

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 والأيدولوجية 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 يضى 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 " (١).

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 وقضاياها من ناحية أخرى، فإنه يصعب الإحاطة بكل جوانبه فى دراسة موجزة كالتى نحن بصددنا ؛ ولذلك فسوف يتم التركيز على القضايا البارزة والأحداث والتطورات الرئيسية التى شهدتها 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 صورته 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 الثانى 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 وشبه 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 ورسوموا أبعادها استناداً إلى ما تبناه 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 بين الإسلام والسياسة : أولهما - هو مستوى النصوص، حيث يتم البحث فى موقف

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

هذا وتتطلق الدراسة في تناولها للموضوع من مقوله أساسية مفادها أن الإسلام قد شكل محركاً أساسياً وعنصراً فاعلاً ومؤثراً في الساحة السياسية في 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 في حياتهم اليومية، مما يصعب معه عزله عن السياسة و أحداثها أو عزلها عنه، خاصة وأن الإسلام كما يجسده القرآن والسنة لم يغفل الشأن السياسي، و بالذات فيما يتصل بمسألة السلطة والحكم، فعلى الرغم من أنه لم يحدد شكلاً معيناً لنظام الحكم يلزم به المسلمين في كل زمان ومكان على نحو ما سبق ذكره، إلا أنه

تضمن مجموعة من القيم والمبادئ العامة التي 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 السلبيّة والتي هي قيمة محورية في الإسلام، حيث أوجبها على المسلمين انطلاقاً من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢).

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

ونتيجة لتصاعد دور الإسلام على الساحة السياسية في 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 في الغرب، وهو ما أسهم في ظهور كم كبير من الكتب و الدراسات والتقارير التي تناولت العلاقة بين الإسلام والسياسة من جوانب مختلفة وزوايا متعددة سواء على المستوى النظري أو التطبيقي، على مستوى دراسة الحالة أو الدراسة المقارنة. ولذلك ليس من قبيل المبالغة القول بأن مبحث العلاقة بين الإسلام والسياسة يعتبر من المباحث الأساسية في دراسة التطور السياسي في الوطن العربي خلال الربع الأخير من القرن العشرين. ولا يتسع المجال لرصد وتقييم اتجاهات الأدبيات السابقة في الموضوع، ولكن تكفي الدراسة في هذا المقام بالإشارة إلى ظاهرة الانحياز القيمي

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 مقارنة الظاهرة تؤكد ما سبق ذكره عن التحيز القيمي 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)، والتأسلم 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 اندلاع 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 في 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، ولكنها 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 تبنّت القومية العربية كأيدولوجية، 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 ... الخ . وخلال مرحلة المد القومى تجلت العلاقة بين الإسلام والسياسة على عدة مستويات. **أولها** - العلاقة بين العروبة والإسلام على صعيدى 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 و ردم الهوة بين التيار القومى والتيار الإسلامى المعتدل، والتى تتواصل حلقاتها - بأشكال مختلفة - منذ أواخر الثمانينات (1).

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 "كبير" 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. وفي هذا السياق، فقد شهدت دول عربية عديدة ظهور العديد من الحركات والتنظيمات الإسلامية المسيّسة التي انخرطت في العمل السياسى بأشكال متعددة، بعضها سلمى وبعضها الآخر عنيف. كما تصاعد دور الحركات والتنظيمات التي كانت موجودة بالفعل في 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 التي 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 التي 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، والذي يستند إلى التزام الإدارات الأمريكية المتعاقبة بضمان أمن إسرائيل وضمان استمرار تفوقها العسكرى على الدول العربية مجتمعة. وفى هذا الإطار، فقد شكل الصراع العربى - الإسرائيلى عبر مراحل مختلفة 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 التي أسهمت في تصاعد ظاهرة المد الإسلامي في الوطن العربي. و **ثانيها** - أنه إذا كان الإخوان المسلمون في كل من مصر والأردن وفلسطين قد شاركوا بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى في حرب فلسطين عام ١٩٤٨، والتي تمكنت إسرائيل خلالها من هزيمة جيوش عدة دول عربية، فإن حركات وتنظيمات إسلامية عديدة شكلت في مراحل تالية قوى رئيسية في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي، كما هو الحال بالنسبة لحركتي حماس والجهاد الإسلامي في فلسطين وحزب الله في لبنان. و **ثالثها** - أن الحركات الإسلامية رفضت - و ترفض - التسويات السلمية التي أبرمتها كل من مصر و الأردن ومنظمة التحرير الفلسطينية مع إسرائيل. كما أنها شكلت - وتشكل - عنصراً رئيسياً في جهود و أنشطة مقاومة التطبيع مع إسرائيل، وهو ما أسهم في تغذية علاقات التوتر والتأزم بين النظم الحاكمة التي سارت في طريق التسوية و التطبيع مع إسرائيل والحركات المعنية. ولذلك ليس من قبيل المصادفة أن يكون موضوع الحركات الإسلامية ضمن أولويات كثير من الباحثين ومراكز البحوث في إسرائيل^(٧).

و بالإضافة إلى الصراع العربي - الإسرائيلي، فإن كارثة الخليج الثانية التي تفجرت في الثاني من أغسطس عام ١٩٩٠ على أثر احتلال العراق لدولة الكويت، وما يترتب على ذلك من آثار و تداعيات معروفة، تعتبر هي الأخرى من أحداث القرن العشرين البارزة التي جرت فصولها على الساحة العربية، والتي شكلت مجالاً للتفاعل بين الإسلام والسياسة. فنظام الرئيس العراقي صدام حسين المعروف بعلمانيته اتجه إلى توظيف ورقة الإسلام و المشاعر الإسلامية في مواجهة قوات التحالف الدولي، الذي قاده 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 اندلاع عملية عاصفة الصحراء .

وفى ضوء ما سبق، يتضح أن الإسلام كان حاضراً بأشكال مختلفة ودرجات متفاوتة فى مختلف القضايا والتطورات الكبرى والهامة التى شهدتها 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 المسييسة.

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 منهجية هامة يتعين تسجيلها منذ البداية و مفادها أن طول الفترة الزمنية موضع البحث وتشعب قضايا الموضوع تجعل من الصعب الإحاطة بها جميعاً وبشكل تفصيلي فى دراسة كالتى نحن بصددھا ؛ 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 مراکش (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 العربي بين بريطانيا وفرنسا، فاحتلت فرنسا سوريا لبنان، واحتلت بريطانيا العراق وفلسطين وشرق الأردن. وهكذا لم يفلت من الاحتلال الغربي أو الحماية أو الانتداب المباشر في الوطن العربي 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 الثاني منه شهد تصاعد حركات التحرر الوطني التي انتهت بزوال الاستعمار بشكله التقليدي وتحقيق الاستقلال. ولقد شكل الإسلام عنصراً جوهرياً في مكافحة الاستعمار في الوطن العربي. وقد تم ذلك على مرحلتين. أولاهما - مرحلة مقاومة عمليات الغزو الاستعماري ورفض الاحتلال. وثانيتهما - مرحلة حركات التحرر الوطني التي انتهت بتحقيق الاستقلال. وتعد كتب التاريخ بالأمثلة والنماذج التي تكشف عن دور الإسلام خلال المرحلتين في عديد من الدول العربية، حيث شكل العامل الرئيسي في حشد وتعبئة المقاومة ضد المستعمر في عديد من الحالات، وذلك انطلاقاً من مفهوم "الجهاد"^(٩).

وتجدر الإشارة إلى أن دور الإسلام في مقاومة الغزو الاستعماري الغربي قد برز مع بدايات تصاعد هذا الغزو في القرن التاسع عشر. وفي هذا السياق يمكن فهم حركة المقاومة التي قادها الأمير عبد القادر الجزائري في الجزائر والتي استندت إلى منطلقات إسلامية، خاصة أن الإسلام شكل العامل الرئيسي في توحيد القبائل التي انخرطت في المقاومة تحت قيادة الأمير عبد القادر الجزائري. وقد استمر دور الإسلام كرافد أساسي في ثورة التحرير التي انتهت باستقلال الجزائر، حيث كان من مؤسسيها وروادها عدد من تلاميذ

الشيخ " عبد الحميد بن باديس". وفي تونس اندلعت المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي 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 و ثورة 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، وكنتاهما 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. **أولها**، 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 .

وثانيها، 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 في هذه الدول بما يخدم أهدافه ومصالحه في تنشئة أجيال جديدة تكون أقل ارتباطاً بالهوية العربية والإسلامية، وأكثر ارتباطاً بالقيم والسلوكيات وأنماط الحياة السائدة في الدول المستعمرة. هذا فضلاً عن استخدام وسائل الإعلام لنشر القيم والثقافة الغربية بما يسمح للاستعمار بالسيطرة الثقافية على المجتمعات العربية والإسلامية، وهي مسألة في غاية الخطورة ؛ لأنها تقوم على أساس تطويع الشعوب وتحطيم خصوصياتها الثقافية والحضارية^(١٣). ولاشك في أن الاستعمار الثقافي والنفسى أكثر خطورة من الاستعمار العسكرى، حيث إن الأول يضمن استمرار تبعية المستعمّر للمستعمّر بعد انتهاء الاحتلال العسكرى، وتحقيق الاستقلال الذي يصبح في مثل هذه الحالة مجرد استقلال شكلي. وإزاء هذه الممارسات الاستعمارية التي قامت على أساس تحطيم أسس ومقومات الهوية العربية الإسلامية، برز دور الإسلام كعنصر رئيسي في حركات مقاومة الاستعمار. فالدعوة إلى "الجهاد" في مثل هذه الحالة يحركها الإحساس بأن الإسلام في خطر، وهو ما يمثل عاملاً هاماً في عملية الاستنفار ضد المستعمّر. فالمساس بالدين والمعتقد شكّل - ويشكّل - على الدوام قضية بالغة الحساسية بالنسبة لمعتقى هذا الدين. ومن هنا، فإن الصراعات المرتبطة بالدين أو التي يشكل الدين عنصراً فيها، عادة ما تكون مصيرية وممتدة. وفي ضوء ذلك يمكن فهم موقع الإسلام في حركات مقاومة الاستعمار الغربي في المنطقة العربية .

وثالثها، إن الإسلام شكل رابطة جامعة وعامل توحيد للقبائل و الجماعات التي انخرطت في مقاومة المستعمّر في 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 تؤكد 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 غير الاستعمار صورته 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 والهيكل 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 قطيعات 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، و التى جاءت كرد فعل على عوامل و أسباب عديدة من أبرزها تبعيه الدول العربية للغرب بكل ما يترتب عليها من استغلال اقتصادى، و تهميش اجتماعى، و استلاب ثقافى و حضارى. و لكن ظاهرة الإحياء الإسلامى لم تضع حداً لواقع التبعية، حيث أن هذا الواقع أصبح مرتبطاً بمصالح نخب حاكمة و قوى اقتصادية و اجتماعية فى الداخل، و بالتالى فهى تعمل على تكريس علاقات التبعية و العمل من أجل استمراريتها. و نظراً 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. و مما لا شك فيه أن استمرار علاقات التبعية، و تزايد انكشاف الدول العربية تجاه الغرب، و استمرار عجز النخب الحاكمة عن تأكيد و حماية الاستقلال الوطنى، إنما تشكل فى مجملها عوامل لها تأثيراتها فى استمرارية ظاهرة الصحوة الإسلامية بصفة عامة، و فى إفراز حركات إسلامية مسيسة بصفة خاصة، و هو ما يعنى استمرار أو تجدد الاشتباك بين النظم الحاكمة و الحركات المعنية على نحو ما سيتم تناوله بالتفصيل فيما بعد .

و لكن 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؟، و ما 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 تتطوى 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 ما لا نهاية، حيث تؤكد الخبرات التاريخية المقارنة أن النظم من هذا النوع غالباً ما تصبح عرضة 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 تتطوى 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 تعاني بدرجات متفاوتة و أشكال مختلفة من أعراض ومظاهر أزمة الشرعية والتي 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 والأيدولوجية، وتحالفاتها الإقليمية و الدولية، إلا أنها، وفى بحثها عن الشرعية على حد تعبير " مايكل هادسون " اتجهت - وتوجه - 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 الأساسىة للحكم فى الإسلام. وبهذا المعنى فإن تاريخ المسلمين ومنذ بداية العصر الأموى يجسد فى معظم فتراته نوعاً من القطيعة بين الأصول الإسلامىة الصحيحة كما وردت فى القرآن و السنة و الممارسة السياسىة 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 العربىة فى مرحلة ما بعد الاستقلال، بل وقبل ذلك فى بعض الحالات، إلى توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشرعية السياسىة بما فى ذلك النظم المعروفة بتوجهاتها العلمانىة الفاقعة. وعلى الرغم من أن دساتير الغالبىة العظمى من الدول العربىة تنص بصيغة أو بأخرى على أن الدين الإسلامى هو المصدر الرئيسى للتشريع أو مصدر رئيسى للتشريع، إلا أن عملية توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشرعية السياسىة قد اتخذت - وتتخذ - أشكالاً ومسالك عديدة يمكن تصنيفها فى عدة أنماط منها: تطبيق الشريعة الإسلامىة (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 الرمزي و السلوكي، 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 الرئيسي لهذا النمط، حيث يستند حكم آل سعود في ممارسة السلطة إلى الالتزام بتطبيق الشريعة الإسلامية حسب تصور معين لهذا الأمر. ولاشك في أن طريقة تأسيس الدولة السعودية ذاتها قد شكلت ركيزة لذلك، حي نشأت منذ بداياتها على قاعدة التحالف بين دعوة دينية مثلها الشيخ " محمد بن عبد الوهاب " وحركة سياسية قادها الأمير " محمد بن سعود ". وانطلاقاً من هذا التحالف تواصلت جهود وعملية تأسيس الدولة، و التي استمرت منذ عام ١٧٤٤م حتى تم الإعلان عن قيام المملكة العربية السعودية عام ١٩٣٢م. ومن هنا فإن الالتزام بتطبيق الشريعة على أساس المذهب الحنبلي يجد أحد مرتكزاته و معطياته الرئيسية في ظروف نشأة الدولة ذاتها، فضلاً عن كونها تضم قبر الرسول الكريم ﷺ و الأماكن المقدسة الأخرى التي 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 في 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 في فترات

سابقة و تتطوى 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 و تتخذ ذلك مدخلاً لرفع راية الرفض و المعارضة 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 و تنظيمات إسلامية راديكالية و سلفية، سنية و شيعية، تمثل أهمها فى : جماعة "جهيمان العتيبي" التى اقتحمت الحرم المكى عام ١٩٧٩، و تيار السلف الصالح الذى يدعو إلى إحياء الوهابية الصحيحة، و منظمة الثورة الإسلامية لتحرير الجزيرة العربية التى تغير اسمها عام ١٩٩١ إلى الحركة الإصلاحية فى الجزيرة العربية، و حزب الله الحجاز. و رغم تعدد الاختلافات و التباينات بين التنظيمات سائلة 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، و خاصة فى أوساط الأسرة الحاكمة، و سوء الإدارة، و تبيد ثروات البلاد، و تزايد التبعية للولايات المتحدة الأمريكية التى تصاعد نفوذها السياسى و العسكرى فى المملكة و خاصة 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 في دول أخرى مثل مصر و الجزائر. ولكن مجرد بروز جماعات و تنظيمات من هذا النوع لهو أمر له دلالاته، حيث شد الانتباه إلى حقيقة المخاطر و التهديدات التي يمكن أن يواجهها النظام السعودي في حال تمكن جماعات من هذا النوع من توسيع قواعدها الاجتماعية، و استقطاب عناصر جديدة في صفوفها، و اختراق بعض المؤسسات الأمنية، و من هنا كان حرص النظام السعودي على التصدي لها بحسم و الحيلولة دون تمددها، و ذلك بانتهاج مسلكين. **أولهما**، أمنى، و جوهرة استخدام إجراءات أمنية صارمة ضد العناصر و الجماعات المعنية، بل و ضد أى عناصر مشكوك في ولائها. **وثانيهما**، دينى، و أساسه التأكيد على الدين الإسلامى كأساس لشرعية الحكم، و ذلك على قاعدة تطبيق الشريعة من ناحية أخرى، و هو 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 طرفى نقيض، أولهما، التيار الإسلامى برافده و اتجاهاته المتعددة، و تعتبر قضية تطبيق الشريعة الإسلامية القضية المركزية بالنسبة له، حتى و إن تعددت ارؤى و الاجتهادات بشأن هذا التطبيق. وثانيهما، التيار العلمانى بروافده المختلفة، و هو يطالب بالفصل بين الدين و الدولة. 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، التي ترفع شعار "الإسلام هو الحل" و تطالب 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 للنظم 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 الإسلامى 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، و لقب " أمير المؤمنين "، وهو اللقب الذى استخدمه حكام دولة الموحيدين، 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 سبق، وفى إطار تكريس الدين الإسلامى كمصدر للشرعية السياسية، فإن النظام الملكى المغربى المنحدر من الأسرة العلوية يحرص على تأكيد انتسابه لآل بيت النبى ﷺ، ويمثله 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 للشرعية 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 الدينى، 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 الدينى 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 الدينى 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 المعنية. 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 " وظّف الإسلام فى تبرير تبنية الاشتراكية العربية كأيدولوجية للدولة خلال الستينيات من القرن العشرين. كما وظّفه " 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 وظّفه 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 عسكري 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 علاقته مع معسكر النظم الثورية (التقدمية) ومحوره مصر عبد الناصر. كما أن نظام " صدام حسين " المعروف بعلمانيته رفع راية الإسلام فى مواجهة التحالف الدولى الذى قاده الولايات المتحدة و الذى خاض حرباً غير مسبوقة منذ الحرب العالمية الثانية ضد العراق، و التى 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 الصليبيى / الاستعمارى الذى تقوده الولايات المتحدة الأمريكية، و الذى يسعى للسيطرة على مقدرات العرب و المسلمين (٢٥). و بغض النظر عن الأثر الذى ترتب على هذا التوجه العراقى، فالمؤكد أنه يجسد حالة البرجماتية و الانتهازية 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، و الذى لم يتردد فى توجيه ضربات أمنية موجعة لحزب الدعوة الإسلامى، بل و لأى ظاهرة لمعارضة إسلامية محتملة، كما أنه خاض حرباً استمرت لقراءة 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 سندا 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 استنبيوا فى الوزارات و المجالس النيابية المتتالية، ولكن لأنهم كانوا عوناً للنظام فى أعسر ما اجتاز من أزمت (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).

