تحديات الحركات الإسلامية في ظل التحولات السياسية في المنطقة العربية

خليفة بوزازي

كلية العلوم السياسية و الإعلام

جامعة الجزائر 3

ملخص:

شهدت السنوات الأخيرة صعود الحركات الإسلامية داخل العملية السياسية في مختلف الأقطار العربية والإسلامية، وذلك تماشيا مع التحولات التي شهدتها الساحة السياسية الدولية بالإتجاه نحو الإنفتاح السياسي وإتاحة المزيد من الحرية لقوى المعارضة، وإعتماد الإنتخابات كأحد وسائل تحديد الشرعية في كثير من الدول العربية والإسلامية وبالاخص دول الثورات العربية مثل مصر وتونس القوة الكبيرة التي تشكلها حركات الإسلام السياسي في تلك الدول وذلك من خلال قدرتها على تشكيل البديل القادر على تحقيق الإنتصارات السياسية بعد ما عرف بالربيع العربي، والذي أطاح بانظمة حكمت مواطنيها لعشرات السنوات، ونشرت ثقافة التشكيك بقدرة قوى الإسلام السياسي على المشاركة في العملية الديموقراطية من جهة وبنوايا تلك القوى تجاه عدد من القضايا من أبرزها تداول السلطة والدولة المدنية والأقليات الدينية مستخدمة وسائل الإعلام الرسمية والحزبية لإسناد مواقفها من تلك الحركات.

الكلمات المفتاحية: الحركات الإسلامية، الممارسة السياسية، العالم العربي، التحديات.

Abstract :

Recent years have seen the rise of Islamic movements within the political process in various Arab and Islamic countries, in line with changes in the international and domestic political arena move towards political openness and allow more freedom to the opposition forces, and the adoption of the elections as a means to identify illegal in many Arab and Islamic countries, especially countries Arab revolutions like Egypt and Tunisia large force posed by movements of political Islam in those countries, through their ability to form a variant capable of achieving political victories after what is known as the Arab Spring, which toppled distasteful regimes ruled its citizens for decades, and published a culture of questioning the ability of the forces of political Islam to participate in the democratic process on the one hand and the intentions of these forces towards a number of issues, most notably the devolution of power and the state of civil and religious minorities, using official and partisan media to assign the positions of those movements.

Key words : Islamist movements, political practice, the Arab world, the challenges**.**

مقدمة:

إن وصول الحركات الإسلامية إلى سدة الحكم في عديد من الدول لم يلغي جدلية العلاقة بين الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية، ولم يترع الشك الذي لا يزال يراود الكثير من القوى حول نوايا ومواقف الحركات الإسلامية الحقيقية تجاه الأقليات والمرأة والدولة المدنية وغيرها من القضايا التي تأثر بشكل مباشر في النسيج الإجتماعي في أي مجتمع من المجتمعات، حيث لا زالت الحركات الإسلامية أمام إختبار إثبات بأنها لا تتخذ من أطروحات الديموقراطية والتعددية والتداول على السلطة ذريعة الوصول إلى السلطة وإلغاء الأخر.

على الرغم من التخوفات الموضوعية التي لا يزال يواكب العديد من القوى الليبيرالية والعلمانية والمواطن العادي حول نوايا الحركات الإسلامية وقدرتها على بناء نموذج ديموقراطي في الحكم.إلا أن ذلك لا يلغي حقيقة ان الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي إستطاعت أن تفرض حضورا متجددا في ميدان العلاقات الإجتماعية والسياسية في البلاد العربية المعاصرة كفاعل كبير في صوغ مشهدها العام وفي توليد ديناميات جديدة فيها، بحيث لم يعد من الممكن التعبير الموضوعي عن حالة الحراك السياسي بمعزل عن الحركات الإسلامية، سواء كان ذلك من خلال قدرتها على تحريك الجماهير وتوجيهها كما لوحظ بشكل لافت خلال الحرب التي قامت بها إسرائيل على قطاع غزة في 2008 أو من خلال رفض الإخوان المسلمين في مصر حرب الخليج الثانية والحرب على العراق في 2001 أو من خلال قدرتها على المنافسة والفوز والإنخراط في العملية الديموقراطية كما حدث مع العديد من الحركات الإسلامية سواء كان ذلك في تونس من خلال حركة النهضة وفي مصر من خلال حركة الإخوان المسلمين، وهو الأمر الذي يؤكد بأن الحركات الإسلامية وإن كانت مغيبة من صناعة القرار السياسي من خلال المجالس النيابية أو صعودها إلى دفة القيادة كما حصل مؤخرا مع مصر وتونس إلا أن ذلك راجع إلى طبيعة الأنظمة الشمولية في المنطقة العربية التي غيبت مختلف قوى المعارضة لسياساتها بما في ذلك الحركات الإسلامية، وبالتالي فإن صعود الحركات الإسلامية ما بعد التحولات السياسية التي شهدتها الدول العربية في السنوات الأخيرة و تمثلت قمتها في ما عرف بإسم الربيع العربي لتصدر المشهد السياسي الرسمي إنما يشكل إنعكاسا للصورة الحقيقية للخارطة السياسية في تلك الدول.

و على هذا الأساس يمكن طرح الإشكالية التالية: ماهي الأصول النظرية لدور و طبيعة الحركات الإسلامية في عملية الممارسة السياسية؟ و ماهي المعايير الأساسية للتمييز بين هذه الحركات؟ و ماهي أهم التحديات التي تواجه الحركات الإسلامية في ظل التحولات السياسية التي تشهدها المنطقة العربية؟

ماهية الحركات الإسلامية:

أولا: تعاريف أبرز شيوخ الفكر الإسلامي المعاصر:

أ_ تعريف الشيخ يوسف القرضاوي:

"الحركة الإسلامية هو ذلك العمل الشعبي الجماعي المنظم للعودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع، و توجيه كل الحياة، فالحركة الإسلامية قبل كل شيئ عمل، و عمل دائب متواصل، و ليس مجرد كلام يقال أو خطب و محاضرات، أو كتب و مقالات، و إن كان هذا كله مطلوبا و لكنه جزء من حركة، و ليس هو الحركة. و الحركة هي عمل شعبي يقوم على الإنبعاث الذاتي، و الإقتناع الشخصي، إيمانا و إحتسابا، و إبتغاءا ما عند الله، لا ما عند الناس".[1]

ب_ تعريف الشيخ راشد الغنوشي:

"يقصد بالحركة الإسلامية جملة النشاط المنبعث بدوافع الإسلام لتحقيق أهدافه، و تحقيق التجدد المستمر له من أجل ضبط الواقع و توجيهه أبدا، و ذلك نظرا لأن الإسلام جاء لكل زمان و مكان، فتحتم أن تكون رسالته متجددة بتغير أوضاع الزمان و المكان، و بتطور العلوم و المعارف الفنون، و بناءا عليه، فإن أهداف الحركة الإسلامية، و إستراتيجيتها ووسائل عملها ستختلف بإختلاف الزمان و المكان".[2]

ثانيا: تعاريف بعض المختصين و الباحثين الاكاديميين:

أ- تعريف إبراهيم النجار:

