

الإسلام السياسي: إشكالية المفهوم ومراجعات العلاقة بين المرجعية الدينية وشرعية الدولة والديمقراطية

عبد الله عثمان عبد الله عبد الرحيم
قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة سبها، ليبيا
Abdurrahim1963@gmail.com

الملخص

تتناول هذه الورقة البحثية إشكالية مفهوم "الإسلام السياسي" وتحولاته الدلالية في الخطاب العربي المعاصر، انطلاقاً من فرضية مركزية مؤداها أن ما شاع تسميته "تسييس الدين" هو في جوهره "تدوين للسياسة".

وتسعى الدراسة إلى بناء إطار مفاهيمي يسمح بتجاوز الثنائيات المسبقة التي تحكم النقاش الشائع، مثل ثنائيات "العلمانية مقابل الإسلاموية" أو "الحداثة مقابل الأصولية" أو "المرجعية الدينية وشرعية الدولة"، عبر مراجعة نقدية لستة محاور مفاهيمية كبرى: العلمنة، والإسلام السياسي، والحداثة، والأصولية، والديمقراطية، وإشكالية الجاهزية. وتعتمد الورقة منهجاً تحليلياً نقدياً يستند إلى المقاربة التاريخية-المفاهيمية والمقارنة.

وتخلص الدراسة إلى أن العلاقة بين الدين والسياسة في العالم الإسلامي ليست علاقة خطية أو ثابتة، بل هي علاقة جدلية يتداخل فيها البعد التاريخي بالسياقي بالمعيار، وأن المراجعة الفكرية المأمولة لحركات الإسلام السياسي تتطلب تمييزاً منهجياً بين مرجعية الدين و مرجعية السياسة، والاعتراف بالدولة الوطنية كإطار للتداول السلمي للسلطة، وتبني مفهوم المواطنة المتساوية.

الكلمات المفتاحية: الإسلام السياسي، العلمنة، الديمقراطية، تدوين السياسة، الدولة الوطنية، المواطنة.

Political Islam: The Conceptual Problematic and Re-evaluations of the Relationship between Religious Authority, State Legitimacy, and Democracy

Abdullah Othman Abdullah Abdurrahim

Department of Philosophy, Faculty of Arts, Sebha University, Libya

Abdurrahim1963@gmail.com

Abstract

This research paper addresses the problematic of the concept of "political Islam" and its semantic transformations in contemporary Arab discourse, proceeding from a central hypothesis that what has commonly been called "the politicization of religion" is in essence "the religionization of politics."

The study seeks to construct a conceptual framework that transcends the preconceived binaries governing prevalent debate-such as "secularism versus Islamism" or "modernity versus fundamentalism"- through a critical review of six major conceptual axes: secularization, political Islam, modernity, fundamentalism, democracy, and the problem of readiness.

The paper adopts a critical analytical method based on the historical-conceptual and comparative

approaches. The study concludes that the relationship between religion and politics in the Islamic world is neither linear nor static, but rather dialectical, intertwining historical, contextual, and normative dimensions. The desired intellectual revision of political Islam movements requires a methodological distinction between the authority of religion and the authority of politics, recognition of the nation-state as the framework for the peaceful transfer of power, and the adoption of the concept of equal citizenship.

Keywords: Political Islam /Islamism, Secularization, Democracy, Religionization of Politics, Nation-State, Citizenship.

تعريفات إجرائية للكلمات المفتاحية

الإسلام السياسي (Political Islam / Islamism):

تيارات وحركات حديثة تسعى إلى توظيف الإسلام كمرجعية شاملة لتنظيم السياسة والمجتمع، سواء بالسعي للوصول إلى السلطة أو التأثير في القرارات السياسية والتشريعية وفق مبادئ الشريعة الإسلامية، انطلاقاً من رؤية ترى الإسلام نظاماً شاملاً للحياة يشمل الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهو ليس كتلة متجانسة، بل يضم اتجاهات تتباين في استراتيجياتها ومواقفها من الدولة والديمقراطية.

العلمنة (Secularization):

مفهوم متعدد المستويات في العلوم الاجتماعية؛ يشير في أحد مستوياته إلى التمايز الوظيفي بين المجالات الاجتماعية (الدين، السياسة، الاقتصاد، العلم)، وفي مستوى آخر إلى تراجع الممارسات والمعتقدات الدينية، وفي مستوى ثالث إلى انسحاب الدين من المجال العام إلى المجال الخاص. وهي لا تعني بالضرورة إقصاء الدين أو اختفائه، بل قد تعني إعادة تشكيل شروط حضوره ووظائفه في الفضاء العام.

الديمقراطية (Democracy):

نظام حكم يقوم على سيادة الشعب، ونسختها التمثيلية تقوم على تداول سلمي للسلطة عبر انتخابات حرة ونزيهة، وتعددية سياسية، وسيادة القانون، وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، مع وجود مؤسسات مستقلة وتوازن بين السلطات. وهي ليست مجرد آلية انتخابية، بل نظام قيمي ومؤسسي يقوم على المواطنة والمساءلة والمشاركة والشمول.

تدين السياسة (Religionization of Politics):

إخضاع المجال السياسي ومفاهيمه وممارساته لمرجعية دينية، بحيث تُستمد الشرعية السياسية والقرارات والتشريعات من الدين، ويُعاد تفسير السياسة ومنطقها العام بمنطق ديني. وتُرى هذه الورقة أن هذا المصطلح أدق من مصطلح "تسييس الدين" في وصف ما جرى في التجربة الإسلامية المعاصرة، إذ إن ما حدث فعلياً هو إدخال الدين في السياسة بوصفه مرجعية حاكمية، وليس مجرد توظيف للدين في الصراع السياسي.

الدولة الوطنية (Nation-State):

كيان سياسي ذو حدود معترف بها، وسيادة على إقليم وشعب، يقوم على مبدأ المواطنة والولاء للدولة أو الوطن، بدلاً من الولاءات العابرة للحدود أو الولاءات الطائفية والقبلية. وتُعد الدولة الوطنية الإطار الحديث للتداول السلمي للسلطة وتنظيم العلاقة بين الدين والسياسة في المجال العام.

المواطنة (Citizenship):

عضوية قانونية وسياسية متساوية في الدولة الوطنية، تقوم على المساواة في الحقوق والواجبات، والمشاركة في الشأن العام، والولاء للدولة والقانون، بغض النظر عن الانتماء الديني أو العرقي أو القبلي. وتُعد المواطنة المتساوية بديلاً عن الولاءات العابرة للحدود أو الولاءات الأولية، وأساساً لبناء نظام ديمقراطي مستقر.

المقدمة

يشكل التفاعل بين الدين والسياسة أحد أكثر الإشكاليات إلحاحاً في الفكر السياسي المعاصر، ولم يكن هذا التداخل يوماً وليد اللحظة الراهنة، بل هو جزء من نسيج التاريخ الإنساني. غير أن صعود ما اصطلح على تسميته "الإسلام السياسي" في العقود الأخيرة أعاد هذا الجدل إلى واجهة النقاش الأكاديمي والعام، وطرح أسئلة جوهرية حول "طبيعة العلاقة بين المرجعية الدينية والمنظومة السياسية، وحدود كل منهما، وإمكانات التوافق أو التعارض بينهما"¹.

وتتبع أهمية مقارنة هذه الإشكالية من كونها تتقاطع مع سؤال أوسع ظل يحكم النقاش الفلسفي منذ عصر التنوير: هل أدت الحداثة والعلمانية إلى تراجع الحاجة إلى الدين، أم أن الدين ما يزال يشكل مصدراً لا غنى عنه للمعنى والأخلاق في العالم المعاصر؟ وقد وجد هذا السؤال تعبيراً عنه في نقاشات "ما بعد العلمانية" التي أعادت طرح مسألة موقع الدين في المجال العام، "ليس بوصفه بقايا تاريخية ينبغي تجاوزها، بل كمورد أخلاقي وثقافي يمكن أن يساهم في إنتاج المعنى وضبط القيم"².

وفي هذا السياق، يشير تشارلز تابلور إلى أن "العلمنة لم تكن يوماً مجرد عملية تراجع للدين، بل كانت تحولاً في شروط الإيمان ذاته وفي طريقة حضوره في الفضاء العام"³. كما يؤكد خوسيه كازانوف أن "ما نشهده اليوم ليس عودة الدين بالمعنى التقليدي، بل عودة الأديان إلى المجال العام بوصفها قوى اجتماعية وسياسية فاعلة"⁴.

تتطلب هذه الورقة من إشكالية مركزية مؤداها أن العلاقة بين المرجعية الدينية وشرعية الدولة ليست علاقة خطية أو ثابتة، بل هي علاقة جدلية يتداخل فيها البعد التاريخي بالسياسي بالمعيار. فالسؤال ليس هل الإسلام يتوافق مع الديمقراطية أم لا، بل "كيف تُترجم المرجعيات الدينية إلى ممارسات سياسية في سياقات محددة، وكيف تشكل هذه الممارسات بدورها فهماً متجديداً للدين نفسه"⁵.

ومن هذا المنطلق، تسعى الورقة إلى بناء إطار مفاهيمي يسمح بتجاوز الثنائيات المسبقة التي تحكم النقاش الشائع -مثل ثنائية "العلمانية مقابل الإسلامية" أو "الحداثة مقابل الأصولية" أو "الدين والدولة" -لتقترح بدلاً منها تحليلاً يركز على آليات التفاعل بين النصوص والمؤسسات والسلوك السياسي. وقد لاحظ محمد عابد الجابري أن "الإشكال الحقيقي في الفكر العربي المعاصر ليس في اختيار بين الأصالة والمعاصرة، بل في كيفية بناء علاقة نقدية بينهما"⁶.

