

علا عبد العزيز أبو زيد *

الوطنية والحركات الإسلامية

(الصفحات ١٤٥ - ١٧٨)

ملخص

تهتم هذه الدراسة، بمتابعة تطور الممارسة السياسية للحركات الإسلامية من مرحلة مقاومة الاستعمار في شكله المباشر إلى مرحلة الاستقلال، حيث بات تعامل هذه الحركات بالأساس مع أنظمة الحكم القومية التي تولت السلطة في الدول المستقلة، والتي كانت في معظمها علمانية، وعلى صلة وثيقة بالغرب. ولا تستهدف هذه الدراسة أن تؤرخ للحركات الإسلامية التي نشطت في العالم الإسلامي على مدار القرن. فإتساع النطاق المكاني والزمني وتنوع الحركات الإسلامية مع كثرتها، يجعل هذه المهمة أوسع من أن تلم بها مثل هذه الدراسة التي أريد لها أن تكون محدودة الحيز. ومن ثم، تهتم هذه الدراسة تحديداً بالبحث في الأنماط المختلفة لتفاعل الحركات الإسلامية مع أنظمة الحكم في البلدان التي تنشط فيها الحركات، وتمتد إلى التعرض لئتمط علاقة هذه الحركات مع القوى السياسية والوطنية التي جاورتها في الساحة، وأيضاً مع التجمعات الإسلامية عبر الدول المختلفة، وهو ما سوف يسمح لنا بتحليل مدى حضور بُعد «الأمة» كمكوّن في إدراك الحركات الإسلامية. وفي كل هذا، تسعى الدراسة إلى التدليل على أنماط التفاعل ببعض النماذج المثلثة من بين الحركات الإسلامية.

* - من باحثي أمتي في القرن العشرين، مصر.

المقدمة:

يشغل العالم الإسلامي الرقعة الممتدة من شمال أفريقيا وحتى جنوب شرق آسيا، وتنوزع دوله بين آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط، هذا فضلا عن تجمعات إسلامية كبرى في أوروبا وأمريكا والاتحاد السوفييتي السابق والعالم الإسلامي، إلى جانب اتساعه المكاني، له تراث متجذر في الزمن من الحركات السياسية الاجتماعية التي ما فتئت تظهر كلما تمكنت حالة الوهن من المجتمعات الإسلامية. وهذه الحركات تكون دائما مدفوعة بعقيدة أصيلة مؤداها أن الانهيار هو من جراء ابتعاد المسلمين عن القيم الإسلامية الحقة، فتنهض، من ثم، مستهدفة رأب الصدع القائم بين مثل الإسلام وواقع حياة المسلمين من خلال تحرك سياسي اجتماعي يستهدف تجديد المجتمعات الإسلامية بالعودة إلى الإسلام الحق. فكان لمثل هذه الحركات - وما زال - تشكيلاتها من التنظيمات التي تتمثل في مجتمع من أصحاب الإيمان الصحيح داخل المجتمع الأوسع، ويمتاز فيها بالالتزام الديني بالجهد السياسي؛ من أجل تطهير المجتمعات الإسلامية وإعادة بنائها أخلاقيا ودينيا لإنقاذها من حالة الانهيار السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

وإذا كانت الحركات التي انبعثت في العالم الإسلامي، في أحقابه المختلفة التي كان فيها المسلمون يحكمون المسلمين، ردة الفعل على التحدي الداخلي الراجع لظروف العالم الإسلامي ذاته من فرقة وانقسامات وضعف وانحلال، فإن حركات القرن العشرين نهضت في مواجهة التحدي الخارجي المتمثل في خطر الخضوع للغرب، سواء بصورة مباشرة في النصف الأول من القرن العشرين، أو بصورة غير مباشرة في نصفه الثاني.

والحركات الإسلامية، موضع اهتمام هذه الدراسة، هي التي تظهر عندما يسود عدم القبول والتمرد لدى جماعة من الناس، ثم يتبلور في تيار يستهدف إحداث تغيير في بعض أو كل أوجه النظام الاجتماعي والسياسي والقائم، سواء بأسلوب عنيف أو سلمي. وحينما تتوفر لهذا التيار قيادة وحد أدنى من الإطار التنظيمي، ويدخل فيه أو

● الوطنية والحركات الإسلامية

يلتف حوله عدد كبير نسبياً من الناس يتبلور وعيهم بضرورة التغيير ومضمونه، فإنه يتطور ليصبح حركة^(١). فالحركات الإسلامية التي يتم تناولها في هذه الدراسة هي حركات سياسية اجتماعية؛ وليست مجرد تيارات فكرية لأنها اختارت أن تعطي الاجتهاد غاية واقعية مؤداها الاستجابة لمقصد التغيير. فالحركات الإسلامية التي يتم تناولها في هذه الدراسة هي بالأساس حركات سياسية اجتماعية، وصفة الإسلامية هي تعبير عن الإطار الفكري الذي تنطلق منه هذه الحركات، فيؤثر في إدراكها لمغزى الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة في مجتمعاتها، وفي صياغتها لأهدافها، وفي انتخابها لاستراتيجية تحقيق هذه الأهداف.

تأثير أنماط تفاعل الحركات الإسلامية: الهدف والوسيلة:

لا ينطوي العالم الإسلامي على حركة إسلامية واحدة متجانسة، بل هو يجرب حركات إسلامية متنوعة. ولكن إذا كان هذا التنوع يصدق في حق الحركات الإسلامية بسبب آليات العمل التي تنتهجها، إلا أننا نجد أنها متوحدة تماماً بخصوص الهدف الذي تبتغي إنجازه، وتسللك في سبيله سبل متعددة:

١- الهدف:

إقامة الدولة الإسلامية بغرض ترشيده المجتمع الإسلامي وانتشاله من جاهلية القرن العشرين كان - وما زال - هو الهدف المعترف لدى كل الحركات الإسلامية، الذي يهيمن عليها، ويأتي على رأس اهتماماتها. فلم يزل يسيطر على الحركات الإسلامية جميعها هدف إعادة البناء الأخلاقي للمجتمع، بعد أن أرجعت موطن الداء إلى ابتعاد المسلمين عن القيم الإسلامية الحقة؛ كنتيجة لتغلغل القيم والممارسات غير الإسلامية. فههدف التغيير الاجتماعي والسياسي يعتبر قاسماً مشتركاً للحركات الإسلامية التي تؤكد أدبياتها وممارساتها على حد سواء على رفض قاطع للأوضاع القائمة على المجتمعات الإسلامية،

باعتبارها تخرج عن الإسلام الصحيح، ومن ثم ، كانوا وما زالوا يسعون جاهدين لإقامة الإسلام كنظام شامل لحياة المسلمين أينما كانوا، ويضحى هدفهم هو إقامة الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي الصحيح من وجهة نظرهم^(٢).

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

وهدف إقامة الدولة الإسلامية الذي اتفقت عليه كل الحركات الإسلامية جاء استجابة منها لأزمة هوية حادة واجهت المجتمعات الإسلامية في القرن العشرين. فحيث أن العالم الإسلامي خضع أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين لاستعمار الغرب، فمعظم الشمال الأفريقي تعرض لغزو الفرنسيين الذين تنازلوا بدورهم لإسبانيا عن أجزاء في شمال وجنوب المغرب. أما ليبيا فقد خضعت للاحتلال الإيطالي من ١٩١١م وحتى ١٩٤٢م، في حين سيطر البريطانيون على مصر منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر، وحتى خمسينيات القرن العشرين. وبعد هزيمة الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى، تم تقسيم المشرق العربي إلى مناطق انتداب بريطانية وفرنسية. وفي إيران، تنافس

● الوطنية والحركات الإسلامية

الإنجليز والروس على السيطرة عليها، إلى أن حلت محلها الولايات المتحدة في عام ١٩٥٣م. أما في آسيا الوسطى المسلمة فقد خضعت لروسيا في حين خضعت الهند التي بها أقلية مسلمة ضخمة لبريطانيا التي استعمرت - أيضاً - جزر الملايو في أقصى الشرق بينما احتل الهولنديون اندونيسيا، ثم تبعهم اليابانيون. وبرغم أن معظم الدول الإسلامية قد حصلت على استقلالها - قانوناً - بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أنها ظلت - واقعاً - تابعة اقتصادياً وسياسياً وثقافياً إلى دولة أو أكثر من دول الغرب. والتبعية الثقافية كانت أمرٌ لأنها في إدراك الحركات الإسلامية، تشكل تهديداً مباشراً للهوية الإسلامية. وهنا تكمن جاذبية الحركات الإسلامية التي تصدت - وما زالت - لهذه التبعية الثقافية، معبرة عن رغبة أكيدة للعودة للأصالة الثقافية، ورافضة التغريب على أساس أنه يشكل نوعاً من الإمبرالية الثقافية^(٦). [الإمام] الخميني كان يعبر عن رؤية كل الحركات الإسلامية عندما قال «اعتمدوا على ثقافة الإسلام، قاوموا التقليد الخارجي، وقفوا على أقدامكم أنتم. هاجموا هؤلاء المتقفين المفتونين بالغرب والشرق، واستعيدوا هويتكم الحقيقية»^(٧). فلقد ترددت مثل هذه الدعوة في أدبيات حركات إسلامية في كل البلدان الإسلامية التي تأثرت بشدة بالسيطرة الثقافية للغرب.

ولقد أدى رفض قيم الغرب، وأنساقه الفكرية، ونظمه القانونية، إلى رفض الأنظمة الحاكمة، والتي اهتمتها الحركات الإسلامية بالعمالة للقوى العظمى، برغم تحقق الاستقلال من الوجهة القانونية، فأدين شاه إيران بالعمالة لأمريكا، وبنفس التهمة أدين... [زعماء آخرون في العالم العربي]^(٨). والوجه الآخر لمطالبة الحركات الإسلامية المتعددة بضرورة الوقوف أمام التغريب كان حتمية الرجوع إلى تطبيق الشريعة الإسلامية. وهذا المطلب هو أحد أهم مظاهر تجذر السياسة لدى الحركات الإسلامية؛ لأن إقامة حاكمية الشريعة كانت - وما تزال - منظوراً إليها كوسيلة حيوية وشرط واجب في خدمة هدف أسمى مقدم عليها، وهو هدف إنشاء المجتمع الإسلامي، أو إعادة تأسيسه على حد قول الغنوشي - زعيم حركة النهضة التونسية^(٩). ولأن هذه الوسيلة

محورية ولا بديل عنها في رؤية الحركات الإسلامية لتحقيق الهدف المقصود، فإنها ارتقت لديهم إلى منزلة الهدف، وهذا مما وضع الحركات الإسلامية ويضعها في مواجهة مباشرة مع أنظمة الحكم، فتتخذ منها إما موقف المعارضة السلمية، وإما موقف المقاومة الفدائية، وذلك بسبب ابتعادها عن الشريعة، وتقليدها الدول الغربية في إقامة مجتمع علماني ينسحب فيه الدين من مجال الحياة العامة^(١٠) فراشد الغنوشي يكتب أن الغزو الغربي للبلاد الإسلامية، وما سبقه وما صحبه من غزو ثقافي، والذي استمر في ظل دول التجزئة التي نشأت في أحضان المحتل، قد أقصى الإسلام عن مركزه المحوري الواجب في توجيه الحياة الاجتماعية، وذلك لصالح العلمنة. ويرى الغنوشي أن هذا الغزو الثقافي قد مثل التحدي الرئيسي للحركات الإسلامية على تنوعها، والتي استجابت له من خلال السعي إلى إقامة الكيان الحضاري والسياسي الإسلامي، فإقامة الدولة الإسلامية هو التعبير الحقيقي عن الهوية الإسلامية^(١١).

