

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الاجتماعية

قسم علم الاجتماع

الحركات الإسلامية في الجزائر و الديمقراطية :

دراسة ميدانية للأحزاب السياسية الإسلامية

في إطار التعددية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علم الاجتماع السياسي

إعداد الطالب

مصطفى كلوشي

إشراف الأستاذ

عبد الغني مغربي

السنة الجامعية

2018-2017

شكر وتقدير

بداية أشكر الله عزوجل الذي قدر لي ووفقني لإنجاز هذا البحث

كما أشكره على نعمه كافة. وبعد فإنني أتقدم بالشكر والإمتنان

إلى أستاذي الفاضل والتقدير المشرف الدكتور عبد الغني مغربي على كل ما بذله من جهد أثناء تدريسه لي وأثناء الإشراف ،حيث شكلت دروسه وأفكاره و توجيهاته مرجعية أساسية لتشكل الوعي السوسيولوجي للباحث ،ومحفز للقيام بهذا البحث و مواصلته، و عل تزويدي بالمراجع الأساسية في الموضوع سيما كتبه الشخصية .

كما أشكر أيضا كل من ساعدني على إنجاز هذا البحث وأبدأ :

بالسيد محمد صحراوي الذي شكلت مساعدته عاملا حاسما لإنجاز البحث خاصة في جانبه الميداني،و على قبوله إجراء مقابلة معه ،كما لا يفوتني أن أشكر كل من الدكتور عمار جيل على مساعدته لي في إنجاز هذا البحث،كما أتقدم بالشكر إلى السيد مصطفى بلمهدي الذي قبل إجراء مقابلة معه وعلى كرم استضافته لي مرات عديدة في بيته من أجل ذلك ،وعلى كل المعلومات التي أمدني بها ،كما أشكر السيد محمد مسلم على مساعدته لي و قبوله إجراء المقابلة معه ،و الشكر موصول للسيد الطيب برغوث الذي لم يتردد في قبول مساعدتي و تكرمه باستضافتي في بيته من أجل القيام بالمقابلة معه . و الشكر موصول إلى السيد نصر الدين خلفي الذي وفر لي جزء مهم من المراجع،و السيد إسماعيل تزورت على كل ما قدمه لي من مساعدة ،و لايفوتني أيضا شكر الأستاذ الطاهر سعود عل مساعدته لي و تزويدي ببعض المراجع التي كنت في حاجة إليها .

و شكر خاص للوالدين الذين وفرا لي الرعاية اللازمة منذ نعومة أظفاري و سهلوا لي مهمة التفرغ للدراسة في كل مرة كنت أطمح إلى مواصلة دراستي ،و الشكر موصول إلى زوجتي سوريا على تحملها مسئولية إضافية في رعاية ابننا محمد الصادق خاصة فيما يتعلق بدراسته،و على مساعدتها لي و اهتمامها و تشجيعها لي لإنجاز و إتمام البحث على الصورة التي هو عليه ،وأشكر كذلك ابني محمد الصادق واهتمامه ورغبته الجامحة في مساعدتي رغم عدم قدرته على ذلك، و لا أنسى كل إخوتي وأخواتي ،و أبنائهم الذين ساعدوني كلا بطريقته في إنجاز هذا البحث. .

مصطفى كلوشي

الإهداء

إلى العاملين في سبيل نهضة إسلامية إنسانية

إلى الذين ناضلوا ،و الذين يناضلون من أجل إعلاء قيم العدالة و الحرية في الإسلام،
إلى العاملين و المناضلين لقيامه دولة الحق و العدل في العالم الإسلامي و في كل العالم،
إلى باعث الدولة الوطنية الجزائرية أمير المؤمنين عبد القادر ابن محي الدين الجزائري،
إلى زعيم و قائد النهضة الفكرية و الثقافية في الجزائر الإمام عبد الحميد ابن باديس،
إلى روح أبي الذي تعلمت منه الوطنية ،و الوفاء للمبادئ و القيم بعيدا عن الإنتهازية و
الديماغوجية،

إلى زوجتي و شريكة حياتي و رفيقة دربي في الكفاح سوريا ،

إلى قرّة عيني و ضياء بصري ابني محمد الصادق،

إلى أمي و كل عائلة كلوشي :إخوة و أخوات و أحفاد،و كل عائلة مسعودي،

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة جهدي العلمي .

مصطفى كلوشي

الفهرس

الإهداء

الشكر

01.....	الفهرس
16.....	مقدمة
18.....	القسم الأول: البناء المنهجي و النظري للبحث
19.....	الباب الأول: البناء المنهجي للبحث
20.....	1-أسباب اختيار الموضوع
20.....	2-اهمية الموضوع
20.....	3-أهداف الدراسة
21.....	4 - الإشكالية
30.....	5- الفرضيات أو نموذج التحليل
32.....	6- الجسم المفاهيمي للدراسة
32.....	1-6 الحركة الإسلامية
32.....	1-1-6 مآزق التعريف
35.....	2-1-6 الإسلام كمعطى سوسيولوجي للحركة
36.....	3-1-6 الطبيعة الدينية للحركة الإسلامية
37.....	4-1-6 الحركات الإسلامية السياسية باعتبارها حركة اجتماعية
41.....	2-6 الإسلامية
45.....	3-6 الديمقراطية
52.....	4-6 دولة الإسلام
52.....	5-6 المشاركة السياسية الديمقراطية
53.....	6-6 النموذج الحركي لأسلمة الديمقراطية
53.....	7- المناهج المستعملة
54.....	8- مصادر المعلومات وتقنيات جمع المعطيات الميدانية
55.....	9- اختيار مجتمع البحث
56.....	10-تقنيات فرز وتحليل المعطيات

57	11- صعوبات البحث.....
59	الباب الثاني: البناء النظري للبحث.....
60	الفصل الأول: نظرة نقدية لأنماط الاقتراب لظاهرة الحركة .. الإسلامية.....
60	تمهيد.....
60	1- الاقترابات الأساسية لظاهرة الحركة الإسلامية.....
60	1-1- الاقتراب السوسيو-اقتصادي.....
60	1-2- الاقتراب السياسي و/أو السياسي.....
62	1-3- الاقتراب الماهوي-الثقافي (L'approche essentialite-culturaliste).....
63	1-4- الاقتراب الهوياتي (l'approche identitaire).....
64	2- نقد و تقويم.....
68	خلاصة.....
69	الفصل الثاني : الحاجة إلى علم اجتماع مغاير.....
69	تمهيد.....
69	1- المتعالي و السوسيولوجية الغربية.....
70	2- أي علم اجتماع نحتاج.....
73	2-1 تعريف الدين.....
73	2-1-1- سيطرة التعريف الدوركايمي للدين على علم الاجتماع.....
74	2-1-2- الدين كنظام للمعنى.....
75	2-2 تعريف الإسلام.....
75	2-2-1 المفهوم القرآني للدين.....
77	2-2-2 المفهوم القرآني للإسلام.....
79	2-2-3 المعنى الديني للإسلام.....
79	3- البعد السياسي للإسلام كدين التوحيد.....
83	خلاصة.....
84	القسم الثاني: الدين و السياسة في المجتمع الجزائري.....
85	مدخل.....

الباب الثالث : من أجل علم اجتماع سياسي تاريخي للدين في المجتمع الجزائري	
قبل الاستقلال.....	86
مدخل.....	87
الفصل الثالث: مرحلة ما قبل الاستعمار الفرنسي.....	88
المبحث الأول :الفكرة الدينية و نشأة الدول في المغرب الأوسط: دولة الموحدين	
نموذج.....	89
1-ولادة الحركة.....	89
2- البعد الديني في حركة المهدي ابن تومرت.....	90
المبحث الثاني:الرمزية الدينية للثورات الشعبية في العهد العثماني في الجزائر، الطريقة	
الدرقاوية نموذج.....	94
1- بروز الدور السياسي للطرق الصوفية في الجزائر بعد دولة	
الموحدين.....	94
2- الرمزية الدينية لثورة الطريقة الدرقاوية في القرن التاسع	
عشر.....	98
خلاصة.....	103
الفصل الرابع :مرحلة الإستعمار.....	104
تمهيد.....	104
المبحث الأول :الدين كبنية مقاومة في إطار تأسيس الدولة الجزائرية الحديثة.....	105
1- الجزائر في سياق مزدوج: الإستعمار و المقاومة.....	105
1-1 السياق التاريخي -السياسي للاستعمار الفرنسي.....	105
1-2- الخلفية الإيديولوجية للإستعمار الفرنسي.....	106
2- نشأة المقاومة و طبيعتها الدينية.....	109
1-2 الأشكال الأولى لمقاومة الاستعمار الفرنسي.....	109
2-2- في سوسيولوجية مقاومة الاستعمار الفرنسي.....	112
2-3- ولادة الدولة في أحضان المقاومة.....	115
المبحث الثاني:الإسلام كمنبع للوطنية الجزائرية.....	118
1- من أجل مقارنة سوسيولوجية تاريخية للوطنية.....	118

119	1-1 مفهوم الوطنية.....
120	2-1 النزعة المركزية الغربية في تفسير الوطنية.....
123	2-2-1 سوسيولوجية الوطنية الجزائرية.....
124	2-2-1-1 في ميلاد الوطنية الجزائرية.....
125	2-2-2 التظاهرات الدينية للوطنية الجزائرية.....
125	2-2-2-1 البعد الديني للاحتلال الفرنسي.....
127	2-2-2-2 الجهاد بوصفه إيديولوجية وطنية.....
128	3- التظاهرات الدينية للحركة الوطنية السياسية.....
132	4- تجربة الأمير خالد.....
135	5- ابن باديس و مصالي الحاج : وجهان لوطنية واحدة.....
142	6- التظاهرات الدينية لثورة التحرير الكبرى.....
145	المبحث الثالث : ميلاد الإسلاموية الحديثة في الجزائر.....
145	1- في سياق الصدمة التاريخية.....
150	2- في سياق المقاومة.....
150	2-1-1 نشأة التوجهات الاندماجية كسياسة استعمارية.....
153	2-2-2 الإسلاموية في مواجهة الاندماجية: تجربة الأمير خالد.....
157	المبحث الرابع : الإسلاموية في صيغتها الإصلاحية.....
157	1- في معنى الإصلاحية الإسلامية بشكل عام.....
158	1-1-1 من الإصلاح الديني إلى الحركة الإصلاحية.....
159	2-1-2 المعنى الديني للإصلاحية.....
160	2- في الإصلاحية الإسلامية الجزائرية.....
160	2-1-2-1 الإصلاحية كحركة : النشأة و التأسيس.....
161	2-1-2-2 الجامعة الإسلامية.....
164	2-1-2-2-1 الشيخ "عبد" و الإصلاحية الجزائرية.....
165	3- الإسلاموية المقنعة: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.....
165	3-1 في أعقاب الهزيمة.....

167	3-2- ملامح ولادة مجتمع جزائري جديد.....
169	3-2-1- أعطيني صحيفة أعطيك حزبا.....
172	3-2-2- من الدين إلى السياسة.....
174	3-3- من الإسلاموية المقنعة إلى الإسلاموية المعلنة.....
176	خلاصة
177	الباب الرابع : من أجل سوسيولوجية سياسية للدين في الجزائر بعد الاستقلال.....
178	مدخل.....
179	الفصل الخامس : بناء الدولة الوطنية و مكانة الدين فيها
179	تمهيد
180	المبحث الأول :من التحرير إلى بناء الدولة الوطنية المستقلة.....
180	1- أطر التفسير السوسيولوجي لنشأة الدولة الحديثة و طبيعتها.....
181	1-1 تقسيم العمل كأساس لنشأة الدولة.....
181	1-2 العقلانية و نشأة الدولة الحديثة.....
182	1-3-طبيعة الدولة الحديثة.....
183	1-4- عالمية الدولة – الأمة.....
185	2-الدولة الحديثة في الجزائر :من دولة للاستعمار إلى نموذج لبناء السياسي.....
185	1-2 برانية الدولة الحديثة عن المجتمع.....
186	2-2 تبعية المجتمع للدولة.....
187	المبحث الثاني :الطبيعة الدينية للدولة الجزائرية.....
187	1-الدين في الدولة الكولونيالية.....
189	2- التظاهرات الدينية للدولة الجزائرية.....
191	3- الصراع على الدين.....
193	4- دولنة الإسلام.....
193	4-1-الترسيخ القانوني.....
194	4-2-إفراغ الإشتراكية من الجانب العقائدي.....
195	4-3-الهيمنة على المؤسسات الدينية القائمة و تأسيس مؤسسات جديدة.....

198.....	4-4- إستيعاب التيار الإصلاحى
200.....	خلاصة
201.....	الفصل السادس : نشأة الإسلاموية في الدولة الجزائرية الوطنية
201.....	تمهيد
202.....	المبحث الأول :من الإسلاموية المقنعة إلى الإسلاموية المعلنة
202.....	تمهيد
202.....	1- من الإصلاحية الإسلامية إلى النضالية الإسلامية
204.....	2- خطبة الجمعة كوسيلة للإحتجاج السياسى
205.....	المبحث الثانى عشر:جمعية القيم و دورها في تبيينة الإحتجاج الإسلامى
205.....	1-التعريف بالجمعية
209.....	2-تجليات الإسلاموية في جمعية القيم
213.....	خلاصة
214.....	القسم الثالث :أنماط الإسلاموية في الجزائر
215.....	مدخل
217.....	الباب الخامس :الإسلاموية الفكرية: مالك بنى نبي نموذجاً
218.....	مدخل
220.....	الفصل السابع:الطبيعة الإسلاموية لحركة بن نبي الفكرية
220.....	تمهيد
222.....	المبحث الأول:المعالم الأساسية لإسلاموية مالك بن نبي
222.....	1-في الموقف من الإصلاحية الإسلامية
224.....	2-مركزية النخبة العلمية
227.....	المبحث الثانى: البعد الحركى لنشاط بن نبي الفكرى
227.....	1- تأسيس المسجد الجامعى
230.....	2- تأسيس ملتقى الفكر الإسلامى
234.....	خلاصة
	الفصل الثامن :الإسلاموية الفكرية كإطار لحركة إسلامية سياسية : جماعة البناء الحضارى الإسلامى نموذجاً
235.....	

235.....	تمهيد.....
236.....	المبحث الأول:نشأة الجماعة.....
236.....	1- نخبة التأسيس
239.....	2-دلالات التسمية.....
247.....	3- النخبة الجامعية كقاعدة سوسيولوجية لجماعة البناء الحضاري.....
251.....	المبحث الثاني :البعد السياسي لحركة البناء الحضاري الإسلامي.....
252.....	1-الجامعة كحقل سياسي
255.....	2- أكتوبر 1988: الانقلاب التاريخي(le bouleversement Historique).....
257.....	2-1 انتفاضة بدون شعار و هوية.....
259.....	2-2 أسلمة الانتفاضة.....
267.....	3-في إطار الرابطة.....
275.....	4- من الرابطة إلى الجبهة الإسلامية للانقاذ.....
287.....	خلاصة.....
288.....	الباب السادس:الإسلاموية الحركية :جماعة الإخوان المسلمين نموذجاً.....
289.....	مدخل
290.....	الفصل التاسع :الجماعة الأم : أو الإخوان المسلمين كفكرة و جماعة و تنظيم.....
290.....	تمهيد.....
291.....	المبحث الأول : نشأة و بنية الجماعة الأم.....
291.....	1- الإخوان كفكرة.....
292.....	1-1-معنى جديد للإسلام.....
298.....	1-2 الإخوان كجماعة على صورة الخلافة الإسلامية.....
304.....	2- الإخوان المسلمين كجماعة و تنظيم.....
304.....	2-1 التأسيس والتعريف.....
306.....	2-1-1-الهيكل التنظيمي للجماعة
308.....	2-1-2-الهيئات الأساسية للجماعة
310.....	2-1-3-انتماء إلى الجماعة

311.....	2-2- انتشار الجماعة
313.....	3-2 التطور والمسار
315.....	المبحث الثاني: نظام الأسر في فكر الإخوان
315.....	1- فلسفة الأسرة الإخوانية و ماهيتها التنظيمية
316.....	1-1- تحديد مفهوم الأسرة في الجماعة
317.....	1-2- شرعيتها في الإسلام
318.....	2- أهداف للأسرة
318.....	1-2- الأهداف العامة للأسرة
324.....	2-2 الأهداف الخاصة لنظام الأسرة
324.....	1-2-2 بالنسبة للبيت
325.....	2-2-2 بالنسبة للمجتمع
327.....	2-2-2 الأهداف الخاصة لنظام الأسرة بالجماعة
329.....	3- أركان الأسرة
329.....	1-3 التعارف
329.....	2-3 التفاهم
330.....	3-3 التكافل
330.....	4 أنواع الأسر
331.....	5- نقيب الأسرة
335.....	خلاصة
336.....	الفصل العاشر: في سوسيولوجية تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر
336.....	تمهيد
338.....	المبحث الأول: الصور الأولى للوجود الإخواني في الجزائر
338.....	1- جمعية العلماء المسلمين و الدعوة الإخوانية: نشأة العلاقة و حدودها
339.....	1-1- العلاقة في شكلها الفردي: الأستاذ الورتلاني نموذجاً
340.....	1-2- العلاقة في شكلها المؤسسي: حزب الوحدة الوطنية نموذجاً
342.....	1-3- في حدود العلاقة: محاولة للفهم
343.....	2- أخونة الحركة الإسلامية بعد الاستقلال

343.....	2-1- في معنى النشأة.....
345.....	2-2- الطريق إلى الإخوان.....
346.....	2-3- في أسبقية جماعة الوسط على جماعة الشرق.....
347.....	2-4- جماعة واحدة لا جماعتين.....
348.....	المبحث الثاني : محفوط نحنأح، من تأسيس جماعة الإخوان إلى تأسيس حزب الإخوان.....
349.....	1- من مدرسة الإرشاد إلى مدرسة الإخوان.....
355.....	2- السجن و تكريس الزعامة.....
359.....	3- من المواجهة مع النظام إلى المصالحة ، وصولاً إلى التحالف معه.....
	الفصل الحادي عشر: التأسيس التنظيمي و السياسي لجماعة الإخوان المسلمين في الجزائر.....
372.....	تمهيد.....
	المبحث الأول: حقول تكوين الجماعة في الجزائر أو نظام الأسر كبنية تشكيلة للجماعة : جماعة الوسط نموذجاً.....
372.....	1- المسجد.....
373.....	1-1- المسجد كحقل اجتماعي – سياسي.....
375.....	1-2- موقع المسجد في مسيرة تشكل جماعة الإخوان في الجزائر.....
377.....	1-3- المسجد كمحل للأسرة المفتوحة.....
381.....	2- البيت كمركز للأسرة التربوية.....
383.....	3- المخيم الصيفي معسكر الإخوان.....
384.....	3-1- المخيم أو المعسكر عند الإخوان.....
385.....	3-2- أهداف المخيمات.....
388.....	4- التعليم كحقل استراتيجي للأسرة العاملة.....
396.....	المبحث الثاني: التأسيس السياسي أو الجماعة كحزب سياسي.....
396.....	1- موقف الجماعة في إنتفاضة أكتوبر 1988.....
399.....	2- في إطار الرابطة.....
402.....	3- من جمعية الإرشاد و الإصلاح إلى حماس : المبررات و بداية الانشقاق.....
407.....	4- من حماس إلى حماس إلى الانشطار.....

420.....	خلاصة
421.....	القسم الرابع: في مصدر التحدي الديمقراطي للحركات الإسلامية
422.....	المدخل
424.....	الباب السابع: الطبيعة الدينية للإجتماع السياسي – الإسلامي
425.....	مدخل
426.....	الفصل الثاني عشر : الطبيعة الدينية للسلطة في الإسلام
426.....	تمهيد
427.....	المبحث الأول : ميلاد الأمة – الدولة في أحضان الدعوة
427.....	1-الأمة –الدولة بين التصور القرآني و الفعل النبوي
428.....	1-1 التصور القرآني للأمة الإسلامية
430.....	1-2- الأمة –الدولة في الفعل النبوي
437.....	2 -ديمومة الرسالة : التاريخ ضمان للمستقبل
439.....	المبحث الثاني :المعنى الديني للخلافة الإسلامية
439.....	1-القبيلة كرمز ديني : قریش نموذجاً
446.....	2-البعد الديني لحروب الردة
448.....	3- الأبعاد الدينية للفتنة الكبرى
451.....	خلاصة
453.....	الفصل الثالث عشر: في سوسيولوجية المعارضة في الإسلام
453.....	تمهيد
454.....	المبحث الأول : نشأة المعارضة السياسية في الإسلام و أشكالها التاريخية
454.....	1-مرحلة النبوة
456.....	2- مرحلة الخلافة الراشدة
456.....	1-2- لحظة النشأة : السقيفة من جديد
463.....	2-2- لحظة التأسيس: شوری الستة
475.....	3-مرحلة الملك العضوض
	المبحث الثاني: الطبيعة الدينية للمعارضة في الاجتماع السياسي-الإسلامي: الشيعة والخوارج
479.....	والإباضية نموذجاً

1-تهافت التفسير السياسي و الإقتصادي لنشأة المعارضة في الإسلام.....	479
2-الشبهة	483
3- الخوارج.....	489
4- الإباضية	494
..... خلاصة	497
الباب الثامن:الماهية السياسية اللادينية للديمقراطية الحديثة	
.....	499
.....مدخل	500
.....الفصل الرابع عشر :الديمقراطية الغربية الحديثة بين الدين و السياسة	501
.....تمهيد	501
.....المبحث الأول: جدلية الدين و السياسة في الغرب محاولة للفهم	502
.....1-أز عومة الخصوصية الثقافية المسيحية	502
.....2-الدين في خضم الحداثة	505
.....3-في مشروعية البحث عن الجذور الدينية للديمقراطية الغربية	
.....	507
.....المبحث الثاني: اختراع الديمقراطية الحديثة	509
.....1-الديمقراطية الأصلية	509
.....2-الليبرالية كبنية للديمقراطية المخترعة	510
.....3-الديمقراطية الغربية الحديثة نموذج قابل للمراجعة او الديمقراطية الغربية تحت أضواء	
.....السوسيولوجية	514
.....1-3-في مفهوم الديمقراطية	514
.....2-3-من الديمقراطية الأصلية إلى صيغتها المخترعة	517
.....3-1-2-الأصل التاريخي للديمقراطية	517
.....3-2-2-اعادة اختراع الديمقراطية	521
.....خلاصة	525
.....الفصل الخامس عشر :المبادئ السياسية الأساسية للديمقراطية الغربية الحديثة	526
.....المبحث الأول :المشاركة السياسية كمبدأ للديمقراطية الحديثة	527

1- ماهية المشاركة السياسية في الديمقراطية الحديثة.....	527
1-1- تعريف المشاركة السياسية.....	527
2-1- أهمية المشاركة السياسية.....	528
3-1- أنماط المشاركة السياسية.....	529
4-1- مستويات المشاركة السياسية.....	530
2- المشاركة السياسية: أنماطها-قنواتها-متطلباتها.....	531
..... خلاصة.....	535
القسم الخامس: أسلمة الديمقراطية.....	536
..... مدخل.....	537
الباب التاسع: الحركات الإسلامية في مواجهة متطلبات الديمقراطية الحديثة.....	538
..... مدخل.....	539
الفصل السادس عشر: سجل الدين والسياسة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.....	540
..... تمهيد.....	540
المبحث الأول : الإسلام من دون خلافة إسلامية.....	541
1-نهاية الخلافة الإسلامية و ظهور الأتاتورية.....	541
2-استمرار السجل.....	543
المبحث الثاني: اتجاهات الفكر الإسلامي الحديث من الخلافة الإسلامية.....	545
1-إتجاه دعاة الخلافة الإسلامية.....	545
2-الإتجاه الرافض للخلافة الإسلامية.....	549
..... خلاصة.....	558
الفصل السابع عشر: موقف و اتجاهات الفكر الإسلامي السياسي الحديث والمعاصر من المعارضة السياسية.....	559
..... تمهيد.....	560
المبحث الأول: من أجل علم اجتماع سياسي للمعارضة السياسية.....	560
1-إشكالية التمثيل السياسي.....	561
2- سوسيولوجية الأحزاب السياسية.....	561

3-	محدودية سوسيولوجية الأحزاب السياسية الحديثة كإطار لتفسير الأحزاب في	
566	الاجتماع – السياسي – الإسلامي	
	المبحث الثاني : موقف واتجاهات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر من المعارضة	
568	السياسية.....	
568	1- المعارضة السياسية: المعنى والمفهوم.....	
	2 -اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي الحديث و المعاصر من التجربة الإسلامية السياسية	
570	التاريخية.....	
572	3-المعارضة السياسية بين ضرورة الخلافة ومستلزمات تطبيق الشريعة.....	
576	خلاصة.....	
	الفصل الثامن عشر: اتجاهات الفكر الإسلامي الحديث و المعاصر من التعددية السياسية و	
577	الحزبية.....	
577	تمهيد.....	
578	المبحث الثاني:الحزبية في سياقين مختلفين :في الغرب و في دار الإسلام.....	
578	1-وظائف الحزب السياسي.....	
579	1-1-تأسيس وتنظيم المعارضة	
579	1-2-الشرعية والإستقرار	
580	1-3-المناوبة أو التناوب السياسي	
580	2- أنماط الأحزاب السياسية	
581	1-2-أحزاب الإطارات	
581	2-2- أحزاب الجماهير	
581	3-نشأة الحزبية الحديثة في العالم الإسلامي	
	المبحث الثاني :موقف و اتجاهات الفكر الإسلامي الحديث و المعاصر نحو التعددية السياسية	
584	و الحزبية.....	
585	1- التعددية السياسية: المفهوم و المعنى	
585	1-1 الحزبية في فكر المسلمين.....	
586	1-1-1 التصور الإسلامي للفظه الحزب	
586	1-1-2 معنى الحزب في القرآن الكريم.....	

2-موقف زعماء الحركة الإصلاحية الإسلامية من التعددية السياسية.....	587
3-أنماط التعددية السياسية في الفكر الإسلامي الحديث و المعاصر.....	589
3-1-الموقف من التعددية الحزبية في إطار السعي لإقامة الدولة الإسلامية.....	590
3-2-الموقف من التعددية في إطار الدولة الإسلامية.....	590
4- أدلة و حجج المؤيدون و الرافضون للتعددية السياسية و الحزبية.....	591
4 - 1 التيار المؤيد للتعددية السياسية و الحزبية.....	591
4-2 التيار الرافض للتعددية السياسية.....	596
خلاصة.....	602
الباب العاشر :الأسلمة الحركية للديمقراطية في الجزائر :الإخوان المسلمين نودجا.....	603
مدخل.....	604
الفصل التاسع عشر :الشورى كعنوان للديمقراطية في نظام الحكم الإسلامي عند الإخوان المسلمين.....	606
تمهيد.....	606
المبحث الأول:الشورى كإيدولوجية إسلامية معاصرة.....	607
المكانة الدينية للشورى في الإسلام موقعها في التجربة التاريخية	607
2-إعادة اكتشاف الشورى.....	610
3-التأصيل الديني للشورى عند الإخوان المسلمين	615
3-1 القرآن الأساس الأول للشورى.....	616
3-2 السنة النبوية.....	618
المبحث الثاني: في الفرق والمفاضلة بين الشورى والديمقراطية عند الإخوان المسلمين.....	618
1-في السياق العام	618
2-في الفرق بين الشورى والديمقراطية عند الترابي.....	619
3-في المفاضلة بين الشورى والديمقراطية عند توفيق الشاوي.. ..	621
خلاصة.....	624
الفصل العشرون :تطويع الديمقراطية.....	625

تمهيد.....	625
المبحث الأول: الإخوان والديمقراطية ..	626
1- نظرة الإمام البنا.....	626
2- بعد الإمام البنا.....	628
3- الموقف الجديد.....	630
المبحث الثاني: التصور الإجرائي للديمقراطية عند الشيخ محفوظ نحناح.....	638
1- معركة المصطلح.....	638
2- التصور الإجرائي للديمقراطية.....	641
1-2 من الديمقراطية كمذهب سياسي فلسفي إلى الديمقراطية كطريقة إجرائية.....	642
2-2 افراغ الديمقراطية من أي محتوى فلسفي.....	645
3- الشورى في مقابل الديمقراطية.....	646
خلاصة.....	649
الفصل الواحد و العشرون: المشاركة السياسية كعنوان لأسلمة الديمقراطية.....	650
تمهيد.....	650
المبحث الأول: المشاركة السياسية و الحركات الإسلامية بين القبول والرفض.....	651
1- المعارضون للمشاركة.....	651
2- المؤيدون للمشاركة.....	656
المبحث الثاني: المقاربة الحركية للمشاركة السياسية عند الإخوان المسلمين.....	660
1- المشاركة السياسية ضرورة حركية.....	660
2- أهداف الجماعة من المشاركة السياسية.....	664
خلاصة.....	667
النتائج النهائية للبحث.....	668
خاتمة.....	682
قائمة المصادر و المراجع.....	685
الملاحق.....	711

لقد فرض الطابع السياسي للحركات الإسلامية وحضورها الشعبي في الجزائر وفي كل العالم الإسلامي نفسه ليس فقط على الأنظمة السياسية القائمة التي انتهت إلى الاعتراف بها كقوة سياسية تمثل جزء لا يستهان به من المجتمع، وفتح لها المجال لتكون جزء من الحياة السياسية الرسمية، بل على الحقل العلمي والبحثي أيضا، فقد بات موضوع الحركات الإسلامية جزء من الحقل المعرفي للعلوم الاجتماعية بشكل عام وعلم الاجتماع بشكل خاص. ومنذ خمسينيات القرن الماضي لم تتوقف ظاهرة الحركات الإسلامية بكل أشكالها وأساليب عملها، سواء السياسية و/أو الجهادية، في الجزائر وفي كل العالم الإسلامي عن جذب انتباه العديد من علماء السياسة والاجتماع في الغرب وفي العالم الإسلامي، وتكريس جهودهم لفهم وتحليل وتفسير هذه الظاهرة، التي فرضت على الكثير منهم مراجعة العديد من الفرضيات التي اتخذت طابع المسلمات، وبالأخص المتعلقة بعلاقة الدين والسياسة في المجتمع بشكل عام، وبالدين الإسلامي والسياسة في المجتمعات الإسلامية بالخصوص.

وإذا كان الإهتمام الرئيسي لغالبية الدراسات حول الحركات الإسلامية قد تركز في فترة ليست بالقليلة على التعرف على ماهية الحركة الإسلامية وجذورها التاريخية، وتركيباتها السوسولوجية، وبنيتها التنظيمية، فقد عرف الحقل البحثي، منذ الثورة الإسلامية الإيرانية في نهاية سبعينيات القرن الماضي وإعلان قيام "جمهورية إسلامية"، وسعي الحركات الإسلامية السياسية إلى المشاركة في السلطة عبر العملية الديمقراطية في مختلف بلدان العالم الإسلامي، اهتماما متزايدا بموقف هذه الحركات من الديمقراطية وكيفية تعاطيها معها، وقدرتها على التوافق معها.

وفي هذا السياق من الإهتمام العلمي بالحركات الإسلامية السياسية والديمقراطية في العالم الإسلامي، لم يحضى هذا الموضوع بالاهتمام اللازم والكافي من طرف الباحثين الجزائريين من الناحية السوسولوجية الأكاديمية، رغم أن الجزائر عرفت ولا زال تجربة تاريخية مهمة للحركات الإسلامية السياسية في تعاملها مع الديمقراطية، تستحق وتتطلب العناية والبحث، وهذا ما سوف نحاول الإسهام فيه من خلال بحثنا مستنديين في ذلك على خطة قسمنا من خلالها الدراسة إلى خمسة أقسام، كل قسم يحتوي على بابين، وكل باب شمل على فصول .

لقد خصص القسم الأول إلى التأسيس والبناء المنهجي والنظري للدراسة، وجاء في بابين، خصص الأول للبناء المنهجي طرحنا فيه: دوافع الدراسة وأهدافها وأهميتها، والإشكالية العامة والخاصة للدراسة، ونموذج التحليل -الفرضيات-، والجسم المفاهيمي الذي بنيت عليه من خلاله الدراسة، كما عرفنا فيه بالمناهج التي اعتمدناها في الدراسة النظرية والميدانية، ومصادر المعلومات وتقنيات جمعها ومعالجتها، وأشرنا فيه إلى أهم الصعوبات التي اعترضت الدراسة. أما الباب الثاني فقد خصص للبناء النظري للدراسة وقد حوا فصلين: خصصنا الأول إلى معالجة نقدية لأهم الاقترابات لظاهرة الحركات الإسلامية، واتهينا فيه إلى ضرورة طرح علم اجتماع مغاير لضرورة الاستجابة لطبيعة الظاهرة المدروسة.

أما القسم الثاني فقد خصصناه لتتبع عناصر سوسولوجية سياسية للدين الإسلامي في الجزائر تحت عنوان: الدين والسياسة في الجزائر، وقد قسمناه إلى قسمين: خصصنا القسم الأول

لمرحلة ما قبل الاستقلال وشمل بابين ،خصص الأول لمرحلة ما قبل الاستعمار الفرنسي ،أما الباب الثاني فخصص لمرحلة الاستعمار الفرنسي، أما القسم الثاني فقد خصص لمرحلة الاستقلال وبناء الدولة الوطنية وهي مرحلة تغطي من الناحية الزمنية الفترة المعاصرة .

أما القسم الثالث فقد عالجا فيه أنماط الإسلاموية وأشكالها التاريخية والتنظيمية ،وقد قسمناه إلى قسمين ،تعرضنا في القسم الأول إلى الإسلاموية الفكرية ونموذجها السوسيولوجي الذي جسده تجربة مالك بن نبي ،ومرافقها من نشاط فكري-حركي خلق ظروف وإطار لتشكل إحدى الحركات الإسلامية الأولى في الجزائر بعد الاستقلال والمتمثلة في حركة البناء الحضاري الإسلامي على يد مجموعة من المتحلقين حوله. أما القسم الثاني فقد خصصناه للنمط الثاني من الإسلاموية: وهوالإسلاموية الحركية ، والذي شكلت حركة الإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وحركة نموذجها السوسيولوجي الذي تحرك من خلاله محفوظ نحاح وجماعته لتأسيس فرعها الجزائري .

أما القسم الرابع فقد خصصناه لرصد مصدر التحدي الديمقراطي للحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة ،وقد شمل قسمين ،عالجنا في القسم الأول الطبيعة الدينية للاجتماع السياسي – الإسلامي بجناحيه :السلطة والمعارضة ،أما القسم الثاني فقد خصصناه لتجلية الطبيعة اللادينية للديمقراطية الغربية الحديثة .

أما القسم الخامس فقد خصصناه للحديث عن مواجهة الحركة الإسلامية في الجزائر للتحدي الديمقراطي ،من خلال التركيز على حركة الإخوان المسلمين بقيادة زعيمها التاريخي محفوظ نحاح، وقد جاء ذلك تحت عنوان أسلمة الديمقراطية.وقد شمل على قسمين ،عالجنا في الأول مواجهة الحركة الإسلامية لمتطلبات الديمقراطية الحديثة، أما القسم الثاني فقد رصدنا فيه النموذج الإخواني لأسلمة الديمقراطية .

وقد بدأنا البحث بفهرس عام ومقدمة، وأنهيناه بنتائج البحث النهائية وخاتمة، وقائمة المراجع، ونشير إلى أن كل فصل احتوى على تمهيد وخلاصة، كما أننا غلبية الأجزاء، والأقسام والأبواب احتوت على مداخل، كما تشتمل الرسالة على عناصر تكميلية تتمثل في الملاحق.

القسم الأول
البناء المنهجي والنظري للدراسة

الباب الأول: البناء المنهجي

1- أسباب إختيار الموضوع

من الصعب الفصل بين الدوافع الذاتية والموضوعية في اختيار موضوع بحث، فهي تتداخل عادة، غير أنه من المطلوب من أي باحث تحويل كل دوافعه لتصبح دوافع معرفية، وهذا ما قمت به بالفعل، حيث يمكن إجمال أسباب إختياري للموضوع فيما يلي:

أ- الرغبة في التعرف على ظاهرة الحركة الإسلامية في الجزائر بشكل علمي ،الدافع الرئيسي وراء اختيارنا للموضوع ،بعد أن أثبتت حضورها الإجتماعي كأحدى القوى السياسية في الجزائر ،وفي ظل اهتمام إعلامي وسياسي محلي ودولي بها .

ب- ندرة الدراسات الأكاديمية المحلية حول الحركة الإسلامية بشكل عام، وحول علاقتها بالديمقراطية ،التي باتت واقعا دستوريا في الجزائر من الواجب على كل القوى السياسية وعلى رأسها الحركات الإسلامية الإلتزام بها .

2- أهمية الموضوع

تتبع الأهمية العلمية لدراسة الحركات الإسلامية والديمقراطية في الجزائر من الأهمية الإجتماعية والسياسية التي تكتسبها كل من الحركات الإسلامية نفسها، والديمقراطية في المجتمع الجزائري وفي كل العالم العربي والإسلامي، فالحركة الإسلامية تشكل بالنسبة لفئات اجتماعية متنوعة وبدرجات متفاوتة إطارا للتعبير عن مشروع سياسي -ديني يعبر عن الإلتزام الحضاري للمجتمع يحمل حلا لمشكلاته المختلفة .أما الديمقراطية فقد أصبحت شعارا ومطلباً جماهيريا يحمل الطموح في بناء دولة القانون والمؤسسات.

3- أهداف البحث

تهدف هذه الدراسة إلى:

-محاولة فهم حقيقة الحركة الإسلامية السياسية المعاصرة في الجزائر، من حيث نشأتها وبنيتها ،وأشكالها المختلفة ،وامتداداتها التاريخية من الناحية السوسيولوجية، والسياقات التاريخية الحديثة التي تشكلت فيها.

- تحديد مصدر التحدي بين الحركة الإسلامية السياسية والديمقراطية الغربية الحديثة ، ورصد كيفية تعامل الحركة الإسلامية السياسية في الجزائر مع الديمقراطية، وكيفية استجابتها لتحدياتها .

4- الإشكالية

كشف ميلاد وصعود الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة في الجزائر وفي كل العالم الإسلامي، بدأ من مصر التي شهدت ميلاد أول حركة إسلامية حديثة-الإخوان المسلمين- في عشرينيات القرن العشرين على يد "حسن البنا"، والجماعة الإسلامية في باكستان على يد "أبي الأعلى المودودي"، وصولاً إلى قيام الثورة الإسلامية الإيرانية في نهاية العقد السابع من القرن العشرين على يد "روح الله الخميني" أن في هذا الجزء من العالم - دار الإسلام - "الله ليس فقط لم يموت" كما توهم الغرب⁽¹⁾ بل لن يموت. فبعد أن سيطر اعتقاد في الأوساط الفكرية والبحثية، وبشكل خاص السوسيولوجية، في الغرب وفي العالم العربي والإسلامي، أن المشاكل الاجتماعية والاقتصادية المطروحة بقوة في المجتمعات الإسلامية، ومن بينها الجزائر، والمهام المعقدة للتنمية والتحديث، سوف تقلص أو تقضي تدريجياً على مكانة الدين في الضمير الجمعي ليصبح في النهاية قضية شخصية بحتة تماماً مثلما حدث في الغرب، ظهر الدين لي طرح نفسه كقوة استقطاب جماهيري ودافع لقيام حركات سياسية واجتماعية، احتجاجية وثورية، في سياق انبعاث "روحانية سياسية" (un spiritualisme politique) بتعبير "ميشال فوكو"⁽²⁾ (michel foucault)، رأى فيها البعض أونغتها ب "صحة التوجه الديني وانتشاره"، وذهب آخر إلى جعلها أحد أوجه "انتقام الله".⁽³⁾

لقد اعتبر ميلاد هذه الحركات وصعودها الذي حمل دعوة إلى عودة الدين إلى الحياة السياسية، وبالتالي إعادة بناء السياسي على أساس ديني، في أهم الدوائر العلمية والفكرية والبحثية - سواء الغربية أو في الدول العربية والإسلامية- سمة المجتمعات التي لم تستطع اللحاق بركب "الحداثة" التي ابتكرتها المجتمعات الغربية في سياق ولادة مجتمعاتها الحديثة، والتي قامت أساساً على فصل الديني عن السياسي في إطار "نظام ديمقراطي"، و"فضاء عمومي علماني" (laïque) ومدنون (seculier). "

وقد سيطرت هذه النظرة على البحث في الحركات الإسلامية الجزائرية التي تفاجئ بميلادها وصعودها وتصورها للحراك السياسي والاجتماعي الكثير من المراقبين، خصوصاً وأن نشأتها وانتشارها حدث في سياق عملية التحديث والتنمية التي أطلقها النظام السياسي أثناء عملية تشييد الدولة الوطنية المستقلة، وفي أعقاب فترة طويلة جداً من الاستعمار، فقد نظر إليها على أنها انعكاس ودليل في نفس الوقت لفشل التنمية بأبعادها الثلاثة: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ورد فعل على إخفاق الحداثة المفروضة أصلاً في إطار مواصلة مقاومة الاستعمار وتصفية وجوده ثقافياً وحضارياً، بالإضافة إلى سياق أعم وهو الفشل و/أو إفشال المشروع القومي العربي وإيديولوجيته في مواجهة التحدي الأساسي المتمثل في القضية الفلسطينية والصراع مع إسرائيل.

غير أن عودة الديني للحياة السياسية في المجتمعات الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية في نهاية القرن العشرين، ومشارف الألفية الثالثة بشكل ملحوظ وفرض نفسه على الدوائر

(1) التعبير "ماكسيم رودينسون" أنظر:

Rodinson (maxime), L'Islam : politique et croyance, librairie Arthème Fayard, France, 1993, p268

(2) ميشال فوكو، "م يحلم الإيرانيون؟"، المراقب الجديد (le nouvel observateur)، العدد 727، في 16-22 أكتوبر، 1978، ص 48-49، نقلاً عن

فوكو صحافياً: أقوال وكتابات، نقلها إلى العربية البكاي ولد عبد المالك، دار جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2012، ص 53

(3) kipel gilles, la revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la requête du monde, edt le seuil, Paris, 2003

الأكاديمية والبحثية ذات الشأن في الغرب، يدعوننا إلى التأمل وإعادة التفكير في هذه النظرة للحركات الإسلامية.

إن عودة الدين إلى الحياة السياسية في المجتمعات الغربية وإن لم يكن بالكثافة نفسها والكيفية نفسها الملاحظة والمعاشة في العالم الإسلامي، وحتى في مناطق من العالم الهندوسي والكونفوشي- أي في سياق فضاء عمومي ومجال سياسي وصلت فيه العلمنة والدنونة مستويات غير مسبوقة، وربما غير معروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية، وسياق من الحداثة، غطى جميع مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والشخصية، اختفت معه كل معالم ومظاهر العالم القديم (Le monde antique)، يدفع إلى إعادة نظر عميقة في إشكالية الحركات الإسلامية.

فباعتبارها تعبير عن حضور الدين في الحياة السياسية، لم تعد الحركات الإسلامية سمة المجتمعات القديمة -التقليدية - بل تحديا "للحداثة" التي طالما اعتقد العقل الغربي ومن وراءه الكثير من النخب السياسية والفكرية والعلمية العربية والإسلامية التي تدور في فلكه أنها-أي الحداثة- "مقبرة الأديان". وعليه فلم يعد كافيا ولا مقبولا سوسيولوجيا اعتبار الحركات الإسلامية مجرد رد فعل على إخفاق الحداثة، كما لم يعد أيضا كافيا حبس تفسير نشأتها وانتشارها في التفسير الاقتصادي -الاجتماعي والسياسي المرتبط بفشل التنمية، فكلاهما يتجاهل أو يدفع إلى تجاهل المعاني الذاتية التي تحملها هذه الحركات الإسلامية وديناميتها الداخلية.

لقد بات علينا التفيتش عن نشأة وتحول الحركات الإسلامية إلى واقع سوسيولوجي-سياسي من خلال النظر إلى الحركات الإسلامية في إطار سياق مزدوج: سياق استمرار حضور ودور تاريخيين للإسلام كدين في صناعة الحياة السياسية للمجتمعات الإسلامية انطلاقا من دينامية ذاتية داخلية، وسياق المعنى الديني - السياسي للإسلام نفسه، وهذا ما سوف نحاول القيام به انطلاقا من الحالة الجزائرية.

تجسد الحركات الإسلامية في الجزائر حضور الدين في الحياة السياسية الذي ظهر بشكل رسمي، و على أساس حزبي في أعقاب انتفاضة الخامس من أكتوبر 1988 وإلى يومنا هذا، سبقه ورافقه في نفس الوقت انتشار لأنماط جديدة من التدين مبنية على معنى جديد -قديم للإسلام. فالإسلام، المتجذر في ثقافة المجتمع والمكون الرئيسي للشخصية القاعدية، لم يعد مجرد عنوان للانتماء الديني، بل أيضا وبالخصوص أصبح عنوان للانتماء السياسي وحامل لمشروع مجتمع لا يميز بين الديني والسياسي، الروحي والمادي، الدنيوي والأخروي.

هذا الحضور للدين في السياسة الذي بدأ يأخذ مكانه داخل المجتمع في الجزائر بعد الاستقلال في سياق الصراع الإيديولوجي الذي طبع مرحلة تشييد الدولة الوطنية الحديثة وخياراتها على المستوى الاقتصادي والثقافي والسياسي، يعكس ظاهرة دينية-إسلامية-عميقة في التاريخ السياسي الإسلامي بشكل عام والجزائري بشكل خاص، إنها "الإسلاموية" (L'islamisme) التي رافقت الإسلام في كل تاريخه الذي نشأ فيه وتتحرك على أساسه هذه الحركات الإسلامية.

وقد ظهرت هذه "الإسلاموية" باعتبارها دعوة للدفاع عن الإسلام المتجذر في ثقافة المجتمع وتاريخه وصانع أمجاده، البعيدة والقريبة، سيما مقاومة الاستعمار ودحره عن الجزائر، والحامل-

الإسلام-لمشروع مجتمع متكامل،مجتمع يستعيد أمجاد "الأمة الإسلامية"، ورسالتها الدينية السياسية والحضارية.

لقد اختلفت الرؤية بين المؤمنين والداعيين لهذا المجتمع الإسلامي المنشود حول كيفية تحقيقه، وترتب عن ذلك اختلاف في أساليب النضال وآليته وتشخيص واقع وحال الأمة، وأسباب وعوامل تراجع الإسلام في الحياة العامة، وصناعة أمجاد الأمة الإسلامية، بين من يراها من زاوية "سياسية" فقط، محملا السلطة السياسية القائمة-النظام السياسي-المسؤولية عن هذا التراجع، بالتالي يجب تغييرها ومنافستها سياسيا، وبين من يراها من زاوية "حضارية"، أي يربط تراجع الإسلام بتراجع الأمة الإسلامية عن أداء دورها الحضاري، وبالتالي معركته اتخذت من المجال الثقافي والاجتماعي والتربوي ساحة للإعلان عن مواقفها السياسية من التوجهات الإيديولوجية والخيارات التنموية للنظام السياسي، التي كانت تسبح كلها في "الاشتراكية".

لقد فرض ظهور هذه الحركات الإسلامية تحديا للنظام السياسي الذي سعى منذ اللحظة الأولى للاستقلال -والى يومنا هذا- إلى تأميم الإسلام ودولنته (l'étatisation de L'Islam) وسحبه من التداول السياسي، وبات عليه التظاهر دينيا بشكل أكثر في سياق تبرير ديني لاختيار الاشتراكية كإطار أيديولوجي رسمي لبناء الدولة والمجتمع. إننا أمام نوع من "الإسلاموية" رافق-ولا يزال-بناء الدولة الجزائرية التي لم يغيب يوما عن دستورها أن "الإسلام هودين الدولة"، ما يعني أننا أمام دولة متدينة أودينية.

لم تكن الجزائر أول دولة عربية وإسلامية تخوض تجربة بناء الدولة الوطنية في سياق الإيديولوجية الاشتراكية، وقد اضطر مناصرومنظروها على مستوى كل العالم الإسلامي والعربي إلى تعديلها وتكييفها لتتناسل مع معطيات الثقافة الإسلامية من خلال البحث عن معاني الاشتراكية في الإسلام ذاته.

وبالرغم من انخراط وتبني نخب وشخصيات محسوبة على التيار الإسلامي سواء في الجزائر على غرار أحد أعضاء جمعية العلماء المسلمين -الأستاذ توفيق المدني-، أو في العالم العربي والإسلامي من أمثال "مصطفى السباعي"، في إظهار الجوانب الاجتماعية والثورية والتقدمية في الإسلام إلى حد الحديث بشكل صريح عن "اشتراكية إسلامية" أو "الإسلام الاشتراكي"، بالإضافة إلى الجهد الذي بذلته الأنظمة السياسية في هذا المنحى على مستوى الثقافة والأدب والتاريخ، فلم يتمكن النظام السياسي في الجزائر ومعه كل الأنظمة في العالم العربي والإسلامي من إقناع وإدماج وحتى منع فئات وجماعات اجتماعية ونخب فكرية رفضت -ولا تزال ترفض- ربط الإسلام بأي إيديولوجية أو نظرية "وضعية" اشتراكية كانت أم رأسمالية، وهي تعتقد بأن الإسلام غني بذاته عن جميع هذه النظريات التي تتناقض في نظرهم مع الإسلام ويجب إسقاطها باسمه.

لم تكن مرحلة الاستقلال اللحظة التاريخية الأولى التي يلجأ فيها جزء من الجزائريين إلى الدين لمحاولة إسقاط مشروع سياسي والدفاع عن هوية المجتمع، فقد شهدت مرحلة ما قبل الاستقلال مظاهر وصور متعددة لحضور الدين في الحياة السياسية.

فبعد أن تجلّى في التعبئة "للجهاد" ضد المستعمر في سياق إعلان قيام "الدولة الوطنية الجزائرية" على يد الأمير عبد القادر الجزائري، وما تلاها من مقاومة مسلحة، ظهر بشكل "سياسي" من خلال التأكيد على الهوية الدينية للمجتمع الجزائري وربطها بمجالها الطبيعي تاريخيا، والمتمثل في العالم الإسلامي في سياق مواجهة المشروع الاندماجي الاستعماري. وهو ما ظهر بشكل صريح بمناسبة أول انتخابات بلدية نظمتها الإدارة الفرنسية سنة 1919م، فقد كانت التعبئة السياسية باسم الدين-الإسلام-الطريق الذي قاد الأمير خالد للفوز بالانتخابات، وبالتالي قطع الطريق أمام المشروع الاندماجي الذي كانت تروج له جماعة النخبة بقيادة الدكتور بن جلول، لتستأنف الحركة الوطنية الراديكالية بزعامه "مصالي الحاج" تجذير مشروعها الاستقلالي سوسيولوجيا في الثوابت الثقافية والتاريخية للمجتمع الجزائري، وعلى رأس تلك الثوابت الإسلام والعروبة رغم تبنيها لأساليب النضال العالمية الحديثة.

وقبل ذلك وبعده، شكل التقاف النخبة التقليدية بالدعوة الإصلاحية والانتصار لمشروع "الجامعة الإسلامية" الذي نادى له زعيم الإصلاحيين السيد "جمال الدين الأفغاني" ومن بعده السلطان العثماني عبد الحميد الثاني، أحد أوجه الحضور السياسي للدين في الجزائر.

ورغم تراجع هذا المشروع-أي مشروع الجامعة الإسلامية-نهائيا بعد إقدام الجنرال التركي "مصطفى كمال أتاتورك" على إنهاء الوجود السياسي لمؤسسة الخلافة-العنوان الديني للسياسة في العالم الإسلامي-سنة 1924، لم يختفي حضور الدين الإسلامي ولم ينكفئ عن صناعة السياسي، فقد برزت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بزعامه الشيخ "عبد الحميد بن باديس" كأول حزب ديني-سياسي، وإن لم يمارس نشاطه من خلال الأطر السياسية، مقدما عليها الأطر الثقافية والتربوية والاجتماعية لمواجهة الاستعمار. أما في الفترة التي تلت الاستقلال فإن الأمر كان يسير باتجاه تشكل حالة من المعارضة السياسية والإيديولوجية-إن بعناوين وطرق مقنعة-انطلاقا من الدعوة إلى المزيد من إقحام الدين في عملية بناء الدولة والمجتمع الحديث.

وفي ظل انعدام إطار سياسي قانوني يسمح بقيام حياة حزبية ومعارضة سياسية، ورغم سياسة الترغيب والترهيب التي اتبعتها النظام مع أي دعوة أوصوت يرفع باسم الإسلام، فقد استطاع الإسلام أن يشق طريقه في المجتمع كدعوة سياسية معارضة مخترقتا كل الحدود الاجتماعية والطبقية والمستويات التعليمية، شكلت فيها الجامعة والمؤسسات التعليمية والتربوية، التربة الخصبة لاستقطاب وتكوين النخب الإسلامية الحركية، والمسجد الحقل الأساسي لزرعها في الأوساط الشعبية.

وبالبدء كانت مع جمعية العلماء المسلمين، فبالرغم من منع عودة الجمعية إلى نشاطها بشكل رسمي بعد الاستقلال فقد شكل رموزها وعلى رأسهم رئيسها الشيخ البشير الإبراهيمي "صوت إسلامي" معارض واجه كل دعوة كانت تدفع بالنظام إلى الابتعاد عن الدين في بناء الدولة والمجتمع. وبموازاة ذلك لجأت مجموعة من الشخصيات المعروفة بانتماءها وتوجهها الإسلامي إلى تأسيس "جمعية" اتخذت من "القيم" عنوان استقطاب المجتمع وانخراطه في إظهار تمسكه بالإسلام في حياته الاجتماعية، وقد استطاعت أن تشكل حالة ومظهر "للإسلاموية" في مرحلة مبكرة من الاستقلال.

كما شكل المفكر "مالك بن نبي" بما يحمله من مشروع فكري-إسلامي المبني (structurer) منذ بدايته الأولى على البحث في شروط النهضة الحضارية للإسلام مظهرا آخر "للإسلاموية"، اتسمت بالتركيز على البناء الفكري والعلمي "للنخبة الجامعية" بروحية دينية.

بالإضافة إلى هذا الحراك الإسلامي الذي "تبنين" (ses structurer) حول المعطى الداخلي المحلي الجزائري بشكل رئيسي، دون أن يعني أنه كان معزول عن العالم الخارجي-الإسلامي، وكباقي الدول العربية والإسلامية وجدت مجموعة من الشباب الجزائري المتحمس دينيا وسياسيا، وعلى رأسهم "محفوظ نحناح" الذي بدأ يسطع نجمه كداعية إسلامي في الإخوان المسلمين "كفكرة وجماعة وحركة" إطارا للتعبير عن إسلامويتها.

ويضاف إلى الإخوانية كمعطى خارجي لتشكل حالة المعارضة الإسلامية في الجزائر وإطار للحركة الإسلامية بعد الاستقلال "الوهابية" كإطار للعقيدة والممارسة الدينية للإسلام التي انتشرت تحت عنوان: الدعوة والمنهج "السلفي"، هذه السلفية-الوهابية التي بدأت تحتل مكانة متزايدة في الأوساط الشعبية منذ منتصف الثمانينات تقريبا سرعان ما تحول أحد دعائها وهو "علي بن حاج" إلى أحد أهم رموز المعارضة الإسلامية إن لم يكن أهمها سوف تتحول إلى حالة من "الشعبوية الدينية" تحت مظلة الجبهة الإسلامية للإنقاذ في نهاية الثمانينات.

في هذه اللحظة -نهاية الثمانينات من القرن العشرين- عرفت الحركات الإسلامية صعودا لافتا تزامن مع تحولات في المجال السياسي الجزائري تمثل في اتخاذ النظام السياسي قرارا بتبني التعددية السياسية خيارا دستوريا وفتح المجال لقيام جمعيات ذات طابع سياسي، وتخليه عن خياراته الإيديولوجية والسياسية والإقتصادية التي بنيت عليها الدولة الوطنية منذ الاستقلال والمتمثل في المرجعية الاشتراكية والأحادية الحزبية.

كان لانتفاضة الخامس من أكتوبر 1988 دورا حاسما في بروز هذا الواقع الجديد، فقد سرعت ولادة ما أطلق عليه الربيع الديمقراطي في الجزائر من جهة، كما تكشف خلالها وجود الحركات الإسلامية كقوة سياسية معارضة ذات حضور إجتماعي قوي متغلغل في كل الجسم المجتمعي، فرضت نفسها كطرف مفاوض متحكم في الشارع وبإمكانه تهديد النظام.

مستفيدة من الانفتاح السياسي والجو الديمقراطي المنبثق عن هذه الأحداث، انخرطت الحركات الإسلامية التي كانت تنشط في السابق بشكل سري وغير رسمي في تأسيس أحزابها السياسية استعدادا لخوض مغامرة أوتجربة الوصول إلى السلطة.

وقد استطاعت هذه الحركات الإسلامية في ثوبها الحزبي الهيمنة على المشهد والحراك السياسي، وبرزت "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" الحزب الإسلامي الأول في الجزائر بعد الاستقلال كقوة رئيسية متجاوزة كل التوقعات بحدود تأثير الحركات الإسلامية على خيارات المجتمع في تلك اللحظة، وقد ترجمت قوتها في أول انتخابات محلية تعددية بعد الاستقلال سنة 1990، وبعد سنة ونصف عززت قوتها السياسية بفوزها بأغلبية المقاعد في أول انتخابات تشريعية تعددية من الدور الأول.

وعلى الرغم من خروج هذا الحزب-الجبهة الإسلامية للإنقاذ من الحياة السياسية بشكل رسمي بعد توقيف السلطة القائمة للمسار الانتخابي وحل المجالس الانتخابية المحلية التي كانت تحت سلطتها وحل الحزب نفسه، فقد حافظت الحركات الإسلامية ممثلة في أحزاب أخرى كحركتي "حماس" و"النهضة" أساساً، على مستوى عالي من التمثيل الاجتماعي والسياسي والحضور الشعبي طوال العقدين الأخيرين وإلى يومنا هذا. وأصبحت ممثلة في كل مستويات السلطة السياسية التشريعية والتنفيذية، ما جعل منها جزءاً من الحياة السياسية والتجربة الديمقراطية في الجزائر.

ورغم أهمية السياق التاريخي والسوسيولوجي-السياسي الذي ظهرت فيه الإسلامية في الجزائر بعد الاستقلال، وما رافقها من نشأة للحركات الإسلامية وتحولها فيما بعد إلى قوى سياسية وحزبية، وتأثير ذلك السياق عن اتجاهاتها ومواقفها والفضاءات الأساسية المميزة لانتشارها، مما يوفر لنا شرعية الحديث عن خصوصية محلية-جزائرية-في معالجتها، فإن ذلك لا يعني بأي وجه من الوجوه إمكانية فصلها عن كونها تعبيراً عن ظاهرة إسلامية عامة، لم يخلوا منها أي مجتمع مسلم. وبالتالي فإن البحث في إشكالية الحركات الإسلامية يفتح البحث في الإسلام نفسه ومسؤوليته "كدين" عن نشأة هذه الحركات والوقوف على حقيقة وطبيعة الإسلام كدين وحدود وموقع السياسة فيه.

إنه وبالرغم من القوة الشعبية التي تمكنت الحركات الإسلامية من اكتسابها بفضل مرجعيتها الدينية، والتي جعلت منها قوة رئيسية في المجتمع سواء في الجزائر أو في العالم الإسلامي كله، لم تكن هذه القوة كافية لتلقى الشرعية الكاملة، فقد أصبحت الديمقراطية المقياس الأساسي للقبول بالحركات الإسلامية والاعتراف بها سياسياً وقانونياً وبالتالي دمجها في الحياة السياسية. وبات على هذه الحركات الإسلامية التي تعتمد على السياسة كـمجال للتعبير عن مشروعها إظهار انسجامها وتجانسها مع الديمقراطية التي أصبحت مطلباً سياسياً جماهيرياً متزايداً محلياً ودولياً.

لقد أصبحت الديمقراطية تحدياً حقيقياً للحركات الإسلامية على المستوى الفكري والعملي، والمقياس الأساسي للقبول، ظهر باندفاع معظم قادتها إلى تغيير مواقفها منها بشكل لافت. فقد باتت الديمقراطية ليس فقط مقبولة عند الحركات الإسلامية بل جزءاً من الإسلام انطلاقاً من فكرة "الشورى"، وبدأ عنوان "الديمقراطية الإسلامية" يحتل مكان "الديمقراطية كفر" في الخطاب السياسي للحركات الإسلامية بشكل عام التي تؤمن بالعمل السياسي السلمي.

وبناء على ذلك استطاعت فصائل أساسية من الحركات الإسلامية السياسية في الجزائر، وفي كل العالم الإسلامي، وعلى رأسها حركة الإخوان المسلمين، أن تتبنى الديمقراطية، ورأت فيها صورة وآلية لتطبيق "الشورى" الإسلامية، وقد رفضت أغلبها ما يمكن تسميته بالبعد المعيارى أو الفلسفي-السياسي للديمقراطية، وهذا ما فتح الباب للتشكيك في مصداقية وصدق هذه الحركات في تبنيها للديمقراطية واتهامها بالانتهازية السياسية، وأن موقفها مجرد مناورة سياسية لكسب الشرعية السياسية وتوسيع قاعدتها، واستقطاب النخب الثقافية والفكرية.

وقد قدم هذا الموقف للحركات الإسلامية من الديمقراطية، الراض للجانِب الفلسفي والمذهبي، على أساس أنه الموقف الديني للإسلام من الديمقراطية، التي تجعل من وجهة نظرهم الشعب أو البشر، مصدراً للتشريع في مقابل الله عز وجل باعتباره المصدر الوحيد والمطلق للتشريع في الإسلام، أي وضع الإرادة الشعبية في مقابل الحاكمية الإلهية، وهذا ما يفرض التعامل بانتقائية مع

الديمقراطية. وتلتقي الحركات الإسلامية بطريقة غير مباشرة، من خلال هذا الموقف مع خصومها العلمانيين واللائكيين في الغرب وفي العالم الإسلامي، الذين يرفضون الحديث عن أي تجانس أو حتى توافق بين الديمقراطية والدين، بل ويعتبرون الديمقراطية هي الطريق للخروج من الدين، مرتكزين في ذلك على تجربة الغرب الذي أعاد بناء علاقته سياسيا مع الدين المسيحي، في سياق عملية فصل الدين عن الدولة (la laïcité)، والدنونة (la sécularisation)، التي وفرت الغطاء لعملية إختراع الديمقراطية الحديثة في إطار الفكر الليبرالي.⁽¹⁾

هذا الموقف الفكري والسياسي الغربي الذي يتبناه التيار الرفض لأي علاقة للإسلام بالشأن السياسي في الجزائر وخارجها -أي باقي الدول العربية والإسلامية- يعتبر اختزال الديمقراطية في الجانب الإجرائي المرتبط بالاقتراع العام، والمنافسة السياسية السلمية، إفراغا للديمقراطية من جوهرها القيمي الذي يناقض الإسلام، المتهم في الأوساط الفكرية والسياسية الغربية بأنه غير قادر على تمثيل واستيعاب القيم العالمية كما يقول أمين معلوف،⁽²⁾ وهوما ينسحب رأسا على الموقف من الحركات الإسلامية التي تصبح عاجزة على أن تكون رافعة للديمقراطية الحقيقية.

إن التحول الملحوظ في مواقف واتجاهات الحركات الإسلامية من الديمقراطية، بل وتبنيها والالتزام بها في العملية السياسية، لا يعني أن المسألة قد حسمت، بل لازال إلى يومنا هذا الجدل حول الديمقراطية قائما في أوساط الإسلاميين أنفسهم، فضلا عن خصومهم، حول علاقة الإسلام باعتباره المرجعية الأساسية الوحيدة للحركات الإسلامية، والديمقراطية باعتبارها منظومة قيمية وإجرائية غربية، ومدى قدرة الحركات الإسلامية كتنظيمات على جعلها قاعدة لسلوكها السياسي. فمهما تكن الفروقات بين الحركات الإسلامية جوهرية - كما سوف نحاول تفصيله في هذا البحث- ومهما كان الاختلاف في بنية فعلها الإسلامي، فكلها تعلن، بشكل صريح أو ضمني، مباشر أو غير مباشر، عن مرجعيتها الإسلامية في ممارسة السياسة وسعيها إلى إقامة نظام حكم إسلامي -الدولة الإسلامية- رافعتا شعار الإسلام هو الحل.

لقد تعامل المسلمون على مدار التاريخ الإسلامي عمليا وفكريا مع " الخلافة " و "الإمامة" على أنها منصب ديني-سياسي، فمنهم من يرفعها إلى مصاف الأصول، بل ويجعل منها أس الدين وأساسه، ومنهم من ينزل بها إلى مستوى الفروع، ولكن لم يعرف في كل هذا التاريخ وجود لدعوى أو مذهب نادى بإخراج الإمامة من مجال الدين واعتبارها شأنا دنيويا، إلى غاية مطلع القرن العشرين، حيث بدأ يأخذ السجال والجدال حول الخلافة والإمامة منحأ آخر.

ففي ظل اكتمال المغامرة الكولونيالية، ووقوع كل ما كان يعرف تاريخيا وجغرافيا "بدار الإسلام" تحت سيطرة الغرب، واكتمال فصول الصدمة التاريخية والحضارية للمسلمين، وإقدام مصطفى كمال أتاتورك على إنهاء الوجود السياسي لمؤسسة الخلافة الإسلامية، طرحت، ولأول مرة، من داخل العقل الإسلامي نظرية إسلامية تفصل بين السياسة والدين في الإسلام، من خلال اعتبار مؤسسة الخلافة شأنا دنيويا سياسيا من طرف الشيخ "علي عبد الرزاق". لقد أحدث طرح

⁽¹⁾ حول هذا الموقف أنظر : مارسيل غوشي، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2007

⁽²⁾ Malouf amin , le deréglement du monde , edt sidia , Alger, 2009, p 27

الشيخ علي عبد الرزاق لنظريته نقاشا وسجالا حادا في الأوساط الفكرية والسياسية الإسلامية، حول أصالة ما طرحه، وانسجامه مع الثقافة السياسية الإسلامية، وفي عز هذا النقاش والجدال الفكري والفقهني الذي فرضه طرح الشيخ علي عبد الرزاق، ظهرت دعوة الإخوان المسلمين على يد حسن البناء، ليعيد طرح الخلافة بعنوانها الديني، والعمل على إحيائها سياسيا، فاتحتا الباب لقيام دعوات وحركات مماثلة إلى يومنا هذا.

ورغم المعرفة المتوفرة نسبيا حول ظاهرة الحركات الإسلامية وعلاقتها بالديمقراطية سواء في الجزائر أو في كل العالم الإسلامي، فإن الظاهرة لازالت تحتاج إلى مساءلة، فالحركات الإسلامية في الجزائر- ومن خلالها في كل العالم الإسلامي- بتاريخها وواقعها، وبالتحديات المفروضة عليها وعلى رأسها الديمقراطية، وما فرضته هي على العالم الحديث، لازالت تستفز العقل وتدفع باتجاه التنقيب السوسيولوجي عن معانيها وأبعادها وهو ما سوف نحاول القيام به في دراستنا من خلال طرح التساؤلات الآتية:

(1) هل الحركات الإسلامية الجزائرية الراهنة والتي تعود نشأتها التنظيمية والسوسيولوجية والفكرية إلى مرحلة ما بعد الاستقلال "دعوة أصيلة" في المجتمع أم أنها مجرد حادث عارض يعبر من ردة فعل عن فشل لمشروع سياسي، اقتصادي-اجتماعي، وتحديثي الذي تبنته الدولة خلال العقود الثلاثة التي تلت الاستقلال؟ وهل غاب الإسلام عن هذا المشروع كي تعيد طرحه الحركات الإسلامية، وإذا لم يغيب الإسلام في عملية تشييد الدولة. فلماذا تحول "الإسلام" إلى دافع وإطار لنشأة حركات إسلامية معارضة؟ وكيف حدث ذلك؟

(2) هل يمكن الحديث عن طبيعة سياسية للإسلام؟ ومن أين تنبع؟

(3) هل تعبر الحركات الإسلامية في الجزائر عن نمط واحد في الإسلاموية أم نحن أمام إسلامويات متعددة؟ وما هي نماذجها التي رافقت نشأتها؟

(4) في أي سياق تندرج حركة المفكر الجزائري "مالك بن نبي" ونشاطه الفكري بعد الإستقلال؟ وماهي حدود العلاقة بينه وبين نشأة الحركات الإسلامية وبالخصوص حركة البناء الحضاري الإسلامي؟

(5) ما طبيعة علاقة جماعة وحركة الإخوان المسلمين التي تأسست في الجزائر بعد الإستقلال بالحركة الأم التي تأسست في مصر على يد حسن البناء؟ وهل هي مجرد علاقة تأثر وانتماء عاطفي وفكري رافق ولادة الجماعة في الجزائر أم أنها علاقة بنيوية وتنظيمية؟ وكيف نشأت؟

(6) ما معنى الديمقراطية؟ هل هي نموذج عابر للتاريخ والمجتمعات أم تجربة تاريخية؟ وهل يمكن الحديث عن ديمقراطية إسلامية في مقابل ديمقراطيات أخرى وعلى رأسها الديمقراطية الغربية الحديثة؟

(7) هل هناك تعارض وتناقض جوهري بين الديمقراطية والدين بشكل عام، والإسلام بشكل خاص؟ وأين تكمن أوجه التعارض؟ وهل هناك مجال التجانس بين الديمقراطية والإسلام وبأي معنى؟

- (8) ما حقيقة الشورى التي ترفعها الحركات الإسلامية كبديل للديمقراطية الغربية؟ وما حقيقة الموقف النظري للحركات للإسلامية حيال الديمقراطية؟
- (9) هل تبني الحركات الإسلامية للديمقراطية في خطابها السياسي هوتبني حقيقي وفعلي؟ وما موقعها في تسيير شؤون الحركة وهل بالإمكان الحديث عن ديمقراطية داخل الحركات الإسلامية؟

5- الفرضيات أو نموذج التحليل

من أجل الإجابة على تساؤلات الإشكالية قمنا ببناء نموذج تحليل القائم على الفرضيات الآتية:

أ- تندرج الحركة الإسلامية في الجزائر في سياق علاقة التاريخية الديني بالسياسي، في الإسلام كتجربة تاريخية التي ترمي بجذورها إلى مرحلة قيام الدول الكبرى في المغرب الأوسط، مروراً بمقاومة الاستعمار الفرنسي عسكرياً وسياسياً، وصولاً إلى مرحلة بناء الدولة الوطنية المستقلة، وكرسالة دينية. هذه العلاقة للديني بالسياسي، تشكل الإطار لفهم وتفسير نشأة الحركات الإسلامية الحديثة في العالم الإسلامي بشكل عام والجزائر بشكل خاص، ومصدر تحدي للديمقراطية الحديثة.

ب- إن افتقاد النظام السياسي الجزائري الذي تم تقييده بعد الاستقلال لأي صفة رمزية منبثقة عن العلاقة التاريخية بين الديني والسياسي في المجال السياسي الإسلامي، فتح المجال لقيام دعوات وحركات داخل المجتمع لجعل الإسلام دين ودولة، وإقحامه في إعادة بناء المجتمع الجزائري كجزء من إعادة بناء "الأمة الإسلامية" وأمجادها سياسياً وحضارياً، مشكلة حالة معارضة سياسية على أساس ديني للتوجهات الإيدولوجية والتنموية. رغم توجه السلطة السياسية لدولة الإسلام وتأميمه الذي يعكس حاجتها للمتظاهر دينياً من أجل المحافظة على الشرعية التاريخية لنظام سياسي نبتت جذوره في مقاومة الاستعمار وطرده، مما جعلها أحد مظاهر الإسلاموية في الجزائر

ت- إن الحركة الإسلامية في الجزائر بعد الاستقلال تشكلت في إطار نموذجين للإسلاموية: الأولى ذات طبيعة فكرية، والأخرى ذات طبيعة حركية. وقد شكل المشروع الفكري الذي كان يتحرك من خلاله مالك بن نبي نموذجاً "إسلاموية فكرية" تحولت إلى دافع وإطار لنشأة حركة إسلامية سياسية تتخذ من البناء الحضاري الإسلامي عنواناً لنشاطها الحركي. كما شكلت العلاقة النبوية بين جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر التي تأسست بزعامه محفوظ نحناح، والإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وحركة- الجماعة الأم-، من حيث النشأة والتشكل السوسيولوجي والبناء التنظيمي، هي نموذج "إسلاموية حركية".

ث- إن الحركات الإسلامية بعد الاستقلال كانت ذات وجهة سياسية منذ اللحظة الأولى لنشأتها وإن منعته الظروف التاريخية التي نشأت فيها من أن تعلن عن مشروعها السياسي و/أو تؤجله، فهي لا يمكن أن تكون إلا كذلك. وقد تمظهرت هذه النزعة السياسية لمختلف الحركات الإسلامية بأشكال مختلفة وفي محطات تاريخية متعددة، تبعاً للتصور الحركي الذي تحمله كل جماعة عن المشروع السياسي لإسلامي وكيفية تحقيقه، قبل أن تصبح غالبيتها جزءاً من المجال السياسي الرسمي للدولة الجزائرية من خلال تحولها إلى أحزاب سياسية رسمية.

ج- تشكل تجربة المعارضة السياسية التي ترجع جذورها إلى اجتماع سقيفة بني ساعدة، أساس لحياة حزبية في المجال الإسلامي، قائمة على تعددية سياسية، باعتبارها تعبير عن إرادة المجتمع في المشاركة السياسية .

ح- يقدم الإخوان المسلمون نموذج لأسلمة الديمقراطية يتميز بالطابع الحركي يعتبر الديمقراطية طريقة ومنهج في الحكم وليست عقيدة ، ويعتمد على جعل الشورى باعتبارها نظام للحكم الإسلامي عنوان للديمقراطية الإسلامية .

خ- تعكس المشاركة السياسية للحركات الإسلامية الجزائرية، وبشكل خاص حركة الإخوان المسلمين ، أحد مظاهر أسلمة الديمقراطية ، في إطار تصور إجرائي قائم على إفراغ الديمقراطية من أي محتوى فلسفي ومذهبي .

6- الجسم المفاهيمي للدراسة

ترتكز دراستنا على ثلاثة مفاهيم مركزية وأساسية وهي : "الحركة الإسلامية" ، "الإسلامية" ، و"الديمقراطية" ، بالإضافة إلى مجموعة من المفاهيم الإجرائية وهي : "المشاركة السياسية الديمقراطية" ، "أسلمة الديمقراطية" ، "دولة الإسلام" ، "النموذج الحركي لأسلمة الديمقراطية" .

1-6 الحركة الإسلامية

منذ نشأة العلوم الاجتماعية الحديثة أصبحت صناعة المفاهيم والتعريفات والنظريات وأدوات البحث العلمي في الظواهر الاجتماعية الخاصة بالعالم الإسلامي تتم في الغرب ، ويصدق هذا على ظاهرة الحركات الإسلامية التي نحتت مفاهيمها وتسمياتها الأساسية في المخابر البحثية والدوائر العلمية والأكاديمية والموسوعات الغربية على يد مجموعة من كبار العلماء الذين كرسوا جهودهم وعبقريتهم لدراسة الإسلام وعالمه.

1-1-6 مأزق التعريف

لقد خلقت نشأة وانتشار الحركات الإسلامية في المجتمعات الإسلامية منذ نهاية الستينات والجاذبية التي تمتعت بها ارتباطا بين المتخصصين والباحثين في العلوم الاجتماعية التي لم تكن تجرأ على طرح أسئلة حول وقائع دينية أو تفسيرها على أساس أنها ظواهر دينية . هذا الارتباك ظهر من خلال الصعوبة التي واجهت الباحثين عند تعريف ما يجري أمام أعينهم من دينامية غير متوقعة داخل المجتمعات الإسلامية انطلاقا من الإسلام كدين.

ويعزو البعض هذه الصعوبة إلى ما يمكن تسميته بالعقبة اللغوية، الناجمة عن ترجمة مصطلح معين من لغة إلى أخرى ما يؤدي إلى الإخلال بمعنى المصطلح الأول، هذه المصطلحات جيء بها

من سياق غربي وأصقت بالحركات والجماعات الإسلامية⁽¹⁾، ولوأرجعناها إلى سياقها الحقيقي فهي شيء مختلف تماما عن الحركات الإسلامية .

لقد بات البحث عن تعريف لأشياء كانت إلى وقت قريب من البديهيات ، على غرار سؤال من هو المسلم ؟ وما هو الإسلام؟ على خطى البحث عن تعريف لما يجري داخل المجتمعات الإسلامية باسم الإسلام ، وأصبح على الباحثين ابتكار مفاهيم معاني إضافية حول الإسلام من أجل فهم ما يجري حقيقيا في دار الإسلام انطلاقا من الإسلام نفسه. ويمكن حصر أبرز المفاهيم والتسميات التي لجأ لها الباحثون والدارسون لتعريف ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة فيما يلي :

"الصحوّة الإسلامية" (l'éveil islamique) ، "الإحياء الإسلامي" أو "الإحيائية الإسلامية" أو "الانبعاث الإسلامي" ، "الإسلاموية" (l'islamisme) أو "الإسلاموية الراديكالية" (l'islamisme radical) ، "الإسلام السياسي" (L'Islam politique) ، "الأصولية الإسلامية" (l'intégrisme islamique) أو (le fondamentalisme islamique) ، "عودة الإسلام" (le retour de L'Islam).

إن جزء كبير من هذه المفاهيم والتعريفات لا أصل له في الثقافة الإسلامية ولغة الإسلام التقليدية وقد أکسبت معاني ومضامين إسلامية انطلاقا من برامج وخطاب وسلوك الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، فکلمة "intégrisme" مثلا هي من أصل فرنسي، تدل على عقيدة الكاثوليكين الذين يرفضون الإصلاحات التي دعا إليها مجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965)، أما كلمة fondamentaleisme " فما هي سوى النقل الفرنسي لكلمة "fondamentalisme" الإنجليزية، التي تدل على تيارات لاهوتية من أصل بروتستانتي، ولا تقبل سوى المعنى الحرفي للأنجيل، هذه الحركة ممثلة اليوم بالبروتستانتية الإنجيلية في الولايات المتحدة الأمريكية. ويرفض الفاعلون من قيادات فكرية وسياسية لهذه الحركات الإسلامية أغلب التسميات والتعريفات والمصطلحات التي يستخدمها المشتغلون بالبحث ودراسة الظاهرة التي يشكلون نواتها على الرغم من المضمون الإيجابي لبعض هذه المصطلحات والتسميات مثل الصحوّة الإسلامية الذي راج كثيرا الباحثين ولقي قبولا لدى الفاعلين الإسلاميين، فقد عده الشيخ محمد الغزالي غريب عن أدبيات الحركة الإسلامية وأنه من الأوصاف التي أطلقها خصوم الإخوان على الإخوان قائلا : "إن كلمة الصحوّة الإسلامية جديدة على مسامعنا نحن المشتغلين بالعمل الإسلامي من عشرات السنين ... ويبدو أن كلمة الصحوّة التي شاعت بعد نجاح ثورة الخميني إطلاق أجنبي"⁽²⁾ .

إن اعتراض الفاعلين الإسلاميين لهذه التعريفات والتسميات لا يقوم على أساس نقاش في مضمون ومدلولات هذه التسميات ، بل نابع من رفض أي وصف أو تسمية تخرج عن اعتبار حركتهم عن حركة الإسلام نفسه ، هم يعتقدون أن حركتهم هي : إسلامية نسبية إلى الإسلام

⁽¹⁾ لياس بوكراع، الجزائر الرعب المقدس، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص 166، 167.

⁽²⁾ محمد الغزالي، في: "الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، لبنان، 1998، ص 100.

باعتباره رسالة حضارية تشمل الجوانب المادية والروحية العقيدية والفكرية وبالتالي شمولها رسالة الإنسانية وأن من يحركهم هو الإسلام نفسه .

وقد أكد منظرو وقادة الحركات الإسلامية على ذلك في تعريفهم للحركة الإسلامية، فنجد على سبيل المثال راشد الغنوشي -زعيم حركة النهضة التونسية وأحد منظري الإخوان المسلمين - يعرفها قائلا: "نقصد بالحركة الإسلامية جملة النشاط المنبعث بدوافع الإسلام لتحقيق أهدافه، وتحقيق التجدد المستمر له من أجل ضبط الواقع وتوجيهه أبدا"⁽¹⁾، وليس بعيد عن هذا التعريف ما قاله يوسف القرضاوي -وهو أحد الفقهاء الذين تصدوا للعمل الإسلامي الحركي من خلال التنظير والتأصيل للعمل الإسلامي الحركي منذ أكثر من نصف قرن - معرفا الحركة الإسلامية: "بأنها ذلك العمل الشعبي الجماعي المنظم للعودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع وتوجيه الحياة ... كل الحياة"⁽²⁾.

إن الكثير من تلك الأوصاف والنعوت راجت وشاعت في مرحلة السبعينات وما بعدها، سيما بعد الزلزال الذي أحدثته الثورة الإيرانية سنة 1979 في عقل المتخصصين في دراسة العالم الإسلامي كما تقول "فاني كولونا" (fany colona): "وعلى عكس ما أراد أصحابها ساهمت هذه التسميات في التعتيم على جوهر الظاهرة المدروسة قد يصل إلى حد التظليل"⁽³⁾.

إن وصف وتعريف الحركات الإسلامية بمختلف أشكالها التاريخية والتنظيمية ومرجعيتها الفكرية بأنها حركة "يقضة"، أو "إحياء"، أو "انبعاث الإسلام"، أو "عودة الإسلام"، يوحي بأن الإسلام كان نائما فتنبه أوميتا فبعث، وتعود إلى مغالطة كبيرة تفترض تخلي وتراجع المجتمعات التي تقع ضمن نطاق جغرافية الإسلام عن إسلامها في حركتها التاريخية ولوحين من الدهر، قبل أن تصحوا من غفوتها وتعود إلى إسلامها أو يعود الإسلام إليها، وهذا ما يتناقض كليا مع حركة التاريخ الحديث والمعاصر لهذه المجتمعات فضلا عن فجر تاريخها، وتاريخها الوسيط، التي تكشف أن الإسلام لم يغيب يوما عن المجتمعات الإسلامية، ولم يتوقف يوما عن تحفيز أتباعه من الدعوة إليه، والالتزام به سياسيا .

كما أن الإسلام لم يطرأ عليه أي تغيير أو تحريف في أصوله ومصادره، سيما القرآن الكريم. ولم تنقطع الصلة بين المسلمين وكتابهم المقدس القرآن الكريم، رغم نشأة المدارس والمذاهب الفقهية والكلامية والفرق الإسلامية المختلفة، فقد حافظ المسلمون على طول تاريخهم بعلاقة مباشرة مع القرآن باعتباره أصل الإسلام، مما يجعل من تعريف الحركة الإسلامية "بالأصولية الإسلامية" على غرار الحركات الدينية المسيحية نوع من التزييف، رغم تناغم المصطلح مع خطاب الحركات الإسلامية .

وقد دفعت غلبة النزعة السياسية الملحوظة في الحركات الإسلامية بالكثير من الدارسين والباحثين العرب والمسلمين إلى تفضيل مصطلح "الإسلام السياسي" في وصف الحركات الإسلامية. وبالرغم من جاذبية لفظ "الإسلام السياسي" واتساقه مع الخطاب الديني والدوافع

⁽¹⁾ راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، دار قرطبة، ط1، الجزائر، 2003، ص 11.

⁽²⁾ يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، دار الرحاب، الجزائر، 1990، ص 9.

⁽³⁾ فاني كولونا، آيات الصمود: الثوابت و المتغيرات الدينية في الجزائر المعاصرة، ترجمة لطيف فرج، دار العالم الثالث، www.kotobarabia.com، ص13

والطموحات السياسية للحركات الإسلامية ، فإن لدينا تحفظ على استعماله في تعريف الحركة الإسلامية على تنوعها ، لأن تعريفها باعتبارها "إسلام سياسي" يفقد مباشرة إلى القول بأن هناك إسلام غير سياسي ، وهذا ما يفتح الباب لسجال وجدال مضلل: هل الإسلام واحد أو متعدد ؟ ويفتح الباب للحديث عن عدد لا متناهي من الإسلام : "إسلام شعبي" ، "إسلام رسمي" ، - "إسلام صوفي" ، "إسلام متسامح" ، "إسلام عنيف" ، والقائمة تطول ، وبهذا يضيع المعنى الحقيقي للإسلام كدين وحقيقة مطلقة لا تقبل التجزئ .

إننا نعتقد بأن الخروج من مأزق تعريف الحركة الإسلامية يبدأ من اعتبارها " حركة اجتماعية ذات طبيعة دينية أساسها تقدم وتطوع فاعلين سرعان ما يتحولون إلى قيادات كاريزمية تسعى إلى إدراج حركتها في إطار إنجاز رسالة الإسلام و/أو تجديدها واستقطاب المجتمع على أساسها " .

من الناحية الإمبريقية نحن أمام "حركات إسلامية" وليس "حركة إسلامية" ، فالاشتراك في المفهوم لا يعني الاشتراك والتطابق الكلي في المبادئ والأسس ، وفي تفسير النصوص الدينية ، وفي طرق التعامل مع الواقع .

وفي الحالة الجزائرية التي يقع البحث في نطاقها إمبريقيا فإن الحركات الاجتماعية هي : " مجموع الفاعليات الجماعية والفردية ، الفكرية والسياسية ، ذات الطابع الديني التي أسهمت في تكوين المشروع الإسلامي السياسي الحركي الحديث والمعاصر ، والتي أصبحت في مرحلة الاستقلال عنوان للمعارضة الإسلامية السياسية الصريحة أو المقنعة ، في سياق نموذجين "للإسلاموية" . واحدة ذات طابع فكري والأخرى ذات طابع حركي .

6-1-2 الإسلام كمعطى سوسيولوجي للحركة

بحكم أن مسيرة الحداثة والتحديث في المجتمعات الغربية المسيحية ، قامت على تحجيم الدين المسيحي في الحياة الشخصية وإعادة بناء مجاله خارج "الفضاء العام" الذي بات "معلمن" (laïcisé) و"مدنون" (seculier) ، واختفاء أي إمكانية أن يكون الدين المسيحي رافعة من جديد ودافع لقيام حركات اجتماعية سياسية ، فكان المتوقع أن يشهد الدين في العالم الإسلامي نفس المسيرة .

إن نجاح عبور الحداثة الغربية إلى العالم الإسلامي - وإن بشكل عنيف ومشوه - في إطلاق دعوات وحركات فكرية وسياسية ترفع شعارات غير إسلامية لأول مرة في تاريخه لإنقاذ مجتمعاتها من التخلف الذي بات سمتها في مقابل التقدم للغرب المسيحي العلماني .

فبدأت شعارات "العلمنة" و"الدنونة" ترفع كحل ومنهج للحاق بركب الحضارة الحديثة ، مستبعدة الدين الإسلامي من أي حركة اجتماعية ومشاريع تنمية بخلفيات مختلفة ، منها من ترى فيه المسؤول عن تخلف المجتمعات الإسلامية وجمودها التاريخي ، ومنها من تعتبره غير قادر وغير مؤهل لحمل مشروع الحداثة والتحديث .

إلا أن الملفت للانتباه أنه وفي نفس الوقت الذي بدأت فيه أصوات هذه الحركات ترتفع وتنتشر ، نشأت حركات ودعوات تطالب بالتمسك بالإسلام كدين وترى أن المشاكل التي يعاني منها العالم الإسلامي - أفرادا وشعوبا - لا يمكن حلها إلا من خلال التمسك أكثر بالإسلام والدفاع عنه وحضوره في كل مناحي الحياة ، باعتباره صانع المجتمعات الإسلامية وأمجادها في نفس الوقت .

لم يفقد الإسلام كدين قوته ومكانته وقدرته على خلق حركات سياسية دينية بالأساس على مر التاريخ وإلى يومنا، فالإسلام لم يكتفي كدين توحيدى بتقديم ضمانات الاطمئنان لأتباعه إزاء القلق المصيري، كقضية الخلق والمنشأ والمعاد والعقاب والثواب والجنة والنار، كما لم ولا تنحصر قضية الإيمان في الإسلام في النفس المطمئنة الراضية المرضية، بل في نفس الوقت كان-ولا يزال- فعل وفاعل اجتماعي تاريخي انطلاقاً من بنية مستقلة تكونت منه، وفرت له القاعدة الذهنية الفعالة لضمان استمراره وتثبيته كدين، ووفرت لمعتقيه الدافعية والشرعية في نفس الوقت للدعوة إليه والتحرك باسمه-فردياً وجماعياً-على مستوى المجتمع والدولة.

إن عنصر الحركة في الإسلام الذي بات سمة المجتمعات الإسلامية الحديثة والمعاصرة ليس شيئاً طارئاً ولا شيئاً إضافياً بل هو جزء لا يتجزأ من ماهية الإسلام نفسه ورسالته، فالإسلام -كما يقول "جاك برك" - ليس بالنظام الذي يمكن حبسه في صفحات كتاب إنه مد⁽¹⁾ (flux un)، وحركة تاريخية تسير نحو المستقبل⁽¹⁾، وبالتالي فإن رسالته لا يمكن أن تتجزأ إلا من خلال حركة إسلامية. ولا يمكن الحديث عن إسلام بدون حركة إسلامية، لأن الإسلام كدين لم يطرح نفسه مجرد تغيير نظري في رؤية العالم، بل كان منذ البداية وباستمرار مجال وأساس للتغيير الاجتماعي والسياسي والثقافي، ودعوة لحركة تاريخية مستمرة ضد الطغيان والطاغوت، ودعوة للتحرر من نظام العبودية والهيمنة، وإقامة مجتمع العدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية والأخوة الإيمانية باسم التوحيد وفي إطاره، وبتعبير القرآن الكريم، تندرج حركة الإسلام في إطار صراع أبدي بين "حزب الله" و"حزب الشيطان".

انطلاقاً من هذا التصور للإسلام فإن الحركات الإسلامية هي أكثر من حركة سياسية توظف الدين كما يذهب إلى ذلك الكثير من الباحثين⁽²⁾، بل هي حركة دينية في الأساس ترتبط بوجود الإسلام في المجتمع وتعبّر عن "نموذج تدين" (un type de religiosite) .

3-1-6 الطبيعة الدينية للحركة الإسلامية

إذا استثنينا رأي بعض الباحثين الذين حاولوا وبشكل سفيه الحديث عن الحركات الإسلامية باعتبارها استغلال أشخاص من دون ورع للدين كقناع أوحجاب لإخفاء أهدافهم الحقيقية وخداع أتباعهم كما يقول "برنارد لويس" (B.Lewis)⁽³⁾، فقد جهد الكثير من الباحثين في الدفاع عن رؤية سياسية للحركات الإسلامية انطلاقاً من ما يوفره الإسلام من إمكانية لأتباعه للتعبير سياسياً عن الإسلام، بالنسبة لهم فإن الأمر يتعلق قبل كل شيء ببقظة سياسية التي تحدث من خلال قراءة سياسية للإسلام. وعلى الرغم من أهمية ما قدمته هذه الرؤية وإسهامها في إلقاء الضوء على جوانب

(1) Berque Jacques, L'Islam au défi, édition Gallimard, Paris, France, 1980, p38

(2) على سبيل المثال أنظر: جورج قرق، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، تعريب خليل أحمد خليل، مراجعة المؤلف و نسيب عون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007،

(3) Lewis bernard, Le retour de L'Islam, Gallimard, Paris, France, 1985, p 19

مهمة في ظاهرة الحركات الإسلامية فقد حُجبت، وأعلى الأقل قللت الرؤية، عن الطبيعة الدينية للحركات الإسلامية، وقللت من أهمية الدين والتدين كعامل أساسي بنيوي لتشكل الحركات الإسلامية السياسية.

بالنسبة لنا فإن النزعة السياسية التي ترافق وتصاحب نشأة الحركات الإسلامية لا تبرر النظرة إلى السياسي كجوهر في هذه الحركات بعيدا عن الدين، لأن القراءة السياسية للإسلام فيها ليست منفصلة عن نظرة الإسلام لما هو سياسي، بل إنها تجلي لها، كما لا يجب أن تحجب الرؤيا عن دوافع النشأة الراسخة في العقيدة، فالنزعة السياسية في الإسلام، أو اليقظة السياسية كما يسميها "برينوتيان"⁽¹⁾، التي يترجمها بعض المسلمين إلى حركة إسلامية سياسية تتبع بالأساس من الاعتقاد بأنهم يحملون على عاتقهم رسالة الإسلام.

وهذا ما يجعل من الحركات الإسلامية المعاصرة حركة دينية بطبيعتها، أي أن دوافعها راسخة في صميم رسالة الإسلام نفسه كدين، وإن شكلت ظروف التأزم الحضاري، والاجتماعي-الاقتصادي، والسياسي الناجم عن عملية التحديث وما رافقتها من نشأة للحركات العلمانية، من قومية وليبرالية واشتراكية وابتعادها أو استبعادها للإسلام كنهج في صياغة برامجها ومشاريعها التنموية والتحديثية المسوغات التاريخية لنشأتها السوسيولوجية.

فهي - الحركات الإسلامية - تعبّر عن نزعة دينية إسلامية لقراءة الواقع السياسي إسلاميا والتحرك على أساسه من أجل مواصلة رسالة الإسلام التي تبقى دائما حية ومعاصرة ليس فقط بديمومة ما يدعوا إليه الإسلام، ولكن بديمومة بنية انطلاقه *transferabilité de structure* (la de départ) كما يقول "جاك برك"⁽²⁾.

بشكل عام يتواجد الإسلام في المجتمع من خلال نمطين كبيرين للتدين : التدين التلقائي أو العادي والتدين الرسالي النضالي، ينتمي النمط الأول - أي التدين العادي - على الحقائق الكبرى للإيمان الإسلامي وأساليب العبادة المتوازنة مع تقاليد المجتمع المحلي وخصوصياته الثقافية والاجتماعية دون الالتفات إلى مصادرها الإسلامية التشريعية والمذهبية، أما النمط الثاني - أي التدين الرسالي النضالي - فينتمي على تجاوز النمط الأول للتدين من خلال أخذ الوعي *la prise de conscience* بمعاني إضافية للإيمان ترتبط أساسا بالأبعاد السياسية والحضارية للإسلام كـ "دين" وبالمسلمين كـ "أمة".

تقع الحركات الإسلامية من الناحية المفهومية والامبريقية في نطاق التدين الرسالي النضالي، حيث يوفر الانتقال من نمط التدين الأول : إلى نمط التدين الثاني القاعدة السوسيولوجية لولادة الحركة الإسلامية والتي تصبح جزء أساسي من ماهيتها الدعوة إلى النمط الثاني من التدين ونشره بشكل منظم بقصد تعميمه وإعادة بناء شكل الحياة على أساسه.

إن هذا الانتقال من نمط التدين العادي إلى نمط التدين الرسالي النضالي أي ولادة الحركة الإسلامية لا يحمل ولا يعبر عن تغيير في الحقائق الكبرى للإيمان الإسلامي والمنظومة العقيدة

(1) Bruno Etienne, L'islamisme radical, édition Hachette, 1987, p. 132

(2) Berque Jacques, opcit, p. 113

والفقهية المرتبطة به ، وإنما يمس مضمون ومعنى التدين في المجتمع : بتعبير آخر فهو لا يتعلق بتغيير العقيدة أو الإيمان وإنما بتغيير في الاعتقاد، أي في المعنى الديني الذي يحمله الفاعلون لنفس المعتقد وهو الإسلام الذي يشترك معهم فيه بقية المجتمع .

انطلاقاً من ذلك تبدو الحركة الإسلامية وكأنها تعبير و/ أو حكم على المجتمع الذي تولد فيه بالتقصير عن الوفاء بالتزاماته ومتطلبات إيمانه واعتناقه للإسلام كدين . معتبرة الدعوة للوفاء بالإسلام بالمعنى الذي تحمله هي في كل مناحي الحياة تكليفاً شرعياً وهدفاً إسلامياً .

6-1-4 الحركات الإسلامية السياسية باعتبارها حركة اجتماعية

لقد أغرت الحركات الإسلامية السياسية بشعبيتها وبالسياقات الاقتصادية-الاجتماعية التي نشأت وتحركت فيها، وبمطالبها السياسية الكثير من الباحثين لدراساتها كـ "حركة اجتماعية"، على غرار "محمد عبد الباقي الهرماسي" ⁽¹⁾ و "عبد اللطيف الهرماسي" ⁽²⁾ في تونس، و "سفرين لابات" ⁽³⁾ (Séverine labat) انطلاقاً من الحدث الجزائري، وغيرهم.

وإذا كنا سوف ننخرط وننحاز في دراستنا هذه إلى نفس التوجه ، أي دراسة الحركة الإسلامية السياسية باعتبارها حركة اجتماعية فإننا نرى ضرورة تأصيل هذا المفهوم ، فقد لمسنا استسهال اللجوء إلى مثل هذا التوجه في الكثير من الدراسات دون محاولة تأصيل نظري يؤسس لنقل مفهوم الحركة الاجتماعية من مجاله المعرفي الأصلي وتخليصه من أثقال الحقل الاجتماعي الذي نشأ فيه، وكان التغيرات والدينامية الاجتماعية والتاريخية التي أوجدت الحركة الإسلامية السياسية في العالم الإسلامي شبيهة بتلك التي أوجدت الحركات الاجتماعية في المجتمعات الغربية انطلاقاً من حركة التصنيع التي أوجدت المجتمع الحديث نفسه، وعلى رأسها الحركة العمالية.

يكفي في نظر العديد من الدارسين لتبرير اعتبار الحركات الإسلامية كحركة اجتماعية توفر العناصر الوصفية التي باتت محل اتفاق في أدبيات البحث السوسيولوجي، وبالنسبة لنا فإن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، بل إن المسألة تتعلق بإمكانية مساهمة مفهوم الحركة الاجتماعية في فهم محاولات تغيير المجتمع انطلاقاً من مثل أعلى ديني، بتعبير آخر هل يمكن الحديث عن حركة دينية كنموذج لحركة اجتماعية؟

هل يمكن لمفهوم الحركة الاجتماعية أن يساهم في فهم محاولات تغيير المجتمع انطلاقاً من مثل أعلى ديني؟ وبتعبير آخر: هل يمكن الحديث عن حركة دينية كنموذج لحركة اجتماعية؟ إن إبراز "الحركات الإسلامية" كحركات اجتماعية" يقتضي رصد التقاطعات بينهما، وهذا ما يتطلب ضبطاً لمفهوم ومعنى الحركة الاجتماعية أولاً.

بحسب قاموس أكسفورد يشير المعنى العام لكلمة حركة Mouvement إلى سلسلة الأفعال والجهود التي يقوم بها عدد من الأشخاص من أجل تحقيق هدف معين. ⁽⁴⁾

⁽¹⁾ محمد عبد الباقي الهرماسي، الإسلام الإحتجاجي في تونس، في: الحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 247-308

⁽²⁾ عبد اللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس: اليسار الاشتراكي، الإسلام و الحركة الإسلامية، يوم للنشر، تونس، 1985
⁽³⁾ Labat severine , Less islamistes Algeriens entre less urnes et le maquis, edition le Seuil, Paris, 1995

⁽⁴⁾ السيد الحسيني، علم الاجتماع السياسي: المفاهيم و القضايا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1981، ص 233

وبحسب "ريموند ويليامز" (R. Williams) فإن مفهوم الحركة هو أحد المفاهيم الإستراتيجية في العلوم الاجتماعية شأنه في ذلك شأن مفاهيم "الصناعة"، والديمقراطية والطبقة والثقافة، وأنه طبقاً للاستخدام الشائع لمفهوم الحركة فإنه يعني ذلك النمط العام من التغيير الذي يمكن التعرف عليه، وبالتالي يمكن استخدامه في اكتشاف التغيرات التي تطرأ على مختلف جوانب الحياة، وهذا يعني أن مفهوم الحركة هو وسيلة لاكتشاف مختلف التغيرات المادية والثقافية التي تطرأ على أي مجتمع من المجتمعات.⁽¹⁾

بالنسبة "لريمون بودون" و"فرانسوا بوريكو" تستعمل عبارة "الحركات الاجتماعية" في معانٍ مختلفة جداً، فغالبا ما تستعمل في معنى وصفي محض... وفي معنى آخر تزعم أنها تصيب الجوانب الأكثر فائدة والأكثر خلقاً "للديناميكية" من الحياة الاجتماعية التي ندرکها في قدرتها على التعبئة والجمع وفي قدرتها على التجديد والخلق.⁽²⁾

في البدء لم يكن يدخل في نطاق هذا المفهوم من الحركات الاجتماعية إلا تلك الكلاسيكية في الشكل والمحتوى التي نشأت في سياق التناقضات والصراع بين الدولة والمجتمع، أو بالأحرى بين الدولة والطبقة والتي تشكل الحركة العالمية نموذجها التاريخي.

ويعتبر "لورانز فاينشتاين" أول من قدم تعريفاً للحركات والاجتماعية كمفهوم علمي في كتابه تاريخ الحركات الاجتماعية في فرنسا: 1789-1850، وانطلاقاً من الثورة الفرنسية يعرف "فاينشتاين" الحركات الاجتماعية بأنها "الجهود التي تبذلها الطبقات الاجتماعية من أجل بناء مجتمع جديد"، وقد ركزت جهوده في تحليل أسباب نشأة وتطور حركة الطبقة العاملة ومحاولاتها اكتساب القوة الإقتصادية والسياسية من خلال استخدام مفهوم الحركة الاجتماعية.

لقيت دراسة وأفكار "فاين شتاين" رواجا وقبولا في أوساط المفكرين خاصة الإشتراكيين الألمان في القرن التاسع عشر، حيث يتفقون معه على وصف حركة الطبقة العاملة بأنها حركات إجتماعية حقيقية، ويعتبر "وارنر زومبارت" (W. Sombart) من أبرز من تأثروا باتجاه "فاين شتاين" الفكري وتابعوا آراءه، معتبرا كل من الإشتراكية والشيوعية بمثابة التجليات الفكرية والروحية للحركة الاجتماعية الحديثة.

وخلص لنا الباحث "صالح ياسر" بعد أن سجل تأخر الإهتمام بمفهوم الحركة الاجتماعية من طرف الباحثين في العلوم الاجتماعية المسار التاريخي الذي تطور فيه مفهوم الحركة الاجتماعية في ثلاثة مراحل أساسية هي:

- 1- مرحلة ما قبل عام 1968، والتي ظهرت فيها اجتهادات منظري الحركات الجماهيرية، هذا بدون إغفال التراث المتصل بالمجتمع المدني والصراع الطبقي العائد إلى كل من هيغل وكانط وماركس وغرامشي، فضلا عن نتائج منظري السلوكيات المتأثرة ببارسونز.

⁽¹⁾ ريموند وليامز، الثقافة و المجتمع، نقلا عن السيد الحسيني، نفس المرجع، ص 233

⁽²⁾ ريمون بودون و فرانسوا بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص ص

2- وتمتد لأكثر من عشرين عاما (1968-1989)، وقد شهدت هذه الفترة ظهور الحركات الاجتماعية الجديدة متمثلة بصعود الحركات الطلابية في اوربا وحركات السود في الولايات المتحدة المطالبة بحقوقها، وغيرها من الحركات مثل الحركات النسائية والحقوقية والبيئية، والتي دفعت الباحثين إلى الإهتمام بزوايا جديدة ودوائر أوسع من الإهتمام وظهور نظريات جديدة.

3- وتتعلق بفترة ما بعد 1989، في سياق ظاهرة العولمة التي وقد عرفت تطورا للمقاربات النظرية بهدف وتتعلق التحولات التي تعرفها دينامية الحركات الاجتماعية. وارتباطا بعولمة الحياة الاقتصادية اكتسبت الحركات الاجتماعية أبعادا جديدة لظهور أنماط وأساليب وأنواع جديدة منها تلك المناهضة للعولمة والنيو- ليبرالية.

لقد تكونت خلال هذا المسار التاريخي سوسيولوجية متعددة ومختلفة حول الحركات الاجتماعية انطلاقا من مقتربات نظرية متعددة ومختلفة أهمها: الاقتراب الوظيفي، والاقتراب الاستراتيجي، والاقتراب الماركسي ونظرية الفعل الكلاسيكي والمجدد، ونظرية الفعل. سمع الأفضلية الملحوظة للاقتراب كل بعدها الماركسي المجدد "لما يوفره من أدوات تحليل تعطي للحركات الاجتماعية، في حين أن الاقترابين الآخرين-الوظيفي والتحليل الاستراتيجي-يسوقان تصور محدود جدا للحركات الاجتماعية، فبالنسبة للوظيفيين يتعلق الأمر بسلوك منحرف، في حين أن التحليل الاستراتيجي لا يرى في الحركات الاجتماعية إلا مجرد مجموعات المصالح.

وبغض النظر على الاختلافات الجوهرية في بعض الأحيان بين هذه المدارس حول تصورها للحركة الاجتماعية ومقاربتها لها.

فقد تجاوزت النظرة الكلاسيكية للحركات الاجتماعية، يعد مقبول سوسيولوجيا تقييدها وأحصرها كمفهوم بعلم الشغل وبالحركات العلمية.

وفي هذا السياق طرح العديد من الباحثين تعريفات مختلفة للحركات الاجتماعية تشترك كلها في بلورة معنى لمفهوم الحركة الاجتماعية يشير إلى مجموع أساليب الفعل الجماعي بهدف إعادة النظر-جزئيا أوكلية-في النظام الاجتماعي وتغييره، وهي مبنية على قيم مشتركة والتضامن والتعبئة حول قضايا ورهانات ذات طابع نزاعي، مع الإشارة إلى أنه ليس كل فعل جماعي هو حركة اجتماعية.

انطلاقا من هذا المعنى، ليس هناك ما يمنع من الناحية السوسيولوجية اعتبار الحركات الاسلامية حركات اجتماعية رغم طبيعتها الدينية، فرغم انطلاقها من "عالم المعنى" كما أشرنا إليه سابقا، فهي تنشأ داخل المجتمع وفي ظل شروطه التاريخية وتدفع باتجاه تغييره وفق ما تمليه عليها أهدافها ومصالحها المرتبطة بقناعاتها الدينية وقواها الاجتماعية، وهذا ما يجعل منها حركة اجتماعية بالضرورة .

إننا نعتقد أن مفهوم الحركة الاجتماعية الذي صاغه عالم الاجتماع "ألان توران" (Alain Touraine) انطلاقا من "نظرية الفعل" يستطيع أن يساعدنا على بلورة تصور للحركة الإسلامية باعتبارها نموذج لحركة اجتماعية.

انطلاقاً من دراسته للحركة العمالية في فرنسا يحدد "ألان توران" خاصيتين أساسيتين للحركات الاجتماعية وهما: وجود نزاع حول البنى التي تحدد التنظيم الاجتماعي، والإحالة إلى مثل أعلى تقدمه الحركة الاجتماعية لمواجهة التمثيلات المهيمنة على المجتمع، بتعبير آخر فإن كل حركة اجتماعية تفترض وجود مشروع مجتمع – تقاسم منظومة قيمية ومشروع اجتماعي مشترك- ، ووجود خصم معين يوجه ضده. وبالنسبة إليه يوجد في كل مجتمع حركة اجتماعية واحدة فقط التي تجسد مشروع تغيير اجتماعي وليست مجرد تعبئة شعبية.

إن القراءة التاريخية للمجتمعات الإسلامية منذ تأسيسها تكشف لنا عن حقيقة أساسية وهي أن الإسلام كان قوة تغيير اجتماعي، فموجات الإصلاح والحالات الثورية التي عرفت المجتمعات الإسلامية منذ عهد الخلافة الراشدة ما هي إلا أشكال لحركة إسلامية وجدت فيها جماعات مختلفة الإطار الذي تعبر من خلاله عن أهدافها ومصالحها، وتسعى إلى تغيير النظام الاجتماعي القائم.

لقد كان التغيير الاجتماعي والسياسي قاسماً مشتركاً للحركات الإسلامية على مدى التاريخ الإسلامي وإلى يومنا هذا ، فانطلاقاً من رفضها للأوضاع القائمة باعتبارها أوضاع تخرج عن الإسلام الصحيح أو الحقيقي ركزت جهدها على إقامة الإسلام كنظام شامل للحياة الاجتماعية والسياسية يكفل العدل والمساواة بين المسلمين، وهذا ما يجعل منها حركة صراع اجتماعي، بالمعنى الأوسع لفكرة الصراع الاجتماعي المتجاوز للرؤية الماركسية التقليدية التي تختزل الصراع في ثنائية الطبقة المُستَغَلَّة والطبقة المُستَغَلَّة.

إن الطابع النزاعي للحركة الإسلامية لا يعبر فقط عن تناقض اجتماعي فضلاً عن أن يكون نتيجة لهذا التناقض، كما أنه لا يعبر عن نزاعات مصالح (Le conflits d'intérêts) على مستوى الاقتصادي والسياسي بين مختلف المجموعات الاجتماعية كما تحاول إبرازه نظرية التحليل الاستراتيجي، إن نموذج الصراع الذي تجسده الحركات الإسلامية لا ينبع من مواجهة مجموعات أو تنظيمات أو طبقات، لأن رهان الصراع ليس محصوراً فقط في مصلحة مادية أو سياسية بل يتعلق ويستهدف قضية عامة-جماعية-تتبع وتقع في الحقل الديني باعتباره "حقل جماعي" (un champ systémique)، أي أن الديني هو نسق فعل المجتمع- كل المجتمع - على نفسه. (le religieux comme système d'action de la société sur elle même)، وبهذا فإننا أمام نموذج لحركة اجتماعية تتميز بعلاقة ذاتية-جماعية أوفردية-بين فاعلين دينيين، يعملون بوسائل دعوية و/أو إكراهية لتحقيق مثل أعلى للحياة السياسية-الخلافة الإسلامية-من خلال إعادة بناء المجتمع، كجماعة دينية -سياسية "الأمة الإسلامية"، وهي سابقة من حيث نشأتها وبنيتها عن النزاعات الاجتماعية وتتجاوزها، وهذا ما يجعل منها ظاهرة اجتماعية كلية وكيانية (un phénomène social total et totalisant).

6-2 الإسلاموية: ميلاد المفهوم وإمكانات التبينة

إذا كان مفهوم الحركة الإسلامية يحدد لنا الحركات الإسلامية : كفعل وفاعل تغيير اجتماعي في المجتمعات الإسلامية ، فإن هذه الحركات تتحرك في إطار "بنية اجتماعية" : إنها "الإسلاموية"

دخل لفظ الإسلاموية إلى اللغة العربية انطلاقاً من ترجمة بعض الباحثين والدارسين للمصطلح إسلاميزم (islamisme) الذي بات الوصف والمفهوم الأكثر تداولاً في تعريف ظاهرة الحركات الإسلامية، وقد فضل هؤلاء الباحثين لترجمة إسلاميزم (islamisme) صيغة اشتقاقية على وزن "فعلوي" و"فعولية" التي دخلت اللغة العربية العلمية والإعلامية مثل "العلموية" (scientifisme) و"الثقافية" (culturalisme) و"السياسوية" (politicienne).

واختار فريق آخر من الباحثين في ترجمة نفس المصطلح إسلاميزم (islamisme) الاعتماد على المعنى والمضمون الذي عبئ به المفهوم في منشأة أو الدراسات الغربية ليصبح لفظ "الإسلام السياسي" هو اللفظ المقابل لمصطلح إسلاميزم (islamisme).

وقد استخدم هذا المصطلح بكثرة عقب أحداث 2001/09/11 في أعقاب الحملة الدعائية لما سميت الحرب على الإرهاب، حيث وجه الإعلام العالمي اهتمامه نحو الحركات السياسية التي تتخذ من الإسلام مصدراً لرسم الخطوط العريضة لسياستها. ويدور الخلاف بين الباحثين حول أول من استخدم مصطلح الإسلام السياسي، وبحسب الباحث عطية الريشي فإن أول من استخدم هذا المصطلح هو "أدولف هتلر" حين التقى الشيخ أمين الحسيني مفتي فلسطين آنذاك إذ قال له: "إنني لا أخشى من اليهود ولا من الشيوعية بل إنني أخشى من الإسلام السياسي"⁽¹⁾، أما محمد عمارة فيحسبه فإن أول من استعمله هورشيد رضا حيث يقول "...في حدود قراءاتي فإن أول من استخدم مصطلح الإسلام السياسي هو الشيخ محمد رشيد رضا، لكنه استخدمه في التعبير عن الحكومات الإسلامية التي سماها الإسلام السياسي، وبقي الذين يسمون الأمة في إطار الأمة الإسلامية، لكن مصطلح الإسلام السياسي يستخدم اليوم ومنذ العقود الثلاثة الماضية وصعود المد الإسلامي والظاهرة الإسلامية بمعنى الحركات الإسلامية التي تشغل بالسياسة"⁽²⁾.

وبحسب بعض الباحثين ظهر لفظ إسلاميزم islamisme لأول مرة في قاموس أكسفورد سنة 1747 ليختفي من اللغة الإنجليزية مطلع القرن العشرين ويعود مرة ثانية قادماً من الترجمة عن اللغة الفرنسية. وجاء في موسوعة ويكيبيديا الإليكترونية باللغة الفرنسية أن مصطلح إسلاميزم islamisme هو فرنسي المنشأ ويعود استعماله إلى القرن الثامن عشر لأول مرة على يد "فولتير" (voltaire) كما استعمله في القرن التاسع عشر كل من "أليكسيس دوتوكفيل" (Alexis de Toqueville) و"أرنست رينان"⁽³⁾ (Ernest Renan).

وبحسب "برينواتيان" فإن مصطلح إسلاميزم islamisme عرف تغيير في معناه مرتين، فقبل مرحلة الاستعمار كان يعني بكل بساطة "الإسلام" مثل مصطلح "محمديزم

⁽¹⁾ عطية فتحي الويشي، حوار الحضارات: إشكالية التصادم و آفاق الحوار، حقائق لا ينبغي أن تغيب، مكتبة المنارة الإسلامية، الطبعة الأولى، الكويت، 2001، ص 210

⁽²⁾ محمد عمارة، الإسلام السياسي و التعددية من منظور إسلامي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث، 2003، ص 6

⁽³⁾ <http://wikipedia.org/wiki/islamisme>

"(Mohamedisme) ، أما معناه الحالي فلم يتبلور إلا بعد مرور أكثر من عقد على مرحلة الاستقلال الوطني⁽¹⁾. ويلخص لنا نفس الباحث المعنى والمحتوى الذي اتفقت عليه نظرة المدرسة الفرنسية التي باتت تتبناها معظم النخب العلمية في العالم خاصة الفروكوفونية منها لمفهوم إسلاميزم islamisme بأنه " التوظيف السياسي لمواضيع إسلامية معبأة كردة فعل على عملية التغريب باعتبارها اعتداء على الهوية العربية - الإسلامية"⁽²⁾ وقد ساهمت مجموعة من كبار العلماء والمفكرين في بلورة هذا المعنى الجديد ، من أمثال "جاك برك"، و"ماكسيم ردونسون"، و"برينواتيان" نفسه، و"فرنسوا بورغا"، و"أوليفي كاري"، و"أوليفي روا" و"جيل كييل" في بلورة هذا المحتوى الجديد.

وقد دفعت غلبة النزعة السياسية الملحوظة في الحركات الإسلامية بالكثير من الدارسين والباحثين العرب والمسلمين إلى تفضيل مصطلح "الإسلام السياسي" في ترجمة المصطلح إلى اللغة العربية ، وبالرغم من جاذبية لفظ "الإسلام السياسي" واتساقه مع الخطاب الديني والدوافع والطموحات السياسية للحركات الإسلامية، فإن لدينا تحفظ على استعماله لترجمة مصطلح إسلاميزم islamisme لأنه : أولا يضع المعنى الخفي الذي يشير إلى الحركة والفعل التي يستقبلها ذهن بمجرد تلقيه لكلمة "إسلاميزم" وهوما يحافظ عليه مصطلح "إسلاموية" الذي نفضله في دراستنا وسوف نقدم تبريرنا لذلك .

ثانيا : أن الانطلاق من النزعة السياسية للحركات الإسلامية وجعلها الصفة التي من خلالها تعرف الظاهرة لا يعني أننا بتنا تملك المفهوم الذي ندرك من خلاله حقيقة الظاهرة . من ناحية أخرى فإن لفظة " الإسلام السياسي" لم يلقى قبول لدى الإسلاميين أنفسهم، وعنه يقول محمد عمارة: " إنني لا أستريح كثيرا لمصطلح الإسلام السياسي رغم شيوع هذا المصطلح"⁽³⁾ ، أما علي صدر الدين البيانوني المراقب العام الأسبق لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا فيقول: " إنه مصطلح ناشئ أصلا عن الجهل بالإسلام، الذي جاء بالعقيدة والشريعة، خلافا للمسيحية التي جاءت بالعقيدة فقط، ونادت بإعطاء ما أنه لله، وما لقيصر لقيصر، إنك حين تجرد الإسلام من بعده التشريعي، لا يبق إسلاماً، وإنما يتحول إلى شيء آخر، إن الإسلام دين شامل لكل جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية... فليس هنالك إسلام سياسي، وإسلام اقتصادي، وإسلام اجتماعي... بل هو الإسلام واحد، شامل لكل جوانب الحياة، ولذلك نرفض مقولة الإسلام السياسي"، ونختم هنا بما قاله جعفر شيخ إدريس في مقال له عن هذا المصطلح: "عبارة الإسلام السياسي كأختها "الأصولية" صناعة غربية استوردها مستهلكو قبائح الفكر الغربي إلى بلادنا وفرجوا مها، وجعلوها حيلة يحتالون بها على إنكارهم للدين والصد عنه"⁽⁴⁾.

Etienne bruno, L'islamisme comme ideologie et comme force politique ; http://www.cairn.info/article.php?id_REVUE=CITE_&_ARTICLE=CITE_014_0045,p1/10

(1)

(2) Ibid, p 1/10

(3) محمد عمارة ، مرجع سابق ص5

(4) نقلا عن: سليمان بن صالح الخراشي، ثقافة التلبيس، دار الإيمان-دار القبتين للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى، الرياض، 1432، ص 37

وقد ظهر مؤخرا في إطار قراءة أحداث ما سمي بالربيع العربي توجه بحثي يتعامل مع "الإسلاموية" كمرحلة زمنية على غرار ما ذهب إليه الباحث "آصف بيات"⁽¹⁾.

ومع أن لفظ إسلاموية لا أصل له ولا دلالة له في اللغة العربية ولا في الثقافة الإسلامية التي تكونت على امتداد أربعة عشر قرن فإننا لا نرى ما يمنع استعماله للتعبير عن التعريف بظاهرة أصيلة بالمجتمعات الإسلامية.

تندرج محاولتنا في تبيئة هذا اللفظ واستخدامه كمفهوم مركزي في بحثنا في سياق تبيئة المفاهيم كما يحددها عابد الجابري والتي تعني ربط المفهوم المستورد بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة في آن واحد". وقد لجأنا إلى هذه العملية استجابة لحاجة معرفية فعلية، وليس لمجرد رغبة في استعارة هذا المفهوم، حاجة فرضتها الرغبة في قراءة متأنية، والملاحظة العميقة لظاهرة الحركات الإسلامية من الناحية السوسيولوجية الإبيستيمولوجية.

إن الإسلاموية كمفهوم مجرد من أي إشارة إلى الوجود الواقعي والإمبريقي للحركة الإسلامية، ليس غريب عن روح الإسلام التي خلقت الدينامية التاريخية في قلب المجتمعات الإسلامية، والتي تشكلت أساسا انطلاقا من الأوامر القرآنية المرتبطة بالدعوة إلى الله عز وجل من جهة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا يعني أن الإسلاموية ليست شيئا طارئا عن الإسلام وتجربته التاريخية فضلا على أن تكون شيئا غريبا عنه، إنها أحد البنى الاجتماعية التي تشكلت في أحضان الإسلام وانطلاقا من مبادئه.

وبناء عليه فإن نشأة الحركات الإسلامية المعاصرة التي حدثت في سياق تعرف واكتشاف العالم الإسلامي على العالم الحديث الغربي المستعمر، بالاحتكاك معه ولمواجهته في نفس الوقت لا تشكل أمرا طارئا على التجربة الإسلامية لا فكريا ولا تاريخيا، فلم يخلوا العالم الإسلامي يوما من دعوات وحركات ينصب القائمون عليها أنفسهم مدافعين و/أو دعاة للدين، ليس لمواجهة التحديات التي تأتي من خارج حدود العالم الإسلامي كعملية "التغريب"، بل لمواجهة عدم الالتزام والوفاء بمقتضيات الانتماء إلى الإسلام، والانحرافات عن رسالة الإسلام وجوهره على مستوى الدولة والأمة وبهذا فإن الإسلاموية هي:

هي بنية دينية إسلامية تدفع إلى تشكل إرادة فردية وجماعية لإصلاح و/أو تغيير حياة الفرد المسلم الفردية والجماعية، السياسية والاقتصادية والثقافية، وفق تصور ومعنى للإسلام باعتباره رسالة ودعوة لإقامة أمة ودولة إسلاميتين، تشكل فيها "الأخوة الدينية" الرباط الاجتماعي والسياسي، والأساس للبناء الحضاري-الإنساني، ويشكل إسلام المنبع-الفعل النبوي والوحي، والخلافة الإسلامية العناصر البنيوية الأساسية لها.

انطلاقا من هذا التعريف فإننا نعتقد وخلاف ما هو متداول في الكثير من الأعمال العلمية والبحثية⁽²⁾، أن "الإسلاموية" ليست ظاهرة سياسية بالمعنى المتعارف عليه في علم السياسة، وإنما هي ظاهرة سوسيولوجية بنيوية-أي ليست طارئة ومرحلية، وهي تتجدد باستمرار.

⁽¹⁾ آصف بيات، ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، ترجمة محمد العربي، دار جداول للنشر والترجمة، الطبعة الأولى، لبنان، 2016.

⁽²⁾ سوف تأتي على ذكر أبرزها.

وبالعودة إلى الواقع الجزائري فإن الإسلاموية هي ظاهرة إيديولوجية متجذرة بقوة في المجتمع، تأخذ تعبيراتها الحركية انطلاقاً من ثقافة سياسية - دينية مرتبطة برسالة الإسلام، وتاريخ حركة التحرر الوطني. ومصحوبة بعدم رضى ديني عن حالة التدين في سياق تحطم اجتماعي رافق التحولات الاجتماعية الناجمة عن دينامية التنمية والتحديث بعد الإستقلال.

من الناحية السوسيولوجية يمكن التمييز بين نمطين من الإسلاموية :

أ. **الإسلاموية الحركية:** وهي منبئية (Structurer) انطلاقاً من أن المشروع الإسلامي السياسي، المتمثل في الخلافة الإسلامية، جاهز فكرياً وسياسياً ولا يحتاج إلا لتعبئة المجتمع وتجنيد حركياً من أجل إعادة إقامته من جديد.

ب. **الإسلاموية الفكرية:** وهي منبئية (Structurer) انطلاقاً من أن المشروع الإسلامي السياسي هو صورة عن المشروع الإسلامي الحضاري، وهوليس جاهزاً وإنما يتطلب عملية بناء فكري في إطار سنن التدافع الحضاري الإنساني، انطلاقاً من شروط نشأة المجتمع الإسلامي الأول الموجودة في إسلام المنبع.

3-6 الديمقراطية

إن مفهوم الديمقراطية يتسم بالعمومية ، فهو يشتمل على وجهين : وجه يعبر عن مشكلات ما هو كائن فعلاً، أي الحكم والسلطة في حقيقتيهما وهو الوجه السوسيولوجي، في حين يمثل الوجه الآخر ما ينبغي أن يكون في المثال الديمقراطي، وهو الوجه الفلسفي، وكلا الوجهين لم يكن منفصل عن التاريخ بل لقد نحت في سياق الأفعال التاريخية للشعوب والمجتمعات ، وألبس معاني مختلفة تبعاً للتصورات والضرورات التي حاولت أن تجعل منه مفهوماً عالمياً انطلاقاً من ربطه بالبعد الإنساني.

1-3-6 الأصل التاريخي للديمقراطية

لكي نسلط الضوء على مفهوم الديمقراطية ، لابد من العودة إلى التاريخ إذ لا مناص من الاستعانة به لتلمس معاني الديمقراطية من خلال نشأة فكرة الديمقراطية وأشكالها. وإذا ما عدنا إلى الأصل اللغوي التاريخي لكلمة الديمقراطية، فمن المعروف أنها كلمة يونانية . وكان أول تعبير للحكم عنها هو نظام الحكم الذي وضعه سكان أثينا لأنفسهم في القرن الثامن قبل الميلاد لكن ليس ثمة تعريف جامع مانع للديمقراطية بحيث يشتمل على ما تتضمنه هذه الكلمة عبر التاريخ تتفق جميع الآراء بلا استثناء تقريباً على أن البداية التاريخية لكلمة "الديمقراطية" باعتبارها أول صياغة فكرية لهذا المصطلح لدى اليونان في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد (أي منذ نحو 2500 سنة) ولعل الاشتقاق اللغوي لهذه الكلمة يؤكد الأصل اليوناني لها.

دون أن يعني ذلك خلو الحضارات السابقة من أي إسهامات فكرية أو عملية حول نفس الموضوع، فقد كانت إسهامات فكرية وتجارب في الممارسة في الحضارات القديمة التي سبقت الحضارة الإغريقية⁽¹⁾، إلا أن مرد الاصطلاح محل الدراسة وهو الديمقراطية، يعود إلى الإغريق. لقد شهدت بلاد الإغريق تجربة "دولة المدينة"، والتي أطلق اليونانيون عليها كلمة (Polis)، وهو النظام الذي اتضحت معالمه في القرون الخمسة السابقة على التاريخ الميلادي، وتجب الإشارة إلى أن الإسهام الإغريقي في خلق النظام الديمقراطي، قد تركز في هذه المدينة - أثينا - والممالك التي تبعتها وأسيطرت عليها فعليا، وفيها قدم الإغريق أقدم تنظيم سياسي غلب عليه الطابع الديمقراطي خاصة في الفترة بين القرنين السابع والرابع قبل الميلاد (ق.م). وبالتالي فإن بداية الفكر الديمقراطي بدأ عند اليونان "الأثينيين" تمييزا عن "الاسبرطيين" والذين كان مفكروهم وحكامهم يعتقدون في صواب القوة العسكرية، وعدم صواب الحوار والفكر الديمقراطي أو حكم الشعب الذي يزعمه على حد قولهم "الأثينيون" اليونان أيضا. وقد عرفت المراحل التاريخية اللاحقة تضيق للديمقراطية الإغريقية ورفض مبدأ المساواة بين الطبقات، وذلك بقصر المشاركة السياسية على الطبقة الأرستقراطية فحسب، وهو ما تجلّى في نموذج الحضارة الرومانية. كما شكل نموذج الحضارة الجرمانية إلغاء لجوهر الديمقراطية وعدم الإعتداد به والإنطلاق من العنصرية واعتبار القوة أساس الشرعية ومصدر القوانين وليس الشعب⁽²⁾.

ثم بدأت تتبلور ملامح النظام الديمقراطي الحديث في أوروبا في خلال القرن التاسع عشر والعشرين، حيث تحول نظام الحكم في بريطانيا إلى الحكم الديمقراطي، وأصبح مجلس العموم الممثل لجميع طبقات الشعب وصاحب السلطة الحقيقية في البلاد، بعد أن كان أرستقراطي التكوين. وهذا ما أحدث زخما شديدا في مفهوم الديمقراطية، وعناصرها الأساسية فكرا وممارسة، ساهم فيه كوكبة من الفلاسفة والمفكرين المتنورين، فضلا عن مفكري الثورة الفرنسية وما بعدها، وقد أكد هؤلاء وغيرهم على الحرية والمساواة بين الجميع، وكانوا يرفضون الحكم المطلق. وانتقلت هذه القيم الديمقراطية إلى المجتمع الجديد في إطار نشأة وتكوين الولايات المتحدة في أمريكا، وهكذا أصبحت الديمقراطية مفهوما جديدا للممارسة السياسية مرتبط بالحدثة. ورغم أن الحدثة ومفكروها قد قفزوا على المفهوم الأصلي للديمقراطية كما صاغه الإغريق، إلا أن الميراث التاريخي للإغريق يظل مرجعية كبرى في التأصيل النظري والعملي للنظم الديمقراطية الحديثة، دون منازع.

6-3-2 الوجه الفلسفي للديمقراطية

⁽¹⁾ حول هذا الموضوع أنظر: دول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود و آخرون، الجزء الأول، المجلد الثاني، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2002، ص 100 -

105

⁽²⁾ جمال علي زهران، الأصول الديمقراطية والإصلاح السياسي، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2005، ص 22

تكمّن الجذور الفلسفية للديمقراطية في مفهوم "السيادة الشعبية" أو "الإرادة العامة"، ويتألف هذا المفهوم من إنكار وجود أعلى الأقل- ضرورة وجود- إرشاد ديني وقيم أخلاقية مطلقة في أمور الحكم من الناحية السياسية، هذا من جانب، ويتألف هذا المفهوم من جانب آخر من التأكد على أن الناس ومشيتهم الشعبية مقبولة بوصفها المصدر الحقيقي لجميع أنواع السلطة. تشير الديمقراطية في حد ذاتها إلى أحد أشكال الحكم الذي يعتبر الناس فيه أو الشعب - وذلك على أنه النقيض من حكم الأرستقراطية الدكتاتورية أو التسلطية- المصدر الحقيقي للسلطة، والنقطة المرجعية ليس فقط فيما يتعلق بمبادئ أسلوب الحكم وأنماطه، بل يعتبر (الشعب) أيضا المصدر الحقيقي للقيم والمبادئ والمثل العليا والسياسات. إن الشعب أو الناس هم الذين ينظر إليهم على أنهم المتمتعون بالسيادة والحق في الحكم، ويكون أولئك المتربعون على سدة السلطة مسؤولين أمامهم

ويدعي الكثير من الباحثين أن المبدأ المحوري الذي سير المطالب الديمقراطية أثناء القرن التاسع عشر تمثل في "سيادة الشعب"، وبغض النظر عن مدى ضبابية مفهوم كلمة الشعب (peuple) أو الناس (people)، سواء من الناحية المفاهيمية البحتة أو من الناحية العملية، فقد بقي هذا هو القاعدة الصلبة الفلسفية والمعنوية، أو الأخلاقية التي ارتكزت عليها الديمقراطية الغربية العلمانية.

وفي الفترة التي تلت عصر النهضة من تاريخ أوروبا شكلت الديمقراطية الفكرة التي تحدث بها النخب والمجتمع الحديث بقيادة البورجوازية حق الملوك الإلهي في الحكم، وكان هناك تمرد أو ثورة شعبية ضد حكومات أوروبا الملكية وأنظمتها الأرستقراطية، إضافة إلى تمرد ضد سلطة الكنيسة وحكمها الكليروسي والكهنوتي.

وقد كانت الإطار الذي طرح ضمن نطاقه مبدأ سيادة الشعب، ففصلت بذلك العلاقات بين السياسة من ناحية، والدين والسلطة الإلهية من ناحية أخرى. وتم التأكيد على "الشعب أو الناس" بوصفهم مصدر السلطة السياسية والحكم الحقيقي المتصرف بمصيرهم بالذات، ونودي بهم على أنهم مصدر القيم والسلطة، وأصبح رفاههم وتمكينهم هو الهدف الحقيقي لكل مجهود ومسعى سياسي. لقد كانت الديمقراطية الكلمة الساحرة لبداية الانقلاب الحقيقي حسب تقديرنا في تحديد شكل العلاقة بين الحاكم والمحكومين، وشكل نظام الحكم وطبيعة الممارسة السياسية، وماهية الحقوق والواجبات، ومداها ومضمونها فقد كانت القاعدة التي مهدت للأدوار الحديثة للدولة -المجتمع السياسي-، والمجتمع المدني.

3-3-6 الوجه السوسيولوجي للديمقراطية

إذا كانت الديمقراطية، سواء مثلها وقيمها الإنسانية، أوفي خصوصيات نماذجها، مثلت ولا زالت حلما للفلاسفة والمفكرين أملا في تحقيق حرية الإنسان وسعادة الشعوب، فإنها تطرح في نفس الوقت قضية الحكم في حقيقتها وواقعها وخصوصيتها الظرفية والمكانية في إجابياتها وسلبياتها.

إن الوجه الآخر للديمقراطية يتصل بأشكال متنوعة من الحكم، والمشاركة الشعبية في صنع الشرعية السياسية، والقرار السياسي، أو عبارة أخرى تطوير العمليات الأساسية التي تشكل

عنصرا أساسيا في التعرف على مشيئة الشعب من أجل تسيير أمور الدولة . وتستند النماذج العملية على مبادئ الحرية والمساواة والحكم الدستوري وحكم القانون وتقسيم السلطة بين مختلف أجهزة الدولة التنفيذية والتشريعية والقضائية ، كما تستند على الحقوق الأساسية بما فيها حقوق الأقليات ، وحرية العقيدة والتعبير والاجتماع والصحافة والاتصال . ويسعى جوهر الديمقراطية إلى التعبير على شكل رؤية لحكومة يختارها الشعب، تعمل في خدمة الناس وحسب رغباتهم وأفضليتهم، كما أنها مسؤولة أمامهم. وبالنسبة "لألان توران" فإن فوق كل ذلك يأتي حفظ الأغلبية حق المعارضة للأقلية وتمكينها منه بطريقة قانونية⁽¹⁾ .

ويقوم النموذج الديمقراطي الغربي على مبدأ الفصل بين الدين والسياسة، وبناء على ذلك فإنه لا يهتم إلا بحسن الحال الدنيوي للناس، وتتغلغل هذه الروح في مجموعة القوانين وما تنطوي عليه من حشد لامع لمختلف حقوق الإنسان.

لقد وضعت الديمقراطية السيادة القانونية وكذلك السيادة السياسية في أيدي الشعب، مما أدى إلى ظهور أشكال متنوعة وتعابير شتى عن الحكومة أو النظام السياسي الديمقراطي، فهناك الديمقراطية المباشرة، والتمثيلية والنيابية، والليبرالية، والإشتراكية -ليضيف بعد ذلك الإسلاميون الديمقراطية الإسلامية-.

إن المجتمعات، الغربية بشكل خاص، والإنسانية بشكل عام ، في سعيها وراء الديمقراطية، كشفت أن للديمقراطية وجها سوسيولوجيا لا يعكس الوجه الفلسفي لها بل يخلعه عنها ، هذا الوجه السوسيولوجي يعكس بروز ظاهرة الأحزاب السياسية ، والأنظمة الانتخابية المتنوعة من أجل الاختيار الدوري للقيادات والنخب السياسية، أي منافسة السياسية على السلطة السياسية . ورغم ذلك فقد استطاعت أن تقدم تجارب غاية في الأهمية من أجل المشاركة الشعبية في صناعة السلطة السياسية وتحقيق الشرعية الديمقراطية.

6-3-4 تعريف الديمقراطية

يعد مصطلح الديمقراطية من المصطلحات الأكثر شيوعا في القواميس السياسية والأكثر غموضا في الوقت نفسه. ذلك أنه " حتى المستفدين من الحكم، يؤمنون بأن إضفاء مسحة من لغة الديمقراطية إنما يشكل عنصرا أساسيا من العناصر المكونة لشرعية أنظمتهم".

تعدد التعريفات لهذا المفهوم عبر فترات تاريخية مختلفة، وارتبط المحتوى الديمقراطي بأيديولوجيات مختلفة إلى الحد الذي يزعم جميع الحكام والأنظمة السياسية كافة على تباين توجهاتها الأيديولوجية، إنهم ديمقراطيون ،وأصبحت الديمقراطية واجهة رسمية لكل الأنظمة في أنحاء العالم، إما عن حقيقة في الممارسة أو وسيلة أو غطاء للاستبداد، أو عن معيار للتطور السياسي في الطريق لتحقيق الديمقراطية الحقيقية.

ولذلك فقد تعددت تعريفات الديمقراطية، حيث بلغت بحسب الباحث جمال زهران على ما يزيد على المائة تعريف⁽²⁾ .

(1) ألان توران، ما الديمقراطية ؟ دراسة فلسفية ، ترجمة عبود كاسوكة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2000، ص

(2) جمال علي زهران ،مرجع سابق، ص33

وباعتبار أن الإغريق هم أصحاب هذه الكلمة، فالرجوع إلى ما قصدوه منها يعتبر إطارا مرجعيا في تحديد معنى الديمقراطية والتغيرات التي لحقت به فيما بعد. إن المعنى الجذري لكلمة الديمقراطية هو من ديموس demos التي تعني الشعب، وكلمة kratos التي تعني الحكم .

وبالتالي فإن تعريف "الديمقراطية" عند الإغريق، هو "حكم الشعب". يعتبر أرسطو أول من وضع لها تعريف حيث عرفها على أنها : نظام سياسي يحكم الشعب فيه نفسه بنفسه" ، وكان أول تعبير للحكم عنها هو نظام الحكم الذي وضعه سكان أثينا لأنفسهم.

ليس ثمة تعريف جامع مانع للديمقراطية بحيث يشتمل على ما تتضمنه هذه الكلمة عبر التاريخ، ، ففي حين أنها بالنسبة للبعض تعني شكلا من أشكال الحكم ، فهي بالنسبة للآخرين نمط الحياة الاجتماعية ككل. وهي بالنسبة لآخرين أيضا مجرد طريقة ومنهج لاتخاذ القرارات . إن هذه الصعوبة في التعريف فرضت على العديد من الباحثين تفكيك مفهوم الديمقراطية عند تعريفه ، وأصبح تعريفه يتم من خلال ثلاثة أبعاد وهي : الديمقراطية كشكل ، والديمقراطية كآلية للحكم ، والديمقراطية كمضمون.

إننا نعتقد أن التأصيل العلمي ، أي تعريف الديمقراطية، يتطلب التمييز بين المبادئ العامة كإطار مرجعي فكري، وبين آليات الممارسة للديمقراطية، بعبارة أخرى يجب التمييز بين الفكرة الديمقراطية وكيفية تجسيدها في الواقع العملي. وعليه يجب التسليم بعدم وجود نموذج واحد للديمقراطية، بل لها صور عديدة على المستوى الإمبريقي في الغرب وفي الشرق، كلها تحاول تمثل مجموعة من المبادئ العامة، أو المقومات العامة، أو المعايير العامة، التي تعبر عن الشروط الحاكمة للديمقراطية كأسلوب حياة ونظام للحكم.

إن عدم وجود تعريف جامع مانع للديمقراطية وأشكالها يعني بالضرورة وجود خصوصيات في تصور الديمقراطية في التعبير عنها كفلسفة للحياة وكشكل للحكم عبر العصور باختلاف المجتمعات والبلدان. ويؤكد هذه الحقيقة أيضا أن مفهوم الديمقراطية في الغرب نفسه قد خضع للتحوير عبر التاريخ وحملت نماذج الديمقراطية بصمات تجارب مجتمعاته المختلفة.

فالديمقراطية كما يقول جورج بردوليسست مفهوما جامدا المحتوى. ⁽¹⁾ ولو أمعنا النظر في هذه الحقيقة لوجدنا أنها تعكس لنا في الواقع خصوصيات الأمم والشعوب والحضارات والإيديولوجيات والمفكرين والقادة في فهمهم للديمقراطية وتصورها كفكر وكشكل للحكم في آن واحد. وذلك أمر مشروع من حيث المبدأ.

لكن هذه الخصوصيات لا تتعارض مع وجود فهم إنساني عام للديمقراطية أخذ بالتشكل منذ العصر الحديث مرتكزا على تجارب متنوعة. فما هو هذا الفهم؟

من أشهر التعريفات للديمقراطية في العصر الحديث هو تعريف " أبراهام لنكولن" (Lincoln Abraham) بأنها: " حكم الشعب بالشعب للشعب". وتعني هذه العبارة بحسب جمال زهران ثلاثة مقاصد هي:

(1) Burdeau george, la democratie, Edt du Seuil , Paris, 1966, p

"حكم الشعب": أي أن يكون الحكم ملكا للشعب ويختص به، وأن الحكم يمثل السيادة للشعب بما يتضمنه من أغلبية وأقلية.

"بالشعب": وتعني اشتراك المواطنين في صنع السياسة وممارسة الرقابة على ممثليهم أو نوابهم، أو الذين يقومون بالحكم أو الذين يمارسون وظيفة القيادة سواء في السلطة التنفيذية أو التشريعية أو القضائية يأتون بواسطة الشعب ومفوضين عنه.

"للشعب": فإنها تعني أن الحكومة في خدمة الشعب وأن الشعب ليس مجرد رعايا لهذه الحكومة، بعبارة أخرى فإن الحكام عليهم أن يعمزلوا لصالح الشعب بكل فئاته وطبقاته وقطاعاته من أغلبية وأقلية، وأن الهدف من وظائف الدولة الداخلية والخارجية هو الحرص على تنمية مصالح الشعب بكل أقسامه وتنوعاته⁽¹⁾.

وفي المنظومة الفكرية الغربية ، وبشكل عام ، يستعمل مفهوم الديمقراطية بالمعنى الذي أعطته إياه الثورة الفرنسية ، ويشمل حق الشعب المطلق في أن يشرع لجميع الأمور العامة ، بأغلبية أصوات نوابه، وعلى هذا فإن إرادة الشعب حرة لا تتقيد مطلقا بقيود خارجية ، فهي سيدها نفسها ولا تسأل أي سلطة غير سلطتها.⁽²⁾

ولما كان من الصعوبة عمليا أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، فقد تم استبدال، قاعدة الإجماع بقاعدة الأغلبية، في إطار الديمقراطية النيابية بدلا عن الديمقراطية المباشرة، أي قصر مهمة المواطنين على انتخاب النواب الذين يباشرون السلطة نيابة عنهم. وهكذا تحولت الديمقراطية المباشرة، وبحكم الاعتبارات العملية بالدرجة الأولى إلى الديمقراطية التمثيلية أو النيابية.⁽³⁾ وأصبح تعريف "جوزيف شامبيتر" الأكثر تعبيراً عن حقيقة الديمقراطية، حيث يعرفها بأنها: "نسق مؤسساتي هدفه الوصول إلى قرارات سياسية بحيث أن الأفراد يتحصلون على سلطة التقرير حول تلك المسائل، إنطلاقاً من صراع تنافسي على أصوات الشعب"⁽⁴⁾.

وقد أصبح هذا التعريف أساساً لتعريف الديمقراطية النيابية من الناحية الدستورية والذي يعرفها: "بالحكم الذي بواسطته يختار الشعب أشخاصاً يمثلونه في الدولة، ويسيرون دفة الحكم، ويصوتون باسمه ولحسابه والقول بهذا يعني أن الشعب لا يتخذ القرارات المتعلقة بالوظيفة الأساسية في الدولة المتمثلة في التشريع وإنما يختص بانتخاب ممثلين عنه يشرعون باسمه"⁽⁵⁾.

وإلخص لنا "حامد ربيع" العناصر الأساسية لمفهوم الديمقراطية حسب التصور الغربي في ستة عناصر هي:

أ- التمييز بين السلطات التأسيسية والسلطات المؤسسة:

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 33-34

⁽²⁾ - عدنان جابر، الديمقراطية والعقلانية، مجلة المستقبل العربي، السنة 22، العدد 254، نيسان / أبريل 2000، ص 130.

⁽³⁾ - وحيد عبد المجيد، الانتخابات الأوروبية وتحولات الديمقراطية المعاصرة، مجلة السياسة الدولية، العدد 109، يوليو، 1996، ص 288.

⁽⁴⁾ SCHUMPETER (josephe). *Capitalisme, Socialisme Et Démocratie*. ,Edt payot, paris, 1974 , p 403.

⁽⁵⁾ بوشعير سعيد، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة. الجزء الأول، ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر، 1989، ص 259

حيث إن الأولى: تصنع القواعد الأساسية للجماعة أو النظام السياسي أي النظام الأساسي للجماعة أو الدستور.

والثانية: تمارس السلطات استنادا إلى القواعد التي وضعتها السلطات التأسيسية. وينبع هذا التمييز من 3 متغيرات هي:

- مفهوم العقد (سلطة تأسيسية) كمصدر للسلطة السياسية (سلطات مؤسسة)
- التمييز بين القواعد الدستورية والنصوص غير الدستورية شكليا وموضوعيا.
- سيادة القواعد الدستورية، كنتيجة حتمية لمفهوم السلطات التأسيسية فالقواعد التأسيسية تعني الإرادة المرتبطة بوضع النظام الأساسي للدولة، باعتبارها مصدر الشرعية بالنسبة لممارسة السلطة من جانب الأدوات المؤسسة.

ب- مبدأ سيادة القانون

وعناصره (الدستور فالقانون فاللائحة)، ولا يجوز مخالفة الثاني للأول أو الثالث للثاني، كما أن القاعدة القانونية تصير نافذة في مواجهة الحاكم والمحكوم بمجرد صدورهما.

ج- مبدأ سيادة الشعب.

د- مبدأ الأغلبية واحترام الأقلية

هـ- مفهوم الهيئة النيابية

و- وظيفة الإرادة⁽¹⁾

وقد حاول عالم الاجتماع الفرنسي ألان توران الانتقال بمفهوم الديمقراطية إلى أفق جديد بحسب تعبير محمد عبد الجبار⁽²⁾، منتقدا الدعاية النيو ليبرالية التي عملت على ترويجها الأوساط الفكرية والعلمية التابعة للإدارة الأمريكية وعلى رأسهم "فرنسيس فوكوياما" الذي أعلن في أعقاب انهيار التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي عن انتصار الديمقراطية، وأنها فرضت نفسها اليوم باعتبارها الشكل الطبيعي للتنظيم السياسي فضلا عن كونها المظهر السياسي الذي تتجلى من خلاله حداثة قائمة على اقتصاد السوق من حيث شكلها الاقتصادي، وعلى العلمانية من حيث تعبيرها الثقافي، داحضا هذه الدعاية المبنية على مغالطات كبيرة قائلا: "غير أن هذه الفكرة، مهما تكن مطمئنة للغربيين، هي على درجة من الخفة ينبغي أن تثير قلقهم، فالسوق السياسية المفتوحة والتنافسية، لا ترى هويتها في الديمقراطية، ولا اقتصاد السوق بذاته مجتمعا صناعيا"⁽³⁾. بالنسبة له فإن الديمقراطية هي: "النظام السياسي الذي يسمح للفاعلين الاجتماعيين أن يتكاثروا وأن يتصرفوا بحرية، وأن المبادئ التي تشكل الديمقراطية هي نفسها التي تقتضي وجود الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم، وأن الفاعلين الاجتماعيين لن يوجدوا إلا إذا توافق الوعي الداخلي بالحقوق الشخصية

⁽¹⁾ حامد ربيع، نظرية القيم، نقلا عن: جمال علي زهران، مرجع سابق، ص 42-43

⁽²⁾ محمد عبد الجبار، الإسلام و الديمقراطية في معركة البناء الحضاري، في: عبد الرزاق عيد و محمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية و الإسلام، دار الفكر، دمشق،

الطبعة الأولى، 1999، ص 149

⁽³⁾ ألان توران، مرجع سابق، ص 11

والجماعية مع الاعتراف بتعدد المصالح والأفكار" (1). والديمقراطية عنده: "لا تقتصر على على إجراءات ، لأنها تمثل مجموع وساطات بين وحدة الدولة وتعدد الفاعلين الاجتماعيين. فينبغي ضمان الحقوق الأساسية للأفراد ، كما ينبغي أيضا أن يشعر هؤلاء أنهم مواطنون وأن يساهموا في بناء الحياة الجماعية. ينبغي إذن على العالمين الإثنيين -الدولة والمجتمع المدني - اللذين يجب أن يظلا منفصلين ، أن يكونا متصلين أيضا أحدهما بالآخر عبر الصفة التمثيلية للزعماء السياسيين." (2) بناء على كل ما سبق فإننا نعتقد بأن الديمقراطية هي : " نظام للحياة السياسية قائم على فكرة المواطنة أوالمواطنة ،في إطار الحرية والمساواة والعدل ، والمشاركة الشعبية في تأسيس السلطة وإدارتها."

4-6 دولة الإسلام

نقصد بدولة الإسلام كل الجهود التي بذلها النظام السياسي بعد الإستقلال ولازال يبذلها إلى يومنا هذا من أجل إضفاء الطابع الديني-الإسلامي-على الدولة الجزائرية الحديثة، من أجل تزويدها بالشرعية الدينية إلى جانب الشرعية التاريخية الثورية التي نشأت فيها بهدف منع تحول الإسلام كدين إلى مصدر للمعارضة السياسية الدينية.

5-6 المشاركة السياسية الديمقراطية

تعتبر المشاركة السياسية العنوان الأساسي للديمقراطية الحديثة المبنية على الإقتراع العام ،ومبدأ "السيادة الشعبية" ،والتعددية والمعارضة السياسيتين، وكلها مرتبطة رأسا بمفهوم المواطنة كإطار للحقوق السياسية في الدولة الحديثة.

وقد أصبح وصف أي نظام سياسي بأنه نظام ديمقراطي متوقفا أساسا على قدرته على تأمين الأطر الشرعية السياسية والقانونية التي تضمن المشاركة السياسية للمواطنين في صياغة وتشكيل السلطة السياسية و/أوالتأثير عليها.

ويعيد الباحثين تاريخ مفهوم المشاركة السياسية إلى مطلع القرن التاسع عشر حيث تشكل وعي جديد في المجتمع الأوروبي بصورة مراقبة السلطة السياسية، وذلك بسبب ظهور ما بات يعرف بـ "المجال العام" (3) (l'espace public).

إلا أن هذا التجديد كان مسبقا بنظريات وأنماط متعددة للمشاركة في العصور القديمة في سياق نشأة الدولة وبشكل خاص مع نشوء الديمقراطية في العصر اليوناني التي كانت تعطي حكم الشعب نفسه بنفسه.

وتعتبر المشاركة السياسية أيضا دليل ومقياس لمدى قبول وإنخراط القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة المتواجدة في الحياة السياسية بالديمقراطية والقبول بها، وبالتالي فإن وصف أي

(1) ألان توران ،نقد الحداثة ،ترجمة أنور مغيث،المجلس الأعلى للثقافة ،القاهرة ،1997،ص ص 417-418

(2) ألان توران، ما الديمقراطية ؟ ، مرجع سابق ،ص 46

(3) حول هذا المفهوم أنظر: Habermas Yurgun, l'espace public

قوة سياسية مهما كان حجمها في المجتمع ومهما كان المشروع الذي تحمله بأنها ديمقراطية مرهون بمشاركتها في العملية السياسية الديمقراطية.

وهذا ما يجعل من المشاركة السياسية بالنسبة لنا ليس مجرد: "الأنشطة التي تهدف إلى التأثير في إختيار الحكام ومهامهم التي يؤديونها والتأثير في بعض القرارات السلطوية" كما يقول "سيدني فيريا"⁽¹⁾ (Sidney Verba)، أو بأنها مجموع النشاطات الجماعية، التي يقوم بها المحكومون، وتكون قابلة لأن تعطيهم تأثيرا على سير عمل المنظومة السياسية، كما يقول "فيليب برو"⁽²⁾ (Philippe Braud)، إنها صفة القوى السياسية المؤمنة بالديمقراطية الحديثة.

ونعني بها في بحثنا إنخراط الحركات الإسلامية في العملية الديمقراطية في إطار النظام السياسي القائم كتعبير عن موقف ديني-سياسي يعكس النموذج الحركي لأسلمة الديمقراطية إنطلاقا من مبدأ الشورى الإسلامي، والذي تمثله وتجسده حركة الإخوان المسلمين.

6-6 النموذج الحركي لأسلمة الديمقراطية

نقصد بالنموذج الحركي لأسلمة الديمقراطية طريقة للتكيف مع الديمقراطية الغربية الحديثة تعتمد أساسا على إفراغها من أي محتوى فكري-فلسفي و/أو إيديولوجي من جهة ، وإدراج هذه العملية -التكيف مع الديمقراطية- ضمن سياق الفقه الحركي البعيد عن أي تأصيل فكري -ديني للمنطلقات الفكرية والسياسية للديمقراطية ، والتركيز على مبدأ الشورى الذي أقره الإسلام كعنوان حركي للتعامل معها.

7- المناهج المستعملة في البحث

يشير "موريس أنجرس" (*M. ANGERS*) إلى ثلاث مناهج نمطية في العلوم الإنسانية⁽³⁾ " المنهج التجريبي والمنهج التاريخي ومنهج البحث ، وقد اعتمدنا في بحثنا على كل من المنهج التاريخي ومنهج البحث .

يسمح منهج البحث بدراسة أنماط السلوك والتفكير. إنطلاقا من طرح تساؤلات حول الواقع الاجتماعي. يتم بناءه عمليا بإدراجه في مقارنة نظرية معينة ثم نواجه هذا البناء مع الواقع عن طريق وسائل بحث متعارف عليها من الناحية العلمية في ميدان العلوم الإنسانية (الملاحظة المقابلة والاستبيان) لنصل إلى نتائج معينة.

وينقسم منهج البحث في العلوم الإنسانية عامة وعلم الاجتماع بصفة خاصة إلى منهجين فرعيين هما: المنهج الكيفي والمنهج الكمي اللذان يتحددان كطرق بحثية، وانطلاقا من طبيعة الموضوع والأهداف المتبعة والمادة المتوفرة يتحدد الإتجاه نحو التكميم أو المقاربة الكيفية⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ نقلا عن: طارق محمد عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر، 1999، ص 108.

⁽²⁾ فيليب برو، علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1998، ص 301.

⁽³⁾ *ANGERS (MAURICE). Initiation pratique a la methodologie des sciens humaines. Edition casbah, alger, 1997. P P 61, 62.*

⁽⁴⁾ *IBID. p 61.*

وإنطلاقاً من طبيعة موضوعنا وإشكاليته ونموذج التحليل المتبع يظهر المنهج الكيفي كأسلوب مناسب لدراستنا. وما يميز الدراسة الكيفية هو الطابع الإستقرائي، فهي تنطلق من فرضيات عمل وتساؤلات مفتاحية تتدعم بالعمل والبحث الميداني⁽¹⁾. مما يتطلب إستعمال المقابلة كتقنية مناسبة لهذا النوع من البحوث بهدف الفهم والإدراك: فإستكشاف تجربة يتطلب جمع الخطابات عن طريق المقابلة وهذا لتتضح أفكار الفاعلين المتعلقة بسلوكياتهم الإجتماعية وحالاتهم العقلية⁽²⁾. " ترجع الجذور التاريخية للمنهج الكيفي إلى علم الاجتماع الإدراكي أو علم اجتماع الفهم " *sociologie compréhension* الذي ميز فكر عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر *M. WEBER* من خلال محاولته فهم الدلالة الذاتية للواقع الإجتماعي فحسب "فيبر": القيم وأهداف المتبعة من طرف شخص ما وتفسيره للأحداث وطريقته في فهم المجتمع كلها أساسية للإستعلام عن الواقع الإجتماعي وفهم المجتمع.⁽³⁾ فإذا أسقطنا هذا الطرح على موضوع دراستنا نجد أن الدلالات الذاتية لبعض الفاعلين الأساسيين في الحركة الإسلامية توصلنا إلى فهم وإدراك ولوجزئياً معطيات سوسيولوجية حول مسارات نشأتها وحقول تكوينها وانتشارها، والمعاني المصاحبة لها .

8- مصادر المعلومات وتقنيات جمع المعطيات الميدانية

اعتمدنا في دراستنا على نوعين من مصادر المعلومات الأول غير مباشر والثاني مباشر: شكل المنتج الفكري المقروء والمسموع للفاعلين الرئيسيين للحركة الإسلامية الجزائرية حول موضوعنا، أي حول تجربة الحركة الإسلامية وموقفها من الديمقراطية على ضألته مصدر معلومات رئيسي غير مباشر في دراستنا، ويندرج تحت هذا النوع من المنتج الفكري :
- الحوارات والمقابلات المنشورة سواء في الرسائل العلمية، أو المجلات والدوريات، أو الصحف اليومية، أو الوسائط التكنولوجية – الشبكة الإفتراضية.
- المذكرات الشخصية
- الكتب، الخطب والكتابات الحركية ، ففيمما يخص موقف الإخوان المسلمين الجزائريين من الديمقراطية شكلت كتابات والخطب الداخلية للشيخ محفوز نحاح المادة المعرفية الأساسية التي عملنا عليها في محاولة فهم وتفسير موقف الإخوان في الجزائر وطريقة تعاملهم مع الديمقراطية .
أما المصدر الثاني للمعلومات فتمثل في المقابلات الشخصية لمجموعة من الفاعلين الأساسيين في الحركة الإسلامية الجزائرية. وتعرف المقابلة على أنها " طريقة من طرق البحث

⁽¹⁾ ALBERELLO LUC et AUTRES . *pratiques et methodes de recherche en sciences sociales*. Paris, france, edition armond colin. 1995. P 83.

⁽²⁾ BLANCHET ALAIN, GOTMAN ANNE . *L'enquetes et ses methodes : l'entretien*. Edition, Paris, France, 1992. p 25.

⁽³⁾ DESLAVRIES (J.P) . *Recherches qualitatives*. Op.cit. P P 10, 11.

العلمي تعتمد على عملية الإتصال اللغوي من أجل جمع معطيات لها علاقة مع الهدف المسطر⁽¹⁾، فهي تهدف إلى خلق حوار مؤسس بين الباحث والمبحوث وهنا تتحدد طبيعة الحوار وإختلافه حسب درجة الحرية ومستوى العمق وتترتب عليها مجموعة من العناصر الأخرى: المدة عدد المقابلات وعدد الباحثين والعناصر الخاضعة للتحليل⁽²⁾ والمقابلة تستعمل في البحث العلمي في وضعيات مختلفة⁽³⁾.

ومن هنا إختارنا المقابلة شبه الموجهة "**ENTRETIEN SEMI-DIRECTIF**" كأداة لجمع المعطيات وهي تعرف على أنها وسيط بين المقابلة المغلقة والمقابلة المفتوحة فهي تجمع بين متناقضين هما من جهة السماح للمبحوث ببناء فكرة حول الموضوع ومن جهة أخرى تنفي من مجال الإهتمام مختلف الإعتبارات التي يريد إثارتها المبحوث⁽⁴⁾ وهي المقابلة الأكثر إستعمالا في علم الإجتماع. ويهدف هذا النوع من المقابلة إلى: "جعل المبحوث ينتج خطابه بأقل تدخل من الباحث لإستكشاف المعطيات التي يملكها المبحوث حول الموضوع"⁽⁵⁾. وهنا يمثل دليل مقابلة الأداة المناسبة لتطبيق هذا النوع من المقابلة ويختلف دليل المقابلة عن إستمارة الإستبيان من حيث مرونته ودرجة الحرية التي يمنحها للمبحوث وهو: "يحمل مجموعة من المواضيع والأسئلة المطروحة إنطلاقا من شبكة الملاحظة"⁽⁶⁾ فهنا الباحث يعمل على "إعادة تركيز المقابلة على الأهداف وطرح الأسئلة التي لم يتناولها المبحوث في الوقت المناسب وبطريقة طبيعية قدر الإمكان"⁽⁷⁾. بالإضافة إلى المقابلة النصف موجهة فقد استعملنا تقنية المقابلات البورية الاجتماعية، وقد لجأنا لهذه التقنية لما توفره من إمكانية التعمق من خلال الحوار مع مجموعة من المبحوثين حول موضوع معين، وبعرض التجارب الفردية والجماعية، وقد وضفت بشكل خاص لرصد التشابه والتطابق بين التكوين السوسولوجي والتنظيمي لجماعة الإخوان المسلمين في الجزائر مع الجماعة الأم.

9- إختيار مجتمع البحث

⁽¹⁾ *IBID.* p 742.

⁽²⁾ *IBID.* p 744.

⁽³⁾ هناك أربع وضعيات لإستعمال المقابلة وهي: المراقبة، التحقق، التعميق، الإستكشاف وهي مرتبطة بدرجة الحرية إتجاه المعرفة السابقة. للإستزادة أنظر

GHIGLIONE RODELPHE, MATHALON BENJAMAIN. *Les enquetes sociologiques(theories et pratiques)*. edition armond colin, paris, france, 1978, P 07.

⁽⁴⁾ ALBERELLO LUC et AUTRES. *Op. Cit.* p 61.

⁽⁵⁾ DURAND (J.P.). Weil ROBERT. *Sociologie contemporaine*. Paris, france, edition vigot coll. 1993. p308.

⁽⁶⁾ *IBID.* p 308.

⁽⁷⁾ QUIVY (R). CANPENHOUDT (L. V). P 185.

يتميز اختيار الحالات التي يتم استجوابها في الدراسة الكيفية، بعدم خضوعها لمقياس التمثيلية *REPRÉSENTATIVITÉ*⁽¹⁾ ففي هذا النوع من الدراسات نستجوب عددا محدودا من الأشخاص، فالمقياس الذي يحدد قيمة العينة يصبح تلاؤمها مع أهداف البحث انطلاقا من مبدأ تنوع الأشخاص المستجوبين⁽²⁾، فمصادقية المقابلات مرتبطة بالمحتوى، أي بقيمة المعطيات: "معلومة معطاة عن طريق مقابلة، تستطيع أن تحمل ثقل مماثل، لمعلومة متكررة عدة مرات في الاستمارة"⁽³⁾. وفي دراستنا حاولنا تنويع مصادر معلوماتنا قدر الإمكان، فقد شملت المقابلات شخصيات قيادية أساسية في الحركة الإسلامية ساهمت في نشأتها وفي تأسيسها تنظيميا، وقد شملت كل من السادة :

-بلمهدي مصطفى عضو مؤسس لجماعة الإخوان المسلمين ورفيق درب السيد محفوظ نحاح، والمراقب الحالي للإخوان المسلمين في الجزائر.
-السيد محمد صحرا وي قيادي سابق في تنظيم الإخوان المسلمين، عضو في قيادة الوسط في التنظيم.

-محمد مسلم قيادي سابق في تنظيم الإخوان المسلمين منطوق الغرب .
-برغوث الطيب عضو قيادي في جماعة البناء الحضاري الإسلامي، ومن أبرز مفكرها وقياداتها الحاليين .

مجموعة من أعضاء سابقين في الجماعة في إطار أسرة إخوانية على مستوى بلدية بوعرفة بولاية البليدة، وهم :

- عبد القادر ب
- محفوظ ط
- عبد الحق آ
- رابح و
- اسماعيل ب

10-تقنيات فرز وتحليل المعطيات

تخضع المادة التي تجمع في إطار البحث السوسيولوجي لعملية الفرز والتحليل انطلاقا من أهداف مصاغة من قبل، وهذه العملية ليست مستقلة عن باقي خطوات المسار البحثي بل هي نتيجة لها وتختلف عملية فرز، وتحليل المعطيات في البحوث الكيفية عنها في البحوث الكمية. فهي من

⁽¹⁾ يرتبط هذا المقياس في البحوث الكمية بحجم العينة أما في البحوث الكيفية ونظرا لطول مدة المقابلة نسبيا وقلة الأفراد المختارين وكذا الطابع الذاتي لكل مقابلة تتطلب هذه التقنية معاناة غير عشوائية وغير مقصودة فالإختيار يخضع لأهداف البحث. أنظر: *ANGERS MAURICE. Op.cit. p 246.*

⁽²⁾ *ALBERELLO (LUC) et AUTRES. Op.Cit. p 72.*

⁽³⁾ *BLANCHET ALAIN, GOTMAN ANNE. Op.cit. p 54.*

حيث خصوصيتها كما اشار إليها الباحث "لازارسفيد" (LAZARSFELD) ملاحظة مدهشة
تثير مشاكل جديدة وتكشف ظواهر مهمة⁽¹⁾.

وتمثل في دراستنا خطابات المبحوثين، المادة الأساسية التي تمارس عليها عملية التحليل
وهي تسمى بـ: -CORPUS- الذي يمثل مجموع المعطيات التي تجري عليها عملية تحليل
المحتوى⁽²⁾.

تعتبر تقنية تحليل المحتوى، كجزء من منهج تحليل الخطاب⁽³⁾ وسيلة لاستجواب الخطابات
المستخرجة من العمل الميداني لاستخراج الدلالات التي تتماشى مع أهداف البحث، وتتجاوزها
فرغم أن الخطاب هو انتاج شخصي (يعبر عن تجربة المبحوث) إلا أنه يحمل عناصر تحليلية مهمة
في فهم الظاهرة المدروسة، فكما أشار "ميكلي" MUCHEILLI "كل وثيقة، شفوية مكتوبة
أو سمعية، تحمل مجموعة من المعلومات عن صاحبها، وعن الجماعة التي ينتمي إليها والوقائع
والأحداث التي نبحث عنها، والعالم أو الواقع المدروس"⁽⁴⁾.

كمنهج يهدف لتحليل محتوى الاتصال ككل بجميع عناصره ... والتحليل كتقنية مرافقة
للبحوث عن طريق المقابلة، وهناك نوعان أساسيين في تحليل المحتوى هما التحليل الكمي، والتحليل
الكيفي وهذا الأخير هو المستعمل في الدراسة بهدف تعميق المعارف حول الموضوع واستكشاف
عناصر جديدة، انطلاقاً من مادة أولية حول الموضوع.

ويجب التمييز بين تحليل المحتوى يتطلب التحليل الكيفي للمقابلة الانطلاق من "فرضية أن
كل خصوصية تحمل سيرورة نفسية، أو سوسولوجية نريد تحليلها"⁽⁵⁾.

تعتمد عملية تحليل المحتوى على تقسيم الخطاب بناء على إختيار وحدة التقسيم، وتمثلت وحدة
التقسيم في بحثنا في الفكرة التي تحمل دلالة. وهذا العمل يتطلب مجموعة من المراحل وهي
التصنيف والمقارنة والتأويل⁽⁶⁾، وهي لا تحمل مساراً خطياً بل نجدها متفاعلة فيما بينها وهما يميز
خصوصية التحليل الكيفي للمقابلات، فكما أشار "أنسلم ستراوس" (Anselm. STRAUSS)
يعتبر العمل السوسولوجي سيرورة يرتبط فيها العمل الميداني، بالعمل النظري في وضعية ذهاب
واياب⁽⁷⁾. فمن خلال عملية تحليل مجموع خطابات المبحوثين (CORPUS) كان التفاعل قائماً
بين المعطيات النظرية ومحتوى هذه الخطابات.

⁽¹⁾ GRAWITZ (MADELINE). *Methodes des sciences sociales*. Edt dalloz, 5^{me}, paris, 1981. p505.

⁽²⁾ MUCHEILLI (ROGER). *L'analyse de contenu (des documents et des communications)*. Paris, france, E.S.F. 1984. p 28.

⁽³⁾ تحليل المحتوى هو جزء من تحليل الخطاب الذي يشمل المركبات اللغوية، من جهة التحليل اللغوي يدرس ويقارن البناءات الشكلية للغة، أما تحليل المحتوى فهو يدرس دلالة الخطاب لوضع نسق التمثيلات المميزة لهذا الخطاب. أنظر. 91, 92. *Op.cit.* p p 91, 92. BLANCHET ALAIN, GOTMAN ANNE.

⁽⁴⁾ *IBID.* P 17.

⁽⁵⁾ BLANCHET ALAIN, GOTMAN ANNE. *Op.cit.* p 96.

⁽⁶⁾ ALBERELLO (LUC) et AUTRES. *Op.Cit.* p 90.

⁽⁷⁾ STRAUSS (anselm). *La trame de la negociation*. (sociologie qualitative et interactionnisme). Edt l'Harmattan, 1992, p12.

11-صعوبات البحث

ليس هناك أي عمل لا يواجه صعوبات أثناء إنجازه، وتتفاوت درجة الصعوبات حسب طبيعة الموضوع، ومن دون شك فإن موضوعنا يندرج في إطار البحوث الشديدة الحساسية نظرا لإحجام وتخوف الفاعلين في حقل الحركة الإسلامية في وضع تجربتهم ومعلوماتهم والوثائق الخاصة بجماعتهم تحت تصرف الباحثين بدواعي أمنية بالدرجة الأولى، لاسيما أن المأساة الوطنية التي مر بها المجتمع الجزائري لعشرية كاملة والتي كان جزء أساسي من الحركة الإسلامية طرفا فيها، مما يسبب شحا في المعلومات حول بعض التفاصيل التي قد تكون مهمة في تجلية بعض الجوانب التي قد بقيت غامضة رغم الجهد الذي بذلناه.

كما نسجل هنا صعوبة أخرى اعترضتنا في سياق البحث الميداني وتتعلق بصعوبة الوصول إل الوثائق الرسمية المتعلقة بالأحزاب الإسلامية، فلم نستطع الحصول على أي وثيقة رغم توجيهنا بشكل رسمي إلى الإدارة العمومية المعنية بالنشاط السياسي وبالتحديد وزارة الداخلية والجماعات المحلية، إلا أننا وللأسف عدنا بخفي حنين، حيث لم نلمس أي تعاون أو اهتمام بالبحث، سوى ما يتعلق بتوجيهنا إلى المكتبة الخاصة بالوزارة والتي أشكر السيد المحافظ على محاولة تقديم المساعدة في المجال المكتبي.

الباب الثاني: البناء النظري للدراسة

الفصل الأول: أنماط الاقتراب لظاهرة الحركات الإسلامية

تمهيد

أمام صعود وانتشار الحركات الإسلامية الحديثة في العالم المعاصر تعددت قراءة ونظرة الباحثين لهذه الظاهرة التي يتفق الجميع تقريبا على طبيعتها المعقدة والمركبة، وانطلاقا من رصدنا ووقوفنا على أهم ما كتب حولها، سواء من داخل العالم العربي والإسلامي، أي داخل الحقل الاجتماعي الذي نشأت فيه الظاهرة وانتشرت، أو من خارجه، أي الدراسات الغربية وبشكل خاص الفرنسية التي أخذ جزء منها طابعا عالميا في إطار حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، يمكننا الحديث عن خريطة لأهم أنماط الاقتراب (une typologie) التي عولجت من خلالها ظاهرة الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، مع التنبيه أن هذه الخريطة ليست لا كاملة (exhaustive) ولا مقصية (exclusive)، وهي كالآتي:

10- الاقتراب السوسيو- اقتصادي أو الماركسي

11- الاقتراب السياسي

12- الاقتراب الإستشراقي -الثقافي

13- الاقتراب الهوياتي

وسوف نحاول إلقاء الضوء على كل واحد من هذه الاقترابات قبل أن نقدم نظرة نقدية لها.

1- الاقترابات الأساسية لظاهرة الحركات الإسلامية

1-1 الاقتراب السوسيو-اقتصادي

إن تناول الحركات الإسلامية في إطار هذا الإقتراب يمكن تلخيصه بأن لها علاقة تاريخية بالفكرة العامة القائلة بأن المجتمعات العربية والإسلامية - وعلى رأسها الجزائر- هي من حيث تركيبها الاجتماعية غير مكتملة التكوين، وأن الطبقات الاجتماعية التي تكونها وتشكلها هي أيضا غير ناضجة، وبالتالي فهي لا تفرز ايدولوجيات علمانية وعقلانية. وهذه الوضعية التاريخية للحالة الطبقية تشجع وتدفع بطريقة حتمية إلى بروز وصعود الايدولوجيات الدينية لملى الفراغ الايدولوجي الناتج أصلا عن تشوه التشكيلة الطبقية للمجتمعات العربية والإسلامية، وبالتالي عجزها عن إفراز أسس ايدولوجية علمانية ومعلمنة.

وانطلاقا مما سبق، يركز أنصار هذا الاقتراب على ربط نشأة وانتشار الحركات الإسلامية باعتبارها توجه نحو زيادة الإلتزام الديني في المجتمعات العربية والإسلامية، بحالة الإحباط الاجتماعي والأزمات الاقتصادية الناتجة عن غياب العدالة الاجتماعية، فبالنسبة لهم فإن الجماهير لا تجد أمام أزماتها الاجتماعية -الاقتصادية في ظل تشوه التركيبة الاجتماعية طبقيا حتميا إلا الرجوع إلى الدين.

2-1 الاقتراب السياسي و/أو السياسي

رغم عدم نكران أنصار هذا الاقتراب لوجود البعد الديني في الحركات الإسلامية إلا إن التوجه الأساسي فيه هو اعتبار هذه الحركات ضمن دائرة "الظاهرة السياسية"، وأن هذه الحركات

ليس لها من الديني إلا العنوان كما يقول جورج قزم⁽¹⁾. و كلمة السر و/أو الكلمة المفتاحية لهذا الاقتراب هو مصطلح "الإسلام السياسي"، أي إن النظرة للحركات الإسلامية في سياق هذا الاقتراب محكومة بماهية سياسية لهذه الحركات التي تلجأ إلى الدين من أجل الاستفادة من منجزات ومكتسبات الحداثة الغربية ووسائلها السياسية.

في المقاربة السياسية و/أو السياسية، السياسة تفسر كل شيء: "فالدولة -كما يقول الباحث بن عكاشة...- هي التي شجعت الحركات الإسلامية من أجل التصدي لليسار الماركسي والإشتراكي ولكن هذه الحركات أخذت استقلالها التام عن السلطة ودخلت معها أحيانا في صراع"⁽²⁾. وهي الفكرة التي بنى كل من "أوليفي روا" و"جيل كيل" دراستهما وأبحاثهما

يربط أنصار هذا الاقتراب نشأة وتوسع الحركات الإسلامية بفشل وإخفاق الأنظمة السياسية التي تولت مقاليد السلطة في العالم العربي والإسلامي، والتي تكونت في سياق الحركات الوطنية التحررية، في القيام بعملية التحديث السياسي لمجتمعاتها، باختصار، إن أصحاب هذا الاقتراب يركزون أساسا على فشل "الدولة الوطنية" كفكرة وك تجربة سياسية في العالم العربي والإسلامي في مهامها التحديثية السياسية: "الدول فقدت الهيمنة على الوطنية، العلماء فقدوا هيمنتهم على الدين، واليسار فقدوا المطالبة بالديمقراطية، ومناهضة الأمبريالية: الساحة أصبحت مفتوحة أمام الإسلاميين"⁽³⁾.

وانطلاقا من هذا الاقتراب عادة ما يتم اتخاذ أحداث سياسية كبيرة وقعت في العالم العربي والإسلامي والتي شكلت منعطفا تاريخيا للأمة العربية والإسلامية عاملا مفسرا لنشأة وصعود الحركات الإسلامية التي رأت النور بعد الثورة الإيرانية سنة 1979، والتي بدأت تفرض نفسها بعد الحرب العربية الإسرائيلية سنة 1973⁽⁴⁾.

وتعد الهزيمة العسكرية التي مني بها الجيش المصري في حربه مع الجيش الإسرائيلي سنة 1967، والتي باتت عنوان هزيمة العرب اتجاه المشروع الصهيوني الذي تمثله دولة إسرائيل وبداية النكسة العربية، حدثا سياسيا مفصليا قاد إلى التشكيك في الخيارات السياسية والإيديولوجية التي كانت وإلى وقت قريب تشكل إطارا لصياغة المشاريع التنموية على مستوى النخب وإطارا لتعبئة الجماهير حول تلك الخيارات. كما اكتسب انتصار الثورة الإسلامية في إيران سنة 1979 وتمكنها من إزالة نظام الشاه الذي كان يعتبر نموذج لمشروع التحديث السياسي في العالم الإسلامي الذي سعى الغرب إلى فرضه، مكانة متميزة في إطار هذا الاقتراب، فقد تحول لوحده عاملا مفسرا لنشأة وانتشار الحركات الإسلامية.

كما يشكل تراجع المشروع الحداثي الذي رفعت لوائه النخب والحركات القومية في العالم العربي أهمية مزدوجة عند أصحاب هذا التوجه البحثي، فهي نتيجة لفشل المشروع السياسي

(1) جورج قزم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص74

(2) عكاشة بن المصطفى، الإسلاميون في المغرب، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص15

(3) Roy olivier, Genealogie de L'islamisme, préface inédite, Hachette Littératures, Paris, 2001, p.69

(4) Gilles kepel, Jihad : expansion et declin de l'islamisme, GALLIMARD, Paris, 2003, p.23

التحديثي وسبب في نفس الوقت لنشأة نزعة التوجه السياسي الديني في المجتمعات العربية والإسلامية.

كما يعتبر غياب الديمقراطية وفشل الأنظمة السياسية في البلدان العربية والإسلامية في تحقيق القدر المطلوب من الديمقراطية وفق التصور الليبرالي والإستعاض عنها بالشعبوية أحد الفرضيات الأساسية التي يشتغل عليها لتفسير نشأة وصعود الحركات الإسلامية، فلا يمكن تفسير الأصولية الإسلامية -على حد تعبير جمال باروت - السائدة بمعزل عن أزمة الشعبوية العربية، وتطورها الطبقي والإيديولوجي والسياسي... فإن أزمة الشعبوية وإخفائها التاريخي في إنجاز الحد الأدنى من برنامج التحرر الوطني، تساعد على تفسير ظاهرة الإسلام الأصولي وتوسعه الإيديولوجي في وعي الفئات الوسطى التي شكلت القاعدة الإجتماعية للشعبوية العربية في الستينات. وبهذا المعنى فإن الأصولية الإسلامية نتاج معقد لإخفاقات الشعبوية وتناقضاتها الحادة⁽¹⁾.

1-3- الاقتراب الماهوي-الثقافوي (L'approche essentialite-culturaliste)

لقد نبتت هذه المقاربة في وعاء الإستشراق الأنجلو- ساكسوني الذي هيمن على علم الإسلاميات (L'islamologie) في ثمانينات القرن الماضي بزعامة "برنارد لويس" (bernard lewis)، بعد تراجع كبير لعلم الإسلاميات الكلاسيكي لأعلام الإستشراق الفرنسي أمثال "لوي ماسينيون" (louis massignon)، "اونري لاووست" (henri laouste)، "لوي غارديني" (louis gardet)، "جاك بيرك" (jacque berque) و "ماكسيم رودنسون" (maxime rodinson).

وترتكز هذه المقاربة بالأساس على مسلمة امتلاك الإسلام كدين "ماهية خاصة" (Une essence particuliere) تميزه وتفرقه عن باقي الديانات التوحيدية الأخرى وبالتحديد المسيحية واليهودية، تجعل منه معادي للحداثة والتحديث انطلاقاً من هذه الماهية الخاصة. وبات الإسلام انطلاقاً من هذه النظرة دين ظلامي ومهدد لقيم العالم الحديث، بعد أن كان ينظر إليه كروحانية استطاعت أن تقاوم حداثة قامت أساساً على المادية في وقت سابق.

لقد سعى أنصار هذا الاقتراب اللذين تحلقوا حول أعمال وتصورات برنارد لويس، إلى ربط الحداثة السياسية التي تشكلت في الغرب بخصوصية دينية مسيحية سمحت للمجتمعات المسيحية من إعادة تشكيل مجالها السياسي -الدولة الحديثة- بطريقة فصلت فيها بين السياسي والديني، وأن هذا الأمر غير متاح في العالم الإسلام بسبب خصوصية دينية إسلامية لا تسمح بقيام مجال سياسي مستقل عن هيمنة الديني، وبالتالي تحميل مسؤولية عدم قيام الدولة الحديثة في العالم الإسلامي إلى الثقافة الإسلامية.

وتصبح بحسب أنصار هذا الاقتراب نشأة الحركات الإسلامية وانتشارها في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر تعبير عن فشل الإسلام في إدماج قيم الحضارة الحديثة وعدم قدرته ماهويا (par essence) على التوائم معها، فلا يمكن الحديث عن حياة سياسية حديثة قائمة على الديمقراطية

⁽¹⁾ محمد جمال باروت، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت-لندن، الطبعة الأولى، 1994، ص 141

التي هي بطبيعتها لادينية، أي لا تقبل الحركات الدينية السياسية، في الدول الإسلامية بسبب الإسلام نفسه . وبالتالي فمن المستحيل الحديث عن توافق الإسلام مع الحداثة ،وينسحب هذا الحكم على الإسلام مباشرة ورأسا على الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة.

ويعد "برتران بادى" (bertrand baddi) وأعماله الأكثر تعبيرا عن هذا الاقتراب ،فقد تحولت دراسته الشهيرة في النصف الثاني من ثمانينات القرن الماضي تحت عنوان : "الدولتان" ،والتي كرس فيها مجهوده لإثبات الافتراضات الأساسية لهذا الاقتراب، إلى مرجع ضروري في هذا الاتجاه.

4-1 الاقتراب الهوياتي (l'approche identitaire)

يعتمد البحث من خلال هذا الاقتراب على إظهار الحركات الإسلامية تعبيرا عن تشيئ المجتمعات الإسلامية بالهوية الإسلامية ومناهضة الهجمة الاستعمارية الغربية ،وبالتالي فهي أعقد وأبعد من اختزالات بعض المقاربات التي تحاول تبسيطها .

ويعد "فرانسوا بورغا" (François Burgat) الاسم والعنوان الأبرز لهذه المقاربة الذي يصرح دون تردد بأن ظاهرة الحركات الإسلامية التي يعبر عنها "بإسلاميزم" (L'islamisme) هي : "نتيجة وابن طبيعي للمغامرة الاستعمارية التي قادها الغرب ضد الشرق"⁽¹⁾. وأن فهم نشأتها وانتشارها يتم عبر وضعها في إطار ثنائية المستعمر والمستعمر "إذا كنا نريد التوصل إلى فحوى ظاهرة "إسلاميزم" (L'islamisme) علينا أن نوضحها في إطار العلاقة الديالكتيكية بين الاستعمار وعملية إزالته والقضاء عليه"⁽²⁾.

بالنسبة لهذا الباحث -الذي لا يخفي موقفه الإيجابي من ظاهرة الحركات الإسلامية باعتبارها الشكل الطبيعي لدخول المجتمعات الإسلامية للحداثة، بل ويرى أيضا مستقبل المجتمعات العربية والإسلامية فيها- فإن الاستعمار هو السبب في إحياء الهوية الإسلامية بسبب فرضه لنموذج غربي يغزو ومختلف الميادين، والذي استمر عبر خيارات النخب الحاكمة بعد طرد وخروج الاستعمار من البلدان العربية والإسلامية ،فالحركة الإسلامية تعتبر وفق هذا الاقتراب ردة فعل على حالة الاغتراب الثقافي الناتج في الأساس عن هيمنة ثقافية غربية أو مستغربة ، وهي " استرجاع مناطق الإيديولوجية بعد تحرير المناطق الجغرافية في إطار إعادة رسم العلاقة بين الشمال والجنوب"⁽³⁾، في سياق مايميه "الحق في الكلام إسلاميا"⁽⁴⁾.

(1) Burgat François, L'islamisme au Maghreb, Paris: Editions Payot et Rivages, 1995, p.58

(2) ibid, p.59

(3) ibid, p.8

(4) Burgat François, L'islamisme à l'heure D'AL-QAIDA, EDITION la DECOUVERT, Paris, 2005, p.15

2- نقد وتقويم

تقدم هذه الاقترابات المختلفة اضاءات مهمة في دراسة الحركات الإسلامية، وقد أغنت المعرفة خلال نصف قرن من الزمن حولها، إلا أن هذا الثراء المعرفي لا يمنع تسجيل بعض الملاحظات النقدية الضرورية حول كل اقتراب.

فيما يخص الاقتراب السوسيو-اقتصادي الذي سعى من خلاله العديد من الباحثين من داخل العالم العربي والإسلامي ومن خارجه إلى إيجاد أساس طبقي لنشأة وصعود الحركات الإسلامية وبالتالي تفسير ظاهرة الحركات الإسلامية بلغة "الصراع الطبقي" جاعلتا من "البعد الديني" في الحركات الإسلامية شيئا ثانويا (un épiphénomène) يرجع إلى عامل أساسي هو العامل الاقتصادي، ورغم الجهود البحثية الكبيرة التي بذلت في إطار سوسيولوجية المجموعة فالنتيجة كانت الإقرار بـ: "إنغراس الإسلاميين في كافة طبقات الشعب" كما قال محمد حربي وهو يعلق على القاعدة الاجتماعية للجبهة الإسلامية للإنقاذ⁽¹⁾.

إن صعوبة ربط نشأة وانتشار الحركات السياسية الإسلامية بقاعدة اجتماعية -اقتصادية في العصر الحديث والمعاصر، وبالتالي إثبات المنطلقات النظرية التي تسبح فيها هذه المقاربة، أي الماركسية، ترجع إلى عدة عوائق، منها ما هو ابستمولوجي ومنها ما هو سوسيولوجي وتاريخي، وهذا ما صرح به علي الكنز قائلا: "...نحن أمام فشل نموذج تحليل، وأمام قلق واضطراب الفكر العقلاني، وإذا كنا ننتظر، على الأقل تأثيرات الطبقة العاملة والبرجوازية أن تتبلور وتتجسد داخل الحركة الاجتماعية، فنحن نلاحظ هروب هذه الطبقات عن كل الفاعلين: شعائر دينية وأصول عرقية والتحريض على تطبيق الشريعة الإسلامية في قانون الأسرة... الخ. إنه إخفاق نظري يضع الفكر التحليلي أمام البديل"⁽²⁾.

إن انغماس مطالب وتطلعات الحركات الإسلامية على العموم في الحقل الديني الرمزي واصطبائها به، يجعل من الصعب التعبير عن نشأة وتبين الحركات الإسلامية بلغة "الصراع الطبقي"، إن لم يكن مستحيلا: "فالمربع هنا -كما يقول أنور عبد المالك- هو الأساس الثقافي المشترك، وخصوصا مكونه الديني"⁽³⁾.

وبالنسبة للمقاربة السياسية و/أو السياسية فبالرغم من الإيضاحات التي قدمتها حول البعد السياسي للحركات الإسلامية وعلاقة السياق السياسي العربي والإسلامي بصعودها وتزعّمها للحراك السياسي منذ نهاية ستينات القرن العشرين، إلا أن ربطها لظاهرة الحركات الإسلامية بفشل المشاريع السياسية والإيديولوجية التي حملتها "الدولة الوطنية" في إطار عملية تحديث المجتمعات العربية والإسلامية يحمل مغالطات. فإذا كان الاقتراب السوسيو-اقتصادي جعل من العامل الاقتصادي كل شيء فقد جعل الاقتراب السياسي و/أو السياسي من العامل السياسي كل شيء، متجاهلا أو على الأقل محجما من مركزية العامل الديني وقدرته على أن يكون عاملا مستقلا، أي امكانية أن يتحرك في المجتمع بدنامية خاصة به.

⁽¹⁾ محمد حربي، نقلا عن: طاهر سعود، مرجع سابق، ص185

⁽²⁾ علي الكنز، الإسلام والهوية: ملاحظات للبحث، في: الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1990، ص102

⁽³⁾ Anouar Abdel-Malek, La Pensée Politique arabe contemporaine, deuxième édition revue et augmentée, Editions du Seuil, Paris, 1970, p13

بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا الاقتراب يحمل مغالطة منطقية وتاريخية، حيث أن الدراسات التي عالجت الحركات الإسلامية انطلاقاً منه تترك عند القارئ بل وتدفعه إلى الاقتناع بوجود تفاوت تاريخي بين نشأة الحركات الإسلامية ونشأة النزعات الوطنية للحركات الساسية في العالم العربي والإسلامي، وارتباطها بالإيديولوجيات السياسية العالمية، ورفعها لشعار ومشروع التحديث في إطار النضال التحرري انطلاقاً من فكرة الدولة - الوطن، والبعد القومي. إن التريخ الحدي والمعاصر يشهد أن ولادة الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة كانت في نفس اللحظة التاريخية التي شهد فيها العالم الإسلامي والعربي نشوء تلك الحركات والإيديولوجيات الغربية المنشأ والجذور الفكرية في آن، إن لم تسبقها منالناحية الزمنية.

وبناء عليه فلا يمكن الركون إلى ما ذهب إليه كبار الباحثين الغربيين وخاصة الفرنسيين - مع الإقرار بالأهمية البالغة لبحوثهم - واعتبار ظاهرة الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة ظاهرة سياسية فقط، وربطها بأحداث سياسية وتواريخ محددة، 1970 "برينوإيتيان"، 1979 "جيل كيل". إننا نعتقد أن الحركات الإسلامية السياسية الحديثة والمعاصرة تضرب بجذورها في أعماق التاريخ الإسلامي وأن الجدة فيها هو مرتبط بالشكل والأسلوب والتنظيم الذي يخضع حكماً للطرفية السياسية وتحدياتها.

إن الحركات السياسية الغير إسلامية بالمعنى الذي تم تحديده سابقاً هي الحركات الجديدة وليس العكس، وأن تلازم وصف ونعت الحركات السياسية التي تستند إلى الإسلام كمرجعية دينية - سياسية في صياغة مشروعها السياسي والحركي جاء للتمييز بينها وبين الحركات السياسية التي تبنت إيديولوجيات طارئة على الثقافة السياسية الإسلامية، مثل "العلمانية"، "اللائكية"، وحتى "الوطنية"، لأن المسلمون عبر تاريخهم لم يعرفوا مثل تلك الدعوات التي تبعد الإسلام كدين عن السياسة والسلطة السياسية بالتحديد كما سوف نأتي على تفصيله فيما بعد.

أما المقاربة الثقافية - المهاوية، وعلى الرغم من إسهاماتها في توضيح جانب أساسي في الحركات الإسلامية، وهو مدى عمق ارتباط البعد الديني في الحركات الإسلامية بتجربة الإسلام نفسه وما أنتجه من ثقافة سياسية دينية بالأساس، فإن "النزعة المركزية-الأوروبية" التي تأسست عليها التي جعلت من الثقافة الغربية - المسيحية معياراً حاكماً على تجربة الثقافات الأخرى وبالأساس "الثقافة الإسلامية"، ساعية إلى البرهنة على ادعائها بوجود خصوصية ثقافية نابعة بالأساس من المسيحية كدين ومن تجربة السيد المسيح عليه السلام، تسمح وتحفز على تشكيل مجالين متميزين في المجتمع الأول سياسي والثاني ديني، وهذا ما سهل عملية ولادة الحداثة في أوروبا في القرن الثامن عشر، والتي لا يمكن أن ترى النور في العالم الإسلامي، باسم وجود خصوصية ثقافية من طبيعة أخرى موجودة في الثقافة الإسلامية نابعة من الإسلام كدين، تمنعه حتى من الدخول إلى الحداثة الغربية فضلاً عن أن يتمكن من ابتكار الحداثة.

بالإضافة إلى غرقها في نزعتها المركزية- الأوروبية نفقد قامت هذه المقاربة أيضاً على مغالطة تاريخية كبرى كما يقول الباحث عكاشة بن المصطفى، وهي حكمها بعدم وجود تمثيلية في الإسلام انطلاقاً من دراستها لحقبة القرون الوسطى و مقارنتها بالديمقراطية الحالية⁽¹⁾. هذه

(1) عكاشة بن المصطفى، مرجع سابق، ص 20

الدراسات وعلى الرغم من جديتها وأهميتها إلا أنها تعاني من القيمة المعرفية الحقيقية إذا استثنينا مساهمتها في توسيع التيار الثقافي ذو النزعة المركزية الغربية التي باتت تهيم بشكل فاضح على العقل الغربي في نظرتة لتاريخه وتعامله مع تاريخ الشعوب والمجتمعات الأخرى . وهي - هذه الدراسات - قائمة على مغالطة خطيرة ، ليس فقط لأنها تجعل من تجربة الغرب- المسيحي معيار للحكم على تجارب الشعوب والمجتمعات الأخرى بل لأن هذه الدراسات تفتقد للمصداقية من الناحية الابدستمولوجية - كما يقول الباحث إليا حريق - فهي تجعل من " حالة النفي مصدر للمعرفة والمعرفة لا تشتق من حالة النفي " (1).

إنه ، وعلى الرغم من تنوع الاقترابات المطروحة في معالجة ودراسة الحركات الإسلامية ، إلا أن ما يجمع بينها هو "منطق الأزمة" الذي هيمنة عليها . فباستثناء التفسير الثقافي -المهاوي ، فقد غلب منطق الأزمة في دراسة ظاهرة الحركات الإسلامية ، سواء من حيث نشأتها أو من حيث طبيعتها وانتشارها . لقد جذب هذه المنطق في تفسير ظاهرة الحركات الإسلامية العديد من الباحثين ، فأهر الدراسات التي أخذت صيتا عالميا منذ نهاية السبعينات القرن الماضي الغربية بالأساس ، والتي أعاد العرب والمسلمين إنتاجها بأشكال مختلفة تندرج تحت نفس المنطق .

يعتمد هذا المنطق أساسا على إظهار وتكبير "طابع رد الفعل"

(la nature reactionnelle) في نشأة وانتشار الحركات الإسلامية ، عن أزمات حادة

انفجرت في العالم الإسلامي ، والتي نجمت عن مسار تحديث مشوه وعنيف فرض عليها بالقوة في سياق الهجمة الغربية -الأوروبية- التي بدأت فصولها بحملة "نابليون بونابرت على مصر في القرن الثامن عشر وصولا إلى احتلال كل العالم الإسلامي تقريبا ، وما رافقه من إنهاء لمؤسسة الخلافة في بعد الحرب العالمية الأولى وتقسيم تركته بين الدول الاستعمارية في ذلك الوقت فرنسا وبريطانيا العظمى .

هذا المسار للتحديث المشوه والعنيف والذي استكمل حلقاته الأنظمة السياسية التي استلمت مقاليد السلطة في البلاد العربية والإسلامية بعد نهاية الاستعمار ، والذي كان من المفروض أن ينتهي بحسب منطق الحداثة الغربية إلى نفس النتيجة التي انتهت إليها المجتمعات الغربية وهي فقدان الدين لأي جاذبية لأن يكون عاملا ومحفزا تاريخيا . إلا أن الأمر أتى عكس ذلك في المجتمعات الإسلامية ، إذ أصبح الدافع لنشأة حركات ترفض الحداثة وتحملها مسؤولية الأزمات المختلفة : السياسية والاقتصادية والهوياتية والحضارية .

ويعد الباحث "ريتشارد هرير دكمجيان " مثلا واضحا لهيمنة منطق الأزمة في تفسير نشأة ا لحركات الإسلامية وانتشارها ، فبحسب هذا الباحث الحركات الإسلامية المعاصرة ما هي إلا موجات متتالية من الانبعاثات كاستجابات لمواقف وأوضاع الأزمة (2).

إن ظاهرة الحركات الإسلامية التي يطلق عليها هذا الباحث وصف الأصولية الإسلامية هي ظاهرة دورية تحدث كرد فعل على الأزمة التي يعيشها المجتمع الإسلامي في فترات تاريخية معينة

(1) إليا حريق ، الديمقراطية و تحديات الحداثة بين الشرق و الغرب ، دار الساقى ط1 بيروت. لبنان، 2001، ص 226

(2) ريتشارد هرير ديكمجيان ، الأصولية الإسلامية في العالم العربي ، ترجمة عبد الوارث سعيد ، دار الوفاء للطباعة و النشر ، 1985، ص 28

،وعندما يتهدد الكيان الإسلامي خطر سياسي أو ثقافي على المستوى الداخلي أو الخارجي ،وقد أعطى من خلال استقراءه للتاريخ الإسلامي بعض النماذج عن تكرار هذه العلاقة :أزمة =أصولية⁽¹⁾. إن أغلب هذه الاقتربات ساهمت بشكل معين في حجب الرؤية عن عناصر مهمة في فهم دينامية الإسلام كدين ،فهل يمكن تصور الحركات الإسلامية ليس بلا جذور تاريخية وبلا سند فكري ،وأن نشأتها مرتبطة بالأوضاع الاقتصادية –الاجتماعية،و/أو السياق السياسي ،أي أنها وليدة لحضتها ،وأن نشأتها مرتبطة بماهية الإسلام نفسه إلى درجة عدم وجود إسلام من دون حركات إسلامية .وتغاديا للغزلاق نحو الخطأين الإبيستمولوجيين :الحتمية السوسيولوجية ،والحتمية الماهوية

لا يعني ذلك اننا ننفي أهمية العوامل الاقتصادية والاجتماعية،والسياسية ،وأهمية الإسلام كدين في نشأة الحركات الإسلامية ،بل إننا نرفض اعتبارها عوامل منشأة للظاهرة ،ونعتقد بأنها عوامل مساعدة و/أو مسرعة لنشأتها وانتشارها،وأن العناصر الأساسية لفهم الظاهرة يجب أن يبحث في سجل آخر وهو "التدين" كما تم تحديده سابقا.

⁽¹⁾ انظر نفس المرجع ،ص ص 29-31

خلاصة

إن تفسير نشأة وانتشار الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، بعد فشل العلوم الاجتماعية في تقديم تفسيرات مقنعة كما يقول لياس بوكراع⁽¹⁾، يدفع إلى إعادة النظر في الكثير من القضايا التي كانت تعد محسومة في علم الاجتماع : الحتميات التاريخية و التطورية في نفس الوقت، وإعادة النظر حتى في أساسها وهو الحداثة الغربية.

لقد دفعنا عجز هذه الأطر المهيمنة على التفكير السوسيولوجي في فهم وتفسير ظاهرة الحركات الإسلامية إلى البحث عن بديل معرفي، قائم على قطيعة إبيستمولوجية في سياق بناء الحقل الاجتماعي بوسائل معرفية تعطي الاعتبار والتركيز على العوامل المعنوية في صناعة التاريخ .

⁽¹⁾ Boukra lies, Le djihadisme ; L'Islam a l'épreuve de l'histoire,, Edt Bachari, Paris, France, 2011, p

الفصل الثاني: الحاجة إلى علم اجتماع مغاير

تمهيد

بالاعتماد على ما تم تقديمه في تحديد المفاهيم فإن الحركات الإسلامية من حيث نشأتها وبنيتها تقع في نطاق الظاهرة "الدينية" عموماً والظاهرة الدينية - السياسية خصوصاً. إن طبيعة المجتمع الإسلامي - "الأمة الإسلامية" - ، كما سيأتي توضيحه في فصل مستقل لاحقاً، تجعل من الإسلام كدين أساس ميلاد المجتمع والمسئول عن بقاءه واستمراره، وهذا ما يجعل الدين الإسلامي موضوعاً سوسيولوجياً بامتياز، وبأنه المدخل الصحيح للوصول إلى فهم وتفسير نشأة واستمرار الحركات الإسلامية.

إن السؤال الذي يفرض نفسه علينا هو أي نوع من السوسيولوجيا نحتاج لمقاربة ظاهرة - الحركات الإسلامية- يجتمع فيها المتعالي والتاريخي، المقدس والمدنس، الروحي والزماني، وهل بإمكان السوسيولوجيا الدينية، أو بالأحرى السوسيولوجيا باختصار، كما تم بنائها ابستيمولوجياً في الغرب قدرة للوصول إلى فهم وتفسير واقع وحركة المجتمع الإسلامي انطلاقاً من حقائق الدين الإسلامي نفسه.

1/ المتعالي والسوسيولوجية الغربية

تخبرنا التقاليد السوسيولوجية (la tradition sociologique) -على حد تعبير "روبرت نيزبت" (robert nisbet)⁽¹⁾ - أن الاجتماعي هو منتج أو نتاج للمجتمع نفسه (le social est le produit de la société elle-même)، وهذا يعني أن كل ما يحدث في المجتمع هو من إيجاد المجتمع للمحافظة على نفسه، بتعبير آخر "من المجتمع ولأجل المجتمع".⁽²⁾ ويصدق هذا القول وينطبق على "الدين" باعتباره ظاهرة اجتماعية، وإن كان في نظر إميل دوركايم بمثابة المتطلب الوظيفي الأولي لكل اجتماعي.⁽³⁾

سوف نحاول اختبار هذه المقولة الأساسية ومدى قدرة علم الاجتماع المبني عليها على استيعاب واقع مجتمع يؤمن بوجود قوة متعالية يتفاعل معها وينسب إليها كل شيء بما في ذلك وجوده.

لقد جرت العادة عند غالبية علماء الاجتماع الغربيين -وحتى العرب والمسلمين- على استبعاد الله في دراسة ما هو اجتماعي بدعوى الالتزام بالمبادئ العلمية التي يتأسس عليها علم الاجتماع، وقد تم ذلك بخلفيات مختلفة، أهمها رفض فكرة الألوهية مطلقاً، وهي لا تعني رفض فكرة تعامل الأفراد ما هو فوق بشري وما هو متعالي، بل هي ترفض فكرة الله عز وجل "كفاعل"، وحتى "ماكس فيبر" الذي فتح بتعريفه لعلم الاجتماع باعتباره "العلم الذي يطمح لفهم عن طريق التأويل الفعل الاجتماعي للوصول إلى تفسير سببي لسيرورته ونتائجه"⁽⁴⁾، الطريق لأن يكون "المتعالي"

(1) Nisbet (robert), La tradition Sociologique, edt quadrige, 3eme edition ,Paris, France, 2000

(2) على هذا الأسس بنى دوركايم مفهومه لعلم الاجتماع باعتباره تفسير الاجتماعي بالاقتصادي أنظر: إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، تقدم عبد الرحمن بوزيدة، موقف للنشر، سلسلة الأئسي، الجزائر، 1990،

(3) جابر إبراهيم علي، الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين، في: الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1990، ص، 40،

(4) WEBER (MAX). *Economie et société*. Edition plon, paris, france, tome 1 , 1971, p,

في صلب اهتمامات علم الاجتماع ولا سيما علم اجتماع الديني ، فشل في إتباع منطق علم اجتماعه التفسيري، برفضه النظر "للعادة كفعل اجتماعي" (1).

إن القضية ليست بسيطة أوجزئية أو شكلية، بل إن هناك من علماء الاجتماع من يعتبرون ذلك تناقض لم يستطع أوبالأحرى لم يحسم علماء الاجتماع إلى يومنا هذا أمرهم فيها.

بالنسبة لعلماء الاجتماع في الغرب كان المبدأ هو الاجتهاد في تفسير ماهية المتعالي في المجتمع ومصدرها دون المساس بما يعتقدونه ماهية علم الاجتماع، أي البحث في المجتمع من خلال المجتمع، وهكذا يمكن أن نقول أن نشأة علم اجتماع قامت على قاعدة إمكانية الالتفاف على إشكالية المتعالي في المجتمع من خلال صياغات متعددة لتحديد ماهية وحقيقة الدين في المجتمع، من خلال البحث عن الأسباب الحقيقية التي تستتر خلف الممارسات الاجتماعية التي هي في علاقة مع ما هو فوق بشري "متعالي"، أي البحث عن سر الاعتقاد، انطلاقاً من المنهج الوضعي، الذي يعتبر أن كل ما لا يمكن إخضاعه للدراسة العلمية الصارمة (كالدقة والتكميم مثلاً) فهو أمر "لا عقلاني"، ولذا وجب إرجاعه إلى أصول أخرى أصدق منه حقيقة (2).

إن هذا الغلوفي البحث عن الأسباب الحقيقية التي تستتر خلف الممارسات الاجتماعية التي هي في علاقة مع ما هو فوق بشري "متعالي"، عادة ما أدى -ولا زال يؤدي- إلى مفعول عكسي، فعوض أن يكشف عن ما هو محتجب فإنه على العكس يحجب ما هو ظاهر، بعبارة أخرى: عوض أن يكشف الحقيقة يحجبها.

2/ أي علم اجتماع نحتاج

أمام هذه الإشكالية للمتعالى برز توجه نحورفض إخضاع الإسلام كدين "للتفسير السوسيولوجي" على أساس أن الدين مطلق ومتعالي، وعلم الاجتماع نسبي وبشري، ولا يمكن للنسبي والبشري أن يدرك المطلق والمتعالي، ومن هنا تعالت أصوات ودعوات في الدوائر العلمية والبحثية والفكرية السوسيولوجية في العالم الإسلامي ومن خارجه إما لعدم الاهتمام بالظواهر الدينية إلا بعد إفراغها من محتواها الديني -الروحي- وإملائها بمحتوى دنيوي-مادي- انسجاماً مع أدبيات السوسيولوجيا الغربية العالمية ، أولضرورة تأسيس علم اجتماع خاص ، "إسلامي" (3)، انطلاقاً من الإدعاء بخصوصية الإسلام كدين والمجتمع الإسلامي كواقع بشري، وتجاوز التراث السوسيولوجي العالمي.

وإذا كانت هذه الدعوة الأخيرة مقبولة من وجهة نظرنا في الشكل فإن مضمونها كان شبيه بالموقف الأول من حيث عقمه وعدم إمكانية قيام سوسيولوجية قادرة على هدايتنا إلى فهم ما يجري في المجتمع الإسلامي انطلاقاً من حقائق الإسلام نفسه.

بناء على ما تقدم فإننا نحتاج إلى توسيع موضوع علم الاجتماع ومجاله ليشمل دراسته كيف يتحرك المجتمع ويصنع أفعاله من خلال الإلتزام بفاعل فوق البشر والطبيعة متعالي من دون

(1) براين تونر، علم الاجتماع و الإسلام، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1987، ص 75

(2) إدريس سالم الحسن، الدين إيديولوجيا، في: الدن في المجتمع العربي ، مرجع سابق، ص 248

(3)

الإخلال بمبادئ علم الاجتماع كعلم، أو القفز على حقيقة وطبيعة المجتمع بدعوى الالتزام بهذه المبادئ.

إن الحقيقة الأصلية التي لا يجب الإغفال عنها أبدا عند اقتحام علم الاجتماع حقل المجتمعات الإسلامية أن: "الله" في هذه المجتمعات ليس فقط "لم يمت" كما عبر عن ذلك "ماكسيم رودنسون" (maxime rodinson) ⁽¹⁾ بل إنه "الحي القيوم الذي لا يموت" ⁽²⁾.

والسؤال الجوهرى بالنسبة لنا هو: بأي سوسيولوجيا سوف نقارب مجتمعا قائما أساسا على الاعتقاد في وجود إله فوق البشر وفوق الطبيعة، يتعامل ويتعاطى معه "كفاعل اجتماعي" ذو طبيعة خاصة: فهو الخالق، يرى وينظر، يستجيب لدعواتهم، يتكلم معهم باستمرار ودون انقطاع، ويتكلمون معه باستمرار في اتصال مباشر ودون واسطة، وهو الله ينتقم لعباده ويدافع عنهم، يهدي للتي هي أقوم، مهتم بصالحهم وسعادتهم، ويساعدهم على تحقيقها، بل ويغير من أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية والحضارية إذا أرادوا ذلك.

توفر لنا السوسيولوجية الفيبرية بشكل عام، وجزء من سوسيولوجية "بيير بورديو" حول نشأة وبنية "الحقل الديني"، وكذا بعض التصور السوسيولوجية لـ "ألفرد شوتز" مدخل لتوسيع مجال علم الاجتماع ليشمل دراسة المجتمعات التي تتحرك من خلال الالتزام اتجاه فاعل فوق البشر والطبيعة، ولا تكون على حساب حقيقة وطبيعة المجتمع. فعلى الرغم من الانسجام التام "لماكس فيبر" مع تراث علم الاجتماع كما يمثله "إميل دوركايم" و"مارسيل موس" في مجال علاقة المجتمع بالمقدس كما يقول "برين تيرنر" فإن رفضه "للمنهج الوضعي" واعتماده على مقولة "الفكر" التي طرحها "هينرش ريكارت" و"ويلهيم دالتي"، وبالتالي طرح منهج بحث في التحليل السوسيولوجي يركز على "المعنى الذاتي للفعل من وجهة نظر الفاعل الاجتماعي"، كل ذلك يشكل مدخل لتجاوز المأزق الذي لا زال يعاني منه علم الاجتماع وهو كيفية التعاطي من خلال السوسيولوجيا مع فكرة المتعالي. إننا نعتقد أن ماكس فيبر ومن خلال ما قدمه من افتراضات نظرية وقواعد إبستمولوجية ⁽³⁾ لنوع من السوسيولوجيا يمكن أن نسميها "سوسيولوجية المعنى" (la sociologie du sens)، هي الخطوة الأولى على طريق بناء علم اجتماع يقبل بوجود فاعلين غير بشريين يتحرك الفرد والمجتمع من خلال التفاعل معهم.

من المؤكد أن طريقة وطبيعة التفاعل بين المجتمع والله سبحانه وتعالى -المتعالي- ليست من نفس طبيعة تفاعل مكونات المجتمع الإنساني نفسه، ولا تتم بنفس الطريقة، إلا أن هذا التفاعل هو "حقيقي" يختلف فقط لجهة أنه غير مادي ولا عياني، وهويتم بطريقة معنوية ورمزية كما أن هذا التفاعل -وهذا أساسي- مبني على مبدأ اللاتكافئ الأصلي والديني بين المجتمع والله، فهي "علاقة

⁽¹⁾ Rodinson (maxime), L'Islam : politique et croyance, librairie Artheme Fayard, France, 1993, p268

⁽²⁾ تعتبر صفة "الحياة" و"القيومية" من الصفات الإلهية التي كان لها تأثير كبير على الفلسفة الإسلامية السياسية بالإضافة إلى عقيدة التنزيه، لتفاصيل أكثر أنظر: أحمد داوود أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة إبراهيم البيومي غانم، تقدم محمد عمارة، سلسلة هذا هو الإسلام، دار الشروق الدولية، الطبعة الأولى، مصر، 2006

⁽³⁾ من أجل نظرة عميقة لسوسيولوجية ماكس فيبر أنظر Aron raymond, Les étapes de la pensée sociologique, cérés édition, Tunis, 1994

استسلام إيجابى" كما يقول محمد أركون⁽¹⁾، أساسها "الوجدان" باعتباره (la recurance de l'étant dans l'existant) كما يقول "جاك بيرك"⁽²⁾.

وهي الطريق الوحيد-من وجهة نظرنا- الكفيل بهدايتنا إلى حقيقة ما يجري في المجتمعات الإسلامية دون تزييف أو تحريف لها، ومن دون وصاية عليها أيضا، بتبنى سوسيولوجية تبحث عن الكيفية التي يتوافق بها الأفراد اجتماعيا مع التزامهم الديني بفاعل فوق البشر والطبيعة-الله عز وجل- من خلال الدين نفسه.

إنها سوسيولوجية تقوم على اعتبار النص المقدس (القرآن الكريم والسنة) "بنية العلاقات الاجتماعية" التي تضبط حياة المجتمع الإسلامي: فيما يخص العلاقة بين مكوناته البشرية وتفاعله مع القوة العليا والمتعالية- الله عز وجل - ، و"فاعلا اجتماعيا" من خلال المعنى الذاتي الذي يتحرك على أساسه الأفراد اجتماعيا، دون أن يعني أن الحياة الاجتماعية هي عين ما يريده الله من خلال النص المقدس، بل هي قائمة على عملية تأويل النص المقدس التي تتم داخل المجتمع ومن خلاله، مما يعني أن الحياة الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية هي من صنع المجتمع من خلال المعنى الديني وليس من خلال الدين نفسه.

بحكم ذلك يمكن الحديث عن معاني مختلفة للدين، في المجتمع الواحد وبالتالي فاعلين اجتماعيين متعددين ومختلفين انطلاقا من نفس الدين، وبهذا فقط يكون مشروع الحديث عن أنواع من الإسلام ليس كدين وإنما كمعنى: "إسلام شعبي"، "إسلام مغاربي"، "إسلام سلفي"، "إسلام محافظ" أو "ثوري"، أو "إصلاحي"، "إسلام مقاوم"، "إسلام السلطة" مقابل "إسلام المعارضة"، وبذلك تصبح العبارة: "دين ضد دين" التي جعل منها "علي شريعتي" عنوان لأحد كتبه، أحد الحقائق السوسيولوجية الدينية-السياسية والتاريخية للمجتمعات الإسلامية.

إنه وفي سياق البحث عن هذه السوسيولوجية القادرة على الوصول إلى فهم تفسيري لحقيقة الاجتماع الإسلامي عموما والسياسي خصوصا، والذي تمثل الحركات الإسلامية أحد مظاهر ديناميته التاريخية، فإن بداية الطريق تكون برفض موقفين فيما يتعلق بتحليل الدين والديني في المجتمع:

- أ- الموقف الذي يرى أن الدين هو انعكاس للمجتمع نفسه (la société transfigurée)، أي أن المجتمع هو خالق لنفسه، ولما يحافظ على بقائه واستمراره، وعلى رأس مخلوقاته الدين، وهو الموقف المنطلق من "إميل دوركايم" ومعادلته الشهيرة: المجتمع = الله.⁽³⁾
 - ب- الموقف الثاني: وهو اعتبار المجتمع الإسلامي انعكاس وترجمة وفية وصادقة للدين الإسلامي نفسه كحقيقة فوق بشرية وفوق تاريخية، رغم إقرارنا من الناحية السوسيولوجية بالطابع التكويني للإسلام كدين للمجتمع الإسلامي المتمثل في "الأمة الإسلامية".
- إن الطريق نحو هذه السوسيولوجية يمر عبر تعريف الدين أولا، ثم تعريف الإسلام كدين ثانيا.

(1) Arkoun Mohamed. Borrmans maurice, L'Islam religion et société, Interviews dirigées par mario Arosio, les éditions du cerf, Paris, 1982, p58

(2) Berque Jacques, L'Islam au défi, édition Gallimard, Paris, France, 1980, p 292

(3) إدريس سالم الحسن، الدين غيديولوجيا، في: الدين في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 248

1-2 تعريف الدين

ليس هناك تعريف واحد شامل ومانع متفق عليه بين جميع العلماء والباحثين في حقل الدراسات المتعلقة بالدين والحياة الدينية رغم اتفاقهم على أهمية الدين، بل هناك صعوبة وحتى عجز في إيجاد مثل هذا التعريف، والسبب في ذلك هو تنوع الحياة الدينية وتعدد الأديان من جهة، واختلاف هذه الأديان في جوهرها ومضمونها من جهة أخرى.

إن عدم وجود تعريف واحد شامل ومانع -عالمي (Universel) - للدين ليس شيئاً سلبياً في دراسة الأديان، بل على العكس قد يشكل نقطة قوة تصب في مصلحة البحث والباحث كم يقول "جاك واردنبرغ" (jacque waardenberg)⁽¹⁾.

1-1-2 سيطرة التعريف الدوركايمي للدين على علم الاجتماع

هناك مسلكين لتحديد ما هوديني في المجتمع: الأول ينطلق من أن الخاصية الرئيسية أوجوه الدين هو التعبير عن علاقة مع "قوة متعالية" قد تتصف بالألوهية أم لا ،أما الثاني فينطلق من أن "جوهر الدين" هو التعبير عن علاقة مع "مجال مقدس" .

ومع وجود الاختلاف والتنوع في التعاريف والنظريات المفسرة للدين في علم الاجتماع إلا أن هناك سيطرة ملحوظة في علم الاجتماع للمنظور الدوركايمي وامتداداته عن طريق أعمال "مارسل موس"⁽²⁾ (marcel mauss) على تعريف الدين في تقاليد الممارسة السوسولوجية.

ويرجع ذلك حسب العديد من المحققين إلى الاهتمام الكبير "لدوركايم" في أطروحته الشهيرة حول "الأشكال الأولية للحياة الدينية" بوضع تعريف شامل للدين من خلال مناقشة كل التعاريف التي كانت مطروحة ونقدها وخاصة تعريف "تايلور" للدين الذي يركز على فكرة الاعتقاد في "الكائنات الروحية".

يندرج تعريف إميل دوركايم للدين في المسلك الثاني، أي تحديد الدين باعتباره تعبير عن علاقة مع "مجال مقدس"، في إطار النظرة الوظيفية للدين باعتباره متطلب وظيفي أولي للكل الاجتماعي .⁽³⁾ وقد عرفه بأنه : "نظام متضامن من المعتقدات والممارسات المرتبطة بأشياء مقدسة، أي مفارقة، محرمة، معتقدات وممارسات توحد في جماعة روحية تسمى كنيسة، كل المؤمنين"⁽⁴⁾. وعلى العكس، فإن "ماكس فيبر" الذي وبالرغم من تخصيصه لكل جهده العلمي تقريباً لدراسة ومعالجة الظواهر المرتبطة بالدين أشهرها تلك التي خصصها لدراسة علاقة الأخلاق البروتستنتية بروح الرأسمالية⁽⁵⁾، لم يهتم بوضع تعريف دقيق للدين، وقد رفض منذ البداية تعريف الدين كمرحلة أساسية في الدراسة ولم يرى لها جدوى، وحتى إن كان لابد منها، سوف يكون آخر

⁽¹⁾ Waardenberg jacque, L'Islam : une religion, Edition Labor et Fides ,Genève, 1989, p 36

Mauss mercel ,essai sur le don :suivi de rapport de la psychologie et de la sochologie

⁽²⁾ ,ENAG/EDITION ,Alger, 1989

⁽³⁾ حيدر إبراهيم علي، الأسس الاجتماعية للظاهرة الاجتماعية: ملاحظات في علم اجتماع الدين، في : الدين في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 40

Durkheim émile, les formes élémentaires de la vie religieuse :le système totémique en Australie, presentatin de

⁽⁴⁾ michel Maffesoli, Librairie Generale Française, Paaris, 1991

⁽⁵⁾ Weber max , L'Ethique Protestante et L'esprit du Capitalisme ,Edition Plon ,Paris, 1964

ما يجب القيام به في البحث قائلًا " ليس من الممكن في مستهل الدراسة أن نعرف ما هو الدين ، ويمكن أن نفكر في التعريف ، إن كان هناك داعي للتفكير فقط في ختام الدراسة ، وليس محور الدين ... " (1). دون أن يعني ذلك أن " فيبر " لم يكن يملك تعريف للدين، أو عدم إمكانية استنباط تعريفه له انطلاقًا من كل دراساته كما يقول "براين تيرنر" ، فبحسب "تالكوت بارسونز" فإن "القضية التي يدور حولها تعريف فيبر للدين تتمثل في مشكلة المعنى" (2).

2-1-2 الدين كنظام للمعنى

إن تعريف "إميل دوركايم" للدين لا يلبي طموحنا في الوصول إلى فهم تفسيري للاجتماع الإسلامي، ولجدلية الدين والسياسة في المجال الإسلامي بالخصوص، فإذا كان الدين -أي دين- يساهم أو يؤدي إلى خلق مجتمع والمحافظة على نظامه الاجتماعي، فلا يعني ذلك أن جوهر وطبيعة الدين محصورة في هذه الوظيفة، وإلا فإننا نكون ضحية "منطق معكوس" قائم على تحديد الجوهر بالوظيفة، فبالرغم من ارتباط الدين بوظيفة المحافظة على النظام الاجتماعي القائم وتبريره، فقد كان أيضا وباستمرار -وراء هدمه وتحويله كما يقول "فان كلاي" (Van Kley)، (3) وهذا ما لا يمكن إدراكه إلا من خلال الابتعاد عن التصور الدوركايمي للدين، أي الوظيفي، والبحث في عالم المعنى الذاتي للدين الذي يتحرك من خلاله المجتمع-جماعة المؤمنين-.

كما لا يمكن بأي حال تعريف الدين واختزاله بأنه إيديولوجية، لأن "الاديولوجية ومهما كانت الطريقة التي سوف يتم الاعتماد عليها في تحديدها، تختلف بدون شك على الدين في عدم اكتراثها بالمتعالي وتركيزها الواعي على النظام الاجتماعي-السياسي فقط" (4)، دون أن يعني ذلك عدم قدرة الدين على التحول سوسيولوجيا إلى "نظام إيديولوجي" انطلاقًا من البعد السياسي-الاجتماعي الذي يحمله، وبهذا فقط يصبح مقبول اعتبار الإسلام أحد "الحركات الإيديولوجية" بالمعنى الذي يقصده "ماكسيم رودنسون" (5).

إن معنى الدين يتسع أحيانا ويضيق أخرى تبعا لحقيقة الدين الموصوف، فهناك "أديان" لا تضم أكثر من "الجانب العقدي"، وهناك أديان أخرى تجمع إلى هذا الجانب العقدي، الجانب المادي المتعلق بالحياة الاجتماعية، وهناك دين يعني أو يمس جزء من الحياة فقط، وهناك دين يهيمن على الحياة كلها، والإسلام يقع في هذا النمط الأخير من الأديان كما سيأتي تبياناه. وعليه يمكن القول إجمالًا أن الدين هو مجموع المعتقدات والمشاعر والعقائد والممارسات التي تحدد علاقة الإنسان مع "المقدس" أو "المتعالي" ، ويوفر الدين وبشكل خاص الديانات الموحدة- رؤية للعالم وللوجود-

(1) ماكس فيبر ،نقلا عن :براين تيرنر، علم الاجتماع و الإسلام ،ترجمة أبة بكر أحمد باقادر ، دار القلم ،بيروت ، الطبعة الأولى ، 1987 ، ص 70

(2) نفس المرجع ، ص 70

Dale Kvan Kley , Les origines religieuses de la Revolution Française 1560-1791 ,Edition du Seuil, Paris

(3),2002,p 28

(4)Ibid,p29

(5) Rodinson maxime, opcit, p 29

الإنسان والطبيعة-، التاريخ، والمجتمع⁽¹⁾، فهو بحسب- يرغن هبرما- "أصلا صورة للعالم"⁽²⁾، وهي تحمل ثلاثة خصائص أساسية:

1. المعتقدات والممارسات الدينية
 2. الشعور الديني "الإيمان"
 3. الإتحاد في جماعة واحدة "جماعة المؤمنين"
- هذه الخصائص كلها تنتج رؤية كونية وأحكام قيمة (الإيديولوجية)، وأحكام عملية تعطي معنى للحياة.

نفس المعنى للدين تقريبا نجده عند "ببير بورديو" الذي يرى أن الدين يساهم في فرض "مبادئ تشكلية" (des principes de structuration) لإدراك العالم والتفكير فيه، وخاصة العالم الاجتماعي (Le monde social)، انطلاقا من فرضه نظام للممارسة والتصور تكون البنية قائمة فيه موضوعيا على مبدأ تقسيم سياسي يظهر كبنية طبيعية-فوق طبيعية للكون⁽³⁾.

2-2 تعريف الإسلام

ما معنى الإسلام؟ وكيف يعرف نفسه؟ وفي أي إطار يجب تناوله؟
لم يشكل الإسلام كدين موضوعا جديا وجديرا بالدراسة في التراث السوسيولوجي العالمي - وانسحب ذلك على الممارسة السوسيولوجية في العالم العربي الإسلامي- مقارنة مع غيره من الأديان إلى درجة يصعب-كما يقول براين تيرز- العثور على دراسات سوسيولوجية أساسية للإسلام والمجتمع الإسلامي. كما هو الحال مع الأديان العالمية الأخرى والحضارات المرتبطة بها فإننا نجد إهتمام كبير ومزدهر حولها. ويرجع الأمر -بحسب نفس الكاتب- ربما إلى أن الإسلام لا طالما اعتبر-ولا يزال- ليس دينا بالمرّة، وأنه دين من نوع خاص، "حالة منفردة"⁽⁴⁾، وأنه دين غير حقيقي ولا يرتقي إلى مصاف الديانات العالمية الأخرى المسيحية في الأساس⁽⁵⁾.
نحتاج من أجل المساهمة في تغيير هذا الوضع والدفع باتجاه توليد معرفة سوسيولوجية حول الإسلام ومجتمعه تحديد المعنى الإسلامي للدين، ومن ثم تحديد المعنى الديني للإسلام انطلاقا من الإسلام نفسه.

2-2-1 المفهوم القرآني للدين

من المفيد أولا أن نبدأ بتعريف الدين من الناحية اللغوية أولا، فالعرب تستعمل كلمة "دين" بمعان مختلفة، وجملة القول في هذه المعاني: أن الدين كلفظ يستعمل للإشارة إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له، فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعا وانقيادا، وإذا وصف

⁽¹⁾ مختار الأسدي، "الديمقراطية والدين و ولاية القضية: دراسة في إشكالية الحكم الديني"، دار النشر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.

⁽²⁾ Habermas Jurgen, Entre Naturalisme ET Religion : Les d'fis de la democratie, Gallimard.paris. 2008.p 167

⁽³⁾ Bourdieu pierre.Genesse et structure du champ religieux. in :revue française de sociologie, 1971.12-3.p 300

⁽⁴⁾ براين تيرز، مرجع سابق، ص 21

⁽⁵⁾ Waardenberg jacque, L'Islam : une religion, opcit, pp 43-44

بها الطرف الثاني كانت أمرا وسلطانا وحكما والتزاما، وإذا نظر لها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبر عنها.

وبحسب علماء اللغة فإن المعاني اللغوية للدين ترجع كلها إلى الاشتقاقات الآتية:

1. فعل متعد بنفسه (دانه يدينه)، وطبقا لهذا الاشتقاق تأتي كلمة "دين" بمعنى الملك (السياسة، الحيازة، والمحاسبة)
2. فعل متعد باللام (دان له)، أطاعه وخضع له، وهذا الاشتقاق يكون معنى الدين، الخضوع والطاعة.

3. فعل متعد بالباء: (دان بالشيء) أي تعلق به واعتنقه، وطبقا لهذا الاشتقاق يكون معنى الدين المذهب أو الطريقة التي يسير عليها المرء.⁽¹⁾

والدين: "حقيقته في الأصل الجزاء -بحسب الإمام الطاهر بن عاشور- ثم صار حقيقة عرفية يطلق على : مجموع عقائد وأعمال يلتفتها رسول من عند الله ويعد العاملين بها بالنعيم والمعرضين عنها بالعقاب. ثم أطلق على ما يشبه ذلك مما يضعه بعض زعماء الناس من تلقاء عقله فتلزمه طائفة من الناس".⁽²⁾

أما في القرآن الكريم، فقد ورد لفظ "الدين" في ثلاثة وتسعين (93) موضع بصيغ مختلفة ومعاني شتى⁽³⁾، تصب كلها في "أن الدين صبغة اجتماعية حملة الله على الناس ولا يرضى لعباده الكفر، ولم يرد إقامته إلا منهم بأجمعهم، فالمجتمع المتكون منهم أمره إليهم من غير مزية في ذلك لبعضهم واختصاص منهم لبعضهم والنبي ومن دونه في ذلك سواء".⁽⁴⁾ وبهذا يصبح الدين أمرا فطريا، أي فطر وجود الإنسان- في حالته المنفردة أو الجماعية -عليه.

ومن الحقائق القرآنية في ما يتعلق بالدين، أن كل بني البشر مفطورين على دين بعينه وهو الفطرة، والتي تعني -بحسب الفيلسوف الإسلامي الكبير "أبو علي ابن سينا"- العقل قبل أن يعتريه الوهم⁽⁵⁾، أو التركيبية الأصلية الجوهرية للإنسان، المجهز بها من أجل تحقيق الغاية التي خلق لأجلها هو وباقي المخلوقات الأخرى، والمتمثلة في العبادة المترتبة عن وظيفة الاستخلاف في الأرض، وجوهر هذه الفطرة هو "التوحيد"، وبهذا يصبح الدين "وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إلى الخير باطنا وظاهرا".⁽⁶⁾

⁽¹⁾ حول هذه المعاني و تأصيلها اللغوي أنظر :

محمد الدين الفيروز آبادي ، الفاموس المحيطة ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة السادسة ، بيروت ، 1998 ص 1198
جمال الدين ابن منظور ، لسان العرب ، الجزء الثاني ، دار الجيل ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 1988 ، ص 1043

⁽²⁾ محمد الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير و التنوير ، دار سحنون للنشر و التوزيع ، تونس ، المجلد الثاني ، الجزء الثالث ، ص 188

⁽³⁾ فؤاد عبد الباقي محمد ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الحديث ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، 1996 ص 329

⁽⁴⁾ محمد حسين الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، الطبعة الثانية المحققة ، بيروت ، لبنان ، الجزء الرابع ، 2002 ، ص 126

⁽⁵⁾ نقلا عن : محمد الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير و التنوير ، مرجع سابق ، ص 193

⁽⁶⁾ المرجع نفسه ، ص 189

ويستفاد أيضا من مجموع الآيات القرآنية التي تحدثت عن الدين بصفة عامة أنه ليس إلا سنة الحياة، أو السبيل التي يجب على الإنسان أن يسلكها حتى يسعد في حياته، وأن ظهور الدين-النبوات والرسالات- جاء أولا رافعا للاختلاف الناشئ عن الفطرة ثم استكمل رافعا للاختلاف الفطري وغير الفطري معا⁽¹⁾. وقد اشتمل القرآن على آيات يقصد بالدين فيها : الدين بمعناه العام والواسع سواء كان هذا الدين حقا أو باطلا⁽²⁾. فالدين في عرف القرآن الكريم هو السنة الاجتماعية الدائرة في المجتمع، وأن هذه السنة الاجتماعية إما تكون دين حق فطري وهو "الإسلام" أو دين منحرف عن الدين الحق.⁽³⁾

ومن معاني الدين في القرآن "الكفر"، وهو المتحصل من قوله تعالى في سورة الكافرون: "لكم دينكم ولي ديني"⁽⁴⁾. وقد لفت علي شريعتي الانتباه إلى "أن ما نفهمه اليوم من كلمة "كفر" من عدم الاعتقاد بما وراء الطبيعة والله والمعاد والغيب والمقدسات، ليس له واقع موضوعي، وذلك أن جميع أبناء البشر متفقون على الإيمان بهذه المبادئ والأصول العامة. وأما المعنى الذي نفهمه اليوم من الكفر، بمعنى اللادين فهو معنى مستحدث وطارئ، ويعود إلى القرنين أو الثلاثين قرون الأخيرة... إن حالة كتلك لم يكن لها وجود أصلا⁽⁵⁾... فالكفر بمعنى الزراعة والتغطية، وهو من الزراعة حيث تزرع الحبة ومن ثم تغطي بالتراب. ووجه الاقتباس أن الكافر يغطي على الحقيقة الناصعة في قلبه لأسباب وعلل كالجهل والانتهازية. والكفر ليس بمعنى تغطية الدين باللادين بل بمعنى تغطية الدين بواسطة دين آخر⁽⁶⁾.

ومن المعاني الأصلية والمهمة، التي تنسجم تماما مع تصورنا لعلم الاجتماع وكيفية مقاربة المجتمع المتدين باعتباره "نظام للمعنى" هو معنى الجزاء، فالدين: "حقيقته في الأصل الجزاء - بحسب الإمام الطاهر بن عاشور- ثم صار حقيقة عرفية يطلق على : مجموع عقائد وأعمال يلقتها رسول من عند الله ويعد العاملين بها بالنعيم والمعرضين عنها بالعقاب. ثم أطلق على ما يشبه ذلك مما يضعه بعض زعماء الناس من تلقاء عقله فتلزمه طائفة من الناس. وسمي الدين ديننا لأنه يترقب منه يتبعه الجزاء عاجلا أم أجلا. فما من أهل دين إلا وهم يترقبون جزاء من رب ذلك الدين..."⁽⁷⁾

2-2- المفهوم القرآني للإسلام

الإسلام مصدر أسلم وهويأتي بمعنى خضع واستسلم وبمعنى أدى، يقال أسلمت الشيء إلى فلان إذا أديته إليه، وبمعنى دخل في السلم وهوالفتح والكسر بمعنى الصلح والسلامة وبالتحريك الخالص من الشيء ومنه قوله تعالى " ضرب اله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما

⁽¹⁾ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 132

⁽²⁾ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى بيروت، لبنان، 1999، الجزء الثالث، ص 294

⁽³⁾ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، الجزء العاشر، ص 181

⁽⁴⁾ سورة الكافرون، الآية 06

⁽⁵⁾ علي شريعتي، دين ضد الدين، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير، بيروت، 2003، ص 26-27

⁽⁶⁾ نفس المرجع، ص 29-30

⁽⁷⁾ محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، المجلد الثاني، الجزء الثالث، ص 188

لرجل" أي خالصا له لا يشاركه فيه من يشاكسه⁽¹⁾. وقد وردت لفظة إسلام ومشتقاتها في القرآن الكريم في الكثير من الآيات كلها تفيد معنى واحد كما يقول صاحب "الميزان في تفسير القرآن" وهو: وصف انقياد وقبول الإنسان لما يرد عليه من الله سبحانه من حكم تكويني من قدر وقضاء، أو حكم تشريعي من أمر أو نهي أو غير ذلك.⁽²⁾

ويتعلق الأمر كما يقول "محمد أركون" بقبول سلطة إلهية مبني على الإرادة الواعية، مدفوعة بعلاقة اعتراف وحب بين الخالق والمخلوق، فهي "قبول إيجابي" (une acceptation

positive)⁽³⁾ ، وبالتالي فإن الإسلام لا يعني الاستسلام والخضوع الذي قد يوحى إلى الإكراه والإرغام، الأمر الذي لا يتوافق مع ما يصرح به القرآن الكريم نفسه بعدم الإكراه في الدين "لا إكراه في الدين"⁽⁴⁾، ويتنافى أيضا مع المعنى الجوهرى للفظ "إسلام"، من خلال القرآن الذي يركز كثيرا على "الشكر" الصادر عن الإنسان لله عز وجل: "إن فكرة التبادل، الإتصال، الإتحاد بين الإنسان والله هي التي تحدد بالضبط الإسلام كما يظهر في القرآن."⁽⁵⁾

هذا القبول والتسليم للبيان الصادر عن مقام "الربوبية" في المعارف والأحكام كما يقول الطباطبائي في تفسيره، وإن اختلف كما و كيفا في شرائع الأنبياء والرسل على ما يرويه الله سبحانه في القرآن هو في الحقيقة أمرا واحدا: "إن الدين عند الله الإسلام".⁽⁶⁾

من المعاني الرئيسية "للإسلام" في القرآن الكريم هو معنى "الأقومية"، أي أنه الدين القيم ، وأنه -الإسلام- يهدي "للملة الأقوم"، ملة إبراهيم عليه السلام ، وهو الأقوم لحسن تصديده للأمر، فالأقومية هو الوصف الذي وصف به الله سبحانه الأمة الإسلامية حيث قال: "فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم"⁽⁷⁾، وذلك: "لكون هذا الدين مهيمنا على ما فيه خير دنياهم وآخرتهم قيما على إصلاح حالهم في معاشهم ومعادهم ، وليس إلا لكونه موافقا لما تقتضيه الفطرة الإنسانية والخلفة التي سواه الله سبحانه عليها وجهزه بحسبها بما يهديه إلى غايته التي أرادت له ،، وسعادته التي هيئت لأجله"⁽⁸⁾.

وفي موضع آخر يحدد لنا نفس المفسر أقومية الإسلام على الديانات والشرائع الأخرى السابقة وحتى الشرائع اللاحقة التي سوف يبتكرها الإنسان في سعيه لتحقيق سعادته، فبحسبه فإن أقومية الإسلام نابعة قياسا لـ:

1. سائر الملل السابقة واللاحقة، من حيث اشتغالها على ما ينفع الناس في الدارين، وتغطي وتشبع جميع الحاجات النفسية (المعنوية) والمادية. وعليه فإن الملة الحنفية أقوم من غيرها على حياة الناس.

(1) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، دار المعرفة، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، د ن، الجزء الثالث، ص 257

(2) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 296

(3) Arkoun Mohamed , opcit,p58

(4) الآية 256 من سورة البقرة

(5) Arkoun Mohamed .oocit ,p58

(6) الآية رقم 19 من سورة آل عمران.

(7) الآية رقم 30 من سورة الروم

(8) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، الجزء الثالث عشر، ص 47

2. بالقياس إلى سائر الشرائع الإلهية السابقة شريعة نوح، وشريعة موسى وعيسى (عليهم السلام)، إن الشريعة التي يهدي إليها القرآن أكمل الشرائع التي تتضمنها الكتب السابقة.⁽¹⁾

2-2-3 المعنى الديني للإسلام

إن كلمة إسلام كانت موجودة عند العرب قبل البعثة النبوية الشريفة، بمعنى الخضوع وهي مشتقة من فعل "أسلم" أي خضع والتي تعني خضوع فرد إلى فرد آخر (رئيس القبيلة مثلا) ولم تكن تحمل معنى دين. ولكن بعد البعثة النبوية أخذت كلمة "إسلام" وفعل "أسلم" معنى دينيا انطلاقا من القرآن، حيث تغيرت السلطة التي يسلم لها الأفراد، فلم تعد سلطة إنسانية بل أصبحت "سلطة روحية" المعرفة بكلمة "الله"⁽²⁾. وأصبح الإسلام "علم بالعلية على مجموع الدين الذي جاء به "محمد" صلى الله عليه وعلى آله وسلم، ولذلك لقب أتباع هذا الدين بالمسلمين والمؤمنين"⁽³⁾.

وفي إطار البعثة النبوية، فإن كلمة "إسلام" كان لها معنيين: فكانت في المرحلة المكية تعني اتجاه (Attitude) داخلي للفرد الذي يترجمه من خلال تعبد، وسلوك طقوسي خاص يدل على الانتماء إلى أمة المسلمين. أما في المرحلة المدنية فإن كلمة إسلام وفعل أسلم أخذ معنى إضافيا، وهو المعنى السياسي بعد أن أصبحت الأمة الإسلامية: دولة إسلامية.⁽⁴⁾

وبهذا لم يعد الإسلام يعبر عن اتجاه فردي، ولم يعد فقط الدين الأصلي والصحيح في نفس الوقت لأبوالبشر (آدم عليه السلام) فقط، ولن يكتفي بقبول وجوده في التاريخ، بل سوف يكون الدين الذي سوف يصنع التاريخ.

لقد عرفت لفظة إسلام من حيث المعنى إضافات حيث أصبحت تعبر عن منظومة من الأحكام الجزائية والعملية المعبرة عن الشريعة التي اتبعها الفقهاء على مر العصور، كما أنها استعملت للدلالة على مجموع التصورات الكلامية-تيولوجية- التي تبلورت على يد علماء الدين.

ومع ذلك لم يتغير المعنى الجوهرى لكلمة إسلام بالنسبة للمسلمين، والذي لا يعني فقط مجرد تسمية لدينهم، ولكن يعني أيضا معنى ديني يشير إلى دين مطلق قائم على الرجوع المباشر إلى الله سبحانه وتعالى: أي "التوحيد". وقد استطاع المسلمون المحافظة على هذا المعنى الديني للإسلام إلى يومنا هذا رغم اعتناق شعوب وأمم مختلفة في نمط حياتها ومنظومتها الروحية السابقة عن إسلامها.

3- البعد السياسي للإسلام كدين التوحيد

آخر الديانات الإلهية المنزلة للبشر ولغير البشر، وهو على صلة وثيقة بالديانات الأخرى المعروفة بالديانات الإبراهيمية (اليهودية والمسيحية)، فقد حمل الإسلام-ولا يزال-موقفا نهائيا حول قضايا الإيمان من أجل رفع الاختلاف بين الناس. إن الإسلام ومن خلال مضمونه يشكل تصورا جامعا للعالم ولوجهة الإنسانية، وهو شكل للحضارة، ورسالة منجزة.⁽⁵⁾

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 47.

