التعددية السياسية من منظور الحركات الإسلامية العربية الحديثة

الدكتور/ على محافظة

قسم التاريخ ـ الجامعة الأردنية

عمان ـ الأردن

obeikandl.com

obeikandl.com

تقوم العقيدة الإسلامية في نظرتها إلى الكون والحياة والإنسان على مبدأ «الوحدة من خلال التعدد والتنوع»، وعلى أن الإنسان خليفة الله على الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1]. وتؤكد هذه العقيدة التعدد والتنوع بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[2]، مثلما تدعو الناس إلى التعاون على البر والتقوى ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[3].

وأكد القرآن الكريم الحق في الاختلاف للجميع، وعد اختلاف الناس على العقائد والمواقف والآراء من سنن الله في الأرض: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[4]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[5] و ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[6] و ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[7]. في هذه الآيات اعتراف صريح بالآخر واقرار بالحق في الاختلاف.

واستقر مبدأ التنوع والتعدد في وجدان المجتمع الإسلامي، وقد أرسى رسول ﷺ قواعد العلاقات بين المسلمين واليهود في المدينة المنورة في «الصحيفة»، واعترف باليهودية والمسيحية، وكفل لمعتنقيها حقوقهم وواجباتهم. وظهر التعدد في الملل المعترف بها في العصرين الأموي والعباسي: أهل الكتاب (اليهود والنصارى) والصائبة والمجوس، مثلما ظهر التعدد في المذاهب والفرق الدينية والسياسية بين المسلمين أنفسهم: السنة والشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة.

وضمت الدولة العربية الإسلامية شعوبًا عديدة كالعرب والبربر (الأمازيغ) والأتراك والفرس والأكراد والهنود الصقالبة (السلاف). وإذا كان التاريخ السياسي العربي قد شهد قيام دولة الغلبة منذ استيلاء الأمويين على الخلافة، وشيوع القهر والسطو والاستغلال في هذه الدولة فقد اتجه الناس بولائهم نحو الأمة الإسلامية أو

نحو أشخاص أو مجموعات معينة، ونشأ فى أذهان العرب المسلمين تعارض بين المفهوم المثالى لدولة الخلافة ومفهوم السلطة الحاكمة. وافترض الفقهاء والمؤرخون والفلاسفة العرب المسلمون وجود دولة جائرة ودولة عادلة. غير أن الحكم الصحيح فى نظرهم هو الخلافة، وكل حكم غير الخلافة جائر، لأنه يهمل مقاصد الشريعة[١٨].

ومنذ دخول البلاد العربية، باستثناء سلطنة مراكش، فى حظيرة الدولة العثمانية فى القرن السادس عشر الميلادى، اعترفت هذه الدولة بالتعددية الدينية من خلال نظام الملل، وبالأمم والشعوب التى خضعت لها، وعاش العرب طوال قرون ثلاثة راضين بها باعتبارها دولة إسلامية جهادية وامتداداً لدولة الخلافة.

وكان أعظم التحديات التى واجهت الدولة العثمانية والعرب الصدام مع الغرب الذى انطلقت منه فكرة الإصلاحوالتحديث. وكان السؤال الملح الذى يدور فى أذهان رجال الفكر والسياسة: كيف نجابه الغزو العسكرى والاقتصادى والثقافى الغربى؟

رأى فريق من هؤلاء أن الإجابة عن هذا السؤال هى فى تقليد النموذج الغربى فى الإدارة والجيش والسياسة والاقتصاد والفكر والسلوك. وكان هذا رأى محمد على وخلفائه فى مصر، والسلاطين العثمانيين: محمود الثانى وعبد المجيد وعبد العزيز، وبايات تونس: أحمد باي ومحمد باي ومحمد الصادق باي، وسلاطين مراكش: مولاى عبد الرحمن، والحسن الأول، وعبد العزيز، وعبد الحفيظ وقد منيت تجاربهم ومحاولاتهم الاصلاحية بالفشل، وانتهت بسقوط دولتهم تحت الهيمنة الأوروبية.

ورأى فريق ثان أن مجابهة الغرب تقتضى العودة إلى الإسلام الأول بعد تنقيته من الشوائب التى لحقت به عبر القرون، ورفض النموذج الغربى رفضًا تامًا، ورأى فريق ثالث أن الحل فى صياغة نموذج إسلامى فى ضوء متطلبات العصر، أى فى التوفيق بين الإسلام والعلم الحديث.

وخضعت معظم البلاد العربية، فى أعقاب الحرب العالمية الأولى، للهيمنة

الأوروبية بأشكالها المختلفة من احتلال عسكرى وحماية إلى انتداب. وفرضت الدول الأوروبية عليها التحديث بصورة مشوهة تخدم مصالح هذه الدول وتعزز سيطرتها وتثبت تبعية البلاد العربية لها سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا. حتى إذا ما حصلت هذه البلاد العربية على استقلالها الوطنى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية لم تستطع التخلص من هذه التبعية.

وكان التحديث، الشغل الشاغل لرجال السياسة والفكر العرب طوال هذه المدة. وظهرت تيارات فكرية وسياسية متباينة، كان أقواها نفوذاً وتأثيراً: التيار الليبرالى الذى هيمن على الحياة الفكرية والسياسية العربية. وكان فى هذا التيار ثلاثة اتجاهات: أولها يدعو إلى العلمانية، أى فصل الدين عن الدولة واقتباس التجربة السياسية الغربية، وثانيها يمارس العلمانية فى بناء الدولة ومؤسساتها ويسعى فى الوقت نفسه إلى تطويع الإسلام لخدمة ما يقوم به وتسويغه. ويمثل هذا الاتجاه معظم أنظمة الحكم العربية فى عهد الاستقلال الوطنى والفئات المثقفة المؤيدة لها، وثالثها الاتجاه الاشتراكى اليسارى الذى كان يدعو إلى إقامة أنظمة حكم ديمقراطية شعبية على غرار الأنظمة الاشتراكية فى أوروبا الشرقية والصين.