وعندما تجعل الحركات الإسلامية إنشاء الدولة التي تحكم بما أنزل الله هدفاً لها، فهذا يعني أن المقاصد السياسية تنصدر عمل هذه الحركات. وهذا الهدف السياسي، في رؤية الحركات الإسلامية، ليس غاية مطلوبة لذاتها، ذلك أن الغاية الحقيقية هي إنشاء المجتمع الصالح. ولكن لكي يتحقق هذا الهدف لا بد من إنجاز ما أمر به الشرع من تطبيق الشريعة، وهذا بدوره يتطلب إقامة دولة تؤمن بجمهورية إعلاء حاكمية الشريعة. ويصبح إقامة الدولة الإسلامية على أساس حاكمية الشريعة هو السبيل لبناء المجتمع الإسلامي القويم، ويضحي إقامة هذه الدولة على قمة الأولويات المستهدفة من عمل التغيير الذي تسعى إليه الحركات الإسلامية. ولكن هذا مطلب سياسي، وهو مستمد، في فكر الحركات الإسلامية من اقتناعهم بأن السمة البارزة للدين الإسلامي هي سمة الشمولية، حيث لا مجال فيه للتفريق بين الدين والسياسة، ولا بين المهام الدينية للدولة ومهامها الدنيوية. فلا وجود لمجتمع علماني في رؤية الحركات الإسلامية، حيث الإسلام عندهم دين ودولة. فالحركات الإسلامية تحرص على أن يكون للدين الدور الأسمى في

● الوطنية والحركات الإسلامية

السياسة، وهذا الحرص جعل قضية الدولة ونظام الحكم في طليعة القضايا التي اهتمت الحركات الإسلامية بمعالجتها من بداية نشأتها^(١٢) فأبو الأعلى المودودي (مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان) كان يرى أن إرادة الشعب لا بد وأن تخضع لشريعة الله. فالله هو خالق كل شيء، وهو من ثم مالك لما خلق وحاكمه، ومن هنا فإن الديمقراطية البرلمانية القائمة على السيادة الشعبية - وليست على الحكم الإلهي - هي ديمقراطية غير مقبولة* ففكرة حاكمية الله هي إذن محور المطالبة بالدولة الإسلامية التي تجعل السيادة القانونية لشريعة الله كدليل على التسليم بحاكميته وتكون سلطاتها محدودة بتنفيذ كل ما جاء به الشرع^(١٣).

ولقد اقترن هدف إنشاء الدولة الإسلامية في بداية القرن بالرغبة في إعادة نظام الخلافة، بعد أن تم إلغاؤها عام ١٩٢٤، على أساس أنها شكل الدولة الإسلامية الذي يعبر عن الأمة الإسلامية، وهي نظام الحكم الذي قام به الإسلام وانتشر في أرجاء الأرض. ولقد تعلق بهذا الهدف حركة الإخوان المسلمين بزعامة حسن البنا، كما تعلق به الحركات الإسلامية في الشام والجزيرة العربية، وحركة الخلافة التي تأسست في الهند عام ١٩١٩ جاعلة من هذا الهدف ركيزة تحركها ومبرر وجودها واستمرارها. ولقد آمن الإخوان المسلمون بأن الخلافة هدف أسمى وركن أساسي لاستعادة مجد الإسلام، ولتطبيق رسالته؛ فحسن البنا يؤكد أن الخلافة رمز للوحدة الإسلامية، وهي شعيرة إسلامية واجبة التحقيق، ومن ثم، هو يكتب أن الإخوان المسلمين يضعون فكرة الخلافة والعمل على إعادتها في رأس منهاجهم^(١٤). ولئن كان بعث الخلافة كنظام قد خرج اليوم من حقول استهداف الإخوان المسلمين وكثير من الحركات الإسلامية، إلا أن الهدف الثابت لديهم يبقى هو إقامة نظام حكم إسلام بغض النظر عن التسميات سواء سُمى

* - السيادة الشعبية في الدولة الإسلامية لا تتنافى مع حاكمية الله لأن هذه الدولة لا تقوم إلا ببيعة (أو تصويت) الشعب، فسيادته متحققة ضمن إرادته في إقامة دولة الإسلام (ثقافتنا).

جمهورية إسلامية، أو غيرها. ونظام الحكم الإسلامي هو النظام الذي يسود فيه تحكيم التنزيل في شؤة الحياة الدنيا، وتصريف مصالح البشر المدنية وفقاً لأحكام النصوص الدينية، لا بحسب القوانين الوضعية. فالشريعة الإسلامية هي الأجدر بأن تكون القانون العام والخاص للبشرية جمعاء، كما يرى عبدالقادر عودة^(١٥).

وبالرغم من هذه المراجعة، فما زالت توجد حركات إسلامية تستهدف انبعاث دولة الخلافة تحديداً، بالشكل الذي سادت به في عصرها الذهبي. عصر الخلافة الراشدة. فحركة الجهاد المصرية، وكذلك حركة الجماعة الإسلامية، تجعل استعادة الخلافة الإسلامية، التي هي عندها واجب شرعي، أمر حيوي يستدعي السعي الفوري الدؤب بغرض تحقيقه؛ لأن ما كان للمسلمين من قوة لن يعود إلا بعودة نظام الخلافة، ومن أجل تحقق هذا لا بد من مواجهة وإسقاط الأنظمة الحاكمة الكافرة التي لا تحكم بشريعة الله^(١٦). ويشارك الحركتين الاهتمام بسرعة قيام نظام الخلافة حركة حزب التحرير الإسلامي الذي يتزعمه عمر بكري محمد، والذي يحرص على عقد مؤتمر سنوي تحت اسم «مؤتمر الخلافة»، يدعو إلى قيام الخلافة في البلاد الإسلامية، أو على الأقل في إحداها كخطوة أولى نحو الهدف الأسمى، ألا وهو تطابق حدود دولة الخلافة مع الأمة الإسلامية، ويجضر هذا المؤتمر عدد كبير من الحركات الإسلامية على اختلاف توجهاتها^(١٧). وتؤكد كذلك حركة جبهة الإنقاذ الجزائرية التي تهتم بإنجاز وحدة العالم الإسلامي، على محورية استعادة نظام الخلافة ففي برنامجها السياسي المعلن في مارس ١٩٨٩م دعوة إلى هذه الوحدة التي تتحقق بقيام دولة الخلافة، وهي دولة تهتم بتطبيق الشريعة الإسلامية، ويمكن أن يسبقها تحقق دولة نواة في أي من الدول الإسلامية، تخضع التشريعات فيها لأحكام الشريعة الإسلامية، ومن ثم كان سعيها الحثيث لإنجاز هذه الدولة في الجزائر^(١٨). وتتفق الجبهة القومية في السودان مع الحركات الإسلامية في هدف إقامة الدولة الإسلامية واستعادة نظام الخلافة، فهي تدافع عن الدولة الدينية وترى أنها تستمد مشروعيتها من كونها تقوم على أساس القيم التي يؤمن بها المسلمون. فالنظم

● الوطنية والحركات الإسلامية

السياسية القائمة تفقد مشروعيتها في رؤية الجبهة القومية؛ لأنها نظم مستبدة، واستبدالها ناتج عن فقدانها للطابع الأخلاقي الذي لا يتحقق إلا من خلال التمسك بقيم الدين^(١٩).

نخلص من ثم، إلى أن إقامة الدولة الإسلامية كانت - وما زالت - هدفاً ثابتاً لكل الحركات الإسلامية، ولأن هذا الهدف يترجم إلى آليات عمل، فإنه يضحى عاملاً محورياً في المواجهة المستمرة بين الحركات الإسلامية والأنظمة الحاكمة، وهي مواجهة تترجم في أدنى مستوياتها بالمنافسة والريسة، وتصل في قمة درجاتها إلى العداوة والصدام. وعلى الرغم من أن بعض الحركات الإسلامية ترى أن هذا الهدف يمكن تحقيقه على مراحل، بمعنى إرجاء تحقيقه إلى حين، إما بسبب التفاوت الكبير الحالي في ميزان القوى بين الحركات الإسلامية والأنظمة الحاكمة، وإما بدعوى حتمية تقديم السعي إلى إصلاح المجتمع على السعي لتحكيم الشريعة، إلا أن الهدف باق دائماً، إنما الاختلاف بين الحركات الإسلامية هوة في زمانية التحقق مما يجعلها كلها صاحبة مقصد سياسي، حيث يؤمنون أن الإسلام دين ودولة^(٢٠).

٢- الاستراتيجية:

رغم أن الحركات الإسلامية اتفقت - وما زالت - حول هدف إقامة المجتمع الإسلامي القويم بما يستلزم إحداث تغيير جذري في بنية المجتمع، بطرح بديل إسلامي لما هو قائم من قيم، ورغم اتفاقها على أن الوصول إلى الحكم هو وسيلة التغيير الكبرى، فتضحى إقامة الدولة في منطلق السعي نحو إنشاء المجتمع الإسلامي المنشود هو الهدف، إلا أنهم يختلفون حول وسائل تحقيق هذا الهدف، أي حول أفضل الطرق للوصول إلى الحكم؟ ولأن الحركات الإسلامية هي حركات سياسية اجتماعية بالأساس، وليست مجرد مدارس اجتهاد نظري، كان لجذلية الوسائل منزلة كبرى في تفكيرها.

