الممارسة السياسية للحركات الإسلامية:
بين مقاومة الاستعمار والتعامل مع النظم السياسية المعاصرة

د. علا عبد العزيز أبو زيد(*)

تمهيد :

يشغل العالم الإسلامى الرقعة الممتدة من شمال أفريقيا وحتى جنوب شرق آسيا، وتتوزع دوله بين آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط، هذا فضلاً عن تجمعات إسلامية كبرى فى أوربا وأمريكا والاتحاد السوفيتى السابق. والعالم الإسلامى، إلى جانب اتساعه المكانى، له تراث متجذر فى الزمن من الحركات السياسية الاجتماعية التى ما فتئت تظهر كلما تمكنت حالة الوهن من المجتمعات الإسلامية. وهذه الحركات تكون دائماً مدفوعة بعقيدة أصيلة مؤداها أن الانهيار هو من جراء ابتعاد المسلمين عن القيم الإسلامية الحقة، فتنهض، من ثم، مستهدفةً رأب الصدع القائم بين مثل الإسلام وواقع حياة المسلمين من خلال تحرك سياسى اجتماعى يستهدف تجديد المجتمعات الإسلامية بالعودة إلى الإسلام الحق. فكان لمثل هذه الحركات –وما زال– تشكيلاتها من التنظيمات التى تتمثل فى مجتمع من أصحاب الإيمان الصحيح داخل المجتمع الأوسع، ويمتزج فيها الالتزام الدينى بالجهاد السياسى؛ من أجل تطهير المجتمعات الإسلامية وإعادة بنائها أخلاقياً ودينياً؛ لإنقاذها من حالة الانهيار السياسى والاقتصادى والاجتماعى.

وإذا كانت الحركات التى انبعثت فى العالم الإسلامى، فى أحقابه المختلفة التى كان فيها المسلمون يحكمون المسلمين، ردت الفعل على التحدى الداخلى الراجع لظروف العالم الإسلامى ذاته من فرقة وانقسامات وضعف وانحلال، فإن حركات القرن العشرين نهضت فى مواجهة التحدى الخارجى المتمثل فى خطر الخضوع للغرب، سواء بصورة مباشرة فى النصف الأول من القرن العشرين، أو بصورة غير مباشرة فى نصفه الثانى.

والحركات الإسلامية، موضع اهتمام هذه الدراسة، هى التى تظهر عندما يتسيد عدم القبول والتمرد لدى جماعة من الناس، ثم يتبلور فى تيار يستهدف إحداث تغيير فى بعض أو كل أوجه النظام الاجتماعى والسياسى القائم، سواء بأسلوب عنيف أو سلمى. وحينما تتوفر لهذا التيار قيادة وحد أدنى من الإطار التنظيمى، ويدخل فيه أو يلتف حوله عدد كبير نسبياً من الناس يتبلور وعيهم بضرورة التغيير ومضمونه، فإنه يتطور ليصبح حركة(1). فالحركات الإسلامية التى يتم تناولها فى هذه الدراسة هى حركات سياسية اجتماعية؛ وليست مجرد تيارات فكرية لأنها اختارت أن تعطى أولوية لهدف التغيير الاجتماعى

(*) ساهم فى جمع المادة العلمية أ. **مروة فكرى**

والسياسى، ولم تقصر إسهامها على هدف الاجتهاد الفكرى. وحتى الاجتهاد عندها نجد له غاية واقعية مؤداها الاستجابة لمقصد التغيير. فالحركات الإسلامية التى يتم تناولها فى هذه الدراسة هى بالأساس حركات سياسية اجتماعية، وصفة الإسلامية هى تعبير عن الإطار الفكرى الذى تنطلق منه هذه الحركات، فيؤثر فى إدراكها لمغزى الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة فى مجتمعها، وفى صياغتها لأهدافها، وفى انتخابها لاستراتيجية تحقيق هذه الأهداف.

وتهتم هذه الدراسة بمتابعة تطور الممارسة السياسية للحركات الإسلامية من مرحلة مقاومة الاستعمار فى شكله المباشر إلى مرحلة الاستقلال، حيث بات تعامل هذه الحركات بالأساس مع أنظمة الحكم القومية التى تولت السلطة فى الدول المستقلة، والتى كانت فى معظمها علمانية، وعلى صلة وثيقة بالغرب. ولا تستهدف هذه الدراسة التأريخ للحركات الإسلامية التى نشطت فى العالم الإسلامى على مدار القرن. فاتساع النطاق المكانى والزمنى وتنوع الحركات الإسلامية مع كثرتها، يجعل هذه المهمة أوسع من أن تلم بها مثل هذه الدراسة التى أريد لها أن تكون محدودة الحيز. ومن ثم، تهتم هذه الدراسة تحديداً بالبحث فى الأنماط المختلفة لتفاعل الحركات الإسلامية مع أنظمة الحكم فى البلدان التى تنشط فيها الحركات، وتمتد إلى التعرض لنمط علاقة هذه الحركات مع القوى السياسية الوطنية التى جاورتها فى الساحة، وأيضاً مع التجمعات الإسلامية عبر الدول المختلفة، وهو ما سوف يسمح لنا بتحليل مدى حضور بُعد "الأمة" كمكون فى إدراك الحركات الإسلامية. وفى كل هذا، تسعى الدراسة إلى التدليل على أنماط التفاعل ببعض النماذج الممثلة من بين الحركات الإسلامية.

أولاً : تأطير أنماط تفاعل الحركات الإسلامية : الهدف والوسيلة :

لا ينطوى العالم الإسلامى على حركة إسلامية واحدة متجانسة، بل هو يخبر حركات إسلامية متنوعة. ولكن إذا كان هذا التنوع يصدق فى حق الحركات الإسلامية بسبب آليات العمل التى تنتهجها، إلا أنَّا نجدها متوحدة تماماً بخصوص الهدف الذى تبتغى إنجازه، وتسلك فى سبيله سبل متعددة.

(١) الهدف :

إقامة الدولة الإسلامية بغرض ترشيد المجتمع الإسلامى وانتشاله من جاهلية القرن العشرين كان -- وما زال- هو الهدف المعتبر لدى كل الحركات الإسلامية، الذى يهيمن عليها، ويأتى على رأس اهتماماتها. فلم يزل يسيطر على الحركات الإسلامية جميعها هدف إعادة البناء الأخلاقى للمجتمع، بعد أن أرجعت موطن الداء إلى ابتعاد المسلمين عن القيم الإسلامية الحقة؛ كنتيجة لتغلغل القيم والممارسات غير الإسلامية. فهدف التغيير الاجتماعى والسياسى يعتبر قاسماً مشتركاً للحركات الإسلامية التى تؤكد أدبياتها وممارساتها على حد سواء على رفض قاطع للأوضاع القائمة فى المجتمعات الإسلامية باعتبارها

تخرج عن الإسلام الصحيح، ومن ثم، كانوا وما زالوا يسعون جاهدين لإقامة الإسلام كنظام شامل لحياة المسلمين أينما كانوا، ويضحى هدفهم هو إقامة الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامى الصحيح من وجهة نظرهم[٢].

والواقع أن عوامل عدة ساهمت فى صياغة هذا الهدف لدى الحركات الإسلامية، كان على رأسها ما ارتأوه من تهديدات خارجية، مضافاً إليها ما اعتبروه فساداً فى الأنظمة الحاكمة، وإيمانهم أن تشابك هذين العاملين أدى إلى اهتزاز العقيدة وانحسار القيم الإسلامية فى المجتمعات الإسلامية. فحركة الجهاد المصرية، على سبيل المثال، تحمل مباشرة على الغرب وعلى طائفة أهل الحكم وتابعيها من أبناء الطبقة المتغربة[٣]. ويُحمِّل الإخوان المسلمون التدخل الغربى فى شئون الأمة الإسلامية تبعة إفشال سعى المسلمين نحو الاستقلال الثقافى، ثم يلقون بلوم- إن لم يكن أكبر فهو مماثل- على عاتق طبقة المتفرنجين الذين تمثلوا المفاهيم الغربية، وعلى طبقة الحكام الذين يربطون مصالحهم بمصالح القوى الأجنبية، واصمين هؤلاء بأنهم طابور خامس يعمل لصالحهم داخل بلاد المسلمين[٤]. وتشير حركة الجماعة الإسلامية فى مصر بأصبع الاتهام للأنظمة الحاكمة التى يدعمها الغرب لتحقيق أهداف له متعددة، أدناها تحقيق مصالحه الاقتصادية بإتاحة هيمنته على ثروات المسلمين، وأعظمها إعاقة نمو الهوية الإسلامية[٥].

وهدف إقامة الدولة الإسلامية الذى اتفقت عليه كل الحركات الإسلامية جاء استجابة منها لأزمة هوية حادة واجهت المجتمعات الإسلامية فى القرن العشرين. فحيث أن العالم الإسلامى فى خضع أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين لاستعمار الغرب، فمعظم الشمال الإفريقى تعرض لغزو الفرنسيين الذين تنازلوا بدورهم لأسبانيا عن أجزاء فى شمال وجنوب المغرب. أما ليبيا فقد خضعت للاحتلال الإيطالى من ١٩١١م وحتى ١٩٤٢م، فى حين سيطر البريطانيون على مصر منذ ثمانينات القرن التاسع عشر، وحتى خمسينات القرن العشرين. وبعد هزيمة الإمبراطورية العثمانية فى الحرب العالمية الأولى، تم تقسيم المشرق العربى إلى مناطق انتداب بريطانية وفرنسية. وفى إيران، تنافس الإنجليز والروس على السيطرة عليها، إلى أن حلت محلهما الولايات المتحدة فى عام ١٩٥٣م. أما آسيا الوسطى المسلمة فقد خضعت لروسيا فى حين خضعت الهند التى بها أقلية مسلمة ضخمة لبريطانيا التى استعمرت — أيضاً- جزر الملايو فى أقصى الشرق بينما احتل الهولنديون إندونيسيا، ثم تبعهم اليابانيون. وبرغم أن معظم الدول الإسلامية قد حصلت على استقلالها — قانوناً- بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أنها ظلت — واقعاً- تابعة اقتصادياً وسياسياً وثقافياً إلى دولة أو أكثر من دول الغرب. والتبعية الثقافية كانت أمَرهم؛ لأنها فى إدراك الحركات الإسلامية، تشكل تهديداً مباشراً للهوية الإسلامية. وهنا تكمن جاذبية الحركات الإسلامية التى تصدت —وما زالت- لهذه التبعية الثقافية، معبرة عن رغبة أكيدة للعودة للأصالة الثقافية، ورافضة التغريب على أساس أنه يشكل نوعاً من الإمبريالية الثقافية[٦]. فالخمينى كان يعبر عن رؤية كل الحركات الإسلامية

عندما قال "اعتمدوا على ثقافة الإسلام، قاوموا التقليد الخارجى، وقفوا على أقدامكم أنتم. هاجموا هؤلاء المثقفين المفتونين بالغرب والشرق، واستعيدوا هويتكم الحقيقية[٧]. فلقد ترددت مثل هذه الدعوة فى أدبيات حركات إسلامية فى كل البلدان الإسلامية التى تأثرت بشدة بالسيطرة الثقافية للغرب.

ولقد أدى رفض قيم الغرب، وأنساقه الفكرية، ونظمه القانونية، إلى رفض الأنظمة الحاكمة، والتى اتهمتها الحركات الإسلامية بالعمالة للقوى العظمى، برغم تحقق الاستقلال من الوجهة القانونية. فأُدين شاه إيران بالعمالة لأمريكا، وبنفس التهمة أُدين ملوك المغرب والسعودية، والسادات فى مصر، ومن قبله أُدين الملك فاروق بالعمالة لبريطانيا، فى حين أُدين الرئيس الأسد بالعمالة لروسيا[٨]. والوجه الآخر لمطالبة الحركات الإسلامية المتعددة بضرورة الوقوف أمام التغريب كان حتمية الرجوع إلى تطبيق الشريعة الإسلامية. وهذا المطلب هو أحد أهم مظاهر تجذر السياسة لدى الحركات الإسلامية؛ لأن إقامة حاكمية الشريعة كانت – وما تزال- منظوراً إليها كوسيلة حيوية وشرط واجب فى خدمة هدف أسمى مقدم عليها، وهو هدف إنشاء المجتمع الإسلامى، أو إعادة تأسيسه على حد قول الغنوشى- زعيم حركة النهضة التونسية[٩]. ولأن هذه الوسيلة محورية ولا بديل عنها فى رؤية الحركات الإسلامية لتحقيق الهدف المقصود، فإنها ارتقت لديهم إلى منزله الهدف، وهذا مما وضع الحركات الإسلامية ويضعها فى مواجهة مباشرة مع أنظمة الحكم، فتتخذ منها إما موقف المعارضة السلمية، وإما موقف المقاومة الفدائية؛ وذلك بسبب ابتعادها عن الشريعة، وتقليدها الدول الغربية فى إقامة مجتمع علمانى ينسحب فيه الدين من مجال الحياة العامة[١٠]. فراشد الغنوشى يكتب أن الغزو الغربى للبلاد الإسلامية، وما سبقه وما صحبه من غزو ثقافى، والذى استمر فى ظل دول التجزئة التى نشأت فى أحضان المحتل، قد أقصى الإسلام عن مركزه المحورى الواجب فى توجيه الحياة المجتمعية، وذلك لصالح العلمنة. ويرى الغنوشى أن هذا الغزو الثقافى قد مثّل التحدى الرئيسى للحركات الإسلامية على تنوعها، والتى استجابت له من خلال السعى إلى إقامة الكيان الحضارى والسياسى الإسلامى، فإقامة الدولة الإسلامية هو التعبير الحقيقى عن الهوية الإسلامية[١١].

وعندما تجعل الحركات الإسلامية إنشاء الدولة التى تحكم بما أنزل الله هدفاً لها، فهذا يعنى أن المقاصد السياسية تتصدر عمل هذه الحركات. وهذا الهدف السياسى، فى رؤية الحركات الإسلامية، ليس غاية مطلوبة لذاتها، ذلك أن الغاية الحقيقية هى إنشاء المجتمع الصالح. ولكن لكى يتحقق هذا الهدف لابد من إنجاز ما أمر به الشرع من تطبيق الشريعة، وهذا بدوره يتطلب إقامة دولة تؤمن بحتمية إعلاء حاكمية الشريعة. ويصبح إقامة الدولة الإسلامية على أساس حاكمية الشريعة هو السبيل لبناء المجتمع الإسلامى القويم، ويضحى إقامة هذه الدولة على قمة الأولويات المستهدفة من عمل التغيير الذى تسعى إليه الحركات الإسلامية. ولكن هذا مطلب سياسي، وهو مستمد، فى فكر الحركات الإسلامية من اقتناعهم

بأن السمة البارزة للدين الإسلامى هى سمة الشمولية، حيث لا مجال فيه للتفريق بين الدين والسياسة، ولا بين المهام الدينية للدولة ومهامها الدنيوية. فلا وجود لمجتمع علمانى فى رؤية الحركات الإسلامية، حيث الإسلام عندهم دين ودولة. فالحركات الإسلامية تحرص على أن يكون للدين الدور الأسمى فى السياسة، وهذا الحرص جعل قضية الدولة ونظام الحكم فى طليعة القضايا التى اهتمت الحركات الإسلامية بمعالجتها من بداية نشأتها[١٢]، فأبو الأعلى المودودى (مؤسس الجماعة الإسلامية فى باكستان) كان يرى أن إرادة الشعب لابد وأن تخضع لشريعة الله. فالله هو خالق كل شئ، وهو _من ثم_ مالك لما خلق وحاكمه، ومن هنا فإن الديمقراطية البرلمانية القائمة على السيادة الشعبية- وليست على الحكم الإلهى- هى ديمقراطية غير مقبولة. ففكرة حاكمية الله هى إذن محور المطالبة بالدولة الإسلامية التى تجعل السيادة القانونية لشريعة الله كدليل على التسليم بحاكميته وتكون سلطاتها محدودة بتنفيذ كل ما جاء به الشرع[١٣].

ولقد اقترن هدف إنشاء الدولة الإسلامية فى بداية القرن بالرغبة فى إعادة نظام الخلافة، بعد أن تم إلغاؤها عام ١٩٢٤، على أساس أنها شكل الدولة الإسلامية الذى يعبر عن الأمة الإسلامية وهى نظام الحكم الذى قام به الإسلام وانتشر فى أرجاء الأرض. ولقد تعلق بهذا الهدف حركة الإخوان المسلمين بزعامة حسن البنا، كما تعلقت به الحركات الإسلامية فى الشام والجزيرة العربية، وحركة الخلافة التى تأسست فى الهند عام ١٩١٩ جاعلة من هذا الهدف ركيزة تحركها ومبرر وجودها واستمرارها. ولقد آمن الإخوان المسلمون بأن الخلافة هدف أسمى وركن أساسي لاستعادة مجد الإسلام، ولتطبيق رسالته؛ فحسن البنا يؤكد أن الخلافة رمز للوحدة الإسلامية، وهى شعيرة إسلامية واجبة التحقيق، ومن ثم، هو يكتب أن الإخوان المسلمين يضعون فكرة الخلافة والعمل على إعادتها فى رأس منهاجهم[١٤]. ولئن كان بعث الخلافة كنظام قد خرج اليوم من حقول استهداف الإخوان المسلمين وكثير من الحركات الإسلامية، إلا أن الهدف الثابت لديهم يبقى هو إقامة نظام حكم إسلامى بغض النظر عن التسميات سواء سمى جمهورية إسلامية، أو غيرها. ونظام الحكم الإسلامى هو النظام الذى يسود فيه تحكيم التنزيل فى شئون الحياة الدنيا، وتصريف مصالح البشر المدنية وفقاً لأحكام النصوص الدينية، لا بحسب القوانين الوضعية. فالشريعة الإسلامية هى الأجدر بأن تكون القانون العام والخاص للبشرية جمعاء، كما يرى عبد القادر عودة[١٥].

وبالرغم من هذه المراجعة، فما زالت توجد حركات إسلامية تستهدف انبعاث دولة الخلافة تحديداً، بالشكل الذى سادت به فى عصرها الذهبى. عصر الخلافة الراشدة. فحركة الجهاد المصرية، وكذلك حركة الجماعة الإسلامية، تجعل استعادة الخلافة الإسلامية، التى هى عندها واجب شرعى، أمر حيوى يستدعى السعى الفورى الدؤوب بغرض تحقيقه؛ لأن ما كان للمسلمين من قوة لن يعود إلا بعودة نظام الخلافة،

ومن أجل تحقق هذا لابد من مواجهة وإسقاط الأنظمة الحاكمة الكافرة التى لا تحكم بشريعة الله[١٦]. ويشارك الحركتين الاهتمام بسرعة قيام نظام الخلافة حركةُ حزب التحرير الإسلامى الذى يتزعمه اليوم- من لندن- عمر بكرى محمد، والذى يحرص على عقد مؤتمر سنوي تحت اسم "مؤتمر الخلافة"، يدعو إلى قيام الخلافة فى البلاد الإسلامية، أو على الأقل فى إحداها كخطوة أولى نحو الهدف الأسمى، ألا وهو تطابق حدود دولة الخلافة مع الأمة الإسلامية، ويحضر هذا المؤتمر عدد كبير من الحركات الإسلامية على اختلاف توجهاتها[١٧]. وتؤكد كذلك حركة جبهة الإنقاذ الجزائرية التى تهتم بإنجاز وحدة العالم الإسلامى، على محورية استعادة نظام الخلافة. ففى برنامجها السياسى المعلن فى مارس ١٩٨٩م دعوة إلى هذه الوحدة التى تتحقق بقيام دولة الخلافة، وهى دولة تهتم بتطبيق الشريعة الإسلامية، ويمكن أن يسبقها تحقق دولة نواة فى أى من الدول الإسلامية، تخضع التشريعات فيها لأحكام الشريعة الإسلامية، ومن ثم كان سعيها الحثيث لإنجاز هذه الدولة فى الجزائر[١٨]. وتتفق الجبهة القومية فى السودان مع الحركات الإسلامية فى هدف إقامة الدولة الإسلامية واستعادة نظام الخلافة، فهى تدافع عن الدولة الدينية وترى أنها تستمد مشروعيتها من كونها تقوم على أساس القيم التى يؤمن بها المسلمون. فالنظم السياسية القائمة تفقد مشروعيتها فى رؤية الجبهة القومية؛ لأنها نظم مستبدة، واستبدادها ناتج عن فقدانها للطابع الأخلاقى الذى لا يتحقق إلا من خلال التمسك بقيم الدين[١٩].

نخلص من ثم، إلى أن إقامة الدولة الإسلامية كانت -وما زالت - هدفاً ثابتاً لكل الحركات الإسلامية، ولأن هذا الهدف يترجم إلى آليات عمل، فإنه يضحى عاملاً محورياً فى المواجهة المستمرة بين الحركات الإسلامية والأنظمة الحاكمة، وهى مواجهة تترجم فى أدنى مسوياتها بالمنافسة والريبة، وتصل فى قمة درجاتها إلى العداوة والصدام. وعلى الرغم من أن بعض الحركات الإسلامية ترى أن هذا الهدف يمكن تحقيقه على مراحل، بمعنى إرجاء تحقيقه إلى حين، إما بسبب التفاوت الكبير الحالى فى ميزان القوى بين الحركات الإسلامية والأنظمة الحاكمة، وأما بدعوى حتمية تقديم السعى إلى إصلاح المجتمع على السعى لتحكيم الشريعة، إلا أن الهدف باقٍ دائماً، إنما الاختلاف بين الحركات الإسلامية هو فى زمانية التحقق مما يجعلها كلها صاحبة مقصد سياسى، حيث يؤمنون أن الإسلام دين ودولة[٢٠].

(٢) الاستراتيجية :

رغم أن الحركات الإسلامية اتفقت -وما زالت- حول هدف إقامة المجتمع الإسلامى القويم بما يستلزم إحداث تغيير جذرى فى بنية المجتمع، بطرح بديل إسلامى لما هو قائم من قيم، ورغم اتفاقها على أن الوصول إلى الحكم هو وسيلة التغيير الكبرى، فتضحى إقامة الدولة فى منطلق السعى نحو إنشاء المجتمع الإسلامى المنشود هو الهدف، إلا أنهم يختلفون حول وسائل تحقيق هذا الهدف، أى حول أى

الطرق أفضل للوصول إلى الحكم ؟ ولأن الحركات الإسلامية هى حركات سياسية اجتماعية بالأساس، وليست مجرد مدارس اجتهاد نظرى، كان لجدلية الوسائل منزلة كبرى فى تفكيرها.

وتعتمد الاستراتيجية التى تتبناها الحركة لتحقيق الدولة. الهدف على مجموعة متشابكة من العوامل، على رأسها طبيعة العلاقة بينها وبين نظام الحكم الذى تعمل فى إطاره، وصورة المحيط السياسى والاجتماعى الذى تجد كل حركة نفسها فيه، والذى يفرض عليها تصوراً معيناً للأولويات، وقدر النجاح الذى حققته الحركة والذى ينعكس فى قدرتها على الاستمرار والانتشار. فهذه العوامل تحدد بقدر كبير ما إذا كانت الحركة ستلجأ إلى استراتيجية قوامها التغيير الشامل والحال لمؤسسات المجتمع، بما يعنيه ذلك من ضرورة استخدام القوة، أو إلى تحقيق التغيير على مراحل وبطرق سلمية(٢١).

فإذا كانت السلطة تتيح للحركة الإسلامية فرصة المشاركة فى العملية السياسية، وإذا كانت الحركة تتمتع بقدر ملحوظ من الاستمرارية والقدرة على الانتشار، فإنها عادة ما تلجأ إلى أسلوب التدرج وإلى الوسائل السلمية من أجل إنجاز الهدف. وعلى العكس من ذلك فإننا نجد على الجانب الآخر حركات أكثر ثورية تعمل على ضرورة البدء فوراً فى إحداث تحولات سياسية واجتماعية جوهرية مرجحة خيار العنف لإحداث هذه التغيرات. فالحل الثورى هو الحل الأمثل للوصول إلى الحكم ،وسلوك طريق العنف الدينى فى مواجهة العنف الرسمى هو عندهم الطريق الوحيد لإحداث التغيير المنشود. ويشهد واقع تجارب الحركات الإسلامية على أن جدلية الوسائل التى تنحصر داخل ثنائية إما العنف أو الإقناع، لا تفعل بنفس الحدة القاطعة لتصنيف الحركات الإسلامية، ذلك أن العديد من الحركات الإسلامية يتنقل بقدر من المرونة فيما بين الوسيلتين، حين تقوم الحركة بين الحين والحين بعملية مراجعة لأساليب نشاطها، رامية إلى تأطير الهدف –الذى لا يتغير– بالواقع المعاش، فتعلن إما استعدادها لاتباع أساليب التغيير السلمى وتستبعد آلية الجهاد المسلح –ولو إلى حين– أو أنها ترتد من أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة إلى خيار العنف. ومثال على الحالة الأولى المراجعات التى قام بها إخوان مصر والأردن منذ السبعينات، والجماعة الإسلامية فى باكستان أثناء فترة حكم محمد ضياء الحق، وحركتا الجهاد والجماعة الإسلامية فى مصر عندما تقدمتا بمبادرة لوقف العنف عام ١٩٩٧م. ومثال على الحالة الثانية حركة جبهة الإنقاذ فى الجزائر منذ عام ١٩٩٤م. (٢٢).

