جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة

كلية الحقوق والعلوم السياسية

قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية

# الأحزاب الإسلامية بين مسألة الهوية وأزمة بناء الدولة الوطنية الحديثة
## - دراسة حالة حزب العدالة والتنمية في تركيا -

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية

تخصص: السياسات المقارنة

إعداد الطالب

موكيل عبد السلام

إشراف

د. عبد العالي عبد القادر

لجنة المناقشة:

1. أ.د طيبي بن علي..... أستاذ التعليم العالي ..... جامعة سعيدة ..... رئيسا
2. د. عبد العالي عبد القادر..... أستاذ محاضر (أ) ..... جامعة سعيدة ..... مشرفا ومقررا
3. د. لريد محمد أحمد..... أستاذ محاضر (أ) ..... جامعة سعيدة ..... عضوا مناقشا
4. د. صحراوي خلواتي..... أستاذ محاضر (أ) ..... المركز الجامعي النعامة.. عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2012- 2013

بسم الله الرحمن الرحيم

# قال تعالى:

ÌqÖ]Wæ(111) B•ÌÙ–çÞt ÆCdh×æe

æeyÖ]XÓhE]K vÙÇ]rAÇÓæ']À B]FÌqÞÓ

(112) B,ÌsÓ'Ö]ÌqÑÖF÷]æ

صدق الله العظيم

# شكر وتقدير

**الشكر لله أولا وأخيرا... والحمد لله بداية ونهاية في توفيقه وتأييده ومعونته.**

**كما أتقدم بالشكر الجزيل..**

**إلى أستاذي الفاضل والقدير والمحترم الدكتور "عبد القادر عبد العالي"،**

**الذي تحمل أعباء وعناء الإشراف على هذه المذكرة وما خصني به**

**من توجيه ونصح وإرشاد في سبيل إتمام هذه الدراسة..**

**جزاه الله كل خير وأمده الله بمدد من عنده وبركة في عمره وتوفيق وسداد في جهده وبحثه**

**كما أتوجه بالشكر أيضا..**

**إلى كافة أساتذتي لقسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية وأساتذة الحقوق بجامعة سعيدة.**

**إلى الأستاذ "بوزيان أمحمد" على الجهد الذي بذله من أجلنا**

**إلى كل القائمين على كلية الحقوق والعلوم السياسية**

**والشكر موصول أيضا..**

**إلى من ساهم من قريب أو بعيد في إعداد هذه المذكرة ولو بالكلمة الطيبة.**

عبد السلام موكيل

# الإهداء

إلى من كان له الفضل علي أولا وأخيرا...

في أن أتلمس دروب النجاح والتوفيق وأتمسك بأسباب الطموح والأمل...

والديّ الكريمين.

إلى من منحوني الهمة والعزيمة ولم يبخلوا بنصحهم وإرشادهم وتربيتهم

شيخيّ الكريمين "الحاج حسان" رحمة الله عليه، والشيخ "مولود" أمدّ الله في عمره

إلى من كنت استأنس بهم ورافقوني في مسيرة المكابدة والاجتهاد...

زوجتي وأبنائي.

إلى من لم يبخلوا بحبهم وعطفهم ...

أخي الكريم "أحمد" وزوجته وبناته، وأختي الكريمة وعائلتها الطيبة.

إلى أعز أحبابي إخواني وأخواتي:

محمد، بن ماحي، علي ونبيل... نزعي، وعدنان، وخشعي، وكل طاقم إذاعة سعيدة.

إلى الأخ "عثمان" الذي كان له الفضل في إخراج هذه المذكرة

إلى زملائي طلبة قسم الماجستير

إلى كل من عرفني وأحبني... وعلى وجه الخصوص روّاد مسجد القدس.

إلى كل من ذكرت ولم أذكر.. أهدي هذا العمل المتواضع.

عبد السلام موكيل

# خطــة المذكــرة

**مقدمة**

**الفصل الأول: الإشكالات النظريـة والواقعيـة فـي بنـاء الدولـة الحديثـة مـن منظـور الأحـزاب الإسلامية**

**المبحث الأول: الأحزاب السياسية الإسلامية بين المفهوم والتطور**

المطلب الأول: مفهوم الحزب في المنظور الإسلامي

المطلب الثاني: نشأة وأصول الأحزاب السياسية في الإسلام

المطلب الثالث: التعددية السياسية الإسلامية بين الفتنة الكبرى وحادثة التحكيم

المطلب الرابع: الأحزاب الإسلامية في العصر الحديث

**المبحث الثاني: الأحزاب الإسلامية وأزمة بناء الدولة الحديثة**

المطلب الأول: مفهوم الدولة في الفكر السياسي الإسلامي

المطلب الثاني: الدولة في الإسلام ومشكلة تنميط المفاهيم

المطلب الثالث: تصور الدولة الإسلامية في منظور حركات الإسلام السياسي

المطلب الرابع: معضلة الدولة الحديثة في الفكر السياسي الإسلامي

**المبحث الثالث: مسالة الهوية وأبعادها في الفكر السياسي الإسلامي الحديث**

المطلب الأول: المفاهيم النظرية لمصطلح الهوية

المطلب الثاني: مكونات الهوية وإشكالية العلاقة مع المواطنة

المطلب الثالث: مضمون الهوية في الفكر السياسي الإسلامي

المطلـب الرابـع: منظـور الهويـة بـين الـسياق الفكـري والـدولتي ورؤيـة الحركـات الإسلامية

**المبحث الرابع: الأحزاب الإسلامية بين أسلمة السياسة وعلمنة الدولة**

المطلب الأول: أطروحة الإسلام السياسي وأسلمة السياسة

المطلب الثاني: العلمنة والدولة السياق والتأثير

المطلب الثالث: المسألة العلمانية وآثارها في العالم الإسلامي

المطلب الرابع: الأحزاب الإسلامية والجدل الإيديولوجي حول الدين الدولة والعلمنة

**الفصل الثاني: الأحزاب الإسلامية ومنطلقات النجاح والفشل (حزب العدالة والتنمية التركي نموذجا)**

**المبحث الأول: تجارب الأحزاب السياسية الأحزاب بين التأصيل والممارسة**

المطلب الأول: الأحزاب السياسية الإسلامية منطلقات التغيير وتحديات الواقع

المطلب الثاني: التجربة الإسلامية السودانية في مجال الحكم وبناء الدولة

المطلب الثالث: التجربة السياسية لحركة المقاومة الإسلامية "حماس" في الحكم

المطلب الرابع: مستقبل الأحزاب الإسلامية في أعقاب (ثورات الربيع العربي)

**المبحث الثاني: الحركة السياسية الإسلامية في تركيا**

المطلب الأول: سقوط الخلافة العثمانية وقيام الدولة القومية التركية (من العثمنة إلى العلمنة)

المطلب الثاني: الصراع بين الإسلام والعلمانية وبوادر ظهور الحركات السياسية الإسلامية في تركيا

المطلب الثالث: الحركات السياسية الإسلامية ومخاض السلطة (التجربة الأربكانية)

المطلب الرابع: حزب العدالة والتنمية من التشكل إلى الاكتساح (النموذج الفريد)

**المبحث الثالث: مقاربة حزب العدالة والتنمية في بناء الدولة وتوظيف الهوية**

المطلب الأول: إصلاحات حزب العدالة والتنمية التركي الداخلية

المطلب الثاني: حزب العدالة والتنمية والصراع مع المؤسسة العسكرية (سياسة تقليم الأظافر)

المطلب الثالث: حزب العدالة والتنمية ومسألة الصراع على الهوية

المطلب الرابع: حزب العدالة والتنمية والثقل الإقليمي والدولي

**المبحث الرابع: تجربة حزب العدالة والتنمية بين المعيارية والخصوصية الوطنية**

المطلب الأول: حزب العدالة والتنمية وعوامل النجاح السياسي

المطلب الثاني: حزب العدالة والتنمية والطفرة الاقتصادية

المطلب الثالث: الأحزاب الإسلامية عقب الثورات العربية وإمكانية استنساخ النموذج التركي

المطلب الرابع: الحركات الإسلامية وتجربة حزب العدالة والتنمية التركي: القراءات والتقييم

**خاتمة**

# مقدمة

**مقدمة:**

تمر المنطقة العربية والإسلامية بظروف ولحظات حاسمة لم تشهدها منذ أمد بعيد وذلك على وقع تداعي عدة أنظمة سياسية في وقت قياسي بدأت بسقوط النظام التونسي واستمر هذا التساقط لأنظمة أخرى تباعا، وحتى الآن لم تتوقف عجلة هذا التداعي ولا يمكن بأي حال التنبؤ بما سيكون عليه الوضع مستقبلا، ويمكن القول بأنه كلما مرت المنطقة العربية والإسلامية بأزمات سياسية حادة ومتعددة تثار كثير من الأسئلة والمناقشات حول إعادة صياغة بعض المفاهيم والأسس ومحاولة إضفاء نوع من التجديد والحداثة لمسايرة حركة التغيير والدوران التي تشهدها هذه الأنظمة. وتعاني المجتمعات العربية والإسلامية من أزمة بناء الدولة وأزمة تحديد الهوية ، ويرى مفكرون غربيون أن غياب الاستقرار والأمن وغياب الرؤية التنموية الواضحة لدى هذه المجتمعات ناجم عن العجز في تحديد مفهوم الدولة والأسس الكفيلة لهذا البناء وكذا تحديد الأنماط المعيارية (أخلاقيا وتنفيذيا) لذلك، بالإضافة إلى الصراع المستمر بين النخب الحاكمة والمحكومة لتحديد هذه الأسس والمعايير، يتمثل الإشكال الحقيقي في الخطر الذي يتهدد هذه الأنظمة والمجتمعات بتفكك عناصرها ومقوماتها وتأثير ذلك على عملية بناء الدولة وانسجام المجتمع، ومن الملاحظ أن أهمية مسألة الهوية في حياة الناس والمجتمع الدولي اهتم بها الدارسون عند معالجة تحديات بناء الدولة والوحدة الوطنية فهناك سؤال عن كيفية تشكل الدولة الوطنية الحديثة التي تجمع بين كل المواطنين بدون صراعات إثنية أو دينية أو لغوية ومن هنا اتجه المهتمون بالبحث عن هوية ما تجمع الناس وتوحدهم تجاه أي شكل للانقسام أو الانفصال أو التوتر، فعدم الوضوح وغياب الانسجام المتعلق بمسألة الهوية أدى إلى انحلال وتمزق العالم الإسلامي إلى دويلات وكيانات و قيام كثير من الحروب الأهلية وتفكك الدولة في بلدان إسلامية كثيرة كحال أفغانستان والعراق والصومال، وأصبح الانقسام الديني الإثني والطائفي. إضافة إلى تطرف الجماعات الإسلامية هو وقود الصراع والحرب الدائرة في هذه المناطق والدول.

لقد نصت دساتير البلدان الإسلامية على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة وأن الشريعة الإسلامية هي أحد مصادر التشريع بينما واقع وممارسة هذه الأنظمة مخالف تماما لهذا التوجه المنصوص عليه وهو ما أدى في حقيقة الأمر إلى الانحراف عن المبادئ الأصيلة التي رسم معالمها الدين الإسلامي الحنيف وأصل ونظر لها بعيدا عن الاستبداد والاستئثار بالسلطة. أما من جهة المعارضة السياسية التي اصطلح على تسميتها بحركات الإسلام السياسي أو الحركات الأصولية أو كما تطلق على نفسها بالحركات والأحزاب الإسلامية، فهي الأخرى تقدم مفهوما غامضا وملتبسا بشأن الدولة الإسلامية التي تريد بناءها وتشييدها، كما أن هذه الحركات تتصارع وتختلف فيما بينها وتتحارب في أحيان أخرى وتتمايز بين الاعتدال والتوسط والتشدد والتطرف وتقدم أطروحات متضاربة ومشاريع وبرامج سياسية غير واضحة المعالم فبعض الحركات تدعوا إلى إحياء مفهوم دولة الخلافة الإسلامية بكل الأبجديات والمفاهيم الأصيلة التي عرفتها بينما ترى أخرى بضرورة التكيف مع واقع المعاصرة والحداثة ومتطلبات العولمة من خلال المزاوجة بين العلمانية والإسلام - رغم ما يعتري هذه المقاربة من نقد لاذع- من أجل بناء دولة وطنية حديثة وهو ما تذهب إليه التجربة التركية التي جسدتها الأحزاب الإسلامية في تركيا ودافع عنها المشروع الإسلامي الحديث بقيادة "نجم الدين أربكان" وصولا إلى "رجب طيب أردوغان" زعيم حزب العدالة والتنمية.

اتجه التطور السياسي للحركة الإسلامية في تركيا لتحقيق دولة ديمقراطية تحترم حقوق الإنسان في محاولة لطرح هوية جديدة تتجاوز المفهوم التقليدي الأتاتوركي وترسخ مبدأ المواطنة في سبيل دولة أكثر انفتاحا وتجاوبا مع حقائق العصر وضرورات المرحلة الراهنة.

**سبب اختيار الموضوع:**

أ- **الأسباب الذاتية:** هناك أسباب ذاتية دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع هو الاهتمام القديم والمتزايد بالدراسات السياسية الإسلامية وبالفكر السياسي الإسلامي بشكل عام كما يرجع في الحقيقة إلى الخلفية الفكرية والدينية وطبيعة التكوين الديني الذي تلقيته، إضافة إلى جمع المصادر والمراجع المتعلقة بالفكر الحضاري الإسلامي خصوصا في

أوج مجده وعطائه وكذا الجانب السياسي منه وهو ما جعلني أركز جهدي وأحاول أن أتتخصص فيه مستقبلا. ولعل هذه الدراسة أول خطوة في سبيل تجسيد وتحقيق هذا الطموح.

ب- **الأسباب الموضوعية:** إنّ دراسة حركات الإسلام السياسي والأحزاب الإسلامية في العالم العربي والإسلامي اليوم قد أخذت حيزا مهما من البحث والاهتمام والدراسة والتنظير الأكاديمي خصوصا بعد التغييرات التي عرفتها الأنظمة والمجتمعات العربية والإسلامية، وكذا موجة الثورات التي شهدتها وصار المهتمون بهذا الحقل المهم يطرحون أسئلة ملحة حول معالم وتوجهات هذه الأنظمة والتوجهات في ظل فوز الأحزاب الإسلامية بأغلبية المقاعد البرلمانية والصراع الدائر الذي نشهده الآن بين القوى والحركات الإسلامية والقوى الليبرالية والعلمانية بشأن تأسيس دساتير جديدة وملامح المشروع التنموي والإصلاحي الذي يمكن تجسيده والأكثر من ذلك هو الجدال الأكثر حدة حول هوية الدولة الجديدة المراد تأسيسها، كما أن تجربة حزب العدالة والتنمية التركي جديرة بالبحث في محاولة لفهم صراع النخب وتضارب القيم وتقديم مقاربة واقعية لمشروع بناء الدولة الحديثة في ظل عدم الانسجام والتصدع الذي تشهده الأنظمة والمجتمعات العربية والإسلامية التي عرفت التغيير.

**أهمية الموضوع:**

أ- **العلميـة:** هناك دراسات وأطروحات عديدة نظرت لمسألة الحركات والأحزاب الإسلامية وفهم العلاقة بين المجتمعات العربية والإسلامية بالحداثة والعلمانية وقضايا الهوية والمواطنة وكيفية بناء الدولة وهو أهم إشكال يعترض الوصول إلى فهم محدد لمحتوى وبرنامج هذه الحركات هذه الجهود البحثية منها ما يشير إلى أن التجربة الغربية قد تتكرر بشكل أو بآخر في المجتمعات والأنظمة الشرقية - الإسلامية منها بالخصوص- وأنّ انتقال المجتمعات من الطور التقليدي الديني إلى الطور العلماني الحداثوي هو عملية مستمرة وشبه حتمية. غير أنّ صعود حركات الإسلام السياسي في المنطقة العربية وفي غيرها من المناطق الأخرى من العالم شكل تحديا علميا وأكاديميا أمام هذه الدراسات هذا التحدي المتمثل في موقع أطروحة العلمنة من هذا

الصراع الثقافي والديني والسياسي وبروز الأصولية الدينية بكل اتجاهاتها وتناقضاتها مما استدعى الحضور الديني إلى الفضاء الاجتماعي والسياسي العام نظريا وواقعيا فان العلمانية لا تقبل خلط الدين بالدولة بينما رؤية الإسلاميين للإسلام أنه دين ودولة، والعلمانية (الحداثوية اللبرالية) تعزز الفردانية وتقرر الحريات وتقدس الديمقراطية، فيما الإسلام يؤكد على فكرة الجماعية ويضبط الحريات وفق حدود دينية وهذا التضارب القائم بين المنهجين أثر على بقية المفاهيم والأفكار المتعلقة ببناء الدولة ووحدة القيم وانسجام المجتمع كما أثر على الخلفية الفكرية لكثير من الدارسين والمتشبعين بآراء وتوجهات قد تنتمي إلى هذا المعسكر أو ذاك وهو ما جعل البعد المعرفي والأكاديمي يتأثر تبعا لذلك.

ب- **العملية:** إنّ تاريخ الفكر السياسي الإسلامي بحركاته وتنوع اتجاهاته خصوصا الجانب الكلاسيكي منه قد تعلق بالدولة الإسلامية الأولى دولة المدينة ثم دولة الخلافة الراشدة التي خرجت إلى حيز الوجود ومثلت نجاحا ساحقا غير مسبوق على كافة المستويات خصوصا في الجانب الخارجي عندما استولت على الإرث التاريخي والحضاري لأعظم إمبراطوريتين عرفهما التاريخ وعلى المستوى الداخلي كانت الصفة البارزة هي فتح المجال أمام الجماعات السياسية ولكن في إطار ديني محدد ومضبوط مما شكل تنوعا فكريا وسياسيا وقد أصر الفكر الإسلامي الكلاسيكي على قضية حكم الشريعة (حكم القانون في شكله المعاصر)، غير أنّ الفكر السياسي الإسلامي المعاصر كان من أهم سماته البارزة هو تعدد التيارات الفكرية واختلاف توجهاتها بسبب تداعيات تاريخية أثرت على مسارها وطبيعة تركيبها، فسقوط الخلافة العثمانية والاستعمار الغربي للمنطقة العربية والإسلامية ثم ما أعقب ذلك من حركات التحرر وتصاعد المد الحداثي وتأثيرات العولمة طبع هذه الحركات بأوصاف متعددة من مثل متطرف، أصولي، إحيائي، إصلاحي، معتدل، محافظ، إخواني، سلفي إلى غير ذلك من التسميات والاتجاهات والتي جعلت الأحزاب والحركات الإسلامية تتبنى وجهات نظر وبرامج وأفكار سياسية انقسمت إلى ثلاث تيارات ومدارس رئيسية هي التيار الأصولي المتشدد والذي يقرأ الشريعة بطريقة نصية لا يعبأ فيها بالتطورات الحاصلة

ويعادي كل ميل للحداثة وتيار ليبرالي عقلاني متفتح على الحداثة لأقصى حد ويتعامل مع العلمانية بدون عقدة ويفسر الدين على أساس روحي وتيار ثالث وسطي معتدل ذو مشروع إصلاحي يحاول مواءمة الدين مع الطرح الحداثي المعولم. وهذه التيارات الثلاث لديها رؤى مختلفة حول ترتيب البيت الداخلي وشكل النظام السياسي وأولوية المعايير التي تراعى في بناء الدولة وموقع وحدود الهوية والمواطنة في كل ذلك.

**الهدف من الدراسة:**

1. تهدف هذه الدراسة إلى فهم وتفسير سلوك وبرامج الأحزاب السياسية الإسلامية وموقعها والأدوار والأطروحات التي تتبناها فيما يتعلق ببنائية الدولة ودور مسألة الهوية كإشكالات ملحة فرضتها الوقائع والأحداث والمتغيرات الراهنة، وإمكانية تكيف الإسلام السياسي مع هذه المستجدات المتسارعة والتي ميزها على وجه الخصوص سقوط الأنظمة العلمانية التقليدية التي اتهمت من قبل هذه الحركات بالعمالة والخيانة والفساد، وقد شهد الوقت الحاضر حوارات واختلافات كثيرة وتعدد على الصعيد الفكري في وسط الإسلاميين، وقد يشهد المستقبل القريب تفاعلات داخلية وخارجية لهذه الحركات مع غيرها والطامحة لفرض أجندتها سلطويا وشعبيا. وهذه الدراسة تشير إلى التجربة التركية (حزب العدالة والتنمية) كنموذج واقعي وعملي يمكن من خلاله رسم تصور لمسار هذه التيارات وحركية تفاعلها مع التطورات الأخيرة في العالم العربي والإسلامي.
2. كما تهدف الدراسة أيضا ومن خلال نموذج حزب العدالة والتنمية التركي وتجربته في السلطة إلى معرفة مدى تكيف الحركات السياسية الإسلامية مع الضغوط السياسية الداخلية والخارجية ، وإمكانية نجاح هذه الحركات في تجاوز كل ذلك والوصول إلى بناء مقاربة واضحة المعالم وتصور سليم ومحدد للخروج من الأزمات والتحديات المعقدة والتي تفرضها وقائع الحياة المعاصرة .
3. والهدف الآخر من هذه الدراسة هو مدى إمكانية تعميم هذا النموذج على بقية الأحزاب والحركات الإسلامية التي تمكنت من الفوز في الانتخابات ووصلت إلى السلطة بعد أحداث ما اصطلح عليه بالربيع العربي خصوصا إذا ما علمنا أنها قد

اقتبست من تجربة حزب العدالة والتنمية التسمية (وأقصد هنا تأسي الأحزاب الإسلامية في مصر والمغرب وربما الجزائر)، لكن هل يمكنها أن تقتبس المنهج والمسار الذي سلكه حزب العدالة والتنمية بتركيا.

**أدبيات الدراسة:**

هناك دراسات بالعربية كثيرة تناولت هذا الموضوع أذكر منا على وجه الخصوص:

1. **التيار الإسلامي والعلمنة السياسية: - التجربة التركية وتجارب الحركات العربية الإسلامية**- د/" خالد حروب" نشرت من قبل معهد "إبراهيم أبو لغد" للدراسات الدولية بجامعة بير زيت الفلسطينية/ أكتوبر 2008، وهذه الدراسة تشير إلى قضية علاقة الإسلاميين العرب بالعلمانية وعلاقة الإسلاميين الأتراك أيضا بالعلمانية وأوجه الشبه والاختلاف بينهما وتجربة وتطور حزب العدالة والتنمية في تركيا، وفي الأخير يتناول الإسلام الفلسطيني والتأثير العلماني.
2. **العولمة والأصولية: الحالة الإسلامية**، د/"عبد الكريم البرغوثي" منشورة من قبل معهد "إبراهيم أبو لغد"/ أكتوبر 2006، هذه الدراسة تتناول الأصولية ما بين اللاهوت والعولمة، وتأثيرات العولمة على محيط الأصولية ثم تتطرق إلى الحالة الفلسطينية.
3. **من الجهاد إلى التعايش السلمي: تطور المفاهيم الإسلامية في السياسة والعلاقات الدولية** لـ"رجا بهلول"، معهد "إبراهيم أبو لغد"/ أغسطس 2003، وقد تطرقت هذه الدراسة إلى المفاهيم الإسلامية في السياسة والعلاقات الدولية كالنظرية السياسية الإسلامية الكلاسيكية وفترة الحداثة والمعاصرة السياسية والعبر والتفسيرات التي طبعت هذه المراحل التاريخية.
4. **الإسلاميون والدولة الحديثة**: لـ"ممدوح الشيخ"، مركز الدين والسياسة للدراسات، وقد أشارت هذه الدراسة إلى مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي وكذلك ما وراء المفهوم بين الجانب التاريخي والمعرفي، والنظريات السياسية الحديثة بين الله والإنسان

ومفتـرق الفرديــة والجماعيــة ثـم الدولــة ومفهـوم الفطـرة ثـم ختمهـا بمجموعـة مـن الاستنتاجات.

5. **تجربـــة الإســـلاميون فـــي تركيـــا:** إصـــدار مركـــز الكاشـــف للمتابعـــة والدراســـات الإستراتيجية/2011، وتتناول تجربة الإسلاميين في تركيا أو العثمانيون الجدد، الدولة والمجتمع في تركيا ثم الاقتصاد التركي وعقدة التحولات الكبرى. إضافة إلى الجيش ودوره في التركيبة السياسية التركية، ثم أزمة الهوية التي اجتاحت تركيا وانعكاساتها الداخلية والخارجية، ثم القفزة التي حققها الإسلاميون الأتراك من الهامش إلى المركز، ثم دور المؤسسة العلمانية وكذا الإسلام في تركيا ووصلت الدراسة إلى سؤال جوهري هو: لماذا لم يفهم الإسلاميون في الجزائر ما فهمه الإسلاميون الأتراك؟
6. **المواطنـة ومـشكلة الدولـة فـي الفكـر الإسـلامي:** لـ"عبد الكريم قاسم سعيد"، حيث تعرض إلى مفهوم الهوية والمواطنة ثم الدولة ومشكلة تنميط المفاهيم، وتعرض إلى مسألة الدولة والأمة ودولة المدينة ودولة الخلافة ومسألة الخوارج ودولة إخوان الصفا وأفكار الفارابي وابن خلدون عن الدولة ثم الدولة في الفكر السياسي المعاصر.
7. **الإسلام السياسي والدولـة الإسلامية المعاصرة:** لـ"د/ صلاح عبد الرزاق"/ بغداد 2006 تناول في هذه الدراسة بدايات التأصيل للفقه السياسي الإسلامي، ثم الفقهاء الشيعة والدولة الصفوية، والفقهاء السنة والدولة العثمانية، ثم تناول الإسلام السياسي والدولة المعاصرة من خلال النظريات وتجارب لدول عدة كالسعودية وإيران والسودان وغيرها.
8. **التحول إلى التعددية الحزبية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر:** لـ"عاطف عدوان"/ مجلة جامعة النجاح 12 /2001/06، تتناول بالبحث الحزب السياسي في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وحكم تكوين الأحزاب الإسلامية، ثم ملامح التحول نحو قبول التعددية الحزبية وأن الأحزاب ضرورة شرعية لابد منها.
9. **الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني:** لـ"السيد يس"/ الدار الثقافية للنشر 2000، حيث تناول نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الغرب، ثم المجتمع المدني والتحولات البنائية في مصر، وتطرق إلى الجماعات السياسية الإسلامية ومنطق

الهيمنـة الـذي يميزهـا وتحـدث عـن التنـوع فـي هـذه الجماعـات كالجهاديـة والإخوانيـة وغيرها.

10. **الهويـة والـشرعية (دراسـة فـي التأصـيل الإسـلامي لمفهـوم الهويـة)**: لـ"شـريف محمـد جـابر"، يـشير فـي هـذه الدراسـة إلـى تجليـة مفهـوم الهويـة فـي الإسـلام ورفـع الالتباسـات التـي حـدثت بـين هـذا المفهـوم وبـين الهويـات الدخيلـة فـي عـصور التـأخر والانحطاط الأخيرة التي مرت بها الأمـة الإسلامية وضـرورة إحيـاء الهويـة الإسـلامية انطلاقـا مـن تنقيتهـا مـن عوامـل الهـدم والخلـط التـي مثلـت إشـكالا حقيقيـا يجـب التغلـب عليه.

**الدراسات الأجنبية:**

1. **الإسلام السياسي في تركيا (*Political Islam in Turkye*)**: للمؤلفـان "سـنيم أيـدين" و"ريـزان كـاكير"، وتتنـاول هـذه الدراسـة مـسألة التجربـة الإسـلامية الـسياسية التركيـة وعوامـل الـصراع التـي ميزتهـا داخليـا وخارجيـا ومـسألة الانـضمام إلـى الاتحـاد الأوروبي.
2. **الأحزاب السياسية الإسلامية والانتخابات البرلمانيـة (*Islamic Political Parties and Parliamentary Elections*)**: للمؤلفـان "تـشارلز كيزمـان" و"واجـلال نكفـي"، وتتنـاول هـذه الدراسـة تفاعـل الأحـزاب الـسياسية الإسـلامية مـع مـسألة الانتخابـات البرلمانية وامكانية ميلها وقبولها باللعبة الديمقراطية وتأثيرات كل ذلك.
3. **مستقبل الإسلام السياسي (*The Future of Political Islam*)**: للمؤلـف "غراهـام أ. فيلـر"، وتتنـاول قـراءة وتحليـل سياسـي استشرافي لمـستقبل وتطلعـات حركـات الإسـلام السياسي ومدى انسجامها مع التغيرات والظروف الداخلية والخارجية.
4. **تجربة الإسلام السياسي**: لـ" أوليفيـه روا"، ترجمـة "نـصير مـروة"، فـي هـذه الدراسـة حـاول الباحـث أن يكـون محـددا فـي معالجتـه للموضـوع فلـم يـدرس تجربـة الإسـلام السياسي عموما بل جعل ركز بشكل كبير علـى "الحركـات الاسـلاموية"، ويـرى روا أنّ الانتـشار الواسـع لهـذه الحركـات يحـتم دراسـتها ومحاولـة التوصـل إلـى إجابـات

واضحة بشأنها وأهدافها، ويعتبر أن هدفه الأساسي هو الخروج بإجابة على التساؤل الذي مفاده: هل يقدم الإسلام السياسي بديلا للمجتمعات الإسلامية؟

5. **أصول الحركة الاسلامية في تركيا (*The Rise of the Islamist Movement in Turkey*)**: للمؤلف "Nilufer Narli"، ويحلل المؤلف جذور الحركة الإسلامية في تركيا والأسس التي يقوم عليها الدعم الشعبي لها مستعرضا السياق التاريخي للحركات الإسلامية في تركيا كالخلاص والرفاه والفضيلة، المؤلف يشير إلى أنه وبصرف النظر عن العامل الديني فان جزء كبير من الشعبية والالتفاف الذي تحظى به هذه الأحزاب والحركات يرتكز ويستند على محدد الفئات الاجتماعية الاقتصادية والعوامل الإقليمية فضلا عن الضغوط الناجمة عن التحديث، ويميل أيضا إلى مناقشة تطور النظام الحزبي التركي والسلوك الانتخابي.
6. **أوهام الهوية**: لـ"داريوش شايغان": ترجمة "محمد علي مقلد"، دار الساقي، 1993، يتحدث المؤلف في هذا الكتاب عن الموقف السائد في البلدان الإسلامية من التقنية والحداثة وهو كالتالي: أخذ هذه التقنية القادمة من أوروبا ولكن مع أخذ كل الحذر من الفكر الاستلابي الذي يحملها، ويناقش مسألة التعارض بين الإسلام والعلمنة والقلق العميق الذي يهز المجتمعات الإسلامية وحتى أوروبا، ويرى أن ذلك ناجم عن أشكال حادة من سوء الفهم الذي يغذي مخيال المسلمين أنفسهم.

**مشكلة الدراسة:**

تتلخص المشكلة المحورية التي تعالجها هذه الدراسة فيما يلي:

**هل بإمكان الأحزاب السياسية احتواء وتكييف مسألة الهوية بكل أبعادها واعتماد معايير أخلاقية وسياسية ووضع إطار تصوري من أجل بناء دولة وطنية حديثة تستجيب لمتطلبات البيئتين الداخلية والخارجية؟**

هذه المشكلة تطرح مجموعة من التساؤلات:

1. هل تؤمن الأحزاب السياسية بجدوى المشاركة السياسية وبالعملية الديمقراطية كسبيل للوصول إلى السلطة وبلوغ مستوى النضج الذي يؤهلها لمجابهة الإشكالات وجملة المطالب المطروحة؟

2. هل الأحزاب السياسية قادرة على تجاوز إشكالات الهوية وبنائية الدولة المطروحة والتفاعل الايجابي مع متطلبات الحداثة والعولمة؟
3. هل استطاعت بعض الأحزاب ذات المرجعية الدينية أن تُجسد مقاربة معقولة ومقبولة تتكيف مع الإشكالات الدينية والثقافية والمنهجية داخليا وخارجيا؟
4. هل يمكن تعميم التجربة التركية على بقية الأحزاب السياسية في العالم العربي والاسلامي والى أي مدى يمكن ذلك؟

**الفرضيات:**

1. يرتبط النضج السياسي للأحزاب والحركات السياسية بمدى ممارستها للعمل الديمقراطي ومشاركتها في العمل العام وتولي المسؤوليات السياسية .
2. الأحزاب السياسية في طريقة تعاطيها مع مسألة الهوية وأزمة بناء الدولة الحديثة تتأرجح بين التفاعل والغموض والتخبط لدواعي ضغط وتقلبات الوضع الداخلي والخارجي وغياب الاستقرار والأمن.
3. اعتماد فكرة التوافقية "***Syncretism***" لإذابة فوارق الهويات المنفصلة والمتعارضة وتجسيد فكرة المواطنة والمصلحة العامة والتشاركية السياسية سبيل لهوية مركزية وطنية تتجاوز الأزمات وتحقق مشروع بناء دولة حديثة ومستقرة.
4. كلما تمكن الحزب من تجسيد مقاربة معتدلة في مجال بناء الدولة واستطاع أن يحقق اختراقا محسوسا في مسألة الهوية ويُوظفها بنجاح كلما كان تجاوز أزمة بناء الدولة الحديثة أمرا ممكنا.

**تصميم الدراسة:**

أ- **حدود ومجال الدراسة:** هذه الدراسة تتناول البحث في الأحزاب الإسلامية وتاريخ نشأتها وأصولها الفكرية والنظرية، فهي تبدأ من السياق التاريخي لدولة المدينة ثم الخلافة الراشدة وصولا إلى تجربة بعض الأحزاب السياسية الإسلامية كحزب العدالة والتنمية التركي على وجه الخصوص والذي وصل إلى السلطة في تركيا العلمانية مع بداية القرن الحالي وصولا إلى الظرف الراهن (العهدة الثالثة للحزب).

أما الإطار المكاني لهذه الدراسة فهو يتناول في شكله العام العالم العربي والإسلامي ثم الانتقال إلى تركيا مع دراسة النموذج والمقاربة الإسلامية التركية.

ب- **منهج الدراسة:** تعتمد هذه الدراسة علة جملة من المناهج منها:

- **منهج دراسة الحالة:** يهدف منهج دراسة الحالة إلى التعرف على وضعية واحدة معينة وبطريقة تفصيلية دقيقة، بمعنى أن الحالة التي يصعب فهمها ويصعب إصدار الحكم عليها نظرا لوضعيتها المميزة أو الفريدة يمكن التركيز عليها بمفردها وجمع المعلومات والبيانات الخاصة بها، ثم تحليلها والتعرف على جوهر موضوعها تمهيدا للتوصل إلى نتيجة واضحة بشأنها، وهذا المنهج يمكننا من إلقاء الضوء على التجربة السياسية الإسلامية التركية في محاولة لنمذجة هذه المقاربة على الأحزاب الإسلامية عموما، ومحاولة فهم تكيف هذه الحالة مع المعطيات السياسية داخليا وخارجيا .
- **المنهج التاريخي:** وبالاعتماد على هذا المنهج يمكن التعرف على السياق التاريخي والمعرفي للحركات السياسية الإسلامية عموما بالإضافة العوامل المساعدة في بناء الدولة الإسلامية قديما وحديثا من خلال تتبع الصيرورة التاريخية المفسرة للتغيرات والأحداث المتعاقبة وكذا العقبات والإشكالات التي اعترضت البناء السياسي الإسلامي.
- **المنهج المقارن:** والذي يقوم على كيف ولماذا تحدث الظواهر ، من حيث مقارنتها مع بعضها البعض، أو من خلال مقارنة الظاهرة الواحدة خلال فترات تاريخية متعاقبة، ومن خلال استعمال هذا المنهج يمكن رصد وتفسير تطور الأحزاب والحركات الإسلامية قديما وحديثا ومعرفة الثابت والمتغير أو معرفة وتفسير الملامح والمتغيرات الزمانية والمكانية وكذا دور العوامل البيئية في كل ذلك. إضافة إلى مقارنة الحالة التركية بين فترتين متعاقبتين، فترة ما قبل تولي حزب العدالة والتنمية السلطة، والفترة التي تولى فيها زمام الحكم سنة (2002).

ج- **أسلوب جمع المعلومات:** تعتمد هذه الدراسة في جمع المعلومات على:

- **الكتب:** وهي مصدر أساسي لكل بحث ولا يمكن لأي باحث الاستغناء عنها بأي حال من الأحوال.

- **التقـارير:** وهـي تفيـد الباحـث بـشكل فعـال وأساسـي مـن خـلال توفيرهـا لمعطيـات ومعلومات تضفي الدقة والموضوعية على الظاهرة محل الدراسة.
- **الانترنت:** وقد صارت من الأدوات الحديثة في البحث التي لا غنى لأحد عنها، وذلك بفعل مواكبتها لجميع الدراسات والأبحاث الحديثة وتقديمها لمعطيات متجددة.
- **المقالات:** والمتوفرة في المجلات والدوريات، وهي بدورها تضيف معلومات جديدة وتبحث في أبعاد الظاهرة محل الدراسة.

د- **الصعوبات الخاصة بالموضوع:** من بين أهم الصعوبات التي واجهتني خلال إعداد هذه الدراسة هو شح المكتبات الجامعية من الدراسات والكتب المتعلقة بالحالة التركية خاصة ما تعلق منها بالحديث عن حزب العدالة والتنمية على وجه الخصوص، مما جعلني أغتنم فرصة المعرض الدولي للكتاب بالجزائر العاصمة حيث أمكنني الحصول على بعض المراجع ، إضافة إلى الاعتماد على جملة من المقالات والدراسات المتوفرة على شبكة الانترنت. وتكمن الصعوبة الثانية في تناول الحالة التركية محل الدراسة من جهة ثانية، وذلك بالنظر إلى التضارب القائم حول مرجعية حزب العدالة والتنمية بين من يشير إلى إسلاميته ومن ينكرها ويعترض على ذلك وهو ما مثل تحديا بخصوص تطابق الحالة محل الدراسة مع الموضوع المقترح. وقد أمكن التغلب على هذه الصعوبات من خلال تعدد المراجع وتنويع المصادر ومحاولة البحث المستمر في كل ما كتب عن هذه الحالة من مقالات ودراسات.

ه- **هيكل الدراسة:** من أجل الإجابة على مشكلة الدراسة تم تقسيم الموضوع إلى فصلين رئيسيين:

- **الفصل الأول:** وتم تناول التأصيل التاريخي لنشأة الظاهرة الحزبية في الإسلام ورصد تاريخها انطلاقا من مرحلة الخلافة الإسلامية وأهم الأحداث التي عرفتها وصولا إلى العصر الحديث، كما يرصد ظهور هذه الحركات والأحزاب الإسلامية في مرحلة ما بعد سقوط الخلافة العثمانية ثم مسألة تناول هذه التيـــارات ورؤيتها وأفكارها فيما يتعلق ببناء الدولة الحديثة وتعاملها مع قضية الهوية، والتعرض إلى أبرز التحديات والصعوبات التي واجهتها خصوصا موقفها من العلمانية بكل أبعادها وتجلياتها،

وأخيرا الحديث عن جدلية أسلمة السياسة وعلمنة الدولة والتي تحتاج إلى كثير من البحث والتأمل.

- **الفصل الثاني:** وهو الفصل الذي يركز على دراسة حالة حزب العدالة والتنميـــة في تركيا كنموذج مفترض للموضوع محل البحث، وقبل ذلك يتناول الفصل التطرق إلى تجارب الأحزاب والحركات الإسلامية، ويرصد بعض التجارب ومحاولة تقييمها والوقوف على مكامن الضعف والقصور فيها، ثم الإشارة إلى التجربة التركية بداية من تاريخ الحركات السياسية الإسلامية فيها ، ثم تاريخ ظهور حزب العدالة والتنمية واكتساحه الساحة السياسية التركية خلال ثلاث عهدات برلمانية متتالية وعوامل النجاح والتفوق التي طبعت مسيرة هذا الحزب والذي تثير مرجعيته وهويته وانتماؤه حيزا هاما من النقاش والبحث والدراسة إلى الآن، كما يتعرض الفصل إلى أهم الانجازات الداخلية والخارجية التي حققها وكذا التحديات والصعوبات التي واجهته في ظل الزخم والتراكم الذي عرفه السياق التاريخي لتركيا قديما وحديثا وبحكم الموقع الجيواستراتيجي الذي يميزها عن كثير من الدول. وفي الأخير الحديث عن هذه التجربة مع إمكانية استنساخ هذا النموذج المفترض إلى الدول العربية التي عرفت حراكا سياسيا وشعبيا.

# الفصل الأول

## الإشكالات النظرية والواقعية في بناء الدولة الحديثة

## من منظور الأحزاب الإسلامية

**تمهيد:**

يقتضي البحث عند التطرق إلى موضوع التنوع والاختلاف والتعددية في الفكر السياسي الإسلامي، الاقتراب ولو قليلا من عتبة الحديث عن تاريخ نشأة الفرق السياسية الإسلامية، وعلة النشوء، لأنّ أكثر الفرق الإسلامية التي اندثر كثيرها، مارست في حقيقة الأمر ما تمارسه التكتلات الحزبية في عصرنا الحاضر، فأهداف الكثير من الفرق التي عرفها الإسلام تتطابق مع بعض أهداف أي تكتل حزبي في بلد ديمقراطي، فأحد أهم أهداف الحزب، كما هو الظاهر من تعريف الحزب، وما هو ثابت على ارض الواقع السياسي، هو إدارة دفة الحكم، وهذه الغاية كانت قائمة في أذهان الكثير من زعماء ومؤسسي الفرق الدينية والحركات السياسية في عصر الإسلام الأول.

ومع تنامي مد الحركات والأحزاب الإسلامية في العصر الحديث ، وصعود التيار الإسلامي إلى السلطة بعد حراك سياسي وجماهيري عرفته بعض دول العالم العربي والإسلامي، كان الإشكال المنهجي والعملي الذي اعترض سبيل هذه الحركات هو كيفية التعامل مع الوقائع والظروف الراهنة وبناء دولة تستجيب لمتطلبات الحداثة والعصرنة وتتواءم مع مسألة الهوية والمواطنة وتتجاوز كل التعقيدات المتعلقة بالأوضاع الداخلية والتحديات الخارجية.

## المبحث الأول: الأحزاب السياسية الإسلامية بين المفهوم والتطور

### المطلب الأول: مفهوم الحزب في المنظور الإسلامي

ومن خلال التعريف اللغوي الذي ساقه "ابن منظور"، فإن الحزب[*] له عدّة مدلولات لغوية من بينها الجماعة والطائفة.

وبالرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة نجد أنّ كلمة (حزب) في القرآن الكريم وردت (20) مرّة في (13) سورة، ووردت (08) مرّات بصيغة المفرد، ومرّة واحدة بصيغة المثنى، و(11) مرّة بصيغة الجمع، وهناك سورة كاملة باسم الأحزاب. ومن خلال استقراء جميع هذه الآيات التي وردت في القرآن الكريم يتبين لنا أنّ لفظ (الحزب) في القرآن يدلّ على معنى الترابط المنظم سواء في الخير أو الشر[1].

كما أنّ لفظ (الحزب) في القرآن ورد بمعنى الأنصار والأتباع، كما في **قوله تعالى**:

﴿Q]zb ÷Ö rö Ó]=P bo@j y Ê=#] bÖÖ FÌ À ÷b ù ƒ ĝ@ ]$ ÅØ]xk † \ ø Š[ C@j y Ê=#] B&%¥] ;d ø Š[ è æ
@j] y Ê=#] P£ 6@j •#] xbo æ﴾[2].

وأُطلق لفظ (الأحزاب) على الذين تآمروا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وتجمهروا لمحاربته فيما عُرف بغزوة الأحزاب[**].

وبتتبع الآيات القرآنية التي تشير إلى لفظ (الحزب) يمكن ملاحظة ما يلي:

- وردت كلمة (حزب) تارة بمعنى المدح مثل "حزب الله"، وتارة بمعنى الذم مثل "حزب الشيطان"، وتارة بشكل عام؛ كقوله تعالى:﴿ ƒ a ø Š[ Æ_Y ÓB ]q FP ÷ ÖY bi pæ﴾[3].

---

[*] - يّشير الحزب في اللغة العربية إلى عدّة معاني ومدلولات، فقد جاء في (لسان العرب):" الحزب: جماعة الناس والجمع أحزاب، وحزب الرجل: أصحابه وجنده الذين على رأيه.. وكل قوم تشاكلت قلبوهم وأعمالهم فهم أحزاب.. والحزب: الورد، وورد الرجل من القرآن والصلاة حزبه، والحزب: النصيب، والحزب: النوبة في ورود الماء، والحزب: الصنف من الناس، والحزب: الطائفة..."

[1] – صهيب العمادي، التعددية السياسية في الفكر المعاصر، مركز العالمي للوسطية، متوفر على الرابط: Wasatiaonline.net/news/sztails.php. (26/08/2012-23:15).

[2] – سورة المجادلة: الآية 18.

[**] – غزوة الأحزاب وتسمى أيضا غزوة الخندق ووقعت في السنة الخامسة للهجرة، وقد تحالفت فيها قريش مع سائر العرب واليهود من اجل غزو المدينة المنورة.

[3] – سورة المؤمنون: الآية 53.

- مصطلح (الحزب) في القرآن الكريم لا يشير إلى المعنى الاصطلاحي المعاصر للحزب السياسي والذي يفيد إلى كونه جماعة سياسية تسعى للوصول إلى السلطة، وإنما يفيد مصطلح الجماعة والطائفة بشكل عام.

أمّا في السنّة النبوية فجاءت كلمة (حزب) مفردة، مثل حديث أنس قال: قال رسول الله عليه الصلاة والسلام:" **يُقدم عليكم أقوام أحرق منكم أفئدة**"، فقدّم الأشعريون فيهم "أبو موسى"، فجعلوا لما قدموا المدينة يرتجزون: غدا نلقى الأحبة محمدا وحزبه[1].

وجاء الجمع "الأحزاب" في قول النبي صلى الله عليه وسلم:" **اللهم أهزم الأحزاب، اللهم أهزم الأحزاب وزلزلهم**"[2].

كما جاء الفعل "حزب" في حديث ابن عباس رضي الله عنهما أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا حزبه أمر قال:" **لا اله إلا الله الحليم العظيم ثم يدعو**"، ثم يدعوا صلى عليه وسلم[3].

والملاحظ أنّ السنة النبوية باعتبارها شارحة للقرآن ومفسرة له عندما أوردت لفظ "حزب" لم تخرج من المفاهيم العامة للكتاب الكريم واللغة العربية؛ فجاء اللفظ المفرد "حَزَبَ" بمعنى "خَيّرَ"، ويدّل على أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وجاء لفظ "الأحزاب" بصيغة الجمع دال على أعدائهم.

وقد تعددت المواقف والآراء والتوجهات عن مفهوم (الحزب) في إطار الفكر الإسلامي؛ فهناك من يقبل هذا المفهوم، كما أنّ هناك من العلماء والمفكرين يرفضونه، يقول الشيخ "عبد الخالق ماضي":" وقد وقع ما كان يخشاه صلى الله عليه وسلم فتفرقت أمته في الدين، ولعن بعضها بعضا باسم الدين واتبعت سنن من قبلها شبرا بشبر وذراعا بذراع... إن من أصول الإسلام العظيمة التي بني عليها هذا الدين أمره بالجماعة والائتلاف وذمه للفرقة والاختلاف..."[4].

---

(1) – حديث صحيح، أخرجه أحمد في "المسند"، (ج12631).
(2) - حديث صحيح، أخرجه البخاري، (ج2775).
(3) - حديث صحيح، أخرجه النسائي في "الكبرى"، (ج10035).
(4) – محمد محمود صقر (أبو الحسن)، **العمل الحزبي في الإسلام** – هل هو لزام وهل هو حرام-، ط1، القاهرة: مداد للدراسات المستقبلية الإنتاج الإعلامي والنشر، 1432هـ، ص 10.

وبناء على هذا الاختلاف فإنّ الموقف يميل بين دلالتين لمفهوم (الحزب) الإسلامي أو الديني، الدلالة الأولى: تعتبر أنّ المفهوم يتصل بأصول الدين أو الكليات، وبالتالي فإنّ التعدد في هذا المفهوم بتناقض مع مقاصد الشريعة التي تدعو إلى وحدة أصول الشريعة- فإباحة الاختلاف والتعدد يضر بالشريعة وانسجامها فهو بدعة على اعتبار هذه الدلالة.

أما الدلالة الثانية: فتعتبر أنّ المفهوم يتصل بفروع الشريعة وليس بأصولها، وبالإمكان اعتبار هذا الوجه نوع من الاجتهاد يبيح التعدد والاختلاف وفق ضوابط وأسس تنظم ذلك.

**المطلب الثاني: نشأة وأصول الأحزاب السياسية في الإسلام**

كان لمسالة الحكم ونظرية الإمامة والخلافة عظيم الأثر في الخلاف الذي وقع بين المسلمين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ولم تُسل السيوف في قضية من القضايا مثلما جردت حول الصراع على الإمامة والحكم[1]، وإذا كان لنشأة الفِرق والأحزاب الإسلامية السبب الواضح في التفرقة التي وقعت بين المسلمين وإضعاف كلمتهم وشوكتهم، فإنها في ذات الوقت أثّرت على حياتهم الفكرية والسياسية وأكسبتهم تجربة وخصوبة بفعل الجدل والمناظرة والحِجاج.

إنّ النشأة السياسة لهذه الفرق والأحزاب تجعل من قضية الإمامة وفلسفة الحكم وأصوله السبب الأول والمباشر في نشأة الفرق والأحزاب[2].

لم يشهد عصر الرسول عليه الصلاة والسلام نشوء أحزاب سياسية واضحة، بل نواة حزبية أو بداية تكتلات في المجتمع الإسلامي، فكان المسلمون من مهاجرين وأنصار يدينون للنبي صلى الله عليه وسلم بالطاعة، وكانت كلمته القول الفصل في كل المسائل الدينية والاجتماعية والتشريعية واستطاع في المدينة أن يقيم نظاما سياسيا له صفة جديدة متميزة تميزا تاما، وأسّس لحكومة ذات صبغة دينية - على حدّ تعبير توماس أرنولد- بدلا

(1) – محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ط2، بيروت: دار المعرفة، ب.س.ن، ص 20.
(2) – محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1981، ص 17.

من حكومة الأرستقراطية السلبية التي كانت الأسر الحاكمة تتوزع سياسة الشؤون العامة تحت لوائها[1].

ولم يكن هناك مجال لنشوء الفرق واختلاف المذاهب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، لأنّ أي خلاف كان يطرأ بين المسلمين يرجعون فيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما عبّر عنه "البغدادي" بقوله:" كان المسلمون عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على منهاج واحد في أصول الدين وفروعه غير من أظهر وفاقا واضمر نفاقا"[2].

غير أنّ الخلاف نشأ بين المسلمين بعد وفاة الرسول، وكان جوهر النزاع حول من يخلف الرسول عليه الصلاة والسلام، وكانت المسألة التي اختلف فيها المسلمون بعد النبي هي مسألة الخلافة أو الإمامة[3].

أول حركة سياسية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت صادرة عن الأنصار من الأوس والخزرج إلى عقد اجتماع في سقيفة بني ساعدة[*] للتشاور في أمر خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم، ودعوا إلى عقد الأمر لـ"سعد بن عبادة" الأنصاري الخزرجي، وقد علم بأمر اجتماعهم "عمر بن الخطاب" وأخبر "أبا بكر" واصطحب "أبا عبيدة بن الجراح" ومضوا مسرعين نحوهم، والتقى المهاجرون والأنصار في سقيفة بني ساعدة.

كان من الطبيعي أن يحدث الصراع والتنافس على الإمارة والسلطة بين جماعة المسلمين، ورغم أنهم لم يختلفوا في أصول الدين لكن النزعة العصبية كانت لا تزال تؤثر على كثير منهم، وخلال هذه الفترة من حياة الدولة الإسلامية برزت على الساحة السياسية ثلاثة أحزاب أو تيارات سياسية لكل منها وجهة نظر خاصة فيمن يخلف النبي صلى الله عليه وسلم، وهذه الأحزاب هي[4]:

---

(1)- T. W. Arnoid, The preaching of islam, London, constable company Ltd, 1013, P.37.

(2) – عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، **الفرق بين الفرق**، بيروت: دار المعرفة، ب.س.ن، ص 13.

(3) – محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ط2، بيروت: دار المعرفة، ب.س.ن، ص 12.

(*) - سقيفة بني ساعدة أشبه بديوان أو مجلس كان يجتمع فيه الأنصار وغيرهم في المدينة، وهي تقع في الجهة الشمالية الغربية من المسجد النبوي بين مساكن قبيلة بني ساعدة وقد ارتبطت بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم في السنة (11هـ).

(4) – محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط2، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991، ص 58.

**1- جماعة الأنصار:**

لقد كان السبب الأول في ظهور هذا الحزب هو عامل الخوف وليس عامل الطمع، وقد كان هذا بمثابة الدافع الذي احتجوا به في أحقيتهم بالخلافة، وهذا التجمع لم يُخلق فجأة وإنما كان عن سابق تصور وتصميم، انتهى بجماعة من الأنصار إلى اتخاذ هذه الخطوة يوم وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وما يؤيد هذا الرأي ما ورد عن الرسول عليه الصلاة والسلام من أقوال ممّا جعل الأنصار يشعرون بأنهم سيهمشون بعده، من ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم للناس أثناء مرضه الذي توفي فيه:" **ستلقون بعدي أثرة، فاصبروا حتى تلقوني على الحوض**". وكانت وصيته صلى الله علبيه وسلم للمهاجرين والأنصار:" **أمّا بعد يا معشر المهاجرين استوصوا بالأنصار خيرا، فإنّ الناس يزيدون وإن الأنصار على هيئتها لا تزيد، وإنهم كانوا عيبتي التي أويت لها، فأحسنوا إلى محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم**"[1].

هذه الأقوال النبوية أثرت في نفوس الأنصار الذين شعروا بالخوف من المصير السيئ، وهذا الشعور المشترك الذي جمعهم هو الذي دفعهم إلى اتخاذ قرار حاسم يدعم مركزهم في الجماعة الإسلامية[2].

كان الأنصار أوّل من بادر بعقد اجتماع في السقيفة في نفس اليوم الذي توفي فيه النبي عليه الصلاة والسلام، وقبل إنهاء مراسم التشييع رشّحوا لأمر الخلافة سيد الخزرج "سعد بن عبادة"[*] وحُججهم التي استندوا إليها في تولي هذا الأمر أنّ دارهم كانت دار الهجرة التي هاجر إليها النبي عليه الصلاة والسلام وصحبه، وكانت دارهم هي الدار التي انطلقت منها الدعوة الإسلامية وقد بذلوا في سبيلها دمائهم وأموالهم وكذا خوفهم من قريش أن تصير إليهم السلطة وتملك زمام الأمور فتنتقم منهم، وقد كانت هناك مشاعر غير ودية لدى "سعد بن عبادة" وقومه من الأنصار تجاه قريش قوم رسول الله عليه

---

[1] – حديث صحيح، أخرجه البخاري، ج5، ص 43.

[2] – فاطمة جمعة،**الاتجاهات الحزبية في الإسلام**، بيروت: دار الفكر العربي، 1993، ص 66.

[*] – سعد بن عبادة الخزرجي صحابي من أهل المدينة وأحد الأمراء في الجاهلية والإسلام شهد العقبة والخندق ولم يبايع أبا بكر، خرج إلى الشام في خلافة عمر، مات بحوران سنة (14هـ/635م).

الصلاة والسلام عقب غزوة حنين وقسمة غنائمهم " حين أعطى رسول الله من تلك الغنائم قريشا ولم يعط الأنصار شيئا فوجدوا في أنفسهم حتى قال قائلهم لقي رسول الله قومه"[1].

وحجج الأنصار لم تثبت أمام خطبة "أبي بكر" بما حملته من تأثير بالغ، فقد استغل "أبو بكر" ذلك الخلاف التاريخي بين فئتي الأنصار - الأوس والخزرج- وذلك حين خاطب الأنصار قائلا:" إن هذا الأمر إن تطاولت إليه الخزرج لم تقصر عنه الأوس وإن تطاولت إليه الأوس لم تقصر عنه الخزرج، وقد كان بين الحيين قتلى وجرحى لا تداوى فإن نعق منكم ناعق فقد جلس بين لحيي أسد يضغمه المهاجري ويجرحه الأنصاري"[2].

وبهذه اللفتة الخطابية البارعة استطاع أبو بكر بقدرته الفذة من تحطيم الوحدة الشعورية التي كانت تجمع بين فريقي الأنصار، وكانت الضربة الحاسمة عندما بادر سيد الأوس "أسيد بن حضير"[*] بمبايعة "أبي بكر" بالخلافة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ "ضياء الدين الريس" يرفض فكرة أنّ الأنصار كونوا حزبا، وحجّته أنّ الأوس كلها بادرت إلى مبايعة "أبي بكر" ثم تبعهم الخزرج وتخلوا عن نظريتهم في تولي الخلافة ولم يبق إلا "سعد بن عبادة" الذي كان الدافع الأول لهذه الحركة والموحي بها ولم يسمع بعد ذلك عن الأنصار أنهم ظلوا مجتمعين كحزب أو طالبوا بالخلافة[3].

**2- التكتل القرشي:**

وهو الحزب الذي استطاع أن يفرض رؤيته ونظريته السياسية على بقية الكتل والتوجهات الأخرى، وتمّت له الغلبة بمبايعة أبي بكر خليفة للمسلمين، وكان رجحان كفته لسببين؛ الأول: عدم اتفاق الأنصار على مرشحهم سعد بن عبادة، فقبيلة الأوس ترددت في منحه التأييد لكونه خزرجي، والسبب الثاني: هو تخلف علي بن أبي طالب عن حضور

---

(1) – أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **التاريخ الرسل والملوك**، ج3، ط2، القاهرة: دار المعارف، ب.س.ن، ص93.

(2) – عمر بن بحر أبو عثمان الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج3، ط4، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1975، ص 298.

(*) – أسيد بن حضير الأوسي كان زعيما للأوس في المدينة قبل الإسلام وكان واحد من كبار أشراف العرب ومن مقاتليهم الأشداء، اسلم على يد مصعب بن عمير وهو سبب نزول آية التيمم، توفي في شهر شعبان عام 20هـ، وحمل نعشه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ودفن بالبقيع.

(3) – محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط7، القاهرة: دار التراث، ب.س.ن، ص 42.

مداولات السقيفة وانفراد أبي بكر ورفاقه باستثمار صلة القرابة بالنبي صلى الله عليه وسلم لإثبات أحقيتهم بالخلافة"[1].

هذا التكتل الذي مثّله ثلاثة من القادة هم: "أبو بكر"، و"عمر"، و"أبو عبيدة بن الجراح" التحقوا بالأنصار عندما سمعوا بخبر اجتماعهم في السقيفة، ودار بينهم ذلك الحوار والنقاش، ووجهة نظر الحزب القرشي أو حزب المهاجرين في خلافة النبي عليه الصلاة والسلام تتلخص في أنّ هذا الحق لقريش وحدها "لا ينازعها فيه إلا مدل بباطل أو متجانف لاثم أو متورط في هلكة"[2] على حد تعبير "عمر بن الخطاب" يوم السقيفة، ومستند هذا الاتجاه أو الحزب تتلخص في كلمتين: السبق، والقرابة[*].

فقد احتج "أبو بكر" على الأنصار بقوله:" فهم – يعني المهاجرين – أول من عبد الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول، وهم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بهذا الأمر من بعده"[3].

الملاحظ من مقتضى دعوة "أبي بكر" على الأنصار حين أرادوا أن يختاروا خليفة منهم في السقيفة، هو أنّ القرشية غدت بعد ذلك لدى اللاحقين شرط استحسان وكمال لا شرط صحة ووجوب، وقد ذهب "المقريزي" إلى أن الحديث (الإمامة في قريش) هو على سبيل الإخبار والتقرير لا على سبيل التشريع والحكم[4].

ما يمكن ملاحظته من خلال السجال السياسي الذي قام بين الحزب القرشي وحزب الأنصار في السقيفة هو أنّ مسالة الخلافة أو الإمامة اتخذت طابع الشخصانية وابتعدت عن الوظيفة الدينية، ويلاحظ هذا من خلال قول "عمر بن الخطاب" متكلما بلسان الحزب القرشي:" من ذا ينازعنا سلطان محمد وأمارته..."، وكلمة (سلطان محمد) تبعدها عن الصبغة الدينية، ويلاحظ الأمر نفسه لدى الفريق الآخر – الأنصار – في قول "حباب

---

(1) – هادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ط2، نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، 1999، ص43.

(2) – محمد مهدي شمس الدين، **مرجع سابق**، ص 64.

(*) – كان ردّ عمر على الحباب بن المنذر في أن يكون من قريش أمير ومن الأنصار أمير:" هيهات لا يجتمع اثنان في قرن، والله لا ترضى العرب في أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم وولي أمورهم فيهم ولنا بذلك على من أتى من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين، من ذا ينازعنا سلطان محمد ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مدل بباطل..".

(3) – صلاح الدين محمد نوار، **نظرية الخلافة أو الإمامة**، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1996، ص 2.

(4) – تقي الدين المقريزي، **النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم**، الإسكندرية: دار المعارف، 1988، ص26.

بن المنذر" المتكلم بلسان حزب الأنصار حين قال:" يا معشر الأنصار أملكوا على أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا – يعني عمر – وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر..."[1].

ولقد شوّه بعض المستشرقين كثير من الحقائق التاريخية المتعلقة بهذا السجال والعراك السياسي من أمثال "الأب لامنس" في مقاله (الحكومة الثلاثية) يتهم "أبا بكر"، و"أبو عبيدة"، و"عمر" باتفاقهم في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم على تولي الخلافة بالترتيب، وأنهم كانوا يعملون منذ أمد بعيد في مسألة الخلافة واحتاطوا لها بدقة[2].

**3- التكتل الهاشمي:**

ويأخذ هذا التيار بمذهب الحزب القرشي في أنّ خلافة رسول الله عليه الصلاة والسلام منحصرة في قريش ولكنه يختلف معهم في كون أمر الخلافة والإمامة مختص ببني هاشم وعلى وجه الخصوص في شخص "علي بن أبي طالب"، والتيار الهاشمي العنصر العقائدي فيه هو العنصر الأقوى ويلاحظ ذلك من خلال أعضائه البارزين[3].

وقد كان بنو هاشم بخلاف التيارين السابقين المتنازعين على أمر الخلافة في السقيفة اشتغلوا بأمر دفن النبي صلى الله عليه وسلم وتقرر مصير الخلافة دون علمهم ومشورتهم، وتشير النصوص التاريخية أنّ "عليا" رضي الله عنه ومن معه ذهلهم خبر تعيين الخليفة والرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يدفن بعد، وقد أخبرهم بذلك "البراء بن عازب" وما توصل إليه المجتمعون بالسقيفة من تعيين "أبي بكر" خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وتشير النصوص التاريخية[4] أيضا أنّ "العباس" لقي "عليا" - رضي الله عنهما- فقال:" إن النبي صلى الله عليه وسلم يُقبض، فاسأله إن كان الأمر لنا بيناه وإن كان لغيرنا أوصى بنا خيرا، وحاول "العباس" أن يدفع "علي" إلى أمر الخلافة بقوله:" امدد يدك أبايعك يبايعك الناس"، ولكن "علي" تردد، وقد وقع تضارب حول مبايعة علي لأبي بكر وكذلك الجدال الذي دار بين الحزب الهاشمي ممثلا بـ"علي" وحزب المهاجرين

---

(1) – ابن قتيبة الدينوري، **الإمامة السياسية**، ج1، القاهرة: مطبعة النيل، 1902، ص 15.

(2)- Lammens P. H., "Le triumvirat, Abiubaker, omar, et abou obaida", mélange de la faculté orientale de l'université St Joseph de Beyrouth, Vol IV, 1910, PP:115-116.

(3) – محمد مهدي شمس الدين، **مرجع سابق**، ص 65.

(4) – محمد عبده، **شرح نهج البلاغة**، ج2، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ب.س.ن، ص 48.

حول موضوع الخلافة والصراع على السلطة بمفهومها السياسي وحول أحقية كل فريق بخلافة الرسول صلى الله عليه وسلم[1].

**المطلب الثالث: التعددية السياسية الإسلامية بين الفتنة الكبرى وحادثة التحكيم**

بعد مقتل "عمر بن الخطاب" تولى "عثمان بن عفان" - رضي الله عنهما- الخلافة وكان في السبعين من عمره وكان سهلا لينا ولم يكن لديه حزم "عمر" و"أبي بكر" خصوصا وأنه تولى إدارة دولة مترامية الأطراف وتميزت بمرحلة هامة من انتقال العرب من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة والاستمتاع بمزاياها[2].

لقد سمح "عثمان" لكبار الصحابة بالخروج إلى الأقاليم وامتلاك الضياع، وترك أمر الزكاة للأغنياء يدفعونها كيفما شاءوا، وتدفق على المدينة مال كثير مما دفع البعض إلى حياة البذخ والإسراف والترف فأنتشر في المدينة اللهو والعبث، يقول "الطبري" في (تاريخه):" أول منكر ظهر بالمدينة حين فاضت الدنيا (أي كثرت الأموال) وانتهى وسع الناس (أي بلغوا من الثروة والترف) طيران الحمام (أي تطييره) والرمي على الجلاهقات (الذي يرمى به الطير) فاستعمل عثمان رجلا من بني ليث سنه ثماني من خلافته فقصّ الحمام وكسّر الجلاهقات"[3].

لقد اضطر "عثمان" أن يضرب على أيدي العابثين وأصحاب اللهو فنفى بعضهم عن المدينة وأدى ذلك إلى حالة من التذمر، وقد روى "السيوطي" أنّ بني هذيل وبني غفار حنقوا على "عثمان" لإساءة كانت منه إلى صاحبهم "عبد الله بن مسعود"، وغضب بنو غفار وأحلافها لأبي ذر الغفاري وبنو مخزوم الذين حنقوا عليه أيضا لما صنع بعمار بن ياسر، ولذلك فلا عجب أن يرى هؤلاء يسارعون إلى إجابة دعاة الثورة على عثمان في الأقاليم[4].

وقد ذكر "الطبري"، و"الدينوري"، و"السيوطي" وغيرهم أنّ عثمان استحدث عدّة أشياء في الدين لم تكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا صاحبيه، فهو أول

---

(1) – فاطمة جمعة، **مرجع سابق**، ص 75.

(2) – حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ط14، بيروت: دار الجيل، 1996، ص 200.

(3) – أبو جعفر محمد جرير الطبري، **مرجع سابق**، ج5، ص 134.

(4) – جلال الدين عبد الرحمان السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 2003، ص 126.

من أقطع القطائع وأول من خفض صوته بالتكبير، وأول من أمر بالآذان يوم الجمعة وأول من قدّم الخُطبة في العيد على الصلاة، وأول من أخذ الزكاة على الخيل، كما نقم المسلمون على عثمان أنه عزل ولاة عمر عن الأمصار وولاها ذوي القربى من بني أمية، فقد استعان بالأمويين فكان أكثر عماله منهم، وكان كاتبه وأمين سره "مروان بن الحكم"، ومروان وشيعته هدموا ما بناه الإسلام ودعّمه أبو بكر وعمر من محاربة العصبية القبلية، وحكموا كأمويين لا كعرب، فحرّك ذلك ما كان كامنا من العداوة القديمة في الجاهلية بين بني هاشم وبني أمية، وانتشرت بعض الجماعات في آخر عهد عثمان التي تدعو إلى خلعه وتولية غيره، ومن هذه الحركات من كانت تدعو إلى "علي"، ومن أشهر الدعاة "عبد الله بن سبأ"[*] وقد كان ابن سبأ أول من نادى بولاية علي ابن أبي طالب وأول من أظهر الطعن في الصحابة[1].

كما أنه وفد على أبي ذر بالشام وحرّضه على معاوية وقال له:" يا أبا ذر ألا تعجب إلى معاوية يقول المال مال الله؟ ألا إنّ كل شيء لله كأنه يريد أن يحتجنه (أي يضّمه ويحتويه) دون المسلمين ويمحوا اسم المسلمين (أي من ديوان العطاء)[2] وهو ما أدى إلى استياء أبي ذر من سيادة معاوية وحضّ الأغنياء على الرحمة بالفقراء ودعاهم للإقلاع عن سياسة ادخار الأموال و كنزها، لأنّ ذلك مناف لما جاء به القرآن الكريم:

( [illegible] )[3]

وهو ما جعل الفقراء يلتفون حول أبي ذر ويسيئون إلى الأغنياء حتى شكوا ذلك إلى معاوية، فلما رفع معاوية الأمر إلى عثمان أيقن أنّ الفتنة قد ظهرت وخرجت إلى العلن.

استفحلت الأمور أيام حكم عثمان، ولم يستطع الخليفة تدارك الوضع ومعالجة الداء مما سبب انفجار الوضع وحدوث فتنة الكبرى، وارتبطت هذه الفتنة بجملة من الأسباب كان من بينها السياسة المالية للدولة، وتجاوزات العمّال وسوء الإدارة واستغلال الموارد

---

[*] – عبد الله بن سبأ يهودي من اليمن أسلم وتنقل في البصرة والكوفة والشام ومصر، يقول:" إنه لكل نبي وصي وعلي وصي محمد فمن أظلم ممن لم يجز وصية رسول الله ووثب على وصيه"، وكان من اكبر الذين ألبوا على عثمان حتى قتل وإليه تنسب فرقة السبئية من الشيعة التي تزعم أنّ عليا إله وأنه يحيي الموتى وادعوا غيبته بعد موته.

[1] – أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط 11، بيروت: دار الكتاب العربي، 1975، ص 254.

[2] – أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **مرجع سابق**، ج1، ص 2859.

[3] – سورة التوبة، الآية 24.

العامة من قبل الخليفة وأقربائه من بني أمية، إضافة إلى جملة من الأمور الدينية الأخرى مثل ما جاء حول جمعه للقرآن الكريم وبعض التعديلات الفقهية الأخرى[1].

تفاقم الخلاف في الإسلام وبرز شكله الحاد والعنيف مع الثورة على عثمان، وأدّت الأحداث إلى تجمع الثوار في المدينة ثم قتلهم الخليفة عثمان وفتحت أبواب الفتنة على مصراعيها، ومن ثم أدى ذلك إلى وضوح الرؤية الحزبية في المجتمع الإسلامي.

يقول "البغدادي":" اختلف المسلمون في أمر عثمان لأشياء نقموها عليه حتى أقدم لأجلها ظالموه على قتله ثم اختلفوا بعد قتله في قاتليه وخاذليه اختلافا باقيا إلى يومنا هذا"[2]، ويمكن إجماع العوامل الأساسية لهذه الفتنة إلى ثلاث نقاط مهمة:

1. أسباب أخذها الناس على عثمان الخليفة الراشدي الثالث وطريقة حكمه.
2. أسباب فرضتها الدولة وطبيعة التحول الاجتماعي في ذلك العصر.
3. نشاط الفئات السرية المعادية لخلافة عثمان.

كما نشأ خلال هذه الفتنة ظرف طارئ جديد لم يسبق له وجود أثناء خلافة أبي بكر وعمر هو نشوء عصبية إقليمية، كما يشير إلى ذلك "ابن خلدون" بقوله:" وقد كان وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المواطن فيقال جند قنسرين وجند دمشق وجند العواصم وأنتقل ذلك... ولم يكن لأطراح العرب أمر النسب وإنما كان لاختصاصهم بالموطن بعد الفتح حتى عُرفوا بها وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم"[3]، وقد كأن مقتل عثمان بن عفان من اخطر الأحداث في التاريخ الإسلامي، وكان سببا في حصول خلاف كبير بين المسلمين انصدعت به وحدتهم وتفرقت كلمتهم وأصبحوا فرقا وأحزاب، وحاول كل فريق بعد ذلك أن يفرض رؤيته السياسية بقوة السيف وهكذا سار المسلمون في اتجاه حزبين أساسيين[4]: أحدهما مناصر للخليفة المقتول،

---

(1) – رياض عيسى، **الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية**، ط1، دمشق: دار الفكر، 1992، ص83

(2) – عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، **مرجع سابق**، ص 14.

(3) – عبد الرحمان بن خلدون، **المقدمة**، تونس: دار القلم، 1984، ص 228.

(4) – فاطمة جمعة، مرجع سابق، ص 119.

والآخر معادي له، وهكذا افترق المسلمون بين مطالب بدمه رافعين شعار قميص عثمان(*) وبين ثائر عليه وقد كان الوضع السياسي آنذاك شديد الخطورة.

تولى "علي بن أبي طالب" الخلافة بعد إلحاح الناس عليه، وقد كان من أكثر الأشخاص المؤهلين لتولي أمور الخلافة، ولمّا استقر الأمر لعلي عقب مبايعته دخل عليه طلحة والزبير وآخرون من رؤوس الصحابة وطلبوا منه أن يقيم الحدود ويأخذ بدم عثمان من قتلته، فاعتذر إليهم بأنّ هؤلاء لهم مدد وأعوان وهو لا يمكن له أن يتغلب عليهم في الظرف الراهن[1].

واستمر مسلسل الفتنة في عهد "علي"، كما استمرت السبئية (ابن سبأ وأتباعه) في إحداث الشقاق والفتن بين المسلمين، وبعد نجاحهم في أول حلقة من مخططهم بعد مقتل الخليفة عثمان استطاعوا أن يُشعلوا فتنة جديدة لمّا سبقوا بخبر مقتل عثمان إلى معاوية في الشام ومع هذا الخبر التحريض وإشاعة أنّ الإمام علي تآمر على قتل عثمان باتفاقه مع الثوار، وصوروا أنّ عليا كان يطمح بالخلافة جراء ذلك التآمر المزعوم، وباعتبار معاوية من بني أمية - فهو من أولياء دم عثمان- خرج على طاعة علي وأعلن العصيان، كما أنّ السيدة "عائشة" أم المؤمنين خرجت إلى مكة ومنها إلى البصرة كي تطلب من المسلمين معاقبة الثوار الذين قتلوا عثمان بعد أن رأت أنّ عليا غير قادر على السيطرة عليهم في المدينة، وخرج معها كذلك طلحة والزبير[2]، وكانت أم المؤمنين عائشة تُحمل في هودج على جمل اسمه (عسكر) وسار الناس صحبتها في ثلاثة ألاف فارس والتقوا مع جيش الأمام علي في وقعة الجمل(**) حيث انتصر عليهم وقتل في هذه المعركة آلاف كثيرة ومنهم طلحة والزبير[3].

---

(*) – قميص عثمان هو القميص المضرج بدمه حين قتل فيه، وفي معركة صفين بين علي ومعاوية أحس عمرو بن العاص بفتور من العسكر في المحاربة فأشار على معاوية أن يبرز لهم قميص عثمان ليجعلهم يستأنفون المقاتلة، وحين وقعت أعين الجند على القميص ارتفعت أصواتهم بالبكاء والنحيب وتحركوا للقتال وثارت أحقادهم فصار قميص عثمان يطلق على كل شيء يراد به التحريض والإثارة.

(1) – أمير عبد العزيز، **الوجيز في تاريخ الإسلام والمسلمين**، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 2003، ص 411.

(2) – أمين القضاة، **الخلفاء الراشدون أعمال وأحداث**، ط3، عمان: دار الفرقان، 2004، ص 110.

(**) – وقعة الجمل معركة وقعت في البصرة عام 36 هـ، بين قوات الإمام علي والجيش الذي يقوده طلحة والزبير وعائشة أم المؤمنين، سميت الوقعة بهذا الاسم نسبة للجمل الذي كانت تركبه أم المؤمنين.

(3) – **المرجع نفسه**، ص 112.

ومنذ بيعة الأمام علي اختلف الناس في أمره بين منكر لإمامته ومن بين قاعد عنه وبين قائل بإمامته منعقد لخلافته، وكان فريق كبير من المسلمين خاصة من بني أمية لم يبايعوه وخرجوا من المدينة، وأيضا كان هناك نفر يسير من الأنصار لم يبايع علي، كما أنّ أهل مصر افترقوا فرقا، فرقة دخلت في الجماعة وكانوا معه وفرقة وقفت واعتزلت وهكذا منذ بداية عهد الخليفة الرابع وجدت فئات كثيرة معارضة لخلافته وكان عليه أن يواجه ظروفا سياسية واجتماعية بالغة الدقة والتعقيد.

ومما زاد في احتقان الأوضاع هو إصرار أمير المؤمنين علي على عزل ولاة عثمان عن الأمصار والذين كانوا في الحقيقة من بني أمية وآلهم.

والواقع أنّ أسباب الثورة التي قادها المعارضون للإمام علي لم يكن الهدف منها الثأر لمقتل الخليفة عثمان وإنما كانت نتيجة صراع على تولي السلطة، فالصراع ضد علي قام به جميع الطامعين في الخلافة، كما أنّ مبايعة الإمام علي بالخلافة أجّجت الفتنة وانقسم العالم الإسلامي على إثرها إلى معسكرين كبيرين: أحدهما شايع عليا والثاني أيّد معاوية[1].

وقد وجدت عندئذ نظريتان يحدثنا عنهما أن "ابن خلدون":" وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي... والناس كانوا عند مقتل عثمان مفترقين في الأمصار... ثم اختلفوا بعد ذلك: فرأى علي أنّ بيعته انعقدت ولزمت من تأخر عنها باجتماع من اجتمع عليها بالمدينة دار النبي صلى الله عليه وسلم وموطن الصحابة، ورأى البعض أنّ بيعته لم تنعقد لافتراق أهل الحل والعقد وذهب إلى هذا معاوية وعمرو بن العاص وأم المؤمنين عائشة"[2]، إلى جانب هذين الفريقين كانت هناك فئة ثالثة أقلية لم يظهر لهم وجه الحق فامتنعوا عن المبايعة واعتزلوا الفريقين ولم يقاتلوا ومنهم "سعد بن أبي وقاص"، و"عبد الله بن عمر"، و"أسامة بن زيد" وغيرهم. في هذا الوقت كان الحزب الذي ناصر عليا يجمع في صفوفه بين من سيصيرون بعد قليل خوارج وبين من سيطلق عليهم مستقبلا الشيعة.

---

(1) – محمد ضياء الدين الريس، **مرجع سابق**، ص 58.

(2) – عبد الرحمان بن خلدون، **مرجع سابق**، ص 179.

أدّى الخلاف المتصاعد بين المعسكرين الكبيرين - أنصار علي ومعاوية- إلى معركة صِفين[*] التي انتهت بحادثة التحكيم والتي تشكلت بعدها الفرق الإسلامية الكبرى[1].

وخلاصة هذه الحادثة أنّ معاوية أمر جنده بعد استشارة عمرو بن العاص في آخر يوم من موقعة صفين وقد اشتد القتال بين المسلمين وسالت دماء كثيرة بأن يرفعوا المصاحف على رؤوس الرماح ونادى مناديهم " هذا كتاب الله عز وجل بيننا منْ لثغور الشام بعد أهل الشام، ومنْ لثغور العراق بعد أهل العراق"، ولمّا رأى جيش الأمام علي ذلك وقع الخلاف فيه وانقسمت الآراء، فذهب قوم إلى أنه ينبغي قبول هذا العرض وإجابة الخصوم إلى الاحتكام إلى كتاب الله، وطالب الآخرون بوجوب مواصلة القتال وحذروا من كون الأمر خدعة خصوصا لمّا بدا النصر قريب لجند الإمام علي، واستطاع الفريق الأول من جيش علي أن يخضع لمسألة التحكيم على حساب الفريق الثاني، وبعد مفاوضة بين الجانبين رضي أهل الشام "عمرو بن العاص" حكما عنهم ورضي أهل العراق "أبو موسى الأشعري" حكما، ثم كتب عقد التحكيم وأعلنت الهدنة ستة أشهر إلى أن يجتمع الحكمان.

كان الإمام علي يرى ضرورات السياسة والحرب فيما كان يرى فريق معتبر من جيشه أنّ القرآن كتاب الله قد حُكّم ومن ثم فلا يجوز تحكيم الرجال فيما حكم الله فيه، فصاحوا في جنبات المعسكر بصفين صيحتهم الشهيرة "لا حكم إلا لله" فعُرفوا "بالمحكمة"؛ فعلق الإمام علي على عبارتهم قائلا:" إنها كلمة حق يراد بها باطل"[2].

كان لمعركة صفين وللتحكيم الأثر الكبير في وضوح الرؤية الحزبية في المجتمع الإسلامي، فقد صار المسلمون أحزابا وشيعا، كل حزب يرى أنّ الحق معه وأنّ غيره على الباطل، وبالنظر إلى نشأة هذه الأحزاب بالمفهوم الحديث للحزبية فالمسألة ذات طابع سياسي خالص، فالصراع بين المسلمين كان صراعا سياسيا حول منصب الخلافة وحول

[*] – صفين معركة وقعت بين جيش علي الذي كان عدده 135 ألف مقاتل من الكوفيين من بينهم 100 صحابي بدري/ وجيش معاوية الذي كان عدده 130 ألف مقاتل من الشاميين بتاريخ 26 يونيو 657م الموافق لـ 1 صفر 37هـ في منطقة صفين بين الشام والعراف وكانت هذه المعركة امتدادا للفتنة التي أدت إلى مقتل الخليفة عثمان.

[1] – محمود عكاشة، **تاريخ الحم في الإسلام**، ط1، القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، 2002، ص 198.

[2] – محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1991، ص 12.

