الإسلام والسياسة فى الوطن العربى خلال القرن العشرين

د. حسنين توفيق إبراهيم

مقدمة : فى طرح الموضوع وتقسيم الدراسة

تعتبر قضية العلاقة بين الإسلام و السياسة – بكل أبعادها وتجلياتها – واحدة من أبرز قضايا التطور السياسى والاجتماعى فى الوطن العربى خلال القرن العشرين، حيث كان الإسلام حاضراً بأشكال مختلفة فى معظم القضايا و التطورات الكبرى والهامة التى شهدتها المنطقة العربية سواء على الصعيد الداخلى فى الأقطار العربية وبخاصة فيما يتعلق بالاختيارات السياسية والأيديولوجية ومحاولات تأسيس الشرعية السياسية، أو على صعيد القضايا الكبرى التى كانت – ولا تزال – محلاً للجدل الفكرى والخلاف السياسى مثل قضايا المرأة والأقليات والعلاقة بين الدين والدولة وغيرها. كما كان الإسلام حاضراً على صعيد العلاقات العربية – العربية، وكذلك على صعيد علاقات العرب بالعالم الخارجى، وبخاصة مع الغرب سواء خلال الحقبة الاستعمارية أو فى مرحلة ما بعد الاستقلال وبروز ما يُعرف بـ" الاستعمار الجديد".

وبغض النظر عن تعدد الرؤى والاجتهادات بشأن تقييم الدور السياسى للإسلام أو العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى، فالمؤكد أن هذا الدور قد اتسم بقدر من الاستمرارية، حتى وإن اتخذ أشكالاً مختلفة عبر الزمان والمكان، مما يجعله– بحق– أحد أبرز ملامح القرن العشرين على الصعيد العربى، وهو ما يضفى على دراسته وتحليله أهمية خاصة، وبالذات فى ظل الوضع الذى يمثله الوطن العربى بالنسبة للعالم الإسلامى، والذى وصفه العالم الجليل الراحل الدكتور جمال حمدان بقوله :" يقوم العالم العربى كقلب العالم الإسلامى النابض، باعتباره مهد العقيدة وموطن الأماكن المقدسة. فالعالم العربى هو أولاً النواة النووية فى الإسلام، وهو بعد القطب المغناطيسى للمؤمنين. لكن العالم العربى بعد هذا أكثر من قلب : إنه رأس، ورأس مؤثر وموحٍ عند ذلك، على الأقل فى القطاع الغربى من الإسلام .... وهذا كان أمراً مقدوراً دائماً ومن قديم أن يلعب العالم العربى فى العالم الإسلامى دوراً خاصاً لا على المستوى الدينى فحسب، بل وعلى المستوى السياسى كذلك " [1].

والهدف من هذه الدراسة هو رصد وتحليل وتقييم محددات و أبعاد وإشكاليات العلاقة بين الإسلام والسياسة، فى الوطن العربى خلال القرن العشرين، مع إبراز أهم القضايا والتطورات التى تمحورت حولها هذه العلاقة. ونظراً لطول الفترة الزمنية موضع البحث من ناحية، وتعدد وتداخل أبعاد الموضوع وقضاياه من ناحية أخرى، فإنه يصعب الإحاطة بكل جوانبه فى دراسة موجزة كالتى نحن بصددها ؛ ولذلك

فسوف يتم التركيز على القضايا البارزة والأحداث والتطورات الرئيسية التى شهدها الوطن العربى خلال القرن العشرين، والتى شكلت مجالات وساحات لتجليات العلاقة بين الإسلام والسياسة، مما يسمح باستكشاف وتحليل وتقييم المسارات الأساسية لتلك العلاقة .

وثمة ملاحظة هامة تأخذها الدراسة فى الاعتبار فى تناولها للموضوع ومفادها التمييز بين عدة مستويات تحليلية لفهم الإسلام فى علاقته بالسياسة : **أولها** – الإسلام كدين سماوى مُنزل يتضمن فيما يتضمن جملة من المبادئ العامة التى يتعين أن يستند إليها نظام الحكم فى الدولة الإسلامية. **وثانيها** – الفكر السياسى الإسلامى، ويتضمن الرؤى والأفكار والاجتهادات التى طُرحت خلال عصور مختلفة بشأن قضايا السياسة والحكم فى الإسلام، خاصة وأن الشريعة الإسلامية لم تحدد شكلاً معيناً لنظام الحكم تلزم به المسلمين فى كل زمان ومكان، بل تركت هذا الأمر لهم ليجتهدوا فيه حسب ظروفهم وأحوالهم المتغيرة. **وثالثها** – الإسلام كما تصورته وعبرت عنه نظم حاكمة وقوى وتيارات سياسية واجتماعية وطرق صوفية. وهذا أمر له أصوله وامتداداته فى تاريخ المسلمين، حيث يحفل هذا التاريخ بالحكام والجماعات والطرق والفرق والمذاهب التى تبنت تفسيرات وتأويلات معينة للإسلام ووظفتها فى خضم علاقات وصراعات ذات أبعاد سياسية ودينية واجتماعية .

ونظراً لأن موضوع الدراسة هو العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الخبرة العربية خلال القرن العشرين، فإن الاهتمام سينصب على المستويين الثاني والثالث لفهم الإسلام فى علاقته بالسياسة، حيث إن حضور الإسلام فى السياسة فى السياقين المكانى (المنطقة العربية) و الزمانى (القرن العشرين) المحددين كان من خلال تفسيرات وتأويلات معينة – صاغها بشر – للأصول الإسلامية متمثلة فى القرآن والسنة، وكذلك من خلال سياسات لنظم حاكمة، وفتاوى لهيئات ومؤسسات دينية رسمية وشبة رسمية، وممارسات ومواقف لجماعات وتنظيمات إسلامية انخرطت فى العمل السياسى بأشكال مختلفة ووفقاً لتصورات معينة تبنتها للإسلام.

وبلغة أخرى، فإنه عندما يتعلق الأمر بتحليل العلاقة بين الإسلام والسياسة كما حدثت فى سياق تاريخى وجغرافى معين، فإن الاهتمام ينصرف فى المقام الأول إلى الفاعلين الذين صاغوا تلك العلاقة ورسموا أبعادها استناداً إلى ما تبنوه من تفسيرات وتأويلات للقرآن والسنة، وكذلك ينصرف الاهتمام إلى الأحداث الهامة والقضايا الكبرى التى تجلت خلالها أنماط وأشكال هذه العلاقة. وعليه يمكن القول : إن هناك مستويين لبحث العلاقة بن الإسلام والسياسة : أولهما – هو مستوى النصوص، حيث يتم البحث فى موقف الإسلام متمثلاً فى القرآن والسنة من قضايا السياسة والحكم. وثانيهما – مستوى الحركة أو الخبرة، حيث يتم تناول العلاقة بن الإسلام والسياسة فى خبرة تاريخية وجغرافية معينة. وهنا لا

يتم التركيز على النصوص بقدر ما يتم التركيز على الممارسة و أنماط التفاعلات التى جرت بين أطراف طرحت أو تبنت تفسيرات وتأويلات معينة للنصوص ووظفتها فى إدارة العلاقات فيما بينها أو إدارة العلاقات مع الآخر المختلف فى الدين والمعتقد. وتجدر الإشارة إلى أنه لكل من المستويين فى تحليل العلاقة بين الإسلام والسياسة مناهجه و أدواته. وسوف تركز الدراسة على المستوى الثاني مع الأخذ فى الاعتبار أن تاريخ المسلمين فى مرحلة ما بعد الخلافة الراشدة حافل بالدلائل، التى تؤكد على أنه فى معظم فترات هذا التاريخ كانت هناك فجوة بين النصوص والواقع، أو بين المبادئ الإسلامية السامية وتطبيقاتها فى الواقع المعاش فى مجال السياسة والحكم، حيث شاعت ظاهرة توظيف الدين لخدمة السياسة أو لحسابها مما جعل الممارسة تمثل انحرافاً عن المثل والمبادئ الإسلامية العليا كما وردت فى القرآن والسنة .

هذا وتنطلق الدراسة فى تناولها للموضوع من مقوله أساسية مفادها أن الإسلام قد شكل محركاً أساسياً وعنصراً فاعلاً ومؤثراً فى الساحة السياسية فى المنطقة العربية، ليس خلال القرن العشرين فحسب ولكن قبل هذا القرن وبعده كذلك. ويرجع ذلك إلى اعتبارات عديدة منها : إن الإسلام هو دين الغالبية العظمى من العرب، وهو حاضر بشكل قوى ومكثف فى حياتهم اليومية، مما يصعب معه عزله عن السياسة و أحداثها أو عزلها عنه، خاصة وأن الإسلام كما يجسده القرآن والسنة لم يغفل الشأن السياسى، و بالذات فيما يتصل بمسألة السلطة والحكم، فعلى الرغم من أنه لم يحدد شكلاً معيناً لنظام الحكم يلزم به المسلمين فى كل زمان ومكان على نحو ما سبق ذكره، إلا أنه تضمن مجموعة من القيم والمبادئ العامة التى يتوجب أن يقوم عليها نظام الحكم- أياً كان شكله أو اسمه. ومن هذه القيم والمبادئ على سبيل المثال : الشورى والعدالة و المساواة وعدم توريث السلطة، وحق مساءلة الحاكم ..إلخ، إضافة إلى قيمة المشاركة وعدم السلبية والتى هى قيمة محورية فى الإسلام، حيث أوجبها على المسلمين انطلاقاً من مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[٢].

ولا شك فى أن هذه المنظومة القيمية التى تشكل مبادئ عامة للحكم فى الإسلام قد جعلته حاضراً وفاعلاً فى الحياة السياسية فى الوطن العربى، وذلك من خلالها تأويلها وتوظيفها بأشكال مختلفة من قبل نظم حاكمة حرصت – وتحرص – على اتخاذ الدين الإسلامى كمصدر للشرعية السياسية، وكذلك من قبل جماعات وتنظيمات سياسية اتخذت – وتتخذ – من الإسلام منطلقاً لمعارضة النظم الحاكمة بل وتكفيرها فى بعض الحالات .

ونتيجة لتصاعد دور الإسلام على الساحة السياسية فى الوطن وبخاصة خلال الربع الأخير من القرن العشرين فقد استقطب هذا الموضوع اهتمام كثير من الباحثين العرب والأجانب، وكذلك العديد من مراكز البحوث والدراسات وبخاصة فى الغرب، وهو ما أسهم فى ظهور كمٍّ كبير من الكتب و الدراسات والتقارير التى تناولت العلاقة بين الإسلام والسياسة من جوانب مختلفة وزوايا متعددة سواء على المستوى

النظرى أو التطبيقى، على مستوى دراسة الحالة أو الدراسة المقارنة. ولذلك ليس من قبيل المبالغة القول بأن مبحث العلاقة بين الإسلام والسياسة يعتبر من المباحث الأساسية فى دراسة التطور السياسى فى الوطن العربى خلال الربع الأخير من القرن العشرين. ولا يتسع المجال لرصد وتقييم اتجاهات الأدبيات السابقة فى الموضوع، ولكن تكتفى الدراسة فى هذا المقام بالإشارة إلى ظاهرة الانحياز القيمى والأيديولوجى التى تشكل ملمحاً بارزاً فى كثير من الأدبيات التى تناولت العلاقة بين الإسلام والسياسة، وبخاصة الأدبيات الغربية التى استندت إلى منطلقات استشراقية وارتبطت بسياسات ومصالح بعض الدول والجماعات. وهذا لا يعنى إطلاقاً أن كل الأدبيات الغربية من هذا النوع أو أن الأدبيات الغربية على النقيض من ذلك، حيث إن هناك أساتذة وباحثين غربيين قدموا رؤى وطروحات متوازنة بشأن الإسلام فى علاقته بالسياسة، كما أن هناك كتابات عربية تعج بالتحيز والرؤى الحدية والمطلقة بهذا الخصوص. ولعل نظرة سريعة إلى المفاهيم التى يستخدمها باحثون، عرب وأجانب، فى مقاربة الظاهرة تؤكد ما سبق ذكره عن التحيز القيمى والأيديولوجى والسياسى. ومن هذه المفاهيم على سبيل المثال : الإسلام السياسى، و الأصولية الإسلامية، والمتطرفون الإسلاميون، و الإسلام الراديكالى، والجماعات الإسلامية المسلحة، والخطر الأخضر (الخطر الأحمر كانت تمثله الشيوعية)،و التأسلم السياسى[٣].

ونظراً لطول الفترة الزمنية موضع البحث فإنه من المناسب فى هذه المقدمة تسليط الضوء على الإطار العام للعلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى، والذى سيتم فى ضوئه تناول بعض القضايا بشئ من التفصيل. وبصفه عامة يمكن القول : إنه إذا كان الربع الأول من القرن العشرين قد شهد استكمال حلقات الاستعمار الغربى للمنطقة العربية وبخاصة فى ظل تسويات ما بعد الحرب العالمية الأولى، فإن الربع الثانى منه قد شهد اندلا ع وتصاعد حركات التحرر الوطنى وحصول دول عربية عديدة على استقلالها، وهو الأمر الذى يثير على الفور قضية موقع الإسلام ودوره فى مقاومة الغزو الاستعمارى، وفى حركة التحرر الوطنى، فضلاً عن دوره فى مقاومة أشكال الاستعمار الذى شكل العامل الرئيسى فى تجزئة الوطن العربى وخلق تكريس ظاهرة الدولة القطرية وبخاصة فى منطقة المشرق العربى، فقد أصبحت قضية العلاقة بين الإسلام والدولة القطرية (الوطنية) قضية محورية باعتبار أن المنطلق الرئيسى فى الإسلام بهذا الخصوص هو الأمة الإسلامية. وبذلك أصبح هذا الوضع يشكل تحدياً للدولة القطرية من أعلى، حيث إن هناك جماعات وفئات تعيش داخل حدود هذه الدولة وتحمل جنسيتها من الناحية القانونية، و لكنها لا تقر لها بالولاء الأسمى، بل تتجه بهذا الولاء إلى كيان أكبر من الدولة وهو الأمة الإسلامية [٤].

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن الخبرة الاستعمارية فى الوطن العربى بكل ما سبقها من مقدمات وما ترتب عليها من نتائج وتداعيات قد كانت بمثابة العامل الرئيسى الذى أوجد ظاهرة الانقسام أو الازدواجية فى المجتمع العربى على مستوى القيم والمؤسسات و أنماط العيش، بحيث استمرت قيم

ومؤسسات و أنماط اجتماعية وثقافية مرتبطة بالإسلام وبالخصوصية التقليدية للمجتمعات العربية من ناحية، ووفدت مع الاستعمار ونتيجة للاحتكاك بالغرب- بصفة عامة- قيم ومؤسسات وأنماط اجتماعية وثقافية غربية من ناحية أخرى , وعلى أثر ذلك شكلت قضية العلاقة بين الأصالة والمعاصرة أو بين الموروث والوافد، شكلت إحدى القضايا العربية خلال القرن العشرين، ولا تزال هذه القضية دون حسم حتى الآن، خاصة وأن العلاقة بين الموروث والوافد لم تتطور إلى حالة من التعايش الإيجابى، بل اكتنفها – ويكتنفها –كثير من التوترات و الصراعات التى تأخذ أشكالاً مختلفة وتتم من خلال أساليب متعددة. ومن المعروف أن لهذه القضية (قضية العلاقة بين الموروث والوافد) جوانبها وأبعادها السياسية والتى يتمثل أهمها فى الجدل والسجال بشأن طبيعة العلاقة بين الشورى والديمقراطية على نحو ما سيأتى ذكره فيما بعد [٥].

وفى مرحلة ما بعد الاستقلال، تصاعدت خلال الخمسينيات و الستينيات من القرن العشرين موجه المد القومى، وذلك على خلفية سلسلة الانقلابات العسكرية التى شهدها الوطن العربى خلال هذه الفترة، والتى أطاحت بالنظم الملكية فى عديد من الدول العربية، وأسست نظماً جمهورية تبنت القومية العربية كأيديولوجية، والتى تمحورت بصفة عامة حول مقولات وشعارات و أهداف عديدة مثل الحرية والاشتراكية و الوحدة العربية وتحرير فلسطين والتنمية المستقلة ورفض التبعية، وصيانة الاستقلال الوطنى ...إلخ . وخلال مرحلة المد القومى تجلت العلاقة بين الإسلام والسياسة على عدة مستويات. **أولها** – العلاقة بين العروبة والإسلام على صعيدئ الفكر و الممارسة، والتى اتسمت بكثير من الحساسية والتعقيد و بخاصة مع بروز تيار عريض فى صفوف الإسلاميين والقوميين اعتبر أن هناك تناقضاً أساسياً بين العروبة والإسلام. ولا تزال لهذه القضية امتداداتها وتداعياتها حتى الآن، رغم جهود ومحاولات التقارب وردم الهوة بين التيار القومى والتيار الإسلامى المعتدل، والتى تتواصل حلقاتها – بأشكال مختلفة – منذ أواخر الثمانينات [٦]. **وثانيها**– توظيف الإسلام فى الصراع بين معسكر النظم الجمهورية (الراديكالية) ومحوره مصر عبد الناصر من ناحية، ومعسكر النظم الملكية (المحافظة) ومحوره المملكة العربية السعودية من ناحية أخرى. وقد وصف "كير" هذا الصراع بأنه " حرب باردة عربية ". **وثالثها** – توظيف الإسلام كمصدر للشرعية من قبل النظم الحاكمة بما فى ذلك النظم القومية ذات التوجهات العلمانية على نحو ما سيأتى ذكره فيما بعد .

و إذا كان عقدا الخمسينيات والستينيات هما فترة المد القومى فى الوطن العربى، فإن الربع الأخير من القرن العشرين شهد تصاعد ظاهرة الإحياء الإسلامى أو الصحوة الإسلامية فى إيران ونجاحها فى الإطاحة بحكم الشاه وتأسيس جمهورية إسلامية. وبصفة عامة، فقد اتخذت الصحوة الإسلامية مظاهر

ومؤشرات عديدة، اقتصادية واجتماعية وسياسية و سلوكية. وفى هذا السياق، فقد شهدت دول عربية عديدة ظهور العديد من الحركات والتنظيمات الإسلامية المسيّسة التى انخرطت فى العمل السياسى بأشكال متعددة، بعضها سلمى وبعضها الآخر عنيف. كما تصاعد دور الحركات والتنظيمات التى كانت موجودة بالفعل فى بعض الدول ولذلك فقد شكلت العلاقة بين النظم الحاكمة و الحركات الإسلامية المسيّسة أحد الملامح الأساسية للتطور السياسى فى الوطن العربى خلال الربع الأخير من القرن العشرين .

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن قيام دولة إسرائيل فى المنطقة وما ترتب على ذلك من استمرار للصراع العربى – الإسرائيلى – بفصوله المتعاقبة – إنما يعتبر من أبرز قضايا القرن العشرين التى شكلت مجالاً للتفاعل بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى. فالثابت أن السياسات الاستعمارية لم تضع أسس الدولة القطرية فى الوطن العربى من خلال عمليات التجزئة أو ترسيم الحدود أو تثبيت نخب وفئات معينة فى الحكم فحسب، ولكن الاستعمار عمل بالتحالف مع الصهيونية العالمية على إقامة كيان استيطانى دخيل فى المنطقة وهو المتمثل فى دولة إسرائيل التى أُعلن عن قيامها عام ١٩٤٨. ومنذ ذلك التاريخ أصبحت هذه الدولة تشكل التهديد الرئيسى للدول العربية وللأمن القومى العربى بصفة عامة، وبخاصة فى ظل الدعم الأمريكى الكبير الذى حظيت – وتحظى – به، والذى يستند إلى التزام الإدارات الأمريكية المتعاقبة بضمان أمن إسرائيل وضمان استمرار تفوقها العسكرى علىالدول العربية مجتمعة. وفى هذا الإطار، فقد شكل الصراع العربى – الإسرائيلى عبر مراحله المختلفة مجالاً لتفاعل والتجاذب بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى، وذلك على خلفية عدة متغيرات وتطورات هامة : **أولها** – أن هزيمة ١٩٦٧ بما ترتب عليها من آثار وتداعيات كانت أحد العوامل الأساسية التى أسهمت فى تصاعد ظاهرة المد الإسلامى فى الوطن العربى. و **ثانيها** –أنه إذا كان الإخوان المسلمون فى كل من مصر والأردن وفلسطين قد شاركوا بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨، والتى تمكنت إسرائيل خلالها من هزيمة جيوش عدة دول عربية، فإن حركات وتنظيمات إسلامية عديدة شكلت فى مراحل تالية قوى رئيسية فى مقاومة الاحتلال الإسرائيلى، كما هو الحال بالنسبة لحركتى حماس والجهاد الإسلامى فى فلسطين وحزب الله فى لبنان. و**ثالثها** – أن الحركات الإسلامية رفضت –و ترفض– التسويات السلمية التى أبرمتها كل من مصر و الأردن ومنظمة التحرير الفلسطينية مع إسرائيل. كما أنها شكلت – وتشكل – عنصراً رئيسياً فى جهود و أنشطة مقاومة التطبيع مع إسرائيل، وهو ما أسهم فى تغذية علاقات التوتر والتأزم بين النظم الحاكمة التى سارت فى طريق التسوية و التطبيع مع إسرائيل والحركات المعنية. ولذلك ليس من قبيل المصادقة أن يكون موضوع الحركات الإسلامية ضمن أولويات كثير من الباحثين ومراكز البحوث فى إسرائيل[٧] .

و بالإضافة إلى الصراع العربى- الإسرائيلى، فإن كارثة الخليج الثانية التى تفجرت فى الثانى من أغسطس عام ١٩٩٠ على أثر احتلال العراق لدولة الكويت، وما يترتب على ذلك من آثار و تداعيات معروفة، تعتبر هى الأخرى من أحداث القرن العشرين البارزة الت جرت فصولها على الساحة العربية، والتى شكلت مجالاً للتفاعل بين الإسلام والسياسة. فنظام الرئيس العراقى صدام حسين المعروف بعلمانيته اتجه إلى توظيف ورقة الإسلام و المشاعر الإسلامية فى مواجهة قوات التحالف الدولى، الذى قادته الولايات المتحدة الأمريكية تحت راية تحرير الكويت. كما أن الحركات والتنظيمات الإسلامية فى عديد من الدول العربية كان لها مواقفها السياسية والجماهيرية من عملية الغزو والاحتلال و الاستعانة بقوات أجنبية لتحرير الكويت، وهى مواقف صُنفت فى معظمها على أنها مؤيدة للعراق، وبخاصة بعد تشكيل التحالف الدولى و اندلا ع عملية عاصفة الصحراء .

وفى ضوء ما سبق، يتضح أن الإسلام كان حاضراً بأشكال مختلفة وبدرجات متفاوتة فى مختلف القضايا والتطورات الكبرى والهامة التى شهدها الوطن خلال القرن العشرين. ولذلك يصعب فهم هذه التطورات وتحليلها سواء على الصعيد الداخلى فى الأقطار العربية أو على صعيد العلاقات العربية – العربية أو العربية – الدولية بمعزل عن الإسلام و دوره .

وتأسيساً على ما سبق، فإن الدراسة سوف تتناول عدداً من القضايا والتطورات والظواهر الهامة التى تمثلت فيها أو تجلت من خلالها ديناميات و أبعاد العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى خلال القرن العشرين، وذلك على النحو التالى :

أولاً : الإسلام و الاستعمار : دور الإسلام فى حركات التحرر الوطنى ومكافحة الاستعمار.

ثانياً : الإسلام والشرعية السياسية : أنماط توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشرعية من قبل النظم الحاكمة.

ثالثاً : الإسلام و المعارضة السياسية : أنماط العلاقات و التفاعلات بين النظم الحاكمة و الحركات الإسلامية المسيسة.

رابعاً : الإسلام والديمقراطية.

خامساً : الإسلام والمجتمع المدنى .

سادساً : الحركات الإسلامية وبعض القضايا و التطورات الإقليمية والدولية .

خاتمة : مستقبل العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى : إشكاليات وتساؤلات .

وقبل أن تعرض الدراسة لكل من النقاط السابقة بشئ من التفصيل، هناك ملاحظة منهاجية هامة يتعين تسجيلها منذ البداية و مفادها أن طول الفترة الزمنية موضع البحث وتشعب قضايا الموضوع تجعل من الصعب الإحاطة بها جميعاً وبشكل تفصيلى فى دراسة كالتى نحن بصددها ؛ ولذلك ستركز الدراسة

على بعض القضايا و التطورات الأساسية على نحو ما هو موضح فى النقاط سالفة الذكر، كما ستركز على إبراز المحددات والأبعاد العامة للعلاقة بين الإسلام والسياسة فى كل منها، مع تدعيم عملية التحليل والتفسير ببعض الأمثلة والنماذج الانتقائية.

أولاً – الإسلام والاستعمار : دور الإسلام فى حركات التحرر الوطنى ومكافحة الاستعمار :

لقد شهد الربع الأول من القرن العشرين استكمال حلقات السيطرة الاستعمارية الغربية على الوطن العربى وبخاصة فى ظل تسويات ما بعد الحرب العالمية الأولى. ومن المعروف أن عملية الاختراق الاستعمارى الغربى للمنطقة قد بدأت منذ القرن السابع عشر، وتصاعدت خلال القرن التاسع عشر، حيث احتلت فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠، واحتلت تونس عام ١٨٨١، ثم مراكش (المغرب) عام ١٩١٢، واحتلت بريطانيا مصر عام ١٨٨٢، وامتدت سيطرتها إلى السودان عام ١٨٩٨. كما احتلت إيطاليا الصومال عام ١٨٩٦، واستولت على برقة و طرابلس وأطلقت عليهما اسم ليبيا عام ١٩١١. وبموجب اتفاقية "سايكس – بيكو " عام ١٩١٦، تم تقسيم المشرق العربى بين بريطانيا و فرنسا، فاحتلت فرنسا سوريا لبنان، واحتلت بريطانيا العراق وفلسطين وشرق الأردن. وهكذا لم يفلت من الاحتلال الغربى أو الحماية أو الانتداب المباشر فى الوطن العربى إلا السعودية واليمن، ولكن بريطانيا وقعت معهما اتفاقيات ومعاهدات ضمنت هيمنة غير مباشرة عليهما [٨].

وإذا كان الربع الأول من القرن العشرين يشير إلى مرحلة استكمال إحكام السيطرة الاستعمارية الغربية على المنطقة العربية فإن الربع الثانى منه شهد تصاعد حركات التحرر الوطنى التى انتهت بزوال الاستعمار بشكله التقليدى وتحقيق الاستقلال. ولقد شكل الإسلام عنصراً جوهرياً فى مكافحة الاستعمار فى الوطن العربى. وقد تم ذلك على مرحلتين. **أولاهما** – مرحلة مقاومة عمليات الغزو الاستعمارى ورفض الاحتلال. و**ثانيتهما** – مرحلة حركات التحرر الوطنى التى انتهت بتحقيق الاستقلال. وتعج كتب التاريخ بالأمثلة والنماذج التى تكشف عن دور الإسلام خلال المرحلتين فى عديد من الدول العربية، حيث شكل العامل الرئيسى فى حشد وتعبئة المقاومة ضد المستعمر فى عديد من الحالات، وذلك انطلاقاً من مفهوم " الجهاد "[٩] .

وتجدر الإشارة إلى أن دور الإسلام فى مقاومة الغزو الاستعمارى الغربى قد برز مع بدايات تصاعد هذا الغزو فى القرن التاسع عشر. وفى هذا السياق يمكن فهم حركة المقاومة التى قادها الأمير عبد القادر الجزائرى فى الجزائر والتى استندت إلى منطلقات إسلامية، خاصة أن الإسلام شكل العامل الرئيسى فى توحيد القبائل التى انخرطت فى المقاومة تحت قيادة الأمير عبد القادر الجزائرى. وقد استمر دور الإسلام

كرافد أساسى فى ثورة التحرير التى انتهت باستقلال الجزائر، حيث كان من مؤسسيها وروادها عدد من تلاميذ الشيخ " عبد الحميد بن باديس". وفى تونس اندلعت المقاومة ضد الاستعمار الفرنسى تحت شعار " الجهاد " فى مناطق الجنوب التونسى، وبخاصة فى مدينة القيروان المعروفة. وفى ليبيا كان للحركة السنوسية دورها البارز فى مقاومة الاستعمار الإيطالى، خاصة بعد أن أسست عدداً من الزوايا فى المناطق الداخلية من البلاد،وأصبحت تستقطب القبائل فى صفوفها. وقد برزت فى هذا السياق المقاومة التى قادها عمر المختار، والتى كانت لها مرتكزاتها الدينية. وفى المغرب اندلعت ثورة بقيادة عبد الكريم الخطابى، وهى ثورة استندت إلى موروث دينى، كما قام تيار الجامعة الإسلامية بدور بارز فى تعبئة المغاربة لمقاومة المستعمر [١٠].

ولم يقتصر دور الإسلام فى حركة المقاومة ضد الاستعمار على المغرب فحسب، بل شمل مصر والمشرق العربى كذلك، حيث كان لعلماء الدين والأزهر الشريف دور بارز فى الدعوة إلى الجهاد وتعبئة حركة المقاومة ضد الحملة الفرنسية، ثم ضد الاستعمار الإنجليزى خلال الثورة العرابية وثورة ١٩١٩،التى رفع المصريون خلالها رمزى الهلال والصليب ؛ تأكيداً على الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط. كما برز الإسلام فى عمليات مقاومة الاستعمار البريطانى و الصهيونية فى فلسطين .. وقد تجلى ذلك بوضوح فى انتفاضة الشيخ " عز الدين القسام " التى استهدفت الوجود البريطانى واليهودى فى فلسطين عام ١٩٣٥، وقد انطلقت من مفهوم الجهاد، وكانت بمثابة المفجر للثورة الوطنية الكبرى التى اندلعت عام ١٩٣٦ واستمرت لقرابة ثلاث سنوات [١١]. كما كان لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر دورها فى تقديم الدعم المادى والمعنوى لمساندة ثورة ١٩٣٦ فى فلسطين .ولكن الدور الأكبر للإخوان برز فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨، التى هزمت إسرائيل خلالها جيوش عدة دول عربية، حيث لم تقتصر المشاركة على الجيوش النظامية فحسب، بل شارك فيها أيضاً جماعات من الإخوان المسلمين فى كل من مصر وفلسطين و الأردن. و بالإضافة إلى ما سبق، فقد كان دور الإسلام حاضراً فى حركات مقاومة الاستعمار فى كل من العراق وسوريا، حيث اندلعت ثورة عام ١٩٢٠ فى العراق، وثورة المجاهدين فى سوريا عام ١٩٢٥، وكلتاهما استندت إلى موروث دينى [١٢]. وهناك العديد من الأمثلة والنماذج الأخرى التى تؤكد دور الإسلام فى مقاومة الاستعمار وحركة التحرر الوطنى والتى لا يتسع المجال لذكرها .

وثمة عدة عوامل تفسر بروز دور الإسلام فى حركات مقاومة الغزو الاستعمارى الغربى فى العالم العربى والإسلامى. **أولهـا**، أن مبدأ " الجهاد " من المبادئ الأساسية فى الإسلام، وله مقاصده و أصوله وضوابطه التى حددتها الشريعة. ومن هنا فإنه يشكل عنصراً جوهرياً فى عملية الحشد والتعبئة ضد العدوان والغزو الأجنبى، حيث إن رفع شعار " الجهاد " يحرك المشاعر والعواطف الدينية للانخراط فى عملية

المقاومة لنصره دين الله، ولرد العدوان، ولتحرير بلاد المسلمين من الاستعمار الغربى. ومن هذا المنطلق، فقد لعب علماء الدين دوراً هاماً فى تدعيم حركات المقاومة الشعبية ضد المستعمر، حيث أن كثيراً من الانتفاضات والثورات التى اندلعت ضد الاستعمار كانت تستند إلى منطلقات دينية إسلامية أو لها روافد إسلامية. كما أن الطرق الصوفية شكلت مكوناً هاماً فى عملية مقاومة الاستعمار الغربى فى عديد من الدول العربية .

و**ثانيها**، أن القوى الاستعمارية اتجهت إلى نهب ثروات الدول العربية، كما اتجهت إلى تحطيم دور الإسلام كمكون أساسى فى هوية وخصوصية الشعوب العربية والإسلامية، وذلك بالعمل على تغيير الأسس والمقومات القيمية والأخلاقية والاجتماعية لهذه الشعوب. وقد ركز الاستعمار على عدة سياسات لتحقيق هذا الهدف منها : الاهتمام بفرض لغته على شعوب الدول المستعمرة، كما اهتم بإعادة صياغة نظم التعليم فى هذه الدول بما يخدم أهدافه ومصالحه فى تنشئة أجيال جديدة تكون أقل ارتباطاً بالهوية العربية والإسلامية، وأكثر ارتباطاً بالقيم والسلوكيات وأنماط الحياة السائدة فى الدول المستعمِرة. هذا فضلاً عن استخدام وسائل الإعلام لنشر القيم والثقافة الغربية بما يسمح للاستعمار بالسيطرة الثقافية على المجتماعات العربية والإسلامية، وهى مسألة فى غاية الخطورة ؛ لأنها تقوم على أساس تطويع الشعوب وتحطيم خصوصياتها الثقافية والحضارية [١٣]. ولاشك فى أن الاستعمار الثقافى والنفسى أكثر خطورة من الاستعمار العسكرى، حيث إن الأول يضمن استمرار تبعيه المستعمَر للمستعمِر بعد انتهاء الاحتلال العسكرى، وتحقيق الاستقلال الذى يصبح فى مثل هذه الحالة مجرد استقلال شكلى. وإزاء هذه الممارسات الاستعمارية التى قامت على أساس تحطيم أسس ومقومات الهوية العربية الإسلامية، برز دور الإسلام كعنصر رئيسى فى حركات مقاومة الاستعمار. فالدعوة إلى "الجهاد " فى مثل هذه الحالة يحركها الإحساس بأن الإسلام فى خطر، وهو ما يمثل عاملاً هاماً فى عملية الاستنفار ضد المستعمِر. فالمساس بالدين والمعتقد شكّل – ويشكّل – على الدوام قضية بالغة الحساسية بالنسبة لمعتنقى هذا الدين. ومن هنا، فإن الصراعات المرتبطة بالدين أو التى يشكل الدين عنصراً فيها،عادة ما تكون مصيرية وممتدة. وفى ضوء ذلك يمكن فهم موقع الإسلام فى حركات مقاومة الاستعمار الغربى فى المنطقة العربية .

و**ثالثها**، إن الإسلام شكل رابطة جامعة وعامل توحيد للقبائل و الجماعات التى انخرطت فى مقاومة المستعمر فى عديد من الحالات. فالملاحظ أنه خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، كان الطابع القبلى و العشائرى هو الغالب على التركيب الاجتماعى فى عديد من الدول العربية، كما كانت الأمية و أشكال الحياة التقليدية سائدة فى أوساط الناس. وفى ضوء ذلك، فقد شكل

الإسلام عنصراً هاماً فى استقطاب القبائل وتوحيدها فى عملية المقاومة تحت راية الجهاد. وهذا ما تؤكده خبرات مقاومة الغزو الاستعمارى فى دول، مثل: ليبيا والجزائر و المغرب وغيرها .

ولكن فى أعقاب انتهاء الاستعمار بشكله التقليدى وحصول الدول العربية على استقلالها – ماعدا فلسطين المحتلة – بدأت ظاهرة الاستعمار الجديد، حيث غيَّر الاستعمار صوره و أشكاله، فلم يعد يأخذ الشكل العسكرى التقليدى، ولكن أصبح يأخذ أشكالاً جديدة اقتصادية واجتماعية وثقافية وتربوية و إعلامية ... إلخ .وهو ما تجلى بوضوح فى ظاهرة " التبعية " للغرب التى تعانى الدول العربية منها بدرجات متفاوتة و بأشكال مختلفة. فهناك التبعية المالية والاقتصادية، والتبعية العلمية و التكنولوجية، و التبعية الأمنية و العسكرية ...إلخ. وبغض النظر عن الأسباب التى أدت إلى تكريس تبعية الوطن العربى للغرب فالمؤكد أن هذه الظاهرة أفرزت آثاراً سلبية خطيرة عن البنى والهياكل الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية والسياسية فى الوطن العربى [١٤]. وما يهم الدراسة هنا هو تسليط الضوء على موقع الإسلام فى مواجهة الاستعمار الجديد وواقع التبعية القائم فى الوطن العربى.

وبشئ من الإيجاز، يمكن القول أن الإسلام فى أصوله كما يجسدها القرآن و السنة لا يمنع من الانفتاح على الآخر، بل والاستعارة من الآخر غير المسلم طالما أن الشئ المستعار يحقق نفعاً للمسلمين و لا يتعارض مع قطعيات الشريعة، ولكنه بالمقابل يرفض الاستغلال و الظلم سواء على مستوى العلاقات بين الأفراد أو العلاقات بين الدول. ومن هذا المنطلق فقد شكل الإسلام عصب ظاهرة الصحوة الإسلامية أو الانبعاث الإسلامى التى تصاعدت فى العالم العربى و الإسلامى خلال الربع الأخير من القرن العشرين، والتى جاءت كرد فعل على عوامل و أسباب عديدة من أبرزها تبعيه الدول العربية للغرب بكل ما يترتب عليها من استغلال اقتصادى، وتهميش اجتماعى، واستلاب ثقافى وحضارى. ولكن ظاهرة الإحياء الإسلامى لم تضع حداً لواقع التبعية، حيث أن هذا الواقع أصبح مرتبطاً بمصالح نخب حاكمة وقوى اقتصادية واجتماعية فى الداخل، وبالتالى فهى تعمل على تكريس علاقات التبعية والعمل من أجل استمراريتها. ونظراً لذلك، فقد شكلت هذه الظاهرة أحد العوامل التى دفعت حركات إسلامية عديدة إلى رفع راية الرفض و المعارضة فى وجه النظم الحاكمة فى كثير من الدول العربية، بل أصبحت هذه الحركات العصب الرئيسى للمعارضة السياسية سواء بشكلها السلمى أو العنيف. ومما لا شك فيه أن استمرار علاقات التبعية، وتزايد انكشاف الدول العربية تجاه الغرب، واستمرار عجز النخب الحاكمة عن تأكيد وحماية الاستقلال الوطنى، إنما تشكل فى مجملها عوامل لها تأثيراتها فى استمرارية ظاهرة الصحوة الإسلامية بصفة عامة، وفى إفراز حركات إسلامية مسيسة بصفة خاصة، وهو ما يعنى استمرار أو تجدد الاشتباك بين النظم الحاكمة و الحركات المعنية على نحو ما سيتم تناوله بالتفصيل فيما بعد .

ولكن إذا كان الإسلام قد شكل عنصراً جوهرياً فى عملية مقاومة الاستعمار الغربى و تحقيق الاستقلال الوطنى للدول العربية على نحو ما سبق ذكره، فإن النخب الحاكمة فى مرحلة ما بعد الاستقلال اتجهت إلى توظيف الدين كمصدر للشرعية السياسية. فما هى الأساليب و الآليات التى اعتمدت عليها لتحقيق ذلك ؟، وما هى مدى فاعلية الاعتماد على الدين كمصدر للشرعية فى تحقيق الاستقرار السياسى و الاجتماعى ؟. الإجابة على هذين التساؤلين وغيرهما هى موضوع الفقرة القادمة من الدراسة .

ثانياً : الإسلام و الشرعية السياسية : توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشرعية من قبل النظم الحاكمة

تعتبر الشرعية السياسية قضية أساسية قضية أساسية بالنسبة لأى نظام سياسى باعتبارها تشكل جوهر الرابطة السياسية المعنوية بين الحاكم و المحكوم، كما تنطوى على تبرير ممارسة السلطة حيث تجسد القبول الطوعى للنظام الحاكم من قبل المحكومين دونما عنف أو إكراه. ونظراً لذلك فإن عدم قدره أى نظام سياسى على خلق و تعزيز أسس ومصادر للشرعية إنما تجعل الطريق الوحيد المتاح أمامه للاستمرار فى السلطة هو استخدام القوة و أدوات القهر لقمع العناصر و القوى المعارضة و المناوئة له أو التى يمكن أن تكون كذلك فى المستقبل، وهو مسلك لا يستطيع أى نظام سياسى أن يستمر فيه إلى مالا نهاية، حيث تؤكد الخبرات التاريخية المقارنة أن النظم من هذا النوع غالباً ما تصبح عرضه للتغيير بأساليب عنيفة بمجرد أن تتراخى قبضتها على أجهزة الأمن أو يتراجع ولاؤها .

و إذا كانت قضية الشرعية السياسية محسومة بالنسبة للنظم الديمقراطية المستقرة التى تتخذ من الدستورية القانونية – بكل ما تنطوى عليه من قيم و قواعد و إجراءات – أساساً للشرعية، وهو ما يتيح للمحكومين ممارسة حق تغيير النخبة الحاكمة أو تجديد الشرعية لها من خلال انتخابات دورية تتسم بالحرية و النزاهة، إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للنظم الديمقراطية، فإن قضية الشرعية السياسية تمثل معضلة بالنسبة للنظم غير الديمقراطية و شبه الديمقراطية، ومنها النظم العربية. ونظراً للأهمية التى تمثلها قضية الشرعية بالنسبة للنظم العربية، فقد اتخذ البعض مفهوم " الشرعية السياسية "كمدخل لدراسة هذه النظم [١٥]. وعلى الرغم من محاولاتها لتأسيس الشرعية من خلال التوليف بين عدة مصادر، إلا أن معظم النظم العربية لم تتمكن من خلق شرعية ثابتة و مستقرة لها، مما جعل – ويجعل – هذه النظم تعانى بدرجات متفاوتة و أشكال مختلفة من أعراض ومظاهر أزمة الشرعية والتى يأتى فى مقدمتها تصاعد أعمال العنف الرسمى، المادى والمعنوى، الذى مارسته – وتمارسه – النظم العربية – بدرجات متفاوتة و

أشكال مختلفة – من خلال أجهزة و مؤسسات أمنية و قمعية متنوعة، وهو ما أسهم إلى جانب عوامل أخرى فى تغذية مظاهر الاحتجاج الجماعى والعنف غير الرسمى المنظم الذى انخرطت فيه بعض الفئات والجماعات فى عديد من الدول العربية مما جعل هذه الدول تقع فريسة لدورة جهنمية من العنف و العنف المضاد [١٦].

وعلى الرغم من وجود بع الاختلافات بين النظم العربية من حيث طبيعتها، وتوجهاتها السياسية والأيديولوجية، وتحالفاتها الإقليمية و الدولية، إلا أنها، وفى بحثها عن الشرعية على حد تعبير " مايكل هادسون " اتجهت – وتتجه – إلى توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشرعية، وذلك من خلال أساليب ومسالك عديدة سوف تأتى الدراسة على ذكرها لاحقاً. و بصفة عامة فإنه يتعين النظر إلى هذه المسألة فى سياق عمقها التاريخى متمثلاً فى الخبرة السياسية للمسلمين، حيث أن توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشرعية السياسية شكل عنصراً أساسياً فى هذه الخبرة. وإذا استثنينا فترة الخلافة الراشدة لخصوصيتها، فإنه منذ أن تحولت الخلافة الراشدة إلى ملك أصبح الحكام والسلاطين يلجأون إلى الدين الإسلامى لتبرير سلطتهم و لإسباغ الشرعية على سياساتهم و قراراتهم. وقد اقترن بذلك ظهور فئة عُرفت بـ"فقاء السلاطين "، حيث لعبوا الدور الأساسى فى توظيف الدين لحساب السياسة. وهو ما أسهم فى نهاية المطاف فى تجذر الاستبداد و الممارسات الاستبدادية فى تاريخ المسلمين[١٧]. والمشكلة أن ذلك قد حدث باسم الدين الإسلامى رغم أنه وفى أصوله كما يعبر عنها القرآن والسنة هو أبعد ما يكون عن ذلك، حيث تعتبر الشورى و العدالة و المساواة وعدم توريث السلطة وولاية الأمة وحق مساءلة الحاكم ...إلخ الأساسية للحكم فى الإسلام. وبهذا المعنى فإن تاريخ المسلمين ومنذ بداية العصر الأموى يجسد فى معظم فتراته نوعاً من القطيعة بين الأصول الإسلامية الصحيحة كما وردت فى القرآن و السنة و الممارسة السياسية التى قامت فى جانب هام منها على توظيف الإسلام لشرعنه التسلط و الاستبداد، حيث حدث ثم تعطيل مبدأ الشورى فى الحكم بعد نهاية عصر الخلفاء الراشدين على حد تعبير الدكتور توفيق الشادى [١٨].

وفى هذا السياق التاريخى يتعين النظر إلى مسألة لجوء النظم العربية فى مرحلة ما بعد الاستقلال، بل وقبل ذلك فى بعض الحالات، إلى توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشرعية السياسية بما فى ذلك النظم المعروفة بتوجهاتها العلمانية الفاقعة. وعلى الرغم من أن دساتير الغالبية العظمى من الدول العربية تنص بصيغة أو بأخرى على أن الدين الإسلامى هو المصدر الرئيسى للتشريع أو مصدر رئيسى للتشريع، إلا أن عملية توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشريعة السياسية قد اتخذت – وتتخذ- أشكالاً ومسالك عديدة يمكن تصنيفها فى عدة أنماط منها : تطبيق الشريعة الإسلامية (الحكم بشرع الله)، وتأكيد الانتساب إلى أهل بيت الرسول الكريم ، واستخدام الدين الإسلامى فى تبرير بعض السياسات و

القرارات سواء على الصعيد الداخلى أو الخارجى. وقد اقترن بكل هذه المسالك تزايد الاهتمام بالإسلام من قبل بعض الحكام وكبار المسؤولين على المستويين الرمزى و السلوكى، وكذلك على مستوى المؤسسات والأنشطة المرتبطة بالممارسات الإسلامية. وتعرض الدراسة لكل من الأنماط المذكورة بشئ من التفصيل .

١- نمط تطبيق الشريعة الإسلامية (الحكم بما أنزل الله):

تعتبر المملكة العربية السعودية النموذج الرئيسى لهذا النمط، حيث يستند حكم آل سعود فى ممارسة السلطة إلى الالتزام بتطبيق الشريعة الإسلامية حسب تصور معين لهذا الأمر. ولاشك فى أن طريقة تأسيس الدولة السعودية ذاتها قد شكلت ركيزة لذلك، حي ثنشأت منذ بداياتها على قاعدة التحالف بين دعوة دينية مثَّلها الشيخ " محمد بن عبد الوهاب " وحركة سياسية قادها الأمير " محمد بن سعود ". وانطلاقاً من هذا التحالف تواصلت جهود وعملية تأسيس الدولة، و التى استمرت منذ عام ١٧٤٤م حتى تم الإعلان عن قيام المملكة العربية السعودية عام ١٩٣٢م. ومن هنا فإن الالتزام بتطبيق الشريعة على أساس المذهب الحنبلى يجد أحد مرتكزاته و معطياته الرئيسية فى ظروف نشأة الدولة ذاتها، فضلاً عن كونها تضم قبر الرسول الكريم □ و الأماكن المقدسة الأخرى التى يقصدها المسلمون من شتى بقاع الأرض خلال موسم الحج من كل عام [١٩].

و إذا كانت تجربة السعودية متميزة بشأن التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية حسب تصور معين لذلك، فإن النظم الحاكمة فى الغالبية العظمى من الدول العربية الأخرى تطبق أحكام الشريعة فيما يتعلق بالأحوال الشخصية، كما أن دولاً مثل مصر و غيرها أكدت – و تؤكد دوماً على أن قوانينها الأخرى بخلاف قوانين الأحوال الشخصية تتوافق مع الشريعة الإسلامية، و أنها حريصة أشد الحرص على عدم إصدار أى قوانين تتعارض معها، كما أنها تبادر بتعديل وتنقية أى قوانين صدرت فى فترات سابقة و تنطوى على وجود شبهة تعارض مع الشريعة الإسلامية. ولا شك فى أن تبنى النظم المعينة لهذا المسلك سواء اتخذ شكل التطبيق الكامل أو الجزئى للشريعة الإسلامية إنما هو بهدف قطع الطريق على التيارات و التنظيمات الإسلامية التى تتهم هذه النظم بعدم الالتزام بتطبيق الشريعة الإسلامية وتتخذ ذلك مدخلاً لرفع راية الرفض والمعارضة ضدها .