وتتبع أهمية هذه المقاربة أيضاً من كونها تتقاطع مع سؤال منهجي أعمق: هل العلاقة بين المرجعية الدينية وشرعية الدولة في التجربة الإسلامية المعاصرة هي علاقة "تأسيس للدين" أم "تدوين للسياسة"؟ وإذا كان ما يحدث فعلياً هو "تدوين للسياسة"، فما هي "المراجعات الفكرية الضرورية التي تحتاجها حركات الإسلام السياسي لإعادة تعريف دورها في الحياة العامة؟"⁷

الجنور التاريخية لإشكالية الدولة والدين:

ربما كان من الضروري، قبل الدخول في سؤال الإسلام السياسي في صورته الحديثة، العودة إلى اللحظة التأسيسية التي تشكلت فيها العلاقة بين الإسلام والسياسة والدولة؛ ذلك أن التجربة الإسلامية الأولى لم تعرف انفصلاً مؤسسياً واضحاً بين لحظة نشوء الجماعة الدينية ولحظة نشوء السلطة السياسية، فقد ارتبطت الدعوة منذ بدايتها بتكوين جماعة المؤمنين، ثم تحولت هذه الجماعة في المدينة إلى جماعة سياسية ذات تنظيم وأحكام وعلاقات خارجية وسلطة تنفيذية وقضائية؛ ولذلك لم يتشكل في الوعي الإسلامي المبكر تصور للدولة بوصفها مجالاً مستقلاً تماماً عن الدعوة، بل أصبحت الشرعية السياسية تستمد، بدرجات وصور مختلفة عبر التاريخ، من المرجعية الدينية التي تمنح السلطة معنى التكليف والحكم والعدل.

¹ عبد الرحمن حميد الدين، حركات الإسلام السياسي: من الاحتجاج إلى الحكم (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 24.

² تشارلز تابلور، خوسيه كازانوف، سيندر بانجستاد وآخرون، ما بعد العلمانية: دراسات نقدية، ترجمة طارق عثمان (بيروت: نماء للبحوث والدراسات، 2022)، ص 23.

³ المرجع السابق، ص 23.

⁴ المرجع السابق، ص 23.

⁵ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 67.

⁶ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 15.

⁷ معتز الخطيب، الإسلام السياسي: قراءة نقدية في التجربة العربية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 56.

وهذا لا يعني أن الإسلام جاء بنظرية مكتملة في "الدولة" بالمعنى الحديث، بل على العكس؛ فالنصوص المؤسسة لم تقدم نموذجاً دستورياً تفصيلياً للدولة، وإنما نشأت بعد وفاة النبي ﷺ "اجتهادات تاريخية" متعددة في الخلافة والسلطان والشورى والبيعة، الأمر الذي جعل السياسة الإسلامية "مجالاً للاجتهاد التاريخي أكثر من كونها تطبيقاً لنموذج سياسي واحد ثابت"¹. وفي المقابل، تشكلت الدولة الحديثة في أوروبا عبر مسار تاريخي مختلف؛ إذ ساهم الصراع الطويل بين السلطة الزمنية والكنيسة، ثم الإصلاح الديني، والحروب الدينية، وتطور مفهوم السيادة، في إعادة تعريف مصدر الشرعية السياسية تدريجياً، وصولاً إلى تصور يجعل "الدولة كياناً سياسياً يستند إلى الشعب والمواطنة والقانون، لا إلى سلطة دينية مستقلة عنها"². وتزامن ذلك مع تحول اقتصادي واجتماعي عميق من النظام الإقطاعي إلى اقتصاد تجاري ثم رأسمالي، وصعود المدن والطبقات التجارية والملكية الفردية، بما عزز تدريجياً قيمة المبادرة الفردية والاستقلال عن علاقات التبعية الإقطاعية والدينية؛ فأصبح الفرد، شيئاً فشيئاً، طرفاً في العقد السياسي والاجتماعي، "لا مجرد تابع للسيد الإقطاعي أو عضواً في جماعة تحدد الكنيسة موقعه داخلها"³. ومن هنا فإن الاختلاف بين التجريبتين لا ينبغي أن يفهم باعتباره تفوق نموذج على آخر، وإنما باعتباره اختلافاً في المسار التاريخي لتكوين الشرعية السياسية: ففي التجربة الإسلامية نشأت الجماعة الدينية والسياسية في سياق تأسيس متداخل، بينما تشكلت الدولة الأوروبية الحديثة عبر صراعات طويلة أدت إلى إعادة توزيع مصادر الشرعية بين الدين والمجتمع والدولة، وهو اختلاف تاريخي ظل حاضراً في النقاشات الحديثة حول الإسلام السياسي، لأن السؤال لم يعد فقط: "ما علاقة الإسلام بالدولة؟"، وإنما أصبح أيضاً: من أين تستمد الدولة شرعيتها، ومن يملك حق تفسير المرجعية التي تستند إليها؟

أي إن جذور إشكالية الإسلام السياسي لا تكمن بالضرورة في وجود "نص إسلامي سياسي" جاهز، وإنما في التاريخ الطويل الذي جعل الدين والجماعة والسلطة السياسية تتشكل في فضاء واحد، ثم جاء العصر الحديث بمفهوم الدولة الوطنية ومصدر شرعية مختلف، فظهر السؤال عن كيفية التوفيق بين شرعية دينية ذات جذور تاريخية وشرعية سياسية حديثة مصدرها المواطن والشعب والدستور.

المبحث الأول: العلمنة من "التراجع" إلى "التمييز"

يُعدّ مفهوم "العلمنة" (Secularization) من أكثر المفاهيم إشكالية في العلوم الاجتماعية. ويعود أصله اللاتيني saeculum إلى معنى "هذا العالم" أو "الزمن الحاضر"، في مقابل "الدهر" أو "الأبدية". وقد حمل المصطلح في سياقه التاريخي دلالة "تحول من الاهتمام بالعالم الآخر إلى الاهتمام بالعالم الدنيوي"⁴.

في التقليد السوسيولوجي الكلاسيكي، فُهمت العلمنة بوصفها تراجعاً متدرجاً لدور الدين في المجالين العام والخاص. غير أن هذه الرؤية الخطية واجهت انتقادات واسعة في العقود الأخيرة. وقد أظهرت الدراسات المقارنة أن "العلمنة لا تعني بالضرورة اختفاء الدين، بل قد تعني إعادة تشكيل دوره ووظائفه"⁵.

وهنا يصبح من الضروري التمييز بين ثلاثة مستويات للعلمنة: العلمنة بمعنى التمايز الوظيفي بين المجالات الاجتماعية (الدين، السياسة، الاقتصاد، العلم)، والعلمنة بمعنى تراجع الممارسات والمعتقدات الدينية، والعلمنة بمعنى انسحاب الدين من المجال العام إلى المجال الخاص. ويؤكد كازانوف في هذا الصدد أن "العلمنة بمعنى التمايز الوظيفي لا تؤدي بالضرورة إلى تهميش

¹ وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقية، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص. 17. يناقش حلاق اختلاف مفهوم الدولة الحديثة عن البنية السياسية والأخلاقية التي حكمت المجتمعات الإسلامية قبل الدولة الحديثة، مع ضرورة عدم إسقاط مفهوم الدولة الحديثة بأثر رجعي على التجربة الإسلامية.

² كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ج. 1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص. 11، وص. 145. يتناول تطور الفكر السياسي الأوروبي، والعلاقة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، والتحويلات التي صاحبت الإصلاح الديني وتطور مفهوم الدولة والسيادة.

³ ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص. 31، وانظر أيضاً: كارل بولاني، التحول الكبير: الأصول السياسية والاقتصادية لعصرنا، ترجمة محمد مسعود (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012)، ص. 75. وتساعد هاتان الدراسات على وضع التحول الاقتصادي والاجتماعي الأوروبي في سياقه، مع التنبيه إلى أن الربط بين الإصلاح الديني وصعود الرأسمالية موضوع خلاف في التأريخ الاقتصادي والاجتماعي ولا ينبغي تقديمه باعتباره علاقة سببية بسيطة.

⁴ تشارلز تاييلور، خوسيه كازانوف وآخرون، ما بعد العلمانية، مرجع سابق، ص. 52.

⁵ المرجع السابق، ص. 52.

الدين، بل قد تفتح المجال أمام إعادة تعريف دوره في المجال العام¹.

والملاحظ أن المستوى الأول هو الأكثر ارتباطاً بالحدثة الغربية، بينما لا يمكن تعميم المستويين الثاني والثالث على جميع السياقات. بل إن التمايز الوظيفي قد يفتح المجال أمام عودة الدين إلى الفضاء العام بصيغ جديدة، كما تشهد على ذلك ظاهرة "ما بعد العلمانية". ووفقاً لهذا المنظور، لا تفهم العلمنة كإقصاء للدين، بل "كتحول في شروط حضوره من دين مهيم على المجال العام إلى دين فاعل داخل هذا المجال وفق قواعد جديدة"².

وقد ذهب هابرماس إلى أبعد من ذلك حين رأى أن "المواطنين العلمانيين لا يمكنهم أن يطالبوا المواطنين المتدينين بأن يتخلوا عن مرجعياتهم الدينية في النقاش العام، بل عليهم أن يتعلموا من هذه المرجعيات ما يمكن ترجمته إلى لغة عقلانية مشتركة"³.

المبحث الثاني: الإسلام السياسي - المفهوم والسمات والتحويلات

1. تعريف الإسلام السياسي:

يشير مصطلح "الإسلام السياسي" (Political Islam) أو "الإسلاموية" (Islamism) إلى ظاهرة حديثة نشأت في القرن العشرين، وتعتبر عن "محاولة توظيف الإسلام كمرجعية شاملة لتنظيم السياسة والمجتمع"⁴. وتكمن جذور هذه الظاهرة في أزمنة الدولة الوطنية في العالم الإسلامي، وفي فشل الأيديولوجيات القومية والاشتراكية في تحقيق التنمية والاستقلال. وقد صاغ منظروها الأوائل، مثل حسن البنا وأبو الأعلى المودودي وسيد قطب، رؤية تقوم على "أن الإسلام ليس مجرد عقيدة روحية، بل نظام حياة كامل يتضمن تصوراً للدولة والمجتمع والاقتصاد"⁵.

ويصف برهان غليون هذه الظاهرة بأنها "نتاج أزمة الدولة الوطنية العربية، وليست تعبيراً عن جوهر ديني ثابت"⁶. ويستخدم المصطلح للإشارة إلى التيارات والحركات التي تسعى إلى مزج الدين الإسلامي بالسياسة، سواء من خلال "السعي للوصول إلى السلطة أو التأثير على القرارات السياسية والتشريعية وفقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية"⁷.