أحقية كل طرف بالاستيلاء عليه. كما أنّ هذه الأحزاب السياسية اصطبغت بصبغة دينية نظرا لأثر الدين ومكانته في ذلك العصر، ويشير إلى ذلك "أحمد أمين" بقوله:" اصطبغت الأحزاب السياسية صبغة دينية قوية، وصار كل حزب سياسي فرقة دينية وصار الذين يقتتلون سياسيا يقتتلون دينيا وبدل أن يسمى الحزب اسما سياسيا يدلّ على الميدان السياسي الذي يدعو إليه تسمى اسما يدلّ على المذهب الديني كشيعة وخوارج ومرجئة وبدل أن يتحاجوا بما ينتج عن أعمالهم من مصالح ومفاسد تحاجوا بالكفر والإيمان والجنة والنار"[1]، وهكذا كان الخلاف السياسي سببا من أسباب الخلاف الديني وسببا في نشوء العقائد والفرق، ومن أهم هذه الفرق التي ظهرت في أعقاب الفتنة الكبرى:

**1- الشيعة:**

من خلال الأحداث التاريخية التي وقعت في صدر الإسلام نجد في وثيقة التحكيم بين الخليفة "علي" و"معاوية" - رضي الله عنهما- ورود لفظ (الشيعة)[*]، حيث أُطلق على أتباع علي شيعة كما أُطلق على أتباع معاوية، ويبدو أنّ بدء التجمع الفعلي لمن يدّعون التشيع كان بعد مقتل "الحسين" – رضي الله عنه- كما يقول "المسعودي"، ففي سنة 65هـ تحركت الشيعة في الكوفة[2]، وتكونت حركة التوابين ثم حركة المحتار (الكيسانية) وبدأت الشيعة تتكون وتضع أصول مذهبها، وأخذت تتميز بهذا الاسم، ومن هنا يتضح أنّ اسم الشيعة كان لقبا يُطلق على أية مجموعة تلتف حول قائدها[3].

الوقائع التاريخية تشير إلى أنّ لفظ (الشيعة) لم يختص إطلاقه على أتباع علي إلا بعد مقتله كما يرى البعض، أو بعد مقتل الحسين كما يرى آخرون، وقد وقع الاختلاف في أصولهم فيعزوها بعضهم إلى أثر الفرس الذين قدّسوا ملوكهم فلما زال ملكهم ودخلوا الإسلام ظهر أثر ذلك في موقفهم من آل البيت وتقديسهم للأئمة، وبذلك جعلوا الإمامة

---

(1) – أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج3، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، ب.س.ن، ص 5.

(*) - إنّ لفظ (الشيعة) في اللغة يُطلق على أتباع الرجل وأنصاره، وقد شاع استعمال هذا اللفظ عند اختلاف علي على معاوية مقتل الخليفة عثمان، فكان يقال عن أنصار علي وأتباعه شيعة علي. والتشيع محبة علي وتقديمه على الصحابة، فمن قدّمه على "أبي بكر"، و"عمر" فهو غال في تشيعه ويطلق عليه (رافضي)، فإن أضاف إلى ذلك سبّ الصحابة أو أبغضهم فهو أكثر رفضا وغلوا، وإن اعتقد رجعة الإمام علي إلى الدنيا فهو أشد غلوا وتطرفا.

(2) – أبي الحسن بن علي المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج3، ط5، بيروت: دار الفكر، 1973، ص 100.

(3) – أحمد أمين، **المرجع نفسه**، ص 5.

ركنا خامسا من الدين[1]، في حين هناك من يشير إلى أنّ الشيعة تدين في نشأتها إلى اليهودي "عبد الله بن سبأ"[2].

غير أنّ "عبد الحليم محمود" شيخ الأزهر سابقا يشير إلى نشأة الشيعة فيقول:" إنّ السبب في نشأة الشيعة لا يرجع إلى الفرس عند دخولهم الإسلام ولا يرجع إلى اليهودية ممثلة في عبد الله بن سبأ وإنما هو أقدم من ذلك، فنواته الأولى ترجع إلى شخصية علي من جانب وصلته بالرسول –صلى الله عليه وسلم- من جانب آخر..."[3].

**2- الخوارج:**

هم تلك الطائفة التي خرجت على الإمام "علي" وعبّرت عن عدم رضاها بمسألة التحكيم، وأعلنوا عن رأيهم في النزاع الدائر بين أتباع علي ومعاوية بقولهم أنّ الحكم لله لا للرجال[4].

وأول الخوارج هم المُحكمة الذين ينادون: لا حكم إلا لله ويقولون أنّ "علي" كفر لمّا جعل الحكم إلى "أبي موسى الأشعري"، ولهم ألقاب أخرى عُرفوا بها غير لقب الخوارج ومن تلك الألقاب: الحرورية والشراة والمارقة وهم يرضون بهذه الألقاب كلها إلا بالمارقة، فإنهم ينكرون أن يكونوا مارقين من الدين كما يمرق السهم من الرمية وإلى كونهم ينكرون قضية التحكيم فإنهم يكفرون أصحاب الكبائر ويقولون بالخروج على الإمام الجائر وأنّ أصحاب الكبائر مخلدون في النار وأنّ الإمامة جاءت في غير قريش[5].

قاتلهم الإمام "علي" بالنهروان مقاتلة شديدة ولم ينج منهم إلا القليل، وسموا بـ"الحرورية" لانحيازهم في أول أمرهم إلى قرية حروراء بالقرب من الكوفة[6]، كما أنّ هناك من يُرجع أصل الخوارج إلى طبقة القرّاء الذين أهابوا بالقرآن حكما ووسيطا في المشاكل التي تعرض للمسلمين وأرغموا عليا على التسليم بذلك ثم كانوا أشّد الناس ثورة

---

(1) – ممدوح العربي، **مجمل عقائد الشيعة في ميزان أهل السنة والجماعة**، ط1، الجيزة: مطبعة العمرانية، 2009، ص9.

(2) – عبد القادر بن محمد عطا الصوفي، **دراسات منهجية لبعض طرق الرافضة والباطنية**، ط1، الرياض: دار أضواء السلف، 2005، ص 13.

(3) – عبد الحليم محمود، **التفكير الفلسفي في الإسلام**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 166.

(4) – علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج1، ط9، القاهرة: دار المعارف، ب.س.ن، ص 229.

(5) – ناصر بن عبد الكريم العقل، **الخوارج**، ط1، الرياض: دار اشبيلية للنشر والتوزيع، 1998، ص 14.

(6) – أحمد محمد أحمد جلي، **دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين الخوارج والشيعة**، ط1، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986، ص 36.

واحتجاجا على معاهدة الصلح وقرار التحكيم[1]، وقد بدأ الخوارج نضالهم ضد نظام الحكم عقب معركة صفين وخرجوا عن "علي" وكانت نتائج ثوراتهم تنتهي دائما بالهزيمة مما زاد في إمعان الخوارج على كره "علي" حتى دبّروا له مكيدة قتله فكان أن قتله "عبد الرحمن بن ملجم الخارجي"، كما ظلّ الخوارج شوكة في جانب الدولة الأموية طوال حكم خلفائهم الأوائل، وانقسم الخوارج إلى عدّة فرق بلغ بها بعض كتّاب الفرق العشرين، منها: المحكمة الأولى، الأزارقة، النجدات، الصفرية، الإباضية[2].

**3- المرجئة:**

نشأت هذه الفرقة على إثر الانشقاق في صفوف المسلمين، حيث قام الخوارج بتكفير "علي" و"عثمان" وكل القائلين بالتحكيم، كما أنّ الشيعة كفّروا "أبا بكر" و"عمر" و"عثمان" ومن ناصروهم وكلا الفرقتين يكفّران الأمويين، ثم جاء الزبيريون وراحت كل فئة تُكفر الأخرى وتدّعي أنها على حق فأصيب المسلمون بخيبة أمل وصارت أفكارهم في موقف ينبغي اتخاذه على المستوى السياسي ففضّلوا الحياد ورأوا في الأحزاب المتطاحنة أبناء أمّة واحدة والموقف الحكيم من كل هذا الاختلاف والتكفير هو أن نرجئ أمرهم إلى الله تعالى ومن هنا كان اسم المرجئة[3]، ومن التعاليم التي نادت بها المرجئة عدم تكفير أحد من المتأولين وهم لا يكفرون إلا من أجمعت الأمّة على تكفيره، وهم يقولون في أصحاب الكبائر يرجئون عملهم إلى الله ولا يُحكم أنهم من أصحاب النار[4]، وهم لا يحكمون على الأمويين ولا على الخوارج والشيعة بالكفر بل إنهم يتركون أمرهم جميعا إلى الله، ولم تبقى المرجئة على رأي واحد بل تفرقت إلى فرق متعددة، فالمرجئة أصناف أربعة: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة، و"محمد بن شبيب" و"الخالدي" من مرجئة القدرية، وكذلك الغيلانية أصحاب "غيلان الدمشقي" أول من احدث القول بالقدر والإرجاء[5].

---

(1) - يوليوس فلهوزن، **أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام الخوارج والشيعة**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1958، ص 14

(2) – أحمد محمد أحمد جلي، **مرجع سابق**، ص 52

(3) – عبد الحليم محمود، **التكفير الفلسفي في الإسلام**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 194.

(4) – محمد إبراهيم الفيومي، **الخوارج والمرجئة**، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي، 2003، ص 137.

(5) – **المرجع نفسه**، ص 139.

**4- المعتزلة:**

تشير المصادر التاريخية وكتب الفرق الإسلامية إلى أنّ المعتزلة هم أصحاب "واصل بن عطاء الغزال" لمّا اعتزل مجلس "الحسن البصري" بسبب رأيه حول مرتكب الكبيرة أنه ليس بمؤمن ولا كافر، أي في منزلة بين المنزلتين فطرده الإمام الحسن البصري فاعتزله وتبعه جماعة فسمّوا بالمعتزلة[1].

غير أنّ بعض المراجع التاريخية القديمة تشير إلى أنّ هذه التسمية كان لها معناها الخاص في لغة السياسيين في القرن الأول الهجري، فكان يُستعمل للدلالة على الامتناع عن مناصرة أحد الفريقين المتنازعين وعلى الوقوف موقف الحياد من القتال بين أصحاب الجمل وأصحاب صفين[2].

ويشير "الشهرستاني" أنّ المعتزلة يسمّون أصحاب العدل والتوحيد وهناك من يُلقبهم بالقدرية[*] لإسنادهم أفعال العباد لقدرهم[3].

**المطلب الرابع: الأحزاب الإسلامية في العصر الحديث**

اختلف الدّارسون حول أسباب ظهور الحركات السياسية الإسلامية في العصر الحديث واعتبرها البعض ظاهرة صاحبت عملية التحول التي شهدها العالم الإسلامي في ظل إفرازات العصر الحديث، كما أرجعوها إلى التحولات المتسارعة التي شهدها العالم الإسلامي اجتماعيا وثقافيا ومدى التأثر بمعالم الحضارة الغربية بداعي الاحتلال والغزو الفكري[4].

اعتبر البعض أنّ ظهور الحركات السياسية الإسلامية كان رد فعل لسقوط نظام الخلافة الإسلامية بإلغاء "كمال الدين أتاتورك" للخلافة العثمانية وإقامة النظام العلماني،

---

(1) – عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، بيروت: دار العلم للملايين، 1997، ص 37.

(2) – فاطمة جمعة، **مرجع سابق**، ص 169.

(*) – قال أبو منصور البغدادي في كتاب (الفرق) في تعداد المسائل التي اتفق عليها القدرية والمعتزلة: "منها قولهم جميعا فإنّ الله تعالى غير خالق لأكساب الناس وأنّ الناس هم الذين يقدون أكسابهم ليس لله تعالى في أكسابهم صنع ولا تقدير ولأجل هذا سماهم أهل السنة قدرية". وقال ابن الأثير:" سموا قدرية لأنهم أثبتوا للعبد قدرة توجد الفعل بانفرادها واستقلالها دون الله تعالى ونفوا أن تكون الأشياء بقدر الله وقضائه".

(3) – جمال الدين القاسمي، **تاريخ الجهمية والمعتزلة**، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979، ص 71.

(4) – عبد المنعم منيب، **خريطة الحركات الإسلامية في مصر**، ط1، القاهرة: الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، 2009، ص 5.

في حين اعتبر آخرون أنّ ظهورها صاحب هزيمة العرب أمام إسرائيل في نكسة (5 يونيو 1967) كرد فعل لفشل المشروع القومي العربي.

وهناك من أشار إلى أنّ بروز الأحزاب الإسلامية في العصر الحديث وفي العالمين العربي والإسلامي كان في العصر العثماني أي قبل سقوط الخلافة واتضح بشكل جلي مع دخول القوات العسكرية البريطانية إلى الأراضي الإسلامية[1]، لكن الحركات السياسية الإسلامية عموما ليست وليدة لحظة تاريخية معينة ولكنها نتيجة تراكمات تاريخية متعاقبة ترجع إلى القرون الأولى من الإسلام كما رأينا، وحتى خلال العصر الحديث فقد نشأت جماعات منظمة خارج المؤسسات الدينية التقليدية التي كانت مقيدة من قبل السلطة والحكام، فمؤسس أول جماعة إسلامية منظمة في مصر "الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة" هو الشيخ "محمود خطاب السبكي" أحد علماء الأزهر ومن أشهر تلاميذه الشيخ "محمد عليش" شيخ المالكية بالأزهر والذي قيل إنّ الانجليز قتلوه في المستشفى عقب احتلالهم مصر بسبب مساندته للثورات العرابية ومعارضته للاحتلال الانجليزي، وكانت بداية تأسيس "الجمعية الشرعية" في نهايات القرن التاسع عشر ميلادي[2].

إنّ أبرز السمات المميزة للحركات السياسية الإسلامية أنها حركات نشأت في ظل الحداثة واستجابة لتحدياتها، وهناك ما يُشبه الإجماع بين المحللين والدارسين لنشأة هذه الحركات أنّ نسبتها تعود إلى الجهد الفكري والإسلامي الذي قام به "جمال الدين الأفغاني" وتلميذه "محمد عبده"[3].

لقد كان الأفغاني أحد أبرز مصلحي القرن التاسع عشر وكان شخصيه فذة وملهمة جمعت بين العمق الفكري والمقدرة القيادية والوعي بالمخاطر والتحديات والمتغيرات التي كانت تواجه العالم الإسلامي، وقد حاول أن يُوفق بين المنهج الفكري التعليمي الذي كان يتميز به وبين النشاط السياسي المباشر.

---

(1) – نضير الخزرجي، "مشروعية الأحزاب في الإسلام"، نشرة الأبرار، العدد 55، أكتوبر 23006.

(2) – عبد المنعم منيب، **مرجع سابق**، ص 9.

(3)– Martin Kramer, Fundamentalisme at large: the drive for power, Middle east quarterly, Vol 3, N° 2 (June 1996).

كما كان له نفوذ وتأثير كبير في حواضر العالم الإسلامي التي زارها في كل من إيران، أفغانستان، الهند، مصر ثم أسطنبول التي توفي بها، واشتهر بمجلته (العروة الوثقى) التي أصدرها رفقة تلميذه "محمد عبده" في باريس ابتداء من عام (1884)[1]. ورغم أنهما أعلنا من خلال المجلة عن إنشاء تنظيم إسلامي عالمي بالاسم نفسه "العروة الوثقى" إلا أنّ هذا التنظيم لم يتجسد غلى أرض الواقع، لكن الأفكار التي جاء بها الرجلان أثرت بشكل كبير على الأجيال اللاحقة، وأهم من تأثر بهذه الأفكار الشيخ "محمد رشيد رضا" (1865-1935) صاحب مجلة (المنار) وتلميذ الشيخ "محمد عبده". هذه المدرسة الفكرية أسّست لمبادئ وقواعد مهمة قامت عليها الحركات السياسية الإسلامية عموما في العصر الحديث وهي: مقاومة الاستعمار، استعادة أمجاد الأمة الإسلامية، إرساء أسس الشورى وإصلاح الحكم، والإصلاح الديني وتجديد الدين. هذه المدرسة الإصلاحية امتدّ تأثيرها إلى باقي قادة الحركة الإسلامية الحديثة وعلى رأسهم الإمام "حسن البنا" الذي كان على صلة بالشيخ "محمد رشيد رضا" الذي تأثر به كثيرا وظهر ذلك جليا في محاولته لإحياء مجلة (المنار) التي تولى تحريرها ونشرها بعد وفاة صاحبها رشيد رضا وهي محاولة في الحقيقة باءت بالفشل[2].

قام "حسن البنا" بتأسيس حركته في الإسماعيلية سنة (1928)، حيث جسّد من خلال الحركة الأفكار التي تأثر بها - التوجه الإصلاحي-[3] وبدأ البنا بمحاولة الوعظ الديني في المقاهي والطرقات العامة، ثم بدأت الاستجابة لأفكاره من قبل شرائح اجتماعية مختلفة، وهكذا كبرت تلك النواة الصغيرة التي بدأها من تعليم شعائر الدين إلى التصدي لقضايا أكبر، ثم توسعت العضوية وفروع هذه الحركة الفتية لتعمّ جميع البلاد.

وكانت تلك التأثيرات بمثابة العامل الحاسم في نشأة الجماعة الإسلامية في الهند على يد "أبي الأعلى المودودي" عام (1941)، وقد تصدى المودودي للقضايا العامة التي

---

(1) – عبد الوهاب الأفندي، "الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع"، في: **الحركات الإسلامية وتأثيرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، ط1، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2002، ص 23.

(2) – الإمام الشهيد حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، القاهرة: المكتب الإسلامي، 1983، ص ص: 253-254.

(3) - عبد الله فهد النفيسي، "الفكر الحركي للتيارات الإسلامية محاولة تقويمية" في: مجدي حماد وآخرون، **الحركات الإسلامية والديمقراطية**: دراسات في الفكر والممارسة، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة القومية، 1999، ص 193.

كانت تهم المسلمين في الهند، حيث اشتغل بالصحافة ودافع عن الإسلام ضدّ شبهات منتقصيه من الهندوس وانتقد دعوة المؤتمر القومي الهندي إلى دولة علمانية ديمقراطية توحد بين المسلمين والهندوس ورفض الفكرة من الأساس كون هذا الأمر يلزم المسلمين بخدمة دولة قومية مبادئها لا تتفق مع الإسلام وعقيدته[1].

ومن خلال هذه المبادئ والأفكار اتفق "المودودي" مع الدعوة التي أطلقها الشاعر "محمد إقبال" وحملتها فيما بعد الرابطة الإسلامية وهي إقامة وطن قومي منفصل للمسلمين[2].

توسعت الحركتان اللتان أنشأهما "البنا" و"المودودي"، وأصبحت حركة الإخوان المسلمين في مصر من أقوى الحركات السياسية الإسلامية وهو ما جعلها تدخل في صراع مع السلطة القائمة أدى ذلك إلى حلّها مرتين عام (1948) وعام (1955).

إنّ بعض المحللين يُطلقون على ظهور الحركات الإسلامية " الصحوة الإسلامية" ويرجع "السيد أحمد" أسباب ظهورها إلى واقع اجتماعي وسياسي وثقافي ومجموعة أزمات حدثت في الوطن العربي وهي: أزمة الشرعية وافتقاد الفاعلية، أزمة العدالة الاجتماعية وأزمة الهزائم العسكرية[3].

كما أنّ هزيمة العرب الكبرى في حرب (1967) أثرت في ظهور الأحزاب السياسية الإسلامية بعد احتلال أراضي الدولة العربية واحتلال القدس من قبل اليهود، ويرى بعض الباحثين أنه قبيل وفاة "جمال عبد الناصر" وتولي "السادات" الحكم في مصر امتزجت عدّة عوامل مكّنت في وقت قياسي من التحول نحو تكوين مركب اقتصادي سياسي اجتماعي ساهم في صعود هذه التيارات، ومن هذه العوامل انحسار مدّ القومية العربية والتحول عن الاشتراكية وانتشار التنظيمات السرّية والانفتاح الثقافي على الغرب المنافي للقيم الثقافية الإسلامية[4].

---

[1]– Charles J. Adams, Maududi and the islamic state, in john Esposito (ed) voices of resurgent Islam (oxford: oxford university, press 1983), P: 100-104.

[2] – عبد الوهاب الأفندي، **مرجع سابق**، ص 26.

[3] – سيد أحمد، **الحركات الإسلامية في مصر وإيران**، القاهرة: دار سيناء للنشر، 1989، ص 24.

[4] - رائدة قنديل وغسان أبو حسن، **حركات الإسلام السياسي والغرب في القرن العشرين حزب الله نموذجا**، رام الله: مركز حقوق الإنسان والمشاركة الديمقراطية، شمس، 2008، ص 8.

لقد كان المدّ المتنامي لهذه الحركات في السبعينات والثمانينات مقترنا مع الأزمات التي ميّزت العالم العربي والإسلامي، إضافة إلى حدّة الصراع الطبقي وعجز المعارضة العلمانية وإفلاسها وأيضا أزمة الهوية والشعور بالدونية تجاه الغرب.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ حركات الإسلام السياسي غالبا ما كانت تلجأ إلى السرّية في ظل غياب الاعتراف الرسمي بها، وأحيانا كانت تطبعها الأفكار الثورية - مثل أفكار سيد قطب- وعلى الرغم من كل ذلك فقد عرفت مسارات وتحولات بفعل أحداث سياسية وتاريخية مهمة من أبرزها انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية[1].

## المبحث الثاني: الأحزاب الإسلامية وأزمة بناء الدولة الحديثة

### المطلب الأول: مفهوم الدولة في الفكر السياسي الإسلامي

يُشير لفظ (الدولة) في اللغة العربية إلى أصل واحد يدلّ على تحول الشيء من مكان، وتُطلق الدولة على الاستيلاء والغلبة وانقلاب الزمان، وعلى الشيء المتداول، والدولة في الحرب بين الفئتين: أي تدال إحدى الفئتين على الأخرى فتهزم هذه مرّة وهذه مرّة، والدولة تعني الغلبة يقال: أديل لنا على أعدائنا، أي نصرنا عليهم[2].

وقد وردت في القرآن الكريم حروف كلمة (دولة) في قوله تعالى: ﴿ [illegible] ﴾[3].

مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي يشير إلى معنى التداول والتغيير والتحول، وقيل في تفسير الدولة لغتان: فالدولة بالضم تشير إلى المال، والفتح إلى الحرب والمعنى العام حتى لا يقع مال الفيء في أيدي الأغنياء فيتداولوه بينهم دون الفقراء وهو ذات معنى التغيير والتحول وكذلك وردت في القرآن الكريم في موضع آخر، حيث استخدمت بصيغة الفعل في قوله تعالى:

---

(1) – صالح الورداني، **الحركات الإسلامية في مصر**، ط1ن القاهرة: دار البداية للنشر، 1986، ص 57.
(2) – ابن منظور، **مرجع سابق**، ج11، ص 252.
(3) – سورة الحشر، الآية 7.

﴿ [illegible] ﴾[1].

أي بمعنى نجعل الدولة والغلبة فيها لقوم آخرين.

وهناك العديد من الألفاظ الدالّة على مفهوم الدولة قد وردت في القرآن الكريم على نحو: القرية، المدينة، البلدة.

ولقد عرف الإسلام فكرة الدولة كشخصية مستقلة عن شخصية الحُكام الذين يعتبرون بمثابة أمناء ينوبون عن الأمة في ممارسة السلطة، وعليه فالدولة في الإسلام تستمد نشأتها من التشريع الإسلامي، أي من القرآن الكريم والسنة النبوية والقواعد الكلية التابعة لهما[2].

إنّ المفهوم التأصيلي للسلطة في الإسلام يقوم على أصول ومقاصد نجد منها[3]:

- **الأصل الأول:** الإيمان بالله فالدولة الإسلامية هي دولة عقلانية تنويرية تعتمد في المقام الأول على مدخل الإيمان والتوحيد وأساسها المكين البحث والنظر والتفكر والتعقل.
- **الأصل الثاني:** هو الدولة من أجل الإنسان وهذا يتكامل مع الأصل الأول، فلو كفر أهل الأرض جميعا ما نقص ذلك من ملك الله ولذلك فالإيمان أنما هو لخير الإنسان وسعادته.
- **الأصل الثالث:** هو دولة الشورى لا الاستبداد، ولذلك كان نظام الخلافة - وهي سلطة الدولة العليا- بالشورى والاختيار والعقد والبيعة لا بالميراث[4].

عند بزوغ فجر الإسلام وظهور الدعوة الإسلامية، تكوّن أول مجتمع جديد له ذاتية مستقلة تميزه عن غيره، يعترف بالقانون الواحد وتسير حياته وفقا لنظام واحد يهدف إلى غايات مشتركة وبين أفراده صلات قوية وروابط متينة من جنس ولغة ودين والشعور

---

(1) – سورة أل عمران، الآية 140.

(2) – محمد علي محمود صبح، "إدارة الدولة في الإسلام دراسة تأهيلية لمفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي"، مذكرة ماجستير، كلية الدراسات العليا- جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، 2011، ص 64.

(3) – زين العابدين الركابي، "تحرير مفهوم الدولة الإسلامية وتأصيله"، **جريدة الشرق الأوسط**، العدد 12002، 2011/10/08.

(4) – محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1988، ص 15.

العام بالتضامن في مكان معين، هذا المجتمع الذي تتوفر فيه هذه العناصر يمكن وصفه بأنه مجتمع سياسي، أو هو الذي يقال عنه أنه "دولة"[1].

لقد انقسمت فترة النبوة إلى مرحلتين فصلت بينهما الهجرة، كانت المرحلة الأولى في مكّة ممهدة للمرحلة الثانية بالمدينة، ففي الأولى تكونت نواة المجتمع الإسلامي الأول، وتم إقرار قواعد الإسلام الأساسية بشكل عام وفي الثانية أتم ذلك المجتمع اكتماله ونموه وبلغ مرحلة تفصيل القواعد المجتمعة كما اكتمل التشريع وبدأ بتنفيذ وتطبيق جميع المبادئ الأساسية حتى ظهر الإسلام في هيئته الاجتماعية والسياسية في وحدة منسجمة متكاملة، وهكذا فقد كان النظام مكتملا في عصر النبوة، يمثل المبادئ السامية التي تعتنقها الجماعة والوحدة متحققة بين أفرادها[2]، والعصر النبوي لم ينته حتى كانت العوامل الأساسية التي لابد منها لتكون النظريات السياسية قد تكامل وجودها وأهمها: طبيعة النظام الاجتماعي الذي أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم، والثاني إقرار مبدأ حرية التفكير للفرد، والثالث تفويض الأمر للأمة فيما يتعلق بتفاصيل هذا النظام وطرق إدارته.

استطاع النبي صلى الله عليه وسلم أن يكوّن دولة في المدينة بعدما هاجر إليها، ولم يستطع العرب قبل ذلك رغم اختلاطهم بأنظمة الحكم المختلفة في البلاد التي كانوا يتاجرون معها، ورغم ثراء بعض القبائل العربية كقبيلة قريش مثلا أن يكوّنوا دولة وإنما حافظوا على نظام حكم شيخ العشيرة - النظام القبلي-[3].

لم تنشأ الدولة الإسلامية في المدينة إلا بعد توفر أركانها من شعب وهو مجموع المهاجرين والأنصار واليهود الذين كانوا يسكنون يثرب، ولم يكن المهاجرون من مكة من الضعف مجرد لاجئين ولا من حيث القوة بحيث يكونوا فاتحين، أما الأنصار فقد كانت قوتهم محدودة ولم يكونوا جبهة غالبة كاسحة فقد كانت تتربص بهم أخطار مخالفيهم داخل المدينة وخارجها، وتوافر للدولة عنصر ثاني وهو الإقليم "يثرب" بهجرة الرسول صلى

---

[1] – محمد ممدوح العربي، **دولة الرسول في المدينة**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص 52.

[2]– Louay M. Safi, The Islamic state: a conceptual framework , the American journal, of Islamic Social Sciences, Vol 8, N°2, 1991.

[3] – كامل النجار، **الدولة الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، ط1، طرابلس الغرب: دار تالة للطباعة والنشر، 2007، ص 17.

الله عليه وسلم إليه وإقامتهم مع الأنصار وهم الأوس والخزرج، هذه الهجرة ساعدت على توافر العنصر الثالث وهو السلطة والتنظيم[1].

بادر الرسول صلى الله عليه وسلم تماشيا مع مقتضيات المرحلة الجديدة إلى تنظيم الشؤون العامة لهذه الجماعة المختلطة، فبدأ ببناء المسجد كي يؤدي المسلمون فيه فريضة الصلاة، إضافة إلى دوره في تسيير الأمور العامة، كما وضع الرسول صلى الله عليه وسلم معاهدة لهذه الدولة الفتية عُرفت بـ "صحيفة المدينة"[*]، ساعد على وجود مجتمع منظم يقوم على قواعد سياسية دينية تحت قيادة الرسول عليه الصلاة والسلام، وهذا التأسيس في الحقيقة يُعد تحولا للجماعة التي بدأت دينية خالصة في الدور المكي الأول إلى جماعة دينية سياسية في المدينة، كما يُعد إرساء لدعائم الدولة التي نمت نموها التاريخي المشهور.

لقد أرسى النبي عليه الصلاة والسلام وهو في المدينة الدولة الإسلامية خصوصا بعد فتح مكة، فإضافة للأعمال السابقة كبناء المسجد الذي كانت تناقش فيه هموم الأمة الاجتماعية والسياسية والعسكرية والدينية[2] ودستور المدينة وصور التضامن بين أوصال المجتمع الجديد قام النبي صلى الله عليه وسلم بتعيين الولاة وراسل كل ملوك الأرض يومها[3]، ولهذا نرى أن الإسلام كان دين ودولة، ففكرة الدولة لم تنشأ في المدينة إلا بعد أن وجد الرسول عليه الصلاة والسلام القوة والمنعة[**]، فقد أصبحت دولة المدينة المرجعية في رسم قواعد الدولة في تنظيمها السياسي والإداري والاقتصادي مستندة إلى عدّة عوامل[4]:

---

[1] – حسن السيد بسيوني، **الدولة ونظام الحكم في الإسلام**، ط1، بيروت: عالم الكتب، 1985، ص 28.

[*] – وثيقة المدينة أو صحيفة المدينة يعتبر حسب البعض أول دستور مدني في التاريخ وهو يهدف إلى تنظيم العلاقة بين جميع الطوائف والجماعات المدنية على رأسها المهاجرون والأنصار والفصائل اليهودية، وقد كفل ممارسة الحقوق كحرية الاعتقاد وممارسة الشعائر، يقول المستشرق الروماني جيورجيو: حوى هذا الدستور 52 بندا كلها من رأي الرسول صلى الله عليه وسلم، 25 مرتبطة بالمسلمين و27 بندا بغير المسلمين وضع في السنة الأولى للهجرة 623م، ونص على اتحاد الجميع في حال مهاجمة المدينة من قبل الأعداء.

[2]– Karen Armstrang, Islam a short history, New York: Modern library 2002, P: 14.

[3] – جاسم بن محمد بن مهلهل الياسين، **الدولة الإسلامية بين الواجب والممكن**، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ص99.

[**] – يقول فيلهوزن:" كون الرسول (ص) في المدينة على أساس من الدين جماعة موحدة ..(**أنظر: تاريخ الدولة العربية**).

[4] – عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي- النبوة السياسية**، ط1، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص 137.

1. دولة المدينة هي أول دولة فعلية نشأت في تاريخ الحجاز وذلك على الرغم من أنه قامت عدّة دويلات عربية مثل مملكة "معين" و"سبأ" و"حضرموت" ولكن لم يقام لها نظير في الحجاز قبل دولة المدينة، لأن قبائل العرب لم تكن تستقر في مكان بسبب الغيث، فالنمط البدوي كان هو السائد في الجزيرة ولم ترق هذه الحياة بأهل الجزيرة إلى الحضارة والاستقرار.
2. الخبرة التاريخية وضرورة الاستفادة منها تقضي بأن تستند عملية بناء دولة الإسلامية في مرحلة ما بعد النبوة إلى سابقة دولة المدينة، باعتبارها المادة التاريخية الوحيدة التي يمكن البناء عليها.
3. إنّ بناة دولة الإسلام الأولى كانوا ممن عاصروا النبي عليه الصلاة والسلام وكانوا من رجالات دولته (مثل الخلفاء الراشدون، ثم مؤسس الدولة الأموية "معاوية بن آبي سفيان)، وبالتالي اكتسبوا الخبرة السياسية من تجربة دولة المدينة.
4. تمتع دولة النبي صلى الله عليه وسلم بالقداسة في مخيال المسلمين منذ عهد الصحابة حتى العهد القريب، بوصف تلك الفترة المثل الأعلى في السياسة والسلطان.

ولا يمكن لدولة أن تكون دولة ما لم يظهر البناء السياسي ويشهد لتلك الدولة بالوجود[1]، ولعلّ ما يُرجح القول بميلاد الدولة في المدينة أنّ إدارة النبي صلى الله عليه وسلم ما كانت لتعدم وجودها من السياسة والتدبير السياسي فيها، ولم يكن محمد صلى الله عليه وسلم مجرد فرد يدعو إلى الإسلام فقط، بل كان صاحب سلطان سياسي مادي يستند إلى قوة مادية شرعية، فقد كان ينشئ الجيوش ويرسلها للقتال ويقود المعارك بنفسه، ويقوم بكثير من الأعمال ذات الدلالات السياسية.

لقد تجاوز النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة الدور التبشيري إلى دور تنظيم الدولة، وكانت "الصحيفة" النواة التشريعية ومنطلق التجربة المبتكرة في الفكر السياسي، لاسيما المزاوجة العضوية في السلطة بين الدعوة والدولة في استيعاب القبلية والقومية والإقليمية، وذلك في إطار ما يسمى بـ "الجماعة الإسلامية" حيث كانت الدعوة

[1]– Fred M. Donner, The formation of the Islamic state, journal of the America oriental society, Vol 106, N°2, (Apr-Jun 1986)

إلى التحرر من العصبية أول بنود الصحيفة التي وجدت في المسلمين "أمّة واحدة من دون الناس"[1].

**المطلب الثاني: الدولة في الإسلام ومشكلة تنميط المفاهيم**

يثور جدل كبير بين الباحثين لدى تناولهم مسألة الدولة في الإسلام، ويمكن إجمال هذا الاختلاف في ثلاث اتجاهات رئيسة:

- **الاتجاه الأول:** يرى أنه ليس في الفكر الإسلامي التراثي مفهوم محدد للدولة، وذلك على خلاف الاعتقاد الشائع في أوساط كثيرة إسلامية وغير إسلامية، لأنّ الأدبيات الإسلامية التي تتحدث عن الدولة في الإسلام إنما هي أدبيات تستمد مادتها من الفكر الإسلامي التقليدي الذي يتحدث عن الحكم والسياسة، وليس عن الدولة بالمفهوم النوعي والمعنى المتكامل، أي عن الجسد السياسي بتجذره الاجتماعي وتجرده القانوني فتصنيف السياسة في الفكر الإسلامي التقليدي هو تصنيف لضروب الصنعة السياسية وليس لأنواع الدولة[2].

ويؤيد الكاتب "حازم علي ماهر" هذا الاتجاه في كتابه (العرب ومشكلة الدولة)، حيث يبرز اختلافا مهما بين فكرة الدولة في أوروبا عنه في الفكر السياسي الإسلامي، فإن كانت الدولة الأوروبية قد تطورت من خلال الفردانية ومفهوم الحرية المرتبط بها، فإن الفكر السياسي الإسلامي قد ركز على الجماعة ومن ثم أصرّ على "العدل" كقيمة سياسية عليا و"القيادة" باعتبارها أساس الحياة السياسية، فبوضع مقارنة أولية بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي في هذا الخصوص تكون نتيجتها كالتالي[3]:

الفكر الأوروبي: الفرد - الحرية- الدولة

الفكر الإسلامي: الجماعة- العدل- القيادة

فالقيادة تحتل مكانة متميزة في التراث السياسي الإسلامي وقوة القيادة تتحقق عادة على حساب صلابة المؤسسات، في نفس الاتجاه يؤكد "برهان غليون" أنّ التعاليم الدينية

---

(1) – إبراهيم بيضون، **من الحاضرة إلى الدولة في الإسلام الأول**، ط1، بيروت: دار اقرأ، 1986، ص 55.

(2) – أحمد عثمان، "مفهوم الدولة في الشريعة الإسلامية وأثره في تغييب مبدأ سيادة حكم القانون"، **مجلة الحوار المتمدن**، العدد 2155، بتاريخ:2008/01/09.

(3) – حازم علي ماهر، "العرب ومشكلة الدولة"، المركز العالمي للوسطية، متوفر على الرابط:
www.wasatiaonline.net/news/details.php?data-id.[10/10/2012]

الإسلامية لم تتجه إلى الحض على تكوين دولة إسلامية، فقد كانت الرسالة الدينية رسالة للتحرر من السلطة لا لإعادة إنتاج رابطتها القهرية، على الرغم من أنّ سياق التاريخ دفع الأمور لصالح تأليف هذه السلطة نتيجة لتشكيل الجماعة ابتداء بما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم لتدبير شؤون الجماعة الإسلامية الناشئة في المدينة[1].

ويتساءل الأستاذ "غليون" ماذا يعني أن تستمر الوظيفة الروحية في الإسلام من خلال تجربة الخلافة الراشدة؟ وماذا يعني الصراع الذي شبّ بين المسلمين بعد انصراف حقبة هذه الخلافة؟ ويجيب: أنّ الإسلام لم يفكر بالدولة ولا كانت قضية الدولة من مشاغله، وليس هذا تقصيرا من الإسلام في حق المسلمين، فلم يعد القرآن العرب بدوله ولا أثار حماسهم بالحديث عن منافعها وخيراتها[2].

- **الاتجاه الثاني:** يرى بأنّ الدولة الإسلامية دولة دينية وبأنّ مرجعها هو الدين، نشأت وتشكلت وفق إيديولوجيته، وأنّ نظام الدولة في الإسلام يرتكز على نصوص ومبادئ الشريعة الإسلامية التي هي المصدر الرئيس للتشريع[3]، ويعتقد أنصار هذا الاتجاه أن الدولة التي يتم بناؤها في إطار النظام الإسلامي دولة دينية فيها نوع من مصادرة الحريات الفردية والجماعية بخلاف الدولة المدينة[4].

يشير الباحث "خليل عبد الكريم" أنّ الإسلام لم يعرف الدولة السياسية، ويعني بذلك الإسلام الدين لا الإسلام التاريخ أو الإسلام الحضارة ذلك أنه ليس من وظيفة الدين إنشاء دولة سياسية، وهو يرى أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم أنشأ دولة دينية كما فعل رسل الله الكرام الذين ترأسوا دولا مثل "داوود" و"سليمان" عليهما السلام، فالدولة الدينية نوع من أنواع الدول ومنحصر في نظام معين من نظم الحكم، اختص الله سبحانه به عددا من رسله الكرام ولا يجوز أن يتعداهم بغيرهم، والادّعاء بكون الدولة الإسلامية دولة

---

(1) – برهان غليون، **نقد السياسة الدولة والدين**، ط4، الدار البيضاء: مركز الثقافي المغربي، 2007، ص 57.

(2) – عبد الكريم قاسم سعيد، **المواطنة ومشكلة الدولة في الفكر الإسلامي**، اليمن: ملتقى المرأة للدراسات والتدريب (WFRT)، ص 6.

(3) – محمد الشحات الجندي، **الدولة المدنية بين الإسلام والغرب**، ط1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011، ص 51.

(4)- mohamed Yatim, "Islam and he civil state from a contemporary perspective", intervention at the annual conference of the centre for the study of Islam and democracy, Washington, DC, Wednesday May 14, 2003.

دينية، أي أنها تحكم بما أنزل الله تعالى في كل شؤون الحياة بما في ذلك في الأمور المتعلقة بالدولة من نظام الحكم وقضاء وسياسات وغير ذلك[1]، فالدولة الإسلامية هي إذا بالضرورة دولة دينية لكنها ليست دولة ثيوقراطية لأنّ الحاكم فيها بأوامر أو أخبار يتلقاها من الله تعالى مباشرة - حسب هذا الرأي- وإنما يحكم بنصوص مكتوبة يستوي هو وغيره في إمكان معرفتها ولذلك فهو معرض للمحاسبة ويمكن للناس أن يختلفوا معه، وهو في هذه الحالة يشبه الحاكم في الدولة المدنية، لأنّ هذا الأخير إنما يحكم في أطر و قوانين يستوي هو وغيره في معرفتها وفي إطار صلاحيات حددت له نفسه[2].

والمساقات التي يعتمد عليها القائلون بأنّ الدولة الإسلامية دولة دينية هي[3]:

1. نظرية الإمامة عند الشيعة: قدمها ووضع أساسياتها الإمامية الاثنا عشرية في حديثهم عن الإمامة باعتبارها نظام حكم، وتتأسس النظرية على الحق الإلهي للإمام – الحاكم- والمعصوم عن الخطأ، كما أنّ الإمام عندهم معين بالنص على شخصه، وأنّ مصدر الشرع والفقه عندهم للأئمة المعصومين.
2. ادعاءات السلطة الدينية: فيما نسب من أقوال وادعاءات إلى بعض الخلفاء، مثل مقولة الخليفة "عثمان" عندما طلب منه الثوار أن يخلع نفسه عن الخلافة فقال:" لا والله إني لا أنزع قميصا قمّصنيه الله".
3. وجود ممارسات خاطئة في مسيرة الدولة الإسلامية في عصر التخلف، حيث تفشت الخرافات والأساطير التي شوّهت مسيرة الدولة الإسلامية، وأفرزت الجهالة والتخلف وشوشت على الإسلام لأنها غريبة عنه، أو لا تمت بصلة إلى الدين في عقيدته ولا في شرعيته وحضارته، وكان لها النتاج السيئ في نعت الدولة الإسلامية بأنها دولة دينية.

- **الاتجاه الثالث:** القائل بأنّ الدولة الإسلامية دولة مدنية، وينطلق هذا الاتجاه في كون الدولة الإسلامية ليست دولة الكهنة أو رجال الدين الذين يزعمون أنهم يمثلون إرادة

---

[1] – خليل عبد الكريم، **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، ط1، القاهرة: سينا للنشر- 1995، ص 17.
[2] – إبراهيم خليل عليان، **الدولة الدينية والدولة المدنية**، ورقة مقدمة لمؤتمر بيت المقدس الثالث حول إشكالية العلاقة بين الدين والسياسية، المنظم من قبل وزارة الأوقاف والشؤون الدينية الفلسطينية، البيرة: فلسطين، 17 نوفمبر 2012.
[3] – محمد شحات الجندي، **مرجع سابق**، ص 28.

الخالق في الأرض، لكنها دولة مدنية ولها مرجعية هي الإسلام[1]، ومن هذا المنطلق فإنه يجب على المسلمين العمل على تحقيق المجتمع السياسي الإلهي في هذا العالم من خلال نظام ثلاثي متماسك يجمع بين أطرافه الدين والدولة والدنيا[2].

وبالنظر إلى المقوم الأول من مقومات الدولة المدنية وهو المواطنة[*]، فهي تعني العضوية الكاملة والمتساوية في المجتمع بما يترتب عليه من حقوق وواجبات، والمواطنة بهذا المعنى لا تتعارض مع التصور الإسلامي في شيء، بل إنّ الإسلام هو دين قامت دولته على مراعاة حقوق المواطنين، ولم تفرق بينهم في لون أو دين أو عرق.

ووثيقة المدينة خير شاهد على أنّ الدولة الإسلامية دولة مواطنة، ففي حين تفتخر بعض الدول بكونها أعطت حقوق المواطنة لجميع رعاياها، فإنّ الدولة الإسلامية التي أقامها النبي عليه الصلاة والسلام أعطت هذا الحق قبلهم وذلك على الرغم من اختلاف الديانات التي كانت سائدة آنذاك، وهو بذلك أعطى نموذجا واقعيا لكيفية التعايش الصحيح بين الملل والأعراق المختلفة تحت مظلة وطنية واحدة تجمع القريب والبعيد.

أنصار هذا التيار فهموا أنّ الدولة المدنية في الإسلام تقوم على المواطنة وتعدد الأديان والمذاهب وسيادة القانون، وهناك من يرى أنها الدولة التي يحكم فيها أهل الاختصاص في الحكم والإدارة والاقتصاد، وليس علماء الدين بالتعبير الإسلامي أو رجال الدين بالتعبير المسيحي، بل إنّ البعض ذهب إلى ما هو ابعد من ذلك حيث قرر أنّ الدولة الإسلامية هي الدولة المدنية ذاتها، فالدولة الإسلامية كما جاء بها الإسلام وكما عرفها تاريخ المسلمين دولة مدنية، تقوم السلطة فيها على البيعة والاختيار والشورى والحاكم فيها وكيل عن الأمة أو أجير لها، ومن حق الأمّة - ممثلة في أهل الحل والعقد- أن تحاسبه وتراقبه، ومن حق كل مسلم بل كل مواطن أن ينكر على رئيس الدولة نفسه إذا رآه اقترف منكرا أو ضيع حقا، بل على الشعب أن يُعلن الثورة عليه إذا رأى منه كفرا، ويأتي من

---

[1] – يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1997، ص 30.

[2]– Carl Brown, **Religion and state**: the muslim approach to politics, Columbia University Press, 2000, P: 4.

[*] – المواطنة: لها طرفان المواطن والدولة، مواطن يشعر بالانتماء فهو ملتزم وفاعل، ودولة تحتضن هذا المواطن وقادرة على الوفاء باستحقاقات المواطنة، وهي تعني كافة أبناء الشعب الذين يعيشون فوق تراب الوطن سواسية بدون تمييز وجوهرها التسامح واحترام الآخر.

الكتّاب من يرفض الطرح السابق حيث يرى أنّ مصطلح الدولة المدنية مصطلح مطاطي ينكمش في أحسن حالاته ليحاكي الغرب في كثير من مناهجه السياسية في الحكم مع الحفاظ على بعض الخصوصيات، ويتمدد حتى يصل إلى أصل استعماله دولة علمانية صرفة[1].

نلاحظ بجلاء أنّ طبيعة الجدل الذي يثيره أيضا مصطلح الدولة المدنية يأتي ليثير معركة فكرية بين من ينادي بإقصاء الدين والتيارات المنادية به من الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي، وبين من يدافعون عن الشريعة الإسلامية ويطالبون بتحكيمها في شؤون الدولة المسلمة، وهذا ما لاحظه الكاتب "فهمي هويدي" الذي يثير مسألة إصرار البعض على طمس أي هوية دينية، وأنّ استمرار هجاء الدولة الدينية والتنفير منها وكيْل المدائح للدولة المدنية لا يمكن تفسيره إلا بأنّ المراد به التنفير والتخويف مما هو منسوب إلى الدين خصوصا في ظل الصعود الإعلامي للتيارات الإسلامية[2].

ويرفض "عبد الله العروي" المفاهيم السابقة ويعتبر أنّ الدولة الإسلامية "دولة سلطانية" وتعني ببساطة أنّ الدولة يحكمها سلطان يقول أنه " خليفة الله" في أرضه - لا رسول الله بين الناس- يقول إنه "ظل الله" في الأرض - أي لا عدل إلا تحت رايته- بحيث أنّ الخزينة والبيروقراطية والجيش كل ذلك ملك له يتصرف فيه كما يشاء، كما أنّ الفرد في الدولة السلطانية خاضع للعادة الموروثة على إتباع الأمر السلطاني، والفرد داخل الدولة مستبعد بالتعريف، فلا يعرف الحرية إلا إذا خرج منها أو عليها[3].

**المطلب الثالث: تصور الدولة الإسلامية في منظور حركات الإسلام السياسي**

إنّ مطلب الدولة الإسلامية من قبل الأحزاب والحركات السياسية الإسلامية كان نتيجة الاستبعاد السياسي والقمع الذي تعرضت له هذه الحركات من جانب، وكذا حل للمشاكل الاجتماعية المتراكمة من جانب آخر، إضافة إلى إيجاد إطار شرعي للعمل

---

(1) – إسماعيل علي البهيلي وأحمد عيد الواحد الزيداني، "مقاربات في الدولة المدنية والإسلامية": السياقات الفكرية والإستراتيجية، على الرابط موقع منبر علماء اليمن: www.olamaa.yemen.net

(2) – فهمي هويدي، "الدولة الديمقراطية قبل المدنية أو الدينية"، على الرابط: الجزيرة- المعرفة: http://www.aljazeera.net/NR/exeres.[14/10/2012]

(3) – عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط5، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993، ص 19.

السياسي وإنشاء موقع للتعبئة والتجنيد والترويج للأفكار التي تتبناها وتؤمن بها[1]، فالحركة السياسية الإسلامية عموما لا تود أن تعطي تفاصيل واضحة عن شكل وطبيعة الدولة التي ستقيمها خارج إطار الشعارات المطروحة، فالأولوية كما يشير إليها "سيد قطب" هي الاستسلام لحاكمية الله.

ويهاجم "آية الله الخميني" في بعض خطبه الباحثين عن الرفاهية والمطالبين بتحسين الأوضاع المادية فيقول في عبارة شهيرة "إنّ الثورة الإسلامية لم تقم بهدف تخفيض أسعار البطيخ"[2]، وبالنسبة للداعية والمفكر الباكستاني الشهير "أبو الأعلى المودودي" فيقول:" ليس اختبارنا في هذه الدنيا لإبراز مهاراتنا في تسيير الصناعات والتجارات والزراعات والحكومات، ولا في إنشاء الأبنية والشوارع، ولا في إحداث مدنية راقية رائعة وإنما هو أداء حق خلافة الله في ودائعه"[3].

لابد من الإشارة إلى أنّ فترة إلغاء الخلافة الإسلامية في تركيا سنة (1924) كانت مرحلة عصيبة في حياة المسلمين، فهي أول مرة منذ فجر الإسلام وجد المسلمون فيها أنفسهم بدون سلطة مركزية تتولى رعاية العقيدة ومصلحة الأمة في الوقت نفسه، كما يمكن اعتبار حركة الإخوان المسلمين وحركات الإصلاح المماثلة التي قادها "جمال الدين الأفغاني" و"محمد عبده" و"رشيد رضا" ردّة فعل للانهيار الذي عرفته الدولة الإسلامية مجتمعة بفعل المدّ الاستعماري الغربي، إضافة إلى حركة "التحديث" وما تضمّنه هذا المصطلح من بعد اقتصادي يشمل التصنيع والإبداع التقني، وكذا التطور الاجتماعي متمثلا في انتشار التعليم النظامي واتساع المدن، وكذا الجوانب السياسية المتعلقة بزيادة فعالية وعقلانية المؤسسات السياسية وتنامي المشاركة الشعبية فيها[4]، فمصطلح (التحديث) كان في سنوات الخمسينات والستينات يتسم بالغموض في العالم الإسلامي،

---

(1)– Colin J. Beek, "state builiding as a source of Islamic political organization", sociological forum, Vol 24, N° 2, June 2009.

(2) – أبو الأعلى المودودي، **تذكرة دعاة الإسلام**، لاهور: دار العروبة، 1976، ص 53.

(3) – خليل علي حيدر، **التصور السياسي لدولة الحركات الإسلامية**، ط1، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 1997، ص 32.

(4) – عبد الوهاب أحمد الأفندي، **الإسلام والدولة الحديثة**، لندن: دار الحكمة، ب.س.ن، ص 92.

إضافة إلى الحرص على الهوية والثقافة الدينية من الثقافات الدخيلة الأخرى كالثقافة الغربية[1].

لقد رأت حركة الإخوان المسلمين أنّ أولويتها تنحصر في محاربة الاستعمار وأفكاره، ولذلك نجد "حسن البنا" لم يتوقف طويلا عند طبيعة الدولة التي يريد تأسيسها حيث كان مهتما بإصلاح الفرد والمجتمع، فقد أكد مرارا على أن همه الكبير هو "إيقاظ الروح وإحياء القلوب"، وفي وقت لاحق بدا أنّ البنا قد ازداد اقتناعا بمحورية وأهمية الدولة في عملية الإصلاح، فرأى أنّ الصراع ضد الاستعمار وإصلاح التربية والاقتصاد لا يمكن أن يتأتي إلا على يد الدولة، وهو ما دفعه ليركز على شكل الحكومة فنجده يميل إلى شكل الحكومة الدستورية النيابية باعتباره شكلا أمثل، كما ركز هجومه على النظام الحزبي الذي رآه أداة لتفريق الأمة ولا يخدم أي هدف أو وظيفة حقيقية، ودعا إلى إصلاح النظام الانتخابي بحيث يضم البرلمان في عضويته أهل الحل والعقد في المجتمع وهم العلماء المؤهلون و الخبراء في الشؤون العامة وقادة المجتمع البارزين[2].

أمّا "سيد قطب" فقد صرف النظر عن مسألة الدولة وأعطاها مكانا ثانويا في الفكر النظري للحركة، مع التركيز على خلق الجماعة المؤمنة أولا أسوة بالرسول عليه الصلاة والسلام الذي ركّز على الدعوة أولا ولم يقم بإنشاء الدولة إلا بعد أن توفرت الجماعة المؤمنة القادرة على القيام بأعبائها، أما الجماعة الإسلامية التي نشأت في الهند عام (1941) على يد "أبي الأعلى المودودي" فقد برزت قضية إنشاء دولة مسلمة تكون وطنا مستقلا لمسلمي الهند كقضية محورية، فالدولة الإسلامية بالنسبة للمودودي ترتكز على مفهوم خلافة الإنسان في الأرض، مما يجعل الله هو صاحب السيادة في مجتمع إسلامي يتساوى فيه أفراد الأمّة في المسؤولية عن إدارة الدولة، ويمكن إطلاق تعبير "الثيوقراطية الديمقراطية" (***Theodemocracy***) على مثل هذه الدولة باعتبارها دولة ديمقراطية يحكمها القانون الإلهي[3].

---

[1]– Jean Noel Ferrie, "La parlementarisation de l'islam politique: la dynamique des modres"; centre national de la recherches scientifiques (CERI), Novembre 2006, P: 3.

[2] – حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، بيروت: دار القلم، 1974، ص 162.

[3] – أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، لبنان: دار الفكر، 1967، ص 30.

أمّا هدف الدولة بالنسبة له هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكل وسيلة ممكنة، وهو بهذا يستنتج أن تكون الدولة الإسلامية شمولية (أقرب نموذج لها في عصرنا الدولة الفاشية أو الشيوعية) وهي أيضا ذات أيديولوجية بمعنى أنّ حق المواطنة حصري على الجانب العقدي بغض النظر عن الجنس أو الطبقة أو القومية، وبالتالي نرى أنّ الحاكمية هي مفتاح فهم المودودي في تصوره للدولة الإسلامية[1].

كان هذا التصور السائد في فكر الحركات السياسية الإسلامية ثم حدث بعض التطور في حركة الإخوان المسلمين السودانية في الستينات والسبعينات ثم حركة الاتجاه الإسلامي في تونس وحركة الشباب الإسلامي في ماليزيا و نجد من الإسهامات البارزة كتابات حسن الترابي الذي تناول مسالة التفكير في أمور الدولة الإسلامية و عالجها بالممارسة العملية، ورأى أن الدولة تمثل مبدأ تشريعيا مهما في القانون الإسلامي و تقترن في ذلك بالإجماع كواحد من أسس التشريع الإسلامي مع اعتبار ممارسة الدولة على عهد الخلافة الراشدة بمثابة سوابق قانونية، ورفض فكرة الإجماع التي أكد عليها المودودي أي -إجماع الصحابة أو العلماء- ورأى بالمقابل أن الإجماع الملزم هو إجماع غالبية المسلمين ويقتصر دور العلماء على مسالة تنوير الرأي العام، مما يعني أن رأي جمهور المسلمين هو الفيصل في تحديد الإجماع، ومن خلال هذا يرى الترابي أن الحكومة في الدولة الإسلامية يحب أن يتم اختيارها من قبل الشعب وبناءا على الإرادة الحرة لأغلبية المسلمين الذي يحققون بذلك مبدأ الشورى وهي التعاون باجتماع الرأي على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار وعليه المسؤولية[2]، والترابي قد رفع الدولة إلى درجة المشرع في أمور الدين والدولة في نفس الوقت الذي أخضعها للإرادة الشعبية ذلك لأن الدور التشريعي للدولة الإسلامية هو في الحقيقة صورة أخرى من صور التعبير عن الإجماع الشعبي[3].

---

(1) – محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام**، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999ن ص 171.

(2) – حسن الترابي، **الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم**، ورقة مقدمة بمعهد الدراسات السياسية والإستراتيجية بالخرطوم إبان تقديم مشروع تعديل دستور السودان الدائم لمجلس الشعب السوداني، 1984، ص 21.

(3) – عبد الوهاب أحمد الأفندي، **مرجع سابق**، ص 101.

ويتجاوز الشيخ "راشد الغنوشي"[*] زعيم حركة النهضة الإسلامية التونسية هذا الطرح فيقول أنّ الحركة الإسلامية في نظره لا تملك احتكار تفسير الإسلام ولا حق إملاء القيم التي يلتزم بها المجتمع الإسلامي، ولم يكترث الغنوشي لأفكار المودودي وغيره من المفكرين الإسلاميين وخوفهم من أن تتبنى الجماهير خيارات غير إسلامية كما تسمح بذلك طبيعة الدولة الحديثة، فهو يرى أنّ الحركة الإسلامية ليست وصية على الشعب وشأنها أن تدعو فقط الناس إلى برنامجها بالتي هي أحسن، وتجتهد في الإقناع وللشعب أن يرفض ذلك، ويفترض أنّ الدولة في هذه الحالة تتمتع بالحرية والديمقراطية، ولاشك أنّ حسنات النظام الديمقراطي إنما تعود إلى ايجابيات ذلك التصور الإنساني (***Humaniste***) الذي قدمته فلسفة عصر النهضة والإصلاح الديني[1]، ولذلك لم يُخف تأثره بالديمقراطية حين أشار إلى أنه يجب على الحركات الإسلامية أن تخوض المعارك الانتخابية وتدخل البرلمان ومؤسسات المجتمع كالبلديات، وتشارك في الحكم ولو جزئيا ذلك أنّ المجتمع الإسلامي لم ينزل من السماء مكتملا[2].

على الرغم من أنّ الدولة الإسلامية ظلت مجرد فكرة في الأذهان ولم تتجسد على ارض الواقع، وامتدت الحركات المبشرة بها في العالم الإسلامي السني، فإن العالم الإسلامي الشيعي لم يكن بمعزل عن هذه التطورات، فقد شهدت إيران في مطلع القرن حركة دستورية قوية كان من نتائجها انضمام العلماء إلى الحركة الإصلاحية ثم تطور الأمر إلى انفجار الثورة الإيرانية التي قام بها "الخميني"[3]، والتي استلهمت بعض الأفكار التي وردت في كتابات المفكر والفيلسوف الإيراني "علي شريعتي"[**].

---

[*] – راشد الغنوشي ولد في 22 جوان 1941 بقابس، سياسي ومفكر إسلامي تونسي زعيم حركة النهضة ونائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، حوكم عدة مرات وعاد إلى تونس بعد الثورة وبعد غياب 21 سنة.

[1] – راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص96.

[2] – عمراني كربوسة، "الحركة الإسلامية في الجزائر"، مذكرة ماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر، (2005/2004)، ص 10.

[3] - Farida Abdelkhah, "Etat, islam et nation en Iran, le kaléidoscope de la révolution", sociétés politiques comparées, N° 3, mars 2008.

[**] – من أبرز رواد الحركة الإسلامية في إيران كان يسمى معلم الثورة ولد عام 1933 قرب مدينة مشهد، أدخل السجن مرات عدة، تدخلت الجزائر لدى الشاه لإطلاق سراحه سنة 1975، أسس حسينية الإرشاد وألف عدة كتل مثل كتابه الشهير (التشيع العلوي أو التشيع الصفوي)، اغتيل في لندن سنة 1977 من قبل جهاز المخابرات الإيراني "السافاك" ودفن في دمشق في الحرم الزينبي.

لقد أعاد الخميني في كتابه (الحكومة الإسلامية) صياغة الفكر الشيعي التقليدي ليعيد تأكيد مركزية الدولة في الفقه الشيعي أسوة بالحال في الفقه السني، وأكد على فكرة "ولاية الفقيه"[*] ونقلها من المؤقتية إلى الدوام، مؤسسة ولاية الفقيه هي ترتيب ذرائعي مؤقت ابتكره الفقه الشيعي بعد غيبة الإمام لتجنب الاعتماد على المؤسسات القضائية للدولة السنية، وقد سعى "الخميني" من خلال فكرة ولاية الفقيه إلى الانتقال إلى الخطوة المنطقية التالية وهي إعطاء الفقيه حقّ النيابة عن الإمام الغائب في إدارة الشؤون السياسية وأمور المجتمع، وبالتالي أصبحت المرجعية العليا للدولة في يد الفقيه يعتبر عمليا ونظريا نائب الإمام الغائب وهو بذلك قد سعى سعيا حثيثا لدعم الدور الديني للدولة، وهو يؤكد على أنّ الدولة الإسلامية هي أساس الشريعة، فلو زالت لزالت الشريعة بالكلية وعليه فإن الحفاظ على الدولة له الأولوية على كل فروع الشريعة.

لكن الجمهورية الإسلامية التي قادها الخميني وأسّس أفكارها النظرية اتسمت بالغموض والتناقض والازدواجية، ذلك أنّ الفكرة الأولى التي تقوم عليها هي أنّ الحاكم خطّاء والمنظور الثاني لهذا البناء في المقابل أنّ الحاكم معصوم، وقد ظهر التناقض بين المفهومين في طبيعة وسلطات مؤسسات الجمهورية الإسلامية، فهي من ناحية جمهورية لها رئيس تعترف بأنه من البشر الخطاءين وتضعه تحت رقابة البرلمان وجهاز قضائي مستقل، والبرلمان والرئيس منتخبون من قبل الشعب وخاضعون لرقابته، ومن جهة أخرى نجد مؤسسة الولي الفقيه الذي هو المرجع الأعلى لكل السلطات، وهو عمليا فوق الدستور وفوق الشعب نفسه وله مؤسسات دينية مثل مجلس حماية الدستور الذي يضع نفسه رقيبا على كل المؤسسات الأخرى، إضافة إلى الحرس الثوري وجمعية العلماء المجاهدين، وهذا كله من أجل تقوية المرجع الأعلى الولي الفقيه فهو وحده القادر على حسم الخلافات عند تضارب الرؤى واختلاف المؤسسات ومراكز القوى[1].

---

[*] – الولي الفقيه أو المرشد الأعلى: لفظان مترادفان مرتبطان بالنظرية السياسية الدينية التي قال بها الإمام الخميني، وقد نشأت نظرية ولاية الفقيه على يد الشيخ أحمد النراقي مؤلف كتاب (عوائد الأيام) في أصول الفقه والمتوفى عام 1829 وطبقها الإمام الخميني لأول مرة عام 1979، وقد شكلت النظرية تطورا كبيرا في نظام المرجعية الدينية الذي نشأ عند الشيعة الإمامية في عصر غيبة الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري، وطيلة مقاطعتهم للأنظمة السياسية المختلفة عبر مراحل التاريخ الإسلامي.

[1] – روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، شبكة الفكر الإلكتروني، ط3، ص 49.

**المطلب الرابع: معضلة الدولة الحديثة في الفكر السياسي الإسلامي**

بعد إلغاء الخلافة الإسلامية منذ سنة (1924) وما تبع ذلك من إعلان علمانية الدولة دفع بتيار الإسلام السياسي أن يضع على رأس أجندته السياسية المطالبة بالدولة الإسلامية، وهو ما تبلور في فكر الحركة الإسلامية الحديثة ممثلة في جماعة الإخوان المسلمين بقيادة الشهيد "حسن البنا" سنة (1928)، وكان ذلك بالتزامن مع الحركة السياسية التي قام بها "أتاتورك" وما صحبها من فصل تام ما بين الدين والسياسة ونفى وجود الدولة الإسلامية أصلا من كل الأدبيات والبرامج التعليمية والثقافية والتاريخية، إضافة إلى ما أثاره كتاب "علي عبد الرزاق" الذي يحمل عنوان (الإسلام وأصول الحكم) وما خلّفه من ضجة كبيرة داخل الأزهر وخارجه خصوصا وأنه قد تناول فيه بحث الخلافة والإمامة في الفكر والتاريخ الإسلامي، ثم خلص إلى نتيجة مؤداها أنّ هذا النظام غريب عن الإسلام ولا أساس له في الأصول والمصادر المعتمدة للدين عند المسلمين من كتاب وسنة وإجماع، وقدّم لهذا النمط من أنماط الحكم في التاريخ الإسلامي صورة نفر منها المواطن العصري فضلا عن المفكر الحرّ المستنير[1].

ففي مواجهة هذا التيار المتجه إلى عزل الإسلام عن الشأن السياسي كان نزوع خطاب تيار الإسلام السياسي الحديث نحو رفع شعار الدولة الإسلامية وما يصحبه من جوانب أخلاقية وقيمية بشكل غير مسبوق، غير أنّه لا يمكن التغاضي عن الظروف والملابسات التي ولدت وترعرعت فيها هذه الدعوة والمطالبة وهي ظروف تتركز في مجملها حول التحديث السياسي والاقتصادي والاجتماعي عبر أدوات الدولة الحديثة[2]، وقد دفع هذا الأمر إلى طرح إشكالات متعددة حول طبيعة ونوعية العلاقة بين الإسلام ومتطلبات التحديث، إضافة إلى استكشاف كثير من الافتراضات حول الإسلام والسياسة[3].

---

(1) – محمد عمارة، **الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق**: دراسة ووثائق، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000، ص 7.

(2) – رفيق عبد السلام، "الخطاب السياسي الإسلامي ومعضلة الدولة الحديثة"، موقع المعرفة، الجزيرة نت، على الرابط:

http://www.aljazeera.net/pointofview/pages/[18/10/2012]

(3)– Steven Fish, "Islam and authoritarianism", world politics 55 (October 2002), P. 4.

ورغم أنّ علاقة تيار الإسلام السياسي لم تكن ودية مع تيارات العلمنة السياسية والحركة الاستقلالية في العالم العربي التي تأثرت بالنماذج الغربية والاشتراكية كالناصرية في مصر والبعثية في العراق وسوريا والبورقيبية في تونس، فإن تلك العلاقة المتميزة بالصراع لم تكن بمنأى عن الأجواء السياسية والثقافية التي نشأت ضمنها بما في ذلك طبيعة الثقافة السياسية التي تشبعت بها النخب العربية بجناحيها الليبرالي العروبي واليساري والمتماهية في مقولة الدولة الحديثة.

وهنا يطرح السؤال الجوهري في خضم هذا الصراع وهو: كيف يمكن للإسلام السياسي أن ينسجم مع متطلبات بناء الدولة المدنية الحديثة؟[1].

ثمّة من يرى أن فكرة الدولة في الفكر السياسي الحديث كانت إيديولوجية وليست مشروعا معرفيا نهوضيا حقيقيا، كما أنّ الخلط بين مفهومي الخلافة الإسلامية والدولة الوطنية الحديثة وكأنهما مفهوم كرّس الالتباس في المفهوم[2].

إنّ فكرة الإسلام "دين ودولة" قد طرحت تضاربا بين المفكرين والباحثين، وباعتبار أن الإسلام دين وليس مجرد نظام سياسي، فإن لديه رؤية المجتمع العادل وأيضا تصور المبادئ العامة في حياة الفرد والأسرة والمجتمع والدولة[3]، لقد أشار "حسن البنا" إلى مفهوم الدولة الإسلامية الحديثة والتي ترتكز على فكرة شمولية الإسلام لذلك استعمل مصطلح "النظام الإسلامي" ولم يستعمل كثيرا مفهوم الدولة الإسلامية، كما استعمل كلمة (حكومة)[4]، ثم يقرر نوع الحكومة فيقول:" فلا تقوم الدولة الإسلامية إلا على أساس الدعوة حتى تكون دولة رسالة لا تشكيل إدارة، ولا حكومة مادة جامدة صماء لا روح فيها كما لا تقوم الدعوة إلا في حماية تحفظها وتنشرها وتبلغها وتقويها"[5].

---

(1) – كريم التميمي، "هل يصلح الإسلام السياسي لبناء الدولة المدنية الحديثة"، **مجلة الحوار المتمدن**، العدد 2302، 2008/04

(2) – ممدوح الشيخ، "الإسلاميون والدولة الحديثة"، مركز الدين والسياسة للدراسات، متوفر على الرابط: http;//www.alislah.ma/islamistes.PDF.

(3) – Fathi Osman, "Islam in a modern state: democracy and the concept of shura", centre for muslim-christain understanding history and international affaires, Georgtown university, P 8.

(4) – عبد الكريم قاسم سعيد، **مرجع سابق**، ص 102.

(5) – حسن البنا، **مرجع سابق**، ص 120.

الفكر السياسي الإسلامي الحديث لم يوضح معالم الدولة الحديثة التي يريدها مثلما رأينا مع "حسن البنا"، وأصل هذه المشكلة ينطلق من فكرة "المعضلة الخلدونية" نسبة إلى العلامة "عبد الرحمن بن خلدون" والذي تناول قضية التمايز بين الواقع والمثال في الحياة السياسية الإسلامية، وقد تمثل الحل الخلدوني في إخضاع المثال للواقع والحق للقوة وذلك حين أعلن أنّ نموذج الخلافة الراشدة نموذج وقتي لا يصلح لعالمنا الذي يحكمه النقص والفساد، ومن هنا ينبغي أن ندرك الحدود التي تفرضها علينا القوانين الاجتماعية الصارمة التي لا ينفذ من ربقتها حتى الأنبياء، ومن هنا فإن علم التاريخ هو العلم الذي يعملنا كيف نتصرف في شؤون السلطة لتحقيق ما يمكن تحقيقه من مطالب أخلاقية في حدود ما يسمح به منطق السلطة القائمة[1].

ولذلك نجد مثلا "محمد عمارة" يتحاشى استخدام عبارة "الإسلام دين ودولة" ويستخدم بدلا عن ذلك عبارة "الإسلام دين ودنيا"، ويرى أنّ مصطلح (الحكم) الذي ورد في القرآن ليس نظام الحكم السياسي كما نفهمه اليوم في أدبنا السياسي الحديث، وإنما أغلب الاستخدامات القرآنية للحكم ترد بمعنى القضاء والفصل في المنازعات وبمعنى الحكمة[2].

من جهة أخرى يدعو محمد عمارة إلى "التوفيق" موقفا وسطا بعيدا عن كل تعصب أو تطرف، حيث يرى أنّ موقف الإسلام يُنكر العلمانية (فصل الدين عن الدولة)، وأيضا ينكر نقيضها (دولة دينية كهنوتية)، وأنّ الذين يسعون إلى دولة علمانية أو دولة كهنوتية يسلبون الأمة سلطانها وسلطاتها وهم في الحقيقة مقلدون للحضارة الغازية، وهو يرى أنّ دولة "الخلافة الإسلامية" نموذج فريد اجتمعت وتآلفت فيه سلطات "الشريعة" و"الأمة" و"الدولة" لأول مرّة في تاريخ فلسفات الحكم السياسية، فبعدما كانت الأمة مستبعدة في الدولة الدينية ففيها "اللاهوت والدولة" فقط وكان الدين مستبعدا من الدولة العلمانية ففيها "الأمة والدولة" فقط.

---

[1] - عبد الوهاب أحمد الأفندي، **مرجع سابق**، ص 4.

[2] – عبد الحميد عمر عبد الحميد عبد الواحد،" الحاكمية في ظلال القرآن"، رسالة ماجستير في أصول الدين، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2004، ص 147.

ويذهب "محمد عمارة" إلى فكرة إحياء وتجديد الخلافة الإسلامية بتصور جديد متأثرا بأفكار "سنهوري باشا"[*] الذي يرى أنه يستحيل اليوم تصور إقامة نظام الخلافة الراشدة أو الكاملة، فلا مناص من إقامة حكومة إسلامية ناقصة، وذلك على أساس حالة الضرورة للظروف التي يمر بها العالم الإسلامي حاليا، وهذا النظام الإسلامي الناقص يجب اعتباره نظاما مؤقتا، والهدف الأمثل هو السعي إلى العودة مستقبلا لنظام الخلافة الراشدة الكاملة"[1].

الأفكار السابقة التي تبناها المفكر الإسلامي "محمد عمارة" تنحوا منحى ذلك الاصطلاح الغريب الذي ابتكره المستشرق الفرنسي "لويس غاردي" في تمييز طبيعة الدولة الإسلامية إذ قال أنها "حكومة دينية علمانية تقوم على المساواة الكاملة بين المواطنين (***Une Théocratie Laipue et Egalitaire***) وهو تعبير يكشف غرابة تركيبه عن عجز واضح عن استيعاب نظام ذي طبيعة (أيديولوجية) لا يصدق عليها وصف الحكم الديني ولا وصف العلمانية بما يوحي به المدلول الاصطلاحي لكلا الوصفين"[2].

ويذهب "عبد الوهاب الأفندي" إلى أنّ المعضلة التي تطرحها الدولة الحديثة على المسلمين تنطلق أساسا من طبيعتها المتجردة من البعد الأخلاقي إلى درجة كبيرة، فالدولة الحديثة تقوم أساسا على الاعتبارات المصلحية الوقتية ولا تعترف بالقيم الأزلية الثابتة، وقد لخص "هاري ايكستاين" (Harry Eckstein) هذا البعد حين اعتبر أنّ الدولة كانت استجابة وظيفية للانهيار الشامل للمجتمع الذي كان كاملا، وكبديل للقيم المضادة والسلطات الأميرية التي كانت لا تزال جزءا لا يتجزأ من المجتمع، وما يعيب هذا الوضع في نظر "ايكستاين" هو فقدان الإحساس بالتكامل والتمام في الدولة المعاصرة المتطورة، فقد كان هذا الإحساس يأتي للمجتمع السياسي السابق للحداثة من فكرة الدين أو الإمبراطورية أو الاعتقاد في النظام الطبيعي للأشياء[3].

---

[*] – عبد الرزاق السنهوري (1895-1971) أحد أعلام الفقه والقانون في الوطن العربي، تأثر بفكر ثورة 1919، سافر إلى فرنسا حيث حصل على الدكتوراه، نادى بوضع قانون مدني جديد واستجابت له الحكومة وشغل منصب وزير المعارف أربع مرات في مصر وعين رئيسا لمجلس الدولة وعضوا في مجمع اللغة العربية.

[1] – محمد عمارة، **إحياء الخلافة الإسلامية**: حقيقة أم خيال، ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005، ص 40.

[2] – سعيد رمضان البوطي، **الدولة الإسلامية**، جنيف: المركز الإسلامي، ب.س.ن، ص 9.

[3] – عبد الوهاب أحمد الأفندي، **مرجع سابق**، ص ص:11-12.

إنّ الدولة الحديثة كانت في الحقيقة نتيجة النضال الديني في أوروبا المسيحية في القرن السادس عشر[1]، وقد بنيت على فراغ أخلاقي وانطلقت تخلق في داخلها قيمها الخاصة بها "منطق الدولة"، وتعلو على كل قيمة أخلاقية بداعي اعتبار "مصلحة الدولة العليا" وهو ما يتعارض مع القيم الأخلاقية التي جاء بها الإسلام.

إنّ قبول المسلمين بنموذج الدولة الحديثة بكل تفاصيله وحيثياته دون تعديل أو تصور دقيق واضح يضعهم في مأزق مفهوم الأمة في الإسلام، يقوم على المسؤولية المشتركة والاهتمام المشترك بالمصلحتين المادية والروحية لجميع الأفراد.

## المبحث الثالث: مسالة الهوية وأبعادها في الفكر السياسي الإسلامي الحديث

### المطلب الأول: المفاهيم النظرية لمصطلح الهوية

يُعتبر مصطلح (الهوية) من أكثر المصطلحات اختلافا عليه لحداثة استخدامه في الدراسات الأكاديمية، كما يعتبر مصطلح قابل للنظر من عدّة جوانب، فهو يتحدد بناء على عدّة جوانب ودلالات لغوية أو تاريخية أو سيسيولوجية أو سياسية.

الهوية في اللغة العربية تقابلها كلمة (***Identity***) في اللغة الانجليزية، وكلمة (***Identité***) في اللغة الفرنسية، وكلمة (هوية) من أصل لاتيني وتعني: الشيء نفسه أو ما هو عليه، فهي عملية تمييز الفرد لنفسه عن غيره من سماته، والهوية أن يعرف الشخص جذوره وميوله ويؤكد على انتمائه لهذه الجذور[2].

يمكن للمرء استخدام الهوية للإشارة إلى الخصائص أو السمات الشخصية التي لا يمكن التعبير عنها بشكل طبيعي و لكن يمكن التعبير عنها من حيث الفئة الاجتماعية.

هناك تعريفات كثيرة قدمت لمصطلح الهوية والمعاني التي يتضمنها هذا المصطلح في العلوم السياسية و العلاقات الدولية منها على سبيل المثال[3]:

---

(1) - Harold J. Laski, **Authority in the modern state**, Canada, Batoche Books, kitehener, 2000, P: 6.

(2) – إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، **الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية**، ص 477، على الرابط: www.otobarabia.com.

(3)– James D. Feran, "What is identity (as we now use the word)?" Stanford University, November 1999, P. 5. www.stanford.edu.

- **تعريف** هوغ وأبرامز (Hogg and Abrames): الهوية هي مفاهيم الناس من هم، من أي نوع من الناس هم، وكيف صلتهم بالآخرين.
- **تعريف** جنكينز (Richard Jenkins): الهوية تشير إلى الطرق التي يتميز بها الأفراد والجماعات في العلاقات الاجتماعية مع غيرهم من الأفراد والجماعات.
- **تعريف** كوارت ولقرو (Kowert and Legro): الهوية هي إلزامية تمثيل الجهات السياسية الفاعلة نفسها وعلاقاتها الأسرية مع بعضها البعض.
- **تعريف** تايلور (Charles Taylor): الهوية هي الالتزام وتحديد الإطار والأفق الذي يمكن تحديد من حالة إلى أخرى ما هو جيد أو قيمي أو ما ينبغي القيام به أو ما أؤيده أو ما أعارضه.

والهوية بهذا المعنى هي اسم الكيان أو الوجود على حاله، أي وجود الشخص أو الشعب أو الأمة كما هي، بناءا على مقومات ومواصفات وخصائص معينة[1].

تستعمل كلمة (الهوية) في الأدبيات المعاصرة لأداء معنى كلمة: المطابقة، مطابقة الشيء نفسه أو مطابقة لمثيله، وفي المعاجم الحديثة فإنها لا تخرج عن هذا المضمون، فالهوية حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية[2]، والتي تميزه عن غيره، وبالاعتماد على المفهوم اللغوي أو المفهوم الفلسفي الحديث فإن المعنى العام للكلمة لا يتغير وهو يشمل الامتياز عن الغير، وما يتميز به الفرد أو المجتمع عن الغير من خصائص ومميزات وقيم، فالهوية الحضارية والثقافية لأمة من الأمم هي القدر الثابت والجوهر المشترك من السمات والخصائص التي تميز هذه الأمة عن غيرها من الحضارات والتي تجعل للشخصية الوطنية أو القومية طابعا مميزا عن الشخصيات الوطنية والقومية الأخرى، ويمكن أن يقدم الشعور بالهوية مساهمة مهمة لجعل العلاقة مع الآخرين قوية ومتينة مثل الجيران، أو أعضاء الجماعة أو المواطنين أنفسهم من أبناء الوطن، أو التابعين للديانة نفسها[3].

---

(1) – أوشن سمية، "دور المجتمع المدني في بناء الأمن الهوياتي في العلم العربي- دراسة حالة الجزائر"-، مذكرة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، (2010/2009)، ص 63.

(2) – الشريف على بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، ص 257.

(3) – أمارتيا سن، **الهوية والعنف**، ترجمة: سحر توفيق، الكويت: علم المعرفة، 2008، ص 5.

لقد انتشر مفهوم الهوية منذ ستينات القرن الماضي مع صعود المدّ الثوري والقومي في العالم، ونتيجة للصراع الدولي والثقافي واهتمام المجلات العلمية بدراسته، وقد أشار إلى ذلك المؤرخ "ألفرد كروسر" (Alfred Grosser) بقوله:" القليل من المفاهيم هي التي حظيت بالتضخم والاهتمام الذي عرفه مفهوم الهوية حيث أصبحت الهوية شعارا، وأصبح بديهيا أن يحل كل الإشكاليات المطروحة"[1].

ومنذ ذلك التاريخ صار الحديث عن خطاب الهوية أي تلك الخطابات التي تقوم في أسسها الفكرية على وضع تصور الهوية، ويمكن التمثيل لها بالتيارات القطرية والقومية والوحدوية والإسلامية، كما ظهر ما يسمى بـ"سياسات الهوية"، أي السياسات التي تمثل الهوية مصدرا لشرعيتها وسندا لها وعلى وجه الخصوص حقوق الأقليات -مجموعات لديها هوية عرقية-[2] واحدة في تقرير مصيرها أو صراعات الأهلية...

مفهوم الهوية ظهر بداية في كتابات الفيلسوف والمؤرخ الألماني والاجتماعي " فلهلم دلتاي"[*] (1833-1911) وجعله "ماكس فيبر" (1864-1920) على مستويين، يتعلق أو لهما بما أطلق عليه دلتاي اسم الصورة الكونية التي تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات، والمستوى الثاني يشمل النواحي الأخلاقية والاجتماعية والثقافية ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة من النواحي الثقافية، وبالتالي تطور الاهتمام بمسألة الهوية ولم تعد مجرد شعور خاص بهذا الشخص أو ذاك، بل صارت بمثابة جهاز انتماء، فلا يكن لأي هوية أن تعمل في أفق روحي أو اجتماعي ما لم تكن تملك شكلا معينا من الإلزام والانضباط[3].

لقد تزايد الاهتمام بمفهوم الهوية نظرا للعوامل التالية[4]:

---

(1) – هاني نسيرة، "مفهوم الهوية بين الثبات والتحول"، متوفر على الموقع:
www.alyra3.com/yara3ub/showthread.php.[28/10/2012: 17,50]

(2) - Klaus F. Zimmermann, "Migrant ethnic identity: concept and policy implications", for sehungs institut zur zukunftder habiet, institute for the study of labor (IZA) September 2007.

(*) – فلهلم دلتاي (1833-1911) فيلسوف وطبيب نفساني ألماني، يعتبر من الفلاسفة الأكثر نفوذا في فلسفة الحياة أحد ثوابت فكره: الوعي بتاريخية الموجود البشري، ارتبط بالحركة التاريخية أو بفلسفة التاريخ واعتبرها فلسفة للفهم.

(3) – فتحي المسكيني، **الهوية والحرية نحو أنوار جديدة**، ط1، بيروت: جداول لنشر والتوزيع، 2011، ص 16.

(4) – هاني مسيرة، **مرجع سابق**.