" الحركات الإسلامية هي تلك الجماعات التي تشترك معا في إعتبار أحد جوانب الإسلام أو تفسيراته الإطار المرجعي لها سواء فيما يخص وجودها أو أهدافها و التي تنشط بطرق مختلفة من أجل تطبيق الصورة التي تراها للإسلام في المجتمعات و الدول و المجالات التي توجد بها، و يلعب الجانب الفكري دورا محوريا في تحديد التمايز بين الحركات و الجماعات الإسلامية المختلفة، بالإضافة إلى جوانب أخرى ترتبط به بصورة أو بأخرى. و على الرغم من وجود معايير أخرى التي يمكن أن يستند إليها في تصنيف تلك الحركات، مثل الأصول الإجتماعية لها أو تصوراتها السياسية أو أساليبها الحركية، فإن الاساس الفكري يظل هو القاعدة الأكثر صلابة لهاذا التصنيف لها و التمييز فيما بينها".[3]

ب- تعريف صلاح الدين الجورشي:

" الحركة الإسلامية هي كيان تنظيمي يختلف في برامجه و مناهجه ووسائله و إرتباطاته ومراجعه العقائدية و الفكرية، كما تتباين والأهمية من قطر إلى أخر، ومن تجربة إلى أخرى. و يضيف أن إختلافها لا يمنع إلتقائها حول أرضية واحدة على هشاشتها".[4]

ج- تعريف عبدالله محمد أبوعزة:

" الحركات الإسلامية مجموعة التنظيمات المتعددة المنتسبة إلى الإسلام، و التي تعمل في ميدان العمل الإسلامي في إطار نظرة شمولية للحياة البشرية، و تجاهد لإعادة صياغتها لتنسجم مع توجيهات الإسلام، و تتطلع إلى إحداث

النهضة الشاملة للشعوب الإسلامية، منفردة و مجتمعة، من خلال هذا المنظور الإسلامي، و تحاول التأثير في كل نواحي حياة المجتمع من أجل إصلاحها و إعادة تشكيلها وفق المبادئ الإسلامية".[5]

د- تعريف محمود أبو سعود:

" الحركة الإسلامية عموما و في أي قطر كان هو أنها تجمع أفراد مسلمين، في هيئة لها نظام خاص بها، يؤمنون في أعماق قلوبهم بالإسلام و شعائره و نظمه و قوانينه، و يعملون في حدود فهمهم و طاقاتهم على تطبيق تعاليم الإسلام في حياتهم اليومية، و بعبارة أخرى: الحركة الإسلامية هي مسيرة الجماعة من المسلمين، مثلهم الأعلى الإسلام، و هو القوة الدافعة للحركة أو الحافز لها، و سمتهم الغاية من هذا المثل: و هي تحقيق أكبر نمط من الأمل الروحي و المادي للبشر، يستمدون نظمهم الحياتية من مثلهم الأعلى أو شرعتهم، و يحققون هذه النظم عن طريق هياكل ينشؤونها حسب حاجاتهم و تطوراتهم البيئية".[6]

و- تعريف هشام جعفر و أحمد عبد الله:

" لا يمكن الحديث عن الحركة الإسلامية بإعتبارها وحدة واحدة، فالتعددية في في الرؤى و التصورات و الإستراتيجيات و التاكتيكات و التنظيمات و الجماعات، باتت حقيقة واقعة في الساحة السياسية العربية و الإسلامية، بل تجاوزت هذه التعددية التنظيمات المختلفة لتطال التنظيم الواحد... ليس عموم الحركات الإسلامية التي تباينت و تعددت مواقفها من العمل السياسي، و إنما الحركات الإسلامية التي قبلت الدخول أو الإشتراك في ساحة العمل السياسي المشروع، من منطق قبول التعامل مع النظام السياسي القائم من خلال قواعده، و إن كان هذا الحصر و القصر لا ينفيان وجود قواسم مشتركة بين أغلب الحركات الإسلامية، فالإسلاميون يشتركون في حقيقة أنهم يريدون أن يستعيدو مرجعية الإسلام لتنظيم شؤون الحياة جميعا، إلا أن هذا القاسم المشترك يعبر عنه في سياقات إجتماعية و إقتصادية و سياسية و ثقافية شديدة التباين، و في مجتمعات لكل واحد منها خصوصيات مختلفة من خصوصيات غيره بدرجة من الدرجات، مما يفرز أنماطا مختلفة من الحركات الإسلامية".[7]

نشأة الحركات الإسلامية و عوامل تطورها:

ظهرت الحركات الإسلامية على الساحة في النصف الأول من القرن 19 و من أبرز هذه الدعوات أو الحركات، الدعوة السنوسية في شمال إفريقيا، و الحركة المهدية في السودان، و من أبرز الدعاة في تلك الحقبة السيد جمال الدين الأفغاني و السيد عبد الرحمان الكواكبي و الشيخ محمد عبده و السيد رشيد رضا و غيرهم من رواد الإصلاح الذين يعتبرون إمتدادا طبيعيا لمن سبقهم من الأئمة و الدعاة مثل إبن تيمية و محمد عبد الوهاب. و كانت مراكز العلم في البلاد العربية و الإسلامية هي مراكز هذه الحركات الإسلامية. و لقد لعبت المساجد الكبرى دورا أساسيا في الذود عن الإسلام و بلورة المقاومة للإستعمار الغربي نذكر منها مسجد القرويين في فاس و الزيتونة في تونس و الأزهر في القاهرة. كما بادر العلماء المسلمون في تأسيس الجمعيات الإسلامية فتأسست جمعية المقاصد الخيرية و جمعية علماء الجزائر و جمعية أم القرى و غيرها من الجمعيات، و حيال ذلك إنقسمت الإتجاهات الفكرية في المنطقة إلى ثلاث فرق:

1- فرقة إتجهت بكليتها إلى المدينة الغربية و حضارة الغرب و مناهج حياته و الإنحياز له والأخذ عنه دون نظر إلى الإسلام، و ترى أن في ذلك الطريق إلى الإصلاح المنشود، و من أمثال أصحاب هذا الإتجاه قاسم أمين و لطفي السيد و طه حسين.

2- فرقة أدارت ظهرها للغرب و عكفت على الإتجاه السلفي التقليدي متمسكة بوجوب العودة إلى التقديم، جل هذا الفريق من علماء الدين.

3- و أما الفرقة الثالثة فهي التي حملت الإتجاه التجديدي في إطار الإسلام، دون الخروج على أصوله و أحكامه، مع القبول بمبدأ الحوار بين الفكرين الإسلامي و الغربي، و الإفادة من علوم الغرب و ثقافته و أنظمته السياسية الديمقراطية و كل ما يقوم به نفع للامة و لا يعارض اصول الدين، و هي فرقة وسط بين الفرقتين السابقتين و جمع أصحابها بين الثقافتين الإسلامية و الغربية، و من ابرز رموز هذه الفرقة جمال الدين الأفغاني و محمد عبده و السيد رشيد رضا و عبد الرحمان الكواكبي، و الفقيه الدستوري الشهير عبد الرزاق السنهوري، و ايضا الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في مصر عام 1928.[8]

في الفترة بين عامي (1900 – 1930) يرى ألبرت حوراني أن محاولات محمد عبده للجمع بين التيار الإسلامي و تيار الحداثة لم تنجح، فخرج فريق إسلامي أخذ يبتعد عن التصالح مع الحداثة الغربية، و فريق علماني بدأ يقدم طرحا إصلاحيا بعيدا عن الإلتصاق بالمشروع الإسلامي، و بدت إرهاصات سؤال الهوية الثقافية للمجتمعات العربية و المسلمة تبرز خلال تلك المرحلة.[9]