وتنتشر الحركات الإسلامية التى تؤمن بحتمية التغيير الفورى للمجتمع الذى يقفز فوق المراحل، فى كل بلدان العالم الإسلامى من شمال أفريقيا وحتى جنوب شرق آسيا. فإقامة الدولة_ الهدف، الدولة الإسلامية، لن يتم فى رؤيتهم إلا بالقوة عن طريق الجهاد المسلح. فهذه الحركات تعول على العنف رداً على عنف الأنظمة، وتتخذ من الجهاد وسيلة لامتلاك السلطة. وقتال الأنظمة الحاكمة مشروع من وجهة نظر هذه الحركات لكونها أنظمة كافرة. فحركة الإخوان المسلمين قبل سبعينات القرن العشرين كانت

تستبيح طريق الجهاد والقتال الفدائى ضد أنظمة الحكم، على أساس أن تغيير المنكر باليد واجب لا يسقط عن المسلم إلا فى حالة العجز عنه. وعندهم أنه ليس هناك منكر أكبر من استحلال الأنظمة الحاكمة الحكم بغير ما انزل الله. وهنا يصبح الجهاد ضد أنظمة الحكم العلمانية الكافرة هذه فريضة على كل مسلم، وطريقاً لإحقاق الحق، ولرد عدوان هذه الأنظمة على الحركات الإسلامية(٢٣). وتؤمن حركة الجماعة الإسلامية فى مصر بضرورة الجهاد بالقوة من أجل تغيير الحكم الذى يستبدل شريعة الله بالقوانين الوضعية وإقامة الدولة الإسلامية. فالهدفان المعلنان للجماعة الإسلامية هما تعبيد الناس لربهم (إقامة المجتمع الإسلامى) وإقامة الخلافة على نهج النبوة (إقامة الدولة الإسلامية). والهدفان عندهما متصلان، وإحد وسائل تحقيقهما الجهاد الذى هو- عندهم- فرض عين على كل مسلم، وهو حالة مستمرة لا تنتهى إلا بالموت أو استئصال شأفة الجاهلية وإقامة الحاكمية لله(٢٤). ويؤمن حزب التحرير الإسلامى أنه لا توجد فى العالم الإسلامى فى الوقت الحالى دولة إسلامية حفية بأن ينظر إليها على أنها تجسيد صادق لإقامة الإسلام نظاماً للحياة، ولا يستثنى من ذلك لا إيران ولا السودان. فنظام الخلافة الحقيقى الذى هو نموذج النظام السياسى المنشود للمسلمين ما زال فى انتظار إعادة تأسيسه. والوسيلة المثلى لتحقيق هذا فى رؤية زعيم الحركة (عمر بكرى محمد) هى الاستعانة بالقوات المسلحة فى واحدة من الدول الإسلامية، أو فى بعضها؛ لتقوم بعمليات انقلاب هدفها الاستيلاء على السلطة، وإقامة دولة الخلافة التى تطبق الشريعة الإسلامية، ثم الانطلاق من هذه الدولة/ الدول- المركز لإقامة دولة الخلافة الإسلامية، التى تضم كل المسلمين، والتى تطابق الدولة مع الأمة(٢٥).

وتتفق حركتا الجهاد والجماعة الإسلامية مع حركة حزب التحرير فى الحديث عن دولة الخلافة على مستويين: الأول -هو إقامتها فى الدولة التى تعمل فيها كل حركة على حده، والثانى_ هو إقامة الدولة- الأمة، على أن تكون دولة الخلافة فى وطن ما هى خطوة ممهدة لإقامتها على مستوى الأمة الإسلامية. فحركة الجهاد تؤمن أن الجهاد الذى هو أداة إقامة دولة الخلافة، هو أيضاً الوسيلة الوحيدة لتحقيق وحدة الأمة الإسلامية. فالجهاد يستخدم لقيادة الثورة على الحكومة الجاهلية فى كل دولة إسلامية على حده، ثم فى مرحلة تالية تقود هذه الدولة كفاحاً ضد الأنظمة الكافرة فى العالم أجمع، بغرض استعادته لراية الإسلام وتوحيده. فالجهاد فى غايته القصوى هو وسيلة لإقامة دولة إسلامية واحدة تكون الوعاء الذى يحتوى الأمة الإسلامية(٢٦). وتتبنى حركة الجماعة الإسلامية فى مصر نفس الدعوة، فترى أن الجهاد لا يعتبر فريضة ضرورية لإنشاء الدولة التى تقيم شرع الله وحسب، وإنما هو أيضاً فريضة لاستعادة الإسلام للأقاليم التى انحسر عنها. ولكن استعادة مجد الإسلام فى الأقاليم المحاصر فيها، لا يكون إلا باستعادة دولة الإسلام مرة أخرى، وهذا بدوره لا يتم إلا بالقوة ودون انتظار(٢٧).

وعلى عكس منطق الحركات الإسلامية التى تتبنى أسلوب التغيير السريع والفورى لإقامة دولة

الإسلام، نجد الحركات الإسلامية التى تؤمن بأسلوب التغيير السلمى التدرجى لإنجاز الدولة- الهدف. فحركة النهضة فى تونس، ترى أن أداة التغيير الرئيسية هى الإقناع وليست القوة والإكراه. فترشيد المجتمع من خلال تربية أفراده تربية إسلامية صحيحة، هو السبيل الذى اختارته الحركة التونسية. ويؤمن راشد الغنوشى أن هذا الحل التربوى السلمى يعتبر أن تغيير الأمة يبدأ من تغيير الفرد ويثق بقدرة الإنسان وكفاءته فى عملية البناء الاجتماعى. فهذا الخيار السلوكى يؤمن بقيمة الفرد ويجعل الحركة الإسلامية تستمد مشروعيتها من قدرتها على إقناع الجماهير. ومن هنا، جاء رفض الغنوشى لمنهج الإخوان المسلمين فى بداياتهم وانتقاده لحسن البنا؛ مؤكداً أنه ارتكب خطأً كبيراً عندما قدم الحركة الإخوانية بوصفها وصياً على المجتمع. ومن نفس المنطلق كان رفض الحركة التونسية لمفهوم الوصاية الذى انطوت عليه فكرة عبد السلام فرج (حركة الجهاد المصرية) عن القلة المؤمنة أو فكرة سيد قطب عن النواة الصلبة(٢٨).

وتقدم حركة الإخوان المسلمين فى مصر خاصة فى العقدين الأخيرين نموذجاً للحركة الإسلامية، التى تتبع أسلوباً تأليفياً يجمع بين وسائل الوعظ والإرشاد لتربية الفرد، وبين وسيلة الخدمات الاجتماعية الموجهة للمقهورين والفقراء، لكى تبنى لها قاعدة جماهيرية؛ وبين وسيلة العمل السياسى فى محاولة للوصول إلى مقاعد السلطة، أو على الأقل السعى نحو إنفاذ الشريعة الإسلامية من خلال العمل البرلمانى(٢٩). وجدير بالذكر أن قبول حركة الإخوان المسلمين المشاركة فى العملية السياسية الوطنية، اقترن بإعلانهم القناعة بأن المقاصد السياسية- وعلى رأسها تطبيق الشريعة الإسلامية- يمكن أن يتم بطريقة تدرجية. فالبدء فى إنفاذ الشريعة لابد أن يتم حالاً، ولكن إتمام التطبيق يمكن أن يقبل فيه بمبدأ مرحلية الإنجاز(٣٠). وتنحو حركة الإخوان المسلمون فى سوريا نفس المنحى، فرغم احتلال قضية إعلاء حاكمية الشريعة مكاناً بارزاً على رأس أجندة الحركة السياسية، منذ مطالبتهم بضرورة تضمين الدستور ما ينص على أن الإسلام هو دين الدولة ودين رئيسها، عاد مصطفى السباعى ليؤكد إمكانية تأجيل التطبيق لحين إقامة المجتمع الإسلامى الحقيقى. وربما يرجع قبول حركة الإخوان فى مصر وسوريا بإمكانية إرجاء تطبيق الشريعة الإسلامية إلى وجود أقليات دينية ومذهبية فى المجتمعين، بما يعنيه هذا من إمكانية استعداء تلك الأقليات على الحركة فى ذات الوقت الذى يواجهان فيه عداء السلطة، وإمكانية استثمار الأخيرة الفرصة للتضييق على الحركة بدعوى الحفاظ على الوحدة الوطنية. وإذا كانت الحركة الإسلامية فى المغرب تتبنى هى الأخرى مفهوم التطبيق المرحلى للشريعة الإسلامية، بل إنها تذهب إلى أبعد من هذا فلا ترى ضرورة لتطبيق الشريعة تطبيقاً مباشراً وحرفياً، فإن هذا كان وراءه ظرف سياسى واجتماعى مغاير تماماً للقائم فى مصر وسوريا، حيث يتمتع المجتمع المغربى بوحدة المذهب السنى، وتنعدم فيه بصورة كبيرة الأقليات الدينية والمذهبية، فلم تستشعر الحركة الإسلامية خطر التحدى، ولم ترد الفعل بالتمسك بمطلب التطبيق الفورى للشريعة. هذا فضلاً عن أن النظام الملكى الحاكم فى المغرب استطاع أن يحقق لنفسه شرعية دينية تسند

شرعيته السياسية، فلم تقف الحركة الإسلامية فى مواجهته من منطلق الإدانة بالكفر، ومن ثم المطالبة بضرورة إقامة نظام إسلامى يحكّم الشريعة، ويقوم عليه حكام من الأمة المؤمنة(٣١).

نخلص، من ثم، إلى أنه بالرغم من أن الحركات الإسلامية جميعها تسعى إلى هدف ثابت، هو إقامة الدولة الإسلامية، إلا أن مدار الاختلاف بينهم هو فى اختيارهم الوسائل الملائمة والمدى الزمنى الواجب لتحقيق هذا الهدف. وتنقسم الحركات الإسلامية- بصفة عامة- إلى فريق يرى أن كل الوسائل التى تنطوى على آلية التعامل مع الأنظمة الحاكمة من جانب والسعى لإصلاح المجتمع بالوعظ والإرشاد من جانب آخر هى وسائل فاشلة، وأن التغيير المنشود لم يبق منوطاً بإصلاح الأوضاع، بل بإعادة تأسيس هذه الأوضاع. وهذا يتطلب —عندهم- استعادة زمام الحكم الذى انفلت من أيدى المؤمنين، إلى أيدى حكام فاقدين لشرعيتهم الدينية والسياسية. والوسيلة الوحيدة الباقية لاستعادة الأمر فى نظرهم هى الجهاد. أما الفريق الثانى فلا يزال أصحابه مؤمنين بجدوى الحوار مع الأنظمة، ومع القوى السياسية المخالفة، ويثقون فى قدرة الإنسان على التغيير، والذى يكون هو بالحكمة والموعظة الحسنة. ومن ثم، هم يميلون إلى قبول قوانين اللعبة السياسية من جانب، وإلى تأهيل المجتمع فى قاعدته العريضة فى جانب آخر، من خلال عمل تربوى يؤهله لتأييد هدف الحركة وللقبول، مستقبلاً، بالنظام الجديد المنشود.

ثانياً : أنماط تفاعل الحركات الإسلامية مع الحركات الوطنية :

حمل المسلمون الدعوة الإسلامية التى جاء بها الرسول(ص) إلى أقطاب الأرض؛ ليولد العالم الإسلامى الذى ظل يحكمه المسلمون دوماً سواء وهو موحد أو وهو مؤلف من سلطنات ودويلات إسلامية متعددة. ومن هنا، يتضح مدى التحدى الذى شكله الاستعمار الأوربى الذى اجتاح العالم الإسلامى منذ نهايات القرن التاسع عشر، حيث أنهى هذا الاستعمار نموذج "المسلم يحكم المسلم" الذى ساد العالم الإسلامى منذ تأسيس الدولة الإسلامية الأولى. فالحركات الإسلامية التى ظهرت أثناء سيادة نموذج الحكم الذاتى الإسلامى كانت ترد الفعل على تحدى الوحدة والهوية الإسلامية النابع من الداخل. ولقد شهد القرنان الثامن عشر والتاسع عشر آخر موجة مد لمثل هذه الحركات، فكانت الحركة المهدية فى السودان (١٨٤٨-١٨٨٥)، والسنوسية فى ليبيا (١٧٨٧-١٨٥٩)، والوهابية فى السعودية (١٧٠٣-١٧٩٢) والفولانية فى نيجيريا (١٧٥٤-١٨١٧)، والفرائضية شريعة الله فى البنغال (١٧٦٤-١٨٤٠)، وحركة الجهاد التى تزعمها أحمد بريلوى فى الهند (١٧٨٦-١٨٣١)، والبدرى فى أندونيسيا (١٨٠٢-١٨٣٧)، أمثلة لحركات قامت ثائرة على حالة التردى والانهيار الاقتصادى والأخلاقى والاجتماعى فى الداخل، وعلى الانقسامات التى تفشت داخل السلطنات الإسلامية. أما الهدف فكان الإصلاح والتجديد والإحياء، فنجحت العديد منها فى إقامة دول أسستها وفقاً لتصورها عن المجتمع الإسلامى

الصحيح. فكان أن صعدت الدول المهدية فى السودان والسنوسية فى ليبيا والفولانية فى نيجيريا والوهابية فى السعودية(٣٢).

على خلاف الحركات الإسلامية التى انبعثت رداً على عوامل داخلية على مدار التاريخ الإسلامى، فإن الحركات الإسلامية فى القرن الأخير جاءت لترد الفعل على التحدى الغربى الذى تجلى مع بزوغ فجر الهيمنة الاستعمارية لأوربا على العالم الإسلامى فى القرن التاسع عشر ،والتى قلبت ميزان القوة لصالح الغرب على حساب العالم الإسلامى مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين(٣٣). ويكفى أن ننظر إلى خريطة العالم الإسلامى فى فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى؛ لنكتشف مدى تغلغل الهيمنة الاستعمارية الغربية. فكان الفرنسيون يسيطرون على المناطق الشمالية والغربية والاستوائية من أفريقيا فضلاً عن سوريا ولبنان، ومد البريطانيون حمايتهم على مصر وفلسطين والأردن والعراق والخليج العربى وشبه القارة الهندية ومناطق من أفريقيا، كما وصلوا إلى جنوب شرق آسيا.. إلى الملايو وسنغافورة وبروناى، فى حين سيطر الهولنديون على إندونيسيا. ولم ينجُ من الاستعمار الأوربى المباشر إلا تركيا والسعودية التى استطاع حكامها أن يبعدوها عن الهيمنة والتأثير الأوربى حتى اكتشاف البترول، وكذا إيران التى رغم احتفاظ المسلمين –نظرياً– بالسلطة فيها، إلا أنها كانت مسرحاً لأطماع وتهديدات بريطانيا وفرنسا وروسيا مما هدد استقرارها واستقلالها الفعلى(٣٤).

١ – المقاربة فيما بين الحركات الإسلامية والحركات الوطنية : مرحلة الاستعمار :

لم يحرم الاستعمار الأوربى الأقطار الإسلامية من استقلالها السياسى وحسب، بل أفقدها كذلك حريتها فى تحديد النموذج الحضارى الذى ترتضيه إطاراً لتنظيم شئونها. فالاستعمار الأوربى شكل إذن تحدياً سياسياً وحضارياً معاً، ضاعف من استفحاله مجموعة من المتغيرات، كان أبرزها، إلغاء نظام الخلافة عام ١٩٢٤. ولقد نشأت الحركات الإسلامية فى النصف الأول من القرن العشرين لترد الفعل على التحديين، فكانت تناضل من أجل الاستقلال عن الحكم الاستعمارى فى جانب، ومن أجل قضية حاكمية الله وتطبيق الشريعة فى جانب آخر، وهى القضية التى كانت تمثل بالنسبة لهم عنواناً على الهوية الإسلامية، فتعلقت بعض الحركات بقضية الخلافة، وبضرورة إعادتها رمزاً لسيادة كل من الحكم الإسلامى والهوية الإسلامية، فكانت الخلافة من أهم معالم فكر الإخوان المسلمين فى مصر، والجماعة الإسلامية فى باكستان، ومن قبلهما حركة الخلافة فى الهند.

ولقد قربت القضية الأولى– قضية الاستقلال– الحركات الإسلامية من الحركات الوطنية بل وحدتها معاً فى بعض الأحيان، كما دلت تجربة الحركة الإسلامية فى المغرب، والتى يرى الجابرى أنها أفصح شاهد على التفاعل الخصب بين الحركة الدينية والحركة الوطنية. فالحركة الإسلامية فى تحليله، مدت الحركة الوطنية

فى المغرب بالجيل الأول من رجالها، وشكلت مواقفهم السياسية النضالية على قاعدة إسلامية، فأصبحت الحركة الإسلامية فى المغرب هى الحركة الوطنية –واقعاً– وتضافر مطلب الإصلاح والتحديث مع مطلب الاستقلال. فثورة محمد بن عبد الكريم الخطابى (١٩٢١-١٩٢٦) والتجاوب الواسع الذى لقيته من جموع الشعب، هى مثال حى على تحول الحركة الإسلامية إلى حركة وطنية تدعو إلى التحديث، أو بقول آخر، تحولها إلى حركة وطنية سلفية الإطار ليبرالية المضمون، تدعو إلى (النهوض) لمقاومة الاستعمار من خلال الأخذ بوسائل التقدم الحديثة، على اعتبار أن هذه الوسائل، التى يمتلكها الغرب الآن، هى وسائل إسلامية أصلاً(٣٥).

أما القضية الثانية، قضية الهوية، فلقد حملت بذور المفاصلة بين الحركات الإسلامية والحركات الوطنية، وإن كانت هذه البذور لم تثمر حقيقة إلا بعد جلاء المستعمر، وانجلاء الخطر المباشر الذى هدد تراب وطن الإسلاميين والوطنيين، فطمس كل خلافات مبدأية ولو إلى حين. فرغم رفض الحركات الوطنية (للمستعمر) الغربى، إلا أنها فى عمومها لم تخف الإعجاب بما يمثله الغرب من تقدم حضارى ومادى. وعلى نقيض ذلك، فإن التحدى الحضارى الذى مثله الغرب كان أشد وطأة على الحركات الإسلامية من التحدى العسكرى أو السياسى، فكان أن ردت الفعل برفض الغرب ثقافياً كما رفضته سياسياً. ولقد رسخ من إدراك الحركات الإسلامية لأوربا على أنها العدو الذى يهدد العقيدة الإسلامية، وليس فقط الحرية السياسية للمجتمعات الإسلامية، تصريحات المسئولين الاستعماريين والبعثات التبشيرية التى ازدهرت فى ظل سياسات الاستيطان والاستعمار، والتى كانت ترجع الفضل فى التوسع والهيمنة الأوربية مباشرة للتفوق الثقافى المتجذر فى المسيحية. والمعنى الذى تنطوى عليه مثل هذه التصريحات هو أنه طالما أن المسيحية تحث بطبيعتها على التقدم، بدليل إنجازات الغرب المسيحى، فإن الإسلام لابد وأنه يشجع بطبيعته على الجمود بدليل انهزامية الشرق الإسلامى. ومن هنا اكتسب النضال ضد الاستعمار الأوربى فى إدراك الحركات الإسلامية بعداً دينياً واضحاً فهو بمثابة المواجهة بين العالم الإسلامى والعالم المسيحى، أو بين الإسلام والمسيحية(٣٦).

ومن هنا، نستطيع أن نفهم لماذا كان الإسلام فى كثير من الحالات هو الدافع إلى ظهور ومحور استمرار العديد من الحركات الاستقلالية، ولماذا من هذا المنطلق أضحى نقطة ارتكاز الكثير من الحركات القومية فى العالم الإسلامى، وإن كان مدى تأثيره فى تشكيل الوعى القومى قد اختلف من بلد إلى آخر. فعلى سبيل المثال، لم يكن للإسلام دور بارز فى بدايات تشكل الوعى القومى فى بلدان المشرق العربى. فإرهاصات القومية العربية جاءت كرد فعل تجاه الحكم الإسلامى العثمانى، وليس إزاء الغرب. ولم تبدأ القومية العربية تعمل كأداة فاعلة فى طريق النضال ضد الاستعمار الأوربى إلا بعد الحرب العالمية الأولى. ولقد لعبت هزيمة الإمبراطورية العثمانية فى هذه الحرب وقيام الحلفاء بتفتيتها إلى عدد من الدول القومية

الحديثة تشملها بالحماية بريطانيا وفرنسا فى ظل نظام الانتداب، دوراً محوريا فى بروز حركات الاستقلال الوطنية التى ناضلت فى مواجهة الهيمنة الأوربية، مستخدمة الإسلام كأحد عناصر تشكيلها. ولكن الطابع الغالب على هذه الحركات الوطنية كان علمانياً بالأساس، ولم يكن الإسلام بالنسبة للحركات الوطنية القومية إلا عنصراً من مجموعة عناصر، بعضها أكثر أساسية مثل: اللغة: والتاريخ والتقاليد، والأرض المشتركة(٣٧). ولقد أدى هذا المنحى العلمانى للحركة الوطنية والتوجهات القومية لها إلى تكدر الفضاء فيما بينها وبين الحركات الإسلامية. فشعار مثل الدين "لله والوطن للجميع" والذى رفعه سعد زغلول فى مصر، كان مرفوضاً تماماً من محمد رشيد رضا ثم من حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين فى مصر، والذى تأثر بمجمل أفكار رشيد رضا، وذلك على أساس أن الولاء السياسى فى منظومة القيم الإسلامية هو للأمة الإسلامية استناداً إلى العقيدة المشتركة، فى مقابل الدول القومية القائمة على قاعدة مشتركة من اللغة والأرض والتاريخ والروابط العرفية ثم الدين(٣٨). ومن نفس المنطلق حمل المودودى مؤسس حركة الجماعة الإسلامية فى باكستان عام ١٩٤١م على القومية، مؤكداً أنها من تداعيات الاستعمار الأوربى، محذراً من أنها أيديولوجية غربية بعيدة تماماً عن روح الإسلام؛ لأنها تسببت فى تقسيم الشعوب الإسلامية بدلاً من توحيدها، وعلى استبدال مثالية التضامن الإسلامى العالمى بهوية غير واضحة مثيرة للشقاق نتيجة اعتمادها على اللغة أو الروابط العرفية. ومن هذا المنطلق، ناهضت حركة الجماعة الإسلامية فكرة إنشاء وطن قومى لمسلمى الهند فى باكستان؛ مؤكدة أن التوجه لابد أن يكون نحو توحيد المسلمين وليس نحو تشجيع انفصالهم داخل حدود قومية بدعوى الاستقلال(٣٩).

وهكذا، يمكننا القول إن الهوة قد تعمقت بين الحركة الوطنية والحركة الإسلامية فى الثلاثينات والأربعينيات بقيام الإخوان المسلمين فى مصر والجماعة الإسلامية فى باكستان، ليكسبا رد الفعل تجاه الاستعمار الغربى منحىً عقائدياً له شكل نظامى، رافضاً لتغلغل وجود الغرب السياسى والثقافى معاً مؤكدتين أن الأزمة التى يواجهها العالم الإسلامى ترجع إلى الاستعمار الأوربى والقيادات الحاكمة ذات التوجه الغربى، رافضتين، من ثم، للقومية العلمانية ولنماذج التنمية والنهوض التى يمثلها الغرب رأسمالية كانت أم ماركسية، مؤكدتين على الكفاية الذاتية للإسلام وأنه هو– وحده– البديل والحل؛ ناقمتين –من ثم– على حصره فى زاوية الأحوال الشخصية الضيقة وفى مجال العبادات الخاص(٤٠). فلم تكن الحركتان منطويتين إذاً على نشاط دينى وحسب ليس له علاقة بقضية الوطن الرئيسية وهى خطر المستعمر، بل أن اهتمامهما كان بالقضيتين معاً. فالحركتان كانتا إسلاميتين/ وطنيتين، ولكن هذا جاء من زاوية الإيمان بأن الإحياء الدينى هو سبيل الإصلاح وتجديد المجتمع الإسلامى، وكذا هو سبيل رد المستعمر، فالخلاف مع الحركة الوطنية كان مداره هو توجهها العلمانى[٤١]، وليس هدف ذلك التوجه. ولكن تجدر الإشارة *على الجانب الآخر* إلى أن حركة الإخوان المسلمين فى مصر استطاعت أن تمد الجسور مع تيار بدأ ينمو داخل

الحركة الوطنية فى مصر، بعيداً عن رافدها العلمانى الليبرالى، خاصة بعد هزيمة العرب فى فلسطين وإقامة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨م بدعم من القوى الغربية، واستمرار عجز مصر عن التخلص من الاحتلال البريطانى. وهنا ارتدى الإخوان المسلمون رداء الوطنية، وتعزز تقاربهم مع هذا التيار الوليد داخل الحركة الوطنية بالمشاركة الهامة فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨م، وأزمة قناة السويس عام ١٩٥١م[٤٢].

وعلى خلاف الحال فى مصر ومعظم المشرق العربى، فإن وشائج وثيقة ربطت بين الحركة الوطنية والحركة الإسلامية فى المغرب العربى، وصلت إلى حد التحالف بعد الحرب العالمية الأولى. فكانت الحركة الإسلامية فى شمال أفريقيا هى التى أخذت على عاتقها مهمة التصدى لمخاطر الاستعمار الفرنسى أولاً، ولمخاطر الذوبان الثقافى ثانياً، وكان السبيل إلى ذلك هو التمسك بالهوية الإسلامية والتراث الإسلامى مع محاولة تجديده. ففى بلاد تسودها الفجوات العرقية والقبلية، كان استخدام الإسلام كرمز للوحدة والهوية الوطنية فى مواجهة الخطر السياسى والثقافى الطاغى للاستعمار الفرنسى هو الحل الأمثل الذى تمسكت به جميع التيارات فى المغرب العربى، كوسيلة أكيدة لتجاوز الخلافات المحلية وحشد التعبئة الشعبية فى مواجهة المستعمر. ومن هنا تداخلت الحركة الإسلامية مع الحركة الوطنية، وكان رجال الحركة الإسلامية هم مؤسسو الأحزاب الوطنية الأولى التى نادت بالاستقلال وبالهوية الوطنية التى شكل الإسلام ركنها الركين. ومن هؤلاء: علال الفاسى الذى قاد حزب الاستقلال المغربى ذا التوجه الدينى عام ١٩٤٦م، وعبد العزيز الثعالبى مؤسس حزب الدستور التونسى بعد الحرب العالمية الأولى، وعبد الحميد بن باديس الذى أسس رابطة علماء الدين فى الجزائر ١٩٣١م[٤٣].