وفي إطار حرصها على توظيف الإسلام كمصدر للشرعية استناداً إلى المسالك و الأساليب سألته الذكر، اهتمت النظم العربية - وتهتم - بإيجاد بعض الأسس والمقومات التي تساعد على ذلك. ونذكر منها على سبيل المثال ما يلي :

١- إيجاد المؤسسات و الأجهزة الدينية الرسمية التي تضى 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 الديني للقرارات و السياسات المعنية. ومن هذه المؤسسات و الأجهزة على سبيل المثال: وزارات الشؤون الدينية و الأوقاف، ودور الإفتاء، وهيئات كبار العلماء الموجودة في بعض الدول العربية، ولجان الشؤون الدينية في المؤسسات التشريعية، و كل هذه المؤسسات وغيرها تابعة للدولة، بل هي في الغالب جزء من بنيتها الرسمية، وبالتالي لا تتمتع باستقلالية حقيقية من الناحية المالية أو الإدارية مما يؤثر على دورها و فاعليتها. وفي هذا السياق يبرز ما يمكن تسميته بـ " الدور السياسي للفتوى "، ففي عديد من الدول العربية أصدرت الجهات المعنية بالإفتاء في كثير من المناسبات فتاوى شكلت سنداً و تبريراً لبعض قرارات النظم الحاكمة و سياساتها. ففي السعودية على سبيل المثال صدرت عن هيئة كبار العلماء فتاوى و بيانات عديدة منها ما أجاز دخول القوات الحكومية الحرم المكي لتحريره من جماعة " جهيمان العتيبي " التي استولت عليه عام ١٩٧٩، ومنها ما أجاز الاستعانة بقوات أجنبية (غير مسلمة للدفاع عن المملكة و حماية أمنها في أعقاب الاحتلال العراقي لدولة الكويت (٢٩). وفي مصر صدرت فتاوى و بيانات 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 الرمزي و السلوكي، 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 والأيدولوجية 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 كميّاً 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 وتساعد 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 المسيسة

تعتبر ظاهرة الحركات الإسلامية المسيسة من أبرز ظواهر التطور السياسى والاجتماعي فى الوطن العربى خلال النصف الثانى 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 تبنا 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 تجلّى 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 .

ويلاحظ بصفة عامة أن الأدبيات التى ظهرت خلال عقدي السبعينيات و الثمانينيات من القرن العشرين قد ركزت بصفة أساسية على البحث فى أسباب و عوامل ظهور الحركات والتنظيمات الإسلامية المسيسة، وأسباب

تتألف دور بعض التنظيمات التي كانت موجودة بالفعل في بعض الدول، فضلاً عن البحث في أيديولوجيات الحركات المعنية، ومصادرها الفكرية، وهيكلها التنظيمية، وخلفياتها الاجتماعية، وعلاقتها الداخلية، وأساليب التجنيد و التنشئة التي تعتمد عليها واستراتيجياتها الحركية... إلخ^(٣١). ومع حلول عقد التسعينيات من القرن العشرين بدأت مرحلة جديدة في 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 العربي - الإسرائيلي وحرب الخليج الثانية والنظام العالمي الجديد... إلخ. كما تزايد الاهتمام بتحليل وتقييم الاستراتيجيات الحركية للتنظيمات والحركات المعنية سواء فيما يتعلق بالعلاقات فيما بينها أو بعلاقتها 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 الأجنبي "Islamic Fundamentalism". ومن الملفت للنظر أن كلمة "Fundamentalism" أطلقت في الأساس على حركة بروتستانتية نشطت في الولايات المتحدة الأمريكية خلال الحرب العالمية الأولى و إن كانت جذورها تعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، وهي تدعو للعودة إلى أصول المسيحية الأولى، و التمسك الحرفي بما جاء في الإنجيل، كما تبشر بعودة المسيح... إلخ. وبهذا المعنى فإن هذه الحركة تعتبر مضادة للكنيسة الحديثة وأفكارها المتأثرة بالمعارف العلمية. وفي ضوء ذلك فقد سحب باحثون

غريون 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 الإسلامىة دون نقد أو تمحيص لأصول الكلمة و دلالاتها اللغوىة و الفلسفىة و التاريخىة. و بذلك أصبحت الأصولىة الإسلامىة لدى كثيرين ترادف التزمّت و الرجعىة و الانغلاق و العنف و معاداة التقدم و الحدائثة و الديمقراطىة و العلم (٣٣).

هذا وقد جرت دراسات عديدة على تصنيف الحركات و التنظيمات الإسلامىة إلى مجموعتين عريضتين، و ذلك بالاستناد إلى عدة معايير منها الموقف من قضىة التغيير، و الأسلوب الذى تنتهجه الحركة فى التعامل مع النظام الحاكم. تضم **المجموعة الأولى** الحركات و التنظيمات المعتدلة، و هى التى تقبل بالنظم و المؤسسات السياسىة القائمة، و تقبل بممارسة العمل السياسى فى إطارها من خلال أساليب سلمىة (غير عنىفة)، و هو ما يعنى رفضها العنف كأسلوب للعمل السياسى. كما أنها تؤمن بالتدرج و المرحلىة فى تطبيق الشرىعة الإسلامىة، و تقبل بالانفتاح على القوى و التيارات السياسىة الأخرى و التنسيق معها بشأن بعض الأهداف المشتركة .. إلخ. و من هذه التنظيمات و الحركات على سبيل المثال : جماعة الإخوان المسلمىن فى كل من مصر (و بالتحديد بعد التطور الذى لحق بها على صعبدى الفكر و الممارسة منذ مطلع سبعىنيات القرن العشرين) و الأردن، و التجمع اليمنى للإصلاح (اليمن)، و الجبهة الإسلامىة للإنقاذ (قبل حلها عام ١٩٩٢)، و حركة حماس التى سُمىة فيما بعد بـ " حركة مجتمع السلم "، و حركة النهضة (الجزائر)، و حركة الاتجاه الإسلامى، التى سُمىة بـ " حركة النهضة " (تونس) .

أما المجموعة الثانية من الحركات و التنظيمات الإسلامية المسيسة فتشمل الحركات و التنظيمات المتشددة أو الراديكالية، وهي التي ترفض النظم القائمة، بل أن بعضها يكفّرُها صراحة، كما أنها تتبنى نهج العنف للإطاحة بهذه النظم و إقامة نظام حكم إسلامي 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 الإسلامي للإنقاذ والجماعة الإسلامية المسلحة (الجزائر)، وحزب التحرير الإسلامي (الأردن)، والجماعة الإسلامية المقاتلة (ليبيا) وجيش عدن - أبين الإسلامي (اليمن)، وحزب الدعوة ومنظمة العمل الإسلامي (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 يحل المحور الثاني استراتيجيات الحركات و التنظيمات الإسلامية في التعامل مع النظم الحاكمة. و يتناول المحور الثالث سياسات النظم الحاكمة في التعامل مع الحركات و التنظيمات المعنية .

المحور الأول - ملاحظات عامة حول الحركات و التنظيمات 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 التي تمثل قواسم مشتركة بين العديد منها، وبالذات بين الحركات الراديكالية التي ظهرت خلال الربع الأخير من القرن العشرين، والتي انخرطت في 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 التي تناولتها بالتفصيل سواء على مستوى دراسة الحالة أو الدراسة المقارنة. وتتمثل أهم هذه الملاحظات فيما يلي :

١- أن ظاهرة الحركات والتنظيمات الإسلامية المسيسة يتعين النظر إليها في إطار ظاهرة أكبر تتمثل في الإحياء الإسلامى أو الانبعاث الإسلامى أو الصحوة الإسلامية. وهى ظاهرة تصاعدت خلال النصف الثانى 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، تمثل 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 اللحية، فضلاً عن زيادة الإقبال على ارتياد المساجد، وبخاصة مع التوسع فى إنشاء الزوايا والمساجد الأهلية فى بعض الدول

العربية^(٣٥). والمؤشرات السابقة للصحة 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 الصحة السابقة و اقتزن 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، واستشرى الفساد السياسى والإدارى، ورسوخ 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 فى عديد من الدول العربية. وقد أكدت هذه الأزمة على حقيقتين هامتين كان لهما كبير الأثر فى تصاعد الحركات الإسلامية المسيسة. فهى أكدت من ناحية أولى، على عجز النظم الحاكمة - لأسباب مختلفة - فى مواجهة الأزمة، بل إن ممارساتها وسياساتها أسهمت فى 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 والأيدولوجية التي 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 التي رفعت شعار " الإسلام هو الحل "، خاصة وأن هذا الشعار يقدم إجابة سهلة وبسيطة لمواجهة المشكلات والتحديات التي تواجهها الدول العربية.⁽³⁶⁾

أما الأسباب الخارجية التي أدت إلى تصاعد ظاهرة الحركات الإسلامية المسيسة فيتمثل أهمها في : نجاح الثورة الإسلامية في إيران، وهو ما جعلها تشكل نموذجاً 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 الثقافي والأجنبي، واستمرار عزز الدول العربية عن التصدي للأطماع والمخاطر الخارجية وفي 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 عنصراً هاماً 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 الثاني من القرن العشرين قد اقترن بمناخ الأزمة الذي عانت منه هذه الدول بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة. وثمة عدة عوامل أخرى ساعدت على تمدد ظاهرة الاحياء الإسلامي 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، وبالتالي 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 فى أوساط الطبقات والفئات الاجتماعية التى تعانى من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية أكثر من غيرها. كما أن غلبة عنصر الشباب وصغار السن على الهياكل الديموجرافية فى عديد من الدول العربية قد شكل عنصرا هاما لتنامى الحركات الإسلامية المسيسة، حيث التقت خصائص مرحلة الشباب بما تتطوى عليه من خيالية ومثالية ورفض للواقع وسعى للتغيير مع ظروف الأزمة المجتمعية لتدفع أعدادا من هؤلاء الشباب للانخراط فى 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 فى جماعات وتنظيمات تطرح خطابا دينيا يؤكد على تحقيق العدالة والمساواة ومحاربة الفساد المالى والأخلاقى.....الخ. كما خلصت الدراسات

المعنية إلى أن نسبة يعتد بها من أعضاء عديد من الحركات المعنية هي 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 فهي تعبير عن ظاهرة حضرية، حيث إن قوة الولاءات والارتباطات التقليدية في الأرياف ورسوخ بعض مظاهر التصور الشعبي 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 " المودودي " 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 نوعاً من الجهاد في نظر الجماعات المعنية. ولكن على الرغم من تعدد المصادر الفكرية للحركات الإسلامية على نحو ما سبق ذكره، إلا أن " سيد قطب " صاحب كتاب " معالم في الطريق " يشغل مكان الصدارة بهذا الخصوص، حيث كان للكتيب المشار إليه تأثير مباشر في كثير من أوساط التنظيمات الإسلامية المتشددة.⁽⁴⁰⁾ وبالإضافة إلى المصادر الفكرية سالفة الذكر، فإن قادة وأمرء 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 في العديد من الجماعات على أساس الطاعة والامتثال، وبخاصة بالنسبة للجماعات التي 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 التي ظهرت في الوطن العربي خلال القرن العشرين، إلا إن جماعة الإخوان المسلمين التي 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 التي 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 التي تلقتها سواء خلال العهد

الملكى أو عهد عبد الناصر، والتي أدت إلى تغييها 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 لاحقاً.

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 فنقوم على رفض النظم الحاكمة بل وتكفيرها في بعض الحالات، مع اللجوء إلى

القوة والعنف من أجل الإطاحة بها وإقامة الدولة الإسلامية الصحيحة طبقاً 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 - وتبناها - 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 سياسي كجماعة منظمة) ، وجماعة الإخوان المسلمين، وحزب جبهة العمل الإسلامي الذي يعبر عنها من الناحية العملية (الأردن)، والتجمع اليمني للإصلاح (اليمن)، والجبهة الإسلامية للإنقاذ (قبل حلها عام ١٩٩٢)، وحركة مجتمع السلم، وحركة النهضة (الجزائر)، وحركة النهضة (تونس)، وحزب الله (لبنان). وقد تجسد تبني الحركات والتنظيمات المعنية لاستراتيجية القبول بالأطر الدستورية والسياسية القائمة وممارسة العمل السياسي في إطارها، تجسد في عدة مظاهر منها: تشكيل أحزاب سياسية في حالة السماح لها بذلك، والمشاركة في العمليات الانتخابية التي جرت في الدول المعنية سواء على المستوى المحلي أو البرلماني أو الرئاسي، ومشاركتها كذلك في الانتخابات على مستوى بعض تنظيمات المجتمع المدني 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 السياسي إنما يستند إلى قناعتها بمبدأ التدرجية والمرحلية في تطبيق الشريعة الإسلامية و إقامة الحكم الاسلامي، 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 الإسلامي،، وهو ما يطلق عليه البعض عملية " الأسلمة من أسفل " أي من المجتمع .

ومن خلال الإشارة إلى بعض الأمثلة نتضح معالم الصورة بشكل أوضح. فجماعة الإخوان المسلمين خاضت الانتخابات البرلمانية التي جرت عام ١٩٨٩ في الأردن وحصلت على (٢٢) مقعداً، وإذا أضفنا إلى هذا العدد (١٢) مقعداً حصل عليها مرشحو إسلاميون مستقلون، يكون إجمالي عدد الأعضاء الإسلاميين في مجلس النواب (٣٢) عضواً من إجمالي أعضاء المجلس البالغ عددهم (٨٠) عضواً. وفي انتخابات ١٩٩٣ حصل حزب جبهة العمل الإسلامي الذي يمثل الإخوان المسلمين على (١٦) مقعداً، وحصل مرشحو إسلاميون مستقلون على (٦) مقاعد أي بإجمالي (٢٢) مقعداً للنواب الإسلاميين، وفي المرتين تعتبر جماعة الإخوان المسلمين (ممثلة بحزب جبهة العمل الإسلامي انتخابات ١٩٩٣) وقد حصلت على أكبر عدد من المقاعد مقارنة بالقوى والتكتلات الأخرى التي شاركت في انتخابات ١٩٨٩ (لم يكن قد تم إقرار التعددية الحزبية بعد)، مقارنة بالأحزاب السياسية التي شاركت في انتخابات ١٩٩٣.⁽⁴¹⁾ ومن المؤكد أن التراجع في نسبة تمثيل الإسلاميين في برلمان ١٩٩٣ مقارنة ببرلمان ١٩٨٩ يرجع بصفة عامة إلى التعديل الذي أدخلته السلطة على النظام الانتخابي، حيث صدر قبيل إجراء الانتخابات بفترة وجيزة قانون انتخابي مؤقت بإرادة ملكية وفي ظل غياب البرلمان. وقد أخذ هذا القانون بقاعدة " صوت واحد للناخب الواحد " خلافاً للقانون القديم الذي كان يمتلك الناخب في ظلّه عدداً

من الأصوات يساوى عدد المقاعد المخصصة لدائرتة الانتخابية. وقد أجريت انتخابات ١٩٩٣ على أساس القانون الجديد وقد أضر هذا القانون بمرشحي حزب جبهة العمل الإسلامي وبالمرشحين الإسلاميين المستقلين لاعتبارات عديدة لا يتسع المقام للخوض فيها.⁽⁴²⁾ هذا وقد قاطعت جماعة الإخوان المسلمين وأحزاب أخرى معارضة انتخابات ١٩٩٧ احتجاجاً على عدد من الأمور منها عدم تجاوب السلطة مع مطلب إلغاء قانون " الصوت الواحد " والعودة إلى النظام الانتخابي الذي كان معمولاً به قبل صدور هذا القانون. وتجدر الإشارة إلى أن جماعة الإخوان المسلمين في الأردن لم تشارك في الانتخابات البرلمانية والعمل البرلماني فحسب، بل شاركت أيضاً في الحكومة بخمسة حقائب وزارية لفترة من الوقت خلال عامي ١٩٩٠، ١٩٩١.