1. طرح الحداثة الغربية كنموذج ينبغي تطبيقه وتجسيده ميدانيا وذلك بالنظر إلى تفوق الحضارة الغربية وكون الاستعمار واقع لا يمكن إنكاره، وهو ما جعل مفهوم الهوية يعبر عن الخصوصية وعن الانتماء، ومن هنا تجلى الحديث عن المواطنة.
2. ما جدّ من أسئلة ونقاش حول قضايا الانتماء والجغرافية المختلفة، مما زاد من الهوية وإشكالاتها حضورا بسبب عدم حسم هذه التيارات الإجابة لصالحها ولا يزال الجدل مستمرا.
3. صعود ما يسمى بـ"عصر القومية "، وتصورات الأمة- الدولة كطريق للوحدة (***State-Nation***) خاصة التصور اللغوي والثقافي لها والذي كان حلا لمسألة التنوع الديني بالخصوص، والذي فجر التنوع العرقي بشكل آخر.

غير أنّ الصعود القومي الذي استمر عقودا نجح في الوصول إلى الحكم في عدد من البلاد العربية منذ الخمسينات وما حمله من خطاب قومي يعادي السياسة الاستعمارية ويتخذ موقفا مضادا لتصورات المرجعية الإسلامية، وكذلك الأقليات المطالبة بالانفصال والاستقلال.

ويرى البعض صعوبة تحديد وتعيين الهوية أو الخصوصية على صعيد الواقع، وبالتالي اعتبر الكثيرون أنّ مفهوم الهوية مصطلح إيديولوجي أكثر منه علمي، فالهوية يمكن التعبير عنها أو تجسيدها من خلال الدين أو اللغة أو الدولة الوطنية أو القومية، و كل هذه الخصائص متغيرة حسب طريقة استخدامها وتوظيفها، لذلك يمكن لمجتمع واحد أن يبدل هويته حسب المراحل المختلفة تاريخيا ووفق الظروف الحاكمة، وهناك من يرى الهوية مجرد مصطلح سياسي وُلد ضمن عملية صراع سياسي، ويستهل المفكر الفرنسي "بايار" كتابه عن الهوية بمفهوم (بيان السياسة) منطلقا من العلاقات المعقدة بين التصورات الثقافية والممارسات السياسية والأساليب الشعبية في التحرك السياسي والخيال السياسي، هي سبب النزاعات التي تملأ العالم ونرجعها للهوية[1].

[1] – حيدر إبراهيم علي، "الهوية والاندماج القومي"، مركز التنوير المعرفي، متوفر على الرابط:
http://tanweer.sd/arabic/modules/smartsection/item.php.[29/10/2012: 10,30]

إنّ الهوية تمثل في حقيقة الأمر ذلك الإطار أو القالب الذي يشعر الإنسان أنه ينتمي إليه مع الآخرين من أبناء مجتمعه، أي هي أشبه بالرابطة القيمية والمسلكية بين أفراد المجتمع ككل أو شريحة اجتماعية معينة بحيث يرى الفرد نفسه من خلال المجتمع الذي يشاركه نفس القيم والاعتقادات والسلوك[1].

ممّا سبق يتضح لنا أنّ الهوية مجموعة متراكمة من المعارف والمفاهيم تمارس دون أن يتحدد لها وجود فعلي محسوس، وباتت كثير من شعوب العالم تتفاخر بهويتها وتصّر على المحافظة عليها حتى في لحظات التراجع وما يصيب بعضها من مكتسبات قد تعترض مسار تاريخ هذه الدول، وبالتالي فإنّ مظاهر الهوية (الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية...) تتكامل بع بعضها البعض لتخرج في النهاية مجتمعا متماسكا مبني على دعائم متينة وبإمكانه مواجهة التحديات والأزمات[2]،

**المطلب الثاني: مكونات الهوية وإشكالية العلاقة مع المواطنة**

الحديث عن الهوية هو حديث عن إطار عام تتقاطع فيه مجموعة من العلوم، فالهوية حقل معرفي دارت حوله نقاشات عديدة وتعددت حوله التصورات من شتى العلوم، وتناوله بالتنظير علماء الاجتماع والعلوم السياسية والعلوم القانونية والتاريخ وعلم النفس وعلم الأنثروبولوجيا والفلسفة والمنطق، كما يجد مجالا في العلوم التطبيقية والمخبرية (علوم طبيعية)، وبالتالي فهو إطار معرفي بيني يستقي أصوله من العلوم المعرفية الأخرى.

المفهوم الذي نعرفه اليوم عن الهوية يختلف عما كان عليه الوضع قديما، فمفهوم الهوية السائد اليوم يرجع إلى ظهور وسيادة القوميات والدولة القومية في أوروبا في القرن الثامن عشر، فالشخص الآن ترتبط هويته بكيانه السياسي، أي بحدود الدولة السياسية التي يعيش داخلها بغض النظر عن عرقه أو لغته أو دينه، وإذا رجعنا إلى التاريخ في عصوره القديمة نجد شعوبا مثل الفينيقيين واليونانيين والهنود وغيرهم شعوب جمعت

---

[1] – مخداني نسيمة، **الهوية، المثقف والعولمة**، ورقة مقدمة في: الملتقى الأول حول الهوية والمجلات الاجتماعية في ظل التحولات السوسيولوجية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 27-28 يناير 2011.

[2] – كمال عجمي حامد، "الهوية الإسلامية ومتطلباتها التربوية في ضوء التحديات المعاصرة"، مذكرة ماجستير، قسم أصول التربية اللإسلامية، كلية التربية، جامعة الأزهر، 2002، ص 20.

بينها بعض الروابط مثل المكان العرق واللغة والدين والتراث، وكان الإحساس والرابط بينها قويا[1].

وعند الحديث عن الهوية الجماعية، فهناك هوية ذات صلة بالقومية وبالأمة (***Nationalism***)، وأخرى هوية وطنية (***National or Patriot***)، وهوية دينية (***Religious***)، وهوية اجتماعية (***Social***).

ولذلك يعتبر مصطلح (الهوية) من المصطلحات الحديثة التي بدأت تثير علماء السياسة نظرا لأهميته ولإيديولوجية القابلة للتناول من عدة زوايا، ونقلا عن "كنيث هوفر" (Kenneth Heover)، عُرّفت الهوية في المجلة الأمريكية لعلم النفس أنها ببساطة صنيعة النفوذ (القوة)[*]، وقد اهتم علماء السياسة بهذا المفهوم بدءا برسالة الدكتوراه لـ"موراي ايديلمان" (Murray Edelman) بجامعة "ويسكونسن" فكان أول بحث عملي عن الهوية سجل عام (1975) في كتاب (سياسة الهوية: ***A Political of Identity***) وأنّ علماء السياسة لم يكونوا مهتمين بشدة بمسألة الهوية منذ عشرين سنة من ذلك التاريخ حسب تعبير "Kenneth Heover" الذي حاول أن يركز على العلاقة بين الهوية والعنف السياسي[2].

ويسأل "كينيث هوفر": لماذا الهوية؟ ومن ثم يجيب على السؤال أنّ الناس يخلقون دولا قومية كاملة فقط لإثارة النقطة حول من هم، وكم هم مختلفون عن أناس آخرين في الجانب الآخر للحدود، وأنّ الهوية ونظام القوة في جذر أصله يتضمن كل أنظمة القوة السكانية لإشباع الحاجات الإنسانية، وحكم الحزب الواحد "الشمولي" يبرر من خلال البعض في أغلب الأحيان من مفهوم "الهوية الجماعية" (***Collectivized***) المقررة

---

[1] – أحمد إلياس حسن، "الهوية والمواطنة ومفهومها القديم"، على الموقع: مدونة عبد الهادي محمود كسلا، على الرابط: [30/10/2012: 22,09]. http://alhadikassala.maktabblog.com/197/ -

[*] – يشير "Kenneth Hoover" يقول أنّ الهوية معرفة ببساطة كمصنوعة يدوية من قوة... أي أنها صنيعة القوة، غير أنّ المعاجم القديمة لا تعطي معنى شاملا يعبر عن واقع الهوية ولكن نجد في معاجم أخرى مثل (المعجم الوجيز) أنّ الهوية تعني الذات، وقد ساعد الفلاسفة أكثر من اللغويين في تفسير الهوية وهي منسوبة إلى (هو) وهي تقابل الآخر أو الغيرية، ولكن الدراسات العلمية المتخصصة تشير إلى أن مفهوم الهوية تشكل من خلال سياق تاريخي وسياسي وثقافي بدءا من أربعينيات القرن الماضي.

[2]– Kenneth R. Hoover, and Vernon D. Johnson, "Identity-driver violence: reclaiming civil society", journal of hate studies, Vol 3, 04/2000, P:83.

في الجنس، الأرض، العقيدة، أما المواطنة فهي احد علامات الهوية بالإضافة إلى أنها منزلة قانونية و تؤهل إلى الحقوق[1].

لقد طرح "كينيث هوفر" محددات الهوية عند حديثه عن أشكال الأنظمة السياسية القائمة، ويرى أنّ مصطلح الهوية يتحدد من ذات المفردات الداخلة في تكوينها مثل "العنصر" (***Race***) أو "العرقية" (***Ethnicity***)، أو "الطبقة" (***Class***)، أو "الإقليم" (***Territory***)، أو "القومية" (***Nationalosm***)، أو المواطنة (***Citizenship***)، كذلك حالة الشخص الوظيفية المهنية أو المكانة والوضعية من حيث الدور والمركز (***Self Esteem***) من المفاهيم ذات الصلة بالهوية[2].

في ذات الاتجاه يشير "أندرو فنسنت" إلى مفكرين مثل "هيردر"، و"فيشته" و"هيقل" تحدثوا عن الهوية بمفاهيم مختلفة تحمل تعابير تشير إلى مفهوم العضوية أو العضوانية (***Organcist***)، وترفض تعبير القومية (***Nationalism***) باعتباره التعبير عن روح الشعب (***Volksgeist***)، وبالتالي صيغت نظريات مبكرة حول تصنيف الأجناس والهويات اللغوية والثقافية رفضت العالمية (***Universalism***) بمفهوم الكونية (***Cosmopolitanism***) وأصبح هناك كيانات سياسية دولتية (***Statism***) متعددة في شكل دول وجماعات عبر قومية (***Transnationalism***) وجماعات متعددة القوميات (***Multinationalism***)، وما وراء القومية (***Superanationalism***) وقوانين وتشريعات جنسية (***Nationality Laws and Legislations***)[3].

الهوية بذلك مصطلح يختزل مفاهيم التبعية والتشخيص والولاءات لتحديد بناء مجتمع ما وتميزه عن مجتمع آخر، ومسألة محددات الهوية من أصعب ما يمكن بحثه أو الاستقرار على تعريفه، فالهوية صناعة تتم باتفاق عناصر المجتمع على نسج خيوطها المتشابكة[4]، والهوية تحمل مضامين متعددة يمكن التعبير عنها أو تجسيدها من خلال:

---

(1) – الطيب عبد الجليل حسين محمود، **إشكالية الهوية وبناء الدولة الوطنية المعاصرة**، الخرطوم: دار عزة للنشر والتوزيع، 2008، ص 17.

(2)– Michael Karlberg, "Education for interdependence: the university and the global citizen", the global studies journal, Vol 3, Number 1, 2010, P.5.

(3) – الطيب عبد الجليل حسين محمود، **مرجع سابق**، ص 18.

(4) – مهند مبيضين، "هل هويتنا موحدة قبل أن نطلب المساواة؟"، **مجلة الدستور الأردنية**، العدد 16276، 2012/10/04.

1. **المكون الاجتماعي:** من حيث المكانة والطبقة والوظيفة، أو عناصر المكون البيولوجي المكون من العرق أو اللون أو الدم أو الجنس، ومن هنا يمكن التعبير عن الهوية عن طريق الانتماء والاثنية والقبلية، أو العائلة والأسرة والمولد.
2. **المكون الثقافي:** من حيث الدين أو اللغة والعادات والتقاليد والعرف والقيم الاجتماعية المشتركة أو الملبس، وكذا الأساطير والخرافات والمعتقدات الحسية والمعنوية والتهيوءات المخيالية والرموز ووحدة المصالح والمصير والتاريخ المشترك وهذا ما يجعل الإنسان كائن ثقافي كما أنّ تنوع الثقافات يتناسب مع تنوع أشكال الإنسانية، وكل حضارة تقدم نمطا معينا لشخصية وهوية نوعية وذات خصوصية معينة[1].
3. **المكون السياسي:** من حيث الدولة الوطنية أو القومية ونظام الحكم وشكل الدولة ونظام الإدارة والسيطرة على جهاز إدارة الدولة، أو المواطنة والجنسية أو البناء الدستوري والقانوني فيها، أو الإيديولوجية الموجهة للبناء السياسي الرئيسي والفرعي (الحكومات والتنظيمات السياسية: كالأحزاب والمجتمع المدني...).

ومفهوم المواطنة يتأثر بالتطور السياسي وبثقافة المجتمعات وبتعدد مستويات الهوية، ويصعب وجود تعريف جامع وثابت للمواطنة ولكن هناك حد أدنى من الشروط تتيح لنا قياس مبدأ المواطنة في هذه الدولة أو تلك وتشمل هذه الشروط إلى جانب الحقوق القانونية والدستورية وضمانات المشاركة السياسية الفعالة، الحد الأدنى من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مثل التقارب في الدخل، والمكانة الاجتماعية، والتعليم[2].

فالمواطنة ترتكز على عاملين مهمين، الأول هو زوال مظاهر حكم الفرد والقلة من الناس وتحرير الناس من التبعية، والثاني هو المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات وفي التمتع بجنسية الدولة لجميع المقيمين على أرضها، كما أنّ المواطنة[*]

---

[1] – ماري شهرستان، "أسس الهوية"، **مجلة تحولات**، العدد 7، 18مارس 2006.

[2]– Russell J. Dalton, "Citizenship norms and the expansion of political participation", political studiers association, 2008, Vol 56.

[*] – تعرف موسوعة "كولير الأمريكية" كلمة (Citizenship) وتقصد بها مصطلح المواطنة ومصطلح الجنسية دون تمييز بأنها: أكثر العضوية في جماعة سياسية اكتمالا، وتذكر موسوعة "الكتاب الدولي" أن المواطنة هي عضوية كاملة في دولة أو فيبعض وحدات الحكام، وهذه الموسوعة لا تميز بين المواطنة والجنسية مثلها مثل دائرة المعارف البريطانية وتؤكد أن المواطنين لديهم بعض الحقوق مثل حق التصويت.

تدل ضمنا على مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات، وتصبغ على المواطن حقوقا سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة[1].

وموضوع "المواطنة" قد مثل جزءا من مشكلة الهوية واختلاف مرتبط بالاحتكاك الفكري والثقافي بالقيم الغربية[2]، ومن هنا يجب أن نتفهم قيام مبدأ المواطنة في الفكر الليبرالي الغربي على أساس الحريات الفردية التي تأخذ بمبدأ حقوق الفرد وحرياته مبدأ أساسيا وترفض سيطرة الجماعة عليه.

فالتركيز على مبدأ المواطنة باعتباره قائما على الفردية يتجاوز العلاقات والروابط والهويات الاجتماعية كالقومية والدينية والعشائرية والاثنية والمذهبية، وذلك لا يعني بأي حال إنكار هذه الهويات بقدر ما يعني إعادة ترتيبها في الحس العام، حيث يكون الانتماء المواطن والدولة والقانون المدني متقدما على أي انتماء أخر كالعائلة والعشيرة والإقليم والطائفة والعرق والدين، فالمواطنة بهذا المعنى هي أكثر حالات المجتمع السياسي تطورا وتقدما وعليها تقوم الديمقراطية.

الإشكال الحقيقي للمواطنة يتمثل في ترتيب العلاقة بين الفرد والدولة والهوية، فالتفكير بالهوية الجماعية ليس بالضرورة مناقضا للفردية التي تتشكل منها المواطنة، فالمواطنة تحتاج إلى هوية تتعرف بها وهي هوية الدولة الحديثة، سواء كانت قطرية أو قومية أو متعددة القوميات، والهوية لازمة للمواطنة لأنّ المواطنين لابد لهم من نظام سياسي واجتماعي واقتصادي وهذا يبنى على قيم ومعتقدات، أي على الهوية، والهوية كانتساب ثقافي هي حق من حقوق المواطنة.

وقد يبدو أنّ هناك تعارض في المفاهيم بين الهوية التي تعني السمات المشتركة التي يتعارف عليها مجموع الأفراد، وبين المواطنة من حيث أنها تتجاوز سمات الهوية وتتعالى على كل الخصوصيات العرقية والدينية، ويمكن أن نجد حلا لهذا التعارض باعتبار الهوية مكون تاريخي ارتضاه الأفراد بمحض إرادتهم وهي كالمواطنة باعتبارها عقد سياسي واجتماعي حزبي للأفراد، كما أنّ مبدأ المواطنة الجديد يركز على الهوية

---

[1] – علي خليفة الكوري، **مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية**، ورقة مقدمة للاجتماع السنوي العاشر لمشروع دراسات الديمقراطية، جامعة أكسفورد، انجلترا، بتاريخ:2000/08/26.

[2] - راشد الغنوشي، **حقوق المواطنة**، ط2، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993 ص 9.

السياسية كقاعدة للعلاقة بين أعضاء المجتمع السياسي (الوطن)، ويتضمن هذا المبدأ منظومة حقوق وتكاليف متقابلة[1].

**المطلب الثالث: مضمون الهوية في الفكر السياسي الإسلامي**

يتضمن مفهوم الهوية[*] في الفكر السياسي جملة من المنطلقات تتمثل في: الإيمان بعقيدة هذه الأمة والاعتزاز بالانتماء إليها، واحترام قيمها الحضارية والثقافية، وإبراز الشعائر الإسلامية والاعتزاز والتمسك بها، والشعور بالتميز والاستقلالية الفردية والجماعية، والقيام بحق الرسالة وواجب البلاغ والشهادة على الناس، وهي أيضا محصّلة ونتاج التجربة التاريخية لأمة من الأمم وهي تحاول إثبات نجاحها في هذه الحياة[2].

فالهوية في الإسلام تعني كامل الانتماء بكل أبعاده المادية والمعنوية والاجتماعية و الثقافية والاقتصادية، ولا تقتصر على مجرد الانتماء العصبي أو القبلي أو العنصري أو الجغرافي، فهي تكامل نفسي وفكري، وانتماء جاء تحقيقا وتطبيقا لقوله تعالى:

﴿ [illegible] ﴾[3]

فالصبغة هي الهوية، والهوية هي الإسلام، والإسلام يصبغ الإنسان بصبغة في عقيدته وفكره ومشاعره وتصوراته وأماله وأهدافه[4].

وبما أنّ لكل هوية سماتها، فإن أهم سمّات الهوية الإسلامية:

- **أولا:** أنها هوية يميزها الطابع أو الصبغة الدينية، وهذا التميز هو الذي يعطي كل جماعة أو أمة مقومات بقائها ويحفظ لها ثقافتها وخصوصيتها، فلا يذوبون في ثقافات أو هويات أخرى.

---

(1) – توفيق السيف، "الوطن، الهوية الوطنية، والمواطنة تفصيح للإشكاليات"، مركز آفاق للدراسات والبحوث (AAFAQ) على الرابط:
http://aafaqcenter.com/index.php/post/269.

(*) - الهوية في اللغة كما جاء عن "ابن منظور" في (لسان العرب):" قال ابن الأعرابي: هوية أراد أهوية، فلما سقطت الضمة رُدت الضمة إلى الهاء.. وفي الحديث: إذا عرّستم فاجتنبوا هوي الأرض، وهي جمع هوة وهي الحفرة و المطمئن من الأرض" (أنظر: ابن منظور، ج15، ص 376).

(2) – خليل نوري مسيهر العاني، **الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية**، ط1، بغداد: ديوان الوقف السني، 2009، ص 45.

(3) – سورة البقرة، الآية 137.

(4) – أمل بنت سليم بن سالم العتيبي، "الهوية الإسلامية والتحديات التي تواجهها"، شبكة الألوكة الإسلامية، على الموقع: www.ausskah.net/culture/0/40298.[9/11/2012, 23:37]

- **ثانيا:** الهوية الإسلامية تستوعب حياة المسلم كلها، وكل مظاهر شخصيته فهي منسجمة في موضوعها محددة في معالمها واضحة في ملامحها، تحدد لحاملها وظيفته وهدفه وغايته في الحياة.

والهوية الإسلامية تنطلق من العقيدة والفكر وتهدف إلى إعداد الإنسان الصالح، أي الإنسان بالمعنى الشامل من حيث هو إنسان لا من حيث هو مجرد مواطن فقط[1].

- **ثالثا:** من سمات الهوية الإسلامية أيضا أنها تجمع وتوحد تحت لوائها جميع المنتسبين إليها، وتربط بينهم برباط وثيق وهو رباط الأخوة، مهما اختلفت توجهاتهم وأعراقهم وبلدانهم، فهم بمثابة الجسد الواحد أو بمثابة الوحدة الواحدة التي تؤدي أجزاؤها المتآلفة وظيفة واحدة.

أما مقومات الهوية الإسلامية فتتمثل فيما يلي:

- **المقوم الأول:** العقدية الإسلامية كمرجع ومصدر أساس للفكر والحضارة الإسلامية، ويؤكد "سيد قطب" على هذه الحقيقة بقوله:" وهذا الذي يقرره القرآن في أمر الكتب هو النظرية الإسلامية الصحيحة في سير الأديان والعقائد، كل نبي جاء بهذا الدين الواحد في أصله يقوم على القاعدة الأصيلة قاعدة التوحيد المطلق..."[2].

والعقيدة الإسلامية تعتبر أهم وأكبر مقوم ذلك أنها تجمع عديد الشعوب ومختلف القوميات والدول الداخلة في الإسلام، ومهما كأن لون المسلم أو لغته أو المكان الذي يتواجد فيه، فتحيل الجميع تحت معتقد واحد هو "الإسلام" وتحت مسمى واحد هو "المسلمون".

- **المقوم الثاني:** اللغة العربية والتي هي لغة القرآن عامل يجمع ويشمل جميع المسلمين على اختلاف قومياتهم وعلاقة الإسلام بالهوية ليست علاقة عادية، فالإسلام مرتبط بالهوية، والعروبة مرتبطة بالإسلام، والعرب لهم خصوصية في نظر الإسلام بحكم

---

(1) – علي هود باعباد، "الهوية العربية الإسلامية في ظل العولمة"، **صحيفة 26 سبتمبر**، العدد 1429، 6 نوفمبر 2012.

(2) – إبراهيم سليمان عبد الله الزاملي، "مقومات الشخصية الإسلامية وأساليب بنائها في فكر سيد قطب"، مذكرة ماجستير بقسم أصول التربية الإسلامية، كلية التربية، الجامعة الإسلامية، غزة، 2006، ص 41.

عروبة القرآن وعروبة النبي عليه الصلاة والسلام وعروبة حملة الدعوة الأوائل، ومن أنزل الدين فيهم ومن تحمل أعباءه وإيصاله إلى الناس كافة.

واللغة العربية كانت من أهم أسباب الحفاظ على جوهر الهوية الإسلامية، ذلك أنها رسّخت معاني الوحدة والتماسك[1]، وقد حث الإسلام على تعلمها، فلا يتصور وجود مسلم لا يفقه ولو شيئا قليلا من اللغة العربية يقيم بها أركان دينه.

- **المقوم الثالث:** التاريخ المشترك والذي ساهم في صناعته أبناء الإسلام من العرب وغيرهم، بل كان لغير العرب من المسلمين أدوارا رئيسية ومهمة في التأثير على مجرى الأحداث وكان لهم مواقف كبيرة تركت الأثر العظيم على الحضارة الإسلامية، فـ"طارق بن زياد" الأمازيغي الذي فتح الأندلس، و"البخاري" الفارسي المسلم الذي ألف (الصحيح)، القائد الكردي "صلاح الدين الأيوبي" الذي فتح بيت المقدس وغيرهم كثير لم يكونوا من العرب ولكن إسهاماتهم سجلها التاريخ الإسلامي، إذا فالتاريخ ملك للجميع وكل شخص من أية جنسية يحق له أن يفتخر ويعتز بالتأريخ الإسلامي وأن يعد نفسه مساهما فيه.

كما أنّ الإنتاج الحضاري الذي ينحدر من خصائص الأمة المتفاعلة مع بيئتها، حيث تعتبر الحضارة الركيزة الأساسية للمجتمعات وجذورها العريقة في أي زمان ومكان، وهي ثمرة جهد الإنسان أخلاقيا وماديا في بنائه لمجتمع سليم متوازن يحفظ الناس من الانحراف ويحث على أواصر الترابط بين أبناء المجتمع[2]، والتراث كلما امتد عمقا في التاريخ ترسخ وجود الأمة طبيعيا في كينونتها وهويتها، وإهماله أو اختراقه من قبل الآخر يعني أنّ هوية الأمة في طريقها إلى الذوبان والانحلال[3].

- **المقوم الرابع:** الوحدة الثقافية المشتركة بين أبناء الأمة، وهذه الوحدة نابعة من المقومات ومستندة عليها ونابعة من التراث الحضاري الذي صنعته الأجيال عبر التاريخ، والأمة التي يربطها دين واحد ولغة واحدة وتاريخ مشترك وتراث ساهم

---

(1) – وليد أحمد مساعدة وعماد عبد الله الشريفين، "العولمة الثقافية، رؤية تربوية إسلامية"، **مجلة الجامعة الإسلامية**، (سلسلة الدراسات الإسلامية)، المجلد الثامن عشر، العدد الأول، يناير 2010، ص 259.

(2) – عباس ساجت ألغزي، "حضارتنا الهوية والتاريخ"، **مجلة المثقف**، العدد 2268، 2012/11/07.

(3) – خليل نوري مسيهر العاني، **مرجع سابق**، ص 51.

الجميع في تكوينه هي أمة لها ثقافتها الخاصة وفلسفتها المتميزة في النظر إلى الكون والحياة[1]، والعوامل الثقافية يشترك فيها ويجتمع عليها جميع أبناء الأمة الإسلامية، وذلك ما يميزهم عن بقية الأمم والحضارات الأخرى، والحضارة في صيرورتها المنتجة للقوة الثقافية التي تمكنها من فرض رؤيتها وسيطرتها[2].

- **المقوم الخامس:** التكوين النفسي المشترك ويشمل العادات والتقاليد والأخلاق والمشاعر والأحاسيس والأعياد والمناسبات (الأفراح والأحزان) وجميع الأمور الذوقية والروابط الأسرية التي تحمل طابع التقديس أحيانا، وغيرها من الأمور التي تتميز بها الجماعة التي تحمل الهوية الإسلامية وتنتمي إليها، وقد كأن للدين الإسلامي الدور البارز في صقل هذه المكونات وتهذيبها، مع الإشارة إلى أنّ هذا النوع من المقومات قابل للتغير والتبدل والتحول حسب الظروف والأحوال والأزمنة والأمكنة.
- **المقوم السادس:** التمسك والاعتزاز بهذه الهوية وهو من الركائز المهمة والأساسية والذي بدونه تكون الهوية معرضة لخطر الذوبان في الهويات الأخرى، وبالتالي السقوط الحضاري لهذه الأمة، والهوية ترتبط بالرصيد الداخلي للحضارة والذي لا يرتبط بالضرورة بالعوامل المادية والاقتصادية وإنما يرتبط بشكل أكبر بمنظومة القيم والأخلاق التي تحملها الحضارة من ناحية، وبين الصفات الشخصية والعرقية التي تيمز أبناء هده الحضارة، وهي عوامل قد لا تظهر بشكل واضح عند ازدهار الحضارات ولكنها تشكل صمّام الأمان اللازم لاستمرار الحضارات بعد الهزائم، كما أنّ الاعتزاز بالهوية الخاصة بالأمة أحد عوامل الرصيد الحضاري اللازم للحفاظ على الحضارة، ولذلك فإن إحياء الاعتزاز بالهوية الإسلامية للأمة هو أحد أهم الخطوات إلى عودتها لمكانتها الحضارية اللائقة[3].

---

(1) – عفيف البهنسي، **الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة**، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009، ص 47.

(2) – حرامي أبو شهاب، "في أزمة الفكر العربي: الثقافة والهوية"، **مجلة الحوار المتمدن**، العدد 2282، 2008/05/15.

(3) – باسم خفاجي، "الحضارات والهزائم: دروس في تجربة الصين"، موقع مفكرة الإسلام، على الرابط: www.islammems.CC/zakera/arasat.../1491.html.[08/11/2012 9:47]

المقومات التي تم ذكرها وغيرها من المقومات التي لم تذكر تعتبر البناء والأساس الذي بإمكانه المحافظة على السمات والخصائص، والتي تشمل البصمات الثابتة في شخصية هذه الأمة وحضارتها، وخاصة ما كان منها دينا وضعه الله أو روحا حضارية تميزت بها هذه الأمة عن غيرها من أمم الحضارات الغنية والعريقة، كما أنّ التفاعل مع الحضارات الأخرى والاستفادة منها لا يذيب الهوية والأصالة، وإنما يؤثر فيها التقليد الذي يمنح الشخصية الحضارية[1].

**المطلب الرابع: منظور الهوية بين السياق الفكري والدولتي ورؤية الحركات الإسلامية**

الهوية كما يقول "صمويل هنتجتون" هي:" إدراك الفرد أو الجماعة لذاتها، وهي نتاج للوعي بالذات، وبأننا كأفراد ومجتمع نمتلك صفات واضحة تميزنا عن غيرنا". ويضيف "هنتجتون" مؤكدا على أهمية مسألة الهوية بالقول:" إنّ هويتنا تحدد اختياراتنا وبالتالي مستقبلنا"، وبناءا على ذلك يتضح لنا أنّ منظور الهوية في المجتمعات العربية والإسلامية عموما لم ينضج بعد ولم يصل إلى درجة التوافق الذي يسمح بانطلاق عجلة البناء[2].

سؤال الهوية من الأسئلة الملحة والمهمة والتي أخذت الكثير من السجالات والحوارات النخبوية في عالمنا الإسلامي والعربي، ويتصور البعض أنّ سؤال الهوية يمكن أن يتعلق بالانتماء للحركات التي تتخذ من الإسلام مرجعية لها، أو أن ينتمي الفرد إلى جماعة بعينها أو تيار معين، وفي ظل احتدام الصراع والجدل والانقسام بين أنصار المشروع الإسلامي والمشاريع الأخرى فإن سؤال الهوية أكبر وأعظم مما يتصور الكثير، والانتماء إلى الإسلام لا يعني الانتماء إلى حركة إسلامية سياسية معينة ومن يعتقد ذلك فإنه يقزم الهوية الإسلامية لتكون في حجم حركة معينة أو تيار محدد، وإنما الهوية هي الرصيد الثقافي والفكري والحضاري لأمّة بعينها، وإطارها العقدي والقيمي ومنطلقاتها الأخلاقية الثابتة[3].

---

(1) – محمد عمارة، **الاستقلال الحضاري**، ط1، الجيزة: نهضة مصر للنشر والطباعة والتوزيع، 2007، ص 16.

(2)- Citrin. Jack, Lerman Amy, Murakami Michael, et Al, "Testing Huntigton: is hispanic Immigration a threat to American identity?"m perspectives on politicsm 2007, V.5, N1, P:31.

(3) – حسن محمد، :الوعي بالهوية الإسلامية"، مؤسسة بكة الجديدة، متوفر على الرابط:
www.newbakkah.org/[09/11/2012, 22:58]

يرى "داريوش شايغان" في كتابه (أوهام الهوية) أنّ الثورة الإسلامية عام (1979) فتحت مسارا جديدا في تعيين الهوية الجديدة القائمة على الدين بدلا عن الهوية القومية الفارسية السائدة في إيران منذ قرون[1]. وهذا التوجه لم يقتصر على إيران الجديدة بل شكل المنطق الإيديولوجي للحركات الأصولية الإسلامية في معظم البلدان العربية والإسلامية التي طرحت الهوية الإسلامية في وصفها الأساس الموحد والجامع لمجمل الأمم التي تدين بالإسلام، اتخذت الهوية الإسلامية حجما أوسع مع الانحلال والتفسخ الذي شهدته ولا تزال المجتمعات العربية وانهيار المشروع القومي وصعود الجماعات الاثنية والطائفية والقبلية لتحتل موقع الدولة، وهذا ما أعطى مفهوم الهوية زخما لكونه أتى لملأ الفراغ الناجم عن فشل المشروع القومي، وهذا ما طرح بقوة مفهوم الهوية وعلاقة الدين بذلك، والسؤال الملح: هل يعتبر الدين عنصرا موحدا وجامعا؟ أم أنه بحكم موقعه الفئوي والعصبي على سائر المجموعات المخالفة يشكل معضلة وليس حلا؟

ينطلق "شايغان" في مناقشته معضلة الهوية في البلدان الإسلامية من طبيعة العلاقة مع الحداثة الغربية وكيفية التعاطي معها، فالنخب المسيطرة في البلدان الإسلامية رأت في الحداثة الغربية مجمل التقنيات الحديثة فنقلتها إلى مجتمعاتها وأجرت تحديثا وليس حداثة، ورفضت أن تأخذ مع هذه التقنية الأفكار والمفاهيم التي كانت وراء إنتاجها، لذا شكّل النقل المشوه الثغرة الأولى في هوية المجتمعات الإسلامية وخصوصا في علاقتها بالغرب وأوجد حالة من الانغلاق تجاه الفلسفة الغربية، ويزداد الأمر سوءا في المجتمعات العربية والإسلامية لدى هروبها من مناقشة أزمتها البنيوية وأسباب تخلفها وعجزها عن اللحاق بالغرب[2].

من جهة أخرى يرى الكاتب الجزائري "بوعلام صنصال"[*] أنّ الإسلام السياسي استطاع أن يحقق أهم المكاسب السياسية فهو يطالب الآن بموقعه في السلطة، ويحكم

---

[1] – داريوش شايغان، **أوهام الهوية**، ترجمة: محمد علي مقلد، ط1، بيروت: دار الساقي، 1993، ص 98.

[2] – **المرجع نفسه**، ص 107.

[*] – بوعلام صنصال من مواليد عام 1949، هو كاتب فراتكفوتي جزائري، نال في أكتوبر جائزة دور النشر الألمانية للسلام وهي جائزة مرموقة يمنحها اتحاد تجارة الكتب في ألمانيا بمعرض فرانكفورت الدولي، درس الاقتصاد وشغل مناصب راقية في الحكومة الجزائرية في مجال الاقتصاد كمنصب مدير عام في وزارة الصناعة، أول كتاب ألفه سنة 1999 بعنوان "قسم البرابرة" نشر دار غبيمار الباريسية والذي ترجم إلى اللغة الألمانية عام 2003، كما ينشر مقالاته لصحفية "تسايت" الألمانية بالتعاون مع مؤسسة "كورتر".

دولا، بالإضافة إلى المهاجرين القاطنين في أوروبا والدول الإفريقية المجاورة الذي يمكن جذبهم إلى دائرة تأثيره، كما أنّ له نفوذ في أماكن أخرى ويمتلك شرعية صناديق الاقتراع التي يكتسب بموجبها الاعتراف الدولي، وإذا نجح هذا التيار مستقبلا في توحيد دوله ضمن اتحاد إسلامي، فقد يتجاوز ما هو أكثر من ذلك وقد يلعب بفكرة إحياء أسطورة دار الإسلام التي حكمت العالم الإسلامي حقبة معتبرة من الزمن، وفي النهاية سيغدو الفخر بتحقيق الاستعادة الكاملة للهوية الإسلامية مركزا ومنطلقا للدعاية السياسية الرسمية، وسيتزامن ذلك مع توجيه انتقادات ضد الغزو الثقافي الغربي، وسيؤدي هذا المسار إلى تبني النظام و المجتمع خصائص تكون قريبة من فرض هذا الواقع، أي إعادة العالم الإسلامي تجديد هويته الحضارية بإعداد نفسه وتسليح ذاته ضد انتشار الثقافة الغربية بما يتواءم مع ظروف المرحلة الراهنة[1].

لكن أخطر ما يراه "شايغان" بالنسبة للتيارات الإسلامية التي تتزعم الدفاع عن الهوية الإسلامية هو تلك النظرة التي تقرن الحداثة بالمؤامرة، فيجري التعاطي مع التقدم الغربي والعلوم المتطورة والسعي إلى إدخالها إلى المجتمعات الإسلامية بوصفها مؤامرة هادفة إلى تدمير الهوية الإسلامية والإطاحة بمقوماتها الثقافية، مما يعني استلابا وإلحاقا بالغرب الاستعماري والمساعدة في سيطرته على مقدرات الدول الإسلامية.

وهذه الحالة التي تميز المجتمعات الإسلامية تتسم بتشوش لدى الإنسان المسلم إزاء الحداثة والتقنية حيث تقوم بعض المفاهيم ذات الطابع اللاهوتي بطمس الطابع الإبستمولوجي للظاهرة التاريخية، ولاشك أنّ المجتمعات الإسلامية تعيش اليوم حالة انفصام معرفي، فمشكلة التقنية ونقلها إلى البلاد الإسلامية، إضافة إلى الصراع القائم بين الحداثة والتراث هي أساس المعوقات المعرفية[2].

من هنا تبرز أهمية معالجة مسألة الهوية كما يبين ذلك "محمد عابد الجابري" كون هذه المعالجة تتوقف على الطريقة التي تتعامل بها المجتمعات مع الهوية، من زاوية تسمح

---

[1] – بوعلام صنصال، "رؤية حول الهوية العربية والإسلامية"، ترجمة: علي المخلافي، نشر: تسايت أونلاين، على الرابط:

http.//ar.qatara.de/167/index/html[11/11/2012, 11:50]

[2] – داريوش شانغان، **مرجع سابق**، ص 85.

باستغلال وتوظيف مسألة الهوية لخدمة الشعوب والقضايا العربية والإسلامية، وذلك بالنظر إليها أولا من الزاوية التاريخية، أي الزاوية التي تفرض النظر إلى الأشياء، وليس من خلال الجمود والثبات، وفي هذه الحالة تصبح مسألة الهوية موضوعا للفكر ويمارس العقل فعاليته عليها، أي أنها وعي بالذات كمنظور متجدد للفكر والواقع[1].

التيار الإسلامي مطالب بتفعيل منظومة التحالفات الخارجية المؤسسة على مفاهيم الإسلام حول "الأمّة الواحدة" و"الأخوة" و"العدل" و"إعمار الأرض" و"التعاون على البر والتقوى"، بالإضافة للاستقلال وعدم التبعية أو التنازل عن ثوابت الهوية الإسلامية، فمنذ عقود عاشت أمة المسلمين مقطعة الأوصال بشكل أفقدها قوتها وهيبتها، بعد أن تحولت من دولة الأمّة إلى كيانات قطرية ضعيفة، حيث أنّ ذلك التفكك حدث بفعل عدة عوامل، فقد تم التحكم في علاقات تلك الكيانات ومنعت من التوحد مجددا وأبقت الأمة مهمشة وفاقدة للمبادرة والمناعة الذاتية.

كما أن القوى المناوئة للإسلاميين تبحث عن تأكيد الثغرات في المشاريع الإسلامية النهضوية، وستكون تجربة الإسلاميين في الحكم خاضعة للفحص الدقيق من قبل تلك القوى، ذلك أنّ هوية الحكم تنطلق من ثلاث مقومات:

1. الهوية الثقافية للمشروع السياسي التغييري.
2. السياسات الخارجية المتصلة بالمصالح الغربية.
3. مجال الأخلاق والقيم والمبادئ ومدى واقعيتها في عالم السياسة الذي يوصي اللاعبون الأساسيون فيه بأنه موصد بوجه من لا يلتزم بقيمه السائدة منذ عقود[2].

ووفقا لـ"أوليفييه روا"[*] فإن إشكالية الهوية عند المسلمين بدأت على وجه التحديد بترك المسلمين لمجتمعاتهم التقليدية والهجرة إلى أوروبا الغربية، وقد أوجد ذلك فرقا

---

(1) – محمد عمر أحمد أبو عنزة، "واقع إشكالية الهوية العربية بين الأطروحات القومية والإسلامية"، مذكرة ماجستير، قسم العلوم السياسية- كلية الآداب والعلوم- جامعة الشرق الأوسط، 2011، ص 42.

(2) – سعيد الشهابي، "الإسلاميون وإغراءات أمام المنصب السياسي"، موقع الصفصاف الإلكتروني، على الرابط: www.safsaf.org/word/2012/ok+/07.htm.[11/11/2012, 13:26]

(*) – أوليفيه روا: كاتب وباحث فرنسي متخصص في الشؤون الإسلامية، فرض نفسه منذ الثمانينات. واحد من أهم المختصين بدولة أفغانستان مع صدور كتابه (أفغانستان: إسلام وعصرية سياسية) الصادر عن منشورات Seuil عام 1985، وقد وسع لاحقا مجال أبحاثه لتشمل الإسلام السياسي بمجمله ويعد من أهم المطلعين على الشبكات الإسلامية في العالم.

وفجوة بين هوية المرء الداخلية وسلوك المجتمع الجديد المحيط به، كما أنّ استيراد الحداثة حسبه من تلك المجتمعات الغربية أنتجت أزمة الهوية والتطرف، وتبقى الأزمة مستمرة كما يقول "روا" لأنها تكمن في هشاشة مشروعية الأنظمة والدول وتكمن في استمرار أنظمة الحكم الأوتوقراطية والتشرذم القبلي والديني[1]، كما أنّ وضوح العولمة والانفتاح الاقتصادي والتكنولوجي، والحدود الفاصلة بين العالم المتقدم والمجتمعات الإسلامية التقليدية أدى إلى كثير من العمليات الإرهابية والحوادث الإجرامية وتنامي دور الجماعات الجهادية[2].

إنّ مسألة الهوية جاءت من خلال محاولة الاسلاميين الإجابة على سؤال مهم هو: كيف ننهض؟ حيث كانت مقاربتهم تقول إنّ الطريق الوحيد هو العودة إلى الدين الصحيح وليس غير ذلك، ولكن من ناحية عملية وبعدما يقارب من قرن من تلك المقاربة فإنّ النتيجة هي المزيد من الجدل والنقاش اللامتناهي في مسائل الهوية والماضي والسلفية، ونقلها من إحداثياتها الماضية ليس إلى الحاضر فقط بل لتتربع على هرم مراتب السياسة والتأثير على الحياة الاجتماعية للبشر، أي لتتسلم سدّة الحكم.

يشير "رضوان السيد" في بحثه بعنوان (الدين والدولة في فرض الثورات والمنظور النهضوي ومطالبه) إلى أحد أهم الاختلالات النظرية التي ميزت العقلية العربية الجماعية والإسلامية عموما، وتعمقت على أيدي منظري حركات الإسلام السياسي، وهي التي نقلت التفكير من "كيف نتقدم؟" إلى "من نحن؟"، أي من ميدان العمل النهضوي والعلمي وتحدي التخلف إلى ميدان الهوية والغرق في الذات والتاريخ، كما أنّ هذه الحركات حسب "رضوان السيد" قد أدخلت الدين إلى مجال الصراع السياسي، وأنّ فرض الدين أو شكل من أشكاله بواسطة السلطة أو بالملاحقة من الجماعات الدينية تكريه في الدين الإسلامي[3].

---

(1) – أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة، نصير مروة، ط2، بيروت: دار الساقي، 1996، ص 8.

(2) - Francis Fukuyama, "Identity and migration", prospect magazine, issue 131, February 2007.

(3) – رضوان السيد، "الخوف على الدين: من الغرب أم النخبة أم المجتمع؟"، **جريدة الشرق الأوسط**، العدد 12379، 19 أكتوبر 2012.

## المبحث الرابع: الأحزاب الإسلامية بين أسلمة السياسة وعلمنة الدولة

### المطلب الأول: أطروحة الإسلام السياسي وأسلمة السياسة

لقد اهتم الباحثون والدارسون في العهود الأخيرة بما يسمى "ظاهرة الإسلام السياسي" أو ما يعرف بـ"الحركات الإسلامية"، غير أنّ التسمية لا تلاقي استحسانا وإجماعا لدى البعض ممن يقترح كبديل لمصطلح "الإسلام السياسي" بمصطلح "الإسلاميين" أو" الحركات الاسلامية"، أما الاستعمالات الأكثر تداولا لدى الباحثين الغربيين فنجد تسميات مثل (***Islamisme- Fondamentalisme***) ومنهما يشتق تعبيري (***Islamiste- Fondamentaliste***) والذين يفضلون تسمية "إسلاماوي" بدل إسلامي، هدفهم إزالة ادعاء أصحاب هذا الاتجاه بأنهم وحدهم المسلمون كما يضفي عليهم نوعا من الميل إلى التشدد والتطرف، أما مصطلح الأصولية الشائع فانه مصطلح ملتبس لأنه يحيل على أصول الفقه وأصول الدين[1].

هذه الحركات أو التنظيمات الإسلامية ليست شريحة واحدة لأن بها قطاعا يغلب عليه الجمود والتقليد، وقطاع آخر اختار طريق العنف والرفض للواقع وقطاع ثالث وسطي، ولذلك أطلق "محمد عمارة" المفكر الإسلامي على هذه التنظيمات المتعددة القطاعات مصطلح"الظاهرة الإسلامية"[2].

هذا الالتباس والتشويش في المصطلحات لا يعكس فقط التباسا على هذا المستوى وإنما تشويشا أيضا في المواقف من أطروحة الإسلام السياسي أو الحركات الإسلامية وكيفية التعامل معها، وقد لجأ البعض إلى وضع تصنيف ميز فيه بين ثلاث تسميات يحيل كل منها على نوع من ممارسة الإسلام: الإسلام الشعبي ويرتبط بآليات التدين التقليدي، وتكتسب العبارة صفة العادة، الإسلام الرسمي ويرتبط بالمؤسسة الفقهية التي تكون عادة جهاز أديجيولوجيا تابعا للدولة، الإسلام السياسي وهو مصطلح ومفهوم برز في الدراسات المعاصرة كرمز للحركات الإسلامية التي رفعت شعارات مثل (الإسلام هو الحل)،

---

(1) - إبراهيم أعراب، **الإسلام السياسي والحداثة**، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2000، ص 9

(2) - محمد عمارة، **الظاهرة الإسلامية**، القاهرة: المختار الإسلامي، ب.س.ن، ص 26

(الحاكمية لله)...الخ[1]، كما نجد اشتباها أيضا بين مصطلحي "الإسلام السياسي" و"الإسلام الجهادي"، فمصطلح الإسلام السياسي انتشر بعد قتل جماعة الجهاد للرئيس "أنور السادات" عام (1981)، غير أنّ الإسلاميين الذين قتلوا السادات ما كانوا معنيين بالشأن السياسي ولم يكن لديهم نظرية سياسية معنية وإنما كان هدفهم إثبات جواز استعمال الجهاد بالداخل[2]، ولاشك أنّ ظاهرة الإسلام السياسي اجتاحت العالم العربي منذ أوائل السبعينات، وامتدت بشكل متسارع في حدود التسعينات من القرن الماضي واعتبرت من أهم الظواهر التي تجابه البلاد العربية في العهود الأخيرة[3].

يرى "أوليفييه روا" أنّ الإسلاموية نشأت في تواصل مع السلفية وفي قطعية معها في وقت واحد، فالإسلاميين يتبنون بالإجمال الفقه السلفي (العودة إلى الشريعة)، ويتميزون عنهم في ثلاث نقاط : الثورة السياسية، الشريعة، وقضية المرأة، ويتفق الإسلاميون جميعا على أنّ عودة المجتمع إلى الإسلام (الأسلمة) ستكون محصلة عمل اجتماعي وسياسي، والحركات الإسلاموية تتدخل مباشرة في الحياة السياسية، كما أنها منذ الستينات بدأت تستهدف السلطة ولم يعد الإسلاميون ينظرون إلى الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية مجرد أنشطة ثانوية تصنف في مجال الشريعة فقط، بل أصبحوا يعتبرونها ميادين سياسية، وينطلق الإسلام السياسي من المبدأ القائل أنّ الإسلام فكر شامل وكلي، ولا يكفي أن يكون المجتمع مؤلفا من مسلمين، بل ينبغي أن يكون إسلاميا في أساسه وبنيته ولذا فقد ميزوا بين من هو مسلم ومن هو إسلامي[4].

لكن هناك توافق عام في الآراء أنّ حركات الإسلام السياسي فشلت في إنتاج وتحقيق حياة سياسية حديثة تتواءم مع التوليفة الاجتماعية ومع الحداثة، وفي نفس الوقت الوفاء للقيام والتاريخ، هذا العجز المستمر للحركات الإسلامية يقابله خيبة الأمل مع الغرب ورغبة للتعبير عن هوية أكثر واقعية[5]، والحديث عن الإسلام السياسي والإسلام

---

(1) - تاج السر عثمان، "حول مفهوم الإسلام السياسي"، **مجلة الحوار المتمدن**، العدد 3199، 2010/09/08.

(2) - رضوان السيد، "الإسلام السياسي.. المعنى والوظائف والمصائر"، **جريدة الشرق الأوسط**، اعدد 11851، 2011/05/10

(3) – محمود إسماعيل، **الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين**، ط1، الكويت: مؤسسة الشراع العربي، 1993، ص 8.

(4) - أوليفيه روا، **مرجع سابق**، ص 41.

(5) - John L. Esposito, **Islam and politics**, forth edition, New York: syrause university press, 1998, P: 158.

الحركي والتشدد الإسلامي والتطرف الديني والسلفية الجهادية، وغير ذلك من التسميات الدالة على نمو الحركة الإسلامية يعبر عنها "فرانسوا بورجا" أنّ تلك التسميات تبقى مشوشة وغير قادرة على تحديد موضوعها، وغالبا ما تكون التسميات مشحونة بأثقال التحيز والقلق من الآخر الشرقي وعلى الخصوص الإسلامي منه.

وسواء كانت هذه التسميات صحيحة ودالة أو غير ذلك فإنّ هناك جملة من الملاحظات يمكن إبداؤها[1]:

- اختلاط الجانب الفكري بالجانب السياسي واعتماد أغلب الدراسات أسلوب تحليل الخطاب الإسلامي كبديل عن الفاعلية الحركية السياسية، ومن وحي دراسات الخطاب برزت تسميات عدّة ألصقت بأطياف من الحركة الإسلامية.
- يرى "جيل كيبل" (Gilles Kepel) أنّ تطور الاتجاه الإسلامي لم يتم وفق منهج خطي، إذ هناك تغير في إستراتيجية الحركات الإسلامية منذ الثمانينات، وقد عكست الحركة الإسلامية بعض التفاعلات الداخلية التي كانت تجري في الخفاء ويتم التأسيس الفكري والمعرفي لها فبرزت مناطق غير مفكر ومنظور إليها.
- هناك محركات كانت تعمل من داخل التيار الإسلامي أفرزت حركة إسلامية ليست ذات قالب واحد بل احتوت على اتجاهين متعارضين الأول قاعدي والثاني رأسي الاتجاه القاعدي يؤمن بالمنهج السلمي في العمل السياسي ويرفض العنف ويؤكد على الجانب التربوي وامتصاص المعارضة التي تواجه المشروع الإسلامي، في مقابل الاتجاه الرأسي الذي يقوم على إتمام عملية التغيير من خلال الانطلاق من القمة ورأس الهرم السياسي، إذ يعتبر أنّ السلطة السياسة هي القادرة على تحقيق المشروع السياسي الإسلامي.

هناك فرق واضح بين عملية تسييس الإسلام وأسلمة السياسة كما يؤكد الباحث محمد شحرور، فمن الخطأ إخضاع الإسلام ومثل الإسلام العليا لعمليات التسييس لأنّ للسياسة معنيان: المعنى الأول هو مفهوم كلمة (***Politics***) وتعني فن تدبير المصالح المتنازعة (***Art of Managing Conflict of Interests***)، فإن تسيسنا للإسلام بالمعنى

[1] - عباس المرشد،" الحركات الإسلامية وجدل التسمية"، **صحيفة الوقت البحرينية**، العدد 850، 19 يونيو 2008.

الأول فيه ضياع للإسلام والسياسة معا، والمعنى الثاني للسياسة الذي هو (***Policy***) وتعني نهج وهو أعم من الأول بكثير، فسياسة الدولة لها منهج إسلامي وهو ما يعرف بأسلمة السياسة، أي أن الذي يعمل بالسياسة يؤمن بالمبادئ والمثل العليا سواء كان من هذا الطرف أو ذاك، كما أنّ ذوي المصالح المتضاربة الذين يمارسون السياسة بمفهومها الأول تحدهم سياسة عامة (***Policy***) والتي هي المثل العليا للإسلام، وتعتبر حقوق الإنسان جزء مهم منها، والإسلام هو نهج للمجتمع بأكمله ولأي إنسان كان في السلطة أو المعارضة، ولكن النظام السياسي الإسلامي جاء بمبادئ وكليات عامة ولم يأت بأحكام وتشريعات محددة فالواجب هو تطبيق المبادئ العامة كالعدل والشورى وأما كيفية ذلك فهو مما يُختلف في تقديره في كل عصر[1].

لابد أن نشير أنّ مصطلح "الإسلام السياسي" قد أثار كثيرا من الجدل، فهناك من رفض هذا المصطلح ورأى أنه لا يتسع إلى تنوع الظاهرة الإسلامية الحركية المعاصرة، ففيها حركات أخرى دعوية لا علاقة لها بالسياسة ففي كتاب (الإسلام السياسي صوت الجنوب) لـ"فرنسوا بورجا"[*] يرى أنّ مصطلح الإسلام السياسي لم يعد صالحا، كون الظواهر المرتبطة بالإسلام وتتأثر به أكثر شمولية من المصطلح، وهناك آراء نادت بتجاوز مفهوم الإسلام السياسي مثل الرأي الصادر عن مجموعة الأزمات الدولية (***Internaional Crisis Group***) والذي يرى ضرورة استخدام مصطلح الإسلام الحركي كبديل عن الإسلام السياسي، معتبرين أنّ هذا المصطلح أكثر إجرائية وبمقدوره استيعاب الظاهرة الإسلامية الحركية، غير أن هناك من يرى أن مصطلح الإسلام السياسي من أكثر المصطلحات تعبيرا عن ظاهرة الحركات الإسلامية ذات التوجهات السياسية، ومن بين المؤيدين لهذا الاتجاه "راشد الغنوشي" فقد ورد عنه:" أقصد بحركة الإسلام السياسي أن نعمل على تجديد فهم الإسلام وأقصد هذا النشاط الذي بدأ في السبعينات وكان ينادي بالعودة إلى أصول الإسلام بعيدا عن الأساطير الموروثة عن التمسك بالتقاليد[2].

---

(1) – فهد بن صالح العجلان، "أسلمة العلمانية"، **مجلة البيان**، العدد 288، أوت 2012.

(*) – عالم سياسي ومستشرق مدير أبحاث في المركز الوطني الفرنسي للبحوث العلمية، كان مقيما في الشرق الأوسط.

(2) - بلال محمود الشوبكي،" لتغيير السياسي من منظور حركات الإسلام السياسي في الضفة الغربية وقطاع غزة: حركة حماس نموذجا"، مذكرة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية نابلس، فلسطين، 2007، ص25.

ورغم ادعاء البعض أنّ مصطلح الإسلام السياسي هو مصطلح غربي دخيل، فإنّ "راشد الغنوشي" مثلا وهو من أتباع المدرسة الإصلاحية لا يرى حرجا في الجمع بين المصطلحات الغربية والإسلامية، فيمكن أن تصبح الديمقراطية شورى والعكس، أو تجوز المساواة بين البرلمان في العصر الحديث مع أهل الحل والعقد في المنظور الكلاسيكي الإسلامي[1].

**المطلب الثاني: العلمنة والدولة السياق والتأثير**

يعتبر مصطلح (العلمانية) من أبرز وأهم المصطلحات في الخطاب السياسي والإسلامي والفلسفي الحديث، ورغم ذلك فإنه لا يزال مصطلحا غير محدد المعاني والأبعاد بشكل دقيق.

كلمة (العلمانية) هي ترجمة لكلمة "سيكولاريزم" (***Secularism***) الإنجليزية، وهي مشتقة من كلمة لاتينية "سيكولوم" (***Saeculum***) وتعني العالم أو الدنيا، وقد استخدم مصطلح (***Secular***) لأول مرّة مع توقيع "صلح وستفاليا"[*] عام (1648) والذي أنهى مسألة الحرب الدينية المندلعة في أوروبا وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة أي (الدولة العلمانية) أي علمنة ممتلكات الكنيسة، أي نقلها إلى سلطات غير دينية (سلطة الدولة المدنية)، ومصطلح (العلمانية) خلافي جدا ومن أكثر المصطلحات إثارة للفرقة والاختلاف كما يشير إلى ذلك "عبد الوهاب المسيري" في كتابه (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة)[2].

ويرجع "المسيري" هذه الاختلافات للأسباب التالية:

1. شيوع تعريف العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة فقط.
2. شيوع التصور بأنّ العلمانية فكرة ثابتة، بينما هي فكرة متطورة ومتغيرة عبر الزمن.

---

(1) - Azzam S. Tamimi, **Rachid Gaannouchi**, ademocrat within islamism, New York: oxford university press, 2001, P: 218.

(*) – يعتبر صلح " وستفاليا" أول اتفاق دبلوماسي في العصور الحديثة وقد أرسى نظاما جديدا في أوروبا مبني على مبدأ سيادة الدول، مقررات هذا الصلح أصبحت جزءا من القوانين الدستورية للإمبراطورية الرومانية المقدسة، وغالبا ما تعتبر اتفاقية البرينيه سنة 1959 بين فرنسا وإسبانيا جزءا من الاتفاق العام على صلح وستفاليا، وحطيت كثير من الدول الأوروبية الاعتراف الرسمي باستقلالها حسب هذا الصلح.

(2) – عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج1، القاهرة: دار الشروق، 2002، ص 15.

**3.** إخفاق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج شامل وواضح للعلمانية مما أدى إلى الالتباس والإبهام.

**4.** تصور أنّ العلمانية مجموعة أفكار وممارسات واضحة وهي على عكس ذلك.

ويرى "المسيري" أنّ هناك مفهومان للعلمانية في دائرتين متداخلتين:

- **الأولى:** الدائرة الصغيرة وهي العلمانية الجزئية وتعني فصل الدين عن الدولة.
- **الثانية:** شاملة وكبيرة وهي فصل الدين عن الدولة وعن حياة الإنسان في جانبها العام والخاص بحيث تنزع القداسة، ويتحول العالم والإنسان إلى مادة يمكن توظيفها لصالح الأقوى وللاستمتاع بمباهج الحياة ما أمكن.

التعريف التقليدي للعلمانية هو حياد الحكومة وجميع الخدمات العامة في المسائل المتعلقة بالدين[1]، والعلمانية في العربية بفتح "العين" ليست منسوبة إلى العلم بل إلى العالم، والنسبة إلى العالم ينبغي أن تكون العالمية، ولكن انحراف الألسنة هو الذي أدى إلى هذا التحريف والذي قد يكون بشكل متعمد للإبهام بأنّ الكلمة منسوبة إلى العلم[2].

(معجم أكسفورد) يقدم لنا شرحا لكلمة (***Secular***) بأنها:

**1.** دنيوي أو مادي، ليس دينيا ولا روحيا مثل السلطة اللادينية والحكومة المناقضة للكنيسة.

**2.** الرأي الذي يقول إنه لا ينبغي أن يكون الدين أساسا للأخلاق والتربية[3].

أما (معجم وبستر) فيقدم لنا تعريف لـ"العلمانية" (***Secularism***) بأنها:" العقيدة التي ترى أبعاد الدين عن الدولة والتعليم والأخلاق، وأن تكون جميعا مستقلة وبعيدة عن تأثير الكنيسة والمؤسسات الدينية وهذا التعريف يأخذ في الحقيقة موقف مواجهها للدين[4].

---

(1) - Marco Mavromars; "The definition of secularism", **social commentary**, Vol 3, issue 5, February 2007.

(2) – محمد علي البار، **العلمانية جذورها وأصولها**، ط1، دمشق: دار القلم، 2008، ص 26.

(3) – صلاح الصاوي، **موقف الإسلام من العلمانية**، ط1، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2001، ص 8.

(4) - Akkel Bilgeami, "Secularism: its content and context", social science research council (SSRC) working papers, P: 3.

ومصطلح "العلمنة" (***Secularization***) هي تحويل ممتلكات الكنيسة ومؤسساتها إلى الدولة لخدمة الأمور الزمنية، وهذا الكلام يتفق مع ما جاء في (معجم وبستر)، وهو مطابق تماما لتعريف "المسيري" عن العلمانية الجزئية (فصل الدين عن الدولة)، والعلمانية الشاملة وتعني فصل الدين عن الدولة وعن حياة الإنسان في جانبها العام والخاص[1].

ونشأة العلمانية تعود إلى إخفاق المسيحية وعجزها عن معالجة مشكلات المجتمع، وبروز الانحرافات والتناقضات في بعض النصوص وهو ما دفع الكاتب الإسباني "سرفانتس سافيدرا" (Meguel Desevantes Savedra) إلى كتابة روايته الشهيرة (دون كيشوت: ***Don Quixote of Lamancha***) بين (1605– 1615) يتهكم فيها على حماقات الإنسان وما دفع الفيلسوف الألماني "فريديريك ويلهلم نتشيه" يقول: لقد مات المسيح مبكرا جدا، ولو أنه عاش ليبلغ عمري لتراجع بنفسه عن عقيدته"، وهو بذلك ينتقد الدين النصراني الذي عرف تطورات وانحرافات كثيرة فقد ظهر في دين النصرانية مذهب كنسي بعيد عن رسالة النبي "عيسى" عليه السلام، فظهر تقديس الشهداء ثم "نظام الإكليروس"[*]، وظهر لقب المطران، والحكم المختار، وخادم للرب، ومكرس للإسرار، ووسيط، والأسقف، ونظام العماد، والقرابين المقدسة، وكان الأساقفة يجتمعون في المجتمع الكنسي ليقرروا العقائد والتعاليم والطقوس وبذلك ظهر "نظام اللاهوت" (***Theology***)، وامتد تأثير الوثنية اليونانية والرومانية في الفكر الأوروبي، كما أنّ مجيء النصرانية إلى أوروبا أدخلها في صراع طويل مع الوثنية ابتدأ بالصمود بالتنازل، ويمكن إيجاز موقف الفكر الأوروبي من الدين من خلال العصور الخمسة التاريخية التالية[2]:

1. **عصر الظلمات (*Dark Ages*)**: يمتد من سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية (476م) حتى نهاية القرن الثاني عشر، وتسمى "العصور الوسطى"(***Meddle Ages***).

---

[1] – محمد علي البار، **مرجع سابق**، ص 28.

[*] – إكليروس كلمة يونانية المقصود بها أصحاب الرتب الكهنوتية الذين يخدمون شعب الله (المؤمنون) من أساقفة وكهنة وشمامسة وهو يحملون صوت الشعب إلى الله ويحملون سر الله وكلمته إلى الشعب، والإكليريكي أحد رجال الأكليروس هو من يقول:" الرب هو نصيبي وميراثي"، والكلمة اليونانية إكليروس (Clergy) وتعني "النصيب".

[2] – عدنان علي الرضا النحوي، **المسلمون بين العلمانية وحقوق الإنسان الوضعية**، ط1، الرياض: مكتبة الملك فهد، 1997، ص 27.

2. **عصر النهضة (*The Renaissance*)**: يبدأ من منتصف القرن (14) حتى بداية القرن (16)، وتشير هذه النهضة إلى العودة إلى الثقافة اليونانية والرومانية الكلاسيكية.
3. **عصر الإصلاح (*Reformation Period*)**: تشير إلى حركة الإصلاح الديني ضد الكنيسة الكاثوليكية، وبدأت بالتحدي الذي قام به "مارتن لوثر" ضد البابا سنة (1516)، وانطلق نتيجة لذلك المذهب البروتستنتي.

ورغم أنّ حركة الإصلاح بدأت دينية إلا أنها أثارت حركة إصلاح اجتماعية وسياسية.

4. **عصر التنوير (*Enlightment Period*)**: وتمتد هذه الفترة حتى بداية القرن التاسع عشر، وقد ظهرت خلال هذه الفترة أشدّ الأفكار رفضا وابتعادا عن الدين والتمسك بالعلم والعقل والتجارب، وظهر فلاسفة متعددون دعوا إلى التحرر وكانت أفكارهم وآراؤهم ردة فعل ضد الكنيسة وسلطتها الدينية التي ساءت سمعتها.
5. **العصر الحديث (*Modern Age*)**: وهو امتداد للانفصال عن السلطة الدينية الذي برز مع العصور السابقة، وفيه ظهرت الاشتراكية والشيوعية وانطلقت العلمانية وأعلنت معظم دول أوروبا نفسها دولا علمانية.

كما يشير المؤرخ البريطاني "ويلز" أنّ رجال الدين في النصرانية أصبحوا كهنة يقومون بالطقوس التعبدية ويحتكرون الوحي، فأصبح لهم نفوذ هائل على أرواح الناس، وكانت تلك نقطة البداية الخطيرة التي أدت إلى الطغيان الذي مارسته الكنيسة ورجال الدين[1].

جاءت العلمانية وهي تعتقد بأنّ أي مخطط من مخططات الحياة الإنسانية يجب أن يصدر عن عقل الإنسان المجرد، كما أنّ العقيدة وجميع النشاطات الروحية مقصورة على النطاق الفردي الخاص دون أن تكون لها علاقة بالمجتمع أو الدولة[2].

وقد اتسع مجال الدلالي لمفهوم العلمانية على يد "جون هوليوك" (1817-1906) والذي عرّف العلمانية بأنها:" الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق

---

[1] – محمد قطب، **العلمانيون والإسلام**، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1994، ص 12.
[2] – عماد الدين خليل، **تهافت العلمانية**، ط1، بيروت: دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، 2008، ص 58.

المادية، دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض"، المفهوم الجديد الذي جاء به "هوليوك" جاء لتحديد العلاقة بين الدين والدولة، وقد تطور هذا المفهوم ليتحول بمرور الزمن لدى الكتّاب الغربيين إلى قيمة إنسانية وأحد مقومات التقدم الإنساني عامة، بصرف النظر عن الدين أو العرق أو الموقع الجغرافي أو اللغة[1].

المفكر "سعيد النجار" والمتأثر بحركة الليبرالية الجديدة في المنطقة العربية واكب هذا التطور في مفهوم العلمانية وعرّفها بأنها جعل الدين سيدا على ضمير الإنسان، وجعل العقل سيدا على شؤون المجتمع والدولة.

وهي كما يقول "منصف المرزوقي" ليست إلا هاجس منع أيا كان من استغلال الدولة باسم الدين، فيسلم الدين وتسلم الدولة، ولا يسقطان بسبب النوايا والأطماع القذرة[2].

وإن كان البعض يحاول إضفاء طابع القيم الإنسانية على العلمانية، يرى آخرون أنّ العلمانية قد فشلت في استيعاب المجتمع وحقوقه المحددة ولذلك فهي غير قادرة على حماية الأقليات الدينية من التمييز والاستبعاد[3].

**المطلب الثالث: المسألة العلمانية وآثارها في العالم الإسلامي**

المفاهيم الدينية التي كانت سائدة في أوروبا خلال العصور الوسطى كان لها الأثر البالغ في التسلط والطغيان الكنسي، والذي شكل المناخ والجو المناسب والحقيقي لنشأة العلمانية ونموها في المجتمعات الأوروبية المسيحية بشكل تدريجي، وقد قامت العلمانية على مبدأ الفصل الديني والمدني وأفضت إلى الانشطار بين ثنائية الدولة والكنيسة، وثنائية التعليم الديني والمدني، وثنائية السلطة الزمنية والروحية[4]، ومن خلال السياق يتضح لنا أنّ العلمانية هي فكرة تمخضت نتيجة صراع دامي وطويل بين طبقات المجتمع ورجال

---

(1) – مجدي خليل،"فك الالتباس حول مفهوم العلمانية"، **مجلة الحوار المت**مدن، العدد 3657، 2012/03/04.

(2) – مصف المرزوقي،" العلمانية مفهوم للترك أم للتبني"، المعرفة موقع الجزيرة نت، على الرابط:
http://www.algazeera.net/pointsfview/pages/21.[18/11/2012, 17:20]

(3) - Rajeev Bhargava, "Political secularism", published in band book of political theory, John Dryzen, oxford university press, oxford 2006, PP. 636-655.

(4) – عدنان محمد زوزور، **جذور الفكر القومي والعلماني**، ط3، بيروت: المكتب الإسلامي، 1999، ص 155.

الدين في أوروبا، أفضى في الأخير إلى انتصار القيم المادية والعقلانية على القيم الدينية[1].

غير أنّ مسألة الصراع بين المسحية والعلمانية ليست بشكل مماثل بالنسبة للإسلام، فمعتقدات العالم الإسلامي لم تتأثر بنفس الطريقة التي تأثرت بها معتقدات الرجل الغربي وما أصيب به من ظلم كنسي وكهنوتي، كما أنّ الإسلام كدين أو حضارة لم يتعرض إلى ذلك الانحراف والتشويه الذي مسّ المسيحية ونجم عنه تيار العلمنة، غير أنّ تأثر المسلمين بالغرب وبطرق تفكيرهم وتفاعلهم مع المنجزات العلمية والتكنولوجية أثر على فهمهم وتعاملهم، إضافة إلى عوامل الارتباك والجهل بوعي أو غير وعي، وهو ما جعل كثيرا من المفاهيم ومنها مفهوم العلمانية يتسبب بكثير من الالتباس والغموض في الوسط الإسلامي[2].

هذا التأثير كان نتيجة تحقيق معظم دول العالم الإسلامي الاستقلال السياسي في منتصف القرن العشرين، وشهدت فترة ما بعد الاستقلال ظهور دول في العالم الإسلامي تأثرت بالنمط الحديث للتنمية كما تأثرت بشدة بالنماذج العلمانية الغربية، وفرض منطق التحديث من قبل الحكومات والنخب الغربية التي كانت بمثابة جهات استشارية تعتمد عليها النخب الحاكمة في الدول الإسلامية حديثة الاستقلال[3].

كما لعبت الفلسفات المادية في الغرب دورا بارزا في بلورة الفكر العلماني وتسويقه إلى بقية المجتمعات الأخرى ومنها الإسلامية، وقد برز عدد من الفلاسفة الذين ربطوا أمور الحياة بالظواهر المادية وسوغوا لها بحيثيات طبيعية من أمثال "كانط" و"ديكارت" و"فرويد"، وقد وجدت تيارات فكرية داخل العالم الإسلامي تروج لهذه الأطروحات وتتبناها[4].

---

(1) – نزار النهري، "العلمانية والإسلام"، **مجلة الحوار المتمدن**، العدد 2671، 2009/06/08.

(2) - Syed Muhammad Naquib Al-Attas, **Islam and Secularism**, second impression, Kuala Lumpur: international institute of Islamic thought and civilization (ISTAC), 1993, P: 15.

(3) - John L. Esposito, "Rethinking Islam and secularism", association of religion Data Archives (ARDA), 1998, P: 2.

(4) – إنعام أحمد قدوح، **العلمانية في الإسلام**، ط1، بيروت: دار السيرة، 1995، ص 52.

تسللت الأفكار العلمانية إلى العالم الإسلامي وتوغلت يوما بعد يوم مستغلة حالة الضعف التي سادت العالم الإسلامي مع تهاوي دولة الخلافة العثمانية، والتي كانت بمثابة حائط الصد الأخير الذي يحمي البلاد الإسلامية من المد الاستعماري الغربي، وقام الرئيس التركي العلماني "مصطفى كمال أتاتورك" في الثالث من شهر مارس عام (1924) بإلغاء الخلافة الإسلامية وإعلان فصل الدين عن الدولة وإلغاء المحاكم الشرعية، ووزارة الأوقاف وطرد الخليفة "عبد المجيد الثاني" آخر خليفة عثماني وأفراد عائلته من البلاد، كما قام بمجموعة من الإجراءات حتى يكرس الطابع العلماني للدولة بهدف فصل تركيا عن جذورها الإسلامية فقام بإلغاء كتابة اللغة التركية بالحروف العربية، وأمر بترجمة القرآن إلى اللغة التركية وجعل الأذان باللغة التركية واتخذ التقويم الغربي تقويما رسميا بديلا عن التقويم الإسلامي[1].

وكان لهذا العمل وقع مؤثر على العالم الإسلامي حيث مثل هذا الأمر تحطيما لأعظم مؤسسة إسلامية ظلت المحور الرئيسي للفكر السياسي الإسلامي ونظرياته في السلطة، و قد اعتبر الغربيون ذلك انتصارا وتفوقا لإستراتيجيتهم الرامية لاحتواء العالم الإسلامي ونهب ثرواته، أما العلمانيون العرب مسلمون ومسيحيون فعدوه نهاية منطقية النظام متحجر منع المجتمع الإسلامي والعربي من التأقلم مع حضارة العصر ومفاهيمه[2].

ومن هؤلاء "نصر أبو زيد" في كتابه (نقد الخطاب الديني)، و"هشام صالح" في كتابه (الإسلام والانغلاق اللاهوتي) الذي أكد فيه على أنه لا يوجد فرق بين الإسلام الرسمي والإسلام المتطرف ولا بين المتشدد والمعتدل[3].

ويرى الدارسون أنّ بذور العلمانية في المنطقة العربية والإسلامية بدأت مع الحملة الفرنسية على العالم الإسلامي ،وأنّ أول ظهور للعلمانية كان بمصر مع حملة "نابليون" تعبيرا عن روح الثورة الفرنسية وأنها اتخذت طابعا رافضا لكل ما هو ديني، ويرى

---

(1) – راغب السرجاني،" العلمانية والعالم الإسلامي"، موقع قصة الإسلام، على الرابط:
http://islamstoty.com/ar/[19/11/2012, 10:00]

(2) – محمد كامل ضاهر، **الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ط1، بيروت: دار البيروني للطباعة والنشر، 1994، ص 242.

(3) – مصطفى باحو، **العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام**، ط1، القاهرة: المكتبة الإسلامية، 2011، ص 293.

الدكتور "محمد البهي" أنّ الاتجاه العلماني نشأ وتبلور في ظل الثورة الفرنسية منذ (1789) بعد أن رفض الأوروبيون الخضوع للكنيسة الكاثوليكية، ومن هنا ترك المجتمع الاعتماد على الله، وانتقل هذا الأمر إلى محيط المجتمعات الإسلامية أي بمعنى الابتعاد عن الدين في التوجيه وفي التربية والتشريع وفي نظام الحكم، وأصبح يفهم من هذا المصطلح "العلمانية" ذلك الاتجاه الإنساني المستقل عن السلطة الدينية وعن إتباع علماء الدين المسلمين[1].

شكلت الحملة الفرنسية على قلب العالم الإسلامي (مصر والشام) ملامح الحملات العلمانية اللاحقة، والملاحظ في نتائج هذه الملامح أنها ولدت الآثار المطلوبة لقيام العوامل المساعدة للغزو الفكري المنظم، كما أنّ هذه الحملة حققت نجاحا ملحوظا في الغزو النفسي والاجتماعي للمسلمين ومن ثم استعدادهم للتلقي عن هذا المنتصر حضاريا، فالحملة الفرنسية أطلقت قبل رحيلها بوادر المشروع العلماني والتغريبي في المنطقة[2].

وكان الهدف الأساسي هو خلق ثقافة عربية تقوم على أساس الفكر الغربي منعزلة عن الفكر الإسلامي وقيم القرآن والإسلام والشريعة الإسلامية، وذلك كمقدمة للانصهار في الفكر الغربي وفقدان الذاتية والشخصية الإسلامية، وبالتالي تكريس الطابع العلماني بشكل مطلق[3].

لقد غزت العلمانية المشرق الإسلامي منذ وقت طويل بتخطيط من الأوروبيين، بنشر محاسنها وإظهار تفوق أهلها، وفي الجانب الآخر إحباط كل بادرة يقظة للشعوب الإسلامية التي تغزوها و زرع بذور الفشل والقلق لديها.

أما في بلدان المغرب فلم تشذ هي الأخرى عن المدّ العلماني الذي أصاب المشرق العربي، وهنا تجدر الإشارة إلى التجربة البورقيبية في تونس والتي أفضت إلى هز البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية في التراث الإسلامي، ويصف المفكر

---

(1) – السيد أحمد فرج، **جذور العلمانية**، ط1، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1985، ص 13.

(2) – خالد أبو الفتوح،" جذور العلمانية والتغريب في العالم الإسلامي"، ملتقى طلاب العلم، على الرابط: http://www.salahmera.com/vb/showthred-php.[12/11/2012, 14:30]

(3) – كمال الدين عبد الغني المرسي، **العلمانية والعولمة والأزهر**، ط1، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1999، ص 23.

الإسلامي "محمد أركون"[*] إصلاحات بورقيبية بقوله:" إنّ القيادات الوطنية التي تعلمت في المدارس والجامعات الفرنسية (بورقيبة وزملاؤه والمهدي بن بركة) كشفت عن فشل الاستعمار وذلك بنشر الأفكار الليبرالية في سياق عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وليس في سياق الإسلام التقليدي، وهذا هو تفسير الإصلاحات التي أجراها بورقيبة (والتي مست مسائل مهمة متعدد الزوجات الطلاق رمضان...)"[1].

وهكذا تحققت العلمانية ذات السمة الغربية، أي فصل الدين عن الدولة في المجتمع الإسلامي كخطوة أولى نحو التخلص من أسس الإسلام، والعلمانية في رأي أركون استعانت بالليبرالية في مجالات الاقتصاد والتعليم والأخلاق.

وكان رد الفعل عنيفا ضد العلمانية من قبل الفئات الاجتماعية الإسلامية باعتبار أنها تمثل أيديولوجيا غربية ممتزجة بمفاهيم الإلحاد والمادية، وقد أدت الاستجابة العنيفة إلى رفض الإلحاد الذي تتبناه العلمانية، وهذا ما يفسر صعود الأصولية الجديدة كوسيلة لعلاج الإلحاد، وقد استند الأصوليون الجدد إلى المبادئ التالية[2]:

1. رفض النظرية العلمانية التي تتخذ من العلم غطاء لها.
2. رفض العبودية للإنسان المتأله سواء كان استعماريا أو حاكما متسلطا.
3. إثبات أن الإسلام دين العلم والحضارة والدافع الحثيث نحو أعلى درجات التقدم.

هذه الأطروحات المناهضة لتيار العلمنة لم تقتصر على العالم الإسلامي، وإنما امتدت إلى المجتمعات الغربية الحديثة من خلال امتداد وصعود اليمين المسيحي في عديد الدول الغربية[3].

---

[*] – محمد أركون: مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري راحل (1928-2010) ولد في بلدة تاوريرت ميمون (آث يني) بالقبائل درس الأدب والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر ثم بتدخل المستشرق الفرنسي "لوي ماسنيون" قام بإعداد التبريز في اللغة والآداب العربية في جامعة السربون واهتم بفكر المؤرخ "ابن مسكويه" الذي كان موضوع أطروحته، من مؤلفاته (الفكر العربي)، (الفكر الإسلامي)، (العلمنة والدين).

[1] – مراد وهبة ، **الأصولية والعلمانية**، ط1، القاهرة: دار الثقافة، 1995، ص 62.

[2] – **المرجع نفسه**، ص 63.

[3] - Ahmet T. Kuru, "A research note on islam, democracy and secularism", insight turkey, Vol 11, N° 4, 2009, P: 34.

**المطلب الرابع: الأحزاب الإسلامية والجدل الإيديولوجي حول الدين الدولة والعلمنة**

تتنصّل العلمنة من كل التزام عقدي وعن كل دين من الأديان أو أية فلسفة من الفلسفات، تاركة هذه المعتقدات لضمير كل مواطن وقناعته الشخصية، هذه العلمنة لا تأخذ أي موقف عقائدي بل تبقى حيادية من حيث العقيدة هذا لا يعني بالضرورة إقصاء الدين عن المجال العام وعن حياة الأمة و توجهاتها ومؤسساتها، فالدولة التي تعبر عن الإرادة الشعبية لابد لها أن تستلهم تراث شعبها بما يتضمنه من دين وقيم ومبادئ، وأن تستوحي منه أهدافها وتطلعاتها وروح شرائعها ومناهجها التربوية ومفهومها لكافة المجالات الحيوية كالعمل والزواج والأسرة والملكية،ومن بين المفاهيم السلبية للعلمانية أنها تنزع إلى تقليص الدين عن المجال العام وتحصره ضمن الجماعات الدينية (وإن فتحت لهذه الجماعات نوافذ على المؤسسات العامة في مجال الإعلام والتعليم...) وقد تكون هذه الجماعات قوية ونافذة في حين أنّ الجو العام للمجتمع قد يكون غريب بالكلية عن قيم تلك الجماعات، كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية فالقيم السائدة في المجتمع هي قيم التنافس على الكسب النفوذ ،وهي بذلك على النقيض تماما مع القيم الإنجيلية التي تتبناها الجماعات الدينية في أمريكا[1].

في العالم الإسلامي ظهرت الأحزاب الدينية وتبنّت في البدء مشروع إعادة الخلافة وإعادة تطبيق الشريعة في كل شؤون المجتمع مع اختلاف الأساليب في مختلف البلاد العربية والإسلامية، فأنشأ "حسن البنا" الإخوان المسلمون في مصر،وأنشأ "أبو الأعلى المودودي" الجماعة الإسلامية في باكستان، وأنشأ "تقي الدين النبهاني" حزب التحرير في فلسطين[*]، ثم أنشئت أحزاب وجماعات أخرى على مدار السنين اللاحقة، وقد ضغط الغرب ومن يسير في فلكه وتوجهاته من أجل جعل الأحزاب الإسلامية شبيهة بالأحزاب المسيحية الديمقراطية في أوروبا، بمعنى أن يصبح النظام الديمقراطي العلماني الليبرالي

---

[1] – كوستي بندلي، "العلمنة والإيمان"، **مجلة النور**، العدد 8، 1986/09/11.

[*] – حزب التحرير تكتل إسلامي يدعو إلى إقامة الخلافة الإسلامية، تأسس في القدس مطلع عام 1953 على يد القاضي "تقي الدين النبهاني" بعد تأثره بسقوط الخلافة الإسلامية. نظم النبهاني جماعته كحزب سياسي وسمى قيادته بالإمارة يتولاها أمير الحزب الذي يتم انتخابه داخليا، وكان النبهاني هو الأمير المؤسس وقاد الحزب حتى وفاته عام 1977، وقد حظر الحزب في عديد الدول العربية.