و يشكل إعلان نهاية الخلافة في المرحلة الأتاتوركية لحظة متقدمة في الصراع على هوية الدولة و المجتمع في العالم العربي و الإسلامي إذ بدأ التيار الإسلامي العام يشعر بحالة من القلق من تغلغل الثقافة الغربية و تجذر تيار التغريب و العلمنة في المجتمعات العربية و المسلمة، مما أدى إلى إنطلاق المقاربة الإصلاحية الحركية، التي تؤكد شمولية الإسلام و وحدة الهوية بين الدولة و المجتمع، و على الربط بين الهوية الإسلامية و تطبيق الشريعة الإسلامية.[10]

تعد ظاهرة إنبعاث الحركات السياسية الدينية إحدى الظواهر الهامة التي شهدها الربع الأخير من القرن العشرين، و هذه الظاهرة لا تقتصر على دين دون غيره، فمنذ مطلع السبعينات حتى لحظتنا الراهنة يمكن أن نلاحظ إنبعاث هذه الحركات في المجتمعات المعاصرة، و إن تفاوتت و تباينت أسبابه و مظاهره و نتائجه.[11]

إن تنامي الحركات السياسية الدينية قد أصبح يشكل منذ السبعينات أحد الملامح الهامة للتغيير السياسي و الإجتماعي في عدد من المجتمعات، فإلى جانب تصاعد الفعاليات السياسية بإسم الدين، خاصة في المجتمعات التي تدين أغلبيتها بالإسلام يقوم الدين كعنصر فعال و أساسي في بنية أجهزة الدولة الإيديولوجية، و حيث نلاحظ إستخداما مطرد للرموز و المقولات الدينية كأدوات أساسية في تبرير السياسات و الممارسات، و إضفاء المشروعية عليها، أقول إلى جانب ذلك تنامت الحركات الدينية السياسية بشكل ملحوظ، و تراوحت هذه الحركات ما بين إعتزال واع مجتمعاتها و الإنفصال عنه، سواء على المستوى الشعوري أو الإنسحاب كلية من الواقع و إعتزاله، و بين الثورة على هذا الواقع و قلبه و تغييره، و ما يترتب على هذه المواقف و الممارسات من أشكال التحدي و

المواجهة و تباين ردود الأفعال و الإستجابات، خاصة إذا كانت الحركة المعنية تقف في موقع المعارضة السياسية لنظم الحكم القائمة في مجتمعها.[12]

و من خلال ما سبق ذكره يرى حسين توفيق إبراهيم في كتابه النظم السياسية العربية، الإتجاهات الحديثة في دراستها، التمييز بين مرحلتين أساسيتين لظهور الحركات الإسلامية، فكانت المرحلة الأولى: مرحلة تحليل الحركات الإسلامية و البحث عن تفسير لهذه الظاهرة، بحيث ظهرت دراسات خلال السبعينات و الثمانينات من القرن العشرين قد إهتمت بصفة أساسية بالبحث في عوامل ظهور الحركات الإسلامية و أسباب تنامي دور بعض الحركات التي كانت موجودة بالفعل، و إذا كان البعض قد نظر إلى هذه الحركات كجزء من ظاهرة الإحياء أو الإنبعاث الإسلامي التي أخذت أشكالا عديدة: سلوكية و سياسية و إقتصادية و إجتماعية و ثقافية، منذ بدايات ربع الأخير من القرن العشرين، فإن دراسات عديدة أوردت أسبابا كثيرة لتفسير هذه الظاهرة، و من أبرز هذه الأسباب: الأزمة المجتمعية بأبعادها السياسية و الإقتصادية و الإجتماعية و الثقافية، التي شهدتها دول عربية عديدة بدرجات متفاوتة و أشكال مختلفة منذ منتصف السبعينات من القرن العشرين، و التي تصاعدت حدتها خلال عقدي الثمانينيات و التسعينيات، مما جسد إخفاق النظم العربية في تحقيق الشعارات التي رفعتها منذ الخمسينيات بشأن التنمية المستقلة و العدالة الإجتماعية و الوحدة العربية و تحرير فلسطين، و بخاصة أن إسرائيل قد تمكنت من إحتلال أراض عربية جديدة على إثر هزيمة العرب عام 1967، و من هنا طرحت هذه الجماعات شعار " الإسلام هو الحل"، بإعتبار أن البدائل التي تبنتها النظم العربية من ليبيرالية و قومية و إشتراكية قد فشلت و وصلت إلى طريق مسدود، و من الأسباب الأخرى التي طرحت في معرض تفسير الظاهرة المعنية، تزايد مظاهر و أشكال تبعية الدولة العربية إلى الخارج، و إتساع موجة الغزو الثقافي الغربي للمنطقة، و خاصة مع تقدم وسائل الإتصال و الإعلام، ما أوجد أو كرس قناعة لدى قطاعات إجتماعية واسعة في الوطن العربي و العالم الإسلامي مفادها أن ذلك يمثل خطرا على الإسلام.[13]

كما إعتبر البعض أن إندلاع الثورة الإسلامية في إيران، و تمكنها من إطاحة حكم الشاه و تأسيس نظام حكم إسلامي، يعتبر عامل مهم في ظهور و تنامي الحركات الإسلامية المسيسة، كما يرى البعض الأخر أن العامل النفطي التي شهدها الوطن العربي على أثر إرتفاع أسعار النفط في أعقاب حرب تشرين الأول أكتوبر 1973 قد شكل عامل مهم لتدعيم حركة الإحياء الإسلامي في الوطن العربي و العالم الإسلامي، كما يعتبر أيضا عامل الفتوة في الشباب العربي عامل مهم في تمكين الحركات الإسلامية بحيث أربعين بالمئة دون سن الخامسة و العشرين، كما أن عامل الإحباط لدى الشباب العربي من جراء الأوضاع الإقتصادية و الإجتماعية المتردية، جعلت فئات الشباب العربي الإنخراط في صفوف الحركات الإسلامية التي ترفض الوضع القائم و السير نحو التغيير، كما يعتبر كل من أبو الأعلى المودودي و حسن البنا و سيد قطب و غيرهم بإعتبارهم شكلوا مصادر فكرية لكثير من الحركات الإسلامية.[14]

و يرى كل من نزيه الأيوبي و هلال دسوقي نفس التحليل و الرؤية التي ذهب إليها حسنين توفيق إبراهيم في أهم العوامل و الأسباب الرئيسية لظهور الحركات الإسلامية في العالم العربي، فكانت حرب أكتوبر 1973 و العالم

الإستراتيجي من مواد الخام و النفط المتوفرة عند العرب، فضلا عن الأهمية الجيوبوليتيكية للمنطقة، و كذلك ترسيخ التبعية شبه الكاملة للغرب الرأسمالي، و تفجر الثورة الإيرانية و سقوط نظام الشاه 1979، و هزيمة العرب 1967 من بين العوامل الاساسية لأنبعاث الحركات الإسلامية و التي حاولت بتياراتها و جماعاتها أن تقدم رؤيتها الخاصة لما حدث، و تعرض ما عرف بالحل الإسلامي البديل.[15]

و لقد ميز حسنين توفيق إبراهيم بين فئتين من الحركات الإسلامية في المرحلة الأولى و هي:

الفئة الأولى: تشمل الحركات المعتدلة التي تقوم بممارسة العمل السياسي في إطار النظم القائمة من خلال الأساليب السلمية مع نبذ نهج العنف كألية للعمل السياسي، و من هذه الجماعات على سبيل المثال: جماعة الإخوان المسليمين في الأردن، و جماعة الإخوان المسليمين في مصر، بعد عودتها إلى ساحة العمل السياسي و الإجتماعي منذ أوائل السبعينيات، و حركة النهضة في تونس، و حركة مجتمع السلم في الجزائر.