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

فإذا كانت السلطة تتيح للحركة الإسلامية فرصة المشاركة في العملية السياسية، وإذا كانت الحركة تتمتع بقدر ملحوظ من الاستمرارية والقدرة على الانتشار، فإنها عادة ما تلجأ إلى أسلوب التدرج وإلى الوسائل السلمية من أجل إنجاز الهدف. وعلى العكس من ذلك فإننا نجد على الجانب الآخر حركات أكثر ثورية تعمل على ضرورة البدء فوراً في إحداث تحولات سياسية واجتماعية جوهرية، مرجحة خيار العنف لإحداث هذه التغييرات. فالحل الثوري هو الحل الأمثل للوصول إلى الحكم، وسلوك طريق العنف الديني في مواجهة العنف الرسمي هو عندهم الطريق الوحيد لإحداث التغيير المنشود. ويشهد واقع تجارب الحركات الإسلامية على أن جدلية الوسائل التي تنحصر داخل ثنائية إما العنف أو الإقناع، لا تفعل بنفس الحدة القاطعة لتصنيف الحركات الإسلامية، ذلك أن العديد من الحركات الإسلامية يتنقل بقدر من المرونة فيما بين الوسيلتين، حين تقوم الحركة بين الحين والحين بعملية مراجعة لأساليب نشاطها، رامية إلى تأطير الهدف - الذي لا يتغير - بالواقع المعاش، فتعلن إما استعدادها لاتباع أساليب التغيير السلمي - وتستبعد آلية الجهاد المسلح - ولو إلى حين - أو أنها تتردد من أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة إلى خيار العنف. ومثال على الحالة الأولى المراجعات التي قام بها إخوان مصر والأردن منذ السبعينيات، والجماعة الإسلامية في باكستان أثناء فترة حكم محمد ضياء الحق، وحركتنا الجهاد والجماعة الإسلامية في مصر عندما تقدمتا بمبادرة

● الوطنية والحركات الإسلامية

لوقف العنف عام ١٩٩٧م. ومثال على الحالة الثانية حركة جبهة الإنقاذ في الجزائر منذ عام ١٩٩٤م^(٢٢).

وتنتشر الحركات الإسلامية التي تؤمن بمحتمية التغيير الفوري للمجتمع الذي يقفز فوق المراحل، في كل بلدان العالم الإسلامي من شمال أفريقيا وحتى جنوب شرق آسيا. فإقامة الدولة - الهدف -، الدولة الإسلامية، لن يتم في رؤيتهم إلا بالقوة عن طرق الجهاد المسلح. فهذه الحركات تعول على العنف ردًا على عنف الأنظمة، وتتخذ من الجهاد وسيلة لامتلاك السلطة. وقاتل الأنظمة الحاكمة مشروع من وجهة نظر هذه الحركات لكونها أنظمة كافرة. فحركة الإخوان المسلمين قبل سبعينيات القرن العشرين كانت تستبجح طريق الجهاد والقتال الفدائي ضد أنظمة الحكم، على أساس أن تغيير المنكر باليد واجب لا يسقط عن المسلم إلا في حالة العجز عنه. وعندهم أنه ليس هناك منكر أكبر من استحلال الأنظمة الحاكمة الحكم بغير ما أنزل الله. وهنا يصبح الجهاد ضد أنظمة الحكم العلمانية الكافرة هذه فريضة على كل مسلم، وطريقًا لإحقاق الحق، ولرد عدوان هذه الأنظمة على الحركات الإسلامية^(٢٣). وتؤمن حركة الجماعة الإسلامية في مصر بضرورة الجهاد بالقوة من أجل تغيير الحكم الذي يستبدل شريعة الله بالقوانين الوضعية وإقامة الدولة الإسلامية. فالهدفان المعلنان للجماعة الإسلامية هما تعبيد الناس لربهم (إقامة المجتمع الإسلامي)، وإقامة الخلافة على نهج النبوة (إقامة الدولة الإسلامية). والهدفان عندهما متصلان، وأحد وسائل تحقيقهما الجهاد الذي هو - عندهم - فرض عين على كل مسلم، وهو حالة مستمرة لا تنتهي إلا بالموت أو استئصال شأفة الجاهلية وإقامة الحاكمية لله^(٢٤). ويؤمن حزب التحرير الإسلامي أنه لا توجد في العالم الإسلامي في الوقت الحالي دولة إسلامية حفية بأن ينظر إليها على أنها تجسيد صادق لإقامة الإسلام نظامًا للحياة، ولا يستثنى من ذلك لا إيران ولا السودان. فنظام الخلافة الحقيقي الذي هو نموذج النظام السياسي المنشود للمسلمين ما زال في انتظار إعادة تأسيسه. والوسيلة المثلى لتحقيق هذا في رؤية زعيم الحركة (عمر بكرى محمد) هي

الاستعانة بالقوات المسلحة في واحدة من الدول الإسلامية، أو في بعضها؛ لتقوم بعمليات انقلاب هدفها الاستيلاء على السلطة، وإقامة دولة الخلافة التي تطبق الشريعة الإسلامية، ثم الانطلاق من هذه الدولة / الدول - المركز لإقامة دولة الخلافة الإسلامية، التي تضم كل المسلمين، والتي تطابق الدولة مع الأمة^(٢٥).

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

وعلى عكس منطق الحركات الإسلامية التي تتبنى أسلوب التغيير السريع والفوري لإقامة دولة الإسلام، نجد الحركات الإسلامية التي تؤمن بأسلوب التغيير السلمي التدرجي لإنجاز الدولة - الهدف، فحركة النهضة في تونس، ترى أن أداة التغيير الرئيسية هي الإقناع وليست القوة والإكراه، فترشيد المجتمع من خلال تربية أفراد تربية إسلامية صحيحة، هو السبيل الذي اختارته الحركة التونسية. ويؤمن راشد الغنوشي أن هذا

● الوطنية والحركات الإسلامية

الحل التربوي السلمي يعتبر أن تغيير الأمة يبدأ من تغيير الفرد ويشق بقدره الإنسان وكفاءته في عملية البناء الاجتماعي. فهذا الخيار السلوكي يؤمن بقيمة الفرد ويجعل الحركة الإسلامية تستمد مشروعيتها من قدرتها على إقناع الجماهير. ومن هنا، جاء رفض الغنوشي لمنهج الإخوان المسلمين في بداياتهم وانتقاده لحسن البناء؛ مؤكداً أنه ارتكب خطأ كبيراً عندما قدم الحركة الإخوانية بوصفها وصياً على المجتمع. ومن نفس المنطلق كان رفض الحركة التونسية لمفهوم الوصاية الذي انطوت عليه فكرة عبد السلام فرج (حركة الجهاد المصرية) عن القلة المؤمنة أو فكرة سيد قطب عن النواة الصلبة^(٢٨).

وتقدم حركة الإخوان المسلمين في مصر خاصة في العقدين الأخيرين نموذجاً للحركة الإسلامية، التي تتبع أسلوباً تأليفاً يجمع بين وسائل الوعظ والإرشاد لتربية الفرد، وبين وسيلة الخدمات الاجتماعية الموجهة للمفهورين والفقراء؛ لكي تبني لها قاعدة جماهيرية، وبين وسيلة العمل السياسي في محاولة للوصول إلى مقاعد السلطة، أو على الأقل السعي نحو إنفاذ الشريعة الإسلامية من خلال العمل البرلماني^(٢٩). وجدير بالذكر أن قبول حركة الإخوان المسلمين المشاركة في العملية السياسية الوطنية، اقترن بإعلانهم القناعة بأن المقاصد السياسية - وعلى رأسها تطبيق الشريعة الإسلامية - يمكن أن يتم بطريقة تدريجية. فالبدء في إنفاذ الشريعة لا بد أن يتم حالياً، ولكن إتمام التطبيق يمكن أن يقبل فيه مبدأً مرحلية الإنجاز^(٣٠). وتتحو حركة الإخوان المسلمون في سوريا نفس المنحى، فرغم احتلال قضية إعلاء حاكمية الشريعة مكاناً بارزاً على رأس أجندة الحركة السياسية، منذ مطالبتهم بضرورة تضمين الدستور ما ينص على أن الإسلام هو دين الدولة ودين رئيسها، عاد مصطفى السباعي؛ ليؤكد إمكانية تأجيل التطبيق لحين إقامة المجتمع الإسلامي الحقيقي. وربما يردع قبول حركة الإخوان في مصر وسوريا بإمكانية استعداد تلك الأقليات على الحركة في ذات الوقت الذي يواجهان فيه عداء السلطة، وإمكانية استثمار الأخيرة الفرصة للتضييق على الحركة بدعوى الحفاظ على الوحدة الوطنية. وإذا كانت الحركة الإسلامية في المغرب تتبنى هي الأخرى مفهوم

التطبيق المرحلي للشريعة الإسلامية، بل إنها تذهب إلى أبعد من هذا فلا ترى ضرورة لتطبيق الشريعة تطبيقاً مباشراً وحرفياً، فإن هذا كان وراءه ظرف سياسي واجتماعي مغاير تماماً للقائم على مصر وسوريا، حيث يتمتع المجتمع المغربي بوحدة المذهب السني، وتتعهد فيه بصورة كبيرة الأقليات الدينية والمذهبية، فلم تستشعر الحركة الإسلامية خطر التحدي، ولم ترد الفعل بالتمسك بمطلب التطبيق الفوري للشريعة. هذا فضلاً عن أن النظام الملكي الحاكم في المغرب استطاع أن يحقق لنفسه شرعية دينية تسند شرعيته السياسية، فلم تقف الحركة الإسلامية في مواجهته من منطلق الإدانة بالكفر، ومن ثم المطالبة بضرورة إقامة نظام إسلامي يحكم الشريعة، ويقوم عليه حكام من الأمة المؤمنة^(٣١).

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

أنماط تفاعل الحركات الإسلامية مع الحركات الوطنية :

حمل المسلمون الدعوة الإسلامية التي جاء بها الرسول(ص) إلى أقطاب الأرض؛ ليولد العالم الإسلامي الذي ظل يحكمه المسلمون دوماً سواء وهو موحد أو وهو مؤلف من سلطنات ودويلات إسلامية متعددة. ومن هنا، يتضح مدى التحدي الذي شكله الاستعمار الأوروبي الذي اجتاحت العالم الإسلامي منذ نهايات القرن التاسع عشر حيث أنهى هذا الاستعمار الأوربي نموذج «المسلم يحكم المسلم» الذي ساد العالم الإسلامي منذ تأسيس الدولة الإسلامية الأولى. فالحركات الإسلامية التي ظهرت أثناء سيادة نموذج الحكم الذاتي الإسلامي كانت ترد الفعل على تحدي الوحدة والهوية الإسلامية النابع من الداخل. ولقد شهد القرنان الثامن عشر والتاسع عشر آخر موجة مدّ لمثل هذه الحركات، فكانت الحركة المهدية في السودان (١٨٤٨-١٨٨٥) ، والسنوسية في ليبيا (١٧٨٧-١٨٥٩).... والفولانية في نيجيريا (١٧٥٤-١٨١٧)، والفرائضية شريعة الله في البنغال (١٧٦٤-١٨٤٠)، وحركة الجهاد التي تزعمها أحمد بريلوي في الهند (١٧٨٦-١٨٣١) ، والبدري في إندونيسيا (١٨٠٢-١٨٣٧)، أمثلة لحركات قامت ثائرة على حالة الترددي والانهيار الاقتصادي والأخلاقي والاجتماعي في الداخل، وعلى الانقسامات التي تفشت داخل السلطنات الإسلامية. أما الهدف فكان الإصلاح والتجديد والإحياء، فنجحت العديد منها في إقامة دول أسستها وفقاً لتصورها عن المجتمع الإسلامي الصحيح. فكان أن صعدت الدول المهدية في السودان والسنوسية في ليبيا والفولانية في نيجيريا والوهابية في السعودية^(٣٢).