هو المرجعية الأولى والعليا، وأن يحتفظ الأشخاص في هذه الأحزاب بسلوكهم الديني في محيطهم الخاص دون نقله إلى الفضاء العام[1].

الأحزاب والجماعات الإسلامية رغم اختلافها وتنوعها فإنها تشترك في مسألة أسلمة المجتمع وتغيير أساسيات النسيج الاجتماعي، وهي تعتقد أنّ مجتمعاتها لا تعيش وفقا للمبادئ الإسلامية، ولذلك فالهدف الديني لها هو مزيد من الإسلام في المجتمع، وفيما يتعلق بالجانب السياسي فهي رغبة الإسلاميين وقناعاتهم المشتركة في التغيير الجذري للمجال السياسي عاجلا أم آجلا، وذلك إما بتنفيذ مشروع الأسلمة للجزء السفلي للمجتمع أو تنفيذه من فوق، ولكن من الواضح أنّ أسلمة المجتمع لا يمكن أن تكون كاملة حتى يتم استبدال النظام السياسي القائم، وهي بذلك تختلف عن الأحزاب المسيحية في أوروبا أو الهندوسية أو اليهودية التي لا تسعى لإسقاط النظام[2].

السّمة المعاصرة للحركات السياسية الإسلامية أنها لا تنظر إلى الدين كونه مجرد عقيدة لاهوتية مقتصرة على الصلاة والعبادة والطقوس الخاصة ولكن أيضا كوسيلة توجه الحياة الجماعية سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وسلوكيا،وهذا الإدعاء يرى بأنه ينبغي للمسلمين أن يكونوا "دولة إسلامية"، دولة فيها القانون يسري على الجميع وتستند على مبادئ الشريعة الإسلامية[3].

نظام الحكم الذي تروج له بعض الأحزاب الإسلامية الحديثة يتأثر بالقيم الليبرالية ويتسع لروح التدين، ويمكن للدولة الإسلامية التي تحركها الشريعة (القانون الإسلامي) ومفاهيم الحاكمية أن تستوعب مبادئ الديمقراطية على أساس سيادة الشعب[4].

يصور المفكر "عبد الإله بلقزيز" التنازع القائم بين دعاة مشروع الدولة الإسلامية والمعسكر الآخر الداعي إلى ضرورة علمنة الدولة في العالم العربي والإسلامي بأنه

---

(1) – غازي التوبة، "واجب الإسلاميين في تونس ومصر"، منبر الأمة الإسلامية للبحوث والدراسات، على الرابط: http://www.al-ommah.org/cureent-issues/3372.html.[19/11/2012, 21:38]

(2) - Robbert AF L. Woltering, "the roots of islam popularity", third world quarterl, Vol 23, N° 6, 2002, PP: 1133-1143.

(3) - Mehdi Mozaffari, "What is islamism? History qnd definition of a concept", totalitarian movements and political religions, Vol 8, N° 1, 17-33, March 2007, P: 20.

(4) - Lily Zubaidah Rahim, "To wards a post-islamist seculirism in the muslim world", papier presented at the 6th ECPD (European consortium of political research) conference, university of Reykjavik, Iceland, 25-27 August 2011, P. 2.

يكشف عن العلاقة بين المجال السياسي والديني، ويضعنا أمام حقيقة معرفية ذات اعتبار أنّ جدل الفريقين في موضوع تلك العلاقة "جدل إيديولوجي" بامتياز ويتحاشى القراءة الصحيحة للواقع، ويخضع هذه العلاقة إلى مطالب السياسة ومطالب التجييش والتعبئة النفسية لجمهور الفريقين في المرحلة الراهنة، والمشكلة كما يرى ليست فقط في هذا النوع من الجدل العقيم الذي يجانب المقاربة العلمية المطلوبة والجادة ولكن أيضا في قضية هي على جانب كبير من الحساسية والخطورة وهي تزويد جمهور الفريقين على نحو خاص بالطاقة الكافية للإفناء المتبادل في معركة هي بالأساس معركة السلطة لا غير، وفي سبيل السلطة يهون كل شيء حتى المبادئ والقيم[1].

وهناك أحزاب إسلامية هي في الحقيقة إفراز مجتمعي، تقوى بفعل إقصائه ومواقفه المعارضة المستقطبة لعدد من الفئات الاجتماعية، وكعادة الأحزاب التي يطول عمرها الزمني في مجال المعارضة تغيب عنها كثير من المعطيات الخاصة بتدبير العمل الحكومي، وفتح المجال أمامها سيجعلها أمام محك وامتحان حقيقي يبرز مقدرتها على الإبداع السياسي من جهة، ويبين حجمها الطبيعي الذي كثيرا ما تم التخويف من حجمه وضخامته، ورغم اختلاف مواقف الحركات الإسلامية المؤيدة والمعارضة فقهيا لمسألة الديمقراطية، فإنها ترى في مشاركتها في العملية السياسية الديمقراطية القناة السلمية الوحيدة المتاحة للتأثير في السياسات الداخلية والخارجية[2].

التصور الذي تقدمه الأحزاب الإسلامية بشأن نموذج الدولة المقترح والملائم وعلاقة المجال الديني بالمجال السياسي هو تصور لا يزال يكتنفه كثير من الغموض واللبس، وهو في الحقيقة يُعبر عن أزمة مستمرة تكمن في هشاشة مشروعية الأنظمة السياسية والدول بل في فكرة الأمّة نفسها، ويعتقد "أوليفيه روا" أنها تكمن أيضا في أنظمة الحكم الأوتوقراطية والتشرذم القبلي والعرقي والديني وفي النمو الديمغرافي وفي إفقار الطبقات الوسطى وصعود الكتل الشعبية الغير متمدنة وفي بطالة المتعلمين والأزمة هي

---

(1) – عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة**- دور الحركة الإسلامية في صنع المجال السياسي-، ط1، الدر البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001، ص 55.

(2) – باقر سلمان نجار، "الأحزاب الدينية أوجه التعاطي مع الديمقراطية"، مركز آفاق للدراسات والبحوث (AAFAQ)، 2013/01/13، على الرابط:

http://aafaqcenter.com/index-php/post/1579

أيضا أزمة النماذج والأنماط : العلمانية، الماركسية والقومية، وأزمة الدولة في الدول الإسلامية ليست نتاج الثقافة السياسية الإسلامية إنها أعراض أزمة الدول في كافة بلدان العالم الثالث كما يرى "روا"[1].

ولتوضيح الأساس الأيديولوجي للحركات الإسلامية فإنّ "سامي زبيدة" يقترح وضع تصنيف ثلاثي يتضمن ثلاث تيارات وهي على التوالي: الإسلام المحافظ والإسلام الراديكالي والإسلام السياسي، فالإسلام المحافظ يسعى في المقام الأول إلى سيطرة المعنوية والاجتماعية والفكرية على المواطنين ويمثل لهذا النوع بدول الخليج خاصة السعودية، وأفضل مثال بالنسبة للنوع الثاني الجماعات الإسلامية المصرية التي تتبنى فكر "سيد قطب" والساعية للإطاحة بالأنظمة الحاكمة، والنوع الثالث أي الإسلام السياسي فيسعى لإصلاح المجتمع والسياسة ويمثل الاستمرارية مع أجندات الأفكار والتيارات القومية واليسارية[2].

الأحزاب والحركات الإسلامية تنشط عموما بأثر من بيئتها نحو الفعل والتجريب أكثر منها نحو التنظيم والتحرير، فلا عجب أن ينكشف مفهوم "الدولة الإسلامية" وتتضح مدى عموميته والانقسام حول مدلولاته داخل الصف الإسلامي عند وضعه على محك التجربة والاختبار، ذلك أنّ مشكلات الواقع وصعوبة تجاوزها تتبدد أمامها الوعود والأماني بتحقيق مشروع الدولة الإسلامية، كما أنّ الطرح الذي تنطلق منه الحركة الإسلامية في محاولتها الربط بين السياسة والدين وتأثير الإسلام وتصوراته العقدية والقيمية على هوية المجتمع ومكوناته المختلفة والمتباينة هو طرح يفتقد لكثير من الوضوح والدقّة، والمشكل يكمن في ترتيب هذه العلاقة – علاقة الدين بالسياسة- وتنظيمها، وإعادة بناء مفاهيم السياسة والدولة، والانتقال من مفهوم الدولة الإسلامية واعتباره تصورا ناجزا مكتملا يتم استدعاؤه ليعالج مشكلات الواقع بصورة آلية، إلى التعامل مع هذا المفهوم باعتباره مهمة لابد من بنائها وتوضيح صورتها وتحديد طبيعتها في ظل الواقع المعاصر بكل تجلياته وتعقيداته وبما يتناسب معه، فرفع شعار الدولة

---

(1) – أوليفيه روا، **مرجع سابق**، ص 9.

(2) - Are Knudsen," Political islam in the middle east", cnr. Michlsen institute development studies and human rights, 2003, P: 4.

الإسلامية لا يمثل في الحقيقة إجابة على مشكلات المجتمع، والإسلام رغم تناوله جميع جوانب الحياة ومنها الجانب السياسي على وجه الخصوص إلا أنّ الدولة ليست معطى جاهزا عنده، وإنما أوكل هذا الأمر إلى جهد البشر في كل زمان ومكان، وعليه فإن السؤال الذي يبرز في الأخير هو: كيف تحكم الدولة في إطار الشريعة؟ ولمن تكون السلطة فيها؟، فيجيب "عبد الوهاب أحمد الأفندي" أن الدولة في الإسلام "يجب أن تقوم على الانقياد الطوعي للشريعة، لأنه بخلاف ذلك إن أجبرت غالبية المواطنين على إتباع الشريعة لأي غرض سوى رغبتهم المخلصة في إرضاء الله فلن تكون هذه الدولة كيانا سياسيا إسلاميا بل نظاما للاستبداد والطغيان"[1].

**ملخص الفصل الأول**

في الفكر الإسلامي والعربي المعاصر كانت الحاجة ماسة إلى تطوير مفهوم الحزبية بعد سقوط الخلافة الإسلامية العثمانية مع أوائل القرن العشرين، وبعد إقصاء الشريعة الإسلامية عن الحكم وظهور الفكر العلماني، مما حدى بكثير من التيارات الإسلامية إلى تشكيل أحزاب سياسية تعمل على إعادة بعث مفهوم الخلافة الراشدة واستئناف الحياة الإسلامية ومحاربة مظاهر الفساد والاستبداد.

وكان من أبرز الجماعات الإسلامية التي اهتمت بالبعد السياسي جماعة الإخوان المسلمين التي أسّسها "حسن البنا" وأول حزب إسلامي كان حزب التحرير الذي أسّسه "النبهاني"، ومن ثم أثير الخلاف بين الفقهاء والمفكرين المسلمين في شرعية قيام هذه الأحزاب والجماعات وفي توجهاتها وبرامجها وأهدافها.

ومثّل الإسلام في فكر التيار الإسلامي التقليدي نظاما شاملا وأيديولوحية سياسية تسعى إلى استعادة وتحقيق "يوتوبيا" الخلافة الراشدة في شكل الدولة الإسلامية في العصر الحديث بحجّة أن الإسلام قد احتوى على كل الإجابات والحلول للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية التي تواجه البشرية في كل العصور.

ومع صعوبة تحقيق الأهداف المثالية على حيز الواقع لأنها تقع في مجال الغايات (***Realiss of Ends***) كما يعتقد المفكر "كارل بوبر"، يمكن أن نفهم سبب تعثر تجربة

[1] – عبد الوهاب أحمد الأفندي، **مرجع سابق**، ص 200.

الدولة الإسلامية في بعض الأقطار الإسلامية المعاصرة وفشلها، ووجود فرق هائل بين مثال الخلافة الراشدة المنشودة وما حققته الدولة الإسلامية بالفعل على أرض الواقع، فأصبحت الدولة الإسلامية بمجرد تنزيلها من عالم المثال إلى أرض الواقع مؤسسة اجتماعية تؤدي مهامها في إطار التاريخ وصيرورة الزمن والحياة اليومية التي تتسم بالتعقيد والنزاع والجشع البشري والاصطدام مع رؤى وأهداف الأحزاب السياسية الغير إسلامية.

في المقابل تبنت الأحزاب والحركات الإسلامية نموذج الهوية الإسلامية الجامعة، وهو نموذج يقوم على أنّ الهوية الأساسية هي الهوية الحضارية الإسلامية وكل الهويات الأخرى هي هويات فرعية، باعتبار أنّ أهم مميزات الحضارة والدولة الإسلامية تاريخيا أنها دولة وحضارة عابرة للقومية، وتقوم على صهر القوميات وتوحيدها وتجاوز التعصب القومي والوطني، وهو ما يميزها عن الحضارة الغربية التي تستمد قوتها من الانتماء القومي.

إنّ نظام الخلافة حمل أشياء بني عليها مفهوم الدولة الحديثة، وأخرى شكّلت جزءا من الإرث الإمبراطوري الفارسي واليوناني، كما لا يمكن النظر إلى التاريخ السياسي الإسلامي على أنه تاريخ حكم ثيوقراطي (دولة دينية).

بعض الحركات الإسلامية تجد في الدين مصدرا مقابلا لشرعية فرض التداول على السلطة وإزاحة النخب الحاكمة، وفي نفس الوقت فإنّ المرجعية الدينية ودورها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تثير إشكالات كبرى في علاقة الدين بالسياسة والسياسة بالدين، ومن خلال ذلك فهناك من يميز بين ما يسمى بالنظام السياسي في الإسلام الذي يشير إلى مجموعة القواعد والمبادئ والأهداف التي تحدد نمط ممارسة السلطة العامة في المجتمع، وبين مصطلح الدولة الذي يعبر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر القومي الحديث السائد.

# الفصل الثاني

## الأحزاب الإسلامية ومنطلقات النجاح والفشل

## (حزب العدالة والتنمية التركي نموذجا)

**تمهيد:**

الحركات والأحزاب السياسية عموما اعتمدت في بداياتها على مجال الدعوة والتركيز على مسألة القيم وحمل المجتمع على قبول المشروع الإسلامي الداعي إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، غير أنّ هذا المشروع اصطدم بجملة من العقبات والتحديات والظروف المعقدة داخليا وخارجيا، وأمام موجة التحديث والتغريب وتطور المجتمعات المعاصرة، كانت المحصلة والنتيجة فشل المشاريع والأفكار التي تبنتها هذه الحركات.

وكان السؤال المركزي الذي يطرح نفسه بقوة وقبل تجسيد هذه المقاربات على أرض الواقع هو: هل يمكن إيجاد شعب يقبل أولا بتحكيم الشريعة في كل مناحي الحياة وفق الرؤية التي ترسمها هذه الحركات والأحزاب؟

وكان التحدي الأكبر الذي يقف في وجه هذه التيارات السياسية الإسلامية هو البحث عن الوسائل والأفكار والبرامج التي يمكن من خلالها الوصول إلى رسم إطار نظري وعملي ومقاربة تصورية لدولة حديثة تستجيب لمتطلبات وطموحات الشعوب العربية والإسلامية، والبحث أيضا عن هوية جامعة تكون أساسا ووحدة جوهرية في تشكل معالم هذه الدولة المأمولة.

من هنا بدأ يظهر التركيز والاهتمام على تجربة حزب العدالة والتنمية التركي، في ظل الانتصارات الانتخابية المتتالية وأيضا الانجازات الداخلية والخارجية التي حققها، وباتت تجربة هذا الحزب في مجال البناء والتحديث مادة للتأمل والبحث والتفكير والنقاش خاصة من قبل النخب والجماعات السياسية والفكرية في العالمين العربي والغربي، الأمر الذي شكّل ظاهرة حظيت بالكثير من التعبيرات مثل "العصر التركي"، و"العثمانية الجديدة"، ولكن هل يمكن اعتبار هذه الظاهرة "نموذجا" يمكن تمثّله والسعي إلى محاكاته ونقله واستنساخه خصوصا بعد فشل المشروع الإسلامي في العالم العربي وبعد الحراك السياسي والشعبي الذي شهده مؤخرا.

## المبحث الأول: تجارب الأحزاب السياسية الأحزاب بين التأصيل والممارسة

### المطلب الأول: الأحزاب السياسية الإسلامية منطلقات التغيير وتحديات الواقع

حقيقة التغيير في العالم الإسلامي كانت ولا زالت تجري في إطار ثقافة مادية غربية فرضت نفسها بكل الأشكال والصور والتداعيات، والغرب يرى في سيادة هذه الثقافة دعامة أساسية لما سماه بـ" النظام العالمي الجديد"[*]، والقائم على قواعد تفكير مشتركة أفرزتها الحضارة الغربية المهيمنة، وأساليب هذه الهيمنة مرت بثلاث مر احل:

- **المرحلة الأولى:** مرحلة العهود الاستعمارية الغربية وتأثيرها على تشكل الهوية الثقافية بتنوعاتها التاريخية واللغوية وباقي المجالات الأخرى.
- **المرحلة الثانية:** الموجة الاستعمارية الثانية على العالم العربي والإسلامي، أو ما اصطلح على تسميتها بالغزو الفكري والثقافي تعبيرا عن حالة التبعية الفكرية والثقافية للغرب.
- **المرحلة الثالثة:** وهي محاولة استيعاب واحتواء الإسلام وتطويع قيمه ومبادئه ومفاهيمه كي تتلاءم مع قيم الحضارة الغربية، وإن كان الهدف المعلن هو القضاء على (الإرهاب)، فإن الإستراتيجية الحقيقية هي حرب مباشرة على الإسلام والمسلمين تعمل على محاولة التدخل والتأثير على البنى العقدية والفكرية والقيمية، ومن بين هذه المحاولات تسخير الحركات الإسلامية بدعوى دمجها في الحياة السياسية وإلحاقها بالمؤسسات الرسمية، وذلك من أجل تحوير هذه الحركات وجعلها تتقارب مع القيم الغربية الرأسمالية والديمقراطية والعلمانية[1].

وهذه القضية تطرح معضلة إيديولوجية بالنسبة للحركات الإسلامية على المستوى العقائدي، فهناك توتر أساسي في الأحزاب والحركات الاسلامية بين فكرة أنّ القانون يجب أن يستند لأمر الله وكلمته (الحاكمية) وبالتالي توافق السياسة ومسألة الحكم مع الشريعة، وفكرة أنّ سياسة الديمقراطية تقوم على أن تصنع القوانين النظام على أساس

---

[*] - النظام العالمي الجديد مفهوم استعمل للدلالة على نهاية مرحلة الثنائية القطبية بين المعسكرين ونهاية الحرب الباردة بينهما وبداية مرحلة جديدة بقيادة قطب واحد رأسمالي تتزعمه الولايات المتحدة وينظر إلى العالم باعتباره وحدة متجانسة تلتقي فيه المصلحة الوطنية بالمصالح الدولية، ويركز هذا النظام على مفهوم الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان وتعزيز دور مجلس الأمن لحل النزاعات وردع الدول الخارجة عن القانون.

[1] – أحمد عمرو،" الأحزاب الإسلامية بين التنظير والارتجالية"، موقع المختار الإسلامي، شبكة النور، على الرابط http://www.islamselect.net/mat/ 95928 [11.12.2012.22h:20].

حكم الأغلبية من قبل البرلمانات المنتخبة بحرية من قبل الناس، والنتيجة هي أنّ المشاركة السياسية للإسلاميين تحتوي على عدد من المناطق الرمادية وتضارب مستمر بين المتشددين الذين يسعون باستمرار لتوسيع المساحة المخصصة لأحكام الشريعة في الأنظمة القانونية والقضائية، وبين المعتدلين الذين يفضلون تفسيرا أكثر ليبراليا من دول قائمة على الشريعة فقط[1].

وبوجه عام يمكن تقسيم الأحزاب والحركات الإسلامية في منطلقاتها وبرامجها إلى قسمين أساسين:

أ- القسم الأول منها ينطلق من مفاهيم راديكالية تعتمد على مبدأ محاولة إحداث تغيير عميق ومفاجئ باستخدام وسائل تميل إلى العنف غالبا في محاولة لإحداثها هذا التغيير.

ب- أما القسم الثاني أو الاتجاه الآخر فيتعمد على مبدأ التغيير التدريجي باستخدام وسائل وأدوات سلمية، وترتبط حركية هذا الاتجاه بتغيير البنية الاجتماعية والثقافية والقيمية للمجتمعات التي تستهدفها هذه الحركات، وهذه المنطلقات مشتقة أساسا من طبيعة الإسلام ذاته كدين يقوم على أساس التغيير التدريجي بشكل يراعي اعتبارات الطبيعة الإنسانية وهو ما بدا في الكثير من مراحل الدعوة الإسلامية في بواكيرها الأولى[2].

وترى "حنان عبد المجيد" أنّ عملية التغيير في الفكر السياسي الإسلامي الحديث[*] لابد من أن تمر بعدد من المراحل المتناسقة على النحو التالي:

1. عرض الإسلام ونشر قيمه وأفكاره بالحجة والبرهان وذلك من خلال عرضه بصورة عصرية مفهومة ووضع برامج لتحويلها إلى حقيقة قابلة للتنفيذ، كما أنّ عالم الدين يجب أن يكون ملما بقضايا وأسس الحضارة العلمية والثقافية ملما بأسس الحضارة الغربية كي يستطيع نقدها بشكل معرفي دقيق.

---

[1]- Marina ottaway and Amr Hamzawy, "islamists in politics: the dynamics of participation", carnegie endowment for international peace, midle east program, number 98, November 2008, P: 05.

[2] - أحمد التلاوي، " الحركة الإسلامية بين العنف والتغيير السلمي"، البصائر، على الرابط:
http://basaer–online.com/asaer/ fr kor/88.marajbat-f .[18-12-2012.16:00].

[*] - تشير الباحثة "حنان عبد المجيد" في كتابها "التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث" بأن معنى التغيير في القران جاء على وجهين: تغيير صورة الشيء دون ذاته، وتبديل الشيء بغيره مستدلة بالآية:" إن **الله لا يغير ما بقوم حتى يغير ما بأنفسهم** "، وأن عملية التغيير الايجابي في الإسلام تقوم على تبديل العناصر الفاسدة في المجتمع مع الإبقاء على جوانب الصلاح فيه ثم تعقبها عملية أخرى هي تنمية هذه الجوانب ودعمها.

**2.** تشكيل حركة أو جماعة تدعو لهذه المبادئ وتتسم بشمولية نشاطها وتضم إليها كل الكفاءات والخبرات العلمية الرائدة والمتفوقة والمتسلحة بالحجّة والبرهان.

**3.** إحداث الانقلاب الاجتماعي وما يرتبط به من تبدل في أفكار الناس وقيمهم ومشاعرهم وآرائهم.

**4.** إقامة الدولة الإسلامية الفكرية وهي محور التغيير وهدفه الأسمى والأساس، كما أنّ التحمل والصبر على الأذى هي الطريقة الأمثل لكسب قلوب أبناء المجتمع سيؤدي في الأخير إلى خلق وعي عام بالإسلام، مما سيخلق رأيا عاما ينادي بإقامة الدولة الإسلامية[1].

بالرجوع إلى جذور الأحزاب والحركات الإسلامية فإنها سعت منذ البداية إلى إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة بشكل فوري وهو ما لم يتحقق واقعيا لعدة عوامل ومنها قمع أنظمة - ما بعد الاستعمار- لهذه الحركات، مما جعل تيارات عديدة منها تتحول إلى العنف المسلح، في حين اختارت حركات أخرى المشاركة السياسية رغم ما انطوت عليه من تزييف وانحراف في العملية السياسية[2].

الأحزاب الإسلامية كان لها تجارب قليلة في الحكم، فباستثناء التجربة في السودان والتي لم تكتمل، وتجربة الحركة الإسلامية في الأردن من خلال المشاركة في الحكومة لفترة محدودة، وتجربة غزة (حركة حماس) لم تكن هناك تجارب أخرى محسوسة، الأمر الذي يجعل من الأحزاب الأخرى تتخوف من إمكانية تسلم هذه الأحزاب والحركات للسلطة في بلدانها، أيضا فإن تجربة هذه الحركات على صعيد التطبيق الديمقراطي في ظل استلام الحكم لا تبشر بإمكانية تنفيذ هذه الوعود، ففي قطاع غزة على سبيل المثال فإنّ حركة حماس ورغم إيمانها بأهمية الفصائل الفلسطينية قامت بتقييد نشاطات هذه الفصائل وعملت على الحد من وجودها وامتدادها[3].

---

(1) – رائد محمد عبد الفتاح ربعي، " أساليب التغيير السياسي لدى الحركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة – الإخوان المسلمون في كمصر نموذجا – "، مذكرة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2012، ص ص:33- 34.

(2)- Ivatna J. Brown, Amr Hamzawy, Martina Ottaway, "Islamist movements and the democratic process in the world", carnegie endowment for international peace, N°67, march 2006, P: 05.

(3) – فايز رشيد، " الإسلاميون و الحكم"، موقع الأردن العربي، على الرابط :
http://www.arabjo.net/index.php?option=com[18.12.2012 20:51]

الحركات والأحزاب الإسلامية المعاصرة هي في الحقيقة استجابة لشروط الحداثة التي هيمن من خلالها المنظور التنموي والاقتصاد الرأسمالي، وليس المقصود من التركيز على القيم الإسلامية باعتبارها عودة إلى بعض الحقب الماضية لكنها تمثل محاولة لمواجهة المشكلات المعاصرة من قبيل تجديد الالتزام بالمبادئ الأساسية[1].

إنّ تأسيس الحركات الإسلامية وانخراطها في المجال السياسي وفق ظروف كل دولة على حدا قد منح لبعض هذه الحركات فرصة الولوج إلى السلطة والمشاركة في الحكم بنسب متفاوتة، إلا أنها كشفت فيما بعد عن أزمة حقيقية تعيشها حركات الإسلام السياسي ابتداء ببرامجها التي يكتنفها الغموض، وصولا إلى طبيعة إجاباتها عن قضايا معاصرة ملحة مثل مسألة الحرية وفصل الدين عن السياسة، وتوطين معالم الحضارة الغربية، وكيفية التعامل مع الحداثة وقضايا المرأة وشكل الدولة وموضوع تطبيق الشريعة، ومن المآخذ الكبرى على هذه الحركات التعامل مع الحداثة من منطلق براغماتي وليس من باب الالتزام الدقيق والحرفي للقيم الملازمة للديمقراطية الليبرالية[2].

ومن المآخذ أنّ الحركات الإسلامية وإن اشتركت في خصائص مع الحركات والتيارات الإسلامية التاريخية في اللجوء إلى ما يسمى بـ"الفقه المحارب" لمواجهة غزو وسيطرة الآخر (المغولي، الصليبي...) إلا أنها الآن تعمل على إنتاج "فقه ميسر" يتجاوز الأطر التقليدية ويستخدم أدوات العولمة مثل الصورة وبثها في الفضائيات على سبيل المثال، دون الحاجة إلى تفسير وتبرير شرعنة استخدام هذه الوسائل، وهو ما جعلنا أمام مشهد صراع بين الصور وعدم ثبات في الخطاب الديني، فمرة نجد خطابا يقبل بالديمقراطية (لحاجات محلية وقومية)، ومرة أخرى برفضها ورفض المفاهيم و المبادئ الغربية[3].

---

(1) - Ira M. Lapidus, "Islamic revival and modersity: the contemparaty movements and the historical paradigms", journal of the economic and social history of the orient, Vol 40, N° 4, 1997, P: 444.

(2) – ميلاد مفتاح الحراثي،" حركات الإسلام السياسي المعتدل والمتطرف في العالم العربي"، صحيفة الأخبار العراقية، 2012/11/20.

(3) – عبد الكريم البرغوثي،" العولمة والأصولية"، في: الدين والدولة والمجتمع، ط1، جامعة بيروت، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، أكتوبر2006، ص 68.

لا يمكن الجزم مطلقا بنجاح الأحزاب الإسلامية في الحكم لأسباب مهمة جدا هي أنّ المجتمعات العربية والأحزاب تضم في مكوناتها أعراق وطوائف متعددة، وثقافات وأعراف مختلفة، يضاف إليها تنوع فكري وعقائدي وإيديولوجي متنوع، وانفتاح حضاري وفكري وثقافي واسع على مختلف الشعوب والحضارات بسبب وسائط الاتصال المتعددة والمتطورة والفضاء المفتوح الذي جعل العالم كله قرية كونية مصغرة، والإسلاميون أمام كل هذه التعقيدات أمام ثلاث تجارب للاستفادة منها: التجربة الإيرانية، وتجربة حكم طالبان في أفغانستان، وتجربة حكم حزب العدالة والتنمية في تركيا[1].

**المطلب الثاني: التجربة الإسلامية السودانية في مجال الحكم وبناء الدولة**

مرّت الحركة السياسية الإسلامية في السودان بثلاث مراحل مهمة، امتدت المرحلة الأولى منذ نهاية الخمسينات وبداية الستينات من القرن الماضي، بحيث استطاعت الإطاحة بالجنرال "عبود" بعد ست سنوات من العراك والخصام السياسي، وأصبح للحركة ممثلين في الحكومة الانتقالية وسبع ممثلين في البرلمان بعد انتخابات 1965.

المرحلة الثانية كانت مع بداية السبعينات، واختارت الحركة غزو المؤسسة العسكرية من الخارج وذلك من خلال قيامها بتحالفات مع الأنصار في ثورتهم المسلحة ضد "جعفر النميري" في 1970 وتحالفها مع الجبهة الوطنية الموجودة في ليبيا.

أما المرحلة الثالثة فتشكلت مع الثمانينات، واهتمت باختراق المؤسسة العسكرية من الداخل، فجاءت ثورة الإنقاذ[*] في صباح يوم 1989/06/30 والتي كانت محصلة استراتيجية التمكين التي اعتمدتها الحركة لأكثر من عشر سنوات[2].

بعد استيلاء الحركة الإسلامية على السلطة في السودان ضخ الإسلاميون السودانيون يقودهم الدكتور "حسن الترابي" شعارات استهدفت بالأساس نسف المفاهيم المدنية والدعوة إلى إحلالها بالمفاهيم السياسية الإسلامية، وعوض التصدي للمشاريع

---

[1] – حيدر نواف المسعودي،" المخاوف من حكم الإسلاميين وفشل التجربة ونجاحها"، مجلة الحوار المتمدن، العدد 3652، 2012/02/28.

[*] - ثورة الإنقاذ الوطني بالسودان هي انقلاب عسكري قاده العميد (عمر حسن أحمد البشير) أحد كوادر الجبهة الإسلامية القومية بالجيش السوداني، مطيحا بذلك بالحكومة الديمقراطية المنتخبة والتي كان يترأس مجلس وزرائها "الصادق المهدي" ويترأس مجلس الدولة فيها " أحمد الميرغني"، وأظهرت الحكومة الانقلابية هويتها الإسلامية خصوصا بعد إطلاق "حسن الترابي" وتقلده المناصب مهمة في الدولة.

[2] – جوزيف شلال، "تجربة الحركة الإسلامية في السودان 1968-1989"، موقع الأخبار الالكتروني، على الرابط: http://www.akhbaar.org/home/2010/03/87200.html.[22.12.2010. 23:00]

الناقصة والقاصرة من قبل الأحزاب السياسية المدنية في السودان خصوصا حزبي الأمة، والاتحاد الديمقراطي انخرط الحزبان في مجاراة المشروع الإسلامي ومحاولة خلق مشاريع موازية له.

وفي غضون السنوات التي أعقبت الانقلاب تزايد الالتفاف والدعم الجماهيري للمشروع الديني الذي بدأ يطرح شعارات برّاقة تتماشى مع المحيط العربي والإسلامي المتوجه بالفعل منذ نهاية السبعينات للإسلام السياسي.

وتمثلت الخطوط العريضة التي طرحها إسلاميو السودان في تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة نظام إسلامي واقتصاد إسلامي، وتوجه واضح لاعتبار الحرب في جنوب السودان بين الجيش النظامي وثوار حركة تحرير السودان بقيادة "جون قرنق" حرب مقدسة[1].

وكان من أهم الأسباب التي جعلت الحركة الإسلامية تطيح بحكومة "الصادق المهدي" هو قربها في التوصل إلى اتفاق مبدئي مع حركة تحرير السودان في الجنوب.

ولم يكن لدى الإسلاميين السودانيين برنامج سياسي واضح في الحكم، بل مجرد شعارات زادوا عليها بعض التفصيلات والجزئيات تتحدث عن حقوق المسيحيين وحل أزمات السودان المستفحلة، وإعادة تشكيل المجتمع السوداني وفق رؤيتهم الخاصة[2].

الحركة الإسلامية ومن خلال تخطيطها لاستلام السلطة، كانت تدرك حجم التحديات التي ترافق مسألة الوصول إلى الحكم وكان اكبر تحد للحركة هو الانتقال من حركة دعوية مهتمة بالدعوة والإرشاد، إلى تنظيم شامل التوجهات - اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا- قادر على تحمل تبعات الحكم.

تدرجت حكومة الإنقاذ في التحول من نظام عسكري جاء للسلطة عبر انقلاب إلى نظام مدني مؤسسي، وبدأت خطواتها الأولى وعينها صوب النظام السياسي الأمثل لحكم السودان، وبخاصة أنها قد أطاحت بنظام حزبي تعددي رأت فيه ضعفا وتفتتا، حيث تبنت

---

(1) - خالد عويس،" الإسلام السياسي والدولة، السودان نموذجا"، **مجلة الحوار المتمدن**، العدد 1645، 2006/08/17.

(2) - Abdel Gjaffar M. Ahmed, "one against All: the national islamic front (NIF) and susdaness sectarian and secular parties", Chr michlsen institute (CMI), Swp 2008, 6, P. 4.

الحكومة ما يسمى بـ"نظام المؤتمرات الشعبية" والذي حمله "ميثاق أهل السودان" الذي قدمه المؤتمر الوطني عام 1995[1].

قامت فلسفة هذا النظام الجديد على أصول التوحيد التي تشمل: العبادة بالاحتكام لأوامر الله، والمساواة في حق الخلافة في الأرض، وحق الشورى وهذا يتناقض مع النظام الحزبي القائم على حكم النخبة، كما تقوم على الموروث العربي الإفريقي، وأيضا على فكرة قوامة المجتمع عن طريق المؤتمرات الشعبية - لبناء مجتمع أهلي- وهذا المجتمع لا تتسم علاقته بالدولة بالتنافس والغلبة بل بالتكامل.

كما أنّ المشروع الإسلامي الذي سوقت له ثورة الإنقاذ الوطني كان بمثابة رد فعل على الشيوعية، والواقع أنّ حركة الإسلام السياسي في السودان وفي العالم العربي لعبت دور مخلب القط - حسب تعبير الكاتب السوداني تاج عثمان- في تنفيذ المخطط الغربي الأمريكي الهادف إلى محاربة الشيوعية في المنطقة، والذي أدى إلى سقوط التجربة الاشتراكية في المنطقة العربية والتي لعبت فيها الحركات السياسية الإسلامية دورا فاعلا[2].

تبنى فكرة تشكيل "الجبهة القومية الإسلامية" حسن الترابي، والتي كانت بمثابة هيئة إسلامية سياسية جديدة تنضوي تحتها جميع الحركات والتيارات الإسلامية، وقد أكدت انتخابات افريل 1986 ظهور الجبهة القومية كقوة سياسية رئيسية في البلاد، وكان هناك جملة من العوامل في تكوينها وقوتها منها على وجه الخصوص[3]:

- **العامل الأول:** إيديولوجية الحركة ممثلة في رئيسها ومنظرها "حسن الترابي" والذي قدم الحركة كقوة سياسية حديثة تدعو إلى إنشاء دولة إسلامية في السودان، وقد لعبت كتاباته حول الحداثة والفن والاقتصاد والمرأة والعلاقة مع العلمانية دورا هاما في توسيع عضوية الحركة بين المثقفين والشباب والنساء.

---

(1) – حسن حاج أحمد علي،" الحركة الإسلامية والسلطة السياسية في السودان: تقويم الأداء"، موقع منارات افريقية على الرابط :

http://www.islam4africa.net/index.php/manarate.[23.12.2012. 22:18]

(2) – تاج السر عثمان،" نقد تجربة الإسلام السياسي في السودان"، **مجلة الحوار المتمدن**، العدد 2763، 2009/09/08.

(3) - Mustafa A. Abdelwahid, "The rise of the Islamic movement in Sudan (1945-1989)", A dissrtation submitted to the graduate faculty of auburn university, May 10, 2008, PP: 128-129.

- **العامل الثاني:** وجهة نظر الحركة حول دور المرأة، وقد دعا "الترابي" إلى دور أكبر لها في العمل والتعليم وفي المشاركة في أنشطة الحركة وفي المجتمع بشكل عام.
- **العامل الثالث:** هو وجود الحركة بين الطلاب الجامعيين الذين أصبحوا أنصار الحركة ومحاولة الربط بين المؤسسات الإسلامية التي ظهرت حديثا والكوادر الطلابية.

وعلى الرغم من كل هذه العوامل فإنّ التجربة الإسلامية الإنقاذية - كما يرى "الصادق المهدي"- غيبت كثيرا من مبادئ الإسلام السياسي، ومزقت الجسم الإسلامي، ووحدت الاتجاهات والمعارضات المضادة لهذه التجربة المتقوية بالدعم الدولي، والنتيجة أنّ هذا النهج لم يحقق تطبيقا ناجحا للمشروع الإسلامي، وأتاح الفرصة لمشروعات تمزيق الوطن السوداني وصولا إلى انفصال الجنوب عن الشمال بإجماع سكانه في استفتاء يوليو 2011، واستمرار الحرب الأهلية في دارفور واشتعال جبهات قتال أخرى في مناطق آبيي وجنوب كردفان وجنوب النيل الأزرق[1].

بالإضافة إلى أنّ تشريعات "التعريب والأسلمة" التي أقرّتها حكومة الإنقاذ أغفلت التنوعات العرقية والدينية في السودان، وقامت بعملية إكراه من خلال استيعاب الثقافات الأخرى في الإسلام والعروبة، وهذا النهج القانوني فشل أمام تنوع وتعدد الهويات المشكلة للمجتمع السوداني، وهو ما أشار إليه "دي وال" من أنّ حزب الجبهة القومية الإسلامية سعى لبناء نظام يستند كليا على الإسلام ولكنه تحول إلى العنصرية العربية، وقد تسبب هذا التحول العنصري خروج بعض السياسيين المسلمين من أصل غير عربي من الجبهة القومية مثل "داوود بولاد" من قبيلة الفور من دارفور[2].

ظاهرة الاستيعاب الإيديولوجي "التعريب والأسلمة" والتي خدمت الدين والثقافة العربية على بقية الأديان الأخرى والثقافات الأفريقية من خلال الدستور الوطني للدولة، هي القضية الأساسية التي تسببت في أزمة سياسية وتصدع كبير ما بين المسلمين العرب في الشمال، والأفارقة المسيحيين والوثنيين في الجنوب.

---

[1] – الصادق المهدي، **تقييم انتقال التيارات الإسلامية من الجماعة إلى الدولة**، ورقة مقدمة إلى مؤتمرات التيارات السياسية الإسلامية وتحدي السلطة، المنظم من قبل: المنتدى العالمي للوسطية، القاهرة، 10 أكتوبر 2011.

[2] - Kuel Maluil Jok, **Conflit of national identity in Sudan**, unigrafia Helsinki university print, helsinki 2012, P: 04.

تعتبر مشكلة جنوب السودان من أخطر واعقد المشاكل، وقد لازمت هذه المشكلة السودان حتى قبل استقلاله وتسببت في العديد من الأزمات السياسية والانهيار الاقتصادي الذي يعاني منه السودان اليوم، فالحرب الأهلية أدّت إلى عدم الاستقرار السياسي مع تزايد التوتر الاجتماعي، وتفتت القوى السياسية وانقسامها، الأمر الذي انعكس سلبا على سياسة الدولة داخليا وخارجيا، وتحولت مشكلة الجنوب إلى بوابة للتدخل الأجنبي في شؤون السودان الداخلية وإلى نزيف متواصل انتهى بانفصال الجنوب و إلى تخريب العلاقات العربية الإفريقية في هذا البلد[1].

ومن خلال كتاب الدكتور "حيدر إبراهيم علي" (مراجعات الإسلاميين السودانيين كسب الدين وخسارة الآخرة) يعتبر أنّ وجود الحركة الإسلامية السودانية لم يكن ضرورة ولم ينتجه تطور طبيعي في التكوين السوداني، بل كان ولادة قيصرية، وزرعت الحركة وهما صدقته مفاده أنّ الإسلام في السودان في خطر واستوردت الأفكار هربا من هذا الخطر (أفكار البنا ، قطب...)، فلم تكن للحركة جذور محلية، والمشروع الإسلامي في السودان ملك البنية الرمزية البديلة فقط، ولكنه عجز أن يملأ الفراغ الواقعي بهذه الرمزية، وموقفه من الديمقراطية والتعددية والدولة المدنية كان مرتبكا وغير واضح المعالم[2].

**المطلب الثالث: التجربة السياسية لحركة المقاومة الإسلامية "حماس" في الحكم**

" حماس" هو الاسم المختصر لـ" حركة المقاومة الإسلامية" في فلسطين، وهي كما عبّرت عن نفسها في ميثاقها "حركة جهادية شعبية تسعى إلى تحرير فلسطين كاملة من البحر إلى النهر، تستند في فكرها ووسائلها وسياستها ومواقفها إلى تعاليم الإسلام وتراثه الفقهي، وتضم في صفوفها كل من آمن بفكرها... وإقامة دولة إسلامية مستقلة فيها وهي بذلك منظمة شعبية واسعة..."[3].

ترجع بدايات حركة "حماس" إلى ما قام به الإخوان المسلمون في فترة ما قبل الانتفاضة بتوقيع بياناتهم بأسماء مختلفة مثل "مرابطون على أرض الإسراء"، و"الاتجاه

---

(1) – محمد عثمان، التطورات السياسية في السودان منذ أربعين عاما"، جريدة الأهرام الإلكترونية على الموقع: http://digital.ahram.org/articles.aspx.[20.12.2012. 23:19]

(2) – عمر البشير الترابي،" مراجعات الحصاد المر"، **مجلة المجلة**، 15 أكتوبر 2011، على الموقع: http://majala.com/arb/2011.

(3) – وائل عبد الحميد المبحوح، " المعارضة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس )"، مذكرة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأزهر بغزة، فلسطين، 2010، ص 11.

الإسلامي في فلسطين"، و"حركة المقاومة الإسلامية"، وبتاريخ: 1986/10/16 وزّع الإخوان المسلمون في قطاع غزة بيان دعوا فيه إلى إضراب عام، وانخرط بعد ذلك قطاع واسع من الإخوان في الانتفاضة منذ السابع أكتوبر 1987، وفي يوم: 1987/12/09 اجتمعت الهيئة الإدارية للإخوان المسلمين (مكتب قطاع غزة) في منزل الشيخ "أحمد ياسين"[*]، وتقرر في هذا الاجتماع العمل تحت اسم "حركة المقاومة الإسلامية" كجناح سياسي وإعلامي يختصّ بالانتفاضة وتطويرها والإشراف على فعاليتها من خلال "جهاز الأحداث" بالإضافة إلى جهازين سابقين تمّ تأسيسهما من قبل والمتصلين بالشيخ "أحمد ياسين" وهما: الجناح العسكري (المجاهدون الفلسطينيون) الذي أسسه الشيخ ياسين عام 1983، والجناح الأمني (مجد) والذي أسّسه الشيخ ياسين عام 1985[1].

كانت "حماس" تُعبر عن نفسها وتنقل رسائلها من خلال المقاومة المسلحة، وتوسع شبكاتها عبر المساجد والهيئات الطلابية والمنظمات المهنية، والجمعيات الخيرية، وكان ظهور "حركة حماس" تهديد لمنظمة التحرير الفلسطينية التي كانت تتحكم في مفاصلها "حركة فتح"، وظهر الخلاف بشكل واضح بين الحركتين عندما اعتمدت منظمة التحرير ومن ورائها "حركة فتح" على إستراتيجية السلام وقبول دولة فلسطينية إلى جانب إسرائيل عن طريق المفاوضات[2].

وبالرغم من أنّ "حركة حماس" حركة شابة غير أنها في العقد الثاني من تأسيسها أصبحت حقيقة واضحة وبارزة في المشهد الفلسطيني – الإسرائيلي، وهي تتمتع بتأييد اجتماعي قوي وحضور مؤسساتي مؤثر وتأثير سياسي كبير في الداخل الفلسطيني، ولديها قدرة على التكيف والصمود في الظروف الصعبة مما جعل منها قوة سياسية مهمة من الصعب تجاهلها.

---

[*] - الشيخ أحمد إسماعيل ياسين (1936-2004) مؤسس حركة حماس ورئيس المجمع الإسلامي في غزة، ولد في قرية الجورة التابعة لقضاء المجدل، لجأ إلى قطاع غزة بعد حرب 1948، تعرض لحادث في شبابه أثناء ممارسته للرياضة نتج عنه شلل جميع أطرافه، عمل مدرسا للغة العربية ثم عمل خطيبا ومدرسا في مساجد غزة، اعتقل عام 1983 ثم أفرج عه ولقي حتفه في هجوم صاروخي شنته الطائرات الإسرائيلية على سيارته.

[1] – خالد أبو العمرين، **حماس حركة المقاومة الإسلامية جذورها نشأتها فكرها السياسي**، ط1، القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2000، ص 259.

[2]- Muhammad Muslih, "The foriegn policy of hamas", concil on foreign relations, New York, 1999, P: 04.

وفي ظل تعثر مفاوضات السلام بين السلطة الفلسطينية وإسرائيل بسبب ظروف وعوامل داخلية وخارجية استطاعت "حماس" الظهور بمظهر المحافظ على الحلم الوطني الفلسطيني بصورته العامة، وهو ما سهّل عليها الحفاظ على شكلها بكونها المدافعة عن المبادئ الإسلامية والثوابت الوطنية الفلسطينية أمام التنازلات الكبيرة التي قدمتها السلطة الفلسطينية وخضوعها المتكرر للإملاءات الإسرائيلية[1].

بعد توقيع اتفاقيات "أوسلو" رأت حماس أنّ منظمة التحرير فقدت الشرعية لتمثيل الفلسطينيين الكامل، وفي أواخر تسعينات القرن الماضي وحتى اندلاع انتفاضة الأقصى عام 2000، أخذت "حماس" بالمطالبة بإعادة هيكلة المنظمة وإصلاحها كشرط للانضمام إليها.

كان التطور الأبرز يتعلق برؤية "حماس" للمنظمة في حوار القاهرة عام 2005، وتمّ طرح انضمام حماس مجددا للمنظمة، ومما شجّع على ذلك هو قبول حماس بأساسيات المشروع الوطني وإعلانها الاستعداد للانخراط في مؤسسات النظام السياسي الفلسطيني[2].

بحلول نهاية عام 2005 استطاعت حركة "حماس" أن تسحب البساط من "حركة فتح" حتى داخل معاقلها التاريخية، وبدأ صعود حماس اللافت في انتخابات المجالس المحلية نتيجة لتآكل رصيد فتح السياسي والجماهيري، كما قامت حماس في سياق الممارسة العملية للحركة في المجالس المحلية التي تسلمتها بإصلاحات عميقة، وأظهرت تجربة ومقدرة في محاربة الفساد المالي، وقد شكّلت البلديات التي حكمتها مختبرات صغيرة لما يمكن أن تفعله الحركة محليا تجاه المجتمع، وهو ما جعلها تتخذ القرار الأخطر في مسارها وهو المشاركة في الانتخابات البرلمانية عام 2006 والذي كان بمثابة الانقلاب السياسي في فكرها ونضالها.

وأفرزت هذه الانتخابات مفاجأة كبيرة حيث حصلت "حركة حماس" على 74 مقعدا، في حين حصلت "حركة فتح" على 45 مقعدا وتصرفت السلطة الفلسطينية

---

[1] – شاؤول مشعال وأبراهام سيلع، **عصر حماس**، إسرائيل: إصدارات يديعوت أحرنوت، 1999، ص 03.

[2] – تيسير خالق محمد عزام، "التجربة السياسية لحركة المقاومة الإسلامية حماس وأثرها على الخيار الديمقراطي في الضفة الغربية وغزة 93-2007"، مذكرة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2007، ص 116.

بمسؤولية عالية عندما قام الرئيس "محمود عباس" بتكليف "إسماعيل هنية" بتشكيل الحكومة، وقد جاء الأداء الحكومي وإدارة السلطة في ظل حكومة حماس متأثرا بالفلسفة والسلوك السياسي للحركة بشكل عام، بل إنه أحيانا غلبت السياسات الإستراتيجية على الأداء الخدماتي لظروف ذاتية وموضوعية[1].

أكّدت "حماس أنّ تشكيل حكومة وحدة وطنية هو مصلحة وحاجة فلسطينية، ورأت أنّ المشكلة في "حركة فتح" التي كانت تريد إلغاء نتائج الانتخابات التشريعية، وفي الواقع فإنّ كل المحاولات الداخلية والعربية للتوصل إلى مخرج يتيح تشكل حكومة تتعاطى مع المجتمع الدولي وفق الاتفاقيات المبرمة مع إسرائيل باءت بالفشل، واختارت تحمل المسؤولية بأن تقود الحكومة دون بقية الفصائل الفلسطينية، وقررت "فتح" التفرغ لبناء وإصلاح نفسها وترك "حماس" لمصيرها، وبذلك تولت "حماس" منصب السلطة السياسية في غزة في يونيو 2007[2].

يمكن الحكم على تجربة "حماس" في السلطة وبناء الدولة من خلال التوصيف الذي قدمه "خالد مشعل" رئيس المكتب السياسي لحركة المقاومة الإسلامية "حماس "، حيث يرى أنّ السلطة في الحالة الفلسطينية ليست الحالة الاعتيادية، إذ هي منقوصة السيادة بل ومعدومة السيادة أصلا، كما أنّ عناصر الدولة ليست موجودة وشعب مجزأ ومشتت وتراب محتل وسلطة لا تملك السلطة، كما يرى أنه في ظل هذا الوضع لا يمكن أخذ حالة "حماس" في إطار تناول الإسلام السياسي العام وأيضا بسبب الانقسام الكبير بين الضفة والقطاع، وأشار إلى تجربة "حماس" في السلطة قائلا:" لم تعد هناك حالة يمكن أن تسمى تجربة حكم إسلامي في غزة، لكننا في حماس نشير إلى أننا خضنا التجربة ونتعلم منها، وقد أخطانا في أشياء ونتعلم من ذلك"[3].

---

[1] – رائد نعيرات، " الأداء الحكومي لحركة حماس: تطبيق برنامج الإصلاح والتغيير"، في: **قراءات نقدية في تجربة حماس وحكومتها**، تحرير: محسن محمد صالح، ط1، بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007، ص 178.

[2]– Leila Stockmarr, "Gaza's new islamists: the otomization of plistinian Islamism since 2006", Danish institute for international studies (DIIS), Copenhagen, Denmark, 2011, P: 10.

[3] – محمد الشياظمي،" مشعل: على الإسلاميين أن يعترفوا أن الحكم اعقد مما كانوا يتصورون"، **صحيفة العرب القطرية**، العدد 8885، 09 أكتوبر 2012,

الانفصال بين الضفة وغزة أدى إلى نشوء حركتين بإدارتين مختلفتين بسبب النزاع بين حركتي "فتح" و"حماس" لتكون مؤسسة الرئاسة ممثلة للطرف الأول (فتح) بينما الحكومة ورئيس الوزراء في حينه يمثل الطرف النقيض (حماس)[1].

لقد أثبتت التجربة أنّ مأزق الفوز بأصوات الناخبين كان عبئا على "حماس" والشعب الفلسطيني بأكمله، وأنّ ثمن تشكيل حماس لأول حكومة فلسطينية من نوعها كان أكثر من باهظ بسبب الحصار المطبق وتكالب الظروف والقوى الإقليمية واتفاقها على إجهاض التجربة وعدم تركها تكتمل وتستقر[2].

على المستوى الداخلي واجهت "حركة حماس" أزمة سياسية تميزت بشعور "حركة فتح" بأنها فقدت شيئا خاصا بها كانت تمتلكه وهي المؤسسات، ولم تهتم بأمر فقدان الثقة وتناقص شعبيتها لدى الجمهور الفلسطيني، فيما كانت الفصائل الأخرى تظهر حالة من اللامبالاة والشعور بالعجز.

وعلى المستوى الخارجي فلم يكن المناخ الدولي مواتيا وداعما لـ"حركة حماس" في ظل الضغوط الأمريكية والإسرائيلية المناوئة لتوجهات الحركة وهو ما أدى إلى تشديد الحصار على قطاع غزة بشكل غير مسبوق.

ورغم الاتصالات والمساعي الحثيثة التي قامت بها عدة أطراف دولية وإقليمية لم يؤد ذلك إلى كسر الحصار، وركزت الحركة في اتصالاتها على توضيح رؤيتها وعلاقتها بإسرائيل، وبأنها لن تستسلم للمناخ الدولي المعادي والضاغط في سبيل تقديم تنازلات لصالح الجانب الإسرائيلي على حساب مبادئ الحركة وتوجهاتها المعلنة[3].

**المطلب الرابع: مستقبل الأحزاب الإسلامية في أعقاب (ثورات الربيع العربي)**

بدأت سلسلة من التغييرات السياسية والمسماة بـ"الربيع العربي" في بعض البلدان العربية وكان الهدف هو الانطلاق نحو الحرية والديمقراطية، ليفتح مجال واسع من

---

(1) – عواد جميل عبد القادر،" إشكالية العلاقة بين حركة فتح وحركة حماس وأثرها على عملية التحول الديمقراطي في فلسطين (2004-2010)، مذكرة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين،2011، ص170.

(2) – حلمي الأسمر، "هل يتعين على حماس البقاء في السلطة؟"، **صحيفة الوقت البحرينية**، العدد 233، 11 أكتوبر 2006.

(3) – أسامة حمدان، "إدارة حماس لعلاقتها الداخلية"، في: **قراءات نقدية في تجربة حماس وحكومتها**، تحرير: محسن محمد صالح، ط1، بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007، ص 60.

التساؤلات المتعلقة بالتطورات التي شهدتها هذه الظاهرة[1]، ولقد تعددت المسميات التي استخدمت لوصف الأحداث والتطورات الجارية في العالم العربي، بين من وصفها بالثورات والحركات الاحتجاجية والمظاهرات المطالبة بالديمقراطية، وبين من أطلق عليها تعبير "الربيع العربي".

لكن هذه المسميات لا تنطبق بنفس الدقّة على جميع الانتفاضات العربية بالنظر إلى تباينها واختلاف طبيعتها من بلد إلى آخر، فكل بلد له ظروفه وخصوصيته المستقلة عن الحالات الأخرى، غير أنّ الحراك الشعبي العربي يشترك في أسباب عميقة ومؤثرة أدّت لاندلاع هذه الانتفاضات منها حالة الإحباط واليأس وغياب الديمقراطية والحرمان من الحقوق الأساسية وغياب الحريات الفردية وتدهور الظروف المعيشية وتنامي الفساد وانعدام العدالة، هذا الحراك وما ترتب عنه داخليا وإقليميا كما يُعبر عنه الباحث "عبد العالي عبد القادر":" سيؤدي إلى إعادة النظر في العديد من التصورات النظرية التي رسّخت مجموعة من الافتراضات التي تحولت إلى مثابة مسلمات حول استحالة التحول الديمقراطي في الوطن العربي، ووجود استعصاء ديمقراطي ودور العامل الثقافي المعرقل لإمكانية نجاح الديمقراطية"[2].

الاضطرابات والحراك الشعبي الذي عرفته المنطقة العربية عصف بعديد من الأنظمة على مستوى هذه الدول، فقد اضطر الرئيس "زين العابدين بن علي" إلى الفرار أمام ضغط الجماهير المنتفضة، ثم انتشرت الاحتجاجات الشعبية بشكل متسارع من بلد لآخر، حتى اجتاحت كامل المنطقة، مما بشّر بعهد جديد في تاريخ الدول العربية[3].

إنّ التحديد الدقيق لحركات الإسلام السياسي في خارطة التغيير في البلدان العربية يستلزم معرفة درجة وعمق حالة الحراك السياسي والأيديولوجي داخلها، إنّ القضية الجوهرية تتمثل في أنّ الثورات العربية فرضت على الحركات الإسلامية ضرورة تغيير

---

(1) – وفاء لطفي، "الثورة والربيع العربي: إطلالة نظرية"، مركز الشرق العربي، على الرابط:
http://www.acharqalarabi.org.ok/markaz/..[07.01.2013. 23:11]

(2) – عبد العالي عبد القادر، "التغير الجديد في الوطن العربي وفرص التحول الديمقراطي"، **المستقبل العربي**، العدد 406، كانون الأول/ديسمبر 2012، ص 58.

(3) - Mansoor Moaddel, "The arab spring and egyptian revolution makers: predictors of participation", population studies center, university of Michigan, institute for social research, September 2012.

خطابها، وتقديم نفسها بصورة عصرية ومواكبة للتطورات الجديدة، والتعبير عن نفسها باعتبارها أكثر نضجا ووعيا من كل المراحل السابقة، إضافة إلى ضرورة التوجه نحو العمل السياسي بدلا من الاقتصار على العمل الديني والوعظي، فالثورات العربية فرضت على الحركات الإسلامية ضرورة وضع برنامج مدني يستوعب طاقات الشعوب ويصب في الوقت ذاته في إطار تحقيق مصالح المواطنين، وعدم الاكتفاء بالتنظير والتفسير والوعظ[1].

كما أنّ الثورات العربية بيّنت للحركات الإسلامية ضرورة أن تكون جزءا من شعوبها لا مجرد طليعة لهذه الشعوب، ومن ثمّ فإنّ استخدام الوسائل القديمة، كالعمل السري والتنظيمي الضيق وغير ذلك من الوسائل الأخرى، لم يعد لها أي مكان في الواقع الجديد.

عقب الثورات العربية استطاعت الأحزاب الإسلامية الفوز في معظم الانتخابات التي جرت بعد سقوط الأنظمة الديكتاتورية، وأكدت هذه الانتخابات أنّ التنظيم كان العامل الأهم في نجاح هذه الأحزاب وليس تبنيها للرؤية الإسلامية فقط، ولم يوجد هناك بديل في هذه الدول التي سقطت أنظمتها إلا الاعتراف بشرعية الحركات الإسلامية التي كانت أكثر تنظيما وقوة من غيرها بالإضافة إلى العداء التاريخي الذي طبع علاقة هذه الحركات مع الأنظمة المتهاوية[2]، ففي سوريا تقوم الجماعات الإسلامية المختلفة ومن بينها الإخوان المسلمون والحركات السلفية القتال ضد نظام "بشار الأسد" وعندما تضع الحرب أوزارها ستصبح هذه المجموعات الإسلامية السنية أهم القوى السياسية في سوريا، وفي مصر أضحى الدكتور "محمد مرسي" خامس رئيس جمهورية بعد انتخابات يونيو 2012، وفي تونس فاز حزب النهضة الإسلامي بنسبة (41% ) ولم يختلف الحال كثيرا في المغرب حيث حصل الإسلاميون على الأغلبية في انتخابات نوفمبر 2011[3].

---

(1) - باسم الزبيدي، "دور الحركات الإسلامية في التغيرات في العالم العربي"، **مجلة آفاق البرلمانية**، المجلد 15، العدد 4، 28 سبتمبر 2011، ص 15.

(2) - Ferry Kerckhove, "Egypt's Muslim brotherhood and the Arab spring", Canadian defense and foreign affaires institute (CDFAI), May 2012, P: 03.

(3) – علاء إدريس، "فورين بوليسي تناقش صعود الأحزاب الإسلامية في بلدان الربيع العربي.. السر في التنظيم وليس الدين"، موقع البداية:

http://www.albedaiah.com/nade/3000.[09.01.2013, 9:05]

هناك ثلاث أسباب أو عوامل رئيسية ساهمت في فوز هذه الأحزاب والحركات الإسلامية:

1. الأحزاب والمجموعات الإسلامية لها تاريخ طويل من التنظيم مكّنها من فرض وجودها وصناعة اسم مميز لها.
2. الأحزاب الإسلامية دأبت على تقديم السلع العامة والخدمات الاجتماعية، وحركات التضامن والتي عادة ما تفشل الحكومات في توفيرها مثل: المساعدات الإنسانية والاجتماعية والرعاية الصحية ومساندة الطبقات المحرومة.
3. معارضة الإسلاميين للأنظمة العربية العلمانية، وهو ما عرّضها دائما للخطر والاعتقال والتعذيب، ففي سوريا على سبيل المثال كان الانتماء لجماعة الإخوان المسلمين يعتبر جريمة خلال الفترة من 1980 وحتى 2011.

وبالنظر إلى المقاربات التنظيمية والحركية في فكر الأحزاب والحركات الإسلامية، فإنّ هناك جملة من التحديات التي تواجه الإسلاميين - في الدول التي شهدت ثورات- في الوقت الراهن، في مرحلة مهمة ونادرة من التاريخ والتي يتولون فيها الحكم بشكل مباشر، وأهم هذه التحديات[1]:

1. المشروع الذي يعتزم الإسلاميون تطبيقه لتحقيق النهضة في إطار المرجعية الرئيسية للتيار الإسلامي.
2. الإسلاميون ذاتهم والتنظيمات التي تضمهم، خصوصا في ما يتعلق بدرجة استعدادهم للمرحلة الحالية والمستقبلية وما يرتبط بها في كيفية إعادة بناء العلاقة بينهم وبين مجتمعاتهم ومحيطهم الإقليمي والدولي.
3. مسألة إعادة بناء الدولة وتأسيسها داخليا واستعمال كل الوسائل الممكنة والمساعدة لهذا البناء.
4. التحديات الخاصة بالبيئة الدولية والإقليمية وكيفية التعامل معها وتأثيرها على البنية الداخلية لهذه التنظيمات، وكذلك البيئة الداخلية في البلدان التي يحكمونها.

[1] – أحمد التلاوي، "الإسلاميون وتحديات الحكم في أعقاب الثورات العربية"، المعرفة، الجزيرة نت، على الرابط: http://www.algezeera.net/books/..[09.01.2013, 9:30].

من خلال تجربة الإسلاميين في الحكم يمكن ملاحظة أنّ الأحزاب التي كانت تنتقد الأنظمة البائدة لابتعادها عن الشريعة أصبحت اليوم من أكبر المدافعين عن العلمانية السياسية والحريات العقدية والسلوكية والحريات الفردية، ويكون من المشروع طرح التساؤل التالي: هل تغيرت هذه الحركات أم انقلبت على مبادئها أم أنه تكيف وتكتيك مرحلي ينسجم مع الظروف الطارئة والتوترات التي تطبع المشهد السياسي في هذه الدول؟

وبالعودة إلى أبرز الكتّاب المتخصصين في الحركات الإسلامية من أمثال "أوليفييه روا" فهو من الذين يرون أن هناك مرحلة ما بعد "الإسلام السياسي" وذلك في كتابه (فشل الإسلام السياسي)، وكذلك الحال مع "جيل كيبيل"[*] في كتابه (جهاد: انتشار الإسلام السياسي وانحساره)[1].

رؤية "أوليفييه روا" تكمن في أنّ تقديم السياسي على الديني في الدول الحديثة يُعد فشلا للدولة الدينية التي قامت على أساسها الحركات الإسلامية ضد الاستعمار الغربي للدول الإسلامية، وهي القناعة التي بدأت تزحف إلى فكر الحركات الإسلامية والتي اختارت القبول بالعملية السياسية والدخول إلى غمار الديمقراطية والالتزام بالقوانين الوضعية[2].

الأحزاب الفائزة في الانتخابات بعد الثورات العربية تواجه أكبر اختبار تاريخي لها منذ صعودها إلى السلطة، ويتمثل العائق الأكبر في كون الإسلاميين ليس لديهم برنامج عصري وواضح لمواجهة المشاكل الطارئة والراهنة في ظل ما يشهده العالم اليوم في عصر العولمة من تحولات حضارية سريعة وتداخل المصالح في مختلف المجالات، وبروز مشاكل تحتاج إلى حلول علمية جديدة.

---

[*] – جيل كيبيل: باحث سياسي فرنسي، مدير كرسي الأستاذية للشرق الأوسط والبحر المتوسط ومدير برنامج الدكتوراه المتخصص في العالم الإسلامي بمعهد الدراسات السياسية بباريس، ومختص بشؤون الحركات الإسلامية له مجموعة مهمة من المؤلفات في هذا الاتجاه مثل: الفتنة حروب في ديار المسلمين، الجهاد، المعركة من أجل عقول المسلمين وهو حاصل على شهادة في اللغة العربية والإنجليزية حاصل على دكتوراه في علم الاجتماع والعلوم السياسية ويتقن أربع لغات: الفرنسية والإنجليزية والعربية والإيطالية.

[1] – خالد المشوح، "نهاية الإسلام السياسي مع الثورات العربية"، المجلة، http://www.majala.com/arb/2011/02/article.

[2]- Ioana Emy Matesan, "the impact of the Arab spring on islamist strategies", journal of strategic security, volume 5, issue 2, 2012, P: 33.

يضاف إلى ذلك الخسائر التي منيت بها الدول العربية بعد الثورات والتي تتزايد كلما تأخرت الأحزاب الإسلامية في إيجاد حلول سريعة وخريطة طريق تعيد النشاط الاقتصادي إلى ما كان عليه وبعث مشاريع تنموية عاجلة وناجعة، والتأكيد من خلال هذه البرامج والإصلاحات على مقدرة تلك الدول التي تبحث عن التعافي في ظل غياب الاستقرار السياسي والأمني الذي يطبع المشهد العام لهذه الدول[1].

## المبحث الثاني: الحركة السياسية الإسلامية في تركيا

### المطلب الأول: سقوط الخلافة العثمانية وقيام الدولة القومية التركية (من العثمنة إلى العلمنة)

كان السلطان "عبد الحميد الثاني"[*] مؤمنا بالدولة الإسلامية متمسكا بها كوسيلة وإطار يحفظ كيان الخلافة العثمانية، وقد رفض تقديم أي تنازلات لليهود بمنحهم امتيازات في البلاد الإسلامية، وكان صاحب شعار "الجامعة الإسلامية" والتي تقوم على فكرتين، الأولى إصلاح حال المسلمين وتلقيهم مبادئ المدينة الحديثة من الغرب، والثانية تحرير الشرق الإسلامي من قبضة الغرب الاستعماري، وقد جاء شعار "الجامعة الإسلامية" الذي رفعه وتبناه السلطان "عبد الحميد" ردا على مفهوم "العثمنة" (***Ottomanism***)، وهو مفهوم يعني إقامة إمبراطورية عثمانية متطورة تقوم على مؤسسات ليبرالية (ديمقراطية) بإمكانها احتواء جميع الثقافات والولاءات الدينية والقومية[2]، ولم تجد حركات الإصلاح في الدولة العثمانية والتي بدأت من إصلاح السلطان "سليم الثالث" (1781– 1808) وانتهاء بحكم السلطان "عبد الحميد الثاني"، ولم تخرج من نطاق "العثمنة" و"الجامعة الإسلامية" والتي تعتمد الإسلام هوية ومرجعا بشكل أساس، وخلال هذه الفترة كانت

---

(1) – وهيب أو واصل،"ثورات الربيع العربي وتحديات الحاضر والم1ستقبل"، موقع France 24 على الرابط: http://www.france24.com/ar/20121218. .[10.01.2013, 10:00]

(*) – السلطان عبد الحميد الثاني (1842-1918) السلطان الخامس والثلاثون من سلاطين الدولة العثمانية خلفا لأخيه مراد الخامس، آخر من امتلك السلطة الفعلية من العثمانيين لقب بـ "أولو خاقان" أي الملك العظيم، وعُرف لدى الغرب بالملك الأحمر أو القاتل الكبير بسبب مذابح الأرمن، تولى الحكم عام 1876 وخدع بعد سلطنة طويلة عام 1909، وأقام تحت الإقامة الجبرية حتى وافته المنية في:10 فبراير 1917.

(2) – وليد رضوان، **تركيا بين العلمانية والإسلام في القرن العشرين**، ط1، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2006، ص 20.

الدول الأوروبية تضغط على العثمانيين من أجل إعطاء غير المسلمين الحقوق والوضع القانوني على قدم المساواة مع المسلمين[1].

كانت حركة الاتحاد والترقي والتي تأسست في بادئ الأمر تحت اسم "جمعية الاتحاد العثماني" في 1889 من قبل طلبة بينهم "إبراهيم ساتروفا" و"عبد الله جودت" وهي حركة معارضة وأول حزب سياسي يظهر في الإمبراطورية العثمانية تحولت الى منظمة سياسية على يد "بهاء الدين شاكر"، وقامت بنقلة نوعية باتجاه هوية أخرى وهي الطورانية[*] وإن لم تتخل عن الإسلام بشكل صريح، وقد كانت هذه الحركة معتدلة في شعاراتها وتطالب بتقييد سلطة الحاكم عن طريق الدستور، وكان شعارهم: عدالة، حرية، وطن. وكان دستور 1876 تتويجا وثمرة لجهودهم.

وبعد أن قام السلطان "عبد الحميد" بتعليق الدستور ضعفت الحركة وظهرت جمعية أكثر تطرفا عُرفت بـ(تركيا الفتاة) وكان نواتها طلاب المدارس العسكرية والذين دعوا صراحة ودون إخفاء نواياهم بضرورة الإطاحة بالسلطان "عبد الحميد"، وضموا إلى صفوفهم مزيجا من الإثنيات والأعراق المناهضة لحكم السلطان "عبد الحميد" من أتراك وعرب وألبانيين وغيرهم، وهو ما أدى إلى اضطهاد أعضاء الجمعية واتهامهم بالقيام بانقلاب 1896، هرب بعضهم إلى أوروبا وأصبحت الجمعية تقتصر على العسكريين وأصبح مركزها "سالونيك"[2].

في باريس تمّ اتصال بين الشباب الذين كوّنوا جمعية "تركيا الفتاة" و"أحمد رضا" وجماعته من الشباب الذين التفوا حوله، وقررت المجموعتان أن تعملا معا وتشكلا جمعية منهما سميت باسم "جمعية (الاتحاد والترقي) العثمانية"، وهذه الجمعية كانت مخترقة بشدّة من يهود الدونمة[**]، والتي كانت بمنزلة حصان طروادة الذي ينفذ من خلاله

---

[1] - Ishtiaq Hussain, "The Tanzimat: secular reforms in the Ottoman Empire", faith matters. www.faith-matters.org

[*] – الطورانية نسبة إلى هضبة طوران الواقعة في آسيا الوسطى، حيث كانت تعيش الأقوام التركية قبل نزوحها غربا إلى خراسان، وقد نشر "ضيا كوك آلب" منظومة الشهيرة (طوران) سنة 1911، ومؤداها أن وطن الترك ليس الدولة العثمانية أو الآناضول، وإنما طوران وتهتم بترقية العنصر التركي.

[2] – وليد رضوان، **مرجع سابق**، ص 21.

[**] – يهود الدونمة: الدونمة تعي بالتركية الردّة وهم اليهود الذين أسلموا ظاهرا وسكنوا منطقة الغرب من آسيا الصغري، وأسهموا إسهاما كبيرا في تقويض العثمانية وهم أتباع سباتاي زيفين الذي ادعى أنه المسيح، ثم ادعى الإسلام بعد أن تمّ القبض عليه في عهد السلطان محمد الرابع فعرفوا بالسبتيين أو يهود الدونمة.

الصهاينة ومن ورائهم القوى الاستعمارية الغربية إسقاط الخلافة العثمانية والقضاء عليها[1]، هذه وجهة نظر غير أنّ هناك أسباب أخرى وراء سقوط الخلافة العثمانية منها دخول تركيا في الحرب العالمية الأولى وانهزامها، إضافة إلى قضية عدم تعاملها مع تصاعد القوميات مثل قضية الأرمن.

في المؤتمر الذي عقده العثمانيون المعارضون لسياسة "عبد الحميد" عام 1902، كان هناك تياران يعملان في سبيل عودة الحياة الدستورية: التيار الأول والذي شكّل الغالبية هو جمعية (الاتحاد والترقي) بزعامة "أحمد رضا"، والتيار الثاني هم أنصار "صباح الدين" الذين سموا أنفسهم فيما بعد حزب (الحرية والائتلاف) واستطاعوا السيطرة على الحكم سنة 1902 بعد ثورة الألبان ولكن جمعية الاتحاد والترقي قامت بانقلاب عسكري عام 1908 قتلوا فيه وزير الحربية وحملوا رئيس الحكومة على الاستقالة وسيطروا على الحكم.

وعن النفوذ الصهيوني على هذه الحركة الجديدة يذكر "فيليب جريفز" مراسل صحيفة التايمز البريطانية في تركيا قبيل نشوب الحرب العالمية الأولى، إذ يقول:" إنّ اليهود نشطوا في العهد الجديد (عهد تركيا الفتاة) وأصبحوا أداة اتصال هامة بين النظام الجديد (نظام الاتحاديين) وألمانيا وكان مركزهم الرئيسي في سالونيكا وهي في الوقت ذاته مركز نشاط جمعية الاتحاد والترقي"[2].

بعد استيلاء الاتحاديين على السلطة وقضائهم على حزب اللامركزية (الحرية والائتلاف)، كانت الاتجاهات متصارعة ومتضاربة حول مسألة الهوية والانتماء للشعب والدولة، وعلى هذا الأساس كان الصراع محتدما بين أنصار العثمانية القائم على الرابطة الإسلامية ووحدتها، والطورانية القائمة على الأصل التركي، وهكذا يرى كثير من الباحثين والمؤرخين أنّ الدعوة الطورانية قد انبعثت من النظرية الصهيونية، كما أنّ حزب الاتحاد والترقي كان صنيعة الصهيونية والماسونية، ولذلك نجد أنّ هذا الحزب الذي انقلب على السلطان "عبد الحميد الثاني" ثمّ خلعه نهائيا في سنة (1909)، ازداد في

---

[1] – راغب السرجاني، قصة أردوغان، ط5، القاهرة: دار الكتب الحصرية، 2012، ص 13.

[2] – محمد الخير عبد القادر، **نكبة الأمة العربية بسقوط الخلافة العثمانية**، ط1، القاهرة: دار التوفيق النموذجية، 1985، ص 86.

فترة حكمه النفوذ اليهودي بشكل لافت، ففي سنة (1913) حصل اليهود على أربع حقائب من أصل ثلاثة عشر وزارة وهي: وزارة المالية لـ"جاويد" وهو من يهود الدونمة، وزارة الأشغال العامة والتي كانت من حصة "بساريا أفندي" وهو يهودي روماني، وزارة التجارة والزراعة من نصيب "نسيم مازلياح"، وزارة البريد من حصة "أوسقان أفندي" وهو من يهود الدونمة[1].

عند الحديث عن سقوط وانهيار الخلافة العثمانية يذكر "مصطفى علي" واقعتين هما:

**1.** رفض السلطان "عبد الحميد" بيع أرض فلسطين لليهود فقام أعضاء جمعية الاتحاد والترقي بحركة انقلاب ضده وأقصوه عن الخلافة وقدم له (قرصوه) وهو يهودي قرار العزل نكاية فيه وانتقاما منه لرفضه المطالب اليهودية.

**2.** كان "مصطفى كمال أتاتورك" من طائفة (الدونمة) ذات الأصل اليهودي، وقد ضمن الكاتب "أرمسترونغ" كثيرا من أوصافه وجعل منه منافسا لأعتى جبابرة التاريخ[2].

"مصطفى كمال أتاتورك" (1881- 1938) المولود بمدينة "سالونيك" اليونانية بدأ دراسته في مدرسة دينية تقليدية ثم انتقل إلى مدرسة حديثة، والتحق عام (1893) بالمدرسة العسكرية العليا، شارك في حروب الدولة العثمانية في ألبانيا وطرابلس وذلك قبل أن تشارك الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى إلى جانب دول المحور، في تلك الحروب ترقّى إلى رتبة جنرال بشكل سريع لكن أهميته زادت كثيرا بعد الحرب التي انتهت بهزيمة بلاده واحتلال أجزاء واسعة منها وقد كان الإنزال اليوناني في الأناضول بمثابة إهانة بالغة للأتراك[3].

وهو ما دفع "مصطفى كمال" للاستقالة من الجيش والتوجه نحو الأناضول لقيادة المقاومة الشعبية، وقاد منذ مايو 1919 قوّات التحرير التي قاتلت اليونانيين والبريطانيين والفرنسيين والإيطاليين تحت قيادته حتى تمكن قبل نهاية صيف (1922) من طرد القوات المحتلة.

---

(1) – لطفي أكدوغان، **سارة المرأة التي هدمت الإمبراطورية العثمانية**، ترجمة: دار أطلاس، مراجعة وتقديم محمد محفل، دمشق: دار أطلاس، 1995، ص 13.

(2) - مصطفى حلمي، **الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة الإسلامية**، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004، ص33.

(3) - Jean- François Legrain, L'idée de califat universel et de congrès islamique face à la revendication de souveraineté national et aux menaces décrasement de l'empir ottman, 1ère édition Lyon, maisson de l'orient et la méditerranée, 2006, P: 94.

وخلال معارك التحرير وتحديدا في ربيع (1920) أسّس المجلس الوطني العظيم في "أنقرة" من القوى المشاركة في حرب التحرير، وبعد توقيعه لمعاهدة "لوزان" في يونيو 1923 التي كرّست قيادته لتركيا باعتراف الدول، أعلن في 29 أكتوبر 1923 ولادة الجمهورية التركية وألغى الخلافة وأعلن رئيسا وجعل أنقرة عاصمة للدولة الجديدة بدلا من أسطنبول[1].

بسقوط الخلافة العثمانية انتهى عصر "الدولة الدينية" بمفهومها الشامل لتحكيم الشريعة والجماعة الإسلامية التي تحتضن أعراقا وألوانا وألسنة مختلفة عربا وعجما بغير تمييز أو حواجز جغرافية وحدود وهمية، ثم جاءت فكرة " الدولة القومية" تمثلت في الدولة التركية الوريثة للدولة العثمانية، حيث أراد لها زعماء الاتحاد والترقي أن تكون طورانية تركية، وأكمل المهمة "مصطفى كمال أتاتورك" بإلغائه اللغة العربية والآذان والحجاب والتاريخ الهجري وكلها عناصر من مقومات الدولة الدينية الإسلامية، فغدت دولة قومية علمانية[2] بعد إلغاء الخلافة الإسلامية بشكل نهائي في: 3 مارس 1924.

**المطلب الثاني: الصراع بين الإسلام والعلمانية وبوادر ظهور الحركات السياسية الإسلامية في تركيا**

تأسست تركيا الحديثة على أنقاض الإمبراطورية العثمانية، والتي كانت دولة إسلامية متعددة الثقافات والديانات، وكانت الحرب العالمية الأولى بمثابة النهاية الحتمية لتركيا العثمانية وإعلان تركيا العلمانية بزعامة "مصطفى كمال أتاتورك" في: 29 أكتوبر 1923، والتي تمّ الاعتراف بها من قبل اتفاقية "لوزان" خلال نفس السنة، وهي اتفاقية هامة حملت اعترافا بحقوق وحرية مجتمعات الأقليات الدينية في تركيا الحديثة.

وقد شكّل إنشاء الدولة القومية الحديثة في تركيا التوجه الإيديولوجي للنخبة الجمهورية بهدف إعادة تشكيل الدولة وفق السياق العلماني المستلهم من القيم الغربية، وتبعا لذلك تأثرت التطورات السياسية والاجتماعية والدينية بأفكار التحديث والعلمنة، وقد

(1) – مصطفى كمال أتاتورك، الموسوعة العالمية المجانية زهلول، على الرابط: www.Zuhlool.org/wii.

(2) – لطف الله خوجة، "الدولة الوطنية وحقوق الأغلبية"، **مجلة المدينة**، العدد 18160، 2013/01/11.

حاولت النخبة السياسية في تركيا تقديم الصيغة العلمانية الأكثر راديكالية، وكان مبدأ الديمقراطية في الحقيقة مبدأ ثانوي مقارنة بمبدأ علمانية الدولة[1].

وتشير الدراسات الحديثة أنّ مصطلح "العلمانية" (***Secularism***) استخدم لأول مرّة عام (1648) عند توقيع صلح (وستفاليا) وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة، والعلمانية في مفهومها الشمولي تطال ثلاث جزئيات تشكل متوالية بصورة تشابكية تمثل في النهاية منهج حياة، الطرف الأول لهذه الثلاثية العلمانية السياسية التي تعني فصل الدين عن الدولة، ثمّ علمانية الفكر حيث يستبدل الدين بالعقل وينظر إلى كل ماض مقدس باعتباره تخلفا ورجعية.

وهنا تناغم العلمانية مع مصطلحات أخرى كالحداثة والتطور، وأخيرا الطرف الثالث هو علمنة المجتمع وسلخه عن كينونته الفطرية وربطه بالمفهوم المادي المطلق، وتخضع الأخلاق والقيم للمفاهيم البراغماتية البحتة، ويعيش الإنسان من خلالها حالة من الصراع النفعي المادي بغية الوصول إلى اللذّة[2].

ولذلك نجد أنّ النظام العلماني مكرس في الدستور بخلاف الإسلام، فتركيا هي الدولة الإسلامية الوحيدة التي لا نجد فيها عبارة أنّ الإسلام دين الدولة، وذلك على الرغم من كون نسبة (99%) من الشعب التركي مسلم[3]، ولقد اتبع "أتاتورك" أسلوبا تدريجيا لفرض السياسة والثقافة التغريبية المعادية للإسلام، فبدأ أولا بإلغاء نظام الخلافة في الثالث من مارس عام (1924)، وطرد جميع أعضاء الأسرة العثمانية السابقة من البلاد إلى الخارج بعد إزاحة السلطان "عبد الحميد" آخر سلطان عثماني، ثمّ حلّ منصب شيخ الإسلام وجميع الأجهزة المرتبطة به، وحلّت المدارس الدينية وأغلقت المحاكم الدينية وربطت جميع المؤسسات الوقفية برئيس الحكومة[4].