أما الفئة الثانية: تضم الجماعات و التنظيمات الراديكالية التي تتبنى مقولات الجاهلية و التكفير، بحيض بعضها كفر النظم الحاكمة فقط وبعضها كفر النظم و المجتمعات أيضا، و تنتهج العنف كوسيلة لإطاحة النظم الحاكمة و بناء الدولة الإسلامية طبقا للأصول الإسلامية الصحيحة بحسب ما تتصورها هذه التنظيمات، و يقع ضمن هذه الفئة العديد من التنظيمات و الحركات التي ظهرت تباعا على الساحة المصرية، و أبرزها جماعة المسليمين المعروفة إعلاميا بجماعة التكفير و الهجرة، و تنظيم الجهاد، و الجماعة الإسلامية، و طلائع الفتح، و كذلك الجماعات التي إنخرطت في ممارسة العنف في الجزائر في مرحلة مابعد إلغاء الإنتخابات البرلمانية في مطلع عام 1992، و في مقدمتها الجبهة الإسلامية للإنقاذ و الجماعة الإسلامية المسلحة و غيرها.[16]

أما المرحلة الثانية: في ظهور الحركات الإسلامية، هي مرحلة التركيز على رصد و تحليل أنماط العلاقات و التفاعلات بين النظم الحاكمة و الحركات الإسلامية، مع حلول عقد التسعينات بدأت مرحلة جديدة في دراسة الحركات الإسلامية المسيسة في الوطن العربي، و ذلك على خلفية عدد من التطورات و الأحداث المهمة التي تمثل أبرزها في إتجاه دول عربية عديدة للأخذ بالتعددية السياسية، و ما موقع الحركات الإسلامية في إطار هذه التعددية، و قد تباينت مواقف النظم الحاكمة بين القبول و الرفض لسماح الحركات الإسلامية بتشكيل أحزاب سياسية، فكان القبول في كل من الأردن و اليمن و الجزائر و الرفض في كل من مصر و تونس و غيرها، ثم جاءت أحداث 1990 التي شهدتها الجزائر، و المتمثلة في تصاعد الدور السياسي للجبهة الإسلامية للإنقاذ من خلال النتائج المذهلة التي حققتها في الإنتخابات على مستوى البلديات و الولايات في 1990 و على مستى الإنتخابات البرلمانية في الجولة الأولى مع نهاية 1991 مما أدى إلى دخول الجزائر في دوامة من العنف و القتل و تدخل الجيش و إجبار الرئيس الشاذلي بن جديد على الإستقالة و إلغاء العملية الإنتخابية، ثم حل الجبهة الإسلامية للإنقاذ، و بالإضافة إلى ذلك التحول السياسي المهم الذي حدث في السودان في أعقاب إنقلاب البشير عام 1989، حيث بروز دور الحركات الإسلامية على صعيد التوجه الرسمي للدولة في ظل التحالف بين العسكر و الجبهة القومية الإسلامية بزعامة حسن الترابي، كما أن بروز دور حزب الله في لبنان، حيث شكل العصب

الرئيسي للمقاومة اللبنانية ضد الإحتلال الإسرائيلي، من خلال علاقاتها مع الأطراف الإقليمية، و بخاصة سوريا و إيران بالإضافة إلى ذلك ظهور حركتي المقاومة الإسلامية حماس و الجهاد الإسلامي في فلسطين، في إطار عملية المقاومة ضد الإحتلال الإسرائيلي.[17]

كما يرى عبد الإله بنكيران في كتابه الحركة الإسلامية و إشكالية المنهج أن الحركة الإسلامية عاشت مرحلتين كبيرتين:

المرحلة الأولى: دامت من الثلاثينات إلى حدود الستينات، كانت مرحلة إنتشار باهر في المشرق و الدول المحيطة بمصر و في هذه المرحلة كانت ضد المسليمين من لدن الغرب المستعمر و كان المسليمين متفقين على هدف واحد، فالذين يريدون النهضة و الذين يريدون الإسلام أو الذين يريدونها معا كلهم كانو متفقين على حرب الكفار و على حرب المستعمرين فلم يكن من الممكن تمحيص خط النهضة من خط التدين حيث كانا منسجمين.

أما المرحلة الثانية: بعد إنتصار الشعوب و الوصول إلى مرحلة الإستقلال كان لابد أن يظهر أي التيارين سيصبح هو الأصل و أي التيارين سيصبح هو التابع، و منذ الستينات إلى السبعينات حفت في الأمة الإسلامية تقريبا، صوت دعاة الإسلام و ما بقيت إلا أصوات محدودة، و في هذه المرحلة ضربت الحركة الإسلامية في مصر و في بعض الدول، كما همشت في البعض الأخر، و بقي الصراع بين التيار الليبيرالي و التيار اليساري محتدما حول قيادة التحرر و النهضة، كما إحتكر هذان التياران أنذاك الساحة السياسية و الفكرية العربية و الإسلامية، و كان الفكر النهضوي هو المهيمن و هو صاحب ليد العليا فظهرت الأحزاب التقدمية، حتى حزب الإستقلال في المغرب الذي قام على أساس إسلامي إنفصل عن أصحاب الفكرة التقدمية، و إلتحق بهم أيضا بعض المتدينين من داخل الحزب فأصبح الأمر اليومي هو كيف تحقق النهضة؟ كيف نحقق التقدم؟ كيف نلحق بمصاف الدول العظمى؟ فغلب تيار النهضة و لم تعد الفكرة الإسلامية هي الهم الأصلي.[18]

التقسيم لخريطة الحركات الإسلامية و تصنيفاتها المختلفة:

لقد إختلف الباحثون حول الأقسام التي تندرج تحتها الجماعات و التيارات و الفصائل التي تتكون منها الحركات الإسلامية المعاصرة.

و لقد حاول بعض أبناء الحركة الإسلامية تقديم تقسيم و تصنيف أكثر دقة للحركة الإسلامية، و من أبرزهم الدكتور أسامة عبد الله حميد بحيث قسمها إلى أربعة تيارات و هي:

1-**تيار الإسلام الإصلاحي**: و يمثله الإخوان المسلمون و من على شاكلتهم ممن يسعون إلى تغيير متدرج سلميا و ربما جزئيا.

2-**تيار الإسلام الثوري**: و يمثله تنظيم الجهاد في مصر و من على شاكلته ممن يسعون إلى القيام بتغيير شامل و فوري بالأساليب المسلحة.

3-**تيار الإسلام السياسي**: و يمثله في تاريخ مصر الحديث جماعة مصر الفتاة بقيادة أحمد حسين، و يقصد به كل من يتبنى الإسلام كمنهج و مرجعية سياسية في مواجهة الحاكم دون أن تتجذر لديه المفاهيم الإسلامية الأصيلة

سواء كإسلام إصلاحي أو كإسلام ثوري، فالإسلام بالنسبة مجرد شعار و حماسية يواجه بها ظلم الحاكم، و إعتبر أسامة عبد الله حميد أن جمال عبد الناصر كان ينتمي إلى هذا الإتجاه الفكري قبل أن يصل إلى الحكم.[19]

4-**تيار الإسلام المزيف:** و هو التيار الذي يمثله جمال عبد الناصر بعد وصوله إلى الحكم بحيث يتخذ من الإسلام سوى مظهر و شعار لتحقيق مصالح و مئارب أخرى لا علاقة بها بالإسلام، و يعتبر أسامة حميد أن لكل شخص أو جماعة تنتمي إلى تيار الإسلام السياسي يتحول إلى الإنتماء لتيار الإسلام المزيف عند وصوله إلى الحكم.

