حركاتُ الإسلامِ السياسيّ
النشأةُ والخصائصُ والاتجاهات

د. عادل جبار عبود الساعدي

المستخلص

تناول هذا البحث ظاهرة الإسلام السياسي باعتبارها واحدة من أكثر الظواهر الفكرية والسياسية تعقيداً وانتشاراً في العالم العربي والإسلامي المعاصر. تهدف الدراسة إلى تتبع الجذور التاريخية والأيديولوجية لنشأة هذه الحركات، مبيّنةً التباين المعرفي في تحديد بداياتها بين من يرجعها إلى صدر الإسلام كعلاقة بنيوية بين الدين والدولة، ومن يربطها بالمد الإصلاحي لرواد النهضة، أو كإفراز للحداثة وسقوط الخلافة. كما استعرض البحث أبرز الخصائص الهيكلية والفكرية المميزة لهذه الحركات، وفي مقدمتها: الشمولية، والسعي لإقامة الدولة، والرفضوية، وقابليتها للانشطار وسرعة الانتشار الشعبي. واختتمت الدراسة بتحليل الاتجاهات الفكرية والعملية التي تتبناها هذه الجماعات، حيث صُنفت وفقاً لوسائل التغيير إلى حركات سلمية إصلاحية تقبل بالمشاركة الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة، وحركات جهادية عنيفة تعتمد العنف والتكفير لتقويض الأنظمة القائمة. وخلص البحث إلى أن مواجهة متغيرات العولمة والجيوبوليتيك الإقليمي فرضت على أغلب هذه الحركات مراجعات فكرية للتحول من صدام الساحة إلى واقعية المشاركة السياسية.

الكلمات المفتاحية :الإسلام السياسي، الدولة الإسلامية، الحركات الجهادية، المشاركة السياسية، الآيديولوجيا.

Political Islam Movements: Origins، Characteristics، and Trends

Dr. Adil Jabbar Abbood Al-Saedi

Abstract

This research examines the phenomenon of Political Islam as one of the most complex and widespread intellectual and political dynamics in the contemporary Arab and Islamic worlds. The study aims to trace the historical and ideological roots of these movements، highlighting the scholarly debate regarding their origins. Views range from linking them to the foundational era of Islam—reflecting the structural nexus between religion and state—to associating them with the reformist pioneers، modern shifts، or the fall of the Ottoman Caliphate. Furthermore، the paper outlines the core structural and intellectual characteristics of these movements، notably comprehensiveness (Shumuliyyah)، the pursuit of statehood، rejectionism، and their capacity for fission and rapid popular mobilization. Finally، the study analyzes the strategic trends adopted by these groups، classifying them based on their methods of change into peaceful-reformist movements that accept democratic participation and the peaceful rotation of power، and violent-jihadist movements that employ excommunication (Takfir) to subvert existing regimes. The research concludes that navigating globalization and

regional geopolitical shifts has compelled most movements to undergo ideological revisions، shifting from confrontation to pragmatic political participation.
Keywords: Political Islam، Islamic State، Jihadist Movements، Political Participation، Ideology

المقدمة

تعدُ ظاهرةُ الإسلام السياسيّ اليوم من المواضيعِ المهمة، والأكثرِ شيوعاً وانتشاراً بين أوساطِ الكتّابِ والباحثين، وذلك لما أرستهُ متغيراتُ العقدِ الأولِ من القرنِ الحادي والعشرين، من تأثيراتٍ أُفرزت تحولاتٍ هائلةً في مدركاتِ الشعوبِ العربية، حتى ظنت أنّ موعدَ الرجوعِ لنسخِ الحياةِ السياسيةِ القديمة، أصبح فرضَ عينٍ لا واجب فحسب.

وقد برزَ مفهومُ الإسلامِ السياسيّ من واقعِ التعاطيّ بالنديةِ مع الحركاتِ الإسلاميةِ التي اتخذتْ لنفسها مسمياتٍ متعددة، وذلك في إطارِ الدعوةِ الصريحةِ لقادتها بضرورةِ اعتبارِ الدينِ الإسلاميّ منهجاً يؤطرُ السلوكياتِ والنوايا معاً، مقدمينَ رؤاهم بهذا الصدد، معتمدين تمييز منظماتهم عن باقي المكوناتِ السياسيةِ في المجتمعاتِ الإسلامية؛ ليأخذ مفهومُ الإسلامِ السياسيّ طريقهُ نحو السلطةِ وإقامةِ النظامِ الإسلاميّ، عبرَ طرحِ أُطرهِ الفاعلةِ نفسها، كمنظمةٍ أو حزبٍ سياسيٍّ إسلاميٍّ يتناسبُ وجودةُ أدائهِ مع متطلباتِ قوانينَ العصر، ولهُ الحق في استقدامِ الوسائلِ المباحةِ والجائزةِ شرعاً للوصولِ إلى السلطةِ عبرَ الآلياتِ الدستورية.

وباختلافِ الرؤى والاتجاهات، تختلفُ هذه الحركاتُ في مطامحها ومدى فكرتها. فثمة حركاتٌ عالميةٌ تسعى إلى إقامةِ خلافةٍ إسلامية، وبعضها ينحصرُ عملهُ في إطارِ دولةٍ معينة، ويسعى إلى إقامةِ دولةٍ إسلاميةٍ فيها.

ويُمكنُ تقسيمُ الحركاتِ الإسلاميةِ السياسيةِ وفقاً لوسائل التغييرِ التي تسعى إليها، ولتحقيقِ هدفهم الأول، وهو الكيانُ السياسيُّ الإسلاميُّ على قسمينِ أساسيَّينِ هما:

الأول: جماعاتٌ إسلاميةٌ سياسية: تسعى إلى الحُكمِ الإسلاميّ باستخدامِ القوةِ والعنفِ كوسيلةٍ للسيطرةِ على الحُكمِ ومراكز القرارِ فيها.

الثاني: جماعاتٌ إسلامية: تسعى إلى الحُكمِ الإسلاميّ من خلالِ الوسائلِ السلميةِ بما في ذلك اللجوء إلى الممارسةِ الديمقراطيةِ مثل الانتخابات، والالتزامِ بالشرعيةِ الديمقراطيةِ عبرَ الفوزِ بالانتخابات، وتشكيلِ سلطةِ تحقيقِ المستقبلِ الإسلاميّ من خلالِ تشكيلِ الأنظمةِ الإسلاميةِ في جميعِ دولِ المنطقةِ العربيةِ والإسلامية.

وتشعرُ الحركاتُ الإسلاميةُ السياسيةُ أنّ لديها القدرةَ على تسويقِ أفكارها في السلطةِ والنظامِ السياسيّ، وإقامة الحكم الإسلاميّ العادل، وتأكيد هويتهم الدينية والثقافية، ورفضِ الهيمنةِ الثقافيةِ الغربية، وبغضِ النظرِ عن صعودِ الحركاتِ الإسلاميةِ أو أصولها، فهي تسعى إلى البحثِ عن الاستقلالِ الثقافيّ والسياسيّ عن الغرب، معتبرةً أنَّ الإسلامَ هو البديل.

المطلبُ الأول: نشأةُ حركاتُ الإسلامِ السياسيّ

شكلت ظاهرةُ حركاتِ الإسلامِ السياسيّ في مرحلةِ السبعينيّاتِ واحدةً من أهمِ محاور الجدلِ والنقاش، ليس في الأوساطِ السياسيةِ والفكريةِ فحسب، وإنّما في أوساطِ الفئاتِ الاجتماعيةِ في عالمنا العربيّ والإسلاميّ، حتى إذا ما سادت واقعياً تعددت وتنوعت مسمياتها، وإن كانت تتوحدُ بالإشارةِ إلى كونها جزءاً من الظاهرةِ السياسية – الدينية، وقد ظهرَ مصطلحُ الإسلام السياسيّ لتوصيفِ تغييرٍ سياسيٍّ تؤمنُ أطرافهُ "بالإسلام" بوصفهِ "نظاماً سياسياً للحُكم"، وإنَّ الإسلامَ ليس ديناً تعبدياً فحسب، وإنّما هو عبارةٌ عن نظامٍ سياسيٍّ واجتماعيٍّ وقانونيٍّ واقتصاديٍّ يصلحُ لبناءِ مؤسّساتِ دولة، وإصلاحِ المجتمعاتِ المسلمة، واستعادةِ مجدها السابق.

ويشيرُ مصطلحُ حركاتِ الإسلامِ السياسيّ إلى ظاهرةٍ محليةٍ وعالميةٍ قديمة النشأة، موصولةُ الحلقاتِ وليس حديثة أو مستحدثة، وإلى ظاهرةٍ مركبةٍ لها أبعادٌ فكريةٌ ونفسيةٌ واجتماعيةٌ وسياسيةٌ تتسمُ بقوةِ الجذبِ الشعبيّ، وتتلخصُ أهدافها في استبدالِ الأنظمةِ السياسيةِ أمّا بالعُنفِ أو بالوسائلِ السلميةِ أو بالاثنينِ معاً[1].

