الإسلام السياسي
والتحولات السياسية في العالم العربي

د: سالمي العيفة/ أيوب

أحدثت التحولات السياسية المتسارعة في العالم العربي، والتي اصطلح عليها البعض بالربيع العربي، والبعض الآخر بالربيع الإسلامي، حالة من الجدل المتعدد الأطراف، والمتشابك القضايا والمواضيع، وفي مقدمة المواضيع المثارة بهذا الصدد ما تعلق بالحركات الإسلامية أو بحركات الإسلام السياسي.

وعلى الرغم من أن محور النقاش الواجب طرقه والتأسيس له منهجيا وترسيخه واقعا، يتجاوز مقتضى اللون الذي يأخذه هذا الربيع و مدى عروبيته أو إسلاميته، وضرورة الالتفات إلى الأسس التي من شأنها أن تجعل من هذا الربيع ربيعا حقا، ينعم في ظله الجميع بحياة ديمقراطية مستقرة، فإن التعرض بالبحث لموضوع الإسلام السياسي وما يثيره من إشكاليات في ساحات الجدل المختلفة، من شأنه أن يمدنا بعناصر يمكن أن تساهم في التأسيس لهذا الربيع الديمقراطي، خاصة وأنه طالما اتخذت حركات الإسلام السياسي كشماعة لتعطيل هذا التأسيس.

ولعل من أهم الأسباب التي دفعت بهذا الموضوع لأن يحتل مواقع متقدمة في هذا الجدل ذلك التحول المتوقع في دور الإسلام السياسي في المنطقة العربية، والذي جعله أمام فرصة تاريخية ولحظة فارقة في مسيرة الحركات الإسلامية بشكل عام من أجل تجاوز حالة الإقصاء والتهميش والصد الذي عانت منه خلال عقود متتالية إلى حالة الحضور الإسلامي اللافت.

وفي إطار ذلك تحاول هذه الدراسة تجاوز ذلك الجدل النظري المتعلق بالدور الذي مارسته مختلف القوى السياسية على أهميته

في إشعال هذه الثورات أو التحولات، ومنها حركات الإسلام السياسي، وفيما إذا كانت هي الفاعل الرئيس الذي حرك هذه الأحداث أم أنها تشاركت مع غيرها في ذلك.

ومرد ذلك ببساطة، أن سؤال من أشعل فتيل هذه الثورات سيظل مستعصيا على الإجابة، وربما يمثل ذلك أهم سمة لهذه الثورات التي رصد لها تقرير صادر عن مركز دراسات الوحدة العربية والمعنون بحال الأمة العربية (2010- 2011): رياح التغيير، جملة من الخصائص، جعل في مقدمتها تميزها بطابع العفوية، وعدم وجود قيادة موحدة توجهها، وعدم انضوائها تحت لون إيديولوجي واحد أو خفوت ذلك إلى أدنى درجاته.

وتنطلق هذه الورقة من فرضية أساسية واحدة تشير أن هذه الفرضية التاريخية التي وجدت الحركات الإسلامية نفسها فيها بفعل هذه الثورات، وبما يرشحها لدور طلائعي متميز، فإنها أيضا قد دفعت بهذه الحركات إلى حلبة الجدل السياسي مما يفرض عليها الاستجابة لتحديات عديدة.

إن محاولة معرفة مدى ثبات هذه الفرضية ومدى مصداقيتها تفرض علينا التوقف عند جملة من النقاط أهمها:

1. حقيقة حركات الإسلام السياسي.
2. حقيقة الدور السياسي للحركات الإسلامية: أو مدى تحولها نحو الفعل السياسي.
3. المخاوف التي تثيرها الهيمنة السياسية للإسلام السياسي على المشهد السياسي العام والتحديات التي فرضتها الثورات العربية على الإسلام السياسي.

ماهية الإسلام السياسي:

مقولة الإسلام السياسي غالبا ما تجعلنا نختزل الحركات الإسلامية في صورة واحدة، لا تعبر عن حقيقة المعنى الذي تعطيه هذه الحركات لنفسها، ولذلك يصبح من الضرورة من الناحية المنهجية الوقوف عند مدلولات هذا المفهوم وما يرتبط به من مصطلحات والتعبيرات المتعددة الدالة عليه، الأمر الذي يجعل من مفهوم الحركة الإسلامية لا يحمل معنى واحدا ثابتا متفقا بشأنه، كما أنّ مدلولات الكلمات المستخدمة في وصف الظواهر بصفة عامة غالبا ما لا تكون محل إجماع واتفاق، وكما يشير الباحثون فإن مدلول الكلمة الوصفي أي ما تعنيه الكلمة من وجهة نظر مستخدمها غير منفصل عن تعريفها المعياري، أي ما ينبغي أن يكون عليه معنى الكلمة، وبالتالي فإن استخدام المفهوم في اللغة وعدم الاتفاق الحاصل على معناها

يعكس اختلافا قيميا حول ما ينبغي أن يكون للكلمة من مدلول وصفي[1].

نقطة الانطلاق التي نسعى من خلالها إلى توضيح هذه الصورة في تناول هذا المفهوم، أنّ الحركات الإسلامية كثيرا ما تأخذ صورا جد متنوعة، وتستخدم بصور شتىّ، مما يؤدي إلى سوء تقديرها بالتجني حينا وبالإبخاس أحايين أخرى، ويتجلى ذلك في العدد الضخم من المصطلحات التي يتم توظيفها في الكثير من الدراسات والبحوث وعلى نطاق واسع من التناول الإعلامي، في تعريف هذه الظاهرة أو الاقتراب منها .

وفي هذا الإطار يمكن الإشارة إلى تلك المفاهيم التي تربط بين الحركات الإسلامية وظاهرة تزايد الوعي الإسلامي الذي حددت معالمه بصيغ مختلفة مثل الإحياء وإعادة الميلاد، والتزمت والأصولية وقوة الإصرار والصحوة والإصلاح والانبعاث والتجديد والنهضة واستعادة الحيوية والنضالية والحركية والثقة بعودة جديدة للعصر الذهبي والمهدية والعودة إلى الإسلام والزحف الإسلامي[2].

كما يمكن الإشارة إلى جملة المفاهيم التي حاولت أن تربط بين الإسلام ومجموع الصفات التي يتمظهر فيها بعض الناشطين باسمه أو في إطاره مثل الإسلام السياسي والإسلام التقدمي والإسلام الشعبي أو الجماهيري والإسلام التقليدي وإسلام الصحوة، والإحياء الإسلامي والأصولية الإسلامية والإسلام الثوري والإسلام الراديكالي والإسلام من أعلى والإسلام المتشدد والإسلام المسلح والعنف الإسلامي والإرهاب الإسلامي[3].

ومن أكثر المصطلحات التي ارتبطت بمصطلح الحركات الإسلامية هو مصطلح التطرف، وعلى هذا الأساس فقد وصفت هذه الحركات بالعديد من المصطلحات مثل التعصب والرجعية والجمود والظلامية والإرهاب والراديكالية، ومن ثمّ فقد صورت هذه الحركات على أنها تمثل تهديدا حضاريا وسياسيا أطلق عليه وصف التهديد الإسلامي والخطر الأخضر والزحف الإسلامي[4].

مثل هذه المصطلحات والمفاهيم بقدر ما فيها من تجنٍّ وسوء تقدير في استعمالها دون تمحيص، مع التعميم الصارخ والتعميم المقصود، بما يخالف التناول الموضوعي لهذه الحركات، بقدر ما يدلل على وجود هذه الظاهرة– الحركات الإسلامية– كشواهد دالة عليها وعلى تنوعها وانتشارها وعموميتها، فمن تركيا حتى المغرب العربي ومرورا بالخليج العربي وحتى أوربا وأمريكا، بل وجل دول المنظومة الدولية، تتفاعل هذه الحركات مع مختلف التعبيرات

الاجتماعية، وتشكل جزءا هاما من المشهد السياسي العام .

والجدير بالملاحظة أن كثرة المصطلحات وتنوعها في هذا الصدد، بقدر ما يعكس ثراء منظومة المفاهيم المتعلقة بالظاهرة محل البحث من جهة، بقدر ما يدلل من جهة أخرى على تنوع المداخل المنهجية والمعرفية في تناول الظاهرة محل البحث، فهي إمّا أنّها عالم ثقافي خاص ومغلق أو أنّها خطر ظلامي هائل يستلزم التصدي والمواجهة والاستئصال. ونادرا ما تعتبر ظاهرة سياسية اجتماعية يمكن استيعابها في إطار التحولات المجتمعية السائدة، وما يمكن التأكيد عليه أنّ المصطلحات والمفاهيم المشار إليها سلفا أو ما يقترب منها، إنما يمكن التعبير عنها بمفاهيم ارتكازية دالة عليها جميعا، من أبرزها مفهوم الحركة الإسلامية، والأصولية الإسلامية والصحوة الإسلامية،

وبتجاوز هذه الصورة الشكلية يصبح من اللازم التركيز على البيان وتفسير مدلولاته، بحثا عن حقيقة الحركة الإسلامية، انطلاقا من الواقع الذي وجهت إليه مختلف صورها وتعبيراتها البيانية. وبهذا الخصوص يمكن القول إن تعريف الحركة الإسلامية، يتحدد في الإطار العام وفقا لضابطين أساسيين، ضابط فكري، والآخر سياسي.

الضابط الفكري:

ويشير إلى ذلك الاتجاه العام في تناول الظاهرة محل البحث، انطلاقا من مجموع التعبيرات العامة المرتبطة بها، والتي تجعل من هدف وجود الحركات الإسلامية في ضوء المنطلقات الفكرية لها ينصب بشكل أساسي على استعادة المرجعية الإسلامية، وهو هدف أساسي ضابط لكل الأهداف المرحلية والجزئية للحركات الإسلامية.

ويمكن القول في هذا الصدد إن الحركة الإسلامية كما يذهب إليه الدكتور محمد جميل بن منصور، تعني القومة في الأمة التي تحاول أن تعود بالإسلام إلى موقع القيادة والريادة مهما تباينت اجتهاداتها واختلفت مواقفها وتناقضت مواقفها، فلا نحددها باتجاهها الغالب– الاتجاه الوسطي- وإن كان المعبر الرئيس والمظهر الأساسي... ولا نحصرها في التنظيمات والأحزاب وإن كانت إطارها الجماعي الفاعل... بل تشمل عندنا تيارات الرفض والعزلة وتتوسع للشخصيات المستقلة والمفكرين غير المنضويين في أي جماعة أو تنظيم[5].

وهي بصورة أو بأخرى تعبير عن ذلك الحنين الكبير إلى الماضي لأجل استعادة أمجاد المسلمين بعد التدهور والانحلال الذي أصاب الواقع الإسلامي، والعمل على تنظيم

المجتمع وفقا لرؤية سلفية مستندة إلى الأصول والسلف، والعودة على التراث والذات الإسلامية الأصلية، وتطهير المجتمع من الفساد والتحلل والجور الاجتماعي، وهي بذلك تعبير عن مشاعر الفئات المسحوقة والوسطى في المجتمعات الإسلامية، ومعاناتها[6].

بهذه الصفة وهذا المحتوى يؤكد الأنصاري على أنّ الحركة الإسلامية هي ظاهرة معقدة جدا لكونها تحمل في بنيتها الاجتماعية ووعيها الجمعي التراث بشقيه: الديني والفكري، وكذا التاريخ الإسلامي ببعديه السياسي والاجتماعي، كما تحمل في بنيتها الحاضر وتراثه الجديد بآلامه وآماله، ثمّ إنّها ذات أحلام وأشواق في استشراف المستقبل[7]. وبعد أخذ ورد يخلص الأنصاري إلى أنّ الحركة الإسلامية هي باختصار: "رغبة طبيعية في التدين أولا، كما جاءت به أصول الإسلام، لكن مع شيء من الإحساس - ثانيا – بالحرمان، مما جعلها تصطبغ في بعض مظاهرها وتجلياتها بطابع رد الفعل"[8].

وفي إطار هذا الضابط المحدد للحركات الإسلامية، يقترب الدكتور محمد فتحي عثمان، من الظاهرة زمنيا، حيث يقول: "يقصد بالحركة الإسلامية المعاصرة الحركة أو الحركات التي ظهرت بعد الربع الأول من القرن العشرين أواخر النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، فمنذ ذلك التاريخ برزت حركات معاصرة لها الطابع التنظيمي الحديث وإن لم يضعف الأثر الشخصي للزعامة الجماهيرية، وقد عملت هذه الحركات على تحريك الجماهير، وإن لم تتخل عن التركيز على التربية الروحية والفكرية للأفراد... وقد تميزت بتقديم الإسلام كنظام شامل للحياة كلها وعرضه كإيديولوجية اجتماعية واقتصادية وسياسية إلى جانب كونه عقيدة وعبادة وأخلاقا[9].

وتعبيرا عن هذا المنطلق الفكري يتناول الدكتور محمد عمارة الحركة الإسلامية ضمن إطارها الأوسع الذي هو الظاهرة الإسلامية في عمومها ويعتبر أنها حركة أمة وليست جماعات وتنظيمات وأحزاب، بل أنّ هذه الأخيرة مجرد طلائع لهذه الظاهرة في القطاع السياسي. وحدد الدكتور عمارة أربعة قطاعات تضمها الظاهرة الإسلامية: يضم القطاع الأول الجمهور الذي انعطف في كل البلاد الإسلامية خلال السنوات الأخيرة نحو الالتزام الإسلامي، والذي يقدم خدمات طوعية، وهذا القطاع هو أكبر قطاعات الظاهرة الإسلامية، ويضم القطاع الثاني قطاع المشتغلين بالفكر غير المنتظمين في جماعات، أما القطاع الثالث فيضم الحركات الإسلامية

الكبرى، وأخيرا القطاع الذي يتم التركيز عليه –للأسف– وهو القطاع الشبابي الغاضب الرافض، الذي يطلق عليه عمارة " أنياب وأظافر الظاهرة الإسلامية " التي نشأت خلال المحن والكوارث[10].

ينسجم هذا التوجه في تعريف الحركة الإسلامية مع تعريف راشد الغنوشي حيث يقول: "نقصد بالحركة الإسلامية جملة النشاط المنبعث بدوافع الإسلام لتحقيق أهدافه، وتحقيق التجديد المستمر له من أجل ضبط الواقع وتوجيهه أبدا، وذلك لأن الإسلام جاء لكل زمان ومكان، فتحتم أن تكون رسالته متجددة بتغير أوضاع الزمان والمكان وتطوير العلوم والمعارف والفنون"[11].

