

## الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

(الصفحات ٧٩-١٢٢)

### ملخص

على مدار قرن من الهيمنة الاستعمارية الأوروبية والتبعية السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب في ظل أنظمة حاكمة تابعة، ظهرت الحركات الإسلامية التي استهدفت استقلال العالم الإسلامي ثقافيًا، وليس فقط سياسيًا واقتصاديًا. ولإنجاز هذا، اختارت الحركات الإسلامية أن تكون حركات سياسية - اجتماعية لا مدارس اجتهاد نظري وحسب، وأن تعطي أولوية لمقصد التغيير الاجتماعي على هدف الاجتهاد الفكري. وتبلور مقصد التغيير الاجتماعي في هدف إقامة الدولة الإسلامية، يعتبر عنصر توحيد للحركات الإسلامية جميعها، ولكن تنوع آليات العمل المستخدمة للوصول لهذا الهدف تعمل كعنصر تعدد لهذه الحركات الإسلامية. وتنعكس جدلية وحدة الهدف وتنوع الوسائل في هذا الطيف الواسع من الحركات الإسلامية التي تنتشر في طول وعرض العالم الإسلامي.

ويصعب تطوير العلاقات السلوكية من دون بناء الثقة بين طرفي العلاقة. وقد تكون الحكومات في حاجة إلى تدقيق النظر في حصيلة تجارب الممارسة السياسية السلمية للعديد من الحركات الإسلامية المعاصرة.

\* - من باحثي أمتي في القرن العشرين.

### أنماط التفاعل فيما بين الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم:

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

## ١- نمط المشاركة:

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

### أ- المشاركة على مستوى التحالف:

هذا المستوى من مستويات علاقة الحركة الإسلامية مع النظام الحاكم، يتحقق عندما تصل الحركة إلى اختراق السلطة وتصبح جزءاً من النظام الحاكم، فتصيح سياسات النظام برؤاها وتصبح في موقع يسمح لها بالشروع في تحقيق مشروعها الحضاري على أرض الواقع. الجبهة الإسلامية القومية في السودان، والجماعة الإسلامية في باكستان، وحزب الرفاه في تركيا، والحزب الإسلامي الماليزي في ماليزيا هي نماذج لحركات إسلامية ممثلة لهذا النمط من التفاعل.

ولقد استطاعت الجبهة القومية في السودان أن تحقق نموذج التحالف - لأول مرة - في عهد النميري الذي أراد تسخير الدين لدعم شريعته فأبرم عام ١٩٧٨م اتفاق مصالحة وطنية مكّن حركات المعارضة الإسلامية من العودة للحياة العامة، فنافسوا على مقاعد البرلمان في انتخابات عامة ونجحوا، فقام نميري بتعيين زعيم

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

الحركة حسن الترابي في منصب النائب العام، وفتح أبواب مؤسسات الدولة الرئيسية لهم لتولي المناصب الهامة. وبدأ نميري بتأثير هذا التحالف مع الإسلاميين في انتهاج برنامج أسلمة كان إلى حد كبير إسلامًا نميريًا، حيث كانت التشريعات «الإسلامية» تصدر لأغراض بعينها يريد بها النظام ودون تشاور مع النائب العام حسن الترابي. ولما أثارت سياسات النميري «الإسلامية» انتقادات الولايات المتحدة، والتي نفذت تهديدًا بقطع المعونة الاقتصادية عن السودان عام ١٩٨٤م، استجاب النميري للضغوط الدولية فكان أن اتخذ خطوات تراجع فيها عن التحالف مع الإسلاميين، وتوجهًا بنقد التحالف، فطرد جميع أعضاء الجبهة من الحكومة، واعتقل قادتهم بما فيهم الترابي نفسه. ولقد قرأت الحركة الإسلامية، ليس فقط في السودان، بل في أنحاء العالم الإسلامي كله تحركات نظام النميري ضد حركة الجبهة الإسلامية القومية على أنها تجسيد لمدى خطرا اختراق التدخل الأجنبي، ممثلًا في الولايات المتحدة، وسيطرته على مقدرات حياة الشعوب الإسلامية. ثم كان الانقلاب الذي أطاح بنميري في أبريل ١٩٨٥ لتجد حركة الجبهة القومية نفسها في علاقة تحالف مرة أخرى مع النظام الحاكم، ولكن هذه المرة مع نظام عمر البشير. فكما احتاج نميري سندًا لشرعيته ووجده في الإسلاميين، وجد عمر البشير نفسه في ذات الموقف عندما انقلب على حكومة الصادق المهدي «الديموقراطية» عام ١٩٨٩م، فحاول أن يبحث عن سند لشرعيته السياسية، ووجد ضالته في حركة الجبهة القومية، فكان أن جدد التحالف معهم. ومرة أخرى وجد أعضاء الجبهة والمتعاطفون معهم أنفسهم يشغلون المراكز الهامة في الحكومة، مراكز الوزارة وإدارة الأقاليم ورئاسة تحرير الصحف وإدارة البنوك ورئاسة الجامعات والبعثات الديبلوماسية، كما سمح لهم بخوض الانتخابات البرلمانية ففاز حسن الترابي برئاسة البرلمان عام ١٩٩٦م، وشغل أعضاء

● علاء عبدالعزیز أبو زید

الجبهة معظم مقاعده. أما الخطوة الأهم فكانت تعهد البشير في ديسمبر ١٩٩٠م بالبدء في تطبيق الشريعة الإسلامية؛ إرضاءً للحركة الإسلامية، وتأكيداً لعلاقة التحالف بينهما<sup>(١)</sup>.

ومن أهم سمات علاقة التحالف التي قامت بين حركة الجبهة القومية ونظامي حكم نميري والبشير، سعي الجبهة لاستثمار هذه العلاقة من أجل إنجاز مشروعاتها الحضارية. ولقد انطلقت الجبهة نحو هدفها من طريقتين: الأولى: هو إعلاء حاكمية الشريعة الإسلامية، والثاني: هو طريق إعادة تأهيل المجتمع السوداني. فعلى الجانب الأول، نجد حسن الترابي زعيم الحركة هو مهندس صياغة قوانين سبتمبر ١٩٨٣م، الخاصة بتطبيق الشريعة الإسلامية في السودان، كما أنه هو الذي تولى مهمة صياغة الميثاق القومي للعمل السياسي في السودان عام ١٩٩١م، وراعى في ذلك استلهام الشريعة الإسلامية، فضمن الميثاق مبادئ الحاكمية لله وشورية الحكم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفها دعائم إقامة النظام الإسلامي على الوجه الذي يرتضيه الله<sup>(٢)</sup>. وعلى الجانب الآخر، حرصت الجبهة على أن تؤمن لنفسها قاعدة جماهيرية من خلال تأسيس مجموعة من التنظيمات، التي تقدم خدمات اجتماعية لفئات المجتمع السوداني المختلفة، في الوقت الذي تعمل فيه على إعادة ترشيده ذلك المجتمع وإعداده إعداداً إسلامياً. ومن أمثلة ذلك: منظمة الدعوة الإسلامية، وجمعية الإصلاح والمساواة، وجمعية الفكر والثقافة الإسلامية<sup>(٣)</sup>.

أما الجماعة الإسلامية في باكستان فقد جربت علاقة التحالف مع النظام الحاكم بعد أن تهيأت الظروف لانتقالها من مستوى العمل السياسي المعارض عام ١٩٧٧م، وذلك بمجيء محمد ضياء الحق على رأس السلطة بعد الانقلاب الذي أطاح فيه بذو الفقار علي بوتو. ومما ساعد على تأسيس علاقة التحالف تلك أن كلام نظام الحكم وحركة الجماعة الإسلامية كانا في حاجة إلى بعضهما

● ثقافتنا ●

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

البعض. فضياء الحق كان يريد توطيد دعائم نظامه العسكري، فبعد أن وعى درس فترة حكم بوتو - والتي ظهر فيها واضحاً مدى قدرة الجماعة الإسلامية على التأثير في الجماهير، ومن ثم دورها المؤثر في زعزعة نظام بوتو؛ ممّا مهّد لإسقاطه - كان يريد مدّ الجسور معها. أما الجماعة الإسلامية فقد وجدت في الإشارات التي أرسلها لها النظام معبراً عن رغبته في إقامة تحالف معها، الفرصة المواتية لإقامة النظام الإسلامي الذي تستهدفه<sup>(٤)</sup>.

ورغم أن ظروف نشأة باكستان، والتي لعب فيها الإسلام دوراً أساسياً، قد مكنت الجماعة الإسلامية من أن تنشط سياسياً، وأن يكون لها دائماً دور مؤثر في الحفاظ على الطابع الإسلامي للمجتمع بل وللنظام<sup>(٥)</sup>، إلا أن الدور الذي لعبته في ظل حكم ضياء الحق كان دوراً غير مسبوق. فلقد تبّنى النظام - رسمياً - رؤى الجماعة في ظل علاقة التحالف بينهما، وأعلن عام ١٩٧٩م نيته تجسيد هذه الرؤى في نظام إسلامي يقيم في البلاد<sup>(٦)</sup>. ومن ثم، تم ضم العديد من أعضاء الجماعة إلى الحكومة، كما فتحت وسائل الإعلام الرسمية أمام «المودودي» لنشر أفكار الجماعة الخاصة بالمجتمع الإسلامي الصحيح وبالنظام الإسلامي الحق<sup>(٧)</sup>.

ولقد سعت الجماعة الإسلامية للإفادة من علاقة التحالف من أجل وضع رؤاها موضع التنفيذ، فعمدت تحديداً إلى إعلاء حاكمية الشريعة. استجاب النظام بمواءمة تشريعاته مع نصوص الشريعة الإسلامية، فتوالى صدور التشريعات الإسلامية التي بدأت بتطبيق حدود السرقة والزنا وشرب الخمر، وانتهت بأسلمة جميع القوانين بما فيها القوانين التي تحكم المعاملات البنكية، هذا فضلاً عن تعيين قضاة شرعيين في المحاكم العليا تكون مهمتهم هي مراجعة القوانين للتأكد من عدم مخالفتها للشريعة الإسلامية<sup>(٨)</sup>.

لأن المودودي قد آمن - دائماً - أن السيطرة الثقافية للغرب أشد خطورة من سيطرته السياسية، فقد سعى إلى تعزيز مكانة الإسلام في الحياة العامة للمجتمع

● علاء عبدالعزیز أبو زید

الباكستاني، في خطوة واضحة نحو إعادة ترشيده. وفي هذا السياق، اتخذت عدة خطوات لها دلالتها الرمزية من قبيل: إعادة تسمية الشوارع والمدن والجامعات والمرافق العامة في جميع أنحاء البلاد بأسماء لها طابع إسلامي، واستبدال اللافتات الأردنية بدلاً من الإنجليزية، واحترام الصيام في نهار رمضان، وتخصيص أماكن للصلاة في كل المصالح الحكومية، أما الخطوة الأهم فكانت العمل على أسلمة مناهج التعليم لتعزيز الهوية الإسلامية<sup>(٩)</sup>.

وإذا كانت الجماعة الإسلامية قد قرأت هذه الخطوات على أنها تسليم من قبل النظام بدور سياسي لها في الحياة العامة، فإن النظام كان يفهم ذات الخطوات على أنها تسليم من جانب الجماعة بمشروعية النظام وباستحقاقه الدعم من جانبها رغم أنه نظام عسكري في الواقع. ولذلك سرعان ما حدث الشقاق وتحولت علاقة التحالف إلى علاقة صدام بدءاً من منتصف الثمانينيات، عندما عطل النظام العسكري الحريات، وفشل في تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية<sup>(١٠)</sup>.

ونذكر حركة حزب الرفاه، والذي كان معروفاً من قبل باسم حزب «السلام الوطني»، نموذجاً ثالثاً لعلاقة التحالف، ولكن خلافاً لحركتي الجبهة القومية بالسودان والجماعة الإسلامية بباكستان، نجح الحزب في تحقيق تلك العلاقة من خلال صناديق الانتخاب؛ حيث مكّنته نتائج تلك الانتخابات التي جرت في ديسمبر ١٩٩٥م من الدخول في ائتلاف حاكم في يونيو ١٩٩٦م، مع حزب علماني سبق أن اتهمه حزب الرفاه بالفساد وساهم في إخراجه من السلطة<sup>(١١)</sup>.