---

(1) – رفعت سيد أحمد، "صراع الدين والدولة: مقارنة بين تركيا وإيران"، مركز يافا للدراسات والأبحاث بالقاهرة على الرابط:

http://hafacenter.com/topicdetaits.[16.01/2013. 23:50]

(2) – رمضان عمر،" التجربة الإسلامية التركية في مواجهة العلمانية"، **يومية السبيل الأردنية**، على الرابط:
http://www.assabeel.net/free-space.

(3) - Cemal Karakas, "Turkey: islam and laicism between the interests of state, politics, and society", peace research institute Frankfurt (PRIF) 2007m P. 2.

(4) – وليد رضوان، **مرجع سابق**، ص 45.

وكانت أهم تدابيره التي شكّلت قطيعة مع الماضي اعتمادا الحرف اللاتيني، وفي هذا الصدد يعلق "ستيوارت":" إنّ تغيير الحروف واللغة قد انسجم مع برنامج مصطفى كمال في قطع كل علاقة لتركيا بالشرق"[1].

هذه القطيعة كانت تستدعي بناء تاريخ جديد لوطن جديد، ولم يصطدم "أتاتورك" من خلال ذلك بالإسلاميين الذين يماثلون بين الأمّة وبين "دار السلام" ودار الخلافة فحسب، بل اصطدم أيضا ببعض القوميين الذين كانوا يرون القومية الطورانية التي تمتد إلى البحر الصيني.

وفي مواجهة هذه التمثلات والتي كانت تشكل اتجاهات التعرف على الهوية السياسية في المجتمع التركي الجديد، حاول "أتاتورك" أن يغرس فكرة الوطن الأناضولي التركي فأنشأ عام (1930) جمعية تاريخية جديدة مهمتها وضع مرجعية تاريخية جديدة بعيدة عن القيم الإسلامية، كما عقد مؤتمر تاريخي في أنقرة قدّم فيه "مصطفى كمال" نظريته التاريخية والتي تعتبر أنّ الأتراك شعب آري أبيض جاء من آسيا الوسطى التي هي مصدر الحضارة الإنسانية ودفعته طبيعة المنطقة الجافة إلى الهجرة حاملا معه أصول وقيم الحضارة ليكون الأناضول أرضا تركية منذ أقدم العصور[2].

لقد شكّلت الكمالية إيديولوجية السلطة والدولة، وباسمها تنافست الأحزاب والنخب التي كانت تحمل شعارات الولاء للغرب، واستوردت كما الآلات والتجهيزات أفكارا وعادات وتقاليد ومظاهر غربية، في محاولة تقديم صورة حديثة لمجتمع الأمية والفقر والتخلف والحساسيات المذهبية والعرقية، وانقسم بذلك المجتمع إلى قسمين أقلية متعصرنة ومتسلطة، وأكثرية محافظة متمسكة بتقاليدها وقيمها وباحثة عن سبل تطورها من الداخل ورافضة لأي شكل من أشكال التقليد والتغريب، هذا التفاوت في الرؤى هو الذي دفع إلى حدوث أزمات وهزّات اجتماعية متعاقبة اكتسبت فيما بعد بعدا سياسيا أسهم في فرض حركية واقعية كانت في صالح التيار الإسلامي المتنامي والمتصاعد[3].

---

(1) – وجيه كوثراني، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، ط1، بيروت: درا الطليعة للطباعة والنشر، 1996، ص 11

(2) - وجيه كوثراني، **مرجع سابق**، ص 12.

(3) – محمد نور الدين، **تركيا في الزمن المتحول قلق الهوية وصراع الخيارات**، ط1، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1997، ص 58.

يمكن القول أنّ الصراع بين الإسلام والعلمانية في تركيا كان على درجة كبيرة من الحدّة والاصطدام العنيف، ذلك أنّ الركائز التي بنيت عليها الجمهورية العلمانية التركية كانت ترى في الإسلام خطرا وتهديدا مباشرا[1].

أظهرت انتخابات عام 1946 تنامي دور الحركة الإسلامية في الحياة السياسية والاجتماعية، عبر إعطاء أصواتها بكثافة للحزب الديمقراطي (بزعامة "عدنان مندريس" و"جلال بايار") رغم أنّ حياته لم تتعد الأشهر، كما ظهر تيار داخل حزب الشعب الجمهوري الحاكم بزعامة "حمد الله صبحي" و"تقي الدين أوغلو" يطالب بتوقف الدولة عن التدخل في معتقدات الناس الدينية[2].

وفي مظهر آخر من مظاهر تنامي دور الحركة أسّس الماريشال "فوزي جاقماق" احد قوّاد حزب الاستقلال (1919- 1923) حزب الأمة ذو التوجه الإسلامي.

كما مثلت انتخابات (1950- 1954) تحولا مهما في تاريخ تركيا، والذي أسفر على فوز ساحق للحزب الديمقراطي الذي يتزعمه "مندريس" والذي قام بإصلاحات مهمة كانت في صالح الإسلاميين مثل إعادة إطلاق نداء الصلوات الخمس وباللغة العربية، ورفض الحظر على البرامج الدينية في الإذاعة، وبدأ ترتيل القرآن على الهواء مرّة أخرى، كما أصبحت بفعل هذه الإصلاحات الدروس الدينية في المدارس إجبارية من الناحية الفعلية، وبالتالي فإنّ "عدنان مندريس" انطلق من الكره الشعبي للعلمانية القسرية والمعادية الإسلام التي طبقها حزب الشعب الجمهوري، غير أنّ الخطأ القاتل الذي وقع فيه "مندريس" ودفع حياته ثمنا له هو تضييقه على الحريات السياسية العامة[3].

يقول المفكر الإسلامي "محمد أركون":" إنّ تجربة أتاتورك قد ذهبت بعيدا في جرأتها لكن لم تكن في الواقع إلا كاريكاتيرا للعلمنة، رافقته بعض التطرفات كما حدث في

---

(1) - Betul Balkan, "Opinions of Turkish immigrants in houston about the conflict between secularism and islam in Turkey", this is prepared for the degree of master of arts university of north Texas, august 2008, P: 20.

(2) – وليد رضوان، **مرجع سابق**، ص 68.

(3) – مصطفى الزين، **ذنب الأناضول**، ط1 بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1991، ص 325.

فرنسا سابقا، لكن الشعب التركي لم يستجب لهذه التجربة، ما يفسر العودة الدينية العنيفة بدءا من عام 1950"[1].

لقد شهدت حقبة الخمسينات ظهورا مميزا للطرق الدينية والحركات الإسلامية في تركيا، وكان من أهم تلك الحركات والطرق، النورسية والنقشبندية والقادرية والتيجانية، غير أنّ أهمها على الإطلاق النورسية بالنظر إلى ما قامت به من دور هام في الحياة العامة في تركيا وحتى نهاية القرن العشرين.

"النورسية" كلمة تطلق عادة على جماعة طلاب "بديع الزمان سعيد النورسي"[*]، وقد عاين "النورسي" فترتين مضطربتين سياسيا تماما، عاين فترة التفكك العام الذي أصاب جسم الإمبراطورية العثمانية، وعاين فترة تولي حركة الاتحاد والترقي الحكم بزعامة "مصطفى كمال أتاتورك"، وقد كان للمنفى في "بارلا" و"قسطموين" و"أمبرداغ" الذي حط به الشيخ "النورسي" دور كبير في تأليف "رسائل النور النورسية" والتي لعبت دورا كبيرا في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي المناهض للعلمنة والقيم الغربية، وقد ألف ما بين (1950- 1962) ما يزيد عن 130 رسالة، أضيفت إلى خمسة عشر رسالة ألفها من قبل ترجمت إلى مختلف اللغات، وقد دعا فيها إلى فكرة التعايش بين العلم والإيمان[2]، لم يخلد "النورسي" إلى عالم العبادة والصلاة في "بارلا" ولكنه نجح رغم الرقابة الشديدة في نشر أدبيات مثلت في نهاية الأمر مصدر إلهام لحركة إحياء الدين، وقد مثّل نموذجا فريدا بين كل دعاة الإسلام لما قام به من رفع للجدل الهائل بين الإسلام والتغريب إبان الحقبة الجمهورية، وقد عرض الإسلام بطريقة اجتذبت إليه أعدادا غفيرة من الناس بحماس[3].

---

[1] - محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هشام صلاح، ط2، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996، ص 278.

[*] – بديع الزمان سعيد النورسي ولد في قرية نورس إحدى قرى قضاء (هيزان) شرق الأناضول في 1873 من أبوين كرديين، كان والده الصوفي ميرزا إماما، درس على يد الشيخ محمد جلالي ونال الإجازة في العلوم الدينية، سافر إلى إسطنبول عام 1907 ودعا السلطان إلى إنشاء جامعة إسلامية أطلق عليها اسم "الزهراء"، سافر إلى دمشق وشارك في المقاومة في الحرب العالمية الأولى للدفاع عن وطنه وأسر عام 1916 في روسيا ثم هرب، وعاد إلى إسطنبول عام 1919 وتصدى للعلمانية حيث سجن عدة مرات وألف "رسائل النور" توفي عام 1960.

[2] – محمد عوض الهزايمة، "الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي مفكر سياسي"، **المجلة الأردنية للعلوم التطبيقية**، مجلد 10، عدد 1، 2007، ص 162.

[3] – شكران واحدة، **الإسلام في تركيا الحديثة بديع الزمان النورسي**، ترجمة: محمد فاضل، القاهرة، سوزتر للنشر والتوزيع، 2007 ص 233

**المطلب الثالث: الحركات السياسية الإسلامية ومخاض السلطة (التجربة الأربكانية)**

مع نهاية الستينات كان من الصعوبة بمكان فصل الأتراك عن جذورهم وهويتهم الإسلامية، ورغم محاولات "أتاتورك" وأنصاره فرض النظام العلماني وما تبع ذلك من تصفية وقمع بهدف تغريب الأتراك وإبعادهم بكل الأشكال عن تعاليم ومبادئ الشريعة الإسلامية، وحتى الأحزاب السياسية حاولت استثمار العواطف الشعبية المؤيدة لعودة الإسلام وإحياء الهوية الإسلامية بكل أبعادها، وقد اضطر حزب الشعب الجمهوري نفسه من تخفيف نبرة الهجوم والعدائية للإسلام، وظهر ذلك جليا في انتخابات عام (1965) وبدأ عملية فك الارتباط بالعلمانية المتشددة[1].

الحدث اللافت في نهاية الستينات هو ظهور شخصية سياسية تنادي صراحة بعودة الإسلام كدين وقوة حضارية قادرة على قيادة الحياة في تركيا التي أنهكها تطرف العلمانية وغلوها الغير مبرر، وهو "نجم الدين أربكان"[*]، كان "أربكان" - أستاذ هندسة المحركات بجامعة اسطنبول- عضوا بارزا في حزب العدالة، لمع اسمه كأحد رجال الصناعة في تركيا، وقد تولى عديد المناصب التجارية والاقتصادية خلال عقد الستينات من القرن الماضي، ولم يخف "أربكان" ميولاته الإسلامية، وهو ما جعل النظام العلماني يبدأ ضده حرب إعلامية شرسة، مما جعل "ديميريل" يرفض إدراج اسمه في قوائم انتخابات عام (1969) تأكيدا على الطابع العلماني لحزب العدالة ورفضا للتيار الإسلامي الذي بدأ يتنامى داخل هذا الحزب، وهو ما جعل "أربكان" يرشح نفسه كنائب مستقل عن مدينة قونية - المعقل التاريخي للإسلاميين الأتراك- واستطاع أن يفوز بأغلبية أصواتها، وكان الأستاذ "أربكان" ذو التربية الصوفية النقشبندية والذي كان مرشحا لزعامة إحدى الجماعات الصوفية نجح في استقطاب العديد من الجماعات الصوفية ولم شمل النواب

---

[1] – راغب السرجاني، **مرجع سابق**، ص 46.

[*] – نجم الدين أربكان (1926-2011): مهندس وسياسي تركي حاصل على الدكتوراه من جامعة أخن الألمانية في هندسة المحركات عام 1956، عمل أثناء دراسته في ألمانيا رئيسا لمهندسي الأبحاث في مصانع محركات بمدينة كولونيا، عاد إلى تركيا وعمل على تأسيس مصنع "المحرك الفضي" الذي بدأ الإنتاج في 1960، انتخب عضوا في مجلس النواب عن مدينة قونية، أسس أول حزب عرف بـ "النظام الوطني"، تولى منصب نائب الوزراء في حكومة بولنت أجاويد وأسهم في اتخاذ القرار للتدخل في قبرص ثم رئيسا للوزراء ودخل السجن بعد انقلاب العسكر عليه.

الإسلاميين في البرلمان إلى حركته التي أطلق عليها اسم (ملي جوروش) أو (حركة الاتجاه الوطني أو النظرة الوطنية) والتي شكلت حزب النظام الوطني عام (1970)[1].

وقد عبّر هذا الحزب الجديد ولأول مرّة منذ إسقاط الخلافة عن ارتباطه الصريح والواضح بالمرجعية الإسلامية، كما لاقى الحزب قبولا كبيرا لدى الشعب التركي خاصة من التجار الصغار والحرفيين والرجال المتدينين في الأناضول، وقد توسع الحزب بشكل كبير في مدة وجيزة وبدأ يشكل تهديدا خطيرا على الأحزاب العلمانية، وتدخلت المؤسسة العسكرية الحامية لقيم النظام العلماني، فجاء القيام بالانقلاب العسكري الثاني في: 12 مارس 1970 بعد انقلاب "أتاتورك" الأول وتم إغلاق حزب النظام الوطني وحظر نشاطه بقرار من المحكمة الدستورية[2].

"نجم الدين أربكان" لم يستسلم بعد حل حزب النظام الوطني، وبعد سبعة عشر شهرا من إغلاق الحزب أسّس حزبا جديدا تحت اسم "السلامة الوطني" في: 11 أكتوبر 1971، وذلك بزعامة رفيقه في حزب النظام الوطني هو "سليمان عارف أمره"، فقد كان من الصعوبة بمكان تولية "أربكان" على رأس الحزب الجديد مخافة حلّه مرّة أخرى، كما أنّ الحزب كان على مشارف انتخابات (1973) ونجح في خوضها بقيادة "سليمان عارف" وحاز على 48 مقعدا بالبرلمان التركي، وبعد هذا النجاح أعلن "عارف" إخلاء موقعه لصالح الزعيم الحقيقي "أربكان"، وفي ظل احتدام الخلاف بين الحزبين الرئيسيين في البرلمان (حزب العدالة وحزب الشعب الجمهوري)، استطاع حزب السلامة الوطني استثمار هذا الخلاف لصالحه، وأصبح شريكا في الائتلاف مع حزب الشعب الجمهوري عام (1979)[3] وحصل مقابل ذلك على سبع وزارات مهمة - منها الداخلية والعدل والتجارة والصناعة- في الحكومة الإئتلافية، كما تمكن "أربكان" من تقلد منصب نائب

---

(1) – محمد العادل، **قراءة في ابرز النجاحات والإخفاقات في المسيرة السياسية للحركة الإسلامية في تركيا**، ورقة مقدمة في ندوة الحركات الإسلامية المشاركة في المؤسسات السياسية في البلاد العربية وتركيا"، مراكش، 16 و17 حزيران 2006.

(2) – راغب السرجاني، **مرجع سابق**، ص 48.

(3) - Bilal Sambur, "The great transformation of political Islam in turkey: the case of justice and development party and erdogan", European journal of economic and political studies (ejeps), 2(2), 2009, P: 120.

رئيس الوزراء، وبذلك حقق "أربكان" أول اختراق إسلامي حقيقي للسلطة التنفيذية في الجمهورية العلمانية منذ تأسيسها على يد "كمال أتاتورك"[1].

كما حقق "أربكان" من خلال هذه الحكومة الائتلافية بعض المكاسب لصالح التيار الإسلامي، فقد صوتت تركيا لأول مرّة خلال هذه المدة ومنذ تأسيس الجمهورية لصالح القضية الفلسطينية في الأمم المتحدة، كما صوتت بضغط من "أربكان" إلى جانب القرار الدولي الذي يعتبر الصهيونية حركة عنصرية، فضلا عن اعتراف تركيا بمنظمة التحرير الفلسطينية كممثل شرعي للشعب الفلسطيني[2].

كما كان للحزب في مارس 1974 أثر كبير في قرار تركيا بغزو قبرص واحتلال النصف الشمالي منها كرد على محاولة الانقلاب الذي قام به أنصار ضم الجزيرة إلى اليونان بقيادة العقيد "ألب أرسلان توركيش"، وقد انطلقت مرتكزات حزب السلامة الوطني من نظرية مفادها:" أنّ البلاد تتعرض لمؤامرة إمبريالية صهيونية شيوعية تستهدف الوقوف ضد إقامة الدولة الدينية"[3].

واجهت الحكومة الائتلافية ضغطا شديدا من المؤسسة العلمانية مما أدى إلى استقالتها بعد تسعة أشهر، لكن التيار الإسلامي ممثلا بحزب السلامة وبزعامة "أربكان" لم تبتعد كثيرا عن السلطة، فبعد استقرار المناخ السياسي من جديد عقد حزب العدالة التركي بزعامة "سليمان ديميريل" ائتلافا مع حزب السلامة الوطني، وهو ما مكّن "أربكان" والمجموعة التي كانت معه من العودة مرّة أخرى إلى الحكومة التي أقيمت في: إبريل 1975 بنفس العدد من الوزراء وبنفس الحقائب، وخلال هذه الظروف التقى "أربكان" مع "رجب طيب أردوغان" والذي كان طالبا في كلية الاقتصاد والسياسة بمرمرة وأعجب به إعجابا شديدا وضمّه إلى حزب السلامة ليبدأ "أردوغان" خطواته السياسية مع أستاذه الموقر "أربكان"[4].

---

(1) – راغب السرجاني **مرجع سابق**، ص 49.

(2) – وليد رضوان، **مرجع سابق**، ص 198-199.

(3) – إبراهيم خليل العلاف، "خارطة الحركات الإسلامية في تركيا"، موقع دنيا الرأي، على الرابط:
http://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2006/01/09/34756/html.[23.05.2013, 22:30]

(4) – راغب السرجاني، **بين التاريخ والواقع**، ج3، ط1 القاهرة: مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، 2003، ص55.

لمّا وصل حزب السلامة الوطني إلى أوج قوته بدأ بانتقاد النهج العلماني في تركيا معتبرا إياه مخالفا للمبادئ الإسلامية، كما اعتبر الحزب العلاقة مع النظام الصهيوني مضرة بالتقاليد التركية في هذا الشأن، كون شعب تركيا شعب مسلم يتفاعل مع القضايا الإسلامية الحسّاسة ويتفق مع عدالة القضية الفلسطينية، هذه المواقف أغضبت جنرالات الجيش التركي والذين يعتبرون أنفسهم حماة النظام العلماني، وكان القطرة التي أفاضت الكأس قيام حزب السلامة بتنظيم مهرجان شعبي حاشد في مدينة "قونية" بعنوان "تحرير القدس" حضره مئات الآلاف من الأشخاص، وهو ما اعتبر تهديدا للمؤسسة العلمانية، فسارع الجيش بالانقلاب والاستيلاء على السلطة بقيادة الجنرال "كنعان إيفرين" في: 12 ديسمبر 1980[1]، وكانت حجّة الانقلابيين أنّ الحكومة ممثلة في الأحزاب المتحالفة قد فقدت السيطرة على البلاد[2].

بعد مرور ثلاث سنوات على الانقلاب رفع الحظر على النشاط السياسي، وسمح للأحزاب السياسية بالعودة وإعادة التشكل، وكان من بين الأحزاب التي شكلت "حزب الرفاه الإسلامي" والذي تقدم به المحامي "توركان" بالتنسيق مع أعضاء حزب السلامة السابقين، وتمّ قبول الحزب، وبعد رفع الحظر عن القادة السابقين لحزب السلامة وعلى رأسهم "أربكان" التحقوا بحزب الرفاه في سبتمبر 1987، وتمّ اختيار "نجم الدين أربكان" رئيسا للحزب في: 11 أكتوبر من العام نفسه.

استطاع حزب الرفاه بزعامة "أربكان" تحقيق فوز كبير في انتخابات (1989) المحلية بحصوله على نسبة (9.8%) من الأصوات، ثم يبلغ "أربكان" ذروة النجاح السياسي بالانتصار الكبير الذي حققه في الانتخابات النيابية عام 1995 بنسبة (21%) ويحتل المركز الأول ويفتح أخيرا المجال أمام وصول أول إسلامي إلى رئاسة الحكومة في تركيا عن طريق الائتلاف الذي ترأسه زعيم الرفاه "نجم الدين أربكان" بمشاركة حزب الطريق المستقيم في: 29 يونيو 1996[3].

---

(1) – محمد حربي، "آليات الحركة الإسلامية في تركيا"، **الأهرام الرقمي**، على الرابط:
http://digital.ahram.org.eg

(2) - Jim Zanoti, "Turkey: background and U.S. relations", congressional research service (CRS report for congress), April 27, 2012, P: 8.

(3) – راغب السرجاني، **مرجع سابق**، ص 62.

عندما أصبح "أربكان" أول رئيس وزراء إسلامي في تركيا منذ سقوط الخلافة العثمانية سمة 1924 قام بخطوات جريئة ونجحت حكومته في خفض معدلات التضخم وإطلاق حالة النمو الاقتصادي الغير المسبوق، ولكنه لم يستمر في منصبه إلا عاما واحدا فقط بسبب ضغوط المؤسسة العسكرية العلمانية التي حاول كثيرا تجنب المواجهة معها، وبسبب توجهاته الإسلامية المعلنة فقد اضطر إلى تقديم استقالته في صيف (1997) أمام تهديد الجيش بمعاودة تنفيذ انقلاب جديد وتمّ حظر حزب الرفاه في (1998) وبدأ القضاء التركي في ملاحقة "أربكان"، وحاول "أربكان" تشكيل حزب جديد هو "الفضيلة" لكن الجيش قام بحظره سنة (2000)[1].

**المطلب الرابع: حزب العدالة والتنمية من التشكل إلى الاكتساح (النموذج الفريد)**

بعد تأسيس حزب السعادة في: أوت 2001، قام السيد "رجب طيب أردوغان" الرئيس السابق لبلدية اسطنبول طلبا للترخيص لحزب جديد أطلق عليه اسم (حزب العدالة والتنمية) والذي يعتبر الحزب رقم 39 في تركيا، وقد أكد زعماء حزب العدالة والتنمية أنهم يستلهمون أفكارهم وإستراتيجياتهم من أطروحات الزعيم المقتول "عدنان مندريس" وأفكار حزبه الديمقراطي[2].

"أردوغان" رئيس الحزب تخرج في ثانوية الأئمة والخطباء الدينية، ثمّ التحق بكلية التجارة جامعة مرمرة، وفي مراحله المبكرة التحق بحزب السلامة الوطني الذي قاده الزعيم الإسلامي "نجم الدين أربكان" في السبعينات، وفي عام 1985 تولى "أردوغان" رئاسة فرع حزب الرفاه في اسطنبول ورشّح مرتين لعضوية المجلس التشريعي على قوائم الحزب بين سنتي (1987 و1991) ولكنه لم يتمكن من دخول المجلس، وفي عام 1994 تمّ انتخاب "أردوغان" رئيسا لبلدية مدينة اسطنبول الكبرى[3]، وتمكن "أردوغان" خلال مدّة ترؤسه لبلدية اسطنبول (04 سنوات) من تحويل ديونها التي

---

(1) – بشير موسى ناضح، "الحركة الإسلامية في تركيا: أزمة العلمانية الشاملة"، المعرفة، الجزيرة نت، على الرابط: http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages..[25.01.2013, 23:30]

(2) – مصطفى محمد الطحان، **تركيا التي عرفت: من السلطان إلى نجم الدين أربكان**، ط1، الكويت: السالمية، 2007، ص 399.

(3) – حسين بسلي وعمر أوزباري، **رجب طيب أردوغان قصة زعيم**، ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2011، ص 192.

كانت تبلغ ملياري دولار للبنوك إلى أرباح، وقفز بقيمة الاستثمارات في هذه البلدية إلى قرابة (12 مليار دولار).

وقد واجه "أردوغان" حكما بالسجن لمدة سنة من محكمة أمن الدولة بمحافظة "ديار بكر" بتهمة قراءة أبيات شعرية حماسية للشاعر الإسلامي الراحل "محمد عاكف"[*]، وكانت الفترة التي أعقبت السجن بمنزلة عهد جديد في حياته السياسية[1].

كان المشهد السياسي التركي قبل وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة ينذر بخطر يتهدد البلاد نتيجة أزمات متعددة متفاقمة من المجال السياسي والاقتصادي بالإضافة إلى تدهور الوضع الصحي لرئيس الوزراء "بولنت أجاويد" رئيس الحكومة الائتلافية من ماي 1999 إلى نوفمبر 2002، تمثلت الأزمة السياسية في رفض رئيس الجمهورية "أحمد نجدت سيزر" التوقيع على تعيينات بالمناصب العليا في الجامعات التركية اقترحها عليه مجلس التعليم العالي، ورفضه بعد فترة قصيرة التوقيع على قرار الحكومة القاضي بفصل مئات الموظفين المدنيين بداعي انتمائهم إلى جماعات أصولية وأخرى انفصالية لأنه رأى القرار مخالفا للقانون رغم تمسكه الشديد بمبادئ العلمانية، هذا ما أدى إلى اشتداد الأزمة السياسية بين مؤسستي الحكم (الرئاسة والحكومة)، وزاد الخلاف حدّة حول إجراء مجموعة من التعديلات اقترحتها الرئاسة كإلغاء عقوبة الإعدام والسماح بنشر وتعلم اللغة الكردية (موافقة للمعايير الأوروبية) وقد رفض طيف من الائتلاف الحكومي هذه التعديلات، يضاف إلى ذلك جمود العمل البرلماني بسبب تركيبة حكومته الائتلافية والذي فشل على كل المستويات في إيجاد حلول لأزمات المجتمع[2].

أما على المستوى الاقتصادي، فقد توالت على تركيا أزمات اقتصادية متعددة، وقد رفض رئيس الجمهورية توقيع مرسوم حكومي يقضي بخوصصة ثلاثة بنوك حكومية، وأصدر مرسوما يقضي بالتحقيق في فضائح فساد البنوك، كما وجّه انتقادات حادة للطريقة

---

[*] – الشاعر محمد عاكف آرصوي ولد في اسطنبول عام 1920 من أب تركي وأم بخارية، تعلم العربية على يد والده الذي كان مدرسا في مدرسة الفاتح، عمل مفتشا في وزارة الزراعة، حفظ القرآن في التاسعة من عمره ودرس الحديث وأيضا الفارسية والفرنسية. شارك في إصدار مجلة "الصراط المستقيم"، عارض علمانية أتاتورك وعارض أفكار ضياء ألب الأب الروحي لجمعية الاتحاد والترقي، درس التركية في القاهرة، مات في اسطنبول عام 1936.

[1] – راغب السرجاني، **مرجع سابق**، ص 67.

[2] – معمر خولي، "الإصلاح الداخلي في تركيا"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (معهد الدوحة)، يوليو 2011، ص 2. www.dohainstitute.org

التي يدير بها رئيس الحكومة الشؤون العامة، واتهمه بالتستر على الفساد في الدولة، وبدأ انهيار الأسواق المالية نتيجة الخلافات والتقلبات السياسية بين الحكومة والرئاسة، ولجأت تركيا أمام هذه الأزمة المتفاقمة إلى صندوق النقد الدولي للحصول على قرض قيمته (16 مليار دولار) وفق شروطه وتحت رعايته لكن هذه الإصلاحات انتهت إلى أزمة اقتصادية عميقة وخطيرة سنة2001، واتجهت الأمور نحو أزمة جديدة أمام الوعكة الصحية الخطيرة التي تعرض لها رئيس الوزراء في: 17 مايو 2002 ونقل على إثرها للعلاج في أحد مستشفيات أنقرة[1].

ألقت الأحوال الاقتصادية والسياسية المتفاقمة والحالة الصحية لرئيس الوزراء بظلالها على المجتمع، واستدعى الأمر المطالبة بانتخابات مبكرة ليقرر موعدها في الثالث من نوفمبر 2002، وباتت تركيا أمام هذه الأزمات على مفترق طرق.

في ظل هذه الظروف تأسّس حزب العدالة والتنمية برئاسة "رجب طيب أردوغان" في: 14 أغسطس 2001، وجرى إشهار الأعضاء المؤسسين الذين كانوا 74 شخصا، وعندما أسّس "أردوغان" حزب العدالة و التنمية كان يقول:" إنّ مرجعيتي الشخصية هي الإسلام لكن مرجعيتي السياسية على العكس من ذلك هي الدستور والمبادئ الديمقراطية"، وليس أقل من أنّ زعيمة الحزب المسيحي الديمقراطي (***CDU***) "أنجيلا ميركل" قد صرّحت في فبراير 2004 أثناء زيارتها تركيا أنّ الحزب المسيحي الديمقراطي وحزب العدالة والتنمية يستخلصان قيمهما من الدين، لكنهما يفصلان الدين عن السياسة[2].

كان معظم أعضاء حزب العدالة والتنمية المؤسسين أعضاء في حزب الرفاه بزعامة "أربكان"، وقد حاولوا كإصلاحيين ومنهم "عبد الله جول"، و"بول أرنج"، و"رجب طيب أردوغان" تغيير أسلوب "أربكان" وسياسته، ورفضوا ممارساته خاصة بناء كل موقف على أساس ديني في بلد علماني إلى أبعد الحدود، وهكذا انقسم الفريقان بعد

---

(1) – **المرجع نفسه**، ص 4.

(2) – راينر هيرمان، **تركيا بين الدولة الدينية والدولة المدنية الصراع الثقافي في تركيا**، ترجمة: علا عادل، ط1، القاهرة: مركز المحروسة، 2012، ص 137.

حل حزب "الرفاه" فالمحافظون أنصار "أربكان" شكّلوا حزب السعادة بزعامة "رجائي قوطان"، والاصطلاحيون شكّلوا حزب العدالة والتنمية.

مباشرة وقبل أن يحصل الحزب على وضعه القانوني أكّد قادة حزب العدالة والتنمية أنهم خلعوا عباءة الحركة الإسلامية وقدّم الحزب تنازلات مؤثرة هربا من تهمة "الإسلامية"، خوفا من الصدام القانوني والدستوري مع القوى العلمانية[1].

ورغم نفي الطابع الإسلامي عن الحزب إلا إنّ العديد من الوسائل الإعلامية الغربية وصفت حزب العدالة والتنمية بأنه "حزب أصولي"[2].

حاول حزب العدالة والتنمية إعادة تعريف هويته الفكرية السياسية بما ينسجم مع واقع الدولة التركية الداخلي وعلاقاتها الخارجية، فهو لا يعرف بنفسه حزبا إسلاميا، بل يبتعد عن كل ما يفهم منه أنّ للحزب برنامج إسلامي (**أنظر**: الملحق رقم 1، النظام الداخلي للحزب والبرنامج).

حزب العدالة والتنمية يمثل طفرة في تحول الإسلاميين من أحزاب إسلامية إلى أحزاب مدنية، بل ويختلف أيضا عن بقية الحركات الإسلامية المعتدلة في بلدان إسلامية أخرى مثل مصر وأندونيسيا ، ولذلك فهو يفتقر إلى أي إشارة إلى الدين باعتباره موجها مباشرا أو غير مباشر، وذلك ما أعلنه زعيمه "أردوغان" أنّ حزبه يلتزم ويقف عند حدود الديمقراطية المحافظة، والحزب في سبيل ذلك بذل جهدا واضحا للبحث عن هوية وإطار إيديولوجي وتبديد الشكوك من جهة الناخبين العلمانيين وكذلك بقية المؤسسات العلمانية المدنية والعسكرية، ولكن في الوقت نفسه الحزب يضم نخبة معتبرة من الإسلاميين المحافظين ولا يمكن بأي حال إغفال جذوره الإسلامية والهوية الإسلامية التي تميز قادة هذا الحزب وعلى رأسهم "أردوغان" و"عبد الله جول" وغيرهم[3]، وكانت الانتخابات النيابية التركية التي أجريت في الثالث من شهر نوفمبر 2002 حدثا بارزا ومفاجأة كبرى،

---

(1) – حسان تمام، "الحركة الإسلامية في تركيا بين الأربكانية والأردوغانية"، في: **مع الحركات الإسلامية في العالم رموز وتجارب وأفكار**، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2011، ص 178.

(2)- Hakan yavuz, **Islamic political identity in Turkey**, (Oxford: oxford university press, 2003), P: 250.

(3) - Murat Somer, "Muslim democrats in the making? Explaning Turkey's AKP", paper presented at the annual convention of the international studies association Montréal, Quebec, Canada, march 17-20, 2004, P: 2.

فقد حقّق حزب العدالة والتنمية نصرا ساحقا فاق كل توقعات استطلاعات الرأي التي قدمت، وحصل الحزب على 363 مقعدا نيابيا من أصل 550 مقعدا في الجمعية الوطنية التركية الكبرى بنسبة تعادل (34.2%) من أصوات الناخبين، وجاء في المركز الثاني حزب الشعب الجمهوري بزعامة "لينيز بايكال" بنسبة (19.3%) بما يعادل 178 مقعدا[1].

تمكن حزب العدالة والتنمية بفضل هذه النتيجة الكبيرة من تشكيل الحكومة بشكل منفرد ودون الحاجة إلى ائتلاف حكومي، وما يمكن الإشارة إليه أنّ صعود حزب العدالة والتنمية بقيادة "أردوغان" و"غول" و"بولنت ارينج" نتج من تطورات معقدة لم تكن في حسبان النخبة العلمانية ولا الصفوة الكمالية التي لم تحسب لعبقرية "أردوغان" السياسية وتداعيات التحولات البنيوية الكبرى التي عرفتها تركيا خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين[2].

ومن خلال قراءة نتائج انتخابات (2002) يمكن الإشارة إلى مجموعة من الدلائل يمكن إجمالها فيما يلي:

1. إرادة الشعب التركي في التغيير: الشعب التركي حسم قراره ورأيه بمنح الثقة لحزب العدالة والتنمية، بعدما فقد الثقة في الأحزاب العلمانية التقليدية والتي كانت وراء الأزمات الاقتصادية التي كانت تعصف بتركيا.
2. البحث عن الاستقرار: وقد ظهر ذلك جليا في عدم تصويت الأتراك على حزب السعادة الإسلامي، وإعطاء الأصوات لصالح مرشحي حزب العدالة والتنمية وهم رموز لها جذور إسلامية وفوق ذلك وجوه لها تاريخ ناصع وأبيض مثل "أردوغان" والذي عُرف بكفاءته ونزاهته عندما كان رئيسا لبلدية إسطنبول، كما أنّ الشعب التركي كان يبحث عن حزب معتدل له توجهاته وسطية ولا يبحث عن الصدام المباشر مع مؤسسة الجيش العلمانية.

---

(1) – راغب السرجاني، **مرجع سابق**، ص 91.

(2) – ميشال نوفل، "ديمقراطية أوردوغان في عملية التحول الديمقراطية.. التجربة التركية وما يمكن أن يتعلمه العرب منها، **مجلة المستقبل**، العدد 4220، 08 كانون الثاني 2012.

**3.** نجاح "أردوغان" كقيادة كارزمية: ذلك أنّ الأتراك كانوا يبحثون عن قيادة كارزمية محاربة للفساد وقد وجدوا ملامح هذه القيادة في شخصية "رجب طيب أردوغان" ولمسوا نجاحه عندما كان رئيسا لبلدية إسطنبول[1].

## المبحث الثالث: مقاربة حزب العدالة والتنمية في بناء الدولة وتوظيف الهوية

### المطلب الأول: إصلاحات حزب العدالة والتنمية التركي الداخلية

عرفت تركيا حزمة من الإصلاحات الداخلية والخارجية وعلى مستوى الدولة والمجتمع، وذلك منذ أن تولى حزب العدالة والتنمية زمام السلطة في عام 2002 إلى غاية اللحظة، وقد عبّر كثير من المتتبعين ووصفوا هذه الإصلاحات الجريئة بـ "الثورة الصامتة"[2]، وأعطت هذه الإصلاحات زخما كبيرا لتركيا وحضورا إقليميا ودوليا متميزا في أهم القضايا والأزمات والأحداث العالمية، وبلغت ذروة هذه الإصلاحات قرار الاتحاد الأوروبي بدء المفاوضات مع تركيا في عام (2004) لفتح باب الانضمام إلى الاتحاد[3].

شملت هذه الإصلاحات مجالات عدة وهي على النحو التالي:

**أولا: الإصلاحات الاقتصادية**

عانت تركيا قبل وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة أزمات حادة، ولتجاوز الأزمة حاولت حكومة حزب العدالة والتنمية تغيير مجرى الافتراضات والمبادئ التي قدمها صندوق النقد الدولي في وصفته لعلاج الاقتصاد التركي المتأزم، وتتجلى المقاربة الاقتصادية لصندوق النقد مثلا في ترك العمل بنظام الصرف الثابت والانتقال للأخذ بنظام الصرف المرن[4].

ركز حزب العدالة والتنمية على مجال الاستثمار في القطاع الخاص، وتمّ منحه أولوية واهتمام كبير جدا من اجل امتصاص معدلات البطالة المتزايدة، وكان الهدف

---

(1)- راغب السرجاني، **مرجع سابق**، ص ص:92-93.

(2) – معمر خولي، **مرجع سابق**، ص 13.

(3) - Berna Yilmaz, "Turkey's democratic: resurfacing islamism or business as usual in the political center", instituto per gli studi diplitica internazionale (ISPI), N 40- January 2011, P: 02.

(4) - Ibrahim ozturk, "Political economy of Erdogan's success story in turkey", Aljazzera center for studies (www.aljazeera.net/studies), 21 June 2011, P: 3

المسطر هو أن تتجاوز معدلات الاستثمار نسبة (30%) من الناتج القومي الإجمالي ولأجل بلوغ هذا الهدف كان ينبغي القيام بمجموعة من الإجراءات الحاسمة تمثلت في[1]:

1. زيادة وتيرة التقشف وخفض النفقات.
2. جذب رؤوس الأموال الخارجية بشكل مباشر.
3. تأمين الطاقة وضمانها بأسعار مناسبة من خلال منظور استراتيجي.
4. البحث عن الأيدي العاملة ذات الكفاءة العالية وترقية التعليم المهني بشكل يتناسب مع متطلبات سوق العمل.
5. القيام بإصلاح الجهاز الإداري من خلال عملية الترشيد (الثقافية، المراقبة، المحاسبة...)

هذه الإجراءات كانت تهدف بالأساس إلى تحقيق الاستقرار المالي والإصلاح الاقتصادي بشكل فعال والتركيز على عملية الانتعاش الاقتصادي في مرحلة ما بعد الأزمة، كما كان الهدف تحقيق نمو اقتصادي أكثر من كل التوقعات[2].

اتجهت حكومة العدالة والتنمية نحو محاربة الفساد، وقامت بتحويل بعض المسؤولين السابقين ورؤساء وزراء إلى التحقيق، وقامت الحكومة بتخفيض نفقاتها بشكل كبير مع تخفيض عدد الوزارات، وببيع آلاف السيارات الحكومية والبيوت الفاخرة التي خصصت للنواب السابقين، وقامت بتشكيل لجان برلمانية لمتابعة المفسدين واسترداد الأموال المنهوبة، واهتمت الحكومة بمعالجة ظاهرة البطالة والتي شكلت تحديا كبيرا، حيث أشارت الإحصاءات الرسمية أنّ عدد العاطلين عن العمل نهاية عام (2001) – قبل استلام الحزب الحكم- زاد عن (2.5) مليون شخص، أي بنسبة (12.6%)[3]، ومن أجل القضاء على هذه الظاهرة قامت حكومة العدالة والتنمية بجذب الاستثمارات الأجنبية وتشجيع القطاع الخاص، وفتح المجال أمام إقامة المصانع والشركات المهتمة بعملية

---

(1) – معمر خولي، **مرجع سابق**، ص ص: 13-14.

(2) – Ziya Onis, "The political economy of turkey's justice and development party", social science research Network (SSRN), November 4, 2004, P: 11.

(3) – عبد الحليم غزالي، **الإسلاميون الجدد والعلمانية الأصولية في تركيا: ظلال الثورة الصامتة**، ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007، ص 30.

التصدير، وهو ما وفر فرص عمل كثيرة ساهمت في تخفيض معدل البطالة إلى حد كبير[1].

ما حققته الحكومة التركية من طفرة اقتصادية بقيادة حزب العدالة والتنمية في ظروف سنوات معدودة فاق بكثير كل ما حققته الحكومات التركية بكاملها منذ سقوط الخلافة العثمانية، وقد وصف ذلك بالمعجزة الاقتصادية، وقد تمثلت أهم المؤشرات الاقتصادية التي حققها حزب العدالة والتنمية فيما يلي[2]:

1. ارتفاع الناتج القومي الإجمالي بين عامي (2002-2008) من (300) مليار دولار إلى (750) مليار دولار.
2. ازدياد الدخل القومي للمواطن التركي خلال نفس السنة من (3300) دولار إلى (10.000) دولار، ووصل الدخل القومي للفرد سنة (2011) إلى ما بين (11000-17000 ) دولار .
3. تحققت مستويات ملحوظة من توزيع العائدات.
4. تجاوزت تركيا إلى حد بعيد مشكلات العجز والتضخم، كما تمكن الاقتصاد التركي أن يتخلص من الأزمة المالية الشديدة التي مرّ بها سنة (2001) ويتمكن من العودة بقوة في غضون بضع سنوات وهو ما مكنها من بدأ المفاوضات مع الاتحاد الأوروبي في 17 ديسمبر 2005[3].
5. أصبحت تركيا في المرتبة الخامسة عشرة في رتب أكبر الاقتصاديات على المستوى العالمي، والسادسة على المستوى الأوروبي، بعد أن كان الاقتصاد التركي في المرتبة السادسة والعشرون عالميا. وقد أصبحت تركيا ضمن مجموعة العشرين (***G-20***).
6. كانت صادرات تركيا (36) مليار دولار سنة 2002، فارتفعت إلى (102) مليار دولار سنة 2009.

---

(1) - Nur Bilge Criss, "Parameters of Turkish foreign policy under the AKP government", UNISCI discussion papers, N° 23, (May 2010), ISSN 1696-2206, P: 20.

(2) – فاتن نصار،" العدالة والتنمية التركي- أربعة أسباب وراء الفوز"، مركز القاهرة للدراسات التركية (KATAM)، على الرابط:
http://www.kqhireturk.org/MAKALAT-Main2.php.[04.02.2013, 23:45]

(3)- Altug Sumru, Alpay Filiztekin and Sevket Pamuk, "Sources of long-term economic growth for Turey, 1880-2005", european review of economic history, Vol 12, N 3, 2008, P:1.

**7.** كانت ديون تركيا لصندوق النقد الدولي تصل إلى (23.5) مليار سنة 2002 وانخفض هذا الرقم إلى (6.8) مليار دولار سنة 2009.

**8.** تأتي شركة المقاولات التركية حاليا في المرتبة الثانية على المستوى العالمي بعد الصين، حيث ارتفعت قيمة أعمالها إلى (23.6) مليار دولار سنة 2009، وكانت قيمتها (1.5) مليار دولار سنة 2000.

**9.** ارتفاع أجور الموظفين والعاملين بنسبة (188%) ما بين (2002 و2009)[1].

استطاع حزب العدالة والتنمية القيام بانجازات انعكست على الشعب التركي ورفاهيته، سواءا بإقامة الطرق السريعة والمستشفيات الكبرى، ورفع مستوى المعيشة وزيادة الوظائف وتحقيق مزيد من النمو الاقتصادي (أنظر: الملحق رقم 2).

وعن أهمية العامل الاقتصادي في تحقيق فوز تاريخي لحزب العدالة والتنمية خلال ثلاث عهدات متتالية، وارتفاع شعبيته بشكل متسارع يقول "إرشاد هورموزلو" مستشار الرئيس "عبد الله غول":" إنّ الناخب التركي بدأ يلمس تصاعد قوة اقتصاد البلد الذي أصبحت مرتبته السادسة عشرة ضمن مجموعة العشرين كما أصبح قطاع المقاولات في البلاد يحتل المرتبة الثانية عالميا... فبدأ الناخب التركي يرى هذه القفزة الاقتصادية الكبيرة قدمت له فائدة كبرى في حياته المعيشية اليومية من خلال زيادة دخله وزيادة الخدمات المقدمة له في ميدان الصحة والسكن والتعليم والمواصلات..."[2].

كما تمكن حزب العدالة والتنمية من تخفيض الفجوة بين الأغنياء والفقراء، والتي عمقتها إصلاحات صندوق النقد الدولي سابقا[3]، ولأن الحزب يعي أنّ الاقتصاد يأتي في مقدمة أولويات الناخب التركي، فقد خصّص له الحيز الأكبر والأهم في المشروع الانتخابي العملاق، وفيه وعد أن تركيا ستصبح في غضون 2023 تحتل المرتبة العاشرة اقتصاديا في العالم، وأن تكون اسطنبول أحد أهم عشرة مراكز اقتصادية في العالم، وأن

---

[1] – معمر خولي، **مرجع سابق**، ص 15.

[2] – فاتن نصار، **مرجع سابق**.

[3] - Guliz Dinc, "Durmark yok, yola devam", A close look at AKP's election success, Friedrich-Ebert- stiftung focus Turkei, N°6, April 2008, P: 2.

تصل قيمة الصادرات إلى (500) مليار دولار سنويا، وأن يصبح المعدل السنوي للدخل الفردي للمواطن التركي في حدود (25) ألف دولار[1].

**ثانيا: الإصلاحات الاجتماعية والعلمية**

في مجال الصحة ارتفعت ميزانية الصحة من (03) مليارات و(910) مليون ليرة في سنة 2002 إلى (13) مليار و(400) مليون ليرة سنة 2009، وفي مجال التربية أضحت ميزانية وزارة التربية الأكبر في عهد حكومة العدالة والتنمية وفاقت ميزانية وزارة الدفاع وكان عدد الجامعات في تركيا (76) جامعة في سنة 2002، وفي فترة ما بين (2003-2010) أنشأت حكومة العدالة والتنمية (49) جامعة جديدة و(29) جامعة أهلية.

كما أطلقت الحكومة ما يسمى "مشروع الفاتح العظيم"، حيث قررت حكومة العدالة والتنمية توزيع (15) مليون جهاز أيباد (IPAD) على الطلبة بالإضافة إلى مليون جهاز آخر على المدرسين[2]. في مجال المواصلات، كان طول الطرق المزدوجة في تركيا سنة 2003 يصل إلى (6101) كلم، وقامت حكومة العدالة والتنمية بإنجاز أكثر من (13 ألف و73) كلم خلال ثماني سنوات أي ضعف الطرق منذ تأسيس الجمهورية التركية، كما أطلقت مشروع العصر والمتمثل في "مارماراي" أي السكة الحديدية التي تربط آسيا بأوروبا من تحت البسفور وبسرعة كبيرة، هذه الإنجازات وغيرها التي حققتها حكومة العدالة والتنمية أشبه بتلك الانجازات التي حققتها ألمانيا واليابان بعد الحرب العالمية الثانية[3].

**ثالثا: الإصلاحات الدستورية**

حزمة من الإصلاحات الدستورية قامت بها حكومة العدالة والتنمية، ومن الطبيعي أن تقوم القوى والأحزاب العلمانية والليبرالية بمعارضة هذه الإصلاحات[4]، وعلى الرغم من ذلك واصلت حكومة العدالة والتنمية تعديل بعض مواد الدستور على الشكل التالي:

---

(1) - Menderes Cinar, "the electoral success of the AKP: cause for hope and despair", insight turkey, Vol 13/N° 4/2011, P: 108.

(2) – هلال حسن حلبي، "الفاتح ثورة تعليمية تقودها تركيا"، مركز القاهرة للدراسات التركية (KATAM)، على الرابط: http://www.kahireturk.org/ MAKALAT-Main2.php.[05.02.2013, 10:05]

(3) – معمر خولي، **مرجع سابق**، ص 21.

(4) - Andrew Arato, "The Constitutional reform proposal of the Turkish government: the return of majority imposition", constellations, volume 17, 2010, P: 345.

1. إجراء انتخابات المجلس الوطني التركي الكبير كل أربع سنوات بدلا من خمس سنوات.
2. ينتخب رئيس الجمهورية من قبل الشعب مباشرة من بين أعضاء المجلس الوطني الكبير ممن أتموا الأربعين من العمر ويحملون شهادة دراسة عليا.
3. مدة ولاية رئيس الجمهورية خمس سنوات بدل سبع سنوات ولفترتين رئاسيتين فقط.
4. زيادة أعضاء المحكمة الدستورية من (11 إلى 17) عضو واختيارهم من قبل المجلس الوطني الكبير ورئيس الجمهورية بعدما كان يتم اختيارهم من قبل المؤسسة العسكرية.
5. توسيع عضوية مجلس القضاء الأعلى من (07) أعضاء إلى (22) عضو واختيارهم بنفس طريقة اختيار أعضاء المحكمة الدستورية[1].

ومن بين الإصلاحات الدستورية الجديدة التي قام بها حزب العدالة والتمنية أنه سحب من رئيس الأركان للجيش التركي حق تعيين السكرتير العام وجعله بيد رئيس الوزراء، وتمّ ترشيح مدنيين لأول مرة لهذا المنصب[2].

**المطلب الثاني: حزب العدالة والتنمية والصراع مع المؤسسة العسكرية (سياسة تقليم الأظافر)**

منذ وصول حزب العدالة والتنمية التركي إلى السلطة في (2002)، بدأ صراع متصاعد وحاد بين المؤسسة العسكرية والحزب وسبب الصراع يرجع إلى انعدام ثقة الجيش في الجذور الإسلامية للحزب، إضافة إلى رغبة وجرأة "رجب طيب أردوغان" في إنهاء سيطرة الجيش على السلطة ومحاولة تقليص وتحجيم دوره وصلاحياته في الحياة السياسية وذلك من خلال مجموعة من الإصلاحات القانونية والدستورية، بحجة الاستجابة لمعايير "كوبنهاجن" وزيادة فرص انضمام تركيا إلى عضوية الاتحاد الأوروبي، والهدف الغير معلن يتمثل في الأساس تحقيق مشروع الجمهورية التركية الثانية يغيب فيها العسكر عن المجال والمشهد السياسي كلاعب رئيسي[3]، والتعديلات

---

(1) – معمر خولي، **مرجع سابق**، ص 22.

(2) – رواء جاسم لطيف السعدي، "الإسلام السياسي حزب العدالة والتنمية في تركيا ودوره في التغيير السياسي"، مذكرة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الآداب والعلوم، جامعة الشرق الأوسط، عمان، 2010 ص 89.

(3) – فاتن نصار،" حزب العدالة والتنمية نحو تأسيس الجمهورية التركية الثانية"، مركز القاهرة للدراسات التركية، على الرابط: http://www.kahineturk.org/ MAKALAT-Main2.php.[06.02.2013, 23:58]

القانونية والدستورية التي استحدثها حزب العدالة والتنمية ما بين (2003-2004)، ساهمت إلى حد كبير في تقليص دور المؤسسة العسكرية وانسحابها التدريجي من الحياة السياسية.

تمثلت البراعة والحنكة السياسية لدى حزب العدالة والتنمية في توظيف الفضيحة التي تورط فيها قيادات من الجيش التركي، هذه الفضيحة المعروفة إعلاميا بتنظيم "أرجينيكون" وتنظيم "الذئاب الرمادية"[*]، وهو عبارة عن مجموعة يمينية قومية متطرفة تضم جنرالات متقاعدون وموظفون كبار في الدولة وبعض الزعامات الحزبية ومجموعة معتبرة من كبار الضباط والمسؤولين الأمنيين في الجيش والشرطة، وكان هدف هذا التنظيم هو انقلاب عسكري ضد حكم حزب العدالة والتنمية وشن حملة من التفجيرات والعنف وزعزعة الاستقرار، مما يدفع الجيش التركي إلى التدخل ومن ثمّ حل حزب العدالة والتنمية وحظره وتوقيف المسار السياسي[1].

انكشفت خيوط المؤامرة بشكل معلن عام 2007، وأعلنت حكومة العدالة والتنمية حزمها في معاقبة المتآمرين والحفاظ على الاستقرار والسلم مع تثمين مكتسبات الحزب في المجالين السياسي والاقتصادي، ونجحت الحكومة في حشد التأييد الجماهيري لصالحها وشرعت في اتخاذ كل السبل القانونية والأمنية والإعلامية من اجل تصفية ما كان يسمى بـ"الدولة العميقة" والتي كان من أبرز أدواتها منظمة "أرغينيكون" و"الذئاب الرمادية"[2].

زاد الضغط على المؤسسة العسكرية من قبل "أردوغان" وحزب العدالة والتنمية بعد اكتشاف مؤامرة أخرى عرفت باسم "المطرقة" وهي مخطط عسكري وضع عام

---

[*] – "أرغينوكون" هو اسم الوادي الأسطوري في قلب جبال آسيا الوسطى الذي انطلق منه العرق التركي والذي انطلق منه الأتراك في مسيرتهم بقيادة ذئب رمادي وصولا إلى أرضهم المعروفة، والذئب الرمادي في أرغينيكون هو أشهر الأساطير الوطنية التركية ورمز للتفاني في الوطنية، وكانت المجموعة القومية التركية التي خاضت الحرب ضد الانفصاليين الأكراد والطلاب اليساريين في السبعينات أطلقت على نفسها اسم "الذئاب الرمادية".

[1]- Ugur Burc Yildiz, "Civil-military relations during the period of the justice and development party in Turkey", ege strategic research journal, Volum 3, number 2, 2012, P:22.

[2] – فاتن نصار، **مرجع سابق.**

2003 من أجل الإطاحة بحكومة "أردوغان". هذا المخطط الذي كان يرمز له بـ "باليوز" تمّ وضع تفاصيله في وثائق تمّ تسريبها[1].

تمّ في إطار القضيتين اعتقال نحو (250) ضابط عسكري، ثم جاء استفتاء سبتمبر 2010 لينهي نظام الوصاية العسكرية من خلال إقرار تشريع يقضي بإمكانية محاكمة العسكريين أمام محاكم مدنية وبذلك تمّ اعتقال عشرات الضباط الذين كانوا في الخدمة العسكرية وإخضاعهم للمحاكمة لثبوت القرائن التي تورطهم في المؤامرات والفضائح السابقة، نجح "أردوغان" في ضبط تجاوزات المؤسسات العسكرية العلمانية في تركيا عبر مجموعة من التعديلات القانونية والدستورية واستطاع أن يحجم دور هذه المؤسسات من خلال إعادة ترتيب أدوارها وأجهزتها ومن بينها مؤسسة القضاء ومجلس التعليم العالي، كما أنّ استقالات قادة الجيش مهدت الطريق لنجاح خطة "أردوغان" في تقليم أظافر الجيش وتحديد صلاحياته ومنعه من التدخل في المجال السياسي، باعتبار أنّ الجيش كان الحصن الأخير في المؤسسة العلمانية المتطرفة.

كما أن نجاح حزب العدالة والتمنية لعهدة ثالثة في انتخابات 2011 أحدثت اختراقا كبيرا ومؤثرا داخل معاقل المعسكر العلماني، حيث كان شعار حزب العدالة والتنمية في العهدة الثالثة دستور جديد يقضي على الدستور القديم الذي خطه الجنرالات السابقون ويضمن إصلاحات جذرية كحقوق المواطنين الأتراك ذوي الأصول الكردية[2].

مسألة انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي أثرت على مسار العلاقة بين حزب العدالة والتنمية والمؤسسة العسكرية العلمانية، فالجيش التركي كان يعي جيدا أنّ الاتحاد الأوروبي يريد من تركيا أن تكون على شاكلة الدول الأوربية التي تبعد وتحد من تدخل المؤسسة العسكرية في الحياة السياسية، ومن خلال هذا المنظور فلا يمكن للعسكر أن يكونوا طرفا في صراع سياسي، ولا أن يستقوى بهم طرف ضد آخر.

كما أنّ هناك مطالب أوروبية محددة تقضي أن يأتمر رئيس الأركان وجميع قادة الجيش بأوامر رئيس الوزراء المنتخب، كما أنّ الحكومة هي صاحبة الحق الأول والأخير

---

[1] – ديلفاين شتراوسن، "فضيحة الجيش تعمل على إعادة ضبط ميزان القوى في تركيا"، **الاقتصادية**، العدد 5993، 9 مارس 2010.

[2] – راغب السرجاني، **مرجع سابق**، ص 169.

في التعيينات التي تمس هرم المؤسسة العسكرية، وأن يخضع العسكريون لقوانين الدولة في المحكمة وليس لقوانينهم الخاصة، وكذا إنهاء مفهوم الكيان المستقل للجيش والذي ينبغي عليه دخول عالم الاحترافية وألا يخرج نطاق عمله عن فنون القتال والحرب[1].

ضغط الاتحاد الأوروبي على تركيا وألزمها بشروط صارمة من أجل الانضمام وموافقة معايير "كوبنهاجن"، وقد حدد الاتحاد الأوربي العديد من أوجه القصور في مجالات حقوق الإنسان وحالات التعذيب وسوء المعاملة من قبل أجهزة الأمن واستمرار احتجاز الصحفيين والكتّاب والناشرين، والفساد في القطاع العام، إضافة إلى التأثير القوي لمؤسسة الجيش في المجال السياسي[2].

حزب العدالة والتنمية التركي سعى من خلال الفترات الثلاث المتعاقبة في السلطة إلى تطوير البنية السياسية لمؤسسات الدولة التركية، ومحاولة إنجاز المعادلة الصعبة من خلال التوفيق بين ضمان إقرار فريد من الحريات السياسية – والتي كان يكبحها العسكر- والوفاء بالمقتضيات والضرورات الأمنية، ولذلك قام الحزب بإجراء سبعة عشر تعديلا على الدستور التركي الأوتوقراطي، وكان هدف الحزب هو الوصول إلى عملية تحديث سياسي لتركيا وبلوغ المعايير الغربية من حيث طبيعة النظام السياسي ونمط العلاقات المدنية العسكرية (الحد من نفوذ العسكر في المجال السياسي)[3].

مما يلاحظ أنّ موقف كل من الجيش والمؤسسة السياسية العلمانية من التيار التقليدي العلماني هو الشعور بأنّ هذه النخب قد اهترأت ولم تعد تنسجم مع التطلعات الشعبية، كما أنّ الأزمة الاقتصادية التي ألقت بظلالها على الاقتصاد العالمي بشكل واسع ومتسارع، قد جعلت من الجيش – الذي لديه مصالح اقتصادية في مختلف المؤسسات والقطاعات عبر مؤسسة (أوياك)- يعيد حساباته وتحالفاته ويخفف من ضغوطه وتدخلاته في المجال السياسي، ولم يبقى في الساحة السياسية إلا حزب العدالة والتنمية والذي أعلن

---

[1] – عبد الحليم غزالي، **مرجع سابق**، ص 62.

[2] - Birol A. Yesilada, "Some expected and some not-so-expected benefits of Turkey's au membership for both parties", papier prepared for presentation at the European Union studies conference in Montréal, Canada, May 17-20, 2007, P: 9.

[3] – محمد عبد القادر، "حزب العدالة والتنمية والجمهورية التركية الثالثة"، **الأهرام**، العدد 45511، 15 يوليو 2011.

طروحاته من الأزمة البنيوية للنظام السياسي التركي من خلال مجابهة التفسير الخاطئ لمفهوم العلمانية[1].

**المطلب الثالث: حزب العدالة والتنمية ومسألة الصراع على الهوية**

اتسم مفهوم الأمة في تركيا بتغير كبير نتيجة التطورات التاريخية المتعاقبة، وبالنظر إلى مسألة علمنة الدولة في تركيا والذي أدى إلى تغيير هوية تركيا الإسلامية التي عرفتها إبان الخلافة العثمانية، فإنه لا يمكن إغفال تلك الأفكار والتقلبات التي طبعت تلك الحقبة،ويشير الكاتب التركي "نيازي بيركس" إلى أنّ سنة 1718 كانت بداية تأثر الخلافة العثمانية بالأفكار العلمانية ومن بين ذلك ما قام به ضابط فرنسي هو "دي رشفور" (De Rochefort) بتقديم مشروع إلى الحكّام العثمانيين يتضمن نقل مظاهر التقدم الأوروبي إلى المؤسسات العثمانية، وأنّ السلطان "أحمد الثالث" تبنى المشروع وحرص على التواصل مع الغرب وتقليد بعض المظاهر الاجتماعية والعمرانية الغربية، ومن أمثلة ذلك انجاز أول مطبعة في اسطنبول سنة 1728[2].

تركيا في الحقيقة والتي كانت نواة الإمبراطورية العثمانية درجت على معالم واضحة وهوية قامت وتشكلت على أساس الإسلام، ولم تعرف الدولة العثمانية طيلة مراحل حكمها ذلك التمييز العرقي أو الديني أو الطائفي، وقد عامل العثمانيون مختلف القوميات المشكلة لدولتهم من بلغار ومجر وصرب وغيرهم بالمبدأ الإسلامي الشهير (لهم ما لنا وعليهم ما علينا)[3]، وبعد مجيء الحركة الكمالية التي قادها "مصطفى كمال أتاتورك" وبعد إلغاء الخلافة العثمانية سنة 1924، كانت هذه الحركة تُمثل مصالح البرجوازية التجارية - الصناعية الأناضولية والبيروقراطية العسكرية- هذه الحركة التي وحّدت طبقات الشعب التركي في الحرب الاستقلالية، والانتصار في الحرب فتح أمام "أتاتورك" كل الأبواب لإدخال تحولات اجتماعية واقتصادية وسياسية بهدف تحديث

---

(1) – طلال يونس الجليلي، "الجيش ونخب التيار الإسلامي في تركيا"، المعهد العربي للبحوث والدراسات الإستراتيجية، على الرابط: http://www.airiss.net/site/2012/09/05

(2) - إبراهيم خليل العلاف، "القومية بديلا للخلافة. تغيير مفهوم الأمة في تركيا"، في: **تركيا صراع الهوية**، تحرير: لقاء مكي، شبكة الجزيرة نت للبحوث والدراسات، الملفات الخاصة، أكتوبر 2006، ص 5.

(3) - مصطفى محمد طحان، **مرجع سابق**، ص 411.

المجتمع وتسريع التطور الرأسمالي[1]، وسعى "أتاتورك" إلى إنشاء الجمهورية التركية على مبادئ وأسس علمانية من خلال إعادة تشكيل المجتمع التركي ومن خلال الأفكار الغربية، هادفا إلى إيجاد وحدة وطنية متعددة الجنسيات وبالمرور بطريق حتمي حسب رأيه هو طريق الدولة القومية المتجانسة[2].

تفرغ "مصطفى كمال" ومن ورائه الحكام الجدد من أعضاء جمعية الاتحاد والترقي وبمساعدة مفكرين أتراك من أمثال "نامق كمال، و"علي سعاوي" إلى الترويج للقومية الطورانية كبديل لمفهوم الخلافة، وكان الإعلام وسيلة مهمة لنشر هذا المفهوم الذي يقوم على أنّ الأتراك هم عنصر نقي ومتميز عن بقية عناصر الدولة العثمانية، ولابد من انصهار كل تلك العناصر في بوتقة واحدة والوصول إلى تأسيس دولة قومية تركية كبديل للخلافة الإسلامية، وتكون هذه الدولة حديثة وعصرية وترتقي إلى سلم الدول الغربية الرائدة، وبشأن هذا المشروع الجديد خاطب "كمال أتاتورك" الأتراك في المجلس الوطني الكبير قائلا:" أليس من أجل الخلافة والإسلام قاتل القرويون الأتراك وماتوا طيلة خمسة قرون؟ لقد آن الأوان أن تنظر تركيا إلى مصالحها القومية"[3].

هناك جملة من الحقائق لا يمكن تغييبها في المشهد التركي وفي مجال تاريخية علاقة الدين بالدولة من أهمها أنّ تركيا دولة علمانية لا يوجد فيها دين رسمي للدولة، كما أنّ الدستور التركي بنص المادة 24 (دستور عام 1982) يشير إلى أنّ مسألة العبادة هي مسألة شخصية فردية، ومن هذا المنطلق فإن الجماعات والمنظمات الدينية لا تتمتع بأية مزايا دستورية، ويرجع هذا بالأساس إلى أفكار "أتاتورك" مؤسس تركيا الحديثة الذي حرص بكل الوسائل على تأكيد الفصل الكامل بين الدين والدولة[4].

يدين غالبية سكان تركيا بالإسلام حيث يشكلون (99%) من عدد سكان، فيما تذكر مراكز بحثية أنّ نسبة المسلمين تتراوح ما بين (97 إلى 98%)، وأنّ ما بين (85-90%)

---

(1) - فلادمير إيفانوفيتش دانيلوف، **الصراع السياسي في تركيا**، ترجمة: يوسف إبراهيم الجهماني، ط1، دمشق: دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، 1990، ص 6.

(2) - William Armstrong, "Nationalism and Islam in Turkey", Turkish policy quarterly, Volume 10, Number 4, P: 134.

(3) - إبراهيم خليل العلاف، **مرجع سابق**، ص 7.

(4) - رفعت سيد أحمد، "صراع الدين والدولة. مقارنة بين تركيا وإيران"، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، على الرابط:

http://yafacentercom/Topicdetails.apex

من الطائفة السنية، وأنّ (10 إلى 15%) من الطائفة العلوية، كما يدين حوالي (0.1%) بالمسيحية خاصة الأرثوذوكسية، و(0.4%) باليهودية، وقد كان المسيحيون يشكلون ما نسبته (20%) من سكان تركيا في بدايات القرن العشرين ثم بدأوا بالتناقص تدريجيا، كما أنّ هناك طوائف أخرى تبلغ نسبتها (5.6%) مُشكّلة من الأيزيديين ومانويين وصابئة المندائية وغيرهم، ويعتبر الأرمن واليونانيون أقليتين قوميتين ودينيتين في آن واحد، هذه الأقليات قامت بدور الوسيط في عملية اندماج تركيا في الاقتصاد العالمي[1].

كما أنّ الأقلية الوحيدة والأكبر من حيث الحجم بين الأقليات والغير معترف بها هي الأكراد والتي شكّلت مصدر توجس رئيسي بالنسبة للحكومات المتعاقبة في أنقرة، ومثلت المقاومة الكردية منذ تمرد الشيخ "سعيد" رفضا للنزعة الاندماجية التي حاول حكام تركيا العلمانيون فرضها بالقوة على الأكراد[2].

وبفعل هذا التداخل الطائفي والديني والإثني كانت تركيا دولة أوروبية وأسيوية وبلقانية وقوقازية وشرق أوسطية في الوقت نفسه، وتنتمي إلى مجموعة دول البحر الأسود ومجموعة دول البحر الأبيض المتوسط وإحدى دول العالم الإسلامي، ويُعلق الباحث التركي "شاهين ألباي" على أزمة البحث عن هوية محددة لتركيا قائلا:" هل ستصبح تركيا عضوا في الجماعة الأوروبية... وهل تتأسس علاقات وطيدة بالعالم الإسلامي بحيث تكون تركيا جزءا من اتحاد إسلامي قوي، قد يتحقق واحد من هذه وربما لا يتحقق أي شيء"[3].

علاقة الدين بالدولة في تركيا علاقة مركبة ازدادت حدة وتعقيدا مع صعود تيار الإسلام السياسي، بدءا من حزب الرفاه بزعامة "نجم الدين" وصولا إلى النسخة البرجماتية المعدّلة والمتطورة أي حزب العدالة والتنمية الحاكم في تركيا ويصف المفكر "جلال العظم" الإسلام الحاكم في تركيا متمثلا بحزب العدالة والتنمية في مجال علاقته بشؤون الدولة والتشريع والحكم بـ"إسلام البيزنس"[4]، ويتمثل ذلك في طبيعة مشاريعه

---

(1) - وليد رضوان، **مرجع سابق**، ص 60.
(2) - هنري باركي وآخرون، **القضية الكردية في تركيا**، ترجمة: هه فال، ط1، أربيل: مطبعة مؤسسة ناراس، 2007، ص 20.
(3) - محمد نور الدين، **مرجع سابق**، ص 25.
(4) - رفعت سيد أحمد، **مرجع سابق**.

وإصلاحاته وسياساته الداخلية والخارجية، ويصف الحزب نفسه بأنه يؤمن بعقيدة أساسية هي "الديمقراطية المحافظة" في إشارة واقعية إلى القاعدة الشعبية التي تدعمه والموجودة في وسط الأناضول وهي منطقة صاعدة اقتصاديا ومحافظة اجتماعيا.

استطاع حزب العدالة والتنمية أن يحقق نجاحا غير مسبوق من خلال النزعة المحافظة التي اتسم بها، بحيث لم يفرّط في المكتسبات والانجازات الهائلة التي حققتها تركيا المعاصرة على امتداد القرن العشرين، بل حافظ عليها وأضاف لها مُثل المجتمع المدني التركي النامي والمتطور والمستوى المتقدم في مجال ممارسة الديمقراطية بدلا من ديمقراطية المحاصصة والعشائرية والمذهبية، وفصل السلطات بمنسوب عالي واستقلال القضاء والحريات العامة، ولذلك رفع حزب العدالة والتنمية شعار "مزيد من الإصلاح والتحديث" وليس شعار "الإسلام هو الحل" كما علّق "صادق جلال العظم" وبالتالي نجد انتقالا في مفهوم الحزب من فكرة (الدولتية) العلمانية إلى جعل عناصر التركية والإسلام والقومية والطاعة للدولة والحفاظ على وجودها وتوازنها والانفتاح على الجماعات القومية بدلا من التركيز على الأصل التركي كلها مجتمعة تشكل معالم الهوية الرسمية الجديدة لتركيا المعاصرة[1].

المقاربة التي اعتمدها حزب العدالة والتنمية في تركيا في مجال العلاقة بين الدين والدولة لخّصها الباحث "كمال حبيب" في كتابه المعنون " العدالة والتنمية ومستقبل الإسلام السياسي"، حيث طرح أسئلة كثيرة من أهمها: هل يمكن أن تكون هناك ديمقراطية في دول إسلامية؟ وأجاب المؤلِف على السؤال بأنّ خبرة حزب العدالة والتنمية تقوم على تغليب فكرة الجماعة على فكرة الشريعة أي من منطلق واقع استصحاب الإسلام للناس ومحاولة الإصلاح من حيث يقف الناس، وبالتالي فهم يُعبرون عما يطلق عليه بـ"الإسلام المدني" وليس "الإسلام السياسي"[2].

حزب العدالة والتنمية لا يُعرّف نفسه بأنه حزب إسلامي، بل يبتعد عن كل ما قد يفهم منه أنّ برنامجه إسلامي ولا تظهر في أدبياته أية إشارات دينية، بل هناك تأكيد على

---

[1]- Dogu Begil, "Turkey's Turkish identity question", institut de relations internationals et stratégiques (IRIS), février 2013, P: 58.

[2] - رفعت سيد أحمد، **مرجع سابق**.

نوع من "العلمانية المؤمنة"[*] عن طريق رفع شعار "الديمقراطية المحافظة"، هذا الشعار هو حل وسط للهروب من وصف الإسلامية ولإيجاد هوية خارجية للحزب يسهل تداولها ويقبل بها الجميع، لكن التحول الكبير والأهم في سياسة الحزب في هذا المجال هو نقله للتيار الإسلامي العام من مسار "سياسات الهوية" إلى "سياسات الخدمات"، أي أنه فكّك تقيد البرامج الإسلامية الكلاسيكية وغرّقها في مسائل الهوية و الثقافة والقيم إلى مسائل السياسة الاقتصادية والاجتماعية والخدمية، وقد أتاح هذا الانتقال المفصلي والتاريخي والإيديولوجي إلى جذب شرائح واسعة وكبيرة جدا من المجتمع التركي بكل أطيافه والذين شكلوا الجبهة القومية للحزب في مسار التغيير نحو الأفضل[1].

**المطلب الرابع: حزب العدالة والتنمية والثقل الإقليمي والدولي**

شكّل ميراث الإمبراطورية العثمانية بالنسبة للدولة التركية ثقلا متميزا وأحد المعطيات الثابتة والأساسية، كما تعتبر البنية السكانية الشابة والديناميكية لتركيا عنصرا مهما ومقياسا من مقاييس القوة في مجال علاقات تركيا الخارجية سيما مع الاتحاد الأوروبي[2].

كما أنّ الموقع الجغرافي لتركيا يلعب دورا استراتيجيا، فهي تعيش البعد الجيوسياسي والجيوستراتيجي مع البلقان والقوقاز والشرق الأوسط، كما تشكل في الوقت نفسه جسرا وامتداد طبيعيا بين الصناعات الغربية وبحر "قزوين" حوض الطاقة، كما تمثل من وجهة النظر التاريخية طريق عبور من الشرق إلى الغرب، وأراضيها تتوزع بين قارتين هما أوروبا وآسيا فهي حلقة وصل بينهما، بالإضافة إلى حدودها مع أسخن منطقة في العالم وهي منطقة الشرق الأوسط مركز الثقل السياسي والاستراتيجي في العالم، كما أنها محاطة بثلاث جهات بحرية مهمة هي البحر الأسود وبحر إيجة والبحر الأبيض المتوسط، وذلك يجعل منها ممرّا طبيعيا بين أوروبا وآسيا.

---

[*] – المقصود بتعبير "العلمانية المؤمنة"، هو محاولة الجمع بين الأسس العلمانية للدولة ومجموعة من القيم الاجتماعية والثقافية والسياسية على غرار "الديمقراطية المسيحية" في بعض البلدان الأوروبية.

[1] – خالد الحروب، **التيار الإسلامي والعلمنة السياسية: التجربة التركية وتجارب الحركات الإسلامية العربية**، ط1، بيروت: معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، 2008، ص 15.

[2] – أحمد داود أوغلوا، **العمق الاستراتيجي. موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية**، ترجمة: محمد جابر ثلجي وطارق عبد الجليل، ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010، ص 35.

هذه المميزات الجغرافية والطبيعية بالإضافة إلى المميزات السياسية والتاريخية والعسكرية أهّلت تركيا كي تكون قوة إقليمية، كما أنّ أهميتها الإستراتيجية جعلت منها أحد صانعي القرارات على مستوى السياسة الدولية[1]، وتجدر الإشارة إلى أنّ حزب العدالة والتنمية ومنذ أن تسلم السلطة سنة 2002 استطاع أن يحقق نجاحا غير مسبوق في تاريخ "تركيا الحديث"، وفي تعزيز الانفتاح السياسي مع دول الجوار، وكذا الحرص على بناء توازن في العلاقات الخارجية مع الفضائين الإسلامي والأوروبي بشكل جعل من تركيا تتعايش بإسلاميتها وعضويتها في منظمة المؤتمر الإسلامي وثقلها في منطقة الشرق الأوسط وبين علمانيتها وعضويتها في الحلف الأطلسي وسعيها للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي[2].

ومن المؤشرات والدلائل على هذا النجاح ما يلي:

أ- في مجال العلاقات مع العالم العربي فقد لعبت تركيا دورا محوريا وجوهريا على صعيد تحسين علاقاتها وتقوية نفوذها وتأثيرها في هذا المجال، وقد كانت حكومة العدالة والتنمية من أشد المناوئين للحرب الأمريكية على العراق واستطاعت إدارة الملف العراقي بكل حساسيته وتعقيداته البالغة، وقامت المبادرة التركية بالتأكيد والحفاظ على وحدة التراب العراقي[3].

بالإضافة إلى زيادة حضور الدور التركي ونشاطه في العديد من القضايا المحورية في المنطقة خصوصا الصراع العربي الإسرائيلي بكل مساراته وإشكالاته المتعددة، والتحول التدريجي للسياسة الخارجية التركية نحو الشرق في إطار استعادتها لبعدها الحضاري الإسلامي تحت قيادة حزب يتمتع بنخبة ذات مرجعية إسلامية، وهو ما مكّن من طرح تركيا كنموذج للإصلاح يحتذى به في المنطقة العربية[4].

---

(1) - Davut Han Aslan, "Turkey's foreign policy of the justice and development party government (2002-2011)", (Warsaw: university of Warsaw faculty of journalism and political science, June 2012), P: 18.

(2) - Philip Robins, "Suits and Uniforms: Turkish foreign policy since the cold war", (Seattle: Washington university press, 2003), P: 66.

(3) – رواء جاسم لطيف السعدي **مرجع سابق**، ص 101.

(4)- Garaham E. Fuller, The new Turkish republic: Turkey as a pivotal state in the Muslim world (Washington. DC: united states institute of peace, 2008), P: 196.

**ب-** سياسة حزب العدالة والتنمية في تنمية التقارب التركي الإيراني ،كما تم التنسيق بين الجانبين في ملفات التعاون والأمن بشكل لافت خصوصا فيما يتعلق بالمسألة الكردية ومنع الأكراد من تكوين دولة منفصلة عن التراب العراقي، وكذا الوساطة بين إيران والولايات المتحدة الأمريكية فيما تعلق بملفها النووي، ومحاولة تركيا التملص من العقوبات الأمريكية على الجمهورية الإسلامية الإيرانية، واستطاعت تركيا أن توسع علاقاتها الاقتصادية مع إيران وهو جزء من مبادرتها توسيع علاقاتها التجارية مع جيرانها[1].

**ج-** وفي مجال العلاقة مع الاتحاد الأوروبي فإن حزب العدالة والتنمية استطاع أن يحقق اختراقا في مجال قرار بدء مفاوضات انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي في 2005، وهو ما مكّن حكومة "رجب أردوغان" من إقناع الاتحاد الأوروبي بذلك مع إعطاء القمّة الأوروبية التي عقدت في ديسمبر 2004 سلطة تحديد تاريخ بدء المفاوضات التي قد تصل إلى عشرين عاما تكون تركيا ضمن الاتحاد الأوروبي[2].

كما أنّ حزب العدالة والتنمية استطاع إقناع الاتحاد الأوروبي بجملة الإصلاحات الكبيرة التي شهدتها تركيا خاصة فيما تعلق بإبعاد الجيش من عملية صنع القرار السياسي والتطور الملحوظ في مجال استقلال القضاء وتنمية حقوق الإنسان ومنح الأكراد البالغ عددهم (12) مليون نسمة حق البث الإعلامي وإعادة صياغة قانون العقوبات وإلغاء عقوبة الإعدام وتحريم التعذيب بكل أشكاله.

**د-** تمكّن حزب العدالة والتنمية بنجاح أيضا من تحسين علاقاته مع الولايات المتحدة الأمريكية، وحرصت تركيا أيضا على دعم التعاون في مشروعاتها الاقتصادية مع الولايات المتحدة الأمريكية من خلال الخط عبر ترانس – الخزر[3].

وقدّم الحزب نفسه كنموذج رائد وفريد إلى الأمريكيين يكون بمثابة طرح جديد للإسلام المعتدل يتعايش فيه الإسلام والديمقراطية، والإسلام والعلمانية، وتمّ تبني

---

(1)- Nader Habibi, "Turkey an Iran: growing economic relations despite wastern sanctions", (Massachusetts: Brandies university), crown center for middle east studies, N 62, May 2012

(2)- Tanja A. Borzel and Digdem Soyaltin, " Europeanization in Turkey stretching a concept to its limits", (Berlin: KFG working paper, N 36, fbruary 2012), P: 6.

(3) – أحمد داوود أوغلو، **مرجع سابق**، ص 637.

المشروع الأمريكي المعروف بـ"مشروع الشرق الأوسط الكبير" من قبل الحزب، ونجحت حكومة العدالة والتنمية في تثبيت طريقها وتدعيم علاقاتها مع أمريكا من أجل أن تأخذ دورها ومكانتها في المشروع الأمريكي وبشكل يتناسب مع دورها المحوري كونها قوة إقليمية لا يمكن للولايات المتحدة الأمريكية الاستغناء عنها في المنطقة وهو ما تجلى في التعاون الوثيق في مجال الدفاع، وباعتبار تركيا حليف مهم وعضو مؤثر في الناتو[1].

تزايد الدور الخارجي التركي في ظل حكومة العدالة والتنمية من خلال انتهاج سياسة رشيدة برؤية جديدة متعددة الأبعاد، ترى تكاملا لا تعارضا بين الهوية والتوجهات المختلفة التي تنتهجها وتتمثل عناصرها الأساسية في[2]:

- ضرورة تفعيل الدور التركي في المنطقة بما يتجاوز مجال حدودها المباشرة.
- تغليب الحوار السياسي واعتماد المبادرات والمساعي الدبلوماسية في علاج الأزمات ورفض سياسات العزل والحصار والدعوة إلى الانخراط الايجابي.
- اعتماد المقاربة الاقتصادية في حسم وعلاج الخلافات السياسية وتعزيز الاعتماد المتبادل بين اقتصاديات دول المنطقة.
- الحفاظ على الكيانات الوطنية ومحاربة دعاة الانفصال والتفتيت من خلال تشجيع التعايش الثقافي بين جميع المكونات والهويات المشكلة لدول الجوار التركي.
- التركيز على التنسيق الأمني ورفض فكرة المحاور والتأكيد على مفهوم الأمن للجميع مع عدم استبعاد استخدام القوة العسكرية إذا اقتضت الضرورة لكن في إطار التوظيف الذكي لعناصر القوة التركية.

كما كان لتركيا دور هام بعد أحداث ما عُرف بثورات الربيع العربي، حيث تبنت حكومة العدالة والتنمية مداخل بدت مختلفة نسبية تبعا لخصوصية كل بلد على حدى، وكان خطاب "أردوغان" الشهير أمام البرلمان التركي في فبراير 2011 قد عُدّ تحولا نوعيا في السياسة الخارجية التركية نحو التدخل المباشر في الشؤون الداخلية لهذه الدول.

---

[1]- Jim Zanotti, Turkey-U.S- defense cooperation: prospect and challenges, (Washington: congressional research service CRS, April 8, 2011).

[2] - أحمد داوود أوغلو، **مرجع سابق**، ص ص 405-406.

فمن الناحية السياسية أدت الثورات العربية الأخيرة لاستعادة الدور التركي باعتباره كنموذج أو اعتماد التجربة التركية[1]، مع تجدد الجدل والحوار في كيفية ومدى الاستفادة من الخبرة التركية خصوصا فيما تعلق بتنظيم العلاقة ما بين المجالين الديني والسياسي عقب فوز الأحزاب الإسلامية في بلدان ثورات الربيع العربي.