وقد فشلت التجربة الليبرالية العربية باتجاهيها الثاني والثالث، بسبب عجزها عن تلبية الاحتياجات الاقتصادية لمعظم السكان ، ولأن غالبية المجتمعات العربية لم تتقبل الأفكار الليبرالية لتفشي الأمية فيها واستمرار الولاء فيها للمؤسسات الاجتماعية التقلدية كالقبيلة والأقلية الأثنية والطائفة والمذهب، ولهشاشة المؤسسات الديمقراطية كالمجالس النيابية والأحزاب السياسية، ولفساد الحكام وانتشار الرشوة والمحسوبية فى الدولة[٩]. ومثلما كانت الحرب العربية ـ اليهودية عام ١٩٤٨ مؤشراً على عجز أنظمة الحكم الليبرالية العربية ومبرراً للانقلابات العسكرية التى أطاحت بها، كذلك كانت الحرب العربية ـ الإسرائيلية عام ١٩٦٧ دليلاً على عجز أنظمة الحكم الثورية اليسارية ذات التوجه القومى الوحدوى ومنطلقًا لظهور الصحوة الإسلامية.

التعددية والحركات الإسلامية الحديثة:

مثلما انقسم دعاة الإصلاح والتحديث والتغريب إلى تيارات مختلفة، انقسم الإسلاميون أو دعاة العودة إلى الإسلام والتمسك به وبمؤسساته التقليدية إلى تيارات متباينة. وأول هذه التيارات تيار الإسلام التقليدى الذى يمثله العلماء التقليديون والطرق الصوفية. وتعد الجامعات والمعاهد الدينية كالأزهر والزيتونة والقرويين معاقل هؤلاء العلماء، فهى التى تخرج معظم النخب العلمية التقليدية التى توارثت السلطة العلمية عبر القرون. وإذا كان هؤلاء قد عادوا حركة التنظيمات العثمانية وحركات الإصلاح فى أقطار عربية كمصر وتونس ومراكش لأنها تمس مواقعهم فى الدولة والمجتمع وتحرمهم من الامتيازات التى كانوا يتمتعون بها، فقد تغيرت مواقفهم بعد الحرب العالمية الأولى، إذ وقفت قلة منهم موقفًا عدائيًا للغرب ولحركة التحديث التى تعرضت لها المجتمعات العربية، بينما سار معظمهم فى ركاب السلطات الحاكمة التى استولت على الأوقاف الإسلامية، وأصبحوا موظفين فى الأجهزة الرسمية. وسعوا دومًا إلى تسويغ الإجراءات التى قامت بها تلك السلطات الحاكمة.

أما الطرق الصوفية فقد تنكرت للتحديث والغرب ورفضته جملة وتفصيلاً، وظل أتباعها بعيدين عن المؤسسات الحديثة من أحزاب سياسية ونقابات مهنية وجمعيات ثقافية. وتعاون بعض شيوخها مع السلطات الأجنبية.

وإلى جانب التيار الإسلامى التقليدى نشأت الحركات الإصلاحية السلفية مثل حركة محمد بن عبد الوهاب فى نجد، والحركة السنوسية فى ليبيا، والحركة المهدية فى السودان، ودعوة محمد بن على الشوكانى فى اليمن. وكانت هذه الحركات تدعو إلى العودة إلى الإسلام فى صفائه الأول فى عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين، وتنقيته مما لحق به من بدع وضلالات، ورفض التقليد وفتح باب الاجتهاد. ولم ينشأ هذا التيار نتيجة الاتصال بالغرب أو كرد فعل على المجابهة معه، وإنما نشأ نتيجة

شعور قادته بابتعاد المسلمين عن أصول دينهم، ورداً على حالة الضعف والفساد والانحلال التى أصابت مجتمعاتهم، والجمود الفكرى الذى خيم على عقولهم وانغماس علماء الدين بالتقليد الأعمى. وانحصر مسعاهم فى بناء مجتمع إسلامى على غرار المجتمع الإسلامى فى عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين، وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية مع فتح باب الاجتهاد لمواجهة قضايا العصر ووضع الحلول المناسبة لها.

أما التيار الثالث فهو التيار الإسلامى الإصلاحى التجديدى الذى نشأ نتيجة الغزو العسكرى الأوروبى للبلاد العربية والإسلامية وما رافقه من تغلغل اقتصادى وغزو ثقافى، وعجز الدول الإسلامى عن التصدى لهذا التحدى الخارجى، والشعور بالبون الشاسع بين التقدم العلمى والتفوق العسكرى والاقتصادى والتقنى فى الغرب، وما كان عليه المسلمون من تأخر وتخلف اقتصادى. ولم يجد أتباع هذا التيار بدأ من العودة إلى ينابيع الإسلام الأولى يستلهمون منها الحل للمشكلات التى تواجههم وإن يوفقوا بين جوهر عقيدتهم وبين العلوم والمبادئ والمؤسسات الغربية الحديثة. ودعوا إلى الإصلاح الشامل لأمور الدين والدنيا، والاقبال على الأخذ بأسباب الحضارة الغربية والعلوم الحديثة بشكل خاص، وقرنوا التجديد الدينى بالإصلاح الاجتماعى[١٠].

وكان من أبرز قادة هذا التيار: جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) وعبد الحميد الزهراوى (١٨٧١ ـ ١٩١٦). لقد كانت وحدة المسلمين أو اتحادهم، لا للتعددية، هى تشغل بال الأفغانى الذى كان يرى فى انقسام المسلمين «وتشتت آرائهم واختلافاتهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف» مصدر ضعفهم[١١].