و قد سبق و أن قام كاتب هذه الدراسة بتصنيف الجماعات الإسلامية على أسس عقائدية في دراسة غير منشورة بعنوان "التيارات الفكرية في الحركة الإسلامية المعاصرة"، و قد قسم الجماعات الإسلامية على أساسين:

الأول: عقيدة كل منها أو موقفها الغالب في مجال أصول الدين، و بناءا على ذلك قسمناها إلى:

1-**جماعات أهل السنة:** و هي كل الجماعات التي تتبنى في مجال العقيدة أغلب مواقف و مذهب أهل السنة و الجماعة، و تشمل في بذلك فيما يتعلق بمصر الإخوان المسلمون و القطبيون بعد عام 1981م و السلفيون و أنصار السنة و الجمعية الشرعية و تنظيم الجهاد و نحوهم.

2-**جماعات الفرق:** و هي كل الجماعات التي تتبنى أراء و عقائد تحالف مذهب أهل السنة، و تشمل بذلك فيما يتعلق بمصر جماعة المسلمون المعروفة إعلاميا بإسم التكفير و الهجرة و الشوقيون و جماعات التوقف و التبين كالناجون من النار و القطبيين قبل عام 1981 م و نحوهم.[20]

الثاني: أسلوب لكل منهما في الحركة و العمل السياسي، و بناءا عليه تم تقسيمها إلى:

1-**جماعات سلمية:** و هي تلك التي تتخذ من الوسائل السلمية أسلوبا للعمل و الحركة من أجل تحقيق أهدافها مثل الجمعية الشرعية و أنصار السنة و السلفيين و الإخوان المسلمين بعد منتصف السبعينات، و بعض جماعات التوقف و التبين و مثل جماعة المسلمون بعد عام 1982 م و القطبيون و نحو ذلك.

2-**جماعات مسلحة:** و هي تلك التي تتخذ من الوسائل المسلحة أسلوبا للعمل و الحركة من أجل تحقيق أهدافها، و من أمثلتها تنظيم الجهاد و منظمة القاعدة و جماعة التوحيد و الجهاد و الجماعة الإسلامية قبل 1998 م و الشوقيون و جماعة المسلمين قبل 1982 م و نحوهم.[21]

على عكس التصنيفات السالفة الذكر يعتمد تقرير مركز الأهرام عن الحركات الإسلامية التقسيم الثنائي لها، وفقا لمحورية الأساس الفكري تنقسم الحركات الإسلامية إلى فئتين رئيسيين:

الفئة الأولى: الحركات الإسلامية الدينية: و هي تلك التي تقوم على قراءة معينة للإسلام و النصوص القرآنية الكريمة تنظر من خلالها للأفراد و المجتمعات و الدول من منظور صحة العقيدة فقط، في حين لا تلقي إهتماما يذكر إلى ماهو دون ذلك من مستويات و مصادر فقهية و شرعية، و القضية الرئيسية لتلك الحركات هي إقامة التوحيد و العبودية الحقة لله كما تراها، و بالتالي فإن حقيقة الإيمان بالنسبة للأفراد و المجتمعات و الدول يظل بالنسبة لها المبحث الوحيد الذي تتحرك ضمنه أفكار و أفعال تلك الفئة من الجماعات.[22] و تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الحركات المتطرفة السلمية: و ترى أن الوقت لم يحن بعد للعمل بالسياسة أو بناء دولة إسلامية أو ممارسة القتال أو الجهاد حسب مصطلحهم نتيجة لهذا، تذهب تلك الحركات إلى عدم ممارسة أي أفعال عنيفة أو قتالية ضد المجتمعات و الدول و الأفراد أما عندما يطرح التساؤل بداخل تلك الحركات حول طريقة التعامل مع هؤلاء الأفراد و الدول و

المجتمعات، فإنهم ينقسمون بناءا على إجابته إلى قسمين رئيسيين:[23]

أولا: حركات التكفير و الهجرة: ترى أن المجتمعات المعاصرة تشبه مجتمع مكة قبل الهجرة مباشرة، حيث لم يعد فيها من أمل أن تهتدي للإسلام و لم تعد تضم سوى الكافرين فقط و بالتالي لابد لهم من هجرها بصورة أو بأخرى، حيث أنهم يمثلون المسلمين الوحيدين على وجه الأرض، و من سواهم و لم ينظم إليهم فهو كافر كفرا بواحا. و الهجرة بالنسبة لهم، سواء كانت داخل المجتمع بإعتزاله تماما و الإنفصال عنه كلية أو بالخروج منه إلى الصحاري و المناطق البعيدة، إنما هي على غرار الهجرة النبوية إنتظارا لأن يظهر الله دينه و يعودو إلى ذلك المجتمع منتصرين.[24]

ثانيا: حركات إعادة الدعوة:

بحيث أن إعادة دعوة الناس الموجودين فيها و الذين يجهلون الإسلام كما كان الكافرون في مكة يجهلونه، تعد المهمة الوحيدة التي يجب عليهم القيام بها كما فعل المسلمون الأوائل. و يمثل التبليغ و الدعوة إلى تعاليم الإسلام الأساسية و أركانه و عباداته الطريقة الوحيدة لهذه الجماعات في التعامل مع تلك المجتمعات المعاصرة الجاهلية و الكافرة حسب رؤيتهم دون إعتزالها أو الهجرة منها أو الإصطدام العنيف معها.[25]

القسم الثاني: الحركات الجهادية العنيفة: تتفق الحركات الجهادية العنيفة جميعها على أن المرحلة التي يعيشها العالم اليوم يمكن مقارنتها بمرحلة هجرة الإسلام إلى المدينة و ما تلاها، و هي تلك التي إندمجت فيها العقيدة و الدين بالدولة، أي بالسياسة. ووفقا لذلك القياس، فإن المجتمعات و الدول الحالية بالنسبة لتلك الحركات قد عادت إلى حالة الجاهلية التي سبقت ظهور الإسلام، و تتفق تلك الحركات أيضا على أن الحكومات في البلدان المسلمة قد خرجت عن الإسلام و تعد مسؤولة عن حالة الجاهلية التي تعيشها مجتمعات تلك البلدان و عن محاربة قوى التوحيد. و نتيجة لهذه القراءة فإن المجتمعات الجاهلية حسبها لا يجوز إعادة دعوتها إلى أساسيات الإسلام بعد أن وصل إليها البلاغ و إكتملت الرسالة، و بالتالي لا مكان للدعوة المكية الهادئة المتنامية بل هو الإستعلاء المدني و إعادة أسلمة المجتمع و الدولة و تأسيسها من جديد على نفس القواعد التي أسست عليها دولة المدينة. و يعد العنف الديني أو الجهاد كما أسمته تلك الحركات، هو الوسيلة الوحيدة تقريبا لديها من أجل تحقيق تلك الأهداف، و ذلك عبر السعي الدائم لتوسيع عضويتها و تنظيمها بإعتبارها العصبة المؤمنة التي ستعيد الإسلام إلى بلاده و تدفع عنها عدوان أعدائه الخارجيين و نتيجة لإختلاف ظروف و مراحل و مناطق نشأتها تفرعت منها ثلاثة فروع و هي:[26]

الفرع الأول: الحركات محلية الطابع: تنطلق من فكرة العدو القريب أولى بالقتال من العدو البعيد، و هو بالنسبة لها حكومات الدول التي تنتمي إليها، و التي يعد إسقاطها عبر قتالها المهمة الأولى التي يجب عليها البدء بها.