أنظر تفصيلا لهذه الأقضية في: محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 194-195

⁽²⁾ Waardenberg jacque, opcit, p25

⁽³⁾ محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 189

⁽⁴⁾ سوف يتم التعرض لهذه المسألة في فصل مستقل لاحقا.

⁽⁵⁾ Charnay Jean -Paul, Sociologie Religieuse de L'Islam, Edition Sindbad, Paris, 1977, p 56

وبهذا فهو أكبر من أن يوصف بأنه دين الصحراء كما حاول أن يختزله ويقزمه "كارل ماركس" أو "ارنست رينان" كما يقول "روجي دي باسكيي" (roger du pasquier)⁽¹⁾، أو أن يكون "دين المحاربين" كما حاول يجعل منه "ماكس فيبر" (2)، وهو أيضا أكبر من نظام يمكن حصره في صفحات كتاب كما يقول على حق المستشرق "كروفتول سميث" كما ينقل عنه "جاك برك" (3)، إنه "عملية اتصال المتعالي المطلق مع الإنسان الكامل" بحسب تعبير "جاك برك" نفسه (4).

انطلاقاً من هذه البنية الأساسية والمتمثلة في التوحيد، فإن الإسلام من الناحية السوسيولوجية كما- يقول "جون بول شارنيي" (j p charnay)- يشكل "نظام مهيمن تتمثل رسالته في دمج كل الوجود الفردي والجماعي، كما يدعو إلى تشكيل من خلال شبكة معقدة كل الاتجاهات، وكل الأفعال الشخصية، بين الأفراد وبين المجموعات، نسيج اجتماعي كثيف، موجه إلى حسن ضمان هذه العلاقة اللامتكافئة والأساسية في نفس الوقت التي تربط بالله كل إنسان" (5). لقد شكل ظهور الأديان التوحيدية لحظة فارقة في حياة الشعوب والمجتمعات على المستوى الديني والسياسي في آن فمن يؤمن-كما يقول علي شريعي- أن هذا الكون بأسره مخلوق بواسطة قوة واحدة وأن هناك قدرة واحدة تتحكم بأطراف الوجود من مجتمع إنساني وحيواني أونباتي أوحتي الجمادات دون أن يؤثر في هذا الوجود شيء آخر، من شأن هذه الرؤية التوحيدية الإلاهية أن يكون لها انعكاس على صعيد الحياة الإنسانية (6).

وقد أضاء "بير بورديو" في دراسته لنشأة وبنية الحقل الديني على نقاط أساسية يمكن من خلالها أن نفهم الطبيعة السياسية للأديان التوحيدية، ومن بين هذه النقاط أن تشكل الحقل الديني تاريخياً أتى نتيجة تشكل "جهاز كهنوتي"، وظيفته هي تسيير وإدارة الأشياء التي لها علاقة بكل ما هو مقدس (la gestion des biens du sult) في إطار الدولة العبودية. وقد تمكن هذا الجهاز شيئاً فشيئاً من الاستقلال عن الدولة (الملك) ليكون في النهاية في خدمتها. فهو مستقل وظيفياً وليس ماهوياً-أو من ناحية الماهية-، بعبارة أخرى فإن شرعية هذا الجهاز الدينية منبثقة عن وجود الملك (الإله) (7).

وفي سياق هذا الواقع، أصبح إعادة بناء المقدس وما هو وروحي خارج إطار هذه العلاقة جزء لا يتجزأ من رسالة الأديان التوحيدية التي ربطت الشرعية الدينية- ما هو مقدس- بعالم غيبي سيادي

⁽¹⁾ Du Pasquier roger, Le réveil de L'Islam, Les Editions du cerf, France, 1988, p, 12

⁽²⁾ براين تيزنر، مرجع سابق، ص 21-40

⁽³⁾ Berque jacques, opcit, p 37

⁽⁴⁾ Ibid, p 112

⁽⁵⁾ Charnay Jean -Paul, opcit., p 15

⁽⁶⁾ علي شريعي، دين ضد الدين، مرجع سابق، ص 33-34

⁽⁷⁾ Bourdieu pierre. Genesse et structure du champ religieux. in : revue française desociologie 1971. 12-3, p 300

قائم فوق الدولة ومهيمن عليها كما يقول برهان غليون ،حيث أن الدين ولد كسلطان، أي سلطة سيّدة وموازية للسلطة الزمنية .⁽¹⁾

هذا المعنى السياسي للدين التوحيدي نجده في كل الديانات التوحيدية خاصة الثلاثة الكبرى منها، فقد تصدى أتباع جميع الأديان الإبراهيمية التوحيدية لجميع القوى الحاكمة كما يقول على شريعتي وحطموا جميع الأصنام سواء تلك التي يسميها فرنسيس بيكون (Francis Bicon) بالأصنام المنطقية أو الأصنام المجسمة أو الأصنام الأخرى، وقد تصدوا لجميع مظاهر دين الشرك - الدين التبريري- ونهضوا بمسؤولية تغيير الواقع الموجود داعيين أتباعهم إلى استبدال هذا الوضع بالعدالة والقسط، وقد أكد القرآن الكريم هذا الأمر مشيراً إلى أنه الهدف الأسمى من بعثة الأنبياء والرسول.⁽²⁾

بالنسبة للمسيحية، وعلى الرغم من عدم تمكن السيد المسيح من تأسيس دولته -لأسباب لا يمكن التوقف عندها هنا- ، فقد تمكن من خلال إنشاء "كنيسة" انتزاع مقام الألوهية من الملك والإقرار له بمقام السلطة السياسية الدنيوية، وهكذا أصبح الدين الجديد-المسيحية- سلطة موازية لسلطة الملك كمقدمة لدمجها فيما بعد، وهذا ما يجب فهمه من مقولته الشهيرة: "اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"⁽³⁾.

وإذا كان الإسلام كدين توحيدى يشترك مع باقي الديانات التوحيدية الأخرى في هذا المبدأ وهذا الأصل: محاربة الدولة العبودية، فإنه ينفرد بمسألتين أساسيتين ذات صلة بموضوع بحثنا وهي:

1-إن الإسلام لا يعرف فكرة "رجل الدين" بالمعنى الذي تأسس في الأديان التوحيدية الأخرى: "فلا يوجد ولا يمكن أن يوجد في الإسلام جهاز كهنوتي الذي يمكن أن يكون واسطة بين الخالق وخلقته" كما يقول الأستاذ عبد الغني مغربي⁽⁴⁾، أي أن الارتباط بين الفرد وربّه في الإسلام هو ارتباط مباشر، ويترتب عن هذا أن تحصيل علوم الدين في الإسلام لا يختص بفئة، بل فرض على كل مسلم ومسلمة، كما أن الإسلام فرض التبليغ الديني والدعوة إلى إقامة الدين على جميع المسلمين من باب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".

2- أن الإسلام يقدم لمعتنقيه مشروع مجتمع ليس فقط باعتباره جمعية للمؤمنين (une association des fidels الذين يعتقدون بحقيقة واحدة ،ولكن "كمجتمع كلي " (une société

⁽¹⁾ برهان غليون،الدين بين النقد الإيديولوجي و النقد التاريخي في : سمير أمين و برهان غليون، حوار الدولة و الدين،Anep-الغاربي ،طبعة جديدة و منقحة ، الجزائر ، 2003 صص42-43

⁽²⁾ علي شريعتي، مرجع سابق ،ص 52

⁽³⁾ Rodinson (maxime), opcit,pp 30-31

⁽⁴⁾ Megharbi Abdelghani, Le monde Musulman de la Naissance a la Renaissance, Librairie-Edition du parti, Alger, 1977, p 36

(totale) كما يقول ماكسيم رودنسون ⁽¹⁾ ، إنها "الأمة الإسلامية" التي : "بطبيعتها هي إلهية، ولا يمكن أن تكون إلا ذات طبيعة إلهية " مما يقول الأستاذ عبد الغني مغربي ⁽²⁾ .
وبالتالي فلا مجال للحديث عن "الدنونة" (la secularisation) أو "نزع القداسة" (la desacralisation) عن السياسي في المجال السياسي الإسلامي ، لأن الأمة الإسلامية بالمعنى الديني هي الإسلام نفسه كإيمان وشريعة ، ورسالته الخالدة .

⁽¹⁾ Rodinson (maxime), opcit,p 30

⁽²⁾ Megharbi Abdelghani, opcit,p 36

خلاصة

إن المدخل الصحيح للوصول إلى فهم وتفسير نشأة واستمرار الحركات الإسلامية في المجتمعات الإسلامية، ومن بينها المجتمع الجزائري، يحتاج إلى علم اجتماع مغاير، فطبيعة المجتمع الإسلامي الذي تتحرك فيه ومنه هذه الحركات -"الأمة الإسلامية"- تجعل من الإسلام كدين أساس ميلاد المجتمع والمسئول عن بقاءه واستمراره .

إننا في حاجة إلى توسيع موضوع علم الاجتماع ومجاله ليشمل دراسة كيف يتحرك المجتمع ويصنع أفعاله من خلال الإلتزام بفاعل فوق البشر والطبيعة -متعالي- من دون الإخلال بمبادئ علم الاجتماع كعلم، أو القفز على حقيقة وطبيعة المجتمع بدعوى الإلتزام بهذه المبادئ.

القسم الثاني: الدين والسياسة في المجتمع الجزائري

مدخل

إن البحث في الحركات الإسلامية السياسية الحديثة والمعاصرة في الجزائر من حيث نشأتها وبنيتها يستدعي مباشرة البحث في علاقة الديني والسياسي بشكل عام. شكل المغرب الأوسط - الجزائر - منذ أن أصبح جزءاً لا يتجزأ من أرض الإسلام حقلاً اجتماعياً تاريخياً لعلاقة الديني والسياسي ، فقد شكلت الفكرة الدينية- الدعوات والمذاهب الإسلامية- أساس لقيام الدول فيه، بدأ بالدولة الرستمية التي شكل فيها المذهب الإباضي الأساس الديني لقيامها وشرعية الحكم فيها، والدولة الفاطمية التي اعتمدت في نشأتها على المذهب الشيعي الإسماعيلي، وقد استمرت بعد ذلك هذه العلاقة في صناعة تاريخ المغرب الأوسط في كل مراحلها اللاحقة، فبرزت في نشأة الدولة المرابطية التي اتخذت من المذهب المالكي أساس لقيام حركتها، والدولة الموحدية التي جعلت من التوحيد عنوان لحركتها، كما ظهرت في الدور السياسي التي قامت به الطرق الصوفية والزوايا في العهد العثماني. وقد ليتواصل حضورها ويبرز في نشأة واستمرار مقاومة الاحتلال الفرنسي طيلة قرن وإثنان وثلاثون سنة. وقد استمر حضور هذه العلاقة بعد الاستقلال في سياق مزدوج، سياق بناء الدولة الوطنية، من خلال السعي لدولة الإسلام، في مقابل سياق ولادة معارضة للتوجهات التنموية والإيديولوجية للسلطة السياسية من خلال السعي لأسلمة الدولة والمجتمع.

الباب الثالث:
من أجل علم اجتماع سياسي – تاريخي للدين في
المجتمع الجزائري

مدخل

إن الجزائر منذ أن أصبحت جزءا لا يتجزأ من أرض الإسلام ، تحولت جغرافيتها إلى حقل اجتماعي تاريخي لعلاقة الديني والسياسي، وهذا ما سوف نحاول تفصيله في هذا الباب الذي شمل فصلين ،خصص الأول منه لمرحلة ما قبل الاحتلال الفرنسي، وشمل على مجموعة من المباحث ،تناولنا في اولها تأثير الفكرة الدينية على الحركات السياسية وقيام الدول في المغرب الأوسط ،الجزائر حاليا ،مركزين في ذلك على الدولة الموحدية كنموذج ،أما الثاني فقد خصصناه لمعالجة الدور السياسي للطرق الصوفية والزوايا ،وقد اتخذنا من اجل ذلك الطريقة الدرقاوية كنموذج ،أما الفصل الثاني من هذا القسم فقد شمل على مبحثين عالجننا من خلالهما ملامح سوسيولوجية سياسية للدين الإسلامي في الجزائر إبان فترة الاحتلال الفرنسي، ركزنا في الأول على إظهار ارتباط مقاومة الجزائريين للاحتلال الفرنسي منذ لحظاته الأولى بالبعد الديني ،أما الفصل الثاني منه فقد سعينا فيه إلى إبراز ارتباط الوطنية الجزائرية كحركة وكفكرة بالدين الإسلامي.

الفصل الثالث :مرحلة ما قبل الاستعمار الفرنسي

تمهيد

شكل الديني في الجزائر قبل الإحتلال الفرنسي أساس قيام الدول ،و كانت المذاهب الإسلامية فيه حمالة دول ،فقد شكلت الفكرة الدينية- الدعوات والمذاهب الإسلامية- أساس لقيام الدول فيه،بدأ بالدولة الرستمية الني شكل فيها المذهب الإباضي الأساس الديني لقيامها وشرعية الحكم فيها،والدولة الفاطمية التي اعتمدت في نشأتها على المذهب الشيعي الإسماعيلي،وقد استمرت بعد ذلك هذه العلاقة في صناعة تاريخ المغرب الأوسط في كل مراحلها اللاحقة ،فبرزت في نشأة الدولة المرابطية التي اتخذت من المذهب المالكي أساس لقيام حركتها ،والدولة الموحدية التي جعلت من التوحيد عنوان لحركتها ،كما ظهرت في الدور السياسي التي قامت به الطرق الصوفية والزوايا في العهد العثماني.و هذا ما سوف نحاول التعرف عليه في هذا الفصل.

المبحث الأول :الفكرة الدينية ونشأة الدول في المغرب الأوسط: دولة الموحدين نموذجا

تشكل دولة "الموحدين" حالة نموذجية لفهم تاثير الفكرة الدينية في قيام الدول في المغرب الأوسط – الجزائر حاليا – ،فالحركة التي زرع بذورها وأشرف على انطلاقتها المهدي ابن تومرت هي:

أولاً: وليدة نشاط دعوي تحول من خلاله المهدي ابن تومرت إلى زعامة كاريزمية مُلهمة ومُلهمة في نفس الوقت.

ثانياً: شكلت فيها عصبية قبلية المصامدة القوة المادية لتحويلها إلى دولة وملك.

ثالثاً: أن المعنى الذي كانت تتحرك فيه هذه الحركة هورد اعتبار للإسلام ومكانته في المجتمع وفي الحكم ،بعد ما وقع فيه المسلمون من انحراف فكري وسلوكي. وهذا ما سوف نحاول الإضاءة عليه في هذا المبحث.

1- ولادة الحركة

إذا كان مولد ابن تومرت بقرية تسمى " إيجلي " والتي تقع في جنوب المغرب الأقصى، فإن ولادة حركته ونضجها وتأسيس مشروعه كان في بلدة "ملالة" أو "تمتل" بالقرب من مدينة بجاية في المغرب الأوسط – الجزائر حاليا – بحسب ما ينقل لنا "البيدق"-وهو واحد ممن حضر وشهد ووثق ميلاد مشروع حركة الموحدين أن نشأة هذا المشروع انبثق عن لقاء الإمام "المهدي ابن تومرت" بالرجل الذي سوف ينجز أو يحول حركة الموحدين إلى دولة الموحدين وهو "عبد المؤمن بن علي". هناك رؤيتين مختلفتين حول دوافع وسبب قدوم "عبد المؤمن" إلى ابن تومرت، فحسب ابن خلدون فإن الدافع الذي كان وراء اللقاء بين الرجلين هو رغبة مجموعة من طلبة العلم في مدينة تلمسان من بينهم عبد المؤمن في استقدام ابن نومرت إلى تلمسان باعتباره عالماً ذاع صيته من أجل أن يخلف أحد العلماء فأوفدوا إليه عبد المؤمن بن علي⁽¹⁾.

أما الرواية الثانية فإنها ترجع الدافع إلى غرض آخر وهو مرتبط برغبة وعزم عبد المؤمن بالسفر لطلب العلم إلى المشرق، وعند سفره مع عمه مر بمدينة بجاية فسمع بابن نومرت عمه في زيارته وهكذا وقع اللقاء، هذا ما رواه البيدق في كتابه "أخبار المهدي" الذي حضر اللقاء، بقول "البيدق" "لما حد [عبد المؤمن] السير نحو الإمام اجتمع مع الطلبة في طريقه فاصطحبه معهم حتى بلغ باب المسجد فرفع المعصوم [ابن نومرت] رأسه فوافقه أمامه فقال له: "ادخل يا شاب، فدخل فأراد أن يقعد في جملة الناس فقال له الإمام المعصوم أدن يا شاب، فلم يزل يدنو من الإمام والمعصوم بقربه حتى دنا منه، فقال له المعصوم ما اسمك يا فتى؟ فقال عبد المؤمن فقال له المعصوم وأبوك علي فقال له نعم، فتعجب الناس من ذلك فقال له: يا شاب من أين إقبالك؟ فقال من نظر تلمسان من ساحل كوميه فقال له المعصوم من تاجر أم لا؟ فقال له نعم، فزاد الناس تعجباً فقال

(1) روجي لي تورنو. حركة الموحدين في المغرب في القرنين الثاني عشر و الثالث عشر. ترجمة أمين الطيبي. الدار العربية للكتاب . ليبيا- تونس. 1982. ص 26.

له المعصوم أين تريد يا فتى؟ فقال له يا سيدي نحو المشرق ألتمس فيه العلم، فقال له المعصوم العلم الذي تريد اقتباسه بالمشرق وجدته بالمغرب"⁽¹⁾

هذه الرواية تفند ما جاءت به الرواية الأولى من معرفة سابقة لعبد المؤمن بالإمام المهدي ابن نومرت وأن اللقاء أوزيارة عبد المؤمن لابن نومرت لم تكن مقصودة بذاتها وإنما جاءت في سياق رحلة عبد المؤمن لطلب العلم.

هذا اللقاء الذي سوف يغير من مسيرة عبد المؤمن من طلب العلم إلى تأسيس دولة بعد الاقتناع بالدعوة والمشروع الذي كان يدعو إليه ابن نومرت وهو ما يؤكد البيدق حيث قال: "فلما انصرف الناس من القراءة أراد [عبد المؤمن] أن ينصرف فقال له المعصوم تبيت عندنا يا شاب فقال له نعم يا فقيه فبات عندنا فلما جنّ الليل أخذ الإمام المعصوم بيد عبد المؤمنوسارا فلما كان نصف الليل نادا في المعصوم يا أبا بكر إدفع لي الكتاب الذي في الوعاء الأحمر فدفعته له، وقال لي أسرج لنا سراجا، فكان يقرأه على الخليفة من بعده، وأنا يومئذ ماسك السراج أسمعته يقول: لا يقوم الأمر الذي فيه حياة الدين، إلا بعبد المؤمن بن علي سراج الموحدين. فبكى الخليفة عند سماع هذا القول وقال: يا فقيه ما كنت في شيء من هذا إنما أنا رجل أريد ما يطهرني من ذنوبي فقال له المعصوم: إنما يطهرك من ذنوبك إصلاح الدنيا على يديك، ثم دفع له الكتاب وقال طوبى لأقوام كتب مقدمهم، وويل لقوم خالفوك أولهم وآخرهم، أكثر من ذكر الله يبارك لك في عمرك ويهديك ويعصمك مما تخاف وتحذر"⁽²⁾

إن هذا المقطع من القصة التي حكاها لنا "أبا البيدق" والتي تؤرخ لميلاد حركة الموحدين بزعامة المهدي ابن نومرت ثم خليفته عبد المؤمن بن علي تفيد بما لا يدع مجال للشك أن إحياء الدين في المجتمع من خلال فكرة التوحيد وإعادة الناس إليها هي الدافع الأول لقيام هذه الحركة، بتعبير آخر فإن ميلاد حركة الموحدين نبع أساسا عن فكرة دينية

2- البعد الديني في حركة المهدي ابن نومرت

تشكل الدولة الموحدية إحدى المحطات التاريخية التي لعبت فيها السلالات البربرية للمغرب الأوسط الدور المركزي في السيطرة على المغرب العربي – الإسلامي بشكل منفرد ودون وصاية خارجية مشرقية، وبهذا فقد دشنت هذه التجربة بحسب "هشام جعيط" حقبة جديدة في تاريخ المغرب الديني والسياسي.⁽³⁾

وعلى الرغم من ارتباط الحركة، ثم الدولة الموحدية بقبيلة "مصمودة"، التي كانت العصبية التي وفرت القوة العسكرية للإمام لمهدي ودعوته لتحقيق مشروعه، فإن التحقيق التاريخي قاد كثير من الباحثين إلى نفي وجود أي بوادر ثورة أو مقاومة لهذه القبيلة لسلطة الدولة المرابطية التي كانت تبسط نفوذها عليها.

⁽¹⁾ أبو بكر بن علي الصنهاجي (البيدق). أخبار المهدي بن نومرت. تحقيق عبد الحميد حاجيان. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر. 1974. ص 55-57

⁽²⁾ نفس المرجع. ص 55 - 57

⁽³⁾ هشام جعيط. أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت، 2011، ص 174

وهذا ما أكدته الباحثة فاطمة بقولها: "والملاحظ أنه لا أثر لورود دليل على الشعور بالثورة ضد السلطة الحاكمة قد ظهرت عند هؤلاء المصامدة قبل عودة المهدي خلال القرن السادس إليهم من المشرق.

ويتبين مما ذكره ابن خلدون أن الظهور التاريخي للمصامدة كان عندما ظهر بينهم المهدي بدعوته فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها⁽¹⁾، أي أن الفكرة الدينية التي كان يحملها ابن تومرت، والتي استطاع أن يزرعها في قبيلة مصمودة، هي التي سوف تجعل من قبيلة مصمودة العصبية التي سوف تهدم أركان فكر المرابطين.

وقد أشار إلى هذه الحقيقة المحقق والمؤرخ "روحي لي تروتوا"، حيث أكد أنه وعلى الرغم من شعور المصامدة بالإستياء حين رأوا صنهاجة الصحراء يحكمون بمفردهم ويسلكون باستعلاء تجاه من لم يكن ينتمي إلى جماعتهم المنتصرة، غير أن ذلك لم يوحي بأن ثمة ما يدل على أن البربر حملوا في صدورهم أفكارا للثورة.⁽²⁾

هذه الملاحظة تقودنا بحسب نفس المحقق والمؤرخ إلى القول بأن حركة ابن تومرت لم تكن استجابة لحاجة عميقة من جانب السكان البربر، فليس ثمة ما يسمح للمرء بالاعتقاد أن البربر تحت حكم المرابطين كانوا يعانون من قلق روحي.

وتفيد المصادر التاريخية إلى أن المغرب الإسلامي بصفة عامة عرف زمن من المهدي ابن تومرت خلال حكم المرابطين على مستوى الالتزام الديني وتطبيق الشريعة في الحياة العامة، وقد وعى ذلك ابن تومرت بنفسه من خلال زيارته لعدة مدن وإقامته فيها وأخرها كان مدينة بجاية التي ساءه ما تفشى فيها من انحلال وتراجع المسلمين فيها عن الالتزام بالشريعة الإسلامية.⁽³⁾

وبعدما حاول أن يصلح الأمور من خلال إنكاره وتقريعه للناس باللسان وفي بعض الأحيان باليد، قيامه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعر باليأس من إمكانية تغيير الواقع من جهة واصطدامه بالسلطة في المدينة من جهة أخرى قرر الإنزواء والابتعاد عن عامة الناس في "ملالة" وهي ضيعة تقع على فرسخ من بجاية كما يقول مبارك الميلي في تاريخه.⁽⁴⁾

إن التأمل في تصرف ابن تومرت واختياره الاعتزال والابتعاد عن مخالطة المجتمع بعد أن شعر باليأس من إمكانية إنجاز أي شيء بتأنيبه للناس بمفرده⁽⁵⁾ وتوجهه إلى العيش في ضيعة نائية وقيامه بتشييد مسجد ومدرسة فيها لا يدل فقط كما ما يقول "روحي لي تورتو" إن ابن تومرت كان ينوي الاستقرار في هذه الضيعة من أجل اصلاح أحوال أهل بجاية فقط، بل يدل على أن الهدف الذي كان يتطلع إليه ابن تومرت هو تأسيسه مجتمع جديد من خلال عملية التوجيه والتعليم الديني

(1) عبد الرحمان. ابن خلدون. تاريخ العلامة ابن خلدون. الجزء 12. سلسلة الأنيس في العلوم الإنسانية. موفم للنشر. 1995. ص

(2) روجي لي تورتو. مرجع سابق. ص 21

(3) أنظر تفاصيل حول حالة الشعور و الإلتزام بالإسلام لسكان المغرب في هذه الفترة :

عبد المجيد النجار. تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت. (الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس عشر). المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فيرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية 1995. ص 79-88

(4) مبارك بن سعيد الميلي، تاريخ الجزائر في القدام والحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر. 1976. ص 674.

(5) روجي لي تورتو. مرجع سابق. ص 24

على أسس عقائدية وأخلاقية جديدة، بعد يأسه من إمكانية إصلاح الحياة الدينية للمجتمع من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يمكن إجمال منابع البعد الديني لحركة المهدي ابن نومرت التي تأسست عليها دولة الموحدين في ثلاث موارد:

أولاً: أول تشخيص أسباب تدهور المجتمع من الناحية الأخلاقية وتراجع التمسك بالدين من طرف العامة في ظل حكم المرابطين وهنا نجد أن ابن نومرت قد ركز في تشخيصه للواقع الإسلامي على قضية دينية جوهرية وهي فساد العقيدة – عقيدة المرابطين.

ثاني هذه المنابع هو الأفكار التي كان يحملها وينادي ويشر بها حيث أنه ومن خلال مراجعة كتابات المهدي ابن نومرت والتأمل فيها يكشف أن الرجل كان يملك نظرية إسلامية متكاملة ويدعوا إليها.

ثالث هذه المنابع يتمثل في بنية المجتمع الجديد التي سميت باسمه وهو "التوحيد"، مما يجعل من مجتمع الموحدين مجتمعاً عقائدياً، فلم يشفع ولم يمنع قيام دولة المرابطين على فكرة دينية -مثلاً مثل باقي الدول الإسلامية الأخرى – من قيام حركة ثورية ضدها بمضامين دينية .

دون الدخول في تفاصيل ومجريات قيام دولة المرابطين فإن هذه الدولة كانت بذرة للفقهاء المغربي "عبد الله با ياسين" غرسها سنة 451 هـ (1059م) في قبيلتي صنهاجة ولمتونة بتوصية من فقيه القيروان "أبي عمران الفاسي" الذي أمره بمصاحبة رئيس القبيلة يحيى ابن ابراهيم ويحيى ابن عمر اللمتوني هذه البذرة هي! "العقيدة السلفية والفقهاء المالكي".⁽¹⁾

بعد تسلم "يوسف ابن تاشفين" المسؤولية وقيادة دولة المرابطين استطاع أن يوحد المغرب والأندلس سياسياً وجعل من العقيدة السلفية والفقهاء المالكي التي غرسها الفقيه ابن ياسين الرابط الديني لتلك الوحدة السياسية، فأصبحت بمثابة الايديولوجية الموجهة لسياسة دولة المرابطين والمحددة لطابعها.

وإذا كان التاريخ قد نقل لنا أن العديد من أمراء الدولة المرابطية كان على جانب عالي من التقوى والورع والزهد، فإن المجتمع لم يكن على هذه الصورة من الالتزام الديني، بل على العكس فإن الصبغة الدينية التي اصطبغت بها دولة المرابطين لم يكن لها تأثير عميق في الحياة الاجتماعية على الأقل من وجهة نظر الإمام المهدي ابن نومرت.

لم تكن حركة الموحدين بزعامة المهدي ابن نومرت ثورة على الأخلاق كما صورها أوصرا على أساس عصبية قبلية أو إصلاح اجتماعي بل كانت كل ذلك وأكثر، لقد كانت ثورة دينية (فكرية) تمس بالدرجة الأولى عقيدة المجتمع وتهدف إلى تغييرها.

لقد جعل الإمام المهدي ابن نومرت من شعار "التوحيد" المنطلق والغاية لثورته على عقيدة "التجسيم والتشبيه" التي كان يتبناها ويعتقها ويفرضها المرابطون. على المجتمع من خلال طبقة العلماء الذين كانوا يمنعون ويحرمون تداول أي مسألة من مسائل العقيدة إلا من خلال العقيدة السلفية المرتبطة بأهل الحديث والفقهاء المالكي.

(1) عبد المجيد النجار. مرجع سابق. ص 46

إلى درجة أنهم أفتوا بجرمة وتجريم كل من يتعاطى في المسائل العقيدية من خلال علم الكلام ناهيك عن تجريم الانشغال بالفلسفة وما إحراقه كتاب "إحياء علوم الدين" للإمام أبي حامد الغزالي إلا أحد الأحداث الدالة على هذا التوجه"⁽¹⁾

انتهى الإمام المهدي ابن نومرت في تحليل تدهور الواقع الديني للمجتمع وما طرأ عليه من فساد إنما راجع إلى تصرفات ثلاث من الطوائف (طبقات) تعاونت على إشاعة البغي والفساد وهم طائفة الحكام من المرابطين (المجسمة وطائفة العلماء الذين يستعملونهم في إنقاذ سياستهم، وطائفة المعينين لهم من المنافقين الانتهازيين من العامة والدهماء.

فمن وجهة نظر ابن نومرت فإن هؤلاء الطوائف الثلاثة تواطؤوا على هدم الدين وإمامته وهذا ما صرح به في أحد رسائله حيث قال: "هذه الطوائف الثلاث الذين شمروا وتجردوا لهدم الدين وإمامته أعني أهل التجسيم المثلثين...، والبرابر المفسدين، والمكارين المفسدين من الطلبة"⁽²⁾

واضح من كلام الإمام المهدي ابن نومرت أن الخلاف الرئيسي مع المرابطين ""المثلثين" هو خلاف ديني - عقائدي، فقد رأى أن عقيدة التجسيم التي كان يحملها المرابطون خطر على الإسلام وعقيدته الصحيحة "التوحيد" وهوما دفع به لتأليف رسالة في بيان طوائف المبطلين من المثلثين والمجسمين وعلاماتهم، فبالنسبة إليه هناك علاقة بين فساد عقيدة المرابطين وفساد حكمهم، بتعبير آخر فإن انحرافهم العقيدي هو سبب انحرافهم في ممارسة الحكم وسياسة الناس.

والخلاصة "تركوا دينهم، وأعرضوا عن آخرتهم، واستكبروا عن انشغالهم.... وتقرغوا لهلاك المسلمين والاعتداء عليهم، مكن الله منهم، واستحلوا الحرام، حتى صار مطعمهم ومشربهم وملبسهم ومركبهم واستحلوا ذلك كله فزادوا به كفرا على تجسيمهم"⁽³⁾ يظهر جليا من هذا الكلام أن فساد السياسة هي فرع عن فساد العقيدة من وجهة نظر الإمام بن نومرت.

من وجهة نظر ابن نومرت فإن مسؤولية العلماء لا تقل عن مسؤولية المرابطين في تكريس هذا الفساد على مستوى العقيدة والسياسة من خلال تبريرهم لعقائد وممارسات المرابطين بل وتصويبها من جهة وتضليل جماهير المسلمين بإقناعهم بوجوب طاعة الحكام والانقياد لهم وعدم الخروج عنهم، وبهذه يكونوا قد انحازوا إلى الحكام على حساب المسلمين وأعانوهم على الباطل وهذا قوله فيهم: تسموا باسم العلم، ونسبوا أنفسهم إلى السنة، وتزينوا بالفقه والدين، وتعلقوا بالكفرة وانحازوا إلى جنبهم، واستقرغوا مجهودهم، في معاونتهم وفي طلب مرضاتهم لما رأوا الدنيا في جنبهم، تركوا دينهم وراء ظهورهم وأعانوهم على باطلهم، فضربوا لهم ضلالهم عن الطريق وحيدهم عن السبيل وقالوا لهم إنهم على الحق المبين والطريق المستقيم . و لم يقتصر دورهم في التلبيس على الحكام بل تعداهم إلى الأمة ككل بحسب المهدي ابن نومرت حيث أفتوهم بوجوب طاعة الحكام و الإنقياد لهم واجب مع علمهم بعناد الظلمة للحق وخروجهم عن السبيل وقالوا لهم

(1) روجي لي تورنو. مرجع سابق. ص 22.

(2) المهدي ابن نومرت. الرسالة المنظمة نقلا عن عبد المجيد النجار. مرجع سابق. ص 81

(3) المهدي ابن نومرت. "رسالة إلى الموحدين" نقلا عن عبد المجيد النجار. مرجع سابق. ص 83

عليكم السمع في كل ما أمروكم به، مع علمهم بأنهم يأمرون إلا بالباطل والفساد والضلال، وهلاك الحرث والنسل، وقالوا لهم تلزمكم طاعتهم في ذلك كله إتباعاً لأهواء الكفرة وافتراء على الله⁽¹⁾. لقد شكلت حركة الموحدين بقيادة الإمام المهدي ابن نومرت حالة نموذجية لتأثير الفكرة الدينية في الإسلام وعلاقتها بنشأة الدول، لاسيما في المغرب الإسلامي -العربي، فقد كانت حركة دينية بالأساس قامت من أجل تصحيح عقيدة البربر من خلال تأسيس "دولة التوحيد"، فالمتتبع لرسائل المهدي ابن نومرت وخطبه وبياناته يجد حقيقته في التوحيد، فهو العمود الفقري لثورته في مختلف مستوياتها حتى أنه جعل التوحيد شعاراً لتلك الثورة، فسمى أصحابه بالموحدين، وعرفت دعوته بالدعوة الموحدية.

ولولا هذه الرسالة الدينية، كان من المحتمل كما يقول "روجي لي تورنو" أن يبقى ابن نومرت رئيساً قليلاً صغيراً ثائراً فحسب بدون أي مستقبل⁽²⁾، ولكن استطاع بالتدريج أن يحصل على بيعة أغلب القبائل البربرية، فهذا راجع إلى استطاعته بإقناعهم برسائله الدينية وقدرته على إثارة المثل الدينية العظيمة التي كانت تتطلع إليها نفوس البربر.

إن الأهم من الناحية السوسولوجية، هو أن حركة المهدي ابن نومرت قامت على دعاية مفادها: أن المرابطين أخفقوا في رسالتهم الدينية، حيث قدموا أنفسهم في البداية كمصلحين دينيين⁽³⁾، واستطاع المهدي ابن نومرت أن يبين، وأن يفضح ضعف مركزهم من وجهة النظر الدينية، وأنهم قد أصبحوا مجسمين وأنهم لم يسيروا حسب أحكام الشريعة.

المبحث الثاني: الرمزية الدينية للثورات الشعبية في العهد العثماني في الجزائر: الطريقة الدرقاوية نموذجاً

عرفت مرحلة الحكم العثماني في الجزائر عدة ثورات شعبية قاد معظمها شيوخ الطرق الصوفية، ورغم أن هذه الثورات لم تكن تعلن عن أهداف دينية محضة إلا أنها لم تخلو من تعبيرات دينية ولوبشكل رمزي، وهذا ما تجلى في ثورة الطريقة الدرقاوية في القرن التاسع عشر. غير أن هذا المعنى الديني الذي ارتبط بالثورات الشعبية التي قادتها الطرق الصوفية لم يكن ليظهر لولا الدور السياسي لهذه الطرق الذي برز بعد سقوط الدولة الموحدية.

1- بروز الدور السياسي للطرق الصوفية في الجزائر بعد دولة الموحدين

مع تزايد الضعف السياسي والاجتماعي والإقتصادي الذي كانت تعيشه منطقة المغرب العربي بعد سقوط الموحدين وفشل الكيانات السياسية التي ورثتها في الوقوف في وجه الغزو المسيحي الأوروبي على الشواطئ الإفريقية المغربية أمام هذه الأوضاع احتفى الناس برجال التصوف، وازدادت رغبتهم في دخول الزوايا التي قامت في طول البلاد وعرضها كتكايا ومدارس وملاجئ ينصرف فيها المتصوفة للعبادات والتأمل. وقد يفسر إقبال الناس على التصوف، وتحمل حياة الزهد والتقصيف

(1) المهدي ابن نومرت الرسالة المنظمة. نقلاً عن عبد المجيد النجار. مرجع سابق. 83-84

(2) روجي لي تورنو. مرجع سابق. ص 55

كهروب من الواقع المأساوي الذي كان يعيشه الإنسان العربي المسلم في تلك الحقبة التاريخية الصعبة، وبذلك تحول التصوف من ظاهرة وجدانية فردية إلى ظاهرة إجتماعية تتجسد في حياة أتباعه في رحاب الزوايا تحت إرشاد شيوخهم.

و بحسب الباحث الغالي الغربي فإن "الحقد الذي كان يتأجج في صدور المتصوفة ضد المسيحيين، لم يلبث أن تحول إلى مساندة كل انتفاضة، أو محاولة ثورية يقوم بها الشعب ضد الكيانات السياسية التي عجزت أن تضع حدا لتعدييات الأوروبيين على البلاد، وبهذا برز رجال التصوف كدعاة وزعماء جهاد. ومنه نقول أنه كان للفراغ السياسي الذي كانت تعانيه المنطقة دوره في بروز المرابطين وتوليهم مسؤولية الدفاع عن الدين الإسلامي من الأخطار المحدقة به والبحث عن قوى إسلامية جديدة للتحالف معها، والإعتماد على إمكانياتهم الخاصة في الدفاع عن الأراضي الإسلامية بإصدار الأوامر إلى سكان المدن الساحلية بالصمود أمام الغزوات الأوروبية التي ازدادت شراسة بعد سقوط الأندلس"⁽¹⁾.

و بعد دخول الأتراك و استقرارهم في الجزائر عمل خير الدين وخلفاؤه من بعده على استغلال النفوذ السياسي والديني الذي كان يتمتع به رجال الطرق الصوفية في المجتمع: "فبدأوا يتقربون منهم ويعتمدون عليهم في مد سيطرتهم ومؤازرتهم في كسر شوكة القوى السياسية التي حاولت الوقوف في وجه الأتراك. وقد أفلحت سياسة التقارب هذه لدى أوساط رجال الطرق الصوفية، وخاصة أن الأتراك استغلوا عامل الروح الجهادية ضمن الأوساط الاجتماعية والعداء المشترك للأوروبيين."⁽²⁾

لقد كان موقف الطرق الصوفية في الجزائر في البداية موقفا إيجابيا من الأتراك، حيث اعتبروهم الفاتحين الجدد، و اعتبروهم قوة إسلامية منقذة لبلاد المغرب العربي من حالة الفوضى والتشرذم الذي كان مسرحا لها. الأمر الذي ساعد الأتراك على بسط نفوذهم نتيجة الدعاية التي قام به رجال الطرق الصوفية لهذه القوة الجديدة، والتي تجسدت في نظرة الإحترام والتقدير التي بدأ الأهالي ينظرون بها إلى المنقذين الجدد، والمؤازرة التي وجدوها في أغلب أنحاء البلاد، و قد لخص حمدان خوجة هذه الحقيقة قائلا: "أن العامل الذي ساعد الاتراك على بسط سيادتهم في الجزائر هو احترامهم لرجال الطرق والمرابطين، بعدما عرفوا مكانتهم بين الأوساط الاجتماعية، فأحاطوهم بالرعاية ومظاهر الاحترام ورفعوا من شأنهم في نظر العامة ولم يقصروا أبدا في مكافأتهم على خدماتهم بسخاء حتى أصبحت مراكزهم (الأضرحة والزوايا) ملجأ للفارين والهاربين من وجه الأتراك إذ لا يستطيع رجال الحكومة تعقبهم فيها"⁽³⁾.

و مما ساعد على توطيد الدور السياسي للطرق الصوفية في الجزائر تقديس الأتراك للطريقة المولوية والبكداشية، وخاصة الثانية التي اتخذت الإنكشارية من زعيمها "حاجي بكداش" حاميا لهم ورمزا. وبذلك يكون الأتراك قد حملوا معهم هذا الشعور والاحساس نحو الطرق الصوفية إلى إيالة

(1) الغالي الغربي، الثورات الشعبية أثناء العهد التركي، رسالة ماجستير، قسم التاريخ كلية الآداب، جامعة دمشق، 1988، ص 148

(2) نفس المرجع، ص 149

(3) حمدان خوجة، نقلا عن: الغالي غربي، نفس المرجع، ص 149

الجزائر، فقد كانت تقودهم وتؤثر فيهم، وتحميمهم وتدفع بهم إلى الجهاد، فكانوا يدينون لرجالها بالولاء ويتبركون بهم وينظرون إليهم نظرة المريد إلى شيخه والعبد إلى سيده.

وكانت النتيجة التي تترتب على هذه السياسة ازدياد عدد الزوايا في أغلب أراضي النيابة، فالورثاني مثلا احصى حوالي خمسين منها في جبل زواوة، وحوالي عشرين في مدينة بجاية وضواحيها. وليس معنى هذا كما يقول الكثير من المؤرخين الأوروبيين الذين أرخوا للفترة التركية أن هذه الأخيرة شهدت ازدهارا كبيرا في حركة التصوف بل الحقيقة غير ذلك، فقد ازدهرت هذه الحركة قبل ظهور العثمانيين، لكن الذي لا خلاف فيه أنهم كانوا يميلون إلى تقديس أهل التصوف والإيمان بصدق ولايتهم⁽¹⁾.

وعندما جاء العثمانيين إلى الجزائر، كانت الجزائر تحت نفوذ طريقتين كبيرتين هما الطريقة الشاذلية والطريقة القادرية. وقد تحالفت في البداية القادرية مع الأتراك باعتبار أن السلاطين العثمانيين كانوا حماة لهذه الطريقة في المشرق العربي. ولكن هذه العلاقة بين الطرفين لم تستمر فقد بدأ يشوبها نوع من الشك وعدم الاطمئنان من كلا الطرفين في أواخر العهد التركي. إلا أن الغلبة كانت للطريقة الشاذلية، التي تفرعت عنها طرق كثيرة منها الجزولية، واليوسفية والشيخية، والناصرية، والطيبية، والحفصالية، والدرقاوية، والشاذلية... وإضافة إلى هاتين الطريقتين ظهرت في الفترة المتأخرة طرق أخرى هي الرحمانية والتيجانية. وحسب الخريطة التي وضعها السيد اندييون وكوبولاني، نلاحظ أن الغرب الجزائري انتشرت فيه كل من الطريقة الشاذلية، القادرية، والتيجانية. بينما في الناحية الشرقية انتشرت فيه الطريقة الرحمانية والحنصالية إضافة إلى الشاذلية والقادرية.

و بحسب نفس الباحث لعبت عدة عوامل في تأزم العلاقة بين الأتراك ورجال الطرق الصوفية أولا: التطور الذي شهدته الطرق الصوفية ذات المنشأ المغربي في الناحية الغربية من النيابة بعد انفصال طويل بينها وبين الطرق الصوفية الأم الموجودة في المغرب الأقصى، وبقية الأتباع في نيابة الجزائر، وذلك بسبب الظروف السياسية التي كان يعيشها المغرب الأقصى، لكن فجأة بدأت توجهات وآراء الشرفاء المغاربة تجد صداها عند رجال الطرق في نيابة الجزائر ومع مرور الأيام ازدادت العلاقات بين الطرفين ارتباطا، لكن الفوضى السياسية التي أعقبت موت السلطان مولاي اسماعيل لم تسمح لخلفائه من استعمال هذه الورقة الرابحة في حروبهم السابقة ضد أتراك الجزائر.

وقد ظهر دور هؤلاء الشرفاء في ثورة الطريقة الدرقاوية التي تزعمها الشيخ محمد بن الادريسي مرابط قرية (عين الحوت) قرب مدينة تلمسان سنة 1736، التي استمرت أكثر من أربع وعشرين سنة أي إلى سنة 1759 جعلت من مدينة تلمسان جمهورية شبه مستقلة، لكن رد الأتراك على هذه الانتفاضة كان قويا، حيث قام محمد الكبير بالدخول بجيشه التراب المغربي، كمحاولة لتهديد المغاربة فأحتل مدينة وجدة وتقدم حتى منطقة الريف لكن السلام أبرم بينه وبين السلطان مولاي يزيد (1790-1792).

(1) أبو القاسم سعد الله، عن: الغالي غري، نفس المرجع، ص 150

وإلى جانب هذا العامل كان هناك عامل آخر أثر في العلاقة بين الأتراك ورجال الطرق الصوفية، وتمثل في التحول الاقتصادي الذي شهدتها نيابة في نهاية القرن الثامن عشر. فقد أنجر عن هذا التحول الاقتصادي نضوب في موارد القرصنة البحرية التي كانت تدر أرباحا كبيرة على الميزانية العامة، تكفيها مؤنة البحث عن موارد اقتصادية أخرى. كان هذا الضعف والتدهور في مجال القرصنة، سببا في دفع الحكومة المركزية إلى مطالبة البابات بموارد تكون بديلة لتغطية هذا النقص المفاجئ الذي عرفته الخزينة. فما كان من هؤلاء البابات إلا مضاعفة استغلالهم لمناطقهم بدقة ومضاعفة الحملات العسكرية على القبائل لإرغامها على دفع الضرائب والخضوع لإرادة حكومة الدايات.

وقد أثارت هذه الحملات حفيظة المرابطين الذين لم يستطيعوا أن يقفوا مكتوفي الأيدي أمام الشكاوي المقدمة إليهم من طرف ضحايا جشع البابات من السكان، وتحت هذه الظروف أصبح دور المرابطين التقليدي، كوسط اومهدئين للرعية، بدون جدوى. ويفسر تبني رجال الطرق الصوفية للثورة في هذه الفترة، أن الأتراك حلفائهم السابقين قد أدخلوا بالقاعدة الدينية التي تتمثل في المساواة الإسلامية والتي تنافت مع التمييز الذي فرضه الأتراك الذين لم يكتفوا في نظر هؤلاء المرابطين، فتواطؤوا مع التجار اليهود، والأجانب من الأوروبيين أصحاب الإمتيازات، فنظروا إلى هذه الثورة ضد هذه الأوضاع على أنها واجب شرعي⁽¹⁾.

أما النتيجة التي ترتبت عن هذا الانفصال بين الطرفين فهي تدهور سمعة الحكام الأتراك في نظر الناس؛ وهكذا، ولأول مرة وقع لهم تحدي قوي لسلطتهم السياسية، باعتبار ان القائمين بالثورة كانوا من رجال الدين ومن شيوخ المعاهد والزوايا، ومنذ ذلك التاريخ بدأ الدايات يتوجسون خيفة من اصحاب الطرق ويتابعون اخبارهم وتحركاتهم، وهذا ما كان له انعكاس حتى على الطرق الأكثر قربا منهم والتي ساعدوها وساندوها في الماضي، فبدؤوا يضيقون الخناق عليها، وهذا ما سوف نلاحظه في الفصل القادم، وبالتالي، وفي هذا الجومن التوتر في العلاقات بين الطرفين، كثرت الإضطرابات السياسية الداخل المؤسسة الحاكمة من جراء الفوضى التي كانت تسببها الانكشارية، زيادة على اشتعال الفتن داخل البلاد، حيث بدأت روح الاستقلال تقوى مع مرور الأيام لدى القبائل، أما خارجيا فقد زادت التهديدات الأوروبية بعد أن اختل ميزان القوى لصالحها، وما قبله من ضعف وتمزق بدأ يفتك بجسم الإمبراطورية العثمانية مما جعلها غير قادرة على الدفاع عن نيابتها، كذلك اشتداد الصراع بين تونس والجزائر، وكثرت المناوشات بين النظاميين التركيين المتباغضين، ومقابلها من تطورات خطيرة بدأ تتشده المنطقة الغربية من جراء التدخلات المغربية. وهذه الأحداث كلها حالت دون إستقرار حكومة الدايات في الداخل، وخاصة بعد أن ساهمت القوى الدينية في إضعاف جهاز الحكومة عن طريق توجيه الإنتقاد لها، بل والانتقال في كثير من الأحيان إلى تأليب الرأي العام ضدها.

وفي هذا الإطار علينا ان نشير إلى أن تحرير مدينة وهران وطرد الاسبان منها سنة 1793 كانت نقطة بارزة في هذا التحول الذي شهدته العلاقات بين الطرفين، فقد كانت أمنية تحرير المدينة من يد الإسبان الحلقة الأخيرة التي حافظت على مكانة هذه العلاقات واستمرارها لمدة طويلة أي

(1) نفس المرجع، ص 152-153

حتى نهاية القرن الثامن عشر. لأنها كانت العامل الرئيسي الذي دفع الطرفين إلى توحيد الجهود وتجنيد كل امكانياتهما لتحقيقه، وبسقوط المدينة في يد الأتراك، فقد التحالف "المرابطي-التركي" دعامته الأساسية المتمثلة في عامل الجهاد ومواجهة العدو المشترك-المتمثل في الاسبان- وبذهاب هذا العامل، أصبح كل طرف ينظر إلى الطرف الثاني بعين الريبة والشك، ويتحين الفرصة للإنقضاض على الآخر. ومما أدى كذلك إلى الإصطدام أن كثيرا من المرابطين كانوا يمثلون زعامات إقليمية ويجوبون الضرائب لصالحهم ولحسابهم في مناطقهم فلما توجه الأتراك إلى الداخل وجد هؤلاء المرابطون زعامتهم تتعرض للخطر. وكما أسلفنا سابقا فإن المعطيات الجديدة التي شهدتها القرن الثامن عشر كان لها الدور في احتدام نيران الثورة على الأتراك في القرن التاسع عشر⁽¹⁾.

2- الرمزية الدينية لثورة الطريقة الدرقاوية في القرن التاسع عشر

شهدت بداية القرن التاسع عشر إندلاع أكبر وأخطر ثورة واجهها الأتراك منذ مجيئهم إلى الجزائر، و التي تزعمتها إحدى فروع الطريقة الشاذلية و هي الطريقة الدرقاوية، هذه الطريقة التي كانت تتمتع بنفوذ كبير في منطقة الغرب الجزائري، وتتلقى الدعم والمساندة من سلاطين المغرب الأقصى. وقد تزامن إنتشار هذه الطريقة مع تفاقم الوضع السياسي والإقتصادي لحكومة الدايات، لهذا كان تهديد الطريقة الدرقاوية لسلطة الدايات قويا وخطيرا.

ولم يستطع الأتراك رغم الإمكانيات المادية التي جندوها، القضاء عليها، إلا بعد مرور عشر سنوات من تاريخ اندلاعها، وذلك بسبب كبر المساحة التي غطتها ثورة هذه الطريقة، امتدت من منطقة الشلف حتى الحدود المغربية فضلا عن أغلب المنطقة الشرقية من النيابة. لهذا كان (رد) فعل الأتراك عليها عنيفا وقاسيا، وخاصة إذا عرفنا أن اتباع هذه الطريقة لم يدخروا وسعا في اضعاف وإنهاك الجيوش التركية، بمهاجمتهم في عقر دارهم وعلى جبهتين. ولخطورة هذه الثورة وآثارها راح الكثير يشبهها بثورة بني غانية على الامبراطورية الموحدية، إذ كانت المعارك متواصلة بدون انقطاع، رغم رجحان ميزان القوة لصالح الأتراك من حيث العدة والعتاد، إلا أن الثوار استطاعوا أن يلحقوا بالجيش التركي خسائر كبيرة في الأرواح والعتاد الحربي. وكانت هذه الثورة أيضا سببا في انهيار النظام التركي وزوال لحكومة الدايات سنة 1830، لأنها كانت السبب في القضاء على الثقة التي كانت للحكومة لدى القبائل الموالية لها فسارعت حكومة الأتراك إلى التخلي عن مدينة الجزائر للجيش الفرنسي.

ويمكن الإشارة إلى أن هذه الطريقة كانت قد تزعمت في القرن الثامن عشر عدة ثورات في الناحية الغربية أهمها ثورة 1780 في مدينة تلمسان وقد تزعمها أحد الشخصيات البارزين في منطقة تلمسان وهوسيدي محمد بن علي الذي جعل من منطقة (عين الحوت) مركزا لدعوته حيث كان للطريقة زاوية يلقن فيها الطلاب مبادئ وتعاليم الدرقاوية. ولما أحس بموازرة القبائل ومساندتها له أعلن النهاية المرتقبة للسيطرة التركية. وقبل أن يستقل أمر هذه الثورة سارع الباي محمد بن عثمان إلى تجهيز جيش كبير واتجه به إلى مدينة تلمسان، لكن عند اسوار المدينة تعرض الجيش

(1) نفس المرجع، ص 154

إلى عاصفة كانت كفيلة بتشتيت جيشه، مما فسر عند العامة من الناس بأنه غضب إلهي، وبذلك ازداد احترام الناس لهذه الطريقة، وكثر عدد المنضوين فيها، وأصبح أغلب سكان مدينة تلمسان من أتباع الطريقة. وهذا يفسر لنا مدى الاستجابة التي وجدها، ابن الشريف وابن الأحرش عند إعلانهما الثورة في مطلع القرن التاسع عشر.

إن شخصية كل من ابن الأحرش وابن الشريف -الأول الذي قاد الثورة في الشرق الجزائري وكان قد أسس زاويته في منطقة القبائل، وأما الثاني فقد أسس زاويته في الناحية الغربية وقاد من هناك ثورته-، وقد فسر بعض المؤرخين هذا التزامن في إعلان الثورة إلى اتفاق كل من ابن الأحرش وابن الشريف على القيام بالثورة ضد السلطة التركية، وقد كتما هذا الاتفاق لضرورات أمنية- تشكل المفتاح لفهم البعد الديني لثورة الطريقة الدرقاوية على السلطة العثمانية في الجزائر في القرن الثامن عشر، بالإضافة طبعا إلى المعنى الديني الذي تأسست عليه الطريقة الدرقاوية نفسها. يعود تأسيس هذه الطريقة إلى "أبو الحسن" مولاي علي بن عبد الرحمان الجمال الفاسي الذي مات سنة 1823 في زاويته (ببويريج) وهي قبيلة ببني زروال في شمال مدينة فاس. لكن اشتهار الطريقة ينسب إلى تلميذه الشيخ مولاي الدرقاوي. أما عن أصل الكلمة أي (الدرقاوية) فقد اختلف فيه المؤرخون فهناك فريق يعود بأصل الكلمة إلى (دركة) وهي مدينة صغيرة من مملكة فاس، والثاني فريق ثان يرجعها إلى اشتقاق الكلمة من الرقعة التي تعني (خرقة) وهي كناية عن رجال هذه الطريقة الذين اعتادوا لبس (البرانس) المرقعة، وأما التفسير الثالث فيرجعها إلى الفعل (دركي) الذي يعني (خبأ) بإعتبار أن الدرقاويين يخبؤون الحقيقة ويتكفرون لكل ما هو موافق لمصلحة الدولة التي تحكمهم. وعقيدة الدرقاوية متفرعة كما أسلفنا سابقا عن الطريقة الام الشاذلية، وتتركز مبادئها، فيما يلي:

1. ارجاع المسلمين إلى مبادئ الصوفية الحقة.
 2. عدم الاعتراف بالحاكمية إلا لله، فهم يفتنون كل شخص يمارس سلطة سياسية على أمثاله من الناس. لكن في الوقت نفسه كانوا يحترمون الأشخاص الذين يدعون النسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. فحسب رأيهم أنهم ليسوا أشخاصا عاديين لهذا عليهم أن يقدموا لهم الطاعة التامة والانصياع لإرادتهم، وهذا ما يفسر ارتباط الطريقة فيما بعد بسلاطين المغرب الأقصى الذين من جانبهم لم يترددوا في الإنضواء تحت راية الطريقة.
 - و حسب هذه الطريقة فإن واجبات المريد المقدسة:
 - أ. المشي حافي القدمين، ولبس الاصواف المرقعة (الحزمة).
 - ب. إقامة الشعائر والمذائح الدينية بواسطة الرقص وحمل المسبحة الكبيرة، والعيش في وحدة، ومكابدة الجوع، وقيام الليل، والإبتعاد عن الكذب.
 - ج. عدم مخالطة الناس، وتحاشي المتكئين في الأرض بقصد الحكام.
- أما عن ممثلي الطريقة ويسميان "بالمقدمين".
- رافق تاريخ اندلاع هذه الثورة واشتداد التنافس "الإنكليزي-الفرنسي" على اكتساب مناطق النفوذ داخل نيابة الجزائر، وخاصة بعد ان استطاع رئيس الدبلوماسية الفرنسية السيد ديوبوا نانفيل Dubois Thanville من النجاح في ابرام اتفاقية سلام و صلح وتعاون مع داي الجزائر

"مصطفى باشا" وذلك في سنة 1806، وباستحواذ اليهود على مقاليد الأمور في النيابة مما أدى إلى قيام عدة ثورات شعبية عليهم. كذلك ترافق تاريخ اندلاع هذه الثورة مع انتشار موجة الاستياء العام لدى السكان تجاه السياسات الجائرة المطبقة عليهم من جانب الدايات.

وفى هذه الظروف المواتية، اندلعت ثورة "ابن الأحرش" في الشمال القسنطيني، هذا الأخير الذي لا نعرف عن تاريخه قبل اندلاع الثورة الشيء الكثير سوى بعض الإشارات القليلة التي تتضمنها المصادر المحلية وحسب (حسين خوجة)، فهو من المغرب الأقصى من مدينة (درعة) وكان من مريدي الطريقة الدرقاوية السالفة الذكر وقد اشتهر عند العامة من الناس في ذلك الوقت (بالبودالي) نسبة إلى "أدبال". وكان على رأس قافلة الحجاج المغاربة، وصادف أثناء رجوعه بالقافلة من الحجاز، الحملة الفرنسية على مصر، فشارك هو ورفاقه في مقاومة الفرنسيين، حيث أبلى فيها بلاء حسنا مما أثار انتباه واعجاب الجميع وخاصة الإنجليز، وهنا تشير الروايات الفرنسية إلى بداية الاتصال بينه وبين القادة الإنجليز والذي يتوج حسب الروايات نفسها باتفاق سياسي بين الطرفين، كانت بدايته تقديم المساعدة لرفاقه بتخصيص عدد من السفن البحرية لتسهيل عملية نقلهم إلى بلادهم.

وسوف يتخذ الفرنسيون من هذا الاجراء الانكليزي فيما بعد ذريعة في اعتبار ثورة الشمال القسنطيني مؤامرة إنجليزية القصد منها، ضرب المصالح الفرنسية في الشمال الإفريقي عامة، والخطوة التي يتمتع ونبها لدى دايات الجزائر خاصة. وإذا عرفنا أن النقطة السابعة من المعاهدة التي تنص على إعادة العلاقات السياسية والتجارية بين الدولتين إلى ما كانت عليه قبل القطيعة بين نيابة الجزائر وفرنسا بعد الغزو الفرنسي لمصر. أما المادة الثالثة فتتص على أن تعيد النيابة إلى الجمهورية الفرنسية جميع المؤسسات الإفريقية بنفس الطريقة ونفس الشروط التي كانت معروفة قبل القطيعة.

وبعد إقامة ليست بطويلة في مدينة قسنطينة اتجه ابن الأحرش إلى منطقة القبائل وبالضبط إلى مدينة جيجل حيث استقر في مسجد "سيدي الزيتوني"، ومن هنا راح يلقي دروسا دينية على زائريه الذين أعجبوا بدروسه، مما زاد في عدد الملتقين حوله يوما بعد يوم وإدعائه الانتساب إلى الشرفاء، اكسبه الهيبة والمكانة، لأنه بهذه الوسيلة استطاع أن يبعد عن نفسه فكرة الإنتماء الإقليمي أو القبلي، زيادة على ما تميز به من صفات شخصية، فقد عرف عن البلاغة في الأسلوب والفصاحة في خطبه والقدرة على الإقناع وهذه كلها عوامل كانت وراء تقدير الناس له والتعلق به. واستطاع ابن الأحرش من وراء سرد مغامراته في مصر، ومراحل معاركه ضد الفرنسيين أن يسحر السامعين ويثير فيهم روح الحماس والجهاد، ثم أسس معهدا في (بني فرقان) نواحي جيجل لتدريس العلوم الدينية، وفي هذا المعهد بدأ يكشف لممثلي القبائل عن مشروعه الطموح لهم والذي يتمثل في تخليصهم من الأتراك الظالمين مثلما تخلص المصريون من الفرنسيين، وهذا بعد أن شعر بالمؤازرة والالتفاف القوى من جانب هذه القبائل ثم ادعى أنه المهدي المنتظر، "... فنصروه وعقدوا له البيعة حزبا حزبا..." واستطاع بوسائله الخاصة إقناعهم بأن دعواته مستجابة وإن النصر يتبعه حيثما يتوجه وإن بارود عدوه لا يضره ولا يصيب أتباعه بل يرجع لديهم ماء... ومن أهم القبائل التي ناصرته في تلك النواحي قبائل: "مسلم" و"أولاد عيدون" و"بني خطاب".

ومن العوامل التي ساعدته أيضا في اكتساب دعوته، الإنتشار الواسع والتجاوب الشعبي، هو تحالفه مع أحد المرابطين الملقب (بالزبوشي) الذي بدأ قبل هذه الآونة في إثارة السكان ضد الأتراك بسبب الخلاف الذي حدث بينه وبين باي قسنطينة (عثمان باي) بسبب بعض الامتيازات المادية التي قطعها هذا الباي عن المرابط السالف الذكر، والذي انسحب إلى مرتفعات (عراس) قرب الوادي الكبير في ضواحي قسنطينة، وبدأ في إثارة السكان على الوجود التركي وقام بجمع المقاتلين. وكان يقوم بهذه التحضيرات دون أن يشعر الأتراك بذلك، ولما عرف هذا المرابط أهداف (ابن الأحرش) اقترح عليه ان يتحالف معه.

ولما أحس ابن الأحرش بأن الظروف الداخلية في النيابة كلها مواتية، أعلن الثورة على الأتراك، فانسحبت الحامية التركية من مدينة جيجل ولم تبد أية مقاومة لضعف إمكانياتها لمواجهة جموع القبائل، وقلدتها في ذلك الحاميات التركية في كل (القل-عناية)، ولجأت كلها إلى مدينة قسنطينة. ثم انتقل إلى المرحلة الثانية وهي تنصيب نفسه حاكما، والشروع في تنظيم أمور المدينة والقيام بجبي الضرائب وقد سلم وظيفة حفظ الأمن والاشراف على شؤون المدينة إلى أحد الاغوات وهو "حمزة بن حمادوش". وفي هذه الاثناء احست الحكومة المركزية بالخطر الذي بدأ بمثله ابن الأحرش في المنطقة، فأرسلت أربع سفن حربية لتهدئة القبائل والقبض على الثائر ولكن التفاف القبائل حول ابن الأحرش أفشل المحاولة التركية. واصبحت المنطقة الممتدة من ساحل البحر إلى مشارف مدينة قسنطينة تحت إمرته. ويخبرنا أحد المؤرخين أن ابن الأحرش كان في استطاعته تجنيد 100,000 جندي من القبائل القاطنة ما بين جيجل (وسكيكدة). وبدأ يطوف حول القبائل فكانت أول محطة له هي (قرية جراح) القائمة على ضفاف وادي الزهور، اذ أمر ببناء عدد من المنازل، وبذلك تحولت هذه القرية إلى محطة التقاء الناس القادمين لسماع ورؤية ابن الأحرش من مختلف المدن من قسنطينة، عنابة، سطيف وبجاية وربما في هذه المرحلة تمت الاتصالات بينه وبين الزبوشي وبن بريس.

ومن بين الدوافع التي يوردها المؤرخون في تفسير ثورة ابن الأحرش الأحرش "ان الداوي مصطفى(1798-1805) كان متواطئا مع فرنسا وان الحرب ضده واجب ديني وجهاد ، لأنه يعمل لحساب الفرنسيين الذين هاجموا مصر في هذا الوقت.

ورغم أن الظروف الصعبة التي احاطت بثورة ابن الأحرش داخل النيابة وخارجها والتي ساعدت الأتراك في القضاء عليها فإن صدى هذه الثورة وأثارها على أوضاع وتمكن السلطة التركية من القضاء عليها، فقد انتقل الامتداد الدرقاوي من الشرق الجزائري إلى الغرب الجزائري ليدخل الجيش التركي في اطول ثورة واشدها ضراوة، ألا وهي ثورة الطريقة الدرقاوية في الناحية الغربية.

تزعم هذه الثورة الشيخ "محمد بن عبد القادر بن الشريف الفلتي" ، أما أصله فيعود إلى قبيلة بربرية هي "كسانة" المقيمة على ضفاف وادي العبد ضواحي سهل غريس القريب من مدينة معسكر، تعلم مبادئ اللغة العربية في مسقط رأسه في قرية (اولاد بالليل)، ثم التحق بزاوية "القيطنة" التابعة للطريقة القادرية والتي كانت تحت إمرة الشيخ محي الدين والد الأمير عبد القادر الجزائري حيث لبث فيها مدة من الزمن ،وبعدها سافر إلى زاوية (بوبريج) في المغرب الاقصى

،حيث اتصل هناك بالشيخ مولاي عبد الله محمد الدرقاوى الذى لقنه مبادئ الطريقة الدرقاوية وأجازه، وعاد إلى مسقط رأسه بقرية (اولاد بالليل) حيث أسس فيها زاوية لتلقين الناس اوراد الطريقة. ويظهر أن هذه المهمة قد اسندها اليه من طرف شيخه الذي عينه مقدما للطريقة في الناحية الغربية من النيابة.

ولقي ابن الشريف التأييد الواسع من جميع القبائل الصحراوية التي صارت كما يقول أحدهم: "... كلها شيعته تهدى اليه الهدايا وتعطى العطايا..." وخلال لقائه مع مختلف القبائل الصحراوية كانت هذه الاخيرة تشكو اليه ما يصيبها من ارهاق بسبب ما يفرضه عليهم البايات من مغارم وضرائب،فكان ابن الشريف يمنيهم بالفرج القريب،ويقال حسب الروايات المعاصرة التي رجعنا اليها ان ابن الشريف كان قد طرح فكرة اعلان الثورة على الاتراك في اول لقاء مع شيخه مولاي العربي الدرقاوى الذى استحسناها. ويظهر ان الشيخ كان على علم بالمضايقات التي كان يمارسها رجالات الحكومة التركية على تحركات افراد الطريقة الدرقاوية وعلى رأسهم مقدم ابن الشريف الذى فر الى الجنوب بعبيدا عن متابعات البايليك وجواسيسهم ومن الجنوب انتقل الى فاس حيث لقي شيخه في بني زروال فاشتكى له ما لحق به ومريديه من جور الاتراك وقد نقل لنا الزياني الحوار الذى دار ما بين ابن الشريف وشيخه: "ياسيدي ان بوطننا قوما يقال لهم الترك لا شيء لهم من دعائم الاسلام، ويظلمون الناس ولايعبؤون بالعلماء والأولياء، فسأل منك أن يكون هلاكهم على يدك لتستريح منهم العباد وتظهر منهم البلاد فقال له شيخه: "عليك بجهادهم وقتالهم وان الله ينصرك عليهم بكمالهم..."

خلاصة

لقد شكل الدين الإسلامي في مرحلة ما قبل الاستعمار الفرنسي العنصر الأساسي للدينامية السياسية في الجزائر. و قد شكلت حركة الموحدين بقيادة الإمام المهدي ابن نومرت حالة نموذجية لتأثير الفكرة الدينية في الإسلام وعلاقتها بنشأة الدول، لاسيما في المغرب الإسلامي -العربي، فقد كانت حركة دينية بالأساس قامت من أجل تصحيح عقيدة البربر من خلال تأسيس "دولة التوحيد"، فالمتتبع لرسائل المهدي ابن نومرت وخطبه وبياناته يجد حقيقته في التوحيد، فهو العمود الفقري لثورته في مختلف مستوياتها حتى أنه جعل التوحيد شعارا لتلك الثورة، فسمى أصحابه بالموحدين، وعرفت دعوته بالدعوة الموحدية. إن الأهم من الناحية السوسولوجية، هو أن حركة المهدي ابن نومرت قامت على دعاية مفادها : أن المرابطين أخفقوا في رسالتهم الدينية، حيث قدموا أنفسهم في البداية كمصلحين دينيين"، واستطاع المهدي ابن نومرت أن يبين، وأن يوضح ضعف مركزهم من وجهة النظر الدينية، وأنهم قد أصبحوا مجسمين وأنهم لم يسيروا حسب أحكام الشريعة

إن الإمتداد السريع لثورة الطريقة الدرقاوية، الذي وصلت تأثيراته حتى ضواحي دار السلطان مقر الحكومة المركزية لا يمكن أن يفسر فقط بالحد والعداء الذي خلقتة تناقضات النظام التركي في نفوس السكان تجاه الطبقة التركية المتسلطة على رقابهم والتي تسومهم أنواع الاضطهاد والقهر والاستغلال بفرض الضرائب وتجديد الحملات العسكرية على الريف الجزائري. لقد وجد سكان الجزائر الأصليين في شخصية "ابن الشريف" أو "أبي ترفاس" وأمثالهما من من شيوخ الطريقة الدرقاوية الذين تزعموا ثورات ضد السلطة العثمانية متنفسا لهم، يشكون إليهم ما لحقهم من تعسف واستبداد هذه الطبقة وأدواتها الأخرى والتي أغفلت شؤونهم الضرورية، والاهتمام بالركض وراء السلطة وجمع الأموال التي تسببت في ضياع موارد وأمالك السكان، وهذا ما دفعهم إلى الثورة على الأتراك. ورغم أن هذه الثورات في حقيقة امرها كانت تعبيراً صادقا عن السخط وعدم الرضى من جانب الرعية عن الأوضاع السياسية والاقتصادية التي كانت سائدة في عهد حكم الأتراك. إلا أنها لم تخلوا يوما من الرمزية الدينية وقد رفعت، في أغلب الأحيان شعارات دينية.

الفصل الرابع :مرحلة الإستعمار

تمهيد

في اللحظة التاريخية التي كان فيها الفكر الغربي يصدر حكمه على دور ووظيفة الدين في المجتمع انطلاقا من التجربة التاريخية للدين المسيحي في الكنيسة الكاثوليكية ،والذي لخصه "كارل ماركس" بأنه " أفيون الشعوب"، شكل الدين في منطقة من الجغرافيا اختلفت فيها التجربة التاريخية له ليس فقط على مستوى الدور والوظيفة، بل على مستوى ماهية الدين نفسه ،يصح القول فيه بأنه نعم الأفيون ،فقد تمكن من توحيد الجزائريين لمواجهة الاستعمار منذ أول ليلة له في الجزائر ،وصولاً إلى مرحلة المواجهة الحاسمة التي طرد فيها عسكريا بعد أكثر من سبع سنوات من الكفاح المسلح.

المبحث الأول :الدين كبنية مقاومة في إطار تأسيس الدولة الجزائرية الحديثة

لقد استطاع الإسلام أن يكون الملجأ الذي احتوى فيه وبه الجزائريون من الإستعمار في لحظة انهيار وتفكك سياسي للجزائر بات يهدد الوجود التاريخي للجزائريين "كأمة"،إننا أمام معنى جديد للإسلام يصفه بحق الأستاذ عبد الغني مغربي بأنه "إسلام المقاومة"⁽¹⁾.

هذا "الإسلام المقاوم" سوف يشكل رباط اجتماعي-سياسي في إطار تأسيس الدولة الوطنية الجزائرية الحديثة، ففي الوقت الذي شكل فيه الإسلام بنية للمقاومة شكل أيضا، أساس لقيام حركات دينية شكلت بديلا للسلطة التي كان تجسدها الدولة العثمانية ،والرحم التي سوف تتخلق فيه الدولة الجزائرية الوطنية الحديثة.

وهذا ما سوف نحاول تجليته في هذا المبحث من خلال مطلبين : نتعرف في الأول على الجزائر في سياق مزدوج : الاستعمار ة المقاومة، أما الثاني فننتعرف فيه على الطبيعة الدينية للمقاومة.

1- الجزائر في سياق مزدوج: الإستعمار والمقاومة

بالنظر إلى السياق التاريخي الذي تمت خلاله الحملة الفرنسية على الجزائر بقصد احتلالها يكشف أي باحث أن سقوط مدينة الجزائر واستيلاء الفرنسيين على السلطة المركزية التي كانت بأيدي الحكام العثمانيين في ظرف قصير نسبيا كان أمراً أقل ما يمكن القول عنه أنه مفهوم.

من دون الدخول في التفاصيل يمكن وصف الوضع في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي على الأقل على المستوى السياسي بأنه وضع غير مستقر.

1-1 السياق التاريخي -السياسي للاستعمار الفرنسي

منذ نهاية القرن الثامن عشر وإلى غاية الربع الأول من القرن التاسع عشر عرفت السلطة المركزية صراعات حادة بين مكوناتها الرئيسية العائلة الحاكمة والجيش الانكشاري، انتهت إلى تبني أسلوب التصفية الجسدية كطريقة لحل النزاعات وفرض الإرادات.ففي عام 1798 قُتل الداي "مصطفى باشا ذبحا"، وهي نفس السنة التي خلف فيها بسلفه "بابا حسن"، ونصب مكانه أحمد باشا خلفا له، والذي ضرب عنقه هو الآخر سنة 1808، ونصب مكانه "علي الرسال".وفي شباط (فيفري) 1809 قضى "علي الرسال" خنقا وتولى الحكم "حاج علي"، وفي آذار 1815 مات "الحاج علي" مخنوقا، وتولى الحكم بعده "محمد خرنجي"، وفي 07 نيسان (أفريل) 1815 خنق "محمد خرنجي" نصب "عمر آغا"، ليتم اغتياله خنقا سنة 1816 ونصب مكانه "علي خوجة".⁽²⁾

يضاف إلى هذا الاضطراب على مستوى السلطة المركزية ،المرتبط بالصراعات الداخلية لأطراف الحكم، انتفاضات متتابة ومتعددة في مختلف مناطق الجزائر ضد الحكم المركزي وقراراته المتعسفة التي كانت دائما على حساب المجتمع الأهلي، فنذكر على سبيل المثال إنتفاضة

⁽¹⁾ Megherbi abdelghani, Culture et personnalité Algerienne de massinissa à nos jours, ENAL-OPU, Alger, 1986, p30

⁽²⁾ وضاح شرارة، مرجع سابق، ص ص 39-40.

تموز (أوت) 1813 في منطقة وهران وانتفاضات القبائل 1814-1815 وبعدها سنة 1824 في منطقة الوسط.

وعلى المستوى الخارجي، لم تكن الجزائر في أواخر العهد العثماني تعيش حالة سلم مع كل جيرانها، فكانت الحدود الشرقية مسرحا لحرب مع تونس بدءا سنة 1807، واستمرت المناوشات بين البلدين على الحدود إلى غاية 1821 وهي السنة التي عقد فيها الصلاح بينهما.

باختصار، فإن الحكم التركي العثماني في الجزائر كان يعيش حالة من "الرخاوة" لم تمكنه من مواجهة الهجمة الاستعمارية الفرنسية.

استغل الجيش الفرنسي هذه الرخاوة وقضى بسرعة على الحكم العثماني، بعد أن حاول هذا الأخير التظاهر بالمقاومة قبل أن يستسلم ويقدم الجزائر للفرنسيين الذين ضمنوا له الخروج الآمن لكل أركان الحكم العثماني.

قدم الفرنسيون في البداية وعودا للشعب الجزائري بأنه ليس في نيتهم تدمير الوجود التاريخي للأمة الجزائرية.

وهذا ما تعهد به الجيش الفرنسي في الاتفاق المعروف باتفاق الجزائر الذي أمضاه الداي – رئيس الدولة الجزائرية – و"الكونت دي بورمونت" القائد الأعلى للجيش الفرنسي الذي قاد حملة الاستعمار.

لقد نص الاتفاق في مادته الخامسة على حرية العمل بالدين الإسلامي، وضمان حرية جميع الطبقات والأديان، والممتلكات والتجارة والصناعات واحترام كامل للمرأة الجزائرية. أما المادة الثانية فقد نصت على احترام التقاليد الجزائرية وعلى أنه لن يؤذن للجنود الفرنسيين بدخول المساجد الجزائرية.⁽¹⁾

وقد سبق وأن قامت السلطة الفرنسية بحملة نفسية على الأهالي مبنية على دعاية كاذبة مفادها أن الجيش الفرنسي لم يأتي للجزائر من أجل إحتلالها بل جاء من أجل تحريرها من قبضة الطاغية "الداي" الذي كان يمثل الاحتلال التركي، وبالتالي قدم الفرنسيون أنفسهم كمحررين للجزائر والجزائريين من الأتراك الطغاة.⁽²⁾

باختصار إن إحتلال فرنسا للجزائر تم في سياق تاريخي كانت فيه الجزائر سلطة ومجتمع يعانيان أزمة طالت استقرار الحكم من جهة وإندماج المناطق في إطار السلطة.

1-2 الخلفية الإيديولوجية للاستعمار الفرنسي

بغض النظر عن المبررات السياسية والاقتصادية والعسكرية التي ادعاها وعمل على تسويقها المستعمر الفرنسي لتبرير جريمته باحتلال الجزائر سنة 1830 وكيف تصرف العثمانيين والأتراك الذين كانوا يحكمون الجزائر سوف نحال أن نتوقف عند الملاحظات الرئيسية حول ما يمكن تسميته بالمقبررات الإيديولوجية والأنثروبولوجية التي عمل على تصويغها الاستعمار من

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج2، مرجع سابق، ص 18

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 18

خلال جماعات من المثقفين والمتخصصين في العلوم الاجتماعية وعلى رأسهم المؤرخون والأنثروبولوجيين.

ليس سراً أن الحصة الأكبر من تاريخ الجزائر القديم والحديث كتب بأقلام فرنسية، وعلى الرغم من إدعاء هؤلاء المؤرخين والعلماء بالموضوعية والعلمية فإن غالبيتهم كما يؤكد الأستاذ "عبد الغني مغربي" لم يكونوا "آمنين" وأوفياء للقيم التي يروجون لها على الأقل في كتابة تاريخ الجزائر.

لقد هدف الاستعمار منذ البداية من خلال هذا العمل-كتابة التاريخ- إلى تمزيق النسيج الاجتماعي واجتثاث شخصية وثقافة الإنسان الجزائري بعد تشويه حقيقة تاريخه إلى درجة أن قراءة تاريخ الجزائر الذي كتب بأقلام فرنسية توحى بأن الجزائريين لا يملكون تاريخ وبأنهم بالضرورة أتوا من كوكب بعيد بالغ الحساسية لكل ما هو ديناميكية اجتماعية وثقافية. كل هذا المشروع كان يهدف إلى إظهار المجتمع المحتل بدون إمكانياته المادية وروحه المعنوية، ومن أجل ذلك كان لابد للمستعمر أن يضرب منظار الثقافة، وفي كلمة كان عليه تحطيم التاريخ⁽¹⁾.

لقد صورت الإدعاءات الاستعمارية كل الجزائريين في البداية كمتوحشين يجب العمل على نقلهم من الحالة الوحشية إلى الحالة المتحضرة.⁽²⁾ على اعتبار أن السكان بحسب "جورج مارسلي" جهلة بكل أشكال حضارة المدن.⁽³⁾ هذه الإدعاءات نابعة من رؤية وقناعات كانت سائدة في أوساط مجموعة من النخب والكتاب العسكريين والمدنيين التبشيريين الذين كانوا يتبنون الفكر السانسييموني.⁽⁴⁾

لقد قاد هؤلاء النخب خيالهم إلى اعتبار الاستعمار نقل الحضارة إلى البشر والشعوب وتحولت لديهم الحرب إلى أداة إيديولوجية وطريق الخلاص. والحقيقة أن هذه الرؤية أو- بالأحرى هذه الأكذوبة - كانت لشعارات نظرية فارغة أنتجها عقل هؤلاء النخب والضباط خاصة، الذين كانوا مسؤولين عن إبادة الجماعية التي ارتكبها الجيش الفرنسي إبان احتلال الجزائر من أجل تبريرها فقط. أما على المستوى العملي فإن هؤلاء الضباط لم يسعوا أبداً إلى نشر عقيدتهم وأفكارهم في أوساط العرب كما ينقل "مصطفى الأشرف" عن صاحب كتاب "السانسمونيين في الجزائر" "مارسيل إميري".

إن عملية تزيف وتشويه حقيقة الوجود التاريخي للمجتمع الجزائري لم تتم كما يقول عبد الغني مغربي على أيدي كتاب هاوئين أو مبتدئين بل على العكس لقد قام بهذه المهمة القدرة متخصصين ذوي سمعة علمية جد رفيعة من أمثال "ش أجوليان" و"قوتيي". وقد كانت لأراء هؤلاء المؤرخين وأمثالهم وقع وتأثير على سلوك وفكر بقية المشتغلين بالترويج للأيديولوجية الكولونالية التي يمكن اختصارها في أن سكان هذه المنطقة (الجزائريين) البربريين لم يستطيعوا أن يصنعوا

(1) Megherbi abdelghani, Culture et personnalité Algerienne de massinissa à nos jours, opcit, p62

(2) طيبي غماري، هوية الأزمة أو أزمة الهوية، في: مجلة العلوم الاجتماعية و الإنسانية، العدد 15، ديسمبر 2006، ص 61

(3) أبو قاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج2، مرجع سابق، ص 59.

(4) نسبة للمفكر الفيلسوف "روني دو سان سيمون" الذي يعد الأب الحقيقي لعلم الاجتماع في نشأته الغربية، أنظر حول سان سيمون: Aron raymond, les

étapes de la penssee sociologique, opcit

تاريخهم وحضارتهم بمعزل عن التدخل الخارجي، وأن هذا الإنسان البربري هو غير قادر على مواصلة طريقه الذي ترك فيه لوحده.⁽¹⁾

بلغت هذه الإدعاءات ذروتها مع المؤرخ "ج سودرون" الذي زعم أن الجزائر عام 1830 لم تكن تشكل دولة، فما بالك بأنه لم يكن لها حدود، ويساند هذا الزعم "ر أرون" الذي يقول بأن "الجزائر حين وصل الفرنسيين لها، لم تكن قطرا مستقلا" وقمة هذا التزييف للحقيقة التاريخية حول الوجود التاريخي للمجتمع الجزائري هو ما عمل على ترويجه الكاتب "بوسكي" المعروف بأراءه الاستعمارية الذي قال ان فرنسا هي التي خلقت الجزائر بعد أن كان الجزائريين يعيشون في وطن سنة 1830 "لا يشكل تاريخيا واجتماعيا أي شيء" وأعاد نفس الأكذوبة الجنرال "كاتروا" سنة 1843 بقوله "لم يكن للجزائر أبدا لا وحدة ولا شخصية سياسية"⁽²⁾.

لم تكن فكرة تبرير الاستعمار الفرنسي للجزائر تحت عنوان "الحضارة والتحضر" وإلغاء الوجود التاريخي للمجتمع الجزائري كأمة، صناعة كولونالية فرنسية فقط بل، إنها عقلية تجد جذورها في النهضة التي صنعتها البورجوازية في أوروبا. والتي لم يعترض عليها حتى كبار الفلاسفة والمفكرين الاجتماعيين الذين كانوا ضد هذه البورجوازية، واعتبروا الاستعمار نعمة ومرحلة ضرورية يجب أن تقوم بها البورجوازية من أجل القضاء على التوحش، وهذا ما كتبه "فريدريك انجلز" سنة 1848 حين كان مراسل لجريدة نجمة الشمال مبتهجا بهزيمة الأمير عبد القادر واحتلال فرنسا للجزائر فكتب يقول: "لقد كان احتلال الجزائر حقيقة هامة وسعيدة بالنسبة لتقدم الحضارة فإذا ما تأسفنا على ضياع حرية بدو الصحراء يجب علينا أن لا ننسى أن هؤلاء البدو كانوا عبارة عن أمة من اللصوص... ولذلك فإن البورجوازي الحديث بحضارته وصناعته ونظامه وعلى الأقل بتقدمه الفكري الذي سيأتي معه يفضل على السيد الإقطاعي او اللصوص المتحولين إضافة إلى أوضاع مجتمعهم البربري"⁽³⁾.

إن العمل على إلغاء أي وجود تاريخي حضاري للسكان الأصليين لهذه المنطقة الجغرافية (الجزائريين) شكل مقدمة الآلة الفكرية الكولونالية من أجل خلق "أسطورة الإنسان المتوسطي" كما يقول الباحث "طبيي غماري" التي تحول فيها هذا الإنسان الجزائري المتوحش بقدرة قادر إلى إنسان متوسطي أقرب إلى الإنسان الأوروبي"⁽⁴⁾

وإنطلاقا من هذه الأسطورة سوف يتم كما يقول "عبد الغني مغربي" ربط دول المغرب بالحضارة اللاتينية وبالمسيحية ويصبح تواجدهم في الجزائر هوبيساطة من أجل إعادة العلاقة والصلات مع الأجداد الروم، وأن كل البشر الذين أتوا قبل أوبعد الرومان إلى إفريقيا الشمالية هم غرباء ودخلاء ومخربين.⁽⁵⁾ وبحسب الأستاذ مغربي فقد احتاج المستعمر إلى الذهاب إلى أبعد

⁽¹⁾ Megharbi abdelghani, Culture et personalite en Algerie de massinissa à nos jours, opcit, p63

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج2، مرجع سابق، ص 73.

⁽³⁾ أنجلز فريدريك، نقلا عن : براير تيزنر، علم الاجتماع والإسلام، مرجع سابق، ص 112.

⁽⁴⁾ طبيي غماري، مرجع سابق، ص 61

⁽⁵⁾ Megharbi abdelghani, Culture et personalite en Algerie de massinissa à nos jours, opcit, p64

الحدود في تصنيع وتجميل التاريخ من خلال اللعب على فكرة "العرق" من أجل فك الارتباط بين العرب والأمازيغ وهم السكان الأصليين.

إن لجوء المستعمر إلى فكرة العرق كان يهدف أولا إلى فصل الإسلام عن روح الإنسان الأصلي (البربري) من خلال القول بأن هذا الإنسان كان مسيحي في الأصل وأن أمجاده وأفراحه تعود للحقبة التي كان يخضع فيها للواء البابوية وأن العرب لم يفعلوا إلا تقليد والاستفادة من الحضارة اللاتينية المسيحية حتى في بناء مساجدهم، وبهذا يكون كل ما هو موجود هولندي ومسيحي.⁽¹⁾

باختصار يمكننا القول أن الاستعمار عمل منذ اللحظة الأولى إلى غاية آخر لحضاته في الجزائر على صناعة أيولوجية كولونالية من أجل تبرير غزوه واستعمار للجزائر أساسها إنكار حقيقة وجود تاريخي لمجتمع جزائري، وأن الهدف من الاستعمار هو إدخال هذه الشعوب في الحضارة مرة ثانية الأوروبية – المسيحية، بعد أن قطع الإسلام والعرب علاقتها بها، وقد كانت الإدارة الفرنسية حريصة جدا على ترافق الاستعمار من خلال الآلة العسكرية والاستطانية مع الآلة الأيديولوجية في نفس الوقت.⁽²⁾

2- نشأة المقاومة وطبيعتها الدينية

إن سقوط مدينة الجزائر عاصمة الدولة الجزائرية بعد معركة سطاولي لم يضع حد للمقاومة بل سوف يفتح لها عهدا جديدا ويكسبها معنى مختلف.

2-1 الأشكال الأولى لمقاومة الاستعمار الفرنسي

إن سقوط مدينة الجزائر سوف يؤدي استنهاض المقاومة الأهلية التي بقيت كامنة ما دام أن المواجهة تدور بين القوة الأجنبية وجيش الحكم لكن إنهيار الجيش دفع بشعب الأرياف من فلاحين وسكان البلدان وسكان المدن إلى الدفاع عن الجزائر في وجه الحملة الفرنسية.⁽³⁾ وإذا كان سقوط مدينة الجزائر شكل هزيمة العثمانيين فهولم يكن يشكل هزيمة للشعب الجزائري الذي شرع في مقاومة الجيش الفرنسي.

يمكن اعتبار سنة 1830 لحظة سيطرة استعمارية وانطلاق لعصر طويل من الدمار لمجتمع كان قائما، ولكن وفي نفس الوقت هي لحظة تجلي وانكشاف لحقيقة الوجود التاريخي للمجتمع الجزائري من خلال شروعه وانخراطه في بناء دولته الوطنية بعيدا عن أي وصاية خارجية في إطار مقاومته للاستعمار الفرنسي.

⁽¹⁾ IBID, P 65

⁽²⁾ وبحسب المؤرخ الجزائري أبو القاسم سعد الله يمكن إستثناء بعض المفكرين والعلماء على غرار "ب، ل، يوليو" الذي قال في كتابه "الجزائر وتونس 1894 كان للجزائر حضارة متقدمة ومجتمع منظم وعاطفة ذاتية قوية بكيانها وأمثال "الكسيس دو توكفيل" الذي صرح أمام المجلس الوطني الفرنسي سنة 1847 بأنه كان للجزائر حضارتها الخاصة رغم تخلفها وإعترف قائلا قد جعلنا المجتمع الإسلامي الجزائري أكثر شقاء وأكثر بربرية مما كان عليه قبل وجودنا" أبو القاسم سعد الله. الحركة الوطنية . ج2، مرجع سابق، ص 60.

⁽³⁾ وضاح شرارة، "الحركة السياسية الدينية أو التمهيد للدولة"، في دراسة عربية، العدد الثاني، يوليو، 1979، بيروت، ص 40.

لقد حملت مقاومة المجتمع الجزائري معنيين وسارت في اتجاهين، فهي من جهة كانت تعبيراً صريحاً عن رفض المجتمع للاستعمار، وفي نفس الوقت تدشين لمسار ولادة الدولة – الأمة الجزائرية الحديثة، شكل فيها الدين والأرض واللغة العربية البنى القاعدية لها.

إن كل أشكال النضال السياسي والعسكري والاجتماعي والثقافي – في إطار هذا الفعل وال مسار المزدوج تأسيس الدولة – الأمة الجزائرية الحديثة وفي إطار كفعل مقاوم، مرت عبر الديني ومن خلاله صحيح كما سوف نحاول توضيحه لاحقاً لقد تجسد هذا الفعل التاريخي في فعل الأمير عبد القادر الجزائري الذي جمع في شخصيته وسلوكه ومشروعه رمزية المقاومة وبناء دولة حديثة ذات مركز ذاتي للمجتمع الجزائري.⁽¹⁾ غير أن هذا المشروع المقاوم سبق وأن وجد تعبيراته الأولى في فعل "حمدان خوجة".

بإتفاق المؤرخين فقد شكل "حمدان خوجة" من خلال نضاله السياسي الرمز والفاعل الرئيسي الذي عبر عن الإرادة والمشروع السياسي للنخبة الجزائرية في نفس اللحظة التي تعرضت فيها الجزائر للاستعمار الفرنسي، فقد بادر إلى تأسيس "لجنة المغاربة" التي كانت بمثابة حزب سياسي، وقد لفت هذه المبادرة تأييداً شعبياً واسعاً في كل أنحاء الجزائر.⁽²⁾ وكان هذا الحزب الذي يصفه المؤرخ الجزائري أبو القاسم سعد الله "بحزب المقاومة" أول حركة ضد فرنسا تصدر عن الجزائريين بعد خروج العثمانيين من الجزائر.

سعى هذا الحزب وعلى رأسه حمدان خوجة من خلال استعمال الوسائل السياسية إلى الدفاع عن فكرة "الكيان الجزائري" الذي كان يرى أنه له الحق في الوجود في إطار صرخات القومية التي كانت تملأ أوروبا.

وبحسب أبو القاسم سعد الله فإن المشروع الذي عبر عنه هذا الحزب زعيمه "حمدان خوجة" كان مبني على إيديولوجية جديدة ليس بالنسبة للجزائر فقط ولكن أيضاً بالنسبة للعالم العربي والإسلامي أيضاً.

إن فكرة "الأمة" كما كانت شائعة في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، كانت غريبة عن الجزائريين كما كانت غريبة عن المسلمين في كل ما كان يعرف بدار الإسلام. وهو ما يفسر تأثير هذا الحزب وعلى رأسه حمدان خوجة بالأفكار الجديدة الغربية التي تولدت عن الثورة الفرنسية وعلى رأسها فكرة "القومية". وتجلّى هذا التأثير من خلال المشروع السياسي الذي تبناه الحزب والداعي إلى قيام كيان مستقل "دولة" يكون فيه الحكا للشعب الجزائري الذي ينتخب بحرية من يحكمه.

وعلى الرغم من تأثير "حزب المقاومة" بزعامة "حمدان خوجة" بأفكار الثورة الفرنسية ومطالبتهم بأحقية أن يكون للشعب الجزائري كيانه السياسي المستقل على ضوء أفكارها، فإن الشيء الذي يجعل من السياسي الذي كانوا يطالبون به كيانا مستقلاً فعلاً عن أي كيان سياسي آخر وعلى

⁽¹⁾ في رأي الأستاذ عبد القادر جغلون، فإن مسار تكوين الدولة المغربية كما كانت تعمل قبل القرن السادس عشر على أساس قبلي وديني كان يميل إلى البروز من جديد. غير أن استعادة أشكال قديمة كانت تتم في إطار خاص وجديد نوعياً: صدمة الإحتلال المتأنيّة من جيش دولة راسمالية حديثة حيث خلق بنية سياسية عسكرية وسلوكاً اجتماعياً ثقافياً جديداً قادراً على الرد بفعالية على الإعتداء الإستعماري ويضيف أيضاً قائلاً بأن هذا المسار للتحديث الذي تم على يد الأمير عبد القادر يشبه إلى حد ما ما قام به محمد علي في مصر.¹ (عبد القادر جغلون، مرجع سابق، ص 33).

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج 2، مرجع سابق، ص 29.

رأسه فرنسا المستعمرة هو "الإسلام" وهذا ما صرح به حمدان خوجة في رسالته إلى اللجنة الإفريقية في 26 أكتوبر 1833.⁽¹⁾

لم يكن يرى "حمدان خوجة" في الشعارات التي كانت رائجة في القرن التاسع عشر في إطار الليبرالية في ديموقراطية وحرية وقومية تناقضا بينها وبين الإسلام وأن تبنيها لم يكن بديلا عنه بل كان يرى أنها جزء منه انطلاقا من أن الإسلام لا يتعارض مع الحضارة الحديثة عبر عن ذلك بشكل صريح بقوله: "إنني درست مبادئ الحرية الأوروبية التي تعتبر قاعدة الحكومة الديمقراطية والجمهورية وقد وجدت المبادئ تتشابه مع قوانيننا نحن.. فلو عرف الليبراليون الأوروبيون كيف يفهمون قوانيننا وكم هي نظمنا ليبرالية إذن لمنحونا تأييدهم بدل معارضتنا"⁽²⁾

كان واضحا ارتباط المشروع السياسي الذي نادى به حمدان خوجة بالإسلام وهو ما دفع بالمستعمر من نفيه هو وحزبه من الجزائر بتهمة استرجاع الحكم الإسلامي للجزائر.⁽³⁾

لقد تجلّى أيضا الدين كبنية مقاومة من خلال "الأدب الشعبي" الذي أصبح وسيلة للتعبير عن رفض الاستعمار في سياق الهزائم العسكرية. هذا الأدب الشعبي الذي استدعى من خلاله كل ما يمكن أن يساهم في إعادة صياغة الانتماء الثقافي للمجتمع وتعزيزه من التاريخ الإسلامي الأول. من أجل الحفاظ على الثقة في النفس، التي تعبر بحسب الخبير الفرنسي في الحركة الثقافية في الجزائر "ج. ديبارمي" الشرط الأساسي لعدم زوال أمة أو مجتمع قائلا أن الأمة الجزائرية لم تفقد الثقة في نفسها ذلك أن غريزة البناء عندها قد بقيت حية نشطة مستعملة الأدب الشعبي كوسيلة للتعبير عن الانتصارات الحربية للمسلمين في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة الأكثر شهرة، وقد جمعها "ديبارمي" في النتيجة.⁽⁵⁾

ينتمي هذا الأدب الشعبي إلى الأدب الملحمي الإسلامي الذي برز في نهاية القرن (19) والتاسع عشر وبداية القرن العشرين في شكل نصوص نثرية مكتوبة يستعمل فيه اللهجة العربية المحلية وكان أسلوب نشره شفهيًا⁽⁶⁾، بواسطة شخصية المداح الذي كان يقف في الأسواق العامة والمقاهي منشدا أشعاره الحماسية أمام جمهور متعطش للسماع والهضم⁽⁷⁾. وبحسب "ديبارمي" كان المداحون يسمعون وهم يتلونونها في الساحات والسواق وفي المقاهي الشعبية لاسيما خلال ليالي رمضان المباركة وفي التضحيات المحلية للقديسين أصحاب الشفاعة ولم تقتصر على الأمكنة العامة بل كانت تلقى حتى في سهرات الاستمتاع التي كان الفلاحون الأغنياء يُحيونها في مزارعهم بعد الحصاد وحتى في الأعياد العائلية من ولادة أو ختان.⁽⁸⁾

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج2، مرجع سابق، ص 34.

⁽²⁾ حمدان خوجة، نقلا عن أبو القاسم سعد الله للحركة الوطني، مرجع سابق، ص 36.

⁽³⁾ نفس المرجع، ص 36.

⁽⁴⁾ جورج ديبارمي، نقلا عن أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، مرجع سابق، ص 37.

⁽⁵⁾ عبد القادر جفلول، مرجع سابق، ص 18.

⁽⁶⁾ نفس المرجع، ص 18.

⁽⁷⁾ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، مرجع سابق، ص 37.

⁽⁸⁾ نقلا عن عبد القادر جفلول، مرجع سابق، ص 19: Desparmet (j), les chansons du geste de 1830-1914 dans la mitidja

يقدم لنا "عبد القادر جغلول" تحليلا رائعا لهذه الغزوات مفاده أن هذا الأدب الشعبي كان مبني أساسا على الرموز الدينية ولوبشكل خرافي، وبحسبه فإن هذا الأدب الشعبي والذي تمثل الغزوات جزءا معبرا عنه كان يتغنى بالأمجاد الأولى للإسلام والغزوات وبالخصوص كلها تشرح التوسع الأول للإسلام خضوع القريشيين في غزوة بني مخزوم وهزيمة غريب زعيم العرب المسيحيين - واحتلال سوريا في فتح الشام والتوسع المنتصر باتجاه الهند في غزوات الكوفة والبلاد المسيحية في رأس الغول، كلها تعلن الأعمال الحربية العالية للرسول صلى الله عليه وسلم كانت حكاية ملحمة الإسلام في عهوده الأولى والتغني بها وسماعها يعني التأثير الرمزي للحاضر كما يقول "عبد القادر جغلول" ⁽¹⁾، كما يعني ذلك أيضا قلب الأدوار بشكل خرافي فتتحول الهزيمة إلى انتصار للشعب المحتل كما يقول "ديبارمي" ⁽²⁾.

إن التمعن في هذه الغزوات يكشف عن فكرة أصيلة ومتأصلة في أذهان الشعب تتمثل في الدور المنقذ للإسلام أي أن الإسلام هو المنقذ الوحيد لهذه الأمة الذي سوف يعيد إليها مجدها ويظهر ذلك من خلال التركيز على أحد الأبطال الرئيسيين للإسلام وهو الإمام علي الذي تظهره الغزوات ليس فقط هازم الكفار وباقر رأس الغول في الماضي بل سيعود ليمد يد العون لشعب الجزائر المسلم في نضاله ضد الاستعمار الفرنسي، رأس الغول في الأزمنة الحديثة. ⁽³⁾ إن هذا الأمل في التحرير الذي تحمل بذوره الغزوات هوميزة للإيديولوجية الشعبية الإسلامية فقد شكل خزانًا هائلًا للمعارضة الشعبية أي المقاومة واستمرارها.

1-2 في سوسيولوجية مقاومة الاستعمار الفرنسي

من الناحية التاريخية لا يشكل الاستعمار الفرنسي ظاهرة جديدة أوغربية على المجتمع الجزائري، فقد عرفت الجزائر على مر العصور ظاهرة الاستعمار والاستيطان. وفي نفس الوقت فإن المقاومة التي قابل بها الجزائريون الاستعمار الفرنسي لم تكن أيضا سلوكا غريبا أو جديدا عليه. غير أن المقاومة الأخيرة للغزو الفرنسي حملت من الناحية السوسيولوجية دلالات جديدة.

على مر العصور كانت الجزائر مطمعا وهدفا استعماريًا في إطار سعي الدول والامبراطوريات تمديد نفوذها سواء تلك التي قامت في الشرق أو في الغرب. وفي مقابل هذه الأطماع كان الجزائريون يدافعون باستمرار عن وجودهم الاجتماعي وعن أرضهم، مما جعل من المقاومة أحد الأوجه الرئيسية للوجود التاريخي للمجتمع الجزائري كأمة وكدولة، وهي أيضا جزءا لا يتجزأ من "الشخصية القاعدية" ⁽⁴⁾ للمجتمع الجزائري.

قد لا نكون مخطئين كثيرا إذا ما قضا بأن الذي كان في مواجهة الجيش الفرنسي سنة 1830 بعد استسلام الأتراك العثمانيين وتسليمهم مركز السلطة للإدارة الفرنسية هو هذه "الروح المقاومة" التي كانت تسكن في كل الجسم الاجتماعي للمجتمع الجزائري. لكن هذه الروح "المقاومة" التي حركت بشكل تلقائي تقريبا في البداية سكان أرياف ومدن الجزائر ضد السيطرة الأجنبية الفرنسية،

⁽¹⁾ عبد القادر جغلول، مرجع سابق، ص 18

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، مرجع سابق، ص 37

⁽³⁾ عبد القادر جغلول، مرجع سابق، ص 20

⁽⁴⁾ حول هذا المفهوم أنظر : Megharbi abdelghani, Culture et personnalité Algérienne de massinissa à nos jours,

لم تكن هذه المرة لمجرد كون هذا الأجنبي الذي يريد احتلال الأرض غريبا ويختلف عنهم ولم يكن من أجل الدفاع عن الأرض فقط. إن رفض الجزائريين "القاطع والمستمر" وبكل أشكال النضال والمقاومة العسكرية والسياسية والثقافية قد حمل معه شيئا جديدا. إن التاريخ يشهد على أن الجزائريين وعلى الرغم من مقاومتهم المستمرة للغزاة، فقد سمحوا وأفسحوا على الدوام المجال أمام قيام حواظر للغزاة يمارسون من خلالها نفوذهم السياسي والاقتصادي.

ولعل الغزو الروماني الذي دام خمسة قرون كما يخبرنا التاريخ بمثل نموذج لقبول السكان الأصليين - الجزائريين - لوجود محتل يختلف تماما معهم من حيث اللغة والفكر والنظام الاجتماعي كما يشير إلى ذلك الأستاذ مغربي، مع التنبيه على أن الجزائريين قبلوا بهذا الوجود مكرهين، وكانت هناك دائما من الحين إلى آخر ثورات يقوم بها السكان الأصليون ضد الروم، وهو ما أنهك قواهم وسهل دخول الوندال إلى الشمال الإفريقي.⁽¹⁾

ومع ذلك فقد رفض السكان الأصليون الإنخراط والاندماج في الحياة الاجتماعية للشعوب الوافدة. فما عدا الاعتناق السطحي للمسيحية من طرف بعض الجزائريين، فإن آثار الخمسة قرون من التواجد الروماني في الجزائر يساوي صفر كما يقول الأستاذ "مغربي" وهذا راجع لعدم حدوث انصهار أو ذوبان (une fusion)، بين العناصر المحلية الجزائريين في العناصر الوافدة المحتلة:

كل شيء كان يفرق ويميز بين المستعمر (الغازي) والمستعمر.⁽²⁾ فمع استسلامهم وقبولهم بوجود المحتل قد رفض الجزائريين الاندماج في الحياة داخل المدن الرومانية فما عدى بعض العناصر فإن الجماهير بقيت مرتبطة بشكل وثيق مع بنيتها القبلية وقيمها الثقافية، مصدر الإنسجام وروح العدالة والحرية وهذا ما أقر به أحد المؤرخين الكبار "ش.أ. جوليان" (Ch.A.Jullien) حيث يقول: القسم الأكبر من البربر المتمسكين بضراوة وقوة التقاليد لم يسمحوا أن نفرقهم لا الديانة ولا الحضارة الرومانية، عكس البرجوازية المدنية⁽³⁾ (la Bourgeoisie municipale).

يقدم التاريخ نموذج آخر لكيفية تعامل الجزائريين مع العنصر الأجنبي الذي يختلف مع نظامه اللغوي والفكري العقائدي لم يكن يقيم نفسه بصفة الغازي والمستعمر بل باعتبار فاتحا، ورغم ذلك فقد قبل هذا العنصر الأجنبي في البداية بالرفض والمقاومة العسكرية من طرف الجزائريين.⁽⁴⁾

هكذا واجه الجزائريين العرب الفاتحين الحاملين لرسالة الإسلام في البداية قبل أن تتحول الرسالة نفسها "الإسلام" إلى بوتقة انصهار السكان الأصليين البربر مع العرب الوافدين التي كانت نتيجة الصدمة الإيجابية للتناقص التي تمت في اتجاه مزدوج حيث تم تعريب البربر وبربرة

⁽¹⁾ Ibid, p76

⁽²⁾ أنظر التحليل الرائع الذي يقدمه الأستاذ مغربي حول عدم قبول الجزائريين إعتناق الدين المسيحي في نفس المرجع، ص ص 74-75.

⁽³⁾ Jullien charle andre, cite par : Megharbi abdelghani, Culture et personalite en Algerie de massinissa à nos jours, opcit, p75

⁽⁴⁾ أنظر التحليل الاستراتيجي الذي قدمه الأستاذ مغربي للسياق التاريخي الذي فتح فيه المسلمون شمال إفريقيا وأسباب مقاومة ورفض الجزائريين في البداية الإسلام ثم إعتناقهم له والدور الذي قاموا به في نشره وتبنيته في الجزائر ثم الأندلس في: Megharbi abdelghani, Culture et personnalité Algerienne de massinissa à nos jours, opcit, pp81-83

العرب⁽¹⁾، ومنذ هذه اللحظة التاريخية انخرط المجتمع الجزائري في صناعة تاريخه الذي حوله الإسلام إلى جزء من تاريخ الأمة الإسلامية.

وعلى عكس كل المسارات التي اتخذتها مقاومة الجزائريين في السابق، فقد دشنت مقاومة الغزو الفرنسي مسار آخر دشّن به الجزائريون انخراطهم في تأسيس دولة وطنية حديثة. فقد كان واضحاً أن فرنسا ومنذ إصدار قانون إلحاق الجزائر بها لم يكن في نيّتها المحافظة على الجزائر ككيان اجتماعي بالرغم من إدعائها ذلك في بيانها الشهير أثناء قيامها بحملتها الأولى سنة 1830.⁽²⁾

فهي لم تسعى بعد سيطرتها العسكرية إلى التعايش مع النظم القائمة، ولم يبدو عليها أنها تخطط لمثل هذا التعايش، بل على العكس، فقد كشفت مباشرة عن عزمها على ممارسة السلطة الكاملة، كما أفصحت عن إرادتها في تدمير ما يعيق تغلغلها في ثنايا المجتمع المغلوب وإلحاق هذا الأخير بها وبمناطقها الاجتماعي والتاريخي والثقافي⁽³⁾. لقد منحها قوتها اليقين والثقة بأنه في مقدورها أن تستأصل البنى الاجتماعية القائمة وتستبدلها ببنى أخرى، وبالتالي يتم تدمير المجتمع الجزائري، فلم تهدأ الإدارة الفرنسية حتى مكنت المعمرون من وضع يدهم على أخصب الأراضي، وفك الصلة القائمة بين العلاقات الاجتماعية والأرض في الجزائر.⁽⁴⁾

أمام هذا التغول والقوة التي كان يتمتع بها المستعمر والانهيال السريع لهيكل السلطة الذي كان قائماً وما خلفه من فوضى لم يكن في الجزائر إلا الجمعيات الدينية (الطرق الصوفية) لتأطر من جهة وتبني المقاومة لملاً الفراغ السياسي الذي نجم عن انهيار السلطة التركية.

لقد كانت الجزائر كما يقول الأستاذ "مصطفى الأشرف"، في حاجة في الأيام الأولى للاستعمار إلى إيجاد قيادات ووضع حد للفوضى التي تترتبت على سقوط الجزائر⁽⁵⁾، حيث أن انخراط سكان الجزائر في العمل المقاوم بشكل تلقائي أخذ طابعا شعبيا من دون مشروع واضح ومن دون قائد وزعيم.

وهو ما ستوفره وتقوم به الجمعيات والحركات الدينية الرئيسية التي كانت موجودة في الجزائر عشية الاستعمار الفرنسي. فعلى الرغم من طبيعتها الدينية وإنكفائها عن ممارسة السياسة الشكل علني وصريح في مرحلة الحكم التركي العثماني حيث كانت هذه الجمعيات تركز على الروحي والاقتصادي والاجتماعي خاصة في المناطق الريفية إلا أن هذه الجمعيات الدينية تحمل في طبيعتها بعدا سياسيا وإن حاولت إخفاءه فقد كانت كما قال الأستاذ سعد الله بمثابة أحزاب سياسية.⁽⁶⁾

⁽¹⁾IBID, P 76

⁽²⁾ أنظر نص القانون في الملحق 14 رقم

⁽³⁾ وضاح شرارة، مرجع سابق، ص 61.

⁽⁴⁾ حول هذه السياسة أنظر: مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة و المجتمع، ترجمة حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983. و عدي الهواري، الإستعمار

الفرنسي في الجزائر: سياسة التفكير الاقتصادي الاجتماعي 1830-1960، دار الحداثة للطباعة و النشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983

⁽⁵⁾ Lachref mostefa, L'Algerie : nation et société , francois maspero, Paris, France, p175

⁽⁶⁾ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، مرجع سابق، ص 37

لقد كان على هذه الجمعيات الدينية مواجهة تحدي كبير تمثل في إعادة بناء السلطة السياسية لمواجهة الدولة المستعمرة والغازية بشكل منظم وفعال، بعد أن جعلت من الجزائر في الحقيقة أرض شاغرة بحسب تعبير أبو القاسم سعد الله.⁽¹⁾

لقد تحولت الجمعيات الدينية في إطار هذا التحدي إلى الرحم الذي سوف تتخلق فيه الدولة الوطنية الجزائرية الحديثة في سياق إعادة بناء السلطة السياسية في الجزائر.

إن تحمل مسؤولية الدفاع ومواجهة الاستعمار التي سوف تشرع الجمعيات الدينية والطرق الصوفية القيام به، سوف تكون بشكل مختلف عن المقاومات التي قام بها السكان والأهالي في مختلف مناطق الجزائر. كما أن الدور الذي سوف تلعبه هذه الجمعيات الدينية ترافق مع مسعى حثيث من جانب الجيش الفرنسي وإدارة الاستعمار إلى تأسيس تاريخ جديد للجزائر مقطوع الصلة بالتاريخ السابق على دخولها ما أمكنها في ظل نزعتين متناقضتين كما يقول الباحث "وضاح شرارة" وهما دمج الجزائريين في هيكل الاحتلال أي فرنسية الجزائريين دون إعطائهم حقوقهم، والمحافظة على ما يجعل منهم مجتمعا ضعيفا يمكن إخضاعه واستغلاله من جهة أخرى.⁽²⁾

استطاعت هذه الجمعيات الدينية من تقديم مشروع موازي للمشروع الفرنسي مبني على ما يجسد رابطهم الاجتماعي ووجودهم التاريخي: الإسلام والأرض واللغة. فقد نجحت هذه الجمعيات الدينية نجاحا مدهشا كما وصفه "وضاح شرارة" إذ اعتبرها المكافئ المحلي للسيطرة الاستعمارية من خلال ردها على القطيعة التاريخية بقطيعة مماثلة ولكن في إطار التاريخ المحلي. وردت بالجدّة بالإصلاح والإحياء، وجابهت الامتداد والشمول بدمج القطاعات الهامشية أو المنكفئة على نفسها في إطار موحد، وتلقفت تدمير قشرة السلطة الخارجية والطارئة لترفع مكانها طاقما وطنيا. وأرست مكان إطار الحكم الهش الذي تداعى، أركان تحالف أهلي الدولة وإن لم يبتلعها وتلقفت أمثلة القوة بتواضع فاستعارت بعض عناصرها وتبنت عناصرها الرئيسي أي الدولة الحديثة.⁽³⁾

إن كل الثورات والمقاومات المسلحة أوباعتبار أكثر دلالة ورمزية "الجهاد" الذي قام به الجزائريون منذ سنة 1832 إلى 1884 كان تحت إشراف وقيادة وتحريض الجمعيات الدينية وهو شاهد على الدور الذي لعبه العامل الديني في توحيد الجزائريين وتأكيد هويتهم الثقافية والتاريخية من جهة وصياغة مشروعهم السياسي من جهة أخرى. وقد استطاعت هذه الجمعيات أن تجمع كما يقول الأستاذ سعد الله بين النظم الدينية والأمال السياسية ووفرت المناخ والإطار لإنطلاق كل حركات المقاومة المسلحة خلال القرن التاسع عشر.

2-2 ولادة الدولة في أحضان المقاومة

شكلت سنة 1832 نقطة بداية مسار ولادة للدولة الوطنية الحديثة، من خلال قيام جماعات من الجزائريين الشرفاء المنظوين تحت لواء الطريقة القادرية وهي إحدى الجمعيات الدينية بقيادة الشيخ "محي الدين" إلى المبادرة للدفاع عن الجزائر أرضا وشعبا.

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 21.

⁽²⁾ وضاح شرارة، مرجع سابق، ص 62.

⁽³⁾ نفس المرجع، ص 63.

لقد وقع الاتفاق على اختيار ومبايعة عبد القادر ابن الشيخ محي الدين زعيم الطريقة لقيادة هذه الحركة السياسية والعسكرية ليس باعتباره زعيم للطريقة بل باعتباره "أمير المؤمنين".

لقد غيرت بيعة عبد القادر باعتباره أميراً للمؤمنين في طبيعة المقاومة التي دشنها الشعب الجزائري ومارسها على مدى سنتين 1830 - 1832 ووجهتها في مسار تاريخي جديد وألبستها معنى جديداً. فقد أصبحت مقاومة الشعب الجزائري تتم بشكل منظم وفي إطار السعي إلى إعادة بناء السلطة السياسية (الدولة) على أسس محلية مبنية على القطيعة الشاملة مع المستعمر من جهة، وعلى شرعية قائمة على ثلوث مقدس وهو: الدين، الأرض، اللغة العربية.

إن التأمل في التجربة التاريخية التي خاضها الأمير عبد القادر والجهود التي بذلها من أجل إعادة بناء السلطة السياسية في الجزائر من خلال العمل المسلح "الجهاد في سبيل الله" يكشف مدى ارتباط المشروع السياسي "الدولة" الذي سعى إلى تأسيسه بالعامل الديني.

لقد خاض الأمير عبد القادر تجربته التاريخية وهو يعتقد بأنه يمثل إرادة الله، كما أن اتخاذه للقب "أمير المؤمنين" يكشف عن تمثله للنظرية السياسية الإسلامية التي ينصهر فيها الديني مع السياسي، كما يكشف عن أن الدولة التي يسعى لإقامتها- وقد نجح في إقامتها على الأقل في جزء من الجغرافية الجزائرية- هي دولة دينية تعبر عن مجتمع قائم على العقيدة وليس على القبيلة.

وقد كان الأمير عبد القادر حريص على إظهار هذا المعنى في خطابه وبياناته كما هو واضح في هذا المقطع من البيان الذي وجهه إلى عموم الجزائريين باعتباره أميراً للمؤمنين حيث يقول:

"إنكم (أيها الجزائريون) قد أصبحتم الآن تحت رحمة رومي، يقاضيكُم رومي، ويدير شؤونكم رومي، إن الرومي قد انتهك مساجدكم، وأخذ أحسن أراضيكم وأعطاهما إلى بني جنسه، واشترى أعراض نسائكم، إن يوم يقطتكم قد حان، هلموا جميعاً عند سماع صوتي، أيها المسلمون إن الله قد وضع سيفه الملتهب في يدي، وإننا جميعاً سنمضي إلى الإمام ونروي حقول وطننا بدماء الكفار" (1)

لم تكن حركة الأمير عبد القادر وتجربته التاريخية لتحرير الجزائر من الرومي "الكافر" وتأسيس دولة للمؤمنين والمسلمين الجزائريين الحركة الوحيدة الشاهدة على الدور السياسي الذي لعبه الدين افسلامي من خلال الجمعيات الدينية والطرق الصوفية.

في نفس الفترة التي كان فيها الأمير يخوض جهاده ضد الفرنسيين، وفي لحظة يأس كما يقول المؤرخون، انفجرت ثورات شكلت بارقة أمل للأمير عبد القادر (أمير المؤمنين)، فقد ثارت جبهة للقبائل سنة 1845 تحت زعامة "....." وثار وهران بقيادة طريقة "الدراوة" كما ثارت جبهة الظهرة تحت قيادة "بومعزة" الذي ادعى المهدوية. (2)

لم يهدأ الأمر ولم ينتهي الحلم والطموح في تحقيق ما كان يدعوا إليه الأمير عبد القادر، بعد القضاء على حركته ودولته من طرف الاستعمار الفرنسي. فقد دخلت منطقة القبائل كلها في حالة

(1) الأمير عبد القادر الجزائري، نقلاً عن أبو القاسم سعد الله الحركة الوطنية، مرجع سابق، ص 41.

(2) حول ادعاء المهدوية في الثورات الدينية في الجزائر في مقاومة الاستعمار أنظر: محمد غالم، "ظاهرة المهدي المنتظر في المقاومة الجزائرية خلال القرن التاسع عشر و مطلع القرن العشرين"، في: إنسانيات، العدد 11، سنة 2000، ص 11-22.

الثورة سنة 1857 بفضل الجهود الدينية والسياسية التي بذلتها الطريقة الرحمانية تحت قيادة "لالة فاطمة نسومر".⁽¹⁾

ومن بين الثورات الشاهدة أيضا على دور الجمعيات الدينية والطرق كفضاء ديني سياسي في سياق اتسيس دولة جزائرية وطنية هي ثورة 1871. تتبوء هذه الثورة حسب الكثير من المؤرخين والباحثين أهمية خاصة فقد اعتبرها الأستاذ أبو القاسم سعد الله، بالأكثر خطورة وأهمية تاريخيا⁽²⁾، وهذا راجع إلى السياق التاريخي الذي انفجرت فيه، حيث ترافقت مع دخول الاستيطان مرحلته الأخيرة كما يقول وضاح شرارة.⁽³⁾ لقد كانت هذه الثورة تتويجا لمجموعة من الأحداث كانت بمثابة مقدمات تتلخص في ملاحظة الجزائريون الاضطرابات في الإدارة الفرنسية في الجزائر عقب حوادث "كمون باريس" وسقوط الامبراطورية الثانية فشرعوا في نهاية 1870 في تنظيم الشرطة الوطنية ونشر كلمة السر.

وقد بدأت لجان الشرطة التي كانت تتكون كل منها من اثني عشر شخصا في إدارة البلد محليا، بالإضافة إلى لجان الشرطة التي كانت تدعوا إلى الثورة كان هناك تمرد جنود "الصباحية" الجزائريين الذي حدث في جانفي 1871، بعد أن رفضهم الإذعان لأوامر صدرت لهم بالإبحار إلى فرنسا. وقد شارك المتمردون الشعب واغتالوا ضباطهم الفرنسيين ونادوا بالاستقلال، وأخذوا يرددون "إن باريس قد سقطت في يد البروسيين" وإن محي الدين "ابن الأمير عبد القادر" سيأتي من نقطة .. إن الجزائر ستثور كلها وأن هذه فرصة فذة لطرد الفرنسيين".⁽⁴⁾

إن كل هذه المقدمات والأحداث على أهميتها لم تكن لتتحول إلى ثورة لولا الدعاية الدينية التي أطلقتها الطريقة الرحمانية التي كان يتزعمها "الشيخ الحداد" حيث أعلن الجهاد ونادى الشعب إلى السلاح قائلا: "إن يوم الخلاص قد حان" وانضم إلى هذه الثورة "الشيخ المقراني" وأصبح قائدها العسكري. نفس الملاحظة يمكن تسجيلها حول ثورة أولا "سيدي الشيخ" في الجنوب التي اشتغلت تحت قادة المرابطين بين سي سليمان وعمه سي الأعلى، الذي انظم سنة 1871 إلى ثورة الشيخ الحداد والشيخ المقراني في الشمال.

وبعد فترة من الزمن، أعاد الشيخ بوعمامة سنة 1881 الذي خلف "السي الأعلى" الوهج إلى الثورة والمقاومة من أجل الدفاع عن نفس الحلم وتحقيق نفس المشروع: طرد الفرنسيين وإقامة حكم إسلامي، واستحق بذلك لقب "عبد القادر الثاني".⁽⁵⁾

لقد استطاع الإسلام أن يكون الملجأ الذي احتفى فيه وبه الجزائريون من الإستعمار في لحظة انهيار وتفكك سياسي للجزائر بات يهدد الوجود التاريخي للجزائريين "كأمة"، إننا أمام معنى جديد للإسلام يصفه بحق الأستاذ عبد الغني مغربي بأنه "إسلام المقاومة".⁽¹⁾

(1) أبو القاسم سعد الله الحركة الوطنية، مرجع سابق، ص 51.

(2) نفس المرجع، ص 55.

(3) وضاح شرارة، مرجع سابق، ص 45.

(4) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، مرجع سابق، ص 52-53.

(5) بحسب أبو القاسم سعد الله فإن جريدة التاميز اللندنية، أطلقت عليه هذا اللقب بتاريخ 11 جويلية 1881، نفس المرجع، ص 55.

نستطيع القول أن الإسلام، إسلام المقاومة، وفي اللحظة التي بدأ فيها الغزو الفرنسي إلى الجزائر، والذي ترافق مع إنهيار سريع وكلية لبنية السلطة السياسية "الحكم التركي - العثماني"، شكل قوة توحيد سياسي - اجتماعي من خلال الدور الذي لعبته الجمعيات الدينية، والتي كانت بكل موضوعية الفضاء الذي ولدت فيه المقاومة والدولة الوطنية في نفس الوقت.

المبحث الثاني : الإسلام كمنبع للوطنية الجزائرية

قد يكون مستغربا، بل ومستقزا، الحديث عن الإسلام كمنبع للوطنية الجزائرية، صحيح ليس المنبع الوحيد ولكن المنبع الأهم، في حين أن تقاليد السوسيولوجية (la tradition sciologique) تجعل من الوطنية (le nationalisme) ليس فقط منتج تاريخي للحضارة الغربية، فارغا من أي محتوى ومعنى ديني، بل وجاء ليعوض الدين ويحل محله في صياغة المشروع السياسي الحديث ألا وهو الدولة - الأمة. وبحسب نفس هذه السوسيولوجيا فإن هذه الوطنية هي بطبيعتها (par essence) لائكية أي نشأة "لائكية" ودعوة إلى اللائكية (laïce et laïcissante)، أي أنها تعبير عن علاقة جديدة بين الديني والسياسي في الغرب قائمة على تراجع وانسحاب الدين لصالح دور متميز للسياسي.⁽²⁾

إن الطبيعة اللائكية للوطنية الغربية ناجمة عن مسار تكون مفهوم "الأمة" كحقيقة سوسيولوجية بعيد عن النزاعات الدينية، ومن أجل تأكيد وحدة الجماعة السياسية وتجاوز الانقسام الديني الذي ظهر داخل المسيحية. وبالتالي فإن الأمة كمفهوم ومن ورائها الوطنية هي التي أعادت توحيد ما قسمه الدين.⁽³⁾ وبحسب "هشام جعيط"⁽⁴⁾ فإن المسار التاريخي لتشكل الدولة الفرنسية الحديثة يشكل النموذج الأمثل لهذه الحالة، أين تكون "الوطنية" مؤسسة على تجاوز الانقسام الديني، والذي لم يكن يحدث إلا باسم الدين نفسه⁽⁵⁾. وإذا كانت هذه هي حقيقة علاقة الوطنية بالدين في الغرب فماذا عن الوطنية التي نشأت في الجزائر إبان الاحتلال الفرنسي؟ وهل يمكن الحديث سوسيولوجيا عن وطنية جزائرية وأين نبعت؟

من أجل مقارنة سوسيولوجية تاريخية للوطنية

عرف تفسير ميلاد الوطنية في تقاليد السوسيولوجية الغربية اتجاهين رئيسيين، وقد كرس كلاهما نزعة مركزية غربية لا ترى في الثقافات الغير غربية القدرة على خلق اتجاهات وطنية لشعوبها. وقبل أن نعرض بشكل مجمل لهذين الاتجاهين تبدوا الحاجة ملحة في البداية لتحديد مفهوم الوطنية الذي يرتبط جدليا بمفهوم الدولة - الدولة الأمة.

⁽¹⁾ Megherbi abdelghani, Culture et personnalité Algérienne de massinissa à nos jours, ENAL-OPU, Alger, 1986, p30

⁽²⁾ سوف يكون لنا عودة إلى هذه المسألة في فصل الديمقراطية

⁽³⁾ Addi lhouari, **impasse du populisme**, opcit, p 74.

⁽⁴⁾ Djait hichem, la personnalité et le devenir arabo-islamique, édition du seuil, Paris. France 1974, p42.

⁽⁵⁾ للتعرف أكثر عن هذه الحقيقة انظر:

Dale. K. vankley, les origines religieuses de la revolution française: 1560-1791, Edt du seuil, Paris, France, 2002

و أنظر أيضا :مارسيل غوتشي (الدين في الديمقراطية) ترجمة شفيق محسن. المنظمة العربية. الترجمة. الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2007.

1-1 مفهوم الوطنية

بحسب "جيل دولانوا" (Gil delannoi) الوطنية كلمة أولفظ يعبر عن معاني متعددة، أحيانا يقصد بها نمط إيديولوجي (نظرية أوتقديس الأمة) وفي أحيان أخرى فهي تعبر عن مذهب محلي [وطنية جزائرية] أوقد يكون يعبر عن موقف أوسلوك.⁽¹⁾

لقد أخذت مسألة تعريف وتحديد مفهوم "الوطنية" مساحة كبيرة في النقابات العلمية والدراسات السوسيولوجية يمكن تلخيص هذا النقاش في اتجاهين رئيسيين، الأول يجعل من "الوطنية" نتيجة لوجود "الأمة"، باعتبارها وحدة (entité) تملك قيمتها الخاصة الغير قابلة للتعويض، وهي لا تشبه بأي شكل الدولة ولا ثقافة ولا حى للدولة – الأمة. بالنسبة لأصحاب هذا الاتجاه، الذي يؤمن بأن "الأمة" هي إحدى الوحدات السوسيولوجية (une des sociologique) والتاريخية المهمة، هي تحوي في داخلها على شيء من الدولة الذي لا يجب أن يخلط "بالدولة"، وشيء من الثقافة الذي لا يجب أن يخلط مع العرق (l'ethnie).

هذا التصور حول "الأمة" يتميز عن الوطنية بأقدمية الأمة على الوطنية من جهة وبـ (sa plastissité) الاتجاه الثاني ينطلق من تهميش فكرة الأمة ويجعل منها نتيجة "للوطنية" وقد شكل حلا للعلماء الاجتماع وحتى بعض المؤرخين الذين يسعون لإيجاد حل لمشكلة تعريف الأمة والتي لا يرون لها حلا إلا من خلال التخلي عن تعريفها وعدم التركيز عليها والانطلاق من تعريف الوطنية في هذا الاتجاه كل جهد من أجل بناء أمة يدخل في نطاق "الوطنية".⁽²⁾ من وجهة نظر إرنست جيلنر Ernest Gellner الذي تعد أعماله رائدة في إطار هذا الإتجاه فإن الوطنية هي التي تخلق الأمم وليس العكس.⁽³⁾

من المهم جدا في إطار تعريف "الوطنية" أن نميز بين نوعين منها "الوطنية العاطفية" (le nationalisme Affectif) و"الوطنية الايديولوجية" (le nationalisme idéologique).

بالنسبة للنوع الأول الذي يحدث على المستوى الفردي يمكن تعريفه بأنه شعور بالانتماء لمجموعة – أمة وفي نفس الوقت كسلوك يعكس تفضيل هذه المجموعة بالذات عن مجموعات أخرى:

وعلى العكس فإن النوع الثاني – الوطنية الايديولوجية – تتطابق مع مستوى من العقلانية المأسسة (institutionnalisme) وتكون أكثر حساسية للظروف.⁽⁴⁾ باعتبارها مبدأ سياسيا في

⁽¹⁾ Delannoi (gil), sociologie de la nation : fondements théorique et expérience historique, armond colin, paris, France, 1999, p p 8-9.

⁽²⁾ Delannoi (gil), opcit, p 49.

⁽³⁾ Gullner (Ernest), nation et nationalisme ,payot, Paris, France, 1989, p 86.

⁽⁴⁾ Michelat (Guy), dimensions du nationalisme, enquête par quetronnaire, (1962) librairie ArmondCalin, Paris, 1966, p 11.

جوهرها يعبر عن التطابق بين الوحدة السياسية والوحدة الوطنية (l'écrite nationale) كما يقول أرنست جيلنر⁽¹⁾، فإن الوطنية هي صنعة التاريخ وبهذا الاعتبار فهي تحمل الشروط التاريخية التي نشأت فيها كما يقول هواري عدي.⁽²⁾

1-2 النزعة المركزية الغربية في تفسير الوطنية

بحسب كبار المنظرين في موضوع الوطنية من أمثال "إلي كدوري" (Elie kadore) و"هانس كوهن" (hans cohen) وغيرهما فإن "الوطنية" و"الدولة - الأمة" الذين ظهرا أول مرة في إطار الثقافة الغربية في نهاية القرن الثامن عشر - بعد الثورة الفرنسية - ، هما غريبان كلياً عن الدول المستعمرة - ومن بينها الجزائر - هذه الدولة لم تستطع أن تنتهج سياسة وطنية ولم تستطع شعوبها أن تعبر عن هويتها الوطنية إلا بفضل التأثير السياسي للغرب من خلال الاستعمار. إن هذا التصور وهذه النظرة ترفض أي حديث عن وطنية خارج المفهوم الغربي (un nationnalise no occidental) كما يقول "جورج تلا دوروس" (George talladoras) والأخطر من ذلك فإن هذا التصور مبني على عدم امتلاك المجتمعات والأمم التي كانت مستعمرة من طرف الغرب وسائل وأدوات خاصة بهم لمقاومة الغرب إلا من خلال تبني الأدوات والوسائل التي أنتجها الغرب نفسه وهي "الوطنية".⁽³⁾

يتنافس على تكريس هذه النظرية المبنية على النزعة المركزية الغربية تيارين سوسيولوجيين أساسيين وهما الوظيفية التطورية الأمريكية والاتجاه الماركسي بصيغته اللينينية. وكلا الاتجاهين يعتبران "الوطنية" وليدة الحقل الاجتماعي الغربي ويعتقدان أن المجتمعات الغير غربية لم يكن في استطاعتها أن تنتج وطنيتها الخاصة إلا من خلال انتشار نموذج عقلاني للتقدم الإنساني. لقد نظر أصحاب هذه النظرية إلى المجتمعات الغير غربية نظرة "دونية" بالنسبة لهم فإن المؤسسات وثقافات مجتمع العالم الثالث هي غير فعالة وساكنة أو ثابتة وتعتمد على الخرافة وهذا ما يؤدي إلى تقدم تاريخي معاكس للتطور العقلاني للإنسانية.⁽⁴⁾ من وجهة نظر أصحاب هذه النظرية يعد الاستعمار الغربي للدول الغير غربية تجربة تاريخية ضرورية سمحت ببروز للشروط السياسية الأولية الضرورية لولادة الوطنية ونشأة الدولة - الأمة. في إطار هذا التفسير فإن، الوطنية لم تكن نتيجة السياسة الغربية فحسب وإنما أيضا هي رد فعل اجتماعي لتقدم سياسي سريع وعقلاني ناتج عن "نزاع" بين القوى التقليدية وحراك اجتماعي وعلمنة الثقافة (sécularisation de la culture) لإنشاء الدولة - الأمة القائمة على شرعية سياسية غربية.⁽⁵⁾ بهذا تصبح "الوطنية" في المجتمعات الغير غربية استجابة أو تكيف مع شروط حرجة وتعبير عن تغير اجتماعي أحدثه الغرب

⁽¹⁾Gullner (Ernest), opcit, p 11

⁽²⁾Addi (lhouari), l'impasse du populisme, opcit, p

⁽³⁾Talladoras George, la culture politique arabo-islamique et la naissance du nationalisme Algérien (1830-1962), entreprise nationale du livre, Alger, 1985, p 08.

⁽⁴⁾Ibid, p 11

⁽⁵⁾Ibid, p 12

من خلال انتشار لثقافته السياسية التي غدت عالمية. وبهذا فقد أخرج أصحاب هذه النظرية -التنموية الوظيفية - الثقافة السياسية الأصلية بالنسبة لموضوعنا العربية -الإلامية اي دور في نشأة الوطنية فضلا عن نشأة المؤسسات السياسية الحديثة وعلى رأسها الدولة - الأمة.

لم تختلف نظرة الاتجاه الماركسي -اللينيني عن نظرة أصحاب الاتجاه التنموي - الوظيفي، ولم يذهبوا بعيدا عنهم في مقاربتهم لنشأة الوطنية في الدول الغير غربية. فبالنسبة لها فإن التقدم العقلاني للإنسانية يركز على التجربة التاريخية للدولة - الأمة الغربية ومؤسساتها العلمانية والديمقراطية، وهذا ما عبر عنه "فريديك انجلز" صراحة حين قال: "بضمونها، فإن الاشتراكية الحديثة هي أولا وقبل كل شيء منتج الوعي بالتعارض الطبقي الذي يسود في المجتمع الحديث بين المالك والغير مالك، الأجير والبرجوازي، من جهة، والفوضى التي تسود في الإنتاج من جهة أخرى، لكن بشكلها النظري تبدو [الاشتراكية] في البداية استمرارية أكثر تطورا والتي نريد أن تكون أكثر نتيجة للمبادئ التي وضعت من طرف كبار فلاسفة التنوير في فرنسا خلال القرن الثامن عشر"⁽¹⁾.

إذا كانت الماركسية تركز على "الطبقة العمالية" باعتبارها المحرك الأساسي لتطور المجتمعات فإنها ترى بأن المجتمعات الغربية هي وحدها التي يمكن أن توفر الشروط التاريخية والاجتماعية التي تعطي الفرصة الإمكانية خاصة السياسية والاقتصادية لطبقة عمالية من أجل الحصول على سلطة الدولة.

بحسب هذه النظرية فإن انتشار ونشر إيديولوجية عقلانية غربية على مستوى العالم هي الأمل الوحيد الذي يسمح بزوال البنى الاجتماعية التقليدية، وبهذا يتم تسريع التقدم التاريخي لبلدان العالم الثالث.⁽²⁾

هذا الموقف النظري هو الذي دفع "فريديك انجلز" للتهليل باستعمار فرنسا للجزائر، فقد كتب سنة 1848 مبتهجا بهزيمة الأمير عبد القادر في جريدة نجمة الشمال قائلا:

"لقد كان احتلال الجزائر حقيقة هامة وسعيد بالنسبة لتقدم الحضارة، فإذا ما تأسفنا على ضياع حرية بدو الصحراء يجب علينا ان لا ننسى أن هؤلاء البدو عاشوا عبارة عن أمة من اللصوص... ولذلك فإن البورجوازي الحديث بحضارته وصناعته ونظامه وعلى الأقل بتقدمه الفكري النسبي الذي سيأتي معه"⁽³⁾

لم يكن لدى ماركس وانجلز أي تردد في اعتبار الرأسمالية كقوة ثورية تمحوا من أمامها ركام القرون الماضية وتحطم الخيالات الدينية وتدمر العلاقات الاجتماعية الإقطاعية والأهم هو أن الثورة الرأسمالية لم تكن في نظرهما مجرد حدث محلي أو قومي بل كانت كما يقول "براينتينر" قوة أساسية في تاريخ العالم.⁽⁴⁾

⁽¹⁾Engels (Frederick), in Talladoras George, opcit, p13

⁽²⁾Ibid, p 13

⁽³⁾فريديريك أنجلز، نقلا عن: براين تيرنر، مرجع سابق، ص 111-112.

⁽⁴⁾ نفس المرجع، ص 112.

بالنسبة للنظرية الماركسية فإن المجتمعات الغير غربية تاريخيا لم تمر بالمراحل الضرورية من أجل تطور عقلاني وخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار النتائج المهدمة للإمبريالية الغربية وهي- المجتمعات الغير غربية-مضطرة لقبول النموذج الدولاني (le modèle étatique) فهو ضرورة لتقدمها العقلاني، الذي يقود إلى علمنة الثقافة وحركا اجتماعيا وأخيرا مركزة centralisation اقتصادية وسياسية.⁽¹⁾

بهذه المنطلقات فإن النظرة الماركسية تختزل الوطنية في الوطنية التي نشأت وتأثرت بالدولة- الأمة البورجوازية الغربية، فهي وطنية رأسمالية علمانية، التي تعزز البنى الاجتماعية والتي تقود إلى مرحلة الثورة البروليتارية وهكذا تصبح الوطنية في البدان المستعمرة إطار التصور الماركسي رد فعل سياسي ضد الهيمنة الامبريالية الغربية من خلال استيعاب الشعوب المستعمرة والمستغلة في إطار الطبقات العمالية الغربية.

لقد تبنى المؤتمر الدولي الذي عقد في مدينة لندن سنة 1898 هذا التعريف للوطنية الغير غربية جاعلا منها مبدأ إيديولوجي جد مهم. طالب هذا المؤتمر بوضوح الشعوب الواقعة تحت الهيمنة العسكرية الاستعمارية إلى الانخراط في الحركات العمالية العالمية من أجل الصراع معهم ضد الرأسمالية العالمية وبالتالي تحقيق الهدف المشترك وهو الوصول إلى أهداف الديمقراطية الاجتماعية العالمية.⁽²⁾

على الرغم من الاختلاف في المنطلقات الفكرية وربما في الاستمولوجيا بين الاتجاه التتموي-الوظيفي والاتجاه الماركسي اللينيني فإن تفسيرها للوطنية (le nationalise) كانت محكومة بنفس النزعة المركزية الغربية المبنية على اعتقاد مفاده خلو العالم غير الغربي من أي إيديولوجية وعبرية خلاقة، وبالتالي فهييرفض القبول بإمكانية نشوء وظهور حركات سياسية في العالم على أساس حقائق غير غربية.

إن كلا إطارين النظريين ينفيان إمكانية لأن تكون للعوامل الذاتية للمجتمعات الغير غربية ومن ضمنها الجزائر دورا في نشأة لوطنية التي قادت في النهاية المجتمع الجزائري أن يطرح نفسه كدولة – أمة مستقلة.

إن هذين الإطارين النظريين وإن يبدو عليهما الطابع الموضوعي والعالمي فإنهما في الحقيقة محكومان بالحقن الاجتماعي الذي نشأ فيه وإذا كانا بإمكانهما تقديم تفسير واقعي لتاريخ المجتمعات التي نشأ فيه، فإن محاولتهما الظهور بالطابع العالمي هو أمر غير واقعي.

إن محاولة تعميم هذا التفسير وإعطائه بعدا عالميا هو أمر غير واقعي كما يقول "جورج تاليا دوروس" الذي يرى بأن الفعالية التي تتميز بها مفاهيم هذين النظريتين على مستوى الدعاية، لا يكفي لتقديم تحليل موضوعي خارج حدود الجغرافية للغرب فهي – المفاهيم – غير مكتملة إمبريقيا وتاريخيا.⁽³⁾

¹Talladoras (George), opcit, p 12

²Lénine Vladimir, du droit des nation à disposer d'elles-mêmes, edt du progrès, moscou, 1979, p76

³Talladoras (George), opcit, p 16.

وهذا ما يجعلهما عاجزين عن تقديم تفسير مقبول وكافي لحركة تاريخ المجتمعات الخارجة عن حقلها الاجتماعي.

إن فهم وتفسير كيف لحقائق تاريخية وسياسية مختلفة عن تلك التي كانت مرافقة لنشأة الوطنية في الغرب وفي ظل بيئة ثقافية مغايرة تماما لها من أن تولد أوتثبت في أحشائها نموذج للوطنية الغير غربية، إن ذلك يحتاج إلى إطار نظري سوسيولوجي مختلف. إنه الاقتراب السوسيولوجي التاريخي الذي هو ضد أي نزعة للتعميم والاختزال الناجم عن نظرية عليا (une super théorie) -بتعبير شارل رايت ميلز⁽¹⁾ (CH.R.mills) التي يمكن أن تؤدي إلى إغفال البعد التاريخي في التحليل السوسيولوجي فهي تؤمن بإمكانية أن تملك المجتمعات عبقريتها الذاتية وبالتالي فهي تحاول أن تبتعد عن أي نزعة مركزية تجعل من الحضارة الغربية نموذج وحاكم على الحضارة.

هذه السوسيولوجيا التي تأمن نظريا كما يقول ريمون أرون بتعدد لا يمكن اختزاله أوتجنيسه (une pluralité irréductible) للأنظمة الاجتماعية، والمؤسسات السياسية وتصورات العالم⁽²⁾ وتفرض على عالم الاجتماع ضرورة فهم كل شكل في تفرد العثور على القوة الدافعة الملهمة لأي إنجاز تاريخي.

إنها "فيربية" (Weberienne) أي أن الظواهر الاجتماعية والسياسية لا تنشأ من الحاجة أوالعناية الالهية ولكن من تفاعل "معتقدات والاستعدادات والأفعال الفردية"⁽³⁾، ومن جهة أخرى فإن عقلانية المجتمع توجد في ثقافته.

وبحكم طابعها التأويلي فإن هذه السوسيولوجية تشكك أوتحذر من أي توجهات ماكروسوسيولوجية وتفضل تحليل الأسس الثقافية والاجتماعية والاستراتيجية للوضعيات التي تريد أن تفسرها وتسعى إلى إعادة بناء أفعال الفاعلين. وفي هذا التوجه الأولوية هي للاستمولوجية الفردية (l'épistémologie de la singularité) المحترمة لخصوصية كل تاريخ.⁴ موضوعها هو الاهتمام بالمعنى الذي يستثمره الفاعلون في صناعة التاريخ باعتباره سياق يفرض نفسه عليهم. انطلاقا من هذه السوسيولوجية فإن "الوطنية الجزائرية" هي صورة معبرة عن تجربة تاريخية تعكس وتدعم معايير وتقاليده ثقافية واتجاهات فكرية أصيلة (authentique).

1- سوسيولوجية الوطنية الجزائرية

بناء على ما تقدم من تعريف للوطنية فإننا نعتقد بأن البحث عن سوسيولوجية للوطنية الجزائرية يكون من خلال إدراك الديناميكية التاريخية التي شرع الجزائريون في إنجازها في سياق مقاومتهم للغزو الفرنسي منذ سنة 1830 إلى غاية تحقيق الاستقلال سنة 1962.

⁽¹⁾ WRIGH (MILLS CHARLES). *L'imagination sociologique*. Tr par clinquant pierre. Paris, france, édition françois maspero, 1971.

⁽²⁾ Aron (Raymond), dimension de la conscience historique, librairie, plon paris, France, 1961, p 24.

⁽³⁾ Deloye (ives), sociologie historique du politique, EDT la découverte nouvelle édition, paris, 2003, p 23.

⁽⁴⁾ Ibid, p24

وإذا كنا نسلم بأن نشأة الادبولوجية الوطنية في الجزائر ولد في سياق رد الفعل على الاحتلال الفرنسي، فإن ذلك لا يعني أننا نقبل بما دأب الكثير من المؤرخين وعلماء الاجتماع على تلقينه لنا من دور الاستعمار في خلق الوطنية الجزائرية إلى درجة يصبح التفكير في الوطنية الجزائرية بعيدا عن الاستعمار غير ممكن: لولا الاستعمار لما كانت الوطنية ولولا الوطنية لما كانت الدولة الجزائرية، إذن لولا فرنسا لما كانت الجزائر.

إن هذه النظرية حول الوطنية تستبطن بشكل أوبآخر بوعي أو غير وعي وبطريقة قطعية أو تشكيكية، رفض فكرة وجود الأمة الجزائرية قبل الاحتلال الفرنسي.

إن تاريخ المقاومة الجزائرية منذ اللحظة الأولى للإحتلال يفضح هذا الادعاء ويدعونا إلى التركيز على العناصر الخاصة بالمجتمع الجزائري التي تأسست عليها ومن خلالها الوطنية الجزائرية.

هذا التاريخ يكشف لنا على الأقل كما يقول "هشام جعيط" بأنه إذا كان النموذج الحديث للوعي الوطني – الوطنية – هو ظاهرة جديدة أي ناتجة عن تقاليد جديدة للصراع فإن قوة تبلورها وانسجامها وصلابتها متوقف على متانة الأساس التاريخي القديم الذي يشكل الأمة.⁽¹⁾

2-1 في ميلاد الوطنية الجزائرية

عرفت مسألة التأريخ لنشأة الوطنية الجزائرية تباينا في وجهات النظر بين المتخصصين في الشأن السياسي الجزائري – من مؤرخين وعلماء الاجتماع وغيرهم – بين من يحدد فترة العشرينات خاصة حركة الأمير خالد كنقطة ارتكاز في تأريخه لميلاد الوطنية، ومن يجعل من مرحلة الثلاثينات وبالضبط سنة 1930 باعتبارها سنة فاصلة في التاريخ السياسي الجزائري الحديث، وهناك من يدعي بأن الوطنية الجزائرية لم تبدأ إلا بسنوات قليلة قبل الحرب العالمية الثانية. وبحسب المؤرخ الجزائري أبوقاسم سعد الله فإن هذه الآراء حول ميلاد الوطنية الجزائرية اعتمدت على ظهور الأحزاب السياسية الوطنية وصياغتها لمشروع الاستقلال بطريقة واضحة.

إن تناول ميلاد الوطنية بالتركيز على ظهور الأحزاب السياسية بالإضافة إلى أنه قاصر عن إدراك حقيقة نشأة الوطنية الجزائرية فهو مظلّل أيضا. وهو مظلّل ليس فقط لأنه لا يلحظ ولا يلتفت إلى المحطات التي هيأت لميلاد الوطنية من عمل صحفي والجمعيات السرية والنوادي والأدب بكل أنواعه كما يقول "أبوقاسم سعد الله"، بل لأنه لا يقول لنا كيف نقرا ونقيم "جهاد" الجزائريين منذ اللحظة الأولى للغزو الفرنسي وبصفة خاصة ذلك الذي تم تحت قيادة وزعامة الأمير عبد القادر وما تلاها..

إننا نعتقد بأن جهود وتضحيات الجزائريين على الأقل منذ سنة 1832 في إطار مقاومة الغزو الفرنسي المسيحي من خلال إعلان الجهاد في سبيل الله لحظة ميلاد الوطنية الجزائرية وأن التضحيات التي بذلها الجزائريون بعد أن تمكن الاستعمار من القضاء على حزب المقاومة المسلحة

⁽¹⁾Djait Hichem, opcit, p 59.

"الجمعيات الدينية والطرق الصوفية" في بداية مطلع القرن العشرين في إطار المقاومة الثقافية من خلال النوادي والصحافة والجمعيات والأدب بكل ألوانه خاصة الشعبي منه، وصولاً إلى تبني الجزائريين للنضال والعمل السياسي كأسلوب جديد للمقاومة وانتهاءً بالثورة المسلحة بدأ من سنة 1954 كل ذلك كان يعبر عن نفس الظاهرة أو الحقيقة التاريخية وهي "الوطنية الجزائرية".

2-2- التظاهرات الدينية للوطنية الجزائرية

- 1-2-2 البعد الديني للاحتلال الفرنسي

منذ البداية ألبست الحملة الفرنسية ضد الجزائر لباساً دينياً بأمر من الملك شارل العاشر الذي كان يسوعياً.⁽¹⁾ إن الطابع الديني لحملة الفرنسية لم يكن شيئاً إضافياً رافق الحملة العسكرية بل قد كان مؤسساً لها. فمباشرة بعد نجاح المهمة العسكرية الأولى وتسليم مفاتيح مدينة الجزائر شرع البشريين المسيحيين في الانتشار في كل أنحاء الجزائر، وبدأت السلطات العسكرية في هدم المساجد وتحويلها إلى كنائس، كما تم الاستيلاء على أملاك الوقف الديني. كل هذه التصرفات جعلت من الحملة الفرنسية كما يقول "أبو قاسم سعد الله" أحد أوجه الحروب الصليبية التي عرفها التاريخ الإسلامي في المشرق العربي وفي الأندلس.⁽²⁾

لم يخفي الفرنسيون هذا الطابع الديني "الصليبي" لغزوهم بل إن تصريحات كبار المسؤولين وقادة الحملة الفرنسية تصب في هذا المعنى فبحسبهم هي معركة الصليب مع الهلال والانجيل مع القرآن.³ وهو ما عبر عنه صراحة رئيس الوزراء الفرنسي آنذاك الذي اعتبر "سقوط الجزائر في أيدي الجيش سيجلب أجل الخدمات وأكبر الفوائد للمسيحية جمعاء".⁴ كما أن أول ما فعله الفرنسيون بعد تسلّم مدينة الجزائر هورفع الصليب على المآذن، وأقاموا احتفالاً دينياً في وسط القصبة واختاروا أحسن مساجد العاصمة ليحولوه إلى كاتدرائية.

كان واضحاً أن الحملة العسكرية مجرد مقدمة لمشروع استعماري يهدف إلى إلحاق الجزائر وشعبها بفرنسا وحضارتها وقد أعدت الإدارة الاستعمارية سياسات وخطط وبرامج لذلك. فقد سعت فرنسا منذ البداية إلى تغيير المجتمع الجزائري بنيويًا من خلال هدم الرباط الاجتماعي الذي كان قائماً على الملكية الجماعية للأرض في إطار القبيلة والدين - "الإسلام" - كأساس للعلاقات الاجتماعية والهوية الجماعية.

لقد عد تفكيك المجتمع الجزائري من خلال "خلخلة" كيانه الثقافي والحضاري الطريق الوحيد الذي يضمن نجاح المشروع الاستعماري وهذا ما لا يتم إلا من خلال تنصير الجزائريين الذي نبه إليه أحد أعمدة التبشير المسيحي: "شارل دوفوكو" (Charle De foucault) 1858-1916 بقوله:

⁽¹⁾ Saadallah abouelkassem, le facteur religieux dans le mouvement national Algérien au cours des années 1920, in: L'Etoile Nord Africaine et le mouvement national algérien, acte du colloque du 27 février au 1er mars 1987, Paris, Edt, Centre Culturel Algérien, 1988, pp283-291 ,

⁽²⁾ Ibid, p283

⁽³⁾ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، الجزء الأول، 1830-1900، ص.

⁽⁴⁾ الوناس الحواس، نادي الترقى ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، 1927-1954، دار شطابي للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013، ص 33.

إذا لم ينتصر المسلمون في مملكتنا الاستعمارية فالتدريج والليونة فإنني أرى أنها ستكون حركة قومية تماثل التي ظهرت في تركيا، وإذا لم تحسن كيف تصير تلك الشعوب فرنسية فإنها ستخرجنا حتما من بلادها، فالوسيلة الوحيدة التي تصيرهم بها فرنسيين هي أن يصبحوا مسيحيين.⁽¹⁾ إن كل القوانين التي سنت من طرف السلطة الاستعمارية ارتكزت على روحية صليبية كما يقول الأستاذ "سعد الله" حتى وإن لم يكن يبدو ويظهر عليها ذلك.⁽²⁾

من بين هذه القوانين والإجراءات، إلغاء المحاكم الإسلامية سنة 1854، وقانون الجنسية المعروف بالسيناتوسكوتسيلات سنة 1865، إحلال القوانين الفرنسية محل الشريعة الإسلامية بدأ من سنة 1886⁽³⁾

كل هذه القوانين والإجراءات تمت في سياق من النشاط المكثف والحرية المطلقة التي أعطيت للمبشرين المسيحيين.

إن الملاحظة الرئيسية التي يجب أن تلتفت إليها الانتباه فيما يتعلق بالنشاط التبشيري المسيحي، بالإضافة إلى كثافة النشاط من حيث بناء الكنائس والأديرة وتحويل المساجد إلى كنائس، هو الخلفية التي كان يتحرك منها المبشرين المسيحيين والمتمثلة في إعادة بعث الدين المسيحي على اعتبار أن الجزائر كانت أرض مسيحية في الأصل ويجب إعادتها إليها.⁽⁴⁾ وهذا ما عبر عنه صراحة الكاردينال لافيغري في شرح رسالته الدينية قائلا:

"إن رسالتنا هي أن نعمل على إعادة الإنسان البربري إلى حضارتنا والتي كانت حضارة أجدادهم"⁽⁵⁾. ويعد الكاردينال "لافيغري"⁽⁶⁾ من أهم رجال الكنيسة الذين حملوا على عاتقهم تجسيد هذا المشروع. لقد كان نشاطه التبشيري مؤسسيا تمثل في إنشاء وتشبيد العديد من المؤسسات والمنظمات في إطار المشروع تغيير عقيدة ودين المجتمع الجزائري.

على رأس هذه المؤسسات مؤسسة القديس أغوستين، جمعية "الآباء البيض" وجمعية "الأخوات البيض"، وجمعية "الإخوة المسلمين في الصحراء"، يضاف إلى ذلك تأسيسه لملاجئ الأيتام والفقراء.

وبحسب المؤرخ الفرنسي "ش آجرون" (CH. R. Ageron) مع نهاية القرن التاسع عشر صار لهذه الجمعيات والمؤسسات مراكز أنشطة في كل من زواوة وورقلة، والمنيعه

⁽¹⁾ نقلا عن محمد صالح الهرماسي، مقارنة في إشكالية الهوية، المغرب العربي المعاصر، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، سوريا، 2001، ص 111.

⁽²⁾ Ibid, p283

⁽³⁾ من أجل قراءة سوسيولوجية لأبعاد وأهداف هذه القوانين أنظر:

Bourdieu pierre, sociologie de l'Algerie, opcit

Ageron charle Robert", Histoire de l'Algerie contemporaine", (que sai-je), presse universitaire de france, sixieme edition, 1977

هوارى عدي، الإستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسة التفكير الاقتصادي الاجتماعي، 1830-1960 مرجع سابق.

⁽⁴⁾ حول هذه الدعاية أنظر المبحث الأول من هذا الفصل

⁽⁵⁾ Ageron (ch , robert), les algériens musulmans et la France, P.U.F. Paris, 1968, p 47.

⁽⁶⁾ لقراءة معمقة لنشاط الكاردينال لافيغري ومشروعه في الجزائر أنظر: سعيدي مزبان، النشاط التبشيري للكاردينال لافيغري في الجزائر، 1867-1862م، الطبعة الأولى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.

وميزاب¹. إلا أن أهم منطقة تركز فيها النشاط التبشيري هي منطقة القبائل على أساس أن سكان هذه المنطقة تعود أصولهم إلى الشعوب الرومانية والغالبية وأنهم معادون بطبيعتهم للعنصر العربي كما أن إسلامهم ليس عميقا بل هوشكلي وسطحي وأن ديانتهم الأصلية هي المسيحية وبحسب "شارل أجرونفان هذه الدعاية كانت تتحرك في إطار "الأسطورة القبائلية" (le mythe berbère) " (2)

لم يكن هذا النشاط منفصلا عن المشروع الاستعماري ككل ولم يكن مشروع أفراد، بل كان نشاطا رسميا يدعم من الحكومة الفرنسية وسلطة الاحتلال بشكل مباشر من خلال الدعم المالي وسن القوانين الاستثنائية الخاصة بالأهالي الجزائريين والتي كانت تهدف إلى تغيير عقيدة ودين المجتمع. من خلال التخلي عن القوانين الإسلامية، ما أعطى للاحتلال الفرنسي بعدا دينيا بالإضافة إلى البعد السياسي والعسكري والاقتصادي.

2-2-2 الجهاد بوصفه إيديولوجية الوطنية

لم يتأخر الجزائريون لحظة في إعلانهم الجهاد ضد الغزو الفرنسي، وقد تحول هذا "الجهاد" بمجرد انتظامه بقيادة وزعامة الأمير عبد القادر إلى إيديولوجية سياسية لبناء الدولة الوطنية الجزائرية الحديثة.

لقد شكل الجهاد في سبيل الله الإيديولوجية الرئيسية لتعبئة مختلف فئات المجتمع الجزائري الذين كانت علاقتهم بالأرض التي كانوا يعيشون عليها "الجزائر" ليس مجرد علاقة بالجغرافية، بل كانت تعبير عن علاقة بالتاريخ والعقيدة فهي – الجزائر – أرض الإسلام والأجداد في نفس الوقت. كما أن جهاد الجزائريين على مر تاريخ الاستعمار لم يكن فقط لنيل الشهادة والفوز بالدار الآخرة بل كان أولا بدافع تأسيس دولة جزائرية وطنية مستقلة.

باعتباره أحد المكونات البنيوية للإسلام فإن الجهاد كمفهوم وممارسة تاريخية يعبر عن إرادة الحياة من خلال طلب الموت وبهذا المعنى فقد كان الفعل الذي من خلاله عبر الجزائريون عن رغبتهم وإرادتهم في العيش بحرية فيظل نظام دولة مستقلة.

سوف يرتبط هذا المعنى للجهاد تاريخيا بشخصية الأمير عبد القادر وحركته، الذي كان التعبير الأكثر روعة ووضوحا لأمتة كما يقول "هنري تشرشل"⁽³⁾، عكس باقي حركات المقاومة التي رفعت لواء الجهاد في سبيل الله ضد المستعمر الفرنسي وإما في إطار التعبير عن دفاعها عن "الخلافة الإسلامية" (الباب العالي) كحركة أحمد باي في قسنطينة، أوفي إطار السعي إلى إنشاء سلطة محلية تحت قيادة بعض الجمعيات الدينية وأهمها الطيبية.⁽⁴⁾ لقد تحول الجهاد مع الأمير عبد

⁽¹⁾ Ageron (ch , robert), les algériens musulmans et la France, opcit, p 47.

⁽²⁾ Ibid, p47

⁽³⁾ Cherchell (Henry), la vie d'Abd El Kader, p 38.

⁽⁴⁾ يضاف إلى هذا السياق الداخلي الذي جاءت فيه مبادئ الأمير عبد القادر الرامية إلى تأسيس دولة محاربة. تشكلت الطيبية حركة مناوئة لهزم الأمير عبد القادر في تأسيس دولة مركزية بدعم من سلطات المغرب الأقصى: أنظر حول هذه القضية:

Add i Lhouari , l'impasse du populisme, opcit, p27

القادر إلى إيدولوجيا دينية سياسية جعلت "الإسلام" والوطنية "صنوان" في إطار التخلص من السيطرة الفرنسية وبناء الدولة الوطنية المستقلة في نفس الوقت.

إن جهاد الأمير عبد القادر الجزائري بصفته "أمير المؤمنين" كان يصب مباشرة في تأسيس الجزائر "كدولة للجزائريين" فقط، وهوما يفسر طرده لـ "الزوتنة" وهم جماعة من المستوطنين الأتراك من معقلهم في نظم حربه مع الفرنسيين حيث لم يشفع لهم إسلامهم، أمام البعد الوطني – الجزائري – الذي ارتبط بجهاد الأمير عبد القادر وحركته على الرغم من اعتبار نفسه أمير المؤمنين.. ويتضح كذلك هذا المعنى في إحدى رسائله التي بعث بها إلى علماء القيروان طالبا الحكم الشرعي في من يتعامل مع الغزاة، فنجدته يعبر بصراحة ووضوح عن الجزائر كوطن قومي للجزائريين.⁽¹⁾

لقد دشّن الأمير عبد القادر بحركته الجهادية ضد المستعمر الفرنسي مسارا جديدا لمفهوم الانتماء والهوية للجزائريين يتماشى فيه البعد الديني مع البعد القومي في حركة الاستقلال وبناء الدولة الوطنية الحديثة.⁽²⁾ حيث أن حماسه الديني الذي أظهره من خلال إعلان الجهاد في سبيل الله، باعتباره أمير المؤمنين لم يمنعه ممن أن يكون القومي الأول في الجزائر وربما في العالم الإسلامي، وبذلك فقد ربط بين الإسلام والوطنية في بناء الدولة الجزائرية. وبذلك فقط يكون قد جعل من الإسلام منبعا للوطنية الجزائرية وهوما سوف يتجلى في كل الحركات السياسية والدينية الوطنية التي نشأت منذ بداية القرن العشرين.

3- التمظهرات الدينية للحركة الوطنية السياسية

بعد فشل الحركات الدينية – السياسية بقيادة الجمعيات الدينية والطرق في انتزاع الاستقلال وطرده الاستعمار الفرنسي الرومي في لغة "الأمير عبد القادر" من الجزائر وإقامة دولة وطنية مستقلة عبر العمل المسلح "الجهاد" لم تتوقف مقاومة الشعب الجزائري للاحتلال ولكن بشكل ووسيلة مختلفة.

لقد لجأ الجزائريون إلى سلاح جديد وهو النضال السياسي باعتباره وسيلة للتعبير عن إرادته في بناء دولته الوطنية المستقلة عن كل أنواع الهيمنة والتبعية.

شكلت "الوطنية" (le nationalisme) الإطار المرجعي والخلفية الفكرية التي غزت مشاعر الجزائريين ودفعتهم وحركتهم نحو النضال السياسي للدفاع عن الحقوق المشروعة للشعب الجزائري ز هذا محل اتفاق بين المؤرخين والباحثين.

وإذا كان هناك اتفاق بين الباحثين الدارسين على اعتبار الوطنية أرضية مشتركة لجميع حركات النضال السياسي التي نشأت في إطار مقاومة الاستعمار الفرنسي فهناك اختلاف في تقييم هذه الوطنية وتحديد منابعها ومصدرها.

⁽¹⁾Ibid,p29

⁽²⁾Berque jaque, Maghreb :histoire et societe, edt la SNED, 1974, p72

العديد من الباحثين انطلق في مقاربتهم للوطنية الجزائرية من التمييز والفصل بين الدين والوطنية من جهة والمقاومة المسلحة والحركة السياسية من جهة أخرى لتصل إلى تصور مفاده أن الوطنية عوضت الدين في صراع الجزائريين مع الاستعمار..

لا نهدف من خلال هذا البحث لتحليل وتقييم الايديولوجية الوطنية الجزائرية والتدخلات الفكرية التي كانت موجودة في برامج وأهداف التنظيمات السياسية التي نشأت في إطار الحرب العالمية الأولى إلى غاية الحرب التحريرية الكبرى. ومع إقرارنا بأن هذه الحركة الوطنية كما يقول "نور الدينثيوا" كانت حركة تاريخية معقدة تضافرت على وجودها اعتبارات معقدة⁽¹⁾

وهذا يعني استحالة ربطها بشخصية معينة أو تيار بعينه دون باقي التشكيلات والتيارات، بتعبير آخر إن الوطنية الجزائرية هي تعبير عن التجربة التاريخية التي انطلقت مع الأمير عبد القادر واستمرت خلال العقود المتلاحقة إلى غاية اندلاع الثورة التحريرية سنة 1954 باعتبارها إيديولوجية تحريرية وحركة سياسية حملت مشروع تأسيس الدولة الوطنية الجزائرية الحديثة. من منظور سوسيولوجي ليس هناك اختلاف جوهري بين الأشكال التاريخية التي عبر من خلالها الجزائريون عن هذه الوطنية.

-الجهاد (العمل المسلح) أو النضال السياسي-فكلها تشكلت في إطار الثقافة الدينية (الفضاء الديني) وفي إطار المشاريع السياسية التي كانت مطروحة في العالم العربي والإسلامي. أي إن النضال السياسي لأغلب النخب والتيارات التي شكلت الحركة الوطنية الجزائرية لم يكن في مقدورها من أجل التعبير عن حقيقة المجتمع الجزائري "كأمة" (NATION) إلا بصياغة مطالبها انطلاقاً من الحقل الديني.

ضدّ الاستعمار الفرنسي أنه يستطيع من خلال تبني سياسات وتشريعات لقوانين تدعم النشاط التبشيري إقتلاع الجزائريين من جذورهم (le derassinement) وبالتالي هدم المجتمع وإعادة بناء مجتمع جديد على أنقاض المجتمع القديم ولم يفقه كما يقول "بياربورديو" (Bourdieu-pierre) أنه بذلك كان يحضر لأسباب زواله⁽²⁾. ورغم تمكن الاستعمار بفضل هذه السياسات هذه القوانين التلاعب بالتركيبة الاجتماعية بعد اقتلاع الجزائريين من أرضهم وتغيير طبيعة الملكية وإخراجها من مؤسسة الجماعة ووضعها في يد أفراد يسهل عليه بعد ذلك مصادرتها ومنحها للكولون وهوما أدى إلى تغيير في الكثير من ملامح المجتمع الجزائري فإنه لم يستطيع أن يقضي عليه نهائياً وهذا راجع بالأساس إلى عدم تمكنه من اقتلاع الجزائريين عن دينهم لأن (le ROSEAU) الديني هو أصعب على الاقتلاع من أشجار الرباط الاجتماعي للمجتمع الجزائري مثل الملكية الجماعية للأرض ومؤسسة الجماعة، وذلك لا يعود إلى قدرته على الانحناء دون أن ينكسر أو يقتلع ولكن لأنه استطاع أن يضمن استمراره من خلال كل أنواع grefes idéologique de toutes sorte .

(¹) نور الدين ثنيو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2015، ص 43.

(²) Bourdieu (pierre) sociologie de l'algérie, opcit, p 117.

كان المستعمر يدرك الأهمية التي لعبها الدين في دفع الجزائريين للمقاومة منذ بداية الاحتلال فشرع في محاربة الإسلام بشكل ممنهج في إطار استراتيجية مزدوجة فعمد أولاً إلى استيعاب وتدجين الجمعيات الدينية التي كانت بالأمس المحرك والمحل الذي صاغ فيه المجتمع الجزائري مقاومته وثوراته، وصولاً إلى تأميم للدين وفي نفس الوقت قمع ومحاربة أي نوع من أشكال التدين التي تفضي أو تنادي إلى المحافظة على استقلال الأمة الجزائرية ككيان على الأمة الفرنسية.

من الناحية الموضوعية يمكن تسهيل نجاح الإدارة الفرنسية في إطار هذه الاستراتيجية في عزل الدين عن صياغة الحياة السياسية للجزائريين أو هكذا اعتقدت واعتقد معها الكثير من الباحثين والمؤرخين ذلك من خلال القول بأن الوطنية الجزائرية التي أخذت في التبلور والتشكل في بداية القرن العشرين هي علامة على هذا التحول فلم يعد الدين هومنبع الوطنية الجزائرية بل سوف تعوضه السياسة.

على عكس من ذلك فإننا نعتقد أن دخول "السياسة" بمفهومها الحديث تدريجياً إلى المجتمع الجزائري وتوظيف أساليبها في إحياء مشروع الوطنية الجزائرية وإعادة صياغته من جديد لم يكن من خارج الدين فضلاً على أن يكون بديلاً عنه أو على حسابه.

تشكل "العرائض" التي لجأ إليها الجزائريون كأسلوب جديد للمقاومة من خلال المطالبة بحقوقهم تجاه السلطة الفرنسية مثلاً على استمرار حضور الدين عند الجزائريين باعتباره عنوان للهوية الجزائرية والتي لا تقبل الانصهار في الكيان الفرنسي فقد كان مطلب المحافظة على تطبيق الشريعة الإسلامية حجر الزاوية في هذه العرائض.⁽¹⁾ كما شكل رفض التجنيد الإلزامي عنوانها ومظهر لفشل كل الاستراتيجية والخطط في إبعاد الجزائريين عن الدين في صياغة مواقفهم ونظرتهم للإدارة الاستعمارية، فقد عكس رفض الجزائريين للتجنيد الإلزامي وفق القانون الصادر في 1912/02/03 غطاءاً دينياً لموقف سياسي.

إلا أن استمرار الدين في صياغة المطالب السياسية للجزائريين وبالتالي فشل استراتيجية الإدارة الفرنسية استعمارية يتجلى أكثر في تلقف جزء مهم من فئات الشعب الجزائري لفكرة وحركة الجامعة الإسلامية. بعيد عنا لتفاصيل حول حركة الجامعة الإسلامية يمكن القول إجمالاً أن فكرة ومشروع "الجامعة الإسلامية" تبلور في خمسينات القرن التاسع عشر.

من الثابت تاريخياً كما يذهب المؤرخ الجزائري "أبو قاسم سعد الله" أن الجزائر كانت حقلاً لدعاية الجامعة الإسلامية منذ أواخر ثمانينات القرن التاسع عشر، فهولا يرى مانعاً من ربط ثورة الشيخ بوعمامة 1881-1904 بمشروع حركة الجامعة الإسلامية حيث يعتبره أحد الزعماء الجزائريين الذين تأثروا بحركة الجامعة الإسلامية.⁽²⁾

لقد احتضن الجزائريون كباقي المغاربة حركة الجامعة الإسلامية ووجدوا فيها سبيلاً وطريقاً لرفضهم الاستعمار والاندماج وفي الكيان الفرنسي بعد أن استطاع الجيش الفرنسي من القضاء على كل حركات المقاومة المسلحة التي كانت تقودها الجمعيات والطرق الدينية عسكرياً وتحويل وأغلبيتها من محل لصياغة المقاومة إلى أداة تبرير وشرعة للاستعمار.

⁽¹⁾ على سبيل المثال عرضة سكان قسنطينة

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج2، مرجع سابق، ص111

لم يقتصر وجود فكرة الجامعة الإسلامية في منطقة معينة في الجزائر بل كانت منتشرة في كل ربوعه من مستغانم وتلمسان غربا إلى عنابة قسنطينة شرقا ناهيك عن الجزائر العاصمة والمتيجة التي وجد فيها المؤرخ الفرنسي "ديبارمي" حوالي سنة 1900 مجموعة من الشعر المكتوب وهو عبارة عن منشورات موصى بها من الخارج تدعوا إلى الجامعة الإسلامية.⁽¹⁾ وقد ازداد صدى دعوة الجامعة الإسلامية في الجزائر بعد احتلال تونس وليبيا.⁽²⁾ لقد ترك المضمون الديني والبعد التحريري كحركة الجامعة الإسلامية أثر هاما في مسار التكون التاريخي للحركة الوطنية.

لم يكن هذا التأثير مقصورا على تيارا معينة في الجزائر بل شمل التيارين الرئيسيين اللذان كانا يغذيان الحركة الوطنية الجزائرية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين: تيار النخبة التحديثية المعروف بجماعة النخبة وتيار النخبة التقليدية المعروف بالمحافظين. من بين الشخصيات التي كانت ترفع وتدافع عن فكرة الجامعة الإسلامية المحامي "بوضربة" والصحفي "الصادق دوران" و"الحاج عمار" وهم شخصيات بارزة في تيار النخبة التحديثية وتجلّى ذلك من خلال إقدام هذا الثلاثي على تأسيس لجنة وطنية سنة 1910 برئاسة المحامي "بوضربة" بتحقيق مشروع الجامعة الإسلامية والارتباط بالحركات التحريرية الموجودة في العالم العربي والإسلامي.⁽³⁾

أما اهتمام وتبني كبار النخبة التقليدية والمحافظية التي كانت تتشكل في غالبيتها من علماء الدين لطرحات الجامعة الإسلامية ومشروعها فكان أكثر وضوحا، ويشكل كل من الشيخ ""ابن موهوب" والشيخ "عبد الحليم بن سماية" والشيخ "عبد القادر المجاوي" الشخصيات الرئيسية والأساسية التي لعبت دورا في الترويج لمشروع حركة الجامعة الإسلامية ورموزها وبالأخص السيد "جمال الدين الأفغاني" والأستاذ "محمد عبده". وقد شعرت الإدارة الفرنسية بخطوة فكرة ونشاط الجامعة الإسلامية على مشروعها الإستعماري في الجزائر، فاتخذت موقفا معاديا لها على المستوى الدولي والمحلي خشية تحولها إلى رافعة الحركة سياسية وطنية في الجزائر.⁽⁴⁾ لقد تماهت جهود الحركة الوطنية الجزائرية بكل تياراتها في هذه اللحظة التاريخية مع جهود الجامعة الإسلامية من خلال العمل والدعوة إلى المحافظة على عروبة وإسلام الجزائر وتأييد الحركات الإسلامية السياسية والدينية.

سوف يستمر تأثير حركة الجامعة الإسلامية بعد الحرب العالمية الأولى في الحركة الوطنية ليشمل أيضا التيار الراديكالي بزعامة "مصالي الحاج"، والتيار الإصلاحية بزعامة الشيخ ابن باديس في إطار سعي كلاهما إلى دمج الوطنية في الإسلام بعد أن أصبح "الأمير شكيب أرسلان" الوجه البارز لحركة الجامعة الإسلامية.

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 113.

⁽²⁾ إبراهيم، مرجع سابق، ص 165.

⁽³⁾ الصادق دهاش، "المشروع الوحدوي التحريري لحركة الجامعة الإسلامية في بلدان المغرب العربي بين 1876-1919" أطروحة دكتوراه كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2008-2009، ص 393.

⁽⁴⁾ الصادق دهاش، مرجع سابق، ص ص 294-351.

4- تجربة الأمير خالد:

تعد تجربة الأمير خالد ⁽¹⁾ نموذجاً مهماً في فهم استمرار الدين في التمثيل في العمل السياسي في إطار الحركة الوطنية الجزائرية.

أدخلت فرنسا بعض الإصلاحات الشكلية على قانون الأهالي سنة 1919 نتيجة ضغوط سابقة وخشية مستقبلية. ⁽²⁾ وضغوط دعائية حركة الجامعة الإسلامية قبل وأثناء الحرب العالمية الأولى في الداخل والخارج، بالإضافة إلى بعض الأعمال العسكرية التي كانت تذكر فرنسا دائماً بأن المسألة لم تحسم بعد في الجزائر رغم إدعائها وعملها على إظهار الجزائر كمقاطعة فرنسية هادئة. وخشية من قيام حركات تطالب بحقوق الجزائريين في إطار تغيير المناخ العام في الجزائر وفي العالم تقود فرنسا إلى التنازل على ما لا تريد التنازل عليه، فكان شبه عملية إستباقية. سمحت هذه الإصلاحات الشكلية ⁽³⁾ بإعطاء دوراً أكثر فعالية للجزائريين في الانتخابات البلدية التي جرت سنة 1919.

تكتسي هذه الانتخابات أهمية كبيرة في إطار عودة الدين في باب السياسة بعد أن هدأت ساحات الجهاد المسلح. ولقد كانت تاريخية بكل ما تحمله الكلمة من معنى سوسيولوجي. فقد بددت أحلام الإدارة الفرنسية بتمكّنها من إيجاد نخبة تقود المجتمع الجزائري إلى الاندماج في الكيان الفرنسي دون الحصول على حقوقهم لا كجزائريين ولا كفرنسيين. ومن جهة أخرى أدت إلى ظهور زعامات وأحزاب سياسية سوف تلعب دوراً تاريخياً في صياغة واقع ومستقبل الحركة الوطنية الجزائرية.

لقد أجرت هذه الانتخابات في مناخ تاريخي يطلق عليه "سعد الله" "وقع الحرب" وبالنسبة لـ "ديبارمي" فإنه عهد "الاندفاع الوطني والاتجاه نحو الثورة السياسية، ... والإصلاح الديني والأخلاقي بالإضافة إلى النهضة الأوروبية والعلمية" وبحسب نفس المؤرخ فإنه في اللحظة التي كان الأمل عند بعض الجزائريين يتمثل في انتعاش البلاد وإدخالها في العالم المتحضر، فإن قسم كبير من الجزائريين رأوا في هذا العهد نوع من "بعث المغرب العربي، وافتكاك أرض الإسلام من الفرنسيين واسترجاع سلطة المسلمين القديمة" ⁽⁴⁾.

أسست هذه الانتخابات لانقسام جماعة النخبة التحديثية إلى تيارين: تيار اندماجي ينادي بالاندماج في الكيان الفرنسي ويرى فيه الطريق لتحقيق الحقوق، وتيار معادي ورافض للاندماج ويرى فيه الطريق للقضاء على الشخصية الجزائرية، وانتهت هذه الانتخابات بتفوق التيار الرافض للاندماج بقيادة الأمير خالد. الذي أصبح زعيماً جديداً للوطنية الجزائرية الناشئة.

⁽¹⁾ أنظر ترجمته في مجلة الشهاب، ترجمة الأمير خالد، الجزء الحادي عشر، فيفري 1936، ص ص 622-623.

⁽²⁾ عكس ما ادعاه المؤرخ البريطاني الكبير "أرنولد توينبي" الذي اعتبر إصلاحات 1919 مبادرة فرنسية وأن ليس هناك شيء يدل على أنها جاءت نتيجة ضغط لعمل

سياسي وطني، أنظر تعليق سعد الله على رأي توينبي في: أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج 2، مرجع سابق، ص

⁽³⁾ نصر على تسمية هذه الإصلاحات بالشكلية على الرغم من بعض الأمور الإيجابية التي جاءت بها، فإذا تمت مقارنة قانون 1919 وما جاء به مع حالة الجزائريين المترتبة عن قانون الأهالي تظهر الكثير من الإيجابيات ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الإصلاحات المزعومة لم تلغ قانون الأهالي فلا يمكن وضعها إلا بأنها إصلاحات شكلية، للمزيد أنظر: أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج 2، ص ص 272-279.

⁽⁴⁾ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج 2، مرجع سابق، ص 288.

لم يكن ظهور الأمير خالد كزعيم ظاهرة غريبة ولا جديدة في السياسة الجزائرية كما يرى الأستاذ سعد الله فقد عرفت الجزائر ظاهرة الزعامة ولم تجلوا مرحلة من مراحل الاستعمار الفرنسي من ظهور زعامات من أمثال الدكتور ابن تهاامي الذي كان على رأس جماعة النخبة قبل الحرب العالمية الأولى والشيخ ابن موهوب والشيخ عبد الحليم ابن سماية الذين كانا على رأس جماعة المحافظين.

إن الجدة في زعامة الأمير خالد تكمن في ما طرحه من أفكار في لحظة تاريخية فارقة شكلت الانتخابات البلدية محطة أساسية فيها.

هذه الأفكار التي تجسدت في المشروع السياسي الذي عمل على تحقيقه الأمير خالد وعبر عنه بمناسبة الانتخابات المحلية سنة 1919، يمكن اعتبارها أول غرس لبذور الوطنية الجزائرية في شكلها الحديث. فهولم يكن زعيمها جزائرياً فقط بل أول زعيم جزائري يعمل لصالح استقلال الجزائر قبل سنة 1926، أي قبل تأسيس حزب نجم شمال إفريقيا كما يقول "شارل أندري جوليان".⁽¹⁾

لقد بنى الأمير خالد بالرغم من انتمائه إلى جماعة النخبة موقفه ومشروعه السياسي وزعامته انطلاقاً من رفضه لفكرة ومشروع الاندماج الذي كانت تسوق له جماعة النخبة بتشجيع من الإدارة الفرنسية.

لقد رأى الأمير خالد أن فكرة الاندماج تعود مباشرة إلى الخروج عن الدين "كفر" وبالتالي فإن المحافظة على الانتماء الديني الإسلامي للجزائر يكون بالعمل على تكريس استقلالية الجزائريين عن الكيان الفرنسي.

شكلت هذه المواقف التي أعلنها صراحة الأمير خالد في إطار الحملة الانتخابية سنة 1919 والتي على أساسها فاز بالانتخابات قاعدة لتأسيس تيار سياسي وحزبي يطلق عليه "سعد الله" اسم "الإصلاحي" وهناك من المؤرخين من وصفه بالحزب الوطني وصفه آخرون بالحزب الإسلامي الاشتراكي.⁽²⁾ وبحسب المؤرخ الإنكليزي "وورثام" فإن برنامج هذا الحزب – حزب الأمير خالد – كان مستوحى من القرآن ومبني على الاشتراكية وأن هدفه هو إنهاء الحكم الفرنسي في الجزائر.⁽³⁾

لقد عبرت تجربة الأمير خالد من خلال رفضه لفكرة الاندماج على أساس ديني مرة أخرى على استمرار الإسلام وقدرته على صياغة مواقف ومشروع سياسي وطني في مواجهة المشاريع السياسية الاستعمارية وأقل ما يمكن أن نقوله عن هذه التجربة أنها كانت تعبر عن حركة سياسية نتجت عن وعي إسلامي أوضمير إسلامي – بلغة الأمير خالد نفسه – الذي أفرزته الحرب العالمية الأولى امتزج فيه الشعور الوطني بالشعور الديني. كما كشفت هذه التجربة أن لجوء الجزائريين إلى أساليب وأشكال المطالبة السياسية السلمية الحديثة لحقوقهم من خلالها كانت تسمح به السلطات

⁽¹⁾ Jullien (charle andré), opcit, p

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج2، مرجع سابق، ص 291.

⁽³⁾ نقلاً عن أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ص 292.

الفرنسية لم يفضي إلى ما كانت تسعى إليه الإدارة الفرنسية وهو فصل الجزائريين صياغة مطالبهم وحقوقهم في إطار المجال الديني أو من خلاله.

عرفت فكرة الوطنية انتشارا مهما في الجزائر في مرحلة ما بين الحربين العالميتين وأخذن طابعا مؤسسيا أكثر مما عبرت عن نفسها في أشكال تاريخية مختلفة في سياق من انفتاح الجزائريين وتعرفهم على جميع الاديولوجيات والتيارات الفكرية التي كانت تصنع التاريخ العالمي الجديد وتاريخ العالم الإسلامي بالخصوص. وعلى رأس هذه الاديولوجيات والتيارات اليساري والشيوعية التي سوف تتماهى إلى حد كبير مع الحركات التحررية من خلال النضال العمالي والنقابي. إلا أن كل ذلك لم يغير من حقيقة وجوه الوطنية الجزائرية لجهة ارتباطها بالعامل الديني. وهو ما لاحظته المؤرخ والباحث "لويس آرمون" في معرض مقارنته للحركة الوطنية في إفريقيا الشمالية سنة 1933 حيث اكتشف أنه في الوقت الذي طورت فيه تونس والمغرب ما يسميه بالوطنية السياسية طورت الجزائر ما أطلق عليه بالوطنية الدينية.⁽¹⁾

إنه و بغض النظر عن الخلفية التي كانت وراء تقديم هذه الملاحظة وماذا كان يقصد بها في حينه، فإننا نرى في هذه الملاحظة جزء من حقيقة الوطنية الجزائرية وكما سبق وأن أشرنا في مبحث سابق عدم قدرة اختزال الوطنية في تيار أو حركة ناهيك عن شخصية بعينها، فإننا نعتقد أن هذا البعد الديني الذي ارتبط بالوطنية والذي لاحظته المؤرخ "لويس آرمون" لا يمكن بحال من الأحوال اختزاله في طيف من أطراف الحركة الوطنية بل إننا نرى أن البعد الديني للحركة الوطنية إن لم يكن بارز أو هو المحرك في كل التنظيمات والتيارات التي شكلت الحركة الوطنية فإنه لم يكن غائبا عنها وأنه في النهاية كان لزاما على جميع الحركات أن تحافظ على الانتماء الديني للأمة على الأقل في خطأ بما السياسي لأن التاريخ والواقع الجزائري جعلها حاملة للواء الوطنية من خلال الدين.

وحتى بالنسبة للحركة الشيوعية في الجزائر الأقل تركيزا واعتمادا على التراث الديني للمجتمع الجزائري في حركتها الوطنية لم تستطيع أن تتخلص من كل تبعات الانتماء الديني للمجتمع الجزائري، فهي لم ترفع شعار الإلحاد في مقابل الدين كما كان الشأن في المجتمعات الأخرى خاصة الغربية منها، وبتعبير آخر إن إنخراط جزء من الجزائريين خاصة العمال في العمل الوطني من خلال الانتماء للحركة الشيوعية لم يكن يحمل نفس المعنى الذي تعبر عنه الدوائر الفكرية الشيوعية الموجود في الكتب والمؤلفات الماركسية، بل إن الشيوعية وفي هذه المرحلة بالذات كانت تعبر عن معنى مرتبط بالتعبير عن الشعور الوطني من خلال مقاومة الاستغلال في إطار الصراع الطبقي وهذا ما جعل من الشركات الصناعية والمعامل ترتبها الخصبة وأن الجانب الإلحادي لم يكن لا معروفا عند الغالبية ولا مقبولا بل يعد ذلك تجنيا على الفكرة الشيوعية عند هذه الغالبية من أجل التشويش على حقيقة الصراع في المجتمع.

وهذا ما دفع بقيادات الحزب الشيوعي ونخبته الفكرية التي كان الجانب الإلحادي والمعادي للدين للماركسية واضحا وجليا عندها بل وتؤمن به إلى الحذر وعدم الإغلاء من هذا الجانب تقاديا لوقوع أي صدام مع باقي مكونات الحركة الوطنية على أساس عقائدي - ديني وغياب أي دعوة

(1) لويس آرمون، "إفريقيا الشمالية والشرق الأدنى"، نقلا عن: أبو القاسم سعد الله، نفس المرجع، ص 296.

صريحة لها تعادي الدين باعتباره إيمان بوجود الله أي الدين باعتباره "إيمان بالغيب" بغض النظر عن حدود هذا الإيمان وما يفرضه من التزام حتى على مناضليها. وقريب من هذا المعنى ما أعلنه المؤرخ محمد حربي قائلا : "فقد جرى التفكير وتصور الاستقلال كنقيض للاستغلال" (1)

5- ابن باديس ومصالي الحاج : وجهان لوطنية واحدة

لم يكد ينتهي العقد الثالث من القرن العشرين حتى برز في الجزائر زعيمين جزائريين حمل كل واحد منهما على طريقته حلم وهم المجتمع الجزائري المتمثل في الاستقلال وإقامة دولة الوطنية.

وعلى الرغم من الاختلاف في أساليب العمل والحركة وحتى ميادين النشاط فضلا عن المنطلقات والخلفيات الفكرية بين الرجلين إلى أن تجربتها في التصدي للمشروع الاستعماري ومقاومته سوف تجعل منهما وجهان للوطنية الجزائرية .

تقليديا يمثل مصالي الحاج الشخصية الجزائرية الأكثر تجسيدا للوطنية بمفهومها السياسي من خلال إعلاءه لمبدأ الاستقلال السياسي الكلي للجزائر. أما الشيخ ابن باديس فيجسد الشخصية الجزائرية الأكثر تجسيدا للوطنية الجزائرية بمفهومها الديني من خلال إعلاءه لمبدأ الاستقلال الديني والثقافي للجزائر.

إن هذا التوصيف وإن درج على تسويقه واعتماده الكثير من الباحثين والمحللين هو غير دقيق للوطنية التي سوف تتبلور في إطار تجربة مصالي الحاج التي لم تكن بعيدة عن تأثير العامل الديني ولم ينطلق منه ، ولا للوطنية التي وسف تتبلور في إطار تجربة الشيخ ابن باديس التي لم تكن بعيدة عن العامل السياسي وإن لم تنطلق منه.

إذا كان من السهل – نسبيا – إثبات البعد السياسي في حركة الشيخ ابن باديس في إطار قيادته التيار الإصلاحية فإن الإدعاء بأن التيار الثوري بزعامة مصالي الحاج يعكس في حركته بعدا دينيا قد يكون غريبا أولا ومجازفة ثانيا في ظل إنكار ونفي قطاع كبير من المفكرين والمثقفين وعلى رأسهم مصطفى الأشرف. الذي لم ينكر لجوء هذا التيار من الحركة الوطنية إلى التظاهر دينيا، ولكن اعتبره مجرد "تكتيك" (Tactique). (2)

إن الانطلاق من سوسيولوجية المجموعة بتعبير "فرونسوا بورغا" (3) (François Burgat) في مقاربة الحركة الوطنية وعلاقتها بالعامل الديني قد تكون هي المسؤولة عن حجب الرؤية عن التظاهرات الدينية للحركة الوطنية في نسختها المصالية.

إن فهم التظاهرات الدينية للحركة الوطنية في نسختها المصالية يحتاج إلى نوع آخر من السوسيولوجيا ينطلق من فهم معنى الاستقلال الذي كان ينادي به ويعمل لأجله مصالي الحاج. قد يكون من الصعب ربط نشأة فكرة الاستقلال عند مصالي الحاج بدافع ديني لكن المسار التاريخي لحركته الوطنية سوف يقوده إلى البحث عنه في المجال الديني.

(1) Harbi (Mohamed), aux origines du front de liberation nationale : la saisison du PPA- MTLTD contrubution à l'histoire du populisme révolutionnaire en Algérie, collection poche bourgeois, Paris, Fraçe, 1975, p67

(2) Lachref (mostfa). opcit. p196

(3) Burgat François, opcit, p26

لقد جعل مصالي الحاج من استغلال الجزائر الكلي عن فرنسا وتأسيس دولة جزائرية وطنية الغاية الأولى لأي حركة ونشاط سياسي.

لقد حاول، أوسعى مصالي الحاج لتحقيق هذه الغاية في البداية من خلال الانخراط في إطار حركة ثورية عالمية يقودها الحزب الشيوعي الفرنسي، غير أنه اكتشف أن مشروعه وهدفه يصطدم مع مشروع وإيديولوجية الحركة الشيوعية العالمية، فبعد أن وضعت الجزائر من طرف هذا التنظيم العالمي تحت دائرة نفوذ الحزب الشيوعي الفرنسي⁽¹⁾ فإن هذا الأخير وجه جهوده في اتجاه العمل على إحداث تغييرات بنبوية في المجال الاجتماعي والاقتصادي ليس في اتجاه العمل على استقلال السياسي للجزائر.

فالحزب ومن وراءه الحركة الشيوعية العالمية التي لم يكن تؤمن بالوجود التاريخي الأمة الجزائرية ولم تكن تؤمن بالوجود التاريخي للأمة الجزائرية، ولم تكن ترى مستقبل وهذا هو الأهم – للجزائر من خلال الانخراط في مسار تحول اجتماعي عالمي يبدأ بالوحدة مع الشعب الفرنسي والانخراط معه في سباق الحركة التحررية العامة في بعدها المناهض لإمبريالية وتطلع الأممية الشيوعية إلى تحرير الشعوب المستضعفة من أسر الإقطاع والبرجوازية الرجعية ورأس المال المراهب الغامش

كل ذلك دفع بمصالي الحاج إلى إعادة النظر في خياراته التنظيمية والإيديولوجية والبدائية كانت بقطع علاقاته بالحزب الشيوعي الفرنسي واتجه إلى تأسيس تنظيم يستطيع أن يجعل منه إطارا للمطالبة باستقلال الجزائر أولا وقبل كل شيء.

[إن ميلاد النزعة الوطنية عند مصالي الحاج التي بدأت تتبلور وتنضج بشكل تدريجي في إطار نجم شمال إفريقيا في أحضان وكنف التيار الفرنسي والأممية الشيوعية لم يمنع الحزب من التعبير من وطنية من خلال استعمال الرموز الدينية وهوما تجلى في العلم الوطني الذي اتخذه كشعار في جريدة الأمة التي كانت لسان حال الحزب منذ سنة 1930، تضمن هذا العلم نجمة خماسية الزوايا وهلال كتب في داخله آية قرآنية : (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا)⁽²⁾ نفس الآية وضعت على بطاقة عضوية الحزب وإيصالات الاستخلاص⁽³⁾ قد يكفي التوقف عن إقتناء الحزب وزعيمه للآية المذكورة أعلاه وانتقاءها بالذات من ضمن مجموع القرآن الكريم وما تحمله من معنى للدلالة على أن الانتماء إلى الدين في وعي الحزب هو الذي يولد الانتماء إلى الوطن، وهوما سوف يتكرس في موقف] البداية كانت مع نجم شمال إفريقيا الذي كان أول تنظيم اجتماعي وسياسي جزائري سعى في فرنسا منذ تأسيسه إلى الانخراط في العمل النقابي ثم السياسي وما لبثت النخبة العمالية التي إلتفت حول مصالي الحاج أن وسعت نشاطها امتدادا إلى الجزائر وصار نجم شمال إفريقيا أول تنظيم ذي نزعة وطنية في مدلولها الشعبي، فعلى الرغم من أن نواته الأولى التي تشكل منها في بلاد المهجر وسيطرة الخطاب الشيوعي الفرنسي والأممي عليه استطاع أن

(1) أبو قاسم سعد الله. الحركة الوطنية ج2. مرجع سابق، ص 318-327

(2) الآية 103 من سورة "آل عمران"

(3) زويبر عروس، "التيارات الإسلامية واتجاهاتها في الجزائر: دراسة في الخطاب و أشكال التنظيمات الجموعية ذات التوجهات الدينية"، أطروحة دكتوراه قسم علم الاجتماع

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2005-2006، ص 113

يستقل ولونوعا ما عن أسر الحزب الشيوعي الفرنسي من الناحية التنظيمية ثم من الناحيتين
الادبولوجية والثقافية وتمكن من نقل المسألة العمالية بزحمها الفرنسي إلى المسألة الوطنية بأبعادها
وتغيراتها الجزائرية وأصبح يصوغ مطالبه من وحي مصالح الشعب الجزائري المسلم إن في فرنسا
أوفي الجزائر. (1)

لقد جاءت ولادة هذا الحزب - نجم شمال إفريقيا - سنة 1926 سياق تاريخي وتضافرت فيه
للعوامل الداخلية والخارجية كما يقول الأستاذ - سعد الله - أهمها طرد الأمير خالد ولجوءه إلى
المشرق بعد منع إقامته في فرنسا، ثورة الأمير عبد الكريم الخطابي تقدم وتطور الادبولوجية
العمالية خلال الصراع بين الشيوعية والرأسمالية، يضاف إلى ذلك الوضعية الاجتماعية والإنسانية
للمهاجرين والمسلمين في العالم بأسره. (2)

لقد كان واضحا لدى مصالي الحاج أن مشروع "الاستقلال" لا يمكن أن ينجح بعيدا عن هوية
الشعب الجزائري التي هي بتيتها عربية إسلامية. وسوف يتعزز هذا المعنى "للاستقلال" بعد إلقاءه
مصالي الحاج بالزعيم العربي الإسلامي الأمير شكيب أرسلان سنة 1936 في مدينة جنيف
بسويسرا، لقد ساهم هذا اللقاء في تعزيز توجه مصالي الحاج نحوالتشبت أكثر بالمكون العربي
والإسلامي في شخصية المجتمع الجزائري وصقلها في مشروعه الوطني التحريري. وهو ما أضفى
بعدا دينيا على حركته الوطنية. ظهر هذا البعد وتجلّى بشكل ملفت في موقف مصالي من مشروع
الاندماج والتجنيس في إطار المؤتمر الإسلامي الذي انعقد سنة 1936 بباريس بحضور كل مكونات
الحركة الوطنية.

كان واضحا في رؤية مصالي أن فكرة الاندماج والتجنيس سوف تقضي على أي مشروع
سياسي وطني يقود الجزائريين إلى الاستقلال عن فرنسا والملفت للإنتباه، أن معنى الاستقلال الذي
كان يحمله ويتحرك من خلاله مصالي الحاج جعله "إسلاميا" أكثر من الإسلاميين أنفسهم ودفعه إلى
شن هجوم نوعا ما عنيف على جمعية العلماء المسلمين التي رأى أن من مسؤوليتها الإعلان باسم
الإسلام عن رفض أي مشروع اندماجي من خلال التجنيس.

وفي رفض حتى تلك الحلول الوسط التي اجتهد فيها الشيخ ابن باديس المبنية على التمييز
والتفريق بين "الجنسية السياسية" و"الجنسية القومية". (3)

لم يكن أمام مصال الحاج في مواجهة مشروع التجنيس والاندماج الذي راهن عليه
"المسلاويون" (les legalistes) بزعامة "فرحات عباس" وإلى حد ما الاصلاحيون بزعامة الشيخ
ابن باديس إلا "الدين".

لقد ربط بين التجنيس الذي كان يعني التخلي عن قانون الأحوال الشخصية - الشريعة
الإسلامية - وضياح الهوية الوطنية - الجنسية - وبالتالي الابتعاد عن الإسلام.

(1) نور الدين تبنوا. مرجع سابق. ص 13.

(2) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية. ج 2 ص 372-373

(3) حول هذا الاجتهاد أنظر: Addi lahouari , religion et politique dans le nationalisme Algerien :le role des oulemas ,

in :Revue Maghribine d'etude politique et religieuses , université d'oran,N=°01 ,Octobre 1988,pp65-66

لقد ربط مصالي الحاج بين التجنيس الذي كان يعني التخلي عن قانون الأحوال الشخصية بفقدان الهوية الوطنية الجنسية بل أيضا بالابتعاد عن الإسلام وفقدانه وهذا ما عبرت عنه مجلة الأمة: "تحت عنوان الشعب الجزائري إلى أين أنت ذاهب"⁽¹⁾ حيث تساءلت المجلة:

كيف يكون مآل الشعب إن تخلى عن نظام الأحوال الشخصية [الشريعة الإسلامية]؟ ألا يفقده ذلك جنسيته ويبعده بالتالي عن الإسلام؟ وتجيب المجلة: "يلي لما تقوله للشعب هو أن التخلي عن نظام الأحوال الشخصية الإسلامي وتبني سياسة اندماجية يشكلان خطرا كبيرا لأننا نفقد حالا جنسيتنا/هويتنا وكرامتنا وكل أمل لنيل استقلالنا".

بناء على ما تقدم نستطيع أن نقول أولا أن الحركة الوطنية في نسختها المصالية لم تكن بعيدة عن المجال الديني وإن لم تنشأ منه في الأساس، إلا أن فكرة الاستقلال دفعت أوقادت مصالي الحاج وكباره إلى الاقتراب منه شيئا فشيئا إلى درجة أنه وفي لحظة تاريخية فارقة من تاريخ الجزائر تحول مصالي الحاج فيها من خلال جملة للواء الاستقلال في مقابل مشاريع الاندماج والمساواة إلى الشخصية الأكثر تعبر

ربط فيها مصالي الحاج الوطنية بالمحافظة على الإسلام من خلال التمسك بقانون الأحوال الشخصية.

أصبحت الوطنية في نظره تجد تعبيراتها في المحافظة على الدين ورفض أي مشروع يقود الجزائر إلى التخلي عنه في إطار مطالبهم بحقوقهم، أي أن الاستقلال يتحقق لما يطالب الجزائريين عن "حقوقهم كمسلمين".

إن المعنى الديني الذي رافق الحركة الوطنية في نسختها المصالية لم يكن يعبر عن لجوء تكتيكي كما وصفه مصطفى الأشرف⁽²⁾، بل يعبر عن معطى مهم جدا في الحركة الوطنية في نسختها المصالية لا طالما حجب بقصد أو بغير قصد من طرف بعض الباحثين جعل الصراع بين الجزائريين والمستعمر هوديني في جوهره وليس سياسي .

وإذا كان من الصعب إيجاد أو اكتشاف التظاهرات الدينية للحركة الوطنية المصالية، فالعكس هو الصحيح عند فحص تجربة الحركة الوطنية في نسختها الباديسية، بتعبير آخر إذا ما اعتبرنا الحديث عن البعد الديني في الحركة الوطنية في نسختها المصالية مجازفة، فإن ربط الحركة الإصلاحية الإسلامية بقيادة جمعية العلماء المسلمين ممثلا في رئيسها الشيخ ابن باديس بالحركة الوطنية لا يقل مجازفة في ظل خلاف كبير بين المؤرخين والمحللين، وإصرار على نفي أي علاقة لدوافع تأسيس جمعية العلماء المسلمين بالنزعة الوطنية الاستقلالية، بل هناك من ينصب إلى أبعد من ذلك من خلال وضع الجمعية ونشاطها بشكل عام في الطرف المناوئ للنزعة الاستقلالية أي الوطنية الجزائرية.

إن البحث عن الوطنية في فعل وحركة جمعية العلماء المسلمين وزعيمها الشيخ ابن باديس يمر عبر مسلك معاكس للمسلك الذي اتبعناه في البحث عن البعد الديني في فعل وحركة مصالي

(1) نور الدين ثنيوا: مرجع سابق، ص 222

(2) في رأي الأشرف فإن هذا اللجوء التكتيكي للدين، أضر بالحركة الوطنية. أنظر: Lachref mostfa, opcit, p 196

الحاج، بتعبير آخر ما كان نقطة بداية في المسار الوطني لمصالي الحاج كان نقطة نهاية في المسار الديني لابن باديس والعكس صحيح، فما كان نقطة نهاية في المسار الوطني لمصالي الحاج كان نقطة بداية في المسار الديني. وبتعبير آخر، إذا كانت النزعة الاستقلالية هي التي قادت مصالي الحاج إلى البعد الديني في حركته، فإن النزعة الدينية لمشروع ابن باديس هي التي سوف تقوده إلى النزعة الوطنية.

في اللحظة التي اعتقدت فيها الإدارة الفرنسية تمكنها من السيطرة على الدين باعتباره عصب المقاومة في المجتمع من خلال تدجين الجمعيات الدينية والزوايا والطرق الصوفية وتوظيفها في اتجاه إخراج الدين من كل عناصر المقاومة إنبعت من رماذ الإسلام المقاوم إسلام تحريري تجسد في حركة العلماء المسلمين وزعيمها الشيخ ابن باديس الذي استطاع كما يقول "وضاح شرارة" من إعادة تأويل المقاومة الجزائرية في قالب إسلامي استمد مبادئه من فكر ومبادئ الشيخ محمد عبده. (1)

سوسيولوجيا يعبر هذا المعنى القديم الجديد للإسلام عن تحولات عميقة في المجتمع عنوانه كما يقول "ارنست جلنر" (erneste gelner) انحسار لنوع من الحياة الدينية الشعبوية ترافق مع ترحل لمركز الوطنية من الريف إلى المدينة. (2)

لم يعد الإسلام مجرد عقيدة بل إطارا للحركة والفعل وأصبح ينافس الأطر والايديولوجيات الأخرى التي كانت تستقطب الجزائريين للتعبير عن حقوقهم وعلى رأسها الايديولوجيا اليسارية بشكل عام والشيعوية الأممية بشكل خاص، بل واستطاع فيما بعد من استيعاب جزء كبير منها من ما خلال توفره العناصر الدينية الأساسية لصياغة الايديولوجيا الوطنية الجزائرية. والبداية كانت من خلال الهجوم العنيف في بعض الأحيان على الطرف والزوايا إن هذا الهجوم لم يكن في الحقيقة اعتراض على الزوايا والطرف في حد ذاتها بل كان يستهدف المعنى الديني للإسلام الذي كانت تحرك فيه هذه الزوايا والطرف.

هذا المعنى الديني الذي تجسد في ظاهرة "المرابطية" (le maraboutisme) بتعبير "علي مراد" (3) تحول من وجهة نظر العلماء إلى عائق أمامهم للجزائريين للنهوض بشؤونهم وانخراطهم في ركب الحضارة الحديثة القائمة على العلم.

لقد استطاعت جمعية العلماء المسلمين إعادة صياغة معنى للإسلام ساهم بشكل حاسم في إيقاظ وصياغة الشعور الوطني وقادر على التكيف مع متطلبات الوطنية في شكلها الحديث المرتبط بالمدينة.

قد يكون من الصعب القول بأن "الاستقلال" كان الدافع المباشر وراء تأسيس جمعية العلماء المسلمين غير أن الدافع عن الإسلام وإحياءه في المجتمع قاد من دون شك ابن باديس ومن وراءه

(1) وضاح شرارة. مرجع سابق ص 46-47

(2) إرنست غيلنر، "مجتمع مسلم"، ترجمة أبوبكر أحمد باقادر، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى طرابلس، الجماهيرية العظمى، 2005، ص

(3) Merad Alli, le reformisme musulman en Algerie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale, les editions Elhikma, Alger, Algerie, 1999

جمعية العلماء المسلمين إلى تبني مشروع إصلاحي أسس القاعدة السوسيولوجية للوطنية والنزعة الاستقلالية في المجتمع الجزائري.

ربما لم يكن "طموح" التيار الإصلاحي ممثلا في الشيخ ابن باديس الحصول على الاستقلال فورا، غير أن طموحهم وسعيهم إلى تأسيس قاعدة إيديولوجيا شعبية تثبت وتؤكد الهوية الوطنية للجزائر والجزائريين هو أمر مؤكد ومحسوم، وقد ظهر ذلك من خلال عديد النوادي والجمعيات بشتى أنواعها الرياضية والثقافية التي نشأت في أحضان جمعية العلماء المسلمين⁽¹⁾، فضلا عن الجهود الجبارة الذي بذلته في تأسيس المدارس وتبنيها لقضية التعليم كمدخل لإعادة بناء المجتمع من جديد.

إن إحياء القيم الإسلامية والعربية الذي كرست له جمعية العلماء المسلمين جهدها كان يخفي وراءه الوطنية . وهي لا تحتاج أن تكون وطنية بشكل علني حتى تكون شكلا نموذجيا للوطنية.⁽²⁾ وسرعان ما اكتشف الطرفان – الاستعمار وجمعية العلماء – الحدود الوهمية بين الدين والسياسة، فعمدت الإدارة الفرنسية إلى انتهاج سياسة مزدوجة في مقاومتها للجمعية، من خلال محاصرتها ومساندة وإطلاق يد خصومها الدينيين – الطرق والزوايا- الذين كانوا يعملون للمحافظة على الوضع كما هو على المستوى الشعبي والمجتمعي من خلال الترويج لمعنى قدري للإسلام والتشكيك في أصالة الإسلام الذي كان يروجه العلماء.⁽³⁾

كما أن بمشاركة جمعية العلماء ويوفدها في المؤتمر الإسلامي الذي عقد في فرنسا سنة 1936 من أجل تقديم المطالب النهائية للشعب الجزائري فإن العلماء تجاوزوا إلى حد كبير الإطار الذي فرضوه على أنفسهم في البداية ونقلوا معركتهم مع الاستعمار من الميدان الثقافي إلى الميدان السياسي. وإن لامهم على ذلك بعض الشخصيات الفكرية وعلى رأسهم "مالك بن نبي".

لم يكن "العلماء" وعلى رأسهم الشيخ ابن باديس بعيد عن السياسة، بل يمكن القول بأن السياسة كانت تسكن في عقل جمعية العلماء المسلمين، إن الإسلام الذي كان يحمله العلماء لا يعرف حدود بين السياسة والدين، بتعبير آخر فإن السياسي يتماهى كليا مع الديني والعكس وبالتالي لم يكن العلماء في حاجة إلى التعبير عن أنفسهم سياسيا فقد تكفل بذلك المعنى الذي كانوا يحملونه عن الإسلام. وهو ما دفع بهم إلى الإعلان بشكل رسمي أن حركتهم ونشاطهم وأهدافهم ليس لها علاقة بالميدان السياسي.

إن التزامهم بهذا الموقف الرسمي العلني أدى إلى غياب كلمة سر "الوطنية الجزائرية" في أدبيات وبرامج الجمعية ، وحتى في لغتها ، وهي "الاستقلال الفوري للجزائر"، مما خلق غموض وإلتباس في موقف الجمعية من فكرة الاندماج الذي كان يتعارض كليا مع فكرة الاستقلال من وجهة نظر التيار الثوري بزعامة مصالي الحاج.

⁽¹⁾ حول هذه النوادي أنظر: الواس الحواس، مرجع سابق

⁽²⁾ ارنت غيلنز. مرجع سابق، ص 304

⁽³⁾ انظر بهذا الصدد : Merad Alli , le reformisme musulman en Algérie de 1925à1940 : essai d'histoire religieuse et : sociale, opcit, p

لم يكن ينقص جمعية العلماء المسلمين إلا إدخال أو استعمال مفردة الاستقلال في خطابها لكي تكون المعبر الطبيعي والتلقائي للوطنية الجزائرية بكل أبعادها وتجلياتها وهذا ما دفع بزعيم التيار الثوري – الاستقلالي مصالي الحاج إلى الهجوم عليها ولومها في نفس الوقت عن عدم ذهابها إلى آخر الطريق كما يقول "هوارى عدي" وتحملها تبعات الايديولوجية التي أسستها وعدم انسجام مواقفها السياسية مع إيديولوجيتها.⁽¹⁾

وقد عبر عن ذلك مصال الحاج صراحة في مذكراته حين علق على موقف جمعية العلماء في المؤتمر الإسلامي حيث قال: "ابن باديس لم يكن في الحقيقة مرتاح بل كان مضايق، إنه يدافع عن قضية ضائعة وسياسة بدون مستقبل، إن واجب جمعية العلماء انطلاقا من مسؤوليتها المرتبطة بإعادة إحياء مبادئ الإسلام لم يكن فقط الاعتراض على إلحاق الجزائر بفرنسا بل أيضا إدانة سياسة الخيانة هذه"⁽²⁾

ظاهريا يحمل مصالي الحاج إدانة لموقف جمعية العلماء ولكن في العمق يحمل اعتراف بأن المكان الطبيعي لجمعية العلماء المسلمين انطلاقا من إسلاميتها هو المطالبة بالاستقلال السياسي والفوري عن فرنسا وربما هذا ما كان يتمناه شخصيا.

إن مراجعة أدبيات كل من جمعية العلماء والتيار الثوري تكشف عن حقيقة التشابه الرهيب بين كل من ابن باديس ومصالي الحاج الذي لخصه "جون كلود فاتن" (J.c Vatin) بقوله: "بشكل دائم، في الوقت الذي يستعمل فيه ابن باديس كلمة "أمة" نجد ان مصالي يستعمل بشكل أكثر حماس كلمة "شعب".⁽³⁾

إن صياغة مشروع الاستقلال من خلال التركيز على مفهوم الشعب كقوة سياسية في تصور مصالي الحاج، ومردوده – الاستقلال – من خلال إعادة إحياء الشخصية التاريخية والثقافية للأمة الجزائرية بالنسبة "لابن باديس" جعل من الزعيمين "توأم" الوطنية ليس من خلال التطابق في المواقف السياسية والمسار النضالي، وإنما من خلال التحالف الموضوعي والالزامي بحسب تعبير هوارى عدي بين جمعية العلماء والتيار الثوري الذي جعل منهما أكثر قربا مما تعكسه مظاهرها.⁽⁴⁾

إن كل النشاطات الدينية والثقافية وحتى الرياضية التي كانت تمارسها جمعية العلماء المسلمين بواسطة المدارس والنوادي والصحف والأنشيد الوطنية والكشافة الإسلامية والأمسيات الشعرية والمحاضرات العامة والخاصة في شتى المناسبات أدت إلى إنبعاث وعيا وطنيا (Une conscience nationale) لدى مختلف طبقات الشعب الجزائري التي تحولت إلى قاعدة سوسيولوجية للوطنية استفادت منها أغلب الأحزاب والتنظيمات على رأسها التيار الثوري

⁽¹⁾ Addi lahouari , religion et politique dans le nationalisme Algerien :le role des oulemas ,opcit,p70

⁽²⁾ Messali hadj, cité par :Addi lahouari,Ibid,p73

⁽³⁾ Vatin jean claude, L'Algerie politique :gistoire et societe ;elMaarifa,L'Algerie , 2010,p 211

⁽⁴⁾ Addi lahouari , religion et politique dans le nationalisme Algerien :le role des oulemas ,opcit,pp 72-73

الاستقلالي الذي انتهى به المطاف إلى تحمل مسؤولية هذه الوطنية بتفجير الثورة المسلحة للمطالبة بالاستقلال سنة 1954 في البداية لوحده قبل أن تنظم إليه جميع التنظيمات السياسية الأخرى تقريبا بما فيها وأهمها جمعية العلماء المسلمين.

6- التظاهرات الدينية لثورة التحرير الكبرى

لم يكن حضور الدين في الحركة الوطنية في نسختها المصالية، أي التيار الثوري - الاستقلالي، حضورا شكليا أو تكتيكيا كما سبق وأن أوضحنا ذلك.

"في سنة 1954، في منتصف شهر نوفمبر ... اجتمع ستة جزائريين من وسط وضيع، حاملي الذكر لا تعرفهم الجماهير، وعثوا اجتماعات عديدة في منزل عامل بسيط ووضيع، فكانت مهمتهم، تنفيذ قرار اتخذته لجنة الثورة وتشيد نظام يرمي إلى تحطيم النظام الاستعماري بالسلام وإلى تحرير البلاد بعدما اعتبرت منظماتهم بأن الكفاح بالكلام قد انتهى عهده وأن الثورة الوطنية أصبحت الحل الوحيد لتحطيم نظام لم يتورع حتى عن إنتهاك القوانين التي سنّها هو بنفسه"⁽¹⁾

من سنة 1954 إلى سنة 1962 دخل المجتمع الجزائري في طور جديد من تاريخه "بلغت فيه الحركة الوطنية طورها النهائي الحاسم، وهطور التطبيق والتنفيذ، أجل إن غاية كل حركة ثورية هوتوفير جميع الشروط العمل التحرير، فإننا نعتبر اليوم بأن الشعب الجزائري في الداخل ملتف حول شعار "الاستقلال" وشعار "الكفاح"⁽²⁾.

إذا كان مصالي الحاج استطاع ان يجعل من الإسلام رافعة لتيار الاستقلال في الحركة الوطنية في لحظة تاريخية فارقة، فإن هذه المجموعة التي تربت وتشربت مبادئ الوطنية تحت عباءة مصالي الحاج وفي ظل مفهومه لها، سوف تجعل من الإسلام نفسه وبنفس المعنى: رافعة العمل المسلح تحت عنوان تحرير الأرض هوجهاد في سبيل الله.

إن الوجه الديني للثورة المسلحة لم يعود فقط إلى الدور الذي لعبته جمعية العلماء المسلمين قبل الثورة وبعد انضمامها لها، كما قد يبدو في العديد من الدراسات التي اشتغلت على إظهار البعد الديني أو الوجه الإسلامي للثورة من خلال التركيز على مواقف جمعية العلماء وتتبع خطواتها في إطار عملية التحرير.

وبعيدا عن السجال حول تقدير دور جمعية العلماء المسلمين ومدى علاقتها بإندلاع الثورة المسلحة ومساهماتها في إنفجار التحرير، فإن تقييم موضوعي لنشاطها في فترة ما بين الحربين العالميتين يسمح بالقول أن تكوين الآلاف من الشباب الذين تحولوا إلى القاعدة السوسولوجية الأساسية للحركة الوطنية التي انفجرت الثورة في احضانها هو أحد العوامل التي ساهمت في تكريس الوجه الإسلامي للثورة المسلحة باعتبارها تنوير وامتداد في نفس الوقت للحركة الوطنية.

وهذا ما يبرر توافقنا مع المؤرخ الفرنسي "جاك دي شومان" في جعل جمعية العلماء المسلمين بما كانت تمثله من الدفاع عن الإسلام والعروبة أحد جذور شجرة

(1) فرحات عباس "ليل الإستعمار"، ترجمة أبو بكر رحال، دار الجزائر للكتب، الجزائر 2011، ص 160

(2) بيان أول نوفمبر 1954

(une des racines de l'arbre genealogique) لجهة التحرير الوطني، المدني في عداد أباء الثورة التحريرية⁽¹⁾.

إلا أن ذلك لا يسمح بأي حال اختزال الوجه الإسلامي للثورة بدور جمعية العلماء المسلمين ودخولها المعركة وعضوية أحد رموزها "توفيق المدني" مجلس قيادة الثورة. لم تنتظر جبهة التحرير الوطني مباركة وانخراط جمعية العلماء المسلمين لكي تظهر الوجه الإسلامي والعروبي لثورة التحرير.

لقد وضع بيان أول نوفمبر الذي وجهته قيادة الثورة إلى الشعب على رأس أهداف الثورة المسلحة: إنبعاث دولة جزائرية ذات سيادة تكون ديموقراطية واجتماعية في نطاق المبادئ الإسلامية.⁽²⁾

وهذا الإعلان الواضح قطع الطريق على كل من يحاول التشكيك في علاقة الثورة بالدين الإسلامي كما أعادت جبهة التحرير الوطني من خلال ذلك تأكيد الموقف الرفض للاستبدال المبادئ الإسلامية والعروبة كإطار مرجعي للثورة بأي إطار آخر.

وهو الموقف ذاته الذي سبق لـ "مصالي الحاج" أن اتخذته لمواجهة بعض القيادات داخل حركة انتصار الحريات الديمقراطية (M.T.L.D) وعلى رأسهم "علي يحيى رشيد" و"بني واعلي" سنة 1949 الذين طالبوا باللائكية والديمقراطية كمرجعية فكرية للحركة الوطنية وهوما اعتبره "مصالي الحاج" خطر على فكر الحركة الوطنية برمتها.

لقد أظهرت قيادة التيار الثوري في هذه الأزمة المعروفة بالأزمة البربرية التي وقعت سنة 1949 بأنها مستعدة للتضحية بأي قيمة سياسية في مقابل الحفاظ على وحدة الحركة واتساقها مع معتقدات وقيم الشعب الجزائري، وبحسبها في حصر الصراع مع النظام الإستعماري كما يقول "عدي هوارى" نجحت قيادة التيار في تقزيم وتهميش طموحات بعض المنتسبين عرقيا إلى "البربر" (Les kabiles) من إمكانية توجيه هذا التيار الثوري في إطار صراع وتناقضات أقل ما يمكن القول عنها أنها من بنات افكار ومخيلة بعض المثقفين الذي لم يكونوا يعيرون إلا عن أنفسهم، فغالبية البربر (Les Kabiles) لم يكونوا يقاسمونهم نفس الطموح وفي النهاية الذين قاموا بمواجهة مثل هذا الطموح الخطير هم قيادات ومناضلين لديهم نفس الانتماء العرقي، البربر أنفسهم⁽³⁾.

⁽¹⁾ Vatin jean claude, L'Algerie politique : Histoire et societe , opcit, p212

⁽²⁾ بيان أول نوفمبر 1954

⁽³⁾ Addi lahouari , religion et politique dans le nationalisme Algerien : le role des oulemas , opcit, p76

لقد قصت أزمة سنة 1949 كما يقول "محمد حربي" على أي حلم وأمل في رؤية وطنية ثورية تتطور بعيدة أو مستقلة عن الإيمان الديني.. لقد انتهى التصور الوطني واللاتي للمشاكل السياسي عن تلك اللحظة لصالح الإقتراب الروحاني.⁽¹⁾

وبالتالي من الطبيعي – كما يقول "سعد الله أبو القاسم" – أن نجد بين 1954-1962 تجانسا بين الدين والسياسة.⁽²⁾ ليس بالمعنى الذي صاغته الحركات السياسية الإسلامية الحديثة والمعاصرة وإنما بالمعنى الذي يعكس تقاليد الوطنية منذ الأمير عبد القادر الجزائري، والذي يلامس معناها روح الوطنية للجماهير الجزائرية.

إن الغالبية العظمى من الشعب الجزائري الذي انخرط في صفوف جيش التحرير الوطني وجبهة التحرير الوطني سواء في الأرياف أو في المدن كانوا يعتقدون أن انخراطهم ومشاركتهم في العمل المسلح من أجل تحرير الوطن هو جهاد في سبيل الله، وأن جهادهم كان باسم الله والله أكبر وليس باسم ماركس أو أنجلس أو الاشتراكية كما يشير إلى ذلك أحد المشاركين والمعلقين على الثورة الجزائرية.

إن اختيار اسم "مجاهد" لاطلاقه على المنتسبين لجيش التحرير الوطني، وإسم شهيد على من يقتل في ساحة المعركة على يد الجيش الفرنسي يحمل دلالة قاطعة على رغبة قيادة الثورة بإعطاء بعد رمزي -ديني جد مهم للعمل المسلح، ويعبر عن إعتزاز مرتبط بوعي جمعي (une conscience collective) تخترق جذوره كل طبقات التاريخ الإسلامي، مروراً بالحروب الصليبية وصولاً إلى عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وغزواته، وجهاده لإقامة المجتمع الإسلامي.

دون التركيز والإنطلاق من هذا "الوعي الجمعي" لمعنى الجهاد ما كان للمجتمع أن يحتضن الثورة المسلحة التي أشعل فتيلها مجموعة تعد على الأصابع. لقد كان كافياً أن تنطلق باسم الله والله أكبر لتأخذ كل القدسية التي يحملها "الجهاد" في سبيل الله في الإسلام وتجبر ورائها كل الصور الممجة له.

لقد ارتبطت الوطنية الجزائرية بالبعد الديني، والذي لا يمكن اختزاله في طيف من أطياف الحركة الوطنية، بل إن البعد الديني للحركة الوطنية إن لم يكن بارزاً أو هو المحرك في كل التنظيمات والتيارات التي شكلت الحركة الوطنية فهو لم يكن غائبا عنها، فقد كان لزاماً على جميع الحركات أن تحافظ على الإنتماء الديني للأمة على الأقل في خطابها السياسي، لأن التاريخ والواقع الجزائري جعلها حاملة للواء الوطنية من خلال الدين.

لقد بنى الأمير خالد بالرغم من انتمائه إلى جماعة النخبة موقفه ومشروعه السياسي وزعامته انطلاقاً من رفضه لفكرة ومشروع الاندماج الذي كانت تسوق له جماعة النخبة بتشجيع من الإدارة الفرنسية. وقد رأى أن فكرة الاندماج تعني مباشرة الخروج عن الدين "الكفر"، وبالتالي فإن

⁽¹⁾ Harbi mohamed, le FLN mirage et realite, cité par : Addi lahouari , Ibid p76

⁽²⁾ Saadallah abouelkassam, le facteur religieux dans le mouvement national Algérien au cours des années

1920 , opcit, pp283-291 ,

المحافظة على الانتماء الديني الإسلامي للجزائر يكون بالعمل على تكريس استقلالية الجزائريين عن الكيان الفرنسي.

وعلى الرغم من الاختلاف في أساليب العمل والحركة وحتى ميادين النشاط فضلا عن المنطلقات والخلفيات الفكرية بين الزعيمين: مصالي الحاج والشيخ عبد الحميد ابن باديس فإن تجربتها في التصدي للمشروع الاستعماري ومقاومته سوف تجعل منهما وجهان لوطنية جزائرية واحدة شكل الديني أحد أهم أبعادها الأساسية . فما كان نقطة بداية في المسار الوطني لمصالي الحاج كان نقطة نهاية في المسار الديني لابن باديس والعكس صحيح.

لقد وضع بيان أول نوفمبر الذي وجهته قيادة الثورة إلى الشعب على رأس أهداف الثورة المسلحة: إنبعث دولة جزائرية ذات سيادة تكون ديموقراطية واجتماعية في نطاق المبادئ الإسلامية. هذا الإعلان الواضح قطع الطريق على كل من يحاول التشكيك في علاقة الثورة بالدين الإسلامي، كما أعادت جبهة التحرير الوطني من خلال ذلك تأكيد الموقف الرفض لاستبدال المبادئ الإسلامية والعروبة كإطار مرجعي للثورة بأي إطار آخر.

المبحث الثالث: ميلاد الإسلاموية الحديثة في الجزائر

عرفنا في المباحث السابقة أن حضور الدين في المجتمع الجزائري بصفة عامة وفي مواجهة الاستعمار بصفة خاصة ارتبط بنبؤيا مع الوطنية، وأن هذا الرباط استمر في التمثيل بأشكال مختلفة طوال فترة الاستعمار إلى لحظة الاستقلال وما بعدها كما سوف نتطرق إليه فيما بعد. وقد حمل هذا الارتباط في أحد أبعاده لحظة ميلاد الإسلاموية الحديثة في الجزائر ، حيث أن انخراط نضال جزء من الجزائريين من أجل الاستقلال، في أطر نضالية وفكرية عالمية وعلى رأسها الاشتراكية والشيوعية العالمية ، لم يقضي على ذلك الارتباط ، ولم يستطع فكه ، بل العكس هو الذي وقع. فقد نشأت دعوات وحركات سياسية جعلت من "الإسلام" ليس فقط انتماء تاريخيا للأمة الجزائرية ، وإنما إطارا وشعارا لنضالها السياسي، في سياق البحث عن دور جديد له فرضته عليهم الحداثة الغربية .

لقد ولدت هذه الإسلاموية في الجزائر في سياقين تاريخيين مرتبطين ومتمايزين في أن : يحمل الأول معنى الصدمة التاريخية، بين يحمل الثاني مقاومة الإستعمار.

1- في سياق الصدمة التاريخية

بعد ما كان العالم الإسلامي يشكل من خلال حضارته التي تأسست في إطار الدين نموذج وقاطرة لتقدم الحياة الإنسانية قبل عصر النهضة الأوروبية⁽¹⁾، إلى درجة أن عادات وأعراف البلدان

(1) حول هذا الموضوع أنظر :

Rodinson maxime ,la fascination de l'Islam:suivi de :le seigneur bourguignon et l'esclave sarrasin, Edt la decouverte,Paris, 1989

الأجنبية إذا قورنت بهذا النظام [الحضارة الإسلامية] المتطور من المعارف والمؤسسات والمعتقدات تبدو "غريبة" ومتأخرة، كما يقول محمد أركون⁽¹⁾، انقلب الوضع رأساً على عقب منذ انطلاق عصر النهضة الأوروبية الحديثة.

إن علاقة الغرب - "أوروبا المسيحية" - والشرق - "العالم الإسلامي" أو "دار الإسلام" - ليست جديدة، وإذا استثنينا الحروب الصليبية التي اقتحم فيها الغرب المسيحي دار الإسلام وسيطرة من خلالها على جزء منه والذي لم يدم طويلاً فإن التاريخ منذ بعثة الإسلام كان يتحرك دائماً في اتجاه دار الإسلام: أي تفوق المسلمين وتوسع نفوذهم في العالم الغربي المسيحي دينياً وثقافياً وعسكرياً وسياسياً، ومثال الأندلس يكفي لوحده لإدراك هذه الحقيقة التاريخية المتمثلة في تفوق المسلمين من جهة وتأخر الغرب لما قدمه الإسلام من ثقافة وأفكار وسلوكيات وقيم أدى إلى تغيير المجتمعات التي طالها.

استمر هذا الوضع لقرون إلى أن بدأت أوروبا بناء نهضتها التي استطاعت من خلالها تشييد "عالم جديد" قائم على الصناعة والعلم المادي إنه: "العالم الحديث". منذ هذه اللحظة سوف يتغير المشهد ويتغير معه مجرى التاريخ بفعل تغير وتبدل في طبيعة العلاقة بين الغرب (أوروبا المسيحية) ودار الإسلام⁽²⁾. إن المسلمين سوف يكتشفون بإعجاب متزايد وحسد وحنين بالغ الحضارة الغربية⁽³⁾.

وقد شكل هذا الاكتشاف المتلاحق "صدمة تاريخية" للمسلمين حكماً ونخباً وشعباً، بل هناك من يعتبر أن أول تحدي حقيقي للمسلمين والإسلام عبر التاريخ تمثل في الثورة الفرنسية والقيم التي حملتها باعتبارها البوتقة التي عبر فيها الغرب على ولادة العالم الحديث⁽⁴⁾. وإلى غاية هذه اللحظة التاريخية كان المسلمون يعتقدون طوال تاريخهم - ولا زال هذا الاعتقاد سائداً لدى الغالبية العظمى منهم - بأنهم الحاملون من خلال الإسلام، السعادة والخير لكل الإنسانية روحياً ومادياً. سوف تشكل هذه الصدمة التاريخية المتأتية من إكتشاف العالم الحديث وإلى يومنا هذا المرأة العاكسة للحقيقة التاريخية التي يعيش فيها المسلمون على جميع الصعد وهي التي تعكس الموقع الحضاري والمدني.

لقد تلقى المسلمون هذه "الصدمة التاريخية" في سياقين تاريخيين مختلفين: يمكن أن نسمي الأول "سياق الانبهار" وهي اللحظة التاريخية الأولى للصدمة، كانت أوروبا "الغرب المسيحي" ينظر إليها من خلال القيم التي تعلنها والمشروع الحضاري الذي تحمله الناتج عن الثورة الفرنسية والليبرالية والتقدم التقني والعسكري⁽⁵⁾. هذا الاحتكاك الأول هو الذي دشن عهد الإصلاح والتحديث، باسم النهضة في كل من "مصر" "محمد علي" والتي سبقتها بقليل سلسلة الإصلاحات الإدارية والعسكرية والتعليمية التي اتخذتها الامبراطورية العثمانية. لقد كانت أوروبا في هذه اللحظة تشكل

(1) محمد أركون، لوي غاردييه، "الإسلام بين الأمل والغد"، ترجمة علي المفكر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2006 ص

(2) هشام جعيط، "أزمة الثقافة الإسلامية"، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، 2011، ص 63-65

(3) محمد أركون، مرجع سابق، ص

(4) LAMCHICHI ABDELHAMID, OPCIT, P 20

(5) هشام جعيط، "أزمة الثقافة الإسلامية"، مرجع سابق، ص 63

"صدمة تاريخية إيجابية" على العموم وكانت تعتبر نموذج للنجاح، لم يكن باديا عليها الرغبة في ابتلاع الكرة الأرضية آنذاك أو على الأقل لم تعلن نيتها في القيام بذلك.⁽¹⁾

و رغم الإنحطاط الذي كان يعيش فيه المسلمون خاصا من الناحية السياسية والثقافية والنفسية التي تحولت إلى تربة صالحة لنشأة ونمو "طبائع الاستبداد، وعدم إمتلاك الدولة العثمانية لأي مشروع تطور وتقدم حضاري، فقد حاول من خلال نخبه أن يواجه أوروبا هذه بكل ما يملك في هذه اللحظة كان لا يزال العالم الإسلامي قادرا على مقارنة نفسه مع أوروبا والسعي في حالة من اليأس مع شيء من التفاؤل والأمل إلى محاكاة الغرب وتقليده لكي يبقى على ذاته حسب كان ما يزال بحسب تعبير "هشام جعيط" محتفظا بهويته التاريخية بالرغم من تفتته سياسيا ومحتفظا باستقلاليتها وسيادته إزاء هذا الغرب.⁽²⁾

أما السياق الثاني الذي سوف يتلقى فيه العالم الإسلامي الصدمة التاريخية تمثل في لحظة "الاستعمار" لم يفاجئ الاستعمار عالما إسلاميا في حالة سبات لينتزع منه وكأنه غافل عن حركة التاريخ بل أتى ليربك عالما انخرط في حركة استرداد واع لموقعه الحضاري من خلال سعيه لتجاوز تأخره في مقابل تقدم حضاري بدأت ملامحه تتشكل منذ نصف قرن دون أن يضحي بذاته في مقابل ذلك.

تبدو هذه الملاحظة التاريخية ساطعة وواضحة في أوطان العالم الإسلامي الذي أكمل الغرب ابتلاعه مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فقد وقع ثم احتلال مصر سنة 1882 في عز حركة نهضوية كان قد دشنها "محمد علي باشا" بانفتاحه على الغرب وسعيه إلى استرداد علومه وتقنياته من خلال تدشين أسلوب البعثات التعليمية، ليتحول أحد عناصر أول بعثة علمية إلى أحد زعماء النهضة العربية في مصر وفي العالم الإسلامي، وهو "رفاعة رافع الطهطاوي" الذي أصبح المروج للنموذج الأوروبي الغربي في جانبه الحضاري والمدني والتحديثي. عرفت هذه الحركة النهضوية قمتها وتشكلت بنيتها الأساسية على يد كل من السيد "جمال الدين الأفغاني" والشيخ "محمد عبده" الذين قادا حركة "تجديد دينية" بالإضافة إلى حركة تجديد أدبية بدأت بأعمال الترجمة والنقل للمؤلفات التقنية والعلمية والأدبية الغربية بأمر من "محمد علي باشا".

نفس الملاحظة يمكن أن ترفع فيما يخص "تونس" التي تم احتلالها سنة 1881، فقد سبق هذا الاحتلال حركة تجديدية إصلاحية يعتبر "خير الدين التونسي" زعيمها ومحركها، حيث يعد كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" الذي ظهر سنة 1867 وبالخصوص مقدمته التي يرى "محمد الشنوفي" أنها "كانت برنامجا إصلاحيا لا لوضع تونس فقط بل لكل الإمبراطورية العثمانية"⁽³⁾ في إطار الإصلاحات التي بدأتها السلطنة العثمانية وبعض ولايتها بين سنة 1839 و1876.⁽⁴⁾

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 63

⁽²⁾ نفس المرجع، ص 64

⁽³⁾ محمد الشنوفي نقلا عن : شافية الصديق، إشكالية النهوض في الفكر الإسلامي المعاصر، المشروع الفردي بإستحضار الآخر. دار قرطبة. الطبعة الأولى الجزائر، 2006،

ص 09

⁽⁴⁾ نفس المرجع، ص 18.

بالنسبة للجزائر فإن الأمر يبدو مختلفا، فقد استعجل الاستعمار الفرنسي الجزائريين ولم يسمح لهم بإكمال عناصر حركة نهضوية تحديثية التي كانت قد بدأت تتشكل في وعي بعض الشخصيات الفكرية التي قد اكتشفت وتعرفت على حركة النهضة الأوروبية وعلى مبادئ الثورة الفرنسية والتيارات الفكرية والسياسية القومية، وعلى رأس هذه الشخصيات "حمدان خوجة" الذي يمكن اعتباره بحسب المؤرخ "أبو القاسم سعد الله" رائد "عصر التنوير" في العالمين العربي والإسلامي الذي نتج عن الاتصالات الثقافية بين الشرق والغرب.⁽¹⁾ ولنترك هذا المؤرخ يعرفنا بهذه الشخصية حيث يقول: "إن مباغطة الاستعمار الفرنسي للجزائر في وقت مبكر مقارنة مع باقي العالم الإسلامي جعلت من المثقفين وعلى رأسهم "حمدان خوجة" توظيف إعجابهم وانبهارهم بالتجربة الأوروبية ليس في تأسيس حركة إصلاحية كما كان الشأن في باقي العالم الإسلامي، وإنما في تأسيس حركة مقاومة ورفض للمحتل انطلاقا من المبادئ التي كان يحملها ويمارسها في مجاله. .. فقد ولد سنة 1773 من عائلة جزائرية متوسطة الحال ورأى كلا من والده وعمه يحتلان مراكز عالية في الخدمة المدنية الجزائرية في الحكومة إتباعا للتقاليد الجزائرية في وقته، درس خوجة القانون على أبيه عثمان وفي سنة 1784 صحب عمه في رحلة إلى "اسطنبول" وخلال هذه المرحلة زار أهم مدن "الشرق الأدنى" و"البلقان" ثم ذهب إلى "أوروبا الغربية" سنة 1820 وزار فرنسا وتعلم الفرنسية ورأى "لويس فيليب" مع عائلته. ويضيف "سعد الله" نقلا عن أحد الكتاب وهو "إيفور" أن خوجة قد بقي خارج الجزائر حوالي سبع عشرة (17) سنة كان العالم خلالها يشهد أكبر انقلاب تاريخي 1800-1817.⁽²⁾ وبينما كان في أوروبا تعرف خوجة بنفسه على كل مشاكل الساعة: (العسكرية والسياسية بين الدول الكبرى، وشعارات القومية بين الأقليات المضطهدة وأفكار حركة التنوير الإنسانية وقد أضاف خوجة إلى هذه المبادئ معرفته بحقوق القوميات والحريات الحديثة والمساواة بين الناس والتسامح.

لم يخفي "حمدان خوجة" إعجابه بالتجربة الليبرالية الأوروبية في وقته، كما عبر عن تقديره للديمقراطية التي كانت تمارسها بعض الحكومات الأوروبية وهذا ما قاله صراحة في كتابه "المرأة" حيث يقول: "لقد عشت في أوروبا وتذوقت ثمار الحضارة وإنني أعتبر نفسي أحد أولئك الذين يعجبون بالسياسة التي تمارسها بعض الحكومات".⁽³⁾

بالإضافة إلى نشاطه السياسي الذي سوف ينطلق مباشرة بعد الاحتلال الفرنسي من خلال تزعمه "لجنة المغاربة" التي يصفها "سعد الله" بأنها أول حزب وطني سياسي في الجزائر والذي يطلق عليه وصف "حزب المقاومة"، فقد خلف "حمدان خوجة" إنتاجا فكريا صاغه في مجموعة من الكتب المعروفة منها "المذكرات" و"المرأة" بالإضافة إلى كتب أخرى له في العلوم الاجتماعية وتوفي سنة 1840 منفيا في اسطنبول.⁽⁴⁾

(1) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج2، مرجع سابق، ص 36.

(2) نفس المرجع، ص 30

(3) حمدان خوجة، المرأة، نقلا عن أبو القاسم سعد الله، نفس المرجع، ص 35.

(4) نفس المرجع، ص ص 30-31.

لم يرغب عن المسلمين في البداية حتى مع اعترافهم بالوضع اللامتكافئ بينهم وبين الغرب أنهم متساوون معه بالقوة وليس بالفعل بحكم ما يمتلكونه من مخزون حضاري أساسه الدين الإسلامي فحاولوا أن يسترجعوا مكانهم بإصلاحية تعيد النظر بعمق في المكتسبات التاريخية ومنفتحة على ما يجري حولها واعية بهويتها وذاتها. إلا أن السنن التاريخية لم تمهل المسلمين، وتسارع عليهم الزمن، وأخذ الداء يتفاقم في عملية غزومبتذل جدا وسريع جدا في أن. وكلما حاول المسلمون إصلاح ذاتهم واسترجاع دورهم كانت الهيمنة الأوروبية تستد عليهم متجاهلة تماما مسيرتهم الداخلية ولم تمهلهم الوقت في ابتكار حدثاتهم أو على الأقل ابتكار وسائل وأدوات للدخول إلى الحداثة الآتية من أوروبا. إنها أوروبا الحقيقية، أوروبا الصناعة والإمبرالية المتوحشة "أوروبا البورجوازية الغازية" أو كما يقول "هشام جعيط" "أوروبا الصناعة الموظفة في خدمة الإمبريالية"⁽¹⁾ ممزوجة بنظرة احتقارية للعالم الإسلامي و"الإسلام" في حد ذاته، هذه النظرة التي تجد بذورها في المواقف والأحكام العنيفة كما يصفها "لوي غاردييه" التي أصدرها "مارتن لوتر" تجاه "الإسلام"⁽²⁾، وفيما بعد رُدت البلدان الإسلامية وعاداتها ورؤيتها للعالم والإنسان إلى نوع من الغرابة السطحية من هذا القبيل كتاب "الغرائب التركية" للكاتب الفرنسي "موليير" و"محمد" "لوفلير" و"كيف تكون فارسيا" "اموتسكيو" والعالم الكبير "الببيروني" أصبح موصوفا لمغامرة هزلية وحول إلى شخصية البيورون لافونتين ويواصل "غاردييه" في وصف أوروبا في لحظة التي تلقى فيها المسلمون "الصدمة التاريخية" حيث يقول: "لقد نسي الزمن الذي شرح فيه "الفراي" و"ابن سينا" و"ابن رشد" من قبل العلماء المسيحيين في القرن الثالث عشر وفسروا، أن الجهالات وسوء الفهم المتبادل أخذ يزداد حتى وصل إلى نقطة خطيرة إبان الهجمة الاستعمارية ومشاريعها"⁽³⁾. ولعل قمة هذه الجهالة والحق على "الإسلام" الذي رافق الهجمة الاستعمارية تكفل بالتعبير عنه "إرنست رينان" في محاضراته في "الكوليج دي فرنس" (College de France) سنة 1862، وبغض النظر عن ما قاله "رينان" فإن الأهم كما يقول "لوي غاردييه" أن هذا الظلم العجيب والأفكار السابقة لا تبررها حالة العالم الإسلامي أيام "رينان"⁽⁴⁾.