كما أصبحت السياسة الخارجية التركية أكثر انفتاحا في مشاركة الدول العربية التي شهدت حراكا سياسيا وشعبيا وأكثر حرصا على حل جميع المشاكل الإقليمية، من جهة أخرى كشف الربيع العربي عن التوتر الكامن بين المعيارية وأبعاد السياسة الواقعية في السياسة الخارجية التركية الباحثة عن توافق تلك السياسات مع المصالح التركية[2].

كما مثّلت التجربة التركية نموذج مثالي للثورات العربية في معالجة كل أشكال التطرف والتعصب وتغليب جانب الحوار والاعتماد على الطرح الديمقراطي في مواجهة كل الاختلالات والأزمات السياسية والاجتماعية[3].

## المبحث الرابع: تجربة حزب العدالة والتنمية بين المعيارية والخصوصية الوطنية

### المطلب الأول: حزب العدالة والتنمية وعوامل النجاح السياسي

استطاع حزب العدالة والتنمية في 12 يونيو 2011 أن يفوز بالأغلبية لثالث مرة على التوالي في الانتخابات البرلمانية التي شهدتها تركيا، وحقق فوزا سهلا بحصوله على نسبة (50.56%) من أصوات الناخبين الأتراك في اقتراع بلغت نسبته الإقبال عليه (86.7%)، وقال رئيس الوزراء التركي "رجب طيب أردوغان" معلقا على الفوز الثالث:" نحن منتشون للفوز بصوت من بين كل صوتين... اليوم هو نصر لتركيا وللحرية وللديمقراطية"[4].

---

(1)- Ziya Onis, " Turkey and the Arabs spring: between ethics and self-interest", insight Turkey, Vol 14, N 3, 2012, PP: 45-63

(2) - Nathalie Tocci and other, "Turkey and the Arab Spring: implications for Turkish foreign policy from a transatlantic perspective", (Washington: the german marshall found of the united states, 2011), P: 4.

(3) -Osman Koruturk, "Arab revolution: should we still call it Spring", Turkish policy quarterly, Vol 10, N 4, P: 63.

(4) – راغب السرجاني، **مرجع سابق**، ص 173.

لقد تمكن الحزب من توسيع شعبيته الانتخابية أمام الانجازات والتغييرات العميقة التي قام بها، خصوصا فيما تعلق بإستراتيجية التغيير السياسي الداخلي، إضافة إلى الأهمية التي حققتها تركيا على الساحة العالمية سياسيا واقتصاديا وهو ما منحه ذلك الاستقطاب الشعبي المتزايد[1].

ذهاب الأتراك بقوة إلى صناديق الاقتراع كان على خلفية التوتر القائم بين المؤسسة العلمانية وحزب العدالة والتنمية ذي التوجهات المعتدلة، وعلى وقع المحاكمات التي مسّت الضباط العسكريين المتهمين بمحاولة الانقلاب على الشرعية التي يمثلها الحزب فيما عُرف بمؤامرة "أرجينيكون" (***Ergenekon***)[2].

ويكاد يجمع الباحثون والمحللون السياسيون أنّ اكتساح حزب العدالة والتنمية للانتخابات الأخيرة يرجع لأربعة عوامل رئيسية هي[3]:

1. ما حققه الحزب من انجازات اقتصادية هائلة أشبه ما تكون بالمعجزة الاقتصادية.
2. الاستقرار السياسي الذي تميزت به تركيا خلال العهدتين السابقتين للحزب، وجملة الإصلاحات السياسية والديمقراطية التي باشرها الحزب خلال توليه السلطة.
3. الدبلوماسية التركية والتي حققت نجاحات غير مسبوقة، إضافة إلى الدور الإقليمي المتميز والفعال وعلى أكثر من صعيد الذي اضطلعت به حكومة العدالة والتنمية.
4. البروز اللافت والمتنامي لشخصية "رجب طيب أردوغان" الكاريزمية.

حزب العدالة والتنمية ركّز على خلق مفهوم جديد للسياسة في تركيا، وكان أهم أهدافه في ذلك تعزيز ديمقراطية المشاركة وذلك من خلال زيادة فعالية الشعب أثناء الانتخابات، ومن بين الأساسيات التي يركز عليها ويؤمن بها أنّ الديمقراطية والشفافية فيما يتصل بالبناء الداخلي للأحزاب تمثلان نواة كفاءة النظام السياسي[4].

---

(1) - Fabbe Kristin, "doing more with less: the justice and development party (AKP), Turkish elections, and uncertain future of Turkish politics", nationalities papers 39.5 (2011).

(2) - Chislett, William, "turkey's Islamist AK party wins third term of single party rule: time to creat a liberal secular state", Elcano newsletter 78 (2011), P: 6.

(3) – راغب السرجاني، **مرجع سابق**، ص 177.

(4) – عبد الحليم غزالي، **مرجع سابق**، ص 28.

تمكن حزب العدالة والتنمية خلال فترة وجيزة من تعزيز الحريات والديمقراطية من خلال خطوات عدّة منها: إلغاء حالة الطوارئ، وإلغاء محاكم أمن الدولة ووضع حد للتعذيب في السجون، ومحاولة الضبط والتخفيف من حدّة القوانين التي تحظر الأحزاب السياسية واعتقال الزعماء السياسيين والكتّاب لأسباب فكرية، كما نجح الحزب في إنهاء مشكلة الحجاب في الجامعات والسماح بارتدائه، غير أنّ أبرز نجاحات الحزب تمثلت في تفكيك بنية "الدولة العميقة"[*] عبر خطوات مهمة منها: تعزيز النزعة المدنية من خلال وضع حد للوصاية العسكرية على المجال السياسي[1].

وباعتبار حزب العدالة والتنمية "حزب محافظ"، فإن ما قام به خلال فترة حكمه بداية من أول انتخابه سنة (2002) إلى غاية الانتخابات الأخيرة في (2011) يعكس بوضوح أفكار وآراء وتوجهات الحزب ومدى استقطابه الجماهيري، فالحزب أعلن صراحة عن طبيعة برنامجه وتوجهه السياسي،ومن منظور الواقع السياسي لتركيا فقد سعى لتبني تعديلات دستورية في مجالات التجارة وقانون العقوبات والتشريع ومن خلال المواءمة مع القوانين الأوروبية سعيا للانضمام إليه، غير أنّ الحزب شهد أزمة سياسية أكثر خطورة في عام (2007) حيث واجه مقاومة كبيرة، ولم تأتي هذه المقاومة من المجتمع ولكن من جماعات متنفذة في أجهزة السلطة وهي البيروقراطية العسكرية وبعض قطاعات القضاء ووسائل الإعلام وحزب الشعب الجمهوري الذين كانوا يرونَ أنفسهم شركاء طبيعيين في السلطة المدنية، بالإضافة إلى ذلك أصدرت هيئة الأركان العامة التركية مذكرة على موقعها في شبكة الإنترنت قرارا للمحكمة الدستورية ينصّ على أنّ النصاب القانوني لانتخاب الرئيس يخضع لتصويت (367) نائبا برلمانيا، وهو ما كان بمثابة قطع الطريق أمام مرشح حزب العدالة والتنمية "عبد الله غول" من تولي هذا المنصب، ونتيجة لذلك قرّر الحزب الذهاب إلى إجراء انتخابات مبكرة، وقد جلبت هذه المواجهة انتصارا كبيرا لحزب العدالة والتنمية، حيث حصل في انتخابات يونيو 2007

---

[*] – هي مجموعة من التحالفات النافذة والمناهضة للديمقراطية داخل النظام السياسي التركي وتتكون من عناصر رفيعة المستوى داخل أجهزة المخابرات والقوات المسلحة التركية والأمن والقضاء والمافيا، فكرة الدولة العميقة مشابهة لفكرة "دولة داخل دولة" والأجندة السياسية لها تتضمن الولاء للقومية والنقابوية، وقد روجت فكرتها منذ فترة حكم أجاويد كرئيس وزراء في السبعينات.

[1] – محمد نور الدين، "عشر سنوات على حزب العدالة والتنمية نجاحات وإخفاقات"، **جريدة السفير**، العدد 12331، 2012/11/10.

على نسبة (47%) من مجموع الأصوات أي حقّق تقدما كبيرا على النسبة التي حصل عليها في الانتخابات السابقة وهي (34%)[1].

وكان على البرلمان بعد هذه الانتخابات انتخاب رئيس الجمهورية، ولم يشأ حزب الحركة القومية مقاطعة جلسة الانتخابات حتى لا يستمر الانسداد السياسي بدون رئيس الجمهورية، وتوافر النصاب المطلوب من قبل المحكمة الدستورية، وهكذا تمّ انتخاب "عبد الله غول" رئيسا للجمهورية، وحقق الحزب انتصارا كبيرا وكان ذلك ضربة قوية لكل القوى العلمانية وللمؤسسة العسكرية التي كانت تقف خلفها[2].

كما أنّ نجاح الحزب في الانتخابات البرلمانية الثالثة (12 يوليو 2011) كان نتيجة لمسار الإصلاحات السياسية التي قام بها الحزب أو تلك التي وعد بها خصوصا رفع المعايير الديمقراطية لتركيا الحديثة من خلال تبني فكرة دستور جديد من شانه الاعتراف بالهويات المتعددة في تركيا واحتواء الجميع بكل التنوع الذي تعرفه من أتراك وأكراد وعرب وشركس وجورجيين وغجر وتركمان وعلويين وسنّة..[3].

لقد كانت نقطة التحول التاريخية بين العسكر ومن يقف خلفه من القوى المناوئة وحزب العدالة والتنمية هي استفتاء 12 سبتمبر 2010 التي أخضعت العسكر وهم في الخدمة للسلطة المدنية، واكتمل التخلص من الحرس القديم بعد سنة من ذلك عبر الاستقالة الجماعية لقيادات الجيش في نهاية جويلية 2011 حيث قامت الحكومة بتعيين قيادات جديدة متناغمة مع رغبات السلطة المدنية، وتبع ذلك تغيير في بنية السلطة القضائية والتي باتت أكثر ميلا وتأثرا بالاتجاه الحكومي[4].

هذه النجاحات السياسية التي حققها حزب العدالة والتنمية كان لها وقع خاص داخليا وخارجيا وبالنسبة للغرب أيضا فقد نظر إلى الحزب بأنه يُمثل جانب الاعتدال بالنسبة للإسلام السياسي – رغم عدم اعتراف الحزب علنا بذلك- من خلال احتضانه للديمقراطية والحداثة والليبرالية في مقابل التطرف الإسلامي، كما كانت إصلاحات

---

(1) - Yasar Taskin Koc, "The justice and development party", foundation for political economic and social research (SETA), May 2010, Brief N 52.

(2) – رواء جاسم لطيف السعدي، **مرجع سابق**، ص 81.

(3) - Zarakol, Ayse, "Turkish foreign policy in the AKP's third term", Ponars Eurasia policy memo N 189, September 2011.

(4) – محمد نور الدين، **مرجع سابق**.

الحزب متنامية بشكل ملحوظ ، كما أنه استفاد من الأخطاء الماضية التي وقع فيها "أربكان" والحركة الإسلامية عموما بتركيا وغيرها[1]، واختار الأتراك الحسم لصالح حزب العدالة والتنمية في الانتخابات الأخيرة (2011) وذلك للأسباب التالية:

- دستور جديد يعيد لتركيا مكانتها ويراعي تعدد توجهاتها وتنوعها الثقافي والحضاري والذي طمسته العلمانية الأتاتوركية خلال عقود من التشويه والانحراف.
- حل دائم للمشاكل العميقة والعالقة مثل: قضية الحجاب وحقوق الأكراد على أساس من الديمقراطية والعدالة.
- الاستمرار في الإصلاحات السياسية التي بدأها الحزب بزعامة "أردوغان" والمفضية إلى نهضة شاملة[2].

**المطلب الثاني: حزب العدالة والتنمية والطفرة الاقتصادية**

مرّ الاقتصاد التركي بعملية تحول كبرى في الفترة الواقعة ما بين الأزمة الداخلية لتركيا سنة (2001) قبل أن يتولى حزب العدالة والتنمية السلطة، ومن ما بين سنة (2008) التي شهدت ظهور الأزمة الاقتصادية العالمية، وكان من نتائج هذا التحول أثناء تولي حكومة العدالة والتنمية بداية سنة (2002) أن زاد الناتج القومي بين عامي (2002-2008) من (300) مليار دولار إلى (750) مليار دولار بمعدل نمو بلغ في المتوسط (6.8%)، كما ارتفع معدل الدخل الفردي للمواطن التركي في نفس الفترة من (3300) دولار إلى (10.000) دولار، كما انخفضت معدلات التضخم بشكل محسوس، بالإضافة إلى الزيادة المضطردة في حجم الاستثمارات، ومن خلال هذه المؤشرات الإيجابية احتلت تركيا لأول مرة المرتبة السادسة عشرة في ترتيب كبرى الاقتصاديات العالمية، كما أصبح ترتيبها السادس أوروبيا، وتقلصت الهوة أيضا بين معدلات التنمية التركية ومعدلات التنمية الأوروبية[3].

---

(1) - Somer, Murat," Moderate Islam and secularist opposition in Turkey: implications for the world Muslims and secular democracy", **third world quarterly**, 2007, Vol 28, N 7, PP: 1271-1281.

(2) – راغب السرجاني، **مرجع سابق**، ص 178.

(3) – إبراهيم أوزتورك، "التحولات الاقتصادية بين عامي (2002-2008)"، في: محمد عبد العاطي (محرر)، **تركيا بين تحديات الداخل ورهانات الخارج**، (ص ص 47-64)، قطر: مركز الجزيرة للدراسات، 2010، ص 47.

وبذلك أصبحت تركيا من بين مناطق النمو الهائلة التي تجذب انتباه صناع القرار والخبراء الغربيين على مستوى الأمن والقضايا الاقتصادية الكبرى في العالم، وبذلك فإن تركيا فرضت نفسها باعتبارها واحدة من النماذج التنموية القليلة والرائدة في العالم[1].

حققت تركيا معجزة اقتصادية تحت حكم حزب العدالة والتنمية منذ سنة (2002)، فالموقف الديموغرافي لتركيا واستقرارها السياسي والنمو الاقتصادي الذي حققته بمعدلات قياسية أهلتها أن تكون قوة اقتصادية عالمية، فمنذ أن تولى الحزب السلطة زاد حجم الاقتصاد التركي في سنة (2002) إلى الضعف، فوصل إلى (1.1) تريليون دولار، وهو ما مكنها أن تكون أكبر اقتصاد في الشرق الأوسط، ويمكن لها بذلك أن تنافس إسبانيا وإيطاليا لتكون أكبر اقتصاد في منطقة البحر الأبيض المتوسط[2].

وتمكنت تركيا من تحسين علاقاتها الاقتصادية والتجارية، وشهدت الشركات التركية نموا استثنائيا من خلال توسعها في الأسواق العالمية، وقد حطمت تركيا الرقم القياسي في إنتاج السيارات فقد بلغت مبيعاتها عام (2009) نحو (460) ألف سيارة. وقفزت في عام (2010) إلى (509) ألف سيارة، كما اتجهت إلى تشجيع التصنيع المحلي بكل أشكاله[3].

لقد استفادت تركيا عقب الأزمة الاقتصادية التي عرفتها سنة (2001)، بفضل السياسة الاقتصادية الرشيدة لحزب العدالة والتنمية، حيث توسع النشاط الاقتصادي والمالي في الأسواق الدولية، كما زاد الاستثمار الأجنبي بشكل كبير نتيجة ارتفاع أسعار الفائدة، كما اندمجت الشركات الاقتصادية بفضل الخصخصة والتي جلبت الاستثمارات المباشرة وساهمت أيضا في تمويل العجز، واعتمدت تركيا على الأدوات الاقتصادية في تحسين علاقاتها مع جيرانها، خاصة في مجالات التجارة والاستثمار، وكان دور الدبلوماسية الخارجية بارزا في توسيع وتمتين هذه العلاقات وفق نموذج السياسة

---

(1) - Bank, André and Roy Karaday, "The political economy of regional power: Turkey under the AKP", GIGA research unit: institute of middle east studies, N 204, Sep 2012.

(2) – سونر جاغايتاي، "المعجزة الاقتصادية التركية"، معهد واشنطن لسياسة الشرق الأوسط، الأردن، 23 أكتوبر 2011 على الرابط:

http:// www.wachingtoninstitute.org

(3) – راغب السرجاني، **مرجع سابق**، ص 117.

الخارجية الجديدة "سياسة تصفير المشاكل"[*]، ومن خلال هذه السياسة حاولت تركيا أن تلعب دورا إقليميا في حل كثير من النزاعات العالقة والتي تمس دول الجوار دون إغفال جانب المصالح الاقتصادية التي تلعب دورا مهما في هذه التوازنات والأدوار[1].

وترجع زيادة معدلات النمو الاقتصادي في تركيا بعد عام (2002) في جزء كبير إلى الاعتماد على استثمارات القطاع الخاص الذي اهتمت به الحكومة وعملت على حل كثير من العقبات التي تخللته وكان من أبرز نتائج هذه السياسة خلال الفترة (2002-2008) ما يلي[2]:

- ارتفاع حجم الاستثمار بحوالي أربعة أضعاف ونصف.
- ارتفاع حجم الإنتاج ضعفين.
- ارتفاع معدل استخدام رؤوس الأموال من (75% إلى 80%).
- ارتفاع معدلات استثمار القطاع الخاص بنسبة (300%)، كما ارتفعت استثمارات القطاع الحكومي بنسبة (100%).
- ارتفاع نسب الاستهلاك في نفس الفترة لتصل (39%) في القطاع الخاص و(22%) في القطاع الحكومي.

وكان من الأسباب الرئيسة التي ساعدت على تحقيق هذه النتائج الغير مسبوقة، تلك الإجراءات التي اتخذتها حكومة حزب العدالة والتنمية، وكان الدافع من وراء هذه الإصلاحات العميقة هو مواءمة هذه المعايير والإجراءات لتلك المعايير التي وضعها الاتحاد الأوروبي لنيل عضويته[3].

وتمثلت تلك الإجراءات فيما يلي:

- الإصلاحات المصرفية وإعادة بناء القطاع المالي عقب الأزمة المصرفية التي حدثت عام (2001).

---

[*] – نظرية تصفير المشكلات: عبارة عن تصفير المشكلات مع البلدان المجاورة وهو المفهوم الذي طرحه داوود أوغلو وزير الخارجية التركي في كتابه (العمق الاستراتيجي) بحيث تصبح تركيا كما يرى قادرة على إقامة علاقات عقلانية وصولا إلى إبرام اتفاقيات عابرة للحدود القومية ومضاعفة النفوذ الإقليمي.

[1] - Bilge Criss, Nur, "Parameters of Turkish foreign policy under the AKP governments", UNISCI discussion papers 23, (2010), 1-14.

[2] – إبراهيم أوزتورك، **مرجع سابق**، ص 50.

[3] – عبد الحليم غزالي، **مرجع سابق**، ص 81.

- الإصلاحات الهيكلية المنفذة التي أتاحت للمؤسسات والأسواق المختلفة العمل على نحو سليم.
- إصلاحات العملة التي تمت سنة (2002) والتي نجحت البلاد من خلالها بحذف ستة أرقام من العملة التركية.
- تقديم الدعم للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة الحجم والتي شكلت أكثر من ثلثي الاقتصاد التركي.
- المبادرات التجارية التي تمكنت من خلالها تركيا تعزيز الروابط بينها وبين دول الشرق الأوسط وإفريقيا وأمريكا اللاتينية وكذلك تشكيل علاقات اقتصادية ثنائية متنامية مع دول إسلامية بارزة كالسعودية وباكستان وإيران[1].
- تطوير مجال السكن بتوفير سكن منخفض التكلفة لفائدة أكثر من مليون مواطن تركي.
- إصلاحات الضمان الاجتماعي والرعاية الصحية والتي وفرت خدمات الرعاية للمسنين.

كما وضع حزب العدالة والتنمية برنامجا شاملا من اجل النهوض بتركيا بحلول عام (2023) بمناسبة مرور مائة عام على قيام الجمهورية التركية[2]، ويطمح الحزب أن تكون تركيا خلال تلك السنة من العشر دول الأولى في العالم اقتصاديا.

والدور التركي المهم دوليا وإقليميا له أن يشكل وضعا اقتصاديا رائدا على المستوى العالمي وذلك للأسباب التالية:

- تركيبتها السكانية الشابة (خصوصا إذا قورنت بالتركيبة السكانية لدول الاتحاد الأوروبي).
- الموقع الجغرافي الاستراتيجي: حيث تحتل مكانا فريدا باعتبارها دولة مترامية الأطراف وسط أرض واسعة بين آسيا وأوروبا، فهي بلد مركزي ذو هويات إقليمية متعددة وذلك يمنحها مجال للمناورة[3].

---

(1) - Raptopoulos, Nikolaos, "Rediscovering its Arab neigh bours? The AKP imprint on Turkish foreign in the middle east", les cahiers du RMES, 2004, Vol 1, N 1, P: 13.

(2) – راغب السرجاني، **مرجع سابق**، ص 171.

(3) – علي حسين باكير، "تركيا: الدولة والمجتمع المقومات الجيوسياسية والجيواستراتيجية، النموذج الإقليمي والارتقاء العالمي"، في: محمد عبدالعاطي (محرر)، **تركيا بين تحديات الداخل ورهانات الخارج**، (ص ص 15-45)، الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2010، ص 19.

- الموارد البشرية القوية والغير مكلفة نسبيا.
- تراكم خبرات تركيا في مجال بعض الصناعات العريقة (صناعة السيارات، المنسوجات، مواد البناء...).
- الاستقرار الاقتصادي والسياسي المشجعان والجاذبان للاستثمارات الأجنبية.
- قربها من أسواق الدول النامية وكونها معبرا استراتيجيا لخطوط إمدادات الطاقة العالمية بين المنتجين في الشرق وشبكة المستهلكين في الغرب.

وما يمكن قوله فإن الطفرة أو المعجزة الاقتصادية التركية مثلت في الحقيقة نموذجا لا يقل شأنا عن تجربة حزب العدالة والتنمية السياسية الرائدة في المنطقة، ويمكن اعتبارها بمثابة خارطة طريق لكل دولة تريد خدمة شعبها والبحث عن أسباب التطور والارتقاء والرفاه الاجتماعي[1].

**المطلب الثالث: الأحزاب الإسلامية عقب الثورات العربية وإمكانية استنساخ النموذج التركي**

منذ أن تولى "حزب العدالة والتنمية" ذي الجذور الإسلامية السلطة في تركيا سنة (2002)، وبعد النجاحات والانتصارات المتوالية التي حققها على مدار ثلاث عهدات برلمانية متتالية وتفرد بالسلطة التنفيذية برأسيها (الحكومة ورئاسة الجمهورية) والسلطة التشريعية، تمكن من تعزيز حضوره السياسي والقانوني والمعنوي في المجتمع التركي. وبعد الحضور الداخلي القوي تطلع حزب العدالة والتنمية لتأكيد حضوره الخارجي وركز اهتمامه بالشرق الأوسط، وبدأ دوره يتصاعد بشكل لافت منذ احتلال العراق عام (2003) وبلغ ذروته خلال العدوان الإسرائيلي على غزة، ورغم العودة القوية لتركيا على الساحة الشرق أوسطية بفضل توجهات حزب العدالة والتنمية، فإن هذه العودة كانت في الحقيقة خدمة للمصالح الوطنية التركية قبل أية اعتبارات أيديولوجية وفكرية[2].

نجاح التجربة التركية يعود بالأساس إلى قدرة حزب العدالة والتنمية على إحداث تقدم اجتماعي وسياسي واقتصادي داخليا و خارجيا، كما أنّ وصوله إلى السلطة عن

---

(1) – فاتن نصار، "الاقتصاد التركي، تحولات حقبة العدالة والتنمية"، على الرابط، http://www.alamatnline.net

(2) – مصطفى اللباد، "تركيا والعرب شروط التعاون المثمر"، في: محمد عبدالعاطي (محرر)، **تركيا بين تحديات الداخل ورهانات الخارج**، (ص ص 211-226)، الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2011، ص 214.

طريق صناديق الاقتراع كان نابعا عن اقتناع شعبي بجدوى برامجه الانتخابية والتي تفوقت على باقي البرامج الأخرى المنافسة، إضافة إلى ما يوصف به الحزب إعلاميا من كونه حزب ذي مرجعية إسلامية في أصوله وجذوره رغم أنه لم يعلن عن ذلك صراحة، ربما لكون أعضائه وقياداته بصفتهم الفردية أفرادا متدينين، وميزة تفوق الحزب هو تمتعه بنخبة شابة واستقطابه للشباب في برامجه الثقافية ولقاءاته الجماهيرية مما أعطى انطباعا أنّ أجهزة الدولة الحديثة لابد أن تقود على هذه الطاقة الخلاقة والمبدعة[1].

وبعد الثورات الشعبية التي عرفها العالم العربي ضد أنظمة الحكم المتسلطة ظهرت الحاجة ملحة للاستفادة من عناصر القوة في التجربة التركية ومكامن جاذبيتها، ذلك لأن النموذج التركي هو الأقرب إلى المواطن العربي الباحث عن الدولة المدنية والديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة، وصار ينظر إلى الدور التركي بشيء من الاهتمام والبحث وذلك نظرا لغياب قيادات بارزة وفعالة ومؤثرة في العالم العربي ونظرا لتركيز وسائل الإعلام الدولية على تركيا وبوصفها النموذج المحتمل للمنطقة[2]، والأخذ بهذا النموذج وطرحه بهذا الشكل راجع لجملة من الاعتبارات منها على وجه الخصوص[3]:

- البعد التاريخي: فأقرب تجميع للمسلمين تاريخيا كان على يد الأتراك تحت لواء الخلافة العثمانية.
- البعد الواقعي: فتجربة الحركة الإسلامية وسجالها السياسي مع شؤون السلطة والحكم سابقة عن غيرها من الحركات الأخرى، وما تملكه من نضج يؤهلها للقيادة.
- النموذج في حد ذاته والذي صار مصدر إلهام في البلدان العربية والإسلامية، ومنذ أن دعا "أربكان" إلى منظمة الأمم الإسلامية وإلى منظمة التعاون الدفاعي للدول الإسلامية وإلى السوق المشتركة للدول الإسلامية وإلى وحدة نقدية مشتركة.

---

(1) – غازي كشميم، "التجربة التركية عوامل النجاح وإمكانية الاستنساخ"، **صحيفة المدينة**، العدد 18229، 2013/03/21.

(2) - Tocci, Nathalie, "Turkey and the Arab Spring: implications for Turkish foreign policy from a transatlantic perspective", German marchal fund of the United States, 2011.

(3) – راغب السرجاني، **مرجع سابق**، ص 155.

الاهتمام المتزايد بالتجربة التركية بما في ذلك مفهوم "العثمانية الجديدة"[*] والذي هو مثار نقاش وجدل واسع يأتي في سياقات هذا المسار المركب للتجربة تعبيرا عن ثقل التاريخ ووزن الجغرافيا في هذا المزيج[1].

وقبل الاضطرابات والثورات الشعبية التي عرفها العالم العربي أجريت دراسات استقصائية في العالم العربي مثل الدراسة التي قامت بها مؤسسة (***TESEV***) في عدد من الدول العربية، حيث بينت الدراسة أنّ أكثر من (65%) من المستطلعين قالوا أنهم يؤيدون كون تركيا نموذجا أمثل يمكن أن يحتذى به في دولهم نظرا للنجاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي حققها حزب العدالة والتنمية في ظرف وجيز[2].

إضافة إلى ذلك المزيج الفريد من الحكم الديمقراطي مع القيم الدينية في ظل نظام علماني،وكذا النجاح الغير مسبوق للتجربة الاقتصادية التركية وعلاقات تركيا المميزة مع جيرانها العرب والمسلمين، كلها كانت بمثابة عوامل تأثر عربيا بهذه التجربة الفريدة والرائدة في المنطقة، كما عززها موقف تركيا المنتقد بشدة للسياسات الإسرائيلية ودعم الولايات المتحدة الأمريكية لها، وتجسدت سياسة حزب العدالة والتنمية خارجيا في رفض تركيا استخدام قواعدها العسكرية لصالح الولايات المتحدة في غزو العراق عام (2003) وموقف تركيا المتشدد ضد إسرائيل في أعقاب حادثة الأسطول لكسر الحصار عن غزة في عام (2010)[3].

لقد أظهرت التجربة التركية قابلية واستعداد للإسلاميين أن يكونوا طرفا فاعلا ومساهما في عملية التحول الديمقراطي وبعث قيم التسامح والتعددية واحترام الآخر.

وعن إمكانية نقل هذا النموذج إلى العالم العربي ومحاولة استنساخه تبرز أطروحة المستشرق البريطاني "برنارد لويس" الذي يشدد على مسألة "الاستثناء التركي" وأنّ

---

[*] – نظرية العثمانية الجديدة أو كما سماها أحمد داوود أوغلو بنظرية "الثقة بالذات" تقوم على ثلاثة مرتكزات أن تتصالح تركيا مع ذاتها الحضارية الإسلامية بسلام وتعتز بماضيها العثماني المتعدد الثقافات والأعراق والثاني استبطان حس العظمة والكبرياء العثماني والثقة بالنفس في السياسة الخارجية والثالث الاستمرار في الانفتاح على الغرب مع إقامة علاقات متوازنة مع الشرق الأوسط.

[1] – ميشال نوفل، "عبقرية أردوغان في عملية التحول الديمقراطية، التجربة التركية وما مكن أن يتعلمه العرب منها"، **المستقبل**، العدد 4220، 08 يناير 2012.

[2] - Eldar Momedov and Viktor Makarov, "Turkish model for the Arab worls"?, **Turkish policy quarterly**, Vol 10, N 2, P: 44.

[3] - Marlen Verhagen, "Turkish model" in the Middle East? ، Economic development foundation working paper, N 5, June 2012, P: 3.

العامل العربي غير مؤهل للديمقراطية بحيث أنّ المنظومة الثقافية والدينية والقيمية السائدة في العالم العربي لا تساعد على قيام الجو الديمقراطي الذي شهدته تركيا.

من خلال الأحداث والثورات التي عرفتها المنطقة فإنه "يمكن الإشارة إلى صعوبة النموذج التركي بكامله على دول الشرق الأوسط وذلك لوجود فروقات عديدة بين المجتمع التركي والمجتمعات الشرق أوسطية من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، وعلى الرغم من هذه الاختلافات فإنه يمكن اعتماد النموذج التركي كمرجع ودليل يمكن اعتماده أو خارطة طريق تستند إليه مجتمعات هذه الدول في ترتيب أوضاعها الداخلية والمضطربة وبالخصوص من حيث علاقة الدين والدولة ودور الجيش والتطور الاقتصادي والبناء الديمقراطي"[1].

خصوصية النموذج التركي ساهمت في تشكله مجموعة من العوامل من أبرزها تلك الآمال المعقودة على الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وما تتطلبه العضوية الأوروبية من شروط صارمة وملزمة ودقيقة في نفس الوقت من أجل الامتثال لقواعد الممارسة الديمقراطية[2]، إضافة إلى العامل التاريخي الذي مهد بشكل كبير لهذه التجربة متمثلا في حقبة الرئيس "تورغت أوزال" الذي حقق انجازين كبيرين، الأول تحرير الاقتصاد وما تبعه من إضعاف قبضة الدولة على المجتمع والحياة العامة، والثاني إعادة الاعتبار إلى التدين ودور الدين في توازن المجتمع[3].

وعلى العموم فإن هناك ثلاثة عوامل حاسمة أنضجت التجربة التركية وجعلت منها نموذجا ناجحا لا يمكن في الظروف الراهنة للمنطقة والمجتمعات العربية أن تضاهيه بأي حال من الأحوال حسب الباحث "مختار الغوث" وتتمثل هذه العوامل في[4]:

**1.** عامل ثقافات الشعوب: فثقافة الشعوب العربية اقل فاعلية مقارنة بالأتراك فهم أكثر فاعلية وعزيمة ولم يخضعوا في تاريخهم لاستعمار كسر شوكتهم أو أذلهم بالإضافة

---

(1)- Oguzhan Gokesl, "Assessing the Turkish model as a guide to the ernerging democracies is in the middle east", **ortadogu Etutleri**, Vol 4, N 1, July 2012, PP: 99-120.

(2)- Alper Y. Dede,"The Arab uprisings: debating the "Turkish Model", **insight Turkey**, Vol 13, N 2, 2011, P: 24.

(3) – ميشال نوفل، **مرجع سابق**،.

(4) – مختار الغوث، "إسلاميو تركيا أوجدوا قاسما مشتركا مع الوطنيين"، تركيا اليوم، متوفر على الرابط: http://turkeytodqy.net/node/60.[23.03.2013; 00:50]

إلى الطرق الصوفية المتجذرة في المجتمع التركي بخلاف نظيراتها العربية التي تقتصر على التربية الفردية، لكنها في تركيا منظمات مدنية ضخمة لها إمبراطوريات مالية وإعلامية وثقافية وأنشطة اجتماعية وتؤثر في أتباعها أكثر بل وأضعاف التأثير الحكومي.

2. عامل التيارات الإسلامية: فالتيار الإسلامي في تركيا تقوده نخبة مثقفة واعية من التكنوقراط متميزة ومنسجمة مع الحياة المعاصرة إضافة إلى خبرتها ونزاهتها بخلاف التيارات الإسلامية في العالم العربي التي يقودها وعاظ تنقصهم الثقافة الواسعة والنضج الفكري والوعي بالواقع ومعرفة أسباب تخلف الأمة وتتحكم فيهم العواطف بعيدا عن مسألة التخطيط والقيادة.
3. عامل النظام السياسي: فالنظام السياسي في تركيا يختلف عن الأنظمة السياسية العربية بحيث يتميز بالحكم المؤسسي والمصداقية حتى لو كان بيد نخبة من الجيش، فالجيش حسب "الغوث" في تركيا يحكم من حيث كونه مؤسسة، واستبداد المؤسسة أيسر من استبداد الفرد، كما أنّ الجيش في تركيا تختار له نخبة متفوقة علميا في شتى المجالات.

**المطلب الرابع: الحركات الإسلامية وتجربة حزب العدالة والتنمية التركي: القراءات والتقييم**

لقد أثير الكثير من النقاش والبحث حول "النموذج التركي" وكذا قراءة هذا النموذج وتقييمه من خلال استقراء الأسباب والعوامل والظروف المشكلة والمحيطة لهذه التجربة، كما أنّ تقويم التجارب السياسية للدول يحتاج إلى دراسات منهجية وأكاديمية واستصحاب المقاييس العلمية في التحليل والتفسير ثم استخلاص النتائج بشكل موضوعي، والتجربة التركية يمكن مناقشتها من خلال معيارين[1]:

**أولا:** معيار "النجاح الإنساني العام"، وهذا النجاح في الحقيقة يتعلق بالسنن الكونية العامة، والتجربة التركية وفق هذا المعيار يمكن القول أنها نجحت إلى حد معين، لأن الأتراك من خلال سياسة حزب العدالة والتنمية وتوليه شؤون السلطة أحسن الأخذ بالأسباب الاقتصادية المتنوعة فحققوا نجاحا غير مسبوق على المستوى الداخلي

[1] – زين العابدين الركابي، "تركيا: تجربة ناجحة "نعم".. إسلامية نموذجية (لا)"، **الشرق الأوسط**، العدد 11918، 16 يوليو 2011.

والخارجي أبهروا به جميع المتتبعين للشأن التركي، وهو ما جعل الحزب ينال ثقة الشعب التركي خلال ثلاث مواعيد انتخابية متتابعة، ولا زال الآن في السلطة.

**ثانيا:** المعيار القيمي للتجربة، والمعبر عنه بـ"قيم الأصالة"، ذلك أنّ نجاح التجربة راجع بالأساس إلى مسألة التوفيق بين أساليب الحداثة وقيم الأصالة، وهو ما لم تنجح فيه محاولات دول عربية أخرى، لكنه من الغلو أن يشار إلى أنّ نجاح هذه التجربة يرجع على أنها تمثلت في "صورة النموذج الإسلامي المثالي" على مستوى الدولة، ذلك أنّ قادة حزب العدالة والتنمية رغم جذورهم الإسلامية قد أقسموا على الولاء للدستور المناهض للقيم الإسلامية، كما أنّ برنامج الحزب في مراحله المتعاقبة لم يشر إلى قضية الدعوة أو تطبيق الشريعة الإسلامية، ومرد نجاح التجربة كان بسبب التخطيط العلمي الجيد وفهم الواقع والوعي الكامل بمكامن الضعف والقوة.

وعند الحديث عن علاقة الدين بالدولة في هذه التجربة، فما يمكن ملاحظته والإشارة إليه بالأساس أنّ الدولة في الحالة التركية تسبق الدين بخطوة، وهذا تقليد معمول به منذ القدم وكان سائدا حتى في ظل الدولة العثمانية ولا يزال إلى اليوم، وأدرك جيل "أردوغان" و"جول" و"بولنت أرينغ" الذين تمرسوا في السلطة والسياسة أنّ مشروع "أربكان" الذي حاول أن يجعل من الدين قوة فوق قوة الدولة خلافا للتقاليد التركية لم يصل وفشل في الأخير ولم يحقق مبتغاه المأمول[1]، وهذا التقليد كان دائما السمة الغالبة في خطابات قادة تركيا القدم والجدد، فقد قال "سليمان ديميريل" رئيس الوزراء السابق:" الغرض من النظام العلماني هو حماية الدين"[2].

إنّ فهم ظاهرة حزب العدالة والتنمية ومدى ارتباطها بالإسلام يكمن من خلال وضعها في سياق مقارناتي مع التجربة الأربكانية في الحكم، فـ"أربكان" الذي خاض صراعا مع العلمانية كان يضع الإسلام أمامه في مواجهة خصومه في حين أنّ "أردوغان" كان يضعه بداخله حريصا على عدم إظهاره وهو يخوض نفس الصراع. ولذلك فإن "أردوغان" ومن معه من قادة حزب العدالة والتنمية حرصوا على تبني مفهوم

---

[1] – كمال السعيد حبيب، "الإسلاميون الأتراك.. من الهامش إلى المركز"، في: محمد عبد العاطي(محرر) ، **تركيا بين تحديات الداخل ورهانات الخارج** ، (ص ص 109-124)، الدوحة:مركز الجزيرة للدراسات ،2011، ص 116.

[2]- Karakas, Cemal, "Turkey: Islam and laicism between the interests of state, politics, and society", peace research institute Frankfurt (PRIE), 2007, P: 2

الحزب سياسيا ورفضوا فكرة المفهوم الإسلامي للحزب في دولة أغلبية شعبها مسلم، وبالتالي فإن العامل الديني إن حيد عن السياق الحزبي السياسي كان قوة توحيد وجمع، وإن وظّف حزبيا كان عامل هدم وتفرقة وانتقام، فالدين – كما قال أردوغان نفسه- هو شيء مهم، بالنسبة لي على المستوى الفردي بل هو أهم شيء، لكنه لن يكون كذلك في الفضاء العام الاجتماعي والسياسي حيث يجب أن تتنافس البرامج والأفكار والخطط، ويكون الاختيار بينها والتصويت عليها عبر العملية الديمقراطية[1]، لذلك فإن الحزب قدّم تنازلات مؤثرة للهروب من تهمة "الإسلامية" التي تلاحقه دائما في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي عموما وأعلنوا صراحة أنّ حزبهم ذو توجه يميني محافظ، كما ربطت حكومة العدالة والتنمية الاقتصاد التركي بمراكز الهيمنة الغربية بشكل كبير، ذلك أنّ (70%) من ودائع البنوك التركية هي ودائع غربية بالأساس[2].

كما يمكن ملاحظة التأثير الكبير للعلمانية في المشهد التركي بكامله والذي فرض نفسه بقوة حتى على توجهات حزب العدالة والتنمية واختياراته، فيمكن تتبع جذور العلمانية في تركيا إلى صياغة العلاقة بين الدولة والدين خلال حكم الإمبراطورية العثمانية، ففي التقليد العثماني كانت المؤسسة الدينية تسيطر وتهيمن عليها الدولة، علاوة على ذلك فإن الحكام العثمانيون كانوا يستخدمون بشكل متزايد القوانين المدنية على حساب القواعد الدينية، وبالتالي فإنهم أسهموا بشكل كبير في تفعيل مجال العلمنة السياسية ومن خلال عملية الإصلاحات التي قاموا بها في القرن التاسع عشر، نتيجة اعتماد هيكلة جديدة للقوانين المدنية واعتماد القوانين الأوروبية منها وإعادة تشكيل نظام التعليم[3].

هناك من يقدم قراءة أخرى لهذا المشهد، ويربط حزب العدالة والتنمية التركي بالمرجعية الإسلامية، ومنهم الدكتور "غازي صلاح الدين"، فيشير إلى تجربة الحزب الذي يصفه الناس بأنه إسلامي بينما ينكر أعضاؤه صفة أو تهمة الإسلامية عن حزبهم ويقولون بأنهم ليسوا سوى محافظين معتدلين[4].

---

(1) – كمال السعيد حبيب، **مرجع سابق**، ص 117.

(2) – حسام تمام، **مرجع سابق**، ص 76.

(3)- Meliha Benli Altunisik, "The Turkish model and democratization in the middle east", **Arab studies quarterly** (ASQ), Vol 27, N 12, winter/spring, P: 48.

(4) – غازي صلاح الدين، "النموذج الإسلامي التركي"، **صحيفة الراكوبة**، على الموقع:
http://www.qlrqkobq.net/qrticles-qction-show-id-31637; htm[24.03.2013, 00.15

ويضع الدكتور "غازي" نفسه ضمن الفريق الذي يؤكد ويلح على مسألة إسلامية حزب العدالة والتنمية فيقول:" إنّ الشواهد التي تؤيد انتماء الحزب لشجرة النسب الإسلامية شواهد قوية للغاية، منها أنّ قياداته المشهورة على سبيل المثال لا الحصر أردوغان وعبد الله جول، داوود أوغلو كل منهم يحمل سيرة ذاتية ممعنة في الإسلامية، وكل منهم كان من أعوان الزعيم الإسلامي المشهور نجم الدين أربكان". كما أنه يعلن صراحة عدم اتفاقه مع الرأي الذي ينفي صفة الإسلامية عن الحزب ولكن ليس على طريقة الأحزاب الإسلامية العربية، ولعل المفارقة في ذلك حسب رأيه راجع إلى اختلاف التطور التاريخي وفارق الثقافة، ويشير إلى أنّ صراع الإسلاميين الأتراك ليس مع دعاة العلمانية، لأن العلمانية الحديثة لا تتعارض مع الدين بل يجب أن تتعايش معه وهي تعني بوضوح دولة مدنية تقوم على احترام جميع الأديان والشرائح، إنما الصراع الحقيقي هو بين معسكر "الشمولية" ومعسكر "الحرية"، فالعبرة ليست في "المسمى" كما يرى ولكن العبرة في "المحتوى"[1].

ويؤيد هذا الموقف الدكتور "راغب السرجاني" الذي يؤكد على أنّ تأسيس حزب العدالة والتنمية كان دليل صحة على تجديد في الخطاب الإسلامي، وأنّ تجربة الحزب وعلى رأسها "أردوغان" أصبحت مصدر فخر وعزة لكل مسلم، ليس في تركيا فقط بل وفي العالم بكامله كما يرى ويعتقد[2].

وفي الأخير تجدر الإشارة إلى مقاربة الدكتور "صبري محمد خليل" في تقييمه للنموذج لتركي، فهو يرى أنّ تعدد الآراء والنقاشات حول تقييم تجربة حزب العدالة والتنمية مرده هو تعدد المواقف من مشكلة كيفية تحقيق التقدم الحضاري للمجتمعات المسلمة وعلاقتها بالمجتمعات المعاصرة وتنقسم إلى ثلاثة مواقف:

- الموقف الأول: يرى أنّ تحقيق التقدم الحضاري للمسلمين مرتبط بعودتهم لقيم الأصالة ورفض فكرة المعاصرة والتحديث والرفض المطلق للحضارة الغربية وفلسفتها الليبرالية، وهذا الموقف يقوم على الرفض التام لكون تجربة حزب العدالة والتنمية إسلامية.

---

(1) – غازي صلاح الدين، **المرجع نفسه**.

(2) –راغب السرجاني، **مرجع سابق**، ص ص: 71-72.

- الموقف الثاني: يرى أنّ تحقيق التقدم الحضاري لابد أن يقوم على اجتثاث جذور الماضي وتبني قيم الحضارة الغربية فهو يتبنى مفهوم التغريب الذي يستبدل القيم والقواعد الإسلامية التي لم تعد صالحة ومواكبة لروح العصر بالقيم الغربية التي كانت نتاج تطور هذه المجتمعات لمدة سبعة قرون، ونلاحظ أنّ تجربة حزب العدالة والتنمية دليل على فشل هذا الموقف، أي فشل تغريب المجتمعات المسلمة.
- الموقف الثالث: يرى أنّ تحقيق التقدم الحضاري يتم باستيعاب قيم الإسلام والتحديث بشكل متوازن، وهذا الموقف يتجاوز الرفض المطلق أو القبول المطلق لقيم الحضارة الغربية إلى موقف نقدي يقوم على أخذ وقبول ما لا يناقض أصول الدين، وهذا الخيار الوسط دليل على نجاح تجربة حزب العدالة والتنمية في مجال علاقته مع الحضارة الغربية[1].

**خاتمة الفصل الثاني:**

الحركات والأحزاب الإسلامية وبفعل الضغوط والأوضاع الداخلية ، إضافة إلى السياقات التاريخية التي تشكلت من خلالها، كانت تخضع من حين لآخر لمراجعات فكرية وإلى مزيد من التراجع في مجال القيم والمبادئ التي كانت تكافح من اجلها، وكل هذه الظروف كانت تصب في صالح دمج منظومة قيمها تحت مظلة القيم الغربية، لتصبح المبادئ والمثل الإسلامية مجرد أرضية هشة ليس لها أي تأثير واقعي وعبارة عن طقوس تعبدية لا تخرج عن هذا الإطار، وبذلك كانت التجارب السياسية لهذه الحركات في مجال بناء الدولة الحديثة وتكييف مسائل الهوية والمواطنة فاشلة في غالب الأحيان بسبب غياب المراجعة الذاتية لهذه الحركات وافتقار الرؤية الواضحة والانفصام عن مشاكل الواقع وبالتالي فهي في حاجة إلى منظور سياسي جديد من حيث الممارسة والفكر، وإلى البحث عن ميكانزمات توافقية بين الثوابت وتطلعات الوضع المعاصر بكل تعقيداته والحراك السياسي والإسلامي الذي يطبع أهم ملامحه.

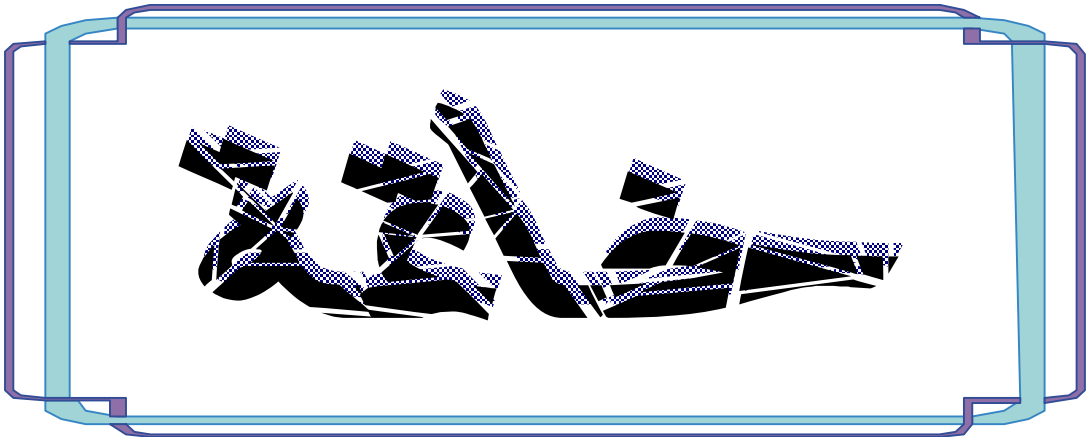
---

[1] – صبري محمد خليل، "الحركات الإسلامية وتجربة حزب العدالة والتنمية التركي"، الصحيفة الإلكترونية سودانايل 2012/09/29 على الرابط:

http://www.sudqnile.com/index.php?option=com

"حزب العدالة والتنمية التركي" الذي يصنفه البعض في خانة الأحزاب الإسلامية ويرفض آخرون هذا التصنيف في حين أنّ الحزب يؤكد مرجعيته المحافظة ولا يشير إلى القيم والمبادئ الإسلامية في أدبياته وبرامجه استطاع أن يحقق اكتساحا شعبيا غير مسبوق من خلال بقائه في السلطة خلال ثلاث عهدات برلمانية متتالية ولا يزال، ومن خلال جملة الانجازات والنجاحات التي حققها الحزب على الصعيدين الداخلي والخارجي وفي شتى المجالات الاقتصادية والاجتماعية، جعلت منه نموذجا رائدا في المنطقة وفي العالم أجمع، ومرجع ذلك إلى جملة من العوامل أهمها: الانجازات الاقتصادية الهائلة التي حققتها حكومة العدالة والتنمية والتي كانت أشبه بالمعجزة، أيضا الاستقرار السياسي والإصلاحات الدستورية والقانونية التي تم القيام بها وكذا السياسة الخارجية الناجحة والدور الإقليمي المتميز الذي لعبته تركيا في الساحة الدولية، إضافة إلى عامل مهم هو الشخصية الكاريزمية لزعيم الحزب "رجب طيب أردوغان" والذي كان له تأثير واضح في سياسات الحزب وتوجهاته.

والحديث عن"النموذج التركي" وتجربة حزب العدالة والتنمية وإمكانية مضاهاة هذا النموذج عربيا وإقليميا بعد الحراك الأخير الذي شهدته دول المنطقة بحاجة إلى نظر ودراسة معمقة في ظل الفارق والتباين بين تركيا بما تحمله من خصوصية وتميز وسياق تاريخي وسياسي مختلف تماما عن ما عرفته الدول العربية قاطبة، مع إمكانية الاستفادة من هذه التجربة بشرط توفر الشروط الموضوعية وآليات الإصلاح الديمقراطي الذي لا يزال متعثرا بهذه الدول.



**خاتمة:**

عنـد اسـتقراء التـراث المتعلـق بـالفكر الـسياسي الإسـلامي ومـن خـلال المعاينـة التاريخيـة، لا نجـد تـصورا واضـحا ودقيقـا ومتكـاملا لمفهـوم الحـزب الـسياسي بمعنـاه الحديث، لكن في المقابل نجد بعض الملامح لما يمكن أن يسمى بـ"الظاهرة الحزبية" في مراحلها الجنينية أو بواكيرها الأولى، وذلك بتتبع الأساليب والنسق التاريخي وملاحظة الوقائع والأحداث السياسية التي طبعت تكوين وصيرورة الدولة الإسلامية منذ نشوئها – دولـة المدينـة- وصـولا إلـى التـدرج والنـضج الـذي عرفتـه لاحقـا أثنـاء الحقـب الإسـلامية المتعاقبة.

الظاهرة البارزة التي شكّلت ما يعتبر معارضة سياسية لكيان الدولة الإسلامية، هو ظـاهرة "الفـرق الـسياسية" والتـي امتـد نـشاطها وتنوعهـا تبعـا لتعقـد الأحـداث والفتن التـي تعرضـت لهـا الدولـة الإسـلامية فـي المجـالين الزمـاني والمكـاني، وحظيـت مسألة الإمامـة والخلافة بنقاش كبير وتضارب وصل إلى حد الاقتتال والعنف بين هذه الفرق.

الظاهرة الحزبية في الإسلام تختلف اختلافا جذريا عن الظـاهرة الحزبيـة بمفهومهـا الحديث والمعاصر، لأنهـا فـي الحقيقـة استمدت مشروعيتها من الخلافات العقديـة والفقهيـة ومـن الخطابـات الفكريـة التـي تميـزت بنـوع مـن الغلـو والتطـرف فـي بعـض الأحيـان ومعارضـة السلطة القائمة في كل الأحوال بغض النظر عن عدالتها أو ظلمها كمعارضـة الخـوارج أو الـشيعة للإمـام إن كـان سنيا، لكن هذا لا يقلل من كـون الظـاهرة الحزبيـة فـي الإسلام اتسمت بسمات أخلاقية وواجهت السلطة الحاكمة في حال خروجها عن التعاليم الدينيـة، ومما يؤخـذ علـى هـذه الظـاهرة هـو إهمالهـا للـشؤون الحياتيـة للمجتمـع كالمجـال الاقتصادي والاجتماعي والذي شهد نقصا وضعفا ملحوظا مع مرور الزمن.

وعنـد الحـديث عـن الحركـات والأحـزاب الإسـلامية الحديثـة، فـإن أبـرز الـسمات المميزة لهذه التيارات هو حداثتها فهي حركات نشأت في ظل الحداثة واستجابة لتحدياتها، وهي إسلامية أيضا في مرجعيتها وتتجاوز الإطار الإسلامي التقليدي.

وتعد هذه الحركات والأحزاب ظاهرة جديدة في المجتمعات الإسلامية على الرغم من أنها تعبر عن قيم وأفكار وتوجهات لها جذورها ورواسبها في التراث الإسلامي.

وقد رفعت هذه الأحزاب شعار "الإسلام هو الحل" وتمسّكت بمقولة "أنّ الحكم الإسلامي وتطبيق الشريعة الإسلامية هو الحل المنشود للخلاص من الاستبداد والفقر والبطالة والتخلف والتبعية".

غير أنّ هذه الأحزاب كانت في الحقيقة تعاني من مشكلة غياب النموذج الإسلامي العملي، وافتقار الرؤية الواضحة لفهم الواقع وتفكيك تعقيداته المتشابكة والمتفاقمة وتسارع وتيرة المشاكل والأزمات والتحديات والتي صارت تعصف بالمجتمعات العربية والإسلامية عموما.

يمكن عزو فشل الأحزاب والحركات الإسلامية في وضع إطار تصوري واضح لمفهوم الدولة الوطنية الحديثة وإلى مسألة التعاطي مع الهوية إلى جملة من الأسباب والعوامل منها على وجه الخصوص :

- نقل الفكر الإسلامي بكل آلياته ومنظوراته والتي كانت تدار بها الدولة في صدر الإسلام إلى العصر الحديث غير ممكن على الإطلاق نظرا لتبدل الأجيال والأفكار والبيئات والثقافات، وكذا عوامل التمازج والتداخل والتعقيد التي طبعت ملامح المجتمعات الحديثة، والرغبة في استنساخ النموذج التقليدي للدولة الإسلامية ونقله إلى الزمن الحديث هو سبب جوهري لإخفاق هذه الحركات.
- كما يأتي على رأس الأسباب التي أدت إلى فشل الأحزاب والحركات الإسلامية في تجاربها المختلفة هو إهمالها للوظيفة الرئيسة للدولة وهي قضية التنمية الاقتصادية والتي هي قوام بناء المجتمعات الحديثة، في حين أنّ الأحزاب الإسلامية كانت تركز على فكرة مغلوطة وهي اختزال الإسلام في الجانب التعبدي فقط وبالتالي جعلوا الدولة الإسلامية هي الغاية التي ينبغي الوصول إليها حتى يعبد كل الناس الله وهذا أمر غير معقول ولا متصور.
- فكرة الدولة الإسلامية والتي رفعت لواءها هذه الأحزاب والحركات وجعلتها على رأس أولوياتها هي في الحقيقة محل نظر ونقاش، ذلك أنّ الإسلام لم يحدد مبادئ ولا

معالم وتصور هذه الدولـة ولا يمكن الجزم بوجود إشارة للشكل الذي ينبغي أن يكون عليه الحكم وطبيعته في الإسلام، ذلك أنّ الشريعة الإسلامية فسحت المجال لاجتهادات البشر ولمبدأ الشورى من أجل الوصول إلى أرضية تفاهم سلطوي يحقق مصالح ومقاصد المجتمع الإسلامي وفق ما تقتضيه الظروف والبيئات المختلفة.

- فشل هذه الأحزاب راجع لكونها أحزاب ذات طبيعة اجتماعية ليس لديها الخبرة والكفاءة والحنكة السياسية وفي جانب آخر هي أحزاب فئوية مذهبية أكثر مما هي عابرة باتجاه المواطنة أو جامعة للمكونات الاجتماعية.
- كما أنّ الأحزاب تحمل فكرا متناقضا مع مقومات بناء الدولة الحديثة كحقوق الإنسان والحريات والمرأة، كما أنّ موقفها يتسم بالغموض حول مسألتي الديمقراطية والتعددية وتفتقد لبرنامج واضح وقابل للتنفيذ أمام المطالب التي صار يغلب عليها الجانب الاقتصادي والاجتماعي.

بعد الحراك السياسي والشعبي الذي عرفته الدول العربية، عادت الأحزاب والحركات الإسلامية من جديد لتفوز في الانتخابات، وأخذ التيار الإسلامي بالصعود في أكثر من دولة عربية، وأضحت الدعوة إلى المشاركة السياسية والممارسة الديمقراطية أكثر حضورا وظهورا في المشهد السياسي وهو ما أدى إلى طرح جملة من الأسئلة الهامة يأتي في مقدمتها: هل تؤمن الحركات الإسلامية بالعملية الديمقراطية أم تعتبرها مجرد وسيلة أو ورقة تصل بها الى السلطة ثم تنقلب عليها؟ وهل تتمكن هذه الأحزاب من التكيف مع معطيات الحداثة والمعاصرة ومواجهة تحديات العولمة؟ وتبرز الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها من خلال ما تطرحه هذه التيارات من مشاريع وبرامج حضارية وأجندة بديلة لما قدّمته الأحزاب القومية والليبرالية والديكتاتورية في ظل الأنظمة البائدة والتي خلّفت تركة هائلة من التخلف والقهر والفقر والعجز والتبعية والفساد بكل أشكاله. ويمكن لهذه الأحزاب والحركات وفي ظل الوضع الجديد أن تتجاوز مرحلة الإخفاق والفشل ولكن وفق خارطة طريق واضحة ودقيقة تحدد المعالم التالية:

- لابد أن تعبّر الحركات والأحزاب الإسلامية عن نفسها من خلال العمل الديمقراطي العلني والتداول السلمي على السلطة والقبول بالرأي الآخر كأولوية يجب اعتمادها مع

الاحتكام دائما لصناديق الاقتراع في قضايا محل الخلاف التي تمّس المجتمع أو تثير حساسيته.

- تغيير الذهنية التقليدية في فكر الحركات الإسلامية والتي كانت ترفض التجديد والحداثة إلى ضرورة التواءم مع أطروحات المعاصرة والعولمة في جوانبها الإيجابية والقبول بأفكار الآخرين الذين لا يشاطرونها نفس الأيديولوجيا بدافع المصلحة والبحث عن الحلول الناجعة لمشاكل المجتمع.
- ضرورة انتقال الحركات السياسية الإسلامية من الجانب التنظيري القائم على الغلو في التمسك الحرفي بالنصوص الدينية إلى ممارسة الواقع السياسي العملي المعاصر بكل تداعياته وتحدياته والبحث عن الحلول المناسبة لمعالجة مخلفات الأزمات المتعددة التي تشهدها هذه الدول.
- حتمية تحول الأحزاب والحركات الإسلامية من فكر الدعوة الى مفهوم الدولة المدنية بالاعتماد على مشاريع وبرامج وخطط مفصلة وقابلة للتنفيذ، تركز على الجوانب الاقتصادية والاجتماعية وتضع على رأس أجندتها مسألة النمو الاقتصادي ومجابهة الوضع الاجتماعي المتفاقم والمتأزم.
- الاعتماد على الكفاءات والخبرات المؤهلة والتي تتمتع بقدر كبير وعالي من النزاهة والمصداقية وتتمتع بحس عالي وتكوين علمي أكاديمي يؤهلها للقيادة ويجعل منها قوة فعالة بإمكانها إحداث التغيير المطلوب وتحقيق التقدم المنشود.

الحديث عن الإخفاقات والنجاحات التي شهدتها الأحزاب والحركات الإسلامية يجرنا حتما إلى الوقوف على معالم "المفارقة التركية"، أو تجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا، هذا الحزب الذي أعلن عن نفسه بكونه حزب محافظ ذو خلفية إسلامية وإن لم يعلن ذلك صراحة، وتكمن المفارقة العجيبة في كون تركيا بلد ذو غالبية مسلمة لكن الإطار الرسمي للدولة علماني من جهة، ومن جهة أخرى استطاع حزب ذو خلفية إسلامية - بتحفظ- من الوصول إلى السلطة عبر انتخابات ديمقراطية وسلسة اعترف العالم بشرعيتها ونزاهتها.

مظاهر الإعجاب بالتجربة التركية جاءت من مختلف التيارات السياسية والفكرية في العالم غربا وشرقا، وبلغ من شيوع التقدير لهذه التجربة الوقوف على كم هائل من الكتابات والمقالات المعجبة، في حين أنّ البحث عن نقائصها أو انتقادها لا يعدو الهامش، الأمر الذي شكّل ظاهرة تستحق التأمل والمتابعة وضرورة البحث عن مكامن القوة والسر في نجاح وتألق هذه التجربة.

التعبير عن "النموذج التركي" ليس أمرا جديدا ويصعب تحديد التاريخ الدقيق لاستعماله، ذلك أنّ "فرانسيس فوكوياما" مثلا قد تحدث في ديسمبر 2001 في كتاباته وأفكاره داعيا الدول الإسلامية إلى تبني النموذج التركي (في مقال له:

Francis Fukuyama, "History is still going our way ".*Wall Street Journal* .(2001)

وكذلك فعل "بول وو لفويتز" في محاضرة له سنة (2002)، ويشير "فهمي هويدي" وغيره الى جملة من العناصر أسهمت في صناعة هذا النموذج منها:

- تمتع المجتمع التركي بحيوية جعلته حاضرا ومساهما بشكل فعّال في محاولات النهوض وصناعة التقدم والهمّة العالية في مجال التسيير والإدارة.
- عوامل الجذب بين الداخل والخارج، والنجاح الذي حققته التجربة كان على المستويين الداخلي والخارجي، فهناك من ركّز على النجاحات الداخلية وهناك من أشار إلى التفوق الخارجي وجادل آخرون أنّ النجاح الخارجي لم يكن لولا الإصلاحات الداخلية التي تحققت.
- عامل الدمقرطة الذي سمح لـ"حزب العدالة والتنمية" الوصول إلى هرم السلطة، فالحزب استطاع أن يحقق اكتساحا جماهريا غير مسبوق، كما تمكن من حشد الفئات المختلفة بتنوع توجهاتها وركّز على الفئات المهمشة والمحرومة كما ركّز على جانب تقديم الخدمات الاجتماعية.
- حزب العدالة والتنمية ركّز على فكرة الوسطية والاعتدال حتى عند تناوله للجانب الديني أو المقدس وهي صورة أكثر إيجابية وأقل استفزازا، وهي كما صُورت في الغرب على أنها نموذج للإسلام المعتدل الذي يقدم الإسلام كقوة تحديث وتنمية

وديمقراطية ونزاهة ولا يلغي الآخر، وإنما ينسجم مع قيم الحداثة وحقوق الإنسان والانفتاح على العولمة والمعاصرة.

- العامل الاقتصادي كان له الدور الأهم والبارز، حيث استطاع الحزب أن يقفز بتركيا إلى مصاف الدول الاقتصادية الكبرى في العالم، حيث صارت تركيا تحتل المرتبة (16) في سلم الاقتصاد العالمي.
- عامل السياسة الخارجية والدبلوماسية النشطة، حيث اعتمدت تركيا في ظل حكومة العدالة التنمية على نظرية "تصفير المشاكل" التي اعتمدها وزير الخارجية "أحمد داوود أغلو" بتحسين علاقاتها مع دول الجوار والانفتاح على العالمين الغربي والعربي بفعل الموقع الجغرافي الذي تحتله في الخارطة الدولية وباعتبارها همزة وصل بين الشرق والغرب ومعبر بين قارتي آسيا وأوروبا وجزءا مهما من منطقة الشرق الأوسط ومطلة على حوض البحر الأبيض المتوسط وقريبة من منابع الطاقة العالمية.
- عامل الهوية والذي استطاع الحزب أن يحقق فيه نجاحا لافتا من خلال إيجاد توليفة تجمع عناصر التركيز على الإسلام والقومية والطاعة للدولة والانفتاح على مختلف الجماعات الدينية والإثنية بدلا من التركيز على الأصل التركي وكذا الانفتاح على مطالب الأقليات كالأكراد مثلا، كلها تشكل عناصر ومعالم جديدة لهذه التوليفة التي تُعبر عن الوجه الجديد لتركيا المعاصرة التي تحتوي الجميع ولا تقصي أي أحد مهما كان توجهه أو فكره.

الإشارة إلى "تجربة حزب العدالة والتنمية" باعتباره نموذجا يمكن استنساخه وتقليده من قبل الأحزاب الإسلامية في العالم العربي يثير كثيرا من اللبس والنقاش، فمصطلح "النموذج" لا يعني الاستنساخ وإنما يمكن اعتباره إطارا استرشاديا لا يعني بذلك الالتزام الحرفي للكلمة، وبالتالي فهو بمثابة القدوة ومصدر إلهام يمكن أن تستند عليه التجارب الأخرى، كما أنّ تطبيق النموذج لا يعني فكرة تصديره وإنما هي مسألة انتقال الأفكار والتصورات مع مواءمتها لخصوصيات البيئة والإنسان في حدّ ذاته.

وفـي الأخيـر يمكـن القـول أنّ حـزب العدالـة والتنميـة رغـم التـضارب القـائم حـول إسلاميته من عدمها قد نجح بشكل غير مسبوق في جعل تركيا نموذجا فريدا من نوعه، من حيث شكل العلاقة بين المجالين المدني والعسكري، والديني والسياسي، وبين الإسلام والعلمانية، فقد جمع بين العلمانية اسما للدولة ومجتمع ذي أغلبية مسلمة مما يُعدّ مؤشرا مهمـا علـى اعتـدال التيـار العلمـاني، وهـو مـا جعـل "رجـب طيـب أردوغـان" يقـول فـي (2012) بمناسبة احتفالية مرور عشر سنوات على تأسيس حزب العدالة والتنمية:" لقد أظهر حزب العدالة والتنمية للجميع أنّ الديمقراطية يمكن أن تعمل بشكل جيد جدا في دولة يُمثل المسلمون فيها أغلبية السكان".

# قائمة المراجع

# قائمـــة المراجـــع

**أولا: القرآن الكريم برواية ورش عن نافع**

**ثانيا: الكتب**

**أ- الكتب باللغة العربية:**


1. أبو الحسن، محمد محمود صقر. **العمل الحزبي في الإسلام – هل هو لزام وهل هو حرام-** ، ط1، القاهرة: مداد للدراسات المستقبلية الإنتاج الإعلامي والنشر، 1432هـ.
2. أبو العمرين، خالد. **حماس حركة المقاومة الإسلامية جذورها نشأتها فكرها السياسي،** ط1، القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2000.
3. أحمد، سيد. **الحركات الإسلامية في مصر وإيران،** القاهرة: دار سيناء للنشر، 1989.
4. أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي،** ترجمة: هشام صلاح، ط2، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996.
5. إسماعيل، محمود. **الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين،** ط1، الكويت: مؤسسة الشراع العربي، 1993.
6. أعراب، إبراهيم. **الإسلام السياسي والحداثة،** الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2000.
7. الأفندي، عبد الوهاب أحمد. **الإسلام والدولة الحديثة،** لندن: دار الحكمة، ب.س.ن.
8. الأفندي، عبد الوهاب. **"الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع"**، في: الحركات الإسلامية وتأثيرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، ط1، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2002.
9. أكدوغان، لطفي. **سارة المرأة التي هدمت الإمبراطورية العثمانية،** ترجمة: دار أطلاس، مراجعة وتقديم محمد محفل، دمشق: دار أطلاس، 1995.
10. أمين، أحمد. **ضحى الإسلام،** ج3، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، ب.س.ن.
11. أمين، أحمد. **فجر الإسلام،** ط 11، بيروت: دار الكتاب العربي، 1975.

**12.** الأنصاري، محمد جابر. **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام**، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999.

**13.** أوغلوا، أحمد داود. **العمق الاستراتيجي. موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية**، ترجمة: محمد جابر ثلجي وطارق عبد الجليل، ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.

**14.** أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة، نصير مروة، ط2، بيروت: دار الساقي، 1996.

**15.** باحو، مصطفى. **العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام**، ط1، القاهرة: المكتبة الإسلامية، 2011.

**16.** البار، محمد علي. **العلمانية جذورها وأصولها**، ط1، دمشق: دار القلم، 2008.

**17.** باركي، هنري وآخرون. **القضية الكردية في تركيا**، ترجمة: هه فال، ط1، أربيل: مطبعة مؤسسة ناراس، 2007.

**18.** البرغوثي، عبد الكريم. " **العولمة والأصولية**"، في: الدين والدولة والمجتمع، ط1، جامعة بيروت، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، أكتوبر2006.

**19.** بسلي، حسين و أوزباري، عمر. **رجب طيب أردوغان قصة زعيم**، ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2011.

**20.** بسيوني، حسن السيد. **الدولة ونظام الحكم في الإسلام**، ط1، بيروت: عالم الكتب، 1985.

**21.** البغدادي،عبد القاهر بن طاهر بن محمد. **الفرق بين الفرق**، بيروت: دار المعرفة، ب.س.ن.

**22.** بلقزيز، عبد الإله. **الإسلام والسياسة- دور الحركة الإسلامية في صنع المجال السياسي-**، ط1، الدر البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001.

**23.** بلقزيز، عبد الإله. **تكوين المجال السياسي الإسلامي- النبوة السياسية-**، ط1، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

**24.** بن خلدون، عبد الرحمان. **المقدمة**، تونس: دار القلم، 1984.

**25.** البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، بيروت: دار القلم، 1974.

**26.** البنا، حسن. **مذكرات الدعوة والداعية**، القاهرة: المكتب الإسلامي، 1983.

**27.** البهنسي، عفيف. **الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة**، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009.

**28.** البوطي، سعيد رمضان. **الدولة الإسلامية**، جنيف: المركز الإسلامي، ب.س.ن.

**29.** بيضون، إبراهيم. **من الحاضرة إلى الدولة في الإسلام الأول**، ط1، بيروت: دار اقرأ، 1986.

**30.** تمام، حسان. **"الحركة الإسلامية في تركيا بين الأربكانية والأردوغانية"**، في: مع الحركات الإسلامية في العالم رموز وتجارب وأفكار، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2011.

**31.** الجاحظ، عمر بن بحر أبو عثمان. **البيان والتبيين**، ج3، ط4، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1975.

**32.** الجرجاني، الشريف على بن محمد. **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

**33.** جلي، أحمد محمد أحمد. **دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين الخوارج والشيعة**، ط1، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986.

**34.** جمعة، فاطمة. **الاتجاهات الحزبية في الإسلام**، بيروت: دار الفكر العربي، 1993.

**35.** الجندي، محمد الشحات. **الدولة المدنية بين الإسلام والغرب**، ط1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011.

**36.** الحروب، خالد. **التيار الإسلامي والعلمنة السياسية: التجربة التركية وتجارب الحركات الإسلامية العربية**، ط1، بيروت: معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، 2008.

**37.** حسن، حسن إبراهيم. **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ط14، بيروت: دار الجيل، 1996.

**38.** حلمي، مصطفى. **الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة الإسلامية**، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

**39.** حماد، مجدي حماد (محرر). **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة القومية، 1999.

**40.** حيدر، خليل علي. **التصور السياسي لدولة الحركات الإسلامية**، ط1، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 1997.

**41.** خليل، عماد الدين. **تهافت العلمانية**، ط1، بيروت: دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، 2008.

**42.** الخميني، روح الله. **الحكومة الإسلامية**، شبكة الفكر الإلكتروني، ط3.

**43.** دانيلوف، فلادمير إيفانوفيتش. **الصراع السياسي في تركيا**، ترجمة: يوسف إبراهيم الجهماني، ط1، دمشق: دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، 1990.

**44.** الدينوري، ابن قتيبة. **الإمامة السياسية**، ج1، القاهرة: مطبعة النيل، 1902.

**45.** رضوان، وليد. **تركيا بين العلمانية والإسلام في القرن العشرين**، ط1، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2006.

**46.** الريس، محمد ضياء الدين. **النظريات السياسية الإسلامية**، ط7، القاهرة: دار التراث، ب.س.ن.

**47.** زوزور، عدنان محمد. **جذور الفكر القومي والعلماني**، ط3، بيروت: المكتب الإسلامي، 1999.

**48.** الزين، مصطفى. **ذئب الأناضول**، ط1 بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1991.

**49.** السرجاني، راغب. **بين التاريخ والواقع**، ج3، ط1 القاهرة: مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، 2003،.

**50.** السرجاني، راغب. **قصة أردوغان**، ط5، القاهرة: دار الكتب الحصرية، 2012.

**51.** سعيد، عبد الكريم قاسم. **المواطنة ومشكلة الدولة في الفكر الإسلامي**، اليمن: ملتقى المرأة للدراسات والتدريب (***WFRT***).

**52.** سن، أمارتيا. **الهوية والعنف**، ترجمة: سحر توفيق، الكويت: علم المعرفة، 2008.

**53.** السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان. **تاريخ الخلفاء**، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 2003.

**54.** شايغان، داريوش. **أوهام الهوية**، ترجمة: محمد علي مقلد، ط1، بيروت: دار الساقي، 1993.

**55.** شمس الدين، محمد مهدي. **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط2، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991.

**56.** الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، ج1، ط2، بيروت: دار المعرفة، ب.س.ن.

**57.** صالح، محسن محمد (محرر). **قراءات نقدية في تجربة حماس**، ط1، بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007.

**58.** الصاوي، صلاح. **موقف الإسلام من العلمانية**، ط1، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2001.

**59.** الصوفي، عبد القادر بن محمد عطا. **دراسات منهجية لبعض طرق الرافضة والباطنية**، ط1، الرياض: دار أضواء السلف، 2005.

**60.** ضاهر، محمد كامل. **الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ط1، بيروت: دار البيروني للطباعة والنشر، 1994.

**61.** الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **التاريخ الرسل والملوك**، ج3، ط2، القاهرة: دار المعارف، ب.س.ن.

**62.** الطحان، مصطفى محمد. **تركيا التي عرفت: من السلطان إلى نجم الدين أربكان**، ط1، الكويت: السالمية، 2007.

**63.** العاني، خليل نوري مسيهر. **الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية**، ط1، بغداد: ديوان الوقف السني، 2009.

**64.** عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، بيروت: دار العلم للملايين، 1997.

**65.** عبد العاطي، محمد (محرر)، **تركيا بين تحديات الداخل ورهانات الخارج**، الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2011.

**66.** عبد العزيز، أمير. **الوجيز في تاريخ الإسلام والمسلمين**، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 2003.

**67.** عبد القادر، محمد الخير. **نكبة الأمة العربية بسقوط الخلافة العثمانية**، ط1، القاهرة: دار التوفيق النموذجية، 1985.

**68.** عبد الكريم، خليل. **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، ط1، القاهرة: سينا للنشر- 1995.

**69.** عبده، محمد. **شرح نهج البلاغة**، ج2، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ب.س.ن.

**70.** العربي، محمد ممدوح. **دولة الرسول في المدينة**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص 52.

**71.** العربي، ممدوح. **مجمل عقائد الشيعة في ميزان أهل السنة والجماعة**، ط1، الجيزة: مطبعة العمرانية، 2009.

**72.** العروي، عبد الله ، مفهوم الحرية، ط5، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.

**73.** العقل، ناصر بن عبد الكريم. **الخوارج**، ط1، الرياض: دار اشبيلية للنشر والتوزيع، 1998.

**74.** عكاشة، محمود. **تاريخ الحم في الإسلام**، ط1، القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، 2002.

**75.** العلوي، هادي. **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ط2، نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، 1999.

**76.** عمارة، محمد. **إحياء الخلافة الإسلامية: حقيقة أم خيال**، ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005.

**77.** عمارة، محمد. **الاستقلال الحضاري**، ط1، الجيزة: نهضة مصر للنشر والطباعة والتوزيع، 2007.

**78.** عمارة، محمد. **الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق: دراسة ووثائق**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000.

**79.** عمارة، محمد. **الإسلام وفلسفة الحكم**، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1981.

**80.** عمارة، محمد. **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1988.

**81.** عمارة، محمد. **الظاهرة الإسلامية**، القاهرة: المختار الإسلامي، ب.س.ن.

**82.** عمارة، محمد. **تيارات الفكر الإسلامي**، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1991.

**83.** عيسى، رياض. **الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية**، ط1، دمشق: دار الفكر، 1992.

**84.** غزالي، عبد الحليم. **الإسلاميون الجدد والعلمانية الأصولية في تركيا: ظلال الثورة الصامتة**، ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007.

**85.** غليون، برهان. **نقد السياسة الدولة والدين**، ط4، الدار البيضاء: مركز الثقافي المغربي، 2007.

**86.** الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

**87.** الغنوشي، راشد. **حقوق المواطنة**، ط2، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993.

**88.** فرج، السيد أحمد. **جذور العلمانية**، ط1، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1985.

**89.** فلهوزن، يوليوس. **أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام الخوارج والشيعة**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1958.

**90.** الفيومي، محمد إبراهيم. **الخوارج والمرجئة**، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي، 2003.

**91.** القاسمي، جمال الدين. **تاريخ الجهمية والمعتزلة**، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979.

**92.** قدوح، إنعام أحمد. **العلمانية في الإسلام**، ط1، بيروت: دار السيرة، 1995.

**93.** القرضاوي، يوسف. **من فقه الدولة في الإسلام**، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1997.

**94.** القضاة، أمين. **الخلفاء الراشدون أعمال وأحداث**، ط3، عمان: دار الفرقان، 2004.

**95.** قطب، محمد. **العلمانيون والإسلام**، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1994.

**96.** قنديل، رائدة و أبو حسن، غسان. **حركات الإسلام السياسي والغرب في القرن العشرين حزب الله نموذجا**، رام الله: مركز حقوق الإنسان والمشاركة الديمقراطية، شمس، 2008.

**97.** كوثراني، وجيه. **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، ط1، بيروت: درا الطليعة للطباعة والنشر، 1996.

**98.** محمود، الطيب عبد الجليل حسين. **إشكالية الهوية وبناء الدولة الوطنية المعاصرة**، الخرطوم: دار عزة للنشر والتوزيع، 2008.

**99.** محمود، عبد الحليم. **التفكير الفلسفي في الإسلام**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.

**100.** محمود، عبد الحليم. **التكفير الفلسفي في الإسلام**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.

**101.** المرسي، كمال الدين عبد الغني. **العلمانية والعولمة والأزهر**، ط1، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1999.

**102.** المسعودي، أبي الحسن بن علي. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج3، ط5، بيروت: دار الفكر، 1973.

**103.** المسكيني، فتحي. **الهوية والحرية نحو أنوار جديدة**، ط1، بيروت: جداول لنشر والتوزيع، 2011.

**104.** المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج1، القاهرة: دار الشروق، 2002.

**105.** مشعال، شاؤول و سيلع، أبراهام. **عصر حماس**، إسرائيل: إصدارات يديعوت أحرنوت، 1999.

**106.** المقريزي، تقي الدين. **النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم**، الإسكندرية: دار المعارف، 1988..

**107.** مكي، لقاء. (محرر). **تركيا صراع الهوية**، تحرير: ، شبكة الجزيرة نت للبحوث والدراسات، الملفات الخاصة، أكتوبر 2006.

**108.** منيب، عبد المنعم. **خريطة الحركات الإسلامية في مصر**، ط1، القاهرة: الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، 2009.

**109.** المودودي، أبو الأعلى. **تذكرة دعاة الإسلام**، لاهور: دار العروبة، 1976.

**110.** المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام السياسية**، لبنان: دار الفكر، 1967.

**111.** النجار، كامل. **الدولة الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، ط1، طرابلس الغرب: دار تالة للطباعة والنشر، 2007.

**112.** النحوي، عدنان علي الرضا. **المسلمون بين العلمانية وحقوق الإنسان الوضعية**، ط1، الرياض: مكتبة الملك فهد، 1997.

**113.** النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج1، ط9، القاهرة: دار المعارف، ب.س.ن.

**114.** نوار، صلاح الدين محمد. **نظرية الخلافة أو الإمامة**، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1996.

**115.** نور الدين، محمد. **تركيا في الزمن المتحول قلق الهوية وصراع الخيارات**، ط1، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1997.

**116.** هيرمان، راينر. **تركيا بين الدولة الدينية والدولة المدنية الصراع الثقافي في تركيا**، ترجمة: علا عادل، ط1، القاهرة: مركز المحروسة، 2012.

**117.** واحدة، شكران. **الإسلام في تركيا الحديثة بديع الزمان النورسي**، ترجمة: محمد فاضل، القاهرة، سوزتر للنشر والتوزيع، 2007.

**118.** الورداني، صالح. **الحركات الإسلامية في مصر**، ط1، القاهرة: دار البداية للنشر، 1986.

**119.** وهبة، مراد. **الأصولية والعلمانية**، ط1، القاهرة: دار الثقافة، 1995.

**120.** الياسين، جاسم بن محمد بن مهلهل. **الدولة الإسلامية بين الواجب والممكن**، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية.

**ب: الكتب باللغة الأجنبية**

**1.** Azzam S. Tamimi, **Rachid Gaannouchi, ademocrat within islamism**, New York: oxford university press, 2001.

**2.** Carl Brown, **Religion and state: the Muslim approach to politics**, Columbia University Press, 2000.

**3.** Charles J. Adams, **Maududi and the Islamic state**, in john Esposito (Ed) voices of resurgent Islam (oxford: oxford university, press 1983).

