترض مساره.

خلاصة :

إن مستقبل العلاقة بين الحركات الإسلامية والدولة، وبين الإسلاميين وعموم الشعب؛ يراوح بين الواقع الضاغط والطموح التنظيري. وتحويل هذا الطموح أو جزء منه الى حقيقة؛ تحددها قدرة الحركات الإسلامية ؛ على مراجعة أفكارها ومواقفها ومواقف أعضائها، وتجديد بنيتها الفكرية والتنظيمية، وتوسيع دوائر انصارها وجماهيرها، والتثبت من تحالفاتها ، والقراءة المتجددة للواقع المحلي والإقليمي والدولي، وصياغة رؤيتها لحركة الدولة واستراتيجياتها، وتقويم قابليات الدعاة وعموم الإسلاميين وسلوكياتهم تقويماً موضوعياً دقيقاً، و وضع كل منهم في الموقع الذي يتناسب وكفاءته وإختصاصه والتزامه.

-ان الحكم الإسلامي في صورته الصحيحة يستند إلي عقد بين الأمة والحاكم, والأمة هي الطرف الأصيل في هذا العقد الذي تفرض فيه شروطها, وهي تملك حق عزله إن أخل بشروط عقد الإمامة, وهذا يلغي وجود أي صلة بين الثيوقراطية والحكم الإسلامي بمفهومه الأصيل, وانحراف بعض الحكام في بعض مراحل التاريخ الإسلامي قديما وحديثا عن هذا المفهوم الأصيل إنما هو مسئولية المنحرفين ولا يتحمل النظام الإسلامي وزر انحرافهم.

خاتمة

ليس هناك في الإسلام أي نوع من نقص أو خلل بل لقد أتم الله الدين وأكمل علينا نعمته " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا" , وفي الأخير يمكن القول بل التأكيد على أن الإسلام سيبقى حاضرا يصوغ المجتمعات الإسلامية ويسهم في تشكيل مستقبلها، فالدين كان باستمرار وسيلة للتغيير الاجتماعي والسياسي ، كما كان الدين أداة لتحرير الشعوب، ويلاحظ أن الإسلام يسجل حضورا متجددا في ميدان العلاقات الاجتماعية والسياسية، ولم تعد السياسة تملك أن تعبر عن نفسها بمعزل عن الدين، ليس فقط بالنسبة للذين أتقنوا دائما الصلة بينهما كالإسلاميين، بل حتى بالنسبة للذين جربوا باستمرار تجاهل ورفض تلك العلاقة فالإسلام بالتعريف هو عقيدة وثقافة وحضارة، وأما الحركات الإسلامية فهي حركات سياسية دون زيادة أو نقص، ولكن النقص والخلل إنما يأتي من نوع تناول أو تعامل مع ذلك المنهج الرباني المتكامل ..فالمشكلة هنا هي مشكلة من يتعامل مع النص الشرعي ومن يتفهم الواقع الحقيقي ومن يسقط الدليل على الحادثة

وهذا لا يعني تجاهل إنجازات الحركة الإسلامية المعاصرة وتضحياتها، ولكن وفي الوقت نفسه،من الحقائق أن النصوص الدينية لم ترسم شكلاً محددا للنظام السياسي وجل ما قيل وكتب في هذا الجانب هي اجتهادات بشرية تحكمت فيها الظروف و البيئة المحيطة وكانت خاصة بزمانها، لذلك و جب على الحركات الإسلامية بكافة تصنيفاتها ومن اجل أن تقيم دولة بمعناها الحضاري و الحداثي، عليها أن تسعى وبشكل جاد إلى الدعوة لإقامة دولة العدالة والمساواة والمواطنة والتسامح والتعايش السلمي، فبهذه المبادئ سيستطيعون إرساء جوهر الإسلام والمساعدة في انتشاره بقوة وتوسيع رقعته، وليس بالدعوة إلى تطبيق الشرع والذي تم حصره فكريا ولو بحد أدنى بأنه إقامة الحدود والأحكام الفقهية، كما عليها أن تقف موقفا قويا من كافة القضايا الوطنية كما يراها أصحابها وليس موقفا مترددا ومتناقضا.كما عليها أيضا أن تتبنى المعاني الراقية والمبادئ السامية للديمقراطية في ظل ما يقبله العقل وتقره العقيدة، فقد أصبح العالم كل العالم يتغنى بما تتيحه الديمقراطية من حرية و مساواة.