إنها "صدمة تاريخية" عنيفة لازالت ارتداداتها تصنع الواقع التاريخي للعالم الإسلامي في لحظة الصدمة التاريخية لم يعد باستطاعت العالم الإسلامي أن يقارن نفسه بأوروبا، التي لم تترك له مجال يسترجع أنفاسه ويلتقط قواه لكي يعود إلى المنافسة معها.

فالغرب في لحظة نهضته، بالإضافة إلى أنه لم يكن إلا الجهل والاحتقار للعالم الإسلامي، فقد كان يرفض معاونة البلدان الإسلامية على تجاوز محنتها وصنع نهضتها، بل كان يريد في أن أن يخضع ويمد، أي أنه كان يرغب في زرع سحر ابتكاراته.⁽⁵⁾

لقد قام الغرب بما قام به دون الالتفات إلى إرادة العالم الإسلامي في النهوض، فقد ابتلعت "أوروبا" كل العالم الإسلامي خلال قرن من الزمن حيث أصبحت كل الدول والحواضر الإسلامية

(1) هشام جعيط، "أزمة الثقافة الإسلامية"، مرجع سابق، ص 65

(2) لوي غاردييه في : محمد أركون و لوي غاردييه، مرجع سابق، ص 76.

(3) نفس المرجع، ص ص 76-77.

(4) نفس المرجع، ص ص 76-77.

(5) هشام جعيط، مشكلة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 64.

تحت الغزو والإستعماري، إما بشكل مباشر مثل "الجزائر" أو بشكل غير مباشر أي عن طريق "الانتداب" بعد الحرب العالمية الأولى.

لم يكن في ذهن ووعي المسلمين أن يأتي عليهم يوم يجدوا فيه أنفسهم وأوطانهم مبتلعة من طرف دولة أو من حضارة أخرى وهم الذين عرفوا عبر تاريخهم الممتد على ما يزيد ألف سنة من إنجازات عظيمة من خلال توسعهم وانتشار حضارتهم بفعل نشر دينهم الذي كان يحمل عقيدة وحضارة ودولة في آن.

لقد نظر المسلمين إلى أوروبا عبر كل تاريخهم باعتبارها حضارة ودولة موازية والآن صارت مهيمنة عليهم.

تولدت عن هذه الصدمة "مشكلات" و"إشكاليات" لم تكن معروفة ولا مطروحة عند المسلمين عامتهم ونخبهم.

لقد دارت كل الإشكاليات تقريبا حول "الإسلام" بين من يرى أن البعد عنه هو الذي أدى إلى هذه "الصدمة" وفقدان الريادة الحضارية، وبين من يرى أن التمسك به هو السبب في هذه الصدمة والتخلف عن ركب الحضارة الحديثة.

2- في سياق المقاومة

في هذا السياق من "الصدمة التاريخية" لم يهتم الجزائريون بالتفكير فيما تحمله أوروبا ولم يروفي فرنسا إلا دولة غازية مستعمرة تحارب الإسلام وتريد أن تبتلع جزءا من داره الإسلام لحساب المسيحية، وبالتالي كل الجهود كانت مسخرة لتوحيد الجزائريين للشروع في مقاومة الاحتلال.

تعد الجزائر ربما البلد الوحيد في العالم الإسلامي الذي حاول أن يبني نهضته الفكرية والسياسية في ظل استعمار استيطاني تفكيكي استطاع أن يحول المجتمع إلى حالة من فقدان التوازن النفسي والجماعي وفقدان الأمل بعد أن فقد حريته وانقطاعه عن تاريخه وعالمه الإسلامي. وقد بذل الأمير "عبد القادر" جهودا إصلاحية عند مباشرة تجربته السياسية الرامية إلى تأسيس الدولة الجزائرية الوطنية الحديثة بعد عقده للصلح مع "دي ميشال" غير أن الاستعمار لم يسمح لهذه الجهود بأن تتضج في شكل حركة إصلاحية نهضوية جزائرية.

2-1 نشأة التوجهات الإدماجية كسياسة استعمارية

لم تؤدي الهزيمة العسكرية بالجزائريين إلى الإستسلام وهم الذين لم يقبلوا بها أبدا. والفرنسيون كانوا يعلمون كما يوضح ذلك المؤرخ "سعد الله" بأنهم انتصروا على الجزائريين بقوة السلاح وليس بعقد اتفاق أو استسلام إرادي. وقد لاحظ الفرنسيون أنفسهم هذه الروح الجزائرية المنطلقة للاستقلال، ففي عام 1864 كتب الدكتور "قتال" قائلا بأن كلمات مثل "الجنسية" و"الإسلام" و"الجهاد" تقع على الجزائريين كما لو كانت كلمات سحرية، وفي عام 1896 اعترف الكاتب "جول سوران" بأن "بنادقنا ومدافعنا في الجزائر هي التي تمنع ثورة جزائرية أكثر خطورة من ثورة الفلاحين الفرنسيين في القرون الوسطى"⁽¹⁾

(1) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج2، مرجع سابق، ص 74.

وعلى الرغم من بشاعة هذا الاستعمار الذي قد لن نجد له نظير في التاريخ، فإنه – الاستعمار – لم ينجح في منع الجزائريين من إلتقاط إشارات حركة النهضة التي كان المشرق ومصر بالخصوص مركزها، وتحويلها إلى مشروع مقاومة المستعمر.

لقد سعى الجزائريون إلى تأسيس تجربتهم التاريخية في النهوض بالمجتمع وإصلاحه، وإنقاذه من التخلف والجهل والأخذ بأسباب المدنية التي كانت سمة وعنوان المجتمعات المتقدمة. تجسد هذا الطموح والرغبة في إصلاح المجتمع من خلال سوقه إلى تحقيق مطالبه في العيش بكرامة وحرية، وممارسة حقوقه الإنسانية كأمة متحضرة. هذه الرغبة في الإصلاح والنهوض بالمجتمع سوف يتجاذب حولها الجزائريين فكريا وسياسيا انطلاقا من عدة تنظيمات وحركات تصب كلها في مرجعيتين أساسيتين:

الأولى لا ترى إمكانية لقيام الأمة الجزائرية من جديد إلا من خلال إحياء تراثها الممتد عبر التاريخ وجعلت من الإصلاح و"الإصلاحية" أساس عملية الإحياء وترغم هذه الحركة "المنخبية التقليدية" أما الثانية فتتمثل في الاعتقاد بأن الطريق الموصل إلى تقدم المجتمع وإحياؤه بركب الحضارة. ولا يتأتى إلا من خلال تمثل النموذج الغربي الحامل للحضارة الجديدة وسوف تجعل من الاندماج في النظام السياسي الاستعماري – بعد أن تشربت أصوله الثقافية والفلسفية – أساس تحديث وترقية المجتمع، وترغم هذا التوجه "المنخبية الحديثة".

بانتهاى القرن التاسع عشر وحلول القرن العشرين دشّن الجزائريين أساليب جديدة في العمل المقاوم، بعد أن كانت الثورة المسلحة هي الشكل الوحيد للمقاومة، سوف تشكل السياسة والثقافة الميدان والأداة في نفس الوقت لمقاومة الإستعمار: إنه النشاط والنضال السياسي والثقافي الذي سوف ستحول إلى ميدان وأداة لمقاومة الاستعمار.

لقد أدى هذا التحول في شكل وأداة المقاومة إلى الاهتمام والتركيز على سائل لم يكن لدى الجزائريين الوقت في التفكير فيها والتركيز عليها، والمتعلقة لا بالهيمنة الإستعمارية التي باتت تهدد الوجود التاريخي للمجتمع الجزائري أي -الوجود المادي والخارجي للإستعمار- وإنما العوامل الداخلية المتعلقة بالمجتمع والتي لم تكن أقل أهمية بالنظر إلى دورهما في بقاء الإستعمار وتبرير وجوده. (1)

إن مقاومة الجزائريين للهيمنة الاستعمارية منذ الوهلة الأولى "تبنيت" (c'est structurer) كما سبق وأن أوضحنا ذلك في إطار دولة -أمة بقيادة الأمير عبد القادر شكل فيها الدين الرابط السياسي (2)، كما أن جل الحركات المقاومة التي تلت تجربة أوتزامت مع تجربة الأمير عبد القادر حتى تلك التي كانت مناوئة له كان أساسها الدين.

هذا الالتفاف حول الدين "كرباط سياسي" تتجاوز في حقيقته ودلالاته مجرد رد فعل عاطفي طبيعي بل يعبر عن إدراك عميق للجزائريين في غالبيتهم أن الصراع الحقيقي مع الاستعمار بالإضافة إلى كونه صراع على الأرض هو أيضا صراع حول "الهوية الدينية للأمة الجزائرية" وأن المحافظة على الأرض لا تتأتى إلا من خلال المحافظة على الهوية الدينية، هذه

(1) هذه العوامل التي ولد من خلالها "مالك بن نبي" مفهومه الشهير "القابلية للإستعمار"

(2) أنظر الفصل السابق

الهوية المنغمسة في الدين سوف تعمل فرنسا على تغييرها بشتى الوسائل والطرق وعلى رأسها السياسية من خلال ربط الحصول على الحقوق الأولية: حقوق المواطنة بالتخلي عن قانون الأحوال الشخصية الإسلامي (قانون سيناتوس كونسيل) الذي كان يعني ويرمي إلى التخلي عن الهوية الدينية والتاريخية للجزائريين وذوبانها في كيان آخر وهو الأمة الفرنسية وهذا ما فهمه الجزائريين جيدا.

هذه "الهوية الدينية" والتاريخية للأمة الجزائرية سوف تتحول إلى نقطة تجاذب ومصدر صراع وانقسام بين الجزائريين أنفسهم بعد أن استطاع الاستعمار تهئية التربة التي يمكن أن تحمل بذور مشروعه لتفكيك الهوية الدينية والتاريخية للمجتمع الجزائري. وبعد ما كان الصراع على الهوية الدينية والتاريخية للأمة الجزائرية محصورا بين الجزائريين من جهة والإدارة الاستعمارية من جهة أخرى، أصبح الصراع عليها بين الجزائريين دون أن يعني ذلك انسحاب المستعمر من الصراع أو وقفه على الحياد، كما لا يمكننا الجزم بأن طرف من الجزائريين بات يصارع بالنيابة والوكالة عن المستعمر من خلال تبلور مشروعات سياسيين سوف يتنافسوا على تمثيل الإدارة الجماعية للأمة الجزائرية تحت أنظار الإدارة الاستعمارية وبتشجيع منها بعد أن استطاعت أن تؤجل صراعها مع الجزائريين عسكريا.

كانت فكرة الاندماج أو الإدماج في البداية فكرة فرنسية خالصة تعبر عن إرادة المستعمر في تذويب وطمس الهوية العربية الإسلامية للجزائريين كأمة من أجل تحويل الجزائر إلى أرض فرنسية، إن المشروع كان يرمي إلى خلق شعب جديد موحد تحت السلطة الأبوية لملك الفرنسيين.⁽¹⁾

فشل الاستعمار في اللحظات الأولى في الوصول إلى هذا الهدف الذي أطلقه الجنرال "بيجو" المبني على فكرة الإدماج الكامل للشعب الجزائري والتخلي عن سياسة الاحتلال الجزئي وتطبيق الاحتلال الكامل.⁽²⁾ وعلى الرغم من نجاح تيار دعاة الإدماج فقي إلحاق الجزائر بفرنسا من خلال صدور مرسوم 04 مارس 1848 الذي اعتبر "الجزائر قطعة فرنسية" وربط المصالح الإدارية بمثيلتها في فرنسا⁽³⁾. لقد جعلت مقاومة الشعب الجزائري المستمرة للاحتلال من خلال تحصنه بمقومات شخصيته التاريخية مشروع الإدماج "فكرة ميتة". لكن الاستعمار لم ييأس في سعيه لتذويب الشخصية التاريخية للمجتمع الجزائري، باعتباره هدفا استراتيجيا من أجل إلحاق الجزائر بفرنسا نهائيا والقضاء على أي بذور للمقاومة الوجود الفرنسي - الأوروبي بعد أن يفقد الشعب الجزائري هويته وينصهر في عادات وثقافة ودين المحتل.

في هذا السياق جاء القرار المشيخي الذي أصدره نابليون في 10 جويلية 1865 والذي عرف بقانون "السناتوس كونسيلت" (senatus consult) الذي أوجد وضع قانونيا خاصا بالجزائريين

⁽¹⁾ إبراهيم لونيسي 'فكرة الإدماج في الجزائر، 1830-1945 بين الطرح الفرنسي والموقف الجزائري' مجلة الرواية، المركز الوطن للدراسات والبحث في الحكمة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، العدد 1، ص ص 100-101.

⁽²⁾ فشار عطاء الله، النخبة الجزائرية: جذورها، تطورها، إنحائها. 1914-1954، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ كلية العلوم الاجتماعية، والإنسانية، جامعة بن يوسف بن خدة (الجزائر) 2008-2009، ص 219.

⁽³⁾ Kateb kamel, les politiques d'assimilation en Algerie, institute national d'etudes demographiques: <http://mnoutiers.org/article.php>

باعتبارهم "أهالي" و"رعايا" (sujets) ما داموا متمسكين "بقانون الأحوال الشخصية" أي ما داموا متمسكين "بالإسلام" كإطار لتنظيم شؤونهم الاجتماعية وأحوالهم الشخصية، وربط حصول الجزائريين على جميع حقوق المواطنة بعد تخليهم عن القانون الإسلامي للأحوال الشخصية.⁽¹⁾ من الواضح أن المستهدف من هكذا قانون ليس مجرد بعض الإجراءات المتعلقة بالزواج والطلاق والميراث، إنما المستهدف هو الهوية الدينية والتاريخية للمجتمع. وهذا ما فهمه واستوعبه الجزائريون على مر التاريخ الكولونيالي، وترجموه بالتمسك بقانون "الأحوال الشخصية الإسلامي" الذي سوف يتحول فيما بعد إلى "حجر الزاوية" الذي بنيت عليه الحركة الوطنية الجزائرية على الرغم من كل الحرمان والاستغلال والغبن الذي سوف يعيشونه في إطار قانون الأهالي، سرعان ما أدرك المستعمر أن فكرة إندماج الأهالي في الأمة الفرنسية لا يمكن أن تلقى استجابة وتنجح إلا من خلال إيجاد "دعاة جدد" لها من الأهالي أنفسهم.

من هنا أصبحت قدرة فرنسا على تحقيق مشروعها متوقعة على مدى نجاحها في خلق "دعاة جدد" للإندماج. هؤلاء الدعاة الذي سوف ينعتون منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين "بجماعة النخبة". التي سوف تنادي بالإندماج وتناضل من أجله باعتباره الطريق الوحيد لتقدم الجزائريين ودخولهم عالم الحضارة.

2-2 الإسلامية في مواجهة الإندماجية: تجربة الأمير خالد

إن فكرة استبدال الهوية الجزائرية بالهوية الفرنسية، والدعوة للأخذ بالنموذج الفرنسي والعربي بشكل عام كأسلوب للحياة وإطار للحقوق لم يصبح شأنًا وهما فرنسا في إطار إستراتيجية الهيمنة النهائية على الجزائر بل أصبح شأن جزء من الشعب الجزائري نفسه، في إطار نضاله ضد الهيمنة الفرنسية.

لم تكن الدعوة والنضال للإندماج الذي تبناه جزء من النخبة الجزائرية مجرد تعبير عن إعجاب بالمستعمر بل سوف يتشكل منذ البداية باعتباره تيارًا ثقافيًا وسياسيًا قدم نفسه كمحاور ومفاوض للاستعمار في سبيل تحقيق مطالب الشعب. من أجل ذلك سوف يسعى بكل الوسائل من أجل انتزاع الاعتراف بشرعية تمثيله للمجتمع، وفرض نفسه كممثّل للإرادة العامة للجزائريين.

تردد مصطلح النخبة في فترة معينة من تاريخ الجزائر كغيره من المصطلحات الاستعمارية التي احتلت المقام الأول في نشرات الصحف والاجتماعات والمناقشات اليومية، مثل الإدماج، ومن هنا فالمصطلح جديد 'كونه يختلف عن المصطلح القديم، الذي يمثل النخبة التقليدية أو المحافظة، ذات التكوين العربي الإسلامي، كان وليد المدرسة الفرنسية التي أرادها الاستعمار أن تكون دعامة الأساسية في فرض سيطرته الكاملة على الجزائر.

ويقصد بجماعات النخبة (L'élite أو المثقفين (les Intellectuels) أو المتطورين (Evolués) وهي أسماء رافقت كلمة النخبة، من تعلموا في المدارس الفرنسية وتأثروا

(1) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج 2، مرجع سابق، ص 24

بالتقافة الأوروبية وانبهروا بمظاهرها وتقاليدها واقتنعوا بعظمة فرنسا وقوتها واعتبارها صاحبة الحق الشرعي في الجزائر، وهنا خلافا للنخبة التقليدية التي حافظت على انتمائها الحضاري واستمرت في اتصالها مع المدارس العربية الإسلامية ، وبذلك أصبح المفرنسون هم المدافعون عن فرنسا والمتحمسين الأوائل لفكرة الاندماج إلى جانب ذلك ارتموا في أحضان الحضارة الفرنسية حتى وأنكروا أو تجاهلوا حضارتهم العربية الإسلامية بمطالبهم التجنس بالجنسية الفرنسية حتى يصبحوا في مصاف الفرنسيين والأوروبيين أنفسهم من حيث وضعهم الاجتماعي والسياسي.

يجمع المؤرخون ارتباط نشأة الدعاة الجدد للاندماج "النخبة" بنشأة المدرسة الكولونالية التي اعتبرت في ظل الجمهورية الثالثة الأداة (l'Appareil) لغرس الإيديولوجية الكولونالية وخلق نخبة من الأهالي تشكل الحلف الطبيعي للاستعمار ، وهذا ما صرح به العديد من المنظرين والمسؤولين الفرنسيين وعلى رأسهم "جول فيري" (Jule Ferré). الذي كان وراء تأسيس العديد من هذه المدارس حين كان وزير التعليم العمومي (1).

ويجمع المؤرخين أيضا ارتباط الفكرة الاندماجية في الجزائر بحركة الشبان الجزائريين، وتعود تسمية الشبان الجزائريين إلى ذلك النموذج من الحركات السياسية التي عرفت القوميات الحديثة، فعلى موضة تلك الفترة التي كان يتحدث فيها عن (الشبان الاتراك) و (الشبان المصريين) و (الشبان التونسيون) أطلق على أفراد هذه الحركة تسمية (الشبان الجزائريين) (2). لم تكن تلك التسمية الوحيدة ، فهناك من سماهم العمامات الشابة، تميزا عن العمامات القديمة ، بينما أطلق عليهم أبو القاسم سعد الله اسم "النخبة" ، ويفضل البعض الآخر مصطلح " انتلجانشيا" ، والبعض الآخر مصطلح " الليبراليين". إن هذا الاختلاف في وضع تعريف موحد "للشبان الجزائريين" يرجع أساسا إلى مكونات هذه الفئة ، فهناك من يعرفها على أساس "الطبقة الاجتماعية" التي تنتمي إليها، وهي الطبقة الوسطى أو البرجوازية الصغيرة ، وهناك من يعتمد على المعيار "الثقافي" للتفريق بينها وبين الطبقات الاجتماعية الأخرى (3).

يعرفهم أحد أفراد هذه الحركة وهو " الشريف بن حبيلس" : أنها أي النخبة مجموعة الشبان المتكونين في الجامعات الفرنسية، والذين كانوا قادرين بأعمالهم أن يصعدوا فوق الجماهير، وأن يضعوا أنفسهم في مصاف ناشري الحضارة الحقيقيين (4)، بينما يعرفهم " جورج مارسلي " وهو أحد المعلمين المستشرقين في تلمسان بـ " الطبقة التي جمعت بين الثقافة الفرنسية والثقافية

(1) عطاء الله فشار ، النخبة الجزائرية : جذورها - تطورها - اتجاهاتها (1914-1954)، أطروحة ليل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث و المعاصر، إشراف بن يوسف التلمساني، قسم التاريخ ، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية ، جامعة بن يوسف بن خدة ، الجزائر، 2008-2009، غير منشورة ، ص 100-101

(2) نفس المرجع ، ص 220.

(3) - الجمعي ، مخري، حركة الشبان الجزائريين والتونسيين 1900-1930، دراسة تاريخية وسياسية مقارنة، أطروحة دكتوراه، جامعة منتوري، قسنطينة، 2002-2003،

ص 121. نقلا عن: عطاء الله فشار ، مرجع سابق ، ص 221-222

(4) ben habilles .L'Algérie française. Vu par un indigène. Edition. Imprimerie orientale fantam frères

Alger/1914.p.105.

العربية، واللذين يعرفون في الوقت نفسه عن مؤلفي العصر الذهبي الإسلامي وهن كتابات التراث الفرنسي".⁽¹⁾

وحسب الجمعي خمري، فإن أدق التعريفات ذلك الذي قدمه " أندري سرفي " احد المحررين في جريدة الترقية القسنطينية في كتابه " خطر المستقبل"، فهو يرى أن الشبان الجزائريين هم " الطبقة الحديثة السن التي يقل عمرها عن الأربعين سنة، ولها تكوين ثقافي فرنسي أومزدوج والتي تتميز بان لها نزعة سياسية تهدف إلى الحصول على الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية وفي آخر المطاف الحقوق السياسية".⁽²⁾ وبحسب الباحث عطاء الله فشار ،يعود تاريخ ظهور هذه الحركة إلى نهاية القرن 19 م " جول فيري" الجزائري أثناء إشرافه على اللجنة البرلمانية سنة 1892 التي جاءت لتحقيق في وضعية الجزائري التقى ببعض أفراد الشبان الجزائريين منهم " المحامي بوظرية" و" الطبيب مرسلي" ⁽³⁾، حيث احتاجوا له عن التعسفات الإدارية وأثارا مسألتي المواطنة والتمثيل البرلماني للمسلمين. وبحسب نفس الباحث فإن نمو هذه الحركة كان بطيئا، فحتى بداية القرن العشرين لم يكن هناك كلام عما عرف بالشبان الجزائريين ،وكل ما في الأمر هونشوء فئة جديدة متعلمة أونخبة مثقفة تتبنى النزعة الحديثة في نظرتها إلى المستقبل وتتحدث عن التقرب بين المجموعتين الجزائرية والفرنسية تمهيدا لإدماج العنصر الجزائري المسلم في العائلة الفرنسية.⁽⁴⁾ وقد تجلّى نشاطها في شكل مبادرات فردية وجماعية في المجال الاجتماعي والثقافي وخاصة الصحفي، وهي في معظمها صحافة معتدلة محررة في غالبيتها باللغة الفرنسية حتى تنقادي الإصطدام بالإدارة الاستعمارية، بل وتلجأ أحيانا إلى استخدام عنوانين تدل على ارتباطها بفرنسا.⁽⁵⁾

وبحسب ابوالقاسم سعد الله، فقد أدركت الحركة الجديدة استحالة مواجهة النظام الاستعماري باستخدام الوسائل القديمة، كما اقتنعت إن الاستمرار في رفض الاستعمار كواقع في البلاد سيؤدي إلى تكريس الامتيازات السياسية والاقتصادية للمستوطنين، ومن ثم فإن عمل قام به الشبان الجزائريون هو الدخول في منافسة الكولون، معتمدين على طريقة جديدة تختلف عن طريقة الأجداد وهي الحوار الهادئ بواسطة الصحافة والعرائض والمذكرات والوفود ⁽⁶⁾. لم تبرز مواقفهم السياسية والاقتصادية ومعارضتهم العلنية للسياسة الفرنسية بوضوح إلا في عام 1908 حين صدر مرسوم ينص على إحصاء الشبان الجزائريين قصد تجنيدهم، ثم إصدار الحكومة قرار التجنيد في 03 فيفري 1912، حيث وجدوا فيه وسيلة هامة للضغط للحصول على بعض الحقوق تتخلص في

(1) - سعد الله، الحركة الوطنية 1900-1930، ص 167.

(2) - خمري ، المرجع السابق ص 132

(3) - طبيب جزائري من وهران، كان أبوه ضابطا في فرنسا الصباحية في الجيش الفرنسي، ويقال أنه أول طبيب مسلم تخرج من كدرسة الطب الفرنسية، متجنس ومن مؤسسي نادي صالح بأي، من مؤلفاته كتاب المسألة الأهلية ، أنظر: سعد الله،/ تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 231.

(4) عطاء الله فشار ،مرجع سابق، ص 222

(5) حول طبيعة هذه الصحافة أنظر : Ihaddaden zahir, l' histoire de la presse indigène en Algérie Des origines j'usqua 1930 , Edt ANEP, Alger , 2016

(6) - أب القاسم سعد الله، الحركة الوطنية 1900-1930، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 173-175.

مجمّلها حول المساواة وكانوا بعيدين عن المطالبة بالاستقلال الكامل عن الوطن الأم لذلك يمكننا القول إن النخبة تثق في الحكومة الفرنسية في باريس وعودها وترى أن العدوّ الأول للجزائريين هم الكولون.⁽¹⁾

وهم في ذلك يميزون بين فرنسا الديمقراطية وفرنسا الاستعمارية، بذلك نجدهم يستنجدون بالليبراليين الجمهوريين لمعارضة المعمرين المستغلين، ويمكن الاطلاع على أفكارهم من خلال البرنامج الذي قدموه إلى الحكومة الفرنسية في جوان 1912.⁽²⁾

سبق الحديث في فصل سابق عن الأمير خالد حفيد الأمير عبد القادر الجزائري ودوره في صياغة الوطنية الجزائرية ونجاحه في إعادة بعث الروح الوطنية في لحظة تاريخية كان يظن فيها الاستعمار أنه أحكم قبضته على الوضع، واستطاع أن يجعل من الجزائر "مستعمرة هادئة". بالإضافة إلى هذا الدور في ميلاد "الوطنية الجزائرية" سوف يكون لهذه الشخصية دور في الريادة والتأسيس للإسلاموية في التاريخ الحديث للجزائر. وتعتبر الانتخابات البلدية التي تم تنظيمها سنة 1921 بناء على إصلاحات قانون 1919 اللحظة التاريخية التأسيسية للإسلامية الحديثة ليس في الجزائر فقط بل في العالم الإسلامي كله. وكما أوضحنا في موضع سابق فإن هذه الانتخابات البلدية كان لها أهمية بالغة، فهي لم تكن بمقاييس السوسيولوجية الانتخابية حدثاً عرضياً، لقد كان حدثاً تاريخياً بكل ما تحمل الكلمة من معنى سوسيولوجي.

إن القراءة والتمعن في البرنامج الانتخابي^(*) والدعاية السياسية والشعارات التي رفعها الأمير خالد وحزبه في هذه الانتخابات تكشف أن الأمر لم يكن مجرد منافسة على إدارة شؤون البلدية، بل إن الأمر تعدى ذلك لتصبح المنافسة حول الإسلام ومن يمثله.

لقد أخذت المنافسة السياسية بعداً دينياً من خلال ربط الدعاية السياسية والانتخابية بشعارات إسلامية وأصبح السلوك الانتخابي (التصويت) يحمل أو مرتبط بمآلات دينية. إن رصد الباحث زوير عروس⁽³⁾ للتشابه في خطاب الأمير خالد في الانتخابات البلدية لسنة 1921 وخطاب الجبهة الإسلامية للانقاذ المنحلة في انتخابات 1989 كان في محله، غير أننا لا نوافق في اعتبار ذلك مجرد توظيف للدين في السياسة.

تعتبر تجربة الأمير خالد من خلال الانتخابات البلدية أولى تعبيرات الإسلاموية بالمعنى الحديث القائمة على إضفاء معنى ديني على الفعل السياسي في الجزائر أولاً، وفي العالم الإسلامي ثانياً، بحكم وقوعها في سنوات قبل سقوط منصب الخلافة الإسلامية ونشأة الحركات الداعية لإعادة تأسيسها وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين في مصر. والملفت للانتباه أنها خرجت من تحت عباءة النخبة الحديثة التي ارتبط وجودها بشكل عام بالمشاريع التحديثية الاستعمارية.

(1) - يوسف منصارية، الإتجاه الثوري في الحركة الوطنية ما بين الحربين العالميتين، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1988، ص 12

(2) - أنظر تفصيل هذا البرنامج في: يحيى بو عزيز، الإتجاه اليميني في الحركة الوطنية من خلال نصوصه (1912-1948)، دار البصائر للنشر و التوزيع، طبعة خاصة، الجزائر، 2009، ص ص 24-25.

أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية 1900-1930، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ص 181-182

(*) انظر الملحق

(3) زوير عروس، مرجع سابق، ص 113

إن ربط الفعل السياسي بالمعنى الديني في هذه الانتخابات من طرف الأمير خالد وحزبه يعبر عن معطى سوسيولوجي سياسي أساسي للمجتمع الجزائري أكدته التاريخ اللاحق لتجربة الأمير خالد إلى يومنا هذا والمتمثل في قابلية الإسلام كدين على إيجاد تعبيراته من خلال السياسي والعكس.

المبحث الرابع : الإصلاحية الإسلامية في صيغتها الإصلاحية

ليس بعيد عن السياق التاريخي – المحلي والعالمي – الذي برزت فيه "الإسلاموية" من خلال تجربة الأمير خالد سوف تبرز "الإسلاموية" في شكل آخر أكثر "تبنينا" (plus structure).

فإذا كانت الإسلاموية في تجربة الأمير خالد خرجت من تحت عباءة النخبة الحداثية التي كانت تقود حركة الجزائر الفتاة المعروفة ببعدها عن طرحات الجامعة الإسلامية والخلافة الإسلامية فإن "الإسلاموية" في صيغتها الإصلاحية سوف تنشأ في رحم "النخبة المحافظة" انطلاقا من تبني فكرة ودعوة "الإصلاح" التي سوف تترافق مع مشروع "الجامعة الإسلامية" في إطار "الخلافة الإسلامية".

كل الأدبيات العلمية في مجال البحث حول الحركة الإصلاحية في الجزائر تؤكد الحقيقة التاريخية المتمثلة في ارتباط "الإصلاحية" كحركة نشاط مجموعة من العلماء الذين أسسوا تنظيما باسمهم "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" بزعامة الشيخ "عبد الحميد ابن باديس" (**).

في معنى الإصلاحية الإسلامية بشكل عام

إن فكرة الإصلاح ليست غريبة عن العقل المسلم، ولم تكن المرة الأولى التي يتخذ فيها مجموعة من المسلمين من فكرة الإصلاح قاعدة للحركة في المجتمع. فقد كان لفكرة الإصلاح التي تعني في أبسط معانيها العودة إلى منابع الإسلام الصحيحة دورا أساسيا في التاريخ السياسي للمسلمين بشكل عام.

غير أن هذه الحركة الإصلاحية الإسلامية الحديثة تتميز بنبؤيا عن الحركات الإصلاحية التي عرفها التاريخ الإسلامي.

إن الجدة في هذه الحركة تنبع من الدوافع التي كانت وراء نشأتها والمعنى الذي سوف تحمله إنها المرة الأولى التي سوف تنشأ حركة إصلاحية خارج المعنى التقليدي الذي حملته فكرة الإصلاح على مر تاريخ المسلمين.

إنها المرة الأولى التي تنشأ فيه حركة إصلاحية بدوافع وإندفاعية تحركها العوامل الداخلية المرتبطة بالإسلام والمسلمين بينما في هذه الحركة الإصلاحية الحديثة فإن الإصلاح باعتباره حركة نحو الذات سوف يكون من منطلق ما يجري خارج الإسلام والمسلمين.

هذه "الجدة" سوف تولد معنى إضافيا للمعنى الأصلي لفكرة "الإصلاح" وأصبح لصيقا بها ورديفا لها والمتمثل في النهضة، فلم تكن "الإصلاحية الإسلامية الحديثة" تعبر عن مشروع دين يريد لنفسه الإصلاح بل كانت تعبر عن مشروع إصلاح حضارة واسعة بنيت وشيدت على أساس ديني، وتأسست عليه سماتها الرئيسية.

(**) سوف نعتد في هذا المبحث بشكل رئيسي على دراسة "علي مراد" حول الإصلاحية الإسلامية.

1-1 من الإصلاح الديني إلى الحركة الإصلاحية

ارتباطت "الإصلاحية الإسلامية" بمعنى النهضة" وهوما سوف يؤدي بها للإبتعاد عن طرح نفسها باعتبارها "حركة إصلاح ديني على شاكلة الحركة الوهابية"(*) فعلى الرغم من تقاطع الإصلاحية الإسلامية و"الحركة الوهابية" في تبنيهما للسلفية فإن "الإصلاحية الإسلامية بقيادة "الأفغاني" سوف تصيغ معنى السلفية يجعل منها قوة لمقاومة الغزو الاستعماري وقاعدة انطلاق نحو المستقبل من خلال تبني فكرة التقدم.

لم تكن "الإصلاحية الإسلامية" تعبر عن مشروع دين يريد لنفسه الإصلاح، بل كانت تعبر عن مشروع إصلاح حضارة واسعة بنيت وشيدت على الدين وتأسست عليه سماتها الإنسانية بناء على ذلك فإن الإشكالية الرئيسية التي هيمنت على زعاماتها هي إشكالية "حضارية" أكثر منها "دينية" عنوانها : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟⁽¹⁾ ، عكس الحركات الإصلاحية التي سبقتها وعاصرتها وعلى رأسها "الوهابية" في "نجد" وشبه الجزيرة العربية ، و"المهدوية" في السودان التي كانت ذات مضمون ديني خالص "إصلاح العقيدة". أي لم تكن هذه الحركات منشغلة بما يجري خارج حدود "دار الإسلام" أي التحدي الحضاري والعسكري في الغرب.

شكلت ولا تزال الدعوة والحركة الوهابية التي تأسست على "محمد بن عبد الوهاب النجدي" النموذج لحركات الإصلاح في العصر الحديث الذي تأسس على معنى ديني للإصلاح. لقد تأسست هذه الدعوة التي سوف تتحول إلى دولة على يد آل سعود⁽²⁾ على فكرة محاربة البدع وإصلاح العقيدة الإسلامية، وهذا ما يجعلها في مواجهة مباشرة ليس فقط مع الطرقية وحركات التصوف ومذاهبه

فحسب كما يرى الأستاذ "محمد عابد الجابري"⁽³⁾، بل في مواجهة مع المجتمعات الإسلامية بصفة عامة ومع سلطة "الإمبراطورية العثمانية" باعتبارها الدولة التي ترعى وتبنى الانحراف عن الدين الصحيح والعقيدة الصافية.

لم تكن هذه الحركة منشغلة لما يجري على حدود دار الإسلام أي التحدي الحضاري والعسكري للغرب، إن فخصوم الحركة يقعان كما يقول "الجابري" داخل دار الإسلام وهي لم تكن مشغولة، بآثار "الصدمة التاريخية" التي يربطها الكثيرون بجملة "نابليون بونابارت" على مصر سنة 1798 التي أتت بعد قرابة نصف قرن عن بداية الدعوة الوهابية.

هذه الصدمة التاريخية التي تعرف من خلالها المسلمون على الحادثة الغربية سوف تؤسس لنشأة دعوات إصلاحية على ضوء هذه الحادثة التي باتت تشكل تحدي وجودي "لدار الإسلام" بالإعتبار الحضاري أولاً ثم بالإعتبار السياسي.

(*) نسبة إلى الشيخ محمد عبد الوهاب النجدي

(1) عنوان كتاب أحد زعماء هذه الإصلاحية، الأمير شكيب أرسلان

(2) قبيلة نجدية سوف تبني الدعوة الوهابية وتحالف مع الشيخ محمد ابن عبد الوهاب لتجعل منها قاعدة رئيسية لتأسيس دولة في نجد وقد نادت بالخروج عن سلطة الدولة العثمانية قبل أن تقوم هذه الأخيرة بالقضاء عليها بواسطة الجيش المصري بقيادة محمد علي باشا، وقد استطاعت نفس هذه القبيلة ومن خلال نفس الدعوة الوهابية من إحياء مشروعها السياسي بعد الحرب الأولى وتم تأسيس المملكة العربية السعودية على يد عبد العزيز آل سعود سنة 1927.

(3) محمد عابد الجابري من الوهابية إلى السلفية.

وهذا ما سوف يجعل من الحركة الإصلاحية جوهرية دعوة وحركة لاستنهاض الأمة ودورها الحضاري من خلال الدين وليس مواجهة الأمة من خلاله، لقد شكلت "الإصلاحية الإسلامية" بزعامه الأفغاني و"عبده" نقلة نوعية في مسار الحركات الدينية الإسلامية في العصر الحديث حيث انتقلت بها من إصلاح الدين إلى إصلاح الأمة من خلال الدين.

1-2 المعنى الديني للإصلاحية

لم تكن "الإصلاحية الإسلامية" الحركة الوحيدة التي تبنت خطابا ومشروعاً نهضوياً، بل إن كل النخب تقريباً المسلمين وغير المسلمين في هذه المرحلة أي في أعقاب الصدمة التاريخية كانوا يبحثون عن صيغة ومعنى للنهضة.

لم يمنع زعاماتها من تبني فكرة التقدم (l'évolution) التي كانت ميزة وشعار الحضارة الغربية الحديثة من أن تلبس مشروعها النهضوي معنى دينياً.

ففي اللحظة التي تعرض فيها "الإسلام" كحضارة إنسانية للمسألة والتشكيك في قدرته على الإجابة عن التحديات الحديثة وارتفاع الأصوات والأفكار عند العديد من النخب والأحزاب والحركات الإصلاحية للتخلي عنه تأتي "الإصلاحية الإسلامية" لتحسم الأمر بكل وضوح في اتجاه الإبقاء على الإسلام جعلنا منه قاعدة "للنهوض" وبهذا استطاعت أن تجذب "الإصلاح" نحو القطب الديني وأصبح المعنى الديني لصيقاً بالمعنى الإصلاحي في حركتها وتوجيهاتها سوف يترجم هذا المعنى الديني للإصلاح برفض التتلذذ على يد الحضارة الغربية التي قامت على "الوضعية العقلانية" و"الدهرية" من جهة، واعتبارها "حضارة زائقة" لا تلبى ولا تقود إلى السعادة الإنسانية الحقيقية، فابتعادها عن الروحانية أفقدها المعنى الحقيقي للتقدم المرادف "للكمال الوجودي" من جهة أخرى وأمام تدهور الحالة الحضارية للمسلمين ووهن الشعور الديني والدور الحضاري للدين، في مقابل السطوة الحضارية للغرب المبشر بنهاية الأديان، وبقدر ما كانت تتعمق العلمنة في الواقع كما يقول "هشام جعيط" استطاعت "الإصلاحية الإسلامية" بقيادة السيد "جمال الدين الأفغاني" والشيخ "محمد عبده" وتمكنت من صياغة "مشروعها النهضوي" من خلال دعوة المسلمين للرجوع إلى إسلامهم الذي انصرفوا عنه.

وإذا كان الشر كله مصدره تراجع الدين فإن البديل يكون في زيادة التمسك به، ولكن أي دين؟ وأي إسلام جعلت منه "الإصلاحية الإسلامية" البديل والأساس والمنطلق لأي مشروع إصلاحي نهضوي؟

إنه إسلام المنبع "الإسلام" الحقيقي المبني على التمسك والعودة إلى منابع الإسلام الأول الإسلام الذي لا يتعارض أبداً مع الحضارة بل يستطيع أن يستوعب جميع الحضارات الإنسانية من دون أن يفقده ذلك معناه إن تبني "الإصلاحية الإسلامية" لمثل هذا المعنى من "الإسلام" وإصباغه على مشروعها الإصلاحي النهضوي فرض عليها المواجهة، وفي بعض الأحيان الثورة على الممارسات الدينية التي حجبت المعنى الحقيقي للدين. فاضطرت إلى مواجهة "المؤسسات الدينية" الرسمية والاجتماعية، التي أصبحت تنتج معنى دينياً للإسلام أفقده جوهره الحقيقي المتمثل في بناء حضارة يتكامل فيها الإنسان مع الله عز وجل.

1- في الإصلاحية الإسلامية الجزائرية

يرى المؤرخ الجزائري "أبو القاسم سعد الله" أن التأريخ لفكرة الإصلاح في الجزائر يجب أن يرتبط بالنشاط الفكري والسياسي الذي قام به "حزب المقاومة" بزعامه "حمدان خوجة" في سياق رد الفعل على الغزو الفرنسي للجزائر سنة 1830 وإلى بعض النشاطات والدعوات التي قام بها "الأمير عبد القادر الجزائري" في إطار سعيه لتأسيس دولة وطنية حديثة، فالجزائريون [كما يقول] كانوا أول من نادى بالتضامن بين المسلمين وبإصلاح الإسلام مستفدين من التجربة الأوروبية وبقيادة جديدة في العالم الإسلامي وقد كان حمدان خوجة الجزائري أول من نادى بالتفاهم بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية، فهو الذي تحدى الأوروبيين في زمانه مصرا على أن الإسلام لا يتعارض مع المبادئ الأساسية للتجربة الأوروبية، كما برهن الأمير عبد القادر، كمحارب ومفكر، أنه كان مصلحا إسلاميا في اتجاهه وبناءا على رأي "سعد الله" فإن البذور الأولى للإصلاحية الإسلامية هي جزائرية.⁽¹⁾

على الرغم من أهمية هذا الرأي الصادر عن عميد المؤرخين الجزائريين لا يمكن على مستوى هذا البحث ربط نشأة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر باعتبارها صبغة تاريخية للإسلاموية بحزب المقاومة إلا من ناحية اعتبار الإثنيتين فعلا مقاوما، وإلا فإن الإصلاحية الإسلامية التي سوف تنزعها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سوف تكون نيتة لبذور إسلامية وليس بالضرورة جزائرية.

2- الإصلاحية كحركة: النشأة والتأسيس

كل الأدبيات العلمية في مجال البحث حول الحركة الإصلاحية تجمع على ارتباط الإصلاحية كحركة في الجزائر بجمعية العلماء المسلمين وزعيمتها الشيخ "عبد الحميد ابن باديس" دون أن يعني ذلك أن النشاط الإصلاحي أوفكرة الإصلاح والدعوة إليها مرتبط في نشأته مع نشأة "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين".

كل المعلومات والتحقيقات التاريخية تفيد بأن الدعوة إلى "الإصلاح" كان لها وجود في الجزائر قبل وقودها في إطار مشروع جامع يعمل على على تعبئة جميع المسلمين على امتداد جغرافية العالم الإسلامي.

لقد شهدت الجزائر في الربع الأخير من القرن التاسع عشر دعوات أطلقها ثلة من العلماء والشخصيات الإسلامية.

قد يصعب وصفها بحالة من الإصلاحية ولكن من دون تحفظ يمكن اعتبارها الإرهاصات الأولى للإصلاحية الإسلامية في الجزائر.

يأتي على رأس هذه القلة من العلماء الشيخ "عبد القادر المجاوي" (1848-1914) الذي كان له دور أساسي في تأسيس الإصلاحية الإسلامية في الجزائر من خلال التأثير في الجيل الأول

(1) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج 2، مرجع سابق، ص 110.

والثاني الذي يجعل من الدعوة إلى الإصلاح حركة ساهمت بشكل فعال في صناعة تاريخ الجزائر الديني والسياسي والثقافي.

ولنترك الأستاذ "سعد الله" يعرفنا بهذه الشخصية حيث قول: "كان الشيخ "عبد القادر المجاوي" أحد قادة الإصلاح في النخبة المحافظة وكان يتمتع بشعبية واحترام كبيرين بين الجزائريين في وقته، فقد كان أستاذ للعربية والشريعة الإسلامية في المدرسة الجزائرية – الفرنسية بالعاصمة وقسنطينة مدة سنوات، وقد ساهم الشيخ المجاوي في النهضة الجزائرية بكتبه ومحاضراته ونشاطه في الصحافة، ويعد كتابه "إرشاد المتعلمين" الذي صدر سنة 1877 دعوة صريحة للإصلاح لما تضمنه من دعوة للتعلم وهوما أحدث ضجة، لقد كانت كل كتابات الشيخ "المجاوي" موجهة ضد الآفات الاجتماعية، والخرافات والعادات القديمة التي كان يراها مصائب، وكان ينادي بالإصلاح والتعليم واليقظة"⁽¹⁾

أثمرت جهود الشيخ "المجاوي" في دعوته للإصلاح من خلال تأثيره في مجموعة طلبته وتلاميذه وعل رأسهم الشيخ "ابن موهوب" الذي أصبح رائدا لهذا التيار ⁽²⁾ قبل ظهور الشيخ "ابن باديس"، وقد أثنى الأستاذ مالك بن نبي ⁽³⁾ على الشيخ "ابن موهوب" معتبرا إياه أحد الذين ساهموا في تشكل وعيه ووعي جيل كامل سوف يحمل فيما بعد الدعوة وتحويلها إلى حركة. يضاف إلى هؤلاء الشيخ "عبد الحليم بن سماية" الذي سوف يكون له دورا بارزا في الترويج للدعوة الإصلاحية.

هذا النشاط الدعوي للإصلاح الذي برز في نهاية القرن التاسع عشر في الجزائر والذي شكل الإرهاصات الأولى للإصلاحية فيها لم يكن معزولا – وهذا مهم جدا لناحية رصد إسلاموية الإصلاحية في الجزائر – عما كان يجري في المشرق العربي، وعلى الخصوص المشروع الذي أطلقه "جمال الدين الأفغاني" والمتمثل في حركة "الجامعة الإسلامية" فماذا كانت تعني الجامعة الإسلامية وما هي أهدافها ومتى بدأ نشاطها في الجزائر؟

2-1-1 الجامعة الإسلامية

يرجع السيد درسون "Dersson" إثارة الشعور الوطني عند سكان شمال إفريقيا إلى حقيقة الجامعة الإسلامية . ومن ناحيته يرى السيد "عبد العزيز الشناوي" بان مشروع "حركة الجامعة الإسلامية"، كان ناجحا وان نجاحه تأرجح بين الصعود والهبوط، ويعترف الكاتب الفرنسي "لويس رين" ⁽⁴⁾ بوجود حقيقة مشروع "حركة الجامعة الإسلامية" الذي أصبح يهدد كيان الدول الأوربية الاستعمارية في إفريقيا وآسيا، مركز التوسع الاستعماري الأوروبي في القرن التاسع عشر، إضافة إلى ما تمارسه الطرق الصوفية عبر عملها السري من تأثير قوي على السكان.⁽⁵⁾

⁽¹⁾ أنظر بعض مؤلفاته في: يسلي مقران، الحركة الدينية والإصلاحية في منطقة القبائل 1920-1945، دار الأمل للطباعة والنشر، الجزائر، 2006، ص ص 174-175.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج 2، مرجع سابق، ص

⁽³⁾ مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة التاسعة، دمشق، 1984، ص 64.

⁽⁴⁾ لويس رين، صار في سنة 1884 رئيسا لمصلحة الشؤون الأهلية، فكان يرى من مصلحة فرنسا تدجين الزوايا ورجالها.

⁽⁵⁾ أبو قاسم السعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 5، ص 507.

ومن جهته يؤكد عميد المؤرخين "أبو القاسم سعد الله" هذا التأثير ، وذلك التجاوب الكبير الذي شهده مشروع " حركة الجامعة الاسلامية " من قبل زعماء وثوريين سياسيين كانوا ينشطون باسم " حركة الجامعة الاسلامية " ، نذكر منهم المجاهدون ، بوعمامة الجزائري واحمد عرابي ، والمهدي السوداني (1) ، وأما "أنور الجندي" الذي يرى بأن مشروع حركة الجامعة الاسلامية يمتلك وسائل وأسلة معنوية أكثر منها مادية استعملت في مقاومة المد الاستعماري والحد من انتشاره (2) . وفي هذا المضمار لا يرى " أبو قاسم سعد الله " مانعا من ربط ثورة بوعمامة 1881-1908

بمشروع حركة الجامعة الاسلامية، التي كانت لها أصداء في السودان و(3) مصر والمغرب الأقصى ، هذه الثورة التي كانت مدعومة من قبل الحركة السنوسية وكانت هي الأخرى مفصلا رئيسا من مفصل مشروع " حركة الجامعة الاسلامية " في بلدان " المغرب العربي " . يواصل الأستاذ الدكتور " أبو قاسم سعد الله " حديثه عن ثورة بوعمامة وصداها العربي والإسلامي ، ويرى بان كثير من الشخصيات الجزائرية والتونسية دون ذكر أسمائهم صارت من خدام مشروع " حركة الجامعة الاسلامية " في المشرق بعد هجرتهم إليها (4) .

ومما لا شك فيه أن الجزائريين تأثروا أيضا بأفكار الرواد التونسيين المناضلين في نطاق مشروع "حركة الجامعة الاسلامية" ، عند دخولهم الى ارض الجزائر في فترات مختلفة ، من اجل تحرير المنطقة المغاربية من الاستعمار الفرنسي . ومن أهم هؤلاء الرواد : إسماعيل الصفايحي ، وصالح الشريف ، وعبد العزيز الثعالبي ، ومحمد بيرم الخامس ، وعلي باش حمية ، ومحمد باش حمية ، ومحمد الخضر حسين ، والمكي بن عزوز (5) .

علما ان كثيرا من الجزائريين ناضلوا من اجل نصرة مشروع " حركة الجامعة الاسلامية " وشاركوا في عدة عمليات جهادية في حرب البلقان الثانية 1912-1913 ، وفي اليمن ، قادها " سليم السمعوني 1879-1916 " ، و" السيد طيب بن سالم " (6) ، ولايفوتنا الحديث دون ان نشير هنا بان تونس كانت قلعة متقدمة ومحطة بارزة لنشاط مشروع " حركة الجامعة الاسلامية " بالنسبة للجزائريين ، وبهذا تعد تونس معلما بارزا من معالم نشاط هذا المشروع الوجودي التحريري في بلدان " المغرب العربي " المغرب العربي " ، لعدة عوامل سبق ان ذكرناها ومن اهمها قربها من المشرق ، وتوفرها على منارة وحيوية ونشاط جامعة الزيتونة .

وكان للسيد "شكيب ارسلان" علاقة حميمة مع بعض علماء الجزائر ، نذكر من بينهم الشيخ " محمد العنابي " (7) الذي هاجر الى اسطنبول حيث تأثر بمشروع " الحركة الجامعية الاسلامية " ،

(1) نفس المرجع ، ج5، ص507.

(2) أنور الجندي تصحيح أكبر خطأ ، مرجع سابق ، ص15.

(3) أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج5 ص519 .

(4) عبد العزيز الشناوي مرجع سابق ، ج3، ص524 .

(5) نفس المرجع ج3، ص524-525 .

(6) الشيخ محمد العنابي ، رجل دين جزائري ، كان ينشط بالخارج ، فبعد مغادرته للجزائر لاداء فريضة الحج سنة 1913 توجه من هناك الى اسطنبول ، التي حل بها سنة 1915 فالتقى مع بعض المهاجرين المغاربة منهم ، علي باش حمية ، انظر حسن صبحي ، تاريخ شمال افريقيا الحديث و المعاصر ، الإسكندرية 1973 ص196 .

وأصبح احد دعائه ، فانضم الى البعثة الاسلامية ، التي طافت على الدول الأوروبية للدفاع عن القضايا العالم الإسلامي . وتتكون هذه البعثة ، من شخصيات إسلامية

سياسية ودينية مشهورة ، نذكر منهم ، السيد شكيب أرسلان ، وعبد العزيز جاويش ، وعلي باش حمبه، ومحمد العنابي، ومحمد فريد، قام هؤلاء جميعا بإلقاء عدة محاضرات في دول أروبيه عدة، هدفها الدعوى لاستقلال دول "المغرب العربي" ،كان ذلك طيلة الحرب العالمية الأولى⁽¹⁾ إن الشيء الواجب الإشارة إليه هنا هوأن هذه العلاقة استمرت مع التيار الإصلاحى قى الجزائر،فقد وثق السيد " شكيب أرسلان " صلته مع عدة شخصيات من هذا التيار نذكر منها، الشيخ عبد الحميد ابن باديس،والبشير الإبراهيمي، والطيب العقبي⁽²⁾

وحقق مشروع "حركة الجامعة الإسلامية " في الجزائر نجاحا معتبرا، في كامل القطر الجزائري، وأيد الجزائريون تحرك الدولة العثمانية لنصرة الإسلام والمسلمين ،هناك مدنا جزائرية كثيرة تأثرت بمشروع " حركة الدولة الجامعة الإسلامية "،ففي الغرب الجزائري نجد مستغانم،وتلمسان،أما في الشرق الجزائري فنسجل تجاوب كل من عنابة وقسنطينة بالإضافة إلى الجزائر العاصمة،وكان هذا الصدى كبيرا خاصة بعد احتلال تونس وليبيا.⁽³⁾

وفي أواخر القرن التاسع عشر بدأت تظهر ملامح النشاط السياسي في الجزائر الذي كان بفض أربعة عوامل داخليان،ويتمثل الأول في ظهور طبقة برجوانية- جزائرية وطنية،وأما العامل الثاني، فهوالاتصال المباشر للنخبة الجزائرية بالثقافة الغربية،وأما العمالان اخارجيان،فكان أوله تأثر الجزائريون بما يدور حولهم من صراع دولي،خاصة بين الألمان والفرنسيين على الجزائريين بمشروع " حركة الجامعة الإسلامية " ⁽⁴⁾.

وكان نشاط مشروع "حركة الجامعة الإسلامية " حاضرا في تشكيلة وبرنامج الحركة الوطنية الجزائرية ، فتأسست في سنة 1910 لجنة وطنية برئاسة المحامي أبي ضربة، والصديق دوران والحاج عمار، فسعت هذه اللجنة ، إلى تحقيق مشروع " حركة الجامعة الإسلامية"، والارتباط بالحركات التحررية الموجودة بالعالم العربي والإسلامي. ⁽⁵⁾ بالإضافة إلى تيار المحافظين أوالتقليديين، ويضم علماء جزائريون مصلحون تأثروا بمشروع "حركة الجامعة الإسلامية" نذكر منهم السادة،ابن الموهوب،وعبد الحليم بن سماية،وعبد القادر المجاوي.⁽⁶⁾

وقد تمظهر مشروع " حركة الجامعة الإسلامية " في الجزائر بعدة مظاهر وأشكال مست الاتجاه الديني والاجتماعي والفكري والسياسي، كالمحافظة على عروبة وإسلام الجزائر،وتأييد الحركات الإصلاحية السياسية والدينية " لحركة الجامعة الإسلامية "، وخط الإصلاحى لمحمد عبده وجمال الأفغانى وحركة الأمير خالد وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

⁽¹⁾ - ظافر محمد صكر الحسنواوي،شكيب أرسلان ودوره السياسي في حركة النهضة العربية الحديثة 1869-1946، ط1 رياض رياس للكتاب والنشر،بيروت

2002،ص135

⁽²⁾ - نفس المرجع،ص137

⁽³⁾ - إبراهيم مهديد،مرجع سابق /ج1،ص165.

⁽⁴⁾ - خير الدين فارس، تاريخ المغرب،مرجع سابق، ص 443

⁽⁵⁾ - إسماعيل ياغي، مرجع سابق،ج2،ط2،ص134

⁽⁶⁾ - خير الدين فارس ،تاريخ المغرب،مرجع سابق،صص،443-444

وها هو السيد " محمد بن رحال" يعطي رأيا صائبا لما يجب ان تكون عليه الأمة الإسلامية من امتداد الأيدي إلى بعضها البعض، وتفعيل دور التعاون والتضامن، ومحاولة الدولة الإسلامية جمع أحاسيسها وقلوبها، كما أقر " محمد بن رحال" في مؤتمر المستشرقين المنعقد سنة 1897، بوجود سياسة تقارب وتضامن بين الملوك والحكومات الإسلامية، الشيء الذي لم ترضى به حكومات اوربا الاستعمارية، ولكنه يقول بأنها لن تنجح في مسعاها هذا، فكلما اشتد الضغط المسيحية على المسلمين كلما قوي معه التطلع بقوة إلى نهضة الإسلام .

ومن ناحية أخرى يمكن اعتبار المحطتين التاريخيتين التاليتين : احتلال تونس سنة 1881 ودخول تركيا ضد ايطاليا في حرب طرابلس الغرب سنة 1911، قمة ما وصل إليه الشعور بالتضامن الإسلامي لدى الجزائريين والمسلمين المثقفين بالثقافة العربية والفرنسية ، خاصة وأن هوية الحركة الوطنية الجزائرية في تطورها التاريخي على امتداد القرن التاسع عشر إلى مطلع القرن العشرين ، قد ارتبطت بمفهوم التضامن الإسلامي والجهاد والقومية الإسلامية⁽¹⁾ ولا بد من الإشارة هنا إلى أن كثير الثروات في الجزائر تأثرت بمشروع "حركة الجامعة الإسلامية" الوحدوي التحريري ، ومنها ثروتني عين التركي عام 1901، وعين بسام علم 1906ن وكان فوق ذلك ، نظرة الجزائريين إلى السلطان العثماني عبد الحميد الثاني كأنه المهدي المنتظر ، ورجل الساعة والمنقذ للجزائر ، ومحررها من براثن الاستعمار الفرنسي⁽²⁾ . لقد تقاسم السلطان العثماني ، والإمبراطور غليوم الثاني نفس نظرة الجزائريين لهما بأنهما المنقذان لهم من احتلال الفرنسي ، وإن كانوا يميلون أكثر فأكثر إلى السلطان عبد الحميد الثاني.

لقد نجح المشروع "حركة الجامعة الإسلامية نجاحا معتبرا في الجزائر لوجود صدام عنيف بين مشروعين، أول استعماري استيطاني دخيل، يعمل على إزالة كل مظاهر الهوية الوطنية الإسلامية من دين ولغة عربية وتاريخ وحضارة إسلامية ، ومشروع ثان وطني إسلامي حضاري شرعي أصيل ، مستمد من روح مشروع "الجامعة الإسلامية" .

2-1-2 الشيخ "عبد" والإصلاحية الجزائرية

تعد بداية القرن العشرين فاتحة عهد جديد للعمل الإصلاحي في الجزائر ابتدئ بالزيارة الشهيرة التي قام بها زعيم "الإصلاحية الإسلامية" الشيخ "محمد عبده" سنة 1903م إلى الجزائر العاصمة، بدعوة من "شارل جونا" الوالي العام للجزائر.

لقد كانت هذه الزيارة بمثابة "دفعة تاريخية" (impulsion historique) للإسلام في الجزائر الذي كان " في هذه اللحظة في حاجة ماسة إليها لكي يتمكن من الخروج من حالة الركود التي استحكمت فيه بعد أن تمكن الاستعمار تحييده وتوظيفه كخدمة مشاريعه بالتواطئ مع بعض المراكز الدينية التي كانت بالأمس القريب بؤرة "إسلام المقاومة" -الزويا والطرق الدينية- .

(1) - إبراهيم مهديد ، مرجع سابق ، ج 1 ، ص 157

(2) - نفس المرجع ، ص 162 . لم يكن الجزائريون يتطلعون دائما إلى إنقاذ و مساعدة الدولة العثمانية لهم بل كانوا أيضا يترقبون إلى تدخل و مساعدة المغرب ، خاصة عندما اشتدت ثورة بوعمامة في جنوب غرب وهران ، من سنة 1881 إلى سنة 1908

لئن تأخرت زيارة "محمد عبده" إلى الجزائر مقارنة مع تونس التي زارها سنة 1883م فإن أفكاره ودعوته سبقت قدومه إليها فزيارته إلى تونس ووصول الأعداد الأولى لمجلة "المنار" كان له من دون شك صدى في الجزائر على الرغم من سياسة فرنسا التي كانت تعمل بجهد كبير لفصل الجزائر عن محيطها العربي والإسلامي.

لقد شكلت زيارة الشيخ "محمد عبده" للجزائر منعطفا تاريخيا في الحياة الدينية والسياسية من خلال ما ترتب عنها من أثار على نشاط مجموعة من العلماء الذين أصبحوا الدعاة الرسميين "للإصلاحية الإسلامية". وعلى أهمية هذه الزيادة والنتائج التي ترتبت عنها، فإن الزيارة لم تنشأ الحالة الإصلاحية في الجزائر بقدر ما أعطتها دفعة قوية من خلال تشكل ما يسميه "علي مراد" حزب "محمد عبده".

لقد كشفت هذه الزيارة أن الجزائريين لم يكونوا بعيدين عن أجواء "الدعوة الإصلاحية" وحركة "الجامعة الإسلامية" فإن الشيخ "محمد عبده" الذي أراد إبان عودته من أوروبا أن يقف على أحوال المسلمين في شمال إفريقيا فقام بجولة إلى الجزائر وتونس، قد اكتشف هناك كما نقل الدكتور عثمان أمين في كتابه "رائد الفكر الإسلامي، محمد عبده"، المنشور سنة 1954 عن جريدة لوتان⁽¹⁾ وجود حزب إصلاحي كبير ينتمي إليه

وهذا يدل على أن زيارة الشيخ "محمد عبده" لم تؤسس لبداية "الدعوة الإصلاحية" في الجزائر بقدر ما كانت لحظة إعلان عن استعداد ونخبة من العلماء على تأطير نشاط الدعوة الإصلاحية، هذه النخبة التي يسميها "علي مراد" حزب "محمد عبده" والتي كان على رأسها الشيخ "عبد الحليم بن سماية" الذي نزل في ضيافته، سوف تشرع مباشرة وبشكل سريع جدا في دعوة الجزائريين إلى التحاق بهم، وكانت الصحافة هي الإطار وقناة التعبئة⁽²⁾.

و سوف تستمر الصحافة في لعب دورها التوعوي لاستقطاب جميع الفئات الاجتماعية خاصة المتعلمة منها لصالح "الإصلاحية الإسلامية" واختراقها للأذهان وتهيئتها باستعادة الدين للقيام بدوره النهضوي وقد نجحت في ذلك فبعد أقل من ربع قرن على بداية نشاطها نشأ تنظيم حمل فكرة الإصلاح والنهضة وحولها من دعوة إلى حركة.

3- الإسلامية المقتعة: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

3-1 في أعقاب الهزيمة

كان لقضاء الجيش الفرنسي على ثورة 1871 تأثيرا بالغا، يمكن أن يرتقي إلى درجة التأثير النبوي الذي سوف يؤدي إلى دخول المجتمع الجزائري في تحولات عميقة.

فمن وجهة نظر السياسة الفرنسية الإستعمارية لم تعد الجزائر مجرد "مستعمرة"، بل تحولت إلى "مقاطعة فرنسية" إن اعتبار الجزائر "مقاطعة فرنسية" من طرف الاستعمار لم يكن هدف فقط إلى سن مجموع التشريعات التي سهلت الهجرة الأوروبية وإتساع سلطة الكولون والاستيلاء على الأرض، بل كان يصب في مشروع أخطر على ذلك بكثير، لقد كان الهدف هو توفير بذور نشأة

⁽¹⁾ يسلي آيت نقلا عن المهدي البوعبدلي، "جوانب مجهولة من آثار زيارة محمد عبده للجزائر"، الأصاله، العدد 79-80-81-82 السنة التاسعة سنة 1978، ص 77.

⁽²⁾ حول دور الصحافة في تأسيس الحالة الإصلاحية في الجزائر وحزبها أنظر: Alli Merad, opcit, p132

مناخ يساعد على ولادة مجتمع مختلف تماما على الصعيد الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي.

من بين عناصر وأدوات هذا المشروع – ربما الأهم والأكثر فعالية – تمثل في الإدارة (l'Administration) لم تكن عملية هيكلية الجزائر إداريا من طرف الإدارة الفرنسية بصورة مطردة خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر "عملية تجميلية" (opération esthétique) بل شكلت الأداة والطريقة التي سوف تغير بنية المجتمع الجزائري، حيث أن هيكلية المجتمع التقليدي (la structuration De la société traditionnelle) من خلال غرس جهاز إداري (موازي) لم يكن يهدف إلى تنظيم المجتمع ولا إلى تحديثه وإنما كان هدفه إعادة تكوينه من جديد⁽¹⁾، في أجواء الهزيمة التي لحقت بالثورة سنة 1871، فقد أفقدت هذه الهزيمة كما يقول "مايكل وليس" الجزائريين معنوياتهم وجردتهم من كل عناصر القيادة، وأربكتهم، كما جعلتهم عاجزين عن تنظيم أي مقاومة سياسية ودينية وثقافية - ناهيك عن المقاومة العسكرية - لرفض تشكل المجتمع الذي بدأ يولد أمام أعينهم بمشاركتهم أيضا سواء بالإكراه أو الانهزام وحتى الإعجاب. إن هذا الإحباط الجماعي وفقدان القدرة على المبادرة فتح المجال للإدارة الفرنسية لاستكمال مشروعها والقضاء على المجتمع الجزائري المقاوم من خلال تدمير مؤسساته ومنظومته القيمية. تجب الإشارة هنا إلى التقاطع في الأهداف بين عملية الهيكلية الإدارية للمجتمع والمدرسة الكولونالية التي صممت أساسا كما يقول "جون أندليس" لطمس الهوية العربية المسلمة للمجتمع الجزائري.⁽²⁾

لم يبق أمام الإدارة الفرنسية بعد سحقها لثورة 1871م لتحقيق مشروعها إلا "الإسلام" كدين، وقد أدركت أنها لا تستطيع إقتلعه من المجتمع على الأقل بشكل مباشر وعلى المدى القصير، فعمدت إلى إنتهاج أسلوب آخر لمواجهة وهو "الاستيعاب" كمقدمة لإنهاء وجوده على الأقل "كهوية ودين مقاومة".

قامت عملية "الاستيعاب" أولا على كبت الإسلام ومظاهره ومنع ممارسته وتعليمه بحرية، فقد أقيمت فرنسا العديد من المدارس التي كانت تعلم القرآن الكريم، وأخضعت الحفلات والمناسبات الدينية إلى المراقبة، كما أصبحت تتدخل في تنظيم رحلات "الحج" وضبطها والأهم من هذا كله فقد أصبح لها أئمتها وخطبائها ومساجدها.⁽³⁾ كل ذلك تم في سياق هدف مزدوج: إفراغ المدن والحواضر الأساسية في الجزائر من مظاهرها وطابعها الإسلامي – العربي على المستوى العمران البشري والمادي وترويج وتشجيع نمط الحياة الأوروبي "الفرنسي".

انعكس ذلك هجرة "الدين إلى الريف" الذي كان معظم الأهالي يسكنون فيه وأصبح "التدين" أوالدين في عهدة "الطرق والمرابطين" وبانت المرابطة (la maraboutisme) هي السمة الأساسية

(1) حول هذا المشروع، أنظر الهواري عدي، الإستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسة التفكير الاقتصادي والاجتماعي 1830-1960 ترجمة جوزيف عبد الله، دار الحداثة للطباعة والنشر، ط1، 1983.

(2) نقلا عن مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 22.

(3) Stéphane Papi, opcit, p32

لما يسمى "بالإسلام الشعبي" الذي كان يلقي التشجيع والدعم من الإدارة الفرنسية التي استطاعت أن تتحكم في أغلب الطرق والزوايا، بل من أنشأت الكثير منها.

و في اللحظة التي ضنت فيها فرنسا أنها قد نجحت على الأقل في انتزاع المبادرة من يد الأهالي لصياغة أي مستقبل مبني على مشروع مجتمع مقابل أوبديل لمشروع المجتمع الذي بدأت تظهر ملامحه الثقافية في الممارسات الفردية والجماعية والذي كانت تشرف على ولادته، في نفس هذه اللحظة سوف تتداعى قلة من الجزائريين المتشبعين بهويتهم العربية والإسلامية والمؤمنين "فكرة الإصلاح" من أجل مواجهة مشروع المجتمع الذي كانت تعمل الإدارة الفرنسية على فرضه على الجزائريين وتجديره.

2-3 ملامح ولادة مجتمع جزائري جديد

من لطائف القدر و"نباهة" تلك الثلة من العلماء التي تبنت فكرة ومشروع إعادة بناء المجتمع الجزائري، أن تقرر دعوة قادة هذا المجتمع الجديد للإجتماع من أجل تأسيس التنظيم الذي يتحركون من خلاله في نفس اللحظة التي كانت الإدارة الفرنسية تحتفل بمرور مائة عام على استعمارها للجزائر، وكان هذا الاحتفال طريقة للتعبير عن نجاح المستعمر ليس عسكريا بل وجوديا عن طريق تحطيم البنى الأساسية للمجتمع الجزائري: الدين، اللغة والأرض.

إن تاريخ الخامس من ماي 1931 وهوتاريخ انعقاد الجمعية العمومية لتأسيس جمعية العلماء المسلمين لم يكن تاريخ تأسيس جمعية بقدر ما كان تاريخ إعلان رسمي عن ميلاد مجتمع جزائري جديد بدأ تأسيسه في غفوة عن الإدارة الفرنسية وفي غمرة سكرتها بانتصارها العسكري في الحرب العالمية الأولى ونشوة اغتصابها للأراضي الخصبة من أهلها العزل.

لقد شرع الجزائريون في إعادة تشكيل مجتمعهم من خلال إعادة تشكّل "الروح الجماعية" من جديد، كان "النادي" بنيتها وومنشأها، وهذا ما لاحظته مالك بن نبي في حديثه عن نادي الشبيبة الإسلامية الذي تأسس في مدينة تبسة سنة 1925 وتأثيره على تشكّل الروح الجماعية الجديدة ونشرها في مختلف الدواوير كما تنقل أسراب النحل رحيق الأزهار حين تمتصها⁽¹⁾، إن ما لاحظته "مالك بن نبي" كان يتم تقريبا في كل الجزائر.⁽²⁾ لقد بدأ بالفعل ميلاد مجتمع جديد كان لجمعية العلماء المسلمين لما تحمله من مشروع و مبادئ وأفكار ونشاط الدور الأكبر والأبرز في ميلاده وتوفير الإطار الذي سوف يحدد مستقبله.

تعود فكرة تأسيس إطار للعمل الجماعي لإعادة إحياء "روح الأمة الجزائرية من خلال إعادة إحياء دينها ولغتها لزعيم الحركة الإصلاحية الإسلامية الجزائرية الإمام "عبد الحميد ابن باديس" ورفيقه ونائبه وخليفته ومن بعده الشيخ "البشير الإبراهيمي"، حيث يروي هذا الأخير أن فكرة ميلاد الجمعية يعود إلى سنة 1912 بالمدينة المنورة أثناء لقاءه "بابن باديس"⁽³⁾

⁽¹⁾ مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص 185

⁽²⁾ الوئاس الحواس، مرجع سابق،

⁽³⁾ الوئاس حواس، مرجع سابق، ص 179.

وبحسب "علي مراد" فإن أصل الفكرة يعود إلى سنة 1924 حيث قرر الإمام "ابن باديس" الاتصال بأصدقائه وزملائه في "قسنطينة" وضواحيها من أجل إنشاء جمعية تحت عنوان "جمعية الأخوة الفكرية" غايتها توحيد المثقفين العربيين والتعارف بينهم أكثر، وتنسيق جهودهم في التعليم العربي الحر وتوحيد مذهبهم الديني.⁽¹⁾

أشهر قليلة بعد هذه المبادرة كانت كافية لتتحول الفكرة إلى واقع وكانت الصحافة هي البداية. عن طريق الكتابة الصحفية ومن خلال سوف يبدأ المجتمع الجديد التعبير عن وجوده، هذه الكتابة أن تكون إلا كتابة مقاومة (un écrit de resistance) ونضال.

يعود الانتشار الواسع للصحف إلى بعض الإجراءات التي اتخذها بعض المسؤولين الفرنسيين فيما يخص مسألة الأهالي بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، حيث رفعت بعض القيود على الناطقين بإسم الرأي العام للمسلمين. ومنذ هذه اللحظة أصبحت الصحافة تغلب دورا أساسيا في تشكل الرأي العام للمسلمين في الجزائر.

لم تكن كل الصحافة في هذه الفترة – عشرينات القرن العشرين – تعبر وتعمل وتدعوا الجزائريين إلى التفكير في حالهم ومستقبلهم من خلال التركيز على مقوماتهم الذاتية، وباختصار لم تكن كلها تعمل لصالح ولادة المجتمع الجزائري الجديد، بل إن قسم منها وهو الناطق باللغة الفرنسية الذي أسسته "النخبة الحداثية" أو من كانت تسميهم الإدارة الفرنسية بحسب "علي مراد" بالشبيبة الجزائرية.

(les jeunes Algériens) لم يكن يعتقد أصلا بالوجود التاريخي للمجتمع الجزائري ولم تعر لثقافة المجتمع – بالمعنى الأنثروبولوجي - أي اهتمام. وكان همه الرئيسي هو المطالبة بالمساواة من أجل الاندماج الكلي في المجتمع الأوروبي "الغربي" فكانت "الطالبية" مطلوبة فاقترعت مطالبها حتى في المجال الثقافي فطالبت بنشر التعليم الفرنسي وتعميم التفكير الفرنسي في أوساط الجماهير المسلمة للأهالي.⁽²⁾

أما الصحافة التي كانت معنية للترويج والدعوة لإعادة بناء المجتمع في إطار الثقافة العربية الإسلامية فتميزت بابتعادها كما يذهب "علي مراد" عن السمة المطالبة وركزت على إثارة المواضيع التي تصب في القضية "الأم" وهي ترميم "الأمة الجزائرية" وإعادة بعثها من جديد من خلال إحياء مقومات وجودها "الإسلام واللغة العربية".

شكل فريق "الشهاب" بزعامة الإمام "عبد الحميد ابن باديس" بعد "المنتقد" رأس الحربة لهذه الصحافة. فالمطالعة المتأنية لما نشر في هذه الصحيفة "الشهاب" منذ تأسيسها إلى غاية رحيل مؤسسها "1925-1940" تكشف بحسب "علي مراد" أن فريق الشهاب لم يكن مهتم التفكير من خلال ما طرحه الإدارة الفرنسية، بل إنه لم يكن يفكر أصلا من خلالها.

لقد كان عمل فريق "الشهاب" من نفس سنخ الفعل الذي كان يتم من خلاله ولادة المجتمع الجزائري الجديد الذي وثق كيفية ولادته "مالك بن نبي" في شهادته على العصر حيث قال من

⁽¹⁾ Merad Alli ,le réformisme Algérien, opcit, p 109.

⁽²⁾ Ibid, p 43.

خلال فريق "الشهاب" قطعت الجزائر شوطا كبيرا في تحولها الذي كان قد بدأ أو انطلق بصمت ودون صخب، تحول عميق لأن الهدف لم يكن تغيير المؤسسات الاجتماعية أو السياسية وإنما الهدف كان تغيير الذهنيات.⁽¹⁾

3-2-1 أعطيني صحيفة أعطيك حزبا(*)

أثبتت التجربة التاريخية لفريق "الشهاب" مصداقية هذه المقولة التي تنسب إلى "النين" كان واضحا وجليا منذ البداية ان الهدف الحقيقي للإمام "ابن باديس" وفريقه هو تأسيس "حزب ديني" يقود مسيرة الإصلاح والنهضة في الجزائر وأن جريدة "الشهاب" التي كانت لسان حال هذا الحزب منذ تأسيسها سنة 1925 عملت على حشد واستقطاب المؤيدين، كما عملت على تكوين وتهيئة أرضية أوقاعدة شعبية له، لذلك نجد أن "ابن باديس" كما يقول "علي مراد" حرص على فرض وبشكل على قراءة التفكير في مصيره الديني والسياسي، من خلال دفعه إلى الوعي بذاته كمسلم جزائري محرر (décolonisé)، مقترحا له نموذج للحياة الاجتماعية والثقافية، داخل الإطار العربي - الإسلامي.

كان يدعو إلى المشاركة وتحمل المسؤولية في مشروع إعادة بعث الشخصية الجزائرية وإعادة بناء الثقافة الوطنية العربية.⁽²⁾

إن فكرة تأسيس "حزب ديني" لم تكن غريبة عن فريق "الشهاب" وهذا راجع لعدة عوامل، منها ما هو مرتبط "بالبنية الفكرية" لهذا الفريق بقيادة الإمام "ابن باديس" والأخرى مرتبطة بالحقائق السوسولوجية للمجتمع الجزائري.

من الناحية الفكرية فإن البنية التي كانت تحرك فريق "الشهاب" وخاصة الإمام "ابن باديس" لم تكن مستقلة عن البنية الفكرية للإصلاحية الإسلامية التي تأسست في المشرق العربي على يد السيد "جمال الدين الأفغاني" والشيخ "محمد عبده" والشيخ "رشيد رضا" وغيرهم "كخير الدين التونسي" و"الأمير شكيب أرسلان".

لقد شكل الحزب بالمعنى الحديث أحد المكونات الأساسية لهذه للبنية الفكرية للإصلاحية الإسلامية واعتبرته أساس النهضة والتقدم فقد جعل منه الشيخ رشيد رضا وهو الأكثر تطرفا في التعبير عن السلفية، ضمن الإصلاحية الإسلامية العلة الأولى لارتقاء الأمم.⁽³⁾

لسنا في مورد تكرار ما تم تفصيله في موضع سابق حول مفهوم "الحزب" موقعه في الحركة الإصلاحية الإسلامية، ولكن من المهم في هذا الموقع الإشارة إلى أن الإصلاحية الإسلامية منذ عهدها الأول بدت منفتحة على المفاهيم السياسية الغربية وعلى رأسها الحزب والديمقراطية والتعددية السياسية والبرلمانية. وما يدل على تبني فريق "الشهاب" لطرح الإصلاحية الإسلامية حول فكرة "الحزب" قيام هذا الفريق بتشر الدراسة الفقهية التي قدمها الشيخ "رشيد رضا" حول الإمامة والخلافة وتأصيله لمشروعية الحزب السياسي على صفحات جريدة الشهاب.

(1) مالک بن نبي، "مذكرات شاهد القرن"، مرجع سابق، ص 255

(*) استعنا هذا العنوان من مقولة ل فلاديمير لينين

(2) Merad Alli, le réformisme Algérien, opcit, p 43

(3) سوف نعود إلى رأي الشيخ رشيد رضا وموقفه من الحزب السياسي في فصل لاحق: موقف الفكر الإسلامي من التعددية السياسية والحزبية.

لم يكتفي الشيخ "رشيد رضا" بالتأصيل للحزب السياسي فقها بل لقد نادى بضرورة وجوده وإشراف الإصلاحيين عليه. وكان معروفا بأن الإمام "عبد الحميد ابن باديس" كل الممثل لهذا الحزب الذي كان يسعى الشيخ "رشيد رضا" لتأسيسه وزرعه في جميع الدول العربية. إننا نعتقد ونميل بأن الخلفية الرئيسية والفكرة التي كانت وراء دعوة "ابن باديس" لتأسيس مجلة "الشهاب" هواستقطاب للإطار البشري وتهينته في نفس الوقت لتأسيس حزب سياسي – ديني، ترجمنا لدعوة الشيخ "رشيد رضا" إلى تأسيس حزب إسلامي – إصلاحي كبير قادر على استيعاب جميع الدول العربية الإسلامية.

لقد وجد فريق "الشهاب" في إطلاق وصف "الجمعية" على حزبهم الطريقة التي سوف يتخلصون بها من مسألتين: الأولى المعنى السلبي الذي تحمله لفظة "الحزب" والمتقلة بالصراعات السياسية – الدينية التاريخية، ولم تكن المرة الأولى التي يلجأ فيها الإصلاحيون ومن بعدهم الإسلاميون بشكل عام إلى هذه "الالتفاف اللغوية"، فكل الأحزاب المتصفة بالإسلامية تجنبت تحت تنظيماتها السياسية بالحزب ووجدت البديل في كلمة جمعية.⁽¹⁾ أما الاستفادة الثانية من استخدام لفظ "الجمعية" لوصف التنظيم الديني – السياسي الجديد هو التمكن من مداراة السلطة الإستعمارية التي كانت شديدة التحسس من أي نشاط سياسي يتعارض مع وجودها أو يساهم في تفويض شرعيتها. ولكن سرعان ما تفتن الإستعمار للمضمون السياسي لنشاط الجمعية التي كانت شديدة الحرص على الإعلان عن ابتعادها عن النشاط والعمل السياسي. كما أن إقدام فريق "الشهاب" على تأسيس حزبه الإسلامي – الإصلاحي لا يمكن فصله عن نشأة الحياة الحزبية في الجزائر بعد الحرب العالمية الأولى.

لقت نسفت هذه الحرب كل الأمل المعقودة والجهود التي بذلت في سبيل الجامعة الإسلامية بكل ما تعنيه دينيا وسياسيا، كما شكل إعلان "مصطفى كمال أتاتورك" إلغاء منصب "الخلافة الإسلامية" لحظة تحول عميق في العالم الإسلامي. لقد أصبح كل العالم الإسلامي تحت السيطرة الاستعمارية للغرب، سواء في شكل احتلال استطاني على شاكلة الجزائر أو من خلال الانتداب والحماية كما هو الحال مع معظم الدول الإسلامية والعربية.

في هذا الواقع التاريخي لم تعد فكرة "الإصلاح" والدعوة إليها تحمل نفس المعنى ولا تعبر عن نفس المشروع، فقبل هذا الواقع الجديد – أي قبل الحرب الكونية الأولى – كانت الإصلاحية الإسلامية لا تزال ترى في الإمبراطورية العثمانية "للخلافة الإسلامية" التي يجب استنهاضها من خلال العمل الإصلاحي الشامل، بدأً بالقضاء على الاستبداد الذي اعتبره زعماء الإصلاحية من جمال الدين الأفغاني إلى عبد الرحمن الكواكبي العلة الأولى للتخلف.⁽²⁾

لم يعد هذا الواقع موجودا حين أقدم فريق الشهاب على تأسيس أول حزب سياسي – ديني، وهذا ما سوف ينعكس على توجهات هذا الحزب التي كانت داخلية ومحلية، فقد كان التركيز على الشأن الداخلي الخاص بأوضاع المجتمع الجزائري الذي أوشك الاستعمار على طمس هويته العربية – الإسلامية، الشغل الشاغل والقضية المركزية الأولى لقادة هذا الحزب وعلى رأسهم الإمام عبد

(1) رسلان شرف الدين، مرجع سابق، ص 66.

(2) حول الاستبداد و حقيقته و ماهيته، أنظر: عبد الرحمن الكواكبي، "طبائع الإستبداد و مضار الإستبداد"، موفم للنشر (سلسلة أنيس)، النشر الثاني، 1991.

الحמיד ابن باديس على الرغم من قيام مشاريع ودعوات لإعادة بناء "مؤسسة الخلافة" ⁽¹⁾ واعتبارها الإطار الشرعي الذي لا يمكن أن يستغني عنه المسلمين للتحرك ضد الهيمنة الغربية التي توسعت بعد الحرب العالمية الأولى في إطار اقتسام تركة "الرجل المريض" بعد القضاء عليه بين فرنسا وبريطانيا العظمى، غير أن كل هذه المشاريع باءت بالفشل، وهذا ما فتح أمام قيام دعوة "حركة الإخوان المسلمين" التي سوف تنشأ في مصر سنة 1928 على يد الإمام حسن البنا والتي سوف يتردد صداها في الجزائر من خلال بعض أعضاء جمعية العلماء المسلمين في البداية تم تأسيس حزب سياسي يعبر عن الاتجاه الإخواني صراحة.

بالإضافة إلى ذلك، لا يمكن فصل تأسيس حزب الإصلاح الديني على يد فريق الشهاب عن مجمل الحراك السياسي الذي انبثق عن قانون 1919 الذي يسميه الكثير بالقانون السياسي الأساسي للجزائر، حيث أسس هذا القانون لحياة سياسية جديدة مبنية على محاولة تعميم أطر الممارسة السياسية الغربية على المجتمع الجزائري. ⁽²⁾

3-2-2 من الدين إلى السياسة

إن التجديد الثقافي الذي كان وراءه العلماء الإصلاحيين لم يكن سطحيا أو عرضيا، وفي نفس الوقت لم يكن نتاج صدفة تاريخية، هذا التجديد عنوانه "التربية"، تربية في نقل المعرفة الدينية، تربية أيضا وبالأخص في معرفة الأحداث والرجال والتاريخ. هذا التجديد الثقافي كان موجه بمشروع انقادي إنه "الإسلام" الذي من خلاله قدمت جمعية العلماء مشروعها للمجتمع.

لقد دشن تأسيس جمعية "العلماء المسلمين الجزائريين" فصلا جديدا في التاريخ السياسي الجزائري ودور "الإسلام فيه". رغم إصرار جمعية "العلماء المسلمين الجزائريين" رسميا بأنها جمعية لا تتعاطى السياسة وبأنها جمعية غير سياسية، بل ووصف السياسة من طرف الشيخ "الطيب العقبي" بأنها "فيروس" في أحد مقالاته مرددا قول الشيخ محمد عبده بأن السياسة ما دخلت شيئا إلى أفسدته، لا ينفي عنها تعاطيها السياسة بل وهو الأهم إن ماهيتها هي سياسية.

إن تعاطي جمعية "العلماء المسلمين الجزائريين" مع الشأن السياسي لم يكن انزلاقا كما يرى "علي مراد"، وإنما كان أمرا طبيعيا وجزء لا يتجزأ من الدعوة نفسها التي تأسست عليها. بالإضافة إلى أن التقوى في الإسلام هي ذات اتجاه سياسي عام، كما استنتج ذلك المستشرق الألماني "يوليوس فلهاوزن" ⁽³⁾. إن الالتزام بقضية الشعب الجزائري "كأمة" من منطلق ديني كان يعني الاهتمام بالشأن السياسي. ولم يكن في مقدور هذا "الحزب الديني" - جمعية العلماء المسلمين الجزائريين - التملص من ذلك رغم كل مجهودات قياداته لإخفاء الطابع السياسي لنشاط ومشاريع الجمعية. وهذا ما اكتشفه الاستعمار الفرنسي الذي سرعان ما تقطن أن حزب العلماء "مسكون بالسياسة" رغم إدعائه عكس ذلك.

⁽¹⁾ للمزيد من التفاصيل أنظر: أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج 2، مرجع سابق، ص ص

⁽²⁾ مصطفى كلوشي، مسارات الشرعة لدى النخبة السياسية المحلية: دراسة ميدانية للمنافسة السياسية على مستوى المجلس الشعبي الولائي لولاية البليدة عهدة 2002-

2007، رسالة ماجستير في علم الاجتماع السياسي، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 2007، ص ص 87-89

⁽³⁾ يوليوس فلهاوزن، مرجع سابق، ص 30.

إن الصراع الذي نشأ بتشجيع من الإدارة الفرنسية بين زعماء الطرق والزوايا والعلماء الإصلاحيين حول "الإسلام" كان ينطلق من هواجس سياسية خاصة بالاستعمار فهي – الإدارة الفرنسية – لم تكن حريصة على دين الأمة الجزائرية ولكن كانت حريصة على الهيمنة السياسية على هذا الدين.

وبعيدا عن المبالغة في الانقسام بين الإسلام الإصلاحي والإسلام الشعبي على المستوى العقائدي، فإن الأهم يكمن في الدلالة السياسية لهذا الانقسام. إننا نعتقد أن "المعنى" الأساسي الذي حملته هذا الانقسام في حينه، والهجوم القوي والعنيف في بعض الأحيان على خيارات الإسلام الإصلاحي من حماة ومروجي مؤسسات "الإسلام الشعبي" "الماربوتية" (de maraboutisme)

هو معنى سياسي بالرغم من انطلاقه واعتماده على مسائل وقضايا لها علاقة بالعقيدة أي بالدين. إن المشكلة في ما بات يصطلح عليه "بالإسلام الشعبي" لم تكن ذات بعد "عقائدي" محض وإن لبسته، بل الصراع الحقيقي بين الإسلام الإصلاحي والإسلام الشعبي تعود إلى أن هذا الأخير لم يعد قادرا – كما يقول "مايكل وليس" – لا إيديولوجيا ولا تنظيميا ولا ديموغرافيا على استعداد لتكوين أساس لحركة إسلامية نافذة وحيوية تحمل آمال وطموحات المجتمع الجزائري نحو استعادة المبادرة.⁽¹⁾

من ناحية أخرى فقد عدّ تعاون "المرابطية" (de maraboutisme) مع الإدارة الفرنسية دليلا على الانحطاط الأخلاقي، وهذا وحده كان كافيا بأن ينزع الشرعية السياسية للاستعمار التي كان يراهن عليها من خلال الشرعية الدينية للمرابطة. إن محصلة التنافس والصراع بين "الإسلام الإصلاحي" و"الإسلام الشعبي" كانت بالأساس سياسية، حيث أصبح "الإصلاحيون" بزعماء الشيخ "ابن باديس" الممثلين الجدد للإسلام في الجزائر الذين فرضهم المجتمع على الإدارة الفرنسية من خلال التفافه حولهم وحول مشاريعهم حيث أصبحت الحركة الإصلاحية كما يقول "علي مراد" الحركة الأكثر شعبية بين مثيلاتها في فترة ما بين الحربين العالميتين.

كما أن "الإصلاحيون" لم يكونوا بحاجة إلى الإعلان عن تعاطيهم الشأن السياسي، فقد كفل المعنى الديني للإسلام الإصلاحي ذلك فلم يكن "الإصلاحيون مضطرين للتعبير عن مواقفهم السياسية استعمال لغة السياسة التي يوظفها رجال السياسة "فالإسلام الإصلاحي" يغنيهم عن ذلك. لا يعرف "الإسلام" الذي كان يحمله "حزب العلماء" التمييز بين ما هوديني وما هوسياسي وبهذا فإن التجربة التاريخية للإصلاحية الإسلامية لا تنفك عن الحقيقة البنوية التي سبق لنا في فصل سابق تحليلها المتمثلة في تلازم الديني والسياسي في الإسلام.

إننا نتفق مع الباحث "هوارى عدي" في اعتبار إعلان الحركة الإسلامية عن عدم انشغالها بالسياسة هو السياسة بعينها وفي وصفه لا سياسة الحركة بالسياسة:

من الفرادة يقول "عدي" أن يعلن العلماء من جهة أن وجهتهم غير سياسية (a politique) [نقل الفقرة المجلة ص 64] من جهة وتجدهم في نفس الوقت ينتقدون بشدة الجمعيات الدينية (الزوايا

(1) مايكل وليس، مرجع سابق، ص 47

(والطرق) لتشجيعهم لا مبالاة المؤمن بالنسبة لمشاكل الإجتماعية وحبسه في موقف إستكاني وبال أمام الحضارة الحديثة ذلك أن العلماء لديهم تصور كلي (une conception totale) للدين لا يمتلك فيه السياسي أي خصوصية وأي استقلالية.

إن الرؤية التي لديهم حول المشاكل الإجتماعية هي دينية وليس سياسية لأنه بالنسبة إليهم السياسي هو متضمن في الديني.

إن حركة دينية بهذا الطموح وبهذا الحجم بالضرورة يجب ان تكون لديها دافعية سياسية وإيديولوجية عميقة، التي تسمح له بالتجذر إن لم يكن في كل المجتمع، فعلى الأقل على مستوى نخبة ذات ثقافة عربية. لذلك فإن هذه الحركة الدينية في العصر سرعان ما تحولت نحو السياسية.⁽¹⁾

لقد تجلّى البعد السياسي للإسلام في تصور الإصلاحية الإسلامية في البعد الديني الذي أضفته جمعية العلماء بقيادة "ابن باديس" على مفهوم الوطن والقومية الجزائرية من خلال التمييز الذي استحدثه الشيخ ابن باديس بين "الجنسية القومية" و"الجنسية السياسية".

استطاع الشيخ الارتقاء بمفهوم الوطن والانتماء "الجنسية الجزائرية" من المعنى السياسي إلى المعنى الديني الذي يتعدى الأول ويستوعبه في نفس الوقت، فقد جعل بن باديس الجنسية الجزائرية رديفة للإسلام: "لما نتحدث عن الجنسية الجزائرية نقصد بهذا قبل كل شيء الإسلام، لأنه العنصر الأساسي للشخصية هذا الشعب".⁽²⁾

من الواضح من كلام الشيخ بن باديس أن الوجود السياسي للمجتمع الجزائري كأمة ليس مفصولاً عن الوجود الديني بتعبير آخر: إن الوجود السياسي للمجتمع الجزائري فرع عن وجوده الديني. إن هذا التلازم بين الديني والسياسي سوف يترجم ويحتّم على حزب العلماء في بضع سنين من تصدر المشهد السياسي وقد ظهر ذلك جلياً في المؤتمر الإسلامي سنة 1936 الذي كشف أن النهاية الطبيعية لكل نشاطات الجمعية الثقافية والاجتماعية هي الإنصهار بمشروع سياسي يعبر على الوجود الديني للمجتمع وإذا لم تتمكن جمعية العلماء من التعبير عن هذا المشروع من خلال النضال السياسي المباشر أولم تكن ترى أنه قد حان الوقت لذلك فإن مفهومها الديني لكل ما هو سياسي وعلى رأسه الهوية الوطنية تسرب إلى أغلب الحركات الوطنية الجزائرية وصولاً إلى حزب جبهة التحرير.

3-2-3 من الإسلامية المقنعة إلى الإسلامية المعلنة

إذا كان فريق الشهاب أو حزب العلماء بقيادة الشيخ بن باديس قد فضل تجنب النشاط من خلال الحقل السياسي الرسمي وتبنى خياراً آخر والمتمثل في ممارسته السياسة من خلال الحقل الديني والثقافي وبعد عقدين من تأسيس الإصلاحية في الجزائر أقدمت نخبة من الجزائريين على تأسيس أول تنظيم سياسي "حزب ديني" في إطار الحقل السياسي المعترف به قانوناً إلا وهو حزب الوحدة الوطني بقيادة الشيخ الحاج السليمان.

⁽¹⁾ Addi lahouari, religion et politique dans le Nationalisme Algérien, opcit, p 64.

⁽²⁾ عبد الحميد بن باديس، مجلة الشهاب، ماي 1930، نقلا عن Addi alahouari, Ibid, p 66

لقد تأسس هذا الحزب سنة 1947 وبغض النظر عن قوة هذا الحزب وفاعليته السياسية ودوره فإن المهم بالنسبة لنا وجوده في حد ذاته. إن ما قامت به هذه النخبة بقيادة الشيخ السليماني يحمل دالتين أساسيتين على الأقل و هما:

1- استمرار حضور الدين ليس فقط كإطار لممارسة العبادات والمعاملات الاجتماعية كالزواج والمراث... وغيره، بل كمحفز وبنية للفعل السياسي.

2- أن المجتمع الجزائري لم يكن في عزلة عما كان يجري في العالم الإسلامي فبحسب الباحث الزبير عروس فقد تأسس حزب الوحدة الوطني وفق رؤيا "إخوانية" نقدية للأوضاع السياسية في الجزائر وطرح نفسه منذ الإعلان التأسيسي كتنظيم بديل للأحزاب السياسية التي كانت قائمة.⁽¹⁾ لم تكتب الفقرة التي بعدها في المسودة.

لم يتردد مؤسسو حزب الوحدة الوطني في الإعلان عن إنتماءهم لجماعة وحركة الإخوان المسلمين التي تأسست في مصر 20 سنة من قبل أي سنة 1927م. فقد ورد في البيان التأسيسي للحزب: "هو الأول من نوعه بقطرنا مثلما هونسخة من حزب الإخوان المسلمين الطائر الصيت بالشرق الرافق للواء الإسلام والعروبة والحامل لمشعل الدين والوطنية الصادقة".⁽²⁾ إن كل ما سبق يقودنا ويؤكد أن الإسلاموية الحديثة في الجزائر ليست مرتبطة من حيث نشأتها وميلادها بالدولة الوطنية الجزائرية بعد الاستقلال ، وليست مرتبطة أيضا بظروف تاريخية معينة ، بل إن الإسلاموية تعبر عن معطى سوسيولوجي أساسي وهوان الدين في المجتمع الجزائري هو ذوماهية تاريخية ، أي أنه محفز وبنية للفعل الديني- السياسي.

⁽¹⁾ زبير عروس، مرجع سابق، ص 128.

⁽²⁾ البيان التأسيسي للحزب، زبير عروس، مرجع سابق، ص 139.

خلاصة

لقد استطاع الإسلام أن يكون الملجأ الذي احتفى فيه وبه الجزائريون من الإستعمار في لحظة انهيار وتفكك سياسي للجزائر بات يهدد الوجود التاريخي للجزائريين "كأمة"، إننا أمام معنى جديد للإسلام يصفه بحق الأستاذ عبد الغني مغربي بأنه "إسلام المقاومة"⁽¹⁾.

نستطيع القول أن الإسلام، إسلام المقاومة، وفي اللحظة التي بدا فيها الغزو الفرنسي إلى الجزائر، والذي ترافق مع إنهيار سريع وكلّي لبنية السلطة السياسية "الحكم التركي - العثماني"، شكل قوة توحيد سياسي - اجتماعي من خلال الدور الذي لعبته الجمعيات الدينية، والتي كانت بكل موضوعية الفضاء الذي ولدت فيه المقاومة والدولة الوطنية في نفس الوقت.

لقد ارتبطت الوطنية الجزائرية بالبعد الديني، والذي لا يمكن اختزاله في طيف من أطياف الحركة الوطنية، بل إن البعد الديني للحركة الوطنية إن لم يكن بارزا أو هو المحرك في كل التنظيمات والتيارات التي شكلت الحركة الوطنية فهو لم يكن غائبا عنها، فقد كان لزاما على جميع الحركات أن تحافظ على الإلتزام الديني للأمة على الأقل في خطابها السياسي، لأن التاريخ والواقع الجزائري جعلها حاملة للواء الوطنية من خلال الدين.

لقد بنى الأمير خالد بالرغم من انتمائه إلى جماعة النخبة موقفه ومشروعه السياسي وزعامته انطلاقا من رفضه لفكرة ومشروع الاندماج الذي كانت تسوق له جماعة النخبة بتشجيع من الإدارة الفرنسية. وقد رأى أن فكرة الاندماج تعني مباشرة الخروج عن الدين - "الكفر" -، وبالتالي فإن المحافظة على الانتماء الديني الإسلامي للجزائر يكون بالعمل على تكريس استقلالية الجزائريين عن الكيان الفرنسي.

وعلى الرغم من الاختلاف في أساليب العمل والحركة وحتى ميادين النشاط فضلا عن المنطلقات والخلفيات الفكرية بين الزعيمين: مصالي الحاج والشيخ عبد الحميد ابن باديس فإن تجربتها في التصدي للمشروع الاستعماري ومقاومته سوف تجعل منهما وجهان لوطنية جزائرية واحدة شكل الديني أحد أهم أبعادها الأساسية. فما كان نقطة بداية في المسار الوطني لمصالي الحاج كان نقطة نهاية في المسار الديني لابن باديس والعكس صحيح.

لقد وضع بيان أول نوفمبر الذي وجهته قيادة الثورة إلى الشعب على رأس أهداف الثورة المسلحة: إنبعث دولة جزائرية ذات سيادة تكون ديموقراطية واجتماعية في نطاق المبادئ الإسلامية. هذا الإعلان الواضح قطع الطريق على كل من يحاول التشكيك في علاقة الثورة بالدين الإسلامي، كما أعادت جبهة التحرير الوطني من خلال ذلك تأكيد الموقف الرافض لاستبدال المبادئ الإسلامية والعروبة كإطار مرجعي للثورة بأي إطار آخر.

تعتبر تجربة الأمير خالد من خلال الانتخابات البلدية أولى تعبيرات الإسلامية بالمعنى الحديث القائمة على إضفاء معنى ديني على الفعل السياسي في الجزائر أولا، وفي العالم الإسلامي ثانيا، بحكم وقوعها في سنوات قبل سقوط منصب الخلافة الإسلامية ونشأة الحركات الداعية لإعادة

⁽¹⁾ Megherbi Abdelghani, Culture et personnalité Algérienne de massinissa à nos jours, ENAL-

OPU, Alger, 1986, p30

تأسيسها وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين في مصر. والملفت للانتباه أنها خرجت من تحت عباءة النخبة الحداثية التي ارتبط وجودها بشكل عام بالمشاريع التحديثية الاستعمارية. إن ربط الفعل السياسي بالمعنى الديني في هذه الانتخابات من طرف الأمير خالد وحزبه يعبر عن معطى سوسيولوجي سياسي أساسي للمجتمع الجزائري أكدته التاريخ اللاحق لتجربة الأمير خالد إلى يومنا هذا والمتمثل في قابلية الإسلام كدين على إيجاد تعبيراته من خلال السياسي والعكس. إن كل ما سبق يقودنا ويؤكد أنّ الإسلاموية الحديثة في الجزائر ليست مرتبطة من حيث نشأتها وميلادها بالدولة الوطنية الجزائرية بعد الاستقلال ، وليست مرتبطة أيضا بظروف تاريخية معينة ، بل إن الإسلاموية تعبر عن معطى سوسيولوجي أساسي وهوأن الدين في المجتمع الجزائري هوذوماهية تاريخية ،أي أنه محفز وبنية للفعل الديني- السياسي.

الباب الرابع :
من أجل سوسيولوجية سياسية للدين في الجزائر بعد
الاستقلال

مدخل

إن كل ما سبق في القسم الأول يقودنا إلى القول أنّ الإسلاموية الحديثة في الجزائر بما ترمز له من علاقة بين الدين والسياسة ليست مرتبطة من حيث نشأتها وميلادها بالدولة الوطنية الجزائرية بعد الاستقلال ، وليست مرتبطة بظروف تاريخية معينة ، بل إن الإسلاموية تعبر عن معطى سوسيولوجي أساسي وهو أن الدين في المجتمع الجزائري هو ذوماهية تاريخية ، أي أنه محفز وبنية للفعل الديني- السياسي. من دون أن يأخذنا ذلك إلى منزلق النظري التطوري لظاهرة الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة ، فهذه الحركات ليست امتداد طبيعي تاريخي للحركات الدينية التي تحركت عبر التاريخ ، وهي ليست حلقة في سلسلة مترابطة تاريخيا بالمعنى الكرونولوجي. وهذا ما سوف نحاول إبرازه في هذا الباب.

الفصل الخامس : بناء الدولة الوطنية ومكانة الدين فيها

تمهيد

أفرز هذا الارتباط البنوي بين الدين والوطنية بناء الدولة -أوإعادة بنائها- الجزائرية الوطنية الحديثة بعد الاستقلال في نفس الرحم الذي ولدت منه جبهة التحرير الوطني، ولم يكن أمام قياداتها المتناحرة على السلطة إلا المزيد من إظهار الولاء للإسلام كمرجعية ودين الدولة، في إطار الجهود التي بذلتها إلى يومنا هذا في اتجاه "دولنة الإسلام" (L'Etatisation de L'Islam).

و هذا ما سوف نحاول تجليته في هذا الفصل من خلال المباحث الآتية :

1- من التحرير إلى بناء الدولة الوطنية المستقلة

2- الطبيعة الدينية للدولة الجزائرية

المبحث الأول: من التحرير إلى بناء الدولة الوطنية المستقلة

إن تاريخ المقاومة الوطنية الجزائرية منذ بداية ليل الاستعمار مرورا بالحركة السياسية الوطنية وإنهاء عند حرب التحرير يكشف لنا حقيقة سوسيولوجية سياسية مفادها أن القضية التي كانت تحرك هذا التاريخ هي تطلع الجزائريين إلى تشييد "دولة وطنية" بما تعنيه من مؤسسات ومن إطار للهوية. شكل فيها الدين منبع وإطار لصياغة الحركة الوطنية. فالنضال السياسي للحركة الوطنية ومن قبله المقاومة العسكرية ومن بعده ثورة التحرير لم يكن تتحرك في إطار الدولة الفرنسية - التي أسست لخدمة مصالح الكلون وإنما كان يتحرك من أجل هدمها وإعادة إقامة دولة للجزائريين وهو ما تم إعلانه في بيان أول نوفمبر، وقد تم الشروع فيه منذ اللحظة الأولى للاستقلال.

لم تكن لحظة الاستقلال سنة 1962 المرة الأولى التي ينخرط فيها الجزائريون لبناء دولتهم الوطنية الحديثة فقد سبق وأن شرعوا في هذه العملية سنة 1832 تحت قيادة الأمير عبد القادر الجزائري. وبعيدا عن السجال والبحث في حدود تقييم تجربة الأمير عبد القادر هل كانت دولة مكتملة أونواة دولة، فإن المهم بالنسبة لنا في هذا المقام هو أن الجزائريين بقيادة الأمير عبد القادر كانوا واعيين بأن الاستعمار كان يحمل مشروع دولة وأن مقاومته ومواجهته تكون من خلال بناء دولة وطنية حديثة.

لقد تمت عملية بناء الدولة الوطنية الجزائرية بعد الاستقلال في سياق الانتشار العالمي لمفهوم الدولة الحديثة الغربية، هذه الدولة الحديثة التي خبرها الجزائريون كآلة للاستعمار سوف يكون من الآن فصاعدا التعامل معها أولا كأداة لتصفية الاستعمار وإعادة بناء المجتمع من جهة، ونموذج لصياغة وبناء السلطة الحديثة.

وقبل الخوض في هذه التجربة نرى من الضروري التعريف أولا بأطر التفسير السوسيولوجي لنشأة الدولة الحديثة وطبيعتها.

1- أطر التفسير السوسيولوجي لنشأة الدولة الحديثة وطبيعتها

تشكل الدولة - الأمة في علم الاجتماع السياسي عنوان الخدمة السياسية فهي تعبر عن انتقال تاريخي للمجتمعات الغربية من النظام القديم إلى العالم الحديث. في هذا الوقت لا نريد الغوص كثيرا في سوسيولوجية الدولة الحديثة بل سوف نكتفي بالتعريف بإطارين أساسيين:

جزء من ظاهرة اجتماعية تخص المجتمعات الحديثة وهي ظاهرة تقسيم العمل والتي نجد مبرراتها في سوسيولوجية "ميل دوركام"، أما الإطار الثاني نشأة هذه الدولة الحديثة بظاهرة العقلانية باعتبارها الميزة الأساسية للمجتمعات الحديثة ويجد مبرراته في سوسيولوجية "ماكس فيبر".

1-1 تقسيم العمل كأساس لنشأة الدولة

تمثل فكرة تقسيم العمل المتعمق باستمرار النواة الصلبة لتفكير "دور كايم" حيث يؤدي تقسيم العمل المستمر إلى ظهور بنى جديدة وأشكال جديدة للسلطة. ترتبط نشأة الدولة الحديثة حسب "دور كايم" بتطور المجتمعات حيث يعتبر أنه "كلما تطورت الدولة، وتصبح وظائفها أكثر تعدداً، ويزيد تغلغلها إلى جميع الوظائف الاجتماعية التي تركزها وتوحيدها بفعل ذلك التقسيم يكون التقدم في عملية المراكز موزايا للتقدم في الحضارة"⁽¹⁾ ويظهر من خلال ذلك ارتباط نفوذ الدولة بتطور المجتمع من خلال تقسيم العمل "ويصاغ دور كايم" تصوراً تطويراً لتغيير المجتمعات حيث يقود التقسيم الضروري للعمل حتماً على ظهور الدولة"⁽²⁾ وهو بهذا لا يخرج عن أصل تفسيره لتاريخ الأنظمة الاجتماعية المرتبط أصلاً بتقسيم العمل. حيث أن المجتمعات التي لا تعرف تقسيم العمل لا يمكن للتضامن العضوي أن يظهر فيها، وينجم عن القسر الخارجي القوي الذي تمارسه العادة والدين ومجمل التصورات الجماعية تضامناً ميكانيكياً ويكون نتيجة للرقابة الاجتماعية الشديدة. وبالمقابل كلما زادت الكثافة الاجتماعية شهدنا تقسيماً حتماً للعمل يشجع ظهور تضامن عضوي مرتبط بتقسيم وظائف للمهام، وهذا ما يؤدي حسب "دور كايم" إلى تغيير في طبيعة التضامن حيث أنه في الحالة الثانية يصبح التضامن مبنياً على ترابط الفاعلين وتضعف حدة التصورات الجماعية وتفقد الرقابة الاجتماعية من قوتها وهذا كله يمثل بالنسبة إلى "دور كايم" المناخ الطبيعي لنشأة الدولة "كعضو متميز" يتسم بظهور قواعد قانونية جديدة."⁽³⁾

2-1 العقلانية ونشأة الدولة الحديثة

لقد أخذت فكرة الدولة الحديثة ونشأتها بعداً مركزياً في أعمال "ماكس فيبر" الذي يعتبر مؤسس علم الاجتماع السياسي الحديث من خلال اعتباره الظواهر السياسية وقائع خاصة لها منطقتها الخاص، وتتميز بتاريخ خاص بها أيضاً، وعدم تفسيره للسياسي من خلال علاقات الإنتاج أو تقسيم العمل.

يرى "فيبر" أن تطور الأشكال الحديثة للتجمع في كل الميادين (الدولة، الجيش والحزب، المنشأة الاقتصادية...) يتطابق ببساطة مع تطور الإدارة البيروقراطية من ناحية "الديوانية" وتقدمها الدائم، وتشكل ولادة الإدارة البيروقراطية بذرة الدولة الغربية الحديثة، حيث يقول "ترتبط الدولة الكبيرة الحديثة تقنياً بشكل مطلق بقاعدتها البيروقراطية، وهي كلما تمت وجدت نفسها في ارتباط أكبر مع هذه القاعدة."⁽⁴⁾

(¹) دور كايم إميل. نقلاً عن بادي بتران، بيار بيرنوم، سوسيولوجية الدولة. (ترجمة جوزف عبد الله و جورج أبي صالح). الطبعة الأولى، مركز الإنماء القومي، بيروت، د س

ن، ص 12

(²) نفس المرجع، ص 13

(³) نفس المرجع، ص 13

(⁴) نفس المرجع، ص 19

وهي مرتبطة أيضا بظهور السلطة الشرعية التي يعتبرها "فيبر" ميزة أخصائية من خصائص المجتمعات الحديثة والتي ارتبطت - السلطة الشرعية - بتكون ونموديوانية ممأسسة باعتبارها الأداة الفعلية للدولة المعاصرة، وحسب "فيبر" فإن ولادة الدولة هي نهاية للوراثة حيث تنفصل مؤسسة الدولة عن المجتمع وتتمأسس وتتأسس وهذا ما يوضحه من خلال إثباته أن الخروج من الإقطاعية يتحقق من خلال مركزة CENTRALISATION للسلطات العسكرية. وباللجوء إلى نمط معين من الجيش لا يتعلق بروابط التبعية، بل بقيام السيد بدفع منتظم لرواتب الجنود، ويوضح كذلك كيف تمكنت الدولة الحديثة من نزع ملكية السلطات "الخاصة" المستقلة. فيتوجب على الدولة أن تكون قادرة وبوسعها دفع مرتبات موظفيها حيث يتماثل هؤلاء فعليا مع وظيفتهم ويبتعدون من حيث دورهم عن انتمائهم الاجتماعي.⁽¹⁾

وهنا نجد ارتباطا بين ظهور الدولة - الحديثة ونوع معين من الاقتصاد، ولكن لا يشكل هذا أبدا في نظر "فيبر" شكلا من اشكال البنية الفوقية بالرغم من اعترافه بأن النظام الرأسمالي والبروقراطية ساعد كل واحد منها في تطور الآخر، فهو لا يرى أن تطور الدولة الحديثة جاء نتيجة لتكون الرأسمالية، وليس لتطور تقسيم العمل، وإنما تطور الدولة والبروقراطية والرأسمالية بطريقة متلازمة فقط.⁽²⁾

3-1 طبيعة الدولة الحديثة

إن الحديث عن طبيعة الدولة الحديثة المتمثلة في الدولة - الأمة يستدعي على الفور موضوع علاقة الديني والسياسي.

انطلاقا من ان الدولة هي كيان يعبر عن مجموع البنى الفكرية والمادية التي ترتبط بها لإستقلالها بل علوها على أي سلطة دينية،⁽³⁾

تعتبر الدولة الحديثة عن سيرورة تاريخية "لنزع القداسة" (la desacralisation) لدولة النظام القديم، لقد تكونت في إطار سياق مزدوج أولا، أولوية السياسي المحلي على حساب التصورات العالمية للأباطوريات المقدسة: الرومانية - الجرمانية، أخضعت الديني لسيرورة تكون الدولة - الأمة. تلاها احتجاج على الحكم المطلق (l'absolutisme étatique) من خلال الهجوم على الشرعية الدينية للسلطة المطلقة وتحويل الدين إلى أداة (l'instrumentalisation de la religion) ونزع القداسة عن الدولة، هي على ارتباط وثيق جدا بتطور نظام رأسمالي وصعود طبقة إجتماعية جديدة وهي "البرجوازية".

هذه الطبقة، ومن خلال أديولوجياتها اللبرالية هي التي سوف تقود المعركة على النظام القديم المتمثل في "الدولة الإقطاعية" من خلال الهجوم المركز على الأساس الديني للسلطة المطلقة. إن نجاح هذه الطبقة "البرجوازية" تطلب استبدال الشرعية الدينية بشرعية جديدة، وهذا ما استدعى طرد الدين من المسرح باعتباره عامل سياسي. لقد تحول نجاح "البرجوازية" في زحزحة

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 19

⁽²⁾ نفس المرجع، ص 20

⁽³⁾ hamza benaïsa, vision du monde et politique, ed. elmaarif, Alger, 2009, p60

مركز الشرعية من الدين إلى السياسية بواسطة القانون في إطار الايديولوجية الليبرالية أحد أسس لدولة الحديثة.

إن هذا الانتقال لم يكن ليحدث لولا تبلور فكرة "الأمة" وبالتالي فإن سيرورة نزع القداسة عن الدولة في سياق نشأة للدولة الحديثة كان يسير اليد في اليد مع فكرة "الأمة" الجديدة وتشكلها التاريخي إلى درجة يصعب كثيرا القول إن الأمم الحديثة كانت ناجزة التكوين قبل قيام الدولة القومية، وأن الدولة الحديثة ما كان دور لها سوى التعبير عن كيان الأمة الناجز.

إن ارتباط ولادة الدولة الحديثة "بالأمة" جعل من هذه الأخيرة أداة للوعي التاريخي والسياسي وبالتالي فإن الدولة الحديثة ليست كيانا برانيا عن المجتمع، مضافا إليه أومفروضا عليه بالقوة والإكراه، الدولة هي المجتمع السياسي، وهي المكان الذي يحقق فيه التطابق بين السياسي والاجتماعي وعليه فهي منتجة للأمة ونتاج لها في نفس الوقت.

4-1 عالمية الدولة – الأمة

لقد تحول هذا النموذج الدولة – الأمة إلى نموذج عالمي فرض نفسه بطريقة (tautologique) حيث نجد أن النظام الدولتي (l'ordre étatique) هو محل مطالبة عالمية، اعتمادا وانطلاقا من مسلمة مقبولة من الكل وهي: حيادية هذا الشكل للدولة من أي خلفية عقيدية.

أثبتت كل الأبحاث والدراسات التي حاولت أن تضع نمذجة (typologie) لأشكال وأنواع الدولة عبر التاريخ أن الشكل الحالي للدولة أي الدولة – الأمة هي شكل الحكم الوحيد عبر التاريخ الذي لا يعتمد بطريقة أوتوماتيكية على هوية خاصة.⁽¹⁾

ولقد اكتسبت الدولة – الأمة الوطن هذه الخاصية – العالمية من عاملين أساسيين وهما:

- 1- اعتمادها على القانون العقل (la raison) كمرجعية في بنائها.
 - 2- التقليل بأكبر قدر ممكن من أشكال الحكم في العالم، أي تشكيل نسق عالمي على أساس نمطية من حيث مبادئ تسيير الدولة.⁽²⁾
- هذه العالمية (universsalisation) للدولة – الوطن أي عولمة الدولة الأمة، تمت من خلال ثلاثة محاور أساسية وهي:

أ - أقلمة العالم (La territorialisation Du Monde)

إذا كانت العلاقات الدولية حاليا نوعا ما مطابقة للنموذج الذي اقترحه ريمون آرون فالفضل يعود للأساس الذي قامت عليه هذه الدول والذي فرض عالميا والمتمثل في الإقليم Territoire.³

إن فكرة الإقليم تفرض أولا وقبل كل شيء تجاوز منطق الإنتماء الجماعي العشائري. ويعتبر الإقليم الإطار الوظيفي للإجتماع السياسي، لأن هذا الأخير يفترض وجود أفراد يبنون هويتهم على أساس علاقات الولاء لمركز سياسي يطمح في إحتكار السلطة.⁽¹⁾

⁽¹⁾ Badi (Bertrand). L'état importé : l'occidentalisation de l'ordre politique, ed fayard, 1992, P 69

⁽²⁾ Idib, P 70

⁽³⁾ Idib, P 82

يرمي إكمال البناء الدولتي إلى مأسسة وتقديس فكرة الإقليم (الأرض إن الدولة لا تكتمل غلا عندما تصل إلى نقض كل الولاءات الوسيطة الموجودة وأن يحل محلها الخضوع إلى المركز السياسي من خلال ضبط وتحديد إطار علاقة المواطنة.⁽²⁾

ويعتبر هذا المبدأ عاملاً أساسياً لتمييز شكل الدولة – الوطن وتجاوزها الأشكال أخرى التي عرفها التاريخ في مختلف الحضارات، حضارات الشرق والغرب التي كانت أصلاً مبنية على مبادئ مختلفة أهمها:

- مبدأ منطق الانتماء الاجتماعي العرفي.

- المنطق الاقطاعي.⁽³⁾

ب- التوحد عن طريق القانون

نتج عن إقليمية العالم المشار إليها أعلاه وصاحبها تبلور منظومة قانونية "القانون الدولي" الذي أصبح يشكل النسق المعياري لعلاقة الدول فيما بينها، وبالرغم من أن القانون الدولي بالشكل موجود الآن تمت صياغته في أوروبا في عصر النهضة حيث تضمنت شهادة ميلاده المدلول والمعنى التوحيدي في إطار عالمية الدولة من خلال الأحادية الثقافية وعلاقات الهيمنة التي بني عليها.⁽⁴⁾

بالإضافة إلى أن القانون الدولي الغربي سار نحوالاتجاه العالمي وأكسب طابع العالمية من طرف الدول الغربية، فقد لقي القبول والترحيب والاعتراف به كشكل للعلاقات الدولية من طرف كل الشركاء بما فيهم الدول غير الغربية.

إن هذا المنطق للعالمية استوجب القيام بثلاثة أفعال وهي:

أولاً: توحيد النسق العالمي وإنبائه حول مركز يتحكم فيه العالم الغربي من حيث إنتاج المعايير.

ثانياً: توحيد النسق العالمي على أساس مسار أوسيرورة تسارع إنضمام L'aligment

الفاعلين الدوليين لتبني وممارسة النموذج الدولتي.

ثالثاً: شرعنة علاقات دولية غير عادلة، وتابعة بفضل تعميم الممارسة التعاقدية المبنية على المعاهدات الدولية.⁽⁵⁾

ج- بناء نسق دولي

تركزت هذه العملية للنسق المعياري على مستوى العلاقات الدولية أثراً يصب في نفس اتجاه النموذج المذكور أي النموذج الدولتي. إن النظام الدولي الذي إنبثق بعد معاهدة Westphalie كرس الانتقال من منطق العنف المبني على النظام الخصوصي إلى نظام عالمي حيث ليس من

⁽¹⁾ Ibid, p 83

⁽²⁾ Ibid, P 85

⁽³⁾ Ibid, p p 82-83

⁽⁴⁾ Ibid, P 98

⁽⁵⁾ Ibid, p 108

الشرعية المعارضة بالقوة مهما كانت الأسباب، حتى وإن كان ذلك لسباب دينية. ولا يمنع استعمال القوة بمجرد أن تكون مشروعة (Legale) وبمعنى أن يكون استعمالها موافقا ومرافقا لممارسة كل دولة لسيادتها.⁽¹⁾

يبقى أن البيروقراطيات التي أقامها المستعمر والتي صممت أساسا لتسهيل عملية الهيمنة العالمية لم تسمح أبدا ببناء مركز سياسي حقيقي قادر على نشر وبسط نفوذه وسط محيط مجزأ جدا وخاضع لأشكال الحكم الأكثر تقليدية.⁽²⁾

1- الدولة الحديثة في الجزائر: من دولة للاستعمار إلى نموذج لبناء السياسي

إذا كانت الدولة الحديثة قد تشكلت في أوروبا ضد السلطة "الدولة التقليدية" وبالتالي ظهرت كنتاج داخلي لتناقضات محلية، فإن تكون الدولة الحديثة في الجزائر عرف سيرورة مختلفة تماما، الدولة الحديثة ولدت في الجزائر في سياق مقاومة و..... المجتمع الجزائري مع هذه الدولة الحديثة التي جسدت مشروع الاستعمار.

فبعد أن كانت قوة ضاغطة في البداية كما يقول "علي أومليل"⁽³⁾ انتقلت بسرعة – خاصة في الجزائر – إلى قوة مستعمرة قبل أن تصبح قوة ملهمة.

1-2 برانية الدولة الحديثة عن المجتمع:

لم تولد الدولة الوطنية الحديثة بعد الاستقلال في الجزائر من أحشاء دولة قائمة تقليدية كانت أو استعمارية، فقد لعب المشروع الاستعماري – الكولونيالي الغربي في المجتمعات التي طالها دورا أساسيا في إدخال التكنولوجيا السياسية الحديثة إلى الأوطان المستعمرة، ومن دون شك هذه العملية الحديثة ترجمت بتكوين جهاز بيروقراطي استعماري قد هيا فيما بعد لبناء الدولة بعد الاستقلال.⁽⁴⁾ من وجهة نظر سوسيولوجية سياسية فإن العلاقة بين المجتمع الجزائري والدولة الكولونالية الفرنسية تميز بالرفض المتبادل،

فقد رفض المستعمر منح الحرية للمجتمع الجزائري في تنظيم شأنه السياسي، بل أكثر من ذلك فقد عمل على هدم كل البنى التقليدية التي كانت تنتج السياسي في المجتمع، وإحلال بنى جديدة ولم يسمح بمشاركة الجزائريين بين في إنشائها بعد أن قضت على التجربة التي قادها الأمير عبد القادر. بالمقابل، فقد رفض الجزائريين كل أشكال الحكم المفروضة من المستعمر، ولم يندمجوا في العملية السياسية إلا للتعبير عن رفضهم للدولة التي لم يشاركوا في صنعائها. والتي هي أداة لخدمة مصالح المستعمر على حساب مصالح المجتمع الأصلي.

نتج عن هذا الرفض المتبادل فشل إقحام تنظيمات من الدولة الحديثة على نحو تجزيئي تحت الضغط الاستعماري وتحولت الدولة لأداة لمراقبة وتسخير البلاد المغلوبة كما يقول "علي أومليل"

(¹) Ibid, P 109

(²) بادي برتران، الدولتان، مرجع سابق، ص 93

(³) علي أومليل، "الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية" المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 82

(⁴) بادي برتران، بيار بيرنوم، سوسيولوجية الدولة. (ترجمة جوزف عبد الله و جورج أبي صالح). الطبعة الأولى، مركز الإنماء القومي، بيروت، د س ن، ص 93

في عدم استبطان هذه الدولة من طرف المجتمع، بل إن أقصى ما تحقق هو أخذ هذه التنظيمات [الدولة الحديثة] مساحة مجاورة للتنظيمات الأصلية المرتبطة بالبنى التقليدية.⁽¹⁾

2-2 تبعية المجتمع للدولة:

ألقت العلاقة التاريخية بين المجتمع الجزائري والدولة الكولونالية بضلا لها على عملية تشييد الدولة الوطنية الحديثة بعد الاستقلال، فقد كان لحالة التفكك البنيوي للمجتمع الذي خلفه الإستعمار دورا رئيسيا في تبلور العلاقة الجديدة بين الدولة والمجتمع.

إننا أمام نموذج منفرد من العلاقة، فالدولة الحديثة لم تأخذ مبررات وجودها من المجتمع نفسه وإنما سوف نأخذها من إرادة تحديث وتطوير المجتمع الذي تم تهديمه على طول فترة الاستعمار. إن هذا الدور لم ينتج فقط عن تصور الدولة للدور الذي يجب أن تقوم به، بل ناجم أيضا عن تصور المجتمع لمعنى الدولة والدور الذي يجب أن تلعبه تجاهه.

عرفت مرحلة تشكل العلاقة بين المجتمع والدولة تراجعا وانحصارا متسارعا وقويا لتأثير الليبرالية انتعاشا متزايدا لمفاهيم مستمدة من النظريات القومية الرومانسية والماركسية – الإشتراكية التي تلقى كلها – كما يقول الكثير من المحللين – على تحقيق المهام والوظائف السياسية الجماعية، من تنمية ووحدة وطنية واستقلال على أهداف تقييد السلطة العليا وتأمين الحرية الفردية واحترام الديمقراطية والاعتراف بالمجتمع المدني.⁽²⁾

وهذا ما أدى إلى سيطرة نظرية الثورة في تشييد الدولة وممارسة السلطة وهوما لاحظته الأستاذ عبد القادر جغل "إن الدولة الجزائرية منهمكة باستمرار الثورة أكثر من الاستمرارية التاريخية ومنهمكة باستمرار وتعميق الانقطاع مع الاستعمار أكثر من تسيير التركة الاستعمارية [الدولة]".⁽³⁾

نتج عن هذا التوجه، تكريس معنى أداتي للدولة لم يولي أهمية للدولة في حد ذاتها ولا يعتبرها غاية، وإنما وسيلة وأداة لا قيمة لها في ذاتها وإنما تكمن قيمتها فيما تقدمه للمجتمع أفراد وجماعات من رعاية.

إنها علاقة أبوية بين المجتمع والدولة، فالدولة ليست تعبر عن المجتمع وإنما وصية عليه، وهي الضمان الوحيد للمساواة والمصدر للامساواة في نفس الوقت، وهي التي يجب عليها مداواة جراح وآلام المجتمع وأن تمحوه كل الاحباطات التي تسببت الدولة الكولونالية عنه.

تحولت هذه العلاقة بين الدولة والمجتمع إلى بنية للعلاقات الاجتماعية، يشكل فيها السياسي ممرا لأي ديناميكية اجتماعية وهذا يعني أننا أمام وضعية يكون فيها المجتمع مشروع منزوع ومفرغ من كل دينامية خاصة به ولا يملك حرية المبادرة والفعل بل تابعا لديناميكية الدولة.

⁽¹⁾ علي أومليل، مرجع سابق، ص 98-99

⁽²⁾ برهان غليون "الدولة العيبة الحديثة و أسباي غياب التكون التاريخي للأمة"، مجلة العلوم الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، المجلد 26، العدد 02، صيف 1998، ص 134

⁽³⁾ عبد القادر جغل، "تاريخ الجزائر الحديث"، مرجع سابق، ص 222

لا يختلف إثنان حول شعبية وجذرية الثورة الجزائرية ضد النظام الاستعماري الكولونيالي الفرنسي والتي قد لا تضاهيها أي تجربة ثورية ضد الإحتلال في العصر الحديث والمعاصر إلا الثورة الفيتنامية.

وإذا كانت الثورة الجزائرية قد نجحت في تحقيق غايتها الأولى وهي طرد الاستعمار وحصول الجزائريين من خلالها على حقهم في بناء دولتهم الوطنية المستقلة كاملة السيادة، فإن عملية بناء الدولة عرفت سلسلة من التحديات والاختلافات الحادة.

فقد شهدت لحظة الاستقلال صراعا حادا وعنيف على السلطة بين مختلف الفاعلين الرئيسيين للثورة التحريرية في إطار أزمة صيف 1962⁽¹⁾، الأهم من الناحية السوسيولوجية أنه الصراع لم يتم بوسائل سياسية وإنما بوسائل عسكرية، حسمت في النهاية للفريق الأقوى والمتمثل في جيش الحدود بقيادة العقيد هواري بومدين الذي تحالف مع بعض قيادات التاريخية للثورة -أحمد بن بلة - والذي سوف يتبوأ منصب أول رئيس للدولة الجزائرية المستقلة. لقد أرست هذه الأزمة وطريقة حلها حقيقة سوسيولوجية سياسية قاعدية للدولة الجزائرية والتي يتشكل المجال السياسي في الجزائر وهي أن الدولة هي تعبير سياسي للقوى العسكرية التي حسمت الصراع وأنهت أزمة الصراع على السلطة في صيف 1962.

المبحث الثاني: الطبيعة الدينية للدولة الجزائرية

إن عملية تشكل الدولة الجزائرية الحديثة منذ اللحظة الأولى سوف يتم في سياق من تأميم للدين الإسلامي وجعله تحت سلطتها وضمن مجالها. ولم يكن بمقدور، ولا في مصلحة قادة الثورة الذين سوف يشرفون على عملية بناء الدولة الإقدام على أي خطوة تنفي تكريس الدور الريادي الذي لعبه الدين الإسلامي في عملية المقاومة والتحرير.

وسوف يتمظهر هذا التوجه من خلال مجموعة من التوجهات والمواقف والتشريعات. وقبل الخوض في هذه التظاهرات الدينية للدولة الجزائرية الحديثة الناجمة عن تأميم الإسلام، نجد أنفسنا مجبرين على مناقشة إحدى الفرضيات المتداولة في الأوساط العلمية والفكرية حول دور مزعوم لتقاليد دولتية ترجع إلى الدولة الكولونيالية بخصوص توجه الدولة نحو تأميم الدين بدلا من السير في اتجاه علمنة الدولة ونزع القداسة عنها كما هو شأن الدولة الحديثة بعد الاستقلال.

1- الدين في الدولة الكولونيالية

يرجع بعض الباحثين الطبيعة الدينية للدولة الجزائرية الحديثة وإن بعنوان آخر هو "مراقبة الدولة للإسلام"، إلى طبيعة الدولة التي ورثها الجزائريون بعد الاستقلال⁽²⁾. هذه الدولة الكولونيالية التي جعلت من مراقبتها للإسلام جزءا أساسيا وثابتا لجل سياستها في الجزائر. فعلى الرغم من إلحاق الجزائر بشكل رسمي بالدولة الفرنسية وإعلانها مقاطعة فرنسية، فإن مبدأ فصل الدين عن

⁽¹⁾ Benkhedda benyoucef, L'Algerie à l'indépendance: lacrise de 1962, edt dahleb, Alger, 1997.

⁽²⁾ Papi stephane, le controle étatique de l'islam en Algerie: un heritage de l'époque colonial, l'année du

Magreb , (en ligne) mais en ligne le 01-01-2013 consulte le 01-01-2014, URL : <http://anneemaghreb.rev.u>

الدولة الذي كرسه البرلمان الفرنسي في إصداره لقانون العلمانية سنة 1905 لم يشمل تطبيقه الجزائر.

ويزعم هذا البعض من الباحثين أن السبب الرئيسي لعدم إقدام الإدارة الفرنسية على تنفيذ قانون فصل الدين عن الدولة في الجزائر لا علاقة له بالصراع والتناقض الأساسي الموجود بين الإسلام والاستعمار وتنقله إلى مكان آخر يبرر فعل الإدارة الفرنسية، والمتمثل في إدعاء تنافي بين الإسلام والدولة الحديثة وهذا ما ادعاه "فرنك فريغوسي"⁽¹⁾ (Franch fregossi) و"جون روبرت أونري"⁽²⁾ (Jean Robert Henri) .

لم يكن ينظر إلى الإسلام في الجزائر من طرف الإدارة الفرنسية باعتباره مناقض للمسيحية وإنما مناقض للحداثة ، فهودين جامد وغير قادر على استيعاب وإدماج قيم حضارة الأنوار التي تجعل من الإنسان مصدر للحق، وعلى رأس هذه القيم فصل ما هوديني عن ما هودنيوي. إن هذا التحليل بالإضافة إلى كونه يصب في تلميع الإدارة الفرنسية التي خالفت مبدأ أساسيا من مبادئ الجمهورية الفرنسية، وتبرير سلوكها فهي تهدف إلى خلق مغالطة، راح ضحيتها الكثير من الباحثين من خلال الإسهام بان المشكلة توجد في الإسلام وليس في مشروعها الاستعماري والدولة الكولونيالية التي رفضت الالتزام بالحدثة السياسية التي تتناقض مع مصالحها الاستطانية. روجت الإدارة العسكرية الفرنسية مباشرة بعد وصولها إلى الجزائر بأنها لم تأت لإقتلاع الدين الإسلامي من الجزائر وأنها سوف تعيد الحرية للجزائريين وأنها سوف لن تتدخل في شؤونهم بصفة عامة، وشؤونهم الدينية بصفة خاصة.⁽³⁾

غير أن الأيام والأحداث كشفت أن أحد أهم الأبعاد التي قامت عليها الحملة الفرنسية على الجزائر هي البعد الديني المسيحي وتخذقوا حول دينهم في مقاومة الأجنبي الصليبي الذي سعى إلى تغيير هوية ودين سكان الجزائر من أجل عجنهم في الأمة الفرنسية. يكشف هذا السلوك والتوجه للإدارة الفرنسية عن تناقض المشروع الكولونيالي، فمن جهة لم يترك فرصة إلا وعبر من خلالها عن الجزائر لجزء ملحق بالدولة الفرنسية، وفي نفس الوقت رفض بأن يكون سكان هذه المقاطعة (الجزائريين) فرنسيين بشكل كلي وجدي، وتعامل معهم بالقوانين والأحكام الاستثنائية، وبالضبط فيما يتعلق بتسيير وممارسة الشعائر والحياة الدينية. منذ البداية شرعت الإدارة الاستعمارية في تغيير النظام الحقوقي الجزائري الذي كان يتمثل في الشريعة الإسلامية، من خلال سن قانون الأهالي ومن خلال إيجاد نظام حقوقي خاص بالأوروبيين واليهود مجاور ومزاحم للأول ومهمين عليه لخدمة المشروع الإستطاني.

⁽¹⁾ Fregossi franch ,les rapports entre l'islam et l'état en Algerie et en Tunisie :de leur revalorisation à leur contestation,Annuaire de l'Afrique du Nord,1995,tome n 24

⁽²⁾ Henry jean-robert, le droit Français et l'Islam, in Messuer francis, Prelot pierre-henri et Wochiling (dir), Traité du droit Français des religions,litec,2003

⁽³⁾ أنظر تفاصيل هذه الدعاية الفرنسية في :أبو القاسم سعد الله،الحركة الوطنية ،مرجع سابق،ص

بالموازاة مع ذلك عمدت الإدارة الفرنسية إلى الهيمنة على الدين وإحاقه بمجالها من خلال بعض الإجراءات التي مست الاستقلالية المالية لأنشطة المؤسسات الدينية من خلال تفكيك البنية الأساسية للنشاط الديني والمتمثل في "الوقف"، وبعد سنة 1848 أصبحت مراقبة الدولة الكولونيالية للحياة الدينية في الجزائر متاحة أكثر بفعل التبعية المالية للمؤسسات الدينية لسلطات الاحتلال. كم شكل تصرف الإدارة الفرنسية تجاه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بشكل خاص صورة عن الخلفية التي تنطلق منها في التعامل مع الشأن الديني في الجزائر. فبعد أن سمحت لها بالنشاط الديني سرعان ما أدركت أن الإسلام الذي تبنته الجمعية من خلال نشاطها الثقافي والديني يتعارض من حيث المعنى مع الإسلام الذي كانت تشجع على بثه المجتمع الأهلي. إن المقياس الذي كانت تقيس به الإدارة الفرنسية الإسلام لم يكن قابلية هذا الإسلام للحدثاء وقيمتها وإنما قابليته للإستعمار والاستيطان. وقد تم توقيف نشاط الجمعية رسميا بعد ثلاث سنوات من تأسيسها، وتوجهت الدولة الكولونيالية إلى مزيد من محاصرة الدين وإحاقه بمجالها، عبر مجموعة من الإجراءات القانونية تعطي الإدارة الحق في توظيف الأئمة والإطلاع على محتوى الخطب والدروس التي تلقى في المساجد من أجل منع تسرب أي معنى ديني لا يصب في توجيهاتها الاستعمارية.

ويشكل منشور ميشال سنة 1933 نموذج عن توجه الإدارة الفرنسية في هذا المجال، ولم يقتصر الأمر على ذلك فمباشرة بعد الحرب العالمية الثانية وبعد الاعتراف سنة 1947 بمبدئيا باستقلال الدين الإسلامي عن الدولة أوكلت مهمة تنظيمه إلى المجلس الوطني الجزائري الجديد. ومع حلول سنة 1951 تم إنشاء لجنة الإسلامي (le culte musulman)، التي عملت على إعداد قانون ثم المصادقة عليه سنة 1953 الذي أقر إنشاء إتخاذ عام اللجان الثقافية المكلفة بإدارة النشاطات الدينية الإسلامية ممول من خزينة الجزائر.

وبهذا يكتمل المشهد الأخير للعلاقة بين الدين والدولة الكولونيالية الذي لم يكن أبدا يخضع لحسابات التماهي مع قيم الحدثاء والدولة الحديثة، وإنما كان يخضع لحسابات تماهي مع المشروع الكولونيالي وأن لا يشكل - الإسلام واقعة لأي مشروع بديل للدولة الكولونيالية.

1- التظاهرات الدينية للدولة الجزائرية

إنّ البحث في حضور الدين وتواجده في عملية بناء الدولة الجزائرية الحديثة بعد الاستقلال باعتباره موروث الدولة الكولونيالية غير دقيق ولا ينسجم أولا وقبل كل شيء مع التجربة التاريخية السياسية للإسلام في الجزائر، فمنذ بداية الحملة الاستعمارية الاستطانية الفرنسية ورغم محاولة وسعي إدارتها استيعاب الإسلام وتأميمه، بعد عزوها عن حذفه من معادلة التاريخ الجزائري. إننا نرى أن البحث في أسباب حضور الدين في تشييد الدولة ليس له علاقة بالدولة الكولونيالية ومنطقها في التعامل مع الدين وإنما يجب البحث عنه في سياق علاقة الدولة الجزائرية بالتجربة الوطنية وثورة التحرير.

لم تكن ولادة الدولة الجزائرية الوطنية الحديثة بالعملية السهلة أو البسيطة، بل عرفت مخاضا عسيرا اشتبك فيها السياسي بالديني والايديولوجي، والمدني بالعسكري. لقد أعادت لحظة

الاستقلال وبناء الدولة بروز الخلافات التي سبق وأن تفجرت في سنة 1949 في إطار الأزمة البربرية إلى الواجهة، وعلى رأس هذه الخلافات التوجه الايديولوجي للدولة الجزائرية المستقلة، وبالضبط مكانة الإسلام في مشروع بناء الدولة الجزائرية الحديثة المنشودة.⁽¹⁾

على الرغم من الإنحياز الواضح والصريح لقادة الثورة في بيان أول نوفمبر لصالح استحضار الإسلام باعتباره الإطار الذي يجب أن تبني فيه الدولة الجزائرية المستقلة، إلا أن الخلاف لم يمت ويبدو أن هذا الانحياز لم يكن يلقى إجماعاً لدى كل قيادات الثورة، وهذا ما أدى إلى عدم إلزام بيان مؤتمر الصومام مما جاء في بيان أول نوفمبر لجهة اعتبار مبادئ الإسلام الإطار لبناء دولة ديمقراطية واجتماعية.

بل أكثر من ذلك فقد صرح بيان مؤتمر الصومام أن الثورة الجزائرية تناضل من أجل بعث دولة جزائرية على شكل جمهورية اشتراكية وديمقراطية ليست إعادة لنظام ملكي أوديني عفا عليهما الزمن.⁽²⁾

كان الخلاف حول مكانة الإسلام في بناء الدولة كان في صلب النقاش بين الأطراف التي أشرفت على برنامج طرابلس سنة 1959-1960 ، الذي يمكن تلخيصه في نظريتين: الأولى ترى عدم استحضار الإسلام كمكون إيديولوجي لبناء الدولة الحديثة المستقلة على أساس أن الإسلام يحمل فيذاته ثقل القيم الخاصة على أساس أن الإسلام يحمل في ذاته ثقل القيم الخاصة بحضارة ريفية قديمة ويمكن أن يلعب دمج في الايديولوجية السياسية دور الكابح لتحديث البلد، وثانياً يمنح استناد القوى المحافظة إلى الدين لتأييد عادات رجعية بما يخص العائلة ووضع المرأة والعلاقات في المجتمع، وهو الرأي الذي كان يمثله محمد حربي ومصطفى الأشرف.

النظرة الثانية والتي تعطي دوراً استراتيجياً للإسلام باعتباره متراساً للفقراء ضد الأغنياء ويعطي طابعاً مميزاً للأصالة الجزائرية في إطار بناء دولة حديثة في ظل الاشتراكية. وهي الرؤية التي كان يمثّلها أحمد بن بلة الذي فرض الإحالة إلى الإسلام في برنامج طرابلس رغم معارضة مصطفى الأشرف ومحمد حربي.

إن التماهي بين الوطنية والإسلام الذي طبع كل تاريخ المقاومة والحركة الوطنية لم يكن شيئاً طارئاً عن المجتمع الجزائري، وبتعبير آخر لم يكن مرتبطاً بظاهرة الاستعمار وإنما هوناشي عن تعلق الجزائريين بالدين. ليس فقط كأداة وسيلة صراع ضد الهيمنة الإستعمارية كما يذهب إليه البعض ، وإنما باعتباره هوية المجتمع ، وهذا ما لم تستطع أن تدركه الإدارة الفرنسية حيث تعاملت مع الإسلام كما يقول الأستاذ مغربي على أنه إيديولوجية عادية يمكن محوها لصالح إيديولوجية أخرى.⁽³⁾

لقد تحول الإسلام المقاوم أحد أهم رهانات الاستقلال في لحظة تاريخية سمتها الأساسية تراجع قدرة جبهة التحرير الوطني على ضبط إيقاع توجهات جميع مكونات الحركة الوطنية في

⁽¹⁾ ADDI LAHOUARI. *L'Algerie et la democratie*, opcit, pp 23-24

⁽²⁾ بيان مؤتمر الصومام :أنظر :الوثائق الرسمية للثورة الجزائرية

⁽³⁾ Megharbi abdelghani, Culture et personalite en Algerie de Massinissa à nos jours, opcit, p34

إطار هدف واحد وهوبناء الدولة والمجتمع كما فعلت في سابق الماضي القريب جدا أثناء عملية التحرير.

و رغم الانشقاق المحتم في الجبهة المنظمة – كما يقول مايكل ويلس- فلم يعد مجديا بالنسبة للبعض الإبقاء والاستثناء على هذا التماهي بين الديني والسياسي في مرحلة بناء الدولة لحساب مرجعيات أخرى.⁽¹⁾ إلا أن الفاعلين الرئيسيين الذين استلموا السلطة السياسية وأشرفوا على عملية تأسيس النظام السياسي كان لهم تصور وتوجه آخر على مدار ما يقارب الثلاثة عقود. فقد حضر الإسلام و وظف بطريقة مختلفة من طرف جميع الأطراف المتصارعة حول طبيعة الدولة والمجتمع المراد تشييده، وفي بسط نفوذه وسلطته على هذه الدولة والمجتمع فالإسلام كان أحد أهم مصادر شرعية فعل المقاومة والتحرير.

2- الصراع على الدين

كان واضحا ومنذ اللحظات الأولى للاستقلال لدى السلطة التي أشرفت على تشييد الدولة الجزائرية الشعور والوعي بضرورة عدم الانخراط في توجهات قد تفقد وتحرم النظام السياسي الجديد – الدولة الوطنية – أحد أهم قواعد الشرعية السياسية في المجتمع الجزائري المسلم وهي الدين. والخشية من تحول "الإسلام" الذي تماهى مع الوطنية في لحظة مقاومة الاستعمار وإنجاز التحرير إلى أداة ووسيلة لمقاومة مشروع تشييد الدولة في لحظة الاستقلال. وهذا ما دفع بالسلطة إلى تجاوز المشاريع المواقف التي حاولت ان تفك الارتباط بين الديني والسياسي وصياغة مشروع الدولة ليس فقط لا يتعارض مع الدين بل يتمظهر من خلاله.

لم يكن بإمكان ولا في صالح الدولة وهي تعمل على تثبيت قواعدها التنازل لأي طرف خارجها والسماح له بإحتكار الدين أوإدعاء تمثيله. هذه النزعة جعلت الدين منذ بداية الاستقلال وإلى يومنا هذا محل تجاذب بين السلطة السياسية وخصومها الدينيين ممثلين في جمعية العلماء المسلمين في مرحلة التأسيس انتهت بالقطيعة بينهما، بل وإلى المواجهة المفتوحة بين زعيم جمعية العلماء المسلمين الشيخ البشير الإبراهيمي ورئيس الدولة أحمد بل بلة دفعت هذا الأخير بوضع الإبراهيمي رهن الإقامة الجبرية بعد إصداره بيانا عارض فيه بشدة مقررات المؤتمر التأسيسي لجبهة التحرير الوطني الذي عقد سنة 1964.

من الخطأ تأويل ما حدث على أنه صراع الدولة مع الدين من اجل إبعاده وخلع لباس الدين عن الدولة الذي تم نسجه على مدار تاريخ الحركة الوطنية، وهوما كان يحلم به جناح من السلطة المحسوب على التيار الماركسي الشيوعي – البربري ممثلا في "محمد حربي" و"حسين زهوان". إن ردة الفعل العنيفة التي اتخذها احمد بل بلة لمواجهة الشيخ البشير الابراهيمي لم تكن بدافع معاداة الدين وإخراجه وتحجيم دوره في صياغة وبناء الدولة ومؤسستها. بل كان على ما يبدو يدافع تحجيم دور جمعية العلماء المسلمين الذي كان يسعى الشيخ الابراهيمي رسمه، وأبوالأحرى استرداده من جبهة التحرير الوطني، بعد أن سحبت هذه الأخيرة عن جمعية العلماء في إطار حرب التحرير، فقد عملت جمعية العلماء المسلمين منذ لحظة تأسيسها إلى غاية اندلاع الثورة التحريرية إلى فرض نفسها - وقد نجحت في ذلك – كحاوية للشرعية الدينية والموزع الوحيد لها.

(1) مايكل ويلس، "التحدي الإسلامي في الجزائر"، ترجمة عادل خير الله، شركة المطبوعات للتوزيع و النشر، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1999، ص55

(comme seule contenere et depositere de la legitimite religieuse)

ورغم نجاح الثنائي حربي - زهوان في فرض رؤية تيارهما على النظام وتوجيهه وفق ذلك إلى رؤية الأحداث على المستوى المحلي والعالمي في إطار استقطاب مزدوج بين الرأسمالية العالمية والحركة الشيوعية العالمية، فإن ذلك لم يمكنهم من جر الدولة إلى صراع مع الدين. لقد حرص النظام على تفادي الاصطدام مع المجتمع من خلال اصطدامه مع الدين، وحرص على ظهور بمظهر يطمئن المجتمع وأن توجهاته في بناء الدولة وإرساء قواعدها سوف تكون على حساب الدين.

أول هذه التطمينات صدرت عن رئيس الدولة أحمد بل بلة نفسه، الذي كان حريص على التعبير عن رفضه الجانب الإلحادي والعلماني الذي ترافق مع تبني بعض البلدان الإسلامية والعربية للخيار الاشتراكي، والفصل بين الاشتراكية باعتبارها أحسن الوسائل لإنجاز التقدم الاجتماعي والاقتصادي وبين المضمون الأيديولوجي الماركسي الملحد. وهذا ما صرح به في مقابلة معه في يناير (جانفي) سنة 1965 حيث قال: "نحن نتبنى إتباع التحليل الاقتصادي الماركسي، لأننا نعتقد انه النظام الأوحده الشرعي لتطوير اقتصاد بلادنا، لكننا لا نتبنى الأيديولوجية الماركسية لأننا نحن الجزائريون مسلمون وعرب" (1)

وفي هذا السياق لا يجب أن نغفل تأثير الرئيس أحمد بل بلة ومن حوله قيادات ونخب ليست بالقليلة في هذه المرحلة بالذات بالتصور الناصري للاشتراكية الذي حاول أن يرسم ملامحه الرئيس جمال عبد الناصر بعيدا عن الماركسية الملحدة في كتابه "الاشتراكية والإسلام" بالإضافة إلى الدور المهم الذي لعبه "توفيق المدني" في تغطية هذا الخيار إسلاميا بصفته أحد رموز التيار الإصلاحية الإسلامي، من خلال وجوده كوزير للشؤون الدينية طول فترة حكم أحمد بن بلة وقد صرح سنة 1963 بأن الإسلام دين إشتراكي وهودين العدالة والإنصاف.

صحيح لقد أبعدت قيادات جمعية العلماء المسلمين نتيجة الصدام بين الرئيس بن بلة والشيخ الأبراهيمي من أن تلعب دورا حاسما في قلب الدولة في هذه المرحلة. إلا أن هذا الإبعاد للجمعية وأعضائها لم يكن يترجم إبعاد الدين بقدر ما كان يعكس رغبة جبهة التحرير الوطني ورئيسها الذي لم يكن سوى رئيس الدولة أحمد بن بلة في إخضاع الدين لسيطرتها وقطع الطريق على جمعية العلماء المسلمين بقيادة الشيخ الأبراهيمي على استرجاع دورها كحارس للدين ووكيل عنه وانتزاعه من النظام المنبثق أصلا عن حرب التحرير المجيدة.

إن الصراع لم يكن صراعا على الدين وإنما كان حوله صراع على معنى ودور معين للدين في إطار بناء الدولة الوطنية الحديثة من جهة وصراع على مصدر الشرعية الدينية، وفي إطار هذا الصراع جرى إحتواء الدين وإدماج أغلب المجموعات والميول التي تشير إلى المبادئ الإسلامية في إطار الدولة الجديدة من خلال سيرورة لازالت مستمرة إلى يومنا هذا عنوانها دولنة الإسلام أو الدين.

(1) أحمد بن بلة، نقلا عن: مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 59

4- دولة الإسلام

خضع الإسلام في الجزائر بعد الاستقلال إلى عملية دولة، (un processus D'étatisation) طمحت السلطة من خلالها أن تصبح الدولة هي الضامن (le garant) والحارس لإسلامية المجتمع والحارس لعدم انزلاق السياسي واتجاهه إلى ما يتعارض مع هذه الإسلامية. وأيضاً، الموزع والمنظم للمعنى الديني للإسلام وكل محاولة لإنتاج معنى منافس للإسلام من خارج أطر الدولة كانت مرفوضة.

هذه الدولة للدين لم تكن لتكون ممكنة لولا توفر أرضية خصبة تستمد وجودها من المعاني الدينية التي رافقت فعل المقاومة والتحرير في إطار الحركة الوطنية. كما لم تكن دولة الدين التي باشرها النظام منذ البداية مجرد تكتيك (tatique) ظرفية هدفها فقط جعل الدين أداة في سبيل خدمة أهداف سياسية لا تحمل معنى ديني بل إن الرغبة أو الدافعية القوية (la farouche Volanté) للدولة المستقلة في المطالبة بالإسلام يشهد على أن السلطة لم تكن في قطيعة مع المبادئ (la prémisses) السياسية للدين ، وحتى العودة القوية لأعضاء جمعية العلماء المسلمين منذ بداية حكم العقيد هواري بومدين ⁽¹⁾، لم تكن سوى عودة إلتحام الجسد بالروح بعد أن فصلا في مرحلة حكم الرئيس أحمد بن بلة. كما أن هذه الدولة تعبر عن رسوخ الديني والسياسي في الحياة السياسية والدينية في الجزائر وفي العالم العربي والإسلامي بشكل عام. إن سيرورة دولة الدين أتت في سياق البحث عن شرعية دينية تثبت انسجام إيديولوجي للدولة، وقد تمت من خلال مجموعة من المسارات.

4-1 الترسيع القانوني

يعتبر الدستور القانون الأساسي الذي يعبر عن مشروع ورؤية سياسية وتصور الدولة لجميع مناحي الحياة ومجالاتها الحيوية.

لقد التزمت الدولة في جميع دساترها منذ الإستقلال وإلى يومنا هذا بالإعلان عن طبيعتها الدينية من خلال مجموعة من النصوص الثابتة ويتعلق الأمر أساساً بالمواد التالية:

أ- "الإسلام هو دين الدولة" ⁽²⁾

ب- الرئيس بحيث يكون بدين بالإسلام ⁽³⁾

ج- لا يمكن لأي تعديل دستوري أن يعيد النظر في إعتبار الإسلام دين الدولة. ⁽⁴⁾

د- عدم جواز قيام أحزاب سياسية على أساس ديني، وعدم جواز قيام أي حزب في دعايته السياسية على الدين. ⁽⁵⁾

⁽¹⁾ ADDI (LAHOUARI). *L'algerie et la democratie*. Edition la decouverte, paris, france, 1995, p29

⁽²⁾ المادة الثانية من دستور الجمهورية الديمقراطية الشعبية المعدل المصادق عليه في 1996/11/28

⁽³⁾ المادة 73 نفس المرجع

⁽⁴⁾ المادة 178 نفس المرجع

⁽⁵⁾ تم استحداث هذه المادة في دستور 1996 وهي بمثابة الحلقة الأخيرة لمصادرة الدولة للدين و جعله من اختصاصها

تكمّن أهمية هذه المواد وعلى رأسها "الإسلام دين الدولة" أهمية بالغة من الناحية السوسيولوجية السياسية للدولة، فهي تعني أن الدولة ليست حيادية بل إنها ذات مضمون ديني. كما أن مجموع هذه النصوص يكشف أن التصور السياسي للدولة لم يتم بعيدا عن الإسلام كمرجعية وهوية وليس بالضرورة كشرعية.

إن إصرار النظام على الالتزام على المستوى الدستوري بمرجعياته الدينية – الإسلامية يكشف أن الرؤية السياسية للدين لا تتعارض ولا تعيق حركة وفعل الدولة السياسي أساسا. وقد ظهر هذا الالتزام حتى في النصوص التأسيسية للدولة التي توصف بأنها كانت ذات توجه ماركسي مثل إعلان طرابلس وميثاق الجزائر سنة 1964.

وقد كان هذا الالتزام أكثر وضوحا في الميثاق الوطني لسنة 1976 في فصله الأول والمعنون "الإسلام ومتطلبات العصر حيث جاء فيه" إن الشعب الجزائري شعب عربي مسلم وإن الإسلام دين الدولة، فهو أحد المكونات الأساسية للشخصية الوطنية الجزائرية.⁽¹⁾ يضاف إلى النصوص التأسيسية على مستوى الدستور التي سعت الدولة من خلالها إلى تثبيت دينيتها بعض القوانين الحساسة وعلى رأسها قانون الجنسية الصادر سنة 1963 – ورغم التعديلات التي عرفها هذا القانون سنة 1970 وكذا سنة 2005 غير أن جوهره لم يتغير -الذي يجعل من الإسلام "النواة الاجتماعية للأمة الجزائرية" ويحصر الاستفادة من مكاسب الاستقلال وفي مصلحة الجماعة الإسلامية وحدها، على صعيد الجنسية الأصلية، الأمر الذي يعني أن في الجزائر المستقلة "الجنسية الفعلية" كما يحددها القانون لا يمكنها أن تكون سوى الانتماء إلى المجتمع الإسلامي.⁽²⁾ كل هذه النصوص القانونية التي أصبحت جزء لا يتجزأ من المنظومة القانونية للدولة الجزائرية تعكس رؤية سياسية مفادها أن الدين – الإسلام – ليس مجالا منفصلا ومجاورا للدولة وإنما هو جزء لا يتجزأ .

2-4 إفراغ الاشتراكية من الجانب العقائدي:

لم تخفي الدولة توجهها الاشتراكي، فالإشتراكية كحركة عالمية وكإطار لنضال الشعوب ضد الهيمنة الاستعمارية والامبريالية كانت رافدا وأحد الأطر الفكرية حتى التنظيمية التي عبرت من خلالها الحركة الوطنية الجزائرية عن نفسها في مواجهة الدولة الكولونيالية الفرنسية. لذلك فإن الاشتراكية كخيار وأداة لتحقيق العدالة الاجتماعية والتقدم الاجتماعي والاقتصادي في الجزائر لم يكن غريبا عن توجهات الدولة الجزائرية بعد الاستقلال. كل البيانات والوثائق الأساسية التي رسمت مستقبل والدولة قبل الاستقلال (مؤتمر الصومام، وإعلان طرابلس) وبعده ميثاق الجزائر سنة 1964 و1976 صرحت بذلك.

إن الدولة لم تكن ترى في الاشتراكية نفيض للدين وهي لم توظفها بذلك على الرغم من وجود أصوات كانت ترى ذلك وتعمل من أجله.

⁽¹⁾ الميثاق الوطني 1976

⁽²⁾ Bendedouche jaquiline, notion de Nationlite et Nationalité Algerienne, edt la sned, Alger, 1982, p138

لقد اعتبرت الدولة الاشتراكية الوجه الآخر أو الوجه العملي للإسلام وحرصا على أن لا تكون الاشتراكية في مقابل الإسلام عملت الدولة على إفراغ الاشتراكية من كل محتوى العقائدي القائم على فكرة الإلحاد وربطها بالجانب الاقتصادي الاجتماعي القائم على العدالة الاجتماعية والتقدم الاجتماعي.

لم تكن الدولة الجزائرية الدولة الإسلامية الوحيدة التي عملت على رفع التناقض بين الاشتراكية كخيار للتنمية من جهة والإسلام كمرجعية لهوية ووطنية الدولة في نفس الوقت. لقد عرف العالم الإسلامي وخاصة انطلاقا من التجربة الناصرية نقاشا فكريا وسياسيا في هذا المجال انبثق عنه ما يمكن أن نسميه باليسار الإسلامي والذي كان يدافع عن الاشتراكية انطلاقا من الإسلام، ففي الجزائر فإن الرئيس أحمد بن بلة كان لا يترك مناسبة إلا ويسجل فيها هذا الموقف.⁽¹⁾ كما أن بعض القيادات جمعوية العلماء المسلمين وعلى رأسها توفيق المدني الذي كان يعتبر أن الإسلام هودين إشتراكي.

لقد تعزز توجه الدولة لإفراغ الخيار الاشتراكي من الجانب العقائدي الإلحادي والعلماني في مرحلة حكم الرئيس هواري بومدين في إطار تبني إستراتيجية تنموية شاملة قائمة على الثورات الثلاث: الصناعية والزراعية والثقافية.

و استطاع النظام أن يدمج الخيارات التنموية ومن الاديولوجية في قالب إسلامي تحت عنوان "الاشتراكية الإسلامية" باعتبارها الميدان الذي تحل فيه جميع التناقضات وتقدم فيه كل التنازلات كما يقول "فرنسوا بيرغا"⁽²⁾

وعلى الرغم من الإكراهات الاديولوجية التي كانت تسبح فيها الخيارات التنموية للنظام الجزائري وعلى رأسها الطابع العلماني والجمهوري للدولة، فإن النظام استطاع تجاوز وتفادي الانزلاق نحو كل ما يتناقض مع الإسلام كمرجعية رئيسية في بناء الهوية الوطنية وهوما لاحظته الباحث "هنري سسيون" (Henrie saisson) وعبر عنه تحت عنوان "العلمانية الإسلامية"، واستطاعت الدولة في التعبير عن نفسها من خلال التوجه الإشتراكي بمرجعية إسلامية إلى غاية سنة 1989، وهي السنة التي تخلت فيها السلطة رسميا -قانونيا- وسياسيا عن الإشتراكية كخيار وتوجه إيديولوجي للدولة .

3-4 الهيمنة على المؤسسات الدينية القائمة وتأسيس مؤسسات جديدة

منذ اللحظات الأولى للاستقلال أظهرت للسلطة عزمها وتوجهها إلى إلحاق كل المؤسسات الدينية وعلى رأسها المسجد إلى نطاق ومجال الدولة والعمل على تأسيس مؤسسات ومنظمات مهمتها الإشراف على الشؤون الدينية باعتبارها من شؤون الدولة بعد أن أصبح لهذه الدولة دين. أنيط بهذه المؤسسات الدينية على اختلافها وتنوعها إنتاج معنى ديني يسهل اندماج الدولة في المجتمع والعكس. وقد تمت هذه العملية في سباق ذتونة الدولة الذي أشرنا إليه في فصل سابق، فبعد أن كانت الدولة الكولونيالية كافرة ومسيحية -دولة الرومي- أصبحت مسلمة وفي خدمة المسلمين .

⁽¹⁾ أنظر تصريحه مجلة Revolution et Travail في 1965/01/20 في: مايكل ويليس، مرجع سابق ص 59

⁽²⁾ Burgat François, l'islamisme au Maghreb :la voix du sud ,edt payot ,Paris ,1995, p146

يأتي على رأس هذه المؤسسات ودون منازع "المسجد" للرمزية التي يحملها في الإسلام وعند المسلمين كقاعدة انطلاق لبناء الأمة والدولة. ويكفي أن نشير هنا إلى أن ذاكرة المسلمين بقيت على مرّ الزمان حية لجهة الدور الذي لعبه المسجد في بناء الأمة والدولة الإسلاميتين على يد الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث أن أول فعل قام به الرسول صلى الله عليه وسلم بعد هجرته إلى المدينة كان تأسيس المسجد الذي شهد نشوء الرباط الاجتماعي – الديني والسياسي للأمة الإسلامية عن طريق "المواخاة" التي أقامها الرسول صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار.

منذ البداية أعلنت الدولة الجزائرية ارتباطها واهتمامها بالمسجد فباعتبارها – الدولة – ثمرة ثورة تحرير شرعت مباشرة في تحرير المساجد القديمة التي حولها الاستعمار الفرنسي إلى كنائس وعلى رأسها مسجد "كاتشاوة" لرمزيته فقد عمد الاستعمار منذ اللحظة الأولى التي دخل فيها إلى الجزائر إلى تحويل هذا المسجد إلى كتيدرائية الجزائر ليعلن أن حملته العسكرية ليست منفصلة على حملته الدينية وكان طبيعي جدا أن تبدأ الدولة الجزائرية حياتها المستقلة من حيث بدأ الاستعمار ولكن في الاتجاه المعاكس شكل تدشين جامع كاتشاوة 02/09/1962 مناسبة للدولة للإعلان عن هذا التوجه من خلال الحضور الشخصي للرئيس أحمد بن بلة، وعلى لسان وزير الأوقاف الذي لم يكن سوى القيادي البارز في جمعية العلماء المسلمين السيد "توفيق المدني" الذي أعلن الشعب الجزائري شعب مسلم ومسلم قبل كل شيء.⁽¹⁾

كان من الطبيعي أن يستتبع تبني الدولة الجزائرية للإسلام كدين بشكل رسمي أن توجد لها منبر يعبر عن التزامها الديني تجاه المجتمع في إطار بروز منابر تنافس وتشكك في التزام الدولة الديني تجاه المجتمع.⁽²⁾

لقد أصبح للدولة مساجد تمولها وتديرها من خلال وزارة الشؤون الدينية، ويدخل في نطاق هذا العنوان مساجد الدولة كما يقول أحمد رواجعة: المساجد التي تعود إلى عهد الأتراك والتي بنيت في عصر الاستعمار الفرنسي وكل أماكن العبادة المنجزة بعد الاستقلال بمبادرة الحكومة وكذا الكنائس المحولة إلى مساجد وجوامع.⁽³⁾

لم يخلوا أي برنامج حكومي منذ الاستقلال من مشاريع بناء وتشديد مساجد جديدة أو ترميم مساجد قديمة سواء في المدن أو الأرياف. قصد ترجمة حكومة أحمد بن بلة التزام الدولة في هذا السياق بترميم 170 جامعاً، وبناء 187 جامعاً جديداً مع توجه خاص ببناء المساجد في الريف.⁽⁴⁾

أما التزام الدولة في فترة الرئيس بومدين قد لا يحتاج إلى النظر إلى القرى النموذجية ليكتشف مجاورة المسجد لكل مدرسة فيها.

تشير الإحصائيات إلى بناء 4474 مسجد وجامعاً منها 183 كنيسة جرى تحويلها إلى مساجد في الفترة ما بين 1962-1972 وفي عام 1980 ارتفع هذا العدد إلى 5289 أي أكثر من ثلاث

(1) أحمد رواجعة، "الإخوان و الجامع"، تعريب خليل أحمد خليل، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص 66

(2) لقد شكل المنبر – المسجد – المكان الذي ارتفعت منه أصوات المعارضة الإسلامية لتوجهات الدولة مباشرة بعد الإستقلال: أنظر الباب الخاص بميلاد الإسلاموية في الجزائر.

(3) أحمد رواجعة، مرجع سابق، ص 78

(4) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 62

أضعاف عدد المساجد في كل من تونس والمغرب، الذي بلغ عدد مساجدها بالترتيب 1640 مسجد و1900 مسجد في الفترة ذاتها.⁽¹⁾

هذا التوجه في بناء المساجد سوف يتعزز أكثر، بل وسوف يأخذ وتيرة أكبر، فالأرقام تشير إلى أنه في سنة 1986 أصبح هناك حوالي 1055 مسجد في طريق البناء على المستوى الوطني كما أن وزارة الشؤون الدينية أحصت 6000 مكان عبادة منذ سنة 1971.⁽²⁾

إن الرغبة الجامعة للدولة في التسعينات وإلى يومنا هذا في التعبير عن تدينها والتزامها الديني اتجاه المجتمع سوف يتضاعف بعد أن أصبحت مهددة بفعل التشكيك المستمر والتهديد الذي نتج عن تصاعد قوة الحركات السياسية الإسلامية في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات فقد قامت الدولة بتأميم وإخضاع كل أماكن العبادة - المساجد والجوامع - إلى حضيرتها من خلال وضع وزارة الشؤون الدينية والأوقاف يدها عليها من حيث التمويل والتسيير أي الإشراف الديني والإداري أصبح من خلال وزارة الشؤون الدينية.

انطلاقاً من هذا الإجراء، كل المساجد في الجزائر أصبحت "مساجد الدولة" واستطاعت الدولة أن تقضي على كل أنماط المساجد التي بنيت على مدى أكثر من أربعة عقود تحت عناوين مختلفة "مساجد الشعب" و"المساجد الخاصة" و"المساجد الحرة".

كما يعد بناء "المسجد الأكبر" في الجزائر الذي أطلقه الرئيس بوتفليقة سنة عنوان لاستمرار نفس النهج والتوجه المعبر عن الالتزام الديني للدولة تجاه المجتمع والدفاع عنه لمواجهة المشككين فيه داخليا وخارجيا.

إن الأهمية والرمزية التي يتمتع بها المسجد وما يحمله من معنى ديني - سياسي سعت الدولة بموازاة مشاريع البناء والترميم إلى إحتكار عملية بناء المساجد بطريقة غير مباشرة من خلال تشريع وسن قوانين وإجراءات الغرض منها إعاقة إمكانية شروع المجتمع في بناء المساجد بعيدا عن رقابتها وإشرافها.

ربطت الدولة بناء المساجد خارج برامج والمشاريع الحكومية بإنشاء "جمعيات دينية" الأمر الذي يعني غياب الإطار القانوني لقيام مثل هذه المشاريع في الفترة ما بين 1962-1971 وبعد صراع من أجل فتح المجال الديني أمام مبادرات المجتمع المدني صدر المرسوم المؤرخ في 1971/12/03 المعدل بمرسوم 1972/06/07 المحدد للأسس والأفكار التي تحكم نشاط الجمعيات.

لقد جاء هذا المرسوم مكبلا ومقيدا لحركة المجتمع المدني في القيام بأي نشاط قبل الحصول على ثلاث موافقات إحداها الوزارة الوصية، وثانيها وزارة الداخلية، وثالثها ممثل وزارة الشؤون الدينية على المستوى المحلي.⁽³⁾ وبهذا يصبح الترخيص لبناء المساجد عملية معقدة وتتطلب إذن مسبق من الدولة.⁽⁴⁾

⁽¹⁾ أحمد رواجعة، مرجع سابق، ص 64

⁽²⁾ نفس المرجع، ص 66

⁽³⁾ المادة الثانية من المرسوم

⁽⁴⁾ أحمد رواجعة، مرجع سابق، ص 58

ومع ذلك فقد لاحظ أحمد رواجعة أن المجتمع المدني سوف يواجه بصلابة هذا القانون باستراتيجيات وحيل تضع الدولة أمام خيارات أحلاها مر حيث أن تفشي مساجد مساجد الأمر الواقع التي سوف تطلق عليها الدولة وصف المساجد الفوضوية كان على الدولة إما هدم هذه المساجد بحجة مخالفتها للقانون وبهذا سوف يتعين عليها تحمل مسؤولية مواجهة المؤمنين في دفاعهم المقدس عن حرمة المساجد باعتبارها "بيوت الله" أو القبول بالأمر الواقع والتعامل معه، وبالتالي فقدان جزء من سيطرتها وإدارتها للمؤسسة الدينية الأكثر حساسية وخطورة في ما يتعلق بشرعيتها الدينية.

لم تكن المساجد هي المؤسسات الدينية الوحيدة التي عملت الدولة على الهيمنة عليها وجعلها من مجالها من حيث البناء والإدارة والتسيير، بل شملت أيضا المعاهد الإسلامية – معاهد التعليم الديني – التي عرفت تزايد من حيث العدد والتوسع الجغرافي.

إن هذه المعاهد لا تقل أهمية عن "المساجد" من منظور سعي الدولة للتعبير عن تدينها والتزامها المسؤول بذلك تجاه المجتمع فهذه المعاهد هي المسؤولة على تكوين العنصر البشري والفكري الذي سوف يكون حلقة الوصل (le relait) بين الدولة والمجتمع.

لقد حرصت الدولة على إظهار التزامها الديني تجاه المجتمع ولعل الوجود الثابت لوزارة مستقلة للشؤون الدينية والأوقاف منذ أول حكومة في عهد الاستقلال إلى يومنا هذا يعكس بدون شك هذا الحرص.

يضاف إلى ذلك كله التزام الدولة بشكل دستوري على وجود هيئة استشارية عليا في الشؤون الدينية من ضمن مؤسسات الدولة تحت عنوان "المجلس الإسلامي الأعلى" في انتظار تحقيق مشروع استحداث منصب "مفتي الجمهورية" الذي سوف يناط بمهامه المرجعية الدينية للدولة. ويمكن في هذا السياق والتوقف عند المثال الذي أورده "أحمد رواجعة" حول تشييد المعهد الإسلامي في منطقة القبائل الصغرى سنة 1985. لقد شيد هذا المعهد مكان مدرسة قديمة كان الجيش الفرنسي قد أزالها من الوجود بطلقات المدافع والقصف الجوي.

إن اختيار هذا الموقع لبناء معهد إسلامي هودليل واضح عن إرادة الدولة في استغلال كل الإمكانيات والفرص لترسيخ وإظهار تدينها في إطار واستكمال فعلها "التحرري" في إطار تصفية الاستعمار والانتقام من كل محاولات التنصير وطمس الهوية الدينية خاصة في هذه المنطقة بالذات. (1)

4-4- إستيعاب التيار الإصلاحي

يكاد يجمع المحللين أن أعظم إنجاز لجمعية العلماء المسلمين في إطار الفعل التحرري الشامل للجزائر تمثل في توفير الإطار الأيديولوجي الذي انغrust فيه الحرب التحريرية بقيادة جبهة وجيش التحرير الوطني ومن قبل الحركة الوطنية الراديكالية بقيادة مصالي الحاج.

إن الثورة التحريرية بقيادة جبهة التحرير الوطني لم تكن بعيدة عما كان يطرحه التيار الإصلاحي في العمق، لجهة إحياء مقومات الأمة الجزائرية باعتبارها عناصر الهوية الوطنية التي

(1) أحمد رواجعة، مرجع سابق، ص 84

رفع من أجلها الشعب الجزائري السلاح ويريد أن يحققها في دولته المنشودة وبالتالي فإن الطبيعة الدينية والثقافية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين لم تكن تمثل "تحديا خطيرا" بحسب تعبير "مايكل ويليس" لجهة التحرير الوطني.⁽¹⁾

إن إلحاق جمعية العلماء المسلمين لسنة 1956 رسميا بجهة التحرير، وحل الجمعية الناجم عن إغلاق فرنسا بمؤسساتها من مدارس وأندية قد قضى على وجود جمعية العلماء كتنظيم في شكلها المادي المميز والمستقل. كما أن وفاة بعض زعمائها وتشتت أغلبية قاداتها أثناء الحرب ساهم في عملية استيعابها من طرف جبهة التحرير الوطني والدولة بعد الاستقلال. تعد فترة حكم الرئيس "هواري بومدين" الفترة التي برز وجود رموز التيار الإصلاحي على الساحة السياسية الرسمية بعد أن اقتصر وجودهم على مرحلة الرئيس أحمد بن بلة على بعضهم وعلى رأسهم توفيق المدني الذي شغل منصب وزير الشؤون الدينية. لقد كان حضور الإسلام والرموز الإسلامية واضحا في نقاشات الدولة الجديدة وصياغتها ما عدى جناح ضيق من التيار الشيوعي -البربري.

الجميع كان يعترف بأولوية إيديولوجية الإصلاح السياسي، الديني والاجتماعي، وقوته في تأسيس الدولة الجديدة، وفي المدارك الشعبية للجزائريين العاديين.

إن العودة القوية لأعضاء جمعية العلماء المسلمين وانخراطها في الدولة لم تكن تابعة عن تكتيك ظرفي (une taquique temporelle) من طرف الرئيس بومدين كما يرى العديد من الباحثين على غرار "هواري عدي" وإنما كانت نابعة من الحاجة إلى الشرعية الدينية وتنشيط سياج إيديولوجي لنظام بأكمله بعد مرور المرحلة الأولى على الاستقلال.

إن تبني شعار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين "الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر بلادي" كشعار وطني، لم يكن مجرد إقرار بمساهمة الإسلام الإصلاحي في الصراع الوطني كما يقول "مايكل ويليس"⁽²⁾ بل كان أيضا يعبر عن التزام الدولة بهذا الإسلام، وبالتالي استيعاب قاداته ورموزه، وفي هذا السياق يأتي تكريس ذكرى وفاة المؤسس والزعيم الروحي لهذا التيار الإمام عبد الحميد ابن باديس، "يوما للعلم"، والالتزام الدولة على إحيائه دليل آخر على تأميم التيار الإصلاحي واستيعابه إيديولوجيا وتنظيميا في إطار الدولة وقد ضمن هذا التوجه للدولة، كما يقول "فرنسوا بورغا" (françois Burgat) القدرة على قطع الطريق على أي كان، فرد أو مجموعة لتزعم المجال الديني أو حتى من تبوأ مقعدا مميزا فيه.⁽³⁾

⁽¹⁾ مايكل ويليس، مرجع سابق، ص55

⁽²⁾ نفس المرجع، ص56

⁽³⁾ Burgat François, l'islamisme au Maghreb :la voix du sud ,opcit,p144

خلاصة

إذا كانت الدولة الحديثة في الغرب قد تشكلت في إطار سيرورة تاريخية انتهت بإخراج الدين من دائرة سلطة الدولة ومجالها، وزحزحته من المجال العام إلى المجال الخاص، فإن عملية تشكل الدولة الجزائرية الحديثة سوف تتم في سياق مختلف ومعاكس تماماً، فقد سعت الدولة منذ اللحظة الأولى إلى تأميم الدين وجعله تحت سلطتها وضمن مجالها.

لم يكن لا بمقدور، ولا في مصلحة قادة الثورة الذين سوف يشرفون على عملية بناء الدولة الإقدام على أي خطوة تنفي تكريس الدور الريادي الذي لعبه الدين الإسلامي في عملية المقاومة والتحرير، فقد سارعت منذ اللحظات الأولى إلى تبني الإسلام كدين للدولة وجرى الالتزام بهذا الإعلان في كل دساتيرها. وهذا يعني أن الدين ليس مجرد ملحق أومجاور للدولة وإنما هو في جوهر الدولة الوطنية الناشئة .

الفصل السادس : نشأة الإسلاموية في الدولة الجزائرية الوطنية

تمهيد

سبق وأن عرضنا في الفصل السابق مكانة الإسلام في بناء الدولة الوطنية بعد الاستقلال ،وسعي هذه الأخيرة إلى التمثيل دينيا .لقد سعى الفاعلون الرئيسيون الذين تولوا السلطة بعد حرب التحرير إلى صياغة مشروع "دولة حديثة تقدمية تشرف بنفسها على إعادة بناء المجتمع وتحديثه.ولم يكن غائبا عن هؤلاء الفاعلون قوة الانتماء الديني للمجتمع ودور الإسلام خلال مسيرة المقاومة الجزائرية على امتداد قرن ونصف قرن من الزمن.أمام هذا الدور والارتباط العميق للمجتمع "بالإسلام" والمساهمة الفاعلة والحاسمة له في استقلال الجزائر لم يكن أمام السلطة الجديدة في إطار بناء دولة الاستقلال إلا الإعلان عن دينية الدولة من خلال الإقرار بأن "الإسلام" هو دين الدولة.

إجمالا كان يرمي النظام السياسي إلى تأميم الدين وصياغة مفاهيمه وإنتاج معنى له يستوعب المجتمع وحاجاته الدينية من جهة والخيارات التنموية التي سوف يتبناها في مسيرة بناء الدولة الوطنية من جهة أخرى. إلا أن التجربة التاريخية أثبتت أن الدولة الجزائرية لم تتمكن من تحقيق أهدافها من تأميم للدين وسحبه واحتكاره، فلم يستطع النظام رغم كل ما قام به – بالسياسة تارة والقمع تارة أخرى – من الحؤول دون نشأة وتشكل قوى إجتماعية شكل "دين" أساس تكوينها التاريخي والسوسيولوجي.

و هذا ما سوف نحاول التعرف عليه في هذا الفصل .

المبحث الأول: من الإسلامية المقنعة إلى الإسلامية المعلنة

في سياق العملية التأسيسية للدين في الدولة فإن السلطة كانت ترفض أن تترك المجال أمام أي فئة أوقوة اجتماعية من بناء وجودها على أساس ديني، وبالتالي منافستها فضلا عن السماح لها بسحب وانتزاع الشرعية الدينية عن أفعالها ووجودها.

غير أن التجربة التاريخية منذ الاستقلال إلى يومنا هذا تكشف عن استمرار "الإسلام" في لعب دوره التاريخي "كمحفز وكبنية للفعل السياسي"، فبانتهاء الاستعمار لم ينتهي دور "الإسلام" في صياغة تاريخ المجتمع الجزائري، بل على العكس سوف يدشن الجزائريون دورا جديدا-قديما له. فمن وجهة نظر البعض المعركة مع المستعمر الفرنسي لم تكن معركة "احتلال أرض فقط" كما تصورها البعض، بل كانت معركة للدفاع عن "الهوية المسلوبة"، وعند هذا البعض المعركة لم تنته بطرد المحتل عسكريا وإنما سوف تستمر وإن بشكل مختلف وجديد يكون "للإسلام" فيها دورا مؤسسا إننا أمام ميلاد أشكال جديدة للإسلامية .

1- من الإصلاحية الإسلامية إلى النضالية الإسلامية

بالتوازي مع سعي الدولة (النظام السياسي) إلى سحب الإسلام من التداول السياسي سعى رموز وفئات اجتماعية إلى جعله قضيتهم السياسية. إن هذه الرموز والنخب التي سوف تنصدر المشهد وتحمل لواء الدفاع عن مشروع سياسي إسلامي في مواجهة مشروع السلطة، لم تكن مجهولة ولا وليدة لحضتها بل كانت قد تشكلت وتمايزت إيديولوجيا وتنظيميا قبل هذه المرحلة. هذه النخب كانت كلها أو أغلبها تستمد أفكارها وقوتها السياسية من "المشروع الإصلاحي" الذي كانت تحمله جمعية العلماء المسلمين الجزائريين منذ تأسيسها على فريق الشهاب. وعلى الرغم من سعي النظام منذ البداية إلى إفراغ الخطاب الإصلاحي من كل مكون سياسي، وإستيعابه للعديد من رموز وشخصيات "جمعية العلماء" إلا أن هذا الأخير – "الخطاب الإصلاحي" – سوف يكون التربة التي سوف تنبت فيها النضالية الإسلامية على الأقل من الناحية الفكرية.

لم يكن في مقدور جمعية العلماء المسلمين بعيد الاستقلال الاستمرار في نشاطها الإصلاحي وتنظيمها للحقل الديني باعتبارها الممثل الأكثر مصداقية وأمانة للإسلام في الجزائر بعد انتزاعها لهذا الدور من الجمعيات الدينية والزوايا والطرقية منذ الربع أول للقرن العشرين.

هذا الدور الذي تراجع كثيرا منذ بداية الخمسينات قبل بداية الكفاح المسلح سنة 1954 فبعد حل الجمعية قانونيا كتنظيم من طرف الاحتلال وإبعاد رموزها وإطاراتها الفاعلة عن الجزائر من خلال المنفى عرف النشاط الإصلاحي إنتكاسية وتراجع كبير لصالح العمل المسلح الذي كانت تقوده جبهة التحرير الوطني. كما أن إلتحاق الجمعية رسميا بالثورة والعمل المسلح سنة 1956 عد تأخرا أفرز وضعها هامشيا للجمعية في إدارة الثورة والإشراف على الاستقلال ومن بعده تصفية الاستعمار.

منذ اللحظة الأولى للاستقلال كان في نية قيادات وزعماء "جمعية العلماء" استعادة المبادرة والتصدي للنشاط الدعوي والتربوي الذي مثل العصب الرئيسي للحركة الإصلاحية الجزائرية عبر

تاريخها. إلا أن هذه الإرادة اصطدمت برفض النظام للعودة إلا من خلال التعاون معه، وهذا ما صرح به الشيخ "أحمد حماني" - وهو أحد قيادات الجمعية الذين عملوا على إيصال صوت الإسلام من داخل النظام - في أحد حواراته حيث قال "في شتاء 1962 كنا نود الرجوع إلى نشاطاتنا المتمثلة في تربية الشعب لكن النظام لم يسمح بذلك، وتجنبنا لجلب الخلافات قبلنا التعاون معه.⁽¹⁾ وإذا كان من الصعب إيجاد رابط مباشر بين نشأة النضالية الإسلامية، التي سوف تكون أساس تشكل كل الحركات السياسية الإسلامية في مختلف أرجاء العالم الإسلامي -وبين الإصلاحية الإسلامية فإن التجربة الجزائرية تكشف عكس ذلك. لم يمنع ذوبان "حزب العلماء" تنظيميا وليس سوسيولوجيا ولأسباب عديدة أغلبها مرتبط بمرحلة ما قبل الاستقلال، من لعب رموز هذا الحزب وعلى رأسهم الشيخ "البشير الإبراهيمي" والشيخ "عبد اللطيف سلطاني" والشيخ "أحمد سحنون" وغيرهم دورا مؤسسا في نشأة "معارضة سياسية" سوف تكون المحفز والمبرر لانتقال العمل الدعوي والنشاط الديني إلى نضالية سياسية دينية (un militantisme religieux).

إننا نعتقد أن الرسالة الشهيرة التي بعث بها الشيخ "البشير الإبراهيمي" إلى المجلس التأسيسي سنة 1964 هي بمثابة "بيان" (Manifeste) ولادة الجزائر المستقلة. إن هذا الموقف المتضمن التعاون مع النظام كان قد عبر عنه رئيس الجمعية الشيخ "الإبراهيمي" في أول خطبة له في 02 نوفمبر 1962 في مسجد "كتشاوة". والتي خاطب فيها الشعب قائلا: إن حكومتكم الفتية منكم تلفت تركة مثقلة بالتكاليف والتبعات في وقت ضيق لم يجاوز أسابيع، فأعينوها بقوة وأنصحوها فيما يجب فيه النصح بالتي هي أحسن.⁽²⁾

غير أن هذه الدعوة للتعاون مع الحكومة جاءت مشروطة بمدى إلزام الحكومة (النظام) بالإسلام كما تفهمه الجمعية. وسرعان ما ينكشف أن الكيفية التي تطالب بها الجمعية الحكومة بالالتزام بالإسلام، ومفهوم معنى الإسلام في حدود وجوده وتدخله في سلوك السلطة اتجاه نفس الوقت يختلف ويتعارض مع التصور الذي تحمله السلطة للإسلام. غير أن ولأسباب يتعذر الوقوف عندها في هذا البحث لم تستطع "الإصلاحية الإسلامية" تأطير واستيعاب هذه النضالية السياسية الإسلامية الناشئة فتجاوزتها إلى صيغة أخرى.

لقد وجدت هذه القوة الاجتماعية في "الإسلام الحركي" أو الحركية الإسلامية البديل الأفضل لصياغة مشروعهم دون التكرار أو الخروج كليا من عباءة المشروع الإصلاحي "الباديسي". فلم تكد تمر سنة على خطبة الشيخ "الإبراهيمي" السالفة الذكر حتى تداعت نخبة من الشخصيات المتحمسة دينيا إلى تأسيس جمعية اتخذت من فكرة "القيم" عنوانا وشعارا وتسمية رسمية لها. أتت هذه المبادرة نتيجة القلق الذي شعرت به هذه النخبة على مصير الإسلام من خلال تراجعها على مستوى "الأخلاق والقيم" بالإضافة - وربما ضد أهم الأمم - إلى القلق الذي نشأ بسبب التوجهات السياسية المنبثقة عن "الإيديولوجية الاشتراكية" التي سعى النظام إلى إلbasها ثوب

⁽¹⁾ مسعود بوجنون، الحركة الإسلامية الجزائرية، سنوات المجد والشؤم، ترجمة عزيزي عبد السلام، دار مدني، دون بلد وسنة النشر، ص 17.

⁽²⁾ محمد البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة، تصدير أبو القاسم سعد الله، دار الأمة، الطبعة الأولى، الجزائر، 1997، ص 244.

الإسلام، فقد رأت في ذلك تهديد لأحد الثوابت التي أجمعت عليها الأمة منذ ثلاثة عشر قرن وهي "الملكية الدينية" التي سوف تستبدلها السلطة "بالملكية الجماعية".

هذا القلق الذي فرض على زعيم جمعية العلماء الدخول في مواجهة مفتوحة وعلمية مع النظام ممثلاً في رئيسه "أحمد بن بلة"، إثر الرسالة – البيان الذي أرسله إلى المؤتمر التأسيسي، فبعد إعلانه معارضته الصريحة لخيارات السلطة على أساس "ديني" حذرهما من تبعات السير في خيارات ومشاريع مستوردة ولا تمت بصلة إلى دين الأمة.⁽¹⁾

و إذا كانت علامة الاستفهام التي أثارها الباحث "طاهر سعود" حول المصدر والكيفية التي حصل فيها الشيخ "الإبراهيمي" على مضمون "الميثاق الوطني" الذي كان محل مناقشة في المؤتمر، والتشكيك في إمكانية أن يكون اطلع على نص الميثاق والذي لم يكن الرئيس "أحمد بن بلة" شخصياً قد اطلع عليه قبل المؤتمر في محلها.⁽²⁾ فإن الملاحظة الأهم – من وجهة نظرنا – التي سوف يكون لها دلالة انعكاس على ظهور الإسلاموية وتجلياتها المختلفة تكمن في رد فعل السلطة والنظام على موقف وسلوك الشيخ "البشير الإبراهيمي".

على الرغم من النقد اللاذع الذي حملته رسالة الشيخ "الإبراهيمي" المستند إلى "القلق الديني" الذي تكون لدى النخبة المتدينة فإن هذه النخبة كانت إلى اللحظة التي أصدر فيها زعيم "جمعية العلماء" والتي صادفت الذكرى الرابعة والعشرين لوفاة زعيمها التاريخي الشيخ "عبد الحميد ابن باديس" شيخ في فضاء الإصلاحية الإسلامية وتتبنى أساليبها في التعبير عن نضرتها. إن سلوك الشيخ "الإبراهيمي" يعبر عن قناعة كانت قد تشكلت لدى هذه النخبة وهي أن معارضة السلطة ولو كانت استناداً إلى الدين يجب أن تكون من خلال أجهزة النظام السياسي نفسه. إن السلطة السياسية هي التي لم تستطع تحمل مثل هذه المعارضة وألقت بها إلى خارج النظام، وقد كان لسلوك السلطة تبعات "بنوية" على هذه النخبة المتدينة عنوانها الانتقال من إصلاحية إسلامية إلى النضالية الإسلامية.

2- خطبة الجمعة كوسيلة للإحتجاج السياسي

إن اعتقال السلطة الشيخ "الإبراهيمي" ووضعه تحت الإقامة الجبرية ومنعه من أي اتصال جماهيري إلى غاية وفاهه، لم يوقف النقد والاحتجاج المشتد إلى نفس "القلق الديني". فبعد أشهر قليلة تصدى الشيخ "عبد اللطيف سلطاني" لمواجهة النظام من خلال رده على دعوة الرئيس "بن بلة" المرأة الجزائرية للخروج إلى الشارع، حيث اعتبر ذلك مدخلا إلى تغيير شكل وبنية الأسرة الجزائرية وبالتالي تغيير المجتمع ككل.

إن مواجهة "الشيخ سلطاني" حملت معها جديد، فلم تكن من خلال أجهزة النظام بل سوف تكون من خلال "خطبة الجمعة". لقد دشّن الشيخ "عبد اللطيف سلطاني" من خلال خطبته التي ألقاها سنة 1965 حول "مكانة المرأة في الإسلام" دخول "المسجد" كفضاء للمعارضة السياسية.

⁽¹⁾ أنظر نص البيان في الملاحق

⁽²⁾ طاهر سعود، مرجع سابق، ص 328.

في نفس السياق من الاحتجاج السياسي المنطلق من القلق الديني الذي تزعمه رموز "الإصلاحية الإسلامية" تندرج مسيرة الشيخ "أحمد سحنون" الذي لعب دورا تاريخيا في تحويل الاحتجاج والقلق الديني إلى نضالية سياسية - دينية على مدى أكثر من ربع قرن من الزمن. كرد فعل عن مواقف هذه الرموز الدينية وخوفا من تحول "المسجد" إلى ساحة للتعبئة السياسية - الدينية - وهوما سوف يحصل بالفعل - (1) اتخذت السلطة قرار بمنع رموز "جمعية العلماء" من الخطابة في المساجد ما عدى الذين قبلوا بتأميم الخطاب المسجدي. بالمقابل فتحت السلطة أمام الرافضين لهذا الإجراء الاندماج في سلك التعليم، وكان هذا خيار أكثريةهم للمحافظة على استقلاليتهم.

المبحث الثاني: جمعية القيم ودورها في تهيئة الاحتجاج الإسلامي

في سياق من المعارضة والاحتجاج على توجهات النظام التي أخذت تتوسع، تأسست "جمعية القيم" (سنة 1963) كإطار قانوني وتنظيمي للتعبير عن المشروع الإسلامي والسعي لنشره عبر نشاطاتها التي كانت "تربوية - ثقافية" في ظاهرها "سياسية" في جوهرها ومآلاتها (2). سوف نحاول من خلال هذا الفصل التعريف بجمعية و السياق التاريخي لتأسيسها، و تجليات الإسلاموية فيها.

1- التعريف بالجمعية

تأسست جمعية "القيم" في 15 رمضان 1383 هـ الموافق لـ 09 فبراير 1963م في إطار قانون الجمعيات الصادر سنة 1905م والذي بقي ساري المفعول إلى غاية سنة 1971م. بحسب رئيس الجمعية الأستاذ "الهاشمي التجاني" فإن الدافع وراء تأسيس هذه الجمعية هو دافع "ديني"، وأن تأسيسها لم يأت لملئ الفراغ الذي تركه غياب "جمعية العلماء المسلمين"، وهذا يعني أن جمعية "القيم" لم تكن بديلا لجمعية "العلماء" التي لم تكن موجودة قانونيا وإن كانت موجودة سوسيولوجيا. بعد فترة زمنية قصيرة استطاعت جمعية "القيم" من فرض نفسها على الساحة الفكرية وخاصة السياسية من خلال النشاطات التي أصبحت تمارسها في مساجد العاصمة مثل مسجد صلاح الدين الأيوبي، الكائن ببلكور، الذي اتخذته كقاعدة للتجنيد والتربية الشعبية. بالإضافة إلى "نادي الترقى" الرمز التنظيمي لجمعية "العلماء" الذي اتخذته جمعية القيم مقرا لها ومسجد "سيدي رمضان" بالقصبة الذي تحول إلى ميدان للتنظيم والعمل الحركي. (3)

لم تكن جمعية "القيم" منشغلة بالأزمات والمشاكل التي خلفها الاستعمار في المجال الاقتصادي والناجم عن تهديم وتحطيم بنية الاقتصاد الجزائري كما لم تكن مهتمة بصراعات السلطة التي بدأت تأخذ مدى خطير على النظام.

لقد كرسست وركزت جهدها كله في فرض نفسها كمدافع عن الإسلام والعروبة من خلال الدفاع عن القيم الإسلامية وهذا ما أكدته "حسن خلادي" بقوله: "إن جمعية القيم أكدت دائما وبقوة

(1) سوف نعود إلى علاقة المسجد بنشأة الحركات الإسلامية بالتفصيل لاحقا.

(2) يرى الباحث زويير عروس أن الذي حفر الجمعية عن أهدافها النخبوية إلى ميادين المنازلات السياسية هو عباسي مدني وجماعته، أنظر : عروس الزويير، مرجع سابق،

ص 167

(3) زويير عروس، مرجع سابق، ص 168.

حول دور نادي الترقى أنظر: الوناس الحواس، مرجع سابق.

على توجهها الثقافي وعلى مشروعها في إعادة الاعتبار للقيم الإسلامية في كامل البلاد، لم نرها تتدخل في مسألة أخرى غير تلك التي تمس "بالإسلام" وممارسته مباشرة، وإذا كان من الممكن أن توجه انتقادات أونصائح للنظام، تحول هذه المسألة الحضارية وليس حول التسيير السياسي أو الاقتصادي للبلاد⁽¹⁾.

إن التمعن في التركيبة السوسولوجية للنخبة التي أسست الجمعية وطبيعة نشاطها وبصفة خاصة عدم تحفضها في إعلان مواقفها مما يحدث في الساحة السياسية الداخلية (الجزائرية) والخارجية (العالم الإسلامي) يدفعنا إلى اعتبار هذه الجمعية "أول حزب سياسي" بمرجعية دينية في الجزائر بعد الاستقلال وأن تواجد في شكل جمعية ثقافية لم يكن سوى تغطية قانونية. كما أن الملمح السوسولوجي⁽²⁾ للأعضاء المؤسسين والناشطين في هذه الجمعية يوحي بأن الطابع الثقافي – التربوي لهذه الجمعية لم يكن سوى قناع قانوني إضطراري، فبالإضافة إلى "استحسان" النخب الدينية للفظ "جمعية" مقارنة مع لفظ "حزب"⁽³⁾، فإن الواقع السياسي والقانوني (الحقوقي والدستوري) بعد الاستقلال لم يكن يسمح بإنشاء الأحزاب السياسية.

يعتبر المرسوم المؤرخ في 14 أوت 1963 الذي تم بموجبه حل كل الأحزاب السياسية ماعدا حزب جبهة التحرير الوطني، اللحظة الرسمية التي تم من خلالها تأسيس نظام الحزب الواحد في الجزائر المستقلة⁽⁴⁾.

تعود الخلفية الأساسية حسب الكثير من المحللين لإرساء نظام الحزب الواحد إلى النظام الذي أرساه حزب جبهة التحرير الوطني أثناء الثورة بناء على ضرورة الوحدة الوطنية تحت قيادة واحدة متمثلة في حزب جبهة التحرير الوطني، بإعتباره الموجه الوحيد للثورة الجزائرية من أجل عدم تشتيت الجهود وتفادي كل ما يمكن أن يؤدي إلى الانقسامات السياسية التي وقعت فيها الحركة الوطنية سابقا، وشحن كل الإرادات والطاقت حول الموضوع الأساسي وهو الاستقلال.

لقد تم ذلك بنجاح واستطاع حزب جبهة التحرير الوطني في فرض هذه الهيمنة وإلغاء كل منافسيه. إلا أنه بعد الاستقلال اضطر الحزب للبحث عن حجج أخرى بنفس القوة من أجل فرض نفسه كقوة سياسية واحدة. وتجسدت هذه الحجج الإيديولوجية في ضرورة تقوية وتعزيز الوحدة الوطنية وشحن كل الطاقات البشرية لمعركة البناء والتطور⁽⁵⁾.

وأما على المستوى الواقعي فإن من أهم وأقوى العوامل التي ساعدت على تأسيس نظام الحزب الواحد في الجزائر هو تحول حزب جبهة التحرير الوطني من "حزب- أمة" إلى "حزب - دولة"، وهذا إبان الثورة وبالضبط بعد مؤتمر الصومام سنة 1956. فبعد الاستقلال كان من

⁽¹⁾ Severine labat « Les islamistes Algériens entre les urnes et les Maquis. Paris :

Editions du Seuil, 1995,p65

⁽²⁾ أنظر التركيبة البشرية، المؤسسة للجمعية في: زوبر عروس، مرجع سابق، ص 169

⁽³⁾ أنظر الفصل الخاص بموقف الفكر الإسلامي من التعددية السياسية والحزبية. من هذا البحث

⁽⁴⁾ بموجب هذا المرسوم تم حل حزب الثورة الاشتراكية PRS في 16 أوت 1963 بقرار من وزير الداخلية ونشير بأن سبق ذلك في 29 نوفمبر 1962 منع نشاط الحزب

الشيوعي الجزائري PCA. أنظر CAMAU MICHEL. *Op.cit.* p p 283-284.

⁽⁵⁾ BALTA (PAUL). *Problematique de democratisation*. In L'Etat du maghreb, Maroc, edition le fenec, 1991. P 357.

النتائج الطبيعية لهذا التحول أن يبرز نظام سياسي مبني على أساس نظام الحزب الواحد باعتباره الضمان الوحيد لعملية البناء الوطني والدولتي الذي يستطيع الإستجابة لمتطلبات المرحلة من أجل تجاوز الخلافات الإيديولوجية والجهوية، والتي كان يعبر عنها بمخلفات الإستعمار، وأن التعددية سوف تؤدي إلى تكريس الإنقسامات وتفكك المجتمع إلى مجموعات تتنافس على السلطة على حساب المهمة الأساسية المتمثلة في محو كل مخلفات الإستعمار⁽¹⁾.

وحسب "محمد حربي" فإن التوجه نحو الحزب الواحد يجب البحث فيه بإعتباره ردة فعل على الطابع الخاطئ للتعددية الكولونيالية من جهة وباعتباره إعادة بعث لنمط وشكل من أشكال الحكم الذي يجب البحث عنه في جذور الماضي البعيد جدا⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس أسندت مجموعة من المهام الأساسية لحزب جبهة التحرير الوطني التي كان من الضروري القيام بها في غياب أي مؤسسة سياسية أخرى وهي:

- بناء الهياكل المؤسساتية للدولة.
- حل النزاعات.
- انتقاء وضبط القيم الأساسية للمجتمع، بمعنى آخر بلورة اديولوجيا تستوعب كل الفئات الاجتماعية التي سوف يدمجها الحزب.
- توظيف النخب السياسية الوطنية والمحلية⁽³⁾.

انتظر الجزائريين دستور 1989 الذي جاء نتيجة أحداث 05 أكتوبر 1988 ليعلن ليس فقط على إنهاء حقبة الشرعية الثورية التي كان النظام السياسي يحاول إبقاءها والمحافظة عليها وإنما قد قلب كيان كل النسق السياسي وبصفة خاصة بناه الأساسية من خلال تبني تنظيم سياسي ومؤسساتي مخالف جذريا عما كان عليه في إطار الحزب الواحد، وهذا على الأقل على مستوى الشكل الرسمي، الشيء الذي أدى إلى إنهاء الشعبوية السياسية التي كانت مسيرة من طرف الحزب والجيش والدولة⁽⁴⁾.

لقد تم الفصل بين الحزب والدولة في سنوات 1989-1990 ونقض (*L'abolition*) المرجعية الاشتراكية، وتبني مجموعة من القوانين في اتجاه إقتصاد ليبرالي وتأسيس التعددية الحزبية كل هذه العوامل أدت إلى إعادة تشكيل المشهد السياسي الجزائري. بالرغم من أن ظهور (*L'eclosion*) الأحزاب السياسية كان مدهشا⁽⁵⁾ وغالبيتها لم يكن لها وجود تاريخي إلا من كان في السرية مثل جبهة القوى الاشتراكية *FFS* الذي تم تأسيسه سنة 1963 بقيادة آيت أحمد حسين، وحزب الطليعة الاشتراكية *PAGS* الذي أنشئ سنة 1966، والحركة من اجل الديمقراطية الذي أسس سنة 1982 بقيادة أحمد بن بلة رئيس الجمهورية الأسبق .

⁽¹⁾ BEN SAADA MOHAMED (t). *Op.cit.* p 57.

⁽²⁾ HARBI MOHAMED. Cite Par BEN SAADA MOHAMED (t). *Op.cit.* p 46.

⁽³⁾ LECA (JEAN). *Pouvoir et administration au maghreb. Op.cit.* P 16.

⁽⁴⁾ ADDI (LAHOUI). *L'Algerie et la démocratie. Op.cit.* p07.

⁽⁵⁾ لقد نشأ ستون (60) حزبا في سنة 1991 مع الأخذ بعين الإعتبار أن الوجود والحضور الفعلي سياسيا وشعبيا هو أقل من ذلك.

عرفت كل هذه الأحزاب النور ودخلت رسميا وعلنيا اللعبة السياسية بعد صدور دستور 1989. كما عرف الربيع الديمقراطي في الجزائر ما بين سنة (1991 - 1989) نشأة العديد من الأحزاب السياسية الجديدة منها من لعب دورا أساسيا في اللعبة السياسية، وأبرزها التيار الإسلامي، حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ وحركة المجتمع الإسلامي (حماس) وفي التيار الديمقراطي، حزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية وحزب العمال ومنها من كان معروفا فقط عند الإدارة⁽¹⁾. كما عرفت سنوات التسعينيات ولادة حزب يعتبر الآن من الأحزاب الفاعلة وهو الحزب الوطني الديمقراطي، وتجدر الإشارة في الأخير إلى أن دستور 1996 جاء ليكرس الخيار الديمقراطي التعددي للدولة الجزائرية.

لم يشفع للجمعية هذا التوجه المبني على تفادي الاصطدام مع النظام بشكل مباشر وعلني وتجنبها الخوض في المسائل ذات الصلة بالشأن السياسي، فقد صنفها خصومها كقوة منافسة تسعى إلى قيادة المجتمع من خلال الترويج لأفكار تشكل تهديدا للمشروع الذي كانت تروج له النخب التي كانت متحالفة مع النظام والتي كانت تطمح في جذب المجتمع إلى مشروعها. وتجلّى هذا الموقف بعد الاجتماع الجماهيري الذي نظّمته الجمعية في الخامس (05) من يناير (جانفي) سنة 1964 بهدف التعريف بمشروعها الديني والثقافي، والذي اختلف في تقدير الجمهور الذي حضر وشارك في الاجتماع ما بين 3000 و5000 مواطن جاؤوا من مختلف أحياء العاصمة وضواحيها.⁽²⁾

وبغض النظر عن حجم المشاركين في هذا التجمع - الذي من دون شك يحمل دلالة كبيرة قياسا بالضرورة والسياق التاريخي الذي نظم فيه هذا التجمع - فإن أهمية هذا التجمع تكمن في الصورة التي تبلورت وتشكلت حول "جمعية القيم" التي أصبحت بسرعة نقطة ارتكاز للاحتجاج الشعبي على النظام وللقند الإسلامي المستقل الموجه ضد الطريقة التي تدار بها السياسة الحكومية. دفع هذا التجمع بخصوم الجمعية وخطها الفكري من "اليساريين" و"الماركسيين" إلى الدخول في مواجهة مباشرة معها والرد عليها من خلال الكشف عما اعتبروه مشروع الجمعية. فقد استغل هؤلاء الخصوم بعض المواقف التي أطلقتها الجمعية في التجمع المذكور أعلاه لإطلاق حملة مضادة للتشهير بها من خلال الصحافة تكرست بتشكيل مجموعة ضغط من أربعة وعشرين (24) عضوا برئاسة "حسين زهوان" الذي كان عضوا في المكتب السياسي للحزب و"مراد يوريون" رئيس اللجنة الثقافية للحزب ونشروا بيان شديد اللهجة في جريدة الشعب.

حمل البيان استنكارا شديدا لتوجهات وأعمال الجمعية أكد فيه ناشروه أن الجمعية تخادع بالدفاع عن القيم الإسلامية من أجل مهاجمة الاشتراكية التقدمية التي يتجه نحوها وتدافع عنها كل القوى التقدمية والطلائعية للأمة، كما اعتبروا أن حلم الجمعية بدولة "بيوقراطية" توضع في خدمة طبقة معينة أو طبقة محضوذة أمر قد ولى.

⁽¹⁾ GARÇON(JOSE). *La Vie Politique Algérienne bouleversements après 25 ans. In l'état du Maghreb. Op.cit.* PP 383.386.

⁽²⁾ مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 63.

لقد اعتبر ناشروا هذا البيان التجمع كان يهدف إلى وقف المسيرة التنموية للجزائر وتجميد نشاطها الثوري الذي انخرط فيه.

على الرغم من عدم تشكيل جمعية (القيم) تحد مباشرة "الدولة" فإن النظام لم تستطع تحمل وجودها فلم يقتنع النظام ولم يستوعب أفكارها ومواقفها ونشاطاتها التي كانت تعبر عن مشروع مواز لمشروع النظام. وإن من خلال التركيز على القيم ونقد المجتمع الذي بدأ يتغير على الأقل في مظاهره السلوكية تشجيع من النظام ورموزه.

كما لم يشفع لجمعية القيم وجود مؤيدين ومناصرين لها من قلب "النظام" خاصة في مرحلة الرئيس أحمد بن بلة، فبحسب محمد حربي فإن جمعية القيم كانت تحظى بالرعاية وربما بالحماية من الثلاثي أحمد محساس وصافي بوديسة ومحمد صغير نقاش،⁽¹⁾ فقد عمد النظام إلى مضايقة وتحجيم دورها بدأ من إقالة رئيسها "الهاشمي تيجاني" من منصبه كأمين عام للجامعة الجزائرية.

2- تجليات الإسلاموية في جمعية القيم

على عكس ما يراه بعض الباحثين مثل مايكل ويليس فإن إنجاز الجزائر للإستقلال سنة 1962 لم يغير كثيرا في المسار الذي كانت تتبعه الحركة الإسلامية في الجزائر. فزوال التهديد الاستعماري والأوروبي وطرده لم ينعكس إيجابا وحتمًا لصالح الهوية والثقافة الإسلاميتين وممارستها فقد أصبحتا مصدرتين من طرف خيارات النظام السياسي الجديد الذي ورث الحكم عن الإستعمار وبات من الواجب على أبناء الحركة الإسلامية الإصلاحية في حينه دعوة الجزائريين ودفعهم إلى التمسك بتعاليم الإسلام والدفاع عن الهوية والثقافة الإسلاميتين.

تجلى ذلك في تعبير أعضاء جمعية "القيم" وعلى رأسهم رئيس الجمعية الأستاذ الهاشمي تيجاني عن أرائهم وأفكارهم وقناعاتهم المستندة إلى الإسلام في سجالهم مع البعث اليساري واللائكية التي كانت متواجدة بقوة في الجامعة التي كانت تهيمن على النقابة والحركة العمالية وبلغ هذا السجل ذروته من خلال الإعلان عن موقف سياسي – ديني اعتبر الإستناد على غير الإسلام في تأسيس الأحزاب والزعامات أو الأنظمة أمرا خطيرا وغير شرعي في نفس الوقت ففي سنة 1965 أصدرت الجمعية إعلانا في صحيفة

جاء فيه: يعتبر خطرا وغير شرعي كل حزب سياسي وكل نظام وكل فائدة ما لم تركز قواعده على "الإسلام" فالحزب الشيوعي والحزب العلماني والحزب الماركسي والحزب القومي لا يمكن أن يكون لها وجود في أرض الإسلام.⁽²⁾

إن مقارنة سريعة المحتوى هذا الإعلان الذي من دون شك هو بمثابة "بيان سياسي" وبيانات الحركات السياسية الإسلامية الحديثة ومواقفها على امتداد العالم الإسلامي تكشف لنا مدى التطابق والتجانس الفكري بين هذه الحركات وجمعية "القيم". لم يكن رأي وموقف جمعية "القيم" المعان في هذا البيان معزولا عن مواقف وآراء أقطاب الحركات السياسية الإسلامية ومفكراتها في العالم

⁽¹⁾ Mohamed Harbi, l'islamisme dans tous ses états, Arcantere édition .Paris, 1991, p 133.

⁽²⁾ Humanisme musulman, aout 1965 ص 64 سابق، مرجع سابق، ص 64

الإسلامي في حينه، على العكس فقد كان متناغما ومنسجما مع الصناعات التي شكلت أجوائها أغلب الحركات الإسلامية الناجمة عن كتابات "سيد قطب" وأبي الأعلى المودودي ومن قبل الإمام البنا. لم تحضى جمعية "القيم" من خلال ما كانت تنشره وتصريحات بعض أعضائها وعلى رأسهم رئيس الجمعية تشاركها مع أقطاب الحركات الإسلامية وزعمائها الفكريين والحركيين في الرأي والمعتقد، وهذا ما صرح به رئيس الجمعية سنة 1964 حيث صرح بأنه يشارك إلى حد بعيد الرأي والمعتقد للمفكرين ومؤسسين الحركات الإسلامية البنا وسيد قطب وأبي الأعلى.

على الرغم من إعلانه أن يتشارك أكثر مع المفكرين الذين يشكلون الدعامة الأساسية للحركة الإصلاحية الإسلامية كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده الذي كان نفوذه بالغا على الشيخ ابن باديس وقادة جمعية العلماء المسلمين.⁽¹⁾

إذا كان اعتزاز جمعية القيم بمشاركتها الفكرية مع زعماء الإصلاحية لا يعد شيئا جديدا ولا إضافة تستحق الانتباه فإن اعتزازهم بقيادة العمل الإسلامي مثل "البنا" و"سيد قطب" و"أبي الأعلى" الذين أسسوا للحركة الإسلامية الحديثة فكريا وتنظيميا وفقها يستحق التأمل والوقوف عنده نظرا لتجاوز هؤلاء القادة في طرحاتهم واراتهم الفكرية والحركية الأطر التي رسمتها الإصلاحية الإسلامية إن دخول أفكار ومعتقدات لقادة العمل الإسلامي الحديث - البنا قطب المودودي على خط تفكير قادة "جمعية القيم" أدى شيئا فشيئا إلى تمايز "جمعية القيم" نوعا ما عن المشروع الإصلاحي الباديسي ووضع "الجمعية" على سكة الحركات والتيارات الأصولية التي تكن تؤمن كثيرا بطروحات الإصلاحين ولا بأساليب عملهم بل سوف تؤسس لطرحات وتصورات خاصة بها على هامش منجزات الإصلاحية الإسلامية بدأ في منتصف القرن العشرين. انتهى الأمر بجمعية القيم من خلال انفتاحها على أفكار قادة العمل الإسلامي في حينه (البنا، المودودي) إلى ولادة نوع هجين من الحركة الإسلامية يمكن وصفه بحسب تعبير "سفرين ليات" (severine labat) "بالإصلاحية الجديدة".

ومن جهة حرصت "جمعية القيم" على توثيق علاقتها الفكرية والتأطيرية أو النضالية⁽²⁾ مع إرث الإصلاحية المحلية والإسلامية المرتكزة على خطاب النهضة وفي نفس الوقت لم تكن تريد أن تنقيد بعباءة جمعية العلماء المسلمين في رؤيتها الإصلاحية.

هذه "الإصلاحية الجديدة" كانت تتطلع أيضا إلى الاستفادة والاحتكاك بالحضارة الغربية ولا نرى مانعا من اتقان لغتها واستعمالها بل والتعبير عن مشروعها ومنطلقتها للغة الغرب وبشكل خاص اللغة الفرنسية.

إن هذا التوجه نحو التحكم في الفكر الغربي ومقومات نهضته، شكل علامة فارقة وميزة أساسية في توجهات جمعية "القيم" في التعبير عن "الإسلام" باعتباره مشروع مجتمعي متكامل ومناضل قادر على المساهمة في نهضة الإنسان وبناء الحضارة، مقارنة بجمعية العلماء المسلمين التي كان علماءها يجهلون بل ويتجاهلون الحضارة الغربية ولغتها ولم يكونوا يرى ضرورة لذلك. هذه الطريقة في التعاطي مع الغرب وحضارته وقيمه دفعت ببعض الباحثين على غرار

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 64.

⁽²⁾ هناك تشابه ملحوظ في أساليب وطبيعة انشغال بين جمعية القيم وجمعية العلماء المسلمين.

"فرانسوا بورغا"، إلى إدراج وتطبيق جمعية "القيم" في إطار الحركات الإسلامية التي تنتهج إستراتيجية تركز على معرفة الحضارة الغربية، لأجل نقدها بطريقة فعالة.

لقد أكدت الرسالة التي بعثت بها "جمعية القيم" سنة 1966 إلى الرئيس المصري "جمال عبد الناصر" احتجاجا على صدور القرار بإعدام "السيد قطب" والطلب منه توقيف تنفيذ الحكم وجود العلاقة بين "الجمعية" وجماعة "الإخوان المسلمين"، وقد حاول بعض الباحثين انطلاقا من هذه المبادرة إلى وصف ربط جمعية القيم إيديولوجيا بسيد قطب وطرحات الإصلاحية السلفية الشرقية وبالتالي إبعادها عن التيار الإصلاحية الجزائري الممثل في جمعية العلماء المسلمين.⁽¹⁾

وعلى الرغم من أهمية هذه الخطوة وهذه الاندفاع التي تسببت في تجميد السلطة السياسية لنشاط "جمعية القيم" حيث وجدت فيها الفرصة والذريعة لتصفية الحساب معها وتشجيع دورها الذي بات مقفلا - وما حملته من تعبير عن تعاطف وتضامن مع من كان بمثابة المرشد الفعلي لجماعة الإخوان المسلمين - سيد قطب - فإن كل الشهادات الصادرة عن قيادات وأعضاء جمعية "القيم" تنفي الارتباط العضوي لجمعية "القيم" بجماعة "الأخوان" أوتحتى الارتباط الفكري. وهذا ما أكده الأستاذ "عمار طالبي" باعتباره أحد قيادات جمعية "القيم" بقوله: "نحن في الحقيقة اتجاه مستقل ولسنا تابعين عضويا لكن بالنسبة "للإخوان المسلمين" فإننا نتعاطف معهم ونشترك معهم في الاتجاه العام، لكننا نؤكد على الخصوصية الجزائرية ولسنا جزء أوتابعين"⁽²⁾

إن عدم الارتباط العضوي لجمعية "القيم" مع حركة "الأخوان" الذي شدد عليه "عمار طالبي" لا يعني عدم وجود تفاوت الذي يمكن أن يوصف "بالتنسيق". فقد كشف المستشار "توفيق الشاوي" الذي يعد من أبرز قيادات الإخوان العالميين أن إقدام جمعية القيم على إرسال احتجاجها إلى الرئيس جمال عبد الناصر جاء بناء على طلبه شخصا من رئيس "الجمعية" "الهاشمي تيجاني" القيام بذلك: حيث جاء في مذكراته: "... فرأيت ألا أذهب إلى الجزائر واكتفيت باتصال تليفوني من باريس لصديقي الدكتور الهاشمي التيجاني رئيس جمعية القيم بالعاصمة الجزائرية واقترحت عليه أن يرسل برقية باسم جمعيته إلى عبد الناصر يطلب فيها الإفراج عن سيد قطب وقد فعل وتوجه مع وفد من جمعيته وسلموا البرقية للسفير المصري".

هذه الشهادة التي قدمها "توفيق الشاوي" في سياق الدين عن سعيه للدفاع عن "الأخوان المسلمين" والضغط على جمال عبد الناصر من أجل إطلاق صراح سيد قطب تكشف أن جمعية "القيم" كانت همزة وصل بين حركة الإخوان والجزائر في ظل موقف صارم للنظام بقيادة هوارى بومدين من الجماعة ودعوتها.

إن تحرك جمعية "القيم" لم يكن دفاع عن شخص "سيد قطب" على الرغم من الرمزية التي كان يحملها بل كان دفاع عن "الأخوان المسلمين" كحركة وجماعة وهذا ما أكدته توفيق شاوي والذي وصف تحرك جمعية "القيم" بالحيلة الكبيرة للدفاع عن "الإخوان المسلمين".⁽³⁾

⁽¹⁾ Lamchichi (Abderahim), l'islamisme en Algérie, l'Harmattan, paris, 1992, p 68

⁽²⁾ عمار طالبي، نقلا عن طاهر سعود، مرجع سابق، ص 343.

⁽³⁾ توفيق الشاوي، نصف قرن في العمل الإسلامي، دار الشروق، 1954-1995، الطبعة الأولى، مصر، 1998، ص 323.

رغم وجود العلاقة والتنسيق في المواقف والتحركات بين جمعية "القيم" و"الأخوان المسلمين" بالإضافة إلى المشاركة الفكرية بينهما، فلم تكن جمعية "القيم" قاعدة لحركة الإخوان المسلمين وهذا ما سوف تعززه وتأكده التجربة التاريخية نشأة جماعة الإخوان كتنظيم وجماعة في الجزائر. على الرغم من عدم تشكيل جمعية "القيم" تحدياً مباشراً للدولة، فإن النظام لم يستطع تحمل وجودها فلجأ إلى حلها سنة 1971 بعد أن جمد نشاطها سنة 1966.⁽¹⁾

لقد اعتبرت "الجمعية" من خلال نشاطها والأفكار التي تحملها والمواقف التي كانت تطلقها وإن من خلال التركيز على "القيم" تعبيراً عن مشروع موازي للمشروع الذي كان يحمله النظام الذي بدأ. المجتمع يسير في اتجاهه على الأقل مظهرياً وسلوكياً، بتشجيع من النظام ورموزه. صحيح لم تكن نبرة "إسلامية" جمعية القيم عالية سياسياً ولم يتأثر العمل السياسي القائم على منازعة السلطة، فلم تقدم نفسها كبديل عن السلطة القائمة. دفعت هذه الملاحظة عدم استهلاك الجمعية بناء واضح إلى نفي تصنيف جمعية "القيم" كحركة إسلامية.

وإدراج نشاطها في إطار نوع من الاحتجاج والاعتراض على بعض السلوكيات الاجتماعية والآداب العامة المنافية للإسلام دون أن يكون ذلك مؤسسا و/أو مؤسسا على ما بات يصطلح عليه "بالإسلام السياسي"، وأن الإدعاء بوجود علاقة بين نشأة هذا النوع من الإسلام ونشاط جمعية القيم هو تضخيم لبعض المواقف وإلى هذا يذهب عبد الحميد بومزبار وعزير جميلة.⁽²⁾ يتلاقى هذا الرأي مع بعض قيادات الحركة الإسلامية في الجزائر الذين يعتبرون من العشرية الأولى للاستقلال أي 1962-1972، التي برزت فيها جمعية القيم هي مرحلة إستجماع الشروط الضرورية والموضوعية للإنطلاق في تأسيس حركة موازية للانحراف وتصحيح مسار المجتمع ووجهته.⁽³⁾

في مقابل ذلك لم يتردد أحد كبار المتخصصين في ظاهرة الحركات الإسلامية، وهو "برينو إيتيان" (bruno etienne) في إدراج حركة جمعية القيم واحتجاجها على إنتشار بعض الطوائع (les mœurs) التي لا تتسجم مع الأخلاق الإسلامية ومنافية لقيم الإسلام مثل انتشار وتعاطي الخمر بشكل علني، الاختلاط والسفور وغير ذلك من مظاهر الحياة الاجتماعية على النمط الغربي. في سياق نشأة الإسلاموية الراديكالية.⁽⁴⁾

⁽¹⁾ وهي السنة التي سحبت فيها رئيس الجمعية.

⁽²⁾ Boumezbar (Abdelhamid), Azine (Djamila), opcit, p 18.

⁽³⁾ طيب برغوث، نقلا عن طاهر سعود، مرجع سابق، ص ص 348-347.

⁽⁴⁾ Etienne Bruno, opcit, p p 218-219.

خلاصة

بالتوازي مع سعي الدولة (النظام السياسي) إلى سحب الإسلام من التداول السياسي سعى رموز وفئات اجتماعية إلى جعله قضيتهم السياسية. إنَّ هذه الرموز والنخب التي سوف تتصدر المشهد وتحمل لواء الدفاع عن مشروع سياسي إسلامي في مواجهة مشروع السلطة، لم تكن مجهولة ولا وليدة لحضتها بل كانت قد تشكلت وتمايزت إيديولوجيا وتنظيميا قبل هذه المرحلة. هذه النخب كانت كلها أو أغلبها تستمد أفكارها وقوتها السياسية من "المشروع الإصلاحي" الذي كانت تحمله جمعية العلماء المسلمين الجزائريين منذ تأسيسها على فريق الشهاب. وإذا كان من الصعب إيجاد رابط مباشر بين نشأة النضالية الإسلامية، التي سوف تكون أساس تشكل كل الحركات السياسية الإسلامية في مختلف أرجاء العالم الإسلامي -وبين الإصلاحية الإسلامية فإن التجربة الجزائرية تكشف عكس ذلك. لم يمنع ذوبان "حزب العلماء" تنظيميا وليس سوسيولوجيا ولأسباب عديدة أغلبها مرتبط بمرحلة ما قبل الاستقلال، من لعب رموز هذا الحزب وعلى رأسهم الشيخ "البشير الإبراهيمي" والشيخ "عبد اللطيف سلطاني" والشيخ "أحمد سحنون" وغيرهم دورا مؤسسا في نشأة "معارضة سياسية" سوف تكون المحفز والمبرر لانتقال العمل الدعوي والنشاط الديني إلى نضالية سياسية دينية لا تمثل جمعية القيم مجرد إرهاب ومخاض ولادة الحركات الإسلامية يرى العديد من الباحثين ، إننا نعتقد بأن جمعية القيم مثلت في إطار تجربتها التاريخية شكلا وحالة من حالات الإسلاموية، وقد كانت أول إطار تنظيمي مؤسسي بعد الاستقلال الذي عبر من خلاله وبواسطته نخبة من الجزائريين عن معارضتهم لتوجهات النظام السياسية والاقتصادية من منطلق وبدافع إسلامي، فقد كانت والى غاية حلها الرسمي سنة 1971. فعلا دينيا-سياسيا جماعيا منظم يهدف إلى استرجاع (la reappropriation) الديني الدولة. ومن أجل ذلك لم يكن أمامها وفي ظل ظروف تكوين السلطة في الجزائر. آنذاك وسعيها إلى تأميم الدين سياسيا⁽¹⁾ إلا مواجهة النظام السياسي من خلال الهيمنة. على المرجعية الدينية والتوجه نحو المجتمع من خلال هويته وطبائعه وقيمه على ضوء الإسلام.

(1) أنظر الفصل السابق.

القسم الثالث : أنماط الإسلاموية في الجزائر

مدخل

إن التجربة التاريخية أثبتت أن الدولة الجزائرية لم تتمكن من تحقيق أهدافها من تأميم للدين وسحب واحتكاره، فلم يستطع النظام رغم كل ما قام به، بالسياسة تارة والقمع تارة أخرى، من الحؤول دون نشأة وتشكل قوى اجتماعية شكل "الدين" أساس تكوينها التاريخي والسوسيولوجي. على الرغم من الجهود التي بذلتها السلطة السياسية التي باشرت عملية تشييد الدولة الوطنية المستقلة -و إلى يومنا هذا - في اتجاه دولة الإسلام لم تستطع من مصادرة وسحب المبادرة للحركة من داخل المجتمع باسم الإسلام، ليس فقط من أجل أسلمة الدولة وإنما تأسيس دولة يكون الإسلام فيها أساسا للحكم ومصدر لبناء حضارة إسلامية جديدة، فقد عرفت الجزائر حركات مضادة من طرف شخصيات وفئات اجتماعية حملت لواء الإسلام وتسعى إلى إعطاءه دورا أساسيا في معركة إعادة بناء المجتمع والدولة، وقد تفاوتت هذه الحركات في سحب الإسلام من الدولة وتفريغ مشارعها من أي بعد أومظهر إسلامي، ومنافسة الدولة في التعبير عن إسلامية المجتمع وهويته التاريخية. وأخذت المبادرة لتأسيس حركات تنتظم في حركات وجماعات دينية. وقد عرفت هذه الحركة من حيث حضورها ومجالات نشاطها وطرق تنظيمها أشكالاً وصورا متعددة، قبل أن يفسح لها المجال لتتأسس سياسيا وقانونيا في شكل أحزاب في أعقاب انتفاضة 05 أكتوبر 1988.

إنه وبعيد عن أي خلفية تطويرية التي وقع فيها معظم الباحثين، يمكن الحديث عن نمطين رئيسيين لهذه الإسلاموية، واحدة ذات طابع فكري مثل مالك بن نبي نموذجها، والتي تحولت على يد مجموعة من المنتسبين إليه إلى قاعدة ومنطلق حركي انتهى بتأسيس حركة إسلامية اتخذت من البناء الحضاري الإسلامي عنوان لها، وأخرى ذات طابع حركي شكلت فيها جماعة الإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وتنظيم التي أسسها حسن البنا في مصر في عشرينات القرن الماضي نموذجا.

إن مالك بن نبي وتجربته تعكس وتعبّر عن شكل وطبيعة منفردة لكيفية تأثير الإسلام كدين يحمل مشروع مجتمع حضاري في إطار إعادة بناء الذات المتخلفة حضاريا بسبب غياب فكر يقود عملية النهوض. وقد استطاع من خلال حركته ونضاله دفاعا على الإسلام كمولد للحضارة، والتي كرس كل حياته في البحث عن إعادة بعثها من جديد في العالم الإسلامي، أن يزرع في مجموعة من الجزائريين الذين تحلقوا حوله وحول أفكاره بشكل مقصود أو غير مقصود بذور حركة نضالية سوف تحمل لواء الدعوة إلى التغيير باسم الدعوة إلى "البناء الحضاري الإسلامي" الذي أرسى إشكاليته وشروطه الضرورية مالك بن نبي نفسه.

وبالإضافة إلى الإسلاموية الفكرية التي صاغها مالك بن نبي، والتي كانت الأساس الفكري لنشأة أحد أشكال الحركات الإسلامية الجزائرية، المتمثلة في حركة البناء الحضاري الإسلامي، فقد عرفت الجزائر شكلا آخر من الإسلاموية وهي "الإسلاموية الحركية" التي بنيت على أساسها أشكال أخرى للحركة الإسلامية. لقد كانت عملية تأسيس جماعة الإخوان في الجزائر على يد محفوظ نحناح منذ البداية ترجمة وفية لمنهج ودعوة الإخوان المسلمين، فرغم أن ظروف المجتمع والدولة في الجزائر بعد الاستقلال لم تكن تسمح باستنساخ كلي لتجربة المؤسس - البنا -، إلا أنه لم يكن

مسموح لمحفوظ نحناح ورفاقه الخروج عن الخلفية التنظيمية أوطرائق التأسيس للجماعة الأم التي
ثبت بنيتها "البنا" نفسه، والتي طبعت نشاطه الإسلامي بالطابع الحركي.

الباب الخامس:
الإسلاموية الفكرية: مالك بن نبي نموذجاً

مدخل

يثير اسم "مالك بن نبي" في سياق البحث عن نشأة وتطور الحركات الإسلامية في الجزائر والدور الذي لعبه جدلا وخلافا ليس فقط بين الباحثين، وإنما حتى بين أبناء وأتباع الحركة الإسلامية بصفة عامة، فضلا عن خصومه وأعداءه سواء في المعارضة أو في السلطة، فبحسب أحد الباحثين والمتخصصين العالميين في شؤون الحركات الإسلامية وهو "برينو إتيان" (Bruno Etienne) فإن دور "مالك بن نبي" يمتد إلى جمعية "القيم" حيث يعتبره الشخصية الرئيسية التي تأسست حولها هذه الجمعية التي كانت - كما سبق ذكره - أول إطار تنظيمي لممارسة نشاط إسلامي بهدف مواجهة النظام السياسي عن خياراته الثقافية والادبولوجية من خلال الدفاع عن "القيم الإسلامية" ⁽¹⁾، وهو ما نفاه بشكل قاطع رئيس الجمعية نفسه. ⁽²⁾

أما الباحث "زوبير عروس" فقد ربط نشأة ظاهرة الإسلام السياسي في الجزائر - بحسب تعبيره - بتجربة ونشاط وكتابات "مالك بن نبي"، بالنسبة له فقد تحول "مالك بن نبي" بعد استقالته من منصبه كمدير عام للتعليم العالي سنة 1967، وهو المنصب الذي شغله منذ سنة 1964، من منتج لخطاب إيديولوجي عوّلت عليه السلطة لتبرير مشروعها إلى منتج لخطاب إيديولوجي شكل أساس المعارضة الإسلامية. ⁽³⁾

في مقابل ذلك نجد كتابات أخرى تنفي هذا "الدور الإيديولوجي" "لمالك بن نبي" في نشأة وميلاد الحركات الإسلامية، أي "المعارضة الإسلامية" في الجزائر، وتحصره بوفود الإيديولوجية الإخوانية، وهو ما ذهب إليه بومزبار عبد الحميد وجميلة أزين. ⁽⁴⁾

نفس الموقف عبر عنه - وإن بدوافع أخرى، وفي سياق آخر - الرجل الثاني في جماعة الأخوان المسلمين في الجزائر "محمد بوسليمان" أثناء إلقائه لمحاضرة شهيرة حول الحركة الإسلامية في الجزائر فلم يشر إلى نشاط وحركة "مالك بن نبي" بل لم يذكر اسمه البتة.

إلا أن "رشيد بن عيسى" وهو أحد الذين كان لهم دورا مميزا في تجربة وحركة مالك بن نبي، ومن المقربين منه، فقد كشف من خلال شهادته عن الدور النوعي والتأسيسي "لمالك بن نبي" في تحديد القضية الجوهرية والتحدي الرئيسي الذي يجب على المسلمين والإسلام في القرن العشرين مواجهتهما مطلقا عليه لقب الأستاذ (le maitre révélateur) وبين هذا وذاك، وفي أثناء

كتاباتنا لهذه السطور طرح علينا أحد من ينسب نفسه لمالك بن نبي والوارثين لفكره ونهجه فكريا سياسيا، بل يزعم قربه وإستأمانه لمراثه، وهو "نور الدين بوكروج" رئيس حزب التجديد الجزائري السابق - بكتاب يحمل عنوان يعبر عن الجدل والخلاف حول إسلاموية "مالك بن نبي" عنوان

⁽¹⁾ Etienne bruno, l'islamisme radicale, opcit, p231

⁽²⁾ نقلا عن: طاهر سعود، مرجع سابق، ص 344

⁽³⁾ زوبير عروس، مرجع سابق، ص 184-185

⁽⁴⁾ Boumezbar (abdelhamid), Azine (Djamila), opcit, pp35-45

الكتاب : "مالك بن نبي: الإسلام من دون إسلاموية" ⁽¹⁾ * ، في إعلان صريح لفصل مالك بن نبي عن أي نشاط حركي إسلامي.

إن فصل تجربة وحركة "مالك بن نبي" عن مسار باقي الحركات الإسلامية واعتباره مساراً مستقلاً يعبر عن إحدى أشكال الإسلاموية في الجزائر قد يلقى معارضة من بعض المهتمين والباحثين فضلاً عن أبناء الحركات الإسلامية سواء من أنصار "بن نبي" أو من خصومه، إلا أن هذا التوجه الذي نتبناه له ما يبرره حسب ما سوف نعرضه تبعا.

¹Boukrouh noureddine, l'Islande sans l'Islamisme : vie et pensée de malek bennabi, édition samar, Alger, 2006.

مع الإشارة إلى أن معنى الإسلاموية المتبنى من طرف صاحب الكتاب - نور الدين بوكروج لا يعبر عن مضموننا للإسلاموية.

الفصل السابع: الطبيعة الإسلامية لحركة بن نبي الفكرية

تمهيد

قد يكون كافيا كما يعبر العديد من الباحثين كدليل على إسلاموية "مالك بن نبي" وأبوته لمجمل الحراك السياسي الإسلامي الذي سوف يتبلور منذ نهاية الستينات كما تجدر الإشارة إلى أن جل مكونات نخبة التيار الإسلامي السياسية على اختلاف مشارب قاعدتها العقدية والتي بررت اختلافاتها وتعددت أطرها التنظيمية وبرزت بعد الانفتاح السياسي والشروع في المعارضة السياسية الشرعية المعلنة سنة 1989. (1)

ولا أدل سوسيولوجيا في مثل هذا السياق، على إسلاموية "مالك بن نبي" من تشكل جماعة وحركة وتيار إسلامي في نفس الوقت انطلاقا من حركة مالك بن نبي وتعبيرا عن فكره، ألا وهي "جماعة البناء الحضاري" أو "تيار الجزارة" - "بنابيسيت" (Bénébistes) كما كان يسميهم الشيخ محفوظ نحاح - غير أننا نعتقد بالإضافة إلى ما سبق - أن الطبيعة الإسلامية لحركة مالك بن نبي تنبع من مكان آخر .

إن المتمعن في الإنتاج الفكري الذي خلفه مالك بن نبي، وكذا النشاط الذي أطلقه بعد استقالته من مهامه كمدير عام للتعليم العالي سنة 1967 يكشف لنا عن ملاحظتين أساسيتين بالنسبة لنا: لقد كان الأستاذ مالك بن نبي يؤمن بقوة "الإسلام" كمرجعية فكرية وسلوكية، وقدرته على تغيير عالم الإنسان ونقله من حالة اللاحضارة وإدخاله في عالم الحضارة، فليس صدفة أو إعتباطا أن تكون أول دراسة ينشرها "مالك بن نبي" سنة 1946 حول القرآن الكريم والتي عنوانها "بالظاهرة القرآنية"، (2) ليليها بعد ذلك بسنتين نشر دراسته التي تحولت إلى "مانيفست" (manifeste)، والتي عنوانها ب "شروط النهضة". (3)

بالإضافة إلى ذلك، فقد كان يؤمن أيضا ويرى ويرجوا في نفس الوقت إلى أن العودة الحضارية للشعوب والمجتمعات الإسلامية - ومنها الجزائر طبعاً - لا يمكن أن تتحقق بعيدا عن "الدين" فضلا عن أن تكون على حسابه.

إن هذه "الإسلاموية" سوف يسعى "مالك بن نبي" إلى زرع بذورها ابتداء من سنة 1967 لدى نخبة من الطلبة و المثقفين، بعد أن أسس ما يسميه "رشيد بن عيسى" بمركز التوجيه الثقافي، كانت تحمل طابعا خاصا، فهي لم تكن إصلاحية بالمعنى الذي ارتبط بالإصلاحية الإسلامية التي كانت تمثلها "جمعية العلماء المسلمين" ولا حتى تلك الإصلاحية الجديدة (le neoreformisme)

(1) زويير عروس، مرجع سابق، ص 185.

(2) Bennabi malek, Le Phenomene Coranique, 1ère Editions : les Editions Algeriennes En-Nahda, Alger, 1946

(3) Bennabi malek, Discours sur Les Conditions de la Renaissance, 1ère Editions : les Editions Algeriennes En-Nahda, Alger, 1949

الذي حاولت أن تؤسس عليها جمعية "القيم" حركاتها كما لم تكن - وهذا هو الأهم - حركية بالمعنى الذي إبتكرته "جماعة الإخوان المسلمين".

المبحث الأول: المعالم الأساسية لإسلاموية مالك بن نبي

بموازاة حركة جمعية "القيم" وبجوارها سوف تتشكل حركة فكرية إسلامية في جوهرها سياسية في مآلاتها مساندة ومنافسة لها في نفس الوقت، ارتبطت بشخصية المفكر الجزائري "مالك بن نبي".

لم تتأسس "إسلاموية" "مالك بن نبي" انطلاقاً من المشكلة السياسية كما هو الحال مع معظم أشكال الإسلاموية الحديثة منها أوتلك الضاربة بجذورها في أعماق التاريخ بل تأسست انطلاقاً من المشكلة الحضارية ففي رأيه المشكلة "السياسية" هي أحد أعراض المشكلة الأم أو الأصلية المتمثلة في التخلف الحضاري وليست سبباً له كما هو الحال عند غالبية الحركات الإسلامية التي بنت رؤيتها على الإسلاموية الحركية.

لقد بنى مالك بن نبي إسلامويته على قراءة نقدية للتاريخ الإسلامي، ولكل المشاريع النهضوية، الإصلاحية منها والتحديثية التي تصدرت المشهد وأخذت المبادرة لطرح مشاريع تغيير واقع العالم الإسلامي منذ ما يقارب القرن ونصف القرن من الزمن. جاعلاً من النخبة الجامعية قاعدتها السوسولوجية.

1- في الموقف من الإصلاحية الإسلامية

في سياق البحث عن معالم إسلاموية "بن نبي" لابد لنا من الوقوف على رأيه وموقفه من الحركة الإصلاحية باعتبارها إحدى أشكال "الإسلاموية" التي تأثر بها وتشرّب مبادئها وأمن بأهدافها، غير أننا نعتقد أنها لم تكن تستوعب جميع أفكاره، وربما طموحاته مما أدى به إلى صياغة مشروعه متجاوزاً إلى حد بعيد ما طرحته وإن اشترك معها في الهدف: "نهضة العالم الإسلامي"، والمصدر: "إسلام المنبع".

فبعد إشاداته "بالحركة الإصلاحية" التي نجحت في إزالة الركود الذي ساد مجتمع ما بعد الموحدين بإقحامها في الضمير الإسلامي "فكرة مأساته المزمنة"⁽¹⁾، وإبداءه الإعجاب والتأثر بزعمائها وعلى رأسهم السيد جمال الدين الأفغاني^(*)، والشيخ "محمد عبده" ومن بعده الشيخ "رشيد رضا" وأمير البيان "شكيب أرسلان" لم يكن "بن نبي" مقتنعاً بمذهبهم في الإصلاح واعتبره عاجزاً أوقاصر على تحقيق الهدف وهو النهضة الحضارية للعالم الإسلامي.