ودعا إلى تضامن المسلمين رغم تعدد أجناسهم وشعوبهم، ونادى بفكرة «الجامعة الإسلامية». وسعى محمد عبده إلى إثبات قدرة الإسلام على المواءمة مع

الحضارة الحديثة. جعل محمد عبده السياسة من اختصاص العقل، وترك للشريعة الإسلامية مجال تحديد المقاصد الكبرى. ونظر إلى القانون نظرة وضعية فقال: «إن أفضل القوانين وأعظمها فائدة هو القانون الصادر عن رأى الأمة العام، أعنى المؤسس على مبادئ الشورى، وأن الشورى لا تنجح إلا بين من كان لهم رأى عام يجمعهم فى دائرة واحدة»[١٢]. ويرى عبده أن مبادئ الشورى هى النظام التمثيلى، كما هو معروف فى الغرب. فالشريعة الإسلامية، فى نظره، لم تعين كيفية ممارسة الشورى. يقول فى هذا الصدد: «سمح لنا أن نوافق، فى كيفية الشورى، الأمم التى أخذت بهذا الواجب وانشأت لها نظامًا مخصوصًا»[١٣]. أما محمد رشيد رضا فكان يرى أن تأليف الجمعيات السرية والجهرية والدينية الخيرية والعلمية والفنية من أسباب رقى الأمم. فهو يقر بضرورة التعددية فى المجتمع الإسلامى من خلال بناء مؤسسات المجتمع المدنى الحديث فيه[١٤]. ويرى عبد الحميد الزهراوى أن إقرار الدولة بالإسلام دينًا رسميًا لها لا ينبغى أن يحول دون شعور الجماعات الأخرى التى تدين بدين آخر فى المجتمع العربى بالولاء للأمة والوطن. يقول فى هذا الصدد: «إن الاختلاف الدينى قديم ولكنا لم نر على عراقته فى القوم أنه وقف الدهر كله حائلاً دون تعاون المختلفين فيما لهم فائدة فيه مشتركة.. وهكذا وجدنا الاختلاف الجنسى (العرقى) أيضًا لم يحل دون هذه الفوائد أيضًا. ووجدناهما لم يمنعا أن يتساكن المتخالفان فى بلد واحد وبيت واحد، ولم يمنعا أن يرسخ الملك فى بلاد كثيرة لا الملك من أهل دينها ولا أهل جنسها»[١٥]. وانضم محمد رشيد رضا وعبد الحميد الزهراوى إلى «حزب اللامركزية الإدارية العثمانى» الذى نادى بالحكم الدستورى وباللامركزية الإدارية. واعترف هذا الحزب بتعدد العناصر فى الدولة العثمانية وبحقها فى المشاركة فى حكم الدولة[١٦].

والتيار الإسلامى الرابع هو تيار وسط بين التيار الليبرالى الذى يحصر الدين فى المجال الروحى ويفصله فصلا تاما عن الدولة وتنظيم المجتمع، والتيار السلفى الاصلاحى الذى يرى أن الإسلام دين ودولة ويدعو إلى استعادة الخلافة الإسلامية.

ويمثل هذا التيار عبد الرزاق السنهورى والمحامى أحمد حسين ومحمد أحمد خلف الله ومحمد عمارة فى مصر وعبد الرحمن البزاز فى العراق وعلال الفاسى فى المغرب[١٧].

فقد دعا السنهورى إلى اعتماد الشريعة الإسلامية فى تنقيح القوانين الوضعية المصرية. كما أن خلف الله يرى أن إقامة الدولة الإسلامية ليست فريضة أو واجبًا دينيًا، وإنما هى ضرورة اجتماعية ومن اختصاص الناس. ويدعو عمارة إلى التمييز وليس الفصل بين الدين والدولة فى الإسلام. ويرى أن بناء الدولة من شأن البشر[١٨].

ويمكن أن نعد ما يسمى «باليسار الإسلامى» أو «الإسلام التقدمى» الذى يمثله حسن حنفى في مصر وحميدة النيفر وصلاح جورشى وزياد كريشن في تونس من هذا التيار. ذلك أن اليسار الإسلامى يسعى إلى سد الفجوة بين العلمانيين والسلفيين، ويرى أن الكفاح ضد الدولة طريق مسدود ، والسبيل الوحيد لتغيير المجتمع المدنى هو الثقافة السياسية التى تجعل الجماهير قادرة على استقبال الثورة[١٩].

أما التيار الخامس فهو تيار سلفى جديد ظهر فى فترة ما بين الحربين العالميتين. ويهدف هذا التيار إلى تحرير الأمة من قيودها السياسية حتى تنال حريتها وتحصل على استقلالها وسيادتها والوصول بها إلى الكمال الاجتماعى. ويمثل هذا التيار «جمعية العلماء المسلمين» فى الجزائر التى حدد مؤسسها عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠) أهدافها بالتمسك بالإسلام الذي يسوى فى الكرامة البشرية والحقوق الإنسانية بين جميع الأجناس وينادى بالأخوة الإسلامية بين جميع المسلمين، ويذكر بالأخوة الإنسانية بين البشر أجمعين، ويترك لأهل كل دين دينهم يفهمونه ويطبقونه كما يشاؤون، ويحرم الاستعباد والجبروت بجميع وجوهه، ويجعل الحكم شورى ليس فيه استبداد[٢٠].

ولاشك أن أكبر الحركات الإسلامية التى تمثل هذا التيار هى «جماعة الإخوان المسلمين» التى أسسها حسن البنا فى مصر سنة ١٩٢٨. وانطلقت هذه الجماعة من فهم متكامل للإسلام يقوم على اعتبار الإسلام نظامًا شاملاً ومنهجًا للحياة كفيلا

بإعادة الاعتبار إلى الأمة، وأنه قابل للتطبيق فى كل زمان ومكان[٢١]. وقد حدد المرشد المؤسس للجماعة أهدافها بأنها «تنحصر فى تكوين جيل جديد من المؤمنين بتعاليم الإسلام الصحيح، يعمل على صبغ الأمة بالصبغة الإسلامية الكاملة فى كل مظاهر حياتها»[٢٢].

وأشار البنا إلى أن فصل الدين عن السياسة كان «أول الوهن وأصل الفساد فى الدولة، وأن الخلاص من ذلك لا يكون إلا بإقامة حكومة إسلامية تستند إلى مبادئ أساسية هى: مسؤولية الحكم، ووحدة الأمة الروحية والاجتماعية، واحترام إرادة الأمة، والإلتزام برأيها. وأن من حق الأمة أن تنتخب هيئة تمثيلية تعبر عن القواعد التى وضعها الإسلام لنظام الحكم. وهو بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامى ولا غريبًا عنه»[٢٣].