وفي مصر خاضت جماعة الإخوان المسلمين الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٤ بالتعاون مع حزب الوفد الجديد. وقد حصلت الجماعة على (٧) مقاعد من إجمالي (٥٨) مقعداً حصدها حزب الوفد الجديد، وبذلك أصبحت ممثلة لأول مرة منذ تأسيسها. ثم خاضت الجماعة بعد ذلك انتخابات ١٩٨٧ بتقل أكبر، وذلك بالتحالف مع حزبي العمل والأحرار، وقد كانت هي عصب التحالف والقوة المسيطرة فيه لدرجة أنه أطلق عليه اسم " التحالف الإسلامي ". وقد فاز مرشحو الإخوان بـ (٣٦) مقعداً من إجمالي (٦٠) مقعداً حصل عليه التحالف، وبذلك تفوقت الجماعة بفارق مقعد واحد على أكبر حزب معارض في البلاد وهو حزب الوفد الجديد، حيث حصل الوفد على (٣٥) مقعداً. هذا ولم يشارك الإخوان في انتخابات ١٩٩٠ حيث قاطعوها مع أحزاب المعارضة الأخرى التي قاطعتها.⁽⁴³⁾ وفي انتخابات ١٩٩٥ خاض حوالى (١٥٠) مرشحاً 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 حوالي (٧٥) مرشحا، تمكن سبعة عشر منهم من الفوز والحصول على مقاعد في البرلمان. ومن المفارقات أن عدد مقاعد الإخوان داخل البرلمان يفوق عدد المقاعد التي 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 الذي 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 ويستمر 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 انتخابات ٢٠٠٠ إنما يعكس عدة دلالات منها: الشعبية التي تتمتع بها الجماعة في المجتمع المصرى رغم كل الإجراءات الأمنية التي 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 في الانتخابات البرلمانية التي جرت في 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 حزبى المؤتمر

الشعبي العام والاشتراكي اليمني على أثر نتائج انتخابات عام ١٩٩٣. و قد وضعت حرب ١٩٩٤ نهاية لهذا الائتلاف، حيث أفضى الاشتراكي عن السلطة، وأصبح الائتلاف الحاكم يتكون من التجمع اليمني للإصلاح والمؤتمر الشعبي العام فقط، وعلى أثر نتائج انتخابات عام ١٩٩٧ انتقل التجمع إلى المعارضة^(٤٥). هذا وتعتبر خبرة الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر ذات دلالات هامة بخصوص مشاركة الأحزاب الإسلامية في الحياة السياسية في بعض الدول العربية . فقد حققت الجبهة فوزاً كبيراً خلال الجولة الأولى من أول انتخابات برلمانية تعددية تم إجراؤها في الجزائر في ديسمبر عام ١٩٩١ ، مما جعلها مؤهلة لتشكيل الحكومة في حال إتمام الجولة الثانية من الانتخابات. وعندما بات هذا الأمر في حكم المؤكد، فقد تدخل الجيش الجزائري، وأجبر الرئيس " الشاذلي بن جديد" على الاستقالة، وتم إلغاء الانتخابات برمتها، ثم حل الجبهة الإسلامية بعد ذلك^(٤٦). وعلى خلفية هذه التطورات دخلت الجزائر في 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 في برلمانات عدد من الدول العربية منذ ثمانينات القرن العشرين على نحو ما سبق ذكره، فقد شاركت هذه القوى والأحزاب في العمل البرلماني بشقيه التشريعي والرقابي. وقد اهتمت دراسات عديدة برصد وتقييم الأداء البرلماني للنواب الإسلاميين في برلمانات بعض الدول العربية وبخاصة في كل من مصر و الأردن و اليمن^(٤٧). وعلى سبيل المثال فإن نواب الإخوان المسلمين في برلمان (١٩٨٧ - ١٩٩٠) في مصر كانوا من أكثر نواب المعارضة ممارسة للرقابة البرلمانية من خلال ما قدموه من أسئلة و استجابات و طلبات

إحاطة. وقد ركزوا في ممارستهم الرقابية على العديد من القضايا، وبخاصة تلك القضايا المرتبطة بسياسات التعليم و الإعلام والثقافة باعتبارها الأكثر ارتباطاً بعملية التنشئة التي تعد مدخلاً أساسياً لتهيئة الظروف الملائمة لتطبيق الشريعة الإسلامية في نظر الجماعة. كما اهتم نواب الإخوان برصد سلبيات سياسة الأمن الداخلي، ومن هنا فقد وجهوا العديد من الأسئلة والاستجوابات و طلبات الإحاطة للواء " زكى بدر " الذى كان يشغل منصب وزير الداخلية في ذلك الوقت. وفي الأردن، وعلى أثر الفوز الواضح الذى حققته جماعة الإخوان المسلمين في انتخابات ١٩٨٩، فقد تم انتخاب عبد اللطيف عريبات وهو من العناصر البارزة في الإخوان، رئيساً لمجلس النواب الحادى عشر لثلاث دورات متتالية، كما أنتخب عدد من نواب الإخوان لرئاسة عدة لجان من لجان المجلس. أما على صعيد الأداء فقد نسق نواب الإخوان مع ممثلى القوى والتيارات بشأن العديد من القضايا وكان لهم حضور فعال في لجان المجلس، وشاركوا في إنجاز مجموعة من القوانين و التشريعات الهامة في 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 في عديد من الدول العربية اهتمت بتعزيز دورها على صعيد مؤسسات وتنظيمات المجتمع المدنى. ففي مصر على سبيل المثال: تمكنت جماعة الإخوان المسلمين خلال عقد الثمانينات من تكريس دورها في عدد من النقابات المهنية الهامة مثل نقابات الأطباء والمهندسين وأطباء الأسنان والصيدلة و المعلمين والزراعيين والبيطريين والمحامين. ولم يقتصر دور الإخوان على

النقابات المهنية فحسب، و لكنه امتد ليشمل العديد من الاتحادات الطلابية و نوادي أعضاء هيئات التدريس فى كثير من الجامعات المصرية. و من المؤكد أن الجماعة قد سعت - بأشكال مختلفة - لتوظيف وجودها على صعيد تنظيمات المجتمع المدنى لتعزيز دورها السياسى و لتوسيع 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 و طرح العديد من القضايا العامة سواء على الصعيد الداخلى أو الخارجى^(٤٩). و من هنا تحرك النظام الحاكم منذ أوائل التسعينيات لمحاصرة جماعة الإخوان المسلمين و تحجيم دورها بالاعتماد على أساليب و إجراءات عديدة: قانونية و أمنية و سياسية و إعلامية^(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 و الاتحادات الطلابية، و الجمعيات الخيرية^(٥١). و فى اليمن ظل التجمع اليمنى للإصلاح مسؤولاً عن " المعاهد العلمية "، رغم أنه كان يتم تمويلها من ميزانية الدولة. و قد انتشرت هذه المعاهد خلال الربع الأخير من القرن العشرين حتى بلغ عددها (١٣٥٣) فى عام ٢٠٠١، و ذلك طبقاً للإحصاءات الرسمية. و قد ظلت هذه المعاهد التى كانت تتمتع باستقلالية عن وزارة التربية و التعليم بمثابة الخزان البشرى الذى يغذى التجمع بالأعضاء و الكوادر. و لذلك 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 التي انخرطت - وتخرط - 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 سندا 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 كتابي " 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 التي انخرطت فيها، و باتساع نطاق أهدافها، فضلاً عن زيادة حدتها، وهو ما انعكس في أعداد ضحايا أعمال العنف. ومن هنا فإن التنظيمات المعنية شكلت تحدياً حقيقياً للسلطة في البلدين (٥٦). أما في الدول الأخرى، فقد جاءت أحداث العنف في الأغلب الأعم متفرقة و انصبت على أهداف محدودة، مما مكن السلطات من احتوائها بسرعة.

د- أن تصاعد عنف بعض التنظيمات الإسلامية في كل من مصر و الجزائر خلال عقدي الثمانينات و التسعينيات من القرن العشرين، و رغم وجود بعض الاختلافات و التمايزات بين الحالتين بهذا الخصوص، إلا أن هذه الظاهرة أثارت العديد من التساؤلات حول مصادر تمويل الجماعات المعنية و مصادر تسليحها، خاصة و أنها خاضت في بعض الأحيان مواجهات مسلحة حادة كانت أقرب إلى المعارك الحربية الصغيرة مع قوات الشرطة و الجيش (دور الجيش كان أساسياً في التصدي للجماعات المعنية في الجزائر). و في هذا السياق، فإن النظام الحاكم في كل من مصر و الجزائر راح يتهم أطرافاً خارجياً بتقديم الدعم المادي و العسكري للجماعات المعنية. فالدولتان اتهمتا إيران بالضلوع في هذا الأمر. كما اتهمت مصر نظام البشير - الترابي بذلك وهو ما أدى إلى تزايد حدة التآزم في 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 خاصة فى كل من مصر و الجزائر على نحو ما سبق ذكره، إلا أن هذه الجماعات لم تتمكن من تغيير الحكم فى أية دولة عربية، وذلك إذا استثنينا الحالة السودانية نظراً لخصوصيتها، حيث كان للجهة الإسلامية القومية دور ما فى انقلاب البشير الذى أطاح بحكومة الصادق المهدي المنتخبة عام ١٩٨٩، كما شاركت الجبهة فى الحكم على مستويات مختلفة، وذلك حتى حدث الطلاق بين البشير والترايبى 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 تتجح 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- وفي معرض تفسير فشل الحركات والتنظيمات الإسلامية بالمعنى المشار إليه في الفقرة السابقة، فقد أكد عدد من المفكرين والكتاب الإسلاميين المعروفين بتوجهاتهم الإسلامية المستنيرة و المعتدلة على عدد من أوجه الخلل التي عانت - وتعانى - منها الحركات المعنية، والتي أثرت سلباً على دورها وفعاليتها وقدرتها على الاستمرار. فالدكتور " محمد عماره " يعتبر أن أهم مواطن الخلل تتمثل في : الخلل في فهم التعددية و فى الإيمان بجذواها، و الخلل فى علاقة الذات بالآخر، و الخلل فى العلاقة بين المحلية وبين العالمية الإسلامية، و الخلل فى علاقة التاريخ بالعصر، و فى علاقة الأموات بالأحياء، و فى 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 جزئياً ... و غلبة 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 ومشاكلهم 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 عسكري^(٦١). أما الدكتور " عبد

الله أبو عزة " فيرى أن أهم السلبيات المعوقة للحركات الإسلامية تتمثل في :
" الاكتفاء بطرح الشعارات العامة و المقولات العاطفية دون دراسة
موضوعية للواقع و تعقيداته، والميل إلى تقليد الأنماط التراثية التي لا يلزمنا
بها القرآن والسنة، ولا تلبى احتياجات حياتنا المعاصرة، كما يغلب على
عمل الحركات الإسلامية أنه ارتجالي يفنقر إلى التخطيط المسبق الذي يعتمد
على دراسات موضوعية تلتزم أصول البحث العلمي. فضلاً عن الإسراع
في 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
وعلاقتها بالنظم الحاكمة من ناحية، وبمجتمعاتها من ناحية أخرى. ولذلك
بقيت في معظمها تنظيمات محدودة و هامشية، حتى و إن أحدث بعضها
دويماً في بعض الفترات بحكم ممارسة العنف . ولاشك في أن هذه السلبيات
الهيكليّة تفسر إلى حد كبير إخفاقات الحركات الإسلامية وعدم قدرة كثير
منها على الاستمرار. وفي ضوء ما سبق يمكن فهم قول الدكتور حسان
حتوت : " لو طاوحت خيالي فتصورت أن الحكم أوكل إلى الحركات
الإسلامية غداً، فلا أحسبها ستقدم للأمة العلاج المطلوب لأن فاقد الشيء لا
يعطيه. و أحسبها على أحسن الفروض و أجمل الظنون ستكون دكتاتورية
أخرى، ولكن في الاتجاه الآخر. ولا يشفع للدكتاتورية أن تكون إسلامية، فإن

الدكتاتورية مرض، وينبغي 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 : أولها - استراتيجية الاستبعاد أو الإقصاء. وثانيها - استراتيجية إفساح مجال أمام الحركات المعنية للمشاركة فى الحياة السياسية بهدف استيعابها. وثالثها - 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 للجهة الإسلامية للإنقاذ و الجماعة الإسلامية المسلحة)، وتونس (بالنسبة لحركة الاتجاه الإسلامى التى سُميت بحركة النهضة فيما بعد). كما سلكت هذا النهج دول

أخرى مثل: السعودية، وليبيا، والبحرين، والمغرب، وغيرها^(٦٤). ومن الملاحظ أنه في 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 في مصر. فخلال الثمانينيات تسامح النظام مع الجماعة، مما مكنها من المشاركة في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٤ و عام ١٩٨٧، و المشاركة في 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 الإسلامي في تونس، حيث تسامح نظام " بن علي " معها لفترة ثم عاد و انقلب عليها^(٦٦).

وقد استندت النظم العربية التي تبنت هذه الاستراتيجية إلى عدة منطلقات منها: أن الحركات المعنية تسعى من أجل احتكار الإسلام وتوظيفه لحساب مصالحها وأهدافها و في مقدمتها هدف السيطرة على السلطة، وبالتالي فإنه يتعين عدم قيام أحزاب أو جماعات إسلامية في دولة إسلامية. كما أن التنظيمات المعنية ترتبط في نظر السلطات بجهات خارجية و تعمل لحسابها من أجل زعزعة الاستقرار في الداخل. أضف إلى ذلك أن نظاماً عربية عديدة على قناعة تامة بأنه لا توجد اختلافات أو فروق حقيقية بين جماعات معتدلة و أخرى متشددة، حيث إن الهدف النهائي للمعتدلين والمتطرفين واحد، وأن الأمر لا يعدو كونه مجرد توزيع للأدوار بينهما. ولكن تلك المسوغات التي تطرحها بعض النظم لتبرير تبنيها لاستراتيجية الإقصاء ضد الحركات الإسلامية لا تخفي حقيقة الصراع بين الجانبين على ورقة الشرعية الدينية. ففي الوقت الذي 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 استراتيجىة الاستبعاد أو الإقصاء من خلال عدة مسالك . أولها - المسلك الأمنى . حيث تنظر النظم المعنية إلى الحركات الإسلامىة من منظور أمنى، وهو ما يعنى ترك مهمة مواجهتها للشرطة والجيش . ويندرج تحت المسلك الأمنى العديد من الممارسات التى انخرطت فىها النظم المعنية مثل : اعتقال قيادات وأعضاء الحركات المعنية، وتوقيعهم دون محاكمة أو محاكمتهم أمام محاكم عسكرية ومحاكم أمن دولة لا تتوفر فيها 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 الأمنىة الموجعة التى تلقفتها جماعة الإخوان المسلمىن فى مصر فى عهد عبد الناصر، والتى تلقفتها 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 الإسلامىة . وثانىها - المسلك القانونى / التشريعى، ويشكل دعماً للمسلك الأمنى، حيث يوفر له المشروعية القانونىة 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 الإسلامىة . وعلى سبيل المثال، فقد أصدر النظام المصرى قانوناً خاصاً لمكافحة الإرهاب . وثالثها - المسلك الإعلامى، ويقوم على توظيف

الآلة الإعلامية الحكومية فى تنفيذ 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 والعنف، فضلاً عن بعض الإجراءات السياسية التى تقيّد 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 و الجزائر (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، مثملاً 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 جوهري 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. فى الجزائر، وبمجرد ظهور نتائج الجولة الأولى من الانتخابات البرلمانية التى أُجريت فى ديسمبر ١٩٩١، و التى حققت خلالها الجبهة الإسلامية للإنقاذ فوزاً كبيراً جعلها مؤهلة لتشكيل الحكومة فى حالة إجراء الجولة الثانية، بمجرد ظهور النتائج تحرك الجيش و أُجبر 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 الانتخابي، حيث تم إصدار قانون انتخابي جديد (مؤقت) بإرادة ملكية، وفي ظل غياب البرلمان. وقد عُرف بقانون " الصوت الواحد " بمعنى : صوت واحد للناخب الواحد، وذلك بدلاً من النظام القديم الذي كان يتيح للناخب عدداً من الأصوات يساوي عدد المقاعد المخصصة لدائرتة. وقد ترتب على تطبيق هذا القانون تقليص فرص الإسلاميين في الفوز، حيث حصل حزب جبهة العمل الإسلامي على (١٦) مقعداً، وحصل إسلاميون مستقلون على (٦) مقاعد على نحو ما سبق ذكره^(٦٨). وفي مصر، بعد أن سمح النظام للإخوان المسلمين بالمشاركة في انتخابات ١٩٨٤ بالتعاون مع حزب الوفد الجديد، وفي انتخابات ١٩٨٧ بالتحالف مع حزبى العمل و الأحرار، عاد في مطلع التسعينيات ليؤكد على أن الجماعة محظورة قانوناً، ولا يحق لها المشاركة في 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 توالى الإجراءات القانونية والأمنية والسياسية والإعلامية التي اتخذتها - وتتخذها - السلطة من أجل إنهاء دور الإخوان أو تحجيمه سواء على صعيد المشاركة الانتخابية و البرلمانية أو على صعيد دورها في بعض مؤسسات المجتمع المدني و خاصة النقابات المهنية. ولولا الإشراف القضائي على انتخابات ٢٠٠٠ ما كان يمكن للجماعة أن تحصل على (١٧) مقعداً في البرلمان، لأن الإشراف القضائي على الانتخابات و بغض النظر عن الاختلاف في تقييم حدود دوره، قد قلص من فرص التدخل الحكومى للتلاعب في 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 في 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 في جانب منها و في بعض الحالات، على عمليات توظيف للتنظيمات المعنية من قبل النظم الحاكمة أو الاستفادة منها في 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 في كل من الأردن واليمن في فترات مختلفة. وإذا كانت النظم الحاكمة توظف بعض الحركات الإسلامية أو تستفيد منها - ولو بشكل غير مباشر - في تدعيم مصادر قوتها وترسيخ استمراريتها، فإن الحركات المعنية استفادت وتستفيد أيضاً من هذه العلاقة. فقرار حل الأحزاب في الأردن عام ١٩٥٧ لم يشمل الإخوان المسلمين، مما مكن الجماعة من الاستمرارية وتدعيم مركزها و دورها على نحو ما سبق ذكره. كما أن التجمع اليمني للإصلاح يعتبر القوة السياسية الثانية في البلاد في الوقت الراهن، أي بعد الحزب الحاكم (المؤتمر الشعبي العام). وعلى الرغم من أن الإصلاح هو الآن في المعارضة، إلا أنه كان شريكاً في 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 في الغالب سقفاً معنياً، وعادة ما يتم معالجتها بالتفاوض والاتصالات المباشرة بين الطرفين، مما يحول دون حدوث تدهور حاد في العلاقة بينهما أو وصولها إلى حد القطيعة، وهو ما تؤكد خبرة علاقة

الإخوان بالنظام الأردني، وعلاقة التجمع اليمني للإصلاح بالمؤتمر الشعبي العام (الحزب الحاكم) في اليمن.