ومن منطلق التوحيد الذي هو جوهر الرسالة الإسلامية، ومحور الجهود الإصلاحية الشاملة، تصبح الحركة الإسلامية حسب الغنوشي، تعبيرا عن جملة الجهود الجماعية والفردية التي يقوم عليها عشرات الآلاف من الرجال والنساء المؤمنين برسالة الإسلام، في كل أرجاء المعمورة، من أجل هداية البشرية إلى اللّه سبحانه وتعالى وتنوير القلوب بنور الهداية الربانية، وتوثيق الوشائج بين المسالك الفردية والجماعية وبين تلك الهداية، على نحو يغدو معه النشاط الإنساني في كل جوانبه ينطلق ببواعث إسلامية متجهة إلى تحقيق مرضاة اللّه غاية عليا لكل فكر وسلوك، وذلك عبر الكفاح الفردي والجماعي ضد اندفاعات النفس صوب الهبوط، والاغترار بإغراءات شياطين الجن والإنس القائمين عقبة في طريق تحديد الحياة والفكر والسلوك والسياسة والمجتمع والآداب والفنون، وإعادة صياغتها بحسب قيم وتعاليم رسالة الإسلام[12]. وبهذا تصبح الحركة الإسلامية فيما يرى الشيخ يوسف القرضاوي تعبيرا عن العمل الشعبي الجماعي المنظم للعودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع وتوجيه الحياة كلها[13].

وفي ذات السياق يؤكد حيدر إبراهيم على هذا لنشاط العام باعتباره محور تجلي هذه الحركات الذي به تعرف وتعرّف، فالحركات الإسلامية فيما يرى: "هي كل التنظيمات المنتسبة للإسلام والتي تنشط في ميدان العمل الإسلامي وتتطلع إلى إحداث النهضة الشاملة للشعوب الإسلامية منفردة ومجتمعة، كما تحاول التأثير في كل نواحي حياة المجتمع من أجل إصلاحها وإعادة تشكيلها وفق المبادئ الإسلامية[14].

الضابط السياسي:

ينطلق هذا الضابط في التعريف من جملة التعبيرات السياسية التي تظهرها هذه الحركات وتدعو إليها، وحسب حامد عبد

الماجد، فإنّه يقوم على أساس أن الحركة الإسلامية ذات طابع سياسي، والسياسة في تصورها هي تجسيد الشريعة في نظام الدولة... ومن ثمّ فلا بد أن تكتسب الحركة خصائص التنظيمات السياسية وتحديدا الأحزاب السياسية[15].

ولتحديد الظاهرة تحديدا علميا وفقا لما يشير إليه هذا الضابط، ينطلق الدكتور حمدي عبد العزيز من ثلاث مؤشرات دالة على الظاهرة محل البحث، هي **الدعوة والحركة والتنظيم**، على ما بينها من تداخل وتشابك فالدعوة في الإسلام واجب فردي في الأساس يفترض أن يمارسه كل مسلم قولا وعملا، ويتحول إلى حركة وتيار حين ينتقل هذا الواجب من قناعة فردية إلى سلوك جماعي، وهذا ما يطلق عليه التعبير الاجتماعي للحركة أو الجسد الاجتماعي وهو الرصيد المتدين الذي يعتبر المجال الحيوي أو المعين الذي تتشكل منه الحركة في مستواها الثالث، وهو الذي يظهر للوجود حين تحاول الحركة الانتقال بالدعوة محاولة تجسيدها في إطار دولة ونظام سياسي، ومن ثمّ تصبح الحركة الإسلامية هي التعبير السياسي عن الحركة المجتمعية[16].

وبصورة مباشرة يؤكد الدكتور عبد الوهاب الأفندي أنّ مصطلح الحركات الإسلامية يطلق على الحركات التي تنشط على الساحة السياسية وتنادي بتطبيق قيم الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة على حد سواء. وتناوئ في سبيل هذا المطلب الحكومات والحركات السياسية والاجتماعية الأخرى... ويغلب إطلاق هذا المصطلح على الحركات التي تصف نفسها بهذا الوصف وتنشط في مجال السياسة ولا يطلق على الأحزاب التقليدية ذات الخلفية الإسلامية... كما لا يطلق على النظم والحركات التي تحكم بالشريعة الإسلامية تقليديا، كما هي الحال في المملكة العربية السعودية... كذلك نجد أنّ الوصف لا يستخدم في حق الأحزاب والحركات في إيران بل تغلب أوصاف مثل الإصلاحيين أو المتشددين على التيارات السياسية هناك، كما لا يطلق على حركات حديثة ذات مرجعية إسلامية جزئية أو كلية مثل حركة مجاهدي خلق في إيران، والحزب الجمهوري السوداني... وتدخل في هذا الاستثناء حركات تتسمى بالإسلامية مثل الرابطة الإسلامية في باكستان فهي لا تندرج في عد الحركات الإسلامية[17].

ومن منطلق التحديد السالف يرى الدكتور فريد عبد الكريم أنّ تعريف الحركة الإسلامية يحتاج إلى تحديد أدق، حيث إنّ

الحديث عن الحركات السياسية الإسلامية وليس عن الصحوة الإسلامية، باعتبارها حركة أمة تريد أن تعود إلى جذورها وعمدة حضارتها وهو الإسلام ولا ينبغي الحديث عن الاسلام وعن الصحوة الإسلامية، بل عن جماعات سياسية منظمة تستهدف السلطة، مرجعيتها الوحيدة الإسلام وهدفها الأساسي هو تطبيق الشريعة الإسلامية[18].

وبهذا الخصوص فالحركات الإسلامية هي قوى سياسية، لها أطرها ورموزها الخاصة، تعرف بطبيعتها السياسية وتعرّف بها، وهو ما جعل البعض من الدارسين والإعلاميين يطلق على هذه الحركات تسمية الإسلام السياسي، وفي ذلك إشارة إلى رفع راية الإسلام السياسي في الصراع السياسي القائم بين السلطات ومعارضيها في العالم الإسلامي[19].

وبهذه الصفة السياسية تتميز حركات إسلامية عن أخرى وكما يشير مايكل كولتردون، فالحركات الإسلامية هي الحركات التي لها برامج سياسية، ويطلق عليها مصطلحات عدة مثل "الإسلامية" و"الإسلام السياسي" أو"الأصولية" كما يسميها أعداؤها، وهناك حركات إسلامية كثيرة لا تضع الهدف السياسي ضمن أهدافها، مثل الحركات الصوفية، والتي رغم كونها حركات إسلامية وتمثل جزءا من الصحوة الإسلامية فإنها لا تقحم نفسها في الأمور السياسية باستثناء الحركات الصوفية في إفريقيا[20].

وانطلاقا من هذا التحديد، يتضح أن إضفاء تسمية الإسلام السياسي على الحركات الإسلامية فيه إشارة واضحة إلى طبيعة الإسلام السياسية والتي هي جوهر ما تتبناه وتدعو إليه هذه الحركات، وكما يقول جون إسبوزيتو: "فإننا عندما نتحدث عن الإسلام السياسي فإننا نتحدث عمّا يمكن أن نسميه إعادة اكتشاف الإسلام في السياسات الإسلامية المعاصرة..."[21]

وبُغية التمييز بين الإسلام والإسلام السياسي افتتح الدكتور فرانسوا بورجا، كتابه المعنون بالإسلام السياسي صوت الجنوب بطرح إشكالية التسمية، بل عنون الفصل الأول بالتشدد الإسلامي والأصولية والإسلام السياسي (حول صعوبة التسمية) يقول الدكتور مناقشا مفهوم الإسلام السياسي: "إذا كان مفهوم الإسلام السياسي islamisme يفرض نفسه شيئا فشيئا، فهو لم يعد يصلح - كما تحدد معناه- لتغطية جميع المواقف الاجتماعية أو الممارسات التي ترتبط أو تتأثر بالدين الإسلامي. ولكن التمييز ليس حادا، فما

زالت الظاهرة مرتبطة –إلى حد ما- بهذه الأسماء، لأن هذه الأسماء وإن كانت لا تشير إلى الإسلام السياسي بطريقة شاملة فإنها تبرز بعدا من أبعاده أو اتجاها من الاتجاهات التي تنتسب إليه. وفي مقابل محاولة فهم ظاهرة الإسلام السياسي من خارجها من أجل التوصل إلى منطق هذه الظاهرة، يقوم أتباع التيار الإسلامي أنفسهم بمحاولة تقديم تفسير وتحديد لاتجاههم وكثيرا ما تتداخل هتان العمليتان ويبدو هذا التداخل أكثر وضوحا في رفض الإسلاميين للأسماء التي تلصق بهم."[22]

وانطلاقا من المرجعية السياسية والفكرية وأسلوب الدعوة لأفكارها ومحاولة الإجابة عن تساؤل طرحه الباحث والمتمثل في: الإسلام السياسي أم أشكال مختلفة للإسلام السياسي، يقترح بورجا تعريفا مدققا للإسلام السياسي، بقوله: "إنه اللجوء إلى مفردات الإسلام، ويكون الذي تقوم به في بداية الأمر الطبقات الاجتماعية التي لم تستفد من مظاهر التحديث الإيجابية (مع العلم أنها ليست الوحيدة التي تقوم بذلك) والتي تعبر عن طريق مؤسسات الدولة- أو في الغالب ضدها - عن مشروع سياسي بديل لسلبيات التطبيق الحرفي للتراث الغربي، وهي بذلك تسمح- عن طريق ايجاد مصالحة بين رموز الثقافة المحلية والثقافة الغربية- بتوظيف العناصر الأساسية فيما يطلق عليه التراث الغربي. ومن الممكن الربط بين التيارات الإسلامية المختلفة في إطار منظومة تفسيرية واحدة للتاريخ، رغم تنوع أشكال التعبير عن تنظيماتهم (المجموعات الصغيرة ذات القواعد المحلية أو التشكيلات الدولية) ورغم تنوع المواقف في المجال السياسي (حركات سرية أو معترف بها حركات معارضة أو حتى تيارات تعبر عن ذاتها عن طريق مؤسسات الدولة، كما هو الحال في إيران) ورغم تنوع قاعدتهم الاجتماعية وأساليب عملهم (من الدعوة الدينية في المساجد إلى النشاط السياسي الشرعي، مرورا بالنشاط الاجتماعي، دون أن ننسى العنف الذي لا مفر منه، ولكن دون أن نبالغ في قيمته أيضا)."[23]

وهكذا يصبح الإسلام السياسي صفة مميزة لتيار بعينه رفض حالة الانفصام التي جاءت بها الحداثة الغربية إلى العالم الإسلامي، وفي هذا الشأن يقول عزمي بشارة: " إنّ مصطلح الإسلام السياسي يطلق على التيار الذي يرفض بشكل مطلق الواقع المنفصم الذي جاءت به الحداثة... والإسلام السياسي هو نتاج الحداثة... وليس الإسلام السياسي محافظا أو دفاعيا عن الواقع

القديم، بل إنه ينتقل إلى الهجوم لتوحيد عالمين يبدو له أنّهما منفصلان: الدين والدولة".[24]

والجدير بالذكر أن إلحاق صفة السياسي بالإسلام هو محل جدل بين القبول والرفض، فإضفاء صفة السياسي على الإسلام يحدث تشويشا يتعلق أساسا بأنّ الإسلام السياسي هو مصطلح يجزئ الإسلام كدين، وهو أمر يرفضه أتباعه ومعتنقوه، لذا فإنّ الأفضل من ذلك أن نستخدم مصطلح الحركات الإسلامية.[25]

تصنيف الحركات الإسلامية:

يصر بعض الدارسين والإعلاميين على تناول الحركات الإسلامية بوصفها كيانا واحدا وتركيبا متماثلا، إلاّ أن الأسس والمعايير المشار إليها سلفا تجعلنا نحجم عن مجاراة هذا الطرح، ذلك أنّ الاستمرار في دراسة هذه الحركات من هذه الوجهة من شأنه أن يزيد من درجة الغموض الذي غالبا ما توصف به هذه الحركات ويجعلنا ننظر إليها من خلال قوالب لا تكشف لنا عن حقيقتها.

ومن الملاحظات العامة التي لا تخفى على من يتأمل بيئة الحركات الإسلامية بالنظر والدراسة، أنّ كلّ حركة من هذه الحركات لها طريق مختلف للتغيير في سبيل تحقيق أحلامها ومقاصدها، كما سبقت الإشارة، ويؤدي هذا الاختلاف في المنهج إلى اختلاف في الرؤى وسبل التغيير، حيث يتبنى الأول رؤى فكرية معتدلة ووسطية، في حين يتبنى الثاني رؤى متطرفة وحدية وبين هذين الحدين تتعدد رؤى واجتهادات الحركات الإسلامية وتتنوع بتنوع المنطلقات والاجتهادات والاختيارات ومختلف المتغيرات التي تضبط تحركاتها العملية، لتشكل خريطة الحركات الإسلامية، ذات المفتاح الأساسي المتمثل في الأساس الفكري، ويجري تصنيف هذه الخريطة في العادة وفقا لتقسيمات منهجية متعددة.

التقسيم الثنائي لخريطة الحركات الإسلامية:

يعتمد تقرير مركز الأهرام عن الحركات الإسلامية التقسيم الثنائي لها، وفقا لمحورية الأساس الفكري تنقسم الحركات الإسلامية إلى فئتين رئيستين لا يجمع بينهما سوى الانتساب إلى الإسلام مع الاختلاف العميق قبل ذلك وبعده في طريقة هذا الانتساب وقراءة ذلك الإسلام. ومع تأكيده على أنّ الخريطة التي يقترحها لا تشمل سوى تلك التي ترتبط بعلاقة ما مع السياسة وفي مركزها السلطة والدولة أكثر من ارتباطها بالمجتمع والممارسات الاجتماعية والدينية الطقوسية. فيتم استبعاد الحركات الصوفية وبعض الحركات السلفية والمؤسسات الدينية الرسمية أو الاجتماعية[26].

ووفقا للملاحظات والمعايير السابقة يفصل التقرير الخريطة على الشكل التالي:[27]

أولاً: الحركات الإسلامية الدينية:

وهي تلك التي تقوم على قراءة معينة للإسلام والنصوص القرآنية الكريمة تنظر من خلالها للأفراد والمجتمعات والدول من منظور صحة العقيدة فقط، في حين لا تلقي اهتمامًا يذكر إلى ما هو دون ذلك من مستويات ومصادر فقهية وشرعية. والقضية الرئيسة لتلك الحركات هي إقامة التوحيد والعبودية الحقة لله كما تراهما، وبالتالي فإن حقيقة الإيمان بالنسبة للأفراد والمجتمعات والدول يظل بالنسبة لها المبحث الوحيد الذي تتحرك ضمنه أفكار وأفعال تلك الفئة من الجماعات.

1- **الحركات المتطرفة السلمية:** تتفق تلك الحركات على أن المجتمعات المعاصرة في حالة أقرب لحالة المجتمع الجاهلي والكافر في مكة بعد البعثة النبوية وقبل الهجرة منها إلى المدينة، وترى أن الوقت لم يحن بعد للعمل بالسياسة أو بناء دولة إسلامية أو ممارسة القتال – أو الجهاد حسب مصطلحهم –. نتيجة لهذا، تذهب تلك الحركات إلى عدم ممارسة أي أفعال عنيفة أو قتالية ضد المجتمعات والدول والأفراد أما عندما يطرح التساؤل بداخل تلك الحركات حول طريقة التعامل مع هؤلاء الأفراد والدول والمجتمعات، فإنهم ينقسمون بناء على إجابته إلى قسمين رئيسين:

(أ) **حركات التكفير والهجرة:** يضم هذا القسم كل الجماعات والحركات والمجموعات التي اصطلح إعلاميا على إطلاق ذلك الاسم عليها، وهي ترى أن المجتمعات المعاصرة تشبه مجتمع مكة قبل الهجرة مباشرة، حيث لم يعد فيها من أمل أن تهتدي للإسلام ولم تعد تضم سوى الكافرين فقط وبالتالي لا بد لهم من هجرها بصورة أو بأخرى، والهجرة بالنسبة لهم، سواء كانت داخل المجتمع باعتزاله تماماً والانفصال عنه كلية أم بالخروج منه إلى الصحاري والمناطق البعيدة، إنما هي على غرار الهجرة النبوية، ليست سوى مرحلة انتظار مؤقتة لأن يظهر الله دينه ويعودوا للمجتمع منتصرين.