من أهم الانتقادات التي قدمها "مالك بن نبي" للحركة الإصلاحية وعابه على قادتها هو "عدم اشتغالها على بلورة نظرية واضحة توجه جهودها في حل المشكلة الرئيسية وهي التخلف الحضاري الذي اصطبغ به الضمير الإسلامي لمجتمعات ما بعد الموحدين.

فالإصلاحيون من وجهة نظره – كانوا بعيدين عن التخطيط الذي يعالج التغير من خلال هدف واضح أو برنامج موضوعي.

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 51

(*) لا يخفى مالك بن نبي إعجابه بالأفغاني ومن عجز عنه قائلاً والذي يعتبره أول من جزؤ من قرن على التحدث عن الوظيفة الاجتماعية للأبياء في عالم ساقط، هي عالم ما بعد الموحدين، فكان الشاهد الصادق والحكم الصارم على مجتمع انتهى أمره في هدوء إلى الإخلال بعد أن وطأ الإستعمار أرضه، ومن ذلك الوقت أعلن الحرب ضد النظم البالية والأفكار الميتة. مستهدفاً تفويض نظم الحكم القائمة و جهد في سبيل إعادة بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلامي على أساس الأخوة الإسلامية التي توقفت في صفين.

وانشغلوا بقضايا عرضية أوجزئية كسعي عبده ومن بعده إقبال لإصلاح علم الكلام، وسعي الأفغاني لإصلاح الحكم، وانتقال الكواكبي وأرسلان ورشيد رضا بمسائل دفاعية... كل ذلك في نظر ابن نبي- عن جوهر المشكلة التي هي من التخلف وبالتالي أهمل عمل تربية المجتمع باتجاه إعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعية وتحويل الشروط الواقعية للمجتمع نحو تحقيق التقدم.⁽¹⁾ إلا أن النقد الجوهرى - في اعتقادنا - الذي أسس عليه مالك بن نبي تقييمه للحركة الإصلاحية ينبع من نظريته للتاريخ، وأبوالأحرى "للحضارة الإسلامية" التي شيدت عبر تاريخ المسلمين وبالضبط بعد "معركة حنين" وما انبثق عنها من تحول بنيوي في حركة الإسلام من خلال استيلاء بني أمية على الخلافة والحكم وبالتالي على مسيرة الإسلام التاريخية.

"فالحركة الإصلاحية لم تكن تطرح فكرة الإصلاح بناء على قراءة نقدية لتاريخ الحضارة الإسلامية على الأقل بالشكل الذي عبر عنه مالك بن نبي"، فمالك بن نبي لم يكن يعتبر الحضارة الإسلامية - على أهمية ما قدمته إلى الإنسانية - نتاج وتعبير عن مبادئ الإسلام الخالص "الإسلام المنبع"، بل إن العكس هو الذي سوف يحكم ديناميكية هذه الحضارة، بتعبير آخر فقد تحول الإسلام إلى أداة تبرير للواقع، وبات عليه - أي الإسلام - موائمة الواقع وهذا ما صرح به بقوله: "... إن التطور المعروف باسم الحضارة الإسلامية لم يكن في الواقع سوى محاولة للتوفيق بين واقع الأمر المتخلف عن (صفيين) وبين ما جاء به الإسلام ولقد جهدت مدارس الفقه لتحقيق هذا التوفيق، ووقف الأئمة في وجه الحكم الملكي - غير الإسلامي - المغتصب المستبد، حتى إننا نرى أن الحضارة الإسلامية آنذاك لم تنشأ عن مبادئ الإسلام، بل إن هذه المبادئ هي التي توافقت مع سلطة زمنية قاهرة"⁽²⁾

وبهذا فإن التخلف الحضاري لمجتمعات ما بعد الموحدين هو تخلف تاريخي في حقيقته وجوهره، و بنيوي تخترق جذوره كل طبقات التاريخ الإسلامي وصولاً إلى معركة صفيين، ومن جهة أخرى - وهو الأهم بالنسبة لنقده الحركة الإصلاحية وبالتالي فإن فكرة الإصلاح يجب أن تتجاوز الطرح الذي تبنته الإصلاحية الإسلامية من بعدها جميع الحركات الإسلامية المعاصرة تقريباً المبني أساساً على النظرة المثالية والإيجابية المطلقة للتاريخ والحضارة الإسلامية وهوما يعكس فشل الحركات الإصلاحية في رأيه في تجاوز الأزمة الأساسية لتحلف العالم الإسلامي التي لم تقم إلا باستنساخ ما كان.

إن الحل في رأي "مالك بن نبي" يكمن في خلق حركة تعيد بناء حضارة الإسلام وليس إصلاحها وأن بناءها يجب أن يكون قائم على تجاوز التاريخ الذي تلبس الإسلام - وكما يسميه البعض الإسلام التاريخي - الذي نشأ بعد معركة صفيين والعودة إلى إسلام المنبع "... فكل محاولة لإعادة بناء حضارة الإسلام يجب أن تقوم أولاً وقبل كل شيء على أساس سيادة الفقه الخالص" على الواقع السائد الذي نشأ عن "صفيين" ولا شك أن هذا يقتضي رجوعاً إلى الإسلام الخالص، أعني تنقية النصوص القرآنية من الكلامية والفقهية والفلسفية.

(1) عبد اللطيف عبادة. "مناهج الحركات الإسلامية المعاصرة في التغيير: نقد وتقوم إنطلاقاً من فكر بن نبي" في الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، العدد الثالث، جوان 1994، ص 318.

(2) مالك بن نبي، وجهة نظر العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة السادسة، 2006، ص 62.

وفي اعتقادنا فإن هذا النقد البنيوي للحركة الإصلاحية هو الذي منع مالك بن نبي وحال بينه وبين الانتماء إليها على الرغم من إعجابه بها واهتمامه بها بل ومشاركتها همومها وأهدافها.

1- مركزية النخبة العلمية

بعد إستقالته من منصبه كمدير عام للتعليم العالي سنة 1967 تفرغ مالك بن نبي وتوجه إلى تكوين نخبة منتشرة لمنهجه ورؤيته وتشخيصه للعلل الحقيقية التي يعاني منها المجتمع الإسلامي ومن ضمنه المجتمع الجزائري وقد ركز على العنصر الطلابي. هذه النخبة وعلى صغر حجمها سوف تناط بها مسؤولية تأسيس اللبنة الأولى لمشروع مجتمع قائم على إعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعية على أساس فكري إسلامي مضمونه الفعالية. لم ينطلق الأستاذ مالك بن نبي نشاطه الجديد بدافع تحقيق طموح سياسي شخصي، بتعبير آخر لم يكن يسعى إلى "حياة سياسية" (carrière politique).

ولم يكن حسب رأينا نتيجة زهد في العمل السياسي أو إحتقار لشأن السياسي بقدر ما كان نتيجة اختيار واعي بأن زمن السياسة لم يحن بعد وأن السياسة بالمعنى النبيل والحقيقي ليس لها وجود في المجتمع الجزائري.

استطاع مالك بن نبي أن يغرس هذا الموقف وهذه النظرة في النواة الأولى التي سوف تتبنى إسلاميته والتي سوف تسعى إلى تجسيدها عمليا وسلوكيا، إثر هذا الموقف وهذا الرأي المبدئي إمام مالك بن نبي ومريديه "نخبة التأسيس" يبدولنا أن السؤال الذي فرض نفسه عليهم هو من أين نبدأ؟

كان من الطبيعي انطلاقا وانسجاما مع البنية الأساسية الإسلامية مالك بن نبي المتمثلة في إعادة بناء عقل المسلم بمقتضى ما تمليه السنن والقوانين الطبيعية والتاريخية على ضوء إمانه المستمد من إسلام المنبع أن تكون الجامعة هي المجال والتربة الخصبة لنشاط هذه النخبة، بل أكثر من ذلك أن تكون الجامعة الهدف الأول في مشروع التغيير على اعتبارها أنها عقل المجتمع. شكلت الجامعة الهدف الرئيسي في حركة مالك بن نبي باعتبارها القاطرة التي سوف تقود المجتمع إلى حل مشاكله المتراكمة عبر التاريخ وقد عبر عن هذه المركزية والمكانة بالإضافة إلى الجامعة في مشروعه في جملته الشهيرة التي قالها في نخبة التأسيس في سياق سعيهم إلى تأسيس مسجد جامعي – والتي سوف نعود بالتفصيل إليها لاحقا – حين قال لهم إقبلوا بحجر داخل الجامعة ولا تقبلوا قصرا خارجها غن هذه الجملة تلخص بعمق مدى أولوية الفكر على الحركة في أي عملية تغيير وبناء مجتمع إسلامي متخضر.

إن الجامعة والجامعيين في الجزائر بعد الاستقلال أنيطت بهم أدوار طلائعية وبحسب الباحث فإن الفترة التي تحرك فيها مالك بن نبي كان الطالب الجزائري يعتبر محرك المجتمع السياسي على الساحة الجامعية:

لقد كانت الجامعة حسب مالك بن نبي التربة المهيئة لاستقبال أفكاره لما كانت تتطلبه من توفر "الروح العلمية" ("l'esprit scientifique")، و"التجريد" ("l'abstraction")، و"التعميم" المرتكز على اكتشاف القانون المتخفي وراء الجزئيات، وذلك لأن المشروع المجتمعي الذي يطمح إليه لم يكن شيئا جاهزا مكون في العالم الإسلامي وعلينا إكتشافه والترويج له، بل إنه مشروع

موجود بشكل كامن في الإسلام وعلينا إكتشافه وتحويله إلى واقع موضوعي من خلال إكتشاف القوانين التي تصنع الحضارة وهوما يتطلب عقلا علميا.

لم يكن يخفى على بن نبي نفوذ الإيديولوجيات التغريبية في الجامعة وعلى رأسها "الماركسية" و"التروتسكية" مشكلة ضغطا كبيرا على النظام السياسي على المستوى الثقافي والتنموي بشكل عام.

إن أخطر ما كانت ترمز له هذه الإيديولوجيات من وجهة نظر بن نبي هو ربطها التقدم بالإلحاد، لذلك سوف نجد أن أهم ما قام به بن نبي من خلال الندوات التي كان يعقدها في بيته لصالح الطلبة "نخبة التأسيس" هو تبديد هذا الوهم حول العلاقة بين التقدم والإلحاد، وقد عبر عن ذلك "رشيد بن عيسى" عن فضل مالك بن نبي عليه في التمييز بين العلم، رمز التقدم، والدين.⁽¹⁾ إن معركة بن نبي كانت معركة فكر بامتياز قبل أن تكون معركة سياسية مع النخب العلمية الجامعية الجزائرية المسندة بالنخب العلمية والفكرية الغربية التي كانت تأطر التعليم العالي في الجزائر بعد الاستقلال .

لقد كان لتركيز بن نبي على الجامعة بعدا رمزيا فقد استطاع أن يربط بين الروح العلمية ومقتضايتها – العقلانية والموضوعية – مع الروحانية الدينية (الإيمان) وأن لا تنافي بينهما، لأن الإثنان ليسا من نفس الجنس، ولم يتطور الواحد عن الآخر، وبذلك فلا ينفي وجود أحدهما الآخر، كما لا يشترط وجود أحدهما وجود الآخر.

إن فهم واستيعاب فعل بن نبي وحركته المركزة على الجامعة والجامعيين لا يمكن إلا من خلال ربطه بالسياق الإنساني كله الذي عرف فيه الصراع بين المادية – اللادينية التي عبرت عنها الحضارة التقنية الغربية بوجهيها "الشيعي" و"الرأسمالي" من جهة، والروحانية المنيقة عن الإيمان بالغيب والأديان السماوية ذروته، لقد تحول التقدم العلمي والتقني المادي للحضارة الغربية دليلا لقوة الإيديولوجية المادية اللادينية على سواها من الإيديولوجيات، وعلامة تفوق لها، ما فتأت أن تصبح قوة جذب للنخب الفكرية والعلمية للمجتمعات النامية. من هنا فإن المعركة كانت تتطلب من وجهة نظر بن نبي منهجية جديدة في البحث عن إجابة للسؤال الشهير الذي صاغه الأمير "شكيب أرسلان": لماذا تقدم الغرب وتأخر غيرهم؟، من خلال إعادة صياغة المشكلة والسؤال نفسه بطريقة تضع لنا معالم سليمة في عملية بناء عقل الإنسان المسلم على أعتاب القرن الواحد والعشرين. لقد وفرت هذه المنهجية في التحليل القائمة ابستمولوجيا على التمييز بين ميدان العلم وميدان الإيمان، القدرة لأتباع مالك بن نبي – نخبة التأسيس- على مناقشة الحركات اليسارية بمختلف مكوناتها: الماركسية اللينينية والتروتسكية التي كانت تهيمن على الجامعة من الناحية الإيديولوجية بعد الاستقلال.

يبدوان تركيز بن نبي في غرس وزرع إسلاميته على الجامعة والجامعيين باعتبارهم قوة تغيير مزدوج فكري وسلوكي على مستوى المجتمع ككل.

سمح لقيام حركة إسلامية اتخذت من النشاط الفكري مقدمة لتشكيل مجتمع قادر على الدخول في دورة ضارية جديدة توفر له الأطر التي يحل من خلالها مشاكله السياسية والاقتصادية والثقافية

(1) رشيد بن عيسى، نقلا عن: Burtat (François), opcit, p 153

وحتى النفسية الاجتماعية باختصار تمكنه من الخروج من حالة لتخلف الحضاري الذي تراكم على مر تاريخه.

لم ينطلق مالك بن نبي من مشكلة سياسية - دينية كما هوشأن الإسلاموية الحديثة التي تأسست جوهريا على مشكلة الخلافة الإسلامية كما سوف نفصله لاحقا، ففي رأيه المشكلة "السياسية" هي أحد أعراض المشكلة الأم أو الأصلية المتمثلة في التخلف الحضاري وليست سببا له كما هو الحال عند غالبية الحركات الإسلامية التي بنت رؤيتها على الإسلاموية الحركية.

أكثر من ذلك فقد ابتكر مفهوما ذومعنى "تهكمي" لوصف الطريقة والأسلوب الذي يتبع التعاطي من خلاله مع الشأن العام على الأقل في الجزائر فقد كان يصف ذلك "بالبولتيك" (Boulitique) بدلا من استعمال المفهوم الحقيقي الممثل في "السياسة" (politique) من أجل نزع أي معنى إيجابي له علاقة بالفعل السياسي عن تلك الممارسات التي كانت تصدر سواء من أشخاص أو منظمات.

لقد بنى مالك بن نبي إسلامويته على قراءة نقدية للتاريخ الإسلامي، ولكل المشاريع النهضوية، الإصلاحية منها والتحديثية التي تصدرت المشهد وأخذت المبادرة لطرح مشاريع تغيير واقع العالم الإسلامي منذ ما يقارب القرن ونصف القرن من الزمن.

إن جوهر هذه "الإسلاموية" ينبع من نشاطه وسعيه لإعادة تكوين العقل المسلم على أساس الحقائق الكونية والتاريخية، لذلك لم يكن يدعو في خطابه وكتابه للإنخراط والاهتمام بمشاكل السلطة السياسية القائمة إلا على سبيل الاستدلال على الانحطاط التاريخي للأمة. لقد كانت إسلاموية مالك بن نبي "فكرية في طابعها، سياسية، حضارية في مشروعها، دينية في جوهرها، أساسها إعادة بناء عقل الإنسان والمجتمع الإسلامي بما تقتضيه قوانين وسنن الحضارة الإنسانية.

المبحث الثاني: البعد الحركي لنشاط بن نبي الفكري

لم يكتفي بن نبي بالتأليف والكتابة في التعريف بأرائه وطروحاته حول الأزمة الحضارية التي يعيشها العالم الإسلامي وسبل إعادة بناء حضارة إسلامية، بل قد سعى لتأسيس مجال لنشاط فكري ذا بعد حركي، يستهدف من خلاله النخبة الجامعية. إن التمعن في الشهادات المتوفرة لأعضاء "نخبة التأسيس" والتي كانت تداوم بشكل منتظم في مركز التوجيه الثقافي الذي أسسه مالك بن نبي في بيته يقود إلى ملاحظة مهمة جدا، وهي أن هذه اللقاءات لم تكن لقاءات أو حلقات فكرية فقط، وإنما كانت مركزا أو بالأحرى مخبرا لصياغة مشاريع عملية تحمل بصمات المشروع الفكري الذي كان يحمله بن نبي ومن خلاله نخبة التأسيس - حزب بن نبي - وسبيل تجسيده. وهذا ما سوف نحاول إبرازه في هذا المبحث.

1- تأسيس المسجد الجامعي

هناك إجماع واتفاق بين الباحثين والمتتبعين لنشأة وتطور الحركات الإسلامية في الجزائر بعد الاستقلال على الأهمية التي لعبها المسجد الجامعي في الوسط الطلابي خاصة في مرحلة السبعينات والثمانينات.⁽¹⁾ وهم عبد الوهاب حمودة، عبد العزيز بوليفة، محمد جاب الله وعبد القادر حميتوا.⁽²⁾

ارتبطت عملية تأسيس وتدشين أول مسجد جامعي في الجزائر بالأستاذ بن نبي، وبعيدا عن تضخيم هذا الفعل الذي أشرف عليه بن نبي بنفسه وأثره على تأسيس وتشكل الحركات الإسلامية الجزائرية على اختلاف انتماءاتها الفكرية والتنظيمية أوتبخيصه، فإننا نعتقد أن تأسيس المسجد الجامعي كان حدثا.

تأسيسيا في مسار كل الظاهرة الإسلامية في الجزائر ويمكن اعتباره فعلا تاريخيا (Action historique) بالمعنى الذي حدده "ريمون أرون" للفعل التاريخي.⁽³⁾

يعود الحدث إلى سنة 1968 حين تقدم مجموعة من الطلبة الذين كانوا من نخبة التأسيس⁽⁴⁾ إلى وزير التربية الوطنية والتعليم العالي السيد "أحمد طالب الإبراهيمي" بطلب يتضمن تخصيص قاعة للصلاة لفائدة الطلبة والذي بدوره رحب بالفكرة وأعطى موافقته المبدئية وأصدر تعليماته لمسؤولي الإدارة الجامعية التكفل بالموضوع.

على الرغم من صغر حجم هذه المجموعة وطابعها السري والنخبوي كما يقول "مايكل ويلس" فقد تمكنت من إصدار مجلة ناطقة باللغة الفرنسية عنونها (que - sais - je de l'Islam) متخذتا منها منبر لمخاطبة العقل والوجدان، وطرح أفكار بن نبي الرئيسية التي تعالج الحضارة وتوافق الإسلام مع العلم.⁽⁵⁾

⁽¹⁾ هذا الدور لم يكن بعيد عن الدور الذي لعبه المسجد خارج الجامعة إلا في المجتمع في حفل الدعوة ومبادئ الحركات الإسلامية يشكو عام والإخوانية بشكل خاص كما سوف يأتي توضيحه لاحقا.

⁽²⁾ أنظر بعض الخصائص حول هذه الشخصيات في: زويير عروس، مرجع سابق، ص ص 185-186. والظاهر سعود، مرجع سابق، ص 424.

⁽³⁾ حول الفعل التاريخي ومفهومه أنظر: Aron raymond, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961.

⁽⁴⁾ أنظر الملحق السوسولوجي لهذه المجموعة في: الظاهر سعود، مرجع سابق، ص 424.

⁽⁵⁾ مايكل ويليس، مرجع سابق، ص ص 84-85.

اكتفى كل الباحثين - الذين تمكنا من الإطلاع على بحوثهم- في حدث تأسيس أول مسجد جامعي بالتنويه بالدور الذي لعبه بن نبي في هذا الحدث، وانصب اهتمامهم على الوظيفة والدور الذي قام به المسجد الجامعي في تطور وتوسع نشاط ونفوذ الإسلاميين بصفة عامة وتيار البناء الحضاري بشكل خاص، دون الالتفات والوقوف عند دلالات هذا الفعل والمعنى الذي يحمله في إطار الإسلاموية التي كان يحملها ويتحرك من خلالها مالك بن نبي، بتعبير آخر لم يتم إنشاء ومحاولة فهم الخلفية - الفكرة والدوافع - التي كانت وراء توجيه بن نبي أتباعه (نخبة التأسيس) تأسيس مسجد أولا وداخل الجامعة ثانيا.

إن شرعية هذا السؤال تنحدر من تفاصيل الحدث نفسه ومجريات النقاشات التي يرويها لنا أحد أعضاء "نخبة التأسيس" وأهم أعضاء المجموعة التي تقدمت بالطلب لفتح المسجد وهو "عبد الوهاب حمودة" حيث روى في مقابلة مع الباحث "سعود الطاهر" ما يلي: "...إننا طرحنا الموضوع [تأسيس مصلى] على الأستاذ مالك بن نبي في الاجتماعات الأسبوعية التي نلقاه فيها في داره... وساهم بقوة وبتوجيهه للحصول على هذا المصلى". (1)

تكفي هذه الشهادة كدليل على أن فكرة تأسيس "مصلى" للطلبة كانت من نبات أفكار نخبة التأسيس وتم التداول شأنها مع بن نبي وهذا ما يؤكد ما قلناه سابقا بأن الندوات التي كان بن نبي في بيته لم تكن مجرد حلقات فكرية فقط وإنما أيضا وخاصة مركز للتنظيم والتخطيط وتأسيس النشاطات التي تتسجم ورؤية بن نبي - الذي تبنى الفكرة وساهم بقوة في تجسيدها.

إلى هنا يبدو الأمر طبيعيا ولا مجال للتساؤل غير أن تفصيل آخر تنقله لنا نفس الشخص له دلالة خاصة وينقل هذا الحدث من مجرد تصرف عادي إلى فعل مؤسس معاني ودلالات تحتاج التوقف والتأمل فيها لأنها قد تعود إلى فهم أكثر لتجربة مالك بن نبي وإسلاميته.

هذا التفصيل يتعلق بعرض إدارة الجامعة على الطلبة استجابيا لموافقة الوزير وتعليماته ببنائية خارج الجامعة وملاصقة للحرم الجامعي تحولت البناية إلى كلية الصيدلة فيما بعد لإقامة المصلى وبمجرد إخبار الطلبة لهذا العرض - المغزي للطلبة - أعرب عن رفضه للعرض "...فورا ودون تردد ... كما يوحي ذلك عبد الوهاب بن حمودة قائلا: "المجرد أن أخبرنا مالك بن نبي [العرض المقدم] قال لنا إذا اقترح عليكم قصر خارج الجامعة فرفضوه وإذا اقترح عليكم حجر داخلها فاقبلوه" (2)

إن فهم واستيعاب المبادرة التي أطلقها بن نبي في تأسيس مسجد في الجامعة وتشديده وإصراره على أن يكون ذلك داخل الجامعة وليس خارجها هو تعبير عن تمثّل مالك بن نبي لتصوره كيفية إعادة انطلاق والانبعاث الحضاري للمجتمع الإسلامي.

هذا التصور الذي يسكن كل كتابات بن نبي عبر عنه بشكل جلي وبينه في دراسته حول ميلاد المجتمع

لسنا معنيّني بإعادة ذكر التفاصيل حول النسق الفكري لبن نبي الذي يحتاج إلى دراسة مستفيضة ومستقلة بل سوف نركز بطريقة إجمالية على ما نراه المفاتيح الأساسية التي تمكنا

(1) عبد الوهاب حمودة، نقلا عن طاهر سعود، مرجع سابق، ص 423.

(2) نفس المرجع، ص 423.

وتوصلنا إلى استيعاب "المعنى" الذي حمله تأسيس مسجد في الجامعة وفقا لرؤية مالك بن نبي لكيفية حدوث التغير الاجتماعي أو ما سماه "ميلاد المجتمع".

سبق وأن أشرنا إلى أن بن نبي لم يكن مقتنعا بوجهة النظر الإصلاحية كما صاغها زعماء النهضة وقادتها وحاول أن يبحث مسارا منها آخر باحثا عن نهضة شاملة وإصلاح عميق.

إن كل "النسق الفكري النبوي" حول النهضة بصفة عامة – والإسلامية بشكل خاص – محكوم بنبويافكرة جوهريّة تعبر عن قانون تاريخي أوسنة تاريخية وهي : "أن نهضة مجتمع ما تتم في الظروف العامة نفسها التي عرض فيها ميلاده، كذلك يخضع بناءه وإعادة هذا البناء للقانون نفسه".⁽¹⁾ إن هذا الموقف يكشف دون لبس أن تأسيس "المسجد الجامعي" هي فكرة أصيلة لمالك بن نبي تعكس إيمانه بالمشروع الإسلامي وكيفية تحويله إلى واقع إجتماعي.

من السهل القول بل ويمكن الاكتفاء بالقول أن إصرار بن نبي على أن يكون تأسيس مسجد الطلبة في الجامعة كان يهدف إلى إيجاد موطئ قدم له ولحزبه ولأفكاره والتعمق في تحليل الآثار المترتبة عن هذا الفعل بالاستناد إلى مفهوم البوظائف الكامنة الذي ابتكره "روبرت ميتون" وهو أمر لا يمكن التقليل من أهميته.

غير أن هذا النوع من التحليل يقودنا إلى المعنى الحقيقة وراء هذا الفعل، فلو كان المقصود من هذا الفعل هو تأسيس فضاء ومركز للدعوة من خلال الخطب والمحاضرات والندوات فإن هذا الأمر كان متاحا وكان يمكن للمبنى المقترح في البداية من طرف الإدارة أن يكون أنسب سيما أن المبنى من الناحية الجغرافية لم يكن بعيدا عن الجامعة وإنما ملاحق لها.

إن عناصر الإجابة عن السؤال الذي طرحناه حول الخلفية التي كانت وراء إصرار مالك بن نبي على تأسيس مسجد داخل الجامعة يجب أن يبحث عنها ليس في الوظائف والأدوار الكامنة أو الظاهرة التي سوف يقوم بها المسجد الجامعي بل يجب البحث عنها في الشق الفكري لمالك بن نبي.

يعتقد بن نبي أن هناك قانون ثابت يخضع له عملية النهضة وبناءها أو إعادة بناءها في ظل الشروط التي استنبطها من دراسة أغلب الحضارات الإنسانية عبر التاريخ والتي لخصها في معادلة:

الإنسان + التراب + الزمن⁽²⁾ هذا القانون هو "الظروف التي صنعت المجتمع في لحظة التأسيس هي نفسها التي يجب أن تعيد صناعته بعد اختفائه.."

إن المتأمل في ميلاد المجتمع الإسلامي الحقيقي – مجتمع إسلام المنبع – الذي انطلقت مسيرة نهضته الحضارية بهجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة فإنه يكتشف بكل بساطة أنها انطلقت من المسجد. من الناحية السوسيولوجية فإن "المسجد" كان البنية الأساسية التي ولد منها المجتمع الجديد والمحل الذي تأسست فيه شبكة العلاقات الاجتماعية الجديدة التي كانت في مجموعها ظل العلاقة الروحية في المجال الزمني كما يقول بن نبي⁽³⁾ والحاملة لحضارة الإسلام

⁽¹⁾ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، الجزائر، 1986، ص 76.

⁽²⁾ أنظر تفاصيل هذه المعادلة في: مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق.

⁽³⁾ العبارة لمالك بن نبي، أنظر: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 57.

وهذا ما فهمه جيدا بن نبي الذي يرى أن العلاقة الروحية بين الله عز وجل وبين الإنسان هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنسان، معنى هذا يمكننا أن ننظر إلى العلاقة الاجتماعية والعلاقة الدينية من الوجهة التاريخية على أنها حدث، ومن الوجهة الكونية أنها عنوان لظل العلاقة الروحية في المجال الزمني.

من هنا يتجلى المغزى والمعنى الحقيقي من وراء انطلاق بن نبي في تجربة عملية واقعية لمحاولة قيادة مشروع نهضوي فقد كان يبحث عن حدث مشابه بميلاد المجتمع إسلام المنبع ليدفع باتجاه إعادة بناء المجتمع ونهضته.

إن هذا المعنى الذي كان يحمله المسجد باعتباره "حدث" لم يعد متحققا في المجتمع ولدى العامة، فقد ضاع هذا المعنى في سياق حركة التاريخ، ولم تعد فكرة تأسيس مسجد في المجتمع تحمل أوتستطيع أن تتحول إلى حدث مؤسس لمبدأ مجتمع جديد، وهذا ما يفسر لنا لماذا رفض بن نبي أن يكون المسجد خارج الجامعة، فالمسألة والقضية لا تتعلق بإيجاد حيز لإقامة الصلاة والدعوة الإسلامية التي فقدت روحها.. النهضة على شاكلة المساجد التي كانت موجودة ويتنافس الجميع على تشييدها في الجزائر. (1)

من الجلي بالنسبة لنا أن إصرار بن نبي على أن يكون المسجد داخل الجامعة كان بهدف إعادة المعنى الأصلي للمسجد باعتباره حدثا تاريخيا يحمل بذور ميلاد مجتمع جديد، الذي لم يكن يمكننا إلا من خلال ربط الجامعة بالمسجد. وكان من الطبيعي في الجزائر، وهو البلد الحديث العهد بالاستقلال والباحث عن نهضة شاملة بعدما يقارب قرن ونصف من الاستعمار الفرنسي، وقرون من الخمول والضمور الحضاري، أن يتخندق وراء الجامعة كقاطرة للتنمية والتحديث. ولعدة عوامل وعلى رأسها سيطرت العقلية الغربية على فلسفة العلم وماهيته من الناحية الاستمولوجية من جهة والوظيفية من جهة أخرى، هذه العقلية الغربية حول العلم نحتها التاريخ الخاص في عصر التنوير الذي أسس في النهضة الغربية بنيت على معادلات كل ما هوديني لصالح كل ما هومادي على أساس ما هوديني - غيبي - يعبر عن عقل ما قبل العلم. (2)

2- تأسيس ملتقى الفكر الإسلامي

في نفس سياق البحث عن تأسيس مقدمات لإطلاق مشروع حضاري يكون القاطرة التي تنتشل المجتمع الجزائري وربما الإسلامي من التخلف وانسجاما مع إسلاموتية أطلق بن نبي مبادرة تأسيس نشاط فكري - حركي ساهم بشكل مباشر وفعال في انتشار إسلاموتيته تمثلت هذه المبادرة في تنظيم ملتقى فكري انطلقا من سنة 1968.

في البداية وقبل الشروع في محاولة استيعاب وفهم هذه المبادرة في إطار تحديد ملامح الإسلاموتية الفكرية التي أسسها ابن نبي [وحاول أن يترجمها من خلال حركته ونشاطه] من الضروري الإشارة إلى أن هذا الملتقى أخذ طابعين الطابع الغير رسمي وهي المرحلة التي كان

(1) للإطلاع على حركة بناء المساجد في الجزائر، أنظر: أحمد رواجية، الجامع والإخوان، مرجع سابق.

(2) وعلى هذا الأساس بنى "أوغيسست كومت" قانونه الشهير المعروف بقانون المراحل الثلاثة.

مالك بن نبي ومؤيديه وعلى رأسهم "رشيد بن عيسى" و"عبد الوهاب حمودة" يشرف عليه ماديا وتنظيميا وعلميا.

امتدت هذه المرحلة سنتين تم تنظيم ثلاث ملتقيات بعد هذا المرحلة أخذ الملتقى طابعا رسميا حيث أصبح انعقاد الملتقى يتم بإشراف الدولة من خلال تبني وزير الشؤون الدينية والأوقاف في حينه السيد "مولود قاسم نايت بلقاسم" الفكرة والمشروع وحوله إلى مؤسسة بدأ من سنة 1970، واستمر هذا النشاط إلى غاية سنة 1990.

سوف نركز جهدنا في هذا المطلب على المرحلة الأولى التي أشرف عليها بن نبي نفسه لما شكله من دلالة على فهم واستيعاب حركة بن نبي في اتجاه التعبير عن إسلاميته. في نهاية 1968 شرع بن نبي ومعه نخبة التأسيس في تنظيم أول ملتقى فكري له عنوان ملتقى التعرف على الفكر الإسلامي وقد كانت المرة الأولى التي يتم فيها تنظيم ملتقى فكري من هذا النوع في الجزائر بعد الإستقلال.

إننا نؤيد الباحث "زويير عروس" في أن تنظيم هذا الملتقى كان يهدف "التعرف على مخزون معارف الحضارة الإسلامية وتراثها الديني من أجل إعادة حقه في نسيج مؤسسات المجتمع القائمة أو المأمول إقامتها ليقوم هذا المخزون من المعارف بالوظيفة التي كان يقوم بها والتي أصبحت مخيبة من واقع الممارسة العامة للمجتمع لأسباب مرتبطة تاريخيا بالصدمة الحضارية مع الغرب الناهض" (1)

إلا أننا وانطلاقا من الشق الفكري لبن نبي وكذا مراجعة جملة المواضيع التي عولجت في الملتقيات الثلاثة أي في المرحلة الأولى فإن الأهم من ذلك في رأينا وقد يكون هذا هو الدافع الرئيسي من إقدام بن نبي على هذه المبادرة يتمثل في إعادة بناء الفكر الإسلامي على ضوء القضايا والتحديات الأساسية دون إغفال التحديات والقضايا السياسية التي يطرحها مشروع النهضة الإسلامية الذي كان يتحرك من خلاله.

وقد تجلى ذلك بشكل واضح في محاضراته في إطار الملتقى الرابع – الأول بطبعته الرسمية – سنة 1970. (2)

قد تكون لفظ "تعرف" الذي استعمله بن نبي في عنوان الملتقى مفتاح للولوج إلى جزء من حقيقة الصف والدافع الذي أشرنا إليه أعلاه وبين بن نبي ونخبة التأسيس التي كانت متعلقة حول إسلامية لم تكن تنقصهم الكلمات والألفاظ كما أن المعلومات المتوفرة حول الدقة التي كان يوليها بن نبي في استعمال الألفاظ وضبط المعاني المقصورة عند استعمال أي كلمة أولفظ (3) تؤكد أن اختيار لفظ "تعرف" وإبرازه في عنوان الملتقى يحمل دلالة معينة.

أعتقد أن دلالة ذلك يجب أن يقرأ في إطار التصنيف الثلاثي للفكر أوللأفكار الشهير عند بن نبي: الأفكار الفعالة، والأفكار الميتة والأفكار القتالة، فكأن الملتقى كان يقول بلسان حاله إن الفكر

(1) زويير عروس، مرجع سابق، ص 270

(2) المحاضرة متوفرة صوت و صورة على موقع youtube فضلا عن أرشيف الإذاعة و التلفزيون

(3) حول هذه الصرامة أنظر: نور الدين قندودي عالم الأفكار، الجزائر، الطبعة الثانية، 2008.

الإسلامي يحتوي على أفكار "فعالة" تصلح في عملية تجديد وبناء النهضة ويجب التعرف عليها، وهناك أفكار "ميتة" و لا تصلح ولا تساعد في عملية البناء يجب التعرف عليها من أجل تحسين عملية البناء، باختصار يصبح لفظ "تعرف" مرادف أويحمل معنى "لقد" وبالتالي إطلاق بن نبي لهذه المبادرة يندرج في إطار نفس الرؤية: إعادة بناء عقل المسلم من خلال بلورة منصب إجتماعي (Doctrine sociale) مبني على تصور إسلامي للحضارة الإنسانية.

وهذا ما تؤكد الملاحظة الأولية للمواضيع المعالجة في الملتقيات الثلاثة الأولى التي يوضحها الجدول الآتي:

عقد الملتقى الأول في شهر ديسمبر من سنة 1968 في ثانوية "عمارة رشيد" بن عكنون، (العاصمة) وبعد سنة اشتهر أي في شهر جويلية من سنة 1969 عقد الملتقى الثاني في مدينة مفتاح (ولاية البليدة) ، وفي نفس السنة وبالضبط نهاية ديسمبر من سنة 1969 عقد الملتقى الثالث ببوزريعة (الجزائر العاصمة).

يبدو واضحا أن المشرفين على الملتقى وعلى رأسهم مالك بن نبي كانت متفقة على أن يكون انعقاد الملتقى كل 06 أشهر.

إن هذه الوتيرة التي انطلق بها الملتقى تدل على أهمية هذا النشاط عند مالك بن نبي وحزبه من جهة، ووضوح الرؤية والهدف من هذا النشاط، وأن المسألة ليست مجرد نقاش فكري أوترف فكري بل إن هذا النشاط يعكس وفي نفس الوقت يسعى إلى صياغة مشروع مجتمع، حيث يظهر وبشكل جلي توافق هذه المواضيع وشدة ارتباطها في ذات الوقت مع الهدف الحضاري الذي أسس عليه النشاط.

الجدول رقم 01: المواضيع المناقشة في الملتقيات الثلاثة الأولى: (1)

المواضيع	المحاضر	المواضيع	المحاضر
الدستور الفلسفي في الإسلام	رشيد بن عيسى	الإسلام والبراغماتية	محمد حميد الله
الحركات الهدامة في مصر	جلال كشك	الصراع الايديولوجي في الميدان الديني السياسي والاقتصادي	مالك بن نبي
الدولة العثمانية والنهضة الإسلامية	أحمد عروة	الحضارة	مالك بن نبي
الإسلام والحضارة	متولي الشعراوي	الإسلام واتجاه التيارات الفكرية المعاصرة	رشيد بن عيسى
الحريات العامة في	مصطفى عسلاوي	دور الزوايا الثقافي في	المهدي البوعبدلي

(1) نقلا عن زويير عروس، مرجع سابق، ص 246.

الإسلام		الجزائر	
إخراج المسلمين من الأندلس	بن يلىس عبد القادر	الأخلاق والاقتصاد الإسلامي	جاك أوستري
معنى الحضارة	مالك بن نبي	الأخلاق والاقتصاد الإسلامي	جاك أوستري
الفكر الإسلامي وفكرة التطور	فتحي عثمان	مشكل الإنسان في العالم الثالث	مالك بن نبي
المذهب الاقتصادي الإسلامي	محمد أبو السعود	النظام الفلسفي القائم على الفرد	النبهاني كريب
حقوق المرأة المسلمة	الزردومي	هل يؤدي العلم إلى الإلحاد	الشيخ بوعمران
مراحل الفكرة الإسلامية	رشيد بن عيسى		

إننا نؤيد الملاحظة التي صاغها "زوبير عروس"⁽¹⁾ في معرض تعليقه على المواضيع التي عولجت في الملتقيات الثلاثة حيث يبدو واضحا توافق هذه المواضيع وشدة ارتباطها في ذات الوقت مع الهدف الحضاري والسعي السياسي الذي أسست من أجله هذه الملتقيات تماشيا مع طبيعة مرحلة التأسيس، بتعبير آخر تكشف طبيعة المواضيع المعالجة والمطروحة للنقاش والتفكير في هذه الملتقيات الثلاثة وجهة مالك بن نبي وحزبه لتأسيس "مذهب اجتماعي" (une doctrine sociale) للإجابة على التحديات ذات الصلة بقيام مشروع - نهضوي - للمجتمع من منظور إسلامي قابل للتحول إلى حركة اجتماعية.

إن الحاجة إلى تأسيس "مذهب اجتماعي" يكون بمثابة إطار لحركة النهضة والتغيير قد عبر عنها مالك بن نبي باكرا في معرض نقده "للحركة الإصلاحية الإسلامية" وزعمائها⁽²⁾ إن النتيجة التي يمكن استخلاصها من المواضيع المعالجة تفيد أن المواضيع كانت موزعة بشكل يخدم من ناحية كل جوانب المشروع الحضاري الذي بنى عليه مالك بن نبي إسلاميته، ومن ناحية أخرى يؤهل الفكر الإسلامي ويحوّله إلى بديل إديولوجي عن الإيديولوجيتين الرئيسيتين التي تحركت من خلالها الحضارة الغربية الحديثة، الرأسمالية والإشتراكية.

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 246-247.

⁽²⁾ أنظر، مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ومالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق.

خلاصة

إنه وبعيد عن أي تقييم مفصل لتجربة الأستاذ مالك بن نبي وحركته - الذي لا يتسع له بحثنا - فإننا نعتقد أنه من خلال نشاطه ونضاله الفكري من أجل تأسيس مقدمات مشروع حضاري نهضوي إسلامي قد عبر عن شكل من أشكال الإسلاموية في الجزائر، والتي جعلت من هم وقلق النهضة الحضارية بنيتها الأساسية بالموازاة مع نشأة وتشكل إسلامويات أخرى منافسة لها. وهذا يعني أننا لا نوافق على التعامل مع تجربة بن نبي بمنظور تطوري يجعل منها مرحلة في سلسلة تطور الحركات الإسلامية - على غرار الباحث "طاهر سعود" الذي يصفها بمرحلة الطفولة⁽¹⁾ - مما يوحي بأن كل الحركات الإسلامية التي تبلورت حركيا وتنظيميا خلال عقدين من الزمن تحمل عناصر هذه التجربة.

لم ينطلق مالك بن نبي من مشكلة سياسية - دينية كما هوشان الإسلاموية الحديثة التي تأسست جوهريا على مشكلة الخلافة الإسلامية كما سوف نفضله لاحقا، ففي رأيه المشكلة "السياسية" هي أحد أعراض المشكلة الأم أو الأصلية، المتمثلة في التخلف الحضاري، وليست سببا له كما هو الحال عند غالبية الحركات الإسلامية التي بنت رؤيتها على الإسلاموية الحركية. إن هذا التصور وهذه الرؤية دفعت بالكثير إلى الوقوع في مغالطة تاريخية تتمثل في إدعاء أبوة "مالك بن نبي" للحركات الإسلامية المعاصرة التي أخذ حضورها يتوسع في المجتمع انطلاقا من الجامعة. إننا نعتقد أن مسيرة بن نبي وتجربته تعكس وتعبّر عن شكل وطبيعة منفردة لكيفية تأثير الإسلام كدين يحمل مشروع مجتمع حضاري في إطار إعادة بناء الذات المتخلفة حضاريا بسبب غياب فكر يقود عملية النهوض، وأنها "إسلاموية" من ضمن إسلامويات أخرى حركت التاريخ الجزائري المعاصر. هذه الإسلاموية، التي اصطلحنا على تسميتها مفهوما بـ "الإسلاموية الفكرية" ، سوف تعمل مجموعة ممن تأثر بشكل مباشر من صاحبها ، على تحويلها إلى إسلاموية حركية من خلال تأسيس حركة نضالية سمت نفسها بجماعة "البناء الحضاري الإسلامي".

(1) الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 431.

الفصل الثامن :

الإسلاموية الفكرية كإطار لحركة إسلامية سياسية : جماعة البناء الحضاري الإسلامي نموذجا تمهيد

استطاع مالك بن نبي من خلال حركته ونضاله دفاعا على الإسلام ليس كعقيدة وشرعية بل كمولد للحضارة الإسلامية، والتي كرس كل حياته في البحث عن إعادة بعثها من جديد، أن يزرع في مجموعة من الجزائريين الذين تحلقوا حوله وحول أفكاره بشكل مقصود أو غير مقصود بذور حركة نضالية سوف تحمل لواء الدعوة إلى التغيير باسم الدعوة إلى "البناء الحضاري الإسلامي" الذي أرسى إشكاليته وشروطه الضرورية مالك بن نبي نفسه.

وبغض النظر عن علاقة بن نبي بهذه الجماعة الحركية تنظيميا، وإشرافه على تأسيسها من عدمه، فإن الأهم بالنسبة لنا هو أن هذه الجماعة سوف تكون إطارا تنظيميا لحركة إسلامية اتخذت من الإسلاموية الفكرية لبن نبي إطارا مرجعيا لحركتها في اتجاه تغيير المجتمع الجزائري وإعادة بناء حضاريا، بتعبير آخر سوف تكون هذه الجماعة الصيغة السوسيولوجية للإسلاموية الفكرية لابن نبي، وهذا ما سوف نحاول تأكيده في هذا الباب بالتركيز على نشأتها ودلالات تسميتها، وارتباط قاعدتها السوسيولوجية بالنخبة الجامعية.

المبحث الأول: نشأة الجماعة

تجب الإشارة في البداية إلى حساسية الحديث عن هذه الجماعة والحركة، لإعتبارات أهمها: أن الجماعة كانت ولا تزال جماعة وتنظيم غير علني وغير رسمي من الناحية القانونية، مما يصعب من مهمة أي باحث حولها نظرا إلى أنها لازالت تتحفظ عن الكشف عن كل المعطيات. سواء تلك المرتبطة بمرحلة النشأة أو النشاط الحالي. تبرز كل المعلومات المتوفرة حول نشأة وتأسيس جماعة البناء الحضاري كتنظيم مجموعة من الملاحظات التي تعيننا على فهم وإستيعاب تأسيس حركة البناء الحضاري الإسلامي كتعبير حركي - نضالي نموذجي للإسلاموية الفكرية لابن نبي.

1- نخبة التأسيس

مع التحفظ الشديد جدا على اعتبار مالك بن نبي نفسه مؤسسا أو مرشدا لتنظيما لهذه الحركة والجماعة لغياب ما يؤكد ذلك، بل ونفى العديد من الأعضاء والقيادات الأساسية للجماعة أي علاقة له بفكرة تأسيسها، غير أن نفس هذه القيادات لا تنفي ولا تخفي أن بن نبي وفر المناخ النفسي والفكري والنضالي لنشأة وتأسيس هذه الجماعة.⁽¹⁾

إن المعلومات المتوفرة لدينا حول النخبة التي أسست جماعة البناء الحضاري الإسلامي تكشف عن ارتباط هذه النخبة ارتباطا مباشرا بابن نبي وعلى رأس هذه النخبة الدكتور "عبد الحميد بن شيكو" و"محمد التيجاني بوجلخة".

شكل هذا الثنائي الدينامي الذي قاد عملية تأسيس الجماعة تنظيما بعدما تشكلت فكريا على يد مالك بن نبي وهذا ما أكدت لنا "الطبيب برغوث" وهو أحد رموز هذه الجماعة حيث صرح بأن فكرة تأسيس تنظيم أوجماعة إسلامية كانت بمبادرة الدكتور "بن شيكو" والدكتور "بوجلخة" وأن كل الأعضاء الآخرين الذين انضموا إلى الجماعة والذين كانوا أصلا من تلاميذ مالك بن نبي لم يكونوا على دراية دقيقة بتفاصيل بالتنظيم.

شكل كل من "بوجلخة" و"بن شيكو" نماذج طليعية للطلبة الذين سافروا إلى الغرب وبالضبط إلى الولايات المتحدة الأمريكية في إطار البعثات العلمية لإكمال الدراسات العليا. وقد شكلت هذه البعثة فرصة تاريخية لهؤلاء الطلبة للتعرف أولا على الحضارة الغربية وجوهرها من جهة كما سمحت لهم بالتعرف على واقع العالم الإسلامي من خلال الاحتكاك مع الطلبة المسلمين الذين قدموا من مختلف العالم الإسلامي من جهة أخرى.

هذا الاحتكاك والتشارك أفرز تأسيس حركت طلابية لعبت فيما بعد دورا مهما في التاريخ المعاصر للحركات الإسلامية على مدى أربعة عقود الأخيرة وهي اتحاد الطلبة المسلمين لشمال أمريكا كان للثنائي "بن جلخة" و"بن شيكو" دورا بارزا في تأسيسها، هذه التجربة سمحت لهم باكتساب خبرة تنظيمية وشكلت لديهم خلفية تاريخية سوف يستثمرونها عند عودتهما إلى الجزائر واستثمارهم فيها بالإضافة إلى احتكاكهما عن قرب وتعرفهما على بعض تجارب الحركة الإسلامية ذات البعد العالمي وعلى رأسها حسب الطبيب برغوث "الجماعة الباكستانية" التي أسسها أحد تلاميذ الشيخ "المودودي"، والحركة الإسلامية التركية التي اتخذت من الولايات المتحدة الأمريكية مركزا

(1) وهذا ما أكدته "أنور هدام" أحد القيادات الأولى داخل هذه الجماعة. هذا ما أكدته لنا "الطبيب برغوث" أحد أهم القيادات الجماعة حاليا. في مقابلة معه.

لها، إلا أن هذا الثنائي ورغم تواجده في الولايات المتحدة الأمريكية لم ينقطع عن مالك بن نبي، بل بقي على اتصال به وكانا يحضران حلقاته واجتماعاته الأسبوعية أثناء تواجدهما في الجزائر. بعد رجوع كل من "بن شيكو" و"بوجلخة" إلى الجزائر نهاية الستينات كانت جماعة البناء الحضاري الإسلامي قد تشكلت فكريا وسسيولوجيا انطلاقا من حلقات بن نبي والنشاط الذي انطلق من حلقات بن نبي والنشاط الذي انطلق من المسجد الجامعي وملتقى التعرف على الفكر الإسلامي. سوف يكون لرجوع هذا الثنائي إلى الجزائر والالتحاق بسلك التعليم العالي والتدريس في الجامعة إضافة نوعية للجهود التي كان يقوم بها بن نبي وحزبه داخل الجامعة فلم تكد تنقضي سنة على رجوعهما حتى باشرا في تحويل جماعة البناء الحضاري من وجودها الفكري والسسيولوجي إلى وجودها التنظيمي وهذا في أواخر الستينات كما يقول الطيب برغوث.⁽¹⁾

و مصطفى براهيم فإنه بحلول عقد السبعينات وبالضبط 1971 - 1972 اكتمل بناء الجماعة تنظيميا بتشكيل مجلسها الشوري ووضوح معالمها وخطتها وأهدافها.⁽²⁾ وبهذا فإن جماعة البناء الحضاري الإسلامي تكون أول الحركات الإسلامية التي تشكلت تنظيميا في الجزائر بعد الاستقلال والتي كان الجامعة قاعدة انطلاقا لنضال سري من أجل تهيئة ظروف بناء مجتمع إسلامي متحضر انطلاقا من الإسلامية الفكرية التي أسسها مالك بن نبي. وبالتالي فإن اعتبار نشأة الجماعة رد فعل على نشأة التيار الإخواني العالمي على يد محفوظ نحناح كما يوحي بذلك الباحث "زوبير عروس".⁽³⁾

لا يمكن الركون إليه، دون أن تنفي المنافسة والصراع الذ+*ي-ي نشب بين الجماعتين داخل الجامعة على طول تاريخ الحركتين بل إننا نرى أنّ نشأة جماعة البناء الحضاري الإسلامي يجب دمجها في إطار الصراع الفكري أولا ثم التنظيمي ثانيا على الجامعة مع "اليسار" بصفة عامة والجناح "الشيوعي البربري" بشكل خاص كما يصفه "مصطفى براهيم"⁽⁴⁾ هذا الجناح الذي كان يهيمن على الحركة النضالية الجامعية ويروج لأفكاره التقدمية البنية على معادلات كل ما يمت بصلة إلى الإسلام والحضارة الإسلامية.

إن هذه الرؤية التاريخية المبنية على شهادة الفاعلين الرئيسيين للجماعة تدحض ما ذهب إليه بعض الباحثين مثل "سيفرين لابات" من ربط تأسيس جماعة البناء الحضاري كتنظيم بفترة الثمانينات وبالضبط بالحدث الهام المتمثل في تجمع جامعة الجزائر سنة 1982 استنادا إلى التقارير الأمنية التي أعقبت القبض على مجموعة من قيادات الجماعة وقد جاء في التقرير الأمني: وانطلاقا كذلك من تصريح المتهم بوجلخة محمد التيجاني يبدو باختصار ما يلي:

عقد تتلمذ هذا الأخير من حيث تكوينه الديني على السيد مالك بن نبي والذي وقف تحت تأثيره، ثم بعد وفاة السيد مالك بن نبي حل محله السيد بن شيكو عبد الحميد أستاذ آنذاك في الرياضيات، وبعد الحريق الذي شب في مسجد الجامعة المركزية نشأت فكرة تكوين منظمة ثقافية

⁽¹⁾ طيب برغوث نفس المقابلة السابقة

⁽²⁾ مصطفى براهيم، نقلا عن: طاهر سعود، مرجع سابق، ص 448 و 450

⁽³⁾ زوبير عروس مرجع سابق، ص 198

⁽⁴⁾ Brahmi mostafa, opcit.

شبه سرية ولد عنها فوج مكون من: بن شيكو عبد الحميد، ابراهيمي مصطفى، ثابت أول محمد- المدعوحامي- بوعكباش محمد، بوجلخة محمد التيجاني، وسميت المنظمة " الجماعة الإسلامية " عين على رأسها بن شيكو عبد الحميد ومساعدته بوجلخة المذكور ومن معه من الأعضاء ووزعت المهمات بين الأعضاء على مستوى الجامعات والمساجد الجامعية، وعلى أساس هذا التنظيم واصلت الهيئة شبه السرية أشغالها لمدة عامين تقريبا ويقال أنها أسفرت عن نتائج ايجابية، فالتحق بها ذلك المسمى لمجداني نور الدين في سنة 1977 وصايشي عبد الحميد بعد تركيتها من ثابت أول وبوعكباش، فتوسعت الجماعة الإسلامية قاننشأت الاشتراكات للمنخرطين، وأصبحت الجماعة الإسلامية تسمى مجلس الشورى، وذلك ابتداء من 1980 وخلال هذه السنة عين بوجلخة أميرا بعدما أخذ بن شيكو واتجاها اخر إذ يقال بأنه انخرط في (الهريرة).

وما يؤكد حقيقة تأسيس الجماعة وأنه تم في بداية السبعينات ما جاء على لسان "مصطفى براهيمي" حيث قال إن اكتشاف وثائق لدى أحد المقبوض عليه من قيادات الجماعة تضم مجموعة من الأسماء بعضها كان ممن شاركوا في التجمع فتشكلت قناعة لدى الأمن العسكري بوجود تنظيم سري، وبدأ البحث والتحري عن أعضاء وحقيقة هذا التنظيم، وأثناء التحقيق تبني أحد المقبوض عليهم التقرير الأمني يذكر أن بوجلخة هو الذي أدلى بهذا التصريح – تأكيد للشرطة أن هناك عملا تنسيقيا بدأ بينهم منذ شهور قليلة ضمن نواة تمت تسميتها بالمجلس الاستشاري وأن هذه النواة هي في طور النشأة والتأسيس وهذا استطاع أن يموه على حقيقة نشأة التنظيم الذي يعود على الأقل إلى عشر (10) سنوات خلت قبل تاريخ التجمع أي إلى سنة 1972.⁽¹⁾

هذه الرؤية تدحض أيضا ما ذهب إليه الباحثين عبد الحميد بومزبار وجميلة أزين " من ربط نشأة العمل الإسلامي المنظم – الحركي – إلى حركة الإخوان المسلمين من خلال تأثير العنصر "المشرقي" فمثل هذا المذهب يقود إلى اعتبار الحركات الإسلامية على اختلاف أشكالها وطبيعتها بنبتة خبيثة زرعها أيادي خارجية من ناحية والإقرار بحالة شغور فكري في الجزائر ملتته العناصر الإخوانية الوافدة من المشرق حصرا. الملاحظة الثانية التي تبرز في سياق نشأة جماعة البناء الحضاري هي ارتباطها بالمسجد الجامعي.

هذا المسجد الذي حرص مالك بن نبي على أن يكون داخل الجامعة كما أشرنا سابقا – سوف يكون الحقل الاجتماعي⁽²⁾ الذي تشكل فيه أول حركة إسلامية "سرية" انطلاقا من المشروع الفكري لبن نبي، وهذا ما صرح به مصطفى براهيمي باعتباره أحد الأعضاء المؤسسين للجماعة حيث يقول: " هذا المسجد لم يكن يجذب، فقط العدد الهائل من الطلبة، ولكن أيضا عدد هائل من الشخصيات، لأنها كانت تشكل أحد أهم الأمكنة للتفكير وتكوين الشباب المسلم، الشغوف بممشروع المجتمع الإسلامي، كان محل الاحتجاج السياسي.

⁽¹⁾ الطاهر سعود. مرجع سابق. ص 450

⁽²⁾ احيدة عياشي. الإسلاميون الجزائريون بين السلطة و الرصاص. دار الحكمة. 1992 ص 191.

كان يرمز انطلاقاً من صاحب المبادرة في وجوده، مالك بن نبي، مركز لتلاقي أي معين محل لتبلور الفكرة البنبوية (نسبة لبن نبي)، أين أفكار النهضة كانت تتقارب وتثمر بالتعاون. هذا المسجد كان مستهدف أيضاً، بسبب دوره كمحل لولادة. "حركة إسلامية جامعية سريرية" (حركة التجديد الحضاري، (البناء الحضاري)) التي انتشرت في كل مكان وأُلفت بالخصوص بتنظيمات اليسار في الجامعة".⁽¹⁾

لم تكن جماعة البناء الحضاري سوى انعكاس لميلاد نواة شبكة علاقات اجتماعية جديدة كان المسجد الجامعي التربة التي زرعت فيها بذورها فكرياً.

وعلى افتراض عدم علم مالك بن نبي بولادة هذه الجماعة التنظيمية فضلاً عن أن يكون المسؤول عنها. فقد أثرت مبادرته بتأسيس مسجد جامعي نقد على تشكل الجماعة تحول المسجد بالفعل كما يظهر من كلام مصطفى براهيمي إلى حقل اجتماعي.

بعد أن ثبتت فعالية فكرة تأسيس مسجد جامعي على مستوى جامعة الجزائر العاصمة أصبحت عملية تأسيس المساجد الجامعية في الجامعات والمراكز الجامعية وكذا المعاهد الاستراتيجية أساسية لحركة البناء الحضاري الإسلامي ليس فقط اكسب الجامعة وجعلها الميدان المفصل للعقل السياسي الإسلامي الحركي كما يرى "الزوبير عروس" بل أيضاً استراتيجية لتوسيع تواجد الجماعة عبر المدن الحضرية الأساسية في الجزائر.

لقد توالى عملية فتح المساجد الجامعية حيث لم تكد تمر سنة على تأسيس المسجد الجامعي في جامعة الجزائر حتى شرعت الجماعة في تأسيس مسجد جامعي قسنطينة سنة 1969 والذي كان يسمى مركز الدعوة الإسلامية ثم انتشرت المساجد الجامعية إلى درجة أصبحت كل الجامعات والمراكز الجامعية وحتى المعاهد العليا تقريباً تحتوي على مسجد أي تحتوي على جماعة البناء الحضاري الإسلامي.

2- دلالات التسمية

إن اختيار الاسم "البناء الحضاري الإسلامي" كهوية لهذه الجماعة والتنظيم الإسلامي يحمل دلالات عديدة فهو من جهة يعبر عن موقف الجماعة من التيارات والأيديولوجيات التي كانت مطروحة كأطر للحركة الإسلامية وبشكل خاص التيار الإخواني^(*) والتيار الإصلاحي^(**).

ومن جهة أخرى فإن هذه التسمية تعبر عن انسجام الجماعة مع ذاتها وقناعاتها المنبثقة عن تبنيها للإسلاموية الفكرية التي بلورها مالك بن نبي.

تشكل مفردة "البناء" إحدى المفاتيح الأساسية لقراءة الدلالة الذي تحمله تسمية الجماعة عن باقي الأطر الفكرية والحركية.

الدلالة الأولى التي حملتها تسمية الجماعة هو تمايزها عن التيار الإصلاحي كإطار مرجعي للحركة والفعل على الرغم من الاعتزاز بتجربة جمعية العلماء المسلمين الجزائرية والتقارب معها، بل والانتساب إلى خطها الجهادي في سبيل تحرير المجتمع من الاستعمار الثقافي الذي اعتبرته

(1) Brahmi mostafa, opcit P 6.

(*) سوف نتعرض لهذه الحركة بالتفصيل لاحقاً

(**) تمثلتها جمعية العلماء المسلمين و بعض توجهات جمعية القيم كما سلف الإشارة إلى ذلك

هدفها الاستراتيجي بعد إنجاز التحرير السياسي إن هذا التمايز يستمد روحه من موقف مالك بن نبي النقدي لأسلوب ومنهج الحركة الإصلاحية (1) منذ تأسيسها على يد السيد "جمال الدين الأفغاني" والشيخ "محمد عبدو" إن هذا الموقف النقدي لمالك بن نبي لمنهج الحركة الإصلاحية الذي فشل في تحقيق أهداف الحركة الإصلاحية في النهضة لم يكن لشيء إلا لغياب "فكرة البناء" وارتكازه على فكرة أسلمة المنتج الحضاري للغرب.

غير أن الدلالة الأساسية التي حملها عنوان الجماعة بالتركيز على مفردة وفكرة "البناء الحضاري" كان بحسب تقديرنا انطلاقاً من ما سنعرضه في اتجاه التمايز عن تيار الإخوان المسلمين الذي بدأ يبحث عن موطأ قدم في الجامعة. وليس خفياً عن المتابعين والمهتمين بظاهرة الحركة الإسلامية في الجزائر حقيقة الخلاف بين جماعة التيار الحضاري وجماعة الإخوان المسلمين وتنافسهما في إطار تأسيس المشروع الإسلامي.

إن موقف جماعة البناء الحضاري من التيار الأخواني لم يتبلور بعيد عن موقف ورؤية مالك بن نبي لجماعة الإخوان ونهجها الحركي (التعبئي). لقد جذبت "جماعة الإخوان المسلمين" إليها معظم الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي منذ تأسيسها على الأستاذ حسن البنا سنة 1928 في مصر لم يشد في البداية بن نبي عن باقي المفكرين والمناضلين في سبيل إحياء قيمة الإسلام الحضارية عن الإشادة وامتداح بل الثناء على نشأة جماعة الإخوان المسلمين وعلى زعيمها ومؤسسها حسن البنا في كتابه "وجهة العالم الإسلامي" الذي صدر سنة 1949.

لم يخفي مالك بن نبي في هذه الفترة المبكرة إعجابه بالفكرة التي تأسست عليها "الجماعة الجديدة" وهي "المؤاخاة" التي حملت معنى المشاركة في الأفكار والأموال. (2) لم يكن لدى "مالك بن نبي" حين عبر عن هذا الإعجاب والثناء على ولادة جماعة الإخوان من المعلومات والوثائق التي تسمح له بدراسة الحركة وتقييمها كما صرح بذلك لا بل وتأسف عن ذلك. (3)

إلا أن إعجابه بفكرة المؤاخاة التي تأسست عليها جماعة الإخوان وثناءه على زعيمها لم يمنعه من توجيه النقد لها والاختلاف معها ربما ليس على مستوى الأهداف إنما على مستوى الرؤيا والمنهج وحتى الوسائل. وقد كشف بن نبي عن موقفه النقدي من الرؤية والتصور الذي بدأ يكسوا حركة الإخوان المسلمين من جراء تأثير "سيد قطب" الذي تحول بعد رحيل الأستاذ والمؤسس "حسن البنا" إلى الرشد الفعلي للجماعة وإن كان المستشار "حسن الهضيبي" هو المرشد الرسمي. لقد عبر بن نبي عن ذلك الموقف في معرض نقده لعنوان الكتاب الذي أصدره سيد قطب "نحو مجتمع إسلامي". لم يكن النقد مبني على الدلالة اللغوية للعنوان، وإنما كان منصب على الدلالة الفكرية والتصورية التي أراد أن يؤسس لها هذا الكاتب – سيد قطب – من خلال صياغة عنوانه بهذه الكيفية وهو ما اعتبره بن نبي أمراً خطيراً لما لتأثير سيد قطب على اتجاه حركة عصره.

(1) يجب الإشارة منا إلى غياب كلي للتيار السلفي الوهابي الذي سوف يهيمن على كل التيارات الأخرى في لحظة تأسيس الجماعات الإسلامية الأولى في الجزائر

(2) مالك بن نبي. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص 156.

(3) نفس المرجع. ص 156

في الأصل – كما يذكر مالك بن نبي⁽¹⁾ كان عنوان الكتاب الذي أراد أن يعالج من خلاله سيد قطب -دون أن يذكر اسمه دراسة مشاكل العالم الإسلامي كان "نحو مجتمع إسلامي متمدن"، غير أن المؤلف "سيد قطب" فكر وعدل العنوان ليصبح "نحو مجتمع إسلامي". بالنسبة لمالك بن نبي فإن استغناء "سيد قطب" الذي وصفه بالمفكر والمحترم عن كلمة "متمدن" انتهت به إلى استبعاد مشكلة العالم الإسلامي الحاسمة من بحثه حيث اعتقد وحملنا على الاعتقاد بأن المجتمع الإسلامي هو على وجه التجديد متمدن، وهكذا نراه وقد انجر مرعاً تحت تأثير "حالة الإخلاص" إلى موقف المدح العظيم.⁽²⁾

يبدو أن هذا الموقف النقدي الصريح لرؤية سيد قطب المنحرف عن المشكلة الحقيقية للعالم الإسلامي كما يراها مالك بن نبي والذي أثر في خط سير حركة الإخوان المسلمين خلال عقدي السبعينات والثمانينات بالإضافة إلى عوامل أخرى مرتبطة برؤية "جماعة البناء الحضاري" هي في الحقيقة لم تكن بعيدة ولا خارجة في إطارها الفكري الأساسي أو الصلب عن رؤية بن نبي وتشخيصه لأزمات العالم قد أثر في تبلور موقف سلبي للجماعة البناء لتجربة وحركة الإخوان المسلمين وإن حاولت الإفادة منها بتبني بعض الأفكار وأساليب العمل أو من خلال تفادي الأخطار والمنزلاقات التي وقعت فيها.

هذا الموقف السلبي لجماعة البناء الحضاري اتجاه رؤية واستراتيجية حركة الإخوان المسلمين "كفكرة وجماعة وتنظيم" ترجمته من خلال رفضها لفكرة توحيد كل فصائل الحركة الإسلامية الجزائرية وانصهار ما تنظيماً في حركة الإخوان، وهي المبادرة التي تقدم بها "محمد بوسليمان" الرجل الثاني لتنظيم الإخوان المسلمين في الجزائر كما جاء على لسان "طيب برغوث"، حيث قال: "فمن منطلق عمق وعي الجماعة لضرورة وعي المعادلة الاجتماعية للمجتمع الجزائري، في ضوء المعادلة الحضارية الكلية بالأمة والعصر. وأهمية الحاجة إلى إنضباط المنهج بمعطيات هذين البعدين من المعادلة وشروطها. رفضت الجماعة أثناء تشاورات توحيد العمل الإسلامي في بداية الثمانينات التي انطلقت بين الجماعات الإسلامية الثلاثة الكبرى في الجزائر [البناء الحضاري إخوان الوسط إخوان الشرق] مشروع الاندماج التدريجي للعمل الإسلامي في التنظيم الدولي للإخوان المسلمين الذي يقدم به المرحوم "محمد بوسليمان" باسم جماعة الإخوان في الجزائر"⁽³⁾

هذا الرفض الذي قابلت به جماعة البناء الحضاري مشروع هيمنت حركة الإخوان المسلمين على العمل والحركة الإسلامية في الجزائر لم يكن لأسباب تتعلق بترتيبات تنظيمية لها علاقة بالزعامة والصادرة كما كان الأمر بين إخوان الوسط بقيادة محفوظ نحاح وإخوان الشرق بقيادة

⁽¹⁾ مالك بن نبي. "فكرة الإفريقية الآسيوية" مرجع سابق ص 252. و هو ما أكده سيد قطب نفسه في كتابه الشهير أنظر: سيد قطب. "معالم على الطريق". ص 117.

⁽²⁾ مالك بن نبي. "فكرة الإفريقية الآسيوية". مرجع سابق. ص 252.

⁽³⁾ طيب برغوث. إطلالة على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية بالجزائر. دار رؤى الطبعة الأولى. بيروت. لبنان 2014. ص 65

"عبد الله جاب الله" ⁽¹⁾، بل لقد كان الرفض منطلقا من خلافتات جوهرية لها علاقة بأحد أبعاد النفس النهضوي للجماعة بحسب الطيب برغوث والمتمثل في بعد "الاستقلالية التكاملية". ⁽²⁾

هذا البعد الذي جلب للجماعة صراعات مع باقي الحركات الإسلامية وعلى رأسها الإخوان المسلمين من جراء المحافظة عليه كما يفهم من كلام الطيب برغوث حيث قال: "من المفيد أن أذكر التاريخ مدى وفاء الجماعة لهذه الاستقلالية التكاملية المستنيرة، رغم ما سببه لها ذلك من متاعب جمّة من بعض الاتجاهات الإسلامية التي ربما سبق نضج وعيها بالمعادلة الاجتماعية الخارجية..... المحلية او الجزائرية؟! "ويشكل صريح يرجع الطيب برغوث رفض الجماعة للإندماج في حركة الإخوان المسلمين كان من منطلق عمق وعي الجماعة بضرورة وعي المعادلة الاجتماعية للمجتمع الجزائري في ضوء المعادلة الحضارية الكلية للأمة والعصر وأهمية الحاجة إلى انضباط المنهج [منهج التغيير الذي تبعته الجماعة في التغيير] لمعطيات هذين البعدين من المعادلة وشروطهما. ⁽³⁾

انطلاقا من نفس هذا البعد وهذا المنطلق يكشف أحد قيادات جماعة البناء الحضاري وهو مختاري عبد الناصر حجم الخلاف بين جماعة البناء الحضاري وجماعة الإخوان المسلمين ورفض الأولي للمسح الثقافي والايديولوجي ونكران الذات الذي ترافق مع انتشار فكر وتنظيم الإخوان الذي لم يكن يرى إلا نفسه كجماعة قادرة على إحداث التغيير المطلوب وإقامة لخلافة الإسلامية بحسب كلامه.

سوف ننقل جزء مهما وإن كان نسبيا طويلا من كلام عبد الناصر مختاري الذي جاء في إطار وثيقة أصدرها باسمه حول الاتجاه الحضاري في الجزائر هذه أخطاءنا قراءة في تبعات لمواجهة مع السلطة لأهمية ما يحتويه "كلامه من دلالة" على حجم الهوة في الرواية بين الجماعتين والتي ارتبطت بغلبة تسمية جماعة البناء بالجزارة التي يعتبرها تشهير قامت به جماعة الإخوان المسلمين ويبدو أن كلام عبد الناصر مختاري يختزل نوعا ما المرارة التي كانت تشعر بها جماعة البناء الحضاري أمام ما يمكن تسميته بتزييف الوعي الذي أفرزته أساليب التربية الإخوانية التي كان من الممكن بأن يكون أحد ضحاياها.

والمقام مناسب لنعرج على نموذج من نماذج الدعاة والإسلاميين الذين أذابوا ذواتهم في غيرهم وسحقوا شخصيتهم الوطنية.. واستنكروا أن تكون لأرض الجزائر الطاهرة مساهمة في مجالات الدعوة، لأنها حسب زعمهم ليست أرض علماء.. وجهود جمعية العلماء لا شيء في عرفهم.. ومالك بن نبي ليس مفكرا إسلاميا، بل ضاعت أعمار الشباب في حفظ تاريخ مصر وسوريا ولا كلمة واحدة عن تاريخ الجزائر..

وأذكر أننا عندما كنا صغارا في عمر الزهور زكل تنظيم أوجماعة تريد أن تستقطب أكبر عدد من الرواد.. وبسبب احتكاك الشباب بعضهم ببعض ذهبت مرة مع مجموعة من الإخوة كي نحضر دورة مع الإخوان المسلمين جناح التنظيم الدولي.. وبعد مواد متنوعة في الأخلاق والسيرة

⁽¹⁾ عرفت زعامة جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر تنافس كبير بين محفوظ نخاح الذي كان يتزعم الجماعة في وسط الجزائر، و عبد الله جاب الله، الذي كان يتزعم الجماعة في شرق الجزائر، ليحسم الصراع على مستوى الجماعة الأم، بتعيين محفوظ نخاح مراقب عام للجماعة في الجزائر، أنظر القسم الثاني من هذا الجزء.

⁽²⁾ حول هذا البعد أنظر: طيب برغوث. إطلالة على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامي بالجزائر. مرجع سابق. ص ص 63-65

⁽³⁾ نفس المرجع . ص 64

النبوية وتفسير القرآن، وقواعد الدعوة وصلنا الى فقرة التأريخ للحركة الإسلامية .. وعندها انتقل بنا الأخ المكلف بهذه المادة كلية الى مصر وحط رحاله في القاهرة والإسكندرية وأسيوط.. وبدأ يسرد لنا تاريخ مصر المعاصر، منتقلا بين الخديوي إسماعيل وعلي باشا، والنقراشي وسعد زغلول والنحاس، والنهضة الثقافية، وظهور حسن البنا، وانشقاق الشباب المحمدي، والثورة المصرية.. وعلاقة جمال عبد الناصر بالإخوان، ودورهم في الثورة.. والرد على شبهات الشيوعيين الذين يتهمون حسن الهضيبي بأنه كان متواطئا مع الملكية وله علاقة بالسرائي والملك فاروق، ثم محنة الإخوان.. وهكذا.. قد حفظ ذلك الشاب تاريخ مصر بكل جزئياته، حتى يخيل للمرء الجالس في ذلك أنه عندما يخرج من البيت سيجد نفسه في الزقازيق، أوحى السيدة زينب في القاهرة وليس في بوزريعة في أعالي الجزائر العاصمة.. ولا كلمة واحدة عن دولة الأمير عبد القادر بن محي الدين بعد سقوط حكم العثمانيين في الجزائر على يد الاستعمار.. ولا كلمة واحدة عن الثورات الشعبية بقيادة بوعمامة وبوبغلة، وللا فاطمة نسومر، وعائلة المقراني، ولا جملة واحدة عن الحركة الوطنية وجهودها في مواجهة الاستعمار.. المتحدث لا يعرف أي شيء عن ابن باديس أوالبشير الإبراهيمي، أو مبارك الملي.. أما مالك بن نبي فهو في نفس السلة مع طه حسين كما كتب غازي التوبة غفر الله له.. وإذا سألت عن جهود جمعية العلماء وكيف أحييت أمة من الرميم.. يقول لك وهو الجاهل بتاريخ بلده ومجتمعه المستوعب المتبحر في تاريخ مصر والإخوان.. "جمعية العلماء إصلاحية ترقية وجماعة الإخوان المسلمين تدعوا للتغيير" ..

وردا على هذا المسخ الثقافي والأديولوجي ونكران الذات وانسحاقها ألف الأستاذ "أبو جرة سلطاني" كتابا موفقا عن "ابن باديس والعمل الإسلامي"، فكانت مساهمة في وقتها أرجعت الأمور الى نصابها، وقللت من شعراء هذا "التمشرق" وانسحاق الذات الوطنية.. والتتكر لجهود جمعية العلماء ووقفات ابن باديس رحمه الله..

ولذلك الإتجاه الحضاري عرف عنه بأنه يرفض هذا المسخ لذات الشاب، وهذا التحوير في شخصيته الوطنية حتى لا يعرف تاريخه ويصبح بوقا لغيره.. وكانت له نزعة وطنية واضحة في خطابه الإسلامي.. هذه النزعة الوطنية التي لا غبار عليها سماها الخصوم "جزارة" .. فكانت تهمة في عرفهم.. ولكنها في عرف المنطق وسنن التاريخ وسام تشريف.. وشهادة تركية.. والغريب أن المخابرات تلقفت هذا اللقب وبدأت تستعمله لتضرب به هذه الحركة، ولكنها لم تكن تشعر أنها قدمت لها أكبر خدمة، لأن اتهامها بالجزارة هونفي التهمة مباشر وصريح للتهمة المحبوبة للنظم الديكتاتورية وهي "العمالة للخارج" .. عادة الأنظمة تتهم المعارضين بأنهم عملاء للخارج، ولكن هذا اللقب الذي جاء في مقام التعبير كان وسام شرف بالنسبة للصراع مع العلمانيين في الجزائر، لأنه يصف هذا الاتجاه بأنه متعصب للجزائر ويرفض أي ولاء تنظيمي أو فكري لجهات خارج الجزائر، ويعتبر التجربة الدعوية ابنة ظرفها التاريخي وملابساتها الاجتماعية.. ولذلك وجد النظام صعوبة كبيرة في إلصاق أي تهمة بالعمالة لهذا الاتجاه وذلك بسبب هذا اللقب الذي كان أصله تعبيراً فتحول الى جدار يصد فتنة السلط الغاشمة والله الحمد والمنة..

الاتجاه الحضاري يرى أن مناهج التغيير تخضع لملاسات الزمان والمكان، وأهل مكة أدرى بشعابها.. ولا يمكن استيراد تجربة وإقاطها بطريقة آلية على مجتمع آخر.. ومالك بن نبي رحمه الله له ملاحظة رائعة على جهود شاخت الألماني الذي ساهم في نهضة ألمانيا من كبوتها.. ولكنه فشل

فشلا ذريعا عندما تم "توريده" الى اندونيسيا من أجل المساهمة في نهضتها. وكانت جهود الاتجاه الحضاري واضحة منذ بدايات الدعوة في الاحتفال بتاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، وتوجيه الشباب الى قراءته والاستفادة منه، واعتباره جزء من تاريخ حركة الإحياء الإسلامي في مدافعة الاستعمار من جهة ومدافعة التغريب والعلمنة من جهة أخرى مع تركيز خاص على جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.⁽¹⁾

لقد رأت جماعة البناء الحضاري في هذا المنهج الإخواني انحرافا أوقلبا لسنة أوقانون أساسي من القوانين الإجرائية المنهجية للتغيير الاجتماعي كما تفهمه هي والتي تقوم كما يقول الطيب برغوث على وعي المعادلة الاجتماعية المحلية والتمكن من فعالية التحكم في معطياتها⁽²⁾ وأن "إسناد خطة الدعوة إلى جهات أجنبية تجاوز الحقائق التجربة، وظروف الجزائر التاريخية ويعارض التخريج الفقهي المصاحب لهذا التسلسل الاديولوجي".⁽³⁾

إن التزام الجماعة بمنهج وتصور "مالك بن نبي" مع الإبقاء على ما يسميه "الطيب برغوث" التفاعل الفكري المنفتح على مجمل الخبرة الإسلامية العالمية ونجد في مقدمتها خبرة الإخوان المسلمين⁽⁴⁾ وسعيها إلى التمايز من خلال ترسيخ إسلاميتها في جذور وأعماق المجتمع الجزائري وحركتها التاريخية أي التركيز على البعد الوطني في إسلاموياتها ورفضها لما يسميه "عبد الناصر مختاري" المسخ لذات الشباب والتحوير في الشخصية الوطنية حتى لا يعرف تاريخه ويصبح بوقا لغيره⁽⁵⁾

جلبت هذه الرؤية، وهذه المواقف من فكرة إلحاق الدعوة الإسلامية في الجزائر بحركة عالمية: "للإخوان المسلمين"* رد فعل سلبي لأتباع هذه الحركة في الجزائر "إخوان الجزائر" بقيادة الشيخ محفوظ نحناح وحتى من منظريها العالميين.

أول رد فعل قابلت به جماعة الإخوان المسلمين موقف جماعة البناء الحضاري وإصرارها على ما تسميه قيادتها الاستقلالية التكاملية المستنيرة تمثل في التشهير بالجماعة من خلال وصفها بالألقاب ومسميات تحمل نوع من القزيم وحتى الإزدراء والتعبير بحسب ما لمح له عبد الناصر مختاري⁽⁶⁾

أشهر التسميات والألقاب التي نُعتت بها جماعة البناء الحضاري "الجزارة" و"ب" "نابيست" وخاصة لقب "الجزارة" الذي أصبح لصيقا بجماعة البناء بحيث أصبح استحضاره عند الحديث عن الجماعة كاللازمة من المعلوم والمعروف أن أول من أطلق هذه التسمية وهذا اللقب لنعت جماعة البناء الحضاري هو الشيخ محفوظ نحناح وأن ذلك جاء في سياق رد فعل جماعة الإخوان المسلمين

⁽¹⁾ عبد الناصر مختاري، الاتجاه الحضاري في الجزائر: هذه أخطاؤنا، قراءة في تبعات المواجهة مع السلطة، الحلقة الرابعة.

⁽²⁾ طيب برغوث. إطلالة على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية بالجزائر. مرجع سابق. ص 64.

⁽³⁾ مختاري عبد الناصر مرجع سابق.

⁽⁴⁾ طيب برغوث. إطلالة على تجربة البناء الحضاري الإسلامية بالجزائر. مرجع سابق. ص 65

⁽⁵⁾ مختاري عبد الناصر. مرجع سابق

⁽⁶⁾ مختاري عبد الناصر. مرجع سابق

على رفض جماعة البناء الحضاري الاندماج في حركة الإخوان المسلمين ومبايعة مراقبها العام في الجزائر. الذي لم يكن سوى مطلق هذه التسمية وهوما تؤكد قيادات في الجماعتين، فقد جزم عبد الناصر مختاري على ذلك بقوله: "... قام محفوظ نحناح بإلصاق لقب "الجزارة" بالاتجاه الحضاري في الساحة الإسلامية، لأن بحسب فهمه هؤلاء يرفضون أن يكونوا تابع للإخوان في مصر، ولا يرون أي وجوب لإلحاق الحركة الإسلامية في الجزائر بالحركة الإسلامية في مصر أو غيرها في أي بلد آخر (1) وهوما أكده لنا "طيب برغوث" في مقابلتنا معه (2) نفس التأكيد لمسناه عند القيادي السابق في حركة الإخوان المسلمين في الجزائر "محمد صحراوي" الذي أكد أن هذا اللقب كان متداولاً في التنظيم بوصف جماعة البناء أو جماعة بن نبي (بنابست) (3)

لقد سعى الإخوان المسلمين كما توحى به التسمية والسياق الذي أطلقت فيه للتشويش على جماعة البناء الحضاري خاصة إذا عرفنا أن التسمية أو هذه الصفة "الجزارة" لم تكن من صناعة الشيخ نحناح بل استعارها من جملة مصطلحات النظام الذي شرع في عملية "الجزارة" كسياسة للتخلص من المتعاونين الأجانب، فشعار الجزارة، كما يقول عبد الناصر مختاري رفعتة الحكومة بقيادة الرئيس هواري بومدين من أجل تشجيع ودفع الإطارات الجزائرية على تحمل مسؤوليتها في دواليب السلطة والمؤسسات الاقتصادية والإدارية. (4)

إن استعارة الشيخ نحناح باعتباره المراقب العام للإخوان في الجزائر لهذا الشعار الذي كانت تتحرك فيه سياسة النظام ليبعث به جماعة البناء الحضاري في تقديرنا لم يكن مجرد تلامز بالألقاب أو مجرد تعبير كما ذهب إلى ذلك الباحث طاهر سعود (5)، بل إن الأمر أبعد من ذلك بكثير إننا نعتقد أن الغرض كان إلباس الجماعة نفس اللباس الذي كان يريد أن يظهر به النظام من أجل خلع صفة المعارضة عن جماعة البناء الحضاري كمقدمة لما هو أهم وهو خلع ثوب المرجعية الإسلامية عنها وحصرها في حركة الإخوان المسلمين التي رفضت جماعة البناء الحضاري الانزواء تحتها.

وهوما سوف تقوم به حركة الإخوان المسلمين بشكل ممنهج كما تدل عليه شهادة "الطيب برغوث" في مقال له بعنوان ...

حيث يروي بمرارة وتحصر الممارسات التي صدرت عن من كان يفترض أن يكونوا حلفاء ورفقاء في الدعوة والحركة وهو التيار الإخواني ليس بقصد التشويه فقط بل التشكيك و"المحاصرة" و"الإقصاء" من دائرة الحركة الإسلامية.

هذا العمل الممنهج ارتكز على التشكيك في مرجعية جماعة البناء الحضاري الإسلامي، أي في مالك بن نبي وقد تكفل "غاري نوبة" بذلك في كتابه الفكر "الإسلامي المعاصر" دراسة وتقويم. حيث قام بنقد كل من محمد عبده ومالك بن نبي بالخصوص من أجل تجريدها من أية صفة إسلامية وإخراجها من دائرة الفكر الإسلامي

(1) نفس المرجع

(2) نفس المقالة

(3) مختاري عبد الناصر . مرجع سابق

(4) مختاري عبد الناصر. مرجع سابق

(5) أنظر الطاهر سعود. مرجع سابق. ص 355

هذا الكتاب الذي كان يوزع على نطاق واسع في جامعة قسنطينة وغيرها كما يقول الطبيب برغوث،

لقد حددت جماعة البناء الحضاري موقفها الناقد لحركة الإخوان المسلمين والباحث في نفس الوقت لإرساء تجربة مستقلة في قيادة التغيير في المجتمع الجزائري أثناء الملتقى الثاني للدعوة الإسلامية الذي نظّمته الجماعة في مسجد الأرقم في 1 جوان 1989 وبحضور أحد أوجه حركة الإخوان المسلمين في العالم الإسلامي وهو الشيخ راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة التونسية الذي لم يجد بدا من الرد على موقف جماعة البناء الناقد جدا لتجربة الإخوان محاولا إبراز نقاط القوة في حركة الإخوان، وقد جاء هذا النقد على لسان قائد جماعة البناء وزعيمها الشيخ محمد السعيد في إطار مداخلته بعنوان "العمل الإسلامي من مرحلة الدعوة إلى مرحلة الدولة". وبعد عرضه لمقدمات وضرورة قيام الدولة الإسلامية شن نقدا حادا لما يسميه اتجاهات العمل الإسلامي والتي تعبر في الحقيقة عن الحركات الإسلامية الرئيسية التي شكلت في سياق ولادة المعارضة الإسلامية في الجزائر لم يؤثر الشيخ محمد السعيد اتجاهها من الاتجاهات التي كان لها حضور في الجزائر، إلا أن التشديد كان أكثر تركيز على اتجاه الإخوان المسلمين على الرغم من اعترافه بالفضل لهذا الاتجاه على المستوى الفكري وتضحياتهم في سبيل الله، حيث قال :

اتجاه الإخوان المسلمين الذي يستمد وجوده من الحركة التي أنشأها الإمام الشهيد حسن البناء- رحمه الله- حيث ساهمت هذه الحركة في إيقاظ المسلمين وإرشادهم إلى ضرورة التفكير في إعادة بناء الكيان السياسي للأمة انطلاقا من الوطن، فالإقليم، فالأمة، على الرغم من ذلك فإن غياب استراتيجية شاملة لمواجهة التحديات حالة دون تحقيق الأهداف التي رسمتها وهي إعداد الفرد والأسرة والمجتمع والدولة والخلافة ويرجع ذلك إلى مايلي:

أ. عجزت عن صياغة قيادة ترفع إلى مستوى ثقة الجماهير.

ب. عجزت عن إيجاد مؤسسات تتوزع عليها مهام المشروع المتكامل.

ج. يغلب على عملها طابع الفرد الذي يصدر الأوامر وللغير أن ينفذ

د. يغلب فيها الطابع التجميعي على العمل التربوي الجاد لصياغة تلك النوعيات، ولهذا قال الشيخ حسن البناء في أيام محنته، " عندي جند وليس عندي قادة " ومن أخطائهم السياسية:

-تكوينهم للتنظيم الخاص الذي أفلت ضبطه من أيديهم فأدخلهم في معارك مازلنا نعاني منها إلى اليوم.

-أعدوا كل وسائل الصدام مع (فاروق) ولكنهم لم يتخذوا القرار الحاسم في الوقت المناسب خوفا من بريطانيا أن تحتل مصر.

-أخطأوا حين وافقوا على حل الأحزاب السياسية ظنا منهم أن يمكنهم من الإنفراد بالساحة وهو ما جعل النظام يتفرغ لهم دون أن يتعاطف معهم أحد من الاتجاهات في مصر.

-أسأوا إدارة المناورة السياسية مع الضباط الذين كانوا يتناحرون على السلطة فأخطأوا في تقدير قوة (نجيب) فراهنوا عليه وعندما تغلب عليه (عبد الناصر) أدار الدائرة عليهم.

-أخطئوا في تقدير الموقف في سوريا فدخلوا المعركة دون استجماع شروط خوضها فكانت النتيجة مأساة "حماة" وسوريا والدعوة الإسلامية⁽¹⁾

3- النخبة الجامعية كقاعدة سوسيولوجية لجماعة البناء الحضاري

لم يقتصر تأثير إسلاموية بن نبي على جماعة البناء الحضاري من خلال بنائها الفكري كما أسلفنا، بل تعداه ليشمل كذلك بناءها السوسيولوجي إن الملاحظ لجماعة البناء الحضاري من خلال ما يتوفر من معلومات وشهادات لقياداتها، وحتى من بعض خصومها ومنافسيها لا يستطيع إلا أن يكتشف التشابه بين القاعدة السوسيولوجية التي استقطبها مالك بن نبي وراهن عليها في تأسيس أي مشروع نهضوي وبين القاعدة السوسيولوجية التي سوف تستقطبها جماعة البناء الحضاري في بناء تنظيمها فكلهما ركز على النخبة الجامعية.

هذا الارتباط الاستراتيجي كما نصفه قيادات الجماعة بين تيار البناء الحضاري والنخبة الجامعية لا يمكن فهمه إلا كتعبير وترجمة لتأثير الإسلاموية الفكرية لبن نبي على جماعة البناء الحضاري. هذه الإسلاموية الفكرية التي صاغها بن نبي انطلاقا من مشكلة " الحضارة "، والتي جعل من إعادة بناء العقل المسلم بما تقتضيه قوانين العلم وسنن التاريخ شرطا أساسيا من شروط إعادة نهضة المسلمين بها، جعلت النخبة الجامعية وعاءها الطبيعي لما يتطلب استيعابها من روح علمية (esprit scientifique) لم يكن ممكن بناء هذه الروح العلمية وصقلها إلا من خلال عقول الطلبة والجامعيين، وهذا ما تؤكدته شهادة أحد المقربين جدا بل والناشطين جدا في دائرة هذه الإسلاموية الفكرية وهورشيد بن عيسى حيث يقول : " من كان يأتي إلى حلقات بن نبي كان على وعي أصلا ومستعد أيضا " (2)

من خلال كلام رشيد بن عيسى نلاحظ بأن أغلبية أعضاء ندوات وحلقات مالك بن نبي كانوا يمتلكون القدرة العلمية والفكرية لاستيعاب وهضم أفكار بن نبي الذي كان يدعوا نخبة العقل الجامعي التي كان لديها الاستعداد والنزعة للاهتمام بقضايا الأمة الإسلامية انطلاقا من واقع المجتمع الجزائري إلى طرح القضايا الأساسية ومناقشتها بصرامة منهجية علمية مركزا على تحليل ومعالجة الأفكار والأطروحات المعاصرة في علاقة جدلية مع التراث الإسلامي، ومن ثم القيام بنقد مزدوج: نقد التيار التغريبي الذي كان يزحف إلى المجتمع وقيمه الإسلامية من خلال ما يحمله من أفكارا قاتلة، ونقد التراث الذي كان في جزء كبير منه يحمل أفكارا ميتة.

هذا التلازم بين إسلاموية مالك بن نبي الفكرية والنخبة الجامعية انعكس على تيار البناء الحضاري الإسلامي، التي كان قيادته ومؤسسه "نخبة التأسيس" أول تعبير سوسيولوجي عن إسلاموية بن نبي، فقد شكلت النخبة الجامعية خيارا استراتيجيا في بناء جماعة البناء الحضاري تنظيما لما لهذه الفئة من مكانة ودور في تصور وعقل الجماعة، فهي تعتبرها كما يقول الطيب برغوث "مركز الثقل في كل إنجاز تاريخي وحضاري". (3)

(1) محمد السعيد. "العمل الإسلامي من مرحلة الدعوة إلى مرحلة الدعوة وملتقى الدعوة وملتقى الثاني للدعوة الإسلامية، الجزائر، 28 ماي -1 جوان 1990، مسجد الأرقم، شريط أوديو، بإشراف المنار الإسلامية.

(2) Burgat francois , opcit,p154

(3) طيب برغوث. إطلالة على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية بالجزائر. مرجع سابق، ص 60

صحيح، لم تكن جماعة البناء الحضاري هي الحركة الإسلامية الوحيدة التي عملت على استقطاب النخبة الجامعية، ولكن هي الجماعة ربما الأكثر حرصا وتوجها إلى جعل النخبة الجامعية المكون الاستراتيجي سواء في تكوينها كجماعة أوفي جهازها الإداري "القيادة".

فقد صرح زعيم الجماعة حاليا "الطيب برغوث" في إطار التعريف بالجماعة بأنها نشأت في الوسط الجامعي أوفي الجامعة وعلى يد نخبة جامعية ناضجة.⁽¹⁾ وهو ما قاله أيضا أحد قياداتها البارزين مصطفى براهيم.

وبحسب الأستاذ طيب برغوث فإن الجماعة جعلت من تكوين نخبة قيادية رسالية مستنيرة أحد أبعاد نفسها النهضوي، وأن هذا الخيار الاستراتيجي لازال يحكم توجه الجماعة إلى يومنا هذا قائلا: "... كما يبدو النفس النهضوي أو الحضاري لدى جماعة البناء الحضاري هي النخبة المتعلمة" فقد كانت الساحة الجامعية هي مضغة اهتمامها منذ البداية وظل ذلك الاهتمام بشكل مركز للمجاهدة حتى الآن⁽²⁾.

هذا التركيز الاستراتيجي المستمر من طرف الجماعة على النخبة الجامعية يبدو طبيعيا بالنظر إلى السياق التاريخي الذي نشأت فيه الجماعة، فقد تميزت فترة تأسيس الجماعة بدور طائفي للجامعيين الذين أنيطت بهم وبمؤسستهم - الجامعة - مسؤولية التقدم الاجتماعي للأمة الجزائرية وعلى حد تعبير "عبد الناصر مختاري" فإن طلاب الجامعة في ذلك الوقت كانوا يعتبرون محركي المجمع بكل المقاييس⁽³⁾.

وبعدما كان اليسار بكل تكويناته الأيديولوجية الوحيدة التي كان في استطاعتها استقطاب هذه النخبة الجامعية تنظيميا وحركيا، استطاع مالك بن نبي توفير إطار أيولوجي منافس ومناهض في نفس الوقت لليسار من خلال ما كان يطرحه من مشروع حضاري للإسلام، لم تعد النخبة الجامعية حكرًا على التنظيمات اليسارية، بل سوف تتحول هذه النخبة الجامعية إلى مجال تنافس وصراع بين اليسار وحركة البناء الحضاري الإسلامي ابتداءً ثم ليلتحق بهذا الصراع جميع التنظيمات الإسلامية لاحقًا وبالنسبة لعبد الناصر مختاري فإن جماعة البناء الحضاري توفقت في صراعها ومنافستها مع اليساريين والعلمانيين بنخبة جامعية علمية بع أن أصبحت الجامعة محور اهتمام استراتيجي في إطار بناء علاقة بين الداعية والجامعة والتحصيل العلمي، حيث يقول: " وهذا الاهتمام بالجامعة تطور وأصبح محورا استراتيجيا في الخطة الدعوية للاتجاه الحضاري. ذلك أن العضو العامل الذي اقتنع بالخطة الدعوية في يعدها الاستراتيجي يجد نفسه ملزما بالارتقاء بمستواه العلمي في مسار تصاعدي حتى يصل إلى أعلى المستويات إذا وسعه الجهد والطاقة. وبالرغم من أن هذا الأمر قد أضفى على الجماعة طابعا نخبويا ضيق من مجالها الشعبي كما سنرى لاحقًا، ولكنه كان محكوما بمعادلة الظرف التاريخي الذي كان يفرض النوعية العاملة والسربة الكبيرة حتى لا يتفكك الجهاز الإداري الحركي أويتم اختراقه.

⁽¹⁾ نفس المرجع. ص 54

⁽²⁾ نفس المرجع. ص 55

⁽³⁾ نفس المرجع. ص 59

كانت الجماعة تواجه أبنائها العاملين للعلم والدراسة في الجامعات ولا ترضى منهم سوى الرقي في أعلى مراتب العلم والدرجات الأكاديمية، لأنه لا يمكن لجماعة مؤمنة تدعي أنها مؤهلة لقيادة الأمة وليس لديها رصيد متكامل أصحاب الكفاءات العلمية في مختلف المجالات.. ولا يمكنها أن تقود المجتمع نحو التغيير بحفنة من أشباه العلماء.. وأشباه المثقفين.. وأشباه الدعاة.. وكانت تجتهد بكل ما أوتيت من جهد و طاقة من أجل أن ترسل أبنائها المتفوقين كي يحصلوا مختلف العلوم في مختلف الجامعات العالمية بما فيها جهود الجماعة في إرسال الطلاب إلى الجامعات الإسلامية في السعودية وغيرها لتحصيل العلوم الشرعية قبل بناء الجامعة الإسلامية في قسنطينة.. وأثمرت هذه الجهود بحمد الله وتوفيقه بعد سنوات من الصبر والانتظار الطويل ببروز جيل إسلامي متدين مؤمن بشريعة الله ويملك تخصصات دقيقة وفي كل المجالات التي يحتاجها الشعب الجزائري.. وأصبح أبناء الجماعة ينافسون العلمانيين في مواقعهم ومعاقلهم ويتفوقون عليهم في المدرسة العليا للإدارة وباب الزوار.. حتى العلمانيون والشيوعيون أنفسهم وبالرغم من سيطرتهم على دواليب الدولة ويعبثون بأموالهم الطائلة لم يحققوا هذه الإنجازات الضخمة.. ويكفي أن ننظر لرموزهم فهم لا يعدون أن يكونوا فنانيين وشعراء ورقاصين وصحفيين ومستوياتهم العلمية متدنية جدا.. وتحصيلهم الأكاديمي لا يرقى إلى عشر معشار ما بلغه أبناء الجماعة في صمت ودون ضجة أو صراخ أو عويل أو ادعاء بالتفوق.. وكان معظم الشيوعيين والعلمانيين يذهبون إلى جامعات أوروبا الشرقية التي توزع الشهادات كما توزع المخابز قطعة الرغيف. ويهربون من التخصصات الدقيقة لأنهم لا طاقة لهم بها وعقولهم لا تقدر عليها وكثير منهم كان يكتفي بسنة أو سنتين في ما بعد التدرج. وعبر وسطاء ويسبب نفوذهم داخل دواليب السلطة يصدرون الاعتراف من الهيئة الوصية وتتحول الشهادة التافهة إلى مكافئة وموازية لأرقى الشهادات الصادرة من الجامعات الراضية في الغرب. ولو يكون هناك تدقيق في الشهادات الأكاديمية وتحقيق في هذه المسارات الملتوية سيسقط العديد من الشيوعيين والعلمانيين عن عروشهم لأكاديمية، كما سيسقط المجاهدون المزيفون هذه الأيام من ملفات وزارة المجاهدين.⁽¹⁾

ولكن وحسب نفس هذا القيادي في الجماعة وكذا "الطيب برغوث" فإن ذلك لا يرتبط بظروف نشأة الجماعة وسياقها التاريخي بقدر ما يرتبط بمرجعية الجماعة الفكرية والحركية. إن هذا التركيز على النخبة الجامعية الواعية بمشاكلتها الحضارية والواعية بمتطلبات مشروعها النهضوي على كل الصعد بما فيها النهضة السياسية للأمة، تابع من قناعة وخلفية عقائدية للجماعة.

فالتغير المنشود في المجتمع لا يمكن أن يحدث دون نخبة علمية.. لأنه لا يمكن لجماعة مؤمنة تدعي أنها مؤهلة لقيادة الأمة وليس لديها رصيد متكامل من أصحاب الكفاءات العلمية في مختلف المجالات.. كما جاء على لسان نفس عبد الناصر مختاري.⁽²⁾ وبحسب الطيب برغوث فإن هذا التركيز على النخبة الجامعية ينبع من أحد أبعاد المرجعية الفكرية للجماعة والمتمثل في الوفاء لخط الصفوية الاجتماعية الرسالية، والذي قاد إلى تمركز

⁽¹⁾ عبد الناصر مختاري. مرجع سابق .

⁽²⁾ نفس المرجع .

اهتمام الجماعة على تزويد الحركة والمجتمع والدولة والأمة بنخبة أوصفوة رسالية واسعة القاعدة الشعبية وممتدة في أعماق المجتمع ومرتبطة بهوموه وطموحه ارتباطا عضويا مستمرا. وبسترسل الطيب برغوث في شرح هذا البعد النخبوي للجماعة وتأصيله حيث يقول : كما كانت على وعي كذلك بأن الصفوة يجب أن تكون ذات عمق بشري قيادي عريض ومتجدد، كصفوة الصحابة في طبقتها المتنوعة والمتكاملة، التي أنجزت التحول الحضاري القاعدي الأول في تاريخ الأمة الإسلامية. وقد منحتنا الخبرة الإنسانية في فلسفة التاريخ والحضارة، مدى الأهمية الحيوية البالغة للتفريخ القيادي النوعي، الذي يعد الضمانة الأساسية للمحافظة على أصالة وفعالية وإطارية حركة النهضة، وصيرورتها الاجتماعية والحضارية المتعاقبة. لأن هذه النوعية القيادية العريضة التي تقف دوما وراء شحذ " الفعالية الفكرية والروحية " للمجتمع ، وتنهض بمستلزمات استثمار هذه الإرادة الحضارية المنشحذة في خدمة أهداف المجتمع والأمة، عبر " الفعالية التخطيطية " و" الفعالية الإنجازية " و" الفعالية الوقائية " معا، كحلفاء متكاملة في " الدورة الإنجازية " للفعل التغييرى المتجدد.

ومن هذا المنطلق، فإن الجماعة لم تعش حدة أزمة الاختيار بين الصفوية والشعبوية، أوبين الدولة والمجتمع ..لأن الصفوية والدولة في ديننا وثقافتنا وحضارتنا، هي في خدمة المجتمع، فهي ليست طبقة يخدمها المجتمع، كما هو الحال في العديد من الثقافات الأخرى، بل الصفوة في خدمة المجتمع والأمة والإنسان، وقد عبر أبوبكر عن ذلك في خطابه العجيب: " وليت عليكم ولست بخيركم..."! فالصفوة في أي موقع كانت هي في خدمة المجتمع. ومفردات الثقافة الإسلامية كلها ترسخ هذه الحقيقة وتحميها، عندما يتوفر الوعي الصحيح بعمق أهداف الإسلام، ويتم استيعاب منهجية المتكاملة في تحقيق هذه الأهداف .⁽¹⁾

لقد انتهى الأمر بالجماعة انطلاقا من مرجعيتها الفكرية والحركية وفي إطار اهتمامها الاستراتيجي بتكوين نخبة علمية لقيادة التغيير المأمول إلى تحولها إلى "صفوة" كما يقول الطيب برغوث⁽²⁾، وهذا يعني تحول النخبة العلمية في تجربة البناء الحضاري الإسلامي باعتبارها أحد أشكال الإسلاموية في الجزائر بعد الاستقلال من كونها أحد مصادر تكوين الجماعة سسيولوجيا -أي الجامعي كمنظم وقائد كما هوشان عند غالبية الحركات الإسلامية وعلى رأسها الإخوان المسلمين -إلى قاعدة تكوينها السسيولوجي.

"وارتباط الصفوة بالإسلام بالمجتمع والأمة ارتباطا عضوية كاملا لا يعني بالطبع السباحة في بحر العامة أو ما يسمى للشعبوية، والانحباس في سقفها المحدود، كما تتورط في ذلك الكثير من النخب السياسية المحترفة للبوليتيك أو الشعوذة السياسية*! بل ذلك يستدعي الصعود بها إلى أفق الصفوية باستمرار، والحرص على تحرير الصفوة من جاذبية التفهق إلى سفوح الشعبوية، والدفع بها دوما نحو أفق الإبداع والتجديد والتحكم في سنن القوة والنفوذ والاقتدار الحضاري بلا هوادة، وهو ما تطمح إليه تجربتنا في المقام الأول ، فنحن صفوة في خدمة المجتمع والأمة، ومسؤوليات الصفوة والتبعات التي تضطلع بها في المجتمع، تحتم عليها تأكيد على الامتياز القيادي الرسالي،

⁽¹⁾ طيب برغوث ، "إطالة على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامي بالجزائر" ، مرجع سابق ، ص 60

⁽²⁾ نفس المرجع . ص 122

البعيد عن روح ومنطق التميز والامتيازات الاجتماعية الذي تقع فيه الكثير من الصفوات القيادية غير الرسالية، فتتحول إلى صفوات طبقية مخدومة

تلك هي المعضلة التي تواجه الصفوات، وتحكم عليها بالرسالية، أو الطبقية! وهو أمر يتصل مباشرة بطبيعة الفهم للإسلام ولمشروعه الحضاري من ناحية، وللفلسفة التغيير التي تنبثق عن ذلك من ناحية ثانية وبمناهج تربية وتأهيل الصفوة القيادية التي تنجز التغيير من ناحية ثالثة، وبالثقافة التنظيمية التي تنشأ وتتحرّك في ظلها هذه الصفوة من ناحية رابعة.. الخ من القضايا التصورية والفكرية والمنهجية والتنظيمية والتربوية، التي يطرحها التغيير والإصلاح والتجديد على كل المستويات .⁽¹⁾

رغم عدم وجود ما يثبت الارتباط التنظيمي بين مالك بن نبي وجماعة البناء الحضاري الإسلامي ، فإنه من المؤكد أن هذه الجماعة نشأت انطلاقاً من أفكاره ، بل قد كانت المولود الطبيعي للإسلامية التي عمل مالك بن نبي على زرعها منذ أن تفرغ للنشاط الفكري- الحركي في سياق شرحه لنظريته في إعادة بناء الحضارة الإسلامية. إن التمعن في الشهادات المتوفرة لأعضاء "نخبة التأسيس" والتي كانت تداوم بشكل منتظم في مركز التوجيه الثقافي الذي أسسه مالك بن نبي في بيته يقود إلى ملاحظة مهمة جداً ، وهي أن هذه اللقاءات لم تكن لقاءات أو حلقات فكرية فقط، وإنما كانت مركزاً أوبالأحرى مخبراً لصياغة مشاريع عملية تحمل بصمات المشروع الفكري الذي كان يحمله بن نبي ومن خلاله نخبة التأسيس – حزب بن نبي – وسبيل تجسيده.

المبحث الثاني :البعد السياسي لحركة البناء الحضاري الإسلامي

على الرغم من تجنبها التمثيل كحركة سياسية بشكل مباشر منذ تأسيسها، لم يكن أمام جماعة البناء الحضاري الإسلامي وبمجرد فتح المجال السياسي في الجزائر بشكل قانوني بعد أحداث 05 أكتوبر 1988 إلا الانخراط في العمل السياسي.

أفرزت أحداث الخامس من أكتوبر 1988 تبني النظام السياسي الجزائري للتعددية السياسية، والأهم من ذلك هو تخلي النظام السياسي في إطار دستور جديد احتكاه التمثيل السياسي للمجتمع في ظل مرجعية واحدة للدولة تتمثل في الاشتراكية.

إن تخلي الدولة عن إيديولوجيتها الاشتراكية سمح بأن يكون "الإسلام" مرجعية جزء من المعارضة للتعبير السياسي ولممارسة الفعل السياسي بشكل قانوني انطلاقاً منها ، فبعد أن كان "الإسلام" كمرجعية سياسية محتكراً من طرف الدولة قانونياً وسياسياً والبدائية كانت مع تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ والتي سوف تكون الإطار الذي تمارس من خلاله "جماعة البناء الحضاري الإسلامي السياسة خلال فترة الربيع الديمقراطي الذي دام من سنة 1989 – 1991.

وقبل الولوج في التعرف على تجربة الجماعة السياسية التي انطلقت في خضم انتفاضة الخامس من أكتوبر 1988 سوف نحاول أن نتعرف عن البعد السياسي في حركة جماعة البناء

(1) نفس المرجع ، ص ص 60-61

الحضاري الإسلامي قبل هذه المرحلة من الانفتاح السياسي، بتعبير آخر هل كانت جماعة البناء الحضاري الإسلامي تحمل بعدا سياسيا في حركتها وبأي تصور وما علاقته بمرجعيتها الفكرية؟

1- الجامعة كحقل سياسي

بعد أن تمكن النظام السياسي في الجزائر من وضع يده على مجمل الحياة السياسية وسحب أي فرصة أمام المعارضة بمختلف تنظيماتها وأشكالها الإيديولوجية وعلى رأسها الإسلامية من ممارسة فعلها في "المجال السياسي" من خلال التنافس السلمي والديمقراطي على السلطة لجأت معظم المعارضات إلى ممارسة فعلها السياسي من خلال الصراع الإيديولوجي الذي سوف تدور فصوله في مسرح الجامعة.

تحولت الجامعة بفعل الغلق الذي أحكمه النظام إلى "حقل سياسي بديل" عن الحقل السياسي الأصلي وانتقل الصراع من الصراع مع النظام على السلطة إلى صراع بين إيديولوجية النظام والإيديولوجيات المعارضة التي لم تكن إلا "الإسلاموية".

لقد بات الفعل السياسي الإسلامي يعبر عن نفسه "بالمعنى الرمزي" من خلال صراع الإسلاموية بمختلف أشكالها (l'islamisme dans tous ses formes) واليسار بكل أشكاله (la gauches dans tous ses formes) على اعتبار أن اليسار بصفة عامة يتماشى مع إيديولوجية النظام والدولة.

لم ينحصر ولم يبقى هذا الصراع مجرد صراع فكري بل تحول إلى صراع سياسي تم التعبير عنه من خلال الصراع على المنظمات الطلابية التي لم تكن فقط مجرد هيئات لتأطير النشاط الطلابي والإشغالات البداغوجية للطلبة، بل الأهم من ذلك هو الدور الذي كان منوط بها من خلال تمثيل الطلبة كقوة إجتماعية لدى السلطة السياسية.

عرفت هذه المنظمات في فترة الستينات والسبعينات هيمنة شبه مطلقة لليسار وكان الاتجاه البربري الشيوعي (Les Berbero-communistes) اليد العليا عليها كما يؤكد بعض الباحثين والفاعلين في تلك الفترة.

إلا أن تركيز جماعة البناء الحضاري الإسلامي جهدها التنظيمي والتعبوي والدعوي داخل الجامعة لأكثر من عقد من الزمن، مكنها من كسر هيمنة اليسار على المنظمات الطلابية واستطاع الإسلاميون من الفوز في انتخابات تجديد اللجنة الطلابية التي نظمت في الثاني (02) من شهر نوفمبر 1982. (1)

لقد عدّ كسر هيمنة اليسار بصفة عامة والجناح البربري - الشيوعي بشكل خاص على النشاطات الطلابية والمؤسسات الجامعية انتكاسة سياسية الإيديولوجية الدولة، من جهة وانتصارا سياسيا استراتيجيا للإسلاميين الذين لم يكونوا سوى جماعة البناء الحضاري كما يظهر من كلام أحد قياداتها البارزين.

(1) Brahmi mostafa, opcit p 6

لقد فتح انتصار الطلبة الإسلاميون المحسوبين على جماعة البناء الحضاري الجامعة على المجتمع وأمكن من عودة رموز المعارضة الإسلامية وعلى رأسها الشيخ "أحمد سحنون" والشيخ "عبد اللطيف سلطاني" للتموقع في المجتمع من جديد من بوابة الجامعة.

ومما يؤكد ويعزز مكانة هذا الانجاز وبعده الاستراتيجي سياسيا:

أولاً: ردة فعل النظام الذي قرأ خطورة هيمنة الإسلاميين على الهيئات الطلابية فأصدر تعليماته بمحاصرة هذا الانتصار والحد من تبعاته على المجتمع بصفة عامة، وقد ترجم ذلك بإصدار رئيس الجامعة قرار يمنع أداة الجمعة في المسجد الجامعي لغير الطلبة.

ثانياً: لقد فهمت قيادة جماعة البناء الحضاري وقرأت جيداً أبعاد القرار الصادر عن رئاسة الجامعة الذي كان يهدف إلى عزل مزدوج عزل المجتمع عن الجامعة وفي نفس الوقت عزل الجامعة عن المجتمع فقررت مواجهة القرار.

إن الموقف الذي اتخذته جماعة البناء الحضاري مستعينة في ذلك بكل رموز التيار الإسلامي، يؤكد أن الانتخابات الطلابية كانت انتخابات سياسية بامتياز كما تؤكد أن المنظمات الطلابية كانت بمثابة أدوات سياسية (Les Appareils politiques).

وما يؤكد وبما لا يدع مجال للشك إن رد فعل جماعة البناء الحضاري على قرار إدارة الجامعة كان يتحرك في إطار موقف سياسي جاء كرد فعل على قرار سياسي - وإن ليس ثوب قرار إداري - الطريقة التي عبرت عنها الجماعة عن معارضتها للقرار.

لقد لجأت الجماعة إلى أسلوب التظاهرات الجماهيرية من خلال تنظيم تجمع أمام الجامعة المركزية في 12 من شهر نوفمبر 1982.

عرف قرار مبادرة تنظيم تجمع الجامعة المركزية إلتباس بين الباحثين لناحية المسؤولية التنظيمية.

ففيها يجزم الباحث "مايكل وليس" عدم مسؤولية جماعة البناء الحضاري عن هذا التجمع بل معارضة الجماعة لفكرة التجمع التي كانت مبادرة من عباس مدني، حيث يقول: "فالدعوة إلى اجتماع تشرين الثاني/ نوفمبر، وهي فكرة عباسي مدني، لاقت معارضة قوية من الجزارة التي رفض مجلسها الشوري فيها مثل هذا التحرك. فضلاً عن ذلك دعا قائد الجزارة محمد السعيد ونايت أول محمد الإسلاميين إلى عدم المشاركة في الاجتماع المقرر.

كما أن خسارة تأييد الجزارة التي ماتزال تتركز في الجامعات فادت عباسي مدني أن يطلب بإلحاح مشاركة السلطاني وسحنون في إظهار القوة ليرفع من شأن مطالبه وشرعيتها"⁽¹⁾

أولى الملاحظات على ما ذهب إليه "مايكل وليس" هو غياب المصدر الذي ارتكز عليه في نفي علاقة جماعة البناء الحضاري وبتجمع الجامعة المركزية حيث لم يقدم ما يشيد كلامه الملاحظة الثانية أنه وفي صدد تعليقه على اعتقال النظام الأعضاء الجماعة يورد ما ينفي ما ذهب إليه من الجزم من عدم مشاركة الجماعة فضلاً عن مسؤوليتها التنظيمية على المبادرة فهو يقول: إن فشل قيادة الجزارة في منع تجمع تشرين الثاني نوفمبر 1982 الذي نجم عنه اعتقال العديد من أعضائه،

(1) مايكل وليس، مرجع سابق، ص 109

دفعها لأن تقوم بإعادة تنظيم نفسها على مدى السنتين التاليتين لتتمكن من ممارسة نفوذ أوسع، ومحاربة نفوذ نحننا" (1)

في الحقيقة إن هذا الكلام هو بمثابة "إثبات في محل النفي" فلا يمكن أن يعتقل النظام العديد من أعضاء الجماعة، دون أن تكون الجماعة مشاركة وحاضرة بقوة اللهم إلا إذا كان حضور الأعضاء الذين اعتقلوا كان بقرار فردي خارج عن إرادة الجماعة ومجلسها الشوري وهذا ما يمكن أن يقوله أحد يعرف أصول التنظيمات خاصة في مرحلة لتأسيس والسرية كما أن التاريخ اللاحق لهذا الحدث وكل الشهادات الصادرة عن أعضاء الجماعة القياديين المتوفرة تفيد العكس.

بالفعل لقد كانت مبادرة تنظيم تجمع أمام الجامعة المركزية من اقتراح "عباسي مدني" كما يؤكد "مصطفى براهيم" (2) دون أن ذلك لا ينفي المسؤولية التنظيمية لجماعة البناء الحضاري.

بالنظر إلى الحشد الجماهيري أولاً، والتأطير التنظيمي ثانياً وهو الأهم وفي ضوء غياب أوبالآخرى امتناع جماعة الأخوان المسلمين المشاركة (3) لم يكن موجود على الأرض إلا جماعة البناء الحضاري كتنظيم قادر على تأطير مثل هذه التظاهرة وإن كان لها تحفظ على بعض التفاصيل المتعلقة بمحتوى البيان الذي تقرر إعلانه في المجتمع والذي تطوع الشيخ عباسي مدني لصياغته الذي أصر على فرض وجهة نظره في صياغة البيان رغم مراجعة الجماعة له بطلب من الشيخ أحمد سحنون كما يذكر مصطفى براهيم. (4)

وإن لم يكن هو صاحب المبادرة فعباسي مدني وإن كان مقرباً جداً من قيادات الجماعة لم يكن عضواً فيها بالمعنى التنظيمي.

إن مجرد قبول الشيخ "أحمد سحنون" لمبادرة "عباسي مدني" يعني قبول وانخراط جماعة البناء الحضاري للمبادرة وتثبيتها تنظيمياً الذي لم يكن يعتقد أمراً ولا بخطوة في إطار حركته إلا من خلال جماعة البناء الحضاري. لطبيعة العلاقة التي كانت تربط قيادة الجماعة بالشيخ أحمد سحنون التي سوف تحاول إلقاء الضوء عليها لاحقاً.

ويمكن القول أن دور عباسي مدني في تجمع الجامعة المركزية على أهميته انتهى مجرد صياغة.

وما يؤكد المسؤولية التنظيمية لجماعة البناء الحضاري الإسلامي لهذه التظاهرة التي يصفها أحد قياداتها بأكبر تجمع شعبي سلمي في الجزائر بعد الاستقلال حيث عرفت مشاركة عشرات الآلاف (5) تزعم قيادة الجماعة للمشهد يوم التجمع، فقد أمر صلاة الجمعة التي أقيمت داخل المسجد الجامعي (الشيخ محمد السعيد الذي كان قائد جماعة البناء الحضاري الإسلامي كما كانت هناك كلمة ألقاها مصطفى براهيم تعلقاً بأحداث بن عكنون. (6)

(1) نفس الرجوع، ص 110

(2) Brahmi mostafa, opcit p7

(3) سوف تعود إلى الموقف الذي اتخذته محفوظ نحننا و دلالاته في فصل لاحق خاص بجماعة للأخوان المسلمين في الجزائر

(4) Brahmi mostafa, opcit p7

Ibid⁵

(6) هيدة العياشي، مرجع سابق، ص 191

كما تم تكليف أحد قيادات الجماعة وهو "سليم كلالشة" لتلاوة البيان الذي اتفق على إعلانه يوم التجمع.

لقد كان لجماعة البناء الحضاري تحفظ على بعض التفاصيل الخاصة بصياغة هذا البيان الذي كانت محل تجاذب ونقاش بين الجماعة والشيخ عباسي مدني الذي بادر منذ الوهلة الأولى لصياغة البيان ثم أصر على صياغته للبيان بعد أن أوعز الشيخ أحمد سحنون لقيادة الجماعة ممثلة في الشيخ محمد السعيد والحاج خامي لمراجعة عباسي مدني باسمه في صياغة البيان إلا أن هذا الأخير أصر على رأيه وعلى نص البيان بالشكل الذي ألقاه "سليم كلالشة".⁽¹⁾

إلا أن هذا التحفظ على نص البيان الذي كان يحسب مصطفة براهيمي غير منسجم وضعيفا ولم يكن واسع الأفق⁽²⁾ لا يعني عدم الموافقة على مضمون البيان والنقاط التي طالب بها، بل إن تكليف أحد أعضائها له لإلقاء البيان دليل على تبني المطالب التي رفعها البيان.

اشتمل البيان على مقدمة حاولت أن تصور ما يتعرض له الإسلاميون بعد أحداث الحي الجامعي لبن عكنون التي وقعت فيها جريمة قتل الطالب كمال امزال والقبضة الحديدية التي تعامل بها النظام مع الإسلامية ومواقع نشاطهم، وعلى رأسها المساجد الجامعية فقد أدرجت كل ذلك في إطار مخطط مدبر من الشيوعية العالمية والماسونية واليهودية والامبريالية الأمريكية بمساعدة دعاة الشيوعية والعنصرية والبعثية الغرض منه توريط الدولة عن طريق استخدام أجهزتها في تنفيذ خطتهم ذات الصلة المباشرة بالمذابح الرهيبة التي تعرض لها المسلمون في لبنان وفلسطين وغيرها من العالم الإسلامي.⁽³⁾

كما اشتمل البيان على أربعة عشر (14) مطلب تدور كلها حول ما يمكن تسميته بالمطالب التقليدية للحركة الإسلامية كما يقول مايكل ويلس.⁽⁴⁾ لقد كان التجمع بيانا سياسيا بامتياز..

كشفت جماعة البناء الحضاري الإسلامي بشكل مقصود أو غير مقصود من خلال الموافقة عليه استعدادها لحمل مشروع معارضة سياسية إسلامية، فقد كان بيان النصيحة "بيانا سياسيا" جعل من التجمع أول استعراض لجزء من الاسلاميين لقوتهم كمعارضة سياسية للنظام وتوجهاته. لقد كشفت جماعة " البناء الحضاري الإسلامي" بشكل مقصود أو غير مقصود من خلال السير في مبادرة الشيخ عباسي مدني بتنظيم تجمع جماهيري في الجامعة المركزية وتأطير هذا التحرك والقبول بالبيان الذي صدر عن التجمع، استعدادها لحمل مشروع معارضة إسلامية بوجهها السياسي وهذا ما سوف تجليه أكثر أحداث انتفاضة الخامس من أكتوبر سنة 1988.

2- أكتوبر 1988: الانقلاب التاريخي (le bouleversement Historique)

لم يكن أمام "جماعة البناء الحضاري الإسلامي" كباقي كل التنظيمات السرية - خيار إلا الابتعاد عن المواجهة السياسية المباشرة مع النظام السياسي وإخفاء كينونتها السياسية خاصة بعد أن

⁽¹⁾ Brahmi mostafa, opcit p7

⁽²⁾ Ibid

⁽³⁾ مقدمة البيان، النصيحة أنظر الملاحق

⁽⁴⁾ مايكل ويلس مرجع سابق ص 103

تمكن النظام من التعرف على التنظيم في سياق أحداث تجمع الجامعة المركزية، بالرغم من استطاعة قيادة التنظيم حماية الجماعة من خلال التمويه.

إلا أن هذا الوضع لم يستمر طويلا، فلم تكد تمر ستة (06) سنوات على تجمع الجامعة المركزية الذي يعد حسب كل المراقبين أكبر تجمع شعبي شهدته الجزائر بعد الاستقلال حتى وقع ما لم يكن أحد يتصور وقوعه أعني الانتفاضة الشعبية التي اندلعت في 05 أكتوبر 1988.

لقد أدت هذه الانتفاضة إلى تحولات دراماتيكية ومن جهة وجذرية وعميقة من جهة أخرى كشفت عن سوسيولوجية جديدة للمجتمع الجزائري تختلف إلى حد كبير عن تلك التي كانت تصنعها الأوساط الجامعية والنخبوية وتروجها الأجهزة الأيديولوجية للنظام.

هذه السوسيولوجية الجديد التي أفرزها انتفاضة 05 أكتوبر 1988 أعادت إلى المواجهة الدين "الإسلام" كبنية فعل سياسي بعدما ظن الغالبية من الفاعلين والمفكرين السياسيين من أن هذه القدرة (cette faculté) للإسلام استنفذها المجتمع الجزائري في مقاومته للاحتلال وأن تجربة الاستقلال وبناء الدولة الوطنية التي بلغت ربع قرن من الزمن استطاعت صياغة دور وحدود ومعنى سياسي لإسلام الدولة قادر على امتصاص كل مطالب المجتمع المصاغة دينيا دون أن يؤدي ذلك إلى تغير طبيعة وجوهر النظام.

على المستوى السياسي انبثق عن هذه الانتفاضة مجالا سياسيا جديدا لم يعد النظام فيه يملك حصرية الفعل السياسي الشرعي ولا حصرية التمثيل السياسي للمجتمع.

لقد أصبح بمقدور أي شخص "مواطن" فضلا عن الحركات والتنظيمات من ممارسة السياسة بشكل علني من خارج أطر النظام من خلال تأسيس أحزاب سياسية.

في هذا السياق من التحول التاريخي كل التنظيمات والحركات والجماعات بمختلف انتمائها الأيديولوجية والتي كانت تنشط بشكل سري منذ الاستقلال من خارج الحقل السياسي سوف تعلن عن وجودها سياسيا وتتخبط بشكل رسمي وعلني في صياغة المجال السياسي الجديد الذي أخذ بالشكل بعد إقرار الدستور الجديد سنة 1989 الذي أسس للديمقراطية في إطار التعددية السياسية.

وفي هذا السياق سوف تشكل انتفاضة الخامس من أكتوبر 1988 "فرصة تاريخية" لكل "الإسلاميين" على اختلاف تنظيماتهم ومرجعيتهم الفكرية والحركية من البروز والكشف عن وجههم السياسي.

ومن بين هذه التنظيمات الإسلامية ""جماعة البناء الحضاري الإسلامي لتي سعى قادتها على مدار تاريخها تلافي السياسة بالمعنى العملي، إلا أن أحداث 05 أكتوبر 1988 وما تلاها كشفت على أن الجماعة لم تكن بعيدة عن السياسة، بتعبير آخر "العمل السياسي" لم يكن غائبا عن وعي ومشروع الجماعة باعتباره أحد وسائل التمكين للمشروع النهضوي. فقد كانت أول تنظيم إسلامي تفاعل مع الانتفاضة قبل أن تستلم قيادتها مجموعة أخرى الإسلاميين.. "السلفية" التي جعلت منها قاعدة ونقطة انطلاق أول حزب ساسي إسلامي رسمي في الجزائر.

2-1 انتفاضة بدون شعار وهوية

بعد ستة وعشرون سنة من حدوث انتفاضة 05 أكتوبر 1988 لا زال السؤال حولها حيا: هل كانت انتفاضة شعبية تلقائية أو حركة ثورية تم الإعداد لها فكريا بشكل مسبق؟ أم كانت لعبة نظام؟ لا يملك أي شخص إجابة نهائية عن هذه الأسئلة الجوهرية، على الرغم من توفر كم هائل من الشهادات والكتابات حول "الحدث" الذي يجمع تقريبا الكل على وصفه "بالزلزال". إن أغلب الكتابات التي عالجت هذا الحدث لا تخرج عن كونها تبني لفرضية تنطلق بشكل أو بآخر من النتائج التي أفرزتها هذه الانتفاضة كإطار لتفسير وتحليل الحدث في حد ذاته. بالنسبة للذين استفادوا من هذه الانتفاضة يعتبر الخامس من أكتوبر 1988 اللحظة التي قرر فيها الشعب الجزائري بقيادة الشباب التعبير عن إرادته في التغيير بكل ما تحمله الكلمة من معنى وفي كل المجالات، وهي بهذا انعكس عجز النظام وسياساته وأجهزته على تلبية حاجات الشعب بكل أنواعها بعبارة مختصرة لحظة إفلاس النظام. وهي بالنسبة للذين لم يستطيعوا توجيهها في مسار يخدم رؤيتهم ومشروعهم حصريا وأجزاء فيها من حيث الشكل والتوقيت ضربة استباقية من النظام للإلتفاف على الانتفاضة الحقيقية التي كانت مقدماتها بدأت تتبلور في المجتمع بعد أن أصبحت ناضجة لدى النخب. أما الجزء الآخر فلم يستطع أن يرى فيها إلا لعبة داخلية للنظام وأجهزته لم يكن فيها الشعب سوى أداة تطويع قبل أن تفلت الأمور ويصبح هو اللاعب الرئيسي فيها. حاول العديد من الباحثين رصد علاقة انتفاضة 05 أكتوبر بمقدمات موضوعية، على غرار ما قامت به الباحثة الفرنسية "سفرين لابات" (severie labut) التي جعلت من أكتوبر نقطة الوقف (le point d'orgue) لدورة بدأت في إطار الربيع الأمازيغي سنة 1980 المتبوع بأحداث قسنطينية سنة 1986، أحداث أكتوبر تشير إلى إكمال النضج السياسي لجيل جديد الذي لم يعد قادر على التعرف على ذاته من خلال الصياغة السياسية المطروحة من طرف المسؤولين ويطالب من خلال الاحتجاج على النظام القائم الحصول على مكانة أكثر عدلا في ميكانيزم توزيع الثروة الوطنية.⁽¹⁾ يضاف إلى ذلك أن العديد من الباحثين والمتابعين يميلون إلى ربط هذه الانتفاضة بفقدان مختلف فئات المجتمع الجزائري "التشغيلية" (la population active) والبطالة في نفس الوقت وفي مختلف القطاعات الإنتاجية أو الخدماتية ومختلف الفئات العمرية وإن كانت السمة الرئيسية لهذه الانتفاضة وعنوانها الرئيسي "انتفاضة الشباب البطال" كل هذه الفئات فقدت الأمل في تحسين شروط حياتها للعيش بكرامة، في ظل عجز الدولة عن تقديم حلول عملية سريعة نظرا للأزمة المالية التي خلفها انخفاض سعر البترول في منتصف الثمانينات والتي ادت إلى خنق النظام. كل الأمور حدثت وكان أكتوبر كان لحظة تغيير أو بشكل دقيق احتجاج اجتماعي لوضعية أزمة شاملة كامنة وبشكل متزامن بحل الشرائح الاجتماعية".⁽²⁾

⁽¹⁾ Labat severine, opcit, p76

⁽²⁾ Boukhabza mohamed, octobre ; Evolution ou repture, opcit, p38

يمكن أن نقول بالاعتماد على ما هو متوفر من معلومات وشهادات ودراسات حول أحداث 05 أكتوبر 1988 أننا أمام حدث معقد تداخل فيه أزمة شاملة للنظام السياسي وأزمة اقتصادية كبيرة جدا.

في نفس الوقت كل الأمور تتجه إلى نفي أي علاقة لهذه الانتفاضة الشعبية بالمطالب السياسية، حيث أن هذه الانتفاضة لم تكن ثمرة نضج سياسي قاده حزب أو حركة سياسية في اتجاه تغيير أوقاب نظام الحكم والاستيلاء على السلطة.

كل الأحداث وقعت في سياق من الغلق السياسي التام وسيطرة النظام على أجهزة التنفس السياسي وهيمنة الحزب والفكر الواحد.

الملفت للانتباه في أحداث أكتوبر 88 بحسب الباحث "محمد بوخيزة" هو أولا العنف الموجه لهدم كل ما يرمز إلى القطاع والمؤسسات العمومية، ولكن في نفس الوقت لم تكن تحمل أي مطالب سياسية محددة.

ولم تدعي أي حركة أو تنظيم سياسي أوجماعة من تلك التي كانت تنشط بشكل سري و/ أو مقنع من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين ناهيك على الإسلاميين بأنهم وراء هذه الانتفاضة. بل إن العكس هو الصحيح، فقد سارعت كلها منذ اللحظات الأولى إلى نفي أي علاقة لها بالأحداث والتبري من الانتفاضة، وعلى رأس تلك التنظيمات حزب "الطليلة الاشتراكية" (PAGS) الذي كان أول تنظيم اتهمه النظام بتحريك الشارع ونال مناضليه وإطاراته القدر الأوفر من التعذيب بحسب عمر بلهوشات⁽¹⁾، قبل أن يتأكد النظام من عدم مسؤوليته عن الأحداث، فقد نفت قياداته أنذاك أي علاقة للحزب بالأحداث وتبرأت من التحرك الشعبي، وهذا ما كشفه أحد المسؤولين الكبار حيث يقول: "لقد فهمنا في النهاية أن الشيوعيين لم يكونوا متورطين لا من قريب ولا من بعيد مع انتفاضة الشباب". نفس الأمر أكده مسؤول المديرية العامة للوقاية والأمن (DGPS) في ذلك الوقت: "جذب لكحل آيت" حيث كشف عن لقاءه بقيادة حزب الطليعة الاشتراكية (PAGS) وإلتزموا معه بعدم التدخل في الأحداث ووفوا بالتزاماتهم: "لقد تحدثت في تلك الفترة مع مسؤولي الـ (PAGS) وقدموا لي التزام قاطع بأنهم لن يتدخلوا في الانتفاضة وقد وفوا بالتزاماتهم"⁽²⁾.

أما الإسلاميين الذين سوف يتحولون في إطار مجريات الأحداث إلى "الحاملين لهذه الانتفاضة" فلم يكن لهم أي علاقة وأي دور في التمهيد لهذه الانتفاضة ولا بإندلاعها بحسب كل الروايات والشهادات.

⁽¹⁾ Belhouchet omar, Toutes les leçons n'ont pas été tirées, in :EL WATEN Numéro Special, 5 octobre 1988-2008 le reve brisé, Dimanche 5 octobre 2008, p3

⁽²⁾ Tayeb belghiche, L'énigmatique chachut de gamins, , in :EL WATEN Numéro Special, opcit, p3

2-2 أسلمة الانتفاضة

أي تكن الفرضية: انتفاضة شعبية تلقائية أو العكس، مؤامرة للنظام، الأهم سوسيولوجيا هو أن الحدث تحول إلى فرصة تاريخية للشباب الجزائري للتعبير عن غضبه وسخطه على ظروف حياة باتت تحاصره وعلى النظام والدولة وكل ما يرمز لها. وسرعان ما تحولت الانتفاضة في سياق تدريجي للأحداث من انتفاضة دون عنوان وقيادة إلى فرصة لصياغة مطالب سياسية بنكهة إسلامية بعد أن استطاع الإسلاميون بكل أطيافهم الظهور باعتبارهم الناطق الرسمي لهذه الانتفاضة بحكم سيطرتهم على حركة الجماهير.

لم يكن الإسلاميين أي حضور في بداية الأحداث التي انطلقت ليلة الخامس (05) من أكتوبر في مناطق شعبية من مدينة الجزائر العاصمة حي باب الواد بوجه خاص لتلتحق جموع الشباب في الأحياء الشعبية الأخرى للعاصمة وضواحيها بل وكل وسط الشمال لتصل في اليوم السادس إلى مدن الغرب "وهران" وضواحيها.

بعد بضعة أيام وبالضبط انطلاقا من اليوم الثامن أكتوبر بدأ تدخل الإسلامية على خط الانتفاضة لتتمكن من وضع يدها عليها في اليوم العاشر من أكتوبر.

شكل اليوم العاشر من أكتوبر تاريخا حاسما لصالح أسلمة الانتفاضة الشعبية.

إن تدخل الإسلاميين بعد بضعة أيام من اندلاع الانتفاضة الشعبية وبالضبط بين الثامن والعاشر من أكتوبر كان كافيا لسقوط ووقوع هذه الانتفاضة في أيدي أوفي جيب التيار الإسلامي خاصة من سوف يكون قادة وقاعدة أول حزب سياسي إسلامي في الجزائر بعد أن استطاع النظام - كما يروي "أحمد تامالت" - من تحييد التيار البربري بقيادة السعيد سعدي الذي استطاع مع بعض الوجوه المحسوبة على جماعة آيت أحمد من منع وصول الانتفاضة إلى منطقة القبائل مقابل وعود بفتح المجال السياسي لهم في المستقبل القريب.⁽¹⁾

شكل اليوم العاشر من أكتوبر تاريخا حاسما لأسلمة الانتفاضة الشعبية بعد أن بادر جزء من الإسلاميين الذين كانوا يتحركون وينشطون في المساجد في إطار التيار السلفي^(*)، والذي كان يتزعمه الشيخ علي بن حاج والشيخ الهاشمي سحنوني إلى التعبير عن وجودهم من خلال الدعوة إلى التظاهر وتنظيم مسيرة في هذا اليوم وسوف نترك الهاشمي سحنوني باعتباره المسؤول رفقة علي بن حاج عن هذه المبادرة: وفي 10 أكتوبر تم تنظيم مسيرة أخرى، ورفض الفكرة أحمد سحنون ومرافقه محمد السعيد بالإضافة إلى محمد بوسليمان وزميله في حركة الإخوان المسلمين بالجزائر محفوظ نحناح وتدخلوا لإيقاف المسيرة ولم ينجحوا وبعد مفاوضات مطولة تم التوصل إلى قرار لإيقافها، وعند عودة المصلين من ساحة الشهداء إلى باب الواد مرورا على المديرية العامة للأمن الوطني فوجئ حراس المديرية بهم وظن بعضهم أنها مسيرة تستهدف الوصول إليهم وحاولوا منعها، وكما يقول وزير الداخلية الهادي لخديري فإن واحدا من رجال الشرطة تهور وأطلق النار

(1) محمد تامالت، ص 19-20

(*) تجدر الإشارة إلى أن هذا التيار كان يسبح في مفهوم هجين للسلطة يجمع بين مختلف الرؤى قبل أن ويتجه نحو السلفية-الوهابية النجدية

على أحد المصلين ليتدهور الموقف ويقوم زملاؤه برمي الناس عشوائيا مما خلف أكثر من 30 قتيلًا (1) وجعل ذلك أحمد سحنون يوجه رسالة للرئيس يلومه فيها على ذلك ويتهمه بالتقصير.

وربما حاول أنصار الرئيس أن يبرهنوا بدورهم على وجودهم فقاموا بالتخطيط لتنظيم مسيرة تأييد للشاذلي بن جديد في 8 أكتوبر 1988 ويقول المصدر العسكري المطلع الذي التقيناه أن القيادة العسكرية أبلغت أصحاب الفكرة بأنها لن تتردد لحظة واحدة في التعرض لها وحظرها وذلك بالرغم من وقوع مسيرات أخرى خارج العاصمة. أما الشخصيات السياسية التي ظلت تشعر منذ وفاة بومدين بتهميش الرئيس بن جديد لها فقد حاولت أن تدلّوبلواها هي أيضا، فقامت بتحرير بيان أياما بعد انتهاء الأحداث وبالضبط في الإثنين 10 أكتوبر 1988 الآلاف من الشباب ببلكور بعد النداء الذي يوجهه الشيخ علي بن حاج ثم قام هؤلاء الشباب الآتون من إحياء السوستارة، والقصبة وباب الواد وبولوغبين بمسيرة سلمية وصامتة باتجاه باب الواد، لكن لدى مرورهم بالمديرية العامة للأمن، أطلق مجهول النار، فرد الجيش على اثر ذلك بالمثل، وكان عدد الضحايا 43 (2)

على الرغم من ان رواية "الهاشمي سحنوني" وغيره توضح مما لا يدع مجال للشك أن الأمور كانت تسير في اتجاه هيمنة التيار السلفي. فإن هناك روايات أخرى تفيد أن تدخل الإسلاميين لم ينتقل يوم الثامن أو العاشر من أكتوبر بل إن جزء من الإسلاميين شرع في مواكبة الحدث منذ اللحظات الأولى.

بحسب رواية وشهادة "مصطفى براهيمي" وبعض الشواهد التي نذكرها شهادات وروايات الشخصيات أخرى فإن أول من سوف يدخل من الإسلاميين على خط الأحداث منذ اللحظات الأولى محاولا توجيهها لصالح المشروع الإسلامي هم "جماعة البناء الحضاري الإسلامي" فقبل أن يقفز قيادات التيار الإسلامي وعلى رأسها علي بن حاج والهاشمي سحنوني عليها وتترجم المشهد بدءا من اليوم العاشر من أكتوبر. (3)

هذه الجماعة التي اختارت الايديولوجي والفكري حقلا للصراع السياسي مع السلطة والعمل الظروف يتوسع الوعي الجماعي للمشاكل الحضارية التي يعاني منها المجتمع، والاستفادة سياسيا من أي تغيير يكون لصالح تدعيم المشروع الإسلامي – الحضاري – تعاملت مع الانتفاضة باعتبارها نتيجة لفشل الأنظمة الوضعية على تحقيق مصالح المجتمع التي لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال إرساء نظام إسلامي.

وهذا ما يفسر سرعة تحرك الشيخ "محمد السعيد" "زعيم الجماعة" نحو الشيخ "أحمد سحنون" الذي كان بمثابة عباءة جماعة جماعة البناء الحضاري – في اليوم الأول للأحداث أي في الخامس أكتوبر كما يروي مصطفى براهيمي للتداول حول ما يجب عمله وتم تأسيس "خلية أزمة" في نفس اليوم. هذه الخلية التي لا نعلم كل أعضائها كانت تعبر رؤية جماعة البناء الحضاري من خلال إصدار بيانات عامة بإمضاء الشيخ أحمد سحنون.

(1) محمد تامالت، الجزائر من فوق البركان،

(2) أحمددة العياشي، مرجع سابق، ص 265.

(3) Brahmi mostafa, opcit

إن الملفت للانتباه ومنذ البيان الأول الذي صدر يوم واحد بعد اندلاع الانتفاضة – أي في السادس من أكتوبر - ارتقت الخلية ومن وراءها جماعة البناء الحضاري بالأحداث من كونها صخب وضجيج أطفال (chachut de gamin) كما وصفها النظام على لسان أحد مسؤوليه وهو "علي عمار" إلى قضية الأمة كلها.⁽¹⁾

إن الأمر – من وجهة نظر هذه الخلية – تجاوز حدود رد فعل شباب شعروا وعبروا عن غبنهم وغضبهم من وضعيتهم الاجتماعية وأن هذا الحدث لا يعبر عن حالة غضب عابرة بل إنها نتاج تراكم فشَل سياسات النظام الذي لم يكن يولي اهتمام لمصالحه وامتيازاته على حساب المصالح العليا للشعب كما جاء في مقدمة البيان.⁽²⁾

لقد كان البيان واضحا وجليا لجهة الدعوة إلى تغيير طبيعة النظام السياسي الذي وصف بأنه "وضعي" والانتقال إلى نظام سياسي – ديني يكون فيه الإسلام ليس مجرد مادة في الدستور "الإسلام دين الدولة" ونجد فيه هذه العبارة محتواها العملي إلا في تطبيق الإسلام بإعطائه أبعاده العملية والمتمثلة بحسب أصحاب البيان "الشورى الصادقة في الحكم، والعدالة في توزيع خيرات البلاد على فئات الشعب، وتحقيق الكفاية مع الضروريات لكل فرد، والمساواة أمام القانون والطهارة في الأخلاق والأمن على كل المقدسات من دين وعرض ونفس ومال والحرية في التفكير والتعبير"⁽³⁾

إننا نعتقد أن هذا التحرك والتفاعل السريع لجماعة البناء الحضاري الإسلامي تحت عباءة الشيخ أحمد سحنون كان نابعا من ضرورة التواجد المبكر على مستوى الأحداث لكي تستغل ضد المشروع الإسلامي في ظل عدم تبني أونفي خصوم الجماعة التقليديين وهم اليساريين وعلى رأسهم التيار البربري الشيوعي، فكان الموقف يملئ على قيادة الجماعة قطع الطريق أمام أي محاولة منهم لهيكل الانتفاضة وتعبئتها اديولوجيا، فسارعت الجماعة أولا إلى تبني المطالب المشروعة للشعب في العيش بكرامة ومساواة والتطلع إلى غد مشرق، وأن تحقيق هذه المطالب يجب أن يكون في ظل الإسلام.

ثانيا: رفض الأسلوب والشكل الذي تم استخدامه من حرق نهب وتدمير لممتلكات الشعب ووضع ذلك في نفس خانة العمل التخريبي الذي قام به النظام من خلال إتباع سياسات المباهات والبذخ والتبذير الرسمي "كما جاء في البيان"⁽⁴⁾

لقد ساهمت هذه الخلية التي كانت تعبر عن رؤية واستراتيجية جماعة البناء الحضاري من خلال تحركها السريع وإصدارها لهذا البيان في أسلمة الانتفاضة الشعبية بشكل مباشر، فهي لم تدعوا إلى توقف الانتفاضة والمطالبة بالحقوق وإنما دعت إلى توقف أعمال التخريب والحرق

⁽¹⁾ علي عمار رئيس لجنة الصداقة في أوروبا، نقلا عن:

Tayeb belghiche, L'énigmatique chachut de gamins, opcit, p3

⁽²⁾ انظر الملاحق

⁽³⁾ نفس البيان

⁽⁴⁾ نفس البيان

والنهب واعتبار ذلك ضد مصلحة الشعب ويتنافى مع الإسلام. فشجبت الأسلوب وأرست أهداف وغايات للحراك والانتفاضة، تصب كلها في المطالبة بالإسلام "كنظام للحكم".

هذه الرسالة التي سوف تتدعم وتتعزيز بشكل كبير وربما كلي مع تدخل التيار السلفي انطلاقاً من المسجد عبر صلاة الجمعة التي تزامن إقامتها في اليوم الثالث من بداية الانتفاضة، حيث كانت الانتفاضة في أوج لحظاتها. فألقى كل من "الهاشمي سحنوني" و"علي بن حاج" خطبتين في مسجد بحي باب الواد وإن كان الأول قد ركز على ما يسميه الموقف الشرعي من أعمال التخريب والنهب⁽¹⁾ فإن الثاني وهو الأهم فقد أعلن عن الموقف الشرعي من تحريك الشعب فقد أجاز في خطبته للشعب أن يطالب بحقوقه ولكن دون فساد ولا تخريب⁽²⁾، بمعنى آخر فقد أفتى بشرعية الانتفاضة وفي نفس اليوم تم تنظيم مسيرة ضخمة للإسلاميين في اتجاه مستشفى مصطفى باشا للمطالبة بتسليم جثث الضحايا من أجل دفنهم.

غير أن اليوم العاشر من أكتوبر سوف يكون المحطة الرئيسية في أسلمة الانتفاضة تقريباً بشكل كلي – كما سبق الإشارة إلى ذلك – ومنذ ذلك التاريخ يتحول الإسلاميون وعلى رأسهم الشيخ أحمد سحنون في إطار خلية الأزمة إلى "أولياء الدم" وسوف يكون على السلطة الاعتراف بهم أولاً كممثلين لهذه الانتفاضة ثم التعاون معهم من خلال السماع لمطالبهم والاستجابة الفورية لبعضها والمرحلية لبعضها الآخر.

لقد كشفت أحداث العاشر من أكتوبر اختلاف في وجهات النظر بين الإسلاميين في كيفية التعاطي مع الانتفاضة، بتعبير آخر كشفت عن صراع أوبداية صراع بين الإسلاميين عليها وعلى مستقبل المشروع الإسلامي في الجزائر، فالتيار السلفي بقيادة علي بن حاج والهاشمي سحنوني أراد أن يجعل من تدخله في الأحداث ودعوته لتنظيم مسيرة ضخمة استعراض للقوة إنه المتحكم في زمام المبادرة من خلال سيطرته على المساجد الشعبية في مقابل ذلك كان على التنظيمات الإسلامية الرئيسية آنذاك جماعة البناء الحضاري والأخوان المسلمون منع ذلك وعدم ترك المبادرة في تحريك الشارع الإسلامي إذا صح التعبير في يد التيار السلفي وهذا ما يفسر الموقف الذي تبناه التنظيمان من مسيرة العاشر من أكتوبر وهذا ما يفهم أيضاً من تأكيد الشيخ أحمد سحنون أن الموقف لم يكن إلغاء المسيرة وإنما تأجيلها ولنترك الشيخ أحمد سحنون يحدثنا بنفسه عن ذلك اليوم التاريخي :

الشيخ سحنون: أولاً: فقرار توقيف مسيرة 10 أكتوبر 1988 لم يكن قراراً فردياً، بل تم

اتخاذ بعد مشاورة بعض الشخصيات الإسلامية البارزة من بينها على الخصوص بن خدة، محمد السعيد، شرطي وبوجمعة عياد، ثانياً: أما المسيرة فلم يتم إلّاؤها بل عُلقت لكون أن الطرف لم يكن مناسباً بحيث وصلت أخبار مفادها أنه كان من الممكن أن أوساطاً معادية للحركة الإسلامية ستقوم باستغلال هذه المسيرة لصالحها. لما يكن التيار الإسلامي بعد مشكلاً على أساس أحزاب على الساحة السياسية بعد أحداث أكتوبر 88 المأساوية، ولكنه كان جد فعالاً على الساحة السياسية مشكلاً المعارضة الحقيقية الوحيدة ضد النظام.

(1) علي بن حاج

(2) نفس المرجع

فكانت الفرصة اذن بالنسبة لبعض قياديي الحركة لإضهار عضلاتها للنظام بهدف الضغط عليه، فبرمجت هذه المسيرة الضخمة من أجل ذلك. وقد حدد مسارها انطلاقا من مسجد صلاح الدين الأيوبي بحي بلكور الى نهاية الشهداء. كنت يومها في بيتي حينما وصلني الخبر فاتصلت مباشرة ببن خدة و ببعض الدعاة أمثال :محمد السعيد وشرطي وبوجمعة وبعض الوجوه الأخرى التي تنشط حاليا بحركة حماس فالكّل رأى بعدم مناسبة هذه المسيرة وكان واجبا توقيفها لتفويت الفرصة على خصوم الصحوة الإسلامية الذين كانوا ينوون استغلالها لتنفيذ مخططاتهم. ويجدر القول أن الأخبار التي كانت تصلنا أفادتنا بموجبها أنه مة محاولة أسغلال المسيرة م، بل أطراف خفية لتمكين نواياها السيئة. وبعد مشاورات حثيثة عزمنا التصرف في الحال والإسراع الى توقيف شعيلة هذه القنبلة الموقوتة الحقيقية التي كانت توشك أن تحدث كارثة كبيرة.

فتوجهنا نحن الأربعة، محمد السعيد وشرطي وبوجمعة وأنا نحو مسجد صلاح الدين الأيوبي بحي بلكور حيث وجدنا جمعا غفيرا يتزاحم وأثناء دخولنا المسجد أحسنا أن الجوكان فعلا متوترا ومكهربا بين الحضور، وبهدف التخفيف من حدة هذا التوتر ومحاولة تهدئة الأنفس قام شرطي الى تلاوة بعض آيات القرآن الكريم ثم تلاه محمد السعيد يترجل خطابا قاصدا منه تهدئة الأوضاع هو أيضا. ثم أخذت مكبر الصوت بدوري لأبلغ الجمع الحضور بعدم مناسبة هذه المسيرة وبالمخاطر التي كانت تحقق بها، ثم طلبت من الجميع الإنصراف والتزام الهدوء حتى نحبط الخطط والمؤامرات المدبرة ضد الصحوة الإسلامية.

وأخيرا تفرق المجتمعون ملتزمين الهدوء في انتظار تعليمات أخرى.

وحمدا لله تعالى على أن جهودنا لم تذهب سدى وأن الجمع الغفير إنتهى به الأمر خيرا لسماع توجيهاتنا.

لكن وفي أثناء الطريق حيث كانت الجماعات تغادر المسجد يباغت بعض الاخوة بطلقات نارية أردت الكثير منهم ساقطين أيضا. وهذا ما كنا حقيقة نتخوف منه إذ أثبت لنا هذا الإفتزاز إحساسنا السابق بخصوص المؤامرة التي حيكت ضد المسيرة السلمية. فيأتي الي محمد السعد قلقا وهو الذي كان شاهدا على هذه المجزرة طالبا مني أن أبعث برسالة احتجاج الى رئيس الجمهورية نحمله فيها مسؤولية هذه الأحداث المأساوية التي ستسبب الحزن والفرع لدى الكثير من العائلات الجزائرية. ثم نقوم بتحرير هذه الرسالة الى رئيس الجمهورية التي أبدينا فيها احتجاجنا بكل شدة ضد هذه المجزرة ونطالبه بإطلاق سراح الذين تم إيقافهم. فكانت إجابة الرئيس عن طريق وزارة الشؤون الدينية والتي يعبر فيها عن تأسفه مبديا حزنه لما جرى، ويوعدنا بأخذ بعين الإعتبار مطلب طلاق سراح المعتقلين. فهذا كل ما جرى في هذا اليوم المأساوي.

أعتقد ، أنا وآخرون من إخواني، أننا قمنا بكل نزاهة وشرف بما يمليه علينا واجبنا كمسلمين: تجنب الفتنة وحفظ الصحوة الإسلامية من كيد الإعداء.

مرة أخرى نجد جماعة البناء الحضاري الإسلامي ممثلتا في زعيمها الشيخ محمد السعيد وراء تحرك الشيخ أحمد سحنون الذي كان يعبر في هذه الفترة عن ضمير الصحوة الإسلامية.

أحد أهم الأفكار التي تحملها هذه المقابلة تكمن في وعي الشيخ أحمد سحنون ومن وراءه التنظيمات الإسلامية أي التيار الإسلامي أوالإسلاميون "هم المعارضة الحقيقية الوحيدة ضد النظام" وأن حضوره السياسي جد فعال وإن لم يكونوا مهيكليين في أحزاب وجمعيات سياسية وأنه يجب

المحافظة على هذا الحضور وهذه الفعالية بعدم التهور وإعطاء الذريعة للنظام وحلفائه للقضاء عليها.

لقد حمل الشيخين أحمد سحنون ومحمد السعيد الرئيس الشاذلي جديد المسؤولية الكاملة على ما وقع وطالبوه بفتح تحقيق في الحدث.

افتتحت الرسالة بعبارة تحمل الكثير من الرمزية حيث يقوا بلسان الشيخ أحمد سحنون "ما وددت أن يطول عمري حتى أرى حماة الوطن يقتلون أبناء الوطن" ثم تسرد الرسالة خلاصة ما قامت به خلية الأزمة من تأجيل المسيرة وتفريق الجموع "... لقد انتقلت إلى حي سيدي محمد لإعادة الطمأنينة إلى نفوس شباب يحبون دينهم ووطنهم فتفرقوا مقتنعين إلى بيوتهم.

بحسب "مصطفى براهمي" فإن الشيخ محمد السعيد هو الذي نقل الرسالة إلى الرئاسة وقد رافقه هو شخصيا وإلتقيا "بالعربي بلخير" الذي كان يشغل مدير الديوان وكذا السيد عبد الحميد مهري في نفس اليوم.

في هذا السياق ينفي "مصطفى براهمي" ما شاع في ذلك الوقت عن لقاء الرئيس بن جديد مع زعماء الحركات الإسلامية "أحمد سحنون" "محفوظ نحناح(*)" و"علي بن حاج" فقد أكد أن مثل هذا اللقاء لم يحدث قط في سياق أحداث العاشر من أكتوبر 1988 كما يمكن أن نقرأ نفس الأمر من خلال عدم ذكر هذا اللقاء المزعوم من طرف الشيخ سحنون في مقابلاته مع مسعود بوحنون والتي نقلنا جزء منها سابقا.

لقد نجحت جماعة البناء الحضاري الإسلامي من خلال عباءة الشيخ أحمد سحنون إلى حد ما في أسلمة الانتفاضة الشعبية في سياق منافسة مع لتيار السلفي بقيادة علي بن حاج والهاشمي سحنوني في غياب دور الإخوان المسلمين بقيادة محفوظ نحناح ليس على مستوى تحريك الشارع وإنما على مستوى صياغة مطالبه في اتجاه يخدم المشروع الإسلامي الذي كانت تحمله وتسعى لتهيئته الظروف لإنضاجه. تجلّى ذلك في الرسالة – البيان الذي صدر دائما باسم الشيخ أحمد سحنون بتاريخ 28 أكتوبر 1988.

هذه الرسالة التي حملت توقيع الشيخ أحمد سحنون والتي كانت عبارة عن مساهمة في الحوار الوطني الذي دعا إليه رئيس الجمهورية كانت تعبيرا صادقا عن تصور ورؤية جماعة البناء الحضاري الإسلامي في تشخيص الأزمة في الجزائر فبعد تحميلها السلطة مسؤولية ما وقع أثناء الحراك الشعبي وتبني مطالب الشعب طرحت الرسالة تصور جزئي استعجالي لكيفية الخروج من الأزمة.

إن المتأمل في التركيبة الفكرية التي صيغت من خلالها الرسالة لا يمكن إلا أن يرى طيف مالك بن نبي يرتسم أمامه.

فالأزمة أولا وقبل كل شيء أزمة حضارية تقول الرسالة، أفرزتها سياسات غير رشيدة اتبعتها السلطة منذ الاستقلال فوتت على الأمة فرصة تاريخية للإنطلاقة الحضارية في مختلف

(*) بحسب مصطفى براهمي فإن الشيخ نحناح كان خارج الجزائر، أنظر: Brahmi mostafa, opcit.

الميادين بفضل الموارد المالية الهائلة العائدة من بيع المواد الأولية وبفضل الزخم الثوري المتأجج بالعاطفة التي خرج بها الشعب جهاده المبارك وحقق به النصر المبين على الاستعمار الصليبي" من وجهة نظر أصحاب هذه الرسالة فإن السبب الرئيسي للانتفاضة الشعبية – التي كشفت عن طريق المسدود الذي وصل إليه الشعب والمستقبل المجهول الذي بات يكتنف سيرته – يتمثل في التعصب الايديولوجي أحيانا والارتجال والجزئية في النظرة والرغبة الجامحة في السلطة. بالنسبة لجماعة البناء الحضاري فإن الوقت قد حان لفتح المجال السياسي أمام الشعب: "الأحداث الأخيرة قد أذنت بأن ساعة التغيير الذي يدخل إرادة الشعب في الحسبان قد آزفت"⁽¹⁾ بنفس الروحية والخلفية صدرت الجماعة ودائما بلسان الشيخ أحمد سحنون رسالة وجهتها إلى المؤتمر الاستثنائي لجبهة التحرير الوطني الذي عقد في شهر ديسمبر 1988.

بعد ربط أمجاد الشعب الجزائري عبر التاريخ الوسيط والمعاصر "بالإسلام" باعتباره وقود جهاده المتواصل لإحباط المؤتمرات الصليبية المتتالية من إسبان وبرتغال وفرنسيين والذي توج بثورة التحرير التي كانت إسلامية في روحها وفي هدفها النهائي حين أعلنت أن الاستقلال يعني بناء دولة ديمقراطية اجتماعية في إطار المبادئ الإسلامية". واعتبرت الرسالة أن الأزمة التي وصلت إليها الجزائر وإفلاس النظام وعجزه عن تلبية مطالب الشعب التي عبر عنها في الانتفاضة راجع أولا وقبل كل شيء إلى إبعاد الإسلام من أن يكون مصدر إلهام للذين تحملوا وزر صياغة معالم مستقبل الجزائر المسلمة، منذ لحظة الاستقلال، ثم شرعت الرسالة في تبيان النتائج التي تترتب عن هذا الإبعاد للإسلام.⁽²⁾ وبعدها أعلنت الرسالة ما سمته معالم الحل الإسلامي للأزمة "التي لا يمكن لأي كان أن يدعي القدرة على حلها دون المساهمة الفعالة من كل أبناء الوطن المخلصين النزهاء الأكفاء ودون الرجوع إلى عقيدة الأمة ودينها الذي يمثل مفتاح شخصيتها" كما جاء في الرسالة.

يمكن من خلال الرسالة إجمال تصور جماعة البناء الحضاري التي كانت تعبر بلسان وعقل الشيخ أحمد سحنون للحل في إعطاء دور جديد للإسلام في رسم مستقبل الجزائر بدأ بالمستوى السياسي الذي يعتبر جزء من دائرة الإسلام بإعتباره دين ودولة ولس مجرد شعائر تعبدية وهذا ما قصده الرسالة بالقول: العليا للشعب فإننا نبعث اليكم بهذه الرسالة تتضمن معالم الحل الإسلامي للأزمة التي تواجهها البلاد، وهذه الأزمة التي لا يمكن لأي كان أن يدعي القدرة على حلها دون المساهمة الفعالة من كل أبناء الوطن المخلصين النزهاء الأكفاء ودون الرجوع إلى عقيدة الأمة ودينها الذي يمثل مفتاح شخصيتها.

أولا: الحكم: ان الإسلام دين ودولة وليس مجرد شعائر تعبدية، لذا يجب أن يحكم الشعب بما حقق المقاصد العليا التي جاء بها الإسلام، ويكون ذلك بالتطبيق الصادق لمبدأ الشورى في اختيار الحاكم وفي إدارة الشؤون البلاد، وبذلك يكون الحاكم نائبا عن الأمة في التنفيذ ويكون مسؤولا أمام الله أولا وأمام ممثلي الأمة من أهل الحل والعقد، كما يكون للشعب حق المراقبة المباشرة في إطار

⁽¹⁾ أنظر الملاحق

(1) أنظر هذه النتائج في الملحق رقم

ضوابط تحقيقاً للمبدأ المعروف والنهي عن المنكر. وتصحيح خط السير يستلزم إعادة صياغة الميثاق والدستور على ضوء مبادئ الإسلام.

ثانياً: التشريع ان وظيفة المجلس التشريعي المنتخب تتخلص في وظيفتين أساسيتين: أ. سن القوانين التي تحتاج إليها الدولة ومراقبتها والمصادقة عليها أو تعديلها وذلك بممارسة الاجتهاد الجماعي وهذا يستلزم أن يكون في المجلس هيئة تراقب القوانين حتى لا تصادم نصوص الشريعة أرواحها.

ب. وظيفة الرقابة على الجهاز التنفيذي في الدولة تحقيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والإشارة الى أن مجلس التشريع يتقيد بما يلي:

- ليس من حقه أن يلغي حكماً مبنياً على نص تصحيح في ثبوته ودلالته.

- أن لا يصدر قانوناً يخالف مقاصد الشريعة أو نصوصها القطعية.

ثالثاً: القضاء: وهما أهم الأجهزة التي تجعل في الدولة السيادة للقانون فلا تسلب الحقوق ولا تنتهك الحرمات، ولتحقيق هذا الهدف السامي يجب فصل القضاء ومنحه الاستقلالية ليتمكن رجل القضاء من ممارسة مهمته بكل حرية مع الشعور بالأمن على نفسه، والقوانين يجب أن تكون منسجمة مع روح الأمة وعقيدتها لذا يجب أن تظهر منظومتنا القانونية من كل رواسب القضاء الاستعماري الدخيل، لتصبح نابعة من واقع هذا الشعب المسلم، وهذا يقتضي أن يعني في تكوين رجل القضاء بالجانب الشرعي.

ملاحظة: وينبغي الفصل بين السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية.

كما يمكن اعتبار الرسالة دعوة صريحة من جماعة البناء الحضاري للنظام بفتح المجال السياسي أمام المعارضة وإعطاء ضمانات حقيقية لها من أجل المشاركة في عملية البناء الحضاري للأمة الذي لا يمكن أن يتم إلا في إطار دولة يسود فيها القانون والحرية وهذا ما جاء في لسان الثامن من الرسالة تحت عنوان "الحريات الساسية" والتي جاء فيها: **رابعاً:** الحريات الأساسية للأمم لا تبني الحضارات الا في ظل دول يسود فيها القانون الذي يضبط العلاقات بين مختلف المؤسسات والافراد، والمواطن تتوثق عرس انتمائها الى بلده إذا كان يشعر فيه بالأمن بحيث يستطيع أن يفكر ويعبر وينشر ويبحث ويعمل وينتقل بكل حرية مع مراعاة عقيدة الأمة.

ان سياسة الكبت والقهر والتسلط يعيش في ظلها النفاق والكيد، ويفوت الفرصة على الأمة أن تستفيد من مساهمة كل أبنائها في بنائها، ولذا تؤكد على ما يلي:

أ- ضمان الحريات العامة لكل المواطنين مع مراعاة مقدسات الأمة الدينية.

ب- ضمان حرية الدعوة ونشر تعاليم الإسلام وإصلاح المجتمع بكل وسائل النشر مع توفير الحصانة للأئمة والدعاة أن يحاسبوا على فعل أو قول لا يجرمه الشرع.

ج- توفير حرية النقد والرأي لكل من يتولى الإشراف على مصلحة عامة دون التعرض لحياته الخاصة في حدود الآداب الشرعية.

د- حرية الاجتماع والتنظيم بما يتيح الفرصة لكل أبناء الأمة أن يشعروا بواجب حماية الحرية التي يتمتعون بها.

هذا وإن دعوى التخوف من الحريات بحجة عدم نضج الشعب باطلة لأن شعبنا قد صهر وحدته في أتون الجهاد والحرية يعتبرها الإسلام شقيقة الحياة، فلا حياة في ظل القهر والإستبداد. في إطار سعيها إلى أسلمة الانتفاضة تحولت جماعة البناء الحضاري الإسلامي تحت عباءة الشيخ أحمد سحنون إلى رأس حربة من خلال تبني المطالب الشعبية وصياغتها سياسيا في اتجاه يخدم المشروع الإسلامي في الجزائر من خلال المطالبة بدور جديد للإسلام في بناء مستقبل الجزائر على مستوى الدولة والأمة، وهذا يعني تغييرا في استراتيجية الجماعة التي كانت حريصة منذ تأسيسها على الجمع المرن بين العمل الفكري العلني والعمل السياسي السري. لقد كشفت الأحداث أن جماعة البناء الحضاري الإسلامي، كانت على أهب الاستعداد للتحرك سياسيا على استعداد لقيادة أي حراك شعبي في اتجاه تغيير النظام السياسي القائم وإرساء نظام سياسي جديد قائم على الإسلام. إن هذا التحول في اتجاه الفعل السياسي الذي بدأ يطفوا على السطح سوف تزداد ملامحه أكثر مع الأحداث التي أخذت تتسارع نتيجة انتفاضة الخامس من أكتوبر 1988.

3- في إطار الرابطة

لم يكن أمام النظام بعد أن استطاع تثبيت رأسه في السلطة من خلال الانتخابات - الاستفتاء الذي جرى في إلا أن يستجيب للمطلب الرئيسي الذي توحدت عليه جميع فئات الشعب الجزائري، وكل التنظيمات وحركات المعارضة على اختلاف اديولوجياتها وعلى رأسها المعارضة الإسلامية والمتمثل في ضرورة احتكار الفعل السياسي من خلال تبني نظام الحزب الواحد وانكار الاشتراكي للدولة ومشاركة الجيش في السياسة بشكل مؤسسي وإرساء نظام سياسي جديد قائم على التعددية السياسية والتخلي عن الاشتراكية على المستوى اديولوجي والتنموي. وقد استجاب النظام لهذه المطالب من خلال تعديل الدستور الذي أقر عن طريقة الاستفتاء في 27 فيفري 1989 الذي أسس لبداية التحول الديمقراطي في الجزائر.

وفي سياق هذا التحول الديمقراطي فإن كل التنظيمات والحركات السياسية على اختلاف انتماءاتها اديولوجية والتي كانت تمارس فعل المعارضة بشكل سري ومقنع أعلنت عن نفسها وبادرت إلى استغلال هذه الفسحة الديمقراطية وأسست أحزابها.

فقد عرفت هذه المرحلة عودة الشخصيات السياسية التاريخية من المنفى وعلى رأسها حسن آيت أحمد زعيم جبهة القوى الاشتراكية الذي يعد من أقدم الحركات والتنظيمات اليسارية المعارضة، بالإضافة إلى عودة أول رئيس للجزائر أحمد بن بلة الذي كان يتزعم حركة (MDA) التي تأسست في بداية الثمانينات.

كما عرفت هذه المرحلة خروج حزب الطليعة الاشتراكية (PAGS) الذي كان يتبنى اديولوجية الشيوعية إلى النشاط العلني، ولم يتأخر "التروتسكيون" عن الالتحاق بركب الديمقراطية وأسسوا حزبهم بقيادة "لويزة حنون".

لم يشذ التيار الإسلامي عن هذا التوجه نحو العمل السياسي العلني واغتنام هذه الفرصة التاريخية لتأسيس الحياة الحزبية في الجزائر، بعد غلق الحياة السياسي الذي دام أكثر من ربع قرن،

فقد تحولت غالبية التنظيمات الإسلامية التي كانت تنشط في السر إلى أحزاب سياسية باستثناء "جماعة البناء الحضاري الإسلامي". فهي التنظيم الوحيد الذي كان يناضل بشكل سري منذ تأسيسه في نهاية الستينات الذي لم يتحول إلى "حزب سياسي" بعد أن فتح النظام المجال أمام المجتمع ليعبر عن نفسه سياسيا بشكل علني وقانوني.

وعلى الرغم من سرعة تحركها لمواكبة أحداث انتفاضة الخامس أكتوبر وتبني مطالبها الأساسية والعمل على أسلمتها، فهي لم تتحرك كجماعة البناء الحضاري بنفس تلك السرعة، ولم تندفع في الإعلان عن نفسها من خلال تأسيس حزب سياسي يعبر عنها وعن مشروعها. بل على العكس فقد رفضت الجماعة متمثلتا في زعيمها الشيخ محمد السعيد الانخراط في الجبهة الإسلامية للإنقاذ كما تقول كل المعلومات والشهادات حول مبادرة تأسيس هذا الحزب كما سيأتي.

إن هذا الموقف الذي أعلنه زعيم جماعة البناء الحضاري يثير التساؤل خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الأحداث اللاحقة التي عرفت انخراط الجماعة وعلى رأسها هوشخصيا في الجبهة الإسلامية للإنقاذ قياديا كلفه حياته هل كان هذا الموقف يعبر عن رفض مبدئي للعمل السياسي الحزبي لأحدى أقدم التكوينات الإسلامية في الجزائر بعد الاستقلال أو هو رفض للمبادرة ؟ بعبارة أخرى : هل عدم انخراط جماعة البناء الحضاري في عملية تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ كان يعبر عن لا سياسية الجماعة أم عن امتلاك الجماعة لمشروع سياسي خاص بها؟

إن المعلومات والمعطيات بالإضافة إلى المسار الذي سوف تتدرج إليه الجماعة في إطار مواكبة مسيرة الحراك السياسي الذي سوف يفرضه عليها تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ في تلك المرحلة كلها تؤكد أن الجماعة لم تكن معارضة لفكرة ومبدأ العمل الحزبي وأن المسألة تم التداول فيها وأن مجموعة قيادية داخل الجماعة كانت تتبنى مبدئيا فكرة تأسيس حزب سياسي.

وهذا ما اكده مصطفى براهيم بقوله: "إن تأسيس حزب إسلامي، في مرحلة أخرى ويتصور آخر كان من مشاريع العديد من الشخصيات وبالطبع لدى نواة "داخل حركة البناء الحضاري" (1) ومن الشواهد على أن الممارسة المباشرة للفعل السياسي من خلال أدوات السياسية وعلى رأسها الحزب السياسي لم تكن مرفوضة جماعة البناء الحضاري بل إن العائق الأساسي الذي منع الجماعة من كشف هويتها السياسية هو غياب المناخ السياسي والقانوني الذي يضمن الحرية ويكفلها وهو ما يمكن فهمه من مما أورده "الهاشمي سحنوني" في مذكراته في سياق ميلاد الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي كان أحد مؤسسيها الرئيسيين حيث يذكر بالحريق "فاتصلت بمحمد السعيد في مسجد الأرقم بعد صلاة العشاء، فبعدها عرضت عليه الأمر قال: إن الدستور لم يتم التصويت عليه بعد، ثم إنني أرى أن هذه مجرد مصيدة نصبها النظام ليعيدنا واحدا واحدا وخلاصة القول فأنا لا أؤيد مثل هذه المبادرة" (2).

إن هذه الشهادة تكشف على أن الجماعة كانت تنتظر الضمانات القانونية والسياسية، وتوفر مناخ من الحرية لتتوفر في أمر العمل السياسي المباشر، وربطت ذلك بإعلان الدستور بشكل

(1) Brahmi mostafa, opcit p9

(2) الهاشمي سحنوني. مرجع سابق. الحلقة الثانية

رسمي، فالرفض كان مربوط بالشك في نية النظام وصدقه في التخلي عن السياسة المتوتيرة في التعامل مع المعارضة من أجل تصنيفيتها وليس من أجل اشتراكها في الفعل السياسي. إن هذا التخوف من نية النظام والخشية من أن يكون كل ما يقوم به هو لاصطياد المعارضة الإسلامية التي أصبحت القوة الحقيقية المعارضة للنظام فعليا والتي لم يكن لديه القدرة على الوصول إلى جزء منها كان واضحا في سلوك الجماعة أثناء تعاملها مع الانتفاضة الشعبية الخامس من أكتوبر لاسيما في البيانات التي كانت تعلنها في شكل رسائل بإمضاء الشيخ أحمد سحنون وخاصة الرسالتين الأخيرتين حيث ركزت الجماعة على المطالبة بضمان الحريات وحمايتها بشكل قانوني: ومن تلك المطالب:

أ- ضمان حرية الدعوة الإسلامية بكل السبل المشروعة مع توفير الحصانة للإمام والواعظ والمدرس طالما كان توجيهه في حدود آداب الإسلام، وإذا بهذه الآداب يسند أمر تقويمه هيئة من أهل الحل والعقل في الأمة لا إلى مصالح خاصة تهيه ولا ترعى مقامه.

ب- ضمان الحريات الأساسية لكل أفراد الشعب في حدود احترام مقدسات الشعب ومن ذلك حرية الاجتماع وحرية الفكر والنقد لكل من يتعدى للإشراف على المصالح العامة.⁽¹⁾

ومما يساعد على الميل إلى اعتبار رفض الشيخ محمد السعيد لمبادرة تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ مؤشر على وجود نية ومشروع لدى الجماعة لخوض غمار العمل السياسي تحت مضلة حزبية ما ترويه بشكل متواتر الشهادات حول ما جرى لحظة إعلان تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ في مسجد السنة بباب الواد، وبحسب رواية الشيخ الهاشمي سحنوني فإنه "وفي يوم السبت 18 فيفري بعد صلاة المغرب التقينا بمسجد السنة للإعلان الأولي عن ميلاد الجبهة الإسلامية

للإنقاذ، وقد حضر هذا اللقاء المتحدث والشيخ عبد الباقي صحراوي -رحمه الله- والشيخ علي بن حاج والشيخ عباسي مدني وبن عزوز زبدة وكمال قمازي وعلي عية والشيخ شرطي -رحمه الله- وألقينا بهذه المناسبة كلمات باركنا فيها هذه المبادرة واعتبرناها بشرى خير لكافة المسلمين. ولما أخذ الكلمة علي عية قال: "أيها الناس إنني سأقرأ عليكم رسالة الشيخ أحمد سحنون". ومما جاء في هذه الرسالة أنه لا ينبغي التسرع في أمر كهذا، بل ينبغي التريث وحسن التقدير. وفي هذه الأثناء دخل محمد السعيد فاستبشر الناس خيرا وظنوا أنه أت لينضم الى المجموعة، ولكنه عندما أخذ الكلمة بدأ في اللوم والعتاب وقال: "ان الدعاة الذين لهم وزن في الساحة لم يستشاروا كأحمد سحنون الذي لا علم له بالأمر". ثم وصفنا بالمتسرعين وأنا لا رشد عندنا. فغضب الحاضرون وأخذوا في التكبير، فقام بن حاج ليرد عليه لكنه لم يتمكن من الحديث وانفجر بالبكاء. فقامت وأخذت من مكبر الصوت وخاطبت الجماهير قائلا: "أيها الناس اهدؤا واعلموا اننا سنؤسس هذا الحزب، أحب حمد السعيد أم كره، وإننا أردنا أن نقوم بعمل ينفع المسلمين جاءنا من يثبطنا واعترض علينا. ولكننا في هذه المرة سنمضي على بركة الله، من اقتنع بفكرتنا التحق بنا ومن لم يقتنع تركناه وشأنه، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل". وهو ما يؤكد مصطفى براهيم الذي نفى مطلقا ما أورده لهاشمي

(1) أنظر الملاحق

سحنون حول استشارة وإشراك جماعة البناء في عملية تأسيس الجبهة الإسلامية من خلال الاتصال بالشيخ محمد السعيد.⁽¹⁾

الشاهد من هذه الرواية التي تشترك جميع الشهادات التي استطعنا الوقوف عليها على نقله هو وصف زعيم جماعة البناء الحضاري "محمد سعيد" المبادرة بالعمل المتسرع. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الاجتماع للإعلان الأولي عن ميلاد الجبهة الإسلامية للإنقاذ كما يقول الهاشمي سحنوني كان قبل صدور الدستور الجديد، كما عاب محمد السعيد على المجتمعين عدم استشارة رموز الحركة والدعوة الإسلامية وعلى رأسهم الشيخ أحمد سحنون الذي بعث برسالة قرأها علي عية والتي طلب فيها بتأجيل المبادرة.

كل ذلك يؤكد أن اعتراض جماعة البناء الحضاري للإعلان عن التأسيس الأولي للجبهة الإسلامية للإنقاذ لم يكن مبني على رفض فكرة العمل السياسي الحزبي بل كان رفضا للتوقيت والطريقة التي تمت بها المبادرة

بالإضافة إلى التسرع والتفرد في السعي بهذه المبادرة كأحد أسباب معارضة جماعة البناء الحضاري للانخراط في عملية تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ لم يخفي "مصطفى براهيمي" تحفظ الجماعة على بعض الذين تصدروا المبادرة والمشهد والشك في ولائهم وصدقهم وعلاقاتهم مع دوائر السلطة الأمنية من أجل ضرب الحزب وبحسبه فإن الأحداث التي تلت أحداث الإضراب المفتوح التي قادته الجبهة الإسلامية في جوان 1991 أثبتت صحة شكوك الجماعة في تلك المجموعة التي كان يتزعمها الشيخ الهاشمي سحنوني".⁽²⁾

سواء تم استشارة جماعة البناء الحضاري كما يروي الهاشمي سحنوني أولم يتم استشارتها كما يقول مصطفى براهيمي فالأهم - لنا - هو أن ميلاد الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالطريقة التي تمت بها في التوقيت، قد أربك جماعة البناء الحضاري وكل قيادات الحركات الإسلامية التاريخية. إن هذا الإرباك لم يكن نابع من رفض العمل السياسي وقدرة الحزبية كموقف حركي وحكم شرعي بعد الأحزاب السياسية في الإسلام.⁽³⁾

بالإضافة إلى التشكك من صدقية هذه الشخصيات السلفية والتحفظ على مسيرتهم الدعوية كما يتضح من كلام مصطفى براهيمي فإن موقف الجماعة من المبادرة لم يكن بعيد عن موقفها النقدي فكريا من المنهج السلفي بحد ذاته الذي كانت تسبح فيه كل الشخصيات تقريبا التي تداعت إلى إطلاق المبادرة بل وكانت تروج له باعتباره المنهج الصحيح الوحيد الذي يعبر عن حقيقة الإسلام. فالسلفية كانت بمثابة الإطار المرجعي للنواة الرئيسية للجبهة الإسلامية للإنقاذ ولأغلب القيادات التي سوف تتشكل منها هياكل الحزب فضلا عن القاعدة التي سوف تلتف حول الحزب.

⁽¹⁾ Brahmi mostafa, opcit p9

⁽²⁾ ibid p9

⁽³⁾ هذا الموقف الذي كان يعبر عنه جزء من السلفية بقيادة الشيخ عبد المالك رمضان الذين كانوا يعرفون بجماعة التصفية و التربية كأسلوب حركي استنادا إلى مرجعية و فتوى الشيخ ناصر الدين الألباني الذي كان من أنصار تحريم العمل الحزبي و السياسي ضد الموقف الذي سوف ينتشر في المستقبل الأحداث، تحت عنوان السلفية العلمية في مقابل السلفية الجهادية خاصة بعد تورط الجبهة الإسلامية للإنقاذ في العمل المسلح.

سوف يعلن عنه بمناسبة وقد شكل انعقاد المؤتمر الثاني للدعوة الإسلامية الذي في الجزائر العاصمة بين 26 ماي -19 جوان 1990 فرصة لزعيم الجماعة الشيخ محمد السعيد للإعلان عن هذا الموقف النقدي اللاذع للجماعة من السلفية، وقد كان شديد اللهجة معها حيث يقول : على أن هذا الاتجاه(السلفي)على الرغم مما أحدثه من حركة فكرية ساهمت في إنكفاء حس الإجتهد و اليقضة الفكرية ،إلا أنه في الكثير من الأحيان جراً غير المؤهلين على الإجتهد ،فغلوهم في الجدل حول قضايا العقيدة حتى صارت هذه الأخيرة حلبة للصراع و التكفير بالإضافة إلى افتقارها إلى التصور الواضح للتعامل مع العصر".

من الواضح والجلي في كلام الشيخ محمد السعيد وموقفه النقدي من الاتجاه السلفي أن مشكلة الجماعة مع مبادرة تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ كانت منهجية مرتبطة بالمرجعية الفكرية التي على أساسها يجب التحرك في إقامة دولة الإسلام في العصر الحديث.

فالجماعة كانت ترفض المساس بثوابت مرتكزات في المجتمع الجزائري المتمثلة في الفقه المالكي على مستوى الشريعة والأشعرية على مستوى العقيدة وهذا ما أصر عليه وبغضب الشيخ أحمد سحنون حين أبلغه الهاشمي سحنون تنبيهه للمنهج السلفي.⁽¹⁾

نفس هذا الإرباك دفع بجزء من التنظيمات والقيادات التاريخية للحركة الإسلامية وهو الشيخ عبد الله جاب الله وتنظمه إلى السير في مبادرة تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ.وكاد أن يكون أحد المؤسسين لها لولا اصطدامه مع النواة الرئيسية للجبهة عبر مسألة القيادة والزعامة من جهة وكيفية تواجده داخل الجبهة التي فرضت عليه المشاركة بالاعتبار الفردي وليس التنظيمي فانسحب في آخر لحظة بسبب الخشية من ذوبان زعامته وجماعته في الحزب الجديد ليتجه فيما بعد إلى تأسيس حزب خاص به ولنفس الأسباب وغيرها رفض الشيخ "محفوظ نحناح" المبادرة جملنا ومن الأساس كما سوف نوضحه لاحقا.

وكرر فعل على مبادرة التيار السلفي لذي أربك الجميع بإطلاق مبادرة تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ سارعت جماعة التيار الحضاري إلى محاولة استيعاب الجبهة بعدما فشلت في ثني مؤسسيها على تأسيس مبادرة على الأقل، من خلال إطلاق مبادرة تأسيس رابطة الدعوة الإسلامية وعلى ذلك في بداية شهر مارس من سنة 1989.

تأسست الجبهة الإسلامية للإنقاذ، كان يجب التكيف مع هذا المعطى الجديد. بالإضافة الى أن كثير من الجمعيات الدينية بدأت ترى النور. اذا ضرورة لإيجاد إطار موحد لهذه الحركات الإسلامية بالإضافة الى الحزب الجديد، أصبحت أكثر الحاج .

إنه السبب الذي دفع "بخلية الأزمة"، التي تكونت منذ أكتوبر 1988 عند الشيخ أحمد سحنون، والتي كانت تتضمن بالإضافة الى هذا الأخير، الشيخ محمد السعيد، وبعض مساميعة المغربين، لإقتراح إطار رسمي يجب أن تلتقي فيه كل الحركات الإسلامية، الجبهة الإسلامية

(1) الهاشمي سحنون، مرجع سابق، الحلقة الثانية، الخبر الأسبوعي، العدد 508، من 22 الى 28 نوفمبر 2008.

للإنقاذ والشخصيات المستقلة المعروفة بتأثيرها على الساحة الدعوية الإسلامية، وبهذا ولد هذا الإطار تحت اسم رابطة الدعوة الإسلامية⁽¹⁾

وعلى عكس ما ذهب إليه العديد من الباحثين في تقييمهم للخلفية التي تأسست عليها رابطة الدعوة الإسلامية مثل "مايكل ويليس" ، الذي استبعد الدافع السياسي في تأسيسها، فإننا نعتقد أن البعد السياسي لهذه المبادرة لا يحتاج إلى أكثر من التركيز على البعد "الوحدوي" الذي قامت عليه والذي ينبع من مفهوم عقائدي في الأساس.

ولئن اعتبرنا أن مبادرة تأسيس الرابطة محاولة من الإسلاميين لإيجاد منظمة تسعى إلى استغلال الحرية الجديدة التي أطلقها النظام كما يقول مايكل ويليس، فهي لم تكن مبادرة كل إسلامي الجزائر بل من جزء منهم ، وهذا الجزء لم يكن سوى "جماعة البناء الحضاري" بحسب أحد أبرز قياداتها وهو مصطفى براهمي الذي صرح بقوة قائلا: "يجب الاعتراف صراحة أن الفكرة الأولى للرابطة، والتحضيرات المبذولة والوسائل المسخرة، والاتصالات التي عقدت كانت من جهد وعمل (l'œuvre) محمد السعيد والحركة ، وهذا بالاتفاق مع الشيخ أحمد سحنون"، ولا يستبعد هذا القيادي من أن الفكرة ابثقت عن "خلية الأزمة" التي تشكلت في أحداث الخامس من أكتوبر 1988⁽²⁾. وقد أكد لنا القيادي في الجماعة الشيخ الطيب برغوث نفس الأمر.⁽³⁾

ضمت الرابطة بالإضافة إلى جماعة البناء الحضاري الإسلامي الجبهة الإسلامية للإنقاذ وجماعة نحاح وجماعة جاب الله وكذا بعض الشخصيات التي كان لها وزنها في إطار الصحوة الإسلامية أسندت الرئاسة للشيخ أحمد سحنون وتولى الشيخ محمد السعيد أمانتها العامة، ولكن كل الشواهد تؤكد أن الشيخ محمد السعيد كان هو القائد الفعلي للرابطة والشيخ أحمد سحنون قائدها الرمزي.

على الرغم من تباينات والصراعات المعلنة والخطبة بين مختلف التنظيمات الحركية التي شاركت في الحقيقة لم تكن تملك إلا المشاركة من وجهة نظرنا - في تأسيس الرابطة إطار الممارسة الشوري وتوحيد الرؤية وصياغتها بمستقبل الإسلام في المجتمع والدولة حيث اتفق الجميع على الأهداف التالية:

أولا- العمل على التمكين للإسلام ونظامه.

ثانيا- العمل على تقريب الرؤى وتوحيد الجهود والمواقف العامة بين العاملين في الدعوة الإسلامية

ثالثا- تحقيق مبدأ الاجتهاد الجماعي في النوازل وتوحيد الفتوى في القضايا العامة.

رابعا- الحفاظ على وحدة الأمة ومقوماتها.

خامسا- إصلاح الاعتقاد وتهذيب الأخلاق وتصحيح العبادات ودعم رسالة المسجد

سادسا- الاهتمام بقضايا الأمة والسعي لحلها

⁽¹⁾ Brahmi mostafa, opcit p9

⁽²⁾ Brahmi mostafa, opcit

⁽³⁾ نفس المقالة السابقة

سابعاً- العمل على إخراج الأمة من التخلف والتبعية في كواحي الحياة وتغطية الاحتياج من الكفاءات في مختلف الشخصيات.

ثامناً- تذكير الشعب الجزائري وتعميق إقناعه بكون الحل الإسلامي فريضة شرعية ضرورة حضارية.

تاسعاً- صياغة مشروع حضاري إسلامي متكامل.

عاشراً- ترسيم وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أحدى عشر- كشف محطات التآمر على الدين والتصدي لحملات التغريب والتنصير والأفكار المسيئة.

اثني عشر- ترشيد العمل السياسي وحمايته من الانحراف في الوسائل والغايات.

ثلاثة عشر - ترشيد السياسة التربوية والثقافية والإعلامية والاقتصادية وفق الشرعية الإسلامية.

أربعة عشر - مناصرة القضايا العادلة والإسلامية خصوصاً، وبذل الوسع لاسترجاع .. المسلمة.

خمس عشر - التعاون مع الجمعيات فيما لا يتعارض مع أهداف الرابطة، وتبادل الخبرات ... بينها وبين العاملين في الحقل الإسلامي.⁽¹⁾

يبدوان الخلفية الرئيسية من وراء مبادرة جماعة البناء الحضاري لتأسيس رابطة الدعوة الإسلامية كان استيعاب الجبهة افسلامية تنظيمياً وفكرياً من الخارج من أجل ترشيد فعلها السياسي والحد من تداعيات الانتماء السلفي من جهة والطابع الشعبي من جهة أخرى الذي كان يطبع مبادرة تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ ولعبة جميع أطباق الدعوة الإسلامية.

فعلى الرغم من إعلان الرابطة هيئة لا سياسية فإن الكثير من الشواهد تكشف عن سعي جماعة البناء الحضاري لجعلها إطاراً لفعلها السياسي وهذا السلوك لم يكن غريباً عن الجماعة فتاريخها المطبوع بنشاطها الفكري العلني والمباشر والعمل السياسي السري والغير مباشر يدعم ذلك.

إن أول تحرك سياسي جماهيري للإسلاميين بعد إقرار التعددية السياسية جاء في إطار الرابطة وبدعوة منها. رداً على تحرك التنظيمات السنوية التي سعت إلى تعبئة المجتمع تحت عنوان النساء ضد المرجعية الإسلامية في قانون الأسرة، أطلق الشيخ أحمد سحنون دعوة إلى تظاهرة نسائية، من أجل إظهار تمسكهن بالإسلام من جهة، والمطالبة بقانون أسرة يرتكز على الإسلام. واستجابة لهذه الدعوة تم تنظيم مسيرة في الجزائر في 21 ديسمبر 1989 والأولى من حيث نوعها في العالم الإسلامي بحسب مصطفى براهيم.

بغض النظر عن قيمة وأهمية هذا الحدث من وجهة نظر الإسلاميين أنفسهم، فإنه ومن دون شك كان أول استعراض للقوة السياسية للحركات الإسلامية بعد تلك التي أظهرتها في سياق انتفاضة 05 أكتوبر 1988. وبالنسبة له لمصطفى براهيم فإن هذا التحرك والتجمع كان بمثابة اللحظة التي ترجمت فيها الهدف من تأسيس رابطة الممثل في وحدة الصف الإسلامي.⁽²⁾

(1) زويير عرواس، مرجع سابق، ص 192-193

(2) Brahmi mostafa, opcit

إن أهم شيء يلفت الانتباه في هذا التحرك السياسي بامتياز انه تم تحت مظلة الرابطة التي كانت تصر على أنها هيئة لا سياسية في ظل وجود الجبهة الإسلامية للإنقاذ بعبارة أخرى فغن الأصل أن يكون هذا التحرك السياسي تحت غطاء سياسي حزبي وليس "دعوي"، أي أن الأصل أن تتم الدعوة إلى التظاهر باسم الجبهة الإسلامية للإنقاذ، باعتبارها الواجهة السياسية الإسلامية بصفة عامة المنظورين في رابطة الدعوة بصفة خاصة، خاصة لما نعلم أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ كان قد تم اعتمادها رسميا كأول حزب سياسي إسلامي في الجزائر.

يبدو أننا أمام نفس المشهد الذي رأيناه في انتفاضة أكتوبر 1988 تقريبا في إطار خلية الأزمة التي كانت تدار بعقل الشيخ محمد السعيد وبمرجعية الشيخ أحمد سحنون فالمشهد أصبح نفسه مع الرابطة.

سعت جماعة البناء الحضاري من خلال رابطة الدعوة الإسلامية تقديم رؤية دينية – سياسية مبنية على إقرار مبدأ جواز العمل السياسي الحزبي من خلال حزب واحد مفتوح على جميع أفراد وتنظيمات من دون أن يحتكر هذا الحزب العمل الدعوي الذي يبقى متاح لكل للجميع خارج أطر الحزب، منطلقنا في ذلك من اعتبار تأسيس حزب سياسي إسلامي فرض كفاية على الأمة إذا قربه جزء من الأمة سقط التكليف عن باقي الأمة.

متبينة الفتوى التي أصدرها كل من الشيخ أحمد سحنون والشيخ محمد السعيد والشيخ طاهر آيت علجت، والشيخ يخلف مرابطي، في إطار بيان لرابطة الدعوة الإسلامية في 15 سبتمبر 1990 عنوان: "نداء الوحدة" والذي جاء فيه:

"إن إنشاء الحزب الإسلامي تحكمه المصلحة الشرعية، فهو في تصورنا فرض على الكفاية، إذا نهض به البعض سقط الحرج عن سائر المسلمين الذين يكون واجبهم آنذاك المساندة والدعم وشد الأزر والنصح والنصرة، أما أت تعمل سائر الفعاليات الإسلامية الى إنشاء الأحزاب فإن هذا مسلك قد يأتي بالنتائج العكسية". ثم دعا البيان الجبهة الإسلامية للإنقاذ باعتبارها الحزب الإسلامي الذي سبق الى النهوض بالفرض الكفائي ورفع القضية الإسلامية الى مستوى المغالبة السياسية أن يفتح الأبواب لكل العاملين ورجال الدعوى خاصة أولئك الذين أبلو بلاء حسنا في الظروف الحرجة قصد تعبئة الطاقات وإبراء الذمة وإقامة الحجة على كل من كان له فضل قوة يريد تجنيدها في صف الإسلام" (1).

هذه الرؤية التي كانت تعمل على تثبيتها جماعة البناء الحضاري الإسلامي في إطار الرابطة اصطدمت مع توجهات ورؤى بدأت تتشكل لدى قيادات الحركة الإسلامية المنطوية داخل الرابطة لتأسيس أحزاب سياسية بالإضافة إلى حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ الذي أصبح أمر واقع فرض نفسه على الجميع، هذا التوجه نحو تأسيس أحزاب أخرى انطلق من رؤية دينية سياسية لا ترى حرج ولا مانع شرعي من تعدد الأحزاب السياسية الإسلامية. (2)

انعكس هذا الاختلاف في الرؤية الدينية – السياسية لظاهرة الأحزاب السياسية بين من يرى مشروعية تعدد الأحزاب الإسلامية ومن يرى عدم مشروعيتها والاختلاف في تقييم المصلحة

(1) عيسى جرادى، مرجع سابق

(2) من أجل تفاصيل حول موقف الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر من ظاهرة الأحزاب السياسية أنظر الفصل في هذا البحث

الشرعية، هل تكمن في وجود حزب واحد أم في أحزاب متعددة؟ بالإضافة إلى أسباب أخرى أهمها التنافس على الزعامة وارتباط جزء من الحركة الإسلامية ممثلاً في الشيخ محفوظ نحناح بتنظيم عالمي له أسلوبه ومرجعياته الفكرية والحركية الخاصة – على مشروع الرابطة ومن وراءها جماعة البناء الحضاري.

4- من الرابطة إلى الجبهة الإسلامية للإنقاذ

لم تنجح جماعة البناء الحضاري في تحقيق أهدافها المعلنة والغير معلنة في إطار الرابطة الدعوة الإسلامية أولها ثني التيار السلفي – ممثلاً في الشيخ علي بن حاج والهاشمي سحنوني – المتحالف مع الشيخ عباس مدني على إتمام مبادرتهم ومشروعهم في تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ، أو على الأقل تأجيلهم لها. وانصهارهم في إطار مشروع حزبي تشترك في صياغته وتأسيسه جميع القيادات والتيارات الإسلامية الموجودة والمعلروفة في الساحة الحركية.

في البداية لم تستطع مبادرة تأسيس حزب سياسي إسلامي التي فاجئ بها التيار السلفي جميع قيادات الصحوة الإسلامية جذب إلا الشيخ "عباسي مدني" الذي يبدو أنه وجد في التيار السلفي القوة الجماهيرية التي يستطيع من خلالها تحقيق آماله وتطلعاته وطموحاته في تغيير النظام السياسي فتحول إلى الرجل الأول للجبهة الإسلامية للإنقاذ. في الوقت الذي رفضت فيه غالبية القيادات التاريخية الانخراط في المشروع.

كما سبق وأن أشرنا إليه الانضمام لهذه المبادرة وإذا كان رفض جماعة البناء الحضاري جاء تحت عنوان "التسرع والاستعجال"، فإن رفض الشيخ نحناح وجماعته جاء تحت عنوان عدم تسليم مسؤولية خطيرة لأطفال- "ذراري"- بحسب تعبيره.⁽¹⁾ حتى الشيخ جاب الله الذي كان مؤيداً بشروط انسحب بعد تأكده من عدم فرض شروطه وهو ما صرح به شخصياً لـ "مايكل ويلس" قائلاً: "لقد تركوني".⁽²⁾

في غياب الدعم والانخراط من القيادات التاريخية للدعوة الإسلامية وعلى رأسهم الشيخ "أحمد سحنون" وكذا التنظيمات الإسلامية الرئيسية: تنظيم "البناء الحضاري" بقيادة الشيخ محمد السعيد، وتنظيم "الإخوان المسلمين" بقيادة الشيخ محفوظ نحناح، وتنظيم "النهضة" بقيادة الشيخ عبد الله جاب الله، أصبح التيار السلفي هو القاعدة الرئيسية للتكوين الاجتماعي للجبهة الإسلامية للإنقاذ.

لم يكن هناك إجماع في صفوف التيار السلفي في الجزائر – طبعاً وفي كل العالم الإسلامي – حول مشروعية العمل السياسي الحزبي، ومن الخطأ اعتبار الجبهة الإسلامية للإنقاذ في كل مسيرتها الشرعية الممثل السياسي لكل السلفيين في الجزائر، فقد انقسم السلفيون في الجزائر إلى عدة تيارات وجماعات بعد إنتفاضة 05 أكتوبر 1988 بعدما كانوا تقريباً تياراً واحداً أخذ يتشكل تدريجياً منذ منتصف السبعينات على هامش التيارات الرئيسية "للإسلاموية الحديثة" في العالم وعلى رأسها الإخوان المسلمين. واستطاعت الجبهة الإسلامية للإنقاذ- لأسباب لا يمكن التوقف عندها في بحثنا- من استقطاب وتوظيف أغلب جماعات التيار السلفي، فباستثناء جماعة "التصفية والتربية"، والتي

⁽¹⁾ نقلاً عن: Brahmi mostfa, opcit p 10

⁽²⁾ مايكل ويلس، مرجع سابق، ص 156

أصبحت تعرف فيما بعد بالسلفية العلمية، اصطفت كل الجماعات الأخرى بدرجات متفاوتة وراء الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

استجابت قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ للدعوة التي وجهت لها لتأسيس رابطة الدعوة، ورأت فيها فرصة لتمير مشروعها، وربما هذا ما يفسر وصف "مصطفى براهيمي" - الذي حضر الاجتماع التأسيسي ممثلاً لجماعة التيار الحضاري - موقف قيادة الجبهة وخاصة علي بن حاج قائلاً: "من الواجب علي أن أسجل شغف علي بن حاج بالرابطة"⁽¹⁾. وتبدو الملاحظة التي بناها "مايكل ويلس" معبرة إلى حد كبير عن حقيقة ما كان يفكر فيه قيادة الجبهة التي كانت تبحث - بحسبه - عن توظيف الإهتمام الرسمي والشعبي المهم والاحترام الذي اجتذبه الإسلاميون والدور المهم الذي أداه علي بلحاج في أحداث تشرين الأول / أكتوبر والذي تمثل بتنظيم مسيرات والتوسط لدى قوى الأمن قاده وهو الواعظ الشاب والأستاذ صاحب الشخصية القيادية الجذابة أن يجتذب من صفوف الشعب ولاسيما المهمشين في الضواحي الفقيرة عدد كبير من الأتباع.⁽²⁾

رغم ذلك، لم تكن الرابطة بالنسبة لقيادة الجبهة الإسلامية الوسيلة التي تمكنهم من القيام بهذه المهمة، بل إن الحاجة والمصلحة تكمن في مواصلة مشروعهم ومبادرتهم لتأسيس حزب سياسي يمكن الإسلاميين من استغلال حالة التعاطف الشعبي معهم والتفاف القواعد الشعبية حول قياداتهم استغلالاً سياسياً مباشراً لم يكد يمر أسبوعين عن كشف النظام لمسودة الدستور الجديد الذي سوف يأتي بالتعددية السياسية في الجزائر حتى انعقد الاجتماع التأسيسي للجبهة الإسلامية للإنقاذ والذي كان في 18 فيفري 1989 أي خمسة أيام قبل إجراء الاستفتاء حول الدستور.

إحدى الملاحظات الرئيسية التي يمكن استنتاجها من خلال الروايات التي نقلت وقائع الجلسة التأسيسية للجبهة الإسلامية للإنقاذ هي إصرار الجزء الأكبر من التيار السلفي على مواصلة مشروع تأسيس حزبهم مهما كلف ذلك من انقسام وصراع داخل الصف الإسلامي. لقد وصل الأمر بقواعد هذا التيار "السلفي" إلى محاولة الاعتداء على الشيخ "محمد السعيد" الذي حضر إلى مكان انعقاد الاجتماع والتي لم يكن سوى "المسجد" من أجل محاولة تأجيل عملية التأسيس، إلا أن خطابه الذي تلاه باسم الشيخ أحمد سحنون رئيس الرابطة قبل بالفرض الشديد من طرف المجتمعين، وعلت الأصوات والتكبيرات منددة بموقف الشيخ محمد سعيد وتم إخراجهم من المسجد تحت الحماية خوفاً من أن تطاله أيدي الشباب السلفي الذي كان متحمساً لمشروع الجبهة الإسلامية أكثر من بعض القيادات.⁽³⁾

لقد باتت الجبهة الإسلامية للإنقاذ أمراً واقعاً فرض نفسه على الجميع بما فيهم النظام السياسي الجديد - القديم الذي بشر به دستور 23 فيفري 1989 ولم يكن أمام السلطة إلا الاعتراف الرسمي بهذا الحزب.

عرف قرار السلطة اعتماد الجبهة الإسلامية للإنقاذ كحزب سياسي رسمي وقانوني لغط كبيراً من بعض نخب السلطة وبعض التيارات التي كانت تعرف نفسها بالتيار الديمقراطي

(1) Brahmi mostfa, opcit, p10

(2) مايكل ويلس، مرجع سابق، ص 154

(3) كل الشهادات المتوفرة تؤكد حدوث هذه الواقعة.

والعلماني الذين حاولوا التأثير على قرار السلطة بعدم التصريح لهكذا حزب يتخذ من الدين مرجعية وقاعدة تأسيس مستنديين في ذلك على تفسيرات قانونية ودستورية للمادة التي تحضر قيام أحزاب سياسية على أساس ديني أو عرفي أولغوي.

إلا أن السلطة وجدت في تأسيس حزب "التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية الذي أسسه الدكتور" سعيد سعدي" ذو الميول البربرية الحجة السياسية لمنح الجبهة الإسلامية للإنقاذ الاعتماد بعد أن مارس هذه الأخيرة ضغطا كبيرا على النظام وحذرت من عدم الاعتراف بها.⁽¹⁾ في سياق نشأتها لم تكثر الجبهة الإسلامية لغياب رموز الصف الأول للعمل الإسلامي من أمثال: الشيخ أحمد سحنون ومحمد سعيد والشيخ نحناح وحتى الشيخ عبد الله جاب الله الذي يعتبر الأقرب إليها في ذلك الوقت.

لقد سعت الجبهة لتعويض هذا النقص في القيادة والزعامة بتبني "خطابا شعبويا" مكنها من اكتساب تعاطف شعبي منقطع النظير على الساحة الوطنية وربما على الساحة العربية والإسلامية أعاد إلى الأذهان صورة الثورة الإسلامية الإيرانية من حيث الالتفاف الشعبي حول شعاراتها التي كانت مركزة على إقامة نظام حكم إسلامي.

بالرغم من تأثير غياب الرموز والزعامات الإسلامية ومساهمته بشكل أواخر في تعبيد الطريق أما الجبهة الإسلامية للتركيز على استراتيجية شعبية سياسية كما يقول مايكل ويليس⁽²⁾، فإن هذا التوجه لم يكن غريبا ولا صعبا على قيادة الجبهة وعلى رأسها الشيخ "عباسي مدني"، فالشعبوية التي ظهرت في سلوك الجبهة الإسلامية للإنقاذ تعود في أحد منابعها إلى التجربة السياسية لزعيمها ورئيسها عباس مدني الضاربة في جذورها في الحركة الوطنية الراديكالية، بدأ بحزب الشعب الجزائري مرورا بانخراطه في العمل التحريري - "الثورة الجزائرية" - وانتهاء بمسيرته النضالية في أجهزة حزب جبهة التحرير الوطني⁽³⁾. كما لم يكن الأمر صعبا على الشيخ الشاب علي بن حاج الذي بدأ مسيرته الدعوية في المساجد الشعبية خطيبا وإماما ليصبح في فترة وجيزة جدا رمزا وقائدا كاريزميا لكل المهتمين على واقعهم المعيشي وعلى الدولة.

لم تكن الطريق إلى الحزب السياسي مفتوحة فقط للتيار السلفي الذي يبدو أنه وجد في الشيخ عباسي مدني الحل لعقدة الزعامة، بل سوف يصبح الطريق إلى الحزب الإسلامي طريقا مفتوحا للجميع كما يقول "عيسى جرابي" و "الذي يفترض فيهم أن يتقدموا الصف ويفتحوا الطريق تأخروا أوجرى تأخيرهم، والذين كان عليهم أن ينتظموا في الصفوف الخلفية تصدروا وعلت أصواتهم"⁽⁴⁾

(1) و قد تعمدت السلطة اعتماد الجبهة الإسلامية للإنقاذ (FIS) و التجمع من أجل الثقافة و الديمقراطية (RCD) كأحزاب رسمية في نفس اليوم و في نفس الجريدة الرسمية.

(2) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 157

(3) حول الطابع الشعبي للجبهة الإسلامية للإنقاذ و جذوره أنظر:

Addi lahouari ,La democratie en Algerie ,opcit,pp 97-119

(4) عيسى جرابي "الحركة الإسلامية في الجزائر من الدعوة إلى الدولة: قراءة في العمل السياسي و الحزبي الإسلامي من 1989 إلى 2005" دار قرطبة للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى، الجزائر، 2005، ص 27

لقد بات واضحا وأكيدا أن الفرقاء الذين لم تستطع أن توحدهم رابطة الدعوة الإسلامية يسعى كل واحد منهم بجماعته إلى نفس الطريق الذي سارت فيه الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

إن تمكن الجبهة الإسلامية من التواصل الشعبي واعتمادها على خطاب راديكالي استقطبت كل الناقمين على النظام من مختلف الفئات الاجتماعية حولها إلى "كتلة تاريخية" شكل فيها الدين رابطها السياسي أخذت تتوسع من حيث حجمها بشكل سريع، هذا النجاح السريع والذي لم يكن متوقع حتى من قادة الجبهة عمق لا بل قضى كليا على فكرة وحلم توحد الحركات السياسية الإسلامية في تنظيم حزبي واحد وهو ما كانت تسعى إلى تحقيقه جماعة البناء الحضاري.

إن ردة فعل الجماهير الإيجابية على دعوة الإسلاميين وتبنيها لرؤيتهم في تفسير الأزمة التي يمر بها المجتمع، وكيفية الخروج منها، والتي قدمت في شكل معادلة بسيطة يستطيع أي مواطن استيعابها وبالتالي الدفاع عنها: "المشكلة هي الابتعاد عن الإسلام، والحل يكمن في العودة إليه". والتي تحولت إلى سيكولوجية - جماعية (psychologie collective) أصبحت تطمئن الناس وتقفر بهم إلى مستقبل يتجاوز الشروط المادية - التاريخية لأي حراك مجتمعي ترجمت سياسيا في الانتخابات البلدية التي نظمت سنة 1990، عززت قناعة قيادة الجبهة الإسلامية بعدم الحاجة إلى الفرقاء الآخرين وأنها قادرة لوحدها على إكمال المسيرة وتحمل المسؤولية وقابلت أي مبادرة للوحدة أو التحالف على أساس تنظيمي في أي نشاط سياسي - انتخابي لاحقا بالرفض.

من جهة أخرى، فقد فتح نفس هذا النجاح الذي حققته الجبهة الإسلامية "الشهية" للتنظيمات الإسلامية الأخرى للعمل السياسي وتحولها إلى أحزاب، فبالنسبة لهذه التنظيمات التي لم تكن قد تحولت إلى أحزاب وبالتحديد الإخوان والبناء والنهضة فإن الإندفاع الجماهيري نحو الجبهة الإسلامية لم يكن يعبر عن قدرة الجبهة ولم تخلفه هي بنفسها، وإنما يعبر عن إرادة المجتمع في تغيير النظام وبناء نظام جديد يكون الدين فيه هو أساس الحكم، وأن هذه الإرادة لم تكن وليدة لحظتها وإنما جاءت نتيجة تراكم جهود ونشاط التنظيمات الإسلامية التاريخية، بعبارة أخرى فإن الجبهة الإسلامية قطعت ثمار بذور زرعها آخرون وجاء الوقت لرجوع الأمور إلى نصابها وتعود الحقوق إلى أصحابها.

وفي هذا السياق تحركت قيادات التنظيمات الإسلامية في اتجاه تأسيس أحزابها محاولة في ذلك اقتسام الساحة مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ، فتحولت جمعية النهضة الإسلامية التي كان يرأسها الشيخ عبد الله جاب الله إلى حزب سياسي، وفي نفس الاتجاه سار الشيخ نحاح فأسس حزب الإخوان المسلمين.

أما جماعة البناء الحضاري فقد كانت لها نظرة أخرى، وتقييم آخر للواقع السياسي سلكت على أساسه في طريق مختلف، فقد توجهت الجماعة نحو خيار المساندة، أي مساندة حزب سياسي قائم عوض تأسيس حزب خاص بها اقتناعا منها بعدم جدوى إضافة تشكيل سياسي إلى ما هو موجود على الساحة حسب ما صرح به أحد القيادات الرئيسة للجماعة الأستاذ طيب برغوث الذي أكد لنا في مقابلتنا معه: أن الجماعة كانت ترى أن تأسيس حزب سياسي آخر يفاقم من حدة

التنافس السياسي والاجتماعي الذي كانت تعاني منه الساحة الإسلامية⁽¹⁾، وقد سبق وأن قال ذلك في معرض تقييمه لتجربة الجماعة حيث قال: "فاخترنا بعد تحليل وتمحيص دقيق للموقف من زواياه الشرعية والسياسية والاجتماعية المستقبلية أن لا نتورط في متاهة إضافة كتلة سياسية جديدة مستنسخة، لكثل التنافر السياسي والاجتماعي التي أخذت تظهر كالفقايع بمبرر وبغير مبرر"⁽²⁾. ويبدونهج المساندة الذي اختارته جماعة البناء الحضاري منسجم مع الموقف الفقهي الذي صدر في بيان رابطة الدعوة الإسلامية.

لقد وقع خيار الجماعة على الجبهة الإسلامية للإنقاذ كإطار حزبي كما صرح بذلك مصطفى براهيمى، مشترطة على قياداتها مجموعة من الشروط، من بينها ضرورة فتح الجبهة لجميع القيادات والتنظيمات الراغبة في الانضمام إليها، وإلزامية الشورى، وبالأخص عدم اعتبار الجبهة الإسلامية "جماعة المسلمين"⁽³⁾.

هذا الخيار لمساندة الجبهة الإسلامية للإنقاذ وضعه الطيب برغوث في إطار إستراتيجية ترشيد العمل السياسي للجبهة الإسلامية للإنقاذ، فبعد تخلص الجماعة -كما يقول- وتجاوزها "المعضلات النفسية والاجتماعية الكثيرة التي كانت تطرحها علينا الساحة الدعوية والاجتماعية والسياسية آنئذ وتدفع بنا إلى المزاحمة الإهتلاكية المنهكة كما فعل غيرنا، سوف تتجه الجماعة للتدعيم الجزئي والمرحلي للعمل السياسي الذي نهضت به حركة الجبهة الإسلامية مبكرا"⁽⁴⁾.

وقد اتخذت الجماعة هذا الموقف بعد أن تأكد لها -كما يقول نفس القيادي في جماعة البناء- أن حركة الجبهة الإسلامية للإنقاذ ستضمي في استكمال دورتها الاجتماعية إلى نهايتها، سواء وافقناها كحركة إسلامية وكمجتمع وكدولة - على ذلك أم لم نوافقها، وسواء رضينا بذلك أم لم نرض به، وسوف يكون لها تأثيرها العميق على حاضر الحركة الإسلامية والمجتمع ومستقبلها"⁽⁵⁾.

شكل إخفاق رابطة الدعوة الإسلامية في ضبط إيقاع كل التنظيمات والحركات الإسلامية في اتجاه واحد من جهة، والذي لا تتردد قيادة الجماعة في تحميل قيادة الجبهة جزء من المسؤولية في إفشاله كما صرح مصطفى براهيمى⁽⁶⁾، ولا مبالاة قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ بأي مبادرة سياسية توحيدية إلا إذا انطلقت وأقرت بالجبهة الإسلامية للإنقاذ كإطار سياسي لها في ظل تزايد قوتها على المستوى الشعبي من جهة أخرى، فناعة لدى جماعة البناء الحضاري بضرورة ترشيد الجبهة الإسلامية للإنقاذ الذي لم يكن ليتحقق إلا من الداخل، وعدم ترك قيادة المشروع الإسلامي سياسيا لها وحدها، في ظل تقييم سلبي لقدرتها على القيام بتلك المسؤولية بمفردها لأسباب ذاتية خاصة بتركيب الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وأخرى متعلقة بالعامل الخارجي والمشاكل التي يمكن أن تنشأ عن هذا الواقع المعقد، وهو ما صرح به طيب برغوث حيث يقول "وكانت تصورتنا وتقديرنا آنذاك، تميل كثيرا الى توقع حدوث مشكلات كثيرة وكبيرة، لايمكن تلافيها أوالتقليل من مضاعفتها

⁽¹⁾ نفس المقالة السابقة

⁽²⁾ الطيب برغوث "إطالة على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية بالجزائر"، مرجع سابق، ص 166

⁽³⁾ Brahmi mostfa, opcit p11

⁽⁴⁾ الطيب برغوث "إطالة على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية بالجزائر"، مرجع سابق، ص ص 161-163

⁽⁵⁾ نفس المرجع، ص 163

⁽⁶⁾ Brahmi mostfa, opcit p11

الفكرية والسياسية والإجتماعية المعقدة، إلا بالمساهمة الفعالة في تأطير وترشيد الفعل الثقافي والإجتماعي والسياسي لحركة الجبهة الإسلامية من الداخل والخارج على حد سواء، خاصة بعد أن أخفقت كل محاولات "رابطة الدعوى الإسلامية" في توحيد موقف الحركة الإسلامية تجاه الفعل السياسي التعددي، الذي شرعت البلاط في تجربته لأول مرة لإي تاريخها منذ الاستقلال، بصورة فجائية فيها الكثير من علامات الاستفهام، وإِلا- أضعف بل والخطر!!

وتستند هواجس الخوف لدينا- من أفراد الجبهة الإسلامية بقيادة حركة التغيير السياسي والاجتماعي - على وعينا بأسباب وعوامل الضعف والقصور الهيكلية في منظومتنا الاجتماعية والسياسية عامة، وبعضها يعود الى النواقص والقصورات الهيكلية في البنية الفكرية والتربوية والتنظيمية للجبهة الإسلامية خاصة، وبعضها يعود الى نواقص وإختلالات هيكلية في بنية النظام السياسي وآليات إدارته للشؤون العامة، وبعضها يعود الى التركيب البسيكوسوسيولوجي المعقد للمجتمع الجزائري بصفة أعم...!! دون أن نغفل طبعاً عن التأثير العميق والواسع النطاق لعوامل الاستلاب والاستقطاب الخارجي، التي كانت قوى عديدة تزرع تحت تأثير نفوذه الحاد!

بدأ اصطفاك الجماعة مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ قبل حصول أول انتخابات محلية تعددية، وقد ظهر في إطار رابطة الدعوة الإسلامية، فلم يكن سعي جماعة البناء توجيه الرابطة في اتجاه خيارها القائم على مساندة الجبهة الإسلامية للإنقاذ خافياً على باقي مكونات الرابطة وعلى رأسهم زعيم⁽¹⁾ التيار الإخواني في الجزائر الشيخ محفوظ نحاح - الذي لم يكن مقتنعاً أصلاً بفكرة الرابطة بحسب رأي جماعة البناء - فقد صرح قائلاً: "الرابطة تحولت وانحرفت عن رسم الاستراتيجيات وأرادت أن تميل إلى بعض الأحزاب أو الجماعات لذا باءت بالفشل"⁽²⁾. من واضح من كلام الشيخ محفوظ نحاح أن المقصود ببعض الأحزاب هو الجبهة الإسلامية للإنقاذ، حيث لم يكن آنذاك إلا حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ وأن المقصود ببعض الجماعات هو جماعة البناء الحضاري التي كان ينعته نحاح بجماعة الجزائر.

إن اصطفاك جماعة البناء لصالح الجبهة الإسلامية للإنقاذ سرعان ما تحول من مساندة وترشيد وتدعيم جزئي ومرحلي لعملها السياسي إلى قيادة الجبهة بفعل تسارع الأحداث وتدهورها كما سوف نأتي على ذكره. هذا الاصطفاك الذي جاء بعد أن قررت الجماعة في اجتماع مجلسها الشوري عدم تأسيس حزب سياسي مستقل والعمل على تقوية ومساندة الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وعدم الممانعة في الانضمام إليها وتفويض المسؤولية في اتخاذ القرار بالانضمام إليها، إلى التقدير الشخصي وليس إلى القرار الجماعي - التنظيمي، كما أكد لنا ذلك الطيب برغوث.⁽³⁾

لم يكن الاصطفاك مع الجبهة الإسلامية محل إجماع لدى الجماعة التي، وهذا ما يمكن قراءته من كلام الطيب برغوث الذي رغم دفاعه عن خيار الجماعة بمساندة الجبهة الإسلامية للإنقاذ مبرزاً مبررات الموقف الذي جاء تحت عنوان إستراتيجية ترشيد العمل السياسي للجبهة الإسلامية، بل واعتز بالعلاقة التاريخية بين الجماعة والجبهة، إلا أن ذلك لم يمنعه من إبداء رأيه

(1) Ibid

(2) محفوظ نحاح، أسبوعية السبيل، 1989/07/31،

(3) نفس المقابلة السابقة.

الخاص حول مسألة تأسيس حزب سياسي خاص بالجماعة، الذي بحسبه لا يندرج بالضرورة أوحتما في المزاحمة الاهتلاكية المنهكة، انطلاقا من المفعول الفكري والنفسي والسلوكي والحركي للقواعد الذهبية التي تقوم عليها الجماعة حيث يقول: "ومن هنا فأنني لا أعتبر نفسي مبالغا او مجازفا بالحقيقة، عندما أدفع بزعمي السابق الى ابعد من ذلك، وأقول بان الجماعة ما كانت لتدخل في مزاحمة اهتلاكية منهكة، كما دخلت فيها اطراف كثيرة في الحركة الإسلامية والمجتمع، حتى ولوتتب أنيا -أي الجماعة- خيار دعم الفيس، والمساهمة في ترشيد مساره، والتقليل من الاخطار المحتملة لمسيرته! اختارت تأسيس عمل آخر مستقل، لان ذلك العمل، أتصور انه سوف لن يكون باي حال من الأحوال ضراريا او تزاميا اهتلاكيا، بالحدة التي لوحظت في مواقف اطراف أخرى في الحركة الإسلامية والوطنية عامة، لأن المفعول الفكري والنفسي والسلوكي والحركي للقواعد الذهبية المذكورة، التي تم تسريبها الى عمق اللا شعور الفردي والجماعي داخل العمل، تعمل على جعل كل فرد من الجماعة، عنصر- تكميل فعال لكل جهد وطني يستهدف تحقيق المصلحة العليا للمجتمع الجزائري، وتمكينه من أداء دوره الاستراتيجي في الدعوة والبناء والمواجهة والنهوض بالأمة. ولا شك أن انضمام مجموعة من قيادات الصف الأول للجماعة إلى مساندة الجبهة الإسلامية للإنقاذ وعلى رأسهم زعيم الجماعة الشيخ محمد السعيد حول "عمليا" الانضمام إلى الجبهة من المبادرة والتقدير الشخصي إلى قرار تنظيمي.

إن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق من البحث هو لماذا اختارت الجماعة الجبهة الإسلامية للإنقاذ كإطار لفعالها السياسي؟ في ظل وجود بدائل أخرى كانت تتحضر على أرض الواقع مثلثا في حركة الإخوان بقيادة الشيخ نحناح وحركة النهضة بقيادة الشيخ جاب الله؟ ومن جهة أخرى لماذا قبلت الجبهة الإسلامية بانضمام جماعة البناء الحضاري واستطاعت أن تتسجم مع طرحاتها وفضلتها على جماعة الإخوان المسلمين التي كانت المساعي لانضمامها إلى الجبهة قاب قوسين أو أدنى كما يذكر القيادي الإخواني بوجمعة عياد في شهادته⁽¹⁾؟

يبدو أن التحفظ الأساسي للجماعة من التوجه الغالب على الجبهة الإسلامية المنغمس في السلفية الحنبلية ذات الجذور الشامية (الشيخ ابن ييمية) والنجدية: (الشيخ محمد ابن عبد الوهاب) والذي كان وراء عدم انخراط الجماعة في لحظة التأسيس كما أشرنا إلى ذلك سابقا، بدأ شيئا فشيئا يتراجع لصالح تعاون الجماعة مع تيار داخل الجبهة كان أكثر قربا لطرحاتها منها إلى السلفية.

هذا التيار كان يقوده الشيخ "عبد القادر حشاني" والذي سوف تقوده الأحداث إلى تولي رئاسة المكتب التنفيذي للجبهة الإسلامية للإنقاذ بعد أحداث جوان 1991، هذا التيار كان مدعوما من

طرف الشيخ عباسي مدني رئيس الجبهة الإسلامية وفي نفس الوقت كان هذا التيار يدعم الشيخ عباس مدني في إطار صراع الأجنحة داخل الجبهة والذي سوف يتحول بعد انضمام جماعة البناء الحضاري إلى الجبهة رمزيا إلى صراع جناح "السلفية" مع جناح "الجزارة".

لعبت شخصية عباسي مدني دورا محوريا في جذب جماعة البناء الحضاري إلى صفوف الجبهة الإسلامية، فقد أعلن في اجتماع الولايات الثالث للجبهة الذي انعقد في المكتب الوطني يوم

(1) بلقاسم عجاج، "شاهد على اغتيال الغمخون في الجزائر: شهادات بوجمعة عياد أحد مؤسسي الحركة الإسلامية في الجزائر" دار الشروق للإعلام و النشر، الطبعة الأولى

الجزائر، 2013، ص170

الثلاثاء 01 ماي 1990- بحسب شهادة عبد الحفيظ بن علي المدعو عبد الخالق- بانضمام جماعة البناء الحضاري "الجزارة" بحسب تعبيره إلى الجبهة، وكان ذلك قبل شهر وبضعة أيام على الانتخابات المحلية الأولى التي سوف تجري في إطار التعددية السياسية.

بالتوازي مع جهود عباسي مدني ومن يدعمه في الجبهة وجماعة البناء الحضاري من أجل انضمام لأخيرة إلى صفوف الجبهة كانت هناك جهود للتوافق من أجل انضمام حركة الإخوان المسلمين إلى صفوف الجبهة الإسلامية. وبحسب السيد "بوجمعة عياد" فإن العمل من أجل التوافق والعمل المشترك قطع أشواط مهمة، إلا أن المبادرة لم تتجج والسبب بحسبه يرجع إلى الاتفاق الذي جرى بين عباسي مدني وجماعة البناء الحضاري، حيث يبدو أن عباسي مدني ومن وراءه الجبهة الإسلامية استغنت عن خدمات الإخوان المسلمين و هذا صرح به السيد بوجمعة عياد: "داخليا، هناك مراجعات تبناها من تأسست بهم الجبهة الإسلامية والذين التحقوا بهم أثناء المسيرة، بدؤوا يتذمرون من توجه الجبهة بتكتلهم داخل الحزب والمطالبة بإعادة النظر في خط الجبهة قيادة وتوجها، كما حصلت بداية التنسيق مع التيارات الأخرى وأذكر واقعتين الأولى: تشكلت لجنة بيننا وبينهم أعضاؤها عن الجبهة الشيخ زبدة عزوز ومحمد كرار ومن الإخوان الشيخ بوسليمان وسعيد مرسى وبوجمعة عياد، وقد توصلنا إلى اتفاق وتحدد الإعلان عن التوافق بيننا وبينهم اثناء لقاء الرابطة القادم، بحضور كل أعضائها ففاجأنا الشيخ عباسي بلهجة حادة وصوت مرتفع بأن " الالتحاق لن يكون الا فرديا ولا يسمح بالتكتل داخل الجبهة ولا يسمح ببرامج الا ببرامج الجبهة"، اكتشفنا من بعد ان قيادة البناء الحضاري قررت الالتحاق بالجبهة الإسلامية، ويبدولي ان سبب ودافع من الدوافع لمواجهتنا بتلك الحدة .

إن الانضمام الإستراتيجي والاصطفاف الفعلي لجماعة البناء الحضاري في المشروع السياسي للجبهة الإسلامية سوف يجري في سياق أحداث جوان 1991.⁽¹⁾

رفضاً لقانون الانتخابات الذي أعدته السلطة في إطار الاستعداد لتنظيم أول انتخابات تشريعية تعددية في الجزائر، قررت الجبهة الإسلامية للإنقاذ الدخول في إضراب مفتوح من أجل دفع السلطة إلى تغييره ، حيث كانت ترى فيه انحرافات لا تضمن تكافؤ الفرص بينها وبين جبهة التحرير الوطني، التي وعلى الرغم من تخلي السلطة في الشكل عنها كأداة لتسيير الدولة إلا أنه ومن الناحية العملية بقيت في ذهن وعقل المعارضة هي "حزب السلطة".

بحسب المصادر والمعلومات المتوفرة لدينا ، وبالرغم من الشراكة التي باتت قائمة بين جماعة البناء الحضاري وقيادة الجبهة، فإن هذه الأخيرة لم تناقش ولم تستشر قيادة جماعة البناء الحضاري في موضوع الإضراب فضلا عن باقي مكونات رابطة الدعوة الإسلامية التي سوف تكتب أحداث جوان 1991 شهادة وفاتها.

ومع ذلك فقد سارعت جماعة البناء الحضاري من خلال مناضليها السياسيين إلى تبني الإضراب والمشاركة فيه وهذا ما يؤكده مصطفى براهمي الذي قال : "إن الجبهة الإسلامية للإنقاذ

(1) للإطلاع على تفاصيل هذه الأحداث التي أعقبت دخول الجبهة الإسلامية للإنقاذ في إضراب مفتوح وإعلانها العصيان المدني أنظر: أحمد العياشي، مرجع سابق . و مايكل ويليس، مرجع سابق.

لم تشرك لا الرابطة، ولا شراكاتها في حركة البناء الحضاري في مناقشة أهداف، والوسائل، وطرائق الإضراب، الكل وجد نفسه أمام الأمر الواقع، مع ذلك، فإن الناظرين السياسيين للبناء الحضاري، شاركوا بطريقة فعالة في هذا الإضراب⁽¹⁾

بالرغم من عتاب جماعة البناء للجبهة الإسلامية عن عدم استشارتها لها وللفرقاء الآخرين والاستماع إلى آرائهم في موضوع الإضراب، فقد رفضت و عارضت تحميل مسؤولية ما وقع من أحداث دامية في سياق الإضراب الذي سرعان ما تحول إلى عصيان مدني للجبهة الإسلامية، وبناء على ذلك رفضت فكرة وخطوة تشكيل وفد من أجل الذهاب إلى رئاسة الجمهورية التي طالب بها الشيخ نحاح والشيخ جاب الله من أجل التبرؤ مما أقدمت عليه الجبهة الإسلامية، واعتبار ذلك تطرفا لا يمثل جميع الإسلاميين، وتقديم نفسيهما ممثلين لتيار الاعتدال كما صرح بذلك مصطفى براهمي.⁽²⁾

كشفت أحداث جوان 1991 عن شراكة استراتيجية لجماعة البناء الحضاري مع صف (clan) "عباسي مدني" الذي كان في صراع مع صف آخر يقوده "أحمد مراني" و"بشير فقيه" و"الهاشمي سحنوني" و"محمد كرار" وغيرهم من رموز "السلفية" الذين كانوا ضد دخول جماعة البناء الحضاري إلى الجبهة التي فرضها "عباسي مدني". هذا الصف كان رافضا لإستراتيجية عباسي مدني في فرض شروط الجبهة فيما يتعلق بالانتخابات التشريعية من خلال الإضراب⁽³⁾.

هذه الجماعة نفسها التي عارضت كما أشرنا انضمام جماعة البناء الحضاري "الجزارة" بحسب توصيفهم للجبهة وكانت تشكك في نواياها وأهدافها، لم تتمكن من منع الاضراب في البداية وتوقيفه من خلال الهياكل التنظيمية للحزب. فلجأت إلى التحرك من خارج أطر الحزب واتخذت قرار فتح قنوات اتصال مع النظام من أجل توقيف العنف وإراقة الدماء التي حملت مسؤوليتها

⁽¹⁾ Brahmi mostfa, opcit, p12

⁽²⁾ Ibid, p12

⁽³⁾ كانت ردت فعل النظام قوية (MUSCLE) و قاسمة للجبهة افسلامية، فبعد أيام من بداية الاعتصامات التي شرعت في تنفيذها الجبهة الإسلامية في مختلف المدن الجزائرية و على رأسها مدينة الجزائر العاصمة في إطار تحويل الإضراب إلى عصيان مدني و بعد حصول الجبهة عن موافقة شفهية من طرف رئيس الحكومة آنذاك السيد "مولود حمروش" في إطار اجتماعه مع قادة الجبهة عباس مدني و علي بلحاج بتاريخ 29 ماي 1991 أقدمت السلطة على فض الاعتصامات بالقوة و إخلاء الساحات العمومية و هو ما تسبب في وقوع صدامات كبيرة بين المعتصمين و قوى الأمن أخذت تتأرجح نحو تصعيد خطير، الامر الذي دفع برئيس الجمهورية الشاذلي جديدي إعلان حالة الحصار في 05 جوان 1991 في كامل التراب الوطني و تأجيل الانتخابات التشريعية إلى تاريخ غير محدد، و قبول استقالة رئيس الحكومة مولود حمروش و تكليف "سيد احمد غزالي" برئاسة الحكومة، و سرعان ما نجح هذا الأخير في الوصول إلى اتفاق مبدئي مع قيادة الجبهة افسلامية التي اجتمع معها في السابع جوان 1991

هذا الاتفاق يقضي بإنهاء الإضراب و الاعتصامات مقابل استجابة السلطة لأغلب مطالب الجبهة لإسلامية و قد أقر هذا الاتفاق نوع من الارتياح على الجميع، و يبدو من هذا الاتفاق المبدئي أن النظام و على الرغم من القوة المفرطة التي استعملها ضد خطوة الجبهة التي حاولت استعمال الشارع في صراعها معه، كان لا يزال راغبا في إيجاد حل سلمي سياسي مع الجبهة، و في نفس الوقت يكشف أن قيادة الجبهة أيضا و إن أقدمت على خيار تصعيد الصدام مع النظام كانت تؤمن بالحلول السياسية و أنها ترغب في حل سياسي و جاهدة إليه. غير أن هذا الجو من الإيجابية الذي بدأ يلقي بضلاله على جميع الأطراف، سلطة و معارضة، سرعان ما تبخر لصالح جو من التوتر نتج عن جملة من الاعتقالات في صفوف الجبهة الإسلامية الأكثر راديكالية الذين اتهموا بأعمال عنف أثناء الإضراب و الاعتصامات و سوق يبلغ الشنخ و التوتر قمته مرة أخرى بعد 25 جوان 1991 بسبب ما عرف آنذاك بقضية "استرجاع شعارات الجمهورية"، حيث أخذت السلطة قرار إعادة شعارات "من الشعب و إلى الشعب" و رفعها في المجالس الشعبية المحلية البلدية و الولائية بعد أن استبدلتها الجبهة الإسلامية بإثر فوزها بالانتخابات المحلية سنة 1990 بشعارات "البلدية الإسلامية" و "المجلس الإسلامي".

لعباس مدني شخصيا، متهمة إياه بممارسة ديكتاتورية على الجبهة وتجاوز مؤسساتها التنظيمية، وتنتبرا من القرارات التي اتخذها باسم الجبهة الإسلامية.

ما يهمنا في تحرك هذه الجماعة أو هذا "الصف" المعادي لتوجهات وقيادة عباسي مدني "هو ما يمكن وصفه بانقلاب السحر على الساحر"، فقد حاولت هذه الجماعة بتشجيع من السلطة -على ما يبدو- التأثير على مجرى الأحداث وتوقيف ما أسموه الفتنة وحقق دماء المسلمين، من خلال إسقاط شرعية عباسي مدني وصفه، وحاولوا التمييز بينه وبين نائبه علي بن حاج الذي كان موضوعا أقرب إليهم، بل يتماهى معهم في الانتماء السلفي، غير أن الأحداث جعلته دائما في نفس الخندق مع رئيسه عباسي مدني داخل الجبهة ليس على الاستراتيجية كما تصور "مايكل ويليس"⁽¹⁾، وإنما على توجهات الجبهة والسيطرة على قيادتها.

أما الجماعة التي تحركت ضد صنف عباسي مدني وتوجهاته، فقد خسرت كل شيء، فقبل أن يتم القبض على عباس مدني استطاع هذا الأخير من احتواء حركة الثلاثي مراني، سحنون، الفقيه، باتخاذ قرار فوري بفصلهم عن المجلس الشوري باستثناء سحنوني الذي تراجع علنيا عن موقفه الذي أعلنه من قبل على شاشة التلفزيون بعد تدخل علي بن حاج الذي يعتبر مقرب جدا منه.

ومما ساعد عباسي مدني وصفه على احتواء حركة خصورهم وإسقاط شرعية تحركهم للانقلاب على قيادة عباس مدني، هو الانطباع الذي تركه تحرك هذه المجموعة في إطار أجهزة النظام وعلى رأسها التلفزة الوطنية وبتشجيع منه، بدل الالتزام بالأطر التنظيمية للجبهة، والمتمثل في الشعور بالعمالة، خاصة بعد أن تم منع الشيخ علي بن حاج -الرجل الثاني في الجبهة- من الحديث إلى الشعب عبر نفس القناة⁽²⁾. هذه التصفية التنظيمية لهذا الثلاثي سوف تفتح الطريق أما جماعة البناء الحضاري التي كانت تعمل مباشرة لاستيعاب ما يحدث داخل الجبهة من خلال الرابطة أو بالضبط من خلال الشيخ "أحمد سحنون".

لقد أحدث سلوك هذه الجماعة خاصة بعد أن تجرأ الثلاثي مراني، سحنون وبشير فقيه، على فتح المواجهة مع عباسي مدني وصفه في وسائل الاعلام، فقد فتحت لهم السلطة "التلفزيون" لمهاجمة عباسي مدني من جهة، ونقل الصراعات الداخلية للجبهة من مستوى القيادة إلى القواعد بعد أن فشلوا في تغيير توجهات الجبهة من خلال المجلس الشوري والمكتب التنفيذي.

تجدر الإشارة هنا إلى أنه لو نجحت حركة هذا الثلاثي التي كانت انقلابية لكان تاريخ الجبهة الإسلامية للإنقاذ ومن ورائها تاريخ المجتمع الجزائري اتخذ مسارا آخر -ليس هنا موضع التكهّن به- غير أن القدر المتيقن منه هو غلق الأبواب أمام أي حضور سياسي لجماعة البناء الحضاري داخل الجبهة الإسلامية.

لقد باءت حركة هذه الجماعة بالفشل، بل جاءت إن نتائج تحركها جاءت معاكسة تماما لما خطط لها أصحابها، صحيح سوف تستفيد السلطة منها في إضعاف الجبهة الإسلامية ومواجهتها بالقوة، وظهر ذلك في إقدام السلطة على اعتقال زعمي الجبهة الإسلامية دون أي ردة فعل معتبرة

⁽¹⁾ مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 246

⁽²⁾ تجب الإشارة هنا إلى أن أحد أعضاء المجموعة، وهو أحمد مراني سوف يعين وزيرا للشؤون الدينية في 1995/12/31

وقوية من طرف الجبهة. إلا أن قيام الثلاثي مراني، سحنون، فقيه، ومن ورائهم التيار السلفي داخل الجبهة إلى المواجهة المفتوحة العلنية من خلال وسائل الاعلام كان بمثابة الإعلان عن وجود انقسام عمودي حاد داخل الجبهة الإسلامية، انتهى بالحفاظ على الجبهة الإسلامية وإعادة بنائها على أساس توجهات سياسية يتحكم في استراتيجيتها تحالف صف عباسي مدني بقيادة الشيخ عبد القادر حشاني وجماعة البناء الحضاري بقيادة محمد السعيد.

هذا الأخير الذي سوف يعلن عن نفسه زعيما للجبهة وخلافته لعباسي مدني مباشرة بعد اعتقال عباسي مدني وعلي بن حاج، على الرغم من معارضة معظم قيادات مجلس الشورى للجبهة على هذا التنصيب، حيث اعتبروا ذلك سلب حق مجلس الشورى في للجبهة على التنصيب، حيث اعتبروا ذلك سلب حق مجلس الشورى في قيادة الجبهة بعد اعتقال زعيمها.

غير أن هذه الخلافة التي أعلنها محمد السعيد لنفسه واستند فيها إلى وصية عباسي مدني قبل الاعتقال لم تكن لتقنع الخصوم العقائديين -التيار السلفي- لمحمد السعيد. كما أن إقدامه إعلان نفسه خليفة لعباسي مدني مع الاعتراف بسلطة هذا الأخير الأصلية، جاء نتيجة عقد اجتماع استطاع الثنائي محمد السعيد وعبد القادر حشاني من عقده في العاصمة مع قيادات الولايات والمجالس المحلية لـ 22 ولاية من أصل 48. والذي أفرز تشكيل مكتب سياسي مؤقت لم يعرف منه إلا اسم محمد السعيد وعبد القادر حشاني في ذلك الوقت.

هذا المكتب الذي سوف يشرف على إعادة بناء الجبهة والتحضير لمؤتمر استثنائي للجبهة والذي التزمت السلطة بعدم ممانعة قيامه في الاجتماع الذي جمع "السيد أحمد غزال" رئيس الحكومة وأبوبكر بلقايد وعلي هارون وشخصيات أخرى مع الشيخ أحمد سحنون، مباشرة بعد اعتقال عباسي مدني وعلي بن حاج، والذي جاء بطلب من جماعة البناء حسب ما ذكر مصطفى براهيم الذي يروي هذا الدور الذي لعبته جماعة البناء من خلال الشيخ أحمد سحنون.⁽¹⁾

استطاع هذا المكتب السري الذي ترأسه عبد القادر حشاني من تنظيم "مؤتمر الوفاء" الذي عقد في ولاية باتنة في 26 جويلية 1991، ولم يؤثر غياب محمد السعيد الذي اعتقل في 07 جويلية 1991 في نجاح مشروع كل من صف عباس مدني المثل في حشاني وجماعة البناء في إعادة بناء الجبهة. فقد أفرز هذا المؤتمر قيادة جديدة مؤقتة للجبهة، وعرف هيمنة صف عباسي مدني على مفصل القرار في الجبهة، هذا الصف الذي أصبح يقوده عبد القادر حشاني الذي لم يتردد في فتح أبواب الجبهة لجماعة البناء الحضاري بطريقة أصبح من خلالها وجود مناضليها وجودا ممأسسا، بدأ بتنصيب الشيخ "محمد السعيد" عضوا في مجلس الشورى.