على خلاف الحركات الإسلامية التي انبعثت رداً على عوامل داخلية على مدار التاريخ الإسلامي، فإن الحركات الإسلامية في القرن الأخير جاءت لتردد الفعل على التحدي الغربي الذي تجلّى مع بزوغ فجر الهيمنة الاستعمارية لأوروبا على العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، والتي قلبت ميزان القوة لصالح الغرب على حساب العالم الإسلامي مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين^(٣٣). ويكفي أن

ننظر إلى خريطة العالم الإسلامي في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى؛ لنكتشف مدى تغلغل الهيمنة الاستعمارية الغربية . فكان الفرنسيون يسيطرون على المناطق الشمالية والغربية والاستوائية من أفريقيا فضلاً عن سوريا ولبنان، ومدّ البريطانيون حمايتهم على مصر وفلسطين والأردن والعراق والخليج [الفارسي] وشبه القارة الهندية ومناطق من أفريقيا، كما وصلوا إلى جنوب شرق آسيا.. إلى الملايو وسنغافورة وبروناي، في حين سيطر الهولنديون على إندونيسيا. ولم ينج من الاستعمار الأوروبي المباشر إلا تركيا والسعودية التي استطاع حكامها أن يبعدها عن الهيمنة والتأثير الأوروبي حتى اكتشاف البترول، وكذا إيران التي رغم احتفاظ المسلمين - نظرياً - بالسلطة فيها، إلا أنها كانت مسرحاً لأطماع وتهديدات بريطانيا وفرنسا وروسيا مما هدد استقرارها واستقلالها الفعلي^(٣٤).

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

لم يجرم الاستعمار الأوروبي الأقطار الإسلامية من استقلالها السياسي وحسب، بل أفقدها كذلك حريتها في تحديد النموذج الحضاري الذي ترتضيه إطاراً لتنظيم شؤونها. فالاستعمار الأوربي شكل إذن تحدياً سياسياً وحضارياً معاً، ضاعف من استفحاله مجموعة من المتغيرات، كان أبرزها، إلغاء نظام الخلافة عام ١٩٢٤. ولقد نشأت الحركات الإسلامية في النصف الأول من القرن العشرين لترد الفعل على التحديين، فكانت تناضل من أجل الاستقلال عن الحكم الاستعماري في جانب، ومن أجل قضية حاكمية الله وتطبيق الشريعة في جانب آخر، وهي القضية التي كانت تمثل بالنسبة لهم عنواناً على الهوية الإسلامية، فتعلقت بعض الحركات بقضية الخلافة، وبضرورة إعادتها رمزاً لسيادة كل من الحكم الإسلامي والهوية الإسلامية، فكانت الخلافة من أهم معالم فكر الإخوان المسلمين في مصر، والجماعة الإسلامية في باكستان، ومن قبلهما حركة الخلافة في الهند.

● الوطنية والحركات الإسلامية

ولقد قربت القضية الأولى - قضية الاستقلال - الحركات الإسلامية من الحركات الوطنية بل وحدتها معاً في بعض الأحيان، كما دلت تجربة الحركة الإسلامية في المغرب، والتي يرى الجابري أنها أفصح شاهد على التفاعل الخصب بين الحركة الدينية والحركة الوطنية. فالحركة الإسلامية في تحليله، مدت الحركة الوطنية في المغرب بالجيل الأول من رجالها، وشكلت مواقفهم السياسية النضالية على قاعدة إسلامية، فأصبحت الحركة الإسلامية في المغرب هي الحركة الوطنية - واقفاً - وتضافر مطلب الإصلاح والتحديث مع مطلب الاستقلال. فتورة محمد بن عبدالكريم الخطابي (١٩٢١ - ١٩٢٦) والتجاوب الواسع الذي لقيته من جموع الشعب، هي مثال حي على تحول الحركة الإسلامية إلى حركة وطنية تدعو إلى التحديث، أو بقول آخر، تحولها إلى حركة وطنية سلفية الإطار ليبرالية المضمون، تدعو إلى (النهوض) لمقاومة الاستعمار من خلال الأخذ بوسائل التقدم الحديثة، على اعتبار أن هذه الوسائل، التي يمتلكها الغرب الآن، هي وسائل إسلامية أصلاً^(٣٥).

أما القضية الثانية، قضية الهوية، فلقد حملت بذور المفاصلة بين الحركات الإسلامية والحركات الوطنية، وإن كانت هذه البذور لم تثمر حقيقة إلا بعد جلاء المستعمر، وانجلاء الخطر المباشر الذي هدد تراب وطن الإسلاميين والوطنيين، فطمس كل خلافات مبدئية ولو إلى حين. فرغم رفض الحركات الوطنية (للمستعمر) الغربي، إلا أنها في عمومها لم تخف الإعجاب بما يمثله الغرب من تقدم حضاري ومادي. وعلى تقيض ذلك، فإن التحدي الحضاري الذي مثله الغرب كان أشد وطأة على الحركات الإسلامية من التحدي العسكري أو السياسي، فكان أن ردّت الفعل برفض الغرب ثقافياً كما رفضته سياسياً. ولقد رسخ من إدراك الحركات الإسلامية لأوروبا على أنها العدو الذي يهدد العقيدة الإسلامية، وليس فقط الحرية السياسية للمجتمعات الإسلامية، تصريحات المسؤولين الاستعماريين والبعثات التبشيرية التي ازدهرت في ظل سياسات الاستيطان والاستعمار، والتي كانت ترجع الفضل في التوسع والهيمنة الأوروبية مباشرة للتفوق

التقافي المتجذر في المسيحية. والمعنى الذي تنطوي عليه مثل هذه التصريحات هو أنه طالما أن المسيحية تحت بطبيعتها على الجمود بدليل انهزامية الشرق الإسلامي. ومن هنا اكتسب النضال ضد الاستعمار الأوروبي في إدراك الحركات الإسلامية بعداً دينياً واضحاً فهو بمثابة المواجهة بين العالم الإسلامي والعالم المسيحي، أو بين الإسلام والمسيحية^(٣٦).

ومن هنا، نستطيع أن نفهم لماذا كان الإسلام في كثير من الحالات هو الدافع إلى ظهور ومحور استمرار العديد من الحركات الاستقلالية، وإن كان مدى تأثيره في تشكيل الوعي القومي قد اختلف من بلد إلى آخر. فعلى سبيل المثال، لم يكن للإسلام دور بارز في بدايات تشكل الوعي القومي في بلدان المشرق العربي. فأرهاصات القومية العربية جاءت كرد فعل تجاه الحكم الإسلامي العثماني، وليس إزاء الغرب. ولم تبدأ القومية العربية تعمل كأداة فاعلة في طريق النضال ضد الاستعمار الأوروبي إلا بعد الحرب العالمية الأولى. ولقد لعبت هزيمة الإمبراطورية العثمانية في هذه الحرب وقيام الحلفاء بتفتيتها إلى عدد من الدول القومية الحديثة تشملها بالحماية بريطانيا وفرنسا في ظل نظام الانتداب، دوراً محورياً في بروز حركات الاستقلال الوطنية التي ناضلت في مواجهة الهيمنة الأوروبية، مستخدمة الإسلام كأحد عناصر تشكيلها. ولكن الطابع الغالب على هذه الحركات الوطنية كان علمانياً بالأساس، ولم يكن الإسلام بالنسبة للحركات الوطنية القومية إلا عنصراً من مجموعة عناصر، بعضها أكثر أساسية مثل: اللغة: والتاريخ والتقاليد، والأرض المشتركة^(٣٧). ولقد أدى هذا المنحى العلماني للحركة الوطنية والتوجهات القومية لها إلى تكدر الفضاء فيما بينها وبين الحركات الإسلامية. فشعار مثل «الدين لله والوطن للجميع» والذي رفعه سعد زغلول في مصر، كان مرفوضاً تماماً من محمد رشيد رضا ثم من حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين في مصر، والذي تأثر بمجمل أفكار رشيد رضا، وذلك على أساس أن الولاء السياسي في منظومة القيم الإسلامية هو للأمة الإسلامية استناداً إلى العقيدة المشتركة، في مقابل الدول القومية القائمة على قاعدة مشتركة من اللغة والأرض والتاريخ والروابط العرفية ثم الدين^(٣٨).

● الوطنية والحركات الإسلامية

ومن نفس المنطلق حمل المودودي مؤسس حركة الجماعة الإسلامية في باكستان عام ١٩٤١م على القومية، مؤكداً أنها من تداعيات الاستعمار الأوروبي، محذراً من أنها أيديولوجية غربية بعيدة تماماً عن روح الإسلام، لأنها تسببت في تقسيم الشعوب الإسلامية بدلاً من توحيدها، وعلى استبدال مثالية التضامن الإسلامي العالمي بهوية غير واضحة مثيرة للشقاق؛ نتيجة اعتمادها على اللغة أو الروابط العرقية. ومن هذا المنطلق، ناهضت حركة الجماعة الإسلامية فكرة إنشاء وطن قومي لمسلمي الهند في باكستان، مؤكدة أن التوجه لا بد أن يكون نحو توحيد المسلمين وليس نحو تشجيع انفصالهم داخل حدود قومية بدعوى الاستقلال^(٣٩).