وبغض النظر عن مدى حجية النموذج السعودى فى تطبيق الشريعة الإسلامية، فالمؤكد أن هذا التطبيق لم يحل دون بروز معارضة إسلامية للسلطة الحاكمة من قبل قوى وتنظيمات إسلامية راديكالية و سلفية، سنية و شيعية، تمثل أهمها فى : جماعة "جهيمان العتيبى " التى اقتحمت الحرم المكى عام ١٩٧٩، وتيار السلف الصالح الذى يدعو إلى إحياء الوهابية الصحيحة، ومنظمة الثورة الإسلامية لتحرير الجزيرة العربية التى تغير اسمها عام ١٩٩١ إلى الحركة الإصلاحية فى الجزيرة العربية، وحزب الله الحجاز. ورغم

تعدد الاختلافات و التباينات بين التنظيمات سالفة الذكر (بعضها اندثر)، إلا أن القاسم المشترك بينها هو اتهام النظام السعودى بعدم الالتزام بالتطبيق الصحيح للشريعة الإسلامية حسبما تتصوره هذه القوى و التنظيمات، وهو ما أدى فى نظرها إلى تنامى مظاهر الفساد، وبخاصة فى أوساط الأسرة الحاكمة، وسوء الإدارة، وتبديد ثروات البلاد، وتزايد التبعية للولايات المتحدة الأمريكية التى تصاعد نفوذها السياسى والعسكرى فى المملكة و بخاصة فى أعقاب حرب الخليج الثانية [٢٠].

وعلى الرغم من أن عناصر من المعارضة الإسلامية قد قامت ببعض أعمال العنف المتفرقة التى استهدفت النظام السعودى من ناحية (حادث الحرم المكى عام ١٩٧٩) و الوجود العسكرى الأمريكى فى المملكة من ناحية أخرى (التفجيرات التى استهدفت منشآت للقوات الأمريكية عامى ١٩٩٥ و ١٩٩٦)، إلا أنها لم تشكل تحدياً حقيقياً للنظام الحاكم على غرار ما حدث فى دول أخرى مثل مصر و الجزائر. ولكن مجرد بروز جماعات و تنظيمات من هذا النوع لهو أمر له دلالته، حيث شد الانتباه إلى حقيقة المخاطر و التهديدات التى يمكن أن يواجهها النظام السعودى فى حال تمكن جماعات من هذا النوع من توسيع قواعدها الاجتماعية، و استقطاب عناصر جديدة فى صفوفها، واختراق بعض المؤسسات الأمنية، ومن هنا كان حرص النظام السعودى على التصدى لها بحسم و الحيلولة دون تمددها، وذلك بانتهاج مسلكين. **أولهما**، أمنى، وجوهرة استخدام إجراءات أمنية صارمة ضد العناصر و الجماعات المعنية، بل وضد أى عناصر مشكوك فى ولائها. و**ثانيهما**، دينى، و أساسه التأكيد على الدين الإسلامى كأساس لشرعية الحكم، وذلك على قاعدة تطبيق الشريعة من ناحية أخرى، وهو ما يعنى أنه لا مجال لظهور قوى و جماعات تنازع الحكم هذه الشرعية .

ومهما يكن من أمر، فإن قضية تطبيق الشريعة الإسلامية شكلت – و لا تزال – واحدة من أبرز قضايا الانقسام الفكرى و التنازع السياسى فى الوطن العربى خلال القرن العشرين. فعلى الصعيد الفكرى هناك تياران يقفان على طرفىّ نقيض، أولهما، التيار الإسلامى برافده و اتجاهاته المتعددة، وتعتبر قضية تطبيق الشريعة الإسلامية القضية المركزية بالنسبة له، حتى و إن تعددت ارؤى و الاجتهادات بشأن هذا التطبيق. وثانيهما، التيار العلمانى بروافده المختلفة، وهو يطالب بالفصل بين الدين والدولة. أما على الصعيد السياسى فإن قضية تطبيق الشريعة الإسلامية تعتبر واحدة من أهم قضايا الخلاف و التنازع بين النظم الحاكمة و الحركات و التنظيمات الإسلامية المسيسة، المعتدلة و المتشددة، التى ترفع شعار "الإسلام هو الحل " وتطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية فى عديد من الدول العربية. وفى هذه السياق، فإن هذه القضية شكلت قضية انتخابية فى بعض الدول العربية التى شهدت انتخابات برلمانية خلال الربع الأخير من القرن العشرين و التى سمحت النظم الحاكمة فيها لبعض الأحزاب و القوى الإسلامية

بالمشاركة فى الانتخابات. كما أن التنظيمات المتشددة التى سلكت طريق العنف فى التعامل مع النظم الحاكمة اتخذت من قضية تطبيق الشريعة الإسلامية كأحد العناصر الأساسية لتبرير مسلكها، حيث اتهمت – وتتهم – النظم المعنية بعدم الالتزام بتطبيق الشريعة الإسلامية مما دفعها إلى تكفير هذه النظم فى بعض الحالات .

٢–مسلك الدمج بين المجالين الدينى و السياسى فى شخص الحاكم :

يقدم المغرب نموذجاً بارزاً لهذا المسلك فى توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشرعية السياسية. وقد ترسخ هذا التقليد فى المغرب عبر فترات زمنية طويلة، حيث وجد الحكام الذين تعاقبوا على حكم المغرب فى الدين الإسلامي مرجعاً للهوية المغربية و عاملاً للتوحيد و أساساً لشرعية السلطة و الحكم، ولذلك راحوا يدمجون بين السياسى و الدينى من خلال جمع الحاكم بين السلطتين السياسية و الدينية، وإدماج الخطاب الدينى بالخطاب السياسى الرسمى [٢١].

ومن هذا المنطلق، فقد أضفى الحكام الذين تعاقبوا على حكم المغرب على أنفسهم ألقاباً مثل " أمير المسلمين "، وهو اللقب الذى ساد فى ظل دولة المرابطين، ولقب " أمير المؤمنين "، وهو اللقب الذى استخدمه حكام دولة الموحدين، ولا يزال يُلقب به العاهل المغربى حتى يومنا هذا. كما أن مبايعة علماء الدين للملك يكرس من شرعيته، ومن هنا كان حرص العرش على احتواء علماء الدين لضمان تأييدهم ومساندتهم. وقد كان لهذا النموذج التاريخى فى الدمج بين الدينى والسياسى أثره على ظاهرة الحركات الإسلامية فى المغرب، حيث لم يشهد المغرب بروز حركات إسلامية فاعلة ومؤثره تستقطب ولاء قطاعات وشرائح اجتماعية يعتد بها على غرار الوضع فى دول عربية أخرى مثل مصر وتونس والجزائر وغيرها. ومغزى ذلك أن الجماعات الإسلامية فى المغرب واجهت – وتواجه – صعوبات جمة فى منازعة أو منافسة نظام يطرح نفس الخطاب الدينى، وهو ما قلص من قدرتها على التجنيد والتعبئة، خاصة و أن النظام دأب على اتخاذ إجراءات أمنية ضد الجماعات المعنية مما حد من تأثيرها و فاعليتها [٢٢].

وبالإضافة إلى ما س بق، وفى إطار تكريس الدين الإسلامى كمصدر للشرعية السياسية، فإن النظام الملكى المغربى المنحدر من الأسرة العلوية يحرص على تأكيد انتسابه لآل بيت النبى □، ومماثله فى هذا المسلك العرش الهاشمى فى الأردن، حيث ينحدر من الأسرة الهاشمية. وهكذا فإن " المؤسسة الملكية فى المغرب عملت على دعم مكانتها كزعامة روحية وسياسية باستخدام منظومة الشرعية التقليدية : فالملك ينحدر من سلالة العلويين الأشراف، وهو أمير المؤمنين، الحامل الشرعية الدينية و الحاكم الذى اختاره أهل الحل و العقد رئيساً عن طريق البيعة. يمثل السعى من أجل تثبيت الصفة المقدمة للملك مؤثراً بارزاً على المكانة المحورية التى يحتلها الدين فى الصراع من أجل الشرعية الدينية و أحد الأعمدة التى تستند إليها

هيمنة العرش على الحقل الديني، إلى جانب ذلك ولتجسيم هذا الإدعاء فرضت السلطة مراقبتها على الهيئة الدينية بتوظيف رجالها و العمل على كسب دعمهم السياسى، وكذا على مضامين خطب الجمعة ودعمت التعليم الديني بإنشاء جامعات و معاهد جديدة، و أصدرت قانوناً للأحوال الشخصية " المدونة " يكرس دور الإسلام فى تنظيم و ضبط السلوكيات العامة و الخاصة، و أبدت تشدداً فيما يتعلق بالفرائض الدينية كصوم رمضان "[٢٣]. إذن مسلك الدمج بين الديني و السياسى فى شخص الملك دعمته جملة من الإجراءات التى هدفت إلى ترسيخ الدين كمصدر للشرعية السياسية فى المغرب .

٣-مسلك توظيف الدين الإسلامى لتبرير بعض السياسات و القرارات على الصعيدين الداخلى و الخارجى :

لقد اتخذت – وتتخذ – نظم عربية عديدة من الدين الإسلامى مصدراً للشرعية السياسية، وذلك من خلال توظيفه فى تبرير بعض قراراتها و سياساتها سواء على الصعيد الداخلى أو الخارجى بما يضمن التأييد الشعبى لتلك القرارات و السياسات باعتبار أن لها أصولاً و تبريرات إسلامية أو مستمدة من الإسلام أو لا تتعارض معه، وبذلك يحض النظام نفسه ضد أى معارضة قد تستند إلى مرجعية الدين الإسلامى فى رفض القرارات و السياسات المعينة. وتجدر الإشارة إلى أن هذا المسلك قد اتبعته – وتتبعه – نظم عربية جمهورية و ملكية على حد سواء بما فى ذلك نظم معروفة بتوجهاتها العلمانية. وعلى سبيل المثال فإن نظام " عبد الناصر " وظَّف الإسلام فى تبرير تبنية الاشتراكية العربية كأيديولوجية للدولة خلال الستينيات من القرن العشرين. كما وظَّفه " السادات " فى تبرير مبادرته للسلام التى بدأت بزيارته للقدس و انتهت بتوقيع إتفاقيتى كامب- ديفيد و معاهدة السلام بين مصر و إسرائيل. أما نظام الرئيس مبارك فقد وظَّفه فى مواجهته الدامية مع الحركات و التنظيمات الإسلامية المتشددة التى انخرطت فى ممارسة العنف ضد الدولة و أحياناً ضد المجتمع و بخاصة خلال النصف الأول من التسعينيات .كما قام نظام الإنقاذ فى السودان (البشير – الترابى) الذى استولى على السلطة بانقلاب عسكرى عام ١٩٨٩، قام باتخاذ الدين الإسلامى كمرتكز لشرعية النظام و كأساس لتبرير سياساته الداخلية و الخارجية، وذلك فى إطار الحديث عن إرساء نموذج للحكم الإسلامى و للمشروع الإسلامى فى السودان. وحتى بعد إقصاء الترابى عن السلطة فى أواخر عام ١٩٩٩ لا يزال نظام البشير يرفع شعارات إسلامية و يؤكد التزامه بالإسلام كمصدر للشرعية [٢٤].

و بالإضافة إلى ما سبق، فإنه خلال فترة المد القومى فى الخمسينيات و الستينيات اتجه النظام السعودى إلى توظيف الدين الإسلامى فى إدارة علاقاته مع معسكر النظم الثورية (التقدمية) ومحوره مصر عبد الناصر. كما أن نظام " صدام حسين " المعروف بعلمانيته رفع راية الإسلام فى مواجهة

التحالف الدولى الذى قادته الولايات المتحدة و الذى خاض حرباً غير مسبوقة منذ الحرب العالمية الثانية ضد العراق، والتى انتهت بتحرير الكويت و تدمير معظم القدرات معظم القدرات الاقتصادية و العسكرية للدولة العراقية لحشد نوع من التأييد الشعبى له على الصعيدين العربى و الإسلامى باستخدام ورقة الإسلام، فذكر فى خطابه السياسى و الإعلامى على طرح المسألة على أنها مواجهة بين الإسلام و الغرب الصليبى / الاستعمارى الذى تقوده الولايات المتحدة الأمريكية، والذى يسعى للسيطرة على مقدرات العرب و المسلمين [٢٥]. وبغض النظر عن الأثر الذى ترتب على هذا التوجه العراقى، فالمؤكد أنه يجسد حالة البرجماتية والانتهازية التى تتعامل بها نظم عربية عديدة فى توظيفها للدين الإسلامى من أجل خدمة أهدافها و مصالحها. فنظام " صدام حسين " الذى يعلن عن علمانيته بشكل صريح، والذى لم يتردد فى توجيه ضربات أمنية موجعة لحزب الدعوة الإسلامى، بل و لأى ظاهرة لمعارضة إسلامية محتملة، كما أنه خاض حرباً استمرت لقرابة ثمانية أعوام مع دولة إسلامية هى إيران، هذا النظام هو نفسه الذى راح يرفع شعار الإسلام فى مواجهة ما اعتبره هجمة استعمارية جديدة .

وإذا كانت النظم العربية توظف الدين الإسلامى فى تبرير بعض قراراتها وسياساتها سواء على الصعيد الداخلى أو الخارجى، فإنه هناك نظماً وظفت بعض الحركات الإسلامية أو على الأقل استفادت منها فى تعزيز مركزها و إضعاف خصومها من القوميين و اليساريين. وقد سلك هذا المسلك النظام الأردنى، حيث شكل الإخوان المسلمون فى فترات مختلفة سنداً للنظام فى مواجهة التيارات القومية و اليسارية و بخاصة خلال الخمسينيات و الستينيات. ومن هنا غلب طابع التعايش و التعاون على العلاقة بين النظام و الإخوان، بل أن هناك من يصف هذه العلاقة على أنها علاقة تحالف. ورغم وجود بعض التوترات و الخلافات بين الجانبين فى بعض الفترات، إلا أنها لم تصل إلى حد القطيعة. يقول الأستاذ على عبد الكاظم :" على الرغم مما كان يعترض العلاقة بين الإخوان و الحكومات من تعثر ...إلا أن آليات التشابك بين مصالح الطرفين و ميراث التعايش و التعاون فيما بينهما ظلا قويين، وسرعان ما كانا يعودان إلى الصلة الحميمة ليس فقط لأن تفاصيل اجتماعات الإخوان و دقائق نشاطهم كانت مباحة وليست مرصودة من قبل المسؤولين، ولا لكونهم قد استوزروا و استنيبوا فى الوزارات و المجالس النيابية المتتالية، ولكن لأنهم كانوا عوناً للنظام فى أعسر ما اجتاز من أزمات (مرحلة الخمسينيات و مطلع الستينيات، مثلما كان النظام ملاذهم وقتما كانت الأنظمة العربية تضيق على الإسلاميين الخناق " [٢٦]. كما سلك هذا المسلك نظام الرئيس السادات، حيث أصبح فى حكم المؤكد الآن أنه عمل بأشكال مختلفة على تشجيع بعض الجماعات الإسلامية داخل الجامعات و بخاصة خلال النصف الأول من السبعينيات، وذلك بهدف تحجيم نفوذ الناصريين الذين شكلوا تحدياً للسادات فى بدايات حكمه [٢٧]. كما استعان

نظام " جعفر نميرى " فى السودان بالإسلاميين فى تصديه للشيوعيين و للأحزاب و القوى التقليدية، ووصل به الأمر إلى حد تطبيق الشريعة الإسلامية عام ١٩٨٣ [٢٨].

وفى إطار حرصها على توظيف الإسلام كمصدر للشرعية استناداً إلى المسالك و الأساليب سالفة الذكر، اهتمت النظم العربية – وتهتم – بإيجاد بعض الأسس والمقومات التى تساعد على ذلك. ونذكر منها على سبيل المثال ما يلى :

١- إيجاد المؤسسات و الأجهزة الدينية الرسمية التى تضفى نوعاً من الشرعية الدينية على بعض قرارات النظم الحاكمة و سياساتها من خلال ما تصدره من فتاوى و بيانات تأييد و تفسيرات دينية توفر الغطاء الدينى للقرارات و السياسات المعنية. ومن هذه المؤسسات و الأجهزة على سبيل المثال: وزارات الشؤون الدينية و الأوقاف، ودُور الإفتاء، وهيئات كبار العلماء الموجودة فى بعض الدول العربية، ولجان الشؤون الدينية فى المؤسسات التشريعية ،و كل هذه المؤسسات وغيرها تابعة للدولة، بل هى فى الغالب جزء من بنيتها الرسمية، وبالتالى لا تتمتع باستقلالية حقيقية من الناحية المالية أو الإدارية مما يؤثر على دورها و فاعليتها. وفى هذا السياق يبرز ما يمكن تسميته بـ " الدور السياسى للفتوى "، ففى عديد من الدول العربية أصدرت الجهات المعنية بالإفتاء فى كثير من المناسبات فتاوى شكلت سنداً و تبريراً لبعض قرارات النظم الحاكمة وسياساتها. ففى السعودية على سبيل المثال صدرت عن هيئة كبار العلماء فتاوى و بيانات عديدة منها ما أجاز دخول القوات الحكومية الحرم المكى لتحريره من جماعة " جهيمان العتيبى " التى استولت عليه عام ١٩٧٩، ومنها ما أجاز الاستعانة بقوات أجنبية (غير مسلمة للدفاع عن المملكة و حماية أمنها فى أعقاب الاحتلال العراقى لدولة الكويت [٢٩]. وفى مصر صدرت فتاوى وبيانات دينية أيدت على سبيل المثال سياسة السادات فى السلام مع إسرائيل، وسياسة مبارك فى مواجهة جماعات التطرف و العنف[٣٠].

٢- زيادة الاهتمام بالإعلام الدينى المقروء و المسموع و المرئى، وهو إعلام تقوم به وتشرف عليه أجهزة و مؤسسات رسمية تابعة للدولة، مما يجعله يمثل إحدى نقاط الارتكاز التى تستند إليها السلطة فى توظيف الدين كمصدر للشرعية، فضلاً عن مواجهة الدعاوى والتوجهات الدينية التى تطرحها بعض الجماعات والتنظيمات الإسلامية المعارضة سواء أكانت معتدلة أم متشددة، والتى ترى النظم الحاكمة أنها لا تتفق مع سياساتها وتوجهاتها. وبالإضافة إلى ما سبق فإن اتساع نطاق الإعلام الدينى الرسمى يعطى الانطباع لدى العامة بأن السلطة الحاكمة معنية بالدين وحريصة على الإعلاء من شأنه .

٣- زيادة الاهتمام بالإسلام على المستويين الرمزى و السلوكى، حيث يحرص عديد من الحكام وكبار المسئولين فى كثير من الدول العربية على إبداء الاهتمام بالإسلام من الناحيتين الرمزية والسلوكية وذلك من خلال أنشطة وممارسات عديدة مثل : رعاية الاحتفالات بالمناسبات الدينية، وتوزيع

جوائز مسابقات القرآن الكريم ، وتكريم بعض علماء الدين، والحرص على أداء صلاة العيدين والجمعة أمام كاميرات التلفزيون، والاستشهاد بآيات قرآنية وأحاديث نبوية فى بعض الخطب ..إلخ.

وعلى الرغم من اتجاه النظم العربية إلى توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشرعية، إلا أن ذلك لم يسهم فى خلق شرعية مستقرة لها، حيث إن هذا الأمر له شروط و متطلبات عديدة تتجاوز عملية التوظيف الانتهازى والكاريكاتورى للدين لحساب أهداف و مصالح سياسية. فمهما كانت المصادر التى يحاول النظام التوليف بينها لتأسيس شرعيته، فإن الإنجاز بمعناه الإيجابي، أى بمعنى قدرة النظام على التصدى للمشكلات والتحديات التى تواجه المجتمع وتقديم حلول فعالة لها، يعتبر مصدراً للشرعية لا يمكن أن يستغنى عنه أى نظام سياسى، فالمصادر الأخرى للشرعية مثل التقاليد والكاريزما والأيديولوجية والدين وحتى الدستورية القانونية لا يمكن أن تؤمن الشرعية الحقيقية والاستقرار السياسى للنظام إذا لم تقترن بدرجة يعتد بها من الفاعلية السياسية التى تعكس أداء النظام كمياً وكيفياً. وهذه مسألة وثيقة الارتباط بطبيعة مؤسسات النظام وحدود قدرتها على التكيف مع المستجدات، كما أنها ترتبط بطبيعة السياسات العامة للنظام و مدى ملاءمتها لمواجهة المشكلات والتحديات القائمة و المحتملة. و هكذا، فإن " شرعية الإنجاز " تمثل بعداً هاماً يتعين أخذه فى الاعتبار عند البحث فى حدود قدرة أى نظام سياسى على الاعتماد على الدين الإسلامى أو غيره من العناصر كمصدر للشرعية .

و بالإضافة إلى ما سبق، فقد أكدت خبرة التطور السياسى فى الوطن العربى أن التوظيف السياسى للإسلام هو سلاح ذو حدين. فكما أن النظم الحاكمة لجأت إلى توظيف الدين كمصدر للشرعية السياسية، فإن الحركات و التنظيمات الإسلامية المسيسة التى ظهرت وتصاعد دورها فى عديد من الدول العربية خلال القرن العشرين، رفعت راية الدين فى معارضتها للنظم الحاكمة سواء بشكل سلمى أو عنيف. وهو ما يثير العديد من القضايا و التساؤلات حول محددات وأنماط العلاقة بين النظم الحاكمة والحركات المعنية. وهذا هو موضوع الفقرة التالية من الدراسة .

ثالثاً – الإسلام و المعارضة السياسية : أنماط العلاقات والتفاعلات بين النظم الحاكمة والحركات الإسلامية المسيّسة

تعتبر ظاهرة الحركات الإسلامية المسيسة من أبرز ظواهر التطور السياسى والاجتماعي فى الوطن العربى خلال النصف الثاني من القرن العشرين، حيث شهدت دول عربية عديدة ظهور العديد من هذه الحركات والتنظيمات تحت تسميات مختلفة. وقد اتخذت هذه الظاهرة زخماً كبيراً فى أعقاب نجاح الثورة الإسلامية فى إيران ،وتمكنها من إطاحة حكم الشاه وإقامة جمهورية إسلامية. فالثورة قدمت نموذجاً عملياً وحيّاً للقدرة التعبوية والثورية للإسلام من ناحية، ولإمكانية إقامة نموذج إسلامى للحكم وللدولة

الإسلامية من خلال القرن العشرين. من ناحية أخرى، وهو ما أسهم فى تصاعد ظاهرة الحركات الإسلامية، الشيعية و السنية، فى عديد من الدول العربية، خاصة وأن قادة الثورة الإيرانية تبنوا خلال مراحلها الأولى هدف تصديرها للخارج .

ونظراً للأهمية التى مثلتها – وتمثلها – ظاهرة الحركات والتنظيمات المعنية باعتبارها شكلت العصب الرئيسى للمعارضة السياسية، السلمية و العنيفة، فى عديد من الدول العربية وبخاصة خلال الربع الأخير من القرن العشرين، فقد حظيت باهتمام كبير من قبل عديد من الباحثين ومراكز البحوث العربية والأجنبية، وهو ما تجلى فى ظهور العديد من الكتب و الدراسات و التقارير التى تناولت الحركات المعنية من مداخل متعددة وزوايا مختلفة – كما أن هذه الظاهرة أضفت أبعاداً جديدة على قضية العلاقة بين الإسلام و السياسة على الصعيد الحركى، مما جعلها أحد المداخل الرئيسية فى دراسة النظم السياسية العربية خلال الربع الأخير من القرن العشرين .

ويُلاحظ بصفة عامة أن الأدبيات التى ظهرت خلال عقدى السبعينيات و الثمانينيات من القرن العشرين قد ركزت بصفة أساسية على البحث فى أسباب و عوامل ظهور الحركات والتنظيمات الإسلامية المسيسة، وأسباب تنامى دور بعض التنظيمات التى كانت موجودة بالفعل فى بعض الدول، فضلاً عن البحث فى أيديولوجيات الحركات المعنية، ومصادرها الفكرية، وهياكلها التنظيمية، وخلفياتها الاجتماعية، و علاقاتها الداخلية، وأساليب التجنيد و التنشئة التى تعتمد عليها واستراتيجياتها الحركية ...إلخ [٣١]. ومع حلول عقد التسعينيات من القرن العشرين بدأت مرحلة جديدة فى دراسة الحركات و التنظيمات الإسلامية، حيث تزايد الاهتمام برصد وتحليل و تقييم مواقفها من قضايا داخلية و خارجية عديدة مثل : الديمقراطية والتعددية الحزبية وحقوق الإنسان والأقليات والصراع العربى – الإسرائيلى وحرب الخليج الثانية والنظام العالمى الجديد ...إلخ. كما تزايد الاهتمام بتحليل وتقييم الاستراتيجيات الحركية للتنظيمات والحركات المعنية سواء فيما يتعلق بالعلاقات فيما بينها أو بعلاقاتها مع النظم الحاكمة [٣٢].

وبصفة عامة، فقد استخدمت الدراسات السابقة عدة مفاهيم لتوصيف الحركات والتنظيمات المعنية منها على سبيل المثال : الأصولية الإسلامية، والحركات الإسلامية المسلحة، والنشطاء الإسلاميون، والمتطرفون الإسلاميون ...إلخ. ومن بين هذه المفاهيم يعتبر مفهوم " الأصولية الإسلامية " هو الأكثر شيوعاً، وهو ترجمة للمصطلح الأجنبى "Fundamentalism Islamic". ومن الملفت للنظر أن كلمة " Fundamentalism" أطلقت فى الأساس على حركة بروتستانتية نشطت فى الولايات المتحدة الأمريكية خلال الحرب العالمية الأولى و إن كانت جذورها تعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، وهى تدعو للعودة إلى أصول المسيحية الأولى، و التمسك الحرفى بما جاء فى الإنجيل، كما تبشر بعودة المسيح ...إلخ. وبهذا المعنى فإن هذه الحركة تعتبر مضادة للكنيسة الحديثة وأفكارها المتأثرة

بالمعارف العلمية. وفى ضوء ذلك فقد سحب باحثون غربيون هذا المفهوم الذى أُستخدم لوصف طائفة بروتستانتية هامشية فى الولايات المتحدة الأمريكية و استخدموه لوصف ظاهرة الإحياء الإسلامى بكل أبعادها و تجلياتها. وقد ترجم باحثون عرب هذا المفهوم الأجنبى إلى كلمة " أصولية " و استخدموها لوصف الحركات الإسلامية دون نقد أو تمحيص لأصول الكلمة و دلالاتها اللغوية و الفلسفية و التاريخية. وبذلك أصبحت الأصولية الإسلامية لدى كثيرين ترادف التزمت والرجعية والانغلاق والعنف ومعاداة التقدم والحداثة والديمقراطية والعلم [٣٣].

هذا وقد جرت دراسات عديدة على تصنيف الحركات و التنظيمات الإسلامية إلى مجموعتين عريضتين، وذلك بالاستناد إلى عدة معايير منها الموقف من قضية التغيير، و الأسلوب الذى تنتهجه الحركة فى التعامل مع النظام الحاكم. تضم **المجموعة الأولى** الحركات والتنظيمات المعتدلة، وهى التى تقبل بالنظم و المؤسسات السياسية القائمة، وتقبل بممارسة العمل السياسى فى إطارها من خلال أساليب سلمية (غير عنيفة)، وهو ما يعنى رفضها العنف كأسلوب للعمل السياسى. كما أنها تؤمن بالتدرج والمرحلية فى تطبيق الشريعة الإسلامية، وتقبل بالانفتاح على القوى والتيارات السياسية الأخرى و التنسيق معها بشأن بعض الأهداف المشتركة ..إلخ. ومن هذه التنظيمات والحركات على سبيل المثال : جماعة الإخوان المسلمين فى كل من مصر (و بالتحديد بعد التطور الذى لحق بها على صعيدى الفكر والممارسة منذ مطلع سبعينيات القرن العشرين) والأردن، والتجمع اليمنى للإصلاح (اليمن)، و الجبهة الإسلامية للإنقاذ(قبل حلها عام ١٩٩٢)، وحركة حماس التى سُميت فيما بعد بـ "حركة مجتمع السلم "، وحركة النهضة (الجزائر)، وحركة الاتجاه الإسلامى، التى سُميت بـ" حركة النهضة " (تونس) .

أما **المجموعة الثانية** من الحركات و التنظيمات الإسلامية المسيسة فتشمل الحركات والتنظيمات المتشددة أو الراديكالية، وهى التى ترفض النظم القائمة، بل أن بعضها يكفِّرها صراحة، كما أنها تتبنى نهج العنف للإطاحة بهذه النظم و إقامة نظام حكم إسلامى طبقاً للأصول الإسلامية الصحيحة حسبما تتصورها التنظيمات المعنية، ولذلك يطلق البعض على هذه التنظيمات اسم " جماعات التطرف و العنف "، ومنها على سبيل المثال : تنظيم الجهاد، والجماعة الإسلامية، وتنظيم طلائع الفتح، والناجون من النار (مصر)، والجيش الإسلامى للإنقاذ والجماعة الإسلامية المسلحة (الجزائر)، وحزب التحرير الإسلامى (الأردن)، والجماعة الإسلامية المقاتلة (ليبيا) وجيش عدن – أبين الإسلامى (اليمن)، وحزب الدعوة ومنظمة العمل الإسلامى (العراق)، والجبهة الإسلامية لتحرير البحرين (البحرين). وتجدر الإشارة إلى أن بعض التنظيمات المذكورة ظهرت لفترة ثم اندثرت و بعضها الآخر لا يزال مستمراً حتى الآن [٣٤].

ونظراً لأن المجال لا يتسع لدراسة الحركات و التنظيمات الإسلامية بالتفصيل، فإن الدراسة سوف تركز على ثلاثة محاور أساسية بهذا الخصوص، بحيث يعرض **المحور الأول** لبعض الملاحظات العامة حول الحركات و التنظيمات الإسلامية. و يحلل **المحور الثاني** استراتيجيات الحركات والتنظيمات الإسلامية فى التعامل مع النظم الحاكمة. و يتناول **المحور الثالث** سياسات النظم الحاكمة فى التعامل مع الحركات و التنظيمات المعنيّة .

المحور الأول – ملاحظات عامة حول الحركات والتنظيمات الإسلامية :

مع التسليم الكامل بأن هناك تفاوتات بين الحركات و التنظيمات الإسلامية من حيث ظروف نشأتها، و مصادرها الفكرية، وخلفياتها الاجتماعية، وهياكلها التنظيمية، واستراتيجياتها الحركية ...إلخ، إلا أن هناك بعض السمات العامة التى تمثل قواسم مشتركة بين العديد منها، وبالذات بين الحركات الراديكالية التى ظهرت خلال الربع الأخير من القرن العشرين، والتى انخرطت فى ممارسة العنف ضد النظم الحاكمة وأحياناً ضد المجتمعات. و الهدف هنا هو تسجيل بعض الملاحظات العامة حول هذه الظاهرة وذلك من واقع مراجعة كثير من الأدبيات السابقة التى تناولتها بالتفصيل سواء على مستوى دراسة الحالة أو الدراسة المقارنة. وتتمثل أهم هذه الملاحظات فيما يلى :

١- أن ظاهرة الحركات والتنظيمات الإسلامية المسيسة يتعين النظر إليها فى إطار ظاهرة أكبر تتمثل فى الإحياء الإسلامى أو الانبعاث الإسلامى أو الصحوة الإسلامية. وهى ظاهرة تصاعدت خلال النصف الثاني من القرن العشرين واتخذت مظاهر اقتصادية، حيث برز ما يُعرف بـ " الاقتصاد الإسلامى"، وذلك بغض النظر عن التحفظات التى يطرحها البعض حوله، كما اتخذت مظاهر اجتماعية و ثقافية، تمثَّل أهمها فى زيادة عدد الجمعيات الخيرية الإسلامية فى عديد من الدول العربية، وتمدد أنشطتها فى مجالات عديدة كالصحة و التعليم وكفالة الأيتام ومساعدة الفقراء والمحتاجين وغيرها، فضلاً عن زيادة الاهتمام بنشر الثقافة الدينية الإسلامية من خلال مؤسسات حكومية وأهلية. وبالإضافة إلى ذلك فإن للصحوة الإسلامية مظاهرها السلوكية التى تتمثل فى تنامى مظاهر الالتزام بتعاليم الإسلام، ويتجلى ذلك فى انتشار الزى الإسلامى متمثلاً فى الحجاب بالنسبة للمرأة والجلباب بالنسبة للرجل فى صفوف قطاعات و شرائح اجتماعية واسعة فى الدول العربية، وانتشار ظاهرة إطلاق اللحى، فضلاً عن زيادة الإقبال على ارتياد المساجد، وبخاصة مع التوسع فى إنشاء الزوايا والمساجد الأهلية فى بعض الدول العربية [٣٥]. والمؤشرات السابقة للصحوة الإسلامية تعتبر بمثابة الإطار العام الذى يتعين أخذه فى الاعتبار عند رصد و تحليل جوانب العلاقة بين الإسلام و السياسة فى الوطن العربى. حيث تزامن مع كافة مظاهر الصحوة السابقة و اقترن بها تصاعد دور الإسلام فى السياسة فى عديد من الدول العربية سواء على الصعيد الرسمى

خطاباً وممارسة أو على الصعيد غير الرسمى وهو ما تجلى فى ظهور العديد من الجماعات والتنظيمات الإسلامية التى رفعت راية المعارضة فى وجه النظم القائمة سواء من خلال أساليب سلمية أو عنيفة .

٢-أنه فى معرض تفسير أسباب ظهور الحركات الإسلامية المسيسة وتنامى دورها، أوردت الأدبيات السابقة التى تناولت الموضوع مجموعتين من الأسباب. تضم **أولاهما**، أسباباً داخلية، وقد تمثل أهمها فى تفاقم حدة المشكلات الاقتصادية و الاجتماعية والسياسية والثقافية التى عانت منها – بدرجات متفاوتة – دول عربية عديدة و بخاصة منذ بداية ثمانينيات القرن العشرين، وهو الأمر الذى جسد حالة الأزمة المجتمعية التى عانت منها هذه الدول، والتى تجلت أبرز مظاهرها فى: تزايد معدلات البطالة والمديونية، وزيادة حدة التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية، وضعف فرص الحراك الاجتماعى، واستشراء الفساد السياسى والإدارى، و رسوخ مظاهر التسلط والاستبداد بكل ما يعنيه ذلك من غياب أو ضعف المشاركة السياسية وتهميش قطاعات واسعة من المواطنين، واتساع نطاق ظاهرة النزوح من القرى والأرياف إلى المدن في عديد من الدول العربية. وقد أكدت هذه الأزمة على حقيقتين هامتين كان لهما كبير الأثر في تصاعد الحركات الإسلامية المسيسة. فهى أكدت من ناحية أولى، على عجز النظم الحاكمة – لأسباب مختلفة – في مواجهة الأزمة، بل إن ممارساتها وسياساتها أسهمت في عديد من الحالات في تعميقها، وهو ما أدى إلى تعرية هذه النظم أمام شعوبها وتآكل شرعيتها، مما دفعها إلى زيادة الاعتماد على القوة والقمع لضمان استمرارها. كما أكدت الأزمة من ناحية أخرى، على فشل الاختيارات السياسية والأيديولوجية التى تبنتها النظم العربية لتحقيق التنمية والتحديث خلال القرن العشرين سواء أكانت ليبرالية أو قومية أو اشتراكية. وكل ذلك وغيره أسهم في خلق بيئة ملائمة وطرق مواتية لتمدد الجماعات والقوى التى رفعت شعار " الإسلام هو الحل "، خاصة وأن هذا الشعار يقدم إجابة سهلة وبسيطة لمواجهة المشكلات والتحديات التى تواجهها الدول العربية.[36]

أما **الأسباب الخارجية** التى أدت إلى تصاعد ظاهرة الحركات الإسلامية المسيسة فيتمثل أهمها في : نجاح الثورة الإسلامية في إيران، وهو ما جعلها تشكل نموذجا تطلعت إليه وسعت للاقتداء به جماعات إسلامية – شيعية وسنية – في عديد من الدول العربية. كما أن تزايد مظاهر تبعية الدول العربية للخارج ،وتعدد مظاهر وأساليب الغزو الثقافى والأجنبي، واستمرار عجز الدول العربية عن التصدى للأطماع والمخاطر الخارجية وفى مقدمتها الخطر الإسرائيلي، كل هذه العوامل وغيرها أسهمت في تعميق حدة الأزمة الداخلية في الدول العربية، كما أدت إلى خلق شعور عام لدى قطاعات يعتد بها في المجتمعات العربية مفاده أن الإسلام في خطر، وهو ما شكل في التحليل الأخير عنصرا هاما وظفته الحركات والتنظيمات الإسلامية في نشر أفكارها واستقطاب بعض الفئات في صفوفها .[37]

وهكذا، فإن تصاعد ظاهرة الحركات الإسلامية المسيسة في الدول العربية خلال النصف الثانى من القرن العشرين قد اقترن بمناخ الأزمة الذى عانت منه هذه الدول بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة. وثمة عدة عوامل أخرى ساعدت على تمدد ظاهرة الاحياء الإسلامى بصفة عامة، والحركات الإسلامية المسيسة بصفة خاصة، منها: سهولة وبساطة الخطاب الدينى / السياسى الذى طرحته الحركات والتنظيمات المعنية، حيث أرجع المشكلات والأزمات التى تعانى منها الدول العربية والإسلامية إلى سبب جوهرى هو البعد عن شرع الله، وبالتالى فإن الحل هو العودة إلى الإسلام وتطبيق الشريعة الإسلامية، وهذ النوع من الخطاب الذى يتسم بالعمومية والبساطة وإثارة العاطفة الدينية يمتلك قدرة على التعبئة والاستقطاب، وبخاصة في أوساط الطبقات والفئات الاجتماعية التى تعانى من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية أكثر من غيرها. كما أن غلبة عنصر الشباب وصغار السن على الهياكل الديموجرافية في عديد من الدول العربية قد شكل عنصرا هاما لتنامى الحركات الإسلامية المسيسة، حيث التقت خصائص مرحلة الشباب بما تنطوى عليه من خيالية ومثالية ورفض للواقع وسعى للتغيير مع ظروف الأزمة المجتمعية لتدفع أعدادا من هؤلاء الشباب للانخراط في الجماعات التى رفعت راية الرفض والتغيير وتحدى النظم والأوضاع القائمة باسم الإسلام. ومن هنا فقد نظر البعض إلى الجماعات الإسلامية كحركات اجتماعية / سياسية احتجاجية تستند إلى مرجعية إسلامية. ولذلك اعتمد البعض على مفهوم الحركة الاجتماعية كمدخل لدراسة هذه الظاهرة .[38]

٣- من حيث الأصول الاجتماعية للحركات والتنظيمات الإسلامية، فقد أكدت دراسات عديدة تناولت هذه الحركات بالرصد والتحليل على أن نسبة يعتد بها من أعضائها، وبخاصة الحركات الراديكالية، ينتمون إلى الطبقتين الوسطى والدنيا، وهما الطبقتان الأكثر تضررا من جراء المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، مما يجعل عناصر وفئات منهما أكثر استعدادا للانخراط في جماعات وتنظيمات تطرح خطابا دينيا يؤكد على تحقيق العدالة والمساواة ومحاربة الفساد المالى والأخلاقي.....الخ. كما خلصت الدراسات المعنية إلى أن نسبة يعتد بها من أعضاء عديد من الحركات المعنية هى من الشباب وذلك لارتفاع نسبة الشباب وصغار السن في الهياكل السكانية للدول العربية على نحو ما سبق ذكره. كما ان نسبة يعتد بها من أعضائها من المتعلمين سواء تعليماً متوسطاً أو فوق المتوسط، بل إن هناك جماعات ركزت على الطلبة وبخاصة طلبة الجامعات لاستقطابهم في صفوفها . كما يلاحظ أن الجماعات المعنية تركزت في عديد من الحالات في العواصم والمدن الكبرى، وبخاصة في الأحياء الفقيرة والهامشية فيها، ولذلك فهى تعبير عن ظاهرة حضرية، حيث إن قوة الولاءات والارتباطات التقليدية في الأرياف ورسوخ بعض مظاهر التصور الشعبى للدين فيها يحد من فرص وإمكانات انتشار الحركات الإسلامية .[39]

٤- رغم أن هناك تعددا في المصادر والمرجعيات الفكرية للحركات الإسلامية، إلا أنه يلاحظ أن فتاوى وكتابات كل من " ابن تيمية " و " المودودى " و" سيد قطب" قد مثلت مصادر فكرية هامة للحركات والتنظيمات الإسلامية المتشددة، حيث استندت إليها الحركات المعنية في تبرير توجهاتها وممارساتها، وبخاصة فيما يتعلق بتكفير النظم الحاكمة ووصفها بالجاهلية (في بعض الحالات) واستخدام القوة من أجل الإطاحة بها، وهو ما يعتبر نوعا من الجهاد في نظر الجماعات المعنية. ولكن على الرغم من تعدد المصادر الفكرية للحركات السلامية على نحو ما سبق ذكره، إلا أن " سيد قطب " صاحب كتاب " معالم في الطريق " يشغل مكان الصدارة بهذا الخصوص، حيث كان للكتيب المشار إليه تاثير مباشر في كثير من أوساط التنظيمات الإسلامية المتشددة. [40] وبالإضافة إلى المصادر الفكرية سالفة الذكر، فإن قادة وأمراء بعض الجماعات شكلوا مصادر فكرية مباشرة للأعضاء، وذلك على غرار دور كل من الشيخ " عمر عبد الرحمن " و " محمد عبد السلام فرج " بالنسبة لتنظيم الجهاد (مصر). وتجدر الإشارة إلى أن العلاقة بين القادة أو الأمراء والأعضاء قد قامت فى العديد من الجماعات على أساس الطاعة والامتثال، وبخاصة بالنسبة للجماعات التى انخرطت في ممارسة العمل السرى ضد النظم الحاكمة. ولكن التركيز على قيم الطاعة والامتثال على صعيد العلاقات الداخلية في كثير من الحركات الإسلامية لم يمنع من حدوث انشقاقات داخلية في العديد منها، وذلك لأسباب متعددة اختلفت من حالة لأخرى. وبصفة عامة فإن تنظيمات إسلامية عديدة ظهرت كانشقاقات عن تنظيمات أكبر، وهو ما يجعل الانشقاق الداخلى ملمحا بارزا في الحركات المعنية. وتقدم خبرة الحركات الراديكالية في كل من مصر والجزائر نموذجا بارزا بهذا الخصوص .

٥- على الرغم من تعدد الحركات الإسلامية التى ظهرت في الوطن العربى خلال القرن العشرين، إلا إن جماعة الإخوان المسلمين التى تأسست في مصر عام ١٩٢٨ تعتبر من أبرز هذه الحركات باعتبارها الحركة الأم لكثير من الحركات والجماعات الأخرى، خاصة وأنها حرصت على نشر فكرها خارج مصر منذ ثلاثينيات القرن العشرين، فظهرت فروع وشعب للإخوان في عديد من الدول العربية مثل سوريا وفلسطين والسودان والكويت واليمن والأردن وغيرها، وكذلك في عديد من الدول غير العربية. وقد شكلت جماعات الإخوان في الدول المختلفة ما يعرف بـ " التنظيم العالمى للإخوان المسلمين " .وبغض النظر عن طبيعة هذا التنظيم، وطبيعة العلاقة بين الجماعات التى يشملها، فالمؤكد أن مجرد قيام كيان على هذا النحو إنما يؤكد على حقيقة الدور المركزى للجماعة الأم في مصر. وبالإضافة إلى ما سبق فإن الجماعة حافظت على استمراريتها منذ تأسيسها عام ١٩٢٨، وذلك رغم الضربات الشديدة التى تلقتها سواء خلال العهد الملكى أو عهد عبد الناصر، والتى أدت إلى تغيبها عن الساحة لأكثر من عقد من الزمان، وهو ما يدل على تجذر شعبية الإخوان لدى قطاعات يعتد بها في المجتمع المصرى. ولذلك

ليس من قبيل المصادفة أن تتحول الجماعة منذ النصف الثانى من السبعينيات إلى قوة سياسية رئيسية على الساحة المصرية. إضافة إلى ما سبق، فإن بعض العناصر التى رفضت الخط الفكرى والسياسى للجماعة في فترات مختلفة قد انشقت عنها وشكلت جماعات أخرى، ولكن بقيت الجماعة تعبر عن التيار الرئيسى للحركة الإسلامية في مصر، وبخاصة في ظل التحولات الفكرية التى شهدتها منذ السبعينيات، ولذلك لم يعد من السهل إلغاء وجودها أو شُعبها من على الساحة، بل إنه يصعب النظر إلى مستقبل الحياة السياسية في مصر دون أخذ دور الإخوان بعين الاعتبار. وسوف تشير الدراسة إلى بعض ملامح هذا الدور لاحقا.

المحور الثانى – استراتيجيات الحركات والتنظيمات الإسلامية في التعامل مع النظم الحاكمة:

من خلال رصد وتحليل أنماط العلاقات والتفاعلات بين النظم العربية الحاكمة والحركات الإسلامية المسيسة يمكن القول بأن هناك استراتيجيتين تبنتهما الحركات المعنية في التعامل مع النظم المعنية. تتمثل **الاستراتيجية الأولى** في القبول بالنظم القائمة والانخراط في العمل السياسى في إطارها من خلال أساليب سلمية ومشروعة. وقد تبنت هذه الاستراتيجية الحركات والتنظيمات التى صنفت على أنها معتدلة. أما **الاستراتيجية الثانية** فتقوم على رفض النظم الحاكمة بل وتكفيرها في بعض الحالات، مع اللجوء إلى القوة والعنف من أجل الإطاحة بها وإقامة الدولة الإسلامية الصحيحة طبقا للأصول الإسلامية الصحيحة حسبما تتصورها هذه التنظيمات. وهكذا فإن الاستراتيجيتين تعكسان وتجسدان التفاوتات والاختلافات بين الحركات المعنية في تفسيراتها وتأويلاتها للأصول الإسلامية متمثلة في القرآن والسنة.

وبخصوص **الاستراتيجية الأولى** (القبول والمشاركة) فقد تبنتها – وتتبناها – تنظيمات وحركات مثل : جماعة الإخوان المسلمين في مصر (من المعروف أن النظام يرفض إضفاء أي نوع من الشرعية على وجود الجماعة، ويعتبرها جماعة منحلة ،كما أنه يرفض انخراطها في أي نشاط سياسى كجماعة منظمة) ، وجماعة الإخوان المسلمين، وحزب جبهة العمل الإسلامى الذى يعبر عنها من الناحية العملية (الأردن)، والتجمع اليمنى للإصلاح (اليمن)، والجبهة الإسلامية للإنقاذ (قبل حلها عام ١٩٩٢)، وحركة مجتمع السلم، وحركة النهضة (الجزائر)، وحركة النهضة (تونس)، وحزب الله (لبنان). وقد تجسد تبنى الحركات والتنظيمات المعنية لاستراتيجية القبول بالأطر الدستورية والسياسية القائمة وممارسة العمل السياسى في إطارها، تجسد في عدة مظاهر منها: تشكيل أحزاب سياسية في حالة السماح لها بذلك،

والمشاركة في العمليات الانتخابية التى جرت في الدول المعنية سواء على المستوى المحلى أو البرلمانى أو الرئاسى، ومشاركتها كذلك في الانتخابات على مستوى بعض تنظيمات المجتمع المدنى مثل النقابات المهنية والجمعيات الأهلية والاتحادات الطلابية، إضافة إلى انخراطها في ممارسة الدعوة من خلال أساليب عديدة .