وبناء على ما سبق نورد في نهاية هذه الدراسة مجموعة من التوصيات و التي تبقى حسب نظر الباحث مهمة ،حيث يجب على الحركات الإسلامية أن تعيد النظر في العديد من القضايا خاصة تلك المتعلقة بالدولة ومفهومها من خلال التركيز على:

-الرجوع إلى التاريخ الإسلامي، وبالتحديد إلى الفترة الراشدة التي شهدت انتعاش نظام حكم سياسي شوري انصب على المبايعة والانتخاب المباشر، بعيداً عن سلوك التوريث وتمليك الحكم، وذلك من اجل الإفادة من هذه التجربة والبناء عليها في الزمن الحالي.

-الدراسة النقدية الواعية للفكر النهضوي العربي في أواخر القرن التاسع عشر، لأنه مثل بدايات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، خاصة أنه خاض وتعمق في موضوع العلاقة بين الدولة و الدين.

- تجديد الخطاب الإسلامي الجامع بين الأصالة والمعاصرة،و تجديد البناء الحضاري للعالم الإسلامي، بتقوية الذات وتحصينها، وبالترقي في مدارج العلم والمعرفة والإبداع في حقولهما، وبنفخ الروح في التضامن الإسلامي حتى يصير قوّة للدفع وللتدافع الحضاري، ومصدراً لإذكاء حوافز التقدم في الميادين جميعاً.

-البحث والتعمق نظرياً ومفاهيمياً في طبيعة الديمقراطية والشورى، وبذل جهد طيب وحثيث لبناء إطار معرفي شوري واضح، معاصر وأصيل يضع مقتضيات العصر ومتطلباته في سلم أولوياته.

-عدم الخلط بين قدسية الشرع المصون والاجتهادات البشرية غير المعصومة للأفراد والجماعات والأحزاب التي أعلنت التزامها بالشريعة الإسلامية الأمر الذي أدى إلى نسج مفاهيم الولاء والبراء الزائفة حول أولئك الأفراد والكيانات واعتبار خصومها خصوما للإسلام والشريعة.

-مراجعة صلة الخطاب الشرعي بالمخاض السياسي شيء ضروري لضمان صيانة جانب الشريعة المطهرة، فلا توظف التنافسات السياسة مكتسبات الدعوة وفق منظورها، وهنا تكمن خطورة التوظيف السياسي للخطاب الشرعي، حيث تتغول الوسيلة على حساب الغاية بل تبادلها في الموقع لتتحول الغاية إلى وسيلة والوسيلة إلى غاية.

– الفصل بين آراء وأطروحات الحركات الإسلامية المعتدلة التي تمتاز بالوسطية والعمل الجاد في البلدان العربية والإسلامية والدفع نحو الانفتاح والتعددية والدمقرطة الحقيقية لتشجيع الحزبية، ودورية الانتخابات البرلمانية والرئاسية بما يكفل التواصل والتلاقي والانسجام بين الأطروحات الإسلامية والليبرالية في ظل نظام سياسي عصري وناضج.

قائمة المراجع

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: الكتب:

01– ابراهيم علي،حيدر ، التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،1991).

02– ابن أحمد رضا،صالح ، الإعجاز العلمي في السنة النبوية، (الرياض: مكتبة العابيكان ، 2001).

03– ابن منظور، لسان العرب، ج4، (بيوت: دار الإحياء العربي).

04– أركون، محمد ، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، ط2،(بيروت، لبنان، مركز الإنماء العربي 1996).

05– اشتبه،محمد ، الفكر السياسي للحركات الإسلامية تجربة مصر و الاردن، ط1 ، (فلسطين: المركز الفلسطيني لدراسات الإقليمية،1995).

06– الترابي،حسن ، قضايا الفكر، ط2،(بيروت: معهد البحوث والدراسات الإجتماعية، 1995).

07– الترابي،حسن وآخرون، الإسلام السياسي والمسألة السياسية،ط1،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2001).

08– الحامدي، خليل أحمد ، الجماعة الإسلامية في باكستان،(لاهور: دار العروبة للدعوة الإسلامية، 1989م).

09– حيدر،إبراهيم علي ، أزمة الإسلام السياسي، الجهة القومية في السودان نموذجا، ط4، (القاهرة: مركز الدراسات السودانية، 1999).

10– حيدر،خليل علي ، التصور السياسي لدولة الحركات الإسلامية،(الإمارات العربية المتحدة: سلسلة محاضرات الإمارات،2003).