وهكذا، يمكننا القول إن الهوة قد تعمقت بين الحركة الوطنية والحركة الإسلامية في الثلاثينيات والأربعينيات بقيام الإخوان المسلمين في مصر والجماعة الإسلامية في باكستان؛ ليكسبا رد الفعل تجاه الاستعمار الغربي منحي عقائدياً له شكل نظامي، رافضاً لتغلغل وجود الغرب السياسي والثقافي معاً مؤكداً أن الأزمة التي يواجهها العالم الإسلامي ترجع إلى الاستعمار الأوروبي والقيادات الحاكمة ذات التوجه الغربي، رافضتين، من ثم، للقومية العلمانية ولنماذج التنمية والنهوض التي يمثلها الغرب رأسمالية كانت أم ماركسية، مؤكداً على الكفاية الذاتية للإسلام وأنه هو - وحده - البديل والحل؛ ناقمتين - من ثم - على حصره في زاوية الأحوال الشخصية الضيقة وفي مجال العبادات الخاص^(٤٠). فلم تكن الحركتان منطويتين إذن على نشاط ديني وحسب ليس له علاقة بقضية الوطن الرئيسية وهي خطر المستعمر، بل إن اهتمامهما كان بالقضيتين معاً. فالحركتان كانتا إسلاميتين / وطنيتين، ولكن هذا جاء من زاوية الإيمان بأن الإحياء الديني هو سبيل الإصلاح وتجديد المجتمع الإسلامي، وكذا هو سبيل رد المستعمر، فالخلاف مع الحركة الوطنية كان مداره هو توجهها العلماني^(٤١)، وليس هدف ذلك التوجه. ولكن تجدر الإشارة على الجانب الآخر إلى أن حركة الإخوان المسلمين في مصر استطاعت أن تمد الجسور مع تيار بدأ ينمو داخل الحركة الوطنية في مصر، بعيداً

عن رافدها العلماني الليبرالي، خاصة بعد هزيمة العرب في فلسطين وإقامة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨م بدعم من القوى الغربية، واستمرار عجز مصر عن التخلص من الاحتلال البريطاني. وهنا ارتدى الإخوان المسلمون رداء الوطنية، وتعزز تقاربهم مع هذا التيار الوليد داخل الحركة الوطنية بالمشاركة الهامة في حرب فلسطين عام ١٩٤٨م، وأزمة قناة السويس عام ١٩٥١م^(٤٢).

وعلى خلاف الحال في مصر ومعظم المشرق العربي، فإن وشائج وثيقة ربطت بين الحركة الوطنية والحركة الإسلامية في المغرب العربي، وصلت إلى حد التحالف بعد الحرب العالمية الأولى. فكانت الحركة الإسلامية في شمال أفريقيا هي التي أخذت على عاتقها مهمة التصدي لمخاطر الاستعمار الفرنسي أولاً، ولمخاطر الذوبان الثقافي ثانياً، وكان السبيل إلى ذلك هو التمسك بالهوية الإسلامية والتراث الإسلامي مع محاولة تجديده. ففي بلاد تسودها الفجوات العرقية والقبلية، كان استخدام الإسلام كرمز للوحدة والهوية الوطنية في مواجهة الخطر السياسي والثقافي الطاغى للاستعمار الفرنسي هو الحل الأمثل الذي تمسكت به جميع التيارات في المغرب العربي، كوسيلة أكيدة لتجاوز الخلافات المحلية وحشد التعبئة الشعبية في مواجهة المستعمر. ومن هنا تداخلت الحركة الإسلامية مع الحركة الوطنية، وكان رجال الحركة الإسلامية هم مؤسسو الأحزاب الوطنية الأولى التي نادى بالاستقلال وبالهوية الوطنية التي شكل الإسلام ركنها الركين. ومن هؤلاء: علال الفاسي الذي قاد حزب الاستقلال المغربي ذا التوجه الديني عام ١٩٤٦م، وعبدالعزیز الثعالبي مؤسس حزب الدستور التونسي بعد الحرب العالمية الأولى، وعبدالحاميد بن باديس الذي أسس رابطة علماء الدين في الجزائر ١٩٣١م^(٤٣).

ولقد خبرت آسيا، من إيران وحتى إندونيسيا، نفس الترابط بين الحركات الإسلامية والحركات الوطنية في فترة مقاومة الاستعمار فالإسلام كان عنصراً محورياً في تشكل الحركات الوطنية بما يمكن معه القول بوجود حركات إسلامية - وطنية في إيران رغم أنها لم تعرف الاستعمار في صورته المباشرة، إلا أنها كانت دائماً مسرحاً للصراع الروسي -

● الوطنية والحركات الإسلامية

البريطاني من أجل بسط النفوذ عليها. ولقد تشكل الوعي القومي الإيراني في مواجهة محاولات الغرب مدّه هيمنته، وكان الإسلام هو حجر الزاوية في بنية هذا الوعي. يتضح ذلك من خلال حدثين لعب فيهما علماء الدين الشيعة دوراً محورياً، ومثلاً بداية لتشكيل الوعي القومي الإيراني في العصر الحديث. أما الحدث الأول فهو احتجاج معارضة إعطاء امتياز التبغ عام ١٨٩١م والذي قاده رجال الدين ضد النظام الحاكم، وغذوه بفتاواهم التي لاقت صدى كبير لدى جماهير الشعب، وذلك احتجاجاً على التنازلات التي قدمها الشاه للإنجليز. أما الهدف من الاحتجاج فكان الرغبة في حماية إيران من مخاطر التبعية الاقتصادية. ومن الجدير بالذكر أن هذه الحركة حظيت بتأييد جمال الدين الأفغاني، المفكر الإسلامي الذي عارض تقديم تنازلات اقتصادية للقوى الغربية على أساس أنها تفتح باباً واسعاً لولوج النفوذ الأجنبي. أما الحدث الثاني فكان الثورة الدستورية (١٩٠٥ - ١٩١١) والتي انضم فيها العلماء إلى ملاك الأراضي ورجال الجيش وتجار البازار، في حركة سياسية اجتماعية موجهة ضد استبداد الحاكم، مدفوعة بالرغبة في ضرورة تقييد سلطاته من خلال دستور وبرلمان^(٤٤).

أما في شبه القارة الهندية، فقد أدى تنامي المشاعر الإسلامية المناهضة لتوجه الحلفاء نحو تقطيع أوصال الإمبراطورية العثمانية، وهو ما يعني القضاء على دولة الخلافة، إلى تشكيل حركة الخلافة عام ١٩١٩م، والتي استمرت مطالبة بالإبقاء على نظام الخلافة رمزاً لوحدة الأمة الإسلامية في مواجهة الغرب حتى قيام كمال أتاتورك بإلغاء نظام الخلافة عام ١٩٢٤م. ولما انتقلت روح هذه الحركة المناهضة لخطر الاستعمار الغربي الثقافي إلى حزب المؤتمر الهندي، الذي كان يمثل الحركة الوطنية الأم في الهند، لم تمنع الحركات الإسلامية، ومنها حركة الرابطة الإسلامية، من أن تحالفه من أجل هند مستقلة وموحدة. ولكن بحلول الثلاثينيات، كانت الرابطة الإسلامية قد فكت وشائج هذا الارتباط بحزب المؤتمر، والذي كانت تسوده أغلبية هندوسية، وذلك عندما أدرك محمد علي جناح ومحمد إقبال زعيما الرابطة الإسلامية مدى عمق سيطرة النزعات العرقية

على عمل الحركة الوطنية وفكرها، فبدا لهما أن الترابط بين الحركة الإسلامية والحركة الوطنية أضحى مستحيلاً في مجتمع طائفي تسوده أغلبية هندوسية، تلجأ إلى التصويت في الانتخابات بحسب انتمائها الطائفي بما أقنعهما بأن المطالبة بهند مستقلة وموحدة إنما يعني أن المسلمين سيكونون سائرين في طريق الخضوع لهيمنة الأغلبية الهندوسية. ومن هنا، كان تحول هذه الحركة نحو المطالبة بدولة إسلامية منفصلة تكون وطنًا للمسلمين. ومن هنا - أيضاً - كان مفصلتها للحركة الوطنية وارتكازها بثقل أكبر على الإسلام، فنجحت في حشد جماهيري لمسلمي الهند وراء مطلب الوطن المستقل للمسلمين وهو ما تحقق عام ١٩٤٧م بإنشاء دولة باكستان الإسلامية، منفصلة عن دولة الهند ذات الأغلبية الهندوسية. وتجدر الإشارة، كما ورد سابقاً، إلى أن بعض الحركات الإسلامية ومنها حركة الجماعة الإسلامية ذاتها، سجلت اعتراضاً على هذه المفاصلة مع الحركة الوطنية تارة بإعلان الإيمان بأن القومية والإسلام نقيضان لا يلتقيان، ومن ثم فإن مطلب الحركة الإسلامية بإقامة دولة قومية للمسلمين أمر غير مؤسس دينياً، وتارة بإعلان التخوف من أن يكون مأرب محمد على جناح، العلماني النزعة، هو استثمار فكرة القومية الإسلامية لكسب أصوات مؤيدة لإقامة دولة سيجعلها هو في النهاية دولة علمانية وليست إسلامية حال تحقق الوطن الباكستاني^(٤٥).

وفي جنوب شرق آسيا لعب الإسلام أيضاً دوراً محورياً في تشكيل الوعي القومي الوليد في إندونيسيا. فلقد أعطى الإسلام صبغة نظامية ملموسة للقومية الإندونيسية الوليدة، وكان هو نقطة الالتقاء فيما بين الحركات الإسلامية - الوطنية المختلفة، بدءاً من حركة الاتحاد الإسلامي المؤسس في عام ١٩١٢م، وحتى الحركة المحمدية، ومروراً بنهضة العلماء عام ١٩٢٦م، هذا فضلاً عن عدد من الحركات ذات الطابع الصدامي الواضح مثل حركات: حزب الله، وسبيل الله^(٤٦).

ورغم أن الإسلام لم يلعب دوراً واضحاً في بداية تبلور الوعي القومي في ماليزيا، إلا أن هذا الوضع سرعان ما تبدل في منتصف الأربعينيات، عندما بدأ المحتل الإنجليزي

● الوطنية والحركات الإسلامية

يقترح إقامة اتحاد فيما بين السلطنات الماليزية، وهي الدعوة التي ارتأى المالاي المسلمون أنها تحمل بذور التهديد لتسيدهم السياسي مقارنة بالمهاجرين الهنود والصينيين. فالماليزيون لا يشكلون أغلبية في المجتمع الماليزي، حيث لا يتعدون ٤٥٪ من عدد السكان، في حين يشكل الصينيون ٣٥٪ والهنود ١٠٪ من عدد السكان. ومن ثم، كان من الضروري لكي يحافظوا على تسيدهم السياسي أن يؤكدوا على الهوية الإسلامية فكان النضال من أجل أن يكون الإسلام هو الديانة الرسمية، وأصبحت الهوية الإسلامية والهوية الماليزية متداخلتين متوحدتين وأضحى، «أن تكون ماليزياً هو أن تكون مسلماً» هو السبيل للحفاظ على القومية الماليزية في مجتمع أغلبية المواطنين فيه غير ماليزيين وغير مسلمين. وفي هذا السياق تكونت الحركات الإسلامية - الوطنية، فكانت أهداف حركة الحزب الإسلامي الماليزي ذات طابع قومي بالضرورة. وحتى حركة حزب ماليزيا المتحدة الأكثر علمانية أدركت أهمية الإسلام، من وجهة نظر قومية، فاستخدمت خطاباً إسلامياً واضحاً، يبرز الهوية الإسلامية كعنصر رئيسي لتأكيد تسيده المالاي مع مطالبتها في ذات الوقت بماليزيا متحدة تكون وطناً لكل الأديان والأعراق^(٤٧).