ولاشك في أن نهج الجماعات والتنظيمات المعنية في ممارسة العمل السياسى إنما يستند إلى قناعتها بمبدأ التدرجية والمرحلية في تطبيق الشريعة الإسلامية و إقامة الحكم الاسلامى، بحيث يتم التغيير من داخل النظم الحاكمة ذاتها ومن خلال أجهزة الدولة ومؤسساتها من ناحية، وهو ما يطلق عليه البعض " التغيير من أعلى "، كما يتم من داخل المجتمع من خلال نشر الدعوة والتغلغل في صفوف المواطنين، وتوسيع القواعد الاجتماعية المؤيدة للمشروع الإسلامى ،، وهو ما يطلق عليه البعض عملية " الأسلمة من أسفل " أى من المجتمع .

ومن خلال الإشارة إلى بعض الأمثلة تتضح معالم الصورة بشكل أوضح. فجماعة الإخوان المسلمين خاضت الانتخابات البرلمانية التى جرت عام ١٩٨٩ في الأردن وحصلت على (٢٢) مقعدا، وإذا أضفنا إلى هذا العدد (١٢) مقعدا حصل عليها مرشحون إسلاميون مستقلون، يكون إجمالى عدد الأعضاء الإسلاميين في مجلس النواب (٣٢) عضوا من إجمالى أعضاء المجلس البالغ عددهم (٨٠) عضوا. وفى انتخابات ١٩٩٣ حصل حزب جبهة العمل الإسلامى الذى يمثل الإخوان المسلمين على (١٦) مقعدا، وحصل مرشحون إسلاميون مستقلون على (٦) مقاعد أي بإجمالى (٢٢) مقعدا للنواب الإسلاميين، وفى المرتين تعتبر جماعة الإخوان المسلمين (ممثلة بحزب جبهة العمل الإسلامى انتخابات ١٩٩٣) وقد حصلت على أكبر عدد من المقاعد مقارنة بالقوى والتكتلات الأخرى التى شاركت في انتخابات ١٩٨٩ (لم يكن قد تم إقرار التعددية الحزبية بعد)، مقارنة بالأحزاب السياسية التى شاركت في انتخابات ١٩٩٣. [41] ومن المؤكد أن التراجع في نسبة تمثيل الإسلاميين في برلمان ١٩٩٣ مقارنة ببرلمان ١٩٨٩ يرجع بصفة عامة إلى التعديل الذى أدخلته السلطة على النظام الانتخابى، حيث صدر قبيل إجراء الانتخابات بفترة وجيزة قانون انتخابى مؤقت بإرادة ملكية وفى ظل غياب البرلمان. وقد أخذ هذا القانون بقاعدة " صوت واحد للناخب الواحد " خلافا للقانون القديم الذى كان يمتلك الناخب في ظله عددا من الأصوات يساوى عدد المقاعد المخصصة لدائرته الانتخابية. وقد أجريت انتخابات ١٩٩٣ على أساس القانون الجديد وقد أضر هذا القانون بمرشحى حزب جبهة العمل الإسلامى وبالمرشحين الإسلاميين المستقلين لاعتبارات عديدة لا يتسع المقام للخوض فيها. [42] هذا وقد قاطعت جماعة الإخوان المسلمين وأحزاب أخرى معارضة انتخابات ١٩٩٧ احتجاجا على عدد من الأمور منها عدم تجاوب السلطة مع مطلب إلغاء قانون " الصوت الواحد " والعودة إلى النظام الانتخابى الذى كان

معمولا به قبل صدور هذا القانون. وتجدر الإشارة إلى أن جماعة الإخوان المسلمين في الأردن لم تشارك في الانتخابات البرلمانية والعمل البرلمانى فحسب، بل شاركت أيضا في الحكومة بخمسة حقائب وزارية لفترة من الوقت خلال عامى ١٩٩٠، ١٩٩١.

وفى مصر خاضت جماعة الإخوان المسلمين الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٤ بالتعاون مع حزب الوفد الجديد. وقد حصلت الجماعة على (٧) مقاعد من إجمالى (٥٨) مقعداً حصدها حزب الوفد الجديد، وبذلك أصبحت ممثلة لأول مرة منذ تأسيسها. ثم خاضت الجماعة بعد ذلك انتخابات ١٩٨٧ بثقل أكبر، وذلك بالتحالف مع حزبى العمل والأحرار، وقد كانت هى عصب التحالف والقوة المسيطرة فيه لدرجة أنه أطلق عليه اسم " التحالف الإسلامى ". وقد فاز مرشحو الإخوان بـ (٣٦) مقعدا من إجمالى (٦٠) مقعدا حصل عليه التحالف، وبذلك تفوقت الجماعة بفارق مقعد واحد على اكبر حزب معارض في البلاد وهو حزب الوفد الجديد، حيث حصل الوفد على (٣٥) مقعدا. هذا ولم يشارك الإخوان في انتخابات ١٩٩٠ حيث قاطعوها مع أحزاب المعارضة الأخرى التى قاطعتها .[43] وفى انتخابات ١٩٩٥ خاض حوالى (١٥٠) مرشحا من أعضاء الجماعة الانتخابات بصفة مستقلين، ولم ينجح منهم سوى مرشح واحد فقط. أما في انتخابات عام ٢٠٠٠ فقد وصل عدد المرشحين من أعضاء الجماعة إلى حوالى (٧٥) مرشحا، تمكن سبعة عشر منهم من الفوز والحصول على مقاعد في البرلمان. ومن المفارقات أن عدد مقاعد الإخوان داخل البرلمان يفوق عدد المقاعد التى حصلت عليها أحزاب المعارضة مجتمعة، حيث حصل الوفد على (٧) مقاعد، والتجمع على (٦) مقاعد، والناصرى على (مقعدين)، والأحرار على (مقعد واحد). ومن المفارقات أيضا أنه في الوقت الذى حصل فيه الإخوان على هذا العدد من المقاعد، فإن الانتخابات كشفت عن مدى ضعف الحزب الوطنى الديمقراطى (حزب الرئيس) وهشاشته، حيث لم يتمكن عدد كبير من رموزه وكوادره، بما في ذلك عدد من أمناء الحزب في المحافظات ورؤساء سابقون للجان برلمانية لم يتمكنوا من الفوز في الانتخابات. ولم ينقذ الحزب ويستر عورته سوى أعضائه الذين خاضوا الانتخابات كمستقلين وفازوا في الانتخابات، وقد هرول الحزب إليهم لضمهم إلى هيئته البرلمانية. وبصفة عامة فإن فوز الإخوان بـ (١٧) مقعدا في انتخابات٢٠٠٠ إنما يعكس عدة دلالات منها : الشعبية التى تتمتع بها الجماعة في المجتمع المصرى رغم كل الإجراءات الأمنية التى اتخذت ضدها منذ مطلع التسعينيات، والمهارة السياسية والتنظيمية للجماعة، فضلا عن إشراف القضاء على الانتخابات مما وفر لها قدرا من النزاهة والشفافية. [44]

وبالإضافة إلى ما سبق، فقد شاركت قوى وأحزاب إسلامية فى الانتخابات البرلمانية التى جرت فى دول عربية أخرى خلال التسعينيات ومنها على سبيل المثال : الكويت و لبنان و السودان و اليمن. وبالنسبة لحالة اليمن تحديداً، فإن التجمع اليمنى للإصلاح لم يقتصر دوره على المشاركة فى الانتخابات

والحصول على تمثيل فى البرلمان فحسب، ولكنه شارك فى الحكم أيضاً، وذلك ضمن الائتلاف الثلاثى الذى ضم إلى جانبه حزبىّ المؤتمر الشعبى العام والاشتراكى اليمنى على أثر نتائج انتخابات عام ١٩٩٣. و قد وضعت حرب ١٩٩٤ نهاية لهذا الائتلاف، حيث أُقصى الاشتراكى عن السلطة، وأصبح الائتلاف الحاكم يتكون من التجمع اليمنى للإصلاح والمؤتمر الشعبى العام فقط، وعلى أثر نتائج انتخابات عام ١٩٩٧ انتقل التجمع إلى المعارضة [٤٥]. هذا وتعتبر خبرة الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى الجزائر ذات دلالات هامة بخصوص مشاركة الأحزاب الإسلامية فى الحياة السياسية فى بعض الدول العربية . فقد حققت الجبهة فوزاً كبيراً خلال الجولة الأولى من أول انتخابات برلمانية تعددية تم إجراؤها فى الجزائر فى ديسمبر عام ١٩٩١ ، مما جعلها مؤهلة لتشكيل الحكومة فى حال إتمام الجولة الثانية من الانتخابات. وعندما بات هذا الأمر فى حكم المؤكد، فقد تدخل الجيش الجزائرى، وأجبر الرئيس " الشاذلى بن جديد" على الاستقالة، وتم إلغاء الانتخابات برمتها، ثم حل الجبهة الإسلامية بعد ذلك [٤٦]. وعلى خلفية هذه التطورات دخلت الجزائر فى دوامة من العنف و العنف المضاد كانت أقرب ما تكون إلى الحرب الأهلية. ولا تزال تداعيات هذا الوضع مستمرة حتى الآن .

ومن خلال حصول أحزاب وقوى إسلامية على تمثيل فى برلمانات عدد من الدول العربية منذ ثمانينات القرن العشرين على نحو ما سبق ذكره، فقد شاركت هذه القوى والأحزاب فى العمل البرلمانى بشقيه التشريعى والرقابى. وقد اهتمت دراسات عديدة برصد وتقييم الأداء البرلمانى للنواب الإسلاميين فى برلمانات بعض الدول العربية وبخاصة فى كل من مصر و الأردن و اليمن[٤٧]. وعلى سبيل المثال فإن نواب الإخوان المسلمين فى برلمان (١٩٨٧- ١٩٩٠) فى مصر كانوا من أكثر نواب المعارضة ممارسة للرقابة البرلمانية من خلال ما قدموه من أسئلة و استجوابات و طلبات إحاطة. وقد ركزوا فى ممارستهم الرقابية على العديد من القضايا ،وبخاصة تلك القضايا المرتبطة بسياسات التعليم و الإعلام والثقافة باعتبارها الأكثر ارتباطاً بعملية التنشئة التى تعد مدخلاً أساسياً لتهيئة الظروف الملائمة لتطبيق الشريعة الإسلامية فى نظر الجماعة. كما اهتم نواب الإخوان برصد سلبيات سياسة الأمن الداخلى، ومن هنا فقد وجهوا العديد من الأسئلة والاستجوابات و طلبات الإحاطة للواء " زكى بدر " الذى كان يشغل منصب وزير الداخلية فى ذلك الوقت. وفى الأردن، وعلى أثر الفوز الواضح الذى حققته جماعة الإخوان المسلمين فى انتخابات ١٩٨٩، فقد تم انتخاب عبد اللطيف عربيات وهو من العناصر البارزة فى الإخوان، رئيساً لمجلس النواب الحادى عشر لثلاث دورات متتالية، كما أُنتخب عدد من نواب الإخوان لرئاسة عدة لجان من لجان المجلس. أما على صعيد الأداء فقد نسق نواب الأخوان مع ممثلى القوى والتيارات بشأن العديد من القضايا وكان لهم حضور فعال فى لجان المجلس، وشاركوا فى إنجاز مجموعة من القوانين و التشريعات الهامة فى إطار من الحرص على توافقها مع الشريعة الإسلامية، فضلاً عن طرح الرأى الإسلامى بشأن

العديد من الأحداث والقضايا ،والعمل من أجل إقناع الحكومة على الالتزام به، ومواجهة الفساد المالى والإدارى وتفعيل الرقابة على السلطة التنفيذية[٤٨].

و بالإضافة إلى ما سبق، فإن بعض الأحزاب والقوى الإسلامية فى عديد من الدول العربية اهتمت بتعزيز دورها على صعيد مؤسسات وتنظيمات المجتمع المدنى. ففى مصر على سبيل المثال: تمكنت جماعة الإخوان المسلمين خلال عقد الثمانينات من تكريس دورها فى عدد من النقابات المهنية الهامة مثل نقابات الأطباء والمهندسين وأطباء الأسنان والصيادلة و المعلمين والزراعيين والبيطريين والمحامين. ولم يقتصر دور الإخوان على النقابات المهنية فحسب، و لكنه امتد ليشمل العديد من الاتحادات الطلابية ونوادى أعضاء هيئات التدريس فى كثير من الجامعات المصرية. ومن المؤكد أن الجماعة قد سعت – بأشكال مختلفة – لتوظيف وجودها على صعيد تنظيمات المجتمع المدنى لتعزيز دورها السياسى ولتوسيع قاعدة التأييد السياسى لها فى المجتمع، وهو ما أسهم فى عديد من الحالات فى تسييس العمل النقابى بدرجة أو بأخرى، حيث أصبحت بعض النقابات المهنية ساحات لتناول وطرح العديد من القضايا العامة سواء على الصعيد الداخلى أو الخارجى[٤٩].ومن هنا تحرك النظام الحاكم منذ أوائل التسعينيات لمحاصرة جماعة الإخوان المسلمين و تحجيم دورها بالاعتماد على أساليب وإجراءات عديدة :قانونية وأمنية وسياسية وإعلامية[٥٠].

و بالإضافة إلى تجربة الإخوان فى مصر على صعيد المشاركة فى تنظيمات المجتمع المدنى، فقد حدث تطور مشابه لذلك بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى الأردن، حيث برز دورها على صعيد النقابات المهنية والاتحادات الطلابية، و الجمعيات الخيرية[٥١]. وفى اليمن ظل التجمع اليمنى للإصلاح مسؤلاً عن " المعاهد العلمية "، رغم أنه كان يتم تمويلها من ميزانية الدولة. وقد انتشرت هذه المعاهد خلال الربع الأخير من القرن العشرين حتى بلغ عددها (١٣٥٣) فى عام ٢٠٠١، وذلك طبقاً للإحصاءات الرسمية. و قد ظلت هذه المعاهد التى كانت تتمتع باستقلالية عن وزارة التربية والتعليم بمثابة الخزان البشرى الذى يغذى التجمع بالأعضاء والكوادر. ولذلك فإن قرار الحكومة بإلغاء المعاهد المذكورة فى عام ٢٠٠١ شكل مصدراً لخلاف حاد بين الحزب الحاكم (المؤتمر الشعبى العام) و التجمع اليمنى للإصلاح [٥٢].

ويُلاحظ أن القوى و الأحزاب الإسلامية التى انخرطت – وتنخرط – فى ممارسة العمل السياسى من خلال بعض القنوات السلمية والمشروعة إنما حرصت – وتحرص – على توسيع قاعدة التأييد و المساندة لها داخل المجتمع، وذلك من خلال إنشاء مؤسسات صحية وتربوية وثقافية و دينية و اجتماعية تقدم خدماتها بشكل مجانى أو بمقابل رمزى لقطاعات من المواطنين وبخاصة سكان الأحياء الفقيرة و المتوسطة فى المدن. و يكتسب هذا المسلك أهمية متزايدة فى ظل تراجع دور الدولة فى الوفاء بالتزاماتها تجاه مواطنيها فى عديد من الحالات، وذلك فى ظل سياسات الإصلاح الاقتصادى التى تنفذها عديد من

الدول العربية و التى تتضمن إلى جانب عناصر أخرى الحد من الإنفاق العام، وإلغاء أو تقليص الدعم الحكومى للسلع و الخدمات الأساسية، و زيادة الضرائب والرسوم، والانتقال من القطاع العام إلى القطاع الخاص ...إلخ. ومن المؤكد أن هذه السياسات قد ألقت مزيداً من الأعباء على الفقراء ومحدودى الدخل، أو بالأحرى أن بعض الإيجابيات التى حققتها السياسات المقصودة ، بشأن عملية التثبيت الاقتصادى كانت بثمن اجتماعى كبير تحمل الجانب الأكبر منه الفقراء و محدودى الدخل. ولم يترتب على هذه السياسات إنجاز تنمية حقيقية فى أى من الدول التى تطبقها حتى الآن(٥٣). ومن هنا تأتى أهمية الدور الذى تقوم به بعض الأحزاب والقوى الإسلامية فى عديد من الدول العربية فى تلبية بعض الاحتياجات الأساسية لقطاعات من المواطنين. ولا شك فى أن هذا الدور الاجتماعى للأحزاب و القوى الإسلامية يشكل سنداً سياسياً لها، حيث يمكن أن تترجمه إلى أصوات خلال العمليات الانتخابية .

أما بخصوص **الاستراتيجية الثانية** التى تبنتها بعض الحركات والتنظيمات الإسلامية فى التعامل مع النظم الحاكمة والمتمثلة فى رفض هذه النظم، بل وتكفيرها من قبل بعض التنظيمات، وتبنى نهج العنف للإطاحة بها، فإنه يمكن تسجيل النقاط التالية :

أ- أن هذه الاستراتيجية تبنتها جماعات وتنظيمات إسلامية عديدة على نحو ما سبق ذكره. ومن المعروف أن بعض هذه الجماعات مارس العنف ضد الدولة و بعضها الآخر مارسه ضد الدولة والمجتمع معاً. وفى جميع الحالات تم تبرير هذا النهج العنيف بتفسيرات وتأويلات دينية تتصل بأمور عديدة، مثل :الحاكمية، والجاهلية، والتكفير، والجهاد، والخروج على الحاكم الظالم ...إلخ. وعلى سبيل المثال، فإن كتابىّ " معالم فى الطريق" لـ" سيد قطب" و " الفريضة الغائبة" لـ " عبد السلام فرج" يتضمنان الكثير من التفسيرات والتأويلات التى تبرر ممارسة العنف ضد النظم الحاكمة فى بلاد المسلمين (٥٤).

ب-أنه على الرغم من أن التنظيمات الراديكالية سعت إلى إسناد شرعية ممارستها للعنف إلى منطلقات دينية، فإنه لا يتعين إغفال حقيقة الأوضاع والمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى عديد من الدول العربية، والتى شكلت بيئات ملائمة لتمكين الجماعات المعنية من نشر أفكارها واستقطاب فئات من الشباب فى صفوفها. و لذلك ليس من قبيل المصادفة أن يتركز نشاط جماعات العنف فى مصر فى الأحياء الفقيرة و الهامشية فى العاصمة، و كذلك فى بعض محافظات الصعيد التى تعتبر الأكثر فقراً على مستوى الجمهورية. وتجدر الإشارة إلى أن الاغتيالات و التفجيرات و عمليات القتل الجماعى و الاشتباكات المسلحة مع قوات من الشرطة والجيش شكلت أبرز أشكال العنف التى مارستها تنظيمات إسلامية متشددة، وبخاصة فى مصر والجزائر(٥٥).

ج- أنه على الرغم من أن دولاً عربية عديدة قد شهدت أعمال عنف مارستها جماعات وتنظيمات إسلامية متشددة خلال الربع الأخير من القرن العشرين، إلا أنه كان لكل من مصر و الجزائر وضعيه مميزة بهذا الخصوص. فالدولتان شهدتا أعمال عنف اتسمت بالاستمرارية لعدة سنوات، كما اتسمت بتعدد التنظيمات و الجماعات التى انخرطت فيها، و باتساع نطاق أهدافها، فضلاً عن زيادة حدتها، وهو ما انعكس فى أعداد ضحايا أعمال العنف. ومن هنا فإن التنظيمات المعنية شكلت تحدياً حقيقياً للسلطة فى البلدين (٥٦) .أما فى الدول الأخرى، فقد جاءت أحداث العنف فى الأغلب الأعم متفرقة و انصبت على أهداف محدودة، مما مكن السلطات من احتوائها بسرعة.

د- أن تصاعد عنف بعض التنظيمات الإسلامية فى كل من مصر والجزائر خلال عقدى الثمانينات و التسعينيات من القرن العشرين، ورغم وجود بعض الاختلافات و التمايزات بين الحالتين بهذا الخصوص، إلا أن هذه الظاهرة أثارت العديد من التساؤلات حول مصادر تمويل الجماعات المعنية ومصادر تسليحها، خاصة وأنها خاضت فى بعض الأحيان مواجهات مسلحة حادة كانت أقرب إلى المعارك الحربية الصغيرة مع قوات الشرطة و الجيش (دور الجيش كان أساسياً فى التصدى للجماعات المعنية فى الجزائر). وفى هذا السياق، فإن النظام الحاكم فى كل من مصر و الجزائر راح يتهم أطرافاً خارجياً بتقديم الدعم المادى والعسكرى للجماعات المعنية. فالدولتان اتهمتا إيران بالضلوع فى هذا الأمر. كما اتهمت مصر نظام البشير – الترابى بذلك وهو ما أدى إلى تزايد حدة التأزم فى علاقات مصر مع إيران، فضلاً عن تدهور علاقتها مع السودان، كما تدهورت العلاقات الجزائرية – الإيرانية على خلفية التطورات المذكورة. و مهما يكن من أمر، فإن الإلقاء بمسئولية أعمال العنف الداخلى على أطراف خارجية إنما ينطوى على تجاهل للعوامل الداخلية التى خلقت بيئة ملائمة لتنامى الحركات الإسلامية المتشددة، و التى هى فى التحليل الأخير محصلة لسياسات النظم الحاكمة و ممارستها(٥٧). وهذا ليس معناه إنكار دور العوامل الخارجية، لكن ما يتعين التأكيد عليه هو أن العوامل الخارجية لا تؤتى تأثيراتها بهذا الخصوص إلا إذا كانت هناك ظروف داخلية مواتية، وكانت هناك جماعات وتنظيمات مستعدة لتلقى الدعم من أطراف خارجية .

هـ-من المؤكد أن أعمال العنف التى مارستها حركات وتنظيمات إسلامية متشددة قد شكلت تحديات – بدرجات متفاوتة – لبعض النظم العربية و بخاصة فى كل من مصر و الجزائر على نحو ما سبق ذكره، إلا أن هذه الجماعات لم تتمكن من تغيير الحكم فى أيه دولة عربية، وذلك إذا استثنينا الحالة السودانية نظراً لخصوصيتها، حيث كان للجبهة الإسلامية القومية دور ما فى انقلاب البشير الذى أطاح بحكومة الصادق المهدى المنتخبة عام ١٩٨٩، كما شاركت الجبهة فى الحكم على مستويات مختلفة، وذلك حتى حدث الطلاق بين البشير والترابى منذ أواخر عام ١٩٩٩ [٥٨]، باستثناء هذه الحالة، فإن

بعض تنظيمات العنف التى ظهرت فى عديد من الدول العربية اندثرت بعد فترة من الزمن و بعضها الآخر جمد نشاطه تحت وطأة الضربات الأمنية الموجعة التى تلقاها من النظم الحاكمة. وفى المحصلة فإن الجماعات المعنية لم تنجح فى تحويل أية دولة عربية إلى إيران أخرى فى المنطقة [٥٩].وهو ما يثير العديد من القضايا والتساؤلات حول الأسباب و العوامل التى تفسر ذلك.

و- وفى معرض تفسير فشل الحركات والتنظيمات الإسلامية بالمعنى المشار إليه فى الفقرة السابقة، فقد أكد عدد من المفكرين والكتاب الإسلاميين المعروفين بتوجهاتهم الإسلامية المستنيرة و المعتدلة على عدد من أوجه الخلل التى عانت – وتعانى – منها الحركات المعنية، والتى أثرت سلباً على دورها وفاعليتها وقدرتها على الاستمرار. فالدكتور " محمد عماره " يعتبر أن أهم مواطن الخلل تتمثل فى : الخلل فى فهم التعددية و فى الإيمان بجدواها، و الخلل فى علاقة الذات بالآخر، و الخلل فى العلاقة بين المحلية وبين العالمية الإسلامية، والخلل فى علاقة التاريخ بالعصر، وفى علاقة الأموات بالأحياء، وفى علاقة الموروث بالإبداع، و الخلل فى علاقة الحركة بالفكر، و الخلل فى علاقة التربية الروحية بالتربية السياسية، و الخلل فى علاقة الطاعة بالحرية[٦٠]. أما " صلاح الدين الجورشى "، فيرى أن أهم نقاط الضعف و الخلل فى الحركات الإسلامية تتمثل فى : " افتقار خطاب الحركات المعنية إلى الوضوح و الصلابة فى مواجهة التحديات المعاصرة مما يدفعها إلى الانغماس فى كتب التراث بحثاً عن أجوبة لتساؤلات الحاضر ... وتسطيح الصراع الفكرى و الأيديولوجى الدائر بينها و بين بقية الأطراف المختلفين معها جزئياً أو جذرياً ... وغلبة نظرة " مانوية " للعالم لدى الحركات المعنية بحيث لا ترى فيه إلا خيراً و شراً، وإيماناً وكفراً، إسلاماً وجاهلية، أنصاراً و خصوماً، ضلالاً وفساداً ... فضلاً عن انفصالها عن الواقع بتعقيداته، وابتعادها عن هموم الناس ومشاغلهم وحياتهم اليومية، وتشبثها بخطاب "أخلاقوى " يتسم بالعاطفة الوعظية، والعمل من أجل زرع الولاء الكلى إلى الجماعة إلى درجة جعلها فوق العائلة و المجتمع والوطن، وتضخيم القيادة و تصغير القاعدة، وخلق إزدواجية تنظيمية، سرية وعلنية، أحزمة ونواة، جناح مدنى و جناح عسكرى[٦١]. أما الدكتور " عبد الله أبو عزة " فيرى أن أهم السلبيات المعوقة للحركات الإسلامية تتمثل فى : " الاكتفاء بطرح الشعارات العامة و المقولات العاطفية دون دراسة موضوعية للواقع و تعقيداته، والميل إلى تقليد الأنماط التراثية التى لا يلزمنا بها القرآن والسنة، ولا تلبى احتياجات حياتنا المعاصرة، كما يغلب على عمل الحركات الإسلامية أنه ارتجالى يفتقر إلى التخطيط المسبق الذى يعتمد على دراسات موضوعية تلتزم أصول البحث العلمى. فضلاً عن الإسراع فى تكفير الناس والحكام، بل والمجتمعات بكاملها، واندفاع أكثر الجماعات الإسلامية إلى الاصطدام بخصومها بعاطفية تحرمها من تدبر العواقب، ومن السلبيات أيضاً وجود نوع من القطيعة بين الحركات الإسلامية، والصدام مع الأنظمة الحاكمة "[٦٢].

ز- هكذا يتضح أن الحركات الإسلامية عرفت – وتعرف – العديد من السلبيات و أوجه الخلل سواء على مستوى الفكر و الخطاب أو على مستوى التنظيم أو على مستوى الحركة، وبخاصة فيما يتصل بالعلاقات فيما بينها وعلاقاتها بالنظم الحاكمة من ناحية، وبمجتمعاتها من ناحية أخرى. ولذلك بقيت فى معظمها تنظيمات محدودة و هامشية، حتى و إن أحدث بعضها دوياً فى بعض الفترات بحكم ممارسة العنف .ولاشك فى أن هذه السلبيات الهيكلية تفسر إلى حد كبير إخفاقات الحركات الإسلامية وعدم قدرة كثير منها على الاستمرار. وفى ضوء ما سبق يمكن فهم قول الدكتور حسان حتحوت :" لو طاوعت خيالى فتصورت أن الحكم أوكل إلى الحركات الإسلامية غداً، فلا أحسبها ستقدم للأمة العلاج المطلوب لأن فاقد الشئ لا يعطيه. و أحسبها على أحسن الفروض و أجمل الظنون ستكون دكتاتورية أخرى،ولكن فى الاتجاه الآخر. ولا يشفع للدكتاتورية أن تكون إسلامية، فإن الدكتاتورية مرض، وينبغى أن يبرأ منه الحكم الإسلامي لا أن يصاب به"[٦٣] .

المحور الثالث : استراتيجيات النظم الحاكمة فى التعامل مع الحركات و التنظيمات الإسلامية

من منظور مقارن يمكن القول بأن النظم العربية انتهجت ثلاث استراتيجيات فى التعامل مع الحركات و التنظيمات الإسلامية : **أولاها** – استراتيجية الاستبعاد أو الإقصاء. **وثانيتها** – استراتيجية إفساح مجال أمام الحركات المعنية للمشاركة فى الحياة السياسية بهدف استيعابها. **وثالثتها** – استراتيجية التعاون الذى قد يصل إلى حد التحالف، وذلك وفق شروط و ضوابط معينة. وتجدر الإشارة إلى أن نظماً عربية عديدة اعتمدت فى الغالب على أكثر من استراتيجية من الاستراتيجيات السابقة، كأن يتجه النظام إلى إقصاء التنظيمات و الجماعات الراديكالية من ناحية، واستيعاب الجماعات والتنظيمات المعتدلة بالسماح لها بالمشاركة السياسية من خلال قنوات مشروعة من ناحية أخرى. وتعرض الدراسة لكل من الاستراتيجيات السابقة بقليل من التفصيل :

وبخصوص **الاستراتيجية الأولى** المتمثلة فى الإقصاء أو الاستبعاد، فقد اتبعتها النظم الحاكمة فى دول عربية عديدة مثل : سوريا (بالنسبة للإخوان المسلمين)، والعراق (بالنسبة لحزب الدعوة و غيره من قوى المعارضة الإسلامية)، و مصر (بالنسبة للإخوان المسلمين و التنظيمات الراديكالية، و إن كانت السلطة قد تسامحت مع الإخوان لفترة من الوقت خلال عهدى الرئيس السادات و الرئيس مبارك)، والجزائر (بالنسبة للجبهة الإسلامية للإنقاذ و الجماعة الإسلامية المسلحة)، وتونس (بالنسبة لحركة الاتجاه الإسلامي التى سُميت بحركة النهضة فيما بعد). كما سلكت هذا النهج دول أخرى مثل :السعودية، وليبيا ،والبحرين، والمغرب،وغيرها[٦٤]. ومن الملاحظ أنه فى بعض الحالات لم تقتصر سياسة الإقصاء أو الاستبعاد على التنظيمات الراديكالية المتشددة فقط ،بل شملت أيضاً الحركات المعتدلة مثلما

هو الحال بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر. فخلال الثمانينيات تسامح النظام مع الجماعة، مما مكنها من المشاركة فى الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٤ و عام ١٩٨٧، و المشاركة فى انتخابات النقابات المهنية ...إلخ، ولكن منذ مطلع التسعينيات انتهج سياسة الإقصاء نحوها، وذلك على خلفية أسباب عديدة لا يتسع المجال للخوض فيها [٦٥]. وقد حدث شئ مماثل بالنسبة لحركة الاتجاه الإسلامى فى تونس، حيث تسامح نظام " بن على " معها لفترة ثم عاد و انقلب عليها[٦٦].

وقد استندت النظم العربية التى تبنت هذه الاستراتيجية إلى عدة منطلقات منها : أن الحركات المعنية تسعى من أجل احتكار الإسلام وتوظيفه لحساب مصالحها وأهدافها و فى مقدمتها هدف السيطرة على السلطة، وبالتالى فإنه يتعين عدم قيام أحزاب أوجماعات إسلامية فى دولة إسلامية. كما أن التنظيمات المعنية ترتبط فى نظر السلطات بجهات خارجية و تعمل لحسابها من أجل زعزعة الاستقرار فى الداخل. أضف إلى ذلك أن نظماً عربية عديدة على قناعة تامة بأنه لا توجد اختلافات أو فروق حقيقية بين جماعات معتدلة و أخرى متشددة، حيث إن الهدف النهائى للمعتدلين والمتطرفين واحد، وأن الأمر لا يعدو كونه مجرد توزيع للأدوار بينهما. ولكن تلك المسوغات التى تطرحها بعض النظم لتبرير تبنيها لاستراتيجية الإقصاء ضد الحركات الإسلامية لا تخفى حقيقة الصراع بين الجانبين على ورقة الشرعية الدينية. ففى الوقت الذى ترفض فيه النظم المعنية الترخيص بقيام أحزاب إسلامية ،وتؤكد على ضرورة عدم الزج بالدين فى الصراع السياسى، فإنها لا تتردد فى توظيف الدين- بأشكال مختلفة - من أجل تعزيز شرعيتها .

هذا وتقوم النظم المعنية بتنفيذ استراتيجية الاستبعاد أوالإقصاء من خلال عدة مسالك . **أولها** - المسلك الأمنى. حيث تنظر النظم المعنية إلى الحركات الإسلامية من منظور أمنى، وهو ما يعنى ترك مهمة مواجهتها للشرطة والجيش. ويندرج تحت المسلك الأمنى العديد من الممارسات التى انخرطت فيها النظم المعنية مثل : اعتقال قيادات وأعضاء الحركات المعنية، وتوقيعهم دون محاكمة أو محاكمتهم أمام محاكم عسكرية ومحاكم أمن دولة لا تتوفر فها ضمانات المحاكمة العادلة، وهو ما ترتب عليه صدور أحكام بالإعدام أو بالسجن المؤبد على قيادات وأعضاء من الجماعات المعنية فى عديد من الدول، فضلاً عن تعذيب المعتقلين من أعضاء الجماعات. وفى هذا السياق فإن الضربات الأمنية الموجعة التى تلقتها جماعة الإخوان المسلمين فى مصر فى عهد عبد الناصر، والتى تلقتها جماعات التطرف والعنف فى عهد مبارك، وكذلك الضربات التى وجهها نظام حافظ الأسد للإخوان خلال أحداث حماة عام ١٩٨٣ تمثل نماذج للمسلك الأمنى فى التعامل مع الحركات الإسلامية. **وثانيها** - المسلك القانونى / التشريعى، و يشكل دعماً للمسلك الأمنى، حيث يوفر له المشروعية القانونية أو الغطاء القانونى. وفى هذا السياق تستمر

النظم المعنية فى العمل بحالة الطوارئ، طارحة ذرائع كثيرة منها : مواجهة الجماعات المتطرفة التى تشكل تهديداً للأمن والاستقرار و التنمية. كما قامت نظم عديدة بتعديل بعض القوانين القائمة وإصدار قوانين جديدة تتضمن عقوبات مشددة على الأنشطة التى تنخرط فيها الجماعات الإسلامية. وعلى سبيل المثال، فقد أصدر النظام المصرى قانوناً خاصاً لمكافحة الإرهاب. **وثالثها** – المسلك الإعلامى، ويقوم على توظيف الآلة الإعلامية الحكومية فى تفنيد أفكار الجماعات المعنية وفضح ممارساتها وتشوية صورتها أمام الرأى العام. ومن هنا فقد ركز الخطاب السياسى والإعلامى الحكومى فى عديد من الدول العربية على وصف الجماعات المعنية بالتطرف والعمالة والخيانة وتهديد عملية التنمية والبناء .

ومهما يكن من أمر، فقد أكدت التجارب المقارنة أن استراتيجية الإقصاء أو الاستبعاد لا تصلح للتعامل مع الحركات الإسلامية المعتدلة الكبيرة نسبياً ،كما أنها لا تقدم حلاً لمشكلة جماعات التطرف والعنف. ومع التسليم بأهمية عنصر الأمن فى التعامل مع الجماعات المتشددة التى تمارس العنف ضد الدولة والمجتمع، إلا أن الأمن وحده لا يكفى لوضع حد لها. فالإجراءات الأمنية لابد و أن يتزامن معها إجراءات اقتصادية و اجتماعية و ثقافية تسمح بالتصدى للمشكلات المجتمعية التى تخلق بيئة مناسبة لتنامى ظواهر التطرف و العنف، فضلاً عن بعض الإجراءات السياسية التى تفيد فى إدماج الجماعات الإسلامية المعتدلة فى الهياكل السياسية القائمة ،وإفساح باب المشاركة السياسية لمن يرغب من خلال قنوات سلمية و مشروعة .

وتتمثل **الاستراتيجية الثانية** التى انتهجتها – وتنتهجها – بعض النظم الحاكمة فى التعامل مع الحركات الإسلامية فى استيعاب الجماعات التى تقبل بالنظم القائمة، وذلك من خلال السماح لها بالمشاركة فى الحياة السياسية من خلال قنوات سلمية و مشروعة. وقد أخذت بهذه الاستراتيجية النظم الحاكمة فى كل من : الأردن و اليمن و لبنان والجزائر (مع ملاحظة أن هناك جماعات فى الجزائر تم إقصاؤها) و الكويت، ومصر (بالنسبة للإخوان المسلمين فى فترة من الفترات). وفى إطار تطبيق هذه الاستراتيجية، فإن هناك نظماً سمحت بقيام أحزاب إسلامية،مثلما هو الحال فى الأردن واليمن ولبنان والجزائر، وهو ما أضفى مشروعية قانونية على هذه الحركات. كما تم السماح للحركات المعنية بالمشاركة فى الانتخابات البرلمانية و ممارسة العمل البرلمانى من خلال ممثليها فى البرلمانات. كما تم السماح لها بممارسة نشاطها على صعيد المجتمع، وذلك من خلال المشاركة فى انتخابات بعض تنظيمات المجتمع المدنى كالنقابات المهنية، وممارسة الدعوة، وإنشاء بعض المؤسسات الاقتصادية و الصحية و التعليمية التى تقدم خدمات مجانية أو بأجور رمزية لقطاعات من المواطنين .

و يُلاحظ أن النظم التى سمحت لحركات إسلامية بالمشاركة فى الحياة السياسية بشكل سلمى و مشروع تحرص فى الغالب على أن تظل هذه المشاركة عند حدود معنية، و بما لا يؤثر بشكل جوهرى على طبيعة السلطة و هيكل التوازنات القائمة. ولذلك لم تتردد النظم المعنية فى اتخاذ الإجراءات التى من شأنها ضمان تحقيق هذا الهدف، و هناك العديد من الأمثلة التى تؤكد ذلك. ففى الجزائر، وبمجرد ظهور نتائج الجولة الأولى من الانتخابات البرلمانية التى أُجريت فى ديسمبر ١٩٩١، والتى حققت خلالها الجبهة الإسلامية للإنقاذ فوزاً كبيراً جعلها مؤهلة لتشكيل الحكومة فى حالة إجراء الجولة الثانية، بمجرد ظهور النتائج تحرك الجيش و أجبر الرئيس " بن جديد" على الاستقالة، وتم إلغاء الانتخابات برمتها، بل وحل الجبهة الإسلامية للإنقاذ بعد ذلك [٦٧]. وفى الأردن فاز الإخوان بـ (٢٢) مقعداً فى انتخابات ١٩٨٩، وحصل إسلاميون مستقلون على (١٢) مقعداً. ولكن قبيل حلول موعد إجراء الانتخابات التالية فى نوفمبر عام ١٩٩٣، وفى إطار حرص العرش على تشكيل مجلس نيابى بأغلبية موالية بما يسهل تمرير معاهدة السلام التى بدأ التفاوض لإبرامها بين الأردن و إسرائيل بعيد توقيع اتفاق أوسلو بين إسرائيل و منظمة التحرير الفلسطينية فى سبتمبر عام ١٩٩٣، تحرك النظام لتقليص فرص الإسلاميين فى الفوز. وقد تم ذلك من خلال تغيير النظام الانتخابى، حيث تم إصدار قانون انتخابى جديد (مؤقت) بإرادة ملكية، وفى ظل غياب البرلمان. وقد عُرف بقانون " الصوت الواحد " بمعنى : صوت واحد للناخب الواحد، وذلك بدلاً من النظام القديم الذى كان يتيح للناخب عدداً من الأصوات يساوى عدد المقاعد المخصصة لدائرته. وقد ترتب على تطبيق هذا القانون تقليص فرص الإسلاميين فى الفوز، حيث حصل حزب جبهة العمل الإسلامي على (١٦) مقعداً ،وحصل إسلاميون مستقلون على(٦) مقاعد على نحو ما سبق ذكره[٦٨]. وفى مصر، بعد أن سمح النظام للإخوان المسلمين بالمشاركة فى انتخابات ١٩٨٤ بالتعاون مع حزب الوفد الجديد، وفى انتخابات ١٩٨٧ بالتحالف مع حزبىَّ العمل و الأحرار، عاد فى مطلع التسعينيات ليؤكد على أن الجماعة محظورة قانوناً، ولا يحق لها المشاركة فى أى نشاط عام كتنظيم، وأن ذلك يضعها تحت طائلة القانون. ومن هنا خاض أعضاء من الجماعة انتخابات ١٩٩٥ و انتخابات ٢٠٠٠، ولكن تحت لافتة المستقلين،كما توالت الإجراءات القانونية والأمنية والسياسية والإعلامية التى اتخذتها – وتتخذها – السلطة من أجل إنهاء دور الإخوان أو تحجيمه سواء على صعيد المشاركة الانتخابية و البرلمانية أو على صعيد دورها فى بعض مؤسسات المجتمع المدنى و بخاصة النقابات المهنية. ولولا الإشراف القضائى على انتخابات ٢٠٠٠ ما كان يمكن للجماعة أن تحصل على (١٧) مقعداً فى البرلمان، لأن الإشراف القضائى على الانتخابات و بغض النظر عن الاختلاف فى تقييم حدود دوره، قد قلص من فرص التدخل الحكومى للتلاعب فى نتائج الانتخابات. كما أن عملية محاصرة الجماعة لم تقتصر عليها فقط، بل شملت أيضاً حزب العمل الذى يشكل حليفاً للإخوان و نافذة شرعية لهم فى نظر

السلطة. وقد وصل الأمر إلى حد تجميد الحزب وإغلاق صحيفته الشعب فى مايو ٢٠٠٠، وذلك على خليفة أزمة رواية "وليمة لأعشاب البحر "[٦٩].

وتجدر الإشارة إلى أن استراتيجية استيعاب الحركات الإسلامية من قبل النظم الحاكمة قد انطوت فى جانب منها و فى بعض الحالات، على عمليات توظيف للتنظيمات المعنية من قبل النظم الحاكمة أو الاستفادة منها فى خدمة بعض أهدافها ومصالحها، وبخاصة فيما يتعلق بالتصدى لبعض التيارات المناوئة لهذه النظم سواء أكانت قومية أو ماركسية أو ناصرية، وذلك على غرار ما حدث فى كل من الأردن واليمن فى فترات مختلفة. وإذا كانت النظم الحاكمة توظف بعض الحركات الإسلامية أو تستفيد منها – ولو بشكل غير مباشر – فى تدعيم مصادر قوتها و ترسيخ استمراريتها، فإن الحركات المعنية استفادت وتستفيد أيضاً من هذه العلاقة. فقرار حل الأحزاب فى الأردن عام ١٩٥٧ لم يشمل الإخوان المسلمين، مما مكن الجماعة من الاستمرارية وتدعيم مركزها و دورها على نحو ما سبق ذكره. كما أن التجمع اليمنى للإصلاح يعتبر القوة السياسية الثانية فى البلاد فى الوقت الراهن، أى بعد الحزب الحاكم (المؤتمر الشعبى العام). وعلى الرغم من أن الإصلاح هو الآن فى المعارضة، إلا أنه كان شريكاً فى الائتلاف الحاكم خلال الفترة من ١٩٩٣-١٩٩٧[٧٠]. وعلى الرغم من ذلك، فإن استراتيجية الاستيعاب لم تمنع من حدوث خلافات بين النظم الحاكمة و الأحزاب الإسلامية المعترف بها بشأن بعض القضايا الداخلية والخارجية، إلا أن هذه الخلافات لم تتجاوز فى الغالب سقفاً معنياً، وعادة ما يتم معالجتها بالتفاوض و الاتصالات المباشرة بين الطرفين، مما يحول دون حدوث تدهور حاد فى العلاقة بينهما أو وصولها إلى حد القطيعة، وهو ما تؤكده خبرة علاقة الإخوان بالنظام الأردنى ،وعلاقة التجمع اليمنى للإصلاح بالمؤتمر الشعبى العام (الحزب الحاكم) فى اليمن.

وتتمثل **الاستراتيجية الثالثة**، لتعامل النظم العربية مع الحركات الإسلامية فى التحالف بين سلطة حاكمة وحركة إسلامية. وتستند هذه الاستراتيجية إلى عدة أسس منها : أن الحركة الإسلامية تصبح فى هذه الحالة جزءاً من النظام الحاكم، حيث يكون لها تمثيل فى أجهزة السلطة ومؤسساتها، بما يسمح لها بالقيام بدور فى صياغة التوجهات الفكرية و السياسية للنظام، وصنع السياسات العامة و تنفيذها. ومن هذا المنطلق، فهى أى الحركة الإسلامية تقوم بدور فى إبراز دور الدين كمصدر لشرعية الحكم، فضلاً عن التصدى لخصوم النظام من التيارات السياسية الأخرى. وتقدم التجربة السودانية خلال عهدى "نميرى" و " البشير" نموذجاً لتلك الاستراتيجية. ففى عهد "نميرى" تحالفت " جبهة الميثاق الإسلامي" بزعامة حسن الترابى مع النظام، وذلك على خلفية حسابات تتعلق برؤية و مصالح كل طرف. وفى هذا السياق يعتبر " الترابى " صاحب اقتراح تعديل الدستور ليتضمن مبايعة نميرى حاكماً مدى الحياة، وتوريث السلطة من

بعده لمن يوصى به. كما أنه كان العنصر الرئيسى فى لجنة مراجعة القوانين عام ١٩٧٧، وفى صياغة قوانين تطبيق الشريعة الإسلامية فى سبتمبر عام ١٩٨٣[٧١].و بصفة عامة، فقد حققت جبهة الترابى عدة مكاسب من وراء هذا التحالف منها : أن تطبيق الشريعة الإسلامية شكل فى حد ذاته مكسباً كبيراً للجبهة باعتباره أحد الأهداف الرئيسية التى كانت تطرحها. كما أن وجودها فى هيكل السلطة عزز من دورها السياسى ،وبخاصة مع إقصاء الأحزاب والقوى السياسية الأخرى التى كانت تمثل خصوماً للجبهة. وبإطاحة نظام نميرى عام ١٩٨٥ تراجع الدور السياسى للجبهة، ولكن لم ينته، حيث شاركت فى انتخابات ١٩٨٦ و حصلت على (٥١) مقعداً .مما جعلها تحتل المركز الثالث بعد حزبى الأمة (١٠١) مقعداً، و الاتحادى الديمقراطى (٦٣) مقعداً وفى سياق بعض التطورات التى جرت خلال هذه المرحلة انتقلت الجبهة التى تغير اسمها إلى " الجبهة الإسلامية القومية " إلى المعارضة[٧٢]، وبدأت تناوئ حكومة " الصادق المهدى ". وبغض النظر عن الأسباب التى تكمن وراء الانقلاب الذى قاده البشير ،والذى أطاح بحكومة " الصادق المهدى " المنتخبة، فالمؤكد أن هذا الانقلاب كان مدخلاً لإعادة الجبهة إلى الحكم. وبدون الخوض فى الجدل حول دور الترابى شخصياً فى التخطيط للانقلاب أو دور عناصر الجبهة داخل الجيش فيه، فالمؤكد أن الجبهة هى التى صاغت التوجهات الفكرية والسياسية للنظام ،والتى تضمنها الميثاق القومى للعمل السياسى الذى صدر عام ١٩٩١. كما تمكنت الجبهة فى ظل التحالف من التغلغل فى المجتمع السودانى من خلال مؤسسات و تنظيمات عديدة، مثل :اللجان الشعبية و غيرها. وقد تمثلت محصلة كل ذلك فى تمدد النفوذ السياسى للدكتور " حسن الترابى " داخل الحكم بما خلق نوعاً من الازدواجية فى قمة هرم السلطة بين البشير و الترابى، وقد كان ذلك أحد الأسباب الرئيسية التى أدت إلى انهيار التحالف بين الطرفين منذ أواخر عام ١٩٩٩، وذلك على أثر القرارات التى اتخذها البشير بشأن إقصاء الترابى عن السلطة، والتى كان من نتيجتها أن تحول التحالف إلى صراع بين الطرفين، لا تزال فصوله تتوالى حتى الآن[٧٣].