أدى التغيير في التركيبة البشرية لمجلس الشورى إلى تغيير دوطبيعة سوسيولوجية، صحيح إذا نظرنا إلى التركيبة الجديدة لمجلس الشورى تبدوا الملاحظة التي قدمها "مايكل ويليس" حول تضخيم وجود ودور جماعة البناء الحضاري في المؤتمر والذي أدى بالكثير من المعلقين من داخل الجبهة ومن خارجها إلى اعتبار مؤتمر الوفاء مؤتمر استلاء جماعة البناء - الجزارة- على الجبهة الإسلامية رغم نفي قيادات الجماعة وتأكيدا على أن سعي بعض قياداتها الذين انخرطوا في

⁽¹⁾ Brahmi mostapha, opcit, p9

صفوف الجبهة لم يكن بهدف الإستلاء على الجبهة وإنما كان مدفوع بالرغبة في ترشيدها سياسيا.⁽¹⁾ غير أن الذي لم ينتبه إليه "مايكل ويليس" هو أن الدور الجديد الفعال لجماعة البناء الحضاري في الجبهة الإسلامية في سياق تحالفها مع صف عباسي مدني، الذي أصبح شرعيا وممأسسا، لم يكن من خلال التواجد الكثيف للجماعة في مجلس الشورى، وإنما من خلال تسلم وتصدر مناضلي الجماعة للوظائف السياسية في إطار استراتيجية الحزب المعتمدة على العمل السياسي والانتخابات كسبيل للوصول للسلطة والتمكين للمشروع الإسلامي.

هذا التوجه الذي كان أحد القرارات الاستراتيجية التي خرجت بها القيادة الجديدة المؤقتة من مؤتمر الوفاء، بعد أن أبعدت أهم رموز التيار السلفي الذي لم يكن يرى في العمل السياسي للجبهة خيارا استراتيجيا وإنما خيارا تكتيكيا.

بتعبير آخر لم تكن جماعة البناء الحضاري تركز على ما يبدو على الوظائف الحزبية التي تركت لصف عباسي مدني، الذي تمكن عبد القادر حشاني من تمكينه في أهم الوظائف الحزبية للجبهة، وركزت حضورها على مستوى الوظائف السياسية إلى سوف تضطلع بها الجبهة الإسلامية في المستقبل. والشاهد على هذه الاستراتيجية يكمن في مراجعة كل قوائم المترشحين للانتخابات التشريعية التي تم إعدادها قبل مؤتمر الوفاء في إطار الاستعداد لخوض الانتخابات التشريعية التي كان مزعم إجرائها في شهر جوان، كاحتراز لفشل استراتيجية تعطيلها من خلال الاضراب.

عرف تغيير هذه القوائم تصدر مناضلي وإطارات جماعة البناء الحضاري بنسبة كبيرة من قوائم المترشحين التي سوف تخوض بها الجبهة الإسلامية المنافسة في الانتخابات التشريعية التي جرت في ديسمبر 1991 والتي أفرزت عن فرز الجبهة الإسلامية بأغلبية ساحقة من الدور الأول.

إلا أن النظام الذي كان يراقب وينتظر ما سوف تفرزه الانتخابات التشريعية رأى في فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ تهديدا للجمهورية الجزائرية ومبادئها السياسية وعلى رأسها الديمقراطية، التي أوصلت الإسلاميين إلى السلطة التشريعية، فاتخذ قرارا بتوقيف المسار الانتخابي، وإبطال نتائج الانتخابات الدور الأول، بعد استقالة أوبالآخرى إقالة الرئيس الشاذلي بن جديد. لتدخل الدولة في حالة فراغ دستوري -يعتقد الكثير- وعلى رأسهم أنصار الجبهة الإسلامية-أنه كان مبرمجا من أجل تبرير عودة النظام في ثوبه العسكري، معلنا عودة الأمور إلى نصابها وتصحيح مسار الديمقراطية في الجزائر.

بهذا القرار تنتهي فصول العمل السياسي لجماعة البناء الحضاري، التي سوف يسير إلى بعض مناضليها السياسيين اليد في اليد مع الجبهة الإسلامية في مسار العنف، الذي سرعان ما سيتحول إلى "إرهاب" أكل الأخضر واليابس في الجزائر، وقضى على أحلام كل الجزائريين في الديمقراطية بما فيهم جماعة البناء الحضاري، التي سوف يتم تصفية زعيمها الشيخ "محمد السعيد" والمقربين منه من طرف الجماعة الإسلامية المسلحة (G.I.A) بعد اتهمه شخصا وجماعته بالخيانة والكفر.⁽²⁾

⁽¹⁾ طيب برغوث، مرجع سابق، ص 176-177

⁽²⁾ انظر تفاصيل حول محاكمة وإعدام الشيخ السعيد، في زوبر عروس، مرجع سابق، ص ٠٠٠، والتي أكد جزء منها مداني مزراق أمير ما يسمى بالجيش الإسلامي للإنقاذ في حوار مع قناة الشروق الفضائية الجزائرية بعنوان الحلقة المفقودة و التي عرضت في شهر مارس 2015.

خلاصة

رغم عدم وجود ما يثبت الارتباط التنظيمي بين مالك بن نبي وجماعة البناء الحضاري الإسلامي ، فإنه من المؤكد أن هذه الجماعة نشأت انطلاقاً من أفكاره ، بل قد كانت المولود الطبيعي للإسلاموية التي عمل مالك بن نبي على زرعها منذ أن تفرغ للنشاط الفكري- الحركي في سياق شرحه لنظريته في إعادة بناء الحضارة الإسلامية. إن التمعن في الشهادات المتوفرة لأعضاء "نخبة التأسيس" والتي كانت تداوم بشكل منتظم في مركز التوجيه الثقافي الذي أسسه مالك بن نبي في بيته يقود إلى ملاحظة مهمة جداً ، وهي أن هذه اللقاءات لم تكن لقاءات أو حلقات فكرية فقط، وإنما كانت مركزاً أوبالأحرى مخبراً لصياغة مشاريع عملية تحمل بصمات المشروع الفكري الذي كان يحمله بن نبي ومن خلاله نخبة التأسيس – حزب بن نبي – وسبيل تجسيده. إن جماعة البناء الحضاري الإسلامي التي كانت تتحرك من خلال الإسلاموية الفكرية لمالك بن نبي، ورغم ابتعادها منذ نشأتها عن استعمال لغة السياسة. إلا أن الجماعة حملت بعداً سياسياً منذ نشأتها ، و أنها مقتنعة و مؤمنة بالعمل السياسي ، و بأسلوب الانتخابات كوسيلة لتحقيق الشورى، و قد تجلّى ذلك في محطات عديدة بدأ بمنافستها للتيارات الغير إسلامية داخل الجامعة على التنظيمات الطلابية ، مروراً بتجمع الجامعة المركزية ، و متابعتها لأحداث الخامس أكتوبر 1988 و سعيها إلى استثمارها لصالح مشروعها الإسلامي ، و أخيراً في إطار سعيها إلى ترشيد الفعل السياسي للجبهة الإسلامية للإنقاذ .

الباب السادس:
الإسلاموية الحركية :جماعة الإخوان المسلمين
نموذجاً

مدخل

بالإضافة إلى الإسلاموية الفكرية التي صاغها مالك بن نبي، والتي كانت الأساس الفكري لنشأة أحد أشكال الحركات الإسلامية الجزائرية، المتمثلة في حركة البناء الحضاري الإسلامي، فقد عرفت الجزائر شكلا آخر من الإسلاموية وهي "الإسلاموية الحركية"⁽¹⁾ التي بنيت على أساسها أشكال أخرى للحركة الإسلامية .

تشكل دعوة وجماعة الإخوان المسلمين في الجزائر النموذج المثالي بالمعنى الفيبييري لهذه "الإسلاموية الحركية"، وبالرغم من أن التشكل السوسيولوجي -التاريخي لحركة وجماعة الإخوان ارتبطت من حيث النشأة في الجزائر بمرحلة بناء الدولة الوطنية بعد الاستقلال، فقد كان لدعوة الإخوان المسلمين وجودا قبل ذلك .

وإذا كان التشكل التاريخي لهذه الإسلاموية -الذي ارتبطت نشأتها بمرحلة الاستقلال- جاء نتيجة وفود دعوة الإخوان المسلمين إلى الجزائر -كما سيأتي تفصيله- فإن الشكل التاريخي الأول لتجربة الجزائريين مع دعوة الإخوان المسلمين انطلق من اتجاه معاكس، أي من خلال تنقل الجزائريين إلى مهد الدعوة -"مصر" -في إطار جهود جمعية العلماء المسلمين للدفاع عن القضية الجزائرية في الخارج لمواجهة الإستعمار الفرنسي.

لقد كانت عملية تأسيس جماعة الإخوان في الجزائر منذ البداية ترجمة وفية لمنهج ودعوة الإخوان المسلمين وهذا ما صرح به الرجل الثاني في الجماعة على مدار ثلاثة عقود وهو الشيخ محمد بوسليماني في سياق التعريف بالنشاط الإسلامي لجماعة الإخوان في الجزائر ، مصرحا بأنها امتداد للجماعة الأم وهذا ما قاله "أنتقل مباشرة الى حجم العمل الإسلامي، أو الحركة الإسلامية في الجزائر والتي هي امتداد للحركة الأم التي نستظل جميعا بظلال هذه الشجرة الطيبة المباركة"⁽²⁾.

صحيح لم تكن ظروف المجتمع والدولة في الجزائر بعد الاستقلال تسمح باستنساخ كلي لتجربة المؤسس - البنا - ولكن وفي نفس الوقت لم يكن مسموح لمحمود نحناح ورفاقه الخروج عن الخلفية التنظيمية أوطرائق التأسيس للجماعة الأم التي ثبت بنيتها البنا نفسه والتي لازالت مستمرة إلى يومنا هذا.

منذ البداية كان جليا بالنسبة للمؤسسين أن المفهوم المنتشر للإسلام في المجتمع الجزائري لم يكن يعكس المفهوم الصحيح للإسلام وأن عليهم باعتبارهم حملة المفهوم الصحيح له تصحيح مفهوم المجتمع للإسلام، وأن حركتهم تهدف أولا إلى إعادة الشعب الجزائري إلى أصالته وعقيدته من خلال نشر المفهوم السليم للإسلام، الإسلام باعتباره عقيدة ونظام إجتماعي ،سياسي وإقتصادي. هذا المفهوم للإسلام الذي تحدث عنه الشيخ محمد بوسليماني لم يكن سوى ترجمة لمفهوم الإسلام الذي حدده مؤسس الجماعة الأم الإمام البنا .

وهذا ما سوف نتناوله بالدراسة في هذا الجزء من خلال بايين : الأول نتعرض فيه للجماعة الأم من حيث نشأتها وبنيتها، والثاني يركز على تأسيس الجماعة في الجزا

(1) حول معنى الإسلاموية الحركية أنظر تحديد المفاهيم

(2) محمد بوسليماني، "وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائر"

الفصل التاسع :الجماعة الأم ،أوالإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وتنظيم

تمهيد

على الرغم من توفر الكثير من المعطيات التاريخية والفكرية حول ميلاد جماعة الإخوان المسلمين إلا أن هذه الجماعة التي سوف تكون على مدار أكثر من ثلاث أرباع القرن من الزمن أحد الفاعلين الرئيسيين في صياغة تاريخ الإسلام والمسلمين لازالت تحتاج إلى إعادة قراءة في ظل كل المعطيات المتوفرة من أجل فهم المعنى الحقيقي الذي تحمله.و هذا ما سوف نحاول القيام به في هذا الفصل.

المبحث الأول: نشأة وبنية الجماعة الأم

"إن الحركة التي لا طالما أنتج حولها الكثير من المعاني المعاكسة حولها كانت ، ولا زالت إلى يومنا هذا من صنع رجل هو حسن البنا" (1).
إننا نعتقد أنّ هذا الكلام الصادر عن أحد العلماء المتخصصين في دراسة جماعة الإخوان المسلمين وهو "أوليفيه كاري" (olivier caré) والذي كتبه منذ ما يقارب (30) ثلاثين سنة لازال صالحا إلى يومنا هذا.

إن أي محاولة لفهم نشأة وبنية جماعة الإخوان المسلمين يجب أن تنطلق من "حسن البنا"، فالجماعة لا زالت إلى يومنا هذا تتحرك، وتعيش، وتبني أفعالها وتصوراتها للواقع على ضوء تجربة المؤسس وكتابات. ولا يزال الإمام البنا إلى يومنا هذا المعبر الحقيقي للإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وتنظيم، وهما أكدّه أحد العارفين بجوهر الجماعة وهو الشيخ "محمد الغزالي" الذي نفى أي دور لغير البنا في التنظير والتأصيل للإخوان بما ذلك "سيد قطب" الذي أنشأ بحسبه فكرا جديدا وجد مسارا له بين نفر من الإخوان وغيرهم. (2)

وقد أصاب "أوليفيه كاري" لما لخص فكرة الإخوان المسلمين في أربعة مواضيع وهي: الأمة والدولة من جهة والعدالة الاجتماعية والمجتمع من جهة أخرى، مضافا إليها وصف أوصفة الإسلام. (3)

إن التأمل في ميلاد الجماعة بكل أبعاده التاريخية والتنظيمية يكشف لنا على حقيقة سوسيولوجية مفادها أن جماعة الإخوان المسلمين هي أولا وقبل كل شيء "فكرة"، عبرت - ولا زالت - عن معنى جديد للإسلام و"تبيننت" كصورة للخلافة الإسلامية المنشودة، بالإضافة إلى كونها تنظيم حركي.

1- الإخوان كفكرة

حرص المؤسس حسن البنا على إظهار نقطة بالغة الأهمية بل وحاكمة على جميع العناصر التي تدخل في التعريف بحركة الإخوان المسلمين وهي: أن الجماعة هي أولا وقبل كل شيء وبالأساس "فكرة"، فكان يذكر ويشدد في كل رسائله على هذه النقطة التي تعني بأن الجماعة هي تجسيد لفكرة، وبالتالي فإن فهم سلوك الجماعة وحركتها هو محدد بالمعنى الذي تحمله هذه الفكرة. وسوف نكتفي بذكر ما قاله في رسالته للمؤتمر الخامس للجماعة التي حملت عنوان: "طور جديد في دعوة الإخوان" حيث قال فيها:

" وفي الإسماعيلية أيها الإخوان وضعت أول نواة تكوينية للفكرة، وظهرت أول هيئة متواضعة تعمل ونحمل لوائها نعاهد الله على الجندية التامة في سبيلها تحت إسم (الإخوان المسلمون) وكان ذلك في ذي القعدة سنة 1347هـ".

وقد حرص البنا في نفس الرسالة على توضيح أن جماعة الإخوان المسلمين هي أولا وقبل كل شيء "فكرة" قائلا:

(1) Carré Olivier, Les Freres Musulmans (1928-1982), Editions Gallimard/Juliard, France, 1983, p12

(2) محمد الغزالي في: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 100

(3) Carré Olivier, opcit, p36

"لاشك أن جماعات الإخوان تقوم بالخدمة العامة من بناء المساجد وعماراتها، ومن فتح المدارس والمكاتب والإشراف عليها، ومن إنشاء الأندية والفرق وتوجيهها ورعايتها، ومن الإحتفال بالذكريات الإسلامية إحتفالاً يليق بجلالها وعظمتها، ومن الإصلاح بين الناس في القرى والبلدان إصلاحاً يوفر عليهم كثيراً من الجهود والأموال، ومن التوسط بين الأغنياء الغافلين والفقراء المعوزين بتنظيم الإحسان وجمع الصدقات لتوزع في المواسم والأعياد، لاشك أن الإخوان يقومون بهذا كله ولهم فيه والحمد لله أثر يذكر، وقد تضاعفت نشاطهم في هذه النواحي مضاعفة ملموسة في هذا الدور من أدوار الدعوة بطبيعة التفات الناس إليها وإقبالهم عليها، ووسيلة الإخوان في هذه الميادين التنظيم والتطوع والاستعانة بأهل الرأي والخبرة، وتدبير ما تحتاج إليه هذه المشروعات من أموال من المشتركين تارة ومن المتبرعين تارة أخرى إلى ما ينفع لمثل هذه المشروعات، ولنا نقول ان الإخوان قد اكتملت جهودهم في هذه الناحية ولكننا نقول أنهم يسرون بخطوات واسعة نحو الكمال، والله الموفق المستعان. هؤلاء هم الإخوان وتلك هي دعوتهم كجماعة من جماعات الخدمة العامة.

ولكن الإخوان كما علمت ليسوا كذلك فحسب، ولكن لب دعوتهم فكرة وعقيدة يقذفون بها في نفوس الناس ليتربى عليها العام وتؤمن بها القلوب وتجتمع من حولها الأرواح: تلك هي العمل للإسلام والعمل به في كل نواحي الحياة.⁽⁴⁾

وقد أكد حسن البنا في المؤتمر السادس للجماعة المنعقد عام 1941 بان الجماعة "دعوة سلفية وطريقة سنية وحقيقية صوفية" وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية.⁽⁴⁾

بالنسبة للبنا فإن الفكرة التي بنيت عليها الجماعة لم تكن سوى الإسلام : " ولهذا وقفت نفسي منذ نشأت على غاية واحدة هي إرشاد الناس الى الإسلام حقيقة وعملا، ولهذا كانت فكرة الإخوان المسلمين إسلامية بحثة في غايتها وفي وسائلها، لاتتصل بغير الإسلام في شيء". ولكن ليس نفس الإسلام الذي كان سائدا في المجتمعات الإسلامية وفي أذهان المسلمين ، إنه: "إسلام الإخوان المسلمين".

1-1 معنى جديد للإسلام

ارتبطت نشأة الإخوان المسلمين كفكرة بمعنى ديني جديد للإسلام جعلت منه دين حي وفعال ،وقد عبر عنه الإمام البنا في رسالته في المؤتمر الخامس تحت عنوان: إسلام الإخوان المسلمين حيث قال: "... وإسمحوا لي أيها السادة أن أستخدم هذا التعبير، ولست أعني به أن للإخوان المسلمين إسلاما جديدا غير الإسلام الذي جاء به سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم عن ربه. كثير من العصور خلعوا على الإسلام نعوتا وأوصافا وحدودا ورسوما من

عند أنفسهم، واستخدموا مرونته وسعته استخداما ضاراً- مع أنها لم تكن إلا للحكمة السامية، فاختلّفوا في معنى الإسلام اختلافا عظيماً، وانطبعت للإسلام في نفوس أبنائه صور عدة تقرب أو تبعد أو تنطبق على الإسلام الأول الذي مثله رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه خير تمثيل.

فمن الناس من لا يرى الإسلام غير حدود العبادة الظاهرة فإن أداها أوراى من يؤديها اطمأن إلى ذلك، ورضي به وحسبه قد وصل إلى لب الإسلام، وذلك هو المعنى الشائع عند عامة المسلمين، ومن الناس من لا يرى الإسلام إلا الخلق الفاضل والروحانية الفياضة، والغذاء الفلسفي الشهى للعقل والروح، والبعد بهما عن أدران المادة الطاغية الظالمة، ومنهم من يقف إسلامه عند حد الإعجاب بهذه المعاني الحيوية العملية في الإسلام فلا يتطلب النظر إلى غيرها ولا يعجبه التفكير في سواها، ومنهم من يرى الإسلام نوعاً من العقائد الموروثة والأعمال التقليدية التي لا غناء فيها ولا تقدم معها، فهو متبرم بالإسلام وبكل ما يتصل بالإسلام، وتجد هذا المعنى واضحاً في نفوس كثير من الذين ثقّفوا ثقافة أجنبية ولم تتح لهم فرص حسن الاتصال بالحقائق الإسلامية فهم لم يعرفوا عن الإسلام شيئاً أصلاً، أو عرفوه صورة مشوهة بمخالطة من لم يحسنوا تمثيله من المسلمين، وتحت هذه الأقسام جميعاً تندرج أقسام أخرى يختلف نظر كل منها إلى الإسلام عن نظر الآخر قليلاً أو كثيراً وقليل من الناس أدرك الإسلام صورة كاملة واضحة تنتظم هذه المعاني جميعاً.

هذه الصور المتعددة للإسلام الواحد في نفوس الناس جعلتهم يختلفون اختلافاً بيناً في فهم الإخوان المسلمين وتصور فكرتهم، فمن الناس من يتصور الإخوان المسلمين جماعة وعظيمة إرشادية كل همها أن تقدم للناس العظات فتزهدهم في الدنيا وتذكرهم الآخرة، ومنهم من يتصور الإخوان المسلمين طريقة صوفية تعني بتعليم الناس ضروب الذكر وفنون العبادة وما يتبع ذلك من تجرد وزهادة، ومنهم من يظنهم جماعة نظرية فقهية كل همها أن تقف عند طائفة من الأحكام تجال فيها وتناضل عنها وتحمل الناس عليها وتخاصم أوتسالم من لم يسلم بها معها، وقليل من الناس الإخوان المسلمين إسلاماً يتصورونه هم، فعرفوا حقيقتهم وأدركوا كل شيء عن دعوتهم علماً وعملاً، ولهذا أحببت أن أحدث حضاراتكم في إيجاز عن معنى الإسلام وصورته الماثلة في نفوس الإخوان المسلمين، حتى يكون الأساس الذي ندعوا إليه ونعتز بالانتساب له والاستمداد منه واضحاً جلياً:

1- نحن نعتقد أن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة تنتظم شؤون الناس في الدنيا وفي الآخرة، وأن الذي يظنون أن هذه التعاليم إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية ودين ودولة وروحانية وعمل، ومصحف وسبق والقرآن الكريم ينطق بذلك كله ويعتبره من لب الإسلام ومن صميمه ويوصى بالإحسان فيه جميعه، وإلى هذا تشير الآية الكريمة: { وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين } [القصص: 77]

وإنك تقرّ في القرآن وفي الصلاة إن شئت قول الله تبارك وتعالى في العقيدة والعبادة: { وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين

القيمة} [البينة:5] وتقرأ قوله تعالى في الحكم والقضاء والسياسة { فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما } [النساء: 65].

وتقرأ قوله تعالى في الدين وفي التجارة: { يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وإمرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد } [البقرة: 282] وتقرأ قوله تعالى في { وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا حذركم إن الله أعد للكافرين عذابا مهينا } [النساء: 102] إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة البارعة في هذه الأغراض نفسها وفي غيرها من الآداب العامة وشؤون الاجتماع.

وهكذا إتصل الإخوان بكتاب الله واستلهموه واسترشدوه فأيقنوا أن الإسلام هو هذا المعنى الكلي الشامل، وأنه يجب أن يهيمن على كل شؤون الحياة وأن تصطبغ جميعها به وأن تنزل على حكمه وأن تسائر قواعده وتعاليمه وتستمد منها ما دامت الأمة تريد أن تكون مسلمة إسلاما صحيحا، إما إذا أسلمت في عبادتها وقلدت غير المسلمين في بقية شؤونها، فهي أمة ناقصة الإسلام تضاهي الذين قال الله تعالى فيهم: { أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يغفل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون } [البقرة: 85].

2- إلى جانب هذا يعتقد الإخوان أن أساس التعاليم الإسلامية ومعينها هو كتاب الله تبارك وتعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم اللذان إن تمسكت بهما الأمة فلن تضل أبدا، وأن كثيرا من الآراء والعلوم التي إتصلت بالإسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدتها والشعوب التي عاصرتها، ولهذا يجب أن تستقى النظم الإسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي معين السهولة الأولى، وأن نفهم الإسلام كما فهمه الصحابة والتابعون من السلف الصالح رضوان الله عليهم، وأن تقف عند هذه الحدود البرانية النبوية حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما يقيدنا الله به، ولا نلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه، والإسلام دين البشرية جميعا.

3- وإلى جانب هذا أيضا يعتقد الإخوان المسلمون أن الإسلام كدين عام انتظم كل شؤون الحياة في كل الشعوب والأمم لكل الأعصار والأزمان، جاء أكمل وأسمى من أن يعرض لجزئيات هذه الحياة وخصوصا في الأمور الدنيوية البحتة، فهو إنما للتطبيق عليها والسير في حدودها.

وقد كان البنا صريحا في نقده لعلاقة المهنية بالإسلام وعن طريقة المعنى السائد للإسلام هذه كتب في رسالته "مهمتنا" تحت عنوان "أين نحن من تعاليم الإسلام؟ حبيث قال :

أيها الإخوان المسلمون...

أيها الناس أجمعون...

إن الله بعث لكم إماما، ووضع لكم نظاما، وفصل أحكاما، وأنزل كتابا، وأحل حلالا، وحرم حراما، وأرشدكم الى ما فيه خيركم وسعادتكم، وهداكم سواء السبيل، فهل اتبعتم إمامه، واحترمتم نظامه، وأنفذتم أحكامه، وقدمتم كتابه، وأحللتم حلاله، وحرمتم حرامه؟

كونوا صرحاء في الجواب، وسترون الحقيقة واضحة أمامكم، كل النظم التي تسيرون عليها في شؤونكم الحيوية نظم تقليدية بحته لا تتصل بالإسلام، ولا تستمد منه ولا تعتمد عليه:

نظام الحكم الداخلي.

نظام العلاقات الدولية.

نظام القضاء.

نظام الدفاع والجندي.

نظام المال والاقتصاد للدولة والافراد.

نظام الثقافة والتعليم.

بل نظام الاسرة والبيت.

بل نظام الفرد في سلوكه الخاص".

الروح العام الذي يهيمن على الحاكمين والمحكومين، ويشكل مظاهر الحياة على اختلافها، كل ذلك بعيد عن الإسلام وتعاليم الإسلام.

وماذا بقي بعد هذا؟

هذه المساجد الشامخة القائمة التي يعمرها الفقراء والعاجزون، فيؤدون فيها ركعات خالية من معاني الروحانية والخشوع الا من هدى الله؟

هذه الأيام التي تصام في العام فتكون موسما للتعطل والتبطل والطعام والشراب، وقلما تتجدد فيها نفس أوتزكوبها روح..

(إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ) (ص:24).

هذه المظاهر الخادعة من المسابح والملابس، واللبو المراسم، والطقوس والألفاظ والكلمات..

أهذا هو الإسلام الذي أراده الله أن يكون رحمته العظمى، ومنته الكبرى على العالمين؟

وقد أكد نفس المعنى في رسالته في مؤتمر طلبة الإخوان المسلمين قائلا:

"أنا أعلن أيها الاخوان من فوق المنبر بكل صراحة ووضوح وقوة، أن الإسلام شيء غير

هذا المعنى الذي أراده خصومة والأعداء من أبنائه أن يحصر فيه ويقيدون به، وأن الإسلام

عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، وسماحة وقوة، وخلق ومادة، وثقافة وقانون، وأن المسلم مطالب

بحكم إسلامه أن يعني بكل شؤون أمته، ومن لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم."

إن الجدة في معنى الإسلام التي حملتها فكرة الإخوان لا علاقة لها بالإسلام كعقيدة وشريعة، بل إن "البنا" ومن وراءه جماعة الإخوان لم تطرح أي جديد في هذا المجال، فهوحنفي المذهب فقهياً، وأشعري العقيدة وينتمي كلامياً إلى المدرسة الماتريدية.

إن المعنى الجديد للإسلام الذي صاغه البنا للإخوان المسلمين كفكرة والتي تبيننت عليه الجماعة هو الإسلام كدين يقود الحياة ويستوعبها في تفاصيلها وفي غاياتها الكبرى في إطار علاقة مزدوجة للإسلام كدين والسياسة كواقع إنساني تاريخي: السياسة كتعبير عن الدين والدين باعتباره نظاماً سياسياً، وهذا ما أكدته في رسالته بعنوان "مهمتنا" حيث جاء فيها: "اسمع يا أخي: دعوتنا أجمع ما توصف به أنها (إسلامية) ولهذه الكلمة معنى واسع غير ذلك المعنى الضيق الذي يفهمه الناس، فإننا نعتقد أن الإسلام معنى شامل ينتظم شؤون الحياة جميعاً، ويفتي في كل شأن منها ويضع له نظاماً محكماً دقيقاً، وبعض الناس خطأ أن الإسلام مقصور على ضروب من العبادات أو أوضاع من الروحانية، وحصرُوا أنفسهم وأفهامهم في هذه الدوائر الضيقة من دوائر الفهم المحصور.

ولكننا نفهم الإسلام على غير هذا الوجه فهما فسيحاً واسعاً ينتظم شؤون الدنيا والآخرة، ولسنا ندعي هذا أونتوسع فيه من أنفسنا، وإنما هو ما فهمناه من كتاب الله وسيرة المسلمين الأولين، فإن شاء القارئ أن يفهم دعوة الإخوان بشيء أوسع من كلمة إسلامية فاليمسك بمصحفه وليجرد نفسه من الهوى والغاية ثم يتفهم ما عليه القرآن فسيروى في ذلك دعوة الإخوان".⁽⁴⁾

إن أحد أهم تجليات هذا المعنى الجديد للإسلام الذي حملته فكرة الإخوان المسلمين تجلى في اعتبار "الإمامة" ركن من أركان الدين. وقد أوضحنا في فصل سابق أن ارتباطاً أوبالأخرى اندماج الديني في السياسي والعكس هومن الحقائق المرتبطة بالإسلام. غير أنه وعلى طول التاريخ الإسلامي استطاعت السلطة السياسية - الدينية - مؤسسة الخلافة - من خلال الفقهاء إفراغ المجتمع الإسلامي من أي معنى سياسي يكون الإسلام منبعه بحصر وإناطة المعنى السياسي للإسلام المنبثق عن إندماج الديني في السياسي في الإسلام بالإمام أو الخليفة، وبالتالي لا تصبح للمجتمع المسلم ولا للفرد المسلم أي دور سياسي خارج عن الإمام أو الخليفة، وقد ساعد على تكريس هذا المعنى وتحوّله إلى واقع سوسيولوجي جعل السياسة من الناحية النظرية من فقه الفروع وليس من العقائد والأصول. هذا المعنى السياسي للإسلام تم تأصيله وتقعيده على المستوى النظري يجعل السياسة في الإسلام من فقه الفروع وليس من العقائد والأصول، بتعبير آخر ليس هناك ارتباط بين إيمان الفرد وسلوكه السياسي.

بتأسيسه لفكرة الإخوان المسلمين سار الإمام البنا عكس هذا الاتجاه الذي كرسه التجربة التاريخية لمؤسسة الخلافة، فقد طرح معنى سياسي جديد للإسلام مرتبط بالمجتمع وليس بالسلطة مستمد من "الشريعة الإسلامية" وليس من الخليفة. وبهذا يكون قد نقل موضوع السياسة والحكم من فقه الفروع إلى فقه العقائد والأصول لتصبح جزء من إيمان الفرد وإسلامه. وهذا المعنى السياسي الجديد للإسلام هو الذي سوف يفتح مسيرة جديدة للإسلام في المجتمعات الإسلامية الحديثة والمعاصرة. وقد شرح البنا وأبانه في رسائله ومقالاته، ومنها رسالته في المؤتمر الخامس للإخوان حيث يقول تحت عنوان "نحن والسياسة" مايلي:

"وقد يقول بعض الناس: وما للإخوان والبرلمان والإخوان جماعة دينية وهذه سبيل الهيئات السياسية؟

وأقول لهذا القائل في صراحة ووضوح : أيها الأخ.

أما أننا سياسيون بمعنى حزيون نناصر حزبا ونناهض آخر بدون حق فلسنا كذلك، ولن نكون ولا يستطيع أحد أن يأتي على هذا بدليل أو شبه دليل.

وأما أننا سياسيون بمعنى أننا نهتم بشئون أمتنا ونعتقد أن القوة التنفيذية جزء من تعاليم الإسلام تندرج تحت أحكامه، وأن الحرية السياسية والعزة القومية ركن من أركانه، وفريضة من فرائضه، وأننا نعمل جاهدين لإستكمال الحرية ولإصلاح الإدارة كل مسلم درس الإسلام دراسة صحيحة.

ويتضح أكثر معنى الإسلام الذي بنيت عليه الجماعة في رسالة: " مؤتمر طلبة الإخوان المسلمين" تحت عنوان " الدين والسياسة"، فيقول: "قلما تجد إنسانا يتحدث إليك عن السياسة والإسلام إلا وجدته يفصل بينهما فصلا، ويضع كل واحدة من المعنيين في جانب، فهما عند الناس لا يلتقيان ولا تجتمعان، ومن هنا سميت هذه الجمعية إسلامية لا سياسية، وذلك إجتماع ديني لا سياسة فيه، ورأيت في صور القوانين والجمعيات الإسلامية ومناهجها: (لا تتعرض الجمعية للشئون السياسية).وقبل أن أعرض إلى هذه النظرية بتزكية أوتخطئة أحب أن ألفت النظر إلى أمرين مهمين:

أولهما: أن الفارق بعيد بين الحزبية والسياسة، وقد يجتمعنا وقد يفترقان، فقد يكون الرجل سياسيا بكل ما في الكلمة من معان وهو لا يتصل بحزب ولا يمت إليه، وقد يكون حزبيا، ولا يدري من أمر السياسة شيئا، وقد يجمع بينهما فيكون سياسيا حزبيا أو حزبيا سياسيا على حد سواء، وأنا حين أتكلم عن السياسة في هذه الكلمة فإنما أريد بالسياسة المطلقة، وهي النظر في شئون الأمة الداخلية والخارجية، غير مقيدة بالحزبية بأي حال هذا أمر.

والثاني: أن غير المسلمين حينما جهلوا هذا الإسلام، أوحينا أعيانهم أمره وثباته في نفوس أتباعه ورسوخه في قلوب المؤمنين به، واستعداد، كل مسلم لتفديته بالنفس والمال لم يحاولوا أن يجرحوا في نفوس المسلمين إسم الإسلام ولا مظاهره وشكلياته ولكنهم حاولوا أن يحصروا معناه في دائرة ضيقة تذهب بكل ما فيه من نواح قوية عملية، وإن تركت للمسلمين بعد ذلك قشورا من الألقاب والأشكال والمظهريات لا تسمن ولا تغني من جوع، فأفهموا المسلمين أن الإسلام شيء والإجتماع شيء آخر، وأن الإسلام شيء والثقافة العامة سواء، وأن الإسلام شيء يجب أن يكون بعيدا عن السياسة.

فحدثوني بربكم أيها الإخوان إذا كان الإسلام شيئا غير السياسة وغير الإجتماع، وغير الإقتصاد، وغير الثقافة، فما هو إذن... أهو هذه الركعات الخالية

إلى إستغفار، ألهذا أيها الإخوان نزل القرآن نظاما كاملا محكما مفصلا، قال تعالى: {ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين} [النحل: 89].

هذا المعنى المتضائل للإسلام، وهذه الحدود الضيقة التي حدد بها معنى الإسلام، هي التي حاول خصوم الإسلام أن يحصرها فيها المسلمين، وأن يضحكوا عليهم بأن يقولوا لهم: لقد تركنا لكم حرية الدين، وأن الدستور ينص على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام.

أنا أعلن أيها الإخوان من فوق هذا المنبر بكل صراحة ووضوح وقوة، أن الإسلام شيء غير هذا المعنى الذي أراد خصومه والأعداء من أبنائه أن يحصروه فيه ويقيده به، وأن الإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، وسماحة وقوة، وخلق ومادة، وثقافة وقانون، وأن المسلم مطالب بحكم إسلامه أن يعني بكل شئون أمته، ومن لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم.

وأعتقد أن أسلافنا رضوان الله عليهم ما فهموا للإسلام معنى غير هذا، فيه كانوا يحكمون، وله كانوا يجاهدون وعلى قواعده كانوا يتعاملون، وفي حدوده كانوا يسيرون في كل شأن من شئون الحياة الدنيا العملية قبل شئون الآخرة الروحية ورحم الله الخليفة الأول إذ يقول: (لوضع مني عقال بعير لوجدته في كتاب الله).

بعد هذا التحديد العام لمعنى الإسلام الشامل ولمعنى السياسة المجردة عن الحزبية، أستطيع أن أجهر في صراحة بأن المسلم لن يتم إسلامه إلا إذا كان سياسياً، بعيد النظر في شئون أمته، مهتماً بها غيورا عليها، وأستطيع كذلك أن أقول إن هذا التحديد والتجريد أمر لا يقره الإسلام، وإن على كل جمعية إسلامية أن تضع في رأس برنامجها الإهتمام بشؤون أمتها السياسية وإلا كانت تحتاج نفسها إلى أن تفهم معنى الإسلام.

دعوني أيها الإخوة أسترسل معكم قليلا في تقرير هذا المعنى الذي قد يبدو مفاجأة غريب على قوم تعودوا أن يسمعوا دائما نغمة التفريق بين الإسلام والسياسة، والذي قد يدع بعض الناس يقولون بعد إنصرافنا من هذا الحفل: إن جماعة الإخوان كانت جمعية دينية، ثم يذهب كل متأول في ناحية من نواحي التأويل متلمسا أسباب هذا الانقلاب في نظره، وعلم الله أيها السادة أن الإخوان ما كانوا يوما من الأيام غير سياسيين، ولن يكونوا يوما من الأيام غير مسلمين، وما فرقنا دعوتهم أبدا بين السياسة والدين، ولن يراهم الناس في ساعة من نهار حزبيين قال تعالى: {وإذا سمعوا للغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين} [القصص: 55] ومحال أن يسيروا لغاية غير غايتهم أو يعملوا لفكرة سوى فكرتهم أو يتلونوا بلون غير الإسلام الحنيف { صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون } [البقرة: 138].

2-1 الإخوان كجماعة على صورة الخلافة الإسلامية

بغض النظر عن الشرعية الدينية للنظام السياسي التاريخي الإسلامي فقد مثل هذا النظام عند غالبية المسلمين – أهل السنة والجماعة – التجسيد التاريخي لمفهوم "الخلافة الإسلامية".

هذه المؤسسة الدينية السياسية التي استطاع حكامها انطلاقا من "عصبيتهم" بالمفهوم الخلدوني وبالتعاون مع القسم الأكبر من الفقهاء والعلماء المحافظة عليها على طول التاريخ الإسلامي، سوف لن يستطيع آخر سلاطين الدولة العثمانية إبعادها عن التجاذبات والصراعات السياسية الداخلية للعالم الإسلامي والدولية التي سوف تقضي عليها كمؤسسة وعليهم كسلالة حاكمة.

لقد فرضت الصدمة التاريخية الناجمة عن تفوق الغرب الحديث على سلاطين الخلافة الإسلامية واقعا جديدا لم يستطيعوا التغلب عليه، وأصبحت سلطتهم مهددة إن بفعل مطالب الإصلاح والتحديث الذي بدأ يضغط عليهم منذ الربع الأول من القرن الثامن عشر، أو بفعل الضغط الخارجي -أوروبا والغرب- الذي لم يكن يخفي أطماعه ومشروعه للاستيلاء على الأراضي الإسلامية واستعمارها.

لم يكن أمام السلاطين العثمانيين إلا الاحتماء بمنصب الخليفة ومؤسسة الخلافة كإطار لممارسة السلطة الشرعية من الناحية الدينية لإنقاذ سلطانهم من الانهيار. وهذا ما قام به السلطان "عبد الحميد الثاني" الذي سعى إلى إنقاذ الدولة العثمانية برفع لواء الخلافة الإسلامية والتوجه إلى الأمة الإسلامية للنصرة باعتباره "خليفة المسلمين"، بعد أن صدر الدعوة الإصلاحية في إطار الجامعة الإسلامية التي كانت تنادي بها نخبة إسلامية على رأسها السيد جمال الدين الأفغاني.⁽¹⁾

لم يكن عبد الحميد الثاني أول سلاطين العثمانيين الذين احتماوا في اللحظات التاريخية الحرجة التي مر به حكمهم بمنصب "الخلافة ولقب الخليفة" واعتباره الديني في وعي وعقل المسلمين، سبقه إلى ذلك السلطان عبد المجيد لمقاومة تمرد "محمد علي باشا" والي مصر من خلال طلب الحكم الشرعي من المفتي في حكم تمرد محمد علي على سلطانه باعتباره خليفة رب العالمين وأمير المؤمنين. من جهة أخرى، فإنه وبالرغم من عدم الرضى العام الذي كان يسود العالم الإسلامي السني من أداء الدولة العثمانية، والذي تبلور منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر في شكل حركات ومشاريع اصطدمت في الكثير من الأحيان مع السلطة العثمانية وعلى رأس هذه الحركات "الإصلاحية الإسلامية"، إلا أن أي من هذه الحركات تجرأ على الدعوة إلى إسقاط دولة الخلافة ولا إخراجها من السلالة العثمانية باستثناء الحركة "الوهابية" التي كانت على العكس تدعوا وتعمل إلى إسقاط دولة الخلافة العثمانية واستبدالها بدولة خلافة جديدة يكون مركزها نجد في إطار سلالة جديدة هي آل سعود.

بعد الحرب العالمية الأولى دخلت الخلافة الإسلامية كنظام سياسي تاريخي في مرحلة التصفية بعد أن تم إحتلال عاصمتها (الأسيتانة) وإستقالة السلطان محمد رشاد لصالح محمد السادس (1918-1922)، في هذه اللحظة قام قائد عسكري اسمه مصطفى كمال بالسطرة على الدولة وعزل السلطان محمد السادس في سنة 1922 وعيّن مكانه عبد المجيد الثاني. وفي عام 1923 تأسست الجمهورية التركية في ظل الخلافة، وفي الثالث (03) مارس 1924 أعلن رسميا إنهاء وإلغاء منصب الخلافة والخليفة وتحويل تركيا إلى دولة علمانية.

لم تنتهي قصة الخلافة بما فعله "مصطفى كمال أتاتورك" بل سوف تتحول إلى دراما تاريخية تصد للعب بطولة في تحويلها إلى حلم رجل اسمه "حسن البنا" إنه حلم يختلف عن الأحلام الحقيقية فهو "حلم يقظة" عندما سقطت الخلافة الإسلامية في بداية عشرينات القرن العشرين كانت نظرية

(1) حول علاقة السلطان عبد الحميد الثاني و مشروع الجامعة الإسلامية أنظر: الصادق دهاش، "المشروع الوحدوي التحرري لحركة الجامعة الإسلامية في بلدان المغرب العربي بين 1876-1919"، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2008-2009.

الخلافة في العقل الإسلامي لأهل السنة والجماعة قد أصبحت جزء لا يتجزأ من الإسلام، بل وعموده الفقري.

لقد أفرز الواقع السياسي والتاريخي للمسلمين على مراحل مختلفة وخاصة العهد العباسي والعثماني عقلا فقهاء سياسيا لأصل السنة والجماعة يدور في فلك السلطة القائمة ، مداره اعتبار الخلافة ركن من أركان الدين، وتصحيح كل أنظمة الحكم في التاريخ الإسلامي من العهد الأموي إلى آخر سلاطين العثمانيين باعتبارها خلافة شرعية. وهذا ما يفسر الفرع الذي سيصيب العالم الإسلامي بعد إقدام مصطفى كمال أتاتورك على إلغاء منصب الخلافة ، فقد شكل إلغائها كما يقول أحمد الكاتب صدمة كبرى للعالم الإسلامي السني الذي لم يستسلم لقرار الإلغاء وصمم على إعادة الخلافة في أقرب وقت وفي أي مكان.⁽¹⁾

إن الرد كان سريعا، فقد رفضت هيئة كبار العلماء في مصر قرار إلغاء الخلافة وأدانتها واعتبراه بدعة، ودعت المسلمين إلى التفكير والعمل من أجل إعادة نظام الخلافة.⁽²⁾ وكرد فعل على ما قم به مصطفى أتاتورك قاد الشيخ "سعيد الكردي" سنة 1925 حركة مقاومة مسلحة في شرق تركيا بهدف إعادة الخلافة.⁽³⁾

إن هذا التمسك بنظام الخلافة الإسلامية – الذي اعتبره الفقيه الدستوري عبد الرزاق السنهوري بكل عيوبه نظاما متميزا تجب إقامته والمحافظة عليه والدفاع عنه ودعا إلى إعادته في شكل عصبة أمم شرقية في كتابه "فقه الخلافة" والذي دافع فيه عن الخلافة باعتبارها جزء من الإسلام، وأنها أساس الحكم فيه في مواجهة أي فكر أو إجتهاد يخرجها من دائرة الدين وينزل بها إلى الشؤون الدنيوية. وهو ما قام به بالفعل أحد علماء الأزهر وهو الشيخ "علي عبد الرزاق" الذي قدم تصورا مخالفا لرؤية مؤسسة الأزهر حول الخلافة جعلها منها شأن سياسي دنيوي لا علاقة له بأصول الدين التي لم تكن السياسة أحدها.

لقد صدرت عدّة دعوات لإعادة تأسيس الخلافة الإسلامية وأبرزها دعوة الشيخ "رشيد رضا" في مختلف كتاباته وعلى رأسها "الخلافة أو الإمامة العظمى". ومن بين الزعماء المسلمين الذين نادوا بضرورة إيجاد حل لمشكلة إلغاء الخلافة الإسلامية الأمير خالد حفيد الأمير عبد القادر فقد بادر -كما يقول المؤرخ الجزائري ابوالقاسم سعد الله- إلى الدعوة لعقد مؤتمر إسلامي لمناقشة القضية [الخلافة] وقد اقترح في دعوته أن تكون أفغانستان هي مكان المؤتمر، لكن المؤتمر انعقد في مصر وقد حضره شخصيا وبيدوا أنه كان يطمح إلى أن يلعب فيه دورا قياديا. وقد كان معروفا بموقفه المعارض للدولة العثمانية التي كانت تمارس سلطتها على المسلمين العرب من خلال عباءة الخلافة وقد تنبأ سنة 1914 بأن كل العرب سيثورون ضد مضطهديهم الأتراك.⁽⁴⁾

(1) أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي السني: نحو خلافة ديمقراطية، الإنتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2008، ص 219

(2) رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة الكبرى، ص 21-22

(3) عبد الرحمان أحد صديق البيعة في النظام السياسي الإسلامي و تطبيقها في الحياة السياسية المعاصرة، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999، ص 158

(4) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 368

لقد فشل الزعماء والملوك وحتى القيادات الروحية للمسلمين في إعادة مؤسسة الخلافة كنظام سياسي - ديني التي استطاع المسلمون المحافظة عليه رغم كل الأحداث التي عصفت بتاريخهم السياسي-الديني ، وأصيب العالم الإسلامي بخيبة أمل.

ولكن سرعان ما سوف تتحول خيبة الأمل هذه إلى تحدي وحافز على يد رجل استطاع أن يعيد بناء "حلم الخلافة" في نفوس المسلمين بفكر ومنهج وأسلوب مغاير تماما لكل الجهود التي بذلت من قبل .

لم يكن يخفي الإمام البنا أن من الأهداف الأساسية التي بنيت عليها فكرة الإخوان المسلمين هي إعادة تأسيس الخلافة الإسلامية، فقد صرح بأنه يريد من تأسيس هذه الجماعة إحياء معاني إسلامية الصحيحة في النفوس والالتزام بتعاليمه عقيدة وسلوكا. وتخليص البلاد الإسلامية من الاستعمار بكافة أشكاله، وإقامة الخلافة الإسلامية الواحدة على بلاد المسلمين. وقد جعل للإخوان هدفين أساسيين وهما:

1- أن يتحرر الوطن الإسلامي من كل سلطان أجنبي وذلك حق طبيعي لكل إنسان، لا ينكره إلا ظالم جائر أو مستبد قاهر.

2- أن تقوم في هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة تعمل بأحكام الإسلام وتطبق نظامه الاجتماعي وتعلن مبادئه القومية وتبلغ دعوته الحكيمة للناس، وما لم تقم هذه الدولة فإن المسلمين جميعا آثمون مسؤولون بين يدي الله العلي الكبير عن تقصيرهم في إقامتها وقعودهم عن إيجادهم. ومن العقوق الإنسانية في هذه الظروف الحائرة أن تقوم فيها دولة تهتف بالمبادئ الظالمة وتنادي بالدعوات الغاشمة ولا يكون في الناس من يعمل لتقوم دولة الحق والعدالة والسلام.

نريد تحقيق هذين الهدفين في وادي النيل وفي بلاد العروبة وفي كل أرض أسعدها الله بعقيدة الإسلام: دين وجنسية وعقيدة توحد المسلمين".⁽³⁾

وقد رسم الطريق لهذا الهدف في رسالته إلى الشباب متسائلا : ماذا نريد؟ ومجيبا :
أيها الشباب

إن منهاج الإخوان المسلمين محدود المراحل واضح الخطوات، فنحن نعلم تماما ماذا نريد ونعرف الوسيلة إلى تحقيق هذه الإرادة:

1- نريد أولا الرجل المسلم في تفكيره وعقيدته، وفي خلقه وعاطفته، وفي عمله وتصرفه فهذا هو تكويننا الفردي.

2- ونريد بعد ذلك البيت المسلم في تفكيره وعقيدته وفي خلقه وعاطفته وفي عمله وتصرفه ونحن لهذا نعني بالمرأة عنايتنا بالرجل، ونعني بالطفولة عنايتنا بالشباب وهذا هو تكويننا الأسري.

3- ونريد ذلك الشعب المسلم في ذلك كله أيضا، ونحن لهذا نعمل على أن تصل دعوتنا إلى كل بيت، وأن يسمع صوتنا في كل مكان، وأن تتسیر فكرتنا جهدا ولا تترك وسيلة.

4- ونريد بعد ذلك الحكومة المسلمة التي تقود هذا الشعب إلى المسجد، وتحمل به الناس على هدي الإسلام من بعد كما حملتهم على ذلك بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر وعمر من قبل، ونحن لهذا لا نعترف بأي نظام حكومي لا يرتكز على أساس الإسلام ولا يستمد

منه، ولا نعترف بهذه الأحزاب السياسية ولا بهذه الأشكال التقليدية التي أرغمنا أهل الكفر وأعداء الإسلام على الحكم بها والعمل عليها، وسنعمل على إحياء نظام الحكم الإسلامي بكل مظاهره، وتكوين الحكومة الإسلامية على أساس هذا النظام.

5- ونريد بعد ذلك أن نضم إلينا كل جزء من وطننا الإسلامي الذي فرقته السياسة الغربية وأضاعته وحدته المطامع الأوروبية، ونحن لهذا لا نعترف بهذه التقسيمات السياسية ولا نسلم بهذه الإتفاقات الدولية، التي تجعل من الوطن الإسلامي دويلات ضعيفة ممزقة يسهل إبتلاعها على الغاصبين، ولا نسكت على هضم حرية هذه الشعوب وإستبداد غيرها بها، فمصر وسورية والعراق والحجاز واليمن وطرابلس وتونس والجزائر ومراكش وكل شبر أرض فيه مسلم يقول: لا إله إلا الله، كل ذلك وطننا الكبير الذي نسعى لتحريره وإنقاذه وخلاصه وضم أجزائه بعضها إلى بعض.

6- ونريد بعد ذلك أن تعود راية الله خافقة عالية على تلك البقاع التي سعدت بالإسلام حيناً من الدهر ودوي فيها صوت المؤذن بالتكبير والتهليل، ثم أراد لها نكد الطالع أن ينحسر عنها ضياؤه فتعود إلى الكفر بعد الإسلام، فالأندلس وصقلية.....كلها مستعمرات إسلامية يجب أن تعود إلى أحضان الإسلام، ويجب أن يعود البحر الأبيض والبحر الأحمر بحيرتين إسلاميتين كما كانتا من قبل.

7- نريد بعد ذلك ومعه أن نعلن دعوتنا على العالم وأن نبلغ الناس جميعاً، وأن نعم بها آفاق الأرض، وأن نخضع لها كل جبار، حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله { ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم } [الروم: 4، 5].

ولكل مرحلة من هذه المراحل خطواتها وفروعها ووسائلها وإنما نجل هنا القول دون إطالة ولا تفصيل، والله المستعان وهو حسبنا ونعم الوكيل.

إن قراءة متأنية لأدبيات حركة الإخوان المسلمين ونظامها الأساسي ، وما كتب عنها وعن ظروف تأسيسها ، والتوقف عند صاحب المبادرة وهويروي كيفية انطلاق الجماعة، وكذا البنية التنظيمية للجماعة التي سوف تتحول على أساسها إلى حركة ، كل ذلك يكشف لنا أن الخلافة الإسلامية لم تكن فقط مشروع وهدف تطمح إليه الجماعة التي أسسها البنا ، بل إن جماعة الإخوان المسلمين ومنذ اللحظة الأولى تأسست كتعبير عن الخلافة الإسلامية وصورة عنها. وسوف نكتفي بما خلص إليه أحد أهم شراح دعوة الإخوان المسلمين وهو "سعيد حوى" حول هذه الحقيقة .

تعد كتابات "سعيد حوى" التي استطاع أن يعبر من خلالها عن فكرة الإخوان في نفس خط المؤسس شرحاً شبه رسمي للجماعة كتنظيم الذي حملته رسائل الإمام البنا، ومع أن سعيد حوى لم يكن جزءاً من التنظيم ولم يكن يتحدث باسمه،

غير أن الإخوان حرصوا في كل بلاد المسلمين على تدارس ما يكتبه ، وحرصت الجماعة على توزيع كتاباته ونشرها والتبرع بالمال لإعادة نشرها، دليل كما يرى "عبد الله فهد النفيسي" - وهو أحد الباحثين المتخصصين والحاملين في نفس الوقت لفكر الإخوان والمقربين من الدوائر التنظيمية للجماعة- على تبني التنظيم لكتابات "سعيد حوى" بشكل رسمي، وقد أصبح من يقرأ سعيد حوى ويستوعبه، فقد قرأ واستوعب الفكر الحركي لدى الإخوان خلال فترة تمتد بين 1970-1993.

وقد أخطأ الباحث الفرنسي "أوليفي كاري" لما تجاهل "سعيد حوى" الذي يعتبر منارة أساسية لفهم دعوة الإخوان قد تفوق أهميته لجهة مساهمته في "بنيت" (la structuration) فكرة الإخوان انطلاقاً من المؤسس حسن البنا عن سيد قطب.

تتجلى حقيقة كون جماعة الإخوان صورة عن فكرة ومفهوم الخلافة الإسلامية في كتابات سعيد حوى من خلال اعتباره جماعة الإخوان المسلمين ، جماعة المسلمين التي أمر الرسول بوجود تمسك المسلمين بها في العصر الحالي ، وقد خصص لهذا المسألة باب بعنوان : متى تعتبر جماعة "ما" جماعة المسلمين بحيث يكون الالتزام بها واجبا ومحل الإخوان في ذلك.

وقد خلص إلى القول : " إن الحديث الشريف الذي هو فتوى العصر كما فصلنا ذلك في كتاب " من أجل خطوة إلى الأمام" هو حديث حذيفة رضي الله عنه الذي يقول فيه عليه الصلاة والسلام: " أن تلزم جماعة المسلمين وإمامهم" إن جماعة المسلمين مستمرة إلى ما بعد نزول المسيح عليه السلام، وإمام المسلمين ليس شرطاً لكي يعتبر إماماً أن تكون بيده سلطة تنفيذية، فقد نص فقهاء الشافعية أن منصب الخلافة إذا فقد تنتقل أحكام الخلافة إلى أعلم أهل زمانه- والمراد بالأعلم هنا من اجتمع له العلم المؤهل للقيام بشأن المرحلة.

إن الإخوان المسلمين من خلال حكم الله ومن خلال القواعد المنبثقة عن الشورى، ومن خلال الشورى، يحاولون أن يصلوا إلى جماعة إسلامية كاملة، على رأسها مرشد يقود المرحلة الحاضرة، فهل رأى أحد في هذه الأمة رجلاً كحسن البنا؟ وهل رأى الجيل الحاضر رجلاً أصلب من حسن الهضيبي؟ وإن الخليفة الإثنين في أعناقنا لبيعة.

على ضوء ما مر وسيمر نقول: إن جماعة الإخوان المسلمين- في الإطار الذي أقامها فيه الأستاذ حسن البنا- هي الجماعة التي يجب على كل مسلم أن يضع يده بيدها.

2- الإخوان المسلمين كجماعة وتنظيم

يعتبر الإخوان المسلمين كحركة وتنظيم حمل مسؤولية العمل على إعادة تأسيس الخلافة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية في كل مناحي الحياة أولى الحركات الإسلامية الحديثة وأوسعها أثراً وانتشاراً في حياة الأمة الإسلامية في العصر الحديث والمعاصر.

1-2 التأسيس والتعريف

تأسست جماعة الإخوان المسلمين في مدينة الإسماعيلية بمصر سنة 1928، على يد حسن البنا⁽³⁾، وقد ساندته في التأسيس ستة أشخاص من مريديه وتلامذته المخلصين وهم : حافظ عبد الحميد واحمد الحصري وفؤاد إبراهيم وعبد الرحمن حسب الله وإسماعيل عز وزكي المغربي ، وسوف نترك الكلام للبنا نفسه يروي لنا تأسيس الجماعة : وفي ذي القعدة سنة 1347 هـ، مارس سنة 1928 م - فيما أذكر - زارني بالمنزل أولئك الإخوة الستة: حافظ عبد الحميد، أحمد

(3) أنظر ترجمته في: ريشارد ب. ميشل، الإخوان المسلمين، ترجمة محمود أبو السعود ، تعليق: صالح أبو رقيق، الطبعة الأولى، د د ن، د ب ن، 1979، ص ص 67-74 .

و أنظر أيضاً: carré olivier, opcit, pp 12-13

الحصري، فؤاد إبراهيم، عبد الرحمن حسب الله، إسماعيل عز، زكي المغربي، وهم من الذين تأثروا بالدروس والمحاضرات التي كنت ألقاها، وجلسوا يتحدثون إلي وفي صوتهم قوة، وفي عيونهم بريق، وعلى وجوههم سنا الإيمان والعزم، قالوا: " لقد سمعنا ووعينا، وتأثرنا ولا ندري ما الطريق العملية إلى عزة الإسلام وخير المسلمين، ولقد سئنا هذه الحياة: حياة الذلة والقيود، وها أنت ترى أن العرب والمسلمين في هذا البلد لا حظ لهم من منزلة أوكرامة وأنهم لا يعدون مرتبة الأجراء التابعين لهؤلاء الأجانب. ونحن لا نملك إلا هذه الدماء تجري حارة بالعزة في عروقنا، وهذه الأرواح تسري مشرقة بالإيمان والكرامة مع أنفسنا، وهذه الدراهم القليلة، من قوت أبنائنا، ولا نستطيع أن ندرك الطريق إلى العمل كما تدرك، أونتعرّف السبيل إلى خدمة الوطن والدين والأمة كما تعرف، وكل الذي نريده الآن أن نقدم لك ما نملك لنبرأ من التبعة بين يدي الله، وتكون أنت المسئول بين يديه عنا وعما يجب أن نعمل، وإن جماعة تعاهد الله مخلصه على أن تحيا لدينه، وتموت في سبيله، لا تبتغي بذلك إلا وجهه، لجديرة أن تنتصر، وإن قل عددها وضعفت عددها".

كان لهذا القول المخلص أثره البالغ في نفسي، ولم أستطع أن أتصل من حمل ما حملت، وهوما أدعوا إليه وما أعمل له، وما أحاول جمع الناس عليه، فقلت لهم في تأثر عميق: " شكر الله لكم وبارك هذه النية الصالحة، ووفقنا إلى عمل صالح، يرضي الله وينفع الناس، وعلينا العمل وعلى الله النجاح. فلنبايع الله على أن نكون لدعوة الإسلام جندا، وفيها حياة الوطن وعزة الامة !. وكانت بيعة... وكان قسما أن نحيا إخوانا نعمل للإسلام ونجاهد في سبيله.

وقال قائلهم: بم نسمي أنفسنا؟ وهل نكون جمعية أوناديا، أوطريقة أونقابة حتى نأخذ الشكل الرسمي؟ فقلت: لا هذا، ولا ذاك، دعونا من الشكليات، ومن الرسميات، وليكن أول اجتماعنا وأساسه: الفكرة والمعنويات والعمليات. نحن إخوة في خدمة الإسلام، فنحن إذن " الإخوان المسلمون". وجاءت بغتة... وذهبت مثلاً... وولدت أول تشكيلة للإخوان المسلمين من هؤلاء الستة: حول هذه الفكرة، على هذه الصورة وبهذه التسمية⁽¹⁾.

شكل "أصحاب الحرف الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى و(الدنيا) ومن صغار التجار⁽⁵⁾ القاعدة الأساسية للجماعة في المرحلة الأولى ، وما لبث أن ركز البنا عنايته بشباب الجماعات والمدارس، وانشأ قسما خاصا للطلاب بالمركز العام للإخوان المسلمين، كان مسؤولا عنه رجال ودعاة في التربية الإسلامية علما وعملا.⁽¹⁾

وقد عرفها البنا قائلا في المؤتمر السادس للجماعة المنعقد عام 1941 بان الجماعة هي : "دعوة سلفية وطريقة سنية وحقيقية صوفية" وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية.⁽¹⁾

(1) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مكتبة آفاق ، الكويت ، 2012 ، ص ص 84-85.

(5) ليونردو بايندرز نقلا عن: رفعت السعيد، حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين - متى، كيف، لماذا، دارالطبعة الجديدة ،دمشق، الطبعة لعاشرة، 1997، ص

(1) محمود جامع، وعرفت الإخوان، ط1، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 2003، ص 17.

- وبحسب أنور الجندي فإن الغرض الأساسي لجماعة الإخوان المسلمين يكمن فيما يأتي:
1. تكوين جيل جديد يفهم الإسلام فهما صحيحا ويعمل بتعاليمه.
 2. نشر دعوة الإسلام وعرض رسالته العالمية عرضا يتفق مع أساليب العصر.
 3. مقاومة الحركات والمبادئ والدعوات الهدامة.
 4. المساهمة في حركات التحرر الوطنية، حتى تخلص البلاد العربية والإسلامية من كل سلطان اجنبي.
 5. العمل على إقامة الدولة الصالحة التي تنفذ احكام الإسلام وتعاليمه بحمايتها وتبليغها في كل وطن إسلامي⁽³⁾.

2-1-1 الهيكل التنظيمي للجماعة

ظهرت أول القواعد التي تنظم أعمال الجمعية في الوجود حوالي 31/1930 حسبما ذكر البنا . وفي 8 سبتمبر 1945 اعتمد اقتراح للبنا بتعديل تلك القواعد وصدر قرار به تحت عنوان "قانون النظام الأساسي لهيئة الإخوان المسلمين العامة " ، وبعد مضي ثلاث سنوات أوصى البناء بإجراء سلسلة من التعديلات " على ضوء تجارب السنين الماضية " وقد صيغت التعديلات في شكل اقتراحات بواسطة لجنة خاصة ، ووفق عليها بالإجماع في الهيئة التأسيسية بعد القراءة الثانية وذلك في 21 مايو 1948 وأخيرا ،بعد إن عين حسن الهضيبي مرشدا أقر مكتب الإرشاد اللائحة الداخلية العامة " وذلك بناء على السلطة المخولة بمقتضى المادة 32 من القانون الأساسي التي تمكنه من إنشاء الأجهزة الضرورية التي " تحقق أغراض الجمعية "، وبمقتضى المادة 62 التي تسمح بإعادة النظر في التعليمات القائمة وتعديلها جاءت هذه اللائحة مفسرة للقانون ، وتكون هاتان المجموعتان من التنظيمات المصادر الرئيسية للهيكل التنظيمي والإداري والفني لأعمال الجمعية ، ويبين الرسم الموضح أدناه ملخص الجانب الإداري ثم الجانب الفني من التنظيم .

⁽³⁾ أنور الجندي، حسن البنا الداعية الامام والمجدد الشهيد ، دار القلم ، الطبعة الأولى، دمشق، 2000، ص218.

بيان عام للتنظيم على أساس بيان زكي في كتابه الإخوان⁽³⁾

المرشد العام		مكتب الإرشاد الهيئة التأسيسية نائب المرشد الوكيل السكرتارية السكرتير العام المركز العام
النشاط الفني اللجان الأقسام مالية نشر الدعوة سياسية العمال قانونية الفلاحون إحصائية الأسر خدمات الطلبة الفتوى الاتصال بالعالم الإسلامي التدريب البدني المهن قسم البحوث		الجهاز العام المكتب الإداري المناطق الشعب الأسر النشر والترجمة

(3) ريتشارد ب. ميتشل، مرجع سابق، ص 300

2-1-2 الهيئات الأساسية للجماعة

تقوم الجماعة من حيث هيكلتها التنظيمية على أربع هيئات هي:

أ- المرشد العام

يحتل المرشد العام مركز الصدارة في الجماعة بحكم ترؤسه لهيئتيها الرئيسيتين الإداريتين : الهيئة التأسيسية ومكتب الإرشاد العام . وكان المكتب هو الوحدة الإدارية العليا للجمعية " يقرر سياستها وإدارتها " ، أما الهيئة التأسيسية فقد وصفت بأنها " مجلس الشورى العام للجماعة والجمعية العمومية " لمكتب الإرشاد⁽³⁾.

من الواجب أن تتوافر في المرشح لهذا المنصب المؤهلات التالية : أن يكون عضوا بالهيئة التأسيسية لمدة خمس سنوات ، وأن يبلغ من العمر ثلاثين سنة قمرية على الأقل ، جائزا لصفات العلم والخلق والتجربة ، وينتخب المرشد من بين أعضاء الهيئة التأسيسية في اجتماع يحضره مالا يقل عن أربعة أخماس أعضائها وعلى أن يوافق على انتخابه ثلاثة أرباع الحاضرين . فان لم يكتمل نصاب الحضور مرة ثانية ، دعي إلى اجتماع آخر في حدود نفس المدة المذكورة ونص في الدعوة المذكورة على أن الانتخاب سيتم في هذا الاجتماع بأغلبية ثلاثة أرباع أصوات الحاضرين. ويقسم المرشد الجديد بعد انتخابه على أن يكون " حارسا آمينا على مبادئ الإخوان المسلمين وقانونهم الأساسي " وأن يحافظ على مصالح الجمعية " حسب الكتاب والسنة " مستعينا بنصائح وآراء من حوله (القانون الأساسي م.1-12) وتعطي الهيئة التأسيسية البيعة للمرشد الجديد ، ويلحقها في ذلك سائر أعضاء الجمعية عن طريق رؤسائهم وللمرشد مباشرة عند أول لقاء معه . أما يمين البيعة فهو:

أعاهد الله العلي العظيم على التمسك بدعوة التمسك بدعوة الإخوان المسلمين والجهاد في سبيلها ، والقيام بشرائط عضويتها ، والثقة التامة بقيادتها ، والسمع والطاعة في المنشط والمكره ، وأقسم بالله العظيم على ذلك وأبائع عليه ، والله على ما أقول وكيل .

ب- مكتب الإرشاد العام

مكتب الإرشاد يتكون قانونا من اثني عشر عضوا 9 من القاهرة و3 من الأقاليم قانون الأساسي (19م) ولكن الواقع أن عدد الأعضاء كان عشرين حتى زمن القضية في 1946م_1947 ، وقد رأى البنا آنذاك أن ينقص العدد إلى اثني عشر ليسهل معالجة الموضوع من ناحية رسمية والتزاما بنص قانون الجماعة .

وكان يشترط فيمن يرشح لعضوية المكتب ألا يقل عمره عن ثلاثين سنة قمرية وأن يكون عضوا في الهيئة التأسيسية لمدة لا تقل عن ثلاث سنوات ، متصفا بحسن الخلق والتجربة . وكان انتخاب الأعضاء يتم بالاقتراع السري بين أعضاء الهيئة التأسيسية لفضيل أولئك الذين فضلوا سحب أسماءهم من التعيين كأعضاء بالمكتب . وبعد أن كان الأعضاء المنتخبون يميناً بالحفاظ على ((مبادئ الإخوان المسلمين والقوانين الأساسية)) يقوموا بمهامهم في المكتب الذي اختيروا له ، تنتخب الهيئة التأسيسية بالاقتراع السري بين أعضاء المكتب القاهريين التسعة وكيلان عامان

للإخوان تنتخبهما من بين أعضاء المكتب، وبعد خروج الدكتور ابراهيم حسن اقتصر على وكيل واحد. ثم أنشأ نائب المرشد .

وينتخب أعضاء المكتب لمدة سنتين قابلتين للتجديد ، فإذا خلا محل عضولاًي سبب خل محله من حاز على أكثر الأصوات في الانتخابات السابقة ، ويلتزم الكل بقرار الأغلبية ، كما يحرم العضو من حق الانتقاد أو المعارضة إذا ما اتخذ في الأمر قرار في صورته القانونية ، واستثناء من هذه القاعدة يجوز للعضو إعادة بحث الموضوع بعد ثلاثة أشهر من القرار أو قبل ذلك إذا كان في تغير الظرف والأحوال ما يبرر ذلك ، ويعتبر العضو مسؤولاً عن تصرفاته أمام زملائه الأعضاء ، فإن أساء التصرف أو السلوك فربما وجه إليه النصح أو حكم عليه بالغرامة المادية أو أوقف لمدة شهر أو فصل من المكتب ، ويكون الفصل بأغلبية ثلاثة أرباع الحاضرين في اجتماع يحق للعضو المتهم فيه أن يبدي برأيه.

ج- الهيئة التأسيسية

وهي الهيئة العليا للدعوة يناط بها رسم الخطوط الرئيسية لسياسة الدعوة، وقد تكونت هذه الهيئة أول الامر سنة 1941 من مائة عضواً اختارهم المرشد مراعيًا القدم في الانتساب الى الجماعة، والكفاءات الممتازة وأصحاب الرأي والتضحية. ويتراوح عدد الأعضاء ما بين 100 و150 عضواً ، وبلغ في السنوات الأخيرة للجمعية 137 عضواً⁽¹⁾ ، وتضمنت شروط العضوية أن يكون الشخص عضواً عاملاً في الجمعية ، وأن يبلغ من العمر خمسة وعشرين سنة على الأقل ، وألا تقل مدة عضويته في الجمعية عن خمس سنوات وأن يكون حسن الخلق ، ذا ثقافة وتجربة ولا ينضم إلى الهيئة أكثر من عشرة آخرين ممن انتهت مدة عضويتهم ، وكانت العضوية منسوبة إلى " تمثيل اقليمي " ⁽²⁾ ، واشتملت مهام الهيئة التأسيسية على " الإشراف العام " على تقدم الجمعية وانتخاب مكتب الإرشاد ومراجع حسابي ، وكانت تعتبر " مجلس الشورى العام " للجمعية و " الجمعية العمومية " لمكتب الإرشاد .

وكان الاجتماع السنوي للهيئة يعقد خلال الشهر الأول للسنة الهجرية من كل عام ، ويشتمل جدول أعمالها على : تقرير مكتب الإرشاد على نشاط السنة المقبلة ، وتقرير المراجع الحسابي على السنة المنصرمة ، وميزانية السنة المقبلة ، وانتخاب أعضاء جدد مكان الذين أخلوا مقاعدهم لانتهاء مدة عضويتهم . أما اجتماعاتها غير العادية فكان يدعو إليها المرشد العام أو مكتب الإرشاد أو بطلب من عشرين عضواً بالهيئة ، ويترأس المرشد العام اجتماعاتها فإن غاب أوطرح موضوع يتعلق به شخصياً حل محله وكيله ، فإن كان هذا غائباً ترأس الاجتماع أكبر الأعضاء سناً ، ويعتبر الانعقاد صحيحاً بحضور الأغلبية المطلقة للأعضاء باستثناء الحالات التي يتطلب فيها عدد معين ، فإن لم يتوافر النصاب في الحاضرين فيتأجل الاجتماع إلى موعد آخر يعلن عنه ويحدد اجتماع آخر بعد

(1) نفس المرجع، ص 304

(2) نفس المرجع، ص 304

أسبوعين ، ويعتبر الاجتماع الثاني قانونيا مهما بلغ عدد الحضور ، وتعتبر القرارات التي ملزمة إذا صدرت بالأغلبية المطلقة .

وتنتخب الهيئة التأسيسية لجنة من سبعة أعضاء يفضل ألا يكونوا من القاهرة لهم خبرة قانونية وفقهية ، مهمتها مراقبة سلوك الأعضاء وفرض العقوبات ويجب أن يوافق المرشد العام على قراراتها ، وكان لهذه اللجنة أن تنتخب رئيسها وأن تحتفظ بمحاضرها وسجلاتها، وتعتبر اجتماعاتها قانونيا إذا حضرها بما فيهم الرئيس، وقراراتها ملزمة إذا صدرت بالأغلبية المطلقة كما كان أن يجددوا عضويتهم لأكثر من مرة ، فإن صدر قرار بفصل عضو جاز لهذا القرار بكتاب يوجه إلى مكتب الإرشاد الذي يحيل الأمر إلى الهيئة التأسيسية في التالي ويكون قرار الهيئة في الموضوع نهائيا ، واستتني أعضاء مكتب الإرشاد من هذه اللجنة نظرا لأنهم يخضعون للائحتهم التأديبية الخاصة بهم ، وكان للمرء يوقف أي عضو قرار منه شريطة أن يعرض هذا القرار على اللجنة التأسيسية للنظر فيه.

د- لجنة العضوية

وتتكون من سبعة أعضاء مهمتها اختيار الأعضاء الجدد للهيئة التأسيسية، وتحقيق ما يثار حول أعضاء هذه الهيئة وإصدار القرارات في شأنهم⁽¹⁾.

2-1-3- الانتماء إلى الجماعة

حدد الإخوان شروط الانتساب إلى الجماعة ب: "الطاعة للمرشد، والايمان العميق بأن النظام الإسلامي هو النظام الديني والالهي، والجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس، ثم العمل لاسترداد "الخلافة"⁽²⁾.

ويتم الانتساب للجماعة عن طريق البيعة بدأ بالهيئة التأسيسية ويلحقها في ذلك سائر أعضاء الجماعة عن طريق رؤسائهم والمرشد عند أول لقاء معه ، وينص قسم البيعة عند جماعة الإخوان على ما يأتي:

" أعاهد الله العظيم على التمسك بدعوة الاخوان المسلمين والجهاد في سبيلها والقيام بشرائط عضويتها والثقة التامة بقيادتها والسمع والطاعة في المنشط والمكره، وأقسم بالله العظيم على ذلك واباع عليه والله على ما أقول وكيل"⁽³⁾ وقد اتخذ الإخوان المسلمون شعارا خاصا بهم وكان عبارات إسلامية تكمن في "الله غايتنا، والرسول قدوتنا، والقرآن شرعنا، والجهاد سبيلنا، والموت

⁽¹⁾ محمود عبد الحليم: الاخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ- رؤية من الداخل، ج1، 1928-1948، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، (دب ن)، (د ت)، ص

⁽²⁾ غريب، مرجع سابق، ص 427.

⁽³⁾ ريتشارد ب. ميتشل، مرجع سابق، ص 301

في سبيل الله أسمى أمانينا" ⁽⁴⁾. وكان رمز شعارهم يتكون من سيفين متقاطعين بينهما مصحف كتبوا تحته كلمة "أعدوا"، حيث أن السيفين يرمزان إلى الجهاد، والقرآن الكريم هودستور الإخوان ⁽¹⁾، أما كلمة المكتوبة "أعدوا" مأخوذة من الآية الكريمة: (أعدوا لهم ما استطعتم من قوة) ⁽²⁾.

2-2 انتشار الجماعة

شكلت الصحف والمجلات التي اصدرها الإخوان المسلمون لتحقيق غاياتهم من أهم الوسائل التي ساعدتهم على الانتشار، وقد كان لديهم نوعان من الصحف:

أولاً: الصحف السياسية

وهي الصحف التي تناولت القضايا والاحداث السياسية من خلال نقل الاخبار والتعليق عليها، وكتابة المقالات التحليلية ونشر البيانات والمذكرات السياسية ومن أهم هذه الجرائد والمجلات هي جريدة (الاخوان المسلمين وكانت أسبوعية و)مجلة النذير، ومجلة الاخوان المسلمين ومجلة (الكشكول الجديد)، ومجلة (المباحث القضائية) ومجلة (الدعوة).

ثانياً : الصحف الفكرية والإسلامية

وهي الصحف التي عينت بعرض الإسلام بوصفه نظاماً سياسياً واجتماعياً وبأسلوب علمي متخصص واهم هذه الصحف والمجلات هي صحيفة (المنار)، ومجلة (الشهاب) ومجلة (المسلمون). ⁽⁵⁾

توسع حضور حركة الاخوان المسلمين في منتصف الثلاثينات في مصر وخارجها، حيث بلغ عدد شعبها الى خمس عشرة شعبة، و بناءاً على المادة الثانية من النظام الأساسي للاخوان فان "الاخوان المسلمون هيئة إسلامية جامعة تعمل لتحقيق الأغراض التي جاء من أجلها"، احتسبوا حركتهم جامعة وليست مصرية أو عربية بحتة ⁽¹⁾. مما يجعل العمل على نشرها في العالم الإسلامي كله بل وفي كل بقعة يقطنها المسلمين من صلب دعوة الاخوان المسلمين. وتجدر الإشارة الى انه ليست هناك تواريخ وثقت افتتاح الفروع خارج مصر، أما العمل في الخارج فقد مر في مرحلتين:

– الأولى: مرحلة العناية بشؤون العالم الإسلامي وقضاياه السياسية على وجه خاص، وقد بدأت هذه المرحلة قبل سنة 1935.

⁽⁴⁾ يوسف القرضاوي، 70 عاماً من الدعوة، مرجع سابق، ص24.

⁽¹⁾ أنور الجندي: مرجع سابق، ص 86

⁽²⁾ القرآن الكريم: سورة الأنفال، الآية 60.

⁽⁵⁾ اسحق موسى الحسيبي، الإخوان المسلمون كبرى لحركات الاسلامية، دار بيروت للطباعة، ط1، بيروت، 1952، ص22.

⁽¹⁾ ابراهيم زهمول: الاخوان المسلمون- اوراق تاريخية، دار نبيل د.م، 1985، ص 280

- الثانية: مرحلة انشاء الفروع في الخارج وهذه بدأت سنة 1935 وهي السنة التي أسس فيها فرع في دمشق على ان يكون مركزا للجنة عليا تقوم بإنشاء المراكز في مختلف المحافظات في سوريا ولبنان⁽³⁾

فقد امتدت جماعة الاخوان المسلمين لتشمل العالم العربي⁽⁴⁾، وكانت سوريا أول بلد توجه اليه نشاط الاخوان المسلمين⁽⁵⁾. وقد بدأ نشاط الاخوان المسلمين في سوريا عن طريق مجموعة من الطلاب السوريين الذين كانوا يدرسون في مصر لاسيما في الأزهر، وبعد عودتهم الى سوريا قاموا بنشر أفكار الجماعة هناك، كما اتخذت الجماعة في سوريا أسماء مختلفة باختلاف المدن، فأسس أول مركز لها في حلب باسم (دار الارقم) سنة 1935 ثم توالى تأسيس المراكز في المدن السورية، فأُسست (جمعية الشبان المسلمين) و(جمعية شباب محمد) في حمص وقد دمجت الجمعيتان تحت اسم (جمعية الاخوان المسلمين) سنة 1936، وتم انتخاب مصطفى السباعي مراقبا للإخوان في سوريا⁽²⁾.

اما الأردن فقد كان عام 1943 بداية لدخول الاخوان المسلمين اليها عندما قام الشيخ حسن البنا بمقابلة عدد من شباب الأردن الذين قاموا بتأسيس أول خلية للإخوان بعد عودتهم الى الأردن⁽³⁾. وفي الوقت نفسه كان للإخوان المسلمين انتشارا ملحوظ في فلسطين منذ سنة 1946، وتم افتتاح أول فرع له في القدس. وكان جمال الحسيني أول منتسبيه، ثم فتحت الجماعة العديد من الفروع لها في مختلف أنحاء مدن وقرى فلسطين⁽⁴⁾. ولا سيما في القدس وغزة ونابلس وخان يونس ورام الله والرملة ويافا⁽²⁾.

وفي العراق كان بداية انتشارا للإخوان المسلمين على شكل تنظيم باسم (جمعية الاخوة الإسلامية) التي أسسها الداعية محمد محمود الصواف عام 1948 مع الشيخ أمجد الزهاوي⁽²⁾. كما كان لجماعة الإخوان المسلمين نشاط ملحوظ في الخليج العربي، وخاصة في الكويت، حيث ظهر

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 121-122.

⁽⁴⁾ يوسف القرضاوي: امتنا بين قرنين، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2000، ص65.

⁽⁵⁾ مايكل بوهلي: الشبكة الأصولية، تعريف بالمنظمات الأصولية الإسلامية في العالم، ترجمة فريدون كاكهكاهي، مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، السليمانية، 2001، ص24.

⁽²⁾ الحبيب الجناحي، 'الصحوة الإسلامية في بلاد الشام - مثال سوريا'، في اسماعيل صبري عبد الله وآخرين: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية (بيروت، 1998)، ص116.

⁽³⁾ نفين عبد المنعم سعيد: "جدلية الاستبعاد والمشاركة مقارنة بين جبهة الانقاذ الإسلامية في الجزائر وجماعة الاخوان المسلمين في الاردن" مجلة المستقبل العربي، العدد 145، آذار 1991، ص56.

⁽¹⁾ انفس المرجع، ص22.

⁽²⁾ إبراهيم زهمول، مرجع سابق، ص283.

⁽²⁾ توفيق الواعي، مرجع سابق، الجزء الأول، ص260.

الإخوان فيها منذ أواخر الأربعينات، فتشكلت مجموعة من الواجهات التي اتخذت على عاتقها الترويج لأفكار الإخوان المسلمين كان أبرزها (جمعية المنتدى الإسلامي) و(جمعية الإرشاد الإسلامية) و(جمعية الإصلاح الاجتماعي)⁽⁴⁾.

وبعد انتشار الإخوان المسلمين خارج مصر، وتكوين فروع لها في الكثير من الدول العربية كالأردن وسوريا والعراق ولبنان وغيرها، لم يعد اسم الإخوان المسلمين يعني تلك المنظمة الوطنية بل أصبح يشير إلى كيان أشبه ما يكون مركزا للمسلمين في معظم البلاد العربية والإسلامية بما فيها الجزائر.

استمر الإخوان المسلمين منذ التأسيس إلى يومنا هذا في العمل على نشر دعوتهم وجماعتهم،

تحت إشراف المرشد العام حسن البنا حتى اغتياله في عام 1949،⁽³⁾ حينها ظلت الدعوة بدون مرشد عام طوال عامين من الوقت، بعدها أخذت الدعوة تلم شملها من جديد، وبدأت تراول نشاطها، وكانت هناك هيئة قيادية مؤقتة تدير شؤون الجماعة بصيغة عامة، وقد اتجهت أنظار القيادة الدعوة لاختيار مرشد عام جديد، ورشح البعض عبد الرحمن البنا شقيق الامام، ورشح الآخر صالح العشماوي إلا أن أعضاء المكتب الإرشاد قاموا باختيار المستشار حسن الهضيبي مرشدا عاما في 17 أكتوبر 1951.

لجأ الإخوان المسلمون منذ عام 1954، إلى العمل السري في أعقاب قيام حكومة الثورة في مصر بحظر نشاط هذا التنظيم⁽⁵⁾. وفي عام 1965-1966، تكرر الصدام ثانية بين الإخوان والحكومة وقامت الأخيرة بحملة اعتقالات واسعة في صفوف الإخوان ووصل الأمر إلى حد تنفيذ حكم الإعدام لعدد من قادتهم وعلى رأسهم سيد قطب⁽¹⁾.

بقيت جماعة الإخوان المسلمين تحت زعامة المستشار حسن الهضيبي في الإرشاد العام حتى وفاته عام 1973، حينها اختير الشيخ عمر التلمساني⁽⁵⁾ مرشدا عاما للجماعة. توفي عمر التلمساني عام 1986 واختير بعده محمد حامد أبو النصر⁽²⁾ مرشدا عاما للإخوان، وفي سنة 1996 توفي محمد حامد أبو نصر وتولى القيادة مصطفى مشهور، وخلفه مأمون الهضيبي سنة 2002، وفي

(4) نفس المرجع، ص 370.

(3) للاطلاع على تفاصيل الاغتيال انظر: سعيد حوى: المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين، دار عمار، (بيروت، 1988) ص 193-195، أنور الجندي، مرجع سابق، ص 280.

(5) هالة مصطفى: "التيار الإسلامي في الأرض المحتلة" مجلة المستقبل العربي، العدد 113، تموز 1988، ص 78.

(1) أحمد عبد المجيد: عبد الناصر وعلاقاته الخفية، الزهراء للإعلام العربي، ط 1، القاهرة: 1994، ص 56.

(5) ولد التلمساني في القاهرة عام 1904، بعدها هاجرت أسرته إلى شبين القناطره بالقليوبلة، ويعود أصل العائلة إلى بلدة تلمسان بالجزائر، حيث هاجر أبيه عند الاحتلال الفرنسي للجزائر عام 1830 واستقر في القاهرة، التقى التلمساني بدعوة الإخوان وبالإمام حسن البنا سنة 1931، حكم عليه بالسجن عام 1954، وأفرج عنه عام 1964، توفي التلمساني في سنة 1986.

(2) استمر أبو النصر في منصب الإرشاد العام لدى الإخوان حتى عام 1996، انظر: عبد العزيز: المصدر السابق، ص 191.

عام 2004 تولى منصب المرشد العام محمد مهدي عاكف، وخلفه المرشد الحالي محمد بديع في قيادة الجماعة سنة 2010.

إلا أن فترة تسعينات القرن الماضي وما تلاها، وإلى يومنا هذا، ولأسباب ليس هنا محل دراستها، عرفت فيها الجماعة في كل العالم العربي والإسلامي دفعا سياسيا جعل منها قوة سياسية -اجتماعية رئيسية يصعب تجاوزها، وقد تأكد ذلك من خلال موجات التغيير التي عرفها العالم العربي والإسلامي تحت مسمى الربيع العربي.

المبحث الثاني: نظام الأسر في فكر الإخوان

تعد الأسرة في فكر الإخوان المسلمين اللبنة الأولى في بناء الجماعة وتكوينها، كما أنها أساس التكوين للأفراد، وامتثل الأساليب لتربية الفرد تربية إخوانية إسلامية. ويعتبر نظام الأسر الأداة التي ابتكرها مؤسس الجماعة حسن البنا لتحقيق المشروع الذي وضعه للإخوان المسلمين: تكوين الأخ المسلم ثم المجتمع المسلم، ثم الدولة الإسلامية.

1- فلسفة الأسرة الإخوانية وماهيتها التنظيمية

تشكل "الأسرة المسلمة" الإخوانية "البنية القاعدية" للإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وتنظيم، وهو بعيد كل البعد عن المعنى المتداول للأسرة الذي يتحدد من خلال البيولوجيا، إنه ذو معنى ومحتوى تنظيمي سوسيولوجيا، إنه أداة بناء الجماعة ومصدر استمراريتها والمحافظة عليها في نفس الوقت. يشكل فيه الانتماء الفكري الرابطة الاجتماعية - التنظيمية للأسرة، وقد جعل هذا النظام -نظام الأسر -جماعة الإخوان المسلمين على مر تاريخها محصنة من الفناء كما يقول جون كوتي.

تعني كلمة الأسرة في اللغة معاني عديدة منها:

- الدرع الحصينة
 - وأهل الرجل وعشيرته
 - والجماعة يربطها أمر مشترك
 - وهم رهطى وأسرتي وتقول: مالك أسرة إذا نزلت بك عسرة
 - وأسرة الرجل رهطه، لأنه يتقوى بهم
- سوسيولوجيا الأسرة أو العائلة هي مجموعة من الأفراد المرتبطين مباشرة بصلة القرابة ويتولى أعضائها البالغون مسؤوليات تربية الأطفال⁽¹⁾.

ومن خلال هذه التعريفات اللغوية والتعريف الاجتماعي، نستطيع أن نقول: أن الجماعة قد عملت منذ إنشائها على أن تحمل الأسرة الإخوانية كل هذه المعاني التي وردت في تلك التعريفات، فالأسرة درع حصينة لكل واحد من أعضائها، وهي من العضو بمثابة الأهل والعشيرة، وبخاصة إذا عرفنا أن الجماعة جعلت أركان هذه الأسرة هي: التعارف والتفاهم والتكافل، كما أن الأسرة جماعة يربط بينهم أمر مشترك، هو العمل والتربية والإعداد من أجل الإسلام.

(1) أنتوني جينز، "علم الاجتماع"، ترجمة وتعليق: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، ص254.

والأسرة يتقوى بها كل عضومن أعضائها. كما أنها، أوجبت على أعضائها بعض الواجبات المالية، إذ لكل أسرة صندوق، يغذيه اشتراك الأعضاء وينفق منه على صالح الأسرة وصالح الجماعة وصالح الإسلام.

1-1 تحديد مفهوم الأسرة في الجماعة

يقول الإمام "البنا" عن الأسرة

" يحرص الإسلام على تكوين أسر من أهله يوجههم إلى المثل العليا، ويقوي روابطهم، ويرفع أخوته من مستوى الكلام والنظريات إلى مستوى الأفعال والعمليات، فاحرص يا أخي أن تكون لبنة صالحة في هذا البناء (الإسلام)

ويقول المرشد الثاني للجماعة " حسن الهضيبي":

"... وليس نظام الأسر إلا تحقيق معاني الإسلام تحقيقاً عملياً بين الإخوان، فإذا هم حققوا ذلك في أنفسهم، صح لهم أن ينتظروا ما وعد الله به المؤمنين من نصر، لا يعلم كيف ولا متى يكون إلا جلت قدرته وأحاط بكل شيء علماً. (ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز، الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور). وفي تحديد أكثر توضيحاً يتحدث الإمام " البنا" عن نظام الأسر فيقول: " هذا النظام أيها الإخوان نافع لنا ومفيد كل الفائدة للدعوة بحول الله وقوته، فهو سيحصر الإخوان الخلصاء، وسيجعل من السهل الاتصال بهم، وتوجههم إلى المثل العليا للدعوة، وسيقوى رابطتهم، ويرفع أخوهم من مستوى الكلام والنظريات إلى مستوى الأفعال والعمليات، كما حدث فعلاً في بعض الأسر التي أصيب فيها بعض أعضائها وسينتج بعد قليل رأس مال للإخوان من لا شيء، فاحرصوا أيها الإخوان على أن ينجح هذا النظام في محيطكم والله يتولاكم" ثم يقول بعد تحديد واجبات نظام الأسر: " فإذا أديتم هذه الواجبات الفردية والاجتماعية والمالية، فإن أركان هذا النظام تتحقق بلا شك، وإذا قصرتم فيها فسيتضاءل حتى يموت، وفي موته أكبر خسارة لهذه الدعوة، وهي اليوم أمل الإسلام والمسلمين".⁽¹⁾

ومن خلال هذه الإضاءة على مفهوم الأسر نستطيع أن نحدد معالمها بدقة في مفهوم الجماعة على النحو التالي:

1. نظام الأسر نظام إسلامي يوجه الأفراد إلى المثل العليا
2. وبقي الروابط بين الأفراد وبخاصة عندما نذكر أن أركانه هي التعارف والتفاهم والتكافل بين الأفراد
3. ويرفع أخوة الأفراد من مستوى الكلام والنظريات إلى مستوى العمل والتطبيق
4. وهو وسيلة لتسيير الاتصال بهؤلاء الأفراد الذين أخلصوا للدعوة بهذا الانضمام
5. وهو وسيلة لتكوين رأس مال للإخوان، يمثل قدرة اقتصادية ناشئة
6. الانضمام إلى هذا النظام واجب على كل منتمي للجماعة

(1) حسن البنا، رسالة الأسر :مجموع رسائل البنا، مرجع سابق

7. وهذا النظام يمثل عصب الجماعة فرديا واجتماعيا وماليا، الجماعة أمل الإسلام والمسلمين⁽¹⁾.

1-2 شرعيتها في الإسلام

الأسرة بمعناها الشرعي الذي سنتحدث عنه بعد قليل، ليست ابتكار للجماعة، وإنما هي امتداد لعمل مماثل تم في بداية الدعوة الإسلامية في دار الأرقم ابن أبي الأرقم بمكة، ولكن الأسرة بمعناها التنظيمي الحركي تكاد تكون وفقا على الجماعة على النحو الذي سيتضح لنا ونحن نتحدث عن التفاصيل الخاصة بها.

والتأصيل الشرعي للأسر يمكن أن تدركه من خلال أركانها وأدائها، ففي كل ذلك نجد الأصول الشرعية ' التي تساند نظام الأسر وتبريره بل وتدعوا إليه وتشجع عليه .

الثاني: تقرير نظام الأسر-التي سميت حينها بالأسر التعاونية

تلك صورة واضحة لتاريخ نظام الأسرة في الجماعة، وهونظام قديم في تاريخ الجماعة، ورسالة الأسر التعاونية قديمة كذلك، لم تسبقها من الرسائل سوى " رسالة المنهج"، تلك التي حدد فيها المرشد مراحل العمل، وتكوين الكنائس عام 1937.

ولقد كان نظام الأسر في الجماعة وتاريخها، هو البناء الدقيق للجماعة من الداخل، لكي تستطيع الجماعة مواجهة التحدي الذي يستهدف القضاء عليها. كان يتطلب من الجماعة أن تقيم بناءها الداخلي على الأسس التالية:

1. الفهم الجيد للدين: أهدافه ووسائله
2. الإيمان العميق بهذا الدين، والاعتزاز بالانتماء إليه
3. تنظيم صفوف الجماعة وتقوية العلاقات بين أفرادها
4. التعاون بين الأفراد في كل أمر يخدم الإسلام
5. التعارف الكامل بين الأفراد
6. التناسح والتواس بالحق والصبر
7. أن يحمل الفرد عبء الجماعة، وأن تحمل الجماعة عبء الفرد
8. أن تحمل الجماعة وأفرادها عبء الدين
9. تطبيق الإيمان تطبيقا عمليا في العقيدة
10. تطبيق الإسلام تطبيقا عمليا في العبادة والمعاملة والسلوك والأخلاق، وكل تلك الأسس تكفل بها نظام الأسر، ليسهم بها إسهاما عمليا وعلميا في البناء الداخلي للجماعة، على نحو ما سوف يتضح لنا ونحن نتحدث عن أهداف الأسرة وأركانها وشروطها وأدائها، وغير ذلك من النقاط التي حددناها آنفا.⁽²⁾

2-أهداف الأسرة

يميز الإخوان في تعريفهم بنظام الأسر بين مجموعة من الأهداف للأسرة :

⁽¹⁾ علي عبد الحليم محمود، وسائل التربية عند الإخوان المسلمين :دراسة تحليلية تاريخية دار الوفاء للطباعة و النشر ، ط 4، مصر 1990، ص116

⁽²⁾ نفس المرجع، ص123

1-2 الأهداف العامة للأسرة

ويلخصها محمود عبد الحليم فيما يلي:

1. تكوين شخصية المسلم تكويناً متكاملًا يلبي مطالب الدين ومطالب الدنيا أي المعاد والمعاش، وهذا التكوين يتناول:

- ✓ العقيدة الصحيحة في الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره
- ✓ العبادة الصحيحة بأدائها وفق ما جاءت بها شريعة الإسلام، والعبادة بمعناها الواسع الذي يجعل كل العمل عبادة، ويبرز منه الجانب العدل والإحسان.
- ✓ الخلق والسلوك الملتزم بأوامر الإسلام ونواهيه ومستحباته ومكروهاته
- ✓ العلم أولاً بكتاب الله وسنة الرسول- صلى الله عليه وسلم- وثانياً بكل ما هو لازم أو هام من علوم الحياة على مختلف أشكالها وتخصصاتها، بل التبرير في هذا العلم.
- ✓ العمل والتطبيق لكل ما علمه المسلم من أمور دينه، وأمور دنياه، وبخاصة في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله، لنكون كلمة الله هي العليا.
- ✓ العناية بالبدن بالأخذ بكل أسباب القوة، والابتعاد عن كل ما يضعف هذا البدن، أو يصرفه عن الوجهة التي فطره الله عليها في ضوء ما أحل الله وما حرم
- ✓ المهارات والقدرات وضرورة الاهتمام بأن يكون كل مسلم عارفاً لاستغلال قدراته، ومنمياً لمهاراته وعلى رأسها تعلم حرفة للكسب.

وكل ذلك إنما يتم على وجهه داخل الأسرة ووفق برنامجها.

2. توثيق الروابط بين أفراد الجماعة اجتماعياً وتنظيمياً، وبذلك عن طريق تحقيق أركان الأسرة من تعارف وتفاهم وتكافل، بحيث يؤدي ذلك إلى تقوية الروابط بين الأفراد، كما يجب أن يؤدي إلى توثيق الروابط التنظيمية على كافة مستويات التنظيم في الجماعة، الأسرة والشعبة والمنطقة وما إلى ذلك من التنظيمات، وإنما يتم ذلك داخل الأسرة بالممارسة العملية والتطبيق والرقابة والمتابعة، الرقابة الذاتية عن طريق ورد المحاسبة والمتابعة من أفراد الأسرة ومن نقيبها.

3. العمل على زيادة الوعي بالتيارات الموالية للعمل الإسلامي أو المعادية له: لدعم التيارات الموالية أيًا كان أصحابها وللتصدي للتيارات المعادية أيًا كان أصحابها كذلك، الدعم والتصدي بأنسب الأساليب وأقربها إلى الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالي هي أحسن، وأبرز هذه التيارات:

- التيار الاجتماعي وما يفرزه من عادات وتقاليده يجب أن نعاير بمعايير إسلامية، فما وافق منها الإسلام قبل وما خالف رفض ورد.

- التيار السياسي وما يقدمه من مذاهب ونظريات وأحزاب وفكر وثقافة. لتأييد ما وإلى الإسلام، والتصدي لكل ما يعادي الإسلام، أو يختلف مع شيء من مبادئه وقيمه

- التيار الاقتصادي وما يمثله من قوة وقدرة تتمثل في مؤسساته وأجهزته وآلاته، وما يفرزه هذا التيار من نظم وقيم توالي ما جاء به الإسلام، أو تعاديه، لدعم المالي وصد المعادي كذلك

4. الإسهام في إطلاق قوى الخير والصالح الكامنة في شخصية المسلم، وتوظيفها لخدمة الدين وتحقيق أهدافه، وإنما يكون ذلك بالتعرف على قوى الخير والصالح فكل فرد، ورصد

هذه القوى، ثم توظيفها لخدمة الدين، بعد التعرف الدقيق على متطلبات الدين في مرحليات بعينها ووفق أولويات بعينها كذلك.

وهذه القوى التي يجب أن ترصد في كل مسلم تتنوع:

✓ قوة عقل وثقافة وقدرة على التحليل

✓ قوة بدن وقدر على التحمل

✓ قوة زوح وعقيدة وعبادة

✓ قوة قيادة وسياسة وتنظيم

✓ قوة تجميع للناس وتحبب إليهم

✓ قوة على العمل والاستمرار فيه

✓ قوة على خدمة الناس والسعي في حوائجهم

وكذلك الشأن في التعرف على متطلبات الإسلام في مرحلة الاحتياج، وأولوية هذه الاحتياجات وفق تنسيق خاص وكل ذلك إنما يعرف ويكشف في داخل الأسرة، ووفق ما أعد لها من برنامج.

5. مقاومة عناصر التخاذل والسلبية في شخصية الفرد، مقومة تعتمد أيضا على رصد العناصر ومعرفة أسبابها، ثم العمل على إزالة أسبابها، وتوجيه صاحبها نحو الإيجابية والإحساس بالتبعية

ومن أبرز هذه العناصر ما يلي:

- الرين والصدأ الذي يغشى القلب فيصرفه عن واجبه

- الكسل ولا تراخي

- البعد عن الإخوة العاملين النشطين

- ضعف الإحساس بالتبعية

- سوء فهم الهدف والغاية من العمل الإسلامي

- الانحراف في تيار معاد متستر

- ضعف العبادة وعدم ارتياد المسجد

مع ضرورة التعرف على سبب أي عنصر من هذه العناصر، أو غيرها لإزالته أولا، ثم العمل على تشجيع صاحبها على العمل والسعادة به، وغالبا ما يكون ذلك، بعد إزالة الأسباب بما يلي:

- إذكاء عناصر الإيمان والإسلام والإحسان في النفس

- التذكير بواجب الفرد نحوربه ونحو دينه ونحو أخيه ونحو مجتمعه وعالمه الإسلامي

- التفقيه والتثقيف عن طريق القراءة والبحث، والتشجيع على ذلك

- الإحاطة الاجتماعية بهذا الفرد، بمعنى أن يحيط به عدد من إخوته العاملين النشطين

المحبين للعمل

- القيام برحلات وزيارات تذهب هذا التباطؤ والتراخي.

- عقد صلات بين هذا الأخ وبين بعض
- ملازمة نقيب الأسرة لهذا الأخ المتكاسل أطول فترة ممكنة
- 6. تحقيق معنى الاعتزاز بالإسلام، والالتزام بأدابه وأخلاقه في كل مناشط الحياة ومكارهها وهذا سوف يتطلب من كل فرد من الأفراد ما يلي:
- أن يخلع ويهجر أي اعتزاز بمبدأ غير الإسلام
- أن يعتز بالإسلام أكثر من اعتزازه بذويه أو وطنه، وأن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما
- أن يتقيد بكل خلق فاضل دعا إليه الإسلام مهما كلفه هذا التقيد من جهد، ومهما جعله يشعر بالغربة في أي مجتمع غير متقيد بأداب الإسلام وأخلاقه.
- أن يبتعد عن كل مطالب الإسلام بالابتعاد عنه، من خلق رذيل أو سلوك شائن، وأن يحتمل في سبيل هذا الابتعاد كل ما يعرض له من متاعب نفسية أو اجتماعية أو سياسية مهما ثقل ما يحتمل.
- أن يعتبر أن العالم الإسلامي كله هو وطنه الذي يعمل من أجل رفعة وسيادته، وتحكيم شرع الله فيه.
- 7. تحقيق معنى الانتماء للجماعة والالتزام بأهدافها ورسائلها وحركتها ونظمها وآدابها، بكل ما يتطلبه الانتماء من تبعات مادية أو معنوية، تبعات تتطلب جزءاً أساسياً من الوقت ومن الجهد ومن المال.
- والجماعة دائماً- وفي كل وسائلها وأنظمتها وقانونها الأساس ولائحتها الداخلية- تنادي بأعلى صوت، بأن كل مالها من أهداف وكل ما تتخذه من وسائل وكل حركة لها وكل نظام وكل أدب، إنما ينبع كل ذلك من مصدرين رئيسيين هما:
- كتاب الله
- وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم بمعناها الواسع الذي تدخل به السيرة في السنة على أنها السنة المليية، إذ من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ينبغي أن تؤخذ القدوة، وليس في مبادئ الجماعة كما تنبئ عن ذلك رسائل المرشد المؤسس.
- شيء يخالف ما جاء في القرآن الكريم، أو السنة النبوية المطهرة في ضوء فهمها فهما صحيحاً دقيقاً خاضعاً في إدراكه وتناوله للأدوات الأصلية، التي بها يتمكن المسلم من فهم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وكل ذلك إنما يتم داخل الأسرة وفق برنامجها الثقافي الذي يعتمد أساساً على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم
- 8. تدارس المشكلات والمعوقات التي تترص عمل الفرد من أجل الإسلام تدارساً يشخصها بدقة، ويرسم خطوط علاجها بوضوح، وهذه المشكلات على مستويات عديدة منها.
- مشكلات على مستوى الفرد
- مشكلات على مستوى العائلة التي ينتمي إليها الفرد

- مشكلات على مستوى الحي الذي يعيش فيه
- مشكلات على مستوى جهة العمل التي يعمل فيها
- مشكلات على مستوى المجتمع كله سواء كانت اجتماعية، أوسياسية، أو فطرية ثقافية، أو اقتصادية، أو أفكارا غازية معادية.

9. تعميق مفهوم الدعوة والحركة في الفرد المسلم، إذ كل مسلم مطالب بأن يكون داعية إلى الله، متحركا عاملا من أجل هذا الدين في حدود علمه وطاقته، وما أتاح الله له من معرفة بهذا الدين.

أما أولئك الذين يقولون: إن الدعوة إلى الله والحركة من أجل هذا الدين كل من اختصاص أهل السنة وأهل الدين، فليسوا على صواب في هذا الفهم، لأن المسلمين جميعا بحكم كونهم مسلمين هم من أهل الدين، ولأن الدعوة إلى الله قد طوّل بها محمد صلى الله عليه وسلم وكل من اتبعه من منطلق قول الله تعالى:

"أدع إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني"، والبصيرة قد تكون بإحدى الفضائل التي دعا إليها الإسلام، أما المتخصصون في علوم الدين فهم أهل الفتيا في أمور الدين.

10. تعميق مفهوم الإدارة والتنظيم في مجال العمل الإسلامي، وذلك مطلب ضروري، لأن أي عمل يخلو من التنظيم جدير ألا يبلغ هدفه، بأكمل عمل لا يدار بأسلوب صحيح وبمدير واع فاهم لطريقة الإدارة، وقادر على توظيف كل طاقة من طاقات العمل والعاملين لصالح العمل الإسلامي، جدير كذلك بأن يضطرب ويضل طريقه، فضلا عن أن يبلغ هدفه. وكل تلك الأهداف العامة للأسرة، إما تدرك في داخل الأسرة، وفق برنامجها وفي رعاية نقيبها وفي هذا العدد المحدود من الأفراد⁽¹⁾.

2-2 الأهداف الخاصة لنظام الأسرة

لنظام الأسر أهداف خاصة فضلا عن الأهداف العامة التي تحدثنا عنها آنفا. هذه الأهداف الخاصة تتنوع بالنسبة للفرد وللبيت وللمجتمع وللجماعة نفسها على النحو التالي:

أولا: أهداف الأسرة بالنسبة للفرد أهدافها عديدة نشير إليها فيما يلي:

1- تكوين شخصيته تكوينا إسلاميا، يقوم على العناية بكافة الجوانب التي تسهم في بناء الشخصية الإسلامية المتكاملة وهي:

أ. الجانب العقدي: بتكوين عقيدة صحيحة في الخالق سبحانه وذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله، وفي الملائكة، وفي الكتب السماوية، وفي الأنبياء وما يجب فيهم وما يجوز وما يستحيل عليهم، وفي الوحي والمعجزة والروح والجن والشياطين واليوم الآخر والقدر خيره وشره، بل في الإنسان نفسه والكون والحياة.

ب. الجانب العبادي: بالالتزام بالفرائض كما جاءت بها الشريعة الإسلامية، وممارسة النوافل والإكثار منها قدر الطاقة وجعل هذه النوافل جزءا من البرنامج اليومي لحياة الفرد، وجعل

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 125-129

هذه النوافل برنامجا أسبوعيا وشهريا وسنوياً ودورياً، بحيث تكون النوافل باباً هاماً من أبواب التقرب إلى الله سبحانه.

ومن الجانب العبادي الإحسان بمعناه الواسع، الإحسان إلى الله وإلى النفس وإلى الناس، والإحسان بمعنى الإتقان والتجويد الذي كتبه الله على كل شيء.

ج. الجانب الفكري الثقافي: بتكوين الثقافة العامة، والثقافة الإسلامية الخاصة، والثقافة الإخوانية، مع التصور الصحيح للعمل الإسلامي في ظل الظروف المختلفة والمتغيرات المستمرة.

د. الجانب الأخلاقي السلوكي: بالالتزام بأداب الدين الإسلامي، مع إحياء معاني الإخلاص والتجرد والوفاء والنجدة والأخوة والبشاشة والالتزام بالحق والصبر، والتقيد الدقيق بسنن الإسلام ومنتدباته، والابتعاد الشديد عن المكروهات، ومواطن الشبهات.

هـ. الجانب الحركي في شخصية الفرد، ويون ذلك متمثلاً في قدرته على الأمور التالية:

- الاختلاط بالناس وكرهية الانعزال عنهم.
- ألفة الناس والقدرة على أن يكون هوماً لوفاء من الناس
- القدرة على جذب الناس وجمعهم نحو غاية مشروعة
- القدرة على تحريك جوانب الخير في الناس
- القدرة على ربط الناس بالعمل الإسلامي وإقناعهم بوجوبه
- القدرة على إقناع الناس بوجوب العمل الجماعي، وسداجة العمل الفردي وعدم جدواه على مستوى مجموع المسلمين.

- القدرة على البذل والتضحية وإنكار الذات وخدمة الناس دون أن يطلبوا.

والجانب الإداري التنظيمي في شخصيته ويتمثل ذلك فيما يلي:

- التدريب على الإدارة في أبسط صورها وهي إدارة الأسرة نفسها
- التدريب على الانضباط في الحضور وفي الانصراف وأداء الوظائف.
- التدريب على أدب الاستئذان وأدب الحوار والاستماع إلى الرأي الآخر.
- التعرف الدقيق على أفراد الأسرة ليسهل التعامل معهم والتعاون والتواصي بالحق والصبر.

- الالتزام بالعمل على تحقيق أهداف الجماعة مهما كلف ذلك من وقت أو جهد أو مال.

- الطاعة والامتثال في غير ما حرم الله.

- المشاركة عن طريق الأسرة في المقترحات البناءة التي تسهم في صنع القرار

وتهيئ له الأرضية الصالحة.

- الالتزام بقرارات الجماعة مهما كانت مختلفة مع الرأي الشخصي لفرد مادام القرار

قد اتخذ.

- المحافظة على السرية والكتمان

- الثقة في القيادة.

3. **تأكيد معاني الأخوة في نفس الفرد:** لأنها أخوة في الله وفي الإسلام وفي التواصل بالحق والصبر، مع لفظ أن الأخوة شعار الجماعة فهي جماعة الإخوان المسلمون، كما أنها مطلب شرعي دعا إليه الدين الإسلامي في كثير من نصوصه، قال تعالى إنما المؤمنون إخوة وقال: فأصبحتم بنعمته إخوانا.

5-التعاون بين أفراد الأسرة على تنمية قدرات الأفراد وتدريبهم.

تشكل الأسرة المجال للكشف عن ملكات وقدرات الأخ العضو وتنميتها وتوجيهها لخدمة الدين، والجماعة والفرد نفسه، وبخاصة أن كل عضو في الأسرة هوداعية إلى الله و بحاجة شديدة إلى التعرف على كل ما يساعده في الدعوة إلى الله. ونستطيع أن نمثل ذلك بما يلي:

أ.التدرب على تنمية موهبة الخطابة أوالمحاضرة أوالمناظرة أوالدرس
ب. التدريب على إعداد بحث، بالتعرف على التعامل مع مصادره ومراجعته وخطوطه العريضة وكتابته.

ت. التدرب على التحليل السياسي.

ث. التدرب على الإدارة.

ج. التدرب على القراءة السريعة

ح. التدرب على التلخيص أوالشرح

خ. التدرب على ممارسة الأنشطة الاجتماعية، مثل زيارة الجيران وعمارة المساجد وعبادة المرضى وإتباع الجنائز وزيارة القبور.

د. التدرب على ممارسة الرياضة البدنية والدفاع عن النفس ومهاجمة العدو، وتقوية احتمال والصبر على الجوع والعطش بصيام النوافل في أيام الصيف.

ذ. التدرب على ممارسة حرفه لكسب العيش، مهما كان المتدرب على قدر من الثقافة أوالمكانة لاجتماعية لأن الحديث الشريف يقول: من أمسى كالا من عمل يده أمسى مغفورا له وهذا التدرب يتم في اجتماع الأسرة طالما كان ذلك ممكنا وإلا ففي خارج الاجتماع

6. التعرف بين أفراد الأسرة على حل المشكلات وإزالة المعوقات التي تعترض العمل الإسلامي، هذه المشكلات أوالمعوقات تكاد تكون ضرورة عند ممارسة العمل الإسلامي في مجتمع ليس مصبغا بالصبغة الإسلامية في كل أموره.

بل هذه المشكلات تظل أبدا ماثلة أمام الفرد طالما هويعمل.

ومن أهم أهداف الأسرة بالنسبة للفرد، أن تعلمه كيف يتعاون مع إخوانه في التعرف على أسباب هذه المشكلات والمعوقات ثم التفكير في أسلوب إزالتها من طريق العمل.

7.العمل على تخرج النقباء من الأسر، فليست الأسرة تجمعها أبديا بين أفرادها يستمرون عليه

كأنه هدف لذاته، وإنما هو تجمع موقت بمدة زمنية مناسبة، ينتهي فيها من دراسة برنامج بعينه فإذا انتهى هذا البرنامج فلا بد أن يتفرق أفراد الأسرة في أعمال أخرى، تخدم الدين وتفيد الجماعة، بعد أن يكونوا قد نضجوا بهذا البرنامج ثقافيا وعمليا وتدريبيا ودعويا وحركيا، لأن هذا النضج من علامات نجاح البرنامج ومن نفذه

وليس بمقبول أن تأتي الجماعة بنقيب لأسرة من أسرها- يمثل قيادة الجماعة في التربية والتوجيه- دون أن يكون قد مر بمصفاة في أسرة فرد من أفرادها يتعلم فيها على يد نقيب متمرس. ولأهمية ومزية دور نقيب الأسرة تنظيميا في تكوين وإدارة الجماعة ككل سوف نفرده له مبحث مستقل بعد حين⁽¹⁾.

2-2 الأهداف الخاصة لنظام الأسرة

2-2-1 بالنسبة للبيت

تستهدف الأسرة بالنسبة للبيت المسلم لأن يكون هذا البيت إسلاميا في سلوكه وحياته وشكله وما يسوده من قيم وآداب وعادات، وأن يشب الأبناء فيه في ظل أبوين ملتزمين بالإسلام حتى يجد الأبناء في بيوتهم الأسوة الحسنة والمثل التي يجب أن نحتذي ولذلك كانت أهداف الأسرة بالنسبة للبيت على النحو التالي.

أ. حسن اختيار الزوج:

لأنها ركيزة البيت ومحض الأبناء وبها يقوم البيت على أسس قوية من الصلاح والتقوى، والأصل أن الزوجة الصالحة من خير ما في هذه الدنيا من نعم، فبصلاحها يسعد الزوج وينشأ الأبناء أحسن تنشئة.

وقد كان للجماعة برنامج للأخوات المسلمات يمكنهن من التفقه في الدين، ويقوم على أسس قريبة من الأسس التي يقوم عليها برنامج إعداد الرجال في الأسر أو غيرها من وسائل التربية في الجماعة.

ب. طبع البيت المسلم بطابع إسلامي:
وهذا يتطلب ما يلي:

ج- الأبناء في البيت المسلم:

تستهدف الأسرة في البيت المسلم أن يشب الأبناء على وعي وتمسك بآداب الإسلام، والأبناء دائما صور لوالديهم ولما يسود بيوتهم من قيم، وعلى الوالدين أن يختاروا الصورة التي يحبون أن تظهر في أبنائهم.

والأبناء في البيت المسلم سوف يختلطون بغيرهم ممن شبوا في بيوت لا تلتزم بالإسلام في سلوكها وآدابها، والبيت المسلم مطالب بأن يزود أبنائه بالآداب الإسلامية التي يجب أن يحملوها إلى غيرهم من القراء.

ولكي يستطيع الأبناء حمل هذه الرسالة وتوصيلها إلى غيرهم من الأقران، فإن ذلك يتطلب من الأبوين أمورا كثيرة نشير إلى بعضها فيما يلي:

- 1- غرس القيم والآداب الإسلامية في الأطفال منذ نعومة أظافرهم، وذلك بالتعامل الإسلامي الدقيق معهم في كل موقف من مواقفهم، ومواقف الأبوين
- 2- إعطاء الأبناء القدوة الحسنة في الكلمة الجادة وفي الكلمة المازحة دون تساهل في هذا أوداك

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 130-139

2-2-2 بالنسبة للمجتمع

تستهدف الأسرة بالنسبة للمجتمع المسلم أن يكون هذا المجتمع المسلم ملتزماً بأدب الإسلام ونظامه، يتحاكم إلى شرع الله في كل أمره، وتسود فيه المنهجية الإسلامية في كل عمل يناسب المجتمع.

والأسرة في جماعة الإخوان لبنة حية في بناء المجتمع، كما أنم البيت لبنة في بنائه كذلك، وإذا كنا قد أوضحنا فيما سلف ما تستهدفه الأسرة الإخوانية وفي البيت المسلم، وعرفنا من خلال هذا وذاك أن البناء واحد وأن الفرد والبيت جزء من كيان المجتمع، فسوف نحاول التعرف على ما تستهدفه الأسرة الإخوانية في المجتمع المسلم كله.

فالأُسرة وسيلة من وسائل التربية عند جماعة الإخوان المسلمون، وسيدة يمتد أثرها للفرد والبيت والمجتمع كلهن فلو تجاهلت الأسرة أهدافها بالنسبة للمجتمع كله لكانت ذات منهج ناقص وذات غاية قاصرة، وقد سبق أن أوضحنا أن الأسرة في تاريخ الجماعة أهم ما عنيت به الجماعة وبخاصة ف مجال العمل والتطبيق.

إن الأصل الأصل في الأسرة الإخوانية وفي نظام الأسر كبنية تنظيمية هو بناء مجتمع الإخوان المسلمين كمقدمة لإعادة بناء الأمة الإسلامية، وفي سياق هذه الغاية الكبرى فإن الجماعة ومن خلال الأسرة الإخوانية تمد المجتمع بالعناصر الصالحة من الناس، رجالاً ونساء وشباباً وشابات وفتياناً وفتيات، وفي كل قطاعات العمل المهني، الحكومي والخاص، في إطار إستراتيجية التغلغل وبناء النفوذ الاجتماعي.⁽¹⁾

فكلما زاد عدد من يمد بهم المجتمع من العناصر البشرية الصالحة فشاركوا في العمل الموكل إليهم بكفاءة وإخلاص ومراقبة الله سبحانه، كلما كان ذلك أدعى إلى أن يخطو المجتمع نحو الحضرة والرقى في أخلاقه وآدابه وسياسته واقتصاده ومؤسساته وأجهزته وكافة فروع العمران والتحضّر فيه، وهذا بدوره يقرب المسافة بين الجماعة وبين تكوين الأمة الإسلامية التي تشكل منها الحكومة الإسلامية التي تأخذ على عاتقها وتجعل من أهم واجباتها الحكم بما أنزل الله، أي إقامة الخلافة الإسلامية.

على أن عمل الجماعة لا يتوقف عند بلوغها هذا الهدف، وهو الحكم بما أنزل الله، وإنما وراء ذلك ومواز له، العمل على الوصول إلى أستاذية العالم كله بهيمنة كتاب الله سبحانه وسنة رسوله الخاتم على كافة النظم والمذاهب، لنقل الناس كل الناس من الضلال إلى الهدى ومن الباطل إلى الحق ومن جور الحكام إلى عدل الإسلام.

ومن أجل الوصول إلى هذه الغاية النهائية لنشأة الإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وحركة فإن نظام الأسر يستهدف من المجتمع مجموعة من الأهداف يلخصها فيما يلي:
أ. دفع من تربوا تربية إسلامية صحيحة داخل هذه الأسر إلى قطاعات المجتمع المختلفة ليسدوا الثغرات في المجالات التالية:

1. المدارس والمعهد والجامعات

⁽¹⁾ حول هذه الإستراتيجية أنظر: أحمد حسين حسن، الجماعات السياسية الإسلامية و المجتمع المدني: دراسة في استراتيجية بناء النفوذ السياسي و الاجتماعي و التغلغل الفكري، تقدم السيد يسين، الدار الثقافية للنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، 2000

2. المصانع والمتاجر والمزارع
3. المؤسسات والأجهزة الحكومية بل غير الحكومة لأن جودة الأداء والإخلاص في العمل من أهم الواجبات على المسلم، نحو المجتمع كله بقطاعيه لحكومي والخاص، فكلها ثروة المجتمع.
- وسوف يكون هؤلاء أمثلة للإخلاص في لعمل، والتفاني فيه، وإيثار الح والعدل، بل الغيرة على المصالح العامة للمجتمع كله
- ب. التعرف على السلبيات وأسباب الفشل والخسارة في كل قطاع من قطاعات المجتمع، من خلال هؤلاء الذين دفعت بهم الأسر إلى خوض غمار الحياة العملية المصطبغة بصبغة الإسلام.
- وهذا التعرف يستوجب على هؤلاء الرجال الصالحين أمورا أهمها مايلي:
1. دراسة الظواهر السلبية في كل قطاع.
2. التعرف بدقة على أسباب الفشل والعجز وضعف الأداء والخسارة المادية، رصد ذلك بدقة وموضوعية.
3. القيام بإعداد تصورات من واقع التجربة الميدانية التي خاضوها للقضاء على هذه الظواهر، وتوجيه العمل والعاملين نحو ما يصلحهم ويصلح بهم المجتمع
- ج. المشاركة الإيجابية في كل أوجه النشاط التي يمارسها المجتمع الذي يعيشون فيه على شريطة أن تكون هذه الممارسة ما يرض الله وأمالا يسخطه وأن تكون محققة لمصلحة عامة للناس، ومما لا يتعارض في قليل ولا كثير مع شيء مما جاء به الإسلام.
- هـ. التزود بقدر كاف من المعرفة بالمجتمع، معرفة تمكن من وصف العلاج، وتؤكد العمل على ضرورة التغيير في هذا لمجتمع، التغيير نحو الأحسن نحو الحق نحو الإسلام، مع الإصرار على هذا التعبير بالأساليب الهادئة البناء الحانية البعيدة عن المخاطرة والمهاترة والعنف، لأن ذلك هو أسلوب الإسلام في كل أموره أو أغلبها، إذ لا عنف في الإسلام ولا قتال إلا مع أعداء الله، أعداء الدين المدعويين إلى الدين الرافضين له ولنظامه دون أن يكونوا من أهل الأديان التي أباح الإسلام لهم التعايش مع المجتمع المسلم.
- و. إعطاء أهمية خاصة للمساجد من حيث اعمارها، فعمارة المساجد تزرع في النفوس تقوى الله وحب الخير، وحب الناس. فإذا أضيف إلى ذلك عقد جلسات وحلقات لتعلم تلاوة القرآن وتجويده وتقوية الناس في أمور دينهم، فإن هذا مما ينفع المسلمين ويجذبهم للعمل الإسلامي ونير لهم الطريق.
- إن الأسرة الإخوانية تستهدف من المساجد أن تكون منارات علم وهداية وتقوية لعامة المسلمين، وخصوصا من فاهم فرص التعليم في الصغر، كما تستهدف من المجتمع أن يولي المساجد أهمية خاصة في العناية بها والمواظبة على ارتيادها والتعبد فيها، لأن المجتمع الذي تسوده روح المسجد وآدابه، مجتمع جدير بأن يحقق سعادة الدنيا والآخرة.

تلك كانت سياسة الجماعة في التعامل مع الساجد، فضلا عن سياستها في تزويد المساجد بالكتب والفرش والإضاءة والترميم، وأحيانا الإنشاء في كثر من القرى والمدن، وكل ذلك هو أعمار المسجد وإرضاء الله سبحانه.

هذا هو الأسلوب الذي يؤدي إلى التمكين لدين الله في الناس تمهيدا للحكم بما أنزل الله، ثم سيادة البشرية بالحق والهدى ودين الله ونظامه.

2-2-3 الأهداف الخاصة لنظام الأسرة بالجماعة.

أما بالنسبة للجماعة فإن الأسرة ونظام الأسر يستهدف أهدافا نابعة من بناء الجماعة نفسها وإستمراريتها .

ومن المسلم به أن الأسرة نواة الجماعة، وأول لبنة في بنائها، وكلما كانت هذه اللبنة جيدة التكوين جيدة التوظيف، كانت الجماعة على نفس المستوى من جودة التكوين وجودة التوظيف، بل لا مبالغة في القول، بأن أخلل في الجماعة- بنائها وتكوينها- لا بد أن تلتبس له أسباب ف بناء الأسرة وتكوينها.

وليس من المبالغة كذلك، القول بأن الجماعة لا تستطيع أن تشق طريقها المليئة بالمكاره دون أن تعتمد في مسيرتها على رصيد هائل جيد من الأسر التي أعدت إعدادا جيدا لذا فإن الأسرة – وهي النواة- أهدافا بالنسبة للجماعة كلها تسعى الأسرة إلى تحقيقها، هذه الأهداف يمكن أن نشير إلى بعضها فيما يلي:

أ.مد الجماعة بالعناصر البشرية ذات الكفاءة في مجالات أعمال الجماعة المتعددة، هذه العناصر التي مرت في نظام الأسر بمرحلة التكوين واجتازت بجدارة كل البرامج التي يتطلبها التكوين والتنفيذ، ومن مثل هذه المجالات ما يلي:

1. مجال الدعوة والتبليغ
2. مجال العمل والحركة
3. مجال التنظيم والإدارة
4. مجال العمل السياسي
5. مجال العمل الاجتماعي
6. مجال العمل الاقتصادي
7. مجال العمل الفكر الثقافي
8. مجال التربوي التكويني
9. مجال العمل الرياضي والكشافي

وكل تلك المجالات وغيرها مما تتطلبه مسيرة الجماعة قد أعد لها الأفراد في الأسر وفقا لبرنامج التي تغطي هذه الاحتياجات إعدادا يمكنهم من مواصلة الدراسة والتعمق والبحث والعمل والممارسة.

ب. مد الجماعة بالعناصر القيادية الصالحة، التي نضجت استعداداتها القيادية داخل الأسرة، وفق برامج مكثفة ومؤهلة لنوع القيادة المطلوب، للاستفادة من هذه العناصر في مواقعها القيادية:

وعلى سبيل المثال:

1. قيادة الأفراد والجماعات
2. قيادة العمل الاجتماعي
3. قيادة العمل السياسي
4. قادة العمل الاقتصادي
5. قيادة العمل الإداري لتنظيمي
6. قيادة العمل التربوي التكون
7. قيادة العمل الفكري الثقافي
8. قيادة العمل، التبليغ ونشر الدعوة

ج. مد الجماعة بالعناصر الجيدة القادرة على ممارسة العمل بين الجماعات والتيارات الموالية للإسلام أو المعادية له، وذلك من أهم ما يلزم الجماعة في مسيرتها، إذ أن التيارات الموالية تحتاج إلى من يدعم هذا الولاء، ويقرب بين الغايات والأهداف، ويعطي من التشجيع والتحميس ما يدفع هذه التيارات الموالية للإسلام إلى غايتها وهدفها، كما أن التيارات المعادية للإسلام تحتاج إلى مواجهة ومقاومة تقوم كذلك على الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالث هي أحسن. ولا يستطيع القيام بذلك إلا أفراد تربوا تربية جلية في ظل الأسرة، ثم يدربون على هذا العمل التدريب الذي يمكنهم من القيام به خير قيام.

د. مد الجماعة بالعناصر القادرة على توريث الدعوة لأجيال لاحقة، ي لا تنقرض الدعوة بموت روادها الذين يتقدم بهم العمر. وهذا التوريث حيوي وأساس العمل الإسلامي كله، كما أنه يحقق فائدة كبرى في نقل الخبرات من القدامى إلى المحدثين وعملية التوريث هذه لها متطلباتها وتبعاتها الجسام، فلن يورث الدعوة إلى غيره إلا مؤمن بها عامل من أجلها فقيه بأهدافها الم بوسائلها قادر إلى نقلها ذلك إلى غيره من الناس، وهؤلاء المورثون من الشباب أو غيرهم، يحتاجون إلى مزيد من الرعاية وحسن التوجيه ومزيد من التفهيم والتكوين ومزيد من التنقيف والتنقيف، وكل ذاك أمانة ضخمة لا تستطيع القيام بها إلا من أعد داخل الأسرة وصهر في نظامها وتشرب إلى أعماقه برامجه وأدابها.

ومن بين أهداف الأسرة أن تقوم بإعداد هذه الصفوة لتقوم بهذه الأعباء الضخام ه. العمل على توسيع دائرة الأسر ما أمكن، فإن التوسع في هذا النظام لتكوين الهادي الهادف، هو الذي يعطي الإسلام رجالا أصحاب التزام طاقة، ويعطي الجماعة رجالا أولى انتماء وعزم وإصرار على الوصول إلى الهدف، وعن طريق التوسع في نظام الأسر ونشره على أوسع نطاق، مع المحافظة على النوعية الجيدة والبرامج المستوعبة تستطيع الجماعة أن تحقق الأهداف التالية:

1. اتساع دائرة المسلمين الملتزمين بالدين في المجتمع كله
2. اتساع دائرة الفاهمين المنتمين للعمل الإسلامي الحريصين على تطبيق الإسلام تطبيقا جيدا في أنفسهم وذويهم
3. اتساع دائرة الراغبين في دعوة غيرهم إلى الحق والهدى

وباتساع هذه الدوائر - باتساع دائرة الأسرة - يستطيع العمل الإسلامي أن يصل إلى أبعد مداه أن يحقق غاياته، وذلك أن الجماعة لو وصلت في يوم من الأيام باتساع هذه الدوائر إلى أن يكون الشارع ذا نبض إسلامي، لأن البيت ذونبض إسلامي والمدرسة ذات نبض إسلامي ووسائل الإعلام ذات نبض إسلامي، إذا استطاعت الجماعة أن تصل إلى ذلك فإنها تكون قد حققت أكبر أهدافها وهو التمكين لدين الله ف الأرض. ومن هنا يكون الحكم أنزل الله بين عباد الله.

3- أركان الأسرة

كتب الإمام المرشد حسن البنا رسالة سماها نظام الأسر، ركز فيها على أركان الأسرة، وجاء في مقدمتها: يحرص الإسلام على تكوين أسر من أهله، يوجههم إلى المثل العليا ويقوي روابطهم ويرفع أخوتهم من مستوى الكلام والنظريات إن مستوى الأفعال والعمليات، فاحرص يا أخي أن تكون لبنة صالحة في هذا البناء (الإسلام).

وأركان هذا الرباط ثلاثة فا حفظها واهتم بتحقيقها حتى لا يكون هذا تكليفا لا روح فيه:

التعارف: هو أول هذه الأركان، فتعارفوا،

1-3

تحابوا بروح الله، واستشعروا معنى الأخوة الصحيحة الكاملة فيما بينكم، واجتهدوا أن لا يعكر صفوع علاقتكم شيء، وتمثلوا الآيات دائما والأحاديث الشريفة، اجعلوها نصب أعينكم وتذكروا قول الله تعالى: (إنما المؤمنون إخوة) وقوله تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا) وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد.

ولقد ظلت هذه الأوامر الربانية والتوجيهات المحمدية بعد الصدر الأول كلاما على ألسنة المسلمين، وخيالا في نفوسهم، حتى جئتم معشر الإخوان المتعارفين تحاولون تطبيقها في مجتمعكم، وتريدون تأليف الأمة المتأخية بروح الله وإخوة الإسلام من جديد، فهنئنا لكم إن كنتم صادقين، وأرجو أن تكونوا كذلك والله ولى توفيقكم.

كان التعارف كذلك في تاريخ الجماعة كما أنبأت عنه الدراسة التحليلية لتكوين الأسر.

3-2 التفاهم: ويقول فيه المؤسس:

وهو الركن الثاني من أركان هذا النظام. فاستقيموا على منهج الحق، وافعلوا ما أمركم الله به واتركوا ما نهاكم عنه، وحاسبوا أنفسكم حسابا دقيقا على الطاعة والمعصية إن ثم بعد ذلك لينصح كل منكم أخاه متى رأى فيه عيبا، وليقبل الأخ نصح أخيه بسرور وفرح وليشكر له ذلك، وليحذر الناصح أن يتغير قلبه على أخيه المنصوح بمقدار شعرة، وليحذر أن يشعره بانتقاصه أو بتفضيل نفسه عليه، ولكنه يتستر عليه شهرا كاملا ولا يخبر بما لاحظته أحدا إلا رئيس الأسرة وحده، إذا عجز عن الإصلاح، ثم لا يزال بعد ذلك على حبه لأخيه وتقديره إياه ومودته له حتى يقضي الله هي أعلى المراتب، والنصيحة ركن الدين: الدين النصيحة والله يعصمكم من بعض، ويعزكم بطاعته ويصرف عنا وعنكم كيد الشيطان.

3-3 التكافل

ويقول فيه المؤسس: هو الركن الثالث، فتكافلوا، وليحمل بعضكم عبئ بعض، وذلك صريح الإيمان ولب الأخوة، فليتعهد بعضكم بعضا، بالسؤال والبر وليبادر إلى مساعدته ما وجد إلى ذلك

سبيلا، وتصوروا قول الرسول صلى الله عليه وسلم: لأن يمشي أحدكم في حاجة أخيه خير له من أن يعتكف في مسجد شهر من أدخل السرور على أهل بيت من المسلمين لم ير الله له جزءا دون الجنة والله يؤلف بين قلوبكم بروحه إنه نعم المولى ونعم النصير.

4 - أنواع الأسر

في حديثه عن ركن من أركان البيعة وهو الطاعة ، يتحدث الإمام البنا عن مراحل الدعوة الثلاث: التعريف والتكوين والتنفيذ. ومن التجربة التاريخية للجماعة واستقراء الوثائق الداخلية للجماعة فإن كل مرحلة تحتاج إلى نوع معين من الأسر، فالتعريف يحتاج إلى الأسر المفتوحة لأن في هذه المرحلة من الدعوة - كما يقول المؤسس - يتصل بالجماعة كل من أراد من الناس، متى رغب المساهمة في أعمالها ووعد بالمحافظة على مبادئها ، فليست الطاعة لازمة في هذه المرحلة بقدر ما ما يلتزم فيها احترام النظم والمبادئ العامة للجماعة.

أما مرحلة التكوين فتحتاج إلى نوع آخر من الأسر، وهي الأسر التربوية، لأن في هذه الأسر - كما يقول الإمام البنا - يتم التكوين باستخلاص العناصر الصالحة لحمل أعباء الجهاد وضم بعضها إلى بعض، ونظام الدعوة في هذه المرحلة:

✓ صوفى بحث من الناحية الروحية.

✓ وعسكري بحث من الناحية العملية

وشعار هاتين الناحيتين دائما (أمر وطاعة) من غير تردد ولا مراجعة ولا شك ولا حرج، وتمثل الكتائب الإخوانية هذه المرحلة من حياة الدعوة، وتنظمها رسالة المنهج سابقا وهذه الرسالة الآن، والدعوة فيها خاصة لا يتصل بها إلا من استعد استعدادا حقيقيا لتحمل أعباء جهاد طويل المدى كثير التبعات، وأول بوادر هذا الاستعداد (كمال الطاعة).

وواضح أن المقصود بهذه المرحلة في تاريخ التربية عن لجماعة مرحلة الانتظام في أسر، بعد أن يكون الفرد قد مر بمرحلة التعرف التي تعد فيها الدعوة (عامة).

أما مرحلة التنفيذ فتحتاج إلى آخر من الأسر ، تسمى الأسرة العاملة، وهي الأسر المكلفة بنشر الدعوة وزرعها في المجتمع وبناء نفوذها والاستعداد من خلالها لقيادة الأمة وتحقيق الغاية الأساسية من تأسيس الجماعة على مؤسسها الأول الإمام البنا.

تعد الأسرة العاملة بالمعنى الإخواني التنظيمي أحد أجهزة الجماعة لإقامة المشروع الإسلامي في نطاق المجتمع تمهيدا لنقله إلى مستوى السلطة والحكم، أي "الدولة"، وقد أولاه الإمام البنا أهمية كبيرة وقد تحدث البنا عن هذه الأسر ومسؤولياتها في كلمته الجامعة عن العمل كركن من أركان البيعة فقال: ومراتب العمل المطلوبة من الأخ الصادق:

1. إصلاح نفسه حتى يكون: قوى الجسم، متين الخلق، مثقف الفكر، قادرا على الكسب، سليم العقيدة، صحيح العبادة، مجاهدا لنفسه، حريصا على وقته، منظما في شؤنه، نافعا لغيره، وذلك واجب كل أخ على حدته

2. وتكوين البيت المسلم بأن يحمل أهله على احترام فكرته، والمحافظة على آداب الإسلام في كل مظاهر الحياة المنزلية، وحسن اختيار الزوجة، وتوقيفها على حقها وواجبها، وحسن تربية الأولاد والخدم، وتنشئتهم على مبادئ الإسلام، وذلك واجب كل أخ على حدته كذلك.
3. وإرشاد المجتمع بنشر دعوة الخير فيه، ومحاربة الرذائل والمنكرات، وتشجيع الفضائل، والأمر بالمعروف والمبادرة إلى فعل الخير، وكسب الرأي العام، إلى جانب الفكرة الإسلامية وصبغ مظاهر الحياة العامة بها دائماً، وذلك واجب كل أخ على حدته، وواجب الجماعة كهيئة عاملة.
4. وتحرير الوطن بتخليصه من كل سلطان أجنبي-غير إسلامي- سياسي أو إقتصادي أوروبي.
5. وإصلاح الحكومة حتى تكون إسلامية بحق، وبذلك تؤدي مهمتها كخادم للأمة وأجير عندها وعامل على مصلحتها.
6. إعادة الكيان الدولي للأمة الإسلامية:
- بتحرير أوطانها
- وإحياء مجدها
- وتقريب ثقافتها
- وجمع كلمتها
- حتى يؤدي ذلك كله إلى إعادة الخلافة المفقودة والوحدة المنشودة.
7. استاذية العالم بنشر دعوة الإسلام في ربوعه وحتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله، (ويأبى الله إلا أن يتم نوره)
- وهذه المراتب الأربع الأخيرة تجب على الجماعة متحدة، وعلى كل أخ باعتباره عضواً في الجماعة، وما أثقلها تبعات وما أعظمها مهمات، يراها الناس خيالاً ويراهها الأخ المسلم حقيقة، ولن نياس أبداً ولنا في الله أعظم الأمل (والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون)

5 -نقيب الأسرة

نقيب الأسرة هو القيادة الأولى في الجماعة ، بل هو المربي لأفراد الأسرة، المخطط لجهودهم والمنسق بينها، والقادر على توجيهها وتوظيفها للوصول إلى الهدف.

ومهمته جليلة القدر عظيمة الشأن، إذ في حقيقتها : تربية الأفراد على الآداب والقيم الإسلامية أساساً، وعلى نظم الجماعة ولوائح هذه النظم- وكلها مستمدة من الإسلام- كعمل متمم لغرس القيم والآداب الإسلامية، إذ قد عهدت الجماعة إليه بعد الثقة فيه والأهلية والصلاحية بأن يربي أفراد

الأسرة ، ويرعى كل ما لديهم من مواهب وقدرات يرفعى الموهبة وينمي القدرة ، وينقل الدعوة من خلالهم إلى الآخرين.

وليست العبرة في نقيب الأسرة أن يكون من أهل العلم والثقافة وكفى، بل لابد فيه من صفات أخرى تساند العلم والثقافة وتمكنه من قيادة غيره من الناس، وتوجيههم نحو الأهداف العامة والخاصة والمرحليات في العمل وألوية هذه المرحليات، ولا بد من أن تتكامل شخصية نقيب الأسرة على النحو الذي سنفضله.

والأسرة الجيدة هي الأسرة الولود التي يمكن أن يتخرج فيها عدد من النقباء، وربما كان جميع أفرادها إذا استوفى كل منهم الشروط التي المطلوبة في النقيب.

واختيار النقيب تسبقه دائما عملية الترشيح له لتولي هذه المهمة- كما لمسنا ذلك في الدراسات التي كتبت عن الجماعة، كما يتطلب ترشيح النقيب أن توافق عليه قيادة الجماعة في المستوى الذي رشح فيه النقيب.

ويجب أن تتوفر فيمن يتم ترشيحهم ليصبحوا نقباء صفات معينة تؤهلهم لحمل هذا العبء الكبير، وهذي على نوعين عند الإخوان:

صفات فطرية تعد هبة من الله سبحانه لمن شاء من عباده ،

وصفات مكتسبة يستطيع من حرمها أن يحصلها بجهد وصبره.

أ-الصفات الفطرية في النقيب

هي ثلاث مجموعات من الصفات على النحو التالي:

1-مجموعة تعود إلى ما منح الله النقيب من صفات تعود إلى القدرة العقلية والذكاء، ومن

المعلوم أن الذكاء يعين مستواه-من حيث هو قدرة-بواسطة العوامل الوراثية،وه منحة من الله للإنسان،أما العوامل البيئية،فهي تعين مدى نمو هذه القدرة ومدى تحقيقاتها.

وأوضح ما نعرف به القدرة العقلية الذكاء أنها القدرة على التجريد والحكم والنقد والابتكار.

2-مجموعة تعود إلى ما منح الله النقيب من صفات تعود إلى القدرة الروحية،التي يحركها

الإيمان ويرسم حركتها الإسلام ويوجهها الإحسان.

3-مجموعة تعود إلى ما منح الله الإنسان من قدرة بدنية، واستعداد جسديين يمكن صاحبه من

أداء عمله بسلالة وقوة وتصميم وإصرار على الإنجاز.

ب- الصفات المكتسبة

وهي تعود إلى الصفات التي يجب أن تتوفر في النقيب في الجانب العملي من شخصيته،

وهي ذات ثلاث شعب كذلك:

1. **شعبة العمل في جانب الدعوة، وتتمثل في الصفات التالية:**

- العلم الواعي بما يدعوإليه - وهويدعوإلى الإسلام وإلى الحق- فلا بد له من العلم بذلك قبل الدعوة إليه.

- الفهم والفقه لما يدعوإليه، وإنما يكون ذلك بإطالة النظر في الكتاب والسنة وتدبر معاني القرآن الكريم ومقاصده.

- ولن يأتي هذا الفقه إلا إذا استحضر الداعي في نفسه دائماً غايته من الحياة الدنياان ومكانته اللائقة به بين الناس.

- الإيمان القوي بما يدعوإليه إيماناً يصدق العمل، فليس بلائق دعوة الناس إلى شيء لا يطبقه الداعي على نفسه.

- العلم بوسائل الدعوة علماً جيداًان وقد حدد القرآن الكريم من هذه الوسائل:

أ. **الحكمة:** بمعنى إصابة الحق بالعلم والعقل- وهي بالنسبة لله سبحانه: معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الأحكام وبالنسبة للإنسان- الداعي- معرفة الموجودات وفعل الخيرات.

ب. **الموعظة الحسنة:** هي التذكير بالخير فيما يرق له القلب.

ج. **الجدال بالتي هي أحسن:** وهو المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، ولكن بالطريقة التي هي أحسن.

وسواء على الداعية أن يدعو- وقد تسلح بوسائل الدعوة تلك- بالكلمة عظة وخطبة ودرسا ومقالة وكتابا، والعمل أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وجهادا في سبيل الله والقُدوة والسيرة الحسنة ومطابقة العمل للقول، فإن كل ذلك مطلوب ويكمل بعضه بعضا.

2. **شعبة العمل في جانب الحركة والتنظيم،** وتتمثل في الصفات التالية: - القدرة على مخالطة الناس والإقبال عليهم، فليس بنقيب مرب من يؤثر العزلة عن الناس لأي سبب إلا الفتنة العامة- أعاذنا الله منها-، ومن أين له الناس الذين إذا يريهم إذا هواعتزل وانطوى على نفسه؟

3. **شعبة الجانب القيادي من شخصيته:**

وهي أهم الجوانب في شخصية النقيب، لأن هذا الجانب هو المتكفل بتوريث الدعوة للآخرين، وباستمرار الالتزام بها، وبإيثارها على سواها، وتلك ركائز هامة في شخصية النقيب.

وقد أشار الإمام المؤسس إلى كثير من هذه الصفات في قوله: إن على الأخ أن يصلح نفسه، حتى يكون قوي الجسم، متين الخلق، مثقف الفكر، قادرا على العمل والكسب، سليم العقيدة، صحيح العبادة، مجاهدا لنفسه، حريصا على وقته، منظما في شؤونه نافعا لغيره وهذا واجب كل أخ كما أشار إلى مجمل أركان البيعة في رسالة التعاليم وحصرها في عشرة أركان هي:

1. الفهم

2. الإخلاص

3. العمل

4. الجهاد

5. التضحية

6. الطاعة

7. الثبات

8. التجرد

9. الأخوة

10. الثقة

وهذه الصفات وتلك الأركان واجبة في الأخ العضوفي أسرة، وإذن فهي أوجب وألزم في نقيب الأسرة، بل غيرها لازم له مما ذكرنا من الصفات، ما دام يتصدى لتوجيه غيره وتربيته وقيادته في طريق الحق والهدى.

فهذا هو حسن اختيار النقيب من بين أصحاب الاستعداد، وتلك هي الدعامة الأولى في اختيار النقيب.

إعداد النقيب وتربيته وفق برنامج متكامل:

إذا أحسن اختيار النقيب من بين أصحاب الاستعداد على النحو الذي أوضحنا آنفاً، فإن هذا الذي وقع عليه الاختيار ليقود عملية التربية والتوجيه، لا بد أن يعد لذلك العمل وفق برنامج متكامل، يتصف بالجدية والعمق في محتواه الثقافي، وبالصرامة والالتزام في محتواه السلوكي الأخلاقي، وبالمرونة وسرعة الحركة في محتواه العملي الميداني، وبالدقة والتنظيم في محتواه الإداري، وبالأخوة والمودة في محتواه القيادي، ولا بد أن تحدد له وظيفته⁽¹⁾.

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 193-218

خلاصة

ترتبط حركة الإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وتنظيم برجل إسمه حسن البنا، وقد أراد من تأسيس هذه الحركة إحياء معاني دينية إسلامية والالتزام بها كعقيدة وسلوك، من أجل إعادة إقامة "الخلافة الإسلامية" الواحدة على بلاد المسلمين.

إن التأمل في ميلاد الجماعة بكل أبعاده التاريخية والتنظيمية يكشف لنا على حقيقة سوسيولوجية مفادها أن جماعة الإخوان المسلمين هي أولاً وقبل كل شيء "فكرة"، عبرت - ولا زالت - عن معنى جديد للإسلام، إنه المفهوم الديني للإسلام الذي يتماهى مع فكرة ومشروع الخلافة الإسلامية، التي يتطلب تحقيقها إعادة تأسيس المجتمع على أساس إسلامي، بدأ بتكوين الفرد المسلم فالأسرة المسلمة فالمجتمع المسلم فالدولة المسلمة. وهذا ما جعلها جماعة على صورة الخلافة الإسلامية المنشودة، بالإضافة إلى كونها تنظيم حركي يسعى إلى تأسيس مجتمع إسلامي هو مجتمع الإخوان المسلمين.

إن استقرائنا لأدبيات الإخوان الأساسية وعلى رأسها كتابات المؤسس والمرشد الأول للجماعة الإمام حسن البنا، والتي لازالت تشكل إلى يومنا هذا العصب الفكري والتنظيمي الحقيقي للجماعة، كشف لنا أن الهدف الحقيقي لحركة الإخوان المسلمين لا يهدف إلى تغيير المجتمع بقدر ما يهدف إلى تكوين مجتمع جديد اسمه مجتمع الإخوان المسلمين بواسطة نظام الأسر الذي يمكن اعتباره الجهاز التنفيذي لهذا المشروع. إن مسيرة تكوين الجماعة في أي قطر من أقطار العالم الإسلامي لا تخرج عن هذا النظام، وهذا ما أكدته مسيرة تكوين الجماعة في الجزائر.

الفصل العاشر

في سوسيولوجية تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر

تمهيد

إن نشاط الإخوان المسلمين -الجماعة الأم- لم يتوقف بسجن قياداتهم المعروفة، قيادات الصف الأول وعلى رأسهم المرشد العام حسن الهضيبي في فترة الرئيس المصري جمال عبد الناصر، ولم ينتظر الإخوان المسلمين إنشاء التنظيم العالمي للإخوان المسلمين كإطار تنظيمي لأخذ المبادرة إلى تأسيس جماعة أوفرع لها في الجزائر.

ارتبط تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر بشخصية مؤسسها الشيخ محفوظ نحاح إلى درجة من الصعب فصل تأسيسها عن مساره، وهي التي تأسست على عينه وصورته كما يقول الشيخ راشد الغنوشي⁽¹⁾، وبالإضافة إلى تماهي مسار جماعة الإخوان في الجزائر مع مسار ومسيرة مؤسسها فإن كلاهما: الجماعة والمؤسس قد تماهيا في مسارهما وتكوينهما بالجماعة الأم شكلا ومضمونا، بتعبير آخر فإن نشأة وتأسيس جماعة الإخوان في الجزائر سوف يتم تنظيميا على صورة الجماعة الأم والتي بدورها تأسست على صورة وعين مؤسسها الإمام البنا الذي سعى نحاح إلى إعادة إنتاج تجربته. إلا أن علاقة الجزائريين بدعوة وحركة الإخوان المسلمين تعود تاريخيا إلى فترة الاحتلال الفرنسي، حيث ارتبطت بنشاط جمعية العلماء الجزائريين في الخارج والداخل.

وبعد اكتمال صياغة شخصية نحاح الإخوانية داخل الجامعة، توجه التزاما بمنهج الجماعة الأم التي أصبح جزء منها إلى تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر، وعلى عكس جماعة البناء الحضاري التي ركزت على الجامعة والجامعيين كحقل اجتماعي مفضل لبناء حركتها على الأقل في مرحلة التأسيس، كان فعل التأسيس الإخواني أكثر شمولية، فقد جعل كل المجتمع حقلًا للدعوة.

وقد أكد ذلك الرجل الثاني في الجماعة الشيخ محمد بوسليمان قائلًا: "وانطلق العمل الإسلامي في الجزائر بعيد الاستقلال مباشرة أي في حدود سنة 1963م، اعتمدت الحركة الإسلامية في هذه المرحلة على النشاط التربوي المتمثل في نشر الفهم السليم للإسلام لأن الإستثمار العالمي الذي جثي على الجزائر حاول جاهدا نزع ومسح المجتمع الجزائري ثم تغييب وتهميش مفهوم الإسلام بأبعاده وبشموليته والقضاء على المد التاريخي المرتبط بغار حراء وربط الجزائر بأوروبا تاريخيا وثقافيا... حاولت الحركة الإسلامية أن تعيد للشعب الجزائري أصالته وحجم عقيدته عن طريق إعطاء المفهوم السليم الشامل للإسلام كونه عقيدة ونظاما اجتماعيا ونظاما سياسيا ونظاما اقتصاديا، التمسست الحركة في الجزائر أسلوب سميناه أسلوب مشاركة كل الشرائح عن طريق الانبثات وطريق التغلغل وعن طريق تبني آمال وآلام الأمة، والعنصر النسوي بصفة خاصة في الجزائر لعب دورا واسعا في الانتشار الأفقي والبناء العمودي في اعداد الأسرة، وبتوفيق من الله سبحانه وتعالى حاولنا جاهدين على تطبيق القاعدة التي تقول لا بد من تكوين الفرد المسلم، فالأسرة

(1) راشد الغنوشي، محفوظ نحاح. السباحة ضد التيار تصل بك للمنايع، (en ligne) متوفر على موقع <http://islamonline.net>

المسلمة فالمجتمع المسلم فالدولة الإسلامية. ومن هنا اعتنت الحركة في بناء الأسرة الإسلامية التي كان لها بتوفيق من الله سبحانه وتعالى أفضلية الاستمرارية في نشر هذه الدعوة".¹

الملاحظة الأولى التي يجب لفت الانتباه إليها في كلام الشيخ محمد بوسليمان هوتماهي مفهوم الحركة الإسلامية في الجزائر من وجهة نظره مع حركة الإخوان المسلمين على الأقل في مرحلة الستينات، أي مرحلة بداية تكون الحركة السياسية الإسلامية، بدليل أنه لم يأتي على ذكر أي فصيل آخر للحركة الإسلامية إلا بعد خروجه من السجن، أي في مرحلة الثمانينات.

الملاحظة الثانية الرئيسية – وهي الأهم – اعتراف "محمد بوسليمان" أن تأسيس الحركة الإسلامية التي كان هومن بين مؤسسيها تم منذ اللحظة الأولى في إطار حركة الإخوان المسلمين وعلى صورتها ومنهجها، بل قد اعتبرها صراحة امتداد للحركة الأم التي جعلها الشجرة التي يستظل بها الجميع .

إن الطريق إلى تحقيق هذه الغاية تنظيما كان مبني اساسا على نظام الأسر، وقد اعتمدت الحركة على أربعة حقول رئيسية لتربية وتكوين مجتمعها وهي : "المسجد" ، "البيوتات" ، "النظام التعليمي" ، "المخيم" ، فقد كانت هذه الحقول بمثابة التربة التي غرست فيها الجماعة بذورها الفكرية والتنظيمية.

(¹) محمد بوسليمان، "وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائر"

المبحث الأول: الصور الأولى للوجود الإخواني في الجزائر

1- جمعية العلماء المسلمين والدعوة الإخوانية: نشأة العلاقة وحدودها

باعتبارها حركة إسلامية، لقد سبقت نشأة جمعية العلماء المسلمين من الناحية السوسولوجية نشأة حركة الإخوان المسلمين بثلاث سنوات⁽¹⁾، وعلى الرغم من تبنيها الإصلاح والإصلاحية الإسلامية إطارا ومرجعية فكرية لحركتها، ومعنى جديد للإسلام مقارنة مع المعنى الذي كانت تروج له الإدارة الفرنسية من خلال "المرابطية" (le maraboutisme) يستطيع أن يعبر عن الحياة الاجتماعية، بما فيها السياسية، ومنخرط فيها، ولعوامل ليس هنا محل شرحها، لم تأخذ جمعية العلماء المسلمين شكل إطار حركي يكون بديلا لمجموع المسلمين في العالم الإسلامي لإعادة بناء جماعة المسلمين، والمطالبة بإعادة تأسيس الخلافة، التي لم يكن قد مضى على إلغائها سنة تقريبا، واقتصر دورها في الإهتمام بأوضاع المجتمع الجزائري، على الرغم من انفتاحها على العالم الإسلامي، واقتصر دور قياداتها وأعضائها في الخارج على التعريف بنفسها والتعبئة من أجل القضية الجزائرية.

وعلى العكس من هذا التوجه للاهتمام بالقضايا المحلية لكل مجتمع، نشأت دعوة إسلامية في مصر سنة 1928 تحت عنوان "الإخوان المسلمين" على يد "حسن البنا"، الذي سوف يصبح زعيما وقائدا ومرشدا للجماعة التي نشأت بإسم دعوته.

إن رصد العلاقة بين جمعية العلماء المسلمين وجماعة الإخوان المسلمين هي محل خلاف بين الباحثين، فلم يستطع مثلا الباحث "طاهر سعود" ملاحظة وجود علاقة تنظيمية بينهما، واقتصر تقييمه للعلاقة بأنها علاقة تعارف أو التماس الثقافي، نافيا أن تكون العلاقة أكثر من ذلك، وبحسب نفس الباحث ليس هناك ما يثبت إنتظام للدعوة الإخوانية كتنظيم قبل السبعينات، وإن إقدام جمعية القيم بالتنديد بحكم الإعدام الذي صدر في حق سيد قطب لم يكن سوى تعبير عن تعاطف مبرأ من الانتماءات التنظيمية أو العلائق العضوية⁽²⁾.

أما الباحث "زوبير عروس" فقد ذهب بعيدا في رصده لطبيعة العلاقة بين الجزائريين وحركة الإخوان المسلمين، فهو يرى، استنادا إلى شهادة توفيق الشاوي، أن العلاقة تعود إلى سنة 1940، واتضحت أكثر مع بداية ربط الاتصالات المباشرة سنة 1945 من طرف رموز الحركة الوطنية من أمثال "مصالي الحاج" و"فرحات عباس"⁽³⁾.

غير أن الشكل التنظيمي والأديولوجي للعلاقة تأسس - بحسب نفس الباحث - على يد كل من الأستاذ الفضيل الورتلاني والشيخ حسين السلمان، المعروف بالمداني⁽⁴⁾.

إننا نعتقد أن ما ذهب إليه الباحث زوبير عروس هو الأكثر تعبيراً على أبعاد العلاقة بين جمعية العلماء المسلمين الجزائرية وحركة الإخوان المسلمين، وبالنسبة لنا فإن المعلومات التاريخية المتوفرة تفيد بوجود علاقة بين الحركتين، وقد ظهرت بشكلين مختلفين.

(1) إنطلاقاً من أن تأسيس فريق الشهاب الذي كانت سنة 1925 هي لحظة التأسيس السوسولوجي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

(2) طاهر سعود، مرجع سابق. ص 483

(3) زوبير عروس مرجع سابق. ص 126.

(4) زوبير عروس مرجع سابق. ص 126.

1-1 العلاقة في شكلها الفردي: الأستاذ الورتلاني نموذجاً

تجمع أدبيات البحث في علاقة الإخوان المسلمين كحركة وجماعة بالمجتمع الجزائري على ربطها بشخصية "الفضيل الورتلاني"، وبحسب شهادة "توفيق الشاوي" فإن الأستاذ الفضيل الورتلاني هو أول المناضلين الجزائريين الذين وصلوا إلى مصر للدعوة لقضية بلادهم، قبل الحرب العالمية الثانية، وكان أول من تعاون مع الإخوان المسلمين من رجال الكفاح الوطني في شمال إفريقيا، وأول من انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين حتى أصبح واحدا منهم... أوفدته جمعية العلماء المسلمين إلى مصر إلى إقامة علاقات وثيقة بالحركات الإسلامية فيها، وفي مقدمتها الإخوان المسلمون التي وجد فيها مجالا واسعا للعمل سواء لقضية بلاده أو غيرها من قضايا العالم الإسلامي، وأصبح عضوا في قسم الاتصال بالعالم الإسلامي،⁽¹⁾ وهو الجهاز الذي لعب دورا أساسيا في زرع فروع الجماعة في كل العالم الإسلامي.

لقد بلغت مكانة الفضيل الورتلاني في الجماعة مستوى بالغ من الأهمية، حيث أصبح من المقربين جدا من الأب الروحي للجماعة ومرشدها الإمام النبا الذي وجد في شخصية الورتلاني وقدراته ما يأمله لخلافته في "درس الثلاثاء" الذي كان يلقيه النبا أسبوعيا، حين يكون غائبا عن القاهرة، بالإضافة إلى تكليفه بالإشراف على إطلاق نشاط بعض شعب وفروع الجماعة في مصر نيابة عنه. يضاف إلى نشاطه في قسم الاتصال

كان للورتلاني نشاطا هاما في مجال الدعوة والسياسة داخل مصر، فقد أسس بجمعية محمد لحضر حسين "جمعية الهداية" وكان أمينها العام ومحرر مجلتها.

ولعل تكليفه من طرف الجماعة ومرشدها للإشراف على "ثورة اليمن" أكبر دليل على المكانة والموقع والثقة التي كان يتمتع بها في الجماعة وفي عقل وقلب مرشدها.

هذا القسم الذي كانت مهمته الأساسية، دراسة قضايا البلاد الإسلامية وكيفية مساهمة الجماعة فيها، فكان يضم في صفوفه العديد من القيادات الفكرية والدينية والسياسية من مختلف أقطار العالم الإسلامي الذي كان في غالبيته العظمى تحت الاستعمار الفرنسي أو البريطاني.

2-1 العلاقة في شكلها المؤسسي: حزب الوحدة الوطنية نموذجاً

بالإضافة إلى الشكل الفردي الذي اتخذته علاقة الإخوان كفكرة وحركة وجماعة بالجزائريين التي تعتبر تجربة الأستاذ الفضيل الورتلاني نموذجا تاريخي، فقد عرفت علاقة الإخوان بالجزائريين شكل آخر أكثر أهمية في إطار دراستنا الحالية، ويتعلق الأمر بالمبادرة التي أشرف عليها أحد علماء الجزائر وهو "الشيخ الحسين سليمان" لتأسيس حزب سياسي تتفق مع الزوبيب عروس على وصفه بأول حزب سياسي إخواني في الجزائر.

يعتبر الشيخ الحسين السليمان (اللمداني) أحد العلماء الجزائريين الأوائل الذين انظموا إلى جماعة الإخوان المسلمين في مصر وكان عضوا في قسم الاتصال بالعالم الإسلامي بجمعية الأستاذ الفضيل الورتلاني الذي كان مكلف في إطار الجماعة بالإشراف على الطلبة الجزائريين وتقديم المساعدة لهم عن طريق مكتب جمعية العلماء المسلمين.

(1) توفيق الشاوي. مذكرات نصف قرن من العمل الإسلامي. 1945-1995 دار الشروق. مصر الطبعة الأولى. 19، ص 23

تشبع الشيخ سليمان فكرة الإخوان وبعد عودته إلى الجزائر شرع في تأسيس "حزب الوحدة الوطني" سنة 1947، وبصرف النظر عن الممارسة الميدانية الفعلية لهذا الحزب ودرجة فاعليتها كما يقول زوبير عروس فإن الحقيقة التاريخية تؤكد أن هذا الحزب تأسس وفق رؤية إخوانية نقدية للأوضاع السياسية في الجزائر بل طرح نفسه منذ إعلان التأسيس كتنظيم بديل للأحزاب السياسية التي كانت قائمة.

من المؤكد أن هذا الحزب قد تأسس بتأثير وتأثر بتجربة جماعة الإخوان في مصر وهذا ما صرح به أصحاب المبادرة في وثيقة التأسيس التي جاء فيها:

"هو الأول من نوعه [أي الحزب] يقترنا مثلما هونسخة من حزب الإخوان المسلمين الطائر الصبت بالشرق الرافع للواء الإسلام والعروبة والحامل لمشعل الدين والوطنية الصادقة"⁽¹⁾

1-3 في حدود العلاقة: محاولة للفهم

انطلاقاً مما تقدم فإننا نستطيع نعت علاقة الإخوان كفكرة وجماعة وحركة بالجزائريين من خلال جمعية العلماء المسلمين بأنها علاقة تاريخية. وهي تاريخية بمعنىين:

أولاً أنها لم تنشأ في السبعينات من القرن الماضي كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين ، بل تعود إلى المرحلة الأولى من تكون الجماعة الأم.

ثانياً: أن الإخوان كفكرة وجماعة وحركة شكلت إطاراً مرجعياً وتنظيماً لحركة نخبة من الجزائريين للتعبير عن قضيتهم الوطنية والمطالبة بحقوقهم سواء داخل الجزائر أو من خارجها.

لقد كان للإخوان أنصاراً في الجزائر مثل باقي أقطار المغرب العربي كما صرح بذلك مرشد الجماعة الإمام النبا في الذكرى العشرين لتأسيس الجماعة حيث صرح بأن لحركة الإخوان المسلمين أصدقاء وأنصار في بلاد المغرب.⁽²⁾

ليس بالصدفة أن يصدر هذا التصريح البالغ الأهمية من مرشد الجماعة سنة بعد تأسيس كل من الشيخ السليمان في الجزائر والشيخ محي الدين القليبي في المغرب الأقصى لتنظيمهما: فالأول أسس سنة 1947 حزب الوحدة الوطني باعتباره نسخة عن حزب الإخوان المسلمين، كما جاء في البيان التأسيسي للحزب، والثاني أسس وفي نفس السنة حركة "البعث الإسلامي"، خاصة لما نعلم أن الإثنين كانا عضوين في قسم "الاتصال بالعالم الإسلامي" التابع لحركة الإخوان المسلمين تحت إشراف الأستاذ الفضيل الورتلاني.

إننا نعتقد أن استعمال النبا للفظ "أنصار" للتعبير عن طبيعة العلاقة التي أوجدتها الجماعة في المغرب العربي يفسر لوحده معنى العلاقة وأبعادها، فكما هو معلوم أوجب أن يكون معلوم أن لفظ "الأنصار" في الثقافة الدينية الإسلامية – هومن الألفاظ المتعلقة بسبوسولوجية دينية – سياسية التي تعبر عن لحظة ميلاد المجتمع الإسلامي الأول على يد الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة. وفي إطار هذا المعنى للنصرة والأنصار يجب قراءة علاقة الإخوان المسلمين مع الجزائريين وكفاحهم ضد الاستعمار الفرنسي. وفي هذا السياق نجد حرص الإمام النبا على دعم

⁽¹⁾ الإصلاح سنة 1947 نقلاً عن زوبير عروس مرجع سابق ص 139

⁽²⁾ مولود عويمر. "الإمام النبا وحركات التحرر المغاربية"، الكويت، مجلة المجتمع، العدد 1490، 23-02-2003، ص 42

كفاح المغاربة بصفة عامة وتشجيعهم على المقاومة والجهاد، بالإضافة إلى حرصه الشديد على المشاركة في الفعاليات والنشاطات التي كانت تتضمنها الأحزاب والنخب المغربية في مكتب المغرب العربي في القاهرة، كما تم تحويل المقر العام للجماعة إلى فضاء ومنبر للحركات التحريرية المغربية.

لم يتغير الأمر بعد رحيل "الإمام النبا" بل على العكس فقد تعمق معنى النصر المتبادل وتعمق بهجرة رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين "الشيخ البشير الإبراهيمي" إلى القاهرة سنة 1952 واستقراره فيها، بعد فتح مكتب للجمعية فيها. هذا المكتب الذي كانت تعقد فيه أسبوعيا ندوة خاصة يحضرها قيادات الصف الأول للإخوان من أمثال سيد قطب وسعيد رمضان الذين كانت تربطهما علاقة قوية بالشيخ البشير الإبراهيمي والأستاذ الورتلاني. كما شكل حضور ومشاركة قيادة جمعية العلماء المسلمين جنبا إلى جنب مع قيادات الإخوان في مؤتمر القدس سنة 1953 أحد التغيرات عن هذه العلاقة التي وصفها الإمام النبا سنة 1948 بالنصرة.

إن التعبير الأكثر أهمية لهذه العلاقة تجسد وتجلي، في نفس الوقت، في تمكين جمعية العلماء المسلمين للإخوان للتعبير عن فكرتهم ومشروعهم والترويج لرؤيتهم عن طريق فتح صفحاتها لقيادات الجماعة وعلى رأسهم "سيد قطب" المسؤول عن الدعوة في الجماعة، الذي كتب مجموعة من المقالات في جريدة "البصائر" ثم ترجمة بعض هذه المقالات ونشرت أيضا في جريدة جمعية العلماء المسلمين الناطقة باللغة الفرنسية « le jeune musulman »، بالإضافة إلى إعادة نشر المقالات التي كانت تصدر في الصحافة الإخوانية في مصر، وبالضبط جريدة الدعوة وجريدة الإخوان المسلمين. في صحافة جمعية العلماء المسلمين. كما قامت الجمعية بالتعريف بشخصية "المرشد العام" الإمام البنا للجزائريين من خلال نشر العديد من المقالات، أهمها ما كتبه مالك بن نبي والشيخ أحمد سحنون حول الإمام البنا في مجلة البصائر.⁽¹⁾

صحيح، لا نستطيع تحميل علاقة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالإخوان- كفكرة وجماعة وحركة- أكثر مما تحتل والذهاب إلى القول بعلاقة تنظيمية إستيعابية مبنية على البيعة التي تعتبر ركن أساسي في دعوة الإخوان المسلمين، ولكن بالمقابل لا يمكن لأي بحث موضوعي، القفز على عمق العلاقة بين الحركتين والتي تجسدت في وصول الأستاذ الفضيل الورتلاني إلى مناصب قيادية كبيرة في الجماعة وهو العضو في جمعية العلماء والموفد والموكل من طرف رئيسها الإمام ابن باديس للإشراف على نشاط الجمعية والدفاع عن قضية الجزائر في الخارج بدأ بفرنسا ثم مصر ولبنان.

وماذا عن حقيقة عضويته للجماعة التي أكدها توفيق الشاوي ووصفها بأنها الأولى من نوعها فيما يخص شمال إفريقيا، هل كان قرار الانضمام إلى جماعة الإخوان من طرف الورتلاني قرارا فرديا وهل كان يمثل نفسه في حركته ونشاطه داخل الجماعة أم كان يعبر عن جمعية العلماء؟ في ظل عدم توفر معلومات عن تقديم استقالته من جمعية العلماء المسلمين بعد إنضمامه لجماعة الإخوان. إن كل الأشياء تفيد وتدل على احتفائه بعضويته في جمعية العلماء التي لازالت تحتفي به

(1) نفس المرجع، ص 42-44

إلى يومنا هذا كأحد مفاخرها ورجالاتها. وقد نكون أمام ظاهرة "جزارة الإخوان" كما يرى زوبير عروس أملتها حقائق سوسولوجية خاصة بالمجتمع الجزائري على بنية الإخوان المسلمين كان تأسيس حزب الوحدة الوطني على يد الشيخ الحسين سليمان أحد مظاهرها. كما أن عدم تبلور العلاقة بين الإخوان المسلمين والجزائريين على العموم وعبر جمعية العلماء المسلمين في شكل قيادات محلية جزائرية تنصدر النضال السياسي والعسكري ضد الاستعمار الفرنسي لا ينفي وجود محاولات حثيثة في هذا الاتجاه أشرف عليها شخصيا الفضيل الورتلاني.

لقد اجتهد الورتلاني في عناصر متشعبة بالفكر الإخواني من الطلائع الطلابية الجزائرية. كما شرع في تأسيس عدة أطر تنظيمية للحركة في اتجاه الدفاع عن القضية الجزائرية بدأ بتأسيس اللجنة العليا للدفاع عن الجزائر التي تأسست سنة 1942، وجمعية الجالية الجزائرية التي أسسها في نفس السنة، بعدها أسس جبهة الدفاع عن شمال إفريقيا، سنة 1944 انتهاء بتأسيس جبهة تحرير الجزائر في الفاتح من نوفمبر سنة 1954 في لبنان.⁽¹⁾ وقد أكد أحد أعضاء جمعية القيم ومدير مجلة "التهديب الإسلامي" (Humanisme Musulman) هذه الجهود قائلا: "أنه كان لبعض المناضلين الوطنيين الجزائريين محاولات في خلق خلايا للإخوان المسلمين في الجزائر قبل اندلاع ثورة نوفمبر 1954 بكثير"⁽²⁾

وقد يكون جزء من تفسير عدم نجاح كل هذه الجهود في تأسيس حركة إخوانية بالطراز الأصلي قبل الاستقلال راجع بالإضافة إلى ما أشار إليه زوبير عروس من قوة التيار الوطني الراديكالي الذي كان متشعب بفكر حزب الشعب وإيديولوجيته. وأنماط نضاله لحركي الشعبوي بالأساس، فإن بنية جبهة التحرير الوطني كإطار للفعل الثوري التحريري استطاعت إمتصاص كل هذه الجهود، كما امتصت جهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تقريبا. انطلاقا من مرجعيتها الثقافية العربية الإسلامية. إلا أن ذلك لم يحل دون تجدد علاقة الإخوان كفكرة وجماعة وحركة بالمجتمع الجزائري بعد الاستقلال في شكل وهدف مختلف.

2- أخونة الحركة الإسلامية بعد الاستقلال

إنتهينا في المبحث السابق إلى ملاحظة أساسية في محاولة فهمنا لعلاقة الإخوان كفكرة وجماعة حركة بالجزائريين في إطار الفعل التحريري بكل أنواعه وأشكاله وأطره وبصفة خاصة في إطار فعل العلماء الجزائريين أو النخبة التقليدية، مفادها أن هذه العلاقة كانت في اتجاه ما يمكن تسميته "جزارة الإخوان"، حيث استطاعت النخبة الأولى وعلى رأسها الشيخ الحسين السليمانى تجاوز ليس فقط الشكل والتسمية في محاولة نقل فكرة الإخوان المسلمين إلى الجزائر بل حتى "المعنى"، فيمكن الحديث عن حالة إبداعية فكرية وحركية منطلقة من فكرة الجماعة الأم وفي نفس الوقت متجاوزة لها، باختصار هي تشكل إضافة لها وليس فرع لها.

(1) الفضيل الورتلاني. "الجزائر الثائرة" دار الهدى طبعة جديدة مزيّدة و منقّعة. ومدمعة بالصور. الجزائر. 2009. ص 20

(2) مسعود بوجنون. مرجع سابق ص 36

لم يسمح التاريخ لهذه التجربة الإخوانية الأولى النجاح ولم يوفر لها عوامل بقائها، ولكن ومباشرة بعد الاستقلال سوف تنشأ تجربة تاريخية جديدة للجزائريين مع الإخوان المسلمين كفكرة ووحركة استطاعت أن تحافظ عن نفسها واستمراريتها إلى يومنا هذا.

وإذا كان المسار التاريخي الأول لنشأة الإخوان المسلمين كان في اتجاه جزارة فكرة الإخوان جماعة فإن المسار التاريخي الجديد سوف يكون في اتجاه "أخونة الحركة الإسلامية الجزائرية" من خلال بروز نخبة من الدعاة "... ناضلت ولا تزال تناضل وتعمل على صياغة مشروع مجتمع إسلامي في الجزائر مرتبط ببنويا وتنظيميا بالأخوان المسلمين" كفكرة وجماعة وحركة أي "بالجماعة الأم".

2-1 في معنى النشأة:

هناك العديد من الدراسات الجامعية التي حاولت تتبع ميلاد الحركة الإسلامية الإخوانية في الجزائر وعلى رأسها دراسة كل من "الزويبر عروس" (1) و"الطاهر سعود" (2) يضاف إليها المحاولات التي صدرت عن كتاب وصحافيين كانوا يراقبون المشهد منذ بداية تكوينه مثل الكاتب والصحفي "عيسى خلادي" (3) و"أحميدة العياشي" (4) و"يومزبار عبد الحميد وجميلة آزين" (5) زيادة على ما كتبه نخبة وقيادة الحركة مختلف الحركات الإسلامية في الجزائر سواء الإخوانية منها أو المنافسة لها في إطار نشرها لمسيرتها النضالية وشهادتها على الأحداث التي ارتبطت بنشأة الجماعات التي تنتمي إليها وآخرها وليس آخرها: شهادة "بوجمعة عياد" أحد أعضاء المؤسسين لحركة الإخوان المسلمين في الجزائر. (6)

لقد سعى الباحث "زويبر عروس" في أطروحته - أو هذا ما يوحي به كلامه - نقل كلامه هنا - إلى محاولة رصد استمرارية إخوانية تاريخية من خلال التركيز على تاريخانية الحركة بين التجربة الأولى للإخوان التي برزت في تأسيس حزب الوحدة الوطني سنة 1947 على يد الشيخ "الحسين سليمان" والتجربة الثانية التي انطلقت بعد الاستقلال والتي مازالت مستمرة والتي انطلقت حسب قوله مع "الشيخ محفوظ نحناح".

وإذا كنا نتفق معه ومع غيره كما سيأتي لاحقا حول مركزية شخصية وتجربة الشيخ نحناح في ترسيخ وتجذير الإخوان المسلمين في الجزائر بعد الاستقلال، ووصول تجربته التاريخية إلى نفس الغايات تقريبا التي كان يطمح إليها مؤسسو حزب الوحدة الوطني، فإن ذلك لا يكفي لوضع التجريبتين في نوع من الاستمرارية التاريخية.

كما أن جزء كبير من هذه الدراسات التي استطعنا الوقوف عليها، والتي أشرنا إلى جزء منها سابقا، تنطلق وتنتمي في نفس الوقت، إلى ربط نشأة حركة الإخوان المسلمين في الجزائر بعد

(1) زويبر عروس. مرجع سابق

(2) الطاهر سعود. مرجع سابق

(3) Khelladi aissa les islamistes algeriens face au pouvoir ALGER EDITION-ALFA, 1992

(4) حميدة عياشي. مرجع سابق

(5) Boumrezbar (abdelhamid). Azine (djamila).opcit

(6) بلقاسم عجاج: شاهد على اغتيال الإخوان في الجزائر: شهادات بوجمعة عباد، أحد مؤسسي الحركة الإسلامية في الجزائر. دار الشروق للإعلام و النشر الجزائر. الطبعة الأولى 2013

الاستقلال بمبادرات فردية لمجموعة من الفاعلين "الدعاة" في سياق أحداث تتعلق بواقع السلطة السياسية في الجزائر، متجاهلين أو متجاوزين أهمية قراءة نشأة هذه الحركات في إطار بنية الإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وحركة. فهي – أي الدراسات – تركز على الفاعلين دون الالتفات إلى دور الإخوان كبنية في خلق هؤلاء الفاعلين. بعبارة أخرى إن أكبر "نقص" في هذه الدراسات التي حاولت أن ترصد نشأة حركة الإخوان المسلمين في الجزائر تمثل في فصلها فعل التأسيس والنشأة عن البنية التي كانت وراءه، أي اعتبار "إخوانية" الحركة الإسلامية الإخوانية أمرا لاحقا ومضافا لفعل التأسيس. هذا الخطأ – تجاوز وتجاهل دور بنية الإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وحركة في فعل التأسيس – حجب الرؤيا عند غالبية الباحثين عن حقيقة نشأة الحركة الإخوانية في الجزائر، وقاد بعضهم إلى استعمال أدوات تحليل أقل ما يمكن أن نقول عنها أنها تقاوم في حجم التشويش حول نشأة هذه الحركة، وتؤدي إلى ما يمكن تسميته معنى مضاد (un contre sens).

ومن أمثلة ذلك تقسيم الحركات الإسلامية الإخوانية في الجزائر إلى "إخوان عالميون" و"إخوان محليون"، وهو التقسيم الذي ذهب ضحيته الباحث "طاهر سعود" الذي بنى كل تحليله وقرأته للحركة الإسلامية ذات النفس الإخواني بحسب تعبيره، إلى الفصل بين "الإخوان المحليون" ووصفهم "بجماعة الشرق" و"الإخوان العالميون" وصفهم "بجماعة الوسط". في حين أن كل المعطيات المتوفرة حول نشأة الجماعتين "جماعة الشرق" و"جماعة الوسط"، بالإضافة – وهو الأهم – إلى أن بنية الإخوان المسلمين كفكرة وحركة وجماعة، والتي لا يمكن فصل النشأة التاريخية "السوسيولوجية" للحركة الإسلامية الإخوانية في الجزائر عنها لا تقبل اعتماد هذا التحليل، وبالتالي فإن التصنيف لا معنى له أساسا.

إن الأدوار التاريخية المتكاملة أو المنافسة بين الفاعلين الذي اجتهدوا وناضلوا من أجل تجسيد المجتمع والدولة الإسلاميتين وفق التصور الإخواني وانطلاقا منه، في الجزائر كانت كلها تعبيرا سوسيولوجيا عن بنية واحدة هي الإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وحركة. وبالتالي فإن تعدد الجماعات الإخوانية في لحظة النشأة والتشكل – جماعة الوسط وجماعة الشرق – الذي فرضته ظروف تاريخية لا علاقة لها ببنية الإخوان المسلمين، ولا يجب أن يقودنا إلى تصور وجود مسارين لنشأة جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر.

لقد نشأت جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر في إطار مسار واحد هو مسار الإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وحركة التي تأسست في مصر على يد الإمام "حسن النبا" وأن الجماعة في الجزائر ما هي إلا تعبير سوسيولوجي عن ذات الفكرة والجماعة. وهذا ما يجعل من تاريخ الحركة في الجزائر جزء من تاريخ الحركة الأم التي كانت تتحرك في اتجاه "عولمة النموذج الأصلي" الذي وضع تفاصيله ومبادئه مؤسس الجماعة "حسن النبا".

إن هذا التوجه نحو "العولمة" لم ينشأ تاريخيا منفصل عن بنية الإخوان المسلمين، بل على العكس فإنه جزء لا يتجزأ من طبيعتها، أي أنه يرتبط بماهية وجودها منذ تكوينها. وهذا ما يقودنا إلى الاعتقاد بأن ميلاد ونشأة التجربة الإخوانية في الجزائر أو إخوانية الإسلاموية فيها، لا يمكن فهمه إلا من خلال فهم المعنى الذي ولدت فيه التجربة الأصلية كما لا يمكن فصلها عنها.

2-2 الطريق إلى الإخوان

إن الطريق إلى الإخوان بعد الإستقلال أصبحت مفتوحة ومتوفرة لجميع الجزائريين هذه الطريق هي "الإخوان المشاركة" الذين قدموا في إطار سياسة التعاون الثقافي لذي انتهجته الجزائر مع الدول العربية وعلى رأسها "مصر".

غالبية الباحثين يرون مرار الكرام على الدور الذي لعبه هؤلاء الإخوان القادمون من المشرق في أخونة الحركة الإسلامية وتأسيس جماعة الإخوان في الجزائر. لقد تمت قراءة هذا الحدث من طرف بعض الباحثين على غرار "بومزبار عبد الحميد وجميلة آزين" في إطار قراءة سياسية ركزت على الاستغلال السياسي للتعاون الثقافي والتقني، متجاهلة حقيقة الدور التأسيسي التاريخي للإخوان المشاركة ودلالته السوسيولوجية المرتبطة بفهم الحركة الإسلامية الإخوانية نفسها.

خلاصة هذه القراءة النظر إلى التعاون الثقافي والتقني بين الجزائر والدولة المصرية بشكل خاص لوجود - الجماعة الأم فيها - في إطار نوع من التوظيف السياسي لحاجة النظامين للاستقرار، فالنظام المصري الذي كان في حالة صدام مع الإخوان منذ سنة 1954 فوجد في حاجة الجزائر إلى أستاذة فرصة للتخلص منهم ففتح لهم الباب للخروج من مصر عن طريق البعثات المتتالية. بالمقابل فإن النظام الجزائري كان يرى في استقدام أستاذة من الشرق العربي ضرورة استراتيجية تمكنه من إيجاد توازن داخل المجتمع وداخل دواليب النظام نفسه - الذي انقسمت نخبه سوسيولوجيا وإيديولوجيا حول الاختيارات الكبرى التي يجب أن تأطر مسيرته في بناء الدولة الوطنية المستقلة. فقسم كان يرى هوية المجتمع والدولة من خلال الحداثة والغرب والأخرى كانت تراها من خلال العروبة والإسلام.⁽¹⁾ بالإضافة إلى خشية الجماعة على أعضائها من بطش (la répression) النظام المصري ورغبتها في فتح آفاق أخرى لها ولأفكارها اتجهت الجماعة لإرسال أعضائها إلى الجزائر.

هذه القراءة المتبناة من طرف "بومزبار وآزين" على الرغم من تسليطها الضوء على أهمية وعلاقة الإخوان المشاركة الذين قدموا إلى الجزائر في إطار التعاون الثقافي بنشأة جماعة الإخوان في الجزائر فإن حقيقة هذا الدور وظروف قدوم بعض قيادات الإخوان لتسخير وجودهم إلى تأسيس النواة الأولى لجماعة الإخوان المسلمين في الجزائر ليس له علاقة بالاعتبارات التي قدمها والتي تترك انطباع بأن العملية كانت تحدث برضى النظامين المصري والجزائري، وهوما نفاه أحد النواة الأولى لجماعة الإخوان المسلمين في الجزائر والمراقب العام الحالي لها الشيخ مصطفى بلمهدي ، حيث أخبرنا عن المراقبة الأمنية الشديدة التي كان يخضع لها الأساتذة المصريين على الخصوص من طرف النظامين المصري أولا الذي كان يسعى بكل ما يستطيع بمنع سفر وخروج الإخوان من مصر، والمراقبة الشديدة التي كانت تخضع لها قوائم البعثات من طرف النظام الجزائري الذي كان

(1) حول هذا الإنقسام الإيديولوجي واللغوي، أنظر:

-ناصر جاني، مواطنة من دون إستبداد، منشورات الشهاب، الجزائر، 2006.

Bouzida abderrahman, L'idéologie de l'instituteur, édition la sned, Alger, 1976

يفرض رقابة شديدة على حركة المشاركة المصريين. لم يكن يسمح لأحد منهم التعبير عن تعاطفه مع الإخوان.. فضلا عن النشاط تحت مضلتهم ومن شدة خوف الإخوان المشاركة من اكتشاف أمرهم اضطروا إلى التظاهر بولائهم لنظام جمال عبد الناصر إلى درجة تعليق صوره في بيوتهم. لم يقتصر دور قيادات الإخوان القادمون من المشرق العربي في فتح الباب للجزائريين أمام حركة الإخوان المسلمين كما يرى الباحث زوبير عروس، بل إن دورهم كان دورا تأسيسيا، بتعبير آخر لم يكن دورهم التعريف والدعاية لحركة الإخوان وإنما تأسيس الجماعة في الجزائر، من خلال تكوين إخوان والإشراف عدد معهم في الجماعة الأم.

وبغض النظر عن المستوى والموقع القيادي الذي كان هؤلاء الإخوان يشغلونه، فالمؤكد أنهم لم يكونوا من قيادات الصف الأول والثاني وهو ما أكدته لنا الشيخ مصطفى بلمهدي⁽¹⁾، فإن تحركهم لم يكن يعكس إرادة فردية بل يعكس فكرة الإخوان على حاملها.

كما يعني أن الدور الذي قامت به هذه القيادات الإخوانية – تأسيس الجماعة في الجزائر – لا يمكن فصله عن حياة المسلم الذي بعد انتماءه للجماعة، يصبح جزء من مسؤوليته المترتبة عن اعتناقه لدعوة الإخوان، التي يلتزم بها من خلال بيعته لقيادة الجماعة، وعلى رأسها المرشد العام. انطلاقا مما سبق فإن نشأة الحركة الإسلامية الإخوانية في الجزائر بعد الاستقلال يجب أن يفهم في إطار دعوة الإخوان المسلمين وإنطلاقا من كونها بنية تشكل سوسيولوجي.

2-3 في أسبقية جماعة الوسط على جماعة الشرق:

عرفت مسألة تحديد البداية الأولى لتأسيس جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر بعد الإستقلال نزاعا كبيرا كان يمثل أطرافه في جماعتين جماعة الوسط بقيادة الشيخ نحاح وجماعة الشرق بقيادة الشيخ جاب الله.

لم يكتفي الإخوان المشاركة بغرس بنية الإخوان المسلمين في منطقة بعينها، وإنما كان كل المجتمع الجزائري مجتمع للدعوة، بعبارة أخرى كل المجتمع الجزائري كان تربة صالحة لغرس الدعوة والجماعة، ففي اللحظة التي باشرت فيه بعض القيادات الإخوانية التي تركزت في وسط الجزائر وبالضبط في مدينة البليدة، في تكوين النواة الأولى لجماعة الإخوان، بادرت قيادات أخرى كانت متمركزة في شرق الجزائر، وبالضبط في مدينة قسنطينة، القيام لنفس الجهة. لتكتشف الجماعتين فيما بعد حقيقة وجودهما بعد خروج الرجل الثاني في جماعة الوسط الشيخ محمد بوسلماني من السجن سنة 1979 وقيام الشيخ جاب الله بزيارته والتعرف عليه.⁽²⁾

وعلى الرغم من الأثر الإيجابي الذي خلفته زيارة جاب الله إلى الشيخ بوسلماني، والتي تكللت بتزويج الثاني للأول ببنت عمته، التي كانت أول فتاة ترتدي الحجاب الشرعي في مدينة البليدة وهي

⁽¹⁾مقابلة مع السيد مصطفى بلمهدي، ي شهر جانفي 2015

⁽²⁾ نفس المقابلة

تلميذة بثانوية الفتح، وتعتبرها الجماعة "أول أخت مسلمة" بالمعنى التنظيمي، بوساطة أحد قيادات الإخوان المشاركة الذين كان يشرفون على تأسيس الجماعة في الشرق بحسب "الشيخ مصطفى بلمهدي" (1)، إلا أن هذا الزواج بين زعيم جماعة الشرق مع بنت عمه الرجل الثاني لجماعة الوسط، لم يؤدي إلى الاتحاد بين الجماعتين كما كان يطمح إلى ذلك كل الأطراف.

فبعد خروج الشيخ محفوظ نحناح من السجن، ومعاودة نشاطه باعتباره المراقب العام للإخوان المسلمين في الجزائر، رفض الشيخ جاب الله الخضوع لقيادته وإمرته، ونازعه القيادة على الإخوان، لتبدأ مرحلة من المنافسة والصراع بين الرجلين، قبل أن تجسم الجماعة الأم من خلال تنظيمها الدولي وتثبت الشيخ نحناح مراقبا عاما للإخوان في الجزائر، والطلب من جاب الله وجماعته مبايعته، والالتفاف حول قيادته. وقد رفض الشيخ جاب الله قرار الجماعة، وليس لشيء إلا لاعتبار نفسه المؤسس الأول لجماعة الإخوان في الجزائر، وبالتالي فإن زعامة الجماعة تعود إليه بحكم هذه الشرعية التاريخية، وقد اعتبر نفسه وجماعته أول من عرف بهذا الاسم - الإخوان المسلمين - ومن سجن بسببه. (2)

ومع التسليم بأن الشيخ جاب الله هو مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في الشرق الجزائري (3)، فإن الأسبقية له في الشرق لا يمكن تعميمها على مستوى الجزائر ككل، فبالإضافة لشهادة أحد أعضاء النواة الأولى لجماعة الوسط، الشيخ مصطفى بلمهدي، التي تصب في اتجاه اعتبار جماعة الوسط بقيادة الشيخ نحناح أول جماعة للإخوان المسلمين في الجزائر بعد الاستقلال، هناك مجموعة من الشواهد التاريخية تعزز هذا الرأي.

على رأس هذه الشواهد ما يتعلق بتاريخ نشأة جماعة الشرق نفسها التي يمكن الصعود بتاريخ نشأتها بحسب ما أورده الباحث طاهر سعود إلى سنة 1972، (4) مع أن الرواية الأقرب إلى حقيقة نشأة جماعة الشرق، بحسب نفس الباحث، هي رواية "حسن كاتب" الذي جعل من سنة 1975 هي سنة تأسيس الجماعة. ومع تبني سنة 1972 كتاريخ تأسيس جماعة الشرق فإن تأسيسها كان متأخرا على جماعة الوسط الذي بدأ في ستينيات القرن الماضي كما سيأتي تفصيله.

2-4 جماعة واحدة لا جماعتين

منذ منتصف الثمانينات، وبالضبط منذ سنة 1986، لم يعد هناك مجال للحديث عن جماعتين للإخوان المسلمين في الجزائر، بعدما حسمت الجماعة الأم من خلال التنظيم العالمي للإخوان المسلمين النزاع الذي نشب بين عبد الله جاب الله ومحفوظ نحناح على زعامة الجماعة، وقد فصلت الجماعة الأم في هذا النزاع لصالح تثبيت الشيخ نحناح باعتباره مراقبا عاما للإخوان المسلمين في

(1) نفس المقابلة

(2) عبد الله جاب الله نقلا عن: رياض حاوي الحركة الإسلامية في الجزائر و الفعل السياسي من المغالبة إلى التحالف مع بوتفليقة، متوفر

على: <http://www.chihab.net>

(3) رغم تشكيك الباحث طاهر سعود في ذلك، أنظر: الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 486

(4) نفس المرجع، ص 489

الجزائر،⁽¹⁾ واعتبار جماعته هي الجماعة الوحيدة للإخوان المسلمين، وطلبت من جميع الأخوان في الجزائر مبايعته بما في ذلك أخوان الشرق وزعيمهم الشيخ جاب الله الذي كان قد طلب من التنظيم العالمي للأخوان المسلمين مراجعة مسألة تمثيله في الجزائر.

وبحسب القيادي السابق في جماعة الإخوان محمد صحراوي⁽²⁾، فقد تم إبلاغ الشيخ جاب الله رسمياً بعدم قبول طعنه، وأن عليه الالتزام بقرار الجماعة الأم، وقد أوفدت الجماعة الشيخ مصطفى مشهور لإبلاغه بالقرار وإقناعه بضرورة الالتزام بالقرار، ومبايعة الشيخ نحتاج وذوبان جماعته في جماعة نحنناح. إلا أن جاب الله رفض الالتزام بالقرار بالرغم من مبايعة بعض قيادات جماعة الشرق الشيخ نحنناح التزاماً بقرار الجماعة الأم.

منذ ذلك التاريخ لم يعد هناك جماعتين للإخوان المسلمين في الجزائر "بالمعنى التنظيمي"، وإنما جماعة واحدة وقيادة واحدة نواتها الصلبة جماعة الوسط وقائدها ومراقبها العام الشيخ نحنناح. أما فيما يتعلق بالشيخ جاب الله وجماعته فسوف يسعى إلى إيجاد طريق له كإحدى الحركات الإسلامية الأساسية في الشرق الجزائري، منتهجاً في ذلك مسار الجماعات في مختلف الأقطار العربية التي نشأت أساساً في أحضان دعوة الإخوان، وتعبير عنها كفكرة وجماعة وتنظيم، لكن في منتصف الطريق اصطدمت مع توجهات الجماعة الأم وتمردت على قراراتها مما كلفها الإبعاد والإقصاء، وأبرز مثال على هذه الجماعات والذي أصبح نموذج في الحركة بالنسبة للشيخ جاب الله وجماعته هو التجربة الإخوانية السودانية بقيادة الدكتور حسن الترابي.⁽³⁾

المبحث الثاني : محفوظ نحنناح، من تأسيس جماعة الإخوان إلى تأسيس حزب الإخوان

لقد ارتبط تأسيس جماعة الإخوان المسلمين ومسارها في الجزائر بمسار وسيرة الشيخ نحنناح إلى حد التماهي بينهما، إلى درجة وصف أحد القيادات التنظيم سابقاً هذه العلاقة: أن الإخوان في الجزائر هم نحنناح ونحنناح هو الإخوان.⁽⁴⁾ وقد كشفت وفاته عن جزء من حقيقة علاقة الرجل بجماعة الإخوان المسلمين، ويكفي أن نذكر هنا التصريح الذي أدلى به نجل مؤسس الجماعة "أحمد سيف الإسلام البنا" في القاهرة مباشرة بعد مشاركته في مراسم تشييع جثمان الشيخ نحنناح، حيث كشف أن الشيخ نحنناح مكث عنده لمدة من الزمن في القاهرة بتوصية من بعض الإخوان وتعود هذه الاستفاضة من طرف نجل مؤسس الجماعة الأم للشيخ نحنناح إلى بداية سبعينات القرن الماضي .

وقبل إعطاء الكلمة للشيخ نحنناح ليعرفنا بنفسه – كم فعلنا مع مؤسس الجماعة الأم الإمام البنا – سوف نعطي الكلمة أولاً لنجل مؤسس الجماعة الأم للرمزية التي يتمتع بها لدى الجماعة ، فقد رسم لنا السيد سيف الإسلام البنا مكانة الشيخ نحنناح في نظر الجماعة قائلاً:

(1) الذي قدم يبعثه للمرشد العام الإخوان المسلمين سنة 1973 كما سيأتي تفصيله

(2) محمد صحراوي، مقابلة بتاريخ 23 ديسمبر 2014

(3) حول هذه التجربة والانقسام الذي وقع لجماعة الإخوان في السودان أنظر :

مختار بن المختار الشنقيطي، الحركة الإسلامية في السودان: مدخل لآلى فكرها الاستراتيجي و التنظيمي، مؤسسة الإشتار العربي، الطبعة الأولى، 2011

(4) محمد صحراوي ، نفس المقابلة

"الزعماء ثلاثة: زعيم صنع نفسه، وزعيم صنعته الظروف، وزعيم صنعه الله سبحانه وتعالى على عينه، وفضيلة الشيخ محفوظ هومن النوع الثالث: زعيم صنعه الله على عينه واصطفاه من بين عباده، فهو من المصطفين الأخيار، اصطفاه الله سبحانه وتعالى ليحمل راية الدعوة الإسلامية، فهتف بها في هذا البلد الطيب الطاهر، يهتف بما نادى به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وينادي بالإسلام نظاما شاملا، يحكم الفرد والمجتمع، ويهيئ الأمة لدينها ودنياها، هب الشيخ محفوظ في هذا الوطن يرفع هذه الراية"⁽¹⁾

قد يجد أي قارئ في كلام سيف الإسلام البنا تعبيراً صادقاً عن حقيقة الشيخ نحناح، كما قد يجد قارئ آخر فيه مبالغة إلى درجة الغلوفي وصف رجل لم يقدم شيء لمجتمعه، وإنما كان في خدمة جماعته في الجزائر أعلى المستوى الدولي.

هذا الرجل الذي انقسمت حوله المواقف كما يقول محمد بغداد: فأنصاره ومحبيه بالغلوفي مدحه والثناء عليه والتعلق به إلى درجة أن جعلوه من الشخصيات المجددة في التاريخ الإسلامي، وخصومه من خارج التيارات الإسلامية ناصبوه العداء ورموه بأكبر الاتهامات، واعتبروه من الشخصيات التي تستغل الدين لتحقيق سياسة بعيدة عن جوهر الدين ومصلحة الوطن، أما المسلمون فقط كان محفوظ نحناح الهاجس الأكبر لهم والمنافس العنيد لأحلامهم ورموه بأشنع التهم وخاضوا ضده حروباً طاحنة.⁽²⁾

بالنسبة للنظام السياسي فإن الرجل -نحناح- انتقل من خارج القانون (un hors la loi) ومهدد للنظام إلى حليف مكسي بعبائة الشرعية التاريخية الثورية في المرة الأولى، ومن دونها في المرة الثانية، ليعاد إلياسه إياها بعد رحيله ودفنه.

1- من مدرسة الإرشاد إلى مدرسة الإخوان

جاء في اسبوعية النبا لسان حال حركة المجتمع الإسلامي حماس بتاريخ 08 جوان 1991 في تعريف الشيخ نحناح ما يلي:

من مواليد 27 جانفي 1942 بالبليدة، درس وتعلم في مدرسة الارشاد التي أسستها الحركة الوطنية برئاسة الشيخ محفوطي بعد حصوله على البكالوريا غداة الاستقلال دخل الجامعة وتخرج منها عام 1970 بدرجة لسانس في اللغة والأدب العربي، سجل في جامعة القاهرة قسم الدراسات العليا، بدأ نشاطه الدعوى عام 1960 بمساجد للعاصمة والبليدة، وكان يدرس في الحلقات كتاب "ضلام من الغرب" للشيخ محمد الغزالي، والمجاهدين يومها لم يكونوا قد وضعوا السلاح بعد، ساهم في فتح مسجد الطلبة بالجامعة المركزية وهو أول من أم صلاة الجمعة بالمسجد المذكور. "محفوظ نحناح واحد من أبناء الجزائر الذين ولدوا وترعرعوا في بيئة إسلامية محافظة فقيرة، ومن طبقة عامة محبة للعروبة والإسلام إلى درجة الهيام."⁽³⁾

(1) سيف الإسلام البنا، تأيينية الشيخ نحناح

(2) محمد بغداد، التركة المسمومة: أزمة حركة مجتمع السلم، دار الحكمة، الجزائر، 2009، ص 22-23

(3) -محفوظ نحناح، الجزائر في مرحلة المخاض، حوار مع عبد العالي رزاق، في: منبر أكتوبر - مجلة نصفه شهرية، العدد 20 من 1 إلى 15 جانفي 1990 ص 34.

كان لمحموظ نحناح حضوة خاصة عند أبيه ،فقد كان لنحناح الأب بالإضافة إلى محفوظ ثلاثة أبناء، توجه أكبرهم - محمد - مباشرة من نعومة أظفاره الى مساعدة أبيه وامتهانه حرفه البناء، أما الآخرين - خالد والرشيد - فكانا مصابين بتخلف عقلي، ولد محفوظ ،وبدأ يكبر ويتحول إلى قرة عين أبيه، وقرر أن يعوض فيه ما فاته في أبناءه الآخرين، فأراد أن يجعل منه "عالما"، فخط له طريق مختلف عن أخوه الأكبر وقرر أن يدخله إلى المدرسة.(1)

كان أمام نحناح الأب خيارين، إما أن يدخل ابنه الى المدرسة الفرنسية ، أوأن يدخله الى المدرسة العربية، وعلى الرغم من الامتيازات المادية التي كان بإمكانه الحصول عليها بإدخال ابنه الى المدرسة الفرنسية- علاوة التمدرس التي كانت تمنحها الإدارة الفرنسية للأولياء- فقد فضل والد محفوظ نحناح ادخال ابنه الى المدرسة العربية متحملا ليس فقط الأتعاب المالية لتمدس محفوظ بل أصبح يمول المدرسة كي يستمر ابنه في الدراسة.(2)

هذا السلوك ترك أثرا ايجابيا عند محفوظ نحناح فيما بعد، وأصبح مصدر فخر واعتزاز له حيث يقول : " وبفضل الله تعالى أن الوالد - بعد أن وصلت إلى سن الدراسة استشار أحد ممن يعرف فنصحه بضرورة ادخالي المدرسة الفرنسية بإعتبارها "لغة الخبر" ، لكن الإباء والشهامة التي كان يوصف بها الوالد- رحمه الله -أبى إلا أن يدخلني الى المدرسة العربية ".(3)

لم تكن هذه المدرسة العربية سوى "مدرسة الإرشاد التي أنشأتها الحركة الوطنية.تلقى محفوظ نحتاج في هذه المدرسة على يد السيد محمد محفوظي ،الذي كان أستاذ ومدير المدرسة في نفس الوقت بالإضافة إلى اللغة العربية الوعي الوطني، وبحسب مصطفى بلمهدي فقد كانت لمحفوظ حضوة خاصة عند استاذة محمد محفوظي الذي كان يهتم به كثيرا ويعطي له دورسا خصوصية . في هذه المدرسة تعرف الشيخ محفوظ نحناح على رفيقي دربه وإخوانه الشيخ محمد بوسليمانى والشيخ مصطفى بلمهدي ،وأصبحت تجمعهم صداقة تعدت صداقة الطفولة وتحولت الى صداقة المصير المشترك .

كان مصطفى بلمهدي يقطن في نفس الحي الذي يقطن فيه محفوظ نحناح ،وهوحي الدويرات العتيق ، وكانت تجمع بين والديهما علاقة جوار وصداقة -صحبة-، أما محمد بوسليمانى فكان يسكن في حي الدردارة المتاخم لحي الدويرات والواقع في بداية مرتفعات سلسلة جبال الشريعة لجهة منطقة سيدي الكبير ،وبحكم مهنة بوسليمانى الأب الذي كان يعمل في بناء (maçon) فكانت بينه وبين والد محفوظ نحناح صداقة وصحبة .

كان لهذه العلاقة الإجتماعية بين الأسر الثلاثة: أسرة نحناح وأسرة بوسليمانى وأسرة بلمهدي أثر بالغ في تحول علاقة الثلاثي- محفوظ، محمد ومصطفى- إلى نواة تنظيم لنشاط جماعي . لظروف تتعلق بالوضعية الإجتماعية والاقتصادية لكل من عائلة مصطفى بلمهدي ومحمد بوسليمانى اضطر الإثنين الى ترك مقاعد الدراسة والتحول إلى الحياة المهنية، واستمر محفوظ في

(1)- مقابلة مع الشيخ مصطفى بلمهدي .

(2)- نفس المقابلة

(3)- محفوظ نحناح، الجزائر في مرحلة المخاض ، ص 34.

دراسته واستمرت علاقته برفيقه وأصبح استاذ لهما، حيث تكفل يتكوينهما وتدريبها المواد والدروس التي كان يتلقاها في المدرسة على يد استاذ محمد محفوظي .

بإندلاع الثورة التحريرية الكبرى كان محفوظ نحات يبلغ من العمر 12 سنة ،وفي سنة 1956 أغلقت مدرسة الأستاذ وألقي على مديرها السيد محمد محفوظي وأودع السجن.

كان محفوظ نحات قد أتم دراسته ووضع على قائمة الطلبة الذين سوف يسافرون إلى العراق لإتمام دراسته في الكلية الحربية، غير أن والده رفض فكرة سفره لشدة تعلقه به.

بعد غلق المدرسة سنة 1956 اتجه محفوظ إلى الحياة المهنية واشتغل مع أبيه وأخوه الأكبر في البناء ،وفي سنة 1958 أعيد فتح مدرسة الإرشاد من جديد والتحق بها محفوظ نحات من جديد، ونظرا لنضجه وحرصه الشديد على التعلم كلف من طرف مدير المدرسة الجديد بالتدريس فأصبح تلميذا ومعلما في نفس الوقت.

لم يكن الشيخ محفوظ نحات بعيد عن أجواء الثورة التحريرية والكفاح المسلح ،فقد كان حي "الدويرات" ،الذي نشأ فيه ، أحد معاقله في مدينة البليدة، خاصة لما نعلم أن كل من محمد بوسليمان ومصطفى بلمهدي، رفيقي محفوظ ،كان لعائلتهما نصيب في الشهادة على طريق الحرية والاستقلال¹،فبحكم هذا الجوالاجتماعي الثوري الذي كان ساندا في حي الدويرات والتعليم الذي تلقاه محفوظ نحات وتشربه لمبادئ وقيم الحركة الوطنية منذ دخوله الى مدرسة الإرشاد كان من الطبيعي أن ينخرط في العمل الثوري. وقد انخرط بالفعل مع رفيقه عن طريق اتصاله بالمسؤول التنظيمي على نشاط جبهة التحرير الوطني في حي الدويرات السيد "كمال لموي" والمسؤول العسكري في المنطقة السيد "رابح عمران" ،وتم تعيين محمد بوسليمان مسؤولا عن الخلية التي كانت تظم الثلاثي بوسليمان، نحات، وبلمهدي.

وقد طلب منهم ترك مهنة البناء والإشتغال في التجارة كي يستطيعوا ممارسة نشاطهم الثوري بسهولة لما توفره التجارة من حرية التنقل دون لفت الانتباه.

بعد انتزاع الجزائريين لاستقلالهم السياسي بالكفاح المسلح في إطار جبهة التحرير الوطني، اتجهت أنظار الجزائريين منذ اللحظة الأولى للاستقلال- صيف 1962- إلى معركة التعليم، وقد انخرط محفوظ نحات في هذه المعركة في لحظتها الاولى مستثمرا رصيده العلمي الذي تلقاه في مدرسة الإرشاد ،وقد جر معه رفيقه محمد بوسليمان ومصطفى بلمهدي إلى هذه المعركة.

بدأ محفوظ نحات حياته المهنية في التعليم في مدرسة بن بولعيد، وفي نفس السنة بدأ نشاطه الدعوي من خلال لقاء دروس في مسجد "ابن سعدون" العتيق في مدينة البليدة، وبحسب الشيخ مصطفى بلمهدي فإن دخول الشيخ نحات عالم الدعوة في مسجد ابن سعدون عن طريق وساطة خاله الحاج "جلاطوا" الذي كان من أعيان مدينة البليدة آنذاك، ومقرب من أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

كانت هذه الدروس مفتاح أساسي لولوج محفوظ نحاح إلى عالم الإخوان المسلمين فكريا أولا ، فقد شكل كتاب الشيخ الغزالي "ضلام من الغرب" (1) مادة أساسية للدروس التي كان يقدمها ،وهوما شجع الإخوان المشاركة الذين قدموا في اطار التعاون الثقافي الى مدينة البليدة الاهتمام بالشيخ نحاح وتزويده بالكتب الإخوانية بدأ من سنة 1963 .

لم يمنعه انفتاحه على عالم الإخوان المسلمين فكريا في هذه المرحلة مواصلة ارتباطه سياسيا بالمدرسة الوطنية التي كانت تتماهى مع جبهة التحرير الوطني واقعيا، فقد كان عضوا نشطا في اللجنة الثقافية للحزب في قسمة البليدة، والتي كان يرأسها رفيق دربه محمد بوسليماني ،كما كان رفيقه الآخر مصطفى بلمهدي عضوا فيها أيضا.ومن أهم النشاطات التي كانت تقدمها هذه اللجنة النشاط المسرحي، وقد أخذ طابعا أو مضمون ديني، ومن أهم المسرحيات التي قدمتها هذه اللجنة مسرحية "الشهيد" ومسرحية "الهجرة" ومسرحية "الانتصار"، وقد كان لأحد قيادات الإخوان المسلمين المصريين دورا أساسيا في إخراج هذه المسرحيات الثلاث التي شارك محفوظ نحاح فيها كممثل.(2)

مع مرور الوقت لم تعد مدرسة الإرشاد وما تحمله من معنى للوطنية الإطار المرجعي الوحيد الذي كان يرى من خلاله محفوظ نحاح للجزائر ومستقبلها ،بل والعالم كله، فقد حلت الى جانبها مدرسة "الإخوان المسلمين" قبل أن تحل محلها بشكل كامل(3). كما أن أطر حزب جبهة التحرير الوطني متمثلة في اللجنة الثقافية لقسمة البليدة لم تعد إطارا صالحا لقيام محفوظ نحاح ورفيقه بنشاطهم الدعوي، فبحسب الشيخ مصطفى بلمهدي لم تعد توجهات اللجنة الثقافية مقبولة لدى مسؤولي الحزب وقيادته سيما بعد الانقلاب العسكري سنة 1965 بقيادة العقيد هواري بومدين الذي أطاح بالرئيس أحمد بن بلة ، حيث بدأت تظهر توجهات داخل الحزب تسعى الى تهميش الثقافة الإسلامية، الأمر الذي دفع بالشيخ محمد بوسليماني إلى الاستقالة من رئاسة اللجنة الثقافية وانسحاب محفوظ نحاح وأنا من اللجنة وتوقفنا عن النشاط الثقافي.(4)

و في سنة 1968 التحق محفوظ نحاح بالجامعة من أجل تحضير شهادة الليسانس في اللغة العربية، وقد جاء دخوله إلى الجامعة في إطار سياسة الدولة التي سمحت للمعلمين الالتحاق بالتعليم العالي من أجل تغطية الحاجة الى المدرسين والأستاذة في طور التعليم الثانوي ،ومن أجل التقليل من وجود المتعاونين الأجانب.

ان التحاق الشيخ نحاح بالجامعة سوف يكون منعرجا تاريخيا ليس لمساره الشخصي فحسب بل في مسار المجتمع الجزائري ككل، لقد نقلت الجامعة محفوظ نحاح نهائيا من مدرسة الارشاد الى مدرسة الإخوان ليس على المستوى الفكري فقط بل على المستوى الادبيولوجي، فلم يعد مجرد داعية معجب وقارئ متأثر بالإخوان وإنما سوف يصبح واحدا منهم ادبيولوجيا وفكريا وتنظيميا.إنها فترة اكتمال الإعداد الذي بدأ سنة 1963 مع الإخوان المسلمين المتعاونين المشاركة.

(1)- محفوظ نحاح ،الجزائر في مرحلة المخاض ، مرجع سابق ،ص 34.

(2)- مصفى بلمهدي نفس المقابلة

(3)- نفس المقابلة

(4)- مصفى بلمهدي نفس المقابلة

وهذا ما يؤكد نجل مؤسس الجماعة الأم حيث كشف أن الشيخ نحاح مكث عنده لمدة من الزمن في القاهرة بتوصية من بعض الإخوان⁽¹⁾. وتعود هذه الاستفاضة من طرف نجل مؤسس الجماعة الأم للشيخ نحاح إلى سنة 1970 .

إن هذه التصريح يحمل دلالة كبيرة لجهة عمق العلاقة التاريخية للشيخ نحاح بالإخوان المسلمين في تلك المرحلة ودرجة الثقة التي كان يتحلى بها لدى الجماعة لدرجة ربطه مباشرة بنجل المؤسس ، خاصة ونحن نعلم أن في هذه الفترة كان معظم قيادات الجماعة بما فيهم مرشدها العام الأستاذ حسن الهضبي في السجن ، والملفت للإنتباه في هذا التصريح البالغ الأهمية من وجهة نظرنا أن استضافة أحمد سيف الإسلام البنا للشيخ نحاح تمت بتوصية من بعض الإخوان المسلمين ، وهذا يعني أن أصل مشروع مواصلة الدراسات العليا في جامعة القاهرة كان يندرج في إطار مشروع اخواري لإكمال إعداد وتكوين الشيخ نحاح وربطه بالجزر الأصلي للجماعة.

وبحسب السيد محمد صحراوي فإن سفر الشيخ نحاح إلى القاهرة لغرض التسجيل في الجامعة كان بعد أن أصبح عضوا في جماعة الإخوان ومسؤول عنها في الجزائر وأن الشخص الذي شجعه وسهل له التسجيل للدراسة في القاهرة هو " فتحي عثمان " أحد قيادات الإخوان الفكرية الذين درسوا في الجامعة الجزائرية في نهاية الستينات.⁽²⁾

أما الشيخ مصطفى بلمهدي فقد أكد لنا أن سفر الشيخ نحاح إلى القاهرة – الذي رافقه فيه هو محمد بوسليماني - بغرض زيارة قيادات الإخوان وعلى رأسهم مرشد الجماعة في حينه الأستاذ حسن الهضبي سنة 1973 بعد أن أطلق صراحه، وقد عين رسميا مراقبا عاما للإخوان في الجزائر في هذا اللقاء بعد أن قدم ببيعته للمرشد .

لقد تزامن دخول محفوظ نحاح الى الجامعة مع بداية تبلور نشاط فكري اسلامي كان يقوده الأستاذ مالك بن نبي داخل وخارج الجامعة، والذي أدى الى تشكل تنظيم تحت عنوان "حركة البناء الحضاري الإسلامي"، لقد جعل هذا التنظيم الوعي الحضاري الإسلامي استنادا الى مقولات بن نبي الشرط التاريخي لعملية التغيير الحقيقي للمجتمع متخذا من الجامعة الحقل الإجتماعي الأساسي لحركته كم سبق تفصيله سابقا.⁽³⁾

وعلى الرغم من اصرار، بل وافتخار المصادر الإخوانية المحلية والعالمية بعلاقة الشيخ نحاح بالأستاذ مالك بن نبي، وتأكيده الشيخ مصطفى بلمهدي على حضور الشيخ محفوظ نحاح حلقة مالك بن نبي التي كان يعقدها في بيته والخاصة بالمعريين، إلا أن المصادر الغير اخوانية وبالخصوص جماعة البناء الحضاري تؤكد على أن الشيخ نحاح لم يكن يولي اهتمام بطرحات بن نبي، وأنه لم يكن مقتنعا بمرجعياته ولا حتى بمرجعية جمعية العلماء المسلمين كإطار فكري حركي للنشاط الإسلامي .

وبالنسبة لنا ، فإن اعراض الشيخ محفوظ نحاح عن مشروع وطرحات مالك بن نبي وحتى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مرتبط بطبيعة الإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وتنظيم،

(1) سيف الإسلام البنا ،

(2) نفس المقابلة

(3) - أنظر الفصل الثاني من القسم الأول في هذا الجزء.

فالإخوان المسلمين بطبيعتها (par essence) هي جماعة لا تتحرك الا من خلال الإطار الفكري والتنظيمي الخاص بها، فهي لا تتبنى أي جهد فكري لا ينبع من أصول ومبادئ الدعوة التي أسسها وأصلها مؤسس الجماعة الإمام حسن البناء، بل إنها لا ترى أصلا أنها في حاجة إلى مثل هذا الجهد الفكري، وتعتقد بأنها دعوة مكتملة العناصر فكريا ولا تحتاج إلا إلى الفعل.

كما أن اختلاف مالك بن نبي مع الإخوان المسلمين ألقى بضلاله على سلوك وموقف الشيخ نحاح من أطروحات مالك بن نبي وجماعة البناء الحضاري الإسلامي التي كانت تتبناها، والتي كان أول من صك لها لقب "الجزارة" في الوسط الإسلامي كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك.⁽¹⁾

وإذا كان "مالك بن نبي" قد أعلن صراحة في نهاية أربعينيات القرن الماضي عن إعجابه بمؤسس جماعة ودعوة الإخوان المسلمين الإمام البناء، والكيفية التي طرح بها الإسلام على المجتمع⁽²⁾، فإنه لم يتردد في توجيه النقد للجماعة والحركة، كما كانت له مواقف متباينة مع الإخوان المسلمة إزاء المشروع الناصري⁽³⁾، فقد كان بن نبي يدافع عنه وعن جمال عند الناصر باعتباره زعيم عربي، في حين أن الحركة كانت ترى في عبد الناصر "سجان وسفاح" بعد اختلافها معه.

وسرعان ما تحول التباين بين مالك بن نبي والإخوان المسلمين من ميدان المواقف السياسية إلى المجال الفكري، وتجلّى ذلك من خلال السجال الذي حدث بين بن نبي من جهة وسيد قطب من جهة أخرى حول مفهوم وماهية المجتمع الإسلامي. وقد نقل الشيخ "طيب برغوث"، وهو أحد قيادات الصف الأول في جماعة البناء الحضاري الإسلامي الملتزم بالمرجعية الفكرية لمالك بن نبي الجوال العام الذي كان سائدا في الجامعة حول قضية الاختلاف الفكري بين "بن نبي" و"سيد قطب" الذي تحول إلى خلاف بين جماعة "البناء الحضاري" وجماعة "الإخوان المسلمين"، والهجوم العنيف الذي قامت به بعض النخب الفكرية الإخوانية على مالك بن نبي والتي وصل بها الأمر إلى حد خلع صفة "الإسلامية" عن فكره والتشنيع بمواقفه.⁽⁴⁾

كل ذلك ألقى بثقله على علاقة الشيخ نحاح بأطروحات مالك بن نبي ونشاطه في جامعة الجزائر، وحتى خارج الجامعة في الحلقات الخاصة إلى كان ينظمها في بيته، والتي ينفي مصطفى براهيم- وهو أحد قيادات جماعة البناء الحضاري البارزين وأحد أعضاء الحلقة الضيقة لبن نبي- أي حضور للشيخ نحاح فيها. وقد أكد لنا أحد قيادات تنظيم وجماعة الإخوان في مرحلة الثمانينات، وهو السيد محمد صحراوي، أن تنظيم الإخوان المسلمين بقيادة الشيخ نحاح لم يكن يرى في بن نبي أي مرجعية، لا من الناحية الفكرية ولا من الناحية الحركية⁽⁵⁾.

غير أن هذا الإعراض من الشيخ نحاح عن طرحات مالك بن نبي وجماعته لم يصل إلى حد القطيعة، خاصة في بداية تشكل التنظيمات الإسلامية في جامعة الجزائر نهاية ستينات القرن الماضي، وقد تجلّى ذلك في اسناد مهمة إلقاء أول خطبة جمعة في أول مسجد جامعي في الجزائر

(1)- أنظر الفصل الخاص بجماعة البناء الحضاري

(2)- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 156

(3)- نسبة إلى الرئيس المصري جمال عبد الناصر.

(4)- طيب برغوث، نقلا عن احميدة العياشي، مرجع سابق ص 168

(5)- محمد صحراوي، نفس المقابلة

سنة 1969 إلى الشيخ محفوظ نحاح رغم أن أصحاب مشروع المسجد الجامعي كانوا من جماعة البناء الحضاري .

كما أن سلوك وموافق جمعية العلماء المسلمين في هذه المرحلة التي التنقل فيها محفوظ نحاح إلى مدرسة الإخوان المسلمين والتي تزامنت مع فترة حكم الرئيس هواري بومدين لم تكن تتقاطع مع التوجهات الإخوانية القطبية* التي ترفض التعاون مع الأنظمة القائمة باعتبارها أنظمة جاهلية، لذلك لم تشكل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بكل ما تحمله من معنى وتراث حركي - بعد أن أيدت الانقلاب الذي قاده بومدين، ووقفت مع النظام الجديد وغطته دينيا- إطارا محفرا للشيخ نحاح لتأسيس تنظيم اسلامي لمقاومة النظام الذي بدأ يظهر عليه أثر التوجهات الإيديولوجية الاشتراكية ، مع ضرورة ملاحظة غياب اي علاقة للشيخ نحاح مع جمعية العلماء المسلمين قبل الإستقلال . بل إن أدبيات الإخوان المسلمين تصنف حركة الشيخ نحاح في سياق القيام بالواجب الذي تخل عنه بقايا جمعية العلماء المسلمين، وهذا ما قاله المستشار عبد الله العقيل**، في تعريف الشيخ نحاح (1): "..... ثم اشتغل في حقل الدعوة الإسلامية (التي ليست سوى دعوة الإخوان) لأكثر من 30 عاما في مقابل المد الثوري الاشتراكي ونشر الثقافة الفرنسية، وكان يعتبر من أشد معارضي التوجه الماركسي والفرانكفوني، كما عمل على احتياجات الشعب العقيدية التي تخلى عنها من تبقى من رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، مما جعله معارضا لأصحاب العقائد الضالة المنسوبة إلى الإسلام من جهة، والعقائد الاشتراكية الوافدة من جهة أخرى " (2) غير أن المحطات اللاحقة للشيخ نحاح، والأدوار التي سوف يلعبها في إطار الظروف التاريخية التي سوف تتشكل في الجزائر ،خاصة بعد خروجه من السجن وبشكل خاص بعد انتقاضه 5 أكتوبر 1988 ،سوف تدفع به، وتفرض عليه أيضا ،إعادة صياغة خطابه وهيكلته من خلال البحث عن جسور بين إنتمائه الإخواني وتراث الحركة الفكرية والنضالية الجزائرية. وعلى هذا الأساس يمكن قراءة إصرار وحرص كل القيادات الإخوانية الجزائرية وبالأخص المواقع الرسمية الإخوانية المحلية، وعلى رأسها الموقع الرسمي لحركة المجمع السلم حاليا، حماس سابقا، والأحزاب والحركات التي انشطرت عنها ،وكذا الموقع الرسمي لحركة الإخوان المسلمين على إدراج رموز وأعلام جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، ابن باديس والابراهيمي والورتلاني ،وكذا مالك بن نبي ضمن الإطار المرجعي للشيخ نحاح وحركته، طبعا إلى جانب من يعتبروه مجدد القرن الرابع عشر: الامام "حسن البنا".

2- السجن وتكريس الزعامة

إن انتقال الشيخ نحاح من النضالية في إطار قيم الوطنية التي اكتسبها في مدرسة الإرشاد وما تلاها من انخراطه في العمل النوري تحت لواء جبهة التحرير الوطني، والذي استمر بعد

(*) نسبة إلى سيد قطب

(**) عبد الله العقيل هو " أحد قادة الإخوان المسلمين وواحد من مفكرها الذين انظموا إلى حركة الإخوان في عهد المؤسس الإمام البنا و يعد في أدبيات الحركة المستشار العقيل موسوعة ومرجع في تاريخ الحركة و رجالها. بحسب موسوعة الإخوان الرسمية.

(2)- عبد الله العقيل، الموسوعة الرسمية الإخوان المسلمين

الاستقلال في إطار النشاط الثقافي إلى النضالة في إطار مدرسة الإخوان المسلمين سوف يقوده إلى تدشين عهد جديد في أسلوب معارضة النظام السياسي في الجزائر، نقله من الدفاع عن مكونات الهوية الوطنية وعلى رأسها العروبة والإسلام إلى المطالبة بالاستناد للإسلام لتنظيم شؤون الدولة والمجتمع على أساس الإسلام. بتعبير آخر رفع لواء تطبيق الشريعة الإسلامية والدولة الإسلامية، وبهذا فقد فتح الشيخ نحاح عهدا جديدا للمعارضة السياسية الإسلامية في الجزائر بعد الاستقلال مبني على ما يسميته "بالإسلامية المعلنة".

هذه المعارضة المباشرة في إطار الإسلامية المعلنة التي سوف يدشنها الشيخ نحاح سنة 1976 جاءت في سياق عمل تأسيس قام به الشيخ نحاح في إطار بناء جماعة المسلمين في الجزائر التي تتماهى في مفهومها مع جماعة الإخوان المسلمين متأثر أو..... أثار مؤسس الجماعة الأم الإمام حسن البنا.

تبدوا محاولة استنساخ تجربة المؤسس حسن البنا واضحة في رأينا بعد التأمر في مسيرة الشيخ نحاح قبل مرحلة السجن.

إن المعلومات التي أصبحت معروفة حول جماعة الموحدين التي خاض من خلالها الشيخ نحاح معارضته المباشرة مع النظام، وانطلاقا من بعض شهادات أعضاء هذه الجماعة وعلى رأسها شهادة "بوجمعة عباد" وكذا بعض التفاصيل التي في مقابلتنا مع الشيخ "مصطفى بلمهيدي" وهو أحد أعضاء هذه الجماعة، كلها تفيد أن جماعة الموحدين كانت نسخة عن تجربة "النظام الخاص" الذي بناه الإمام البناء بالتوازي مع بناءه لجماعة الإخوان.

فجماعة الموحدون التي كانت تظم بالإضافة إلى الشيخ محفوظ نحاح (ثمانية عشر 18) عضوا⁽¹⁾، لم تكن من حيث العدد هي جماعة الإخوان المسلمين بل كانت المجموعة الأكثر استعدادا للتضحية والمواجهة والتي انتقاها الشيخ نحاح من بين القاعدة الإخوانية التي كانت تتوسع شيئا فشيئا كما أخبرنا أحد أعضاءها البارزين وهو الشيخ مصطفى بلمهيدي.⁽²⁾

لقد تم إنتقاء هؤلاء الإخوان من طرف الشيخ بشكل سري وبطريقة أمنية، حيث لم تكن اعضاءها يعرفون بعضهم البعض، والكل كان مرتبط عموديا بشكل مباشر بالشيخ نحاح.

لقد كانت جماعة الموحدون التنظيم خاص بالمعنى الإخواني ومما يعزز ذلك أن الكثير من الإخوان كما أخبرنا الشيخ بلمهيدي بعد أن كشف أمر التنظيم وقبض على المجموعة احتجوا على الشيخ نحاح على عدم إشراكهم في العملية.⁽³⁾

وفي نفس الوقت الذي بدأ فيه الشيخ نحاح في تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر والتي عد أقل تقدير يمكن إرجاعها إلى نهاية الستينات وبداية السبعينات كان النظام الجزائري بقيادة العقيد هواري بومدين قد استكمل بناء أجهزة الدولة من خلال إقرار قانون البلدية والولاية، وإجراء أول انتخابات محلية بعد الاستقلال بإشراف جبهة التحرير الوطني وبدأ يحضر لإقرار الخيارات الكبرى التي سوف تخوض من خلالها الدولة عملية التنمية بالاعتماد على مفاهيم الثورة الاشتراكية.

(1) أنظر أسماء أعضاء كل المجموعة في: مجلة المؤسس، مجلة غير دورية تصدرها هيئة المؤسسين، العدد الثاني، جوان 2006، ص 16

(2) نفس المقابلة

(3) نفس المقابلة

إعتقد النظام بقيادة هواري بومدين أن عقد من الزمن كان كافيا من أجل كسب ثقة الشعب بكل فئاته وطبقاته ونخبه واتجاهاته الإيديولوجية وخاصة الرافعين للواء الإسلام، وأنه بإمكانه الإفصاح عن خياراته الكبرى والمضي في تحقيقها دون معارضة خاصة بعد استعابه وإدماجه لمفردات ورموز المعارضة السياسية الإسلامية وحرمانها من أي إطار قانوني وسياسي لممارسة نشاطها، فبعد حل جمعية القيم، استطاع النظام الجديد في هذه المرحلة - من إنقاذ دولة الجزائر الجديدة من الموقف المتأزم الذي وقع فيه "بن بلة" بعد الاستقلال، فالمعارضة الإسلامية للنظام التي عبرت عنها منظمات محددة كجمعية "القيم" فضلا عن الاضطرابات العامة، التي شكلت تهديدا حقيقيا للنظام بين 1964- 1965، والتي أدخلت الدولة الجديدة في موقف مشأوم، استطاع النظام الجديد بقيادة العقيد هواري بومدين من تجاوزها من خلال حل جمعية القيم ومعالجة حريصة أدى إلى اختفاء أي تهديد فعلي على مدى خمسة (05) سنوات.⁽¹⁾

لكن سرعان ما سوف ينفطر عقد هذا الشبه اجماع على شرعية الوجه الجديد للنظام، فقد أدى إقدام نظام بومدين- كما يقول "هيوروبرتس"- بعد فترة ناجحة من ضبط النشاط الاسلامي على خوض مسار عملي جعل إعادة إحياء الغليان الاسلامي ليس ممكنا فحسب بل محتما⁽²⁾. يتمثل هذا المسار في المبادرة السياسية الجديدة التي أطلقها الرئيس بومدين في نوفمبر 1971 وقد اعلن بومدين مستخدما بيانا ماركسيا على غير العادة -كما يقول مايكل ويليس- الحاجة إلى التغيير الجذري للعلاقات الاجتماعية وملكية وسائل الإنتاج، لإنجاز ذلك اعلن بدأ المرحلة الثانية للثورة الجزائرية انطلاقا من هذه النقطة⁽³⁾. وقد لقت هذه المبادرة ردة فعل سلبية من قبل رموز التيار الاسلامي وإعادة ايقاظ المعارضة السياسية الإسلامية من جديد.

شكلت المبادرة السياسية التي أطلقها الرئيس بومدين من أجل صياغة وتبني "الميثاق الوطني" (La charte nationale) الذي تم الاستغناء عليه وإقراره سنة 1976 فرصة للرموز الإسلامية والوطنية التي كانت تعارض الاتجاه الاشتراكي للنظام والذي كرس في هذا الفرصة عن رؤيتها الخاصة فبرزت أصوات إسلامية عارضت بشكل صريح وعلني مشروع ومضمون الميثاق الذي قدم للمناقشة، وعلى رأسهم رموز جمعية العلماء المسلمين مثل الشيخ عبد اللطيف السلطاني والشيخ أحمد سحنون والشيخ العربياوي وغيرهم، كما برزت مواقف شخصيات وطنية تاريخية رفضت المشروع، وعلى رأسهم بن يوسف بن خدة وفرحات عباس ولحسن بلحول. إلا أن المعارضة الأكثر دلالة وأهمية لتوجهات النظام في مشروع الميثاق الوطني تجسدت في رفض جزء من الإسلامية بقيادة الشيخ محفوظ نحناح.

لقد اختار الشيخ محفوظ نحناح أسلوب وطريقة مختلفة عن باقي المعارضين ولم يقتصر رفضه للميثاق على مجرد إبداء الرأي والموقف، بل سوف يقرر الدخول في مواجهة مع النظام باسم الاسلام ودفاعا عنه.

⁽¹⁾ مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 71

⁽²⁾ نقلا عن: نفس المرجع، ص 72

⁽³⁾ نفس المرجع، ص 72

البداية كانت بكتابة عبارات مناهضة ومعادية لمضمون الميثاق الوطني، على الجدران في بعض مدن وولايات الجزائر، خاصة البلدية والجزائر العاصمة، بالتزامن مع مناقشة الميثاق الوطني في وسائل للإعلام والصحافة والأطر الحزبية، وكانت العبارات لا للإشترابية، لا للدكتاتورية البلوريتارية، لا للصراع الطبقي والإلحادي، لا للميثاق الذي كتبه أيادي معروفة بحياتها وولائها للشوعية، نعم للإسلام عقيدة وشريعة، نعم للإسلام دستورا ونظاما اقتصاديا، نعم للشورى نعم للإسلام الأخوة.⁽¹⁾

الخطوة الثانية من المواجهة كانت في أثناء الإستفتاء على الدستور وتمثلت في إصدار منشور معنون بـ "إلى أين يا بومدين؟ وتضمن 15 بندا وتم توقيعه باسم الموحدين.

من حيث المضمون لا يختلف المنشور على الكتابات التي كانت تكتب في جدران الأحياء، ولكن الجديد هو أنه كان موقعا وذا هوية تنظيمية.

تضمن المنشور تسع لاء إن لا للديمقراطية لا للشوعية المستمرة من وراء القضبان الخضراء، لا للديكتاتورية البلوريتارية، لا للصراع الطبقي والإلحادي لا للعنصرية السياسية والتشريعية والقضائية والتنفيذية، لا لميثاق كتبه أيادي معروضة بخيانتها وولائها للشوعية، لا لميثاق ... وتضمن هذا المنشور ثمانية عبارات مطالبة جاءت في صياحات تأكيدات نعم للإسلام عقيدة وشريعة، نعم للإسلام منهجا للحياة، نعم للإسلام دستورا ونظاما اقتصاديا، نعم للإسلام وحدة، نعم للإسلام أخوة.

الخطوة الثالثة والأخيرة في هذه المواجهة تمثلت في إقدام الشيخ نحاح وجماعته "التنظيم الخاص" على القيام بحركات تحمل عنفا ولورمزيا من خلال قطع بعض أعمدة الهاتف في كل من مدينة البلدية والجزائر العاصمة، إثر هذا العمل تحركت أجهزة الأمن وتم اكتشاف التنظيم والقبض على كل عناصره وعلى رأسهم الشيخ نحاح وتمت محاكمتهم عسكريا وتراوحت العقوبات بين سنتين (02) و15 سنة والي كانت من نصيب الشيخ نحاح.

في شهادته يرجع السيد بوجمعة عياد اكتشاف أمر الجماعة والتنظيم الذي نجح في البداية بالقيام بحركته دون أن يلتفت الأمن له إلى عدم التزام أحد أعضاء إلا أن الشيخ مصطفى بلمهيدي أبلغنا برواية أخرى تفيد أن كشف حقيقة التنظيم ثم بالصدفة وأن أول من قبض عليه هو الشيخ نحاح نفسه.

في التفاصيل كان الشيخ نحاح مع أحد أعضاء الجماعة في مهمة في ضواحي مدينة البلدية وبالضبط أولاد العلايق بعد أيام على العمليات التي قامت بها الجماعة، وبعد أن اطمئنوا أن الأمن لم يستطيع أن يكشف أمرهم وفي أثناء عودتهم إلى مدينة البلدية ليلا وجدوا حاجز أمني للدرك الوطني وأثناء خضوعهم للتفتيش وجدوا في صندوق السيارة مجموعة من البيان إلى أين يا بومدين؟ اقتديا الإثنين إلى مركز الدرك ومن ثم خضعوا للتحقيق وتم اكتشاف التنظيم.

بغض النظر عن تقييم حركة الشيخ نحاح وجماعته والطريقة التي اختاروها لمعارضة النظام ومدى فاعلية هذه الحركة والمكاسب التي حققتها الجماعة من هذه الحركة فإنه وبدون أي شك فقد

(1) بيان: إلى أين يا بومدين؟ أنظر الملاحق

كانت محطة أساسية وتاريخية بكل ما تحمله الكلمة من معنى في مسيرة الشيخ نحناح والحركة الإسلامية في الجزائر وعلى رأسها جماعة الإخوان. لقد كرس "السجن" زعامة محفوظ نحناح للمعارضة الإسلامية على الرغم من صغر سنه فلم يكن يبلغ سنة 1976 إلا أربعة وثلاثون سنة.

كانت المرة الأولى التي يحاكم فيه النظام تنظيما إسلاميا ويحكم على قائده بالسجن فقليل هذا الحدث كان أقصى ما يلجا إليه النظام في مواجهة رموز المعارضة الإسلامية التي كانت كلها من ورثة جمعية العلماء المسلمين هو الإقامة الجبرية كما حدث مع الشيخ البشير الإبراهيمي في عهد الرئيس بن بلة والشيخ عبد اللطيف سلطاني، بعده، أو النفي الداخلي والمحاصرة مثل ما تعامل مع الشيخ "مصباح الحويذق"، كما أن النظام كان يتعاطى مع المعارضة الإسلامية باعتبارها أصوات فردية يكفي إسكاتها وإبعادها عن الجماهير، غير أنه في قضية الشيخ نحناح تعامل مع الأمر باعتباره تنظيم استدعى التعامل معه بشكل مختلف : المحاكمة والسجن.

يحمل السجن في الوعي الديني الإسلامي رمزية كبيرة جدا فهو يعد أعلى مستويات التضحية التي لا يضاهيها في الرمزية إلا الشهادة في سبيل الله، ويحتل في سبيل الدعوة مكانة خاصة في أدبيات الإخوان المسلمين إلى درجة أن أصبح مصدرا أساسيا للشرعية والزعامة. وتمثل فترة حكم الرئيس المصري جمال عبد الناصر الفترة التي تحول فيها السجن إلى صانع الزعامات ومسارا لصنع القيادة بعد أن كان عنوان للتضحية وخطوة على طريق الشهادة كما تجسد في حالة سيد قطب.

على الرغم من عدم إكمال الشيخ نحناح لمحكوميته، حيث لم يقضي منها إلا أربع سنوات بعد استفادته من عفورئاسي أصدره الرئيس الشاذلي من جديد في حقه، إلا أن هذه المدة كانت كافية لتجعل منه رمزا للمعارضة الإسلامية في الداخل والخارج، فعلى المستوى الداخلي تحول إلى أول قائد إسلامي "معارض سجن دافعا عن الإسلام، وفي الخارج فقد رفع السجن مكانته إلى مصاف القيادات التاريخية للجماعة الأم.

3- من المواجهة إلى المصالحة مع النظام، وصولا إلى التحالف معه

شكلت مرحلة السجن فرصة للشيخ نحناح ونواة الجماعة التي سجنّت معه لمراجعة الذات وإعادة تقييم الخيارات، كل الشهادات والمعلومات إلى استقيناها من الشيخ بلمهدي تبرز أن الهم الأول الذي كان يحمله محفوظ نحناح داخل السجن هو الإطمئنان على الجماعة ومسيرة الدعوة واستمرارها.

في أثناء تنفيذ الشيخ نحناح محكوميته جدد ظروف في الجزائر وفي كل العالم الإسلامي بالغة الأهمية تاريخيا وسوسولوجيا، والتي سوف يكون لها أثارها مباشرة على خروج الشيخ نحناح من السجن سنة 1980 بعفوم من الرئيس الجديد "الشاذلي من جديد."

لقد شكلت سنة 1979 سنة استثنائية لجهة الأحداث التي وقعت فيها، إن على المستوى الداخلي الجزائري أو على المستوى الخارجي، مستوى العالم الإسلامي والدولي بشكل عام. فعلى

المستوى الداخلي شهدت سنة 1979 مجيئ العقيد الشاذلي من جديد رئيسا للجمهورية بعد وفاة الرئيس بومدين في ديسمبر 1978.

تعتبر هذه اللحظة عند الكثير من المحللين منعرج مهم قاد لتغير في الجزائر ليس من الناحية السياسية فقط، بل بداية تغير بنيوي في المجتمع ظهرت نتائجه في نهاية الثمانينات. هذا التغير في رأس هرم السلطة في الجزائر سوف يكون له انعكاس كبير من الناحية السوسولوجية السياسة على النظام السياسي الجزائري إلى درجة دفعت الكثير من المتابعين والمحللين إلى تفسير شمول العفوالرئاسي الذي أصدره الرئيس الجديد الشيخ نحاح تحت عنوان هذه التغيرات.

غير أن تفسير خروج الشيخ نحاح في إطار العفوالرئاسي بالتحويلات التي حدثت على مستوى النظام السياسي الجزائري بمجيئ الشاذلي من جديد رئيس للجمهورية غير كافي لوحده ولا يجب الأخذ بعين الاعتبار الواقع الاسلامي والعالمي الجديد الذي كانت سنة 1979 بداية والذي دفع في اعتقادنا بالنظام السياسي إلى إعادة تقييم طريقة تعامله مع المعارضة الإسلامية التي بدأت تظهر بأشكال مختلفة في نفس السنة التي تولى فيها الشاذلي بن جديد مهامه كرئيس للجمهورية شهد العالم الاسلامي حدثين تاريخين شكلا تحديا للنظام السياسي في الجزائر وهما الثورة الاسلامية الايرانية، واحتلال الاتحاد السوفياتي لأفغانستان.

لقد أعطى انتصار الثورة الإسلامية في إيران وقيام الجمهورية الإسلامية بقيادة "الإمام الخميني" دفعا قويا للإسلاميين، وتحول حلمهم بقيام الدولة الإسلامية في العصر الحديث -التي دشّن طريق العمل لإعادة إحيائها مؤسس جماعة الإخوان المسلمين الإمام "حسن البنا"- أمرا يمكن تجسيده .