واختلفَ الباحثونَ والمفكرونَ حولَ بداياتِ نشأةِ وظهورِ حركاتِ الإسلامِ السياسيّ، فالفريقُ الأول يرى بأنّ ظاهرةّ الإسلام السياسيّ لا تعبرُ عن استمراريةٍ تاريخية، ولا تشكلُ تواصلاً مع تراثِ الأمّةِ الإسلاميةِ بقدرِ ما هي ظاهرةٌ مرتبطةٌ بالحياةِ العربيةِ الإسلاميةِ المعاصرة، ويرجعها إلى عقودِ النصف الثاني من القرن العشرين[2]

ويرى (عبد المنعم منيب)، ثمة من يرجعُ تأصيلَ الإسلامِ السياسيّ إلى فترةِ الشيخ محمد عبدة، ورشيد رضا، اللذين جعلا من الإسلامِ ركيزةَ العملِ السياسيّ والمواقف السياسية[3]

وهذا ما يؤيدهُ (عبد الله النفيسي) عندما يذهبُ إلى أنَّ هناك اجماعاً بين المحللينَ في نسبةِ حركاتِ الإسلامِ السياسيّ إلى الجهدِ الفكريّ والاصلاحيّ الذي بذلهُ جمال الدين الأفغانيّ وتلميذهِ محمد عبده، ورشيد رضا[4]

ويرى (النفيسي)، أنَّ الجو العام الذي خلفتهُ هذه المدرسةُ الفكريةُ وهمومها ومبادئها الأساسية، حيث مقاومة الاستعمار، واستعادة مَجد الأمةِ وإرساءِ أُسّسِ الشورى وإصلاح الحكم، والإصلاح الدينيّ وتشديد الدين[5]، شكلت بمجموعها الأُسّسِ التي قامت عليها الحركاتُ الإسلاميةُ الحديثة. فيما عدّها كثيرون، ظاهرةً جديدةً صاحبت انتقالَ العالم الإسلاميّ إلى العصرِ الحديث، وأرجعوها إلى ما اعتبروهُ حالةَ الاغترابِ التي تعرَّضَ لها الكثيرُ من الشبابِ المسلمينَ بسببِ تسارعِ عمليةِ التحولاتِ الاجتماعية، والثقافية، تلك التحولات التي اقتبست على نطاقٍ واسعٍ من إشعاعِ الحضارةِ الغربيةِ المعاصرة بدرجةٍ عدّها البعضُ صداماً مع عقيدةِ الإسلامِ التي هي ثقافةُ الأمةِ العربية. كما عدّها باحثون آخرون ظاهرةً نشأت كردِ فعلٍ على هزيمةِ العربِ أمام الكيان الصهيونيّ في 5 يونيو 1967، بل وكردِ فعلٍ لفشلِ فريقٍ ثالثٍ من الباحثين، إنّ ظهورَ الحركةِ الإسلاميةِ هو

ردُ فعلٍ لسقوطِ نظامِ الخلافة، والذي تمثلَ في إلغاءِ (كمال الدين أتاتورك) للخلافةِ العثمانيةِ وإقامةِ جمهوريةٍ علمانيةٍ على أنقاضها في تركيا[6]

وبهذا الصدد ترى (نغم محمد صالح)، أنّ بوادرَ الظهورِ الأولِ لتلك الحركات؛ ترجعُ تاريخياً إلى نهايةِ القرن التاسع عشر، مع بدايةِ الحركةِ الاصلاحيةِ التي قادها جمال الدين الأفغانيّ وتلامذتهُ وصولاً إلى ما بعد انتهاءِ الخلافةِ العثمانية. علماً أنَّ هناك من يرجعها إلى بدايةِ السبعينيّات من القرنِ العشرين[7]

فيما يرى (حيدر علي ابراهيم)، أنّ صعودَ الحركاتِ الإسلاميةِ السياسيةِ تزامنَ مع انحسارِ المدِ القوميّ التقدميّ، وتراجع المشروع العربيّ للاستقلالِ السياسيّ والاقتصاديّ بسببِ عواملٍ ذاتيةٍ أهمها: غياب الديمقراطية، وقيادة البرجوازية البيروقراطية للمرحلة[8] بينما عدّ (عزمي بشارة) ظهورَ الإسلام السياسيّ كنتاجٍ من انتاجاتِ الحداثة[9] وهذا ما ذهبَ إليهِ (رضوان السيد) بقوله: من عباءةِ (سيد قطب) خرجت كلُّ جماعاتِ الإسلامِ النضاليّ المعاصر، التي لا تملكُ في الحقيقةِ تصوراً لبدائل الأنظمةِ القائمةِ لكنها مصممةٌ بالحديدِ والنارِ على هدمِ البُنيةِ القائمةِ من أجلِ أن يكون الأمرَ لله وحده[10].

وبرؤيةٍ متطرفةٍ لمرجعيةِ ظهورِ تلك الحركات، زمانياً، يرى بها (محمد جابر الأنصاري)، تعبيراً عن الظاهرةِ البدويةِ الريفية، والتي مثلت قطعاتها الهامة والضاربة الجسدَ الأكبر لتلك الحركات[11] فيما ردّ آخرون بتطرفِ ظهورها إلى ظهورِ حركةِ الإخوان المسلمين، كما اشار إلى ذلك

(مراد وهبة) بقوله: (وبظهورِ الإخوانِ المسلمين تسيّس الإسلام)[12] وفي تقديرنا، لا يوجدُ ايُّ ربط، فالسياسةُ أصليةً الانتماءِ للإسلام، وهذا إذا ما أخذنا بالحُسبانِ أنّ الإسلامَ يحوي في جوهرهِ نظاماً سياسياً مميزاً. وتبعاً لما تقدم من خلاف، استنجدَ كثيرونَ بالمعيارِ السياسيّ، لمعرفةِ زمانِ ظهورها، فقد رأى (رياض البياتي): (إنَّ عقيدةَ الإسلامِ السياسيّ الحديث، أُصلَ لها في قريةٍ نائيةٍ إلى الجنوبِ من دلهي، العاصمة الهندية الحالية، على يدِ (سيد أحمد ديونيد) (1817 – 1898م)، والذي أسّسَ حركةً إسلاميةً هدفها الوصول إلى السلطة[13]، فيما ردّ (عطية الويشي) نشوئها إلى أنّ: (أول من استخدمَ هذا المصطلح هو هتلر)، حينما ألقى (الشيخ أمين الحسيني) مفتي فلسطين آنذاك، كلمةً أمامه، ردّ عليهِ قائلاً (أنني لا اخشى من اليهودِ ولا من الشيوعيينَ بل أخشى الإسلامَ السياسيّ) [14] وقد تلقت هذه الادعاءاتُ انتقاداتٍ قاسية، حتى وصفها منتقدها بأنّها غير صحيحةٍ كونها عملاً سياسياً واجتماعياً في فضاءٍ عامٍ لها جذورها عبرَ التاريخِ الإسلاميّ. إذ يقول (عبد المنعم منيب)، (ولكننا نرى أنَّ هذه التفسيرات غير صحيحة، وذلك لأنَّ الحركةَ الإسلاميةَ في جوهرها ما هي إلا عملٌ سياسيٌّ واجتماعيٌّ إسلاميٌّ يهدفُ إلى إحداثِ تأثيراتٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ وثقافيةٍ ودينيةٍ في الفضاءِ العام، عبرَ عملٍ عامٍ لهُ صورٌ وأساليبٌ شتى، ما دامَ هذا هو جوهرُ الحركةِ الإسلاميةِ المعاصرة، فلا شك أنها ليست أمراً جديداً بل هو قديمٌ قدمَ الرسالة الإسلامية نفسها) [15]

ويعاضده في ذلك (محمد أركون) بقوله: (الأصوليون الحاليون لهم جذورٌ في الماضي، بل الماضي البعيد – إنهم يشتعلون، أو قل يترعرعون، داخلَ أرضيةٍ مواتيةٍ ومناسبة، أرضيةٍ تم التمهيدُ لها منذُ زمنٍ طويل. من هنا سرُّ قوتهم وانتشارهم السريع) [16]

ومن الثابت القول أنّ ظهورَ هذه الحركات لم يكن مفاجئاً، بل مرَّ بمراحلَ عدةٍ من التطورِ قبلَ أن تصلَ تلك الحركاتُ إلى ما وصلت اليهِ في الوقتِ الحاضر، فكلُّ مرحلةٍ من هذه المراحل، أضفت على الحركةِ الإسلاميةِ خصائصَ تميزها عن المرحلةِ التي سبقتها، وجعلتها أكثر تطوراً. هذا الظهورُ المتدرجُ للحركةِ الإسلاميةِ قد يكونُ هو السببُ الذي جعلَ الدارسينَ يختلفونَ في وجهاتِ نظرٍ حولَ البدايةِ الأولى لظهورها[17] وهذا ما يجعلنا مضطرون لتأكيدِ حقيقتين:

الأولى: إنَّ الإسلامَ السياسيّ كمصطلح، ظاهرةٌ قديمةٌ بدأت منذ النشأةِ الأولى لصدرِ الإسلام، وإنَّ ما أُثيرَ من إشكالٍ بين الكتّابِ والباحثينَ حولَ العلاقةِ بين الإسلامِ كدينٍ وبين السياسة، أوقعَ الكثيرَ منهم في شباكِ "الانتقائية"، مع أنها من المسلّمات، فرفعوا شعارَ عدمِ وجودِ علاقةٍ بين الدينِ الإسلاميّ والسياسيّ، بل والسعيّ من خلالها إلى شيطّنةِ تلك العلاقة. وهذا ما يدحضهُ الواقعُ التاريخيُّ الذي عاشهُ المسلمونَ على مرِّ التاريخ، فمع عدمِ وجودِ اعتراضٍ على وجودِ العلاقةِ (بين الإسلامِ والسياسة، أو بين الدينِ والدولةِ في الإسلام، هو ما قصدَ منهُ الإشارة إلى وجودِ علاقةٍ موضوعيةٍ أو تاريخيةٍ متجذرةٍ بين الاثنين)[18] فاتجاهُ الإسلامِ لإقامةِ دولةٍ يجدُ أساسهُ في الشروطِ التاريخيةِ الموضوعيةِ التي نشأ في ظلها الإسلامُ واقتضت إقامة دولتهِ كشرطٍ لتأسيسِ وترسيخِ دعائم الإسلام كدين[19] وهنا يرى (محمد حسين فضل الله) (إن هناك تطابقاً بين الدينِ والدولة، وعلى هذا الأساس، فنحنُ نعتقدُ أنّ الدينَ يتطابق مع الدولةِ باعتبارِ أنَّ الإسلامَ يمتلكُ شرعيةً كاملة)[20]، تلك الشريعةُ التي أغنت الحركاتِ الإسلاميةَ فكرياً وسلوكياً كون أفكارها كما سلوكياتها مستمدةٌ من مفاهيمَ عقائديةٍ في الإسلام، منها (البعث، والتشديد، والأمرُ بالمعروفِ والنهيُّ عن المنكر)، كلها كانت سبباً في تمتعِ تلك الحركاتِ بالنفوذِ والقبول[21]

أمّا الصحوةُ الإسلاميةُ فهي ليست ظاهرةً حديثة، كما أنها ليست بظاهرةٍ سياسية، وإنما هي تيارٌ إسلاميٌّ أصيلٌ وأساسيٌّ بين التيارات الإسلامية عبر التاريخ الإسلاميّ، والتي كان لها دورٌ كبيرٌ في الفكرِ والحُكمِ والسياسة[22] وهذا ما أكدهُ (رضوان السيد) بقولهِ (هكذا فإنهُ في ظروفِ وبيئاتِ ما بينَ الحربين العالميتين الأولى والثانية، بلورت (صحوة) أو دعوة إلى الإسلامِ باعتبارهِ آيديولوجيا المسلمين في مواجهةِ كلِّ الآيديولوجيات الأخرى) [23]

الثانية: فإنها تشيرُ إلى أنّ كلَّ ما ذكرهُ الكتّابُ والباحثون والمفكرون والمختصون في هذا المجال، من أسبابٍ لانتشارِ ظاهرةِ الإسلامِ السياسيّ وليس النشأة، فقد أشاروا إلى أسبابٍ داخليةٍ وخارجيةٍ عدة، في هذا

المجال، إلى انتشارِ الحركاتِ الإسلامية كردِ فعلٍ طبيعيةٍ لتلك الاحداث، ولكنَّ العنوانَ كان يجمعُ بين النشأةِ والانتشار. وهذا خطأٌ كبير، ويمكنُ مراجعة ذلك في مصادر عدة، نشيرُ إليها في الهامش[24].

ويمكن القول إنّ الإسلامَ ليس عبارة عن ديانةٍ فقط، وإنّما هو نظامٌ سياسيٌّ مرتبطٌ من حيث النشأةِ برسالةِ النبيّ محمد (ص)، لأنَّ الرسولَ الأكرم، لم يؤسس لديانةٍ فحسب، بل أيضاً لدولةٍ إسلاميةٍ اصبحت فيما بعد امبراطورية، وكان فيها القائدُ الدينيّ والسياسيّ والعسكريّ في آنٍ واحد، ناهيك عما أظهرهُ القرآنُ الكريم من توجهاتٍ وتعاليمٍ ربانيةٍ تؤسّسُ لتوجهاتٍ قانونيةٍ (مدنية، مالية، جنائية) إضافةً إلى حقوقِ الانسان، وحق المرأة، وحقوق الجاليات في بلادِ المسلمين.

فالإسلامُ نظامٌ سياسيٌّ واقتصاديٌّ واجتماعيٌّ وقانونيٌّ وإنسانيّ، يصلحُ لبناءِ دولةٍ ومؤسّساتٍ قائمةٍ بذاتها، وهذا ما رأيناهُ واقعاً عندما أقامَ النبيُّ (ص)، أولَ دولةٍ إسلاميةٍ في المدينةِ المنورة، وأقامَ فيها أولَ دستورٍ رسميّ، سُمِي "بدستور المدينة"، وكان أولُ زعيمِ دولةٍ عرفهُ التاريخُ السياسيّ الإسلاميّ.

المطلب الثاني: خصائص حركات الإسلام السياسي

اكتسبت حركاتُ الإسلامِ السياسيّ خصائصها بدرجةٍ معينةٍ من واقعِ وظروفِ نشأتها وانتشارها، وهي خصائصٌ حكمت وحددت إلى حدٍ كبيرٍ توجهاتها الفكرية، وأهدافها السياسية[25]، ويلخصُ (عبدالله أبو عزة) جملةً من تلك الخصائصِ بقوله: إنَّ الحركاتِ الإسلاميةِ هي مجموعةُ التنظيماتِ المتعددةِ التي تتبنى الإسلامَ فكراً ومنهجاً، وتعملُ في ميدانِ العملِ الإسلاميّ، وفي إطارِ نظرةٍ شموليةٍ للحياة، وتعملُ جاهدةً لإعادةِ صياغتها لتنسجمَ مع توجهاتِ الإسلام، وتتطلعُ إلى إحداثِ النهضةِ الشاملةِ للشعوبِ الإسلامية، منفردةٍ و مجتمعة، من خلالِ تصورها الإسلاميّ، وتحاولُ التأثيرَ في كلِّ نواحي المجتمع من أجلِ إصلاحها، وإعادةِ تشكيلها وفقَ الرؤيةِ الإسلامية[26]

فيما أجملَ (عبد الوهاب الأفندي) خصائص تلك الحركات، إلى كونها تؤمنُ بشموليةِ الإسلامِ لكلِّ نواحي الحياة، وتتصدى لقيادةِ ما تراهُ جهداً لازماً لإعادةِ تأكيدِ هذه الشمولية في وجهِ تراضي المجتمع، وتقصير القيادات، والمؤشرات السلبية، ومكائد الاعداء. وهي بهذا تدعي لنفسها دورَ القيادةِ الأخلاقيةِ للمجتمع، متحديةً بذلك القيادات السياسية والدينية معاً[27]. وبرؤيةٍ أوليةٍ لحقيقةِ توارد تلك الخصائص، لا بدّ لنا من تحديدِ بعضِ المنطلقاتِ التي تؤطرُ تلك الخصائص، وتبررُ سيادتها، ومنها[28]:

1. إنَّ السياسةَ كفكرٍ وممارسةٍ هي جزءٌ أو محورٌ أساسيٌّ لها، وذلك لأنَّ الإسلامَ "ديناً ودنيا" ذا طبيعة شمولية لمجالاتِ الحياة كافة، ومن هنا تعتقد الحركاتُ الإسلاميةُ أنّ الإسلامَ هو الإطارُ الفكريُّ لها، بما في ذلك المفاهيم، والمؤسّسات الإسلامية للسياسةِ بتنوعها المختلفة.

2. إنّ السياسةَ هي وسيلةٌ وغاية، حيث تمثلُ هذه الغاية في إيجادِ نظامِ الحُكمِ السياسيّ الرشيدِ في مجتمعاتِ المسلمين، بما يؤدي إلى تحقيقِ الهدفِ النهائيّ، وهو تحقيقُ نظامِ الإسلامِ الشاملِ للحياةِ أو المشروع الإسلاميّ البديل، وفي الوقتِ نقسم، فإنّ هذه الغاية تمثلُ دافعاً وهدفاً أيضاً.

3. بما أنّ الإسلامَ دينُ حركةٍ وتفاعلٍ مع الحياة، وهو دينُ تدافعٍ بين الخيرِ والشرِ (الحق والباطل)، وهو بهذا المعنى حركةُ تغييرٍ إصلاحيٍّ شامل، وحراكٍ تعاونيّ وتصارعيٍّ لسيادةِ الشرعِ الحضاريّ والإسلاميّ في الحياة. وعلى ضوءِ ما تقدم، فإنَّ هناك مجموعةً من السماتِ والخصائص التي تنفردُ بها حركاتُ الإسلامِ السياسيّ، ويمكنُ إجمالها بما يلي:

أولاً- الشمولية:

الإسلامُ ليس ديناً فحسب، وإنما هو دينُ ودولة. وفي نهجِ الإسلامِ أنْ تكون لهُ دولة، وأنّ كلَّ مؤشراتِ الكتابِ والسُنةِ تقتضي تنفيذَ حكمٍ إسلاميٍّ ودولةٍ إسلامية؛ لأنّ تنفيذهُ كما يجبُ غير مأمون إلا في ظلِّ حكمٍ إسلاميٍّ ودولةٍ إسلاميةٍ تقومُ على حكمِ الله، وقيام الإسلام نفسه في تطبيقِ الحدودِ التي رسمها الشارعُ المقدس، وذلك منطق لا يجحدهُ إلا مكابر[29] وقد أجملَ (رفعت السيد احمد) "الشمولية" من خصائصِ الحركاتِ الإسلاميةِ بوصفهِ ديناً ودُنيا، اقتصاداً وسياسة، نظامَ حكمٍ ونظامَ حياة، ومن هنا كانت دعوتهم لتطبيقِ الشريعة[30] وهذا لا يتحققُ إلا بقيامِ الدولةِ الإسلامية. لذلك:(كلُّ الجماعاتِ التي تتخذُ من الإسلامِ كدينٍ في تحركها السياسيّ والايديولوجي، وتسعى إلى تطبيقهِ عند الوصولِ إلى السلطة، هي حركاتٌ سياسية) (31).