ويرى بعض الباحثين أن موافقة نجم الدين أربكان على المشاركة في السلطة في ظل هذا الائتلاف الحاكم جاءت لإيمانه بأنه لا يجوز الانتظار حتى يمتلك الأغلبية المطلقة التي تؤهله لتطبيق رؤاه تماماً طالما سنحت له فرصة، ولو غير مكتملة، لكي يكون في خدمة تطبيق قول عمر الفاروق: «إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». ولقد نجح أربكان بالفعل في أن يحدث فرقاً، وأن

● ثقافتنا ●

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

يزعزع العديد من المفاهيم والسياسات والتوجهات التي سادت تركيا لعقود طويلة. ففي مقابل سعي الأنظمة التركية العلمانية المتعاقبة لربط تركيا بأوروبا، وانحياز هذه الأنظمة التام لمصالح الغرب من خلال عضويتها في حلف الناتو، مع تأكيد القطيعة شبه التامة مع العالم الإسلامي وافتعال الأزمات مع الدول الإسلامية والعربية، وعلى رأسها أزمة المياه ومشكلات الحدود فضلاً عن العلاقات الخاصة مع إسرائيل، نجد حركة حزب الرفاه تتبنى خطاباً سياسياً معادياً للغرب ولإسرائيل ولحلف الناتو، بل ولانضمام تركيا للاتحاد الأوروبي<sup>(١٣)</sup>. ولقد نجح أربكان في تجسير الفجوة مع العديد من دول العالم الإسلامي، عمق تركيا الاستراتيجي كما يرى، ومنها: إيران وليبيا، كما نجح في جمع ثماني دول إسلامية في كتل اقتصادية يضم فيما يضم إيران ونيجيريا واندونيسيا وباكستان وماليزيا<sup>(١٣)</sup>.

أما على الصعيد الداخلي، ورغم أن الحركة لم تستطع التحرك بجدية على صعيد من أهم الأصعدة التي تستحوذ على اهتمام الحركات الإسلامية، وهو إعلاء حاكمية الشريعة حيث فضل الحزب عدم إثارة مسائل تعتبرها التيارات العلمانية من قبيل مسائل الحريات الشخصية؛ وذلك لتجنب الصدام معها، مثل: مسألة الزي الشرعي، والتعليم المختلط، وتنظيم المعاملات البنكية وفقاً لقواعد الشريعة، إلا أن الحركة اهتمت باتخاذ مجموعة من الخطوات التي تستهدف إعادة تأهيل وترشيد المجتمع التركي، مثل: محاربة الدعارة من خلال توفير فرص عمل وإعاشة وزواج للمومسات، وكذا منع أندية القمار من مزاوله أنشطتها<sup>(١٤)</sup>. وفي هذا السياق، يمكننا فهم تفضيل حزب الرفاه عدم الصدام مع حزب الطريق المستقيم العلماني، والتنازل له عن الحقائق الوزارية السيادية، وقبوله هو بالوزارت الخدمية، وهو الأمر الذي أثار دهشة مؤيديه واعتبروه استكانة من الحزب لا تجوز. فهذا التحرك جاء ليحقق للحركة هدفاً ذا مغزى، وهو الاقتراب من الشعب من خلال الإشراف على الوزارات التي تحتك به مباشرة؛ وذلك بقصد توسيع قاعدته



● علاء عبدالعزیز أبو زید

الجماهيرية بما قد يمكنه في المستقبل من تشكيل الحكومة دون حاجة إلى ائتلاف يقبل فيه بشروط لا ترضيه ولا تحقق أهدافه تماماً<sup>(١٥)</sup>.

وفي ماليزيا، وافق الحزب الإسلامي الماليزي الذي تأسس عام ١٩٥١م في مقاطعة بنائج - داعياً إلى بناء دولة إسلامية في بلاد الملاي - على الدخول في ائتلاف حاكم مع التنظيم القومي في الفترة من ١٩٧٢ - ١٩٧٧م. أما التنظيم القومي فكان يرى أن ضم الحزب إلى الائتلاف يشكل فرصة لتحجيم شعبية الحزب الإسلامي؛ نتيجة تحالفه مع حزب علماني (وهو ما حدث بالفعل ودلت عليه النتائج المتدنية التي حققها في انتخابات ١٩٧٨ في كيلانتان بعد انتهاء الائتلاف عام ١٩٧٧). وأما الحزب الإسلامي فكان يجد في هذا الائتلاف فرصة لمحاولة وضع قناعاته موضع التنفيذ. وفقاً للقواعد الحاكمة لهذا المستوى من المشاركة، كان لابد للحكومة من أن ترضخ لبعض مطالب شريكها في الحكم. ومن هنا اتخذت الحكومة الخطوات اللازمة نحو إنشاء بنك إسلامي ومدارس دينية، كما منعت الإعلان عن الخمر. ولكن الحزب الإسلامي فشل أثناء فترة الائتلاف في الدفع بمطالبه إلى حد تعديل الدستور بما يتفق مع الشريعة الإسلامية<sup>(١٦)</sup>.

#### ب - مستوى التعاون:

إن تفاعل الحركة الإسلامية مع الأنظمة الحاكمة على مستوى التعاون، لا يسمح لها بالارتفاع إلى مستوى الشريك في الحكم وهو ما يخوله لها مستوى التحالف. ففي مستوى التعاون أقصى ما تتمتع به الحركة الإسلامية هو سماح النظام لها بالمشاركة في بعض أوجه العملية السياسية، مثل: العمل الحزبي والبرلماني، كما قد يفسح النظام مكاناً لبعض رموز الحركة للمشاركة في هيكل السلطة التنفيذية، مع إتاحة الفرصة لها للتواصل مع الجماهير بغرض عرض أفكارها. ورغم هذا القدر من حرية العمل والتحرك السياسي والاجتماعي المتاح للحركة الإسلامية، فالنظام لا يسمح لها بفرض رؤيتها على سياساته وتوجيهاته

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

فالنظام يسمح للحركة بهذا القدر المحسوب من حرية التحرك؛ لأنه يدرك أنها لن تستخدم هذه المساحة لمناهضته . فالحركة الإسلامية تكون في هذا النمط مادةً يدها بالعون والدعم للنظام، مساندة له في أزماته. ومن أبرز النماذج الممثلة لهذا المستوى من التفاعل حركة الإخوان المسلمين في الأردن، والتيار العام للحركة الإسلامية في المغرب.

فإخوان الأردن كانوا دائماً قرييين من دوائر السلطة، وتحديدًا من العرش، ولعبوا في الغالب، دور السند للملك في أزماته المتعددة: عام ١٩٥٧م مع اليساريين، و عام ١٩٧٠م مع الفلسطينيين، و عام ١٩٨٠م مع النظام السوري. ولقد تمتع الإخوان - في المقابل - بوضع متميز سياسياً. فلقد كانت حركة الإخوان هي الحركة السياسية الوحيدة التي لم يشملها قرار حظر الأحزاب السياسية لعام ١٩٥٧م، بحجة أنها جمعية خيرية بالرغم من الصبغة السياسية الواضحة لنشاطها ولبرنامجها السياسي. وفي هذا السياق دأب الملك على تكليف أعضاء من الحركة بحقائب وزارية هامة. ومنذ عودة الحياة الحزبية للأردن في إطار تنشيط العملية الديمقراطية، والتي قبل الإخوان أن يكونوا جزءاً منها ويشاركوا فيها، وهم يخوضون الانتخابات ويحققون نجاحات ملحوظة، تؤمن لهم وجوداً معتبراً داخل البرلمان الأردني لا تنازعهم فيه الحكومة، إضافة إلى وجودهم في المؤسسة التنفيذية كوزراء لهم حقائب مؤثرة كما حدث عام ١٩٩٠م، عندما حمل الإخوان حقائب التعليم والتعليم العالي والتنمية والمعلومات في حكومة مضر بدران<sup>(١٧)</sup>.

ولكن هذا التآزبين حركة الإخوان والنظام الملكي في الأردن لا يعني أن الحركة قد تنازلت عن قناعاتها مقابل مقعد البرلمان أو حقيبة الوزارة، فللحركة مواقفها الثابتة التي لم تتخل عنها بخصوص قضية تطبيق الشريعة، ومهاجمة المظاهر غير الإسلامية في المجتمع الأردني، مثل: السماح بدور اللهو، كما أنها لم تتخل عن التكييف العقيدي للصراع العربي الإسرائيلي، ولا عن شجب إصرار

● علاء عبدالعزیز أبو زید

النظام على توثيق علاقاته مع الغرب. بل إن الحركة تسعى إلى استخدام أساليب العمل السياسي المتاحة لها لكسب قضاياها، إما بإثارتها داخل البرلمان، أو بالسعي لحمل الحقائق الوزارية المؤثرة على صعيد المجتمع الأردني وعلى صعيد سياسات النظام. ولكن لأن العلاقة مع النظام في مستوى التعاون لا ترقى إلى العلاقة في مستوى التحالف، فإنه يضع سقفًا لا يجوز للحركة أن تتجاوزه في تحركاتها السياسية والاجتماعية، وفيما تحاول إنجازها من أهداف وفي هذا السياق، نستطيع أن نفسر المواجهات التي تحدث بين النظام والحركة بين الحين والحين، وأساليب التضييق من مساحة حرية الحركة الممنوحة لها كلما حاولت تخطى هذا السقف<sup>(١٨)</sup>.

وفي المغرب، حيث نجد النظام الملكي وقد نجح إلى حد كبير في استثمار نسبه العلوي لاكتساب شرعية دينية يسند بها شرعيته السياسية، إضافة إلى تطويره مجموعة من المؤسسات الدينية استطاع من خلالها أن يفرض هيمنة النظام على حياة المجتمع الدينية، واستطاع من خلال ذلك -وبقدر كبير من النجاح- أن يهمل قدرة الحركات الإسلامية المعارضة على استثمار الدين في معركتها معه، بل إنه اكتسب دعم ومساندة جانب يعتدّ به من الحركة الإسلامية في المغرب، فأضحى التيار الرئيسي للحركة الإسلامية في المغرب يؤمن أن الدولة الإسلامية الحقة، هي التي تقوم فيها حكومة تكون حارسًا على الأخلاق والفضيلة في وسط الأمة، فقضية تطبيق الشريعة الإسلامية، وهي القضية التي تشغل قمة أجندة الحركات الإسلامية بصفة عامة، أضحى لدى الحركة الإسلامية في المغرب قضية محلولة من خلال المناداة بعدم ضرورة التطبيق المباشر والحرفي لها. فتطبيق الشريعة يحتاج في رؤيتهم إلى اجتهاد جديد، وهذا عندهم يحتاج إلى وقت وجهد نواب أكفأ ضمن مجلس تختاره الأمة، أما هم فإنهم يمارسون نشاطهم في الغالب الأعم كجمعيات دينية ثقافية تستهدف ترشيد المجتمع وإعادة تأهيله. من خلال الدعوة إلى نوع من السلوك الديني دون اتخاذ مواقف سياسية واضحة ضد النظام الحاكم<sup>(١٩)</sup>.

● ثقافتنا ●

### ج- مستوى المهادنة:

مثلما هو الحال في مستوى التعاون، يسمح النظام الحاكم للحركة الإسلامية في مستوى المهادنة بمساحة من حرية العمل السياسي البرلماني والحزبي، كما يتيح لهم النظام مساحة تتحرك فيها لنقل أفكارها للجماهير. ولكن خلافاً لما هو قائم في مستوى التعاون، لا يسمح النظام أبداً للحركات الإسلامية في مستوى المهادنة بتمثيلٍ معتبرٍ داخل البرلمان حتى لو اضطر إلى اتخاذ إجراءات، من قبيل: العودة إلى حظر نشاطهم الحزبي، أو حتى تجميد أو إلغاء وجودهم السياسي نفسه، ومروراً بالتلاعب في نتائج الانتخابات لمنعهم من تشكيل كتلة برلمانية معارضة يُعتدّ بها. إضافة إلى هذا، ورغم أن النظام يسمح للحركة الإسلامية في هذا المستوى بفضاء معقول يتحركون فيه لنقل أفكارهم للجماهير، إلا أن هذا الفضاء يضيق كثيراً عما هو مسموح به للحركة في مستوى التعاون. هذا فضلاً عن أن النظام كثيراً ما يتحرك بإجراءات سريعة من قبيل: مصادرة المطبوعات، ومنع إقامة المؤتمرات والندوات والاجتماعات، وعدم التصريح بالسراقات، وذلك لتذكير الحركة بأن هناك سقفاً منخفضاً جداً للأفكار المسموح لهم بنشرها. أما استوزار أعضاء الحركة، وهو ما تتمتع به الحركات الإسلامية في مستوى التعاون، فهو أمر غير وارد أصلاً فالنظام في مستوى المهادنة لا ينظر للحركة على أنها عون ونصير وسند، بل يعاملها بوصفها مصدر تهديد خطير له، يضطر إلى إعطائه مساحة «زائفة» من حرية الحركة السياسية، استجابة لضغوط خارجية وداخلية عدة، ليس من بينها الإيمان بحقها في العمل السياسي، ولا القناعة بأنه في حاجة إليها.

أما على جانب الحركة التي ينتخبها النظام ليسمح لها بالعمل السياسي، فإنها تتخذ قرار مهادنة النظام وتقبل المشاركة في العملية السياسية الوطنية في إطار هذا المناخ المملغ بالشك والريبة، برغم الهامش الضيق المسموح لها به؛ وذلك في محاولة منها لاقتناص الفرصة والحصول على أقصى ما يمكنها تحقيقه من خلالها ولكن

● علاء عبدالعزیز أبو زید

لأن النظام ينظر إلى الحركة على أنها مصدر تهديد، فإنه يعتبر أن أية مكاسب يمكن أن تحققها الحركة ستكون دائماً على حسابها وانتقاصاً من رصيده؛ ولذلك فإنه يكون دائماً مترتباً بها. ومن هنا، عادة ما تنتهي العلاقة بين النظام والحركة الإسلامية في هذا المستوى بانقلاب الأول على الثانية ومطاردتها، إنهاءً لها لمش الضيق من حرية العمل السياسي التي سبق أن سمح لها به. ومن أبرز النماذج الممثلة لهذا المستوى من علاقة الحركات الإسلامية مع الأنظمة، علاقة حركة الإخوان المسلمين، وحركة النهضة، وحركة جبهة الإنقاذ بأنظمة الحكم في مصر، وتونس، والجزائر على التوالي.