2. السمات الرئيسية:

يمكن إجمال أهم سمات الإسلام السياسي في النقاط التالية:

1. المرجعية الإسلامية: اعتبار الإسلام مصدر التشريع الأساسي.
2. تطبيق الشريعة: المطالبة بتطبيق القوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية في الدولة والمجتمع.
3. العمل السياسي: المشاركة في السياسة من خلال الأحزاب أو الحركات أو الجمعيات الدعوية.
4. العالمية: حمل أيديولوجية عابرة للحدود، مثل فكرة "الأمة الإسلامية".
5. النهج المتفاوت: التباين بين تيارات معتدلة تؤمن بالديمقراطية وأخرى أكثر تشدداً ترفض الأنظمة القائمة.

3. من "تسييس الدين" إلى "تدين السياسة": تفكيك المقولة الشائعة:

تتناول أغلب الأدبيات السياسية العربية والإسلامية اليوم مصطلح "تسييس الدين"، خاصة حين تشير إلى تجلياته السياسية في حركات الإسلام السياسي⁸. غير أن هذا المصطلح - كما ترى هذه الورقة - يمثل خطأ لفظياً شائعاً، على غرار "كثير من

¹ المرجع السابق، ص 52.

² بورغن هابرماس، بين الماضي والمستقبل: دراسات في الفكر السياسي، ترجمة محمد سيد أحمد (بيروت: دار الساقي)، ص 134.

³ المرجع السابق، ص 135.

⁴ برهان غليون، الاستبداد والاستقلال: بحث في أزمة السياسة العربية (بيروت: دار الطليعة)، ص 87.

⁵ طارق رمضان، الإسلام السياسي: دراسة في الأصول الفكرية والسياسية، مرجع سابق، ص 56.

⁶ برهان غليون، الاستبداد والاستقلال، مرجع سابق، ص 87.

⁷ عبد الرحمن حميد الدين، حركات الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 78.

⁸ معتز الخطيب، الإسلام السياسي: قراءة نقدية، مرجع سابق، ص 56.

الأخطاء التي نكررها دون التساؤل عن منشأها وبداية تكونها¹.

إن ما حدث فعلياً في التجربة الإسلامية المعاصرة هو "تدوين للسياسة وليس تسييس للدين"². ويستند هذا الرأي إلى المقولة التي تشكل عماد خطاب تلك الجماعات والحركات، وهي أن "الدين الإسلامي لم يكن يوماً مفصلاً عن الدولة، وأن تاريخها خلال ألف وأربعمائة عام هو تاريخ لدول إسلامية تنتسب للدين وتتأسس عليه فعلياً أو رمزياً"³.

غير أن هذه المقولة تتجاهل معطى جوهرياً، وهو أن الدول الإسلامية عبر التاريخ استمدت تسمياتها من أسماء العائلات الحاكمة -قريشي، أموي، عباسي، فاطمي، هاشمي، عثماني، سعودي- وهو "معطى سلطوي سياسي ولو كان شكلياً أكثر من كونه تعبيراً عن مشروع ديني"⁴. وقد احتفظت هذه الدول من المشروع الديني برمزية ألقاها مثل "ال خليفة" و "أمير المؤمنين" و "خادم الحرمين" فقط، "بغية اكتساب الشرعية الدينية وإسباغها وتجديدها"⁵.

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن شعار "الإسلام دين ودولة" هو شعار حديث نسبياً، يرتبط ظهوره ببدايات القرن العشرين وانتشار أدبيات حركة "الإخوان المسلمين كجماعة سياسية"⁶. "ولم يكن هذا الشعار مطروحاً قبل ذلك بهذه الصيغة قبل ذلك"⁷.

وقد ظهر هذا الشعار تحديداً بعد انهيار الإطار الرمزي الجامع "الدولة الإسلامية في نسختها العثمانية تحت ضغط حركات التحديث والعلمنة بمركزها تركيا، واستجابة لتأثير المحيط الأوروبي"⁸. وقد أدى ذلك -كرد فعل- إلى ظهور مشروع "الدولة العربية" المتأثر بالتجربة القومية التركية والدولة القومية الأوروبية عموماً، وإلى ظهور "مشروع الجامعة الإسلامية، الذي أراد استمرار الرابطة الإسلامية بصيغة ليست عثمانية ولا عربية"⁹.

ويترتب على ما سبق أن النخب الممثلة للحركات الإسلامية هي نخب سياسية وليست نخباً دينية، حتى حين تستند بالمدونات والقواميس الدينية "لغة وتاريخاً"، و ببعض رموزها المعاصرين وأرائهم "فقهاء وفتاوى، لكسب تعاطف وتأييد العامة بغية الوصول إلى السلطة في بلدانهم"¹⁰. وهذا يختلف جوهرياً عن التيارات والمذاهب الأخرى التي لا تعير للسياسة ودهاليزها اهتماماً، والتي يتخذ بعض منتسبيها مواقف "القبول بطاعة ولي الأمر، درءاً للفتنة"¹¹.

4. نماذج من حركات الإسلام السياسي:

أولاً: جماعة الإخوان المسلمين (مصر، 1928):

تأسست جماعة الإخوان المسلمين في مدينة الإسماعيلية بمصر عام 1928 على يد حسن البنا، المدرس في مدرسة ابتدائية وإمام في المدينة. جاء التأسيس في ظل مناخ سياسي وثقافي بالغ التعقيد: فقد كانت مصر تحت الاحتلال البريطاني، وكانت التيارات العلمانية والقومية في صعود، كما "أن سقوط الخلافة العثمانية عام 1924 قد أحدث صدمة كبرى في العالم الإسلامي"¹². وقد قوبل النشاط التبشيري الغربي بصمود شديد من المسلمين، مما حفز روح المقاومة في الجسد الإسلامي. في هذه الظروف، ظهرت حركة الإخوان "كاستجابة أكثر وضوحاً وتبلوراً لمتطلبات الحركة الإسلامية في ذلك الوقت، مؤسسة على مبدأ شمول الإسلام"¹³. الذي يجعله منهجاً شاملاً للحياة الفردية والمجتمعية.

¹ نصر حامد أبو زيد، الدين والدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة العربي، العدد 456، نوفمبر 1996، ص 45.

² محمد عبد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 89.

³ أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن (الكويت: دار القلم، 1977)، ص 12.

⁴ عبد الله العروي، مفهوم الدولة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1981)، ص 112.

⁵ عبد الله العروي، مفهوم الحرية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1981)، ص 78.

⁶ محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (القاهرة: مكتبة وهبة، 1975)، ص 145.

⁷ أحمد الصديقي، الإسلام السياسي: بين النص والتاريخ (تونس: دار الجنوب للنشر، 2011)، ص 67.

⁸ سيد حسين نصر، الإسلام والسياسة، ترجمة: أحمد فؤاد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005)، ص 89.

⁹ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، ص 52.

¹⁰ رضوان السيد، الإسلاميون والديمقراطية: إشكالية المفهوم والتطبيق. مجلة المستقبل العربي، العدد 420، فبراير 2014، ص 74.

¹¹ أحمد الزين، الإسلام السياسي: من الحركة إلى الدولة (بيروت: دار الفارابي، 2018)، ص 123.

¹² محمود قاسم، الإسلام السياسي: قراءة في التجربة المصرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2013)، ص 45.

¹³ سلامة الهلالي، الإسلام السياسي: قراءة في الفكر والممارسة (القاهرة: دار النهضة العربية، 2014)، ص 156.

وثُعد جماعة الإخوان المسلمين "المنظمة الأم" لمعظم الحركات الإسلامية الحديثة، وقد تأثرت بها حركات لاحقة في العالم الإسلامي. تتميز في بدايتها بأنها حركة دعوية شمولية تجمع بين العمل التربوي والاجتماعي والسياسي، وتبني استراتيجية التغيير التدريجي من داخل النظام بدلاً من المواجهة الثورية. وقد أسست لنهج "التغيير من القاعدة الشعبية عبر بناء مجتمع مواز من خلال المدارس والمستشفيات والخدمات الاجتماعية"¹.

ثانياً: الجماعة الإسلامية (باكستان، 1941):

تأسست الجماعة الإسلامية في 25 أغسطس 1941 في مدينة لاهور (أو باتانكوت حسب بعض المصادر) على يد المفكر الإسلامي أبو الأعلى المودودي. وجاء التأسيس في نهاية الحكم الاستعماري البريطاني في شبه القارة الهندية، وفي خضم التوترات الطائفية بين الهندوس والمسلمين. حيث رأى المودودي أن السبيل الوحيد لحماية مصالح المسلمين السياسية هو العودة إلى إسلام خالص غير قابل للتوافق مع الهندوس، "ودعا إلى إقامة دولة إسلامية تجمع المسلمين"². والجدير بالذكر أن الجماعة عارضت في البداية فكرة تقسيم شبه القارة الهندية وإنشاء دولة باكستان، لأن المودودي كان يرى أن الهدف يجب أن يكون إقامة "دولة إسلامية أيديولوجية وليس دولة قومية للمسلمين"³.

وتتميز الجماعة الإسلامية بجذورها الفكرية المختلفة تمامًا عن الإخوان المسلمين، إذ نشأت في سياق هندي-باكستاني مختلف كلياً. فهي حركة "أيديولوجية بالدرجة الأولى، أسسها مفكر أكثر منها حركة جماهيرية دعوية"⁴. وتركز الجماعة على فكرة "الحاكمية" الإلهية وإقامة دولة إسلامية تطبق الشريعة بالكامل، وهو ما يميزها عن النهج التدريجي للإخوان المسلمين. كما أن الجماعة، رغم حضورها الانتخابي المحدود (حوالي 5% من الأصوات في معظم الانتخابات)، تمارس نفوذاً سياسياً واجتماعياً يتجاوز حجمها الانتخابي بفضل قدرتها على التعبئة الشعبية والتأثير على القضاء. وتجدر الإشارة إلى "أن الجماعة انقسمت بعد تقسيم الهند عام 1947 إلى جناحين: الجماعة الإسلامية في باكستان والجماعة الإسلامية في الهند"⁵.