(ب) **حركات إعادة الدعوة:** يضم القسم الثاني كل الجماعات والحركات التي ترى أن المجتمعات المعاصرة تشبه مجتمع مكة بعد البعثة النبوية، حيث إن دعوة – أو بعبارة أدق إعادة دعوة – الناس الموجودين فيها والذين يجهلون الإسلام كما كان الكافرون في مكة يجهلونه تعد المهمة الوحيدة التي يجب عليهم القيام بها كما

فعل المسلمون الاوائل. ويمثل التبليغ والدعوة – وهو اسم أبرز جماعات ذلك القسم على مستوى العالم – إلى تعاليم الإسلام الأساسية وأركانه وعباداته الطريقة الوحيدة لهذه الجماعات في التعامل مع تلك المجتمعات المعاصرة الجاهلية أو الكافرة – حسب رؤيتهم – دون اعتزالها أو الهجرة منها أو الاصطدام العنيف معها.

2- **الحركات الجهادية العنيفة:** تتفق الحركات الجهادية العنيفة جميعها على أن المرحلة التي يعيشها العالم اليوم يمكن مقارنتها بمرحلة هجرة الإسلام إلى المدينة وما تلاها، وهي تلك التي اندمجت فيها العقيدة والدين بالدولة، أي بالسياسة. ووفقاً لذلك القياس، فإن المجتمعات والدول الحالية بالنسبة لتلك الحركات قد عادت إلى حالة الجاهلية التي سبقت ظهور الإسلام، وتتفق تلك الحركات أيضاً على أن الحكومات في البلدان المسلمة قد خرجت عن الإسلام وتعد مسؤولة عن حالة الجاهلية التي تعيشها مجتمعات تلك البلدان وعن محاربة قوى التوحيد. ونتيجة لهذه القراءة فإن المجتمعات الجاهلية حسبها لا يجوز إعادة دعوتها إلى أساسيات الإسلام بعد أن وصل إليها البلاغ واكتملت الرسالة، وبالتالي فلا مكان للدعوة المكية الهادئة المتنامية بل هو الاستعلاء المدني وإعادة أسلمة المجتمع والدولة وتأسيسهما من جديد على نفس القواعد التي أسست عليها دولة المدينة. ويعد العنف الديني أو الجهاد كما أسمته تلك الحركات، هو الوسيلة الوحيدة تقريبا لديها من أجل تحقيق تلك الأهداف، وذلك عبر السعي الدائم لتوسيع عضويتها وتنظيمها باعتبارها العصبة المؤمنة التي ستعيد الإسلام إلى بلاده وتدفع عنها عدوان أعدائه الخارجيين ونتيجة لاختلاف ظروف ومراحل ومناطق نشأة كل منها بين أقسام ثلاثة على الأقل:

(أ) الحركات محلية الطابع: تنطلق الحركات محلية الطابع، والتي لا توجد تقريباً سوى في بلدان العالم الإسلامي، من فكرة أن العدو القريب أولى بالقتال من العدو البعيد، وهو بالنسبة لها حكومات الدول التي تنتمي إليها والتي يعد إسقاطها عبر قتالها هو المهمة الأولى التي يجب عليها البدء بها. وعلى الرغم من أن الجهاد هو فرض على المسلمين للدفاع عن عقيدتهم ودينهم الممثلين في دار الاسلام من أي هجوم عليها من عدو خارجي غير مسلم من دار الحرب، فقد حورته تلك الفئة من الحركات الجهادية ليصير جهاداً داخلياً موجهاً إلى حكومات البلدان التي تنتمي إليها، والتي تسعى إلى اقتلاعها وتأسيس دول إسلامية بدلاً منها.

(ب) **الحركات الاستقلالية – الانفصالية:** أما القسم الثاني من الحركات الجهادية وهي تلك التي يمكن تسميتها بالحركات الاستقلالية – الانفصالية، فهي توجد بصفة عامة في مناطق الأقليات المسلمة، وأبرزها تلك التي توجد الآن في كشمير بالهند والشيشان بروسيا الاتحادية وفي أفغانستان أثناء الغزو السوفيتي لها. ويتداخل لدى تلك الحركات مفاهيم الجهاد ضد العدو الخارجي غير المسلم الذي يسيطر على الأقاليم التي تسعى لاستقلالها أو انفصالها، مع مفاهيم التحرر الوطني وتقرير المصير التي تنتشر عادة في مثل تلك الأقاليم التي تسكنها الأقليات الدينية العرقية. وبالإضافة إلى ذلك تحتفظ تلك الحركات بالأساس الفكري لكل الحركات الجهادية والمتمثل في اعتبارها أن مجتمعات أقاليمها تعيش في حالة جاهلية وأنّ هدفها الأول بعد تحقيق استقلالها أو انفصالها هو إعادة أسلمتها وإقامة الدولة الإسلامية فيها.

(ج) **الحركات دولية المجال:** تتميز هذه الحركات بتفسيرات أخرى في ما يتعلق بمفهوم الجهاد وأولوية القتال للعدو القريب أو للعدو البعيد. فتلك الفئة تتبنى مفهوم الجهاد الخارجي ضد من ترى أنهم أعداء الإسلام الخارجيين وبشكل خاص الجهاد الدفاعي الذي يرمي إلى الدفاع عن دار الإسلام من أي هجوم عليها من عدو خارجي غير مسلم. وتنظر إلى العدو القريب، أي حكومات الدول الإسلامية، باعتبارها حكومات كافرة. وقد نشأت تلك الحركات ذات المجال الدولي في عديد من مناطق العالم مثل البوسنة والشيشان وقبل كل ذلك أفغانستان التي كانت المهد الذي ولدت فيه إبان مقاومة الغزو السوفيتي من عام 1979 وحتى 1989. وتتشكل الحركات عادة من خليط من الإسلاميين ذوي النزعات الجهادية من مختلف بلدان العالم الإسلامي وغير الإسلامي. وقد اكتسبت تلك الفئة من الحركات الإسلامية انتشاراً إعلامياً وسياسياً عالمياً بعد وقوع هجمات واشنطن ونيويورك في 11 سبتمبر 2001. وقد شاع إعلامياً وأمنياً خلال الفترة التي تلت أحداث سبتمبر أن تلك الحكات الإسلامية الدولية المجال ليست في حقيقتها سوى جماعة واحدة هي تنظيم القاعدة الذي يقوده بن لادن.

ثانياً: الحركات السياسية – الاجتماعية ذات البرنامج الإسلامي:

تنطلق هذه الحركات من قراءة مختلفة للإسلام عن تلك التي تتبناها الحركات الدينية، حيث تنظر إلى كل الأفراد والمجتمعات والدول الإسلامية على حقيقتهم

كمسلمين غير ناقصي العقيدة، وبالتالي فالتساؤل حول صحة عقيدتهم أو إسلامهم غير وارد. أما الوارد والرئيس فهو إعادة تنظيم تلك المجتمعات والدول على أسس إسلامية لا توجد حسب رؤيتها سوى في الشريعة الإسلامية وليس غيرها من نظم قانونية أو برامج سياسية واجتماعية غربية. وانطلاقاً من ذلك تتبنى الحركات برامج سياسية – اجتماعية- تقوم أساساً على مفهوم الشريعة التي هي في حقيقتها إنتاج بشري – وليس نصا دينيا مقدسا – قام به مئات الفقهاء المسلمين متباينو المذاهب والاتجاهات والأماكن خلال قرون الإسلام الخمسة عشر لتحويل النصوص القرآنية والنبوية الكريمة إلى قواعد قانونية واجتماعية وسياسية لتنظيم الدول والمجتمعات المسلمة. ويظل الإسلام بالنسبة لتلك الحركات بمثابة وعاء حضاري- ديني- تاريخي تستمد منه رؤاها لتنظيم المجتمعات والدول الإسلامية التي توجد فيها والتي تتخذ شكل البرنامج الذي لا يختلف سوى في المضمون عن برامج الجماعات السياسية – الاجتماعية الأخرى غير الإسلامية[28].

ويوضح تحليل تلك الحركات السياسية- الاجتماعية ذات البرنامج الإسلامي أنها تنقسم بدورها إلى نوعين:[29]

1 . **الحركات السلمية الساعية للحكم:** وهي تلك الحركات التي تسعى بصورة مباشرة إلى السلطة السياسية من أجل تطبيق برنامجها السياسي والاجتماعي والاقتصادي ذي الطابع الإسلامي، الذي تعتقد أن غايته هي تحقيق التقدم والنمو لبلدانها ومجتمعاتها. ومن أجل وصولها لذلك الهدف تسلك تلك الحركات كافة السبل والوسائل السياسية السلمية المباشرة وغير المباشرة المتاحة أمامها، وتقوم بتغيير وتنويع مواقفها وتحالفها وصراعاتها مع الدولة أو القوى السياسية والاجتماعية الأخرى بحسب ما تقتضيه مصلحتها وتحقيق ذلك الهدف.

2 . **حركات التحرر الوطني المسلحة:** أمّا حركات التحرر الوطني المسلحة الإسلامية فهي في الأصل جزء من الحركات السياسية – الاجتماعية ذات البرنامج الإسلامي، دفعت بها الظروف المحيطة بها في مجتمعاتها التي تخضع لاحتلال أجنبي إلى تبني برنامج للتحرر الوطني يقع الكفاح المسلح في القلب منه. وقد بدأ ظهور تلك الحركات من بين صفوف جماعة الإخوان المسلمين إبان حرب فلسطين عام 1948 ثم المقاومة الوطنية المصرية ضد قوات الاحتلال البريطاني في مدن قناة السويس بدءاً من عام 1951. وفي الوقت الحالي فإنّ كلا من حركة المقاومة

الإسلامية (حماس) وحركة الجهاد الإسلامي الفلسطينيتين وحزب الله اللبناني تعد الأكثر بروزاً وتمثيلاً لتلك النوعية من الحركات. وعلى خلاف الحركات الدينية الجهادية العنيفة المحلية، فإن حركات التحرر الوطني المسلحة الإسلامية لا تشتبك في أي صراعات داخلية مسلحة مع خصومها السياسيين والفكريين في مجتمعاتها على الرغم من اختلافهم معهم في كثير من القضايا، وتقصر استخدام العنف المسلح ضد القوى الأجنبية التي تحتل بلادها وتسيطر على مقدراتها.

التقسيم الثلاثي لخريطة الحركات الإسلامية:

قريبا من الخريطة التي قدمها تقرير الأهرام يصنف سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل الحركات الإسلامية وفقا للتوجهات المختلفة حيال التيارات الإسلامية وقضية صعودها السياسي إلى ثلاث فئات هي:[30]

الفئة الأولى: هي التي تصنف الاتجاهات المختلفة على قاعدة مذهبية فتتحدث عن التيارات الإسلامية الشيعية وكذلك التيارات الإسلامية السنية، وذلك على اعتبار أن هذين الاتجاهين هما الأكثر انتشارا وفاعلية على خريطة التيارات السياسية حتى وقتنا المعاصر، من دون أن نهمل بعض الاتجاهات التي قد تكون لها بعض الدلالات والنشاط السياسي ولكنها تظل محدودة في هذا النظام من مثل الاتجاه الأباضي، والاتجهاه الزيدي الشيعي.

الفئة الثانية: تقوم على تصنيف هذه الإدراكات والتوجهات من خلال ارتباط الإدراكات الفعلية والتأويلية والتفسيرية بالعمل والنشاط السياسي وهو أمر يتعلق في هذا المقام بطبيعة النظر إلى السياسة عند كثير من التوجهات. سنرى توجها يستند في إدراكه لرؤية ترى في السياسة بأنها عمل بشري وضعي يأتي من سياق علماني ومن ثم بحكم ما يطلق عليه من سلفيته يقف مواقف تحريم بما يمكن تسميتهم "بالظاهرية الجدد" على ما يؤكد على ذلك الشيخ يوسف القرضاوي حينما يحاول هؤلاء جعل السياسي منطقة تكاد تدخل في سياقات المحرم ليس فقط لتبنى مقدماته الفكرية ولكن حتى حينما يتبنى تلك الأدوات والآليات السياسية في هذا المقام.

وإذا كان هذا الاتجاه قد انتهى إلى رفض السياسة فإن التوجه الثاني في سياق التعامل معه يعبر عن حياديته في المجال السياسي يبدو ذلك واضحا ضمن رؤى متعددة لتوجهات صوفية تعلن ومن كل

طريق أن لا اهتمام لها بالسياسة والسياسي وأن اهتمامها هو فقط بالجوانب الروحية والتربوية في هذا المقام، بينما يعبر اتجاه ثالث وبما يحمله من تفاوت يتعلق بالانخراط في الحياة السياسية فيؤكد على أهمية هذا الانخراط والتعامل مع الأدوات والآليات باعتبار أن ذلك واحد من أهم المجالات التي تبرز فيها الفاعليات المختلفة لمثل تلك التيارات: المجال السياسي لا يمكن بأي حال من الأحوال- ضمن هذا التوجه – إنكار أهمية ومساحة فاعليته وإسهام التوجهات الإسلامية فيه بكثير من المواقف التي تتعلق بالنشاط السياسي العام.

ضمن هذه الخريطة التي تتعلق بدائرة السياسي يبدو لنا اتجاه رابع يجعل من انخراطه في السياسة عملية أساسية يحاول فيها وصف رؤيته بأنه يواجه نظم الطغيان في الداخل وفي الخارج على تفاوت بين هذه التوجهات المختلفة في إعطاء الأولوية للداخلي أو الخارجي، وفي غالب أمرها فإن لهذه الجماعات خطابا سياسيا يحمل مفردات دينية ويتوسل وسائل عنيفة وآليات، ليس من ضمنها توسل تلك الآليات الاعتيادية في العمل السياسي والنشاط السياسي السلمي. ويأتي اتجاه خامس كاد أن يتوارى في الآونة الأخيرة، وهو اتجاه ينتسب إلى حزب التحرير يرى أن استئناف الحياة الإسلامية لا يكون إلا من مدخل إحياء الخلافة الإسلامية.

الفئة الثالثة: تتعين في توجهات عدة تجمع بين عالم المفاهيم من جهة وعالم القضايا التي تتعلق بالنشاط السياسي ولا نغادر الحقيقة إذا قلنا إنها تتعلق كذلك بعالم الأفكار وما تراه من ارتباط ذلك بأصول مرجعية، الأمر هنا يتعلق بتوجهات عدة داخل الظاهرة الإسلامية في علاقتها بالديمقراطية ما بين تبني وما بين رفض وما بين مواقف أخرى قد تقف موقفا انتقائيا او اصطفائيا، وبعض من هذه التوجهات قد يتخذ موقفا توفيقيا.