ثانياً- السعيّ لإقامةِ الدولةِ الإسلامية: إنّ دوافعَ ومبرراتِ قيامِ الدولةِ الإسلامية، تتلخصُ في الأسبابِ التاريخية منها: [32]

1.عرفَ العربُ الدولةَ والحكوماتِ من قبل الإسلام، وعندما جاءَ الإسلامُ مكنهم من ممارسةِ هذه التجربة بنجاح.

2.كان الرسول(ص)، يدركُ أنَّ بناءَ الدولةِ الإسلامية، واستمرارها جزءاً من مهمتهِ كنبيٍّ وكرسول.

3.أجمعَ معظمُ قادةِ الفرقِ الدينيةِ على وجوبِ تنصيبِ "الإمام" أيّ قيام الدولة التي تراعي شؤونَ الإسلامِ والمسلمين.

4.إنَّ الإسلامَ كدينٍ ودنيا لا يعرفُ الفصلَ بين الدينِ والسياسة، بل يدفعُ المسلمينَ إلى دائرةِ الاهتمامِ عملاً بقولِ الرسول الأكرم ((من لم يهتم بأمورِ المسلمينَ فليس منهم))

ثالثاً – الرفضوية:

بمعنى أنّ حركاتِ الإسلامِ السياسيّ ترفضُ الأوضاعَ القائمةَ في المجتمعاتِ العربيةِ والإسلاميةِ بوصفها أوضاعاً تخرجُ عن الإسلام الصحيح، بهدفِ الوصولِ إلى السلطةِ بطريقةٍ مباشرةٍ أو غير مباشرة، من أجلِ تطبيقِ

برنامجها السياسيّ ذي الطابعِ الإسلامي، بغية تحقيق التقدم والنمو لبلداننا ومجتمعاتنا، وتحقيق وجود الأمة الإسلامية، وعوضها مرةً اخرى، غير أنَّ وسائلَ تحقيق هذا الهدف تختلفُ وتتباينُ باختلافِ أولوياتِ العملِ الإسلاميّ، وكيفيةِ تحديدِ مراحله، وهذا من الأسبابِ الرئيسةِ للانقسامِ داخل الحركاتِ الإسلامية[33]

رابعاً – الانشطارُ والتولد:

فمن رحمِ (الإخوان المسلمين) انشقت أو تولدت حركاتٌ إسلاميةٌ متعددة، والأمرُ ذاته بالنسبةِ لحزبِ الدعوةِ الإسلاميةِ "الجانب الشيعي" فما من حركةٍ إلا ونجدُ جذورها في إحدى هاتين الحركتين، أو ولدت من أجوائها، وتأثرت بها بشكلٍ أو بآخر[34]

خامساً– البناءُ الفكريّ المتميز:

وذلك من خلالِ الاعتمادِ على المعايير والقيمِ المتمثلةِ في القواعدِ المثلى للسلوك، وتعتمدُ في ذلك على الآيديولوجيا كإطارٍ فكريٍّ لكلِّ عصرٍ وزمانٍ مهما تغيّرت الظروف. وهكذا تفننت الحركاتُ الإسلاميةُ في طرحِ مقولتها الفكريةِ وشعاراتها والقيم التي تدعو إليها لإقناعِ أفرادها، والحفاظ على تضامنِ كوادرها الداخلية. لذا فإنَّ حركاتِ الإسلامِ السياسيّ هي ايديولوجية، بمعنى أنَّ التشكيلةَ والمنظومةَ الفكريةَ ناظرةٌ للتعبيرِ والحركة، وتمنحُ الناسَ العزمَ والإرادةَ لتغييرِ الواقع، وتجعلُ من الإنسانِ لاعباً وتدفعهُ للنزولِ إلى ساحةِ الملعب بدلاً من الوقوفِ على الحياد، وهذا هو السببُ في أنّ الفكرَ الايديولوجيّ قبلَ أنْ يدورَ حولهُ محور الحقيقة، فإنهُ يدورُ حولَ محورِ الحركةِ الفعّالة[35].

سادساً– الاستمراريةُ والتطوّر:

وهذا يعطيّ الحركة الإسلامية ديمومةً وتجديدَ الأفكارِ بما ينسجمُ وتطوراتِ الساحتينِ الداخليةِ ومثليتها الخارجية. فهي تتعاملُ والحالةُ العصريةُ متزامنةً مع تجديدِ أفكارها الإسلامية المتسامية مع العصر، سواءً كانت في السياسةِ أو الاقتصادِ أو الاجتماع، وبما لا يتعارضُ مع النهجِ الإسلاميّ السليم. وبهذا الصدد، يرى (رفعت السيد أحمد) بالاستمراريةِ والتطور، عدم اندثارِ فكرِ الحركاتِ الإسلامية، بحيث يُمكنُ أنْ يتجددَ بظهورِ قياداتٍ جديدة[36].

سابعاً – التغلغلُ والشعبيةُ وسرعةُ الانتشار:

تتمتعُ حركاتُ الإسلامِ السياسيّ بعواملٍ تدعمُ تغلغلها في الأوساطِ الشعبية، وتضمنُ لها دعماً شعبياً متميزاً عريضاً، فهي تمتلك قاعدةً شعبيةً عريضةً بين صفوفِ المسلمين، كما هي ليست حركةَ فئةٍ معينةٍ بل أنها ضميرُ الأمةِ المتحركِ والمتطلعِ لإقامةِ الدولةِ الإسلامية، وتطبيقِ الشريعة، وقوةِ الشعورِ الروحيّ عند المسلمين، تسهل كثيراً من تقبلِ الدعواتِ الإسلامية، وبالتالي فهي ليست حرمانُ اندثارية بل لها قابليةُ التجديدِ والتطوّرِ معاً، وهذا ما يمكنها من سرعةِ الانتشار:(فهي لم تنحصر في طبقةٍ واحدةٍ بل اتسمت بالانتشارِ بين الطبقاتِ المختلفة) [37].

وعلى هذا الأساس بدت الحركةُ الإسلامية، بوصفها حركاتِ جماهيرٍ تقودها قياداتٌ دينيةٌ متنورةٌ وملتزمةٌ بالأصول[38]. وهي ليست حالةً طارئةً أو عابرةً في حياةِ المجتمعاتِ الإسلاميةِ حتى يمكن تقبلها، لذا عرفها (يوسف القرضاوي) بأنها (ذلك العمل الشعبيّ الجماعيّ المنظم للعودةِ للإسلامِ إلى قيادةِ المجتمعِ وتوجيهِ الحياة... كل الحياة) [39]

ثامناً- مواجهةُ التياراتِ والحركاتِ غير الإسلامية:

تسعى الحركاتُ الإسلاميةُ إلى مواجهةِ التياراتِ والحركاتِ الايديولوجية الغربية والشرقية على حدٍ سواء، وتحاولُ أنْ تطرحَ نفسها بديلاً حضارياً وثقافياً مرتكزاً بذلك على الفكرِ الإسلاميّ، وذلك من خلالِ أسلمةِ المجتمعِ وهياكلهِ المختلفة.

فالصراعُ حقيقيٌّ وعميقٌ تجاه حضارةٍ تريدُ أنَّ تفرضَ نفوذها وسيطرتها الشاملة على العالمِ العربيّ والإسلاميّ، وحضارة إسلامية عريقة وأصيلة تريدُ أن تحتفظ بشخصيتها ومفاهيمها وقيمها وتاريخها، مستندةً بذلك على ما تمتلكهُ من مقوماتِ الوجودِ والصمودِ التي تدفعها لكي لا تقبل الانصياع لتلك الأفكارِ الغربيةِ والدخيلةِ على مجتمعاتنا، خاصةً وأن الحركاتِ الإسلامية باتجاهاتها كافة، مدركةً للأخطارِ الحقيقيةِ التي تهددُ مصيرَ الأمّةِ الإسلاميّة، ومصيرَ حضارتها وقيمها.