وفي نفس الوقت نقل احتلال "أفغانستان" من طرف "الاتحاد السوفيتي" البندقية الإسلامية -أقصد بندقية الحركات الإسلامية- من "فلسطين" إلى "أفغانستان"، وأصبحت "كعبة" الجهاد في العالم الإسلامي "كابول" وليس "القدس"، وتمت شيطنة "الاتحاد السوفيتي" -حليف النظام السياسي الجزائري- على المستوى الإسلامي.

أمام هذين التحدين الكبيرين الجديدين في نوعهما، والذين باتا يهددان النظام السياسي في الجزائر على غرار كل البلدان الإسلامية الأخرى لاسيما تلك التي كانت في عين العاصفة الأمريكية، وإذا كان الحصار المذهبي والحرب العراقية قد خفض إلى حد كبير من تحد قيام الجمهورية الإسلامية في إيران على النظام السياسي في الجزائر وفي كل العالم العربي، بالإضافة إلى العلاقات الجيدة التي استطاع النظام الجزائري أن يقيمها مع السلطة الجديدة في إيران والتي تكللت بوضع هذه الأخيرة الثقة في النظام الجزائري للوساطة في عدة ملفات وأزمات دولية على رأسها ملف الرهائن الأمريكيين، وبالتالي استطاع النظام السياسي الجزائري تحييد ارتدادات الثورة الإسلامية الإيرانية فإن نيران المدافع في "كابول" ومشروع القضاء على الاتحاد السوفيتي بإعتباره عنوان للإلحاد والكفر في العالم وأتباعه من الأنظمة العربية لم يكن بالإمكان تفاديها أو تعطيل مفعولها طوال عشرية الثمانينيات القرن العشرين.

لقد شعر النظام بخطورة الإبقاء على نفس النهج في التعامل مع التيارات الإسلامية المعارضة التي باتت أكثر تحفيزا، وبات مصيرها مفتوحا على خيارات مختلفة ومتنوعة، فكان القرار المراهنة

على اتخاذ المبادرة نحو استيعاب التيارات الإسلامية المعارضة ومنافستها على خدمة الإسلام. في إطار هذه المبادرة يجب أن نقرأ إقدام النظام على إطلاق سراح الشيخ نحاح، وهذا ما يمكن فهمه واستخلاصه من تصريح الشيخ "عبد الرحمن شيبان" رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين السابق، الذي كان تسلمه وزارة الشؤون الدينية والأوقاف في نفس السنة التي أطلق فيها سراح الشيخ نحاح ضمن نفس هذه الاستراتيجية والمبادرة، فقد كشف أنه هومن بادر إلى توظيف الشيخ نحاح والشيخ بوسليماني في وزارة الشؤون الدينية، وهذا ما قاله: "بعد خروجهما رحمة الله عليهما من السجن -يعني الشيخ نحاح والشيخ بوسليماني- وظفتهما بالوزارة وكلفتها بمهمة التهدة في أوساط الطلبة بالجامعة عندما كان الصراع متأججا بين الإسلاميين واليساريين والسلطة مطلع الثمانينات، وكلفتها أيضا بمهمة أخرى تصب في مصلحة الجزائر، وبحسب الشيخ شيبان فإن الأمر لم يكن يعلمه إلا القليل.⁽¹⁾

وبغض النظر إن كان هو صاحب المبادرة في إطلاق سراح الشيخ نحاح، فالمؤكد أن إطلاق سراحه كانت مبادرة ترمي إلى استيعابه والاستفادة منه بدل محاصرته والصدام، معه ومن ثم مع جماعته "الإخوان المسلمين".

يرجع الشيخ عبد الرحمن شيبان علاقته بالشيخ نحاح إلى سنة 1972 كما صرح في رسالته تأبينه بعنوان "الشيخ محفوظ نحاح في المدرسة والمسجد والميدان" حيث قال: "بصفتي مفتشا عاما للغة والآداب العربي والتربية الإسلامية بوزارة التربية الوطنية مكلفا بالتفتيش التربوي للأساتذة ورئاسة لجان إمتحان ترسيمهم والإشراف على عمليات التوجيه والتكوين، كان أول اتصال لي بالقائد الراحل والرفيق الموقر المرحوم الشيخ محفوظ نحاح في اليوم السادس من شهر ديسمبر 1972 بثانوية الفتح للبنات بمدينة البليدة على رأس لجنة امتحان شهادة الكفاءة للأستاذية في التعليم الثانوي (CAPES)" ⁽²⁾. ويؤكد الشيخ شيبان في هذه الرسالة مع جاء في حوار مع جريدة الخبر على التعاون الوثيق الذي كان بينه وبين الشيخ نحاح والشيخ بوسليماني: "ويشاء القدر أن أكون عينت في التاريخ نفسه، أي تاريخ خروج الشيخ نحاح من السجن وزييرا للشؤون الدينية فأدعوا الشيخ محفوظ ورفيقه بوسليماني إلى الإلتحاق بالوزارة للتعاون معي على الاضطلاع بأعباء التوجيه الديني الواعي الرشيد المرشد في الصفوف العليا لتلاميذ الثانويات وطلاب الجامعات والمعاهد والأساتذة والمربين والوعاظ والمرشدين وفي صفوف الجماهير المؤمنة في المساجد. ⁽³⁾

من الواضح من كلام الشيخ شيبان أن كل الأبواب فتحت للشيخ نحاح لممارسة الدعوة ولكن تحت أعين النظام، فلا يعقل أن يقدم الشيخ شيبان باعتباره عضوفي الحكومة على هذه الخطوة دون علم وموافقة مسبقة من النظام أو على الأقل تلقيه الضوء الأخضر منه .

⁽¹⁾ عبد الرحمن شيبان، حوار، جريدة الخبر، 18/12/2010 الموافق ل 12 محرم 1432 هـ

⁽²⁾ عبد الرحمن شيبان، الشيخ محفوظ نحاح في المدرسة والمسجد والميدان،

⁽³⁾ عبد الرحمن شيبان، حوار، جريدة الخبر، 18/12/2010 الموافق ل 12 محرم 1432 هـ

وفي ما يخص إطلاق صراح الشيخ نحاح تجدر الإشارة إلى الرواية التي يتحدث عنها "أحميدة العياشي"، والتي تحدث فيها عن وساطة أمير الكويت لدى الرئيس الشاذلي بضغط من إخوان الكويت لإطلاق صراح الشيخ نحاح (1).

و سواء اكان خروج الشيخ بواسطة أمير الكويت او غيره، فإن المؤكد بحسب ملاحظة سلوك النظام وسلوك الشيخ نحاح أن خروجه من السجن كان نقطة تقاطع مصلحة الطرفين: النظام والشيخ نحاح وإعادة تقييم الطرفين لموقفهما من بعضهما البعض وكيفية استفادة كل واحد من الآخر لخدمة أهدافه الخاصة .

وهنا يبدووا واضحا إعادة تقييم النظام السياسي لكيفية التعاطي مع المعارضة الاسلامية بعد سنة 1979، والسعي إلى ترويض ما يمكن ترويضه منها والاستفادة منها لمواجهة التحديات الجديدة ، كما يبدووا واضحا مراجعة وإعادة تقييم الشيخ نحاح للطريقة والكيفية التي تعامل معها مع النظام في إطار الدفاع عن المشروع الاسلامي وخدمته، وقد أكد لنا الشيخ مصطفى بلمهدي أن فترة السجن كانت فترة للتأمل ومراجعة الخيارات وتقييم الخطوات والاستعداد للمستقبل (2).
أثمرت هذه المراجعة بانتقال الشيخ نحاح من المعارضة من خلال المواجهة إلى المعارضة من خلال المهادنة والتي يصفها الشيخ راشد الغنوشي انتقال الشيخ من النقل الحرفي ...إكمال الفقرة.

غير أن هذا الإنتقال الذي تحدث عنه الشيخ راشد الغنوشي لا يعني البتة خروج الشيخ نحاح عن منهج الإخوان المسلمين وعن الجماعة الأم ،بل على العكس من ذلك فسوف تزدادا علاقته بالتنظيم الذي توسع طابعه ونفوذه العالي منذ بداية الثمانيات أي في الفترة التي أطلق فيها صراح الشيخ نحاح.

فمن الواضح أن التوجهات الجديدة للشيخ نحاح كانت في تناغم مع الاستراتيجية الجديدة التي دشتتها الجماعة الأم في مصر في إطار ترتيبات مع النظام الجديد في مصر نظام كامب دافيد الذي اصبح يرأسه حسني مبارك والذي فتح للإخوان المسلمين الباب ليعودوا إلى المشهد السياسي من خلال الانتخابات وإطلاق يد الجماعة في توسيع نفوذها بشكل غير مسبوق، ولكن تحت أعين نظامه ومن دون يصبحوا جماعة شرعية من الناحية القانونية .

وبعد خروجه من السجن عرف الشيخ نحاح كيف يتعامل مع المرحلة الجديدة، فبدأ تجربة جديدة عرف كيف يستفيد من تطورات الأحداث داخليا وخارجيا لتكريس نفسه كزعيم إسلامي معارض، فبالإضافة إلى اقتناع النظام المتزايد به كزعيم لحركة إسلامية معتدلة يمكن التعويل عليها لمواجهة حركات إسلامية أخرى قد تهدد وجوده أمنيا أو سياسيا وتطرح نفسها بديل عنه ، فقد استطاع أن يحافظ على زعامته في إطار جماعة الإخوان وكرس ذلك من خلال تثبيته في منصبه من طرف الجماعة الأم ممثلا في التنظيم العالمي للإخوان المسلمين كمراقب عام للإخوان المسلمين فرع الجزائر، وبذلك قضى على منافسيه على هذا المنصب وعلى رأسهم الشيخ عبد الله جاب الله

(1) أحميدة العياشي، مرجع سابق، ص 208

(2) مصطفى بلمهدي، نفس المقابلة

الذي أخذت تتوسع زعامته على الإخوان المسلمين في الشرق الجزائري وبالضبط في منطقة قسنطينة.

كما استطاع أن يفرض نفسه كأحد زعماء وعناوين الحالة الإسلامية الرئيسيين في الجزائر في ظل بروز زعمات جديدة سطع دورها ونجمها في أول أكبر تجمع للإسلاميين، المعروف بتجمع الجامعة المركزية الذي حركته جماعة البناء الحضاري الاسلامي سنة 1982، فقد برزت في أعقاب هذا التجمع -الذي غاب عنه الشيخ نحاح- قيادات إسلامية سوف تتحول مع مرور الزمن إلى المرجعيات الأساسية للحركة الإسلامية في الجزائر، من بينهم عباس مدني، ومحمد السعيد (بلقاسم لونيس) علي بن حاج سوف يتحول إلى زعيم السلفية.

كما شكل هذا التجمع فرصة لعبد الله جاب الله للظهور كمنافس للشيخ نحاح على زعامة الإخوان المسلمين.

تشير المصادر الإخوانية أن غياب الشيخ نحاح عن هذا التجمع كان غياب عن المشهد أو عن الصورة ، وهو غياب مقصود بسبب حساسية وضعيته ،حيث كان قد خرج من السجن ،وتؤكد هذه المصادر على أن الشيخ نحاح لعب دورا أساسيا في هذا التجمع الأول من نوعه للإسلاميين في الجزائر من وراء الستار .وفي مقابل هذا التأكيد على مشاركة الشيخ نحاح وجماعته في تجمع الجامعة المركزية يورد احميدة العياشي في كتابه ما يمكن تسميته بأمر اليوم يدعوا فيه الشيخ نحاح جماعته بعدم التورط في أحداث هذا التجمع حيث قال:"إنه ليس من مهامنا الآن وليس لصالح الإسلام أن نخرج إلى الساحة كجماعات سياسية معارضة"⁽¹⁾. وبحسب نفس الكاتب " فإن جماعة الإخوان وعلى رأسهم الشيخ نحاح لم يكونوا موافقين على الخطوات التي اتخذها عباسي مدني خلال أحداث 1982 ، ولم ينظروا إلى بيان "النصيحة" بعين الرضا."⁽²⁾

إن عدم مشاركة الشيخ نحاح في التجمع هو أمر مؤكد ومتفق عليه ،وإننا نعتقد أن هذا الموقف الذي اتخذه الشيخ نحاح كان ترجمة عملية للموقف والتوجه الجديد له ولجماعته المبني على المصالحة والمهادنة مع النظام ،وتخليه عن أسلوب المواجهة معه.كما أنه موقف منسجم مع التزامه بمهامه الوظيفية التي كشف عنها الشيخ عبد الرحمان شيبان ،والتي كانت تقضي بتهذئة الحالة الإسلامية، وبشكل خاص في الجامعات ، وبهذا تسقط الرواية التي تعطي دورا للشيخ نحاح في التجمع من وراء الستار كما تشير المصادر الإخوانية .

ومع ذلك فقد قبل الجميع بالشيخ نحاح في البداية كزعيم للتيار الإسلامي الجزائري الحديث، وكانت القيادات الجديدة تتعامل معه على أنه الأستاذ وهم التلاميذ، غير أنهم كانوا يرفضون التبعية والانقياد له تنظيميا، ويحملون مشاريعهم الخاصة.

غير أن طبيعة خلفية الشيخ نحاح الفكرية والتنظيمية "الإخوانية" لم تكن تسمح له بقبول فكرة ظهور قيادات وزعمات جديدة إلا إذا كانت تحت عيانتها تنظيميا ،وهذا ما وقع مع جميع تلك القيادات وعلى رأسها الشيخ عبد الله جاب الله الذي كان يريد أن يتقاسم معه الزعامة على الإخوان

(1) محفوظ نحاح نفلا عن :احميدة العياشي،مرجع سابق،ص262

(2) نفس المرجع ،ص262

جغرافيا. في هذه المرحلة -ثمانينيات القرن العشرين- تسارع نشاط الحركات الإسلامية، وكان على المساجد التي كانت تنشط بحرية نوعا ما، أن تهدأ كما قال الشيخ عبد الرحمن شيبان⁽¹⁾.

كان النظام يغيض الطرف على حركة ونشاط الإسلاميين في المساجد مع التركيز على مراقبة صراع الأفكار والمشاريع بين الإسلاميين وأثر ذلك على النظام بشكل عام، وفي هذا السياق تعاملت السلطة السياسية (النظام) بتسامح كبير مع الشيخ نحناح وجماعته في مقابل تشدد كبير تجاه الجماعات والقيادات الأخرى وبشكل خاص مع السلفيين الجهاديين.

بالنسبة لمحمود نحناح كانت هذه لفترة بداية طرحات فكرية متميزة على رأسها كما يقول المستشار "عبد الله العقيل" التنسيق العالمي والعلاقة مع التنظيمات الأخرى في الحركة الإسلامية العالمية، وعلى رأسها أيضا المعارضة للسلطة وكيفية الإسلام السياسي، وغير ذلك من المواضيع التي كانت وما زالت محل جدل حقيقي داخل الساحة الفكرية والساحة الحركية المتأثرة سلبا وإيجابا لما يجري في الساحة الدولية من أحداث جسام تستوجب التحليل وتعميق النظر في تفاعلاتها وانعكاساتها.⁽²⁾

في نفس الوقت كانت المرحلة تعني لإسلاميين آخرين فرصة للتصعيد والتشدد في المعارضة، فطرح فكرة الثورة على النظام والعمل المسلح كخيار شرعي وحيد لإقامة المشروع الإسلامي والدولة الإسلامية. غير أن الشيخ نحناح الذي كان يؤمن في تلك المرحلة إلى النخاع بمشروع الدولة الإسلامية بتعبي محمد بغداد⁽³⁾، قد تخطى عن فكرة العنف والمواجهة واعتنق طريق النضال السلمي من خلال المشاركة، وبحسب الشيخ مصطفى بلمهدي فإن استيراتيجية الحركة بقيادة الشيخ نحناح أصبحت في الثمانينيات قائمة على انفتاح الجماعة على المجتمع والدولة، والتمكين للمشروع الإسلامي من خلال التغلغل في أجهزة ومؤسسات الدولة⁽⁴⁾.

انعكس هذا الخيار الذي تبناه الشيخ نحناح سلبيا ليس داخل الجماعة التي كانت تسير وفق ما يراه بحكم مركزه كمراقب عام للإخوان، وإنما عند باقي الجماعات والحركات الإسلامية التي لم يتردد بعضها في اتهامه بالعمالة للنظام، خاصة في أعقاب تصفية مصطفى بوعلي الذي كان يقود العمل المسلح ضد النظام من طرف أجهزة الأمن، حيث اتهم الشيخ نحناح بالتواطئ مع النظام للقضاء عليه.

وفي أوج الصراع المفتوح بين الشعب والنظام في انتفاضة 05 أكتوبر 1988 حافظ الشيخ نحناح على خياره لعدم الصدام مع النظام، وأعاب على بعض القيادات الإسلامية الذين اندفعوا بحماس في موجة الغضب الشعبي تصدرهم للمشهد. وعلى الرغم من تحميل النظام المسؤولية على الأوضاع التي وصلت إليها البلاد فغن الشيخ جيد نفسه وجماعته الإخوان عن الأحداث ورفض الانخراط فيها.

⁽¹⁾ عبد الرحمن شيبان، حوار، جريدة الخبر، 18/12/2010 الموافق ل 12 محرم 1432 هـ

⁽²⁾ عبد الله العقيل، مرجع سابق

⁽³⁾ محمد بغداد، مرجع سابق، ص 19.

⁽⁴⁾ مصطفى بلمهدي، نفس المقابلة

لقد استطاع الشيخ نحاح في هذه المرحلة التي كانت قائمة على التصالح ومهادنة النظام السياسي، والتي امتدت من بعد إطلاق سراحه سنة 1980 إلى غاية 1991، من توسيع وغرس جماعة الإخوان المسلمين في كل القطر الجزائري: من التاء إلى التاء ومن التاء إلى التاء كما كان يحلوا له التعبير عن جغرافية الجزائر، قبل أن يحولها إلى حزب سياسي في منتصف سنة 1991.

فرضت انتفاضة أكتوبر 1988 على النظام السياسي الذي كان يعيش أسوء أيامه اتخاذ قرارات تاريخية، على رأسها فتح المجال السياسي أمام المجتمع للتعبير عن نفسه من خلال النشاط السياسي بشكل علني وقانوني، من خلال السماح بتشكيل الأحزاب السياسية، والسماح للمعارضة بمختلف انتمائها الإيديولوجي بالانتظام بشكل رسمي، والتعبير عم مشاريعها بحرية من خلال إقرار مبدأ الحرية والتعددية السياسية.

وقد شكلت هذه الإنتفاضة فرصة تاريخية لتيار من الإسلاميين لم يكن متبلور كتنظيم أو حركة وهو التيار السلفي الذي يعتبر الشيخ الشاب على بن حاج في حينه أهم رموزه ومروجيه في الجزائر. لقد سحب هذا التيار المبادرة في خضم الانتفاضة المبادرة من القيادات التاريخية الإسلامية في الجزائر وعلى رأسهم الشيخ محفوظ نحاح.

لم يكن يتصور الشيخ نحاح حين اتصل به بعض قيادات هذا التيار السلفي من أجل أن يعرضوا عليه مشروع تأسيس حزب سياسي إسلامي أن هؤلاء -الذاري (الصبيان) الذين رفض التعامل معهم⁽¹⁾- سوف يصبحون بعد سنتين الفيل الذي لا يقبل التحالف مع النملة.⁽²⁾ و يبدو أن الشيخ نحاح لم تكن يعير اهتمام كبير لما كان يقوم به هذا التيار السلفي، ولم يبارك ولادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ فضلا عن المشاركة في تأسيسها، وحتى تأسيس رابطة الدعوة الإسلامية لم يكن متحمس لها في لحظة التأسيس، وأن حضوره في أول جلسة تأسيسية لها ملبيا الدعوة التي وجهت له من طرف الشيخ "أحمد سحنون" كانت شكلية، فلم يساهم بفعالية في هذا اللقاء التأسيسي كما صرح بذلك "مصطفى براهيم" ⁽³⁾، مع إصرار المصادر الإخوانية على نسب الدعوة إلى تأسيس الرابطة إليه⁽⁴⁾.

أبدى الشيخ نحاح في البداية موقفا زاهدا في ممارسة السياسة بشكل مباشر، ولم يرى الدخول في المعترك السياسي، معتبرا الوصول إلى السلطة موعد لم يحن بعد، وأن الإنخراط في هكذا مشروع يعد تسرعا، واتجه نحو تأسيس جمعية الإرشاد والإصلاح التي لم تكن سوى الواجهة الاجتماعية والثقافية لجماعة الإخوان المسلمين. وبحسب المعطيات التاريخية ونظرا لمسيرة الشيخ تحناح وقوة حضوره على الساحة الدعوية الإسلامية، كان من الطبيعي أن يلعب - أو هكذا كان ينظر إليه- دورا أساسيا في الحراك التاريخي - السياسي الذي بدأ بعد انتفاضة أكتوبر 1988

⁽¹⁾ بحسب ما صرح به الهاشمي سحنوني، أنظر: الهاشمي سحنوني، مرجع سابق، الحلقة الثانية

⁽²⁾ التعبير للشيخ عباسي مدني أنظر: محمد بوسليمان، مرجع سابق

⁽³⁾ Brahmi mostafa, opcit p9

⁽⁴⁾ أنظر على سبيل المثال: مجلة المؤسس، مرجع سابق، ص 8

وبالتالي المحافظة على مكانته كطرف أساسي، وكأحد أهم زعماء الحركات الإسلامية - إن لم يكن أهمها- في الجزائر، غير أن الواقع وتسارع الأحداث سوف يكشف عكس ذلك.

سرعان ما تكتشف للجميع بما في ذلك الشيخ نحناح أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ استطاعت وفي ظرف قصير جداً، وقياسي حتى، أن تصبح الصوت الذي بات يعبر من خلاله غالبية الشعب الجزائري ذوي الميول الإسلامية لمعرضة النظام السياسي لا وأن الجبهة الإسلامية للإنقاذ قد تحولت إلى حزب جماهيري (un parti de masse)، وأنه في طريق التحول إلى المرجعية الإسلامية الوحيدة لممارسة النشاط السياسي في الجزائر، والمعبر الوحيد عن المشروع الإسلامي سياسياً، خاصة بعد حسم جماعة البناء الحضاري الإسلامي أمرها بعدم منافسته، بل ودعمه وإن بشكل فردي، وكذا دعم الرابطة للجبهة الإسلامية للإنقاذ من خلال إصدارها لفتوى تجيز تأسيس حزب سياسي من الناحية الشرعية واعتباره فرض كفاية إذا قام به نفر سقط عن الآخرين وعليهم إعانة من تصدى له⁽¹⁾.

وما زاد من هواجس الشيخ نحناح وقلقه على مستقبله ومستقبل جماعته ومشروعه الإسلامي الذي حمله قرابة ربع قرن من الزمن في ذلك الحين، هونتائج الانتخابات المحلية التي حصلت فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ الأغلبية، فقد شكلت نتائج هذه الانتخابات صدمة للجميع. اعتبر الشيخ نحناح والجماعة أن فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ لا يرجع إلى قوة الجبهة الإسلامية الذاتية وما تحمله من مشروع، وإنما هو تعبير عن توجه المجتمع وإقباله على الحل الإسلامي الذي غرس الجزء الأكبر بيده، وأن الجبهة الإسلامية قطعت ثمار غرس بذره الآخرون.

وكان الشيخ نحناح قد دفع ببعض أعضاء الجماعة في هذه الانتخابات المحلية كأحرار ويبدو أن النتائج المخيبة - حيث لم تستطع الجماعة الفوز بأي مجلس بلدي- كشفت له أن منافسة الجبهة الإسلامية انتخابياً وسياسياً لا يمكن القيام بها دون وجود إطار تنظيمي سياسي، أي بدون وجود حزب سياسي.

وقبل الخوض في بعض التفاصيل حول خيار الشيخ نحناح لتأسيس حزب سياسي، ومحاولة فهم المسار التصاعدي في علاقة الشيخ نحناح مع النظام السياسي من الضروري التوقف عند موقفه من تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ وعدم التمسك لأي مبادرة تؤدي به وجماعته إلى الذوبان في كيان آخر.

سبقت الإشارة أعلاه إلى رفض الشيخ نحناح لمبادرة رموز التيار السلفي علي بن حاج والهاشمي سحنوني لتأسيس حزب سياسي إسلامي، وأن محاولة هذا التيار استمالة الشيخ نحناح لمشاركته في تأسيس الحزب تم رفضها بأسلوب أثر فيما بعد في علاقة رموز هذا التيار السلفي الذين تولوا بشكل كبير قيادة الجبهة الإسلامية مع الشيخ نحناح بشكل واعي وغير واعي بعدما وصفهم بالذراري (الأطفال) وهي كلمة تستعمل في اللغة الدارجة للتنقير والانتقاص من قيمة سلوك وفعل أي إنسان.

وحتى بعد أن تبين أن المسألة لم تكن لعبة "ذراري" وأن الفكرة والمشروع الذي طرح تداعى له بعض كبار القوم من الإسلاميين وعلى الرغم من إعراض الشيخ نحناح لم تنقطع محاولات

(1) أنظر بيان "نداء الوحدة" في الملاحق

أصحاب المبادرة لمد الجسور بينهم وبينه، وبحسب بعض الروايات فإن الأمر وصل إلى درجة الاقتراح عليه ترأس الجبهة، ولا ندري إن كان ذلك من باب المناورة أو أن الأمر كان جدياً وحقيقياً. إكتفى الشيخ نحناح في هذه اللحظة بموقفه المعلن بالعزوف عن ممارسة السياسة ورفض فكرة تأسيس حزب سياسي واكتفى بالعمل الدعوى والجمعوي. غير أن التمعن في سلوك الشيخ نحناح وطريقة تعامله مع الجبهة الإسلامية الحزب الإسلامي الوحيد قانونياً تكشف أنه كان يتصرف وينظر إلى الواقع باعتباره رئيس حزب موجود ومستقل بذاته تنظيمياً وإيديولوجياً.

لم يكن للشيخ نحناح وهو المراقب العام للإخوان المسلمين في الجزائر أن ينخرط في مشروع وأن يذوب في كيان أو تنظيم لم يولد من نفس الرحم الذي ولدت ونشأت فيه الإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وتنظيم. ولم يكن الشيخ نحناح بحكم انتماءه لجماعة الإخوان والموقع الذي كان يشغله يملك قرار نفسه تنظيمياً، ولم يكن حراً لما عرض عليه الانخراط في تأسيس الحزب الإسلامي الأول، وقبول ترأسه وهو الذي رضع وتغذى فكر الإخوان بل، ويحفظ عن ظهر قلب مبادئ المؤسس وتجربته، وأولها أن الإخوان المسلمين هي جماعة المسلمين وعلى الآخرين أن ينقادوا لها وليس العكس، ولا يمكن وهي كذلك إلا أن تكون قائدة المسيرة، وهذا ما أسسه المرشد الأول للجماعة الإمام البنا في إحدى رسائله وهو يشرح ويعبر عن عقيدة الإخوان وكيفية التعامل مع الجمعيات والتنظيمات الأخرى حيث يقول: "إن اليوم الذي يستخدم فيه الإخوان المسلمون لغير فكرتهم الإسلامية البحتة لم يجرى ولن يجرى أبداً" (1)، كما نجد تأكيد على هذا المعنى لدى أهم شراح رسائل البنا ألا وهو الشيخ سعيد حوى. (2)

إنطلاقاً من هذا المعنى الأصيل للإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وتنظيم، يجب أن تقرأ تصرف وسلوك ومواقف الشيخ نحناح من مبادرة تأسيس حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ من جهة، وتحديد طبيعة وشكل التعاون والتعامل معها لاحقاً ومع غيرها من الكيانات الإسلامية الأخرى المنطوية في رابطة الدعوة الإسلامية.

إن كل المحاولات في اتجاه تقارب الشيخ نحناح مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ سواء الصادرة عنه أو تلك التي صدرت عن الجبهة الإسلامية باءت بالفشل بسبب تمسك الشيخ نحناح بذلك المعنى الذي أشرنا إليه أعلاه ورفض الجبهة الإسلامية له. كان نحناح لا يرى تعاوناً مع الجبهة الإسلامية إلا من خلال التحالف الذي دعى إليه صراحة، والذي يعني، أولاً الاعتراف به كتتنظيم وتكريس هويته الإخوانية داخل الجبهة الإسلامية من خلال الاحتفاظ بأساليبه الخاصة في التربية والدعوة، وقد ردت عليه الجبهة الإسلامية على لسان رئيسها عباسي مدني قائلاً "لا حلف في الإسلام" وأن الالتحاق بالجبهة لا يسمح به إلا إذا كان فردياً ولا يسمح للإخوان بالتكتل داخل الجبهة ولا يسمح لهم بالتربية إلا على غرار برامج الجبهة (3).

وعلى الرغم من المحاولات والجهود لبناء اتفاق وعمل مشترك بين الإخوان بقيادة الشيخ نحناح والجبهة الإسلامية للإنقاذ والذي ذكر بعض تفاصيلها الشيخ محمد بوسليماني بوجمعة عياد

(1) حسن البنا، مجموع الرسائل، مرجع سابق، ص 98

(2) سعيد حوى، مدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين، مرجع سابق

(3) نقلاً عن: بوجمعة عياد، مرجع سابق، ص 170. وأنظر أيضاً، محمد بوسليماني، مرجع سابق

فإن المساعي بينهما وصلت إلى طريق مسدود، وقد حمل الشيخ بوسليماني صراحة قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ مسؤولية فشل التعاون والشراكة⁽¹⁾، في حين يحمل بوجمعة عياد عباسي مدني شخصيا مسؤولية إفشال الاتفاق الذي كان هو والشيخ بوسليماني يعملان على إبرامه مع قيادة الجبهة الإسلامية من أجل قطع الطريق على نحاح لدخول الجبهة، مفضلا فتحها لجماعة البناء الحضاري -الجزارة- بحسب تعبيره⁽²⁾. ومع أهمية ما ذكره هذين القياديين في جماعة الإخوان، فإننا نرى أن السبب في فشل كل تلك الجهود لم يكن له علاقة بالمواقف الشخصية بقدر ما له علاقة بالبنية الفكرية لكلا الزعيمين نحاح وعباسي.

فشلت كل المساعي للتقارب التعاون بين الجماعة والجبهة الإسلامية بحسب ما صرح لنا الشيخ بلمهدي⁽³⁾، وفي نهاية سنة 1990 برز مشروع تأسيس حزب سياسي إخواني وعلى كثرة محاولة إيجاد المبررات والدوافع التي أدت بالشيخ نحاح إلى تأسيس حزب سياسي، والتي نرجئ الحديث عنها إلى فصل لاحق الخاص ببناء جماعة الإخوان وتحولها إلى حزب، فإننا نعتقد أن الشيخ نحاح لم يكن يحتاج إلى مبررات لتأسيس حزب سياسي إخواني بقدر ما كان يحتاج ويبحث على الظروف التي تمكنه من طرح مبادرته، بتعبير آخر إن الشيخ نحاح كان يتصرف ويتحرك كرئيس حزب سياسي وان جمعية الإرشاد والإصلاح كانت تمارس نشاطها كحزب سياسي وإن لبست ثوب جمعية ثقافية اجتماعية.

بعد شهر واحد فقط على تأسيس الشيخ نحاح لحزبه -حركة المجتمع الإسلامي: حماس- دخلت الجزائر في حدث تاريخي بالغ الأهمية تمثل في العصيان المدني الذي دعت إليه الجبهة الإسلامية للإنقاذ بعد دخولها في إضراب مفتوح لمواجهة السلطة التي أقرت قانونا انتخابيا رأت فيه إنحياز إلى حزب جبهة التحرير الوطني، وأنه مفصل على مقاسها باعتبارها حزب السلطة. لم تكن الجبهة الإسلامية الحزب الوحيد الذي اعترض على قانون الانتخابات ونظام تقسيم الدوائر الانتخابية التي كان من المقرر إجراء الانتخابات التشريعية على أساسها في 29 جوان 1991، بل هناك العديد من الأحزاب ومن ضمنهم حركة المجتمع الإسلامي "حماس" الحزب الجديد الذي أسسه الشيخ نحاح في ظرف قياسي كما صرح بذلك الرجل الثاني في الجماعة والحزب الشيخ محمد بوسليماني.⁽⁴⁾

إلا أن رفض نحاح وحزبه لقانون الانتخابات لم يكن ليصل إلى المواجهة مع السلطة والنظام بل على العكس فقد أعدوا واستعدوا بالانتخابات، وقدم قوائم مترشحيه وكان على استعداد للسير فيها لو عقدت في وقتها. وبحسب الشيخ بوسليماني فإن الجماعة أبدت استعدادها للمشاركة في عمل احتجاجي -"الإضراب" -لوثم التنسيق والتشاور بين جميع الأحزاب الإسلامية وفي إطار رابطة الدعوة الإسلامية، إلا أن قيادة الجبهة الإسلامية ممثلا في عباسي مدني رفضت مراجعة قرارها

(1) محمد بوسليماني، مرجع سابق

(2) بوجمعة عياد، مرجع سابق، ص 170

(3) نفس المقابلة السابقة

(4) محمد بوسليماني، مرجع سابق

الذي كان مجلسها الشوري اتخذه والقاضي بالدخول في الإضراب يشكل منفرد وان الدعوى مفتوحة لمن أراد الإلتحاق بها.

لم يكن للشيخ نحاح أن يسير في ركب الجبهة الإسلامية للاتقاد التي فتحت المواجهة بينها وبين السلطة، والتي سوف تبدأ بالإضراب لتصل إلى العصيان المدني وتنتهي بتأجيل الانتخابات وإعلان حالة الطوارئ في الجزائر من طرف الرئيس الشاذلي من جديد، بعد حل الحكومة وتكليف السيد أحمد غزالي بتشكيل حكومة جديدة، كما تم توقيف مجموعة من قيادات الجبهة الإسلامية للإنقاذ وعلى رأسها رئيسها عباسي مدني ونائبه الأول الشيخ علي بن حاج.

لم تتوقف المواجهة بين الجبهة الإسلامية للاتقاد والسلطة عند هذا الحد، بل سوف تأخذ طابع عسكري في أعقاب لجوء النظام إلى الانقلاب على الإرادة الشعبية من وجهة نظر الجبهة الإسلامية للاتقاد وقطع الطريق أمامها للوصول إلى السلطة، سرعان ما تطورت الأحداث لتدخل الجزائر في نفق مظلم لعشرية بأكملها عنوانها الأساسي هو الإرهاب لم يكن بالإمكان أن يسر الشيخ نحاح في ركب الجبهة الإسلامية للإنقاذ وهو الذي تبنى منذ خروجه من السجن إستراتيجية المصالحة والمهادنة مع النظام باحثا عن المشاركة في السلطة برضاها وإراداتها.

وقد أعلن هذا الموقف صراحة في أوج الأزمة التي دخلت فيها البلاد بعد أن وصلت الأمور إلى نقطة اللارجعية بين النظام والجبهة الإسلامية للإنقاذ، ففي أثناء لقاء وقد تعاد الصياغة رابطة الدعوة الإسلامية مع الرئيس الشاذلي من جديد الذي نقل بعض تفاصيله مصطفى براهيم، كان محفوظ نحاح من الذين ضغطوا على الشيخ احمد سغفون رئيس الرابطة من أجل تشكيل لجنة أو... بغرض التواصل مع السلطة من أجل التبرأ من أعمال وتجاوزات الجبهة الإسلامية وإظهار يد بيضاء وأثناء اللقاء مع الرئيس كما يروي مصطفى براهيم أيدي نحاح مع بقية الوفد بوسليمان وجاب الله موقفا منذ بتصرفات الجبهة الإسلامية والنيل منها وإظهار وعرض و.... إلترامه بالقانون.

من المفارقات في هذه التجربة التاريخية أن فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ في أول انتخابات تشريعية تعددية تم في ظل نفس القانون الانتخابي الذي اعترضت عليه، والذي من أجل تغييره دفعت ليس فقط بنفسها، بل وبالجزائر كلها نحو مسار تاريخي لم يكن أحد من "الفاعلين" فضلا على المحليين يتصوره أو يرغب فيه.

لم تشكل نتائج الدور الأول لهذه الانتخابات التي جرت في ديسمبر 1991 صدمة للنظام السياسي فقط، أولخصوم الجبهة الإسلامية الايديولوجيين، بل كانت أيضا صدمة أيضا للشيخ نحاح وجماعته وبقية الأحزاب الإسلامية الأخرى.

لم يفز الشيخ نحاح وجماعته بأي مقعد في هذه الانتخابات، وحتى في مدينة البليدة مسقط رأسه ومعه والمجال الاجتماعي الأول لجماعة الإخوان المسلمين في الجزائر لم تستطع الجماعة تحقيق الفوز على الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

خلاصة

إن علاقة الإخوان كفكرة وجماعة وحركة بالجزائريين هي علاقة تاريخية من خلال جمعية العلماء المسلمين. وهي تاريخية بمعنىين: أولاً أنها لم تنشأ في السبعينات من القرن الماضي كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين ، بل تعود إلى المرحلة الأولى من تكون الجماعة الأم. ثانياً: أن الإخوان كفكرة وجماعة وحركة شكلت إطاراً مرجعياً وتنظيماً لحركة نخبة من الجزائريين للتعبير عن قضيتهم الوطنية والمطالبة بحقوقهم سواء داخل الجزائر أو من خارجها. لقد كان للإخوان أنصاراً في الجزائر مثل باقي أقطار المغرب العربي.

إن هذه العلاقة كانت في اتجاه يمكن تسميته "جزارة الإخوان"، حيث استطاعت النخبة الأولى وعلى رأسها الشيخ الحسين السليماني تجاوز ليس فقط الشكل والتسمية في محاولة نقل فكرة الإخوان المسلمين إلى الجزائر بل حتى "المعنى"، فيمكن الحديث عن حالة إبداعية فكرية وحركية منطلقة من فكرة الجماعة الأم وفي نفس الوقت متجاوزة لها، باختصار هي تشكل إضافة لها وليس فرع لها.

لم يسمح التاريخ لهذه التجربة الإخوانية الأولى النجاح ولم يوفر لها عوامل بقائها، ولكن ومباشرة بعد الاستقلال سوف تنشأ تجربة تاريخية جديدة للجزائريين مع الإخوان المسلمين كفكرة ووحركة استطاعت أن تحافظ عن نفسها واستمراريتها إلى يومنا هذا.

وإذا كان المسار التاريخي الأول لنشأة الإخوان المسلمين كان في اتجاه جزارة فكرة الإخوان جماعة فإن المسار التاريخي الجديد سوف يكون في اتجاه "أخونة الحركة الإسلامية الجزائرية" من خلال بروز نخبة من الدعاة "... ناضلت ولا تزال تناضل وتعمل على صياغة مشروع مجتمع إسلامي في الجزائر مرتبط ببنوي وتنظيماً بالأخوان المسلمين" كفكرة وجماعة وحركة أي "بالجماعة الأم".

لقد نشأت جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر بعد الإستقلال في إطار مسار واحد هو مسار الإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وحركة التي تأسست في مصر على يد الإمام "حسن النبا" وأن الجماعة في الجزائر ما هي إلا تعبير سوسيولوجي عن ذات الفكرة والجماعة. إن الطريق إلى الإخوان بعد الإستقلال أصبحت مفتوحة ومتوفرة لجميع الجزائريين هذه الطريق هي "الإخوان المشاركة" الذين قدموا في إطار سياسة التعاون الثقافي الذي انتهجته الجزائر مع الدول العربية وعلى رأسها "مصر".

لقد شكل الشيخ نحناح الشخصية المحورية في تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر، فقد ارتبطت بتجربته الدعوية والسياسية إلى درجة التماهي، وقد قد مر الشيخ نحناح في حياته السياسية والدعوية بثلاث محطات رئيسية: حملت الأولى منها انخراطه الحركي والنضالي في إطار الإيديولوجية الوطنية التي نشأ عليها في مدرسة الإرشاد، وامتدت إلى غاية مرحلة ما بعد الاستقلال الوطني، أما المحطتين الأخيرتين فقد كانتا إخوانيتين بامتياز، فقد استطاع أن يجعل من إعجابه بأفكار الإخوان المسلمين منطلق لتأسيس فرع للجماعة في الجزائر بتأثير وتأطير من قيادات الإخوان الشارقة الذين قدموا إلى الجزائر في إطار التعاون الثقافي والعلمي الذي انتهجته السلطة في الجزائر بعيد الإستقلال، وقد استطاع الشيخ نحناح من خلال هذه المحطات من تكريس زعامته الإسلامية الحركية من خلال مواجهة النظام السياسي بسبب الخيارات الأيديولوجية

والإقتصادية التي تبناها في سياق مشروعه التنموي، وقد كلفه دخول السجن بعد محاكمته ،ليصبح أول جزائري يسجن في الجزائر على خلفية انتماءه الحركي الإسلامي الإخواني، إلا أن خروجه من السجن بعفوريّاسي في مطلع الثمانينات نقله تدريجيا من مواجهة النظام إلى المصالحة معه ،وصولاً إلى التحالف معه في سياق المشاركة السياسية التي دشنها منذ بداية التسعينات .

الفصل الحادي عشر: التأسيس التنظيمي و السياسي لجماعة الإخوان المسلمين في الجزائر تمهيد

انتهينا في الفصل السابق إلى ارتباط تأسيس الجماعة الإخوان في الجزائر بشخصية مؤسسها الشيخ محفوظ نحناح إلى درجة من الصعب فصل تأسيسها عن مساره ،وهي التي تأسست على عينه وصورته كما يقول الشيخ راشد الغنوشي⁽¹⁾. وبعد اكتمال صياغة شخصية نحناح الإخوانية داخل الجامعة ،توجه التزاما بمنهج الجماعة الأم التي أصبح جزء منها إلى تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر ،وعلى عكس جماعة البناء الحضاري التي ركزت على الجامعة والجامعيين كحقل اجتماعي مفضل لبناء حركتها على الأقل في مرحلة التأسيس ، كان فعل التأسيس الإخواني أكثر شمولية ،فقد جعل كل المجتمع حقلا للدعوة.

المبحث الأول: حقول تكوين الجماعة في الجزائر أنظام الأسر كبنية تشكيلة للجماعة: جماعة الوسط نموذجا

كل المعلومات التي استطعنا الحصول عليها في إطار البحث الميداني -المقابلات-(²) تؤكد أن الطريق إلى تحقيق هذه الغاية تنظيميا كان مبني اساسا على نظام الأسر. وقد أكد ذلك الرجل الثاني في الجماعة الشيخ محمد بوسليماني قائلا: "حاولت الحركة الإسلامية أن تعيد للشعب الجزائري أصالته وحجم عقيدته عن طريق إعطاء المفهوم السليم الشامل للإسلام كونه عقيدة ونظاما اجتماعيا ونظاما سياسيا ونظاما اقتصاديا، التمسّت الحركة في الجزائر أسلوب سميناه أسلوب مشاركة كل الشرائح عن طريق الانبثاق وطريق التغلغل وعن طريق تبني آمال وآلام الأمة، والعنصر النسوي بصفة خاصة في الجزائر لعب دورا واسعا في الانتشار الأفقي والبناء العمودي في اعداد الأسرة، وبتوفيق من الله سبحانه وتعالى حاولنا جاهدين على تطبيق القاعدة التي تقول لابد من تكوين الفرد المسلم، فالأسرة المسلمة فالمجتمع المسلم فالدولة الإسلامية. ومن هنا اعتنت الحركة في بناء الأسرة الإسلامية التي كان لها بتوفيق من الله سبحانه وتعالى أفضلية الاستمرارية في نشر هذه الدعوة".⁽³⁾ هناك أربعة حقول رئيسية اعتمدت عليها الحركة لتجنيد وتكوين مجتمعها وهي : "المسجد" ، "البيوتات" ، "النظام التعليمي" ، "المخيم" ، فقد كانت هذه الحقول بمثابة التربة التي غرست فيها الجماعة بذورها الفكرية والتنظيمية.

1-المسجد

تولي جماعة الإخوان المسلمين ،كغيرها من الجماعات والحركات الإسلامية، أهمية خاصة للمساجد من حيث إعمارها، عقد جلسات وحلقات لتعلم تلاوة القرآن وتجويده وتقوية الناس في أمور دينهم، فإن هذا مما ينفع المسلمين ويجذبهم للعمل الإسلامي ونير لهم الطريق، انطلاقا من التوجيه القرآني : "إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين"، فالذين يعمرّون المساجد هم المؤمنون بالله واليوم الآخر المقيمون الصلاة المؤتون الزكاة الذين لا يخافون إلا الله.

(1) راشد الغنوشي، محفوظ نحناح. السباحة ضد التيار تصل بك للمنايع، (en ligne) متوفر على موقع <http://islamonline.net>

(2) مقابلة مع مصطفى بلمهدي و محمد صحراوي،.بالإضافة إلى المقابلة الجماعية مع مجموعة من أفراد الجماعة الذين كانوا منتظمين في أسرة إخوانية .

(3) محمد بوسليماني، "وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائر"

لقد شكل المسجد في لحظة تضيق الحكومة المصرية برئاسة النحاس باشا في أربعينات القرن الماضي ملاذ للجماعة ومركز لممارسة نشاطها الدعوي، إذ أصدر أمر بغلق كل شعب الإخوان ما عدى المركز العام الذي وضعه تحت المراقبة الشديدة، فأتجه الإخوان إلى المساجد، يقرؤون فيه رسالة "المأثورات" ويلقي بعضهم عظة أو كلمة في المسجد إذا أتيح ذلك.⁽¹⁾

كما يحتل المسجد مكانة بالغة الأهمية في إطار أهداف "نظام الأسر"، فالأسرة الإخوانية تستهدف من المساجد أن تكون منارات علم وهداية وتفتيحه لعامة المسلمين، وخصوصا من اتهم فرص التعليم في الصغر، كما تستهدف من المجتمع أن يولي المساجد أهمية خاصة في العناية بها والمواظبة على ارتيادها والتعبد فيها، لأن المجتمع الذي تسوده روح المسجد وآدابه، مجتمع جدير بأن يحقق سعادة الدنيا والآخرة. بالإضافة إلى سياسة الجماعة في تزويد المساجد بالكتب والفرش والإضاءة والترميم، والإنشاء في كثير من القرى والمدن.

وقبل الخوض في تفاصيل الدور الذي لعبه المسجد في التأسيس التنظيمي للجماعة في الجزائر وتحوله إلى حقل من حقول تكوينها، سوف نلقي نظرة سريعة ومختصرة حول المسجد باعتباره حقلًا اجتماعيًا-سياسيًا.

1-1 المسجد كحقل اجتماعي - سياسي:

يحضى المسجد إن في ضمير وأدبيات الحركات الإسلامية أوفي ضمير ومخيال المجتمعات الإسلامية برمزية منقطعة النظير، فهو أولا وقبل كل شيء "بيت الله" ومحل إفراجه بالعبادة، وقد عظم الإسلام من شأنها وشأن من يعمرها، والقرآن الكريم ملئ بالنصوص الدالة على ذلك . كان المسجد ولا يزال رمز للأخوة الإسلامية حيث نجد أن التجربة النبوية لا زالت ماثلة عند المسلمين بصفة عامة وعند الحركات الإسلامية بشكل خاص، فقد كان بناء "المسجد" أول فعل قام به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعد هجرته إلى المدينة المنورة، وقبل أن مارس فيه الصلاة قام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فيه بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وقد كان هذا الحدث بمثابة ولادة المجتمع الإسلامي سياسيا- الأمة الإسلامية - بعد أن كونه الإيمان دينيا.

لم يكن المسجد منذ عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وعبر مختلف المراحل التاريخية للإسلام محلا للصلاة والذكر أو التعبد فقط، وإنما كان محلا للتعليم والقضاء وحل النزاعات بين المسلمين بالإضافة إلى كونه المكان التي تجيش فيه الجيوش ويعلن فيه الجهاد، والأهم من ذلك، أنه الحل الذي تعقد فيه "الإمامة". كما يعد المسجد من خلال صلاة "الجماعة" و"الجمعة" عنوان للرباط الاجتماعي، فصلاة الجماعة التي تعد من الواجبات الدينية الجماعية الأساسية في الإسلام تعني عمليا اجتماع المؤمنين بصفة مستمرة خمسة مرات على الأقل في اليوم، وهذا ما يهيء التواصل الاجتماعي يشكل مستمر بين الأفراد. دون أن نغفل أن المسجد كان ولا يزال بابا للتوبة وطريقا للعدالة ومصدر للعلم والمعرفة.

كل ذلك أهل المسجد لأن يكون محور ومنطلق الحركة والعمل الإسلامي عند جميع الحركات الإسلامية فقد نجحت في جعله كما يقول أحد قيادات لحركات الإسلامية: "المكان الذي يصاغ فيه الإنسان من أجل أن يخرج إلى العالم ليحولته إلى مسجد يعبد فيه الله ويطاع"

(1) عبد الحليم محمود، مرجع سابق، ص 50

في كل تاريخ الإسلام والمسلمين كان المسجد المؤسسة الدينية الثانية بامتياز بعد مؤسسة الخلافة التي صنعت فيها ومن خلالها السوسيولوجية السياسية للمجتمع. وقد كان المحل (le lieu) الذي يتم التعبير فيه ومن خلاله على التلازم بين الدين والسياسة ليس بالمعنى الفقهي فقط، وإنما بالمعنى التاريخي- السوسيولوجي، فهو من جهة - أي المسجد - المحل الذي تصنع وتتشكل فيه المعارضة السياسية كتعبير ديني وفي نفس الوقت المحل الذي تتشكل فيه شرعية السلطة السياسية القائمة كتعبير ديني. و انطلاقا من ذلك فقد كان المسجد على طول التاريخ الإسلامي محل لعلاقات القوة والصراع بين السلطة والمعارضة على معنى الإسلام، وترجمته على المستوى الفردي والجماعي وفي كل مناحي الحياة، وبالنتيجة تحول المسجد إلى محل تغيير إجتماعي.

إنه و على الرغم من أن نشأة النظام السياسي الجزائري كانت بعيدة عن المسجد، ولم يكن المسجد في يوم ما مصدر شرعية النظام السياسي في الجزائر فهو لم يولد في المسجد واستمراره غير مرتبط به، ومع ذلك فإن المسجد في الجزائر منذ الاستقلال لم يكن بعيدا عن هذه الحقيقة السوسيولوجية والتاريخية. فقد سعى كما تم توضيحه سابقا إلى تأميم المسجد ودولنته، وبالتالي تحويله إلى أحد الأجهزة الإيديولوجية للدولة، بحسب تعبير "لويس ألتوسير".⁽¹⁾

ورغم الجهود التي بذلها النظام في مراقبة وإخضاع "المسجد" فإنه لم يفلح في تدجينه، بل وعلى العكس فقد كان المسجد ومنذ اللحظة الأولى للاستقلال محل لصياغة معارضة دينية-سياسية للنظام وتوجهاته الإيديولوجية.

إن هذه الطبيعة للمسجد باعتباره حقلًا دينيا - سياسيا ومحا للتحاذي والصراع بين السلطة والمعارضة هي التي كانت وراء المكانة والأهمية التي حظي بها من طرف المجتمع والدولة في نفس الوقت منذ الاستقلال إلى يومنا هذا وقد نجح الباحث "أحمد رواجعة" في رصد جزء مهم من سوسيولوجيتها، وباستثناء بعض التفاصيل الخاصة بمدينة قسنطينة التي كانت مركز دراسة الباحث رواجعة فإننا نعتقد أن قراءته السوسيولوجية للمسجد يمكن تعميمها على الحواضر الأساسية التي نشأت فيها الحركات الإسلامية وترعرعت. و خلاصة هذه السوسيولوجيا تفيد في وجود أربعة نماذج من المساجد والجوامع لا تتمايز بأحكامها القانونية بل بالوظيفة والدور الذي حددها لها روادها الروحيون، هذه النماذج هي: مساجد "الشعب" ومساجد "الدولة"، المساجد "الخاصة"، وأخيرا المساجد "الحرّة".⁽²⁾

وإذا كنا نؤيد الباحث أحمد رواجعة فيما ذهب إليه من ارتباط المساجد الحرة بالحركة الأصولية بحسب مفهومه ومن ضمنها الإخوان المسلمين فإن ذلك لا يجب أن يعني أن نشأة الحركة مرتبطة ببناء هذه المساجد بل إن نشأة الجماعة ارتبطت أولا بمساجد الدولة كما سيأتي تبينه.

لقد كان المسجد حاضرا في إستراتيجية الحركة لدى كل جماعات وتنظيمات ورموز الإسلامية في الجزائر. فقد كان المنبر وسيلة الإعلام الجماهيري لإعلان رموز التيار الإصلاحية معارضتهم لسياسة وتوجهات السلطة، سواء في عهد الرئيس أحمد بن بلة أو الرئيس هواري

⁽¹⁾Althusser louis, Ideologie et appareils ideologiques d'Etat, in « positions », edition sociales, paris , 1976, pp67-125

⁽²⁾أحمد رواجعة ، مرجع سابق، ص 95

بومدين. وتعد مسيرة وحركة الشيخ "مصباح الحويذق" نموذجية في التعبير عن قدرة التيار الإصلاحية على ربط المعارضة بالمسجد، فقد استطاع هذا الأخير جذب واستقطاب مختلف الفئات الاجتماعية التي كانت ناقمة على توجهات السلطة. كما أن حركة الشيخ "عبد اللطيف سلطاني" الذي يعتبره الكثير من المتابعين للحركة الإسلامية في الجزائر أحد الآباء المؤسسين لها ارتبطت أيضا بالمسجد. كما كان المسجد حاضرا أيضا في إستراتيجية جماعة البناء الحضاري الإسلامي وبشكل خاص "المسجد الجامعي" كما سبق وأن أوضحناه في فصل سابق.

وإذا كان بالإمكان الحديث عن المسجد كمحل لنشأة وتكون المعارضة السياسية الإسلامية في الجزائر فإن سيرورة تشكل الإخوان المسلمين في الجزائر هي صورة نموذجية لها.

1-2 موقع المسجد في مسيرة تشكل جماعة الإخوان في الجزائر

" في سنة 1963 وصل الأساتذة المتعاونين إلى البليدة وكانوا من سوريا ومصر والعراق ولبنان وفلسطين بغرض التكوين والتعليم، وكان من بين هؤلاء عناصر من الإخوان من الصف الثالث والرابع وكان بين المتعاونين أزهرين أيضا."

حضر المسجد مبكرا جدا في مسيرة تكون جماعة الإخوان المسلمين، فقد كان نقطة انطلاق لدعوتها. تعود هذه العلاقة إلى علاقة الشيخ محفوظ نحاح بالتدريس والوعظ في مسجد ابن سعدون في مدينة البليدة.

بعد الاستقلال مباشرة سعى الشيخ نحاح إلى العمل الدعوي من خلال التدريس والخطابة في المسجد، وقد نجح في ذلك فكانت سنة 1963 لحظة بداية وانطلاق مسيرة الدعوة ونقطة التحول الأولى في مسيرة الانتقال من مدرسة الإرشاد إلى مدرسة الإخوان.⁽¹⁾

وبحسب الشيخ مصطفى بلمهدي فإن التدريس في المسجد كان من بين الأهداف التي سعى إلى تحقيقها الشيخ نحاح مباشرة بعد الاستقلال: وقد نجح في تحقيقها ودخل مضمار التدريس في المسجد من خلال وساطة خاله "الحاج جلاطوا" الذي كان من أعيان مدينة البليدة الذين كانوا على علاقة بجمعية العلماء المسلمين ومسؤوليها الذين كانوا يشرفون على مساجد مدينة البليدة، والذين لم يكن يتجاوز عددهم إثنان: المسجد الحنفي ومسجد ابن مسعود.

استطاع الشيخ نحاح من اكتساب إعجاب رواد المسجد وبدأت دروسه وأفكاره تلقى انتشارا وبدأ يلتف حوله الناس، وبحسب الشيخ مصطفى بلمهدي: فإن الشيخ نحاح استطاع شق طريقه بسرعة وأصبح درسه مميذا لأنه كان يلقيه بطريقة جذابة.⁽²⁾

صحيح، لا نستطيع أن نتحدث في هذه المرحلة عن إخوانية تنظيمية ولا حتى إخوانية فكرية لدى الشيخ نحاح ورفاقه، وإن شكل بعض الرموز الفكرية والعلمانية للإخوان كالشيخ محمد الغزالي مرجعية دينية وقاعدة فكرية للدروس والخطب التي كان يلقيها الشيخ نحاح، ولكن سرعان ما تحول هذا النشاط المسجدي وهذه الدروس التي كانت تسبح في أجواء الفكر الإخواني إلى جسر انتقل من خلاله الشيخ نحاح إلى الإخوانية فكريا وتنظيميا.

⁽¹⁾ حول مسيرة الشيخ نحاح أنظر الفصل السابق.

⁽²⁾ نفس المقابلة السابقة

وبحسب الشيخ مصطفى بلمهدي فإن هؤلاء وبحسب الشيخ مصطفى بلمهدي فإن شروع الشيخ نحاح في حقل الدعوة الدينية والخطابة في المسجد تزامن مع وفود قيادات إخوانية إلى مدينة البلدة. وقد شكل المسجد في سياق هذا التحول للإخوانية الغطاء، ونقطة البداية لتكون النواة الأولى للجماعة بقيادة الشيخ محفوظ نحاح.

بعد أن أبدع الشيخ نحاح في فنون الخطابة والتدريس أصبح محل ثقة وحضوة لدى أعيان مدينة البلدة الذين كانوا عنوان "البرجوازية التقية" (la bourgeoisie pieuse)⁽¹⁾، وعلى رأسها "الحاج نعيم" و"الحاج دويدن" وغيرهم من رواد مسجد "ابن سعدون" العتيق. هذه الحضوة التي نالها نحاح عند هذه الفئة الاجتماعية سوف تنقله وإخوانه نقلة نوعية على طريق تأسيس جماعة الإخوان المسلمين. لقد تحول أعيان هذه البرجوازية المتدينة إلى رافعة مكنت الشيخ نحاح من اختراق "الطبقات الاجتماعية" من جهة، وحدود الجغرافية من جهة أخرى، لما كانت تتمتع به هذه الشخصيات من رأس مال إجتماعي وعلاقات اجتماعية وعائلية عن طريق المصاهرة مع البرجوازية العاصمية المتدينة وبعض رجال الدولة المتدينين.

وبحسب الشيخ بلمهدي كانت هذه البرجوازية المتدينة البليدية والعاصمية تجتمع سنويا في فصل الصيف للاصطياف في مرتفعات الشريعة في البلدة، وخلال هذه مدة الاصطياف والتي كانت تمتد إلى شهرين كانت هذه العائلات تخصص شقة (chalet) تحوله إلى "مسجد" وفي هذا السياق ويقول الشيخ مصطفى بلمهدي "كنا نحننشرف على هذا المسجد ونقوم بخدمته من آذان وأداء الصلوات" وكان يتم تنظيم دروس وبنية عامة في هذا المسجد خلال كل مدة الاصطياف وقد استمر هذا اللقاء السنوي لسنوات إلى غاية دخولنا إلى السجن، وكان من بين الذين يلقون الدروس الشيخ محفوظ، وقد كانت هذه المناسبة مهمة جدا لنا، كنا نحن شباب ومن ضمن الذين كانوا يحضرون إلى منطقة الشريعة للاصطياف الشيخ البشير الإبراهيمي رحمه الله، وابنه الدكتور طالب الذي كان يلقي دروس في هذا المسجد، دون أن ننسى شيوخ مدينة البلدة، كالشيخ سطمبولي والشيخ الشرفي وكان الأساتذة المتعاونين الإخوان يحضرون لتقديم الدروس الدينية العامة أيضا.⁽²⁾

من الواضح ان "مسجد الشريعة" في هذه المرحلة ساهم بشكل حاسم في توسيع شهرة وسمعة الشيخ نحاح كداعية إسلامي وفي تهيئة الظروف والعطاء لنشأة جماعة الإخوان المسلمين في هذه المرحلة المبكرة من الاستقلال.

لا تتبع أهمية تجربة "مسجد الشريعة" على تكوين جماعة الإخوان من طبيعة ومضمون الدروس التي كانت تلقى سواء من طرف الشيخ نحاح أو الأساتذة المتعاونين الإخوان، حيث كانت دروس تدور حول المعاني العامة للإسلام كما أكد الشيخ بلمهدي وإنما تتبع من رأسمال الاجتماعي الذي استطاع الشيخ نحاح تكوينه على مدار سنوات فقد استطاع تكوين شبكة علاقات مع نخبة علمانية أولا واجتماعية ثانيا وسياسية ثالثا وقد شكل هذا الرأسمال الاجتماعي غطاء للنشاط الإخواني بالمعنى التنظيمي.

⁽¹⁾ استعزنا لفظ "البرجوازية المتدينة" من جيل كييل أنظر: kipple Gille, jihad :expansion et declin de l'islamisme, edt Gallimard, Paris, France, 2003, p268

⁽²⁾ بلمهدي مصطفى، نفس المقالة السابقة.

لقد فتحت تجربة مسجد الشريعة للشيخ نحاح مساجد العاصمة والبداية كانت من مسجد الشارقة ومنع إلى مساجد كل العاصمة .

1-3 المسجد كمحل للأسرة المفتوحة:

تتجلى علاقة تكون الجماعة بالإخوان بالمسجد من خلال هذا الأخير إلى محل للأسرة المفتوحة.

تنظيمياً تعتبر الأسرة المفتوحة قاعدة التعبئة والتجنيد فهي تمثل مجتمع الدعوة الذي التنظيم عناصره ليبنى بهم جماعة المسلمين "الإخوان" كما أنها وسيلة اتصال التنظيم بالمجتمع بمختلف فئاته.

تأخذ الأسرة المفتوحة شكل دروس وحلقات عامة مفتوحة ولم يكن أمام الجماعة منذ نشأتها وعلى طول مراحل العمل السري إمكانية تنظيم مثل هذه الأسر إلا داخل المسجد ويشكل أهل التعليم. وبحكم هذه الظروف اقترن مفهوم الأسرة المفتوحة بالدروس والحلقات العامة التي كانت تعقد في المساجد والتي كانت مفتوحة لجميع المصلين من رواد المساجد.

يعتبر المدرس نقيب الأسرة المفتوحة وهو بحكم هذا المنصب التنظيمي في الجماعة يقوم بالإضافة إلى الوعظ والتثقيف الديني العام بمتابعة سلوك الحضور من رواد الدرس ومراقبة استجاباتهم لما يتم تقديمه من جرعات فكرية ومدى انضباط و..... المتلقين بغرض اكتشاف العناصر المؤهلة والمستعدة لن يستثمر فيها ويقترح أن تنتقل من الأسرة المفتوحة إلى الأسرة التربوية والتي قد يكون المسجد محل نشاطها وتكون عادة ما تكون البيوت هي المحل النموذجي للأسرة التربوية.

ومما يعزز ويؤكد العلاقة التنظيمية بين المسجد والجماعة ما صرح به الشيخ بوسليمان في معرض حديثه عن تكوين الجماعة حيث قال "المراكز التي اعتمدت عليها الحركة الإسلامية لنشر دعوتها منابر ثلاث:

المسجد على أساس أنه المنبر الأصيل والأساس الذي تنطلق منه كلمة الحق و" لذلك في بداية الحركة فكرت في عملية الانبثاق في إيجاد أئمة في المساجد ودعاة يحاولون عملية الاتصال المباشر مع القاعدة الشعبية " (1)

وفي إطار إستراتيجية الحركات الإسلامية بشكل عام في تأسيس المساجد الجامعية التي تبنتها في البداية جماعة البناء الحضاري سوف تشرع جماعة الإخوان المسلمين في تأسيس أول مسجد في ثانوية الفتح للبنات في البلدة سنة 1972 بمبادرة من الشيخ محمد بوسليمان الذي عين أستاذاً في هذه الثانوية بعد تخرجه من الجامعة.

لقد حوّل الشيخ بوسليمان هذا المسجد إلى محل لأسرة مفتوحة فقد كان يلقي فيه دروس خاصة للتلميذات أثمرت كما يقول الشيخ مصطفى بلمهدي بتكوين أول نواة للأخوات المسلمات، كما أثمرت بإرتداء أول أخت للحجاب الإسلامي الشرعي. ومن بين الأخوات المسلمات اللواتي تكون

(1) محمد بوسليمان، مرجع سابق.

إخوانيا على يد الشيخ بوسليمانى زوجة الشيخ عبد الله جاب الله التي كانت من أقارب الشيخ بوسليمانى (ابنة عمته).⁽¹⁾

وفي سنة 1973 شهد "المسجد الحنفي" الواقع في وسط مدينة البليدة ، تأسيس أول أسرة بالمعنى التنظيمي الإخواني⁽²⁾ على يد الشيخ "محفوظ نحناح" بعد تنصيبه رسميا المراقب العام للإخوان المسلمين في الجزائر. ومنذ هذه اللحظة لم يعد المسجد بالنسبة للأخوان محلا للدعوة وإلقاء الدروس والوعظ فقط، وإنما أصبح الحلقة التنظيمية الأولى في بناء جماعة الإخوان المسلمين مما استدعى توجه الجماعة باكرا إلى إعداد أئمة ودعاة من أجل نشرهم في المساجد كما يفهم من كلام الشيخ بوسليمانى، حيثقال: المسجد على أساس أنه المنبر الأصيل والأساس الذي تنطلق منه كلمة الحق و" لذلك في بداية الحركة فكرت في عملية الانبثاق في إيجاد أئمة في المساجد ودعاة يحاولون عملية الاتصال المباشر مع القاعدة الشعبية.

وفي هذا السياق سوف تسعى الجماعة لإيجاد مسجد تجعل منه منطلقا لحركتها تجاه المجتمع من أجل بناء جماعة المسلمين،

ظهر هذا التوجه من خلال انخراط الجماعة واندفاعها في حركة بناء المساجد في مدينة البليدة. البداية كانت في إطلاق مشروع بناء "مسجد الكوثر" فقد تبنت الجماعة المشروع وانخرطت بقوة في إدارته، وبحسب الشيخ مصطفى بلمهدي فإن أغلبية عناصر الجماعة كانوا أعضاء في اللجان التي كانت تشرف على بناء المسجد جزء منهم في اللجنة الإدارية ومن بينهم الشيخ بلمهدي نفسه والشيخ محمد بوسليمانى، وجزء آخر كان متواجد على مستوى لجنة الأعيان وعلى رأسهم الشيخ نحناح.

وقد استفادت الجماعة من عضويتها في هذه اللجان خاصة "اللجنة الإدارية" في التحضير المادي لمواجهة النظام سنة 1976 تحت عنوان "جماعة الموحدون" حيث تم استعمال وسائل الطباعة ، آلة كاتبة (DACTYLO) وآلة طابعة التي سخرتها قيادة الناحية العسكرية الأولى لهذه اللجنة بحكم ترؤس قائدها العقيد بلهوشات لمشروع بناء المسجد بصفة شرفية.

لقد تعرضت مساجد البليدة بعد استقرار الاستعمار الفرنسي على نفس المصير الذي تعرضت له مساجد المدن والحوضر الجزائرية، إما الهدم أو المصادرة لتحويلها إلى أماكن عبادة لغير المسلمين من المسيحيين أو اليهود⁽³⁾ ولم يبق في مدينة البليدة في العهد الاستعماري إلا مسجدين وهما مسجد ابن سعدون والمسجد الحنفي. استمر الوضع على هذه الحالة بعيد الاستقلال قبل أن تنزود المدينة بمسجدين آخرين الأول وهو مسجد المجاهد الذي تم تشييده في مكان مقهى كانت تعرف بقهوة العسكري التي كانت قبل الاستقلال مقهى وحانة للجنود الفرنسيين، ويقع المسجد في أحد مداخل أكبر حي شعبي في مدينة البليدة وهو حي الدويرات العتيق. أما المسجد الثاني فهو مسجد

(1) مصطفى بلمهدي، نفس المقابلة السابقة

(2) ضمت هذه الأسرة مجموعة من الشباب من بينهم محمد بوشلوش و عبد القادر مناصرية الذي سوف يعين امام في أول مسجد كانت تشرف عليه الجماعة و هو مسجد الأرقم بن الأرقم.

(3) لقد دشّن الاستعمار الفرنسي سياسته هذه مع المساجد منذ اللحظة الأولى للاستعمار، فباشر فور إمضاء إتفاقية الأستسلام بتحويل مسجد كشاوة إلى كاتدرائية

الجزائر، أنظر: سعد الله أبوالقاسم، الحركة الوطنية، الجزء الثاني، ص195

البدر والذي تم تشييده في مكان شركة التبغ، ويقع هذا المسجد في قلب وسط مدينة البليدة وبالضبط في منطقة بباب السبت.

على الرغم من الدور الذي لعبته هذه المساجد في نشأة الشيخ نحاح الدعوية ابتداء والإخوانية ثانياً وعلى رأسها مسجد "بن سعود" و"المسجد الحنفي" و"مسجد لمجاهد" -الذي شيد على يد أحد مداخل حي الدويرات العتيق الذي كان يسكن فيه الشيخ محفوظ نحاح، وبعض أعضاء النواة الأولى للجماعة ومن بينهم الشيخ مصطفى بلمهدي نفسه- فيبدو أن هذه المساجد لم تعد قادرة على تلبية احتياجات الجماعة وتطلعاتها.

إن الارتباط الشبه عضوي بين الجماعة والمسجد بدأ مع إطلاق مشروع بناء أول "مسجد حر" في مدينة البليدة وهو "مسجد الأرقم بن أبي الأرقم" والمعروف بمسجد التعميم يبدو أنه لم يكن في مقدور الجماعة تحويل أحد المساجد التي كانت موجودة إلى بنية تكوين وتنظيم الجماعة نظراً لعدة عوامل. أهمها سيطرت الدولة على هذه المساجد وتحويلها إلى جهاز إيديولوجي لها، وراجع دور البورجوازية المتدينة المتكونة أساساً في ذلك الوقت من أعيان مدينة البليدة في هذه المساجد وكنتيجة لهذه الوضعية لم تعد هذه المساجد قابلة لتحمل الخطاب الديني الذي كانت تحمله الجماعة ولا قدرة على التعبير عن الإسلام الذي كانت تحمله الجماعة والذي تبنته البورجوازية المتدينة.

لقد جاء إطلاق مشروع بناء مسجد "الأرقم بن أبي الأرقم" في سياق تحول المساجد في الجزائر خاصة في مرحلة الرئيس بومدين إلى جهاز إيديولوجي للدولة، حيث أصبح مطلوب من - أي مسجد - إنتاج خطاب ديني يتناغم وخيارات الدولة الإقتصادية وتوجهاتها السياسية التي كانت تتبع من الاشتراكية.

وقد تقاطع طموح الجماعة مع مصلحة البورجوازية المتدينة التي - كما أشرنا سابقاً - قد استطاع الشيخ نحاح أن يجذبها إليه، فقررت الالتفاف حوله وحول معنى الإسلام الذي كان يمثل لمواجهه صعود خطاب ديني بات يشكك في شرعية تدينها ونمط حياتها الاجتماعية وثروتها بتشجيع من السلطة، هذا الخطاب الديني الذي كان يتحدث- كما أخبرنا مصطفى بلمهدي- عن الإسلام الاشتراكي، وأبي ذر الاشتراكي، وهوما كانت ترفضه الجماعة انطلاقاً من قناعاتها الفكرية التي لم تكن ترى في الاشتراكية أي علاقة بالإسلام بل وترفض أن يسوى بينهما بأي شكل من الأشكال بحكم الأول نظام وضعي والثاني نظام إلهي. وبحسب الشيخ بلمهدي فإن تجربة "مسجد الشريعة" كانت هي الملمح والحافز لإطلاق مشروع بناء مسجد "الأرقم" الذي سوف يصبح جزء مهم من تاريخ تكوين الجماعة⁽¹⁾.

تعود ملكية الأرض التي البني عليها المسجد إلى أحد أعيان مدينة البليدة وأثريائها والمتدينين وأشهرهم على الإطلاق في ذلك الوقت وهو الحاج "نعيمي"، كان الحاج نعيمي من ملاك الأراضي، وقد قرر أن يبيع جزء منها يقع في الناحية الغربية لمدينة البليدة ليجعل منها حي سكنياً - وبحسب العديد من الروايات لسكان البلدة فإن هذا القرار جاء في سياق تصفية السيد نعيمي لبعض أملاكه العقارية خشية تأميمها من طرف الدولة في بداية السبعينات، وقد قرر السيد النعيمي تخصيص قطعة من هذه الأرض تتوسط الحي الذي بات يعرف باسمه إلى يومنا هذا لبناء "مسجد".

(1)المقابلة نفسها.

سرعان ما تحول الحي الجديد إلى رمز للبرجوازية المحلية، خاصة في مرحلة الثمانينات نظرا لطبيعة الطراز المعماري الذي شيدت عليه السكنات التي كلها كانت "فيلات"، ومن مميزات هذا الحي بالإضافة إلى كونه من أوائل الأحياء السكنية الفاخرة التي شيدت في البلدية بعد الاستقلال الملمح السوسيولوجيلسكانه، فمن خلال استطلاعنا للأصل الاجتماعي والجغرافي لسكان هذا الحي تبين لنا أن أغليبيتهم من العائلات البلدية، كما أن الحي قد جمع بين أثرياء المدينة من جهة وبين أعيانها: "أولاد البلاد"، وهو وصف يغطي بعد السمعة والوجاهة الاجتماعيين والتي يمكن أن يجتمع معها الثروة أيضا.

تكتسي هذه الصفة "أولاد البلاد" أهمية كبيرة في العلاقات الاجتماعية في المجتمع المحلي لمدينة البلدية، فهي مصدر اعتزاز وتفاخر، وهي بمثابة رأس مال تحرص على إظهاره كعنوان للشرعية وقد حرصت الحركة منذ بداياتها كما أخبرنا الشيخ بلمهدي على أن تكون محاطة بهذه الفئة، وأن تجعل لها مكانة خاصة في حركتها باعتبارها قاعدة للشرعية الاجتماعية.

بدأ مشروع بناء المسجد، و كان مقرر تسليم المسجد من حيث الإدارة الدينية للجماعة من خلال الشيخ نحاح، غير أن إلقاء القبض على الشيخ نحاح ومجموعة من أعضاء الجماعة في سنة 1976 حال دون ذلك: "بعد دخولنا السجن- يقول الشيخ بلمهدي- واصلت الجماعة متابعة بناء مسجد الأرقم من خلال بعض الأعضاء الذين لم يكونوا معنيين بأحداث المواجهة في إطار جماعة الموحدين".⁽¹⁾

اكتمل بناء المسجد وقيادة الجماعة الأساسيين وعلى رأسهم الشيخ نحاح في السجن ومع ذلك فقد استلمت الجماعة إدارة المسجد وهي في السجن من خلال تعيين أحد أعضاء أول أسرة إخوانية بالمعنى التنظيمي التي أسسها الشيخ محفوظ نحاح سنة 1973 في المسجد الحنفي، ويتعلق الأمر بالشيخ عبد القادر مناصرية: "لما اكتمل بناء المسجد كنا نحن في السجن، فجاءوا إلينا لاستشارتنا في تعيين إمام له، فأشرنا إليهم بتعيين عبد القادر مناصرية، وقد تم بالفعل ذلك واستلم عبد القادر مناصرية إمامة المسجد ونحن في السجن".⁽²⁾

بعد خروج الشيخ نحاح من السجن وتغيير الجماعة لاستراتيجية عملها وحركتها – كما سبق وأن أشرنا لى ذلك في الفصل السابق – سوف يتحول مسجد الأرقم إلى قاعدة انطلاق التنظيم وانتشاره في كل المجتمع بشكل ملفت للانتباه.

يتحدث الشيخ مصطفى بلمهدي عن نشاطين أساسيين ساهما في تكوين الجماعة وتوسيع قاعدتها الاجتماعية وبناءها تنظيميا كان مسجد الأرقم بن أبي الأرقم منطلقهما وقاعدتهما وهما: "المخيمات الصيفية" و"نشر الحجاب الشرعي".

"بعد خروجنا من السجن حولنا الطابق السفلي (sols - sous) إل ورشة خياطة لصنع الحجاب الشرعي، وكنا نبيعه بثمن زهيد لتشجيع الأخوات على ارتداء الحجاب الشرعي، كما كنا نقدمه- أي

⁽¹⁾ نفس المقابلة.

⁽²⁾ نفس المقابلة.

الحجاب الشرعي – كهديّة للفتيات والأخوات في الحفلات الدينية والمناسبات التي كنا نقيمها في المسجد وخارج المسجد⁽¹⁾.

يعكس هذا النشاط أهمية "المرأة" في نشاط الحركة في إطار بناء البيت الإسلامي والذي يعد اللبنة الثانية على طريق بناء المجتمع الإسلامي في تصور الإخوان والذي سوف نتناوله بشكل مستقل بعد حين.

النشاط الثاني الذي أبرزه لنا الشيخ بلمهدي والذي كان منطلقه المسجد وبالذات مسجد الأرقم هو المخيم الصيفي، ولأهمية هذا النشاط في تكوين جماعة الإخوان في الجزائر سوف نأجل الحديث عنه لنتناوله بشكل مستقل كأحد مجالات تكوين الجماعة.

المسجد الثاني الذي لعب دور بالغ الأهمية في بناء الحركة وتوسعها وهو أيضا جزء من تاريخ الحركة وشاهد على مسيرتها في نفس الوقت هو مسجد الرحمان. و يعد هذا المسجد ثاني المساجد الحرة التي بنيت في مدينة البلدة والتي كانت ولا تزال خالصة للدعوة الإسلامية الإخوانية والتي كانت قاعدة بناء تنظيمي بعد خروج الشيخ والجماعة من السجن.

2- البيت كمركز للأسرة التربوية:

يشكل بناء "الأسرة المسلمة" أو الهدف الإستراتيجي واللبنة الأساسية في مسار تكوين جماعة الإخوان التي تنمهي كما أشرنا مع جماعة المسلمين.

في إطار عرضه لمسيرة تكوين الجماعة لم يفت الشيخ محمد بوسليمان ذكر "البيوتات" ودورها في إنطلاق الجماعة حيث قال: "المنبر الثالث هو البيوتات وهنا كان لأخواتنا حصة الأسد في صناعة الحدث وفي إعطاء التوجيهات للأمهات وفي تجميع الشباب وركزنا في ذلك على مخيمات صيفية تحتوي على أكبر عدد من الأولاد رغم الضغوط التي كانت موجودة بالنسبة للنظام"⁽²⁾، وهو ما أكدّه لنا الشيخ مصطفى بلمهدي⁽³⁾ حيث أبرز لنا دور رئيسي لهذه البيوتات في مرحلة النشأة والتنظيم السري، نظرا لصعوبة وخطورة القيام بأي نشاط جماعي والرقابة الأمنية لأجهزة الدولة على حركة المجتمع.

كل فرد كان يتم استقطابه وتكوينه وضمه إلى الجماعة كان يحول بيته إلى مركز لنشاط الإخوان بشكل مزدوج: بحكم أنه عضو في أسرة إخوانية بالمعنى التنظيمي، فهو ملزم بفتح بيته لأعضاء الأسرة التنظيمية التي ينتمي إليها بشكل منتظم للقيام بالواجبات الجماعية⁽⁴⁾. كما أن البيت كان يحول إلى مركز ومحل لعقد الاجتماعات الموسعة بين أعضاء الجماعة تحت غطاء المناسبات الاجتماعية من "الزفاف" و"الختان" و"العقيقة" وغيرها من الاحتفالات الاجتماعية التي كانت تنظم في الكثير من الأحيان بطلب من الجماعة للتغطية على النشاطات الدعوية والتنظيمية.

وقد لعبت المرأة "الأخت المسلمة" دورا أساسيا في هذا المجال وتحويل البيوت إلى مراكز للأسرة التربوية الإخوانية.

⁽¹⁾ الشيخ نخاح من تأسيس الجماعة الى تأسيس الحزب.

⁽²⁾ محمد بوسليمان، المرجع السابق

⁽³⁾ المكالبة نفسها.

⁽⁴⁾ وهذا ما أكدّه لنا بعض الإخوان الشباب الذين كانوا منتظمين في أسرة، على مستوى منطقة بوعرفة- في البلدة- في مطلع تسعينات القرن الماضي.

كانت "الأخت المسلمة" أحد اهتمامات الجماعة الأم منذ عهدها الأول فقد اهتم المؤسس الإمام البنا بإنشاء قسم خالص للأخوات المسلمات داخل الجماعة .
باختصار يعود تاريخ نشاط الجماعة في مجال عمل الأخوات المسلمات إلى عام 1351هـ-1932م.

من شمولية منهج الجماعة النابع من شمولية المنهج الإسلامي وقدرته على علاج القضايا التي تهم المجتمع في كل زمان ومكان، من المنطلق كان اهتمام الجماعة بالأخوات المسلمات كاهتمامها بالإخوان.

وكان في خطة الجماعة ومنهجها أن تعنى بالمرأة المسلمة كعنايتها بالرجل المسلم، فكانت لذلك أول لجنة للأخوات المسلمات باسم: فرق الأخوات المسلمات وأعدت لها لائحة داخلية نظمت العمل فيها وحددت أهدافها ووسائلها في تحقيق هذه الأهداف وكان الغرض من تكوين هذه الفرق: التمسك بالآداب الإسلامية، والدعوة إلى الفضيلة، وبيان أضرار الخرافات الشائعة بين المسلمات، وكانت أول رئيسة لهذه الفرق، عي السيدة الفاضلة: "ليبية أحمد" وكانت في الوقت نفسه رئيسة تحرير مجلة النهضة النسائية.

وفي عام 1944م تكونت أول لجنة تنفيذية للأخوات في 14/04/1944م وقد أصبح لقسم الأخوات المسلمان خمسون شعبة تضم أكثر من خمسة آلاف من الأخوات، تقوم بالوعظ فيهن سيدات منهم أحياناً وبعض العلماء من الرجال أحياناً.

وأول رسالة لقسم الأخوات هي رسالة مع المرأة المسلمة وقد تضمنت منهاجاً واضحاً عن رسالة الأخوات المسلمات والمرأة المسلمة بعامه، وكان أساس هذه الرسالة ومبناها مقال للأستاذ المرشد بعنوان "المرأة المسلمة" نشر بمجلة المنار.

فيه ذكر المرشد أن الإسلام يقر بحقوق المرأة كاملة: الحقوق الشخصية والمدنية والسياسية.
ثم صدرت لائحة مفصلة لقسم الأخوات المسلمات عام 1951م، وأوضحت الغاية من إنشاء هذا القسم بما يلي:

- 1- بعث الروح الدينية وبتعاليم الإسلام الكفيلة بتكوين شخصيات من النساء مهذبة تستطيع الاضطلاع بما يناط بها من أعمال وواجبات.
- 2- التعريف بالفضائل والآداب المربية للنفس والموجهة للخير والكمال، وتعريفها بما لها من حقوق وما عليها من واجبات.
- 3- إرشادهن إلى طرق التربية الإسلامية الصحيحة النافعة التي تضمن لأبنائهن النمو الجسمي والعقلي وتجنبهم الإسراف الصحي والنقص العقلي.
- 4- العمل على صبغ البيت بالصبغة الإسلامية، وبتعاليم القرآن الكريم والسنة المطهرة وسيرة أمهات المؤمنين وفضليات النساء ممن حفل بهن التاريخ الإسلامي المجيد.
- 5- محاربة البدع والخرافات والأباطيل والترهات والأفكار الخاطئة والعادات السيئة التي تنتشر وتروج بينهن.
- 6- نشر الثقافة والمعارف التي تنير عقولهن وتوسع مداركهن.

7- الاهتمام بالشؤون المنزلية لتجعل من البيت مكانا سعيدا يضم أسرة هائلة على أساس فاضل سليم.

8- المساهمة في المشروعات الاجتماعية النافعة بالقدر الذي يتناسب مع ظروفهن وجهودهن في محيطهن ومن هذه المشروعات:
المستوصفات ودور الطفولة ورعاية اليتامى وأندية الصبيان والمدارس وتنظيم مساعدة الأسر الفقيرة.

9- المعاونة في حدود ظروف الأخوات وجهودهن في تحقيق البرنامج الإصلاحي الأساسي لهيئة الإخوان المسلمون العامة.
أما الهيئة التأسيسية للأخوات المسلمات، فتتألف من الأخوات العاملات بالقاهرة والأقاليم إلى هذا التاريخ 1951م، وعددهن خمسون أختا، ومن يزدن بعد ذلك، بحسب نصوص النظام الأساسي المقررة فيه.

ويسير نظام الأسر في قسم الأخوات على مقتضى النظام العام للأسر في الإخوان الذي تنظمه لائحة خاصة به.⁽¹⁾

إلا أن احتلال المرأة "الأخت المسلمة" مكانة هامة في مسيرة بناء الجماعة في الجزائر يرجع بالإضافة إلى اهتمام الجماعة ودعوة الإخوان بها، إلى ظروف خاصة بمرحلة تكوين الجماعة : "كان للأخوات نصيب الأسد في الدعوة في البيوت مقارنة مع الإخوة وهذا راجع لخطورة التجمع في البيوت لأن ذلك كان ممنوعا، وكنا دائما نبحث عن غطاء وقناع لاجتماعتنا من خلال المناسبات الاجتماعية والدينية الأعراس، العقيقة أما النساء فكانت الفرصة أمامهم متاحة فيمكنهم الاجتماع بدون أي سبب."⁽²⁾

وفي سياق اهتمام الجماعة الأخوات المسلمات يتضح جيدا التوجه إلى الاهتمام "بالحجاب الشرعي" كعنوان للدعوة ومبدأ لبناء البيت الإسلامي، وتركيز الجماعة بعد خروجها من السجن على مشاريع تأسيس ورشات لصناعة الحجاب الشرعي التي انطلقت من مسجد الأرقم، واعتبارها محضن ومشروع للدعوة.

3- المخيم الصيفي معسكر الإخوان

يعد المخيم الصيفي أحد أهم الأنشطة التي ركزت عليها الجماعة بعد خروجها من السجن في إطار بناءها التنظيمي وتوسيع قاعدتها الاجتماعية، وقد كانت كل المساجد التي كانت تديرها الجماعة قاعدة لتنظيم هذه المخيمات الصيفية في مرحلة التنظيم السري، قبل أن تصبح جزء من نشاطات ومهام جمعية الإرشاد والإصلاح الوطنية والجمعيات المحلية التي كانت تنشط في فلکها. وبحسب الشيخ مصطفى بلمهدي أن نقطة الانطلاق هذا النشاط كانت في مسجد "الأرقم بن أبي الأرقم" ثم انتقلت إلى المساجد الأخرى، وقد استهدفت الجماعة كل الفئات الاجتماعية بهذا النشاط، فكانت تنظم مخيمات للأطفال ومخيمات للشباب ومخيمات للعائلات.⁽³⁾

⁽¹⁾ مصطفى بلمهدي، نفس المقابلة

⁽²⁾ نفس المرجع

⁽³⁾ نفس المرجع

وقبل عرض صورة عن المخيم كميدان لممارسة الحياة الاجتماعية الإسلامية الاخوانية استنادا إلى تجربة بعض الشبان الإخوان الذين شاركوا في المخيمات، من الضروري إلقاء نظرة على موقع وأهمية المخيم في فكر الإخوان المسلمين.

3-1 المخيم أو المعسكر عند الإخوان

تكتسي المعسكرات مكانة مهمة في حياة الجماعة الأم، فهي تبرز معنى الجهاد في الإسلام في صورة عملية، بإعداد الشباب المتعطشين إلى الحركة والنشاط والعمل من أجل الإسلام، ليكونوا فريقا عسكريا تتحقق على أيديهم فكرة الجهاد في الإسلام.

وتعد المعسكرات في تاريخ الجماعة امتداد وتطبيق لنظام الجوال، ولنظام الجوال ظروف، فلم يكن من المسموح به في مصر تكوين فرق عسكرية وإنما كان أقصى ما يسمح به مما هو قريب من هذا المجال، هو فرق الكشف التابعة لجمعية الكشف الأهلية. فاتخذ الأستاذ المؤسس الأسباب لضم مجموعة من الإخوان إلى جمعية الكشف الأهلية، وكانت هذه الجموع المنظمة من الإخوان يطلق عليها "جوال" والجوال أكبر سنا من الكشف .

ومنذ ذلك الحين كان للجماعة فرقة جوال تنتسب إلى هذه الجمعية، وكان للجماعة نظر وتمحيص في قانون الكشف وتعديل لبعض ما فيه مما يتعارض مع القيم الإسلامية، وأصبح قانون الكشف على يد جماعة " الإخوان المسلمون " يدعو إلى المبادئ السامية والأهداف النبيلة، ويدعو إلى الأخوة والمروءة والشجاعة والنجدة والإيثار والتضحية، وهكذا أفاد أفراد الجماعة الذين انضموا جوالا إلى جمعية الكشف الأهلية جدية وحبا لمعونة الآخرين وشجاعة وتضحية، فضلا عما وقر في نفوس كثير من الإخوان من أنه قد أصبح للحق قوة تحميه، تدافع عنه، قوة منظمة شبع عسكرية. ومضت فرق الجوال تكثر ويتعاضد عددها، حتى أصبح لكل شعبة من شعب الإخوان فريق جوال يسمى " رهطها"، له زعيم ومساعد وأمين سر وأمين صندوق، بل أصبح انضمام الإخوان جميعا إلى فرق الجوال أمرا مفروضا، وكان الإمام المؤسس نفسه عضوا في هذه الفرق، وكان يرتدي زي الجوال، وكثيرا ما كان يتقدم صفوف فرق الجوال في الاستعراضات التي تقام في مناسبات معينة.

وظل الأمر كذلك إلى أن وقع الصدام بين الجماعة والملك وحكومته، حيث صدر قرار حل الجماعة عام 1948م، ثم اغتيال الإمام المؤسس في فبراير 1949م.

ولقد نشأ نظام المعسكرات في الجماعة إتماما لرسالة الجوال، لممارسة حياة الجوال ممارسة عملية في معسكرات خاصة معدة لذلك تابعة لجمعية الكشف الأهلية المصرية.

وكانت الجماعة تقيم بين حين وآخر معسكرا تطول مدته أو تقصر حسب ظروف المشاركين فيه من الإخوان، فإن كانوا طلابا وكان الوقت عطلة المدارس والجامعات امتد وقت المعسكر من أسبوع إلى الصيف كله، ينتقل إليه الإخوان أفواجا أفواجا من شعب عديدة في مصر كلها، وإن كان المشاركون من غير الطلاب كانت مدة المعسكر يومين أو ثلاثة.

وكان لكل معسكر برنامج يخصه يستوعبه الأفراد المشاركون فيه ، ثم يؤدون فيه اختبارا عند انتهاء مدة المعسكر. ومن أبرز المعسكرات الإخوانية معسكر أقيم في الدخيلة-غرب الإسكندرية

في صيف عام 1938م ورأسه الإمام المؤسس نفسه، وشارك فيه الإخوة من مختلف أنحاء مصر، وتم لهم فيه التعارف والتدرب والتدارس للعمل الإسلامي مع الإمام المؤسس وكبار الإخوان. ولقد استمر نظام المعسكرات معمولاً به في الجماعة يؤدي وظيفته حتى حدث الصراع بين الجماعة وبين جمال عبد الناصر، وهنا توقف نشاط الجماعة في هذا المجال.

والتخييم من حيث معناه المتداول هو قضاء مجموعة من الناس اختياريًا أو إجباريًا فترة من الزمن تطول أو تقصر - حسب الظروف - في الخلاء أو في الهواء الطلق، بأقل معدات ممكنة، كخيمة أو مركبة أو أي شيء آخر، لتوفير الظل صيفًا والوقاية من البرد شتاءً مع توفير الحاجيات الضرورية للمعيشة، وذلك لتحقيق غرض معين.

والمخيم الصيفي هو عمل تربوي منظم، تنفذه: مؤسسات تربوية، أو جمعيات بمختلف أنواعها، الثقافية والاجتماعية والرياضية، وحتى الهيئات الاقتصادية، له أهداف وخطة تنبع من مبادئ وأسس تربوية ترتكز عليها، بحيث لا تتناقض النشاطات الترفيهية للمخيم مع الممارسات التربوية.

2-3 أهداف المخيمات

1-2-3 أهداف المخيمات تقسم إلى ثلاثة أهداف رئيسية هي:

- أ- أهداف تربوية
 - إكساب الطفل قيمة التعاون والعمل الجماعي
 - تمكن الطفل من معرفة حقوقه الأساسية
- ب- أهداف تعليمية:
 - تطوير خبرات ومواهب الأطفال على مختلف المجالات.
 - إكساب الطفل مهارات جديدة من خلال تقنيات التنشيط
- ت- أهداف ترفيهية
 - تفريغ الشحنات النفسية الضاغطة لدى الطفل من خلال تقنيات التنشيط المختلفة.
 - تمكين الأطفال من اللعب والترفيه.

2-2-3 أهداف المخيم عند الإخوان

أما عن أهداف المخيم عند الإخوان المسلمين فيمكن في ثلاثة أصول أولاً: التجميع

وتعني بالتجميع جمع الناس عموماً أو الإخوان خصوصاً في مكان يستوعبهم أيما وربما أسابيع ليسهل توجيههم وتوظيف طاقاتهم وتوطيد العلاقات الأخوية الإسلامية فيما بينهم، ولتأكيد أن الجماعة والتجمع على الخير بركة ويكفي أن يد الله مع الجماعة. وهذا التجميع للناس في المعسكر يتم على مستويات أربعة هي:

*مستوى عام

يجمع فيه أفراد المسلمين بعامة- ولي بالضرورة أن يكونوا منتسبين إلى جماعة الإخوان- ممن يلتقون على حب العمل للإسلام، والإحساس بالظروف التي يمر بها الإسلام في الزمن المعاصر،

والضيق بالتيارات المعادية للإسلام وما تكيد به هذه التيارات للإسلام وللمسلمين في حاضرهم ومستقبلهم، ومن ثم تحويل هذا الضيق بالتيارات المعادة للإسلام من هذا الوقف السلبي الذي يكتفي بمجرد الضيق، إلى العمل الإيجابي الذي ينكر هذه التيارات ويرد على تحدياتها فيبطلها، ويفكر بنفس الإيجابية في المستقبل، كيف يقوم بناؤه على أرض صلبة قوية ونقية من الفتن والدسائس والمؤامرات.

* مستوى إخواني خاص

يجتمع فيه الإخوان العاملون أعضاء الأسر من منطقة واحدة حيناً، ومن مناطق متعددة حيناً، لتأكيد الأخوة وعميق معاني الحب في الله والاجتماع على طاعته، وتوثيق التعارف والتفاهم وتقوية رباط العقيدة، وتبصيرهم بما ينتظرهم في الدنيا من متاعب ومشقات وعداوات، ظاهرة ومستترة، وما يدخر لهم عند الله من أجر ومثوبة بإذن الله تعالى.

* مستوى إخواني قيادي

يجمع فيه إخوة قاديون ثقافياً أو حركياً أو رياضياً من منطقة واحدة أو مناطق متعددة، لتوجيههم في مجالات عملهم عن طريق القادة الكبار من إخوانهم، مع إتاحة الفرصة أمام هذه القيادات لتطرح على بساط البحث كثيراً من المعوقات التي يواجهها كل منهم في عمله أو مكانه، للتفكير في الأساليب المناسبة القادرة على إزالة هذه المعوقات.

* مستوى إخواني قطري

يجمع فيه -أحياناً- بعض الإخوان من أقطار عربية أو إسلامية متعددة- على مستوى القيادات منهم - لتدارس شؤون الجماعة في تلك الأقطار، وللتعرف على طبيعة العمل للإسلام فيها، ولرصد التيارات المعادية للإسلام والمسلمين في كل قطر من هذه الأقطار، لوضع الخطط المناسبة لمواجهة أثر هذه التيارات وتذليل العقبات التي تعترض طريق العمل للإسلام.

وهذا التجميع لا يتم على وجهه الإيجابي إلا في جوامع المعسكرات والمخيمات، وما تتيحه من سعة في المكان والزمان يعطيها القدرة على استيعاب أكبر عدد من الناس وحسن توجيههم وتحديد أطر التعاون فيما بينهم.

ثانياً: التربية:

ومن الأهداف التربوية للمخيم:

1. صبغ حياة الفرد بصبغة إسلامية خالية من الشوائب على مدى اليوم كله ليله ونهاره لفترة تشتمل على عدد من الأيام أو الأسابيع، ليتشرب السلوكيات الإسلامية والآداب القرآنية، وفق منهج خاص تعدده إدراكه المعسكر وتتابع تنفيذه بدقة متناهية.

2. تعويد المشاركين في المعسكر على ممارسة الحياة العسكرية الخشنة، دعماً لفكرة الجهاد في سبيل الله، وما يتطلبه من استعداد وإعداد في البدن والنفس والعقل والدين ويكفي لتأكيد هذا المجال أن شعار الجماعة هو: الآية الكريمة (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ) (الأنفال : 60).

- تحت سيفين بينهما مصحف شريف.
3. تبصير الأفراد والقيادات بواجباتهم التربوية إزاء إخوانهم بصورة عملية ولفترة طويلة ولعدد أكبر من المشاركين.
4. تعويد المشاركة في المعسكر في أساسيات العمل الإسلامي مثل:
- النظام الدقيق في الزمن الطويل
 - الصبر على المتاعب والمشقات أطول فترة ممكنة
 - الالتزام بكل صغيرة وكبيرة من الأمور التي ترى إدارة المعسكر ضرورة التمسك بها.
 - التعاون الإيجابية بالمشاركة في أعمال المعسكر كلها والتنقل بين أنواع هذه الأعمال لإجادتها جميعا.
5. تدريس تاريخ الحركات الإسلامية وتاريخ حركة جماعة المسلمين تدريسا يستهدف ما يلي:
- إعطاء المعلومة الصحيحة الصادقة.
 - التركيز على المعالم البارزة في تاريخ كل حركة من الحركات الإسلامية.
 - أخذ العظة والعبرة من هذا التاريخ للإفادة منه في الحاضر والمستقبل.
 - الاهتمام بإلقاء الضوء على جهود قيادات الحركات الإسلامية وما أسهمت به هذه القيادات من أعمال جليلة من أجل الإسلام.
6. تعرف المشاركين في المعسكر إلى قيادات الجماعة وأهل الفكر واعلم والسابقة، ليحدث لتواصل بين الأجيال، وليتم لتوريث على وجهه.
7. عقد دراسة مكثفة طوال فترة لمعسكر تتناول إحدى القضايا المهمة في العمل الإسلامي تبادل الرأي فيها مثل:
- قضية العمل الإسلامي كيف يبدأ وإلى شيء ينتهي؟
 - قضية متطلبات العمل الإسلامي في الوقت الحاضر
 - قضية الالتزام
 - قضية الانتماء
 - قضية التيارات المعادية للإسلام وقضايا الساعة وأبرزها "الصهيونية والصليبية والاستشراق والانحلال الخلقي..."
- إلى غير ذلك من الموضوعات التي تتطلب دراستها عددا من المحاضرات على أيام عديدة، حيث يسمح المعسكر من حيث زمانه مكانه بكل هذا.
- ثالثا: التدريب**
- ربما كانت الأهداف التدريبية للمعسكر أهم أهدافه، ومن هذه الأهداف:

1. تدريب الإخوان على ممارسة الجندية في المعسكر في إطار إشراف دقيق من قادة المعسكر على هذه الممارسة وتوجيهها وترشيدها أولاً بأول.
 2. تدريب الإخوان على التعامل مع القيادات المتعددة في المعسكر فضلاً عن قائده الأكبر، وتحديد كل علاقة تربط بين تلك القيادة وغيرها من القيادات، وتعامل الأخ مع كل منها.
 3. تدريب بعض الإخوان على تحمل بعض المسؤوليات في المعسكر، والتعرف على أعباء هذه المسؤوليات وواجباتها مع تبادل المواقع بالنسبة لهؤلاء القادة، حتى يتمرس كل منهم على أكثر من عمل لتكون لديه لخبرة الكافية التي تتطلبها ظروف العمل الإسلامي.
 4. تدريب الإخوان كلهم أو معظمهم من المارين في المعسكر على إعداد المعسكرات، ومعرفة متطلباتها المادية والفنية والعلمية.
 5. تدريب الإخوان على التفرغ لكلي الدعوة مدة أسبوع أو أكثر، وتعرفهم بمتطلبات الدعوة في هذه المدة الزمنية.
 6. تدريب الإخوان على أعمال الحراسة والأمن لإيقاظ الحذر والحس الأمني فيهم لتوقي المخاطر قبل وقوعها، ومعرفة الأساليب الأمنية الصحيحة والأخذ بها عند الحاجة إليها، ولا يوقظ الحس الأمن عندهم مثل مسؤوليتهم عن معسكر بما فيه من معدات وأفراد وبرامج ووسائل.
 7. تدرب الإخوان على التكتّم والسرية والمحافظة على كل معلومة صغيرة أو كبيرة وعدم تسريبها إلا لمن هو أهل لها.⁽¹⁾
- بالعودة إلى الحديث عن المخيمات الصيفية التي كانت تنظمها الجماعة في الجزائر، وانطلاقاً من تجربة بعض الإخوان الذين شاركوا في أحد المخيمات في منطقة "واد السبت" في ولاية تيبازة سنة 1991، فقد تأكد لنا أنها كانت ترجمة لمفهوم المخيم في فكر الإخوان كما حدد بنيته المؤسس الإمام حسن البنا.

4- التعليم كحقل إستراتيجي للأسرة العاملة

شكل التعليم حقلاً استراتيجياً وحيوياً لنشاط الإخوان من خلال الأسرة العاملة فقد وصفه الشيخ بوسليماني بالمحضر الثاني لتكوين الجماعة حيث يقول: "المنبر الثاني وهو المحضر التربوي العلمي المتمثل في الجامعات وفي ملك التعلم، إذ أزيد من 90% بالنسبة لسلوك التعليم منحى فيه العناصر الإسلامية"⁽²⁾

صحيح، لم تكن جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر الحركة الوحيدة التي ركزت على قطاع التربية والتعليم في تكوينها الاجتماعي والتنظيمي، فقد استثمرت كل الحركات الإسلامية تقريباً في هذا القطاع وعلى رأسها جماعة البناء الحضاري الإسلامي وإذا كانت هذه الأخيرة قد كرسّت جل جهدها ونشاطها -لأسباب تتعلق بطبيعتها النخبوية بالطور الجامعي- فإن جماعة الإخوان قد شملت في استراتيجيتها جميع أطوار التعليم ومستوياته.

⁽¹⁾ علي عبد الحليم محمود، مرجع سابق، 371.

⁽²⁾ محمد بوسليماني، مرجع سابق،

وهي بهذا التركيز على قطاع التعليم والتربية – أي الجماعة في الجزائر – لم تضيف ولم تخترع شيئا جديدا، فقد شكل هذا القطاع – ولا زال – منذ تأسيس الجماعة الأم على يد الإمام البنا حقلا استراتيجيا ومحضنا حيويا للدعوة، ويكفي الإشارة إلى أن مؤسس الدعوة انطلق من قطاع التربية، فقد كان مدرسا في دار العلوم وقد كان له اهتمام كبير بالجانب التربوي وبالطلبة. يكشف التاريخ الحديث والمعاصر للجزائر حضور المنظومة التربوية كحقل لصراع إيديولوجي بين مشروعين أو نموذجين للمدرسة كلاهما يرمي بجذوره إلى فترة الاستعمار وهما المدرسة الحديثة والمدرسة التقليدية.

لم يتأخر المستعمر الفرنسي في تشييد نظام تعليمي في الجزائر بغرض إحداث تغيير بنيوي على المستوى الثقافي يمكنه من فرض هيمنته وسيطرته على المجتمع. لقد عوّل المستعمر كثيرا على غرس مثلا منظومة تربوية بأهداف استعمارية واعتبر ذلك أداة أكثر فعالية من البندقية وهما عبر عنه الدوق دوروفيغوا (le duc De rovig) قائلا : "أنظر إلى نشر تعليم بلغتنا كأداة أكثر فعالية من أجل حصول تقدم لهيمنتها في هذا البلد"⁽¹⁾

دون الدخول في تفاصيل حول دور المدرسة الكولونالية والأهداف التي تناولنا جزء منها في فصل سابق، إجمالا يمكن القول أن الإدارة الفرنسية ومنذ البداية قد فشلت في تحقيق أهدافها التي كانت مرتبطة بتشبيد نظام التعليم الحديث.

وأن هذا الفشل ظهر منذ اللحظة الأولى التي انطلقت فيها المدرسة الكولونالية سنة 1853، وهي السنة التي فتحت فيها مدرسة التعليم (MUTUEL) التي كان يفترض أن يجتمع فيها الجزائريون والأوروبيون وعلى الرغم من توفر التعليم باللغتين العربية والفرنسية فقد قاطع العرب (المسلمين) هذه المدرسة.⁽²⁾

وبالرغم من عدم جدية وصدقية الإدارة الفرنسية في تعليم الجزائريين إلا بما يتوافق مع مشروعها في تحقيق هيمنتها على المجتمع ولهذا الغرض بالذات فقد ادخلت بعض التعديلات وقامت بإصلاحات على القوانين الخاصة بالمنظومة التعليمية من أجل استقطاب وإستمالة جزء من الجزائريين للتعليم في مدارسها ومع ذلك فقد فشلت أوبالأحرى فقد أفشل الجزائريين المدرسة الكولونالية في تحقيق أهدافها بكل المقاييس الكمية والنوعية. لقد اصطدم مشروع المدرسة الكولونالية منذ البداية مع نظام تعليمي وطني كان قائما ويغطي جميع مستويات التعليم: الابتدائي والثانوي شكلت الكتاتيب والزوايا مراكزه وقد سعت الإدارة الفرنسية بطريقة ممنهجة إلى مزاحمة هذا النظام ثم محاصرته وصولا إلى تدميره.

و مع مطلع القرن العشرين بدى واضحا تراجع هذا النظام التعليمي الوطني الذي كانت ترعاه الزوايا والطرق الصوفية، وفي لحظة نشوة الاستعمار واحتفاله بتفوقه على المجتمع الجزائري ليس فقط عسكريا بل وثقافيا أيضا-وهو الأهم -إنبر لإعادة إحياء التعليم باعتباره الحقل الأول للصراع مع

⁽¹⁾Bouzida Abderhmane, "l'ideologie de l'instituteur", S,N,E ,D, Alger, 1976,p9.

⁽²⁾, ibid,p10.

المستعمر رجل اسمه "عبد الحميد ابن باديس" ليقود ويخوض "معركة التعليم الوطني الجزائري" باعتباره خميرة المقاومة في بعدها الديني والسياسي للإستعمار.

ورثت الجزائر سنة 1962 نظاما مدرسيا كولوناليا من حيث المهام والتصور والمناهج

تتلخص ملامحه بحسب الباحث رضا حيرش في :

1/ منظومة تربوية غريبة عن الشخصية الجزائرية ذات أهداف استعمارية

2/ الانخفاض الكبير في مستوى تـمدرس الجزائريين وانتشار كبير لمستوى الأمية (85%).

3/ نقص المدارس والوسائل التعليمية والبيداغوجية نتيجة اعتماد المستعمر الفرنسي على

التعليم الانتقائي للجزائريين وانحصاره خاصة في المدن.⁽¹⁾

في ظل هذا الواقع سوف يشرع النظام السياسي بالمسارعة في وضع حلول استثنائية لتدارك الوضع فاتحا المجال فور إعلان الاستقلال لكل متعلم المساهمة في التعليم وبشكل خاص في التعليم الابتدائي.

وفي 15 ديسمبر 1962 تم تنصيب لجنة وطنية قامت بتحديد الخيارات الكبرى للتعليم

والمتمثلة في:

1. تعريب التعليم والبدا بالمرحلة الابتدائية حيث تم ادراج تدريس اللغة العربية بمعدل 15 الى 20 ساعة في الأسبوع.

2. الجزارة: حيث تم جزارة البرامج والمحتويات التعليمية خاصة في المجالات الاستراتيجية كالعلوم الاجتماعية ومنها التاريخ والجغرافيا والفلسفة والتربية المدنية والخلقية والدينية.

3. ديمقراطية التعليم: حيث تم فتح المدارس لكل طفل بلغ سن التـمدرس لتكريس الحق في التعليم لمدة ست سنوات كما تم بناء عدة مدارس ومؤسسات تعليمية تكريسا لنفس المبدأ

4. التكوين العلمي والتكنولوجي:

تم توظيف العدد الكبير من المعلمين (معلمون، مساعدون، ممرنون لتعويض الفراغ الكبير الذي تركه المعلمون الفرنسيون الذين رحلوا مباشرة بعد الاستقلال.

وتم اللجوء الى نظام الدوامين بسبب نقص الأقسام رغم سعي الدول الى انشاء الاف من قاعات التدريس ومئات المؤسسات التعليمية في جميع الأطوار. وتقرر إلحاق مدارس جمعية العلماء المسلمين للتعليم العمومي في السنة الدراسية 1964-1965 قصد توحيد التعليم الابتدائي.

وأنشأت سنة 1963-1964 اللجنة العليا للإصلاح التعليم والتي عكفت على إعادة النظر في

مناهج التدريس الموروثة واستبدالها بمناهج أخرى ما استدعى إنشاء المعهد التربوي الوطني لتأليف الكتاب.

(1) رضا حيرش، مرجع سابق، ص 150

بقي التعليم الثانوي في هذه المرحلة مشابها لمرحلة ما قبل الاستقلال مكن حيث التنظيم والتسيير غير انه عرف بعض التغيرات التي أفرزتها اختيارات التعريب والديمقراطية والتوجه العلمي والتقني. وتميزت هذه المرحلة كذلك بتعميم اللغة العربية وادخالها كمادة في برامج التعليم بكل مراحل مع تعريب المواد ذات الطابع الثقافي والايديولوجي (التاريخ، التربية المدنية، والجغرافيا).⁽¹⁾

سوف يسعى النظام السياسي الذي بدأت تتشكل ملامحه إلى إعادة صياغة المنظومة التربوية بكل عناصرها وتحويلها إلى جهاز (Appareil) لأدلجة المجتمع انطلاقا من الخيارات الكبرى التي تم وضع خطوطها الأساسية في ميثاق طربلس كان واضحا أن الهدف هو إحداث تغيير عميق (un changement profond) إن لم نقل جذري في بنية العلاقات المتحكمة في دينامية المجتمع الجزائري ليكون جاهزا لقبول الخيارات الايديولوجية والسياسية والاقتصادية التي كان النظام يسبح فيها.

بالنسبة للنظام فإن المنظومة التربوية التي خلفها المستعمر هي في تناقض كلي مع الحقائق الجديدة للوضع الاقتصادي والسياسي والثقافي الذي كان يسعى إلى إيجاده من أجل استكمال إنجاز الاستقلال.

لقد شكلت فكرة "الاستقلال" المبدأ الجامع (le principe unificateur) كما يقول عبد الرحمن بوزيده – لكل التحولات التي كان مطلوب إحداثها على المستوى الاقتصادي والسياسي والثقافي.⁽²⁾

جزء مهم من مهمة تحقيق هذا الاستقلال وضعت على عاتق المنظومة التربوية وبشكل ملفت للإنتباه على المعلم (l'instituteur) باعتباره الفاعل الرئيسي في مدرسة اصطبغت في نشأتها بطابع الوطنية والثورية إلى جانب مهمتها العلمية وكان عليها من خلال تكوين التلميذ إعداد: "الإنسان"، و"المواطن"، و"المنتج" في نفس الوقت.⁽³⁾

وهذا ما دفع بالنظام السياسي إلى إدخال تغييرات عميقة مستعدة جوانب من النظام التربوي منذ السنة الأولى رغم استمرار انتظام التربية والتعليم بشكل عام منذ الاستقلال إلى نهاية الستينات وفق القواعد التي كانت مطبقة في نهاية العهد الاستعماري.

لقد كان مطلوب من المنظومة التربوية من خلال تكوين وإعداد الإنسان والمواطن والمنتج تهيئة المجتمع ليس لقبول الخيارات الاقتصادية والسياسية للنظام فقط، وإنما ليصبح هو المنتج لهذه الخيارات والمدافع عنها من خلال استبطان أودتونة (la subjection) الشروط الموضوعية التي فرضها النظام السياسي على المجتمع في سبيل إستكمال إنجاز الاستقلال،

ولهذا الغرض كان من الضروري أن تستعين المنظومة التربوية بالقيم الدينية.

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 153

⁽²⁾ Bouzida abderahmane ,opit ,p5

⁽³⁾ .ibid p23

إن طبيعة المشروع المجتمعي الذي أراد النظام تقييده (l'assoire) بعد الاستقلال يركز بنيويا على أولوية مزدوجة للاقتصادي: فهو محرك التاريخ وقاعدة الاستقلال الحقيقي في نفس الوقت. إلا أن النظام في هذه الفترة لم يكن قادر على إبراز هذه الأولوية للإيديولوجية الاقتصادية في ظل جواستقلال غلب فيه تمظهر السياسي والثقافي على الاقتصادي، وهذا ما يفسر شروع الجزائر بعد الاستقلال وعلى الفور في استعادة لغتها وتاريخها وقيمتها العربية والإسلامية. لقد فرض هذا الواقع على النظام التعاطي مع الإنطلاقة الاقتصادية (le relance économique) ليس من منظور مادي، أي باعتبارها نتاج لتكنولوجيا التطور فقط وإنما أيضا باعتبارها تعبير عن قوة أمة، أي نابع من إنتمائها العربي والإسلامي، وكان على التطور الاقتصادي ان يظهر أن القيم النابعة من الثقافة الدينية الإسلامية لا تتعارض بتاتا مع التقدم. كل ذلك كان يتم في سياق حرص النظام السياسي على إقامة التوازن بين الحقائق الثقافية للمجتمع والخيارات الاقتصادية التي كانت محكومة بالتوجه الاشتراكي - الحداثي منذ البداية. وقد وجد هذا الحرص ترجمته- كما يقول عبد الرحمان بوزيدة- في تقييد لجوء المنظومة التربوية إلى القيم الدينية إلا في الإطار الذي حدده لها النظام المحكوم بمهمة تكوين وإعداد الإنسان الجزائري الجديد: والمتمثل في:

-أولوية الروحي.

-العودة إلى الجذور والمنابع

-الحداثة

أي أن حضور القيم الدينية في المنظومة التربوية لم يكن مسموح به إلا بالقدر والكيفية التي لا تتعارض مع قيم الحداثة التي كانت تجد تغييراتها في الاقتصادي وما يرتبط به من العلوم وتكنولوجيا التطور أي أن فكرة الحداثة كانت تفرض حدود على استعادة القيم الثقافية.⁽¹⁾ وبحكم المكانة الاستراتيجية التي يحتلها المعلم من ضمن عناصر المنظومة التربوية الأخرى، باعتباره الفاعل الأساسي لديناميكية التغيير المطلوب إحداثه من خلال كل المنظومة سوف يتحول المعلم إلى الرهان الأساسي لنجاح المنظومة لتربوية بتعبير آخر، فإن الرهان على المنظومة التربوية في تحقيق الأهداف المطلوبة بات مرتبط بالمعلم وتوجهاته وموقفه وادائه. هذا المعلم الذي بات الرهان الأساسي لنجاح المنظومة التربوية في تحقيق الأهداف المنوطة بها لم يكن ينحدر من نفس الخط الإيديولوجي بل كان عنوان للإنقسام الإيديولوجي الذي يضرب بجذوره في أعماق الحركة الوطنية بتمظهرها الثنائي: الحداثي/ المحافظ. لقد سعت كل فئة بحسب إنتمائها الإيديولوجي لاستغلال المنظومة التربوية وتوجيهها لخدمة قيمها ومشاريعها والملفت للانتباه أن كلاهما لم يكن راضيا عن هذه المنظومة التربوية و يحملها ويرى فيها أداة تعيق طموح كل فريق.

وبالرغم من سعي النظام السياسي إلى استرجاع القيم الإسلامية واللغة العربية التي عمل الاستعمار على قمعها من خلال منظومته التربوية غير ان ذلك لم يكن كافيا لدى من سوف يتحملون

⁽¹⁾IBID,p22.

مسؤولية تأسيس جماعة الأخوان المسلمين في الجزائر ومعهم طبعاً باقي الحركات الإسلامية حيث نظرت الجماعة إلى المنظومة التربوية نظرة سلبية وحملت مسؤولية عدم استكمال الاستقلال التام للجزائر.

كما حملتها مسؤولية التخلف الأخلاقي والتفسخ الاجتماعي بل وكانت تعتقد أن المنظومة التربوية صيغت وأعدت أساساً لضرب القيم الأصلية للمجتمع الجزائري المنبثقة أساساً من الإسلام ولتترك المجال للشيخ محمد بوسليماني لينقل لنا نظرة الجماعة للمنظومة التربوية المنبر الثاني وهو المحضن التربوي العلمي المتمثل في الجامعات بل وفي سلك التعليم، إذ أن أزيد من 90% بالنسبة لسلك التعليم متحكم فيه العناصر الإسلامية، وهذا الأمر بتوفيق من الله وليس باجتهاد منا وأحياناً أقول لإخواني دعوها فإنها مأمورة (رغم المصادر الأجنبية التي صنعت المضامين في المنظومة التربوية إذ مرت منظومات تربوية ثلاث: منظومة تربوية جيء بها من لبنان لأنه كان وزير التربية زوجته لبنانية فأحضر البرنامج الأول للمنظومة التربوية، ثم جيء بمنظومة تربوية ثانية من صنع منظمة اليونسكو) والشباب يعلم نفوذ اليهود في هذه المنظمة) وحاولوا عن طريقها القيام بعملية المسخ للإنسان الجزائري حتى لا تبقى له علاقة لا مع دينه ولا مع أخلاقه ولا حتى الارتباط بوطنه كقطعة أرض أو كتراب وأذكر لكم على سبيل المثال فإنها منظومة (مالك وزينة) في جملة من جعلها يقرأ الابن يذهب الأب إلى العمل والأم تذهب إلى السوق يأتي الطفل بسذاجته فيجد أمه في منزله فيقول لها معلمنا قال أن الأم تذهب إلى السوق، وهو خط للقضاء وتدمير الأسرة. وتكرار مثل هذه المعاني تربى جيل بتصوير جديد.

وكانت المقاومة في عملية مد وجزر عن طريق الحركة الإسلامية في اتخاذ المساجد كتجمعات وكحلقات تجمع هؤلاء الأولاد لإعطائهم الصورة الحقيقية للمفهوم الإسلامي. ثم جاءت منظومة تربوية ثالثة وهي أخبث من أختها مستقاة من ألمانيا الشرقية (حضارة الكلاب). أبناءها يدخلون إلى المدرسة فيبدل أن يسمعونوا شعب الجزائر مسلم... فيسمعون كلبي بوبي عند الباب، قطة صغيرة...

فحضارة الكلاب وصلت إلينا عن طريق المنظومة التربوية فأصبحنا نرى بعض مدننا مظاهر المسخ زيادة على وسائل الإعلام اليوم يوجد 5 ملايين هوائي⁽¹⁾.

إلا أن هذا الموقف السلبي من المنظومة التربوية لم يؤدي بالجماعة إلى الانسحاب من الإستثمار في هذا القطاع، بل على العكس فقد جعلت منه "حقلاً مميزاً" لنشر دعوتها وتوسيع جماعتها وبناءها تنظيمياً مستغلة الغطاء الإيديولوجي الذي كان يوفره النظام في خطابه الثقافي. إن تركيز جماعة الأخوان المسلمين على التربية والتعليم كحقل نموذجي للأسرة العاملة لم يكن يعبر عن خيار أو نتيجة مفاضلة بين هذا الحقل وحقول أخرى للنشاط كما ذهب إلى ذلك الباحث طاهر سعود⁽²⁾، بل إن الجماعة لم يكن لها خيار غير ذلك الخيار. فبالإضافة إلى السياق السياسي الذي نشأت فيه الجماعة في الجزائر بعد الاستقلال والذي لم يكن يسمح إطلاقاً بتغلغل الجماعة

(1) محمد بوسليماني، مرجع سابق.

(2) طاهر سعود، مرجع سابق، ص 365

والتنظيم داخل الدولة ومؤسساتها الاستراتيجية كمؤسسة الجيش مثلا، على غرار الكثير من تجارب الإخوان ومن بينها وعلى رأسها تجربة الجماعة الأم.

إن تركيز جماعة الإخوان في الجزائر على قطاع التعليم والتربية له تفسير آخر مرتبط بالجانب المهني الوظيفي للنواة الأولى للجماعة.

كان الشيخ نحناح وإخوانه محمد بوسليماني ومصطفى بلمهدي من بين أوائل الجزائريين الذين انخرطوا في صفوف التعليم في اللحظة الأولى للاستقلال في إطار سعي النظام للنهوض بوظيفة التربية والتعليم من خلال الطلب من كل متعلم التوجه إلى التعليم.

كان الشيخ نحناح كما سبق وأن ذكرنا⁽¹⁾ قد تلقى تكوينا مركزا في مدرسة الارشاد وهذا ما سمح له بالانخراط مصطحبا معه رفيقه وتلاميذه في مرحلة الطفولة محمد بوسليماني ومصطفى بلمهدي بعد تلقيهما دورة تكوينية في سنة 1962 إلى مهنة التعليم بداية من شهر سبتمبر 1962.

سرعان ما سوف يتحول هذا الارتباط المهني الوظيفي للشيخ نحناح ورفاقه إلى ارتباط ورباط حركي بجماعة الإخوان المسلمين.

لقد شكل التعليم الفرصة التي صقلت اهتمامات الشيخ نحناح ورفاقه بالجانب الدعوي – الديني على فكر وجماعة الإخوان المسلمين تنظيميا من خلال الأساتذة المشاركة ليتحول فيما بعد – التعليم – إلى الحقل الرئيسي الذي زرع فيه الشيخ نحناح وإخوانه البذور الفكرية والتنظيمية للجماعة.

لقد استطاعت الجماعة كما برز في كلام الشيخ مصطفى بلمهدي تدريجيا من تجنيد وجذب عناصر جديدة من داخل الأسرة التعليمية وفي هذا السياق فقد نجحت الجماعة في استقطاب مجموعة من المعلمات اللواتي تحولنا إلى أول نواة للإخوان المسلمات في مدينة البليدة.

وبحسب الشيخ بلمهدي فقد لعبت هذه النواة من الإخوان المسلمات دورا مميزا على طول مرحلة التأسيس وخاصة في مرحلة نهاية الستينات والسبعينات بحكم حرية الحركة و التواصل الاجتماعي الذي كنّ يتمتعن به مقارنة مع الإخوان الرجال في إطار الظروف الأمنية والسياسية التي كان محكوم بها المجتمع: سهولة عقد لقاءات جماعية في البيوت فقد حولت كل أخت بيتها مركزا للدعوة.

كان التعليم حقلا مزدوجا للأسرة العاملة: فمن جهة هو المحل الذي تستقطب فيه الجماعة الإخوان الجدد وفي نفس الوقت هو القطاع الذي كان يستطيع إمتصاصهم من التوظيف بعد إنتهاء مسارهم الدراسي وإعدادهم الحركي بحكم ما كان توفره سياسة التعريب في هذا القطاع بمرحلتيه الابتدائي والثانوي أولا والجامعي لاحقا، فقد قطعت سياسة التعريب أشواط مهمة في قطاع التربية مقارنة مع القطاعات الأخرى بالأخص الإدارة العمومية والشركات الوطنية الصناعية فضلا عن القطاع المالي التي أيدت مقاومة كبيرة للتعريب تحت عناوين مختلفة.

إن مسار ومسيرة أغلبية أعضاء الجماعة بدأ بالنواة الأولى نحناح وإخوانه بوسليماني وبلمهدي، والمجموعة الأولى التي تلقت تكوينها الإخواني – الحركي على أيديهم. ⁽²⁾ ارتبطت بهذا

⁽¹⁾ أنظر الفصل 1: الشيخ نحناح من تأسيس الجماعة الى تأسيس الحزب.

⁽²⁾ كل أعضاء الاسر الاخوانية الاولى في مدينة البليدة انضمت تقريبا الى قطاع التعليم.

القطاع وهو ما دفع بالشيخ بوسليمانى إلى اعتبار أن أزيد من 90% بالنسبة لسلوك التعليم متحكم فيه العناصر الإسلامية⁽¹⁾ وإن كنا نعتبر أنه قد بالغ جدا في هذا التقدير.

إن الصورة النموذجية للتعليم كحقل للأسرة العاملة يظهر بشكل جلي في تجربة الشيخ محفوظ نحاح، فقد فتحت سياسة التعريب له الدخول إلى الجامعة ليس كطالب وإنما كأستاذ ومدير لمعهد التعريب.

من الملاحظات التي يجب الإشارة إليها بداية هي أن الوعي الديني السياسي والحركي للشيخ نحاح ورفاقه لم ينشأ داخل الجامعة وإنما نشأ خارجها، فالجامعة لم تكن محلا تشكل الجماعة وإنما محلا لتوسيعها ومد نفوذها في أوساط النخبة الجامعية التي كانت ترفع ولائها للإسلام كمرجعية فكرية وسلوكية.

لقد استطاع الشيخ نحاح استثمار رأسماله الديني – الحركي بطريقة جعلت منه أحد الوجوه الأساسية للعمل الإسلامي في الجامعة منذ دخوله إليها كطالب وقد برز ذلك في سياق تأسيس وفتح مسجد الجامعة سنة 1968 حيث أسندت إليه مسؤولية إلقاء أول خطبة جمعة بالرغم من أن المسجد الجامعي كفكرة ومشروع لم يكن الشيخ نحاح فيه أي دور بحسب كل المعلومات المتوفرة لدينا على الأقل.

وقد تمكن الشيخ نحاح في مرحلة "الطالب" من إيجاد طريق لزرع جذور تنظيم الإخوان المسلمين، وقد تجلى ذلك في تعاون لافيت للشيخ نحاح وسليم كلالشة الذي يعد أحد أهم رموز الإخوان المسلمين الذين نشطوا داخل الجامعة ومن خلالها.

بدخوله إلى الجامعة كأستاذ ومدير المعهد الوطني "التعريب"⁽²⁾ أصبح الشيخ نحاح يتحرك بأريحية أكثر في اعداد الجماعة،

وقد تبين لنا من كلام الشيخ بلمهدي بأن الشيخ نحاح جعل من المعهد الوطني للتعريب أسرة مفتوحة بالمعنى التنظيمي متخذا من برنامج التدريس مادة للدعوة واستقطاب وإعداد عناصر جديدة للجماعة : "كان الشيخ في تعليمه اللغة العربية يختار وينتقي نصوصا دينية – القرآن والسنة – ونصوص أدبية ذات توجه إسلامي وبهذا كان يسهل عليه الحديث عن الإسلام وشرحه، وقد تمكن الشيخ "محفوظ نحاح" من كسب عناصر جديدة تنتمي إلى مختلف الفئات المهنية والمناطق الجغرافية وأصبح كل واحد منهم يحمل الدعوة، ولما توفرت الفرصة بعد الخروج من السجن وثم الشروع في إعادة هيكلة الجماعة والتنظيم كان هؤلاء العناصر الذين أعدهم الشيخ في الجامعة في أغلبيتهم قاعدة التنظيم والجماعة."⁽³⁾

وقد رافق نشاط الشيخ نحاح داخل الجامعة من خلال وظيفته كأستاذ ومدير لمعهد التعريب تحولات مهمة مست الوسط الجامعي يمكن إجمالها تحت ثلاث عناوين أساسية: أولها يتعلق بالقاعدة الاجتماعية التي أصبح ينحدر منها الطالب الجامعي بشكل عام، فلم يعد التعليم الجامعي مرتبط

⁽¹⁾ يعتبر مسجد الجامعة المركزية من بنات أفكار الأستاذ مالك بن نبي، وجماعته التي كانت متحلقة حوله.

⁽²⁾ لا نملك المعلومات دقيقة لكيفية تولي الشيخ نحاح لهذا المنصب و قد يكون النشاط الذي كان يقوم به على مستوى التلفزيون من خلال عمله كمرقب و مدقق لغوي كما أخبرنا مصطفى بلمهدي هو أنه تولي هذا المنصب.

⁽³⁾ مصطفى بلمهدي، نفس المقابلة.

بالفئات الاجتماعية الراقية الحضرية، بل أصبح مفتوحا لكل فئات الشعب الجزائري بفضل مجانية التعليم من جهة والتوجه الشعبوي في التنمية، واعتبار كل ذلك من بركات الاستقلال والثورة. العنوان الثاني وهو "اللغة"، فبالإضافة إلى الأصول الريفية ووالمكانة الاجتماعية المتواضعة لغالبية الطلبة الذين أصبحت تستقبلهم الجامعة بداية من مرحلة السبعينات فإن أغليبيتهم كانوا "معربين" أي منتوج المدرسة الوطنية الجديدة. إن عملية حسابية بسيطة تكشف أن التلميذ الذي بدأ تعليمه الابتدائي 1962-1963 بحلول سنة 1973-1974 أصبح بإمكانه دخول الجامعة.

العنوان الثالث وهو التدين الفطري الذي كان لصاحب هذا النوع من الطلبة والذي كان يزداد عددهم سنة وراء سنة فقد جعل منهم هدف سهل (une cible facile) للعمل الحركي، فلم يكن مطلوب منه إلا توفير فكر ديني يمكن هؤلاء الطلبة من هيكلة سلوكهم المعبر عن تدين مكتسب اجتماعيا بالأساس في قالب تنظيمي.

المبحث الثاني : التأسيس السياسي أو الجماعة كحزب سياسي

لقد تأسست جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر في سرية تامة بعيدا عن أعين النظام السياسي الذي لم يكن يسمح قانونيا وسياسيا لأي فئة اجتماعية أن تنشط خارج أجهزة الدولة، وعلى رأسهم حزب جبهة التحرير الوطني -مهما كان إنتمائها الإيديولوجي. وقد شكلت سنة 1976 لحظة انكشاف الجماعة بعد القبض على زعيمها وتنظيمها الخاص، بعد إقدامها على الدخول في المواجهة مع النظام .

استمرت الجماعة في نشاطها بتنظيم سري إلى غاية نهاية الثمانينات، حيث دخلت فيها الجزائر مرحلة جديدة من الإنفتاح السياسي، الذي أعقب الإنتفاضة الشعبية التي حدثت في 05 أكتوبر 1988، فقد فرضت الأوضاع السياسية الجديدة على الجماعة التعبير عن نفسها في إطار حزبي . هذا التحول البنيوي الذي سوف " يعجل" مصير وسيرورة جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر إلى التحول نهائيا إلى حزب سياسي لم يحدث طفرة واحدة وإنما تم بشكل "تدحرجي" في إطار ديناميكية سياسية أفرزتها الإنتفاضة الشعبية التي إندلعت في 05 أكتوبر 1988.

1-موقف الجماعة في إنتفاضة أكتوبر 1988

سبق وقد حاولنا تقديم قراءة لهذا الحدث التاريخي الذي هن المجتمع الجزائري وعلاقة الحركة الإسلامية بصفة عامة به. ولسنا بحاجة إلى إعادة ذكر ما قلناه حول هذه العلاقة. إلا أن الضرورة تقتضي إعادة التذكير بالعنوان الأساسي لهذه الإنتفاضة المرتبط بفهم واستيعاب تحول جماعة الإخوان المسلمين إلى حزب سياسي .

إذا سلمنا بأن تحرك الشعب وخاصة الشباب ضد النظام كانت لعبة بدأها النظام نفسه لحل تناقضته الداخلية، فإن واقع الأحداث مآلاتها تفرض على أي تحليل ملاحظة خروج أوراق هذه اللعبة مزيد النظام وتحولها إلى يد قوى إجتماعية حولتها إلى انتفاضة سياسية بألوان إسلامية.

هذا المسار الذي إتخذته أحداث 05 أكتوبر فرض على النظام اللجوء إلى المعارضة الإسلامية التاريخية وإستنجاده بهم من أجل تهدئة الجماهير وعودة الحياة الطبيعية ووقف الأعمال

التخريبية بتعبير آخر وقف الإنتفاضة الشعبية ومنع تحولها إلى مواجهة مفتوحة بين قطاع من الإسلاميين - "السلفية" - وأجهزة الأمن والجيش بعد فرض الرئيس الشاذلي بن جديد حالة الطوارئ.

لقد شكل استعان النظام برموز المعارضة الإسلامية اعتراف متبادل، فهو من جهة اعتراف بوجود الحركة الإسلامية وقوتها في الشارع، ومن جهة أخرى اعتراف بالنظام الذي فتح الباب للحركة الإسلامية لتلعب دوراً جديداً من خلال التعاون معه. ومن بين الجماعات الإسلامية الأكثر تقبلاً لهذا الدور الجديد كانت جماعة الإخوان المسلمين بقيادة الشيخ نحناح .

إن تقبل الجماعة لهذا الدور الجديد لم يكن وليد لحظته وإنما كان له مقدمات مرتبطة بتحول جذري في توجهات الجماعة بعد محنة السجن⁽¹⁾، عنوانه جاء على لسان الشيخ مصطفى بلمهدي⁽²⁾ في "مفهوم المشاركة" بدلا عن "المفاصلة" و"المعايشة" بدل "المواجهة".

لقد ترجم هذا التحول على مستوى الجماعة بعد خروج قيادتها الأساسية من السجن وإلى نهاية تحولها إلى حزب سياسي تبنيتها لأسلوب المشاركة في المجتمع وتمكين عناصرها وإطاراتها في العمل في مؤسسات الدولة متجاوزة بذلك التوجهات الإسلامية التي تكفر الدولة وتعتبر للعمل في أجهزتها إطالة في عمرها وبالنتيجة يصبح العمل فيها إطالة للكفر.⁽³⁾

هذا الانفتاح على المجتمع والدولة أخذ يتكرس شيئا فشيئا في جماعة الإخوان المسلمين كخيار للتمكين للمشروع الإسلامي

—مادام أن الدولة تقر بأن الإسلام دين الدولة فإننا (الجماعة) أحق بالعمل فيها من غيرنا وأنه يجب أن نوصل من يعمل المشروع الإسلامي إليها ولا تتركها فقط للشيوخ والسياسيين وغيرهم

:"فإلى غاية أكتوبر بقيت تحاول جماعة الإخوان في الجزائر كما يقول حميدة العياشي أن تراجع طرق عملها السياسي فحدث عليه الكثير من التعديل : لقد اكتشفت بقوة التجربة أنها لا تحصد من أسلوب المواجهة السافرة و المباشرة مع النظام غير العزلة والإضطهاد والضعف، لذا عملت على الإستفادة ليس من أخطاء ماضيها وحسب بل من خصومها الشيوعيين الذين إستطاعوا

⁽¹⁾ أنظر تفاصيل هذا التحول في الفصل السابق .

⁽²⁾ المقابلة السابقة .

⁽³⁾ هذا الموقف الذي كان يتبناه جزء من الحركة الإسلامية وع أسهم المحجرة و التراتبي نتسب مواقفها إلى سيد قطب قبل أن يتحول إلى تحج المساواة إلى أن ضد المواقف كان سيكون ضمانا للبناء .

بعد تخليهم عن الصراع المباشر مع السلطة والتوغل إلى الأجهزة والمراكز السياسية الحساسة ، حيث إستطاعوا بذلك رغم ضعفهم العددي التأثير على مراكز إتخاذ القرار .⁽¹⁾ إن هذا التحول الفكري الذي سيتحول إلى سلوك إستراتيجية داخل الجماعة والذي بدأت العمل به منذ سنة 1982 هو الذي أعطى للجماعة حضوة خاصة في أوساط النظام (les cercles du pouvoir) من جهة ، وجعلها أكثر الجماعات إستعدادا للقبول باللعب مع النظام كما هو ، وبالتالي القابلية للتعاون معه ، قبل أن ينقلها من بين سائر الجماعات والحركات الإسلامية إلى موقع الحليف .

وقد برز هذا التوجه بوضوح في موقف الجماعة من أحداث 05 أكتوبر 1988 التي رفضت ولازالت من ترفض تسميتها بالانتفاضة الشعبية. ففي حينها رفضت الجماعة على لسان الرجل الثاني فيها الشيخ محمد بوسليماني الإنخراط في الأحداث، بل ودعت صراحة أعضائها إلى عدم المشاركة في أي تظاهرة .

وبالرغم من أن الموقف جاء بعد إدانة الجماعة للأحداث الدامية التي وقعت بلغة وأدبيات سياسية تلقي المسؤولية على النظام . غير أن التعمق في البيان يكشف حذر الجماعة الشديد من الدخول في المواجهة مع النظام . وهي التي سعت لمدة لاتقل عن (05) خمس سنوات لإرساء جومن الثقة بينها وبينه . الأمر الذي انعكس على موقفها منه في أخطر منعرج وقع فيه متحاشية إرجاع أسباب ما حدث إلى طبيعة وماهية النظام، وركزت على الفساد السياسي الذي استشرى فيه بفعل السياسات والممارسات الخاطئة، عكس الجماعات الأخرى وعلى رؤسها التيار السلفي والبناء الحضري الذين سعوا استعاب الحراك وتحويله إلى فرصة للمطالبة بتغيير طبيعة النظام السياسي ، وقد عزز البيان موقف الجماعة من الأحداث وإنطلاقا من الثابت التي تعتبر معالم أساسية للجماعة والمتمثلة في :

- عدم الدخول في معارك خطط لها غيرنا .
 - عدم التورط في القضايا أصدائها ووسائلها غير شرعية.
 - رفض المواقف الفردية والارتجالية الخاضعة لطفرات عاطفية غير مدروسة .⁽²⁾
- وقد أعاد الشيخ مصطفى بلمهدي تأكيد نفس الموقف الذي إتخذته الجماعة في حينه، فبحسبه فإن أحداث 5 أكتوبر كانت لعبة داخلية للنظام وتصفية الحسابات بين أجنحة النظام، ولم تكن نابعة من الشعب على الرغم من أن الوضع العام في المجتمع كان مؤهل لمثل هكذا الأحداث ،نظر لتدهور القدرة الشرائية وإنخفاض في سعر البترول الذي أدى إلى عجز الدولة على توفير الشغل وغير ذلك من الأمور التي مهدت لوقوع هذه الأحداث .⁽³⁾

1- في إطار الرابطة

⁽¹⁾ حميدة لعياشي، مرجع سابق، ص 208.

⁽²⁾ بيان الجماعة حول أحداث 05 أكتوبر، نقلا عن أمينة العياشي، مرجع سابق، ص

⁽³⁾ نفس المقابلة السابقة.

تحرص قيادات الجماعة على أن فكرة تأسيس رابطة الدعوة الإسلامية كانت من بنات أفكار زعيم الجماعة الشيخ نحناح في حين أن قيادات الجماعة البناء الحضري الإسلامي تعبير أن الفكرة كانت من إقتراحها وأن زعيم الجماعة في حين الشيخ "محمد السعيد" كان له الدور الاساسي في تجسيدها وأن الجماعة سخرت كل مجهوداتها وطاقاتها بهدف إنجاحها. ذكره "وقد عبر عن ذكره مصطفى براهيم" صراحة عن ذلك وهو أبرزه لنا "طيب برغوت"، بل إن مصطفى براهيم كما سبق وان تطلعنا عنه في فصل سابق أن الإخوان "الشيخ نحناح" أو جماعته لم يكونوا متحمسين للفكرة ولم يشاركوا بفعالية منذ لحظة التأسيس.⁽¹⁾

من وجهة نظر الإخوان فإن الرابطة لم تكن خيارا بقدر ما كانت ضرورة فرضتها المرحلة والأزمة في الجزائر. وهذا ما صرح به الشيخ نحناح في حوار له مع مجلة "منبر أكتوبر" حيث قال: "...رابطة الدعوة الإسلامية في الجزائر هي إفراز لحالة سياسية ومطلب عزيز طالما تآقت إليه النفوس الجزائريين".⁽²⁾

وعلى الرغم من كل الطموحات التي أعلنت من جانب كل الأطراف المؤسسة لرابطة الدعوة الإسلامية في جعلها صمام أمان لمسيرة المجتمع في ظل الديمقراطية والتعددية، وأداة لترشيد العمل السياسي في رسالته وغاياته وحراسته من الإنحراف كما قال رئيسها "الشيخ سحنون"⁽³⁾ (و القبة التي ينطوي تحتها كل المخلصين للدعوة الإسلامية على إختلاف توجهاتهم وأرائهم وتبيان أفكارهم كما يرى الشيخ محفوظ نحناح⁽⁴⁾ بل وأكثر من ذلك فهي في رأيه القبة التي يجتمع فيها كل العاملين في حقل الدعوة إلى الله للتعبير عن ضمير هذه الأمة "...وهي شبه مرجع للأمة⁽⁵⁾). ولم يختلف نظر الشيخ عبد الله جاب الله " في نظرته إليها فقد اعتبرها "إطار تلتقى فيه سائر التنظيمات، لتنظيم إختلافها وتوجيهه مواقفها المصيرية وتحسن علاقتها الأخوية"⁽⁶⁾. كل هذه الطموحات لم تكن تعكس في الحقيقة الهدف أو الأهداف الحقيقية من وراء تأسيس الرابطة في اعتقادنا.

اعتمادا على ما إستطعنا جمعه من معلومات بشكل مباشر من خلال بعض القيادات في مختلف الحركات الإسلامية، والحوارات المختلفة المتوفرة للأطراف المؤسسة للرابطة، تستطيع أن تقول أن الدافع العميق الذي كان يتحكم في سلوك الأطراف المشكلة للرابطة هو المراقبة واستعاب حيث أن كل طرف أصبحت الرابطة لا تمثل بالنسبة له أكثر من إطار لمراقبة واستيعاب تحركات الأطراف الأخرى.

لقد عجزت الرابطة في تحقيق الطموحات المعلنة من طرف مؤسسيها لعدم الاقتناع بها إطارا مرجعيا فكريا للعمل الإسلامي سواء الدعوي أو السياسي وهذا الأسباب لا تتعلق كما يضمن العديد ممن حاول التعليق على هذا الفشل الذي منيت به الدعوة ومن بينهم عيسى جرادى باستمرار

(1) brahmi mostafa, opit,

(2) محفوظ نحناح، "الجزائر في مرحلة المخاض"، حوار مع مجلة "منبر أكتوبر"، العدد 20، من 1 إلى 15 كانون الثاني 1990، ص 38.

(3) الشيخ أحمد سحنون، جريدة المساء 1989/04/02، نقلا عن عيسى جرادى، مرجع سابق، ص 75.

(4) محفوظ نحناح، دور الجزائر في مرحلة المخاض، مرجع سابق، ص 38.

(5) نفس المرجع، ص 38.

(6) الشيخ عبد الله جاب الله، العقيدة، 1990/11/17، نقلا عن عيسى جرادى، مرجع سابق، ص 75.

نزعة العمل المستقل لدى الجماعات المختلفة بقدر ما يتعلق بعدم الاعتراف بالسلطة المرجعية الفكرية والدينية للرابطة على المرجعية الفكرية والدينية لكل جماعة .

هذه الحالة من عدم الاقتناع بالرابطة كإطار مرجعي فكري أولاً، ثم تنظيمي ثانياً للحركات الإسلامية تعزز لدى جماعة الإخوان المسلمين بمرور الوقت وتسارع الأحداث الذي فرضته تأسيس الجبهة الإسلامية كأول حزب سياسي وتوجهها السريع نحو المجتمع وتمكن قياداتها من تعبئته إيديولوجياً وتأطيره تنظيمياً في معركتها لتغيير النظام وإقامة الدولة الإسلامية دون الالتفات إلى مطالب وآراء الفرقاء الآخرين داخل الرابطة .

لم تخفي جماعة الإخوان المسلمين منذ البداية هواجسها من تحول الرابطة إلى تابع للجبهة الإسلامية للإنقاذ، ومجرد إطار لتزكية القرارات التي تتخذها قياداتها في أطرها التنظيمية الخاصة. ولم يتأخر الشيخ نحاح زعيم الجماعة في الإعلان عن هذه الهواجس، فقد صرح في جانفي 1990 قائلاً: "...فليست الرابطة حزبا، وإنما هي رابطة للدعوة الإسلامية يجمع تحت قيادتها كل العاملين في حقل الدعوة للتعبير عن ضمير هذه الأمة، في إطار خدمة الدعوة وليس في إطار خدمة شخص أو حزب أوجهة من الجهات. وإن أرادت الأحزاب أن تجعل من هذه الرابطة مرجعاً لها فنحن لا نمانع." (1)

واضح من كلام الشيخ نحاح وبمفهوم المخالفة، أنه يمانع أن تتحول الجبهة الإسلامية للإنقاذ وهي الحزب السياسي الوحيد حين ذاك إلى مرجع سياسي أو واجهة سياسة للرابطة . من وجهة نظر الإخوان فإن الأحداث أكدت هذه الهواجس، حيث فقدت الرابطة وظيفتها وأسباب وجودها المعلنة والغير المعلنة مع مرور الزمن. خاصة بعد التحالف الذي وقع بين الجبهة الإسلامية للإنقاذ وجماعة لبناء الحضري الإسلامي قبل الانتخابات المحلية التي نظمت في جوان 1990، والنتائج المبهرة والغير متوقعة التي أفرزتها صناديق الاقتراع لأول انتخابات تعددية في الجزائر بعد الاستقلال والتي وضعت الجبهة الإسلامية أول قوة سياسة على مستوى السلطة المحلية .

إن تحالف الجبهة الإسلامية مع البناء الحضري، والفوز في الانتخابات المحلية التي فسرت من طرف قيادة الجبهة على أنها "بيعة من الأمة للجبهة الإسلامية لاستكمال مسيرة إقامة الدولة الإسلامية"، فرض الجبهة الإسلامية للإنقاذ على الرابطة كإطار شرعي وحيد لإقامة الدولة الإسلامية. في تدعيم وجودها - الجبهة الإسلامية - كإطار شرعي وحيد لإقامة الدولة الإسلامية.

هذا الواقع الجديد دفع باتجاه تماهي - نوعاً ما - الرابطة مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ سياسياً على الأقل من وجهة نظر الإخوان المسلمين الذين لم يكونوا راضيين ولا مطمئنين على جماعتهم في ظل هذا الواقع الجديد، وقد عبر الشيخ نحاح عن استيائه من الرابطة التي: "تحولت - على حد قوله - إلى طرف وانحرفت عن رسم الإستراتيجيات وأرادت أن تميل إلى بعض الأحزاب وبعض الجماعات لذا باءت بالفشل. وأن الرابطة إنتهت عندما تحولت إلى جهة معينة" (2). نفس الموقف

(1) محفوظ نحاح، "الجزائر في مرحلة المخاض"، مرجع سابق، ص 38.

(2) محفوظ نحاح، أسبوعية السبيل 1993/07/03.

أعاد تأكيده لنا الشيخ مصطفى بلمهدي الذي أرجع فشل رابطة إلى عدم قدرتها السيطرة على الجبهة الإسلامية للإنقاذ وأن هذه لأخيرة التي أصبحت تتحكم في الرابطة.⁽¹⁾

رغم هذه الهواجس المبكرة التي كانت لدى الجماعة الإخوان المسلمين من الرابطة وعدم الاقتناع بمرجعيتها فكريا وتنظيميا لنشاط وحركة كل التنظيمات الإسلامية تقريبا -يستثنى من ذلك جماعة البناء الحضري التي كانت الأقرب إلى فكرة جعل الرابطة وخاصة رئيسها الشيخ "أحمد سحنون" مرجعية دينية وفكرية لنشاطها -رغم ذلك فإن الإخوان المسلمين يؤكدون أن الرابطة كانت ضمن مشروعهم وهذا ما أكده الرجل الشاب في الجماعة الشيخ محمد بوسليماني قائلا: "انطلقت هذه الجمعية (يقصد جمعية الإرشاد والإصلاح الوطنية) تعمل وفكرت في وضع ما نسميه قبة تنضوي تحتها كل هذه الجمعيات والأحزاب السياسية ذات الطابع الإسلامي لكي يتخذ الموقف الموحد في القضايا المصيرية، بدأنا نعمل على تكوين رابطة الدعوة الإسلامية وشاركنا في هذا مجموعة من إخواننا فتكونت رابطة الدعوة الإسلامية فوضعنا على رأسها فضيلة الشيخ أحمد سحنون وسنه الآن في حدود 86 عام"⁽²⁾، وأنهم كانوا حريصين جدا على استغلال الرابطة كإطار لتسوية الخلافات مع الجبهة الإسلامية للإتحاد، والوصول إلى إتفاق يرضي جميع الأطراف التي كانت تطالب بحقها في "الغنيمة السياسية" التي كانت ترى الجبهة الإسلامية للإنقاذ أنها الأحق بها والمسؤولة عن توزيعها بعد أن فتحت نتائج الانتخابات المحلية الشهية السياسية لجميع التنظيمات الإسلامية التي كانت متردية ومتخوفة من التجربة السياسية الحديثة العهد.

لقد رأت جماعة الإخوان المسلمين في موقف الجبهة الإسلامية هذا محاولة إلغاء وإقصاء من جهة، وإجحاف، بل وتنكر لحقها التاريخي في الغنيمة السياسية، ولنترك الشيخ محمد بوسليماني ليضعنا في سياق نشأة الصراع بين الجماعة والجبهة الإسلامية وفشل الجماعة في صون وتثبيت حقها من خلال الرابطة.

"تمنينا لو أن الشيخ عباسي مدني يجلس إلينا في الرابطة ويناقشنا مناقشة شرعية".
"بحثنا عن خط آخر عند اقتراب موعد الانتخابات فطلبنا من إخواننا في الجبهة الإسلامية للإنقاذ بحضور حركة النهضة وبحضور عناصر من الرابطة (بالمناسبة الرابطة بها 12 عضوا في المكتب 03 من حماس، 03 من النهضة، 03 من الجبهة الإسلامية للإنقاذ، 03 وكنهم لا ينتمون لأي فصيل إسلامي ويترأسهم الشيخ سحنون فالمجموع 13) فاجتمعنا في الرابطة وطرحنا طريقة، قلنا بما أن التحالف مرفوض هناك طرق أخرى، طريقة القائمة...."⁽³⁾

2- من جمعية الإرشاد والإصلاح إلى حماس: المبررات وبداية الانشقاق

⁽¹⁾ نفس المقابلة السابقة.

⁽²⁾ محمد بوسليماني، مرجع سابق

⁽³⁾ محمد بوسليماني، مرجع سابق

انتظرت جماعة الإخوان المسلمين سنتين ونيف على إقرار الدستور الجديد الذي تبنى التعددية السياسية قبل أن تقدم على تأسيس حزبها السياسي. وفي هذه المرحلة اختارت الجماعة تأسيس جمعية وطنية ذات طابع ثقافي واجتماعي هي "جمعية الإرشاد والإصلاح الوطنية".

هذا الانتظار والتريث لم يكن مصدره أوسببه عدم الرغبة أو الزهد في العمل السياسي أو عدم الإقتناع بالعمل الحزبي، فحسب الشيخ بلمهدي فإن الجماعة بعد محنة السجن وفي سياق الإستراتيجية الجديدة المبنية على المشاركة قررت الجماعة الاستعداد للعمل السياسي في إطار حزبي حين تسمح الظروف. كما أن التأخر، أولنقل تأخير تأسيس حزب سياسي وتفضيل النشاط السياسي تحت غطاء حركة جموعية لم يكن له علاقة بالجانب الفقهي لجهة مشروعية العمل الحزبي من عدمه شرعا.

إن تأخر الجماعة في تأسيس حزب سياسي يرجع إلى تهيئة الظروف وانتقاء الموانع وهو الموقف الذي أعلنه الشيخ محفوظ نحناح في أول تجمع للجماعة سنة 1989 في قاعة "حرشة حسان" في الجزائر العاصمة، التي شهدت مراسم الإعلان عن تأسيس جمعية الإرشاد والإصلاح الوطنية. ففي هذا التجمع ربط الشيخ نحناح الخوض في العمل السياسي بإطار حزبي بتهبئة الظروف وانتقاء الموانع، وهونفس الموقف الذي عبر عنه في حوار مع عبد العالي رزاق في مجلة "منبر أكتوبر" في جانفي 1990 حيث قال في معرض إجابته عن سؤال: "لوتظهر غدا أحزاب إسلامية أخرى، هل تعلن عن انتمائك أم تبقى خارج لعبة السياسة؟" إن هذا العبد الذي أمامك وإلى حد الآن -والليالي حبالى كما يقال - يتصور بأن وجوده عنصر في هذه الأمة فيه الف..... لكن إذا اقتضى الحال وانتقت الموانع واستطعت ومن يلف لفي -أن أعرف قواعد اللعبة وتمكنت من معرفة مصداقية الأحزاب والنظام والدستور بالإمكان أن أشكل مع من يرغبون في تشكيل مسألة ما تكون وسيلة من وسائل التعبير. واجهة من الواجهات التي تطمح أن يتحقق الخير على يديها⁽¹⁾ وبحسب الشيخ مصطفى بلمهدي فإن تأسيس جمعية الإرشاد والإصلاح وترأس الشيخ نحناح لها كان جزءا لا يتجزأ من استراتيجية هدفها للاستعداد للحظة التي تتحول فيها الجماعة إلى حزب سياسي، بتعبير آخر كان العمل تحضيرى بحيث إذا اضطرت الجماعة إلى تأسيس حزب سوف تكون جاهزة تنظيميا وماديا.

وهذا بالفعل ما حدث لما قرر الشيخ نحناح تأسيس حركة المجتمع الإسلامي فلم يستغرق الأمر وقتا طويلا، وقد استطاع الباحث زوبير عروس رصد التماهي بين جمعية الإرشاد والإصلاح وحركة المجتمع الإسلامي "حماس"، فبالإضافة إلى طبيعة العلاقات التاريخية والتنظيمية التي تربط كلا من حماس كحزب إسلامي -سياسي وجمعية الإصلاح والإرشاد كجمعية ثقافية، واجتماعية، وخيرية إسلامية، فإن كلاهما يسبح في نفس الفضاء الاديولوجي ويعبران عن نفس الانتماء الاديولوجي والتنظيمي المتمثل في الإخوان المسلمين⁽²⁾.

بعد سنتين من فتح باب التعددية السياسية في الجزائر أقدمت جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر على تأسيس حزب سياسي وهو حركة المجتمع الإسلامي "حماس".

(1) محفوظ نحناح، "الجزائر في مرحلة المحاض"، مرجع سابق، ص 38

(2) زوبير عروس، مرجع سابق، ص 197

إن أحد أسباب تأخر أوبالأحرى تأخير الشيخ نحناح تأسيس حزب سياسي للإخوان في الجزائر يرجع في الأساس إلى طبيعة وتجربة الإخوان كفكرة وجماعة وتنظيم، والتي بنيت على نبذ واحتقار التحزب والحزبية، وأن الجماعة منذ المؤسس الإمام البنا بنت تصور لها للعمل السياسي بعيدا عن فكرة الحزب السياسي .

كان على الشيخ نحناح إقناع الجماعة الأم وتهيئتها للقبول بفكرته حول ضرورة تأسيس حزب سياسي في الجزائر وهذا يعني القبول بتجاوز أحد أسس الجماعة التي بقية الحركة وفيه لها منذ التأسيس . والدليل على ذلك أن فكرة حزب سياسي لم تكن غائبة عن الشيخ نحناح من البداية وهذا ما صرح به في جريدة الشعب بداية سنة 1989 وبالضبط في الشهر مارس أي بعد شهر من إقرار الدستور الجديد وفي خضم إقدام التيار السلفي لتأسيس حزب- الجبهة الإسلامية للإنقاذ- حيث قال : " إن فكرة الحزب الإسلامي كانت تراود بعض العاملين في حقل الدعوة الإسلامية وكان بعض هؤلاء يرونها ضرورة حتمية يفرضها الواقع السياسي الجديد، وللعلم أن وجود حزب إسلامي في المجتمع الجزائري ليس فيه إشكال، بل وفي نظري حتى لو وجدت أحزاب كثيرة تخدم الأمة بوجهة نظر مختلفة في إطار ثوابت متفق عليها عرفا وقانونا⁽¹⁾ . وبحسب الشيخ مصطفى بلمهدي، فإن فكرة تأسيس الحزب لم تكن غائبة عن الجماعة في مرحلة التنظيم السري وأن الجماعة كانت تتطلع لليوم الذي تتوفر فيه الظروف وتأسس حزبها وتمارس نشاطها بكل شفافية .⁽²⁾

وبعد انتظار سنة كما يقول الشيخ نحناح في نهاية 1990 شرع في التحضير لتأسيس حزب سياسي للإخوان، وهذا ما قاله بالحرف: " قبل خروجنا إلى الميدان السياسي نادينا الأحزاب إلى ضرورة إيجاد تجمع إسلامي يخدم الجزائريين وثوابتهم. وانتظرنا عاما كاملا ولم يحصل شيء، وخرجنا إلى الساحة نحمل النداء " ⁽³⁾، بهذه العبارة حسم الشيخ نحناح أمره وأنجز مشروعه السياسي بتأسيس حركة المجتمع الإسلامي "حماس" في 29 ماي 1991.

لقد كان لإقدام الشيخ نحناح على تأسيس حزب خاص بجماعته تداعيات على مستوى الجماعة داخليا، وفي علاقتها مع باقي مكونات الساحة الإسلامية في الجزائر، بالإضافة إلى الإرتباك الذي أحدثته على مستوى الجماعة الأم. فقد كانت هذه الخطوة سابقة في تاريخ الجماعة منذ تأسيسها على يد الإمام "البنا"، مما يفرض علينا التوقف عند موقف الجماعة الأم من إقدام الشيخ نحناح باعتباره المراقب العام الإخوان المسلمين في الجزائر وباعتبار جماعته فرع من فروع التنظيم العالمي للإخوان المسلمين على تأسيس حزب سياسي .

حاولنا في فصل سابق- الإخوان كفكرة وجماعة وتنظيم- الإضاءة على أهم النقاط حول المسألة السياسية أوتصور الإخوان للسياسة كما أسسها مؤسس الجماعة الإمام البنا. ولا ريب أن الجماعة منذ تأسيسها تعاطت مع الشأن السياسي كجزء لا يتجزأ من دعوتها بحكم مفهومها للإسلام كدين يتماهى فيه الديني والسياسي، ولم تكن نخفي الجماعة هذه الحقيقة بل إن الإمام البنا ما برح يؤكد ويفصل في رسائله هذه الحقيقة إلى أجملها في قوله: " الإسلام دين ودنيا، مصحف وسيف"

(1) محفوظ نحناح، " الجزائر في مرحلة المخاض"، مرجع سابق، ص38

(2) المقابلة نفسها

(3) محفوظ نحناح، الجزائر في مرحلة المخاض، مرجع سابق، ص36

إلا أن البنا والجماعة لم يكونا يفكران في ممارسة السياسة بأدوات السياسة في العالم الحديث وعلى رأسها "الحزب السياسي"، بل كانت ترفض الانخراط في العمل الحزبي وتعتبره مفسدة كبيرة، وهو ما قرره البنا نفسه، واستمرت الجماعة في هذا الموقف على مر تاريخها، إلى أن سجل فرعها في الجزائر بقيادة الشيخ نحاح خرقا لهذا الموقف بتأسيس حزب سياسي، ليفتح المجال لتغيير الجماعة موقفها التاريخي من العمل الحزبي في نهاية العشرين الأولى للقرن الواحد والعشرين. وفيما يخص موقف الجماعة الأم من الحياة الحزبية فإن التحليل الموضوعي يقودنا إلى ربطه بمعطيات سوسيولوجية سياسية خاصة بالمجتمع المصري لا علاقة لها بالموقف الشرعي من الحزبية والتحزب.

إن هذا الموقف الرفض للحزب السياسي لم يكن يعبر بحسب أدبيات الجماعة عن موقف شرعي-فقهي، إنما كان يعكس موقفا من الحياة الحزبية المتعفنة، وعجز الأحزاب السياسية على تقديم حلول لمشاكل المجتمع، بل ومساهمتها - الأحزاب - في فساد الحياة السياسية المصرية في مرحلة مما بين الحربين العالميتين خلال القرن العشرين. وساعد وضع الأنظمة السياسية في مختلف دول العالم العربي والإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية، بدأ من حالة النظام المصري الذي تأسس بعد الانقلاب- الثورة سنة 1952 في تكريس هذا التوجه الإخواني العازف عن الحياة الحزبية، في سياق تاريخي عرف صعود المد القومي والاشتراكي، وحركات التحرر من الاستعمار وعلى رأسهم الثورة الجزائرية.

غير أن العزوف عن الحياة الحزبية من طرف الجماعة وإن تأثر بهذه العوامل فقد كان يعبر عن حقيقة بنيوية لازالت تسيطر إلى يومنا هذا على السلوك السياسي للجماعة، وإن قامت هذه الأخيرة بتبني إستراتيجية حزبية كجزء من هيكليّة الجماعة.

منذ مطلع القرن الواحد والعشرين، هذه الحقيقة البنيوية تنبع من فكرة الإخوان باعتبارها جماعة المسلمين وفكرة "المرشد".

كان على جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر بقيادة الشيخ نحاح إقناع الجماعة الأم في التنظيم العالمي للإخوان المسلمين بضرورة الإستجابة لمتطلبات المرحلة السياسية التي أفرزتها الساحة الجزائرية وإظهار صوابية القرار الذي سوف تمشي فيه الجماعة في الجزائر.

وبحسب الشيخ مصطفى بلمهيدي فإن الجماعة بقيادة الشيخ نحاح فرضت رؤيتها على التنظيم العالمي للإخوان حول كيفية التعامل مع الواقع السياسي الجزائري وإن إحتاج الأمر إلى عمل كبير من أجل دفع الشبهات عن مبادرة تأسيس الحزب التي عمل خصوم الجماعة وزعيمها - المحليين والعالميين- على تشويه حقيقة الموقف وتزييفه من أجل دفع التنظيم العالمي للإخوان لرفع الغطاء عن مبادرة الشيخ نحاح إلا أن الأحداث عززت مواقف الشيخ نحاح وزادت من ثقة الجماعة الأم في خياراته.

وقد تحولت مبادرة الشيخ نحاح إلى تأسيس حزب سياسي مصدر للإفتخار والإعتزاز لدى قيادة الجماعة في الجزائر، فالزمن كما قال الشيخ بلمهيدي لم ينصف فقط، الشيخ على إقدامه لتأسيس الحزب، بل جعل من خطوته عملا تأسيسيا تبناه الإخوان شيئا فشيئا في كل أقطار العالم العربي

والإسلامي وصولاً إلى الجماعة الأم في مصر التي تبنت الحزب كأداة ومؤسسة من مؤسسات الجماعة⁽¹⁾.

إن تأثير توجهات الجماعة بقيادة الشيخ نحاح في الجماعة الأم تعدى مسألة تأسيس حزب بحسب الشيخ بلمهدي ليصل إلى قضية الترشح لرئاسة الجمهورية، فقد أخذت الجماعة في الجزائر المبادرة بترشح الشيخ نحاح نفسه لمنصب رئاسة الجمهورية سنة 1997 ثم سنة 1999.

لقد كانت هذه المبادرة سابقة في تاريخ الإخوان المسلمين إعتضت عليها الجماعة في البداية، وأثبتتالزمن أن نظرة الشيخ نحاح والجماعة في الجزائر كانت متقدمة على التنظيم العالمي للإخوان والجماعة الأم التي أقدمت على نفس الخطوة ودفعت بمرشحها في الانتخابات الرئاسية المصرية بعد أربعة عشر سنة إثر الإطاحة بنظام الرئيس مبارك وفازت بها، وبذلك يكون للشيخ فضل السبق والإجتهد⁽²⁾.

في نفس الوقت الذي كان على الشيخ نحاح إفناع الجماعة الأم بصوابية وضرورة تأسيس حزب سياسي كان عليه إقناع كل قيادات الجماعة في الجزائر بذلك ، فلم تكن لكل قيادات الإخوان في الجزائر نفس الرؤية والقراءة للواقع السياسي الجديد في الجزائر التي كان يحملها ويتبناها الشيخ نحاح باعتباره المراقب العام للإخوان والقائمة على ضرورة تأسيس حزب سياسي إخواني. وقد نتج عن التوجه والإقدام على تأسيس حزب سياسي للإخوان خلافات داخل الجماعة تجسد في رفض قيادات مهمة من الصف الأول على هذا التوجه وشكل أول أزمة حقيقية داخلية للجماعة واجهت الشيخ نحاح بعد أن إستطاع تثبيت شرعيته في قيادة الجماعة وكسب الصراع مع الشيخ عبد الله جاب الله الذي كان يتزعم النشاط الإخواني في الشرق وينازعه قيادة الجماعة . هذه المرة لم يكن الشيخ نحاح في مواجهة مع الشرق بل مع الغرب الذي رفضت قيادته ومجلسه الشوري فكرة تأسيس حزب سياسي.

بحسب محمد مسلم وهومن القيادات الأساسية للجماعة في الغرب والمسؤول عن منطقة الغرب تنظيمياً سابقاً ، وأحد المعارضين الرئيسيين للشيخ نحاح لتأسيس حزب سياسي فإن تأسيس ونشأة التنظيم في الغرب الجزائري إنطلق من منطقة الشلف ثم أدرار سنة 1983 على يد مجموعة من الشباب كانوا إنظموا إلى الإخوان إما في أوروبا أو في مصر خلال إقامتهم الدراسية، وبدأ التنظيم في الغرب بالتنسيق مع الشيخ نحاح الذي لم يكن له الخيار إلا في التكيف مع هذا الواقع ،لأن هؤلاء الشباب هم الذين أدخلوا الشيخ محفوظ إلى جهة الغرب⁽³⁾.

واضح من كلام محمد مسلم أن نشأة الجماعة في منطقة الغرب تأخرت مقارنة مع جهة الوسط التي كان يتحرك فيها الشيخ نحاح منذ بداية الإستقلال والشرق الذي بدأ النشاط الإخواني بالمعنى التنظيمي في مرحلة السبعينات .كما يظهر أن ، تشكل النواة التنظيمية الأولى للإخوان المسلمين في الغرب الجزائري لم تكن من البذور التي بذرها الشيخ نحاح، و هو ما أكده لنا السيد محمد مسلم ،بل نشأت بمعزل عن النشاط الحركي الذي كان يقوم به الشيخ نحاح والحققت به

(1) مصطفى بلمهدي، نفس المقابلة.

(2) مصطفى بلمهدي، نفس المقابلة.

(3) مقابلة مع محمد مسلم، عن طريق النت

تنظيميا،بالغضافة إلى أن نشأة الجماعة في الغرب كانت بعيدة عن القيادات الإخوانية الخارجية التي قدمت إلى الجزائر في إطار التعاون كما كان الأمر في منطقة الوسط ومنطقة الشرق الجزائري .

ومن المفارقات أن ينطلق العمل التأسيسي للجماعة في الغرب في مدينة الشلف التي قضى فيها الشيخ نحاح جزء كبير من محكوميته في قضية جماعة الموحدين في سجنها، فهل كان للشيخ نحاح دور وهوفي السجن وهل إستطاع أن يجند بعض المحكوم عليهم؟ في الحقيقة لا نملك الإجابة عن هذه الأسئلة .

اللافت للإنتباه من خلال ما ذكره لنا محمد مسلم أن معارضة قيادات الجماعة في منطقة الغرب لخطوة الشيخ نحاح كانت بطريقة مؤسسية، أي من خلال مجلس الشورى لمنطقة الغرب الذي رفض بشكل قاطع وبإجماع أعضاءه باستثناء تحفظ عضو واحد من بشار على مشروع تأسيس الحزب.(1)

لم تكن هذه القيادات - كما سوف يتبين من خلال عرض مواقفها وتصورها -معتزضة على العمل السياسي كمبدأ. بل كانت معترضة على الأسلوب والتوقيت،بتعبير آخر إن إعتراض قيادات الجماعة في الغرب على توجه الشيخ نحاح لتأسيس الحزب- كما يبدو من كلام محمد مسلم - لم يكن على الفكرة بل على الخطوة من حيث توقيتها وجهوزية الجماعة لها فاعتراضها الأساسي على تأسيس الحزب السياسي يرجع في الأصل إلى عدم إكمال ما الجانب التنظيمي والروحي والتربوي للجماعة بغض النظر عن الشكل الذي رفضت فيه الخطوة والتي سوف عود إليها بعد حين .

لم تكن قيادة الجماعة في الغرب مع الإستعجال في الزج بالجماعة في غمار السياسة كتتنظيم حزبي،بل كانت ترى ضرورة التريث حتى تنضج الأمور ويتضح مدى صدقية النظام على حد قول محمد مسلم (2)، بل وأكثر من ذلك فقد اعتبرت أن الظرف غير مناسب لمثل هذه الخطوة كونه لا يقدم أية ضمانات .وأنه إذا كان لابد من الخوض في العمل السياسي فليكن من خلال اختيار حزب من بين الأحزاب الموجودة يترشح فيه الإخوان بصفتهم الفردية،وقد وقع خيار قيادة منطقة الغرب على حزب "الأمة" الذي أسسه ورئيسه رئيس الحكومة المؤقتة السيد بن يوسف بن خدة .

بحسب الشيخ مصطفى بلمهدي فإن قيادة الجماعة في منطقة الغرب قبلت في نهاية المطاف بفكرة تأسيس حزب الإخوان المسلمين في الجزائر، وقد أكد لنا هذا الأمر محمد مسلم،فعلى الرغم من أن تأسيس حزب لم يكن وليد قرار الجماعة -بحسبه- وإنما هو من القرارات التي جاءت من خارج الجماعة لمصالح معينة، فقد قبلنا هذه القيادات التعامل معها .

وبحسب محمد مسلم كاد الخلاف حول تأسيس الحزب الذي فرضه الشيخ نحاح أن تؤدي إلى تفكك الجماعة، وتفاديا لذلك قبلنا كما يقول بتأسيس حزب سياسي ولكن بشروطوهي:
-أن لا يكون على رأس الحزب الشيخ محفوظ أو الشيخ بوسليمان.

(1) محمد مسلم، المقابلة نفسها.

(2) نفس المقابلة، هذا الموقف شبيه إلى حد ما مع موقف جماعة البناء الحضاري لما عرض عليها فكرة تأسيس الجبهة الإسلامية للانتقاد، أنظر الفصل الخاص بجماعة البناء الحضاري

-أن يتم الفصل بين الجماعة وبين الحزب، لأن الجماعة هي الأصل وأما الحزب فهو فرع أو وسيلة فقط.⁽¹⁾

واضح من هذه الشروط أن قيادة الجماعة في الغرب كانت تريد أن تفصل جماعة الإخوانكيان تنظيمي عن الحزب المرتقب تأسيسه وأن لا تذوب فيه ولا يصبح الحزب هو الجماعة.

يظهر جليا أن الطرح الذي حاولت من خلاله هذه القيادات أن تحافظ على تواجدها في الجماعة دون أن تتخربط في العمل الحزبي وأن تكون ملتزمة بمواقفه من خلال فكرة فصل الحزب عن الجماعة ، لم تكن مقبولة لدى الشيخ نحناح وأن مبرراتها بعدم إكمال البناء التنظيمي والروحي والتربوي للجماعة بالإضافة إلى عدم الثقة في نزاهة اللعبة السياسية وجديتها وعدم إمتلاك الضمانات مما يجعل الحفاظ على كيان الجماعة أمرا ملحا ولا يمكن التنازل عنه كما يقول محمد مسلم⁽²⁾، لم تقنع الشيخ نحناح بإعباره المراقب العام للإخوان المسلمين في الجزائر، والذي كان قد حزم أمره في الماضي قدما في تأسيس حزب في مسار معاكس تماما للشروط التي طالبت بها قيادة منطقة الغرب .

فقد تم تأسيس حزب حركة المجتمع الإسلامي -حماس - وترأسه هو شخصيا وتولى الشيخ بوسليمان منصب نائب رئيس الحزب، وتحولت بذلك الجماعة تنظيميا إلى حزب سياسي، ولم يعد هناك مجال للحديث عن جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر خارج إطار الحزب الجديد. وقد ترتب عن هذا التوجه الحاسم للشيخ نحناح كما يقول محمد مسلم توقف مجموعة كبيرة جدا من القيادات المؤسسة للجماعة عن النشاط.⁽³⁾

3- من حماس إلى حماس إلى الانشطار

في 29 ماي 1991 أعلن رسميا على تأسيس حركة التجمع الإسلامي " حماس " وانتخب الشيخ نحناح رئيسا لها، والشيخ بوسليمان نائبا له. وقد عبر تأسيس الإخوان المسلمين لحزبهم عن إرادة وقناعة، بل وعن خيار عنوانه "المشاركة السياسية " التي حال دون تحقيقه من وجهة نظرهم تعنت الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي لم تعترف بهم ككيان مستقل.

لم تجد الجماعة صعوبة من الناحية التنظيمية لتأسيس حزبها، ولم يستغرق وقتا طويلا، فكل ما كان مطلوب هو أن يلبس التنظيم الإخواني ثوب الحزبية بعد أن لبس ثوب الجمعية في وقت سابق، فالأمر لم يكن سوى لعبة تغيير كراسي شبهه بتغيير الكراسي في مجموعة مسبقية لأداء نفس الموسيقى.

(1) محمد مسلم، نفس المقابلة. سوف تلجأ الجماعة الأم في مصر بعد قرابة عقدين من الزمن إلى هذه الإستراتيجية، فأُسست حزب سياسي كواجهة للعمل السياسي منفصل عن الجماعة من الناحية التنظيمية والقانونية وإن تمأهى معها بنويها وحتى وظيفيا من خلال مبايعته وولائه المطلق لمرشدتها العام. و الأمر نفسه اتجهت نحوه الجماعة في الجزائر بقيادة الشيخ مصطفى بلمهدي .

(2) محمد مسلم ، نفس المقابلة

(3) نفس المقابلة السابقة

إندفعت الحركة بقوة كبيرة استعدادا لخوض أول استحقاق سياسي وطني في مرحلة التعددية السياسية وهو الإنتخابات التشريعية التي كان مقرر إجرائها في 12 جوان 1991، ويبدو أن الحركة رأت في هذه الانتخابات فرصة تاريخية لفرض نفسها كقوة سياسية اسلامية وإعادة الاعتبار لمكانتها وصورتها التي حجبها صعود التيار السلفي بقيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ. وفي الوقت التي كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ تعد نفسها لإمتثال إجراء هذه الإنتخابات التشريعية رافعة مطالب تغيير القانون الإنتخابي وكذا إجراء انتخابات رئاسية مبكرة بالتزامن مع الانتخابات التشريعية، التي كانت ترى تحيزا مفضوح للنظام لصالح حزب جبهة التحرير الوطني بناء كل ضده المطالب دخلت الجبهة الإسلامية في مواجهة مع النظام بدأ بإعلان الإضراب المفتوح تم العصيان المدني.

وعلى الرغم من الموقف الرسمي المعلن بالتحفظ على قانون الانتخابات والمطالبة بتغييره فإن الجماعة رفضت السير في مواجهة النظام على خطى الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وجهزت نفسها للمشاركة في الإنتخابات وأودعت ملف ترشيحاتها وكانت تنتظر فتح أبواب الحملة الإنتخابية. يبدو أنه وبغض النظر عن التفاصيل- التي تسوف نترك الرجل الثاني في الجماعة الشيخ بوسليماني يرويها لنا- فإن الأمر بالنسبة للجماعة-أي إعتراضها على خطوة الجبهة الإسلامية للإنقاذ والإنذاف نحو المشاركة في الانتخابات- لم يكن مجرد موقف سياسي من قضية الإضراب بل كان يعبر عن موقف وجودي للجماعة، بتغيير آخر لقد أرادت الجماعة كسر هيمنة الجبهة الإسلامية للإنقاذ على الموقف السياسي للإسلاميين وإظهار استقلالية قرارها، والحفاظ على المشروع الاسلامي وحمائته كما جاء على لسان الشيخ محمد بوسليماني "الذي حدث أنه عندما اجتمع المجلس الشعبي الوطني لدراسة قانون الانتخابات، حدث فيه إجحاف، أولا فيه إجحاف في تقسيم الدوائر فمثلا دائرة فيها 80000 نسمة يعطى لها مقعد ودائرة لها 40000 نسمة يعطى لها مقعد، فقانون تقسيم الدوائر أحدث طبقيّة، جزائري رقم 01 وجزائري رقم 02 أو 03 جزائري في دائرة ما يساوي 10 جزائريين في دائرة أخرى فالجزائر العاصمة فيها أي من مليونين نسمة عدد مقاعدها 21 وولاية تيزي وزو عدد سكانها حوالي 800 ألف نسمة عدد مقاعدها 21 فهذا غير معقول! فهذا الأمر جعل كثير من الأحزاب وحتى بعض الأحزاب العلمانية ترفض هذا التقسيم، وشرط آخر هو بلوغ سن 30 معنى هذا أن أبناء الصحوة وأبناء الاستقلال (من 1962 الى 1990) لا يبلغون سن 30 سنة فلا يسمح لهم بأن يشاركوا في صنع القرار كمرشحين للبرلمان، الجانب الثاني أن أبناء المدرسة الجزائرية لا يسمح لهم بصنع القرار. قلنا من غير المعقول أن يحرم 17 مليون جزائري من صنع القرار، فهو قانون مرفوض.⁽¹⁾

نفذت الجبهة الإسلامية للإنقاذ قرارها بالدخول في اضراب مفتوح وتدرجت الأمور إلى نقطة اللارجوع. استطاعت كل الأطراف، النظام والمعارضة- بما فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي

(1) محمد بوسليماني، مرجع سابق.

استطاعت تجاوز أزمته الداخلية- التوجه لخوض الانتخابات التشريعية التي قرر النظام تنظيمها في شهر ديسمبر 1991.

دخلت الجماعة للانتخابات بثوبها السياسي الحزبي "حماس" وفي خلفيتها أن فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ في أول انتخابات تعددية محلية سنة 1990 لم يكن فوز للجبهة بقدر ما هو تعبير عن توجه المجتمع الجزائري للمشروع الإسلامي السياسي الذي كانت هي أول من حمله في الجزائر ودفع الثمن لأجله وهذا ما قاله الشيخ بوسليماني " ولعل السؤال الذي يطرح، ما سبب نجاح الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الانتخابات البلدية؟ يعود الأمر أذكر على طريق الاستعجال:

1- كان هناك تدمير شعبي على الأوضاع البطالة ما يقرب ب 2 مليون، أزمة سكن

ضربت الرقم القياسي، عدم تمكن الشباب من الزواج، أزمة اقتصادية.

2- كراهية الجماهير للنظام الحاكم من (1962-1988) الذي امتص الشعب عن طريق القرارات الأفقية الأحادية.

3- وعود الأنظمة الثلاث التي كانت توهم الشعب بإخراجه من الأزمة وتوفير الاحتياجات جعلت الشعب الجزائري يبحث عن بديل مهما كان كعماية انتقام.

4- الحزب الوحيد الذي يحمل الشعار الإسلامي الذي دخل في الانتخابات من هنا لم يقع في 12 جوان 1990 انتخابا حول البلديات أو المجالس الولائية، انما وقع استفتاء أتم مع الإسلام أم ضده، فلاحظنا الذي جاءوا ووضعوا ورقتهم لصالح الجبهة الإسلامية للإنقاذ لا علاقة لهم بالصلاة، ممكن بنت كاسية عارية تبحث عن رقم (06) نوع من الانتقام من النظام".⁽¹⁾

من الجلي في كلام الشيخ بوسليماني أن فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ، لم يكن لعوامل ترجع الى قوة الجبهة نفسها وبرنامجه السياسي، وكان قد أعزى فوز الجبهة في بداية حديثه الى ما يمكن تسميته ب"المؤامرة" على الجبهة من طرف النظام وتوريطها ،من خلال الانسحاب من البلديات الحساسة وهذا قاله حرفيا: "فهم أفرغوا البلدية وسلموها هيكل عظميا للجبهة الإسلامية والحزب الحاكم أخذ مجموعة من البلديات التي يستطيع بها أن يظهر أنه يشق طريقه، وانسحب من البلديات التي فيها المشاكل".⁽²⁾

غير أن نتائج الانتخابات التشريعية التي جرت يوم 26 ديسمبر 1991 من الدورة الأولى أذهلت وفاجئت الجميع، وأولهم جماعة الإخوان التي لم تحصل على أي مقعد على المستوى الوطني.

هذه النتائج لم يقبل بها غالبية الأطراف في الحقل السياسي الجزائري ،النظام والدولة العميقة وعلى رأسها مؤسسة الجيش وغالبية الأحزاب السياسية التي تصنف نفسها بالديمقراطية

⁽¹⁾ محمد بوسليماني، مرجع سابق.

⁽²⁾ نفس المرجع

والعلمانية، وبحسب القيادي الإخواني السابق "بوجمعة عياد" فإن الخاسر الأكبر في هذه الانتخابات كان الإخوان⁽¹⁾.

سارع الجيش إلى اتخاذ المبادرة بدعوى إنقاذ الجمهورية والديمقراطية، فانقلب على الديمقراطية وأوقف المسار الانتخابي وألغى نتائج الدورة الأولى ودفع الرئيس الشاذلي بن جديد إلى الاستقالة يوم 1992....، واستحدثت مؤسسة حكم جديدة "المجلس الأعلى للدولة، ووضع على رأسه أحد زعماء ثورة التحرير الوطني السيد "محمد بوضياف".

منذ هذه اللحظة كان واضحا أن المطلوب هو تصفية الجبهة الإسلامية للإنقاذ ككيان سياسي شرعي، ومصادرة مشروعاتها وشعاراتها التي استطاعت أن تجذب بها قطاعات كبيرة من المجتمع وهو إقامة الدولة الإسلامية.

لم تكن الجبهة الإسلامية للإنقاذ الحزب الإسلامي الوحيد الذي كان يرفع لواء هذا المشروع، بل إن كل الأحزاب الإسلامية الأخرى رفعت رايته وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين تحت شعار "الإسلام هو الحل"، وهذا ما صرح به الشيخ بوسليمان: "فانطلقت الواجهة الثانية للجماعة الواجبة السياسية على بركة الله على أساس المشاركة لا على أساس المغالبة، المشاركة أي نشارك الفصائل الإسلامية في الوصول إلى البرلمان، بل بكلمة أدق حمل المشروع الإسلامي لأن يقف على أقدامه وتتحقق بعد ذلك الدولة الإسلامية فحركة حماس لها مبادئ منها:

- المرحلية في التحرك.

- الواقعية.

- الموضوعية.

- مع مراعاة سنن التغيير⁽²⁾

إلا أن الأسلوب والشكل الذي عبرت به الجبهة الإسلامية للإنقاذ عن هذا المشروع استقطب المجتمع، ووافق للنظام وحلفاءه فكانت ردة فعله عنيفة جدا ليس فقط تجاه الجبهة الإسلامية بل اتجاه كل من هذا المشروع ويطرح الدولة الإسلامية كبديل للنظام والدولة القائمة.

وبحسب "بوجمعة عياد" فإن الجماعة تفاجأت بتوقيف المسار الانتخابي، فقد صرح قائلا "إلا أن توقيف المسار الانتخابي كان مفاجئ لنا بعدما رأينا التوافق الذي جرى بين الجبهات الثلاث: جبهة التحرير الوطني، وجبهة القوى الاشتراكية، والجبهة الإسلامية للإنقاذ..."⁽³⁾

وبحسب الشيخ مصطفى بلمهدي فإن الجماعة كانت على استعداد للقبول بنتائج الانتخابات التي فازت بها الجبهة الإسلامية للإنقاذ⁽⁴⁾، إلا أن الشيخ بوجمعة عياد يتحدث عن تيار داخل الجماعة كان مؤيدا لتوقيف المسار الانتخابي، وهو التيار الذي كان تأثيره أقوى على صناعة القرار في الجماعة.*⁽⁵⁾

(1) بوجمعة عياد، مرجع سابق، ص 183.

(2) بوسليمان محمد، مرجع سابق،

(3) بوجمعة عياد، مرجع سابق، ص 183.

(4) نفس المقالة السابقة

(5) بوجمعة عياد، مرجع سابق، ص 183-184.

إنه وبغض النظر عن صحة المعلومات التي تفيد بإشراك أصحاب القرار- "قيادة أركان الجيش"- الشيخ نحناح في اتخاذ القرار بوقف المسار الانتخابي وإلغاء نتائج انتخابات الدورة الأولى على غرار مجموعة من الشخصيات التاريخية والحزبية والسياسية وحتى الفكرية، فإن الجماعة سوف تؤيد القرار عمليا من خلال المشاركة في خريطة الطريق التي وضعها النظام لاستعادة المبادرة وتحسين سلطته على الدولة والمجتمع.

في سياق هذا الصراع بين الجبهة الإسلامية للإنقاذ المتحصنة بالشرعية الانتخابية، والنظام المتحصن بحماية الطابع الجمهوري للدولة الجزائرية، والذي سرعان ما يخرج من ميدان السياسة ويتحول إلى صراع مسلح دفع ثمنه المجتمع الجزائري عشر سنوات من الدمار وضاعت فيها أحلام الجزائريين بالديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية، في سياق هذا الصراع سوف تسعى جماعة الإخوان المسلمين لتقديم نفسها باعتبارها أولا حامية المشروع الإسلامي في الجزائر في لحظة اتجه الجناح الإستئصالي في النظام للقضاء على كل قوة سياسية تجعل من الإسلام مرجعيتها، وثانيا حامية للدولة وكيانها بعدما أصبحت مهددة بالتفكك.

هذا الدور الذي سوف تتخبط فيه الجماعة وزعيمها الشيخ نحناح لم يكن وليد لحظته، بل يرى بعض المحللين وبعض إدارات الحركة أيضا أن له علاقة بصفقة ترجع تفاصيلها إلى لحظة خروج الشيخ من السجن سنة 1980. بالنسبة لهؤلاء فقد جرى تكليفه بمهمة وهي لعب دور رجل المطفائي لصالح النظام أمام أي خطر قد تمثله قوى إسلامية راغبة في التشويش عليه وبحسب (صاحب المقال) فإن أصحاب هذه النظرة لا تعوزهم الأدلة، فالإندفاع الكبيرة نحو المشاركة في السلطة وتلبية حاجاتها بأي شكل وبأي ثمن دليل كافي على هذه الصفقة.

كما أن بعض الدوائر الضيقة لا تنفي تطور العلاقة بين الشيخ ومسؤولي الدولة -عسكر ومدنيين- ووصولها إلى حدود عالية جدا يندر أن تحصل بين رئيس حركة إسلامية وأصحاب القرار في أي دولة عربية أو إسلامية أخرى، وجنازته التي إختار النظام أن تكون جنازة الرؤساء، جمعت الجنرالات والسياسيين والدعاة شاهد على مستوى هذه العلاقة.

بطبيعة الحال إن الظروف التي عرفها الوضع السياسي بعد توقيف المسار الانتخابي كانت الدافع الأقوى لتطور وتعمق العلاقة بين الشيخ نحناح والنظام وإن كنا نميل إلى أن العلاقة بينهما بدأت بالفعل بخروج الشيخ نحناح من السجن وإن بطريقة غير مباشرة في حينه.

وفي سياق بحثنا هذا لسنا في وارد تقييم هذه العلاقة والحكم عليها واكتشاف الرابح والخاسر، إن كان هناك رابح وخاسر، وإنما سوف نحاول أن نلقي الضوء عليها بغرض إدراك وفهم المسار السياسي لجماعة الإخوان.

أول ما يجب لفت الانتباه إليه هو أن هذه الاندفاعات نحو خيارات السلطة من طرف زعيم الجماعة لم تكن بشكل خفي أو مقنع أو كما يقال في الإعلام "تحت الطاولة"، بل كان بشكل علني وصريح. لقد سارع الشيخ نحناح وجماعته إلى تسفيه الخيارات والأسلوب والشكل الذي طرحت به

* تجب الإشارة هنا أن مجموعة هائلة من قيادات الإخوان الذين انسحبوا من الجماعة و من التنظيم اثر الذين اختلّفوا مع الشيخ نّحناح على تأسيسه للحزب و ترأسه و على رأسهم محمد مسلم ، و حتى تلك التي انسحبت قبلها مثل محمد صحراوي ، أعلنت في بيان رسمي مباركتها لفوز الجبهة الإسلامية بالدورة الأولى للانتخابات التشريعية.

الجبهة الإسلامية للإنقاذ للإسلام ومشروعه الاجتماعي والسياسي، والرد عليها فقها وفكريا وسياسيا. وقد قام الشيخ وجماعته بذلك بتحتمس وإندفاع كبيرين، وبعيد عن الرأي الذي يصنف هذه المواقف في خدمة النظام فإن الشيخ نحاح وجماعة الإخوان كانا يعتقدان فعلا بأن الجبهة الإسلامية للإنقاذ خطر على الإسلام والحركة الإسلامية والمجتمع وأن خطرهما على المشروع الإسلامي أكبر من خطر النظام.⁽¹⁾

من وجهة نظر الجماعة فإن مبدأ المشاركة في السلطة لا يطرح مشكلة، فقد حسمت أمرها منه واعتبرته خيارا ومبدأ (العودة إلى المقال) وهو ما أكدته لنا الشيخ مصطفى بلمهدي الذي يعتبر مشاركة الجماعة في السلطة وإن جاء في لحظة استثنائية هو تعبير عن موقف مبدئي لم تملئه الظروف بل أكدته⁽²⁾.

لم تكن مشاركة الجماعة في السلطة في البداية ناتجة عن عملية ديمقراطية وعلى أساس من الشرعية الانتخابية بل تأسست على قاعدة من الشرعية التاريخية التي سعى الشيخ وجماعته لإسترجاعها وتكريسها. وفي نفس الوقت وجدت السلطة في هذه الرغبة فرصة في إضفاء شرعية دينية لسلوكها داخليا وخارجيا، مستفيدة من علاقات الشيخ نحاح الدولية في إطار التنظيم العالمي للإخوان المسلمين الذي بذل الشيخ نحاح جهد كبير لإقناعه بخياراته في التحالف مع النظام ضد خيارات الجبهة الإسلامية للإنقاذ، فأمن للشيخ نحاح والنظام غطاء دينيا من خلال أكبر المرجعيات الإخوانية في العالم، في الوقت الذي كانت المرجعيات السلفية في العالم منقسمة على نفسها بين معارض ومؤيد وأخرى صامتة على ما يجري في الجزائر.

دفعت الجماعة ثمنا باهضا جراء مواقفها وتوجهها الداعم للنظام في مواجهة العمل المسلح الذي نتج عن توقيف المسار الانتخابي وإلغاء نتائج الانتخابات، فقد فقدت في سنة 1994 الرجل الثاني للجماعة الشيخ محمد بوسليماني الذي تم إغتياله تحديدا على يد الجماعة الإسلامية المسلحة بعد أن قامت بخطفه من بيته الواقع في حي الدردارة بالبلدية، وتشير المواقع الرسمية للحركة إلى سقوط 400 إطار من أبنائها شهداء على أيدي الجماعات المسلحة بمختلف مسمياتها.⁽³⁾

لم تشفع تضحيات الجماعة عند أصحاب القرار، وبالأخص الاستئصاليين منهم، الذين سارعوا إلى محاصرة كل الحركات الإسلامية الشرعية وإفراغها من محتواها الديني أي من إسلاميتها. وبتعبير آخر فإن الهدف الذي من أجله سارعت الجماعة لتبني خيار النظام في وقف المسار الانتخابي والتمثل في حماية المشروع هو الحل السياسي الإسلامي في إطار شعار الإسلام هو الحل لم تستطع تحقيقه بل سوف يفرض عليها وعلى جميع الحركات الإسلامية التخلي عن جميع المقومات الأساسية والأفكار والمشروع الرئيسي الذي قامت عليه ومن أجله هي وجميع الحركات وهو إقامة الحكم الإسلامي.

لقد بات مطلوب منها ومن كل الحركات الإسلامية الأخرى أكثر من ذلك، وهو التخلي عن المرجعية الإسلامية في ممارسة السياسة والتخلي عن لفظ الإسلام في تسميتها وشعاراتها إنسجاما

(1) مصطفى بلمهدي المقابلة

(2) نفس المقابلة السابقة

(3) الموقع الرسمي لحركة مجتمع السلم

مع ما فرضه الدستور الجديد الذي تمت المصادقة عليه من خلال الاستفتاء الشعبي في 28 نوفمبر 1996 والذي نص صراحة في المادة 42 "... وفي ظل احترام أحكام هذا الدستور لا يجوز تأسيس الأحزاب السياسية على أساس ديني أو لغوي أو عرقي أو جنسي أو مهني أو جهوي ولا يجوز للأحزاب السياسية اللجوء إلى الدعاية الحزبية التي تقوم على العناصر المبنية على الفقرة السابقة"⁽¹⁾

من الواضح والجلي أن الهدف من وراء هذه التعديلات الدستورية هو غلق الباب أمام أي حزب سياسي إسلامي لإعادة تجربة الجهة الإسلامية للإنقاذ من خلال تعبئة المجتمع بمشروع سياسي ديني يهدف النظام في إطار خيار الديمقراطية الذي لم يكن بإمكان السلطة التتصل منه والعودة إلى ما قبل سنة 1989. لقد استطاعت السلطة إماتة الأحزاب الإسلامية كحقيقة إيديولوجية في ظل عدم قدرتها على القضاء عليها كحقيقة سوسيولوجية.

ظل اسم حركة المجتمع الإسلامي "حماس" عنوان جماعة الأخوان المسلمين في الجزائر لسنة (06) سنوات وبعد إقرار الدستور الجديد سنة 1996، تكيّفت الجماعة إيجابيا مع التعديلات السالفة الذكر بعيدا عن أي تشنج واستبدلت كلمة الاسلام بلفظ "السلم" فأصبحت الجماعة تتحرك في إطار تسمية جديدة وهي "حركة مجتمع السلم".

لقد تعاملت الحركة بمرونة ولم ترى في استبدال كلمة "إسلام" بكلمة "سلم" خروجاً عن خطها ومنهجها بل اعتبرت كلمة "سلم" رديفة لكلمة "إسلام"، وهذا ما صرح به الشيخ نحناح "إننا لم نتعنت في تغيير اسم حركة المجتمع الإسلامي إلى حركة مجتمع السلم رغم الضغوط الإدارية وإكراهات وزارة الداخلية، ونعتقد جازمين أن السلم قيمة عليا وتطلع شعبي وعالمي ومطلب انساني بغية الوصول إلى الاستقرار، وقاعدة تنمية وإزدهار وتطويق بؤر التوتر وعلاجها بالهدوء والرفق وغرس ثقافة السلم وتقبل الآخر وفتح باب الحوار".

هذا الموقف المرن البعيد عن أسلوب المغالبة والمواجهة قد أظهره الشيخ نحناح وجماعته سنة 1995 في أعقاب الإعلان عن نتائج أول انتخابات رئاسية متعددة، والتي أعلن فيها فوز السيد "اليامين زروال" هذه الانتخابات التي تعتبر الجماعة أن الفائز الحقيقي فيها كان الشيخ نحناح وتم التلاعب بالنتائج لصالح اليامين زروال الذي كان على رأس الدولة، وعلى الرغم من ذلك فقد فضلت الجماعة المصلحة العامة على مصلحتها الخاصة ورضيت وقبلت بالنتائج على سلامة الوطن والدولة وعدم إعطاء فرصة للمتربصين بالجزائر وبالحركة الإسلامية لتحقيق أهدافهم.⁽²⁾

سوف يتصاعد منسوب الشراكة والثقة والدور الذي تلعبه الحركة في إطار خيارات النظام الأساسية التي أصبحت تتبناها الجماعة تحت عنوان المحافظة على الدولة والأمة أولا. وتحت إطار هذا العنوان سوف تبدأ الجماعة في الانخراط الفعلي في مؤسسات الدولة. البداية كانت من خلال

⁽¹⁾ دستور الجمهورية الجزائرية....

⁽²⁾ مصطفى بلمهدي، نفس المقابلة السابقة: ان هذا الأمر باتت تجاهر به الجماعة، فهي لا تخفي في مواقعها الالكترونية هذا الموقف وتعتبره مفخرة لها ومن التضحيات التي قدمتها الجماعة في سبيل الوطن.

مشاركتها في المجلس الوطني الانتقالي "الذي أنشأه النظام في إطار إعادة ترميم الدولة ومؤسساتها

إلا أن الشراكة الفعلية للجماعة مع النظام سوف تبدأ سنة 1996 حيث دخلت الجماعة إلى السلطة التنفيذية من خلال تولي إدارتها لحقائب وزارية، فقد اسندت لها في إطار الحكومة الجديدة التي تلت الانتخابات الرئاسية سنة 1995 والتي حصل فيها زعيم الجماعة على المرتبة الثانية رسميا حقيبتين وزاريتين وهما: وزارة النقل والصيد البحري والتي شغلها أبوجرة سلطاني ووزارة الصناعة التي شغلها عبد المجيد مناصرة.

وبحسب أبوجرة سلطاني الذي أصبح رئيس الحركة والمراقب العام لجماعة الإخوان المسلمين في الجزائر بعد رحيل المؤسس الشيخ نحاح، فإن الهدف الأساسي الذي كان وراء دخول الحركة إلى الحكومة والمشاركة في النظام هو تغيير نظرة العلمانيين والسياسيين للإسلام والمسلمين وإثبات كفاءة إطارات التيار الإسلامي وهذا ما قاله بالحرف: الشيخ محفوظ نحاح في عام 1996 عندما قرر المشاركة في الحكومة أوصانا بأمرين أن نثبت بأننا قادرون على أن نتعايش مع مختلف الأطياف السياسية في الجزائر، وأنه بإمكاننا تغيير نظرة العلمانيين واليساريين للإسلام والمسلمين والهدف الثاني أن نجتهد من أجل أن نثبت أن للتيار الإسلامي كفاءات تقنية قادرة على تسيير الحقائب الوزارية السيادية والخدمية والتقنية ونحن اشتغلنا منذ 1996 الى أن انتقل الشيخ نحاح الى رحمة الله في إطار تحقيق هذين الهدفين⁽¹⁾.

في سنة 1997 سوف يتقوى وتتوسع الشراكة مع النظام، لقد كانت سنة 1997 سنة "عودة الانتخابات" التي سعى النظام إلى جعلها عودة للديمقراطية والحياة السياسية الطبيعية، ففي هذه السنة تم إجراء ثاني انتخابات تشريعية تعددية في الجزائر بعد تلك التي حدثت في ديسمبر 1991 وقد حصلت هذه المرة الجماعة على المرتبة الثالثة في (العودة إلى نتائج إنتخابات 1997)

لا شيء كان بالإمكان أن ينقل الجماعة من مكانها الذي حجزته وحجزه لها النظام في إطار استيراتيجية المشاركة السياسية، بل ولا أن يفرمل ويعيق السير في إتجاهها حتى وإن وصل الأمر إلى حد منع زعيم الجماعة الشيخ محفوظ نحاح من الترشح للإنتخابات الرئاسية المسبقة التي نظمت سنة 1999، فعلى الرغم من الصدمة التي تلقاها الشيخ نحاح والجماعة من طرف النظام بمنعه من الترشح بحجة عدم إمتلاك وثائق تثبت مشاركته في الثورة التحريرية- الأمر الذي اعتبر إجحاف في حق رجل يساهم هو وجماعته في انقاذ الجزائر وكانت له وقفات مع النظام وقد سبق وأن ترشح في إطار نفس الدستور والقوانين سنة 1996- استمرت الجماعة على نهجها ولم ترى في ذلك مبررا لفك الشراكة مع النظام، مع تسجيل موقف لمجموعة داخل الجماعة رفعت صوتها ودعت إلى مراجعة موقف الجماعة من النظام وعلى رأسها عبد الرزاق مقري.

(1) أبو جرة سلطاني: جريدة الشروق اليومي، الخميس 5 فيفري 2015 الموافق ل 15 ربيع الثاني 1436هـ/ العدد 4639.

لم يدم صراخ هذه المجموعة التي لجم جماعها الشيخ نحاح بما يملكه من قوة الزعامة والشرعية ليس كرئيس للحزب فقط، وإنما كمراقب عام للإخوان المسلمين في الجزائر خاصة، فقد استطاع الحصول على تأييد مؤسسات الحركة في الذهاب بالجماعة إلى أبعد الحدود في الشراكة مع النظام وصولاً إلى التحالف معه.

أولى الخطوات على طريق التحالف بدأت بإعلان الجماعة على لسان الشيخ نحاح دعم مرشح النظام للانتخابات الرئاسية التي حرم من المشاركة فيها والمتمثل في السيد عبد العزيز بوتفليقة والذي أصبح رئيساً للجمهورية الجزائرية بعد فوزه بإنتخابات شارك فيها كمرشح وحيد إثر انسحاب المرشحين الآخرين من المنافسة.

كشفت الإنتخابات التشريعية والمحلية لسنة 2002 عن تراجع في شعبية الجماعة تبعه تقليص حضورها على مستوى السلطة التنفيذية، ومع ذلك فإن علاقتها مع النظام لم تتأثر بل سوف تتعزز أكثر في سياق الإنتخابات الرئاسية لسنة 2004.

لأول مرة في التاريخ السياسي الجزائري بعد الاستقلال يخفق الفاعلين في النظام في توحيد موقفهم وحل خلافتهم حول الرئاسة والشخص الذي سوف يدعمونه "كنظام"، وكان ذلك في الإنتخابات الرئاسية سنة 2004، فقد راهن جزء من النظام بقيادة قائد أركان الجيش الشعبي الوطني الفريق "محمد العماري" على السيد "علي بن فليس" الذي كان يشغل منصب رئيس حكومة بالإضافة إلى كونه أمين عام لجبهة التحرير الوطني في العهدة الأولى من رئاسة "عبد العزيز بوتفليقة" لمواجهة السيد "عبد العزيز بوتفليقة" الذي كان يشغل منصب رئيس الجمهورية والذي استطاع أن يجذب إليه الجزء الأكبر وربما الأكثر فعالية في النظام في ذلك الوقت وهو جهاز الأمن والاستعلام بقيادة الفريق "محمد مدين" المدعو "توفيق" وملحقاته السياسية وجزء من الأحزاب والنخب السياسية والجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني.

في إطار هذا الصراع الداخلي بين الفاعلين للنظام ومؤسساته وشخصياته ارتقت علاقة الجماعة بقيادة رئيسها ومراقبها العام الجديد أبوجرة سلطاني إلى تحالف مع النظام تحت عنوان التحالف الرئاسي بعد أن سارت مع الطرف الأقوى في النظام الذي قاد إلى إعادة انتخاب السيد عبد العزيز بوتفليقة لعهدة ثانية.

سبقت هذه اللحظة في مسيرة ومسار الجماعة والحركة والحزب التي نقلها من شريك للنظام إلى حليف حدث مهم جدا والذي سوف تكون لديه تداعيات مستقبلية عليها ألا وهورحيل المؤسس والزعيم والشيخ والمراقب العام الأول للإخوان المسلمين في الجزائر الشيخ محفوظ نحاح.

لم تكن وفاة الشيخ نحاح مفاجئة في وسط الجماعة وبشكل خاص بالنسبة للقيادات، وكذا عند النظام الذي لم يقصر في التكفل بعلاجه في أكبر المستشفيات في الغرب، وهذا يعني أن قضية خلافته لا بد وأن تكون قد طرحت ونوقشت في حياته.

وهوما أكده لنا الشيخ "مصطفى بلمهدي"، حيث أن مسألة خلافة الشيخ طرحت في المرحلة الأخيرة من مرضه، وبحسبه فإن الشيخ نحاح لم يوصي بشخص معين لخلافته وأنه ترك الأمر

للجماعة لتقرر ذلك.⁽¹⁾ غير أن "بوجمعة عياد" أشار بوضوح في معرض شهادته أن الشيخ نحاح وهو على فراش الموت كان مهوم بإنقاذ الجماعة وإجراء المصالحة.

و المستفاد من كلام السيد "بوجمعة عباد" وهومن قيادات الجماعة في منطقة الوسط وبشكل خاص على مستوى العاصمة أن الشيخ نحاح كان يشعر أن الخلافات بين قيادات وإطارات الجماعة والحزب بدأت تأخذ طابع خطير على الجماعة ووحدتها.

فبعد الهزة الأولى التي ضربت الجماعة في بداية تأسيسها السياسي الحزبي التي سبق الحديث عنها والتي أدت إلى إنسحاب مجموعة من القيادات الإخوانية خاصة في الغرب، فقد عرفت الجماعة هزة أخرى وإن لم تكن بنفس الحجم والرمزية ، ومن بين هؤلاء المنسحبين كان بوجمعة عياد نفسه الذي تحدث عن رغبة الشيخ نحاح في إعادة ترتيب بيت الجماعة وحل كل الخلافات وإجراء مصالحة تفتح الباب لعودة كل إطارات وأبناء الجماعة وقياداتها الذين انسحبوا منها منذ بداية التسعينات.

هذه المصالحة التي كان يرغب الشيخ نحاح إجرائها في حياته من أجل إنقاذ الجماعة والحركة لم يكن ممكنا تحقيقها بحسب الكثير من المعلومات التي تفيد أن الشيخ نحاح في المرحلة الأخيرة، وقبل أن يصبح مرضه معروف أوحى قبل أم يمرض أصلا، بدأ يفقد سيطرته على الجهاز الخاص (Le cabinet) الذي كان يدير الحزب بقبضة حديدية، وبات يتعامل مع الإخوان كحزب سياسي فقط وليس كجماعة وحركة دينية دعوية، وأن أطراف في هذا الجهاز أصبحت تتجراً على الشيخ نحاح علنياً.

يصف "بوجمعة عياد" هذه القيادات "بالطابور" الذي كان ضد أي محاولة أو مبادرة للعودة بالحركة والجماعة إلى خطها الأصيل، وأن هذا الطابور تمكن من تصفية جميع معارضيه ولم يبق أمامه إلا الشيخ نحاح، وهذا ما قاله بالحرف: " لم يبق من المعارضين لهذا الطابور إلا الشيخ محفوظ فعزلوه تماما وبدأ التناول عليه علنا وأمام الجميع".

ويسترسل بوجمعة عياد في ذكر بعض التفاصيل التي تدلل على ما يقوله بما يلي: "بعدما كان التناول غمزا وهمسا مع الحفر، أصبح علنا وأثناء اللقاءات الرسمية بالتدريج، وداخل المكتب التنفيذي وحتى في دورات مجلس الشورى، وأذكر عينة عن ذلك.

"حدثني أحد الإخوة المشهود لهم بالصدق وأنا أشهد له بذلك ولا أزكي على الله أحدا قال لي أنه: أثناء وجوده بمصر زاره عنصر المكتب التنفيذي ممن حظي بالإستوزار، فقال له: "هيا انضم إلى المكتب التنفيذي، فنحن على وشك التخلص من محفوظ، كما تخلصنا من أصحابه قبل ذلك"، فرد عليه: "لقد تعاملت بهذا ممن كان فضله عليك كبير، لت تتأخر في معاملتي بنفس السلوك"، كما قال من استوزر مقابل القضاء على الحركة ومشروعها للشيخ أمام الجميع، عندما أراد الشيخ محفوظ أن يستبدله بشخص آخر في تشكيلة الحكومة: "أنت يهودي"، في دورة انعقدت بنزل السفير، أيام استقل المرض على الشيخ محفوظ. وقال له آخر: "لقد ولى العهد الذي كنت تحتكر المعلومة، لقد كبرنا ووصلنا الى منابع المعلومة، بل تعدينا ذلك"⁽²⁾.

⁽¹⁾ أصيب الشيخ نحاح بمرض "سرطان الدم" ولا ندري متى اكتشف ذلك.

⁽²⁾ بوجمعة عياد، مرجع سابق، ص ص 190-191.

لا يشبه الانقسام والصراع الذي حدث لجماعة الإخوان والذي بدأ يتأسس في حياة الشيخ نحناح وأخذ يترسخ ليفجر الجماعة بعد خمس سنوات على رحيله عن عالم الدنيا. لا طالما استطاعت الجماعة في الجزائر إخفاء خلافاتها والظهور بمظهر الجسم الواحد مقارنة مع الحركات الإسلامية الأخرى، إلا أن تأجيل الانقسام والانتظار لم يعد مكننا بدأ من المؤتمر الرابع الذي عوض أن تستخرج فيه الجماعة شهادة الحياة (Certificat de vie) سجلت فيه شهادة وفاتها على الأقل بصيغتها الأصلية، بعد أن رفعت الجماعة الأم الشرعية الإخوانية عن جميع الإخوة الفرقاء، حتى بعد أن توصلوا إلى اتفاق مؤقت تنازل بموجبه عبد المجيد مناصرة الذي كان مرشح لرئاسة الحركة لصالح أبو جرة سلطاني الذي كان يرأس الحركة وترشح لعهد ثانياً.

لم يكن إخوان الجزائر هم أول فرع لجماعة الإخوان يعرف خلافات وصراعات أدت إلى الانشطار والانقسام العمودي الذي يستحيل معه لملمة الجماعة والحفاظ على وحدتها، بل إن تاريخ الجماعة مليء بمثل هذه الحالات، ولعل المثال السوداني والسوري هو الأشهر في تاريخ الانقسام في جماعة الإخوان. غير أن ما حصل للجماعة في الجزائر لا يشبه الحالات الأخرى إلا من ناحية الشكل والنتائج المرتبة عن الانقسام، أما من ناحية الجوهر أومضمون الاختلاف والانقسام فهناك تباين يبدوا واضحا تتميز فيه الجماعة في الجزائر عن باقي فروع الإخوان في العالم العربي والإسلامي.

ارتبط -ولا يزال- الصراع الذي ولد الانقسام في تاريخ الإخوان المسلمين بشكل عام بقضايا تنظيمية تتعلق بحدود الولاء للجماعة الأم ومدى استقلالية الفروع عنها، بالإضافة إلى الصراع الشخصي على الزعامة، ولعل البحث الذي قدمه أمين الشنقيطي⁽¹⁾ عن جماعة الإخوان المسلمين في السودان يكشف صورة نموذجية عن الأسباب والدوافع والعوامل التي عادة ما كانت تفجر للصراع بين الإخوان المسلمين الذي يتحول إلى انقسام حركي وسياسي.

إن الأمر في الجزائر يختلف، صحيح أن بداية الشرخ في الجماعة بدأ ذوطابع تنظيمي من خلال اختلاف مجموعة من القيادات مع الشيخ نحناح حول مسألة تأسيس حزب سياسي كما سبق توضيحه أعلاه، غير أن الأمر لم يصل إلى حد الانقسام الحركي، وحتى الهزة الثانية التي عرفت أيضا خروج مجموعة من القيادات التاريخية للجماعة لم يؤثر أيضا على وحدة الجماعة وتماسكها على الأقل تنظيميا.

تجدر هنا الإشارة إلى ملاحظة بالغة الأهمية وإن كنا لا نستطيع التعمق فيها في بحثنا هذا وهي أن الإنشقاقات والخلافات التي حدثت في الجماعة في عهد الشيخ محفوظ نحناح سواء بشكل فردي كحالة القيادي "محمد صحراوي" أو جماعي كحالة "جماعة الغرب" لم تقضي إلى تأسيس كيان جديد سياسي أو حركي دعوي كإطار إخواني مستنسخ عن النموذج الأصلي كما سوف يحدث لاحقا بين قيادات الجماعة التي سوف تتنازع حول تركة الشيخ نحناح .

إن الصراع الذي سوف يؤدي بالجماعة في الجزائر إلى الانقسام والانشطار ارتبط أساسا بالغنيمة التي تراكمت على مستوى الجماعة منذ تبني الشيخ نحناح خيار المشاركة السياسية والدخول إلى حقل السلطة. وليس خافيا أن القشة التي قسمت ظهر البعير كما تقول العرب لم تكن سوى

(1) أمين الشنقيطي، مرجع سابق

إصرار أوجرة سلطاني رئيس الحركة ووريث الشيخ نحاح في زعامة الجماعة على الجمع بين هذه المناصب والمواقع في الجماعة ومنصب الوزارة، وهوما أكده لنا الشيخ "مصطفى بلمهيدي" في مقابلتنا السابقة، فقد أوضح لنا أن العديد من القيادات وإطارات الجماعة لم تكن راضية على جمع الشيخ أوجرة سلطاني بين منصبه كرئيس للحركة ومنصب تنفيذية في الحكومة وأنها كانت تفضل تفرغه لشؤون الحركة.⁽¹⁾

شكلت هذه القضية- الجمع بين رئاسة الحركة والوزارة- فرصة ومدخلا لخصوم أوجرة سلطاني بقيادة عبد المجيد مناصرة للطعن فيه وطالبوه بالاستقالة من منصبه كوزير، إلا أن سلطاني رفض الانصياع لخصومه، فبدأت حرب المواقع والإلغاء تشتت بين الطرفين. وقد شن أوجرة سلطاني هجوما عنيفا على خصومه من خلال إحكام قبضته على مؤسسات ومفاصل الحركة على المستوى المركزي- المكتب الوطني ومجلس الشوري- بعد الحصول على ولاء قيادات مهمة داخل هذه المؤسسات، كما أحكم قبضته على الهياكل القاعدية للحركة-المكاتب والمجالس الشورية المحلية-خصوصا بعد إقتراب موعد المؤتمر الرابع.

شهد هذا المؤتمر صراعا حادا بين أوجرة سلطاني الرئيس المنتهية ولايته وجماعته وعبد المجيد مناصرة الطامع لرئاسة الحركة وجماعته، وصلت الأمور إلى حد لم يسبق وأن وصلت إليه الحركة في تاريخها حيث انفجرت كل الأحقاد والخلافات التي كانت الجماعة تكبتها في كل مرة وتقفز عليها بحكم تكوينها المبني على "السمع والطاعة" في المنشط والمكره وعدم شق صف الجماعة⁽²⁾، لقد وصل الأمر إلى حد إتهام أوجرة سلطاني وفريقه بالتزوير في إعداد قوائم مندوبي الولايات والتلاعب بها من خلال تمكين المواليين له وإقصاء معارضيه لضمان إعادة إنتخابه وقطع الطريق أمام خصومه وعلى رأسهم عبد المجيد مناصرة.

وبعد أن كسرت المحرمات وتعالّت الأصوات وفشل الحكماء في لم الشمل والتوفيق بين الطرفين المتخاصمين، تم التوصل إلى حل يبدوا أنه ولد ميتا من أجل تقطيع الوقت والخروج من المؤتمر بأقل الأضرار للجميع، وقد قضى هذا الحل بتنازل عبد المجيد مناصرة عن ترشيحه لرئاسة الحركة لصالح أوجرة سلطاني بعد تعهد الأخير بتغيير موقفه وتخليه عن أي مناصب وزارية وتفرغه لقيادة الحركة فقط وتم تسويق هذا الاتفاق على أنه إنجاز ضمنت به الجماعة وحدتها.

غير أن الواقع والأيام التي تلت المؤتمر كشفت غير ذلك، فقد كرس هذا الاتفاق أن الصراع داخل الجماعة وصل مستوى لم يعد من الممكن تجاوزه لارتباطه أساسا بالغنيمة السياسية التي تحولت إلى "بنية انقسام الجماعة".

كل هذا الصراع الذي كان ينبؤ عن عدم قدرة الجماعة إحتواء الفريقين جرى في غياب الغطاء الإخواني رسميا، حيث رفعت الجماعة الأم على لسان مرشدها العام "محمد مهدي عاكف" الغطاء عن المرشحين الإثنيتين سلطاني ومناصرة، بعد أن فشلت الوساطة التي قامت بها لحل المشكلة قبل أن تصل الأمور إلى المؤتمر.

⁽¹⁾ نفس المقابلة السابقة

⁽²⁾ كما تنص عليه البيعة داخل الجماعة.

بهذا الانقسام انتهى الدور التمثيلي لحركة مجتمع السلم باعتبارها حزب الإخوان المسلمين بالمعنى التنظيمي ،أي باعتبارها فرع من الجماعة الأم في إطار التنظيم العالمي للإخوان المسلمين ،دون أن يعني ذلك انتهاء جماعة الإخوان المسلمين ،فقد أسند الأمر إلى الشيخ مصطفى بلمهدي لقيادة الجماعة في إطار حزب البناء الوطني .

خلاصة

تتميز تجربة حركة الإخوان المسلمين في الجزائر مقارنة مع غيرها من الحركات بتنوع حقول تكوين الجماعة، هذا التنوع نابع أساسا من أهداف الجماعة ومن بنيتها الفكرية والتصورية لكيفية تحقيق هذه الأهداف، فالحركة لا تطمح إلى تكوين نخبة لقيادة المجتمع نحو مشروعها وقيادة التغيير بل تطمح إلى إنشاء مجتمع جديد، وهذا ما يحتم عليها التواجد في قلب المجتمع وأطرافه وليس فقط في عقله.

هناك أربعة حقول رئيسية اعتمدت عليها الحركة لتجديد وتكوين مجتمعها وهي: "المسجد"، "البيوتات"، "النظام التعليمي"، "المخيم"، فقد كانت هذه الحقول بمثابة التربة التي غرست فيها الجماعة بذورها الفكرية والتنظيمية.

إن الظروف التاريخية والراهنة للجزائر هي التي أعطت لهذه الحقول "الأفضلية" مقارنة مع تجارب أخرى في أقطار أخرى شكلت فيها حقول أخرى، مثل "النقابات العمالية" و"منظمات المهن الحرة" حقول مفضلة لتكوين الجماعة وبناء نفوذها في المجتمع، ولكن ذلك لا يمنع أن التركيز على هذه الحقول نابع أيضا من طبيعة الحركة. إن تأسيس جماعة الإخوان المسلمين كان ذووجهة سياسية منذ اللحظة الأولى، وهي لا يمكن أن تكون إلا كذلك بحكم البنية الأساسية للجماعة المتمثلة في إحياء مؤسسة الخلافة الإسلامية، غير أن مقتضيات الحركة لترجمة هذا الطموح فرضت على الجماعة في الجزائر، وفي كل مكان، اعتماد المرحلية القائمة على إعداد الجماعة كمقدمة لإقامة الدولة الإسلامية "الخلافة".

استمرت الجماعة في نشاطها بتنظيم سري إلى غاية نهاية الثمانينات، حيث دخلت فيها الجزائر مرحلة جديدة من الانفتاح السياسي، الذي أعقب الإنتفاضة الشعبية التي حدثت في 05 أكتوبر 1988، فقد فرضت الأوضاع السياسية الجديدة على الجماعة التعبير عن نفسها في إطار حزبي. هذا التحول البنيوي الذي سوف "يعجل" مصير وسيرورة جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر إلى التحول نهائيا إلى حزب سياسي لم يحدث طفرة واحدة وإنما تم بشكل "تدحرجي" في إطار ديناميكية سياسية أفرزتها الإنتفاضة الشعبية التي إنطلقت في 05 أكتوبر 1988.

إن فكرة تأسيس حزب لم تكن غائبة عن الجماعة في مرحلة التنظيم السري وأن الجماعة كانت تتطلع لليوم الذي تتوفر فيه الظروف وتأسس حزبها وتمارس نشاطها السياسي بشكل مباشر وعلني. انتظرت جماعة الإخوان المسلمين سنتين ونيف على إقرار الدستور الجديد الذي تبني التعددية السياسية قبل أن تقدم على تأسيس حزبها السياسي. وفي هذه المرحلة اختارت الجماعة تأسيس جمعية وطنية ذات طابع ثقافي واجتماعي هي "جمعية الإرشاد والإصلاح الوطنية". وبعد فشل تجربة رابطة الدعوة الإسلامية كإطار للعمل الجماعي لكل الحركات الإسلامية شرع الإخوان بقيادة الشيخ نحاح لتأسيس حزب سياسي: حركة المجتمع الإسلامي "حماس".

وقد انجر على هذه الخطوة مسار تدحرجي لعلاقة الحركة بالسلطة السياسية القائمة تحت عنوان المشاركة السياسية انتهت بتحالفها معها بعدما كانت في مرحلة النشأة والتأسيس في خط المواجهة، وقد جر هذا المسار معه مسار الإنشقاق داخل الجماعة.

القسم الرابع:
في مصدر التحدي الديمقراطي للحركات الإسلامية

مدخل

شكل -ولا يزال - انتقال النظام السياسي في الجزائر من نظام الحزب الواحد إلى نظام سياسي تعددي بعد تخليه عن التوجه الاشتراكي وتبنى الديمقراطية الليبرالية ولوبشكل هجين ومشوه تحديا حقيقيا للحركات السياسية الإسلامية التي نشأت خارج أي تجربة ديمقراطية.

إنّ هذا التحدي لا يتعلق فقط بضرورة الإعلان عن موقف إيجابي، رسميا وشكليا على المستوى الخطاب والقوانين الأساسية واللوائح التنظيمية للأحزاب الإسلامية انسجاما مع الدستور، فلم يعد مقبول ومسموح لها دستوريا إلا أن تكون متوافقة ولوشكليا مع الطابع الديمقراطي الجمهوري للدولة الجزائرية .

لقد بات على الحركات السياسية الإسلامية باعتبارها جزء لا يتجزأ من السوسولوجية - السياسية للمجتمع الجزائري - كما أثبتنا ذلك في الجزء الأول من هذا البحث - أكثر من ذلك، فالديمقراطية باعتبارها "الديني" وضعت الحركات السياسية الإسلامية على المحك، وفي المقابل وفي نفس الوقت وضعت هذه الحركات باعتبارها "الديني" الديمقراطية على نفس المحك، والذي يمكن إجماله في حدود العلاقة بين التاريخي والمتعالي، الإلهي والبشري، المقدس والمدنس، في صياغة المجال السياسي، وأثر ذلك على طبيعة ما هو سياسي وما هو ديني فيه.

إنّ جزء مهم، وربما الأهم، من هذا التحدي لا ينبع ولا يرجع في الحقيقة إلى الواقع السياسي للجزائر، ولا إلى الطبيعة التنظيمية لحركة إسلامية جزائرية بعينها، بل هونابع أساسا من جدلية الدين والسياسة بشكل عام التي فرضت نفسها في الغرب المسيحي منشأ الديمقراطية الحديثة، فالبحث في علاقة الحركات الإسلامية بالديمقراطية يستدعي بشكل مباشر أولا علاقة الديني بالسياسي في الإسلام باعتبارها الإطار الذي يحكم رؤية هذه الحركات للديمقراطية والموقف الديني والسياسي منها. فقد شكلت العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام الأساس السوسولوجي والتبولوجي في نفس الوقت الذي قامت عليه التجربة السياسية التاريخية للإسلام تحت عنوان "الخلافة الإسلامية"، والتي تسعى الحركات الإسلامية الحديثة على اختلاف مشاربها الفكرية وأشكالها التاريخية وأطرها التنظيمية إلى إعادة تأسيسها في العالم المعاصر منذ أنهى الاستعمار البريطاني والفرنسي إمكانية بقائها جغرافيا، ومصطفى كما أتاتورك وجودها السياسي سنة 1924.

ويصر مخترعو الديمقراطية الحديثة، و ورثتهم المعاصرين على جعل الديمقراطية مناقضة لأي دور سياسي للدين جوهريا، ويشترطون انسحابه و/أو سحبته من الفضاء العام، أي علمنة الحياة السياسية في سياق من الدنونة للحياة الاجتماعية، وتقليص حضور الدين في المجتمع في نطاق الشيء الخاص.

ليس ثمة من شك، من الناحية السوسولوجية والتبولوجية، أن الدين، سواء المسيحي أو الإسلامي، باعتبارهما ديانات توحيدية، حملا في انطلاقاتهما دعوة وحركة تحرر وتحرير في نفس الوقت، وهذا ما جعل منهما حافز ومنطلق لقيام تجربة سياسية على أساس ديني. فمن المعلوم أن المسيحية هي التي قوضت الركن الأساس للإمبراطورية الرومانية المتمثل في "العبودية" رغم تظاهر وإعلان السيد المسيح (ع) الابتعاد عن السياسة، معلنا مقولته الشهيرة: "أعطوا لقيصر ما لقيصر وما لله لله". وخير دليل على هذا المعنى الذي حماته المسيحية وحركة المسيح (ع)، أن

التهمة التي كانت وراء القبض عليه وصلبه-حسب الرواية المسحوية – هي زعزعة النظام، وهي التهمة التي لفقت له من طرف طبقة أحرار اليهود الذين رأوا في المسيح ودعوته خطرا على مكانتهم ومصالحهم، لما كانت تحمله من دعوة لتحرر المجتمع اليهودي في فلسطين من الفساد والظلم والقهر.

أما الإسلام، فكان بحق أكثر من دعوة للتحرر والتحرير، فقد استطاع صاحب الدعوة النبي محمد (ص) من قيادة أكبر ثورة على القيم الجاهلية المنبثقة عن دين الشرك – الوثنية- وما ارتبط به من عادات وتقاليد ونظام سياسي اجتماعي في شبه الجزيرة العربية، ليستكمل فيما بعد الإسلام ثورته على العالم القديم كله.

و مما لا شك فيه أننا أمام تحدي يتجاوز قضية قبول الحركات الإسلامية للديمقراطية، وإنما يتعلق بقابليتها وتجانسها معها فكريا وإمبريقيا، إنه تحدي ينحدر أساسا من الطبيعة الدينية للإجتماع السياسي –الإسلامي من جهة، ومن الماهية السياسية اللادينية للديمقراطية الحديثة التي اخترعها الغرب من جهة أخرى.

إننا إزاء قضية حساسة جدا وهي من التعقيد الذي لا يقبل أي تعميم مبني على قوالب من الأحكام السابقة الجاهزة والثابتة حول دور الدين في المجتمع وعلاقته بالشأن السياسي بشكل عام. وتتطلب من أجل استيعابها وفهم طبيعتها وأبعادها إعادة بناء العلاقة بين الدين والسياسة على ضوء سوسيولوجية سياسية-تاريخية للدين ترفض المزج والخلط بين استمرار الماضي، والاستمرارية الجنينية، حاجتها للتاريخ تعكس أيضا رفضها لفكرة "الثوابت البنيوية اللازمية" للسياسي. وهذا ما سوف نحاول القيام به في هذا الجزء.

الباب السابع :
الطبيعة الدينية للإجتماع السياسي – الإسلامي

مدخل

إنه ومنذ اللحظة الأولى لظهور الدين الجديد -الإسلام- كان واضحا أن الذي يدعو إليه محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم يكن يقتصر على تغيير أفكار الناس ومعتقداتهم فقط، بدءا بقومه وعشيرته -قريش- ومن خلالها العرب والعجم كلهم، بل كان ذلك وأكثر، فقد كان يسعى عليه الصلاة والسلام -ونجح- إلى إنشاء أمة جديدة وهي الأمة الإسلامية، وقد تشكلت هذه الأمة الجديدة منذ البداية كأمة-دولة وحمل السياسي طابعا دينيا في الإجتماع الإسلامي. ومنذ تأسيس الخلافة الإسلامية تبينت العلاقة بين الديني والسياسي في دار الإسلام في اتجاهات متعددة ، أي لم تسر في اتجاه واحد، فالديني كان محل نزاع بين السلطة والمعارضة، وكلاهما -السلطة والمعارضة- كانا يستند إليه في إثبات شرعيتهما ومواجهة الآخر.

وهذا ما سوف نحاول تجليته في هذا الباب .

الفصل الثاني عشر : الطبيعة الدينية للسلطة في الإسلام

تمهيد

بعيدا عن النقاش الفقهي و الكلامي لطبيعت السلطة في الإسلام ،سوف نحاول من خلال هذا الفصل حدود العلاقة بين الديني و السياسي في نشأة السلطة السياسية في الإسلام من الناحية السوسيولوجية ،في عصر النبوة ،و مرحلة الخلافة الراشدة ،لاحتوائهما على أهم العناصر المساعدة على فهم الطبيعة الدينية للسلطة في الإسلام .

المبحث الأول : ميلاد الأمة – الدولة في أحضان الدعوة

يفيد الاستقصاء التاريخي أن نشأة الأمم والدول يمر عبر مسارين سوسيوولوجيين، يرتبط الأول بالضرورة الناشئة عن طبيعة الاجتماع البشري لضمان تماسك وبقاء النوع الإنساني وسلامته وقدرته على تحقيق التقدم، أما الثاني فهو مسار يتولد عن "رسالة مقدسة"⁽¹⁾، يتطلب إنجازها تشكل أمة (مجتمع) وسلطة (دولة) في نفس الوقت الوطن.

وفي سياق المسار الثاني فإن ارتباط نشأة هذه الدول والأمم بالرسالة المقدسة تأخذ شكلين :
أولاً: أن يكون وجود الأمة والدولة سابق عن وجود الرسالة المقدسة، ثم تبنى الرسالة أو تغزوها الرسالة وتفرض نفسها عليها، ويمكن أن تتخلى كل من الأمة أو الدولة أو أحدهما عن هذه الرسالة المقدسة إلى رسالة مقدسة أخرى أو إلى لا شيء ، وهذا ما ينطبق على أشكال الدول المعروفة في التاريخ، وبحسب محمد مهدي شمس الدين، فإن الدولة الرومانية تعتبر مثالا تاريخيا واضحا عن هذه الصورة ، حيث أنها كانت قائمة وتبنت المسيحية ثم تخلت عنها، ثم تبنتها مرة أخرى ، وهكذا حال الدول الغربية الحديثة التي تخلت عن المسيحية إلى العلمانية وإلى الليبرالية، ويمكن أن تتخلى عنها إلى الاشتراكية أو غيرها وتبقى قائمة في جميع هذه الحالات.

ثانياً: أما الشكل التاريخي الثاني لهذه العلاقة هو أن تكون الرسالة المقدسة هي المنشأة لكل من الأمة والدولة، وبتعبير أدق أن تكون الدولة والأمة تعبر عن الرسالة المقدسة وحاملتها لها، بحيث لولم تكن هذه الرسالة لما تكونت هذه الأمة وهذه الدولة بالمطلق⁽²⁾.

نفس المعنى قرره مالك بن نبي في كتابه ميلاد مجتمع، فقد ..

إن تجربة الإسلام كدين تدرج بشكل نموذجي في المسار السوسيوولوجي الثاني، فقد ولد مع الإسلام شيء جديد لم يسبق حدوثه مع الديانات التوحيدية الكبرى السابقة عنه – المسيحية واليهودية – وهذا الشيء الجديد لم يكن سوى الأمة- الدولة- الإسلامية كما يقول ماكسيم ردونسون⁽³⁾. وهذا ما سوف نحاول تجليته في هذا الفصل ، من خلال محاولة التعرف على التصور القرآني للأمة، وعلى بنائها سوسيوولوجيا في سياق الفعل النبوي ، وبيان ديمومتها كاستمرار لرسالة الإسلام نفسه.

1-الأمة –الدولة بين التصور القرآني والفعل النبوي

انتخب الإسلام –كما يقول علي شريعتي⁽⁴⁾– لفظ "أمة" كعنوان واسم للجماعة التي سوف يشكلها من ضمن العديد من الألفاظ التي تعبر عن مختلف أنواع التجمعات الإنسانية عبر التاريخ، و

(1) لا يقتصر مفهوم الرسالة المقدسة على الرسالات الدينية السماوية ، بل يشمل أيضا كل فكرة يضيف عليها أصحابها القداسة، و بالتالي فهي تشمل كل الأنظمة الإيديولوجية التي ينعتها رموز آرون الديانات الدنيوي (les religions seculier) مثل الاشتراكية و البيروالية.

(2) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات و النشر، الطبعة الثانية ، بيروت ، لبنان ، 1999، ص 63

(3) Rodinson (maxime), L'Islam : politique et croyance, opcit, p31

(4) بحسب شريعتي هناك عشرة ألفاظ تستعمل للتعريف بمختلف أنواع التجمعات البشرية بعضها يشترك في أحد المعاني و البعض الآخر ليختلف جذريا في المعنى و هي Nation: ،القبيلة، القوم، الشعب ، الطبقة ، المجتمع ، الطائفة ، العرق ، جمهور ، للمزيد من التفاصيل أنظر : علي شريعتي، الأمة و الإمامة ، مراجعة حسن علي شعيب ، دار الأمير ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، 2006 ، ص 41-44

احتل مفهوم أولفظ الأمة مكانا مركزيا في لغة الإسلام، وفي لغة ووعي المسلمين وبصفة خاصة الذين يرون أن مشروعهم وحلمهم إعادة بناء التجربة النبوية.

إن فهم هذه المكانة التي تتمتع بها فكرة الأمة الإسلامية عند المنادين بها في العالم المعاصر وعلى امتداد التاريخ وفي المستقبل، منوط بفهم وتحديد مكانة هذه الفكرة على مستوى النص المؤسس للإسلام - القرآن الكريم - والتجربة النبوية باعتبارها الفعل المؤسس لتجربة تاريخية للمفهوم والفكرة التي يحملها هذا النص المؤسس.

لقد أسس التصور القرآني والفعل النبوي لحقيقة مزدوجة لفكرة الأمة الإسلامية، فهي من جهة الإسلام نفسه كإيمان وشريعة - المعنى الديني للأمة -، وهي من جهة أخرى الجماعة الشاملة التي تتخذ من الإسلام ديناً لها - المعنى الاجتماعي والتاريخي -، إن هذين المعنيين ليسا منفصلين بل هناك جدلية عميقة بينهما وإن كنا مضطرين بيداغوجيا للفصل بينهما.

1-1 التصور القرآني للأمة الإسلامية

باعتباره النص التشريعي الحاكم فقد هدف القرآن الكريم إلى بناء الأمة الإسلامية وقرن قيام العبودية لله بقيامها، ورد لفظ الأمة في القرآن الكريم أكثر من خمسين مرة بصيغة المفرد - وهي التي تهمننا في بحثنا - بمعان مختلفة أدت إلى الاختلاف بين المفكرين واللغويين حول المعنى الأساسي لهذه اللفظة، والسبب في ذلك خلو النص الطاهر من أي وصف حصري لها، وبحسب ناصيف نصار فإن هذا الأمر طبيعي ولا غرابة فيه، فالاشتراك في اللفظ ظاهرة تعرفها كل اللغات وإن كانت اللغة العربية أوسع، فبالإضافة إلى الاشتراك في اللفظ بين معنيين: المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، هناك الاشتراك في اللفظ بين المعنى الحقيقي والمعنى الشرعي.⁽¹⁾

مبدئياً لم يضبط القرآن مفهوماً جديداً لهذا اللفظ خلاف ما وضع له في الأصل اللغوي، لكنه أعاد تكثيف بعض معانيه وشحنه بمدلولات جديدة إيديولوجية - اجتماعية، أو أعاد دمج بعض مفهوماته، ليعطي دلالة أدق من تلك التي يعطيها كل مفهوم بمفرده، بالنسبة للغويين فإن لفظة الأمة تنقسم في كلام العرب إلى ثمانية أقسام⁽²⁾، وردت في القرآن ستة معاني منها، وهي: بحسب ناصيف نصار⁽³⁾:

أ- الوقت والحين.⁽⁴⁾

ب- الإمام الذي يعلم الخير ويهدي إلى الطريق الصحيح⁽⁵⁾

ت - الطريقة المتبعة.⁽⁶⁾

ث- جماعة من الناس على الإطلاق⁽⁷⁾.

ج- الجماعة المتفقة على دين واحد⁽¹⁾.

(1) ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دار الطليعة، الطبعة الخامسة، بيروت، لبنان، 2003، ص 16

(2) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص 42

(3) ناصيف نصار، مرجع سابق، ص 16-21

(4) "و لئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة"، الآية 8 من سورة هود.

(5) "إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً ولم يكن من المشركين"، الآية 120 من سورة النحل.

(6) "إن وجدنا أبائنا على أمة و إن على أئثارهم مهتدون"، الآية 22 من سورة الزخرف.

(7) "و لما ورد ماء مدين وجد أمة من الناس يسيقون"، الآية 23 من سورة القصص.

ج- جماعة جزئية من أصل دين واحد⁽²⁾.

إن تتبع ورود هذه المعاني المختلفة للفظ الأمة في القرآن الكريم يكشف أن هناك معاني حظيت بالاهتمام والعناية أكثر من الأخرى، وأن هناك معاني مثل الأول والثاني والأخير لم تذكر إلا مرات نادرة. لقد ركز القرآن الكريم على معاني الثلاثة الأخرى-الثالث والرابع والخامس- بشكل ملفت يوحي أن هناك معنى رئيسيا متفرع عنه أو مرتبط به أو موازية لمعان أخرى ليست بالضرورة ثانوية، ولكنها ليست في الدرجة نفسها من الأهمية كما لاحظ ذلك "رضوان السيد" اعتمادا على ابن الجوزي⁽³⁾.

من الناحية الاشتقاقية يرجع أصل لفظة الأمة إلى "أم" التي تعني قصد وعزم،⁽⁴⁾ وبحسب توفيق السيف يمكن تحليل التصاريف المختلفة للفظ والاستنتاج بأن الجامع بين مختلف استعمالاته هو الانضباط ضمن مقصد محدد ينتهي إلى هدف معلوم.⁽⁵⁾

وبعيدا عن السجال بين اللغويين والمفسرين في محاولتهم لحصر معنى لفظة الأمة، وبناء على مراجعة المواطن التي ذكرت فيها في القرآن الكريم، فإننا نرجح أن المعنى الذي يتجلى في القرآن الكريم للفظ أمة هو الطريقة والجماعة والإمامة. إن انتقاء الإسلام للفظ "الأمة" للتعبير عن الجماعة الإنسانية التي يهدف إلى تأسيسها منسجم تماما مع طبيعة الدين الإسلامي التي يلخصها "لوي ماسيون" في "إرادة العيش المشترك"⁽⁶⁾، والتي تقتضي العيش في جماعة وتحتاج إلى طريقة وقيادة. وهي في انسجام تام أيضا مع الكثير من الألفاظ التي تشكل ما يمكن تسميته "الثقافة القرآنية" في مجال الاجتماع الديني-السياسي، مثل "السبيل"، "البينة"، "الهداية"، "الملة"، "الإمامة"، كما تمتاز هذه اللفظة - الأمة- على جميع الألفاظ التي كانت متداولة عند البشر وخاصة العرب منهم للتعبير عن طبيعة اجتماعهم مثل "شعب" أو "قوم" أو "قبيلة"⁽⁷⁾.

من الجلي أن القرآن الكريم بانتقائه للفظ الأمة قصد إبراز دور الرباط العقائدي عن غيره من الرباطات في تكوين الجماعات البشرية واعتباره العامل الأصلي والمثالي في نفس الوقت. وقد شكل المعنى الديني الجديد للجماعة التي هدف إلى تأسيسها الإسلام من خلال ما حمله القرآن الكريم لمفهوم الأمة ثورة على الواقع الاجتماعي والتاريخي الذي كان سائدا قبل الإسلام، الذي كان يعتمد أساسا على العصبية بالمفهوم الخلدوني.⁽⁸⁾ انبثقت هذه الثورة من الطبيعة العالمية للإسلام باعتباره الدين الخاتم، هذه الخاتمية التي تفترض استيعاب كافة العصبية الأخرى التي الشعور بالانتماء للأفراد والجماعات سواء كان العرق واللغة والنسب أو الموطن لصالح عصبية

⁽¹⁾ "و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر"، الآية 104 من سورة آل عمران. "كلما دخلت أمة لعنت أختها"، الآية 38 من سورة الأعراف.

