تداعيات "ثورات الربيع العربي" على عملية التغيير عند الحركات الإسلامية.

أ. لعايب محمد رفيق
جامعة سوق اهراس
باحث: مخبر الامن الإنساني - جامعة باتنة 1

ملخص:

تسعى اغلب الحركات الإسلامية على اختلاف مناهجها واستراتيجياتها للوصول إلى السلطة لتحقيق التغيير السياسي، الذي يهدف إلى إقامة الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي الذي يحكم بموجب الشريعة الإسلامية.

ويهدف هذا المقال للمقارنة بين ما تطرحه الحركات الإسلامية في العالم العربي، من أهداف ومشاريع ونظريات بشأن القيم السياسية والدينية، عندما تكون خارج الحكم وبين ما تطبقه أو تحققه عندما تصل إلى الحكم، وتصبح جزءا من النظام الحاكم في البلد أو البلدان التي تنشط فيها، فالحركات الإسلامية وقعت مؤخرا وخاصة بعد "الربيع العربي"، والدخول في حالة صراع سياسي ووجودي مع الأنظمة العربية، في حالة من الخلط بين تحديد غايتها العملية ووسائلها المعلنة لتنفيذ تلك الغاية، مما أدى إلى فشل تجربتهم في الحكم وتمزيق الوطن وقد أدى هذا إلى أفول نجم الإسلاميين، وسقوط الهالة والجاذبية التي تمتعت بها الحركات الإسلامية في أعقاب "ثورات الربيع العربي".

Abstract:

The Most Islamic movements aspiring despite different approaches and strategies to access to power to achieve political change, Which aims to the establishment of the Islamic state and the Islamic community which governs under Islamic law.

This article is intended for comparison between what propose the Islamic movements in the Arab world, Objectives, concerning projects and theories about political and religious values when they are out of power, And what you apply or

verify when Up to the power, And become part of the ruling regime In the country or countries in which they are active, the Islamic movements Recently signed, especially after the "Arab Spring" And to enter into a political conflict And Existentially with the Arab regimes In a case of confusion between the determination of its practical purpose and its declared means of implementing that purpose, Which led to the failure of their experience in governance And tearing up the homeland This has led to the decline of the Islamist, And the fall of the aura and attractiveness enjoyed by the Islamic movements in the wake of the "Arab spring revolutions".

مقدمة:

احتل الإسلاميون مكانة متقدمة في عملية التغيير التي شهدها العالم العربي منذ انطلاق ما عرف "بثورات الربيع العربي" بغض النظر عن النتائج التي أفضت إليها حتى اللحظة، سواء فيما شهدته في البداية صناديق الاقتراع في مصر وتونس، أو ما تدل عليه الآن موازين التنافس والصراع السياسي أو العسكري في مصر وسوريا واليمن والعراق وليبيا وغيرها، ومن الواضح أن تعثر "الربيع العربي" واللحظة السياسية الراهنة في المنطقة وما تشهده من جمود سياسي وارتفاع في منسوب العنف قد أخذت تنعكس وما زالت، على شكل تحولات عميقة في كل الجماعات والحركات الإسلامية ولو بدرجات متفاوتة.

وما من شك في أن الحديث عن الانتقال في المشهد العربي الراهن لا يشمل طرفا دون الآخرين، فالانتقال للديمقراطية لا يتمثل في تفكيك منظومة الاستبداد فقط، بل يتعدى ذلك إلى بلورة مشهد سياسي جديد وما يقتضيه هذا العمل من إعادة صياغة المشاريع السياسية التي تطرح نفسها كبدائل عن المنظومات السابقة، وإن لم يكن غريبا ولا مفاجئا بروز الحركات الإسلامية كقوى صاعدة في هذا المشهد الانتقالي، إلا أن ما استحدثه هذا الحضور القوي من إشكاليات افترض مزيدا من تأمل آثار الانتقال على الحركات الإسلامية وقدرتها على الاستجابة لمقتضيات المرحلة التي تمر بها المنطقة وإذا ما انصب تفكيرنا اليوم على فكر وممارسة الحركات الإسلامية، فلأنها تقف

في القلب من التحديات التي تواجهها الأمة، ولما كان السياق السياسي والاجتماعي والثقافي والتاريخي يلعب دورا كبيرا في انطلاق الحركات الإسلامية، فإنه لا يمكن فهم الوضع السياسي للحركات الإسلامية الراهنة من دون النظر في البنية الاجتماعية التي تستند إليها القوى الإسلامية، وما إن كانت هذه القوى تعيش انحسارا أو تمددا سياسيا واجتماعيا، فقد أحدثت حركة "الثورات العربية" حراكا اجتماعيا في غالبية البلدان العربية، ودفعت بقطاعات واسعة من الطبقة الوسطى إلى ساحة العمل السياسي والنضال من أجل التغيير، وبالتالي احتلت الحركات الإسلامية موقعا بارزا في مقدمة هذا الحراك الاجتماعي.

فهل استطاعت القوى الإسلامية الحفاظ على المكاسب التي حققتها في غمار حركة الثورات العربية؟، وإلى أي حد استطاعت القوى الإسلامية استيعاب دروس التحولات المتلاحقة التي عصفت بالمجال العربي في سنواته الأخيرة؟، لأهمية هذه القضايا، وللوقوف على أهم التحولات الفكرية والسياسية والتنظيمية التي تشهدها الحركات الإسلامية بمختلف مكوناتها وتياراتها، تنطلق الدراسة التي تبحث في تداعيات "ثورات الربيع العربي" على عملية التغيير عند الحركات الإسلامية من إشكالية رئيسية تمثلت في:

هل نجحت الحركات الإسلامية في تحقيق رؤاها التغييرية المختلفة في ظل تداعيات "ثورات الربيع العربي"؟

المبحث الأول: الحركات الإسلامية وعملية التغيير.

تعمل الحركات الإسلامية على تشجيع التغيير السياسي والاجتماعي، على اعتبار أن الدين هو صرخة لأولئك المضطهدين من الفئات الاجتماعية، وتستخدم الدين لتحريك "الجماهير وتحقيق أهداف التغيير".

أولا- الحركات الإسلامية.

إن مجرد الحديث عن الحركات الإسلامية يلزم الباحث التسليم بمسلمات وافتراضات عدة، تبدأ من قبول الوصف الذاتي لهذه الحركات بأنها إسلامية، وتمر عبر رسم الحدود بين إسلامية هذه الحركات ولا إسلامية غيرها.

1- مفهوم الحركات الإسلامية:

إن الفكر السياسي الإسلامي لم يعرف مصطلح الحركة الإسلامية بدلالته الحديثة كما يعبر عنها في العلوم الاجتماعية، ولكن مصطلح " الحركة الإسلامية" تضمنتها مفردات اللغة، ويستخدمها مفكروها كتعبير عن حزب إسلامي سياسي، والحركات الإسلامية المقصودة في هذه الدراسة هي الحركات السنية التي تنادي في جوهرها بالأخذ بالكتاب والسنة وتطبيق الشريعة الإسلامية في جميع مناحي الحياة، والتصدي للتيارات العلمانية، وذلك على اختلاف مناهجها.