وخلاصة القول : إن الاستراتيجيات التى انتهجتها النظم العربية فى التعامل مع الحركات الإسلامية تكشف عن جانب من أزمة التطور السياسى فى الوطن العربى , فاستراتيجية الإقصاء أو الاستبعاد تسهم فى تغذية دورة العنف و العنف المضاد بين السلطة والحركات الإسلامية. أما استراتيجية التحالف و كما تجلت فى الخبرة السودانية فقد كشفت عن أن مثل هذا التحالف يكون محكوماً باعتبارات برجماتية و انتهازية، حيث إن السلطة ترغب فى توظيف الإسلام كمصدر لشرعيتها من خلال التحالف مع حركة إسلامية، أما الحركة فترغب فى نشر مبادئها من خلال وجودها فى السلطة وبالاعتماد على أجهزة الدولة ومؤسساتها، فضلاً عن استخدام السلطة فى تحجيم خصومها من القوى و التيارات السياسية الأخرى،

وهو ما يعزز دورها فى المجتمع ورغم أن استراتيجية إفساح المجال أمام الحركات الإسلامية المعتدلة للمشاركة فى الحياة السياسية من خلال قنوات سلمية ومشروعة هى الأفضل فى التعامل مع الحركات الإسلامية، إلا أن النظم العربية التى تنتهجها تحرص ان تظل مشاركة الإسلاميين فى حدود ما يحد من فاعلية هذه الاستراتيجية .

رابعاً – الإسلام والديمقراطية : إشكاليات الفكر والممارسة

تعتبر قضية العلاقة بين الإسلام والديمقراطية واحدة من أبرز القضايا التى أُثيرت خلال القرن العشرين، وبالتحديد خلال الربع الأخير منه، رغم أن لهذه القضية جذورها وامتداداتها فى فترات تاريخية سابقة، حيث كانت قضية أساسية لدى رواد الفكر الإصلاحى أو ما يسميه البعض بـ " الإصلاحية الإسلامية" خلال القرن التاسع عشر، ومنهم : رفاعة الطهطاوى، وجمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده و غيرهم. ولكن تزايد الاهتمام بالموضوع خلال الربع الأخير من القرن العشرين جاء على خليفه اعتبارات عديدة، منها أن الموجة الثالثة للتحول الديمقراطى التى جرت فى عديد من الدول من جنوب أوروبا إلى أمريكا اللاتينية إلى آسيا إلى شرق ووسط أوروبا و أفريقيا خلال الربع الأخير من القرن العشرين، هذه الموجة لم تصب الوطن العربى أو أصابته بشكل هامشى[٧٤]. وهو ما دفع البعض إلى اعتبار الوطن العربى يمثل استثناءً من موجة التحول الديمقراطى العالمى[٧٥]. وفى معرض تفسير ذلك أكد البعض على أن الإسلام يمثل معوقاً أساسياً للتطور الديمقراطى فى العالم العربى و الإسلامي[٧٦]. كما أن بعض التطورات التى شهدتها دول عربية وإسلامية خلال الربع الأخير من القرن العشرين دفعت بالقضية إلى بؤرة الاهتمام السياسى والأكاديمى، حيث أكدت على مدى تعقيد القضية وتعدد إشكالياتها فى الواقع العربى والإسلامي الراهن. ومن هذه التطورات على سبيل المثال : تجربة حزب الرفاه ومن بعده حزب الفضيلة فى تركيا، وحالة الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى الجزائر، وخبرة نظام الحكم فى الجمهورية الإيرانية الإسلامية وغيرها. ونظراً لأن المجال لا يتسع لتناول هذه القضية بالتفصيل بكل أبعادها و تشعباتها، فسوف يتم التركيز على تناولها فى سياق الخبرة العربية خلال القرن العشرين على صعيدى الفكر والممارسة.

وتجدر الإشارة إلى أنه لا يوجد تعارض بين الإسلام كدين سماوى منزل ،والديمقراطية كصيغة سياسية لممارسة السلطة وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على مستوى القيم العليا. فإذا كانت قيم احترام الكرامة الإنسانية بمعناها الواسع، وضمان حقوق الإنسان، وتحقيق العدالة والمساواة والمشاركة والحرية، واحترام حقوق الأقليات، ومساءلة الحاكم وغيرها تعتبر من المرتكزات الأساسية للديمقراطية، فإن الإسلام فى أصوله متمثلة فى القرآن والسنة يتضمن هذه القيم، بل والاهم من ذلك أنه يرفعها إلى مرتبة التكليف الشرعى. فمعظم القيم السابقة تعبر فى جوهرها عن المبادئ التى يتعين أن يستند عليها نظام

الحكم فى الإسلام بغض النظر عن شكله وعن مسماه[٧٧]. وهو ما يعنى "أن الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التى يقوم عليها جوهرها، لكنه ترك التفصيلات لاجتهادات المسلمين، وفق أصول دينهم، ومصالح دنياهم، وتطور حياتهم بحسب الزمان والمكان وتجدد أحوال الإنسان" [٧٨]. ولكن إذا كانت العلاقة بين الإسلام والديمقراطية على مستوى القيم العليا محسومة، فإن الأمر ليس كذلك على صعيد التجربة التاريخية فكراً وممارسة .ولذلك ستعرض الدراسة للاتجاهات الفكرية فى تحليل العلاقة بين الإسلام والديمقراطية أولاً، ثم تعرض لمواقف الحركات والتنظيمات الإسلامية من الديمقراطية بعد ذلك .

١- الاتجاهات الفكرية فى تحليل العلاقة بين الإسلام والديمقراطية :

من خلال مراجعة العديد من الأدبيات السابقة فى الموضوع، يتضح أن هناك اتجاهين أساسيين فى النظر إلى العلاقة بين الإسلام والديمقراطية : **أولهما** -يؤكد على وجود تناقض بين الإسلام والديمقراطية، وأن الإسلام بتأثيراته السياسية والاجتماعية والثقافية يشكل معوقاً أساسياً لعملية التطور الديمقراطى فى العالم العربى و الإسلامى، ومن ثم فإن الأخذ بالعلمانية يشكل عاملاً جوهرياً لتحقيق الديمقراطية فى الدول العربية والإسلامية. ويستند أنصار هذا التيار إلى عدة حجج و أسانيد ،منها :أن الإسلام لا يفصل بين الدين والدولة، وأنه يجعل السيادة لله وليس للشعب كما هو الحال فى الديمقراطية، كما أنه يرفض التعدد الحزبى حيث لا يعرف سوى حزب الله وحزب الشيطان، و أن الشورى فى الإسلام تدخل فى باب الفضائل و الأمور المستحبة، فهى فى رأى أنصار هذا الاتجاه ليست واجبة على الحاكم، وأن نتيجتها ليست ملزمة له [٧٩] .

كما يتخذ أنصار هذا التيار من تاريخ المسلمين ومن الواقع السياسى الراهن فى الدول العربية و الإسلامية دليلاً لدعم حجتهم القائلة بالتناقض بين الإسلام والديمقراطية، حيث أن التسلط والاستبداد متجذر فى تاريخ المسلمين، كما أن الغالبية العظمى من الدول العربية والإسلامية محكومة اليوم بنظم تسلطية استبدادية، إضافة إلى أن هناك تيارات إسلامية، سلفية وراديكالية، ترفض الديمقراطية بشكل صريح، وتطرح الشورى الإسلامية كبديل لها باعتبارها، فى نظر هذه التيارات، مبدأً إسلامياً أصيلاً أكثر اكتمالاً من الديمقراطية، التى هى نظام علمانى أفرزته الدول الغربية العلمانية و تريد فرضه على المسلمين [٨٠]. وهكذا فإن مقولة التناقض بين الإسلام والديمقراطية يطرحها علمانيون سواء أكانوا عرباً أم أجانب من ناحية ،وتطرحها عناصر إسلامية سلفية وراديكالية من ناحية أخرى، والاختلاف بين الفريقين يكمن فى المنطلقات التى يستند إليها كل منهما. ومهما يكن من أمر فإن قضية العلاقة بين الشورى والديمقراطية تعتبر قضية أساسية فى هذا السياق .

أما الاتجاه الثاني فيقول أنصاره بعدم التعارض بين الإسلام والديمقراطية، ويطرحون عدداً من الحجج المضادة منها : أن القيم العليا التى تستند إليها الديمقراطية مثل قيم الحرية و العدالة والمساواة والمشاركة والتسامح و مسئولية الحاكم و عدم توريث السلطة و اختيار الحاكم عن طريق الإرادة الشعبية هى من صميم الإسلام متمثلاً فى القرآن والسنة، وأن الديمقراطية المعاصرة بما تتضمنه من ضمانات وآليات هى أنسب السبل العصرية المتاحة حتى الآن لتحقيق مبدأ الشورى فى الواقع السياسى خاصة وأن الإسلام لم يحدد شكلاً معيناً لنظام الحكم يلزم به المسلمين فى كل زمان ومكان، وترك هذا الأمر الدنيوى لهم ليجتهدوا فيه حسب ظروفهم و بيئاتهم المتغيرة ،ولكن فى إطار مجموعة من الأسس والمبادئ العامة أو الكلية التى حددها الإسلام لنظام الحكم، ولذلك ليس هناك ما يمنع المسلمين اليوم من الأخذ بأساليب الديمقراطية الحديثة مع تطوير وأقلمة بعضها بما يتلاءم وخصوصيات الدول والمجتمعات الإسلامية، خاصة وأن الإسلام لا يمنع من استعارة النظم والأساليب النافعة من غير المسلمين، طالما لا يتعارض ذلك مع قطعيات الشريعة الإسلامية، ويحقق نفعاً للمسلمين، وإذا كانت هناك مثالب للديمقراطية فى الدول الغربية، فإن هذا لا يعنى رفض الديمقراطية بإيجابياتها و سلبياتها، بل هناك إمكانية للاستفادة من الإيجابيات و تجنب السلبيات أو الحد منها[٨١].

كما يطرح أنصار هذا التيار تفسيراً معيناً لمفهوم " الحاكمية " مفاده التمييز بين حاكمية الله (سبحانه و تعالى) باعتباره المسّير لأمور الكون والآمر الناهى فيه، و بين تشريع المسلمين والذى يشمل العديد من الأمور الدنيوية التى تركتها الشريعة لاجتهادات المسلمين. وفى ضوء ذلك يؤكد هؤلاء على أن الولاية أو السيادة فى الإسلام للأمة، حيث إن تولى الحاكم لمنصبه يتم باختيار الأمة، وبالتالى يستمد سلطانه منها، كما أن استمراره فى هذا المنصب يظل رهناً بإرادتها، فهى التى تختاره ،وهى التى تمتلك حق نصحه وتوجيهه بل وعزله إذا كان هناك سبب أو أسباب توجب العزل. ويؤكدون كذلك على أن الإسلام لا يرفض فكرة تعدد الأحزاب، خاصة وأن ذلك يحقق نفعاً فى تطوير المجتمعات الإسلامية فى الوقت الراهن، كما أن عبارة حزب الله وحزب الشيطان التى وردت فى القرآن الكريم لا يُفهم منها أن الإسلام لا يعرف سوى هذين الحزبين ،ويرفض تعدد الأحزاب، حيث إن جل التفاسير المعتبرة تشير إلى أن المقصود بـ" حزب الله " هو جموع المؤمنين، وأن " حزب الشيطان " هو جموع المشركين، إضافة إلى ذلك فإن الإسلام قد قبل بالتعدد فى الدين، وعرف تعدداً فى المذاهب ،و بالتالى فمن باب أولى أن يقبل بالتعدد فى الرأى السياسى، كما أن تاريخ المسلمين عرف الكثير من الفرق السياسية كالخوارج والشيعة والمعتزلة، وكل فرقة خرجت منها عدة فرق،ولم يقل أحد إنهم بتحزبهم السياسى قد خرجوا عن الإسلام أو خالفوه[٨٢].

٢- تحليل مواقف و ممارسات الحركات الإسلامية بشأن التعددية الحزبية و الديمقراطية :

فى إطار الاتجاهين السابقين فى النظر إلى العلاقة بين الإسلام والديمقراطية اهتم عدد من الباحثين العرب و الأجانب بدراسة و تحليل رؤى ومواقف الحركات والتنظيمات الإسلامية من قضية الديمقراطية و التعدد الحزبى [٨٣]. وقد جرى تصنيف الحركات والتنظيمات المعنية إلى مجموعتين : تضم **المجموعة الأولى**، الجماعات و التنظيمات التى ترفض الديمقراطية من حيث المبدأ استناداً إلى عدد من الحجج و الأسانيد مثل : أن الديمقراطية هى نظام غربى تطبقه الدول العلمانية فى الغرب و تريد فرضه على المسلمين، وأن الشورى هى جوهر نظام الحكم فى الإسلام، وهى أكثر اكتمالاً من الديمقراطية، كما أن الإسلام يرفض الحزبية و التحزب و لا يعرف سوى حزب الله وحزب الشيطان، إضافة إلى أن الديمقراطية تجعل للشعب و ليس لله حق التشريع ...إلخ. ويعد " تنظيم الجهاد " و " الجماعة الإسلامية " فى مصر من أبرز التنظيمات الإسلامية الرافضة للديمقراطية بسبب تعارضها مع الإسلام حسبما تتصوره هذه التنظيمات .

أما **المجموعة الثانية**، فتضم الجماعات والتنظيمات التى تقول بعدم وجود تعارض بين الإسلام والديمقراطية، وهذه الجماعات تقبل بممارسة العمل السياسى فى إطار النظم القائمة، وقد شكل بعضها أحزاباً سياسية أو تحول إلى أحزاب سياسية، كما شاركت فى عمليات انتخابية محلية وبرلمانية ورئاسية ونقابية، بل وقبل بعضها الاشتراك فى الحكومات فى بعض الفترات على غرار ما حدث فى الأردن و اليمن. ومن هذه الجماعات على سبيل المثال : جماعة " الإخوان المسلمين " فى مصر (تغيرت سياسة النظام نحوها منذ مطلع التسعينيات، فلم يعد يسمح لها بأى شكل من أشكال المشاركة تمارسه كجماعة منظمة)، و " الإخوان المسلمين " فى الأردن، و " التجمع اليمنى للإصلاح " فى اليمن، و حركة " النهضة" فى تونس (تعرضت للإقصاء من قبل السلطة)، و حركة " مجتمع السلم " فى الجزائر ...إلخ. وقد اهتمت دراسات عديدة برصد وتحليل تجارب وخبرات الممارسة السياسية للحركات المعنية فى ظل التعددية السياسية ومن ذلك على سبيل المثال : المشاركة الانتخابية للحركات الإسلامية، وأداء نوابها فى البرلمانات، ودورها على صعيد بعض تنظيمات المجتمع المدنى كالنقابات المهنية، ودورها فى ممارسة السلطة فى الحالات التى سمح فيها لحركات إسلامية بالمشاركة فى الحكومة كما هو الحال فى الأردن واليمن والسودان فى بعض الفترات [٨٤] .

وفى سياق هذا النقاش يثير البعض قضية يصعب الجزم بشأنها ومفادها أن قبول بعض الحركات والتنظيمات الإسلامية بالديمقراطية هو قبول تكتيكى غايته تمكين تلك الجماعات من الوصول إلى السلطة، وبمجرد أن يتحقق لها ذلك سوف تلغى الديمقراطية. وقد كانت تلك المقولة إحدى المبررات التى

طُرحت لتبرير تدخل الجيش الجزائرى ،والحيلولة دون إكمال الانتخابات البرلمانية بعدما تأكد أن الفوز الكبير الذى حققته الجبهة الإسلامية للإنقاذ خلال جولتها الأولى التى أُجريت فى ديسمبر ١٩٩١ قد جعلها مؤهلة لتشكيل الحكومة فى حالة إتمام الجولة الثانية من الانتخابات .وهذه المقولة لا تتردد فى الخطاب السياسى و الإعلامى لبعض النظم الحاكمة فحسب، بل هناك تيارات من المعارضة و أكاديميون يطرحون هذه المقولة ." فتأييد الإسلاميين للديمقراطية يقع فى دائرة الكلام الديمقراطى وليس الخطاب الديمقراطى. الكلام الديمقراطى يدور فى حقل التعبير عن القناعة بالديمقراطية والمناداة بها و إعلان الحرص عليها، هى قناعة أكثر من لفظية وأقل من جوهرية. إنها قناعة لا تخترق عمق البنية الفكرية و السياسية للإسلاميين ...قناعات الإسلاميين بالديمقراطية ليست راسخة ،ولا تمثل مكاناً مركزياً فى الثقافة السياسية المعنية ... الكلام الديمقراطى يخلق نوعاً من تخيل الاقتناع بالديمقراطية فى حين أنها لم ترق إلى مكانة مركزية ".

وعموماً فإن مقولة إن الإسلاميين سينقلبون على الديمقراطية بعد وصولهم إلى السلطة بأسلوب ديمقراطى لم تختبر بعد فى الواقع السياسى العربى. وفى سياق البحث عن حل لهذه الإشكالية وتبديد الهواجس و المخاوف المتبادلة بين الإسلاميين وغيرهم بشأن الديمقراطية، اقترح البعض فكرة المواثيق السياسية التى يتعين أن تبرمها السلطة القائمة مع مختلف العناصر المكونة للمعارضة بما فى ذلك الإسلاميين بحيث تحدد هذه المواثيق صراحة معنى تداول السلطة، وتوفر ضمانات كافية بشأن نوعية الاقتراع، والحفاظ بعد ذلك على أسلوب الانتخابات، وتحقيق مبدأ تداول السلطة، ومثل هذه الصفقات لن تكون ممكنة إلا إذا تعهد الإسلاميون بأن يعتبروا أن الخيارات التى سيأخذون بها بعد وصولهم إلى السلطة قابلة للعدول عنها بطريقة ديمقراطية.

و ينطلق الرأى السابق من فرضية أن منع الإسلاميين من المشاركة السياسية أو الحيلولة دون وصولهم إلى السلطة فى حالة السماح لهم بالمشاركة، بدعوى حماية الديمقراطية من احتمالات انقلابهم عليها، إنما يشكل مدخلاً لتكريس التسلط و الاستبداد، فالإسلاميون ليسوا أقل ديمقراطية من القوى الأخرى المنافسة لهم على حد تعبير د. غسان سلامة، و أن الاستبداد هو الاستبداد بغض النظر عن الشعارات التى تطرحها القوى التى تمارسه [٨٥]. ومهما يكن من أمر، فالمؤكد أنه يصعب إنجاز تحول ديمقراطى حقيقى فى الوطن العربى مع الاستمرار فى سياسة الإقصاء السياسى للحركات الإسلامية التى تقبل بممارسة العمل السياسى من خلال أساليب سلمية، وتنبذ العنف و تؤكد التزامها بالديمقراطية والتعددية الحزبية وحقوق المرأة والأقليات[٨٦] .

وفى ضوء ما سبق، يمكن بلورة عدد من الملاحظات بشأن العلاقة بين الإسلام والديمقراطية فى الوطن العربى , **أولى** هذه الملاحظات، أن أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى هى أزمة مركبة متعددة المصادر والأسباب، حيث إن لها جذورها وأسبابها التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، فضلاً عن تأثير بعض العوامل الخارجية [٨٧]. ولذلك فإن الرأى القائل بأن الإسلام هو سبب تجذر التسلطية و تعثر عملية التحول الديمقراطى فى العالم العربى و الإسلامى ينطوى على تبسيط مخل، خاصة مع اتجاه نظم حاكمة و قوى سياسية و اجتماعية إلى توظيف الدين الإسلامى بشكل برجماتى وانتهازى لحساب أهداف و مصالح سياسية ضيقة، وذلك استناداً إلى تفسيرات وتأويلات معينة للنصوص لا ينصرف إلى الدين الإسلامى كما تعكسه الأصول متمثلة فى القرآن والسنة .

و ثانيتها – أن ظاهرة عدم أو ضعف الالتزام بقيم الديمقراطية ليست قاصرة على الإسلاميين فقط، بل تعرفها مختلف التيارات السياسية و الفكرية فى الوطن العربى، حيث إن قيم الديمقراطية غير متجذرة لدى هذه التيارات، على صعيد الفكر، كما أنها لا تلتزم بها فى إدارة علاقاتها الداخلية على الصعيد الحزبى أوفى إدارة العلاقات فيما بينها. فالتيار الماركسى ينظر إلى الديمقراطية باعتبارها أداة توظفها الطبقة الحاكمة، المسيطرة لإحكام سيطرتها على الطبقات المحكومة و استغلالها [٨٨]. أما التيار القومى فقد تجاهل قضية الديمقراطية، ولم يطرحها ضمن الأولويات، بل تمت مقايضتها بقضايا أخرى، مثل تحقيق التنمية المستقلة ،والعدالة الاجتماعية، والوحدة العربية و تحرير الأرض المحتلة. كما أن التيار الليبرالى لم يستطع توسيع قاعدته الاجتماعية مما جعل فكره نخبوياً ناهيك عن أنه يركز فى الوقت الراهن على الجوانب الاقتصادية لليبرالية أكثر من اهتمامه بجوانبها السياسية [٨٩]. وفى ضوء ما سبق يمكن فهم معضلة الديمقراطية الداخلية لدى العديد من الأحزاب السياسية فى الوطن العربى. وتأسيساً على ما سبق، فإن علاقة الإسلاميين بالديمقراطية يتعين النظر إليها و تحليلها فى ضوء رؤى و مواقف التيارات السياسية الأخرى تجاهها، مع الأخذ فى الاعتبار أن العقدين الأخيرين قد شهدا محاولات و اجتهادات من التيارات المختلفة لإعادة صياغة علاقتها بالديمقراطية على أسس و معطيات جديدة، إلا أن هذه الاجتهادات لم تترسخ بعد لدى هذه التيارات. وبخصوص الحركات الإسلامية تحديداً، فالملاحظ أن التنظيمات و الحركات التى تبنت – وتتبنى – مواقف الرفض للديمقراطية هى تلك التنظيمات الراديكالية المتشددة، وهى فى التحليل الأخير محدودة من حيث قواعدها الاجتماعية ،حتى وإن علا صوتها فى بعض الفترات فى بعض الدول نتيجة لاستخدامها العنف ضد النظم و أحياناً ضد المجتمعات. وبالمقابل فإن جماعات إسلامية معتدلة أكدت – وتؤكد – التزامها بالديمقراطية و التعددية الحزبية واحترام حقوق المرأة

و الأقليات ومنها على سبيل المثال : جماعة الإخوان المسلمين فى كل من مصر و الأردن، و حركة النهضة فى تونس ...إلخ [٩٠] .

أما **الملاحظة الثالثة** فجوهرها أن النظم الحاكمة فى عديد من الدول العربية تتهم الحركات الإسلامية بمعاداة الديمقراطية، وإن قبولها بالديمقراطية هو قبول ذرائعى، حيث إنها ستتخذها كوسيلة للوصول إلى السلطة ثم تقوم بإلغائها بمجرد أن يتحقق لها هذا الهدف. وإذا كانت النظم تتهم الحركات الإسلامية بذلك دونما تمييز أو فرز بين هذه الحركات من حيث رؤاها و مواقفها من قضية الديمقراطية، فإن هذه النظم هى بالأساس نظم تسلطية، استبدادية، بعضها يرفض الديمقراطية صراحة بمبررات ودعاوى متعددة، وبعضها الآخر يأخذ من الديمقراطية شكلها دون مضمونها، ويجعل من الإجراءات الديمقراطية المحدودة التى يتخذها وسيلة لتدعيم القدرة على الاستمرار فى السلطة. ولذلك تحيط هذه النظم الإجراءات الديمقراطية بكثير من القيود الأمنية والسياسية و القانونية و الإدارية التى تفرغها من مضامينها الحقيقية، بحيث يكون هناك تعدد حزبى ولكن فى إطار وجود حزب مسيطر هو حزب رئيس الدولة، وتكون هناك انتخابات دورية، ولكن بدون أن تتوفر لها مقومات النزاهة والشفافية، ويكون هناك هامش من حرية الرأى والتعبير، ولكن مع استمرار احتكار السلطة للإعلام المرئى و المسموع ...إلخ [٩١]. ولذلك يعتبر البعض عملية الانتقال إلى التعددية السياسية فى النظم العربية مجرد آلية لتحديث الطابع التسلطى لهذه النظم، حيث يترتب عليها حدوث تغيير فى شكل النظام السياسى، ولكن دون المساس بطبيعة السلطة و نمط ممارسة الحكم و طبيعة العلاقة بين السلطات [٩٢]. وفى ضوء ذلك، فإن النظم الحاكمة تتخذ من عملية تضخيم خطر الإسلاميين على الديمقراطية ذريعة للاستمرار فى الممارسات التسلطية وتقييد عملية التحول الديمقراطى بحيث تظل ضمن الحدود التى تتفق و مصالح السلطة الحاكمة. ولذلك ليس من قبيل المصادفة أن تتخذ بعض النظم العربية كما هو الحال فى مصر و تونس من الحدث الجزائرى كإحدى الذرائع لإغلاق الباب أمام إمكانية الترخيص للحركات الإسلامية المعتدلة بتأسيس أحزاب سياسية باعتبار أن هذا الأمر يمكن أن يؤدى إلى تكرار مأساة الجزائر، رغم أن الجيش هو الذى انقلب على الديمقراطية فى الجزائر، و ليس الجبهة الإسلامية للإنقاذ [٩٣] .

و تتمثل **الملاحظة الرابعة** و الأخيرة فى هذا السياق فى ضرورة مراعاة تأثير بعض العوامل الخارجية فى رسم أبعاد العلاقة بين الإسلام والديمقراطية فى الوطن العربى. ولاشك فى أن سياسة الولايات المتحدة الأمريكية تجاه كل من الديمقراطية والحركات الإسلامية فى المنطقة تمثل العنصر الأهم بهذا الخصوص باعتبارها القوة العظمى الوحيدة فى مرحلة ما بعد الحرب الباردة – ولو لبعض الوقت – وباعتبارها صاحبة مصالح كبيرة ونفوذ سياسى وعسكرى كبير فيها، و بخاصة فى أعقاب حرب الخليج الثانية. وبشئ

من الإيجاز يمكن القول : إن قضية الديمقراطية فى النظم العربية لا تأتى ضمن أولويات الولايات المتحدة الأمريكية فى المنطقة، وان سياستها فى المنطقة بهذا الخصوص تجسد تناقضاً صارخاً بين المبادئ والمصالح، فهى تضحى بالقيم و المبادئ الديمقراطية إذا تعارضت مع مصالحها، بل وتوظف هذه المبادئ بشكل انتهازى لخدمة هذه المصالح. ولمزيد من التوضيح يمكن القول بأن النظم الموالية للولايات المتحدة الأمريكية فى المنطقة أو التى تربطها بها علاقات وثيقة هى نظم تسلطية استبدادية، – وهذا لا يعنى أن النظم الأخرى ديمقراطية — و أنه لم يثبت أن الولايات المتحدة الأمريكية قد وظفت علاقتها مع هذه النظم أو مارست ضغوطاً عليها من أجل اتخاذ خطوات جدية على طريق التحول الديمقراطى. وهنا يأتى دور المصالح، ففى ظل هذه النظم وبفضلها تستطيع الولايات المتحدة الأمريكية ضمان مصالحها فى المنطقة و بخاصة فيما يتعلق بالنفط، ومبيعات السلاح، و القواعد و التسهيلات العسكرية ...إلخ. ولذلك فهى لا ترحب بأى تطور ديمقراطى حقيقى؛لأن هذا معناه فتح الباب لإمكانية تغيير النظم القائمة بأسلوب ديمقراطى، وفتح الباب كذلك لإمكانية وصول إسلاميين إلى السلطة فى هذه الدول العربية أو تلك، أو على الأقل تعزيز مشاركتهم فيها. ومن المعروف أن الحركات الإسلامية لها رؤى و توجهات تجاه الولايات المتحدة الأمريكية تختلف عن رؤى و توجهات النظم الحاكمة تجاهها [٩٤]. ومن هنا فإن الولايات المتحدة الأمريكية تفضل استمرار نظم تسلطية تضمن فى ظلها تحقيق و تأمين مصالحها على نظم ديمقراطية تفسح المجال لإمكانية وصول إسلاميين إلى السلطة. وفى هذا السياق يمكن فهم وتفسير موقف الولايات المتحدة الأمريكية من عملية الانقلاب على المسلسل الديمقراطى فى الجزائر. ولذلك فإن باحثين أمريكيين مرموقين انتقدوا سياسة الولايات المتحدة بهذا الخصوص، وطالبوها بأن تتخلى عن سياسة النفاق بشأن ملف الديمقراطية و حقوق الإنسان فى الوطن العربى، وأن تدعم بشكل صريح وقوى عملية التحول الديمقراطى فى المنطقة، باعتبار أن ذلك هو الذى يحقق الاستقرار فيها على المدى البعيد، بل أن هناك من طالب الولايات المتحدة الأمريكية بضرورة التمييز بين الحركات الإسلامية فى المنطقة، وعدم وضعها كلها فى سلة واحدة، فكما أن هناك حركات متشددة هناك أيضاً حركات معتدلة لا ترفض الديمقراطية. فضلاً عن مطالبة الولايات المتحدة بأن تتعلم كيف تتعامل مع نظام إسلامى وصل إلى الحكم بطريقة ديمقراطية [٩٥]. وعلى هذا الأساس يتضح أن بعض العوامل الخارجية تضفى أبعاداً جديدة على قضية العلاقة بين الإسلام و الديمقراطية فتجعلها أكثر تعقيداً .

وخلاصة القول : إنه لا يوجد تعارض بين الإسلام و الديمقراطية على صعيد القيم العليا، حيث إن القيم التى تستند إليها الديمقراطية تعتبر من صميم الإسلام. وهناك اتجاه بارز فى الفكر الإسلامى يؤكد على أن النظام الديمقراطى بما يوفره من ضوابط و ضمانات يمثل الصيغة المعاصرة لتحقيق جوهر الشورى الإسلامية، وبالتالى ليس هناك ما يمنع المسلمين فى الوقت الراهن من الأخذ بالديمقراطية كصيغة سياسية

وتنظيمية لتنظيم العلاقة بين الحاكم و المحكوم، دون أن يعنى ذلك إغلاق الباب أمام إمكانية إبداع صيغ أخرى. كما أن تطبيق الديمقراطية فى دولة إسلامية لا يعنى تطبيقها بإيجابياتها وسلبياتها كما هى سائدة فى الغرب، بل هناك إمكانية للفرز فى هذا الإطار. ولكن التعارض بين الإسلام و الديمقراطية تقول به عناصر و تيارات علمانية فى الوطن العربى وخارجه، وتقول به كذلك عناصر وحركات إسلامية سلفية وراديكالية. وكلاهما ينطلق من منطلقات تنطوى على كثير من التحيز و الانتقائية سواء بالنسبة لفهم الإسلام بالنسبة للفريق الأول أو فهم الديمقراطية بالنسبة للفريق الثاني. وفى ضوء ذلك يمكن القول بأن مستقبل التطور السياسى فى الوطن العربى يتوقف فى جانب هام منه على تحقيق المصالحة بين الإسلام و الديمقراطية.

خامساً – الإسلام والمجتمع المدنى :

لقد شاع استخدام مفهوم " المجتمع المدنى " فى الوطن العربى خلال عقد التسعينيات من القرن العشرين. وهذا المفهوم ليس جديداً، حيث إن له جذوره وامتداداته فى الفكر السياسى والفلسفى الغربى، وكذلك فى الخبرات التاريخية للممارسة السياسية فى الغرب ،وفى مناطق أخرى من العالم. ولقد جاء الاهتمام بالمفهوم على الصعيد العربى فى إطار إحياء المفهوم عالمياً، وتزايد الاهتمام به فى التحليل السياسى بصفة عامة، وبالذات فى إطار ما أسماه " صامويل هانتنجتون" بـ " الموجة الثالثة للتحول الديمقراطى "، والتى بدأت من جنوب أوروبا خلال السبعينيات، وامتدت خلال الثمانينات و التسعينيات لتشمل العديد من بلدان أمريكا اللاتينية و آسيا و أفريقيا و شرق ووسط أوروبا. ففى ظل هذه الموجة كان لقوى و تنظيمات المجتمع المدنى دور هام فى عملية التحول الديمقراطى فى عديد من الحالات ،وبخاصة فى بعض بلدان شرق ووسط آسيا و أمريكا اللاتينية. كما أن تنامى الحركات الاجتماعية الجديدة فى الغرب مثل حركات و جماعات البيئة والسلام، ومناهضة الأسلحة النووية، ومكافحة التعذيب، وحقوق الإنسان ...إلخ، قد شكل عاملاً جوهرياً لتزايد الاهتمام بالمفهوم [٩٦].

وقد ظهرت خلال عقد التسعينيات مجموعة من الدراسات العربية و الأجنبية التى سعت للتأصيل لمفهوم المجتمع المدنى، ورصد و تحليل واقع منظماته فى الأقطار العربية، فضلاً عن تحليل وتقييم طبيعة علاقته بالدولة من ناحية ،وبعملية التطور الديمقراطى من ناحية أخرى [٩٧] .

وبغض النظر عن تعدد تعريفات المجتمع المدنى وما تثيره قضية التعريف من مشكلات منهاجية و نظرية، فالمؤكد أن التعريف الأكثر شيوعاً للمفهوم، والذى يحظى بقبول عدد كبير من الباحثين هو الذى ينظر إلى المجتمع المدنى باعتباره " شبكة التنظيمات التطوعية الحرة التى تملأ المجال العام بين الأسرة و الدولة، وتعمل على تحقيق المصالح المادية و المعنوية لأفرادها و الدفاع عن هذه المصالح، وذلك فى إطار

الالتزام بقيم و معايير الاحترام والتراضى و التسامح السياسى والفكرى والقبول بالتعددية والاختلاف و الإدارة السلمية للخلافات و الصراعات ". وبناء على هذا فإن هناك عدة عناصر أو أركان لمفهوم المجتمع المدنى [٩٨]: **أولها** -الركن التنظيمى – المؤسسى، فالمجتمع المدنى يضم مجموعة من التنظيمات منها على سبيل المثال : الأحزاب السياسية، والنقابات المهنية والعمالية، وجماعات المصالح، والجمعيات الأهلية، والاتحادات والروابط والنوادى واللجان والمنتديات الاجتماعية والثقافية والفكرية والعلمية والشبابية والرياضية ،فضلاً عن الحركات النسائية والطلابية، والهيئات الحرفية و المراكز البحثية، وغرف التجارة و الصناعة و غيرها.

و**ثانيها** – الفعل الإرادى الحر، حيث إن تنظيمات المجتمع المدنى يؤسسها الأفراد بمحض إرادتهم الحرة ،و ينضمون إليها طواعية. ولذلك فهى تختلف عن الجماعات الإرثية التى ينتمى إليها الفرد استناداً إلى أسس موروثة تقوم على معايير قرابية أو عرقية أو دينية. كما أنها تختلف عن التنظيمات و المؤسسات الحكومية التى تجسد سلطة الدولة التى تفرض سيادتها و قوانينها على كل من يولدون و يعيشون على إقليمها دون قبول مسبق منهم .

و **ثالثها** – استقلالية منظمات المجتمع المدنى عن الدولة. وهذا لا يعنى انفصالها عن الدولة ولكن استقلاليتها نسبية، حيث تنشأ تنظيمات المجتمع المدنى فى الأصل بمبادرات من الأفراد و القوى و التكوينات الاجتماعية، كما أنها تتمتع بالاستقلالية فى النواحى المالية والإدارية و التنظيمية فضلاً عن امتلاكها لهامش من حرية الحركة لا تتدخل فيه الدولة على نحو لا ترتضيه التنظيمات المعنية .

و **رابعها** – إطار قيمى – أخلاقى يتمثل فى مجموعة القيم والمعايير التى تلتزم بها تنظيمات المجتمع المدنى سواء فى إدارة العلاقات فيما بينها، أو بينها وبين الدولة. ومن هذه القيم : التسامح، والقبول بالتعدد والاختلاف فى الفكر والرؤى والمصالح، فضلاً عن الالتزام بقيم التنافس و التعاون ،واللجوء إلى الطرق السلمية فى إدارة و حل الصراعات والخلافات. وهذا يؤكد على أن المجتمع المدنى ليس متجانساً، بل يضم العديد من التكوينات والتنظيمات ذات الرؤى والمصالح المتعددة التى تقوم العلاقات فيما بينها على أسس من التعاون أو التنافس أو الصراع الذى يتعين حله بأساليب سلمية دون اللجوء إلى العنف أو التهديد باستخدامه .

وعلى الرغم من أن الاتجاه الغالب فى التعريف بمفهوم المجتمع المدنى يؤكد على أنه يتكون من التنظيمات التطوعية الحديثة، غير الإرثية وغير الحكومية، إلا أن الواقع الاجتماعي فى عديد من الدول العربية قد دفع بعض الباحثين إلى التحفظ بهذا الشأن، حيث إن بعض التكوينات التقليدية (القبيلة والعشائرية والطائفية) تلعب أدواراً هامة فى الحياة السياسية فى دول مثل اليمن و الأردن ولبنان والسودان

ودول مجلس التعاون الخليجى وغيرها، سواء فى العملية الانتخابية أو فى رفع المطالب و ممارسة الضغوط على السلطات، بل أنها تلقى بتأثيراتها على كثير من الأجهزة والمؤسسات الرسمية ذاتها. ومن هنا يؤكد هؤلاء الباحثون على صعوبة الحديث عن مجتمع مدنى فى الدول المعنية دون أخذ بعض التكوينات التقليدية فى الاعتبار،حتى وإن كان مفهوم المجتمع المدنى بمعناه الحديث ينطوى فى جوهره على إضعاف دور هذه التكوينات [٩٩] .

وجدير بالذكر أن بعض الباحثين اتجهوا إلى استخدام مفاهيم أخرى فى الإشارة إلى نفس دلالة مفهوم المجتمع المدنى أو بعض جوانبه ومكوناته. ومن هذه المفاهيم على سبيل المثال : المنظمات التطوعية، و المنظمات غير الحكومية، والحياة التشاركية " Associational Life"، والقطاع الثالث؛ باعتبار أن الحكومة بأجهزتها تمثل القطاع الأول، فيما يمثل القطاع الخاص القطاع الثاني [١٠٠]. والملاحظ أن هذه المفاهيم تشير جميعها إلى مجال عام يتحرك فيه الأفراد والجماعات فى علاقات و تفاعلات تعاونية أو تنافسية أوصراعية بعيداً عن سيطرة الدولة أو تدخلها المباشر، ومن خلال تنظيمات تعبر عن مصالحهم و تعمل من أجل تحقيق هذه المصالح و الدفاع عنها .

ويُلاحظ أنه مع بداية الاهتمام الجدى بمفهوم المجتمع المدنى فى مطلع التسعينيات،طرح البعض قضية مدى صلاحية المفهوم وحدود ملاءمته للتطبيق فى الواقع السياسى العربى و دراسة النظم السياسية العربية. فهناك من اعترض على استخدام هذا المفهوم استناداً إلى حجج عديدة منها: أن هذا المفهوم ارتبط بخبرة التطور السياسى فى المجتمعات الرأسمالية الغربية، وهى خبرة شهدت ثورات صناعية وتكنولوجية وسياسية ومعرفية وثقافية. ونظراً لعدم حدوث ثورات مماثلة لها فى الخبرات العربية، فإنه يصعب سحب المفهوم من بيئته التى نشأ فيها و استخدامه فى بيئة أو بيئات مغايرة لها ظروف و خصوصيات مختلفة. ومن هذه الحجج أيضاً أنه لا يوجد مجتمع مدنى بالمعنى الحقيقى فى الدول العربية، فتنظيمات المجتمع المدنى أو بعضها إما غائبة حيث لا يُسمح بقيامها فى بعض الدول العربية، أو تعانى من الضعف و الهشاشة فى الدول التى تسمح بقيامها .ويرتبط ذلك فى جانب منه بطبيعة النخب التى تتولى الحكم فى مرحلة ما بعد الاستقلال ؛حيث أقامت نظما سلطوية، عسكرية ومدنية، هيمنت على الاقتصاد والمجتمع فى هذه الدول. وحتى النظم التى سمحت بقيام بعض تنظيمات المجتمع المدنى فقد أخضعتها لجملة من القيود والضوابط مما جعلها فى التحليل الأخير مجرد امتدادات لأجهزة الدولة. كما أن استمرار التأثير المتزايد للتكوينات الاجتماعية التقليدية (العشائرية والقبلية والطائفية) على الحياة السياسية فى عديد من الدول العربية، وشيوع ظاهرة "تريّف المدن " فى الوطن العربى بصفة عامة، قد دفع بعض الباحثين إلى تفضيل استخدام مفهوم "المجتمع الأهلى" بدلا من المجتمع المدنى باعتبار أن الأول لا يقيم تمييزا بين الريف والمدينة،ولا بين التكوينات الاجتماعية التقليدية والتكوينات الاجتماعية الحديثة. وهناك أيضا من أكد

على ضرورة التمييز بين المجتمع المدنى التقليدى والمجتمع المدنى الحديث استنادا إلى ازدواجية التكوينات الاجتماعية فى الوطن العربى[١٠١].

وبغض النظر عن الحجج سالفة الذكر، فالواقع أن أدبيات عديدة قد تجاوزت مثل هذه التحفظات ،واستخدمت المفهوم كأداة نظرية تحليلية فى دراسة الظواهر التى يعبر عنها فى الواقع العربى من ناحية، بل واتخذته كمدخل لتحليل ودراسة بعض قضايا التطور السياسى والاجتماعى فى الدول العربية من ناحية أخرى، وقد ساعد على ذلك عدة عوامل منها : تزايد عدد تنظيمات المجتمع المدنى فى الغالبية العظمى من الدول العربية منذ منتصف الثمانينات. أضف إلى ذلك أن استخدام مفهوم المجتمع المدنى كمفهوم نظرى تحليلى أو غيره من المفاهيم ذات الطبيعة المماثلة، لا يشترط بالضرورة اكتمال الظواهر التى يعبر عنها فى الدول العربية حتى يتسنى استخدامه، بل إن استخدامه يفيد فى الكشف عن خصوصية المجتمع المدنى فى الواقع العربى، والبحث فى سبل تقوية هذا المجتمع وتفعيله. وأخيرا فإن استخدام المفهوم لا يعنى بأى حال من الأحوال أن يظل الباحث أسيرا للتعريف القاموسى الاصطلاحى له، بل يمكن أن يطور المفهوم ويضيف إليه إنطلاقا من الواقع الذى يقوم بدراسته. وعموما فقد أصبح مفهوم المجتمع المدنى جزءاً أساسيا من بنية الخطاب السياسى والأكاديمى المتعلق بالحياة السياسية فى الوطن العربى[١٠٢].ومن هنا تأتى أهمية البحث فى محددات وأبعاد وقضايا العلاقة بين الإسلام والمجتمع المدنى فى الوطن العربى خلال القرن العشرين.

وبصفة عامة يمكن تناول هذا الموضوع على مستويين : **أولهما** – المستوى القيمى والتاريخى، **وثانيهما**– مستوى الممارسة الاجتماعية والسياسية خلال القرن العشرين. وقبل أن تعرض الدراسة لكل من المستويين بشىء من التفصيل ثمة ملاحظة هامة يتعين أخذها فى الاعتبار وهى أن الدراسة تقارب العلاقة بين الإسلام والمجتمع المدنى ليس من الناحية المفهومية، وعما إذا كانت الخبرة الإسلامية بجوانبها المختلفة قد عرفت هذا المفهوم أم لا ؛ وذلك نظراً لأن هذه مسألة محسومة، فالمفهوم نشأ وتطور مرتبطا بخبرة التطور السياسى والفلسفى فى الغرب. ولذلك فان ما يهم الدراسة هنا هو دلالة هذا المفهوم وفحواه، وبالتالى يصبح السؤال هل الخبرة الإسلامية عرفت مفاهيم أخرى تعكس نفس دلالة مفهوم المجتمع المدنى ؟ وهل عرفت مؤسسات وأشكال تنظيمية وممارسات تماثل فى وظيفتها ودورها تلك التى سماها الغربيون بـ" المجتمع المدنى "؟.

المستوى الأول – الإسلام والمجتمع المدنى : الأساس القيمى ودلالات الخبرة التاريخية

لقد أشارت الدراسة إلى أن أحد الأركان الأساسية للمجتمع المدنى يتمثل فى الأساس القيمى / الأخلاقى الذى يستند إليه، والذى تجسده مجموعة من القيم والمعايير مثل: الحرية، والمساواة، والتطوع،

والتسامح، والقبول بالتعدد والاختلاف فى الفكر والرؤى والمصالح، فضلا عن قيم التعاون والتكافل والمشاركة وحل الخلافات بالطرق السلمية....إلخ. ولا شك أن هذه المنظومة من القيم موجودة فى الدين الإسلامى، وهو يدعو إلى احترامها والتمسك بها، الأمر الذى قد نشأ مرتبطا بالخبرة الغربية على نحو ما سبق ذكره، إلا أن القيم التى يستند إليها هى من صميم الإسلام كما يجسده القرآن والسنة. وهناك العديد من الآيات والأحاديث النبوية التى تؤكد على هذه القيم والتى لا يتسع المجال لذكرها .

ويكفى فى هذا المقام الإشارة إلى أنه إذا كان مفهوم المجتمع المدنى يستند إلى القبول بالتعدد والاختلاف فى الرؤى والمصالح والأفكار، فإن الإسلام لا يقر بالتعدد فى أمور فحسب، ومنها مسألة السياسة والحكم ،باعتبار ان التعدد والتنوع سنة من سنن الكون، ولكنه وأكثر من هذا يقر بالتعدد وبالاختلاف فى الدين والمعتقد. أما قيمة التسامح فهى قيمة جوهرية فى الإسلام تصل فى تطبيقها إلى حد العفو عمن قام بارتكاب ظلم فى حق الآخرين. وإلى جانب هذا الأساس القيمى الذى تجسده الأصول الإسلامية، فإن الخبرة التاريخية الإسلامية تقدم دلالات هامة بهذا الخصوص. يقول د. على المزروعى : " لم يعرف الإسلام مثيلا لمعسكرات الإبادة الجماعية النازية المنظمة، كما لم يعرف الإسلام احتلالا رافقه إبادة جماعية مثلما فعل الأوربيون فى الأمريكتين واستراليا، كما لم يعرف الإسلام مثيلا للتفرقة العنصرية الصارمة التى أقرتها الكنيسة الإصلاحية الهولندية فى جنوب أفريقيا، كما لم يعرف الإسلام مثيلا للعنصرية الوحشية اليابانية قبل نهاية الحرب العالمية الثانية، كما لم يعرف الإسلام مثيلا لحقول الموت فى كمبوديا التى أقامها بول بوت ... كما لم يعرف الإسلام مثيلا للرعب الستالينى المنفذ باسم الخطط الخمسية، كما لا يمكن لأحد أن يلوم الإسلام على الحربين العالميتين الوحيدتين فى تاريخ البشرية، واللتين بدأتا فى أوربا"(١٠٣).

وإذا كانت البنية التنظيمية والمؤسسية للمجتمع المدنى تتكون من المؤسسات والتنظيمات التطوعية التى تعبر عن مصالح فئات فى المجتمع وتتمتع بنوع من الاستقلالية عن الدولة، فإن الخبرة التاريخية الإسلامية عرفت أشكالا من المؤسسات والكيانات التى أدت أدوار مماثلة – من حيث الجوهر – لما تقوم به مؤسسات المجتمع المدنى فى العصر الحديث، كما عرفت أنماطا من الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تندرج فى هذا الإطار. وقد اهتم بعض الباحثين بدراسة هذا الموضوع وتأصيله فى الخبرة الإسلامية. وفى هذا الإطار، فقد تم التركيز على إبراز دور ما يسميه البعض بـ " مؤسسات الأمة " التى تميزت عن مؤسسات السلطة، واتسمت بنوع من الاستقلالية عنها فى بعض فترات التاريخ الإسلامى. ومن هذه المؤسسات على سبيل المثال : مؤسسة القضاء، ومؤسسة العلماء، ومؤسسة الإفتاء، ومؤسسة الأوقاف. كما أن الاقليات الدينية والطوائف الحرفية والصوفية والجمعيات الخيرية الإسلامية وغيرها من

الكيانات مثلت أشكالا من التكوينات الاجتماعية التى عكست فى سياقها التاريخى جوهر ما اصطلح على تسميته بـ"المجتمع المدنى" (١٠٤).