⁽²⁾ "و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة"، الآية 48 من سورة المائدة. "و لكل أمة أجل"، الآية 34 من سورة الأعراف

⁽³⁾ رضوان السيد، الأمة و الجماعة و السلطة، مرجع سابق، ص 44-45

⁽⁴⁾ علي شريعتي، الأمة و الإمامة، مرجع سابق، ص 45

⁽⁵⁾ توفيق السيف، نظرية السلطة في الفقه الشيعي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ص 26

⁽⁶⁾ لوي ماسينيون، نقلا عن: لوي غارديني، مرجع سابق، ص

⁽⁷⁾ للمزيد من التفاصيل أنظر: رضوان السيد، الأمة و الجماعة و السلطة، مرجع سابق. وكذا: رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسات في السوسولوجيا

التاريخية للإجماع العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت لبنان، 1993. و: علي شريعتي، الأمة و الإمامة، مرجع سابق.

⁽⁸⁾ حول المعنى السوسولوجي الخلدوني لهذا المفهوم أنظر: عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي لعبد ابن خلدون، مرجع سابق

الدين، باعتباره الرابطة والطريقة والوجهة والقائد للأمة الإسلامية. وقد نقل القرآن الكريم في تصويره للأمة الإسلامية جماعة المؤمنين من مجرد جماعة بشرية من الناحية السوسيولوجية إلى جماعة الإلهية -ربانية- من خلال إقامة هذه الجماعة من الناس ميثاقاً مع الله عز وجل الذي أرسل إليها رسولا من عنده. كما استطاع أيضا أن يحول هذه الجماعة من الناس -جماعة المؤمنين- على اختلاف انتماءاتها السوسيولوجية إلى ملة واحدة ، ناقلا جذورها تاريخيا إلى أبوالأنبياء إبراهيم عليه السلام، وبذلك فهي تعتبر نفسها تتويج للأمم والرسالات السماوية السابقة التي تحمل هداية رب العالمين إلى أهل الأرض فهي أمة مهدية في ذاتها هادية لغيرها.

2-1- الأمة -الدولة في الفعل النبوي

تمثل التجربة النبوية الشريفة محطة كاشفة ومجلية لهذه الجودة التي حملتها الرسالة الدينية للإسلام المتمثلة في ميلاد الأمة -الدولة الإسلامية في أحضان هذه الدعوة الإسلامية وتعبير سوسيولوجي عنها.

لقد كان للرسول صلى الله عليه وآله وسلم رسالتين كما يقول كل من لوي غارديي⁽¹⁾، وعلي شريعتي⁽²⁾: تتمثل الأولى في إبلاغ الوحي -النبوة- والذي انتهى في حياته، وانقطعت هذه الرسالة بوفاة صلى الله عليه وسلم، أما الرسالة الثانية فقد تمثلت في تأسيس وبناء الأمة الإسلامية -الإمامة- وهي العملية التي دشنها في حياته وهي باقية ومستمرة إلى يوم الدين. وقد تولد عن الرسالة المزدوجة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم معنى خاص للإسلام: فقد شكل- في نفس الوقت -أمة ودولة ، شكل الإيمان المبدأ الرسمي لتأسيسهما.

إن النظر بعمق إلى التجربة النبوية الشريفة يكشف لنا أن الإسلام ومنذ بداية الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في الدعوة إليه كان يحمل معنى دولة، "فالدين -الإسلام- استلزم من محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ،أولا وقبل كل شيء، حركة تحت سلطة دينية، ربانية: شيء يجب القيام به، توجيهه، الدفاع عنه وتوسيعه، كان عليه توجيه إنذارات وفرض تعليمات، كان عليه بعد ذلك القيام بمسؤولية سياسية وعسكرية كبيرة جدا وذلك باسم نفس الوحي الذي كان يتحدث معه".⁸ وكان الإسلام يعني بالنسبة للمؤمنين بتعبير برنارد لويس⁹: "المواطنة المشتركة" ، شكل فيها "التوحيد" بنيتها الأساسية وتحولت فيها شهادة "أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله" انعكاس سوسيولوجي لمفهوم تيولوجي.

من هنا فإننا نجد في بعض الأدب السياسي الذي يحاول أن يثبت أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من خلال رسالته لم ينشأ دولة بل سرع في نشأتها، على أساس أن عناصرها كانت متوفرة في مكة قبل بعثته، وأن أوضاع مكة السياسية والاقتصادية كانت مهيأة لأن تصبح دولة كما يقول على سبيل المثال الباحث لياس بوكراع⁽³⁾، لا يصمد أمام حقيقة ما جرى بالفعل من خلال ما

⁽¹⁾ لوي غارديي و محمد أركون ، مرجع سابق، ص 7-8

⁽²⁾ علي شريعتي، دين ضد دين، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان ، 2003، ص 179

⁽³⁾ Boukra lies, Le djihadisme ; L'Islam a l'épreuve de l'histoire, Edt Bachari, Paris, France, 2011, pp72-7

يثبته التاريخ -التجربة النبوية-وبتعبير آخر فإن الفعل النبوي وطبيعة الإسلام يدحضان هذه الفرضية.

سوسيولوجيا لم ينفك بناء الإسلام كرسالة دينية عن بناءه - كأمة - فمنذ تلقيه الوحي شرع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في إنجاز رسالته المزدوجة : إبلاغ الوحي وتكوين أمة الإسلام . وعلى الرغم من الاضطهاد الذي مارسه قريش ، عبر " الملأ الأعلى" السلطة السياسية، ومحاصرته صلى الله عليه وآله وسلم ودعوته ،محاولة منعها من أن تتحول إلى أمة ودولة ، فقد تمكن صلى الله عليه وسلم من تكوين الأمة الإسلامية وحمايتها بدءا من مكة المكرمة .

إن الفعل النبوي الشريف ،أي الإسلام برسالته المزدوجة ،كان يحمل معنى سياسيا منذ لحظته الاولى في مكة المكرمة ،فقد حملت السيرة النبوية في مكة بالإضافة إلى الخطاب القرآني المرافق لها الكثير من الشواهد الدالة على أن مسألة السياسة والدولة والإمامة هي من المعاني التي لا تنفك عن جوهر الإسلام⁽¹⁾، وبعيد عن تفاصيل النقاش حول ماهية وأهداف القرآن الكريم المكي وعلاقته بمرحلة الإنجازات الأممية والدولية في المرحلة المدنية⁽²⁾، فإنه من الضروري أن نسجل ملاحظة أساسية ،مفادها أن الفعل النبوي باعتباره تعبير عن الرسالة المزدوجة للإسلام كما أسلفنا توضيحه أعلاه ،يفرض النظر إلى التجربة النبوية في مرحلتها المكية أو المدنية كتعبير عن طبيعة وجوهر واحد للإسلام لا يقبل التمييز من قبيل الإسلام المكي في مقابل الإسلام المدني ، او مرحلة الدعوة في مقابل مرحلة الدولة. لقد كانت وجهة الإسلام منذ لحظة تأسيسه، أو بعبارة "أحمد أمين" منذ فجر الإسلام ، نحو القضاء على نظام "الملأ" باعتباره الهيئة السياسية والتنفيذية العليا في مكة المكرمة الذي يركز بالدرجة الأولى على نظام "الإيلاف" التجاري- السياسي من جهة، وعبادة الأصنام- دين الشرك- من جهة أخرى، واستبداله بنظام جديد يشكل فيه الإسلام دين التوحيد- أمة ودولة في نفس الوقت.

لم يعبر الإسلام عن مضمونه السياسي في هذه المرحلة المكية بشكل مباشر، بل لقد تم ذلك من خلال إثارة التركيز على قضايا فكرية وعقيدية واجتماعية ذات مفاعيل سياسية، فعلى الرغم من تركيز الوحي بشكل خاص في هذه الفترة على لفت الأذهان والعقول للبرهنة بحقائق الخلق وإبداعه على قدرة الله الشاملة الكاملة، وعلى قضايا العقيدة الأساسية الكبرى، فقد حمل إشارات إلى طبيعة الدعوة الإسلامية، من الناحية السياسية، كما تضمنت الآيات، وبعض وقائع السيرة، إشارات إلى المستقبل متضمنة فكرة المجتمع السياسي ،والدولة ،والسلطة السياسية والحكم، ولا بأس من إيراد بعض الآيات والأحاديث النبوية التي يمكن اعتبارها جذور المعنى السياسي للإسلام في هذه المرحلة:

أ- من القرآن الكريم:

1. قوله تعالى:

⁽¹⁾ عبد الرحمن الحاج ،الخطاب السياسي في القرآن : السلطة و الجماعة و منظومة القيم ،الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، الطبعة الأولى ، بيروت لبنان ، 2011، ص25

⁽²⁾ للإطلاع و التعمق في النقاش حول هذه المسألة المهمة أنظر :عبد القادر التيجاني ،أصول الفكر السياسي في القرآن المكي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، فيرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، دار البششير للنشر و التوزيع ، الأردن ، الطبعة الأولى ، 1995.

" وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (105) إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ (106) وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (107) قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (108) فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ وَإِنْ أُدْرِيَ أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدٌ مَا تُوعَدُونَ " (1)

ففي الآيات إشعار وإحياء قوي بأن وضع المسلمين لن يبقى على ما هو عليه في مكة، وإن لهم في المستقبل دولة وسلطان وإن المكذبين المعتدين سيرون هذه الحقيقة في وقت قريب أوبعيد، ولكنه أت على كل حال، وانهم سينالون عقابهم.

2. قوله تعالى:

وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَآجِرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (41) الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (42) (2)

في الآية المباركة وعد من الله بتغيير الحال في الدنيا، وينبغي أن يكون تغييرا في الوضع السياسي للمسلمين. والظاهر أن الآية في شأن مهاجري الحبشة، والمسلمون يواجهون في (مكة) عدوانا ضاريا من قريش المشركة، وهجرة من هاجر إلى الحبشة من المسلمين كانت مظهرا من مظاهر الاضطهاد السياسي للمسلمين.

3. وقال تعالى

" أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ " (3)

في الآية إشعار واضح بالحماية، ووعد ضمنى بنصر في المستقبل على قوى الشرك التي يهدد بها المشركون النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين المستضعفين.

4. قوله تعالى:

"فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَّاعِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (36) وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفُرُونَ (37) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (38) وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ (39) وَجِزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (40) وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ (41) إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (42) وَلَمَنِ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ " (4)

فقد اشتملت هذه الآيات على بدايات التشريع في شأن المجتمع السياسي والدولة:

(1) سورة الأنبياء / مكة: 21/ الآيات 105-109

(2) سورة النحل / مكة: 16/ الآيات 41-42

(3) سورة الزمر / مكة: 39/ الآية: 36

(4) سورة الشورى / مكة: 43/ الآيات: 36-43.

- أ. الإنفاق المالي: وهو المرحلة التأسيسية الأولية من تشريعات الواجبات المال العامة.
- ب. رد العدوان على الجماعة: وهو المرحلة التأسيسية الأولية من تشريع الجهاد.
- ج. حكم المفسدين في الأرض ف مرحلته الأولية
- د. مبدأ الشورى في إدارة الشؤون العامة.
5. وقال تعالى:
- "وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ" (1)
- فإن الآية تتضمن إشعاراً بوعده الحماية والنصرة، وتغيير الواقع السيئ.
6. الآيات التي تقص أنباء بني إسرائيل وغيرهم مع الفراعنة والطغاة. ويبين الله فيها أن الغلبة والسلطان في النهاية للمؤمنين، فإن فيها تلويحاً لما سؤول إليه حال المسلمين.
- ومن ذلك قوله تعالى
- "تَتْلُوا عَلَيْكَ مِنْ نَبإِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (3) إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ مِنْهُمْ طَائِفَةً مِنْهُمْ يَتَّبِعُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (4) وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ (5) وَنُكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ" (2)
7. قوله تعالى:
- "وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ (171) إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ (172) وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ" (3)

وقوله تعالى:

"إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ" (4)

فهذه الآيات- وثمة غيرها في القرآن المكي- تتضمن إرهابات ووعوداً بإقامة المشروع السياسي للإسلام: المجتمع السياسي، والدولة، والحكومة، في المرحلة التي كان المسلمون يكابدون فيها القمع، والاضطهاد، والمطاردة، في (مكة). وكان المجتمع السياسي ونظامه يتحكما بكل شيء. ولقد صدق الله وعده في المدينة بعد الهجرة.

أما على مستوى الفعل النبوي، فقد شكل الأمر القرآني للرسول صلى الله عليه وسلم بأن يصعد بما يؤمر⁽⁵⁾، لحظة إعلان عن مشروع ميلاد الأمة الجديدة وتحول الدعوة الدينية من مرحلة السرية والكتمان إلى مرحلة العلنية والصراع المفتوح مع نظام الملأ الأعلى، وخروجها من حالة الوجود الفردي لأتباع الدين الجديد إلى الوجود الجماعي. وكان ذلك بعد ثلاثة سنوات من بداية تلقي

(1) سورة الطور/ مكية: 53/ الآية: 48

(2) سورة القصص/ مكية: 28/ الآيات: 3-6

(3) سورة الصافات/ مكية: 37/ الآيات: 171-173

(4) سورة غافر/ مكية: 40/ الآية: 51

(5) الآية رقم 94 من سورة الحجر

الرسول صلى الله عليه وسلم الوحي وانطلاق الدعوة والرسالة ، كما تفيد ذلك المصادر التاريخية (1).

وقد كانت هذه السنين الثلاثة كافية له صلى الله عليه وسلم من أجل إعداد النواة الأولى للأمة الإسلامية ، وتهيب الظروف الروحية والسوسولوجية للمواجهة الفكرية والسياسية مع مجتمع الملأ الأعلى . وبات بمقدور القرآن الكريم أن يطلب منه أن يعلن تمييز أمتة وفصلها نهائيا عن مجتمع الشرك - باعتباره عنوان الكفر - من خلال نزول سورة الكافرون التي طالبته بإعلان عدم إمكانية بقاء جماعة المؤمنين ضمن نطاق مجتمع الشرك مع الإقرار والاعتراف لهذا المجتمع بدينه.

تفيد المصادر التاريخية وتحت السيرة النبوية الشريفة أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعد تلقيه هذا الأمر الرباني شرع في الإعداد للتمكين السياسي للدين الجديد وأمنه . من خلال انتهاز أسلوب جديد في الدعوة إلى الإسلام ، لم يعد فيه الفرد هو الهدف بل سوف تكون التكوينات الاجتماعية - العشيرة والقبيلة - لمجتمعات الجزيرة العربية هي الهدف المركزي .

البداية كانت بدعوة الرسول صلى الله عليه وسلم لعشيرته - بني هاشم - فقد روى الطبري في تاريخه بسنده عن ابن عباس- وغيره- حديث الدار ، حيث تقول الرواية :

في السنة الثالثة من مبعث النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى: " وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ" (2)، أمر الرسول صلى الله عليه وسلم علا عليه السلام أن يصنع طعام ويجمع بني عبد المطلب...في حديث طويل جاء فيه:

"...ثم تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال:

"يا بني عبد المطلب! إنني والله ما أعلم شابا في العرب جاء قومه بأفضل مما قد جئتمكم به، إنني قد جئتمكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله تعالى أن أدعوك إليه، فأياكم يؤازرنى على هذا الأمر على أن يكون أخي، ووصيي، وخليفتي فيكم؟"

"قال (علي بن أبي طالب): فأحجم القوم جميعا، وقلت-وإنني لأحدثهم سنا، وأرمصهم عينا، وأعظمهم بطنا، وأحشمهم ساقا-: أنا يا نبي الله أكون وزيرك عليه! فأخذ برقبتي، ثم قال: إن هذا أخي، ووصيي، وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا" (3).

ثم انتقل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى دعوة مختلف القبائل العربية مستغلا قدومها إلى مكة في المواسم ، وأثمرت جهوده في إقناع نفر من قبيلة الخزرج التي مهدت هجرة الأمة الإسلامية وتأسيس الدولة في يثرب التي أصبحت مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم ومركز السلطة السياسية.

لقد جاء - فعل الهجرة - سواء الهجرة الأولى من مكة إلى الحبشة، وخاصة الهجرة الثانية من مكة إلى يثرب ، التي أصبحت مدينة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ليعلن ليس فقط تحول الدين الجديد إلى "أمة" بل أيضا استعداد وجهوزية هذه الأمة لاستكمال رسالتها وتحولها إلى دولة .

(1) محمد ابن جرير الطبري، مرجع سابق، ص316

(2) سورة الشعراء/ مكة: 26/ الآية: 214

(3) تاريخ الطبري: 2/218، ومسند أحمد: 11/1، وكنز العمال: 392/2 و396 و397 و401، والكامل في التاريخ لابن الأثير: 28/2

إن - الهجرة - سواء الأولى أو الثانية ليست حدثا جزئيا أو هامشيا في تاريخ ومنطق الإسلام ، بل إنها حدث جوهري اعتنى به الإسلام - القرآن الكريم والفعل النبوي - عناية فائقة .
لقد كانت هجرة - أمة - وليست هجرة أفراد في كلتا الحالتين مع فارق جوهري، وهوان الهجرة الأولى التي لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم جزء منها، كانت إلى أرض فيها - دولة - قائمة ، أما الهجرة الثانية ، فكانت هجرة أمة وإمامها - الرسول صلى الله عليه وسلم - إلى أرض - مدينة - بدون دولة ، فيثرب التي سرعان ما سوف تتحول مدينة - دولة الإسلام كانت مجرد مدينة تقطنها مجموعة من القبائل العربية والعبرية - اليهودية - خاضعة لنظام القبيلة ولم تكن تحتوي على مقومات دولة قبل الهجرة .

إن المرحلة المدنية تكشف بما لا يدع مجال للشك أن الإسلام كان دولة، وأن الفعل النبوي جلي وواضح من حيث تجسيده للمعنى السياسي للإسلام. وإذا كان المجال لا يتسع للدخول في تفاصيل التجربة النبوية إجمالا يمكن القول أن ما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم بدأ بالهجرة - التي تعد فعلا دينيا ذومعنى سياسي في جوهره، فقد أفرغ - الإسلام - الهجرة من محتواها الجغرافي واستبدله بمحتوى ديني - سياسي ، وقرنه بالإيمان بالله والجهاد في سبيله من أجل إقامة دينه . والنصوص القرآنية في هذا المجال واضحة نذكر منها : الآية 318 من سورة البقرة : "إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم" ، والآية 41 من سورة النحل " والذين هاجروا في الله من بعدما ظلموا لنبوتهم في الدنيا حسنة ولأجر الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون".

إن ربط الجهاد بالهجرة يدل على معنى جد مهم وهوان الهجرة تكون من أجل إقامة ما تم الهجرة لأجله أي الدين والذي سوف يتطلب جهادا من أجل إقامته وحمايته . ولنتأمل الآية الكريمة الآتية : "إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيما كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض ، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ، فأولئك مأواهم جهنم وساءت سعيرا" .
إجمالا إن أسلوب القرآن في التعامل مع قضية الهجرة يشير إلى أن المسألة ليست بالجزئية والهامشية بل إنها أصلا مقدسا وتكليفيا شرعيا لجميع بني البشر الذين لا يستطيعون ممارسة حياتهم على الطريقة التي أَرادها لهم الله عز وجل ، وأنها تأتي في سياق صراع - دين الحق - ديانة التوحيد ضد الدولة العبودية والهجرة بهذا المعنى تعني :

1- إنقاذ حرية وشرف الفرد والجماعة على طريق الإيمان، وتشكل قصة أصحاب الكهف والهجرة إلى الحبشة نموذج لهذا المعنى .

2- الحصول على إمكانات جديدة وظروف مساعدة خارج المحيط الاجتماعي والسياسي الظالم - الدولة العبودية - والنضال ضده ، وبعبارة علي شريعتي : ترك المجتمع من أجل العودة إليه فاتحا منتصرا ، وشكل قصة موسى عليه السلام والهجرة النبوية من مكة إلى المدينة نماذج تاريخية - مثالية لهذا المعنى .

3- إشاعة وترويج الفكر والعقيدة في بقاع ومجتمعات أخرى لأداء رسالة دينية عالمية.
من الناحية السوسولوجية تعبر الهجرة النبوية عن انتقال الأمة إلى دولة ، تجلى في مبادرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ببناء "مسجد" باعتباره رمز للرابطة الدينية السياسية للمجتمع

الناشئ ، والقيام بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ، ووضعه لصحيفة المدينة- التي تحمل مكانة ودلالة دستورية- وإشرافه شخصيا على كل الحروب والغزوات وكذا القضاء، وجباية الزكاة وتوزيعها وإرسال السفراء كلها عناوين تدل على أن هناك شيئا جديدا قد ولد وتأسس وهو الأمة - الدولة الإسلامية، وهو ما فتح أفاق جديدة للمجتمع العربي القبلي الذي أعيد تشكيله على أسس دينية في الأساس دون أن يعني ذلك إلغاء كلي للنظام القبلي .

وبهذا المعنى فقد أصبح الارتباط والالتحاق بالجماعة - الأمة - أساسا في تقييم الانتماء إلى الدين ، ولم يعد الإسلام يعني مجرد الإيمان بالدين الجديد والتدين به على المستوى الشخصي ، فالإسلام لم يكن يوما يهدف إلى جعل الناس مؤمنين به فحسب ، بل كان يهدف إلى إيجاد الإطار الثقافي والاجتماعي الخاص بالمؤمنين أيضا .

لقد أصبح بإمكان النبي صلى الله عليه وسلم تنفيذ مشروعه الرسالي - الديني - ليس من موقع النبوة فقط بل من موقع الإمامة التي تجمع بين الرياسة الدينية والسياسية للأمة ، فعقد الأحلاف مع القبائل المجاورة للدولة الناشئة وتوسعت دائرة نفوذه إلى أبعد الحدود الممكنة ، وأرسل المبلغين والسفراء والقضاة إلى أطراف الجزيرة العربية ، بل وبات يتحدى إمبراطوريتين عظيمتين : الروم والفرس ، ووصلت دعوته إلى أرض الفسطاط - مصر - .

لقد نجح الرسول صلى الله عليه وسلم في تأسيس الأمة الإسلامية باعتبارها كيانا سياسيا واجتماعيا ، وأدخل فكرة الدولة والقانون إلى العرب من خلال مكافحته للعصبية القبلية ، وإحلاله لرابطة جديدة بين الأفراد والجماعات محل رابطة الدم والأرض ، وهي رابطة الإيمان التي أدت - كما يقول عبد العزيز الدوري - إلى استبدال فكرة الغزوفي سبيل الثأر أو المرعى والماء بفكرة الجهاد في سبيل الدين والمبدأ والحرب المنظمة في سبيل حماية الأمة والدفاع عنها⁽¹⁾ .

ولولا النبوة - كما يقول هشام جعيط - لما توحد العرب ، وانتظموا وبلغوا درجة عليا من النهوض الأخلاقي، وبالتالي لما دخلوا التاريخ أصلا ، فكأن النبوة قدمت نفسها لتمنح العرب هوية ووحدة وقدر⁽²⁾ .

لقد تحولت الجماعة المسلمة التي كانت في (مكة)، بعد أن هاجرت إلى المدينة، وتكاملت واتحدت مع المسلمين فيها (الأنصار)- إلى مجتمع سياسي، برزت ملامحه تدريجيا من خلال الممارسة اليومية- على هدى التشريع الإلهي التدريجي- لمهمات ومسؤوليات الحياة المدنية من زراعة، وتجارة، وأعمال حرفية، وتواصل اجتماعي، وتعليم، وتعلم، وزواج أنشأ قرابات جديدة بين المجموعات القبائلية التي تكوّن منها المجتمع الجدد، من خلال علاقات سياسة وتجارية (علاقات مواطنة) مع اليهود الذين كونوا جزءا من هذا المجتمع عند إنشائه، وقبلهم الإسلام مواطنين، فبني مجتمعه على قاعدة المشاركة في المسؤوليات.

وقد تكوّن هذا المجتمع-كما ذكرنا- تدريجيا على هدى التشريع الترجي والممارسة اليومية للحياة في أطرها المختلفة، وأنشطتها المتنوعة، فشرّع الله تعالى في الوحي القرآني الشريف

⁽¹⁾ عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية، بيروت ، 2007، ص46

⁽²⁾ Djait hichem, la personnalité et le devenir Arabo-Islamiques, Editions DU Seuil, Paris, 1974, p 33

بالتدرج أسس المجتمع السياسي، وخصوصياته، ومهامه، والخطوط الكبرى، والمبادئ الأسس التي تقوم عليها دولة الإسلام.

وتضمنت التشريعات القواعد، والمبادئ والأسس للإجتماع الإسلامي، وللشأن الاقتصادي، والمبادئ والقواعد التشريعية للدفاع، والدعوة، وللحقوق مع الأقوام والمجتمعات الأخرى.

لم ينزل الوحي بذلك كله دفعة واحدة، فقد كان تدريجيا-كما ذكرنا- لأننا المجتمع السياسي والدولة كانا في حالة التكوين، وكانا ينموان رويدا رويدا -في مواجهة صعوبات الروح القبلية والثقافة السائدة- من خلال الحياة اليومية للمسلمين بقيادة النبي صلى الله عليه وسلم، وكان الوحي متتابعاً لا ينقطع، يواكب الأحداث، أو يصنعها.

وكانت البيانات الإلهية في شأن المجتمع والدولة تشتمل أيضا على تشريعات في الشؤون الأخرى، وعلى قضايا العقيدة، وعلى التوجيه التربوي والتنمية الروحية، على ما هو أسلوب القرآن العظيم في التعبير عن الحياة، الإنسان والمجتمع، باعتبارها كلا واحدا متكاملا ومتفاعلا.

2 -ديمومة الرسالة أو التاريخ ضمانة المستقبل

يتفق جميع المسلمين على أن الرسالة الأولى لنبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم والتمثلة في إبلاغ الوحي قد تمت وانتهت في حياته الشريفة ، وأن الدين الذي اختاره الله عز وجل خاتما لجميع الأديان اكتمل في حياة النبي صلى الله عليه وسلم مصداقا لقول الله عز وجل في القرآن الكريم " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً"⁽¹⁾ .

كما يتفق أيضا جميع المسلمين على استمرارية الرسالة الثانية والتمثلة في بناء الأمة الإسلامية واستمرار وجودها باعتبارها الوجود التاريخي - المادي - للرسالة الأولى للنبي صلى الله عليه وسلم .

كانت الأمة الإسلامية في العهد النبوي تجربة جديدة منفردة في طبيعتها تشكلت أساسا من أفراد وجماعات - انظموا إليها دون اعتبار لأصولهم وأنسابهم ، أو مواقعهم الاجتماعية أو مكاسبهم الوراثية . فقد شكل الإسلام الرباط الذي يجمع والإطار الذي يحوي مجموع البشر الذين يؤمنون بمبدأ واحد ويسيرون في طريق واحد للحياة .لم تنقطع عملية بناء الأمة الإسلامية برحيل صاحب الرسالة صلى الله عليه وعلى آله وسلم ،لأنها ليست مرتبطة بوجوده الشخصي ،فبعد انتقاله عن هذا العالم انتقلت مسؤولية استمرار الأمة الإسلامية إلى الأمة الإسلامية نفسها.

وهذا ما دفع بكبار علماء الاجتماع إلى اعتبار -وبحق- الرسالة الثانية ،أي بناء الأمة الإسلامية، جوهر الإسلام من الناحية السوسيولوجية ،فقد صرح مكسيم رودنسون مثلاً قائلا : "إن الأهم من الناحية السوسيولوجية أن الإسلام أوجد أمة جديدة أعطت إلى أعضائها هوية خاصة من جهة، ومن جهة أخرى فإن الإسلام أوجد إيديولوجيا خاصة، رزمة أفكار تشكل مثل أعلى للمجتمع (un ideal de societe)، وهذا ما يشكل الميزة الرئيسية للإسلام على جميع الديانات الأخرى"⁽²⁾

⁽¹⁾ سورة المائدة، الآية رقم 03

⁽²⁾ Rodinson (maxime), L'Islam : politique et croyance, opcit, pp30-31

وهي الحقيقة نفسها التي دفعت بجاك برك إلى وصف الإسلام بـ "إتوبيا الواقع" (1) (une utopie du reel). لقد كانت أمة الإسلام ترجمة سوسيولوجية للالتزام بالإسلام، الذي تحول - كما يقول برنار د لويس - إلى الأساس الجوهري وبؤرة تضافر لمشاعر الانتماء والولاء ، أي أن الدين هو الذي يحدد من ينتمي إلى الأمة ، وهو الذي يميز الأمة عن غيرها من الأمم (2).

وقد شكلت الأمة- الدولة التي أسسها الرسول صلى الله عليه وسلم مثل أعلى تاريخي عياني لجميع المسلمين كما يقول لوي غارديني، وهي - أي الأمة - الدولة - لازالت تحمل نفس المعنى بالنسبة للمسلمين في العالم المعاصر (3). إن المسلمين بصفة عامة سواء عبر تاريخهم أوفي واقعهم المعاصر محكومون بحقيقة مزدوجة للأمة الإسلامية : فهي من جهة حقيقة تاريخية عيانية تجسدت في حياة المسلمين الأوائل في زمن النبوة وامتدت إلى نهاية عصر الخلافة الراشدة ، وهي - الأمة الإسلامية - حقيقة مثالية باعتبارها وعدا إلهي للمؤمنين بأن يحقق ويمكن لهم دينهم ويستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم .

وبالرغم من كل التحديات التي مر بها المسلمون عبر تاريخهم منذ اللحظة الأولى لرحيل نبيهم صلى الله عليه وسلم من صراعات داخلية وحروب أهلية عبر العصور أدت إلى انقسام عمودي للمسلمين وإلى تفكك الأمة- الدولة الإسلامية إلى أمم ودويلات إسلامية في مختلف المناطق التي ساد فيها الإسلام كدين - ، وحروب إقليمية ودولية كان فيها المسلمون بين صعود وهبوط ، لم تتخل الشعوب الإسلامية مهما كان مصيرها سيئا عن النزوع باستمرار ودون انقطاع نحو هذا "المثل الأعلى" المتمثل في "الأمة الإسلامية" ، ولم تستطع كل الظروف أن تقضي أو تغيب عن وعي المسلمين الرسالة الثانية للإسلام وضرورة ، بل وواجب العمل لانجازها من جديد على ضوء الوحي ، وهنا تصبح الأمة- الدولة الإسلامية مصباح ينير الطريق والماضي الذي يضمن المستقبل .

إن القراءة المتبصرة والمستبصرة للتاريخ الحديث و المعاصر للمسلمين يكشف لنا أن التراجع والانحسار لفكرة الأمة الإسلامية على مستوى الخطاب السياسي النخبوي لصالح التعلق بالقومية الوطنية والدولة القومية، الذي طغى في العالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الأولى ، والتي أدت إلى تصفية مؤسسة "الخلافة الإسلامية" بشكل رسمي - كان تراجعاً ظاهرياً فقط ، وأن تفسير هذا التراجع لفكرة الإسلام لصالح تصاعد نبذة القومية والنزعة الوطنية باعتبارها مظهراً من مظاهر العلمنة وفقاً للمفهوم والواقع الغربي ما هو إلا تبسيط ، وأن حقيقة الأمة الإسلامية لم تنمح تماماً أمام وجود الدولة القومية (4).

إن ارتجاج (la vibration) الإسلام في العالم المعاصر كما يقول - جاك بيرك (5) - تؤكد لنا استمرارية أوديمومة الأمة الإسلامية - أمة النبي صلى الله عليه وسلم - كبنية دينية - سياسية في

(1) Berque jacque, L'islam au defi, opcit, p271

(2) Lewis bernard, opcit, p49

(3) لوي غارديني و محمد أركون ، مرجع سابق، ص 17-18

(4) نفس المرجع ، ص 220

(5) Berque jacque, L'islam au defi, opcit, p230

توفير الأسس التاريخية للهوية لجميع الشعوب الإسلامية. هذه الشعوب الإسلامية التي تعي ذاتها على أنها جزء من أمة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأن الشيء الذي يعطيها هويتها ليس عرقها ولا لغتها الثقافية ، ولا حتى المسار التاريخي لدولتها التي تعيش فيها، بل هويتها التاريخية الحقيقية المنبثقة عن إيمانها (1).

إن الصورة التي ترتديها أمة محمد صلى الله عليه وسلم والقيم الدينية التي تشبعت بها أفكار المسلمين، وبشكل خاص الإسلاميين منهم في العالم الحديث والمعاصر، وشعورهم العميق واعتقادهم اليقيني بتعالى وقرب الله سبحانه وتعالى في نفس الوقت، الخالق والهادي جعل من "الأمة الإسلامية" - الرسالة السوسولوجية - دعوة موجهة إلى العالم الحالي وإلى المستقبل ، فهي كسفينة نوح عليه السلام قد تأتيها أمواج عاتية من أعدائها ولكنها تظل إلى يوم الدين قادرة على الإبحار وصناعة المستقبل .

المبحث الثاني : المعنى الديني للخلافة الإسلامية

رحل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن عالم الدنيا ، وبرحيله انقطع الوحي وانتهت رسالته الأولى - النبوة - وبقيت رسالته الثانية ، فقد ترك للمسلمين مشروعا إلهيا خالدا - الأمة الإسلامية - التي انتقلت برحيله مسؤولية إمامتها إلى الأمة نفسها .

شكل انتقال السلطة من الرسول صلى الله عليه وسلم بعد موته إلى الخلفاء وتحول السياسة من نبوة إلى خلافة اللحظة التأسيسية الثانية للسلطة في الإسلام ، لم ينفك فيها الديني عن السياسي ، بل سوف نشهد تأسيس السياسي على الديني منذ اللحظة الأولى لتشكل الخلافة الإسلامية .

وبالرغم من تحول هذه الخلافة من خلافة راشدة إلى ملك عضوض فإن ذلك لم ينهي علاقة الديني بالسياسي ، فقد سعى ملوك وحكام المسلمين في مختلف الحقب التاريخية إلى تأسيس ملكهم على قاعدة دينية وإلباس حكمهم الشرعية الدينية ، وهذا ما سوف نحاول تجليته في هذا المبحث .

1- القبيلة كرمز ديني : قریش نموذجاً

في اليوم الذي فارق فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم الدنيا ، وقبل أن يدفن جسده الشريف ، تداعى مجموعة من الصحابة - وكانوا ابتداءً من الأنصار ثم التحق بهم مجموعة من المهاجرين - ليتداولوا في خلافته في سقيفة بن ساعدة .

شكلت أحداث هذا الاجتماع مادة أساسية لبناء مجموعة من النظريات حول طبيعة السياسية في الإسلام ، يمكن إجمالها كالآتي :

أ- اعتبار الحدث - الاجتماع - في حد ذاته دليل على دينية منصب الخلافة واعتباره جزء من السياسية الشرعية في الإسلام في الإسلام ، ووجوبه شرعا - باعتبار أن إسراع الصحابة إلى خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم وتعيين خليفة له دليل على أن الخلافة جزء من المسؤولية الدينية للأمة .

ب- اعتبار الحدث دليل على عدم ارتباط السياسية بالدين وذلك من وجهين : الأول عدم وجود توجيهات صريحة من القرآن الكريم ولا من النبي صلى الله عليه وسلم في الموضوع ، وثانياً

(1) لا يعني ذلك البتة أن العرق واللغة والمسار التاريخي لا دخل لهم في الهوية ، بل إننا نعتقد بأن كل هذه المكونات تنصهر في بوتقة واحدة ، و هي الإيمان و الانتماء الديني

أن خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم في اجتماع السقيفة عن وقف المعايير الاجتماعية وباعتبارها عنوان سياسي وليس ديني .

ت- اعتبار الحدث -الاجتماع وما جرى فيه -دليل على إبطال نظرية النص في الإمامة وقبل استعراض ما جرى في السقيفة محاولين رصد المعنى الذي رافق تشكيل السلطة الجديدة - الخلافة - نرى من الضروري الإشارة إلى الملاحظات الآتية :

أولاً- إن محاولتنا هذه لا تندرج في إطار البحث عن حقائق التاريخ ، بل هي قراءة في واقع تاريخي موجود في المصادر التاريخية المعتبرة.

ثانياً - لا نسعى من خلال بحثنا إلى استنباط حكماً فقهيًا شرعياً في مسألة الخلافة والإمامة ، فضلاً عن الترويج لحكم بعينه في هذه المسألة .

ثالثاً- لقد تفادينا في نقاشنا حول هذه اللحظة التأسيسية للخلافة ودلالاتها الدينية ، جميع الأحاديث المنسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ليس لاعتقادنا بعدم أهميتها ومرجعيتها ، بل لأننا لا نرى حاجة لها في تفسير واقعة تاريخية تحمل في طياتها مكونات الإجابة عن طبيعتها .

بالنسبة لنا ، شكل الدراسة التي قدمها الأستاذ * محمد عابد الجابري * تحت عنوان - العقل السياسي العربي مدخلا - لمناقشة التعبيرات والدلالات الدينية والسياسية التي حملتها عملية تكوين السلطة الجديدة - الخلافة - في سقيفة بني ساعدة بشكل مجمل يقترح الجابري ثلاثة مفاهيم أساسية وهي : القبيلة ، العقيدة والغنيمة كمحددات بنيوية للعقل السياسي العربي الذي شكل التجربة التاريخية والسوسيولوجية للإسلام بعد النبوة ، مع ملاحظة الفارق بين قوة كل بنية وتحكمها في البنى الأخرى ومركزيتها في مرحلة من مراحل تشكل التاريخ السياسي الإسلامي .

يجزم الجابري أن معالجة الصحابة لخلافة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كانت معالجة سياسية مبعدة بشكل كلي لحضور أي دور للعقيدة أو الغنيمة ، وبالتالي فهو يخلع عن تولي وبيعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه بالخلافة أي معنى ديني مكسباً إياها ثوب السياسية من خلال الدور الحاسم والوحيد للقبيلة حيث يقول : "والنتيجة التي تفرض نفسها هي أن الصحابة عالجوا مسألة الخلافة معالجة سياسية محضا ، لقد كان المنطق السائد هو منطق القبيلة ، بمعنى أن لم يكن ل - العقيدة - ولا ل - الغنيمة - دور يستحق الذكر في ترجيح إحدى وجهات النظر التي أدلى بها في سقيفة بني ساعدة (1)

ويؤكد ذلك في موقع آخر قائلا " ... يجد المرء نفسه أمام الحقيقة التالية : وهي أن المرجعية التي حكمت الكيفية التي جرت بها الأمور عند بيعة أبي بكر خليفة للنبي - أو الكيفية التي قرنت بها مجريات ذلك التعيين - لم تكن لا العقيدة ولا الغنيمة ، وإنما كانت الكلمة الأولى والأخيرة لمنطق القبيلة " (2)

لا ينفرد الجابري بهذا الجزم وبعدم وجود أي دور للدين في انتقال الإمامة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاته إلى خلفائه بدأب أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، بل قد سبقه إلى ذلك من منطلق آخر - فقهي أساسا - الشيخ علي عبد الرزاق الذي قدم نظرية إسلامية حول الحكم حمل فيها

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 03، 1995، ص 136.

(2) محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص 140.

ما جرى في السقيفة على مقتضى السياسة وليس الدين . مؤهلا ما قد سبق وأعلنه الشيخ محمد عبده حول مدنية الدولة ومنصب الخلافة في الإسلام.

وقد سار الباحث عبد الإله بلقزيز على منوال الجابري في دحض أي نظرية تعلي من شأن البعد الديني للخلافة انطلاقا من حادثة اجتماع سقيفة بني ساعدة . وتعد الدراسة التي قدمها بعنوان " تكوين المجال السياسي الإسلامي : الفتنة والانقسام " من أهم أعماله في هذا السياق ، حيث قام بتشريح لما حدث في سقيفة بني ساعدة ، استنتج منه أن كل ما جرى فيها هو تعبير عن الطبيعة السياسية للخلافة . كما فهمها الرعيل الأول من الصحابة وتبعهم في ذلك جميع المسلمين في البداية ، وأن كل ما تعلق بالخلافة والإمامة من معنى ديني هو أشياء ألحقت وألبست لأحداث السقيفة من طرف المذاهب والفرق الإسلامية في معرض الصراع والتنافس السياسي .

على أهمية ما تقدمه هذه الدراسات - وغيرها - من تأثير لمنطق القبيلة في حل مشكلة غياب ورحيل الرسول صلى الله عليه وسلم عن الدنيا ، ودورها في تكوين السلطة الجديدة - الخلافة - انطلاقا من مؤتمر السقيفة ، فإن هذا الحضور لمنطق القبيلة لم يلغي من وجهة نظرنا دور العقيدة - الدين - في تكوين السلطة الجديدة - الخلافة - .

من المعلوم أن القبيلة كانت الحجر الأساس في النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمع العربي قبل الإسلام وبعده ، وقد سعى الإسلام منذ البداية من خلال منظومته التشريعية ومشروعه الأممي لعدم الاصطدام مع القبيلة ، بل استوعبها وأعاد صياغة مفهومها وقد ظهر هذا التوجه في الفعل النبوي الذي بدأ بالمؤاخاة بين الصحابة من المهاجرين والأنصار ووضعه لدستور الأمة - الدولة الجديدة المتمثل في صحيفة المدينة . لقد تراجع دور القبيلة بشكل غير مسبوق لصالح الدور الحاسم - الأمة - في عهد النبوة وأصبحت عنوانا ثانويا للانتماء والوعي دون أن يعني ذلك اختفاءها بالكامل .

إن عودة القبيلة ومنطقها ويرون قوتها كمرجعية في حسم الخلاف على خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة بن زعماء الأنصار ومجموعة من زعماء المهاجرين لم يكن بدافع إبعاد المرجعية الدينية في الخلافة بقدر ما كان يؤسس لتحول قبيلة -قريش- بالخصوص إلى وعاء قوتها . و قد أفرغت القبيلة -قريش- من مضمونها الأصلي المبني على اعتبارها وعاء لقوة العصبية واستبدل بمضمون جديد مبني على اعتبارها وعاء لقوة العقيدة، أي تحول قبيلة قريش إلى رمز ديني .

لم يقم الصحابة في السقيفة - كما سيأتي - المنطق القبلي لإلغاء المعنى الديني للخلافة والسلطة الجديدة ، بل تم إقحامها من أجل ضمانه وحمايته ، وضمان استمرار الأمة - الدولة من خلال التأسيس لزعامة دينية لقبيلة قريش عليها باسم النبوة بعد أن كانت تنتزع العرب بقوة عصبيتها فقط .

تقول الرواية التاريخية بحسب ما ينقل لنا ابن قتيبة الدينوري بإسناده أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قبض اجتمعت الأنصار رضي الله عنهم الى سعد بنو عبادة، فقالوا له: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قبض. فقال سعد لابنه قيس رضي الله عنهما: اني لا أستطيع ان اسمع الناس كلاما لا مرضي، ولكن تلقى مني قولي فأسمعهم، فكان سعد يتكلم، ويحفظ ابنه رضي الله عنهما قوله فيرفع صوته لكي يسمع قومه، فكان مما رضي الله عنه بعد أن حمد الله تعالى وأثنى

عليه: يا معشر الأنصار ان لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليس لقبيلة من العرب، ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لبث في قومه بضع عشرة سنة يدعوهم الى عبادة الرحمن، وخلع الأوثان، فما آمن به من قومه الا قليل؟ والله ما كانوا يقدرّون أن يمنعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يعرف دينه، ولا يدفع عن أنفسهم حتى أراد الله تعالى لكم الفضيلة، وساق اليكم الكرامة، وخصكم بالنعمة ورزقكم الايمان به وبرسوله صلى الله عليه وسلم، والمنع له ولأصحابه ولأعزاز له ولدينه والجهاد لأعدائه فكنتم أشد الناس على من تخلف عنه منكم، وأثقله على عدوكم من غيركم، حتى استقاموا لأمر الله تعالى طوعا وكرها، وأعطى البعيد عن ما قاد صاغرا داحرا حتى أثنى الله تعالى لنبيه بكم الأرض، ودانت بأسيا فكم له العرب وتوفاه الله تعالى وهوراض عنكم وبكم، قرير العين فشدوا أيديكم بهذا الأمر فإنكم أحق الناس وأولاهم به.

فأجابوه جميعا: ان قد وفقت في الرأي، وأصبت في القول ولن نعدوما رأيت توليتك هذا الامر، فأنت مقنع ولصالح المؤمنين رضا قال فأتى الخبر الى أبي بكر رضي الله عنه، ففرع أشد الفزع، وقام معه عمر رضي الله عنهما، فخرج مسرعين الى سقيفة ابن ساعدة، وفيها رجال من الأشراف معهم سعد ابن عبادة رضي الله عنه فأراد عمر رضي الله عنه أن يبدأ بالكلام، فقال: خشيت أن يقصر أبوبكر رضي الله عنه عن بعض الكلام. فلما تيسر عمر للكلام، تجهز أبوبكر رضي الله عنه وقال له: على رسلك، فستكفي الكلام فتشهد أبوبكر رضي الله عنه وانتصب له الناس فقال: ان الله جل ثناؤه بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالهدى ودين الحق، فدعا الى الإسلام فأخذ الله تعالى بنواصينا وقلوبنا الى ما دعا اليه فكنا معشر المهاجرين أول الناس اسلاما والناس لنا فيه تبع، ونحن عشرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونحن مع ذلك أوسط العرب أنسابا ليست قبيلة من قبائل العرب الا ولقريش فيها ولادة. وأنتم أيضا والله الذين أووا ونصروه وأنتم وزرأونا في الدين، ووزراء رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنتم إخواننا في كتاب الله تعالى وشركاؤنا في دين الله عز وجل وفيما كنا فيه من سراء وضراء والله ما كنا في خير قط الا كنتم معنا فيه، فأنتم أحبوا الناس إلينا، وأكرمهم علينا، واحق الناس بالرضا بقضاء الله تعالى والتسليم لأمر الله عز وجل ولما ساق لكم وإخوانكم المهاجرين رضي الله عنهم وهو أحق الناس فلا تحسدوهم، وأنتم المؤثرون على أنفسهم حين الخصاصة والله ما زلتُم مؤثرين إخوانكم من المهاجرين، وأنتم أحق الناس أن لا يكون هذا الأمر واختلافه على أيديكم وبعد أن لا تحسدوا إخوانكم على خير ساقه الله تعالى إليهم، وانما أدعوكم الى ابي عبيدة أو عمر، وكلاهما قد رضيت لكم ولهذا الأمر، وكلاهما له أهل. فقال عمرو وأبو عبيدة رضي الله عنهما: ما ينبغي لأحد من الناس أن يكون فوقك يا أبا بكر أنت صاحب الغار ثاني اثنين، وامرك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنت أحق الناس بهذا الامر.

فقال الأنصار: والله ما نحسدكم على خير ساقه الله اليكم، وانا لكما وصفت يا أبا بكر والحمد لله، ولا أحد من خلق الله تعالى أحب إلينا منكم، ولا أَرْضى عندنا ولا أَيْمن ولكننا نشفق مما بعد اليوم، ونحذر أن يغلب على هذا الأمر من ليس منا ولا منكم، فلوجلتم اليوم رجلا منا ورجلا منكم بايعنا ورضينا، على انه اذا هلك اخترنا آخر من الأنصار فإذا هلك اخترنا آخر من المهاجرين أبدا ما بقيت هذه الأمة كان ذلك أجدر أن يعدل في أمة محمد صلى الله عليه وسلم وان يكون بعضنا يتبع بعضا، فيشفق القرشي أن يزيغ فيقبض عليه الأنصاري، ويشفق الأنصاري أن يزيغ فيقبض عليه القرشي. فقام أبوبكر فحمد الله تعالى وأثنى عليه وقال: إن الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم

رسولا الى خلقه، وشهيدا على أمتهم ليعبدوا الله ويوحدهم وهم اذا ذاك يعجبون آلهة شتى، يزعمون ان لها شافعة، وعليهم بالغة نافعة، وانما كانت الحجارة منحوتة وخشبا منجوره، فاقراوان شئتكم " انكم وما تعبدون من دون الله" يونس: 18، " ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله " وقالوا: " ما نعبدكم الا ليقربونا الى الله زلفى " الزمر: 3 فعظم على العرب أن يتركوا دين آبائهم، فخص الله تعالى المهاجرين الأولين رضي الله عنهم بتصديقه، والايمان به والمواساة له والصبر معه على الشدة من قومهم، وإذلالهم وتكذيبهم إياهم وكل الناس مخالف عليهم زار لهم فلم يستوحشوا لقلة عددهم وإزراء الناس بهم واجتماع قومهم عليهم، فهم أول من عبد الله في الأرض، وأول من آمن بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وهم وأولياؤه وعشيرته، وأحق الناس بالأمر من بعده لا ينازعهم فيه الا ظالم وأنتم يا معشر الأنصار من لا ينكر فضلهم ولا النعمة العظيمة لهم في الإسلام، رضيكم الله تعالى أنصارا لدينه ولرسوله، وجعل اليكم مهاجرة فليس بعد المهاجرين الأولين أحد عندنا بمنزلتكم فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا نفتات دونكم بمشورة ولا نفتضي دونكم الأمور.

فقام الحباب بن منذر بن زيد بن حرام رضي الله عنه فقال: يا معشر الأنصار: املكوا عليكم أيديكم، فإنما الناس في فيئكم وظلالكم زلن يجير مجير على خلا فكم ولن يصدر الناس الا عن رأيكم، أنتم أهل العز والثروة وأولو العدد والنجدة، وانما ينظر الناس ما تصنعون فلا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم وتقطع أموركم، أنتم أهل الايواء والنصرة واليكم كانت الهجرة ولكم في السابقين الأولين مثل ما لهم، وأنتم أصحاب الدار والايمان من قلبهم، والله ما عبدوا الله علانية الا في حكم بلادكم ولا جمعت الصلاة الا في مساجدكم ولا دانت العرب للإسلام الا بأسيا فكم، فأنتم أعظم الناس نصيبا في هذا الأمر، وان أبي القوم فمنا أمير ومنهم أمير.

فقام عمر رضي الله عنه، فقال: هيهات لا يجتمع سيفان في غمد واحد، انه والله لا يرضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا ينبغي أن تولى هذا الأمر الا من كانت النبوة فيهم، وأولو الأمر منهم، لنا بذلك على من خالفنا من العرب الحجة الظاهرة، والسلطان المبين، من ينازعنا سلطان محمد وميراثه، ونحن أولياؤه وعشيرته، الا مدل بباطل، أو متجانف لإثم أو متورط في هلكة.

فقام الحباب بن منذر رضي الله عنه فقال: يا معشر الأنصار: املكوا على أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر فان أبوا عليكم ما سألتهم فأجلوهم عن بلادكم وتولوا هذا الأمر عليهم، فأنتم والله أولى بهذا الأمر منهم، فإنه دان لهذا الأمر ما لم يكن يدين له بأسيا فمنا، أما والله إن شئتكم لنعيدها جذعة، والله لا يرد على أحد ما أقول الا حطمت أنفه بالسيف. قال عمر بن الخطاب: فلما كان الحباب هو الذي يجيبني، لم يكن لي معه الكلام، لأنه كان بيني وبينه منازعة في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنهاني عنه فحلفن أن لا أكلمه كلمة تسوؤه أبدا. ثم قاموا أبو عبيدة، فقال: يا معشر الأنصار أنتم أول من نصر وأوى فلا تكونوا أول من يبذل ويغير. (1)

(1) ابن قتيبة الدينوري، مرجع سابق، ص 5-7

إن النص التاريخي الذي بين أيدينا جلي لجهة سعي المجتمعين لتأسيس الأحقية في خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم على أساس من الشرعية الدينية ، وقد شكلت : " السابقة في الإسلام " ، " النصر " ، " الهجرة " ، " الجهاد " ، " رضى الرسول صلى الله عليه وسلم والتفضيل الإلهي " ، عناوين أساسية لهذه الأحقية ، والنص صريح أيضا أن المنطق القبلي وهذا هو الأهم بالنسبة لنا لم يكن مفصولا عن هذه العناوين الدينية بامتياز ، وقد ظهر ذلك عند الأنصار والمهاجرين على حد سواء .

حاول الأنصار في البداية إظهار أحقيتهم وتفوقهم على كل القبائل استنادا إلى ما قدموه للإسلام وتمكينه واعتبار ذلك فضيلة ساقها الله إليهم من دون سائر القبائل استحقوا بها الإمارة ، وقد كان الأنصار صريحين في ذلك ، كما جاد على لسان سعد ابن عباد : وهو يخاطب الأنصار قائلا : " يا معشر الأنصار إن لحكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة في العرب حتى أراد الله تعالى لكم الفضيلة ، وساق إليكم الكرامة وخصكم بالنعمة ... "

لم ينكر المهاجرون - أبي بكر وعمر وأبو عبيدة - فضل الأنصار ومكانتهم في الإسلام ، ولكن لم يكن من وجهة نظرهم ذلك يكفي لتوليهم أمر المسلمين - الذي كان لا يزال أمر العرب في هذه اللحظة - ، لأن رأسمالهم الديني لم يكن يكفي لتأسيس شرعية إمارة غير قريش على العرب باعتبارهم أهل النبي صلى الله عليه وسلم وقومه .

ولكن وقبل أن يبرز المهاجرون هذا المعنى القبلي في عملية تولي أمر المسلمين ، قد أسسوا لمكانتهم في الإسلام وتفوقهم النوعي على غيرهم من المسلمين باعتبارهم - أول الناس إسلاما والناس لهم تبع ، واعتبار ذلك خاصية اختص الله تعالى بها المهاجرين الأولين الذين صدقوا رسوله وأمنوا برسالاته ، وهذا ما جعلهم أحق الناس بالأمر من بعده ، لا ينافيهم فيه إلا ظالم كما جاء على لسان أبا بكر الصديق رضي الله عنه .

فلم يكن بإمكان المهاجرين سحب الأحقية في خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم من الأنصار ، بناء على المنطق القبلي فقط ، فالاحتجاج به جاء بعد تثبيت منزلتهم الدينية ، وفي سياق التخوف من عدم نزول العرب كما يعتقد الأنصار وتمردهم عليه ، وهوما لا تملك العرب فعله من المهاجرين باعتبارهم من قوم الرسول صلى الله عليه وسلم وأحق بخلافته ، وهوما صرح به عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قائلا : - إنه والله لا يرضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم - ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم ، وأولوا الأمر منهم ، لنا بذلك على من خالفنا من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين ، من ينافينا سلطان محمد ميراثه ونحن أولياءه وعشيرته إلا بباطل أو متجانب لإثم .

وبهذا تكون القبيلة - قريش - سدا ومانعا لانفراط عقد " الأمة الإسلامية " الديني في الأساس بسبب الخلافة ، يضاف إلى ذلك أن حجة المهاجرين على العرب - من وجهة نظر عمر ابن الخطاب - الذي أقحم عامل المنطق القبلي عند العرب كرأسمال إضافي للرأسمال الديني للمهاجرين - الذي يمكنهم من بسط شرعيتهم عليهم باسم القبيلة هو بسبب - النبوة - وليست العصبية ، وهوما يؤكد أن تسليم العرب لقريش لم يكن بما تمتلكه من مكانة وعصبية بل لأنها وعاء للنبوة التي تشكلت في أحضانها الأمة الإسلامية .

وما يعضد ذلك أيضا ، أنه لو كان الأمر في الخلافة يتعلق ويخضع للمنطق القبلي لوحده دون اعتبار العامل الديني ، لكان الأمر سار منذ لبني أمية ، باعتبارهم من سادة قريش وأقواهم عصبية فيها .

وهذا ما يمكن فهمه من سلوك أبي سفيان - سيد بني أمية - الذي لم يخفي اعتراضه انطلاقا من المنطق القبلي على تولي أبي بكر الصديق خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم .
لم يستطع أبوسفيان مواجهة اجتماع السقيفة وما ترتب عنه انطلاقا مما يملك من رأس مال اجتماعي ورثه عن وضعيته في قبيلة قريش قبل دخوله إلى الإسلام بعد فتح مكة ، فقد كان يعتبر سيد قريش . إن افتقاره للرأسمال الديني الذي يسمح له الحديث باسم قبيلة قريش ، هو الذي دفعه إلى تحريض بني هاشم لما يتمتعون به من رأسمال ديني ومكانة اجتماعية في قريش ، لمواجهة وإبطال نتائج اجتماع سقيفة بني ساعدة الذي اعتبره خروج عن المنطق القبلي ، وهذا ما تنقله المصادر التاريخية فقد روى ابن الأثير في تاريخه أنه : " لما اجتمع الناس على بيعة أبي بكر أقبل أبوسفيان وهو يقول اني لأرى عجاجة لا يطفئها الى دم يا آل عبد مناف فيما أبوبكر من أموركم؟ اين المستضعفان؟ أين الأذلان؟ علي والعباس؟ ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش ثم قال لعلي: ابسط يدك أبايعك، فوا الله لان شئت لأملئنها عليه خيلا ورجلا فأبى علي عليه السلام عليه فتمثل بشعر المتلمس:

إلا الأذلان عبر الحي والوتد

وذا يشج فلا يبكي له أحد" (1)

ولن يقيم على خسف يراد به

هذا على الخسف مربوط برمته

ولعل ما فعله الإمام - علي - رضي الله عنه من خلال رفضه للعرض الذي قدمه أبوسفيان من جهة ، ومطالبته بحقه لخلافة الرسول صلى الله عليه وسلم واعتراضه على اجتماع السقيفة ، دليل إضافي على الجوالديني الذي كانت تعالج فيه خلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فرفضه لعرض أبا سفيان كان تغليب، بل تثبيت للمعنى الديني للخلافة من خلال ربط الحق في المعارضة والاعتراض على ما جرى في السقيفة بالاعتبار الديني ، كما هو جلي في قوله والله انك ما أردت بهذا الا الفتنة وانك والله طالما بغيت للإسلام شرا لا حاجة لنا في نصيحتك. " (2) وأما مطالبته بالخلافة واعتبار نفسه الأحق بها تحت عنوان - آل البيت - فقد أضاف إلى المعنى الديني الذي لبسته الخلافة في السقيفة معنى دينيا إضافيا لما يحمله هذا العنوان - آل البيت - من مضمون ديني بحسب ما جاء في الرواية التاريخية ، فقد روى ابن قتيبة وغيره ما يلي -

" فقال علي - كرم الله وجهه - الله الله يا معشر المهاجرين ، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره ومقر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم ، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه ، فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به " لأننا أهل البيت " ونحن أحق بهذا الأمر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله ، الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله ، المضطلع بأمر الرعية ،

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ص 189

(2) نفس المرجع، ص 189

المدافع عنهم الأمور السيئة ، القاسم بينهم بالسوية ، والله إنه بقينا " ، فلا تتبعوا الهوى فتضلوا عن سبيل الله ، فتزدادوا من الحق بعدا ... "(1).

واضح من هذا النص أن تأسيس علي رضي الله عنه الأحقية في الخلافة ونظرته لها لا يستند إلى المنطق القبلي ، فضلا على أن تكون السلطة جزء من التركة التي خلفها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإلا لكان العباس ابن عبد المطلب عمه وعم النبي صلى الله عليه وسلم أولى بها منه ولا نازعه فيها كما هو الشأن في أرض "فدك" ، فقد نازع العباس علي في ميراثها ، أما الخلافة فإن التاريخ لا يذكر لنا أن العباس رضي الله عنه نازعه عليها كما يقول الطبري .

2- البعد الديني لحروب الردة

انتهى الخلاف بين الأطراف المعنية بخلافة الرسول صلى الله عليه وسلم - المهاجرين ، الأنصار وأهل البيت ببيعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم واستوى الأمر له في مركز الدولة - الأمة الإسلامية ، غير أن أمرا جديدا حدث في أطرافها.

لقد حدث ما لم يكن في الحسبان ، فقد أعلنت مجموعة من القبائل العربية تمردا على سلطة الخليفة الأول للرسول صلى الله عليه وسلم رافضتا الالتزام بدفع الزكاة إليه كما كانت تفعل مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبات سلطان الدولة - الأمة الإسلامية ووحدها أمام تحدي كبير فاقمته سرعة انتشار فكرة التمرد وحركتها في جزيرة العرب .

وقد أتى هذا التمرد على الخلافة وسلطتها من قبل هذه القبائل في سياق تمرد آخر كان قد بدأ أواخر حياة الرسول صلى الله عليه وسلم طال - النبوة - في حد ذاتها وسلطتها الدينية والسياسية من خلال ردة بعض زعماء القبائل وإدعائهم النبوة ، فيما طالب بعضهم بالإشراك فيها.

بحسب المصادر التاريخية فإن أشهر هؤلاء المرتدين هم - الأسود العنسي في اليمن ، ومسيلمة الكذاب باليمامة ، وطلحة في بني أسد ، وقد بدأت محاربة هذه الموجة من التمرد - الردة - في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم استكملت في بداية خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه .

أما التمرد الثاني ، والذي نحن بصدد فهم ورصد معناها الديني ، والذي فرض نفسه على السلطة الجديدة - الخلافة - فلم يكن منبعه التمرد على النبوة كما تجزم بذلك المصادر التاريخية والحديث بل كان ينبع من الاعتراض على سلطة الخلافة .

شكل امتناع مجموعة من القبائل العربية عن دفع الزكاة إلى الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه بعد أن كانت تؤديها للرسول صلى الله عليه وسلم مدار هذا التمرد وأصل الصراع الذي سوف ينشأ بين السلطة المركزية والمناطق التي حاولت أن تبقى لنفسها استقلالية فيما يخص التصرف بأموالها ، وهوما يؤكد كل من الطبري وابن الأثير في تاريخهما من خلال روايتهما للحديث الذي جرى بين عمرو ابن العاص وقرة بن هبيرة بعد عزم عمرو ابن العاص العودة إلى المدينة المنورة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم قادما من عمان : "...يا هذا ، إن العرب لا

(1) ابن قتيبة الدينوري، مرجع سابق، ص 23

تطيب لكم نفسا بإشارة ، فإن أنتم أعفيتموها من أخذ أموالهم فستسمع لكم وتطيع ، وإن أبيتم فلا أرى أن تجتمع عليكم ⁽¹⁾.

لسنا في وارد الدخول في أسباب هذا التمرد وتحليل الدوافع والمحفزات والدلالات لتصرف هذه القبائل ، والأسلوب الذي عولجت به هذه الحركة التمردية ومآلات ذلك كل الفقه والفكر الإسلاميين عبر العصور وإلى يومنا هذا ، وسوف نكتفي بالإشارة إلى المعنى الديني الذي حملته هذا التمرد .

كان واضحا أن التمرد الأول - ادعاء النبوة - هو خروج عن الدين - ردة - واعتبر القضاء عليه جزء لا يتجزأ من الرسالة الدينية للإسلام وحماية لها وللأمة الإسلامية . وليست الحروب ضد البور التي تحلقت حول مدعي النبوة - مسيلمة الكذاب وأمثاله - في بداية عهد الخلافة ثوبا مقدسا لا يقل أهمية على الحروب التي قام بها المسلمون في عهد النبوة ، ولم ينقل لنا التاريخ أي سجل أوخلاف حول الموقف الذي يجب اتخاذه والكيفية التي يجب التعامل من خلالها مع هذا التمرد - الردة - الذي بدأ أواخر حياة الرسول صلى الله عليه وسلم الدنيوية .

أما التمرد الثاني - رفض دفع الزكاة - فإن الملاحظة التاريخية تكشف لنا أن مجال ونقاش مهم حصل بين رأس السلطة الجديدة - الخليفة - ودائرة المقربين منه من كبار الصحابة وعلى رأسهم عمر ابن الخطاب رضي الله عنه - الذي كان بحسب ما يرويهِ التاريخ مستشاره الأول - حول تقييم سلوك وتصرف مانعي الزكاة . وتحت أي عنوان يجب قراءة تصرفهم هوبعنوان الخروج عن السلطة السياسية للخلافة والخليفة ، أم بعنوان الخروج عن سلطتها الدينية وبالتالي مفارقتهم للأمة الإسلامية وعقيدتها ؟ وبأي أسلوب يجب معالجة هذا التمرد ؟ إذ تفيد المصادر التاريخية - كما يؤكد عبد الله بلعزيز - بأن تقدير الموقف الناجم عن تمرد الأطراف على سلطات الدولة في المدينة لم يكن واحدا أومواحدا بين الصحابة ، ففيما مال أكثر الصحابة إلى حسبانهم تمردا سياسيا ذا أسباب اقتصادية - لوطأة الصدقة على القبائل - انفرد الخليفة الصديق بعده ردة على عقيدة الإسلام ⁽²⁾.

يبدو كما تفيد القراءة الموضوعية لسلوك القبائل التي رفضت دفع الزكاة إلى السلطة الجديدة - الخليفة - بعد أن كان تؤديها إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنها أرادت أن تفرق بين مقام النبوة والخلافة فيما يتعلق بسلطة هذه الأخيرة على الأمة الإسلامية .

وهذا ما فهمه بسرعة الخليفة أبوبكر الصديق رضي الله عنه ورأي فيه خطورة تقليص نفوذ سلطته وسلطة الخلافة على الأمة الإسلامية .

فإذا اعتبرنا أن جباية أموال الزكاة جزء من السلطة السياسية للدولة على الأمة فهي لم تكن شيئا منفصلا عن السلطة الدينية لهذه الدولة في عهد النبوة ، وقد حاول أبا بكر رضي الله عنه - ونجح - في تكريس هذا الواقع في مرحلة الخلافة من خلال موقفه من مانعي وعدم مساومتهم على إخراجهم إليه وحربه عليهم .

⁽¹⁾ محمد ابن جرير الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 1997 ، الجزء الثاني ، ص 363

⁽²⁾ عبد الله بلعزيز ، تكوين المجال السياسي الإسلامي ، الفتنة والانقسام ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2012 ، ص 124 .

وقد تجلي ذلك من خلال رسم حدود وإطار لخلافته - والخلافة بشكل عام - التي تتصل وصلتها بمقام النبوة في سلطتها على الأمة وهو عبر عنه بشكل صريح في قوله : لومنعوني عقالا واحدا مما كان يأخذ منهم النبي صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه أبدا ولوما حييت ...وفي رواية أخرى : "...لومنعوني عقالا واحدا مما كان النبي صلى الله عليه وسلم وضعهم عليهم لقاتلتهم أبدا أو ينيبوا إلى الحق" (1).

أي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه لم ينطلق في تقدير موقفه من المتمردين مانعي الزكاة ولم يزن سلوكهم بميزان الشريعة - التي تعتبر الزكاة ركن من أركان الإسلام - وليس شرط من شروط الإسلام والتي توجب القتال كما ذهب إلى ذلك عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، فهو-أبا بكر الصديق رضي الله عنه - وإن لم يخفى عنه ذلك ، فقد وزن سلوك المتمردين بميزان آخر وهو موقع الخلافة والخليفة من النبوة والنبي صلى الله عليه وسلم ، وبذلك يكون أبا بكر الصديق رضي الله عنه قد أسس بمعنى ديني لخلافته السياسية عمليا من خلال حربه ضد مانعي الزكاة ، باعتبارهم مرتدين عن الإسلام قبل أن يتكفل العقل الإسلامي بتأسيسه نظريا عبر مختلف العصور ، فعلى الرغم من الخلاف العلني والصريح الذي وقع بين الصحابة فقد انصاع الجميع لرأي الخليفة أبا بكر الصديق رضي الله عنه ولوجهة نظره القائمة على اعتبار التمرد خروج عن الإسلام يستوجب القتال وقد ساد هذا الرأي ليس فقط على قرار الدولة- الأمة . في حينه بل ساد أيضا على العقل الإسلامي الذي كرس للمعنى الديني للخلل فة بشكل مزدوج : اعتبار محاربة مانعي الزكاة واجب ديني وتعيين حركات التمرد باسم حركات الردة .

3- الأبعاد الدينية للفتنة الكبرى

تعد الفتنة الكبرى عنوان للصراع المفتوح الذي نشأ في عهد الخليفة عثمان ابن عفان رضي الله عنه بين الخليفة نفسه وجماعات من المسلمين الذين لم يكونوا راضين عن سياساته وولائه على الأمصار في النصف الثاني من خلافته والذي انتهى بالثورة عليه وقتله . بعيدا عن التفاصيل والمعاني التي حملتها هذه الفتنة والمآلات التاريخية للتجربة الإسلامية التي تأسست على أثرها - والتي سوف تكون لنا معها وقفة في فصل لاحق - فقد كانت الفتنة الكبرى لحظة تاريخية عبر فيها كل الأطراف عن المعنى الديني للخلافة وأصبح لصيقا بدولة الخلافة.

لقد تولى عثمان ابن عفان رضي الله عنه الخلافة بعد أن تكرر المعنى الديني للخلافة عمليا في خلافة كل من أبا بكر الصديق رضي الله عنه وعمر ابن الخطاب رضي الله عنه ، وأصبح الخليفة هو مركز السلطة والشرعية الدينية في الدولة والأمة الإسلامية . وقد تجلى ذلك بوضوح في اقدام أبا بكر الصديق في توليه عمر ابن الخطاب الخلافة ، فالمصادر التاريخية تفيد بشكل كبير أن انتقال الخلافة من أبا بكر الصديق رضي الله عنه إلى عمر ابن الخطاب رضي الله عنه لموجب وصية الأول بها إلى الثاني في كتاب قرأه بنفسه على جموع المسلمين في مسجد المدينة - وفي رواية أخرى قرأه غلام أبا بكر - تمت دون أي اعتراض وقد سلم الجميع لإرادة الخليفة أبا بكر الصديق رضي الله عنه .

(1) عبد الإله بلقزيز، الفتنة والانقسام، مرجع سابق، ص 125.

وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على تمكن أبا بكر الصديق رضي الله عنه من مؤسسة دينية لموقع الخلافة والخليفة على مستوى الأمة، فأصبحت كل قراراته نافذة باعتبارها عن السلطة الدينية في الدولة - الأمة .

استطاع عمر ابن الخطاب رضي الله عنه أيضا ليس فقط في تكريس المعنى الديني للخلافة بل وسع منه وعزز، وإذا كانت حروب الردة قد منعت لأبا بكر رضي الله عنه فرصة التأسيس للمعنى الديني لخلافته ، فإن الفتوحات الإسلامية سوف تتكفل بذلك لعمر ابن الخطاب رضي الله عنه .

عرف عهد عمر ابن الخطاب رضي الله عنه هدوءا واستقرارا شبه تام على الجبهة الداخلية وكانت كل الجهود والأنظار متجهة ومشحونة بفكرة الجهاد في سبيل الله والفتوحات الإسلامية التي سوف تتحول بفعالها الدولة الإسلامية إلى أكبر امبراطورية خلال القرن السابع والثامن والتاسع ميلادي، بعد أن أطاحت بأكبر امبراطوريتين في العالم القديم - الامبراطورية الفارسية والرومانية - وتحولت - الخلافة الإسلامية - في عهد عمر ابن الخطاب رضي الله عنه بفعل الفتوحات الإسلامية والجهاد عنوان لاستكمال رسالة الإسلام الدينية .

وهذا ما ساعد عمر ابن الخطاب رضي الله عنه في مؤسسة المعنى الديني للخلافة على مستوى الأمة ،بالإضافة إلى طول مدة خلافته التي امتدت إلى 10 سنوات، ما كان يتمتع به من رأس مال ديني والتزام بما كان يراه الحق، والتجرد من ملذات السلطة ومكتسبتها الدنيوية .

انتهت ولاية عمر ابن الخطاب رضي الله عنه على عكس ما انتهت عليه ولاية أبا بكر الصديق رضي الله عنه، فإذا كان هذا الأخير مات بشكل طبيعي فإن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه مات مقتولا .

لم يتبع عمر ابن الخطاب رضي الله عنه الأسلوب الذي اتبعه سلطة أبا بكر الصديق رضي الله عنه الذي أوصى بالخلافة له من بعده، كما لم يشأ أن يترك الأمر من بعده للأمة كما كان الحال بعد رحيل الرسول صلى الله عليه وسلم خشية أن لا تجتمع كلمة المسلمين على رجل واحد . وقد شاعت إرادة الله سبحانه وتعالى أن تكون لعمر ابن الخطاب رضي الله عنه فسحة من العمر بين طعنه ووفاته، استغلها لترتيب انتقال الخلافة واستمرار الإمامة بعده .

وبحسب الرواية التاريخية التي ينقلها الطبري وغيره فإن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه كان قلقا وخائفا من تكرار تجربة السقيفة التي ولي من خلالها أبا بكر الصديق رضي الله عنه خليفة وعبر عنها بأنها فلتة وقي الله شرها.⁽¹⁾ فأمر بتشكيل مجلس وحدد أعضائه وجعل بينهم مرجحا في حالة انقسامهم إلى فريقين وهو عبد الرحمن ابن عوف رضي الله عنه -نقل الرواية -وأمهلهم ثلاثة أيام.

انقسم أعضاء الشورى إلى فريقين بعد أن انحصرت المنافسة بين مترشحين اثنين هما: علي رضي الله عنه وعثمان ابن عفان رضي الله عنه، الذي انتهى الأمر إليه بعد أن مال إليه عبد الرحمن ابن عوف.

⁽¹⁾ محمد ابن جرير الطبري ، نفس المرجع، الجزء الثاني، ص235

من الناقل القول بأن الطريقة التي اختارها عمر رضي الله عنه لتعيين خليفة جديد، قد ساهمت بشكل غير مباشر في تأكيد المعنى الديني للخلافة وقد ظهر ذلك، أثناء المشاورات التي أجراها عبد الرحمن ابن عوف رضي الله عنه، فقد أحييت جزء من النقاش الذي جرى في سقيفة بني ساعدة، وبالتالي عودة بروز المعايير الدينية كأساس للأحقية في الخلافة كما تفيد الرواية التاريخية .
وبالرغم من سير الخليفة عثمان ابن عفان رضي الله عنه على خطى الخلفاء السابقين في استكمال مسيرة ترسيخ المعنى الديني لخلافته بالسير على مقتضى الإسلام ومسيرة الشيخين - أبا بكر وعمر رضي الله عنهما - كما التزم بذلك ، فإن جزء من الأمة الإسلامية لم يكن راضيا عن سياسته ورأى فيها ابتعاد الخليفة عن التزاماته الدينية - خاصة في النصف الثاني من خلافته - وبدأ بالاعتراض والتمرد على قراراته لا سيما فيما يتعلق تمكين أقاربه من السلطة وتفضيلهم عن غيرهم معتبرين ذلك انحراف الخلافة عن معناها الديني ، وإلا ما تجرأ أحد في الطعن في الخليفة كما يذهب إلى ذلك عبد الإله بلقزيز.⁽¹⁾

إلا أن الخليفة عثمان ابن عفان رضي الله عنه كان حازما في مقام الخلافة بالاعتبار الديني، ليس فقط من خلال الدفاع عن سياسته وتنفيذ المزاعم والمواخذه التي بنت عليها المعارضة موافقها منه، بل برفضه -وهو الأهم -التنازل عن الخلافة وخلع نفسه كما طالبه بذلك الثوار الذين حاصروه في المدينة المنورة، فرد عليهم بقوله الشهير -لم أكن لأنزع قميصا ألبسنيه الله، وبذلك يكون عثمان ابن عفان رضي الله عنه أول خليفة عبر بشكل صريح وواضح لا لبس فيه عن المعنى الديني للخلافة، ناقلا إياها من كونها عقد مع الأمة إلى اعتبارها عهدا من الله عز وجل.

⁽¹⁾ عبد الإله بلقزيز، الفتنة والانقسام، مرجع سابق، ص 148-149

خلاصة

بعيدا عن السجال السياسي والإيديولوجي بين دعاة الخلافة والدولة الإسلامية -الإسلاميين- وخصومهم في التاريخ الحديث والمعاصر، فإن نظرة موضوعية للإسلام برسائلته المزدوجة تقود إلى حقيقة البعد السياسي والدولاتي للإسلام كدين توحيدي، وقد تجلّى ذلك في الوحي -القرآن الكريم- والفعل النبوي الشريف. فرغم خلو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من لفظ السياسة بصيغة الاسم، فقد حمل الفعل النبوي في مكة والمدينة، بالإضافة إلى الخطاب القرآني المرافق له الكثير من الشواهد الدالة على أن مسألة السياسة والدولة والإمامة هي من المعاني التي لا تنفك عن جوهر الإسلام الذي ارتبط بنشأة أمة جديدة، وهي الأمة الإسلامية، والتي سوف تتحول إلى ضمان استمرار الإسلام عبر التاريخ.

إجمالا، إن مسألة الدولة والسلطة السياسية والحكومة، كانت أمورا يتضمنها الإسلام في مرحلته المكية، ولم يعبر عنها صراحة، لأن تلك المرحلة لم تكن مرحلة مناسبة لذلك، لأن شروط تكوين المجتمع السياسي، والسلطة السياسية، لم تكن قد توفرت لدى المسلمين في ذاك الحين. غير أن المرحلة المدنية تكشف بما لا يدع مجال للشك أن الإسلام كان دولة، وأن الفعل النبوي جلي وواضح من حيث تجسيده للمعنى السياسي للإسلام. وإذا كان المجال لا يتسع للدخول في تفاصيل التجربة النبوية إجمالا يمكن القول أن ما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم بدأ بالهجرة - التي تعد فعلا دينيا ذومعنى سياسي في جوهره- إلى قيامه بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، ووضعه لصحيفة المدينة- التي تحمل مكانة ودلالة دستورية- وإشرافه شخصيا على كل الحروب والغزوات وكذا القضاء، وجباية الزكاة وتوزيعها وإرسال السفراء كلها عناوين تدل على أن هناك شيئا جديدا قد ولد وتأسس وهو الأمة - الدولة الإسلامية.

إنه و على رغم أن مجمل النصوص والروايات التاريخية التي نقلت أحداث اجتماع السقيفة وما لحق بها من أحداث تتعلق بتأسيس وتكوين السلطة الجديدة في الإسلام - الخلافة - بعد انتهاء النبوة، لم تذكر استخدام أحد الأطراف للنص المقدس - القرآن والحديث النبوي - في المحاجبة والمطالبة بالخلافة، فإن ذلك لا يرفع المعنى الديني عنها، لأن البعد الديني للخلافة لا يرتبط ولا يتفرع عن النبوة، بل يتفرع عن الطبيعة الدينية "للأمة الإسلامية" التي حولت - القرشية - من وعاء " للعصبية القبلية" بالمفهوم الخلدوني، إلى وعاء " للشرعية الدينية" لخلافة الرسول صلى الله عليه وسلم على رأس الأمة الإسلامية.

إن الطريقة والسرعة التي تم بها ملئ منصب القيادة في الأمة الإسلامية والرسول لم يدفن بعد، تدل على أن مسألة الإمامة أو الخلافة كانت أكثر من ضرورة سياسية أو دستورية بالمعنى الحديث، وقد تحولت بفعل ذلك إلى الجزء الأهم في رسالة الإسلام.

وقد شكلت الأحداث التالية : حروب الردة، وكذا مرحلة حكم عمر ابن الخطاب، وترتيبه لانتقال السلطة من بعده، "شورى الستة"، وأحداث الفتنة الكبرى التي بدأت فصولها في النصف الثاني من خلافة عثمان ابن عفان، والتي غطت كل خلافة علي ابن أبي طالب، محطات تاريخية شاهدة ومؤسسة في نفس الوقت للمعنى الديني للخلافة الإسلامية، والذي سوف يعمل كل حكام المسلمين على المحافظة عليه بطرق وأساليب مختلفة. فعلى الرغم من تحول السلطة السياسية من

"خليفة راشدة" إلى ملك عضوض على يد معاوية ابن الي سفيان،فقد حرص ملوكها وحكامها إلى تأسيس ديني لملكهم وإلباسه ثوب الشرعية الدينية.

الفصل الثالث عشر:

في سوسيولوجية المعارضة في الإسلام

تمهيد

إذا كان العقل السياسي - الإسلامي (الفقه السياسي) منذ العصور الأولى إلى يومنا هذا منقسم حول المعارضة السياسية في الإسلام وماهيتها ووجودها ، كما سيأتي الوقوف عنده ، فإن الملاحظة التاريخية لا تدع مجال للشك في وجود ظاهرة المعارضة ، بل معارضاات سياسية في التجربة السياسية - الإسلامية .

إن فحص التاريخ السياسي الإسلامي يكشف عن سوسيولوجية سياسية مفادها أن المعارضة السياسية هي ظاهرة لصيقة ، بل و جزء لا يتجزأ من المجال السياسي الإسلامي ، وأن أغلبية الدول التي قامت على امتداد التاريخ وعرض الجغرافية هي في الأصل حركات معارضة كانت تقودها أحزاب وتدعوا إليها . وقد عرف التاريخ الإسلامي - كما يقول وليام مونتغمري وات- حركات معارضة و فرق إسلامية وأحزاب مختلفة منها من لازالت مستمرة إلى يومنا هذا وأغلبها اندثرت بنفس السرعة التي ظهرت بها⁽¹⁾.

لم تكن هذه المعارضات - وعلى رأسها الخوارج والشيعة - بذرة فاسدة بذرها عبد الله بن سبأ -اليهودي- سرا، بل كانت بذرة إسلامية حقيقية وأصيلية ، وإذا كان التاريخ ينسب للحكام في العالم الإسلامي منذ صدر الإسلام تطوير أدوات السلطة وفنون الإدارة ، فإن الذي أنتج الفكر السياسي الإسلامي هم أحزاب المعارضة كما يقول المؤرخ "سهيل زكار"⁽²⁾.

لقد قامت هذه المعارضات ومنذ اللحظة الأولى على " أساس حزبي " وهذا هو الأهم بالنسبة لنا ، وهو ما سوف نحاول تحليله في هذا الفصل من البحث ، من خلال إلقاء الضوء على كيفية نشأة هذه الأحزاب ومتى حدث ذلك؟ ولماذا ظهرت؟ ومن كان وراء نشأتها ؟ وعلى أي أساس نشأت ؟ وما علاقة كل ذلك بالإسلام كدين .

(1) وليام مونتغمري وات، الإسلام و اندماج المجتمع، ترجمة علي عباس مراد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت، لبنان، 2009، ص 117.

(2) . رياض عيسى، الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية، تقدمه سهيل زكار ، الطبعة الأولى، 1992، ص 09

المبحث الأول : نشأة المعارضة السياسية في الإسلام وأشكالها التاريخية

سبقت الإشارة في فصل سابق أنه في اللحظة التي شرع فيها المسلمون في لقد حملت إن عملية تأسيس السلطة السياسية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، أي تأسيس الخلافة الإسلامية ، أسست لنشأة المعارضة السياسية . إن البحث عن نشأة المعارضة السياسية في المجال السياسي الإسلامي يستدعي تقسيم التاريخ الإسلامي إلى ثلاثة مراحل أساسية :

- مرحلة النبوة .

- مرحلة الخلافة الراشدة .

- مرحلة الملك العضوض .

وسوف نتناول في هذا المبحث المعارضة في كل مرحلة على حدا .

1- مرحلة النبوة

استطاع الرسول صلى الله عليه وسلم من تأسيس مجتمع إسلامي فيه " المساواة " بين المؤمنين قاعدته وبنيتة الأساسية ، فلم يكن في هذا المجتمع فوارق بين عربي وعجمي ، أوبين عبد وحر إلا بالتقوى ⁽¹⁾ . هذه المساواة التي كانت معارضة في الصميم - كما يقول " توماس أرنولد " - لغريزة الشعور القبلي عند العربي الذي بنى احترامه الشخصي على شهرة أجداده ⁽²⁾ .

إن القراءة المتأنية للسيرة النبوية الشريفة على ضوء القرآن الكريم تكشف لنا عن حقيقة التركيبة السوسولوجية للمجتمع الإسلامي والمتمثلة في الأساس الديني فهي أمة المؤمنين والإسلام . غير أن ذلك لم يمنع من تبنين أو تشكل تكتلات اجتماعية داخل جماعة المسلمين ، وبالأستناد إلى نفس القراءة يمكن وضع عناوين كبرى لخريطة التكتلات الاجتماعية التي صاحبت ولادة المجتمع الإسلامي في عصر النبوة وهي :

1/ المهاجرون : وهوالمؤمنون المكيون الأوائل الذين هاجر أغلبهم إلى المدينة المنورة قبل فتح مكة المكرمة .

2/ الأنصار : وهم المؤمنون من قبلتي الأوس والخزرج الذين كانوا في يثرب و الذين بايعوا الرسول صلى الله عليه وسلم على النصرة والإيواء .

3/ المنافقون : وهم مجموعة من الذين آمنوا بلسانهم وكفرت قلوبهم والتزموا ظاهريا بأحكام الإسلام وشعائره .

4/ الأعراب : وهم القبائل البدوية التي دخلت في الإسلام وبقيت على بداوتها ولم تهاجر إلى المدينة المنورة .

5/ الطلقاء : وهم خصوم الإسلام والرسول صلى الله عليه وسلم من قريش الذين أسلموا بعد فتح مكة .

(1) . أنظر تحليلا لطبيعة و حقيقة المجتمع الإسلامي الذي أسسه الرسول صلى الله عليه وسلم في: مالك بن نبي " ميلاد مجتمع " ، مرجع سابق .

(2) توماس أرنولد ، الدعوة إلى الإسلام نقلا عن فاطمة جمعة، الإتجاهات الحزبية في الإسلام منذ عهد الرسول إلى عهد بني أمية، دار الفكر العربي ، بيروت ، لبنان، د س ن

لم يتعارض وجود هذه التكتلات الاجتماعية مع طبيعة المجتمع الإسلامي القائم على الوحدة الدينية والمساواة ، بل إن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كان قد أقرها، وهذا ما تكشف عن جزء منه صحيفة المدينة التي وضعها الرسول صلى الله عليه وسلم لتنظيم الشؤون السياسية والاجتماعية للأمة الجديدة " أمة المدينة باعتبارها أمة الدولة الإسلامية " ، حيث أعلنت هذه الوثيقة، الدستورية بامتياز ، كما يقول محمد مهدي شمس الدين : " إقرار الإسلام للتكوينات القبلية في المجتمع الإسلامي باعتبارها تعبيراً لنظام العلاقات والمصالح ، وبإنشاء تكوين المهاجرين والأنصار ، وهوتعبير تنظيمي وسياسي وليس مجرد تعبير عن الانتماء الجغرافي . وقريب من هذا المعنى ما ذهب إليه "محمد عمارة" الذي صنف كبار الصحابة من المهاجرين وهم العشرة المبشرين بالجنة باعتبارهم هيئة سياسية أنيطت بها شؤون الدولة في كل عصر النبوة والخلافة الراشدة حيث يقول : "إن عصر النبوة والخلافة الراشدة قد عرف هيئة –المهاجرين الأولين- تلك التي مارست كل ما يمارسه التنظيم السياسي في مثل مجتمع المدينة من اختصاصات ومهام ،لقد كانت أشبه ما تكون بحكومة الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته، وبعد ذلك هي التي استأثرت بمنصب الخليفة ،ترشحه من بين أعضائها وتختار هي ،ثم يبايع بعد ذلك المسلمون ويصدقون على قرارها بالبيعة العامة"(1)

في ظل هذه التركيبة السوسولوجية والمختلفة للأمة الإسلامية نجح الرسول صلى الله عليه وسلم في تأسيس مجال سياسي- ديني أقام حكومة دينية كان فيها المرجع الأول والأخير ، وكانت له السلطة المطلقة في إدارة شؤون الأمة الدينية والدنيوية .

لم تشهد هذه المرحلة من التاريخ السياسي الإسلامي ما يمكن أن يصدق عليه وصف " معارضة " بالمعنى السوسولوجي – السياسي غير أن ذلك لا يعني عدم وجود مقاومة ومخالفة بل ومعارضة من بعض المسلمين للسلطة الدينية السياسية للرسول صلى الله عليه وسلم .

إن السيرة النبوية الشريفة مليئة بالشواهد على ذلك، كما أن القرآن الكريم مليء بالآيات التي تحذر من مخالفة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وتتوعد الذين خالفوه ونازعوه الأمر . والملفت للانتباه هو ورود الآيات في هذا المقام بصيغة " الجمع " وعلى سبيل المثال " المرجفون في المدينة " ، " المنافقون " ، " الذين في قلوبهم مرض " مما يدل على أن الأمر يتعلق بفئات اجتماعية أوجاعات وليس بتصرفات فردية معزولة.

واضح من سياق الآيات وربطها بالسيرة النبوية والأحداث التي تخللتها أن هذه الجماعات كانت منظمة بطريقة ما ، وأن هدفها كان مقاومة سلطة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأن عدم مجاهرته لذلك راجع إلى عدم قدرتها ، فكانت تعوض عن ذلك بمعاداة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بطريقة غير مباشرة . والأهم من الناحية السوسولوجية- السياسية أن هذه الجماعات لم تكن تعارض تحت عنوان العصبية القبلية بل تحت عناوين دينية ، وهذا ما يمكن ملاحظته في قصة بناء المنافقين لمسجد بمشايعة بعض ضعاف المؤمنين لهم في المدينة خاص بهم أطلق عليه القرآن الكريم وصف مسجد " الضرار " شاهد على هذه الحالة من المعارضة ، ولخطورة هذا العمل ، الذي كان يقصد به عرقلة مسيرة الدعوة وإضعاف الأمة الإسلامية العنوان السياسي للإسلام ، تدخل

(1) محمد عمارة ، "الإسلام و حقوق الإنسان " ، دار الشروق ، الطبعة الثانية، مصر، 2006، ص 108

الوحي ليبين الموقف ويوجه الرسول صلى الله عليه وسلم ومن خلاله جماعة المؤمنين للتصدي لهذه الحركة والقضاء عليها في مهدها. (1)

لقد استطاع الرسول صلى الله عليه وسلم بما كان يمتلكه من صفات شخصية وقدرات قيادية ونبوة إلهية ، من تحقيق رسالة الإسلام في بعدها الديني والسياسي بطريقة لم يكن بإمكان أي تكتل اجتماعي من التكتلات السالفة الذكر أن يتحول إلى قاعدة لمعارضة بالمعنى السياسي عكس ما سوف يحدث بعد رحيله عن عالم الدنيا .

4- مرحلة الخلافة الراشدة

تكتسي هذه المرحلة من تاريخ المسلمين السياسي والديني أهمية بالغة ، لكونها التجربة الأولى للمسلمين في تعاملهم مع رسالة الإسلام بعيدا عن الحضور الشخصي للرسول صلى الله عليه وسلم وقد كان ذلك تحديا في حد ذاته .

كل المصادر التاريخية المعتبرة تفيد بأن هذه المرحلة كانت مرحلة تخلق المعارضة السياسية بالمعنى السوسيولوجي السياسي ، شكلت الكتل الاجتماعية التي صاحبت نشأة الأمة الإسلامية الجديدة التي سوف تنغرس فيها شجرة المعارضة .

وإذا كانت شرعية إمامة الرسول صلى الله عليه وسلم المؤسسة على " النبوة " قد استطاعت أن تدفع المجتمع الإسلامي بكل مكوناته إلى الانخراط في خدمة الرسالة من موقع الأمة ، فإن شرعية الإمامة المؤسسة على خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن لها نفس الحظ ولم تحظى بنفس الإجماع لدى مكونات الأمة الإسلامية ، بتعبير آخر لقد كانت خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم في إمامته مبعثا ومنبئا للمعارضة السياسية في الإسلام .

1-2 لحظة النشأة : السقيفة من جديد

لقد كان اجتماع السقيفة الذي دعا إليه " سعد بن عباد " رضي الله عنه " الأنصار " أول مبادرة التي وضعت خلافة النبي صلى الله عليه وسلم موضع التداول والنقاش، وقد أسفر الاجتماع على تشكيل السلطة والمعارضة في نفس الوقت .

وقد غدا الإسراع والمبادرة إلى عقد هذا الاجتماع مباشرة بعد انتشار خبر وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وقبل أن يدفن جسده الشريف من أجل التقرير والتداول في أمر المسلمين وخلافة الرسول دليلا في العقل السياسي الإسلامي خاصة عند أهل السنة والجماعة على مشروعية قيام السلطة السياسية - " الخلافة الإسلامية " - ، ودليل على أهميتها وموقعها في الإسلام ، حيث اعتبر ولا يزال هذا الحدث التاريخي خط الدفاع الأول على دينية النظام السياسي وأنه جزء لا يتجزأ من الإسلام . غير أننا لا نجد نفس الإجماع والرؤية لهذا الحدث لناحية اعتباره حدثا مؤسسا للمعارضة

(1) حول هذه الآية و أسباب نزولها و الغرض من بناء هذا المسجد أنظر : محمد رشيد رضا ، " تفسير المنار " ، طبعة دار المعرفة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، د س ن ، المجلد 11 ص ص 37-39

(*) أنظر ترجمة هذا الصحابي في : عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الجدي (المعروف بابن الإثير) ، "أسد الغابة في معرفة الصحابة" ، دار ابن حزم ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، 2012 ، ص 468

السياسية في الإسلام ودليلاً على شرعيتها ومشروعيتها دينياً عند نفس هذا العقل السياسي الإسلامي (1).

لقد كان "للمهاجرين" و"الأنصار" يوم السقيفة خطب طويل ومعاذلة في الإمامة ، كما يقول أبو الحسن المسعودي في تاريخه، مما يدل أن مسألة خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم لم تكن بعيدة عن الأذهان ، بل إن الأذهان كانت مهياًة والتصورات متبلورة بشكل ما حول أهم وأخطر قضية في تاريخ المسلمين . ولعل الصدفة وحدها كما يقول عبد الإله بلعزيز – على ما تفيد بذلك المصادر حولت التداول في الشأن نفسه إلى جدل بين فريقين "الأنصار" و"المهاجرين" (2).

وهي دليل أيضاً على أن اصطفايات معينة داخل جماعة المسلمين أخذت في التشكل بشكل ما في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، خاصة وأن وفاته لم تحدث فجأة ، فقد مرض صلى الله عليه وسلم وكان واضحاً أنه كان يهياً نفسه ويهيئ جماعة المسلمين لهذا الرحيل ، وقد سبقه في ذلك القرآن الكريم في ذلك في كثير من الآيات التي كانت تذكر المسلمين بأن الرسول صلى الله عليه وسلم سوف يرحل عن الدنيا. كما أن كل المصادر المعتبرة التي نقلت السيرة النبوية الشريفة تذكر خطبة الوداع التي ألقاها الرسول صلى الله عليه وسلم في آخر حجته له، وأن كبار الصحابة فهموا من الخطبة أن الرسول صلى الله عليه وسلم يودع صحابته والدنيا ، باختصار فإن "تعالى الأصوات في هذا الاجتماع نشر ما كان مطوياً وأذاع ما كان همساً حتى ذلك الحين كما يقول إبراهيم بيوض" (3).

ولأهمية هذا الحدث التاريخي بالمعنى السوسيولوجي نرى من الضروري إعادة ذكر جزء من الرواية، وإن سبق لنا ذكرها في فصل سابق، نظراً لأهمية إستحضارها في فهم ولادة المعارضة في لحظة تأسيس الدولة الإسلامية في نمطها الخلفي الراشدي، معتمدين على نفس الراوي .

ينقل لنا ابن قتيبة الدينوري بإسناده أن أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قبض اجتمعت الأنصار رضي الله عنهم إلى سعد بن عباد، فقالوا له: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قبض. فقال سعد لابنه قيس رضي الله عنهما: اني لا أستطيع ان اسمع الناس كلاماً لا مرضي، ولكن تلقى مني قولي فأسمعهم، فكان سعد يتكلم، ويحفظ ابنه رضي الله عنهما قوله فيرفع صوته لكي يسمع قومه، فكان مما رضي الله عنه بعد أن حمد الله تعالى وأثنى عليه: يا معشر الأنصار ان لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليس لقبيلة من العرب، ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لبث في قومه بضع عشرة سنة يدعوهم الى عبادة الرحمن، وخلع الأوثان، فما آمن به من قومه الا قليل؟ والله ما كانوا يقدررون أن يمنعوهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يعرف دينه، ولا يدفع عن أنفسهم حتى أراد الله تعالى لكم الفضيلة، وساق اليكم الكرامة، وخصكم بالنعمة ورزقكم الايمان به وبرسوله صلى الله عليه وسلم، والمنع له ولأصحابه ولأعزاز له ولدينه والجهاد لأعدائه فكنتم أشد الناس على من تخلف عنه منكم، وأثقله على عدوكم من غيركم، حتى استقاموا لأمر الله تعالى طوعاً

(1) أنظر التفاصيل "موقف الفكر الإسلامي من المعارضة و تجربتها التاريخية" في فصل لاحق

(2) عبد الإله بلعزيز، "الفتنة و الإنقسام" مرجع سابق ، ص39

(3) إبراهيم بيوض. تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول: من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، دار اقرأ لنشر والتوزيع و الطباعة. بيروت، لبنان، 1986. ص13

وكرها، وأعطى البعيد عن ما قاد صاغرا داحرا حتى أخذ الله تعالى لنبيه بكم الأرض، ودانت بأسيا فكم له العرب وتوفاه الله تعالى وهوراض عنكم وبكم، قرير العين فشدوا أيديكم بهذا الأمر فإنكم أحق الناس وأولاهم به.

فأجابوه جميعا: ان قد وفقت في الرأي، وأصبت في القول ولن نعدو ما رأيت توليتك هذا الامر، فأنت مقنع ولصالح المؤمنين رضا قال فأتى الخبر الى أبي بكر رضي الله عنه، ففرع أشد الفزع، وقام معه عمر رضي الله عنهما، فخرج مسرعين الى سقيفة بني ساعدة، وفيها رجال من الأشراف معهم سعد ابن عباد رضي الله عنه فأراد عمر رضي الله عنه أن يبدأ بالكلام، فقال: خشيت أن يقصر أبوبكر رضي الله عنه عن بعض الكلام. فلما تيسر عمر للكلام، تجهز أبوبكر رضي الله عنه وقال له: على رسلك، فستكفي الكلام فتشهد أبوبكر رضي الله عنه وانتصب له الناس فقال: ان الله جل ثناؤه بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالهدى ودين الحق، فدعا الى الإسلام فأخذ الله تعالى بنواصينا وقلوبنا الى ما دعا اليه فكنا معشر المهاجرين أول الناس اسلاما والناس لنا فيه تبع، ونحن عشرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونحن مع ذلك أوسط العرب أنسابا ليست قبيلة من قبائل العرب الا ولقريش فيها ولادة. وأنتم أيضا والله الذين أووا ونصروه وأنتم وزراؤنا في الدين، ووزراء رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنتم إخواننا في كتاب الله تعالى وشركاؤنا في دين الله عز وجل وفيما كنا فيه من سراء وضراء والله ما كنا في خير قط الا كنتم معنا فيه، فأنتم أحبوا الناس الينا، وأكرمهم علينا، وأحق الناس بالرضا بقضاء الله تعالى والتسليم لأمر الله عز وجل ولما ساق لكم ولإخوانكم المهاجرين رضي الله عنهم وهوأحق الناس فلا تحسدوهم، وأنتم المؤثرون على أنفسهم حين الخصاصة والله ما زلتم مؤثرين إخوانكم من المهاجرين، وأنتم أحق الناس أن لا يكون هذا الأمر واختلافه على أيديكم وبعد أن لا تحسدوا إخوانكم على خير ساقه الله تعالى اليهم، وانما أدعوكم الى ابي عبيدة أو عمر، وكلاهما قد رضيت لكم ولهذا الأمر، وكلاهما له أهل. فقال عمرو وأبو عبيدة رضي الله عنهما: ما ينبغي لأحد من الناس أن يكون فوقك يا أبا بكر أنت صاحب الغار ثاني اثنين، وامرك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنت أحق الناس بهذا الامر.

فقال الأنصار: والله ما نحسدكم على خير ساقه الله اليكم، وانا لكما وصفت يا أبا بكر والحمد لله، ولا أحد من خلق الله تعالى أحب الينا منكم، ولا أرضى عندنا ولا أيمن ولكننا نشفق مما بعد اليوم، ونحذر أن يغلب على هذا الأمر من ليس منا ولا منكم، فلوجعلتم اليوم رجلا منا ورجلا منكم بايعنا ورضينا، على انه اذا هلك اخترنا آخر من الأنصار فإذا هلك اخترنا آخر من المهاجرين أبدا ما بقيت هذه الأمة كان ذلك أجدر أن يعدل في أمة محمد صلى الله عليه وسلم وان يكون بعضنا يتبع بعضا، فيشفق القرشي أن يزيغ فيقبض عليه الأنصاري، ويشفق الأنصاري أن يزيغ فيقبض عليه القرشي. فقام أبوبكر فحمد الله تعالى وأثنى عليه وقال: إن الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم رسولا الى خلقه، وشهيدا على أمته ليعبدوا الله ويوحده وهم اذا ذاك يعجبون آلهة شتى، يزعمون ان لها شافعة، وعليهم بالغة نافعة، وانما كانت الحجارة منحوتة وخشب منجوره، فاقراوان شئتم " انكم وما تعبدون من دون الله" يونس: 18، " ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله " وقالوا: " ما نعبدكم الا ليقربونا الى الله زلفى " الزمر: 3 فعظم على العرب أن يتركوا دين آبائهم، فخص الله تعالى المهاجرين الأولين رضي الله عنهم بتصديقه، والايمان به

والمواساة له والصبر معه على الشدة من قومهم، وإذلالهم وتكذيبهم إياهم وكل الناس مخالف عليهم زار لهم فلم يستوحشوا لقلة عددهم وإزراء الناس بهم واجتماع قومهم عليهم، فهم أول من عبد الله في الأرض، وأول من آمن بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وهم وأولياؤه وعشيرته، وأحق الناس بالأمر من بعده لا ينازعهم فيه الا ظالم وأنتم يا معشر الأنصار من لا ينكر فضلهم ولا النعمة العظيمة لهم في الإسلام، رضيكم الله تعالى أنصارا لدينه ورسوله، وجعل اليكم مهاجرته فليس بعد المهاجرين الأولين أحد عندنا بمنزلتكم فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا نفقات دونكم بمشورة ولا نقتضي دونكم الأمور.

فقام الحباب بن منذر بن زيد بن حرام رضي الله عنه فقال: يا معشر الأنصار: املكوا عليكم أيديكم، فإنما الناس في فيكم وظلالكم زلن يجير مجير على خلا فكم ولن يصدر الناس الا عن رأيكم، أنتم أهل العز والثروة وأولو العدد والنجدة، وانما ينظر الناس ما تصنعون فلا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم وتقطع أموركم، أنتم أهل الايواء والنصرة واليكم كانت الهجرة ولكم في السابقين الأولين مثل ما لهم، وأنتم أصحاب الدار والايمن من قلبهم، والله ما عبدوا الله علانية الا في حكم بلادكم ولا جمعت الصلاة الا في مساجدكم ولا دانت العرب للإسلام الا بأسيا فكم، فأنتم أعظم الناس نصيبا في هذا الأمر، وان أبي القوم فمنا أمير ومنهم أمير.

فقام عمر رضي الله عنه، فقال: هيهات لا يجتمع سيفان في غمد واحد، انه والله لا يرضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا ينبغي أن تولى هذا الأمر الا من كانت النبوة فيهم، وأولو الأمر منهم، لنا بذلك على من خالفنا من العرب الحجة الظاهرة، والسلطان المبين، من ينازعنا سلطان محمد وميراثه، ونحن أولياؤه وعشيرته، الا مدل بباطل، أو متجانف لإثم أو متورط في هلكة.

فقام الحباب بن منذر رضي الله عنه فقال: يا معشر الأنصار: املكوا على أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصبيكم من هذا الأمر فان أبوا عليكم ما سألتهم فأجلوهم عن بلادكم وتولوا هذا الأمر عليهم، فأنتم والله أولى بهذا الأمر منهم، فإنه دان لهذا الأمر ما لم يكن يدين له بأسيا فمنا، أما والله إن شئتم لنعيدها جذعة، والله لا يرد على أحد ما أقول الا حطمت أنفه بالسيف. قال عمر بن الخطاب: فلما كان الحباب هو الذي يجيبني، لم يكن لي معه الكلام، لأنه كان بيني وبينه منازعة في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنهاني عنه فحلفن أن لا أكلمه كلمة تسوؤه أبدا. ثم قاموا أبو عبيدة، فقال: يا معشر الأنصار أنتم أول من نصر وأوى فلا تكونوا أول من يبدل ويغير. (1)

من الجلي في هذه الرواية -والتي تشترك معها مختلف الروايات الأخرى - أن مدار النقاش والجدال الذي دار في السقيفة بين الأنصار والمهاجرين كان أولا حول من الجدير بخلافة النبي صلى الله عليه وسلم، وهو سؤال تأسيسي ليس فقط لأنه كان مدار الصراعات كافة التي اندلعت بين المسلمين منذ اللحظة الأولى لوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم كما يرى الباحث عبد الإله بلقزيز وغيره ، بل لأنه أعطى الشرعية للمنافسة على منصب الخلافة من خلال البحث في تحديد معايير الترشيح قبل أن يصار إلى تحديد الخليفة نفسه . وهذا ما فتح الباب أمام إمكانية الاعتراض

(1) ابن قتيبة الدينوري، مرجع سابق، ص 5-7

والمعارضة على شخص الخليفة انطلاقاً من نفس هذه المعايير ، وهو ما سوف يظهر مباشرة بعد انتهاء الاجتماع.

استطاع الثلاثي : أبا بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعبيدة بن الجراح (رضي الله عنهم) من سحب الشرعية الدينية للترشح لمنصب الخلافة من الأنصار وحصروها في المهاجرين ، وتمكن المجتمعون في السقيفة من الوصول إلى اتفاق على تولي أبا بكر الصديق (رضي الله عنه) الخلافة ومبايعة من كان حاضرا باستثناء سعد بن عبادة رضي الله عنه الذي أصر على موقفه ولم يبايع وتحول هذا الاتفاق إلى بيعة عامة في المسجد بعد ذلك.

غير أن ذلك لم ينهي المسألة ، بل إن الاتفاق على معايير الترشح للخلافة نقل النقاش والجدال حول شخص الخليفة نفسه ، كما أنه لم يقضي على دور الأنصار بل غير من دورهم من "أهل للترشح" إلى "قوة ترشيح" .

لم يكن كل المهاجرين ولا كل الأنصار ممثلين وموجودين في اجتماع السقيفة ، فضلا عن التكتلات الاجتماعية الأخرى ، خاصة الطلقاء والأعراب ، كما لم يكونوا كلهم راضون عما أسفر عنه اجتماع السقيفة وتولي أبا بكر الصديق (رضي الله عنه) الخلافة في البداية .

لقد أعاد اجتماع السقيفة وما رشح عنه رسم خريطة التكتلات داخل جماعة المسلمين التي أشرنا إليها سابقا ، فلم يعد الأنصار كتلة واحدة ولا حتى المهاجرين كتلة واحدة، كما أن باقي التكتلات الأخرى التي كانت تتسم بالتمايز والانسجام في زمن النبوة .

سوف يؤدي موضوع " الخلافة " إلى قيام تكتلات جديدة أساسها الإصطفاف حول شخصيات "زعامات" رأى فيها كل فريق الأهلية والأحقية بالخلافة وتطالب بإسناد الأمر لها:إننا أمام لحظة التمهيد لنشأة الأحزاب بالمعنى السوسيولوجي السياسي في المجتمع الإسلامي.

إنه وبمجرد الانتهاء من دفن الرسول صلى الله عليه وسلم برز اسم علي ابن أبي طالب "رضي الله عنه" كمرشح لخلافة الرسول ومن حوله "آل البيت" وبني هاشم ومجموعة من الأنصار والمهاجرون الذين كانوا منشغلين بتجهيز ودفن الرسول صلى الله عليه وسلم .

لم يشهد هذا الفريق انعقاد اجتماع سقيفة بني ساعدة وما ترتب عنها من تولي أبا بكر الصديق رضي الله عنه الخلافة ، ولم يقبل هذا الفريق -الذي سوف يكون النواة التاريخية الأولى للشيعية والتشييع والذي سوف يتحول تدريجيا إلى حزب معارض عبر كل التاريخ الإسلامي - لما جرى في السقيفة وأعاد طرح موضوع الخلافة من جديد رافضا مبايعة أبا بكر رضي الله عنه، ومعترضا على شرعية توليه الخلافة انطلاقاً من نفس المعايير التي احتج بها الثلاثي أبا بكر الصديق وعمر ابن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح على الأنصار في السقيفة وهذا ما رواه ابن قتيبة " ثم إن علياً كرم الله وجهه أتى به إلى أبي بكر وهو يقول: أنا عبد الله وأخو رسوله، فقيل له بايع أبا بكر، فقال: أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار، واحتجتم عليهم بالقرابة من النبي صلى الله عليه وسلم، وتأخذونه منا أهل البيت غصباً؟ أستم زعمتم للأنصار انكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم، فأعطوكم المقادة وسلموا إليكم الإمارة، وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتجتم به على الأنصار نحن أولى برسول الله حيا وميتا فأنصفونا إن كنتم تؤمنون وإلا فبئسوا بالظلم وأنتم تعلمون، فقال له عمر إنك لست متروكا حتى تباع، فقال له علي: احلب حلبا لك شطره، واشدد له اليوم أمره يردده عليك إذا. ثم قال: والله يا عمر

لا أقبل قولك ولا أبايعه. فقال له أبوبكر: فإن لم تباع فلا أكرهك، فقال أبو عبيدة بن الجراح لعل كرم الله وجهه: يا بن عم إنك حديث السن وهؤلاء مشيخة قومك، ليس لك مثل تجربتهم، ومعرفتهم بالأمور، ولا أدري أبا بكر إلا أقوى على هذا الأمر منك، وأشد احتمالا واضطلاعا به، فسلم لأبي بكر هذا الأمر، فإنك إن تعيش ويطل بك بقاء، فأنت لهذا الأمر خليف وبه حقيق، في فضلك ودينك، وعلمك وفهمك، وسابقتك ونسبك وصهرك. فقال علي كرم الله وجهه: الله يا معشر المهاجرين، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته، إلى دوركم وقعر بيوتكم، ولا تدفعوا أهله عم مقامه في الناس وحقه، فوا الله يا معشر المهاجرين، لنحن أحق الناس به. لأننا أهل البيت، ونحن أحق بهذا الأمر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في دين الله، العالم بسنن رسول الله، المضطلع بأمر الرعية، المدافع عنهم الأمور السيئة، القاسم بينهم بالسوية، والله انه لفينا، فلا تتبعوا الهوى فتضلوا عن سبيل الله، فتزدادوا من الحق بعدا".⁽¹⁾

لم يكن بمقدور هذا الفريق بزعامة الإمام علي رضي الله عنه ولا حتى السيدة فاطمة الزهراء رضي الله عنها بالرغم مما كانا يمتلكان من رأسمال ديني، فهي بنت الرسول صلى الله عليه وسلم، وهوزوجها وابن عمه، من تغيير الواقع السياسي - الديني الجديد الذي أسسته سقيفة بني ساعدة في ظل التزام أغلبية الصحابة من أهل المدينة ببيعتهم لأبا بكر الصديق رضي الله عنه في المسجد، على الرغم من ما أحدثه بروز علي ومن واره فاطمة الزهراء مطالبا بحقه في خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم في نفوس المسلمين، إلا أن نكتهم ببيعتهم لأبا بكر الصديق لم تكن ممكنة، لما تمثله البيعة من بعد ديني وأهميتها في الأعراف القبلية عند العرب. وهذا ما تكشفه نفس رواية ابن قتيبة حيث يقول: "فقال بشير بن سعد الأنصاري: لو كان هذا الكلام سمعته الأنصار منك يا علي قبل بيعته لأبي بكر، ما اختلف عليك اثنان. قال: وخرج علي كرم الله وجهه يحمل فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم على دابة ليلا في مجالس الأنصار تسألهم النصر، فكانوا يقولون: يا بنت رسول الله، قد مضت بيعتنا لهذا الرجل، والوأن زوجك وابن عمك سبق إلينا قبل أبي بكر ما عملنا به، فيقول علي كرم الله وجهه: أفكنت أدع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيته لم أدفنه، وأخرج أنزع الناس سلطانه؟ فقالت فاطمة: ما صنع أبو الحسن إلا ما كان ينبغي له، ولقد صنعوا ما الله حسيبهم وطالبهم".⁽²⁾

لم يكن علي رضي الله عنه وحزبه المكون من بعض الوجوه الرمزية والتاريخية من المهاجرين والأنصار و"آل البيت" و"بني هاشم" وعلى رأسهم "العباس" عم الرسول صلى الله عليه وسلم وبنوه الرافضين الواحدين لإجتماع السقيفة وما أسفر عليه من تولي أبا بكر الصديق رضي الله عنه للخلافة، فقد رفض أيضا أبا سفيان بن حرب الذي كان زعيم الطلقاء وسيد "بني أمية"، والغريم التاريخي "لبنی هاشم" وسيد قريش قبل إسلامه.

إلا أن اعتراض أبوسفيان على تولي أبا بكر الصديق الخلافة لم يستند إلى نفس المنطق والمعايير الدينية التي على أساسها اعترض علي وحزبه على أبا بكر والتي تأسست في السقيفة،

⁽¹⁾ ابن قتيبة الدينوري، مرجع سابق، ص 9

⁽²⁾ نفس المرجع، ص 9

بل منشئها العصبية القبلية فمن وجهة نظره ، فإن مكانة أبا بكر وعشيرته في قريش لم تكن بالمستوى والقوة لتسند إليها الرئاسة على قريش ، فأبا سفيان لم يكن يرى في خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم أمرا دينيا وإنما أمرا قبليا ، وأن الرئاسة يجب أن تكون للفرع الأقوى في قريش. وبحكم عدم استطاعته مواجهة أبا بكر الصديق بنفسه لاعتبارات لها علاقة بمكانة أبا بكر الصديق في قيام الدعوة الإسلامية وتأسيس الأمة الإسلامية اتجه للعب على وتر العصبية التي تجمع بني أمية التي كان سيدها وبني هاشم عشيرة الرسول صلى الله عليه وسلم التي أصبح علي بن أبي طالب عنوانها ، لما يمتلكه " علي " من رأسمال ديني يمكن أن يواجه أبا بكر من أجل قلب الواقع السياسي الجديد وإلغاء ما تأسس في السقيفة بالقوة ، وهذا ما تنقله المصادر التاريخية فقد روى ابن الأثير في تاريخه أنه : " لما اجتمع الناس على بيعة أبي بكر أقبل أبوسفيان وهو يقول اني لأرى عجاجة لا يطفئها الى دم يا آل عبد مناف فيما أبوبكر من أموركم؟ اين المستضعفان؟ أين الأذلان؟ علي والعباس؟ ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش ثم قال لعلي: ابسط يدك أبايعك، فوا الله لان شئت لأملئنها عليه خيلا ورجلا فأبى علي عليه السلام عليه فتمثل بشعر المتلمس:

ولن يقيم على خسف يراد به
إلا الأذلان عبر الحي والوتد
هذا على الخسف مربوط برمته
وذا يشج فلا يبكي له أحد" (1)

إلا أن علي رضي الله عنه لم يكن ليقبل بهذا العرض وهو يعلم أن عواقبه هي تدمير الأمة الإسلامية التي ساهم في بنائها جنبا إلى جنب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد كان جوابه : " والله انك ما أردت بهذا الا الفتنة وانك والله طالما بغيت للإسلام شرا لا حاجة لنا في نصيحتك. " (2) وبهذا منع الإمام علي رضي الله عنه الفتنة في بداية عهد الخلافة برفضه الخروج على سلطة الخليفة أبا بكر الصديق بالقوة أثرا الصبر رغم اعتقاده بأنه الأحق بها.

تمكن أبوبكر الصديق رضي الله عنه بما كان يمتلكه من رأسمال ديني، وبدعم فريق مهم ووازن في جماعة المسلمين من المهاجرين من حصوله على البيعة من المعارضين من الأنصار والمهاجرين بما فيهم بنو هاشم عشيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى رأسهم العباس بن عبد المطلب وبنوه .

ولم يبق من المعارضين من الأنصار الذين لم يبايعوا إلا سعد بن عباد رضي الله عنه زعيم الأوس الذي ترك المدينة ومات خارجها ولم يبايع ، ومن المهاجرين " آل البيت " علي وفاطمة ، فقد ماتت فاطمة رضي الله عنها ولم تبايع أبا بكر الصديق، أما علي (رضي الله عنه) فإن أغلبية المصادر التاريخية لأهل السنة والجماعة تفيد بأنه استمر في معارضته دون مبايعة إلى حين وفاة فاطمة الزهراء وقد بايع بعدها .

هذا الشبه إجماع الذي راكمه أبا بكر الصديق شيئا فشيئا من أهل المدينة أنهى المعارضة سواء في صفوف الأنصار أو بعض المهاجرين ، فالأنصار الذين تفيد المصادر التاريخية بتنازلهم عن الخلافة للمهاجرين وتبنيهم مع مرور الوقت لترشيح " الإمام علي " ، لم يتنازلوا عن حقهم في المشاركة في السلطة، وأن مبايعتهم لأبا بكر الصديق لم تنزع عنهم صفة المعارضة ، بل لقد

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ص 189

(2) نفس المرجع ، 189

لازمتهم طول فترة خلافة أبا بكر رضي الله عنه حيث لم تسند لهم في خلافته أي مسؤولية أو قيادة حتى في حروب الردة التي أعلنها أبا بكر ضد القبائل التي رفضت الزكاة له باعتباره خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، على الرغم من أن الاتفاق في السقيفة كان مبني على إقتسام السلطة بين المهاجرين والأنصار على قاعدة منا الأمير ومنكم الوزير، وبحسب حسن بن فرحان المالكي فإن الأنصار لم يجدوا فرصتهم في عهد أبي بكر الصديق وعمر وعثمان إذ كانت الولايات في أيدي القرشيين في الغالب. (1)، أما معارضة بعض المهاجرين وعلى رأسهم آل البيت وعلى الرغم من دخولهم في إجماع الصحابة من أهل المدينة المنورة فإن مبياعتهم لم تلغي ميولهم وتفضيلهم ورغبتهم في تسلم " الإمام علي " للخلافة ولوبعد حين، فقد ظلت معارضة " علي " وحزبه كامنة في جوف الزمن منتظرة الحدث الذي يعيد ولادتها وظهورها من جديد .

2-2 لحظة التأسيس: شوري الستة

لم تكن خلافة أبا بكر الصديق رضي الله عنه طويلة ، فهي لم تدم إلا سنتين استطاع فيها التغلب والقضاء على كل المعرضين لخلافته من خلال حرب الردة ، وقبل أن توافيه المنية أسند الخلافة لعمر ابن الخطاب رضي الله عنه وطلب من المهاجرين والأنصار مبايعته .
تسلم عمر رضي الله عنه الخلافة دون معارضة معلنة باستثناء ما نقله ابن عساكر في تاريخه من أخبار توشي باعتراض "علي" و"طلحة ابن عبيد الله" على وصية أبي بكر له بالخلافة في (2)، وامتدت فترة حكمه ، عشر سنوات انخرط فيها المسلمون بتوسيع الدولة الإسلامية ونشر رسالة الإسلام من خلال الفتوحات ، غير أن مسألة الخلافة لم تغب لا عن وعي المسلمين ولا عن بال خلفتهم الذي تنقل لنا المصادر التاريخية والدينية أن أكبر مشكلة كانت تشغل الخليفة عمر ابن خطاب رضي الله عنه هي مشكلة الخلافة ، فقد كان هاجسه الكبير هو من يخلفه وكان يتحسس بشدة مما كان يدور في أوساط المسلمين خاصة المهاجرين وقد أثار المسألة مع العديد من الصحابة .
خلص عمر رضي الله عنه قبل أن يفارق الدنيا إثر طعنة من طرف " أبولؤلؤة " إلى طريقة يتم من خلالها تعيين خليفة للمسلمين بعد أن امتنع عن إتباع سلفة أبا بكر رضي الله عنه في العهد بالخلافة لأحد من بعده ، وقضت الطريقة التي خلس إليها عمر ابن خطاب رضي الله عنه إلى تأليف مجلس يتكون من ستة من كبار الصحابة المهاجرين، تكون فيهم الخلافة وهوما بات يعرف في أدبيات التاريخ الإسلامي " بشوري الستة " .

تقول الرواية التاريخية: " ان عمر بن الخطاب لما طعن قيل له: يا أمير المؤمنين لو استخلفت فقال: (من استخلف)؟ فقال: لو كان أبو عبيدة حيا لاستخلفته وقلت لربي إن سألني: سمعت نبيك يقول: 'انه أمين هذه الأمة' (1)، ولو كان سالم مولى أبي حذيفة (2) حيا استخلفته وقلت لربي ان سألني:

(1) حسن بن فرحان المالكي ، "قراءة في كتب العقائد المذهب: الحنبلي نموذجاً"، مركز الدراسات التاريخية، الطبعة الأولى، المملكة الأردنية الهاشمية، 2000، ص 47

(2) با القاسم علي ابن الحسن ابن هبة الله (المعروف بابن عساكر)، "تاريخ مدينة دمشق"، دلاسة و تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن ترامة العمري نادر الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، المجلد 44 ، ص 248-251 . و قد صحح أساندها حسن بن فرحان المالكي . أنظر: حسن بن فرحان المالكي ، مرجع سابق ، ص 50

(1) وهو ما أخرجه البخاري (7254) بسنده عن حذيفة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأهل نجران:

"لأبعثن اليكم رجلاً أميناً حق أميناً فاستشرف لها أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فبعث أبا عبيدة.

(2) هو سالم مولى أبي حذيفة عتبة بن ربيعة بن عبد شمس وهو:

سمعت نبيك يقول: " ان سالما شديد الحب لله تعالى" فقال له الرجل: أدلك عليه: عبد الله بن عمر. فقال: قاتلك الله. والله ما أردت بهذا، ويحك كيف استخلف رجلا عجز عن طلاق امرأته؟ لا إرب لنا في أموركم، فما حمدتها فأرغب فيها أحد فيها لأحد من أهل بيتي، إن كان خيرا فقد أصبنا منه، وإن كان شرا فقد صرف عنا. بحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد ويسأل عن أمر أمة محمد. أما لقد جهدت نفسي، وحرمت أهلي، وإن نجوت كفافا ولا وزر ولا أجر إني لسعيد، أنظر فإن استخلف فقد استخلف من هوخير مني، وإن أترك فقد ترك من هوخير مني، ولن يضيع الله دينه.

فخرجوا، ثم راحوا فقالوا: يا أمير المؤمنين لو عهدت عهدا. فقال: قد كنت أجمعت بعد مقالتي (لكم) أن انظر فأولي رجلا أمركم هوأحراكم أن يحملكم على الحق. وأشار الى علي، فرهقتني غشية فرأيت رجلا دخل جنة (قد غرسها) فجعل يقطف كل غضة ويأنعة فيضمه اليه ويصيره تحته، فعلمت أن الله غالب أمره، (ومتوف عمره)، فما أردت أن أتحمّلها حيا وميتا. عليكم هؤلاء الرهط الذين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم من اهل الجنة وهم: علي، وعثمان، وعبد الرحمن، وسعد، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله فليختاروا منهم رجلا فاذا ولوا ولوا فأحسنوا موازرتهم، وأعينوه (إن ائتمن أحدا منكم فليؤد اليه أمانته).

فخرجوا فقال العباس لعلي: لا تدخل معهم فقال: إني أكره الخلاف، قال: إذن ترى ما تكره. فلما أصبح عمر دعا عليا وعثمان وسعدا وعبد الرحمن والزبير فقال لهم: اني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم ولا يكون هذا الأمر الا فيكم وقد قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنكم راض واني لا أخاف الناس عليكم ان استقمتم، ولكنني أخافكم فيما بينكم فيختلف الناس، فانهضوا الى حجرة عائشة بإذنهم يتشاوروا فيها (واختاروا رجلا منكم)، ووضع رأسه وقد نزفه الدم فدخلوا فتناجوا حتى ارتفعت أصواتهم، فقال عبد الله بن عمر: سبحان الله ان أمير المؤمنين لم يمت بعد. فسمعه عمر فانتبه وقال: اعرضوا عن هذا فإذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام وليصل بالناس صهييب، ولا يأتين اليوم الرابع الا وعليكم امير منكم ويحضر عبد الله بن عمر مشيرا ولا شيء له من الأمر وطلحة شريككم في الأمر فان تقدم في الأيام الثلاثة فأحضروه أمركم وان مضت الأيام الثلاثة قبل قدومه فأمضوا أمركم ومن لي بطلحة؟

فقال سعد بن أبي وقاص: أنا لك به ولا يخالف ان شاء الله تعالى. فقال عمر: أرجو أن لا يخالف ان شاء الله وما أظن يلي الا أحد هذين الرجلين علي أو عثمان، فإن ولي عثمان فرجل فيه لين، وإن ولي علي ففيه دعابة أخرى به أن يحملهم على الطريق الحق، وإن تولوا سعدا فأهلهم هو ولا فليستعن به الوالي فاني لم أعزله عم ضعف ولا خيانة ونعم ذوال رأي عبد الرحمن بن عوف (مسدد رشيد، له من الله حافظ)، فاسمعوا منه وأطيعوا." (1)

سالم بن عبيد ربيعة- كان من أهل فارس، وكان من فضلاء الصحابة والموالي، وكبارهم، قتل يوم اليمامة.

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ص 459-460

لقد كان هذا الإجراء بمثابة مجلس تأسيسي ثاني، إنها السقيفة بدون الأنصار مدعمة من أبرز شخصيات المعارضة المتمثلة في علي وحزبه ، وقد كانت "شورى الستة" الحدث الذي أخرج إلى العلن مرة ثانية النقاش حول الخلافة والإمامة في الأمة الإسلامية وأبعادها الدينية والسياسية ، وكشف من السوسيولوجية عن قدرة الاجتماع السياسي الإسلامي في بداية عهده على استيعاب فكرة السلطة والمعارضة ، وعلى استمرار المعارضة في شكل حياة حزبية .

خلص اجتماع الشورى الستة على الطريقة التي رتبها عمر ابن الخطاب رضي الله عنه إلى تولي عثمان ابن عفان رضي الله عنه الخلافة ، وامتدت خلافته اثنا عشر (12) سنة كانت حافلة بالأحداث التي تعبر عن أصالة المعارضة السياسية في المجال السياسي الإسلامي. إلا أن سرعان ما سوف تتحول حالة المعارضة السياسية في عهد عثمان (رضي الله عنه) إلى "فتنة كبرى" كما يسميها "طه حسين" ، لا زال العالم الإسلامي يعيش فصولها إلى غاية هذه اللحظة ، بسبب ما آلت إليه الأمور في عهده وتجراً بعض المعارضين لحكمه وسياسته على قتله ، فاتحين بذلك عهداً جديداً " للسياسي" عبر كل تاريخ المسلمين عنوانه : "تمأسس المعارضة السياسية على فكرة الخروج على السلطة القائمة بقوة السلاح" ، وهذا ما قطع الطريق على المعارضة السياسية في إطار التجربة الإسلامية في مهدها من إمكانية ابتكار وسائل وطرق للتعبير عن نفسها وممارسة معارضتها للوصول إلى السلطة بشكل يختلف على كل ما نحتته التجربة التاريخية الإسلامية.

لقد سلك جزء من هذه المعارضة على خلاف ما سارت عليه المعارضة السياسية منذ عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه وعمر ابن خطاب رضي الله عنه ، فعلى الرغم من توفر كل الظروف للجوء إلى قوة السلاح للتنافس على الخلافة بعد اجتماع السقيفة والعرض المغربي الذي قدمه "أبوسفيان" للإمام علي لملى المدينة خيلاً(*) لقلب الطاولة على اجتماع السقيفة وتسلمه الخلافة ، فقد رفض الإمام علي- كما سبق القول - هذا الخيار وهذا الأسلوب في ممارسة معارضته ، وحافظ على سلمية مطالبته بحقه في الخلافة، بل وتعاون مع السلطة القائمة في كل المجالات دعماً للإسلام ومشروعه ، من دون أن يتنازل على حقه في المعارضة وقد برز هذا السلوك بشكل جلي في خلافة عثمان رضي الله عنه ، فعلى الرغم من اعتقاده بأحقيته بالخلافة منه ، فقد رضي بنتيجة "شورى الستة" ولم تمنعه معارضته لسياسة عثمان (رضي الله عنه) من التعاون معه ، بل والوقوف ضد استعمال العنف معه لما حاصرته معارضات الأمصار ، وأرسل بنيه الحسن والحسين (رض) لحراسته ، كما هو مثبت في مختلف الروايات التاريخية.

لقد أخذت المعارضة في خلافة عثمان ابن عفان رضي الله عنه أبعاداً تختلف نوعاً ما عن تلك التي نشأت في أعقاب اجتماع السقيفة وتوسعت دائرتها لتشمل شخصيات لها رمزية خاصة مثل أبي ذر الغفاري رضي الله عنه ، وجماعات متنوعة نشأت في مختلف الأمصار ، ولم تعد المعارضة مرتبطة فقط بشخصية الخليفة وشرعية تبوئه منصب الخلافة ، بل لقد انتقلت إلى الاعتراض على سياسات الخليفة . ولم تكن معارضة كل هؤلاء راجعة لمنقصة في عثمان ابن عفان رضي الله عنه ، فقد كان معروف بسابقته ومساهمته في قيام رسالة الإسلام.

لقد تحول تولي عثمان رضي الله عنه للخلافة انتصار لحزب سياسي كان قد بدأ يتوسع نفوذه تدريجياً في عهد الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، وهو حزب الطلقاء بقيادة " بني أمية " الذين كانوا يمثلون الملاً الأعلى في "قریش" .

صحيح، لم يكن عثمان رضي الله ينتمي إلى هذا الحزب، إلا أن هذا الحزب وبحكم علاقات القرابة العائلية مع الخليفة، استطاع أن يجعل من هذه القرابة " أداة تغلغل في جسم الدولة الإسلامية

التي كانت قد أخذت في التوسع والتحول إلى أكبر دولة بعد الفتوحات التي حققتها منذ عهد عمر رضي الله عنه .

لقد سعى هذا الحزب مستغلا ميل الخليفة عثمان (رضي الله عنه) لخدمة أقاربه إلى الاستيلاء على مقدرات الدولة الإسلامية وتستخيرها لخدمة مصالحه بعيدا عن الالتزام بالمشروع الديني القائم على العدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس.

وفي مقابل هذا الحزب ورغبته في استغلال نفوذه لدى الخليفة عثمان رضي الله عنه ، قامت حركة معارضة نشطة ضد رموز هذا الحزب وسياساته في أغلب الأمصار ، إن بشكل " فردي " أو بشكل "جماعي " قبل أن تجد نفسها في مواجهة الخليفة نفسه .

في البداية كان الأمر يتعلق بمعارضة فردية لأشخاص تحولوا إلى رموز للمعارضة وعلى رأسهم "أبي ذر الغفاري" و"عبد الله ابن مسعود" و"عمار ابن ياسر" رضي الله عنهم ، مع العلم أن هؤلاء كانوا ومنذ البداية من أنصار الإمام علي رضي الله عنه والراغبين في توليه الخلافة باعتباره من آل البيت ، كما سيأتي توضيحه ، إلا أن تسارع الأحداث في خلافة عثمان رضي الله عنه حولتهم إلى رموز للمعارضة و الناقمين باسم فئات وجماعات كانت تتحفظ وتتلافى التصريح بمواقفها أمام الخليفة،⁽¹⁾ ويضاف إلى هؤلاء الصحابة السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها.

و بمرور الزمن أخذت دائرة المعارضة تتوسع ، وبدأ الخليفة يفقد السيطرة على حركتها واضطر إلى النزول عند الكثير من مطالبها ، بعد عدم قدرة ولاته على احتواء مطالبها ، وفي السنة الأخيرة من خلافته شهدت تقريبا كل الأمصار الأساسية اضطرابات وتحركات معارضة لتوجه سياسة السلطة باستثناء الشام التي تمكن فيها معاوية ابن ابي سفيان من ترويض واستيعاب كل سكان الولاية بعد أن خلصه الخليفة من أبي ذر الغفاري الذي كان يحرص الناس عليه .

لم تكن المعارضة حزبا واحدا ، بل أحزابا متعددة واستنادا للمصادر التاريخية فإن خريطة المعارضة كانت كالاتي حزب الإمام علي هو الأقدم لارتباطه ب" سقيفة بني ساعدة " وحزب طلحة ابن عبيد الله رضي الله عنه وحزب الزبير ابن عوام رضي الله عنه الذين نشأ في أعقاب شوري الستة.

سرعان ما تحولت المعارضة إلى " ثورة " ضد الخليفة في أعقاب خروج مجموعات منها من الأمصار الرئيسية – الكوفة البصرة ومصر – متوجهين إلى المدينة المنورة مركز الخلافة ومقر الخليفة رافعين مطالبهم ، وخرجوا جميعا في شوال مظهرين الحج ، ولما كانوا من المدينة على ثلاثة مراحل تقدم الناس من أهل البصرة وكان هواهم في " طلحة " فنزلوا،وتقدم ناس من أهل الكوفة وكان هواهم في الزبير فنزلوا الأعوص ، ونزل معهم ناس من أهل مصر وكان هواهم في علي و تركوا عامتهم بذوي المروة⁽²⁾.

لم يكن في مطالب هذه المعارضات التي خرجت من الأمصار المطالبة بعزل الخليفة أوخلعه ولا أن يعيشوا مكانه أحدا غيره ، وبالرغم من إشتغال هذه المعارضات الوافدة من الأمصار على بعض كبار الصحابة وأبناء الصحابة فقد كان يعلمون أن أمر الخلافة كان محسوم ومحصور بين

⁽¹⁾حول المواجهة بين هذه الشخصيات والخليفة وبعض ولاته و على رأسهم معاوية ابن أبي سفيان أنظر:محمد أبو زهرة ،تاريخ المذاهب الإسلامية،مرجع سابقص ص27-

28. و ما نقله ابن قتيبة في ضرب عمار ابن ياسر بأمر من الخليفة نفسه أنظر : ابن قتيبة الدينوري،مرجع سابق،ص ص 47-48

⁽²⁾عبد الرحمن ابن خلدون ،"كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخير في أيام العرب و العجم و البربر و من عاصروهم من ذوي السلطان الأكبر" ،مرجع سابق، الجزء الخامس، ص

المهاجرين أصحاب السابقة منذ السقيفة قبل أن يضعه عمر ابن الخطاب من خلال شورى الستة في العريشتين منهم على الخصوص .

ولهذا فلم تكن تملك أي معارضة من معارضات الأمصار الحق في رفع مطلب تغيير أو عزل الخليفة فضلا على أن يأتوا بأحد منهم ، فالأمر كله كان محصور عند المعارضة في مطالب تغيير الولاية وسياستهم كما جاء على لسان " الإمام علي " : " إنما يسألونك رجلا مكان رجل " (1)، غير أن حدثا مهما قلب الأمور وأخذ حركة المعارضة التي كانت قد عادت أدراجها في مسار آخر غير الذي خرجت من أجله ، فبعد أن توافق المعارضون خاصة من مصر مع الخليفة بوساطة علي وطلحة والسيدة عائشة رضي الله عنهم على توليه محمد ابن أبي بكر (رضي الله عنه) على مصر وعزل عامله عليها ، ابن أبي سرح الذي كان أساس المشكلة ، وفي أثناء عودة وفد المعارضة المصرية وعلى رأسهم الوالي الجديد محمد ابن أبي بكر وبعض كبار الصحابة للنظر في أمر ابن أبي سرح وما اقترفه " ولما كان على مسيرة ثلاثة أيام من المدينة إذا هم بغلام أسود على بعير. يخطب البعير خبطا كأنه رجل يطلب أو يطلب - كما تقول الرواية - فقال له أصحاب محمد ابن أبي بكر (رضي الله عنه) ما قصتك وما شأنك كأنك هارب أو طالب ، فقال لهم : أنا غلام أمير المؤمنين وجهني إلى عامل مصر ، فقال له رجل : هذا عامل مصر ، قال ليس هذا أريد ، وأخبر بأمره محمد ابن أبي بكر فبعث في طلبه رجلا ، فأخذه فجاء به إليه فقال غلام من أنت ؟ فأقبل مرة يقول : أنا غلام أمير المؤمنين ومرة يقول : أنا غلام مروان ، حتى عرفه رجل أنه لعثمان فقال له محمد : إلى من أرسلت ؟ قال إلى عامل مصر ، قال بماذا ؟ قال : برسالة ، قال معك كتاب ؟ قال لا ، ففتشوه فلم يجدوا معه كتابا ، وكانت معه إداوة هذا ليست فيها شيء يقلقل فحركوه ليخرج ، فلم يخرج ، ففتشوا الإداوة فإذا فيها كتاب من عثمان إلى ابن أبي سرح ، فجمع محمد من كان عنده من المهاجرين والأنصار وغيرهم ثم فك الكتاب بمحضر منهم فإذا فيه: إذا أتاك محمد وفلان في قتلهم، وأبطل كتابه وقر على عملك حتى يأتيتك رأيي، واحبس من يجيئ إلي يتظلم منك ليأتيتك رأيي في ذلك إن شاء الله تعالى ، فلما قرءوا الكتاب فزعوا وأزمعوا فرجعوا إلى المدينة ، وختم محمد الكتاب بخواتيم ففر من كانوا معه ودفع الكتاب إلى رجل منهم، وقدموا إلى المدينة ، فجمعوا طلحة والزبير وعليا وسعدا ومن كان من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم قضاوا الكتاب بمحضر منهم وأخبروهم بقضية الغلام وآخر أقرؤوهم الكتاب ، فلم يبق أحد من أهل المدينة إلا حنق على عثمان ، وزاد ذلك من كان . من غضب لابن مسعود وأبي ذر وعمار بن ياسر حنقا وغضبا ، وقام أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فلحقوا بمنزلهم ، ما منهم أحد إلا وهو مغتم لما قرؤوا الكتاب ، وحاصر الناس عثمان سنة خمسة وثلاثين " (2).

واضح ، أن الجهد الذي بذله الإمام علي ومعه مجموعة من كبار الصحابة الذين كانوا محل ثقة لدى المعارضين ، والذي انتهى إلى توافق بين الخليفة رمز السلطة والمعارضة باختيار هذه الأخيرة لتولي محمد ابن أبي بكر الصديق شؤون مصر - لم يعجب حزب السلطة وعلى رأسهم مروان ابن الحكم الذي عمل على تفويض هذه الجهود وهذا الإنفاق الذي كان بالإمكان أن يؤسس لعلاقة سلمية بين المعارضة والسلطة ورمزها .

كل الأخبار التي نقلتها المصادر التاريخية حول حصار الثوار المدينة ومحاصرة الخليفة عثمان في داره قبل أن يغتال في فراشه ، تفيد أن لولا الكتاب الذي اكتشف أمره لأكمل المعارضين عودتهم

(1) ابن قتيبة الدينوري ، مرجع سابق ، ص 51

(2) ابن الأثير . الكامل في التاريخ ، الجزء الثالث ، ص 59

إلى أمصارهم، ولما انقلب الأمر للثورة على الخليفة نفسه ولبقي الأمر محصور في معارضة سياسات عماله وولاته على الأمصار ، خصوصا أنها لم تكن المرة الأولى التي يعترض سكان الأمصار على عامل الخليفة ، فهذه الكوفة من من وقع فيها من قبل ثورة على عاملها ، انتهى الأمر بعزله وقتله وتولية أبوالموسى الأشعري الولاية على الكوفة بإرادة الثوار وقد أمره الخليفة عثمان وانتهت حركة المعارضة عند هذا الحد .

صحيح أن الكتاب كان مختوم بختم الخليفة ويحمله غلامه ، إلا أن الأخبار كلها تبرئه ، وتشير إلى أن أسهم الإتهام توجهت نحو "مروان ابن الحكم" أحد قيادات حزب السلطة " الطلقاء " ومستشار الخليفة الخاص. إن جملة الأخبار تفيد بأن القوم دخلوا على عثمان ومعهم الكتاب ، والغلام و البعير ، فقالوا له : هذا الغلام غلامك ؟ قال نعم ، قالوا : والبعير بعيرك ؟ قال نعم ، قالوا فأنت كتبت هذا الكتاب ؟ فقال لا ، وحلف بالله ما كتبت هذا الكتاب ، ولا أمرت به ، ولا وجهت هذا الغلام إلى مصر قط . وأما الخط فعرفوا أنه خط مروان ، وشكوا في أمر عثمان وسألوه أن يدفع إليهم مروان ، فأبى وكان مروان عنده في الدار ، وعلموا أن عثمان لا يحلف بباطل ، إلا أن قوما ، قالوا : لن يبرأ عثمان من قلوبنا إلا أن يدفع إلينا مروان حتى نبيته ونعرف حال الكتاب ، وكيف يأمر بقتل رجل من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم بغير حق ؟ فإن يكن عثمان كتبه عزلناه ، وإن يكن مروان كتبه على لسان عثمان نظرنا ما يكون منا في أمر مروان ، خرج وأبى عثمان أن يخرج إليهم مروان ، وخشي عليه القتل وحاصر بعض القوم الناس عثمان ومنعوه الماء. (1)

بعد هذا الحدث، لم تعد الأمر مسألة معارضة سياسات وعمال الخليفة بل تحولت إلى ثورة عليه وطالبوه بالتنحي عن الخلافة ، فرفض التنازل عن الخلافة، فحاصره الثوار في بيته ومنعوه من أداء الصلاة في المسجد ومنع عنه الماء ، إلى أن اقتحمت مجموعة بيته وفي أثناء هذا الاقتحام تم اغتياله (2).

لم تكن المرة الأولى التي يعترض فيها حزب السلطة على قرارات الخليفة عثمان (رضي الله عنه) التي كان يحاول من خلالها التوافق مع المعارضة والنزول عند مطالبها ، وفي كل مرة كان يدخل زعيم الحزب في مركز الخلافة مروان ابن الحكم ليبطل ويعطل ما اتفق عليه الخليفة والمعارضة.

وهذا ما يكشفه الحوار الذي جرى بين الإمام علي والخليفة عثمان رضي الله عنهما فيما ينقله الطبري : "أنه وبعد مطالبة عثمان علي (رضي الله عنهم) الوساطة لرد معارضة الأمصار : فقال له علي " علام أردهم ؟ قال : . على أن أصبر إلى ما أشرت به علي ورأيت لي ، ولست أخرج من يدك ، فقال علي وهذا هو الشاهد : إني قد كنت كلمتك مرة بعد مرة ، فكل ذلك نخرج فنكلم ، وتقول فنقول و ذلك كله فعل مروان ابن الحكم وسعيد ابن العاص وابن عامر ومعاوية ، أطعتم وعصيتني قال عثمان : فإني أعصيه وأطيعك " (3).

إن هذا النص جلي جدا أن الذي كان يعيق التفاهم بين المعارضة والخليفة هو حزب السلطة الذي ذكر " علي " قياداته، وما يعزز أن هؤلاء الأربعة كانوا يتصرفون باعتبارهم " حزب السلطة "

(1) ابن قتيبة الدينوري مرجع سابق، ص 51-52. و: محمد ابن جرير الطبري. مرجع سابق. ص 771-776. و: ابن الأثير. الكامل في التاريخ، الجزء الثالث، ص 59-61

(2) رغم أن حروب الفتنة الكبرى - الحمل و خاصة صفين- قامت لأجل القصاص من قتلة عثمان (رضي الله عنه) فلم يتم القصاص من قتلته، على الرغم من تمكن معاوية و من خلفه بني الأمية من الاستيلاء على الخلافة و الحكم لمدة تقارب قرن من الزمن ، و على ما يبدو لم تعد القضية من أولويات السلطة الجديدة و حزبا بعد أن تمكنوا من إزاحة خصومهم، علي وحزبه.

(3) محمد ابن جرير الطبري. مرجع سابق، ص 766

ما يرويه ، أيضا الطبري وغيره في تاريخه حول الخطاب الذي ألقاه مروان ابن الحكم إثر إعلان عثمان التوبة علانية في المسجد بمشورة من علي . فبعد أن رد وفد المعارضة المصرية فقد كره مروان الطريقة التي سار فيها الخليفة عثمان وقال له " بأبي وأمي والله لوددت أن مقاتلك هذه كانت وأنت ممتنع منيع فكنت أول من رضي بها ، وأعان عليها ، ولكنك قلت ما قلت حين بلغ الحزام اطييين وخلف السبيل الزبي ، وحين أعطى الخطة الذليلة الذليل والله لأقامه على خطيئة نستغفر الله منها أجمل من توبة تخوف عليها ، وإنك إن شئت تقربت بالتوبة ولم تقرر بالخطيئة وقد اجتمع إليك على الباب مثل الجبال من الناس فقال عثمان : فاخرج إليهم فكلهم ، فإني أستحي أن أكلهم ، قال فخرج مروان إلى الباب والناس يركب بعضهم بعضا ، فقال وهنا الشاهد : ما شأنكم قد اجتمعتم كأنكم قد جئتم لنهب ، شأته الوجوه كل إنسان أخذ بأذن صاحبه ، إلا من أريد! جئتم تريدون أن تنزعوا ملكنا من أيدينا ، إخرجوا عنا ، أما والله لئن رمتونا ليمرن عليكم منا أمرا لا يسركم ، ولا تكمدوا غب رأيكم . ارجعوا إلى منازلكم فإننا والله ما نحن مغلوبين على ما في أيدينا⁽¹⁾.

إذا استثنينا المشهد الدرامي المؤلم الذي انتهت فيه خلافة عثمان ابن عفان رضي الله عنه، يمكن القول وبدون أي تردد أن الحياة السياسية في عهده وبالأخص في النصف الثاني كانت مسرح لصراع بين السلطة والمعارضة ، وأن هذا الصراع لم يكن لأسباب شخصية تتعلق بشخصية الخليفة ، ولم يكن أيضا صراع أشخاص وهذا هو الأهم بل كان صراع سياسي ديني بين سلطة يقودها حزب الطلقاء بقيادة بني أمية ومعارضة نشأت بالأساس في الأمصار الأساسية للدولة الإسلامية والتي كانت تدور في فلك ثلاثة أحزاب أساسية : أولها وأقدمها حزب الإمام علي الذي ظهرت معالمه منذ اجتماع سقيفة بني ساعدة ، وحزب طلحة ابن عبيد الله، وحزب الزبير ابن العوام، وهما الحزبان الذين أخذ في التشكل في أعقاب شوري الستة .

لقد أعاد اغتيال الخليفة عثمان رضي الله عنه مسألة الخلافة إلى المربع الأول ، حيث أصبحت الدولة تعيش حالة من الفراغ الدستوري – بالتعبير الحديث – ناتجة عن غياب ترتيب انتقال السلطة من طرف الخليفة من بعده كما فعل أسلافه أبي بكر الصديق وعمر ابن الخطاب، حالة شبيهة نوعا ما بمرحلة ما بعد "النبوة" ، مع تغير بنيوي في الاجتماع السياسي على مستوى السلطة والمعارضة ، فلم تعد الدولة الإسلامية هي دولة الجزيرة العربية ، فقد تغيرت جغرافيتها وانسحب هذا التغير على جغرافية السلطة فيها ، فأصبحت الدولة مركز وأطراف ولم تعد السلطة في الأطراف ظل السلطة المركز بل شريك ومنافس لها .

كما أن خريطة المعارضة تغيرت فلم تعد محصورة في الأنصار وآل البيت والهاشميين ، بل توسعت لتشمل شخصيات وفئات اجتماعية في الأطراف ، وأصبح للسلطة حزبها ، وهو وإن لم يستطع منع قتل الخليفة – رأس السلطة – سوف لن يقبل بخروج السلطة من يده .

كان لابد من تولي أحد المسلمين الخلافة وملئ الفراغ الدستوري الذي أحدثه اغتيال الخليفة بأسرع وقت ممكن ، فالأمة لا يمكن أن تستمر بدون " إمام " ، والأمر سار على هذا النحو بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حيث تمت خلافته في اليوم الذي مات فيه وقبل أن يدفن صلى الله عليه وسلم .

وكان من الطبيعي أن تتوجه الأنظار إلى "أعضاء شوري الستة" الذين كانوا على قيد الحياة علي وطلحة والزبير وسعد ابن أبي وقاص ، إلا أن المصادر التاريخية تجمع تقريبا أن المزاج العام

(1) نفس المرجع. ص 767

كان يميل إلى الإمام علي لأسباب عديدة ، لا نريد التعرض إليها الآن ، وبالفعل فقد توجهت أنظار أغلبية من كان في المدينة صوبه مطالبين بتولي الأمر .

ومن المفارقات أن رغبة الأغلبية سواء من المهاجرين والأنصار المعنيين مباشرة بالخلافة أو الثوار في تولي الإمام علي الخلافة توافقت مع نوع من احجامه وعزوفه عنها بالرغم من إبداءه الرغبة بل والحق فيها منذ سقيفة بني ساعدة .

تجمع المصادر التاريخية على أن تولي علي رضي الله عنه الخلافة جاء بعد إلحاح كبير من كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار أي من حزبه أولا ومن ورائهم أغلبية من كان حاضرا في المدينة في ظل إصرار معارضة الأمصار – الثوار – على مبايعة خليفة قبل مغادرتهم المدينة. ولم يكن علي رضي الله عنه يفوت أي فرصة لتذكير أنصاره وحزبه وخصومه – المعارضة – في نفس الوقت بهذا الأمر ففي خطبة له نقلها الطبري يقول: "... وولي عثمان رضي الله عنه فعمل بأشياء عابها الناس عليه، فساروا إليه فقتلوه، ثم أتاني الناس وأنا معتزل أمورهم، فقالولي: بايع، فأبيت عليهم، فقالوا لي: بايع، فإن الأمة لا ترضى إلا بك وإنا نخاف إن لم تفعل يفترق الناس فبايعتهم ..." (1).

لقد حرص الإمام علي أن يكون توليه الأمر بيعة عامة وفي المسجد ، كما حرص على حصوله للبيعة من أعضاء الشورى الستة الآخرين وخاصة طلحة والزبير لمعرفة بطموحهما في الخلافة، ولما كان لهما من دور في معارضة عثمان رضي الله عنه. (2)

إن تولي الإمام علي رضي الله عنه للخلافة لم يكن مجرد تغيير في رأس السلطة بقدر ما كان يعني تغيير لنهج السلطة من جهة وانتقالها من " حزب " إلى " حزب جديد ". فعلي لم يكن يمثل نفسه بل كان يمثل شريحة واسعة من المهاجرين والأنصار . لقد كان مجيئه إلى السلطة يعني خروج " حزب الطلقاء " بقيادة بني أمية منها ، وهذا ما فهمه هذا الحزب قبل أن يشرع علي رضي الله عنه في إجراء تغيير سياسي شامل من خلال عزل أغلب ولاية الأمصار الذين عينهم عثمان رضي الله عنه والذين كانوا ينتمون إلى هذا الحزب . م يكن حزب الطلقاء ليقبل ليسكت على خروج السلطة من يده، فتحول إلى حزب معارض ليس لسياسات ونهج الخليفة الجديد بل لبقاءه في السلطة وتوليه الخلافة وقد بانث بواكر هذا التوجه منذ اللحظة الأولى برفض زعماء هذا الحزب الذين كانوا في المدينة وعلى رأسهم مروان ابن الحكم مبايعة علي وخرجوا من المدينة متوجهين إلى مكة المكرمة.

لم يكن حزب الطلقاء الحزب الوحيد الذي سوف يعارض السلطة الجديدة ورفض الانقياد لها ، بل سبقه إلى ذلك تكتل حزبا الزبير ابن العوام وطلحة ابن عبيد الله الذين تحالفا مع أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها . لقد شكل هؤلاء الثلاثة جبهة معارضة للخليفة الجديد – علي ابن أبي طالب – وطعنوا في شرعية بيعته رافعين شعار القصاص من قتله عثمان رضي الله عنه أولا والعودة إلى الشورى في تعيين خليفة جديد ، وإتهام علي بالمشاركة في الانقلاب على عثمان أو على الأقل عدم نصرته .

(1) محمد ابن جرير الطبري. مرجع سابق. ص 486. وفي رواية له بسنده عن جعفر بن عبد الله المحمدي، قال: حدثنا عمرو بن حماد وعلي بن حسين، قالوا: حدثنا حسين عن أبيه، عن عبد الملك بن أبي سليمان الفزاري، عن سالم بن أبي الجعد الأشجعي عن محمد بن الحنفية، قال: كنت مع أبي حين قتل عثمان رضي الله عنه، فقام فدخل منزله، فأثاء أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا ان هذا الرجل قد قتل، ولا بد للناس من امام، ولا نجد اليوم أحدا أحق بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقه، ولا أقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال: لا تفعلوا، فإني أكون وزيراً خيراً من أكون أميراً، فقالوا: لا والله وما نحن بفاعلين حتى نبايعك، قال: ففي المسجد، فإن يبعني لا تكون خفياً، ولا تكون الا عن رضا المسلمين. " نفس المرجع ص 790

(2) أنظر تفاصيل بيعة الإمام علي في: ابن جرير الطبري مرجع سابق ص 790-795، و ابن قتيبة الدينوري، مرجع سابق ص 61-65، وابن كثير ، البداية و النهاية ، مرجع سابق ، ص 1129-1130

لم يكن معروف قبل هذه الحادثة عن السيدة عائشة رضي الله عنه منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم انخراطها واهتمامها بأمور السياسة والحكم ، باستثناء ما ينقل عن استيائها من سياسة عثمان (رضي الله عنه) في آخر عهده والتصريح بذلك علانية بل والتحريض عليه⁽¹⁾. لم تشهد السيدة عائشة أم المؤمنين تفاصيل ما وقع في المدينة أثناء محاصرة معارضة الأمصار لها وتدرج الأمور بين الخليفة عثمان ومعارضيه إلى أن أقدم مجهول على اغتياله⁽²⁾. فقد غادرت المدينة قبل ذلك في اتجاه مكة ، وفي مكة المكرمة بلغها نبأ قتل عثمان وتولي علي الخلافة، وبمجرد بلوغها ذلك أعلنت معارضتها لما حدث، معتبرة قتل عثمان ظلم ويجب المطالبة بدمه ، وعدم الاستسلام للواقع الجديد – تولي علي للخلافة – الذي فرضه الغوغاء ، كما جاء على لسانها في الرواية التي ينقلها الطبري في تاريخه⁽³⁾. أما طلحة والزبير فقد شهدا كل ما جرى في المدينة ، وتنقل الأخبار أن طلحة ابن عبيد الله كان من أكثر الناقمين والمعارضين المتشددين على الخليفة عثمان في هذه اللحظة وأنه هومن أشار بقطع الماء عليه وهذا ما يؤكد الحوار الذي جرى بين الخليفة عثمان وطلحة الذي نقله ابن قتيبة الدينوري وهذا نصه :. فأقام أهل الكوفة وأهل مصر بباب عثمان ليلاً ونهاراً، وطلحة يحرض الفريقين جميعاً على عثمان. ثم إن طلحة قال لهم: إن عثمان لا يبالي ما حصرتموه؟ وهويدخل إليه الطعام والشراب فامنعوه الماء أن يدخل عليه.

قال: واذكروا أن عثمان لما منع الماء صعد القصر، واستوى في أعلاه ثم نادى: أيا طلحة فأتاه، فقال: يا طلحة، أما تعلم أن بئر رومة كانت لفلان اليهودي، لا يسقي أحداً من الناس منها قطرة إلا بثمن، فاشتريتها بأربعين ألفاً، فجعلت رشائي فيها كرشاء رجل من المسلمين، استأثر عليهم؟ قال: نعم.

قال: فهل تعلم أن أحداً يمنع أن يشرب منها اليوم غيري؟ لم ذلك؟ قال: لأنك بدلت وغيرت." (4)

كان لطلحة ابن عبد الله والزبير ابن العوام (رضي الله عنهم) مكانة بين المسلمين لسابقتهم في الإسلام من جهة ولانتمائهم لقريش وهذا ما دفع بعمر ابن الخطاب إلى ترشيحهما للخلافة من خلال إدراجهما في " شوري الستة " . وبحكم هذا الإجراء الذي اتخذه عمر ابن الخطاب فقد أصبحا مرشحين دائمين للخلافة ، وقد تكرر هذا الواقع خلال كل مرحلة خلافة عثمان ابن عفان باصطفاف معارضة الأمصار حولهما : فالمصريون اصطفوا مع الزبير والكوفيون اصطفوا مع طلحة ، حيث أصبحا من رموز المعارضة ومن الشخصيات البديلة للخليفة .

غير أن المصادر التاريخية لا تنقل لنا ما يفيد طرح أسمائهما لتولي الخلافة بعد اغتيال عثمان (رضي الله عنه) من طرف الصحابة الذين تداولوا في ضرورة تعيين إمام وخليفة جديد باستثناء ابن كثير الذي نقل توجه البصريين إلى طلحة والكوفيين إلى الزبير بعد رفض علي طلب البصريين له بتولي الأمر فلم يستجيبا لهم⁽⁵⁾. كما أن هذه المصادر لا تذكر أن أحدهما أو كلاهما طرح نفسه للخلافة أو أعلن على طموحه فيها ، باستثناء الرواية التي ينقلها الطبري والتي ذكر فيها أن كل من علي

(1) ابن قتيبة الدينوري، الأمانة و السياسة، طبعة دار المعارف للطباعة و النشر، تونس، نقلا عن: عبد الإله بلقزيز، الفتنة و الإنقسام، مرجع سابق، ص 179

(2) تعتبر أم المؤمنين السيدة عائشة (رضي الله عنها) الوحيدة من بين أمهات المؤمنين التي كان لها دور في الأحداث و الحياة السياسية للمسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم .

(3) الغوغاء هم سفلة القوم. أنظر المعجم

(4) ابن قتيبة الدينوري ، مرجع سابق ، ص 29.

(5) ابن كثير ، البداية و النهاية، مرجع سابق. ص 1129.

وطلحة والزبير تداولوا في أمر الخلافة بينهم وأن كل واحد منهم رشح الآخر ليرسوا على تولي علي لها⁽¹⁾.

تجمع كل الراويات التاريخية بأن طلحة والزبير كانا من ضمن الصحابة الذين بايعوا عليا بالخلافة ، وكان علي حريص في كل خطبه ورسائله على التذكير بذلك ، وحتى الزبير وطلحة لم ينكرا بيعتهما وإنما ادعوا أنهما بايعا مكرهين ، وهوما نفاه علي في مخاطبته لطلحة – كما ينقل ابن قتيبة – أن يكون قد أكره أحد على البيعة مستشهدا بموقفه من سعد ابن أبي وقاص ، وعبد الله ابن عمر ، ومحمد ابن مسلمة وأسامة ابن زيد الذين أبوا مبايعته واعتزلوا فتركهم.⁽²⁾

انتهى الأمر بالثلاثي طلحة والزبير وأم المؤمنين عائشة(رض) بتشكيل جبهة معارضة للإمام علي ، بدأت حركتها بالتشكيك في شرعية خلافته برفعها لشعار القصاص من قتله عثمان ثم العودة للفصل في الخلافة من خلال إعادة الأمر شورى على طريقة عمر ابن الخطاب ، وجد "حزب الطلقاء" المتضرر الأول من وصول علي وحزبه إلى السلطة الفرصة في الشعارات التي رفعتها هذه الجبهة للتمترس وتعميق الخلاف.

اتخذت المعارضة من مدينة البصرة مركزا ومنطلقا لحركتها من أجل حشد التأييد من الأمصار وقد كانت البصرة إحدى معاقل المعارضة في عهد عثمان رضي الله المتحزبة للزبير ابن العوام رضي الله عنه . و انتهت الأمور بين المعارضة والخليفة إلى المواجهة العسكرية في حرب عرفت في أدبيات التاريخ الإسلامي "بحرب الجمل" . استطاع جيش الخلافة بقيادة الخليفة نفسه من حسم المعركة في أول حرب تقع بين المسلمين وهزم جيش المعارضة وقتل زعمائها : طلحة والزبير وعادة السيدة عائشة رضي الله عنها إلى مكة المكرمة في ظل حماية الخليفة علي ابن أبي طالب.

إلا أن المعارضة السياسية لسلطة الخليفة لم تنتهي بانتهاء حرب الجمل وقتل زعمائها طلحة والزبير ، بل على العكس سوف تستمر بشكل أكثر حدة بعد أن تزعمها "حزب الطلقاء" بقيادة "معاوية ابن أبي سفيان" انطلاقا من الشام . على عكس كل الأمصار الأساسية للدولة الإسلامية لم تشهد الشام حركة معارضة سياسية في عهد عثمان ابن عفان وبقية هادئة ولم تتأثر بأوضاع الأمصار الأخرى . خاصة بعد أن استطاع معاوية ابن أبي سفيان التخلص من أبي ذر الغفاري الذي كان يقود حملة معارضته والتحريض عليه وعلى سياسته .

شعر معاوية بخطر حركة أبي ذر وإمكانية أن تتحول إلى حركة معارضة للرمزية التي كان يحملها أبي ذر عند المسلمين ورمزية المبادئ التي كان ينطلق منها – الزهد والعدالة الاجتماعية – في الإسلام . كان معاوية حريص على عدم السماح لأي دعوة معارضة من أن تجد لها موطأ قدم في الشام واستطاع منذ ولاء عليها أبوبكر الصديق أن يحكم سلطته وقبضته عليها فكان ولائها خالصا له . أول ما أقدم عليه الإمام علي بعد توليه الخلافة هو عزل كل ولاية الأمصار الذين عينهم الخليفة عثمان من الذين كانوا ينتمون إلى "حزب الطلقاء" وعلى رأسهم معاوية ابن أبي سفيان ، ولأول مرة في تاريخ الخلافة الراشدة شمل التغيير في السلطة وقيادتها الشام وواليتها ، فقد ولى عليها أبا بكر يزيد ابن أبي سفيان في البداية وبعد موته عهد بها إلى أخيه معاوية ، ولما تولى عمر الخلافة أقره عليها ، ولم تشمله حركة التغيير التي كان يجريها عمر طول خلافته ، والتي شملت كل الولايات وكل المناصب القيادية بما فيها قيادة الجيوش .

⁽¹⁾ محمد ابن جرير الطبري ، مرجع سابق . ص 793

⁽²⁾ ابن قتيبة الدينوري مرجع سابق . ص 90.

اغتيال عمر ومعاوية عاملا له على الشام، وحين تولي عثمان ابن عفان الخلافة أقره عليها، وبحكم القرابة والعلاقة التي كانت بينهما فقد أصبح معاوية في عهد خلافة عثمان أحد أهم أركان نظام الحكم في الدولة الإسلامية. كان واضحا من سلوك علي منذ توليه الخلافة رفض ما يمكن تسميته في علم السياسة الحديث بالمساكنة السياسية (la cohabitation politique)، التي تعني تواجد قوتين سياسيتين متعارضتين في السلطة، فالأمر كان محسوم عنده بعدم إمكانية أي مساكنة بينه وبين "حزب الطلقاء" الذي يتناقض في توجهه السياسي - الديني معه، وهذا ما نقله عنه الطبري في روايته عن الواقدي.

لم يكن أمام معاوية إلا قميص "ال خليفة عثمان" (رضي الله عنه) المخضب بالدماء وأصابع نائلة، لمواجهة قرار الخليفة علي بعزله من الشام بعد أكثر من ربع قرن من ولايته عليها. كان كافيا لمعاوية - وهوابن عم الخليفة عثمان - أن يرفع هذا القميص على منبر المسجد والإعلان بالمطالبة بدمه كي يلتف حوله أهل الشام الذين لم يكتفوا بالسير وراءه بل أعلنوه خليفة⁽¹⁾. رفض معاوية بعد التيقن من سير أهل الشام وراءه الدخول في طاعة الإمام علي الخليفة الشرعي والامتنال لأوامره ولم يعترف له بالخلافة، كل الأمور كانت تتجه نحو حتمية المواجهة بين الخليفة علي وحزبه ومعاوية وحزبه، فمن وجهة نظر علي الذي أصبح رمز السلطة الشرعية الجديدة لا معنى لخلافته الدينية والسياسية إذا لم تدخل الشام في نطاق ولايته، فهو كما يقول عمرو ابن العاص لما استشاره معاوية (أنظر المطبوعة المصححة)، أما معاوية فالأمر كان مسألة موت أو حياة لملك عمل على تأسيسه منذ أكثر من ربع قرن ولم يكن دونه إلا الموت، والتنازل عليه يعني النهاية السياسية له ولبنى أمية العمود الفقري لحزب الطلقاء.

وقع ما كان متوقعا، إنها الحرب بين جيش الخلافة بقيادة الإمام علي وجيش الشام بقيادة معاوية في صفين،، بالنظر إلى نتائجها لم تكن حرب عادية، فقد تعدت الأسباب المعلنة التي دفعت بمعاوية وحزبه إلى الخروج على سلطة الخليفة الشرعي ومواجهته والمتمثلة في المطالبة بدم عثمان والقصاص من قتلته، والذي لم يحدث حتى بعد أن استولى معاوية وحزبه على الخلافة.

ليس من شك كما يقول عبد الإله بلعزيز "انطلاقا من هشام جعيط في أن اغتيال الخليفة عثمان ابن عفان" كان حدث مفصلي خطير في تاريخ الإسلام والجماعة والأمة باعتباره الحدث المؤسس للانقسام الحاسم في الأمة⁽²⁾، إلا أن المفصلية التاريخية لهذا الحدث اكتسبها انطلاقا من حرب صفين، فالحدث - اغتيال عثمان رضي الله عنه - على بشاعته ودراماتيكيته وخطورته لم يكن ليصبح مؤسسا للانقسام بالشكل الذي تم انطلاقا من حرب الجمل مثلا، وهي التي قامت على نفس الأسباب والدوافع.

لقد شكلت حرب صفين وما ترتب عنها الحدث الذي سوف يصيغ كل تاريخ المسلمين الديني والسياسي والاجتماعي، فقد نقلت كما يقول "مالك بن نبي" المسلمين من مرحلة الروح إلى مرحلة العقل وهي أولى مراتب الانحطاط بالمعنى الرسالي.

لقد كانت الحرب تعني حينها رفض "حزب الطلقاء" بقيادة بني أمية تسليم السلطة للخليفة الجديد، وتحول هذا الحزب الذي بقي في كل عهود الخلافة الراشدة شريك للسلطة إلى مصدر للسلطة وشرعيتها وهذا ما فهمه أهل المدينة ومكة لما كاتبهم معاوية لنصرته، فقد نقل "ابن قتيبة" رد أهل المدينة ومكة على رسالته على لسان "المسورين مخرمة" الذي كتب له قائلا: "أما بعد،

(1)

(2) عبد الإله بلعزيز، الفتنة والانقسام، مرجع سابق، ص 186.

فإنك أخطأت خطأ عظيماً ، وأخطأت مواضع النصر ، وتناولتها من مكان بعيد ، وما أنت والخلافة يا معاوية وأنت طليق أبوك من الأحزاب ، فكف عنا فليس لك فينا ولي ولا نصير " (1).

وبالإضافة إلى ما خلفته حرب صفين من انقسام تاريخي عمودي حاد لازالت الأمة الإسلامية تتحرك من خلاله إلى يومنا هذا على المستوى السوسيولوجي وعلى المستوى الفكري من خلال موضوع "الإمامة والسياسة" ، فقد أدت أيضاً إلى إعادة تشكل خريطة الأحزاب السياسية في التجربة التاريخية الإسلامية انطلاقاً من حادثة التحكيم التي أدت إلى ولادة حزب سياسي- ديني جديد وهو حزب الخوارج. إجمالاً (2) ، الخوارج هم جماعة من أنصار الإمام علي اختلفوا معه بعد قبوله بالتحكيم فقرروا الانسحاب من جيشه وبايعوا واحداً منهم أميراً عليهم . واتخذ الخوارج من النهروان – مدينة في أطراف الكوفة مركزاً لهم ولنشاطهم ودعوتهم التي قامت على تكفير كل من رضي بالتحكيم بدأ بالإمام علي معتمدين في ذلك على الآية الكريمة " إن الحكم إلا لله " . (3)

دخل الإمام علي باعتباره خليفة المسلمين في حوار مع هذا الحزب الجديد وأرسل إليهم ابن عمه عبد الله ابن عباس ليحاوهم ويجادلهم في المبدأ الذي بنوا عليه موقفهم وخرجوا على أساسه عن خلافتهم . واستطاع ابن عباس إقناع الكثير منهم وعادوا إلى صفوف السلطة الشرعية ، وبقي قسم كبير منهم على رأيه ورفض الرجوع عن موقفه ، فأقرهم الإمام علي على مذهبهم وأعطاهم الأمان قائلاً لهم : "لكم علينا ثلاث : أن لا نمنعكم مساجد الله ، ولا نحرملك من الفيء ما دامت أيديكم في أيدينا ، وأن لا نبداكم بقتال" . (4)

لقد أصبحت الخريطة السياسية مشكلة من ثلاثة أحزاب سياسية : حزب الإمام علي الذي كان يجسد السلطة الشرعية ، وحزب معاوية ابن أبي سفيان الذي كان يجسد المعارضة ، وحزب الخوارج الذي أصبح جزءاً من المعارضة بعد أن كانت قياداته وعناصره جزءاً من حزب السلطة . انتهج حزب الخوارج أسلوب الاغتيالات لتحقيق مشروعه بعد أن فشل في حربه مع جيش الخلافة ، وانتهى به الأمر إلى اغتيال أمير المؤمنين وخليفة المسلمين الإمام علي في المحراب وهو يصلي صلاة الصبح في مسجد الكوفة على يد أحد متعصبي ومتطرفي الخوارج " عبد الله ابن ملجم " سنة أربعين (40) للهجرة .

تنقل المصادر التاريخية أن الإمام الحسن ابن علي تلقى البيعة في مسجد الكوفة ، وهذا ما أورده ابن عبد ربه (5) ، حاول الحسن إكمال مسيرة أبيه في البداية في الدفاع عن السلطة الشرعية من خلال مواصلة الحرب مع معاوية وحزبه ، وسرعان ما اكتشف أن الشروط الموضوعية لاستمرار خلافتهم السياسية وحفاظه على موقع السلطة بدأت تتحسر وأصبحت تسير في اتجاه ومصلحة معاوية وحزبه ، فأقدم على عقد الصلح مع معاوية تنتازل بموجبه عن الخلافة لمعاوية بشرط أن تعود إليه بعد موت الأخير أو أن تعود شوري بين المسلمين. إذا هلك هو . لم تدم خلافة الحسن كثيراً ولم تشهد فترة خلافتهم أي تغيير في الوضع السياسي الذي كان في عهد أبيه علي رضي الله عنه .

5- مرحلة الملك العضوض

(1) ابن قتيبة الدينوري مرجع سابق ، ص

(2) سوف نكتفي بهذا المقدار من التعريف بهذا الحزب تاركين التفاصيل إلى الفصل اللاحق

(3) الآية رقم 40 من سورة يوسف .

(4) نقلاً عن: يوسف القرضاوي ، من فقه الدولة في الإسلام ، دار الشروق ، الطبعة الخامسة ، مصر ، 2005 ، ص 157

(5) محمد ابن عبد ربه الأندلسي ، العقد الفريد ، ج 5 ، ص 104

تحولت الدولة الإسلامية بعد الصلح الذي أجراه الإمام الحسن مع معاوية من خلافة راشدة إلى حالة من الملك العضوض⁽¹⁾، فقد قام بأخذ البيعة ليزيد بولاية العهد، وبذلك يكون مؤسس الملك العضوض الذي تحول إلى بنية الاجتماع السياسي الإسلامي عبر التاريخ. وقد شكلت الدولة الأموية التي بدأت مع معاوية المرحلة التأسيسية لهذا النوع من الحكم⁽²⁾، وهي أيضا الدولة التي تأسست فيها كل حركات المعارضة وأحزابها سياسيا وفكريا واجتماعيا .

إنها المرحلة التي عرفت اكتمال ونضج الأحزاب السياسية الرئيسية : الشيعة والخوارج من الناحية الفكرية والتنظيمية كما يقول سهيل زكار⁽³⁾ . كما عرفت إحياء " حزب الزبيريين " بقيادة "عبد الله ابن الزبير" الذي عارض تولي يزيد ابن معاوية الخلافة ، ودعا لنفسه بها بعد موت هذا الأخير، وعرفت أيضا ولادة حركة سياسية معارضة " الكسائية " بقيادة المختار الثقفي الذي استطاع أن يؤسس دولته في الكوفة متخذا من الثأر للإمام الحسين شعارا لدعوته ودولته⁽⁴⁾.

كل هذا الحراك السياسي للمعارضة جاء في سياق نقض معاوية لاتفاق الصلح الذي عقده مع الإمام الحسن ، فقد أقدم بعد وفاة هذا الأخير على تعيين ولده يزيد وليا للعهد وشرع في أخذ البيعة له وتعبيد الطريق أمامه لوراثته لقد أعاد مشروع التوريث الذي بدأ يحضر له معاوية في السنوات الأخيرة من حكمه بعث قضية الخلافة من جديد في صفوف المعارضة ، وبشكل خاص في صفوف حزب الإمام علي الذي بات الإمام الحسين عنوانه ، هذا الحزب الذي كان يمارس معارضته في صمت وينتظر استيفاء الصلح أجله بوفاة معاوية ليعيد طرح قضية الخلافة من جديد. وهذا ما قد طالب به الإمام الحسين من أحد قيادات وزعماء جيش الإمام علي " سليمان بن صرد " لما عرض عليه البيعة إثر توجه الإمام الحسن لعقد الصلح مع معاوية فقد كان رد الإمام الحسين عليه "...ليكن كل واحد منكم حلسا من أحلاس بيته، ما دام معاوية حيا، فإنها بيعة كنت والله لها كارها، فإن هلك نظرنا ونظرتم ،ورأينا ورأيتم"⁽⁵⁾ .

استطاع معاوية من تذليل كل العقبات التي كانت بإمكان أن تقف في وجه ولده يزيد لوارثته عرشه سواء بالإقناع أو بالترغيب أو بالترهيب ، باستثناء حصوله على البيعة له بولاية العهد من المرشحين الطبيعيين من وجهة نظره للخلافة من بعده وهم العبدلة الثلاثة : عبد الله ابن عباس، عبد الله ابن عمر، عبد الله ابن الزبير، فضلا عن حصوله على بيعة "أهل البيت" وعلى رأسهم من كان يعتبر أحقهم بها وهو الإمام الحسين⁽⁶⁾.

أعلن يزيد نفسه خليفة إثر وفاة أبيه وكان ذلك سنة ستون (60) للهجرة، على الإطلاق تلك التي قادها الإمام الحسين. كان من الطبيعي أن يرفض الحسين مبايعة يزيد بحكم الاتفاق الذي وقعه أخوه الحسن مع معاوية والقاضي بإعادة الأمر شورى بين المسلمين بعد هلاك الأخير ، إلا أن يزيد حرص

(1) العضوض في اللغة. تعني

(2) هناك إجماع بين المؤرخين والفقهاء وأهل الحديث من أهل السنة والجماعة على إخراج معاوية ابن أبي سفيان من دائرة الخلافة الراشدة رغم إلتصافه إلى طبقة الصحابة ، واعتبار عهده بداية انقلاب الحكم في الإسلام من خلافة راشدة إلى ملك عضوض .للتوسع أنظر :عبد السلام ياسين ،"الخلافة و الملك"، دار لبنان للنشر و التوزيع، 2002، و محمود إسماعيل "الخلافة الإسلامية بين الفكر و التاريخ"، مصر العربية للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2006

(3) في: رياض عيسى. الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية، تقديم الأستاذ سهيل زكار ، الطبعة الأولى ،دمشق، 1992، -www.al.to :to mostafa.com ص5

(4) حول المختار الثقفي و ثورته أنظر: محمد ابن جرير الطبري، مرجع سابق. و ابن الأثير ، مرجع سابق.

(5) ابن قتيبة الدينوري ، مرجع سابق ، ص 169

(6) أنظر تفاصيل أخذ معاوية البيعة لابنه يزيد في : ابن قتيبة الدينوري، مرجع سابق، ص 170-194، و :محمد ابن جرير الطبري، مرجع سابق، ص 965 و: ابن الأثير ،الكامل في التاريخ، ج 3 ،مرجع سابق، ص ص 368-369

على الحصول علىبيعة الإمام الحسين طوعا أوكرها وقد أمر واليه على المدينة إجباره على البيعة أوقته إن أبى. استطاع الإمام الحسين أن يفلت من قبضة والي المدينة والمكيدة التي دبرها له بمشورة من مروان ابن الحكم وتمكن من الخروج إلى مكة المكرمة مصطحبا آل بيته. (1)

وما هي إلا أيام حتى بدأت تأتيه الرسائل من الكوفة القاعدة الاجتماعية لحزب الإمام علي، تباعوه وتدعوه للقدوم إليها. غير أن يزيد تمكن من إفشال مشروع أهل الكوفة وقطع الطريق على الإمام الحسين قبل أن يصل إليها، فبعد أن قتل واليه عليها "زيد ابن أبيه" رسول الحسين إلى الكوفة "مسلم ابن عقيل" استطاع يزيد ابن معاوية عن طريق واليه تحييد "القوى الاجتماعية" الأساسية التي راسلت الإمام الحسين ودعته إلى الكوفة لمبايعته خليفة للمسلمين. وحوصر مع أهل بيته وأصحابه في أرض "كربلاء"، وخير هناك بين البيعة ليزيد أو القتل فأبى أن يبيع فأقدم الجيش الذي أرسله زيد ابن أبيه على ارتكاب أفجع جريمة في التاريخ الإسلامي بقتل كل آل بيت النبي من الرجال تقريبا وسبي نسائهم. (2)

استكمل حزب الطلقاء بقيادة يزيد ابن معاوية من خلال هذه الجريمة الانقسام العمودي داخل الأمة الإسلامية التي أصبحت تتجاذبها ثلاثة تيارات سياسية-دينية كبرى: أهل السنة والجماعة، الشيعة والخوارج ولاحقا الإباضية.

تعرضت سلطة بني أمية للاهتزاز والتزعزع خاصة بعد هلاك يزيد، فقد أعلن عبد الله ابن الزبير نفسه خليفة ودعا الناس إليه وأقام دولته متخذ من مكة مركزا لها، وقد نافست الدولة الزبيرية سلطة بني أمية لمدة طويلة، كما اقتطع المختار الثقافي الذي قاد حركة سياسية-دينية ضد بني أمية رافعا شعار الثأر للإمام الحسين جزءا من دولة بني أمية -الكوفة- وأقام عليها دولته. إلا أن بني أمية تمكنوا من إعادة بناء سلطتهم والإمسك بزمام المبادرة بعد "مؤتمر الجابية" الذي جاء بالأسرة المروانية، نسبة إلى مروان ابن الحكم - إلى الخلافة. أوقد تمكنوا في سياق ترتيب وإعادة بناء سلطتهم السياسية من تقعيدها دينيا من خلال نشر مذهب الجبرية والطاعة لولي الأمر وحرمة الخروج عليه.

وفي سياق هذا التوجه السياسي-الديني الذي كانت تعمل له السلطة استمر الشيعة والخوارج في ممارسة معارضتهم السياسية والدينية لسلطة بني أمية، كما برزت تيارات فكرية وسياسية معارضة في إطار "أهل السنة والجماعة" وعلى رأسهم المعتزلة والقدرية والتصوف، كما عرفت هذه المرحلة أيضا ولادة حركة سياسية-دينية معارضة وهي "الإباضية" التي استطاع مؤسسها عبد الله ابن إباض إبعادها فقهيا وسياسيا عن الخوارج.

وسوف نكتفي هنا بالتعريغ على المعتزلة والقدرية، والمرجئة والتصوف كحالة معارضة تاريخية تاركيين الأحزاب الأخرى إلى فصل لاحق.

أ- المعتزلة:

بغض النظر عن أصل تسمية هذا التيار الفكري - السياسي فقد كان المعتزلة حزبا سياسيا بامتياز بحسب ما تؤكد التحقيقات التاريخية (3). وقد عارض هذا الحزب السلطة الأموية من خلال الترويج لمبادئ فكرية وعقلية ذات أبعاد سياسية، وتتمثل هذه المبادئ التي صاغها زعيم المعتزلة "

(1) أنظر تفاصيل ما جرى بين الإمام الحسين و والي المدينة في: ابن قتيبة الدينوري، مرجع سابق، ص 206

(2) خالد محمد خالد "أبناء الرسول في كربلاء"، دار المعرفة، الجزائر، 1996

و أنظر أيضا: طه حسين. "الفتنة الكبرى. علي وبنوه"، مرجع سابق

(3) أنظر على سبيل المثال: رياض عيسى. مرجع سابق

واصل بن عطاء" في : العدل ، التوحيد - الوعد والوعيد ، المنزل بني المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لقد شكلت هذه المبادئ اديولوجية أوبيان (un manifeste) واجه من خلاله المعتزلة اديولوجية النظام والسلطة القائمة على مبدأ الجبرية،وبالإضافة إلى هذه الأيديولوجية فقد كان للمعتزلة أيضا تنظيم خاص أسسه زعيمها واصل ابن عطاء الذي أصبح له ممثلين ودعاة في مختلف المدن وأنحاء الدولة الإسلامية ، فقد بعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب ، وبعث القاسم إلى اليمن وبعث حفص بن سالم إلى خراسان ، وبعث أيوب إلى الجزيرة وبعث الحسن بن دعوان إلى الكوفة وعثمان الطويل إلى أرمينية.(1)

إجمالا يمكن القول بأن المعتزلة كانوا تنظيما عقائديا مبني على اديولوجية متكاملة تستهدف على المدى البعيد ، التغيير في بنية المجتمع الإسلامي عقائديا وسياسيا في مواجهة تنظيمات عقائدية وسياسية أخرى كانت موجودة في السلطة وخارجها.

ب- القدرية

شكلت القدرية تيارا فكريا معارضا للسلطة الأموية في بلاد الشام ونشطت هذه الدعوة والحركة في أوساط السلطة الحاكمة ، وقد تزعمها شخصيتان أساسيتان وهما : "معبد الجهني" و"غيلان الدمشقي" وقد اختلف المحققون في نشأة هذا التيار ومن أسسه غيلان الدمشقي أم معبد الجهني ومن أخذ عن الآخر ، إلا أن المؤرخون يلحون على دور غيلان الدمشقي وارتباط هذه الحركة الفكرية والسياسية به . وهذا الإلحاح راجع إلى تطوير " غيلان " مسألة القول " بالقدر " أي أن الإنسان هو من يصنع قدره " وناقش حولها وبشر بها .

كان غيلان الدمشقي نشطا فكريا وسياسيا في دمشق في معارضة السلطة الأموية ، قبل إستلام عمر ابن العزيز الخلافة الذي جمعه به علاقة وطيدة ، حيث استدعاه ، بعد أن أرسل إليه " غيلان " رسالة بعد توليه الخلافة ينصحه فقال له : " أبصرت يا عمر وما كدت ، ونظرت وما كدت اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خلقا باليا و رسما عافيا ،فيا ميت بين الأموات لا ترى أثرا فتتبع وتسمع صوتا فتشفع ،طفئ أمر السنة وظهلات البدعة ،أخيف العالم فلا يتكلم ولايعطى الجاهل فيسأل،وربما نجت الأمة بالإمام وربما هلكت بالإمام ،فانظر أي الإمامين أنت".(2)

لقد أثارت القدرية نشاطا سياسيا معارضا للسلطة الأموية أزعجها كثيرا ، كان له أثر بالغ على عامة المسلمين ولمواجهة هذه الحركة لجأت السلطة الأموية إلى وضع كميات كبيرة من الأحاديث التي نسبت إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في تكفير القدرية (3).

إجمالا وبعيد عن تفاصيل عقائد القدرية ، فقد كانت القدرية حركة سياسية – دينية إصلاحية ، معارضة للسلطة الأموية نادت بالمساواة بين العرب وغير العرب من المسلمين وطالبت بالإصلاح الاقتصادي والاجتماعي ، وبأن الإنسان يتحمل مسؤولية أعماله وأن الله تعالى عادل لا يقبل الظلم ولا يمكن أن يرضى بأعمال وولاية ظالم مهما كان .

وبهذا فهي تنظم إلى " حزب المعتزلة " في مقاومتها ووقوفها ضد حزب وتيار الجبرية الذي أسسه رجالات بني أمية وحكامهم وعلى رأسهم مؤسس دولتهم معاوية ابن أبي سفيان من أجل تسويق وتبرير إغتصابهم للسلطة والإستئثار بها .

(1) رياض عيسى ، مرجع سابق ، ص 223-224

(2) نفس المرجع ، ص 233

(3) نفس المرجع ، ص 236

فقد كان للقدرية موقفا واضحا في موضوع الإمامة والخلافة ، إنهم يعتقدون بعدم حصرها في قریش أوصوف العرب ، وأنها – الخلافة – شوری بین المسلمين ينالها أصلحهم وأجدرهم مستشهدين على ذلك بالقرآن والسنة.(1)

ت- التصوف

شكل التصوف عبر التاريخ الإسلامي وإلى يومنا هذا أحد مظاهر المعارضة الإسلامية السياسية. لم يكن المتصوفة دعاة سلطة ولم يسعوا إليها، ولم يكونوا سياسيون محترفين، ولكن - وفي نفس- الوقت كانوا معارضين علنا وسرا للسلطات القائمة.

إن الصوفية كحركة ،بعمومها ،حركة معارضة أساسا،ضمنيا وعلانية ،والمعارضة عند المتصوفة التزام ، يدخل في مضمار نشاطهم كمتقنين كونيين.وأمتن ما يكون خط المعارضة في التصوف"(2)

إن التأمّل على سبيل المثال في مسيرة أحد أعلام الصوفية والتصوف الإسلامي – إن لم يكن العلم الرئيسي – وهو "الحلاج"، يكشف لنا الأبعاد السياسية للتصوف المتجلي في المعارضة وإن بشكل سلبي .

لقد اقترن وارتبط التصوف عند "الحسين بن منصور أبوالمغيث" المسمى "منصور العلاج" بالنشاط الحزبي السياسي وإنشاء النقابات الحزبية ونشاطات حركة القرامطة . وبحسب ما ينقل الأستاذ الهادي العلوي عن ابن النديم بأن الحلاج كان يدعو في أول أمره إلى الرضا من آل محمد فسعي به وأخذ بالحبل فضرب بالسياط.(3)

لقد أسس الحلاج نشاطه في الشرق الإسلامي، وتشير المصادر إلى تلقيه المراسلات من كافة هذه المناطق مما لا يدع شك بإدارته لتنظيم محكم ذي علاقة بالحركة الاسماعيلية – الفاطمية .وقد نقل " الهادي العلوي " نصا بالغ الأهمية عن الإمام الذهبي حيث قال في كتاب العبر : " جال هذا الرجل بخرسان وما وراء النهر (آسيا الوسطى). فكانوا يكاتبونه من الهند بالمعتبر ومن بلاد الترك بالمغيث لبعده الديار عن الأعيان. وأما البلد القريبة فكانوا يكاتبوه من خراسان بأبي عبد الله الزاهد ومن خوزستان بالشيخ حلاج الأسرار وسماء أشياعه لبغداد بالمصطلم وبالبصرة المخبر"(4).

ويؤكد هذا المعنى ما أورده التنوخي من أن الحلاج أصدر توقيع (أمر) إلى بعض دعاة ومنه قوله : " وقد آن الأوان للدولة الغراء ، الفاطمية الزهراء المحفوظة بأهل الأرض والسماء ، أذن للفئة الظاهرة مع قوة ضعفها ، في الخروج إلى خراسان ليكشف الحق قناعه ويبسط العدل باعه.(5)

من الواضح أن حلاج " لم يكن متصوفا فقط بل كان قائدا وزعيما سياسيا له تنظيمه ودعاة أيضا ، أي كان يدير حركة سياسية موجهة ضد السلطة في إطار حركة صوفية .

ث- المرجئة :

تعتبر المرجئة أحد أحزاب المعارضة السياسية التي نشأت في العهد الأموي ، وقد تطورت آراءهم المعتدلة وأخذت مع بداية القرن الثاني هجري منحى ثوري بعد أن كانوا مواليين للأمويين ،

(1) نفس المرجع، ص 237

(2) رسلان شرف الدين، مرجع سابق، ص 105

(3) ابن النديم ، الفهرست ، نقلا عن : هادي العلوي ، مدارات:تراث الثورة المشاعية في الشرق،دار المدى للثقافة و النشر، ط 1 ، دمشق ، 1997 ، ص 128

(4) الذهبي ، كتاب العبر ، نقلا عن :هادي العلوي، مرجع سابق ، ص 127

(5) التنوخي ،نشوار المحاضرة و أخبار المذاكرة ،نقلا عن :هادي العلوي ، مرجع سابق ، ص 128

وانخرطوا في الثورات ضدهم وأصبحوا جزء من المعارضة. ومن رموز هذا الحزب " الجعد بن درهم " الذي ذبح كالشاة في عهد هشام ابن عبد الملك يوم عيد الأضحى .

غير أن الانتكاسات المتتالية للمرجئة دفعتهم إلى تغيير استراتيجيتهم وبعض مبادئهم واتبعوا أساليب أكثر سرية ، ويعزى الفضل في ذلك إلى زعيمها " جهم ابن صفوان " الذي نجح في كسب الناس ونشر الدعوة في " خرسان " وكان شعارهم : العدل والمساواة والعودة إلى الشريعة .

المبحث الثاني: الطبيعة الدينية للمعارضة في الاجتماع السياسي-الإسلامي: الشيعة والخوارج والإباضية نموذجاً

تشكل المعارضة السياسية كما سبق إثباته في الفصل السابق جزء لا يتجزأ من حقيقة الاجتماع السياسي الإسلامي الذي أخذ بالتشكل في سياق نشأة الخلافة الإسلامية واستمرت بعدها مخترقاً كل طبقات التاريخ السياسي الإسلامي. وقد شكل كل من الشيعة والخوارج والإباضية أهم أحزاب هذه المعارضة التي استطاعت أن تحافظ على وجودها سوسولوجياً وايدولوجياً، بل وتمكنت من صناعة جزء مهم من تاريخ المسلمين. فلم تكن بذرة فاسدة بذرها أعداء الإسلام من الداخل سرا، وعلى رأسهم عبد الله بن سبأ، بل كانت بذرة إسلامية حقيقية وأصيلية، وإذا كان التاريخ ينسب للحكام في العالم الإسلامي منذ صدر الإسلام تطوير أدوات السلطة وفنون الإدارة، فإن الذي أنتج الفكر السياسي الإسلامي هم أحزاب المعارضة كما يقول "سهيل زكار" (1).

لقد شكل " الديني " من خلال قضية الإمامة والخلافة العامل البنيوي لنشأة المعارضة السياسية في الاجتماع السياسي- الإسلامي منذ العهد الأول للإسلام، أي صدر الإسلام -وإلى يومنا هذا-، فاتحا الطريق أمام تكوين أحزاب وفرق ومذاهب وحركات سياسية معارضة، فأعظم خلاف وقع بين الأمة الإسلامية منذ عهدها الأول هو خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان كما يقول الإمام الشهرستاني. (2) وهذا ما سوف نحاول إثباته في هذا المبحث من خلال التعرض لنشأة الأحزاب الثلاثة الكبرى في تاريخ الإسلام .

1-تهافت التفسير السياسي والإقتصادي لنشأة المعارضة في الإسلام

شكل مفهوم "العصبية" بالنسبة للكثير من العلماء والباحثين العرب والمستشرقين - إطاراً لتفسير نشأة وطبيعة المعارضة في الاجتماع السياسي - الإسلامي بعد مرحلة النبوة، فقد جرى قراءة الأحداث التي تلت رحيل الرسول صلى الله عليه وسلم والتي ارتبطت بموضوع الخلافة والحكم ونشأة المعارضة السياسية، انطلاقاً من هذا المفهوم - العصبية - الذي كان يستهدف منه عبد الرحمن ابن خلدون معنى سياسي بامتياز كما يقول الأستاذ عبد الغني مغربي (3)، على أنها أمر طبيعي ينسجم مع سوسولوجية الاجتماع السياسي للعرب الذي كانت تتحكم فيه القبيلة باعتبارها البنية التي تتحدد فيها ومن خلالها بنية السلطة.

وفي سياق هذه القراءة يتراجع الديني- الذي كان الرباط السياسي للأمة الإسلامية في عهد تكوينها - عهد النبوة -، حيث شهد هذا العهد تراجع العصبية القبلية لصالح العصبية الدينية، أوبتعبير آخر تراجع القبلية أمام العقيدة والذي لم يكن إلا حالة استثنائية اقتضتها ضرورات الرسالة لتعود الأمور إلى قاعدتها الطبيعية فيما بعد. وفي سياق إطار التفسير هذا، يلجأ العديد من الباحثين في قراءة الأحداث السياسية التي وقعت في صدر الإسلام إلى استمرار صراع تاريخي على الحكم

(1) رياض عيسى، الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية، تقدم سهيل زكار، الطبعة الأولى، 1992، ص 09

(2) محمد ابن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، الجزء الأول، بيروت، 1992، ص 13

(3) عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد شريف بن دالي حسين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 144

والسودد بين عشيرتين أساسيتين في قريش ، وهما : "بنو هاشم" عشيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وبني أمية ، والذي يضرب بجذوره إلى مرحلة تأسيس قبيلة قريش على يد "قصي ابن كلاب"، الجد الأعلى للرسول صلى الله عليه وسلم ، وما وقع بعد وفاته بين أبنائه على سلطة مكة المكرمة، ومن ثم على العرب كلهم .

كما شكل العامل الاثني مرتكز آخر -في سياق نفس إطار التفسير- لقراءة تجعل من الصراع على الحكم بالصراع بين العرب والموالي عليه، وتصبح حركات المعارضة السياسية مرتبطة بحركة الموالى الذين كانوا سوسيولوجيا في وضع قبلي ثانوي في بنية السلطة مقارنة مع العرب ، وفي هذا السياق تم الربط بين حركات المعارضة " الشيعية " ب " الشعوبية " ، وحركات "الخوارج " وأحزابها " بالبربر " ، لينتهي التحليل بربط السنية - " أهل السنة والجماعة " - بالعرب .

لقد لقي هذا التوجه دعما من المدرسة الإستشراقية ⁽¹⁾ المعروفة بعنائها المعلن والمبطن بشكل عام لرسالة الإسلام الدينية والحضارية- لغرض الربط بين هذا الدور للعصبية القبلية في صناعة الاجتماع السياسي الإسلامي بعد رحيل الرسول صلى الله عليه وسلم وفشل الرسالة الإسلامية ، وعجز النبي صلى الله عليه وسلم في القضاء على بنية المجتمع القبلي وتأسيس بنى جديدة للاجتماع السياسي، وبالتالي خلق مجتمع جديد موحد ⁽²⁾ .

صحيح ، إن الرسول صلى الله عليه وسلم استفاد من إيجابيات النظام القبلي في إطار بناءه للمجال السياسي - الإسلامي باعتباره تنظيما عقائديا ، وفي صراعه مع الملأ الأعلى في قريش ، كما أحسن صلى الله عليه وسلم الاستفادة من نظام الأحلاف ، خاصة في غزوة الخندق و صلح الحديبية ، دون أن يعني انغماس دعوته الدينية في النظام القبلي ، بل إن مشروعه كان واضحا لجهة تجاوز هذا النظام، وتأسيس نظام اجتماعي - سياسي جديد بنيته الأساسية " الأخوة الدينية " وذوبان " العصبية القبلية في العصبية الدينية " .

وقد تجلّى هذا المشروع سوسيولوجيا في نظام "المساواة" الذي الذي باشر بتأسيسه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من خلال "المؤاخاة" التي قام بها بين المؤمنين بعد بناء أول مسجد في المدينة المنورة، "فكرة المساواة بين المؤمنين في الإسلام، والتي لا تسمح بوجود فوارق بين عربي وأعجمي أو بين عبد وحر ممن اعتنقوا الإسلام، فكرة عارضت في الصميم نعمة الشعور القبلي عند العربي الذي بنى أترامه الشخصي على شهرة أجداده، ومضى اقتداء بهم في إثارة النزاع الدموي الدائم" ⁽³⁾، وإطلاق وصف " المهاجرين " على المسلمين القرشيين الذين اتجهوا إلى المدينة المنورة ووصف " الأنصار " على المسلمين من الأوسيين والخزرجيين أهل المدينة ، وهما وصفين يحملان ويعبران عن معنى ديني للانتماء الاجتماعي في دستور الدولة الإسلامية الأولى : المعروف بصحيفة المدينة. لقد أصبح النظام القبلي ولأول مرة وإن لم يقض عليه نهائيا (إذ كان مستحيلا) شيئا ثانويا بالنسبة للشعور بالوحدة الدينية " كما يقول " فون كريمير " ⁽⁴⁾ . لكن أمكن أن نلمس موقعا ودورا صريحا أحيانا أو مقنعا في الكثير من الأحيان للعصبية القبلية أول للقبيلة في تأسيس السلطة بعد مرحلة النبوة . فإننا نكاد نجزم أن المعارضة نشأت وتشكلت بعيدا عنها ، وأن أساسها كان " ديني " بامتياز .

⁽¹⁾ المقصود الاستشراق كحركة فكرية

⁽²⁾ أنظر على سبيل المثال :وليام مونتغمري وات، مرجع سابق

⁽³⁾ توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام : بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ترجمة حسن إبراهيم حسن و آخرون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1970، ص 44

⁽⁴⁾ فون كريمير ، نقلا عن : توماس أرنولد ، مرجع سابق، ص 53

إن التحقيق التاريخي وتتبع أحوال القبائل خاصة بعد الهجرة الثانية⁽¹⁾، وإنشاء " الديوان " وتدوين المسلمين فيه على حسب انتماءهم أي حسب النسب يكشف أن القبائل لم تحافظ على أساسها تماما ، بل أنتجت بعض الوحدات الصغيرة داخل الوحدات الكبرى مكونة قبائل جديدة ، ومن يعود إلى معاجم الأنساب يجد شكوكا حول صحة انتماء جماعات إلى قبيلة ما مع تشابه في أسماء العشائر والقبائل المختلفة .

إن تاريخ الصراعات السياسية والحروب الداخلية التي رافقت تشكل المجال السياسي-الإسلامي منذ بداية عهد الخلافة الراشدة يجعل من الصعب الركون إلى هذه التغييرات القائمة على العصبية القبلية للوصول إلى فهم تفسيري للدوافع والعوامل التي كانت وراء نشأة المعارضة . فما من سلطة قامت بعد الرسول صلى الله عليه وسلم إلا ورافقتها معارضة ، والتحقيق التاريخي يفيد أن النسب الذي يعتبر عصب العصبية القبلية كان أدنى العوامل تأثيرا في الاصطفاف السياسي بين السلطة والمعارضة ، ففي حرب صفين مثلا تحارب همدانيون عراقيون ضد همدانيون وشاميون ، ونفس الملاحظة يمكن تسجيلها فيما يخص قبائل أخرى وفي عهود أخرى .

ومن الأطر التفسير التي ارتكز عليها البحث لقراءة نشأة وتكوين الحركات السياسية المعارضة منذ صدر الإسلام ، خصوصا في عهد خلافة عثمان ابن عفان رضي الله عنه ، تلك التي تعطي دورا أساسيا للبعد الاقتصادي ، أو الغنيمة بتعبير الأستاذ عابد الجابري . وانطلاقا من هذه القراءة فإن عدم التوزيع العادل للثورة التي بدأت تتكدس في أيدي " حزب السلطة " على حساب عموم المسلمين هو الدافع الرئيسي للثورة على السلطة القائمة وتشكل حركات المعارضة .

إن إثبات ارتباط الحركات السياسية المعارضة التي نشأت في صدر الإسلام بقاعدة اقتصادية محددة هو أمر صعب جدا كما يقول برنارد لويس⁽²⁾ ، فالمصادر التاريخية تفيد أنه وبعد النجاح الكبير الذي عرفته الدولة الإسلامية في نشر الإسلام من خلال الفتوحات الإسلامية وما ترتب عنها من توسع وتضخم " للغنيمة " ، حدث تغيير جوهري في القاعدة الاقتصادية للمجتمع الإسلامي ، فبعد أن كان المسلمين يعيشون في السابق على تربية الحيوانات ورعيها ومن الغزو وفرض الإتاوات على السكان المزارعين أصبحوا الآن جيشا دائما لدولة ذات طبيعة إمبراطورية وأصبح قادتهم جهازها الإداري مقابل حصولهم على مرتبات سنوية من الإدارة المركزية أو المحلية لهذه الإمبراطورية ... ولم يكن أولئك المقاتلون يعودون إلى مراعيهم بعد انتهاء غزواتهم وقت قصير ولكنهم يعودون فقط إلى الأمصار في العراق ومصر وسوريا بدرجة أقل .⁽³⁾

هذه الصورة التي تعبر عن الملمح السوسيولوجي للمجتمع الإسلامي الجديد الذي بدأ يشكل في عهد عمر ابن الخطاب رضي الله عنه الذي عرف تأسيس ديوان المسلمين الذي يمكن أن نسميه بلغة العصر الحديث " بالوظيفة العمومية " (la fonctions publique) ، فقد تم تحديد شبكة أجور " نظام الأعيان " لجميع المسلمين بعد تقسيمهم إلى " فئات اجتماعية " بناء معيار السبق في الإسلام والمساهمة في خدمة الدعوة الإسلامية ، بالإضافة إلى المبدأ العام : جعل خراج الأراضي المفتوحة ملكا للجماعة التي فتحتها .

وإذا أخذنا على سبيل المثال الحراك الذي وقع في عهد الخليفة عثمان ابن عفان (رضي الله عنه) ، فإن المعارضة لم تكن تسعى للحصول على تعويض عن المظالم الاقتصادية على الرغم من

⁽¹⁾ وصف يطلقه المؤرخون على الانتقال الكثيف والكلي لبعض القبائل العربية خاصة اليمنية منها إلى الكوفة والشام في عهد عمر ابن الخطاب رضي الله عنه .

⁽²⁾ LEWIS (BERNARD). opcit. p37

⁽³⁾ وليام مونتغمري وات ، مرجع سابق . ص 118

سخطها ومعارضتها لسياسة الخليفة فيما يتعلق ببعض الأعمال والتصرفات المالية والاقتصادية. وإذا انتقلنا إلى مرحلة ما بعد عثمان رضي الله عنه وما وقع في خلافة الإمام علي واكتمال المشهد والخريطة السياسية يتكون حزب الخوارج ، فإن هذا الأخير لم ينشأ أساساً على مطالب اقتصادية ، كما أن قاعدته الاقتصادية والاجتماعية تشابه إلى حد كبير مع المعارضة الشيعية .

لم تتجاهل هذه المقاربات العامل الديني وحضوره في صناعة المعارضة السياسية لا سيما في عهد خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) ، مع الاختلاف في مكانته بين من يجعل منه عاملاً ثانوياً وبين من يرتقي به إلى زيف للعامل الاقتصادي والاجتماعي والإثني ، غير أن كل هذه المقاربات لم ترى في الديني عاملاً مؤسساً وحاكماً على العوامل الأخرى . ومع اتفاقنا مع عبد الإله بلقزيز في صعوبة رسم خطوط تمييز قاطعة بين هذه الأبعاد في تكوين المعارضة السياسية، فإننا نعتقد بالطبيعة الدينية لفكرة المعارضة السياسية في تجربة الاجتماع السياسي – الإسلامي منذ " سقيفة بني ساعدة " إلى أن إكتمل التكوين الفكري والتنظيمي لأكبر أحزابها: الشيعة والخوارج والإباضية في العهد الأموي . إن جذر هذا الخلاف الديني – السياسي حول الإمامة راجع إلى الفصل عقائدياً وسياسياً وبطريقة بنوية بين الخلافة والإمامة فأصبح كما يقول الأستاذ عباس محمود العقاد " الإمام الحق شيئاً والسلطان الغاصب شيئاً آخر " .⁽¹⁾

إن كل الصراعات والثورات منذ العهد الأول للإسلام نجمت عن (du heurt) بين الدين والدولة . والذي أدى إلى مقاومة المسلمين لاستبداد الحكام (الخلفاء) والدولة بشكل مستمر وعنيد (vigoureux) ، وقد برز في هذه المقاومة سلسلة من الفرق والأحزاب الدينية المختلفة في إيديولوجيتها ومساندتها ولكن متشابهة في جهودها من أجل إعادة إقامة " الدينامية الأصلية " - إسلام المنبع – التي بدأت تتلاشى .

لقد كانت قضية الحكم وأصوله السبب الأول والأهم في نشأة كل الفرق والأحزاب كما يقول محمد عمارة⁽²⁾ ويؤكد الأستاذ لوي غاردي هذا المعنى بشكل أكبر تفصيل من خلال ارتباط نشأة ما يسميه " البدع الكبرى في الإسلام " ويعني بذلك الفرق الإسلامية إلى الصراع السياسي – الديني حول شروط شرعية الخليفة أو الإمام ، شرعية الخلفاء الأربعة الأولين وخلفاء السلالة الأموية ، وعلى هذا الأساس حيث يتداخل الروحي بالزماني ، نمت مسارات فكرية ومواقف روحية مختلفة تماماً .⁽³⁾ فعلى مر العصور وخلال كل القرون عبرت المعارضة السياسية عن نفسها بلغة تيولوجية (علم الكلام) بشكل طبيعي وتلقائي مرادف – حسب برنارد لويس – لنظيرتها الغربية التي كانت لغة الإيديولوجية بالنسبة لها الشكل التلقائي والطبيعي . و " الأمثلة التاريخية على هذا كثيرة إلى درجة يمكننا القول بأنه في كل مرة جماعة من المسلمين كانت تحتج وتسعى لتغيير النظام القائم كانت تجعل من تعاليمها وأفكارها " تيولوجية " ومن أدائها " فرقة " بشكل جد طبيعي ولا يمكن تفاديه، كما كان يفعل نظرائهم في العالم الحديث مع الإيديولوجية والأحزاب السياسية " .⁽⁴⁾

لقد تجاوزت الأحزاب السياسية الإسلامية (الفرق والمذاهب) النظام القبلي واستطاعت اختراق القبيلة بل وأن تجعل من الانتماء القبلي مسألة ثانوية مقارنة بالانتماء السياسي – الديني . وقد

⁽¹⁾ عباس محمود العقاد ، ابن سينا ، دار هنداوي، القاهرة، مصر، 2013، ص 8

⁽²⁾ محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 88

⁽³⁾ لوي غاردي ، محمد أركون. مرجع سابق، ص 26

⁽⁴⁾ LEWIS (BERNARD). opcit. p374

كان استقطاب هذه الأحزاب للإتباع والأنصار على أساس أطروحات تبشر " بالشورى " و " العدل " و " المساواة " في مقابل أطروحات السلطة التي كانت تروج لثقافة الجبر والتكفير والطاعة . كل ذلك تم في سياق انتشار الإسلام الذي أدى في أغلب الأحيان – كما يقول لوي غارديني – إلى مزج الشعوب واختلاطها، مما أعاد تشكيل الشرعية السوسيولوجية بتراجع الأعراق لصالح الفرق الإسلامية التي كان قاسمها المشترك هوذوطبيعة سياسية – دينية . و تشكل كل من الشيعة والخوارج والإباضية نماذج تاريخية للمعارضة الدينية في الاجتماع السياسي- الإسلامي .

1- الشيعة

التشيع لغتا هو المتابعة والمناصرة والمولاة ، ولهذا فإن المعنى اللغوي للفظ الشيعة هو الأتباع والأنصار، وبحسب " يوليوس فلهاوزن " فإن المعنى العام للفظ الشيعة هو " الحزب "، فالحزب يطلق عليه في اللغة العربية اسم الشيعة ، وقد غلب هذا اللفظ على أتباع الإمام علي بعد أن استولى معاوية ابن أبي سفيان على الملك في الدولة الإسلامية⁽¹⁾، إلى درجة أنه اختص بهم وأصبح إذا أطلق انصرف المعنى إليهم .⁽²⁾

تتجلى الطبيعة الدينية للشيعة كحزب معارض من ارتباط حركة التشيع وتكون الشيعة بقضية الإمامة التي تعتبر من أركان الدين وأصل من أصول الإسلام ، فقد شكلت الإمامة كما يقول "مصطفى غالب" المحور الذي تدور عليه عقائد الشيعة على اختلاف فرقهم .⁽³⁾ وتكفي إطلالة سريعة على جملة من التعاريف سواء من أعلام الشيعة أو من مخالفهم لتأكيد حقيقة محورية ومركزية الإمامة في حركة التشيع وتكون الشيعة .

يعرف الشيخ العاملي المعروف بالشهيد الثاني في كتابه " شرح اللمعة " الشيعة قائلا : " والشيعة من تشايح عليا أو أتبعه وقدمه على غيره في الإمامة وإن لم يوافق على باقي الأئمة ، فيدخل فيهم الإمامية والجارودية من الزيدية والاسماعيلية من غير الملاحدة منهم والواقفية والفضحية .⁽⁴⁾ أما الشيخ المفيد المعروف لدى الشيعة بشيخ الطائفة فقد عرف الشيعة بقوله : " الشيعة هم من شايح عليا وقدمه على أصحاب رسول الله صلوات الله عليه وآله واعتقد أنه الإمام يوصيه من رسول الله أو إرادة من الله تعالى نسا كما يرى الإمامية أووصفا كما يرى الجارودية .⁽⁵⁾ وبالنسبة للشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل - وهومن المخالفين - فالشيعة هم الذين تابعوا عليا وقالوا بإمامة وخلافته نسا ووصاية أما جليا وإما خفيا واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت بظلم يكون من غيره أو بتقيده من عنده .⁽⁶⁾

وفي دائرة معارف القرن العشرين يؤكد " محمد فريد وجدي " على موضوع الإمامة في تعريف الشيعة فيقول: والشيعة هم الذين تابعوا عليا في إمامته واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده .⁽⁷⁾

⁽¹⁾ يوليوس فلهاوزن، مرجع سابق، ص 146

⁽²⁾ أحمد الوائلي، هوية التشيع، دار الصفوة، بيروت، لبنان، 1994. ص 11 ، ومحمد عمارة: " تيارات الفكر الإسلامي " دار الشروق. مصر. الطبعة الثانية، 2008، ص

201

⁽³⁾ مصطفى غالب في :أحمد بن إبراهيم النيسابوري، إثبات الإمامة، تقديم و تعليق مصطفى غالب، دار الاندلس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت ،لبنان، 1996، ص8

⁽⁴⁾ نقلا عن أحمد الوائلي، مرجع سابق، ص12

⁽⁵⁾ نقلا عن أحمد الوائلي، مرجع سابق، ص12

⁽⁶⁾ محمد ابن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص107

⁽⁷⁾ محمد فريد وجدي، دار معارف القرن العشرين. مصر. 1924. ص424

وقوام مذهب الشيعة في الإمامة ما ذكره ابن خلدون في مقدمته حيث قال: " أن الإمامة ليست من مصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم فيها بتعيينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام ، ولا يجوز لنبي إغفالها وتفويضها إلى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ، ويكون معصوما عن الكبائر والصغائر . (1)

يرى الشيعة كما يقول محمد عمارة أن " الإمامة " أصل من أصول الدين ، بل من أهم أصوله فالإيمان لا يتم إلا بالاعتقاد بالإمامة ، وهي مع الصلاة والزكاة والصوم والحج تكون فرائض الله الخمس. (2)

وقبل أن تعرض حقيقة نشأة هذه الحركة الإسلامية الدينية-السياسية من الضروري الوقوف عنه أحد الآراء الشائعة بل الأكثر شيوعا وانتشارا ليس فقط في المخيال العام بل حتى في الوسط العلمي حول نشأة التشيع وخاصة في العقل السني ، وتبيين الموقف العلمي الموضوعي منها. ويتعلق الأمر بما ينقله " أصحاب الملل والنحل " والفرق الإسلامية من غير الشيعة ، من رواية أوردها الطبري في تاريخه والتي ترجع الشيعة كفرقة والتشيع كعقيدة من حيث التأسيس " لشخص يهودي " اسمه " عبد الله ابن سبأ " ، حيث ادعى هذا الرجل " الإسلام " لكي يثير الفتنة من داخل المجتمع الإسلامي بهدف هدم الإسلام .

إن التحقيق التاريخي الذي قام به العديد من المفكرين يكشف زيف هذه الرواية وعدم الركون إليها في التعامل مع هذه الحقيقة السوسيولوجية والدينية والسياسية المتمثلة في الوجود التاريخي "الشيعة والتشيع في الإسلام" . يجمع هؤلاء المحققون أن هذه الرواية التي نقلها الطبري لوحده من طريق واحد – أي عن راوواحد – ، قد نسجت في إطار الصراع السياسي والغرب الفكرية بين المذاهب والفرق الإسلامية بهدف تصوير "الشيعة والتشيع " بذرة فتنة يهودية " كما يقول يوليوس فلهاوزن . (3)

لقد أثبت التحقيق التاريخي عند العديد من المحققين العرب والمسلمين المعاصرون أن عبد الله ابن سبأ شخصية وهمية أسطورية ، فبحسب طه حسين فإن " ابن سبأ شخص ادخره خصوم الشيعة للشيعة ولا وجود له في التاريخ " (4) ، وهوما أكد عليه " هشام جعيط " حيث يقول : " ... إن نقدا خارجيا وداخليا للروايات التي يرويها سيف وحده حول ابن سبأ ، إنما يدل على أن هذا الشخص لم يوجد أبدا وأنه بدعة توهمية من بنات الخيال (5) . يضاف إلى ذلك آراء بعض المستشرقين الذي ينتهي إلى نفس النتيجة حول وهمية شخصية عبد الله ابن سبأ ، وفي مقدمتهم "يوليوس فلهاوزن" وبرنارد لويس (6).

وقد انتهى عبد الإله بلقزيز-الذي يعتبر ربما من-أهم من حقق في هذه المسألة في الوقت الراهن إلى نفس الحقيقة ، حيث قال تحت عنوان جانبي في دراسته المعنونة ب "الفتنة والانقسام" : أزعومة المؤامرة الخارجية: "لقد سبق لكتاب عديدين أن شككوا في وجود شخصية عبد الله ابن سبأ ، ونحن نشاطرهم التشكيك إياه لأكثر من سبب ، فإلى أن خبره لم يرد مرويا إلا من طريق واحد (من

(1) عبد الرحمن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق درويش الجويدي، الكتبة العصرية ، صيدا-بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ، 1997، ص 183.

(2) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 203،

(3) يوليوس فلهاوزن، مرجع سابق، ص 243-244

(4) طه حسين، الفتنة الكبرى: علي و بنوه، مرجع سابق، ص 904

(5) هشام جعيط، الفتنة، مرجع سابق، ص 125

(6) حول مجمل آراء كبار المستشرقين حول شخصية عبد الله ابن سبأ أنظر : عبد الرحمان بدوي، مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، بيروت

لبنان، 2005، ص 759-788

طرف سيف بن عمر الضبي) ولم يورده كثير من المؤرخين فإن مضمونه لا يستقيم مع زمنه كخبر كما لاحظنا ... والأهم من ذلك أنه إنما سبب تكريس أزعومة المؤامرة والدسياسة السرية من أجل تحصيل هدفين مجتمعين : تبرئة عهد عثمان مما وصم به من اتجاهات، وتبرئة المسلمين من تهمة معارضة خليفتهم وسياساته بإلقائها على شخص يهودي مطعون في صحة إسلامه" (1) . وما يؤكد ذلك رفض الشيعة أنفسهم اعتبار نسبة مذهبهم لابن سبأ، فقد أكد محمد عمارة قائلاً: "...وحتى الشيعة لا يروون عنه شيئاً من ذلك، بل ونكر أغلبهم وجوده..." (2) .

تنوزع آراء المؤرخين وأصحاب الملل والنحل وأرباب البحث في الفرق الإسلامية قديماً وحديثاً حول الشيعة والتشيع إلى ستة آراء محترمة وقابلة للنقاش والبحث*.

يرى علماء ومحققو الشيعة أن التشيع نشأ في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وأن الذي أنشأه هو صاحب الرسالة نفسه الرسول صلى الله عليه وسلم من خلال تقديم " علي " عن جميع الصحابة تصريحاً وتلميحاً، وهذا ما صرح به أحد المراجع الكبار للشيعة الإمامية وهو " محمد الحسين آل كاشف الغطاء " بقوله: " إن أول من وضع بذرة التشيع في حقل الإسلام هو نفس صاحب الشريعة الإسلامية ، أي أن بذرة التشيع وضعت مع بذرة الإسلام جنباً إلى جنب وسواء بسواء ، ولم يزل يمارسها ويتعهد بها بالسقي والعناية حتى تمت وأزهرت في حياته ثم أثمرت بعد وفاته " (3) . ويشير بقوله إلى مجموع الأحاديث المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم في حق الإمام علي والتي يروونها الشيعة وكل مذاهب أهل السنة والجماعة .

وهناك من يرجع نشأة التشيع إلى لحظة وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وبروز مسألة خلافته ، في سياق ما جرى في سقيفة بني ساعدة وما تلاها من رفض الإمام علي وآل البيت وبنوا هاشم ومجموعة من كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار نتيجة اجتماع السقيفة الذي أفضى إلى تولي أبي بكر الصديق الخلافة معلنين أحقية علي بالخلافة ، وهذا ما قرره ابن خلدون في تاريخه حيث قال : " اعلم أن مبدأ هذه الدولة (يقصد دولة الشيعة) أن أهل البيت لما توفي الرسول كانوا يرون أنفسهم أحق بالأمر، وأن الخلافة لرجالهم دون سواهم من قريش" (4) . وإلى هذا الرأي ذهب " أحمد أمين " في كتابه فجر الإسلام، حيث يقول: " كانت البذرة الأولى للشيعة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي (ص) أن أهل بيته أولى الناس أن يخلفوه " (5) . وهو أيضاً الرأي الذي توصل إليه محمد عمارة في دراسته لتيارات الفكر الإسلامي حيث يقول: " والحق أننا إذا قصدنا بالتشيع والشيعة معنى: الميل إلى إمارة علي بن أبي طالب للمؤمنين، والطموح إلى تقديمه وتفضيله على غره من الصحابة، فإننا سنجد جماعة غير منظمة تجمعها هذه الآراء والأمانى منذ أن طرحت قضية الإمارة عقب وفاة الرسول (ص) ، ولقد ضمت هذه الجماعة بعضاً من بني هاشم، وكذلك المقداد وسلمان

(1) عبد الإله بلقزيز، الفتنة والانقسام، مرجع سابق، ص 177

(2) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 204

(3) أحمد الوائلي، مرجع سابق، ص 26

(4) عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون ، الجزء السادس ، سلسلة الأنيس للعلوم الاجتماعية، موفم / للنشر ، الجزائر، 1995 ، ص 377.

* لقد تم ترتيب الآراء استناداً إلى معيار الزمن الذي يدعيه أصحاب كل رأي لنشأة التشيع بالتالي فإن الترتيب لا يحمل أي أفضلية أو رجحان لأي رأي عن الآخر.

(5) أحمد أمين، " فجر الإسلام " دار الكتاب العربي، بيروت. لبنان، الطبعة العاشرة، 1969. ص 266

الفارسي، وأبازر الغفاري...الخ، ولقد استمرت هذه الجماعة، غير المنظمة، واستمر هواها مع علي وبني هاشم، دون أن يتعدى ذلك نطاق الهوى والأمنيات...⁽¹⁾

الرأي الثالث وهو الذي يربط بين نشأة التشيع وشورى الستة - التي انتهجها عمر ابن الخطاب في تعيين خليفة من بعده - والتي أفضت إلى تولي عثمان ابن عفان الخلافة ، وما ترتب عن ذلك من سيطرة حزب الطلقاء بقيادة بني أمية على السلطة .وأحد أراء عبد الرحمان بن خلدون حيث يقول : "وفي قصة الشورى : أن جماعة من الصحابة كانوا يتشيعون لعلي ويرون استحقاقه على غيره ،ولما عدل به إلى سواه تأففوا من ذلك وأسفوا له :مثل الزبير ومعه عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود وغيرهم. إلا أن القوم لرسوخ قدمهم في الدين وحرصهم على الألفة لم يزدوا في ذلك على النجوى بالتأفف والأسف"⁽²⁾. وأقرب إلى هذا الرأي ما ذهب إليه محمد أبوزهرة في دراسته لتاريخ المذاهب الإسلامية حيث يرجع نشأتها إلى أواخر عهد الخليفة عثمان ابن عفان ،وقد قال معرفا الشيعة : "الشيعة أقدم المذاهب الإسلامية ،وقد ذكرنا أنهم ظهوروا بمذهبهم في آخر عصر عثمان رضي الله عنه،ونما وترعرع في عهد علي رضي الله عنه"⁽³⁾.

الرأي الرابع وهو الذي يرى أن تاريخ الشيعة والتشيع بشكل عام مرتبط بحروب الإمام علي لبسط شرعية خلافته بدأ بحرب الجمل مرورا بحرب صفين وانتهاء بحربه مع الخوارج، وإلى هذا الرأي ذهب النوبختي في كتابه فرق الشيعة⁽⁴⁾.

وهناك من يربط نشأة التشيع والشيعة بحركة الصحابي " حجر بن عدي وأصحابه " في الكوفة في بداية عهد معاوية ابن أبي سفيان . وقريبا من ذلك من يجعل من حركة " سليمان ابن صرد " ومطالبته الإمام الحسن بن علي لمواجهة معاوية مرة ثانية بعد أن نكت الأخير بعهد له لولاية العهد ، فبعد أن تنازل الحسن - كما يقول محمد عمارة - على أن يكون له الأمر من بعده ، أي أن يكون " وليا للعهد " والخليفة التالي لمعاوية ، بعد هذا التنازل أعلن معاوية أن وعده للحسن كان ضرورة حرب حتى تجتمع كلمة الأمة وتضع الحرب أوزارها ، وأما وقد اجتمعت الكلمة وسمي العام " عام الجماعة " ، فلقد أعلن تنصله من وعده وقال: " إني كنت قد شرطت شروطا ووعدت عدات إرادة لإطفاء نار الحرب ، ومدارة لقطع هذه الفتنة ، فأما إذ جمع الله لنا الكلمة والألفة ، وأمننا من الفرقة ، فإن ذلك تحت قدمي ؟ويومها جاء الحسن بن علي وفد من أشرف العراق يلومونه على أنه لم يستوثق من معاوية بوعده مكتوب يشهد عليه وجوه أهل المشرق والمغرب ... ثم عرضوا عليه الشروع في حرب معاوية ثانية ، فإن معه من شيعته أربعين ألف مقاتل من أهل الكوفة ، كلهم يأخذ العطاء ومعهم مثلهم من أبنائهم وأتباعهم"⁽⁵⁾. ويستنتج محمد عمارة من ذلك قائلا : فنحن هنا إزاء " شيعة " لها جيش منظم ، يأخذ العطاء ويتكلم باسمها سليمان بن صرد (28 ف هـ - 65 هـ) طالبا من الحسن النهوض لمقاومة معاوية وقتاله . ومن القدماء من يرى أن هذا الموقف وذلك التاريخ هو بدء ظهور التشيع

⁽¹⁾ محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 202-203

⁽²⁾ عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون ، مرجع سابق ،ص378.

* لقد تم ترتيب الآراء استنادا إلى معيار الزمن الذي يدعيه أصحاب كل رأي لنشأة التشيع بالتالي فإن الترتيب لا يحمل أي أفضلية أو رجحان لأي رأي عن الآخر.

⁽³⁾ محمد أبو زهرة، مرجع سابق. ص35

⁽⁴⁾ أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، تحقيق وتصحيح. و هنري ريتو، بدايات، سوريا. طبعة، 2007، ص 16

⁽⁵⁾ نقلا عن: طه حسين: الفتنة الكبرى :علي و بنوه، في إسلاميات طه حسين ،دار العلم للملايين ،بيروت، الطبعة الأولى، 1984، ص984

بمعناه المعروف،⁽¹⁾ وإلى هذا ذهب "عبد العزيز الدوري" الذي يدرج حركة الإمام الحسين في إطار التمايز السياسي للشيعة الذي بدأ مع مقتل الإمام علي⁽²⁾.

ومن الآراء حول نشأة الشيعة والتشيع تلك التي ترى في مأساة كربلاء وما جرى فيها على الإمام الحسين وبنيه وأصحابه على يد جيش السلطة الأموية حدثاً مؤسساً للشيعة كفرقة .

وهناك رأي آخر قوامه التمييز بين الشيعة كفرقة إسلامية تعبر عن مذهب ديني - سياسي قائم على نظرية في الإمامة قاعدتها النص والوصية ، والتشيع باعتباره الانتصار لعلي ابن أبي طالب ، وتفضيله عن باقي الصحابة في تولي الخلافة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإلى هذا يذهب بعض المحققين المعاصرين ومن بينهم "محمد عمارة" الذي افرد في دراسته عنوان مستقل "التشيع سابق لظهور الشيعة كفرقة" ، مثبتاً في النهاية رأي المعتزلة في اعتبار فترة إمامة جعفر الصادق، مرحلة تشكل الشيعة كفرقة⁽³⁾.

لسنا معنيين في هذا البحث بمناقشة أدلة كل رأي وتقييمه ولا ترجيح رأي عن رأي آخر ، بل إن الأمر بالنسبة لموضوع بحثنا هو أن كل الآراء تربط بين نشأة الشيعة والتشيع بقضية السلطة السياسية وتبرز "آل البيت" كعنوان لشرعيتها الدينية .

ولدى الشيعة عامة نصوص وأحاديث كثيرة جزء منها تقر به كل الفرق والمذاهب الإسلامية وعلى رأسهم أهل السنة والجماعة⁽⁴⁾، وجزء لا يقر به إلا الشيعة أنفسهم وهو المتعلق بالوصية من الرسول صلى الله عليه وسلم بالخلافة والإمامة لعلي ولأولاده من بعده، وقد جاء في بعضها - كما يقول المؤرخ والمحقق مصطفى غالب - وجوب اتباع العترة الطاهرة، وبما أن علي ابن أبي طالب هو بنظرهم سيد آل البيت وإمامهم من حيث شخصيته العظيمة، وأنه ولي كل من كان رسول الله عليه ، فكان لابد من الرضوخ لما جاء في هذه الأحاديث.⁽⁵⁾

إن هذا "المضمون الديني" لحركة التشيع والشيعة كحزب سياسي بشكل عام المنحدر من إمامة أهل البيت لم يولد دفعة واحدة ، فالدعوة لعلي ابن أبي طالب - كما يقول أحمد أمين - ظهرت بسيطة كما يدل عليه التاريخ⁽⁶⁾ ، قبل أن تتحول سوسيولوجياً إلى اتجاه سياسي - من ضمن اتجاهات اتجاهات أخرى - يبني على الأحقية الدينية للإمام علي في خلافة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم باعتباره عنوان آل البيت، ليلبس هذا الاتجاه بعد اغتيال "علي" معنى المعارضة السياسية - الدينية للدولة الأموية ولسلطة الأمر الواقع عبر التاريخ الإسلامي.⁽⁷⁾

لقد اشتملت وتضمنت الدعوة لعلي بالخلافة - منذ البداية على مضمون ديني ، وقد صح عن علي أنه كان يرى أنه أولى بالأمر من (الخلفاء السابقين) ، ويحتج بأنه وأهل بيته الثمرة وقريش الشجرة والثمره خير ما في الشجرة⁽⁸⁾، إن هذه الأولوية لا تخلوا من معنى ديني في سياق النقاش والجدال الذي دار بين الصحابة في سقيفة بني ساعدة في تثبيت معايير الخلافة.

⁽¹⁾ محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 207

⁽²⁾ نقلاً عن: أحمد الوائلي، مرجع سابق، ص 25

⁽³⁾ محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 202-208

⁽⁴⁾ لقد دون الإمام النسائي صاحب السنن كل هذه الأحاديث - تقريباً - في كتاب بعنوان خصائص أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب، وتجب الإشارة أن إقرار أهل السنة والجماعة لهذه الأحاديث ونقلها في كتبهم الحديثية المعتبرة والصحيحة وتوافقهم مع الشيعة في ذلك، لا يعني حمل ما جاء فيها على نفس المعنى الذي يصب في الولاية الدينية والسياسية لعلي على الأمة الإسلامية بعد الرسول (ص) كما يذهب إلى ذلك الشيعة.

⁽⁵⁾ مصطفى غالب في: أحمد بن إبراهيم النيسابوري، مرجع سابق، ص 10

⁽⁶⁾ أحمد أمين، فجر الإسلام، مرجع سابق، ص 216

⁽⁷⁾ عبد العزيز الدوري، "مقدمة في تاريخ صدر الإسلام" مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، 2007، ص 71

⁽⁸⁾ أحمد أمين، فجر الإسلام، مرجع سابق، ص 266

ودون العودة إلى التفاصيل التي سبق وأن تناولها في فصل سابق، فإنّ التأمل في النقاش الذي جرى في السقيفة والتي كانت بحق المؤتمر التأسيسي الأول للسلطة بعد النبوة – يقود إلى حقيقة لا يمكن تجاوزها، وهي المضمون الديني الذي طبع احتجاج كل طرف بأحقيته في الخلافة على الطرف الآخر، وأن المهاجرين بقيادة الثلاثي أبا بكر وعمر وأبو عبيدة ابن الجراح رضي الله عنهم، لم يكن بإمكانهم إخراج الخلافة من الأنصار إلا تحت العنوان الديني، من خلال " السابقة في الإسلام " و " الهجرة من أجل دين الله "، خاصة إذا أضفنا جزئية مهمة، وهي صلاة أبا بكر الصديق بالناس قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وإقحام عمر لها في المحاجبة. إنّ سياق الاحتجاج على الخلافة كان " سياق ديني "، وعلي وهو من قرابة الرسول لم يكن ليحتج بحقه في الخلافة خارج سياق " الاحتجاج الديني "، بتعبير آخر فإن مطالبة علي بحقه وأحقيته في الخلافة لم تكن نابعة عن اعتبار السلطة " الخلافة " جزءا لا يتجزأ من تركة الرسول صلى الله عليه وسلم يجب تسليمها إلى ورثته أصحاب الحق فيها بحكم " القرابة "، فلو كانت كذلك لكان عمه العباس أولى بها منه، فلم تكن دعوة علي لنفسه بالخلافة نابعة عن حق الأقربين في وراثة الرياسة وكأنها ملك خاص إذ أن ذلك لم يكن معترف به عند العرب، وبالأولى لم يعترف به الإسلام كما يرى " يوليوس فلهاوزن " (1).

إن النص الذي ينقله ابن قتيبة صريح لجهة تأسيس " علي " لأحقيته في الخلافة على منطق " ديني " محض، قاعدته الانتماء إلى أهل البيت، فقد كرر انتماؤه إليها مرتين، كما أنه قرن مقامه في الأمة بمقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيها، جاعلا من العلم بدين الله وسنن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم والقدرة على سياسة الرعية ملاك الانتماء إلى " آل البيت ".

يقول ابن قتيبة: " ثم إن علي - كرم الله وجهه - أتى به إلى أبي بكر وهو يقول: أنا عبد الله وأخو رسول الله فليل له بايع أبا بكر، فقال: أنا أحق لهذا الأمر منكم، لا أبايكم وأنتم أولى بالبيعة لي أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وتأخذونه منا " أهل البيت " غصبا، أستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم، فأعطوكم القيادة، وسلموا إليكم الإمارة، وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار نحن أولى برسول الله حيا وميتا فأنصفونا إن كنتم تؤمنون وإلا فبوءوا بالظلم وأنتم تعلمون ... " فقال علي - كرم الله وجهه - الله الله يا معشر المهاجرين، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره ومقر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به. " لأننا أهل البيت " ونحن أحق بهذا الأمر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله، الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله، المضطلع بأمر الرعية، المدافع عنهم الأمور السيئة، القاسم بينهم بالسوية، والله إنه بقينا "، فلا تتبعوا الهوى فتضلوا عن سبيل الله، فتزدادوا من الحق بعدا " (2).

من الجلي أن " علي " رضي الله عنه كان يقصد المعنى الديني " لأهل البيت " الذي قرره القرآن الكريم من خلال آية التطهير: " إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا " (3)، وليس المعنى اللغوي والعرفي، وقد أكد الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك المعنى الديني لتخصيص علي وفاطمة الزهراء والحسن والحسين من بين كل أهله واعتبارهم " أهل البيت "،

(1) يوليوس فلهاوزن، مرجع سابق، ص 146

(2) ابن قتيبة الدينوري، مرجع سابق، ص 23

(3) الآية رقم 32. من سورة الأحزاب

كما جاء في حديث الكساء الذي ترويهِ كل المصادر الحديثية السنية المعتبرة تقريبا كما يذكره أيضا أرباب التفسير .

وقد شكلت لحظة اختيار خليفة جديد بعد اغتيال الخليفة عمر ابن الخطاب رضي الله عنه فرصة لتأكيد النواة الأولى للتشيع والشيعة على المعنى الديني لاتجاههم السياسي من خلال اعتبار تولي علي " للخلافة من مصلحة الإسلام والمسلمين بالإضافة إلى كونه من حقوقه الدينية ، وهو ما عبر عنه صراحة أحد أهم أركان حزب الإمام علي في صدر الإسلام الصحابي " عمار ابن ياسر " الذي كان بمثابة الناطق الرسمي لشيعة علي في حينه ، فقد نقل " الطبري " بسنده أن عبد الرحمن ابن عوف رضي الله عنه بعث في اليوم الثالث لوفاة عمر إلى من حضره من المهاجرين وأهل السابقة والفضل من الأنصار وإلى أمراء الأمصار أن اجتمعوا حتى امتلئ المسجد بأهله فقال أيها الناس (بعد أن انحصر أمر الخلافة بين علي وعثمان) إن الناس قد أحبوا أن يلحق أهل الأمصار بأمصارهم وقد علموا من أميرهم ، فقال سعيد بن زيد : إنا نراك لها أهلا ، فقال أشيروا علي بغير هذا فقال عمار بن ياسر : إن أردت ألا يختلف المسلمون فابع عليا فقال المقداد بن الأسود صدق عمار إن بايعت عليا قلنا سمعنا وأطعنا، فقال ابن أبي سرح إن أردت أن لا تختلف قريش فبايع عثمان ، فقال عبد الله بن أبي ربيعة صدق إن بايعت عثمان قلنا سمعنا وأطعنا ، فثتم عمار ابن أبي سرح وقال : متى كنت تتصح المسلمين فتكلم بنوا هاشم وبنوا أمية فقال عمار (وهنا الشاهد) أيها الناس إن الله عز وجل أكرمنا بنبيه وأعزنا بدينه فأن تصرفون هذا الأمر عن "أهل بيت نبيكم" ، فقال رجل من بني مخزوم لقد عدوت فورك يابن سمية وما أنت وتأمير قريش لنفسها⁽¹⁾.

شيئا فشيئا أصبح الإمام علي وفي لحظة حرجة الشخص الوحيد الذي يمكن وضعه مقابل " الأمويين " ، بوصفه الأحق بالخلافة عند بعض الصحابة - نواة التشيع والشيعة - وبوصفه استمرار للخلافة الشرعية عند الأكثرية منهم ، كونه واحد من الهيئة المنوط بها خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم سواء بعنوان " العشرة المبشرون بالجنة " أو " الشورى الستة " فكلتا الهيئتين كانت مسؤولة عن استمرار الحكومة الدينية بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومنذ هذه اللحظة أصبح التشيع والشيعة بالمعنى السوسولوجي السياسي تعبير عن اتجاه سياسي مبني على الأحقية الدينية لأهل البيت في الخلافة ، وبناء على ذلك فقد ألبسه التاريخ معنى المعارضة السياسية - الدينية عبر كل مراحله .

لم ينشأ التشيع، والشيعة كحركة سياسية دينية معارضة على أساس قومي ، كما أنها كانت بعيدة عن العصبية القبلية ، فالقاعدة الاجتماعية التي نشأ وترعرع فيها التشيع قد تميزت بعدم التجانس العرقي والاجتماعي الاقتصادي والقبلي ، مما يجعل من الصعب قبول " الفرضية العرقية " التي تربط من خلالها "التشيع" بالفرس " ، أو الفرضية الاجتماعية - الاقتصادية " التي تحاول الربط بين التشيع و"الموالي" ، لقد كان التشيع والشيعة سوسولوجيا "حالة إسلامية" .

2- الخوارج

تطلق لفظة " الخوارج " للتعبير عن حركة سياسية - دينية وعقيدة ارتبطت نشأتها بحرب صفين وبالضبط بحادثة التحكيم ، لقد اقترن ظهور هذه الفرقة - كما يقول محمد أبو زهرة - بظهور الشيعة ، فقد ظهر كلاهما كفرقة في عهد علي رضي الله عنه ، وقد كانوا -الخوارج- من أنصاره ، وإن كانت الشيعة فكرتها أسبق من فكرة الخوارج .⁽²⁾

(1) محمد الشيباني-المعروف بابن الأثير - الكامل في التاريخ، ج2، مرجع سابق، ص 463

(2) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص65

ويرجع البعض أصل " الخوارج " إلى اتجاه فكري وجدت ملامحه لدى بعض الصحابة قبل هذا التاريخ ويربطون وجوده بعهد النبوة ، وبالضبط إلى اعتراض مجموعة من الصحابة على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عند توزيع غنائم " غزوة حنين " على المؤلفة قلوبهم ، حيث تجرأت هذه المجموعة وعلى رأسهم " حرقوس بن زهير " " ذوالخويصرة " بالطلب من الرسول صلى الله عليه وسلم ولأهمية المسألة نورد الواقعة كما ينقلها ابن كثير في البداية والنهاية حيث يقول:

" قال البخاري: ثنا أبوإيلمان، ثنا شعب عن الزهري، قال: أخبرني أبو سلمة بن عبد الرحمن أن أبا سعيد الخدري قال: بينما نحن عن رسول الله (ص) وهو قسم قسما، أتاه ذوالخويصرة-ورجا من بني تمم-فقال: يا رسول الله أعدل، فقال: ويلك، ومن يعدل؟ قد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل، فقال عمر: يا رسول الله انذن لي فيه فأضرب عنقه، فقال: دعه فإن له أصحابا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم، يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين طما يمرق السهم من الرمية، ينظر إلى نصله فلا يوجد فيه شيء ثم ينظر إلى رصافه فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى نضبه وهو قدحه فلا يوجد فيه شيء ثم ينظر إلى قذفه فلم يوجد فيه شيء، قد سبق الفرث والدم، أتهم رجل أسود، إحدى عضده مثل ثدى المرأة أو مثل البضعة تدردر، ويخرجون على حين فرقة من الناس، قال أبو سعيد فأشهد أنى سمعت هذا الحديث من سول الله (ص)؟ وأشهد أن علي بن أبي طالب قاتلهم وأنا معه فأمر بذلك الرجل فالتمس فأتى به حتى نظرت إليه على نعت رسول الله (ص) الذي نعت، وهكذا رواه مسلم من حديث أبي سعيد، ورواه البخاري أيضا من حديث الأوزاعي عن الزهري عن أبي سامة والضحاك عن أبي سعد. وأخرجه البخاري أيضا من حديث سفيان بن سعيد الثوري عن أبيه، ومسلم عن هناد عن أبي الأحوص سلام بن سليم عن سعد بن مسروق عن عبد الرحمن بن يعمر عن أبي سعيد الخدري به" (1)،

فيما يذهب بعض الروايات لربط خروج حركة " الخوارج " إلى التركيبة النفسية والطباع لدى بعض العناصر العربية ، لاسيما " اليمانية " منها التي أذن لما عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالمشاركة في الفتوحات أثناء معركة خلال الاستعداد الكبير لمعركة القادسية وقد توجس منها وكاد أن يردّها خشية إحداثها الفتنة. (2)

وقوام القول في أصل الخوارج هو ارتباطهم الوثيق " بطبقة القراء " ، رغم وجود من جعل من هذه الطبقة أصل الخوارج بالأساس ، هناك من المؤرخين من يرفض ذلك ، على غرار عبد العزيز الدوري الذي يرى أن الخوارج الأولون لم يكونوا من القراء كما ضمن البعض ، بل إن هؤلاء انظموا إلى الخوارج فيما بعد (3). ويعتبر الخوارج كفرقة أناس من عرب البادية شغفت شغفا شديدا بالقرآن الكريم ، وكانت تتلوه ليلا ونهارا محاولين تمثيل ما جاء به، وقد قادها هذا التوجه نحو التشف الشديد والزهد في الدنيا والمثالية في المسلك والتطرف في الرأي .