فرغم أن النظام المصري واصل حظر تشكيل أي حزب على أساس ديني، إلا أن الإخوان المسلمين حظوا بشرعية - غير رسمية - من السادات (١٩٧١ - ١٩٨١م) بعد عقدين من مطاردة النظام الناصري لهم، فعادوا - من ثم - لإصدار مطبوعاتهم، وإنشاء مؤسسات الرعاية الاجتماعية والمالية الخاصة بهم. ثم كان أن سمح لهم نظام مبارك بالمشاركة في الحياة السياسية بعد أن أخرجهم من السجون التي كانوا قد رُجوا فيها في نهاية عهد السادات. ولقد قبل الإخوان في مصر الدخول بالفعل في لعبة السياسة، والعمل من خلال التعددية الحزبية والديموقراطية البرلمانية، في ضوء الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٨٤م ضمن قائمة حزب الوفد «الليبرالي»، ثم في عام ١٩٨٧م على قائمة حزب العمل ذي التوجهات الإسلامية<sup>(٢٠)</sup>. يبدو أنه كل مرة يسمح فيها النظام الحاكم لحركة الإخوان المسلمين بشرعية الوجود والعمل السياسي والاجتماعي، يقبل هؤلاء بالتحرك في إطار الشرعية مهادين النظام، ولكن غير متنازلين عن قناعاتهم وأهدافهم. يتضح هذا من الرفض التام من قبل الحركة لاتفاقات كامب ديفيد، وهجومها المرير على الولايات المتحدة وإسرائيل، ومقاومتها العنيفة لقانون الأحوال الشخصية الذي اعتبرته الحركة مخالفاً لنصوص الشريعة الإسلامية؛ مما اضطر السادات لإصداره بقرار رئاسي عام ١٩٧٩م؛ بسبب المعارضة التي لاقاها داخل مجلس الشعب له طوال خمس سنوات<sup>(٢١)</sup>.

● ثقافتنا

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

أما على مستوى الأهداف فلقد تابع الإخوان بدأب قضية إعلاء حاكمية الشريعة، وتقدموا باقتراح لمجلس الشعب في مايو ١٩٨٥م يقضي بالتطبيق الفوري للشريعة الإسلامية، ولما رُفض طلبهم قاموا باحتجاجات مؤثرة ومنتالية احتجاجاً على هذا الرفض. هذا فضلاً عن متابعة هذه القضية وجعلها أحد البنود الأساسية لبرنامجهم الانتخابي لعام ١٩٨٧م، وإن كانوا قد تخلوا عن مبدأ التطبيق الفوري وارتضوا بألية التدرج في التطبيق، إلا أنهم لم يتخلوا عن القضية أبداً<sup>(٢٢)</sup>. إضافة إلى متابعة قضية تطبيق الشريعة، حرص الإخوان على الإفادة مما أتاحه النظام لهم من فرص التواجد الشرعي للتواصل مع المجتمع، في محاولة لبناء قاعدة جماهيرية لهم تمكنهم من إعادة ترشيده المجتمع؛ تمهيداً لإجراء التغيير المنشود. فجاء تواصلهم مع المجتمع على مستويين: الأول: مستوى المؤسسات الخدمية التي ركز الإخوان على إنشائها في كافة الدوائر الخدمية: الاجتماعية (عيادات طبية تعاونيات دور حضانة)، والاقتصادية (بنوك / شركات توظيف أموال)، والثقافية (دور نشر/ وسائل إعلام)، وتعليمية (مدارس / مراكز بحثية / خدمات تعليمية ملحقة بالمساجد)<sup>(٢٣)</sup>. أما المستوى الثاني لتواصل الإخوان مع المجتمع فهو مستوى النقابات المهنية، حيث استطاع الإخوان أن يؤسسوا لأنفسهم تواجداً محسوساً في نقابات الأطباء والمهندسين والمحامين والصحفيين، فمدوا جسوراً مع شريحة واسعة من الفئات المؤثرة جداً في المجتمع<sup>(٢٤)</sup>.

وكلما حققت الحركة نجاحات على طريق تحقيق أهدافها، كلما زاد شعور النظام بالخطر الذي تمثله؛ فبيداً في اتخاذ إجراءات الضرب بشدة على يدها في تحرك قد يصل إلى حد حظر أنشطتها والنزج بأعضائها في السجون. حدث هذا في عهد عبد الناصر الذي قام بحل جماعة الإخوان المسلمين في يناير ١٩٥٤م (رغم سبق إعفائها من قرار حل الأحزاب السياسية عام ١٩٥٣م)، وحظر إصدارتها، ثم

● علاء عبدالعزیز أبو زید

ساق أعضاءها لمحاكمات عسكرية والتي أصدرت أحكام بالإعدام على بعضهم وعلى رأسهم سيد قطب. وتكرر نفس السيناريو في عهد السادات بعد فترة من المهادنة، حيث قام النظام بملاحقة أعضاء الحركة، وإدانتها بمحاولة إحياء تنظيمهم المنحل وتهديد أمن واستقرار الوطن.

ومثل حركة الإخوان في مصر، نجد حركة النهضة في تونس تجسّد هذا المستوى من مستويات المشاركة، فيعلن زعيمها راشد الغنوشي قبول الحركة للعمل السياسي من خلال القنوات الشرعية، بغرض إنجاز التغيير الذي تستهدفه الحركة، وذلك مع بداية تحول تونس إلى التعددية الحزبية. ورغم أن محاولات حصول الحركة على ترخيص بالعمل كحزب سياسي قد باءت بالفشل مرتين: الأولى عام ١٩٨١م عندما كانت تستخدم اسم «حركة الاتجاه الإسلامي»، والثانية عام ١٩٨٩م عندما أسقطت الاتصاف بـ«الإسلام» من اسمها للالتفاف حول نص قانون الأحزاب بحظر الأحزاب الدينية، إلا أن النظام قد سمح للحركة ببعض صور المشاركة السياسية عام ١٩٨٤م في ظل حكم بورقيبة. فاشتركت الحركة في الاتحاد التونسي العام للشغل، وفي رابطة حقوق الإنسان، كما سمح لها بالتواصل مع الجماهير من خلال الإصدارات الصحفية، ثم في عام ١٩٨٩م، وفي ظل نظام زين العابدين بن علي شاركت حركة النهضة في الانتخابات المحلية فحصلت على ١٥٪ من جملة الأصوات في حين وصلت نسب ما حصلت عليه من أصوات في بعض الدوائر، ومنها تونس نفسها، إلى ٣٠٪<sup>(٢٥)</sup>.

ولكن، وكما هو الحال مع حركة الإخوان في مصر، كان أمر نجاح الحركة ينتهي دائماً بانقلاب النظام عليها، رغم علاقة المهادنة، وذلك لاستشعاره مدى التهديد الذي يمثله نجاحها. فالحركة في هذا المستوى أميل إلى أن تكون مصدر تهديد للنظام، وليست مصدر دعم وعون له، فأتسمت مجابهة نظام بورقيبة للحركة بالقسوة والشراسة، فكانت حملة الاعتقالات والمحاكمات لأعضاء

● ثقافتنا ●

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

الحركة وزعيمها وتجددت حملة الاعتقالات في مرحلة المهادنة الثانية والتي وصلت ذروتها عام ١٩٩١م والتي انتهت بتدخل الحزب الحاكم لتزييف نتائج الانتخابات؛ ليحصل على كل مقاعد البرلمان ، ويحرم من جني ثمار تحركها الناجح من خلال القنوات السياسية الشرعية هذا فضلا عن إغلاق صحف الحركة والتحرش بفصائلها الطلابية<sup>(٢٦)</sup>.

ولقد تمسكت حركة الجبهة في تونس دائماً، ورغم قبولها المشاركة في العملية السياسية، بقناعاتها وأهدافها، ولم يدفعها رد فعل النظام الباطش بها إلى المقايضة بمشروعها الحضاري، فتضمن برنامج عمل الحركة المعلن في مرحلتي مهادنتها للنظام: الأولى من ١٩٨١ - ١٩٨٤، والثانية من ١٩٨٩ - ١٩٩١، تضمن التأكيد المتكرر على الطبيعة الإسلامية العربية للمجتمع التونسي، والتنديد - من ثم - بالعلمانية وبمحاولات تغريب الشعب التونسي<sup>(٢٧)</sup>.

وفي الجزائر- وبعد تاريخ حافل بالمواجهات مع المعارضة الإسلامية بلغت أشدها في بداية الثمانينيات - عاد النظام الجزائري ليقدم بعض التنازلات، فسمح في مارس ١٩٨٩م بتشكيل حركة الجبهة الإسلامية للإنقاذ أول حزب سياسي إسلامي، وذلك في إطار سماحه بعودة التعددية الحزبية. وفي إطار مهادنتها للنظام وقبولها المشاركة في العملية السياسية، خاضت جبهة الإنقاذ الانتخابات المحلية في يونيو ١٩٩٠م فحصلت على ٥٥٪ من جملة الأصوات، وبسطة يدها على اثنتين وثلاثين محافظة من جملة محافظات الجزائر الثماني والأربعين، مما حدا بالنظام إلى تأجيل الانتخابات البرلمانية حتى ديسمبر ١٩٩١م خاصة أن الجبهة سرعان ما أكدت - عملاً - بعد نجاحها في الانتخابات المحلية أن مهادنتها للنظام لا تعني تنازلها عن قناعاتها، والتي بدأت في وضعها موضع التنفيذ في الولايات التي سيطرت على مجالسها المحلية<sup>(٢٨)</sup>. فلقد أوقفت الجبهة بيع الخمر في هذه



● علاء عبدالعزيز أبو زيد

الولايات، ومنعت الموسيقى المبتدلة، وأغلقت الملاهي الليلية، وأصدرت قرارًا بمنع ارتداء الملابس الكاشفة في الشوارع، وجعلت الزي الإسلامي ملزمًا، كما أنها اتخذت خطوات تمهيدية لمنع الاختلاط في المدارس. أما الخطوة الأهم فكانت استبدال الحركة الشعاع القومي الجزائري بآخر منقوش عليه «ولاية إسلامية»، وهي خطوة قرأها بعض المحللين على أنها تحرك يستهدف خلق «مناطق إسلامية»، تقوم بوظيفة النموذج لما يجب أن يكون عليه المجتمع الجزائري الكبير، وتكون نواة لهذا المجتمع الذي يجب أن يقوم على نفس المبادئ المتحققة في المجتمع - النواة<sup>(٢٩)</sup>.

ولقد تكررت النجاح الكاسح للجبهة في الانتخابات البرلمانية التي أجريت في ديسمبر ١٩٩١م حيث حصلت على مائة وثمانين مقعد من إجمالي عدد مقاعد البرلمان الوطني المائتين والثلاثين. وجاء رد فعل النظام مطابقًا لما يحدث في نمط المشاركة في مستوى المهادنة، والتي يحمل فيها النظام بقوة على الحركة الإسلامية عند أول بادرة نجاح مهدد لوجوده أو لسياساته. قام النظام بإلغاء نتيجة الانتخابات، وطارد أعضاء الجبهة في حملة اعتقال واسعة، ثم قام بوقف نشاطها كلية في مارس ١٩٩٢م، واستبعدها من كافة جولات الحوار الوطني. أما المبرر المعلن من قبل النظام لهذا التحرك ضد «الديموقراطية»، فكان الادعاء بأن الجبهة قامت بممارسات غير قانونية في الحملة الانتخابية. أما السبب الحقيقي لتحرك النظام ضد الجبهة وحظر نشاطها طوال العشر سنوات الماضية فهو خوف النظام العسكري، وكذا القوى الغربية المعنية، من وصول حركة إسلامية إلى الحكم فتجربة جبهة الإنقاذ في الجزائر تثبتت، في رأي بعض المحللين، أن الديموقراطية التي تبنتها بعض الأنظمة في العالم الإسلامي بضغط من البيئة الدولية، ليست هدفًا مبتغى لذاته ولكنها وسيلة لغاية. ولقد أعلن الجيش أن سبب تحركه لمنع الجبهة من تشكيل الحكومة هو رغبته في حماية الديموقراطية،

● ثقافتنا ●

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

مدعيًا أن الجبهة إذا ما وصلت إلى السلطة فسوف تعلن الدولة الإسلامية، وتلغى الأحزاب العلمانية. فكأن حماية الديمقراطية لا يكون إلا بسحق الديمقراطية<sup>(٣٠)</sup>.