وتتمثل الاستراتيجية الثالثة، لتعامل النظم العربية مع الحركات الإسلامية في التحالف بين سلطة حاكمة وحركة إسلامية. وتستند هذه الاستراتيجية إلى عدة أسس منها : أن الحركة الإسلامية تصبح في هذه الحالة جزءاً من النظام الحاكم، حيث يكون لها تمثيل في أجهزة السلطة ومؤسساتها، بما يسمح لها بالقيام بدور في صياغة التوجهات الفكرية و السياسية للنظام، وصنع السياسات العامة و تنفيذها. ومن هذا المنطلق، فهي أي الحركة الإسلامية تقوم بدور في إبراز دور الدين كمصدر لشرعية الحكم، فضلاً عن التصدي لخصوم النظام من التيارات السياسية الأخرى. وتقدم التجربة السودانية خلال عهدي "نميري" و " البشير" نموذجاً لتلك الاستراتيجية. ففي عهد "نميري" تحالفت " جبهة الميثاق الإسلامي" بزعامة حسن الترابي مع النظام، وذلك على خلفية حسابات تتعلق برؤية و مصالح كل طرف. وفي هذا السياق يعتبر " الترابي " صاحب اقتراح تعديل الدستور ليتضمن مبايعة نميري حاكماً مدى الحياة، وتوريث السلطة من بعده لمن يوصى به. كما أنه كان العنصر الرئيسي في لجنة مراجعة القوانين عام ١٩٧٧، وفي صياغة قوانين تطبيق الشريعة الإسلامية في سبتمبر عام ١٩٨٣^(٧١). وبصفة عامة، فقد حققت جبهة الترابي عدة مكاسب من وراء هذا التحالف منها : أن تطبيق الشريعة الإسلامية شكل في حد ذاته مكسباً كبيراً للجبهة باعتباره أحد الأهداف الرئيسية التي كانت تطرحها. كما أن وجودها في هيكل السلطة عزز من دورها السياسي، وبخاصة مع إقصاء الأحزاب والقوى السياسية الأخرى التي كانت تمثل خصوماً للجبهة. وبإطاحة نظام نميري عام ١٩٨٥ تراجع الدور السياسي للجبهة، ولكن لم ينته، حيث شاركت في انتخابات ١٩٨٦ و حصلت

على (٥١) مقعداً. مما جعلها تحتل المركز الثالث بعد حزبي 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 تتاوى حكومة " الصادق المهدي ". وبغض النظر عن الأسباب التى تكمن وراء الانقلاب الذى قاده البشير، والذى أطاح بحكومة " الصادق المهدي " 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 نتائجها أن تحول التحالف إلى صراع بين الطرفين، لا تزال فصوله تتوالى حتى الآن^(٧٣).

وخلص 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 في الخبرة السودانية فقد كشفت عن أن مثل هذا التحالف يكون محكوماً باعتبارات برجماتية و انتهازية، حيث إن السلطة ترغب في توظيف الإسلام كمصدر لشرعيتها من خلال التحالف مع حركة إسلامية، أما الحركة فترغب في نشر مبادئها من خلال وجودها في السلطة وبالاعتماد على أجهزة الدولة ومؤسساتها، فضلاً عن استخدام السلطة في تحجيم خصومها من القوى و التيارات السياسية الأخرى، وهو ما يعزز دورها في المجتمع ورغم أن استراتيجية إفساح المجال أمام الحركات الإسلامية المعتدلة للمشاركة في الحياة السياسية من خلال قنوات سلمية ومشروعة هي الأفضل في التعامل مع الحركات الإسلامية، إلا أن النظم العربية التي تنتهجها تحرص ان تظل مشاركة الإسلاميين في حدود ما يحد من فاعلية هذه الاستراتيجية .

رابعاً - الإسلام والديمقراطية : إشكاليات الفكر والممارسة

تعتبر قضية العلاقة بين الإسلام والديمقراطية واحدة من أبرز القضايا التي أثيرت خلال القرن العشرين، وبالتحديد خلال الربع الأخير منه، رغم أن لهذه القضية جذورها وامتداداتها في 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 للتحوّل الديمقراطي التي جرت في 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 الإسلامى^(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 والإسلامى 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 التفاصيل 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 وراдикаلية، ترفض الديمقراطية بشكل صريح، وتطرح الشورى الإسلامية كبديل لها باعتبارها، في نظر هذه التيارات، مبدأً إسلامياً أصيلاً أكثر اكتمالاً من الديمقراطية، التي هي نظام علماني 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 وراдикаلية من ناحية أخرى، والاختلاف بين الفريقين يكمن في المنطلقات التي يستند إليها كل منهما. ومهما يكن من أمر فإن قضية العلاقة بين الشورى والديمقراطية تعتبر قضية أساسية في هذا السياق .

أما الاتجاه الثاني فيقول أنصاره بعدم التعارض بين الإسلام والديمقراطية، ويطرحون عدداً من الحجج المضادة منها : أن القيم العليا التي تستند إليها الديمقراطية مثل قيم الحرية و العدالة و المساواة و المشاركة و التسامح و مسئولية الحاكم و عدم توريث السلطة و اختيار الحاكم عن طريق الإرادة الشعبية هي من صميم الإسلام متمثلاً في القرآن و السنة، وأن الديمقراطية المعاصرة بما تتضمنه من ضمانات وآليات هي أنسب السبل العصرية المتاحة حتى الآن لتحقيق مبدأ الشورى في الواقع السياسي خاصة وأن الإسلام لم يحدد شكلاً معيناً لنظام الحكم يلزم به المسلمين في كل زمان ومكان، وترك هذا الأمر الدنيوي لهم ليجتهدوا فيه حسب ظروفهم و بيئاتهم المتغيرة، ولكن في إطار مجموعة من الأسس والمبادئ العامة أو الكلية التي 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 في 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 المسير لأمر الكون والأمر الناهى فيه، و بين تشريع المسلمين والذي يشمل العديد من الأمور الدنيوية التي تركتها الشريعة لاجتهادات المسلمين. وفي ضوء ذلك يؤكد هؤلاء على أن الولاية أو السيادة في الإسلام للأمة، حيث إن تولى الحاكم لمنصبه يتم باختيار الأمة، وبالتالي يستمد سلطانه منها، كما أن استمراره في هذا المنصب يظل رهناً بإرادتها، فهي التي تختاره، وهي التي 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 في تطوير المجتمعات الإسلامية في الوقت الراهن، كما أن عبارة حزب الله وحزب الشيطان التي وردت في القرآن الكريم لا يفهم 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 في الدين، وعرف تعدداً في المذاهب، و بالتالي فمن باب أولى أن يقبل بالتعدد في الرأي السياسى، كما أن تاريخ المسلمين عرف الكثير من الفرق السياسية كالخوارج والشيعية 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 و الديمقراطية اهتم عدد من الباحثين العرب و الأجانب بدراسة و تحليل رؤى و مواقف الحركات و التنظيمات الإسلامية من قضية الديمقراطية و التعدد الحزبى^(٨٣). وقد جرى تصنيف الحركات و التنظيمات المعنية إلى مجموعتين :

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 و حزب الشيطان، إضافة إلى أن الديمقراطية تجعل للشعب و ليس لله حق التشريع... إلخ. و يعد " تنظيم الجهاد " و " الجماعة الإسلامية " فى مصر من أبرز التنظيمات الإسلامية الراضة للديمقراطية بسبب تعارضها مع الإسلام حسبما تتصوره هذه التنظيمات .

أما المجموعة الثانية، فتضم الجماعات و التنظيمات التى تقول بعدم وجود تعارض بين الإسلام و الديمقراطية، 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 و برلمانية و رئاسية و نقابية، بل و قبل بعضها الاشتراك فى الحكومات فى بعض الفترات

على غرار ما حدث في الأردن و اليمن. ومن هذه الجماعات على سبيل المثال : جماعة " الإخوان المسلمين " في مصر (تغيرت سياسة النظام نحوها منذ مطلع التسعينيات، فلم يعد يسمح لها بأى شكل من أشكال المشاركة تمارسه كجماعة منظمة)، و " الإخوان المسلمين " في الأردن، و " التجمع اليمنى للإصلاح " في اليمن، و حركة " النهضة " في تونس (تعرضت للإقصاء من قبل السلطة)، و حركة " مجتمع السلم " في الجزائر... إلخ. وقد اهتمت دراسات عديدة برصد وتحليل تجارب وخبرات الممارسة السياسية للحركات المعنية في ظل التعددية السياسية ومن ذلك على سبيل المثال : المشاركة الانتخابية للحركات الإسلامية، وأداء نوابها في البرلمانات، ودورها على صعيد بعض تنظيمات المجتمع المدني كالنقابات المهنية، ودورها في ممارسة السلطة في الحالات التي سمح فيها لحركات إسلامية بالمشاركة في الحكومة كما هو الحال في الأردن و اليمن و السودان في بعض الفترات (٨٤) .

وفي سياق هذا النقاش يثير البعض قضية يصعب الجزم بشأنها ومفادها أن قبول بعض الحركات والتنظيمات الإسلامية بالديمقراطية هو قبول تكتيكي غايته تمكين تلك الجماعات من الوصول إلى السلطة، وبمجرد أن يتحقق لها ذلك سوف تلغى الديمقراطية. وقد كانت تلك المقولة إحدى المبررات التي طُرحت لتبرير تدخل الجيش الجزائري، والحيلولة دون إكمال الانتخابات البرلمانية بعدما تأكد أن الفوز الكبير الذي حققته الجبهة الإسلامية للإنقاذ خلال جولتها الأولى التي أُجريت في ديسمبر ١٩٩١ قد جعلها مؤهلة لتشكيل الحكومة في حالة إتمام الجولة الثانية من الانتخابات. وهذه المقولة لا تتردد في الخطاب السياسى و الإعلامى لبعض النظم الحاكمة فحسب، بل هناك تيارات من المعارضة و أكاديميون يطرحون هذه المقولة . " فتأييد الإسلاميين

لديمقراطية 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 " .

و عموماً 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 الموائيق السياسية التى يتعين أن تبرمها السلطة القائمة مع مختلف العناصر المكونة للمعارضة بما فى ذلك الإسلاميين بحيث تحدد هذه الموائيق 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 رأى القائل بأن الإسلام هو سبب تجذر التسلطية و تعثر عملية التحول الديمقراطى فى العالم العربى و الإسلامى ينطوى على تبسيط مغل، 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 .

وثانيها - 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 توظيفها 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 الليبرالي لم يستطع توسيع قاعدته الاجتماعية مما جعل فكره نخبويًا ناهيك عن أنه يركز في الوقت الراهن على الجوانب الاقتصادية لليبرالية أكثر من اهتمامه بجوانبها السياسية^(٨٩). وفي ضوء ما سبق يمكن فهم معضلة الديمقراطية الداخلية لدى العديد من الأحزاب السياسية في الوطن العربي. وتأسيساً على ما سبق، فإن علاقة الإسلاميين بالديمقراطية يتعين النظر إليها و تحليلها في ضوء رؤى و مواقف التيارات السياسية الأخرى تجاهها، مع الأخذ في 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 التي تبنت - وتتبنى - مواقف الرفض للديمقراطية هي تلك التنظيمات الراديكالية المتشددة، وهي في التحليل الأخير محدودة من حيث قواعدها الاجتماعية، حتى وإن علا صوتها في بعض الفترات في 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 في كل من مصر و الأردن، و حركة النهضة في تونس... الخ^(٩٠).

أما الملاحظة الثالثة فجورها أن النظم الحاكمة في عديد من الدول العربية تنهم الحركات الإسلامية بمعاداة الديمقراطية، وإن قبولها بالديمقراطية هو قبول ذرائعي، حيث إنها ستأخذها كوسيلة للوصول إلى السلطة ثم تقوم

بالغائها 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 هي بالأساس نظم تسلطية، استبدادية، بعضها يرفض الديمقراطية صراحة بمبررات ودعاوى متعددة، وبعضها الآخر يأخذ من الديمقراطية شكلها دون مضمونها، ويجعل من الإجراءات الديمقراطية المحدودة التي يتخذها وسيلة لتدعيم القدرة على الاستمرار فى السلطة. ولذلك تحيط هذه النظم الإجراءات الديمقراطية بكثير من القيود الأمنية والسياسية والقانونية والإدارية التي تفرغها من مضامينها الحقيقية، بحيث يكون هناك تعدد حزبي 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 يؤدي إلى تكرار مأساة الجزائر، رغم أن الجيش هو الذى انقلب على الديمقراطية فى الجزائر، و ليس الجبهة الإسلامية للإنفاذ (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 خاصة 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 خاصة 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 تضىء أبعاداً جديدة على قضية العلاقة بين الإسلام و الديمقراطية فتجعلها أكثر تعقيداً .

وخلص 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، وبالتالي 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 و راديكالية. وكلاهما ينطلق من منطلقات تتطوى على كثير من التحيز و الانتقائية سواء بالنسبة لفهم الإسلام بالنسبة للفريق الأول أو فهم الديمقراطية بالنسبة للفريق الثانى. 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 هانتجتون" بـ " الموجة الثالثة للتحوّل الديمقراطى "، والتي 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. وفى ظل هذه الموجة كان لقوى و تنظيمات المجتمع المدنى دور هام

فى عملية التحول الديمقراطي فى عديد من الحالات ،وبخاصة فى بعض بلدان شرق ووسط آسيا و أمريكا اللاتينية. كما أن تنامي 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 و تقييم 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 منهجية 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 والنوادي واللجان والمننديات الاجتماعية والثقافية والفكرية والعلمية والشبابية والرياضية ،فضلاً عن

الحركات النسائية والطلابية، والهيئات الحرفية و المراكز البحثية، وغرف التجارة و الصناعة و غيرها.

وثانيها - 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 موروثه 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 قيمي - 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 الاجتماعى 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 الثانى (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 . ويلاحظ 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 تعاني 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 نظاماً سلطوية، عسكرية ومدنية، هيمنت على الاقتصاد والمجتمع فى هذه الدول. وحتى النظم التى سمحت بقيام بعض تنظيمات المجتمع المدنى فقد أخضعها 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 "تريف المدن" فى الوطن العربى بصفة عامة، قد دفع بعض الباحثين إلى تفضيل استخدام مفهوم "المجتمع الأهلى" بدلاً من المجتمع المدنى باعتبار أن الأول لا يقيم تمييزاً بين الريف والمدنية، ولا بين التكوينات الاجتماعية التقليدية والتكوينات الاجتماعية الحديثة. وهناك أيضاً من أكد على ضرورة التمييز بين المجتمع المدنى التقليدى والمجتمع المدنى الحديث استناداً 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. وأخيراً فإن استخدام المفهوم لا يعنى بأى حال من الأحوال أن يظل الباحث أسيراً للتعريف القاموسى الاصطلاحى له، بل يمكن أن يطور المفهوم ويضيف إليه إنطلاقاً من الواقع الذى يقوم بدراسته. وعموماً فقد أصبح مفهوم المجتمع المدنى جزءاً أساسياً من بنية الخطاب السياسى والأكاديمى المتعلق بالحياة السياسية فى الوطن العربى^(١٠٦). 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، وعمّا إذا كانت الخبرة الإسلامية بجوانبها المختلفة قد عرفت هذا المفهوم أم لا ؛ وذلك نظراً لأن هذه مسألة محسومة، فالمفهوم نشأ وتطور مرتبطاً بخبرة التطور السياسى والفلسفى فى الغرب. ولذلك فإن ما يهم الدراسة هنا هو دلالة هذا المفهوم وفحواه، وبالتالي 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، فضلاً عن قيم التعاون والتكافل والمشاركة وحل الخلافات بالطرق السلمية... الخ. ولا شك أن هذه المنظومة من القيم موجودة فى الدين الإسلامى، وهو يدعو إلى احترامها والتمسك بها، الأمر الذى قد نشأ مرتبطاً 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 أن التعدد والتنوع سنة من سنن الكون، ولكنه وأكثر من هذا يقر بالتعدد وبالاختلاف

فى الدين والمعقد. أما قيمة التسامح فهى قيمة جوهرية فى الإسلام تصل فى تطبيقها إلى حد العفو عن 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 مثيلاً لمعسكرات الإبادة الجماعية النازية المنظمة، كما لم يعرف الإسلام احتلالاً رافقه إبادة جماعية مثلما فعل الأوربيون فى الأمريكتين وأستراليا، كما لم يعرف الإسلام مثيلاً للتفرقة العنصرية الصارمة التى أقرتها الكنيسة الإصلاحية الهولندية فى جنوب أفريقيا، كما لم يعرف الإسلام مثيلاً للعنصرية الوحشية اليابانية قبل نهاية الحرب العالمية الثانية، كما لم يعرف الإسلام مثيلاً لحقوق الموت فى كمبوديا التى أقامها بول بوت ... كما لم يعرف الإسلام مثيلاً للرعب الستالينى المنفذ باسم الخطب 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 أشكالاً من المؤسسات والكيانات التى أدت أدوار مماثلة - من حيث الجوهر - لما تقوم به مؤسسات المجتمع المدنى فى العصر الحديث، كما عرفت أنماطاً من الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تدرج 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 الاقلية الدينية والطوائف الحرفية والصوفية والجمعيات الخيرية الإسلامية وغيرها من الكيانات مثلت أشكالاً من التكوينات الاجتماعية التي عكست في سياقها التاريخي جوهر ما اصطلح على تسميته بـ"المجتمع المدني" (١٠٤).

وإذا كانت بعض المؤسسات سالفة الذكر، والتي مثلت جوهر المجتمع المدني في الخبرة التاريخية الإسلامية، وبخاصة مؤسستي العلماء والإفتاء، قد تمتعت بقدر من الاستقلالية عن السلطة في بعض فترات التاريخ الإسلامي، إلا أن هذه المؤسسات خضعت في مراحل كثيرة للتطويع والتدجين من قبل الحكام والسلاطين والأمراء، بحيث تم توظيفها في إضفاء الشرعية الدينية على الحكم وممارسة السلطة، مما أثر سلباً على دور هذه المؤسسات وأفقدتها استقلاليتها من الناحية العملية ولا شك في أن الخبرات التاريخية المترجمة لسيطرة الحكام والسلاطين على مؤسسات الأمة وتوظيفها لحساب أهداف ومصالح سياسية، إنما تمثل جذوراً تاريخية للاستبداد والتسلط في العالم العربي والإسلامي في العصر الحديث.