4. Garaham E. Fuller, **The new Turkish republic: Turkey as a pivotal state in the Muslim world** (Washington. DC: united states institute of peace, 2008).
5. Hakan yavuz, **Islamic political identity in Turkey**, (Oxford: oxford university press, 2003).
6. Harold J. Laski, **Authority in the modern state**, Canada, Batoche Books, kitehener, 2000.
7. Jean- François Legrain, **L'idée de califat universel et de congrès islamique face à la revendication de souveraineté national et aux menaces décrasement de l'empir ottman**, 1ère édition Lyon, maisson de l'orient et la méditerranée, 2006.
8. John L. Esposito, **Islam and politics**, forth edition, New York: syrause university press, 1998.
9. John L. Esposito, **Rethinking islam and secularism**, association of religion Data Archives (ARDA), 1998.
10. Karen Armstrang, **Islam a short history**, New York: Modern library 2002.
11. Rajeev Bhargava, **"Political secularism"**, published in band book of political theory, John Dryzen, oxford university press, oxford 2006.
12. Syed Muhammad Naquib Al-Attas, **Islam and Secularism**, second impression, Kuala Lumpur: international institute of Islamic thought and civilization (ISTAC), 1993.
13. T. W. Arnoid, **The preaching of islam**, London, constable company Ltd, 1013.

**ثالثا: المجلات والدوريات والمقالات**

1. أبو شهاب، حرامي. "في أزمة الفكر العربي: الثقافة والهوية"، **مجلة الحوار المتمدن**، العدد 2282، 2008/05/15.

**2.** الأسمر، حلمي. "هل يتعين على حماس البقاء في السلطة؟"، **صحيفة الوقت البحرينية**، العدد 233، 11 أكتوبر 2006.

**3.** ألغزي، عباس ساجت. "حضارتنا الهوية والتاريخ"، **مجلة المثقف**، العدد 2268، 2012/11/07.

**4.** باسم الزبيدي، "دور الحركات الإسلامية في التغيرات في العالم العربي"، **مجلة آفاق البرلمانية**، المجلد 15، العدد 4، 28 سبتمبر 2011.

**5.** باعباد، علي هود. "الهوية العربية الإسلامية في ظل العولمة"، **صحيفة 26 سبتمبر**، العدد 1429، 6 نوفمبر 2012.

**6.** بندلي، كوستي. "العلمنة والإيمان"، **مجلة النور**، العدد 8، 1986/09/11.

**7.** تاج السر عثمان،" نقد تجربة الإسلام السياسي في السودان"، **مجلة الحوار المتمدن**، العدد 2763، 2009/09/08.

**8.** الحراثي، ميلاد مفتاح. " حركات الإسلام السياسي المعتدل والمتطرف في العالم العربي"، **صحيفة الأخبار العراقية**، 2012/11/20.

**9.** خالد عويس،" الإسلام السياسي والدولة، السودان نموذجا"، **مجلة الحوار المتمدن**، العدد 1645، 2006/08/17.

**10.** الخزرجي، نضير. "مشروعية الأحزاب في الإسلام"، **نشرة الأبرار**، العدد 55، أكتوبر 23006.

**11.** خليل، مجدي. "فك الالتباس حول مفهوم العلمانية"، **مجلة الحوار المتمدن**، العدد 3657، 2012/03/04.

**12.** خوجة، لطف الله. "الدولة الوطنية وحقوق الأغلبية"، **مجلة المدينة**، العدد 18160، 2013/01/11.

**13.** الركابي، زين العابدين. "تحرير مفهوم الدولة الإسلامية وتأصيله"، **جريدة الشرق الأوسط**، العدد 12002، 2011/10/08.

**14.** الركـابي، زيـن العابـدين. "تركيـا: تجربـة ناجحـة "نعـم".. إسـلامية نموذجيـة (لا)"، **الشرق الأوسط**، العدد 11918، 16 يوليو 2011.

**15.** السيد، رضـوان. "الإسلام السياسي.. المعنـى والوظـائف والمصائر"، **جريـدة الشرق الأوسط**، اعدد 11851، 2011/05/10.

**16.** السيد، رضـوان. "الخـوف علـى الـدين: مـن الغـرب أم النخبـة أم المجتمـع؟"، **جريـدة الشرق الأوسط**، العدد 12379، 19 أكتوبر 2012.

**17.** شتراوسن، ديلفاين. "فضيحة الجيش تعمل على إعادة ضبط ميزان القوى في تركيا"، **الاقتصادية**، العدد 5993، 9 مارس 2010.

**18.** شهرستان، ماري. "أسس الهوية"، **مجلة تحولات**، العدد 7، 18مارس 2006.

**19.** الشياظمي، محمـد. " مـشعل: علـى الإسـلاميين أن يعترفـوا أن الحكـم اعقـد ممـا كـانوا يتصورون"، **صحيفة العرب القطرية**، العدد 8885، 09 أكتوبر 2012,

**20.** عبـد القـادر، عبـد العـالي. "التغيـر الجديـد فـي الـوطن العربـي وفـرص التحـول الديمقراطي"، **المستقبل العربي**، العدد 406، كانون الأول/ديسمبر 2012.

**21.** عبـد القـادر، محمـد. "حـزب العدالـة والتنميـة والجمهوريـة التركيـة الثالثـة"، **الأهـرام**، العدد 45511، 15 يوليو 2011.

**22.** عثمان، أحمد. "مفهوم الدولة في الشريعة الإسلامية وأثره في تغييب مبدأ سيادة حكم القانون"، **مجلة الحوار المتمدن**، العدد 2155، بتاريخ:2008/01/09.

**23.** عثمـان، تـاج السر. "حـول مفهـوم الإسـلام السياسي"، **مجلـة الحـوار المتمـدن**، العـدد 3199، 2010/09/08.

**24.** العجلان، فهد بن صالح. "أسلمة العلمانية"، **مجلة البيان**، العدد 288، أوت 2012.

**25.** كـريم التميمـي، "هـل يـصلح الإسـلام السياسي لبنـاء الدولـة المدنيـة الحديثـة"، **مجلـة الحوار المتمدن**، العدد 2302، 2008/04

**26.** كشميم، غازي. "التجربة التركية عوامل النجاح وإمكانية الاستنساخ"، **صحيفة المدينة**، العدد 18229، 2013/03/21.

**27.** مبيضين، مهند. "هل هويتنا موحدة قبل أن نطلب المساواة؟"، **مجلة الدستور الأردنية**، العدد 16276، 2012/10/04.

**28.** المرشد، عباس. " الحركات الإسلامية وجدل التسمية"، **صحيفة الوقت البحرينية**، العدد 850، 19 يونيو 2008.

**29.** مساعدة، وليد أحمد وعماد عبد الله الشريفين، "العولمة الثقافية، رؤية تربوية إسلامية"، **مجلة الجامعة الإسلامية**، (سلسلة الدراسات الإسلامية)، المجلد الثامن عشر، العدد الأول، يناير 2010.

**30.** المسعودي، حيدر نواف. " المخاوف من حكم الإسلاميين وفشل التجربة ونجاحها"، **مجلة الحوار المتمدن**، العدد 3652، 2012/02/28.

**31.** نزار النهري، "العلمانية والإسلام"، **مجلة الحوار المتمدن**، العدد 2671، 2009/06/08.

**32.** نور الدين، محمد. "عشر سنوات على حزب العدالة والتنمية نجاحات وإخفاقات"، **جريدة السفير**، العدد 12331، 2012/11/10.

**33.** نوفل، ميشال. "ديمقراطية أوردوغان في عملية التحول الديمقراطية.. التجربة التركية وما يمكن أن يتعلمه العرب منها، **مجلة المستقبل**، العدد 4220، 08 كانون الثاني 2012.

**34.** نوفل، ميشال. "عبقرية أردوغان في عملية التحول الديمقراطية، التجربة التركية وما مكن أن يتعلمه العرب منها"، **المستقبل**، العدد 4220، 08 يناير 2012.

**35.** الهزايمة، محمد عوض. "الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي مفكر سياسي"، **المجلة الأردنية للعلوم التطبيقية**، مجلد 10، عدد 1، 2007.

**36.** Abdel Gjaffar M. Ahmed, "one against All: the national islamic front (NIF) and susdaness sectarian and secular parties", Chr michlsen institute (CMI), Swp 2008, 6.

**37.** Ahmet T. Kuru, "A research note on islam, democracy and secularism", insight turkey, Vol 11, N° 4, 2009.

**38.** Akkel Bilgeami, "Secularism: its content and context", social science research council (SSRC) working papers.

**39.** Alper Y. Dede,"The Arab uprisings: debating the "Turkish Model", insight Turkey, Vol 13, N 2, 2011.

**40.** Altug Sumru, Alpay Filiztekin and Sevket Pamuk, "Sources of long-term economic growth for Turey, 1880-2005", european review of economic history, Vol 12, N 3, 2008.

**41.** Andrew Arato, "The Constitutional reform proposal of the Turkish government: the return of majority imposition", constellations, volume 17, 2010.

**42.** Are Knudsen," Political islam in the middle east", cnr. Michlsen institute development studies and human rights, 2003.

**43.** Bank, André and Roy Karaday, "The political economy of regional power: Turkey under the AKP", GIGA research unit: institute of middle east studies, N 204, Sep 2012.

**44.** Berna Yilmaz, "Turkey's democratic: resurfacing islamism or business as usual in the political center", instituto per gli studi diplitica internazionale (ISPI), N 40- January 2011.

**45.** Betul Balkan, "Opinions of Turkish immigrants in houston about the conflict between secularism and islam in Turkey", this is prepared for the degree of master of arts university of north Texas, august 2008.

**46.** Bilal Sambur, "The great transformation of political islam in turkey: the case of justice and developement party and erdogan", european journal of economic and political studies (ejeps), 2(2), 2009.

**47.** Bilge Criss, Nur, "Parameters of Turkish foreign policy under the AKP governments", UNISCI discussion papers 23, (2010).

**48.** Cemal Karakas, "Turkey: islam and laicism between the interests of state, politics, and society", peace research institute Frankfurt (PRIF) 2007.

**49.** Chislett, William, "turkey's Islamist AK party wins third term of single party rule: time to creat a liberal secular state", Elcano newsletter 78 (2011).

**50.** Citrin. Jack, Lerman Amy, Murakami Michael, et Al, "Testing Huntigton: is hispanic Immigration a threat to American identity?"m perspectives on politicsm 2007, V.5, N1.

**51.** Colin J. Beek, "state builiding as a source of Islamic political organization", sociological forum, Vol 24, N° 2, June 2009.

**52.** Davut Han Aslan, "Turkey's foreign policy of the justice and development party government (2002-2011)", (Warsaw: university of Warsaw faculty of journalism and political science, June 2012).

**53.** Dogu Begil, "Turkey's Turkish identity question", institut de relations internationals et stratégiques (IRIS), février 2013.

**54.** Eldar Momedov and Viktor Makarov, "Turkish model for the Arab worls"?, Turkish policy quarterly, Vol 10, N 2.

**55.** Fabbe Kristin, "doing more with less: the justice and development party (AKP), Turkish elections, and uncertain future of Turkish politics", nationalities papers 39.5 (2011).

**56.** Farida Abdelkhah, "Etat, islam et nation en Iran, le kaléidoscope de la révolution", sociétés politiques comparées, N° 3, mars 2008.

**57.** Fathi Osman, "Islam in a modern state: democracy and the concept of shura", centre for muslim-christain understanding history and international affaires, Georgtown university.

**58.**Ferry Kerckhove, "Egypt's muslim brotherhood and the Arab spring", Canadian defence and foreign affaires institute (CDFAI), May 2012.

**59.**Francis Fukuyama, "Identity and migration", prospect magazine, issue 131, February 2007.

**60.**Fred M. Donner, The formation of the Islamic state, journal of the America oriental society, Vol 106, N°2, (Apr-Jun 1986)

**61.**Guliz Dinc, "Durmark yok, yola devam", A close look at AKP's election success, Friedrich-Ebert- stiftung focus Turkei, N°6, April 2008.

**62.**Ibrahim ozturk, "Political economy of Erdogan's success story in turkey", Aljazzera center for studies (www.aljazeera.net/studies), 21 June 2011.

**63.**Ioana Emy Matesan, "the impact of the arab spring on islamist strategies", journal of strategic securiry, volum 5, issue 2, 2012.

**64.**Ira M. Lapidus, "Islamic revival and modersity: the contemparaty movements and the historical paradigms", journal of the economic and social history of the orient, Vol 40, N° 4, 1997.

**65.**Ivatna J. Brown, Amr Hamzawy, Martina Ottaway, "Islamist movements and the democratic process in the world", carnegie endowment for international peace, N°67, march 2006.

**66.**James D. Feran, "What is identity (as we now use the word)?" Stanford University, November 1999. www.stanford.edu.

**67.**Jean Noel Ferrie, "La parlementarisation de l'islam politique: la dynamique des modres"; centre national de la recherches scientifiques (CERI), Novembre 2006.

**68.**Jim Zanoti, "Turkey: background and U.S. relations", congressional research service (CRS report for congress), April 27, 2012.

**69.**Jim Zanotti, Turkey-U.S- defense cooperation: prospect and challenges, (Washington: congressional research service CRS, April 8, 2011).

**70.** Karakas, Cemal, "Turkey: Islam and laicism between the interests of state, politics, and society", peace research institute Frankfurt (PRIE), 2007.

**71.** Kenneth R. Hoover, and Vernon D. Johnson, "Identity-driver violence: reclaiming civil society", journal of hate studies, Vol 3, 04/2000.

**72.** Klaus F. Zimmermann, "Migrant ethnic identity: concept and policy implications", for sehungs institut zur zukunftder habiet, institute for the study of labor (IZA) September 2007.

**73.** Kuel Maluil Jok, Conflit of national identity in Sudan, unigrafia helsinki university print, helsinki 2012.

**74.** Lammens P. H., "Le triumvirat, Abiubaker, omar, et abou obaida", mélange de la faculté orientale de l'université St Joseph de Beyrouth, Vol IV, 1910.

**75.** Leila Stockmarr, "Gaza's new islamists: the otomization of plistinian islamism since 2006", Danish institute for international studies (DIIS), Copenhagen, Denmark, 2011.

**76.** Louay M. Safi, The Islamic state: a conceptual framework , the American journal, of Islamic Social Sciences, Vol 8, N°2, 1991.

**77.** Mansoor Moaddel, "The arab spring and egyptian revolution makers: predictors of participation", population studies center, university of Michigan, institute for social research, September 2012.

**78.** Marco Mavromars; "The definition of secularism", social commentary, Vol 3, issue 5, February 2007.

**79.** Marina ottaway and Amr Hamzawy, "islamists in politics: the dynamics of participation", carnegie endowment for international peace, midle east program, number 98, November 2008.

**80.** Marlen Verhagen, "Turkish model" in the Middle East? ، Economic development foundation working paper, N 5, June 2012.

**81.** Martin Kramer, Fundamentalisme at large: the drive for power, Middle east quarterly, Vol 3, N° 2 (June 1996).

**82.** Mehdi Mozaffari, "What is islamism? History qnd definition of a concept", totalitarian movements and political religions, Vol 8, N° 1, 17-33, March 2007.

**83.** Meliha Benli Altunisik, "The Turkish model and democratization in the middle east", Arab studies quarterly (ASQ), Vol 27, N 12, winter/spring, P: 48.

**84.** Menderes Cinar, "the electoral success of the AKP: cause for hope and despair", insight turkey, Vol 13/N° 4/2011.

**85.** Michael Karlberg, "Education for interdependence: the university and the global citizen", the global studies journal, Vol 3, Number 1, 2010.

**86.** Muhammad Muslih, "The foriegn policy of hamas", concil on foreign relations, New York, 1999,.

**87.** Mustafa A. abdelwahid, "The rise of the islamic movement in Sudan (1945-1989)", A dissrtation submitted to the graduate faculty of auburn university, May 10, 2008.

**88.** Nader Habibi, "Turkey an Iran: growing economic relations despite wastern sanctions", (Massachusetts: Brandies university), crown center for middle east studies, N 62, May 2012

**89.** Nathalie Tocci and other, "Turkey and the Arab Spring: implications for Turkish foreign policy from a transatlantic perspective", (Washington: the german marshall found of the United States, 2011).

**90.** Nur Bilge Criss, "Parameters of Turkish foreign policy under the AKP government", UNISCI discussion papers, N° 23, (May 2010), ISSN 1696-2206.

**91.** Oguzhan Gokesl, "Assessing the Turkish model as a guide to the ernerging democracies is in the middle east", ortadogu Etutleri, Vol 4, N 1, July 2012.

**92.** Osman Koruturk, "Arab revolution: should we still call it Spring", Turkish policy quarterly, Vol 10, N 4.

**93.** Philip Robins, "Suits and Uniforms: Turkish foreign policy since the cold war", (Seattle: Washington university press, 2003).

**94.** Raptopoulos, Nikolaos, "Rediscovering its Arab neigh bours? The AKP imprint on Turkish foreign in the middle east", les cahiers du RMES, 2004, Vol 1, N 1.

**95.** Robbert AF L. Woltering, "the roots of islam popularity", third world quarterl, Vol 23, N° 6, 2002.

**96.** Russell J. Dalton, "Citizenship norms and the expansion of political participation", political studiers association, 2008, Vol 56.

**97.** Somer, Murat," Moderate Islam and secularist opposition in Turkey: implications for the world Muslims and secular democracy", third world quarterly, 2007, Vol 28, N 7.

**98.** Steven Fish, "Islam and authoritarianism", world politics 55 (October 2002).

**99.** Tanja A. Borzel and Digdem Soyaltin, " Europeanization in Turkey stretching a concept to its limits", (Berlin: KFG working paper, N 36, fbruary 2012).

**100.** Tocci, Nathalie, "Turkey and the Arab Spring: implications for Turkish foreign policy from a transatlantic perspective", German marchal fund of the United States, 2011.

**101.** Ugur Burc Yildiz, "Civil-military relations during the period of the justice and development party in Turkey", ege strategic research journal, Volum 3, number 2, 2012.

**102.** William Armstrong, "Nationalism and Islam in Turkey", Turkish policy quarterly, Volume 10, Number 4.

**103.** Yasar Taskin Koc, "The justice and development party", foundation for political economic and social research (SETA), May 2010, Brief N 52.

**104.** Zarakol, Ayse, "Turkish foreign policy in the AKP's third term", Ponars Eurasia policy memo N 189, September 2011.

**105.** Ziya Onis, " Turkey and the Arabs spring: between ethics and self-interest", insight Turkey, Vol 14, N 3, 2012.

**106.** Ziya Onis, "The political economy of turkey's justice and development party", social science research Network (SSRN), November 4, 2004.

**رابعا: وثائق غير منشورة**

**1.** أبو عنزة، محمد عمر أحمد. "واقع إشكالية الهوية العربية بين الأطروحات القومية والإسلامية"، مذكرة ماجستير، قسم العلوم السياسية- كلية الآداب والعلوم- جامعة الشرق الأوسط، 2011.

**2.** حامد، كمال عجمي. "الهوية الإسلامية ومتطلباتها التربوية في ضوء التحديات المعاصرة"، مذكرة ماجستير، قسم أصول التربية اللإسلامية، كلية التربية، جامعة الأزهر، 2002.

**3.** ربعي، رائد محمد عبد الفتاح. " أساليب التغيير السياسي لدى الحركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة – الإخوان المسلمون في كمصر نموذجا – "، مذكرة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2012.

**4.** الزاملي، إبراهيم سليمان عبد الله. "مقومات الشخصية الإسلامية وأساليب بنائها في فكر سيد قطب"، مذكرة ماجستير بقسم أصول التربية الإسلامية، كلية التربية، الجامعة الإسلامية، غزة، 2006.

**5.** السعدي، رواء جاسم لطيف. "الإسلام السياسي حزب العدالة والتنمية في تركيا ودوره في التغيير السياسي"، مذكرة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الآداب والعلوم، جامعة الشرق الأوسط، عمان، 2010.

**6.** سمية، أوشن. "دور المجتمع المدني في بناء الأمن الهوياتي في العلم العربي- دراسة حالة الجزائر"-، مذكرة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، (2010/2009).

**7.** الشوبكي، بلال محمود. " لتغيير السياسي من منظور حركات الإسلام السياسي في الضفة الغربية وقطاع غزة: حركة حماس نموذجا"، مذكرة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية نابلس، فلسطين، 2007.

**8.** صبح، محمد علي محمود. "إدارة الدولة في الإسلام دراسة تأهيلية لمفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي"، مذكرة ماجستير، كلية الدراسات العليا- جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، 2011.

**9.** عبد القادر، عواد جميل. " إشكالية العلاقة بين حركة فتح وحركة حماس وأثرها على عملية التحول الديمقراطي في فلسطين (2004-2010)، مذكرة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين،2011.

**10.** عبد الواحد، عبد الحميد عمر عبد الحميد. " الحاكمية في ظلال القرآن"، رسالة ماجستير في أصول الدين، كلية الدراسات العليا، جامعية النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2004.

**11.** عزام، تيسير خالق محمد. "التجربة السياسية لحركة المقاومة الإسلامية حماس وأثرها على الخيار الديمقراطي في الضفة الغربية وغزة 93-2007"، مذكرة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2007.

**12.** كربوسة، عمراني. "الحركة الإسلامية في الجزائر"، مذكرة ماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر، (2005/2004).

**13.** المبحوح، وائل عبد الحميد. "المعارضة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس )"، مذكرة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأزهر بغزة، فلسطين، 2010.

**خامسا: الندوات والملتقيات والأيام الدراسية**

**1.** الترابي، حسن. **الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم**، ورقة مقدمة بمعهد الدراسات السياسية والإستراتيجية بالخرطوم إبان تقديم مشروع تعديل دستور السودان الدائم لمجلس الشعب السوداني، 1984.

**2.** العادل، محمد. **قراءة في ابرز النجاحات والإخفاقات في المسيرة السياسية للحركة الإسلامية في تركيا**، ورقة مقدمة في ندوة الحركات الإسلامية المشاركة في المؤسسات السياسية في البلاد العربية وتركيا"، مراكش، 16 و17 حزيران 2006.

**3.** عليان، إبراهيم خليل. **الدولة الدينية والدولة المدنية**، ورقة مقدمة لمؤتمر بيت المقدس الثالث حول إشكالية العلاقة بين الدين والسياسية، المنظم من قبل وزارة الأوقاف والشؤون الدينية الفلسطينية، البيرة: فلسطين، 17 نوفمبر 2012.

**4.** الكوري، علي خليفة. **مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية**، ورقة مقدمة للاجتماع السنوي العاشر لمشروع دراسات الديمقراطية، جامعة أكسفورد، انجلترا، بتاريخ:2000/08/26.

**5.** المهدي، الصادق. **تقييم انتقال التيارات الإسلامية من الجماعة إلى الدولة**، ورقة مقدمة إلى مؤتمرات التيارات السياسية الإسلامية وتحدي السلطة، المنظم من قبل: المنتدى العالمي للوسطية، القاهرة، 10 أكتوبر 2011.

**6.** نسيمة، مخداني. **الهوية، المثقف والعولمة**، ورقة مقدمة في: الملتقى الأول حول الهوية والمجلات الاجتماعية في ظل التحولات السوسيولوجية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 27-28 يناير 2011.

**7.** Birol A. Yesilada, "Some expected and some not-so-expected benefits of Turkey's au membership for both parties", papier prepared for presentation at

the European Union studies conference in Montréal, Canada, May 17-20, 2007.

8. Lily Zubaidah Rahim, "To wards a post-islamist seculirism in the muslim world", papier presented at the 6th ECPD (European consortium of political research) conference, university of Reykjavik, Iceland, 25-27 August 2011.
9. Mohamed Yatim, "Islam and he civil state from a contemporary perspective", intervention at the annual conference of the centre for the study of Islam and democracy, Washington, DC, Wednesday May 14, 2003.
10. Murat Somer, "Muslim democrats in the making? Explaning Turkey's AKP", paper presented at the annual convention of the international studies association Montréal, Quebec, Canada, march 17-20, 2004.

**سادسا: مواقع إلكترونية**

1. صهيب العمادي، التعددية السياسية في الفكر المعاصر، مركز العالمي للوسطية، متوفر على الرابط: Wasatiaonline.net/news/sztails.php. (26/08/2012-23:15)
2. حازم علي ماهر، "العرب ومشكلة الدولة"، المركز العالمي للوسطية، متوفر على الرابط:

www.wasatiaonline.net/news/details.php?data-id.[10/10/2012]

3. إسماعيل علي البهيلي وأحمد عيد الواحد الزيداني، "مقاربات في الدولة المدنية والإسلامية": السياقات الفكرية والإستراتيجية، على الرابط موقع منبر علماء اليمن: www.olamaa.yemen.net
4. فهمي هويدي، "الدولة الديمقراطية قبل المدنية أو الدينية"، على الرابط: الجزيرة-المعرفة:http://www.aljazeera.net/NR/exeres.[14/10/2012]
5. رفيق عبد السلام، "الخطاب السياسي الإسلامي ومعضلة الدولة الحديثة"، موقع المعرفة، الجزيرة نت، على الرابط:

http://www.aljazeera.net/pointofview/pages/[18/10/2012]

**6.** ممدوح الشيخ، "الإسلاميون والدولة الحديثة"، مركز الدين والسياسة للدراسات، متوفر على الرابط:. http;//www.alislah.ma/islamistes.PDF

**7.** إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، على الرابط: www.otobarabia.com .

**8.** هاني نسيرة، "مفهوم الهوية بين الثبات والتحول"، متوفر على الموقع:

www.alyra3.com/yara3ub/showthread.php.[28/10/2012: 17,50]

**9.** حيدر إبراهيم علي، "الهوية والاندماج القومي"، مركز التنوير المعرفي، متوفر على الرابط:

http://tanweer.sd/arabic/modules/smartsection/item.php.[29/10/2012: 10,30]

**10.** أحمد إلياس حسن، "الهوية والمواطنة ومفهومها القديم"، على الموقع: مدونة عبد الهادي محمود كسلا، على الرابط:

http://alhadikassala.maktabblog.com/197/.[30/10/2012: 22,09]

**11.** توفيق السيف، "الوطن، الهوية الوطنية، والمواطنة تفصيح للإشكاليات"، مركز آفاق للدراسات والبحوث (AAFAQ) على الرابط:

http://aafaqcenter.com/index.php/post/269.

**12.** أمل بنت سليم بن سالم العتيبي، "الهوية الإسلامية والتحديات التي تواجهها"، شبكة الألوكة الإسلامية، على الموقع:

www.ausskah.net/culture/0/40298.[9/11/2012.23:37]

**13.** باسم خفاجي، "الحضارات والهزائم: دروس في تجربة الصين"، موقع مفكرة الإسلام، على الرابط:

www.islammems.CC/zakera/arasat.../1491.html.[08/11/2012 9:47]

**14.** حسن محمد، :الوعي بالهوية الإسلامية"، مؤسسة بكة الجديدة، متوفر على الرابط:

www.newbakkah.org/[09/11/2012, 22:58]

15. بوعلام صنصال، "رؤية حول الهوية العربية والإسلامية"، ترجمة: علي المخلافي، نشر: تسايت أونلاين، على الرابط:

http.//ar.qatara.de/167/index/html[11/11/2012, 11:50]

16. سعيد الشهابي، "الإسلاميون وإغراءات أمام المنصب السياسي"، موقع الصفصاف الإلكتروني، على الرابط:

www.safsaf.org/word/2012/ok+/07.htm.[11/11/2012, 13:26]

17. مصف المرزوقي،" العلمانية مفهوم للترك أم للتبني"، المعرفة- موقع الجزيرة نت، على الرابط: http://www.algazeera.net/pointsfview/pages/21.[18/11/2012, 17:20]

18. راغب السرجاني،" العلمانية والعالم الإسلامي"، موقع قصة الإسلام، على الرابط:

http://islamstoty.com/ar/[19/11/2012, 10:00]

19. خالد أبو الفتوح،" جذور العلمانية والتغريب في العالم الإسلامي"، ملتقى طلاب العلم، على الرابط:

http://www.salahmera.com/vb/showthred-php.[12/11/2012, 14:30]

20. غازي التوبة، "واجب الإسلاميين في تونس ومصر"، منبر الأمة الإسلامية للبحوث والدراسات، على الرابط:

http://www.al-ommah.org/cureent-issues/3372.html.[19/11/2012, 21:38]

21. باقر سلمان نجار، "الأحزاب الدينية أوجه التعاطي مع الديمقراطية"، مركز آفاق للدراسات والبحوث (AAFAQ)، 2013/01/13، على الرابط:

http://aafaqcenter.com/index-php/post/1579

22. أحمد عمرو،" الأحزاب الإسلامية بين التنظير والارتجالية"، موقع المختار الإسلامي، شبكة النور، على الرابط:

http://www.islamselect.net/mat/ 95928 [11.12.2012.22h:20].

**23.** حسن حاج أحمد علي،" الحركة الإسلامية والسلطة السياسية في السودان: تقويم الأداء"، موقع منارات افريقية على الرابط :

http://www.islam4africa.net/index.php/manarate.[23.12.2012. 22:18]

**24.** جوزيف شلال، "تجربة الحركة الإسلامية في السودان 1968-1989"، موقع الأخبار الالكتروني، على الرابط:

http://www.akhbaar.org/home/2010/03/87200.html.[22.12.2010. 23:00]

**25.** فايز رشيد، " الإسلاميون و الحكم"، موقع الأردن العربي، على الرابط :

http://www.arabjo.net/index.php?option=com[18.12.2012 20:51]

**26.** أحمد التلاوي، " الحركة الإسلامية بين العنف والتغيير السلمي"، البصائر، على الرابط:

http://basaer–online.com/asaer/ fr kor/88.marajbat-f .[18-12-2012.16:00].

**27.**محمد عثمان، التطورات السياسية في السودان منذ أربعين عاما"، جريدة الأهرام الإلكترونية على الموقع:

http://digital.ahram.org/articles.aspx.[20.12.2012. 23:19]

**28.**عمر البشير الترابي،" مراجعات الحصاد المر"، مجلة المجلة، 15 أكتوبر 2011، على الموقع:.http://majala.com/arb/2011

**29.** وفاء لطفي، "الثورة والربيع العربي: إطلالة نظرية"، مركز الشرق العربي، على الرابط:

http://www.acharqalarabi.org.ok/markaz/..[07.01.2013. 23:11]

**30.** علاء إدريس، "فورين بوليسي تناقش صعود الأحزاب الإسلامية في بلدان الربيع العربي.. السر في التنظيم وليس الدين"، موقع البداية:

http://www.albedaiah.com/nade/3000.[09.01.2013, 9:05]

**31.**أحمد التلاوي، "الإسلاميون وتحديات الحكم في أعقاب الثورات العربية"، المعرفة، الجزيرة نت، على الرابط:.[09.01.2013, 9:30]..http://www.algezeera.net/books/

**32.** خالد المشوح، "نهاية الإسلام السياسي مع الثورات العربية"، المجلة، http://www.majala.com/arb/2011/02/article.

**33.**وهيب أو واصل،"ثورات الربيع العربي وتحديات الحاضر والم1ستقبل"، موقع France 24 على الرابط: [10.01.2013, 10:00]. .http://www.france24.com/ar/20121218

**34.** مصطفى كمال أتاتورك، الموسوعة العالمية المجانية زهلول، على الرابط: www.Zuhlool.org/wii.

**35.**رفعت سيد أحمد، "صراع الدين والدولة: مقارنة بين تركيا وإيران"، مركز يافا للدراسات والأبحاث بالقاهرة على الرابط:

http://hafacenter.com/topicdetaits.[16.01/2013. 23:50]

**36.**رمضان عمر،" التجربة الإسلامية التركية في مواجهة العلمانية"، يومية السبيل الأردنية، على الرابط: .http://www.assabeel.net/free-space

**37.** إبراهيم خليل العلاف، "خارطة الحركات الإسلامية في تركيا"، موقع دنيا الرأي، على الرابط:

**http://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2006/01/09/34756/html.[23.05.2013, 22:30]**

**38.** محمد حربي، "آليات الرحكة الإسلامية في تركيا"، الأهرام الرقمي، على الرابط: http://digital.ahram.org.eg

**39.** بشير موسى ناضح، "الحركة الإسلامية في تركيا: أزمة العلمانية الشاملة"، المعرفة، الجزيرة نت، على الرابط:

http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages..[25.01.2013, 23:30]

**40.** معمر خولي، "الإصلاح الداخلي في تركيا"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (معهد الدوحة)، يوليو 2011: www.dohainstitute.org

**41.** فاتن نصار،" العدالة والتنمية التركي- أربعة أسباب وراء الفوز"، مركز القاهرة للدراسات التركية (***KATAM***)، على الرابط:

http://www.kqhireturk.org/MAKALAT-Main2.php.[04.02.2013, 23:45]

**42.** هلال حسن حلبي، "الفاتح ثورة تعليمية تقودها تركيا"، مركز القاهرة للدراسات التركية (***KATAM***)، على الرابط:

http://www.kahireturk.org/ MAKALAT-Main2.php.[05.02.2013, 10:05]

**43.** فاتن نصار،" حزب العدالة والتنمية نحو تأسيس الجمهورية التركية الثانية"، مركز القاهرة للدراسات التركية، على الرابط:

http://www.kahineturk.org/MAKALAT-Main2.php.[06.02.2013, 23:58]

**44.**رفعت سيد أحمد، "صراع الدين والدولة. مقارنة بين تركيا وإيران"، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، على الرابط: http://yafacentercom/Topicdetails.apex

**45.**طلال يونس الجليلي، "الجيش ونخب التيار الإسلامي في تركيا"، المعهد العربي للبحوث والدراسات الإستراتيجية، على الرابط: **http://www.airiss.net/site/2012/09/05**

**46.** سونر جاغايتاي، "المعجزة الاقتصادية التركية"، معهد واشنطن لسياسة الشرق الأوسط، الأردن، 23 أكتوبر 2011 على الرابط:

http:// www.wachingtoninstitute.org

**47.** فاتن نصار، "الاقتصاد التركي، تحولات حقبة العدالة والتنمية"، على الرابط:

http://www.alamatnline.net

**48.**مختار الغوث، "إسلاميو تركيا أوجدوا قاسما مشتركا مع الوطنيين"، تركيا اليوم، متوفر على الرابط: http://turkeytodqy.net/node/60.[23.03.2013; 00:50]

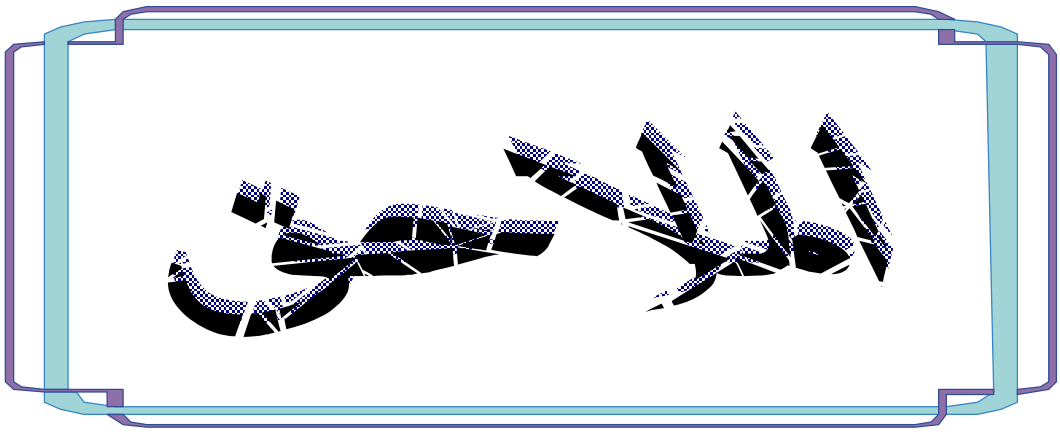
**49.** غازي صلاح الدين، "النموذج الإسلامي التركي"، صحيفة الراكوبة، على الموقع:

http://www.qlrqkobq.net/qrticles-qction-show-id-31637; htm[24.03.2013, 00.15

**50.** صبري محمد خليل، "الحركات الإسلامية وتجربة حزب العدالة والتنمية التركي"، الصحيفة الإلكترونية سودانايل 2012/09/29 على الرابط:

http://www.sudqnile.com/index.php?option=com

**51.**Ishtiaq Hussain, "The Tanzimat: secular reforms in the Ottoman Empire", faith matters. www.faith-matters.org .


الملاحق

# ملحق رقم (1)

# النظام الداخلي للحزب

**القسم الأول: الأسس العامة**

**مادة 1: اسم الحزب**

- اسم الحزب المُؤَسَس طبقًا لأحكام هذه اللائحة هو حزب العدالة والتنمية.
- المرتكزات الأساسية للحزب (مبادئ الحزب).

**مادة 2: المرتكزات الأساسية للحزب (مبادئ الحزب)**

- حزب "العدالة والتنمية" هو تنظيم سياسي، تأسس من أجل القيام بالعمل الحزبي والأنشطة السياسية طبقًا للائحته وبرنامجه في إطار: دستور الجمهورية التركية، والمواثيق الدولية المصدّق عليها من قبل مجلس الأمة التركي الكبير، وعلى رأسها "البيان الدولي لحقوق الإنسان"، و" الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان"، وقانون الأحزاب السياسية، وقوانين الانتخابات، والقوانين واللوائح الأخرى ذات الصلة.
- الاسم المختصر للحزب ومقره الرئيسي وشعاره.

**مادة 3: الاسم المختصر للحزب ومقره الرئيسي وشعاره**

- الاسم المختصر للحزب: هو "***AK PARTİ***"
- المقر الرئيسي للحزب: شارع جيحون عاطف قانصو رقم: 202 بالغات- أنقرة. (جملة مضافة: قرار المؤتمر العام لحزب العدالة والتنمية بتاريخ 2009/10/3م)، المقر الرئيسي الجديد للحزب في شارع سويوت أوزو رقم: 6 جانقايا – أنقرة.
- شعار حزب العدالة والتنمية (رمز خاص).
- على شكل مصباح كهربائي يتشكل من اللونين الأصفر والأسود.

**مادة 4: الأهداف الأساسية**

- يؤمن حزب العدالة والتنمية بأن "النظام الجمهوري" هو أهم مكسب إداريّ للأمة التركية، وأن السيادة أصبحت في يد الشعب بدون قيد أو شرط. ويسلّم بأن الإرادة الوطنية أصبحت القوة الحاسمة الوحيدة. وينادي بضرورة امتثال المؤسسات

والأشخاص الذين يستخدمون السلطة السيادية باسم الأمة لمبدأ سيادة القانون. ويقبل العقل والعلم والتجربة على أنهم مرشدو الطريق. ويؤكد على أن الإرادة الوطنية، وسيادة القانون، والعقل والعلم والتجربة، والديمقراطية، والحقوق والحريات الأساسية للفرد والأخلاقية، هي مرجعيات أساسية لمفهوم الإدارة السياسية.

- يدافع حزب العدالة والتنمية عن الأمة التركية كوحدة واحدة لا تتجزأ مع وطنها ودولتها. ويقبل بالقيام بأنشطة مناسبة للمعايير والمسلمات العامة الموضحة في المادة الثانية؛ من أجل الوصول إلى مستوى الحضارة المعاصرة التي أرشد إليها مؤسس الجمهورية مصطفى كمال أتاتورك بل وحتى الارتقاء فوقها وذلك مع الحفاظ علي قيمنا الموروثة كأرضية للحياة السياسية.
- حزب العدالة والتنمية هو حزب سياسي محور اهتمامه الإنسان. ويؤمن بأن الخدمة الأفضل هي خدمة الإنسان. وتهدف جهوده إلى سعادة وسلامة وأمن وصحة الإنسان. ويؤكد على أن جميع أفراد شعبنا هم عائلة كبيرة تنضوي تحت اسم "دولة جمهورية تركيا" المؤسسة في أرض "تركيا"، وأن الدول الأخرى كل في حدوده هي عائلات جارة. ويؤمن بأنه من خلال القيمة التي تعطى للإنسان يمكن التعايش في سلام دائم.
- يدرك حزب العدالة والتنمية بأن الناس يتمتعون بحقوق مثل: العقائد المختلفة، والفكر، والعرق، واللغة، والتعبير، والتنظيم، والمعيشة منذ ولادتهم ويحترمها ويقبل بأن الاختلاف ليس سبب فرقة بل هو غنى يعزز ثقافتنا.
- يرفض حزب العدالة والتنمية كل أشكال التمييز التي لا تتوافق مع أسس المجتمع الديمقراطي في علاقات الفرد بالدولة. ويرى في الدولة مؤسسة خدمية فعالة شكلها الأفراد من أجل خدمة الفرد.
- يؤمن حزب العدالة والتنمية بأن الاستخدام الحر لجميع الحقوق السياسية يُمكِّن الإرادة الوطنية من أن تسود، أما الاستخدام الحر للحقوق السياسية فيمكنه أن يحيى في إطار نظام ديمقراطي حر يتصف بالتعددية والمشاركة.
- يؤكد حزب العدالة والتنمية على ضرورة أن يكون جميع الأشخاص، والمؤسسات، والهيئات – الذين يعملون بالوظائف العامة داخل هيكل الدولة – من خلال السلطات

التشريعية والتنفيذية والقضائية التي تستخدم حق السيادة باسم الأمة مراعين في استخدامهم السلطات وأدائهم للمهام ما يوافق معايير دولة القانون الموجودة في الوثائق المنوه عنها في المادة الثانية ويقر بالتوافق مع هذه الضرورة أساساً للشرعية.

- يؤكد حزب العدالة والتنمية على أن حق الأفراد في الحياة كما يعتقدون، والتعبير عما يفكرون أمر لا يمكن أن يقبل النقاش، وأن حق وسلطة الإعلان والدعاية عن الاعتقاد والفكر بصورة موافقة للقانون هي ملك للأفراد ومؤسسات المجتمع المدني، وأن لكل فرد نفس الحقوق المتساوية والمشتركة في كل مؤسسة وفي كل مجالات الحياة، وهكذا فإنه يجب على الدولة عدم اتخاذ موقف إلى جانب أو ضد أي اعتقاد أو فكر قط، وأن مبادئ المساواة أمام القانون والعلمانية الموجودة في الدستور تشكل ضمانا لهذا المفهوم ووجهة النظر هذه. ويقر بضرورة أن تكون المهمة التي يمكن أن تتحملها الدولة والشخصية الاعتبارية للحزب هي عبارة عن إعداد بيئة حرة تحقق وتضمن استخدام الحقوق فحسب. ويدافع عن أن الحقوق والحريات الأساسية لا يمكن أن تكون موضع اقتراع.
- يعطي حزب العدالة والتنمية أهمية خاصة لمفهوم الدولة الاجتماعية التي تعتبر نهجا ليحيى الإنسان حياة إنسانية.
- يؤمن حزب العدالة والتنمية بالإنسان كمصدر أساسي وهدف للتطور الاقتصادي. ويهدف إلى تأسيس اقتصاد السوق بجميع مؤسساته وقواعده. ويعرّف دور الدولة في الاقتصاد كمنظم ومراقب. ويرى أن عدم العدالة في توزيع الدخل، والبطالة أهم مشكلة اقتصادية واجتماعية. ويدافع عن إتمام التحولات البنيوية اللازمة للاستفادة من الفرص التي خلقتها العولمة، والحماية من السلبيات التي جلبتها معها.
- يؤمن حزب العدالة والتنمية بأن العائلة هي أساس المجتمع التركي. وبأن العائلة التي تقوم بوظيفة الجسر بين الماضي والمستقبل هي مؤسسة اجتماعية أساسية لا غنى عنها في نقل قيمنا القومية ومشاعرنا وأفكارنا وعاداتنا وتقاليدنا الخاصة إلى الأجيال الجديدة.

- يهتم حزب العدالة والتنمية بأن يكون كل شخص وبخاصة الشباب واثقين من أنفسهم ومتقدمين ومتطورين وفي مستوى رفاهية مرتفع، ومرتبطين بوطنهم تركيا التي تنعم بالأمن والسلام، ومزودين بقيم الروح المعنوية العالية. ولهذا السبب يحاول الحزب تطبيق مفهوم تدريب وتعليم وتعلم مزود بالوسائل والمعطيات العلمية الحديثة من أجل خلق مجتمع معلومات حر على كافة المستويات.
- يهتم حزب العدالة والتنمية بالديمقراطية التمثيلية القائمة على التعددية والمشاركة والمنافسة. ويؤمن بأهمية مؤسسات المجتمع المدني وبأنه لا غنى عنها في تطبيق هذه الخصائص وتأسيس إدارة عامة ذات إنتاجية وجودة وفي إجراء الرقابة عليها وإدامتها.
- يقبل حزب العدالة والتنمية الاستفتاء العام كطريقة فعالة في أجل تأمين مساهمة شعبنا في عملية الإدارة.
- يؤمن حزب العدالة والتنمية بأنه يمكن الوقوف بقوة أمام تحديات الداخل والخارج بالعدالة، وبإيمانه بأن القوة تنبع من القانون وليس العكس يهدف إلى القضاء على العوائق التي تمنع سيادة الشعب، وتحقيق حق القضاء العادل وحرية البحث عن الحق بكل صوره، وجعل وطننا صالحا للعيش من أجل شعبنا، وحماية وطن الأمة واستقلال دولتها وبنيتها المتحدة في كل حال.

**مادة 5: ميثاق العمل داخل الحزب**

- تقيد لائحة الحزب وبرنامجه جميع أجهزة الحزب وأعضائه بما فيهم الرئيس العام.
- إن العضوية أو تولي منصب بالحزب يعني تبني أهداف وغايات الحزب، والمساهمة بشكل فعال وقوي من أجل تحقيقها كل بحسب طاقته و مهارته. ولا يمكن لأي موظف منضم للحزب أن يقدم على تصرفات وأعمال مخالفة لأهداف وغايات الحزب. وكل فرد بالحزب له الحق في تطوير معلوماته و مهاراته المتعلقة بالحياة السياسية والاجتماعية عن طريق الانخراط في أنشطة الحزب ومن ثم نقلها إلى السياسة.
- وستكون الكفاءة والثقة معايير محددة يعتمد عليها أولا عند التعيينات والانتخابات في الحزب مع مراعاة النهج الديمقراطي داخل الحزب وقواعد قانون العضوية.

- وكل شخص يصبح عضوًا في الحزب يعتبر موافقاً ومتعهداً بأنه سيتصرف طبقًا لهذه المبادئ في أفعاله.

## برنامج حزب العدالة والتنمية

### برنامج التنمية والتحول الديمقراطي:

### مقدمة

تشهد تركيا رغبة عارمة في التغيير، وذلك في وقت حساس وحرج؛ حيث تؤثر المشكلات الخطيرة المهيمنة على الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية تأثيرًا سلبيًا على حياة المواطنين اليومية وعلى مستقبلهم. فتركيا الآن تنتظر تشكيل "حزب سياسي" يمتلك رؤية وحيوية تجعله قادرًا على التغلب على هذه المشكلات، وتحقيق السلام والأمن والرفاهية للمواطنين، ودفعهم نحو النظر بثقة إلى مستقبلهم.

إن تركيا في هذه الفترة التي فرغت فيها المفاهيم من مضامينها، وسقطت عن القيم دلالاتها، وفقدت الكلمات معانيها؛ لهي في أمس الحاجة الآن إلى مفهوم جديد، وحركة ذات عزيمة وإصرار قادرة على رؤية الحاضر واستشراف المستقبل، وإلى منافسة شريفة، وكوادر مقدامة مجهزة بالعلوم والمعارف التي تجمع بين الأصالة والمعاصرة، كما تحتاج إلى برامج ومشروعات واقعية تفتح آفاقًا جديدة.

كل هذا يمكن أن تحققه إرادة سياسية جديدة تتسم بالحيوية والنشاط، وقدرتها على توحيد المجتمع واحتضانه، وتوفير السلام الاجتماعي، وتحقيق الثقة بين مؤسسات الدولة والمواطنين؛ فتضطلع بتدشين حملة لتحقيق النهضة الاقتصادية، وتعمل على توفير العدالة في توزيع الدخل، وتقضي على الفقر وحالة السخط.

إن تركيا بجميع أطيافها وما بها من اختلافات وتشابهات، ويمكن القول بإيجاز أنها بكل ما لديها من ثروات فريدة، تمتلك قوة كامنة ترشحها لأن تصبح رائدة التجديد والتنمية والسلام والاستقرار والرفاهية في الداخل وفي منطقتها وفي العالم بأسره. وحَسْبُ تركيا أن تحكمها كوادر تمتلك الإرادة السياسية والعزيمة.

إن مشكلات تركيا ليست بالمشكلات التي يستحيل حلها؛ وذلك لأن تركيا تمتلك:

- موارد طبيعية غنية تحت الأرض وفوقها.
- كتلة سكانية شابة ومفعمة بالحيوية.
- زخمًا من التراث التاريخي والثقافي.
- ثقافة ثرية وعريقة في بناء الدولة.
- طاقات كامنة للمبادرة ذات المقدرة العالية على المنافسة الدولية قدرات ضخمة على الاستثمار تؤهلها للمنافسة الدولية.
- موقعًا جيواستراتيجيًا يؤهلها للاضطلاع بدور مؤثر في المنطقة.
- مركز جذب سياحي بمناظرها الطبيعية الخلابة وبنسيجها التاريخي.
- خصال التكافل والتضامن الاجتماعي التي تعبر عن الهوية الوطنية والدينية لشعبنا هي ثروة هامة بالنسبة لنا.
- قدرة على تحقيق النجاح في ظل أصعب الأوضاع، وهو ما يشهد به تاريخنا.

ولهذه الأسباب فلسنا عاجزين. وكل ما ينبغي علينا الآن عمله فقط هو توظيف هذه الإمكانات والقدرات الضخمة. ومن أجل هذا تشكل حزب العدالة والتنمية، واضطلع بدوره في الساحة السياسية. ونحن عازمون على إسعاد شعبنا ورفعة وطننا من خلال توظيف إمكانات تركيا وقدراتها الضخمة.

لقد تأسس حزبنا بناء على رغبة شعبية ملحة في توظيف إمكانات تركيا وتلبية احتياجات مجتمعها. ومن ثم كان حزبنا يعبر عن كافة أطياف الشعب الذي يعيش منذ آلاف السنين فوق بقعة جغرافية واحدة يسودها السلام والصداقة والأخوة؛ فيتقاسم المصير المشترك، ويشارك بعضه بعضًا الأفراح والأتراح.

ويهدف حزبنا إلى القضاء على المشكلات التي يعانى منها شعبنا منذ سنوات طويلة، ويسعى كذلك إلى تطوير قدرة النظام السياسي على حل المشكلات واتخاذ القرارات، وتذليل كافة العوائق التي تعوق التنمية داخل الوطن، والوصول بتركيا إلى المكانة التي تستحقها، وذلك من خلال كوادر صادقة، تتسم بالحيوية، وتتمسك بمبادئها، ولديها رؤية سياسية يمكنها أن تفتح آفاقًا أرحب لدولتنا.

كما يستهدف حزبنا تقديم حلول جذرية ودائمة للمشكلات بشكل يتفق مع الواقع العالمي ولا يتعارض مع تقاليدنا وتراثنا، ويتخذ من خدمة المجتمع أساسًا له، ويتبنى القيام بالعملية السياسية في إطار القيم الديمقراطية المعاصرة وليس في إطار إيديولوجي.

وبهذا، يحتضن حزبنا كافة المواطنين على اختلاف أجناسهم وأصولهم العرقية واعتقاداتهم وتصوراتهم للعالم دون أي تمييز بينهم. وعلى أساس هذا المفهوم التعددي فإن من الأهداف الأساسية لحزبنا تطوير الوعي بالمواطنة، وأن نتشارك الشعور بالفخر والانتماء للوطن الذي نحيا جميعًا فوق ترابه.

ومن مبادئ حزبنا الأساسية القول المأثور "حريتنا من حريتك". ويعتبر الحزب أن من أهم واجباته تحقيق الديمقراطية من خلال جعل الفرد في مركز جميع السياسات، وتأمين وحماية حقوق الإنسان الأساسية وحرياته.

ويرتكز حزبنا على أساس القبول بوحدة الجمهورية التركية وتكامل أراضيها، ومبدأ العلمانية، ودولة القانون الديمقراطية الاجتماعية، والمدنية، والديمقراطية، وحرية الاعتقاد، وتكافؤ الفرص.

إن السلبيات التي تخرب المجتمعات والدول ويهدف حزبنا إلى مكافحتها بشكل مكثف هي: الفساد والمخالفات والنفعية والمحسوبية وانعدام المساواة أمام القانون وعدم تكافؤ الفرص والتفرقة العنصرية والتعصب الحزبي والاستبداد.

ولن يعجز شعبنا مادام الحل في يده، وكما قال أتاتورك الكبير: "إن القوة التي ستنقذ الأمة هي أبدا ودائما عزيمة الأمة وإصرارها".

إن حزبنا الذي هو صنيعة الشعب ولسان حاله، سيقوم بإعادة ترسيخ الشعور بالثقة لدى المجتمع، وإكساب المواطنين الثقة في المستقبل، والشعور بتقدير واحترام المجتمع لهم.

ولدينا مفهوم جديد للإدارة؛ ييسر ولا يعسر، ويحتضن ولا يطرد، ويوحد ولا يفرق، ويحمي الضعفاء المظلومين من الأقوياء الجائرين. ومن أجل تحقيقه سيقوم الحزب بما يلي:

- إرساء مفاهيم تستند على الحقوق والحريات وفق المعايير العالمية في جميع المجالات.

- حل المشكلات المزمنة التي تواجهها تركيا حلا جذريًا.
- تحويل بلدنا إلى بلد مستديم الانتاج والنمو من خلال توظيف الموارد البشرية والطبيعية المعطلة منذ سنوات.
- القضاء على الفجوة في توزيع الدخل، وبهذه الكيفية يتم رفع مستوى الرفاهية لجميع أفراد شعبنا.
- تحقيق التعاون الوظيفي في المجتمع من خلال إشراك المواطنين ومنظمات المجتمع المدني في الإدارة العامة.
- نشر مفهوم الشفافية التامة والمساءلة في كل مجال من مجالات الحياة العامة.
- تقديم برنامج سياسي عصري وعقلاني وواقعي وقابل للتنفيذ في مجالات مثل الاقتصاد والسياسة الخارجية والثقافة والفن والتعليم والصحة والزراعة وتربية الحيوان.

ولدينا اعتقاد راسخ بأن هذا البرنامج قادر على حل مشكلات تركيا، وفتح آفاق التقدم أمامها.

إن أهم خاصية لهذا البرنامج تتمثل في قراءته للحاضر قراءة صحيحة واستشرافه للمستقبل. ونأمل أن يكون هذا البرنامج الذي نقدمه لشعبنا بمثابة نقطة انطلاق جديدة لتركيا.

وبعون الله سيصبح كل شيء بنا ويكم أفضل حالًا.

**مجلس المؤسسين**

**2- الحقوق الأساسية والمبادئ السياسية**

أ- <u>الحقوق الأساسية والحريات</u>:

إن الحقوق الأساسية والحريات هي مكتسبات حازتها الإنسانية عبر قرون من الكفاح والنضال. ويعد مستوى تلك الحريات مؤشرًا على مدى تحضر المجتمعات وتقدمها. وما يتطلع إليه مجتمعنا هو أن تتبوأ تركيا، التي تمثل جزءأ من العالم المتحضر، المكانة التي تستحقها في مجال الحقوق الأساسية والحريات. ومن ثم فإن خطواتنا في ذلك

المسار ينبغي أن تكون نابعة من إيماننا بأن المواطن التركي جدير بهذه الحقوق والحريات وليس استجابة لمطالب المؤسسات الدولية.

ولدينا قناعة راسخة بأن شعبنا يتمتع برجاحة في العقل وقدرة على الاختيار الأصوب. وما من بناء يتأسس على غير إرادة الشعب الحرة إلا ويعجز عن توفير الحرية للأفراد والسعادة للمجتمع.

تشكل الحريات أساس الديمقراطية. وعليه فلا يمكن القبول بممارسة أية ضغوط من قبل الأفراد والمؤسسات.

إن أهم عنصر من عناصر الثقة في المجتمع هو إيمان الأفراد الذين يعيشون فيه بأن حقوقهم وحرياتهم مصانة. فهذا الإيمان يمثل القوة الأساسية المحركة لكافة الديناميات الاجتماعية والاقتصادية. وفضلًا عن ذلك، فإن احترام حقوق وحريات الأفراد شرط أساسي من أجل تقبل المجتمع للنظام السياسي الديمقراطي، ومن أجل إقرار السلام والاستقرار الاجتماعي.

ويدرك حزبنا بأن مبادئ أتاتورك وانقلاباته أهم وسيلة للارتقاء بالمجتمع التركي إلى مستوى يفوق الحضارة المعاصرة، ويراها عنصرًا من عناصر السلام الاجتماعي.

وفي مجال الحقوق الأساسية والحريات، يسعى حزبنا إلى تحقيق الأهداف التالية:

- تنفيذ معايير حقوق الإنسان الواردة في الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان التي تكون تركيا طرفًا فيها، وفي مقدمتها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، ومبادئ باريس لحقوق الإنسان، والصيغة النهائية لاتفاقية هلسنكي.
- الاستفادة من آراء واقتراحات المؤسسات التطوعية ومنظمات المجتمع المدني الناشطة في مجال حقوق الإنسان، وإقامة تعاون وثيق بين أجهزة الدولة وتلك المنظمات، والتأكيد على مشاركة هذه المنظمات في رصد انتهاكات حقوق الإنسان، وفي وضع توصيات تفضي إلى حلول، وفي التثقيف في مجال حقوق الإنسان، وفي مراقبة أداء قوات الأمن.

- ضمان حرية التفكير والتعبير وفق المعايير الدولية، من خلال التعبير عن الأفكار بحرية، واعتبار الاختلافات ثراءً فكريًا.
- ينظر حزبنا إلى الدين باعتباره أحد أهم المؤسسات الإنسانية، وإلى العلمانية باعتبارها شرطًا للديمقراطية لا يمكن الاستغناء عنه، كما يعتبره ضمانة لحرية الدين والوجدان. ويعارض الحزب تفسير العلمانية على أنها معاداة للدين، ويرفض كذلك الإساءة إليها أو الإضرار بها.
- تعد العلمانية أساس الحرية والسلام الاجتماعي؛ حيث توفر في الأساس لأتباع الأديان والمعتقدات المختلفة حرية ممارسة الشعائر الدينية الخاصة بهم، والتعبير عن قناعاتهم الدينية، ومن ثم تنظم لهم حياتهم في هذا الإطار، كما تنظم أيضًا حياة أولئك الذين لا ينتمون إلى معتقد بعينه.
- يرفض حزبنا استغلال القيم الدينية المقدسة والانتماءات العرقية في السياسة. ويعتبر أن كل ما يجرح مشاعر المتدينين من تصرفات وإجراءات، ومعاملتهم بطريقة مختلفة بسبب تفضيلهم لأنماط حياة دينية أمرًا معارضًا للديموقراطية ومنافيًا لحقوق الإنسان وحرياته. وفي المقابل، يرفض الحزب كذلك ممارسة أي قمع ضد من يعيشون أو يفكرون بشكل مختلف، من خلال استغلال الدين لتحقيق مصالح دينية أو سياسية أو اقتصادية أو أي منافع أخرى.
- يؤمن حزبنا بأن لجميع المواطنين الحق في الوصول إلى المعلومات والتعبير عن أفكارهم بحرية، وأن وجود صحافة حرة شرط أساسي من شروط الديمقراطية المعاصرة. ومن ثم يستهدف الحزب إعادة النظر في القوانين الخاصة بوسائل الإعلام، التي لا تتفق مع متطلبات النظام الاجتماعي الديمقراطي، ومنح الإعلام حريته في التعبير، وذلك من خلال مراجعة كافة القوانين الخاصة بالإعلام وفي مقدمتها مواد الدستور المعنية، وكذلك حماية حرية الصحافة المكتوبة ووسائل الإعلام المرئية حماية دقيقة، وعدم السماح باحتكارها.

- ومن أجل جعل حقوق الإنسان والحريات نمطًا سلوكيًا، وحتى نتخلص من انتهاكات حقوق الإنسان، فلابد من تنظيم البرامج التربوية والتعليمية بدءًا من المدارس الابتدائية والمنشآت العامة من أجل ترسيخ ثقافة حقوق الإنسان.
- ضمان حرية التقاضي والحق في المحاكمة العادلة، وتيسير الطريق أمام كل إنسان للمطالبة بحقه.
- التطبيق الكامل للمعايير الدولية في مجال الحقوق والحريات الخاصة بالمرأة والأطفال والحياة العملية.
- التعامل بحزم وشفافية مع أي إجراء غير مقبول في دولة القانون الديمقراطية مثل التعذيب والموت جراء الاعتقال، والاختطاف القسري، والجرائم المقيدة ضد مجهول. وينبغي أخذ كل شكوى يتقدم بها المواطنون في هذا الشأن بعين الاعتبار، واتخاذ الإجراءات الرادعة، وعدم التهاون في معاقبة المسئولين عن ذلك.
- وضع التشريعات القانونية اللازمة من أجل الفصل في شكاوى انتهاكات حقوق الإنسان في المحاكم بشكل سريع وبدون رسوم قضائية مع إعطائها الأولوية و فتح باب التمثيل المباشر.
- تشكيل هيئات ومؤسسات لمتابعة شكاوى المواطنين باسم الشعب.
- يهدف حزبنا إلى اتخاذ التدابير اللازمة حتى يتسنى لكافة المواطنين الاستفادة من الخدمات العامة دون أي تمييز بينهم. وفي هذا السياق يستهدف الحزب وضع مفهوم إداري من شأنه القضاء على أزمة الثقة التي تتزايد تدريجيا بين المواطن والدولة ومؤسساتها، وتحقيق ثقة المواطن بالدولة وكافة مؤسساتها.

**ب-** المبادئ السياسية:

اعتبر حزب العدالة والتنمية السياسة وسيلة لخدمة المجتمع. ومما يهدف إليه حزبنا هو إعادة الثقة والاحترام للسياسة والسياسيين في بلدنا بعد أن تلوثت فيه البيئة السياسية وضاقت ساحتها. ولذا فلابد لمؤسساتنا السياسية أن تتسم بالأمانة والنزاهة، بأن يكون تمويلها واضحًا شفافًا، وقابلًا للمحاسبة.

إن الأحزاب السياسية مؤسسات مدنية تترجم الرغبات المجتمعية سواء الاقتصادية أو الثقافية؛ وتسعى إلى السلطة من أجل تحريك آليات الدولة في هذا الاتجاه. ولذلك فإن المهمة الأساسية للأحزاب هي نقل قضايا الشعب إلى جدول أعمال الهيئات التشريعية والتنفيذية.

والسياسة هي إرادة مجتمع ما في بناء حاضره بالقواعد والطرق الصحيحة والتخطيط لمستقبله بشكل سليم.

ولذا يؤمن حزبنا بضرورة مراجعة مفهوم السياسة في تركيا بشكل كامل. وحسب مفهوم حزبنا للسياسة، فإن إرادة الأمة هي منطلق كل فعل؛ فأي ممارسة لا تعكس إرادة الأمة لا يمكن التسامح بشأنها.

ومن أجل استعادة الثقة والاحترام إلى السياسة والسياسين، لابد من الإجراءات التالية:

- تغيير قانون الأحزاب السياسية بحيث يتلائم مع مقتضيات الفهم الديمقراطي المعاصر.
- التزام الشفافية فيما يتعلق بتنظيم الأحزاب السياسية، وعضويتها وتسميتها للمرشحين وهياكلها المالية.
- إخضاع حسابات الأحزاب و نفقات المرشحين على حملاتهم الانتخابية للشفافية، وأن تكون قابلة للمراجعة والمحاسبة.
- تحسين المناخ الديمقراطي داخل الأحزاب، من خلال التأكيد على حقوق الأفراد في التعبير عن آرائهم، وعلى مبدأ الديمقراطية في المنافسة.
- إعادة صياغة الأحكام الخاصة بمنع أو إغلاق الأحزاب السياسية وفق قرارات المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، وفي إطار المبادئ التي حددتها لجنة فينيسيا.

§ تعديل قانون الانتخاب، من خلال الإجراءات التالية:

§ التأكيد على حرية وحق المواطنين وأعضاء الأحزاب في الانتخاب والترشح.

§ تخفيض سن الترشح لعضوية البرلمان إلى خمس وعشرين سنة.

§ وضع نظام انتخابي يقوم على الإنتخاب التفضيلي في دوائر إنتخابية ضيقة.

- § اعتماد نظام الانتخابات الأولية داخل الأحزاب يشارك فيه الأعضاء جميعا، كأساس لاختيار مرشحيها للانتخابات العامة.
- § اتخاذ التدابير التشريعية اللازمة للحفاظ على نزاهة البيئة السياسية.
- § منع استغلال السياسة كوسيلة للتربع.
- § تقديم الأعضاء المنتخبين إقرارات الذمة المالية المفروضة قانونيا، وعرضها على الرأي العام ومراقبتها بكل شفافية.
- § رفع أي قيود دستورية تحول دون مقاضاة النواب والوزراء، ومناقشة مسألة حصانة النواب والامتيازات، وكذلك العوائق التي تحول دون مقاضاة كافة الموظفين الحكومين، مع اقتصار حصانة النواب والوزراء على خطاباتهم وعمليات الاقتراع أثناء الأنشطة البرلمانية.
- § إتباع سياسة حازمة ضد جميع المحاولات الرامية إلى تضييق نطاق الممارسة السياسية أو التقليل من هيبتها واحترامها.

ج- البنية السياسية:

قد عقد حزبنا العزم على إرساء مفهوم جديد للسياسة في تركيا، وعلى أن يصبح الحزب مثالاً يحتذى للأحزاب الأخرى من خلال تطبيقه لذلك المفهوم على نفسه أولا.

وإن أحد الأهداف الرئيسية لحزبنا هو تعزيز الديمقراطية القائمة على المشاركة من خلال اتخاذ إجراءات من شأنها زيادة التأثير الشعبي في العملية الانتخابية.

ومن الأمور التي تتصدر أهدافنا تأسيس وتفعيل مؤسسة الاستفتاء التي تحقق مشاركة مباشرة للشعب وعلى نحو أكثر فاعلية عند اتخاذ القرارات المتعلقة بالإدارات المركزية والمحلية.

إن الأحزاب السياسية التي تعتبر من نواة الديمقراطية مطالبة من أجل صحة سير النظام بتحقيق الديمقراطية والتحلي بالشفافية داخل هياكلها أولا.

ولذا؛ فإن حزب العدالة والتنمية من أجل إقامة تطبيق الديمقراطية والشفافية بداخله، سيقوم بما يلي:

- انتخابات تمهيدية داخل الحزب يشارك فيها كل أعضائه من أجل تحديد المرشحين لمقاعد النواب.
- تحديد مدة خدمة رئيس الحزب والبرلمانيين من خلال لوائح الحزب، وذلك من أجل سياسة مبدئية.
- إعلان نفقات الحزب وميزانيته خلال العام بشكل علني، وكذلك الكشف في نهاية كل عام عن أوجه إنفاقها.
- تخصيص جزء من ميزانية الحزب من أجل الأبحاث والتطوير ومن أجل الفروع الإقليمية للحزب.
- ضمان إجراء المنافسة الديمقراطية داخل الحزب في بيئة من التنافس الحر.
- حرية تعبير أعضاء الحزب عن آرائهم داخل إطار قواعد الحزب ولوائحه.
- اتخاذ قرارات جماعية ملزمة في حالات خاصة مشار إليها في لوائح الحزب.
- تطبيق السياسة التفاعلية.
- اعتماد الكفاءة والاستحقاق أساسًا للتعيين في حال وصول حزبنا إلى السلطة، ولاسيما بشأن تعيين الوزراء.

**د-** القانون والعدالة:

عد الدولة القائمة على سيادة القانون هي الضمانة لتحقيق الحرية وحقوق المواطنين، ولذا فلا مجال للحديث عن نظام ديمقراطي في مجتمع أو دولة لا تحترم سيادة القانون.

إن دولة القانون تقوم على قيم أساسية منها، احترام أسس القانون العالمية، وحرية التقاضي، والمساواة أمام القانون، وحماية حقوق الأفراد وحرياتهم، وضمانة الدولة لتنفيذ القانون. ويمكن تطبيق هذه القيم من خلال الدستور والقوانين والقضاء المستقل.

وإن حزبنا سيكون الضمانة لمفهوم الإدارة القائم على سيادة القانون. إن تركيا تبدو اليوم دولة تشريعات أكثر من كونها دولة قانون. ولذلك فإن مفهوم "دولة القانون" يجب أن يكون القاعدة والأساس بدلًا من مفهوم "قانون الدولة". وما لم تعتمد

تركيا في قوانينها على مبادئ القضاء العالمي وحقوق الإنسان، فلن تصبح دولة قانون بالمعنى الحقيقي، ولن تتبوأ مكانة مرموقة في الساحة الدولية.

لا يمكن التفكير في تحقيق نظام حقوقي بدون سلطة قضائية، لأن أعضاء النظام القضائي الذين يفسرون النصوص الدستورية والقانونية هم على نفس درجة أهمية نصوص الدستور والقانون نفسه.

ولذلك فإن حزبنا يهدف إلى تحقيق أعلى درجات الثقة والنزاهة في النظام القضائي الذي يعتبر أساس النظام الاجتماعي.

ويمكن فقط تحقيق العدالة من خلال نظام يتسم بالشفافية والنزاهة. ومن ثم يجعل الحزب من بين أهدافه الرئيسية التوصل إلى حلول للمشكلات التي يواجهها النظام القضائي الذي يمثل أهمية كبرى في كافة النواحي بدءا من الحياة اليومية للمواطنين حتى العلاقات الدولية.

وفي إطار الملاحظات والمبادئ المذكورة سابقًا، فإن حزبنا يستهدف تطبيق السياسات التالية:

- إعداد مشروع دستور جديد بالكامل يحترم الحريات، يلبي احتياجات جميع المجتمع، ومتوافق مع مبدأ دولة القانون الديمقراطية ومع معايير الدول الديمقراطية ويستهدف صياغة "عقد اجتماعي" جديد بين الدولة والمجتمع. ولن يكون ذلك المشروع محاولة هندسة دستورية، بل سيكون وثيقة تعكس إرادة الشعب ومتطلباته داخل بنية الدولة على أساس ديمقراطي. وإن اقتراحنا لهذا الدستور الجديد سيكون عبر صيغة موجزة ومعبرة وواضحة، تحتوي على البنود التالية:

§ موائمة القسم الخاص بالحقوق الأساسية والحريات للمعايير العالمية.

§ المحافظة على الصفات الرئيسية للجمهورية مع ذكر الأحكام الأساسية المتعلقة بإدارة الدولة.

§ توضيح العلاقة بين السلطات الثلاث: القضائية والتشريعية والتنفيذية بشكل جلي وواضح ومفهوم.

- § تنفيذ مبدأ الفصل بين السلطات التشريعية و التنفيذية و القضائية بدقة، وتحقيق الرقابة والتوازن بين تلك السلطات.
- § اتخاذ التدابير اللازمة لجعل البرلمان فعالًا ومستقلًا ومنتجًا في الأنشطة التشريعية والرقابية.
- § ومن أجل الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية بشكل قاطع، سيقوم الحزب بفتح باب النقاش أمام الرأي العام في مسألة تعديل اللوائح التي تسمح بتعيين كافة الوزراء من خارج المجلس باستثناء رئيس الوزراء. ومن ثم إجراء التشريعات القانونية اللازمة على نحو يتناسب مع ما اتفق عليه الرأي العام في هذا الموضوع.
- § أن تحل إرادة المجموع محل إرادة الفرد، ليس داخل الحزب فحسب، بل في البرلمان والمجتمع أيضًا. ولابد أن تعبر القوانين عن الإرادة الجمعية داخل المجتمع وليس عن أغلبية البرلمان وحده. ولذلك سيطرح الحزب مقترحاته القانونية واضعا في الاعتبار آراء منظمات المجتمع المدني.
- § مراجعة كافة القوانين الموجودة بعد أن يدخل الدستور الجديد حيز التنفيذ، وإلغاء أو تعديل ما لا يتفق منها مع النظام الدستوري. وكذلك إلغاء الأحكام التي تخل بحدود القانون وبالمبادئ الدستورية من خلال مراجعة كافة اللوائح والقوانين الداخلية.
- § تنفيذ مبدأ إلزامية القوانين والدستور للجميع بدقة.
- § الالتزام التام بالقانون، ومنع أية ممارسات غير قانونية في كافة المجالات، مع تطبيق القوانين والقواعد في ضوء الأهداف المحددة لها، والارتقاء بمعاييرها إلى مستويات الجودة العالمية.
- § التأكيد على استقلالية القضاة وضمان حياد النظام القضائي، مع التعهد بحماية ضمانات القضاة.
- § تحقيق إصلاحات من شأنها العمل على زيادة خبرة رجال القانون، تبدأ من تطوير تدريس القانون، مع منح المحاميين والقضاة ووكلاء النيابات العامة تدريبًا تخصصيًا في الداخل والخارج لرفع مستوى تخصصهم.

- § اعتماد مبدأ التخصصية في القضاء، بمعنى أن يكون القضاة متخصصين في مجالات محددة مثل الجريمة المنظمة، والمنافسة غير العادلة، وجرائم تجارة العملة، والتأمينات، وغسيل الأموال، وجرائم أسواق الرساميل.
- § تجهيز المحاكم بأحدث الإمكانيات التكنولوجية، وتقليل أعباء العمل بها، والحرص على ظهور مباني المحاكم بشكل عصري. وعملًا بمقولة أن "العدالة المتأخرة ظلم"، فإن حزبنا سيأخذ على عاتقه وضع التشريعات اللازمة من أجل تسريع عمليات التقاضي.
- § ومن أجل جعل قرارات المحكمة ظاهرة للجميع، سيتم توفير البنية التحتية التكنولوجية التي تمكن الجمهور من الإطلاع على قرارات كافة المحاكم العليا.
- § إعادة تنظيم قواعد اختيار أعضاء المحكمة العليا، واستقلالية المحاكم، والمعايير المهنية، والأجهزة القضائية المشرفة على الانتخابات، وذلك مع الأخذ في الاعتبار خبرات الدول الديمقراطية في هذا المجال.
- § إنشاء أجهزة التنفيذ القضائية، بما لا يتعارض مع التسلسل الهرمي الوظيفي، ويضمن انسيابية أجهزة التنفيذ القانونية.
- § وضع نظام لحماية المتضررين من الجرائم. وتجنب إصدار قوانين عفو عام قدر الإمكان، لما تتركه من أثر سلبي في الضمير والوجدان العام.
- § مراجعة القوانين المتعلقة بالإجراءات القضائية، من أجل تسريع فاعلية النظام القضائي وأداء وظيفته بالشكل اللازم، واتخاذ الإجراءات اللازمة لذلك.
- § تحديث مؤسسات السجون لإعادة تأهيل السجناء من أجل الانخراط في المجتمع.
- § زيادة مخصصات ميزانية القضاء من أجل رفع معايير الجودة الخاصة بالخدمات القضائية و سرعتها، والتي هي من أهم وظائف الدولة.

ه- التحول الديمقراطي والمجتمع المدني:

رأى حزبنا أنه في ظل النظام الديمقراطي يضع المواطنون القواعد والقوانين ويجبرون أنفسهم على الالتزام بها. ومن ثم تعد الديمقراطية نظاما إداريا تتشكل فيه القوانين بموافقة المواطنين، بينما القرار النهائي والسلطة التنفيذية فيها مخولة إلى الأجهزة

والمؤسسات التي جاءت بطريقة شرعية عن طريق الانتخابات. ويكون لمن تم انتخابهم حق استصدار القرارات الأساسية المتعلقة بالحياة العامة، وبهذا تكون السيادة للشعب. وهذه الخاصية هي الصفة الأساسية التي تميز النظام الديمقراطي عن سائر الأنظمة الأخرى.

إن الديمقراطية نظام قائم على المساواة بين المواطنين، فلا يجوز أن يتمتع بعض المواطنين بحقوق وحريات وامتيازات أعلى من غيرهم، بل يعيش الجميع أحرارا تحت حماية القانون، متساوين في الحقوق والواجبات.

يعد التنافس بين التفضيلات المختلفة أحد العناصر التي لا غنى عنها في نظام ديمقراطي صحي، وينتهي هذا التنافس بوصول من ينالون أغلبية الأصوات إلى السلطة، وتتحمل هذه الأغلبية مسئولية الدولة أو الإدارات المحلية، ولكن الفوز في السباق والوصول إلى السلطة لا يجعل إرادة الأغلبية مطلقة.

وإن من أحد أهم مظاهر الديمقراطية المعاصرة هو احترام الأغلبية لحقوق وحريات الأقلية، وعدم المساس بها؛ حيث يعد ضمان آراء الأقلية وحقهم في الاعتراض دستوريا عنصرًا مقويًا للتعددية في النظام الديمقراطي.

إن حق المواطنين في المشاركة في عملية صناعة القرار المجتمعي تعبر عن التفاعل الإيجابي بين الحاكم والمحكوم، وتنفي عنه صفة الأحادية في اتخاذ القرار. ولذا فإن حق المشاركة لا يعني فقط أن تكون قادرًا على التصويت أثناء الانتخابات، ولكنه يعني أيضًا إتاحة السبل والوسائل للمواطنين؛ من أجل صياغة القرارات العامة وتنفيذها ومراقبتها.

ولذا فإن حزبنا يدرك عملية التحول الديمقراطي باعتبارها الوصول إلى المستوى الديمقراطي بكافة جوانبه وبشكل تام. ويدرك كذلك أن احترام خيارات وآراء المواطنين شرط أساسي في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة، ومن ثم يهدف الحزب إلى تطبيق السياسات التالية:

- توسيع مجال حركة ونشاط الأحزاب السياسية التي لا غنى عنها في الديمقراطيات والتي تؤدي الدور الأهم في تفعيل المشاركة السياسية للمواطنين.

- العمل على نقل الحزب مفهوم الإدارة المبني على الحوار إلى فروعه الإقليمية، كي تتمكن الإدارات والتشكيلات المدنية المحلية من تحقيق طموحات المواطنين.
- تحقيق التغييرات اللازم إجراؤها في نظامنا القانوني الوطني في أقرب وقت ممكن، بالاعتماد على معايير كوبنهاجن الرامية إلى تحقيق التحول الديمقراطي، وهي المعايير التي تمثل الحد الأدنى اللازم للتوافق مع دول الاتحاد الأوروبي.
- تيسير الاطلاع على الوثائق والمعلومات؛ حتى يتمكن المواطنون من المشاركة في الإدارة ومراقبتها. ومن ثم ينبغي اتخاذ التدابير اللازمة من أجل تمكين المواطنين من استخدام حقهم في الاستفادة من تلك المعلومات بشكل فعال.
- تعد الإدارات المحلية حجر الأساس في منظومة المشاركة والتمثيل في النظام الديمقراطي؛ ولذا ينبغي وضع التشريعات الدستورية والقانونية اللازمة لمشاركة المواطنين فيها بقوة، ويجب إنشاء الوحدات الإدارية الوظيفية الجديدة من أجل تقوية الإدارات المحلية، والتي من شأنها إقامة التواصل المستمر بين المواطنين في حياتهم اليومية وبين الإدارة.
- وضع آليات فعالة لنقل وجهة نظر المواطنين ومقترحاتهم وشكواهم بشأن القرى والمراكز والمحافظات التي يعيشون فيها وكذلك بشأن المؤسسات التي يستفيدون من خدماتها أو يعملون فيها، ومن ثم تقييم هذه الشكاوى و المقترحات تمهيدا لمعالجتها.
- أخذ آراء منظمات المجتمع المدني من أجل تعديل التشريعات القانونية ذات الصلة. وعليه ينبغي رسم إطار قانوني يضع منظمات المجتمع المدني في المستوى اللائق بالدول الديمقراطية المعاصرة.
- إعادة هيكلة وضعية الموظفين بالدولة، وكذلك مناقشة هيكلة نقابات الموظفين والحقوق المتعلقة بها.
- تشجيع العناصر الشابة من أجل تحمل مسئولياتها في إدارة البلاد، وتحقيق مشاركة الشباب، سوف يشارك الشباب بشكل فعال في العمليات الديمقراطية من خلال خفض سن الترشح إلى 25 سنة.

- اتخاذ التدابير القانونية اللازمة من أجل تفعيل حق تنظيم الاجتماعات والتظاهرات، والتي هي من الخصائص الرئيسية للديمقراطيات.
- تقوم الإدارات المركزية والمحلية عن طريق تشكيل الهيئات واللجان المشتركة ووحدات إدارة الأزمات والوحدات المختلفة الأخرى بأخذ آراء منظمات المجتمع المدني والمؤسسات المهنية والنقابات وممثلي القطاع الخاص.

**3- الاقتصاد (مفهومنا الاقتصادي):**

مسالة حزبنا الاقتصادية هي زيادة رفاهية وسعادة المواطنين. والحقيقة أن تركيا تتمتع بقابلية هائلة للنمو الاقتصادي فقد حباها الله بتركيبة سكانية أكثرها من الشباب النشط، وثراء في الموارد البشرية, وموارد طبيعية غنية، وشعب يمتاز بروح المبادرة، ومعالم تاريخية وطبيعية, وموقع جغرافي استراتيجي مميّز.

ولتفعيل هذه الإمكانات النادرة الموجودة في بلادنا يهدف الحزب إلى تطبيق "إستراتيجية النمو الاقتصادي المستمر والمستدام" وبتطبيق هذه الإستراتيجية سينخفض معدل الفقر والبطالة، وستتحقق العدالة في توزيع الدخل؛ وبذلك تصل بلادنا مع الوقت إلى مصاف الدول المتقدمة، وتتحسن الأحوال المعيشية للمواطنين، ويزداد احترامهم في المجتمع الدولي.

في ضوء هذه الإستراتيجية قام حزبنا بتوضيح مبادئه الاقتصادية وأهدافه وسياساته ووضع فهم للإدارة يطبق كل ذلك بصورة فعالة.

ويتبنى حزبنا المبادئ التالية:

- الاهتمام بالعنصر البشري باعتباره مصدرًا وهدفًا للنمو الاقتصادي.
- اعتماد إستراتيجية اقتصاد السوق بكل آلياته ومؤسساته.
- يتبنى الحزب من حيث المبدأ وجوب بقاء الدولة خارج أي نشاط اقتصادي.
- يؤمن بأن وظيفة الدولة في العملية الاقتصادية تنحصر في التنظيم والرقابة. ولذلك لابد من توافر نظام سليم لانسياب المعلومات وتوافر الوثائق.
- اعتبار الخصخصة وسيلة مهمة لتكوين بناء اقتصادي أكثر قوة ومنطقية.