والأمر الجدير بالتسجيل - هنا - هو أن قبول الحركة الإسلامية بنمط المشاركة بأي من مستوياته لا يعنى ثباتها على هذا النمط، أو حتى تحركها - صعودًا أو هبوطًا - بين مستوياته، ولكن دائمًا في إطاره. فالحركات الإسلامية، خاصة تلك التي تتسم بالاستمرارية، عادة ما تنقلب في علاقتها بالأنظمة الحاكمة بين نمط المشاركة ونمط الصدام. وتقلبها بين النمطين يحكمه في الغالب الأعم مقدار ما يسمح به النظام لها من شرعية، وهو الأمر الذي تتدخل في تشكيله عوامل عدة بعضها يتعلق بضغط البيئة الدولية، وبعضها يتعلق بضغط البيئة الإقليمية أو المحلية. ويظل - دائمًا - مدى ثقل الحركة وأهميتها والنجاحات التي تحقّقها محددًا مهمًا إما لقمعها ومصادرة حقها في المشاركة السياسية، وإما لتركها تمارس سياسيًا ولكن تحت مجهر النظام.

كل الحركات الإسلامية التي تعمل في إطار نمط المشاركة خبرت هذا التقلب، وهي تردّ الفعل على سلوك النظام لنجاحها. ولنأخذ حالة حركة الإخوان المسلمين في مصر، التي تقدم لنا نموذجًا حادًا على هذا الأمر؛ وذلك لطول فترة تواجد حركة الإخوان المسلمين في مصر على الساحة.

فعلاقة حركة الإخوان المسلمين مع أنظمة الحكم في مصر هي نموذج لنسق سلوكي يسير في شكل دائري، يتردد بين التعامل السلمي مع النظام ثم لا يلبث أن ينتكس راجعًا إلى تحييد السلوك التصادمي الذي كانت الجماعة قد اختارت التخلي عنه، لتعود مرة أخرى إلى التعامل السلمي بعد حين. ففي إبان العصر الملكي في مصر، تقارب الإخوان مع القصر في مواجهة عدو بدا مشتركًا هو

● علاء عبدالعزیز أبو زید

حزب الوفد الليبرالي العلماني. واستثمرت حركة الإخوان الظرف بغرض السعي لتحقيق هدفها في إقامة المجتمع الإسلامي الصحيح، ولكن لأن حركة الإخوان كانت حتى ذلك الوقت ترفض أن تعلن نفسها حزبًا سياسيًا، بل وكانت تطالب بإلغاء الأحزاب القائمة، فإن مشاركتها كحركة سياسية اجتماعية جاء على شاكلة متميزة. فلقد اعتمدت بالأساس وسيلة الإرشاد والتوجيه، فانتشرت فروعها ومساجدها وتشكيلاتها الاجتماعية الخدمية في أرجاء المجتمع، عاملة على إعادة تأهيله إسلاميًا. إضافة إلى هذا، عملت الحركة على التواصل مع النظام الحاكم محاولة توظيفه كعامل من عوامل دفع الناس في المجتمع للالتزام بالقيم الإسلامية، وكان توجه البنا إلى الملك ورؤساء الحكومات بمطالب لإصدار قرارات حكومية وقوانين رسمية تستهدف تغيير المجتمع<sup>(٢١)</sup>. ولكن سرعان ما برزت الخلافات، فكان قرار النظام بحل جماعة الإخوان المسلمين في ديسمبر ١٩٤٨م، وهو القرار الذي نقل علاقة الإخوان بالنظام من نمط المشاركة إلى نمط الصدام، والذي وصل ذروته بعمليات اغتيال متبادلة انتهت باغتيال زعيم الحركة نفسه حسن البنا<sup>(٢٢)</sup>.

ومع نجاح ثورة يوليو، والتي ارتبطت بعض قادتها بصلة وثيقة بحركة الإخوان، بدأت في حرب فلسطين ومشاركة الإخوان في فك حصار الفالوجا، بدأ الظرف مهيناً لانتقال الإخوان - مرة أخرى - لنمط المشاركة، ليس فقط على مستوى المهادنة بل هذه المرة ربما على مستوى التعاون، حيث قرر مجلس الثورة إشراك عناصر من الإخوان في وزارة محمد نجيب، بعد استثناء جماعة الإخوان من قرار الحل الذي صدر في يناير ١٩٥٣م بحل جميع الأحزاب السياسية (وكان هذا أحد مطالب حسن البنا أثناء العصر الملكي كما سبقت الإشارة). ورغم أن مكتب الإرشاد قرر رفض المشاركة في الحكومة (وسحب عضوية مَنْ قَبِلَ المشاركة من أعضاء الحركة، وهو ما حدث مع الشيخ الباقوري) ربما لرغبتهم عدم المساومة

● ثقافتنا ●

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

على هدفهم الأساسي، وهو ضرورة أن تكون الحكومة إسلامية قائمة على أساس الشريعة، إلا أن الحركة ظلت تحرص على تجنب الصدام مع حكومة الثورة، وإن كانت تبدي اعتراضها على بعض سياساتها. فما كان من نظام عبدالناصر إلا أن اتخذ قراراً بحل الجماعة وإغلاق مقارها ومصادرة أموالها واعتقال أعضائها، فكان الانتقال مرة أخرى إلى نمط الصدام الذي بدأ بحملة شعواء من قبل الحركة على الاتفاق الموقع بين الحكومة وبريطانيا في ٢٧ يوليو ١٩٥٤م بشأن مستقبل قناة السويس. وحمل النظام الناصري حملة شعواء على الحركة طوال الخمسينيات والستينيات: فكانت الاعتقالات، والاتهامات بالخيانة، وأحكام الإعدام، وسحب الجنسية من الهاربين خارج البلاد<sup>(٣٣)</sup>.

وفي السبعينيات بدأت دورة جديدة في علاقة حركة الإخوان بالنظام، بإعلان زعيمها عمر التلمساني قبول الحركة المشاركة في تجربة الديمقراطية البرلمانية، كرد فعل لسماح نظام السادات لهم بالعودة للعمل السياسي، حتى كان الصدام مع النظام في نهاية عهد السادات الذي زج بهم في السجون عام ١٩٨١. ثم جاءت دورة المهادنة مرة أخرى مع نظام مبارك، وثم إلى الصدام بينهما، وتصاعد عمليات مطاردة النظام لأعضاء الحركة كما سبقت الإشارة من قبل<sup>(٣٤)</sup>.

## ٢- نمط الصدام:

تتخذ الحركة الإسلامية من الصدام نمطاً لتعاملها مع النظام الحاكم، إما ابتداءً أو تحولاً عن نمط المشاركة، عندما يستقر في يقينها إما من خلال تجربة ذاتية أو من خلال متابعة لخبرة حركات إسلامية أخرى، إن الوسائل الشرعية والمشاركة في الحياة السياسية والجنوح نحو التغيير السلمي هي أمور غير مجددة؛ لأن الحركات التي جربتها لم تجد من الأنظمة سوى الرفض وتلفيق التهم

● علاء عبدالعزيز أبو زيد

والتنكيل. ومن ثم، يستقر في يقين هذه الحركات أن الأسلوب الوحيد المتبقي للتفاعل مع الأنظمة الحاكمة هو سبيل الجهاد<sup>(٣٥)</sup>. فتجربة جبهة الإنقاذ في الجزائر، على وجه التحديد، قدمت لأصحاب فريق الصدام الدليل على صحة ما يذهبون إليه من أن صناديق الانتخاب لا يمكن أن تكون طريقاً لوصول التيار الإسلامي إلى السلطة، طالما أن الأنظمة الحاكمة في البلدان الإسلامية، والقوى الدولية التي تسندها، علمانية بالأساس. ولكن الوصول إلى السلطة هو أمر محتم في قناعة الحركات الإسلامية من أجل إقامة الدولة والمجتمع الإسلاميين، ومن هنا تضحى القوة عندهم هي الوسيلة الوحيدة المتبقية لتحقيق مآربهم بعد أن ثبت فشل سائر الوسائل<sup>(٣٦)</sup>. ولقد خبر العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه ولا زال، في مصر وليبيا وتونس والجزائر والمغرب وسوريا والسعودية وباكستان وماليزيا و إندونيسيا ونيجيريا حركات إسلامية تقيم علاقتها مع الأنظمة الحاكمة على أساس الصدام والعنف.

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

أ- السلوك التصادمي للحركات الإسلامية مع الأنظمة الحاكمة في البلدان الإسلامية:

تحمل الحركات الإسلامية الصدامية قناعة مؤكدة مؤداها أن الأنظمة

● ثقافتنا ●

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

الحاكمة رغم تمسحها في الإسلام في محاولة لدعم شرعيتها السياسية بشرعية دينية، إلا أنها أنظمة كافرة؛ لأنها لا تعلي حاكمية الشريعة الإسلامية. بل إن من هذه الحركات من يذهب إلى تكفير المجتمع ذاته راميًا إياه بالجاهلية؛ لأن أفرادهم يرتضون أن تتحكم في أمور حياتهم العامة والخاصة قيم غير إسلامية، وثقافة غربية، وقوانين وضعية. وإقامة المجتمع الإسلامي يتطلب عند هذه الحركات الصدامية، وقوانين وضعية. وإقامة المجتمع الإسلامي التي ترتضي بعلاقات مشاركة مع النظام، إقامة الدولة الإسلامية. ولكن عند الحركات الصدامية، فإن المجابهة النضالية الفدائية التي تنتهج القوة والعنف سبيلًا هي الوسيلة الناجعة لإزاحة الحكام الفاقدين لشرعيتهم الدينية والسياسية؛ ذلك لأن المجتمع، في رؤيتهم، وصل إلى درجة مستعصية من الجاهلية تجعل التعبير الجذري المنشود لا يتم بإصلاح مرحلي لأوضاع المجتمع، وإنما بإعادة تأسيسه من جديد.

ففي الجزائر، وبعد إجهاض نجاح حركة جبهة الإنقاذ في الانتخابات المحلية والبرلمانية في بداية التسعينيات، لجأت الحركة إلى استخدام العنف ضد النظام. ثم إنها صعّدت هذا العنف من حيث الآليات والنطاق؛ آملة أن تزعزع استقرار النظام فتعجّل سقوطه.

وفي المغرب، ورغم نجاح النظام الملكي في استقطاب الجانب الأكبر من التيار الإسلامي من خلال تبنيه الدعوة إلى «البعث الإسلامي» لمقاومة الأيديولوجيات «المستوردة» (في محاولة منه لقمع حركات المعارضة الوطنية اليسارية كما فعل السادات من قبل)، إلا أن المغرب يعرف الحركات الإسلامية الصدامية وأشهرها الخمينيون والشبيبة الإسلامية. وإذا كانت الحركات الإسلامية الصدامية في المغرب ليست لها نفس فاعلية مثيلاتها في دول إسلامية أخرى، فهي أقرب إلى الفصائل منها إلى الحركات، إلا أن لها مطامع وأهدافًا وممارسات تتطابق مع نمط

● علاء عبدالعزیز أبو زید

التفاعل الصدامي بصفة عامة. فهي تهدف إلى إقامة الدولة الإسلامية، وتتخذ من الجمهورية الإسلامية في إيران نموذجاً ومثالاً، وهي تؤمن أن السبيل لإقامة هذه الدولة هو النضال الجهادي، وترفض - من ثم - أساليب التغيير السلمي من خلال العمل الحزبي. ومن هنا، هي ترفض الجماعات الإسلامية المعتدلة على أساس أنها تمارس نشاطاً هو أقرب للنشاط الثقافي المزكي لوضع الجاهلية. وكما ترفض الجماعات الإسلامية المعتدلة فهي ترفض أيضاً حركات المعارضة اليسارية وترتكب في حق زعاماتها وأعضائها نفس أعمال العنف التي ترتكبها بحق النظام، وعلى رأسها الاغتيالات<sup>(٣٧)</sup>.

وفي ليبيا، نشطت الحركات الإسلامية الصدامية بصورة واضحة منذ نهاية الثمانينيات فشهدت الساحة الليبية، إلى جوار حركة الإخوان المسلمين التي تصادم النظام ذاتها، حركات إسلامية صدامية أخرى، مثل: الجهاد الإسلامي، والتكفير والمهجرة، والتبليغ، وحركة حزب التحرير الإسلامي، وحركة الشهداء الإسلامية، وحركة الجماعة الإسلامية المقاتلة. وتتبنى هذه الحركات أسلوب المواجهة العنيفة مع النظام، انطلاقاً من إيمان راسخ بأنه نظام كافر، ليس فقط لأنه لا يطبق الشريعة الإسلامية ولكن لكونه قام بتحريف الإسلام وأعاد تفسير الشريعة الإسلامية ليحقق أهدافه، وفي مواجهة عنف النظام الواضح في قمع هذه الحركات، والذي وصل إلى حد الإعدام العلني لأعضائها، صعّدت هذه الحركات من مواجهتها الصدامية مع النظام، خاصة أن بعض هذه الحركات، مثل حركة الجماعة الإسلامية المقاتلة، يضم بين صفوفه أفغاناً ليبيين تمرسوا على فنون القتال أثناء مشاركتهم المجاهدين الأفغان كفاحهم ضد قوات الاحتلال السوفيتي. ولقد وصل صدام هذه الحركات مع النظام إلى حد قيام حركة حزب التحرير الإسلامي، التي نجحت في التغلغل في صفوف القوات المسلحة بمحاولتين انقلابيتين ضد النظام عامي ١٩٨٣م و١٩٨٤م<sup>(٣٨)</sup>.