ثالثاً: حركة النهضة (تونس، 1981):

بدأت النواة الأولى للحركة تتشكل عام 1969 تحت اسم "الجماعة الإسلامية"، ثم أسست سرّاً عام 1972 بقيادة راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو. وفي عام 1981، أعلنت نفسها حزباً سياسياً تحت اسم "حركة الاتجاه الإسلامي"، ثم تحول الاسم لاحقاً إلى "حركة النهضة". نشأت الحركة في ظل نظام الرئيس الحبيب بورقيبة الذي تبني نزعة تحديثية صادمة للثقافة الإسلامية، حيث كانت مسألة الهوية تمثل إشكالاً وموضوع صراع في تونس. وقد تأثر مؤسسوها بفكر الإخوان المسلمين المصريين، لكنهم سعوا منذ البداية إلى "تطوير خطاب ديمقراطي يطالب بإطلاق الحريات وتشريع التعددية الحزبية وإحلال الديمقراطية والعدالة الاجتماعية"⁶.

وتتميز حركة النهضة بتحولها المبكر نسبياً من جماعة دعوية إلى حزب سياسي، وهو تحول لم يلقَ ترحيباً من بعض الحركات الإسلامية في ذلك الوقت، أبرزها الإخوان المسلمون المصريون. كما أنها تبنت منذ تأسيسها الديمقراطية والتعددية السياسية، ولم تدغ قط إلى قطع تونس علاقاتها مع الغرب. وفي عام 2016، أعلنت الحركة في مؤتمرها العاشر تخليها عن الجانب الدعوي والاجتماعي والتركيز على العمل السياسي فقط، متبنيه هوية "حزب المسلمين الديمقراطي". هذا التحول يجعلها "أقرب إلى النموذج التركي منها إلى النموذج الإخواني التقليدي"⁷.

رابعاً: السودان: من الحركة الإسلامية إلى الدولة:

تمثل التجربة السودانية إحدى أكثر تجارب الإسلام السياسي اكتمالاً من حيث الانتقال من التنظيم إلى السيطرة على الدولة؛ فقد عملت الحركة الإسلامية السودانية، بقيادة حسن الترابي، لعقود على بناء كوادرها وتطوير تصور لها السياسي، ثم انتهت إلى

¹ أحمد الصدفى، الإسلام السياسي: بين النص والتاريخ، مرجع سابق، ص 98.

² أبو الأعلى المودودي، الإسلام والجاهلية، مرجع سابق، ص 56.

³ المرجع السابق، ص 62.

⁴ معتز الخطيب، الإسلام السياسي: قراءة نقدية، مرجع سابق، ص 114-.

⁵ المرجع السابق، ص 119.

⁶ عبد الرحمن حميد الدين، حركات الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 189.

⁷ المرجع السابق، ص 196.

المشاركة في انقلاب يونيو/حزيران 1989 الذي أطاح بالحكومة الديمقراطية. ويشير تيراب أبكر تيراب إلى أن الحركة سلكت قبل الوصول إلى السلطة ثلاثة مسارات متوازية: "مسار توعوي"، و"مسار فكري"، و"مسار عملي" كان "هدفه التخطيط للاستيلاء على السلطة وتطبيق أفكار الحركة عليها"¹. والأهم أن خطاب الحركة لم ينظر إلى الانقلاب بوصفه غاية مستقلة، بل بوصفه وسيلة للوصول إلى مرحلة تطبيق المشروع الإسلامي؛ فقد رأت قيادتها أن الهدف هو "تنفيذ أفكار الحركة الإسلامية التي تتبناها، وإثبات إمكانية بناء دولة ذات توجه إسلامي"². غير أن التجربة سرعان ما اصطدمت بمشكلة العلاقة بين الفكرة والسلطة؛ إذ ينقل تيراب عن الترابي، بعد المفاصلة مع البشير، نقداً ذاتياً شديداً لمسار الحركة، خلاصته أن القيادة انشغلت بالصراع على "السلطان والمال العام والشأن العام أكثر من انشغالها بتجديد الفكر وتنزيله على واقع الدولة"³. وهنا تكمن أهمية التجربة السودانية بالنسبة إلى دراسة الإسلام السياسي: فقد كشفت أن امتلاك الدولة لا يعني بالضرورة امتلاك تصور مؤسسي متكامل لإدارتها، وأن الانتقال من "الحركة" إلى "السلطة" يفرض أسئلة مختلفة عن تلك التي تطرحها مرحلة المعارضة؛ أسئلة تتعلق بالتعددية، والرقابة، وتداول السلطة، والعلاقة بين التنظيم والدولة. وقد "انتهت التجربة إلى سقوط نظام البشير في 2019، بعد ثلاثة عقود تقريباً من الحكم"⁴.

خامساً: الجبهة الإسلامية للإنقاذ (فيس) الجزائر: من الفوز الانتخابي إلى انقطاع المسار الديمقراطي:

تقدم الجزائر حالة مختلفة وأكثر حساسية؛ فالجبهة الإسلامية للإنقاذ انتقلت بسرعة من المجال الدعوي والاجتماعي إلى حزب سياسي قانوني، واستطاعت خلال فترة قصيرة بناء قاعدة شعبية واسعة، ثم حققت فوزاً كبيراً في الانتخابات المحلية سنة 1990. وفي الانتخابات التشريعية التي جرت في 26 ديسمبر/كانون الأول 1991، "تصدت الجبهة نتائج الدور الأول بحصولها على 188 مقعداً من المقاعد المتنافسة عليها في ذلك الدور، مقابل 25 لجبهة القوى الاشتراكية و16 لجبهة التحرير الوطني، بينما كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ مرشحة للمنافسة على عدد كبير من المقاعد في الدور الثاني"⁵. وقد عبّر البرنامج السياسي للجبهة عن تصور يقوم على جعل الإسلام مرجعية لإعادة بناء الدولة والمجتمع، وهو ما يظهر بوضوح في الوثيقة المنشورة للجبهة سنة 1991 بعنوان "الثورة الإسلامية في الجزائر: وثائق وحقائق"⁶. غير أن المسار الانتخابي انقطع قبل استكمال الدور الثاني، بعد تدخل المؤسسة العسكرية واستقالة الرئيس الشاذلي بن جديد وحلّ المسار الانتخابي؛ ثم دخلت البلاد في صراع دموي طويل. ومن الناحية التحليلية، لا يجوز اختزال التجربة في مقولة أن "الإسلاميين فشلوا" أو أن "الدولة أجهضت الديمقراطية"؛ فالحالة الجزائرية أكثر تعقيداً، إذ تدخل فيها موقف الجبهة من الديمقراطية، وصراعها مع السلطة، وموقف المؤسسة العسكرية، وتصاعد العنف، ثم "ظهور الجماعات المسلحة وتحول الصراع السياسي إلى صراع أمني"⁷. ولهذا تظل الجزائر حالة مهمة في دراسة الإسلام السياسي، لأنها تطرح سؤالاً يتجاوز الإسلاميين أنفسهم: ماذا يحدث للديمقراطية عندما يصل تيار أيديولوجي إلى السلطة عبر صندوق الاقتراع، ثم لا تقبل مؤسسات الدولة والقوى السياسية الأخرى احتمال انتقال السلطة إليه؟ وفي المقابل، ماذا يحدث لذلك التيار نفسه عندما ينتقل من المعارضة إلى احتمال الحكم، وهل يمتلك تصوراً مؤسسياً للتعددية وتداول السلطة يتجاوز شعارات التعبئة الانتخابية؟

¹ تيراب أبكر تيراب، تجربة حكم الحركة الإسلامية في السودان، رؤية تركية، مج. 10، ع. 2 (ربيع 2021) ص 177. وتوضح الدراسة أن الحركة اتبعت مسارات توعوية وفكرية وعملية، وأن المسار العملي ارتبط بالتخطيط للوصول إلى السلطة.

² تيراب، تجربة حكم الحركة الإسلامية في السودان. 180

³ حسن الترابي، في الفقه السياسي، ط. 2 (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010) ص 342، كما أورده تيراب أبكر تيراب في تجربة حكم الحركة الإسلامية في السودان ص. 183

⁴ تيراب، تجربة حكم الحركة الإسلامية في السودان، 177-183؛ وتتناول الدراسة امتداد التجربة منذ 1989 وانتهائها مع سقوط نظام البشير في 2019.

⁵ دراسة أكاديمية عن النخبة الحاكمة والتحول الديمقراطي في الجزائر ص 201 وتورد نتائج الدور الأول لانتخابات 26 ديسمبر/كانون الأول 1991: 188 مقعداً للجبهة الإسلامية للإنقاذ، و25 لجبهة القوى الاشتراكية، و16 لجبهة التحرير الوطني.

⁶ الجبهة الإسلامية للإنقاذ، الثورة الإسلامية في الجزائر: وثائق وحقائق: النص الكامل للبرنامج السياسي لجبهة الإنقاذ الإسلامية (القاهرة/الجزائر: بإفا للدراسات والأبحاث، 1991) 41 صفحة. والكتاب يمثل النص المنشور للبرنامج السياسي للجبهة.

⁷ دراسة أكاديمية عن النخبة الحاكمة والتحول الديمقراطي في الجزائر ص 207؛ وتوثق إعلان حالة الحصار في يونيو/حزيران 1991، وتأجيل الانتخابات، ثم إجراء الدور الأول من الانتخابات التشريعية في ديسمبر/كانون الأول 1991.

سادساً: حزب العدالة والتنمية (تركيا، 2001):

تأسس حزب العدالة والتنمية في 14 أغسطس 2001 بقيادة رجب طيب أردوغان، ليصبح الحزب التاسع والثلاثين في الحياة السياسية التركية. جاء التأسيس في لحظة كانت فيها تركيا تبحث عن مخرج من سنوات طويلة من عدم الاستقرار السياسي والأزمات الاقتصادية، وسط حضور ثقيل للمؤسسة العسكرية في الحياة المدنية. انبثق الحزب من رحم "حركة المحافظين الديمقراطيين" التي قادها رجب طيب أردوغان بعد تجربته في رئاسة بلدية إسطنبول، ومن "انشقاق داخل التيار الإسلامي التقليدي، حركة اللي جوروش/الفضيلة، بزعامة نجم الدين أربكان".¹

ويختلف حزب العدالة والتنمية جوهرياً عن الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية في كونه يقدم نفسه كحزب "ديمقراطي محافظ، وليس حركة إسلامية بالمعنى التقليدي"². فهو يعترف بالعلمانية والديمقراطية وبالتداول السلمي للسلطة، بل إن بعض المحللين يرون أنه خرج من دائرة التيارات الإسلامية التقليدية بسبب هذه الاعترافات. كما أنه نجح في تحييد المؤسسة العسكرية التركية، الوصية على الحياة السياسية، وبنى نفسه كحزب جماهيري متعدد الأطياف وليس حزباً أيديولوجياً ضيقاً. ينحدر الحزب من مسار تاريخي مختلف تماماً عن مسار الإخوان المسلمين، فهما "تقليدان مختلفان لا يلتقيان في نظر بعض الباحثين"³.