- تنفيذ التحولات الهيكلية التي فرضتها العولمة بأقل تكلفة ممكنة، وذلك بزيادة قوة التنافس الدولي. فزيادة القوة التنافسية للاقتصاد التركي تحمل أهمية إستراتيجية من حيث مستقبل البلاد السياسي والاقتصادي.
- يؤمن الحزب بأن رأس المال الأجنبي سيساهم في نمو الاقتصاد التركي وذلك لدوره الهام في نقل المعلومات والخبرات الدولية.
- يتخذ الحزب من الجودة والكفاءة والفاعلية ورضا المواطن أساساً له في الخدمات العامة.
- يرى الحزب أن تفعيل القيم الأخلاقية الناتجة عن امتزاج الأعراف الدولية وقيمنا الثقافية في شتى المجالات الاقتصادية شرطاً "لإستراتيجية النمو الاقتصادي المستمر والمستديم"..
- مواصلة العلاقات مع الاتحاد الأوروبي والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي بما يتناسب مع احتياجاتنا الاقتصادية ومصالحنا الوطنية.

وفي هذا الإطار فإن الأهداف الأساسية لحزبنا هي:

- زيادة إنتاج البضائع و الخدمات.
- تقليل البطالة، ومكافحة غلاء المعيشة، وتحقيق العدالة في توزيع الدخل.
- محاربة الكسب غير المشروع، والمنافسة غير الشريفة، والعقوبات غير الرادعة، والاحتكار، والتي من شأنها جميعًا أن تعوق استقرار الاقتصاد.
- تأمين حرية الاستثمار وإحداث تغييرات سياسية وبيروقراطية ومفاهيمية لتشجيع القطاع الخاص على الاستثمار.
- تطوير التجارة الخارجية وزيادة حجم الصادرات.

ومن أجل تحقيق تلك الأهداف سيقوم حزبنا بتطبيق السياسات الآتية:

- الاستغلال الأمثل لموارد الدولة وذلك لتحقيق اقتصاد إنتاجي قائم على المعرفة والتكنولوجيا والإنتاجية.
- دعم الاستثمارات التي من شأنها زيادة فرص العمل إيماناً من الحزب بأن استقرار الاقتصاد سيتحقق بالنمو وأن هذا النمو سيتحقق بالاستثمارات.

- هيكلة القطاع المالي بصورة تدعم الإنتاج وتطوير التقنيات المالية الجديدة.
- إصدار قوانين من شأنها أن تحد من تفاوت درجة التطور للأقاليم, واستخدام كل الإمكانات الاقتصادية في المناطق كلها بصورة فعالة ومنتجة.
- عمل إصلاحات ضريبية.
- إصلاح الإجراءات الخاصة بإنفاق المال العام بسرعة.
- منع استغلال الإمكانيات العامة من أجل تحقيق مصالح خاصة.
- وضع نظام قانوني معرف بدقة يتناسب مع المعايير الدولية، وآلية فعالة للعدالة يمكن الوثوق بها, وضمان الملكية الخاصة، وتوفير بنية مؤسسية يُعتمد عليها، وتوفير إمكانية الاستفادة بحرية من السوق الاقتصادية.
- تأمين مشاركة كافة مؤسسات المجتمع المدني المعنية بالاقتصاد وعلى رأسها غرف التجارة والصناعة في وضع وتطبيق السياسات الاقتصادية.

يؤمن حزبنا بأن تطبيق إستراتيجية النمو الاقتصادي المستمر والمستديم ممكن عن طريق إدارة اقتصادية فعالة وتوحي بالثقة.

ولذلك فإن حزبنا:

- سيعمل مع إدارة اقتصادية فعالة تتمتع بقيم أخلاقية وطنية عالية.
- تبني مفهوم اقتصادي إصلاحي واقعي يعتمد المدى البعيد بدلاً من المفهوم المعتمد على الشعبية قصيرة الأمد.
- وضع الضوابط القانونية والإدارية اللازمة من أجل منح المجتمع حق الحصول على المعلومات الصحيحة في وقتها فيما يخص المؤشرات الاقتصادية العامة.
- القضاء على سوء التنظيم في إدارة الاقتصاد من خلال إعادة هيكلة المؤسسات المختصة ومنظوماتها الداخلية، وتحديد ضوابط التعاون والتنسيق فيما بينها، وتفعيل تقنيات الإدارة وسياسات الإنتاج وأسس التطبيق والإشراف.

**4- الإدارة العامة (مفهومنا للإدارة العامة):**

مثل الإدارة العامة أعلى تنظيم سياسي له الحق والسلطة المحددة بالدستور والقوانين في استخدام سلطة الحكم من أجل تحقيق الصالح العام. والإدارة العامة

المعاصرة، وهي تستخدم هذه الحقوق والسلطات، عليها القبول بخدمة الإنسان والمجتمع هدفاً على رأس الأهداف ذات الأولوية بالنسبة لها.

ومن بين أهدافنا الأساسية، تقديم خدمة متميزة من خلال رعاية العدالة الاجتماعية داخل إدارة الدولة الديمقراطية ومتابعة عملية التقدم في هذا الشأن، وتشكيل بنية سليمة لدولة حيوية نشطة، والوصول بالإدارة العامة إلي مستوى القدرة علي التطوير الذاتي المستمر.

ويهدف حزبنا إلي إرساء مفهوم الإدارة العامة على أساس من الديمقراطية واللامركزية والدولة المدنية، ويؤمن بضرورة اكتساب الدولة المعاصرة للخصائص والمفاهيم الآتية:

- يجب أن يكون لمفهوم "الدولة الدستورية" السيادة الكاملة في إدارة شئون الدولة تلك الدولة التي تضمن الحقوق والحريات العالمية لمواطنيها، وتحميها وتفعلها في أفضل صورها. كما ينبغي أن تستخدم الدولة ما تمتلكه من قوة وسلطات في إطار الدستور.
- التقدم بسرعة نحو مفهوم دولة يمكن أن يتحقق على أساسها ترسيخ مفهوم الإدارة اللامركزية؛ حيث يتم فيه تحويل الكثير من السلطات والواجبات والمهام إلي الإدارات المحلية، بدلاً من تجميع قوى وسلطات الإدارة العامة في مركز واحد.
- يجب على الدولة تحمل مسئولية تحقيق الرفاه الاجتماعي بموجب مفهومنا للدولة الاجتماعية. ولهذا يجب علي الدولة أن تتكفل وتسير بشكل فعال برامج الضمان الاجتماعي والرعاية الاجتماعية والخدمة الاجتماعية.
- تخلي الدولة عن دورها التنفيذي في جميع المجالات الخدمية عدا الأساسية منها و هي الأمن الداخلي والخارجي والعدالة والتعليم الأساسي والصحة والبنية التحتية، تلك الخدمة التي تعتبر من المهام الأساسية للدولة، مع الاحتفاظ بدورها التنظيمي والرقابي بشكل متواصل.
- أن يتبنى المواطنون وعلى رأسهم موظفو القطاع العام مبدأ الإدارة الديمقراطية أي سيادة الشعب؛ الذي يمكنهم من اختيار ممثليهم الذين سيقومون بإدارتهم وضم هؤلاء إلى العملية الإدارية.

- ترسيخ مبدأ الشفافية والمساءلة والقدرة على التنبؤ في الإدارة العامة في كل مجال ومرحلة منها.

**5- السياسات الاجتماعية (مفهومنا للسياسة الاجتماعية)**

إن حزبنا الذي ينظر إلى الدولة على أنها وسيلة لخدمة الشعب سوف يقوم بتطبيق سياسات اجتماعية من شأنها تحقيق السعادة والرفاهية لكل المواطنين وليس لفئة أو شريحة واحدة فحسب. وفي هذا الإطار نستهدف إعداد برامج عناية خاصة للفقراء، والمسنين المحتاجين، والأطفال، والعاطلين عن العمل، ومساندة المواطنين الذين يعانون من ظروف معيشية صعبة بحيث لا يشعرون بأنهم متروكون. إن رؤيتنا تبنى على ضرورة وجود الدولة الاجتماعية التي ترعي العاطلين والفقراء والبائسين والمرضى وذوي الاحتياجات الخاصة، كما تحقق مستوى من المعيشة يسمح لهؤلاء بأن يحيوا حياة إنسانية كريمة.

إن حزبنا يهدف إلى إثراء مصادر خدمات الدولة الاجتماعية وتفعيل سرعتها وكفاءتها وذلك بالتعاون مع الإدارات المحلية للدولة المركزية، ومع منظمات المجتمع المدني والقطاع الخاص.

يرى حزبنا بأنه لا يجوز لأحد أن يمارس التمييز ضد أي شخص بسبب الإعاقة البدنية أو الذهنية. وسوف يتم اتخاذ التدابير الهيكلية اللازمة التي تيسر حياة المعاقين في كافة المجالات العامة وعلى رأسها المدارس، وساحات العمل، والإدارات الميدانية، وذلك بالتعاون مع الإدارات المحلية والعديد من المؤسسات المدنية. ونهدف إلى زيادة إمكانيات التعليم الخاص بالمعاقين، وتوفير القروض التي تساعدهم في تأسيس أعمالهم الخاصة، وإعفاءهم من الضرائب، وإنشاء هيئات ولجان مشتركة بين الإدارة المركزية وبين منظمات المجتمع المدني التي يمثلها مواطنون من المعاقين. كما سيتم سن تشريعات قانونية من شأنها تيسير تصنيع واستيراد وسائل المواصلات اللازمة للمعاقين.

دعم المشاريع التي تعيد تأهيل أطفال الشوارع والمتسولين والمشردين وتمنع أعدادهم من الازدياد.

علـى الهيئـات والمؤسـسات العامـة أن تتحمـل مـسئولياتها مـن أجـل الحفـاظ علـى الموارد الطبيعيـة والبيئيـة حتـى تنتفع بهـا الأجيـال القادمـة، ومنـع الاحتكـار، والقضـاء علـى التباينـات القائمـة بين المنـاطق المختلفـة، وحمايـة الفقـراء، وإنتـاج وتـوفير الخـدمات التـي لا يـتم توفرهـا فـي الأسـواق، وإجـراء التعـديلات القانونيـة علـى المـستوى العـام لتطبيـق مبـدأ الاستحقاق.

تحقيق الانضباط المـالي فـي الإنفـاق العـام الاجتمـاعي بحيث يتم درأ النتـائج السلبية التـي يمكـن أن تـنجم عـن الإنفـاق التـضخمي والـشعبوي مـن إضـرار بعجلـة الاقتـصاد، أو زعزعة الثقة به وإفساد استقراره.

من أجل تأمين إدارة الضمان الاجتماعي والمساعدات والخدمات الاجتماعيـة بشكل مشترك سوف يتم جمعها في وزارة واحدة. بحيث تتخذ التدابير اللازمة للعمل وفق معايير واحـدة، وتكـوين قاعـدة بيانـات إحـصائية رئيـسية, بالإضـافة إلـى اتخـاذ التـدابير اللازمـة لتحقيق التوازن الاكتواري إلى جانب تقييم الموجودات بأكثر الطرق فعالية.

**6- السياسة الخارجية:**

حظـى موقـع تركيـا الجيوسياسـي بقوة كامنـة تؤهلهـا لأن تـصبح منطقـة جـذب لعديـد من المشروعات التعاونية. والقدرة على تحويل هذه القوة الكامنة إلـى تـأثير إقليمـي وعـالمي مرهـون بتوظيـف الوضـعية الجيوبولتيكيـة توظيفًـا عقلانيـا فـي العلاقـات الـسياسية والاقتصادية الدولية والعلاقات الأمنية.

وعلى جانب آخر فإن الظروف الدينامية التي أتت بهـا فتـرة مـا بعد الحـرب البـاردة، قد شكلت مناخًـا مناسبًا من أجل تطـوير سياسـة خارجيـة متعـددة البدائل. وأخـذت مشاريع التعـاون المـشتركة تتحـول إلـى وسيلة فاعلـة فـي العلاقـات الدوليـة إذ قلـت بـشكل ملحـوظ أهمية التحالفات والتكتلات العسكرية كعنصر مميز ومتحكم في العلاقات الدولية كما كانـت من قبل. وفي هذا المناخ الجديد يجب على تركيا إعادة تنظيم وتـشكيل علاقاتهـا مـع مراكـز القوى على نحو يحمل الكثير من البدائل ويتصف بالمرونة ويستهدف محاور عدة.

وحزبنا سيتبع سياسة خارجية واقعية خاليـة مـن الأحكـام المسبقة والهـواجس جـديرة بتاريخ تركيا وموقعها الجغرافي، وقائمـة علـى أسـاس تبـادل المـصالح. كمـا أن تركيـا التـي

تحترم وحدة وسيادة أراضي الدول الأخرى، ترى احترام الدول الأخرى والمنظمات الدولية لوحدة وسيادة أراضيها حقًا أصيلاً لها.

كما يؤمن حزبنا بضرورة إعادة تحديد أولويات السياسة الخارجية لتركيا في مواجهة الحقائق الإقليمية والدولية المتغيرة، وإيجاد توازن جديد فيما بين هذه الحقائق والمصالح الوطنية.

وحزبنا في هذا الصدد يهدف إلى موائمة السياسة الخارجية لتركيا مع الظروف الراهنة الإقليمية والدولية التي تستند علي ديناميات جديدة وفق منظور طويل الأجل.

ويرى أن: عملية إصدار القرار وتنفيذه من قبل البيروقراطية فقط أمر غير كاف. ويؤمن بأن إسهامات البرلمان وقطاعات المجتمع المختلفة في اتخاذ هذا النوع من القرارات يزيد من قوة تركيا وفاعليتها في السياسة الخارجية.

ليس ثمة شك أيضًا في أن القيام بجهود استراتيجية في العلاقات الدولية، وتحليل السيناريوهات، وعمل الإسقاطات المستقبلية أمر بالغ الأهمية في تطوير أدوات السياسة الخارجية. ولهذا فإن التعاون مع الجهات الناشطة في مجال السياسة الخارجية داخل المؤسسات العامة مثل المراكز البحثية ومعاهد السياسة الخارجية وأقسام العلاقات الدولية بالجامعات ضرورة يضعها الحزب ضمن أولوياته.

وفي إطار الملاحظات السابقة يقرر حزبنا عددًا من الحقائق والسياسات التي يسعى إلى تنفيذها:

- تمثل تركيا عنصر استقرار في المنطقة بديمقراطيتها واقتصادها وموقفها المحترم لحقوق الإنسان. وبخصائصها هذه ستبادر أكثر لحل الأزمات التي تعاني منها المناطق المجاورة لها، وتسعى لتحقيق إسهامات ملموسة أكثر في حل تلك الأزمات.
- يرى حزبنا أن وجود البيئة الإقليمية الآمنة تسهم إسهامًا مهمًا في التنمية الاقتصادية. ولهذا السبب فإن تركيا ستبذل المزيد من الجهود من أجل إقامة الأمن والاستقرار في محيطها القريب. وستزيد من جهودها الرامية إلي استمرار العلاقات الطيبة القائمة على الحوار مع جيرانها، وبهذه الكيفية تكون قد أسهمت بشكل أكبر في تطوير التعاون الإقليمي.

- إن لتركيا علاقات جغرافية وتاريخية وثيقة مع أوروبا ولذا ستبقى علاقاتها مع الدول الأوروبية في المراتب الأولى في جدول أعمال سياستها الخارجية.
- ستسعى تركيا في علاقاتها مع الاتحاد الأوربي لتحقيق التزاماتها وتنفيذ الشروط التي يطلبها الاتحاد من الدول الأخرى أيضاً للانضمام إليه في أسرع وقت ممكن درأ لشغل جدول أعمالها بمشكلات مصطنعة.
- تواصل الجهود في سبيل أخذ تركيا لمكانتها التي تستحقها داخل مفهوم الأمن والدفاع الأوروبي (***AGSK***) الذي تشكل في إطار إستراتيجية الدفاع الأوروبي الحديثة بصورة متوازية مع الإسهام الذي قدمته تركيا حتى اليوم في حلف الناتو (***NATO***).
- استمرار التعاون السياسي والاقتصادي بين تركيا والدول الصديقة والحليفة، وتكثيف هذا التعاون خاصةً في مجالات الاقتصاد والعلوم والتكنولوجيا والاستثمار والتجارة.
- مواصلة التعاون مع الولايات المتحدة الأمريكية والذي تغلب عليه الصفة الدفاعية وتعميم هذا التعاون في المجالات الاقتصادية والاستثمار والعلوم والتكنولوجيا.
- مواصلة علاقات الصداقة مع الاتحاد الفيدرالي الروسي وآسيا الوسطى والقوقاز على أساس من التعاون بعيدًا عن المنافسة.
- مواصلة العلاقات التي تعتمد على المصالح الاقتصادية المتبادلة مع اليونان بازدياد تمهيدًا لحل المشاكل السياسية المعقدة في ظل مناخ الثقة الذي ستشكله هذه العلاقات.
- يؤكد حزبنا بالنسبة لقضية قبرص بأنه لا يمكن التغاضي عن حق وجود الشعب التركي، وهويته وحق تقرير مستقبله، وضرورة أن يعتمد الحل على التوافق بين الدولتين الموجودتين في الجزيرة، وأن قبول القبارصة اليونانيين إلى الاتحاد الأوروبي بشكل منفرد قبل حل هذه المشكلة سيصل بها إلى حال أكثر تعقيداً.
- بالرغم من القرابة التاريخية والثقافية والاجتماعية مع الجمهوريات التركية في آسيا الوسطى، فإن تركيا في الحقيقة لم تستطع تلبية التوقعات في علاقاتها مع هذه الدول. وسيبذل حزب العدالة والتنمية وسعه من أجل توطيد العلاقات مع هذه الجمهوريات والوصول بها إلى أرقى مستويات التعاون الشامل.

- إن الدم الذي ينزف في الشرق الأوسط يثير قلق وحزن الشعب التركي الذي له علاقات ثقافية وتاريخية وطيدة مع هذه المنطقة كما يتأثر بها الرأي العام العالمي. ويؤمن حزب العدالة والتنمية بأن تحقيق سلام دائم وشامل بشكل عاجل هو السبيل الوحيد لحقن الدماء بغض النظر عن دين وعرق أصحابها. وستواصل تركيا تدعيم الجهود الرامية إلي إقرار السلام.
- إن حزبنا يولي أهمية خاصة لعلاقات تركيا بالدول الإسلامية، لذا سنبذل الجهد لزيادة التعاون الثنائي مع هذه الدول ودفع منظمة المؤتمر الإسلامي للوصول بها إلي بنية دينامية تأخذ بزمام المبادرة وتستطيع بالتالي أن تأخذ مكانتها المرموقة على الساحة الدولية. وفي هذا الصدد، سنعمل أيضًا على تطوير أنشطة اللجنة الدائمة للتعاون الاقتصادي والتجاري (***ISEDAK***) التي يتولى رئيس جمهوريتنا رئاستها داخل منظمة المؤتمر الإسلامي.
- إن انتهاء الحرب الباردة وانهيار الكتلة الشرقية كانا سبباً في ظهور مجالات تعاون جديدة في منطقة البحر الأسود. ونتيجة لهذا التطور، ظهرت منظمة التعاون الاقتصادي بالبحر الأسود (***KEIT***)، وهي منظمة تأسست بسرعة وبمشاركات واسعة. سنزيد الجهود من أجل توظيف الطاقات الكامنة هنا لأنها تعد بفرص تعاون واسع بين دول المنطقة.
- مواصلة الجهود الرامية إلي تطوير سياسة ذات محور أوروآسيوي إلى جانب البعدين التقليديين الأوروبي والأطلسي للسياسة الخارجية التركية. وفي هذا الصدد سيبذل الجهد من أجل تعزيز التعاون في إطار منظمة التعاون الاقتصادي (***ECO***).
- بحث فرص التعاون في القوقاز مع تنحية عادات فترة الحرب الباردة جانباً. وهكذا ستساهم تركيا في توحيد هذه المنطقة – التي تمتلك موارد غنية تحت الأرض وفوقها – مع الشرق الأوسط والبلقان من الناحية الاقتصادية.
- بحث تطوير علاقات تركيا مع الاقتصاديات الدينامية في الصين وجنوب شرق آسيا على مختلف المستويات والتوجهات. والسعي لزيادة تطوير هذه العلاقات وتوطيدها.

- تطوير سياسة تركيا في البلقان في ضوء علاقاتنا التاريخية والثقافية والاقتصادية مع دول هذه المنطقة وإعادة بلورتها إذا لزم الأمر.
- بذل الجهود لتوفير مزيد من الحماية لحقوق المواطنين الأتراك الذين يعيشون خارج الوطن، وتحفيز الأجهزة الموجودة للعمل بشكل أكثر فعالية من أجل القضاء على المشاكل التي يواجهونها سواء في تلك الدول التي يعيشون بها أو في تركيا، وإعادة هيكلة هذه الأجهزة إذا لزم الأمر.

**خاتمة:**

إن تركيا دولة تمتلك زخمًا من الإمكانات والطاقات الكامنة المادية والمعنوية يأتي علي رأسها كتلة سكانية شابة مفعمة بالحيوية والنشاط.

تعد الجمهورية من أهم المكاسب التي حصلنا عليها على مدار تاريخنا الممتد لآلاف السنين. ويعتقد حزب العدالة والتنمية بأن المسافة التي قطعتها جمهوريتنا إلى الآن في مسار التحول إلى جمهورية ديمقراطية ورغم الجهود المبذولة والتطور ليس كافيًا بالمرة.

يستهدف هذا البرنامج بالتوجه السياسي والمقترحات التي تبناها بصدق إلى إيصال جمهوريتنا إلي بنية ديمقراطية تقوم على سيادة القانون وحقوق وحريات الإنسان.

وضع حزبنا الفرد في مركز جميع سياساته، انطلاقًا من فلسفة "أحيي الإنسان كي تحيا الدولة". ونرى أن كافة الحريات المدنية والسياسية وعلى رأسها حريات الفكر والتعبير والاعتقاد والتعليم والتنظيم وتأسيس العمل شرط أساسي للتعددية والسلام والوفاق. وهذه الحريات شروط حتمية لجعل تركيا أملًا عظيمًا يثق فيه الكل من أجل غد أفضل.

ينظر حزبنا إلى جميع المواطنين في الجمهورية التركية باعتبارهم مواطنين من الدرجة الأولى بغض النظر عن الفروق الدينية واللغوية والمذهبية والإقليمية والعرقية والجنسية. وحسب مفهومنا للديمقراطية فلا إلزام للفروق أن يتحول بعضها إلى البعض الآخر. وإن ثقافة العيش المشترك بين ذوي الفروقات المختلفة في سلام ليست إلا محصلة لتجربتنا التاريخية.

إن حماية الضعفاء المظلومين من الأقوياء الجائرين هي إحدى مبادئنا التي لا غنى عنها. ولهذا السبب ينشد برنامجنا تحقيق السلام والسعادة للجميع وليس لشخص بعينه أو مجموعة بذاتها.

إن الدولة في مفهوم الإدارة داخل برنامج حزبنا، ليست الدولة المترهلة والمتجاسرة والمتسلطة على مواطنيها، وإنما هي دولة قوية من حيث نفوذها وتأثيرها، ومدى الخدمات ذات الجودة التي تقدمها لمواطنيها. وفي مفهوم إدارة يقوم على التعددية واختلاف الآراء في إطار احترام وحدة الدولة وسيادتها الوطنية ستصبح الدولة بمثابة قائد الاوركسترا. إن أساس مفهوم الديمقراطية التي ستحكم القرن الحادي والعشرين هو الدولة التي تقوم بعملية التنظيم والإشراف وخلق الفرص والتحفيز والتوجيه، وليست الدولة المتسلطة والمستبدة التي توزع الريع. وهو ما سيضع دولتنا في المكانة التي تستحقها في الساحة العالمية.

يهدف هذا البرنامج إلى إحداث نمو وطفرة جديدة عبر تقليل التكاليف التي فرضتها العولمة من خلال توظيف الإمكانيات الاقتصادية الكبيرة جداً المتوفرة لبلادنا. ومن بين الأولويات الاقتصادية في البرنامج؛ ضبط الإنفاق العام، ومنع الإسراف على كل المستويات، ودعم الاستثمارات بكل أشكالها، وتأسيس نظام كسب يقوم على الإنتاج لا الريع، والتعامل بحساسية قصوى تجاه الاقتراض، وتخفيض نسب الضرائب مع توسيع القاعدة الضريبية، ورفع الظلم بإعادة توزيع الدخول، والقضاء على الفقر والفساد بكل أنواعه، واتخاذ الإنتاجية أساساً للتنمية.

إن غاية وجودنا في الساحة السياسية وعصارة جهودنا هي جعل كل فرد من أفرادنا شبعان وسليماً ومتعلماً ومطمئن البال، والوصول به إلى مستوى الحياة الكريمة التي تليق بالإنسان، وأن يثق كل منهم في غده وفي دولته وفي بعضهم البعض، وفي أنفسهم.

وأهم جانب في هذا البرنامج أنه لم يتضمن أقوالا لا يمكن تحويلها إلى أفعال. وإن الصدق والواقعية وقابلية التنفيذ هي سمات تعرف بها سياسات حزبنا. وإن شعبنا هو أفضل من يدرك بأن كلامنا وجوهرنا واحد. فحزب العدالة والتنمية هو حركة تستمد

كوادره قوتها من الشعب. وهو حزب تحكمه المبادئ لا الأحكام الجامدة، وتقف خلفه عقلية تشاورية وليست عقلية مستبدة.

تُعد أزمة الثقة هي أكبر الأزمات التي تشهدها تركيا حاليًا. ولن يتحقق لتركيا المشاركة في السباق الدولي نحو القمة إلا عندما تقوم بتوطيد ثقة الدولة بالشعب والشعب بالدولة، وعندما تقوم بموائمة برنامجها السياسي مع متطلبات الشعب. ولدينا محبة هي محبة تركيا. وإننا لنعقد العزم بجد وإخلاص على السير قدما صوب الآفاق المشرقة. وستصبح عندئذ العزة والفخار الذي ينتظرنا من نصيب كل من انطلق معنا، ومن نصيبنا جميعًا.

حزب العدالة والتنمية ليس حزباً يفرض أفكاراً أو يوزع ريعاً، ولن يكون كذلك. إنما هو حزب جماهيري اتخذ من خدمة تركيا أساسًا له في إطار المبادئ الموجودة في هذا البرنامج. ونحن ننبذ الانقسامات التي تستند على العقل السياسي القديم المتولد عن فترة الحرب الباردة. وتحت سقف هذا الحزب يوجد مكان لكل من يؤمن بالديمقراطية، ويحترم حقوق وحريات الإنسان، ويقبل قيم التعددية، ويملك مشاعر أخلاقية وإنسانية صادقة ومؤيد لاقتصاديات السوق.

يؤمن حزب العدالة والتنمية بالجمهورية القائمة على احترام القيم الوطنية والعالمية، ويجعل من نقل المركز الاجتماعي إلى مركز السياسة هدفًا من أهم أهدافه. إن هذا البرنامج هو مشروع "الديمقراطية والتقدم" قامت بإعداده كوادر صادقة، مبدئية وحساسة تجاه القيم المحلية، ومميزة للديناميات العالمية، ومدركة للزمان والمكان الذي تعيش فيه إدراكًا جيدًا، وذلك حتى تتبوأ أمتنا العظيمة مكانتها اللائقة في المجتمع الإنساني، وحتى "يرتقي بلدنا إلى مستوى يفوق مستوى الحضارة المعاصرة".

منا الجهد وعرق الجبين، والإرادة السياسية المبدئية، ومن شعبنا القصد. كان الله في عون أمتنا وليكن حبيبها.

**الرؤية السياسية (الهوية السياسية الديمقراطية المحافظة)**

إن حزب العدالة والتنمية هو حزب محافظ – ديمقراطي شامل وضع نفسه في قلب السياسة.

حزب العدالــة والتنميــة الذي قام بشن حمـل التغيـر والديمقراطيـة الكبــرى في تـاريخ الجمهوريـة، أستطـاع من تاريـخ تأسيسـه في عـام (2001) إلى الآن بانتخـاب نفسه بنجـاح في 5 انتخابـات خاضـها و2 استفتاء شـعبي، كمـا انــه أظهـر محافظتــه علـى سلطتــه وذلك بزيـادة أصـوات المنتخـبين لـه في ثـلاث فترات انتخابية متتاليـة.

لقـد تحولت الهويــة السياسيـة " الديمقراطيـة المحافظـة" التـي قام حـزب العـدالة والتنميــة بتطويــرها إلـى مؤسسـة وهـي اليـوم مركـز سياسـي جــذاب كبيـر. كمـا أنهـا أصبحـت بمثابة أحد مصـادر الإلهـام التي تشكـل نمـاذج لـدول المنطقـة الأخـرى.

تحــتوي الهويــة الـسياسيـة الديمقراطيــة المحافظــة التــي حــاول حــزب العــدالة والتنميـة بتطـويرها على خصـائـص متداخلـة بالممارسـات المحافظـة الموجـودة في عامــة العالــم، بالإضافــة إلـى انــه يحـوي علـى أسـلوب سياســي تـشكـل بواسطــة الديناميكيــة المحليـة وهو أيضاً يحـوي علـى محتوى تشكـل بواسطة المميزات الاجتماعيـة ـ الثقافيـة التركيـة.

إن هنـاك مساهمة كبيرة من قبل الفهـم الـديمقراطي المحافـظ في تطويـر التجربــة الديمقراطيــة فـي دولــة يعيش فيهــا نسبـة كبيـرة من المسلمـين وفـي تكـوين النمــاذج فـي المنطقـة.

إن التيـار المحافـظ يدافــع عن السلطـة المحـدودة ضـد جميـع أنـواع الاستبدادية، والذي يترك للديناميكيـة الاجتماعية في داخل فتـرة الطبيعيــة للتغـير، والـذي يؤكـد حملها لمفهـوم الحريـة بشكل ملموس ليس بشكل مستخلـص فقـط، والـذي يحـوي علـى بنيــة تهتـم بآلية الحمايـة الوسطي الاجتماعية مثل العوائـل والمؤسسـة الخيريـة والأوقـاف بالإضـافة انــه خلاصــة سياسيــة يمكـن تأليفهـا بواسطــة المفهـوم الديمقراطــي. فـي هذه العمليـة، إن إخـراج التصـور السياسي الذي يشرف على التسامـح والمدنيــة إلـى الخطــة الأولـى والـذي يعتبر مركـز الحريـة والحقوق الأساسية إلـى حين تجديـد مفهـوم التجديـد وتعدد السلـوك والفكـر والعقـل الـذي تـم نقده يعتبـر قـد تـم تعريفــه حديثـاً فـي شكـل ديمقراطيــة التيــار المحافـظ. علمـاً بـأن حـزب العدالــة والتنميــة قـام بإحيــاء أسلوبــه السياسـي الديمقراطــي

وذلك بواسطـة أخذ القيـم المدنيـة الذاتيـة بمثابـة أساساً لـه، بهذا الشكل تمكن من إكساب السياسـة التركية خـط سياسـي مختلـف.

سياســة ترتكــز علـى ثقـافة التـسويـة... إن مجــال الـسياسـة يرتكـز علـى ثقافــة التـسويــة حسب مفهـوم الديمقراطيــة المحافظــة. يمكـن التفوه بالتغـيرات الموجـودة فـي المجـال الاجتماعي ذاتياً في المجـال السياسي فقـط بواسطـة تكوينهـا فـي أساس التسويـة للمجـال السياسي. كمـا انـه يجب اشتراك التنوعـات الثقافيـة والاجتماعيـة علـى شكل ألـوان سياسيــة فـي أرضيــة التـسامح والتحمــل التــي سـوف تنـتج مـن قبـل تعـدد الديمقراطيـة. بالإضافة أن الديمقراطية المشاركة تقوم بتطوير نفسها بواسطة توفير إمكانية تمثيـل هذه التغيرات لنفسها وبإضافة المدة السياسيـة.

إن الديمقراطيــة المحافـظة المجــاورة للـسلطـة الـسياسيـة المعروفــة والمحــدودة، ترى أن مفاهيـم الاستبدادية والشموليـة ما هي إلا عدو السياســة الديمقراطيـة.

يـتم الاهتمـام بمـشروعيـة الحقـوق المعتمــدة علـى القيـم البـشريـة المـشتركـة مـع المشروعيـة السياسيـة المعتمـدة علـى إرادة امــة الديمقراطيــة المحافظــة. إن أهميـة الدولــة القانونيــة، محــدودة بـالقوانين والقواعـد الموضوعيــة التـي ترتــكز علـى القيـم العالميــة لجميـع المؤسـسـات والـسلطـة الـسياسيـة. إلا أنـه يجـب أن لا يكـون الموضـوع هـو تواجـد الـشعب فـي الفرض الفكريــة، وحبس الدولــة نفسهـا فـي مجـال جدولتــه بواسطــة ترجيـح فكري للدولة.

يجب أن تكون الدولـة مؤثرة وصـغيرة ولكنهـا ديناميكيـة تـم سحبهـا إلـى وظائفهـا الأصليـة؛ كما أنهـا يجب أن تكـون دولـة تقوم بتقديم خدماتهـا بواسطة تعريف مواطنيها والإشراف عليهـم وتشكيلهـم ليس الدولة التي تقوم بفرض ترجيحـاتها علـى مواطنيهـا التـي تعرفها وتشكلهـم.

سياســة الإصــلاح... إن أرضيــة الـسياسـة الديمقراطيــة هـي أرضيــة قـادرة علـى تحويـل جميع أنواع المشاكـل وعكـس جميـع متطلبـات المجتمـع وتعديـل الأخطــاء بعد اختبار صحتهـا وخطئهـا.

إن الديمقراطيـة المحافظـة، ترتكـز علـى مفهـوم التغيـر علـى مراحـل وبـشكل تدريجي في هيئـة عمليـة طبيعيـة ضد مفهـوم التغير الـذي ينـزل من القمـة. يعتبر التغيـر الاجتمـاعي، هـو شكـل التغيـر الأساسـي والـدائم. إن كـون طـرق إعاقـة الحيـاة الـسياسية والثقافيـة والاقتـصادية- الاجتماعيـة، إزالـة التراكـم الموجـود وتبعـثر التطـور التـاريخي طـرق سلبيـة إلا أن النـزول من القمـة و محاولـة جعل المجتمـع يتقبل المفـاهيم الجامعـة للطـرق الفرضـية تعتبـر من الطـرق التـي تفتقد تأثيرهـا فـي هـذه الأيـام. لـذلك فـإن إمكانيـة التيـار المحافـظ علـى العمـل علـى عكـس الاسـتحواذ التـاريخي للمـستقبل و علـى حمايـته للأرضيـة التقليدية ضد التدخـلات الاستبدادية الثورية.

إن التيـار المحافـظ يرفـض التطـرف و الهندسـة الاجتماعيـة. يجب القيـام بتأسيس السياسـة على التسامـح و التوحـد والتحمـل ليس علـى الـصراعـات والتخيمـات والتقطـب. يجب إتاحـة التغيرات بحمايـة بعـض القيـم والمكاسـب العائدة للبنيـة التقليديـة.

الـسياسـة التـي تقوم بتطبيـع النظـام... إن أهم ميزة للهويـة الـسياسيـة الـذي يعمـل حـزب العدالـة والتنميـة لتطويرهـا هي حملـها لشخصيـة تقوم بتطبيع السياسـة التركيـة.

يمكـن القـول أن حيـاة الـسياسـة التركيـة بقيـت تحت تأثيـر الـشدود النابعـة من المصطلحـات مثـل الـدين-الـسياسـة، التقاليـد-المعاصـرة، الـدين-الدولـة، الدولـة-المجتمـع-الفردية.

كما أن هذه الشدود السياسية قامت بجلب العديد من المشاكل مثلما قامت بتضييق المجـال الـسياسي. لقـد عمـل حـزب العـدالة والتنميـة علـى تـصوير هـذه المـصطلحـات مجدداً علـى أرضيـة صحيـة وإخـراج هذه المصطلحـات من عناصـر الـشدود، تطبيـع النظـام فـي قيـاس مهم وذلـك بإرجـاع مفاهيـم الموصـيين التـي تنـتج الأزمـات والـشدود الصناعيـة. لقـد نجـح حـزب العـدالة والتنميـة في الفتـرة الماضيـة بحمايـة نفسـه وأيضاً إبقـاء الديمقراطيـة التركيـة واقفـة على قدميها ونقـلها إلى نقطـة متقدمـة جداً.

إن نجـاح حـزب العدالـة والتنميـة فـي الانتخابـات التـي خاضـها وكونـه الحـزب صاحب سلطـة التنفس العميق يظهـر إمكانية هذا الحزب من إتاحة التطبع العادي.

السياســة الحقيقــية... لقد كانت السياسة التركيــة مشهداً للأقاويل السياسية التي تفرغت داخلها في مدة قصيـرة أو مشهد للحركـات السياسية التي لم يعرف ما هي تماماً مثل السياسة المغلقة، المبهمـة وذلك لمدة طويلـة. خاصـة انكسار الأحـزاب التـي قدمت للسلطـة من هواياتهـم السياسية بواسطـة الشعوبية والواقعيـة وتسليم أنفسهم للظـروف وتواجـدهم داخـل الإجـراءات والأقاويـل الغير المناسبـة لفلسفة السياسـة، كـان ناتجاً لدخـول هذه الأحـزاب فـي الأزمـات القوليـة والتمثيليـة.إن حـزب العدالـة والتنميـة الذي قـام بتعريـف استقامته المحـددة بواسطـة برنـامج حـزب العدالـة والتنميـة، وبرنـامج الحكومـة وخـطط الإجـراءات، لعب دوراً بـارزاً فـي إزالـة مقاسات مهمة من المفاهيـم المشبوهة لهذه الوقفـة مما أدى إلـى زيادة اعتماد المجتـمع عليه. لقـد قـام حـزب العـدالة والتنميــة، بوضــع أداء سياسـي قابـل للقيــاس بجانـب إكـساب الجـودة للـسياسة وإهـدار حمــلات التـشويه مثـل المـستجدات الـسريـة وذلـك بتعريـف الـسياســة بواسطــة برامــج الحكومـة والحـزب.

سياسـة الوحـدة الحاضنـة... يقـوم حـزب العـدالة والتنميــة بوضـع نفسـه كنقطـة الاجتماع على اللوائـح المحـددة القيـم المحـددة للأشخـاص الآخرين القادمـين من الخطـوط السياسيـة المختلفــة. إن وضـع مفهـوم الـدين الواحـد وخـصائص المـذهب أو العـرق علـى مركـز الحركـة كـان سبباً فـي تقطـب سياسـة الهويـة الفاصلـة والتـي تقوم بتمييز" نحـن والآخرون " في مجـال السياسـة وأيضا ساهمـت في بقاء الأحزاب على شكل هامشي.

لقد قـام حـزب العدالـة والتنمية بجعل جميع أنـواع مسائل فئـة المجتمـع كموضـوع سياسـي، كمـا أنـه سـعى من أجـل إمكانيـة حـل المشاكل الأساسيـة فـي إطـار الديمقراطيـة العامـة. بالإضافـة إلـى قيـام حـزب العدالـة والتنميـة بمتابعـة سياسـة أكثـر شموليـة، كـان سبباً في نمو حزب العدالة والتنميـة وأيضاً أصبـح ضمـان الوحــدة و التوحد للجمهوريـة التركيـة.

السياســة المتغــيرة... قـام حـزب العدالـة والتنميـة ببـدء شـن أكبـر حملـة للتغيـر والتحــول فـي تاريـخ الجمهوريـة التركيــة وذلـك بالتركـز علـى القيـم الاجتماعيـة، وقـام بالتوقيـع على الإصلاحـات التي سوف تتوج بواسطـة الديمقراطيـة المتقدمـة لجمهوريتنا.

حـزب العدالــة والتنميـــة الـذي يقوم بالكشف أن التيـار المحافـظ ضـد التغـيرات الاستبدادية والشمولية والجذرية وليس ضد التغير النـافع للمجتـمع، يحقق التحـولات التـي تسمى بـ " الثورة الهادئة " بواسطـة مفهـوم التغير التدريجي المرتـكز على الديناميكيـة الاجتماعية.

الـسياســة المبدئـــية... حــزب العدالــة والتنميـــة الـذي يعتبـر حـزب ديمقراطـي محافظ، قـام بتنفيذ السياسـة الحقيقـية والسياســة المعياريـة في آن واحد وذلك خـلال فتـرة السلطـة الذي تستمر لـ10 أعوام، حيث أنه قام بوضع سياسـة مبدئيــة ثابتــة.

كمـا أن الإجـراءات المتطـورة بواسطــة القيـم واللـوائح والعـادات التـي قـام حـزب العدالـة والتنميـة بتنفيذ سياستـه بها والذي أسس العلاقة الصحيحة مـابين السياسـة الحقيقـية وهـذه الإجـراءات، أسـتطاع إخـراج تطبيقــات حقيقيــة ومحملــة بالقيــم فـي نفس الوقـت، بالإضافة إلى أنه حافظ على موقفـه ولوائحـه ضد التأثير التنكيسي والمذيب للسلطـة.

الـسياســة العليـــة... إن حــزب العدالــة والتنميـــة لـم يقـم فقــط بتطـوير الحلــول للمشاكل المنفردة التـي تعرض لهـا المجتمـع من البدايـة إلـى الآن بـل قـام بتطـوير الحلـول الشاملة للمشاكل المتعلقة بالنظام أيضاً.

كمـا أن قيــام حـزب العدالــة والتنميــة بحفـظ العديـد مـن التطـورات فـي المواضـيع المختلفـة مثل مكافحـــة العصابـات والهيكلــة الغير نظاميــة بشكل ناجـح، ومـن المشاكـل القبرصية إلى المسالة الأرمينية ومن الانفتاح الديمقراطي إلى العلاقات العسكرية المدنيــة، يظهـر تقـدم حـزب العدالة والتنميـة إلى الخطـة الأماميـة للسياسـة العليــة. علمــا بـأن حـزب العدالـة والتنميـة تدخـل في المشاكـل الجزئيـة وأبدى اهتمامه بالقضايا الكليـة.

إن المفهـــوم الـسياسـي لحــزب العدالــة والتنميـــة والـذي يعتبـر الحركـــة الـسياسيـة المـشكـل لمـستقبـل الجمهوريـــة التركيـــة، هـو اسـتمرار التـصـور الـسياسي الديمقراطـــي المحافـظ.

**المصدر: موقع حزب العدالة والتنمية على الرابط**

**http://www.akparti.org.tr/arabic/akparti/2023-siyasi-vizyon**

# ملحق رقم (2)

**مؤشرات الاقتصاد الكلي:**

يظل النظام المالي والسياسة المالية المحكمة يمثلان الركائز الأساسية التي تدعم برنامج تركيا الاقتصادي، وقد أسهما بصورة جوهرية في خفض معدلات التضخم، إلى جانب قوة الأداء التنموي. وفضلاً عن سياسات الاقتصاد الكلي السليمة، طبقت تركيا جدول أعمال شاملاً وبعيد المدى للإصلاحات الهيكلية. وقد حققت تركيا نجاحًا ملحوظًا مقارنة بتجارب الدول الأخرى، ويرجع ذلك في المقام الأول إلى سرعتها في تطبيق التغييرات الهيكلية والمؤسسية. وبالفعل، خطت تركيا خطوات واسعة نحو إعادة هيكلة قطاعها المالي إلى جانب تحسين إدارة القطاع العام وبيئة التجارة بها .

واستهدفت الإصلاحات الهيكلية التي تم تنفيذها ما يلي:

- تعزيز دور القطاع الخاص في الاقتصاد التركي.
- تحسين كفاءة القطاع المالي وقدرته على التكيف.
- ترسيخ نظام التأمينات الاجتماعية ليقوم على أساس أقوى.
- لقد دعمت هذه الإصلاحات أساسيات الاقتصاد الكلي للاقتصاد التركي .

**النمو الاقتصادي:**

حققت السياسات الاقتصادية السليمة والإصلاحات الاقتصادية القوية نتائجها المرجوة؛ حيث شهد الاقتصاد نموًا قويًا ومطردًا خلال الأعوام الثمانية الماضية. وبفضل المضي في تنفيذ الإصلاحات الهيكلية بخطىً ثابتة وانتهاج سياسات الاقتصاد الكلي بنجاح، أصبح الاقتصاد التركي من أسرع الأنظمة الاقتصادية نموًا في المنطقة.

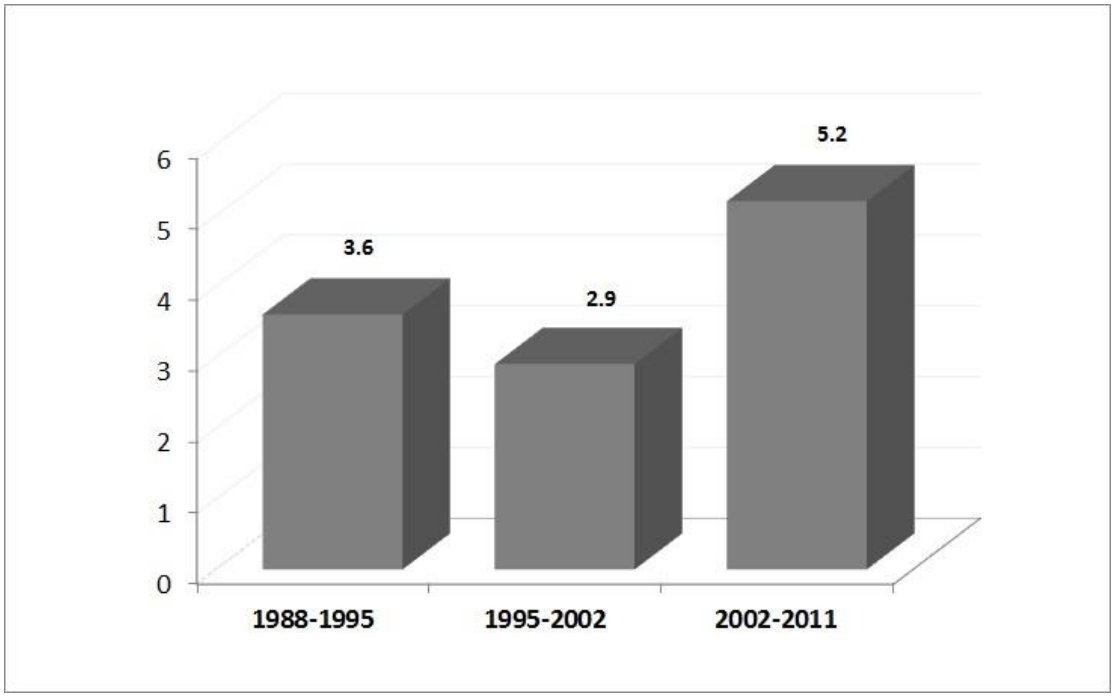
**استقرار الاقتصاد وأداؤه العالي:**

بين عامي (2002 و2011):

- ارتفع إجمالي الناتج المحلي بنسبة (234 بالمائة) ليصل إلى (772) مليار دولار أمريكي.
- حقق المتوسط السنوي لمعدل نمو إجمالي الناتج المحلي الحقيقي نسبة (5.2 بالمائة).

- انخفضت حصة الدين العام من (74 بالمائة) من إجمالي الناتج المحلي إلى (4.39 بالمائة) من إجمالي الناتج المحلي.
- انخفض عجز الموازنة من (10 بالمائة) من إجمالي الناتج المحلي إلى أقل من (3 بالمائة) من إجمالي الناتج المحلي.

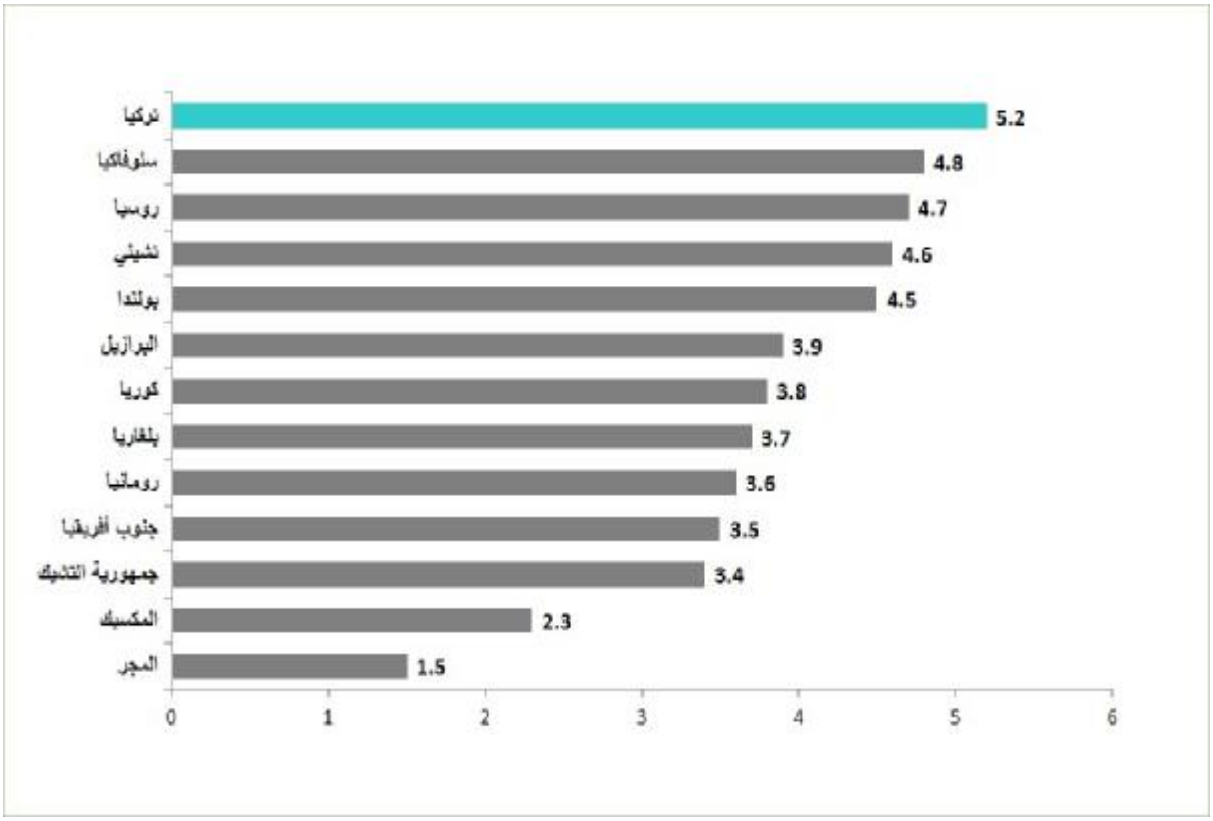
**معدل النمو السنوي المركب (*CAGR*) لإجمالي الناتج المحلي (بالنسبة المئوية) والأسعار الثابتة**




**المصدر: معهد الإحصاء التركي (*TurkStat*)**

أصبح الاقتصاد التركي أحد أسرع الأنظمة الاقتصادية الناشئة نموًا في الأعوام الثمانية الماضية.

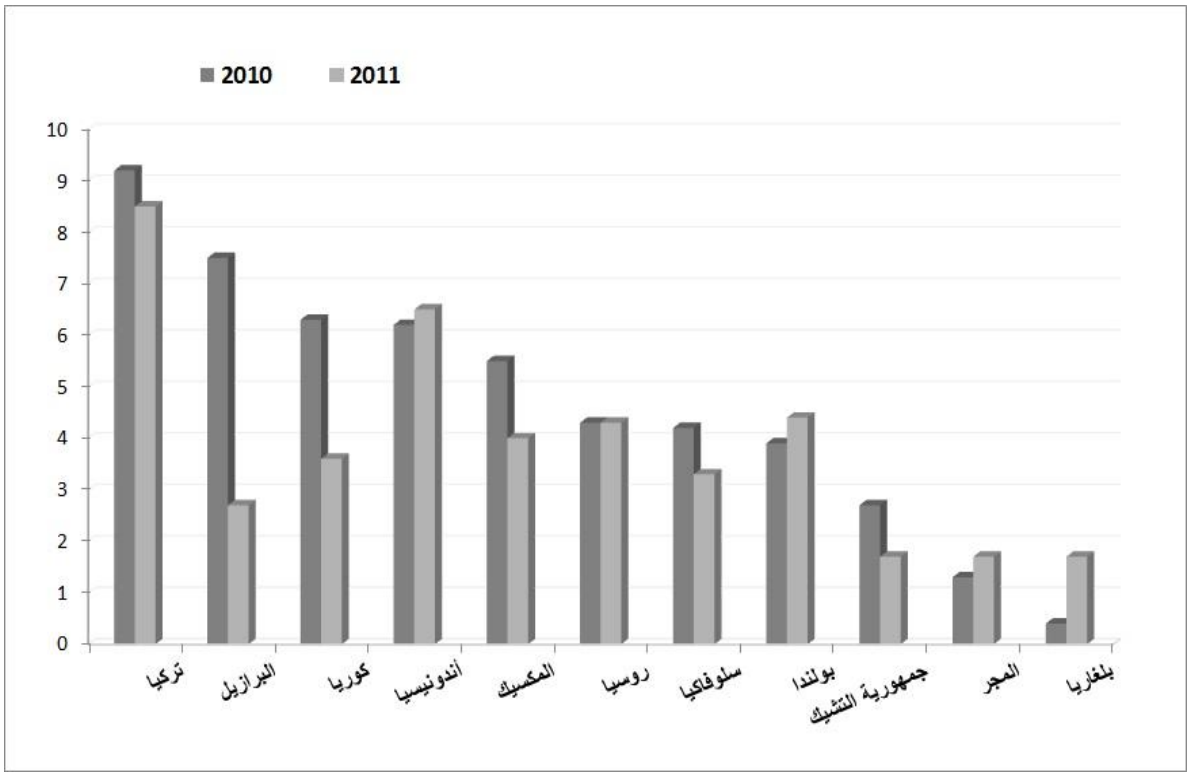
## معدل نمو إجمالي الناتج المحلي الحقيقي السنوي (%) 2002-2011




**المصدر:** تقرير التوقعات الاقتصادية العالمية الصادر عن صندوق النقد الدولي لشهر أبريل (2012)، معهد الإحصاء التركي (***TurkStat***)

كان الاقتصاد التركي الأسرع نموًا في أوروبا وأحد أسرع الأنظمة الاقتصادية نموًا في العالم في عامي (2010 و2011).

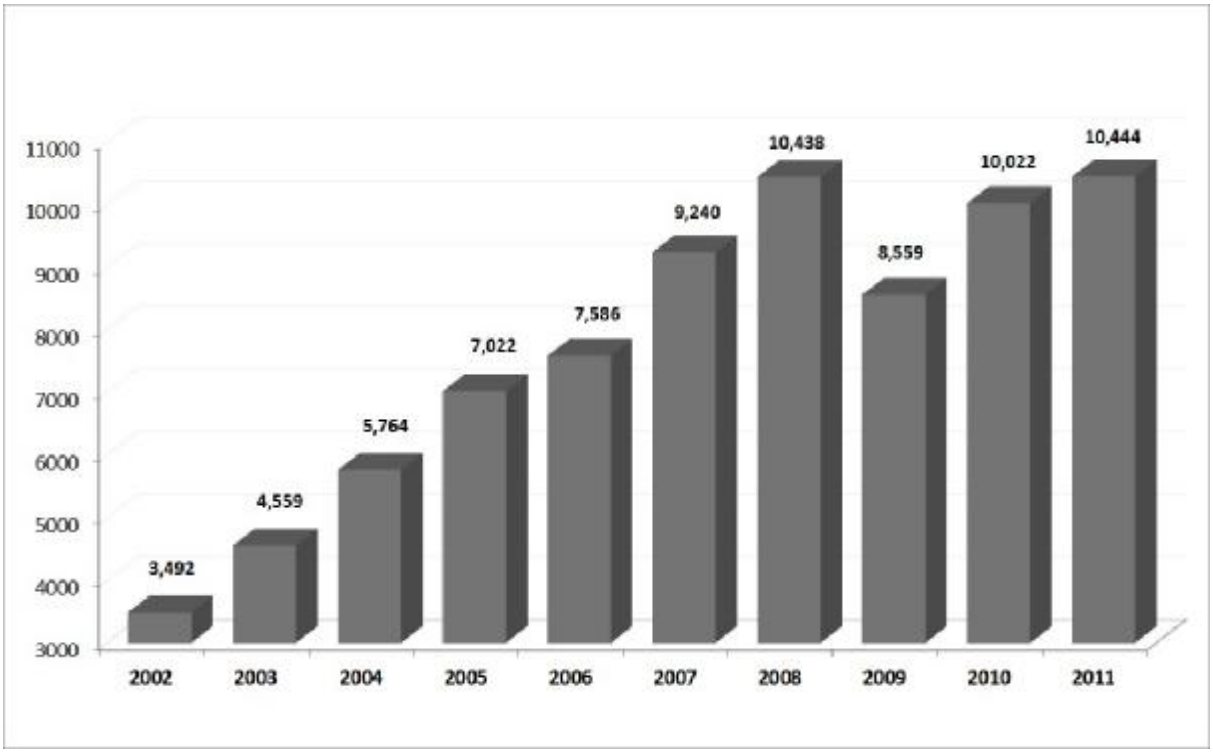
**نمو إجمالي الناتج المحلي الحقيقي (بالنسبة المئوية)**




**المصدر:** تقرير التوقعات الاقتصادية العالمية الصادر عن صندوق النقد الدولي لشهر أبريل (2012)، معهد الإحصاء التركي (***TurkStat***)

نظرًا للنمو الثابت الذي شهده الاقتصاد التركي، ارتفعت مستويات المعيشة بشكلٍ ملحوظ. وقد ارتفع نصيب الفرد من إجمالي الناتج المحلي من مستوى (3492) دولارًا أمريكيًا في عام (2002) إلى (10444) دولارًا أمريكيًا في عام (2011).

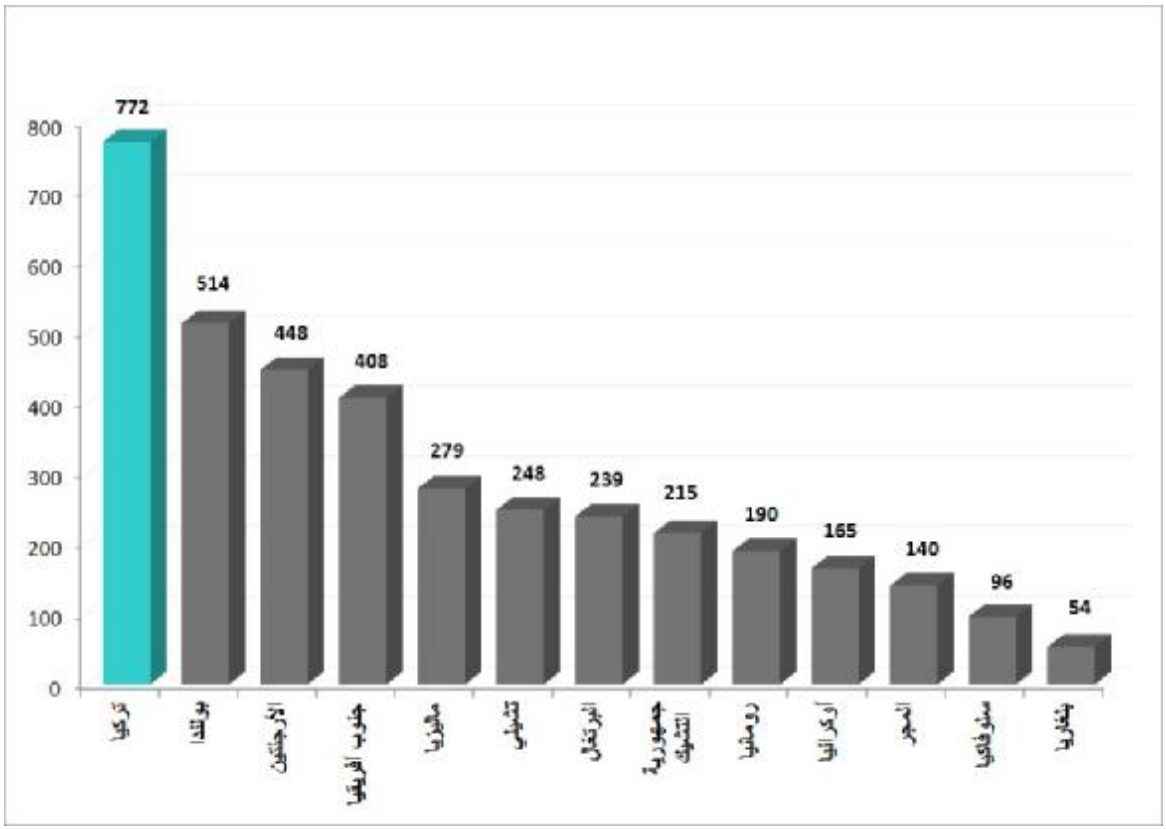
**نصيب الفرد من إجمالي الناتج المحلي - الأسعار الحالية (بالدولار الأمريكي)**




**المصدر**: معهد الإحصاء التركي (***TurkStat***)

**إجمالي الناتج المحلي لعام 2011 - الأسعار الحالية**

**(بمليارات الدولارات الأمريكية)**




**المصدر:** تقرير التوقعات الاقتصادية العالمية الصادر عن صندوق النقد الدولي لشهر أبريل (2011)

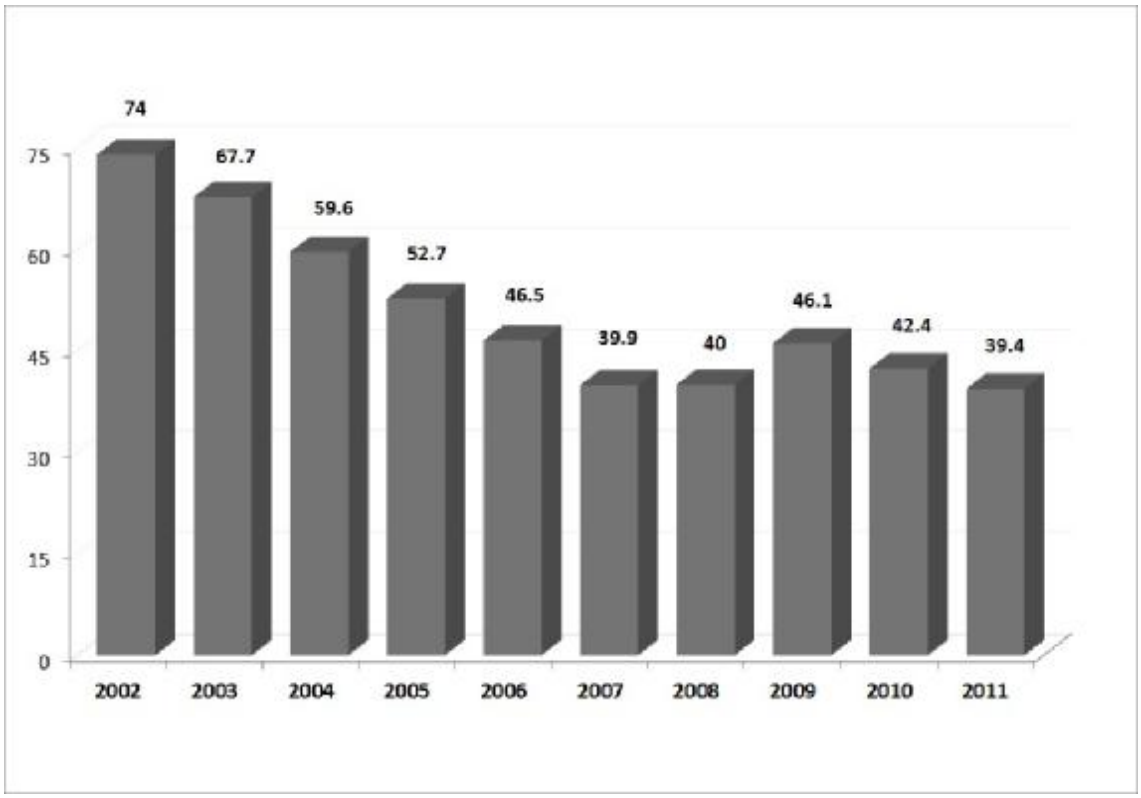
**السياسة المالية الحكيمة**

يظل النظام المالي حجر الزاوية لأداء الاقتصاد الكلي في الاقتصاد التركي.

فبفضل هذه السياسة المالية الحكيمة، استطاعت تركيا أن تخفض حصص ديونها، مما جعل اقتصادها أحد أفضل الأنظمة الاقتصادية الأوروبية فيما يتعلق بخفض الدين الحكومي.

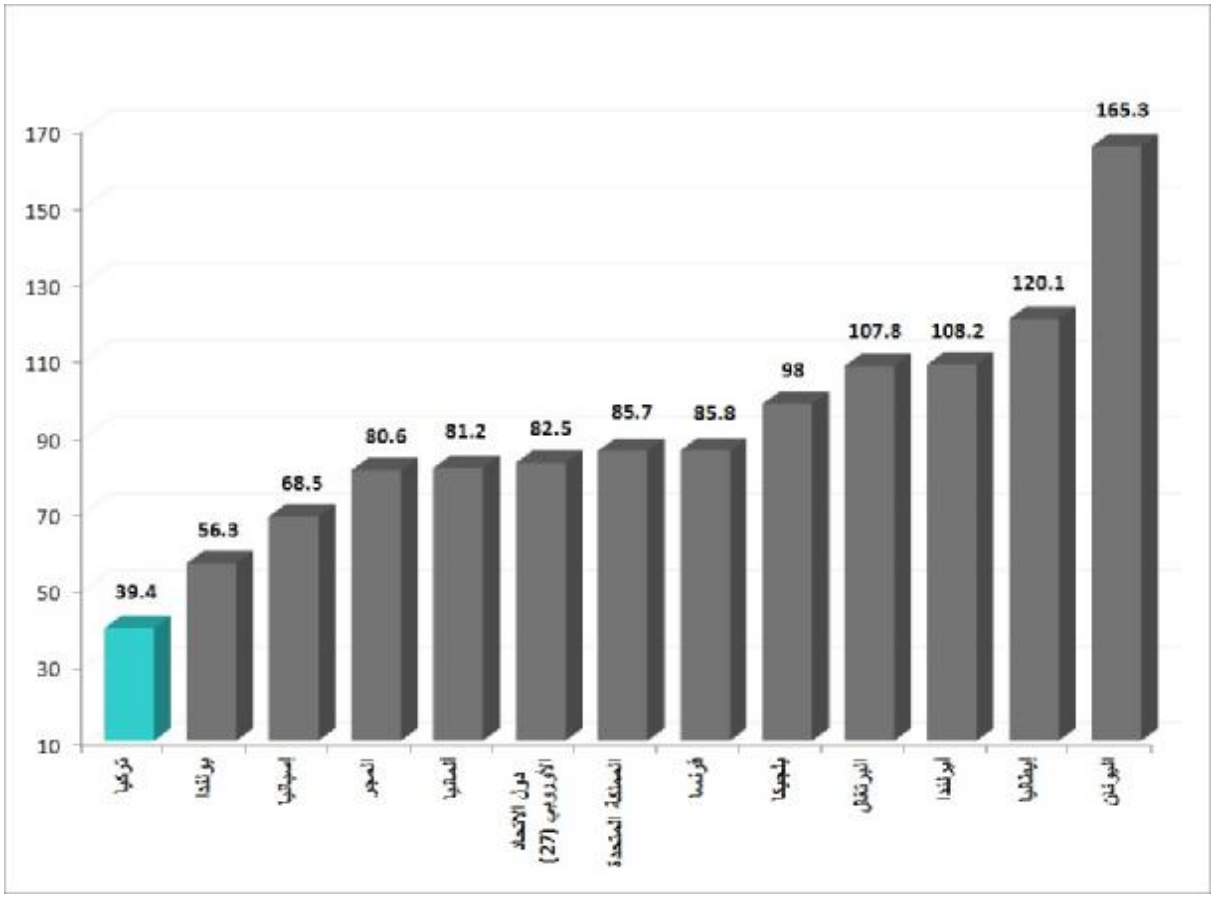
وتوافقت نسبة حصة الدين الحكومي العام مع معايير ماستريخت للاتحاد الأوروبي – والتي تبلغ (60%) – منذ عام (2004).

**حصة الدين الحكومي العام المحددة من قِبل الاتحاد الأوروبي (بالنسبة المئوية من إجمالي الناتج المحلي)**



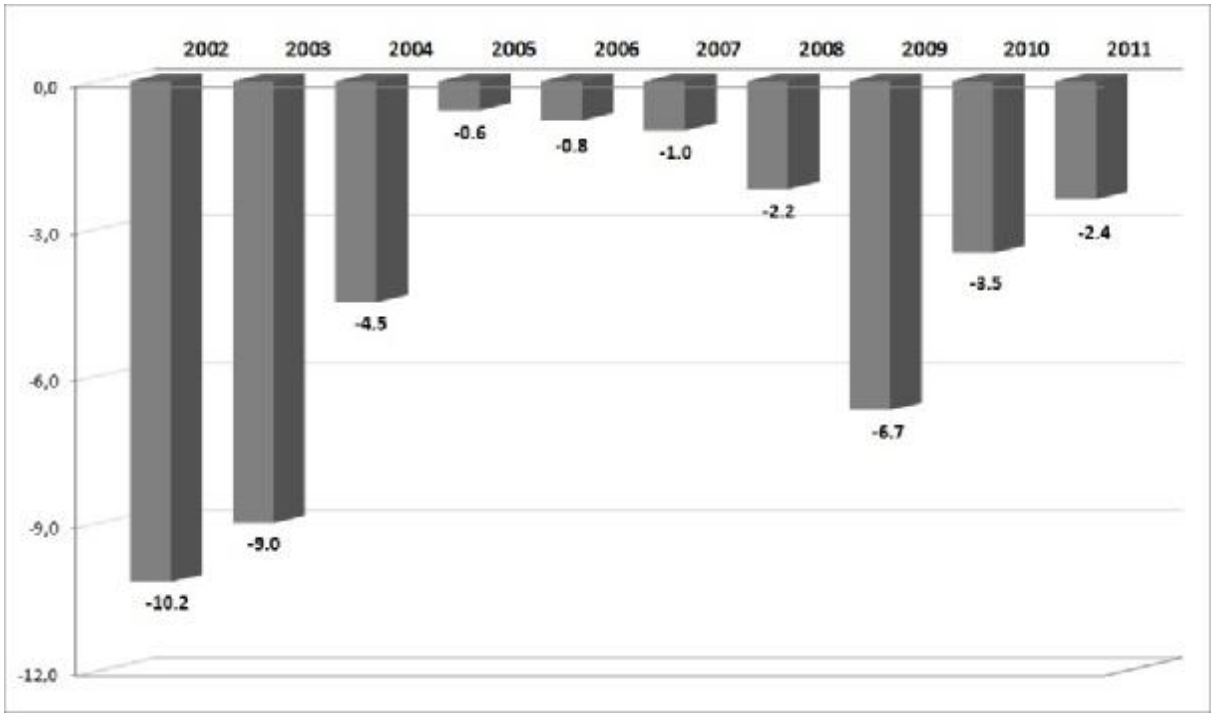

**المصدر**: وكيل وزارة الخزانة

**حصة الدين الحكومي العام لعام 2011 (بالنسبة المئوية من إجمالي الناتج المحلي)**



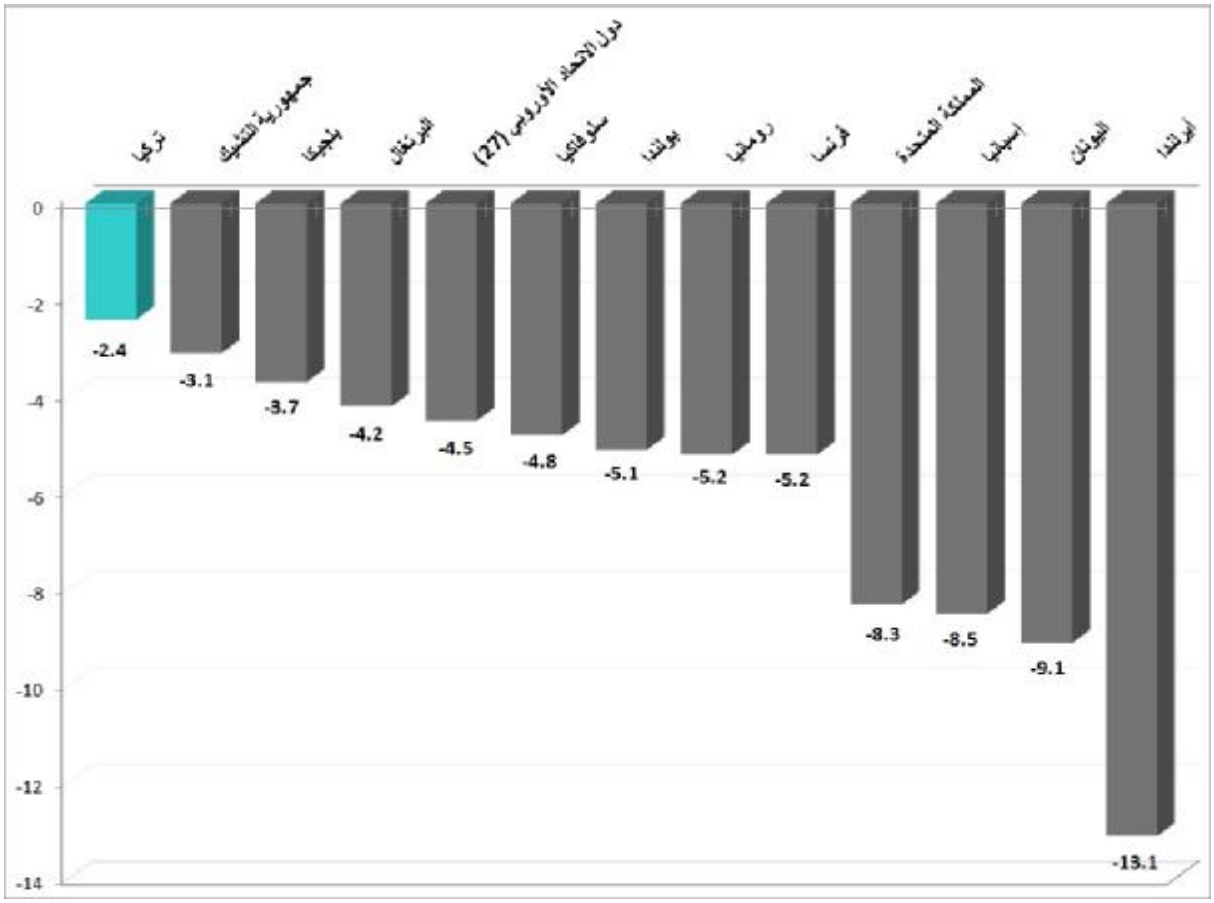

**المصدر**: وكيل وزارة الخزانة ومؤسسة الإحصاءات الرسمية للاتحاد الأوروبي (***Eurostat***)

**الموازنة الحكومية العامة المحددة من قِبل الاتحاد الأوروبي (بالنسبة المئوية من إجمالي الناتج المحلي)**




**المصدر:** الإدارة العامة للشؤون المالية والاقتصادية في المفوضية الأوروبية (***ECFIN***)

**الموازنة الحكومية العامة لعام2011 (بالنسبة المئوية من إجمالي الناتج المحلي)**




**المصدر:** مؤسسة الإحصاءات الرسمية للاتحاد الأوروبي (***Eurostat***)، الإدارة العامة للشؤون المالية والاقتصادية في المفوضية الأوروبية (***ECFIN***)

**أنظر الرابط :**

http://www.invest.gov.tr/arsa/investmentguide/investorsguide/pages/macroeconomicindicators.aspx

# فهرس المحتويات

# فهرس المحتويات

**بسملة**

**شكر وتقدير**

**خطة البحث**

**مقدمة** ..... أ/م

**الفصل الأول: الإشكالات النظرية والواقعية في بناء الدولة الحديثة من منظور الأحزاب الإسلامية**

**المبحث الأول: الأحزاب السياسية الإسلامية بين المفهوم والتطور** ..... 24/03

المطلب الأول: مفهوم الحزب في المنظور الإسلامي ..... 03

المطلب الثاني: نشأة وأصول الأحزاب السياسية في الإسلام..... 05

المطلب الثالث: التعددية السياسية الإسلامية بين الفتنة الكبرى وحادثة التحكيم..... 11

المطلب الرابع: الأحزاب الإسلامية في العصر الحديث ..... 20

**المبحث الثاني: الأحزاب الإسلامية وأزمة بناء الدولة الحديثة** ..... 43/24

المطلب الأول: مفهوم الدولة في الفكر السياسي الإسلامي ..... 24

المطلب الثاني: الدولة في الإسلام ومشكلة تنميط المفاهيم..... 29

المطلب الثالث: تصور الدولة الإسلامية في منظور حركات الإسلام السياسي ..... 33

المطلب الرابع: معضلة الدولة الحديثة في الفكر السياسي الإسلامي ..... 39

**المبحث الثالث: مسالة الهوية وأبعادها في الفكر السياسي الإسلامي الحديث**..... 60/43

المطلب الأول: المفاهيم النظرية لمصطلح الهوية..... 43

المطلب الثاني: مكونات الهوية وإشكالية العلاقة مع المواطنة ..... 47

المطلب الثالث: مضمون الهوية في الفكر السياسي الإسلامي ..... 52

المطلب الرابع: منظور الهوية بين السياق الفكري والدولتي ورؤية الحركات الإسلامية..... 56

**المبحث الرابع: الأحزاب الإسلامية بين أسلمة السياسة وعلمنة الدولة** ..... 79/61
المطلب الأول: أطروحة الإسلام السياسي وأسلمة السياسة..... 61
المطلب الثاني: العلمنة والدولة السياق والتأثير ..... 65
المطلب الثالث: المسألة العلمانية وآثارها في العالم الإسلامي..... 69
المطلب الرابع: الأحزاب الإسلامية والجدل الإيديولوجي حول الدين الدولة
والعلمنة..... 74
**الفصل الثاني: الأحزاب الإسلامية ومنطلقات النجاح والفشل (حزب العدالة والتنمية التركي نموذجا)**
**المبحث الأول: تجارب الأحزاب السياسية الأحزاب بين التأصيل والممارسة**..... 99/82
المطلب الأول: الأحزاب السياسية الإسلامية منطلقات التغيير وتحديات الواقع ..... 82
المطلب الثاني: التجربة الإسلامية السودانية في مجال الحكم وبناء الدولة ..... 86
المطلب الثالث: التجربة السياسية لحركة المقاومة الإسلامية "حماس" في الحكم... 90
المطلب الرابع: مستقبل الأحزاب الإسلامية في أعقاب (ثورات الربيع العربي).... 94
**المبحث الثاني: الحركة السياسية الإسلامية في تركيا** ..... 117/99
المطلب الأول: سقوط الخلافة العثمانية وقيام الدولة القومية التركية
(من العثمنة إلى العلمنة) ..... 99
المطلب الثاني: الصراع بين الإسلام والعلمانية وبوادر ظهور
الحركات السياسية الإسلامية في تركيا..... 103
المطلب الثالث: الحركات السياسية الإسلامية ومخاض السلطة
(التجربة الأربكانية) ..... 108
المطلب الرابع: حزب العدالة والتنمية من التشكل إلى الاكتساح (النموذج الفريد) . 112
**المبحث الثالث: مقاربة حزب العدالة والتنمية في بناء الدولة وتوظيف الهوية**... 134/117
المطلب الأول: إصلاحات حزب العدالة والتنمية التركي الداخلية ..... 117

المطلب الثاني: حزب العدالة والتنمية والصراع مع المؤسسة العسكرية
(سياسة تقليم الأظافر) ..... 122
المطلب الثالث: حزب العدالة والتنمية ومسألة الصراع على الهوية..... 126
المطلب الرابع: حزب العدالة والتنمية والثقل الإقليمي والدولي..... 130
**المبحث الرابع: تجربة حزب العدالة والتنمية بين المعيارية**
**والخصوصية الوطنية** ..... 151/134
المطلب الأول: حزب العدالة والتنمية وعوامل النجاح السياسي..... 134
المطلب الثاني: حزب العدالة والتنمية والطفرة الاقتصادية..... 138
المطلب الثالث: الأحزاب الإسلامية عقب الثورات العربية
وإمكانية استنساخ النموذج التركي ..... 142
المطلب الرابع: الحركات الإسلامية وتجربة حزب العدالة والتنمية التركي:
القراءات والتقييم..... 146
**خاتمة** ..... 159/153
**قائمة المراجع**..... 189/161
**ملاحق** ..... 236/191
**فهرس المحتويات**..... 240/238

**ملخص:**

تتناول هذه الدراسة مسألة البحث في الظاهرة الحزبية في الإسلام وجذورها التاريخية، إضافة إلى تطورها في العصر الحديث وأهم الإشكالات التي تعترض الأحزاب السياسية عموما وذات المرجعية الدينية، خصوصا منها مسألة التعاطي مع قضية الهوية وتعقيداتها وتجاوز أزمة بناء الدولة الوطنية الحديثة.

كما تُركز هذه الدراسة على النموذج التركي (دراسة حالة) والمتمثل في حزب العدالة والتنمية، وترصد حركية وانجازات هذا الحزب داخليا وخارجيا، وصولا إلى تقديم تفسيرات وقراءات بخصوص تجربته في الحكم خلال ثلاث عهدات برلمانية متتالية.

وفي الأخير تتعرض إلى إمكانية تعميم واستنساخ المقاربة التركية على بقية الأحزاب السياسية في العالمين العربي والإسلامي عقب الحراك الشعبي والسياسي الذي عرفته هذه الدول.

***Abstract*:**

The present study focus the party phenomen question in Islam, its historic roots, its evolution in recent decennies, and the important problematic that opposed the political parties in generally and the Islamic parties in partiality, as well as the identity question and this complicities, and the resolution of the modern state building crisis.

Then, we address the Turkish model of the development and justice party as case study, the dynamic and the achievements of this party in the intern and extern levels, and we present some explications and reflections relative the rule experience of this party on the successive three parliamentary mandates.

Finally, we abordate the possibility of the generalization the Turkish approach in the political party experience in the Arabic and Islamic world, after the recent political and popular movement that the Arab country has know.

***Key Words*:**

Islamic political parties, Identity, State building, Turkish development justice party