● ثقافتنا ●

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

وفي الثمانينيات، وفي الوقت الذي كانت فيه حركة الإخوان المسلمين في مصر تقبل بنمط المشاركة وتهادن النظام المصري وتعمل على التغيير السلمي، كان إخوان سوريا مستمرين في سلوك طريق المعارضة المسلحة باسم الجهاد الذي بدأه في الستينيات لإعلاء حاكمية الله من خلال تطبيق الشريعة، ولتقويض النظام السوري الذي وسموه بأنه فاقد لمعطيات الشرعية، وأن تصفيته هي الخطوة الأولى لحل القضايا الوطنية، وللدخول في معركة مصيرية ضد العدو الصهيوني. فبعد أن مرت حركة الإخوان في سوريا منذ نشأتها في الأربعينيات بنفس النسق الدائري الذي مر به إخوان مصر، والذي تقلبت فيه بين المشاركة والصدام، نجدها تعلن عن ثورة إسلامية شاملة في سوريا ضد نظام البعث منذ بداية الستينيات، بدأها من حماة عام ١٩٦٤م تحت شعار «الإسلام أو البعث». وتواصل مسلسل الصدام تحت شعار الجهاد منذ ذلك الوقت؛ فكانت عمليات الاغتيال، ومهاجمة مكاتب الحكومة والحزب وتسيير المظاهرات، ومحاولات قلب نظام الحكم. ورد النظام الفعل بعنف غير مسبوق، بلغ حد هدم أحياء بأكملها، ومطاردة أعضاء الجماعة تحت شعار «العنف الثوري في مواجهة العنف الرجعي»<sup>(٣٩)</sup>.

وفي مصر، تتزعم حركات إسلامية عدة سبيل المعارضة المسلحة للنظام، خاصة منذ منتصف السبعينيات عندما بدأ الإخوان قبول سبيل المشاركة في العملية السياسية، وهو ما رفضته تلك الحركات. وعلى رأس الحركات الصدامية في مصر نجد حركتي الجهاد والجماعة الإسلامية. وتعلن الحركتان أن الخلاف مع النظام المصري خلاف مبدئي، لأنه نظام يريد أن يجعل الحاكمية للشعب دون الله فعلمانية النظام تجعله يقبل بنهج الغرب فيما يتعلق بمؤسسات التشريع التي تجعل الشعب مصدر التشريع دون الله، وهدف الحركتين هو إقامة الدولة الإسلامية، وفرض الشريعة الإسلامية. وهذا الأمر يستدعي عندهما إبادة الحكام



● علاء عبدالعزیز أبو زید

الكفرة، وهم جميع الحكام في البلدان الإسلامية؛ لأنهم في نظرهم مرتدون، نشأوا وتغذوا على موائد الاستعمار. وإبادة أنظمة الحكم هو الخطوة الأولى الضرورية على الطريق لإقامة الدولة الإسلامية، وهذا لا يتأتى إلا عن طريق الجهاد المسلح. ومن هنا كان رفضهم دخول اللعبة السياسية، ومن هنا جاءت أول محاولة انقلابية لهذه الحركات بعد ثلاث سنوات فقط من تولي السادات، وقامت بها حركة «شباب محمد» عام ١٩٧٤م في محاولة لاغتيال السادات، وإعلان الجمهورية الإسلامية. ولقد كالت الحركات الصدامية الانتقادات لنظام السادات خاصة، وذلك لإدانتها الثورة الإيرانية، ووصفه إياها بأنها جريمة ضد الإسلام، ولإبرامه اتفاقات كامب ديفيد ولسياساته الاقتصادية الموالية للغرب. ولفشله في تطبيق الشريعة الإسلامية وللرياء الذي يصنع تمسحه بالإسلام على المستوى الشخصي والرسمي<sup>(٤٠)</sup>. ولقد صعّدت حركة الجهاد من مصادمتها للنظام إلى حد اغتيالها للسادات في أكتوبر ١٩٨١م، ولقد واصلت الحركتان مصادمتها للنظام في عهد مبارك، وإن كانت هذه الحركات قد أعلنت تخليها عن المصادمة في مبادرة لوقف العنف عام ١٩٩٧م، إلا أن هذه المبادرة لم تتضمن في حينها إبداء الاستعداد للانتقال إلى نمط المشاركة<sup>(٤١)</sup>. هذا فضلاً عن أن عمليات العنف ضد النظام لم تتوقف بالفعل. وكان النظام المصري دائماً ما يردّ الصاع صاعين لهذه الحركات الصدامية، وذلك في ردود فعل تراوحت بين فرض السيطرة على المساجد الأهلية، مروراً بالمطاردات والاعتقالات والمحاكمات وأحكام الإعدام، ووصولاً إلى حد استخدام الأسلحة الثقيلة في الهجوم على أوكر الحركتين<sup>(٤٢)</sup>.

وفي إندونيسيا، التي تضم أكبر تجمع للمسلمين في العالم، نشطت الحركات الإسلامية ضد أنظمة الحكم العلمانية التي توالى على السلطة منذ نهاية الأربعينيات بعد رحيل المستعمر الهولندي ولقد نشطت حركة «دار الإسلام» الصدامية بعد رحيل الهولنديين مباشرة، مستهدفة إقامة دولة إسلامية تقيم

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

الشريعة الإسلامية في إندونيسيا، ولكن جاءت محاولات غيرها من الحركات بالفشل، ذلك أن نظم الحكم المتعاقبة في إندونيسيا، نظرت دومًا إلى الإسلام بوصفه مصدر تهديد. واستمر النظام العلماني في إندونيسيا يفرض استبعاد الدين، ليس فقط من الحياة العامة، بل ومن الحياة الخاصة، حيث اقترحت الحكومة الإندونيسية عام ١٩٧٤م قوانين لتنظيم مسائل الزواج والتبني، ليس لها أساس في الشريعة ولها طابع مدني صارخ. إضافة إلى هذا، أصرت الحكومات الإندونيسية المتعاقبة على التمسك بالبنكاسيلا، وهي خليط من فلسفات عدة، كأيدولوجية رسمية للنظام على حساب الإسلام. والمبرر الذي تضعه الحكومات لهذا التمسك هو الرغبة في تخطي الاختلافات العرقية، والتشرذم الجغرافي الذي يعاني منه الإندونيسيون. ولقد أدت هذه السياسات إلى اغتراب المسلمين داخل أندونيسيا، مما ساعد على تغذية الحركات الإسلامية الصدامية. ورغم أن نشاط هذه الحركات يتسم بالمرحلية، إلا أنه لا يخبو تمامًا أبدًا، وهو يعبر عن نفسه في موجات انفجار غاضبة بين الحين والحين، تأخذ شكل المظاهرات العارمة مثل تلك التي حدثت عام ١٩٨٤م والتي عادة ما يقابلها النظام بقمع شديد يصل إلى حد إطلاق الذخيرة الحية على المتظاهرين<sup>(٤٣)</sup>.

والمطالب الانفصالية تأتي على رأس أجندة عمل العديد من الحركات الإسلامية الصدامية في إندونيسيا. فبدلاً من محاولة قلب نظام الحكم وإحلال نظام إسلامي محله، تركز هذه الحركات جهودها في السعي نحو تأسيس دولة، تعبر عن هويتهم الإسلامية في إحدى جزر إندونيسيا. ويساعد على تغذية هذا المطلب تبعثر إندونيسيا جغرافيًا بين (مئات أم آلاف) من الجزر. ولكن نفس هذا السبب يبرمدي شدة رد فعل الحكومة تجاه هذه المطالب الإسلامية الانفصالية التي تهدد الوحدة الإقليمية للبلاد. وتقوم هذه الحركات وأهمها الجبهة القومية لتحرير إندونيسيا والجهاد، وحركة الدولة الإسلامية الإندونيسية بأعمال عنف

● علاء عبدالعزیز أبو زید

تتراوح بين الاختطاف والتخريب والاغتيال. وتقمع الحكومة الإندونيسية المركزية مثل هذه الحركات بعنف شديد، كثيراً ما توظف فيه قوات الجيش، في محاولة لإجهاض أية محاولة لإقامة دولة إسلامية، بادعاء أن أيديولوجية علمانية مثل البانكاسيلاهي - وحدها - القادرة على الحفاظ على وحدة الأراضي الإندونيسية في إطار التباين العرقي الذي تعانيه إندونيسيا<sup>(٤٤)</sup>.

وإذا كانت الحركات الصدامية على اختلافها لم تستطع تحقيق نجاح حاسم في علاقتها التصادمية مع الأنظمة الحاكمة بما يمكنها من تحقيق هدفها، وهو إقامة الدولة الإسلامية، فإن الحركة الإسلامية في إيران استطاعت تحويل مصادمتها لنظام الشاه المتحالف مع الغرب إلى ثورة شعبية نجحت في إسقاط النظام وإحلال الدولة - الهدف: الدولة الإسلامية، محله. ورغم أن الجمهورية الإسلامية الإيرانية هي تجسيد للمذهب الشيعي، إلا أن نجاح الحركة في تأسيس الدولة - الهدف كان له وقع شديد الإيجابية على الحركات الإسلامية التصادمية في أرجاء العالم الإسلامي، السني قبل الشيعي. ونجحت في تغيير أوضاع سياسية واجتماعية متجذرة، فقدمت لهم الدليل على إمكانية تحقق الهدف الذي يسعون إليه جميعاً. وبالنسبة للحركات الإسلامية التصادمية - تحديداً - كان نجاح هذه الثورة يعني أن اختصار الطريق لهذا الهدف من منحى الثورة الشعبية هو أمر قابل للتحقق، وأن العنف الشعبي الموجه بالمشاعر الدينية قادر على أن ينتصر على العنف الرسمي. ومن هنا، أكسبت الثورة الإيرانية وسيلة العنف شرعية دعمت من مصداقيتها لدى الكثيرين \* . فكان نجاح هذه الثورة أحد أهم العوامل الفاعلة في انتقال سلوك بعض الحركات الإسلامية إلى التصلب

---

\* - ثقافتنا: الثورة في إيران جسدت المشروع الإسلامي بشكله العام البعيد عن المذهبية، رغم أن الغالبية العظمى للشعب الإيراني على المذهب الشيعي. وهذا هو سبب وقعها الشديد الإيجابية على التوجه الإسلامي السني قبل الشيعي - كما يقول الأستاذ الباحث - وأما عن «العنف الشعبي» فلم يكن ثمة عنف في الثورة الإسلامية الإيرانية. بل إن الإمام الخميني أوصى الجماهير أن تنتثر الزهور على الجيش الذي يطلق عليه الرصاص. وكان من الأولى استعمال كلمة «الضغط الجماهيري».

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

والشدة، فتزايدت الحركات الإسلامية الصدامية من حيث العدد، وتصاعد نشاطها من حيث الكثافة والنطاق<sup>(٤٥)</sup>.

### ب - السلوك التصادمي للحركات الإسلامية للأقليات المسلمة:

تعرف العديد من الدول غير الإسلامية التي تتواجد بها أقليات مسلمة حركات إسلامية قد تنتهج سبيل المعارضة المسلحة من أجل تحقيق مطالبها التي تتراوح بين الرغبة في الاعتراف بحقوقها كأقلية دينية، وذلك في حدها الأدنى، لتصل في حدها الأعلى إلى الرغبة في تأسيس دولة مستقلة تضمهم. وتوجد مثل هذه الحركات في الهند، ونيجيريا، وبورما، وتايلاند، والفلبين على سبيل المثال<sup>(٤٦)</sup>.

وعلى عكس الأقليات المسلمة في دول مثل الصين ودول آسيا الوسطى المسلمة والهند، والتي عملت على مواءمة أوضاعها بما يسمح لها بالحفاظ على هويتها الإسلامية وولائها القومي في ذات الوقت<sup>(٤٧)</sup>، وعلى عكس الأقلية المسلمة في دولة مثل موزمبيق، والتي تلجأ إلى أسلوب العمل البرلماني من أجل الحصول على حقوقها<sup>(٤٨)</sup>، نجد الأقلية المسلمة في دولة مثل الفلبين لا ترضى بالمواءمة، وتلجأ إلى المواجهة فتشكل حركة مقاومة مسلحة ممثلة للأقليات المسلمة، هي حركة جبهة تحرير مورو الوطنية والتي نجحت في توظيف الهوية الإسلامية كعنصر توحيد يتخطى التباينات القبلية واللغوية القائمة بين مسلمي الفلبين، وينجح في توحيدهم خلف أهداف الحركة الانفصالية. ولقد صعدت الحركة من معارضتها المسلحة للنظام معتمدة على الدعم المالي والعسكري والمعنوي المقدم من النظام الليبي، ومن منظمة المؤتمر الإسلامي، ومؤكدة على مطالبها الانفصالية، خاصة بعد اتضاح عقم اتفاقية طرابلس التي عقدت بين الحركة وحكومة ماركوس عام ١٩٧٧م<sup>(٤٩)</sup>.