سابعاً: حزب العدالة والتنمية المغربي: اختلاف التجربة لا تجاوز الإشكالية:

يمثل حزب العدالة والتنمية المغربي حالة مختلفة نسبياً عن كثير من حركات الإسلام السياسي؛ فقد انتقل من المجال الدعوي إلى العمل الحزبي، وقيل قواعد الانتخابات والتعددية والائتلاف الحكومي، ووصل إلى رئاسة الحكومة بعد انتخابات 2011، متعاملاً مع الملكية الدستورية باعتبارها الإطار السياسي القائم. وتكشف هذه التجربة عن انتقال مهم من منطق الحركة الدعوية إلى منطق الحزب السياسي؛ وهو ما لاحظته نادبة لهديلي في دراستها للحركات الإسلامية المغربية، إذ تميز الحزب، في مقابل جماعة العدل والإحسان، بانتقاله "من الدائرة الدينية إلى الدائرة السياسية، ودخوله العمل الحزبي والمؤسسات التمثيلية"⁴. كما يشير عمرو حمزاوي إلى أن الحزب حاول "إرساء توازن مستدام وعلمي بين المطالب البراغمية المنادية بالمشاركة وتلك التي تملئها المرجعية الإسلامية"⁵.

غير أن هذا التحول لا ينبغي أن يُقرأ باعتباره فصلاً نهائياً بين الدعوة والسياسة، أو دليلاً على تجاوز إشكالية الإسلام السياسي؛ فالحزب نشأ في بيئة ارتبط فيها العمل الحزبي بحركة التوحيد والإصلاح، وظلت المرجعية الإسلامية حاضرة في هويته، كما أن قبوله بالمؤسسة الملكية ودورها الديني والسياسي يجعل تجربته مرتبطة بخصوصية النظام المغربي نفسه. بل إن بعض الدراسات العربية تذهب إلى أن مراجعات الحزب بعد 2011 لم تكن كلها تعبيراً عن تحول فكري مكتمل، وإنما حملت، في بعض جوانبها، "قдрاً من البراغمية السياسية المرتبطة بالسعي إلى الوصول إلى السلطة وممارسة الحكم"⁶.

ومن ثم، فإن أهمية الحالة المغربية لا تكمن في تقديمها نموذجاً جاهزاً للدولة المدنية، وإنما في كشفها عن أحد مسارات تطور الإسلام السياسي: الانتقال من الحركة الدعوية إلى الحزب، ومن السعي إلى تغيير النظام إلى المشاركة في مؤسسات، دون أن يعني ذلك بالضرورة حسم العلاقة بين المرجعية الدينية وشرعية الدولة التي تستمدّها من المواطنة والإرادة الشعبية. فالعدالة والتنمية يختلف عن الحركات التي جعلت إقامة الدولة الإسلامية مشروعها المباشر، لكنه لا يلغي السؤال النظري الذي تقوم عليه هذه الورقة: هل يستطيع الإسلام السياسي، عندما يتحول إلى حزب، أن يفصل بصورة مؤسسية بين المرجعية الدينية والسيادة السياسية؟ فالتجربة المغربية تُظهر محاولة للتكيف مع الدولة الحديثة أكثر مما تثبت تجاوز التوتر التاريخي بين الدعوة والدولة.

¹ عبد الرحمن حميد الدين، حركات الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 134.

² سلامة الهلالي، الإسلام السياسي: قراءة في الفكر والممارسة، مرجع سابق، ص 180.

³ المرجع السابق، ص 181.

⁴ لهديلي، نادبة، الحركات الإسلامية في المغرب والمشاركة السياسية: جماعة العدل والإحسان وحزب العدالة والتنمية نموذجاً، دفاثر السياسة والقانون، مج. 10، ع. 19، 2018، ص 227.

⁵ حمزاوي، عمرو، حزب العدالة والتنمية في المغرب: المشاركة ومعضلاتها، مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي، 8 أكتوبر 2008.

⁶ محمد، هدى كاظم وعزيز، أحمد عدنان عزيز، السلطة عند حزب العدالة والتنمية في المغرب بعد العام 2011، مجلة محمورابي للدراسات، مج. 12، ع. 45، 2023، ص 223.

ثامناً: ليبيا: الإسلام السياسي في دولة انتقالية مأزومة:

تختلف ليبيا عن السودان في أن الإسلام السياسي لم يصل فيها إلى الدولة عبر انقلاب تنظيمي، وإنما وجد نفسه بعد 2011 أمام فضاء سياسي مفتوح، لكنه يقتصر إلى مؤسسات الدولة الموحدة وإلى احتكار الدولة للسلاح. وكان تأسيس حزب العدالة والبناء في مارس/ آذار 2012 أبرز مظاهر انتقال جماعة الإخوان المسلمين والتيارات الإسلامية القريبة منها إلى العمل الحزبي العلني؛ وقد أعلن الحزب التزامه بالقيم والمبادئ الإسلامية وبالشرعية "بصفتها المصدر الرئيسي للتشريع"، مع "تأكيد في الوقت نفسه دولة الدستور والمؤسسات والعدل والمساواة"¹. وفي انتخابات المؤتمر الوطني العام في يوليو/تموز 2012 حصل الحزب على 17 مقعداً من أصل 80 مقعداً مخصصة للقوائم، مقابل 39 لتحالف القوى الوطنية (المعد كاتجاه ليبرالي)، لكن هذه الأرقام لا تكفي وحدها للحكم على حجم التيار الإسلامي؛ فقد كان النظام الانتخابي يجمع بين القوائم الحزبية والمقاعد الفردية، وأظهرت دراسات لاحقة "وجود عدد معتبر من المستقلين المرتبطين بالتيارات الإسلامية"². كما أن خطاب محمد صوان، رئيس حزب العدالة والبناء آنذاك، لم يكن خطاباً إقصائياً في صورته المعلنة؛ فقد أكد أن الحزب يسعى إلى المصالحة حتى مع القبائل والمدن التي وقفت مع القذافي، وإن "ربط المصالحة بالمحاسبة على الجرائم"³. لكن المشكلة الأعمق لم تكن في الخطاب الإسلامي وحده، وإنما في البيئة السياسية التي وجد فيها الإسلاميون أنفسهم: دولة انتقالية ضعيفة، ومؤسسات أمنية غير موحدة، وكتائب مسلحة، وانقسام سياسي متزايد. ولذلك فإن التجربة الليبية لا تصلح دليلاً منفرداً على نجاح أو فشل الإسلام السياسي؛ لأنها لم تمنحه فرصة ممارسة الحكم في دولة مستقرة مكتملة المؤسسات، بل وضعت داخل أزمة أوسع تتعلق بإعادة بناء الدولة نفسها. ومن ثم فإن تقييم التجربة يحتاج إلى "التمييز بين أداء الأحزاب الإسلامية بوصفها أحزاباً سياسية، وبين أداء البيئة المؤسسية والأمنية التي عملت داخلها"⁴.

أبرز محاور المقارنة:

1. لا يوجد نموذج واحد للإسلام السياسي:

فالإخوان في مصر نشأوا كحركة دعوية شمولية، والجماعة الإسلامية في باكستان نشأت كحركة أيديولوجية حول "الحاكمية"، و"النهضة" تحولت إلى حزب ديمقراطي، و"العدالة والتنمية" التركي يقدم نفسه حزباً ديمقراطياً محافظاً لا حركة إسلامية تقليدية.

2. السياق التاريخي يحدد المسار:

الاستعمار وسقوط الخلافة أنتجا الإخوان، وصراع الهوية في تونس أنتج نهضة أكثر ديمقراطية، والعسكرة التركية دفعت نحو حزب محافظ واسع، وانقلاب 1989 في السودان جعل الوصول إلى الدولة عبر التنظيم العسكري، بينما الجزائر وليبيا تعبران عن حالات انتقالية أو معطلة.

3. العلاقة بالديمقراطية ليست واحدة:

الإخوان تبينوا تغييراً تدريجياً، والنهضة تبنت الديمقراطية والتعددية منذ وقت مبكر، والعدالة والتنمية التركي اعترف بالعلمانية والتداول السلمي، بينما ظلت تجربة الجزائر محصورة بين فوز انتخابي وإجهاض عسكري، وليبيا بين حزبية ناشئة ودولة مفككة.

¹ "حزب العدالة والبناء الليبي"، الجزيرة نت، 4 يوليو/تموز 2012. يتضمن المصدر تعريف الحزب ومبادئه، ومنها الالتزام بالقيم والمبادئ الإسلامية وبالشرعية الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع، مع دولة الدستور والمؤسسات.

² بن موسى، علي، "انتخابات المؤتمر الوطني العام في ليبيا عام 2012: قراءة في ديناميات الانتخابات وتداعياتها"، سياسات عربية، مج. 12، ع. 70 (سبتمبر/أيلول 2024) ص 82؛ وتؤكد الدراسة أن القراءة التي تجعل نتائج 2012 مجرد "انتصار ليبرالي على الإسلاميين" قراءة غير دقيقة، بسبب طبيعة نظام المقاعد الفردية وصلات عدد من المستقلين بالتيارات الإسلامية.

³ محمد صوان، مقابلة مع "صحيفة الراي"، 20 أغسطس/آب 2012، نقلاً عن المقابلة المنشورة بعنوان "محمد صوان لـ "الراي": نسعى للمصالحة حتى مع القبائل التي أيدت القذافي للنهاية".

⁴ عمر خير، "الكيانات السياسية والعسكرية في الصراع السياسي"، منتدى العلاقات العربية والدولية، 2 أبريل/نيسان 2014، 2-3، كما يرد في دراسة عن بناء الدولة الليبية في المرحلة الانتقالية.