تاسعاً- المرجعيةُ الإسلامية:

اتخذت الحركاتُ الإسلاميةُ من الإسلامِ محوراً لحياتها، وحياةِ أفرادها، ومنطلقاً للحياةِ بكلِّ أبعادها في مقابل الخصامِ الذي كان سائداً بين الدينِ والحياة[40]، وبهذا، جميعُ تلك الحركاتِ متفقةٌ حولَ المرجعيةِ الإسلاميةِ خاصةً وأنها ليست مثل المرجعياتِ الوضعيةِ التي يواجهها البشرُ بحسبِ أهوائهم، ومصالحهم، وأفكارهم الخاصة[41]، وهكذا اشتركت الحركاتُ الإسلاميةُ في الانتسابِ إلى الإسلامِ كأساسٍ وأصلٍ ومرجعية. فالجامعُ المشتركُ لدى الحركاتِ الإسلاميةِ هو الإسلام، وهذا هو أساسُ قوتها وديمومتها.

المطلب الثالث

اتجاهات حركات الإسلام السياسي

واحدةٌ من أهمِ الأسبابِ المباشرةِ بتعددِ وتصنيفِ الحركاتِ الإسلامية، هو تعدادٌ لمفاهيم وكثرةِ المصطلحاتِ التي تطلقُ عليها، الأمرُ أدى لصعوبةِ وضعِ تصنيفٍ محدودٍ ومنسجمٍ لتلك الحركات. ومن منطلقِ التباينِ في المعاييرِ والاختلافِ في المقاييسِ التي يضعها كلُّ باحثٍ في وصفهِ وتصنيفهِ للحركاتِ الإسلامية. فإنّ الحركاتِ الإسلاميةَ ليست حركاتٍ واحدة، يقولُ (أحمد الموصلي) (إن الحركاتِ الإسلاميةَ التي يُنظرُ إليها على أنّها

حركاتٌ واحدةٌ هي- في حقيقةِ الأمر- حركات عدة، تتنوعُ وتختلفُ نظرياً وعملياً في أمورٍ جوهريةٍ عدة) [42].

ويشيرُ (عماد الدين شاهين) إلى أنّ صعوباتِ تصنيفِ هذه الحركات، بقوله (فمن هذه المجموعات التي اتخذت شكلَ الحزبِ السياسيّ، وتبنت خيارَ المشاركةِ القانونيةِ من داخلِ الأطرِ القانونيةِ والمؤسّساتِ الشرعية، ومنها من اتخذت شكلَ التنظيماتِ الاجتماعيةِ أو الاقتصادية. إذ أصبحَ من صعوبةِ تصنيفِ هذه الحركات الكثرة واختلاف طبيعتها) [43]

ويرى (فواز جرجيس)، أنّ بعضَ الحركاتِ الإسلاميةِ اختارت في كلٍّ من الأردن، واليمن، ولبنان، والكويت، وغيرها، استراتيجيات إيجابية سلمية، ترفضُ الدخولَ في مواجهةٍ مُكلفةٍ مع أنظمتها وحكوماتها بغضِ النظر عن وجودِ اختلافٍ جذريٍّ في أجندتها وأطروحاتها الفكريةِ والسياسية، ويبدو أن قياداتِ تلك الحركات استوعبت قواعدَ اللعبةِ وخطورةَ المغامرةِ بالبلادِ والشعوب، وفَضَّلت التريثَ والصبرَ والمشاركةَ غير الفاعلة أحياناً، من أجلِ إدخالِ تغيّراتٍ في بنى السلطةِ والدولةِ والمجتمعِ على المدى الطويل، في حين اختارت الحركاتُ الإسلاميةُ في كلٍّ من مصر والجزائر آليات واستراتيجيات طموحة وهجومية للوصولِ إلى السلطة[44]

أمّا (أوليفه روا) فقد ذهبَ للقول، الحركاتُ الإسلاميةُ تشملُ على (مجمل المجموعات النشطة المعاصرة والتي تشترك- مهما بلغ تفوقها) في إدراكِ عملها ضمنَ إطارِ المفاهيم التي وضعها مؤسّسُ حركة الإخوان المسلمين المصريين (حسن البنا)، و(أبو الاعلى المودودي) الذي أنشأ في شبهِ القارةِ الهنديةِ (حزب جماعة الإسلامية)، أمّا المفكرُ الثوريُّ الشيعيُّ فإنهُ يشتركُ مع الإخوانِ في نقاطٍ عديدةٍ إلا أنهُ يبقى ذا خصوصية، أنهُ أكثر يسارية، وأكثر ارتباطاً برجالِ الدين، وكان من ملهميّ هذا الفكر:(الخميني، محمد باقر الصدر، الطالقاني، وكذلك علي شريعتي) [45]

ويصنفُ (عبد الستار الراوي) الحركاتِ الإسلاميةَ إلى خمسةِ اتجاهاتٍ وهي: [46]

1. التيارُ التقليدي: والذي يمثلهُ جماعة الإخوان المسلمين.
2. التيارُ المذهبي: ويمثلهُ تيارُ إيران (الدعوة – منظمة العمل – حزب الله).
3. التيارُ الجماهيريّ الايديولوجيّ: مثل (حركة المقاومة الاسلامية في فلسطين حماس — جبهة الإنقاذ الإسلامية، جماعة الجهاد الإسلامي).
4. تيار الرفض: (التكفير والهجرة، جماعة السيف، جند الله).
5. التيار العقلاني: ويمثلهُ مجموعةٌ من المفكرينَ ممن اعتمدوا المنهج النقديّ التحليليّ.

ونعتقدُ أنَّ هذا التصنيفَ للحركاتِ الإسلاميةِ بحاجةٍ إلى مزيدٍ من الدقةِ نظراً لما يمتازُ بهِ من تداخلٍ وعدم موضوعية.

وصُنفت الحركاتُ الإسلاميةُ المعاصرةُ من حيث التياراتِ المتعددةِ إلى حركاتٍ "محافظة" و"تقليدية" و"معتدلة" و"متحررة"، وحركات ذات توجه "سُني"، وأخرى ذات توجه "شيعيّ"[47] فقد صنّفها البعضُ إلى تيارين، تيارُ الأصوليةِ الفكرية، وهو ذلك التيارُ الذي يرميّ إلى العودةِ إلى أصولِ فهمِ الإسلامِ كما فهمهُ المسلمونَ الأوائل، أتباعاً لأوامرِ القرآنِ والسنة، مع السعيّ للإسهامِ في الحضارةِ العالميةِ بدورٍ مؤثر، أمّا التيارُ الثانيّ فهو تيارُ الأصوليةِ الحركية، ويقصدُ بهِ التيار الذي يتبعُ الحركاتِ السياسيةِ دون أيّ تشديدٍ حقيقيّ للفكرِ الدينيّ، ويعملُ على أساسِ أن يكونَ للسياسةِ والشريعةِ حزب[48]

ويرى (عماد الدين شاهين)، لما كانت الحركاتُ الإسلاميةُ هي حركاتٌ اجتماعية، فمنِ الواجبِ رؤيتها على وفقِ طبيعتها المتنوعةِ في الواقع، وهي كالآتي[49]

1.الجماعاتُ الانعزالية أو الجماعات الطوباوية: التي تركزُ في المقامِ الأولِ على الفرد، وتغّيره من الداخل، وليس تغييرَ مؤسّساتِ المجتمعِ وبنيته، ومن بين هذه الجماعات التكفير والهجرة.

2.الحركاتُ الاحتجاجية: التي يغلبُ على طابعها العفوية، وعدم الاستمراريةِ والانقطاع، فهي تظهرُ فجأةً لسببٍ محددٍ ولتحقيقِ مطالب آنيةٍ ثم تختفي بالسرعةِ نفسها، وتُعدُ المظاهرات والاضطرابات والاعتصامات، وسائل نوعية لدى هذه الحركات.

3.الحركاتُ الثورية: التي تتميزُ برفضها المطلقِ لقيمِ المجتمعِ ومؤسساته، وللنظامِ القائم، وتسعى إلى التغييرِ الشاملِ للمجتمعِ بصورةٍ جذرية، وباستخدامِ العنفِ وسيلةٌ للتغيير.

4.الحركاتُ الاصلاحية: التي تتميزُ بالشرعية أو تسعى للحصولِ عليها، وبالاستعدادِ للعملِ من داخلِ النظامِ ومؤسّساتهِ القائمةِ من خلالِ ما يسمحُ بهِ من هامشٍ للحركات. وتتبنى هذه الحركاتُ التدّرج، والوسائل السلمية، للوصولِ إلى أهدافها. فيما اتخذت (ثناء فؤاد عبدالله)، من الخطابِ السياسيّ ونوعيته، معياراً لتصنيفِ الحركاتِ الإسلامية إلى ثلاثةِ أنواعٍ هي[50]

1.الجماعاتُ التي لا تدخلُ وفق خطابها ضمنَ الحركاتِ الإسلامية، ويقصدُ بها الحركاتُ غير السياسية، مثل جماعة التبليغ، التي تنأى بنفسها عن أيّ نشاطٍ سياسيّ. وهي تعتقدُ أنَّ الإصلاحَ السياسيّ يتحققُ عندما يصبحُ أفرادُ المجتمع أنفسهم مندمجينَ روحياً بمبادئ الإسلام.

2.الجماعاتُ التي قبلت الدخولِ في العمليةِ السياسية، والتي تؤكدُ أنَّ تغييرَ المجتمعِ يجبُ أن يكونَ من الداخلِ بعملياتٍ تدريجيةٍ تستوعبُ أكثرية الجماهير في مجتمعٍ جديد. وهذه الجماعاتُ تقبلُ بالديمقراطيةِ على أساسٍ أنَّها لا تتعارضُ مع الإسلام، وتقبلُ بمبدأ المشاركةِ في السلطة، وعلى استعدادٍ للمشاركةِ في العمليةِ السياسية.