لقد أقر البنا بتوافق النظام النيابي الغربى مع الشورى الإسلامية، ولكنه رفض التعددية السياسية الممثلة بالأحزاب السياسية، وطالب بحلها وبرر ذلك بقوله: «لقد انعقد الاجتماعى على أن الاحزاب المصرية هى سيئة هذا الوطن الكبرى. وهى أساس الفساد الاجماعى الذى نصطلى بناره الآن. وأنها ليست أحزابًا حقيقية بالمعنى الذى تعرف به الأحزاب فى أى بلد من بلاد الدنيا. فهى ليست أكثر من سلسلة انشقاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفر من أبناء هذه الأمة التى اقتضت الظروف فى يوم ما أن ينحدثوا باسمها، وأن يطالبوا بحقوقها القومية. كما انعقد الإجماع على أن هذه الأحزاب لا برامج لها ولا مناهج، ولا خلاف بينها فى أى شىء ولا فى الشخصيات... وإذا أضيف إلى هذا أن مصر ما زالت بلداً محتلاً إلى الآن، وأن الذى يستفيد من هذه الفرقة هم المحتلون الغاصبون فقط، وأنه إذا استسيغ الخلاف ـ وهو غير مستساغ بحال ـ فى أمة من الأمم، فإن أمة وادى النيل هى أحوج ما تكون إلى أكمل معانى الوحدة لتتجمع قواها فى نضال الاستقلال وفى عمل الإصلاح الداخلى»[٢٤].

ويعد عبد القادر عودة المنظر السياسى لجماعة الإخوان المسلمين فى كتابه: «الإسلام وأوضاعنا السياسية» الذى صدر لأول مرة سنة ١٩٥١. يرى عودة أن الحكم لله، وأن الحكم بما أنزل الله دعامة الإسلام والأصل الجامع فيه، لأن «الإسلام ليس عقيدة فحسب، ولكنه عقيدة ونظام، وليس دينا فقط، وإنما دين ودولة»[٢٥]. والحكومة الإسلامية، فى نظره، ليست حكومة ثيوقراطية، وإنما هى حكومة إمامة أو خلافة تختلف عن النظام الجمهورى والنظام الملكى الوراثى[٢٦]. ولا تختلف آراء مفكرى الجماعة، أمثال طه عبد الباقى سرور وعبد الكريم الخطيب ومحمد يوسف موسى ومحمد البهى ومحمد المبارك ويوسف القرضاوى، عما ذهب إليه عودة كثيراً[٢٧].

ولم تغير الجماعة من موقفها من التعددية بعد قيام الانقلاب العسكرى فى مصر فى تموز/ يوليو ١٩٥٢. فقد استنكرت ما كان ينادى به اللواء محمد نجيب، قائد الانقلاب، بعودة الأحزاب السياسية، وذلك فى بيان صدر عنها فى ٢٧ آزار/ مارس ١٩٥٤ جاء فيه: «أملنا أن لا يعود الفساد أدراجه مرة أخرى، فإننا لن نسكت عن هذا الفساد، بل نؤيد بقوة حرية الشعب كاملة. ولن نوافق على تكوين احزاب سياسية لسبب بسيط وهو أننا ندعو المصريين جميعًا لأن يسيروا وراءنا ويقتفوا آثارنا فى قضية الإسلام»[٢٨].

وقد تراجع الإخوان المسلمون عن موقفهم هذا من تعدد الاحزاب فى ظل قيادة مرشدهم عمر التلمسانى. وطالبوا الحكومة المصري الاعتراف بهم حزبًا سياسيًا سنة ١٩٨٥، وتحالفوا قبل ذلك مع حزب الوفد ثم مع حزب العمل الاشتراكى[٢٩]. وساهم الإخوان المسلمون فى الحياة النيابية فى سورية والأردن والسودان واليمن والكويت خلال العقود الخمسة الماضية من هذا القرن، وعلى فترات متفاوتة. كما خاضوا الانتخابات البلدية والنقابية فى كثير من الدول العربية وحققوا انتصارات فى كثير منها.

ويعد كتاب صلاح الصاوى «التعددية السياسية فى الإسلام» الصادر سنة ١٩٩٢[٣٠]. أول وثيقة للجماعة تدافع عن التعددية فى مرحلة السعى إلى الحكم الإسلامى. وتسوغ هذه الوثيقة تعاون الأحزاب السياسية وتحالف الجماعة مع الأحزاب العلمانية «لدفع مفسدة مشتركة كغاز أجنبى أو تحصيل منفعة مشتركة كإقامة حكم ديمقراطى يتمتع فيه الجميع بحق الاختيار وبسائر الحقوق على قدم المساواة بما يتيح الحرية لكل الأيديولوجيات»[٣١].

شارك الإخوان المسلمون فى سورية فى الحياة النيابية والسياسية حتى قيام حكم البعث سنة ١٩٦٣. إذ تعرضوا للقمع والاضطهاد، وجابهوا الدولة بالعنف، وأعلنوا عليها الجهاد. وجاء فى بيان «الثورة الإسلامية فى سورية ومنهاجها» الصادر فى دمشق فى ٩ تشرين الثانى/ نوفمبر ١٩٨٠ «لا حياة للأمة بدون الحرية والشورى وحفظ كرامة الإنسان». وجاء فى المنهاج مبادئ مهمة تعد فتحًا جديداً فى توجه الجماعة نحو الديمقراطية والتعددية السياسية. إذ نص المنهاج على مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية. ونص أيضًا على حرية تأليف الاحزاب السياسية، وصون «حرية التفكير والتعبير والنشر وإبداء الرأى المخالف، وإصدار الصحف مهما يكن اتجاهها ما لم يثبت ارتباطها بجهة أجنبية، أو تخرج على مبادئ الدستور وعقيدة الأمة». وتضمن المنهاج الحريات النقابية وحقوق الأقليات العرقية والدينية، إذ جاء فيه «الحقوق المدنية والقانونية لجميع الأقليات العرقية والدينية مصونة، وحرياتهم الشخصية مكفولة، والدولة مسؤولة عن حفظ أنفسهم وأموالهم وكراماتهم». ويدين المنهاج فكرة الحزب الواحد ويرفضها[٣٢].