وفي إطار تشريح التيارات الإسلامية انطلاقا من التوجهات العامة لها، يرصد سيف الدين عبد الفتاح ثلاثة توجهات أساسية في هذا الشأن هي:[31]

- توجه الرفض والانعزال عن حركة العملية السياسية، وهو أقرب إلى عدم الاعتراف بشرعية السلطة، (السلطة الكافرة) أو تكفير المجتمع (الجاهلية)، وهو يُعنى بالبراءة ويجعل ذلك أحد بل وأهم مداخله للتعامل مع السلطة – وربما مع المجتمع خاصة السياسي (رفض السلطة) – عدم شرعية النظم السياسية – عدم الانخراط في الأنشطة السياسية مثل

المشاركة السياسية السلمية في الانتخابات بكل مستوياتها.

- توجّه الحركات السياسية والاجتماعية، التي لها رؤيتها في التعامل مع السلطة لا تصل إلى حد الرفض المطلق الذي يوقعها في سياق المواجهة العنيفة مع النظام السياسي أو القبول المطلق الذي ترفضه حقيقة مرجعيتها الإسلامية، ومن ثم فإنها تمارس العمل السياسي، والنقد والمعارضة السياسية والانخراط في أساليب المشاركة السياسية والعملية الحزبية والتحالفات السياسية.

- التوجهات الإسلامية التي لا تتخذ شكلاً تنظيمياً، وربما يتخذ ذلك أشكالاً تنظيمية مستقبلاً، أو أشكالاً أولية تتخذ شكل العمل الطوعي والثقافي والفكري مثل المفكرين والمثقفين ذوي الاتجاهات الإسلامية ولا شك أن هؤلاء يمثّلون حركة اجتهادية واسعة، ويبدون آراءهم حيال القضايا المعاصرة سواء كان ذلك في الندوات أم في البحوث والمؤلفات. وهذا التيار الذي يمثّل "الفكر المعلمي" أو الرؤى النظرية لا يعني أنها منبتة الصلة بالواقع السياسي، إلاّ أنها تعبر عن محاولة بيان موقف المرجعية الإسلامية من مفاهيم مثل (الديمقراطية – الحزبية-النيابة- المعارضة السياسية- المرأة -الأقليات... الخ).

- الكتلة الغالبة، التي تمثل السواد الأعظم، والتي تتعاطف وأصول هويتها المتمثّلة في الإسلام، وهي تعبِّر عن "كتلة" متنازعة، إذ تشكّل جسد المواطنة في الدول القومية، وتحرص السلطة السياسية على ترويضها لمصلحتها، بينما تحرص القوى السياسية الأخرى على استقطابها كواحد من أهداف حركتها السياسية.

ضمن منطق ثلاثية التقسيم يصنف محمد بن مختار الشنقيطي الحركات الإسلامية إلى ثلاثة أصناف هي:[32]

أولا: الحركات الإسلامية السياسية:

والمقصود بها هنا ذات الخلفية الإخوانية. وهذه حركات سلمية، تميل إلى العمل من داخل النظام السياسي الاجتماعي السائد. وتسعى إلى دفعه إلى التغيير بروح إصلاحية لا ثورية. ويمكن القول إن هذه الحركات اتخذت قراراً استراتيجياً منذ السبعينات يتفادى الصدام المباشر مع خصومها، واعتماد منهج التدرج والنضال المدني، بالتعاون مع القوى القومية والوطنية المعارضة. لذلك لا عجب أن أطبقت هذه الحركات على إدانة الهجمات يوم 11 سبتمبر / أيلول، لأن هذا الأسلوب من المنازلة لا ينسجم مع رؤيتها ومنهجها في العمل.

ثانيا: الحركات الإسلامية السلفية:

وهي تقليدياً ذات منحى تعليمي إرشادي، ولم تكن تهتم بالسياسة كثيراً ولا تحسن ألاعيبها.. لكن التطورات الاجتماعية والسياسية في الجزيرة العربية خلال العقد الأخير كشفت عن مخاض جديد في الحركات السلفية، جعلها أكثر تسيساً وأعمق بالحدث اليومي.

ثالثا: الحركات الجهادية الثورية:

وهي سلفية الفكر في الغالب الأعم، لكنها تختلف عن السلفيين من موقفهم من الحكام، وميلهم إلى الخضوع للأمر الواقع، وعزوفهم عن السياسة. كما تعتبر أن الحركات السياسية الإخوانية تغالي في التحوط والمحاذرة، مما حولها إلى جزء من الواقع، لا بديلاً عنه كما هو المفترض.

الدور السياسي للحركات الإسلامية:

تكشف تجارب الحركات الإسلامية عن حقيقة الإطار العام الذي تجري في ظله مشاركتها السياسية، وعلى الرغم من أن هذا الإطار ظل محكوما بأزمة متعددة الجوانب، فإن ذلك فرض على هذه الحركات التعامل معه بجملة من الاستجابات التي أفرزت جملة من التحديات، مثلت معادلة أساسية في إطار التحول الديمقراطي، الذي يعد من جهة أخرى ضابطا ومحددا لكل تجربة من التجارب محل الدراسة.

معادلة التحول السياسي للحركات الإسلامية:

ضمن مشهد التبشير الديمقراطي في العالم العربي والإسلامي، تصاعدت قوة الحركات الإسلامية سياسيا، لتصبح بالتالي أهم القوى المجتمعية التي تحتل المشهد السياسي، ولتخترق بذلك كل الحدود التي حاولت الأنظمة السياسية أن يجري في إطارها مسار التحول الديمقراطي المأمول، إلا أن ما يميز هذا المشهد هو بروز ظاهرة موازية لحالة الصعود المتنامي، تتمثل فيما يقابلها من هبوط وتراجع في المسار السياسي لهذه الحركات، وبالتالي فإنّ ما يمكن تأكيده في هذا المجال أن هذا المسار محكوم بمعادلة للتحول السياسي، تقوم على التوازن بين طرفيها، إذ ما تلبث هذه الحركات أن تشهد تحولا سياسيا صاعدا، إلا وكان في إثره تحول سياسي هابط، مما يدل على عدم ثبات المسار السياسي للحركات الإسلامية، في خضم المسار العام للتحول الديمقراطي.

ولكشف بعض معالم هذا التحول، يمكن أن نتوقف بالبحث عند الدلالات العامة لتحول المسار السياسي للحركات

الإسلامية بين الصعود والهبوط، ليتسنى لنا بعد ذلك تحديد السمات العامة لهذا التحول، ومن ثم ننتهي إلى إبراز التحديات التي يثيرها هذا التحول في مسار الحركات الإسلامية ودلالاته في عملية التحول الديمقراطي.

الدلالات العامة للتحول السياسي للحركات الإسلامية:

حسب الدكتور رفيق حبيب، فإن معالم هذه المعادلة تبدو واضحة منذ سبعينيات القرن العشرين، فمع بداية حقبة الإحياء الديني، شهدت الحركة الإسلامية تغيرا في دورها السياسي، والذي مر بمراحل مختلفة من الصعود والهبوط، ولم يكن مساره خطيا تصاعديا، وكلما تزايد حضور الحركة الإسلامية في المجال السياسي كلما أصبح أي هبوط في منحنى هذا التواجد أكثر بروزا[33].

وعلى الرغم من أن الأطروحات الأساسية التي تم عرضها خلال الفصل الثالث، تعكس وجود اتجاهات تغيير متعددة في إطار الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، فإنه من الممكن الحديث عن وجود قسمات مشتركة بين هذه الأطروحات، تحكم مسار التحول السياسي للحركات الإسلامية ككل تسمح لنا برصد معالم التحول في التجربة السياسية الإسلامية المعاصرة.

ولا شك أن غلبة تجربة الإخوان المسلمين، على مجمل الأطروحات الأخرى، قد ساهم بقسط وافر في إبراز الكثير من هذه القسمات، إلا أن ذلك لا يعني وجود ظاهرة عامة واحدة تحمل جميع خصائص واتجاهات التحولات لدى الحركات الإسلامية كافة، ويمكن الحديث- من خلالها- عن مسار واحد لتحولاتها وتغيراتها، بل هناك ظواهر فرعية تتأثر بالقسمات العامة، مما يؤثر في اكتساب كل منها خصائص قد لا تتطابق بالضرورة مع خصائص الأخرى[34].

وقد أفضت التجربة الإخوانية إلى اتخاذ السياسة نهجا إستراتيجيا، وتعمق ذلك باتخاذ الانتخابات- أيا كانت وفي أي موقع – سبيلا، وقد كان تأثر الحركات الإسلامية بهذا التوجه نحو السياسة بارزا، وهو الأمر الذي اكتسب زخما متزايدا، وقوة دفع في ظل عدد من الاعتبارات أهمها وأبرزها: أن هناك بعض النجاحات التي تحققت في بداية النزال السياسي أغرت بالمزيد منه والاندفاع فيه، بالإضافة إلى تسييس القيادات الوسيطة في الحركات الإسلامية، إلاّ أن الأخطر أن هذا التوجه تم

التنظير له لاحقا وإسباغه أو إلباسه اللبوس الشرعي من قبل مفكرين وكتاب إسلاميين دون إدراك كاف لخطورة تضخم أو تغول الشق السياسي الذي هو بحكم الطبيعة والتعريف يتسم بالتضخم الشديد الذي يعيد تعريف وتحديد الأوزان النسبية لمكونات المشروع الإسلامي[35].

وحسب فريد الأنصاري فإن عقدة الإشكال في هذا التحول لا تعود إلى كون العمل الإسلامي قد انخرط في العمل السياسي، وصار له وجود على الساحة الانتخابية، أو – في بعض الأحيان – حتى على المستوى الإداري للدولة، في هذا البلد أو ذاك. وإنما الاستشكال مبني على كونه يعتمد العمل السياسي هدفا وغاية، حتى صار رهانه – كل رهانه – على الحل السياسي[36]!

ويمكن رصد ملامح هذا التحول أو التضخم، من خلال التعرض إلى ظاهرة تفاعل الحركات الإسلامية مع المعطى السياسي، أو بمعنى أدق ظاهرة الدخول المتزايد من قبل الحركات الإسلامية في الأقطار المختلفة إلى ساحة العمل العام، حيث تجلى ذلك في أحد الصور الثلاث التالية: التحول إلى السياسة، والتحول في السياسة والتحول عن السياسة.

التحول إلى السياسة:

على الرغم من أنّ هذا التحول يعود في حقيقته إلى أزمنة تاريخية سابقة، تفاعلت فيها الحركات الإسلامية مع مختلف المسائل السياسية المطروحة، فإنّ هذا الأمر قد اكتسب قوة دفع نوعية وكمية، وتحول من مجرد تفاعلات فكرية أو نظرية إلى ممارسات عملية، ضمن رؤية سلمية تدرجية للممارسة السياسية، وكان من نتائج ذلك أن أصبح للحركات الإسلامية نواب في المجالس التشريعية، والمشاركة في الحكومات بحقائب وزارية، والانفراد في السلطة كاملة غير منقوصة في بعض التجارب[37].

ومن الملاحظات المهمة أن التحول إلى السياسة بشكل كبير، لم يتم في إطار تلك الحركات الإسلامية التي تتبنى العمل السياسي منهجا فحسب، و إنما امتد الأمر إلى تلك التي تعتمد من الصدام منطلقا، وقد تجلى ذلك من خلال المراجعات التي اعتمدتها بعض الجماعات الجهادية في أقطار مختلفة، الأمر الذي عكس بشكل من الأشكال، الدخول في مرحلة جديدة قوامها القبول بقواعد الممارسة السياسية القائمة والتفاعل معها.

وسواء تعلق الأمر بالتحول التدريجي كما في الحالة الأولى، أم بالتحول الدراماتيكي في الحالة الثانية، فإن مضمون هذا التحول يثير

بعض الملاحظات التي تتعلق بالمنهج، ومستقبل التحول في الحركات الإسلامية:[38]

الملاحظة الأولى: تختص بمداخل التغيير أو التحول في الحركات الإسلامية، إذ يطرح التحول الدراماتيكي أحد أنماط التحول في الحركات الإسلامية، وهو الاستجابة للأزمة والتفاعل معها، وهذه الاستجابة بالطبع لا تتم منعزلة أو منفصلة عن "الثابت" الذي تنطلق منه الحركة في رؤيتها الفكرية والعملية، ولكن هذا "الثابت"، ونتيجة للأزمة، تحدث له حركة مراجعة نتيجة بروز أصوات نقد تلقى استجابة أو نتيجة تطوير تتبناه قيادة قائمة أو نتيجة الأمرين معا.

الملاحظة الثانية: تتعلق بمتصل التغيير، فالمثال الأول يبرز المتصل أو الدائرة التي يأخذها عادة العمل الإسلامي، فالعمل الإسلامي يبدأ عادة بـ"الدعوة" في جموع الناس بغرض جمع الأنصار وحشد المؤيدين، ثم ينتقل إلى التمأسس التنظيمي، ثم يحدث تغيير في إدراك السياق الذي تتحرك فيه (تغير في توازن القوى أو العلاقات أو الأطراف أو فيهما جميعا)، وهذا التغير يتطلب استجابة أو تفاعلا مع معطيات الممارسة الواقعية. وهنا مسألة جديرة بالتأمل، وهي أن الممارسة الواقعية في الحركات الإسلامية عادة ما تسبق التنظير أو وضوح الرؤية الكلية، فالرؤية لا تسبق العمل، وهذا ما يجعل من العملية الواضحة – التي قد تصل إلى البراغماتية – السمة المميزة لتحولات الحركات الإسلامية.

التحول في السياسة:

أفضى الانخراط الواسع من قبل الحركات الإسلامية في العملية السياسية، إلى تحول نوعي هام، إنه التحول في الإدراك السياسي لهذه الحركات، فمع دخولها ساحة العمل السياسي نضجت الأطروحة السياسية الإسلامية من عدة جهات، أهمها:[39]

- من جهة النموذج السياسي الذي تهدف الحركة إلى إقراره في الحياة السياسية، ويرتبط بذلك تطور المواقف الفكرية التي بات يتبناها الطرف الإسلامي.
- من جهة ترتيب أولويات الخطاب
- من جهة شكل التنظيم المعبر عن الحركة السياسية، وعلاقته بالبناء التنظيمي السابق، والأوضاع المؤسسية الخادمة للعمل السياسي.
- من جهة تأثير العمل السياسي في أولويات العمل، ومهام الحركة ومجالاتها و وظائفها.
- من جهة بناء وتكوين النواة أو الفرد المنتمي لهذه الحركة، وتطور الوعي أو اختلافه داخل الجماعة الواحدة، نتيجة

الاحتكاك بالعمل العام عموما، والعمل السياسي بخاصة.

■ من جهة تأثير الاشتراك في بقية أجزاء العمل الأخرى (الأوزان النسبية لمكونات العمل)، وبخاصة في التنظيمات التي تتسم بشمولية الوظائف، والمهام التي تناط بالتنظيم لتنفيذ الفكرة الإسلامية وتطبيقها.