3.الجماعاتُ التي تعتمدُ مفاهيمَ الجاهلية والتكفير في قيادتها للمجتمعِ والدولة، والتي تدعوها بالمثمرة، والتي ترى ضرورةَ تغيّرها بالقوة، فهذه الجماعاتُ تركزُ على تغييرِ الحكوماتِ بدلاً عن تغييرِ المجتمع، وهذه الجماعاتُ ترفضُ الديمقراطيةَ بوصفها مستوردةً ولا ترى مانعاً من استخدامِ العنف.

بالمقابلِ يوردُ البعضُ الآخر تصنيفاً لتلك الحركاتِ على وفقِ أساليبها التعبويةِ والدعويةِ فيصنفها إلى[51].

1.الحركاتُ الدعويةُ غير السياسية: وتدخلُ في هذا الاتجاه جماعة (النور) بتركيا، وبعض الجماعات السلفية.

2.الحركاتُ الجهاديةُ القتالية: والاسمُ الجامعُ لهذا التوجه لمختلفِ مسمياتهِ هو (تنظيم القاعدة).

3.جماعةُ الدعوةِ السياسية: من بينِ هذه الحركات (الإخوان المسلمين)، وكذلك (الجماعة الإسلامية) في باكستان، وتدخل في هذا الصنفِ أيضاً كلٌ من (جماعةِ العدلِ والإحسان)، و(حركة التوحيد والإصلاح) في المغرب.

4.الأحزابُ السياسيةُ الإسلامية: تنشطُ في البلدانِ الأكثر حريةٍ في تأسيسِ الأحزاب، وفي تقبلِ عملها ومشاركتها، مثل: باكستان، ماليزيا، إيران، السودان العراق، لبنان، موريتانيا.

وبعيداً عن جدلِ المعايير، ارتأت الأغلبيةُ أنّهُ لا جناحَ في اعتمادِ التصنيفِ الأكثرِ واقعيةٍ وتفصيلية، ذلك التصنيفُ الواردُ في دليلِ الحركاتِ الإسلاميةِ في العالم، والذي ساهمَ في إنجازهِ عددٌ من الباحثين المختصين في الحركات الإسلامية، حيث تم تقسيمها إلى فئتين أساسيتين[52]:

الفئة الأول: الحركاتُ الإسلامية الدينية. وهي الحركاتُ التي تقومُ بتفسيرِ النصوصِ الدينيةِ بطريقةٍ حرفية، مستندةً إلى "عموم اللفظ"، الأمر الذي يدفعها إلى إصدارِ أحكامٍ متسارعةٍ بتكفيرِ الأنظمةِ الحاكمة، وتجهيلِ المجتمعات، والتي تنقسمُ بدورها إلى قسمينِ وهما:

القسم الأول: الحركاتُ المتطرفةُ السلمية. والتي تعتقدُ أنَّ الوقتَ لم يحن بعد للعملِ بالسياسةِ أو ممارسةِ الجهاد، وهي تؤمنُ بعدمِ ممارسةِ أيّ فعلٍ عنيفٍ ضد النُظمِ الحاكمةِ والمجتمعاتِ التي تصفها بالكافرةِ والجاهلة. وتنقسمُ تلك الحركاتُ إلى فرعينِ وهما:

الفرع الأول: حركاتُ التكفيرِ والهجرة: وترى أنَّ المجتمعاتِ الإسلاميةَ المعاصرة ليست مجتمعات إسلامية، بل ارتدت إلى الجاهليةِ التي سبقت ظهورَ الإسلام، وهي بذلك مجتمعات كافرة، سواء بالنسبةِ للأفرادِ أو الحُكّامِ أو نظامِ الحُكمِ ومؤسساته، ولذلك لا بدَّ من هجرها واعتزالِ المجتمعِ والانفصالِ عنه، والقيامِ بالهجرةِ كهجرةِ النبي (ص).

الفرع الثاني: حركاتُ إعادةُ الدعوة. وهي الحركاتُ التي تؤمنُ بجاهليةِ المجتمع، ولكن ليس من مهمتها الهجرة والاعتزال، وأبرز تلك الحركات "جماعة التبليغ والدعوة".

القسم الثاني: الحركاتُ الجهاديةُ العنيفة. والتي تعتقدُ أنَّ الجهادَ الوسيلةَ الوحيدةَ من أجلِ أسلمةِ المجتمع، وهي على ثلاثةِ فروع:

الفرع الأول: الحركاتُ المحليةُ الطابع. من أولويتها مقارعة العدو القريب، وذلك من خلالِ إسقاطِ الحكومات، وإعلانِ الجهادِ ضدها، ومنها (الجماعات الإسلامية، وجماعة الجهاد في مصر، والجماعة الإسلامية في الجزائر، والجماعة المقاتلة في ليبيا).

الفرع الثاني: الحركاتُ الاستقلاليةُ الانفصالية. وهي مناطق الأقليات المسلحة في بلدانٍ غير إسلامية، ومنها (الحركاتُ الموجودةُ في كشمير، وحركاتُ الشيشان الموجودة في روسيا الاتحادية).

الفرع الثالث: الحركاتُ الدولية. وهي تعكسُ الحركات الجهادية المحلية الطابع، وهي ترى العدو البعيد أولى بالقتالِ من العدوِ القريب، وتعدُ افغانستان موطناً لتلك الحركات.

الفئة الثانية: الحركاتُ السياسيةُ والاجتماعيةُ ذات البرنامج الإسلامي. وهي الحركاتُ التي تتبنى برامجَ سياسية واجتماعية، تقومُ على مفهومِ الشرعية، فهي لا تعتمدُ على النصوصِ الحرفية، وإنما على مقاصد الشرعية، وأسباب نزول الآيات القرآنية. وتنقسمُ على قسمين:

القسم الأول: الحركاتُ السلميةُ الساعيةُ إلى الحُكم. وهي حركاتٌ سلميةٌ تميلُ إلى العملِ من داخلِ النظامِ السياسيّ والاجتماعيّ الساند، وتسعى إلى التغييرِ بروحٍ إصلاحيةٍ غير ثورية، ولا تمانع من العملِ مع القوى القومية والوطنية المعارضة، ومن بينها "جماعة الإخوان المسلمين في مصر"، و"جماعة النهضة في تونس".

القسم الثاني:

حركاتُ التحررِ الوطنيّ المسلحة: وهي جزءٌ من الحركاتِ السياسيةِ والاجتماعية، ذات برنامجٍ إسلاميّ، لكن ظروف الاحتلال الأجنبيّ دفعَ بها إلى تبني برنامج للتحررِ الوطنيّ، ومن أبرزها "حركة المقاومة الإسلامية حماس"، و "حركة الجهاد الإسلامي بفلسطين"، و "حزب الله اللبناني". كما يُشيرُ الدليلُ ذاته، إلى بروزِ معيارٍ تصنيفيٍّ لحركاتِ الإسلامِ السياسيّ، أتَّخذ معدّهُ من ابتعادِ واقترابِ تلك الحركات من الممارسةِ الديمقراطيةِ كالآتي[53]:

1.حركاتٌ إسلاميةٌ غير سياسية: وهي الحركاتُ التي لا تؤمنُ بالعملِ السياسيّ، وإنما تركزُ عملها على الأنشطةِ الدعوية، وبناءِ الفردِ المسلم، ومنها "الحركات السلفية".

2.حركاتُ الإسلامِ السياسيّ: وهي الحركاتُ الإسلاميةُ التي تؤمنُ بالعملِ السياسيّ، ونظرتها إلى "شمولية الإسلام" وتؤمنُ بالمشاركةِ السياسية، والتداولِ السلميّ للسلطة، ومنها: "حركة الإخوان المسلمين، و "حزب الدعوة الإسلامية و "حركة النهضة الإسلامية".

3.الحركاتُ الجهاديةُ والتكفيرية: وهي حركاتٌ تكفيريةٌ مُتطرّفةٌ تتخذُ من العملياتِ القتاليةِ وسيلةً للتغيير، ولا تؤمنُ بالحوارِ والتعايشِ مع الآخر، ومنها "القاعدة – داعش – جبهة النصرة".

4.حركاتُ التحررِ الوطنيّ: وهي جزءٌ من الحركاتِ السياسيةِ والاجتماعية، ذات برنامجٍ إسلاميّ، ولكن ظروف الاحتلال الاجنبيّ "الكيان الصهيوني" دفعَ بها إلى تبني برنامج للتحررِ الوطنيّ، علماً أنها تؤمنُ بالمشاركةِ السياسيةِ والتداولِ السلميّ للسلطة، ومنها "حماس – الجهاد الإسلامي – حزب الله اللبناني".