وغدت جماعة الإخوان المسلمين منذ بداية السبعينات تمثل تياراً وسطًا معتدلا فى الحركات الإسلامية المعاصرة. وقد حدد يوسف القرضاوى، أحد مفكريها البارزين، معالم هذا التيار بما يلى: «الجمع بين السلفية والتجديد، والموازنة بين الثوابت والمتغيرات، والتحذير من التجميد والتمييع والتجزئة للإسلام، والفهم الشمولى للإسلام»[٣٣]. وأكد اعترافه بالديمقراطية التى تقوم على الأسس التالية:

الأمة مصدر السلطات، وحتمية الفصل بين السلطات، والأمة صاحبة الحق المطلق فى اختيار رئيسها، وصاحبة الحق المطلق فى اختيار ممثليها ونوابها، وقيام معارضة برلمانية حرة وشجاعة تستطيع أن تسقط الحكومة حين انحرافها، وتعدد الاحزاب السياسية وحرية الصحافة»[٣٤].

وهكذا يتضح لنا أن سير جماعة الإخوان المسلمين نحو الديمقراطية والتعددية السياسية سير بطئ وحذر ومشروط بعدم مخالفة عقيدة الأمة وعدم الارتباط بدولة أجنبية. ويعود ذلك إلى خشيتها من تقليد الغرب الذى ناهضته منذ نشأتها وإلى خوفها من الانقسام الداخلى. ولعل هذين السببين وراء ترددها الشديد فى تقديم برامج تفصيلية سياسية واقتصادية واجتماعية لحل المشكلات التى تواجه المجتمعات العربية. وتتحاشى هذه الجماعة المواجهة المسلحة واللجوء إلى العنف، باستثناء ما حصل فى سورية فى الثمانينات.

ويندرج فى هذا التيار حركات إسلامية ظهرت فى البلاد العربية خلال العقود الثلاثة الأخيرة مثل: الحركة الإسلامية فى السودان التى انفصلت عن جماعة الإخوانالمسلمين فى مصر، وشكلت حركة مستقلة بقيادة حسن الترابى منذ سنة ١٩٧٢[٣٥]، وحركة الاتجاه الإسلامى فى تونس التى تأسست سنة ١٩٨١ وحملت اسم «جمعية النهضة الإسلامية» بقيادة راشد الغنوشى[٣٦]، و«الجماعة الإسلامية» فى المغرب بقيادة عبد الله بن كيران التى اعترفت بالملك الحسن الثانى أميراً للمؤمنين، ودعت إلى إصلاح الدولة[٣٧].

والتيار السادس هو تيار الإسلام الاحتجاجى الذى بدأ ظهوره فى السبعينات من هذا القرن، واشتد عوده فى الثمانينات، وبلغ أوج ممارسته للعنف والصدام مع السلطات الحاكمة في التسعينات. وقد أطلق عليه «الأصولية الإسلامية أو التشدد الإسلامى أو المجاهدون فى سبيل الله». ورشحه الباحثون الغربيون كخطر بديل للشيوعية المنهارة، وربطوا الإسلام بعامة بالإرهاب والكراهية للشعوب وللمدنية وللديمقراطية الغربية.

وبرز هذا التيار فى إطار ما سمى «بالصحوة الإسلامية» التى ظهرت فى أعقاب هزيمة العرب فى حربهم مع إسرائيل سنة ١٩٦٧. وجاءت تعبيراً عن قضايا اجتماعية واقتصادية عديدة تتصل بالهوية الوطنية والقومية والتحديث والظلم الاجتماعى والاقتصادى والهيمنة الأجنبية والمشاركة السياسية فى الحكم. وقد حقق هذا التيار الجهادى انتصاراً فى إيران سنة ١٩٧٩ حينما أطاح بالشاه وأقام الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ومن الملاحظ أن معظم أعضاء الجماعات الإسلامية التى تنتمى إلى هذا التيار من الشبان الذين تتراوح أعمارهم بين عشرين وثلاثين سنة، وتلقوا تعليمًا عاليًا، ونالوا تفوقًا فى دراساتهم. وينتمى معظمهم إلى الطبقة الوسطى الدنيا، وإلى أصول ريفية أو إلى المدن الصغيرة فى الأقاليم، وكان معظم قياداتهم الأولى أعضاء فى جماعة الإخوان المسلمين، تمردوا عليها واتهموها بالتهاون فى الكفاح من أجل قضية الإسلام[٣٨].

أما الأصول الفكرية لهذا التيار فيرجع بعضها إلى «حزب التحرير الإسلامى» الذى أسسه الشيخ تقى الدين النبهانى فى الأردن سنة ١٩٥٢. يرى النبهانى أن فى العالم ثلاث عقائد هى: الرأسمالية والشيوعية والإسلام. وأن العقيدة الرأسمالية تقوم على فصل الدين عن الحياة، وأن الإنسان هو الذى يصنع نظام حياته. وقد انبثقت عن الرأسمالية الديمقراطية كنظام للحكم. والعقيدة الشيوعية تقوم على الإلحاد والصراع بين طبقات المجتمع، وقد انبثق عنها نظام سياسى قوامه ديكتاتورية الطبقة العاملة التى يمثله الحزب الشيوعى. أما الإسلام فعقيدة انبثق عنها نظام الخلافة الذى يقوم على مبدأ السيادة المطلقة (الحاكمية) لله وحده، وغاية حزب التحرير هى إعادة الخلافة لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية. ولا يؤمن هذا الحزب بالتعددية السياسية ولا يقبل برأى مخالف لمبادئه[٣٩].

كما يرجع معظم الأصول الفكرية لهذا التيار إلى سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦) الذى يعد من قادة الفكر فى جماعة الإخوان المسلمين. وقد تعرض للسجن

والاضطهاد فى عهد عبد الناصر بين سنتى ١٩٥٤ و١٩٦٤، وأطلق سراحه لبعض الوقت، وزج به فى السجن من جديد سنة ١٩٦٥، وحكم عليه بالإعدام ونفذ فيه سنة ١٩٦٦. وأهم مؤلفات قطب التى استوحى منها قادة هذا التيار أفكارهم كتاب «معالم فى الطريق» الذى صدر لأول مرة سنة ١٩٦٤. وحمل قطب فى هذا الكتاب على أنظمة الحكم العربية ووصمها بالجاهلية، ودعا إلى تقويضها وإقامة الحكومة الإسلامية على أنقاضها[٤٠].