وفي إطار دراسة العلاقة بين الإسلام والمجتمع المدني على الصعيد القيمي في الوطن العربي خلال القرن العشرين، فإن هناك مسألة هامة جدية بالبحث والتمحيص، وهي الخاصة بتأثير الإسلام على الثقافة السياسية في الوطن العربي، باعتبار أن هذه الثقافة تشكل عنصراً جوهرياً في حركية المجتمع المدني ونمط علاقته بالدولة. وفي هذا السياق، يؤكد البعض على أن الإسلام أسهم في تكريس مجموعة من القيم السلبية في الثقافة السياسية العربية، مثل : القدرية والتواكل والسلبية والخضوع والطاعة .. إلخ، مما يجعل هذه الثقافة تشكل معوقاً رئيسياً لعملية التطور الديمقراطي، ولنمو

المجتمع المدني 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 أيضاً أن الدين الإسلامى فى أصوله كما يعبر عنها القرآن والسنة، لا يعتبر عاملاً 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 المدني له دلالاته فى الإسلام على صعيد القيم من ناحية، وعلى صعيد الخبرة التاريخية من ناحية أخرى، حيث عرفت هذه الخبرة جوهر المجتمع المدني ولكن تحت تسميات مختلفة وبأنماط متميزة من التكوينات والمؤسسات الاجتماعية. كما أن هذه الخبرة تضمنت دلالات وانعكاسات إيجابية وأخرى سلبية من منظور فاعلية المجتمع المدني واستقلالته عن الدولة. ولكن إذا كان مفهوم المجتمع المدني قد تطور فى الخبرة الغربية مرتبطاً فى بعض جوانبه بالصراع ضد السلطة الدينية، فإن جوهر هذا المفهوم قد ارتبط فى الخبرة الإسلامية بالدين الذى شكل إطاراً لما

أسماء 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 سائداً في أوروبا من ناحية أخرى. فالسلطة في الإسلام هي سلطة مدنية، حيث إن الأمة هي التي تختار الحاكم، كما أن استمراره في منصبه يظل رهناً برضاها، حيث لها حق مساءلته وعزله إذا كانت هناك أسباب توجب العزل، ولكن كل ذلك يأتي في إطار الالتزام بأسس ومبادئ الشريعة الإسلامية^(١٠٧).

المستوى الثاني - العلاقة بين الإسلام والمجتمع المدني في الوطن العربي خلال القرن العشرين : في أبعاد ودلالات الممارسة الاجتماعية والسياسية:

وفي إطار محاولة استكشاف ورصد أبعاد العلاقة بين الإسلام والمجتمع المدني في الوطن العربي، فإن من المهم تسليط الضوء على ظروف تطور المجتمع المدني. وبصفة عامة يمكن القول بان التخلف الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي الذي ساد في الوطن العربي خلال القرن العشرين وبخاصة خلال النصف الأول منه، قد حال دون نمو وتطور المجتمع المدني. وهذه مسألة لا يمكن فهمها بمعزل عن الخبرة الاستعمارية وتأثيراتها السلبية في الوطن العربي من ناحية، وسياسات النظم الحاكمة في مرحلة ما بعد الاستقلال من ناحية أخرى. فمن المعروف أن الوطن العربي قد شهد منذ أوائل الخمسينات موجة من الانقلابات العسكرية التي انتهت بإطاحة النظم الملكية وتأسيس نظم جمهورية في عديد من الدول العربية. وقد قامت النظم الجديدة التي أسسها العسكر بإلغاء الأحزاب السياسية التي كانت موجودة في مرحلة ما قبل الاستقلال، في ظل ما أسماه البعض " بالخطة الدستورية الأولى". كما أخذت هذه النظم بصيغة الحزب الواحد، وتبنت

أيدولوجية قومية استندت إلى مقولات وشعارات الحرية والاشتراكية والوحدة العربية وتحرير الأرض. وفي 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 المركزي، والسيطرة على وسائل الثقافة والإعلام^(١٠٨). ونظرا لأن الدولة قد أمتت المجتمع لحسابها فلم يعد هناك مجال لتطور المجتمع المدني. فالنظم الحاكمة حظرت قيام بعض تنظيمات المجتمع المدني، وأخضعت التنظيمات التي سمح بقيامها لكثير من القيود والضوابط السياسية والقانونية والأمنية والإدارية، مما جعلها في التحليل الأخير مجرد امتدادات لجهاز الدولة. ومن الملاحظ أن الدولة لم تتمدد وتهيمن على المجتمع في الجمهوريات العربية فحسب، بل حدث ذلك في الملكيات أيضا وبخاصة في ظل الطفرة النفطية^(١٠٩). وخلال عقدي الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين تضافت مجموعة من العوامل أسهمت في تنامي المجتمع المدني - بدرجات متفاوتة - في عديد من الدول العربية، حيث تزايد عدد تنظيماته بشكل ملحوظ، كما تصاعد الدور السياسي والاجتماعي لدى بعض هذه التنظيمات^(١١٠). وقد تزامن مع ذلك تصاعد ظاهرة الحركات الإسلامية المسيية، حيث استطاع بعضها أن يقوم بأدوار هامة على صعيد المجتمع المدني .

وجدير بالذكر أنه خلال عقدي الخمسينيات والستينيات اتجهت النظم العربية الحاكمة إلى ضرب ومحاربة التيارات السياسية والفكرية، فقامت النظم القومية بضرب التيارات الماركسية والليبرالية والإسلامية، كما قامت النظم الملكية بالتصدي للحركات القومية واليسارية، مما كرس من ظاهرة غياب المجتمع المدني، أو أدى إلى استمراره في وضعية ضعيفة وهشة في أفضل الأحوال. كما أن نظما عديدة جمهورية وملكية قد اتجهت إلى توظيف

الدين كمصدر للشرعية السياسية. وقد تنوعت السياسات والأساليب التي انتهجتها هذه النظم من أجل السيطرة على الدين وتوظيفه لحساب السياسة. وفي هذا السياق، تلقت جماعة الإخوان المسلمين في مصر (تأسست عام ١٩٢٨، وتعتبر الجماعة الأم لكثير من الحركات الإسلامية التي 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 الذي تعرض لها الإخوان وبخاصة الشباب منهم خلف القضبان، قد كان أحد العوامل الرئيسية التي أسهمت في خلق بيئة ملائمة لظهور وانتشار أفكار وجماعات التطرف والعنف. ومن المؤكد أن كتاب " سيد قطب" الذي يحمل عنوان " معالم في الطريق " والذي يعد أحد المصادر الفكرية الرئيسية لكثير من التنظيمات والجماعات الراديكالية التي سلكت نهج العنف تجاه النظم الحاكمة وتجاه المجتمعات في 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 الطوارئ فضلا عن إصدار العديد من القوانين الأخرى التي شكلت فى التحليل الأخير قيودا على حقوق المواطنين وحررياتهم، 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 الشئ 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 الأولى 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 تجلّى 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 تجلّى ذلك فى النتائج التى حققها حزب جبهة العمل الإسلامى الذى يعبر عنها بصفة أساسية فى انتخابات ١٩٩٣ وهكذا فإن 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 والاجتماعى والتثقيفى، 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

التي تؤكد ذلك في تجارب التطور السياسي في بعض النظم العربية خلال العقدين الأخيرين. ويُلاحظ أن جهود التعاون و التنسيق المشار إليها قد ارتبطت في دول مثل مصر والأردن ببعض القضايا الهامة مثل المطالبة بالإصلاح السياسي بما في ذلك إصلاح النظام الانتخابي، فضلاً عن التنسيق بشأن مقاطعة استحقاق انتخابي 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 في مصر، ومقاطعة حزب جبهة العمل الإسلامي وأحزاب المعارضة الرئيسية لانتخابات عام ١٩٩٧ في الأردن. كما أن بعض قضايا الصراع العربي - الإسرائيلي قد شكلت - وتشكل - مجالات للتنسيق بين الإسلاميين وغيرهم من التيارات السياسية، وبخاصة فيما يتعلق بمقاومة عملية التطبيع مع إسرائيل. وفي الجزائر، شاركت الجبهة الإسلامية للإنقاذ أحزاباً وقوى سياسية جزائرية أخرى في صياغة وثيقة "العقد الوطني" المعروفة بوثيقة "روما" وتوقيعها في عام ١٩٩٥، وهو ما أكد استعداد الجبهة للتعايش مع أحزاب تمثل تيارات سياسية وفكرية متعددة (١١٣).

٤- أنه في بعض الحالات التي لم تسمح فيها السلطات بتأسيس أحزاب على أسس دينية، اتجهت قوى إسلامية فاعلة إلى الانخراط في العمل السياسي من بوابة التعاون أو التحالف مع أحزاب مشروعة، كما هو الحال بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين في مصر، حيث إنها في نظر السلطة جماعة محظورة قانوناً، ولذلك شاركت في انتخابات ١٩٨٤ بالتعاون مع حزب الوفد الجديد، وشاركت في انتخابات ١٩٨٧ بالتحالف مع حزبي العمل والأحرار، وكانت هي القوة الرئيسية في التحالف على نحو ما سبق ذكره. وفي 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 التى 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 خاصة 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 والمعاهد النهارية والليلية، كما انخرطت فى أنشطة اقتصادية واجتماعية وطبية عديدة. بل أن فرق الجواله 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 للجواله فى الإخوان المسلمين لمكافحة وباء الكوليرا الذى اشتد فى الوجه البحرى فى ذلك العام. ومن المفارقات أنه بعد مرور حوالى ٤٥ 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 يركز 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 المهدي 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 بعض 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 في بعض الدول العربية اتجهت إلى تعزيز وجودها على مستوى بعض تنظيمات المجتمع المدني الفاعلة و المؤثرة، وعلى سبيل المثال فإن جماعة الإخوان المسلمين في كل من مصر و الأردن اهتمت كثيراً بالمشاركة في انتخابات النقابات المهنية ونوادي أعضاء هيئات التدريس في الجامعات. فخلال الثمانينيات شكل الإخوان الغالبية في مجالس إدارة عدد من النقابات المهنية الهامة في مصر مثل : نقابات الأطباء و المهندسين والصيادلة والمحامين، كما كان لهم دور بارز في نقابات أخرى، فضلاً عن وجودهم في نوادي أعضاء هيئة التدريس في عديد من الجامعات المصرية، وهو ما دفع النظام إلى اتخاذ إجراءات عديدة منذ مطلع التسعينيات لإنهاء أوتحجيم دور الإخوان في النقابات المهنية. وقد حدث تطور مماثل بالنسبة للإخوان في الأردن من زاوية تعزيز دورهم على صعيد النقابات المهنية و الاتحادات الطلابية و غيرها من مؤسسات المجتمع المدني، ولكن نظراً لمشروعية جماعة الإخوان في الأردن و خصوصية علاقتها بالنظام الأردني، فإنه لم يتم اتخاذ إجراءات مماثلة ضدها لتقليص وجودها على صعيد المجتمع المدني على غرار ما حدث في مصر^(١١٧). وبالإضافة إلى حالتى مصر و الأردن فإن تجربة الكويت تقدم نموذجاً آخر لتمدد التجمعات الإسلامية على صعيد المجتمع المدني. وقد اتخذت هذه التجمعات تسميات محددة في 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 المدني سواء في مرحلة ما قبل حرب الخليج الثانية أو ما بعدها، وذكرت دراسة صدرت عام ١٩٩٩ أن " عدد فروع الجمعيات و اللجان الدينية التابعة لجماعات الإسلام السياسي ١٢٠ فرعاً و لجنة تزاوّل أنشطتها في جميع مناطق الكويت "(١١٨). ومن المؤكد أن التجمعات الإسلامية وبخاصة الجماعة السلفية كان لها دور بارز خلال فترة الاحتلال العراقي للكويت، حيث قامت الجماعة السلفية بتشكيل " اللجان الشعبية " التي مارست العديد من الأنشطة ذات الصلة بمقاومة الاحتلال(١١٩).

وتجدر الإشارة إلى أنه إذا كانت النقابات المهنية قد شكلت أطراً و ساحات للعمل السياسي بالنسبة لإخوان مصر و الأردن، وإذا كان النظام المصري قد تحرك ضد الإخوان منذ مطلع التسعينيات لإنهاء أو تحجيم دورهم في النقابات المهنية، فإنه خلال عام ٢٠٠١ برزت مؤشرات عديدة أكدت اتجاه النظام الأردني إلى وضع قيود على نشاط النقابات المهنية بما يحول دون تسييس العمل النقابي، وذلك على خلفية انتفاضة الأقصى، وتحرك النقابات على صعيد مقاومة التطبيع مع إسرائيل، ونشر قوائم سوداء بأسماء المطبوعين(١٢٠).

٧- أن الجمعيات الأهلية أو الخيرية الإسلامية تشكل مكوناً هاماً في بنية المجتمع المدني في عديد من الدول العربية. وهذا أمر وثيق الارتباط بالمبادئ الإسلامية التي تحض على التعاون والتكافل ومساعدة الفقراء والمحتاجين. وعلى سبيل المثال، فقد أكدت دراسة مسحية للجمعيات الأهلية في مصر عام ١٩٩٢ على أن الجمعيات الإسلامية تشكل (٣٥%) من إجمالي 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 الإسلامى وألتي 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. وبلغه أخرى فإن الجمعيات الخيرية الإسلامية شكلت - وتشكل - فى بعض الحالات قاعدة لتأييد الأحزاب والقوى الإسلامية التى تتخرط 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 دور فى 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... الخ^(١٢٣).

وخلص القول : إنه على الرغم من ضعف وهشاشة المجتمع المدني في معظم الدول العربية وذلك بحكم ظروف نشأته و كثرة القيود السياسية والقانونية والإدارية والأمنية التي تفرضها السلطات الحاكمة على تنظيماته، على الرغم من ذلك، فإن الإسلام يشكل عنصراً هاماً في هذا المجتمع، سواء لجهة القيم التي يستند إليها والتي تعتبر من صميم الإسلام، أو لجهة الدور السياسي والاجتماعي للحركات والتنظيمات الإسلامية المعتدلة في عديد من الدول العربية، أولجها دور الجمعيات الإسلامية في إطار النشاط الأهلي. ولا شك في أن أحد مصادر التوتر والصراع بين النظم الحاكمة والجماعات الإسلامية المعتدلة إنما يتمثل في 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 التي ترسمها السلطة .

وتأسيساً على ما سبق، فإن الطروحات التي يقدمها البعض والتي تؤكد على أن الإسلام يتناقض مع الديمقراطية ومع تقدم المجتمع المدني لا أساس لها، وتحتاج إلى إعادة مراجعة في ضوء دراسة العلاقة بين الإسلام وكل من الديمقراطية والمجتمع المدني على المستوى القيمي من ناحية، ودراسة خبرة التطور السياسي في الوطن العربي خلال الربع الأخير من القرن العشرين، والوقوف على حقيقة دور الحركات الإسلامية المعتدلة والجمعيات الخيرية الإسلامية على الصعيدين السياسي والاجتماعي في عديد من الدول العربية من ناحية أخرى. وإذا كانت هناك تنظيمات إسلامية رفضت - وترفض - الديمقراطية و المجتمع المدني فهي بالأساس تنظيمات محدودة وهامشية، حتى إن علا صوت بعضها في بعض الفترات بسبب لجوئها لممارسة العنف ضد الدولة وأحياناً ضد المجتمع. وبالتالي فإنها لا تعبر عن التيار الرئيسي

للحركة الإسلامية في الوطن العربي، خاصة و أن كثيراً من التنظيمات المعنية قد اندثر ولم يكتب له الاستمرارية. ومن هنا تأتي أهمية التمييز والفرز عند دراسة الحركات الإسلامية وعدم وضعها جميعاً في سلة واحدة وإصدار أحكام عامة بشأنها .

سادساً - الحركات الإسلامية وبعض القضايا الإقليمية والدولية

لقد شكلت قضايا إقليمية ودولية عديدة ساحات للتفاعل بين الإسلام والسياسة في الوطن العربي 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 في الوطن العربي تجاهها. وتتمثل هذه القضايا في : الصراع العربي - الإسرائيلي الذي تعتبر القضية الفلسطينية جوهره، و كارثة الخليج الثانية التي تفجرت في الثاني من أغسطس من العام ١٩٩٠ على أثر احتلال العراق لدولة الكويت وما ترتب على ذلك من آثار وتداعيات، وقضية العلاقة مع الغرب.

١- الصراع العربي - الإسرائيلي :

تعتبر القضية الفلسطينية هي جوهر الصراع العربي - الإسرائيلي. ولذلك فقد حرصت الحركات الإسلامية (المعتدلة والمتشددة) على طرح رؤاها وتصوراتها بشأن طبيعة الصراع العربي - الإسرائيلي 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 " وجوهه 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 (الصليبيى)... 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 خاصة 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 في عملية التسوية، مما شكل مصدراً للتوتر في العلاقة بين الطرفين. وهناك النموذج اللبناني، حيث أيدت الدولة اللبنانية المقاومة الوطنية لتحرير الجنوب اللبناني، والتي شكل حزب الله العصب الرئيسي فيها، وبخاصة بعد توقف المفاوضات على المسارين اللبناني والسوري. وهناك أيضاً النموذج السوري، حيث لم تعرف سوريا حركة إسلامية معارضة بعد الضربة العسكرية الموجعة التي وجهتها للإخوان المسلمين في حماة عام ١٩٨٢. لذلك لم تشهد سوريا تجاذبات أو تفاعلات بين السلطة و الحركات الإسلامية سواء بشأن الصراع العربي - الإسرائيلي أو غيره من القضايا مثلما هو الحال في دول مثل الأردن، ومصر، ومناطق الحكم الذاتي الفلسطيني.

ففي **مصر**، عارضت جماعة الإخوان المسلمين زيارة الرئيس السادات للقدس وما ترتب عليها من نتائج متمثلة في توقيع اتفاقيتي كامب-ديفيد و معاهدة السلام المصرية - الإسرائيلية. وقد دأبت مجلة " الدعوة " التي كانت تصدرها الجماعة على توجيه انتقادات واسعة و حادة للسياسة التي انتهجها نظام الرئيس السادات بشأن التفاوض و السلام مع إسرائيل، وذلك على خلفيه المنطلقات الدينية التي تحكم رؤيتها للصراع مع إسرائيل ولكيفيه التعامل معه. وفي هذا الإطار أكدت الجماعة على موقفها التقليدي 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 في ظل ما أصدره من قوانين استثنائية استهدفت في 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 و الجماعة 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. و من 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 و نهجاً 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 و مسالك عديدة، خاصة وأن بروز دور الجماعة على صعيد النقابات المهنية و نوادى أعضاء هيئات التدريس فى الجامعات قد شكل عاملاً مساعداً على ذلك. و خلال 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 في العمل العام .