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

على الرغم من أن طريق النضال من أجل الاستقلال قد خلف وراءه مشاعر عميقة من الرفض تجاه الغرب داخل صفوف الحركات الإسلامية - الوطنية أو الإسلامية والوطنية، إلا أن معظم الحكام في دول الانتداب التي أقامتها بريطانيا وفرنسا على أنقاض الإمبراطورية العثمانية، والتي كانت صنيعة الاستعمار، لم يستجيبوا لنبض هذه الحركات، وعملوا على توطيد صلاتهم بالأنظمة الاستعمارية في إطار عملية تحديث مفروضة من أعلى من جانب الحكومات التي باتت تنظر إلى التحديث بوصفه عملية تطبيع للمجتمع بالطابع الغربي والعلماني. فأنظمة دول الانتداب كانت في الحقيقة ترى في

الأنظمة الاستعمارية خصماً ظرفياً يمكن التصالح معه، وهو ما رفضته الحركات الإسلامية والوطنية على حد سواء.

وبحلول الخمسينيات والستينيات، كانت حالة السخط من الدوران في فلك الغرب، والذي كان خيار معظم أنظمة الحكم والحكام الذين أقامهم الانتداب أو وافق عليهم قد بلغت مداها. وواكب ذلك سقوط العروش والحكومات في دول إسلامية عدة، مثل: مصر وليبيا والسودان والعراق والجزائر، وحلت محلها أنظمة حكم وطنية أسستها في معظم الأحوال الحركات الوطنية، التي تقاسمت مع الحركات الإسلامية حملات الاتهام والإدانة للاستعمار الأوروبي لسياساته التي أشاعت الانقسام، ولزرعه إسرائيل في قلب العالم العربي والإسلامي، ومن ثم، كان النضال ضد هذا المستعمر وضد القيادات السياسية التقليدية وتوجهها الغربي من أهم القضايا المشتركة بين الحركات الإسلامية والوطنية^(٤٨)، كما سبقت الإشارة. وإذا كانت الاهتمامات المشتركة، مثل: معاداة الغرب، والرغبة في حماية الهوية، والسعي لتحرير فلسطين، والدعوة للتضامن بين الشعوب المحررة قد كسبت تأييد الحركات الإسلامية للحكومات الوطنية التي أسستها الحركات الوطنية في مطلع عهد الاستقلال، إلا أن القطيعة بينهم ما لبثت أن طغت عندما تكشف للحركات الإسلامية أن الحكومات الوطنية لا تعترم إقامة دول إسلامية، وأن القومية هي ذات توجه علماني واضح. فطرد المستعمر وإقامة الدولة الوطن هو في رؤية الحركات الإسلامية خطوة على طريق إقامة الدولة - الأمة التي يهتدي نظامها بالشريعة الإسلامية، في حين أن إقامة الدولة - الوطن في رؤية الحركات / الحكومات الوطنية هو هدف في ذاته.

فبحلول منتصف القرن العشرين، كانت معظم بلدان العالم الإسلامي قد حصلت على استقلالها وتوزعت دولة بين ثلاثة نماذج لعلاقة الدين بالدولة. النموذج الأول هو نموذج المملكة السعودية التي تؤسس شرعيتها على الإسلام. وعلى طرف تقيض من هذا النموذج نجد تركيا، نموذج الدولة العلمانية التي تفرض قيوداً مشددة على الدين، حتى

● الوطنية والحركات الإسلامية

في مجال حياة الأفراد الشخصية. وبين هذين النقيضين تقع أغلبية دول العالم الإسلامي في موقع وسط، حيث ينسحب فيها الدين إلى ميدان الحياة الخاصة للأفراد عملاً، دون أن يتم الإعلان عن هذا الموقف رسمياً. فهذه الدول تحرص على تضمين دساتيرها نصوصاً ذات طابع إسلامي، فتعلن أن «الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع»، وتقضي بأن «يكون رئيس الدولة مسلماً»، في حين أنها تتبع في الواقع طريقاً علمانياً تتخذ فيه من الغرب نموذجاً للتنمية، وتكون كافة أنظمتها السياسية والاقتصادية والقانونية غربية المصدر والتوجه. فسمت «الإسلامية» تطلق على هذه الدول؛ بسبب الخلفية الدينية لغالبية سكانها وليس بسبب توجهات أو ممارسات أنظمة الحكم فيها. ولقد لاقت هذه النماذج الثلاثة لأنظمة الحكم والوطنية معارضة الحركات الإسلامية إما لطبيعة الحكم الفردي المطلق وإما للتوجهات العلمانية لنظم الحكم أو للاتين معاً^(٤٩).

وهكذا فإن التقارب الذي قام بين الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم الوطنية صبيحة الاستقلال كان محكوماً عليه أن يكون قصير العمر؛ لأنه كان مبنياً على لبس في تقدير كلا الطرفين لمنزلة الدين من بناء الدول القومية الجديدة. فلقد أصيبت الحركات الإسلامية بخيبة أمل بالغة عندما رأت الحركات الوطنية تبني أنظمة الحكم على أساس سحب الدين لمجال الحياة الخاصة للأفراد. فنفي الدين عن شؤون الحياة العامة قطع على الحركات الإسلامية أي سبيل للتعاون مع الأنظمة الوطنية، ونقلها إلى صفوف المعارضة السياسية؛ ذلك أن السياسة عند الحركات الإسلامية هي المجال الحيوي لتطبيق مبدأ أن الإسلام دين ودولة، وإعلاء حاكمية الشريعة هو التطبيق الواقعي لهذا المبدأ إن سن الدول القومية التشريعات والقوانين على أساس استبعاد الشريعة الإسلامية أثار الحركات الإسلامية على أنظمة الحكم الوطنية. فالإخوان المسلمون، في تنظير عبدالقادر عودة، أكدوا على أولوية الشريعة أولوية مطلقة على القانون الوضعي، وعلى حتمية تطبيقها حتى يكون المجتمع إسلامياً حقاً^(٥٠).

والمجتمع المسلم يضحى مجتمعاً كافراً، في تنظير سيد قطب، ما دام يرضى بحكم الدول

الكافرة والدولة تكون كافرة إذا جعلت الحاكمة للبشر وليست لله^(٥١). وهكذا دخل الإخوان المسلمون في مصر حركة المعارضة ضد نظام عبد الناصر، رغم مساندتهم لحركة الضباط الأحرار في البداية، عندما تبين لهم المنحنى العلماني لمشروعه القومي. ولنفس السبب دخل إخوان سوريا ميدان المعارضة المسلحة ضد حزب البعث بعد استلامه الحكم في سوريا عام ١٩٦٣م. وهكذا كان حال الكثير من الحركات الإسلامية في بلدان العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين، ولم يقلل من حدة معارضتها لنظم الحكم ومحاولات تلك الأخيرة التمسح بالإسلام لاكتساب شرعية دينية بالرغم من توجهاتها العلمانية ودورانها في فلك الغرب. فمعظم أنظمة الحكم في البلدان الإسلامية لجأت إلى بسط سيطرتها على المؤسسات الدينية، من خلال تحويل رجال الدين إلى موظفين ملحقين بجهاز الدولة، ومن خلال إنشاء مدارس وجامعات «حكومية» إسلامية، أو من خلال إعادة تفسير نصوص الشريعة بما يضيفي شرعية على التوجهات العلمانية للنظام. كان هذا سائراً في العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه، وسياسات عبدالناصر في هذا الشأن كانت نموذجاً تكرر في كل أرجاء العالم الإسلامي، دون أن ينجح في كسب الحركات الإسلامية لصف أنظمة الحكم، بل دفعها أكثر إلى جانب المعارضة^(٥٢).

وتشكل الفترة من بداية السبعينيات مرحلة جديدة في تاريخ علاقة الحركات الإسلامية بأنظمة الحكم، حيث بدأ الإسلام يعود مرة أخرى إلى المجال العام من المجال الخاص. ولقد تشابكت عوامل عدة أدت إلى إعادة الإسلام إلى بؤرة الاهتمام في جميع العالم الإسلامي: هزيمة الدول العربية الإسلامية أمام إسرائيل عام ١٩٦٧م وما خلفته من فقدان الثقة في التوجهات العلمانية، حرب ١٩٧٣م والحظر العربي الإسلامي على البترول وما أدى إليه من انتعاش الهوية الإسلامية، نجاح الثورة الإسلامية في إيران وأثرها التحفيزي على الكثير من الحركات الإسلامية، انفصال بنجلاديش عن باكستان عام ١٩٧١م وأثره على اندفاع ذو الفقار على بوتو نحو مزيد من الخطاب الإسلامي في السياسة الباكستانية، الغزو السوفييتي لأفغانستان عام ١٩٧٨م وأثره على جعل تحريرها

● الوطنية والحركات الإسلامية

قضية إسلامية للعالم الإسلامي وليس مجرد قضية حركة مقاومة أفغانية، الصدمات المتتالية بين الهندوس والمسلمين في الهند وجذبها الأنظار لقضية الأقليات المسلمة، الصدمات الدامية بين المسلمين والصينيين في ماليزيا عام ١٩٦٩م ودفعها الحكومة الماليزية، في محاولة للقضاء على أسبابها، إلى اتخاذ إجراءات أدت إلى نشر المؤسسات الإسلامية في المجتمع الماليزي؛ مما زاد من التأكيد على الهوية الإسلامية^(٥٣).