ولقد خبرت آسيا، من إيران وحتى إندونيسيا، نفس الترابط بين الحركات الإسلامية والحركات الوطنية فى فترة مقاومة الاستعمار. فالإسلام كان عنصراً محورياً فى تشكل الحركات الوطنية بما يمكن معه القول بوجود حركات إسلامية- وطنية. فإيران رغم أنها لم تعرف الاستعمار فى صورته المباشرة، إلا أنها كانت دائماً مسرحاً للصراع الروسى- البريطانى من أجل بسط النفوذ عليها. ولقد تشكل الوعى القومى الإيرانى فى مواجهة محاولات الغرب مدّ هيمنته، وكان الإسلام هو حجر الزاوية فى بنيان هذا الوعى. يتضح ذلك من خلال حدثين لعب فيهما علماء الدين الشيعة دوراً محورياً، ومثلا بداية لتشكل الوعى القومى الإيرانى فى العصر الحديث. أما الحدث الأول فهو احتجاج الدخان عام ١٨٩١م والذى قاده رجال الدين ضد النظام الحاكم، وغذوه بفتاواهم التى لاقت صدىً كبير لدى جماهير الشعب، وذلك احتجاجاً على التنازلات التى قدمها الشاه للإنجليز. أما الهدف من الاحتجاج فكان الرغبة فى حماية إيران من مخاطر التبعية الاقتصادية. ومن الجدير بالذكر أن هذه الحركة حظيت بتأييد جمال الدين الأفغانى، المفكر الإسلامى الذى كان مستشاراً للشاه فى ذاك الوقت، والذى جاب العالم الإسلامى -ومنه مصر- بأفكاره، والذى عارض تقديم تنازلات اقتصادية للقوى الغربية على أساس أنها تفتح باباً واسعاً لولوج

النفوذ الأجنبي. أما الحدث الثاني فكان الثورة الدستورية (١٩٠٥-١٩١١) والتي انضم فيها العلماء إلى ملاك الأراضي ورجال الجيش وتجار البازار، في حركة سياسية اجتماعية موجهة ضد استبداد الحاكم، مدفوعة بالرغبة في ضرورة تقييد سلطاته من خلال دستور وبرلمان(٤٤).

أما في شبه القارة الهندية، فقد أدى تنامي المشاعر الإسلامية المناهضة لتوجه الحلفاء نحو تقطيع أوصال الإمبراطورية العثمانية، وهو ما يعني القضاء على دولة الخلافة، إلى تشكيل حركة الخلافة عام ١٩١٩م، والتي استمرت مطالبة بالإبقاء على نظام الخلافة رمزاً لوحدة الأمة الإسلامية في مواجهة الغرب حتى قيام كمال أتاتورك بإلغاء نظام الخلافة عام ١٩٢٤م. ولما انتقلت روح هذه الحركة المناهضة لخطر الاستعمار الغربي الثقافي إلى حزب المؤتمر الهندي، الذي كان يمثل الحركة الوطنية الأم في الهند، لم تمانع الحركات الإسلامية، ومنها حركة الرابطة الإسلامية، من أن تحالفه من أجل هند مستقلة وموحدة. ولكن بحلول الثلاثينات، كانت الرابطة الإسلامية قد فكت وشائج هذا الارتباط بحزب المؤتمر، والذي كانت تسوده أغلبية هندوسية، وذلك عندما أدرك محمد على جناح ومحمد إقبال زعيما الرابطة الإسلامية مدى عمق سيطرة النزعات العرقية على عمل الحركة الوطنية وفكرها، فبدا لهما أن الترابط بين الحركة الإسلامية والحركة الوطنية أضحى مستحيلاً في مجتمع طائفي تسوده أغلبية هندوسية، تلجأ إلى التصويت في الانتخابات بحسب انتمائها الطائفي بما أقنعهما بأن المطالبة بهند مستقلة وموحدة إنما يعني أن المسلمين سيكون سائرين في طريق الخضوع لهيمنة الأغلبية الهندوسية. ومن هنا، كان تحول هذه الحركة نحو المطالبة بدولة إسلامية منفصلة تكون وطناً للمسلمين. ومن هنا –أيضاً– كان مفاصلتها للحركة الوطنية وارتكازها بثقل أكبر على الإسلام، فنجحت في حشد جماهيري لمسلمي الهند وراء مطلب الوطن المستقل للمسلمين وهو ما تحقق عام ١٩٤٧م بإنشاء دولة باكستان الإسلامية، منفصلة عن دولة الهند ذات الأغلبية الهندوسية. وتجدر الإشارة، كما ورد سابقاً، إلى أن بعض الحركات الإسلامية ومنها حركة الجماعة الإسلامية ذاتها، سجلت اعتراضاً على هذه المفاصلة مع الحركة الوطنية تارة بإعلان الإيمان بأن القومية والإسلام نقيضان لا يلتقيان، ومن ثم فإن مطلب الحركة الإسلامية بإقامة دولة قومية للمسلمين أمر غير مؤسس دينياً، وتارة بإعلان التخوف من أن يكون مآرب محمد على جناح، العلماني النزعة، هو استثمار فكرة القومية الإسلامية لكسب أصوات مؤيدة لإقامة دولة سيجعلها هو في النهاية دولة علمانية وليست إسلامية حال تحقق الوطن الباكستاني(٤٥).

وفي جنوب شرق آسيا لعب الإسلام أيضاً دوراً محورياً في تشكيل الوعي القومي الوليد في إندونيسيا. فلقد أعطى الإسلام صبغة نظامية ملموسة للقومية الإندونيسية الوليدة، وكان هو نقطة الالتقاء فيما بين الحركات الإسلامية– الوطنية المختلفة، بدءً من حركة الاتحاد الإسلامي المؤسس في عام ١٩١٢م، وحتى الحركة المحمدية، ومروراً بنهضة العلماء عام ١٩٢٦م، هذا فضلاً عن عدد من الحركات ذات الطابع

الصدامى الواضح مثل حركات حزب الله، وسبيل الله[٤٦].

ورغم أن الإسلام لم يلعب دوراً واضحاً فى بداية تبلور الوعى القومى فى ماليزيا، إلا أن هذا الوضع سرعان ما تبدل فى منتصف الأربعينيات، عندما بدأ المحتل الإنجليزى يقترح إقامة اتحاد فيما بين السلطنات الماليزية، وهى الدعوة التى ارتأى المالاى المسلمون أنها تحمل بذور التهديد لتسيدهم السياسى مقارنة بالمهاجرين الهنود والصينيين. فالماليزيون لا يشكلون أغلبية فى المجتمع الماليزى، حيث لا يتعدون ٤٥% من عدد السكان، فى حين يشكل الصينيون ٣٥% والهنود ١٠% من عدد السكان. ومن ثم، كان من الضرورى لكى يحافظوا على تسيدهم السياسى أن يؤكدوا على الهوية الإسلامية. فكان النضال من أجل أن يكون الإسلام هو الديانة الرسمية وأصبحت الهوية الإسلامية والهوية الماليزية متداخلتين متوحدتين وأضحى "أن تكون ماليزياً هو أن تكون مسلماً" هو السبيل للحفاظ على القومية الماليزية فى مجتمع أغلبية المواطنين فيه غير ماليزيين. وغير مسلمين. وفى هذا السياق تكونت الحركات الإسلامية- الوطنية، فكانت أهداف حركة الحزب الإسلامى الماليزى ذات طابع قومى بالضرورة. وحتى حركة حزب ماليزيا المتحدة الأكثر علمانية أدركت أهمية الإسلام، من وجهة نظر قومية، فاستخدمت خطاباً إسلامياً واضحاً، يبرز الهوية الإسلامية كعنصر رئيسى لتأكيد تسيد المالاى مع مطالبتها فى ذات الوقت بماليزيا متحدة تكون وطناً لكل الأديان والأعراق[٤٧].

٢ – المفاصلة فيما بين الحركات الإسلامية والحركات / الحكومات الوطنية : مرحلة الاستقلال :

على الرغم من أن طريق النضال من أجل الاستقلال قد خلف وراءه مشاعر عميقة من الرفض تجاه الغرب داخل صفوف الحركات الإسلامية- الوطنية أو الإسلامية والوطنية، إلا أن معظم الحكام فى دول الانتداب التى أقامتها بريطانيا وفرنسا على أنقاض الإمبراطورية العثمانية، والتى كانت صنيعة الاستعمار، لم يستجيبوا لنبض هذه الحركات، وعملوا على توطيد صلاتهم بالأنظمة الاستعمارية فى إطار عملية تحديث مفروضة من أعلى من جانب الحكومات التى باتت تنظر إلى التحديث بوصفه عملية تطبيع للمجتمع بالطابع الغربى والعلمانى. فأنظمة دول الانتداب كانت فى الحقيقة ترى فى الأنظمة الاستعمارية خصماً ظرفياً يمكن التصالح معه، وهو ما رفضته الحركات الإسلامية والوطنية على حد سواء.

وبحلول الخمسينات والستينات، كانت حالة السخط من الدوران فى فلك الغرب، والذى كان خيار معظم أنظمة الحكم والحكام الذين أقامهم الانتداب أو وافق عليهم قد بلغت مداها. وواكب ذلك سقوط العروش والحكومات فى دول إسلامية عدة، مثل: مصر وليبيا والسودان والعراق والجزائر، وحلت محلها أنظمة حكم وطنية أسستها فى معظم الأحوال الحركات الوطنية، التى تقاسمت مع الحركات

الإسلامية حملات الاتهام والإدانة للاستعمار الأوربى لسياساته التى أشاعت الانقسام، ولزرعه إسرائيل فى قلب العالم العربى والإسلامى، ومن ثم، كان النضال ضد هذا المستعمر وضد القيادات السياسية التقليدية وتوجهها الغربى من أهم القضايا المشتركة بين الحركات الإسلامية والوطنية[٤٨]" كما سبقت الإشارة. وإذا كانت الاهتمامات المشتركة، مثل: معاداة الغرب، والرغبة فى حماية الهوية، والسعى لتحرير فلسطين، والدعوة للتضامن بين الشعوب المحررة قد كسبت تأييد الحركات الإسلامية للحكومات الوطنية التى أسستها الحركات الوطنية فى مطلع عهد الاستقلال، إلا أن القطيعة بينهم ما لبثت أن طغت عندما تكشف للحركات الإسلامية أن الحكومات الوطنية لا تعتزم إقامة دول إسلامية، وأن القومية هى ذات توجه علمانى واضح. فطرد المستعمر وإقامة الدولة– الوطن هو فى رؤية الحركات الإسلامية خطوة على طريق إقامة الدولة– الأمة التى يهتدى نظامها بالشريعة الإسلامية، فى حين أن إقامة الدولة– الوطن فى رؤية الحركات/ الحكومات الوطنية هو هدف فى ذاته.

فبحلول منتصف القرن العشرين، كانت معظم بلدان العالم الإسلامى قد حصلت على استقلالها وتوزعت دوله بين ثلاثة نماذج لعلاقة الدين بالدولة. النموذج الأول هو نموذج المملكة السعودية التى تؤسس شرعيتها على الإسلام. وعلى طرف نقيض من هذا النموذج نجد تركيا، نموذج الدولة العلمانية التى تفرض قيوداً مشددة على الدين، حتى فى مجال حياة الأفراد الشخصية. وبين هذين النقيضين تقع أغلبية دول العالم الإسلامى فى موقع وسط، حيث ينسحب فيها الدين إلى ميدان الحياة الخاصة للأفراد عملاً، دون أن يتم الإعلان عن هذا الموقف رسمياً. فهذه الدول تحرص على تضمين دساتيرها نصوصاً ذات طابع إسلامى، فتعلن أن "الشريعة الإسلامية هى مصدر التشريع"، وتقضى بأن "يكون رئيس الدولة مسلماً"، فى حين أنها تتبع فى الواقع طريقاً علمانياً تتخذ فيه من الغرب نموذجاً للتنمية، وتكون كافة أنظمتها السياسية والاقتصادية والقانونية غربية المصدر والتوجه. فسمة "الإسلامية" تطلق على هذه الدول بسبب الخلفية الدينية لغالبية سكانها وليس بسبب توجهات أو ممارسات أنظمة الحكم فيها. ولقد لاقت هذه النماذج الثلاث لأنظمة الحكم الوطنية معارضة الحركات الإسلامية إما لطبيعة الحكم الفردى المطلق وإما للتوجهات العلمانية لنظم الحكم أو للاثنين معاً[٤٩].

وهكذا فإن التقارب الذى قام بين الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم الوطنية صبيحة الاستقلال كان محكوماً عليه أن يكون قصير العمر؛ لأنه كان مبنياً على لبس فى تقدير كلا الطرفين لمنزلة الدين من بناء الدول القومية الجديدة. فلقد أصيبت الحركات الإسلامية بخيبة أمل بالغة عندما رأت الحركات الوطنية تبنى أنظمة الحكم على أساس سحب الدين لمجال الحياة الخاصة للأفراد. فنفى الدين عن شئون الحياة العامة قطع على الحركات الإسلامية أى سبيل للتعاون مع الأنظمة الوطنية، ونقلها إلى صفوف المعارضة السياسية؛ ذلك أن السياسة عند الحركات الإسلامية هى المجال الحيوى لتطبيق مبدأ أن الإسلام دين

ودولة، وإعلاء حاكمية الشريعة هو التطبيق الواقعى لهذا المبدأ. إن سن الدول القومية التشريعات والقوانين على أساس استبعاد الشريعة الإسلامية أثار الحركات الإسلامية على أنظمة الحكم الوطنية. فالإخوان المسلمون، فى تنظير عبد القادر عودة، أكدوا على أولوية الشريعة أولوية مطلقة على القانون الوضعى، وعلى حتمية تطبيقها حتى يكون المجتمع إسلامياً حقاً[٥٠].

والمجتمع المسلم يضحى مجتمعاً كافراً، فى تنظير سيد قطب، ما دام يرضى بحكم الدول الكافرة. والدولة تكون كافرة إذا جعلت الحاكمية للبشر وليست لله[٥١]. وهكذا دخل الإخوان المسلمون فى مصر حركة المعارضة ضد نظام عبد الناصر، رغم مساندتهم لحركة الضباط الأحرار فى البداية، عندما تبين لهم المنحنى العلمانى لمشروعه القومى. ولنفس السبب دخل إخوان سوريا ميدان المعارضة المسلحة ضد حزب البعث بعد استلامه الحكم فى سوريا عام ١٩٦٣م. وهكذا كان حال الكثير من الحركات الإسلامية فى بلدان العالم الإسلامى فى النصف الثانى من القرن العشرين، ولم يقلل من حدة معارضتها لنظم الحكم محاولات تلك الأخيرة التمسح بالإسلام لاكتساب شرعية دينية زائفة بالرغم من توجهاتها العلمانية ودورانها فى فلك الغرب. فمعظم أنظمة الحكم فى البلدان الإسلامية لجأت إلى بسط سيطرتها على المؤسسات الدينية، من خلال تحويل رجال الدين إلى موظفين ملحقين بجهاز الدولة، ومن خلال إنشاء مدارس وجامعات "حكومية" إسلامية، أو من خلال إعادة تفسير نصوص الشريعة بما يضفى شرعية على التوجهات العلمانية للنظام. كان هذا سائراً فى العالم الإسلامى من أقصاه إلى أقصاه، وسياسات عبد الناصر فى هذا الشأن كانت نموذجاً تكرر فى كل أرجاء العالم الإسلامى، دون أن ينجح فى كسب الحركات الإسلامية لصف أنظمة الحكم، بل دفعها أكثر إلى جانب المعارضة[٥٢].

وتشكل الفترة من بداية السبعينات مرحلة جديدة فى تاريخ علاقة الحركات الإسلامية بأنظمة الحكم حيث بدأ الإسلام يعود مرة أخرى إلى المجال العام من المجال الخاص. ولقد تشابكت عوامل عدة أدت إلى إعادة الإسلام إلى بؤرة الاهتمام فى جميع أنحاء العالم الإسلامى: هزيمة الدول العربية الإسلامية أمام إسرائيل عام ١٩٦٧م وما خلفته من فقدان الثقة فى التوجهات العلمانية، حرب ١٩٧٣م والحظر العربى الإسلامى على البترول وما أدى إليه من انتعاش الهوية الإسلامية، نجاح الثورة الإسلامية فى إيران وأثرها التحفيزى على الكثير من الحركات الإسلامية، انفصال بنجلاديش عن باكستان عام ١٩٧١م وأثره على اندفاع ذو الفقار على بوتو نحو مزيد من الخطاب الإسلامى فى السياسة الباكستانية، الغزو السوفيتى لأفغانستان عام ١٩٧٨م وأثره على جعل تحريرها قضية إسلامية للعالم الإسلامى وليس مجرد قضية حركة مقاومة أفغانية، الصدامات المتتالية بين الهندوس والمسلمين فى الهند وجذبها الأنظار لقضية الأقليات المسلمة، الصدامات الدامية بين المسلمين والصينيين فى ماليزيا عام ١٩٦٩م ودفعها الحكومة الماليزية، فى محاولة للقضاء على أسبابها، إلى اتخاذ إجراءات أدت إلى نشر المؤسسات الإسلامية فى المجتمع الماليزى مما

زاد من التأكيد على الهوية الإسلامية[٥٣].

واستجابةً لهذا المد في المشاعر الإسلامية، بدأت أنظمة الحكم العلمانية في البلدان الإسلامية تلجأ إلى سياسات "أسلمة"، تتمثل في تبنيها خطاباً إسلامياً وإتاحتها مساحة أوسع للمادة الدينية في وسائل الإعلام الرسمية وإعطائها التشريعات والقوانين صبغة إسلامية. فنجد أن عدد المطبوعات الدينية في مصر على سبيل المثال، قد زاد بدرجة ملحوظة، في حين أعادت الحكومة الجزائرية يوم الجمعة كإجازة رسمية منذ عام ١٩٧٦م. وفي عام ١٩٧٢م انضمت تركيا العلمانية لمنظمة المؤتمر الإسلامي، وأصبح تعليم الدين مندوباً كمادة اختيارية في المدارس. وفي تونس اهتم بن علي الذي تولى الحكم عام ١٩٨٢م بإعادة الحياة لجامعة الزيتونة. وفي مجال التشريعات نجد المادة الثانية من دستور مصر الدائم لعام ١٩٧١م تنص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، وحتى في سوريا اضطرت الحكومة إلى تقديم تنازلات فنصت دساتيرها لعامي ١٩٧١م و١٩٧٣م على أن رئيس الدولة يجب أن يكون مسلماً. ونص الدستور الأفغاني لعام ١٩٩٧ على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي. وفي عام ١٩٨٣م أعلنت السودان قانوناً للعقوبات مستمداً من الشريعة الإسلامية. وفي باكستان أنشأ الجنرال ضياء الحق محاكم شرعية لتعمل بموازاة المحاكم المدنية. وفي الجزائر أعيدت صياغة قانون الأسرة عام ١٩٨٤م لتؤخذ في الاعتبار تعاليم الإسلام في هذا الشأن؛ وحدث نفس الشئ في اليمن عام ١٩٩٢م. وحتى الهند العلمانية وافقت عام ١٩٨٦م على أن تسري في المسلمين قوانين للأحوال الشخصية مستمدة من الشريعة الإسلامية[٥٤].

ولعل أهم مظاهر التطور السياسي الذي طرأ على البلدان الإسلامية منذ السبعينات وكان لها أثرها على نمط العلاقة بين الأنظمة الحاكمة في تلك البلدان من جانب، والحركات الإسلامية من جانب آخر، هو توجه هذه الدول نحو الأخذ ببعض مظاهر التجربة الديمقراطية. ففي هذا السياق، بدأ السماح لبعض الحركات الإسلامية بالمشاركة في العملية السياسية الوطنية. ولقد استجابت العديد من الحركات الإسلامية لهذه المبادرة من قبل أنظمة الحكم فتخلت عن التطرف السلوكي في تعاملها مع الأنظمة، وتركت العمل السري وسعت إلى العمل السياسي من خلال القنوات الشرعية كسبيل لإنجاز التغيير المنشود. فكأن التطور السلوكي للعديد من الحركات الإسلامية جاء استجابة لتغير المناخ السياسي في البلدان التي تنشط فيها هذه الحركات. وإن كان قد أسهم في إنجاز هذا التطور السلوكي أيضاً ظهور أجيال جديدة على مستوى القيادة داخل الحركات الإسلامية.

ومن أمثلة هذا التطور السلوكي توجه حركة الاتجاه الإسلامي (حركة حزب النهضة) بتونس نحو قبول المشاركة في العملية السياسية ونحو قبول التعددية الحزبية، بل وتقدمها بطلب تكوين حزب وخوضها انتخابات عام ١٩٨٩م رغم وجود معارضة لذلك التوجه داخل صفوف الحركة. أيضاً قبول حركة الإخوان المسلمين في مصر العمل الحزبي والعمل البرلماني رغم سبق مطالبة حسن البنا الحكومة المصرية

بإلغاء الأحزاب عام ١٩٤٨م. بل إن الإخوان المسلمين، رغم عدم حصولهم على الشرعية السياسية بشكل رسمى، قد خاضوا الانتخابات البرلمانية عامى ١٩٨٤م و١٩٨٧م على قوائم أحزاب أخرى بعضها علمانى. وحذا إخوان الأردن حذو إخوان مصر، فقبلوا بالعمل الحزبى والبرلمانى بل وقبل الكثير منهم المشاركة فى الحكومات المختلفة بحقائب وزارية هامة، وانتخب زعيمهم رئيساً للبرلمان فى التسعينيات. وفى المغرب دعم النظام الحاكم الجماعة الإسلامية رغم مطاردته لجماعة العدل والإحسان. وفى الجزائر خاضت جبهة الإنقاذ الانتخابات المحلية والبرلمانية فى ١٩٩٠م و١٩٩١م، وفى ماليزيا شارك زعيم حركة الشباب الإسلامية فى الائتلاف الحاكم عام ١٩٨٢م، وتولى حقائب وزارات هامة حتى عام ١٩٨٧م منها الثقافة والزراعة والتعليم(٥٥).

ولكن هذا التطور السلوكى نحو قبول المشاركة فى العملية السياسية الوطنية لم يكن اتجاهاً عاماً لدى كل الحركات الإسلامية، كما أنه لم يسر بوتيرة واحدة حتى لدى من قبله من الحركات الإسلامية. ففى المغرب العربى، على سبيل المثال كان عبد السلام ياسين فى المغرب وعباس مدنى فى الجزائر أكثر بطئاً من راشد الغنوشى فى تونس فى قبول التعددية الحزبية والمشاركة فى العملية السياسية. من جانب آخر، نجد العديد من الحركات الإسلامية يتطور فى الاتجاه العكسى، فينتقل إلى طريق أكثر تصلباً من ذى قبل. وعادة ما يكون هذا المسلك رد فعل لسلوك الأنظمة تجاه الحركة. فولوج النظام الحاكم التجربة الديمقراطية لا يعنى أنه يتيح فرصة المشاركة السياسية لكل الحركات الإسلامية الفاعلة على ساحته. كما أن إتاحته فرصة المشاركة السياسية للحركة الإسلامية المعنية لا يعنى دعوة مفتوحة منه لممارستها حقوقها السياسية دون سقف، كما لا يوجد ما يمنعه من استعادة ما سبق أن منحه. فإذا مارست الدولة عنفاً وقمعاً تجاه الحركة أو إذا أحاطت مشاركتها فى العملية السياسية بسياج من المحظورات، أو إذا أظهرت عدم اعتداد بنزاهة الانتخابات أو بنتائجها يكون قرار الحركة هو رد ما تعتبره عنفاً رسمياً بعنف مضاد. حدث هذا مع حركة النهضة فى تونس وحركة جبهة الإنقاذ فى الجزائر أوائل التسعينيات، بعد أن أجهضت الحكومة فى البلدين نتيجة الانتخابات التى جاءت لصالحهما، ويحدث مع حركتى الجهاد والجماعة الإسلامية فى مصر المحظور نشاطهما أصلاً(٥٦).