الفرع الثاني: الحركات الإنفصالية الإستقلالية: تركز نشاطاتها في مناطق الأقليات المسلمة داخل الدول غير الإسلامية و يتداخل مفهوم الجهاد ضد العدو الخارجي غير المسلم المسيطر على الأقاليم التي تسعى لإستقلالها مع مفهوم التحرر الوطني و تقرير مصير الأقاليم التي تسكنها الأقليات الدينية و العرقية، على غرار الحركات الموجودة في كشمير بالهند و حركة الشيشان الموجودة بروسيا الإتحادية.

الفرع الثالث: الحركات دولية المجال: على عكس الحركات الجهادية محلية الطابع تقر هذه الحركات بأن العدو البعيد أولى بالقتال من العدو القريب رغم إتفاقها معها في النظر إلى العدو القريب أي حكومات الدول الإسلامية بإعتبارها حكومات كافرة ، و تعد أفغانستان المهد الذي ولدت فيه إبان الغزو السوفيتي لها الفترة الممتدة من 1979-1989.[27]

الفئة الثانية: الحركات السياسية–الإجتماعية ذات البرنامج الإسلامي: هي تلك الحركات التي تتبنى برامج سياسية و إجتماعية تقوم أساسا على مفهوم الشريعة، التي هي في حقيقتها نتاج جهد مئات الفقهاء المسلمين متباييني المذاهب و الإتجاهات، و هي عملية مستمرة إستهدفت تحويل النصوص الدينية لقواعد قانونية و إجتماعية و سياسية لتنظيم الدول و المجتمعات و هي بدورها تنقسم إلى قسمين:[28]

القسم الأول: الحركات السلمية الساعية للحكم: و هي تلك الحركات التي تسعى بصورة مباشرة إلى السلطة السياسية من أجل تطبيق برنامجها السياسي و الإجتماعي و الإقتصادي ذي الطابع الإسلامي، الذي تعتقد أن غايته هي تحقيق التقدم و النمو لبلدانها و مجتمعاتها. و من أجل وصولها لذلك الهدف تسلك تلك الحركات كافة السبل و الوسائل السياسية السلمية المباشرة و غير المباشرة المتاحة أمامها، و تقوم بتغيير و تنويع مواقفها و تحالفها و صراعاتها مع الدولة أو القوى السياسية و الإجتماعية الأخرى بحسب ما تقتضيه مصلحتها و تحقيق ذلك الهدف.[29]

القسم الثاني: حركات التحرر الوطني المسلحة: دفعت بها الظروف المحيطة في مجتمعاتها التي تخضع لإحتلال أجنبي إلى تبني برنامج التحرر الوطني يقع الكفاح المسلح في القلب منه. و قد بدأ ظهور تلك الحركات من بين صفوف جماعة الإخوان المسلمين إبان حرب فلسطين عام 1948 م ثم المقاومة الوطنية المصرية ضد قوات الإحتلال البريطاني في مدن قناة السويس بدءا من عام 1951 م و في الوقت الحالي، فإن كل من حركة المقاومة الإسلامية حماس و حركة الجهاد الإسلامي الفليسطينيتين و حزب الله اللبناني تعد الأكثر بروزا و تمثيلا لتلك النوعية من الحركات.[30]

تحديات الحركات الإسلامية بين الفكر و الممارسة السياسية:

شهدت الحركات الإسلامية في العالم العربي مجموعة من التحديات من أبرزها ما يلي:

1-تحدي الدولة القطرية: الدولة القطرية وفقا لمنير شفيق، سبب البلاء و الأزمات بأسرها، و هي بصورتها الراهنة عاجزة عن مواجهة التحديات المختلفة الرئيسية من التنمية و النهضة و الإصلاح السياسي، فضلا عن وجود دور العامل الخارجي في الحيلولة و إعاقة محاولة النهوض و الإصلاح العربي.[31]

كما يرى أيضا منير شفيق في مقاربته، أنه يحذر الحركات الإسلامية بصورة خاصة، و حركات التغيير الأخرى بصورة عامة، من الوصول إلى السلطة في حالة التجزئة العربية الحالية، لأن هذا الواقع القطري سيفرض نفسه و آلياته و شروطه على تلك الحركات و يجرها إلى القبول به و التخلي عن مشروعها الوحدوي و التغييري، فتصبح في المحصلة جزءا من هذا الواقع المفروض.[32]

2-**تحدي النظم السياسية الحاكمة:** من الصعب على الحركات الإسلامية أن تندرج كقوى سياسية طبيعية لسببين:

الأول: أنه مهما كانت وسائلها سلمية، إلا أن هذه الحركات لا تطرح مجموعة من السياسات البديلة و حسب، بل أيضا رؤية مختلفة للمجتمع، و بسبب الفجوات العميقة التي تفصلها عن الأنظمة و حتى عن القوى المعارضة الأخرى، فإن هذه الحركات و بالرغم من المدى الذي يمكن أن تكيف بها نفسها مع القواعد السياسية القائمة على مستويي الممارسة و الإديولوجية، لا تزال تفرض تحديا قويا إذ هي تبدوا أحزاب مناوئة للنظام مهما كانت مطيعة في سلوكياتها.[33]

الثاني: و هو أن هذه الحركات لم تكن تعمل في إطار أنظمة ديمقراطية، بدلا من ذلك جاء إلتزامها بالسياسات الإنتخابية في إطار أنظمة لا تسمح للمعارضة بالفوز، فيما هي تسمح للآليات الإنتخابية بالعمل في سياق غاية في التقييد، فالنخب الحاكمة ترفض قبول أي قوى سياسية لا تستطيع السيطرة عليها، أو إستلحاقها، أو إحتوائها، أو التلاعب بها، و السؤال الذي غالبا ما يطرح حول ما إذا كانت الحركات الإسلامية ديمقراطية حقا أو هي ثورية حقا، يستند بشكل أساسي إلى فهم غير دقيق للأنظمة شبه السلطوية، إذ أن مؤسسة الديمقراطية هي نفسها عملية ثورية. بكلمات أخرى، أي حزب ديمقراطي حقيقي في الوطن العربي هو في العديد من الأوجه حزبا مناوئا للنظام، لذلك لا يجب أن يكون أمرا مفاجئا أنه في بعض الحالات إكتشفت الحركات الإسلامية، بجذورها الإجتماعية العميقة، أن تكثيف إلتزاماتها الديمقراطية يمكن بالفعل أن يجعلها أكثر تهديدا للأنظمة القائمة.[34]

و لقد إنتهجت بعض الحركات و التنظيمات الإسلا مية مجموعة من الإستراتيجيات للتعامل مع النظم الحاكمة، فتمثلت في إستخدام القوة و ممارسة العنف للإطاحة بهذه النظم، و ذلك على غرار ما فعلته الجماعة الإسلامية و تنظيم الجهاد و تنظيم طلائع الفتح بمصر، و الجيش الإسلامي للإنقاذ، و الجماعة الإسلامية المسلحة بالجزائر، فضلا عن الأعمال التي إنخرطت فيها قوى من المعارضة الشيعية في البحرين.[35]