والحق، أنّ أداءَ حركاتِ الإسلامِ السياسيّ بعد ثوراتِ (الربيع العربي)، تحملُ تبعات وإرث الأوضاع على مجملها، مما جعلَ تلك الحركاتُ تواجه تحدياً حقيقياً، بسببِ تصاعدِ الضغوطِ عليها، في ظلِّ تداخلٍ واسعٍ من قبلِ أطرافٍ إقليميةٍ ودوليةٍ عملت على إيقافِ تمددها في محيطها العربي. ذلك لا يعفي أثرَ وسوءَ إدراكها لما ينبغي أن تكون، وغياب الحنكة في أدائها أدى بها إلى العزلةِ وتفكيكِ مستوياتها وبنيتها بشكلٍ كبير، وهذا ما حدثَ في دولِ الحراكِ الشعبيّ فيما بعد.

إنَّ تصوّرَ حركات الإسلام السياسيّ لإمكانيةِ إقامةِ الدولةِ الإسلامية، وبسطِ سيطرتها على الأرجاءِ كافة، حسبما يرى ذلك بعضها، البعض دونَ اعتبارٍ للجغرافيةِ السياسية، والمتغيراتِ الدولية، يعدُ هدفاً صعبَ المنال، مما حملها اصرارها على ذلك أعباءً إضافية، جعلها في مواجهةِ النظامِ الدوليّ، ومقتضياتِ العولمةِ دفعة واحدة. وهذا ما أدركتهُ متأخراً حيث سعت إلى إعادةِ بناءِ ذاتها من خلالِ ترتيبِ أولوياتها، والنظرِ بواقعيةٍ لبرامجها وطموحها في ظلِّ الأوضاعِ السائدة[54] الأمرُ الذي انعكسَ بدورهِ على أداءِ حركاتِ الإسلامِ السياسيّ من جديد، ومغادرة أغلبها المواجهة إلى المشاركةِ السياسية، وصياغة مشهدٍ سياسيٍّ جديد، وقبول التنوعِ الثقافيّ والايديولوجيّ، والانخراط في مسارِ التنافسِ الديمقراطيّ على السلطة، بدل التصعيدِ والمواجهة. وكنتيجةٍ لهذا الأداء، نجدُ أنَّ المغرب، والأردن، والكويت، وهي نظمٌ ملكيةٌ وراثية، منحت الحركاتِ الإسلاميةَ مشاركةً سياسيةً من أجلِ استيعابها واحتوائها[55] وهو ما وفّرَ لتلك النظمِ فرصةَ توظيفها ضدّ تياراتٍ أخرى معارضة لنظامِ الحُكم[56]. بالمقابل ضمنت حركاتُ الإسلامِ السياسيّ المشاركة في السلطة، وحصلت على غطاءِ الشرعيةِ لعملها السياسيّ ونشاطها العلني، وتعدُ الكويتُ الأنموذج الامثل للسماحِ بمشاركةِ الحركاتِ الإسلاميةِ في الحياةِ السياسية. وكذلك انتهجَ النظامُ السياسيُّ في الاردن مبدأ الاستيعابِ والمشاركةِ ليبعدها عن التطرّفِ والعنف[57]، وكذلك المغرب ولبنان، فيما عانت تلك الحركاتُ أوضاعاً صعبة في مصر، ثم تونس، وتضييق خياراتها في بعضِ دولِ الخليجِ العربي. وهذا ما سنناقشهُ لاحقاً.

قائمة المصادر والمراجع وفق نظام **APA**

إبراهيم، حسنين توفيق. (د.ت). ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية.

إبراهيم، حيدر علي. (1999). أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان أنموذجاً. القاهرة: مركز الدراسات السودانية.

أبو عزة، عبد الله. (2012). نمو حركة إسلامية علنية وسلمية. في عبد الله النفيسي (محرراً)، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية أوراق في النقد الذاتي (ط. 2). الكويت: مكتبة آفاق للنشر والتوزيع.

أحمد، رفعت السيد. (1989). الحركات الإسلامية في مصر وإيران (ط. 1). القاهرة: سينا للنشر.

أركون، محمد. (1998). قضايا في نقد العقل الديني (هشام صالح، مترجم). بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

الأفندي، عبد الوهاب. (2002). الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع. في مجموعة باحثين، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي (ط. 1). أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.

الأنصاري، محمد جابر. (2001). مسألة الهزيمة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

بسيوني، أحمد. (2010). مراجعات ومدافعات (ط. 1). القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع.

بشارة، عزمي. (1994). مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التدين. في مجموعة باحثين، حول الخيار الديمقراطي: دراسة نقدية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

البياتي، رياض. (2017). مفاهيم الدولة والأمة لدى الإسلام السياسي. بغداد: المركز الثقافي للطباعة والنشر.

جرجيس، فواز. (2002). الحركات الإسلامية ودورها في الاستقرار السياسي في العالم العربي. في مجموعة باحثين، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي (ط. 1). أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.

حنفي، حسن. (د.ت). الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة.

الخزندار، سامي. (2008). تطور علاقات حركات الإسلام السياسي بالبيئتين الإقليمية والدولية (ط. 1). مركز الإمارات للدراسات والبحوث.

الخيون، رشيد. (2011). 100 علم من الإسلام السياسي في العراق (ط. 1). الإمارات العربية المتحدة: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

ذكي، عبير شوقي. (2015). العلاقة بين الدين والسياسة في أفريقيا: دراسة لبعض حركات الإسلام السياسي والأصولية المسيحية. مصر: المكتب العربي للمعارف.

روا، أوليفه. (1994). تجربة الإسلام السياسي (نصير مروة، مترجم) (ط. 1). بيروت: دار الساقي.

سروش، عبد الكريم. (2009). السياسة والتدوين: دقائق نظرية ومآزق عملية (أحمد القبانجي، تعريب) (ط. 1). بيروت: الانتشار العربي.

سعد، حسين. (2005). الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير (ط. 1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

السيد، رضوان. (1997). سياسات الإسلام السياسي المعاصر. بيروت: دار الكتاب العربي.

السيد، رضوان. (2002). مستقبل الحركات الإسلامية في ظل المتغيرات الدولية. في مجموعة باحثين، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي (ط. 1). أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.

السيف، توفيق وآخرون. (د.ت). مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

شاهين، عماد الدين. (2002). التطرف والاعتدال لدى الحركات الإسلامية: الأسباب والدوافع والانعكاسات. في مجموعة باحثين، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي (ط. 1). أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.

صالح، نغم محمد. (2010). الحركات الإسلامية في المغرب العربي (تونس – الجزائر – المغرب): دراسة لدورها السياسي في ظل التحولات الديمقراطية (ط. 1). عمان: دار الجنان للنشر والتوزيع.

طالب، إحسان. (2013). حوار الديمقراطية والإسلام: مفاعيل (الربيع العربي) (ط. 1). بيروت: منشورات الضفاف.

طوالبة، حسن. (2005). العنف والإرهاب من منظور الإسلام السياسي: مصر والجزائر نموذجاً. الأردن: عالم الكتاب الحديث.

ظاهر، عادل. (2008). اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة. سوريا: دار بدايات للنشر.

عبد الله، ثناء فؤاد. (د.ت). الدولة والقوى الاجتماعية في الوطن العربي: علاقة التفاعل والصراع.

العريشي، فتحي عطية. (2001). حوار الحضارات وإشكالية التصادم وآفاق الحوار: حقائق ومفاهيم لا ينبغي أن تغيب. الكويت: مكتبة المنار الإسلامية.

العشماوي، محمد سعيد. (1996). الإسلام السياسي (ط. 3). القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير.

العلوي، سعيد بن سعيد. (2002). الإسلام السياسي ظاهرة حديثة، ولا ينتمي إلى زمن الإسلام الأول. في مجموعة باحثين، العلمانية والممانعة الإسلامية: محاورات في النهضة والحداثة (ط. 1). بيروت: دار الساقي.

علي، حيدر إبراهيم. (د.ت). التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية.

عودة، عبد القادر. (1999). الإسلام وأوضاعنا السياسية. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر.

الغرباوي، ماجد. (2015). الحركات الإسلامية: قراءة نقدية في تجليات الوعي (ط. 1). بيروت: المعارف للمطبوعات.

فضل الله، محمد حسن. (2004). الحركات الإسلامية: ما لها وما عليها (ط. 1). بيروت: دار الملاك للطباعة والنشر.

القرضاوي، يوسف. (1990). أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة (ط. 1). الجزائر: دار رحاب.

كصاي، حسام. (2016). الإسلام الراديكالي بين الأصولية والحداثة. دمشق: دار الفكر.

مجموعة باحثين. (2012). الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية أوراق في النقد الذاتي (عبد الله النفيسي، محرراً) (ط. 2). الكويت: مكتبة آفاق للنشر والتوزيع.

الموصلي، أحمد. (2002). رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي. في مجموعة باحثين، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي (ط. 1). أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.

منيب، عبد المنعم. (2010). دليل الحركات الإسلامية المصرية (ط. 1). القاهرة: مكتبة مدبولي.

النابلسي، شاكر. (2011). الإسلام وجراب الحاوي (ط. 1). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

النجار، إبراهيم وآخرون. (د.ت). دليل الحركات الإسلامية في العالم.

النفيسي، عبد الله. (2011). الحركات الإسلامية: ثغرات في الطريق (ط. 1). الكويت: مكتبة الآفاق.

وهبة، مراد. (1995). الأصولية والعلمانية. القاهرة: دار الثقافة.