تظهر الحركات الإسلامية عندما يسود عدم القبول والتمرد لدى جماعة من المسلمين، ثم يتبلور هذا التمرد في تيار يستهدف إحداث تغيير في بعض أو كل أوجه النظام الاجتماعي والسياسي القائم سواء بأسلوب عنيف أو سلمي، وحينما تتوفر لهذا التيار قيادة وحد أدنى من الإطار التنظيمي، ويدخل فيه أو يلتف حوله عدد كبير نسبيا من الناس ويتبلور وعيهم بضرورة التغيير فإنه يتطور ليصبح حركة[1]، ويقصد بالحركة في مجال الفكر والسياسة هو ما كان خاضعا لفكر، وساعيا إلى تطبيق غايات معينة استنادا إلى منهج منظم ومخطط، فالحركة إذن تعتمد على الفكر بوصفه الباعث والمحرك وتسعى من خلال النتائج إلى تحديد غايات وأهداف معينة وتعتمد في الوصول إلى هذه الأهداف على منهج مخطط ومدروس[2].

ويشير مفهوم الحركة الإسلامية إلى القائمين بممارسة العملية السياسية "فكرا – ونظما" انطلاقا من تصورات للمنهج الإسلامي في السياسة والحكم، ومن ثم فان هذه الأدوار السياسية قد يكون معترفا بها من قبل الأنظمة الحاكمة بوصفها "ادوار سياسية شرعية"، وقد لا يكون معترفا بها أي "ادوار سياسية غير شرعية"[3].

وهناك من يرى، أن الحركات الإسلامية هي مجموعة التنظيمات المتعددة التي تتبنى الإسلام فكرا ومنهاجا، وتعمل في ميدان العمل السياسي الإسلامي وفي إطار نظرة شمولية للحياة، وتجاهد لإعادة صياغتها لتنسجم مع توجهات

الإسلام، وتتطلع إلى إحداث النهضة الشاملة للشعوب الإسلامية، من خلال تصورها الإسلامي وتحاول التأثير في كل نواحي المجتمع من اجل إصلاحها وإعادة تشكيلها على وفق المبدأ الإسلامي[4]، وهكذا، فإن الحركات الإسلامية تشترك في الانتساب إلى الإسلام بوصفه أساسا ومرجعية، وتحاول هذه الحركات أن تجعل الإسلام الحكم النهائي والمطلق الذي يحدد رؤيتها الخارجية[5].

2- أهداف الحركات الإسلامية:

إقامة الدولة الإسلامية بغرض ترشيد المجتمع الإسلامي وانتشاله من جاهلية القرن العشرين كان وما زال هو الهدف المعتبر لدى كل الحركات الإسلامية، والذي 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 الحقيقية، كنتيجة لتغلغل القيم والممارسات غير الإسلامية، فهدف التغيير الاجتماعي والسياسي يعتبر قاسما مشتركا للحركات الإسلامية التي تؤكد أدبياتها وممارساتها على حد سواء على رفض قاطع للأوضاع القائمة في 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[6].

ولقد اقترن هدف إنشاء الدولة الإسلامية في بداية القرن بالرغبة في إعادة نظام الخلافة، بعد أن تم إلغاؤها عام 1924، على أساس أنها شكل الدولة الإسلامية الذي يعبر عن الأمة الإسلامية، وهي نظام الحكم الذي قام به الإسلام وانتشر في أرجاء الأرض، ف"حسن البنا" يؤكد أن الخلافة رمز للوحدة الإسلامية، وهي شعيرة إسلامية واجبة التحقيق[7]، ولئن كان بعث الخلافة كنظام قد خرج اليوم من حقول استهداف كثير من الحركات الإسلامية، إلا أن الهدف الثابت لديهم يبقى هو إقامة نظام حكم إسلامي بغض النظر عن

التسميات سواء سمي جمهورية إسلامية، أو غيرها، ونظام الحكم الإسلامي هو النظام الذي يسود فيه تحكيم التنزيل في شؤون الحياة الدنيا، وتصريف مصالح البشر المدنية وفقا لأحكام النصوص الدينية، لا بحسب القوانين الوضعية، فالشريعة الإسلامية هي الأجدر بأن تكون القانون العام والخاص للبشرية جمعاء[8].

3- إستراتيجيات الحركات الإسلامية:

تعتمد الإستراتيجية 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 تصورا معينا للأولويات، وقدر النجاح الذي حققته الحركة والذي ينعكس في قدرتها على الاستمرار والانتشار، فهذه العوامل تحدد بقدر كبير ما إذا كانت الحركة ستلجأ إلى إستراتيجية قوامها التغيير الشامل والحال لمؤسسات المجتمع بما يعنيه ذلك من ضرورة استخدام القوة، أو إلى تحقيق التغيير على مراحل وبطرق سلمية[9].

بالنسبة للنوع الأول إقامة الدولة الدولة الإسلامية، لن يتم إلا بالقوة عن طريق الجهاد المسلح، فهذه الحركات تعول على العنف ردا على عنف الأنظمة، وتتخذ من الجهاد وسيلة لامتلاك السلطة، وقتال الأنظمة الحاكمة مشروع من وجهة نظر هذه الحركات لكونها أنظمة كافرة، وهنا يصبح الجهاد ضد أنظمة الحكم العلمانية الكافرة هذه فريضة على كل مسلم، وطريقا لإحقاق الحق، ولرد عدوان هذه الأنظمة على الحركات الإسلامية[10]، أما النوع الثاني فيؤمن بأسلوب التغيير السلمي التدرجي لإنجاز الدولة الهدف، فبعض الحركات الإسلامية ترى أن أداة التغيير الرئيسية هي الإقناع وليست القوة والإكراه، وترشيد المجتمع من خلال تربية أفراده تربية إسلامية صحيحة، ويؤمن "راشد الغنوشي" أن هذا الحل التربوي السلمي يعتبر أن تغيير الأمة يبدأ من تغيير الفرد ويثق بقدرة الإنسان وكفاءته في عملية البناء الاجتماعي، فهذا الخيار السلوكي يؤمن بقيمة الفرد ويجعل الحركة الإسلامية تستمد

مشروعيتها من قدرتها على إقناع الجماهير، مما يجعل قراءتها للدين أكثر تاريخية واجتماعية من القراءة النصية الحرفية التي تتبناها النوعية الأولى من الحركات، ويظل الإسلام بالنسبة لهذه الحركات بمثابة وعاء حضاري تستمد منه رؤاها لتنظيم المجتمعات والدول الإسلامية التي توجد فيها، وتتخذ برامج لا تختلف سوى في المضمون عن برامج الجماعات السياسية الأخرى[11].

ثانيا- عملية التغيير السياسي:

لقد زاد الاهتمام بدراسة وتحليل التغيير الاجتماعي والسياسي منذ "انطلاق "ثورات الربيع العربي"، خاصة وأن هذه "الثورات" كان هدفها الأساسي إحداث تغيير جذري على العالم العربي.

1- مفهوم التغيير:

التغيير لغة في المعجم الوسيط هو "جعل الشيء على غير ما كان عليه"، فالتغيير مصدر يعبر عن صيغة مبالغة مشتقة من الفعل "غيّر" الشيء بمعنى حوله وبدله بآخر، وأيضا جعله غير ما كان عليه في السابق، وتغير أي تحول وتبدل[12].

وكذلك يأتي بمعنى التغيير التحول أي التغير من حال إلى حال أخر جديد بمعنى "فن التحول من نقطة معلومة إلى نقطة معلومة أخرى، فيؤخذ بصورتين الأولى بدلالة تغيير صورة الشيء ذاته، أو أخذه باعتبار استبدال الشيء بغيره" وكما يقترب مفهوم التغيير من الإصلاح والتطور الذي يستخدم بشكل تبادلي[13].