11– خليل،حيدر ، التطور السياسي لدولة الحركات الإسلامية، ط1(أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة : مركز الإمارات للبحوث ودراسات الإستراتيجية ، 1997).

12– رشوان، ضياء ، دليل الحركات الإسلامية في العالم،ع1، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، الأهرام،د،ب،ن، د،س،ن، ص. 15.

13– زكريا،فؤاد ،الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ،(دمشق :دار التنوير للطباعة والنشر، 1985) .

14– سامي، زبيدة ، الإسلام والدولة والمجتمع، ترجمة: عبد الإله الفهيمي،ط1،(دمشق: دار الهدى للطباعة والنشر، 1995).

15– شرابي ، هشام ، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع، (مركز دراسات الوحدة العربية، 1992).

16– شلبي، أمين ، نظرات في العلاقات الدولية، (القاهرة: عالم الكتب للنشر والتوزيع، 2008).

17– شلبي،أحمد ، الفكر الإسلامي منابعه وآثاره، ط2،(القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1996).

18– عبد الحميد،محسن ، تجديد الفكر الإسلامي، ط2،(الولايات المتحدة الأمريكية، 1996)

19– عبد الخلاق،الشيخ ، الصحوة الإسلامية : مناهج ومدارس وحركات ، ط 1 ، (بيروت : دار سبيل الرشاد، 1999).

20– العشماوي،محمد سعيد ، الإسلام السياسي، (القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، مكتبة مدبولي 1996).

21– العفيفي،محمد صادق ، الفكر الإسلامي، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ب،ت،ن).

22– عمارة،محمد ، جمال الدين الأفغاني المفترى عليه،(القاهرة: دار الشروق، 1984).

23– عمارة،محمد ،أزمة الفكر الإسلامي الحديث، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1998).

24– الغنوشي،راشد ، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، ط1، (تونس: دار قرطبة ، 2003) .

25– النجار،ابراهيم وآخرون، دليل الحركات الإسلامية في العالم، ط2،(القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 2006).

26– فوكو،ميشيل ، نظام الخطاب،ترجمة: محمد سبيلا،(بيروت: دار الفرابي، 2007).

27– القرضاوي، يوسف، من فقه الدولة في الاسلام ، ط 1، (القاهرة: دار الشروق ،1997).

28– القرضاوي،يوسف ، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة،(القاهرة: مكتبة وهبة، 2006).

29– قرعوش،كايد يوسف محمود ، طرق انتهاء ولاية الحاكم في الشريعة الاسلامية والنظم الدستورية، ط1 ،(بيروت : مؤسسة الرسالة، 1986) .

30– الموصللي،أحمد ، جدليات الشورى و الديموقراطية : الديموقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي،(بيروت مركز دراسات الوحدة لعربية،2006).

31– النفيسي،عبدالله، الحركان الأسلامية ثغرات في الطريق، ط1،(الكويت:مكتبة الافاق،2011).

32-dictionnaire . oxford , (new Yourk, université- presse), 1996.

المجلات والمقالات:

01– أحمد اليوسف، عبد الله، "مفهوم التعدديَّة في الفكر الإسلامي المعاصر" ، مجلة النبأ ، ع (74) ، يناير 2005 .

02– الحمداوي، عبد الكريم محمد مطيع ، في النظام السياسي الإسلامي/ فقه الأحكام السلطانية محاولة نقدية للتأصيل والتطوير، مجلة المفكر، ع45، أفريل 2006.

03– حمدي، عبد العزيز شهاب، التطورات الإقليمية منذ 11 سبتمبر وتأثيرها على حركة المقاومة، مجلة البصيرة، ع7، 2004.

04– خليل، عماد الدين ،الدين و الاستعمار، مجلة المسلم المعاصر: عدد 9: يناير، فبراير، مارس 1988.

05– سبيلا،محمد ، المقاربات الفكرية والسياسية والنفسية لظاهرة التطرف الديني في العالم العربي، مجلة الحياة، ع66، مارس 1998.

06– صافي، خالد محمد ، إشكالية العلاقة بين الشورى والديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة مفاهيمية،مجلة جامعة الأقصى (سلسلة العلوم الإنسانية) ، العدد الأول، يناير 2009.

07– ضميرية،عثمان جمعة، وظيفة الدولة في الشريعة الإسلامية، مجلة البحوث الإسلامية، العدد2006،38.