ومن أهم النتائج المترتبة على هذا التباين فى موقف الأنظمة الحاكمة من قبول مشاركة الحركات الإسلامية فى العملية السياسية الوطنية شيوع الانقسام داخل وفيما بين الحركات الإسلامية ذاتها، حول جواز قبول الدعوة بالمشاركة من عدمه، وحول الكيفية التى تتم بها الممارسة السياسية فى حالة قبول الدعوة. ففى مصر، ظهرت العديد من الحركات الإسلامية التى تنتهج العنف سبيلاً للتغيير السياسى كنوع من إعلان الاحتجاج العملى على التطور فى النهج الذى سلكه الإخوان المسلمون، ولإعلان رفضهم لأساليب العمل السياسى السلمى كوسيلة لإحداث التغيير المنشود، وذلك بدءً من جماعة شباب محمد

ومروراً بجماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، والناجين من النار، والسماويين، والتوقف والتبيين، وانتهاءً بالجهاد والجماعة الإسلامية[٥٧]. وفى فلسطين ظهرت حركة الجهاد الإسلامى بقيادة الشيخ عبد العزيز عودة وفتحى الشقاقى، وفى الأردن تأسست حركة جيش محمد[٥٨]. وفى السودان تشكلت حركة التكفير والهجرة، وانتهجت العنف السياسى سبيلاً لفرض السلوك الاجتماعى القويم من وجهة نظرها[٥٩]. كذلك تصادمت حركة أنصار السنة المحمدية مع الجبهة القومية فى السودان فى التسعينيات، منتقدة أسلوبها فى تطبيق الشريعة الإسلامية، هذا فضلاً عن الانشقاقات المتعددة التى لحقت الجبهة القومية فى السودان فى ظل قيادة الترابى فى عهدى نميرى والبشير بسبب قبول الجبهة بمبدأ المشاركة فى العملية السياسية وعملية الحكم واعترافها بشرعية نظام الحكم القائم[٦٠]. وفى تونس انشقت عن حركة النهضة بعد التطور الذى طرأ على نهجها حركة تعرف باسم الجهاد (عصابة صفاقس) تنتهج العنف السياسى مسلكاً، هذا فضلاً عن تشكل حركة حزب التحرير الإسلامى على شاكلة سمّيه فى الأردن والذى تأسس هناك عام ١٩٥٢م على يد تقى الدين النبهانى كحركة إسلامية تتبنى العنف عقيدة وممارسة[٦١]. ولهذه الحركة الأخيرة فروع فى سوريا ولبنان وفلسطين، كما أنها قدمت للساحة المصرية صالح سرية الذى أسس فيها حركة "شباب محمد" التى نفذت عملية الهجوم على الكلية الفنية العسكرية[٦٢]. وفى الجزائر تتعدد الحركات الإسلامية التى تنتهج أسلوب العنف السياسى ومنها التكفير والهجرة، والتى تشكلت فى ظل عدم الرضا عن التوجه "المعتدل" لحركة جبهة الإنقاذ فى بداية التسعينيات رغم أن مؤسسها طيب الأفغانى خرج من تحت عباءتها وذهب فى ظل رعايتها للجهاد فى أفغانستان[٦٣]. وفى باكستان انشق ناشطون إسلاميون كثيرون عن الجماعة الإسلامية بدعوى افتقار الأخيرة لروح الجهاد الثورية. وحتى فى إيران تجد أن حكومة الجمهورية الإسلامية تواجه تحدياً من حركات معارضة إسلامية لها طابع ثورى عنيف[٦٤]. ونفس الموقف عاشته الحكومة السعودية فى مواجهة حركة جهيمان العتيبى الذى احتل الحرم المكى فى نوفمبر ١٩٧٩ فى تحرك معارض ضد النظام اتسم بالعنف، وفى نيجيريا قاد محمد مروا حركة معارضة إسلامية قامت بأعمال عنف متعددة ومتكررة فى مدينة كانو شمال نيجيريا[٦٥].

وانشقاقات وتباينات الحركات الإسلامية لا تقتصر على تلك القائمة فيما بين الحركات الإسلامية التى تعتمد العنف وسيلة للتغيير المنشود عن تلك التى تنتهج سبيل التغيير السلمى للمجتمع، ولكنها تمتد لتشمل الانشقاق العكسى. لقد انشقت حركة الإسلاميين التقدميين التى أسسها كل من صلاح الدين الجورشى وحميدة الينفر عن حركة النهضة التونسية، وذلك إيماناً منهما ببديل إسلامى يفسح مجالاً للشخصية التونسية. أيضاً انشق عبد الله بن كيران مكوناً حركة الإصلاح والتجديد بعيداً عن جمعية الشبيبة الإسلامية المغربية فيما يعتبر حركة احتجاج على انتقاد الأخيرة لشخص الملك وقيامها ببعض أعمال عنف سياسى[٦٥].

ثالثاً : أنماط التفاعل فيما بين الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم :

تحتل العلاقة بأنظمة الحكم المكان البارز فى نسق السلوك الذى تنتهجه الحركات الإسلامية جميعها؛ وذلك بحكم منزلة الصدارة التى تتمتع بها قضية الحكم على رأس أجندة اهتمامات هذه الحركات. ولكن الحركات الإسلامية تختلف فيما تتخذه من مواقف سياسية فى علاقتها مع أنظمة الحكم القائمة. ويمكننا التمييز بصفة عامة بين نمطين رئيسيين من أنماط التفاعل فيما بين الحركات الإسلامية والأنظمة الحاكمة، هما: نمط المشاركة ونمط الصدام. ومراوحة السلوك فيما بين الاعتدال والتشدد لا يبدو أنها دائماً ما تعبر عن خيار حر لقيادات الحركة الإسلامية، بل فى الغالب الأعم نجدها تأتى كرد فعل لسلوك أنظمة الحكم فى تعاملها مع الحركات الإسلامية، وهو ما يتحدد بدوره تأثراً برؤية هذه الأنظمة لمدى التهديد الذى تمثله الحركة لها. فالحركات الإسلامية التى لا تجد من الأنظمة الحاكمة سوى الرفض وتلفيق التهم وتسليط أقسى أنواع العقاب والتنكيل، تدخل دوامة العنف وتجنح نحو العمل السرى، ومن ثم تنحصر العلاقة بين النظام والحركة فى جدلية الرفض والتكفير. وهذا هو النمط المهيمن للعلاقة بين معظم الحركات الإسلامية وغالبية الأنظمة الحاكمة. والقليل من الحركات الإسلامية هو الذى نجا من منطق الرفض من قبل الأنظمة باسم الحفاظ على الأمن العام، أو صيانة المكاسب الوطنية، أو الدفاع عن الوحدة الاجتماعية، أو صون الوطن من خطر التدخل الأجنبى، فسمح لها بالمشاركة فى العملية السياسية. وهذه الخيارات السلوكية للحركات الإسلامية إن كانت قد ولدت نمطين رئيسيين للتفاعل مع الأنظمة هما نمط المشاركة ونمط الصدام، إلا أنه يمكننا الحديث داخل النمط الأول عن عدة مستويات للمشاركة، كما يمكننا الإشارة إلى أكثر من صورة من صور الصدام مع النظام فى إطار النمط الثانى.

١ – نمط المشاركة :

يضم نمط المشاركة بصفة عامة الحركات الإسلامية التى لا تزال تأمل فى جدوى الحوار مع الأنظمة، فتنتهج كل الوسائل السلمية المسموح لها باتباعها عند التعامل مع تلك الأنظمة فتقبل– من ثم– المشاركة فى العملية السياسية الوطنية، وإن كانت تلك المشاركة تتم على أكثر من مستوى، أبرزها هى مستويات التحالف والتعاون والمهادنة. وقبول الحركة الإسلامية الانطواء تحت نمط المشاركة بأى من مستوياتها، بما فى ذلك مستوى التحالف، لا يعنى أنها تقبل بأن يتم استيعابها من قبل النظام. فتجارب الحركات الإسلامية فى المشاركة تظهر أنه فى لحظات الخيار المصيرى بين الاستمرار فى المشاركة أو الانحياز لقناعاتها، فإنها تختار الانفكاك من هذا النمط، بل وقد تتحول إلى النمط المقابل، نمط الصدام، انحيازاً لهويتها ولمشروعها الحضارى.

أ – المشاركة على مستوى التحالف :

هذا المستوى من مستويات علاقة الحركة الإسلامية مع النظام الحاكم، يتحقق عندما تصل الحركة إلى اختراق السلطة وتصبح جزءً من النظام الحاكم، فتصبغ سياسات النظام برؤاها وتصبح فى موقع يسمح لها بالشروع فى تحقيق مشروعها الحضارى على أرض الواقع. الجبهة الإسلامية القومية فى السودان، والجماعة الإسلامية فى باكستان، وحزب الرفاه فى تركيا، والحزب الإسلامى الماليزى فى ماليزيا هى نماذج لحركات إسلامية ممثلة لهذا النمط من التفاعل.

ولقد استطاعت الجبهة القومية فى السودان أن تحقق نموذج التحالف -لأول مرة- فى عهد النميرى الذى أراد تسخير الدين لدعم شرعيته فأبرم عام ١٩٧٨م اتفاق مصالحة وطنية مكن حركات المعارضة الإسلامية من العودة للحياة العامة، فنافسوا على مقاعد البرلمان فى انتخابات عامة ونجحوا، فقام نميرى بتعيين زعيم الحركة حسن الترابى فى منصب النائب العام، وفتح أبواب مؤسسات الدولة الرئيسية لهم لتولى المناصب الهامة. وبدأ نميرى بتأثير هذا التحالف مع الإسلاميين فى انتهاج برنامج أسلمة كان إلى حد كبير إسلاماً نميرياً، حيث كانت التشريعات "الإسلامية" تصدر لأغراض بعينها يريدها النظام ودون تشاور مع النائب العام حسن الترابى. ولما أثارت سياسات النميرى "الإسلامية" انتقادات الولايات المتحدة، والتى نفذت تهديدها بقطع المعونة الاقتصادية عن السودان عام ١٩٨٤م، استجاب النميرى للضغوط الدولية فكان أن اتخذ خطوات تراجع فيها عن التحالف مع الإسلاميين، وتوجها بنقد التحالف فطرد جميع أعضاء الجبهة من الحكومة، واعتقل قادتهم بما فيهم الترابى نفسه. ولقد قرأت الحركة الإسلامية، ليس فقط فى السودان، بل فى أنحاء العالم الإسلامى كله تحركات نظام النميرى ضد حركة الجبهة الإسلامية القومية على أنها تجسيد لمدى خطر اختراق التدخل الأجنبى، ممثلاً فى الولايات المتحدة، وسيطرته على مقدرات حياة الشعوب الإسلامية. ثم كان الانقلاب الذى أطاح بنميرى فى إبريل ١٩٨٥ لتجد حركة الجبهة القومية نفسها فى علاقة تحالف مرة أخرى مع النظام الحاكم، ولكن هذه المرة مع نظام عمر البشير. فكما احتاج نميرى سنداً لشرعيته ووجده فى الإسلاميين، وجد عمر البشير نفسه فى ذات الموقف عندما انقلب على حكومة الصادق المهدى "الديمقراطية" عام ١٩٨٩م، فحاول أن يبحث عن سند لشرعيته السياسية، ووجد ضالته فى حركة الجبهة القومية، فكان أن جدد التحالف معهم. ومرة أخرى وجد أعضاء الجبهة والمتعاطفون معهم أنفسهم يشغلون المراكز الهامة فى الحكومة، مراكز الوزارة وإدارة الأقاليم ورئاسة تحرير الصحف وإدارة البنوك ورئاسة الجامعات والبعثات الدبلوماسية، كما سمح لهم بخوض الانتخابات البرلمانية ففاز حسن الترابى برئاسة البرلمان عام ١٩٩٦م، وشغل أعضاء الجبهة معظم مقاعده. أما الخطوة الأهم فكانت تعهد البشير فى ديسمبر ١٩٩٠م بالبدء فى تطبيق الشريعة الإسلامية؛ إرضاءً للحركة الإسلامية، وتأكيداً لعلاقة التحالف بينهما(٦٧).

ومن أهم سمات علاقة التحالف التى قامت بين حركة الجبهة القومية ونظامى حكم نميرى والبشير،

سعى الجبهة لاستثمار هذه العلاقة من أجل إنجاز مشروعها الحضارى. ولقد انطلقت الجبهة نحو هدفها من طريقين: الأول هو إعلاء حاكمية الشريعة الإسلامية، والثانى هو طريق إعادة تأهيل المجتمع السودانى. فعلى الجانب الأول، نجد حسن الترابى زعيم الحركة هو مهندس صياغة قوانين سبتمبر ١٩٨٣م، الخاصة بتطبيق الشريعة الإسلامية فى السودان، كما أنه هو الذى تولى مهمة صياغة الميثاق القومى للعمل السياسى فى السودان عام ١٩٩١م، وراعى فى ذلك استلهام الشريعة الإسلامية، فضمن الميثاق مبادئ الحاكمية لله وشورية الحكم والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بوصفها دعامات إقامة النظام الإسلامى على الوجه الذى يرتضيه الله(٦٨). وعلى الجانب الآخر، حرصت الجبهة على أن تؤمن لنفسها قاعدة جماهيرية من خلال تأسيس مجموعة من التنظيمات، التى تقدم خدمات اجتماعية لفئات المجتمع السودانى المختلفة، فى الوقت الذى تعمل فيه على إعادة ترشيد ذلك المجتمع وإعداده إعداداً إسلامياً. ومن أمثلة ذلك: منظمة الدعوة الإسلامية، وجمعية الإصلاح والمساواة، وجمعية الفكر والثقافة الإسلامية(٦٩).

أما الجماعة الإسلامية فى باكستان فقد جربت علاقة التحالف مع النظام الحاكم بعد أن تهيأت الظروف لانتقالها من مستوى العمل السياسى المعارض عام ١٩٧٧م، وذلك بمجئ محمد ضياء الحق على رأس السلطة بعد الانقلاب الذى أطاح فيه بذو الفقار على بوتو. ومما ساعد على تأسيس علاقة التحالف تلك أن كلاً من نظام الحكم وحركة الجماعة الإسلامية كانا فى حاجة إلى بعضهما البعض. فضياء الحق كان يريد توطيد دعائم نظامه العسكرى، فبعد أن وعى درس فترة حكم بوتو- والتى ظهر فيها واضحاً مدى قدرة الجماعة الإسلامية على التأثير فى الجماهير، ومن ثم دورها المؤثر فى زعزعة نظام بوتو مما مهد لإسقاطه- كان يريد مد الجسور معها. أما الجماعة الإسلامية فقد وجدت فى الإشارات التى أرسلها لها النظام معبراً عن رغبته فى إقامة تحالف معها، الفرصة المواتية لإقامة النظام الإسلامى الذى تستهدفه(٧٠).

ورغم أن ظروف نشأة باكستان، والتى لعب فيها الإسلام دوراً أساسياً، قد مكنت الجماعة الإسلامية من أن تنشط سياسياً، وأن يكون لها دائماً دور مؤثر فى الحفاظ على الطابع الإسلامى للمجتمع بل وللنظام(٧١)، إلا أن الدور الذى لعبته فى ظل حكم ضياء الحق كان دوراً غير مسبوق. فلقد تبنى النظام -رسمياً- رؤى الجماعة فى ظل علاقة التحالف بينهما، وأعلن عام ١٩٧٩م نيته تجسيد هذه الرؤى فى نظام إسلامى يقيمه فى البلاد(٧٢). ومن ثم، تم ضم العديد من أعضاء الجماعة إلى الحكومة، كما فتحت وسائل الإعلام الرسمية أمام "المودودى" لنشر أفكار الجماعة الخاصة بالمجتمع الإسلامى الصحيح وبالنظام الإسلامى الحق(٧٣).

ولقد سعت الجماعة الإسلامية للإفادة من علاقة التحالف من أجل وضع رؤاها موضع التنفيذ، فعمدت تحديداً إلى إعلاء حاكمية الشريعة. استجاب النظام بمواءمة تشريعاته مع نصوص الشريعة

الإسلامية، فتوالى صدور التشريعات الإسلامية التى بدأت بتطبيق حدود السرقة والزنا وشرب الخمر، وانتهت بأسلمة جميع القوانين بما فيها القوانين التى تحكم المعاملات البنكية، هذا فضلاً عن تعيين قضاة شرعيين فى المحاكم العليا تكون مهمتهم هى مراجعة القوانين للتأكد من عدم مخالفتها للشريعة الإسلامية(٧٤). ولأن المودودى قد آمن –دائماً– أن السيطرة الثقافية للغرب أشد خطورة من سيطرته السياسية، فقد سعى إلى تعزيز مكانة الإسلام فى الحياة العامة للمجتمع الباكستانى، فى خطوة واضحة نحو إعادة ترشيده. وفى هذا السياق، اتخذت عدة خطوات لها دلالتها الرمزية من قبيل: إعادة تسمية الشوارع والمدن والجامعات والمرافق العامة فى جميع أنحاء البلاد بأسماء لها طابع إسلامى، واستبدال اللافتات أردية بدلاً من الإنجليزية، واحترام الصيام فى نهار رمضان، وتخصيص أماكن للصلاة فى كل المصالح الحكومية، أما الخطوة الأهم فكانت العمل على أسلمة مناهج التعليم لتعزيز الهوية الإسلامية(٧٥).

وإذا كانت الجماعة الإسلامية قد قرأت هذه الخطوات على أنها تسليم من قبل النظام بدور سياسى لها فى الحياة العامة، فإن النظام كان يفهم ذات الخطوات على أنها تسليم من جانب الجماعة بمشروعية النظام وباستحقاقه الدعم من جانبها رغم أنه نظام عسكري فى الواقع. ولذلك سرعان ما حدث الشقاق وتحولت علاقة التحالف إلى علاقة صدام بدءً من منتصف الثمانينات، عندما عطل النظام العسكرى الحريات، وفشل فى تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية(٧٦).

وتقدم حركة حزب الرفاه، والذى كان معروفاً من قبل باسم حزب "السلام الوطنى"، نموذجاً ثالثاً لعلاقة التحالف، ولكن خلافاً لحركتى الجبهة القومية بالسودان والجماعة الإسلامية بباكستان، نجح الحزب فى تحقيق تلك العلاقة من خلال صناديق الانتخاب؛ حيث مكنته نتائج تلك الانتخابات التى جرت فى ديسمبر ١٩٩٥م من الدخول فى ائتلاف حاكم فى يونيه ١٩٩٦م، مع حزب علمانى سبق أن اتهمه حزب الرفاة بالفساد وساهم فى إخراجه من السلطة(٧٧).

ويرى بعض الباحثين أن موافقة نجم الدين أربكان على المشاركة فى السلطة فى ظل هذا الائتلاف الحاكم جاءت لإيمانه بأنه لا يجوز الانتظار حتى يمتلك الأغلبية المطلقة التى تؤهله لتطبيق رؤاه تماما طالما سنحت له فرصة، ولو غير مكتملة، لكى يكون فى خدمة تطبيق قول عمر الفاروق "أن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن". ولقد نجح أربكان بالفعل فى أن يحدث فرقاً، وأن يزعزع العديد من المفاهيم والسياسات والتوجهات التى سادت تركيا لعقود طويلة. ففى مقابل سعى الأنظمة التركية العلمانية المتعاقبة لربط تركيا بأوربا، وانحياز هذه الأنظمة التام لمصالح الغرب من خلال عضويتها فى حلف الناتو، مع تأكيد القطيعة شبه التامة مع العالم الإسلامى وافتعال الأزمات مع الدول الإسلامية والعربية، وعلى رأسها أزمة المياه ومشكلات الحدود فضلاً عن العلاقات الخاصة مع إسرائيل، نجد حركة حزب الرفاه تتبنى خطاباً سياسياً معادياً للغرب ولإسرائيل ولحلف الناتو، بل ولانضمام تركيا للاتحاد الأوربى(٧٨). ولقد نجح أربكان

فى تجسير الفجوة مع العديد من دول العالم الإسلامى، عمق تركيا الاستراتيجى كما يرى، ومنها: إيران وليبيا، كما نجح فى جمع ثمانى دول إسلامية فى تكتل اقتصادى يضم فيما يضم إيران ونيجيريا وإندونيسيا وباكستان وماليزيا[٧٩].

أما على الصعيد الداخلى، ورغم أن الحركة لم تستطع التحرك بجدية على صعيد من أهم الأصعدة التى تستحوذ على اهتمام الحركات الإسلامية، وهو إعلاء حاكمية الشريعة حيث فضل الحزب عدم إثارة مسائل تعتبرها التيارات العلمانية من قبيل مسائل الحريات الشخصية؛ وذلك لتجنب الصدام معها، مثل: مسألة الزى الشرعى، والتعليم المختلط، وتنظيم المعاملات البنكية وفقاً لقواعد الشريعة، إلا أن الحركة اهتمت باتخاذ مجموعة من الخطوات التى تستهدف إعادة تأهيل وترشيد المجتمع التركى، مثل: محاربة الدعارة من خلال توفير فرص عمل وإعاشة وزواج للمومسات، وكذا منع أندية القمار من مزاولة أنشطتها[٨٠]. وفى هذا السياق، يمكننا فهم تفضيل حزب الرفاه عدم الصدام مع حزب الطريق المستقيم العلمانى، والتنازل له عن الحقائب الوزارية السيادية، وقبوله هو بالوزارات الخدمية، وهو الأمر الذى أثار دهشة مؤيديه واعتبروه استكانة من الحزب لا تجوز. فهذا التحرك جاء ليحقق للحركة هدفاً ذا مغزى، وهو الاقتراب من الشعب من خلال الإشراف على الوزارات التى تحتك به مباشرة؛ وذلك بقصد توسيع قاعدته الجماهيرية بما قد يمكنه فى المستقبل من تشكيل الحكومة دون حاجة إلى ائتلاف يقبل فيه بشروط لا ترضيه ولا تحقق أهدافه تماماً[٨١].

وفى ماليزيا، وافق الحزب الإسلامى الماليزى الذى تأسس عام ١٩٥١م فى مقاطعة بنانج –داعياً إلى بناء دولة إسلامية فى بلاد المالاى– على الدخول فى ائتلاف حاكم مع التنظيم القومى فى الفترة من ١٩٧٢–١٩٧٧م. أما التنظيم القومى فكان يرى أن ضم الحزب إلى الائتلاف يشكل فرصة لتحجيم شعبية الحزب الإسلامى نتيجة تحالفه مع حزب علمانى (وهو ما حدث بالفعل ودللت عليه النتائج المتدنية التى حققها فى انتخابات ١٩٧٨ فى كيلانتان بعد انتهاء الائتلاف عام ١٩٧٧). وأما الحزب الإسلامى فكان يجد فى هذا الائتلاف فرصة لمحاولة وضع قناعاته موضع التنفيذ. ووفقاً للقواعد الحاكمة لهذا المستوى من المشاركة، كان لابد للحكومة من أن ترضخ لبعض مطالب شريكها فى الحكم. ومن هنا اتخذت الحكومة الخطوات اللازمة نحو إنشاء بنك إسلامى ومدارس دينية، كما منعت الإعلان عن الخمور. ولكن الحزب الإسلامى فشل أثناء فترة الائتلاف فى الدفع بمطالبه إلى حد تعديل الدستور بما يتفق مع الشريعة الإسلامية[٨٢].

ب – مستوى التعاون :

إن تفاعل الحركة الإسلامية مع الأنظمة الحاكمة على مستوى التعاون، لا يسمح لها بالارتفاع إلى

مستوى الشريك فى الحكم وهو ما يخوله لها مستوى التحالف. ففى مستوى التعاون أقصى ما تتمتع به الحركة الإسلامية هو سماح النظام لها بالمشاركة فى بعض أوجه العملية السياسية، مثل: العمل الحزبى والبرلمانى، كما قد يفسح النظام مكاناً لبعض رموز الحركة للمشاركة فى هيكل السلطة التنفيذية، مع إتاحة الفرصة لها للتواصل مع الجماهير بغرض عرض أفكارها. ورغم هذا القدر من حرية العمل والتحرك السياسى والاجتماعى المتاح للحركة الإسلامية، فالنظام لا يسمح لها بفرض رؤيتها على سياساته وتوجهاته. فالنظام يسمح للحركة بهذا القدر المحسوب من حرية التحرك؛ لأنه يدرك أنها لن تستخدم هذه المساحة لمناهضته. فالحركة الإسلامية تكون فى هذا النمط مادة يدها بالعون والدعم للنظام، مساندة له فى أزماته.. ومن أبرز النماذج الممثلة لهذا المستوى من التفاعل حركة الإخوان المسلمين فى الأردن، والتيار العام للحركة الإسلامية فى المغرب.

فإخوان الأردن كانوا دائماً قريبين من دوائر السلطة، وتحديداً من العرش، ولعبوا فى الغالب، دور السند للملك فى أزماته المتعددة: عام ١٩٥٧م مع اليساريين، وعام ١٩٧٠م مع الفلسطينيين، وعام ١٩٨٠م مع النظام السورى. ولقد تمتع الإخوان –فى المقابل– بوضع متميز سياسياً. فلقد كانت حركة الإخوان هى الحركة السياسية الوحيدة التى لم يشملها قرار حظر الأحزاب السياسية لعام ١٩٥٧م، بحجة أنها جمعية خيرية بالرغم من الصبغة السياسية الواضحة لنشاطها ولبرنامجها السياسى. وفى هذا السياق دأب الملك على تكليف أعضاء من الحركة بحقائب وزارية هامة. ومنذ عودة الحياة الحزبية للأردن فى إطار تنشيط العملية الديمقراطية، والتى قبل الأخوان أن يكونوا جزءً منها ويشاركوا فيها، وهم يخوضون الانتخابات ويحققون نجاحات ملحوظة، تؤمن لهم وجوداً معتبراً داخل البرلمان الأردنى لا تنازعهم فيه الحكومة، إضافة إلى وجودهم فى المؤسسة التنفيذية كوزراء لهم حقائب مؤثرة كما حدث عام ١٩٩٠م، عندما حمل الإخوان حقائب التعليم والتعليم العالى والتنمية والمعلومات فى حكومة مضر بدران[٨٣].