أما في العلوم الاجتماعية فالتغيير هو "التحول الملحوظ في المظهر أو المضمون إلى الأفضل"[14]، والتغيير الاجتماعي كذلك هو "كل تحول يطرأ على البناء الاجتماعي خلال فترة من الزمن فيحدث تغيير في الوظائف والأدوار والقيم والأعراف وأنماط العلاقات السائدة في المجتمع"[15]،

ومن المصطلحات المقاربة جدا لمفهوم التغيير هو التغير بدلالة "Changeability" لهذا هو يقترب كثيرا من مفهوم التغيير من الناحية الاصطلاحية، لكنه في الواقع يختلف من الناحية اللغوية، فالتغير مسالة غير

إرادية في الحدوث عكس التغيير فهو مسالة إرادية الحدوث بمعنى إن التغيير سلوك واعي في التغير[16].

2- مفهوم التغيير السياسي:

يمكن الانتقال إلى مفهوم التغيير السياسي، والذي يشار إليه بأنه مجمل التحولات التي قد تتعرض لها البنى السياسية في المجتمع أو طبيعة العمليات السياسية والتفاعلات بين القوى السياسية وتغيير الأهداف، بما يعنيه كل ذلك من تأثير على مراكز القوى بحيث يعاد توزيع السلطة والنفوذ داخل الدولة نفسها أو بين عدة دول[17].

ويعرف على أنه "تغير يصاحب مفهوم الثورة التي تصاحب ميلاد كل مرحلة جديدة في الحياة السياسية، وهو كل تغير كيفي أو نوعي أو عميق بشرط أن يكون حاسم النتائج"[18]، ويعرف أيضا على أنه "انتقال المجتمع بإرادته من حالة اجتماعية محددة إلى حالة أخرى أكثر تطورا"[19]، حيث يقصد بالمجتمع أي تجمع بشري.

فيما يرى "ابن خلدون" بأن التغيير السياسي هو أحد سمات الدول والمجتمعات حيث يقول "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول"[20].

3- التغيير عن طريق الحركات الدينية:

يقف علماء الاجتماع المسلمين من مفهوم الدين موقفا لا يختلف عن موقف علماء الاجتماع الغربيين، بحيث يعطونه تفسيرا وظيفيا، على اعتبار أن للدين وظيفة أساسية تكمن في إشباع المتطلبات الوظيفية للمجتمع، وهو يشكل عنصر الاندماج والتضامن والانسجام الاجتماعي[21].

ولقد لعب العامل الديني دورا أساسيا في معظم الحركات الوطنية ضد الاستعمار الحديث والهيمنة الأجنبية في المجتمع العربي الإسلامي، فحتى القادة والزعماء "الغير الدينيين" في إيديولوجياتهم، والذين عملوا على تسريع عمليات

التحديث، استخدموا الرموز الدينية والمؤسسة الدينية لتحقيق الأهداف التي سطروها، ولم تخل حكوماتهم من هيئة أو وزارة تشرف على إدارة الشؤون الدينية، بل وعمل بعضهم على إضفاء الصبغة الدينية على المشاريع التنموية في المخططات الاقتصادية والاجتماعية، كبناء المساجد والاهتمام بالتعليم القرآني، وإقامة الملتقيات والمنتديات الفكرية حول الإسلام، ولقد عملت الحركات الدينية الاجتماعية على بلورة نفسها وتحقيق أهدافها في ظل الظروف التي ساعدت على بروزها كحركة إنقاذ للمجتمع من مختلف الأزمات التي يمر بها كحالات الاضطراب التي يكون فيها بقاء المجتمع وتماسكه واستمراره مهددا، لذلك كانت هذه الحركات الدينية الاجتماعية بمثابة استجابات للأزمات الروحية والاجتماعية والسياسية الحادة التي شهدتها ولا تزال تشهدها المجتمعات العربية الإسلامية[22].

كما أن فهم العلاقة بين الدين والتغيير الاجتماعي في المجتمع، لا تتم بمعزل عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي مر ويمر بها المجتمع، خلال فترات تاريخية مختلفة، فقد شكل الإسلام في بدايته ثورة نقلت المجتمع العربي في الجزيرة العربية، من مجتمع قبلي إلى أمة متوسعة، ذات عقيدة ونظام اجتماعي جديدين أقيم على أساسهما إمبراطورية واسعة غيرت مجرى التاريخ الإنساني[23].

المبحث الثاني: واقع التغيير عند الحركات الإسلامية التي تتبنى المشاركة السياسية كآلية للتغيير في ظل تداعيات "الثورات العربية".

فرضت التحولات التي نجمت عن "الثورات العربية" إعادة النظر في تصورات وسلوك وبنى مختلف الفاعلين في المجال العربي، وفي مقدمهم الحركات الإسلامية، وظهرت في أوساط القوى الإسلامية رؤى واجتهادات جديدة، تحمل تحولات فكرية وتنظيمية في الساحة الإسلامية.

أولا- الحركات الإسلامية وخيار المشاركة السياسية.

المشاركة السياسية هي عملية يمكن من خلالها أن يقوم الفرد بدور في الحياة السياسية بقصد تحقيق أهداف التنمية على أن تتاح الفرصة لكل

مواطن بأن يسهم في وضع الأهداف والتعرف على أفضل الوسائل والأساليب لتحقيقها، وعلى أن يكون اشتراك المواطن في تلك الجهود على أساس الدافع الذاتي والعمل الطوعي، وأن يعتقد كل فرد أن لديه حرية المشاركة في القيم التي يقرها المجتمع"[24].

1- المبررات الشرعية لخيار المشاركة:

لقد عرف خيار المشاركة السياسية خلافا سياسيا وإيديولوجيا بين تيارات الحركة الإسلامية يتعلق بجدواها ومحدداتها وشروطها، وكذلك جدالا فقهيا بين الإسلاميين حول مدى شرعية العمل السياسي، وهل يمكن اعتباره من المسائل الاعتقادية، والأحوال الدينية التي تتعلق بثوابت الدين وقطعياته، ومن ثم يحرم الاختلاف حولها؟، أم أنها مسألة اجتهادية يتكفل الجهد البشري بتقرير شرعيتها في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد؟، ويستحضر "صلاح الصاوي" في كتابه "مدارسة حول العمل السياسي من منظور شرعي"، اجتهادات مختلفة حول المشاركة السياسية هذه الاجتهادات التي استند عليها ووازن بينها تيار المشاركة من داخل الحركات الإسلامية[25].

ويؤيد العديد من المفكرين الإسلاميين وزعماء الحركات الإسلامية مبدأ المشاركة السياسية ويميلون إلى الاندماج وفق أسلوب وإستراتجية تقوم على التراضي والتوافق، وتكونت لديهم بوادر قابلة للتطور نحو وعي بأهمية المشاركة كآلية ضرورية لفرض أرائهم وتوجهاتهم السياسية وتحقيق أهدافهم عن طريق صناديق الاقتراع، ويرون أن المشاركة السياسية إنما هي مشاركة المسلمين وليست مشاركة الإسلام في الحكم مع الآخرين، والمراد من طروحاتها رفع الظلم عن المسلمين، وتحصيل حقوقهم ووقف التآمر الذي يهدف إلى استئصالهم وتدعيم مواقفهم الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية والعسكرية ليكون أقدر على التحدي والصمود في وجه محاولات التذويب والتغريب، وتقليم أظافر التسلط السياسي التي ابتليت به شعوب الأمة العربية، ولذلك فمن الأهمية وصول الدعوة الإسلامية إلى منبر البرلمان من خلال الانتخابات، فهذا المنبر ليس حكرا على أصوات دعاة السياسة الحزبية على

اختلاف ألوانها ولكنه منبر الأمة تسمع من فوقه كل فكرة صالحة ويصدر عنه كل توجيه سليم يعبر عن رغبات الشعب أو يؤدي إلى توجيهه توجيها صالحا نافعا[26].