وإذا كانت بعض المؤسسات سالفة الذكر، والتى مثلت جوهر المجتمع المدنى فى الخبرة التاريخية الإسلامية، وبخاصة مؤسستى العلماء والإفتاء، قد تمتعت بقدر من الاستقلالية عن السلطة فى بعض فترات التاريخ الإسلامى، إلا أن هذه المؤسسات خضعت فى مراحل كثيرة للتطويع والتدجين من قبل الحكام والسلاطين والأمراء، بحيث تم توظيفها فى إضفاء الشرعية الدينية على الحكم وممارسة السلطة، مما أثر سلبا على دور هذه المؤسسات وأفقدها استقلاليتها من الناحية العملية ولا شك فى أن الخبرات التاريخية المتراكمة لسيطرة الحكام والسلاطين على مؤسسات الأمة وتوظيفها لحساب أهداف ومصالح سياسية، إنما تمثل جذورا تاريخية للاستبداد والتسلط فى العالم العربى والإسلامى فى العصر الحديث.

وفى إطار دراسة العلاقة بين الإسلام والمجتمع المدنى على الصعيد القيمى فى الوطن العربى خلال القرن العشرين، فان هناك مسألة هامة جديرة بالبحث والتمحيص، وهى الخاصة بتأثير الإسلام على الثقافة السياسية فى الوطن العربى، باعتبار أن هذه الثقافة تشكل عنصراً جوهريا فى حركية المجتمع المدنى ونمط علاقته بالدولة. وفى هذا السياق، يؤكد البعض على أن الإسلام أسهم فى تكريس مجموعة من القيم السلبية فى الثقافة السياسية العربية،مثل : القدرية والتواكل والسلبية والخضوع والطاعة .. إلخ، مما يجعل هذه الثقافة تشكل معوقاً رئيسيا لعملية التطور الديمقراطى، ولنمو المجتمع المدنى فى المنطقة. ولذلك يجعل البعض الأخذ بالعلمانية شرطاً ضرورياً لإنجاز تحول ديمقراطى حقيقى فى العالم العربى والإسلامى (١٠٥). ولكن إذا كان صحيحاً أن الثقافة السياسية العربية تتضمن قيماً لا تتلاءم مع الديمقراطية، إلا أنه من الصحيح أيضا أن الدين الإسلامى فى أصوله كما يعبر عنها القرآن والسنة، لا يعتبر عاملا فى تكوين القيم الثقافية المشار إليها وتحقيق استمراريتها حيث انه يتضمن القيم العليا للديمقراطية ،مثل: الحرية والعدالة والمساواة والمشاركة وحق الأمة فى اختيار الحاكم ومساءلته ...إلخ، بل إنه يرفعها إلى مرتبة التكليف الشرعى على نحو ما سبق ذكره. ولذلك فالأدق القول بأن ممارسات الحكام والسلاطين التى قامت على أساس تعطيل مبدأ الشورى وتوظيف الدين لحساب السياسة من خلال تفسيرات وتأويلات دينية عبر فترات طويلة من تاريخ المسلمين هى التى أسهمت فى خلق وتكريس القيم المعنية فى الثقافة السياسية فى بلاد العرب والمسلمين. كما أن انتشار تصورات شعبية للدين الإسلامى فى صفوف قطاعات اجتماعية واسعة من المسلمين، وهو ما يطلق عليه البعض اسم " الدين الشعبى "أو " التدين الشعبى "قد شكل – ويشكل – عنصراً جوهرياً بهذا الخصوص (١٠٦).

وصفوة القول: إن مفهوم المجتمع المدنى له دلالاته فى الإسلام على صعيد القيم من ناحية، وعلى صعيد الخبرة التاريخية من ناحية أخرى، حيث عرفت هذه الخبرة جوهر المجتمع المدنى ولكن تحت تسميات مختلفة وبأنماط متمايزة من التكوينات والمؤسسات الاجتماعية. كما أن هذه الخبرة تضمنت دلالات وانعكاسات إيجابية وأخرى سلبية من منظور فاعلية المجتمع المدنى واستقلاليته عن الدولة. ولكن إذا كان مفهوم المجتمع المدنى قد تطور فى الخبرة الغربية مرتبطا فى بعض جوانبه بالصراع ضد السلطة الدينية، فإن جوهر هذا المفهوم قد ارتبط فى الخبرة الإسلامية بالدين الذى شكل إطاراً لما أسماه البعض بـ " مؤسسات الأمة ". هذه المسألة لا يمكن فهمها بمعزل عن طبيعة الإسلام وخصوصيته باعتباره ديناً شاملاً من ناحية، كما أنه لم يعرف السلطة الدينية (الكهنوتية) على نحو ما كان سائدا فى أوربا من ناحية أخرى. فالسلطة فى الإسلام هى سلطة مدنية، حيث إن الأمة هى التى تختار الحاكم، كما أن استمراره فى منصبه يظل رهنا برضاها، حيث لها حق مساءلته وعزله إذا كانت هناك أسباب توجب العزل، ولكن كل ذلك يأتى فى إطار الالتزام بأسس ومبادىء الشريعة الإسلامية [١٠٧].

المستوى الثانى – العلاقة بين الإسلام والمجتمع المدنى فى الوطن العربى خلال القرن العشرين : فى أبعاد ودلالات الممارسة الاجتماعية والسياسية:

وفى إطار محاولة استكشاف ورصد أبعاد العلاقة بين الإسلام والمجتمع المدنى فى الوطن العربى، فإن من المهم تسليط الضوء على ظروف تطور المجتمع المدنى. وبصفة عامة يمكن القول بان التخلف الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والثقافى الذى ساد فى الوطن العربى خلال القرن العشرين وبخاصة خلال النصف الأول منه، قد حال دون نمو وتطور المجتمع المدنى. وهذه مسألة لا يمكن فهمها بمعزل عن الخبرة الاستعمارية وتأثيراتها السلبية فى الوطن العربى من ناحية، وسياسات النظم الحاكمة فى مرحلة ما بعد الاستقلال من ناحية أخرى. فمن المعروف أن الوطن العربى قد شهد منذ أوائل الخمسينات موجة من الانقلابات العسكرية التى انتهت بإطاحة النظم الملكية وتأسيس نظم جمهورية فى عديد من الدول العربية. وقد قامت النظم الجديدة التى أسسها العسكر بإلغاء الأحزاب السياسية التى كانت موجودة فى مرحلة ما قبل الاستقلال، فى ظل ما أسماه البعض " بالخطة الدستورية الأولى ". كما أخذت هذه النظم بصيغة الحزب الواحد، وتبنت أيديولوجية قومية استندت إلى مقولات وشعارات الحرية والاشتراكية والوحدة العربية وتحرير الأرض. وفى ظل هذه النظم تضخم دور الدولة إلى حد كبير بحيث أصبحت تهيمن على الاقتصاد والمجتمع والثقافة، وذلك من خلال إنشاء قطاع عام ضخم، واتباع أسلوب التخطيط المركزى،والسيطرة على وسائل الثقافة والإعلام[١٠٨].ونظرا لأن الدولة قد أممت المجتمع لحسابها فلم يعد هناك مجال لتطور المجتمع المدنى. فالنظم الحاكمة حظرت قيام بعض تنظيمات المجتمع المدنى، وأخضعت التنظيمات التى

سمح بقيامها لكثير من القيود والضوابط السياسية والقانونية والأمنية والإدارية، مما جعلها فى التحليل الأخير مجرد امتدادات لجهاز الدولة. ومن الملاحظ أن الدولة لم تتمدد وتهمين على المجتمع فى الجمهوريات العربية فحسب، بل حدث ذلك فى الملكيات أيضا وبخاصة فى ظل الطفرة النفطية[١٠٩].وخلال عقدى الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين تضافرت مجموعة من العوامل أسهمت فى تنامى المجتمع المدنى – بدرجات متفاوتة — فى عديد من الدول العربية، حيث تزايد عدد تنظيماته بشكل ملحوظ، كما تصاعد الدور السياسى والاجتماعى لدى بعض هذه التنظيمات [١١٠]. وقد تزامن مع ذلك تصاعد ظاهرة الحركات الإسلامية المسيسة، حيث استطاع بعضها أن يقوم بأدوار هامة على صعيد المجتمع المدنى .

وجدير بالذكر أنه خلال عقدى الخمسينيات والستينيات اتجهت النظم العربية الحاكمة إلى ضرب ومحاربة التيارات السياسية والفكرية، فقامت النظم القومية بضرب التيارات الماركسية والليبرالية والإسلامية، كما قامت النظم الملكية بالتصدى للحركات القومية واليسارية، مما كرس من ظاهرة غياب المجتمع المدنى، أو أدى إلى استمراره فى وضعية ضعيفة وهشة فى أفضل الأحوال. كما أن نظما عديدة جمهورية وملكية قد اتجهت إلى توظيف الدين كمصدر للشرعية السياسية. وقد تنوعت السياسات والأساليب التى انتهجتها هذه النظم من أجل السيطرة على الدين وتوظيفه لحساب السياسة.وفى هذا السياق، تلقت جماعة الإخوان المسلمين فى مصر (تأسست عام ١٩٢٨، وتعتبر الجماعة الأم لكثير من الحركات الإسلامية التى ظهرت لاحقا)، تلقت ضربات أمنية موجعة خلال عهد عبد الناصر مما أدى إلى تغييبها عن الساحة لنحو عقدين من الزمان. وقد أكدت دراسات عديدة على أن التعذيب الذى تعرض لها الإخوان وبخاصة الشباب منهم خلف القضبان، قد كان أحد العوامل الرئيسية التى أسهمت فى خلق بيئة ملائمة لظهور وانتشار أفكار وجماعات التطرف والعنف. ومن المؤكد أن كتاب " سيد قطب" الذى يحمل عنوان " معالم فى الطريق " والذى يعد أحد المصادر الفكرية الرئيسية لكثير من التنظيمات والجماعات الراديكالية التى سلكت نهج العنف تجاه النظم الحاكمة وتجاه المجتمعات فى بعض الحالات، هذا الكتاب وما يتضمنه من أفكار وطروحات هو إفراز لمرحلة القهر المادى والنفسى الذى تعرض له الإخوان [١١١]. ولا شك فى ان تصاعد دور الجماعات الإسلامية الراديكالية خلال الربع الأخير من القرن العشرين قد كان له انعكاساته السلبية على تطور المجتمع المدنى من جوانب عديدة، أبرزها أن النظم الحاكمة اتخذت من صعود دور الحركات الإسلامية ذريعة لتبرير استمرار العمل بقوانين الطوارىء فضلا عن إصدار العديد من القوانين الأخرى التى شكلت فى التحليل الأخير قيودا على حقوق المواطنين وحرياتهم، ومن ثم على إمكانية تطور المجتمع المدنى وتفعيل دوره.

وفى ضوء ما سبق، يمكن القول بأن أهم الخطوط العريضة للعلاقة بين الإسلام والمجتمع المدنى فى الوطن العربى خلال القرن العشرين تتمثل فيما يلى:

١- أن هناك حركات إسلامية رئيسية فى الوطن العربى مثل جماعة الإخوان المسلمين فى كل من مصر والأردن، قد نشأت بالأساس كجمعيات أهلية، وطبقا للقوانين التى تنظم تأسيس الجمعيات وعملها. ولذلك فإنه عندما تم حل الأحزاب السياسية فى مصر عام ١٩٥٣ لم يشمل قرار الحل جماعة الإخوان المسلمين باعتبارها ليست حزبا سياسيا. وقد حدث نفس الشىء فى الأردن عندما تم حل الأحزاب السياسية عام ١٩٥٧، ولذلك ظلت الجماعة باعتبارها القوة السياسية الوحيدة المشروعة على الساحة الأردنية لأكثر من ثلاثة عقود من الزمان. وتجدر الإشارة إلى أن نشأة جماعة الإخوان المسلمين فى مصر كجمعية قد ساعدها خلال المرحلة الاولى لتأسيسها على التمدد والانتشار فى المجتمع، مما عزز القاعدة الاجتماعية للجماعة التى أصبحت تمثل التيار الرئيسى للحركة الإسلامية فى مصر، فضلا عن كونها الجماعة الأم لكثير من جماعات الإخوان خارج مصر على ما سبق ذكره. ورغم تغييب الجماعة عن الساحة لقرابة عقدين من الزمان (الخمسينيات والستينيات) إلا أنها حافظت على استمراريتها ولم تندثر، بل إن التحولات الفكرية التى شهدتها منذ مطلع السبعينيات قد أسهمت فى صعود دورها الاجتماعى والسياسى من جديد، بحيث أصبحت خلال الثمانينات قوة رئيسية على الساحة السياسية، وهو ما تجلى فى النتائج التى حققتها خلال انتخابات ١٩٨٧. أما بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى الأردن، فقد استفادت من طبيعة نشأتها كجمعية خيرية، كما استفادت من عملية حظر الأحزاب، ومن علاقتها التعاونية مع النظام – فى معظم الفترات – فى الانتشار وتعزيز وجودها فى المجتمع، وهو ما شكل دعما سياسيا لها منذ مطلع التسعينيات. وقد تجلى ذلك فى النتائج التى حققها حزب جبهة العمل الإسلامى الذى يعبر عنها بصفة أساسية فى انتخابات ١٩٩٣ وهكذا فان جماعة الإخوان المسلمين فى كل من مصر والأردن لم تتجه إلى الانخراط فى العمل السياسى إلا بعد مرحلة أولى اهتمت خلالها بنشر أفكارها وتعزيز قواعدها الاجتماعية، وذلك من خلال ممارسة العمل الدعوى والاجتماعي والتثقيفي، وهو ما شكل عاملاً هاماً للتأييد السياسى للإخوان فى الحالتين، وذلك عندما اتجهتا إلى الانخراط فى ممارسة العمل السياسى [١١٢].

٢- أنه فى إطار عملية الانتقال إلى التعددية السياسية التى جرت فى دول عربية عديدة خلال الربع الأخير من القرن العشرين، فقد ظهرت أحزاب إسلامية فى الدول التى لم تحظر قوانينها ذلك، ومنها اليمن ولبنان والأردن والجزائر (وذلك قبل تعديل الدستور الجزائرى، حيث أصبح يحظر قيام أحزاب على أساس دينى). وبتأسيس أحزاب إسلامية فى بعض الدول العربية بشكل قانونى ومشروع، فقد أصبحت هذه الأحزاب جزءاً من بنية المجتمع المدنى فى الدول المعنية، خاصة وأنه لم يترتب على تأسيسها حدوث فتنة

طائفية أو تهديد للوحدة الوطنية فى هذه الدول. ولسنا هنا بصدد تقييم أداء الأحزاب الإسلامية، لكن ما يتعين التأكيد عليه هو أن قوى وتيارات إسلامية أوتستند إلى مرجعيات إسلامية قد قبلت الانخراط فى ممارسة العمل السياسى فى ظل الأطر الدستورية والقانونية القائمة فى عديد من الدول العربية، وهو ما يشكل عنصراً هاماً فى دحض مقولة إن الإسلام لا يقر التعددية الحزبية، ولا يعرف سوى حزب الله وحزب الشيطان .

٣- أنه فى كثير من الدول العربية وبصدد العديد من القضايا و التطورات قامت أحزاب إسلامية أو أحزاب تستند إلى مرجعيات إسلامية بالتنسيق و التعاون مع أحزاب تمثل تيارات أخرى قومية وليبرالية ويسارية من أجل ممارسة نوع من الضغط على النخب الحاكمة للتأثير على توجهاتها وسياساتها بشأن بعض القضايا الداخلية والخارجية. وثمة عشرات من الأمثلة التى تؤكد ذلك فى تجارب التطور السياسى فى بعض النظم العربية خلال العقدين الأخيرين. ويُلاحظ أن جهود التعاون و التنسيق المشار إليها قد ارتبطت فى دول مثل مصر والأردن ببعض القضايا الهامة مثل المطالبة بالإصلاح السياسى بما فى ذلك إصلاح النظام الانتخابى، فضلاً عن التنسيق بشأن مقاطعة استحقاق انتخابى ما احتجاجاً على عدم تجاوب السلطة مع مطالب المعارضة بشأن قضايا معينة. ومن ذلك على سبيل المثال مقاطعة الإخوان ومعظم أحزاب المعارضة لانتخابات عام ١٩٩٠ فى مصر، ومقاطعة حزب جبهة العمل الإسلامى وأحزاب المعارضة الرئيسية لانتخابات عام ١٩٩٧ فى الأردن. كما أن بعض قضايا الصراع العربى – الإسرائيلى قد شكلت – وتشكل – مجالات للتنسيق بين الإسلاميين وغيرهم من التيارات السياسية، وبخاصة فيما يتعلق بمقاومة عملية التطبيع مع إسرائيل. وفى الجزائر، شاركت الجبهة الإسلامية للإنقاذ أحزاباً وقوى سياسية جزائرية أخرى فى صياغة وثيقة " العقد الوطنى " المعروفة بوثيقة " روما" وتوقيعها فى عام ١٩٩٥، وهو ما أكد استعداد الجبهة للتعايش مع أحزاب تمثل تيارات سياسية وفكرية متعددة [١١٣] .

٤- أنه فى بعض الحالات التى لم تسمح فيها السلطات بتأسيس أحزاب على أسس دينية، اتجهت قوى إسلامية فاعلة إلى الانخراط فى العمل السياسى من بوابة التعاون أو التحالف مع أحزاب مشروعة، كما هو الحال بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر ،حيث إنها فى نظر السلطة جماعة محظورة قانوناً، ولذلك شاركت فى انتخابات ١٩٨٤ بالتعاون مع حزب الوفد الجديد، وشاركت فى انتخابات ١٩٨٧ بالتحالف مع حزبى العمل والأحرار، وكانت هى القوة الرئيسية فى التحالف على نحو ما سبق ذكره .وفى ظل هذا الوضع، فقد استطاعت الجماعة أن تفرض نفسها كأمر واقع وكقوة رئيسية على الساحة السياسية. وهو ما دفع النظام إلى تغيير سياسته نحوها منذ مطلع التسعينيات، حيث أصبحت تقوم على المواجهة بدلاً من التسامح، وهو ما تجلى بوضوح فى عديد من الإجراءات السياسية

والقانونية والإدارية التى استهدفت الجماعة، فضلاً عن الإجراءات الأمنية والتى تمثلت فى عمليات الاعتقال والمحاكمات التى اشتملت عدداً من كوادر الإخوان.

٥- أن بعض الأحزاب والقوى الإسلامية فى عديد من الدول العربية اتجهت إلى تعزيز دورها على صعيد المجتمع المدنى من خلال إنشاء مؤسسات تعليمية وصحية واجتماعية تقوم بتقديم خدماتها لقطاعات من المواطنين و بخاصة من الفقراء ومحدودى الدخل بشكل مجانى أو بمقابل رمزى. وعلى سبيل المثال، فقد ظهر هذا التوجه بشكل بارز بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر منذ بداية تأسيسها، حيث أنشأت بعض المدارس و المعاهد النهارية والليلية، كما انخرطت فى أنشطة اقتصادية واجتماعية وطبية عديدة. بل أن فرق الجوالة التابعة للإخوان المسلمين لعبت دوراً هاماً خلال الأربعينيات فى مكافحة بعض الأمراض مثل : الملاريا والكوليرا، لدرجة أن وزارة الصحة شكلت فى عام ١٩٤٧ لجنة تنسيق رسمية مع المجلس الأعلى للجوالة فى الإخوان المسلمين لمكافحة وباء الكوليرا الذى اشتد فى الوجه البحرى فى ذلك العام. ومن المفارقات أنه بعد مرور حوالى٤٥ عاماً على هذه الواقعة، فقد جاء أداء الإخوان فى مواجهة آثار الزلزال الذى ضرب مصر فى أكتوبر ١٩٩٢ ليؤكد على مدى فاعلية الجماعة و قدرتها التنظيمية، فقد بدت أكثر كفاءة من أجهزة الدولة المصرية ذاتها وبخاصة على المستوى المحلى وهو الأمر الذى سبب حرجاً للنظام ودفعه إلى اتخاذ إجراء بتحريم جمع التبرعات من قبل أى جهات غير مرخص لها بذلك، وكان المقصود بذلك الإخوان بصفة أساسية. كما برز هذا التوجه بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى الأردن، حيث تمكنت الجماعة من تأسيس شبكة من الهيئات الاجتماعية والمؤسسات الخيرية، مما أسهم فى تعزيز شعبيتها وتوسيع قاعدتها الاجتماعية، وهو ما انعكس على حجم التأييد السياسى لها فى الاستحقاقات الانتخابية التى شاركت فيها[١١٤] .كما أن الدور السياسى والعسكرى لحزب الله فى لبنان يرتكز إلى دوره الاجتماعى والذى يستند إلى عديد من المؤسسات الاجتماعية و الإعلامية و الاقتصادية التى ترتبط بالحزب بشكل مباشر أو غير مباشر ،ومنها على سبيل المثال:مدارس المهدى والهيئة الصحية الإسلامية ومؤسسة الشهيد وتلفزيون المنار وإذاعة النور ومركز الإمام الخومينى الثقافى ...إلخ [١١٥].

هذا وقد تزايدت أهمية دور الحركات الإسلامية على صعيد تلبية بعض الاحتياجات الأساسية لقطاعات من المواطنين فى عديد من الدول العربية، تزايدت فى ظل تراجع الدول المعنية فى الوفاء بالتزاماتها تجاه مواطنيها، حيث إن سياسات الإصلاح الاقتصادى التى أخذت بها هذه الدول خلال عقدى الثمانينات والتسعينيات والتى تستند إلى تحرير الاقتصاد، والتحول إلى القطاع الخاص، و تقليص الإنفاق العام، وإلغاء أوتخفيض الدعم الحكومى للسلع والخدمات الأساسية، وزيادة الرسوم و الضرائب، وتخلى الدولة عن التزاماتها بشأن التوظيف ...إلخ، هذه السياسات أدت إلى زيادة الأعباء على الفقراء و

محدودى الدخل فى معظم الحالات، ومن هنا فقد جاء الدور الاجتماعى لبعض الحركات الإسلامية ليعوض ولو بشكل جزئى عملية انسحاب الدولة وتخليها عن دورها. وبلغة أخرى فإن تقلص الدور الاجتماعى للدولة فى ظل سياسات الإصلاح الاقتصادى فى عديد من الدول العربية قد دفع بعض الحركات الإسلامية إلى سد بعضٍ من المجال العام الذى انسحبت منه الدول بشكل غير منظم من خلال آليات عديدة، مما كرس من شعبيتها[١١٦] .

٦- أن بعض الأحزاب و القوى الإسلامية فى بعض الدول العربية اتجهت إلى تعزيز وجودها على مستوى بعض تنظيمات المجتمع المدنى الفاعلة و المؤثرة، وعلى سبيل المثال فإن جماعة الإخوان المسلمين فى كل من مصر و الأردن اهتمت كثيراً بالمشاركة فى انتخابات النقابات المهنية ونوادى أعضاء هيئات التدريس فى الجامعات. فخلال الثمانينيات شكل الإخوان الغالبية فى مجالس إدارة عدد من النقابات المهنية الهامة فى مصر مثل : نقابات الأطباء و المهندسين والصيادلة والمحامين، كما كان لهم دور بارز فى نقابات أخرى، فضلاً عن وجودهم فى نوادى أعضاء هيئة التدريس فى عديد من الجامعات المصرية، وهو ما دفع النظام إلى اتخاذ إجراءات عديدة منذ مطلع التسعينيات لإنهاء أوتحجيم دور الإخوان فى النقابات المهنية. وقد حدث تطور مماثل بالنسبة للإخوان فى الأردن من زاوية تعزيز دورهم على صعيد النقابات المهنية و الاتحادات الطلابية و غيرها من مؤسسات المجتمع المدنى، ولكن نظراً لمشروعية جماعة الإخوان فى الأردن و خصوصية علاقتها بالنظام الأردنى، فإنه لم يتم اتخاذ إجراءات مماثلة ضدها لتقليص وجودها على صعيد المجتمع المدنى على غرار ما حدث فى مصر[١١٧]. وبالإضافة إلى حالتى مصر و الأردن فإن تجربة الكويت تقدم نموذجاً آخر لتمدد التجمعات الإسلامية على صعيد المجتمع المدنى. وقد اتخذت هذه التجمعات تسميات محددة فى أعقاب تحرير الكويت، فظهرت " الحركة الدستورية الإسلامية " المعبرة عن جماعة الإخوان المسلمين، و" التجمع الإسلامي الشعبى " المعبر عن الجماعة السلفية، و" الائتلاف الإسلامي الوطنى " المعبر عن الشيعة. وقد تناولت دراسات عديدة بالرصد و التحليل دور التنظيمات المعنية على صعيد المجتمع المدنى سواء فى مرحلة ما قبل حرب الخليج الثانية أوما بعدها، وذكرت دراسة صدرت عام ١٩٩٩ أن " عدد فروع الجمعيات و اللجان الدينية التابعة لجماعات الإسلام السياسى ١٢٠ فرعاً و لجنة تزاول أنشطتها فى جميع مناطق الكويت "[١١٨]. ومن المؤكد أن التجمعات الإسلامية وبخاصة الجماعة السلفية كان لها دور بارز خلال فترة الاحتلال العراقى للكويت، حيث قامت الجماعة السلفية بتشكيل " اللجان الشعبية " التى مارست العديد من الأنشطة ذات الصلة بمقاومة الاحتلال[١١٩].

وتجدر الإشارة إلى أنه إذا كانت النقابات المهنية قد شكلت أطراً و ساحات للعمل السياسى بالنسبة لإخوان مصر و الأردن، وإذا كان النظام المصرى قد تحرك ضد الإخوان منذ مطلع التسعينيات لإنهاء أو

تحجيم دورهم فى النقابات المهنية، فإنه خلال عام ٢٠٠١ برزت مؤشرات عديدة أكدت اتجاه النظام الأردنى إلى وضع قيود على نشاط النقابات المهنية بما يحول دون تسييس العمل النقابى، وذلك على خلفية انتفاضة الأقصى، وتحرك النقابات على صعيد مقاومة التطبيع مع إسرائيل ،ونشر قوائم سوداء بأسماء المطبّعين[١٢٠].

٧- أن الجمعيات الأهلية أوالخيرية الإسلامية تشكل مكوناً هاماً فى بنية المجتمع المدنى فى عديد من الدول العربية. وهذا أمر وثيق الارتباط بالمبادئ الإسلامية التى تحض على التعاون والتكافل ومساعدة الفقراء والمحتاجين. وعلى سبيل المثال، فقد أكدت دراسة مسحية للجمعيات الأهلية فى مصر عام ١٩٩٢ على أن الجمعيات الإسلامية تشكل (٣٥%) من إجمالى الجمعيات الأهلية. ويمتد نشاط هذه الجمعيات ليشمل العديد من المجالات، مثل : الصحة و التعليم و مساعدة الفقراء ...إلخ، كما أن العديد منها يتسم بنوع من الفاعلية فى تعبئة التمويل و الوصول إلى قاعدة المجتمع[١٢١]. وفى الأردن هناك شبكة من الجمعيات الخيرية الإسلامية فضلاً عن العديد من الهيئات والتنظيمات الأخرى ذات الطابع الدينى الإسلامي أوالتى يغلب على عملها الطابع الإسلامى [١٢٢].وعلى الرغم من أن الجمعيات الخيرية الإسلامية تنشأ طبقاً لقوانين الجمعيات المعمول بها فى الدول العربية، مما يجعلها كيانات مستقلة أو لها وجودها القانونى المستقل، إلا أن خبرة التطور السياسى فى عديد من الدول العربية مثل مصر والأردن أكدت أن أنشطة الجمعيات والهيئات الخيرية الإسلامية أسهمت فى توسيع قاعدة التأييد الشعبى للأحزاب والقوى الإسلامية المعتدلة التى ترفع شعار " الإسلام هو الحل " خلال الاستحقاقات الانتخابية. وبلغة أخرى فإن الجمعيات الخيرية الإسلامية شكلت – وتشكل – فى بعض الحالات قاعدة لتأييد الأحزاب والقوى الإسلامية التى تنخرط فى العمل السياسى من خلال قنوات سلمية و مشروعة ،حيث إن الشعارات الإسلامية التى يتم طرحها خلال الانتخابات تستقطب فى الغالب أعضاء الجمعيات المعنية، كما أنه فى بعض الحالات تكون هناك روابط غير مباشرة بين الأحزاب والقوى الإسلامية و الجمعيات الخيرية الإسلامية ،حيث إن بعض العناصر والكوادر من المنتمين إلى أحزاب إسلامية يكون لهم دورفى إدارة بعض الجمعيات بصفتهم الشخصية، كما هو الحال فى الأردن، حيث يشارك الإخوان فى إدارة عدد من الجمعيات الخيرية مثل : جمعية المركز الإسلامى، ونادى اليرموك الرياضى الثقافى الاجتماعى، وجمعية المحافظة على القرآن الكريم، وجمعية الهلال الأخضر، ولجنة المناصرة الإسلامية للشعب الفلسطينى، والهيئة الإسلامية العالمية للإغاثة الطبية ...إلخ[١٢٣].

وخلاصة القول : إنه على الرغم من ضعف وهشاشة المجتمع المدنى فى معظم الدول العربية وذلك بحكم ظروف نشأته و كثرة القيود السياسية والقانونية والإدارية والأمنية التى تفرضها السلطات الحاكمة

على تنظيماته، على الرغم من ذلك، فإن الإسلام يشكل عنصراً هاماً فى هذا المجتمع، سواء لجهة القيم التى يستند إليها والتى تعتبر من صميم الإسلام، أو لجهة الدور السياسى والاجتماعى للحركات والتنظيمات الإسلامية المعتدلة فى عديد من الدول العربية، أولجهة دور الجمعيات الإسلامية فى إطار النشاط الأهلى. ولا شك فى أن أحد مصادر التوتر والصراع بين النظم الحاكمة والجماعات الإسلامية المعتدلة إنما يتمثل فى تزايد قدرة الجماعات المعنية على الوصول إلى القواعد الاجتماعية الشعبية وتعبئتها ،وبخاصة خلال الاستحقاقات الانتخابية. ومن هنا فإن النظم تحرص على تحجيم نفوذ الأحزاب والجماعات الإسلامية بحيث لا يتجاوز دورها الحدود التى ترسمها السلطة .

وتأسيساً على ما سبق، فإن الطروحات التى يقدمها البعض والتى تؤكد على أن الإسلام يتناقض مع الديمقراطية ومع تقدم المجتمع المدنى لا أساس لها، وتحتاج إلى إعادة مراجعة فى ضوء دراسة العلاقة بين الإسلام وكل من الديمقراطية والمجتمع المدنى على المستوى القيمى من ناحية، ودراسة خبرة التطور السياسى فى الوطن العربى خلال الربع الأخير من القرن العشرين، والوقوف على حقيقة دور الحركات الإسلامية المعتدلة والجمعيات الخيرية الإسلامية على الصعيدين السياسى و الاجتماعى فى عديد من الدول العربية من ناحية أخرى. وإذا كانت هناك تنظيمات إسلامية رفضت – وترفض – الديمقراطية و المجتمع المدنى فهى بالأساس تنظيمات محدودة وهامشية، حتى إن علا صوت بعضها فى بعض الفترات بسبب لجوئها لممارسة العنف ضد الدولة وأحياناً ضد المجتمع. وبالتالى فإنها لا تعبر عن التيار الرئيسى للحركة الإسلامية فى الوطن العربى، خاصة و أن كثيراً من التنظيمات المعنية قد اندثر ولم يكتب له الاستمرارية. ومن هنا تأتى أهمية التمييز والفرز عند دراسة الحركات الإسلامية وعدم وضعها جميعاً فى سلة واحدة وإصدار أحكام عامة بشأنها .

سادساً – الحركات الإسلامية وبعض القضايا الإقليمية والدولية

لقد شكلت قضايا إقليمية ودولية عديدة ساحات للتفاعل بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى خلال القرن العشرين. ونظراً لأن المجال لا يتسع لتناول هذا الموضوع الواسع بالتفصيل، فإن الدراسة سوف تركز على ثلاث من هذه القضايا، وتعرض للخطوط العريضة لرؤى ومواقف الحركات الإسلامية فى الوطن العربى تجاهها .وتتمثل هذه القضايا فى : الصراع العربى – الإسرائيلى الذى تعتبر القضية الفلسطينية جوهره، وكارثة الخليج الثانية التى تفجرت فى الثانى من أغسطس من العام ١٩٩٠ على أثر احتلال العراق لدولة الكويت وما ترتب على ذلك من آثار وتداعيات، وقضية العلاقة مع الغرب.

١– الصراع العربى – الإسرائيلى :

تعتبر القضية الفلسطينية هى جوهر الصراع العربى – الإسرائيلى. ولذلك فقد حرصت الحركات الإسلامية (المعتدلة والمتشددة) على طرح رؤاها وتصوراتها بشأن طبيعة الصراع العربى – الإسرائيلى بصفة عامة و القضية الفلسطينية بصفة خاصة. وليس هناك مجال رصد وتحليل رؤى و مواقف تلك الحركات بالتفصيل، خاصة و أن هناك دراسات سابقة تناولتها[١٢٤]. وما يهمنا هو تسليط الضوء على انعكاسات مواقف الحركات الإسلامية من الصراع العربى – الإسرائيلى والقضية الفلسطينية على علاقاتها بالنظم الحاكمة .

وبصفة عامة، يمكن القول : إن هناك عدة عناصر تمثل قواسم مشتركة فى رؤى الحركات الإسلامية للصراع العربى – الإسرائيلى. ومرد ذلك هو استناد الحركات المعنية إلى الدين الإسلامى كمرجعية بهذا الخصوص، وبالذات فيما يتعلق بنظرة القرآن الكريم لليهود. وفى ضوء ذلك، فإن الحركات الإسلامية تنظر إلى " الصراع العربى – الإسرائيلى "وجوهره القضية الفلسطينية على أنه صراع دينى بالدرجة الأولى ليس فقط بسبب الأهمية الدينية للقدس، وإنما لأن فلسطين برمتها وقف إسلامى لا يتعين التفريط فيه ،كما أن وقوعها فى قبضة اليهود هو تجسيد للمواجهة التقليدية بين الشرق المسلم و الغرب المسيحى (الصليبى) ...كما تتفق الحركات المعنية على أن هناك مؤامرة غربية وراء ضياع فلسطين أو تضييع قضيتها، وترى أن الإسلام هو الحل، فلا تحرير لفلسطين إلا بإقامة الإسلام و باتباع الجهاد "[١٢٥]. ورغم وجود هذه القواسم المشتركة بين الحركات الإسلامية إلا أن هناك تباينات و اختلافات بينها بشأن بعض قضايا الصراع وسبل التعامل معه. وتعتبر علاقات الحركات المعنية بالنظم الحاكمة على خلفية مواقف الأخيرة من الصراع واحدة من أهم هذه القضايا و بخاصة فى الدول المعنية مباشرة بالصراع و التى أُصطلح على تسميتها بـ" دول الطوق " ورغم أن هناك عوامل أخرى عديدة أثرت – وتؤثر – فى تحديد طبيعة العلاقة بين الطرفين، إلا أن درجة التباين أو الاختلاف بين رؤى و سياسات النظم الحاكمة من ناحية والحركات الإسلامية من ناحية أخرى شكلت أحد العوامل الهامة فى رسم حدود ومسارات العلاقة بين الجانبين. وقد برزت عدة نماذج لهذه العلاقة، فهناك النموذج الذى تمثله حالات مصر والأردن و السلطة الوطنية الفلسطينية، حيث رفضت الحركات الإسلامية توجهات وسياسات النظم الحاكمة بشأن الانخراط فى عملية التسوية، مما شكل مصدراً للتوتر فى العلاقة بين الطرفين. وهناك النموذج اللبنانى، حيث أيدت الدولة اللبنانية المقاومة الوطنية لتحرير الجنوب اللبنانى، والتى شكل حزب الله العصب الرئيسى فيها، وبخاصة بعد توقف المفاوضات على المسارين اللبنانى والسورى. وهناك أيضاً النموذج السورى، حيث لم تعرف سوريا حركة إسلامية معارضة بعد الضربة العسكرية الموجعة التى وجهتها للإخوان المسلمين فى حماة عام ١٩٨٢. لذلك لم تشهد سوريا تجاذبات أو تفاعلات بين السلطة و الحركات الإسلامية سواء بشأن

الصراع العربى – الإسرائيلى أوغيره من القضايا مثلما هو الحال فى دول مثل الأردن، ومصر، ومناطق الحكم الذاتى الفلسطينى.

ففى **مصر**، عارضت جماعة الإخوان المسلمين زيارة الرئيس السادات للقدس وما ترتب عليها من نتائج متمثلة فى توقيع اتفاقيتى كامب- ديفيد و معاهدة السلام المصرية – الإسرائيلية. وقد دأبت مجلة " الدعوة " التى كانت تصدرها الجماعة على توجيه انتقادات واسعة و حادة للسياسة التى انتهجها نظام الرئيس السادات بشأن التفاوض و السلام مع إسرائيل، وذلك على خلفيه المنطلقات الدينية التى تحكم رؤيتها للصراع مع إسرائيل ولكيفيه التعامل معه. وفى هذا الإطار أكدت الجماعة على موقفها التقليدى بشأن الجهاد ضد إسرائيل، وهو يشمل مجالات عديدة و لا يقتصر على الجهاد المسلح. كما أن ممارسة الجهاد تتطلب إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة وتهيئة المسلم نفسياً وعقيدياً[١٢٦]. وعلى خلفية موقف الجماعة المعارض لسياسة للنظام، فقد اتجه الأخير إلى التضييق عليها سياسياً و أمنياً وبخاصة فى ظل ما أصدرة من قوانين استثنائية استهدفت فى المقام الأول تحجيم دور القوى و التيارات المعارضة لسياسته تجاه إسرائيل ومنها الإخوان المسلمون. ولذلك فقد شملت اعتقالات سبتمبر عام ١٩٨١ عدداً من قيادات الجماعة و كوادرها إلى جانب عديد من رموز مختلف القوى و التيارات السياسية الأخرى فى مصر. أما الجماعات الراديكالية و بخاصة تنظم الجهاد و الجماعة الإسلامية، فقد رفضت هى الأخرى اتفاقيتى كامب – ديفيد و معاهدة السلام المصرية – الإسرائيلية باعتبارها أقرت الاعتراف بشرعية إسرائيل و أسقطت فريضة الجهاد. و لذلك فإنه لا بديل عن الجهاد لمواجهة إسرائيل، و هذا الجهاد لن يكون إلا بعد إقامة الدولة الإسلامية ، وهو ما يعنى إعطاء الأولوية لإقامة هذه الدولة باعتبار أنها هى التى ستعلن الجهاد ضد إسرائيل. وهذا التصور يأتى متسقاً مع فكر تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية و الذى يقوم على أساس تكفير النظم الحاكمة، و استخدام القوة من أجل الإطاحة بها و إقامة الدولة الإسلامية طبقاً للأصول الإسلامية الصحيحة حسبما تتصورها الجماعتان. ومن المؤكد أن سياسة السادات تجاه إسرائيل كانت أحد الأسباب التى دفعت تنظيم الجهاد إلى اغتياله فى أكتوبر ١٩٨١[١٢٧].

ومنذ توليه السلطة فى أعقاب اغتيال الرئيس السادات، انتهج الرئيس مبارك سياسة مزدوجة فى التعامل مع الحركات الإسلامية، حيث سلك نهجاً متشدداً فى التعامل مع الجماعات الراديكالية ونهجاً متسامحاً فى التعامل مع الإخوان. وفى ظل هذا التوجه للنظام الجديد كان للإخوان دور هام فى جهود مقاومة التطبيع مع إسرائيل، وذلك من خلال أساليب ومسالك عديدة، خاصة وأن بروز دور الجماعة على صعيد النقابات المهنية ونوادى أعضاء هيئات التدريس فى الجامعات قد شكل عاملاً مساعداً على

ذلك. وخلال التسعينيات تبدلت سياسة النظام تجاه الإخوان، فأصبحت تقوم على مواجهة الجماعة بدلاً من التسامح معها على نحو ما سبق ذكره، وهو ما أدى إلى تحجيم دور الجماعة فى العمل العام .

أما فى **الأردن**، وعلى الرغم من العلاقة المتميزة التى ربطت بين جماعة الإخوان –منذ نشأتها — و العرش الهاشمى، والتى غلب عليها طابع التعاون وتحقيق مصالح متبادلة للطرفين، إلا أن السياسة التى انتهجها النظام الأردنى بشأن التفاوض و التسوية مع إسرائيل، و التى انتهت بإبرام معاهدة سلام بين الطرفين فى عام ١٩٩٤ مع إفساح المجال لتطبيع العلاقات بينهما، هذه السياسة شكلت مصدراً للخلاف بين النظام و الإخوان، حيث عارض الإخوان هذه السياسة مؤكدين على موقفهم التقليدى بشأن رفض الاعتراف بإسرائيل و رفض الصلح معها، و مؤكدين كذلك على أن تطبيق الشريعة الإسلامية، و تحقيق الوحدة و إشاعة الحريات و الديمقراطية هى متطلبات أساسية لمواجهة إسرائيل. وبناء على ذلك فقد طالبت الجماعة وحزب جبهة العمل الإسلامي الذى يمثلها فى الأساس بتوحيد الصفوف من أجل إسقاط الاتفاقية ،كما طالبت النظام بالتراجع عنها باعتبارها تقر بشرعية دولة إسرائيل و تكرس الوجود الصهيونى[١٢٨].

ورغم أن معارضة الجماعة لمعاهدة السلام قد استمرت بأساليب سلمية، إلا أنه على خلفية هذا الموقف و مواقف القوى و التيارات السياسية الأخرى التى عارضت سياسة النظام فى التفاوض مع إسرائيل و توقيع اتفاقية معها، فقد اتجه النظام إلى اتخاذ العديد من الإجراءات القانونية و السياسية والأمنية التى كان من شأنها تضييق الهامش الديمقراطى، حتى يتمكن من تمرير المعاهدة مع إسرائيل، و تحجيم نفوذ القوى المعارضة لها. وقد تضمنت الإجراءات المقصودة تعديل القانون الانتخابى قبيل إجراء انتخابات ١٩٩٣ بفترة وجيزة، بحيث تم الأخذ بنظام " صوت واحد للناخب الواحد "، وكان أحد الأهداف الرئيسية من وراء ذلك هو تقليص نفوذ الإخوان و الإسلاميين المستقلين فى البرلمان، بما يضمن وجود برلمان بأغلبية موالية، يتم بواسطتها تمرير المعاهدة برلمانياً. وبالفعل فقد انخفض عدد المقاعد التى حصل عليها الإخوان فى انتخابات ١٩٩٣ مقارنة بانتخابات ١٩٨٩ على نحو ما سبق ذكره. و بالإضافة إلى ذلك فقد تضمنت الإجراءات التى اتخذها النظام لتحجيم القوى المعارضة لمعاهدة السلام مع إسرائيل، تضمنت فرض المزيد من القيود على حرية الرأى و التعبير وحق الاحتجاج السلمى[١٢٩]. و لكن على الرغم من معارضة الإخوان لمعاهدة السلام، وعلى الرغم من توتر علاقتهم بالنظام على خلفية هذا الأمر، إلا أن العلاقة بين الطرفين فى عهد الملك حسين لم تصل إلى حد القطيعة، حيث ظلت إمكانيات التعايش بين الطرفين قائمة .

ولكن عدم تحقق الأهداف و الآمال التى لوح بها النظام طويلاً فى معرض تبريره للسلام مع إسرائيل ،من ناحية، و اندلا ع انتفاضة الأقصى منذ سبتمبر ٢٠٠٠ من ناحية ثانية، وتصاعد الحرب العدوانية الإسرائيلية ضد الفلسطينيين من ناحية ثالثة، كل هذه العوامل وغيرها كان لها صداها و شكلت عناصر ضاغطة على الدولة الأردنية التى ينتمى أكثر من نصف سكانها من أصول فلسطينية. وفى سياق هذه التطورات فقد تصاعدت الاحتجاجات الجماعية داخل الأردن مؤكده على دعم الانتفاضة الفلسطينية، ومحتجة على العدوان الإسرائيلى، بل أن هناك من طالب بإلغاء معاهدة السلام المبرمة بين الأردن وإسرائيل، وفتح الحدود بين الأردن والضفة الغربية للمشاركة فى أعمال الانتفاضة ضد الاحتلال الإسرائيلى. وقد شكل الإخوان عنصراً رئيسياً فى كثير من الأنشطة الاحتجاجية التى استهدفت دعم الانتفاضة و التنديد بالعدوان الإسرائيلى. ومن هنا تحرك النظام لوضع حد لتلك الأنشطة بما لا يؤدى إلى تفجر الوضع داخل الأردن ،وبخاصة فى ضوء خصوصية الدولة الأردنية من حيث تركيبتها السكانية، وحجم مواردها، وقربها من إسرائيل، وعلاقتها بالولايات المتحدة الأمريكية[١٣٠]. وجدير بالذكر أن السلطات الأردنية كانت قد استبقت الأحداث فقامت فى أغسطس عام ١٩٩٩ بإغلاق مكاتب حركة المقاومة الإسلامية (حماس) فى الأردن، مع إبعاد عدد من قادتها إلى خارج البلاد. ومع إندلا ع انتفاضة الأقصى تشددت السلطات الأردنية فى تطبيق القانون الذى ينظم الاجتماعات العامة، حتى تضمن إحكام قبضتها على الشارع والحيلولة دون حدوث أى انفلات أو حالة عدم استقرار داخلى على خلفية تطورات الأحداث، ولم تتردد فى استخدام القوة لقمع الاجتماعات والتظاهرات. وعندما اتضح أن القانون المشار إليه غير كاف لتحقيق هذا الغرض، فقد أصدرت الحكومة عام ٢٠٠١، و فى ظل غياب مجلس النواب، قانوناً جديداً لسد ثغرات القانون القديم بشأن حق القوى السياسية و الاجتماعية فى تنظيم التظاهرات والاجتماعات العامة. و بموجب القانون الجديد فقد أصبح يتعين على الجهة التى ترغب فى تنظيم اجتماع عام أن تحصل على موافقة خطية من محافظ المنطقة التى تنتوى الجهة المعنية تنظيم الاجتماع فيها قبل ثلاثة أيام من الموعد المحدد للاجتماع، و للمحافظ حق قبول أو رفض هذا الطلب، كما أن لوزير الداخلية الحق فى أن يفض بالقوة أى اجتماع تتخلله أنشطة تخل بالأمن العام حتى ولو كان موافقاً عليه رسمياً من قبل. وقد كان المعمول به فى القانون السابق هو أن يكتفى الحزب الذى يرغب فى تنظيم تظاهرة أواجتماع عام بإخطار محافظ المنطقة ووزير الداخلية بموعد ومكان الاجتماع قبل (٤٨) ساعة من الموعد المحدد، دون أن تكون الموافقة المسبقة للمحافظ شرطاً لعقد الاجتماع[١٣١]. وبمقتضى هذا القانون يكون النظام الأردنى قد أوجد السند القانونى الذى يتيح له منع أو فض أى احتجاجات عامة ينظمها الإخوان أوغيرهم من القوى والتيارات السياسية سواء على خلفية تطورات

انتفاضة الأقصى والحرب الإسرائيلية ضد الفلسطينيين أوبسبب أى قضايا و تطورات أخرى داخلية أوخارجية.