ولكن هذا التآزر بين حركة الإخوان والنظام الملكى فى الأردن لا يعنى أن الحركة قد تنازلت عن قناعاتها مقابل مقعد البرلمان أو حقيبة الوزارة. فللحركة مواقفها الثابتة التى لم تتخل عنها بخصوص قضية تطبيق الشريعة، ومهاجمة المظاهر غير الإسلامية فى المجتمع الأردنى، مثل: السماح بدور اللهو، كما أنها لم تتخل عن التكييف العقيدى للصراع العربى الإسرائيلى، ولا عن شجب إصرار النظام على توثيق علاقاته مع الغرب. بل إن الحركة تسعى إلى استخدام أساليب العمل السياسى المتاحة لها لكسب قضاياها، إما بإثارتها داخل البرلمان، أو بالسعى لحمل الحقائب الوزارية المؤثرة على صعيد المجتمع الأردنى وعلى صعيد سياسات النظام. ولكن لأن العلاقة مع النظام فى مستوى التعاون لا ترقى إلى العلاقة فى مستوى التحالف، فإنه يضع سقفاً لا يجوز للحركة أن تتجاوزه فى تحركاتها السياسية والاجتماعية، وفيما تحاول إنجازه من أهداف. وفى هذا السياق، نستطيع أن نفسر المواجهات التى تحدث بين النظام والحركة بين

الحين والحين، وأسلوب التضييق من مساحة حرية الحركة الممنوحة لها كلما حاولت تخطى هذا السقف[٨٤].

وفى المغرب، حيث نجد النظام الملكى وقد نجح إلى حد كبير فى استثمار نسبه العلوى لاكتساب شرعية دينية يسند بها شرعيته السياسية، إضافة إلى تطويره مجموعة من المؤسسات الدينية استطاع من خلالها أن يفرض هيمنة النظام على حياة المجتمع الدينية، واستطاع من خلال ذلك- وبقدر كبير من النجاح- أن يهمش قدرة الحركات الإسلامية المعارضة على استثمار الدين فى معركتها معه، بل إنه اكتسب دعم ومساندة جانب يعتد به من الحركة الإسلامية فى المغرب. فأضحى التيار الرئيسى للحركة الإسلامية فى المغرب يؤمن أن الدولة الإسلامية الحقة، هى التى تقوم فيها حكومة تكون حارساً على الأخلاق والفضيلة فى وسط الأمة. فقضية تطبيق الشريعة الإسلامية، وهى القضية التى تشغل قمة أجندة الحركات الإسلامية بصفة عامة، أضحت لدى الحركة الإسلامية فى المغرب قضية محلولة من خلال المناداة بعدم ضرورة التطبيق المباشر والحرفى لها. فتطبيق الشريعة يحتاج فى رؤيتهم إلى اجتهاد جديد، وهذا عندهم يحتاج وقت وجهد نواب أكفاء ضمن مجلس تختاره الأمة، أما هم فإنهم يمارسون نشاطهم فى الغالب الأعم كجمعيات دينية ثقافية تستهدف ترشيد المجتمع وإعادة تأهيله. من خلال الدعوة إلى نوع من السلوك الدينى دون اتخاذ مواقف سياسية واضحة ضد النظام الحاكم[٨٥].

جـ- مستوى المهادنة :

مثلما هو الحال فى مستوى التعاون يسمح النظام الحاكم للحركة الإسلامية فى مستوى المهادنة بمساحة من حرية العمل السياسى البرلمانى والحزبى، كما يتيح لهم النظام مساحة تتحرك فيها لنقل أفكارها للجماهير. ولكن خلافاً لما هو قائم فى مستوى التعاون، لا يسمح النظام أبداً للحركات الإسلامية فى مستوى المهادنة بتمثيل معتبر داخل البرلمان حتى لو اضطر إلى اتخاذ إجراءات، من قبيل: العودة إلى حظر نشاطهم الحزبى، أو حتى تجميد أو إلغاء وجودهم السياسى نفسه، ومروراً بالتلاعب فى نتائج الانتخابات لمنعهم من تشكيل كتلة برلمانية معارضة يُعتد بها. إضافة إلى هذا، ورغم أن النظام يسمح للحركة الإسلامية فى هذا المستوى بفضاء معقول يتحركون فيه لنقل أفكارهم للجماهير، إلا أن هذا الفضاء يضيق كثيراً عما هو مسموح به للحركة فى مستوى التعاون. هذا فضلاً عن أن النظام كثيراً ما يتحرك بإجراءات سريعة من قبيل: مصادرة المطبوعات، ومنع إقامة المؤتمرات والندوات والاجتماعات، وعدم التصريح بالسرادقات؛ وذلك لتذكير الحركة بأن هناك سقفاً منخفضاً جداً للأفكار المسموح لهم بنشرها. أما استوزار أعضاء الحركة، وهو ما تتمتع به الحركات الإسلامية فى مستوى التعاون، فهو أمر غير وارد أصلاً. فالنظام فى مستوى المهادنة لا ينظر للحركة على أنها عون ونصير وسند، بل يعاملها بوصفها

مصدر تهديد خطير له، يضطر إلى إعطائه مساحة "زائفة" من حرية الحركة السياسية، استجابة لضغوط خارجية وداخلية عدة، ليس من بينها الإيمان بحقها فى العمل السياسى، ولا القناعة بأنه فى حاجة إليها. أما على جانب الحركة التى ينتخبها النظام ليسمح لها بالعمل السياسى، فإنها تتخذ قرار مهادنة النظام وتقبل المشاركة فى العملية السياسية الوطنية فى إطار هذا المناخ الملغم بالشك والريبة، برغم الهامش الضيق المسموح لها به؛ وذلك فى محاولة منها لاقتناص الفرصة والحصول على أقصى ما يمكنها تحقيقه من خلالها. ولكن لأن النظام ينظر إلى الحركة على أنها مصدر تهديد، فإنه يعتبر أن أية مكاسب يمكن أن تحققها الحركة ستكون دائماً على حسابه وانتقاصاً من رصيده؛ ولذلك فإنه يكون دائماً متربصاً بها. ومن هنا، عادة ما تنتهى العلاقة بين النظام والحركة الإسلامية فى هذا المستوى بانقلاب الأول على الثانية ومطاردتها، إنهاءً للهامش الضيق من حرية العمل السياسى التى سبق أن سمح لها به. ومن أبرز النماذج الممثلة لهذا المستوى من علاقة الحركات الإسلامية مع الأنظمة، علاقة حركة الإخوان المسلمين، وحركة النهضة، وحركة جبهة الإنقاذ بأنظمة الحكم فى مصر، وتونس، والجزائر على التوالى.

فرغم أن النظام المصرى يواصل حظر تشكيل أى حزب على أساس دينى، إلا إن الإخوان المسلمين حظوا بشرعية –غير رسمية– من السادات (١٩٧١–١٩٨١م) بعد عقدين من مطاردة النظام الناصرى لهم، فعادوا –من ثم– لإصدار مطبوعاتهم، وإنشاء مؤسسات الرعاية الاجتماعية والمالية الخاصة بهم. ثم كان أن سمح لهم نظام مبارك بالمشاركة فى الحياة السياسية بعد أن أخرجهم من السجون التى كانوا قد زُجوا فيها فى نهاية عهد السادات. ولقد قبل الإخوان فى مصر الدخول بالفعل فى لعبة السياسة، والعمل من خلال التعددية الحزبية والديمقراطية البرلمانية، فى ضوء الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٨٤م ضمن قائمة حزب الوفد "الليبرالى"، ثم فى عام ١٩٨٧م على قائمة حزب العمل ذى التوجهات الإسلامية[٨٦].

يبدو أنه كل مرة يسمح فيها النظام الحاكم لحركة الإخوان المسلمين بشرعية الوجود والعمل السياسى والاجتماعى، يقبل هؤلاء بالتحرك فى إطار الشرعية مهادنين النظام، ولكن غير متنازلين عن قناعاتهم وأهدافهم. يتضح هذا من الرفض التام من قبل الحركة لاتفاقات كامب ديفيد، وهجومها المرير على الولايات المتحدة وإسرائيل، ومقاومتها العنيفة لقانون الأحوال الشخصية الذى اعتبرته الحركة مخالفاً لنصوص الشريعة الإسلامية؛ مما اضطر السادات لإصداره بقرار رئاسى عام ١٩٧٩م؛ بسبب المعارضة التى لاقاها داخل مجلس الشعب له طوال خمس سنوات[٨٧].

أما على مستوى الأهداف فلقد تابع الإخوان بدأب قضية إعلاء حاكمية الشريعة، وتقدموا باقتراح لمجلس الشعب فى مايو ١٩٨٥م يقضى بالتطبيق الفورى للشريعة الإسلامية، ولما رفض طلبهم قاموا باحتجاجات مؤثرة ومتتالية احتجاجاً على هذا الرفض. هذا فضلاً عن متابعة هذه القضية وجعلها أحد البنود الأساسية لبرنامجهم الانتخابى لعام ١٩٨٧م، وإن كانوا قد تخلوا عن مبدإ التطبيق الفورى وارتضوا

بآلية التدرج فى التطبيق، إلا أنهم لم يتخلوا عن القضية أبداً[٨٨]. إضافة إلى متابعة قضية تطبيق الشريعة، حرص الإخوان على الإفادة مما أتاحه النظام لهم من فرص التواجد الشرعى للتواصل مع المجتمع، فى محاولة لبناء قاعدة جماهيرية لهم تمكنهم من إعادة ترشيد المجتمع؛ تمهيداً لإجراء التغيير المنشود. فجاء تواصلهم مع المجتمع على مستويين: الأول- مستوى المؤسسات الخدمية التى ركز الإخوان على إنشائها فى كافة الدوائر الخدمية: الاجتماعية (عيادات طبية تعاونيات دور حضانة)، والاقتصادية (بنوك/ شركات توظيف أموال)، والثقافية (دور نشر/ وسائل إعلام)، وتعليمية (مدارس/ مراكز بحثية/ خدمات تعليمية ملحقة بالمساجد) [٨٩]. أما المستوى الثانى لتواصل الإخوان مع المجتمع فهو مستوى النقابات المهنية، حيث استطاع الإخوان أن يؤسسوا لأنفسهم تواجداً محسوساً فى نقابات الأطباء والمهندسين والمحامين والصحفيين، فمدوا جسوراً مع شريحة واسعة من الفئات المؤثرة جداً فى المجتمع[٩٠].

وكلما حققت الحركة نجاحات على طريق تحقيق أهدافها، كلما زاد شعور النظام بالخطر الذى تمثله؛ فيبدأ فى اتخاذ إجراءات الضرب بشدة على يدها فى تحرك قد يصل إلى حد حظر أنشطتها والزج بأعضائها فى السجون. حدث هذا فى عهد عبد الناصر الذى قام بحل جماعة الإخوان المسلمين فى يناير ١٩٥٤م (رغم سبق إعفائها من قرار حل الأحزاب السياسية عامى ١٩٥٣م)، وحظر إصداراتها، ثم ساق أعضاءها لمحاكمات عسكرية والتى أصدرت أحكام بالإعدام على بعضهم وعلى رأسهم سيد قطب. وتكرر نفس السيناريو فى عهد السادات بعد فترة من المهادنة، وتحدث الآن، حيث يقوم النظام بملاحقة أعضاء الحركة، وإدانتها بمحاولة إحياء تنظيمهم المنحل وتهديد أمن واستقرار الوطن.

ومثل حركة الإخوان فى مصر، نجد حركة النهضة فى تونس تجسد هذا المستوى من مستويات المشاركة، فيعلن زعيمها راشد الغنوشى قبول الحركة للعمل السياسى من خلال القنوات الشرعية، بغرض إنجاز التغيير الذى تستهدفه الحركة، وذلك مع بداية تحول تونس إلى التعددية الحزبية. ورغم أن محاولات حصول الحركة على ترخيص بالعمل كحزب سياسى قد باءت بالفشل مرتين: الأولى عام ١٩٨١م عندما كانت تستخدم اسم "حركة الاتجاه الإسلامى"، والثانية عام ١٩٨٩م عندما أسقطت الاتصاف بـ"الإسلام" من اسمها للالتفاف حول نص قانون الأحزاب بحظر الأحزاب الدينية، إلا أن النظام قد سمح للحركة ببعض صور المشاركة السياسية عام ١٩٨٤م فى ظل حكم بورقيبة. فاشتركت الحركة فى الاتحاد التونسى العام للشغل، وفى رابطة حقوق الإنسان، كما سمح لها بالتواصل مع الجماهير من خلال الإصدارات الصحفية، ثم فى عام ١٩٨٩م، وفى ظل نظام زين العابدين بن على شاركت حركة النهضة فى الانتخابات المحلية فحصلت على ١٥% من جملة الأصوات فى حين وصلت نسب ما حصلت عليه من أصوات فى بعض الدوائر، ومنها تونس نفسها، إلى ٣٠%[٩١].

ولكن، وكما هو الحال مع حركة الإخوان فى مصر، كان الأمر ينتهى دائماً بنجاح الحركة بانقلاب

النظام عليها، رغم علاقة المهادنة، وذلك لاستشعاره مدى التهديد الذى يمثله نجاحها. فالحركة فى هذا المستوى أميل إلى أن تكون مصدر تهديد للنظام، وليست مصدر دعم وعون له، فاتسمت مجابهة نظام بورقيبة للحركة بالقسوة والشراسة، فكانت حملة الاعتقالات والمحاكمات لأعضاء الحركة وزعيمها. وتجددت حملة الاعتقالات فى مرحلة المهادنة الثانية والتى وصلت ذروتها عام ١٩٩١م والتى انتهت بتدخل الحزب الحاكم لتزييف نتائج الانتخابات ليحصل على كل مقاعد البرلمان، ويحرم الحركة من جنى ثمار تحركها الناجح من خلال القنوات السياسية الشرعية. هذا فضلاً عن إغلاق صحف الحركة والتحرش بفصائلها الطلابية[٩٢].

ولقد تمسكت حركة الجبهة فى تونس دائماً، ورغم قبولها المشاركة فى العملية السياسية، بقناعاتها وأهدافها، ولم يدفعها رد فعل النظام الباطش بها إلى المقايضة بمشروعها الحضارى، فتضمن برنامج عمل الحركة المعلن فى مرحلتى مهادنتها للنظام: الأولى من ١٩٨١-١٩٨٤، والثانية من ١٩٨٩-١٩٩١، تضمن التأكيد المتكرر على الطبيعة الإسلامية العربية للمجتمع التونسى، والتنديد - من ثم- بالعلمانية وبمحاولات تغريب الشعب التونسى[٩٣].

وفى الجزائر -وبعد تاريخ حافل بالمواجهات مع المعارضة الإسلامية بلغت أشدها فى بداية الثمانينات- عاد النظام الجزائرى ليقدم بعض التنازلات، فسمح فى مارس ١٩٨٩م بتشكيل حركة الجبهة الإسلامية للإنقاذ أول حزب سياسى إسلامى، وذلك فى إطار سماحه بعودة التعددية الحزبية. وفى إطار مهادنتها للنظام وقبولها المشاركة فى العملية السياسية، خاضت جبهة الإنقاذ الانتخابات المحلية فى يونيو ١٩٩٠م فحصلت على ٥٥% من جملة الأصوات، وبسطت يدها على اثنتين وثلاثين محافظة من جملة محافظات الجزائر الثماني وأربعين، مما حدا بالنظام إلى تأجيل الانتخابات البرلمانية حتى ديسمبر ١٩٩١م خاصة أن الجبهة سرعان ما أكدت -عملاً- بعد نجاحها فى الانتخابات المحلية أن مهادنتها للنظام لا تعنى تنازلها عن قناعاتها، والتى بدأت فى وضعها موضع التنفيذ فى الولايات التى سيطرت على مجالسها المحلية[٩٤]. فلقد أوقفت الجبهة بيع الخمور فى هذه الولايات، ومنعت موسيقى الراى، وأغلقت الملاهى الليلية، وأصدرت قراراً بمنع ارتداء الملابس الكاشفة فى الشوارع، وجعلت الزى الإسلامى ملزماً؛ كما أنها اتخذت خطوات تمهيدية لمنع الاختلاط فى المدارس. أما الخطوة الأهم فكانت استبدال الحركة الشعار القومى الجزائرى بآخر منقوش عليه "ولاية إسلامية"، وهى خطوة قرأها بعض المحللين على أنها تحرك يستهدف خلق "مناطق إسلامية". تقوم بوظيفة المنطقة – النموذج لما يجب أن يكون عليه المجتمع الجزائرى الكبير، وتكون نواة لهذا المجتمع الذى يجب أن يقوم على نفس المبادئ المتحققة فى المجتمع - النواة[٩٥].

ولقد تكرر النجاح الكاسح للجبهة فى الانتخابات البرلمانية التى أجريت فى ديسمبر ١٩٩١م حيث

حصلت على مئة وثمانين مقعداً من إجمالى عدد مقاعد البرلمان الوطنى المئتين وثلاثين. وجاء رد فعل النظام مطابقاً لما يحدث فى نمط المشاركة فى مستوى المهادنة، والتى يحمل فيها النظام بقوة على الحركة الإسلامية عند أول بادرة نجاح مهدد لوجوده أو لسياساته. قام النظام بإلغاء نتيجة الانتخابات، وطارد أعضاء الجبهة فى حملة اعتقالات واسعة، ثم قام بوقف نشاطها كلية فى مارس ١٩٩٢م، وعليه استبعدها –وحتى اليوم– من كافة جولات الحوار الوطنى. أما المبرر المعلن من قبل النظام لهذا التحرك ضد "الديمقراطية"، فكان الادعاء بأن الجبهة قامت بممارسات غير قانونية فى الحملة الانتخابية. أما السبب الحقيقى لتحرك النظام ضد الجبهة وحظر نشاطها طوال العشر سنوات الماضية فهو خوف النظام العسكرى، وكذا القوى الغربية المعنية، من وصول حركة إسلامية إلى الحكم. فتجربة جبهة الإنقاذ فى الجزائر تثبت، فى رأى بعض المحللين، أن الديمقراطية التى تبنتها بعض الأنظمة فى العالم الإسلامى بضغط من البيئة الدولية، ليست هدفاً مبتغى لذاته ولكنها وسيلة لغاية. ولقد أعلن الجيش أن سبب تحركه لمنع الجبهة من تشكيل الحكومة هو رغبته فى حماية الديمقراطية، مدعياً أن الجبهة إذا ما وصلت إلى السلطة فسوف تعلن الدولة الإسلامية، وتلغى الأحزاب العلمانية. فكأن حماية الديمقراطية لا يكون إلا بسحق الديمقراطية[٩٦].

والأمر الجدير بالتسجيل– هنا– هو أن قبول الحركة الإسلامية بنمط المشاركة بأى من مستوياته لا يعنى ثباتها على هذا النمط، أو حتى تحركها– صعوداً أو هبوطاً– بين مستوياته، ولكن دائماً فى إطاره. فالحركات الإسلامية، خاصة تلك التى تتسم بالاستمرارية، عادة ما تتقلب فى علاقتها بالأنظمة الحاكمة بين نمط المشاركة ونمط الصدام. وتقلبها بين النمطين يحكمه فى الغالب الأعم مقدار ما يسمح به النظام لها من شرعية، وهو الأمر الذى تتدخل فى تشكيله عوامل عدة بعضها يتعلق بضغوط البيئة الدولية، وبعضها يتعلق بضغوط البيئة الإقليمية أو المحلية. ويظل –دائماً– مدى ثقل الحركة وأهميتها والنجاحات التى تحققها محدداً هاماً إما لقمعها ومصادرة حقها فى المشاركة السياسية، وإما لتركها تمارس سياسياً ولكن تحت مجهر النظام. كل الحركات الإسلامية التى تعمل فى إطار نمط المشاركة خبرت هذا التقلب، وهى ترد الفعل على سلوك النظام لنجاحها. ولنأخذ حالة حركة الإخوان المسلمين فى مصر، التى تقدم لنا نموذجاً حاداً على هذا الأمر، وذلك لطول فترة تواجد حركة الإخوان المسلمين فى مصر على الساحة.

فعلاقة حركة الإخوان المسلمين مع أنظمة الحكم فى مصر هى نموذج لنسق سلوكى يسير فى شكل دائرى، يتردد بين التعامل السلمى مع النظام ثم لا يلبث أن ينتكس راجعاً إلى تحبيذ السلوك التصادمى الذى كانت الجماعة قد اختارت التخلى عنه، لتعود مرة أخرى إلى التعامل السلمى بعد حين. ففى إبان العصر الملكى فى مصر، تقارب الإخوان مع القصر فى مواجهة عدو بدا مشتركاً هو حزب الوفد الليبرالى العلمانى. واستثمرت حركة الإخوان الظرف بغرض السعى لتحقيق هدفها فى إقامة المجتمع الإسلامى

الصحيح، ولكن لأن حركة الإخوان كانت –حتى ذلك الوقت– ترفض أن تعلن نفسها حزباً سياسياً، بل وكانت تطالب بإلغاء الأحزاب القائمة، فإن مشاركتها كحركة سياسية اجتماعية جاء على شاكلة متميزة. فلقد اعتمدت بالأساس وسيلة الإرشاد والتوجيه، فانتشرت فروعها ومساجدها وتشكيلاتها الاجتماعية الخدمية فى أرجاء المجتمع، عاملة على إعادة تأهيله إسلامياً. إضافة إلى هذا، عملت الحركة على التواصل مع النظام الحاكم محاولة توظيفه كعامل من عوامل دفع الناس فى المجتمع للالتزام بالقيم الإسلامية، وكان توجه البنا إلى الملك ورؤساء الحكومات بمطالب لإصدار قرارات حكومية وقوانين رسمية تستهدف تغيير المجتمع(٩٧). ولكن سرعان ما برزت الخلافات، فكان قرار النظام بحل جماعة الإخوان المسلمين فى ديسمبر ١٩٤٨م، وهو القرار الذى نقل علاقة الإخوان بالنظام من نمط المشاركة إلى نمط الصدام، والذى وصل ذروته بعمليات اغتيال متبادلة انتهت باغتيال زعيم الحركة نفسه حسن البنا(٩٨).

ومع نجاح ثورة يوليو، والتى ارتبط بعض قادتها بصلة وثيقة بحركة الإخوان، بدأت فى حرب فلسطين ومشاركة الإخوان فى فك حصار الفالوجا، بدا الظرف مهيئاً لانتقال الإخوان –مرة أخرى– لنمط المشاركة، ليس فقط على مستوى المهادنة بل هذه المرة ربما على مستوى التعاون، حيث قرر مجلس الثورة إشراك عناصر من الإخوان فى وزارة محمد نجيب، بعد استثناء جماعة الإخوان من قرار الحل الذى صدر فى يناير ١٩٥٣م بحل جميع الأحزاب السياسية (وكان هذا أحد مطالب حسن البنا أثناء العصر الملكى كما سبقت الإشارة). ورغم أن مكتب الإرشاد قرر رفض المشاركة فى الحكومة (وسحب عضوية من قبل المشاركة من أعضاء الحركة، وهو ما حدث مع الشيخ الباقورى) ربما لرغبتهم عدم المساومة على هدفهم الأساسى، وهو ضرورة أن تكون الحكومة إسلامية قائمة على أساس الشريعة، إلا أن الحركة ظلت تحرص على تجنب الصدام مع حكومة الثورة، وإن كانت تبدى اعتراضها على بعض سياساتها. فما كان من نظام عبد الناصر إلا أن اتخذ قراراً بحل الجماعة وإغلاق مقارها ومصادرة أموالها واعتقال أعضائها، فكان الانتقال مرة أخرى إلى نمط الصدام الذى بدأ بحملة شعواء من قبل الحركة على الاتفاق الموقع بين الحكومة وبريطانيا فى ٢٧ يوليو ١٩٥٤م بشأن مستقبل قناة السويس. وحمل النظام الناصرى حملة شعواء على الحركة طوال الخمسينات والستينات: فكانت الاعتقالات، والاتهامات بالخيانة، وأحكام الإعدام، وسحب الجنسية من الهاربين خارج البلاد(٩٩).

وفى السبعينات بدأت دورة جديدة فى علاقة حركة الإخوان بالنظام، بإعلان زعيمها عمر التلمسانى قبول الحركة المشاركة فى تجربة الديمقراطية البرلمانية، كرد فعل لسماح نظام السادات لهم بالعودة للعمل السياسى، حتى كان الصدام مع النظام فى نهاية عهد السادات الذى زج بهم فى السجون عام ١٩٨١. ثم جاءت دورة المهادنة مرة أخرى مع نظام مبارك، وصولاً إلى الصدام الحالى بينهما، وتصاعد عمليات مطاردة النظام لأعضاء الحركة كما سبقت الإشارة من قبل(١٠٠).

٢ – نمط الصدام :

تتخذ الحركة الإسلامية من الصدام نمطاً لتعاملها مع النظام الحاكم، إما ابتداءً أو تحولاً عن نمط المشاركة، عندما يستقر فى يقينها إما من خلال تجربة ذاتية أو من خلال متابعة لخبرة حركات إسلامية أخرى، أن الوسائل الشرعية والمشاركة فى الحياة السياسية والجنوح نحو التغيير السلمى هى أمور غير مجدية؛ لأن الحركات التى جربتها لم تجد من الأنظمة سوى الرفض وتلفيق التهم والتنكيل. ومن ثم، يستقر فى يقين هذه الحركات أن الأسلوب الوحيد المتبقى للتفاعل مع الأنظمة الحاكمة هو سبيل الجهاد[١٠١]. فتجربة جبهة الإنقاذ فى الجزائر، على وجه التحديد، قدمت لأصحاب فريق الصدام الدليل على صحة ما يذهبون إليه من أن صناديق الانتخاب لا يمكن أن تكون طريقاً لوصول التيار الإسلامى إلى السلطة، طالما أن الأنظمة الحاكمة فى البلدان الإسلامية، والقوى الدولية التى تسندها، علمانية بالأساس. ولكن الوصول إلى السلطة هو أمر محتم فى قناعة الحركات الإسلامية من أجل إقامة الدولة والمجتمع الإسلاميين، ومن هنا تضحى القوة عندهم هى الوسيلة الوحيدة المتبقية لتحقيق ماربهم بعد أن ثبت فشل سائر الوسائل[١٠٢]. ولقد خبر العالم الإسلامى من أقصاه إلى أقصاه ولا زال، فى مصر وليبيا وتونس والجزائر والمغرب وسوريا والسعودية وباكستان وماليزيا وإندونيسيا ونيجيريا حركات إسلامية تقيم علاقتها مع الأنظمة الحاكمة على أساس الصدام والعنف.