وتتمثل اعتراضات الحركة الرئيسية في إلغاء الحكومات المتعاقبة لأحكام

● علاء عبدالعزيز أبو زيد

الشريعة الإسلامية، وفرضها على المسلمين تقريباً وصل إلى حد فرض أحكام قانون مدني، حتى في مجال الأسرة والأحوال الشخصية بما سمح بزواج المسلمة بغير المسلم. ولهذا تؤمن الحركة أن السبيل الوحيد لاستعادة المسلمين لهويتهم هو «الكفاح الوطني ضد السيطرة الاستعمارية الفلبينية»، بغرض تأسيس دولة للمسلمين، وعلى اعتبار أن النظام الفلبيني نظام مستعمر<sup>(٥٠)</sup>. وتلجأ الحركة إلى أعمال عنف ضد النظام تتراوح بين الاختطاف والقتل والاعتقال وإثارة أعمال شغب، مثل تلك التي مزقت مدينة كاتاباتولمة ثلاثة أيام عام ١٩٨٦م، حيث شارك فيها عشرون ألفاً من مسلمي الفلبين<sup>(٥١)</sup>. ولقد انشق عن هذه الحركة حركات إسلامية انفصالية أخرى تنتهج سبيلاً أكثر عنفاً من أجل تحقيق الهدف الواحد، ومنها: حركة جبهة تحرير مورو الإسلامية، وحركة أبو سياف<sup>(٥٢)</sup>.

وإذا كانت الحكومات الفلبينية المتعاقبة قد لجأت إلى سياسات احتواء الحركات الإسلامية التصادية من خلال التفاوض والتظاهر بتقديم تنازلات، إلا أن هذا لم يمنع هذه الحكومات من رد الصاع صاعين واللجوء إلى سياسات القمع والإبادة مستخدمة القوات المسلحة<sup>(٥٣)</sup>...

### ج - السلوك التصادمي للحركات الإسلامية ضد أنظمة الاحتلال:

تتضمن الممارسات السياسية للحركات الإسلامية التصادية نمطاً ثالثاً بالغ الأهمية، وهو الذي تقف فيه الحركة الإسلامية في مجابهة قوات احتلال، فتتحول إلى حركة مقاومة ضد الاستعمار المباشر أو ضد أذنابه من حكومات عميلة، تستهدف تحرير أرض مسلمة واستعادة الحكم الإسلامي إليها مستثمرة مشاعر الحماس الديني بنجاح منقطع النظير. ويمثل هذا النمط استمراراً لنمط الممارسة السياسية ضد الاستعمار في مرحلة ما قبل استقلال بلدان العالم الإسلامي. حركة

\* - ثقافتنا: يذكر الباحث هنا في أسطر معلومات مكثفة عن الحركة الإسلامية في العراق وعن حزب الله في لبنان، فيها أخطاء كثيرة، حذفناها لعدم جدواها.

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

المقاومة الأفغانية للغزو السوفيتي ولنظام الحكم العميل الكافر تقدم نموذجاً ممثلاً لهذا النمط. حركة حزب الله في لبنان ومجابتها للاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان تمثل نموذجاً ثانياً متفرداً يدل على إمكانية نجاح الحركة في إنجاز الهدف من المقاومة المسلحة وفي حضور واضح لبُعد الأمة في إدراك حركة حزب الله، وهو البُعد الذي تخطى عندها حتى الخلافات المذهبية - نجد الحركة تلتفت اليوم إلى فلسطين، فتمد يدها بالعموم لحركات المقاومة الإسلامية الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلي: حماس والجهاد، حيث تنطلق حركة حزب الله من فلسفة واضحة مؤداها وحدة الصراع العربي - الإسرائيلي من منظور إسلامي.

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

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

رغم التباينات القائمة بين الحركات الإسلامية فيما يتعلق بأنماط تفاعلها مع الأنظمة الحاكمة، فإن أدبيات وممارسات الحركات الإسلامية دون استثناء تعكس إيماناً راسخاً بمفهوم «الأمة الإسلامية»، وبأن الإسلام هو المعطى الأساسي لصناعة هذه الأمة، حيث العقيدة هي التي تشكل الهوية المتميزة للأمة الإسلامية بغض النظر عن الاختلافات العرقية. ويمكننا تحليل بُعد الأمة عند الحركات الإسلامية على مستويين: مستوى نظري نجده في أدبياتهم، ومستوى عملي نلمسه في واقع ممارساتهم السياسية العملية.

#### ١ - بُعد الأمة في إدراك الحركات الإسلامية:

أما على المستوى النظري، فأى تحليل لبُعد الأمة في فكر الحركات الإسلامية لا بد وأن يتعرض لموقفهم المبدئي من مفهوم القومية وعلاقة الإسلام بها. والواقع أن الحركات الإسلامية الكبرى وعلى رأسها الإخوان المسلمون لا ترى تعارضاً بين القومية والإسلام. فالقوميات مقبولة عند حسن البناء؛ لأن انتصار الإسلام محلياً هو مقدمة لانتصاره عالمياً، ولا يمكن التفكير في قيام دولة الإسلام التي تكون وعاءاً للأمة الإسلامية، إلا إذا قامت كل جماعة مسلمة بالعمل الجهدى في نطاقها الوطنى، بغرض تأسيس الدولة الإسلامية على هذا المستوى. فالقومية لا تتضارب مع الإسلام إلا إذا طرحت نفسها بديلاً أيديولوجياً له، وليس كخطوة ممهدة لتحقيق عالميته<sup>(٥٤)</sup>. وعلى الرغم من أن سيد قطب آمن بتعارض القومية والإسلام مؤكداً أن هناك رابطة وحيدة تؤدي إلى توحيد الأمة الإسلامية هي رابطة العقيدة الإسلامية، ودليله على ذلك هو الأمة التي تكونت من الرعييل الأول من المسلمين من ذوى الأعراق المختلفة العربية والحبشية والرومية والفارسية، ذلك لأن الجنسية فيها كانت هي العقيدة<sup>(٥٥)</sup>، إلا أن التيار العام لحركة الإخوان لا يرى تناقضاً مبدئياً بين القومية والإسلام، وإن كان يؤكد على ضرورة أن تبنى القومية على الإسلام كعنصر أساسي؛ لأنها إن فعلت ستخرج للعالم أقوى أمة.

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

وفي هذا السياق، فإن الاحتفاء بالقومية العربية تحديداً نجده قائماً لدى العديد من الحركات الإسلامية، مثل: الإخوان، والنهضة التونسية، والحركة الإسلامية في المغرب. فالعروبة هي الوعاء الحضاري الذي منه انطلق الإسلام وانتشر، وهي الوعاء اللغوي الذي من خلاله تم التعبير عن هذه العقيدة. إضافة إلى هذا فإن هناك تحديات مشتركة تواجه الأمتين العربية والإسلامية يأتي على رأسها مخاطر تهديد الهوية، وقضايا الاستقلال السياسي، بما يتطلب تحالفاً وثيقاً بين القومية والإسلام وتلقيهما على أسس مشتركة<sup>(٥٦)</sup>. وفي هذا المقام، تتقبل الحركات الإسلامية تجارب الوحدة العربية على أساس أنها خطوة على طريق الوحدة الإسلامية. وفي هذا السياق، طرح حسن البنا فكرة الدولة القاعدة، ونظرية الدوائر، والتي مؤداها أن الوحدة الإسلامية تتم على مراحل تشكل فيها الوحدة العربية مرحلة هامة<sup>(٥٧)</sup>. وقدم راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة التونسية مفهوم الأمة الجامعة، وهي أمة العقيدة الإسلامية التي تضم العرب في علاقة وثيقة تنتمي فيها أي علاقة تنازع. ومن هنا، كانت مباركة حركة النهضة في تونس للمبادرات الوجدانية في الوطن العربي. وتهمنا هنا الإشارة إلى موقفها من اتحاد المغرب العربي، والذي أيدته الحركة حال إعلانه، وعندما فشل أرجعت أسباب الفشل في تحليلها إلى محاربة دول الاتحاد للإسلام، وتبنيها الحل الأمني لمواجهة الحركات الإسلامية، وهو ما يؤكد أن الإسلام في رؤية حركة النهضة هو عنصراً أساسياً من عناصر القومية<sup>(٥٨)</sup>. وإذا كانت الحركة الإسلامية في المغرب ترى أن الوحدة الإسلامية غير ممكنة التحقيق - سياسياً - من الناحية الواقعية، إلا أنها تؤكد على الأهمية القصوى لإنعاش مفهوم الأمة الإسلامية. فيكتب علال الفاسي أن هذا ممكن التحقق من خلال إذكاء الإخاء الإسلامي، عن طريق تحقيق القومية القطرية داخل كل قطر - أولاً - ثم تحقيق التقارب بين الشعوب العربية - ثانياً - ثم تقارب الشعوب الإسلامية - ثالثاً<sup>(٥٩)</sup>.



● علاء عبدالعزيز أبو زيد

وفي جانب آخر، نجد بعد الأمة واضحًا في إدراك العديد من مؤسسي الحركات الإسلامية الكبرى، وذلك على مستوى رؤيتهم الشمولية لنضال المسلمين في أي مكان على أنه نبراس لا بد لكل المسلمين الآخرين من الاهتمام به فرشيد رضا، الذي تأثر حسن البنا بمجمل فكره، أكد، في معرض حديثه عن ضرورة مقاومة أنظمة الحكم المستبدة، على أهمية دور رجال الدين في قيادة حركات شعبية ضد طغيان السلطة، مستشهدًا في هذا المقام بالدور المحوري الذي لعبه رجال الدين في إيران في قيادة نهضة الدخان ١٨٩٢م، والثورة الدستورية ١٩٠٦-١٩١١<sup>(٦٠)</sup>. أيضًا تجدر الإشارة إلى العلاقة الوثيقة التي كانت تربط الشيخ حسن البنا بالإمام الكاشاني زعيم الحركة الإسلامية في إيران في الأربعينيات والخمسينيات، حيث وضعًا معًا برنامجًا للتنسيق والتعاون من أجل إقامة الدولة الإسلامية في أي مكان، وتأييدها حيثما تقوم<sup>(٦١)</sup>. والإمام الخميني في كتابه *الحكومة الإسلامية* أشار دون موارد للوحدة الإسلامية التي لا بد أن تضم العالم الإسلامي في تضامن سياسي واقتصادي وثقافي، امتثالًا لتعاليم القرآن. وتأكيدًا لهذه القناعة، فلقد ضمن دستور الجمهورية الإسلامية في إيران نصًا على التزام إيران الأخوي تجاه جميع المسلمين والتزامها بالدعم المباشر للمستضعفين منهم<sup>(٦٢)</sup>.

## ٢- بعد الأمة في الممارسات السياسية للحركات الإسلامية:

إذا انتقلنا إلى الكيفية التي تترجم بها الحركات الإسلامية إدراكها لبعدها الأمة واقعًا، أمكننا اختبار هذا الواقع في أكثر من مستوى. أما المستوى الأول فهو مستوى تكوين عضوية الحركة الإسلامية الواحدة حيث كثيرًا ما نلاحظ تجاوز جنسيات متعددة داخل الحركة الإسلامية الواحدة، بما يؤكد عنصر العقيدة كعنصر توحيد، ويهون من أثر العامل القومي كعنصر تمييز. والأمثلة التي يمكن سوقها في هذا المقام عديدة. فحركة جيهمان التي نفذت عملية احتلال الحرم المكي ضمت إلى جانب العنصر السعودي عناصر عراقية وسودانية وكويتية ويمينية

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

ومصرية<sup>(٦٣)</sup>. أيضًا هناك رصد لوجود متميز للمصريين وللعراقيين في جمعية الإرشاد الإسلامية الكويتية منذ عام ١٩٥٩م<sup>(٦٤)</sup>. كما يوجد تداخل واضح بين المغاربة من حركة الشبيبة الإسلامية، والجزائريين من حركة الجبهة الإسلامية للإنقاذ، على مستوى العضوية والنشاط معًا.

وعلى مستوى ثانٍ يمكننا رصد التأثيرات المتعددة للعديد من الحركات الإسلامية التي تجاوزت حدود الدول الوطنية التي نشأت بها وصولاً إلى دول أخرى سواء من حيث الوجود أو النشاط. ولقد سبقت الإشارة إلى نجاح حركة حزب التحرير الإسلامي الذي أسسه تقي الدين النبهاني في الأردن عام ١٩٥٢م في إنشاء فروع له في دول إسلامية عديدة. كذلك امتد شأن حركة الجماعة الإسلامية خارج حدود دولة باكستان، فأُسست حركات شقيقة تابعة لها في الهند وبنجلاديش وأفغانستان وكشمير، هذا فضلاً عن كتابات المودودي التي انتشرت في ربوع العالم الإسلامي وكان لها تأثيرها البالغ على نشطاء إسلاميين مبدءاً من سيد قطب وحتى الجيل الحالي من النشطاء المتوزع فيما بين تونس وحتى إندونيسيا<sup>(٦٥)</sup>.