4. الانتقال من الدعوة إلى الحزب أو الدولة هو نقطة الاختبار الكبرى:

السودان كشف أن الوصول إلى السلطة لا يعني امتلاك تصور مؤسسي للحكم. الجزائر كشفت أن الفوز الانتخابي لا يكفي إذا لم تقبل المؤسسة العسكرية والقوى الأخرى انتقال السلطة. وليبيا كشفت أن الإسلاميين قد يكونون ضحية بيئة مؤسسية وأمنية أوسع من قدراتهم.

5. التمييز بين "الحركة" و"الحزب" و"الدولة" ضروري:

الإخوان والجماعة الإسلامية نشأتا كحركتين، والنهضة والعدالة والتنمية والعدالة والبناء كأحزاب، والسودان والجزائر انتقلتا إلى مواجهة مع الدولة أو السيطرة عليها. وكل مرحلة تطرح أسئلة مختلفة: الدعوة تحتاج تربوية، والحزب يحتاج برنامجاً وتعددية، والدولة تحتاج إدارة ومؤسسات ورقابة وتداولاً للسلطة.

6. البيئة المؤسسية والأمنية عامل حاسم:

نجاح أو فشل الإسلام السياسي لا يُقاس بأيديولوجيته وحدها، بل بطبيعة الدولة: هل هي قوية وعسكرية؟ أم ديمقراطية مستقرة؟ أم انتقالية مفككة؟ فتركيا وتونس منحتا الإسلاميين مجالاً نسبياً للعمل الحزبي، بينما الجزائر والسودان وليبيا عاشت تجارب إجهاد أو انقلاب أو انهيار مؤسسي.

الخلاصة:

تكشف التجارب الثمانية أن الإسلام السياسي ليس ظاهرة واحدة، بل عائلة متعددة المسارات. وأهم درس مقارن هو أن الوصول إلى السلطة ليس اختباراً كافياً للنجاح، بل الاختبار الحقيقي هو القدرة على بناء تصور مؤسسي للحكم، وقبول التعددية وتداول السلطة، والتمييز بين التنظيم والحركة والدولة. وحين تغيب هذه الشروط، إما تنقطع التجربة الديمقراطية كما في الجزائر، أو تتشغل الحركة بالسلطة عن الفكر كما في السودان، أو يُحمّل الإسلاميون نتائج أزمة دولة أوسع كما في ليبيا. أما النموذجان الأكثر اندماجاً في اللعبة السياسية، تركيا وتونس، فيدلان على أن التحول نحو الحزب الديمقراطي المحافظ قد يكون أكثر قابلية للاستمرار من النموذج الدعوي الشمولي أو الأيديولوجي الحاكم.

المبحث الثالث: الحداثة -مشروع غير مكتمل ومسارات متعددة

يُعدّ مفهوم "الحداثة" (Modernity) من المفاهيم المركبة التي تحمل بعداً زمنياً وآخر معيارياً. فمن الناحية اللغوية، يعود المصطلح إلى الكلمة اللاتينية (modernus) التي تعني "الحديث" أو "المعاصر"، ولم تكتسب دلالة "التقدم" و"التحسين" إلا في القرن الثامن عشر. أما في النظرية الاجتماعية، فتشير الحداثة إلى نمط من الحياة الاجتماعية والتنظيم السياسي ظهر في أوروبا منذ القرن السابع عشر، ويقوم على "العقلانية، والتفكير النقدي، والتخصص الوظيفي، وعلمنة السلطة"¹.

ويشير أحمد زيادة إلى أن "الحداثة ليست مجرد جملة من الإنجازات التقنية أو المؤسسية، بل هي قبل ذلك موقف نقدي من العالم ومن الذات"². وقد طرح يورغن هابرماس فكرة أن الحداثة "مشروع غير مكتمل"، بمعنى أنها لم تحقق بعد إمكاناتها العقلانية والتحررية. ويرى أن العقل الحديث، في صورته الأداتية، أصبح "قوياً في مجالات العلم والتكنولوجيا والإدارة، لكنه ضعيف في إنتاج المعنى وتأسيس القيم"³. وهنا يظهر السؤال عن العلاقة بين الحداثة والدين: "هل هي علاقة تضاد وإقصاء، أم علاقة تكامل وتفاعل؟"⁴.

وفي السياق العربي والإسلامي، تكتسب هذه الأسئلة أبعاداً إضافية. فقد ارتبطت الحداثة في الوعي العربي بالاستعمار والتبعية، مما جعل النقاش حولها محملاً بجرح تاريخي عميق. ومن هنا، أصبحت الثنائية بين "الأصالة" و"المعاصرة" أحد أهم محاور

¹ بلقزيز، عبدالإله، العرب والحداث دراسة في مقالات الحداثيين، (2007)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ص 28.

² زايد، أحمد، الحداثة، (1990)، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر ص 38.

³ يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي (مجلدان)، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 218 (المجلد الأول).

⁴ هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية (تونس: دار الجنوب)، ص 94.

الفكر العربي الحديث. غير أن هذا التصور الثنائي قد يحجب حقيقة أن الحداثة ليست نموذجاً واحداً يمكن قبوله أو رفضه جملة، بل هي "مجموعة من التحولات المؤسسية والمعرفية التي تخضع للتوطين وإعادة التشكيل في كل سياق ثقافي"¹. ويؤكد هشام جعيط أن "الحداثة في السياق الإسلامي لا يمكن أن تكون استنساخاً للنموذج الغربي، بل هي إعادة بناء للعلاقة بين العقل والنص والتاريخ"².

المبحث الرابع: الأصولية -مقاربة تحليلية لمفهوم مركب

يُستخدم مصطلح "الأصولية" (Fundamentalism) في الدراسات الدينية والمقارنة للإشارة إلى تيارات تدعو إلى العودة إلى "الأصول" أو النصوص المؤسسة، وتعتبر نفسها المدافع الحقيقي عن الدين في مواجهة الحداثة والعلمنة. وقد نشأ المصطلح في السياق البروتستانتي الأمريكي في مطلع القرن العشرين، حيث أشار إلى حركة محافظة دعت إلى التمسك بالتفسير الحرفي للكتاب المقدس في مواجهة اللاهوت الليبرالي. ثم "امتد المصطلح ليشمل حركات مماثلة في الإسلام واليهودية والهندوسية"³.

ويشير عامر الحافي إلى أن "الأصولية ليست ظاهرة دينية خالصة، بل هي في جوهرها رد فعل على أزمات الحداثة وتحدياتها"⁴. ولا يعني هذا التوسع أن الأصولية ظاهرة واحدة في كل الأديان، بل إنها تشترك في سمات عامة يمكن إجمالها في: التمسك بالمرجعية النصية المباشرة، ورفض التأويلات التاريخية أو العقلانية للنص الديني، "والنزوع إلى اختزال التعقيد الاجتماعي في ثنائيات واضحة (الحق والباطل، الإيمان والكفر)، والرغبة في إعادة تشكيل المجال العام وفق التصور الديني الخاص"⁵.

ويشير نصر حامد أبو زيد إلى أن "الخطاب الأصولي يقوم على إلغاء البعد التاريخي للنص، وتحويله إلى سلطة مطلقة فوق الزمان والمكان"⁶. ومع ذلك، ينبغي التمييز بين "الأصولية" و"الإسلام السياسي" كمفهومين متداخلين لكن غير متطابقين. فالإسلام السياسي أوسع نطاقاً، إذ يشمل تيارات تتبنى خطاباً سياسياً دينياً دون أن تتبنى بالضرورة التفسير الحرفي للنصوص أو رفض التعددية. أما "الأصولية"، فهي نزعة تفسيرية وسلوكية يمكن أن توجد داخل الإسلام السياسي أو خارجه، وقد تتخذ أشكالاً سلمية أو عنيفة بحسب السياق"⁷.

المبحث الخامس: تحولات الديمقراطية من الإجراء إلى المشاركة

شهد مفهوم الديمقراطية تحولات كبرى في العقود الأخيرة، انتقل فيها من التركيز على الإجراءات الانتخابية إلى الاهتمام بجودة المشاركة والمساءلة والشمول. وقد أظهرت تجارب التحول الديمقراطي أن "الانتخابات وحدها لا تكفي لبناء نظام ديمقراطي مستقر، ما لم تكن مصحوبة بسيادة القانون، واحترام الحقوق الأساسية، ووجود مجتمع مدني فاعل، وتوازن بين السلطات"⁸.

ويشير عزمي بشارة إلى أن "الديمقراطية ليست مجرد آلية انتخابية، بل هي نظام قيم ومؤسساتي يقوم على المواطنة والمساءلة والتداول السلمي للسلطة"⁹. وفي هذا السياق، طرح الباحثون تمييزاً بين "التحول الديمقراطي" (Transition) و"الترسيخ الديمقراطي" (Consolidation). فالتحول يشير إلى المرحلة الانتقالية التي يتم فيها تفكيك النظام الاستبدادي وبناء مؤسسات جديدة، بينما يشير الترسخ إلى المرحلة التي تصبح فيها الديمقراطية "اللعبة الوحيدة المتاحة" في المجتمع. وقد أظهرت الدراسات المقارنة أن معظم حالات التحول لا تنتهي إلى ترسيخ ديمقراطي حقيقي، بل إلى "أنظمة هجينة تجمع بين

¹ المرجع السابق، ص 95.

² المرجع السابق، ص 96.

³ عامر الحافي، الأصولية في الأديان: الدوافع والسمات المشتركة، مجلة التفاهم، العدد 47، 2015، ص 112.

⁴ المرجع السابق، ص 112.

⁵ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني (بيروت: المركز الثقافي العربي)، ص 68.

⁶ المرجع السابق، ص 69.

⁷ المرجع السابق، ص 70.

⁸ عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ص 201.

⁹ المرجع السابق، ص 201.

إجراءات انتخابية وممارسات سلطوية¹.