يرى قادة هذه الجماعات المتطرفة أن الجهاد من أجل تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فريضة على المسلم. ولابد من تقويض أنظمة الحكم الحالية الكافرة وبناء دولة الخلافة مكانها. وبينما تعد «الجماعة الإسلامية» التى يقودها شكرى مصطفى نفسها الممثلة الوحيدة للإسلام الصحيح، وتعتبر كل خارج عن تنظيمها كافراً، لا تكفر جماعة «الجهاد الإسلامى» المسلمين العاديين وتقتصر على تكفير الحكام المسلمين[٤١].

بدأ أول صدام بين هذه الجماعات وأنظمة الحكم العربية فى مصر سنة ١٩٧٤، عندما نجحت جماعة منهم فى الهجوم على الكلية الفنية العسكرية في القاهرة فى محاولة للقيام بانقلاب عسكرى، غير أن المحاولة فشلت. وتوالت المواجهات العنيفة بين الحكومة المصرية وهذه الجماعات المتطرفة التى انخرطت فى تنظيمات «جنود الرحمن» و «الجماعة الإسلامية» و«شباب محمد» و «التكفير والهجرة» و «الجهاد الإسلامى». وتمكنت الأخيرة من اغتيال الرئيس المصرى أنور السادات سنة ١٩٨١[٤٢]. ومن هذه الجمعات المتطرفة «حزب التحرير الإسلامى» الذى سبق الإشارة إليه والذى له فروع في مختلف البلاد العربية. وقد حاول القيام بقلب نظام الحكم فى الأردن عدة مرات بعد سنة ١٩٦٧، كما قام بمحاولات مماثلة فى مصر وليبيا[٤٣].

ومن هذه الجماعات «الحركة الإسلامية» فى الجزائر التى تألفت بقيادة مصطفى بويعلى ١٩٨٢ والتى قامت بأعمال عنف فى الجزائر منذ تأسيسها حتى مقتل

أميرها سنة ١٩٨٧. ومنها أيضًا «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» التى تكونت سنة ١٩٨٩ بقيادة عباس مدنى، وحصلت على اعتراف الحكومة الجزائرية بها رسميًا فى السنة نفسها[٤٤]. وأدت الانتخابات النيابية التى أجريت فى الجزائر فى ٢٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١ إلى قيام أزمة بينها وبين الحكومة الجزائرية لم تنته إلا منذ عدة أسابيع. وينافس هذه الجماعة فى الجزائر «حركة النهضة الإسلامية» التى أسسها عبد الله بن جاب الله، وحصلت على الترخيص الرسمى سنة ١٩٨٨[٤٥]. ومن الحركات الإسلامية المتطرفة فى المغرب «حركة الشبيبة الإسلامية» التى أسسها عبد السلام ياسين الذى حكم عليه بالسجن لمدة عامين سنة ١٩٨٣[٤٦]، وما يزال قيد الإقامة الجبرية. وفى العراق يعد «حزب الدعوة» بقيادة محمد الباقر الحكيم من هذا التيار.

ويمكن القول بصورة عامة أن هذه الجماعات الإسلامية المتطرفة لا تعترف بالرأى الآخر، ولا تقر بالديمقراطية على نمط الغربى وترفض مبدأ التعددية السياسية، وتعتقد أن إقامة الدولة الإسلامية لا تتم إلا بالقوة وبالجهاد[٤٧]. وهى على الرغم من صوتها المرتفع ونشاطاتها المسلحة التى تشغل حيزاً كبيراً فى وسائل الإعلام، فإنها تمثل قطاعات محدودة جداً من الشعب، والاستجابة الشعبية لها سلبية فى معظم الحالات.

رؤية مستقبلية لمواجهة الأزمة:

بعد هذا العرض السريع لمواقف التيارات والاتجاهات السياسية والدينية العربية من التعددية السياسية، اسمحوا إذا جمع العقل بى وتجرأت على تقديم رؤية مستقبلية لمواجهة الأزمة العربية الراهنة.

يشهد المجتمع العربى الآن ومنذ سنين أزمة سياسية واجتماعية حادة. ونجد على صعيد النظم السياسية نظمًا ملكية أدرك بعضها تحول حركة التاريخ نحو التعددية السياسية، ففتح الباب واسعًا أمامها، كما هى الحال في الأردن والمغرب، وتجاهل بعضها حركة التاريخ وأبقى بابه موصداً.

وما زال بعضها الآخر متردداً بفتح الباب قليلاً لبعض الوقت ثم ما يلبث أن يوصده. أما الأنظمة الجمهورية المعتدلة منها والراديكالة، فباستثناء لبنان، يميل بعضها إلى تعددية سياسية مقيدة تحول دون تداول السلطة، ويصر بعضها الآخر على الانفراد بالسلطة من خلال الاعتماد على الجيش أو على الحزب الواحد، ويرفض التعددية السياسية بشدة، وذريعته في ذلك أنها تضعف الدولة والنظام. كما يمارس القمع والبطش ضد الجماعات السياسية التي تعارضه ولا يعترف بحقها في المشاركة السياسية. وكل هذه الأنظمة، ملكية وجمهورية، تتردد بين القطرية والمحاور الأقليمية والعمل العربي المشارك.

وعلى صعيد الشعوب العربية التي تعرضت خلال العقود الأربعة الأخيرة لممارسات قمعية، فقد شاعت بينها اللامبالاة السياسية، وبرزت ظاهرة الاغتراب على المستويين الفردي والمجتمعي، ونمت الثقافات المضادة للدولة التسلطية التي يمثلا الإسلام الاحتجاجي مثلما يمثلها التيار العلماني الديمقراطي المضاد للتسلط، الساعي إلى إحياء المجتمع المدني من خلال تأليف الأحزاب السياسية المعارضة وتكوين جمعيات حقوق الإنسان وتفعيل المؤسسات الاجتماعية والثقافية غير الحكومية[٤٨].