والعنف الذى تمارسه الحركات الإسلامية فى تعاملها مع الأنظمة الحاكمة فى البلدان الإسلامية ليس هو الصورة الوحيدة لنمط التفاعل الصدامى فيما بين الحركة الإسلامية والنظام الحاكم. فالعنف موجود كوسيلة للتعامل مع الأنظمة الحاكمة –أيضاً– فى ممارسات بعض الحركات الإسلامية التى تنشط بين الأقليات المسلمة، ويكون العنف هنا موجهاً ضد نظام حاكم غير إسلامى. ونخبر هذا فى دول مثل الفلبين. أما الصورة الثالثة من صور صدام الحركة الإسلامية مع النظام الحاكم فتطالعنا فى البلدان الإسلامية المحتلة ويكون العنف هو أسلوب تعامل الحركة الإسلامية مع سلطات الاحتلال والأنظمة العميلة، كما هو الحال فى فلسطين وأفغانستان.

أ) السلوك التصادمى للحركات الإسلامية مع الأنظمة الحاكمة فى البلدان الإسلامية :

تحمل الحركات الإسلامية الصدامية قناعة مؤكدة مؤداها أن الأنظمة الحاكمة رغم تمسحها فى الإسلام فى محاولة لدعم شرعيتها السياسية بشرعية دينية، إلا أنها أنظمة كافرة؛ لأنها لا تعلى حاكمية الشريعة الإسلامية. بل إن من هذه الحركات من يذهب إلى تكفير المجتمع ذاته رامياً إياه بالجاهلية؛ لأن أفراده يرتضون أن تتحكم فى أمور حياتهم العامة والخاصة قيم غير إسلامية، وثقافة غربية، وقوانين وضعية. وإقامة المجتمع الإسلامى يتطلب عند هذه الحركات الصدامية، كما فى عقيدة الحركات الإسلامية التى

ترتضى بعلاقات مشاركة مع النظام، إقامة الدولة الإسلامية. ولكن عند الحركات الصدامية، فإن المجابهة النضالية الفدائية التى تنتهج القوة والعنف سبيلاً هى الوسيلة الناجعة لإزاحة الحكام الفاقدين لشرعيتهم الدينية والسياسية؛ ذلك لأن المجتمع، فى رؤيتهم، وصل إلى درجة مستعصية من الجاهلية تجعل التعبير الجذرى المنشود لا يتم بإصلاح مرحلى لأوضاع المجتمع، وإنما بإعادة تأسيسه من جديد.

ففى الجزائر، وبعد إجهاض نجاح حركة جبهة الإنقاذ فى الانتخابات المحلية والبرلمانية فى بداية التسعينات، لجأت الحركة إلى استخدام العنف ضد النظام. ثم إنها صعدت هذا العنف من حيث الآليات والنطاق؛ آملةً أن تزعزع استقرار النظام فتعجل سقوطه.

وفى المغرب، ورغم نجاح النظام الملكى فى استقطاب الجانب الأكبر من التيار الإسلامى من خلال تبنيه الدعوة إلى "البعث الإسلامى" لمقاومة الأيديولوجيات "المستوردة" (فى محاولة منه لقمع حركات المعارضة الوطنية اليسارية كما فعل السادات من قبل)، إلا إن المغرب يعرف الحركات الإسلامية الصدامية وأشهرها الخمينيون والشبيبة الإسلامية. وإذا كانت الحركات الإسلامية الصدامية فى المغرب ليست لها نفس فاعلية مثيلاتها فى دول إسلامية أخرى، فهى أقرب إلى الفصائل منها إلى الحركات، إلا إن لها مطامع وأهدافاً وممارسات تتطابق مع نمط التفاعل الصدامى بصفة عامة. فهى تهدف إلى إقامة الدولة الإسلامية، وتتخذ من الجمهورية الإسلامية فى إيران نموذجاً ومثالاً، وهى تؤمن أن السبيل لإقامة هذه الدولة هو النضال الجهادى، وترفض —من ثم– أساليب التغيير السلمى من خلال العمل الحزبى. ومن هنا، هى ترفض الجماعات الإسلامية المعتدلة على أساس أنها تمارس نشاطاً هو أقرب للنشاط الثقافى المزكّى لوضع الجاهلية. وكما ترفض الجماعات الإسلامية المعتدلة فهى ترفض أيضاً حركات المعارضة اليسارية وترتكب فى حق زعاماتها وأعضائها نفس أعمال العنف التى ترتكبها بحق النظام، وعلى رأسها الاغتيالات[١٠٣].

وفى ليبيا، نشطت الحركات الإسلامية الصدامية بصورة واضحة منذ نهاية الثمانينات فشهدت الساحة الليبية، إلى جوار حركة الإخوان المسلمين التى تصادم النظام ذاتها، حركات إسلامية صدامية أخرى، مثل: الجهاد الإسلامى، والتكفير والهجرة، والتبليغ، وحركة حزب التحرير الإسلامى، وحركة الشهداء الإسلامية، وحركة الجماعة الإسلامية المقاتلة. وتتبنى هذه الحركات أسلوب المواجهة العنيفة مع النظام، انطلاقاً من إيمان راسخ بأنه نظام كافر، ليس فقط لأنه لا يطبق الشريعة الإسلامية ولكن لكونه قام بتحريف الإسلام وأعاد تفسير الشريعة الإسلامية ليحقق أهدافه. وفى مواجهة عنف النظام الواضح فى قمع هذه الحركات، والذى وصل إلى حد الإعدام العلنى لأعضائها، صعدت هذه الحركات من مواجهتها الصدامية مع النظام، خاصة أن بعض هذه الحركات، مثل حركة الجماعة الإسلامية المقاتلة، يضم بين صفوفه أفغاناً ليبيين تمرسوا على فنون القتال أثناء مشاركتهم المجاهدين الأفغان كفاحهم ضد قوات

الاحتلال السوفيتى. ولقد وصل صدام هذه الحركات مع النظام إلى حد قيام حركة حزب التحرير الإسلامى، التى نجحت فى التغلغل فى صفوف القوات المسلحة بمحاولتين انقلابيتين ضد النظام عام ١٩٨٣م و١٩٨٤م[١٠٤].

وفى الثمانينات، وفى الوقت الذى كانت فيه حركة الإخوان المسلمين فى مصر تقبل بنمط المشاركة وتهادن النظام المصرى وتعمل على التغيير السلمى، كان إخوان سوريا مستمرين فى سلوك طريق المعارضة المسلحة باسم الجهاد الذى بدأوه فى الستينات لإعلاء حاكمية الله من خلال تطبيق الشريعة، ولتقويض النظام السورى الذى وسموه بأنه فاقد لمعطيات الشرعية، وأن تصفيته هى الخطوة الأولى لحل القضايا الوطنية، وللدخول فى معركة مصيرية ضد العدو الصهيونى. فبعد أن مرت حركة الإخوان فى سوريا منذ نشأتها فى الأربعينيات بنفس النسق الدائرى الذى مر به إخوان مصر، والذى تقلبت فيه بين المشاركة والصدام، نجدها تعلن عن ثورة إسلامية شاملة فى سوريا ضد نظام البعث منذ بداية الستينات، بدأوها من حماة عام ١٩٦٤م تحت شعار "الإسلام أو البعث". وتواصل مسلسل الصدام تحت شعار الجهاد منذ ذلك الوقت؛ فكانت عمليات الاغتيال، ومهاجمة مكاتب الحكومة والحزب وتسيير المظاهرات، ومحاولات قلب نظام الحكم. ورد النظام الفعل بعنف غير مسبوق، بلغ حد ضرب المساجد بالقنابل وهدم أحياء بأكملها على رؤوس سكانها، ومطاردة أعضاء الجماعة تحت شعار "العنف الثورى فى مواجهة العنف الرجعى" [١٠٥].

وفى مصر، تتزعم حركات إسلامية عدة سبيل المعارضة المسلحة للنظام،خاصة منذ منتصف السبعينيات عندما بدأ الإخوان قبول سبيل المشاركة فى العملية السياسية، وهو ما رفضته تلك الحركات. وعلى رأس الحركات الصدامية فى مصر نجد حركتى الجهاد والجماعة الإسلامية. وتعلن الحركتان أن الخلاف مع النظام المصرى خلاف مبدئى؛ لأنه نظام يريد أن يجعل الحاكمية للشعب دون الله فعلمانية النظام تجعله يقبل بنهج الغرب فيما يتعلق بمؤسسات التشريع التى تجعل الشعب مصدر التشريع دون الله، وهدف الحركتين هو إقامة الدولة الإسلامية، وفرض الشريعة الإسلامية. وهذا الأمر يستدعى عندهما إبادة الحكام الكفرة، وهم جميع الحكام فى البلدان الإسلامية؛ لأنهم فى نظرهم مرتدون، نشأوا وتغذوا على موائد الاستعمار. وإبادة أنظمة الحكم هو الخطوة الأولى الضرورية على الطريق لإقامة الدولة الإسلامية، وهذا لا يتأتى إلا عن طريق الجهاد المسلح. ومن هنا كان رفضهم دخول اللعبة السياسية، ومن هنا جاءت أول محاولة انقلابية لهذه الحركات بعد ثلاث سنوات فقط من تولى السادات، وقامت بها حركة "شباب محمد" عام ١٩٧٤م فى محاولة لاغتيال السادات، وإعلان الجمهورية الإسلامية. ولقد كالت الحركات الصدامية الانتقادات لنظام السادات خاصة، وذلك لإدانته الثورة الإيرانية، ووصفه إياها بأنها جريمة ضد الإسلام، ولإبرامه اتفاقات كامب ديفيد ولسياساته الاقتصادية الموالية للغرب، ولفشله فى

تطبيق الشريعة الإسلامية وللرياء الذى يصبغ تمسحه بالإسلام على المستوى الشخصى والرسمى[١٠٥]. ولقد صعدت حركة الجهاد من مصادمتها للنظام إلى حد اغتيالها للسادات فى أكتوبر ١٩٨١م، ولقد واصلت الحركتان مصادمتهما للنظام فى عهد مبارك، وإن كانت هذه الحركات قد أعلنت تخليها عن المصادمة فى مبادرة لوقف العنف عام ١٩٩٧م، إلا أن هذه المبادرة لم تتضمن فى حينها إبداء الاستعداد للانتقال إلى نمط المشاركة[١٠٧]. هذا فضلاً عن أن عمليات العنف ضد النظام لم تتوقف بالفعل. وكان النظام المصرى دائماً ما يرد الصاع صاعين لهذه الحركات الصدامية، وذلك فى ردود فعل تراوحت بين فرض السيطرة على المساجد الأهلية، مروراً بالمطاردات والاعتقالات والمحاكمات وأحكام الإعدام، ووصولاً إلى حد استخدام الأسلحة الثقيلة فى الهجوم على أوكار الحركتين[١٠٨].

وفى إندونيسيا، التى تضم أكبر تجمع للمسلمين فى العالم، نشطت الحركات الإسلامية ضد أنظمة الحكم العلمانية التى توالت على السلطة منذ نهاية الأربعينيات بعد رحيل المستعمر الهولندى. ولقد نشطت حركة "دار الإسلام" الصدامية بعد رحيل الهولنديين مباشرة، مستهدفة إقامة دولة إسلامية تقيم الشريعة الإسلامية فى إندونيسيا، ولكن باءت محاولات غيرها من الحركات بالفشل؛ ذلك أن نظم الحكم المتعاقبة فى إندونيسيا نظرت دوماً إلى الإسلام بوصفه مصدر تهديد. واستمر النظام العلمانى فى إندونيسيا يفرض استبعاد الدين، ليس فقط من الحياة العامة، بل ومن الحياة الخاصة، حيث اقترحت الحكومة الإندونيسية عام ١٩٧٤م قوانين لتنظيم مسائل الزواج والتبنى، ليس لها أساس فى الشريعة ولها طابع مدنى صارخ. إضافة إلى هذا، أصرت الحكومات الإندونيسية المتعاقبة على التمسك بالبنكاسيلا، وهى خليط من فلسفات عدة، كأيديولوجية رسمية للنظام على حساب الإسلام. والمبرر الذى تضعه الحكومات لهذا التمسك هو الرغبة فى تخطى الاختلافات العرقية، والتشرذم الجغرافى الذى يعانى منه الإندونيسيين. ولقد أدت هذه السياسات إلى اغتراب المسلمين داخل أندونيسيا، مما ساعد على تغذية الحركات الإسلامية الصدامية. ورغم أن نشاط هذه الحركات يتسم بالمرحلية، إلا أنه لا يخبو تماماً أبداً، وهو يعبر عن نفسه فى موجات انفجار غاضبة بين الحين والحين، تأخذ شكل المظاهرات العارمة مثل تلك التى حدثت عام ١٩٨٤م والتى عادة ما يقابلها النظام بقمع شديد يصل إلى حد إطلاق الذخيرة الحية على المتظاهرين[١٠٩].

والمطالب الانفصالية تأتى على رأس أجندة عمل العديد من الحركات الإسلامية الصدامية فى إندونيسيا. فبدلاً من محاولة قلب نظام الحكم وإحلال نظام إسلامى محله، تركز هذه الحركات جهدها فى السعى نحو تأسيس دولة، تعبر عن هويتهم الإسلامية فى إحد جزر إندونيسيا. ويساعد على تغذية هذا المطلب تبعثر إندونيسيا جغرافياً بين (مئات أم آلاف) من الجزر. ولكن نفس هذا السبب يبرر مدى شدة رد فعل الحكومة تجاه هذه المطالب الإسلامية الانفصالية التى تهدد الوحدة الإقليمية للبلاد. وتقوم

هذه الحركات وأهمها الجبهة القومية لتحرير إندونيسيا والجهاد، وحركة الدولة الإسلامية الأندونيسية بأعمال عنف تتراوح بين الاختطاف والتخريب والاغتيال. وتقمع الحكومة الإندونيسية المركزية مثل هذه الحركات بعنف شديد، كثيراً ما توظف فيه قوات الجيش، فى محاولة لإجهاض أية محاولة لإقامة دولة إسلامية، بإدعاء أن أيدلوجية علمانية مثل البانكاسيلا هى –وحدها– القادرة على الحفاظ على وحدة الأراضى الإندونيسية فى إطار التباين العرقى الذى تعانيه إندونيسيا(١١٠).

وإذا كانت الحركات الصدامية على اختلافها لم تستطع تحقيق نجاح حاسم فى علاقتها التصادمية مع الأنظمة الحاكمة بما يمكنها من تحقيق هدفها، وهو إقامة الدولة الإسلامية، فإن الحركة الإسلامية فى إيران استطاعت تحويل مصادمتها لنظام الشاه المتحالف مع الغرب إلى ثورة شعبية نجحت فى إسقاط النظام وإحلال الدولة– الهدف: الدولة الإسلامية، محله. ورغم أن الجمهورية الإسلامية الإيرانية هى تجسيد للمذهب الشيعى، إلا أن نجاح الحركة فى تأسيس الدولة– الهدف كان له وقع شديد الإيجابية على الحركات الإسلامية التصادمية فى أرجاء العالم الإسلامى، السنى قبل الشيعى. فلقد مثلت هذه الثورة بالنسبة لكثير من الحركات الإسلامية حركة انقلاب شعبى قامت باسم الإسلام، ونجحت فى تغيير أوضاع سياسية واجتماعية متجذرة، فقدمت لهم الدليل على إمكانية تحقق الهدف الذى يسعون إليه جميعاً. وبالنسبة للحركات الإسلامية التصادمية –تحديداً– كان نجاح هذه الثورة يعنى أن اختصار الطريق لهذا الهدف من منحنى الثورة الشعبية هو أمر قابل للتحقق، وأن العنف الشعبى المؤجج بالمشاعر الدينية قادر على أن ينتصر على العنف الرسمى. ومن هنا، أكسبت الثورة الإيرانية وسيلة العنف شرعية دعمت من مصداقيتها لدى الكثيرين. فكان نجاح هذه الثورة أحد أهم العوامل الفاعلة فى انتقال سلوك بعض الحركات الإسلامية إلى التصلب والشدة، فتزايدت الحركات الإسلامية الصدامية من حيث العدد، وتصاعد نشاطها من حيث الكثافة والنطاق(١١١).

ب – السلوك التصادمى للحركات الإسلامية للأقليات المسلمة :

تعرف العديد من الدول غير الإسلامية التى تتواجد بها أقليات مسلمة حركات إسلامية قد تنتهج سبيل المعارضة المسلحة من أجل تحقيق مطالبها التى تتراوح بين الرغبة فى الاعتراف بحقوقها كأقلية دينية، وذلك فى حدها الأدنى، لتصل فى حدها الأعلى إلى الرغبة فى تأسيس دولة مستقلة تضمهم. وتوجد مثل هذه الحركات فى الهند، ونيجيريا، وبورما، وتايلاند، والفلبين على سبيل المثال(١١٢).

وعلى عكس الأقليات المسلمة فى دول مثل الصين ودول آسيا الوسطى المسلمة والهند، والتى عملت على مواءمة أوضاعها بما يسمح لها بالحفاظ على هويتها الإسلامية وولائها القومى فى ذات الوقت(١١٣)، وعلى عكس الأقلية المسلمة فى دولة مثل موزمبيق، والتى تلجأ إلى أسلوب العمل البرلمانى من أجل

الحصول على حقوقها[١١٤]، نجد الأقلية المسلمة فى دولة مثل الفلبين لا ترضى بالمواءمة، وتلجأ إلى المواجهة فتشكل حركة مقاومة مسلحة ممثلة للأقليات المسلمة، هى حركة جبهة تحرير مورو الوطنية والتى نجحت فى توظيف الهوية الإسلامية كعنصر توحيد يتخطى التباينات القبلية واللغوية القائمة بين مسلمى الفلبين، وينجح فى توحيدهم خلف أهداف الحركة الانفصالية. ولقد صعدت الحركة من معارضتها المسلحة للنظام معتمدة على الدعم المالى والعسكرى والمعنوى المقدم من النظام الليبى، ومن منظمة المؤتمر الإسلامى، ومؤكدة على مطالبها الانفصالية، خاصة بعد اتضاح عقم اتفاقية طرابلس التى عقدت بين الحركة وحكومة ماركوس عام ١٩٧٧م[١١٥].

وتتمثل اعتراضات الحركة الرئيسية فى إلغاء الحكومات المتعاقبة لأحكام الشريعة الإسلامية، وفرضها على المسلمين تغريباً وصل إلى حد فرض أحكام قانون مدنى، حتى فى مجال الأسرة والأحوال الشخصية بما سمح بزواج المسلمة بغير المسلم. ولهذا تؤمن الحركة أن السبيل الوحيد لاستعادة المسلمين لهويتهم هو "الكفاح الوطنى ضد السيطرة الاستعمارية الفلبينية"، بغرض تأسيس دولة للمسلمين، وعلى اعتبار أن النظام الفلبينى نظام مستعمر[١١٦]. وتلجأ الحركة إلى أعمال عنف ضد النظام تتراوح بين الاختطاف والقتل والاغتيال وإثارة أعمال شغب، مثل تلك التى مزقت مدينة كاتاباتو لمدة ثلاثة أيام عام ١٩٨٦م، حيث شارك فيها عشرون ألفاً من مسلمى الفلبين[١١٧]. ولقد انشق عن هذه الحركة حركات إسلامية انفصالية أخرى تنتهج سبيلاً أكثر عنفاً من أجل تحقيق الهدف الواحد، ومنها: حركة جبهة تحرير مورو الإسلامية، وحركة أبو سياف[١١٨].

وإذا كانت الحكومات الفلبينية المتعاقبة قد لجأت إلى سياسات احتواء الحركات الإسلامية التصادمية من خلال التفاوض والتظاهر بتقديم تنازلات، إلا أن هذا لم يمنع هذه الحكومات من رد الصاع صاعين واللجوء إلى سياسات القمع والإبادة مستخدمة القوات المسلحة[١١٩].

ومن الممكن أن ندرج فى إطار حديثنا عن الحركات الإسلامية التى تعمل بين الأقليات المسلمة نمطاً آخر لا تواجه فيه مثل هذه الحركة نظاماً حاكماً غير إسلامى، وإنما تصادم نظاماً حاكماً إسلامياً ولكنه مخالف لها فى المذهب. ولعل أشهر النماذج الممثلة لهذا النمط من حركات الأقليات المسلمة الصدامية هى الحركات الإسلامية الشيعية المتصادمة مع النظام العراقى السنى، والتى تصاعدت حدة معارضتها للنظام إبان الحرب العراقية- الإيرانية[١٢٠]. ونذكر –أيضاً- حركة حزب الله الشيعية فى لبنان، والتى تعمل ضد الحكومة اللبنانية المسيحية. وإذا كانت قد انشقت عن حركة حزب الله حركات أخرى تصادمية، مثل حركة أمل الإسلامية، وحركة الجهاد، وحركة منظمة العمل الثورية، وفرقة الحسين للإعدام، إلا أنها كلها تتقاسم رؤية مشتركة وتتفق على برنامج عمل واحد لإنجاز هذه الرؤية. أما الرؤية أو الهدف فهو ضرورة إزاحة الدولة اللبنانية وإقامة دولة إسلامية صحيحة محلها، واعتبار الجمهورية الإسلامية فى إيران النموذج

الواجب الاحتذاء به، والإجماع على أن أعداء هذه الرؤية هم الحكومة اللبنانية والطوائف الأخرى فى لبنان، وحكومات الولايات المتحدة وفرنسا، والحكومات العربية الموالية للغرب. أما البرنامج فهو الجهاد، ولا شئ سواه؛ لأن الفرض الدينى يوجب القضاء على أعداء الله، وإقامة شرعه دون إبطاء، ولا سبيل إلى هذا سوى الجهاد المسلح[١٢١].

جـ – السلوك التصادمى للحركات الإسلامية ضد أنظمة الاحتلال :

تتضمن الممارسات السياسية للحركات الإسلامية التصادمية نمطاً ثالثاً بالغ الأهمية، وهو الذى تقف فيه الحركة الإسلامية فى مجابهة قوات احتلال، فتتحول إلى حركة مقاومة ضد الاستعمار المباشر أو ضد أذنابه من حكومات عميلة، تستهدف تحرير أرض مسلمة واستعادة الحكم الإسلامى إليها مستثمرة مشاعر الحماس الدينى بنجاح منقطع النظير. ويمثل هذا النمط استمراراً لنمط الممارسة السياسية ضد الاستعمار فى مرحلة ما قبل استقلال بلدان العالم الإسلامى. حركة المقاومة الأفغانية للغزو السوفيتى ولنظام الحكم العميل الكافر تقدم نموذجاً ممثلاً لهذا النمط. حركة حزب الله فى لبنان ومجابهتها للاحتلال الإسرائيلى لجنوب لبنان تمثل نموذجاً ثانياً متفرداً يدلل على إمكانية نجاح الحركة فى إنجاز الهدف من المقاومة المسلحة.–من ثم– وفى حضور واضح لبُعد الأمة فى إدراك حركة حزب الله، وهو البُعد الذى تخطى عندها حتى الخلافات المذهبية– نجد الحركة تلتفت اليوم إلى فلسطين، فتمد يدها بالعون لحركات المقاومة الإسلامية الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلى: حماس والجهاد، حيث تنطلق حركة حزب الله من فلسفة واضحة مؤداها وحدة الصراع العربى– الإسرائيلى من منظور إسلامى.

ولكن إذا كانت الحركات الإسلامية فى مرحلة استعمار العالم الإسلامى فى النصف الأول من القرن العشرين قد تواصلت –بصورة عامة– مع الحركات الوطنية من أجل إنجاز هدف الاستقلال رغم اختلاف المشروع الحضارى لكل منهما، فإن نماذج عدة من حركات المقاومة الإسلامية ضد المحتل فى الفترة الحالية تجد نفسها فى علاقة مفاصلة واضحة قاطعة مع الحركات الوطنية. ومثالاً على هذا، نجد حركة المقاومة الإسلامية (حماس) ورغم إبدائها قبول التعاون مع منظمة التحرير الفلسطينية فى كفاحها ضد المحتل الإسرائيلى، إلا أنها اتخذت من الخطوات العملية ما يؤكد أن المفاصلة بينهما أمر حتمى؛ ذلك أن الخلاف بينهما مبدئى. فحماس ترى أن أرض فلسطين هى أرض "وقف" إسلامية لا يملك أى شخص أو كيان صلاحية التنازل عن شبر واحد منها. ومن ثم، فإن مبدأ التفاوض مع إسرائيل بغرض إقامة دولتين فى المنطقة، إحداهما غير إسلامية، وهو ما قبلت به منظمة التحرير، كان أمراً غير مطروح –أصلاً– للمناقشة بالنسبة لحركة حماس. ومن هنا، أضحى الصدام لا مفر منه بين الحركة الإسلامية والحركة الوطنية رغم توحد الهدف، لأن الطريقة التى تم بها فهم وتكييف الهدف كان لابد أن تضعهما فى طريقين لا

يلتقيان. وبلغ الصدام ذروة لا رجعة فيها بتوقيع اتفاقيات أوسلو، وقيام السلطة الوطنية الفلسطينية فى الضفة الغربية وقطاع غزة. وتحولت المفاصلة بين حركتى مقاومة، إسلامية ووطنية، إلى صدام بين حركة مقاومة إسلامية وسلطة حاكمة وطنية علمانية. فقاطعت حركة حماس الانتخابات التشريعية والتأسيسية، رغم علو بعض الأصوات من داخلها تنادى بالمشاركة فى محاولة لوقف تفرد السلطة الفلسطينية بالتشريع والتأسيس، الذى لابد أن يكون باتجاه علمنة الدولة. ولقد انضمت إلى حماس فى رفض المشاركة حركة الجهاد؛ حيث اتفقتا من استقراء الشواهد على أن النظام الفلسطينى الوليد سيكون خاضعاً –بالضرورة– فى سلطاته وقراراته وممارسته لإرادة المحتل الصهيونى. ومن ثم، ثبت فى يقينها انتفاء أية إمكانية لتغيير الأوضاع سلماً وأن أى تغيير منشود سبيله الوحيد هو الجهاد. ومن ثم، كان قرار مواصلة مقاومتها وعملياتها الانتحارية ضد إسرائيل، فى رسالة واضحة موجهة للسلطة الوطنية الفلسطينية، مؤداها أن السلام الذى عقدته حركة المقاومة الوطنية مع إسرائيل لا يلزم حركة المقاومة الإسلامية[١٢٢].