كما تبنت بعض النظم الحاكمة إستراتيجية الإقصاء أو الإستبعاد و هذا ماكان في كل من سوريا الإخوان المسلمون، و مصر بالنسبة إلى جماعات التطرف و العنف، ثم الإخوان المسلمين منذ مطلع تسعينيات، و تونس حركة النهضة، و الجزائر الجبهة الإسلامية للإنقاذ و الجماعة الإسلامية المسلحة، و تنظر النظم الحاكمة في هذه الدول إلى الحركات الإسلامية المسيسة على أنها تنظيمات غير مشروعة تعمل من أجل إحتكار الدين الإسلامي و توظيفه لخدمة أهدافها السياسية في الإستيلاء على السلطة، كما أنها تمارس العنف، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، من خلال تبني خطاب سياسي يحرض عليه، و لذلك فهي تعمل من أجل إقصائها من الساحة السياسية.[36]

3-**تحدي المشاركة في السلطة:** و يرى كذلك وفقا لمنير شفيق، بحيث يحذر الحركات الإسلامية من المشاركة في السلطة، و الإلتزام بإستراتيجية الحفاظ على المبادئ، و يرى شفيق أن ذلك هو خيار كبار العلماء السابقين الذين قامو بدورهم و رفضوا الدخول إلى السلطة، لكنه يستدرك أنه لا ينطلق في هذا الخيار من مبدأ تحريم المشاركة في السلطة أو عدم مشروعية ذلك أو لوم الإتجاهات التي تمارسه، إنما هذا الخيار مرتبط بالظروف الحالية التي تحتكم إلى التجزئة و النزعة القطرية.[37]

4-**تحدي مفهوم التغيير السياسي:** يحاول شفيق منير في كتابه نظريات التغيير بناء مفهوم التغيير السياسي في الفكر الإسلامي، من خلال العودة إلى نصوص القرآن الكريم، و مناهج الأنبياء في الإصلاح، و من خلال كذلك إستنطاق التغيير من سيرة الرسول (ص)، و من رصد تجارب التغيير المختلفة و بخاصة العالم العربي خلال القرون الأخيرة.[38]

5-**غياب التجديد و الإصلاح:** يوضح راشد الغنوشي المقاصد الغائبة في فكر الحركة الإسلامية، و لا سيما عدم وجود مشروع مجتمعي. و قد تساءل عما إذا كانت الشريعة جاهزة للتطبيق في أجواء المجتمع الإسلامي المعاصر، و قال: لا يزال زعماء الحركات يمارسون تجربة المحاولة و الخطأ في أفضل أحوالهم، و طالب الغنوشي أن تصاغ ثقافة العصر في إطار إسلامي، فيرى الناس الإسلام مجسدا في نظريات و تطبيقات الإقتصاد و الفن و الأدب و المسرح.و يعترف صراحة نيابة عن الحركات الإسلامية فيقول:" نحن لم نحدد بعد البرنامج المكتمل الشامل".[39]

إن أحد العوامل الأساسية لنشوء الحركات الإسلامية كان توجيه النقد للوضع الراهن الذي يحتاطون له، و إقترحوا حلا لإستبداله بطرق الأسلاف من المجتمع الإسلامي الأول أيام النبي(ص) و تحديد هذا الإرث الأسطوري، كما أكدوا أنه سيؤدي إلى تحديد الحضارة الإسلامية. و بالنسبة إلى الأتباع، وحده القرآن يقدم كل الحلول لتوجيه مجتمعات حديثة،[40]

و بوصفها الحكومات و الأنظمة الحالية على نحو بأنها غير إسلامية، تؤكد الجماعات الإسلامية، بناءا على ذلك، أن لا إمكانية لإستقرار بعيد الأمد أو أي حلول فعالة للصعوبات الإجتماعية و الإقتصادية في المنطقة حتى يتم إعتناق البديل الإسلامي.[41]

و لقد أكد حسن البنا أن المجتمعات الإسلامية يمكنها التغلب على مشاكلها الإجتماعية و السياسية و الإقتصادية من خلال العودة إلى المصادر المبكرة للتقليد الإسلامي، و كما قال جون أسبوزيتو، فالبنا دعا للعودة إلى القرآن و السنة كمصادر أولية لإعادة تأسيس نظام حكم إسلامي، و نبذ المصادر الغربية.[42]

6-**التحديات السياسية:** و يقضي بالتخلي عن عقلية الإحتكار للحقيقة و ممارسة الوصايا الحصرية على الشأن العام، دينيا كان أو سياسيا، لإتقان لغة الإعتراف و التداول مع الآخر، قام بعض الإسلاميين بتأسيس أحزاب سياسية لا تعمل تحت يافطة دينية، كما فعل الإخوان المسلمون الذين أسسوا حزبا جديدا تحت مسمى الحرية و العدالة، فالعمل تحت يافطة دينية إسلامية، في مجتمع متعدد الطوائف هو لغم ينتظر ساعة الإنفجار، فالأجدى و الأولى من يشتغل بالسياسة أن يعترف بنسبية معارفه و دنيوية سياسته و مدنية برامجه.[43]

7-**التحديات العقائدية:** و يقوم على مواجهة السلفيين الذين خرجو من رحم الإسلاميين و الذين هم ثمرة دعوتهم و تعليمهم، و السلفية لا تتقن سواء لغة التكفير و الإستئصال عنفا و إرهابا، إذا كان الإسلاميون حقا مع حريات التعبير فذلك يقتضي التخلي عن لغة التكفير، و بإلغاء قاعدة الإرتداد و إطلاق حرية الإعتقاد و النقد للنصوص و السلف.[44]

8-**التحدي الحضاري:** فما ينتظر الإسلاميين من أصحاب الدعوات و المشاريع، الذين يتصدون للأزمات، و يتصدون قيادة مجتمعاتهم، هو القدرة على الإبتكار و التجديد في المفاهيم و العناوين، إن الذي يفكر في النهوض و التقدم، ليس هو الذي ينطلق من نماذج جاهزة أو صيغ مسبقة، فالغرب مازال غربا و لكنه إبتكر منذ عصر

النهضة عشرات العناوين و الشعارات و المصطلحات مثل: الإنسانية، التنوير، العقلانية، الحرية، المجتمع المدني، الحداثة، العولمة، الحوكمة، إلى غير ذلك من المصطلحات و المفاهيم.[45]

9-تحدي التداخل بين الدين و الدولة: بحيث ترى الحركات الإسلامية بوحدة الدين و الدولة، بحيث لا يكون هناك تمييزبين القانون الديني و الدنيوي، أو بين المواطن و المؤمن، و تنبذ الحركات الإسلامية تقسيم العلاقات و الشؤون الإجتماعية إلى تلك التي يقال إنها تخص مجال الدين و تلك التي تخص النشاطات الدنيوية، و بالنسبة إلى الإسلاميين كل شيئ في المجتمع من التربية إلى السياسة إلى الإقتصاد، يجب إخضاعه لتأثير الإيمان الحقيقي، و يناضل الإسلاميون لخلق دولة و مجتمع إسلاميين متكاملين، و هذه الرؤية ترتكز بدورها على مبدأ الشريعة، ليس فقط قانون المسائل الدينية(العبادة) و لكن ايضا العلاقات المجتمعية(المعاملات)، و الغاية المبتغاة من الشريعة(مقاصد الشريعة) تشمل العدالة الإجتماعيةن المساواة، و كل ما يعتبر أنه في مصلحة خير الفرد و المجتمع ككل في آن واحد.[46]