فالحركات الإسلامية عليها أن تمارس حقها كطرف سياسي معترفة بغيرها من الأطراف السياسية الأخرى، مقدمة اختياراتها للنموذج الإسلامي، وتشارك في الحكم جزئيا لتدريب أفرادها على إدارة المؤسسات وعلى قيادة الجماهير وتعبئتها وتوعيتها بأهداف الحركة الإسلامية، فالمجتمع الإسلامي لم ينزل مكتملا، ولم يسقط في يوم واحد، وإنما بني حجرا حجرا وسقط حجرا حجرا، وهكذا تكون إعادة البناء[27].

2- المرتكزات الفكرية لمبدأ المشاركة عند الحركات الإسلامية.

يتبع هذا التيار منهجا تدريجيا يركز على التربية الموجهة لكل فئات المجتمع، وينطلق في عملية "الأسلمة"، بنشر أفكاره من القاعدة بطريقة أفقية، تؤدي إلى انعكاسات سياسية تكون نتيجة للتغيرات القاعدية، ولا يوجد إجماع بين أصحاب هذا التيار حول طبيعة الحكم السياسي الأمثل وحدود سلطته، حيث يؤكد "حسن البنا" على ضرورة الطاعة التي اعتبرها إحدى ركائز الدعوة، ويدعو إلى الإسلام الشامل لكل أوضاع الكون، وربط بين العقيدة والشريعة والسياسة وبين الفكر والتنظيم الحركي[28].

وهو لا يرفض الديمقراطية إذا لم تتعارض مع الشريعة الإسلامية ويؤكد على أن الأنظمة الدستورية لا تتعارض مع الإسلام، وهذا إذا تم ربطها بأسس الشريعة الإسلامية، ويجعل "حسن البنا" من مفهوم الشورى، وعبر إعادة تفسيرها في ضوء الحداثة وعدم معارضتها للشريعة ديمقراطية، وما دام المصدر النهائي لمشروعية الشورى هو المجتمع فلا يمكن أن يمثل هذا المجتمع بفئة واحدة أو حزب واحد، بل المطلوب أن تتحول الشورى إلى مؤسسة تتوقف شرعيتها على استمرار قبول المجتمع لها بالإضافة إلى أنه لا ينفي التعددية القائمة على الاختلافات في الإيديولوجية والسياسات والبرامج، والدولة الإسلامية حسبه لا تقصي تعدد الأحزاب، إلا تلك التي تعارض الوحدانية،

وعدم شرعية الأحزاب الملحدة لا تتبع في نظره من التعدي على حرية التعبير والاجتماع، بل من وقوفها ضد الأغلبية وحتى الأقلية، التي تؤمن بالدين والتدين، لذلك فإن مثل تلك الأحزاب خارج إجماع المجتمع ومهددة لوحدته[29].

ويعتبر "يوسف القرضاوي" بأن منهج التغيير قد امتاز بأنه تغيير عميق وليس سطحي، حيث يرى أن التغيير المنشود هو التغيير الذي يغوص في مختلف نواحي الحياة الإنسانية، وكذلك انه تغيير جذري وليس فوقي، أي أنه يعتمد على تغيير الشعوب والأفراد ولا يتجه نحو تغيير الحكام والقادة كمهمة أساسية، وانه تغيير متدرج وليس فوري، أي انه يمر بالمراحل الموضوعية لإحداث التغيير[30].

ونجد أن "البنا" يؤمن بأن صناعة التغيير في المجتمع هي عملية تكاملية وسلسلة متكاملة الحلقات، تبدأ بإعداد الفرد المسلم باعتباره وسيلة التغيير ومحوره، حيث أن "البنا" يفرد لعلاقة الجماعة بالفرد القادر على صناعة التغيير أجزاء كبيرة من رسائله، فالفرد في نظره هو اللبنة الأساسية والخلية الأولى في المجتمع المسلم[31].

ثالثا- حركة الإخوان في مصر وفشل التجربة:

لقد أفضت المرحلة الانتقالية التي سيطر عليها الجيش بعد تنحي "حسني مبارك" إلى تعديلات في قانون الأحزاب السياسية الذي سمح للإخوان المسلمين بتأسيس حزب سياسي يهدف إلى تحقيق الإصلاح السياسي، وتحسين الاقتصاد، وتعزيز الأمن، واستعادة الدور الريادي لمصر، وقد وفر الحزب الغطاء القانوني للجماعة وأكد في برنامجه مرجعية الشريعة، والإيمان بالديمقراطية، وانتخاب الرئيس، وبأن الأمة مصدر السلطات[32].

وكمرشح عن حزب الحرية والعدالة فاز "محمد مرسي" في أول انتخابات رئاسية على منافسه "أحمد شفيق"، ولكن المعارضة طالبت الجيش بالسيطرة على الحكم، وإجراء انتخابات رئاسية مبكرة، بعد أشهر من تسلمه السلطة وتواضع أدائه السياسي، ومن أهم الاتهامات التي وجهت لحكم الإخوان: [33]

1- إقصاء جل القوى السياسية عن المشاركة في الحكم والاكتفاء بأعضاء الجماعة وحزبها.

2- ترجمت جماعة الإخوان شعار "مشاركة لا مغالبة"، إلى الإقصاء الكامل لكل الأحزاب السياسية المعارضة.

3- بدا الإخوان كقبيلة لا تثق إلا بأعضائها، ولم يفطنوا لأخلاق الحكم.

4- الأداء المرتبك للرئاسة والتردد وإصدار القرارات والتراجع عنها.

7- غياب الرؤية حول محددات السياسة الخارجية المصرية وتحديد نطاق المصالح المصرية بوضوح.

8- الإخفاق الاقتصادي الناتج عن غياب كفاءات لدى الجماعة تنهض بالمهمة.

9- وهم الشعبية الذي اعتقدت الجماعة أنه سيحميها من السقوط في مواجهة خصومها.

وقد اصطدم الإخوان بمقاومة كبيرة من "الدولة العميقة"، وساهمت كل القوى معا في عقد تحالف ضد حكمهم، حيث بدأ هذا التحالف بتسجيل كل خطأ لحكومة الإخوان ومؤسسة الرئاسة، وتحالفت "الدولة العميقة" مع القوى السياسية والكنيسة والأزهر، للتحشيد ضد الإخوان، والذي انتهى بالانقلاب عليهم وعزلهم، وسجن قادتهم، ومن ثم إعلانهم تنظيما محظورا، وأخيرا تنظيما "إرهابيا"، ويشي هذا بأن الحملة ضد الإخوان هذه المرة هي حملة قاصمة وتهدف إلى إبعادهم بتشكيلاتهم الحالية عن الحياة السياسية، وبدا العسكر وحلفاؤهم من القوى السياسية التي شاركت في إعلان "عبد الفتاح السيسي" عزل الرئيس "محمد مرسي"، قد اتخذوا قرار الإجهاز على الإخوان، ومنعهم من العودة إلى الساحة السياسية، وهذا ظهر في طريقة ملاحقة الإخوان حيث إن تقدير سلطة الانقلاب، كان يقوم على إمكانية القضاء على ردّ الفعل من خلال شلّ التنظيم عن طريق اعتقال قياداته العليا والوسطى، وبالطبع، فإن الأجهزة الأمنية لم تكن تنقصها الخبرة ولا معرفة هرمية الجماعة وهيكلية

اتخاذ القرار داخلها، كما جاءت "الثورة" لتساهم في كشف الجماعة على المجال العام ولتعلن ما كان مخفيا وسريا فيها[34].