أما في الأردن، وعلى الرغم من العلاقة المتميزة التي ربطت بين جماعة الإخوان -منذ نشأتها- و العرش الهاشمي، والتي غلب عليها طابع التعاون وتحقيق مصالح متبادلة للطرفين، إلا أن السياسة التي انتهجها النظام الأردني بشأن التفاوض و التسوية مع إسرائيل، و التي انتهت بإبرام معاهدة سلام بين الطرفين في عام ١٩٩٤ مع إفساح المجال لتطبيع العلاقات بينهما، هذه السياسة شكلت مصدراً للخلاف بين النظام و الإخوان، حيث عارض الإخوان هذه السياسة مؤكداً على موقفهم التقليدي بشأن رفض الاعتراف بإسرائيل و رفض الصلح معها، و مؤكداً كذلك على أن تطبيق الشريعة الإسلامية، و تحقيق الوحدة و إشاعة الحريات و الديمقراطية هي متطلبات أساسية لمواجهة إسرائيل. وبناء على ذلك فقد طالبت الجماعة وحزب جبهة العمل الإسلامي الذي يمثلها في الأساس بتوحيد الصفوف من أجل إسقاط الاتفاقية، كما طالبت النظام بالتراجع عنها باعتبارها تقرر بشرعية دولة إسرائيل و تكرس الوجود الصهيوني^(١٢٨).

ورغم أن معارضة الجماعة لمعاهدة السلام قد استمرت بأساليب سلمية، إلا أنه على خلفية هذا الموقف و مواقف القوى و التيارات السياسية الأخرى التي عارضت سياسة النظام في التفاوض مع إسرائيل و توقيع اتفاقية معها، فقد اتجه النظام إلى اتخاذ العديد من الإجراءات القانونية و السياسية والأمنية التي كان من شأنها تضيق الهامش الديمقراطي، حتى يتمكن من تمرير المعاهدة مع إسرائيل، و تحجيم نفوذ القوى المعارضة لها. وقد تضمنت الإجراءات المقصودة تعديل القانون الانتخابي 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 في البرلمان، بما يضمن وجود برلمان بأغلبية موالية، يتم بواسطتها تمرير المعاهدة برلمانياً. وبالفعل فقد انخفض عدد المقاعد التي حصل عليها الإخوان في انتخابات ١٩٩٣ مقارنة بانتخابات ١٩٨٩ على نحو ما سبق ذكره. و بالإضافة إلى ذلك فقد تضمنت الإجراءات التي اتخذها النظام لتحجيم القوى المعارضة لمعاهدة السلام مع إسرائيل، تضمنت فرض المزيد من القيود على حرية الرأي 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 التي لوح بها النظام طويلاً فى معرض تبريره للسلام مع إسرائيل، من ناحية، و اندلاع انتفاضة الأقصى منذ سبتمبر ٢٠٠٠ من ناحية ثانية، و تصاعد الحرب العدوانية الإسرائيلية ضد الفلسطينيين من ناحية ثالثة، كل هذه العوامل وغيرها كان لها صداها و شكلت عناصر ضاغطة على الدولة الأردنية التي ينتمى أكثر من نصف سكانها من أصول فلسطينية. وفى سياق هذه التطورات فقد تصاعدت الاحتجاجات الجماعية داخل الأردن مؤكده على دعم الانتفاضة الفلسطينية، و محتجة على العدوان الإسرائيلي، بل أن هناك من طالب بإلغاء معاهدة السلام المبرمة بين الأردن وإسرائيل، وفتح الحدود بين الأردن والضفة الغربية للمشاركة فى أعمال الانتفاضة ضد الاحتلال الإسرائيلي. و قد شكل الإخوان عنصراً رئيسياً فى كثير من الأنشطة الاحتجاجية التي استهدفت دعم الانتفاضة و التنديد بالعدوان الإسرائيلي. و من هنا تحرك النظام لوضع حد

لنتلك الأنشطة بما لا يؤدي إلى تفجر الوضع داخل الأردن، وبخاصة في ضوء خصوصية الدولة الأردنية من حيث تركيبها السكانية، وحجم مواردها، وقربها من إسرائيل، وعلاقتها بالولايات المتحدة الأمريكية^(١٣٠). وجدير بالذكر أن السلطات الأردنية كانت قد استنقت الأحداث فقامت في أغسطس عام ١٩٩٩ بإغلاق مكاتب حركة المقاومة الإسلامية (حماس) في الأردن، مع إبعاد عدد من قادتها إلى خارج البلاد. ومع إندلاع انتفاضة الأقصى تشددت السلطات الأردنية في تطبيق القانون الذي ينظم الاجتماعات العامة، حتى تضمن إحكام قبضتها على الشارع والحيلولة دون حدوث أي انفلات أو حالة عدم استقرار داخلي على خلفية تطورات الأحداث، ولم تتردد في استخدام القوة لقمع الاجتماعات والتظاهرات. وعندما اتضح أن القانون المشار إليه غير كاف لتحقيق هذا الغرض، فقد أصدرت الحكومة عام ٢٠٠١، و في ظل غياب مجلس النواب، قانوناً جديداً لسد ثغرات القانون القديم بشأن حق القوى السياسية و الاجتماعية في تنظيم التظاهرات والاجتماعات العامة. و بموجب القانون الجديد فقد أصبح يتعين على الجهة التي ترغب في تنظيم اجتماع عام أن تحصل على موافقة خطية من محافظ المنطقة التي تنتوي 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 في أن يفض بالقوة أي اجتماع تتخلله أنشطة تخل بالأمن العام حتى ولو كان موافقاً عليه رسمياً من قبل. وقد كان المعمول به في القانون السابق هو أن يكتفى الحزب الذي يرغب في تنظيم تظاهرة أو اجتماع 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 أو بسبب أى قضايا و تطورات أخرى داخلية أوخارجية.

هذا وتقدم العلاقة بين السلطة الوطنية الفلسطينية وحركتى "حماس" و"الجهاد" مثلاً آخرًا 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 "أرييل شارون" للمسجد الأقصى، الأمر الذى اعتبره الفلسطينيون و المسلمون تدنيًا للحرم القدسى الشريف. وعلى أثر انتخاب "شارون" رئيساً للوزراء فى إسرائيل فى فبراير ٢٠٠١، تم تجميد مفاوضات السلام وتصعيد الحرب العدوانية ضد الفلسطينيين، التى 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 الابن) بملف الصراع العربى - الإسرائيلى، فضلاً على تبنيها لوجهة النظر الإسرائيلىة بشأن التعامل مع الموقف الحالى، و القائلة بعدم استئناف المفاوضات قبل أن يتم وقف ما يسميه الإسرائيلون والأمريكيون بـ "العنف " و "الإرهاب" من قبل الفلسطينيين .

ومهما يكن من أمر، فإن ما يهمنى 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 الأمني الذي مارسته أجهزة السلطة الوطنية الفلسطينية ضد الحركتين^(١٣٢).

٢- أن بعض الاتفاقيات التي أبرمتها السلطة الوطنية الفلسطينية مع إسرائيل تضمنت فرض التزامات أمنية كبيرة على السلطة، وهي تشمل إلى جانب أشياء أخرى التصدي للجماعات الفلسطينية التي تمارس المقاومة المسلحة ضد إسرائيل و على رأسها حركة 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 حركتي "حماس" و "الجهاد" وبخاصة في أعقاب العمليات المسلحة التي شنتها الحركتان ضد أهداف إسرائيلية. وقد رصدت مصادر وتقارير فلسطينية وعربية ودولية العديد من الاعتقالات والمحاكمات غير العادلة التي نفذتها أجهزة السلطة ضد نشطاء من الحركتين^(١٣٣). بل أنه في 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 التي انتهجتها الحركتان تجاه ممارسات السلطة ضدتهما، حيث إن قيادات بارزة في الحركتين اعتبرت أن الدم الفلسطيني خط أحمر، وأن أي إقتتال فلسطيني - فلسطيني فهو لا يخدم في النهاية سوى مصالح إسرائيل، ولذلك ناشدوا نشطاء الحركتين بعدم الانزلاق إلى مواجهات مسلحة مع السلطة. وفي 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 إنهم جانباً هاماً من المساعدات الخارجية^(١٣٤).

٣- أن كلاً من حركة "حماس" و"الجهاد" كان لها دورها في الانتفاضة الفلسطينية الأولى التي استمرت منذ عام ١٩٨٧ حتى عام ١٩٩٣، وكذلك في انتفاضة الأقصى التي اندلعت في سبتمبر عام ٢٠٠٠ و لا تزال تتواصل حتى الآن (سبتمبر ٢٠٠١) ولا شك في أن تصاعد العدوان الإسرائيلي على الفلسطينيين و استهداف مقار للسلطة الوطنية الفلسطينية قد وضع السلطة في مأزق، حيث أكدت هذه التطورات أن خيار التفاوض والتسوية التي تبنته وراهننت عليه قد وصل إلى طريق مسدود بفضل التعنت الإسرائيلي وهو ما أضفى حجية على خيار المقاومة الذي تبنته "حماس" و"الجهاد" وقوى أخرى و جسدت انتفاضة الأقصى. ولذلك فلم يجد بعض رموز السلطة الوطنية مفرأً 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 التي 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 التآزم 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 الإسرائيلىة 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 الإسرائيلىة للانسحاب من الجنوب وهو (يوليو ٢٠٠٠)، بل لم تنتظر قوات الاحتلال حتى صدور ترتيبات الأمم المتحدة بشأن هذا الانسحاب. وقد كان لتحرير الجنوب اللبنانى صدها على الساحة الفلسطينة، حيث رسخ من قناعات بعض القوى الفلسطينة و خاصة القوى الإسلامة من أن خيار المقاومة هو الكفيل بتحرير الأرض، و أن نظرية "الأمن الإسرائيلى" لا تصمد أمام حرب استنزاف طويلة^(١٣٥).

وما يهمنى 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

واققتصادية واجتماعية، فضلاً عن ارتباط المقاومة المسلحة فى الجنوب اللبناى 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، وبالتالي 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) عسكري سورى موجودين على الأراضى اللبنانية، كما أن سوريا ومنذ توقيع اتفاق الطائف عام ١٩٩١ تكاد أن تكون هى الفاعل الرئيسى فى الشأن اللبناى 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 اللبنانية، حيث خاض الانتخابات البرلمانية التى أُجريت فى لبنان خلال التسعينيات و أصبح له نواب فى البرلمان، وبذلك أصبح جزءاً من هيكل النظام السياسى اللبناى. 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 التي تفجرت في الثاني من أغسطس عام ١٩٩٠ على أثر احتلال العراق لدولة الكويت و شطبها من على الخارطة، تعتبر من أبرز التطورات التي شهدتها الوطن العربي خلال القرن العشرين، وذلك نظراً لعمق وضخامة ما ترتب عليها من آثار وتداعيات لا يزال الوطن العربي يعاني من بعضها حتى الآن. ولقد شكلت هذه الكارثة ساحة للتفاعل بين الإسلام و السياسة في الوطن العربي على عدة مستويات. فنظام " صدام حسين " المعروف بعلمانيته ومعاداته للحركات الإسلامية راح يصور معركته مع التحالف الدولي الذي قاده الولايات المتحدة الأمريكية على أنها مواجهة بين الإسلام والغرب، الذي يشن حملة صليبية / استعمارية جديدة للسيطرة على ثروات العرب ومواردهم. وقد كان الهدف من وراء توظيف عنصر الدين في هذا الإطار هو الحصول على نوع من التأييد و المساندة الشعبية في الدول العربية والإسلامية باعتبار أن العواطف و المشاعر الدينية تلعب دوراً هاماً بهذا الخصوص^(١٣٧). ومن ناحية أخرى ؛ فقد صدرت فتاوى دينية في 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 في عديد من الدول العربية. وليس الهدف هنا هو رصد مواقف الحركات الإسلامية في الوطن العربي تجاه الكارثة، خاصة وأن هناك دراسات سابقة تناولت هذه المواقف بالرصد والتحليل والتقييم^(١٣٩)، و لكن ما يهمنا هو البحث في أنماط التفاعلات بين النظم الحاكمة و الحركات المعينة في 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 اختلفا 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، أيد 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 الأراضي الكويتية" بالطرق السلمية وفي الإطار العربي والإسلامي وبعيداً عن التدخل الأجنبي. وتجدر الإشارة إلى أن إخوان الأردن كان لهم دور هام في حشد التأييد الشعبي للعراق في صفوف المجتمع الأردني، 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 هي 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 الرسمي 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 هي التي حكمت الموقف الرسمي الأردني الذي استند إلى عدة أسس منها : رفض الغزو العراقى للكويت، ورفض الوجود الأجنبي 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 الأردني على قرارات مؤتمر القمة العربى فى القاهرة والتي أدانت الغزو وأكدت سيادة الكويت، واعتبرها السبب فى إجهاض محاولته لتسوية الأزمة فى إطار عربى. وعندما اندلعت عملية عاصفة الصحراء أدان الأردن على الصعيد الرسمي ما اعتبره عدواناً و حرباً ظالمة على العراق، حيث إن هدفها الأساسى هو تدمير القوة العراقية وتغيير

موازنين القوة في الشرق الأوسط^(١٤٢). وبغض النظر عن العوامل و الحسابات التي حكمت الموقف الرسمي للأردن حيال كارثة الغزو والاحتلال، وبغض النظر عن التطورات التي طرأت على هذا الموقف في مرحلة ما بعد الحرب، فالمؤكد أن موقف كل من النظام والإخوان بهذا الخصوص، قد جاء ليعبر عن نهج التعاون و التوافق الذي ظل هو السمة الغالبة للعلاقة بين الطرفين منذ تأسيس جماعة الإخوان المسلمين، حتى وإن كان قد تخلل هذه العلاقة بعض مظاهر التوتر والفتور في بعض الفترات .

وجدير بالذكر أن العلاقات الخارجية لبعض الحركات الإسلامية كان لها تأثيرها في تحديد مواقفها من كارثة الخليج الثانية. فأحد الأسباب الجوهرية التي طرحها البعض في تفسير موقف إخوان الأردن الذي عبر عن انحياز واضح للجانب العراقي هو العلاقة الوثيقة التي كانت تربطهم بنظام " صدام حسين" قبل الأزمة. وبالمقابل فإن موقف إخوان فلسطين و حماس بهذا الخصوص، و الذي غلب عليه طابع التوازن، حيث أدان الإخوان الغزو العراقي للكويت، وطالبوا بانسحاب القوات الأجنبية، على أن يتم تسوية المشكلة في الإطار العربي و الإسلامي، كما تجنبت حماس اتخاذ موقف من الأزمة بين العراق و الكويت حتى لا تحسب عليها، وركزت على انعكاساتها على القضية الفلسطينية مطالبة بحشد الجهود ضد إسرائيل، هذا الموقف لإخوان فلسطين و حركة حماس أملتته ارتباطات الحركتين بالكويت وبقية دول الخليج التي تمثل بالنسبة لهما مصدراً هاماً للتمويل المادي المباشر وغير المباشر المتمثل في الدعم الذي يحصل عليه الإخوان و حماس من الفلسطينيين العاملين في 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، والاتلاف الإسلامى 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 الإسلامى 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 تدين عملية الغزو والاحتلال بشكل صريح، كما هو الحال بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى الأردن وحركة الجهاد الإسلامى 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 قادتته الولايات المتحدة الأمريكية ضد العراق^(١٤٦).

وجدير بالذكر أن موقف الحركات الإسلامية التي 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 تتدد 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 روج 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 الصليبي / 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، و التى ألحقت أضراراً كبيرة بالمدينين والهياكل التحتية (١٤٧).

وثانيها، أن إثارة العراق لقضية تحرير فلسطين، وربط انسحابه من الكويت بانسحاب إسرائيل من الأراضي الفلسطينية المحتلة، وإطلاق عدة صواريخ على إسرائيل، قد أسهم في تجاوب حركات إسلامية عديدة معه باعتبار أن قضية تحرير فلسطين و مواجهة إسرائيل والصهيونية هي قضية مركزية بالنسبة لهذه الحركات وبخاصة في الأردن و الأراضي المحتلة، كما أسهم في حشد نوع من التعاطف الشعبي و الجماهيري مع النظام العراقي، حيث راحت تظاهرات حاشدة في بعض الدول العربية مثل السودان و اليمن و الأردن و غيرها ترفع صوراً للرئيس العراقي .

و **ثالثها**، أن إثارة العراق لقضايا الفقر و عدم العدالة في توزيع الثروات في الوطن العربي، حيث توجد دولة غنية مترفة، و دول أخرى فقيرة، قد أسهمت في خلق نوع من التأييد الشعبي له في عديد من الأقطار العربية، وبخاصة في ظل حساسية موضوع الفقر و عمق تأثيراته في معظم الدول غير النفطية، و مما زاد من أثر هذا العامل هو تركيز الإعلام العراقي على أن أموال النفط العربي توظف لخدمة الغرب و الصهيونية العالمية، وأن الحملة العسكرية على العراق هدفها إحكام عملية السيطرة على ثروات العرب و المسلمين. و لاشك في أن تردى الأوضاع الاقتصادية و الاجتماعية في عديد من الدول العربية قد جعل قطاعات جماهيرية يعتد بها أكثر حساسية لخطاب النظام العراقي بشأن العدالة في توزيع الثروات العربية^(١٤٨).