ولقد كان لهذا التحول النوعي في الإدراك السياسي آثار هامة على بنية الأطروحات الإسلامية، من جهة بنية هذه الأطروحات ومكانة الدعوي والسياسي فيها. ومن أهم نتائج تلك الممارسة، أن تم إعمال النسبي في المطلق في بعض جوانب العمل، أو الخلط بينهما في جوانب أخرى، وذلك وفقا لما يلي:[40]

1. **إعمال النسبي في المطلق:** مقتضى النسبي هنا هو السياسية، التي أضحت أساسا في الحكم على المطلق، الذي هنا هو الدين، فبعد أن كان الهدف "تديين السياسة"، أي إخضاعها للمبادئ الأساسية للإسلام وقيمه العليا، وتحقيق أو بناء أرضية شرعية دينية للممارسة السياسية، تم "تسييس الدين"، ليس بمعنى النظر إلى السياسة باعتبارها جزءا من التصور الديني الإسلامي، ولكن من جهة إعادة تفسير الدين ليتضخم فيه الشق السياسي أو الجزء السياسي، على بقية مكونات البناء الإسلامي.

وكان من نتائج هذا التحول، إعادة ترتيب الأولويات بين الدعوي والسياسي، حيث امتدت هذه الحقيقة "المطلقة" إلى تفكيك الواقع القائم وإعادة بنائه، فلا يرى الطرح السياسي الأزمة المجتمعية التي نعانيها، وإنما يريد القفز إلى السلطة، تلك العصا السحرية القادرة على حل كل معضلات ومشكلات الواقع، ومن ثم يتم اختزال المشروع الإسلامي – باعتباره مشروعا شاملا يستهدف إصلاح حال الأمة – إلى جانب سياسي يتمحور حول السلطة، وصولا إليها كما في الطرح المعتدل، أو وثوبا إليها كما في الطرح العنيف.

2. **الخلط بين المطلق والنسبي:** بالنظر إلى الطبيعة الدعوية الكامنة في الطرح السياسي الإسلامي، ونتيجة للانخراط الواسع في العمل السياسي، أغفلت الحركات الإسلامية مقتضيات وشروط كل من الطرح الدعوي والسياسي. إذ أن الانخراط في العمل السياسي يقتضي اتخاذ مواقف واضحة تجاه الأحداث الجارية أو القضايا السياسية والفكرية المطروحة، مع ضرورة تقديم صورة التغيير الذي تنشده وعرضه على الناس، حتى تأخذ موقفا من

هذا المشروع: تتبناه أو ترفضه، تدافع عنه أو تتخلى عنه.

وتؤدي حالة الانغماس أكثر في العمل السياسي، إلى إبراز هذا الخلط، الأمر الذي يؤدي إلى غموض في مدلول ما هو إسلامي، ذلك أن انتقال الحركة الإسلامية من الدعوة إلى الدولة ومن المرجعية إلى الواقع، ومن المبادئ العامة إلى التطبيق، أي التفاعل مع الأمور العملية مثل تنمية الاقتصاد، وصياغة خطة الرعاية الاجتماعية، وتبني سياسة لإدارة الحكومة... الخ، هذا كله يطرح مشكلا على جانب كبير من الأهمية، يتعلق جوهره بإعادة تعريف ما هو إسلامي: من هو؟ هل هو الذي ينحدر من أصول تاريخية إسلامية بقطع النظر عن تطبيقاته الواقعية؟!

وتبرز المشكلة مع التطبيقات السياسية الإسلامية، في كون جزء منها يمهد الطريق للعلمنة، نتيجة عوامل متعددة أبرزها أن الأدوات التي استخدمت في الممارسة السياسية [الدولة- الحزب..] كانت وما زالت أدوات تحمل في بنيتها التكوينية قدرا كبيرا من العلمنة، باعتبارها بنية وافدة أساسا. ولم يدرك الإسلاميون الذين تحركوا فيها وبها كنه هذه الأدوات وجوهرها، فابتلعتهم بدلا من أن يحولوها إلى وسيلة لخدمة الدعوة، بل تحولت هذه الأدوات- في بعض الأحيان – إلى هدف في حد ذاته.

ولتوضيح المسألة أكثر، يلاحظ فريد الأنصاري، أن العمل السياسي، والإصلاح الدستوري والقانوني ليس أصلا من أصول العمل الدعوي، وإنما هو فرع من فروعه. وليس مقدمة من مقدماته وإنما هو نتيجة من نتائجه، ولا هو عمل مفتاحي في المشروع الإسلامي الشامل، وإنما هو وسيلة تبعية من وسائله، فتكون بذلك الدعوة إلى الله هي الجوهر الحقيقي لوظيفة العمل الإسلامي، وهو المفهوم الذي يجب أن يحكم كل اختيار وكل مشاركة في السياسة، أو النقابة أو الثقافة، أو ما إلى ذلك. ولا مانع أن تشارك هذه الحركة أو تلك في العمل السياسي، ولكن دائما بصفتها دعوة، لا عملا سياسيا مجردا[41].

التحول عن السياسة:

لا يعني التحول عن السياسة ضمن طرحنا هذا إعلان حالة من المفاصلة معها، بقدر ما يعني أن الانغماس فيها من قبل الحركات الإسلامية، قد أدى إلى الوعي بوجود مساحات أخرى أرحب بجوار العمل السياسي، كالعمل الثقافي والاقتصادي والاجتماعي، الأمر الذي أدى إلى إعادة التفكير في موقع السياسة من المشروع

التغييري الإسلامي. وأمام هذا الوضع برز التساؤل عن الرؤية الضابطة للعمل السياسي في عمومه، حيث يلاحظ في هذا الشأن أن الحركات الإسلامية تفتقد إلى الرؤية الفكرية الحاكمة، الأمر الذي يؤدي إلى ظواهر معقدة ومتعددة داخل الجسد الإسلامي، أبرزها:[42]

- وجود ظواهر متجاورة داخل التنظيم الواحد من طبائع مختلفة (التجاور بين الدعوي والسياسي مثلا)... وهذا التجاور غير الواعي يؤدي إلى حدوث انقسامات وانشقاقات، وليس انتقالا إلى التعددية.

- غموض وضبابية الرؤية يؤديان في بعض الأحيان إلى تثبيت المتغير، وتغيير الثابت.

- عدم وضوح الرؤية الفكرية الحاكمة يؤدي إلى عدم تبلور التنظيمات والتيارات بشكل واضح (حرب الخليج الثانية مثال واضح لهذا الانقسام).

- ما يحكم التغيير أساسا هو الممارسة العملية والاستجابة للواقع التي تؤدي إلى تغير الآراء، وليس الرؤى، لذا فإن التغيير في الحركات الإسلامية عادة ما يأخذ شكل الموجات الصاعدة الهابطة، وليس المتصل الذي يحمل اتجاها ووجهة.

وتعكس إعادة طرح مسألة موقع السياسية من آفاق العمل الإسلامي الأخرى، الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، حالة الانسداد السياسي الذي وصلت إليه الحركات الإسلامية، ومدى فعاليتها في تحقيق أهدافها، حيث إنّ العمل السياسي باعتباره الرهان الإستراتجي الأساسي للحركات الإسلامية، لم يستطع أن يحقق الآمال والأهداف والشعارات التي رفعت[43].

وفي الجملة يمكن القول إنّ أساس التحول في المسار السياسي للحركات الإسلامية، سواء كان تحولا نحو السياسة أم في السياسة أم عن السياسة، صعودا أو هبوطا، ينبع من حقيقة إدراك الحركات الإسلامية، أنها باعتبارها حركة رسالية تحمل رسالة الإسلام، أكبر من أن تكون مجرد كيانات سياسية ذات وظيفة محددة، بل إن طبيعة المشروع الإسلامي له منظومته المتكاملة، لم تفلح التجربة السياسية الإسلامية المعاصرة في تجاوزها.

المخاوف المثارة من الصعود السياسي للحركات الإسلامية:

تطرح مسألة الصعود السياسي للحركات الإسلامية جملة من التحديات على مستوى التطور الديمقراطي في العالم العربي والإسلامي، ولعل أهمها تلك المخاوف التي تثار جراء هذا الصعود، الأمر الذي أفرز تحديا آخر يتعلق بمدى تعزيز هذا التحول والصعود منه

تحديدا لمبدإ التحول الديمقراطي، الذي تعد هذه الحركات أحد إفرازاته.

المخاوف التي يثيرها التحول السياسي للحركات الإسلامية:

تزداد المخاوف والتحفظات من المشاركة السياسية للحركات الإسلامية، خاصة أن المواقف المبدئية المتعلقة بمختلف الأطر الفكرية الضابطة لهذه المشاركة، تبقى غير مفصول فيها أو أنها لا تحمل مواقف نهائية من قبل هذه الحركات. ويمكن أن نشير هنا إلى حالة عدم الإجماع من مسألة الديمقراطية التي تتراوح بين القبول والرفض، وكما مر بنا فإن مسألة المشاركة السياسية ذاتها لا تحظى هي الأخرى بالإجماع الكافي وتبقى تتأرجح بين الحل والحرمة كما أشرنا إليه سلفا.

وعلى الرغم من تواضع المكاسب الديمقراطية في العالم العربي والإسلامي عموما، فإن جملة المخاوف المثارة تتعزز أكثر في ظل البحث عن قاطرة تقود التحول الديمقراطي وتعمل على ترسيخه واقعا، ويكون من جملة مقتضياته تأكيد مسألة المشاركة السياسية، وتحقيق مبدإ التداول على السلطة، الأمر الذي يطرح مسألة مدى تمثل الحركات الإسلامية لهذا الدور.

وفي إطار هذا الجدل القائم، تثار العديد من المخاوف المتوقعة، التي وظفت ضد الحركات الإسلامية، وكانت مبررا كافيا لتعطيل مسيرة التحول الديمقراطي في العديد من الدول، وذلك على الرغم من أنّ هذه الصورة يقابلها تأكيد علماء الفقه الإسلامي والمفكرين الإسلاميين، أن مبدأي تداول السلطة والمشاركة في الحكم - باعتبارهما يمثلان أساس الديمقراطية وجوهرها - معروفان في الشرع الإسلامي الذي يصون أيضا الحقوق والحريات الفردية والعامة التي يحرص عليها أي مجتمع حر وعادل، إلا أن التحفظات التي ترد على حظر قيام أحزاب إسلامية دستورية في كثير من الأنظمة السياسية تستمر في إطار ذلك، بل تتخذ كمبررات لتأييد ممارسات الحكومات المختلفة الرامية إلى الحد من أي نشاط سياسي يرفع لواء الإسلام[44].

وفي هذا الإطار ترد جملة من المخاوف، التي تشكل عامل توجس في أن يكون للحركات الإسلامية تعبير سياسي مشروع، ويمكن بوجه عام إيجازها فيما يلي:[45]

1. الادعاء بتطابق العقيدة الإسلامية مع البرنامج السياسي: ويشار في ذلك إلى محاولة احتكار التيار الإسلامي لتمثيل عقيدة بأسرها وليس مجرد فكر سياسي، وهو ما

يثير مخاوف من كون التيار الإسلامي غير قابل لأبسط قواعد التنافس الديمقراطي.

2. اللجوء إلى العنف كخيار دائم لدى التيار الإسلامي: حيث تثار المخاوف من لجوء التيار الإسلامي لهذا الخيار، كلما ضاقت به السبل، خاصة مع تصاعد أعمال العنف التي ارتكبت باسم الفصائل الإسلامية المختلفة.

3. التباين بين الفكر والممارسة: والتباين المقصود هنا بين الموقف الفكري لكبار الكتاب والمثقفين الذين ينتمون إلى التيار الإسلامي أو يتحدثون باسمه، وبين موقف القيادات المحلية، ومسلك بعض فصائل هذا التيار في مجال الحقوق والحريات الفردية.

4. موقف التيار الإسلامي من قضية الديمقراطية ومن الدولة المدنية المعاصرة: وأهم ما يشاع في هذا الجانب، أن التيار الإسلامي ليس ملتزما بالخيار الديمقراطي من منطلق مبدئي، وأنه يرفع شعارات التعدد الحزبي والانتخابات البرلمانية الحرة وتداول السلطة فقط كأسلوب للإثارة ولتأليب الجماهير على الحكومات، أو حتى للوصول إلى السلطة نفسها، فإذا ما تحقق له هذا الهدف النهائي، قام بفرض قيود على الحريات السياسية نفسها التي كان يطالب بها.

5. موقف التيار الإسلامي من قضية الشريعة الإسلامية: حيث يعتبر الموقف من الشريعة وعلاقتها بالقوانين الوضعية من أهم المخاوف المثارة في هذا الشأن، خاصة وأن هذا الجانب يتصدر - بشكل أو بآخر- لبرامج ومواقف التيار الإسلامي، بل إنه يمثل الركن الرئيس في هذه البرامج ومحور الحركة السياسية الإسلامية، الأمر الذي قد يؤدي إلى اعتماد قوانين مقيدة للحريات العامة والفردية بدعوى تطبيق الشريعة الإسلامية.

6. الارتباط السياسي بين فصائل التيار الإسلامي في أنحاء العالم: وفي ذلك إشارة إلى العلاقات الوطيدة التي تربط فصائل التيار الإسلامي بعضها ببعض في أنحاء العالم، وينعكس ذلك في مجموعتين من العلاقات: تتركز الأولى على ما يجمع التيار الإسلامي بالمعنى الفكري والثقافي عبر التنسيق والتكامل الفكري في القضايا الفكرية الكبرى، من خلال الندوات والمؤتمرات. أما الثانية فتتركز على المستوى التنظيمي، أو الحركي، والرامية إلى نقل الأفراد والموارد عبر الحدود لتحقيق أغراض عملية محدودة. وعند هذه النقطة تثار المخاوف باعتبارها مدخلا يمكن استغلاله من قبل قوى خارجية لشق الصف الوطني

ولاختراق المجتمع بالمعنى الأمني ولتحقيق أغراض تمليها قوى أجنبية.

وبشكل واضح تعبر بعض الدوائر عن بعض الالتباس في موقف الحركات الإسلامية، وتحيطها ببعض الشكوك، التي يغذيها السجل المحدود لهذه الحركات في الحياة الرسمية، وتوجزها في ست نقاط تشكل ما عبرت عنه بالمناطق الرمادية وهي: تطبيق الشريعة، العنف، التعددية السياسية، الحريات الفردية، الأقليات، حقوق المرأة. وتعبر هذه المناطق عن الخوف من المجهول لدى الغرب إزاء الحركات الإسلامية، وذلك على الرغم من الإقرار بأن هذه الريبة قد أحاطت تاريخيا بظهور كافة الأحزاب والحركات السياسية ذات المعتقدات وذات الجذور الدينية، التي انحصرت في التجارب التي خاضتها، مؤكدة عبرها على احترام العملية الديمقراطية[46].