وكان الإخوان المسلمون في مصر-أيضاً-مبعث إلهام دفع إلى إنشاء جماعات مثيلة تحذو حذوهم في السودان وسوريا والأردن وفلسطين واليمن وأفريقيا، وذلك منذ الأربعينيات. ولقد شكلت حركة الإخوان في مصر منذ هذا الوقت المبكر تنظيمًا يستهدف التواصل مع العالم الإسلامي، كانت مهمته الأساسية تأسيس أفرع للحركة في البلدان الإسلاميّة. ولقد تولى أمر إدارة فروع الحركة التي تأسست بالفعل ستة اتحادات إقليمية لشمال أفريقيا والهند وإيران وباكستان وأفغانستان وغرب أفريقيا وشبه الجزيرة العربية وتركيا وإيران وباكستان وأفغانستان والشرق الأقصى. ومنذ أن استأنف الإخوان المسلمون في مصر نشاطهم في

● علاء عبدالعزيز أبو زيد

السبعينيات وهم يسعون لتأسيس تنظيم دولي يستهدف تحقيق التواصل مع الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، فضلاً عن تنظيم العلاقات فيما بين أفرع حركة الإخوان المنتشرة في أرجاء العالم. وإضافة إلى أفرع الحركة المنتشرة في العالم، يسعى الإخوان إلى مد جسور التواصل مع الحركات الإسلامية الأخرى، ومنها حركة النهضة في تونس وحركة العدل والإحسان المغربية بقيادة عبد السلام ياسين، وحركة حماس الجزائرية بقيادة محفوظ نحاح. كما تمارس حركة الإخوان المسلمين تأثيراً أيديولوجياً واضحاً على حركات إسلامية عدة خارج نطاق العالم الإسلامي العربي، ومنها حركة حزب النهضة الإسلامي الذي تأسس في الاتحاد السوفيتي عام ١٩٩٠م، والحركة الإسلامية الأفغانية والتي تأثر مؤسسوها نيازي ورباني بفكر الإخوان أثناء دراستهما بالأزهر في الخمسينيات، فأتى ميثاق عمل الحركات الأفغانية مماثلاً لميثاق حركة الإخوان «العربية»، وأضحت يبشاور مركزاً لتوزيع أدبيات الإخوان المترجمة إلى الروسية في الاتحاد السوفيتي. كذلك فإن حركة الشبيبة الإسلامية التي تأسست في ماليزيا عام ١٩٣١م، وقدمت أنور إبراهيم للائتلاف الحاكم عام ١٩٨٣م كوزير ثقافة، هي حركة وثيقة الصلة بكل من حركة الإخوان وحركة الجماعة الإسلامية. ولقد احتفظ أنور إبراهيم بعلاقات وثيقة مع الإخوان المسلمين ومع الحزب الإسلامي الأفغاني، حتى بعد دخول الوزارة ويحتفظ الحزب الإسلامي الأفغاني بعلاقات وثيقة مع حركة الإخوان في الأردن، في حين تحتفظ حركة الجماعة الإسلامية الأكثر اعتدالاً بعلاقات جيدة مع إخوان مصر<sup>(٦٦)</sup>.

وتهتم حركة الجبهة القومية الإسلامية التي أسسها حسن الترابي في السودان عام ١٩٨٥م، كتطور طبيعي لحركة الإخوان التي تأسست في السودان عام ١٩٤٦م، بالانتقال بنشاط الحركة من الإطار المحلي إلى الإطار العالمي. وإذا كانت الجبهة قد اهتمت منذ البداية بالتواصل مع الحركات الإسلامية اقتداءً بعاطفة

● ثقافتنا ●

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

الأخوة والنصرة، إلا أن هذه الجهود المبعثرة تبلورت بفعالية منذ توصل الترابي لصيغة المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي، الذي سعى من خلاله للم شمل الحركات الإسلامية من مختلف أنحاء العالم، في محاولة لتجاوز المؤسسات الإسلامية الرسمية غير الفاعلة في نظره، والعمل على تأسيس الوحدة الإسلامية مرتكزة على قوة الشعوب الإسلامية. ولقد انعقد المؤتمر الأول في الخرطوم في أبريل ١٩٩١م بحضور وفود من خمس وخمسين دولة تنتمي لقارات ثلاث هي أفريقيا وآسيا وأوروبا، وأقر برنامجاً يتكون من ست نقاط دالة فيما يتعلق ببعده الأمة، أهمها: قبول التعددية السياسية شريطة أن تكون محكومة بالوحدة الإسلامية، وتحطيم الحواجز فيما بين الحركات الوطنية والإسلامية، ووقف المناقشات البيزنطية حول القومية والإسلام، وتجاوز تاريخ الانقسامات بين أوصال الأمة؛ لأنه عقبة كؤود أمام تقدمها<sup>(٦٧)</sup>.

والمستوى الثالث الذي يتجلى فيه بعد الأمة هو قيام الحركات الإسلامية بمديد العون والمساعدة للمسلمين المستضعفين، أينما كانوا، متجاوزين بذلك مفهوم الحدود القومية الوطنية، تأكيداً للنظرة الأممية للعالم الإسلامي. ولقد برز هذا البُعد في فكر وممارسات الحركات الإسلامية، فالإخوان المسلمون - إيماناً منهم بمفهوم الأمة والنصرة - كانوا في طليعة من شارك في حرب فلسطين عام ١٩٤٨م، وكانت قضية فلسطين وما زالت هي شغل الإخوان الشاغل، فضلاً عن انشغالهم بمعاونة المسلمين أينما كانوا. ولعل الحرب التي دارت رحاها في أفغانستان في مواجهة الغزو السوفيتي تقدم مثالاً مميّزاً على هذا التعاضد بين أوصال الأمة.

فلقد تزعم الإخوان المسلمون حركة تنظيم خط ساخن لإمداد قوات المقاومة الأفغانية بالمساعدات الإنسانية التي ترد من كل أنحاء الأمة الإسلامية، كما

● علاء عبدالعزیز أبو زید

قامت أفرع حركة الإخوان المسلمين الموجودة في أرجاء الأمة الإسلامية بتجنيد متطوعين، وإرسالهم إلى أفغانستان لجهاد السوفيت، جنباً إلى جنب مع المجاهدين الأفغان. ولقد جاء هؤلاء المتطوعون من كل الشعوب العربية، إضافة إلى متطوعين من الأتراك والأكراد العراقيين والأمريكان والأفارقة. ولقد أدار مكتب الإخوان المسلمين في بيشاور حتى نهاية ١٩٨٩م عبدالله عزام وهو فلسطيني. أردني كان يتخذ من مرشد الإخوان في مصر زعيمًا روحياً له<sup>(٦٨)</sup>. ومن الجدير بالذكر في هذا المقام، أن معسكرات المجاهدين الأفغان كانت تستخدم أيضاً لتدريب المنتهين إلى حركات إسلامية أخرى منتشرة في ربوع الأمة الإسلامية، مثل: الحزب الإسلامي الكشميري، والحركات الإسلامية الفلسطينية، وكذلك المنتهين إلى حركة مورو الفلبينية<sup>(٦٩)</sup>.

ولقد آمنت حركة «شباب محمد» التي قادها في مصر صالح سرية المتأثر بفكر حزب التحرير الإسلامي بالقضية الفلسطينية، ورأى أن تحرير القدس لا يمكن أن يتحقق إلا إذا قامت دولة إسلامية في واحدة على الأقل من دول المواجهة. وكان شعوره بالأممية الإسلامية هو من أسباب قيامه بالمحاولة الانقلابية في مصر عام ١٩٧٤م، والتي استهدف منها تأسيس الدولة-الهدف لتعديد إحياء مفهوم الجهاد، وتستثمره لصالح قضايا الأمة الإسلامية<sup>(٧٠)</sup>.

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

● ثقافتنا ●

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

أجزائه بعضها إلى بعض»<sup>(٧١)</sup>. وتحرص الحركة على أن تفرد أبوابًا ثابتة في إصداراتها لموضوع الأقليات، منددة بما يتعرضون له من اضطهاد. وتتبنى الجبهة القومية في السودان كذلك موقفًا مؤيدًا لنضال الأقليات من أجل الحصول على حقوقهم، وتسعى الجبهة إلى ربط الأقليات المسلمة بأممتها. ومن هذا المنحنى هي تحرص على دعوة ممثلين للأقليات المسلمة إلى دورات المؤتمر الشعبي الإسلامي، الذي يدرج قضاياهم على جدول أعماله من منطلق الإيمان بأن الإسلام لا يعرف عجمًا ولا عربيًا ولا غربًا ولا شرقًا، وأن على المسلمين تجميع قواهم وتخطي خلافتهم؛ لأنهم تجمعهم عقيدة واحدة، على حد قول حسن الترابي<sup>(٧٢)</sup>.

أما الجماعة الإسلامية، وهي نموذج للحركات الإسلامية التي ترى أن الجهاد هو سبيل التغيير الوحيد لواقع مرفوض، فإنها تمد رؤيتها تلك لتشمل واقع الأقليات المسلمة. فالجهاد عندها هو فرض عين على المسلمين كافة سواء كانوا في بلاد إسلامية أو في بلاد غير إسلامية؛ لأنه أصل الشرع. فالحركة إذن تطالب الأقليات المسلمة باستخدام القوة لتغيير واقعهم، ولإسقاط الأنظمة الكافرة التي تحكمهم. ولكن هذه الرؤية تكتسب قدرًا من المرونة عند قيامهم بطرحها على أرضية واقع هذه الأقليات. فهذه الأقليات من الناحية العملية، في نفس وضع الأسرى والمغلوبيين على أمرهم. ومن ثم ترفع حركة الجماعة الإسلامية الجهاد عنهم، وتضعه في رقبة الأمة الإسلامية، وتحتم عليها نصرتهم والعمل على إخراجهم من أسرهم. والاضطلاع بواجب الجهاد الذي سينقذ هذه الأقليات المسلمة لا يكون إلا بقيام دولة الخلافة في الدولة التي ستخرج منها الجيوش، التي ستعمل على توحيد المسلمين في أرجاء الأرض، وإعادة تأسيس الأمة -الدولة- وإلى أن يتحقق هذا، يجب على هذه الأقليات أن تجاهد للحفاظ على هويتها الإسلامية. فالموالات الفعلية لأنظمة الكفر التي يحيون في ظلها هي كفر صريح، أما الموالات الظاهرية لهذه

● علاء عبدالعزيز أبو زيد

الأنظمة فإن كانت فيما يتعلق بقواعد الشرع الثابتة فهي كفر، وإذا كانت فيما هو غير ذلك من متغيرات فهي معصية. ومن ثم، فإنه لا يجوز في رأيهم لمسلم أن يقيم في بلد غير إسلامي إلا المصلحة شرعية محققة، وإلا فعليه الخروج من هذه الأرض إلى أرض يعبد فيها الله<sup>(٧٣)</sup>.

### خاتمة

على مدار قرن من الهيمنة الاستعمارية الأوروبية والتبعية السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب في ظل أنظمة حاكمة تابعة، ظهرت الحركات الإسلامية التي استهدفت استقلال العالم الإسلامي ثقافياً، وليس فقط سياسياً واقتصادياً. ولإنجاز هذا، اختارت الحركات الإسلامية أن تكون حركات سياسية - اجتماعية لا مدارس اجتهاد نظري وحسب، وأن تعطي أولوية لمقصد التغيير الاجتماعي على هدف الاجتهاد الفكري. وتبلور مقصد التغيير الاجتماعي في هدف إقامة الدولة الإسلامية، يعتبر عنصر توحيد للحركات الإسلامية جميعها، ولكن تنوع آليات العمل المستخدمة للوصول لهذا الهدف تعمل كعنصر تعديد لهذه الحركات الإسلامية. وتنعكس جدلية وحدة الهدف وتنوع الوسائل في هذا الطيف الواسع من الحركات الإسلامية التي تنتشر في طول وعرض العالم الإسلامي.

ووحدة الهدف، الذي يختلط فيه السياسي بالديني، كانت هي السبب المباشر في المواجهة المستمرة بين الحركات الإسلامية والأنظمة الحاكمة. فحتى إذا تحقق التفاعل بينهما على مستوى التحالف، فدائماً ما تأتي اللحظة التي تحدث فيها القطيعة، وتدور عجلة العنف والعنف المضاد على مستوى الممارسة السياسية. ولا ينفك نسق العلاقة بين الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم يجري على خط دائري يتردد بين التعامل السلمي مع النظام الذي لا يلبث أن ينتكس على أعقاب راجعاً إلى استخدام العنف والرفض، ويكون الفعل فيه تابعاً لرد فعل والذي يدعو

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

بدوره إلى رد مقابل. ورغم جلاء كون الاختيارات السلوكية حصيلة تفاعل العديد من القوى الموجودة في السلطة، وفي البيئة السياسية الداخلية، دون إغفال دور العوامل الخارجية، سواء المحفزة أو المثبطة، فلا يمكن للخيارات السلوكية أن تكون مبادرة أحادية من جانب منفرد، إلا أنه لا فائدة - حقيقة - من التحري التاريخي لتحقيق مسئولية المبادرة باستخدام العنف: هل هي دائمًا من جانب الحركات الإسلامية، أم أن الأنظمة الحاكمة هي المدانة بالمبادرة في غالب الأحيان؟ فالأجدي حقيقة هو التفكير في كيفية تطوير سلوك العلاقة فيما بين الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم في البلدان الإسلامية.