1. مواقف الإسلام السياسي من الديمقراطية:

موقف الإسلام السياسي من الديمقراطية ليس موحدًا، بل "يختلف بحسب السياق السياسي والاجتماعي لكل حركة"². ويمكن تصنيف هذه المواقف في ثلاثة اتجاهات رئيسية:

• أولاً: القبول المشروط بالديمقراطية:

تتبنى بعض الحركات، مثل الإخوان المسلمين وحركة النهضة في تونس، الديمقراطية كآلية للوصول إلى السلطة، لكنها "تضع قيوداً عليها بما يتوافق مع القيم الإسلامية"³. وترى هذه الحركات أن الديمقراطية تتماشى مع "الشورى" الإسلامية، لكن يجب أن تكون "مضبوطة" بحيث "لا تتعارض مع أحكام الشريعة"⁴.

• ثانياً: التبنى الأوسع للديمقراطية:

قبلت بعض التيارات الإصلاحية، مثل حزب العدالة والتنمية في تركيا، "الديمقراطية كنظام شامل وليس مجرد وسيلة للوصول إلى السلطة"⁵. وتتبنى هذه الحركات نموذج الديمقراطية ذات المرجعية الإسلامية، حيث يتم "التوفيق بين القيم الإسلامية والمبادئ الديمقراطية مثل التعددية السياسية وحقوق الإنسان والمواطنة"⁶.

• ثالثاً: الرفض الكامل للديمقراطية:

ترفض التيارات الأكثر تشدداً، مثل السلفية الجهادية وتنظيمات مثل القاعدة وداعش، الديمقراطية باعتبارها "حكم البشر" بدلاً من "حكم الله"، وتعتبرها "نظاماً كفرياً يجب استبداله بالحكم الإسلامي القائم على الشريعة دون انتخابات أو برلمانات"⁷.

2. إشكالية جاهزية المجتمع العربي للديمقراطية:

• الرؤية الأولى: عدم الجاهزية:

تستند هذه الرؤية إلى عدة عوامل:

1. غياب الثقافة الديمقراطية: عقود من الحكم السلطوي وغياب التجربة السياسية الحرة.
2. ضعف المؤسسات: ضعف المؤسسات التشريعية والقضائية.
3. الصراعات الطائفية والقبلية: الولاءات العائلية والطائفية والقبلية التي تكون أحياناً أقوى من الولاء للوطن.
4. توظيف الدين في السياسة: استخدام بعض التيارات للديمقراطية كوسيلة وصول إلى الحكم دون الإيمان بها كنظام دائم.
5. التدخلات الخارجية: تدخل القوى الدولية لدعم أنظمة استبدادية أو التحكم في نتائج التحولات السياسية.

¹ عزمي بشارة، الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 156.

² غازي عناية، الإسلام السياسي: دراسة نقدية (بيروت: دار الجديد، 2012)، ص 74.

³ عبد الرحمن حميد الدين، حركات الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 141.

⁴ طارق رمضان، الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 98.

⁵ سلامة الهلالي، الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 185.

⁶ محمد كمال، الإسلام السياسي والديمقراطية (القاهرة: دار المستقبل العربي، 2011)، ص 130.

⁷ سامي فودة، الإسلام السياسي: من الاستبداد إلى الديمقراطية (عمان: دار الشروق، 2010)، ص 152.

• الرؤية الثانية: الجاهزية الممنوعة:

يؤكد أصحاب هذه الرؤية أن المجتمع العربي جاهز للديمقراطية لكنه يُمنع منه، ويستندون إلى:

1. الربيع العربي كشف تعطش الشعوب للحرية: الانتفاضات الشعبية في 2011 وما بعدها.
2. نجاح التجارب الديمقراطية الجزئية: تجارب تونس والكويت والمغرب.
3. الاستبداد هو العائق الأساسي: الأنظمة السلطوية تروج لفكرة عدم الجاهزية كتبرير للبقاء في السلطة.
4. ازدياد الوعي السياسي: انتشار الإعلام والإنترنت.

3. شروط تحقيق الديمقراطية في مجتمعات لم تمر بها:

يمكن تلخيص الشروط الأساسية لتحقيق الديمقراطية في المجتمعات التي لم تمر بها في النقاط التالية:

1. وجود مؤسسات قوية ومستقلة: قضاء مستقل، برلمان، هيئات رقابة تضمن فصل السلطات.
2. سيادة القانون والمواطنة المتساوية: القانون هو المرجع الأساسي، والمواطنون متساوون في الحقوق والواجبات.
3. ثقافة سياسية ديمقراطية: احترام التعددية، قبول النقد، الإيمان بالتداول السلمي للسلطة.
4. دور لقوي للمجتمع المدني والإعلام المستقل: توعية المواطنين ومراقبة أداء الحكومة.
5. اقتصاد متين يقلل الفقر والبطالة: تنمية اقتصادية عادلة تضمن توزيع الفرص.
6. إرادة سياسية حقيقية للإصلاح: توافق بين الفاعلين السياسيين على مبادئ اللعبة الديمقراطية.
7. ضمان عدم استغلال الدين أو الهوية في السياسة: مساحة سياسية مفتوحة للجميع.
8. حماية الديمقراطية من التدخلات الخارجية: استقلال وطني حقيقي.

4. موقع الانتخابات في الرؤية الديمقراطية:

توفر الانتخابات آلية سلمية لتداول السلطة، وتمنع الاستبداد والتفرد بالسلطة. والحكومات في الأنظمة الديمقراطية تستمد شرعيتها من الانتخابات، وليس من القوة أو العقيدة الدينية أو الانقلابات. غير "أن بعض الأنظمة الاستبدادية تُجري انتخابات شكلية فقط لإضفاء شرعية زائفة على بقائها في الحكم"¹.

وتتطلب الانتخابات الديمقراطية شروطاً أساسية: "حرية الترشح والتصويت، وتعددية حزبية حقيقية، ونزاهة العملية الانتخابية، وإعلام حر ومستقل، وإمكانية التغيير"². لكن الديمقراطية لا تُختصر في الانتخابات، بل تشمل أيضاً: "سيادة القانون واستقلال القضاء، وحرية التعبير والصحافة، واحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية، والتوازن بين السلطات"³.

المبحث السادس: تجارب عالمية معاصرة حققت التقدم دون ديمقراطية

1. النموذج الصيني: التنمية بدون ديمقراطية:

مواصفات النظام:

- حزب واحد مسيطر (الحزب الشيوعي الصيني) دون تعددية سياسية.
- قيادة مركزية قوية تتخذ قرارات سريعة.

¹ عزمي بشارة، الانتقال الديمقراطي وإشكالياته، مرجع سابق، ص 201.

² المرجع السابق، ص 201.

³ المرجع السابق، ص 201.

- اقتصاد سوق موجه مع سيطرة الدولة على القطاعات الرئيسية.
- استقرار سياسي مع آليات داخل الحزب لاختيار القيادات.
- النتائج:** أصبحت الصين "ثاني أكبر اقتصاد في العالم، مع نهضة صناعية وتكنولوجية ضخمة، وانتشلت مئات الملايين من الفقر".
- المخاطر:** قيود على الحريات السياسية والإعلام.
- 2. النموذج السنغافوري: الاستبداد التنموي:**
مواصفات النظام:
 - نظام شبه استبدادي بزعامة لي كوان يو.
 - صرامة قانونية وإدارة فعالة.
 - اقتصاد مفتوح يجذب الاستثمارات.
 - نظام تعليمي وتكنولوجي متقدم.**النتائج:** تحولت من دولة فقيرة في الستينيات إلى واحدة من أغنى دول العالم.
- المخاطر:** قيود على الحريات السياسية والصحافة.
- 3. النموذج الإماراتي: الاستقرار مقابل التنمية:**
مواصفات النظام:
 - حكم وراثي مع استقرار سياسي طويل الأمد.
 - اقتصاد متنوع بين النفط والتكنولوجيا والسياحة.
 - حكومة تنفيذية فعالة تعتمد على الخبرات العالمية.
 - حرية اقتصادية مقابل قيود سياسية.**النتائج:** مركز عالمي في المال والسياحة والتكنولوجيا، ومستوى معيشة مرتفع.
- المخاطر:** لا توجد ديمقراطية سياسية حقيقية.
- المبحث السابع: الديمقراطية في ظل هيمنة المرجعية الدينية**
1. الرؤية الأولى: لا ديمقراطية دون إصلاح ديني:
تتبنى هذه الرؤية فكرة أن الديمقراطية تتطلب بيئة فكرية وثقافية حديثة، وبالتالي "لا يمكن تحقيقها بشكل كامل إلا بعد إصلاح ديني شامل"¹ يضمن:
 - فصل الدين عن السياسة.
 - تحديث الفهم الديني ليتوافق مع مبادئ الحرية الفردية وحقوق الإنسان.
 - إعادة قراءة التراث بحيث لا يُستخدم في تبرير الاستبداد.
 - التقليل من دور رجال الدين في الشأن السياسي.

¹ محمد شحرور، الإسلام والإيمان: منظومة القيم (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1996)، ص 48.

أمثلة: التجربة الأوروبية مع الإصلاح البروتستانتي، وتركيا في عهد أتاتورك.

التحدي: أي محاولة لإصلاح الدين قد تواجه رفضاً مجتمعياً واسعاً.

2. الرؤية الثانية: الديمقراطية دون المساس بالمرجعية الدينية:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الديمقراطية يمكن أن تتطور من خلال:

- تكيف المرجعية الدينية مع متطلبات الديمقراطية (إندونيسيا، ماليزيا، المغرب).

- الاعتماد على مفهوم "الشورى" كأساس ديني يمكن ربطه بمبادئ الديمقراطية.

- إعطاء مساحة "للفقه المتجدد الذي يتكيف مع التحولات الاجتماعية".

أمثلة: التجربة المغربية، وتجربة حركة النهضة في تونس بعد 2016.

التحدي: غياب إصلاح ديني حقيقي قد يبقي الديمقراطية شكلية.

3. النموذج الأمثل:

إيجاد نموذج ديمقراطي تدريجي يحترم الهوية الدينية، لكنه يضمن الحريات وحقوق الإنسان، بدلاً من "فرض قطيعة حادة مع التراث قد تؤدي إلى مقاومة شديدة وفشل سياسي"¹.

الخاتمة والنتائج

خلصت هذه الورقة البحثية إلى مجموعة من النتائج الرئيسية:

1. الخلط المفاهيمي: ما شاع تسميته "تسييس الدين" هو في جوهره "تدوين للسياسة"، وهو معطى يؤدي إلى الكثير من الخلط والتشويش، وربما يكون "سبباً للإرهاب والعنف والفتنة"².