ومع ذلك فإنه يمكن الاستدراك على جملة المخاوف المذكورة، بملاحظة أن المنطق الذي يحكمها لا يتعلق بالطبيعة الإسلامية لهذه الحركات، إذ يمكن أن تصل إلى السلطة حركات سياسية إسلامية أو غير إسلامية، قد تعمل على تعطيل المسيرة الديمقراطية، وقد دلت الشواهد التاريخية على وصول أحزاب شمولية إلى السلطة بوسائل ديمقراطية، فكان أول ما قامت به هو وأد الديمقراطية، ويشتهر في هذا الشأن في الواقع الأوربي أو الغربي بشكل عام نموذج وصول النازيين للسلطة في ألمانيا عبر آلية الانتخاب العام في 1933، وقضى النازيون على الديمقراطية قضاء مبرما، بعد ذلك. كما أن الأحزاب الشيوعية الأوربية شاركت في الانتخابات البرلمانية والرئاسية دون أن تتخلى عن معتقداتها الشمولية أو الهدف الاستراتجي الذي تستنكف عن إعلانه وهو تأسيس نظام اشتراكي يقوم على ديكتاتورية البروليتاريا[47].

وزيادة على ذلك فإن مخاض التجربة هو الكفيل وحده، بالحكم على مختلف التيارات ومدى صدقيتها، في تبني الأطروحات الديمقراطية واقعا في ممارساتها، ولعل ذلك هو واقع التجربة الأوربية مع الأحزاب الاشتراكية، فبينما كفرت اللينينية منها بالديمقراطية "البرجوازية"، أعلنت الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية إيمانها التام بالديمقراطية، وقامت بدور هائل في تطويرها وتنميتها، وهو نفس ما يلاحظ على الأحزاب اليمينية- وخاصة الأحزاب الديمقراطية المسيحية- التي تعايشت مع الديمقراطية في أوربا الغربية، رغم أنها ليست ديمقراطية[48].

ومهما يكن من شأن هذه الاستدراكات التي تحاول وضع المسألة في إطارها الطبيعي، فإنّ التوقف عند فحوى بعض المخاوف المتوقعة، من شأنه أن يسهم في وضع مسألة الصعود السياسي للحركات الإسلامية ضمن حيز التحول السياسي العام في العالم العربي والإسلامي، الذي لا يتخذ في الغالب مسارا واحدا، إذ من شأنه أن يتصاعد ويتراجع، أو قد يخبو إلى حد الأفول، ثم ينمو ويتوهج، تبعا للمؤثرات الداخلية والخارجية التي بيّناها فيما سبق.

وعلى ذلك فالقول بتطابق العقيدة مع البرنامج السياسي، لا يمكن أن يمثل حاجز أمام التحول الديمقراطي، بالنظر إلى جملة الشواهد المفصح عنها في الفقرات السابقة، إضافة إلى أنّ هذا التيار ليس كتلة مصمتة واحدة، وإنما هو عبارة عن مجموعة من الحركات السياسية، التي تبين التجربة السياسية بشأنها أنها يمكن أن تكون حركات متنافسة سياسيا، على الرغم من أنها ذات منطلق عقيدي واحد، شأنها في ذلك شأن باقي الأحزاب والحركات الموجودة في العالم العربي والإسلامي.

وفيما يخص التخوف من اللجوء إلى العنف، فإن ما يجب ملاحظته أن العنف ليس خاصا بهذه الحركات ولا هو متعلق بها فقط، إذ العنف مارسته كثير من الحركات الثورية والليبرالية والقومية، كمبرر للوصول إلى السلطة أو البقاء فيها، ثم إنه يجب أن لا توضع الحركات الإسلامية في تقدير هذه المسألة وتحديد الموقف منها، في سلة واحدة، إذ يمكن تفتيت هذا التيار إلى ثلاث مجموعات تبعا للإستراتيجية الإسلامية التي تتبناها كل مجموعة، تحتل مجموعة العنف منها وضعا هامشيا كما يلاحظ أمحند برقوق: المجموعة الأولى متكونة من الجمعيات الإسلامية غير السياسية التي تهدف إلى تغيير المجتمع تبعا لإستراتيجية تقوم على العمل التربوي والثقافي والدعوي، في حين تركز المجموعة الثانية على العمل المسلح وتعمل على التحول الفوري نحو الدولة الإسلامية عن طريق العنف الإجرامي السياسي والإرهاب، والتي رغم التغطية الإعلامية الكبيرة التي تأخذها إلا أنها تبقى على هامش التيار الإسلامي، أما المجموعة الثالثة فهي التي تتبنى إستراتيجية تدريجية للتغيير والتعبئة والمشاركة الانتخابية كوسيلة شرعية للوصول إلى السلطة[49].

وما يمكن قوله بشأن تباين الفكر مع الممارسة، فإن ذلك لا يقتصر على التيار الإسلامي وحده، بل إنه تعلق في ظروف

مختلفة وفي مناسبات سابقة، بغيره من التيارات السياسية والفكرية، فالفجوة القائمة بين القول والفعل مثلا من سمات كل التيارات السياسية، حيث يحفل التاريخ بحكومات تؤكد التزامها الاشتراكية فقط لتحقيق مكاسب للنخبة الحاكمة، أو ترفع شعار الحرب والتحرير والجهاد حتى الموت بينما مفاوضاتها مع العدو مستمرة[50].

أما بشأن المواقف المبدئية من قضية الديمقراطية وما يتعلق بها، فإن الحركات الإسلامية لا تشذ عن مختلف الحركات التي استوعبت الفكر الديمقراطي وآمنت به، بعد مخاض عسير، وفي هذا الشأن يلاحظ أن الحركات الإسلامية شهدت تغيرات كبيرة لحقت بمواقفها المبدئية فيما يخص هذه المسألة، حيث يمكن القول بأن التغيير الذي لحق بموقف بعض حركات الإسلام السياسي، وبصفة أخص الحركات الكبيرة وعلى رأسها حركة الإخوان المسلمين ارتبط بالتعلم. فغالبية هذه الحركات بدأت بدون خبرات سياسية، بل وبدون معرفة تذكر بالفكر والنظرية السياسية، ولا حتى بتاريخ العالم الإسلامي، وأنها كانت تتنفس مصدرا وحيدا للمعرفة وهو الفقه الإسلامي بمصادره الكلاسيكية والتي وضعت فيما بين القرنين الثالث والسابع الهجريين. ومع الوقت والتجربة والامتحانات الصعبة التي خاضتها هذه الحركات، بدأت الأجيال التالية من كوادر الحركة تطرح الأسئلة الكبيرة، وتنهل من مصادر المعرفة الأخرى بما فيها الفكر الغربي الحديث، كما بدأت بعض قياداتها تقدر الفكرة الديمقراطية بالارتباط بتثمين فكرة حكم القانون والنظام القضائي الحديث، وحقوق الإنسان، والانتخابات العامة، وغيرها من عناصر ومفردات النظرية الديمقراطية[51].

وكما يلاحظ راشد الغنوشي فإن هناك اتجاها لا تخطئه عين المراقب، داخل التيار الإسلامي يستقطب اليوم القطاع الأوسع منه، لا يني بحثا جاهدا عن فرص للعمل في أطر القانون ضمن مؤسسات المجتمع الرسمية كأحزاب وجمعيات ونقابات، تمارس أدوات العمل الديمقراطي من حوار وتفاوض وانتخابات، واحتكام لصناديق الاقتراع، واحترام حرية الرأي، والتداول على السلطة، كما يؤكد أن المناسبات التي توفرت فيها للتيار الإسلامي المشاركة في العمل السياسي مع تيارات أخرى برهن عن مستوى عال من احترام العملية الديمقراطية واعتدال في المطالب وحرص على التفاهم والتوفيق وعدم احتكار

الساحة وأبرز الأمثلة في العالم الإسلامي الإخوان المسلمون في الأردن[52].

وثمة أدلة تشير إلى احترام الحركات الإسلامية لقواعد المشاركة في العملية السياسية، حتى في ظل تلك النظم التي اعتمدت قواعد صارمة وغير منصفة، كما في مصر والجزائر، حيث اختارت الحركات الإسلامية الانصياع لتلك القواعد، ويعتبر الإسلاميون من اللاعبين السياسيين المنضبطين باستخدامهم كافة الصور السلمية للتأثير على مخرجات العملية السياسية الرسمية. إلا أن حداثة التجربة لا تقدم دليلا قاطعا على ديمقراطية هذه الحركات سياسيا[53].

وعن الموقف من الشريعة الإسلامية، والمخاوف التي يمكن أن تكون جراء تطبيقها، كسن قوانين حادة من الحريات العامة والفردية، فإنّ جل الدساتير العربية والإسلامية تنص على اعتماد الشريعة الإسلامية كأهم مصادر التشريع فيها، وهي مسألة مبدئية ترفع الحرج عن الحركات الإسلامية في تأسيس مرجعياتها الأساسية دستوريا، هذا فضلا عن المطالبة بتطبيقها. ولذلك فإن رفع شعار تطبيق الشريعة لا يعوق من قريب أو بعيد الممارسة الديمقراطية، فلأي حزب يريد التنافس على السلطة عبر صناديق الاقتراع أن يتقدم من الجماهير بما يريده والجماهير هي التي تحكم. كما أن المطالبة بالشريعة الإسلامية تعد حجر الزاوية في فكر أي حركة إسلامية تسعى إلى تقديم برنامجها الإصلاحي للمجتمع، وأن المطالبة بالتنازل عن ذلك هي نزع لشرعية هذه الحركات وفض لها[54].

أما التخوف من الامتداد الخارجي، فإن ذلك لا يقتصر على هذه الحركات، بل يمتد إلى معظم الحركات ذات الارتباط الإيديولوجي الواحد، وفي مقدمتها الحركات والأحزاب الاشتراكية، كما أن التحولات العلمية والتكنولوجية المعاصرة، أفضت إلى حالة من التطور لم يعد ممكنا في ظلها، قسر التفاعلات المختلفة، فضلا عن السياسية منها، داخل حدود الدول القومية. كما أنّ الأمر يمكن أن يحتاط له دستوريا، ضمن القواعد المنظمة للتداول الديمقراطي، بتحديد الحالات التي يمكن أن يمثل فيها هذا الامتداد تهديدا أمنيا لهذه الدولة أو تلك، فلا يُقصى أي طرف من الممارسة السياسية، بدعوى هذا الامتداد الخارجي.

التحديات التي يثيرها الصعود السياسي للحركات الإسلامية:

يثير بعض الباحثين إضافة إلى المخاوف السابقة جملة من القضايا التي يجري تناولها

من قبل كثير من الأوساط والتي قفزت إلى ساحة الجدل السياسي، في ظل الثورات العربية المعاصرة، وفي هذا الصدد يرصد خليل العناني جملة من هذه التحديات، والتي من أهمها:[55]

أولا- تحدي الانتقال من السرية إلى العلنية. فقد دأبت الحركات الإسلامية على العمل بعيدا عن القواعد المؤسسية التي تحكم عمل الأحزاب والقوى السياسية الأخرى، وهو ما وفر لها قدرا من السيولة والتغلغل في المجتمعات العربية. ويترتب على العمل السري سلسلة طويلة من القيم والمبادئ التي ينشأ عليها أفراد الحركة وأعضاؤها، مما يخلق ثقافة ومنظومة قيمية بعيدة عن الشفافية والوضوح. لذا، فإن أول تحد سوف يواجه هذه الحركات هو كيفية تغيير البنية العقلية والفكرية لأعضائها، ونقلها من الحيز السري بآلياته وتفاعلاته إلى الإطار العلني بمسئولياته والتزاماته.

ثانيا- تحدي الفصل ما بين النشاطين الديني والسياسي. فقد دأبت الحركات الإسلامية على الخلط بين الدعوي والسياسي، ولم توجد حدود فاصلة بين الدور الديني والاجتماعي لهذه الحركات ونشاطها السياسي. وهذا التحدي لا يمكن حله بمجرد التمييز بين المجالين الديني والسياسي عن بعضهما بعضا، وإنما من خلال عملية فصل كلي في الوعي والفكر الحركي بين منطق الجماعة الدينية ومنطق الحزب السياسي. ولا تشجع النماذج العربية (كما هي الحال في الأردن والمغرب واليمن) التي تجمع بين الأمرين على إمكانية تكرارها في مصر وتونس. فالمشكلة لم تكن يوما في العلاقة التنظيمية التي تحكم علاقة الحزب بالجماعة ومساحات الانفصال والتلاقي بينهما، وإنما في الفلسفة التي يستند إليه كلاهما. فالعضو الذي يقرر الانتماء لجماعة دينية ليس هو حتما من يقرر الانتماء إلى حزب سياسي وبالعكس. من هنا، تبدو محاولة جماعة الإخوان المسلمين في مصر لإنشاء حزب سياسي أشبه بإعادة استنساخ التجربة الأردنية، مما سوف يؤدي إلى مشاكل مستقبلية قد تعوق نشاط كلا الطرفين.

ثالثا- تحدي إدارة التوازنات والعلاقات الداخلية في الحركات الإسلامية. فمن المعروف عن هذه الحركات تماسكها الداخلي والتزامها التنظيمي والأيديولوجي. ولعل أحد أسباب ذلك هو شعور الحركة بكونها دوما مستهدفة من الأنظمة السلطوية، وهو ما كان سببا في تأجيل كثير من الاستحقاقات التي كانت مفروضة على هذه الحركات تحت وطأة

القمع الخارجي. أما الآن، وقد سقطت هذه الحجة، فإن ملفات داخلية كثيرة سوف تكون محل نقاش وجدل كبيرين داخل هذه الحركات، منها - على سبيل المثال - إمكانية الانتقال من ثقافة التلقين والطاعة إلى النقاش والاختلاف، والعلاقة بين الأجيال، والعلاقة بين المستويات التنظيمية المختلفة (مجالس الشوري والمكاتب التنفيذية وسلطات رئيس الحركة)، وما يتعلق بالانتخابات الداخلية، ومنظومة الحراك والترقي الداخلي.

رابعا- تحدي تطوير الخطاب الفكري والأيديولوجي للحركات الإسلامية. ففي مرحلة ما بعد الثورات، لن يكون مقبولا من هذه الحركات أن تظل متخندقة في أطروحاتها الدينية والفكرية دون الانفتاح على غيرها من التيارات والرؤى والأفكار الأكثر تقدمية واعتدالا، وإلا فستخسر حتما الكثير من قواعدها ومؤيديها. والأكثر من ذلك أن هذه الحركات سوف تكون مطالبة بأن تضبط خطابها وتفاعلاتها الداخلية مع الواقع الجديد الذي فرضته الثورات العربية، وإلا فإنها ستفقد الزخم الثوري وتسير خلف المجتمع وليس في مقدمته.