ولاشك بأن الإخوان يواجهون اليوم تحديا كبيرا، فهم يتعرضون لحملة أقسى وأشد من سابقاتها، فقد وجدت في محنتها إبان حكم "عبد الناصر" ملاذات آمنة في دول أوروبية وعربية عديدة وفي مقدمتها الدول الخليجية التي احتضنتها لأسباب عديدة، أما محنتها الراهنة فهي تخوضها وحيدة دون سند في محيط معاد يدعم استبعادها من الحكم والسلطة ويخشى من نجاحها وتمكينها، وعلى الرغم من تعقيدات المرحلة و"المحنة" وتقلص الخيارات والسيناريوهات فإن الجماعة لا تزال قادرة على الحشد والتعبئة وجلب الأنصار، وتؤكد على التمسك بخيارات النضال السلمي[35].

المبحث الثالث: واقع عملية التغيير عند الحركات الإسلامية التي تتبنى العنف السياسي كآلية للتغيير في ظل تداعيات "الثورات العربية".

بالرغم من وجود عدة مبررات لظهور الحركات الإسلامية خاصة تلك التي تحاول أن تحقق أهدافها بالقوة والعنف، إلا أن المبررات والمرتكزات الفكرية أو الأسس العقائدية هي الأكثر أهمية، ومن هنا نجد أن نظرية "الحاكمية" أثرت أيما تأثير في الحركات الإسلامية المتطرفة والأصولية.

أولا- الحركات الإسلامية وخيار العنف السياسي.

تناولت العلوم الاجتماعية ظاهرة العنف من عدة زوايا ومن خلال توظيفات عديدة، فالعنف في القواميس الغربية مثلا، يشير إلى "استعمال القوة غير المشروعة لإلحاق الأذى بالأشخاص والممتلكات ويتضمن معاني العقاب والتدخل في حريات الآخرين"[36]، والعنف "يشمل جميع أشكال الضغط والسيطرة والاستغلال التي تلحق الأذى بالأفراد"[37]، وهو "الاستخدام غير القانوني والغير شرعي لوسائل الإكراه المادية من أجل أغراض شخصية أو جماعية"[38].

1- المبررات الشرعية لخيار العنف السياسي:

إن تكفير الدولة والمجتمع هو المبرر الرئيسي لاستعمال العنف في عملية التغيير، ولقد كان "ابن تيمية" هو أول من أثار قضية التكفير فهو من كفر

التتار رغم إسلامهم وأوجب قتالهم وقد اعتبر هذا الموقف موقف سياسي، ومثلما أوجد "المودودي" أصول مصطلح الحاكمية، فإنه يعد الأول الذي أوحى بـ"التكفير" المؤسس على غيبة الحاكمية "أي تمثيل الله على الأرض" وتجهيل المجتمعات في تقييمه وحكمه على المجتمعات الإسلامية المعاصرة وعلى مراحلها التاريخية التي وصمها بالجاهلية، فكل المجتمعات التي لا تطبق الشريعة الإسلامية والفروض الاجتماعية التي يراها هو أي "المودودي" هي مجتمعات جاهلية، وفي هذه الحالة فإنه ينفي الإسلام عن الغالبية الساحقة من المسلمين(39).

لقد اقترح "المودودي" مفهوم "الثيوقراطية الديمقراطية" أو "الحكومة الإلهية الديمقراطية" حيث أن السلطة فيها لا تعود لطائفة أو طبقة أو جنس أو حتى فرد، بل هي إشراك لجميع المسلمين، وهي ثيوقراطية لأنها يجب أن تتقيد بالنص الإلهي، وهي دولة مهيمنة أو مطلقة محيطة بجميع فروع الحياة ونواحيها، ولكن أساس هذه الهيمنة والإحاطة التامة إنما هو القانون الإلهي الجامع الذي وكل إلى الحاكم المسلم تنفيذه(40)، أما الدولة الثيوقراطية حسب "سيد قطب" فلا يتحكم فيها رجال الدين، فالإسلام لا يمنع أي مجموعة من الناس أو أي نخبة من التمثيل الإلهي وتعتبر الدولة "إسلامية" إذا كانت مرتكزة على دستور قائم على الشريعة الإسلامية واختيار الجماعة ويعطي الأولوية للمجتمع على حساب الدولة، والطاعة غير المطلقة للدولة، والجماعة لها حق الثورة على الحاكم إذا لم يلتزم بتطبيق الشريعة الإسلامية(41).

وتطرق "سيد قطب" لمفهوم المجتمع الصالح وهو المجتمع القائم على الجماعات الدينية والتي لها نفس المصالح والمفاهيم المستمدة من توجهات سياسية توحيدية، وبالتالي فهو يستثني كل الأنظمة الحزبية من أية مشروعية سياسية ويستبدلها بضرورة وجود الطليعة الدينية التي تعمل على تخليص الشعب من الجاهلية وهكذا لا يسمح "سيد قطب" بوجود أنظمة وتجمعات بشرية شرعية غير مؤسسة على الإسلام ومع أن الأقليات الدينية تدخل في مفهومه

الاستيعابي إلا أنها تدخل سياسيا في فكره الاستبعادي فهي وإن كان لها الحق في تسيير أمورها فليس لها الحق في التنظيم السياسي أو حتى تشكيل الأحزاب ومن هنا تدخل كل المجتمعات والفئات والأحزاب التي تنبع من هذا الفهم في مجاهل الجاهلية[42].

إن هذا الموقف يبين أن "سيد قطب" لا يجهل الأمة فقط بل يكفرها، فهو لا يعترف تماما بإسلامها حتى ولو صلت وصامت وحجت البيت الحرام، ولو أقرت بوجود الله سبحانه، لأن الأمة المسلمة عنده هي جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي، وهذه الأمة قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق الأرض جميعا[43]، وسعى "سيد قطب" سريعا لترجمة الجانب النظري الذي اختزله إلى أوجه تنظيمية وحزبية وحركية تتماهى مع ديناميكية المجتمع، فقد كان "قطب" المؤسس الفعلي للتنظيم الخاص السرّي للإخوان المسلمين، وهو الذي أشرف على العديد من العمليات الإرهابية ومحاولات الاغتيال المتكررة، ويعود هذا العنف المتشدد، حسب "صلاح زهر الدين" من خلال قراءته لكتابات "قطب والمودودي"، إلى نفي هذا الفكر للحضارة الحديثة ورفضه لإرادة الإنسان في التطور والتماشي مع التاريخ[44].

2- المرتكزات الفكرية لمبدأ العنف عند الحركات الإسلامية.