رابعاً : أنماط التفاعل فيما بين الحركات الإسلامية والتجمعات الإسلامية : النظرة الأممية للإسلام :

رغم التباينات القائمة بين الحركات الإسلامية فيما يتعلق بأنماط تفاعلها مع الأنظمة الحاكمة، فإن أدبيات وممارسات الحركات الإسلامية دون استثناء تعكس إيماناً راسخاً بمفهوم "الأمة الإسلامية"، وبأن الإسلام هو المعطى الأساسى لصناعة هذه الأمة، حيث العقيدة هى التى تشكل الهوية المتميزة للأمة الإسلامية بغض النظر عن الاختلافات العرقية. ويمكننا تحليل بُعد الأمة عند الحركات الإسلامية على مستويين: مستوى نظرى نجده فى أدبياتهم، ومستوى عملى نلمسه فى واقع ممارساتهم السياسية العملية.

١ – بُعد الأمة فى إدراك الحركات الإسلامية :

أما على المستوى النظرى، فأى تحليل لبُعد الأمة فى فكر الحركات الإسلامية لابد وأن يتعرض لموقفهم المبدئى من مفهوم القومية وعلاقة الإسلام بها. والواقع أن الحركات الإسلامية الكبرى وعلى رأسها الإخوان المسلمون لا ترى تعارضاً بين القومية والإسلام. فالقوميات مقبولة عند حسن البنا لأن انتصار الإسلام محلياً هو مقدمة لانتصاره عالمياً، ولا يمكن التفكير فى قيام دولة الإسلام التى تكون وعاء للأمة الإسلامية، إلا إذا قامت كل جماعة مسلمة بالعمل الجهادى فى نطاقها الوطنى، بغرض تأسيس الدولة الإسلامية على هذا المستوى. فالقومية لا تتضارب مع الإسلام إلا إذا طرحت نفسها بديلاً أيديولوجياً له، وليس كخطوة ممهدة لتحقيق عالميته[١٢٣]. وعلى الرغم من أن سيد قطب آمن بتعارض

القومية والإسلام مؤكداً أن هناك رابطة وحيدة تؤدى إلى توحد الأمة الإسلامية هى رابطة العقيدة الإسلامية، ودليله على ذلك هو الأمة التى تكونت من الرعيل الأول من المسلمين من ذوى الأعراق المختلفة العربية والحبشية والرومية والفارسية، ذلك لأن الجنسية فيها كانت هى العقيدة[١٢٤]، إلا أن التيار العام لحركة الإخوان لا يرى تناقضاً مبدئياً بين القومية والإسلام، وإن كان يؤكد على ضرورة أن تبنى القومية على الإسلام كعنصر أساسى؛ لأنها إن فعلت ستخرج للعالم أقوى أمة.

وفى هذا السياق، فإن الاحتفاء بالقومية العربية تحديداً نجده قائماً لدى العديد من الحركات الإسلامية، مثل: الإخوان، والنهضة التونسية، والحركة الإسلامية فى المغرب. فالعروبة هى الوعاء الحضارى الذى منه انطلق الإسلام وانتشر، وهى الوعاء اللغوى الذى من خلاله تم التعبير عن هذه العقيدة. إضافة إلى هذا فإن هناك تحديات مشتركة تواجه الأمتين العربية والإسلامية يأتى على رأسها مخاطر تهديد الهوية، وقضايا الاستقلال السياسى، بما يتطلب تحالفاً وثيقاً بين القومية والإسلام وتلاقيهما على أسس مشتركة[١٢٥]. وفى هذا المقام، تتقبل الحركات الإسلامية تجارب الوحدة العربية على أساس أنها خطوة على طريق الوحدة الإسلامية. وفى هذا السياق، طرح حسن البنا فكرة الدولة القاعدة، ونظرية الدوائر، والتى مؤداها أن الوحدة الإسلامية تتم على مراحل تشكل فيها الوحدة العربية مرحلة هامة[١٢٤]. وقدم راشد الغنوشى زعيم حركة النهضة التونسية مفهوم الأمة الجامعة، وهى أمة العقيدة الإسلامية التى تضم العرب فى علاقة وثيقة تنتفى فيها أى علاقة تنازع. ومن هنا، كانت مباركة حركة النهضة فى تونس للمبادرات الوحدوية فى الوطن العربى. وتهمنا هنا الإشارة إلى موقفها من اتحاد المغرب العربى، والذى أيدته الحركة حال إعلانه، وعندما فشل أرجعت أسباب الفشل فى تحليلها إلى محاربة دول الاتحاد للإسلام، وتبنيها الحل الأمنى لمواجهة الحركات الإسلامية، وهو ما يؤكد أن الإسلام فى رؤية حركة النهضة هو عنصر أساسى من عناصر القومية[١٢٧]. وإذا كانت الحركة الإسلامية فى المغرب ترى أن الوحدة الإسلامية غير ممكنة التحقيق –سياسياً– من الناحية الواقعية، إلا أنها تؤكد على الأهمية القصوى لإنعاش مفهوم الأمة الإسلامية. فيكتب علال الفاسى أن هذا ممكن التحقق من خلال إزكاء الإخاء الإسلامى، عن طريق تحقيق القومية القطرية داخل كل قطر –أولاً– ثم تحقيق التقارب بين الشعوب العربية –ثانياً– ثم تعريب الشعوب الإسلامية– ثالثاً[١٢٨].

وفى جانب آخر، نجد بعد الأمة واضحاً فى إدراك العديد من مؤسسى الحركات الإسلامية الكبرى، وذلك على مستوى رؤيتهم الشمولية لنضال المسلمين فى أى مكان على أنه نبراس لابد لكل المسلمين الآخرين من الاهتداء به. فرشيد رضا، الذى تأثر حسن البنا بمجمل فكره، أكد– فى معرض حديثه عن ضرورة مقاومة أنظمة الحكم المستبدة على أهمية دور رجال الدين فى قيادة حركات شعبية ضد طغيان السلطة، مستشهداً فى هذا المقام بالدور المحورى الذى لعبه رجال الدين فى إيران فى قيادة تمرد الدخان

١٨٩٢م، والثورة الدستورية ١٩٠٦-١٩١١[١٢٩]. أيضاً تجدر الإشارة إلى العلاقة الوثيقة التى كانت تربط الشيخ حسن البنا بالإمام الكاشانى زعيم الحركة الإسلامية فى إيران فى الأربعينات والخمسينات، حيث وضعا معاً برنامجاً للتنسيق والتعاون من أجل إقامة الدولة الإسلامية فى أى مكان، وتأييدها حيثما تقوم[١٣٠]. والإمام الخمينى فى كتابه الحكومة الإسلامية أشار دون مواربة للوحدة الإسلامية التى لابد أن تضم العالم الإسلامى فى تضامن سياسى واقتصادى وثقافى، امتثالاً لتعاليم القرآن. وتأكيداً لهذه القناعة، فلقد ضمن دستور الجمهورية الإسلامية فى إيران نصاً على التزام إيران الأخوى تجاه جميع المسلمين والتزامها بالدعم المباشر للمستضعفين منهم[١٣١].

٢ – بُعد الأمة فى الممارسات السياسية للحركات الإسلامية :

إذا انتقلنا إلى الكيفية التى تترجم بها الحركات الإسلامية إدراكها لبُعد الأمة واقعاً، أمكننا اختبار هذا الواقع فى أكثر من مستوى. أما **المستوى الأول** فهو مستوى تكوين عضوية الحركة الإسلامية الواحدة حيث كثيراً ما نلحظ تجاور جنسيات متعددة داخل الحركة الإسلامية الواحدة، بما يؤكد عنصر العقيدة كعنصر توحيد، ويهون من أثر العامل القومى كعنصر تمييز. والأمثلة التى يمكن سوقها فى هذا المقام عديدة. فحركة جهيمان التى نفذت عملية احتلال الحرم المكى ضمت إلى جانب العنصر السعودى عناصر عراقية وسودانية وكويتية ويمنية ومصرية[١٣٢]. أيضاً هناك رصد لوجود متميز للمصريين وللعراقيين فى جمعية الإرشاد الإسلامية الكويتية منذ عام ١٩٥٩م[١٣٣]. كما يوجد تداخل واضح بين المغاربة من حركة الشبيبة الإسلامية، والجزائريين من حركة الجبهة الإسلامية للإنقاذ، على مستوى العضوية والنشاط معاً.

وعلى **مستوى ثانٍ** يمكننا رصد التأثيرات المتعدية للعديد من الحركات الإسلامية التى تجاوزت حدود الدول الوطنية التى نشأت بها وصولاً إلى دول أخرى سواء من حيث الوجود أو النشاط. ولقد سبقت الإشارة إلى نجاح حركة حزب التحرير الإسلامى الذى أسسه تقى الدين النبهانى فى الأردن عام ١٩٥٢م فى إنشاء فروع له فى دول إسلامية عديدة. كذلك امتد شأن حركة الجماعة الإسلامية خارج حدود دولة باكستان، فأسست حركات شقيقة تابعة لها فى الهند وبنجلاديش وأفغانستان وكشمير، هذا فضلاً عن كتابات المودودى التى انتشرت فى ربوع العالم الإسلامى وكان لها تأثيرها البالغ على نشطاء إسلاميين بدءً من سيد قطب وحتى الجيل الحالى من النشطاء المتوزع فيما بين تونس وحتى أندونيسيا[١٣٤].

وكان الإخوان المسلمون فى مصر –أيضاً– مبعث إلهام دفع إلى إنشاء جماعات مثيلة تحذو حذوهم فى السودان وسوريا والأردن وفلسطين والخليج واليمن وأفريقيا، وذلك منذ الأربعينات. ولقد شكلت حركة الإخوان فى مصر منذ هذا الوقت المبكر تنظيماً يستهدف التواصل مع العالم الإسلامى، كانت مهمته

الأساسية تأسيس أفرع للحركة فى البلدان الإسلامية. ولقد تولى أمر إدارة فروع الحركة التى تأسست بالفعل ستة اتحادات إقليمية لشمال أفريقيا والهلال الخصيب وشرق وغرب أفريقيا وشبه الجزيرة العربية والخليج وتركيا وإيران وباكستان وأفغانستان والشرق الأقصى. ومنذ أن استأنف الإخوان المسلمون فى مصر نشاطهم فى السبعينات وهم يسعون لتأسيس تنظيم دولى يستهدف تحقيق التواصل مع الحركات الإسلامية فى العالم الإسلامى، فضلاً عن تنظيم العلاقات فيما بين أفرع حركة الإخوان المنتشرة فى أرجاء العالم. وإضافة إلى أفرع الحركة المنتشرة فى العالم، يسعى الإخوان إلى مد جسور التواصل مع الحركات الإسلامية الأخرى، ومنها حركة النهضة فى تونس وحركة العدل والإحسان المغربية بقيادة عبد السلام ياسين، وحركة حماس الجزائرية بقيادة محفوظ نحناح. كما تمارس حركة الإخوان المسلمين تأثيراً أيديولوجياً واضحاً على حركات إسلامية عدة خارج نطاق العالم الإسلامى العربى، ومنها حركة حزب النهضة الإسلامى الذى تأسس فى الاتحاد السوفيتى عام ١٩٩٠م، والحركة الإسلامية الأفغانية والتى تأثر مؤسسوها نيازى وربانى بفكر الإخوان أثناء دراستهما بالأزهر فى الخمسينات، فأتى ميثاق عمل الحركات الأفغانية مماثلاً لميثاق حركة الإخوان "العربية"، وأضحت بيشاور مركزاً لتوزيع أدبيات الإخوان المترجمة إلى الروسية فى الاتحاد السوفيتى. كذلك فإن حركة الشبيبة الإسلامية التى تأسست فى ماليزيا عام ١٩٧١م، وقدمت أنور إبراهيم للائتلاف الحاكم عام ١٩٨٣م كوزير ثقافة، هى حركة وثيقة الصلة بكل من حركة الإخوان وحركة الجماعة الإسلامية. ولقد احتفظ أنور إبراهيم بعلاقات وثيقة مع الإخوان المسلمين ومع الحزب الإسلامى الأفغانى، حتى بعد دخول الوزارة. ويحتفظ الحزب الإسلامى الأفغانى بعلاقات وثيقة مع حركة الإخوان فى الأردن، فى حين تحتفظ حركة الجماعة الإسلامية الأكثر اعتدالاً بعلاقات جيدة مع إخوان مصر[١٣٥].

وتهتم حركة الجبهة القومية الإسلامية التى أسسها حسن الترابى فى السودان عام ١٩٨٥م كتطور طبيعى لحركة الإخوان التى تأسست فى السودان عام ١٩٤٦م، بالانتقال بنشاط الحركة من الإطار المحلى إلى الإطار العالمى. وإذا كانت الجبهة قد اهتمت منذ البداية بالتواصل مع الحركات الإسلامية اقتداءً بعاطفة الأخوة والنصرة، إلا أن هذه الجهود المبعثرة تبلورت بفعالية منذ توصل الترابى لصيغة المؤتمر الشعبى العربى الإسلامى، الذى سعى من خلاله للم شمل الحركات الإسلامية من مختلف أنحاء العالم، فى محاولة لتجاوز المؤسسات الإسلامية الرسمية غير الفاعلة فى نظره، والعمل على تأسيس الوحدة الإسلامية مرتكزة على قوة الشعوب الإسلامية. ولقد انعقد المؤتمر الأول فى الخرطوم فى أبريل ١٩٩١م بحضور وفود من خمس وخمسين دولة تنتمى لقارات ثلاث هى أفريقيا وآسيا وأوربا، وأقر برنامجاً يتكون من ست نقاط دالة فيما يتعلق ببعد الأمة، أهمها: قبول التعددية السياسية شريطة أن تكون محكومة بالوحدة الإسلامية، وتحطيم الحواجز فيما بين الحركات الوطنية والإسلامية، ووقف المناقشات البيزنطية حول القومية والإسلام،

وتجاوز تاريخ الانقسامات بين أوصال الأمة؛ لأنه عقبة كؤود أمام تقدمها[١٣٦].

والمستوى الثالث الذى يتجلى فيه بُعد الأمة هو قيام الحركات الإسلامية بمد يد العون والمساعدة للمسلمين المستضعفين، أينما كانوا، متجاوزين بذلك مفهوم الحدود القومية الوطنية، تأكيداً للنظرة الأممية للعالم الإسلامى. ولقد برز هذا البُعد –دائماً– فى فكر وممارسات الحركات الإسلامية. فالإخوان المسلمون –إيماناً منهم بمفهوم الأمة والنصرة– كانوا فى طليعة من شارك فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨م، وكانت قضية فلسطين وما زالت هى شغل الإخوان الشاغل، فضلاً عن انشغالهم بمعاناة المسلمين أينما كانوا. ولعل الحرب التى دارت رحاها فى أفغانستان فى مواجهة الغزو السوفيتى تقدم مثالاً مميزاً على هذا التعاضد بين أوصال الأمة.

فلقد تزعم الإخوان المسلمون حركة تنظيم خط ساخن لإمداد قوات المقاومة الأفغانية بالمساعدات الإنسانية التى ترد من كل أنحاء الأمة الإسلامية. كما قامت أفرع حركة الإخوان المسلمين الموجودة فى أرجاء الأمة الإسلامية بتجنيد متطوعين، وإرسالهم إلى أفغانستان لجهاد السوفيت، جنباً إلى جنب مع المجاهدين الأفغان. ولقد جاء هؤلاء المتطوعون من كل الشعوب العربية، إضافة إلى متطوعين من الأتراك والأكراد العراقيين والأمريكان والأفارقة. ولقد أدار مكتب الإخوان المسلمين فى بيشاور حتى نهاية ١٩٨٩م عبد الله عزام وهو فلسطينى. أردنى كان يتخذ من مرشد الإخوان فى مصر زعيماً روحياً له[١٣٧]. ومن الجدير بالذكر فى هذا المقام، أن معسكرات المجاهدين الأفغان كانت تستخدم أيضاً لتدريب المنتمين إلى حركات إسلامية أخرى منتشرة فى ربوع الأمة الإسلامية، مثل: الحزب الإسلامى الكشميرى، والحركات الإسلامية الفلسطينية، وكذلك المنتمين إلى حركة مورو الفلبينية[١٣٨].

ولقد آمنت حركة "شباب محمد" التى قادها فى مصر صالح سرية المتأثر بفكر حزب التحرير الإسلامى بالقضية الفلسطينية، ورأى أن تحرير القدس لا يمكن أن يتحقق إلا إذا قامت دولة إسلامية فى واحدة على الأقل من دول المواجهة. وكان شعوره بالأممية الإسلامية هو من أسباب قيامه بالمحاولة الانقلابية فى مصر عام ١٩٧٤م، والتى استهدف منها تأسيس الدولة –الهدف لتعيد إحياء مفهوم الجهاد، وتستثمره لصالح قضايا الأمة الإسلامية[١٣٩].

ويعتبر موقف الحركات الإسلامية من الأقليات المسلمة دليلاً ساطعاً على مدى حضور بُعد الأمة فى فكر وممارسة تلك الحركات. فالحركات الإسلامية تنظر للأقليات المسلمة التى تعيش فى بلدان غير إسلامية على أنها جزء لا يتجزأ من أمة الإسلام، يجب مد يد العون لها. ويظهر الإخوان المسلمون اهتماماً واضحاً بقضية الأقليات المسلمة، ويعتبرون الدفاع عن هذه الأقليات فرض عين على كل مسلم، حاكماً كان أو محكوماً؛ وذلك انطلاقاً من قناعتهم بأن كل شبر أرض فيه مسلم.. "كل ذلك هو وطننا

الكبير الذى نسعى لتحريره وإنقاذه وفلاحه وضم أجزائه بعضها إلى بعض"[١٤٠]. وتحرص الحركة على أن تفرد أبواباً ثابتة فى إصداراتها لموضوع الأقليات، منددة بما يتعرضون له من اضطهاد.

وتتبنى الجبهة القومية فى السودان كذلك موقفاً مؤيداً لنضال الأقليات من أجل الحصول على حقوقهم، وتسعى الجبهة إلى ربط الأقليات المسلمة بأمتها. ومن هذا المنحنى هى تحرص على دعوة ممثلين للأقليات المسلمة إلى دورات المؤتمر الشعبى الإسلامى، الذى يدرج قضاياهم على جدول أعماله من منطلق الإيمان بأن الإسلام لا يعرف عجماً ولا عرباً ولا غرباً ولا شرقاً، وأن على المسلمين تجميع قواهم وتخطى خلافاتهم؛ لأنهم تجمعهم عقيدة واحدة، على حد قول حسن الترابى[١٤١].

أما الجماعة الإسلامية،وهى نموذج للحركات الإسلامية التى ترى أن الجهاد هو سبيل التغيير الوحيد لواقع مرفوض، فإنها تمد رؤيتها تلك لتشمل واقع الأقليات المسلمة. فالجهاد عندها هو فرض عين على المسلمين كافة سواء كانوا فى بلاد إسلامية أو فى بلاد غير إسلامية، لأنه أصل الشرع. فالحركة إذن تطالب الأقليات المسلمة باستخدام القوة لتغيير واقعهم، ولإسقاط الأنظمة الكافرة التى تحكمهم. ولكن هذه الرؤية تكتسب قدراً من المرونة عند قيامهم بطرحها على أرضية واقع هذه الأقليات. فهذه الأقليات من الناحية العملية، فى نفس وضع الأسرى والمغلوبين على أمرهم. ومن ثم ترفع حركة الجماعة الإسلامية الجهاد عنهم، وتضعه فى رقبة الأمة الإسلامية، وتحتم عليها نصرتهم والعمل على إخراجهم من أسرهم. والاضطلاع بواجب الجهاد الذى سينقذ هذه الأقليات المسلمة لا يكون إلا بقيام دولة الخلافة فى الدولة التى ستخرج منها الجيوش، التى ستعمل على توحيد المسلمين فى أرجاء الأرض، وإعادة تأسيس الأمة- الدولة. وإلى أن يتحقق هذا، يجب على هذه الأقليات أن تجاهد للحفاظ على هويتها الإسلامية. فالموالاة الفعلية لأنظمة الكفر التى يحيون فى ظلها هى كفر صريح، أما الموالاة الظاهرية لهذه الأنظمة فإن كانت فيما يتعلق بقواعد الشرع الثابتة فهى كفر، وإذا كانت فيما هو غير ذلك من متغيرات فهى معصية. ومن ثم، فإنه لا يجوز فى رأيهم لمسلم أن يُقيم فى بلد غير إسلامى إلا لمصلحة شرعية محققة، وإلا فعليه الخروج من هذه الأرض إلى أرض يعبد فيها الله[١٤٢].

خاتمة :

على مدار قرن من الهيمنة الاستعمارية الأوروبية والتبعية السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب فى ظل أنظمة حاكمة تابعة، ظهرت الحركات الإسلامية التى استهدفت استقلال العالم الإسلامى ثقافياً، وليس فقط سياسياً واقتصادياً. ولإنجاز هذا، اختارت الحركات الإسلامية أن تكون حركات سياسية- اجتماعية لا مدارس اجتهاد نظرى وحسب، وأن تعطى أولوية لمقصد التغيير الاجتماعى على هدف الاجتهاد

الفكرى. وتبلور مقصد التغيير الاجتماعى فى هدف إقامة الدولة الإسلامية، يعتبر عنصر توحيد للحركات الإسلامية جميعها، ولكن تنوع آليات العمل المستخدمة للوصول لهذا الهدف تعمل كعنصر تعديد لهذه الحركات الإسلامية. وتنعكس جدلية وحدة الهدف وتنوع الوسائل فى هذا الطيف الواسع من الحركات الإسلامية التى تنتشر فى طول وعرض العالم الإسلامى.

ووحدة الهدف، الذى يختلط فيه السياسى بالدينى، كانت هى السبب المباشر فى المواجهة المستمرة بين الحركات الإسلامية والأنظمة الحاكمة. فحتى إذا تحقق التفاعل بينهما على مستوى التحالف، فدائماً ما تأتى اللحظة التى تحدث فيها القطيعة، وتدور عجلة العنف والعنف المضاد على مستوى الممارسة السياسية. ولا ينفك نسق العلاقة بين الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم يجرى على خط دائرى يتردد بين التعامل السلمى مع النظام الذى لا يلبث أن ينتكس على أعقابه راجعاً إلى استخدام العنف والرفض، ويكون الفعل فيه تابعاً لرد فعل والذى يدعو بدوره إلى رد مقابل. ورغم جلاء كون الاختيارات السلوكية حصيلة تفاعل العديد من القوى الموجودة فى السلطة، وفى البيئة السياسية الداخلية، دون إغفال دور العوامل الخارجية، سواء المحفزة أو المثبطة، فلا يمكن للخيارات السلوكية أن تكون مبادرة أحادية من جانب منفرد، إلا أنه لا فائدة —حقيقة– من التحرى التاريخى لتحقيق مسئولية المبادرة باستخدام العنف: هل هى دائماً من جانب الحركات الإسلامية، أم أن الأنظمة الحاكمة هى المدانة بالمبادرة فى غالب الأحيان؟ فالأجدى حقيقة هو التفكير فى كيفية تطوير سلوك العلاقة فيما بين الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم فى البلدان الإسلامية.

ويصعب تطوير العلاقات السلوكية من دون بناء الثقة بين طرفى العلاقة. وقد تكون الحكومات فى حاجة إلى تدقيق النظر فى حصيلة تجارب الممارسة السياسية السلمية للعديد من الحركات الإسلامية المعاصرة وإلى تجديد الاعتبار لأسلوب الحوار، ولتشريك جميع الحركات الإسلامية فى صياغة المستقبل. فهذا التشريك، فى الغالب الأعم، سيفرض اختيارات سلوكية أقرب إلى الرشد، لأن الممارسة الديمقراطية تتضمن تعليماً وإرشاداً، بحيث يضحى تخوف الحكومات المعتاد من الخطر الذى يمكن أن تمثله الحركات الإسلامية على الديمقراطية بغير ذى معنى، بل ويمكن تصور نقيضه، وهو ترقب التغيير السلوكى الذى ستفرزه الممارسات الديمقراطية على مسار وتطوير الحركات الإسلامية الصدامية.

أما الحركات الإسلامية التى تطمح إلى تسلم السلطة السياسية لإقامة الدولة الإسلامية فى البلدان التى تنشط فيها، فإن نجاحها يتوقف إلى حد كبير على مدى إيمانها بأن إعداد الناس للنظام الإسلامى هو سبيل أقوم من فرضه عليهم، فتسعى دون كلل لنيل الاعتراف بحقها فى المشاركة السياسية. وقد يتوقف هذا بدوره على مدى قدرتها على التجديد فى ميدان الدين وفقاً لمتطلبات العصر، بحيث تتخلى عن الخطاب الماضوى، وتعمل على بلورة خطاب يحمل مضموناً اجتماعياً وسياسياً معاصراً تتواصل من خلاله

مع الجماهير من خلال التصدى للقضايا الأساسية المطروحة بينهم: قضايا الحريات، والعدالة الاجتماعية وتنظيم الاقتصاد، وترتيب المجتمع والدولة، بما يضمن الخروج من دائرة التخلف. فالتبنى الإيجابى لهذه القضايا والنجاح فى جعل اجتهادها الدينى يستوعبها ويقدم الحلول العقلانية لها هو سبيل أى نجاح مرتقب.