08– عبد الوهاب، أيمن، حركات الإسلام السياسي ونمط جديد من التفاعلات العربية، مجلة السياسة الدولية، ع133، 1993.

09– عبيد، عمر ، مراجعات في الفكر والدعوة والحركة ، مجلة الحياة، ع15، 2006.

10– المسيري،عبد الوهاب ، الخطاب الإسلامي الجديد،مجلة المسلم المعاصر، ع86، 2006.

11- هندي، امل ، التعددية السياسية في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر قراءة في افكار محمد
12– حسين فضل الله ، مجلة العلوم السياسية، ع 42، 2011 .

13– ويتس،تمارا كوفمان ، الأحزاب ثلاثة تصنيفات للحركات الإسلامية، مجلة الديمقراطية، العدد3، يوليو 2008.

المذكرات والرسائل الجامعية:

01– أسماء، قطاف تمام ، دور الحركات الإسلامية في مسار التحول الديمقراطي"حركة النهضة التونسية نموذجا"،(رسالة ماجستير،كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة محمد خيضر، 2013).

02– بن حمو، رحيمة ، البعد السياسي للمصلحة الشرعية دراسة في الولاية العامة للدولة، رسالة دكتواه في العلوم الاجتماعيةو العلوم الاسلامية ، كلية قسم فقه الاصول ،جامعة الحاج لخضر باتنة، 2010).

03– نموشي،سيف الدين ،الحركات الاسلامية و التحول الديمقراطي في العالم الثالث، (رسالة ماجستير في علاقات دولية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة منتوري قسنطينة، 2008).

04– عبد الفتاح،رائد محمد ، أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة "الإخوان المسلمون في مصر نموذجا "، رسالة ماجستير (جامعة النجاح الوطنية- فلسطين، كلية الدراسات العليا، السنة الجامعية ، 2012) .

05- كروي، كريمة ، الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية في المغرب العربي،) رسالة ماجستير في دراسات مغاربية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة الجزائر3، 2010).

المواقع الإلكترونية:

01-حسين، عبد الخالق ، أسباب نشوء الحركات الإسلامية المتطرفة، على الموقع:

http://www.forun.irgron.net

02-وهبان،نصيف ، أين اخطأ العالم العربي في التعامل مع الحركات الإسلامية، على الموقع:

http://islamtoday.net/albacheer/show.article-swconten.CFM?id =8687

03-صديق علي، سليمان ، تعليق على كتاب الإسلام والدولة القطرية، على الموقع:

http://wwww.elriadh-sd.com

04-السوسي،حسن ، حركة الإسلام السياسي في ميزان الحداثة، على الموقع:

http://www.nlka.net/index.php.

05-غرايبية، ابراهيم ، التوجه الإصلاحي في الحركات الإسلامية، على الموقع:

http://www.aljazeera.net

06-شقير،شفيق ، الجماعة الإسلامية البكستانية أداء جديد وقيادة للمعارضة، على الموقع:
http://www.aljazeera.net

07- خليل، صبري محمد ، مفهوم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي: قراءة منهجية، على الموقع: https://drsabrikhalil.wordpress.com

08- بن عبد القادر السقاف،علي، الدرر السنية النظرية السياسية عند ابن تيمية، على الموقع :
http://www.dorar.net/lib/book_end/82

09-عفيفي،راشد ،الأحكام السلطانية للماوردي (الشروط التي ينبغي توافرها في الخليفة منظور نقدي)، على الموقع:

http://ar.islamway.net/article/32309/-3

10-أبراهيم،عيسى، مراوحة بين التراث والمعاصرة : حفريات في كتاب "الاسلام والدولة" قراءة في مأزق الإسلامويين، على الموقع :

http://www.alrakoba.net/articles-action-show-id-54816.htm

11-السقاف، علي محمود،موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة الدرر السنية، على الموقع :
http://www.dorar.net/enc/mazahib/302

12-عباس مراد، علي،إشكالية المراوحة بين الشورى والديمقراطية، على الموقع :
http://www.madarik.net/mag5and6/14.htm

13-عبدالله عبدالسلام، فتحي، التعددية السياسية والحزبية من منظور إسلامي " دراسة"، على الموقع :

http://www.islameiat.com/Pages/Subjects/Default.aspx?id=8745

14-الموسوعة الرسمية لجماعة الاخوان المسلمون ،مقال حول التعددية الحزبية في الاسلام ، على الموقع: http://www.ikhwanwiki.com