إن نظرية "الحاكمية" ليست نظرية تكفيرية منذ البداية، لكنها تطورت خاصة مع كتابات "سيد قطب" لتصبح كذلك، ثم استعملتها الكثير من الحركات الأصولية كمرتكز أو منطلق فكري لتبرير المنهج العنفي الذي انتهجته في عملية التغيير السياسي بغية تأسيس الدولة الإسلامية، وتنطلق نظرية الحاكمية في تحديدها لمنهاج التغيير السياسي من فهم "المودودي" ثم "سيد قطب" وغيرهم من المفكرين الذين اثروا هذه النظرية للحضارة الإسلامية، حيث ترى بأن التغيير السياسي ينطلق من عدد من القضايا من أهمها إقامة الدولة الإسلامية التي تطبق القانون الإلهي وأن هذا التغيير هو من واجب كل المسلمين الذين من واجبهم العمل لإقامة الدولة الإسلامية التي تقيم

الشرع وتنشر الدعوة في العالم[45]، فالتغيير يستمد من القرآن والسنة وبالتالي فإن "المودودي" يرى أن عملية التغيير يجب أن تقتدي بتجربة الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم)، وإلا كان مصيرها الحتمي هو الفشل، والتغيير السياسي تابع للتغيير الاجتماعي فالدولة الإسلامية هي حصيلة التغيير النفسي والاجتماعي، وكذلك يعتبر "المودودي" أن أدوات التغيير مرتبطة بقدرات الإنسان واجتهاداته ويستخدم مصطلح التجديد الإسلامي حيث يقصد به تحرير الإسلام من كل أجزاء الجاهلية ثم العمل على إحياءه خالصا قدر الإمكان[46].

لقد تأثرت معظم الحركات الإسلامية الأصولية في العالم الإسلامي سواء بشكل مباشر أو غير مباشر بالخطاب الراديكالي ل"سيد قطب" ومن قبله "أبو الأعلى المودودي" وبأفكارهما حول حاكمية الله وجاهلية العالم على كل المستويات ومن جميع الجوانب، وقد ساهمت النهاية المأساوية ل"سيد قطب" بأن تعطي أفكاره رخصا خاصة، وقادت إلى إيجاد جيل جديد من الراديكاليين الإسلاميين ولعل من أبرز رجالات هذا الجيل "عبد السلام فرج" والذي حرر رسالة بإسم "الفريضة الغائبة" ويعني بها فريضة الجهاد، فقد أعطى الجهاد معاني لم يألفها الفقه الكلاسيكي الإسلامي، وتحول نصه إلى إنجيل للحركات الإسلامية الراديكالية[47].

في حقيقة الأمر، لقد انبثق عن كل هذه الأفكار، معظم إن لم نقل كل الجماعات التكفيرية الموجودة الآن، إذ أن تلك التنظيرات والأيديولوجيا التي أسس لها "المودودي" و"سيد قطب" تحولت إلى تيار "جهادي" لا يكتفي بتوسيع نطاق التكفير إلى أبعد حد، بل أصبح يمارس الأفعال انطلاقا من رؤيته، ولعل "شكري مصطفى" الذي كان اتصاله مباشر ب"سيد قطب" حين أفتى بضرورة طلاق المرأة من زوجها حال انضمامها لجماعته ورفض زوجها الانضمام إليه كان خطوة وتطورا خطيرا في هذا الاتجاه، وسار الأمر خطوات أبعد فبدأت جماعات أخرى تنفذ العقوبة على من يتصفون في رأيهم بالكفر، فيصبح دمهم مستباحا وقتلهم حلالا، وهم في كل هذا يستمدون أساسهم من "سيد قطب" خاصة، حيث يقول "أيمن الظواهري" في كتابه "فرسان تحت راية النبي"،

"وأصبح "سيد قطب" نموذجا للصدق في القول، وقدوة للثبات على الحق..."، ويضيف "وبعد مقتله تكونت نواة جماعة الجهاد"[48].

في هذا المجال تطورت نظرية الحاكمية وتفرعت وتمخض على ذلك أفكار عديدة وعلى كل حال فإن عملية التغيير الايجابي في الفكر الإسلامي تقوم على "تبديل العناصر الفاسدة السائدة في المجتمع، مع الإبقاء على جوانب الصلاح في المجتمع، ثم يعقبها عملية أخرى هي تنمية هذه الجوانب ودعمها"[49].

ثانيا- الدولة الإسلامية في العراق والشام وبداية الأفول.

تبنى تنظيم "الدولة الإسلامية في العراق والشام" نفس الأفكار الجهادية التي تتبناها التنظيمات الجهادية التكفيرية، التي تقوم على الجهاد وتكفير المجتمع، استنادا إلى أفكار "سيد قطب"، وتتمثل هذه الأفكار فيما يلي: [50]

1- إعادة "الخلافة الإسلامية وتطبيق الشريعة، والجزية واجبة على الأقليات غير المسلمة في المجتمعات المسلمة.

2- الجهاد الإسلامي عالمي، ويقوم على أساس أرض إسلامية واحدة.

3- إقامة الدولة الإسلامية على أي أرض يتم تحريرها ثم الانتقال لأرض إسلامية أخرى.

4- الجهاد يبدأ بـ"العدو القريب" وهو الحكام المسلمين الكفار وليس "العدو البعيد".

5- جواز قتل المسلم إذا تربس به الكافر، وقتال غير المسلمين وغزو العالم لنشر الدعوة.

5- الدين كله لله وكلمته هي العليا، فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين.

6- أهل الممانعة والمقاتلة كالنساء والصبيان ...الخ، لا يقتلوا إلا أن يقاتلوا بقول أو فعل.

كانت تلك النزاعات التي طال أمدها في العراق وسوريا، وما نجم عن ذلك من عدم الاستقرار السياسي والأمني، فضلا عن ضعف مؤسسات الدولة وعدم قدرة الدولتين على ممارسة رقابة فعالة على أراضيهما وحدودهما، هي

ما ساعد في ظهور "داعش"، ففي أقل من سنتين، استولت "داعش" على مساحات شاسعة من الأراضي في العراق وسوريا، وأدارتها من خلال هيكل متطور شبه بيروقراطي ومدر للدخل يتسم بالمرونة والتنوع للتعويض عن انخفاض الإيرادات، واستفادت "داعش" أيضا من علاقاته بأفراد وجماعات ضالعة في الجريمة المنظمة عبر الوطنية، واستخدمت الموارد المالية لدعم الحملات العسكرية الجارية، وإدارة الأراضي التي استولت عليها وتمويل توسيع نطاق النزاع، وقد وضعت إستراتيجية فعالة ومتطورة للغاية في مجال الاتصالات لضمان أن لا تلقى رؤيتها المشوهة صدى كبير ف العالم[51].