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

ولعل أهم مظاهر التطور السياسي الذي طرأ على البلدان الإسلامية منذ السبعينيات وكان لها أثرها على نمط العلاقة بين الأنظمة الحاكمة في تلك البلدان من جانب،

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

ومن أمثلة هذا التطور السلوكي توجه حركة الاتجاه الإسلامي (حركة حزب النهضة) بتونس نحو قبول المشاركة في العملية السياسية ونحو قبول التعددية الحزبية، بل وتقدمها بطلب تكوين حزب وخوضها انتخابات عام ١٩٨٩م، رغم وجود معارضة لذلك التوجه داخل صفوف الحركة أيضاً قبول حركة الإخوان المسلمين في مصر العمل الحزبي والعمل البرلماني رغم سبق مطالبة حسن البنا الحكومة المصرية بإلغاء الأحزاب عام ١٩٤٨م بل إن الإخوان المسلمين، رغم عدم حصولهم على الشرعية السياسية بشكل رسمي، قد خاضوا الانتخابات البرلمانية عامي ١٩٨٤م و ١٩٨٧م على قوائم أحزاب أخرى بعضها علماني. وحذا إخوان الأردن حذو إخوان مصر، فقبلوا بالعمل الحزبي والبرلماني بل وقبل الكثير منهم المشاركة في الحكومات المختلفة بحقائب وزارية هامة، وانتخب زعيمهم رئيساً للبرلمان في التسعينيات، وفي المغرب دعم النظام الحاكم الجماعة الإسلامية رغم مطاردته لجماعة العدل والإحسان. وفي الجزائر خاضت جبهة الإنقاذ الانتخابات المحلية والبرلمانية في ١٩٩٠م و ١٩٩١م، وفي ماليزيا شارك زعيم حركة الشباب الإسلامية في الائتلاف الحاكم عام ١٩٨٢م، وتولى حقائب وزارات هامة حتى عام ١٩٨٧م منها الثقافة والزراعة والتعليم^(٥٥).

ولكن هذا التطور السلوكي نحو قبول المشاركة في العملية السياسية الوطنية لم يكن

● الوطنية والحركات الإسلامية

اتجاهاً عاماً لدى كل الحركات الإسلامية، كما أنه لم يسر بوتيرة واحدة حتى لدى مَنْ قبله من الحركات الإسلامية ففي المغرب العربي، على سبيل المثال كان عبدالسلام ياسين في المغرب وعباس مدني في الجزائر أكثر بطئاً من راشد الغنوشي في تونس في قبول التعددية الحزبية والمشاركة في العملية السياسية. من جانب آخر، نجد العديد من الحركات الإسلامية يتطور في الاتجاه العكسي، فينتقل إلى طريق أكثر تصلباً من ذي قبل. وعادة ما يكون هذا المسلك رد فعل لسلوك الأنظمة تجاه الحركة. فولوج النظام الحاكم التجربة الديمقراطية لا يعني أنه يتيح فرصة المشاركة السياسية لكل الحركات الإسلامية الفاعلة على ساحته. كما أن إتاحتها فرصة المشاركة السياسية للحركة الإسلامية المعنية لا يعني دعوة مفتوحة منه للممارستها حقوقها السياسية دون سقف، كما لا يوجد ما يمنعه من استعادة ما سبق أن منحه فإذا مارست الدولة عنفاً وقمعاً تجاه الحركة أو إذا أحاطت مشاركتها في العملية السياسية بسياج من المحظورات، أو إذا أظهرت عدم اعتداد بزاهة الانتخابات أو بنتائجها يكون قرار الحركة هو رد ما تعتبره عنفاً رسمياً بعنف مضاد. حدث هذا مع حركة النهضة في تونس وحركة جبهة الإنقاذ في الجزائر أوائل التسعينيات، بعد أن أجهضت الحكومة في البلدين نتيجة الانتخابات التي جاءت لصالحهما، وحدث هذا أيضاً مع حركتي الجهاد والجماعة الإسلامية في مصر التي كان نشاطهما محظوراً^(٥٦).

ومن أهم النتائج المترتبة على هذا التباين في موقف الأنظمة الحاكمة من قبول مشاركة الحركات الإسلامية في العملية السياسية الوطنية شيوع الانقسام داخل وفيما بين الحركات الإسلامية ذاتها، حول جواز قبول الدعوة بالمشاركة من عدمه، وحول الكيفية التي تتم بها الممارسة السياسية في حالة قبول الدعوة. ففي مصر، ظهرت العديد من الحركات الإسلامية التي تنتهج العنف سبيلاً للتغيير السياسي كنوع من إعلان الاحتجاج العملي على التطور في النهج الذي سلكه الإخوان المسلمون، ولإعلان رفضهم لأساليب العمل السياسي السلمي كوسيلة لإحداث التغيير المنشود، وذلك بدءاً

من جماعة شباب محمد ومروراً بجماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، والناجين من النار، والسماويين، والتوقف والتبيين، وانتهاءً بالجهاد والجماعة الإسلامية^(٥٧) وفي فلسطين ظهرت حركة الجهاد الإسلامي بقيادة الشيخ عبدالعزيز عودة وفتحي الشقاقي، وفي الأردن تأسست حركة جيش محمد^(٥٨). وفي السودان تشكلت حركة التكفير والهجرة، وانتهجت العنف السياسي سبيلاً لفرض السلوك الاجتماعي القويم من وجهة نظرها^(٥٩). كذلك تصادمت حركة أنصار السنة المحمدية مع الجبهة القومية في السودان في التسعينيات، منتقدة أسلوبها في تطبيق الشريعة الإسلامية، هذا فضلاً عن الانشاقات المتعددة التي لحقت الجبهة القومية في السودان في ظل قيادة التراي في عهدي نميري والبشير بسبب قبول الجبهة مبدأ المشاركة في العملية السياسية وعملية الحكم واعترافها بشرعية نظام الحكم القائم^(٦٠). وفي تونس انشقت عن حركة النهضة بعد التطور الذي طرأ على نهجها حركة تعرف باسم الجهاد (عصابة صفاقس) تنتهج العنف السياسي مسلماً، هذا فضلاً عن تشكل حركة حزب التحرير الإسلامي على شاكلة سميّه في الأردن والذي تأسس هناك عام ١٩٥٢م على يد تقي الدين النبهاني كحركة إسلامية تتبنى العنف عقيدة وممارسة^(٦١). ولهذه الحركة الأخيرة فروع في سوريا ولبنان وفلسطين، كما أنها قدمت للساحة المصرية صالح سرية الذي أسس فيها حركة «شباب محمد» التي نفذت عملية الهجوم على الكلية الفنية العسكرية^(٦٢). وفي الجزائر تعدد الحركات الإسلامية التي تنتهج أسلوب العنف السياسي ومنها التكفير والهجرة، والتي تشكلت في ظل عدم الرضا عن التوجه «المعتدل» لحركة جبهة الإنقاذ في بداية التسعينيات رغم أن مؤسسها طيب الأفغاني خرج من تحت عباءتها وذهب في ظل رعايتها للجهاد في أفغانستان^(٦٣). وفي باكستان انشق ناشطون إسلاميون كثيرون عن الجماعة الإسلامية بدعوى افتقار الأخيرة لروح الجهاد الثورية. وحتى في إيران تجد أن حكومة الجمهورية الإسلامية تواجه تحدياً من حركات معارضة إسلامية لها طابع ثوري عنيف^(٦٤). ونفس الموقف عاشته الحكومة السعودية في مواجهة حركة جهيمان العتيبي

● الوطنية والحركات الإسلامية

الذي احتل الحرم المكي في نوفمبر ١٩٧٩ في تحرك معارض ضد النظام اتسم بالعنف، وفي نيجيريا قاد محمد مروا حركة معارضة إسلامية قامت بأعمال عنف متعددة ومتكررة في مدينة كانو شمال نيجيريا^(٦٥).

وانشقاقات وتباينات الحركات الإسلامية لا تقتصر على تلك القائمة فيما بين الحركات الإسلامية التي تعتمد العنف وسيلة للتغيير المنشود عن تلك التي تنتهج سبيل التغيير السلمي للمجتمع، ولكنها تمتد لتشمل الانشقاق العكسي. لقد انشقت حركة الإسلاميين التقدميين التي أسسها كل من صلاح الدين الجورشي وحميدة النيفر عن حركة النهضة التونسية، وذلك إيماناً منهما بتغيير إسلامي يفسح مجالاً للشخصية التونسية. أيضاً انشق عبدالله بن كيران مكوناً حركة الإصلاح والتجديد بعيداً عن جمعية الشبيبة الإسلامية المغربية، فيما يعتبر حركة احتجاج على انتقاد الأخيرة لشخص الملك وقيامها ببعض أعمال عنف سياسي^(٦٦).

الهوامش:

١ - رفعت سيد أحمد، ظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينيات: دراسة مقارنة لمصر وإيران. رسالة دكتوراه. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. جامعة القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٩ - ٢١، سعد الدين إبراهيم. تأملات في مسألة الأقليات (القاهرة: دار سعاد الصباح، ١٩٩٢)، عبدالعاطي محمد أحمد، نحو تعريف الحركة الإسلامية، في : علا أبو زيد (محرر)، الحركات الإسلامية في آسيا (القاهرة: مركز الدراسات الأسيوية، ١٩٩٨) ص ٥ - ٦.
٢ - جون ل. اسبوزيتو. التهديد الإسلامي أسطورة أم حقيقة؛ (القاهرة: د. ن، ١٩٩٥) ص ٧٥. مصطفى الفيلالي، الصحو الدينية الإسلامية: خصائصها - أطوارها - مستقبلها في: مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ط ٢) ص ٣٦٨.
Ira M. Lapidus, "A Sober Survey of the Islamic World" in: Orbis, Summer 96, Vol 40 (3), m p.391.

٣ - مجلة الفتح، العدد (٨)، ص ٤ (تصدرها حركة الجهاد الإسلامي بمصر من باكستان).
٤ - مشهور أحمد مشهور، «أزمة أمتنا بين الحل الدائم والحل السريع»، في: جريدة الشعب، القاهرة، ١٩٩١/١/٨.