و **خلاصة القول** : إن كارثة الخليج الثانية شكلت مجالاً للتفاعل بين الإسلام و السياسة في الوطن العربي سواء لجهة توظيف الدين لخدمة السياسة من خلال الفتاوى السياسية و محاولات إضفاء طابع ديني على المواجهة بين العراق و التحالف الدولي الذي قاده الولايات المتحدة الأمريكية تحت لافتة تحرير الكويت، أو لجهة مواقف الحركات الإسلامية في الدول العربية من

الكارثة ومدى اتفاقها أو اختلافها مع المواقف الرسمية للنظم الحاكمة، أو لجهة إفساح المجال و خلق الظروف أمام بعض العناصر و التجمعات الدينية فى بعض دول مجلس التعاون الخليجى و بخاصة فى الكويت و السعودية والبحرين لرفع مطالب متعددة بشأن الإصلاح السياسى و المالى و الإدارى واحترام حقوق الإنسان و التطبيق الصحيح للشرعية الإسلامية حسبما تتصوره هذه العناصر و التجمعات .

٣- العلاقة مع الغرب

تعتبر قضية العلاقة مع الغرب إحدى القضايا الرئيسية التى شككت مجالاً للتفاعل بين الإسلام و السياسة فى الوطن العربى، خاصة وأن هذه القضية تعتبر من القضايا المركزية لدى الحركات الإسلامية فى المنطقة. و من المعروف أن هذه القضية ليست جديدة، بل لها جذورها التاريخية التى تراكمت عبر تطورات كبرى، تمثل أبرزها فى : الفتوحات الإسلامية و الحملات الصليبية، و خبرة الاستعمار الغربى للمنطقة العربية خلال القرن التاسع عشر و النصف الأول من القرن العشرين، و الحملات 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 و مدركات الحركات الإسلامية تجاه الغرب. ثم جاء تصاعد النفوذ الأمريكى، السياسى و العسكرى، فى المنطقة خلال الربع الأخير من القرن العشرين ليمثل حلقة جديدة فى سلسلة التطورات التاريخية التى رسمت حدود و أبعاد و قضايا العلاقة بين الإسلام و الغرب (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. وفي هذا السياق يمكن تسليط الضوء على عدد من القضايا الفرعية، وذلك على النحو التالي :

أ- ظاهرة التبعية للغرب وتصاعد الحركات الإسلامية المسيّسة فى

الوطن العربى :

لقد شهد الوطن العربى خلال الربع الأخير من القرن العشرين موجة من الانبعاث الإسلامى أو الإحياء الإسلامى 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 الإسلامى " 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 و عما إذا كانت تتدرج فى إطار الغزو الثقافى أو التفاعل و التواصل الثقافيين، فالمهم هنا ليس الجدل الفكرى والأكاديمى بشأن تكييف هذه الظاهرة، ولكن المهم هو رؤية أروؤى بعض الفئات الاجتماعية لانعكاساتها السلبية على المجتمعات العربية و الإسلامية، حيث أن جماعات يعتقد 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 تتسحب على الحضارة الغربية برمتها. وهناك العديد من الدراسات السابقة التي تناولت هذا الموضوع بالتفصيل^(١٥٠).

أما العامل الثاني، المرتبط بالغرب، والذي يشكل عنصراً هاماً في تفسير تنامي ظاهرة الحركات الإسلامية في الوطن العربي خلال الربع الأخير من القرن العشرين فيتمثل في تبعية الدول العربية للغرب. ومن المؤكد أن التبعية للغرب هي واقع قائم بالنسبة للغالبية العظمى من الدول العربية، وهي ظاهرة مركبة لها أبعادها ومظاهرها الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والعسكرية والأمنية والثقافية، وهو ما يخلق في نهاية المطاف نوعاً من التبعية السياسية بحيث تصبح الإرادة السياسية للدولة مرتهلة بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى بقوى وأطراف خارجية. وهناك العديد من الدراسات السابقة التي تناولت بالرصد و التحليل مظاهر التبعية وانعكاساتها على الوطن العربي. وثمة نتيجة هامة تم التأكيد عليها في هذا السياق ومفادها أن ظاهرة التبعية ليست مفروضة من الخارج فحسب، بل هي ترتبط بعوامل ومتغيرات داخلية أيضاً، حيث إنه في عدد من الدول العربية هناك نخب حاكمة وقوى اقتصادية واجتماعية ترتبط مصالحها بعلاقات التبعية مع الغرب، ومن ثم فهي حريصة على استمرار هذه العلاقات، بل و تكريسها على نحو ما سبق ذكره. وفي ضوء ذلك أسهمت علاقات التبعية للغرب وما ترتب عليها من آثار وتداعيات، اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية، وبخاصة فيما يتصل بظواهر التغريب و العلمنة، أسهمت في خلق بيئة ملائمة لظهور الحركات الإسلامية ولتنامي دورها السياسي والاجتماعي، حيث أصبحت هذه الحركات التي هي بالأساس حركات اجتماعية وسياسية تستند إلى مرجعيات

دينية، أصبحت تشكل العصب الرئيسي 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 ابتداعته 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 في الغرب^(١٥٢).

وبالإضافة إلى ما سبق ، فإن رؤى الحركات الإسلامية بشأن رفض الغرب أو العداء له إنما هي محكومة في جانب هام منها بثلاثة عناصر هامة : أولها، ميراث الخبرة الاستعمارية خلال القرن التاسع عشر و النصف الأول من القرن العشرين. فالغرب في نظر الحركات الإسلامية هو المستعمر السابق الذى نهب خيرات العالم العربى و الإسلامى، 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 المستعمرة. 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 تزويد هويتهم الإسلامية .

أما العنصر الثانى، الذى يحكم نظرة الحركات الإسلامية للغرب فهو دعم ومساندة الغرب لنظم علمانية استبدادية فى الوطن العربى، وذلك لأنها - فى نظر الحركات المعنية - هي 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 الإسلامى. 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، شكلاً عنصرين هامين فى صياغة رؤى الحركات الإسلامية تجاه الغرب بصفة عامة والولايات المتحدة الأمريكية بصفة خاصة، فأصبح الرفض و العداة مكونين رئيسيين فى هذه الرؤى و بخاصة فيما يتعلق بالحركات الإسلامية الراديكالية. وفى ضوء ذلك فإن الممارسات الأمريكية تجاه كل من ليبيا و السودان و العراق 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 العداة 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 تعاضم الدور الأمريكى فى الخليج قد أسهم فى تعقيد العلاقات العربية - الأمريكية، ففى الوقت الذى تتحاز 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 أو ممارسة 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 الخبر 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 الأمريكي 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 المسييسة 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 " هانتجتون " 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 الإسلاميه، 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 الإسلاميه المتطرفة للغرب

...إلخ. وعلى هذا الأساس خلص " هانتجتون " إلى أن المستقبل سيشهد صداماً حضارياً بين الحضارة الغربية و الإسلام. فالإسلام فى نظر الغرب - وحسب رأى " هانتجتون " - 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) تغذى العداة و الصراع بينهما^(١٥٨). وبغض النظر عن مدى حجية طروحات كل من " فوكوياما" و " هانتجتون " ، 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 كرس صوراً نمطية ونماذج مشوهة للإسلام وللإفرد المسلم فى ذهن المواطن الغربى العادى، حيث أصبح كلاهما مرادفاً للإرهاب والعنف والتعصب ومعاداة 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، التى هزت الهيئة 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 هي التي 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 والمالية 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، وبالتالي 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 العداة 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 و السياسة فى الوطن العربى من عدة جوانب :

أولها، أن دولاً عربية 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 لتنتمى الحركات الإسلامية الراديكالية فى عديد من الدول العربية، وبذلك فهى تشجع على تبنى حلول أمنية لطواهر 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 التتموى 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).

وثانيها، أن دولاً عربية 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 .

وثالثها، 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 تجلّى 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

ديمقراطي، وهو ما يجسد حالة التناقض في سياسات هذه الدول بين المبادئ و المصالح، فهي تضحى بمبادئ الديمقراطية من أجل مصالحها^(١٦٥). لاشك في أن رسوخ قناعة لدى الحركات الإسلامية بصعوبة وصولها إلى السلطة من خلال صناديق الاقتراع، إنما يشكل عنصراً هاماً في تغذية نزعات العنف لدى بعض هذه الحركات، وهو ما يؤثر سلباً على الاستقرار السياسي و الاجتماعي في عديد من دول المنطقة .

خاتمة

مستقبل العلاقة بين الإسلام والسياسة في الوطن العربي : إشكاليات
وتساؤلات في ضوء أولى حروب القرن الحادي والعشرين (الحرب ضد
الإرهاب)

لقد أكدت الدراسة على أن الإسلام شكل عنصراً رئيسياً على الساحة السياسية في الوطن العربي خلال القرن العشرين. حيث كان له دوره البارز في حركات التمرد الوطني ومكافحة الاستعمار. كما أن نظاماً حاكمة عديدة اتخذته - وتتخذة - كمصدر لتعديل شرعيتها السياسية وذلك من خلال مسالك وأساليب عديدة. إضافة إلى ذلك فإن هناك العديد من الحركات والتنظيمات الإسلامية التي ظهرت في الوطن العربي خلال القرن العشرين وبخاصة خلال الربع الأخير منه، والتي رفعت راية الرفض و المعارضة في وجه النظم الحاكمة، مما جعل العلاقات والتفاعلات بين الجانبين تمثل ملمحاً رئيسياً للتطور السياسي في الوطن العربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين. كما شكلت - و تشكل - الجمعيات والهيئات الخيرية الإسلامية و الطرق الصوفية عنصراً هاماً في بنية المجتمع المدني أو الأهلى في الأقطار

العربية. وبالإضافة إلى ذلك شكل الإسلام متغيراً هاماً وجوهرياً فى معظم القضايا والتطورات الكبرى التى شهدتها 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... الخ .

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 تعاني 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 تنامي 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 الدين 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 تصويره 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 الإسلامى .

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 انقضت أنفاسها و أعادت جميع 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 تعاني 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 للعريضة الإسرائيلية فى المنطقة .
وبدون تحقيق تقدم جدى على صعيد مواجهة القضايا و المشكلات سالفه
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 : **أولاًها**، 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 **ثانيها**، أنه على خلفية الأحداث تصاعدت موجة من العداء ضد العرب والمسلمين فى الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الأوروبية ، إلى درجة أن بعض المسؤولين 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 **ثالثها**، أن جهات عديدة وفى مقدمتها إسرائيل استغلّت الأحداث وراحت تمارس تحريضاً على نطاق واسع ضد العرب و المسلمين و **رابعها**، 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 إجراءات 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 الأمريكين 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 في بلادهم. وعندما طلبت بعض الدول من الأمريكيين تقديم أدلة على تورط (بن لادن) في التفجيرات كان الرد الرسمي أن (بن لادن) مطلوب في 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 دولي وشرعية عربية وإسلامية لما تسميه " الحرب ضد الإرهاب " بكل ما ينطوي عليه ذلك من مشاركات في عمليات عسكرية، وتقديم الدعم اللوجيستي و المعلومات الاستخبارية، فضلاً عن المساهمة المالية في تكاليف الحرب. ونظراً لكل ذلك فإن مسألة تشكيل التحالف على النحو الذي تريده الولايات المتحدة الأمريكية تبدو ليست سهلة في 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 في المنطقة، وما يهمنا هنا هو تسليط الضوء على الانعكاسات المحتملة للحرب ضد الإرهاب على العلاقة بين الإسلام والسياسة في الوطن العربي. وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى عدد من النقاط :

أولها، أنه على خلفية الأحداث، وفي إطار سعى الولايات المتحدة الأمريكية لحشد تحالف دولي ضد الإرهاب، بدأت بواكير " حرب الفتاوى

الدينية " في الوطن العربي، حيث إن بعض الجماعات والحركات الإسلامية مثل جماعة الإخوان المسلمين في الأردن أصدرت فتاوى تحرم التحالف مع الولايات المتحدة الأمريكية في حرب ضد أية دولة إسلامية. وبالمقابل فإن مشاركة دولة مثل المملكة العربية السعودية في التحالف بشكل مباشر لا بد وأن تستند إلى مرجعية دينية، ولذا فمن المرجح في مثل هذه الحالة صدور فتوى أو بيان من هيئة كبار العلماء يجيز المشاركة. وهكذا، فإن الحرب و تداعياتها سوف تمثل ساحة لتوظيف الدين في خدمة السياسة من قبل نظم حاكمة وحركات إسلامية، وهو ما يشكل إعادة إنتاج لواحدة من أكبر العلل في تاريخ المسلمين، حيث يتم تطويع الدين لحساب السياسة .

و **ثانيها**، أن الحرب ضد أفغانستان، والتي ستكون حرباً كبيرة على الأرجح سوف تؤدي في الغالب إلى إثارة المشاعر الدينية على المستوى الشعبي في العالم العربي و الإسلامي، وهو ما يعنى تصاعد الاحتجاجات و التظاهرات التي تستند بالحرب، وبالذات المشاركة في التحالف إلى جانب الولايات المتحدة الأمريكية، وبخاصة في ظل تصاعد الاتجاهات التي تصور المواجهة على أنها مواجهة بين الإسلام و الغرب. والأرجح أن الاحتجاجات التي ستتخرب فيها حركات إسلامية وقوى سياسية أخرى في الوطن العربي سوف تزداد مع تصاعد احتجاجات الإسلاميين في دول إسلامية غير عربية مثل إندونيسيا و باكستان وغيرهما. وفي هذا السياق، فمن المحتمل أن تكون علاقة النظم العربية بالحركات الإسلامية المسيسة عرضة لمزيد من التوتّر وربما التدهور في حالة التباين بين موقف الطرفين من التحالف الدولي و الحرب. والأرجح أن تتجه النظم التي ستشارك في التحالف إلى تصعيد عمليات القمع ضد الحركات الإسلامية و غيرها من القوى والتيارات التي ستعلن رفضها للحرب واحتجاجها على مشاركة النظم المعنية فيها سواء

بشكل مباشر أو غير مباشر. وسوف يصبح الأمر أكثر تعقيداً في حال امتداد نطاق الحرب أو العمليات العسكرية ليشمل دولاً عربية، خاصة وأن هناك دولاً مصنفة أمريكياً على أنها تدعم الإرهاب أو إرهابية .

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

ورابعتها، أنه مهما حاول بعض الساسة الغربيين التأكيد على أن المواجهة لا تستهدف الإسلام، فالمؤكد أن " الحرب ضد الإرهاب " وتوابعها وما رافقها من عمليات شحن إعلامي ودعائي سوف تشكل حلقة جديدة من مسلسل العداة و المواجهة بين الإسلام و الغرب، وذلك استناداً إلى المدركات التي ترسخت - وستترسخ - لدى العامة على الجانبين من جراء ما حدث - ومما يمكن أن يحدث - فتنجيرات واشنطن ونيويورك عمقت حالة الإحساس بالخوف من الإسلام في الغرب / وهي الظاهرة التي يطلق عليها البعض اسم " الإسلاموفوبيا"، حيث أشارت أصابع الاتهام منذ اللحظة الأولى لتنجيرات 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 العداة للولايات المتحدة الأمريكية و الغرب بصفة عامة فى العالم العربى و الإسلامى ، خاصة مع وجود قناعة راسخة لدى قطاعات يعتقد بها مفادها أن الحرب ضد الإرهاب هى صليبية جديدة تستهدف الإسلام و المسلمين. وهكذا فإن الحرب و تداعياتها سوف تكون أحد تطبيقات ما أسماه هانتجتون بـ "صدام الحضارات " .

وخامستها، فى إطار حربها ضد الإرهاب قد تلجأ الولايات المتحدة إلى ممارسة الضغط على بعض الدول العربية لتسليمها عناصر ترى أنها إرهابية حسب المفهوم الأمريكى. 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 التي ستقودها الولايات المتحدة الأمريكية لن تخدم قضية العرب الأساسية و هي 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 أمريكي و دولي واضح لتسوية الصراع العربي -الإسرائيلي بشكل نهائي وفق قرارات الشرعية الدولية، ورغم صلابة الحجج التي يمكن أن تسند الموقف العربي 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. فهي 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 و حقيقى 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، التي تؤثر فى صياغة أبعاد هذه العلاقة و تشكل محددات لطبيعتها. وبصفة عامة سيعطل 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 :

أولاهـا، قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، و موقع الشريعة فى الهياكل الدستورية والقانونية للدول العربية. **وثانيتها،** 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. **وثالثتها،** قضية الحزب الإسلامى فى دولة إسلامية. **ورابعها،** 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 و الكويت 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 تضيق 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 .

وخامستها، قضية البديل الإسلامى 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. وقد حاولت دراسات عديدة البحث عن تفسير لهذه الظاهرة في ضوء تقييم التنظيمات و الحركات الإسلامية، وبخاصة فيما يتعلق بتصوراتها و برامجها لمواجهة المشكلات التي تعاني منها الدول العربية في الوقت الراهن، وطبيعة العلاقات الداخلية في هذه التنظيمات، وأنماط علاقاتها بالقوى السياسية الأخرى، ومواقفها من قضايا الديمقراطية و التعددية الحزبية و حقوق الإنسان... إلخ.

و سادستها، الصراع العربي - الإسرائيلي، حيث إن انهيار جهود تسوية القضية الفلسطينية بصفة عامة، أو فرض تسوية مجحفة لا تضمن تحقيق الحد الأدنى للحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني، سوف يؤديان إلى استمرار الصراع العربي - الإسرائيلي الذي تشكل القضية الفلسطينية جوهره كمجال للتفاعل بين الإسلام و السياسة في الوطن العربي، وبخاصة مع بروز الأبعاد الدينية للصراع سواء على الجانب العربي أو الإسرائيلي. ولكن في حالة التوصل إلى تسوية مرضية لهذا الصراع، فإن ذلك يمكن أن يؤثر في اتجاهين : أولهما، دفع النظم العربية الحاكمة التي اعتادت أن تتخذ من المواجهة مع إسرائيل مصدراً للشرعية، دفعها إلى البحث عن مصادر بديلة لتعزيز شرعيتها، وهنا يبرز دور " الإنجاز " بالمعنى الإيجابي، والانفتاح السياسي و الديمقراطي كمصدرين للشرعية. وثانيهما، أن تحقيق التسوية قد يدفع ببعض الحركات الإسلامية المسيسة التي ارتبطت شعبيتها في جانب منها بمواقفها من الصراع و برفضها لجهود التسوية التي ترى أنها مجحفة، قد يدفعها إلى إعادة النظر في أطرها الفكرية و برامجها الحركية بما يؤهلها للانخراط في الحياة السياسية من خلال قنوات سلمية ومشروعة. لكن المؤشرات الراهنة على الأرض تشير إلى أن الاحتمال الأول، الخاص

بانهييار عملية التسوية بصفة عامة أو فرض تسوية مجحفة على الفلسطينيين و العرب، هو الأرجح، بل أنه قد يتم تصفية القضية الفلسطينية في ظل غبار الحرب ضد الإرهاب. وسابقتها، العلاقة مع الغرب، حيث إن التفجيرات التي جرت في الولايات المتحدة الأمريكية في ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما ترتب عليها من تداعيات ستجعل من هذه القضية ساحة أساسية للتفاعل بين الإسلام و السياسة في الوطن العربي خلال السنوات القادمة .