هذا وتقدم العلاقة بين السلطة الوطنية الفلسطينية وحركتى "حماس" و" الجهاد" مثلاً آخراً لنموذج المواجهة بين السلطة الحاكمة والحركات الإسلامية على خلفية التباين فى الرؤى والسياسات بشأن التعامل مع الصراع العربى – الإسرائيلى، الذى تمثل القضية الفلسطينية جوهره. وبغض النظر عن الأسباب و العوامل التى دفعت منظمة التحرير الفلسطينية إلى الدخول فى مفاوضات سرية مع إسرائيل وإبرام اتفاق أوسلو معها، فالمؤكد أن حركتى "حماس " و" الجهاد" قد رفضتا أوسلو و توابعه، وأعلنتا منذ البداية تمسكهما بخيار المقاومة و الجهاد باعتبار أن فلسطين كلها وقف إسلامى لا يتعين التنازل عن أى جزء منها. وبالفعل قامت الحركتان بتنفيذ بعض العمليات المسلحة ضد الإسرائيليين فى الوقت الذى كانت فيه السلطة الوطنية الفلسطينية تواصل المفاوضات – بشكل متقطع – مع إسرائيل بهدف تنفيذ "أوسلو "، وهو ما أدى إلى إبرام عدة اتفاقيات تالية بين الجانبين. ولكن فى المحصلة النهائية لم تلتزم إسرائيل بتنفيذ هذه الاتفاقيات، وهو ما أدى فى نهاية المطاف إلى اندلاع انتفاضة الأقصى منذ سبتمبر ٢٠٠٠، و كان صاعقها المباشر هو الزيارة التى قام بها زعيم حزب الليكود "آرييل شارون " للمسجد الأقصى، الأمر الذى اعتبره الفلسطينيون و المسلمون تدنيساً للحرم القدسى الشريف. وعلى أثر انتخاب "شارون " رئيساً للوزراء فى إسرائيل فى فبراير ٢٠٠١، تم تجميد مفاوضات السلام وتصعيد الحرب العدوانية ضد الفلسطينيين، والتى تعددت أساليبها بحيث شملت هدم المنازل و تجريف الأراضى و قصف مقار السلطة الوطنية الفلسطينية باستخدام طائرات و أسلحة أمريكية، وتصفية قيادات و كوادر فى التنظيمات الفلسطينية، واستخدام الرصاص الحى فى مواجهة الفلسطينيين العزل بما فى ذلك الأطفال، فضلاً عن فرض حصار اقتصادى قاسٍ على سكان مناطق الحكم الذاتى الفلسطينى ...إلخ. ولا تزال فصول هذه الحرب تتوالى حتى الآن (سبتمبر ٢٠٠١). وتجدر الإشارة إلى أن التصعيد الإسرائيلى فى مواجهة الانتفاضة قد تم فى ظل تراجع اهتمام الإدارة الأمريكية الجديدة (إدارة بوش الإبن) بملف الصراع العربى – الإسرائيلى، فضلاً على تبنيها لوجهة النظر الإسرائيلية بشأن التعامل مع الموقف الحالى، و القائلة بعدم استئناف المفاوضات قبل أن يتم وقف ما يسميه الإسرائيليون والأمريكيون بـ" العنف " و" الإرهاب" من قبل الفلسطينيين .

ومهما يكن من أمر، فإن ما يهمنا هنا هو تسليط الضوء على طبيعة العلاقات بين السلطة الوطنية الفلسطينية و حركتى " حماس " و" الجهاد" فى ضوء التطورات سالفة الذكر .وفى هذا الإطار يمكن التركيز على النقاط التالية :

١-أن مماطلة إسرائيل وعدم التزامها بتنفيذ الاتفاقيات التى أبرمتها مع السلطة الوطنية الفلسطينية، جاء ليضفى نوعاً من الحجية على رؤى ومواقف التنظيمات التى عارضت نهج " أوسلو" باعتباره يقوم على تقديم تنازلات كبيرة لإسرائيل، ولا يحقق المطالب المشروعة للشعب الفلسطينى. وتعتبر حركتا "حماس " و" الجهاد" فى مقدمة هذه التنظيمات، خاصة وأن دورهما فى المقاومة المسلحة للاحتلال لم ينقطع فى أعقاب توقيع اتفاقية أوسلو، وإن كان قد مر بفترات من الكمون، وبخاصة فى حالات التصعيد الأمنى الذى مارسته أجهزة السلطة الوطنية الفلسطينية ضد الحركتين(١٣٢).

٢-أن بعض الاتفاقيات التى أبرمتها السلطة الوطنية الفلسطينية مع إسرائيل تضمنت فرض التزامات أمنية كبيرة على السلطة، وهى تشمل إلى جانب أشياء أخرى التصدى للجماعات الفلسطينية التى تمارس المقاومة المسلحة ضد إسرائيل و على رأسها حركتا حماس و الجهاد، واعتقال كوادرها الذين يخططون للعمليات المسلحة و يحرضون عليها، وتفكيك هياكلها التنظيمية، ونزع أسلحتها، و اعتقال كل من له صلة بأعمال مسلحة ضد إسرائيل. وكثيراً ما تعرضت السلطة الوطنية الفلسطينية لضغوط أمريكية و إسرائيلية لتنفيذ التزاماتها الأمنية. وعلى خلفيه ذلك نفذت أجهزة السلطة العديد من أعمال القمع ضد حركتى "حماس " و" الجهاد" وبخاصة فى أعقاب العمليات المسلحة التى شنتها الحركتان ضد أهداف إسرائيلية. وقد رصدت مصادر وتقارير فلسطينية وعربية ودولية العديد من الاعتقالات والمحاكمات غير العادلة التى نفذتها أجهزة السلطة ضد نشطاء من الحركتين(١٣٣). بل أنه فى بعض الأحيان كادت أن تحدث مواجهات بين الطرفين، وهو ما كان يعنى إشعال فتيل حرب أهلية فلسطينية. ولكن ذلك لم يحدث بسبب سياسة ضبط النفس التى انتهجتها الحركتان تجاه ممارسات السلطة ضدهما، حيث إن قيادات بارزة فى الحركتين اعتبرت أن الدم الفلسطينى خط أحمر، وأن أى إقتتال فلسطينى – فلسطينى فهو لا يخدم فى النهاية سوى مصالح إسرائيل، ولذلك ناشدوا نشطاء الحركتين بعدم الانزلاق إلى مواجهات مسلحة مع السلطة. وفى ضوء ذلك فقد أولت السلطة الوطنية الفلسطينية عملية تأسيس وتسليح الأجهزة الأمنية اهتماماً خاصاً، وقد تزايد عدد هذه الأجهزة بشكل ملحوظ (هناك أكثر من ثمانية أجهزة)، مما جعلها تشكل عبئاً على الميزانية الفلسطينية المحدودة، حيث إنها تلتهم جانباً هاماً من المساعدات الخارجية(١٣٤).

٣-أن كلاً من حركة "حماس " و" الجهاد "كان لها دورها فى الانتفاضة الفلسطينية الأولى التى استمرت منذ عام ١٩٨٧ حتى عام ١٩٩٣، وكذلك فى انتفاضة الأقصى التى اندلعت فى سبتمبر عام ٢٠٠٠ و لا تزال تتواصل حتى الآن (سبتمبر ٢٠٠١) ولا شك فى أن تصاعد العدوان الإسرائيلى على الفلسطينيين و استهداف مقار للسلطة الوطنية الفلسطينية قد وضع السلطة فى مأزق، حيث أكدت هذه التطورات أن خيار التفاوض والتسوية التى تبنته وراهنت عليه قد وصل إلى طريق

مسدود بفضل التعنت الإسرائيلى وهو ما أضفى حجية على خيار المقاومة الذى تبنته " حماس" و" الجهاد" وقوى أخرى و جسدته انتفاضة الأقصى. ولذلك فلم يجد بعض رموز السلطة الوطنية مفراً من استخدام مفردات من خطاب المقاومة بعد أن تكفلت إسرائيل بتفريغ خيار التفاوض و التسوية من مضمونه. ومن أبرز إيجابيات انتفاضة الأقصى أنها جددت معانى الوحدة الوطنية الفلسطينية التى كثيراً ما تعرضت للتهديد بسبب ممارسات السلطة الوطنية ضد حركتى حماس و الجهاد على نحو ما سبق ذكره .

و لكن إذا كان الصراع العربى – الإسرائيلى أوبالأحرى استراتيجية التعامل مع هذا الصراع قد شكلت مصدراً للخلاف و التأزم بين النظام الحاكم و الحركات الإسلامية فى كل من مصر والأردن، وكذلك بين السلطة الوطنية الفلسطينية وحركتى "حماس" و" الجهاد" ،فإن التجربة اللبنانية تقدم نموذجاً مغايراً بخصوص تأثير الصراع العربى – الإسرائيلى على العلاقة بين الدولة اللبنانية و" حزب الله " الذى شكل العصب الرئيسى فى المقاومة الوطنية التى انتهت بتحرير الجنوب اللبنانى (ما عدا مزارع شبعا) بعد نحو (٢٢) عاماً من الاحتلال الإسرائيلى، شهد لبنان خلالها الكثير من الاعتداءات الإسرائيلية التى استهدفت فى بعض الأحيان مرافق وبنى تحتية، بل ووصل الأمر إلى حد احتلال العاصمة بيروت عام ١٩٨٢. ولكن تحت ضغط المقاومة اللبنانية وتوالى العمليات الناجحة التى دأب حزب الله على تنفيذها، والتى جعلت الجنوب اللبنانى مصيدة موت للإسرائيليين، وجعلت المستوطنات فى شمال إسرائيل تعيش تحت هاجس أمنى كبير ،تحت ضغط هذه المقاومة اضطرت إسرائيل – ولأول مرة فى مسيرة الصراع العربى – الإسرائيلى – إلى الانسحاب من جنوب لبنان فى مايو عام ٢٠٠٠ دون قيد أو شرط، بل أن انسحابها كان بمثابة هروب من الجنوب، حيث لم يتم الانتظار لحين حلول الموعد الذى سبق وأن حددته الحكومة الإسرائيلية للانسحاب من الجنوب وهو (يوليو ٢٠٠٠)، بل لم تنتظر قوات الاحتلال حتى صدور ترتيبات الأمم المتحدة بشأن هذا الانسحاب. وقد كان لتحرير الجنوب اللبنانى صداه على الساحة الفلسطينية، حيث رسخ من قناعات بعض القوى الفلسطينية و بخاصة القوى الإسلامية من أن خيار المقاومة هو الكفيل بتحرير الأرض، و أن نظرية "الأمن الإسرائيلى" لا تصمد أمام حرب استنزاف طويلة[١٣٥].

وما يهمنا هنا هو تسليط الضوء على طبيعة العلاقة بين حزب الله والدولة اللبنانية على خلفية انخراط الحزب فى المقاومة المسلحة للاحتلال. وفى هذا السياق، فإنه من المهم الإشارة إلى عدة نقاط هامة يتعين أخذها فى الاعتبار منها : خصوصية التركيبة الطائفية للمجتمع اللبنانى، وخصوصية وضع حزب الله فى الجنوب، حتى أن البعض يتحدث عن "دولة حزب الله" فى إشارة إلى امتلاك الحزب لهياكل ومؤسسات سياسية و إعلامية وعسكرية واقتصادية واجتماعية، فضلاً عن ارتباط المقاومة المسلحة فى الجنوب اللبنانى

ببعض التوازنات الإقليمية وبخاصة فيما يتعلق بعلاقة حزب الله بكل من إيران وسوريا اللتين دعمتا نضال الحزب بأشكال مختلفة ولحسابات مختلفة .

وبصفة عامة يمكن القول بأن علاقة "حزب الله" بالدولة اللبنانية قد حكمتها اعتبارات استراتيجية وسياسية عديدة ،أبرزها أن الدولة اللبنانية دعمت خيار المقاومة المسلحة للاحتلال، وبالتالى لم تمارس أى ضغط على حزب الله لوقف المقاومة رغم كل الاعتداءات التى تعرض لها لبنان على يد إسرائيل، ورغم الضغوط الأمريكية المتواصلة على السلطة اللبنانية – وعلى سوريا كذلك – لكبح حزب الله. وهذا أمر يتعين النظر إليه فى ضوء خصوصية العلاقة التى تربط لبنان بسوريا، حيث إن هناك أكثر من (٣٠,٠٠٠) عسكرى سورى موجودين على الأراضى اللبنانية، كما أن سوريا ومنذ توقيع اتفاق الطائف عام ١٩٩١ تكاد أن تكون هى الفاعل الرئيسى فى الشأن اللبنانى الداخلى(١٣٦).

وإذا كانت الدولة اللبنانية قد دعمت خيار المقاومة الوطنية التى شكل حزب الله الطرف الأساسى والمؤثر فيها، فإن الحزب لم يعزل نفسه عن التركيبة السياسية البنانية، حيث خاض الانتخابات البرلمانية التى أُجريت فى لبنان خلال التسعينيات و أصبح له نواب فى البرلمان، وبذلك أصبح جزءاً من هيكل النظام السياسى اللبنانى. كما أن الدولة اللبنانية اتجهت إلى بسط سلطتها على الجنوب المحرر بصفة تدريجية. ولذلك فإنه فى أعقاب الانسحاب الإسرائيلى من جنوب لبنان، طُرحت تساؤلات عديدة عن مستقبل حزب الله الذى ارتبط صعوده وتمدده بمقاومة هذا الاحتلال، وهذا موضوع آخر يخرج تناوله عن إطار هذه الدراسة .

٢– كارثة الخليج الثانية

تعتبر كارثة الخليج الثانية التى تفجرت فى الثانى من أغسطس عام ١٩٩٠ على أثر احتلال العراق لدولة الكويت و شطبها من على الخارطة، تعتبر من أبرز التطورات التى شهدها الوطن العربى خلال القرن العشرين، وذلك نظراً لعمق وضخامة ما ترتب عليها من آثار وتداعيات لا يزال الوطن العربى يعانى من بعضها حتى الآن. ولقد شكلت هذه الكارثة ساحة للتفاعل بين الإسلام و السياسة فى الوطن العربى على عدة مستويات. فنظام " صدام حسين " المعروف بعلمانيته ومعاداته للحركات الإسلامية راح يصور معركته مع التحالف الدولى الذى قادته الولايات المتحدة الأمريكية على أنها مواجهة بين الإسلام والغرب، الذى يشن حملة صليبية / استعمارية جديدة للسيطرة على ثروات العرب ومواردهم. وقد كان الهدف من وراء توظيف عنصر الدين فى هذا الإطار هو الحصول على نوع من التأييد و المساندة الشعبية فى الدول العربية والإسلامية باعتبار أن العواطف و المشاعر الدينية تلعب دوراً هاماً بهذا الخصوص(١٣٧). ومن

ناحية أخرى ؛ فقد صدرت فتاوى دينية فى المملكة العربية السعودية أجازت الاستعانة بقوات أجنبية وبغير المسلمين لحفظ أمن المملكة[١٣٨].

و بالإضافة إلى ما سبق فإن كارثة الخليج الثانية قد ألقت بصداها على طبيعة العلاقة بين النظم الحاكمة والحركات الإسلامية فى عديد من الدول العربية. وليس الهدف هنا هو رصد مواقف الحركات الإسلامية فى الوطن العربى تجاه الكارثة، خاصة وأن هناك دراسات سابقة تناولت هذه المواقف بالرصد والتحليل والتقييم [١٣٩]، و لكن ما يهمنا هو البحث فى أنماط التفاعلات بين النظم الحاكمة و الحركات المعينة فى سياق حرب الخليج الثانية بمختلف مراحلها وتداعياتها .

ففى **مصر**، أدانت جماعة الإخوان المسلمين من البداية الغزو العراقى للكويت، وطالبت العراق بسحب قواته فوراً، وطالبت بتشكيل قوة عربية / إسلامية للإشراف على هذا الأمر. وإذا كان موقف الجماعة بشأن إدانة الغزو العراقى للكويت قد اتفق مع الموقف الرسمى للدولة المصرية، إلا أن الموقفين افترقا بعد ذلك، ففى الوقت الذى أكدت فيه جماعة الإخوان المسلمين على ضرورة تسوية الأزمة فى إطار عربى / إسلامى، بحيث يتم إغلاق الباب أمام أية محاولة للتدخل الأجنبى فيها، أيّد النظام الحاكم مبدأ تحرير الكويت بالقوة، وساند التحالف الدولى الذى شكلته الولايات المتحدة الأمريكية لهذا الغرض، بل وشارك فيه بقوات عسكرية. ولقد كانت فكرة الاستعانة بقوات أجنبية لتحرير الكويت موضع إدانة من قبل جماعة الإخوان المسلمين، حيث رأت منذ البداية الاستعانة بقوات عربية وإسلامية ليس بهدف دخول حرب ضد القوات العراقية، ولكن بهدف الإشراف على تسوية الأزمة بشكل سلمى. كما هاجمت الجماعة قرار الحكومة المصرية بالمشاركة فى التحالف الدولى[١٤٠]. و إذا كانت الجماعة قد تبنت موقفاً مغايراً لموقف النظام ليس بشأن إدانة الغزو، ولكن بشأن أسلوب التعامل معه، إلا أن هذا الخلاف لم يشكل مصدراً مباشراً للصدام مع النظام، و لكن الأرجح أن موقف الجماعة تجاه كارثة الخليج الثانية قد شكل أحد العوامل الخلفية التى دفعت بالنظام إلى تغيير سياسته تجاه الإخوان منذ مطلع التسعينيات، حيث لجأ إلى أسلوب المواجهة بدلاً من سياسة التسامح و المهادنة التى كانت سائدة خلال الثمانينات على نحو ما سبق ذكره .

و إذا كان إخوان مصر قد أدانوا الغزو فى حينه، و أدانوا بعد ذلك الإستعانة بقوات أجنبية لتحرير الكويت، فإن **الإخوان المسلمين فى الأردن** تبنوا موقفاً هو أقرب إلى تأييد العراق، حيث لم يدينوا عملية الغزو والاحتلال صراحة، كما طالبوا بتسوية ما أسموه بـ" الخلاف " بين العراق والكويت أو" عملية دخول القوات العراقية الأراضى الكويتية " بالطرق السلمية وفى الإطار العربى والإسلامى و بعيداً عن

التدخل الأجنبى. وتجدر الإشارة إلى أن إخوان الأردن كان لهم دور هام فى حشد التأييد الشعبى للعراق فى صفوف المجتمع الأردنى، وذلك من خلال تنظيم أنشطة جماهيرية كالتظاهرات و الندوات و غيرها. هذا و قد تزايد تأييد إخوان الأردن للعراق مع تصاعد العمليات العسكرية لقوات التحالف ضده، و راحوا فى بياناتهم يؤكدون على أن الحرب ضد العراق هى حرب صليبية جديدة، كما هاجموا وجود قوات أجنبية على أرض الحرمين الشريفين[١٤١].

وعند مقارنة موقف إخوان الأردن من كارثة الغزو والاحتلال بموقف النظام أوالموقف الرسمى منها، يمكن القول بأنه كانت هناك قواسم مشتركة بين الموقفين، إلا أن موقف الإخوان فى تأييد العراق كان أكثر وضوحاً، حيث إن حسابات معقدة تتعلق بالجغرافيا والاقتصاد والسكان والصراع العربى – الإسرائيلى هى التى حكمت الموقف الرسمى الأردنى الذى استند إلى عدة أسس منها : رفض الغزو العراقى للكويت، ورفض الوجود الأجنبى فى المنطقة، مع العمل على حل الأزمة داخل الإطار العربى و الإسلامى من خلال التفاوض و تشكيل قوة عربية / إسلامية تفصل بين الجهتين. وفى هذا السياق فقد تحفظ النظام الأردنى على قرارات مؤتمر القمة العربى فى القاهرة والتى أدانت الغزو وأكدت سيادة الكويت، واعتبرها السبب فى إجهاض محاولته لتسوية الأزمة فى إطار عربى. وعندما اندلعت عملية عاصفة الصحراء أدان الأردن على الصعيد الرسمى ما اعتبره عدواناً وحرباً ظالمة على العراق، حيث إن هدفها الأساسى هو تدمير القوة العراقية وتغيير موازين القوة فى الشرق الأوسط[١٤٢]. وبغض النظر عن العوامل و الحسابات التى حكمت الموقف الرسمى للأردن حيال كارثة الغزو والاحتلال، وبغض النظر عن التطورات التى طرأت على هذا الموقف فى مرحلة ما بعد الحرب، فالمؤكد أن موقف كل من النظام والإخوان بهذا الخصوص، قد جاء ليعبر عن نهج التعاون و التوافق الذى ظل هو السمة الغالبة للعلاقة بين الطرفين منذ تأسيس جماعة الإخوان المسلمين، حتى وإن كان قد تخلل هذه العلاقة بعض مظاهر التوتر والفتور فى بعض الفترات .

وجدير بالذكر أن العلاقات الخارجية لبعض الحركات الإسلامية كان لها تأثيرها فى تحديد مواقفها من كارثة الخليج الثانية. فأحد الأسباب الجوهرية التى طرحها البعض فى تفسير موقف إخوان الأردن الذى عبر عن انحياز واضح للجانب العراقى هو العلاقة الوثيقة التى كانت تربطهم بنظام " صدام حسين" قبل الأزمة. وبالمقابل فإن موقف **إخوان فلسطين و حماس** بهذا الخصوص، و الذى غلب عليه طابع التوازن، حيث أدان الإخوان الغزو العراقى للكويت، وطالبوا بانسحاب القوات الأجنبية، على أن يتم تسوية المشكلة فى الإطار العربى و الإسلامى ،كما تجنبت حماس اتخاذ موقف من الأزمة بين العراق والكويت حتى لا تحسب عليها، وركزت على انعكاساتها على القضية الفلسطينية مطالبة بحشد الجهود ضد إسرائيل، هذا الموقف لإخوان فلسطين وحركة حماس أملته ارتباطات الحركتين بالكويت وبقية دول

الخليج التى تمثل بالنسبة لهما مصدراً هاماً للتمويل المادى المباشر وغير المباشر المتمثل فى الدعم الذى يحصل عليه الإخوان وحماس من الفلسطينيين العاملين فى الدول المعنية، فضلاً عن علاقة إخوان فلسطين بإخوان الكويت(١٤٣).

وفى الكويت، لعبت التجمعات الإسلامية دوراً هاماً فى مقاومة الاحتلال العراقى، وهو ما عزز من دورها السياسى فى مرحلة ما بعد التحرير، حيث أعلنت ثلاثة تجمعات إسلامية عن نفسها بشكل علنى واتخذت لنفسها أسماء محددة. وهذه التجمعات هى : الحركة الدستورية الإسلامية التى تمثل الإخوان، و التجمع الإسلامى الشعبى الذى يمثل الجماعة السلفية، والائتلاف الإسلامي الوطنى الذى يمثل الشيعة. وقد دأبت هذه التجمعات على المشاركة فى الحياة السياسية فى الكويت من خلال خوض الانتخابات، وممارسة العمل البرلمانى، والتحرك على صعيد تنظيمات المجتمع المدنى. وبغض النظر عن تقييم فاعلية الأداء السياسى للتجمعات سالفة الذكر، فالمؤكد أن التيار الإسلامي بروافده المتعددة يشكل قوة رئيسية على الساحة السياسية الكويتية وقد كان خلال التسعينيات طرفاً فى عديد من القضايا التى كان لها تأثير بارز على التطور السياسى الداخلى(١٤٤).

أما فى المملكة العربية السعودية، وعلى خلفية كارثة الخليج الثانية فقد برزت ظاهرة العراض المرفوعة إلى الملك، وقد كان من أبرزها عريضة يوليو ١٩٩٢، التى وقع عليها حوالى (١٠٧) من علماء الدين. ورغم أن الملك رفض استلام العريضة إلا أنها أشارت إلى العديد من السلبيات وأوجه الخلل فى المجتمع السعودى، كما طالبت بتوفير حرية أكبر لعلماء الدين، وحماية حقوق الإنسان، والكشف عن الإنفاق الحكومى ،والحد من الإسراف فى بناء القصور والمعارض. كما انتقدت العريضة الإنفاق المتزايد على التسليح و أدانت الوجود العسكرى الأجنبى على الأراضى السعودية. وبالإضافة إلى هذه العريضة فقد سبق لعلماء دين أن وقعوا مع آخرين على عرائض أخرى من هذا القبيل، وهو ما كشف النقاب عن وجود اتجاهات دينية، سنية و شيعية، غير راضية عن مظاهر الفساد و الانحراف و الإسراف وعدم التطبيق الصحيح للشريعة الإسلامية – حسب تصورها- فى السعودية، ومن ثم فهى تطالب بالإصلاح، وقد انتهجت أسلوباً سلمياً لرفع مطالبها. وبغض النظر عن طبيعة فهم السلطات السعودية لهذه المطالب و استجابتها لها، فالمؤكد أن كارثة الخليج الثانية أوجدت ظروفاً مواتية لتمكين العناصر و الفئات المعنية من رفع مطالبها. كما أن السلطات السعودية لجأت إلى هيئة كبار العلماء، حيث أصدرت بيانات تدين فيها طرح العرائض، بل أن البيان الذى صدر رداً على عريضة يوليو ١٩٩٢ وصفها بأنها مضللة وتحرض على الفتنة و العصيان(١٤٥).

وفى ضوء ما سبق، وبالنظر إلى مواقف الحركات الإسلامية فى الدول العربية الأخرى تجاه كارثة الخليج الثانية يمكن القول : إنه على الرغم من أن هناك حركات قد أدانت منذ البداية قيام العراق بغزو واحتلال

دولة الكويت كما هو الحال بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر، إلا أن هناك حركات أخرى لم تدن عملية الغزو والاحتلال بشكل صريح، كما هو الحال بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى الأردن وحركة الجهاد الإسلامي فى فلسطين وحركة النهضة فى تونس. ولكن مع توافد حشود القوات الأجنبية إلى المنطقة واندلاع عملية عاصفة الصحراء بعد ذلك، أصبحت مواقف الغالبية العظمى من الحركات الإسلامية تميل بشكل مباشر أو غير مباشر لصالح العراق، حيث رفضت هذه الحركات تدخل القوات الأجنبية، كما انتقدت بشدة عملية عاصفة الصحراء، حيث اعتبرتها حرباً صليبية جديدة، ومؤامرة استعمارية، ومواجهة بين الغرب و الإسلام. وفى هذا الإطار فقد انتقدت هذه الحركات النظم العربية التى أيدت التحالف الدولى الذى قادته الولايات المتحدة الأمريكية ضد العراق(١٤٦).

وجدير بالذكر أن موقف الحركات الإسلامية التى مالت فى معظمها لصالح العراق قد جاءت فى إطار موجة من التعاطف الشعبى مع العراق فى عديد من الأقطار العربية، وقد تجلى ذلك بوضوح فى المسيرات و المظاهرات الشعبية الحاشدة التى راحت تندد بالحرب ضد العراق، و تطالب بنصرة الشعب العراقى وتقديم العون والمساعدة له .وبغض النظر عن مدى فاعلية التعاطف الشعبى مع العراق و تأثيره فى مجريات الأحداث، فالمؤكد أن الحركات الإسلامية فى عديد من الدول العربية كان لها دور فى حشد هذا التأييد. و السؤال الجوهرى الذى يطرح نفسه هو : ما الذى دفع حركات إسلامية ترفع شعار " الإسلام هو الحل " لتأييد نظام بعثى علمانى خاض حرباً ضد دولة إسلامية لقرابة ثمانية أعوام و نكل بحزب "الدعوة" فى العراق ؟ .

وفى معرض الإجابة على التساؤل السابق طُرحت عدة أسباب :

أولها، الخطاب الدينى الذى طرحه و روّج له نظام " صدام حسين" وبخاصة مع توافد حشود القوات الغربية للمنطقة واندلاع عملية عاصفة الصحراء. فقد راح الخطاب السياسى والإعلامى العراقى يطرح المسألة على أنها مواجهة بين الإسلام والغرب الصليبى / الاستعمارى، الذى يشن حملة جديدة لاستنزاف ثروات العرب و المسلمين و استعبادهم، كما بدأ يدق على نغمة تدنيس الأماكن المقدسة فى السعودية من قبل القوات الأجنبية ...إلخ. ولاشك فى أن هذا النوع من الخطاب – وبغض النظر عن صدقية قائله – قد كان له أثره فى تحريك المشاعر والعواطف الدينية فى عديد من الدول العربية و بخاصة مع تصعيد العمليات العسكرية ضد العراق، والتى ألحقت أضراراً كبيرة بالمدنيين والهياكل التحتية (١٤٧).

و**ثانيها**، أن إثارة العراق لقضية تحرير فلسطين، وربط انسحابه من الكويت بانسحاب إسرائيل من الأراضى الفلسطينية المحتلة، و إطلاق عدة صواريخ على إسرائيل، قد أسهم فى تجاوب حركات إسلامية عديدة معه باعتبار أن قضية تحرير فلسطين و مواجهة إسرائيل والصهيونية هى قضية مركزية بالنسبة لهذه

الحركات وبخاصة فى الأردن و الأراضى المحتلة، كما أسهم فى حشد نوع من التعاطف الشعبى و الجماهيرى مع النظام العراقى، حيث راحت تظاهرات حاشدة فى بعض الدول العربية مثل السودان و اليمن و الأردن وغيرها ترفع صوراً للرئيس العراقى .

و **ثالثها**، أن إثارة العراق لقضايا الفقر وعدم العدالة فى توزيع الثروات فى الوطن العربى، حيث توجد دولة غنية مترفة، ودول أخرى فقيرة، قد أسهمت فى خلق نوع من التأييد الشعبى له فى عديد من الأقطار العربية، وبخاصة فى ظل حساسية موضوع الفقر و عمق تأثيراته فى معظم الدول غير النفطية، ومما زاد من أثر هذا العامل هو تركيز الإعلام العراقى على أن أموال النفط العربى توظف لخدمة الغرب والصهيونية العالمية، وأن الحملة العسكرية على العراق هدفها إحكام عملية السيطرة على ثروات العرب والمسلمين. ولاشك فى أن تردى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية فى عديد من الدول العربية قد جعل قطاعات جماهيرية يعتد بها أكثر حساسية لخطاب النظام العراقى بشأن العدالة فى توزيع الثروات العربية[١٤٨].

و **خلاصة القول** : إن كارثة الخليج الثانية شكلت مجالاً للتفاعل بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى سواء لجهة توظيف الدين لخدمة السياسة من خلال الفتاوى السياسية ومحاولات إضفاء طابع دينى على المواجهة بين العراق والتحالف الدولى الذى قادته الولايات المتحدة الأمريكية تحت لافتة تحرير الكويت، أو لجهة مواقف الحركات الإسلامية فى الدول العربية من الكارثة ومدى اتفاقها أو اختلافها مع المواقف الرسمية للنظم الحاكمة، أولجهة إفساح المجال و خلق الظروف أمام بعض العناصر و التجمعات الدينية فى بعض دول مجلس التعاون الخليجى و بخاصة فى الكويت والسعودية والبحرين لرفع مطالب متعددة بشأن الإصلاح السياسى و المالى و الإدارى واحترام حقوق الإنسان و التطبيق الصحيح للشرعية الإسلامية حسبما تتصوره هذه العناصر والتجمعات .

٣- العلاقة مع الغرب

تعتبر قضية العلاقة مع الغرب إحدى القضايا الرئيسية التى شكلت مجالاً للتفاعل بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى، خاصة وأن هذه القضية تعتبر من القضايا المركزية لدى الحركات الإسلامية فى المنطقة. ومن المعروف أن هذه القضية ليست جديدة، بل لها جذورها التاريخية التى تراكمت عبر تطورات كبرى، تمثل أبرزها فى : الفتوحات الإسلامية و الحملات الصليبية، وخبرة الاستعمار الغربى للمنطقة العربية خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، والحملات الاستشراقية، فضلاً عما ارتبط بالاستعمار الغربى من إقامة كيان استيطانى دخيل فى المنطقة هو دولة إسرائيل، مما جعل الصراع العربى – الإسرائيلى يشكل عنصراً هاماً فى صياغة رؤى ومدركات الحركات الإسلامية تجاه الغرب .ثم جاء تصاعد النفوذ الأمريكى، السياسى والعسكرى، فى المنطقة خلال الربع الأخير من القرن العشرين

ليمثل حلقة جديدة فى سلسلة التطورات التاريخية التى رسمت حدود وأبعاد وقضايا العلاقة بين الإسلام والغرب [١٤٩].

وليس هناك مجال التناول التفصيلى لهذه القضية الشائكة و المعقدة، ولكن ما ستركز عليه الدراسة هو رصد و تحليل أهم محددات و أبعاد و دلالات العلاقة بين الإسلام و السياسة فى الوطن العربى انطلاقاً من قضية العلاقة مع الغرب. وفى هذا السياق يمكن تسليط الضوء على عدد من القضايا الفرعية، وذلك على النحو التالى :

أ- ظاهرة التبعية للغرب وتصاعد الحركات الإسلامية المسيسّة فى الوطن العربى :

لقد شهد الوطن العربى خلال الربع الأخير من القرن العشرين موجة من الانبعاث الإسلامي أو الإحياء الإسلامي على نحو ما سبق ذكره .وفى إطار هذه الموجة برزت حركات إسلامية مسيسة فى عديد من الدول العربية. ورغم وجود بعض الاختلافات و التباينات بين هذه الحركات، إلا أنها جميعاً ترفع شعارات مثل :" تطبيق الشريعة الإسلامية " و" الإسلام هو الحل "، وهو ما يؤكد على مركزية " البديل الإسلامي " بالنسبة لهذه الحركات .ورغم تعدد العوامل والمتغيرات التى تقف خلف هذه الظاهرة، فالمؤكد أن هناك عوامل مرتبطة بالغرب لها تأثيرها البارز فى هذا السياق. ومن بين هذه العوامل تشير الدراسة إلى عاملين : **أولهما**، تزايد عمليات الغزو الثقافى الغربى و بخاصة الأمريكى للمنطقة، وبالذات فى ظل ثورة الإعلام والمعلومات والاتصالات التى أصبحت تشكل ملمحاً أساسياً لما يُسمى بـ " العولمة " أو " الكونية". وبغض النظر عن تعدد الرؤى والاجتهادات بشأن تقييم هذه الظاهرة وعما إذا كانت تندرج فى إطار الغزو الثقافى أوالتفاعل و التواصل الثقافيين، فالمهم هنا ليس الجدل الفكرى والأكاديمى بشأن تكييف هذه الظاهرة، ولكن المهم هو رؤية أورؤى بعض الفئات الاجتماعية لانعكاساتها السلبية على المجتمعات العربية و الإسلامية، حيث أن جماعات يعتد بها فى هذه المجتمعات ترسخت لديها القناعة بأن هذه الظاهرة بما تحمله من قيم وسلوكيات تشكل خطراً على الإسلام، وهو ما شكل رافداً هاماً فى تغذية الصحوة الإسلامية بصفة عامة، وظاهرة الحركات الإسلامية بصفه خاصة. ومن المعروف أن مواقف الكثير من هذه الحركات تجاه الغرب يغلب عليها طابع الرفض العداء. وهذه المواقف لا تقتصر على الغرب كنظم وسياسات ومصالح، بل تنسحب على الحضارة الغربية برمتها. وهناك العديد من الدراسات السابقة التى تناولت هذا الموضوع بالتفصيل[١٥٠].

أما **العامل الثانى**، المرتبط بالغرب، والذى يشكل عنصراً هاماً فى تفسير تنامى ظاهرة الحركات الإسلامية فى الوطن العربى خلال الربع الأخير من القرن العشرين فيتمثل فى تبعية الدول العربية للغرب. ومن المؤكد أن التبعية للغرب هى واقع قائم بالنسبة للغالبية العظمى من الدول العربية، وهى ظاهرة مركبة

لها أبعادها ومظاهرها الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والعسكرية والأمنية والثقافية، وهو ما يخلق فى نهاية المطاف نوعاً من التبعية السياسية بحيث تصبح الإرادة السياسية للدولة مرتهنة بشكل أو بآخر وبدرجة أوبأخرى بقوى وأطراف خارجية. وهناك العديد من الدراسات السابقة التى تناولت بالرصد و التحليل مظاهر التبعية وانعكاساتها على الوطن العربى. وثمة نتيجة هامة تم التأكيد عليها فى هذا السياق ومفادها أن ظاهرة التبعية ليست مفروضة من الخارج فحسب، بل هى ترتبط بعوامل ومتغيرات داخلية أيضاً، حيث إنه فى عديد من الدول العربية هناك نخب حاكمة و قوى اقتصادية واجتماعية ترتبط مصالحها بعلاقات التبعية مع الغرب، ومن ثم فهى حريصة على استمرار هذه العلاقات، بل و تكريسها على نحو ما سبق ذكره. وفى ضوء ذلك أسهمت علاقات التبعية للغرب وما ترتب عليها من آثار وتداعيات، اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية، وبخاصة فيما يتصل بظواهر التغريب و العلمنة، أسهمت فى خلق بيئة ملائمة لظهور الحركات الإسلامية ولتنامى دورها السياسى والاجتماعى، حيث أصبحت هذه الحركات التى هى بالأساس حركات اجتماعية وسياسية تستند إلى مرجعيات دينية، أصبحت تشكل العصب الرئيسى للمعارضة السياسية فى عديد من الدول العربية سواء المعارضة السلمية أوالعنيفة. وفى هذا الإطار فقد أصبح عداء الحركات الإسلامية الراديكالية غير قاصر على النظم الحاكمة فقط، بل يشمل القوى الغربية التى تقدم لها الدعم و المساندة، باعتبار أن هذه النظم عميلة للغرب و تعمل من أجل تحقيق مصالحه [١٥١].

ب- مدركات الحركات الإسلامية فى الوطن العربى للغرب وانعكاسات ذلك على علاقاتها بالنظم العربية الحاكمة:

إذا كانت ظاهرة تبعية الدول العربية للغرب قد أسهمت فى خلق بيئة ملائمة لتنامى ظاهرة الحركات الإسلامية المسيسة فى الوطن العربى، فالمؤكد أن رؤى ومدركات هذه الحركات للغرب قد شكلت محدداً هاماً فى رسم حدود علاقاتها بالنظم العربية الحاكمة. وعلى الرغم من وجود بعض التباينات فى رؤى الحركات الإسلامية للغرب، إلا أنه – وبصفة عامة –يمكن القول إن التوجه السائد فى رؤى ومدركات معظم الحركات الإسلامية للغرب هو الرفض والعداء. فكثير من هذه الحركات يرفض القيم السائدة فى الغرب، والتى تشكل جوهر الحضارة الغربية باعتبارها تتمركز حول الفردية والإباحية والمادية المفرطة ...إلخ، وهو ما أدى إلى انتشار العديد من مظاهر الانحلال الأخلاقى والتفسخ الاجتماعى فى المجتمعات الغربية. وفى ضوء ذلك فإن منظومة القيم السائدة فى الغرب تتعارض مع القيم والمبادئ التى يمثلها الإسلام. كما أن الديمقراطية السائدة فى الغرب والتى ترتكز إلى العلمانية تتعارض فى نظر الجماعات الراديكالية الإسلامية مع الشورى التى هى مبدأ إسلامى أصيل، و لذلك فهى ترفض الديمقراطية باعتبارها نظاماً

ابتدعته الدول الغربية الكافرة وتريد فرضه على المسلمين، وترى أن الشورى أكثر اكتمالاً من الديمقراطية وتعالج سلبياتها ومساوئها. أضف إلى ذلك أن الحركات المعنية تطرح رؤى و تصورات لحقوق الإنسان تختلف عن تلك السائدة فى الغرب(١٥٢).

وبالإضافة إلى ما سبق ، فإن رؤى الحركات الإسلامية بشأن رفض الغرب أو العداء له إنما هى محكومة فى جانب هام منها بثلاثة عناصر هامة : **أولها**، ميراث الخبرة الاستعمارية خلال القرن التاسع عشر و النصف الأول من القرن العشرين. فالغرب فى نظر الحركات الإسلامية هو المستعمر السابق الذى نهب خيرات العالم العربى و الإسلامي، وأوجد الكثير من المشكلات فى ربوعه ،كما سعى لتحطيم أسس ومقومات هويته الإسلامية، وذلك من خلال سياسات فرض لغته وأنماط قيمه و ثقافته و تعليمه على شعوب الدول المستعمَرة. وإذا كان الاستعمار التقليدى قد انتهى، فإن الظاهرة الاستعمارية لم تنته، وكل ما حدث هو أن الاستعمار غير أساليبه و أشكاله، فبدلاً من الاحتلال العسكرى الصريح و المباشر أصبحت هناك ممارسات استعمارية جديدة تتم من خلال أساليب سلمية مثل التعليم و الثقافة والإعلام ...إلخ. و فى ضوء ذلك فإن الغرب فى نظر الحركات الإسلامية لا يزال يتآمر على المسلمين، ويعمل من أجل تذويب هويتهم الإسلامية .

أما **العنصر الثاني**، الذى يحكم نظرة الحركات الإسلامية للغرب فهو دعم ومساندة الغرب لنظم علمانية استبدادية فى الوطن العربى، وذلك لأنها – فى نظر الحركات المعنية – هى نظم عميلة له و تعمل كأدوات لتنفيذ مخططاته مقابل ضمان استمرارها فى السلطة والحكم. ولا يقتصر الأمر هنا على النخب الحاكمة فحسب، بل يشمل النخب الثقافية و الفكرية التى ترفع شعارات العلمانية و التغريب ،و تتخذ مواقف تراها الجماعات المعنية معادية أو رافضة للإسلام و المد الإسلامي. ومن هذا المنطلق فإن حركات إسلامية عديدة تبنت منطق الرفض المزدوج، فهى رفضت النظم الحاكمة التى هى عميلة للغرب فى نظرها، بل قام بعضها بتكفير هذه النظم وتبنى خيار العنف لإطاحتها، كما رفضت فى الوقت نفسه الغرب الذى يساند هذه النظم ويدعمها(١٥٣).

أما **العنصر الثالث**، الذى يشكل محدداً لرؤى الحركات الإسلامية تجاه الغرب فهو موقف الغرب من الصراع العربى – الإسرائيلى. فالاستعمار الغربى بتحالفه مع الصهيونية العالمية هو المسئول عن قيام دولة إسرائيل فى المنطقة. و بعد أفول الاستعمار الأوروبى فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية برز دور الولايات المتحدة الأمريكية على ساحة الصراع، فأصبح حماية أمن إسرائيل وضمان استمرار تفوقها العسكرى على الدول العربية مجتمعة من أبرز أهداف ومرتكزات سياستها فى المنطقة سواء فى مرحلة المواجهة المسلحة بين العرب وإسرائيل أو فى مرحلة التسوية السلمية. وقد شكل الانحياز الأمريكى المطلق

لإسرائيل، واتباع الولايات المتحدة الأمريكية سياسة الكيل بمكيالين فى التعامل مع القضايا و المصالح العربية و الإسلامية، شكلا عنصرين هامين فى صياغة رؤى الحركات الإسلامية تجاه الغرب بصفة عامة والولايات المتحدة الأمريكية بصفة خاصة، فأصبح الرفض و العداء مكونين رئيسيين فى هذه الرؤى و بخاصة فيما يتعلق بالحركات الإسلامية الراديكالية. وفى ضوء ذلك فإن الممارسات الأمريكية تجاه كل من ليبيا و السودان والعراق خلال عقدى الثمانينيات و التسعينيات من القرن العشرين قد أثارت ردود أفعال شعبية احتجاجية فى عديد من الدول العربية، وكثيراً ما برز دور الإسلاميين فى هذه الاحتجاجات .

ج- تزايد النفوذ الأمريكى فى المنطقة فى مرحلة ما بعد حرب الخليج الثانية و تغذية مشاعر العداء للغرب فى صفوف الإسلاميين :

لقد كان من أبرز نتائج حرب الخليج الثانية هو تزايد النفوذ الأمريكى السياسى والعسكرى، فى المنطقة و بالذات فى الخليج العربى، حيث أصبحت هناك قوات وقواعد و مخازن أسلحة أمريكية فى المنطقة، خاصة و أن دول مجلس التعاون الخليجى قد جعلت الأولوية فى تحقيق الأمن فى الخليج لصالح اتفاقياتها الأمنية مع أطراف خارجية، فى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية. ولا شك فى أن تعاظم الدور الأمريكى فى الخليج قد أسهم فى تعقيد العلاقات العربية – الأمريكية، ففى الوقت الذى تنحاز فيه الولايات المتحدة الأمريكية بشكل مطلق لصالح إسرائيل فى صراعها مع العرب سواء بتقديم الدعم المادى و العسكرى لها، أو باستخدام الفيتو فى مجلس الأمن ضد أى قرار يمكن أن يشكل مساساً بها أوممارسة الضغوط على بعض الدول العربية من أجل تطبيع علاقاتها مع إسرائيل، وفى الوقت الذى مارست – وتمارس – فيه الولايات المتحدة الأمريكية سياسة عدائية تجاه دول عربية مثل ليبيا والسودان والعراق، فإنها تقوم بتوفير الأمن والحماية لدول عربية أخرى (دول مجلس التعاون الخليجى)، وذلك بحكم ضخامة مصالحها فى منطقة الخليج. ونظراً لتعقد هذا الوضع فقد أصبح من الصعب على العرب تبنى سياسة موحدة تجاه أمريكا، فهناك نظم تتسم علاقاتها مع أمريكا بالعداء، ونظم أخرى تعتمد عليها فى الحماية و الأمن. ونظراً لكل فقد تعمقت مشاعر العداء لأمريكا لدى الحركات الإسلامية فى الوطن العربى، وقد وصل الأمر إلى حد قيام بعض العناصر و الحركات بشن بعض الهجمات و التفجيرات على مصالح أمريكية فى المنطقة على نحو ما حدث فى السعودية خلال عامى ١٩٩٥ و ١٩٩٦ (انفجار الخُبر و الرياض على التوالى) و حادث تفجير المدمرة (كول) فى اليمن. وكثيراً ما حذرت الولايات المتحدة رعاياها من التوجه إلى دول معنية فى المنطقة تحسباً لتعرضهم لمخاطر محتملة. و هكذا فإن النفوذ الأمريكى المتزايد فى المنطقة والمعايير المزدوجة التى تطبقها السياسة الأمريكية تجاه المصالح والأهداف العربية والإسلامية قد شكلا- ويشكلان- مصدرين هامين لتغذية مشاعر الرفض والعداء للولايات المتحدة

الأمريكية والغرب بصفة عامة فى صفوف الحركات الإسلامية، بل ولدى قطاعات شعبية وجماهيرية فى المنطقة. وهو أمر ينعكس بشكل أو بآخر على علاقة النظم الحاكمة بالحركات الإسلامية فى عديد من الحالات، خاصة و أن الولايات المتحدة الأمريكية شجعت – وتشجع – النظم الحاكمة على اتخاذ إجراءات أمنية ضد الحركات المعنية دونما فرز أو تمييز بين حركات معتدلة وأخرى متشددة، كما أنها لا تقبل من حيث المبدأ وصول حركة إسلامية إلى السلطة فى أى دولة عربية ولو من بوابة الديمقراطية، فهى تفضل نظاماً تسلطياً بدون إسلاميين على نظام ديمقراطى يفسح المجال لوصول إسلاميين إلى السلطة على نحو ما سبق ذكره .