(1)سعيد بن سعيد العلوي, الإسلام السياسيّ ظاهرة حديثة، ولا ينتمي إلى زمن الإسلام الأول, في مجموعة باحثين: العلمانية والممانعة الاسلامية، محاورات في النهضة والحداثة، ط1، دار الساقيّ، بيروت، 2002، ص39.

(2)حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النصف الثابت والواقع والمتغير، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005, ص99.

3. عبد المنعم منيب، دليل الحركات الإسلامية المصرية، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2010، ص9-10.

4 . عبد الله النفيسي، الحركات الإسلامية، ثغرات في الطريق، ط1، مكتبة الافاق الكويت، 2011، ص109.

5 . المصدر السابق.

6 . عبد المنعم منيب، دليل الحركات الاسلامية المصرية، مصدر سبق ذكره، ص9-10.

7 . نغم محمد صالح، الحركات الاسلامية في المغرب العربي (تونس – الجزائر – المغرب)، دراسة لدورها السياسي في ظل التحولات، الديمقراطية، ط1, دار الجنان للنشر والتوزيع، عمان, 2010, ص31.

8. حيدر علي ابراهيم، ازمة الاسلام السياسي الجبهة الاسلامية القومية في السودان انموذجاً، مركز الدراسات السودانية، القاهرة, 1999, ص10.

9 . عزمي بشارة, مدخل الى معالجة الديمقراطية وانماط التدين, في مجموعة باحثين: حول الخيار الديمقراطي دراسة نقدية, مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, 1994, ص9.

10 . رضوان السيد، سياسات الاسلام السياسي المعاصر، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997، ص212.

11 . محمد جابر الانصاري، مسألة الهزيمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت, 2001, ص88-89.

12 . مراد وهبة، الاصولية والعلمانية، دار الثقافة، القاهرة، 1995، ص26-27.

13 . رياض البياتي، مفاهيم الدولة والامة لدى الاسلام السياسي، المركز الثقافي للطباعة والنشر، بغداد, 2017, ص41.

14 . فتحي عطية العريشي، حوار الحضارات واشكالية التصادم وافاق الحوار حقائق ومفاهيم لا ينبغي ان تغيب، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، 2001, ص201.

15 . عبد المنعم منيب، دليل الحركات الاسلامية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص10.

16 . محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هشام صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت, 1998، ص327.

17 . نغم محمد صالح، الحركات الاسلامية في المغرب العربي (تونس– الجزائر– المغرب) مصدر سبق ذكره، ص68.

18 . عادل ظاهر، اللامعقول في الحركات الاسلامية المعاصرة، دار بدايات للنشر، سوريا، 2008، ص10.

19 . المصدر السابق، ص15.

20 . محمد حسن فضل الله، الحركات الاسلامية ما لها وما عليها، ط1، دار الملاك للطباعة والنشر بيروت، لبنان، 2004م، ص397.

21 . عبد الوهاب الافندي، الحركات الاسلامية النشأة والمدلول وملابسات الواقع، في مجموعة باحثين من كتاب: الحركات الاسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، ط1، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ابو ظبي، دولة الامارات العربية المتحدة، 2002، ص39.

22. عماد الدين شاهين، التطرف والاعتدال لدى الحركات الاسلامية الاسباب والدوافع والانعكاسات، في مجموعة مؤلفين من كتاب: الحركات الاسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص92.

23 . رضوان السيد، مستقبل الحركات الاسلامية في ظل المتغيرات الدولية، في مجموعة باحثين من كتاب: الحركات الاسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص171.

24 . انظر: حسام كصاي، الاسلام الراديكالي بين الاصولية والحداثة، دار الفكر، دمشق، ٢٠١٦, ص79, وتوفيق السيف واخرون، مستقبل الاسلام السياسي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د.ت، ص93. وعبد الله النفيسي، الحركات الاسلامية ثغرات في الطريق، مصدر سبق ذكره، ص111-119.

25 . مجموعة باحثين، عبد الله النفيسي (محرراً) الحركة الاسلامية رؤية مستقبلية اوراق في النقد الذاتي، ط2، مكتبة افاق للنشر والتوزيع، الكويت، 1434هـ، 2012م.

26 . عبد الله ابو عزة، نمو حركة اسلامية علنية وسلمية في مجموعة باحثين، في كتاب: الحركة الاسلامية رؤية مستقبلية اوراق في النقد الذاتي، في عبد الله النفيسي (محرراً) المصدر نفسه، ص179.

27 . عبد الوهاب الافندي، الحركات الاسلامية النشأة والمدلول، ملابسات الواقع، في مجموعة باحثين، الحركات الاسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص44.

28 . سامي الخزاندار، تطور علاقات حركات الاسلام السياسي بالبيئتين الاقليمية والدولية، ط1، مركز الامارات للدراسات والبحوث، دولة الامارات العربية المتحدة، 2008، ص12-13.

29 . عبد القادر عودة، الاسلام واوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان, 1999, ص79-80

30 . رفعت السيد احمد، الحركات الاسلامية في مصر وإيران، ط1, سينا للنشر، القاهرة, 1989, ص45.

31 . رشيد الخيون, 100علم من الاسلام السياسي في العراق، ط1, مركز المسبار للدراسات والبحوث، الامارات العربية المتحدة, 2011, ص9.

32 . شاكر النابلسي، الاسلام وجراب الحاوي، ط1, المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت, 2011, ص77-78.

33. رفعت السيد احمد، الحركات الاسلامية في مصر وايران، مصدر سبق ذكره، ص44 -45.

34 . ماجد الغرباوي، الحركات الاسلامية قراءة نقدية في تجليات الوعي، ط1, المعارف للمطبوعات، بيروت, 2015، ص17.

35 . عبد الكريم سروش, السياسية والتدوين.. دقائق نظرية ومآزق عملية، تعريب احمد القبانجي، ط1, الانتشار العربي، بيروت, 2009, ص57-58.

36 . رفعت السيد احمد، الحركات الاسلامية في مصر وإيران، مصدر سبق ذكره، ص44 – 45

37 . المصدر السابق، ص37.

38 . المصدر نفسه، ص47.

39 . يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ط1, دار رحاب، الجزائر, 1990, ص9.

40 . عبد الله ابو عزة، نحو حركة اسلامية علنية وسلمية في مجموعة مؤلفين: الحركة الاسلامية رؤية مستقبلية اوراق في النقد الذاتي، مصدر سبق ذكره، ص187

41 . حيدر ابراهيم علي، التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص42.

42 . أحمد الموصلي، رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي، في مجموعة باحثين، الحركات الإسلامية ودورها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص146.

43 . عماد الدين شاهين، التطرف والاعتدال لدى الحركات الإسلامية، الأسباب والدوافع والانعكاسات، في مجموعة باحثين: الحركات الإسلامية ودورها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص92.

44 . فواز جرجيس، الحركات الاسلامية ودورها في الاستقرار السياسي في العالم العربي في مجموعة باحثين: الحركات الاسلامية ودورها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص152.

45 . اوليفه روا، تجربة الاسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، ط1، دار الساقي، بيروت، 1994، ص14.

46 . حسن طوالبة، العنف والإرهاب من منظور الإسلام السياسي – مصر والجزائر نموذجا، عالم الكتاب الحديث، الاردن, 2005, ص89.

47 . عبير شوقي ذكي، العلاقة بين الدين والسياسة في افريقيا، دراسة لبعض حركات الاسلام السياسي والاصولية المسيحية، المكتب العربي للمعارف، مصر, 2015, ص19.

48 . محمد سعيد العشماوي، الاسلام السياسي، ط3، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 1416هـ، 1996, ص139.

49 . عماد الدين شاهين، التطرف والاعتدال لدى الحركات الاسلامية الدوافع والانعكاسات، مجموعة باحثين في كتاب: الحركات الاسلامية ودورها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص109 – 110.

50 . ثناء فؤاد عبد الله، الدولة والقوى الاجتماعية في الوطن العربي: علاقة التفاعل والصراع، نقلا عن: نغم محمد صالح، الحركات الاسلامية في المغرب العربي (المغرب – تونس – الجزائر) ودورها السياسي في ظل التحولات الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص175.

51 . احمد بسيوني، مراجعات ومدافعات، ط1, دار الكلمة لنشر والتوزيع، القاهرة، مصر, 1430هـ, 2010م، ص9 -15.

52 . إبراهيم النجّار وآخرون، دليل الحركات الإسلامية في العالم، مصدر سبق ذكره، ص19-20.

53. إبراهيم النجار وآخرون، دليل الحركات الإسلامية في العالم، مصدر سبق ذكره، ص22.

54. إحسان طالب, حوار الديمقراطية والإسلام مفاعيل (الربيع العربي), ط1, منشورات الضفاف, بيروت, 2013, ص106 -107

55 . حسن حنفي, الاسلام السياسي بين الفكر والممارسة, مصدر سبق ذكره, ص78.

56 . حسنين توفيق إبراهيم, ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية, مصدر سبق ذكره, ص252.

57 . نغم محمد صالح، الحركة الإسلامية في المغرب العربي – دراسة لدورها السياسي في ظل التحولات الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص53.