خامسا- تحدي الانقسامات والانشقاقات الداخلية. من المتوقع أن تتعرض بعض الحركات الإسلامية العربية إلى هزات داخلية عميقة، عطفا على الحالة الثورية التي تتطلب تجديدا للبنية التنظيمية والفكرية لهذه الحركات، كي تكون على مستوى التوقعات والطموحات التي حملتها الثورات العربية للشارع العربي. وقد بدأت بالفعل مؤشرات على هذه الانقسامات في بعض الحركات، وإن بشكل غير علني حتى الآن. فعلى سبيل المثال، هناك خلاف متزايد بين قادة حركة النهضة التونسية حول كيفية التعاطي مع المرحلة الجديدة. وهو انقسام يعكس عدم توافق الرؤية بين جناحي الداخل والخارج في الحركة. فالجناح الأول يبدو الأكثر انغلاقا وتحفظا على تقديم تنازلات، سواء في خطاب الحركة، أم في موقعها الحركي داخل النظام السياسي الجديد، في حين يبدو جناح الخارج أكثر مرونة واستيعابا للحظة الثورية، بحكم احتكاكه بالثقافة الغربية، وقبوله بالتعددية الفكرية والأيديولوجية. أما في مصر، فثمة مؤشرات على خروج وانسحاب بعض قيادات الجماعة وقواعدها، سواء باتجاه قوى سياسية وحزبية مدنية ناشئة، أم لإرساء تجربة إسلامية جديدة، بعيدا عن التجربة الإخوانية بكل إرثها وتعقيداتها، وهو ما قد يضر بالحركة "الأم" على المدى الطويل.

أثر التحول السياسي للحركات الإسلامية في تعزيز مبدإ التحول الديمقراطي:

على عكس التخوفات والتحديات السابقة التي ترى في الصعود السياسي للحركات الإسلامية، خطرا حادا من عملية التحول الديمقراطي في العالم العربي والإسلامي، فإن مسار التجربة لهذه الحركات يفصح عن إشارات واضحة من شأنها أن تعزز هذا التحول، فالأمر لا يتعلق بتحول ظرفي استدعته حالة الثورات العربية، بقدر ما يتعلق بمسار تطوري في مسيرة هذه الحركات، وذلك رغم أن ما يتعلق بهذا الشأن لا يتوقف على الحركات الإسلامية لوحدها، وإنما ينصب في إطار تكامل في الأدوار بين مختلف القوى المشكلة للمشهد السياسي.

وبهذا الصدد تبرز جملة من الافتراضات التي تحاول أن تتلمس هذه الإشارات في الصعود السياسي للحركات الإسلامية، حيث يرى في هذا الشأن محمد السيد سعيد أن هناك افتراضات كبرى حول هذه القضية، تتعلق الأولى بأن هناك تغيرا عميقا يلحق بمعنى السياسة على المستوى العالمي، ويجسد هذا التحول على المستوى العربي صعود الإسلام السياسي، ووفق هذا المنظور ستكون هذه الحركات هي المدخل العملي والواقعي لتحول كبير في طبيعة السياسة العربية. أما الثانية فترى أن حركات الإسلام السياسي لا تتبنى حلولا حقيقية للإشكاليات الهائلة التي تواجه المجتمعات العربية، وأنها بهذا المعنى محكوم عليها بالفشل. في حين تقول الثالثة بالتعلم والتأقلم على المدى التاريخي، فالحركات الإسلامية تبدأ ثقافية وربما دينية صرفة، وهي تتحول إلى فهم السياسة وتضطر آجلا أو عاجلا إلى التعلم بالممارسة في حقل السياسة، كما أن هذه الحركات تبدأ في العادة احتجاجية أو ثورية ولكنها تميل مع الوقت للأخذ بالاعتبارات الواقعية، مثلها في ذلك مثل الحركات الاحتجاجية أو الثورية[56].

ووفقا لمسار التجربة على مدى العشريات الأخيرة من القرن العشرين، خاصة منذ أواخر عقد الثمانينيات وبداية عقد التسعينيات، تشهد الحركات الإسلامية تحولات عميقة، تمثلت في حركة واسعة من المراجعات واعتماد مبدإ النقد الذاتي، انعكس أثره على الانخراط الواسع في العملية السياسية، ومن أبرز العوامل التي ساهمت في هذا التحول والتغير داخل الحركة الإسلامية يمكن الإشارة إلى العوامل التالية:[57]

1. الموقف الشجاع الذي اتخذه عدد من المفكرين البارزين المنتمين للحركات

الإسلامية الراهنة أو الذين ارتبطوا بها على نحو أو آخر دون أن يكونوا بالضرورة جزءا من أية منظمة إسلامية للدفاع عن الفكرة الديمقراطية، أمثال محمد أسد، ومحمد سليم العوا، وطارق البشري، وفهمي هويدي، حيث لم يعد من المحرج أن يقوم مفكرون سياسيون إسلاميون بالتصريح بأن الديمقراطية بتعبيراتها الغربية الحديثة هي الأقرب للمفهوم الإسلامي عن الشورى، وأنها النظام الأقرب للمفهوم الإسلامي الحق عن السياسة.

2. مساهمة عدد كبير من الممارسين للعمل الإسلامي في الغرب بقدر مهم من التأثير على المنظور السياسي لبعض الحركات الإسلامية الأم في العالم العربي، وقد نجم هذا التأثير عن طائفة متنوعة من العوامل، منها نمو الحركة الإسلامية بين جماعات المهاجرين المسلمين الكبيرة العدد في أوربا الغربية وأمريكا الشمالية، وتعاملها اليومي مع النظم الديمقراطية هناك. واهتمام بعض قياداتها بالفكر كمشروع بذاته.

3. نجاح تجربة العمل السياسي والمدني لقطاع واسع من الأجيال الجديدة للحركات الإسلامية، مما خفف من العداء للديمقراطية من جانب هذه الحركات، وصولا إلى إنتاج نظرية للعمل السياسي تقوم على الوصول إلى السلطة من خلال الانتخابات العامة جزئيا أو كليا.

4. وصول الحركة الإسلامية في تركيا إلى السلطة بوسائل الانتخابات العامة، مما سمح بتقدير الفكرة والممارسة الديمقراطية، وأكد إمكانية التعايش بين المفهوم الإسلامي للعالم من ناحية والنظام العلماني والدستور الديمقراطي من ناحية ثانية.

5. الخبرات المريرة لإستراتيجية العنف السياسي التي أخذت بها التيارات الجهادية على المستويين الوطني والعالمي، والتي أكدت أن إستراتيجية العنف والإرهاب هي في الحقيقة انتحار سياسي مؤكد وبدون أي عائد حقيقي، مما سمح بالتمسك بإستراتيجية النضال السلمي، التي تقوم على بناء روابط كثيرة مع الفكرة الديمقراطية.

وفي الجملة يمكن القول إن هذه العوامل قد دفعت الحركة الإسلامية إلى الاقتراب من الواقع، تفاعلا وتعايشا وتصديا وعطاء، وتنزيل ما عندها من أفكار ونظريات ومناهج ومشاريع وتلاقحها بصورة مباشرة مع الواقع الموضوعي بكل تعقيداته وتداخلاته وحساسياته وتناقضاته، مما دفع بالحركة الإسلامية إلى التحول من طور السرية إلى طور العلنية، ومن الانغلاق إلى الانفتاح، ومن العمل الذاتي الداخلي إلى الكسب الاجتماعي

العام، وما كان ذلك يحدث بعيدا عن العمليات الفكرية التي كانت تختمر مع الواقع لاستيعاب تطوراته ومعطياته، ولكي يكون متوازنا ومتكاملا مع الظروف الموضوعية الجديدة، فكانت المحاولات التجديدية في فكر الحركة الإسلامية، للنهوض بالعمل الإسلامي نحو آفاق حضارية، وتجاوز ما هو قلق ومشكل في العمل الإسلامي والفكر الإسلامي، وفي داخل الحركة الإسلامية المعاصرة اليوم تفكير جديد ومنهجية جديدة هي أقرب إلى النسبية من الإطلاقية، وإلى الواقعية من المثالية، وإلى الوسطية من التطرف، وإلى البناء من الهدم، وإلى التفصيل من الإجمال[58].

ونتيجة لهذا التوافق بين الواقعية والمحاولات التجديدية، استهلت الحركة الإسلامية مرحلة جديدة من نشاطاتها السياسية، بل يمكن القول إنها مرحلة جديدة من مراحل التحول الديمقراطي في العالم العربي والإسلامي، وذلك بالنظر للحركية السياسية النشيطة، التي أنتجتها على مستوى الحراك الاجتماعي بصفة عامة والسياسي منه على وجه الخصوص. وحسب جون إسبوزيتو فقد فرضت الحركات الإسلامية تغيرات حكومية وخاضت الانتخابات بنجاح، حيث سمح لها بذلك، وأصبح الحكام من المغرب إلى ماليزيا أكثر حساسية من الناحية الإسلامية وسعوا إلى التوافق مع الدين، كما عمل المرشحون الإسلاميون والمنظمات الإسلامية، عندما لم يكونوا يتعرضون للقمع الحكومي، في إطار النظام السياسي، فشاركوا في الانتخابات في كل من تونس والجزائر وتركيا والأردن والسودان ومصر والكويت وباكستان. وفي دول مثل الجزائر وتونس ومصر والأردن وباكستان، شكلت المنظمات الإسلامية بعض أفضل وأبرز قوى المعارضة المنظمة، وغالبا ما كانت مستعدة لتشكيل التحالفات أو التعاون مع الأحزاب السياسية والنقابات المهنية والجمعيات التطوعية في سبيل تحقيق الإصلاحات السياسية والاجتماعية-الاقتصادية المشتركة[59].

وفي إطار هذا النشاط المتصاعد، تلعب الحركات الإسلامية منذ ثمانينيات القرن العشرين، دورا هاما في دفع عجلة التحول الديمقراطي المأمول، من خلال عملية الضغط على الحكومات للقيام بالإصلاح السياسي، بما في ذلك إنشاء نظام متعدد الأحزاب وإجراء انتخابات نيابية، وقد ازدادت قوة الدفع نحو الديمقراطية في الحيز الإسلامي، من خلال تبني أطروحات ترتكز على أسلمة الديمقراطية، تستند إلى تفسيرات حديثة

للمقولات الإسلامية التقليدية المتعلقة بالشورى، أو الإجماع، أو الاجتهاد، في سبيل تأييد الأفكار الديمقراطية البرلمانية والانتخابات التمثيلية[60].

وبصورة مجملة يمكن القول إن أثر الحركات الإسلامية في دفع التحول الديمقراطي قد تجلى من خلال تلك التغيرات الجوهرية في طبيعة الحركة الإسلامية، حيث إن المتابع يلحظ الفارق الهائل في مظاهرها وخطابها وشكل حضورها السياسي وعلاقتها بالقوى الأخرى، منذ نهاية السبعينيات إلى بداية الألفية الجديدة، حيث قطعت الحركة الإسلامية شوطا هائلا على طريق التحديث والقبول بالفكرة الديمقراطية[61]، وهو ما من شأنه أن يتعزز في مرحلة ما بعد الثورات العربية، خاصة وأن هذه الحركات تدرك أنها محط عملية اختبار لقيادة مسار التحول الديمقراطي بعد أن أخفقت في ذلك مختلف التيارات الأخرى القومية والليبرالية والاشتراكية.

وفي ضوء هذه التطورات أصبح من المؤكد أن الصعود السياسي للحركات الإسلامية، يمثل تطورا نحو المزيد من الديمقراطية في العالم العربي والإسلامي، ضمن مشهد ثوري تمتد محاوره إلى ثلاثة جوانب، هي:[62]

إنهاء الجمود السياسي: إذ ارتبط هذا الجمود إلى حد بعيد باحتكار نخب الحكم البيروقراطية الأمنية للسلطة السياسية، لفترة طويلة للغاية بما أدى إلى استلاب عام للمجتمعات العربية وخروجها من المجال السياسي أو حتى الفضاء العام. فالواقع أن هذه النخب قد قامت بكل شيء ممكن لإفشال نموذج التعددية المقيدة والمشاركة الشعبية، ومنع الانتقال إلى الديمقراطية. وبات من الواضح أن السلطة تنتج السلطة بطريقة وراثية بعيدة عن الشعب وقواه المختلفة، وعبر آليات التدخل الكثيف في الانتخابات العامة، والتلاعب بالإرادة الشعبية، ولذلك ففي الحالات القليلة التي سمح فيها للناخبين بالتعبير الحر عن آرائهم وتفضيلاتهم ذهب جانب كبير من هذه التفضيلات إلى الحركات المعتدلة للإسلام السياسي، إما كنوع من التصويت الاحتجاجي أو كتعبير عن الإسناد الإيجابي مقابل الأدوار الاجتماعية التي تقوم بها هذه الحركات. وفي عدد لا بأس به من الأقطار العربية، تشرف مرحلة الركود الطويلة على الانتهاء.

إعادة هيكلة الساحة السياسة: ففي أغلب الأقطار بدأت الساحة السياسية تتشكل من جديد بطريقة أقرب إلى ما يسمى بالقطبية الثنائية: حيث يبرز قطبان كبيران يسيطران

على الساحة السياسية بطرق مختلفة، فالنخب البيروقراطية الأمنية تحكم عن طريق حزب كبير يجمع فئات واسعة ذات مصلحة في استمرار التحكم في المجال السياسي من أعلى. أما الحركات الإسلامية فهي بكل تأكيد تستمد نفوذها من التأييد الجماهيري. ومع ذلك فقد وقعت تغيرات مهمة في التعبئة وبناء التحالفات، على الجانبين. فنخبة الحكم البيروقراطية والأمنية تعزز مواقعها في السلطة عن طريق ضم قطاع كبير من نخبة المال والأعمال وقطاع أكبر من التكنوقراط وخاصة من الفروع الجديدة وبصفة أخص المعلوماتية، إلى قاعدتها التقليدية المتمثلة في النخب الريفية والتقليدية، وفي المقابل تمتلك التيارات الاعتدالية من الحركة الإسلامية الثقل الأكبر بين الفئات الوسطى الحديثة، والقطاعات الفقيرة من السكان في الحضر، مدعومة بقطاع متفاوت الحجم من رجال الأعمال الصغار والمتوسطين، وأحيانا الكبار، ولكنها تتوسع أيضا في تنمية نفوذها وسط الفئات الوسطى والفقيرة الريفية. وتحقق إنجازات مهمة على طريق تحييد المثقفين أو حتى التحالف معهم، وهو ما يفسر الاهتمام المتزايد بالخطاب الديمقراطي والمدني من جانب القيادات الجديدة لهذه الحركات.

إمكانية إنتاج ديمقراطية إسلامية: فإذا ما وصلت منظمة أو حركة إسلامية سياسية أو أكثر للحكم في بلد عربي أو أكثر، وساعدت الظروف على امتداد هذا الحكم بدون انقطاعات أو انقلابات من جانب هذه الحركة أو خصومها فقد يتطور لأول مرة مفهوم أو نموذج للديمقراطية في سياق إسلامي، وقد يعني ذلك قدرا أقل أو أكثر من المشاركة الشعبية، ومن المؤشرات والمكونات الأخرى للممارسة الديمقراطية، ولكنه سيكون في كل الأحوال أحد أبرز التطورات في الثقافة السياسية للعرب والمسلمين، وربما أكثرها ثورية على الإطلاق. إذ يترتب على بروز هذا النموذج إنهاء الخصومة المفتعلة بين الخطاب الإسلامي والديمقراطية وحل ما يبدو من تناقض بين التعلق بدور محوري للدين في الفضاء العام واحترم الحريات العامة أو بين بناء مرجعية دينية واحترام حقيقة الأمة في الواقع السياسي بما في ذلك الاحترام الضروري للأقليات الدينية وحقوقها السياسية والمدنية... الخ.