2. الطابع الحديث لشعار "الإسلام دين ودولة": هذا الشعار حديث "يرتبط ببدايات القرن الماضي وظهور أدبيات حركة الإخوان المسلمين"³.

3. النخب الإسلامية نخب سياسية: حتى حين تستند بالمدونات الدينية، "تبقى نخباً سياسية تسعى للوصول إلى السلطة"⁴.

4. تباين المواقف من الديمقراطية: تتراوح بين القبول المشروط والتبني الأوسع والرفض الكامل.

5. إشكالية الجاهزية: والتي تستند على مقولة أن "المجتمع العربي ليس غير جاهز بطبيعته، لكنه يعاني من عوائق داخلية وخارجية"⁵.

6. شروط الديمقراطية: تتطلب مؤسسات قوية، سيادة قانون، ثقافة ديمقراطية، مجتمعاً مدنياً قوياً، واقتصاداً متيناً.

7. تجارب التقدم دون ديمقراطية: حققت بعض الدول تقدماً اقتصادياً دون ديمقراطية، لكن "الديمقراطية تظل الضمان الأفضل للاستدامة"⁶.

8. الإصلاح الديني والديمقراطية: يمكن تحقيق تقدم ديمقراطي في ظل مرجعية دينية "بشرط تطوير قراءة عقلانية ومنع

¹ عزمي بشارة، الانتقال الديمقراطي وإشكالياته، مرجع سابق، ص 114.

² محسن وهيب عبد، أيديولوجية الإرهاب وموقف الإسلام منه: دراسة وتحليل (بيروت: د. ن. دت)، ص 50.

³ رضوان السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية (بيروت: دار الكتاب العربي، 2005)، ص 62.

⁴ بشير موسى نافع، الإسلاميون (بيروت: دار الساقى، دت)، ص 72.

⁵ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 38.

⁶ الكشور، منير (محرر) الإسلام والمسيحية والديمقراطية: دراسات مقارنة شرقاً وغرباً (2024) الطبعة الأولى، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ص 143.

احتكار تفسير الدين"1.

9. الانتخابات ليست الديمقراطية: الانتخابات عنصر أساسي لكنها "ليست كافية لضمان ديمقراطية حقيقية"2.

التوصيات

- ضرورة إجراء مراجعات فكرية جذرية لحركات الإسلام السياسي.
- التمييز المنهجي بين مرجعية الدين ومرجعية السياسة.
- الاعتراف بالدولة الوطنية كإطار للتداول السلمي للسلطة.
- تبني مفهوم المواطنة المتساوية بدلاً عن الولاءات العابرة للحدود.
- تطوير خطاب ديني عقلاني يتوافق مع مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان.

المراجع

أولاً: الكتب:

1. أبو زيد، نصر حامد. الدين والدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. القاهرة: دار الشروق، 1996.
2. الأفغاني، جمال الدين، ومحمد عبده. العروة الوثقى. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
3. البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. القاهرة: مكتبة وهبة، 1975.
4. الجابري، محمد عابد. العقل السياسي العربي: محدثاته وتحدياته. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.
5. الجابري، محمد عابد. الدين والدولة وتطبيق الشريعة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.
6. حرب، علي. الإسلام والديمقراطية: إشكاليات ورهانات. بيروت: دار الساقى، 2017.
7. حميد الدين، عبد الرحمن. حركات الإسلام السياسي: من الاحتجاج إلى الحكم. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
8. الخطيب، معتز. الإسلام السياسي: قراءة نقدية في التجربة العربية. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.
9. رمضان، طارق. الإسلام السياسي: دراسة في الأصول الفكرية والسياسية. ترجمة عبد اللطيف الهرماسي. بيروت: دار الساقى، 2013.
10. الزين، أحمد. الإسلام السياسي: من الحركة إلى الدولة. بيروت: دار الفارابي، 2018.
11. شحرور، محمد. الإسلام والإيمان: منظومة القيم. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1996.
12. الصديقي، أحمد. الإسلام السياسي: بين النص والتاريخ. تونس: دار الجنوب للنشر، 2011.
13. العروي، عبد الله. مفهوم الدولة. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1981.
14. العروي، عبد الله. مفهوم الحرية. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1981.
15. عناية، غازي. الإسلام السياسي: دراسة نقدية. بيروت: دار الجديد، 2012.

¹ محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص 91.

² حمود، عادل، "الديمقراطية بين الشرعية الانتخابية والضوابط الدستورية"، (2026)، المجلة الجزائرية للعلوم السياسية والعلاقات الدولية المجلد 1، العدد 12، ص 269.

16. فودة، سامي. الإسلام السياسي: من الاستبداد إلى الديمقراطية. عمان: دار الشروق، 2010.
17. قاسم، محمود. الإسلام السياسي: قراءة في التجربة المصرية. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2013.
18. كمال، محمد. الإسلام السياسي والديمقراطية. القاهرة: دار المستقبل العربي، 2011.
19. المودودي، أبو الأعلى. المصطلحات الأربعة في القرآن. الكويت: دار القلم، 1977.
20. المودودي، أبو الأعلى. الإسلام والجاهلية. بيروت: دار الرسالة، 1980.
21. نصر، سيد حسين. الإسلام والسياسة. ترجمة أحمد فؤاد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.
22. الهلالي، سلامة. الإسلام السياسي: قراءة في الفكر والممارسة. القاهرة: دار النهضة العربية، 2014.
23. هنتغتون، صمويل. صدام الحضارات. ترجمة طلعت الشايب. بيروت: دار الساقى، 1997.
24. بشارة، عزمي. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.
25. عبد، محسن وهيب. أيديولوجية الإرهاب وموقف الإسلام منه: دراسة وتحليل. بيروت: د. ن. د.ت.
26. تايلور، تشارلز، وخوسيه كازانوف، وسيندر بانجستاد، وآخرون. ما بعد العلمانية: دراسات نقدية. ترجمة طارق عثمان. بيروت: نماء للبحوث والدراسات، 2022.
27. هابرماس، يورغن. بين الماضي والمستقبل: دراسات في الفكر السياسي. ترجمة محمد سيد أحمد. بيروت: دار الساقى، د.ت.
28. هابرماس، يورغن. نظرية الفعل التواصلي. مجلدان. ترجمة فتحى المسكينى. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.
29. جعيط، هشام. أزمة الثقافة الإسلامية. تونس: دار الجنوب، د.ت.
30. غليون، برهان. الاستبداد والاستقلال: بحث في أزمة السياسة العربية. بيروت: دار الطليعة، 1990.
31. أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992.
32. بشارة، عزمي. المجتمع المدني: دراسة نقدية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998. (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)
33. الكشوش، منير، محرر. الإسلام والمسيحية والديمقراطية: دراسات مقارنة شرقاً وغرباً. الطبعة الأولى. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2024.
34. زايد، أحمد. الحداثة. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1990.
35. بلقزيز، عبد الإله. العرب والحداث: دراسة في مقالات الحداثيين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
36. حلاق، وائل. الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومازق الحداثة الأخلاقية. ترجمة عمرو عثمان. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.
37. سكينر، كوينتن. أسس الفكر السياسي الحديث. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. ج. 1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.
38. فيبر، ماكس. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. ترجمة محمد علي مقلد. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.
39. بولاني، كارل. التحول الكبير: الأصول السياسية والاقتصادية لعصرنا. ترجمة محمد مسعود. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012.

40. الترابي، حسن. في الفقه السياسي. الطبعة الثانية. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.
41. غانم، إبراهيم البيومي. الحركة الإسلامية في الجزائر وأزمة الديمقراطية. الطبعة الأولى. د. م.: د. ن.، 1413 هـ.
- ثانياً: المقالات في الدوريات العلمية:
42. حميد الدين، عبد الرحمن. "حركات الإسلام السياسي: من المعارضة إلى الحكم." ورقة بحثية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
43. رمضان، طارق. "الإسلام السياسي والتحديات المعاصرة." مجلة المستقبل العربي، العدد 420 (فبراير 2014): 56-74.
44. السيد، رضوان. "الإسلاميون والديمقراطية: إشكالية المفهوم والتطبيق." مجلة المستقبل العربي، العدد 420 (فبراير 2014): 56-74.
45. فودة، سامي. "الإسلام السياسي والديمقراطية: إشكالية العلاقة." مجلة شؤون الأوسط، العدد 145 (شتاء 2010): 67-84.
46. الحافي، عامر. "الأصولية في الأديان: الدوافع والسمات المشتركة." مجلة التسامح، العدد 6، 21 (2008): 140-151.
47. حمود، عادل. "الديمقراطية بين الشرعية الانتخابية والضوابط الدستورية." المجلة الجزائرية للعلوم السياسية والعلاقات الدولية، العدد 1، 12 (2026): 269-287.
48. ابن موسى، علي. "انتخابات المؤتمر الوطني العام في ليبيا عام 2012: قراءة في ديناميات الانتخابات وتداعياتها." سياسات عربية، العدد 12، 70 (2024): 82-101.
49. تيراب، تيراب أ بكر. "تجربة حكم الحركة الإسلامية في السودان." رؤية تركية، العدد 10، 2 (2021): 175-192.
50. الجبهة الإسلامية للإنقاذ. "الثورة الإسلامية في الجزائر: وثائق وحقائق: النص الكامل للبرنامج السياسي لجبهة الإنقاذ الإسلامية." يافا للدراسات والأبحاث، 1991.
51. خير، عمر. "الكيانات السياسية والعسكرية في الصراع السياسي." منتدى العلاقات العربية والدولية، 2014.
52. لهديلي، نادية. "الحركات الإسلامية في المغرب والمشاركة السياسية: جماعة العدل والإحسان وحزب العدالة والتنمية نموذجاً." دفا تر السياسة والقانون، العدد 10، 19 (2018): 227-238.
53. حمزاوي، عمرو. "حزب العدالة والتنمية في المغرب: المشاركة ومعضلاتها." مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، 8 أكتوبر 2008.
54. محمد، هدى كاظم، وأحمد عدنان عزيز. "السلطة عند حزب العدالة والتنمية في المغرب بعد العام 2011." مجلة حمورابي للدراسات، العدد 45 (2023): 223-242.