ولكن التجربة هي أكثر العوامل الفاعلة والمؤثرة في سقوط إيديولوجيا التطرف العنيف وجاذبيتها، فبها تسقط الوعود والتأويلات الخاطئة للدين في مرآة الواقع، ولقد كانت التجربة الفاصل الأهم في بداية سقوط "داعش"، فرغم ما حاولته خلال الأعوام الماضية من تجربة الدولة واعتماد التنظيم والتقنين، من طبع عملات وإنشاء دواوين وتنظيمات عمومية، بل وتسويق سعادة مواطنيها والواقعين تحت حكمها، عبر الكثير من التسجيلات المصورة، وهم يلهون على البحر أو يتسابقون في مسابقات محلية، إلا أن قسوة الفكرة ووحشيتها جعلت الترحيب بسقوطها أينما وجدت واضحا، ليس فقط لدى من تسلطت عليهم من المواطنين الأبرياء والمسالمين ولكن أيضا لدى منافسيها الإيديولوجيين والجهاديين الآخرين كـ"القاعدة" وفروعها وغيرها من الفصائل المقاتلة، حيث عانى الجميع مع "داعش" مرارة الألم، وكان الاتهام بالكذب والتزوير والتوحش لها اتهاما سائرا ومتواترا يصارح به كل من ذاق تجربتها، وأصدرت مختلف تنظيمات التطرف العنيف بيانات وانتقادات نظرية في نقد تجربة وممارسات "داعش" ضدها، كما تحاربت وتقاتلت عمليا معها أو فيما بينها، وظلت صراعاتها دليلا على ضيق أفق الخلاف وسعاره فيما بين المنطلقين من نفس الأرضية الفكرية والمؤمنين بنفس الغايات والأهداف، بل لا شك أن الصراعات البينية بين "داعش" وغيرها من تنظيمات التطرف العنيف كانت سببا رئيسيا في إضعافها مع الوقت في كل ساحة، وإضعاف منافسيها كذلك[52].

كذلك كشفت تجربة "داعش" العطب البنيوي العميق داخل التنظيم، بين تكفير وقتل ومساوئ أخلاقية وسلوكية مختلفة تناقض ما تطرحه إيديولوجيا اليوتوبيا المزعومة من وعود بالصلاح والإصلاح، فقد أعدم التنظيم بعضا من أبرز رفقائه السابقين ربما كان أشهرهم "أبو خالد السوري" في مارس 2013 والذي وسع شقة الخلاف بين قاعدة العراق (داعش فيما بعد) والقيادة المركزية لـ«القاعدة» ممثلة في "أيمن الظواهري"، كما أعدم بعضا من أبرز دعاته ك"أبي عمر الكويتي"، واستبعد الكثيرين ممن هللوا لإيديولوجيته وشعاراته وخليفته بل كان أحدهم "تركي البنعلى" الذي تم استبعاده في جوان 2016 والذي كان أول من دعا في رسالته "مد الأيادي لبيعة البغدادي" لخلافة أمير "داعش"، كما كان في نظر منظري السلفية الجهادية والقاعدة وغيرها المسؤول الأول عن الغلواء والتعصب الذي يحرق به التنظيم ويحترق الآن به نفسه[53].

الخاتمة:

مثل "الربيع العربي" نقطة انطلاق لمراجعات ومناقشات عديدة، داخل حقل الإسلام السياسي، ويعزى ذلك إلى تصاعد دور الحركات الإسلامية وتحقيقها مكاسب سياسية سريعة عديدة، وكان وقع تلك الانتصارات وما صاحبها لاحقا من هزائم سياسية وعسكرية وأيديولوجية متلاحقة، مشابها لوضع أحداث 11 سبتمبر، حيث دُفع الباحثون إلى إعادة استخدام منهجيات هيمنت على الحقل منذ التسعينات، لمراجعة المقولات المركزية حول علاقة الإسلاميين بقضايا الثورة، والديمقراطية، والعلمانية والعدالة الاجتماعية، وغيرها.

ومن الواضح، أن الإسلاميين قد قدموا نموذجا محرجا للدولة الإسلامية في العصر الحديث، وهذه خيبة أمل كبيرة، فقد كان الإسلاميون، يقدمون أنفسهم للعالم "كحركات إسلامية مجددة ومجتهدة"، وكان لهم على مستوى الخطاب والتنظير مقولات جيدة، ولكنها انهزمت تماما على أرض الواقع، وتكمن مشكلة التجربة الإسلامية في الحكم أنها جعلت تمرير الوعود على الجماهير صعبة، وقد سمحت الأحداث، وخصوصا ما أعقبها من سقوط سياسي سريع لجماعة الإخوان المسلمين في مصر، بإعادة النظر فيما يخص

مقولات الإسلام السياسي وموقف الحركات الإسلامية، فموقف هذه الحركات وأدائها، أعاد كله إلى الأذهان عدة مقولات بشأن التشابه أو التماهي بين سياسات وبرامج الحركات الإسلامية وغيرها من الأحزاب غير المحسوبة على التيار الإسلامي.

التطورات الحالية للصراع بين الحركات الإسلامية والسلطة والقوى الإقليمية والدولية أوضحت أن مشكلة الحركات الإسلامية تكمن في قدرتها على تحقيق الاتساق الداخلي بين شعاراتها والممارسة السياسية الفعلية، ومن ثم التساؤلات الحقيقية الحالية المطروحة هي بشأن مستقبل الحركات الإسلامية في المنطقة العربية، خصوصا بعد فشل تجربة "الإخوان"، والتراجع والانهزام النسبي ل"داعش"، فبأي شكل، وتحت أي مظلة، يمكن للحركات الإسلامية الاستمرار، هل تتجه نحو العمل الدعوي وتخرج العمل السياسي من دائرة اهتمامها، أم تشتبك سياسيا كأي حزب سياسي علماني، وتترك المجالين، الدعوي والديني، لأطراف غير مسيسة؟، وما هي احتمالية انغماس تلك الحركات أكثر في العمل المسلح كرد فعل على العنف الممارس ضدها؟، والحقيقة أن الإجابة على مثل هذه التساؤلات تعيد بوصلة الكتابة، مرة أخرى إلى العلاقة بين السياسي والديني في تصورات الحركات الإسلامية، وهو ما يظل مرهونا بتطورات الواقع، وتعامل الحركة الإسلامية في عمومها معه على الصعيد النظري والفلسفي.

وعلى العموم تكمن أسباب فشل الحركات الإسلامية في العالم العربي في تجربة الحكم على اختلاف مناهجها، في قيام هذه الحركات منذ بدايتها على فهم غير دقيق للدين وتصور خاطئ للمجتمع، يصاحبه في كثير من الأحيان انفصام تام عما يحدث على أرض الواقع، ويقوم على اختيار شكل الدين وتحديد معالمه للمجتمع، ما يؤدي إلى تصنيف المجتمع كمذهب ديني واحد، فيؤدي إلى فشل تجربتهم وتمزيق الوطن والى أفول نجم الإسلاميين، رغم أن الأفول لا يعني النهاية الأبدية ولكنه يعني سقوط الهالة والجاذبية ويعني الكمون بعد غروب القوة والقدرة، وتظل النهاية لمشاريع كبيرة تحتمل التجدد

هي تجدد مكافحتها فكريا وثقافيا بمنظومة شاملة تملأ كل الفجوات والفراغات التي يمكن أن تتسرب منها وتظهر في وجه العالم من جديد.

هوامش البحث:

(1) علا أبو زيد، الوطنية والحركات الإسلامية، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، عدد27، (بغداد، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، 2011)، ص ص146-147.

(2) عبد الحميد مدكور، حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، مجلة المسلم المعاصر، عدد96، (القاهرة، مؤسسة المسلم المعاصر، افريل-ماي 2000)، ص138.

(3) عبد الخبير محمود عطا، الحركة الإسلامية وقضية التعددية السياسية: المواقف والمحددات والتحولات، المجلة العربية للعلوم السياسية، عدد5-6، (بغداد، الجمعية العربية للعلوم السياسية، افريل1992)، ص ص103-104.