الخاتمة:

ليس الصعود السياسي لحركات الإسلام السياسي طارئ في المشهد السياسي لثورات العالم العربي، بل أن الدراسة تدل أن

ثمة تحولا واضحا في اتجاه المسألة السياسية لدى هذه الحركات، وإن كان ذلك في إطار سجال متلاحق الحلقات ومتبادل الأدوار بين الصعود والنزول في المشهد السياسي، ومع ذلك فإن الرهان الحقيقي لبيئة الثورات العربية، لا يتعلق بمن سيؤول له الحكم وتسيد المشهد السياسي بقدر ما يتعلق بمن يقع على عاتقه قيادة قاطرة التحول الديمقراطي بغض النظر عن اللون الإيديولوجي لهذا الطرف أو ذاك.

والحركات الإسلامية من هذه الوجهة مؤهلة أكثر من غيرها لتمثل هذا الدور، بالنظر إلى جملة المؤشرات الكثيرة التي أفصحت عنها الدراسة، بيد أن التوفيق في إنجاز هذا التحول التاريخي، الذي أخفقت في استحداثه كافة القوى السياسية الليبرالية والاشتراكية والقومية، يرتبط إلى حد بعيد في الاستجابة للتحديات المفروضة عليها، والتي يأتي على رأسها إنجاز هذا الوعد التاريخي.

قائمة المراجع:

1. جورج جقمان، "الديمقراطية في نهاية القرن العشرين:نحو خارطة فكرية"، في وآخرون، **حول الخيار الديمقراطي:دراسات نقدية**. ط2، بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

2. ريتشارد هرير دكيمجيان، **الأصولية في العالم العربي** (ترجمة عبد الوارث سعيد)، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. ط1992.

3. يحي عبد المبدي، "مفهوم الإرهاب بين الأصل والتطبيق"

http //www.Islamonline.net/ arabic/ mafhahi meem

تصفح يوم 2002/2/17.

4. عماد الدين شاهين، «التطرف والاعتدال لدى الحركات الإسلامية: الأسباب والدوافع والانعكاسات"، في مركز الإمارات للدراسات والبحوث لإستراتيجية، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي** . الإمارات: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2002، ط1.

5. محمد جميل منصور، "الحركة الإسلامية والديمقراطية بين القبول العملي والتردد النظري، [www.fiqhsyasi.com/qabul.htm]، تصفح يوم 2003/10/5.

6. شحاتة صيام، **العنف والخطاب الديني في مصر**. القاهرة: سينا للنشر، 1994، ط2.

7. الأنصاري فريد، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي**. المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2004.

8. محمد فتحي عثمان، **التجربة السياسية للحركة الإسلامية المعاصرة**. الجزائر: دار المستقبل، ط1، ص21.

9. سلمان الرياشي و آخرون، **الأزمة الجزائرية: الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999،

10. راشد الغنوشي، **الحركة الإسلامية ومسألة التغيير**. الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، ط1، 2001.

11. يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**. القاهرة: دار الرسالة، ط 13، 1992.

12. حيدر إبراهيم علي، **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1993.

13. حامد عبد الماجد قويسي، **الأنظمة العربية والحركة الإسلامية**. القاهرة: مركز الإعلام العربي، 1995، ط1.

14. حمدي عبد العزيز، "الاتجاهات الغربية نحو الحركة الإسلامية". **البصيرة**. الجزائر: العدد 08، سبتمبر 2004.

15. مركز الإمارات للدراسات والبحوث، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**. الإمارات العربية المتحدة: مركز الإمارات للدراسات والبحوث، 2002، ط1.

16. فايز سارة، **الحركة الإسلامية في المغرب العربي**. بيروت: مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، ط1، 1995.

17. مايكل كولتردن، "أين تقف الحركات الإسلامية اليوم"، في احمد يوسف، **مستقبل الإسلام السياسي: وجهات نظر أمريكية**. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2001.

18. فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب: قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا** (ترجمة لورين زكري). القاهرة: دار العالم الثالث، ط1، 1992.

19. عزمي بشارة، "مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التدين"، في برهان غليون وآخرون، **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2001،

20. هشام جعفر واحمد عبد الله، "حول التحول في حركة الإسلام في الشرق الأوسط"، في حسن الترابي وآخرون، **الإسلاميون والمسالة السياسية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2003.

21. سيف الدين عبد الفتاح، "كيفية صعود التيارات الاسلامية في البلدان العربية رؤية تاصيلية من انقلاب العسكر الى حصار المعسكر". ورقة مقدمة الى اشغال الدورة الثالثة للمجلس السياسي لحركة مجتمع السلم بالجزائر. الجزائر: 2007/08/27.

22. محمد بن مختار الشنقيطي، " الحركات الاسلامية وهجمات 11سبتمبر: خلافات وخلفيات"، [www.aljazeera.net/cases_analysis]، تصفح يوم 11/11 /2001.

23. رفيق حبيب، "معادلة صعود وهبوط الحركات الإسلامية"، www.Islamonline.com، نصفح يوم 09- 07- 2009.

24. زياد أحمد بهاء الدين، "مخاوف وتحفظات من مشاركة التيار الإسلامي في التنافس الديمقراطي"، في أمهند برقوق وآخرون، الحركات **الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة**. الكويت: دار قرطاس للنشر، ط 1، 2000.

25. عمر حمزاوي، ومارينا أوتاوي وناثان براون، "التساؤلات التي ينبغي على الحركات الإسلامية الإجابة عنها: جماعة الإخوان المسلمين كنموذج"، في **دليل السياسات**. واشنطن: مؤسسة كارنيجي للشرق الأوسط، عدد شباط/فبراير 2007.

26. عزام التميمي، "مخاوف وتحفظات من مشاركة التيار الإسلامي في التنافس الديمقراطي"، (تعقيب1)، في أمهند برقوق وآخرون، .

27. فيبي مار و وليام لويس (محررين) (ترجمة عبد الله جمعة الحاج)، **امتطاء النمر: تحدي الشرق الأوسط بعد الحرب الباردة**. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط 1، 1996، .

28. الشوبكي وآخرون، **إسلاميون وديمقراطيون: إشكاليات بناء تيار إسلامي ديمقراطي**. القاهرة: مطبوعات مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، 2006.

29. **مركز** الاهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، مرجع سابق.

30. جون اسبوزيتو، "الإسلام السياسي والسياسة الخارجية الأمريكية" في نفس المرجع السابق.

31. محمد السيد سعيد، مرجع سابق.

32. خليل عناني، "التيارات الإسلامية في عصر الثورات العربية" مجلة السياسة الدولية. القاهرة.

33. راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية. مرجع سابق،

34. أمحند برقوق، "مخاوف وتحفظات من مشاركة التيار الإسلامي في التنافس الديمقراطي"، في أمحند برقوق وآخرون، مرجع سابق،

35. تقرير مركز دراسات الوحدة العربية حول التحول في الأمة العربية خلال العام 2011.

36. زكي أحمد، "تحولات ومتغيرات الحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي في العقد الأخير"، في مجدي حماد وآخرون.

الهوامش:

---

(1) جورج جقمان، "الديمقراطية في نهاية القرن العشرين:نحو خارطة فكرية"، في وآخرون، **حول الخيار الديمقراطي:دراسات نقدية**. ط2، بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص16.

(2) ريتشارد هرير دكيمجيان، **الأصولية في العالم العربي** (ترجمة عبد الوارث سعيد)، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. ط1992، 3، ص 20.

(3) يحي عبد المبدي، "مفهوم الإرهاب بين الأصل والتطبيق"

] http //www.Islamonline.net/Arabic / mafhahimeem.

تصفح يوم 2002/2/17.

(4) عماد الدين شاهين، «التطرف والاعتدال لدى الحركات الإسلامية: الأسباب والدوافع والانعكاسات"، في مركز الإمارات للدراسات والبحوث لإستراتيجية، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**. الإمارات: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2002، ط1، ص91.

(5) محمد جميل منصور، "الحركة الإسلامية والديمقراطية بين القبول العملي والتردد النظري، [www.fiqhsyasi.com/qabul.htm]، تصفح يوم 2003/10/5،

(6) شحاتة صيام، **العنف والخطاب الديني في مصر**. القاهرة: سينا للنشر، 1994، ط2، ص18- 20.

(7) الأنصاري، **مرجع سابق**، ص24.

(8) **نفس المرجع السابق**، ص63.

(9) محمد فتحي عثمان، **التجربة السياسية للحركة الإسلامية المعاصرة**. الجزائر: دار المستقبل، ط1، ص21.

(10) سلمان الرياشي و آخرون، **الأزمة الجزائرية: الخلفيات السياسية والاجتماعية**

والاقتصادية والثقافية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999، ص127.

(11) راشد الغنوشي، **الحركة الإسلامية ومسألة التغيير**. الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، ط1، 2001، ص13.

(12) **نفس المرجع السابق**، ص21.

(13) يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**. القاهرة: دار الرسالة، ط 13، 1992، ص 13.

(14) حيدر إبراهيم علي، **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1993، ص49- 50.

(15) حامد عبد الماجد قويسي، **الأنظمة العربية والحركة الإسلامية**. القاهرة: مركز الإعلام العربي، 1995، ط1، ص51.

(16) حمدي عبد العزيز، "الاتجاهات الغربية نحو الحركة الإسلامية". **البصيرة**. الجزائر: العدد 08، سبتمبر 2004، ص67- 68.

(17) مركز الإمارات للدراسات والبحوث، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**. الإمارات العربية المتحدة: مركز الإمارات للدراسات والبحوث، 2002، ط1، ص13- 14.

(18) الرياشي وآخرون، **مرجع سابق، ص**128.

(19) فايز سارة، **الحركة الإسلامية في المغرب العربي**. بيروت: مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، ط1، 1995، ص21.

(20) مايكل كولتردن، "أين تقف الحركات الإسلامية اليوم"، في احمد يوسف، **مستقبل الإسلام السياسي: وجهات نظر أمريكية**. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2001، ص53.

(21) جون اسبوزيتو، "الإسلام السياسي والسياسة الخارجية الأمريكية" في **نفس المرجع السابق**، ص 133.

(22) فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب: قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا** (ترجمة لورين زكري). القاهرة: دار العالم الثالث، ط1، 1992، ص27.

(23) **نفس المرجع السابق**، ص70.

(24) عزمي بشارة، "مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التدين"، في برهان غليون وآخرون، **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2001، ص90.

(25) هشام جعفر واحمد عبد الله، "حول التحول في حركة الإسلام في الشرق الأوسط"، في حسن الترابي وآخرون، **الإسلاميون والمسالة السياسية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2003، ص236.

(26) مركز الاهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، **مرجع سابق**، ص18.

(27) **نفس المرجع السابق**، ص19- 22.

(28) **نفس المرجع السابق**، ص 23.

(29) **نفس المرجع السابق**، ص 24.

(30) سيف الدين عبد الفتاح، "كيفية صعود التيارات الاسلامية في البلدان العربية رؤية تاصيلية من انقلاب العسكر الى حصار المعسكر". ورقة مقدمة الى اشغال الدورة الثالثة للمجلس السياسي لحركة مجتمع السلم بالجزائر. الجزائر: 2007/08/27. ص9- 10.

(31) **نفس المرجع السابق**، ص11.

(32) محمد بن مختار الشنقيطي، "الحركات الاسلامية وهجمات 11سبتمبر: خلافات وخلفيات"، [www.aljazeera.net/cases_analysis]، تصفح يوم 11/11/ 2001.

(33) رفيق حبيب، "معادلة صعود وهبوط الحركات الإسلامية"، www.Islamonline.com، نصفح يوم 09- 07- 2009.

(34) هشام جعفر وأحمد عبد الله، "حول التحول في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط"، مرجع سابق، ص237.

(35) هشام جعفر، "الإسلاميون وتحديات بناء مشروع ديمقراطي"، **مرجع سابق**، ص 78.

(36) فريد الأنصاري، البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي. مرجع سابق، ص 176.

(37) هشام جعفر وأحمد عبد الله، مرجع سابق، ص240.

(38) نفس المرجع السابق، ص 240- 241.

(39) نفس المرجع السابق، ص 241- 242.

(40) نفس المرجع السابق، ص 242- 245.

(41) فريد الأنصاري، البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي. مرجع سابق، ص 262-263.

(42) هشام جعفر وأحمد عبد الله، مرجع سابق، ص 246.

(43) نفس المرجع السابق، ص 248.

(44) زياد أحمد بهاء الدين، "مخاوف وتحفظات من مشاركة التيار الإسلامي في التنافس الديمقراطي"، في أمهند برقوق وآخرون، الحركات **الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة**. الكويت: دار قرطاس للنشر، ط 1، 2000، ص 153.

(45) **نفس المرجع السابق**، ص 159- 174.

(46) عمر حمزاوي، ومارينا أوتاوي وناثان براون، "التساؤلات التي ينبغي على الحركات الإسلامية الإجابة عنها: جماعة الإخوان المسلمين كنموذج"، في **دليل السياسات**. واشنطن: مؤسسة كارنيجي للشرق الأوسط، عدد شباط/فبراير 2007، ص 3- 4.

(47) محمد السيد سعيد، **مرجع سابق**، ص 75.

(48) **نفس المرجع السابق**، ص 76.

(49) أمحند برقوق، "مخاوف وتحفظات من مشاركة التيار الإسلامي في التنافس

الديمقراطي"، في أمحند برقوق وآخرون، **مرجع سابق**، ص 187.

(50) زياد أحمد بهاء الدين، **نفس المرجع السابق**، ص 174.

(51) محمد السيد سعيد، **مرجع سابق**، ص 77.

(52) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. مرجع سابق، ص 264.

(53) حمزاوي، **مرجع سابق**، ص 3.

(54) عزام التميمي، "مخاوف وتحفظات من مشاركة التيار الإسلامي في التنافس الديمقراطي"، (تعقيب1)، في أمهند برقوق وآخرون، **مرجع سابق**، ص 183.

(55) خليل عناني، "التيارات الإسلامية في عصر الثورات العربية" **مجلة السياسة الدولية**. القاهرة.

(56) محمد السيد سعيد، **مرجع سابق**، ص 71.

(57) **نفس المرجع السابق**، ص 84 – 87.

(58) زكي أحمد، "تحولات ومتغيرات الحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي في العقد الأخير"، في مجدي حماد وآخرون، **مرجع سابق**، ص 227، 228.

(59) جون إسبوزيتو، "الحركات الإسلامية وتحقيق الديمقراطية، وسياسة الولايات المتحدة الخارجية"، في فيبي مار و وليام لويس (محررين) (ترجمة عبد الله جمعة الحاج)، **امتطاء النمر: تحدي الشرق الأوسط بعد الحرب الباردة**. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط 1، 1996، ص 237.

(60) **نفس المرجع السابق**، ص 242- 247.

(61) محمد السيد سعيد، **مرجع سابق**، ص 84.

(62) **نفس المرجع السابق**، ص 87- 89.