وفي مجتمعاتنا العربية مازال الولاء للانتماءات الضيقة كالعشائرية والطائفية والمذهبية والأثنية والجهوية يتقدم على الولاء للوطن والأمة، وتتسع الفوارق الطبقية بين الأغنياء والفقراء. ويساهم التخلف والفقر والبطالة وغياب الحقوق الأساسية للإنسان في إحباط الافراد والجماعات. وما زال الرأي الآخر في الحياة السياسية غائبًا، لا يسمع الناس إلا رأيًا واحداً هو رأي الحاكم. والصحافة في معظم البلاد العربية ملك للدولة أو تحت هيمنتها أو تحت إشراف الحزب الحاكم[٤٩]. إزاء ذلك كله يشعر الفرد بالعجز، ويسعى إلى التهرب من المسؤولية والاعتماد على الغير. ولاشك أن ارتفاع نسبة الأمية في المجتمع العربي يثير القلق مثلما يثير وضع المرأة فيه وما تعانيه من تمييز، القلق والخوف.

أن العرب يواجهون خيارين يقتضيان تصورين للمستقبل: **الخيار الأول:** يقوم على الحفاظ على الوضع الراهن بما فيه من تجزئة سياسية قد يتسع مداها، وتبعية للدول الكبرى، وتخلف اقتصادى وتأخر علمى. **والخيار الثانى:** يقتضى تحولا جذريًا في الوضع الراهن لبناء تضامن عربى قد يبلغ مرحلة الاتحاد، يقوم على العقلانية والديمقراطية بما تتضمنه من حرية ومساواة وتعددية سياسية ومؤسسات مدنية.

إن العقلنة هى الأساس لتحرير العقل العربى وهى فى الأصل دعوة قرآنية، وتقتضى اعتماد العلم فى حياة العرب وسلوكهم وتفكيرهم وصياغة سياساتهم فى كل الميادين. كما تستدعى تصفية حالة الإحباط التى يعيشها العرب، وذلك من خلال النظر إلى الأمور نظرة واقعية تحليلية نقدية تستهدف تغيير الواقع إلى ما يرجونه. إن نقد الواقع الذى يعيشه العرب ـ نقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد الفكر ونقد السلوك ـ هو أول خطوة على طريق النهوض الذى يسعون إليه. وما دام العرب عاجزين عن تفسير واقعهم وتحليله بمستوياته تلك فلا سبيل لهم إلى تغييره.

أما الديمقراطية فهى الشرط الثانى لمواجهة التخلف والانطلاق نحو التقدم. والديمقراطية تعنى التعددية السياسية والاجتماعية وقيام مؤسسات المجتمع المدنى من أحزاب سياسية ونقابات مهنية وجمعيات خيرية ومنتديات فكرية ونواد رياضية وفنية، لأنها البديل عن الانتماءات الضيقة والولاءات المحدودة والسبيل إلى المشاركة الشعبية فى الحكم.

وثالث هذه الشروط: السير على طريق التضامن العربى الحقيقى الذى يفضى إلى الاتحاد الاقتصادى والثقافى والسياسى. فالاتحاد ضرورة حياتيه للعرب. ليس بإمكان أي قطر عربى بمفرده، مهما اتسعت رقعته وكثر سكانه وبلغت ثروته أن يتحرر من التخلف والتبعية ويلحق بركب الحضارة المعاصرة. إن الاتحاد سبيل العرب إلى تمتين نسيجهم الاجتماعى. فهو فى صالح جماهيرهم الفقيرة والملايين من العاطلين عن العمل. كما إنه يوفر الأمن والاستقرار للأثرياء والعرب الذين يعتريهم

القلق على أموالهم فينقلونها إلى الغرب لتستثمر فى مشروعاته أو تخزن فى مصارفه.

والاتحاد ضرورى لتحقيق التوازن النفسى عند العرب. وهو طريقهم إلى عالم التكنولوجيا. فليس بإمكان أى قطر عربى أن يلج هذا العالم بإمكاناته المحدودة. وهى فى النهاية السبيل لإنشاء علاقة متوازنة بين العرب والعالم تقوم على العدل والمساواة فى التعامل وعلى تبادل المنافع والمصالح وعلى المشاركة الفاعلة فى تقدم الحضارة الإنسانية.

obeikandl.com

الهوامش

١ ـ القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٣٠.

٢ ـ المصدر نفسه، سورة الحجرات، آية ١٣.

٣ ـ المصدر نفسه، سورة المائدة، آية ٢.

٤ ـ المصدر نفسه، سورة هود، آية ١١٨.

٥ ـ المصدر نفسه، سورة يونس، آية ٩٩.

٦ ـ المصدر نفسه، سورة الكهف، آية ٢٩.

٧ ـ المصدر نفسه، سورة البقرة، آية ٢٥٦.

٨ ـ عبد الله العروى: مفهوم الدولة، الدار البيضاء، المركز الثقافى العربى ١٩٨١، ص ١٥٥ ، ١٥٦.

٩ ـ محمد عبد الباقى الهرماسى: المدخل الثقافى الاجتماعى إلى دراسة الدولة، فى «غسان سلامة وآخرون: الأمة والدولة والاندماج فى الوطن العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٩، ص ٧٧، والواثق كمير: تجربة السودان فى التعددية السياسية، نظرة ناقدة، فى : «سعد الدين إبراهيم (محرر): التعددية السياسية والديمقراطية فى الوطن العربى»، عمان، منتدى الفكر العربى ١٩٨٩= ص ٢٩٣، وهشام شرابى: مقدمات لدراسة المجتمع العربى، بيروت، الدار المتحدة للنشر ١٩٧٥ن ص ٤ ،٥٧ ومحمد عبد الباقى الهرماسى: القومية والديمقراطية فى الوطن العربى، فى «سعد الدين إبراهيم وآخرون: أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى »، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٤،ص ١٧٥.

١٠ ـ على محافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب فى عصر النهضة، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ط٥، ١٩٨٧، ص ١٦ ـ ٢٠، ٢٩ ـ ٧١.

Gilsenan, Michael, Recognizing Islam: Rchigion and Society in the Modern Middle East, London, New Youk, I. B. Taurus and Co. 1992,PP 30,32,38, 43.

Gibb, H. A. R. and Bowen H., Islamic society and the West, Vol. I, London, Oxford Uni. Press, 1969, PP. 85 - 6, 98 - 99, 111, 153.

١١ ـ جمال الدين الأفغانى: الأعمال الكاملة (تحرير محمد عمارة)، القاهرة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٨، ص ٢٩٦.