هوامش الدراسة

١- رفعت سيد أحمد، ظاهرة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات : دراسة مقارنة لمصر وإيران. رسالة دكتوراه. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. جامعة القاهرة، ١٩٨٨، ص ص١٩-٢١؛ سعد الدين إبراهيم. تأملات فى مسألة الأقليات (القاهرة : دار سعاد الصباح، ١٩٩٢)؛ عبد العاطى محمد أحمد، "نحو تعريف الحركة الإسلامية"؛فى: علا أبو زيد (محرر)، الحركات الإسلامية فى آسيا (القاهرة: مركز الدراسات الأسيوية، ١٩٩٨) ص ص٥-٦.

٢- جون ل. اسبوزيتو. التهديد الإسلامى أسطورة أم حقيقة؛ (القاهرة: د.ن، ١٩٩٥) ص٧٥؛ مصطفى الفيلالى، ، "الصحوة الدينية الإسلامية: خصائصها - أطوارها - مستقبلها" فى: مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ط٢) ص ٣٦٨؛ Ira M. Lapidus, "A Sober Survey of the Islamic World" in: Orbis, Summer 96, Vol. 40 (3), p. 391.

٣- مجلة الفتح، العدد (٨)، ص٤ (تصدرها حركة الجهاد الإسلامى بمصر من باكستان).

٤- مشهور أحمد مشهور، "أزمة أمتنا بين الحل الدائم والحل السريع"، فى: جريدة الشعب، القاهرة، ١٩٩١/١/٨.

٥- الجماعة الإسلامية، الحركة الإسلامية والعمل الحزبى (القاهرة: د.ن، د.ت)، ص ص٨١-٨٢.

٦- حسن حمدان العلكيم، "الصحوة الإسلامية فى القرن العشرين" فى: حسن حمدان العلكيم (محرر)، قضايا إسلامية معاصرة (القاهرة: مركز الدراسات الأسيوية، ١٩٩٧، ط٢) ص١٠٧؛ هنرى مانسون، الإسلام والثورة فى الشرق الأوسط (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات، د.ت) ص ص٢٤٦-٢٤٨.

٧- طالع آراء الخمينى حول هذا الموضوع فى: السيد روح الله الخمينى، الحكومة الإسلامية، إعداد وتقديم د. حسن حنفى (د.م، د.ن، ١٩٧٩).

٨- مانسون، الإسلام والثورة، مرجع سابق، ص٢٥٥؛ Jeff Haynes. Religion in Third World Politics(Colorado:Lynne Rienner Publishers,1994)p. 89.

٩- مصطفى الفيلالى، الصحوة الدينية، مرجع سابق، ص ٣٦٨.

١٠- Haynes, op. cit, pp. 64,66

١٢- راشد الغنوشى، "دروس مستفادة من تجربة الحركة الإسلامية" فى: مجلة شئون الشرق الأوسط (٢) فبراير ١٩٩٣، ص ص ٣٢-٣٤.

١٣- مصطفى الفيلالى، الصحوة الدينية، مرجع سابق، ص٣٤٥-٣٤٦، ٣٥٩-٣٦٠.

١٤- Sayyid Abul-A'la Maududi, The Islamic Law and Constitution. Khurshid Ahmed (Trans. &ed.) (Lahore: Islamic Publications, 1960) pp. 9,10,46,147,194, ؛ علا أبو زيد، "الحركات الإسلامية فى باكستان وبنجلاديش"، فى: علا أبو زيد (محرر) الحركات الإسلامية فى آسيا (القاهرة: مركز الدراسات الأسيوية، ١٩٩٨) ص ص ٨-٩١.

١٥- حسن البنا، مجموعة الرسائل (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩١) ص١٤٤.

١٦- مذكور فى: مصطفى الفيلالى، الصحوة الدينية، مرجع سابق، ص٣٦٨.

١٧- Ola Abou Zeid, "The Islamic Movements in Egypt: The Case of the Muslim Brothers, the Islamic Jihad and the Islamic Group" in: Ola Abou Zeid (ed.), Islamic Movements in a Changing World (Cairo: CPRS & Friedrich Ebert Stiftung, 1995) p.p. 12-13.؛ الجماعة الإسلامية، حتمية المواجهة (القاهرة: د.ن، د.ت) ص٦٠ وما بعدها.

١٨- مجلة المجلة، ١٩٩٥/١٢/١٧ (٨٢٧)، ص٢٩.

١٩- نيفين عبد المنعم مسعد: "العنف السياسى للحركات الاجتماعية الدينية: دراسة للجبهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر"، فى: نيفين عبد المنعم مسعد (محرر)، ظاهرة العنف السياسى من منظور مقارن (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٥) ص٢٢٤.

٢٠- حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية (بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ط١) ص٢٩٠-٢٩٣.

٢١- مصطفى الفيلالى، الصحوة الإسلامية، مرجع سابق، ص٣٦٩؛ Oliver Roy. The Failure of Political Islam (U.S.A: Harvard University Press, 1994) p.76.

٢٢- Lapidus, op.cit ,p.2

٢٣- انظر على سبيل المثال: علا أبو زيد، الحركة الإسلامية فى باكستان وبنجلاديش، مرجع سابق، ص ص٨٧-١٤٠؛ نصر القفاص، "عباس مدنى وعلى بلحاج.. هل أصبح كل منهما فى طريق؟" فى: الأهرام القاهرية اليومية، ٢٠٠١/٨/٢٠، العنف ومستقبل الجماعات الإسلامية فى مصر، حوارات ومناقشات (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٧/١٠/٧

(٥))؛ عـلا أبـو زيـد، "الوظيفـة العقيديـة للأحـزاب السياسـية ذات التوجـه الإسـلامى فى ظـل سياسـات التحـول الـديمقراطى: دراسـة مقارنـة فى فكـر حـزب جبهـة العمـل الإسـلامى بـالأردن وحزب العمل بمصر"؛ فى: سلسلة بحوث سياسية (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، أغسطس ١٩٩٦).

٢٤- مصطفى الفيلالى، الصحوة الدينية، مرجع سابق، ص ص٣٤٧، ٣٤٨.

٢٥- نعمة الله جنينة، تنظيم الجهاد (القاهرة: دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر، ١٩٨٨، ط١) ص ص٢٢٣-٢٢٤؛ الجماعة الإسلامية، من نحن وماذا نريد (القاهرة: د.ن، محرم ١٤٠٨) ص ص١٥-١٦، Ola Abou Zeid, the Islamic Movements, op. Cit pp. 12-13

٢٦- مجلة المجلة، ١٩٩٥/١٢/١٧ (٨٢٧)، ص ص ٢٩-٣٠.

٢٧- Ola Abou Zeid, The Islamic Movements, op. cit, p. 13.

٢٨- الجماعة الإسلامية، من نحن وماذا نريد، مرجع سابق، ص ص١٩-٢٩.

٢٩- مصطفى الفيلالى، الصحوة الدينية، مرجع سابق، ص٣٤٧، راشد الغنوشى، "تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس: حركة الاتجاه الإسلامى"، فى: مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق ص ص٣٠٧-٣٠٨.

٣٠- مصطفى الفيلالى، الصحوة الدينية، مرجع سابق،ص ص٣٧٥،٣٧٦؛ Roy, op. Cit, p.77

٣١- علا أبو زيد، مفهوم التنمية لدى القوى الإسلامية، بحث غير منشور مقدم إلى مؤتمر: مفاهيم التنمية (القاهرة: مركز بحوث ودراسات الدول النامية ١١-١٢ إبريل ٢٠٠٠) ص١١.

٣٢- محمد عابد الجابرى، "الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة فى المغرب، "؛ فى: مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص٢٠٥؛ الحبيب الجنحانى، "الصحوة الإسلامية فى بلاد الشام: مثال سوريا "فى: مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص١٢١.

٣٣- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص٧٢-٧٦.

٣٤- لم يولد التحدى العسكرى الذى مثلته القوى غير الإسلامية فى أحقاب سابقة نفس رد الفعل. فتحدى الصليبيين العسكرى حيده الشعور بالاستعلاء الحضارى لدى المسلمين عندما احتكوا بالفرنجة "البرابرة"، أما المغول فلقد تحولوا هم أنفسهم إلى اعتناق الإسلام.

٣٥- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص٧٧؛ Haynes, op. cit, p. 68

٣٦- محمد عابد الجابرى، الحركة السلفية، مرجع سابق، ص ص٢٠٢-٢٠٤.

٣٧- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص ص٧٣-٧٤، ٧٨-٧٩.

٣٨- المرجع السابق، ص ص٩٩-١٠٠.

٣٩- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص ص١٠٠-١٠١.

٤٠- علا أبو زيد، الحركة الإسلامية فى باكستان، مرجع سابق، ص ص ٩٢.

٤١- حسن حمدان العلكيم، الصحوة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص١٢٠-١٢١؛ اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص ص١١٠-١١١، ص ص١٩٥-١٩٦.

٤٢- المرجع السابق، ص١٩٥.

٤٣- المرجع السابق، ص ص١٩٣-١٩٤؛ حسن حمدان العلكيم، الصحوة الإسلامية، مرجع سابق، ص١١٥.

٤٤- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص ص١٠١-١٠٢.

٤٥- John L. Esposito (ed.) Islam in Asia: Religion, Politics and Society (New York, Oxford: Oxford University Press, 1987) p.16. فهمى هويدى، إيران من الداخل (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩١، ط٤).

٤٦- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص ص١٠٤-١٠٧؛ Esposito, op. Cit, p. 16

٤٧- Haynes, op.cit, pp.90-91؛ هدى ميتكيس، "الحركة الإسلامية فى إندونيسيا بين المرجعية الدينية والثقافة التقليدية "؛ فى: علا أبو زيد، الحركات الإسلامية فى آسيا،مرجع سابق،ص٣٩٥.

٤٨- Esposito , op.cit, p.p.16-23.

٤٩- اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق، ص ص ١٠٧ - ١٠٨ ، ص ص ١٠٩ ،١٢٢ ؛ مصطفى الفيلالى، الصحوة الدينية ، مرجع سابق،ص٣٤٤ .

٥٠- اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق،ص ص١٢٥-١٢٦ ، Esposito , op.cit, p.17.

٥١- مصطفى الفيلالى ، الصحوة الدينية ، مرجع سابق،ص٣٤٤

٥٢- المرجع السابق ، ص ٣٤٥ .

٥٣- Esposito , op.cit, p.p.17-18 , Haynes op.cit, p.p.80,89 ؛ علا أبو زيد، " الإسلام والسياسة الخارجية المصرية فى فترة حكم حسنى مبارك " ، فى :أحمد يوسف

أحمد (محرر)، سياسة مصر الخارجية فى عالم متغير (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٠).

٥٤- Esposito , op.cit, p.p.17-18

٥٥- Roy , op.cit, p.p.126-28 , Ibid, p.80

٥٦- اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق، ص٢٦٩ ؛Roy , op.cit, p.128؛ راشد الغنوشى " تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس (حركة الاتجاه الإسلامى " ، فى مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة ، مرجع سابق، ص٣٠٤-٣٠٥ .

٥٧- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى ، م.س.ذ ، ص٢٦٩ ، Roy , op.cit, p.128 .

٥٨- Ola Abou Zeid , Islamic Movements , op.cit, p.p.2-5

٥٩- Roy , op.cit,p.113

٦٠- عثمان الميرغنى ، " التنظيمات المتطرفة تكفر نظام البشير " ، فى : المجلة ، ١٩٩٦/١/١٤ (٨٣١)،ص٣٠-٣١ .

٦١- Hamdy Abdel Rahman , " The Islamic Movements in Sudan: The Case of the National Front " , in : Ola Abou Zeid , The Islamic Movement , op.cit, p.p.162-ff.

٦٢- فرانسوا بورجا ، الإسلام السياسى : صوت الجنوب ، ترجمة : لورين ذكرى (القاهرة : دار العالم الثالث ، ١٩٩٢) ص ص ١٩٠-٢٠٥ .

٦٣- Ola Abou Zeid , Islamic Movements , op.cit, p.p.2-3

٦٤- Roy , op.cit, p.p.114-115

٦٥- مانسون ،الإسلام والثورة ، مرجع سابق، ص ص٢٤-٢٦ .

٦٦- Roy , op.cit, p.114

٦٧- محمد ضريف ، الاسلام السياسى فى المغرب (الرياض : مطبعة المعارف الجديدة ، ١٩٩٢ ،ط٢) ص٢٥٣ ؛ صلاح الدين الجورشى وآخرون ، المقدمات النظرية للاسلاميين التقدميين (تونس: دار البراق للنشر ، ١٩٨٩) .

٦٨- اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق، ص ص ١٤٠-١٥٠ .

٦٩- حمدى عبد الرحمن ، " المنهج القومى للتغيير السياسي : دراسة للحالة السودانية ١٩٨٩-١٩٩٣"؛ فى : سلسلة بحوث سياسية (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٤/٦ ، ص ص ١٦-١٧ .

٧٠- حيدر إبراهيم علي ، أزمة الإسلام السياسى : الجبهة القومية الإسلامية فى السودان نموذجا (القاهرة : مركز الدراسات السودانية ، ١٩٩٢ ، ص ٧٣ وما بعدها) .

٧١- علا أبو زيد ، الحركات الاسلامية فى باكستان ، مرجع سابق، ص ١٠١ .

٧٢- نجحت الجماعة الإسلامية فى الضغط من أجل أن تحوى دساتير باكستان الثلاثة لأعوام ٥٦،٦٢،٧٣ إشارات إسلامية واضحة، انظر التفاصيل فى: علا أبو زيد ، الحركة الإسلامية فى باكستان ، مرجع سابق، ص ٩٧ .

٧٣- Haynes , op.cit, p.86.

٧٤- علا أبو زيد ، الحركة الإسلامية فى باكستان ، مرجع سابق، ص ص١٠٣-١٠٤.

٧٥- حسن حمدان العلكيم ، الصحوة الإسلامية ، مرجع سابقمرجع سابق، ص ص١٢٣-١٢٤
Haynes , op.cit, p. p.p 86,87.

٧٦- حسن حمدان العلكيم ، الصحوة الاسلامية ، مرجع سابق، ص ص١٢٠، ١٢٤، ١٢٥
Haynes , op.cit, p.,87.

٧٧- حسن حمدان العلكيم ، الصحوة الإسلامية ، مرجع سابق،ص ١٢٥، علا أبو زيد، الحركات الإسلامية فى باكستان ، مرجع سابق، ص ١٠٤ .

٧٨- Lapidus , op.cit, p.5 سبق أن شارك حزب الرفاه عندما كان معروفا بحزب السلامة الوطنى فى ثلاثة ائتلافات حكومية فى السبعينيات ، انظر التفاصيل فى محمد نور الدين ، " الحركة الإسلامية فى تركيا ، مرجع سابق، ص ١٩٠-١٩٩.

٧٩- محمد نور الدين ، الحركة الاسلامية فى تركيا ، مرجع سابق، ص ١٨٩ .

٨٠- حسن حمدان العلكيم ، الصحوة الاسلامية ، مرجع سابق، ص١٣٧ .

٨١- المرجع السابق ، ص ص ١٣٧-١٣٨ .

٨٢- المرجع السابق ، ص ص ١٣٤ ، ١٣٦ ، محمد نور الدين ، الحركة الإسلامية فى تركيا ، مرجع سابق،ص١٩٤.

٨٣- محمد السيد سليم، "الحركة الإسلامية فى ماليزيا"، فى: علا أبو زيد (محرر)، الحركات الإسلامية فى آسيا، مرجع سابق، ص ص٣٧٨-٣٧٩.

٨٤- Roy , op.cit, p.77 ، علا أبو زيد ، الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية ،مرجع سابق،

٨٥- علا أبو زيد ، الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية، مرجع سابق علا أبو زيد، " جماعة الاخوان المسلمين فى مصر والأردن وأزمة الخليج : معالم النقد الذاتى "؛ فى : مصطفى كامل السيد (محرر)، حتى لا تنشب حرب عربية أخرى : من دروس حرب الخليج (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٢).

٨٦- محمد عابد الجابرى ، الحركة السلفية ، مرجع سابق، ص٢٠٥ ، مصطفى الفيلالى ، الصحوة الدينية ، مرجع سابق، ص٢٤٨ ، محمد ضريف ، الإسلام السياسى فى المغرب ، مرجع سابق، ص ص٢٩-٤٥ ، هدى ميتكيس ، " الحركة الإسلامية فى المغرب والمرجعية المشتركة مع النظام " ، فى : سلسلة بحوث سياسية (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٤/١١) . (٨٤)

٨٧- مانسون، الإسلام والثورة ، مرجع سابق، ص١٧٢ ، اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق، ص ص٢١٢،٢١٣، حسن حمدان العلكيم ، الصحوة الإسلامية ، مرجع سابق، ١١٧

٨٨- مانسون ، الإسلام والثورة ، م.س.ذ، ص١٦٨ ، اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى، مرجع سابق،ص٢١٣.

٨٩- مانسون ، الإسلام والثورة ، مرجع سابق، ص ص١٧٢-١٧٤ .

٩٠- حسن حمدان العلكيم ، الصحوة الإسلامية ، مرجع سابق، ص١١٧ ، اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق،ص٢١٣ .

٩١- اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق، ص ٢١٤ ، Roy , op.cit, p.78 .

٩٢- راشد الغنوشى، تحليل ، مرجع سابق، ص ص٣٠٥ - ٣٠٦ .

٩٣- Economist, 18 May 1991, p.75 , Haynes , op.cit, p.83 .

٩٤- اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق، ص٢٥٦ -٢٥٧ ، ص ص٢٦٢-٢٦٣ .

٩٥- Haynes , op.cit, p.p.80-82 .

٩٦- Roy , op.cit, p.p. 80-81 .

٩٧- Ibid, p.p. 80-82 .

٩٨- محمد أحمد خلف الله ، " الصحوة الاسلامية فى مصر " ، فى : مجموعة مؤلفين ، الحركات الاسلامية المعاصرة ، مرجع سابق،ص٣٥، وما بعدها ، حسن حمدان العلكيم ، الصحوة الإسلامية ، مرجع سابق،ص١١٥ .

٩٩- حسن حمدان العلكيم ، الصحوة الاسلامية ، مرجع سابق، ص١١٥ .

١٠٠- المرجع السابق ، ص ص١١٦-١١٧ .

١٠١- المرجع السابق ، ص١١٧ .

١٠٢- مصطفى الفيلالى ، الصحوة الدينية ، مرجع سابق، ص٣٧٠ .

١٠٣- Haynes , op.cit, p.69 , 81 .

١٠٤- محمد عابد الجابرى ، الحركة السلفية ، مرجع سابق، ص ٢٢٨ ، ص ص٢٣١-٢٣٢ .

١٠٥- اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق، ص ١٣٥ - ١٣٦ ، محمد صفى الدين ، " العنف السياسى فى الجماهيرية العربية الليبية " ، فى : نيفين مسعد (محرر) ظاهرة العنف ، مرجع سابق، ص ٢٩٦ ، ٣٠٠-٣٠١ .

١٠٦- الحبيب الجنحانى ، الصحوة الاسلامية فى بلاد الشام ، مرجع سابق، ص ص ١٢٠ - ١٢١ ، مانسون ، الإسلام والثورة ، مرجع سابق، ١٧٩-١٩٨ .

١٠٧- الجماعة الإسلامية ، محاكمة النظام المصرى (القاهرة : د.ن. ، د.ت)؛ الجماعة الاسلامية، الحركة الإسلامية والعمل الحزبى (القاهرة : د.ن ، د.ت) .

١٠٨- العنف ومستقبل الجماعات الإسلامية فى مصر ، مرجع سابق، ص٣ وما بعدها .

١٠٩- حسنين توفيق، "العنف السياسى فى مصر"، فى: نيفين مسعد (محرر)، ظاهرة العنف، مرجع سابق، ص ص٣٩٢-٣٩٣.

١١٠- هدى ميتكيس، الحركة الإسلامية فى إندونيسيا، مرجع سابق، ص ص٣٨٩-٣٩٠، Haynes, op.cit, pp 91-92, Esposito, op.cit,p.24

١١١- هدى ميتكيس، الحركة الإسلامية فى إندونيسيا، مرجع سابق، ص ص ٤٠٧-٤١٠.

١١٢- مصطفى الفيلالى، الصحوة الدينية، مرجع سابق، ص٣٦٢، ص ص٣٦٣-٣٦٤؛ Haynes, op.cit, pp. 72-80

١١٣- Haynes, op.cit., p. 69

١١٤- Esposito, op.cit, p.22 ؛وللتفاصيل: إبراهيم عرفات، "حركات إسلامية فى آسيا الوسطى"، فى: علا أبو زيد، الحركات الإسلامية فى آسيا، مرجع سابق، ٢٥٥-٢٨٦؛ جمال على زهران، "الحركة الإسلامية فى الصين، التطور والآفاق"، فى: علا أبو زيد، الحركات الإسلامية فى آسيا، مرجع سابقذ،ص ص ٢٨٧-٣٢٠.

١١٥- انظر التفاصيل فى : Eric Morier-Genoud, "The 1996 Muslim Holidays Affair: Religious Competition and State Mediation in Contemporary Mozambique" ,in: Journal of Southern African Studies, Sept. 2000, vol. 26 (3), pp. 409 ff.

١١٦- Esposito, op.cit, p. 21

١١٧- ماجدة على صالح، "الحركة الإسلامية فى الفلبين"، فى: علا أبو زيد، الحركات الإسلامية فى آسيا، مرجع سابق،ص ص ٣٢٥، ٣٢٧.

١١٨- Esposito, op. cit, p. 21

١١٩- ماجدة على صالح، الحركة الإسلامية فى الفلبين، مرجع سابقذ،ص ص ٣٢٩-٣٣٠.

١٢٠- المرجع السابق،ص ص ٣٤٣-٣٤٤.

١٢١- Haynes, op. cit., p. 69

١٢٢- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص٢٣٩.

١٢٣- عبد الله صالح، "الانتخابات ومستقبل الدولة الفلسطينية"، فى: السياسة الدولية، ١٩٩٦/٤ (١٢٣)، ص١٥١؛ على الجرباوى، "حول الانتخابات الفلسطينية العامة: مراجعة نقدية للرؤى الفلسطينية المتباينة "فى: السياسة الدولية، ١٩٩٥/٤ (١٢٠)،ص ص٩-٥١٧؛ Walid Abdel Meguid, "The Islamic Movements in Jordon and Palestine," op. Cit., pp. 76 ff.

١٢٤- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص٢٦٨.

١٢٥- سيد قطب، معالم فى الطريق (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧، ط١١،) ص١٦٠.

١٢٦- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص١١٩-١٢٠.

١٢٧- طالع: حسن البنا، مجموعة الرسائل (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩١).

١٢٨- حوار مع راشد الغنوشى، منشور فى جريدة العالم اليوم، ١٩٩٢/١/١٢.

١٢٩- محمد عابد الجابرى، الحركة السلفية، مرجع سابق، ص٢٠٥.

١٣٠- مذكور فى : Haynes, op. cit., p. 66

١٣١- مصطفى الفيلالى، الصحوة الدينية، مرجع سابق، ص٣٦٤.

١٣٢- علا أبو زيد، "ولاية الفقيه: تطور الفكرة من الثورة إلى الدولة"، فى: سيف الدين عبد الفتاح والسيد صدقى عابدين (محرران)، الأفكار السياسية الاسيوية الكبرى فى القرن العشرين (القاهرة: مركز الدراسات الأسيوية، ٢٠٠١) ص٤١٢.

١٣٣- مانسون، الإسلام والثورة، مرجع سابق،ص ص ١٥٠-١٥١.

١٣٤- عبد اللطيف المناوى، "الإخوان المسلمون فى الكويت"، فى: المجلة ١٩٩٥/٢/٢٦ (٧٨٥) ص٥٠-٥١.

١٣٥- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص ص١١٢، ٢١٠.

١٣٦- Roy, op. cit., pp 110-112

١٣٧- مجلة العالم، مارس ١٩٩٢ (٢١)، ص٣٤، Hamdi Abdel Rahman, The Islamic Movement in Sudan, op.cit, p.p. 155 ff.

١٣٨- Roy, op. cit., pp. 114,117-118

١٣٩- Ibid, op. cit., pp 117-118

١٤٠- عبد العاطى محمد أحمد، الحركات الإسلامية فى مصر وقضايا التحول الديمقراطى (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٥، ط١) ص٥٥ وما بعدها.

١٤١- حسن البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص١٧٨.

١٤٢- "مؤتمر الخرطوم - الأممية الإسلامية تخسر عروبتها"، فى: الوسط ١٠/٤/١٩٩٥، حديث لحسن الترابى منشور فى: المجلة، ٢٣/٢/١٩٩٧ (٨٨٩).

١٤٣- الجماعة الإسلامية، ميثاق العمل الإسلامى (القاهرة: د.ن، د.ت) ص١٤٠ وما بعدها، الجماعة الإسلامية، حتمية المواجهة (القاهرة: د.ن، د.ت) ص٧٢ وما بعدها.