الهوامش و المراجع

- (١) د. جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر (القاهرة : دار الهلال، ط١، أغسطس ١٩٩٣)، ص ٣١-٣٢.
- (٢) لمزيد من التفاصيل حول المبادئ التي يتعين أن يقوم عليها نظم الحكم في الإسلام انظر : د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة : المكتب المصري الحديث، ط٦، ١٩٨٣).
- (٣) لمزيد من التفاصيل انظر : د. حسنين توفيق إبراهيم و أماني مسعود الحديني، ظاهرة الإحياء الإسلامي في الدراسات الغربية : رؤية تحليلية نقدية (المؤسسة المتحدة للدراسات و البحوث، أبريل ١٩٩٤).
- (٤) لمزيد من التفاصيل حول إشكالية تعدد الهويات في الوطن العربي انظر : Bernard Lewis , The Multiple Identities of The Middle East (London : Weidenfeld & Nicolson, 1998)
- (٥) لمزيد من التفاصيل انظر : طارق البشري، " مؤسسات الدولة بين النظم الإسلامية و النظم الغربية "، العربي، العدد ٣٩٦ (نوفمبر ١٩٩١) ؛ مجموعة من الباحثين، التراث و تحديات العصر في الوطن العربي : الأصالة و المعاصرة (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٥).
- (٦) انظر على سبيل المثال :
- مجموعة من الباحثين، الحوار القومي - الديني (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 في الوطن العربي (عمان : منتدى الفكر العربي، ط٢، ١٩٨٨)، ص ١٤٩ .

(٩) انظر على سبيل المثال :

د. عبد العظيم رمضان، الغزوة الاستعمارية للعالم العربي و حركات المقاومة (القاهرة : دار المعارف، ط١، ١٩٨٥ ؛ رولف بيترز، الإسلام والاستعمار : عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث (القاهرة : دار شهدي 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 في الجزائر المعاصرة (الكويت : دار القلم، ط١، ١٩٨٧) ؛ د. وجيه كوثراني، " ثلاثة أزمنة في مشروع النهضة العربية و الإسلامية "، في مجموعة من الباحثين، الحركات الإسلامية و الديمقراطية : دراسات في الفكر و الممارسة (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٩)، ص ٣٢٤ .

(١١) انظر على سبيل المثال :

صبحى ياسين، الثورة العربية الكبرى في فلسطين ١٩٣٦-١٩٣٩ (القاهرة : دار هنا للطباعة، بدون تاريخ)؛ عبد القادر ياسين، كفاح الشعب الفلسطيني حتى عام ١٩٤٨ (دمشق : دار الجليل للطباعة و النشر، ط١، ١٩٨٤).

(١٢) لمزيد من التفاصيل انظر :

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

(١٣) لمزيد من التفاصيل انظر د. محمد عبد المنعم خفاجي، و د. عبد العزيز شرف، الإسلام والغزو الفكري (بيروت : دار الجيل، ط١، ١٩٩١)؛ د. محمد إبراهيم الفيومي، الإستشراق : رسالة الإستعمار (القاهرة : دار الفكر العربي، ط١، ١٩٩٣)؛ د. ودودة بدران، " وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة "، في : د. نادية محمود مصطفى (المشرف العام ورئيس الفريق)، العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي - الجزء الثاني عشر (القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦)، ص ٢٤ وما بعدها .

(١٤) لمزيد من التفاصيل حول ظاهرة التبعية في الوطن العربي انظر :

د. إبراهيم العيسوي، قياس التبعية في الوطن العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٩)؛ د. يزيد صايغ، التنمية العصبية : من التبعية إلى الاعتماد على النفس في الوطن العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢).

(١٥) انظر على سبيل المثال :

د. سعد الدين إبراهيم، "مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية"، في: مجموعة من الباحثين، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، 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، ط ١، ١٩٩٥).

(١٧) انظر :

د. حسن حنفي، " الجذور التاريخية لأزمة الحرية و الديمقراطية في وجداننا المعاصر "، في : د. على الدين هلال (محرر)، الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٨٦).

(١٨) د. توفيق الشاوي، فقه الشورى و الاستشارة (المنصورة : دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع، ط ١، ١٩٩٢)، ص ١٤ .

(١٩) لمزيد من التفاصيل انظر :

محمد ضريف، الإسلام السياسي في الوطن العربي (الرباط : منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ط ٢، 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 الاجتماع، ط ١، 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 المسيسة في المغرب، فإن العنف الرسمي ضدها كان محدوداً أيضاً، وذلك خلافاً للوضع في دول عربية أخرى مثل مصر و الجزائر. انظر : د. هدى ميتكيس، 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 عهدى 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 السامى، ط١، ١٩٩٧)، ص ٨٥٠.

(٢٦) لمزيد من التفاصيل انظر :

على عبد الكاظم، " السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين و مرجعيتها الفكرية "، مجموعة من الباحثين، الحركات و التنظيمات الإسلامية في الأردن (عمان : دار سندباد للنشر، ط١، ١٩٩٧)، ص ص. ٢٢-٢٣ ؛ مخلص 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 التي تم تحليلها فى : د. حسنين توفيق إبراهيم و أماني مسعود الحدينى، 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 ٢٤/٦/٢٠٠١ .

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

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

(٣٤) انظر رسداً تحليلياً لأهم الحركات و التنظيمات الإسلامية في الوطن العربي في :

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

Abdel Salam Sidahmed and Anoushiravan Ehteshami (eds.), Islamic Fundamentalism (Boulder : Westview Press , 1996); Laura Guazzone , (ed.), The Islamism 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)، الصحوّة الإسلامية و هموم الوطن العربي (عمان : منتدى الفكر العربي، 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 الذي يتضمنها العدد الخاص بـ "الأصوليات الإسلامية في 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 في المجتمع العربي (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 النفيسي، الفكر الحركي 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 في الأردن ١٩٤٦-١٩٩٦** (عمان : 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 "، في مجموعة من الباحثين، الحركات و التنظيمات الإسلامية في الأردن، **مرجع سيق ذكره**، الفصل الخامس .

(٤٣) لمزيد من التفاصيل حول دور الإخوان المسلمين في انتخابات ١٩٨٤، ١٩٨٧ في مصر انظر :
د. هدى راغب عوض و د. حسنين توفيق إبراهيم، **الإخوان المسلمون و السياسة في مصر : دراسة في التحالفات الانتخابية و الممارسات البرلمانية للإخوان المسلمين في 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 سيق ذكره**، الجزء الأول، الباب الثالث، الفصل الثاني .
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 في 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 سيق ذكره** ؛ خالد عبد الكريم الشقران، **السدور السياسي لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن ١٩٨٩-١٩٩٥**، رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في العلوم السياسية، معهد بيت الحكمة، جامعة آل البيت، ١٩٩٧).

(٤٨) لمزيد من التفاصيل انظر :

عمار على حسن، " أداء التحالف الإسلامي في مجلس الشعب خلال الفصل التشريعي الخامس : دراسة في الرقابة البرلمانية "، في د. محمد صفى الدين (محرر)، **التطور السياسي في مصر ١٩٨٢-١٩٩٢** (القاهرة : مركز البحوث و الدراسات السياسية، ط١، ١٩٩٤)؛ محمد الطويل، **الإخوان في البرلمان** (القاهرة : المكتب المصري الحديث، ١٩٩٢).

(٤٩) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. أمى قنديل، " تقييم أداء الإسلاميين فى النقابات المهنية "، فى د. نيفين مسعد (محرر)، ظاهرة العنف السياسى من منظور مقارن، **مرجع سيق ذكره** ؛ إبراهيم غرايبة، **مرجع سيق 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 الى المواجهة ١٩٨١-١٩٩٦** (بيروت : دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨).

(٥١) لمزيد من التفاصيل انظر :

زيد عيادات، **مرجع سيق ذكره** ؛ وليد حماد، " الإسلاميون و العمل الخيرى "، فى : مجموعة من الباحثين، **الحركات و التنظيمات الإسلامية فى الأردن، مرجع سيق 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، ط١، ١٩٩٣)؛ هالة مصطفى، **الإسلام السياسى فى مصر من حركة الإصلاح الى 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 سيق 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 سيق 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 هاليداي، الأمة و الدين فى الشرق الأوسط، مرجع سيق 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 مديولى، 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 حتوت، "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 سيق ذكره .
- (٦٦) لمزيد من التفاصيل انظر :
د. فيصل دراج وجمال باروت (منسقان)، مرجع سيق 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 المدينى، الجزائر : الحركة الإسلامية والدولة التسلسلية (الكويت : دار قرطاس للنشر، ط١، ١٩٩٨).
- (٦٨) لمزيد من التفاصيل انظر :
خالد عبد الكريم الشقران، مرجع سيق ذكره .
- (٦٩) لمزيد من التفاصيل انظر :
د. حسنين توفيق إبراهيم، النظام السياسى و الإخوان المسلمون فى مصر : من التسامح إلى المواجهة ١٩٨١-١٩٩٦، مرجع سيق ذكره، ص ١١١ و ما بعدها .
- (٧٠) لمزيد من التفاصيل انظر :
د. فيصل دراج و جمال باروت (منسقان)، مرجع سيق 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 المدني والتحول الديمقراطي في 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 الديمقراطي انظر :

صامويل هانتجتون، الموجة الثالثة : التحول الديمقراطي في 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 هانتجتون، 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 الأنصاري، الشورى وأثرها في 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 في 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. Esposito 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 : 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 الكواري (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 و حقوق الإنسان فى الوطن العربى "، فى : مجموعة من الباحثين ،، الديمقراطية و التربية فى الوطن العربى (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠١) ؛

فرانسوا بورجا، "الإسلاميون والتحول الديمقراطي : اقتراحات للبحث"، في : د. نيفين مسعد (محرر)، التحولات الديمقراطية في الوطن العربي (القاهرة: مركز البحوث و الدراسات السياسية، ط١، ١٩٩٣).

(٨٧) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. على خليفة الكواري (محرر)، حوار من أجل الديمقراطية (بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٦)؛ مجموعة من الباحثين، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره .

(٨٨) لمزيد من التفاصيل انظر :

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

(٨٩) انظر :

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

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

(٩١) لمزيد من التفاصيل انظر :

Anoushirvan Ehtshmi , " Is the Middle East Democratizing ?", 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. Murphey , " 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 في الوطن العربي و موقع الحركات الإسلامية في هذا الإطار انظر : د. حسنين توفيق إبراهيم، التطور الديمقراطي في الوطن العربي : 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 المدني و التحولات العالمية و دراسة العلوم السياسية**، سلسلة بحوث سياسية، العدد ٩٥، أبريل ١٩٩٥).

(٩٧) انظر على سبيل المثال :

مجموعة من الباحثين ، **المجتمع المدني 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. أماني قنديل، " تطور المجتمع المدني فى مصر "، **عالم الفكر**، العدد الثالث (يناير - مارس ١٩٩٩) ؛ د. سعد الدين إبراهيم، " المجتمع المدني 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 المدني " **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 المدني فى ضوء تريف المدينة العربية "، فى : د. ريماء الصبان و د. منيرة أحمد فخرو و د. متروك الفالح، **قضايا و هموم المجتمع المدني 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 ظبي : 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 المدني و الدولة فى الفكر و الممارسة الإسلامية المعاصرة"، فى : مجموعة من الباحثين، المجتمع المدني فى الوطن العربى، **مرجع سيق نكرو** .

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 :

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

(١٠٧) لمزيد من التفاصيل انظر :

عبد الإله 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 المدني و التحول الديمقراطى فى الوطن العربى"، فى د. محمد زاهى المغيرى، **المجتمع المدني 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"، العربي، العدد ٢٧٨ (يناير ١٩٨٢)؛ محمد فتحى عثمان، " القمع سبباً للتطرف و ليس علاجاً له"، العربي، العدد ٢٧٨ (يناير ١٩٨٢).

(١١٢) انظر على سبيل المثال :

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

(١١٣) انظر على سبيل المثال :

كميل الطويل، مرجع سيق ذكره، ص ٢٩٢ وما بعدها .

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

د. حسنين توفيق إبراهيم، النظام السياسى و الإخوان المسلمون فى مصر، مرجع سيق ذكره، ص ٢٨ ؛ د. فيصل دراج و جمال باروت (منسقان)، مرجع سيق ذكره، الجزء الأول، ص ٩٠ ؛ و بالنسبة لدور الإخوان فى الأردن انظر : إبراهيم غرايبة، مرجع سيق 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 المغربى، 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/ 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 (١٠-٤ / ٢ / ٢٠٠١).

(١٢١) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. أمانى قنديل، عملية التحول الديمقراطي في 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 الخيري"، و حامد الدياس، " المنظمات و الجمعيات الإسلامية في الأردن

"، في : مجموعة من الباحثين، الحركات و التنظيمات الإسلامية في الأردن، مرجع سبق ذكره .

(١٢٣) إبراهيم غرابية، مرجع سبق ذكره، الفصل السادس .

(١٢٤) انظر على سبيل المثال :

صالح الورداني، الحركات الإسلامية و القضية الفلسطينية (القاهرة : الدار الشرقية، ط١، ١٩٩٠) ؛

مجموعة من الباحثين، الحركات الإسلامية في 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 المبيص، 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 (١١/٢/٢٠٠٠).

(١٣١) نشرة أخبار الساعة (٢/٩/٢٠٠١).

(١٣٢) لمزيد من التفاصيل حول تصور كل من حركة حماس و الجهاد للصراع مع إسرائيل وكيفية

التعامل معه انظر :

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

(١٣٣) لمزيد من التفاصيل انظر:

جميل هلال، النظام السياسي الفلسطيني بعد أوسلو : دراسة تحليلية نقدية (بيروت : مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط١، ١٩٩٨) ؛ داود سليمان، السلطة الفلسطينية في عام ١٩٩٤-١٩٩٥ (عمان : مركز دراسات الشرق الأوسط، ط١، ١٩٩٥).

Beverly Milton –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 Milton –Edwards, "Internal security and citizenship under the Palestinian National Authority", in :

Nils A. Butenshon, Uri Daris, and Manual Hassassian, citizenship and State in the Middle East (Syracuse: Syracuse Univ. Press, 2000).

(١٣٥) انظر:

مجلة الشروق، العدد ٤٥٦ (١-٧/١/٢٠٠١).

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

(١٣٧) فريد هاليداي، 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 العاطي محمد أحمد، مرجع سبق ذكره.

James P. 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 العاطي محمد أحمد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٤ وما بعدها.

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

(١٤٢) انظر رسداً وتحليلاً للموقف الأردني الرسمي في: محمد الرميحي، ردود الفعل العربية على غزو وحرب تحرير الكويت، "في: مجموعة من الباحثين، الغزو العراقي للكويت : المقدمات - الوقائع وردود الفعل - التداخات (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٩٥، مارس ١٩٩٥).

(١٤٣) لمزيد من التفاصيل انظر :

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

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

:

د. عبد الله خليفة الشايجي، "خصوصية الديمقراطية الكويتية: تحليل لنتائج انتخابات مجلس الأمة الكويتي 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 الكتبي، "التحولات الديمقراطية في منطقة دول مجلس التعاون الخليجي"، المستقبل العربي، العدد ٢٥٧ (يوليو ٢٠٠٠).

(١٤٦) لمزيد من التفاصيل انظر :

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

(١٤٧) فريد هاليداي، الإسلام والغرب، مرجع سيق ذكره، ص ٨٥ وما بعدها .

(١٤٨) لمزيد من التفاصيل انظر :

د. نيفين مسعد و د. عبد العاطي محمد أحمد، مرجع سيق 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 العربي، ط١، ١٩٨١)

؛ جراهام إيب فوللر، إيان أو. ليسر، الإسلام والغرب: بين التعاون والمواجهة، ترجمة شوقي جلال (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، ١٩٩٧).

(١٥٠) د. نيفين مسعد و د. عبد العاطي محمد أحمد، مرجع سيق ذكره .

(١٥١) المرجع السابق .

(١٥٢) انظر على سبيل المثال :

د. حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية...، مرجع سيق ذكره؛ رضوان زيادة، "الإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية"، المستقبل العربي، 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 العاطي محمد أحمد، مرجع سيق 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 سيق 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 مترجماً على حلقات في جريدة "الخليج الإماراتية" خلال شهر سبتمبر ٢٠٠١.
- (١٦٠) انظر تغطيات لبعض الاعتداءات استهدفت عرباً ومسلمين في أمريكا وبعض الدول الأوربية في أعداد صحيفة " الخليج الإماراتية " بتاريخ : ١٧، ١٨، ١٩/٩/٢٠٠١.
- (١٦١) انظر نماذج بهذا الخصوص في:
- فواز جرجس، أمريكا والإسلام السياسي : 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 هاليداي، الإسلام والغرب : خرافة المواجهة - الدين والسياسة في الشرق الأوسط ، ترجمة عبد الاله النعيمي (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 (١٩٩٠/٩/٢٠٠١).
- 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، ط ١، 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 السياسي : 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).