Donohue, J. and Esposito J., Islam in Transition, New York, Oxford Uni. Press, 1982. P. 22, 25.

١٢ ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، تحقيق محمد عمارة، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.
١٣ ـ برهان غليون: الوعى الذاتى، دار البرق للنشر، ١٩٨٧، ص ٥٢.
١٤ ـ فهمى جدعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط٣، ١٩٨٨، ص ٢٧٣.
١٥ ـ عبد الحميد الزهراوى: تربيتنا السياسية، فى «الأرث الفكرى للمصلح الاجتماعى عبد الحميد الزهراوى»، جمعه وحققه جودة الركابى وجميل سلطان، دمشق ١٩٦٣، ص ٥٦.
١٦ ـ ثورة العرب: مقدماتها، أسبابها ونتائجها، بقلم أحد أعضاء الجمعيات العربية، القاهرة، مطبعة المقطم١٩١٦ (النص الكامل لدستور حزب اللامركزية الإدارية العثمانى) ص ٥٧ ـ ٦٢.
١٧ ـ Jadane fahmi, Notions of the State in Vontemporary Arab Islamic Writings, in " Ghassan Salame (ed.), The Foundations of the Arab State, London, Croom Helm, 1987" 90139.
١٨ ـ محمد أحمد خلف الله: الإسلام بين وحدة الإيمان وتعدد القراءات والممارسات فى «سعد الدين إبراهيم (محرر): الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى»، عمان، منتدى الفكر العربى ١٩٨٨، ص ١٤٩ ـ ١٩٦٠.
١٩ ـ فرانسوا بورجا: الإسلام السياسى، ترجمة لورين زكرى، صوت الجنوب، القاهرة، دار العالم الثالث، ص ٢٠٩ ـ ٢١٣.
٢٠ ـ أبو الصفصاف عبد الكريم: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها فى تطور الحركة الوطنية الجزائرية ١٩٣١ ـ ١٩٤٥، قسنطينة، دار البعث للطباعة والنشر ١٩٨١، ص ١١١ ـ ١١٢.
٢١ ـ حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، بلا دار نشر وبلا تاريخ،ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠.
٢٢ ـ المصدر نفسه، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥.
٢٣ ـ المصدر نفسه، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٦.
٢٤ ـ المصدر نفسه، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥.
٢٥ ـ عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، ط١، القاهرة ١٩٥١، ص ٦١ ـ ٦٨.
٢٦ ـ المصدر نفسه، ص ٩٢.
٢٧ ـ عبد المجيد الشرفى: الإسلام والحداثة، تونس، الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٩١، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٨.
٢٨ ـ فاروق عبد السلام: الإسلام والأحزاب السياسية، القاهرة، مكتبة قليوب، ١٩٧٨، ص ١٠، وراشد الغنوشى: الحريات العامة فى الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٣، ص ٢٥٦.

٢٩ ـ عمر التلمساني: ذكريات لا مذكرات، القاهرة، دار الاعتصام ١٩٨٥، ص ١٨٣ ـ ١٨٦.

٣٠ ـ صلاح الصاوي: التعددية السياسية في الإسلام، القاهرة، مركز الاعتصام الدولي ١٩٩٢.

٣١ ـ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية ص ٢٥٨.

٣٢ ـ عدنان سعد الدين: من أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة، في «عبد الله النفيسي: الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، القاهرة، مكتبة مدبولي ١٩٨٩»، ص ٢٨٣ ـ ٢٩٨. والحبيب الجنحاني: الصحوة الإسلامية في بلاد الشام، مثل سوريا، في «إسماعيل صبري وآخرون: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي»، ص ١٠٥ ـ ١٤٧.

٣٣ ـ يوسف القرضاوي: الإطار العام للصحوة الإسلامية المعاصرة، في «سعد الدين إبراهيم: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي»، ص ٢٤ ـ ٥٢.

٣٤ ـ المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣.

٣٥ ـ حسن الترابي: البعد العالمي للحركة الإسلامية (التجربة السودانية)، في «عبد الله النفيسي (محرر): الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية»، ص ١٠١ ـ ١١٥.

٣٦ ـ محمد عبد الباقي الهرماسي: الإسلام الاحتجاجي في تونس، في «إسماعيل صبري عبد الله وآخرون: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي»، ص ٢٥١ ـ ٢٥٨، وراشد الغنوشي: تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس (حركة الاتجاه الإسلامي)، في المصدر السابق»، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٨.

٣٧ ـ محمد عابد الجابري: الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب، في «إسماعيل صبري عبد الله وآخرون: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي»، ص ١٨٩ ـ ٢٣٥.

٣٨ ـ سعد الدين إبراهيم: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي، ص ٤٠، ومحمد عبد الباقي الهرماسي: الإسلام الاحتجاجي في تونس، في المصدر السابق، ص ٢٥٢.

٣٩ ـ محمد تقي الدين النبهاني: نظام الإسلام ١٩٥٤، ص ٢٤.

٤٠ ـ Sami Zubaida, Islam, The People and the State, London, I. B Tauris and Co. Publishers, 1993, pp. 61 - 61, 158.

٤١ ـ المصدر نفسه، ص ٥٤.

٤٢ ـ سعد الدين إبراهيم: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي، ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

٤٣ ـ فرانسوا بروجا: الإسلام السياسي، ص ٣٦٦.

٤٤ ـ المصدر نفسه، ص ٣٠٧ ـ ٣١٢.

٤٥ ـ المصدر نفسه، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

٤٦ ـ المصدر نفسه، ص ٣١٣.

٤٧ ـ راشد الغنوشي: الحريات العامة فى الدولة الإسلامية، ص ٢٨٨.

٤٨ ـ سيد ياسين: الوعى العربى المعاصر، أزمة الثقافة السياسية العربية، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٩١، ص ١٥٧، ١٨٨ ـ ١٨٩.

٤٩ ـ هشام شرابى: مقدمات لدراسة المجتمع العربى، بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥، ص ٣٥، ٣٨، ٤٨، ١٥٧.

Halim Barakat, The Araba World: Society, Culture and State, Berkley, University of California Press, 1993, PP, 23 - 26.

obeikandl.com