15-بن عبد القادر السقاف،علي ، الدرر السنية التعددية الحزبية ، على الموقع:
http://www.dorar.net/lib/book_end/82

16-العقاد ، عبد الله ،التعددية الحزبية في الفكر الاسلامي وضرورات الواقع الفلسطيني، على الموقع: https://io.hsoub.com/politics

17-ربابعة،غازي،المرأة في المشروع الإسلامي المعاصر من منظور نقدي،على الموقع:
http://aafaqcenter.com/post/107

18-أعناجي، هشام ، قضية المرأة والحركة الاسلامية، على الموقع:

http://www.huffpostarabi.com/hisham-aanaji/.hltm

19-توفيق، منى، دور المرأة في صياغة القرار داخل الحركات الإسلامية، على الموقع:

http://www.alislah.org/def.asp?codelangue=27&info=73

20-أبو زكريا ،يحي ، الحركات الإسلامية وغياب النقد الذاتي ، على الموقع:

http://www.meddale-east-online.com

21-جرجس،فواز،"اميركاوالإسلام.السياسي"،على الموقع:

http://www.andia.islamwele.net

فهرس المحتويات

العنوان: **الصفحة:**

الإهداء

شكر وتقدير

مقدمة.....(أ-ي)

الفصل الأول: الإطار النظري والمفاهيمي للدراسة 11

المبحث الأول: الفكر السياسي الإسلامي (خصائصه واتجاهاته المعاصرة) 12

المطلب الأول: مفهوم الفكر السياسي الإسلامي 13

المطلب الثاني: إتجاهات الفكر السياسي الإسلامي.....16

المطلب الثالث: خصائص الفكر السياسي الإسلامي.....24

المبحث الثاني: دراسة مفاهيمية حول حركات الإسلام السياسي 26

المطلب الأول: مفهوم الحركة الإسلامية.....27

المطلب الثاني: المصطلحات ذات العلاقة بالحركات الإسلامية.....29

المطلب الثالث: تعريف الإسلام السياسي.....34

المبحث الثالث: المنهجية الفكرية لحركات الإسلامية السياسية.....37

المطلب الأول: تعريف الخطاب السياسي الإسلامي.....37

المطلب الثاني: راهن الفكر السياسي الإسلامي.....40

المطلب الثالث: مسببات التدهور الفكري لدى الحركات الإسلامية.....42

خلاصة الفصل.....45

الفصل الثاني: الحركات الإسلامية والعمل السياسي.....46

المبحث الأول: لمحة تاريخية عن نشأة حركات الإسلام السياسي.....47

المطلب الأول: خلفية تاريخية فكرية.....47

المطلب الثاني: النشأة.....49

المطلب الثالث: عوامل إنتشار حركات الإسلام السياسي.....53

المبحث الثاني: حركات الإسلام السياسي (المبادئ-الخصائص-التصنيفات).....55

المطلب الأول: المبادئ.....56

المطلب الثاني: الخصائص.....60

المطلب الثالث: التصنيفات.....62

المبحث الثالث: حركات الإسلام السياسي بين الدعوى والسياسة.....68

المطلب الأول: أهم الحركات الإسلامية.....68

المطلب الثاني: الحركات الإسلامية بين السياسة والإصلاح.....74

المطلب الثالث: الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية.....77

خلاصة الفصل.....81

الفصل الثالث: قضايا للمراجعة في فكر حركات الإسلام السياسي.....**82**

المبحث الأول: الإشكالات النظرية لحركات الإسلام السياسي.....83

المطلب الأول: رئاسة الدولة.....83

المطلب الثاني: سلطان الأمة.....87

المطلب الثالث: الديمقراطية والشورى في الفكر السياسي الإسلامي.....91

المبحث الثاني: حركات الإسلام السياسي والآخر.....95

المطلب الأول: حركات الإسلام السياسي والتعددية الحزبية.....96

المطلب الثاني: حركات الإسلام السياسي وقضية المرأة.....100

المطلب الثالث: حركات الإسلام السياسي والبيئة الدولية.....104

المبحث الثالث: حركات الإسلام السياسي رؤية مستقبلية.....107

المطلب الأول: ضرورة المراجعة الفكرية.....108

المطلب الثاني: تصحيح مفهوم القيادة.....111

المطلب الثالث: حوكمة الجماعات وتمكين الفرد.....114

خلاصة الفصل.....118

خاتمة.....119

قائمة المراجع.....122

فهرس المحتويات.....131