10-ضعف الخطاب لدى الحركات الإسلامية في المجتمع: بحيث مطلوب من الحركات الإسلامية و هي تبث خطابها للجمهور أن تدرك بعض الأسس العلمية في سيكولوجية الإتصال به، و لهذا يجب أن تدرك الحركة أن الجمهور ليس جهازا لا قطا فقط بل لديه أيضا قدرة ذاتية على البث و الإرسال، أي أن لديه خطابا، من هنا نقول أن درجة إستجابة الجمهور لما تبثه و ترسله الحركة إليه من خطابا، ستكون موازية لدرجة إستجابة الحركة لما يبثه و يرسله الجمهور إليها من خطاب، و لهاذا فإن العلاقة التفاعلية بين الحركة و الجمهور لن تأخذ مسارها الإيجابي إلا إذا أدركت الحركة هذا البعد السيكولوجي للإشكالية المطروحة، و ذلك من خلال علاقة التأثير و التأثر يجب أن يشمل طرفي العلاقة الحركة و الجمهور.[47]

11-الحركات الإسلامية غير متجانسة: إن الحركات الإسلامية ليست متجانسة كما يتوهم الكثيرون، فيسقطون في التعميم المخل، إنها كيانات تنظيمات تختلف في برامجها و مناهجها ووسائلها و إرتباطاتها و مراجعها العقائدية و الفكرية كما تتباين في الحجم و الأهمية من قطر إلى آخر، و من تجربة إلى أخرى.[48]

الخاتمة:

و برغم تنامي دور الحركات الإسلامية فإن واقع الخريطة السياسية للدول العربية و الإسلامية لا يعكس هذا الحجم و الحضور الشعبي، فتسعى الأنظمة السياسية القائمة إلى تجاهل الحركات الإسلامية و تهميشها مما يؤدي إلى صراع و عنف متبادل و حالة خلل و عدم إستقرار، و في الوقت ذاته فإن الحركات الإسلامية ذاتها قد وقعت في العديد من الأخطاء بسبب إيديولوجياتها و عدم قراءاتها للواقع السياسي و الإجتماعي سواء المحلي أو الدولي، و عدم تقديمها البدائل الإسلامية الواقعية التي تستوعب الزمان الذي تعيشه الأمة بكل ما فيه من متغيرات و تناقضات و تقديم الحلول لمختلف القضايا و الشؤون.

الهوامش:

[1] يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، القاهرة: دار الكتاب، 1990، ص.2.

[2] راشد الغنوشي، **الحركة الإسلامية و مسألة التغيير**، ط.1، لندن: المركز المغاربي للبحوث و الترجمة، 2000، ص.11.

[3] إبراهيم النجار و(أخرون)، **دليل الحركات الإسلامية في العالم**، القاهرة: مركز الدراسات و الإستراتيجية، 2006، ص ص.17-18.

[4] حسن طوالبة، **العنف و الإرهاب من منظور الإسلام السياسي(مصر و الجزائر نموذجا)**، ط.2، الأردن: عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع، 2005، ص.86.

[5] عبد الله النفيسي، **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية أوراق في النقد الذاتي**، ط.1، الكويت: أفاق للنشر و التوزيع، 2012، ص.179.

[6] المرجع نفسه، ص.354.

[7] حسن الترابي و (آخرون)، **الإسلاميون و المسألة السياسية**، ط.1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص ص.235-236.

[8] عبد الله نفيسي، المرجع السابق، ص ص.317-318.

[9] محمد أبو رمان، **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الإستراتيجيات**، ط.1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث و النشر، 2010، ص.120.

[10] المرجع نفسه، ص.120.

[11] عبد الله شلبي، **الدين و الصراع الإجتماعي في مصر (1970 – 1985)**، القاهرة، 2000، ص.5.

[12] المرجع نفسه، ص.8.

[13] حسنين توفيق إبراهيم، **النظم السياسية العربية: الإتجاهات الحديثة في دراستها**، ط.1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص.238.

[14] المرجع نفسه، ص ص.138- 140.

[15] عبد الله شلبي، المرجع السابق،ص ص، 8- 10.

[16] حسنين توفيق إبراهيم، المرجع السابق، ص ص.241- 242.

[17] المرجع نفسه، ص ص.242- 243.

[18] عبد الإله بنكيران، **الحركة الإسلامية و إشكالية المنهج**، الدار البيضاء: منشورات الفرقان، 1999، ص ص.38- 39.

[19] عبد المنعم منيب، **دليل الحركات الإسلامية المصرية**، ط.1، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2010، ص ص.17-18.

[20] عبد المنعم منيب، **خريطة الحركات الإسلامية في مصر**، القاهرة: الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، 2009، ص.12.

[21] المرجع نفسه، ص ص.12-13.

[22] سالمي العيفة ، الإسلام السياسي و التحولات السياسية في العالم العربي، **دراسات إستراتيجية**، ع.16، الجزائر: دار الخلدونية للنشر و التوزيع، سبتمبر 2011، ص.21.

[23] المرجع نفسه، ص.21.

[24] ممدوح الشيخ، **الجماعات الإسلامية المصرية المتشددة في آتون 11 سبتمبر مفارقات النشأة و مجازفات التحول**، ط.1، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2005، ص.14.

[25] ممدوح الشيخ، **المرجع نفسه**، ص ص.14-15.

[26] سالمي العيفة ، المرجع السابق، ص.22.

[27] ممدوح الشيخ، المرجع السابق، ص.18.

[28] المرجع نفسه، ص.18.

[29] سالمي العيفة ، المرجع السابق، ص.24.

[30] ممدوح الشيخ، المرجع السابق، ص.19.

[31] محمد أبو رمان، المرجع السابق، ص.142.

[32] المرجع نفسه، ص.149.

[33] ناثان ج.براون، **المشاركة لا المغالبة الحركات الإسلامية و السياسية في العالم العربي**، تر: سعد محيو،ط.1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث و النشر، 2012، ص.21.

[34] المرجع نفسه، ص ص.21-22.

[35] حسنين توفيق إبراهيم، المرجع السابق، ص.248.

[36] المرجع نفسه، ص.249.

[37] محمد أبو رمان، المرجع السابق، ص.149.

[38] المرجع نفسه، ص.150.

[39] حسن طوالبة، المرجع السابق ص.150.

[40] راي تالكيه، نيكولاس غفوسديف، **نشوء الإسلام السياسي الراديكالي و إنهياره**، تر: حسان بستاني، ط.1، بيروت: دار الساقي، 2005، ص.39.

[41] المرجع نفسه، ص.40.

[42] المرجع نفسه، ص ص.23-24.

[43] علي حرب، **ثورات القوة الناعمة في العالم العربي من المنظومة إلى الشبكة**، ط.2، بيروت: الدار العربية للعلوم الناشرون، 2012، ص.213.

[44] المرجع نفسه، ص.214.

[45] المرجع نفسه، ص.216.

[46] راي تالكيه، نيوكولاس غفوسديف، المرجع السابق، ص ص.30-31.

[47] عبد الله النفيسي، **الحركة الإسلامية ثغرات في الطريق**، ط.1، الكويت: مكتبة آفاق، 2012، ص.41.

[48] عبد الله نفيسي، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية أوراق في النقد الذاتي، المرجع السابق، ص.120.