٥ - الجماعة الإسلامية، الحركة الإسلامية والعمل الحزبي (القاهرة: دن، دت) ص ٨١ - ٨.
٦ - حسن حمدان العليكم، «الصحو الإسلامية في القرن العشرين» في: حسن حمدان العليكم (محرر)، قضايا

- إسلامية معاصرة (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، ١٩٩٧، ط ٢) ص ١٠؛ هنري مانسون، الإسلام والثورة في الشرق الأوسط (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات، د.ت).
- ٧ - ص ٢٤٦ - ٢٤٨.
- ٨ - طالع آراء الخميني حول هذا الموضوع في: السيد روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، إعداد وتقديم د. حسن حنفي (د.م، د.ن، ١٩٧٩).
- ٩ - مانسون، الإسلام والثورة، مرجع سابق، ص ٢٥٥، Jeff Haynes. Religion in Third World Politics (Colorado: Lynne Rienner Publishers, 1994)P.89.
- ١٠ - مصطفى الفيلاي، الصحوة الدينية، مرجع سابق، ص ٣٦٨.
- ١١ - Haynes, op. cit, pp. 64,66.
- ١٢ - راشد الغنوشي، «دروس مستفادة من تجربة الحركة الإسلامية» في: مجلة شئون الشرق الأوسط (٢) فبراير ١٩٩٣، ص ٣٢ - ٣٤.
- ١٣ - مصطفى الفيلاي، الصحوة الدينية، مرجع سابق، ص ٣٤٥ - ٣٤٦ - ٣٥٩ - ٣٦٠.
- ١٤ - Sayyid Abul-A'la Maududi, The Islamic Law and Constiution Khurshid Ahmed (Trans. & ed.) (Lahore: Islamic Publications, pp.9,10,46,147, 194, 1960)، علا أبو زيد، «الحركات الإسلامية في باكستان وبنجلاديش»، في: علا أبو زيد (محرر) الحركات الإسلامية في آسيا (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، ١٩٩٨) ص ٨ - ٩١ .
- ١٥ - حسن البنا، مجموعة الرسائل (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩١) ص ١٤٤.
- ١٦ - مذكور في: مصطفى الفيلاي، الصحوة الدينية، مرجع سابق، ص ٣٦٨.
- ١٧ - Ola Abou Zeid, "The Islamic Movements in Egypt: The Case of the Muslim Brothers, the Islamic jihad and the Islamic Group" in: Ola Abou Zeid (ed.), Islamic Movements in a Changing World (Cairo: CPRS & Friedrich Ebert Stiftung, 1995)pp.12-13، حتمية المواجهة (القاهرة: دن، د. ت) ص ٦٠ وما بعدها.
- ١٨ - مجلة المجلة، ١٧/١٢/١٩٩٥ (٨٢٧)، ص ٢٩.
- ١٩ - نيفين عبد المنعم مسعد: «العنف السياسي للحركات الاجتماعية الدينية: دراسة للجهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر»، في: نيفين عبد المنعم مسعد (محرر)، ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٥) ص ٢٢٤.
- ٢٠ - حيدر ابراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية (بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م، ط ١) ص ٢٩٠ - ٢٩٣.
- ٢١ - مصطفى الفيلاي، الصحوة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٦٩، Oliver Roy. The Failure of Political Islam (U.S.A: Harvad University Press, 1994) p.76.
- ٢٢ - Lapidus, op. cit, p.2.
- ٢٣ - انظر على سبيل المثال: علا أبو زيد، الحركة الإسلامية في باكستان وبنجلاديش، مرجع سابق، ص ٨٧ - ١٤٠؛ نصر القفاص، عباس مدني وعلى بلحاج.. هل أصبح كل منهما في في طريق؟ في: الأهرام القاهرية اليومية، ٢٠/٨/٢٠٠١، العنف ومستقبل الجماعات الإسلامية في مصر، حوارات ومناقشات (القاهرة: مركز ثقافتنا للدراسات والبحوث - العدد السابع والعشرون - ١٤٣٢ - ٢٠١١

● الوطنية والحركات الإسلامية

الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٧/١٠/٧، علا أبز زيد، «الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية ذات التوجه الإسلامي في ظل سياسات التحول الديمقراطي: دراسة مقارنة في فكر حزب جبهة العمل الإسلامي بالأردن وحزب العمل بمصر»؛ في : سلسلة بحوث سياسية (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، أغسطس ١٩٩٦).

- ٢٤ - مصطفى الفيلاي، *الصحة الدينية*، مرجع سابق، ص ٣٤٧ - ٣٤٨.
- ٢٥ - نعمة الله جنيته، *تنظيم الجهاد* (القاهرة: دار الحرية للطباعة والنشر ١٩٨٨، ط ١ ص ٢٢٣ - ٢٢٤)؛ الجماعة الإسلامية، من نحن وماذا نريد (القاهرة: دن، محرم ١).
- ٢٦ - مجلة المجلة، ١٧/١٢/١٩٩٥ (٨٢٧)، ص ٢٩ - ٣٠.
- ٢٧ - Ola Abou Zeid, *The Islamic Movements*, op. cit, p.13.
- ٢٨ - الجماعة الإسلامية، من نحن وماذا نريد، مرجع سابق، ص ١٩ - ٢٩.
- ٢٩ - مصطفى الفيلاي، *الصحة الدينية*، مرجع سابق، ص ٣٤٧، راشد الغنوشي، «تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس: حركة الاتجاه الإسلامي»، في: مجموعة مؤلفين، *الحركات الإسلامية المعاصرة*، مرجع سابق ص ٣٠٧ - ٣٠٨.
- ٣٠ - مصطفى الفيلاي، *الصحة الدينية*، مرجع سابق، ص ٣٧٥، ٣٧٦، Roy, op. Cit, p.77.
- ٣١ - علا أبو زيد، مفهوم التنمية لدى القوى الإسلامية، بحث غير منشور مقدم إلى مؤتمر مفاهيم التنمية (القاهرة: مركز بحوث ودراسات الدول النامية ١١-١٢ أبريل ٢٠٠٠) ص ١١.
- ٣٢ - محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب»، في: مجموعة مؤلفين، *الحركات الإسلامية المعاصرة*، مرجع سابق، ص ٢٠٥؛ الحبيب الجناحي، «الصحة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا (في: مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٢١).
- ٣٣ - اسبوزيتو، *التهديد الإسلامي*، مرجع سابق، ص ٧٢ - ٧٦.
- ٣٤ - لم يولد التحدي العسكري الذي مثلته القوى غير الإلامية في أحقاب سابقة نفس رد الفعل. فتحدى الصليبيين العسكري حيدده الشعور بالاستعلاء الحضاري لدى المسلمين عندما احتكوا بالفرنجية «البرابرة»، أما المغول فلقد تحولوا هم أنفسهم إلى اعتناق الإسلام.
- ٣٥ - اسبوزيتو، *التهديد الإسلامي*، مرجع سابق، ص ٧٧. Haynes, op. Cit, p.68.
- ٣٦ - محمد عابد الجابري، *الحركة السلفية*، مرجع سابق، ص ٢٠٢ - ٢٠٤.
- ٣٧ - اسبوزيتو، *التهديد الإسلامي*، مرجع سابق، ص ٧٣ - ٧٤، ٧٨ - ٧٩.
- ٣٨ - المرجع السابق، ص ٩٩ - ١٠٠.
- ٣٩ - اسبوزيتو، *التهديد الإسلامي*، مرجع سابق، ص ١٠٠ - ١٠١.
- ٤٠ - علا أبو زيد، *الحركة الإسلامية في باكستان*، مرجع سابق، ص ٩٢.
- ٤١ - حسن حمدان العلكيم، *الصحة الإسلامية*، مرجع سابق، ص ١٢٠ - ١٢١؛ اسبوزيتو، *التهديد الإسلامي*، مرجع سابق، ص ١١٠ - ١١١، ص: ١٩٥ - ١٩٦.
- ٤٢ - المرجع السابق، ص ١٩٥.
- ٤٣ - المرجع السابق، ص ١٩٣ - ١٩٤؛ حسن حمدان العلكيم، *الصحة الإسلامية*، مرجع سابق، ص ١١٥.
- ٤٤ - اسبوزيتو، *التهديد الإسلامي*، مرجع سابق، ص ١٠١ - ١٠٢.

- John L. Esposito (ed.) *Islam in Asia: Religion, Politics and Society* p.16 (New York, ٤٥ - ٤٦)
(Oxford: Oxford University Press, 1987) فهمي هويدي، إيران من الداخل (القاهرة: مركز الأهرام
للترجمة والنشر، ١٩٩١، ط ٤).
- ٤٦ - اسبوزيتو، التهديد الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٠٤ - ١٠٧، Esposito, op. Cit, p. 16.
٤٧ - Haynes, op.cit, pp.90-91 هدى ميتكيس، «الحركة الإسلامية في إندونيسيا بين المرجعية الدينية
والثقافة التقليدية»: في: علا أبو زيد، الحركات الإسلامية في آسيا مرجع سابق، ص ٣٩٥.
٤٨ - Esposito, op.cit, p.p.16-23.
٤٩ - اسبوزيتو، التهديد الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٠٧ - ١٠٨، ص ١٠٩، ١٢٢؛ مصطفى الفيلاي،
الصحة الدينية، مرجع سابق، ص ٣٤٤.
٥٠ - اسبوزيتو، التهديد الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٢٥ - ١٢٦، Esposito, op.cit, p.17.
٥١ - مصطفى الفيلاي، الصحة الدينية، مرجع سابق، ص ٣٤٤.
٥٢ - المرجع السابق، ص ٣٤٥.
٥٣ - Esposito, op.cit, p.p.17 - 18، Haynes op.cit, p.p.80,89 علا أبو زيد، «الإسلام والسياسة
الخارجية المصرية في فترة حكم حسني مبارك»، في: أحمد يوسف أحمد (محرر)، سياسة مصر الخارجية في عمام
متغير (القاهرة: «مركز البحوث والدراسات السياسية ١٩٩٠).
٥٤ - Esposito, op.cit, p.p.17-18.
٥٥ - Roy, op.cit, p.p. 126-28, Ibid, p.80.
٥٦ - اسبوزيتو، التهديد الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٦٩، Roy, op.cit, p.128 راشد الغنوشي «تحليل
للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس (حركة الاتجاه الإسلامي)» في مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية
المعاصرة، مرجع سابق، ص ٣٠٤ - ٣٠٥.
٥٧ - اسبوزيتو، التهديد الإسلامي، م.س.ذ، ص ٢٦٩، Roy, op.cit, p.128.
٥٨ - Ola Abou Zeid, *Islamic Movements*, op.cit, p.p.2-5.
٥٩ - Roy, op.cit, p.113.
٦٠ - عثمان الميرغني، «التنظيمات المتطرفة تكفر نظام البشير»، في: المجلة، ١٤ / ١ / ١٩٩٦ (٨٣١)، ص ٣٠ - ٣١.
٦١ - Hamdy Abdel Rahman, "The Islamic Movements in Sudan: The Case of the National
Front", in: Ola Abou Zeid, *The Islamic Movement*, op.cit, p.p. 162- ff
السياسي: صوت الجنوب، ترجمة: لورين ذكرى (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢) ص ١٩٠ - ٢٠٥.
٦٢ - Ola Abou Zeid, *Islamic Movements*, op.cit, p.p.2-3.
٦٣ - Roy, op.cit, p.p.114-115.
٦٤ - مانسو، الإسلام والثورة، مرجع سابق، ص ٢٤ - ٢٦.
٦٥ - Roy, op.cit, p.114.
٦٦ - محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب (الرياض: مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٢، ط) ص ٢٥٣؛
صلاح الدين الجورشي وآخرون، المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين (تونس: دار البراق للنشر ١٩٨٩).