(4) توفيق الشاوي وآخرون، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1989)، ص179.

(5) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999)، ص41.

(6) مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1989)، ص368.

(7) علا أبو زيد (محرر)، الحركات الإسلامية في آسيا، (القاهرة، مركز الدراسات الأسيوية، 1998)، ص ص8-91.

(8) حسن البنا، مجموعة الرسائل، (القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1991)، ص144.

(9) Oliver Roy, The Failure of Political Islam, (Massachusetts-USA, Harvard University Press, 1994), p02.

(10) علا أبو زيد (محرر)، الحركات الإسلامية في آسيا، مرجع سابق، ص ص87-140.

(11) إبـراهيم النجـار وآخـرون، دليـل الحركـات الإسـلامية، (القـاهرة، مركـز الدراسات السياسية والإستراتجية، 2006)، ص23.

(12) إبـراهيم مصـطفى وآخـرون، المعجـم الوسـيط، (القـاهرة، مجمـع اللغـة العربيـة، مكتبة الشروق الدولية، ج1، 2004)، ص121.

(13) قاموس المعاني، على الموقع: www.almaany.com، 2012/05/23..

(14) Berch Berberoglu, Class Structure and Social Transformation, (Westport, USA, Praeger Publishers, 1994), P10.

(15) مـنعم صـاحي العمـار، الـتفكير الاسـتراتيجي وإدارة التغـيير، بغـداد، جامعـة النهرين، 2008، ص ص3-5.

(16) حسـام الألوسـي، الزمـان في الفكـر الـديني والفلسـفي وفلسـفة العلـم، (بـيروت، مطبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2005)، ص ص9-12.

(17) إسماعيـل صـبري مقلـد ومحمـد محمـود ربيـع، موسـوعة العلـوم السياسـية، (الكويت، جامعة الكويت، 1994)، ص47.

(18) إسماعيل عبـد الفتـاح، معجـم المصـطلحات السياسـية والإسـتراتيجية، (القـاهرة، المعهد العربي للنشر والتوزيع، ط1، 2008)، ص92.

(19) هشـام مرسـي، تعريـف الـتغير وأنواعـه: التغـيير السياسـي، علـى الموقـع: www.Manaraat.net، 2014/12/01.

(20) مـراد بـن علـي رزيقـات، الـتغير الاجتمـاعي عنـد ابـن خلـدون، علـى الموقـع: www.murad-zuriekat.com، 2013/03/14.

(21) أحمـد خضـر، اعترافـات علمـاء الاجتمـاع: عقـم النظريـة وقصـور المـنهج في علـم الاجتماع، (لندن، المنتدى الإسلامي، ط1، 1993)، ص20.

(22) ب. ك، ب. ع. م، مجلـة المسـتقبل العربـي، عـدد8، (بـيروت، مركـز دراسـات الوحدة العربية، 1989)، ص126.

(23) عـاطف العقلـة عضـيبات، الـدين والـتغير الاجتمـاعي في المجتمـع العربـي: دراسـة سوسيولوجية، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990)، ص131.

(24) محمـد علـي محمـد وعلـي عبـد المعطـي محمـد، **السياسـة بـين النظريـة والتطبيـق**، (بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1985)، ص60.

(25) صلاح الصاوي، مدارسة حول العمل السياسي من منظور شرعي، رسالة الصحوة 1، (الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2001)، ص4.

(26) الشيخ عبد الخلاق، الصحوة الإسلامية: مناهج ومدارس وحركات، (بيروت، دار سبيل الرشاد، ط1، 1999)، ص ص326-327.

(27) نفس المرجع، ص329.

(28) علي حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996)، ص190.

(29) أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي إيران وتركيا، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص90.

(30) يوسف القرضاوي، الإخوان المسلمون 70 عاما من الدعوة والتربية والجهاد، (بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2001)، ص32.

(31) رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، رسالة التعاليم، على الموقع: www.ikhwanwiki.com، 2017/07/27.

(32) عمرو هاشم ربيع، الإخوان والبرلمان: دراسة في الفكر والسلوك، (القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، 2012)، ص ص27-28.

(33) أحمد بان، الإخوان في مصر... ما وراء فشل تجربة الحكم، على الموقع: www.middle-east-online.com، 2017/9/27.

(34) هاني عواد، مصر بعد رابعة العدوية: احتجاجات مستمرة ومرحلة انتقالية إلى أجل غير مسمى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، على الموقع: www.dohainstitute.org، 2017/5/4.

(35) حسن أبو هنيّة، مصر..خيبة رهانات عنف الإسلام السياسي، مركز "الجزيرة" للدراسات، على الموقع: www. studies.aljazeera.net، 2017/10/2.

(36) فتحي المسكيني، ما هو الإرهاب؟ نحو مسألة فلسفية، مجلة دراسات عربية، د.ع، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص4.

(37) حامد موريس إبراهيم، الإرهاب الظاهرة وأبعادها النفسية، (بيروت، دار الفرابي، 2008)، ص ص24-25.

(38) عامر حسن فياض، العراق وشقاء الديمقراطية المنشودة، (عمان، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط1، 2009)، ص136.

(39) د. ك، التكفير: الصلة الخفية بين المودودي وسيد قطب، صحيفة العرب، عددّ10491 على الموقع: www. alarab.co.uk، 2016/12/20.

(40) فيصل دراج وآخرون، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، (دمشق، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، ج1، ط1، 2000)، ص ص18-19.

(41) عبد الوهاب الأفندي وآخرون، الحركات الإسلامية وآثارها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، (أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط1، 2002)، ص ص 93-94.

(42) نفس المرجع، ص ص109-110.

(43) سيد قطب، معالم في الطريق، (القاهرة، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط2، 1982)، ص46.

(44) ب. ك، التكفير: الصلة الخفية بين المودودي وسيد قطب، مرجع سابق.

(45) رائد محمد دبعي، أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة: الإخوان المسلمين في مصر نموذجا، أطروحة ماجستير غير منشورة، (نابلس، جامعة النجاح الوطنية، 2012)، ص32.

(46) نفس المرجع، ص33

(47) عبد الوهاب الأفندي وآخرون، الحركات الإسلامية وآثارها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مرجع سابق، ص374.

(48) حازم محفوظ، الأصول الفكرية للجماعات المتشددة-سيد قطب نموذجا-، مجلة الأهرام، د ع، (القاهرة، مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، 2015/03/28)، ص13.

(49) حنان محمد عبد المجيد، التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، (فرجينيا-الولايات المتحدة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2011)، ص36.

(50) بوابة الحركات الإسلامية، الدولة الإسلامية في العراق والشام "داعش"، على الموقع: www.islamist-movments.com، 2016/12/24.

(51) تقرير الأمين العام للأمم المتحدة، التهديد الذي يشكله تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (تنظيم داعش) على السلام والأمن الدوليين، ونطاق الجهود التي تبذلها الأمم المتحدة دعماً للدول الأعضاء في مكافحة هذا التهديد، 2016/1/29، على الموقع: www.un.org، 2017/8/11.

(52) هاني نسيرة، ما بعد "داعش"... وأفول الحركات الراديكالية، جريدة الشرق الأوسط، عدد14125، (الرياض، الشركة السعودية للأبحاث والنشر، 2017/7/31).

(53) نفس المرجع.