د–تصاعد موجة العداء للإسلام فى الغرب وانعكاسات ذلك على العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى :

من نافلة القول : إن العداء بين الإسلام والغرب ليس جديداً، حيث إن له جذوره التاريخية على نحو ما سبق ذكره. ولكن فى أعقاب تفكك الاتحاد السوفيتى السابق وانتهاء دوره كقوة عظمى، تصاعدت موجة جديدة من العداء للإسلام فى الغرب. وقد تمحورت هذه الموجة حول مقولة أساسية مفادها أن الإسلام هو " العدو البديل للغرب " فى أعقاب غياب الخطر الشيوعى. وهكذا حل " الخطر الأخضر" محل " الخطر الأحمر "[١٥٤]. وفى هذا السياق فقد نظرت دوائر سياسية و أكاديمية عديدة فى الغرب إلى أن تصاعد ظاهرة الحركات الإسلامية المسيسة فى عديد من الدول العربية إنما يشكل خطراً على المصالح الغربية بصفة عامة والأمريكية بصفة خاصة فى المنطقة، حيث أن هذه الحركات ترفض التبعية للغرب، كما أن توجهاتها لا تتفق مع المصالح الغربية فى المنطقة .

وقد ارتبطت موجة العداء للإسلام فى الغرب ببعض الرؤى والتنظيرات التى طرحها أكاديميون، مثل: مقولة "فوكوياما" بشأن نهاية التاريخ، والتى يؤكد فيها على الانتصار النهائى للرأسمالية والديمقراطية الليبرالية. يقول " فوكوياما": " إن الديمقراطية الليبرالية قد تشكل نقطة النهاية فى التطور الأيديولوجى للإنسانية والصورة النهائية لنظام الحكم البشرى، و بالتالى فهى تمثل نهاية التاريخ "[١٥٥]. وقد شن " فوكوياما " هجوماً حاداً على الإسلام انطلاقاً من تأكيده على وجود تناقض أصيل بين الإسلام والديمقراطية. وهو يقول بهذا الخصوص :" تمكن الإسلام فى الواقع من الانتصار على الديمقراطية الليبرالية فى أنحاء كثيرة من العالم الإسلامى، وشكل بذلك خطراً كبيراً على الممارسات الليبرالية حتى فى الدول التى لم يصل فيها إلى السلطة السياسية بصورة مباشرة " [١٥٦]. ويقول أيضاً : " قد لا يكون من دواعى الدهشة أن تكون تركيا هى الديمقراطية الليبرالية الوحيدة فى العالم الإسلامى المعاصر، حيث إنها الدولة الوحيدة التى طرحت التراث الإسلامى جانباً فى صراحة تامة " [١٥٧].

و بالإضافة إلى أطروحة " فوكوياما " عن نهاية التاريخ، فقد طرح " هانتنجتون " مقولته ذائعة الصيت عن " صدام الحضارات ". وقد أصدر كتاباً حول هذا الموضوع أكد فيه على أن الإسلام يشكل خطراً على الغرب بسبب استمرار الزيادة السكانية فى العالم الإسلامى، وتصاعد الصحوة الإسلامية، وزيادة هجرة المسلمين إلى الغرب، ورفض محاولات الغرب التى تسعى لتأكيد عالمية القيم الغربية، وانتشار الأسلحة غير التقليدية فى العالم الإسلامى، وانتشار الإرهاب، ومعاداة الحركات الإسلامية المتطرفة للغرب ...إلخ. وعلى هذا الأساس خلص " هانتنجتون " إلى أن المستقبل سيشهد صداماً حضارياً بين الحضارة الغربية و الإسلام. فالإسلام فى نظر الغرب – وحسب رأى " هانتنجتون " – يمثل حضارة مختلفة. كما أن أتباعه يشعرون بتفوق حضارتهم. وبالمقابل فإن الغرب فى نظر الإسلام يمثل حضارة مغايرة، يؤمن أتباعها بتفوقهم و بأنهم أصحاب ثقافة عالمية، مما يفرض عليهم نشر هذه الثقافة فى العالم. وفى ضوء ذلك فإن نظرة كل طرف للآخر (الإسلام و الغرب) تغذّى العداء و الصراع بينهما [١٥٨]. وبغض النظر عن مدى حجية طروحات كل من " فوكوياما" و " هانتنجتون " ، خاصة وأنها تعرضت لانتقادات حادة من قبل مفكرين وسياسيين من الغرب والشرق، بل أن هناك من طرح مقولة وخيار حوار الحضارات بدلاً من صدام الحضارات. بغض النظر عن ذلك فالمؤكد أن طروحات الرجلين قد تزامنت مع حملات إعلامية وسياسية معادية للإسلام فى الغرب، مما كرَّس صوراً نمطية ونماذج مشوهة للإسلام وللفرد المسلم فى ذهن المواطن الغربى العادى ،حيث أصبح كلاهما مرادفاً للإرهاب والعنف والتعصب ومعاداه العلم و الحداثة و الديمقراطية . وقد أشار " بول فندلى" فى كتابه الذى صدر خلال عام ٢٠٠١، والذى يحمل عنوان " لا سكوت بعد اليوم : مواجهة الصور المزيفة عن الإسلام فى أمريكا " أشار إلى العديد من مظاهر الرؤى و المدركات السلبية المترسخة لدى الأمريكيين عن الإسلام والمسلمين[١٥٩]. ولاشك فى أن هذا الواقع سوف يزداد سوءاً فى أعقاب التفجيرات التى وقعت فى الولايات المتحدة الأمريكية فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١، والتى هزت الهيبة الأمنية للقوة العظمى الوحيدة فى عالم ما بعد الحرب الباردة، كما أصابت الأمريكيين بحالة من الذعر الجماعى و فقدان الثقة، حيث سقطت الأسطورة التى عاشوا عليها طويلاً وهى أن بلادهم حصينة ضد الاختراقات الأمنية. وفى ضوء ذلك، فقد أشارت أصابع الاتهام منذ اللحظات الأولى للتفجيرات إلى أن هناك تنظيمات وعناصر إسلامية هى التى نفذتها. وقد قام الإعلام الأمريكى وجهات أخرى عديدة أمريكية و غير أمريكية بتغذية هذا التصور والنفخ فيه ،وذلك قبل ظهور أى نتائج للتحقيقات فيما حدث، وهو ما أسهم فى وقوع العديد من الاعتداءات التى استهدفت عرباً ومسلمين ومنشآت إسلامية فى أمريكا وبعض الدول الأوروبية[١٦٠]. وبغض النظر عن هوية الفاعل، وعن طبيعة رد الفعل الأمريكى فالمؤكد أن التفجيرات وتوابعها وما تخللها من حملات مضادة للعرب و المسلمين سوف تعمق من الفجوة بين الإسلام و الغرب. ولاشك فى أن موجات العداء للإسلام و

المسلمين فى الغرب قد أسهمت فى فترات سابقة فى تغذية الجماعات والتيارات الإسلامية التى تبنت موقف الرفض والعداء للغرب والموالية له فى العالم العربى و الإسلامى. والسؤال الجوهرى هنا هو :كيف انعكست ظاهرة تصاعد مظاهر العداء للإسلام فى الغرب على العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى ؟. وفى معرض الإجابة على هذا التساؤل يتعين فى البداية الإشارة إلى ملاحظتين : **أولاهما**، أن بعض الدوائر السياسية الغربية وفى محاولة منها لتجنب الحساسيات الشائكة التى يمكن أن يثيرها النقد المباشر للدين الإسلامى، قد دأبت على التمييز بين الإسلام كدين سماوى منزل ، والحركات و النظم الحاكمة فى بعض الدول الإسلامية، والتى ترفع شعارات إسلامية و تتبنى مواقف معادية للغرب، وبالتالى فهى تؤكد تقديرها للإسلام كدين سماوى، و لكنها تهاجم النظم والحركات الإسلامية المتطرفة و العنيفة فى نظرها(١٦١). و **ثانيتهما**، أن هناك كتاباً و مفكرين غربيين قدموا رؤى وطروحات متوازنة بشأن العلاقة بين الإسلام والغرب، وقاموا بتفنيد حجج القائلين بالمواجهة بينهما، واعتبروا ذلك خرافة أو وهماً لا يستند إلى حقائق واقعية(١٦٢). ولكن هذه الرؤى ظلت فى التحليل الأخير تعبر فى معظم الأحوال عن اجتهادات فردية، ولم تتبناها قوى اجتماعية أو تيارات سياسية و فكرية مما جعل الساحة مفتوحة لدعاة العداء و المواجهة بين الإسلام و الغرب، وبخاصة فى ظل عمليات الضخ الإعلامى و الدعائى المتواصل فى هذا الاتجاه، وهو ما خلق حالة أسماها البعض بـ"الإسلاموفوبيا" (١٦٣).

هذا وقد كان لسياده نظرة معادية للإسلام فى الغرب انعكاساتها على العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى من عدة جوانب :

أولها، أن دولاً غربية عديدة، فى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية شجعت نظماً عربية عديدة على اتباع المسلك الأمنى فى التصدى للحركات الإسلامية المسيسة، وقدمت لها أشكالاً من الدعم لتحقيق هذا الهدف. وهكذا، فإن الدول تتجاهل الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والخارجية لتنامى الحركات الإسلامية الراديكالية فى عديد من الدول العربية، وبذلك فهى تشجع على تبنى حلول أمنية لظواهر و مشكلات لها جذورها وأسبابها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. كما أن هذه الدول و بخاصة الولايات المتحدة الأمريكية لم تميز بين حركات معتدلة وأخرى متشددة، بل تضع جميع الحركات الإسلامية فى سلة واحدة، وترى أن يتم التعامل معها بطريقة واحدة هى الطريقة الأمنية. وعلى الرغم من ظهور بعض الأصوات والاتجاهات الغربية التى طالبت بتبنى المدخل السياسى و التنموى و نهج الحوار فى التعامل مع الحركات الإسلامية، إلا أنها ظلت فى التحليل الأخير اتجاهات محدودة وغير مؤثرة على صعيد السياسات الفعلية لعديد من الدول الغربية(١٦٤).

و**ثانيها**، أن دولاً غربية عديدة وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية مارست ضغوطاً على النظم العربية التى أبرمت اتفاقيات سلام مع إسرائيل لكى تقوم بكبح جماح القوى و التيارات المعارضة للتسوية داخل الدول المعنية و بخاصة الإسلامية منها، فضلاً عن التصدى للقوى التى تعارض تطبيع العلاقات مع إسرائيل. وتقدم حالات مصر والأردن والسلطة الوطنية الفلسطينية نماذج معبره بهذا الخصوص، حيث كانت اتفاقيات التسوية فى الحالات الثلاث على حساب الهامش الديمقراطى المحدود، مما أسهم فى زيادة حدة التوتر بين النظم الحاكمة وقوى المعارضة وبخاصة المعارضة الإسلامية فى الحالات المذكورة، بل أن الأمر كاد أن يتطور إلى حرب أهلية بين السلطة الوطنية الفلسطينية وكل من حركتى حماس و الجهاد بسبب قيام أجهزة السلطة بتصعيد عملياتها الأمنية ضد أعضاء وكوادر الحركتين، وذلك تنفيذاً لالتزاماتها الأمنية التى وقعت عليها فى الاتفاقيات العديدة التى أبرمتها مع الجانب الإسرائيلى بمشاركة من الولايات المتحدة الأمريكية أوتحت إشرافها .

و**ثالثها**، أن دولاً غربية عديدة و فى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية ترفض من حيث المبدأ وصول أية حركة إسلامية إلى سدة السلطة فى أية دولة عربية ؛ وذلك نظراً لأن هذه الحركات لا تتفق مع المصالح الغربية فى المنطقة ؛ كما أن وصول إسلاميين إلى سدة السلطة فى هذه الدولة أوتلك يمكن أن يشكل سابقة بحيث تعقبها حالات أخرى. وقد تجلى ذلك بوضوح فى موقف الولايات المتحدة الأمريكية وغيرها من الدول الغربية من انقلاب الجيش على الديمقراطية فى الجزائر، حيث تم إلغاء الانتخابات بعدما أصبح فى حكم المؤكد أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ سوف تفوز فيها بما يؤهلها لتشكيل الحكومة ،ثم تم حل الجبهة الإسلامية ذاتها بعد ذلك. وهو ما يؤكد أن الدول الغربية تفضل استمرار نظم تسلطية استبدادية موالية لها فى المنطقة على نظم ديمقراطية تفسح المجال لوصول إسلاميين إلى السلطة بشكل ديمقراطى، وهو ما يجسد حالة التناقض فى سياسات هذه الدول بين المبادئ و المصالح، فهى تضحى بمبادئ الديمقراطية من أجل مصالحها[١٦٥]. لاشك فى أن رسوخ قناعة لدى الحركات الإسلامية بصعوبة وصولها إلى السلطة من خلال صناديق الاقتراع، إنما يشكل عنصراً هاماً فى تغذية نزعات العنف لدى بعض هذه الحركات، وهو ما يؤثر سلباً على الاستقرار السياسى و الاجتماعى فى عديد من دول المنطقة .

خاتمة

مستقبل العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى : إشكاليات وتساؤلات فى ضوء أولى حروب القرن الحادى والعشرين (الحرب ضد الإرهاب)

لقد أكدت الدراسة على أن الإسلام شكل عنصراً رئيسياً على الساحة السياسية فى الوطن العربى خلال القرن العشرين. حيث كان له دوره البارز فى حركات التمرد الوطنى ومكافحة الاستعمار. كما أن نظماً حاكمة عديدة اتخذته – وتتخذه – كمصدر لتعديل شرعيتها السياسية وذلك من خلال مسالك وأساليب عديدة. إضافة إلى ذلك فإن هناك العديد من الحركات والتنظيمات الإسلامية التى ظهرت فى الوطن العربى خلال القرن العشرين وبخاصة خلال الربع الأخير منه، والتى رفعت راية الرفض و المعارضة فى وجه النظم الحاكمة، مما جعل العلاقات والتفاعلات بين الجانبين تمثل ملمحاً رئيسياً للتطور السياسى فى الوطن العربى خلال النصف الثانى من القرن العشرين. كما شكلت – و تشكل – الجمعيات والهيئات الخيرية الإسلامية و الطرق الصوفية عنصراً هاماً فى بنية المجتمع المدنى أو الأهلى فى الأقطار العربية. وبالإضافة إلى ذلك شكل الإسلام متغيراً هاماً وجوهرياً فى معظم القضايا والتطورات الكبرى التى شهدها الوطن العربى خلال القرن العشرين بما فى ذلك الصراع العربى – الإسرائيلى، وحرب الخليج الثانية، والعلاقة مع الغرب، فضلاً عن قضايا و تطورات أخرى عديدة مثل الديمقراطية وعلاقتها بالشورى، والعلاقة بين الدين و الدولة، ووضع المرأة فى المجتمع، وحقوق الأقليات غير المسلمة فى الدول الإسلامية، والعروبة وعلاقتها بالإسلام ...إلخ .

وعندما كان يتعين على الباحث أن يختتم هذه الدراسة كانت الولايات المتحدة الأمريكية تدق طبول أولى حروب القرن الحادى والعشرين وتعمل من أجل بناء تحالف دولى لشن هذه الحرب ضد الإرهاب، وذلك على خلفية التفجيرات التى استهدفت أهدافاً حيوية فى الولايات المتحدة الأمريكية فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ و التى أودت بحياة الآلاف. ومهما يكن من أمر فإن شبكة الإرهاب المستهدفة بالحرب –حسب الرؤية الأمريكية – موجودة فى أفغانستان وعدد من الدول العربية و الإسلامية و بخاصة تلك الدول التى يجرى تصنيفها فى الولايات المتحدة الأمريكية، و بشكل رسمى، على أنها دول تدعم الإرهاب. ولاشك فى أن " الحرب ضد الإرهاب" سوف يكون لها تداعياتها على مستقبل العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى. ولذا فإن الهدف هنا هو طرح و بلورة بعض القضايا و الإشكاليات و التساؤلات بشأن هذه العلاقة. وجدير بالذكر أن الحرب الجارى الإعداد لها ضد الإرهاب، تأتى فى سياق مجموعة من المعطيات الأخرى ذات التأثير على مستقبل العلاقة بين الإسلام و السياسة فى الوطن العربى، منها على سبيل المثال : أزمة الدولة الوطنية أو القطرية، حيث إن الدولة فى عديد من الأقطار العربية تعانى من أزمة بنائية تتعلق بشرعيتها السياسية و الاجتماعية، وبطبيعة علاقتها بمجتمعها من ناحية و بالعالم الخارجى من ناحية أخرى، وبمدى فاعلية أجهزتها ومؤسساتها ...إلخ. ومن المعطيات أيضاً الأزمة الاقتصادية

والاجتماعية و الثقافية التى تعانى منها دول عربية عديدة و التى أدت إلى تآكل شرعية النظم الحاكمة فيها. وهناك أيضاً استمرار الصراع العربى – الإسرائيلى و بخاصة فى ظل تعثر عملية التسوية و بروز الأبعاد الدينية للصراع. فضلاً عن تنامى ظاهرة العولمة بأبعادها الاقتصادية والإعلامية و التكنولوجية والثقافية و السياسية، وما تتركه من تأثيرات قائمة – ومحتملة – على الوطن العربى.

وفى ضوء المعطيات السابقة وغيرها يمكن القول بأن الإسلام سوف يستمر عنصراً فاعلاً ومؤثراً فى السياسة فى الوطن العربى خلال الأجل المتوسط، وذلك على مستوى حرص النظم الحاكمة على توظيفه كمصدر للشرعية السياسية ولو بشكل كاريكاتورى و انتهازى. فقد أكدت خبرة القرن العشرين أن ورقة الشرعية الدينية ورقة مهمة بالنسبة لأى نظام سياسى، ولذلك سوف تكون النظم الحاكمة حريصة على احتكار هذه الورقة أو على الأقل ضمان ألا تطرحها قوى أخرى معارضة فى وجه هذه النظم. ولذلك فسوف تستمر محاولات فرض سيطرة الدولة على الدين، وتوظيف الدينى لحساب السياسى. كما أن دور الإسلام فى السياسة سوف يستمر من خلال القوى والحركات الإسلامية المعتدلة التى سمحت لها النظم الحاكمة فى بعض الدول بتشكيل أحزاب سياسية، وبالمشاركة فى الحياة السياسية فى ظلال الأطر الدستورية والسياسية القائمة كما هو الحال فى كل من الأردن واليمن وغيرهما. ولا يتوقع أن يتطور الأمر فى أى من هذه الحالات إلى حد وصول حركة إسلامية إلى السلطة خلال الأجلين القصير والمتوسط، حيث إن النظم ستبقى حريصة على أن تظل مشاركة الإسلاميين ضمن الحدود المرسومة من قبل السلطات الحاكمة. ولذلك فإن أكثر ما يمكن تصوره فى مثل هذه الحالات هو مشاركة الإسلاميين – بحدود معينة – فى حكومات ائتلافية. وما يرجح هذا القول هو أن الحركات المعنية التى قبلت بممارسة العمل السياسى فى إطار النظم القائمة، تراهن على النتائج فى المدى الطويل و تؤمن بمبدأ التدرج فى إقامة الحكم الإسلامي .

أما بالنسبة لمستقبل الحركات الإسلامية الراديكالية، فيمكن القول إن خبرة القرن العشرين ذات دلالة هامة بالنسبة لهذه الحركات، حيث عانت فى معظمها من عدد من السلبيات وأوجه الخلل سواء على مستوى الفكر أو التنظيم أو البرامج أو العلاقات فيما بينها أو علاقاتها مع النظم الحاكمة. ولذلك فإن هذه الحركات، وإن كان بعضها قد شكل تحديات لبعض النظم الحاكمة لفترة من الوقت، إلا أن كثيراً منها تراجع و اندثر تحت وطأة الضربات الأمنية الموجعة التى تلقتها. و إذا كان من غير المستبعد قيام بعض الحركات القديمة بتجديد نشاطها المسلح ضد النظم و ربما ضد المجتمعات، وذلك بعد فترة تكون قد التقطت أنفاسها و أعادت تجميع صفوفها خلالها، وإذا كان من غير المستبعد كذلك ظهور حركات جديدة بأسماء جديدة، إلا أن كل ذلك يتوقف فى جانب منه على عامل أساسى ،وهو مدى نجاح النظم الحاكمة فى مواجهة الأزمة المجتمعية التى تعانى منها دول عربية عديدة، والتى شكلت – وتشكل- مناخاً

ملائماً لتفريخ التطرف و العنف سواء بمعناه السياسى أو الاجتماعى. إذن نجاح النظم الحاكمة فى بناء ما يعرف بـ" شرعية الإنجاز" يمثل عنصراً حاكماً فى مواجهة معطيات البيئة التى مكنت – وتمكن – الجماعات المعنية من نشر أفكارها و استقطاب بعض الفئات فى صفوفها .

وفى هذا السياق، يمكن القول بأن هناك خمس قضايا ملحة يتعين على النظم الحاكمة التصدى لها إذا ما كانت هناك جدية فى بناء " شرعية الإنجاز ". وهذه القضايا هى : الأزمة الاقتصادية، و سياسات الإصلاح الاقتصادى فى عديد من الدول تحتاج إلى إصلاح. وهناك أيضاً مشكلة العدالة التوزيعية، فالتفاوتات الاقتصادية والاجتماعية الحادة التى تعرفها الغالبية العظمى من الدول العربية تغذى كل أشكال التطرف والعنف و الجريمة. فضلاً عن مشكلة الفساد السياسى والإدارى، الذى تحول إلى مؤسسة ضخمة فى عديد من الدول العربية. والمشكلة الكبرى هنا أن الفساد يكمن فى جهاز الدولة ذاته،و تجرى ممارسته من خلال تحالفات وشبكات واسعة بين المال و السلطة. وهناك أيضاً قضية المشاركة السياسية (الحقيقية و ليس الصورية)، فالمؤكد أن إفساح المجال أمام مختلف القوى و الفئات الاجتماعية، بما فى ذلك الحركات الإسلامية المعتدلة، للمشاركة فى الحياة السياسية من خلال أساليب قانونية وسلمية إنما يخفف من حدة الاحتقان السياسى والاجتماعى فى الداخل. وهناك أيضاً قضية قدرة النظم العربية على تبنى سياسة عربية فعالة للتعامل مع إسرائيل بحيث يتم وضع حد للعربدة الإسرائيلية فى المنطقة . وبدون تحقيق تقدم جدى على صعيد مواجهة القضايا و المشكلات سالفة الذكر، فإن دولاً عربية عديدة سوف تظل عرضة لدورة جهنمية من العنف و العنف المضاد الذى يمكن أن تمارسه قوى إسلامية أو غير إسلامية. وفى ضوء ذلك فإنه لا يمكن للدول المعنية أن تحقق نجاحات ملموسة على صعيد مواجهة المشكلات والتحديات المذكورة دون القيام بعملية جادة للإصلاح السياسى والإدارى والقانونى وإصلاح آليات عملية صنع السياسات العامة و عملية تنفيذها بما يؤدى فى النهاية إلى رفع كفاءة أجهزة الدولة وزيادة فاعلية مؤسساتها. وذلك هو التحدى الحقيقى الذى يواجه النخب العربية الحاكمة فى الوقت الراهن.

وقبل رصد الانعكاسات المحتملة لأولى حروب القرن الواحد و العشرين – حسب الوصف الأمريكى الرسمى – على العلاقة بين الإسلام و السياسة فى الوطن العربى، فإنه يتعين فى البداية تسجيل عدد من الملاحظات : **أولاها**، أنه منذ اللحظة الأولى للتفجيرات بدأت أصابع الاتهام على المستويين – الرسمى وغير الرسمى – فى الولايات المتحدة الأمريكية وخارجها، تشير إلى أن عناصر وتنظيمات إسلامية هى التى تقف خلف التفجيرات، وهى تتمحور حول " أسامة بن لادن " وتنظيمه المعروف بـ " تنظيم القاعدة "، والذى يوجد مركزه فى أفغانستان، وبذلك أصبحت أفغانستان هى الهدف الرئيسى للحرب، وذلك قبل أن تتوفر أى أدلة قاطعة على تورط (بن لادن) فى التفجيرات. و **ثانيتها**، أنه على خلفية الأحداث

تصاعدت موجة من العداء ضد العرب والمسلمين فى الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الأوروبية ، إلى درجة أن بعض المسئولين فى هذه الدول و إدراكاً منهم لخطورة النتائج التى يمكن أن تترتب على ذلك ناشدوا مواطنيهم تجنب مثل هذه الأفعال، وأكدوا على ضرورة التمييز بين الإسلام كدين سماوى لا يقر الإرهاب، و ممارسات بعض التنظيمات الإسلامية التى تسئ إلى مبادئ هذا الدين. و**ثالثتها**، أن جهات عديدة وفى مقدمتها إسرائيل استغلت الأحداث وراحت تمارس تحريضاً على نطاق واسع ضد العرب و المسلمين .و**رابعتها**، فى الوقت الذى قررت فيه الولايات المتحدة الأمريكية خوض حرب ضد الإرهاب، وراحت تحشد تحالفاً دولياً تقوده لهذا الغرض، فإن أهداف الحرب و مجرياتها بدت غير محددة و غامضة حتى تاريخ الانتهاء من كتابه هذه السطور. فالحرب حسب التصور الأمريكى الرسمى سوف تستهدف أفغانستان بصفة أساسية – حتى و إن سلمت حركة طالبان أسامة بن لادن – ولكنها لن تقتصر عليها، وهو ما يعنى أنها ستشمل دولاً أخرى يوجد بها شبكات إرهابية حسب التعريف الأمريكى لمفهوم الإرهاب. والمشكلة هنا أن معظم الدول المرشحة لذلك هى دول عربية و إسلامية، وكأن الإرهاب الذى تريد الولايات المتحدة الأمريكية شن حرب ضده هو حكر على العالم العربى والإسلامى، بل أن الرئيس بوش نفسه اعتبرها فى أحد أحاديثه حرباً صليبية مما يذكر بكل ميراث الكراهية و العداء بين الإسلام و الغرب. **وخامستها**، أن الولايات المتحدة الأمريكية مارست ضغوطاً على دول عربية و إسلامية عديدة و قدمت إغراءات لدول أخرى لضمها إلى التحالف، وذلك لتوفير شرعية عربية و إسلامية لحرب قد تمتد لتستهدف دولاً إسلامية و عربية بدعوى وجود شبكات إرهابية على أراضيها، رغم أن هناك جماعات متطرفة موجودة فى عديد من دول العالم بما فى ذلك أمريكا نفسها و كثير من الدول الأوروبية ودول أمريكا اللاتينية وآسيا. ومهما يكن من أمر، فالمؤكد أن دولاً عربية وإسلامية عديدة سوف تنضم إلى التحالف بأشكال مختلفة و لأسباب مختلفة، وبخاصة تلك الدول التى تربطها علاقات وثيقة بالولايات المتحدة الأمريكية، والتى يوجد قوات أو قواعد أو مخازن أسلحة أمريكية على أراضيها. والمشكلة أن الأمريكيين لم يهتموا كثيراً بما تطالب به بعض الدول من تقديم أدلة دامغة على تورط " بن لادن " فى الأحداث قبل شن حرب كاسحة على دولة إسلامية فقيرة و مدمرة. كما لم يهتموا كثيراً بتحديد ماذا يقصدون بالإرهاب الذى سيقودون حرباً ضده. بل أكثر من هذا أن الإدارة الأمريكية تعاملت مع دول عديدة بمبدأ " إما مع أو ضد "، فإن لم تكن مع التحالف ، فأنت ضده و مع الطرف الآخر ،وبصفة عامة يبقى طابع الغموض و التخبط هو المسيطر على رد الفعل الأمريكى. فالأسماء التى تم الإعلان عنها باعتبار أن أصحابها هم المتهمون بخطف الطائرات وإحداث التفجيرات – ومعظمها أسماء لمواطنين عرب – اتضح أن بعضها غير صحيح و أن أصحابها لا يزالون أحياء يرزقون فى بلادهم. وعندما طلبت بعض

الدول من الأمريكيين تقديم أدلة على تورط (بن لادن) فى التفجيرات كان الرد الرسمى أن (بن لادن) مطلوب فى قضايا عديدة سابقة. وعندما تساءل البعض عن أهداف الحرب المحتملة و شكلها ونطاقها كان الغموض هو سيد الموقف. ويبدو أن الولايات المتحدة الأمريكية تريد من التحالف توفير غطاء دولى وشرعية عربية وإسلامية لما تسميه " الحرب ضد الإرهاب " بكل ما ينطوى عليه ذلك من مشاركات فى عمليات عسكرية، وتقديم الدعم اللوجيستى و المعلومات الاستخبارية، فضلاً عن المساهمة المالية فى تكاليف الحرب. ونظراً لكل ذلك فإن مسألة تشكيل التحالف على النحو الذى تريده الولايات المتحدة الأمريكية تبدو ليست سهلة فى ظل عدم وضوح أهدافه وغموض فكرته، وهو ما دفع ببعض الدول إلى طلب المزيد من الإيضاحات و المعلومات قبل إقرار مواقف نهائية بهذا .

ولكن بغض النظر عن سيناريو الحرب الجارى الإعداد لها حالياً و طبيعتها، وبغض النظر كذلك عن حسابات و مواقف الدول العربية من التحالف الجارى تشكيله حالياً، فالأرجح أنه ستكون هناك عمليات عسكرية كبيرة ضد أفغانستان بالأساس و دول أخرى فى المنطقة، وما يهمنا هنا هو تسليط الضوء على الانعكاسات المحتملة للحرب ضد الإرهاب على العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى. وفى هذا السياق يمكن الإشارة إلى عدد من النقاط :

أولاها، أنه على خلفية الأحداث، وفى إطار سعى الولايات المتحدة الأمريكية لحشد تحالف دولى ضد الإرهاب، بدأت بواكير " حرب الفتاوى الدينية " فى الوطن العربى، حيث إن بعض الجماعات والحركات الإسلامية مثل جماعة الإخوان المسلمين فى الأردن أصدرت فتاوى تحرم التحالف مع الولايات المتحدة الأمريكية فى حرب ضد أية دولة إسلامية. وبالمقابل فإن مشاركة دولة مثل المملكة العربية السعودية فى التحالف بشكل مباشر لابد و أن تستند إلى مرجعية دينية، ولذا فمن المرجح فى مثل هذه الحالة صدور فتوى أو بيان من هيئة كبار العلماء يجيز المشاركة. وهكذا، فإن الحرب و تداعياتها سوف تمثل ساحة لتوظيف الدين فى خدمة السياسة من قبل نظم حاكمة وحركات إسلامية، وهو ما يشكل إعادة إنتاج لواحدة من أكبر العلل فى تاريخ المسلمين، حيث يتم تطويع الدين لحساب السياسة .

و **ثانيتها**، أن الحرب ضد أفغانستان، والتى ستكون حرباً كبيرة على الأرجح سوف تؤدى فى الغالب إلى إثارة المشاعر الدينية على المستوى الشعبى فى العالم العربى و الإسلامى، وهو ما يعنى تصاعد الاحتجاجات و التظاهرات التى ستندد بالحرب، وبالدول المشاركة فى التحالف إلى جانب الولايات المتحدة الأمريكية، وبخاصة فى ظل تصاعد الاتجاهات التى تصور المواجهة على أنها مواجهة بين الإسلام و الغرب. والأرجح أن الاحتجاجات التى ستنخرط فيها حركات إسلامية وقوى سياسية أخرى فى الوطن العربى سوف تزداد مع تصاعد احتجاجات الإسلاميين فى دول إسلامية غير عربية مثل إندونيسيا و

باكستان وغيرهما. وفى هذا السياق، فمن المحتمل أن تكون علاقة النظم العربية بالحركات الإسلامية المسيسة عرضة لمزيد من التوتر وربما التدهور فى حالة التباين بين موقف الطرفين من التحالف الدولى و الحرب. والأرجح أن تتجه النظم التى ستشارك فى التحالف إلى تصعيد عمليات القمع ضد الحركات الإسلامية و غيرها من القوى والتيارات التى ستعلن رفضها للحرب واحتجاجها على مشاركة النظم المعنية فيها سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. وسوف يصبح الأمر أكثر تعقيداً فى حال امتداد نطاق الحرب أو العمليات العسكرية ليشمل دولاً عربية، خاصة وأن هناك دولاً مصنفة أمريكياً على أنها تدعم الإرهاب أو إرهابية .

و**ثالثتها**، أن استمرار الحرب لفترة طويلة نسبياً، وامتدادها لتشمل دولاً أخرى غير أفغانستان، وتزايد أعداد الضحايا و الخسائر الناجمة عنها، وبخاصة فى حالة استخدام أسلحة نووية فيها، كل ذلك و غيره سيشكل عنصراً هاماً فى خلق بيئة ملائمة لبروز عناصر و حركات إسلامية متشددة قد تنخرط فى ممارسة العنف ضد أهداف و مصالح الولايات المتحدة الأمريكية وشركائها فى التحالف فى المنطقة، كما يمكن أن تستهدف هذه الجماعات نظماً عربية سواء لمشاركتها فى التحالف أو لعدم تحركها لوقف الحرب. وهكذا، فإن اللجوء إلى الحرب للقضاء على الإرهاب حسبما تتصوره الولايات المتحدة الأمريكية سوف يسهم فى زيادة حدة الاحتقان السياسى والأمنى فى عديد من الدول العربية، وسوف يكون على حساب الهامش الديمقراطى المتاح فى بعض هذه الدول .

و**رابعتها**، أنه مهما حاول بعض الساسة الغربيين التأكيد على أن المواجهة لا تستهدف الإسلام، فالمؤكد أن " الحرب ضد الإرهاب " وتوابعها وما رافقها من عمليات شحن إعلامى ودعائى سوف تشكل حلقة جديدة من مسلسل العداء و المواجهة بين الإسلام و الغرب، وذلك استناداً إلى المدركات التى ترسخت – وستترسخ – لدى العامة على الجانبين من جراء ما حدث – ومما يمكن أن يحدث – فتفجيرات واشنطن ونيويورك عمقت حالة الإحساس بالخوف من الإسلام فى الغرب / وهى الظاهرة التى يطلق عليها البعض اسم " الإسلاموفوبيا"، حيث أشارت أصابع الاتهام منذ اللحظة الأولى لتفجيرات إلى عناصر و تنظيمات عربية و إسلامية، ولذلك فقد سارع البعض إلى القول بأن التفجيرات فى الولايات المتحدة الأمريكية تشكل نهاية لـ" نهاية التاريخ"، وهى المقولة ذائعة الصيت التى طرحها منذ سنوات "فوكوياما" مؤكداً على أن الرأسمالية والديمقراطية الليبرالية قد انتصرتا بشكل نهائى على أثر انهيار الشيوعية. والمقصود بـ"نهاية التاريخ" هو دحض هذه المقولة، حيث إن الرأسمالية و الديمقراطية لم تنتصرا بشكل نهائى، حيث إن هناك خصماً قوياً لهما وهو الإسلام. ومن ناحية أخرى فإن " الحرب ضد الإرهاب " سوف تعمق مشاعر العداء للولايات المتحدة الأمريكية و الغرب بصفة عامة فى العالم العربى و

الإسلامى ، خاصة مع وجود قناعة راسخة لدى قطاعات يعتد بها مفادها أن الحرب ضد الإرهاب هى صليبية جديدة تستهدف الإسلام و المسلمين. وهكذا فإن الحرب و تداعياتها سوف تكون أحد تطبيقات ما أسماه هانتنجتون بـ"صدام الحضارات ".

و**خامستها**، فى إطار حربها ضد الإرهاب قد تلجأ الولايات المتحدة إلى ممارسة الضغط على بعض الدول العربية لتسليمها عناصر ترى أنها إرهابية حسب المفهوم الأمريكي. ومن ذلك على سبيل المثال قد تطلب من لبنان تسليمها قادة وكوادر فى " حزب الله "، ومن سوريا تسليمها قادة بعض المنظمات الفلسطينية الموجودة على أراضيها، ومن اليمن تسليمها قادة وكوادر فى التجمع اليمنى للإصلاح، ومن السلطة الوطنية الفلسطينية تسليمها قادة فى حركتى حماس و الجهاد ...إلخ. ولاشك فى أن أعمالاً و ممارسات من هذا القبيل كفيلة بتفجير الأوضاع و خلق صراعات داخلية فى عديد من الدول العربية، خاصة و أن حركات و تنظيمات إسلامية عديدة تتهمها أمريكا بالإرهاب معترف بها من قبل النظم الحاكمة، ولبعضها نواب فى البرلمانات ...إلخ .

و **سادستها**، أن الحرب ضد الإرهاب التى ستقودها الولايات المتحدة الأمريكية لن تخدم قضية العرب الأساسية و هى القضية الفلسطينية كثيراً، اللهم إلا إذا اتفقت الدول العربية على استراتيجية عربية بشأن موقفها من التحالف، بحيث تقرن تأييدها لهذا التحالف و دعمها له ببلورة موقف أمريكى و دولى واضح لتسوية الصراع العربى –الإسرائيلى بشكل نهائى وفق قرارات الشرعية الدولية، ورغم صلابة الحجج التى يمكن أن تسند الموقف العربى بهذا الخصوص، حيث أن الدول العربية تعتبر ما تمارسه إسرائيل ضد الفلسطينيين إرهاب دولة، إلا أنه من غير المحتمل إن تقدر الدول العربية على الاتفاق على استراتيجية تمكنها من إبرام الصفقة المشار إليها، حيث إن العرب لم يتفقوا بشأن قضايا عديدة. والمؤكد أن قدرتهم على الاتفاق بشأن قضية تعتبر أمريكا طرفاً رئيسياً فيها ستكون أكثر صعوبة. فهى تعادى بعض الدول العربية، وتقدم دعماً اقتصادياً لدول عربية أخرى، وتوفر الحماية لدول ثالثة، ولها قواعد ومخازن سلاح و قوات فى دول رابعة. وحتى وإن مارست أمريكا بعض الضغوط على إسرائيل للتهدئة على الساحة الفلسطينية. بحيث تضمن تأييد عديد من الدول العربية للتحالف، فإن ذلك لا يمثل حلاً للقضية الفلسطينية، بل أنه بدون إطلاق عملية السلام بشكل جاد وحقيقى فى هذا التوقيت، وإنه قد يتم تصفية القضية الفلسطينية تحت دخان الحرب ضد الإرهاب .

و **خلاصة القول** : إن آفاق العلاقة بين الإسلام و السياسة فى الوطن العربى تبدو أكثر تعقيداً فى ظل جملة من العوامل و التطورات الراهنة، الداخلية و الخارجية، التى تؤثر فى صياغة أبعاد هذه العلاقة و

تشكل محددات لطبيعتها. وبصفة عامة سيظل الإسلام عنصراً جوهرياً فى التأثير على مستقبل التطور السياسى فى الوطن العربى .

و ثمة عدة قضايا و إشكاليات ستبقى تشكل ساحات للتفاعل بين الإسلام و السياسة فى المنطقة العربية لفترة من الزمن :

أولاها، قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، وموقع الشريعة فى الهياكل الدستورية والقانونية للدول العربية. و**ثانيتها**، إشكالية الصراع السياسى على ورقة الشرعية الدينية، فرغم أن نظماً عربية عديدة ترفض الترخيص للحركات الإسلامية بممارسة العمل السياسى بدعوى عدم الخلط بين الدين و السياسة و عدم تمكين جماعات معينة من احتكار الدين وتأميمه لحسابها، إلا أنها تقوم فى الوقت ذاته بتوظيف الدين بأشكال مختلفة كمصدر لشرعيتها. و**ثالثتها**، قضية الحزب الإسلامي فى دولة إسلامية. و**رابعتها**، جدلية العلاقة بين الانفتاح السياسى و تنامى دور الحركات الإسلامية، فالملاحظ أن دور الحركات الإسلامية تزايد فى الدول التى شهدت انفتاحاً سياسياً ملحوظاً خلال عقدى الثمانينيات و التسعينيات كما هو الحال فى مصر و الأردن و اليمن والكويت و الجزائر، وهو ما يعنى أن الحركات المعنية قد استفادت من الهامش الديمقراطى الذى شهدته هذه الدول. وعلى أثر ذلك اتجهت النظم الحاكمة فى عدد منها إلى تضييق هذا الهامش و التدخل بأشكال مختلفة فى العمليات الانتخابية لتحجيم دور الإسلاميين، و بالمقابل فإن دور الحركات الإسلامية ظل هامشياً و محدوداً فى الدول التى لم تشهد انفتاحاً سياسياً مثل : سوريا و العراق وليبيا و السعودية .

و**خامستها**، قضية البديل الإسلامي للنظم القائمة، فعلى الرغم من أن الحركات الإسلامية شكلت – وتشكل – تحديات أساسية للنظم الحاكمة فى عديد من الدول العربية، إلا أنها لم تتمكن من تغيير نظام الحكم فى أى دولة عربية، حيث لم تقم أى جمهورية إسلامية فى الوطن العربى على غرار النموذج الإيرانى، وحتى تجربة التحالف بين البشير و الترابى فى السودان لم تستمر، بل تحول التحالف إلى صراع اعتباراً من عام ٢٠٠٠. و قد حاولت دراسات عديدة البحث عن تفسير لهذه الظاهرة فى ضوء تقييم التنظيمات و الحركات الإسلامية ،و بخاصة فيما يتعلق بتصوراتها و برامجها لمواجهة المشكلات التى تعانى منها الدول العربية فى الوقت الراهن، وطبيعة العلاقات الداخلية فى هذه التنظيمات، وأنماط علاقاتها بالقوى السياسية الأخرى، ومواقفها من قضايا الديمقراطية و التعددية الحزبية و حقوق الإنسان ...إلخ.

و **سادستها**، الصراع العربى – الإسرائيلى، حيث إن انهيار جهود تسوية القضية الفلسطينية بصفة عامة، أو فرض تسوية مجحفة لا تضمن تحقيق الحد الأدنى للحقوق المشروعة للشعب الفلسطينى، سوف يؤديان إلى استمرار الصراع العربى – الإسرائيلى الذى تشكل القضية الفلسطينية جوهره كمجال للتفاعل

بين الإسلام و السياسة فى الوطن العربى، وبخاصة مع بروز الأبعاد الدينية للصراع سواء على الجانب العربى أو الإسرائيلى. ولكن فى حالة التوصل إلى تسوية مرضية لهذا الصراع، فإن ذلك يمكن أن يؤثر فى اتجاهين : أولهما، دفع النظم العربية الحاكمة التى اعتادت أن تتخذ من المواجهة مع إسرائيل مصدراً للشرعية، دفعها إلى البحث عن مصادر بديلة لتعزيز شرعيتها، وهنا يبرز دور " الإنجاز" بالمعنى الإيجابى، والانفتاح السياسى والديمقراطى كمصدرين للشرعية. وثانيهما، أن تحقيق التسوية قد يدفع ببعض الحركات الإسلامية المسيسة التى ارتبطت شعبيتها فى جانب منها بمواقفها من الصراع و برفضها لجهود التسوية التى ترى أنها مجحفة، قد يدفعها إلى إعادة النظر فى أطرها الفكرية و برامجها الحركية بما يؤهلها للانخراط فى الحياة السياسية من خلال قنوات سلمية ومشروعة. لكن المؤشرات الراهنة على الأرض تشير إلى أن الاحتمال الأول، الخاص بانهيار عملية التسوية بصفة عامة أو فرض تسوية مجحفة على الفلسطينيين و العرب، هو الأرجح، بل أنه قد يتم تصفية القضية الفلسطينية فى ظل غبار الحرب ضد الإرهاب. و**سابعتها**، العلاقة مع الغرب ،حيث إن التفجيرات التى جرت فى الولايات المتحدة الأمريكية فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما ترتب عليها من تداعيات ستجعل من هذه القضية ساحة أساسية للتفاعل بين الإسلام و السياسة فى الوطن العربى خلال السنوات القادمة .

الهوامش و المراجع

(١) د. جمال حمدان، **العالم الإسلامى المعاصر** (القاهرة : دار الهلال، ط١، أغسطس ١٩٩٣)، ص ص ٣١-٣٢.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول المبادئ التى يتعين أن يقوم عليها نظم الحكم فى الإسلام انظر :

د. محمد سليم العوا، فى **النظام السياسى للدولة الإسلامية** (القاهرة : المكتب المصرى الحديث، ط٦، ١٩٨٣).

(٣) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. حسنين توفيق إبراهيم و أمانى مسعود الحديدى، **ظاهرة الإحياء الإسلامى فى الدراسات الغربية : رؤية تحليلية نقدية** (المؤسسة المتحدة للدراسات و البحوث، أبريل ١٩٩٤).

(٤) لمزيد من التفاصيل حول إشكالية تعدد الهويات فى الوطن العربى انظر :

Bernard Lewis , **The Multiple Identities of The Middle East** (London : Weidenfild & Nicolson, 1998)

(٥) لمزيد من التفاصيل انظر :

طارق البشرى، " مؤسسات الدولة بين النظم الإسلامية و النظم الغربية "، **العربى**، العدد ٣٩٦ (نوفمبر ١٩٩١) ؛ مجموعة من الباحثين، **التراث و تحديات العصر فى الوطن العربى : الأصالة و المعاصرة** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٥).

(٦) انظر على سبيل المثال :

مجموعة من الباحثين، **الحوار القومى – الدينى** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٩).

(٧) انظر على سبيل المثال :

Bruce Maddy. Weitzman and Efrim Inbar , (eds.), **Religious Radicalism in The Greater Middle – East** (London : Frank Cass , 1997).

(٨) د. سعد الدين إبراهيم وآخرون، **مستقبل المجتمع و الدولة فى الوطن العربى** (عمان : منتدى الفكر العربى، ط٢، ١٩٨٨)، ص ١٤٩ .

(٩) انظر على سبيل المثال :

د. عبد العظيم رمضان، **الغزوة الاستعمارية للعالم العربى و حركات المقاومة** (القاهرة : دار المعارف، ط١، ١٩٨٥ ؛ روولف بيترز، **الإسلام والاستعمار : عقيدة الجهاد فى التاريخ الحديث** (القاهرة : دار شهدى للنشر، بدون تاريخ)؛ نبيه زكريا عبد ربه، الحركات الإسلامية ضد الصهيونية و الصليبية و الشيوعية (الدوحة – قطر، ١٩٨٦).

(١٠) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. رأفت الشيخ، **تاريخ العرب الحديث** (القاهرة : عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، ط١، ١٩٩٤)؛ د. عبد العظيم رمضان، **مرجع سبق ذكره** ؛ د. محمد فتحى عثمان، **عبد الحميد بن باديس : رائد الحركة الإسلامية فى الجزائر المعاصرة** (الكويت : دار القلم، ط١، ١٩٨٧) ؛ د. وجيه كوثرانى، " ثلاثة أزمنة فى مشروع النهضة العربية و الإسلامية "، فى مجموعة من الباحثين، **الحركات الإسلامية والديمقراطية : دراسات فى الفكر و الممارسة** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٩)، ص ٣٢٤ .

(١١) انظر على سبيل المثال :

صبحى ياسين، **الثورة العربية الكبرى فى فلسطين ١٩٣٦–١٩٣٩** (القاهرة : دار اهنا للطباعة، بدون تاريخ)؛ عبد القادر ياسين، **كفاح الشعب الفلسطينى حتى عام ١٩٤٨** (دمشق : دار الجليل للطباعة و النشر، ط١، ١٩٨٤).

(١٢) لمزيد من التفاصيل انظر :

كامل الشريف، **الإخوان المسلمون فى حرب فلسطين** (القاهرة : الزهراء للإعلام العربى، ط١، ١٩٨٧)؛ عبد القادر ياسين، **حماس : حركة المقاومة الإسلامية فى فلسطين** (القاهرة : سينا للنشر، ط١، ١٩٩٠).

(١٣) لمزيد من التفاصيل انظرد. محمد عبد المنعم خفاجى، و د. عبد العزيز شرف، **الإسلام والغزو الفكرى** (بيروت : دار الجيل، ط١، ١٩٩١)؛ د. محمد إبراهيم الفيومى، **الاستشراق : رسالة الاستعمار** (القاهرة : دار الفكر العربى، ط١، ١٩٩٣)؛ د. ودودة بدران، " وضع الدول الإسلامية فى النظام الدولى فى أعقاب سقوط الخلافة "، فى : د. نادية محمود مصطفى (المشرف العام ورئيس الفريق)، **العلاقات الدولية فى التاريخ الإسلامى – الجزء الثانى عشر** (القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١، ١٩٩٦)، ص ٢٤ وما بعدها .