ويصعب تطوير العلاقات السلوكية من دون بناء الثقة بين طرفي العلاقة. وقد تكون الحكومات في حاجة إلى تدقيق النظر في حصيلة تجارب الممارسة السياسية السلمية للعديد من الحركات الإسلامية المعاصرة وإلى تجديد الاعتبار لأسلوب الحوار، ولتشريك جميع الحركات الإسلامية في صياغة المستقبل. فهذا التشريك، في الغالب الأعم، سيفرض اختيارات سلوكية أقرب إلى الرشد؛ لأن الممارسة الديمقراطية تتضمن تعليمًا وإرشادًا، بحيث يضحى تخوف الحكومات المعتاد من الخطر الذي يمكن أن تمثله الحركات الإسلامية على الديمقراطية بغير ذي معنى، بل ويمكن تصور نقيضه، وهو ترقب التغيير السلوكي الذي ستفرزه الممارسات الديمقراطية على مسار وتطور الحركات الإسلامية الصدامية. أما الحركات الإسلامية التي تطمح إلى تسلم السلطة السياسية لإقامة الدولة الإسلامية في البلدان التي تنشط فيها، فإن نجاحها يتوقف إلى حد كبير على مدى إيمانها بأن إعداد الناس للنظام الإسلامي هو سبيل أقوم من فرضه عليهم، فتسعى دون كلل لنيل الاعتراف بحقها في المشاركة السياسية. وقد يتوقف هذا بدوره على مدى قدرتها على التجديد في ميدان الدين وفقًا لمتطلبات العصر،



● علاء عبدالعزیز أبو زید

بحیث تتخلّى عن الخطاب الماضي، وتعمل على بلورة خطاب يحمل مضموناً اجتماعياً وسياسياً معاصراً تتواصل من خلاله مع الجماهير من خلال التصدي للقضايا الأساسية المطروحة بينهم: قضايا الحريات، والعدالة الاجتماعية وتنظيم الاقتصاد، وترتيب المجتمع والدولة، بما يضمن الخروج من دائرة التخلف. فالتبني الإيجابي لهذه القضايا والنجاح في جعل اجتهادها الديني يستوعبها ويقدم الحلول العقلانية لها هو سبيل أي نجاح مرتقب.

### الهواش:

- اسبوزيتو، التهديد الإسلام، ص ١٤٠ - ١٥٠.
- حمدي عبدالرحمن، المنهج القومي للتغيير السياسي: دراسة للحالة السودانية ١٩٨٩. ١٩٩٣؛ في: سلسلة بحوث سياسية (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤/٦، ص ١٦ - ١٧.
- حيدر ابراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي: الجبهة القومية الإسلامية في السودان نموذجاً (القاهرة: مركز الدراسات السودانية، ١٩٩٢، ص ٧٣ وما بعدها).
- علاء أبو زيد، الحركات الإسلامية في باكستان، ص ١٠١.
- نجحت الجماعة الإسلامية في الضغط من أجل أن تحوى دساتير الثلاثة لأعوام ٥٦، ٦٢، ٧٣ إشارات إسلامية واضحة، انظر التفاصيل في: علاء أبو زيد، الحركة الإسلامية في باكستان، ص ٩٧.
- Haynes, op.cit, p.86.
- علاء أبو زيد، الحركة الإسلامية في باكستان، ص ١٠٣ - ١٠٤.
- حسن حمدان العلكيم، الصحوة الإسلامية، ص ١٢٣ - ١٢٤، Haynes, op.cit, p.p.86,87.
- حسن حمدان العلكيم، الصحوة الإسلامية، ص ١٢٠، ١٢٤، ١٢٥، Haynes op.cit, p.87.
- حسن حمدان العلكيم، الصحوة الإسلامية، ص ١٢٥، علاء أبو زيد، الحركات الإسلامية في باكستان، ص ١٠٤.
- Lapidus, op.cit, p.5 سبق أن شارك حزب الرفاه عندما كان معروفاً بحزب السلامة الوطني في ثلاثة ائتلافات حكومية في السبعينيات، انظر التفاصيل في محمد نور الدين، الحركة الإسلامية في تركيا، ص ١٩٠ - ١٩٩.
- محمد نور الدين، الحركة الإسلامية في تركيا، ص ١٨٩.
- حسن حمدان العلكيم، الصحوة الإسلامية، ص ١٣٧.
- م.ن، ص ١٣٧ - ١٣٨.
- م.ن، ص ١٣٤، ١٣٦، محمد نور الدين، الحركة الإسلامية في تركيا، مرجع سابق، ص ١٩٤.

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

- محمد السيد سليم، الحركة الإسلامية في ماليزيا في: علا أبو زيد (محرر)، الحركات الإسلامية في آسيا، ص ٣٧٨ - ٣٧٩.
- Roy, op.cit, p.77. علا أبو زيد، الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية.
- علا أبو زيد، الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية، جماعة الإخوان المسلمين في مصر والأردن الخليج: معالم النقد الذاتي: في: مصطفى كامل السيد (محرر)، حتى لا تنشب حرب عربية أخرى: من دروس حرب الخليج (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٢).
- محمد عابد الجابري، الحركة السلفية، ص ٢٠٥، مصطفى الفيلاي، الصحوة الدينية، ص ٢٤٨، محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب، ص ٢٩ - ٤٥، هدى ميتكيس، الحركة الإسلامية في المغرب والمرجعية المشتركة مع النظام، في: سلسلة بحوث سياسية (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤/١١) (٨٤).
- مانسون، الإسلام والثورة، ص ١٧٢، اسبوزيتو، التهديد الإسلامي، ص ٢١٢، ٢١٣، حسن حمدان العلكيم، الصحوة الإسلامية، ١١٧.
- مانسون، الإسلام والثورة، ص ١٦٨، اسبوزيتو، التهديد الإسلامي، ص ٢١٣.
- مانسون، الإسلام والثورة، مرجع سابق، ص ١٧٢ - ١٧٤.
- حسن حمدان العلكيم، الصحوة الإسلامية، ص ١١٧، اسبوزيتو، التهديد الإسلامي، ص ٢١٣.
- اسبوزيتو، التهديد الإسلامي، ص ٢١٤ Roy, op.cit, p.78.
- راشد الغنوشي، تحليل، ص ٣٠٥ - ٣٠٦.
- Economist, 18 May 1991, p.75, Haynes, op.cit,p.83.
- اسبوزيتو، التهديد الإسلامي، ص ٢٥٦ - ٢٥٧، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.
- Haynes, op.cit, p.p.80-82.
- Roy, op.cit,p.p.80-81.
- Ibid, p.p.80-82.
- محمد أحمد خلف الله، الصحوة الإسلامية في مصر، في: مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة، ص ٣٥، وما بعدها، حسن حمدان العلكيم، الصحوة الإسلامية، ص ١١٥.
- حسن حمدان العلكيم، الصحوة الإسلامية، ص ١١٥.
- المرجع السابق، ص ١١٦ - ١١٧.
- المرجع السابق، ص ١١٧.
- مصطفى الفيلاي، الصحوة الدينية، ص ٣٧٠.
- Haynes, pp.cit, p.69,81.
- محمد عابد الجابري، الحركة السلفية، ص ٢٢٨، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

● علاء عبد العزيز أبو زيد

- اسبوزيتو، التهديد الإسلامي، ص ١٣٥ - ١٣٦، محمد صفى الدين، العنف السياسي في الجماهيرية العربية الليبية، في: نيفين مسعد (محرر) ظاهرة العنف، ص ٢٦٩، ٣٠٠-٣٠١.
- الحبيب الجنحاني، الصحوة الإسلامية في بلاد الشام، ص ١٢٠-١٢١-مانسون، الإسلام والثورة، ١٧٩ - ١٩٨.
- الجماعة الإسلامية، محاكمة النظام المصري (القاهرة: دن، د.ت): الجماعة الإسلامية، الحركة الإسلامية والعمل الحزبي (القاهرة: دن، د.ت).
- العنف ومستقبل الجماعات الإسلامية في مصر، ص ٣ وما بعدها.
- حسنين توفيق، العنف السياسي في مصر، في: نيفين مسعد (محرر)، ظاهرة العنف، ص ٣٩٢ - ٣٩٣.
- هدى ميتكيس، الحركة الإسلامية في إندونيسيا، ص ٣٨٩ - ٣٩٠، Haynes, op.cit, pp91-92, Espositi, op.cit,p.24.
- هدى ميتكيس، الحركة الإسلامية في إندونيسيا، ص ٤٠٧ - ٤١٠.
- مصطفى الفيلاي، الصحوة الدينية، ص ٣٦٢، ص ٣٦٣ - ٣٦٤؛ Haynes, op.cit,pp.72-80.
- Haynes, op.cit,p.69.
- Esposito, op.cit, p.22: وللتفاصيل: إبراهيم عرفات، حركات إسلامية في آسيا الوسطى، في: علاء أبو زيد، الحركات الإسلامية في آسيا، ٢٥٥ - ٢٨٦؛ جمال على زهران، الحركة الإسلامية في الصين، التطور والآفاق، في: علاء أبو زيد، الحركات الإسلامية في آسيا، ص ٢٨٧ - ٢٢٠.
- انظر التفاصيل في:
- Eric Morier -Genoud, "The 1996 Muslim Holidays Affair: Religious Competition and State Mediation in Contemporary Mozambique", in:Journal of Southem African Studies, Sept. 2000. vol. 26 (3), pp.409 ff.
- Esposito, op.cit,p.21-١١٥.
- ماجدة علي صالح، الحركة الإسلامية في الفلبين، في: علاء أبو زيد، الحركات الإسلامية في آسيا، ص ٣٢٥ - ٣٢٧.
- Esposito, op.cit, p.21.
- ماجدة علي صالح، الحركة الإسلامية في الفلبين، ص ٣٢٩ - ٣٣٠.
- المرجع السابق، ص ٣٤٣ - ٣٤٤.
- اسبوزيتو، التهديد الإسلامي، ص ٢٦٨.
- سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧، ط ١١) ص ١٦٠.
- اسبوزيتو، التهديد الإسلامي، مرجع سابق، ص ١١٩ - ١٢٠.
- طالع: حسن البناء، مجموعة الرسائل (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩١).
- حوار مع راشد الغنوشي، منشور في جريدة العالم اليوم ١٢/١/١٩٩٢.

## ● الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم

- محمد عابد الجابري، *الحركة السلفية*، مرجع سابق، ص ٢٠٥.
- مذكور في : Haynes, op.cit, p.66.
- مصطفى الفيلاي، *الصحة الدينية*، مرجع سابق، ص ٣٦٤.
- علاؤبوزيد، *ولاية الفقيه: تطور الفكرة من الثورة إلى الدولة*، في: سيف الدين عبدالفتاح والسيد صدقي عابدين (محرران)، *الأفكار الساييسية الأسيوية الكبرى في القرن العشرين* (القاهرة: مركز الدراسات الأسيوية، ٢٠٠١) ص ٤١٢.
- مانسون، *الإسلام والثورة*، ص ١٥٠ - ١٥١.
- عبداللطيف المناوي، «الإخوان المسلمون في الكويت»، في: *المجلة ١٩٩٥/٢/٢٦* (٧٨٥) ص ٥٠ - ٥١.
- اسبوزيتو، *التهديد الإسلامي*، ص: ١١٢ - ٢١٠.
- Roy, op.cit, pp 110-112.
- *مجلة العالم*، مارس ١٩٩٢ (٢١)، ص ٣٤. Hamdi Abdel Rahman, *The Islamic Movement in Sudan*, op.cit, p.p 155ff.
- Roy, op.cit, pp.114,117-118.
- Ibid, op.cit, pp 117-118.
- عبدالعاطي محمد أحمد، *الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديموقراطي* (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٥، ط١) ص ٥٥ وما بعدها.
- حسن البنا، *مجموعة الرسائل*، ص ١٧٨.
- «مؤتمر الخرطوم - الأمية الإسلامية تخسر عروبتها»، في: *الوسط ١٩٩٥/٤/١٠*، حديث لحسن الترابي منشور في: *المجلة ١٩٩٧/٢/٢٣* (٨٨٩).
- *الجماعة الإسلامية، ميثاق العمل الإسلامي* (القاهرة: د.ن.د.ت) ص ١٤٠ وما بعدها، *الجماعة الإسلامية، حتمية المواجهة* (القاهرة: د.ن، د.ت) ص ٧٢ وما بعدها.