(١٤) لمزيد من التفاصيل حول ظاهرة التبعية فى الوطن العربى انظر :

د. إبراهيم العيسوى، **قياس التبعية فى الوطن العربى** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٩)؛ د. يزيد صايغ، **التنمية العصية : من التبعية إلى الاعتماد على النفس فى الوطن العربى** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢).

(١٥) انظر على سبيل المثال :

د. سعد الدين إبراهيم، " مصادر الشرعية فى أنظمة الحكم العربية "، فى : مجموعة من الباحثين، **أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٨٧).

Michael S. Hudson , **Arab Politics : The Search for Legitimacy** (New York : Yale Univ. Press , 1977).

(١٦) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. حسنين توفيق إبراهيم، **العنف الداخلي في الأقطار العربية** (القاهرة : المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، سلسلة قضايا استراتيجية، العدد ٢١، مايو ١٩٩٩)؛ د. نيفين مسعد (محرر)، **ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن** (القاهرة : مركز البحوث و الدراسات السياسية، ط١، ١٩٩٥).

(١٧) انظر :

د. حسن حنفي، " الجذور التاريخية لأزمة الحرية و الديمقراطية في وجداننا المعاصر "، في : د. علي الدين هلال (محرر)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٦).

(١٨) د. توفيق الشاوي، **فقه الشورى و الاستشارة** (المنصورة : دار الوفاء للطباعة و النشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٢)، ص ١٤ .

(١٩) لمزيد من التفاصيل انظر :

محمد ضريف، **الإسلام السياسي في الوطن العربي** (الرباط : منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ط٢، ١٩٩٢)، ص ١٧١ و ما بعدها .

Mohamud A. Faksh **, The Future of Islam in The Middle East : Fundamentalism in Egypt , Algeria and Saudi Arabia** (London : Praeyer , 1997), chapter , 5.

(٢٠) لمزيد من التفاصيل حول المعارضة الدينية في المملكة العربية السعودية انظر :

Madawi Al- Rasheed , "Saudi's Islamic opposition ", **Current History** (January ,1996); Mamoun Fandy , **Saudi Arabia and The Politics of Dissent** (New York : St. Martin's Press , 1999).

(٢١) لمزيد من التفاصيل انظر:

محمد ضريف، **الإسلام السياسي في المغرب** (الدار البيضاء : منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماعي، ط١، ١٩٩٢)؛ د. هدى ميتكيس، **الحركة الإسلامية في المغرب والمرجعية المشتركة مع النظام** (القاهرة : مركز البحوث و الدراسات السياسية، سلسلة بحوث سياسية، العدد ٨٨، نوفمبر ١٩٩٤).

Emad Eldin Shahin , **Political Ascent : Contemporary Islamic Movements in North Africa** (Boulder : Westview press, 1997).

(٢٢) نظراً لضعف دور الحركات الإسلامية المسيسّة في المغرب، فإن العنف الرسمي ضدها كان محدوداً أيضاً، وذلك خلافاً للوضع في دول عربية أخرى مثل مصر و الجزائر. انظر : د. هدى متكيس، **مرجع سبق ذكره** .

(٢٣) عبد اللطيف الهرماسي، " الحركات الإسلامية في المغرب العربي : عناصر أولية لتحليل مقارن "، في : مجموعة من الباحثين، الحركات الإسلامية و الديمقراطية ...، **مرجع سبق ذكره**، ص ص ٣١٠-٣١١.

(٢٤) لمزيد من التفاصيل انظر : د. هالة مصطفى، **الدولة والحركات الإسلامية المعارضة : بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات و مبارك** (القاهرة : مركز المحروسة، ط١، ١٩٩٥).

Abdel Salam Sidahmed , **Politics and Islam in Contemporary Sudan** (New York : St. Martin press, 1996).

(٢٥) انظر :

فريد هاليداي، **الإسلام و الغرب : خرافة المواجهة – الدين و السياسة في الشرق الأوسط**، ترجمة عبد الإله النعيمي (بيروت : دار السامي، ط١، ١٩٩٧)، ص ٨٥٠.

(٢٦) لمزيد من التفاصيل انظر :

على عبد الكاظم، " السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين و مرجعيتها الفكرية "، مجموعة من الباحثين، **الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن** (عَمان : دار سندباد للنشر، ط١، ١٩٩٧)، ص ص. ٢٢-٢٣ ؛ مخلد عبيد المبيض، " الإخوان المسلمون و النظام السياسى فى الأردن "، **مجلة العلوم الاجتماعية**، العدد ٤ (شتاء ١٩٩٩).

Quintan Wiktorowicz , " Islamists , The state , and Cooperation in Jordan , " **Arab Studies Quarterly** , vol. 21, No.4 (Fall, 1999).

(٢٧) د. هالة مصطفى، **مرجع سبق ذكره**، ص ص ١٥٠-١٥١ .

(٢٨) لمزيد من التفاصيل انظر:

د. حيدر إبراهيم على، **التيارات الإسلامية و قطعية الديمقراطية** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦)، الفصل الثامن.

(٢٩) لمزيد من التفاصيل انظر :

Joshua Teitelbaum , **Holierthan Thou : (Saudi Arabia's Islamic opposition** (Washington D.C. : The Washington Institute for near East Policy , 2000).

(٣٠) د. هالة مصطفى، **مرجع سبق ذكره**.

(٣١) انظر مجموعة الدراسات الأجنبية التى تم تحليلها فى : د. حسنين توفيق إبراهيم و أمانى مسعود الحديني، **مرجع سبق ذكره**.

(٣٢) انظر مجموعة الدراسات الواردة فى :

د. حسنين توفيق إبراهيم، الاتجاهات المعاصرة فى دراسة النظم السياسية العربية، ورقة مقدمة إلى اللجنة العلمية الدائمة للترقيات فى العلوم السياسية فى ٢٠٠١/٦/٢٤ .

(٣٣) لمزيد من التقاصيل حول مفهوم " الأصولية " انظر :

د. حسنين توفيق إبراهيم و أمانى مسعود الحديني، **مرجع سبق ذكره** ؛ د. محمد عمارة، **الأصولية بين الغرب و الإسلام** (القاهرة : دار الشروق، ط١، ١٩٩٨).

(٣٤) انظر رصداً تحليلاً لأهم الحركات و التنظيمات الإسلامية فى الوطن العربى فى :

د. فيصل دراج و جمال باروت (منسقان)، **الأحزاب و الحركات و الجماعات الإسلامية – جزءان** (دمشق : المركز العربى للدراسات الاستراتيجية، ط٣، ٢٠٠٠)؛ خليل على حيدر، **الحركات الإسلامية فى الدول العربية** (أبو ظبى : مركز الإمارات للدراسات و البحوث الاستراتيجية، سلسلة محاضرات الإمارات، العدد ٢٣، ط١، ١٩٩٨). مجموعة من الباحثين، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربى** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٧).

Abdel Salam Sidahmed and Anoushiravan Ehteshami (eds.), **Islamic Fundamentalism** (Boulder : Westview Press , 1996); Laura Guazzone , (ed.), **The Islamist Dilemma :The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World** (London : Ithaca press, 1995).

(٣٥) انظر على سبيل المثال :

د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، **الصحوة الإسلامية و هموم الوطن العربي** (عَمان : منتدى الفكر العربى، ط١، ١٩٨٨).

Ali E. Hillal Dessouki , (ed.), **Islamic Resurgence in the Arab World** (New York : Praeger Publishers , (1982).

(٣٦) لمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال : مجموعة الدراسات و التقارير الذى يتضمنها العدد الخاص بـ" الأصوليات الإسلامية فى عصرنا الراهن "، **قضايا فكرية**، الكتاب الثالث و الرابع عشر (أكتوبر ١٩٩٣) .

Ahmed S. Moussalli , (ed.), **Islamic Fundamentalism : Myths & Realities** (London : Ithaca press , 1998); Nazih N. Ayubi, **Political Islam : Religion and Politics in the Arab World** (London : Routledge , 1991); Richard Hrair Dekmjian , **Islam in Revolution :**

Fundamentalism in the Arab World – Second Edition (Syracuse : Syrocuse Univ. press , 1995).

(٣٧) لمزيد من التفاصيل انظر :

مجموعة من الباحثين، **الدين فى المجتمع العربى** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٠).

Ali E. Hillal Dessouki , (ed.), **op.cit.**

(٣٨) انظر على سبيل المثال :

Saad Edin Ibrahim , " Islamic Militancy as a Social Movement : The Case of two groups in Egypt " , In : Ali E.Hillal Dessouki , (ed.), **op. cit.** , chaopter , 6.

(٣٩) لمزيد من التفاصيل انظر :

Nazih N. Ayubi, **op. cit.,**

(٤٠) لمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال:

د. عبد الله فهد النفيسى، **الفكر الحركى للتيارات الإسلامية** (الكويت : شركة الربيعان، ط١، ١٩٩٥).

Ahmed S. Moussalli , **Moderate and Radical Islamic Fundamentalism : The Quest for Modernity , Legitimacy and Islamic State** (Gainesville : University of Florida , 1999).

(٤١) لمزيد من التفاصيل انظر :

إبراهيم غرايبة، **جماعة الإخوان المسلمين فى الأردن ١٩٤٦–١٩٩٦** (عَمان : مركز الأردن الجديد للدراسات ودار سندباد للنشر، ط١، ١٩٩٧)؛

Glenn E. Robinson , " Can Islamists Be Democrats ?: The Case of Jordan "m **Middle East Journal** , vol. 51 , No.3 (Summer , 1997).

(٤٢) زيد عيادات، " الحركة الإسلامية و المشاركة السياسية "، فى مجموعة من الباحثين، الحركات و التنظيمات الإسلامية فى الأردن، **مرجع سبق ذكره**، الفصل الخامس .

(٤٣) لمزيد من التفاصيل حول دور الإخوان المسلمين فى انتخابات ١٩٨٤، ١٩٨٧ فى مصر انظر :

د. هدى راغب عوض و د. حسنين توفيق إبراهيم، **الإخوان المسلمون و السياسة فى مصر : دراسة فى التحالفات الانتخابية و الممارسات البرلمانية للإخوان المسلمين فى ظل التعددية السياسية المقيدة ١٩٨٤–١٩٩٠** (القاهرة : دار المحروسة، ط١، ١٩٩٦).

(٤٤) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. هالة مصطفى، " انتخابات ٢٠٠٠ : مؤشرات عامة "، **الديمقراطية**، العدد الأول (شتاء ٢٠٠١).

(٤٥) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. فيصل دراج و جمال باروت (منسقان)، **مرجع سبق ذكره**، الجزء الأول، الباب الثالث، الفصل الثانى .

Seilo Carapico , **Civil Society in Temen : The Political Economy of Activism in Modern Arabia** (Cambridge : Cambridge Univ. press, 1998).

(٤٦) لمزيد من التفاصيل انظر :

كميل الطويل، **الحركة الإسلامية المسلحة فى الجزائر من الإنقاذ إلى الجماعة** (بيروت : دار النهار، ط١، ١٩٩٨).

Emad Eldin Shahin , **Political Ascent : Contemporary Islamic Movements in North Africa** (Boulder : Westview press, 1997).

(٤٧) انظر على سبيل المثال :

د. هدى راغب عوض و د. حسنين توفيق إبراهيم، **مرجع سبق ذكره** ؛ خالد عبد الكريم الشقران، **الدور السياسى لجماعة الإخوان المسلمين فى الأردن ١٩٨٩-١٩٩٥**، رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير فى العلوم السياسية، معهد بيت الحكمة، جامعة آل البيت، ١٩٩٧).

(٤٨) لمزيد من التفاصيل انظر :

عمار على حسن، " آداء التحالف الإسلامى فى مجلس الشعب خلال الفصل التشريعى الخامس : دراسة فى الرقابة البرلمانية "، فى د. محمد صفى الدين (محرر)، **التطور السياسى فى مصر ١٩٨٢-١٩٩٢** (القاهرة : مركز البحوث و الدراسات السياسية، ط١، ١٩٩٤)؛ محمد الطويل، **الإخوان فى البرلمان** (القاهرة : المكتب المصرى الحديث، ١٩٩٢).

(٤٩) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. أمنى قنديل، " تقييم آداء الإسلاميين فى النقابات المهنية "، فى د. نيفين مسعد (محرر)، ظاهرة العنف السياسى من منظور مقارن، **مرجع سبق ذكره** ؛ إبراهيم غرايبة، **مرجع سبق ذكره**، ص ١٨١ .

Ninette S. Fahmy , The Performance of The Muslim Brotherhood in The Egyptian Syndicates : An Alternative Formula for Reform ?'', **Middle East Journal** , vol. 52, No.4(Autumn , 1998).

(٥٠) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. حسنين توفيق إبراهيم ، **النظام السياسى و الإخوان المسلمون فى مصر : من التسامح إلى المواجهة ١٩٨١-١٩٩٦** (بيروت : دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨).

(٥١) لمزيد من التفاصيل انظر :

زيد عيادات، **مرجع سبق ذكره** ؛ وليد حماد، " الإسلاميون و العمل الخيرى "، فى : مجموعة من الباحثين، **الحركات و التنظيمات الإسلامية فى الأردن**، **مرجع سبق ذكره**، الفصل السادس .

(٥٢) لمزيد من التفاصيل انظر :

عبد الوهاب المؤيد، " **اليمن : ارتباك فى ساحة الإسلاميين و مشروع حزب جديد لمنافسة الإصلاح** "، **الوسط**، العدد ٤٩٧ (٢٠٠١/٨/٦)، ص ٢٣.

(٥٣) لمزيد من التفاصيل حول الآثار السلبية لسياسات الإصلاح الاقتصادى انظر :

د. حسنين توفيق إبراهيم، **الاقتصاد السياسى للإصلاح الاقتصادى** (القاهرة : مركز الدراسات السياسية و الاستراتيجية بالأهرام، ط١، ١٩٩٩)؛ د. طاهر حمدى كنعان، **الآثار الاجتماعية للتصحيح الاقتصادى فى الدول العربية** (أبو ظبى : صندوق النقد العربى، ط١، ١٩٩٦).

(٥٤) لمزيد من التفاصيل حول أفكار سيد قطب و عبد السلام فرج انظر :

سيد قطب، **معالم فى الطريق** (القاهرة : دار الشروق، ط١٦، ١٩٩٣)؛ هالة مصطفى، **الإسلام السياسى فى مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف** (القاهرة : مركز الدراسات السياسية و الاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٢).

(٥٥) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. حسنين توفيق إبراهيم، العنف الداخلى فى الدول العربية ...، **مرجع سبق ذكره** .

(٥٦) لمزيد من التفاصيل انظر :

Mohamud A. Faksh op. cit.,

(٥٧) انظر على سبيل المثال :

د. حسنين توفيق إبراهيم، " العنف السياسى فى مصر "، فى : د. نيفين مسعد (محرر)، العنف السياسى من منظور مقارن، **مرجع سبق ذكره** .

(٥٨) لمزيد من التفاصيل عن الحالة السودانية انظر :

د. حيدر إبراهيم على، **المجتمع المدنى و التحول الديمقراطى فى السودان** (القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية و دار الأمين للنشر و التوزيع، ١٩٩٥).

(٥٩) فريد هاليداى، الأمة و الدين فى الشرق الأوسط، **مرجع سبق ذكره**، ص ١٣٩.

(٦٠) د. محمد عماره، " من مظاهر الخلل فى الحركات الإسلامية المعاصرة "، فى د. عبد الله فهد النفيسى (تحرير و تقديم)، **الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية – أوراق فى النقد الذاتى** (القاهرة : مكتبة مدبولى، ط١، ١٩٨٩).

(٦١) صلاح الجورشى ،" الحركة الإسلامية : مستقبلها رهين التغييرات الجذرية "، فى د. عبد الله فهد النفيسى، **المرجع السابق**.

(٦٢) د. عبد الله أبو عزة، " نحو حركة إسلامية علنية وسلمية "، فى : د. عبد الله فهد النفيسى، **المرجع السابق** .

(٦٣) د. حسان حتحوت، "تشخيصات ووصايا للحركات الإسلامية المعاصرة "، فى :د.عبد الله فهد النفيسى، **المرجع السابق**.

(٦٤) لمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال :

حامد عبد الماجد قويسى، **الأنظمة العربية والحركة الإسلامية مع إشارة لحالة مصر** (القاهرة : مركز الإعلام العربى، ط١، ١٩٩٥).

Ibrahim A. Karawan , **The Islamist Impasse** (oxford : oxford Univ. press); John P. Enteliss , (ed.), **Islam, Democracy and the State in North Africa**(Bloomington : Indiana Univ.press , 1997).

(٦٥) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. حسنين توفيق إبراهيم ، النظام السياسى و الإخوان المسلمون فى مصر ...، **مرجع سبق ذكره** .

(٦٦) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. فيصل دراج وجمال باروت (منسقان)، **مرجع سبق ذكره**، الباب الرابع – الفصل الثالث.

Mohamed Elhachami Hamdi , **The Politicisation of Islam : A Case of Tunisia** (Boulder : Westview press , 1998).

(٦٧) لمزيد من التفاصيل حول خلفيات و أبعاد الأزمة الجزائرية انظر :

توفيق المديني، **الجزائر : الحركة الإسلامية والدولة التسلطية** (الكويت : دار قرطاس للنشر، ط١، ١٩٩٨).

(٦٨) لمزيد من التفاصيل انظر :

خالد عبد الكريم الشقران، **مرجع سبق ذكره** .

(٦٩) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. حسنين توفيق إبراهيم، **النظام السياسى و الإخوان المسلمون فى مصر : من التسامح إلى المواجهة ١٩٨١-١٩٩٦**، **مرجع سبق ذكره**، ص ١١١ و ما بعدها .

(٧٠) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. فيصل دراج و جمال باروت (منسقان)، **مرجع سبق ذكره**، الجزء الأول، الباب الثالث – الفصل الثانى .

(٧١) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. نيفين مسعد و د. عبد العاطى محمد أحمد، **السياسات الخارجية للحركات الإسلامية** (القاهرة : مركز البحوث و الدراسات السياسية، ط١، ٢٠٠٠)، ص ٣٧ و ما بعدها .

(٧٢) د. حيدر إبراهيم على، **المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى السودان** (القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية و دار الأمين للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٥، ص ١٠٥ و ما بعدها.

(٧٣) لمزيد من التفاصيل انظر :

خالد سعد، السودان بعد عام على انقلاب ٤ رمضان و انتهاء حكم الرأسين "، **الخليج الإماراتية** (٢٠٠٠/١٢/١) .

(٧٤) لمزيد من التفاصيل حول الموجة الثالثة للتحول الديمقراطى انظر :

صامويل هانتنجتون، **الموجة الثالثة : التحول الديمقراطى فى أواخر القرن العشرين**، ترجمة عبد الوهاب علوب (القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية و دار سعاد الصباح، ط١، ١٩٩٣).

(٧٥) انظر مناقشة لهذه القضية فى :

Simon Brombley , " Middle East Exceptionalism : Myth or Reality ? " , In : David Potter , David Goldblatt, Margaret Kiloh & Paul Lewis , (eds.), **Democratization** (Cambridge : Polity press , 1997).

(٧٦) انظر على سبيل المثال :

Elie Kedourie , **Democracy and Arab Political Culture – Second Edition** (London : F. Gass, 1994).

(٧٧) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. محمد سليم العوا، **مرجع سبق ذكره** .

(٧٨) فهمى هويدى، " الإسلام و الديمقراطية "، فى : مجموعة من الباحثين، **الحركات الإسلامية و الديمقراطية : دراسات فى الفكر و الممارسة** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٩)، ص ص ٥٣-٥٤.

(٧٩) انظر على سبيل المثال :

صامويل هانتنجتون، **مرجع سبق ذكره** ،ص ٢٩٨؛ د. على كازانسجيل، " الديمقراطية فى البلاد الإسلامية : حالة تركيا من المنظور المقارن، " **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية**، العدد ١٢٨ (مايو ١٩٩١) ؛ فرانسيس فوكوياما، **مرجع سبق ذكره** ،ص ٣٠٢ .

Bernard Lewis , " Rethinking the Middle East " , **Foreign Affairs** , vol. 71, No.4 (Fall, 1992); Ahmed S. Moussalli , Moderate and Radical …, **op. cit.,**

(٨٠) انظر على سبيل المثال :

أحمد الموصلى، " جدليات الشورى و الديمقراطية "، **المستقبل العربى**، العدد ٢٦٥ (مارس ٢٠٠١)؛ د. حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية، **مرجع سبق ذكره** .

د. عبد الحميد إسماعيل الأنصارى، **الشورى و أثرها فى الديمقراطية : دراسة مقارنة** (بيروت : منشورات المكتبة العصرية، ط٢، د. ت).

(٨١) لمزيد من التفاصيل حول حجج القائلين بعدم التعارض بين الإسلام و الديمقراطية، انظر على سبيل المثال :

زكى أحمد، " الديمقراطية فى الخطاب الإسلامى الحديث و المعاصر "، فى : مجموعة من الباحثين ،**الحركات الإسلامية و الديمقراطية** ...، **مرجع سبق ذكره** .، فهمى هويدى، **الإسلام و الديمقراطية** (القاهرة : مركز الأهرام للترجمة و النشر، ط١، ١٩٩٣) ؛ د. يوسف القرضاوى **من فقه الدولة فى الإسلام** (القاهرة : دار الشروق، ط١، ١٩٩٧).

Danil E. Price , **Islamic Political Culture , Democracy and Human Rights : A Comparative Study** (London : Praeger , 1999); John L. Esposeito and John O. Vall, **Islam and Democracy** (New York : Oxford Univ. Press , 1996).

(٨٢) لمزيد من التفاصيل حول العلاقة بين الإسلام و التعدد الحزبى انظر :

د. محمد سليم العوا، **التعددية السياسية من منظور إسلامى** "، **منبر الحوار**، العدد ٢٠(شتاء ١٩٩١) ؛ صلاح الصاوى، **التعددية السياسية فى الدولة الإسلامية** (القاهرة : دار الإعلام الدولى، ط٢، ١٩٩٣).

(٨٣) لمزيد من التفاصيل حول مواقف الحركات الإسلامية من الديمقراطية و التعددية الحزبية انظر على سبيل المثال :

د. حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية ...،، **مرجع سبق ذكره** ؛ د. على خليفة الكوارى (محرر)، **الحركات الإسلامية و الديمقراطية : المواقف و المخاوف المتبادلة** (الكويت : دار قرطاس للنشر، ط١، ٢٠٠٠)؛ د. عبد العاطى محمد أحمد، **الحركات الإسلامية فى مصر و قضايا التحول الديمقراطى** (القاهرة : مركز الأهرام للترجمة و النشر، ط١، ١٩٩٥).

John L. Esposito and James P. Piscatori , " Democratization and Islam " , **Middle East Journal** , vol. 45, No.3 (Summer , 1991).

(٨٤) تم ذكر العديد من المراجع التى تناولت بالرصد و التحليل المشاركة السياسية لبعض الحركات الإسلامية فى دول مثل مصر و الأردن و اليمن، وذلك خلال الهوامش من (٤٢-٤٩) .

(٨٥) انظر مناقشة لهذه القضية فى :

خالد الحروب، " **الإسلاميون و مسألة الديمقراطية : من الحديث إلى الخطاب** "، **أبواب**، العدد ٢٣ (شتاء ٢٠٠٠) ؛ غسان سلامة (محرر)، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين : سياسات الانفتاح فى العالم العربى الإسلامى** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٥)، د. هالة مصطفى، " التعارض مبدئى و لا يمكن حله "، **رواق عربى**، العدد ٢ (أبريل ١٩٩٦).

(٨٦) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. برهان غليون، " أزمة الديمقراطية وحقوق الإنسان فى الوطن العربى "، فى : مجموعة من الباحثين ،، **الديمقراطية والتربية فى الوطن العربى** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠١) ؛ فرانسوا بورجا، " الإسلاميون والتحول الديمقراطى : اقتراحات للبحث "، فى : د. نيفين مسعد (محرر)، **التحولات الديمقراطية فى الوطن العربى** (القاهرة: مركز البحوث و الدراسات السياسية، ط١، ١٩٩٣).

(٨٧) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. على خليفة الكوارى (محرر)، **حوار من أجل الديمقراطية** (بيروت : دار الطليعة، ط١، ١٩٩٦)؛ مجموعة من الباحثين، أزمة الديمقراطية فى الوطن العربة، **مرجع سبق ذكره** .

(٨٨) لمزيد من التفاصيل انظر :

جورج طرابيشى، " الأيديولوجيا الثورية واستحالة الديمقراطية "، فى : مجموعة من الباحثين ،**الديمقراطية و الأحزاب فى البلدان العربية : المواقف و المخاوف المتبادلة** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٩) ؛ الفصل الثانى .

(٨٩) انظر :

وليد خدورى، " القومية العربية والديمقراطية : مراجعة نقدية "، فى : مجموعة من الباحثين ، الديمقراطية و الأحزاب فى البلدان العربية ...إلخ، **مرجع سبق ذكره** ، الفصل الأول ؛ و حول موقع قضية الديمقراطية لدى التيار الليبرالى فى الوطن العربى انظر : د. على أو مليل وآخرون، **مواقف الفكر العربى من التغيرات الدولية : الديمقراطية و العولمة** (عَمان : منتدى الفكر العربى، ط١، ١٩٩٨).

(٩٠) لمزيد من التفاصيل انظر المراجع المذكورة فى الهامش رقم (٨٣) .

(٩١) لمزيد من التفاصيل انظر :

Anoushirvan Ehtshmi , " Is the Middle East Democratizating ?", **British Journal of Middle Eastern Studies** , vol. 26, No.2 (November , 1999); Bahgat Korany , Rex Brynen & Paul Noble , (eds.), **Political Liberalization and Democratization in the Arab World** , 2 vols. (London : Lynne Rienner Publishers , 1995 , 1998);

(٩٢) انظر على سبيل المثال :

Anoushirvan Ehtshmi & Emma C. Murpphy , " Transformation of the Corporatist state in the Middle East , " **Third World Quarterly** , vol.17, No.4 (1996); Muhammad Faour , **The Arab World after the Desert Storm** (Washington , D.C. : United States Institute of peace press, 1993).

(٩٣) لمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال :

Mona Makram – Ebid , " Democratization in Egypt : The "Algeria" Complex", **Middle East Policy** , vol .III, No. 3 (1994).

(٩٤) حول موقف الولايات المتحدة الأمريكية من قضية الديمقراطية فى الوطن العربى و موقع الحركات الإسلامية فى هذا الإطار انظر : د. حسنين توفيق إبراهيم، التطور الديمقراطى فى الوطن العربى : قضايا و إشكاليات، " **السياسة الدولية**، العدد ١٤٢ (أكتوبر ٢٠٠٠) ؛

Richard W. Murphy and F. Gregory Gause , III, " Democracy and U.S. Policy in The Muslim Middle East " , **Middle East Policy** (January , 1997) ; Stephen Zunes ", Hazardous Hegemony : The United States in The Middle East ", **Current History** (January, 1997).

(٩٥) لمزيد من التفاصيل انظر :

جون إل إسبوزيتو، " الحركات الإسلامية و تحقيق الديمقراطية و سياسة الولايات المتحدة الأمريكية "، فى : فيبى مار ووليم لويس (محرران)، **امتطاء النمر : تحدى الشرق الأوسط بعد الحرب الباردة**، ترجمة د. عبد الله جمعة الحاج (أبو ظبى : مركز الإمارات للدراسات و البحوث الاستراتيجية، ط١، ١٩٩٦).

William B. Quandt , " American Policy Toward Democratic Political Movements in The Middle East ," In : Ellis Glodberg , Resat Kasaba and Joel Migdal , (eds.), **Rules and Rights in the Middle East : Democracy , Law , and Society** (Washington : Univ. of Washington press , 1993).

(٩٦) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. مصطفى كامل السيد، **مفهوم المجتمع المدنى و التحولات العالمية و دراسة العلوم السياسية**، سلسلة بحوث سياسية، العدد ٩٥، أبريل ١٩٩٥).

(٩٧) انظر على سبيل المثال :

مجموعة من الباحثين ،**المجتمع المدنى فى الوطن العربى و دوره فى تحقيق الديمقراطية** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢).

Augustus Richard Norton, (ed.), **Civil Society in the Middle East , 2 vols.** (London : E. J. Brill , 1995, 1996).

(٩٨) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. أمانى قنديل، " تطور المجتمع المدنى فى مصر "، **عالم الفكر**، العدد الثالث (يناير – مارس ١٩٩٩) ؛ د. سعد الدين إبراهيم، " المجتمع المدنى و التحول الديمقراطى فى الوطن العربى، " **الديمقراطية – الكتاب الأول** (القاهرة : مركز دراسات التنمية السياسية و الدولية – الصحفيون المتحدون، ديسمبر ١٩٩١).

(٩٩) انظر على سبيل المثال :

خلدون النقيب، **صراع القبيلة و الدولة : حالة الكويت** (بيروت : دار الساقى، ط١، ١٩٩٦)؛ محمد محسن الظاهرى، **الدور السياسى للقبيلة فى اليمن ١٩٦٢–١٩٩٠** (القاهرة : مكتبة مدبولى، ط١، ١٩٩٦).

(١٠٠) انظر المفاهيم المذكورة فى :

الملف الخاص بـ" المجتمع المدنى " **مجلة عالم الفكر**، العدد الثالث (يناير – مارس ١٩٩٩).

(١٠١) انظر :

د. متروك الفالح، " المجتمع و الديمقراطية و الدولة فى الجزيرة العربية : دراسة مقارنة لإشكالية المجتمع المدنى فى ضوء تريف المدينة العربية "، فى : د. ريما الصبان و د. منيرة أحمد فخرو و د. متروك الفالح، **قضايا و هموم المجتمع المدنى فى دول مجلس التعاون الخليجى** (الكويت : دار قرطاس للنشر، ط١، ١٩٩٨).

(١٠٢) انظر :

Eva Bellin , " Civil Society : Effective Tool of Analysis for Middle East Politics , **Political Science & Politics** vol.XXXVII, No.3 (September , 1994).

(١٠٣) د. على الأمين المزروعى، **الإسلام و الديمقراطية الغربية و الثورة الصناعية الثالثة : صراع أم التقاء ؟**، (أبو ظبى : مركز الإمارات للدراسات و البحوث الاستراتيجية، سلسلة محاضرات الإمارات، العدد ٣٠، ط١، ١٩٩٩)، ص ١٠.

(١٠٤) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. سيف الدين عبد الفتاح، " المجتمع المدنى و الدولة فى الفكر و الممارسة الإسلامية المعاصرة "، فى : مجموعة من الباحثين ،المجتمع المدنى فى الوطن العربى، ، **مرجع سبق ذكره** .

Ahmed S. Moussalli , Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society , Pluralism and Democracy , " In : Augustus Richard Norton , (ed.), **Civil Society in the Middle East** (London : E.J.Brill, 1995) , Chapter, 3.

(١٠٥) هناك اتجاه يقول بهذا الرأى سواء داخل الوطن العربى أو خارجه. انظر على سبيل المثال :

فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ و خاتم البشر**، ترجمة حسين أحمد أمين (القاهرة : مركز الأهرام للترجمة و النشر، ط١، ١٩٩٣)، ص ١٩٣ .

(١٠٦) انظر على سبيل المثال :

عزمى بشارة، " التحول الديمقراطى : التدين الشعبى، نمط التدين الجماهيرى "، **المستقبل العربى**، العدد ٢٣٦ (أكتوبر ١٩٩٨).

(١٠٧) لمزيد من التفاصيل انظر :

عبد الإلة بلقزيز، " مفارقات الجدل فى إشكالية الدين و السياسة "، **المستقبل العربى**، العدد ٢٢٣ (سبتمبر ١٩٩٧).

(١٠٨) لمزيد من التفاصيل حول تمدد دور الدولة فى الوطن العربى انظر :

د. خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية فى المشرق العربى المعاصر : دراسة بنائية مقارنة** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩١).

Nazih N. Ayubi, **Over – Stating of the Arab State : Politics and Society in the Middle East** (London : I. B. Tauris , 1995).

(١٠٩) د. خلدون حسن النقيب، **المجتمع و الدولة فى الخليج و الجزيرة العربية (من منظور مختلف)** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٨٩).

(١١٠) انظر :

د. سعد الدين إبراهيم، " تقديم : المجتمع المدنى و التحول الديمقراطى فالوطن العربى "، فى د. محمد زاهى المغيربى، **المجتمع المدنى و التحول الديمقراطى فى ليبيا** (القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية و دار الأمين للنشر و التوزيع، ط١، ١٩٩٥)، ص ٢٢ و ما بعدها .

(١١١) لمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال :

سالم البهنساوى، " وراء القضبان ولدوا "، **العربى**، العدد ٢٧٨ (يناير ١٩٨٢)؛ محمد فتحى عثمان، " القمع سبباً للتطرف و ليس علاجاً له "، **العربى**، العدد ٢٧٨ (يناير ١٩٨٢).

(١١٢) انظر على سبيل المثال :

على عبد الكاظم، ، **مرجع سبق ذكره** ؛ د. ريتشارد ميتشيل، **الإخوان المسلمون**، ترجمة عبد السلام رضوان (القاهرة : مكتبة مدبولى، ط٢، ١٩٨٥)؛ محمد شوقى زكى، **الإخوان المسلمون و المجتمع المصرى** (القاهرة : دار الأنصار، ط١، ١٩٨٠).

(١١٣) انظر على سبيل المثال :

كميل الطويل، ، **مرجع سبق ذكره** ، ص ٢٩٢ وما بعدها .

(١١٤) حول دور جماعة الإخوان المسلمين على صعيد خدمة المجتمع انظر:

د. حسنين توفيق إبراهيم، النظام السياسى والإخوان المسلمون فى مصر، **مرجع سبق ذكره** ، ص ٢٨ ؛ د. فيصل دراج و جمال باروت (منسقان)، **مرجع سبق ذكره** ، الجزء الأول، ص ٩٠ ؛ و بالنسبة لدور الإخوان فى الأردن انظر : إبراهيم غرايبة، **مرجع سبق ذكره**، الفصل السادس.

(١١٥) لمزيد من التفاصيل انظر :

نهاد حشيشو، " الأحزاب فى لبنان، " **دراسات**، العدد ٤ (بيروت : مرز الدراسات الاستراتيجية و البحوث و التوثيق، ط١، ١٩٩٨)، ص ٣٢ وما بعدها .

(١١٦) انظر :

د. سعد الدين إبراهيم، " تقديم : المجتمع المدنى و التحول الديمقراطى فى الوطن العربى "، فى : د. محمد زاهى المغيربى، **المجتمع المدنى و التحول الديمقراطى فى ليبيا** (القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية و دار الأمين للنشر و التوزيع، ط١، ١٩٩٥، ص ٢١.

(١١٧) هذا لا يعنى عدم حدوث خلافات فى بعض الفترات بين العرش و الإخوان، ففى الواقع حدثت خلافات و اكن كان يتم احتوائها بسرعة، ولم تصل الأمور فى أى مرحلة إلى حد نسف الجسور بين السلطة و الإخوان. أ/ا بالنسبة لتغيير سياسة النظام المصرى تجاه الإخوان المسلمين انظر :

Dr. Hamed Quisay , **Explaining Change : Egyptian Policy Towards the Muslim Brotherhood** (cairo : Center for Political Research and Studies , Political Research Series , No. 136, July , 2001).

(١١٨) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. فلاح عبد الله المديرس، **الجماعة السلفية فى الكويت** (الكويت : دار قرطاس، ط١، ١٩٩٩)، ص ٤٩٠.

(١١٩) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. فلاح عبد الله المديرس، **التجمعات السياسية الكويتية (مرحلة ما بعد التحرير)** (الكويت : مطابع المنار، ط٢، ١٩٩٦).

(١٢٠) لمزيد من التفاصيل انظر :

مجلة **المجلة**، العدد ١٠٩٥ (٤-٢٠٠١/٢/١٠).

(١٢١) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. أمانى قنديل، **عملية التحول الديمقراطى فى مصر ١٩٨١-١٩٩٣** (القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية و دار الأمين للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٥، ص ١٦٥ وما بعدها .

Denis J. Sullivan , **Private Voluntary Organizations in Egypt : Islamic Development Private Initiative and State Control** (Gainesville : University Press of Florida , 1994).

(١٢٢) لمزيد من التفاصيل انظر :

وليد حماد، " الإسلاميون و العمل الخيرى "، و حامد الدياس، " المنظمات و الجمعيات الإسلامية فى الأردن "، فى : مجموعة من الباحثين ،الحركات و التنظيمات الإسلامية فى الأردن، **مرجع سبق ذكره** .

(١٢٣) إبراهيم غرايبة، ، **مرجع سبق ذكره**، الفصل السادس .

(١٢٤) انظر على سبيل المثال :

صالح الوردانى، **الحركات الإسلامية و القضية الفلسطينية** (القاهرة : الدار الشرقية، ط١، ١٩٩٠) ؛ مجموعة من الباحثين، **الحركات الإسلامية فى مواجهة التسوية** (بيروت : مركز الدراسات الاستراتيجية و البحوث و التوثيق، ط١، ١٩٩٥)؛ د. نيفين مسعد و د. عبد العاطى محمد أحمد، السياسات الخارجية للحركات الإسلامية (القاهرة : مركز البحوث و الدراسات السياسية، ط١، ٢٠٠٠)، الفصل الثالث – المبحث الأول .

(١٢٥) د. نيفين مسعد و د. عبد العاطى محمد أحمد، **المرجع السابق**، ص ٢٠٦ .

(١٢٦) **المرجع السابق**، ص ٢١٠.

(١٢٧) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. هالة مصطفى، الإسلام السياسى فى مصر ...،، **مرجع سبق ذكره** ، الفصل الثالث.

(١٢٨) لمزيد من التفاصيل انظر:

مخلد عبيد المبيض، **مرجع سبق ذكره**، ص ٣١ وما بعدها .

(١٢٩) لمزيد من التفاصيل انظر:

طاهر المصرى ،" واقع وأفاق تطور العملية الديمقراطية فى الأردن "، **المستقبل العربى** ، العدد ٢٥٠(ديسمبر ١٩٩٩) ؛ على محافظة ،" الأردن ... إلى أين ؟ "، **المستقبل العربى**، العدد ٢٥٦ (يونيو ٢٠٠٠).

Quinton Wiktorowick, " The limits of Democracy in the Middle East : The case of Jordon ," **Middle East Journal**, vol. 53 , No.4 (Autumn , 1999).

(١٣٠) **مجلة الوسط**، العدد ٤٦٣ (٢٠٠٠/١٢/١١).

(١٣١) نشرة **أخبار الساعة** (٢٠٠١/٩/٢).

(١٣٢) لمزيد من التفاصيل حول تصور كل من حركة حماس والجهاد للصراع مع إسرائيل وكيفية التعامل معه انظر :

د. نيفين مسعد ود. عبد العاطى محمد أحمد، **مرجع سبق ذكره**.

(١٣٣) لمزيد من التفاصيل انظر:

جميل هلال، **النظام السياسى الفلسطينى بعد أوسلو : دراسة تحليلية نقدية** (بيروت : مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط١، ١٩٩٨) ؛ داود سليمان، **السلطة الفلسطينية فى عام ١٩٩٤–١٩٩٥** (عمان : مركز دراسات الشرق الأوسط، ط١، ١٩٩٥).

Beverly Militon –Edwards," Palestinian state-Building: Police and citizens as test of Democracy ," **British Journal of Middle Eastern Studies**, vol. 25,No.1 (May , 1998).

(١٣٤) هناك من يصف السلطة الوطنية الفلسطينية بأنها " دولة بوليسية بدون دولة " انظر:

Beverly Militon –Edwards," Internal security and citizenship under the Palestinian Ntional Authority ", in :
Nils A.Butenschon , uri Daris, and Manual Hassassian, **citizenship and State in the Middle East** (syracuse: syracuse univ. press, 2000).

(١٣٥) انظر:

مجلة الشروق، العدد ٤٥٦ (١-٢٠٠١/١/٧).

(١٣٦) لقد شكل الوجود السورى فى لبنان عاملا لتصاعد التجاذبات والاختلافات على الساحة اللبنانية فى مرحلة ما بعد تحرير الجنوب. انظر : نقولا ناصيف ،" لبنان : فتح ملف الوجود السورى ... يقفله ! **الوسط**، العدد ٤٨١ (٢٠٠١/٤/١٦) ؛ وحول الدور السياسى لحزب الله على الساحة اللبنانية انظر : طلال العتريسى، الإسلاميون واستراتيجية التصالح مع الديمقراطية : حزب الله نموذجاً " **شؤون الأوسط**، العدد ٩٨ (أغسطس ٢٠٠٠).

(١٣٧) فريد هاليداى، الإسلام والغرب، **مرجع سبق ذكره** ، ص ٨٥ وما بعدها .

(١٣٨) لمزيد من التفاصيل انظر:

Joshua Teitelbaum, **op.cit .**

(١٣٩) انظر على سبيل المثال :

د. نيفين مسعد و د. عبد العاطى محمد أحمد، **مرجع سبق ذكره**.

Jamesp. Piscatori,(ed.) , **Islamic fundamentalism and the Gulf crisis** (Chicago academy of Arts and sciences, 1991).

(١٤٠) لمزيد من التفاصيل انظر:

د. نيفين مسعد و د. عبد العاطى محمد أحمد، **مرجع سبق ذكره**، ص ٢٣٤ وما بعدها.

(١٤١) **المرجع السابق** ؛ خالد عبد الكريم الشقران، **مرجع سبق ذكره**.

(١٤٢) انظر رصداً وتحليلاً للموقف الأردنى الرسمى فى : محمد الرميحى، ردود الفعل العربية على غزو وحرب تحرير الكويت ،" فى : مجموعة من الباحثين، **الغزو العراقى للكويت : المقدمات – الوقائع وردود الفعل – التداعيات** (الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٩٥، مارس ١٩٩٥).

(١٤٣) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. نيفين مسعد و د. عبد العاطى محمد أحمد، **مرجع سبق ذكره** .

(١٤٤) حول مشاركة التجمعات الإسلامية فى الانتخابات البرلمانية فى مرحلة ما بعد التحرير انظر :

د. عبد الله خليفة الشايجى ،" خصوصية الديمقراطية الكويتية : تحليل لنتائج انتخابات مجلس الأمة الكويتى الثامنة ١٩٩٦-٢٠٠٠ ونظرة استشرافية لمستقبل الديمقراطية الكويتية ،" **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية**، العدد ٩٣ (أبريل – يونيو ١٩٩٩).

(١٤٥) لمزيد من التفاصيل انظر :

ابتسام سهيل الكتبى ،" التحولات الديمقراطية فى منطقة دول مجلس التعاون الخليجى "، **المستقبل العربى**، العدد ٢٥٧ (يوليو ٢٠٠٠).

(١٤٦) لمزيد من التفاصيل انظر :

Jamesp. Piscatori,(ed.) , Islamic fundamentalism and the Gulf crisis **,op. cit.**

(١٤٧) فريد هاليداى، الإسلام والغرب، **مرجع سبق ذكره**، ص ٨٥ وما بعدها .

(١٤٨) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. نيفين مسعد و د. عبد العاطى محمد أحمد، **مرجع سبق ذكره**.

(١٤٩) لمزيد من التفاصيل حول ميراث العداء بين الإسلام والغرب انظر: د. حامد ربيع، **الإسلام والقوى الدولية : نحو ثورة القرن الواحد والعشرين** (القاهرة : دار الموقف العربى، ط١، ١٩٨١) ؛ جراهام إب فوللر، إيان أو.ليسر، **الإسلام والغرب : بين التعاون والمواجهة**، ترجمة شوقى جلال (القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، ١٩٩٧).

(١٥٠) د. نيفين مسعد و د. عبد العاطى محمد أحمد، **مرجع سبق ذكره** .

(١٥١) **المرجع السابق** .

(١٥٢) انظر على سبيل المثال :

د. حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية ...، **مرجع سبق ذكره** ؛ رضوان زيادة ،" الإسلاميون وحقوق الإنسان : إشكالية الخصوصية والعالمية "، **المستقبل العربى**، العدد ٢٣٦ (أكتوبر ١٩٩٨)، ص ص ١٠٨-١٢٤

Gudrum Kramar," Islamists Nations of Democracy ," in : Joel Beinin and Joe Strok,(eds.) , **Political Islam : Essays From Middle East Report** (London : I.B.Tauris Publishers , 1997).

(١٥٣) د. نيفين مسعد و د. عبد العاطى محمد أحمد، **مرجع سبق ذكره**.

(١٥٤) انظر على سبيل المثال :

Judith Miller , " The Challenge of Radical Islam ," **Foreign Affairs** , vol. 72, No.2 (spring , 1993) ; Leon T.Hader ," What Green Peril? ," **Foreign Affairs ,** vol. 72, No.2 (Spring , 1993).

Mohammad Mohaddessin , Islamic Fundamentalism : The New Global Threat (washington , D.C.: seven locks press, 1993).

(١٥٥) فرانسيس فوكوياما، **مرجع سبق ذكره،** ص ٨.

(١٥٦) **المرجع السابق،** ص ٥٦.

(١٥٧) **المرجع السابق،** ص ١٩٣ .

(١٥٨) لمزيد من التفاصيل انظر :

Samuel Huntington , The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order (New York : simon and schuster , 1996) .

(١٥٩) نشر هذا الكتاب مترجما على حلقات فى جريدة "**الخليج الإماراتية** " خلال شهر سبتمبر ٢٠٠١.

(١٦٠) انظر تغطيات لبعض الاعتداءات استهدفت عرباً ومسلمين فى أمريكا وبعض الدول الأوربية فى أعداد صحيفة " **الخليج الإماراتية** " بتواريخ : ١٧، ١٨، ٢٠٠١/٩/١٩.

(١٦١) انظر نماذج بهذا الخصوص فى:

فواز جرجس، أمريكا والإسلام السياسى : **صراع الحضارات أم صراع المصالح**، ترجمة غسان غفين (بيروت : دار النهار للنشر، ط ١، ١٩٩٨) ؛ فوزية صابر ،" رؤية أمريكية للظاهرة الإسلامية ،" **شؤون الأوسط**، العدد ٩٨ (أغسطس ٢٠٠٠).

(١٦٢) انظر على سبيل المثال :

فريد هاليداى، الإسلام والغرب : **خرافة المواجهة –الدين والسياسة فى الشرق الأوسط** ، ترجمة عبد الاله النعيمى (بيروت :دار الساقى، ط ١، ١٩٩٧).

John L.Esposito , **The Islamic Threat : Myth or Reality?**. Third Edition (Oxford: Oxford Univ. Press, 1999) .

(١٦٣) انظر على سبيل المثال :

صلاح الدين حافظ ،" الإسلام وفوبيا والانتقام الأمريكى ،" **الخليج الإماراتية** (٢٠٠١/٩/١٩).

Anthony J.Dennis , **The Rise of the Islamic Empire and the Threat to the West** (Bristol : Wyndham Hall press , 1996) .

(١٦٤) لمزيد من التفاصيل انظر :

فواز جرجس، **مرجع سبق ذكره** ؛ جود سعيد وعبد الواحد علوانى، **الإسلام والغرب والديمقراطية** (بيروت : دار الفكر العربى، ط١، ١٩٩٦).

Robin Wright ," Islam , Democracy and the West ," **Foreign Affairs,** vol. 71, No.3 (summer , 1992).

(١٦٥) لمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال :

رضوان زيادة (تحرير وتقديم)، **الإسلام والفكر السياسى : الديمقراطية – الغرب –إيران** (بيروت : المركز الثقافى العربى، ط ١، ٢٠٠٠).

Maric doCeu Pinto , political Islam and the United States : Astudy of U. S. policy towards Islamist Movements in the Middle East (London : Ithaca press , 1999).