لقد نشأ هذا المسلك وهذه الطريقة في التعبد كرد فعل على التبدلات والتحولات الاجتماعية والاقتصادية التي حصلت بفعل الفتوحات الإسلامية الكبرى وما ترتب عنها من تضخم " الغنيمة " الذي أدى بدوره إلى نشوء نوع من حياة البذخ والترفع في المجتمع الإسلامي بشكل عام ، وقد كان للقراء الذين بدأت بهم فرقة الخوارج دور ملحوظ في أحداث الثورة التي نشبت ضد حكم عثمان بن

(1) أبي الفداء إسماعيل ابن كثير، " البداية والنهاية " الجزء السادس / مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، 1988، ص 216

(2) رياض عيسى، مرجع سابق، ص 87-88

(3) عبد العزيز الدوري. مرجع سابق، ص 67

عفان رضي الله عنه كما يقول محمد عمارة⁽¹⁾، وبالنسبة إلى مونتغمري وات فإن الخوارج هم ورثة الحركة الثورية المسؤولة عن مقتل الخليفة عثمان بن عفان .⁽²⁾

إنحازت هذه الطبقة - طبقة القراء - التي كان مركزها العراقيين (البصرة والكوفة) إلى الإمام علي في حرب الجمل وحرب صفين ، ويعد مقتل عثمان كان هؤلاء القراء من أكثر أنصار علي بن أبي طالب - الخليفة الجديد - حماسا لملاقاة خصومه . وأثناء أحداث الصراع الذي دار بين علي وبين معاوية على أرض صفين ، لم يكن يخالج هؤلاء القراء أي شك في أنهم على الحق ... فعلي هو أمير المؤمنين الذي بايعه الجمهور ، وهو الذي نهض فقرر إزالة الأسباب التي ثار الناس لها على عثمان ، في السياسة والإدارة أو الاقتصاد ... ومن ثم فإن معاوية وأصحابه لا يمكن إلا أن يكونوا " بغاة " " بغوا " على غيرهم من المؤمنين .⁽³⁾

ولما اشتد القتال بين جيش الخلافة وجيش معاوية وذاق معاوية - كما يقول محمد أبو زهرة - حر القتال وهم بالفرار حتى أسعفته فكرة التحكيم⁽⁴⁾ فرفع جيشه المصاحف ليحتكموا إلى القرآن ، ولكن عليا أصر على القتال حتى يفصل الله بينهما ، فخرجت عليه خارجة من جيشه تطلب إليه أن يقبل التحكيم ، فقبله مضطرا لا مختارا.

ولقد كان لطبقة القراء التأثير الكبير والحاسم في حمل الإمام علي على توقيف المعركة في لحظة كان النصر فيها قاب قوسين أو أدى من التحقق بقيادة " مالك الأشتر " . لقد تحقق برفع المصاحف والدعوة إلى تحكيم القرآن الكريم ما توقعه " عمرو ابن العاص " حين أشار إلى معاوية بالفكرة من فرقة واختلاف في الرأي والموقف في جيش الإمام علي، صب في النهاية في مصلحة معاوية وجيشه. تقول الرواية "قال: وذكروا أن أهل العسكرين باتوا بشدة من الألم، ونادى على أصحابه، فأصبحوا على راياتهم ومصافهم، فلما رآه معاوية وقد برزوا للقتال، قال لعمر بن العاص: يا عمرو، ألم تزعم أنك ما وقعت في أمر قط إلا خرجت منه؟ قال: بلى، قال: أفلا تخرج مما ترى؟ قال: والله لأدعونهم إن شئت إلى أمر أفرق به جمعهم، ويزداد جمعك إليك اجتماعا، إن أعطوكه اختلافوا، وإن منعوكه اختلفوا. قال معاوية: وما ذلك؟ قال عمرو: تأمر بالمصاحف فترفع ثم تدعوهم إلى ما فيها، فوالله لئن قبله لتفترق عنه جماعته، ولئن رده ليكفرنه أصحابه. فدعا معاوية بالمصحف، ثم دعا رجلا من أصحابه يقال له بن هند، فشره بين الصفين، ثم نادى: الله الله في دماننا ودمائكم الباقية، بيننا وبينكم كتاب الله. فلما سمع الناس ذلك ثاروا إلى علي، فقالوا قد أعطاك معاوية الحق، ودعاك إلى كتاب الله، فأقبل منه. ورفع صاحب معاوية المصحف وهويقول: بننا وبينكم هذا المصحف، ثم تلا: " ألم تر إلى اللذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم، ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون " ثم نادى من لفارس من الروم؟ فقال الأشعب: والله لا تأتي هذا أبدا ونرضى معك، أونقاتل معك وتابعه أشراف أهل اليمن، وركنوا إلى الصلح وكرهوا القتال⁽⁵⁾ .

بالفعل فقد دب الخلاف في جيش الإمام علي بين من كان يرى بعدم الانخداع بهذا الشعار وإنهاء تمرد معاوية وجيشه على سلطة الخليفة الشرعي . وقسم آخر بزعامة " تشبث الربيعي " رأى ضرورة وقف القتال وقبول فكرة التحكيم ، وقد وصل الأمر بهذا القسم - الذي سوف يخرج على علي - إلى حد تهديد الإمام علي بالقتل إن لم يوقف زحف " مالك الأشتر " على جيش معاوية .

(1) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 15

(2) وليام مونتغمري وات، مرجع سابق، ص 117

(3) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 16

(4) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص 65

(5) ابن قتيبة الدينوري، مرجع سابق، ص ص 125-126

وبالرغم من يقين الإمام علي أن رفع المصاحف والمطالبة بتحكيم القرآن لم يكن سوى " خدعة من معاوية وعمر ابن العاص من أجل إنقاذ أنفسهم والحصول على فرصة لاستعادة زمام المبادرة - وهوما حصل بالفعل - إلا أنه اضطر إلى توقيف القتال والقبول بالتحكيم . والملفت للانتباه والنظر والدهشة أيضا أن نفس هذا الفريق الذي أجبر الخليفة علي على قبول التحكيم* - وعلى رأسه القراء - هو الذي سوف يثور ويخرج عليه بحجة وذريعة قبوله للتحكيم - فمن غريب هذه الخارجة - كما يقول محمد أبوزهرة - التي حملت عليا على التحكيم وحملته على حكم بعينه** . أن جاءت من بعد ذلك واعتبرت التحكيم جريمة كبيرة ، وطلبت إلى علي أن يتوب عما ارتكب ، لأنه كفر بتحكيمة كما كفروا هم وتابوا وتبعهم غيرهم من أعراب البادية ، وصار شعارهم "لا حكم إلا لله" وأخذوا يقاتلون عليا بعد أن كانوا يجادلونه ويقطعون عليه القول (1) . وقوام مذهبهم في الخروج عن الإمام علي وخلافته ما نقله "ابن عبد ربه" في كتابه العقد الفريد : باب من أخبار الخوارج حيث قال : والذي سوف تنقله على طوله، كما ورد حيث يقول:

" لما خرجت الخوارج على علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وكانوا من أصحابه ، وكان من أمر المحكمين ما كان واختداع عمرو لأبي موسى الأشعري ، قالوا : لا حكم إلى الله . فلما سمع علي رضي الله عنه نداءهم . قال : كلمة حق يراد بها باطل ، وإنما مذهبهم ألا يكون أمير ، ولا بد من أمير برا كان أوفاجرا . وقالوا لعلي : شككت في أمرك ، وحكمت عدوك في نفسك . وخرجوا إلى حروراء ، وخرج إليهم علي رضي الله عنه ، فخطبهم متوكئا على قوسه ، وقال :

هذا مقام من فلج فيه فلج يوم القيامة ، أنشركم الله ، هل علمتم أن أحدا كان أكره للحكومة مني ؟ قالوا : اللهم لا . قال : أفعلمتم أنكم أكرهتموني عليها حتى قبلتها ؟ قالوا اللهم نعم . قال : فعلام خالفتُموني ونابذتموني ؟ قالوا : إنا أتينا ذنبا عظيما فتبنا إلى الله منه ، فتاب إلى الله منه . واستغفره نعد إليك . فقال علي : إني أستغفر الله من كل ذنب . فرجعوا معه وهم ستة آلاف . فلما استقروا بالكوفة أشاعوا أن عليا رجع عن التحكيم وتاب منه ورأه ضلالا . فأتى الأشعث بن قيس عليا رضي الله عنه ، فقال : يا أمير المؤمنين ، إن الناس قد تحدثوا أنك رأيت الحكومة ضلالا والإقامة عليها كفرا وتبت . فقال : من زعم أنني رجعت عن الحكومة فقد كذب ، ومن رآها ضلالا فهو أضل منها . فخرجت الخوارج من المسجد فحكمت ، فقيل لعلي : إنهم خارجون عليك . فقال : لا أقاتلهم حتى يقاتلوني ، وسيفعلون .

فوجه إليه عبد الله بن العباس ، فلما صار إليهم رحبوا به وأكرموه ، فرأى منهم جباها قرحت لطول السجود ، وأيدنا كثفناات الإبل ، وعليهم قمص مرحضة ، وهم مشمرون . قالوا : ما جاء بك يا بن عباس ؟ قال : جئتم من عند صهر رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن عمه ، وأعلمنا بربه وسنة نبيه ، ومن عند المهاجرين والأنصار : فقالوا : إنا أتينا عظيما حين حكمنا الرجال في دين الله ، فإن تاب كما تبنا ونهض لمجاهدة عدونا رجعنا . فقال ابن عباس : ناشدكم الله إلا ما صدقتم أنفسكم ، أما علمتم أن الله أمر بتحكيم الرجال في أرنب تساوي ربع درهم تصاد في الحرم ، وفي شقاق رجل وامرأته ؟ فقالوا : اللهم نعم . قال : فأنشدكم الله هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمسك عن القتال للهدنة بين وبين أهل الحديبية ؟ قالوا : نعم ، ولكن عليا محا نفسه من خلافة المسلمين . قال ابن عباس : ليس ذلك يزيلها عنه وقد محا رسول الله صلى الله عليه وسلم اسمه من النبوة ، وقال سهيل بن عمرو: لو علمت أنك رسول الله ما حاربتك فقال للكاتب : اكتب (محمد بن عبد الله) . قالوا

(1) محمد أبو زهرة. مرجع سابق، ص 65

: إن معاوية يدعي مثل دعوى علي ، قال : فأيهما رأيتموه أولى فولوه . قالوا : صدقت . قال ابن عباس : ومتى جار الحكمان فلا طاعة لهما ولا قبول لقولهما . فاتبعه منهم ألفان وبقي أربعة آلاف . فصلى بهم صلواتهم ابن الكواء وقال : متى كانت حرب فرئيسكم شبت بن ربيعي الرياحي . فلم يزلوا على ذلك حتى اجتمعوا على البيعة لعبد الله بن وهب الراسبي ، فخرج بهم إلى النهروان ، فأوقع بهم علي ، فقتل منهم ألفين وثمانمائة ، وكان عددهم ستة آلاف . وكان منهم بالكوفة زهاء ألفين ممن يسر أمره ، فخرج منهم رجل بعد أن قال علي رضي الله عنه : ارجعوا وأدفعوا إلينا قاتل عبد الله ابن خباب . قالوا : كلنا قتله وشرك في دمه .

وذلك أنهم لما خرجوا إلى النهروان لقوا مسلما ونصرانيا ، فقتلوا المسلم وأوصوا بالنصراني خيرا ، وقالوا : احفظوا ذمة نبيكم . ولقوا عبد الله ابن خباب ، وفي عنقه المصحف ومعه امرأته وهي حامل ، فقالوا : إن هذا الذي في عنقك يأمرنا بقتلك . فقال لهم : أحيوا ما أحيا القرآن . قالوا : حدثنا عن أبيك . قال : حدثني أبي قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : تكون فتنة يموت فيها قلب الرجل كما يموت بدنه ، يسمي مؤمنا ويصبح كافرا ، فكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل . قالوا : فما تقول في أبي بكر وعمر ؟ فأثنى خيرا ، قالوا : فما تقول في الحكومة والتحكيم ؟ قال : أقول إن عليا أعلم بالله منكم وأشد توقيا على دينه وأبعد بصيرة . قالوا : إنك لست تتبع الهوى ، بل الرجال على أسمائها . ثم قربوه إلى شاطئ البحر فذبحوه ، فامزق دمه – أي جرى مستقيما على دفه – وساموا رجلا نصرانيا بنخلة – فقال : هي لكم هبة : قالوا : ما كنا نأخذها إلا بثمن . فقال : أعجب هذا أتقتلون مثل عبد الله بن خباب ولا تقبلون منا جنى نخلة إلا بثمن . (1)

وفي تسمية هذه الفرقة بالخوارج نورد ما قاله محمد عمارة في دراسته حيث قال : " كثيرا ما يسمى الخوارج أنفسهم : " المؤمنون " ، أو " جماعة المؤمنين " ، أو " الجماعة المؤمنة " ... أما الأسماء الأخرى التي غلبت عليهم واشتهروا بها ، فإن أغلبها قد أطلقها عليهم خصومهم الفكريون والسياسيون ، فلما أن شاعت ، وعرفوا بها ، قبلوها ، وقدموا لها التفسيرات والتخريجات التي تجعلها أدخل في باب المدح وأبعد عن باب القدح والهجاء ! فخصومهم هم الذين سموهم (الخوارج) ، لخروجهم – في رأيهم – على أئمة الحق والعدل ... ولثورتهم المستمرة – و " الخروج " يعني " الثورة " في العرف اللغوي – فلما شاع هذا الاسم قبلوه ، وقالوا إن خروجهم إنما هو على أئمة الجور والفسق والضعف ، ومن ثم فإنه هو الموقف الإسلامي الوحيد الذي يرضاه الإسلام ... وقالوا : إن الخروج عن الدين مروق ، يسمى أصحابه : المارقة ، والمارقون ... أما الخروج إلى الدين فإن أصحابه هم الذين يسمون بالخوارج والخارجة ، لأن خروجهم هو إلى الجهاد في سبيل الله ، والله سبحانه يقول : " ولوأرادوا الخروج لأعدوا له عدة " (2) .

لقد أقام الخوارج مذهبهم السياسي على قاعدة دينية " لأنهم لم يقفوا بخلافهم مع خصومهم عند الحدود السياسية ، بل أضفوا عليه طابعا من الدين ، وذلك عندما زعموا أنهم المؤمنون وأن من عداهم قد مرق من الدين مروق السهم من قوسه . (3) وعليه فإن كل الملاحظات التاريخية التي سبق وأن توصلنا إليها فيما يخص عدم صلاحية التفسير الاقتصادي – الاجتماعي ، والتفسير الإثني في فهم طبيعة الشيعة والتشيع تنسحب على "

(1) أحمد ب محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد ، تحقيق محمد عبد القادر شاهين، الجزء الثاني ، المكتبة العصرية ، صيدا-بيروت، لبنان، 2011 ، ص ص212-213

(2) الآية رقم

(3) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص13

الخوارج"، فحركتهم لم تنشأ كرد فعل عن أوضاع اقتصادية - اجتماعية مرتبطة " بالغنيمة " وتوزيعها ، كما لا يمكن الركون إلى المحاولات التي سعى أصحابها إلى ربط نشأة واستمرار حركة الخوارج " بالأعراب " والموالي ، ثم " بالبربر " . فالخوارج أكثرهم من العرب ولم يكن فيهم من الموالي إلا العدد القليل ، مع لفت الانتباه إلى أن تركيبة الخوارج من الناحية السوسولوجية هي أقل أهمية من حيث المكانة السياسية ، فهم ينحدرون من القبائل التي اندمجت في الإسلام خصوصاً بعد حرب الردة وأقامت في الكوفة والبصرة ، فهي لم تكن تنتمي لا لقبيلة قريش أو ثقيف ولم يكونوا من الأنصار⁽¹⁾، بل كانت من القبائل الربعية⁽²⁾ .

وعلى عكس " الشيعة " الذين تأسست معارضتهم السياسية دينياً على اعتبار " الإمامة " منصب ديني جعله من أصول الإسلام وأركانه وارتباط هذا المنصب بالمقام الديني " لأهل البيت " ، فإن الطبيعة الدينية لمعارضة الخوارج تتفرع عن أصل آخر ، فهم قد نزلوا بالإمامة إلى أدنى مراتبها بخلع الطابع الديني عنها واعتبارها على أقصى تقدير من الفروع لا من الأصول ، واعتبار نصب الإمام من حقوق الأمة (المجتمع) ، ترشحاً وانتخاباً دون تمييز بين أفرادها لا مكان للقبالية - شرط القرشية - الذي يجتمع عليه كل المذاهب الإسلامية في الإمامة - ولا مكان للعرق فيها، واشتروا فقط في الإمام العدل وإقامة الشرع كما يفهموه هم وإلا خرجوا عليه . بل وهناك من الخوارج وهم " النجدات " من يرون أنه لا حاجة إلى إمام إذا أمكن الناس أن يتناصفوا فيما بينهم ، فإن رأوا أن التناصف لا حتم إلا بإمام يحملهم على الحق فأقاموه جاز ، فأقامة الإمام في نظرهم ليست واجبة بإيجاب الشرع بل جائزة ، وإذ وجبت فإنما تجب بحكم المصلحة والحاجة .⁽³⁾

إن السمة الأساسية للخوارج والتي تحولت فكرياً إلى الأصل الحاكم على جميع مبادئهم هو " التكفير " ، ولسنا في وارد الحديث بعمق عن هذا المبدأ الأصيل في نشأة وبنية الخوارج بالرغم من إلحاح وضغط اللحظة الزمنية التي يعد فيها البحث وتكتب فيها هذه السطور، والتي لم يسبق للعالم الإسلامي المعاصر أن عرف مثلها من حيث " كثافة التكفير " الذي أصبح يعبر به ومن خلاله جماعات بل ودول عن إسلاميتها ، الأمر الذي يتطلب أفراد الموضوع ببحث مستقل وسوف نكتفي بالقول أن المبنى الفكري عند الخوارج المتمثل في التكفير حولها إلى حالة إسلامية للمعارضة السياسية.

3- الإباضية

تعد الإباضية أحد الأحزاب المعارضة السياسية - الدينية التاريخية التي درجت كتب التاريخ والملل والنحل وكتب الفرق الإسلامية عند جمهور المسلمين - أهل السنة والجماعة - على تصنيفها كأحد فرق الخوارج ، ولا زال هذا الأمر متبعاً عند المعاصرين منهم . إلا أنه وبحسب المصادر " الإباضية " فإن نشأة هذه الفرقة الإسلامية تشكل لحظة انفصال جزء من الخوارج عن " الخوارج " بفضل الجهود التي قام بها الإمام زيد بن ثابت الذي يعد أول إمام لهم ، وإلى "أبولل بن مرداس" و"أخوه عروة" الذين قتلهم عبد الله بن زياد والي البصرة بعد أن اكتشف نشاطهما في نشر أفكارهما التي كانت تدعو إلى رفض حكم بني أمية بطريقة سرية من خلال حلقات العلم وتكوين الدعاة في إطار ما اصطلح عليه في المذهب الإباضي بمرحلة إمامة الكتمان

(1) يوليوس فلهاوزن، مرجع سابق، ص 18

(2) محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص 69

(3) محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص 71

غير أن شخصية والدور الذي لعبه "عبد الله بن إباح" فرضت نفسها وأصبح هذا الحزب يعرف بانتساب أتباعه إلى عبد الله بن إباح الذي تحول إلى زعيم وإمام لهم بعد أن قام بصياغة مبادئ هذا الحزب.

وانطلاقاً من القاعدة أي يقول "ألزموا الناس بما ألزموا به أنفسهم به"، والتي تفرض التعرف على آراء هذه الفرقة من مصادرها، وبعد الإطلاع ومقارنة آراء هذه الفرقة مع أصول المذهب الخارجي، فقد استقر رأينا على تصنيف الإباضية كحالة إسلامية للتعبير عن المعارضة السياسية دينياً إلى جانب الشيعة والخوارج.

لم يتكون المذهب الإباضي فجأة، كما أن ملامحه لم تتكون خلال مرحلة بذاتها أو نتيجة صراع بعينه كغيره من...، فقد استغرق تشكل مبادئه قرابة قرنين من الزمن.

بعد جابر بن زيد الإمام والمؤسس الحقيقي للإباضية بحسب المصادر الإباضية، فهو الذي أرسى السنة العقدية ودون الفقه ونظم حركته، وقد واصل تلامذته المسيرة من بعده ونشروا المذهب في كل أصقاع المعمورة.⁽¹⁾

ويحرص الإباضية في حركتهم ومذهبهم من أجل إبراز أن الفارق بينهم وبين مخالفينهم سواء السلطة القائمة أو الفرق الإسلامية الأخرى ليس سياسي بقدرها ما هو عقدي-ديني⁽²⁾، غير أن تاريخ الإباضية ونظريتهم الدينية في "الإمامة والسياسة" يؤكد مما لا يدع مجال للشك أن خلافهم الديني مع السلطة جعل منهم حالة من المعارضة السياسية التي كانت تبحث دائماً عن فرصة لإقامة إمامتها - سلطتها -.

لم تكن الدعوة الإباضية قائمة على عصبية "القبلية" بل كانت حركة إسلامية اجتذبت عناصر مختلفة، وأخذت القناعات المذهبية لدى الكثير من أتباع الدعوة تحل محل الولاءات القبلية والعرقية، وحصل ذلك وإمامها جابر بن زيد على قيد الحياة، ومما يدل على هذه "النزعة الإسلامية" أن الذي خلف جابر في زعامة للحركة بعد موته، كان من "الموالي"، وهو "أبو عبيدة مسلم أبي كريمة مولى بني تميم".

ومما يعزز النزعة والطبيعة الدينية الحركة الإباضية أيضاً هورواج أفكارها ومبادئها وإختراقها للعصبية القبلية، وتبني مختلف القبائل في المشرق والمغرب الإسلاميين لها. وهذا ما اكتشفه الباحث "زروقي إبراهيم" حيث يقول: "إن أغلب قبائل المغرب وخاصة المغرب الأوسط تركت وتخلت عن كل عصبية مهما كانت لكي تتوحد تحت أمر إمامة "تاهرت" وأن إمامة الظهور قد أزلت كل عصبية مهما كانت على المستوى المغربي".⁽³⁾

اعتمدت حركة الإباضية على أسلوب إسلامي أصيل المتمثل بـ: "أسلوب الدعوة" أي تكوين دعاة وإرسالهم إلى المدن والمناطق الإسلامية المختلفة من أجل تكوين خلايا وفروع "للحزب الأم" لذلك فإن ما قام في المغرب الإسلامي وشمال إفريقيا من تأسيس للحزب الإباضي لم يكن دعوة جديدة أو حزب جديد وإنما كان امتداد لحزب وفكر الإباضية في المشرق، فهو بمثابة فرع لأصل، فقد ظلت البصرة المركز العقائدي للإباضية حتى بعد تأسيس الدولة الرستمية في تيهرت⁽⁴⁾.

(1) محمد صالح ناصر، منهج الدعوة عند الإباضية. نشر جمعية التراث، الطبعة الثانية مزيادة ومنقحة، القرارة، غرداية، الجزائر، 1999، ص 99

(2) نفس المرجع، ص 98

(3) حول مفهوم ونظرية الإمامة عند الإباضية أنظر: بكر بن بلحاج وعلي "الإمامة عند الإباضية بين النظرية والتطبيق: مقارنة مع أهل السنة والجماعة" نشر جمعية التراث،

القرارة، غرداية، الجزائر، 2001

(4) زروقي إبراهيم، "المذاهب الإسلامية في تيهرت" في مجلة التاريخ، المركز الوطني للدراسات التاريخية، العدد 13، النصف الثاني، سنة 198. ص 19

لقد كانت تجربة الدعاة تجربة إسلامية قديمة ترجع في ظهورها إلى القرن الثاني للهجرة حيث كانت متداولة من قبل جميع الحركات المناوئة للحكم الأموي ابتداءً . لقد رفع حزب الإباضية لواء المعارضة للحكم الأموي تحت شعارات دينية تنتمي إلى تحكيم الشريعة الإسلامية في ظل مبدأ أساسي لا حكم إلا لله ... واستطاعوا بذلك تجاوز العصبية والنعرات، كما أن حركتهم كانت خالية من أي دوافع اجتماعية واقتصادية لقد كانوا حزبا ثوريا سياسيا صريحا يعتصم بالتقوى .⁽¹⁾

⁽¹⁾ يوليوس فلهاوزن، مرجع سابق، ص 29-30

خلاصة

يروى لنا التاريخ أن مرحلة الخلافة الراشدة كانت مرحلة نشأة و تأسيس المعارضة السياسية في دار الإسلام ،والبداية كانت في اجتماع سقيفة بني ساعدة وما تلاه من إجماع آل البيت وعلى رأسهم علي رضي وبعض الصحابة من المهاجرين والأنصار الذين كانوا يرون بأنه الأحق بخلافة الرسول صلى الله عليه وسلم ،عن القبول في البداية بنتائج ذلك الاجتماع ورفض مبايعة الخليفة أبي بكر رضي، وقد شكلت "شورى الستة" لحظة بروز هذا الاتجاه السياسي المعارض العلوي الهوى ، وقد عبر عن نفسه بشكل مباشر في خلافة عثمان رضي ،وخصوصا في النصف الثاني من عهده ،من خلال شخصيات من كبار الصحابة مثل أبي ذر الغفاري رضي وعمار ابن ياسر رضي أدوار البطولة . وقد اكتمل تشكل هذا الاتجاه السياسي المعارض متخذا صفة الحزب السياسي المعارض لتوجهات السلطة السياسية التي تمكن الطلقاء من التحكم بدواليبها في المركز وفي الأطراف، مشكلين بذلك حزب السلطة في نهاية عهد عثمان رضي ،وإلى جانبه برزت حركات معارضة سياسية في الولايات الرئيسية للخلافة الإسلامية- باستثناء الشام- تحلقت حول أعضاء شورى الستة الآخرين وبشكل خاص الزبير ابن العوام رضي وطلحة ابن عبيد الله رضي . وبعد تولي الإمام علي الخلافة عرف الاجتماع السياسي الإسلامي ميلاد معارضات سياسية جديدة وتحول "حزب الطلقاء " إلى الحزب المعارض الأساسي لخلافة علي ،وطاعنا ليس في سياساته كما كان الحال مع المعارضات في عهد عثمان ، بل طاعنا في توليه الخلافة في أساسها .وقد تمكن هذا الحزب من العودة إلى السلطة من جديد بعد حروب خاضها ضد الإمام علي ،لتنشأ مرحلة جديدة من الاجتماع السياسي الإسلامي عنوانها "الملك العضوض" بقيادة معاوية ،وتنشأ مرحلة جديدة من المعارضة السياسية . إجمالا تعرضت سلطة بني أمية للاهتزاز والتزعزع خاصة بعد هلاك يزيد ، فقد أعلن عبد الله ابن الزبير نفسه خليفة ودعا الناس إليه وأقام دولته متخذ من مكة مركزا لها ، وقد نافست الدولة الزبيرية سلطة بني أمية لمدة طويلة، كما اقتطع المختار الثقافي الذي قاد حركة سياسية- دينية ضد بني أمية رافعا شعار الثأر للإمام الحسين جزءا من دولة بني أمية -الكوفة- وأقام عليها دولته. إلا أن بني أمية تمكنوا من إعادة بناء سلطانهم والإمساك بزمام المبادرة بعد " مؤتمر الجابية " الذي جاء بالأسرة المروانية، نسبة إلى مروان ابن الحكم – إلى الخلافة . اوقد تمكنوا في سياق ترتيب وإعادة بناء سلطتهم السياسية من تعييدها دينيا من خلال نشر مذهب الجبرية والطاعة لولي الأمر وحرمة الخروج عليه.

وفي سياق هذا التوجه السياسي-الديني الذي كانت تعمل له السلطة استمر الشيعة والخوارج في ممارسة معارضتهم السياسية والدينية لسلطة بني أمية،كما برزت تيارات فكرية وسياسية معارضة في إطار "أهل السنة والجماعة" وعلى رأسهم المعتزلة والقدرية والتصوف، كما عرفت هذه المرحلة أيضا ولادة حركة سياسية-دينية معارضة وهي "الإباضية" التي استطاع مؤسسها عبد الله ابن اباض إبعادها فقهيا وسياسيا عن الخوارج.

وبعد تمكن "العباسيون"- بني العباس بن عبد المطلب عم الرسول صلى الله عليه وسلم - من تأسيس دولتهم من خلال تسلمهم قيادة المعارضة من العلويين - أبناء الإمام علي ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم وصهره – وتمكنهم من هدم الدولة الأموية ، وبسط نفوذ سلطانهم على كل دار الإسلام لم تنتهي المعارضة السياسية ، بل استمرت وتواصل وجود حركات وفرق إسلامية – أحزاب- معارضة مختلفة منها من لازالت مستمرة إلى يومنا هذا ،وأغلبها فقد طابع المعارضة

السياسية الفعلية والحركة خلال حركة التاريخ السياسي الإسلامي، دون أن تفقدها على المستوى الإيديولوجي.

من الناحية السوسيولوجية لم يعرف التاريخ الإسلامي فرزا واصطفافا سياسيا على أساس اقتصادي - اجتماعي يمكننا من ربط الحركات السياسية المعارضة وتشكل أحزابها بقاعدة اقتصادية بعينها . فلا الشيعة ، ولا الخوارج ، ولا الإباضية ، ارتبطت من حيث نشأتها بعوامل مادية. إننا أمام حقيقة سوسيولوجية منفردة أين يكون العامل الاقتصادي - الاجتماعي والسياسي حاضرا بقوة ويستطيع أن يكون العامل " المفجر " le facteur declencheur. دون أن يكون هو العامل الحقيقي وراء نشأة الحركات السياسية .

إن رفض الوضع الاقتصادي - الاجتماعي والمطالبة بالعدالة الاجتماعية لم يكن لاعتبارات اقتصادية أو اجتماعية أو إثنية أو حتى سياسية (سلطوية) ، بل كان لاعتبارات دينية، فقد شكل رفض الأوضاع الاقتصادية- الاجتماعية و السياسية تعبيراً عن الشعور بالقلق على رسالة الإسلام المتجسدة في " إسلام المنبع " . فكل المعارضات السياسية كانت تفكر وتعبّر عن مطالبها " بلغة إسلامية " و هذا ما يفسر إلى حد ما أنه وعلى مر التاريخ السياسي الإسلامي لم توجد أي حركة سياسية معارضة نادت بالعودة عن الإسلام والتخلي عنه ، والتأسيس لمطالب اقتصادية واجتماعية وسياسية خارج دائرة الإسلام ، بل إن العكس هو الصحيح ، لكل الحركات السياسية المعارضة كانت ترفع إلى الإسلام الصحيح وتعاليمه منها من تحول إلى دول قامت باسم ما تعتبره الإسلام الصحيح ومن أجله وهذا ما يدفعنا إلى القول أن كل الثورات والحروب كانت داخل الإسلام وباسمه وليس ضده .

الباب الثامن:
الماهية السياسية اللادينية للديمقراطية الحديثة

مدخل

إن الديمقراطية التي باتت منذ الربع الأخير للقرن العشرين وإلى يومنا هذا التحدي الأساسي للحركات الإسلامية السياسية في الجزائر، وفي كل العالم الإسلامي، هي جزء من البناء الحضاري للغرب الحديث، وقد نشأت في ظل التجربة السياسية للدين المسيحي فيه.

وبالرغم من التشابه بل والتطابق بين المسيحية والإسلام كديانات توحيدية في الدعوة إلى التحرر والتحرير، وانعكاس ذلك على توجههما وطبيعتهما السياسية، فإن تجربتهما التاريخية-السياسية لم تكن متطابقة على مر التاريخ، وقد تجلّى ذلك في شكل وطبيعة المجال السياسي الذي سوف يولد من نفس الرحم الذي ولدت منه الحداثة الغربية.

فمنذ عصر التنوير ومن خلاله، سعت الثورات السياسية لفك الارتباط بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ليس من خلال التمييز بينهما أوحى بالفصل بينهما، وإنما من خلال الإطاحة بهما معا وإعادة بناءهما في إطار اختراع حداثة علمانية ومعلمنة، ومدنونة.

لقد استطاع الغرب المسيحي في سياق ولادة المجتمع البورجوازي خلال القرن الثامن والتاسع عشر أن يجعل من الديمقراطية التي استدعاها من تاريخه القديم الغير مسيحي، وبالتحديد من العصر اليوناني-الهيليني، الحل السحري لمشكلة الشرعية السياسية للنظام السياسي الجديد المبني أساسا على "الليبرالية"، والبديل المكافئ للشرعية الدينية المؤسسة للنظام القديم-الملكية المطلقة - من خلال بلورة مفهوم جديد "للسيادة الشعبية"، في إطار إعادة اختراع للديمقراطية الأصلية واصباغها بطابع لاديني.

إن أحد أهم المظاهر السياسية اللادينية للديمقراطية الغربية الحديثة ينحدر، بحسب الكثير من المنظرين، من فكرة أساسية وجوهرية هي: أن المواطنون في أي دولة هم سادة أنفسهم ويعبرون عن سيادتهم بانتخاب ممثليهم، وأنهم باعتبارهم شعب هم مصدر القانون الذي بدوره يضمن الحقوق الأساسية التي تحمي الرفاهية ومصالح الأفراد باعتبارهم الفردي في علاقتهم بالسلطة السياسية المنبثقة عن الإرادة العامة لهذا الشعب. وبغض النظر عن البعد الإجرائي والمؤسساتي لترجمة هذه الفكرة -أي تكنولوجيا الديمقراطية- القابل للنقاش يصير العلماء والمنظرين على اختلاف إنتمائهم الفكري والإيدولوجي، وحتى الفاعلين السياسيين -المدافعين عن ما يعتبرونه "الديمقراطية الحقيقية"، أن الفكرة الديمقراطية لم تكن لتوجد وتولد لولا ما حدث في أوروبا إبان نهضتها من "علمنة الحياة السياسية" في سياق من فصل الديني عن الزمني، وبالتالي فإن الديمقراطية الغربية الحديثة تصبح بديلا للدين أو الدين الجديد للإنسانية بحسب تعبير "مارسيل غوشي".⁽¹⁾

و سوف نحاول في هذا القسم أن نفصل في كل ما سبق من خلال بابين: نعالج في الأول الديمقراطية الحديثة في إطار ثنائية الدين والسياسة في الغرب، أما الباب الثاني فسوف نخصصه لبعدين أساسيين لهذه الديمقراطية الحديثة وهما السيادة الشعبية والمشاركة السياسية.

⁽¹⁾مارسيل غوشي، الدين في الديمقراطية، مرجع سابق، ص 47.

الفصل الرابع عشر : الديمقراطية الغربية الحديثة بين الدين والسياسة

تمهيد

في مقابل التجربة الإسلامية، وفي مهد حضاري آخر ليس بعيد في جذور نشأته عن طبيعة الاجتماع السياسي- الإسلامي من حيث تماهي الديني والسياسي، نشأت تجربة سياسية قادت إلى حدوث دينامية تاريخية انتهت بفصل الديني عن السياسي في تكوين مجال سياسي حديث في سياق من العلمنة والدنونة للحياة السياسية .

وقد تمكن -هذا الغرب- بفضل اختراعه للديمقراطية الحديثة من إعادة ترتيب العلاقة بين الديني والسياسي لصالح هيمنة هذا الأخير، من دون أن يتمكن من القضاء على التوجه السياسي للدين المسيحي الذي بقي كامناً في المجتمعات الغربية بشكل عام، فما عودة الديني إلى المجتمعات الغربية المعاصرة التي بلغت فيها الحداثة بشكل عام، والسياسية منها بشكل خاص مبلغها، وفرض نفسه على المجال السياسي فيها إلاّ دليل على ذلك.

هذه العودة السياسية للدين ، باتت تشكل تحدي للديمقراطية الحديثة في المجتمعات الغربية، بعد أن استطاعت هذه المجتمعات من إخراج الدين من مجالها السياسي لأكثر من قرن من الزمن باسم نفس هذه الديمقراطية.

وهذا يعني أن علاقة الديمقراطية بالدين في الغرب الذي بلغت فيه الحداثة السياسية أعلى مستوياتها المتصورة ربما، تحتاج الي المساءلة السوسيولوجية، وهذا ما سوف نقوم به في هذا الباب من خلال فصلين ،الأول مخصص لمحاولة فهم جدلية الدين والسياسة في الغرب ، أما الثاني فسوف نتطرق فيه لاختراع الديمقراطية الحديثة.

المبحث الأول: جدلية الدين والسياسة في الغرب محاولة للفهم

يجمع غالبية الدارسين والمتخصصين في قصة الحداثة الغربية وولادتها التاريخية ، أن بزوغ سيرورة استقلالية السياسة عن الدين بدأ يظهر منذ اللحظة التي بدأ يظهر فيها التمييز والتفريق بين الانتماء إلى المدينة والانتماء إلى الكنيسة ، ومن التفريق بين الإنسان كعضو من أعضاء الإنسانية والإنسان المؤمن العضو في المسيحية، وصولاً إلى الفكرة القائلة بأن الانتماء إلى المدينة لا يشترط الانتماء إلى الكنيسة، وقد صبت هذه السيرورة في مسار جديد أعاد صياغة مفهوم جديد " للوطن la nation .

إن هذا المفهوم الجديد " للوطن " الذي سرعان ما تحول إلى حقيقة تاريخية تكون متجاوزاً الخلافات الدينية من أجل تأكيد وحدة الجماعة سياسياً ومن اختراق الانقسام الديني الذي ظهر في المسيحية . وقد تكفل منذ هذه اللحظة وصاعداً – الوطن (la nation) - بإعادة جمع أجزاء جسم سياسي قسمه الدين، أي بات على الوطن أن يوحد ما فرقه الدين . في خضم هذه العملية التاريخية لم يكن ممكناً لهذا المفهوم الجديد للوطن في أوروبا الغربية إلا أن يبحث لنفسه عن " معنى " يتجاوز به " المعنى الديني " للاجتماع السياسي ، الكاتوليك والبروتستانت كان بإمكانهم فرض احتكار للوطن، وقد وجد هذا المعنى في العلمانية (la secularisation) والدنوة (la laicite) التي على ضوءها أعيد صياغة مفهوم " السيادة " بعيداً عن أي محتوى ديني.

وقد عزت تلك الدراسات قيام هذه العملية بالأساس إلى خصوصية الدين المسيحي الذي مكن لقيام تجربة تاريخية قائمة على فصل الدين عن السياسة .

1- أزعومة الخصوصية الثقافية -المسيحية

لقد جهد الكثير من الباحثين من أجل الربط بين إستقلالية نسبية للمجال الديني عن المجال السياسي وظهور الحداثة السياسية التي أنجبت لنا الديمقراطية الغربية الحديثة ، وبين المسيحية كدين من أجل إظهار عجز بنيوي لأي إمكانية لولادة مجال سياسي حديث في العالم الإسلامي – أودار الإسلام – قائم على نفس التكنولوجيا السياسية التي أفرزتها التجربة التاريخية للعالم المسيحي- الغربي . وقد شكلت الدراسة التي قام بها " برتران بادى " BADIE BERTRAND " بعنوان "الدولتان" : الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، تعبير نموذجي عن هذا الجهد.

هذه الدراسات وعلى الرغم من جدتها وأهميتها إلا أنها تعاني من القيمة المعرفية الحقيقية إذا استثنينا مساهمتها في توسيع التيار الثقافي ذوالنزعة المركزية الغربية Le tendance (culturalisté) التي باتت تهيم بشكل فاضح على العقل الغربي في نظرتة لتاريخه وتعامله مع تاريخ الشعوب والمجتمعات الأخرى . وهي – هذه الدراسات – قائمة على مغالطة خطيرة ، ليس فقط لأنها تجعل من تجربة الغرب- المسيحي معياراً للحكم على تجارب الشعوب والمجتمعات الأخرى بل لأن هذه الدراسات تفتقد للمصداقية من الناحية الابستمولوجية – كما يقول الباحث إليها حريق – فهي تجعل من " حالة النفي مصدر للمعرفة والمعرفة لا تشتق من حالة النفي " (1).

يتكئ أغلب الباحثين في التأسيس لأطروحة الفصل بين الديني والسياسي المزعوم في المسيحية ، والتي كانت بمثابة القاعدة (la règle) التي جعلت الدين المسيحي حالة استثناء استطاعت الحداثة السياسية أن تشق طريقها من خلالها على تجربة السيد المسيح عليه السلام ، وكيفية

(1)إليّا حريق، الديمقراطية و تحديات الحداثة بين الشرق و الغرب ، دار الساقى ط1 بيروت. لبنان 2001، ص226

تعامله مع واقع السلطة في إطار الإمبراطورية الرومانية ، ويتم دائما رفع المقولة المنسوبة إليه : " ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله " باعتبارها مقولة تأسيسية لنظرة الدين المسيحي إلى السلطة السياسية . وقد ترجم " ماكسيم رودنسون " هذه المقولة بقوله " إن مؤسس المسيحية لم يكن يسعى بأي شكل لتأسيس دولة وكان يؤكد على ضرورة احترام أطر الدولة الموجودة ⁽¹⁾ ، وبغض النظر عن قيمة هذه الملاحظة التي قدمها "ماكسيم رودنسون " وما تقدمه من مساهمته في فهم طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي في المسيحية ، فمن وجهة نظرنا فهي لا تغطي كل الحقيقة .

إننا نعتقد أن فهم حقيقة هذه العلاقة يجب أن ينظر إليه من زاوية تأخذ بعين الاعتبار حقيقتين : الأولى نظرية ، وتتعلق بالتصور المفاهيمي للمسيحية كدين وهل هذا التصور يغطي ويشمل البعد السياسي من الحياة ، والثانية : تاريخية وتتعلق بسيرة المسيحية في إطار السلطة القائمة . إن المسألة معقدة جدا ، وكل إجابة أوحى محاولة إجابة وإن كانت جزئية تستدعي في اعتقادنا معالجة من منظور تاريخي ، فمن الضروري الابتعاد عن تمثيلات الحاضر المباشر (le présent immédiat) من أجل التطلع إلى تحليل الظاهرة بطريقة أفضل .

يشكل النموذج الروماني مرجعية مهمة في الموضوع ، فهو يحيلنا إلى ما يمكن تسميته الدولة مع الدين المتمثلة رمزيا في صورة الملك – القس الأعلى والتي يمكن ملاحظتها في تأبئة الفراعنة المصريين أو الإمبراطور الروماني ⁽²⁾ .

إن فهم واستيعاب علاقة الديني بالسياسي في ظل المسيحية لا يتأتى إلا في إطار بناء تجربتها في سياق العلاقة التاريخية للديني والسياسي السابق عنها والمعاصر لها . في هذه الصورة يعمل الدين بنوييا كرابط سياسي ومبدأ تماسك اجتماعي الذي تقوم عليه شرعية النظام السياسي ، وحتى في الحواضر القديمة (les cites antiques) فقد لاحظ " فوستل دو كولونج " نفس الطبيعة التشكيلية (la meme nature structurante) للمعتقدات الدينية على مستوى السلطة السياسية ⁽³⁾ .

هذا النموذج الذي يمكن وصفه بالعالمي (universel) في العالم القديم ، والذي بقي بشكل كامن فيما بعد ، ثارت عليه كل الديانات التوحيدية ، وفي هذا الإطار من الثورة الدينية يجب قراءة الحركة المسيحية بقيادة المسيح عليه السلام نفسه ، فقد كان من الضروري أولا رفض هذه الصيغة الاندماجية (fusionnelle) الإمبراطور – الإله – ليس من أجل فصل الديني عن السياسي ، ولكن من أجل إعادة بناءها على أساس من تبعية السياسي إلى الديني .

بظهور المسيحية سوف تدشن عملية جديدة بين الغرض إحداث قطيعة بين السياسي والديني كما يتم الترويج له من خلال مقولة السيد المسيح عليه السلام " ما لله ، لله وما لقيصر لقيصر " ، بل قوام هذه العملية هو إعادة بناء " الديني " لا يحتاج للتعبير عن نفسه المسيحية سياسيا إلى مجال سياسي فهو يشملها باعتبارها تصور كلي وكلياني (une conception totale et totalisant) للدين لا يكتسب السياسي فيها أي خصوصية وأي استقلالية ، ونظرتها للمشاكل الاجتماعية دينية وليس سياسية ، لأن السياسي يندرج في الديني .

(1) RODINSON maxime. L'ISIAM : politique et croyance. librairie Artheme fayard. paris. 1993 .p30

(2) أحمد داود أوغلو ، الفلسفة السياسية ، ترجمة إبراهيم البومي غانم ، مكتبة الشروق الدولية ، مصر ، ط 1 ، 2006 ، ص 24-25
(3) DE CONLENGES fustel. La cite Antique. Hachete. Paris. 1870. pp 170-171

وهذا ما يؤكد " جان توشار " بقوله : " تبدوتعاليم المسيح ثورية بالنسبة إلى مجتمع يهودي ينتظر عندما ينادي المسيح بأن الزمن قد جاء وأنه ابن الله ، وأن القانون قد ألغي ، وعندما يرفض الشكلائية (Le formalisme) وظلم الفريسيين (le pharisiens) ، فإن هذه الثورة البيولوجية والروحية كانت مثقلة بثورة اجتماعية في مجتمع يعتبر الدين فيه كل شيء ، إلا أنها لم تكن تعترف بنفسها بذلك. بل العكس لقد أعلن المسيح تملكه الله أي بالضبط نهاية السياسية ، وذلك بمقدار ما تعتبر هذه منهجا عقلانيا لتنظيم الحاضرة الإنسانية : " توبوا إلى الله ، لأن حكم الله قريب " " الحق أقول لكم ، بعض الموجودين هنا لن يموتوا قبل أن يروا حكم الله أت " . (1)

لم يكن هذا التحول نحو السياسة شيئا إضافيا للمسيحية كدين بل شيئا طبعيا وتعبيرا عن ماهيتها باعتبارها دين، تنتمي المسيحية للديانات العالمية، وبعيد عن النقاش المهم في تحديد مفهوم الدين فإن جوهر وحقيقة أي دين- سيما الديانات التوحيدية الكبرى هو " في الاصل صورة عن العالم (image du monde) أو مذهب كلياني (doctrine totalisante) وهوبهذا المعنى أيضا في حاجة إلى سلطة (autorité) التي تسمح له ببنية (structurer) شكل الحياة في كليتها. (2)

هذه الرؤية تجعل الدين يساهم كما يقول بيير بورديو (pierre bourdieu) في فرض مبادئ تكوينية (des principes structurantes) لإدراك والتفكير في العالم وبشكل خاص العالم الاجتماعي، على اعتبار أنها تفرض نظام للممارسات والتمثلات تظهر فيها "البنية" المبنية موضوعيا على مبدأ التقسيم السياسي كبنية طبيعية- ما بعد الطبيعية للكون". (3)

إن دين بهذا الطموح وبهذا الحجم بالضرورة يجب أن يحتوي على دوافع سياسية وإيديولوجية عميقة تمكنه من بسط أوفرض نظريته للعالم ، وهذا ما يفسر تحول - السريع نوعا ما - الحركة المسيحية الدينية في الأصل إلى السياسية وانطباعها لها . رغم كل التطمينات التي قدمها السيد المسيح عليه السلام للسلطات القائمة والتوجهات التي قدمها للمؤمنين بعدم الاهتمام بالسياسة .

من الناحية التاريخية ، استغرق موت الديانة الجديدة - المسيحية - بمحطات اضطرت دائما لصياغة تصور ديني يتماشى ومعطيات تلك المحطات وقتا تراوح بين ثلاثة إلى أربعة قرون لتكتمل صورة العالم الأرضي ، وتترسخ معرفيا (فلسفيا) وتاريخيا (سوسيولوجيا) على صورة العالم الأخرى . (4)

إن أحد المعطيات الرئيسية التي يجب استحضارها عند محاولة فهم واستيعاب علاقة السياسي بالديني في المسيحية منذ نشأتها وكيفية تطورها والأشكال التاريخية والمعرفية التي نسجت في سعيها إلى الحفاظ على نفسها تتعلق بنشأتها فقد نشأت كجماعة صغيرة في مقاطعة لا مركزية (une province exentrique) لإمبراطورية كبيرة جدا ومترامية الأطراف كما يشير إلى ذلك ماكسيم رودنسون. (5)

(1) جان توشار. تاريخ الفكر السياسي. الدار العالمية للطباعة و النشر و التوزيع. لبنان بيروت ط2 1983 ص 84

(2) Habermas Jurgen. Entre Naturalisme ET Religion : Les d'fs de la democratie. Gallimard. paris. 2008. p 167

(3) Bourdieu pierre. Genesse et structure du champ religieux. in : revue française desociologie 1971.12-3. p 300

(4) Bourdieu pierre. Genesse et structure du champ religieux. opcit. p p 329-330

(5) RODINSON maxime. opcit. p 30

لم يكن مقبول – كما لاحظ ذلك " بورديو " استنادا إلى " ماكس فيبر " – ولا ممكنا القبول بأي نوع من " النبوة " في إمبراطوريتين كبيرتين متسمتين بالبيروقراطية (مصر الفرعونية وروما) بساطة لإمكان النبوة في حقل ديني مراقب بشكل دقيق من طرف الشرطة الدينية تمثل دين الدولة. ما يدفع إلى ضرورة الافتراض أن بنية العلاقات بين حقل السلطة والحقل الديني تستدعي (تتطلب) تعديل لبنية العلاقات التأسيسية للعقل الديني . (1)

كان من الضروري أولا رفض الصيغة الإندماجية (fusionnelle) – الإمبراطورية - الإله ليس من أجل فصل الديني عن السياسي وإنما من أجل إعادة بناءها من جديد على أساس تبعية السياسي للديني . إن الظروف والأحداث التي بعثت فيها المسيحية كدين والتي تحرك فيها ومن خلالها السيد المسيح عليه السلام لنشر رسالته ، لم تمكنه من إعادة بناء السياسي، وبعد انتهاء مهمته الرسالية ورحيله عن عالم الدنيا لم تتوقف عملية إعادة تكوين السياسي دينيا ، فقد نجحت رسالته – من خلال أتباعه – إلى حد كبير في تحقيقها واستطاعت الكنيسة أن تعبر عن ماهية دينه للسياسي وعن دور سياسي للدين الجديد .

استطاعت المسيحية من قلب " النموذج الروماني " ، واستحوذت على السلطة السياسية بجعل " البابا " الشخص المسؤول على منح الشرعية لأي " سيادة " وذلك من خلال تكريس نظرة هيراركية (hierarchical) للعالم التي تجعل من الديني أساس كل السلطة .

وبعيدا عن تقييم أوحى التاريخ لعلاقة الديني والسياسي في الغرب المسيحي في إطار النظام القديم ، فإن الملاحظة التاريخية الرئيسية التي يصر عليها جميع الباحثين في هذا المجال تكمن في التحالف في إطار التمايز بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية . تاريخيا سعت الكنيسة إلى الاستقلال عن المجال السياسي للإمبراطورية الرومانية باعتبارها مجال سلطته الزمنية (الدنيوية) سعيا منها إلى تأسيس مجال خاص لسلطتها الدينية .

لقد نجحت المؤسسة الدينية نسبا عبر تاريخها منافسة المؤسسة السياسية في المحافظة على استقلالها وبتالي دورها كمصدر للشرعية الدينية، وبالرغم من تمكن السلطة السياسية – الملك – من انتزاع هذه الشرعية الدينية وإحاقها به وبالتالي امتزاج سلطة الملك السياسية بالسلطة الروحية ، وهوما أطلق عليه الدارسون وصف " الحكم المطلق " (le ouvoir absolu) الذي شكل كما سوف نحاول توضيحه العدو والخلفية التي قامت عليها كل الثورات التي تضافرت منذ القرن الثامن عشر وانتهت بظهور الديمقراطية (leavennement de la democratie).

2- الدين في خضم الحداثة

إن كل الهندسة الدينية للسلطة (l'architecture hierocratique) التي يتحدث عنها – بورديو – سوف تصبح محل مساءلة واختبار ومراجعة بفعل الديمقراطية من خلال تأكيد هذه الأخيرة بأن السيادة مصدرها وشرعيتها موجودة لدى الشعب ، وبالتالي فقد انقلب رمزيا " نظام العالم " وفقدت القمة وظيفتها التكوينية لصالح القاعدة : "الإرادة العامة".

هذا الانقلاب لأساس الشرعية والسيادة هوفي قطيعة كاملة مع إشكالية وأساس المسيحية ،وهو انقلاب جذري أيضا ،فالدين يفقد وظيفة " الشرعية " السلطة السياسية والتي تتحول إلى الهيئة المؤسسة له .

(1) Bourdieu pierre.Gnesse et structure du champ religieux.opcit.p 300

إن هذه القطيعة الأنثروبولوجية للكون التي دشنها الغرب مع عصر الأنوار والتي تشكل الديمقراطية الصورة السياسية الرمزية هي أكثر أهمية مما نعتقد عادة ، فهي لا تعني فقط السياسة، وهي ذات بعد فلسفي على اعتبار أنها تعيد النظر في ماهية الإنسان ، أو بتعبير آخر وضعيته في الكون، إن التأسيس الذاتي للديمقراطية يفرض على الإنسان أن يكون المسؤول عن قدره .

إن الديمقراطية ليست نظام كباقي الأنظمة السياسية ، مجرد صيغة بسيطة للحكم، إن في الديمقراطية – كما أوضح سابقا ألكسيس دوتوكفيل (alexis de tocquville) - يتحدد مصير الإنسانية على اعتبار أن الحرية الإنسانية تكون موضع اختيار سياسيا. وقد تكون لهذه الديمقراطية – مجال المواطن الحقيقي ، للحرية الإنسانية – مشكلة مع الدين لا تستطيع أن تتعامل معها بشكل كلي أجزئي إلا بصعوبة .

وإذا كنا في الديمقراطية أمام مصير الإنسانية من جهة، وإذا كانت هذه الديمقراطية لا تستطيع أعلى الأقل تجد صعوبة في ادماج البعد الديني، هل يعني ذلك بالضرورة أن كل واحد منهما – الديمقراطية والدين – يقضي الآخر بالطبيعة (par essence) ، وأن أي سيرورة تاريخية للديمقراطية تقود بالضرورة إلى اختفاء أعلى الأقل انسحاب (أوتراجع) الدعوة الدينية من المجال العام كما يعتقد ويروج لذلك الكثير .⁽¹⁾

يبدوا ولأول وهلة من البحث في علاقة الديني بالسياسة في الغرب في خضم ولادة أحداثه التي شملت جميع مناحي الحياة الفكرية والاجتماعية والتقنية أن الغرب وجد من خلالها بديلا " للدين " ، ليس كمنظومة عقدية تقدم للفرد صورة عن الذات والعالم ، وإنما باعتبارها " منظومة معيارية " تغطي وتشرعن واقعه وتجربته التاريخية ، بتعبير آخر كل الأشياء في الغرب توحى بأن الحادثة باعتبارها تعبير عن العقل الغربي الحديث قد استقلت عن " الدين " وليست في حاجة إليه من الناحية المعيارية وأنها تستطيع أن تحافظ على نفسها معياريا وأن يتجدد بطريقة ذاتية .

والحقيقة أن الأمر ليس بهذه البساطة ، فجذلية الدين في الغرب الحديث ومنذ عصر التنوير إلى يومنا هذا لم يتم التعامل معها اجتماعيا بنفس الطريقة كما لم ينظر إليها فكريا ومعرفيا – بنفس المنظار - . لم يستطع الغرب حين شرع انطلاقا من انتصار العقل الحديث " المدينون " (séculariser) على التفكير الميتافيزيقي في بناء مجاله السياسي الحديث وإعادة اختراع الديمقراطية في سياق من العلمنة من إنهاء علاقة هذا العقل الحديث في حد ذاته والمجال السياسي المنبثق عنه بالدين .

إن عودة المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين إلى الواجهة ليست إلى أحد الأدلة الساطعة على أن المسألة الدينية في الغرب لم تحسم بالرغم من طغيان مظاهر العلمنة على الحياة بصفة عامة والسياسة منها بصفة خاصة . لم يقتصر انبعاث البعد السياسي للدين على مجتمعات العالم الثالث وعلى رأسها المجتمعات الإسلامية ، بل لقد مست كما يقول يورغن هبرماس الحضارة الغربية في سياق عرفت فيه الحادثة سيرورتها أو مسارها الأكثر دينامية ويعني الولايات المتحدة الأمريكية وهذا ما يشكل مصدر قلق بالنسبة إليه .⁽²⁾

هناك من يقلل من شأن هذه الظاهرة وهذا الواقع كما فعل – ويفعل – مارسال غوشي الذي ينفي عن العودة إلى العامل الديني ، التي تمثل من وجه نظره علاقة منتشرة للعصر الجديد أي علاقة

⁽¹⁾ يشترك في هذا الإعتقاد المدافعين عن الديمقراطية والمدافعين عن الدين والدعوة الدينية.

⁽²⁾ Habermas Jurgen .Entre Naturalisme ET Religion :Les dfs de la democratie.opcit.pp 171-172

بالعودة إلى الدين بالمعنى الضيق للكلمة . ويرفض تشبه ما يحصل في الغرب وخاصة في أوروبا بكل مذهبها الدينية بما يحصل في العالم الثالث أوحى بما يحصل في الولايات المتحدة الأمريكية .
(1)

لقد أحدثت هذه العودة للعامل الديني في المجتمعات الغربية – ومن دون شك – مسألة الدنيوية والعلمنة إلى الصدارة باعتبارها السياق الفكري والتاريخي الذي أعيد فيه اختراع الديمقراطية والقيم السياسية التي بنيت عليها الجمهورية ، وقدرتها على إعادة إنتاج نفسها كمصدر وحيد للحدث السياسية التي بات استمرار الدين يتحدها بعد أن تراجع أمامها حوالي قرن من الزمن .
إن انتصار العقل الغربي الحديث على التفكير الميتافيزيقي لم يلغي الدين ، وإذا كان الغرب استطاع انطلاقاً من هذا الانتصار للعقل الحديث " المدنون " أن يزيح الدين في مسار بناءه لمجاله السياسي الحديث فإن ذلك لا يعني أنه نجح في إنهاء وجوده .

وقد شكل استمرار حضور الدين في الغرب وعودته إلى المجال العام وبروزه كمرجعياته كحركات ومشاريع سياسية مما يعني خروجه من دائرة الحياة الشخصية تحولا فكريا يصطدم رأساً - كما يقول هبرماس يورقن - مع القنوات الأساسية للحدث .⁽²⁾

إن عودة المسألة الدينية في الغرب ، ومع الإقرار بأبعادها الوظيفية في إطار السياسة الدولية التي عملت على تأسيسها الولايات المتحدة الأمريكية في سياق فرض هيمنتها الاقتصادية والسياسية والثقافية التي بدأت أثناء الحرب الباردة ، فهي تكشف أساساً عن عمق جدلية الديني والسياسي وتضع ماهية الحدث السياسية من جديد موضع السؤال ، فهي تمس كما يرى يورقن هبرماس أساس الدولة الليبرالية باعتبارها " دولة الحق الديمقراطي " (l'état de droit démocratique)⁽³⁾ وفي إطار سعيه لصياغة إجابة لهذا التحدي يقر " هبرماس " لضرورة عدم الاكتفاء بحل امبريقي (عملي) مؤقت تفرضه الدولة بالقانون انطلاقاً من حياديتها في علاقتها مع الأديان ، القائمة أصلاً على الحرية الدينية كمبدأ حقوقي في معالجة إشكالية الديني والسياسي في المجتمع الليبرالي الجديد .

لقد أصبحت دولة الحق الديمقراطي بفعل تحدي عودة الديني إلى المجال العام محل تشكيك وإعادة تقييم ، بعدما حاولت العديد من الأعمال الكبرى التي قدمها كل من " روبرت دال " ، و" جيوفاني سارتوري " ، و" جون رولز " ، وهبرماس يورقن لإثبات عدم حاجة الديمقراطية لضمان وتبرير استمراريتها إلى " قيم " من خارج الأسس الذاتية للديمقراطية نفسها زعم التأسيس الذاتي للديمقراطية (l'autaufondation de la democratie) .

3- في مشروعية البحث عن الجذور الدينية للديمقراطية الغربية

بحسب هؤلاء الباحثين والمفكرين وغيرهم ، فإنه ومع بروز الديمقراطية فإن السلطة السياسية – أي الدولة الدستورية الديمقراطية- هي مستقلة وليس مطلوب منها أن تبحث عن شرعيتها في الديني ، فالديمقراطية تحتوي في ذاتها على أساس شرعيتها من خلال مرجعيتها للشعب الذي سوف تطبق عليه⁴. في مقابل هذا الطرح الذي يعتبر " الديمقراطية مقبرة للأديان " من الناحية

⁽¹⁾ مارسيل غوشي، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 46

⁽²⁾ Habermas Jurgen . Entre Naturalisme ET Religion : Les défis de la démocratie, opcit., 147

⁽³⁾ Ibid. p 148

⁽⁴⁾ Habermas Jurgen Entre Naturalisme ET Religion : Les défis de la démocratie, opcit., pp 156-157

السياسية على الأقل، هناك من يطرح حاجة هذه الديمقراطية إلى الدين ليس من أجل تأسيس حكم ديني بل من أجل تجديد القيم والمبادئ التي قامت عليها الديمقراطية نفسها. هذه المبادئ والقيم المتجسدة، وأولتي جسدها الثورة الفرنسية، الحرية، المساواة والإخاء التي ترجع جذورها إلى الخطاب المسيحي (نصوص الانجيل) والتي تم دنوتها في إطار القطيعة الانثروبولوجية والمعرفية، قد أصبحت في حاجة إلى مرجعية عليا في ظل عجز المجتمعات الجمهورية بحسب تعبير " جاك جليار " (jaque julliard) على تجديد القيم المسيحية التي تم دنوتها⁽¹⁾.

في ستينات القرن الماضي طرح أرنت-وولف بكنفورد (Ernst-wlfgan bockenforde) سؤالاً مهماً حول قدرة السلطة السياسية الديمقراطية المنبثقة أساساً عن سيرورة طويلة من " الدونة " على ضمان وبشكل ذاتي المقدمات المعيارية التي أخذت ظهورها. وقد لمس هيرماس في هذا السؤال تعبير عن "الشك" في قدرة الدولة الدستورية على تجديد مقدماتها المعيارية التي كانت وراء نشأتها من مواردها الخاصة، " وقرينة " (Présomption) أن تكون الدولة الدستورية الديمقراطية – خاضعة أو تابعة (subordonné) لتقاليد أخلاقية أصيلة (autoctonne) منبثقة من الدين أو من تصور للعالم (image du monde) تستدعي في كل الأحوال قوة إلزامية تمر عبر الجماعة⁽²⁾. وبحسبه، فإن الشك مشروع ومسموح من وجهة نظر معرفية، ويمكن التساؤل إذا كان تبرير لا ديني، (laïque) أو ما بعد ميتافيزيقي (post métaphysique) لا زال جذاباً وأصالها (pertinent)،

لا ينبغي هيرماس نفسه أن قواعد الديمقراطية الحديثة في صورتها الامبريقية التي فرضت نفسها بفضل تصور حديث للعالم وللذات معا قد تأسست على " فردانية أخلاقية " معلنة للتصور الديني (اليهودي – المسيحي) لمساواة كل فرد أمام الله⁽³⁾. إن الأمر يتعلق بالأساس الروحي للديمقراطية الذي يتساءل عنه " دومينيك شنابر " (Dominique schnaper) حول إمكانية قيام ديمقراطية حقيقية (une démocratie authentique) من دونه⁽⁴⁾.

ومن السهل جداً كما يرى " إف لودير " (yves ledure) توضيح أن القيم التي تحملها الجمهورية الفرنسية – الحرية، المساواة والإخاء – هي قيم فصلت عن منبعها المسيحي، فإذا أخذنا قيمة الحرية التي تعبر عن " الكرامة " (الداخلية) لكل إنسان فقد تحولت إلى " فردانية أنانية ". إنه انزلاق ناجم عن إقصاء الديني من الحياة العامة الناجم عن ترجمة استقلالية للسلطة الديمقراطية في ظل علمنة قائمة على مفهوم الفصل بين الدين والسياسة، والتي تشكل فرنسا حالتها النموذجية الفجة⁽⁵⁾.

وفي سياق السؤال عن مشروعية البحث في الجذور الدينية للديمقراطية تظهر التجربة التاريخية للولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها أقدم ديمقراطية في ظل الحداثة الغربية تحدي مزدوج

⁽¹⁾ Julliard jacquue, Le choix dde Pascal, Paris, 2003, p299

⁽²⁾ Habermas Jurgen. Entre Naturalisme ET Religion : Les dñs de la democratie. opcit. p152. و حول نفس القضية أنظر : ألان

⁽³⁾ توران، ما الديمقراطية، مرجع سابق

⁽⁴⁾ Habermas Jurgen. droit et democratie : entre faits norme, opcit . p 315

⁽⁵⁾ Schnaper dominique . la democratie providentielle , edt , Gallimard, Paris, 2002, P

⁽⁶⁾ Ledur yves . religion et democratie ? documents. irevues. inest. bistream/2042/anm-2004- 323 pdf

، فهي تشكل تحدي لأطروحة التلازم والارتباط بين الديمقراطية والخروج من الدين التي يروج لها مثلاً : " مارسال غوشي "، وتحدي أيضاً لفكرة الديمقراطية كنتاج لسيرورة تاريخية لعلمنة المجتمعات المسيحية في إطار ابتكارها للحدث السياسية، فقد لاحظ دوتكفيل منذ سنة 1835 هذا التحدي : أين يظهر التناغم بين الدين والديمقراطية كصيغة أصيلة فيها.⁽¹⁾

المبحث الثاني : اختراع الديمقراطية الحديثة

حاول العديد من الباحثين والعلماء تحديد العامل الحاسم والمسئول عن ولادة الديمقراطية في الغرب ، على طريقة ماكس فيبر في بحثه عن العامل الحاسم والمسئول عن ولادة الرأسمالية فيه . وقد اعتبرت " سيرورة الدنونة " (La secularisation) كما يعرفها " هبرماس " ⁽²⁾ العامل الحاسم والمسئول عن سيرورة الديمقراطية التي انطلقت في الغرب خلال القرن الثامن عشر . وقد اشتغل الفكر الغربي على هذه الفرضية إلى درجة أصبح مجرد التفكير في الديمقراطية دون استحضار فكرة "الدنونة" أمر غير مسموح ، وبتعبير " ألان توران " فقد أصبح من غير الممكن تصور الديمقراطية خارج إطار الدنونة. مما يوحي بأن خروج أوتراجع المقدس (الديني) من الحياة العامة هو منبع كل التحولات التي ميزت العالم الحديث وعلى رأسها ديمقراطية الحياة السياسية .

إلا أن نظرة عميقة ، يقظة ومتفحصة ، كذلك التي قام بها الباحث " روبر لوغرو " ⁽³⁾ (Robert legros) تفود إلى كشف هذه المغالطة التاريخية والفكرية (المعرفية) ، وتوصل إلى أن العكس هو الصحيح ، أي أن النقلة الديمقراطية هي التي كانت وراء انسحاب الدين وتراجع احتجابه عن الأنظار كمحرك للخيارات الجماعية في مجتمعات غربية لفترة زمنية معينة .

1- الديمقراطية الأصلية

تتفق جميع الآراء بلا استثناء تقريباً على أن البداية التاريخية لكلمة "الديمقراطية" باعتبارها أول صياغة فكرية لهذا المصطلح لدى اليونان في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد (أي منذ نحو 2500 سنة) ولعل الاشتقاق اللغوي لهذه الكلمة يؤكد الأصل اليوناني لها. دون أن يعني ذلك خلو الحضارات السابقة من أي إسهامات فكرية أو عملية حول نفس الموضوع، فقد كانت إسهامات فكرية وتجارب في الممارسة في الحضارات القديمة التي سبقت الحضارة الإغريقية⁽⁴⁾.

لقد شهدت بلاد الإغريق تجربة "دولة المدينة"، والتي أطلق اليونانيون عليها كلمة (Polis)، وهو النظام الذي اتضحت معالمه في القرون الخمسة السابقة على التاريخ الميلادي، وتجب الإشارة إلى أن الإسهام الإغريقي في خلق النظام الديمقراطي، قد تركز في هذه المدينة - أثينا - والممالك التي تبعتها أو سيطرت عليها فعلياً، وفيها قدم الإغريق أقدم تنظيم سياسي غلب عليه الطابع الديمقراطي خاصة في الفترة بين القرنين السابع والرابع قبل الميلاد (ق.م).

وبالتالي فإن بداية الفكر الديمقراطي بدأ عند اليونان " الأثينيين " تمييزاً عن " الاسبرطيين " والذين كان مفكروهم وحكامهم يعتقدون في صواب القوة العسكرية، وعدم صواب الحوار والفكر الديمقراطي أو حكم الشعب الذي يزعمه على حد قولهم " الأثينيون " اليونان أيضاً.

⁽¹⁾IBID

⁽²⁾Habermas Jurgen .Entre Naturalisme et Religion :Les defis de la democratie.opcit.p153

⁽³⁾ Legros robert, L'avenement de la democratie ,Edt Grasset, Paris, 1999,P 367

⁽⁴⁾ حول هذا الموضوع أنظر :ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود و آخرون، الجزء الأول، المجلد الثاني، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2002، ص 100 -

وانطلاقاً من كلمة الديمقراطية اليونانية الأصل التي تعني لغة حكم الشعب أو بعبارة أخرى أن يمارس الشعب سيادته على نفسه بنفسه، فإن هذه الممارسة عرفت تاريخياً عدة أشكال⁽¹⁾.

يرجع الأصل التاريخي لهذه الصورة من الديمقراطية إلى الحضارة اليونانية أين كانت تدار شؤون الدولة بواسطة الشعب مباشرة، حيث كان يجتمع المواطنون الأحرار في شكل جمعيات، كالجمعية الشعبية لاتخاذ القرارات الضرورية المتعلقة بالتشريع.

وتجدر الإشارة إلى أن الوظيفة الوحيدة التي كانت تمارس من قبل الشعب هي الوظيفة التشريعية وهذا يعني أن هذا النوع من الحكم، أي الديمقراطية المباشرة - لم يعرف تطبيقاً كاملاً في التاريخ قديماً وحديثاً، نظراً لكون الوظائف الإدارية والقضائية لم تكن تمارس من قبل الشعب رغم إقرار مبدأ الديمقراطية والمساواة بين المواطنين في تولي مثل تلك الوظائف⁽²⁾.

إن تجارب الحكومات التي سميت تاريخياً بالديمقراطية في كل من الحضارة اليونانية والرومانية لم تصل أبداً عملياً إلى مستوى أين يحكم الشعب نفسه بنفسه، سواء كان الشعب قليل العدد كما في المدن اليونانية أو متوسع مفهوم الشعب بالنسبة للتجربة الرومانية. وحسب المفكر عباس محمود العقاد فإن إنتشار وصف ونعت هذه الحكومات بالديمقراطية إنما راجع للتمييز والدلالة على أن الحكم الديمقراطي مخالف لحكم الفرد ولتمييزه أيضاً عن حكم الأشراف، والكهان والعسكر.

أما في العصر الحديث فإننا لا نجد بقايا لمثل هذا الشكل لممارسة الحكم الديمقراطية المباشرة إلا في بعض المقاطعات السويسرية، وفي هذه المقاطعات لا يوجد تطبيقاً حقيقياً للديمقراطية، بل تقتصر العملية على الجانب التشريعي، وأما المجال التنفيذي والقضائي فيختار الشعب من يقوم بهما عن طريق الإنتخاب أثناء الجمعية العامة⁽³⁾.

وعليه فإن هذا النوع من الحكم - الديمقراطية المباشرة - لم يعرف تطبيقاً كاملاً بل اقتصر على الجانب التشريعي سواء قديماً في دولة المدينة - أثينة - أو في المقاطعات السويسرية حديثاً.

وقد عرفت المراحل التاريخية اللاحقة تضيق للديمقراطية الإغريقية ورفض مبدأ المساواة بين الطبقات، وذلك بقصر المشاركة السياسية على الطبقة الأرستقراطية فحسب، وهو ما تجلّى في نموذج الحضارة الرومانية. كما شكل نموذج الحضارة الجرمانية إلغاء لجوهر الديمقراطية وعدم الإعتداد به والإنطلاق من العنصرية واعتبار القوة أساس الشرعية ومصدر القوانين وليس الشعب⁽⁴⁾.

2- الليبرالية كبنية للديمقراطية المخترعة

لقد وجدت هذه الطبقة الصاعدة في "الليبرالية" الإطار الفكري والقيمي (الإيديولوجي) الذي من خلاله سوف تجهز على النظام القديم من خلال هدم كل بناء للهيمنة الاجتماعية وتعويضها ببنى جديدة التي لم تكن سوى "الليبرالية" دون أن يعني ذلك الذهاب إلى آخر الطريق في الهدم الذي كان يعني القضاء على المراتبية الاجتماعية " - الشرط الأساسي والحاسم لأي مجتمع طبقي - مما يجعلها تتلاقى مع أهداف الثورة والثوريين والذين كانوا يطمحون إلى قيام نظام ديمقراطي على الطريقة الأثينية .

بل إن نفس هذه الطبقة البورجوازية ومن خلال الليبرالية سوف تقطع الطريق أمام تحقق آمال الثوريين بقيام نظام ديمقراطي حقيقي تحت شعار الحرية والمساواة والإخاء.

⁽¹⁾ بوشعير سعيد. القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة. الجزء الأول، ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر، 1989. ص 249.

⁽²⁾ نفس المرجع. ص 249.

⁽³⁾ نفس المرجع. ص 250.

⁽⁴⁾ جمال علي زهران، الأصول الديمقراطية والإصلاح السياسي، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2005، ص 22.

ليس من الصعب سوسيولوجيا اكتشاف أن المثل الديمقراطي (l'ideal démocratique) الذي يجعل من مشاركة كل مواطن في الشأن العام الشرط الذي لا يمكن الاستغناء عنه للسير الحسن للمجتمع ، لا مكان له ليس فقط في الواقع التاريخي للتجربة الإنسانية – كما لاحظ ذلك – جان جاك روسو القائل " الديمقراطية الحقيقية لم تتحقق أبدا ولن تتحقق أبدا " كما نقل عنه ذلك يورغن هبرماس⁽¹⁾ ، بل أيضا لا مكان له حتى في تصور منظرو الديمقراطية أنفسهم .

إن كل منظرو النظام الديمقراطي – أكانوا فرنسيين أو بريطانيين أو أمريكيين – أكانوا من البروتستانت، أو التاليفيين (les deiste) – كما هو الحال مع فولتير – ، أكانوا بورجوازيين أو أرسقراطيين الثائرين مثل دوكوندورسي (de condorcet) ، فإن الذي نظروا له واقتروه لم يكن يهدف إلا لحل مشاكل خاصة بمرحلتهم التاريخية وإن تم ذلك تحت غطاء عالمية المبادئ، وعلى رأس تلك المشاكل فتح طريق السلطة السياسية للطبقة الصناعية والتجارية التي باتت بيدها السلطة الاقتصادية.

إن المرور من النظام القديم إلى النظام الديمقراطي التمثيلي ، في أوروبا جرى في إطار تسوية تاريخية بأبعاد ثورية ، فقد جاهر مفكري القرن الثامن عشر بإرادتهم في جعل الديمقراطية الليبرالية أمرا ممكنا .

في العمق ، إن هدم النظام القديم تحت ضغط النظام الجديد جرى من خلال صيغة سياسية لأقل الأضرار، وعلى الرغم من الخصومة والشجار الذي عرف عن مفكري الأنوار – لوك وفولتير ، كانط وروسو ، هوبز وبنثام وغيرهم – فإن الفضل يعود إليهم في نحت وتهذيب وتنميق الحجج المنطقية الضرورية لتبني الشكل الحديث للديمقراطية – الديمقراطية التمثيلية – باسم وتحت غطاء الفلسفة الليبرالية .⁽²⁾

" تعالوا ضعوا مصالحكم تحت رعاية أفكارنا " هذه العبارة التي أطلقها المفكر الليبرالي الفرنسي " شارل دي رموزان " يتضح بشكل لا يدع مجال للشك ارتباط الليبرالية بالدفاع عن مصالح البورجوازية قبل أن تتماها معها وتصبح فلسفة خاصة بها . ومن خلالها بنية للديمقراطية الحديثة – التمثيلية وباعتبارها كذلك – أي فلسفة خاصة بالطبقة البورجوازية – فهي لم تؤمن بالحرية كما يقول جون توشار إلا لهذه الأخيرة . الأمر الذي حمل بعض المفكرين غير البورجوازيين أمثال " برودون (proudhon) على محاولة تأسيس الحرية على غير أساس الليبرالية .⁽³⁾

شكلت الليبرالية قفزة في الفكر السياسي الغربي في القرن التاسع عشر وهيمنت عليه إلى درجة أن الكثير من المتخصصين اعتبروه عصر الليبرالية.⁽⁴⁾ ومنذ البداية بدت الليبرالية والديمقراطية متوافقتين فعليا في الولايات المتحدة الأمريكية ، وكان عليهما أن يصطلحا في الضفة الأخرى للغرب – أوروبا - ، فعلى الرغم من أن الذي مهد الطريق للديمقراطية فيها –أوروبا- لم يكن سوى الفكر الليبرالي من خلال النقد الذي وجهه للفكر " الاستبدادي " فقد تعارض معها ، بل وحاربها أيضا ، قبل أن يؤدي تدفق الأنظمة الاستبدادية إلى التقريب بين الفكر الليبرالي والفكر الديمقراطي.⁽⁵⁾

⁽¹⁾Habermas jurgen. Apres marx.opcit , p264

dorna (alexandre) georget (patrice). Tableaux d'un malaise democtatique du point de vue de la psychologie

⁽²⁾ politique.IN PRESS EDITION,2004.p 26

⁽³⁾ جان توشار، مرجع سابق، ص 403

⁽⁴⁾ نفس المرجع، ص 412

⁽⁵⁾ آلان توران .مرجع سابق، ص 82

وعلى عكس ما يوحي به مسار الديمقراطية التدريجي للحياة السياسية في الغرب على مدار القرن التاسع عشر والقرن العشرين – من خلال توسيع دائرة المشاركة السياسية لباقي الفئات الاجتماعي – الغير بورجوازية – ، من تراجع الفكر الليبرالي أمام الفكر الديمقراطي وهيمنة هذا الأخير عليه، أي " ديمقراطية الليبرالية " ، فإن العكس هو الذي حدث بالفعل ، أي أن الذي حدث هو " لبرلة الديمقراطية " إلى درجة أصبح الكلام عن ديمقراطية مضادة لليبرالية كلاما متناقضا كما يقول ألان توران (1).

هذه اللبرلة للديمقراطية التي أصبح التمثيل " La representation " ماهيتها الأساسية سوف تجد حجتها المركزية في الادعاء بأن المواطنين (الجماهير) لا تمتلك الكفاءات اللازمة لتكوين (أي سياسي مؤسسي بشكل جيد وعقلاني) وبالنتيجة فإن التمثيل هو الحل الأمثل .

سوف تكون فكرة التمثيل الحل السحري الذي قدمته الليبرالية للبرجوازية لقطع الطريق على الجماهير والفئات الشعبية لإقامة نظام حكم ديمقراطي مباشر " أي حكومة الشعب " . . البداية كانت مع "بنجمان كوستون (Benjamai contant) الذي استطاع بحسب مراسل بركلوفي وضع اللبنة الأولى لمعنى الليبرالية والذي يعتبر مخترع المفهوم. (2) لقد رافع ودافع وبحجج متشابهة تقريبا كل ممثلي الليبرالية السياسية، المعارضين للملكية - " سيس (Siyes) الفرنسي ، مادسون (Madisson) الأمريكي وهارغتون (Harrington) البريطاني – عن نفس الرغبة ، في ضرورة وجود نخبة حكومية ليبرالية متجانسة ومعتدلة (3).

وفي سياق هذا التوجه الليبرالي أنت أعمال وجهود " غيتانوموسكا" (Mosca.g) الذي كان يرى مثله مثل العديد من الليبراليين منذ " روسو" (Rousseau) ، أنه من التناقض أن يتخيل المرء نظاما يكون العدد الأكبر فيه هو الذي يحكم والعدد الأصغر هو الذي يخضع في تأسيس نظرية للديمقراطية (4).

باعتبارها مذهباً قائم على أولوية وأسبقية الإنسان في المجتمع على الجماعة ومحوريته ، وبارتقائها بحق الملكية إلى مرتبة الحق المقدس . ويدفعها عن الحرية الفردية وضمانها ضد تعسف وتدخل السلطة (الدولة) (5)، استطاعت الليبرالية أن تتحول إلى " بنية " الديمقراطية الحديثة (التمثيلية) ، بعد أن استطاعت أن تنمى مع الرأسمالية " كنموذج اقتصادي " و " بنية تشكيلة " (une structure structurante) بالمعنى البوردياوي – للمجتمع الحديث الصناعي الذي ستحوله – الليبرالية – في النهاية إلى مجتمع رأسمالي (6)، وقد ساعدت أحداث تاريخية كبرى في أوروبا على توثيق هذه الصلة وهذا التناقض .

في الواقع لم تكن حركة التاريخ في الغرب تسير في اتجاه قيام الديمقراطية في صيغتها المخترعة - الديمقراطية التمثيلية- فعلى مدار أكثر من قرن لم يعرف الغرب قيام واستمرار أنظمة

(1) نفس المرجع، ص 79

(2) Prelot marcel.Lescuyer george, Histoire des idées politiques . dalloz. Paris. 1977 p 449

(3) dorna (alexandre) georget (patrice).opcit.p 27.

(4) ألان توران ، مرجع سابق ، ص 84

(5) Debbasch charles.Daudet yves.L'exique de termes politiques.edt dalloz .Paris. 1974.p 142

(6) حول معنى وحدود كل من مفهوم المجتمع الصناعي والمجتمع الرأسمالي أنظر: أنطوني جيلدنز، مقدمة نقدية في علم الاجتماع، ترجمة أحمد زائد وآخرون، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية. القاهرة. 2002 ص 45-68.

ديمقراطية (برلمانية) تعترف فعلا بمساواة جميع المواطنين ، وتفرض نفسها بشكل دائم باستثناء الولايات المتحدة الأمريكية و" سويسرا " و" بريطانيا " مع تقييد مهم للملكية.⁽¹⁾ وعلى الرغم من نجاح الليبرالية على حمل ودفع البورجوازية لإقامة أنظمة ديمقراطية في إطار صراعها ومحاربتها " للاستبدادية الملكية " ، - وقد نجحت في القضاء عليها - واستقر الأمر لها منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى غاية بداية الحرب العالمية الأولى - فقد تراجع زخمها بفعل أحداث " تاريخية " سارت برياح التاريخ في أوروبا وفي العالم كله لما لا تشهيه الليبرالية وأتباعها .

شكلت " الثورة البولشوفية " أهم تحدي للديمقراطية الليبرالية الصاعدة والمتوهجة ، فقد كانت بمثابة " البرهان " على أن قيام " بديل اجتماعي " أمر ممكن. استطاعت هذه الثورة بفكرها وشعارها ونظامها أن تمتد إلى الدول الجديدة التي شكلت على أنقاض الدول القديمة بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى ، وعلى الرغم من أن الديمقراطية الليبرالية كانت هي الشعار الذي قامت عليه هذه الدول الجديدة ، قبل أن تتحول إلى معقل للديكتاتورية في ظل قيام أنظمة شيوعية واشتراكية⁽²⁾ ، كما شكل صعود الفاشية والنازية تحدي آخر للديمقراطية الليبرالية ووجودها فكريا وماديا .

إلا أن نتائج الحرب العالمية الثانية سوف تعيد طرح فكرة ومشروع " الديمقراطية " في صيغتها الليبرالية ، بل سوف تعززها في إطار الحرب الباردة بين القوتين العظيمتين المنتصرتين في الحرب - الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي - التي سوف يستخدمان كل الأسلحة في مواجهة بعضهما البعض ما عدى السلاح النووي ، على مدار نصف القرن العشرين الثاني .

انتهت كما هو معلوم بانهيار الاتحاد السوفياتي وتفكك منظومته الفكرية أولا والسياسية داخليا ودوليا لحساب تقدم وزحف الولايات المتحدة الأمريكية كنموذج لمنظومته فكرية وسياسية . وكقائد وحيد للمنظومة الدولية ، في العالم الجديد الذي سوف تشرع أغلبية الدول بالانطواء داخله ومبايعته طوعا أو كرها .

إن أحد أهم الأسلحة الفتاكة التي استعملتها الولايات المتحدة الأمريكية في مواجهة ما كانت تعتبره تحديا وجوديا لها- الاشتراكية والشيوعية - وما كانت تمثله وترمز له - لم يكن سوى الديمقراطية الليبرالية التي استطاعت أن تكسر بها حائط " برلين " سنة 1989 . ولم يكن لهذا الحائط أن يكسر أو يهدم لولا القوة النقدية التي يتمتع بها الفكر الليبرالي كما يقول "ألان توران"⁽³⁾ ، الحامل والمبشر للديمقراطية الغربية المخترعة.

لقد اعتبر مشهد تحطيم حائط برلين وانهزام المنظومة الاشتراكية بقيادة الاتحاد السوفياتي انتصارا للديمقراطية الليبرالية المتماهية مع النظام الأمريكي ، وفي غمرة ونشوة هذا الانتصار على النظر وبغزور منقطع النظر بين تصوير هذا الانتصار على أنه " نهاية التاريخ " الذي يشير به عالم الاجتماع الياباني - الأمريكي ، فرنسيس فوكوياما⁽⁴⁾ . وشرعت الدعاية الأمريكية والغربية بشكل عام في التسويق للديمقراطية الليبرالية . بأنها الخيار الأفضل الممكن للإنسانية.

شرع الغرب المنتصر في توظيف وتشغيل وتسخير كل طاقاته الفكرية والإعلامية والسياسية والاقتصادية لنقل هذا " النور " - الديمقراطية الليبرالية - إلى الإنسانية كلها معتبرا ذلك مهمة

⁽¹⁾Leclerc Yves, La Democratie cul-de-sac, Media-Plus, Algerie, 1994. pp24-25

⁽²⁾ محمد عبد الله عنان، المذاهب الاجتماعية الحديثة، دار الشروق، بيروت، 1973، ص 35-36.

⁽³⁾ ألان توران. مرجع سابق. ص 82

⁽⁴⁾ فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين وآخرون. مركز الاتحاد القومي، بيروت. لبنان، 1993.

مقدسة ، مستعملا قوة الردع العسكرية التي باتت تتمتع بها الولايات المتحدة الأمريكية ومن ورائها الحلف الأطلسي (L'otan) ، وبكلمة واحدة: إنها لبرلة العالم من خلال الديمقراطية الليبرالية تحت غطاء العولمة التي لا تعني في الحقيقة إلا أمركة العالم.

إن كل الحراك نحو الديمقراطية منذ عصر الأنوار إلى يومنا هذا لم يخرج عن النموذج الديمقراطي – التمثيلي – الذي اخترعه الغرب في إطار الفكر الليبرالي البعيد كل البعد عن تحقيق المثل الديمقراطي الأصلي (l'idéal démocratique original) المتمثل في المقولة الشهيرة لأبراهام لينكون " حكومة الشعب " .

3- الديمقراطية الغربية الحديثة نموذج قابل للمراجعة : الديمقراطية الغربية تحت أضواء السوسيولوجية

لأسباب يعود جزء منها إلى ما قدمته – وتقدمه – الديمقراطية في سياق اختراعها، أوبالأحرى إعادة اختراعها، من إمكانية قلب الطاولة على النظام القديم ، وإعلاء لشأن الحرية والمساواة والعدالة والأخوة الإنسانية ، باعتبارها حقوق طبيعية إلى الإنسان من حيث هو إنسان ، فقد جرى تعريفها ووصفها من طرف المنظرين الغربيين بأنها نظام قديم أثبت كفاءته عالميا ، وهو متجذر في طبائع الغربيين، بل قد جعلوا منها – الديمقراطية – هدية عظيمة قدمها الغرب المدين لها في تقدمه وتفوقه إلى باقي شعوب العالم.⁽¹⁾

هذه الصورة المشرقة – المثالية – التي يعتقد بأنها حقيقة الديمقراطية تحتجب وراءها حقائق سوسيولوجية بالغة الأهمية تشكل فعلا الصورة الواقعية لها ، وتنزع عنها الأساس أو " الخاصية الطبيعية " التي حاول منظروها إلباسها إياها .

لقد بات واضحا وجلي من خلال ما تقدمه المعرفة السوسيولوجية كشف زيف الصورة المثالية لنظرية الديمقراطية، فقد استطاعت شمس المعرفة السوسيولوجية بعد الحرب العالمية الثانية من اختراق حجب النظريات المعيارية للديمقراطية ، التي بدأت بالانهيار أمام ما تقدمه المعرفة السوسيولوجية ، وبات واضحا وجلي تحت الأضواء الكاشفة للسوسيولوجيا زيف الصورة و المضمون المثالي الذي بنيت عليه هذه النظريات، التي أثبتت التجربة أن نموذجها الليبرالي – الأكثر ضعفا من الناحية المعيارية – هو الصورة الحقيقية لها من الناحية السوسيولوجية . وهذا ما دفع ب " يورجن هبرماس " للقول : " من الواضح أن الأنوار التي تقدمها السوسيولوجية توحى بنظرة مخيبة للآمال - بل و وقحة (cynique) للمسار السياسي ، وتجذب أيضا الاهتمام حول النقاط التي تمكن سلطة غير شرعية من وجهة نظر " معيارية " من اقتحام دائرة السلطة المنتظمة بدولة الحق.⁽²⁾

وقبل عرض جزء من التناقضات التي أبانتها المعرفة السوسيولوجية من الضروري التوقف أولا عند الديمقراطية : مفهومها وأبعادها.

1-3 في مفهوم الديمقراطية

⁽³⁾ Leclerc yves, opcit, p 19

⁽²⁾ Habermas jurgen. droit et democratie. opcit. p355

يعد مصطلح الديمقراطية من المصطلحات الأكثر شيوعاً في القواميس السياسية والأكثر غموضاً في الوقت نفسه. ذلك أنه " حتى المستفدين من الحكم، يؤمنون بأن إضفاء مسحة من لغة الديمقراطية إنما يشكل عنصراً أساسياً من العناصر المكونة لشرعية أنظمتهم". ولا تنساع الكلمة وغموضها أصبح الكل يدعيها، مما حدا بإبراز المنظرين السياسيين على القول بأن " العبارة التي تعني أي شيء لا تدل على شيء".⁽¹⁾

وإذا ما كانت الديمقراطية، سواء مثلها بقيمتها الإنسانية أوفي خصوصيات نماذجها، مثلت ولا زالت حلماً لرواد الفلاسفة والمفكرين أملاً في تحقيق حرية الإنسان وسعادة الشعوب، فإنها تطرح في نفس الوقت قضية الحكم في حقيقتها وواقعها وخصوصيتها الظرفية والمكانية في إيجابياتها وسلبياتها.

لذلك فإن قضية الديمقراطية يمكن أن تمثل، من زاوية معينة، عملة ذات وجهين تتسم غالباً بالعمومية: وجه يعبر عن مشكلات ما هو كائن فعلاً- أي الحكم والسلطة في حقيقتيهما، في حين يمثل الوجه الآخر ما ينبغي أن يكون في المثال الديمقراطي. وقد ذكر " برنارد شو" إن الحقيقة العارية هي أن الديمقراطية أو الحكومة التي ينتخبها جميع أفراد الشعب لم تصبح حقيقة كاملة أبداً ولم يحالفها النجاح في المدى المحدود للغاية الذي أصبحت فيه حقيقة.⁽²⁾

ولكي نسلط الضوء على مفهوم الديمقراطية ، لابد من العودة إلى التاريخ إذ لا مناص من الاستعانة به لتلمس معاني الديمقراطية من خلال نشأة فكرة الديمقراطية وأشكالها. فما من فكرة في العلوم السياسية الحديثة قد اختلفت تعاريفها كفكرة الديمقراطية، وإذا ما عدنا إلى الأصل اللغوي التاريخي لكلمة الديمقراطية، فمن المعروف أنها كلمة يونانية تعني سلطة (Demos: الشعب) و(Kratos: حكم) وكان تعرف أرسطولها هو أول تعريف حيث عرفها على أنها: نظام سياسي يحكم الشعب فيه نفسه بنفسه" وكان أول تعبير للحكم عنها هو نظام الحكم الذي وضعه سكان أثينا لأنفسهم في القرن الثامن قبل الميلاد لكن ليس ثمة تعريف جامع مانع للديمقراطي بحيث يشمل على ما تتضمنه هذه الكلمة عبر التاريخ. يقول هاورد لاسكي) ، فعلى حين أنها بالنسبة للبعض تعني شكلاً من أشكال الحكم فهي بالنسبة للآخرين نمط الحياة الاجتماعية.⁽³⁾

ويبدو مفهوم الديمقراطية مفهوماً غامضاً وصعب التحديد بمفرده لدى قسم من الباحثين، وكل رموز هذا المفهوم ينبغي ربطه بمفاهيم أخرى، حيث يقول (سيف الدين عبد الفتاح: أن مفهوم الديمقراطية على امتداد مسيرته وتطوره وتأريخه، ليس أحد المفاهيم المفردة التي يمكن تحديدها دون ربطه بمنظومة متكاملة من المفاهيم ، إذ المفهوم على طول مسيرته لم يتخذ معنى واحداً أو شكلاً موحداً وهو في الوقت ذاته امتلاك جاذبية كبرى).⁽⁴⁾

وفي الغرب يستعمل اصطلاح الديمقراطية بالمعنى الذي أعطيته إياه الثورة الفرنسية ، ويشمل المضمون الواسع لهذا المصطلح حق الشعب المطلق في أن يشرع لجميع الأمور العامة ، بأغلبية أصوات نوابه، وعلى هذا فإن إرادة الشعب حرة لا تتقيد مطلقاً بقيود خارجية ، فهي سيدها نفسها ولا

⁽¹⁾ - مجموعة باحثين، الديمقراطية والتربية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط1، 2001، ص 38.

⁽²⁾ - رابند وليامز، الثقافة والجمتمع 1780-1950، ترجمة وحيد سمعان ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ص 210.

⁽³⁾ - محمد فريد حجاب، أزمة الديمقراطية الغربية وتحدياتها في العالم الثالث ، في مجموعة باحثين، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق، ص 76-90.

⁽⁴⁾ - سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، العدد (170) 1993/4، ص 78.

تسأل أي سلطة غير سلطتها.⁽¹⁾ ومن التعريفات الأكثر شهرة عن الديمقراطية بأنها " حكم الشعب بالشعب وللشعب" أو كما يعرفه أبراهام لنكولن " حكم الشعب بواسطة الشعب لمصلحة الشعب" هذا التعريف الذي أخذه لنكولن عن رجل الدولة الاثني كليون.

ولما كان من الصعوبة عمليا أن يحكم الشعب نفسه بنفسه ، فقد تم استبدال ، قاعدة الإجماع بقاعدة الأغلبية ، في إطار الديمقراطية النيابية بدلا عن الديمقراطية المباشرة، أي قصر مهمة المواطنين على انتخاب النواب الذين يباشرون السلطة نيابة عنهم. وهكذا تحولت الديمقراطية المباشرة، على سبيل المثال، وبحكم الاعتبارات العملية بالدرجة الأولى إلى الديمقراطية التمثيلية أو النيابية.⁽²⁾

وعلى هذا فان من أبرز مرتكزات وخصائص الديمقراطية ما يلي :

- 1- السيادة للشعب مطلقا.
 - 2- قداسة الإرادة العامة للجماهير.
 - 3- رأي الأغلبية هو المعيار الصادق والمعبر عن الحقيقة الصادقة.
 - 4- أن العقل هو الذي يمثل المرجع الوحيد لسن القوانين.⁽³⁾
- أما الفقه الحديث يتجه إلى تعريف الديمقراطية بأنها الحكومة التي تقوم على أساس السيادة الشعبية، وتحقق للمواطنين الحرية والمساواة السياسية وتخضع السلطة فيه إلى رقابة الرأي العام.⁽⁴⁾ إن عدم وجود تعريف جامع مانع للديمقراطية وأشكالها يعني بالضرورة وجود خصوصيات في تصور الديمقراطية في التعبير عنها كفلسفة للحياة وكشكل للحكم عبر العصور باختلاف المجتمعات والبلدان. ويؤكد هذه الحقيقة أيضا أن مفهوم الديمقراطية في الغرب نفسه قد خضع للتحوير عبر التاريخ وحملت نماذج الديمقراطية بصمات تجارب مجتمعاته المختلفة. فالديمقراطية كما يقول "جورج بيردو" ليست مفهوما جامدا المحتوى⁽⁵⁾. ولوأمعنا النظر في هذه الحقيقة لوجدنا أنها تعكس لنا في الواقع خصوصيات الأمم والشعوب والحضارات والإيديولوجيات والمفكرين والقادة في فهمهم للديمقراطية وتصورها كفكر وكشكل للحكم في آن واحد. وذلك أمر مشروع من حيث المبدأ. ولكن هذه الخصوصيات لا تتعارض مع وجود فهم إنساني عام للديمقراطية تطور عبر العصور مرتكزا على تجارب البشرية كلها. فما هو هذا الفهم؟

بادئ ذي لا بد من التأكيد أن هذا الفهم العالمي للديمقراطية قد يتجدد بجوهر الديمقراطية ومبادئها الأساسية تاركا أشكالها وتعبيراتها للخصوصيات ، فجوهر الديمقراطية الأصلية هو حكم الشعب بالشعب لمصلحة الشعب، وهذا ما ينطوي بذاته على عناصر وسمات ثابتة لا تقبل الجدل كاعتبار الإنسان محور الديمقراطية، وفي هذا الصدد يقول عبد الله عبد الدائم " مما تختلف التعريفات التي تقدم للديمقراطية يظل من الصميم دوما وابدأ أن جوهرها احترام الإنسان كفاية في ذاته واتخاذ

(1) عدنان جابر، الديمقراطية والعقلانية، مجلة المستقبل العربي، السنة 22، العدد 254، نيسان / ابريل 2000، ص 130.

(2) - وحيد عبد المجيد، الانتخابات الأوروبية وتحولات الديمقراطية المعاصرة، مجلة السياسة الدولية، العدد (109) يوليو، 1996، ص 288.

(3) - طاهر المصري ، آفاق العملية الديمقراطية في الاردن، مجلة المستقبل العربي، 22، العدد 250، كانون الأول / ديسمبر، 1999، ص 8-12.

(4) ناظم الجاسور، الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية، المواقف والمخاوف المتبادلة (ندوة) تحرير على خلفية ، مجلة المستقبل العربي، السنة 22، العدد 250، كانون الأول / ديسمبر 1999، ص ص 176-178.

(4) Burdeau george, La Democratie, Edt du Seuil , Paris, 1966

هدفنا لا وسيلة، وهذا ما يفسر لنا اليوم الربط بين الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.⁽¹⁾

كما تعد المشاركة في الحكم وتحمل أمر السلطة من سمات الديمقراطية. إن هذه المبادئ الأساسية ونعني بها هنا احترام حقوق الإنسان وحرياته، المشاركة، رضا المحكومين، وغيرها، من سياق مفهوم حكم الشعب لنفسه وبفسه هي جوهر الديمقراطية ولها وهي بالضرورة تندرج ضمن التراث العالمي للديمقراطية، فهي كقيم إنسانية كانت ثمرة نضال فكري وسياسي للإنسانية كلها.⁽²⁾

3-2-2 من الديمقراطية الأصلية إلى صيغتها المخترعة

عند قيام المنظرين والمفكرين وحتى السياسيين بتسويق حسنات (les biens-faits) الديمقراطية وتركيزهم على أهمية تعميمها على كل العالم يتبادر إلى الذهن ، لا يجب أن يفهم بأي حال من الأحوال أن طرحنا للديمقراطية من منظور سوسيولوجي والذي يكشف عن تناقضاتها أننا نصطف في معسكر خصوم الديمقراطية أو أننا نقدم مبررات لهذا التيار من أجل ازدياد والتقليل من تقدم مبررات لهذا التيار من شأنها وبالتالي رفضها سواء أكان من الإسلاميين أو من الديكتاتوريين أنهم يعبرون على مذهب فلسفي - سياسي ذا مدى واسع جدا ورثوه من الحضارة اليونانية ، والتي يجري الدعوة إليها - الفلسفة - من خلال العبارة الشهيرة " لأبراهام لينكون " حكومة الشعب بالشعب من أجل الشعب .⁽³⁾

غير أن الواقع يقول أن كل منطري ومفكري الديمقراطية يتحدثون عن " نظام خاص " بعيد كل البعد عن الاحترام والالتزام بعناصر ومضمون الذي يتكون منه المذهب الأصلي للديمقراطية، وأن حديثهم هو عن مذهب مخترع بعد أن زرعو فيه أفكار لا تمت بصلة بالنموذج الأصلي .

3-2-1 الأصل التاريخي للديمقراطية

وصلت العصبية للنزعة المركزية الأوروبية بأحد الفلاسفة البريطانيين المعاصرين إلى محاولة إيجاد علاقة بين الديمقراطية والمجتمعات الليبرالية . وبالنظر إلى جوهر الديمقراطية المتمثل في المشاركة السياسية للشعب في تعيين حكامه ، لم تخلوا حضارة أو شعب من الشعوب على امتداد التاريخ والجغرافية من وجود تنظيم أو نظام يرمز أو يمت بصلة إلى هذا الجوهر للديمقراطية التي يعتبرها الباحث " محمد الأحمرى " أقدم نظم المجتمعات البشرية بعد نظام الأسرة⁽⁴⁾، وعلى الرغم من أهمية ما يطرحه هذا الباحث وأنساقه نوعا ما مع الإشكالية التي تبناها في كل هذا البحث بجهة محاولة تفسير النزعة المركزية الغربية التي ينتج فيها الفكر الغربي بشكل عام البحث في موضوع الديمقراطية وأصلها ، ومع ذلك فإنه من الإنصاف القول بأن الحضارة اليونانية كانت هي المسرح الأساسي مورست فيه الديمقراطية سياسيا ونوقشت فيها فلسفيا.

لا تهمنا في هذا المقام تفاصيل الحياة السياسية في الحاضرة اليونانية ، ونكتفي بذكر عنوانها الأساسي الذي يساعدنا في فهم ماهية ومضمون الديمقراطية في مهدها الغربي على أكبر تقدير .

(1) - عبد الله عبد الدائم، الاشتراكية والديمقراطية، دار الآداب، بيروت، 1961، ص 62.

(2) - جون هالويل، الأساس الاخلاقي في الديمقراطية، ترجمة عفيف بعبكي، دار الكتاب، بيروت، ص 83.

(3) نقلا عن : جمال زهران، مرجع سابق، ص 33

(4) محمد الأحمدى، الديمقراطية: الجذور و إشكالية التطبيق. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. لبنان. طبعة أولى. 2012 ص 21

إن العنوان الرئيسي للحياة السياسية للإغريق كما يقول " جان توشار " يتمثل في " الحاضرة " (La cite) والتي يحسبه كانت تلعب في العالم السياسي للإغريق نفس الدور الذي تلعبه دولنا الحديثة ، على ما بين الحياتين من اختلاف .⁽¹⁾

لم تكن " الحاضرة " مجرد تجمع " مدني " بل إنها التنظيم السياسي والاجتماعي الموحد ، داخل أرض محددة ، قد تنظم مدينة أو عدة مدن وما يلحق بها من أراضي ريفية ، إنها وجوه سياسية تميز بها الهلينيون المتحضرون عن البرابرة الأميين الذين يعيشون شعوبا وقبائل .

لقد عرفت " الحاضرة " الإغريقية كل الأشكال الحكم التي باتت معروفة لدى فلاسفة ومنظري السياسة على مر العصور والحضارات " الملكية والاستبدادية و الأوليغارشية والديمقراطية ، طبعاً مع اختلاف في المعنى في كل عصر وفي كل حاضرة .⁽²⁾

بالنسبة للنظام الديمقراطي – موضوع بحثنا – بدأ في مدينة " إسبرطة " ولم يبدأ في " أثينا " ، وبحسب "عباس محمود العقاد " ، فإن هذا المعطى التاريخي مفيداً جداً ، للإحاطة بالديمقراطية .⁽³⁾ لم تكن الديمقراطية حين مورست في هذه المدينة انعكاس لنظام فكري واضح المبادئ ، وإنما نشأت كما يؤكد " العقاد " كنظام عملي قائم على ضرورات الواقع . لقد ولدت كما يقول : " ... من الضغط الشعبي من أجل إيجاد صيغة أكثر عدالة في الحكم ، ومن أجل القضاء على تجاوزات الملوك والطغاة في الحكم ، لقد كانت محاولة جديدة لإيجاد توازن سياسي والوثام الاجتماعي الذي كانت الحاضرة – الدولة – (La cite , état)⁽⁴⁾ . وقد أقر أيضاً " جان توشار " بتأخر النقاش الفلسفي حول الديمقراطية في الحاضرة الإغريقية وارتباطه بـ " أثينا " موطن الفلاسفة والقديماء ، وارتباط النقاش الفكري حول أنظمة الحكم بعصرها الأكبر .⁽⁵⁾

عرفت " أثينا " أوج ازدهارها بعد الحروب الميديّة (490 – 479 ق.م) وفي خلال هذا الازدهار عرف الفكر اليوناني السياسي انطلاقة كبيرة وسيطر على كل إغريقيا القارية، ويشبه " جان توشار " هذه السيطرة الفكرية " لأثينا " بسيطرة فرنسا على الفكر الأوروبي خلال القرن الثامن عشر .⁽⁶⁾ وفي هذه المرحلة أطلق لفظ الديمقراطية كتعبير رسمي على الحالة السياسية التي سادت في " أثينا " ، وكان " بركليس " (péreclès) أول من استعمل لفظ الديمقراطية في خطابه التأسيسي الذي كان بمثابة " بيان النظام " (manifeste) . وهناك من يرى أن الديمقراطية أخذت شكلها الواقعي في القرن السادس قبل الميلاد على يد كليستين .

إنه وبدأ من القرن الخامس قبل الميلاد أصبح بالإمكان تتبع مفهوم الديمقراطية ومصادقه ومدلولاته المختلفة ومواقف الفلاسفة منه ، وإن ذهب العديد إلى أن أول من صاغ فكرة الديمقراطية هو " فيثاغورث " وأتباعه مرتكزين على النص الآتي لفيثاغورث " ليكون الكل قادر على المشاركة في الحكم والجمعيات ولقيم من الآن وصاعداً الحكام أو القضاة تقارير لرجال يتم اختيارهم بالقرعة من مجموع المواطنين " .

⁽¹⁾ جان توشار . " تاريخ الفكر السياسي " ترجمة علي مقلد ، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع لبنان ، ط2 ، 1983 ص 11 .

⁽²⁾ نفس المرجع ، ص 12

⁽³⁾ عباس محمود العقاد ، نخطة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، 2005 ، ص 08

⁽⁴⁾ نفس المرجع . ص 08

⁽⁵⁾ جان توشار ، مرجع سابق ص 16

⁽⁶⁾ نفس المرجع ، ص 17

تفيد الدراسات التاريخية التي أجريت من طرف كبار الباحثين حول نشأة الديمقراطية الأثينية ، أنها كانت تعبر عن إجراءات سياسية – نظام سياسي – الغرض منه تفادي الفتنة والانقسام ، وكانت تهدف إلى إنجاز عقد بين الفئات التي كانت تدافع عن نظام قادر على القضاء على منابع الطغيان . لقد كانت توافقية ، أي صيغة لنظام سياسي يضمن التوافق بين جميع طبقات المواطنين من خلال إقرار المساواة السياسية التي تضمن المشاركة المتكافئة للجميع في إطار سيادة القانون . " فالدولة تكون ديمقراطية إذا كان فيها القانون واحدا بالنسبة للجميع (Isonia) وإذا كان الاشتراك في شؤون الدولة أيضا بالتساوي (Isogeria) وفي الحكم (Esocratia) وخلال العصر كان التعلق بالمساواة يستند على مخاوف ملحة فهو يحمي الطبقات الشعبية من الردة الأوليغارشية التي ترمي بهذه الطبقات خارج المجالس . وهو يحمي أيضا العائلات الكبرى من الاستبداد المستند إلى الشعب الذي كان يريد القضاء عليها سياسيا" . إن التحالف بين جزء من النخبة السياسية (الأوليغارشية) والشعب هو الذي أدى إلى تأسيس هذا النظام الجديد .⁽¹⁾

لم تكن هذه الديمقراطية تحررية (leberatrice) لأن المساواة التي نادى بها لم تكن قائمة على أساس " إنساني " ولم تدعوا إليها ، بل كانت قائمة على أساس المواطنة الإغريقية حصريا ، وهذا ما يفسر قيامها جنبا إلى جنب مع " العبودية " التي يجب الاعتراف – كما يقول جان توشار – بدورها الضخم جدا والخفي ، فقد كان الإسترقاق شرط الحياة المادية وبالتالي الحياة السياسية وخفي لأنه لم يكن أبدا موضع درس وتمحيص ولم يشكل مسألة سياسية بذاته ، وقد اعتبره الرأي العام والمفكرون دائما أمرا بديهيا وطبيعيا مفيد وفوق المناقشة أو البحث⁽²⁾.

لم يتغير هذا معنى الديمقراطية حين تعرض الفلاسفة للكتابة والتأليف في أنواع الحكومات ، كما يقول عباس محمود " العقاد " فقد كانت التفرقة بين نظام من الأنظمة الحكومية وآخر ، تفرقة في النفع والضمان وكانت المساواة التي ترددت في كتب الفلاسفة ، مساواة وطنية وليست مساواة إنسانية قصرها على أبناء اليونان⁽³⁾ .

وعلى الرغم من نفي المحققين في تاريخ الديمقراطية مثل " عباس محمود العقاد " من إمكانية قيام حكومة عبر التاريخ الإنساني وإن تسمت وتبنت الديمقراطية حكم فيها الشعب نفسه بنفسه، فمثل هذه الحكومة " لم توجد قط ولا يمكن أن توجد ولو كان الشعب قليل العدد كما كان في المدن اليونانية"⁽⁴⁾.

ويجمع الدارسون أن الميزة الأساسية للديمقراطية الأصلية (القديمة) في صيغتها الأثينية هي أن الشعب كان يشارك في السلطة وخاصة التشريعية منها بشكل مباشر أي أنها ديمقراطية مباشرة ولم تكن عن طريق التمثيل .

ومن مميزات هذه الديمقراطية – المباشرة - :

1- وحدة السلطة التي تعني اندماج كل السلطات على اختلافها في أيدي الشعب يمارسها بصورة مباشرة .

(1)dorna (alexandre) georget

(patrice).opcit .p22

⁽²⁾جان توشار . مرجع سابق ص 13

⁽³⁾عباس محمود العقاد . مرجع سابق ص 11

⁽⁴⁾عباس محمود العقاد ، مرجع سابق ص 07

- 2- المساواة من خلال المشاركة في الحكم وحرية التعبير والمساواة أمام القانون .
- 3- سيادة القانون والتي تعني هيمنة الشعب على تقرير الحياة العامة .⁽¹⁾
- إنها حكومة الشعب التي كان يمارس السلطة فيها من خلال مجلس الشعب ، الذي كان وحده المطلق الصلاحية وهو وحده المطلق القدرة وكل مواطن كان يتمتع بالحق في حضور مجالس الشعب التي كانت تعقد عدة مرات في السنة ، والتي كانت تقرر في كل الأشياء التي تتعلق بالحاضرة .
- كل رجل كان يتمتع بالحق في حرية التعبير ، والمشاركة في النقاش داخل المجلس (La agora) ، الذي كان يتم التعبير عن الإرادة السياسية للشعب ، وله الحق أن يرشح نفسه للمناصب القيادية التي كان يتم التعيين فيها عن طريق القرعة في أغلب الأحيان ، باستثناء المناصب الخاصة بالقيادة العسكرية حيث كان يتم التعيين فيها بالانتخاب⁽²⁾ .
- من خلال هذا النوع من الديمقراطية المباشرة تحولت " المواطنة " (la citoyenneté) إلى وظيفة ، حيث أصبح كل فرد ملزم تقريبا بممارسة هذه الوظيفة التي كانت تعني الالتزام " بشؤون " الحاضرة والاهتمام بها إما عن طريق إصدار الأوامر وإما من خلال تنفيذها " الطاعة " ، وقد جعل " بريكلس " (percales) من الالتزام بشؤون الحاضرة وممارسة وظيفة المواطنة المقياس الذي يصنف به الأشخاص ، " نحن ننظر إلى الشخص الذي لا يهتم بشؤون الدولة لا كمواطن كسول غير آبه فقط بل كإنسان تافه " .⁽³⁾ كما جعل هذا النمط من الديمقراطية كل مواطن قابل لأن يتحول آجلا أم عاجلا عضوا في الجهاز التنفيذي (السلطة التنفيذية) وهذا يعني عدم إمكانية نشوء أي هيئة (caste) مهنية⁽⁴⁾ .
- إن هذا النوع من الديمقراطية لم يكن محل إجماع عند أشهر فلاسفة المرحلة – سقراط ، أفلاطون وأريستو – واختلفوا في تقييمهم لها . ويبدو أن قضية الديمقراطية في حد ذاتها لم تكن هي جوهر تفكيرهم بقدر اهتمامهم بالجمهورية وضرورة احترامها .
- بالنسبة لأفلاطون وغيره من الفلاسفة يجب أن تقود هذه الأخيرة – الجمهورية – أقلية تتميز بالمعرفة والخبرة وهم وحدهم القادرون على إدارة الحاضرة بطريقة تؤدي إلى تحقيق السعادة . و انطلاقا من هذا فهو يستنكر ديماغوجية الذين يدافعون عن الديمقراطية الشعبية ويتهممهم بأنهم مفسدين واستغلاليين وديمقراطيين مزيفين ، يعتقد أفلاطون أن المساواة بين المواطنين تعني رفض التمايز الحقيقي والجدارة بين الرجال الفضلاء . الديمقراطية بطبيعتها مضرّة ، مصدر للفساد وتشجع على تفكير نسبي ومنحط .⁽⁵⁾
- إن أقوى الأدلة للدفاع عن الديمقراطية في صيغتها الأصلية توجد عند السفسطائيين ، وعلى الرغم من الشح في المعلومات التي تمكننا من إعادة تكوين مجمل فكرهم السياسي كما يقول " جان توشار " لأن مؤلفاتهم لم تصل إلينا ، ولا يمكن الإتيان على ذكرها إلا من خلال مواضيع معينة⁽⁶⁾ ، وبعد " بروتاغوراس " (protagoras) الشخصية الأكثر رمزية لهذه المدرسة الفلسفية وينسب إليه

(1) جان توشار ، مرجع سابق ص 18-19

⁽²⁾dorna (alexendre) georget (patrice),opcit ,p22

⁽³⁾ جان توشار . مرجع سابق، ص 19

⁽⁵⁾dorna (alexendre) georget (patrice),opcit .p22

⁽⁵⁾ IBID ;P23

⁽⁶⁾ جان توشار . مرجع سابق. ص 17

تقوم النظرية الديمقراطية أين تكون ممارسة السياسة مفتوحة لجميع المواطنين . بالنسبة للسفستائيين كل النظريات (الآراء) متساوية إليهم هو الخطاب القادر على جذب وإقناع أكبر عدد ممكن ، وقد كانوا يدافعون عن فكرة شبه تعاقدية لإدارة الحاضرة . بالنسبة لهم السياسة ليست معرفة معطاة وإنما معرفة تخلقها المنافسة والمجادلة المتعارضة، أين تكون الحجة البالغة هي تلك التي تنجح في إقناع الحاضرين المستمعين

(le meilleur argument est celui qui réussit à convaincre l'audience)⁽¹⁾.

2-2-3 إعادة اختراع الديمقراطية في الغرب

لم يدم بزوغ شمس الديمقراطية على " أثينا " طويلا ، فبعد عصرها الذهبي عرفت أقول استمر لقرون ، وعلى الرغم من تتلمذ " روما " على فلاسفة اليونان فلم تولي أهمية للديمقراطية ولم تجعل لها مكانة في دساتيرها، بل إن معظم مفكرها كان يحذر من خطر الديمقراطية والاسترسال مع مطامح الشعب الذي يعتبر مصدر كل خطر مدهما⁽²⁾.

ولقد صنف عباس محمود العقاد حصول الشعب على بعض الضمانات التي تعتمد في مراجعة ذوي السلطات ، من خلال وجوب موافقة وكلائه على الأحكام الكبرى في خانة الضمانات السلبية للمجتمع والرقابة لا للفعل والتوجيه وبقي التصرف في الأموال العامة والسياسة الداخلية والخارجية مقصورا على النبلاء ، وربما تولاه حاكم مفوض يختاره مجلس الشيوخ لوقت محدود .⁽³⁾

وعلى الرغم من نجاح الثورة الدينية التي أرسى مبادئها وأشعل قتيلاها السيد المسيح " عليه السلام " وأكمل إنجازها أتباعه وما حملته من فكرة المساواة وعالمية الإنسانية ، فقد كانت العصور الوسطى – التي سادت فيها المسيحية في الغرب – أكثر ظلمة على الغرب اختفت فيه أي ممارسة للديمقراطية أو التفكير فيها . غير أن مع بداية النهضة وتأسيس الجمهوريات الإيطالية – البندقية فلورونس سوف يعيد اكتشاف الديمقراطية التي سوف تنبذ شمسها تدريجيا على كل الغرب – خاصة أوروبا – الذي كان فيه الملكية المطلقة عروته الوثقى .

منذ هذه اللحظة التاريخية بدأ الغرب في إعادة تلمس آثار الديمقراطية وتمكن بفعل أزمات متداخلة لا يتسع المجال لمناقشتها والتعمق فيها – من القضاء على النظام القديم وتفكيك عروته الوثقى – الحكم المطلق واستبداله بالحكم الديمقراطي . وقد جرى ذلك على يد نخب مثقفة نشأت هنا وهناك في أوروبا وأمريكا ، ترافقت – وهذا هو الأهم – مع نشوء طبقة البورجوازية تمكنت من تأسيس أنظمة سياسية متطورة ساعدت على ازدهار الفكر الجمهوري والليبرالي الذين شكلا الخلفية الأيديولوجية للحدثات السياسية .

لقد كان لولادة مفهوم جمهوري للدولة في إطار نشأة الدولة الوطنية التي يحكمها العقل كما يقول " ألان توران " أثارا مباشرة على إعادة اختراع الديمقراطية من خلال مجابهته وانتصاره على الملكية المطلقة ، من خلال الحضور الشعبي المباشر ، قبل أن يتماشى هذا المفهوم للسلطة الجمهورية الجديدة مع نخبة ليبرالية مشكلة من مواطنين متتورين⁽⁴⁾.

إن الخوف من التجاوزات الشعبية التي تجسدها مرحلة الرعب التي عاشتها فرنسا سنة 1793 أدت إلى كبح جماح النفس الثوري الذي كان يترافق مع طلب قيام ديمقراطية على الطريقة اليونانية ،

(1)dorna (alexandre) georget (patrice), opcit. p23

(2) جان توشار. مرجع سابق. ص 61

(3) عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص ص 11-12

(4) ألان توران. مرجع سابق. ص 57

وعرفت أوروبا " ردة " عن الصيغ الديمقراطية الجمهورية لصالح عودة الملكية ، وقد أدى مجيء " نابليون الأول " إلى تهوي الأساس الجمهوري وفتح الباب إلى عودة الملكية إلى أوروبا . وفي هذا الوقت بالذات بزغت شمس الديمقراطية في أمريكا ، قبل أن تعود لتشيع على أوروبا من جديد وفي حللتها الجديدة التي لا زالت ترتدها إلى يومنا هذا . لاشك في أن " النموذج الأثيني " قد استأثر على مر التاريخ بإعجاب أغلبية المفكرين والسياسيين الذين اهتموا بالمبادئ الديمقراطية وساهموا في إعادة اختراع الديمقراطية مثل " جان جاك روسو " و " دوموند إسكيو " كما يشير إلى ذلك " روبرت دال " .

لقد ترتب عن الدعوة خلال القرنين الثامن والتاسع عشر إلى إحياء هذا النموذج – الأثيني – وتطبيقه إلى إحياء فكرة المساواة فيه على الأقل . ولكن ، بين ظهور الديمقراطية وأفولها وعودتها من جديد في أعقاب الموجة الثانية للثورات في أوروبا بدأ من سنة 1848 ، الكثير من الملامح السوسيولوجية للمجتمع الأوروبي قد تغيرت ، مفسحة المجال لتركيبية سوسيولوجية جديدة للمجتمع : أغلبية الشعب تحولت إلى بروليتارية في مقابل تمكن البورجوازية التجارية وجزء من الأرستوقراطية من التكيف والاندماج مع متطلبات الصناعة والتصنيع ، باختصار إنها ولادة المجتمع الصناعي بالتوازي مع ترتيبات فرض البورجوازية نفسها كعنوان للحدث السياسية التي شقت طريقها وفرضت نفسها في كل أوروبا تقريبا . لقد أدى إعادة تشكيل البني الاجتماعية على صورة رأسمال ، كما يقول " روجي كيند " (rojer kende) إلى إضعاف الطبقات القديمة وظهور قوى جديدة ، وساهم كل ذلك في كسر الإطار القديم للمجتمع الإقطاعي الملكي ، فالثورات السياسية للقرن السابع عشر والتاسع عشر سجلت تقلد البورجوازية زمام الحكم ، وإزاحة الطريق أمام التصور الاقتصادي تحت لواء الرأسمالية⁽¹⁾ . في هذا السياق التاريخي الجديد سوف تتبلور الديمقراطية كفكرة جديدة تماما لا تشبه الديمقراطية الأصلية المباشرة إنها الديمقراطية التمثيلية (La démocratie représentative) في مقابل الديمقراطية المباشرة .

شكلت فكرة السيادة الشعبية (la souverainete populaire) الطريق الذي عادت من خلاله الديمقراطية إلى الواجهة في لحظة الانتصار الممزوج بالتمسك للفكر الليبرالي والحرية واقتصاد السوق النابع من مرحلة الأنوار . و على عكس الانطباع الذي تتركه مراجعة أغلب الأدبيات والدراسات الغربية وحتى العربية من وجود رابط (un lien de transondance) بين الديمقراطية الأثينية والديمقراطية المخترعة في أعقاب الثورات المتوالية التي شهدها الغرب – أوروبا وأمريكا الشمالية – خلال القرن الثامن والتاسع عشر .

وكمثال عن هذه الكتابات العربية ما جاء في أحد مداخلات الندوة التي نظمها ونشرها مركز دراسات الوحدة العربية حول أزمة الديمقراطية ، ويتعلق الأمر بعلي الدين فلاحي حيث عرف الديمقراطية الحديثة الليبرالية بأنها: " في الحقيقة إن النظام الذي شكل نموذج – في الغالب بالمعنى الإيجابي وفي بعض الأحيان بالمعنى السلبي – لمخترعي الديمقراطية الحديثة في عصور الأنوار وبشكل خاص في فرنسا لم تكن سوى " النظام السياسي البريطاني " والغريب أن هذا النظام كان ملكيا (نقل التعريف (أزمة الديمقراطية)) .

وعلى الرغم من إمكانية تلمس القواعد الديمقراطية لدى بعض رواد فلسفة الأنوار في القرن السادس عشر والسابع عشر ، فإن الديمقراطية ، ونظرا لقوة الأنظمة الملكية المطلقة المدعومة بقوة

من الكنيسة ، لم تكن مركزية عندهم ، و قد كانوا أبعد عن أن يدعوا كلهم سيادة شعبية مباشرة ، فرغم انشغال كل من "جون بودان" (Jean Bodin) و"توماس هوبز" (Tomas Hobbes) مثلا بمبادئ العدالة وديمومة القانون (la perenites de la loi) وشرعية السلطة ، فقد كانا يعتبران بشكل عام الآلية الملكية للنقل الوراثي للسلطة أمرا طبيعيا ، نفس الملاحظة تنسحب على " مكيافيل " (Machiavel) ، فعلى الرغم من انتمائه وقناعاته " الجمهورية " فقد كان معروف عنه تشريعه وتحليله للسلطة المطلقة⁽¹⁾.

وقد أكد " يورجن هبرماس " هذه الحقيقة بقوله : "...من بودان إلى هوبز ، فإن مسألة السيادة قد حلت لصالح الحكم المطلق (L'absolutisme) ، ففي خلال القرن الثامن عشر تم ترجمة "سيادة الأمير" (le souvernete du prince) من خلال مصطلحات " سيادة الشعب " من أجل التمكن من المصالحة بين السيادة الخارجية للدولة والديمقراطية . إن فكرة سيادة الشعب هي في الحقيقة فكرة جدلية غامضة التي بدأت تتحدد في إطار الثقافات الدستورية خلال القرن التاسع عشر⁽²⁾. و يمكن القول أن العناصر الفكرية للديمقراطية لم توجد بشكل صريح إلا عند " جون لوك " (jean look) و" جان جاك روسو " (jean jack rousseau) وتوماس جفرسون (tomas jeferson) من خلال تركيزهم على السلطة التي يكون مصدرها " الشعب " أو بعبارة أدق الشعب هو مصدر السلطة الحقيقية⁽³⁾.

لقد هيئت فكرة السيادة الشعبية كما يقول " ألان توران " السبب الذي جعل اقتران الديمقراطية بالسيادة الشعبية اقتران ضروريا ، والمتمثل في تبعية الحياة الاجتماعية للعلاقات بين الفاعلين الاجتماعيين⁽⁴⁾. وبهذا المعنى ، تحليلنا فكرة السيادة الشعبية إلى الشرط الذي يجب توفره كي يصبح الحديث عن الديمقراطية ممكنا وهي " المساواة السياسية " . فلا يمكن الحديث عن وجود ديمقراطية دون وجود مسبق للمساواة السياسية ، كما أن هذه المساواة السياسية لا تعني فقط منح نفس الحقوق لكافة المواطنين – بحسب ألان توران – الذي يقول : " بأن منظرون الديمقراطية من "لوك" إلى "روسو" إلى "دوتوكفيل" كانوا على وعي بذلك ، وضرورة أن تكون المساواة السياسية أداة لمحاربة الفوارق الواقعية ، وبشكل خاص فوارق الوصول إلى القرار العام ، وإذا لم تفعل المبادئ الديمقراطية فعلها كما لا ضد . هذه الأشكال من اللامساواة كانت مبادئ نفاق بلا طائل . فيصير لزاما على الدولة الديمقراطية أن تعترف لمواطنيها الأقل يسرا بحقوقهم ، ضمن إطار القانون في مقاومة نظام غير متساو تشكل الدولة نفسها أحد أطرافه⁽⁵⁾.

إن كل منظروالنظام الديمقراطي – أكانوا فرنسيين أوبريطانيين أوأمريكيين – أكانوا من البروتستنت ، أوالتأليهيين (les deiste) – كما هو الحالي مع فولتير – ، أكانوا بورجوازيين أوأرستقراطيين الثائرين مثل دوكوندورسي (DE condorcet) ، فإن الذي نظروا له واقترحوه لم يكن يهدف إلا لحل مشاكل خاصة بمرحلتهم التاريخية وإن تم ذلك تحت غطاء عالمية المبادئ ، وعلى

⁽¹⁾ Leclerc yves, opcit., p 22

⁽²⁾ Habermas jurgen. Après marx. opcit, p272

⁽³⁾ Leclerc yves, opcit., p 22

(4) ألان توران ، مرجع سابق ص 37

(5) نفس المرجع ، ص 39

رأس تلك المشاكل فتح طريق السلطة السياسية للطبقة الصناعية والتجارية التي باتت بيدها السلطة الاقتصادية⁽¹⁾. هذه الطبقة البورجوازية سوف تجد في " الليبرالية " الإطار الفكري والقيمي – الأيديولوجي –، والرحم الذي سوف تتخلق الديمقراطية الحديثة فيه.

⁽⁴⁾ Leclerc yves, opcit., p24

خلاصة

إن تجربة الديني والسياسي في إطار المسيحية بكل تنوعاتها والأشكال التاريخية التي رسمها التاريخ في الشرق والغرب هومناقشة أوالتثبت (la vérification) من صحة النظرية التي يلقد سعى الفكر السوسيولوجي - السياسي الغربي انطلاقاً من تجربة الديني والسياسي في إطار المسيحية بكل تنوعاتها والأشكال التاريخية التي رسمها التاريخ في الشرق والغرب لتثبيت فرضية خصوصية للدين المسيحي، وبتعبير أدق التراث الديني المسيحي - اليهودي وقدرته مقارنة مع باقي الأديان، وعلى رأسها الإسلام، ليس على التكيف مع متطلبات الحداثة السياسية القائمة على اعتبار السلطة مجال فارغ (le pouvoir comme lieu vide) ، بل اعتبارها الرحم الذي أنجبتها، انطلاقاً من أن الفصل بين المجال الديني والمجال السياسي في التجربة التاريخية المسيحية الغربية المزعوم، والذي سهل ولادة الحداثة السياسية هوجزء لا يتجزأ من ماهية المسيحية كدين .

لقد استطاع الغرب خلال القرن الثامن والتاسع عشر، وفي سياق تأسيس حدثه، من اختراع نظام سياسي قائم على الديمقراطية. وقد عمل الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر على ربطها بجذور فلسفية ترجع للعصر الهليني، إلا أن أضواء السوسيولوجية تكشف أن هذه الديمقراطية هي صيغة مخترعة ولا علاقة لها بالصيغة الأصلية للديمقراطية التي مورست في إطار التجربة الإغريقية في إطار دولة المدينة. إن نظرة تلسكوبية (une vision tele-scopique) لحركة التاريخ الغربي منذ القرن السادس عشر إلى غاية قيام أنظمة ديمقراطية تكشف لنا على حقيقتين أساسيتين:

أولاً: أن اختراع الديمقراطية الحديثة تمت في سياق أحداث تاريخية لا صلة لها بأي مشروع سياسي ديمقراطي واعي، ومستقلة عنه.

ثانياً : أن اختراع الديمقراطية كان يعني ببساطة تسلم البورجوازية مقاليد السلطة السياسية بعدما أحكمت سيطرتها ليس فقط على الثروة الاقتصادية في المجتمع ، بل على كل المجتمع الحديث الناشئ، من خلال الليبرالية التي تحولت إلى الإطار الإيديولوجي والفلسفي للديمقراطية المخترعة.

الفصل الخامس عشر :
المبادئ السياسية الأساسية للديمقراطية الغربية
الحديثة

المبحث الأول: المشاركة السياسية كمبدأ للديمقراطية الحديثة

ترتكز النظم السياسية الديمقراطية في العالم الحديث والمعاصر على فكرة المشاركة السياسية باعتبارها أحد المبادئ السياسية المنبثقة عن الديمقراطية بربط الشرعية السياسية للسلطة جوهريا بالسيادة الشعبية والإرادة العامة، وبالتالي فإن المشاركة السياسية تندرج في إطار التعبير السياسي الشعبي وتسيير الشأن العام من طرف مكونات المجتمع.

وبهذا المعنى فإن المشاركة السياسية هي أكثر من شعار ترفعه الدولة أو القوى السياسية المكونة لها، إنها عملية سياسية نابعة من فلسفة سياسية قائمة على الحرية السياسية، والتعددية السياسية، والمساواة السياسية، أي إنها تقوم أساسا على الاعتراف بالآخر واعتباره متكافئا ومتساويا في الحقوق والواجبات بغض النظر عن الدين أو العرق أو الجنس أو الطبقة الاجتماعية، أو المذهب، انطلاقا من مفهوم المواطنة كإطار حقوقي-سياسي.

وإنما أمام مبدأ أصيل للديمقراطية الحديثة في الدولة الحديثة، فلا مجال للحديث عن الديمقراطية بعيدا عن المشاركة السياسية في تكوين وإدارة السلطة السياسية والمنافسة عليها.

1- ماهية المشاركة السياسية في الديمقراطية الحديثة

1-1 تعريف المشاركة السياسية:

تعرف دائرة معارف العلوم الاجتماعية المشاركة السياسية بأنها تلك الأنشطة الإدارية التي يشارك بمقتضاها أفراد مجتمع في اختيار حكامه وفي صياغة السياسة العامة بشكل مباشر أو غير مباشر، أي أنها تعنى إشراك الفرد في مختلف مستويات العمل والنظام السياسي، يؤكد هذا التعريف على أن الهدف الأنشطة هو اختيار الحكام وصياغة السياسة العامة.⁽¹⁾

والمشاركة السياسية للمواطنين عند محمد السويدي تشمل النشاطات السياسية المباشرة (الرسمية): تقلد منصب سياسي: عضوية الحزب، الترشيح في الانتخابات، التصويت والنشاطات غير المباشرة: عضوية في هيئات التطور والترقية الاجتماعية.⁽²⁾

بالنسبة لـ عبد الهادي "محمد والي" فإن المشاركة السياسية هي حرص الجماهير على ممارسة حقوقها السياسية ابتداء من التصويت الانتخابي إلى الإدلاء بالرأي في المواقف المختلفة، إلى التمسك بكل حق مقرر في نظام الدولة كل هذا فضلا عن الانتماء الحزبي أو العمل من خلال تنظيم سياسي مشروع ومعتز به، والمشاركة في جهود وأعمال الندوات العامة والمؤتمرات وحلقات النقاش، وباختصار فإن الفرد في مثل هذه الحالات مطالب بأن لا يقف موقف المتفرج من القضايا الأساسية والجماهيرية.⁽³⁾

ويقدم "لوينير" تعريفا آخر للمشاركة السياسية، فيعرفها على أنها كل عمل إرادي ناجح أو فاشل منظم أو غير منظم، مرحلي أو مستمر، يفترض اللجوء إلى وسائل شرعية أو غير شرعية بهدف التأثير على اختيارات سياسية أو إدارة الشؤون العامة أو اختيارات الحكام وعلى كل المستويات الحكومية محلية أو وطنية. وهو أول تعريف يتضمن اللجوء إلى العنف السياسي ووسائل غير شرعية باعتبارها من أشكال المشاركة غير التقليدية.⁽⁴⁾

⁽¹⁾ طارق محمد عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 108.

⁽²⁾ محمد السويدي، علم الاجتماع السياسي: ميدانه وقضاياها، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1990، ص 176.

⁽³⁾ عبد الهادي محمد والي، التنمية الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988، ص 114.

⁽⁴⁾ طارق محمد عبد الوهاب، مرجع سابق، ص 108.

ويضيف مفهوم المشاركة عند البعض ويتبع عند البعض الآخر، فهناك من يجعل منها عملية يلعب الفرد من خلالها دورا في الحياة السياسية، وأن تشارك في صنع الأهداف العامة لمجتمعه، ويندرج تحت هذا الفريق الدكتور عبد الهادي الجوهري الذي يعرف المشاركة بأنها العملية التي من خلالها يلعب الفرد دورا في الحياة السياسية لمجتمعه، وتكون لديه الفرصة لأن يشارك في وضع الأهداف العامة لذلك المجتمع، وكذلك أفضل الوسائل لتحقيق وإنجاز هذه الأهداف.⁽¹⁾

وفي نفس السياق يمكن إدراج تعريف إسماعيل علي سعد الذي يرى أنها "انشغال المواطن بالمسائل السياسية داخل نطاق مجتمعه سواء أكان هذا الانشغال عن طريق التأييد أو الرفض أو المقاومة أو التظاهر".⁽²⁾

وفي مقابل ذلك هناك من ينظر إلى المشاركة السياسية نظرة ضيقة حيث يقصرها على عملية التصويت في الانتخابات فقط؛ ومن بين؟؟؟ حيث يعرفها فتحي الشرقاوي "المشاركة السياسية بأنها تعني أن الفرد يحمل بطاقة انتخابية ويذهب للإدلاء بصوته في صناديق الاقتراع في كافة الموضوعات السياسية التي تجريها الدولة".⁽³⁾

ويمكن الاستنتاج من كل التعاريف السابقة أن المشاركة السياسية في أوسع معانيها تعني حق المواطن في أن يؤدي دورا معينا في عملية صنع الحياة السياسية.

2-1 أهمية المشاركة السياسية

تنبع أهمية المشاركة السياسية من طبيعة الدور الذي تضطلع به على مستوى الأفراد والسلطة، فعلى مستوى الفرد تعمل على تعميق الشعور بالكرامة والقيمة والأهمية، كما تعرف الإنسان بواجباته ومسؤولياته، مما يساعد على صنع مجتمع فاعل. أما على صعيد العلاقة مع السلطة، فتعمل على مساهمة الأفراد فيها من خلال مشاركتهم في قراراتها وأعمالها مما يعود عليهم بالمنفعة، لأنها ستقوم بتحقيق المصلحة لأكثر عدد منهم، وتكون أقدر على تلبية احتياجاتهم، وأكثر انسجاما مع تطلعاتهم.⁽⁴⁾

كما تعد المشاركة السياسية مظهرا من مظاهر الحداثة السياسية بل هي أكثر من ذلك، فهي من بين مقوماتها، حيث يشير البعض إلى أن المجتمع التقليدي يفتقر إلى المشاركة بينما يتمتع بها المجتمع الحديث.⁽⁵⁾ وفي هذا السياق يرى الباحث "جنات السمالوطي" بأن المشاركة السياسية هي جوهر الديمقراطية في أي مجتمع، والطريق إلى تحقيق التنمية الشاملة المتواصلة. فهي إذن تؤثر على الأفراد والسياسة العامة للدولة، حيث تنبه كلا من الحاكم والمحكوم لواجباته ومسؤولياته وتنهض بمستوى الوعي السياسي، وعلى صعيد السياسة العامة، تدفع المشاركة السياسية الحاكم للاستجابة لمطالب المواطنين، كما تعمل على توزيع موارد المجتمع بشكل أكثر عدالة.⁽⁶⁾ فكلما اتسعت فرص المشاركة السياسية، أدى ذلك إلى القضاء على مختلف أشكال استغلال السلطة، والشعور بالاعتزاز لدى الجماهير، وهذا ما يؤدي إلى تحقيق قيم المساواة والحرية، وبالتالي تحقيق الاستقرار الاجتماعي العام، الذي يساعد على تحقيق الشروط الاجتماعية والثقافية والسياسية لنجاح خطط التنمية المختلفة.

(1) عبد الهادي الجوهري وآخرون، المشاركة الشعبية-دراسة في علم الاجتماع السياسي، مكتبة تحضة الشرق، 1984. ص23

(2) إسماعيل سعد، علم الاجتماع السياسي بين السياسة والمجتمع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1999. ص223.

(3) طارق محمد عبد الوهاب، مرجع سابق. ص112.

(4) نضال شريف الكحوليات، مرجع سابق، ص23.

(5) أحمد وهبان، مرجع سابق، ص39.

(6) السيدة عليوة منى محمود، مرجع سابق، ص38.

إن عملية المشاركة تعمل على إتاحة الفرص لكل مواطن ليساهم في وضع الأهداف وتحديدها والتعرف على أفضل الوسائل والأساليب لتحقيقها، ويمكننا القول بأن المشاركة تترجم شعور المواطنين تجاه المجتمع، والرغبة في تحقيق الأهداف التي يريدونها.⁽¹⁾

إنه ومن خلال عملية المشاركة تتحدد أهداف المجتمع، بمعنى حاجات ورغبات الجماعات الاجتماعية المختلفة، إلا أن المشاركة لا ترتبط بالأهداف الاجتماعية، ولكنها أسلوب لتحديد الأهداف، واختيار الأولويات وتقدير الموارد التي تستخدم لتحقيق الأهداف، وللمشاركة مزايا أخرى بغض النظر على أنها تعمل على توصيل احتياجات ورغبات المواطنين إلى الحكومة، فهي تعتبر مصدرا أساسيا للرضا عن دور الفرد، كما أنها تعلم الفرد القيم الدينية، كما أوضح ذلك "جون ستيورات ميل"، وهو من أشهر مؤيدي هذه النظرة «أنه من بين المزايا الكبرى للحكومة الحرة أنها تنمي الذكاء والوجدان لجميع أفراد المجتمع عندما يدعون للمشاركة في أعمال تؤثر مباشرة على المصالح العظمى للبلد، ومن خلال المشاركة يتسنى للفرد تعلم المسؤولية، وبهذا المعنى يكون للمشاركة أكثر من قيمة وظيفية، هي غاية في حد ذاتها، وفي واقع الأمر يستطيع المرء القول بأنه في ظل المعايير الديمقراطية يتحطم تقدير المرء لذاته، إذا لم يشارك في القرارات التي تؤثر في حياته».⁽²⁾

كما تعمل المشاركة السياسية على تحقيق الاستقرار السياسي، وتطبع النظام الاجتماعي بطابع الاستمرار والاستقرار خاصة، وتتبع منها عدة فروع هي الاقتصاد والثقافة... الخ فهي إذن الية النظام الديمقراطي وقاعدته النظرية وإطاره الحركي.⁽³⁾

ويمكن الحديث من خلال الأسس النفسية للمشاركة عن النقاط التالية:

تشعر المشاركة الفرد بأن له قيمة مما يزيد من احترامه لنفسه.
تشعر المشاركة الفرد بأنه شريك في الجماعة وليس غريبا عنها مما يقوى روحه المعنوية وشعوره بالانتماء، ويحفزه على الإنتاج، هذا ما يترتب عنه زيادة تماسك الجماعة.
تشعر المشاركة العامل الذي يشارك في حل المشكلة، بأن هذه الأخيرة هي مشكلته هو كذلك، هذا ما يزيد من اهتمامه بها.⁽⁴⁾

3-1 أنماط المشاركة السياسية

تختلف أنماط وأشكال المشاركة السياسية من جانب المواطنين تبعا لاختلاف الأنظمة السياسية، حيث تتوقف مستوياتها على طبيعة النسق السياسي من جهة، وتدخل الحكومات لتحديد صورها وتنظيمها عن طريق إصدار بعض التشريعات التي تنظم شكل المشاركة وطرق ممارستها وحقوق وواجبات المشاركين من جهة أخرى.

وقد تكون المشاركة السياسية، إيجابية تنصب في الصيغ التقليدية للمشاركة، أي أنها تتم بصورة سلمية قانونية مثلا: التصويت في الانتخابات، ألمشاركة في الحملات الانتخابية أو التمويل، أو الترشح، والانضمام إلى الأحزاب السياسية والنقابات العمالية والمهنية، والاحتجاج الجماعي الذي يتميز بالطابع السلمي لممارسة الضغط على السلطة من أجل تلبية مطالبهم، كالمظاهرات والإضرابات،⁽⁵⁾ أو سلبية وتتمثل في صيغ غير تقليدية تتم بصورة غير شرعية، كاستعمال العنف بدرجات متباينة

⁽¹⁾ طارق محمد عبد الوهاب، مرجع سابق، ص 16-17

⁽²⁾ طارق محمد عبد الوهاب، مرجع سابق، ص 18-19

⁽³⁾ سعيد أحمد أبو خليفة، مرجع سابق ص 27.

⁽⁴⁾ أحمد السعيد محمد بلح، مرجع سابق، ص 54

⁽⁵⁾ حسين علوان البيج، المشاركة السياسية والعملية السياسية في الدول النامية، بيروت: المستقبل العربي، العدد 223، 1997. ص 65.

لإلحاق الأذى بالأشخاص وإتلاف ممتلكات ورموز الدولة، وقد يكون منظماً تقف وراءه جماعات سياسية أو عفوياً، وهناك صلة وثيقة بين عنف، الدول (باستعمال وسائل القهر والإكراه المادي مبرراً ذلك بحماية النظام والأمن العام ضد مثيري الاضطرابات)، والعنف ضد الدولة (واجب النضال ضد الاستبداد والقمع يؤدي إلى زيادة الاحتجاج)، ورغم أن هذه المشاركة سلبية بالنسبة للنظام السياسي، فإنها قد تكون إيجابية بالنسبة لنتائج العملية السياسية، فليس من الضروري أن تكون أنشطة المشاركة السياسية قانونية أو تتفق مع معايير النظام السياسي، فالشغب والعنف والمظاهرات هي أمثلة لأنشطة المشاركة طالما أنها تهدف التأثير على السلطات، وقد نجد داخل النظام أو البلد الواحد النمطين معا للمشاركة السياسية.

1-4 مستويات المشاركة السياسية

توجد مستويات مختلفة للمشاركة السياسية تتمثل قمتها في المشاركة على مستوى الدولة، ثم على مستوى المجتمع، وأخيراً على مستوى صنع القرار في الوحدة المعيشية والعائلة. تمثل المشاركة السياسية على مستوى المجتمع، المستوى الوسيط للمشاركة وتتضمن جهود المواطنين البسطاء لحماية مصالحهم، والتعبير عن أولوياتهم عن طريق نظام سياسي واجتماعي واقتصادي قد لا يتعارض مع هذه المصالح.⁽¹⁾

كل مستوى من مستويات المشاركة السياسية ينقسم إلى قسمين هما: النمط الرسمي يتمثل في التفاعلات التي تتم على مستوى الحكومة أو المؤسسات الرسمية، وقد تكون هذه التفاعلات مشروعة أو غير مشروعة (رشاوى... الخ)، علاقات القائد، وغيرها من الأشكال التي تخترق القانون. أما النمط الثاني، فهو المجال غير الرسمي، المتمثل في العلاقات بين الأفراد من خارج الساحة الرسمية، أي أن مؤسسات الدولة ليست هي محور الاهتمام في التفاعلات الاجتماعية.⁽²⁾ ويمكن تصنيف مستويات المشاركة السياسية على النحو الآتي:

المستوى الأعلى: وهم ممارسو النشاط السياسي.

يشتمل هذا المستوى الذين تتوافر فيهم ثلاث شروط من ستة: عضوية في منظمة سياسية، التبرع لمنظمة أو مرشح، حضور الاجتماعات السياسية بشكل متكرر، المشاركة في الحملات الانتخابية، توجيه رسائل حول قضايا سياسية للمجلس النيابي ولذوي المناصب السياسية أو للصحافة، الحديث في السياسة مع أشخاص خارج إطار الدائرة الضيقة المحيطة بالفرد.

المستوى الثاني: المهتمون بالنشاط السياسي.

هم الأشخاص الذين يصوتون في الانتخابات ويقومون بمتابعة ما يحدث على الساحة السياسية.

المستوى الثالث: الهامشيون في العمل السياسي.

يتمثل في الأشخاص الذين يهتمون بالقضايا السياسية ولا يميلون للاهتمام بالعمل السياسي ولا يخصصون أي وقت أو موارد له، وإن كان بعضهم يضطر للمشاركة بدرجة أوبأخرى في أوقات الأزمات، أو عندما يشعرون بأن مصالحهم المباشرة مهددة، أو بأن ظروف حياتهم معرضة للتدهور.

المستوى الرابع: المتطرفون سياسياً.

هم الأشخاص الذين يلجؤون إلى استخدام الطرق غير الشرعية في المشاركة السياسية، حيث يستخدمون أساليب العنف. أما الفرد الذي يشعر بعداء تجاه المجتمع، أو اتجاه النظم السياسية قد يلجأ

(1) نيفين أسامة حسين، مرجع سابق، ص 35-36.

(2) نفس المرجع، ص 36.

إلى الانسحاب من كل أشكال المشاركة السياسية، وينضم إلى صفوف اللامبالين، ويتجه إلى استخدام أساليب تتسم بالحدة والعنف.⁽¹⁾

المشاركة السياسية: أنماطها-قنواتها-متطلباتها أنماط المشاركة السياسية

لقد تعددت تصنيفات الباحثين لأنماط المشاركة السياسية، وفقا للمعايير والأسس التي اعتمدوا عليها في ذلك، أي وفقا لأنشطة المشاركة السياسية أولمدى استمراريتها، هذا ما تعكسه المصامين المعرفية التالية:

صنف الدكتور "عبد الهادي الجوشي" أنماط المشاركة السياسية إلى نمطين اثنين هما:

النمط الأول: يتمثل في المشاركة التي تشمل النشاطات السياسية المباشرة، المتمثلة في تقلد منصب سياسي، عضوية الحزب، الترشيح في الانتخابات، التصويت، مناقشة الأمور العامة.

النمط الثاني: يتمثل في المشاركة السياسية التي تشمل النشاطات السياسية غير المباشرة، المتمثلة في معرفة المسائل، العامة، العضوية في هيئات التطوع، بعض أشكال، العمل، في الجماعات الأولية.⁽²⁾

كما يلخص "إبراهيم البراش" مظاهر المشاركة السياسية التي تحمل في ثناياها أنماطها، تمثلت في النقاط التالية:

مشاركة مؤسساتية (مشاركة رسمية): هي مشاركة تحدث عن طريق السلوكيات والمؤسسات الرسمية والدائمة للدولة، تخص أولئك المسؤولين السياسيين الذين يقومون بوظائفهم السياسية الثابتة كرئيس الدولة والوزراء والبرلمانيين والأعوان التنفيذيين، المسؤولين عن وسائل الإعلام، أو بشكل آخر أولئك المنخرطين في النظام السياسي.

مشاركة منظمة: تتم في إطار مؤسسات أو تنظيمات قائمة، إذ تشكل حلقة الوصل بين المواطن السياسي والنظام السياسي، بمعنى آخر، هي الأجهزة التي تقوم بمهمة تجميع المطالب الفردية وتحويلها إلى اختيارات سياسية عامة في إطار برامج محددة، من هذه الأجهزة المنظمة الأحزاب السياسية النقابات، جماعات الضغط.

المشاركة المستقلة: تتمثل في مشاركة المواطن بصفة فردية بحكم تمتعه بحرية مطلقة في تحديد نوع مشاركته ودرجتها، ومخير في أن يشارك أو لا يشارك.⁽³⁾

كما يمكن تقسيم المشاركة إلى مشاركة ظرفية، مشاركة دائمة مستمرة، ويقصد بالمشاركة الظرفية، هي التي تتم مرة واحدة أو عدة مرات في مناسبات محددة، مثل: التصويت في الانتخابات، تخص غالبا غير النشطين سياسيا من الجمهور، وغير المؤطرين سياسيا وغير المؤدلجين. أما المشاركة السياسية المستمرة والدائمة، فهي الأكثر أهمية بالرغم من أن عدد المنخرطين فيها أقل، من مظهراتها المشاركة في الأحزاب السياسية، النضال السياسي داخلها سواء من خلال الحملات الانتخابية أو ما قبلها أو بعدها، الانتماء لمنظمات المجتمع المدني المختلفة... الخ، هذا النوع من المشاركة أكثر بروزا في المجتمعات الديمقراطية.⁽⁴⁾

كما يقسم بعض المفكرين المشاركة السياسية إلى نمطين هما:

⁽¹⁾ عبد العزيز إبراهيم، محمد محمد جاب الله عمارة، مرجع سابق، ص 181.

⁽²⁾ عبد الهادي الجوهري، مرجع سابق، ص 323.

⁽³⁾ إبراهيم أبراش، علم الاجتماع السياسي، ص 250.

⁽⁴⁾ نفس المرجع، ص 250-251.

النمط الأول: يتمثل في الأنشطة التقليدية أو العادية، التي تشمل التصويت، متابعة الأمور السياسية الدخول مع الغير في مناقشات سياسية، حضور الندوات والمؤتمرات العامة، المشاركة في الحملات الانتخابية بالمال والدعاية، الانضمام إلى جماعات المصالح، الانخراط في عضوية الأحزاب والاتصال بالمسؤولين، الترشح للمناصب العامة وتقلد المناصب السياسية.⁽¹⁾

يعتبر التصويت من أكثر أنماط المشاركة السياسية شيوعاً، سواء في الأنظمة الديمقراطية وغير الديمقراطية، حيث يستخدم في المجتمعات الديمقراطية للمفاضلة بين المرشحين واختيار شاغلي المناصب السياسية بدرجة كبيرة من الحرية، أما في الأنظمة التسلطية، فتعد الانتخابات أداة لمن هم في مواقع السلطة يستخدمونها للدعاية وكسب التأييد والشرعية، أكثر منها أداة للاختيار السياسي الواعي والتأثير في شؤون الحكم والسياسة من قبل الجماهير، لذا يعد الامتناع عن التصويت لونا من الاحتجاج الصامت.

النمط الثاني: يتمثل في الأنشطة غير التقليدية التي تشمل الشكوى، التظاهر، الإضراب، وغيرها من السلوكيات السلبية التي تتميز قانونيتها وعدم قانونيتها من دولة لأخرى.⁽²⁾

2-2 قنوات المشاركة السياسية

يمكن حسب "إبراهيم أبراش" إجمال قنوات المشاركة السياسية فيما يلي:

المشاركة عن طريق التصويت في الانتخابات

يعتبر التصويت في الانتخابات أهم مظاهر المشاركة السياسية في النظم الديمقراطية، ويرتبط التصويت مباشرة بالديمقراطية التمثيلية، أي أن مشاركة الشعب في السلطة تكون عن طريق ممثليه، هذا ما يتم عن طريق العملية الانتخابية التي تختلف نظمها وأنواعها من مجتمع إلى آخر، لكنها تتفق جميعاً على أن صوت المواطن في الانتخابات يمثل نصيبه في المشاركة السياسية وأن مجموع الأصوات المجمع التي تشكل الغالبية هي تعبير عن إرادة الأمة. إلا أن ذلك يرتبط بطبيعة النظام السياسي، ومدى صدق توجهاته الديمقراطية، التي تنعكس فيما بعد خاصة في انصياعه لما تفرزه صناديق الانتخاب وقبوله بمبدأ التناوب على السلطة.

المشاركة عن طريق الاستفتاء الشعبي

يلجأ إلى تطبيق هذا النوع من المشاركة السياسية في الأنظمة الديمقراطية، التي تفضل قبل تطبيق قانون أو إجراء تزعم اتخاذه يجب أن ينال الموافقة الشعبية، لذا تلجأ إلى الاستفتاء الشعبي، حيث أن هذا الأخير في بعض الأحيان يكون إجبارياً، وأحياناً أخرى تكون الحكومة حرة في اللجوء إليه، من أمثلة ذلك ما لجأ إليه الرئيس الفرنسي "شارل ديغول" 1969 لما قام بطرح مشروع هوصاحبه على الاستفتاء الشعبي، كان يهدف من ورائه التأكد من مدى تأييد الشعب لشخصه، عندما لم يتمكن المشروع من الحصول على الأغلبية اللازمة قدم استقالته.

المشاركة عن طريق الاعتراض الشعبي

هوشكل من أشكال الممارسة تلجأ إليه بعض النظم السياسية في حالة محددة دستورياً، حيث يتسكن المواطنون من الاعتراض على قانون صادر عن البرلمان خلال مدة معينة، يكون لهم الحق في المطالبة بعرضه على الاستفتاء الشعبي.

المشاركة عن طريق الاقتراع الشعبي

⁽¹⁾ السيدة عليوة منى محمود، مرجع سابق، ص 17.

⁽²⁾ السيدة عليوة منى محمود، مرجع سابق، ص 18.

بعض الدساتير تمنح للأفراد حق اقتراح مشروع قانون، وعرضه على الجهات المنصوص عليها دستورياً.

المشاركة السياسية عن طريق طلب إعادة الانتخاب

يمنح الدستور للمواطنين حق الاعتراض على انتخاب بعض النواب، أو الجمعية العمومية بكاملها، أو مسؤولين عموميين إذا طعن في نزاهة انتخابهم، أو قاموا بإثارة الشكوك حول دستورية وقانونية ممارساتهم.

المشاركة السياسية بالجوء إلى وسائل الضغط

يلجأ إلى هذا الشكل من المشاركة السياسية عند غلق قنوات المشاركة الشرعية، يتمثل ذلك في حق الإضراب، أو القيام بالمظاهرات لأهداف سياسية أو العصيان المدني، اللجوء إلى ممارسة العنف ضد مؤسسات الدولة ورموزها.

المشاركة عن طريق جماعات الضغط

تتمثل في لجوء جماعة من المواطنين لهم نفس المصلحة بالضغط على متخذي القرار بهدف التراجع عنه، لأنه يمس مصالحهم، يتم ذلك عن طريق الضغط المباشر من طرف هذه الجماعة على رئيس الدولة والجهاز التشريعي أو الجهاز البيروقراطي، لإجبارهم طبعاً على اتخاذ قرار يخدم مصلحة هذه الجماعة أو التنازل عنه لأنه يمس بمصالحهم، من أمثلة جماعات الضغط الأكثر وضوح في الولايات المتحدة والدول الأوروبية، اللوبي الصهيوني، اللوبي العسكري، لوبي خاص بالفلاحين والمزارعين وآخر خاص بالمؤسسات الدينية.

المشاركة عن طريق تنظيمات المجتمع المدني

تتمثل تنظيمات المجتمع المدني في الجمعيات النسوية، الاتحادات الطلابية، الجمعيات التفاضلية والجمعيات الدينية... الخ تعتبر من بين قنوات المشاركة السياسية، التي تعمل على تشكيل رأي عام ضاغط على الحكومة. من الملاحظ أن المشاركة السياسية فاعلة ونشطة في هذه القنوات في المرحلة السابقة لإجراء الانتخابات، لما لها من دور في التأثير على الخيارات السياسية للمواطنين، حيث تقوم بتوجيههم للتصويت على حزب معين، هذا ما يجعل الأحزاب السياسية والنظام السياسي تستقطب هذه الجمعيات لجانبها، أو على الأقل ضمان حيادها، كما يعمل كل منهما على تأسيس أكبر عدد ممكن من الجمعيات.

المشاركة عن طريق الأحزاب السياسية

تعتبر الأحزاب السياسية من أهم المؤسسات السياسية التي تقوم بإضفاء الطابع الديمقراطي على النظام السياسي، إذ تقوم بتأطير المشاركة السياسية وتفعيلها كما تقوم بالربط ما بين المواطن الراغب في المشاركة والسلطة السياسية، كما تقوم كذلك في الأنظمة الديمقراطية بمهمة تجميع المطالب الشعبية التعبير عن الإرادات والمواقف الفردية للمواطنين. ففي فترة الانتخابات، تقوم الأحزاب بتقديم المرشحين وتحديد برامجهم السياسية ومواقفهم، كما أنها تعمل على حث المواطنين على المشاركة السياسية، لما تتوفر عليه من وسائل إعلام ومراكز حزبية في كافة أنحاء الدولة، نظراً لدورها في مجال تفعيل المشاركة السياسية، تقدم لهم الدولة إعانات مالية، كما تقوم الدولة بفتح باب وسائل الإعلام الرسمية للقيام بمهمة الدعاية لمرشحينها، إلا أن بعض الدول ترفض منح المشاركة السياسية من خلال الترشيح، إلا لمن ينتمي إلى حزب من الأحزاب المعترف بها.

كما يستمر دور المشاركة السياسية حتى خارج فترة الانتخابات حيث تقوم باستقطاب المواطنين لعضويتها، كما تعمل على تسييس المواطنين من خلال صفها الخاصة والندوات والاجتماعات التي تعقدها. (1)

2-3 متطلبات المشاركة السياسية الفاعلة

إن المشاركة السياسية هي نتاج التحولات الجذرية التي حدثت في المجتمعات الحديثة، فالتغير في السلوك السياسي هو عملية تاريخية اجتماعية لها أسسها في فلسفة المجتمع السياسية والاقتصادية. ترمي إلى تحقيق جملة من الغايات المسطرة، هذا ما يتطلب توافر محددات تزيد من فاعلية المشاركة في العملية السياسية، وتضمن بقاءها واستمرارها لتدفع بمعدلات التنمية الشاملة والمستدامة لتحقيق التطور والتقدم الاجتماعي.

ويمكن الإشارة إلى أهم متطلبات المشاركة الفاعلة كما يلي:

الإيمان بجدوى المشاركة: إن سرعة استجابة المسؤولين بأهمية المشاركة السياسية يعمق الشعور بجدواها ومردودها المباشر لدى المواطنين، هذا ما يترتب عنه تحسين صورة حياته وحياة الآخرين. وضوح السياسات المعلنة، يتأتى ذلك من خلال الإعلام الجيد عن الخطط والأهداف العامة ومدى ملاءمتها لاحتياجات المواطنين.

وعى القيادة السياسية بأهمية مشاركة الجماهير في صنع وتنفيذ السياسات العامة، وإتاحة الفرصة لدعم هذه المشاركة من خلال ضمان الحرية السياسية، وإتاحة المجال أمام الجماهير للتعبير عن آمالهم وطموحاتهم وأرائهم حول القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... الخ عن طريق وسائل الإعلام المختلفة دون تعرضهم لأي مساءلة قانونية.

وجود التشريعات التي تضمن وتؤكد وتحمي المشاركة، بالإضافة إلى توفر الوسائل والأساليب المتنوعة لعرض الآراء والأفكار والاقتراحات، التي تقوم بتوصيلها إلى صانع القرار. (2)

(1) إبراهيم أبراش، مرجع سابق، ص 251-255.

(2) السيدة عليوة منى محمود، مرجع سابق، ص 36.

خلاصة

تعتبر المشاركة السياسية أحد المبادئ السياسية التي أصبحت مرتبطة بالديمقراطية ، فهي تتدرج في إطار التعبير السياسي الشعبي وتسيير الشأن العام من طرف مكونات المجتمع. وتتبع أهميتها من طبيعة الدور الذي تضطلع به على مستوى الأفراد والسلطة، فعلى مستوى الفرد تعمل على تعميق الشعور بالكرامة والقيمة والأهمية، كما تعرف الإنسان بواجباته ومسؤولياته، مما يساعد على صنع مجتمع فاعل. أما على صعيد العلاقة مع السلطة، فتعمل على مساهمة الأفراد فيها من خلال مشاركتهم في قراراتها وأعمالها مما يعود عليهم بالمنفعة، لأنها ستقوم بتحقيق المصلحة لأكثر عدد منهم، وتكون أقدر على تلبية احتياجاتهم، وأكثر انسجاما مع تطلعاتهم. كما تعد المشاركة السياسية مظهرا من مظاهر الحداثة السياسية بل هي أكثر من ذلك، فهي من بين مقوماتها، حيث يشير البعض إلى أن المجتمع التقليدي يفتقر إلى المشاركة بينما يتمتع بها المجتمع الحديث

القسم الخامس : أسلمة الديمقراطية

مدخل

حاولنا في القسم السابق التعرف على مصدر التحدي الديمقراطي للحركات الإسلامية السياسية الحديثة والمعاصرة ، وقد وضحنا أن أساس التحدي مرتبط سوسيولوجيا -وحتى تيولوجيا من وجهة نظر منظري الحركات الإسلامية - بالعلاقة بين الديني والسياسي في دار الإسلام من جهة ، وبالطابع السياسي اللاديني للديمقراطية الغربية الحديثة ، وأن الحركات الإسلامية الجزائرية لا تخرج عن إطار هذا التحدي ولا تملك أي خصوصية عن باقي الحركات الإسلامية في باقي دول العالم الإسلامي . وسوف نحاول في هذا الجزء التعرف على الكيفية التي واجهت بها الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة هذا التحدي انطلاقا من التجربة الجزائرية .

أمام زحف الديمقراطية الغربية على دار الإسلام بشكل عام والجزائر بشكل خاص، بات لزاما على كل الحركات الإسلامية تقديم رؤيتها وتصورها لكيفية مواجهتها. وهنا بالتحديد يمكن الحديث عن تفاوت، وبل وتنافس بين الحركات الإسلامية بشكل عام والجزائرية بشكل خاص في استجابتها لتحدي الديمقراطية وإضفاء الطابع الإسلامي على موقفها .

لقد شكلت أسلمة الديمقراطية العنوان الأساسي والأبرز خصوصا منذ الربع الأخير للقرن العشرين في ظل إحياء مفهوم ومبدأ "الشورى" ، وقد برز هذا التوجه بشكل متصاعد عند حركة الإخوان المسلمين ، سواء على مستوى التوجهات الفكرية والحركية للجماعة الأم، أو على مستوى فروعها في مختلف دول العالم الإسلامي كما هو الحال مع فرعها في الجزائر بقيادة الشيخ محفوظ نحاح الذي أخذ موقفا متقدما من الديمقراطية الغربية في إطار سعيه لأسلمتها في مقابل مواقف فصائل أخرى من الحركات الإسلامية اعتبرتها "كفر" ودعوة للوثنية . وفي سياق هذه المواجهة لعب الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر بشكل عام دورا مميزا في تشجيع الحركات الإسلامية السياسية على مواجهة الديمقراطية من خلال أسلمتها ، وقد تجلّى ذلك في إبراز عدم تعارض الثقافة الإسلامية السياسية مع متطلبات والقيم الأساسية للديمقراطية الحديثة.

كل هذا سوف يكون مدار البحث في هذا القسم الأخير من البحث، وقد قسمناه إلى بابين ، نعالج في الأول منه مواجهة الحركات الإسلامية السياسية متطلبات الديمقراطية ، أما الباب الثاني فقد خصصناه لدراسة تجربة الإخوان المسلمين في الجزائر في أسلمة الديمقراطية.

الباب التاسع :
الحركات الإسلامية في مواجهة متطلبات الديمقراطية
الحديثة

مدخل

فرضت الديمقراطية الغربية الحديثة على الحركات الإسلامية الحديث والمعاصرة تحدياً مزدوجاً ، فكرياً وسياسياً، حقيقياً ،لا زالت فصوله مستمرة إلى يومنا هذا، فمنذ نشوئها، وإلى هذه الفترة الراهنة، لا يزال السؤال حول موقف الحركات السياسية الإسلامية من الديمقراطية مطروحاً بالحاح. وتعود جذور هذا التحدي وإلى انتشار في كل العالم الإسلامي دعوات وحركات بغرض إعادة تأسيس حكم إسلامي من جديد على نفس الأسس التي بنيت عليها الخلافة تاريخياً، في أعقاب زوال مؤسسة الخلافة الإسلامية سنة 1924.

لقد تولد عن هذا التحدي نقاشات وسجلات حادة، تحولت إلى إشكاليات في دائرة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، فالديمقراطية الغربية الحديثة كمفهوم وكنظام سياسي تقوم على قيم ومبادئ، وأدوات سياسية لتكوين السلطة وممارستها، والتنافس عليها ليس لها نظير في الخبرة الإسلامية.

ومن أهم هذه القيم والمبادئ، التعددية السياسية والحزبية ، والمعارضة السياسية، حيث باتت هذه القيم والمبادئ الشروط الأساسية لأي نظام سياسي ديمقراطي، وعنوان للحياة السياسية الحديثة التي باتت على الحركات الإسلامية السياسية التكيف معها والاندماج فيها، وباتت على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر تقديم إجابات عنها، وهذا ما سوف نحاول نرصده في هذا الباب من خلال ثلاثة فصول.

الفصل السادس عشر :

سجل الدين والسياسة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر تمهيد

تاريخيا يعد مبحث "الإمامة" العنوان الرئيسي لسجل الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة المسلمين حول قضية الديني والسياسي في الإسلام. وباختصار يمكن تلخيص هذا السجل في موقفين حول منصب الإمامة: الأول يرفعها إلى مستوى الأصول إن لم تقل أصل الدين وأساسه وركن من أركانه، ومنهم من يهبط بها إلى مستوى الفروع، والأهم في هذا النقاش أن كلا الموقفين ينطلق من أن "الإمامة منصب ديني" ولم يعرف في تاريخ الحقل المعرفي دعوى أو مذهب أوتيار أخرج الإمامة-أي الحكم أو السياسة-من دائرة الدين وشؤونه.

إن النقاش والجدال وحتى الصراع السياسي الذي أشرنا إليه في فصول سابقة⁽¹⁾ جرى في إطار التلازم بين الديني والسياسي، وكان فرع عن التصور الديني لمنصب الإمامة وقد استمر هذا الوضع الإعتباري للإمامة إلى غاية نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث بدأ السجل حول موضوع "الإمامة" بأخذ منحى آخر جديد، على إثر اكتمال المغامرة الكولونيالية، واكتمال فصول الصدمة التاريخية للمسلمين، ووقوع كل ما كان يعرف بدار الإسلام تحت سيطرة الغرب وأوروبا، وإنهاء مؤسسة الخلافة الإسلامية التي ارتبط وجود الإسلام بها تاريخيا.

في هذه اللحظة أخذ السجل والنقاش في قضية الديني والسياسي صيغة أخرى وعنوان جديد، فلم يعد البحث في مسألة الإمامة أو الإمام كلاميا في سياق "نظرية النص" أو "نظرية البيعة"، بل انتقل البحث حول السؤال عن الإمامة هل هي جزء من الدين، وهل الدولة الإسلامية -الخلافة- هي جزء من الإسلام كدين أم ضرورة من ضرورات الاجتماع السياسي البشري؟

لقد تولد النقاش حول أسئلة جديدة كلياً عن الوعي الإسلامي والحقل المعرفي الإسلامي تحت ضغط واقع تاريخي حضاري مأساوي للأمة الإسلامية التي تعتبر "خير أمة أخرجت للناس".

وقد شكل هذا الضغط الناتج عن قوة وقسوة أوروبا الحضارة والاستعمار في نفس الوقت، فرصة لنخب وحركات وقيادات لطرح مشاريع سياسية وأطر فكرية جديدة على العالم الإسلامي، تمثلت في "العلمانية" و"الوضعية". ويعد المفكر اللبناني المسيحي "فرح أنطوان" رائد هذا الاتجاه، حيث كان يدافع ويروج لمشروع الإنشغال السياسي انطلاقاً من فصل الدين عن الدولة معتمداً على تصور يعطي الأولوية لكل ما هو دنيوي كما بلورتها الفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر.⁽²⁾

كما شكل ذلك الواقع الجديد فرصة لنخبة "علمانية" من طرح أفكار تنتهي في نفس الهدف وهو فصل الديني عن السياسي في المجال الإسلامي.

⁽¹⁾ أنظر الفصل السابق سوسيولوجية المعارضة السياسية في الإسلام.

⁽²⁾ كمال عبد اللطيف، علمانية فرح أنطوان، منبر الحوار، بيروت، العدد 38 ربيع 1999، ص 115.

المبحث الأول : الإسلام من دون خلافة إسلامية

تمخضت الحرب العالمية الأولى وما ترتب عليها وتلاها من تقلبات عن أخطر ظاهرة في حياة الإسلام والمسلمين. فللمرة الأولى في حياتهم سقطت الخلافة بعد أن اتصلت حلقاتها خلال ثلاثة عشر قرناً ونصف قرن، تنقل مركز الخلافة فيها بين عواصم البلاد الإسلامية المختلفة، ولكنه ظل في كل الأحوال رمزاً للرابطة التي تجمع بين المسلمين في شتى بقاع الأرض، وظلت الدولة القائمة بأمر الخلافة مكلفة في نظر المسلمين برعاية شؤونهم وإسعاف منكوبيهم والأخذ بيد ضعيفهم وإقامة شريعة دينهم وشعائره. وكانت دولة الخلافة تقوم بواجبها كاملاً أو تفرط فيه وتتساهل في بعضه حسب الظروف والأحوال.

1- نهاية الخلافة الإسلامية وظهور الأتاتورية

أفرزت الحرب العالمية الأولى عن وقوع البقية الباقية من بلاد المسلمين تحت سيطرة الدول الغربية، ولم يعد بين الدول الإسلامية دولة واحدة تملك أمر نفسها أو تستطيع الاستقلال بشؤونها. وسيطر الكماليون على عاصمة الخلافة وأعلنوا عزل وحيد الدين عن السلطنة، ثم لم يلبث مصطفى كمال أن أعلن فصل الدين عن الدولة، وعين ولي العهد الأمير عبد المجيد خليفة مجرداً عن السلطة يقيم في الأستانة. ثم أعلن الجمهورية واتخذ أنقرة التي كانت مركز حركته عاصمة لها ومقراً للحكم، مكتفياً بإرسال ممثل لحكومة أنقرة الجمهورية لدى الخليفة في الأستانة.

وبحسب محمد محمد حسين فقد تباينت مذاهب الناس في هذا الانقلاب، ولكن كثرتهم أيدت مصطفى كمال ورجت من ورائه الخير للمسلمين، واستبشروا برد الحكم جمهورياً يستند إلى الشورى وإلى رأي الجمهور، كما سنه الإسلام وكما سار عليه الخلفاء الراشدون. وأنكر بعض العلماء. والناس هذا البدع الجديد الذي ابتدعه الكماليون في الإسلام بفصلهم بين السلطة والدين، وأنكروا ما أقام من خلافة مجردة عن السلطة. ولكنهم كانوا قلة قليلة، منع تيار الحماس الجارف "لمصطفى كال أكثرهم أن يجهروا برأيهم. وقد كان ذلك في أعقاب انتصاره على اليونان، وهو يفاوض الحلفاء في (لوزان)، والفرح الذي فاجأ الناس بعد يأس يغمر قلوبهم. فرأى بعضهم أن يمهله وأن لا يعجلوا عليه باللوم وهو يواجه عدوه وعدو المسلمين". وانشغلت الصحافة المصرية زمناً طويلاً يقرب من السنتين، بالكلام عن هذا الحدث الذي طرأ على الخلافة بتجريدتها من السلطة. واحتدمت المعركة حين قدم مصطفى صبري شيخ الإسلام في تركيا إلى مصر فاراً من الكماليين، وأراد أن ينبه المصريين إلى ما يضمره هؤلاء للإسلام وشريعته وأهله، وما ينطوون عليه من خبث النية وفساد الدين، وأن الخلافة التي ابتدعوها مجردة "عن السلطة ليست من الإسلام في شيء، وأن فصل الدين عن الدولة ليس إلا وسيلة للتخلص من سلطانه، والتحرر من شريعته وقبوضه، وتجاوز حدوده. وظن الناس وقتذاك أن الشيخ مدفوع في مهاجمته للكماليين ببغضه لهم، بعد أن ألجأوه وألجأوا الخليفة إلى الفرار. فهاجموه هجوماً عنيفاً تجاوز في كثير من الأحيان كل حدود الأدب"⁽¹⁾.

وقد وقع المسلمون في اضطراب وحيرة، ولم يعرفوا كيف يصنعون، فقد أصبح العالم الإسلامي للمرة الأولى منذ وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم عقداً بلا خلافة، ولم يدر الناس لمن ينصرف دعاء الداعين حين يبتهلون إلى الله في ظهر كل جمعة أن يشمل بعنايته وتوفيقه خليفة المسلمين، وكان أول خطوة أخرجت الناس عما هم فيه من حيرة وارتباك بيان مذيّل بإمضاء ستة عشر عالماً من علماء الأزهر أذاعوه بعد إلغاء الخلافة بأربعة أيام، يقررون فيه بطلان ما تجرأ عليه الكماليون من عزل الخليفة عبد المجيد، الذي انعقدت له البيعة من المسلمين جميعاً، لأنه صادر من

(1) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الثاني، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، بيروت، لبنان، 1984، ص 30-33.

فئة قليلة لا يعتقد بهم "فبيعتهم صحيحة شرعاً في عنق كل مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر"، وينبه البيان المسلمين إلى حاجتهم للخليفة، ثم يدعوهم للإسراع في عقد مؤتمر يقرر ما يراه في أمر الخلافة من الطريق الشرعي، ويحذرهم من تسرب الخلاف الذي يؤخر الاسلام ويوهنه.

وفي اليوم التالي نشر الشيخ محمد حسنين وكيل الأزهر السابق مقالا بين فيه خطأ الكماليين فيما ذهبوا إليه من أن الخلافة عقبة في طريق التقدم. وختمه بدعوة المسلمين للنظر في أمر الخلافة قائلا:

"فإذا لم يكن الخليفة قد تنحى عن منصب الخلافة بل لا يزال متمسكاً به فإن بيعته لا تزال في الأعناق. وإن لا، يكون قد اعتزل بنفسه الخلافة ورأى عدم كفايتها، فتبر آذمة السلمين من عهده، وتتحل بيعته من أعناقهم، ويجب النظر في إسناد الخلافة لمن هو أهلها وأحق بها، فإن الاجتماع منعقد على وجوب نصب الخليفة للمسلمين. وقد ورد في صحيح مسلم (من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية) وأولى الناس بهذا الواجب الخطير الأمة المصرية، فإن فيها من علماء الدين وطلاب العلم آفاقاً عدة، ومن أهل الحل والعقد وذوي الرأي ما لا يجتمع في غيرها. وفيها الأزهر الشريف الذي امتازت به مصر عن سائر الأقطار، يومه الداني والقاصي في مشارق الأرض ومغاربها. ولمصر في نفوس العالم الإسلامي منزلة تستحق معها السبق إلى هذا الواجب الأكيد. فيجب على العلماء وأهل الحل والعقد أن يبادروا إلى النظر في بيعة خليفة للمسلمين، حتى مخرجوا من عهدة هذا المنصب الخطر"⁽¹⁾. ومنذ ذلك الوقت، كثرت الدعوات لعقد مؤتمر الخلافة، وبرز اسم مصر وإسم الأزهر كمصدر لهذه الدعوات ومركز من أهم مراكز النشاط الإسلامي الذي يحاول معالجة هذه المشكلة.

ونشطت حركة الدعوة إلى عقد هذا المؤتمر حين ذاعت الشائعات التي ترشح الملك حسين بن علي للخلافة. فنشر علماء التخصص بالأزهر بياناً حذروا فيه من الانخداع "بنداءات الخونة المارقين الذين ينادون ببيعة الملك حسين بن علي صنيعة الإنجليز" كما حذروا فيه من أن تتهاافت كل مملكة على جعل الخليفة فيها، فيتعدد بذلك خلفاء المسلمين وتذهب ريحهم وتضرب عليهم الذلة والمسكنة إلى يوم الدين. ولم يلبث بعض الفلسطينيين أن أقاموا حفلاً بايعوا فيه الملك حسين "بالخلافة". فظهر على التواسم المللى فواد في مصر مرشحا لها. ولكن السلطان وحيد الدين الذي فر من -الكمالين - نشر في ذلك الوقت بياناً من منفاه يدافع فيه عن نفسه، ويقول إنه لم يهرب، ولكنه هاجر إلى حيث يستطيع الدفاع عن مقدسات الإسلام. ويبين سوء مقاصد الكمالين، وما تدل عليه تصرفاتهم من الإلحاد، إذ أباحوا تزوج المسلمات بالنصارى، وحرّموا تعدد الزوجات، وأخرجوا نساء المسلمين متبرجات إلى الرقص والبارات، وأخرجوا تعليم القرآن والدين من برامج الدراسة، ومنعوا الأتراك من الحج إلى بيت الله الحرام، وأحلوا الحروف اللاتينية آخر الأمر محل الحروف العربية. وختم وحيد الدين بيانه بقوله "فقسماً بعظمة الله وعلو عزته تعالى، يا ورثة سيد الأنبياء، لقد دقت ساعة الوعظ والإيقاظ على معركة الكمالين. وإلا فإن دين الإسلام وشمس الشريعة والتوحيد لفي غروب قريب من سماء الأناضول"⁽²⁾.

ونشطت الدعوة إلى "المؤتمر الإسلامي"، فاجتمع العلماء برئاسة شيخ الجامع الأزهر وأذاعوا بياناً بتاريخ 19 شعبان 1342 (الموافق 25 مارس 1924) أفتوا فيه ببطلان بيعة عبد المجيد الذي كان الكماليون قد أقاموه قبل أن يلغوا الخلافة، لأن الإسلام لا يعرف الخلافة بالمعنى الذي تولاه به،

(1) نفس المرجع، ص 48

(2) نفس المرجع، ص 49-50

منفصلة عن السلطة. وقرروا دعوة ممثلي جميع الأمم الإسلامية إلى مؤتمر يعقد في القاهرة برئاسة شيخ الإسلام، لبت فيمن يجب أن تسند إليه الخلافة الإسلامية، وحددوا شهر شعبان من العام التالي موعداً لانعقاده.

وصدرت مجلة باسم المؤتمر الإسلامي، ظهر العدد الأول منها في شهر ربيع الأول سنة 1343 (أكتوبر 1924) ونشر في صدره مقال السيد محمد رشيد رضا أبرز فيه أهمية هذا المؤتمر، لأنه أول مؤتمر إسلامي عام يشترك فيه علماء الدين والدنيا من كل الأمم الإسلامية. وبين أن المطلوب في هذا المؤتمر هو وضع قواعد للحكومة الإسلامية المدنية التي يظهر فيها علو التشريع الإسلامي، ووضع قواعد للتربية والتعليم تجمع بين هداية الدين ومصالح الدنيا، واختيار خليفة وإمام للمسلمين. ولكن هذا المؤتمر الذي حدد لانعقاده شهر شعبان 1343 (مارس 1925) أجل مرة بعد مرة، ومجتمع الا في اول ذي القعدة 1344 (13 مايو 1929) ثم إن اجتماعه من بعد كان اجتماعاً فاشلاً لم يسفر عن شيء.

وانعقد المؤتمر آخر الأمر - بعد أن أجل مرتين قبل ذلك - في غرة ذي القعدة 1344 (13 مايو سنة 1929). وفشل المؤتمر، إذ انتهى إلى تقرير أن (الخلافة الشرعية المستجعة لشروطها المقررة في كتب الشريعة الغراء التي من أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها، لا يمكن تحقيقها بالنسبة للحالة التي عليها المسلمون الآن). ثم أراد أن يستتر هذا الفشل، فقرر (أن تبقى هيئة المجلس الإداري لمؤتمر الخلافة بمصر، على أن ينشئ له شعباً في البلاد الإسلامية المختلفة تكون على اتصال بها لعقد مؤتمرات متوالية فيها حسب الحاجة). وبعث المؤتمر بقراره هذا إلى (مؤتمر مكة) الذي أعلن السلطان ابن سعود عقده لوضع نظام للحكم في البلاد المقدسة، راجياً له التوفيق.

وقد ظلت الخلافة بعد ذلك موضع تنافس ملوك المسلمين وأمرائهم، مما كان سبباً في فشل كل الجهود التي بذلت لإحيائها وإعادة منصبها، حتى لقد اضطر الزعيم الهندي المسلم شوكت علي إلى نفي ما أشيع من أنه سيدعوفي مؤتمر القدس الإسلامي سنة 1931 إلى إعلان عبد المجيد- آخر خلفاء العثمانيين- خليفة للمسلمين ذا سلطة روحية فقط، وذلك سحين تبين معارضة كثير من المسلمين في ذلك، وبعد أن عارضته فيه مجلة (نور الإسلام) التي تمثل الأزهر⁽¹⁾.

2- استمرار السجال

عرفت المرحلة المعاصرة استمرار وتوسع السجال حول علاقة الديني والسياسي فلم يعد مقصور على سجال الفقهاء وعلماء الدين، أي لم يعد نقاشاً إسلامياً-إسلامياً بل أصبح قضية تشغل كل المثقفين والمفكرين والباحثين مسلمين وغير مسلمين، إسلاميين أو علمانيين، أو سياسيين أو ليبراليين، دون أن ننسى المستشرقين.

ويمكن رد استمرار وتوسع السجال حول هذه القضية الأساسية إلى عاملين رئيسيين:

أ- توالي نشأة وصعود الحركات الإسلامية السياسية في كل العالم الإسلامي الساعية إلى إحياء الخلافة الإسلامية إلى يومنا هذا.

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 55

ب- إنحسار وتراجع المشاريع الإيدولوجية والسياسية اللادينية في العالم الإسلامي، وفشلها بعد وصولها إلى السلطة في تحقيق آمال الشعوب الإسلامية.

لقد إستمر النقاش والسجال حول الدين والسياسة في الإسلام في المرحلة المعاصرة متبعا ومعتما على نفس الأسلوب والمنهج وهو البحث أو الصراع حول "النص" الذي من خلاله تتأسس الشرعية الدينية للسلطة السياسية المعروفة لإسلاميا بعنوان الخلافة الإسلامية.

وتشكل كتابات العديد من الشخصيات العلمائية⁽¹⁾، وبعض زعماء الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة⁽²⁾، مرجعية في السجال حول الدين والسياسة في هذه المرحلة المعاصرة.

وقد تزامن معها بروز كتابات حاولت أن تقدم رؤية علمية وموضوعية حول علاقة الديني بالسياسي في الإسلام معتمدة على مناهج البحوث الاجتماعية والتاريخية، إلا أن هذه الدراسات، وعلى عكس تلك الصادرة من داخل الحركات الإسلامية، تنطلق من ما يسميه البعض الفراغ التشريعي، أي غياب النص الشرعي حول الخلافة الإسلامية، وفك التجربة النبوية، التي يكاد يجمع كل من عالج هذا الموضوع أنها تشتمل على البعدين الديني والسياسي، وأنه من الصعب تفكيكهما، في مسار تكون المجال السياسي الإسلامي في زمن النبوة، عن الخلافة الإسلامية. وتشكل دراسات "محمد عابد الجابري"⁽³⁾، وعبد الجواد ياسين⁽⁴⁾، وعبد الإله بلقزيز⁽⁵⁾.

والخلاصة التي يمكن استخلاصها من هذه الكتابات والدراسات هي أن المجال السياسي-الإسلامي بعد النبوة، أي منذ مرحلة الخلافة الراشدة، لم ينشأ كتعبير عن نظرية دينية للسلطة، وهي الخلاصة التي وصل إليها محمد عابد الجابري من خلال تحليله لتجربة الدولة الإسلامية منذ اللحظة الأولى لرحيل النبي (صلى الله عليه وسلم)، وهي نفس الملاحظة التي خلص إليها عبد الجواد ياسين انطلاقا من نفيه لأي علاقة بين القرآن الكريم والسلطة السياسية في تحليله للسلطة في الإسلام، والأمر نفسه تؤكد كتابات عبد الإله بلقزيز التي تعتبر أكثر حداثة من الناحية الزمنية.

⁽¹⁾ أنظر على سبيل المثال :

- محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق
- يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، 1997
- محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1989

⁽²⁾ أنظر على سبيل المثال:

- راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1993
- حسن الترابي، السياسة والحكم، النظم السلطانية بين الأصول و سنن الواقع، الطبعة الثانية، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2003
- عبد السلام ياسين، الخلافة والملك، دار لبنان للطباعة والنشر، 2002
- ⁽³⁾ أنظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته و تحليلاته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1990
- ⁽⁴⁾ أنظر: عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص و التاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، المغرب، 2000
- و : عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المغرب، 2009
- ⁽⁵⁾ أنظر عبد الإله بلعزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة و السياسة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2005
- و أنظر أيضا: عبد الإله بلعزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي: الفتنة و الانقسام، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2012

المبحث الثاني: اتجاهات الفكر الإسلامي الحديث من الخلافة الإسلامية

في أعقاب قيام مصطفى كمال أتاتورك بإنهاء الخلافة الإسلامية باعتبارها مجالاً سياسياً دينياً في وعي الأمة الإسلامية إلى وقت قريب، وجد المسلمون، عامتهم ونخبهم، أنفسهم أمام وضع لم تعرفه الأمة الإسلامية من قبل، والمتمثل في غياب إمام المسلمين.⁽¹⁾

في هذه الأثناء وفي هذه الأجواء من زوال للخلافة الإسلامية العثمانية وظهور الدولة الوطنية انقسم العلماء والحكام المسلمين وبدأت الدعوات تكثُر لإعلان بعض الزعماء أنفسهم خلفاء وأشهرهم الملك فؤاد الأول الذي كان يحكم مصر.⁽²⁾

وبعيد عن التذاعيات السياسية لفعل مصطفى كمال أتاتورك وإنهاءه لمؤسسة الخلافة فإن ما يهمننا في المقام الأول هو السجال والنقاش الفقهي الذي ترتب عن هذا الفعل. لقد بدأ النقاش والسجال إسلامياً،⁽³⁾ أي بين فقهاء وعلماء المسلمين، بين فريق يؤيد ويدعو إلى استمرار الخلافة على أساس أنها جزء وركن من الدين، وفريق يرى في ما قام به أتاتورك فرصة لإعادة الأمور إلى نصابها بفك الارتباط بين الديني والسياسي في الدولة على أساس أن "الخلافة" ليست جزءاً من الإسلام، نشأ صراعاً حول النص. وقد أصبح السجال بين الفريقين حول وجود نص أو نصوص تشريعية-القرآن والسنة-تتعلق بالمجال السياسي وتتضمن أمراً دينياً بوجوب إقامة حكم إسلامي-الدولة الإسلامية. وما شكل هذه الدولة وكيفية ممارسة السلطة فيها. وقد أسفر هذا السجال الذي أثاره إلغاء الخلافة الإسلامية وما سبقه من تطورات عن أربعة كتب. اثنان منها يؤيدان مصطفى كمال، وهما: (الخلافة وسلطة الأمة) وقد نقله عن التركية عبد الغني سني، و(الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرزاق. وآخران يعارضانه وهما: (الخلافة أو الإمامة العظمى) لمحمد رشيد رضا، و(النكير على منكري النعمة من الدين وائلالفة والامة) لمصطفى صبري.

وقد كان كتاب محمد رشيد رضا هو أسبق هذه الكتب إلى الظهور، ثم تلاه الكتاب التركي الذي ترجمه عبد الغني سني، وتلاه كتاب مصطفى صبري، ثم كان آخرها هو كتاب علي عبد الرزاق. وهذا يعني أننا أمام اتجاهين رئيسيين: واحد مؤيد للخلافة الإسلامية ويدعو إلى بقائها و/أو عودتها، والآخر يؤيد إنهائها ولا يرى مبرر شرعي لعودتها.

1- اتجاه دعاة الخلافة الإسلامية

من الاتجاهات المبكرة في الفكر الإسلامي الحديث ذلك الذي ينادي بعودة الخلافة الإسلامية مرة أخرى، وكان ذلك رداً على عاملين رئيسيين: الأول: سقوط الخلافة الإسلامية على يد كمال أتاتورك والثاني: بروز ظاهرة تأييد إلغاء الخلافة وعدم اعتبارها من الفرائض الإسلامية والدعوة إلى علمانية الدولة. وقد جاء كتاب رشيد رضا (1865-1935م) "الخلافة أو الإمامة العظمى" سنة 1922م ممثلاً بواحد هذا الاتجاه الذي يدعو إلى عودة الخلافة.

نشر هذا الكتاب في سلسلة من المقالات بمجلة (المنار) على ست حلقات، بدأ نشرها عقب فصل مصطفى كمال بين الخلافة والسلطة ونصبه الأمير عبد المجيد خليفة للمسلمين مجرداً من السلطة، وقد بحث فيه مسألة الخلافة من كل وجوها. فتكلم عن الأحكام الشرعية التي تتصل بها،

⁽¹⁾ تجب الإشارة هنا أن المسلمين ورغم الإنقسام العمودي الذي أصاب الأمة الإسلامية والحروب على مر التاريخ، ورغم نجاح الكثير من الدعوات الدينية والسياسية في تأسيس دول في أطراف عديدة من دار الإسلام، إلا أن التاريخ يشهد على تمسك المسلمين بمؤسسة الخلافة والخليفة واستمرارها ولو بشكل رمزي.

⁽²⁾ محمد عمارة في: علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، تحقيق و تعليق محمد عمارة، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2000، ص 9.

⁽³⁾ عبد الرحمن الحاج، مرجع سابق، ص 30.

وربط بين هذه الأحكام وبين الظروف السياسية التي كانت قائمة وقتذاك، مثل فصل الكماليين إياها عن الدولة، ومثل طموح الملك حسين بن علي (ملك الحجاز) إليها، ومنافسة العرب للترك فيها، مبيناً في خلال ذلك أهمية منصب الخلافة، الذي هو عنده حجر الزاوية في انتظام شؤون المسلمين، وقيام شريعتهم، وسلامة دينهم، وتماسلهم بنياتهم واجتماع كلمتهم، منبهاً بال ما اينطوي عليه شرع الله سبحانه وتعالى من أسرار وحكم، وإلى فضله على كل ما يبتدعه العقل الإنساني من قوانين، وإلى كيد الدول الغربية للشريعة الإسلامية، محذراً المسلمين منها، كاشفاً الستر عن بعض حيلها وأساليبها.

والكتاب بمباحثه الشاملة هو أهم ما ظهر في هذه الفترة، وهو يمتاز عن غيره من الكتب الأخرى بتغلغله إلى شعاب الموضوع، وضربه في مختلف مسالكه. ويمكن تقسيم ما جاء فيه إلى قسمين: قسم نظري يعالج المشكلة من ناحيتها الفقهية القانونية، وقسم سياسي يعالج المسألة على ضوء واقع العالم الإسلامي.

وسوف نكتفي في بحثنا على الإشارة إلى ما جاء في موضوع الخلافة وهو ما تضمنه القسم الأول من الكتاب، فقد بدأه بتعريف الخلافة، فقال: إنها هي والإمامة العظمى وإمارة المسلمين ثلاث كلمات معناها واحد، وهي رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا. وتكلم في الفقرة الثانية عن نصب الخليفة، فبين إجماع السلف على أنه واجب على المسلمين شرعاً، مستشهداً، بحديث النبي صلى الله عليه وسلم "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية". وتكلم في الفقرة الثالثة عن صاحب السلطة في نصب الخليفة، فبين أن ذلك موكول لأهل الحل والعقد. وعرف أهل الحل والعقد بأنهم "زعماء الأمة وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم في طاعة من يولونه عليها عليها، فينتظم به أمرها ويكون بمأمن من عصيانها وخروجها عليه". وبين في الفقرة الرابعة ما أمرت به الشريعة من لزوم اجتماع المسلمين على أميرهم حتى لا تتفرق بهم السبل فتذهب ربحهم بوقوع بأسهم بينهم، وينقلب عليهم عدوهم، مستشهداً على ذلك بأخبار كثيرة. ثم بين في الفقرة الخامسة ما ينبغي أن يتوافر في أهل الحل والعقد الذين يختارون الخليفة من شروط، فجمعها في ثلاثة، وهي: العدالة الجامعة لشروطها، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتمدة فيها، والرأي والحكمة الموديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف. ثم تكلم في الفقرة السادسة عن الشروط المعتمدة في الخليفة وهي: أن يكون مكلفاً، مسلماً، عدلاً، حراً، ذكراً، مجتهداً، شجاعاً، ذارياً بيوكفاية، سميعاً، بصيراً، ناطقاً، قرشياً. فإن لم يوجد في قریش من يستجمع الصفات المعتمدة ولي كناني. فإن لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل. فإن لم يوجد فرجل من العجم. ثم تكلم في الفقرة السابعة عن صيغة المبايعة. فبين أن الإمامة كعقد، أحد طرفيه الإمام، وطرفها الآخر أهل الحل والعقد. يلتزم فيه الطرف الأول أن يعمل بالكتاب والسنة وأن يقيم الحق والعدل. ويلتزم فيه الطرف الثاني السمع والطاعة في المعروف. وعلى هذا النحو، مضى المؤلف في استجلاء شروط الخلافة وأركانها، وما يلزم الأمة فيها وما يلزم الإمام، وما يخرج به الخليفة من الإمامة، وما قد يعرض لها من تغلب بعض الناس عليها بالقوة. حتى إذا فرغ من كل ما يتصل بالأحكام الفقهية المتصلة بالخلافة، أخذ يعالج المشكلة من ناحيتها السياسية في ضوء واقع العالم الإسلامي. ويمكن حصر كلاله عن هذه الناحية في ثلاثة أقسام، وهي:

1. بيان أن نهضة المسلمين تتوقف على إقامة الخلافة الإسلامية.
2. الدعوة إلى تعاون العرب والترك على إقامة الخلافة.
3. التأمل في واقع العالم الإسلامي، توصلًا لتلمس الطريق إلى نهضته.

فمما يدخل في القسم الأول، كلامه عن "وحدة الخليفة وتعدد" وعن "وحدة الإمامة بوحدة الأمة"، حيث بين أن تعدد الأئمة مناف لمقصود الإمامة من اتحاد كلمة المسلمين واندفاع الفتن. ثم تكلم عن أثر العصبية الجنسية في تمزيق الشعوب الإسلامية، بعد توحيد الإسلام إياها برب واحد وكتاب واحد وشرع واحد. واستعرض سائر البلاد الإسلامية قطراً قطراً، مبيناً أن رؤساءها قسماً: قسم لا تتوافر فيه شروط الخلافة، وقسم آخر لا يدعيها لنفسه. وقد عد المؤلف الخلافة التركية باطلة، لأنها مستمدة من تنازل آخر خلفاء العباسيين للسلطان سليم بعد أن أسره في مصر وحمله معه إلى الأستانة. والخليفة العباسي لم يكن يملك الخلافة ولا النزول عنها. ولو كان يملكها لاشتراط في نزوله الحرية والاختيار. وهولم يكن يملكهما.

ومما يندرج تحت القسم الأول كذلك كلامه عن "مقاصد الناس من الخلافة وما يجب على حزب الإصلاح" وعن "تأثير الإمامة في إصلاح العالم الإسلامي". وقد بين أن إحياء الخلافة الصحيحة المستوفية لشروطها الشرعية هو العلاج الشافي للمسلمين، وأن ما طرأ على المسلمين من تفرق الكلمة وضعف الدولة والدين وظهور البدع إنما نشأ من فساد الخلافة وإستنادها إلى القوة والغلبة لا إلى بيعة أهل الحل والعقد المعبر عنهم بالجماعة. وبذلك أصبح "العالم الإسلامي في غمة من أمر دينه وأحكام شريعته، تتنازع أهواء حكامه المختلفي الأديان والمآرب، وآراء علمائه ومرشديه المختلفي المذاهب والمشارب، ومساورة أعدائه في دينه ودنياء، وليس له مصدر هداية عامة متفق عليه فيرجع إليه فيما عمي عليه".

ويرجع إلى القسم الأول كذلك بيانه أن الإسلام نظام كامل يجب أن يؤخذ كله، فلا يعمل دون بعض، وذلك عند كلامه عن "ما بين الاشتراع وحال الأمة من تباين وتوافق". وضرب أمثلة لترابط التشريع الإسلامي وتماسكه. فالإسلام حين حرم الربا قد ضمن نظام الحياة الكريمة لسائر الناس، فجعل الأمة متكافلة ربما أوجب من النفقة على القريب، والزكاة لإزالة ضرورة الفقير والمسكين، ولغير ذلك من المصالح العامة. وحين جعل البيت مجالاً لنشاط المرأة قد كفل لها الحياة المطمئنة، إذ جعل لكل امرأة كافلاً يقوم بأمرها من زوج أو قريب، وإلا فالإمام الأعظم أو نائبه، لئلا تضطر إلى ما يشق عليها القيام به من الكسب، مع قيامها بوظائفها الخاصة بها من الحمل والوضع والرضاعة تربية الأطفال. وقد أهملت الحكومات الإسلامية على توالي الأجيال أصول التشريع الإسلامي، ولم تقيد نفسها بها، فانتشرت الفاقة والعوز بين الرجال والنساء، مما ألجأهم إلى المحظورات وأوقعهم في المحرمات. فأضاع المسلمون ثروتهم التي تحولت إلى أعلام حين اضطروا إلى الاقتراض منهم بالربا الفاحش. ولونفذ النظام الكامل للشريعة الإسلامية، ووجد العلماء المجتهدون الذين يستطيعون مواجهة التطور ومسايرته، لاعتدل ميزان المجتمع واستغنى عن ترقيع نظمه بالشاذ والغريب والمستجلب من غير جنسه مما لا يلائمه.

وقد أكد الكتاب على عدة حقائق تتصل بفقه الدولة في الإسلام لا سيما مسألتان مهمتان هما: ما يظنه الناس من تعارض الحكم الديني مع حق الشعب في التشريع، والثانية ما يظنه البعض من ترادف مصطلحي الخلافة والبابوية التي تنطوي على الاستبداد الديني.

وعلى نفس المنوال ألف الشيخ "مصطفى صبري" كتابه الموسوم بـ "النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة" سنة 1924، وقد ظهر هذا الكتاب بثلاثة شهور على صدور كتاب "الخلافة وسلطة الأمة" المؤيد لما قام به مصطفى كمال أتاتورك، أي مؤيد لإلغاء مؤسسة الخلافة كما سيأتي تبيينه.

وخلافا للشيخ "محمد رشيد رضا" لم يتناول الشيخ "مصطفى صبري" مسألة الخلافة من ناحيتها الفقهية، ولكنه انصرف -كما يقول صاحب كتاب "النزعات السياسية في الأدب العربي الحديث" إلى بحث المسألة من ناحيتها السياسية خاصة، فتصدى لمهاجمة الكماليين وتنفير العالم الإسلامي-ومصر خاصة- منهم، والتحذير من شرهم. وذلك في مقابل ما تصدى له الكتاب السابق، من تزيين أعمالهم وتبريرها.

وأهم ما جاء في كتاب الشيخ مصطفى صبري هو الرد على شبهتين حاول خصوم فكرة الخلافة طرحهما بقوة في المجتمع آنذاك، تتعلق إحداها بالأحكام الشرعية والأخرى بعلماء الدين، يقولون في الأولى: كيف يمكن أن تكون الحكومة حرة ومستقلة إذا قيدت بالدين؟ ورد المؤلف على ذلك: أننا إذا اعتقدنا أن دين الإسلام نعمة للمسلمين في الدنيا والآخرة، فلا يتنافى ذلك مع الحرية والاستقلال، وكون الحكومة ممنوعة من التخطي إلى ما وراء حدود الدين، ثم بين أن المقصود هو حرية الأمة لا حرية الحكومات حتى لا تستبد الحكومة، لهذا تقيد الشعوب الحرية بحكوماتها بالقوانين.

والشبهة الثانية تتمثل في الجمود الفقهي لدى العلماء لذلك دعا المؤلف إلى ضرورة اشتغال العلماء بالسياسة، ويقول إن العلماء الذين اعتزلوا السياسة كأنهم تواطأوا مع كل السياسيين صالحهم وظالمهم

ثم ظهر هذا الاتجاه أيضا عند الإمام حسن البنا 1906-1949م مؤسس جماعة الإخوان المسلمين 1347هـ -1928م وقد اورد ذلك في رسالة المؤتمر الخامس 1357هـ -1938م: "إن الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها، فالخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله، والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم وهم مع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها، وإن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد أن تسبقها خطوات⁽¹⁾"

وبصفة عامة فإن هذا الاتجاه كان رافضا لأفكار الدولة القطرية التي ابتدعتها الإستعمار تحت مبدأي القومية والوطنية، وكذلك الدولة العلمانية التي حاول المتغربون استيرادها من أوروبا، وكان ذلك منشأ للصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية التي أخذت تتسلل من الميدان السياسي إلى الميدان الثقافي والاجتماعي أيضا. وقد عبر هذا الاتجاه عن نفسه في صورة جماعات رأت خط المواجهة مع النظم الوضعية، وكان فقها السياسي متمثلا في ضرورة إزالة المنكر الأكبر وهو الحاكم أو الحكومة حتى يهيمن المعروف الأكبر وهو الحاكمية الإلهية.

وفي نفس الاتجاه، ولكن في سياق مختلف ولأسباب ودوافع مختلفة أيضا، عرف سؤال الدين والسياسة في الفكر والفقه الشيعي الإمامي سجالا ونقاشا جديدا عنوانه الأساسي الدعوة للانتقال من حالة الانتظار لخروج الإمام المهدي لإقامة دولة الحق والعدل إلى الدعوة إلى إقامة دولة إسلامية-أو حكومة إسلامية من خلال التأسيس لنظرية ولاية الفقيه.

تعود جذور هذه النظرية لاجتهادات المرجع الديني آية الله البروجردي في بداية القرن العشرين، قبل أن تصبح عنوان لثورة فقهية في المذهب الشيعي الإمامي الاثني عشري على يد الإمام روح الله الموسوي الخميني في بداية ستينات القرن العشرين، من خلال طرحه لفكرة الحكومة

⁽¹⁾ حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام البنا، دار الدعوة، الإسكندرية، مصر، 1992، ص144

الإسلامية انطلاقاً من نظرية ولاية الفقيه في زمن غيبة الإمام المعصوم⁽¹⁾. وقد انتهت هذه الثورة الفقهية-الفكرية- بقيام ثورة سياسية في إيران بقيادة الخميني نفسه سنة 1979 وإعلان قيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية التي تعتبر بحسب محمد عمارة "أول دولة إسلامية يقيمها ويقودها الفقهاء على مر التاريخ الإسلامي".⁽²⁾

2- الاتجاه الرافض للخلافة الإسلامية

تمثل وثيقة "الخلافة وسلطة الأمة" المشار إليها أعلاه والدعوة التي أطلقها الشيخ "علي عبد الرازق" في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الأساس والمرجع لهذا التيار الرافض لاعتبار الخلافة أو الإمامة منصبا دينيا.

ظهر كتاب "الخلافة وسلطة الأمة" بعد كتاب محمد رشيد رضا بقليل "منقولا إلى العربية عن أصله التركي، بقلم عبد الغني سني بك. والكتاب مجهول المؤلف، ولكن المعروف أن لجنة من الترك قد وضعت بإشارة الكماليين، وأن حكومتهم هي التي أشرفت على تأليفه وأعانت على نشره، بهدف تبرير ما أقدم عليه مصطفى كمال من الفصل بين الخلافة وبين الحكومة، ومحاولة إيجاد سند شرعي له.

ويقع الكتاب في قسمين، تسبقهما مقدمة، وتتلوهما خاتمة. ويتضمن القسم الأول البحوث الفقهية التي تتصل بالخلافة، بينما يعالج القسم الثاني التفريق بين الخلافة والسلطة. أما المقدمة فقد حاول فيها التدليل على أن مسألة الخلافة مسألة دنيوية سياسية لا تكاد تتصل بالدين، وزعم أن الذي دعا فقهاء أهل السنة للخوض فيها في بحوثهم الفقهية هو غلو الخوارج والشيعة في شأنها، إذ ذهب الخوارج إلى أنها غير واجبة، بينما رفع الشيعة خليفتهم وإمامهم إلى مرتبة إلهية. وأشار الكتاب كذلك في هذه المقدمة إلى سكوت القرآن والحديث عن التشريع لمسائل الحكم، مما دعا إلى وقوع الخلاف في أمر نصب الخليفة بعد ارتحال النبي صلى الله عليه وسلم.

ويتضمن القسم الأول من الكتاب ست مسائل، عالج كل مسألة منها في فقرة. فعالجت الفقرة الأولى (تعريف الخلافة وإيضاحها). وقد ذهب فيها إلى أن (استحقاق الحضرة النبوية لهذا التصرف العام لم يكن إلا لإمامته المترتبة على صفة النبوة. وقد استحقها بسبب النبوة)، وأن وكالة الخليفة عن رسول الله عليه تنحصر في تنفيذ الشريعة، لا في وضع شريعة كما هو شأن البابا عند الكاثوليك ست ولذلك فالأحكام الاجتهادية هي أحكام شرعية، ولكن لا يقال لها شريعة، لأن الشريعة محصورة فيما بينه الشارع. (وحيث أن الأحكام الاجتهادية لم تكن من الأحكام الإلهية، يسوغ للحكومة أن ترجح وتختار في أمر تنظيم القوانين الأصلح لحاجة العصر)، وعلى ذلك فالخليفة أو الإمام هو رئيس جمهور المسلمين. وولايته العامة ليست كولاية البابا الروحية، ولكنها أشبه بولاية رئيس جمهورية أو ملك.

وتكلم الكتاب في الفقرة الثانية من هذا الباب عن الفرق بين "الخلافة الحقيقية" و"الخلافة الصورية". فقال إن الخلافة الحقيقية هي الحاصلة بانتخاب الأمة وبيعته إرادتها ورضاها. والخلافة الصورية هي التي لا تجتمع فيها الشروط الشرعية. أو المحرزة جبراً من غير اقتران بانتخاب الأمة وبيعته. وهي عبارة عن ملك وسلطنة، وتحكم وتسلط، وإن بدت في صورتها الظاهرية على شكل الخلافة. وقد عد الكاتب خلفاء الأمويين والعباسيين من هذا القبيل.

⁽¹⁾ روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق.

⁽²⁾ محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 224.

وقد عالج الكتاب "شروط الخلافة"، فذكر الشروط المتفق عليها بين جمهور أهل السنة، وبالغ في إبراز شرط القرشية، مرتباً عليه نتائج خطيرة، تجعل مسألة الخلافة معضلة. فالفقهاء يقولون بوجوب نصب الإمام. فالناس يأتون إذا لم ينصبوه. وهم يقولون بوجوب قرشيته، فالناس يأتون إذا نصبوا إماماً لم يستكمل الشروط. فإذا لم يتفق وجود قرشي صاحب شوكة ونفوذ على الخلق، كان الناس بين الوقوع في أحد إثنين: عدم نصب إمام، أو نصب إمام غير مستكمل للشروط. ثم سد الكتاب الطريق على ما قد يجد الناس فيه مخرجاً من هذه المعضلة، بتجريح خلافة الشريف حسين. فقال: إن الحكمة في شرط القرشية هو شرف هذه القبيلة، مما يوجب نفوذها بين القبائل العربية. وقد زالت سطوة قريش وشوكتها بمرور الأيام، فلم يبق لهذا الشرط موجب ولذلك لم يعبأ أحد في العالم الإسلامي بالشريف حسين، حين ادعى الخلافة مستنداً إلى قرشيته وهاشميته، في حين ارتفعت الأصوات في العالم الإسلامي بمبايعة عبد المجيد حين أعلن مجلس الأمة الكبير إجلاله على مقام الخلافة. وتكلم عن كيفية اكتساب الخلافة فقال: إن الفقهاء يعتبرون الخلافة نوعاً من أنواع العقود بين الأمة الإسلامية وبين الخليفة. ولكون الخلافة من نوع عقد الوكالة اعتبر فيها جهتان: النيابة عن حضرة النبي الكريم، والنيابة عن الأمة الإسلامية. فالخليفة نائب النبي صلى الله عليه وسلم من جهة، ووكيل الأمة من جهة أخرى. وختم الفقرة ببيان أن للموكل حق عزل وكيله إذا أساء التصرف. ولذلك يجوز شرعاً عزل الأمة للخليفة.

كما تناول الكتاب "الغاية من الخلافة ووظيفتها وتبعاتها"، وقد بين فيها أن الخلافة ليست غاية تقصد لذاتها، ولكنها وسيلة لإقامة العدل وصون الحقوق وتأمين السعادة. وأن وظيفتها تشتمل على ناحيتين: ناحية دينية وهي إعلاء الفضائل الإسلامية، وأخرى دنيوية وهي ما تقتضيه المدنية. ثم قال إن إهمال وظائف الإمامة قد أدى إلى زوال المدنية الإسلامية وإلى حلول الخيالات والأباطيل محل الحقائق الشرعية. فالقول في القانون الأساسي العثماني (بأن ذات الحضرة السلطانية مقدسة غير مسؤولة) لا سند له من الشرع، لأنها لا يقدر شخص أياً كان في الإسلام. والمقدس هو الله وحده جل شأنه. وتناول الكتاب أيضاً (الولاية العامة وسلطة الأمة). وقد بين فيه أن سلطة الخليفة مستمدة من الأمة بالبيعة أولاً. ثم إن الشرع يؤيد هذه السلطة ويؤكد لها. فولاية الخليفة على هذا ولاية تفويضية، نتجت عن تفويض أهل الحل والعقد باسم الأمة الإسلامية. ويطلق عليها (ولاية عامة) لشمولها مصالح الناس جميعاً، بخلاف ولاية الأب والوصي والوكيل وأمثالهم، فتسمى (ولاية خاصة). وقد انتهى الكتاب بذلك إلى نتيجتين: الأولى هي أن ولاية السلاطين تستند إلى القهر والتغلب، فهي مردودة مذمومة بنظر الشريعة. وكلمة (سلطان) مشتقة من التسلط (قيل له (سلطان) لكونه مسلطاً على عباد الله وبلية عليهم). والنتيجة الثانية هي أن حق ولاية الخليفة على الأمة يسقط بالخلع أو الفراغ من الخلافة، شأن الولاية التفويضية.

أما القسم الثاني من الكتاب فهو المقصود بالبحث. ولم يكن القسم الأول إلا تمهيداً له. وتقوم خطته على تسفيه نظام الخلافة والغض من قدره. فهو يبرز نقاط الضعف في نظام الخلافة الإسلامية عامة، والعثمانية خاصة، مشنعاً بمظالمها. ثم هويشكك في شرعية هذا النظام، مبيناً أنه ليس هو النظام الوحيد الذي يلتزم به الشرع ولا يقبل سواه. وهويبدأ بإلقاء بعض الأسئلة، زاعماً أنه ليس هناك جواب واضح عليها فيما بين أيدينا من بحوث فقهية. فهو يسأل مثلاً: هل تجنبر الأمة على أن يكون تفويضها السلطة إلى شخص واحد يسمى خليفة أو إماماً، ولا تفوضها على أي شكل كانت – فهل يجب أيضاً نصب إمام ذي ولاية مطلقة؟

ثم يقول: إن وعلماء الإسلام كانوا يجهلون أشكال الحكومات الموجودة في أيامنا، لأنها لم تكن موجودة في أيامهم ولم يروها. فلماذا فهم معذورون في عدم بيان أفكارهم فيها. أما نحن فليس لنا عذر، لأننا نرى في زماننا أشكال حكومات تدار ولا سلطان عليها، بكل نظام، وتسان حقوق الناس ويقام العدل).

ولا يريد الكتاب أن يبدو في مظهر الجائر المتعسف، فهو يقرر أن الخلافة الحقيقية هي أحسن الحكومات (ولا يتصور في العالم كله حكومة أحسن منها ولا خير منها للبشر). ولكنه يتساءل: أين هي الخلافة الحقيقية؟ وكيف السبيل إليها، وهي مستحيلة اليوم؟ ويورد طرفاً من أخبار الخلفاء الراشدين، تقصير عدلهم ونزاهتهم الكاملة، ليبين أن وجود أمثالهم من الخلفاء اليوم غير متيسر. ثم إنه يروي طرفاً مما ارتكبه بعض خلفاء الأمويين والعباسيين والعثمانيين من مظالم وما أراقوا من دماء بدافع الطمع في السلطنة. ويعقب على ذلك بقوله: (وهل يقال خلافة لظلم وتغلب كهذا؟ وإن قيل له خلافة، ألا يجوز تقييد حقوقها وواجباتها؟) ويدلل المؤلف على جواز تقييد سلطته بعدة وقائع، منها أن عبد الرحمن بن عوف حين هم أن يبايع علياً اشترط عليه إتباع الكتاب والسنة وسيرة الشيخين أبي بكر وعمر، فلما رفض علي الشرط الأخير عدل عنه عبد الرحمن إلى عثمان—رضي الله عنهم جميعاً—ويعقب على ذلك بقوله: وإذا جاز تقييد خلافة هؤلاء الربانيين وهم رجال الله المخلصون، ألا يجوز أيضاً تقييد الخلافة الصورية في الأزمنة الأخيرة أشد تقييداً؟ ويستدل على ذلك أيضاً بقوله تعالى (وشاورهم في الأمر)، فيقول إن المخاطب بهذه الآية نبي كريم مبرأ من الأثام. فإذا لزمته الشورى فمعنى ذلك أن الخليفة مكلف بالشورى مقيد بها.

ويقرر الكتاب في هذا القسم مبدأ آخر يراه خطيراً، وهو أن الخليفة نفسه يجوز أن يفوض حقوق الخلافة وواجباتها لواحد أو أكثر، مستدلاً على ذلك بما حدث في مصر من الخليفة العباسي (المستنصر بالله)، حين فوض جميع حقوق الخلافة وأمور الدولة للسلطان بيبرس، ثم هذا حذوه كل الخلفاء العباسيين في مصر من بعدهم—وهم أربعة عشر خليفة—حتى جاء السلطان سليم الأول بالمتوكل على الله إلى الأستانة فتنازل له عن الخلافة. وينتهي الكتاب بخاتمة، يقول فيها إن الأصل في الأشياء هو الإباحة حتى يرد نص بتحريمها. ويستند إلى ذلك في الرد على ما وجه لحكومة الكماليين من نقد، مطالباً بالدليل الشرعي، مقررراً في معظم الأحيان أنه من المسائل المسكوت عنها، وأنه يكفي أن لا تكون هذه المقررات مخالفة للنصوص الشرعية الصحيحة.

شكل كتاب "الإسلام وأصول الحكم" أخطر ما ظهر فيما كتب عن الخلافة مما كان صدى لما تلا الحرب العالمية الأولى من تطورات في العالم الإسلامي. وقد ركز فيه صاحبه الشيخ علي عبد الرازق على إثبات أن الخلافة نظام تعارف عليه المسلمون، وليس في أصول الشريعة ما يلزم به. وهو ما تصدى لبياناه وترويجه من قبل كتاب "الخلافة وسلطة الأمة"، الذي أصدرته حكومة الكماليين، والذي لخصناه من قبل.

ليست خطورة الكتاب إذن راجعة إلى الجدة فيما طرحه، ولكن خطورته ترجع إلى الظروف التي أحاطت بظهوره، كما ترجع إلى جرأته وعنفه في مصادمة عواطف الناس، وفي تحدي مشاعرهم وفي التشكيك—الساحر أحياناً—فيما تطمئن إليه نفوسهم. إن الكتاب قد ظهر بعد إلغاء مصطفى كمال الخلافة، والناس يكادون يجمعون على تسفيهه صنيعة. وظهر حين كان كثير من المسلمين—ومن بينهم الملك فواد—يطمعون في الخلافة ويسعون إليها. وظهر حين كان الأزهر—والمؤلف أحد علمائه المتخرجين فيه—يبيد نشاطاً واضحاً في الدعوة إلى "المؤتمر الإسلامي" أو "مؤتمر الخلافة".

وانتهت هذه الظروف بمؤلف الكتاب إلى المحاكمة أمام هيئة كبار العلماء. فاصدرت حكمها في 22 المحرم سنة 1344 (12 أغسطس سنة 1925) وهو يقضي بإخراج الشيخ علي عبد الرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ومؤلف كتاب (الإسلام وأصول الحكم) من زمرة العلماء. وزاد الأمور تعقيداً أن مؤلف الكتاب ينتمي إلى أسرة كانت تعتبر من أركان حزب الأحرار الدستوريين الذين كانوا مشتركين في الحكم وقتذاك مع حزب (الاتحاد) الذي أنشأه القصر. وكان يرتب على قرار علماء الأزهر الذي أخرج مؤلف الكتاب من زمرة علمائه أن يفصل من وظيفته، لأنه يقوم بالقضاء الشرعي بوصفه من علماء الدين. وقد انتفت عنه هذه الصبغة بذلك الحكم. وكان وزير الحقانية (العدل) آنذاك من الدستوريين، وهو عبد العزيز فهمي، فرفض تنفيذ الحكم. وعند ذلك عزله الملك، فاستقال وزراء الدستوريين من الوزارة احتجاجاً على عزله وتضامناً معه.

ويعد الكتاب أكثر نظائره تألقاً في التبويب وفي الأسلوب. وهو مقسم إلى ثلاثة أبواب، في كل باب منها ثلاثة فصول.

1. فالباب الأول في الخلافة والإسلام. وهو مقسم إلى:

أ. الخلافة وطبيعتها

ب. حكم الخلافة

ج. الخلافة والوجهة الاجتماعية.

2. والباب الثاني في الحكومة والإسلام. وهو مقسم إلى:

أ. نظام الحكم في عهد النبوة

ب. الرسالة والحكم

ج. رسالة لا حكم، دين لا دولة.

3. والباب الثالث في الخلافة والحكومة في التاريخ، وهو مقسم إلى:

أ. الوحدة الدينية والعرب

ب. الدولة العربية

ج. الخلافة الإسلامية.

ويدور كتاب المؤلف كله حول هدم فكرة الخلافة، كنظام إسلامي في الحكم، ليصل من ذلك إلى النتيجة التي ختم بها كتابه، حين أنكر أن تكون الخلافة أو القضاء أو وظائف الحكم ومراكز الدولة جميعاً من الدين في شيء، ووصفها بأنها "خطط دنيوية صرفة، لا شأن للدين بها. فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها. وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة". وقد حاول المؤلف أن يصل إلى هذه النتيجة من كل طريق.

فالباب الأول يهدم فكرة الخلافة ويبين قلة جدواها، فيرد على ما ذهب إليه الفقهاء من إقامة الخليفة وإثم المسلمين كلهم بتركه، زاعماً أنه لم يجد عليه دليلاً من كتاب الله أو سنة رسوله. ويرمي الفقهاء بأنهم يحملون الألفاظ أكثر مما تحتل فيما استندوا إليه من نصوص. ويزعم أن "كل ما جرى في أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام من ذكر الإمامة والخلافة والبيعة الخ لا يدل على شيء" أكثر مما دل عليه المسيح حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكومة قيصر⁽¹⁾. ثم هويقرر أن الخلافة قامت على القهر والغلبة.

(1) علي عبد الرازق، مرجع سابق، ص 19

ويستدل على ما ذهب إليه بأنها حرمت على علماء المسلمين أن يؤلفوا في العلوم السياسية، في إبان حركتهم العلمية، مع أن الظروف كانت تدعو إليه، لكثرة الخارجين على الخلفاء منذ صدر الإسلام. ويعلل المؤلف ذلك بأن الخلفاء كانوا يكرهون هذا العلم، ويعتبرونه أخطر العلوم على سلطتهم. ولذلك سدوا سبيله على الناس.

ويندفع المؤلف في مهاجمة الخلافة والخلفاء، لا يستثني أحداً، فيقول: "ولولا أن نرتكب شططاً في القول لعرضنا على القارئ سلسلة الخلافة إلى وقتنا هذا، ليرى على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبة، وليتبين أن ذلك الذي يسمى عرشاً لا يرتفع إلا على رؤوس البشر، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم. وأن ذلك الذي يسمى تاجاً لا حياة له إلا بما يأخذه من حياة البشر، ولا قوة له إلا بما يغتال من قوتهم، ولا عظمة له ولا كرامة إلا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم (كالليل، ان طال غال الصبح بالقصر)، وأن بريقه إنما هومن بريق السيوف ولهيب الحروب"⁽¹⁾. ثم ضرب المؤلف مثلاً لهذه الخلافة التي لا تقوم إلا على القوة والقهر بقصة البيعة ليزيد، وحين قام أحد الدعاة إلى تلك البيعة خطيباً في الحفل، فأوجز البيان في بضع كلمات لم تقع لذي إربة في القول جداً ولا هزلاً، قال: (أمير المؤمنين هذا) وأشار إلى معاوية، (فإن هلك فهذا) وأشار إلى يزيد، (فمن أبي فهذا) وأشار إلى سيفه). وعقب على هذه القصة بقوله: "وإذا كان في الحياة الدنيا شيء يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم، ويسهل عليه العدوان والبغي، فذلك هو مقام الخليفة. وقد رأيت أنه أشهى ما تتعلق به النفوس، وأهم ما تغار عليه. وإذا اجتمع الحب البالغ والغيرة الشديدة، وأمدهما القوة البالغة، فلا شيء إلا العسف، ولا حكم لا السيف"⁽²⁾. ويمضي المؤلف في التشنيع بالخلفاء، فيصورهم منذ صدر الإسلام، ولا هم لهم إلا عرش الخلافة، لا يبالون في سبيل الوصول إليه أن ينتهكوا أقدس الحرمات، وأن يلغوا في دماء أقرب الناس إليهم.

ويناقش المؤلف ما يحتج به المحتجون للخلافة من إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية متوقف عليها – فيقول إن أمور أي جماعة تستقيم بقيام حكومة فيها، من أي نوع كانت. "فشعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضاً أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك. فليس من حاجة إلى تلك الخلافة لأمر ديننا ولا لأمر دنيانا. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك. فإنما كانت الخلافة، ولم تزل، نكبة، على الإسلام وعلى المسلمين، وينبوع شر وفساد"⁽³⁾. ويعود المؤلف إلى تتبع الخلافة منذ ضعف أمرها في منتصف القرن الثالث الهجري، إلى أن ظهرت في أيام الظاهر بيبرس، حين أعمره الحظ برجل زعموا أنه من فلول الخلافة العباسية ومن أنقاض بيتها. وكذلك أراد الظاهر أن يكون. فأنشأ منه بيتاً للخلافة في مصر، يأخذ الظاهر جميع مفاتيحه وأغلاقه. واتخذ هياكل سماها خلفاء المسلمين. وحمل المسلمين على أن يدينوا لجلالتهم، وفي يديه وحده أزمة تلك الهياكل، وتصرف حركاتهم وسكناتهم، وأطرافهم ألسنتهم. وقد كانت تلك سنة الملوك الجراكسة في مصر بعد الملك الظاهر إلى أن أخذ الخلافة العثمانيون سنة 932هـ). ثم يتساءل المؤلف: (هل كان في شيء من مصلحة المسلمين لدينهم أو دنياهم تلك التماثيل الشلاء التي كان يقيمها ملوك مصر ويلقبونها خلفاء؟ بل تلك الأصنام يحركونها، والحيوانات يسخرونها؟ ثم ما بال تلك البلاد الإسلامية الواسعة غير مصر، التي نزعت عنها ربة الخلافة وأنكرت سلطاتها. وعاشت وما يزال يعيش كثير منها بعيداً عن

(1) نفس المرجع، ص 26

(2) نفس المرجع، ص 28-29

(3) نفس المرجع، ص 36

ظل الخلفاء وعن الخضوع الوثني بلجلالهم الديني المزعوم؟ رأيت شعائر الدين فيها دون غيرها أهملت، وشؤون الرعية عطلت؟ أم هل أظلمت دنياهم لما سقط عنها كوكب الخلافة؟ وهل جفتهم رحمة الأرض والسماء لما بان عنهم الخلفاء؟⁽¹⁾

أما الباب الثاني من الكتاب فهو يهدم فكرة الحكومة في الإسلام، ويبين أنها خارجة عن شريعته، وذلك بمثل قوله: "فالذي نقل إلينا من أحاديث القضاء النبوي لا يبلغ أن يعطيك صورة بيئة لذلك القضاء، ولا لما كان من نظام، إن كان له نظام كحي"⁽²⁾: وقوله: "إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعين في البلاد التي فتحها الله له ولاية لإدارة شؤونها وتدبير أحوالها وضبط الأمر فيها. وما يروى من ذلك فكله عبارة عن توليته أميراً على الجيش، أو عاملاً على المال، أو إماماً للصلاة، أو معلماً للقرآن، ورأوداعياً إلى كلمة الإسلام. ولم يكن شيء من ذلك مطرداً، وإنما كان يحصل لوقت محدود، كما ترى فيمن كان يستعملهم صلى الله عليه وسلم على البعوث والسرايا، أو يستخلفهم على المدينة إذا خرج للغزو"⁽³⁾.

ويتدرج المؤلف من ذلك إلى الدخول بالقارئ في بحث خطير محفوف بالمزالق، حين يتساءل: هل جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الرسالة والملك، أم انحصرت كل مهمته في الرسالة؟ وكأنه يحس إجحاف القارئ من السؤال، فيهن عليه الأمر بمثل قوله "لا يهولنك البحث في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ملكاً أم لا. ولا تحسبن أن ذلك البحث ذو خطر في الدين قد يخشى شره على إيمان الباحث. فالأمر-إن فطنت إليه أهون من أن يخرج مؤمناً من حظيرة الإيمان، بل وأهون من أن يزحزح المتقي من حظيرة التقوى..."⁽⁴⁾. ويشير المؤلف إلى بعض مظاهر الدولة مثل الجهاد والجزية والغنائم والزكاة، زاعماً أن سبيل الفتح لا يكون إلا لتثبيت السلطان وتوسيع الملك، وأن سلاح الدعوة مقصور على البيان والإقناع. ويستشهد على ذلك ببعض آيات، من مثل قوله تعالى: (لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي) و(ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن). وينزلق بالقارئ ليضعه أمام سؤال أجراً وأصرح حين يقول: (هل كان تأسيسه صلى الله عليه وسلم للمملكة الإسلامية وتصرفه في ذلك الجانب شيئاً خارجاً عن حدود رسالته صلى الله عليه وسلم، أم كان جزءاً مما بعثه الله له وأوحى به إليه؟)⁽⁵⁾. وكأنه يخشى فزع القارئ المسلم ونفوره من مثل هذا السؤال، فيهن عليه الأمر، مقررراً أن قواعد الإسلام ومعنى الرسالة وروح التشريع لا تتكر أن يكون للرسول صلى الله عليه وسلم عمل خارج وظيفة الرسالة. وينفي المؤلف ما ذهب إليه ابن خلدون من أن الإسلام دون غيره من الملل الأخرى قد اختص بأنه جمع بين الدعوة الدينية وتنفيذها بالفعل. ثم يورد حجج من يحتجون بأن الحكومة كانت وقتذاك تقوم على الفطرة والبساطة التي تلائم ظروف العصر. ويمضي في بسط هذه الحجج حتى يكاد القارئ يحس أنه قد اطمأن إليها وارتضاها. ولكنه يفاجئ القارئ بعد هذا البسط الطويل الذي يتجاوز خمس صفحات بأن كل ذلك لا يصلح لحل المسألة، وأن علينا أن نبحث عن حل آخر لذلك الإشكال. ولم يكن ذلك الإشكال الذي يشير إليه إلا خلو الدولة من الأنظمة التي لا تتصور دولة في زعمه بغيرها، مثل الميزانية والدواوين التي تضبط مختلف شؤونها الداخلية والخارجية.

(1) نفس المرجع، ص 37

(2) نفس المرجع، ص 40

(3) نفس المرجع، ص 45

(4) نفس المرجع، ص 48

(5) نفس المرجع، ص 55

ثم يبين المؤلف أن الرسالة "لذاتها تستلزم للرسول نوعاً من الزعامة في قومه: والسلطان عليهم – " (1) "و"أن مقام الرسالة يقتضي لصاحبه سلطاناً أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين" (2). ويبسط الكلام في ذلك، ثم ينتهي إلى أن هذا السلطان يختلف في طبيعته عن سلطان الملوك. "فولاية المرسل على قومه ولاية روحية، منشوها ليمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً، يتبعه خضوع الجسم. وولاية الحاكم ولاية شادية، تعتمد على إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلب اتصال" (3).

ثم يعود المؤلف إلى السؤال المخرج الدقيق المحفوف بالمزالق حين يقول: (هل كان له صلى الله عليه وسلم صفة غير صفة الرسالة. بها يصح أن يقال أنه أسس فعلاً، أو شرع في تأسيس وحدة سياسية أم لا؟) (4) "و"هل كانت زعامة النبي صلى الله عليه وسلم في قومه زعامة رسالة أم زعامة ملك؟ وهل كانت مظاهر الولاية التي تراها أحياناً في سيرة النبي عليه الصلاة والسلام مظاهر دولة سياسية أم مظاهر رياسته دينية؟ وهل كانت الوحدة التي قام على رأسها النبي عليه الصلاة والسلام وحدة حكومة ودولة أم وحدة دينية صرفة لا سياسية؟ وأخيراً هل كان صلى الله عليه وسلم رسولاً فقط أم كان ملكاً رسولاً؟" (5) وينتهي المؤلف في رده على هذه الأسئلة إلى أن القرآن "صريح في أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يكن إلا رسولاً قد خلت عمله شيء غير إبلاغ رسالة الله تعالى إلى الناس، وأنه لم يكلف شيئاً غير ذلك البلاغ، وليس عليه أن يأخذ الناس بما جاءهم به، ولا أن يحملهم عليه" (6) ويصل من ذلك إلى أن الحكومة والملك من أغراض الدنيا. "والدنيا من أولها لآخرها، وجميع ما فيها من أغراض وغايات، أهون عند الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فيها من عقول، وحبانا من عواطف وشهوات، وعلمنا من أسماء ومسميات. هي أهون عند الله من أن يبعث لها رسولاً، وأهون عند رسل الله من أن يشغلوا بها وينصبوا لها" (7).

أما الباب الثالث فهو يعرض فيه الخلافة الإسلامية والحكومة الإسلامية خلال العصور. فيبدأ ببيان أن الإسلام دعوة سامية أرسلها الله الخير هذا العالم كله شرقيه وغربيه. فالإسلام ليس دعوة عربية، وليس وحدة عربية، وليس ديناً عربياً. وينتقل من ذلك إلى أن الوحدة العربية في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن دعوة سياسية، وإنما هي (وحدة الإيمان والمذهب الديني، لا وحدة الدولة ومذاهب الدولة ومذاهب الملك) (8). ويرفض المؤلف اعتبار نظم الإسلام وتشريعها في العقوبات والحيش والجهاد والبيع والرهن وغير ذلك مظهراً للحكومة. فيقول (ولكنك إذا تأملت وجدت أن كل ما شرعه الإسلام وأخذ به النبي المسلمين، من أنظمة وقواعد وأداب، لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية. وهوبعد إذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين" (9).

(1) نفس المرجع، ص 65

(2) نفس المرجع، ص 66

(3) نفس المرجع، ص 68

(4) نفس المرجع، ص 69

(5) نفس المرجع، ص 71

(6) نفس المرجع، ص 73

(7) نفس المرجع، ص 78

(8) نفس المرجع، ص 83

(9) نفس المرجع، ص 84

ويزعم المؤلف أن رئاسة النبي به كانت رئاسة دينية جاءت عن طريق الرسالة. فلما انتهت الرسالة بموته انتهت الزعامة. وما كان لأحد أن يخلفه في هذه الزعامة، كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته. فليس من الممكن إذن أن توجد زعامة دينية من بعده. ويصف كل الزعامات التي وجدت من بعده، ومن بينها خلافة الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم - بأنها زعامة لا دينية. فهي عنده (ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية. فبيعة أبي بكر رضي الله عنه - في زعم المؤلف- بيعة سياسية ملكية، عليها كل طابع الدولة المحدث، قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف"⁽¹⁾. بل هو يقرر أن حركة الردة كانت حركة سياسية لا شأن لها بالدين، وأن مقاتلة هؤلاء الذين سموا مرتدين إنما كانت في سبيل الدفاع عن وحدة العرب والذود عن دولتهم. ويزعم أن كثيراً ممن أطلق عليهم اسم المرتدين لم يخلعوا الإسلام من أعناقهم، ولكنهم رفضوا خلافة أبي بكر. ويذهب المؤلف في مذهبه هذا إلى حد العطف على هؤلاء الذين قتلتهم السياسة-حسب زعمه- باسم الدين، إذ يقول: "كم نشعر بظلمة التاريخ وظلمه، كلما حاولنا أن نبحث جيداً فيما رواه لنا التاريخ عن هؤلاء الذين خرجوا على أبي بكر، فلقبوا بالمرتدين، وعن حروبهم تلك التي سموها حروب الردة"⁽²⁾. ثم يقول، متشككاً ومشككاً القارئ ولا نريد البحث فيما إذا كانت لأبي بكر صفة دينية صرفة جعلته مسؤولاً عن أمر من يرتد عن الإسلام أم لا. ولا نريد البحث فيما إذا كانت ثمة أسباب غير دينية حفزت لتلك الحروب عزيمة أبي بكر أم لا"⁽³⁾. ولكن المؤلف يبادر فيعترف أن أبا بكر رضي الله عنه قاتل في أول أمره الذين خرجوا عن إسلامهم ممن انضوا تحت لواء الكذابين من المتنبيين، فكان لقب المرتدين لقباً حقيقياً للذين حاربهم أبوبكر وقتذاك. ثم حمل على هذا اللقب من بعد كل الذين حاربهم أبوبكر لأنهم خرجوا على سلطته ولم يقرروا خلافته. ويعترف المؤلف بأن الصديق رضي الله عنه كان يتحرى في خاصة نفسه وفي عامة أموره أن يحذو حذو الرسول صلى الله عليه وسلم. وبذلك أفاض على الدولة كل مظاهر الدين. ومن هنا، خيل للناس-كما يقول المؤلف- "أن الخلافة مركز ديني، وأن من ولي أمر المسلمين قد حل منهم في المقام الذي كان يحله رسول الله صلى الله عليه وسلم"⁽⁴⁾. ثم روج السلاطين من بعد لهذا الخطأ ليذودوا الخارجين عليهم، وليتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم، "حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله. بل جعل السلطان خليفة الله في أرضه، وظله الممدود على عبادته، سبحان الله وتعالى عما يشركون". ويشدد المؤلف في حملته على الخلافة في الصفحتين الأخيرتين من الكتاب، حيث يقول: "ثم إن الخلافة قد أصبحت تلمصق بالمباحث الدينية، وصارت جزءاً من عقائد التوحيد يدرسه المسلم مع صفات الله تعالى وصفات رسله الكرام، ويلقنه كما يلقي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. تلك جنائية الملوك واستبدادهم بالمسلمين. أضلّوهم عن الهدى وعموا عليهم وجوه الحق، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين. وباسم الدين أيضاً استبدوا بهم وأذلّوهم، وحرّموا عليهم النظر في علوم السياسة. وباسم الدين خدعهم وضيقوا على عقولهم، فصاروا لا يرون لهم وراء ذلك الدين مرجعاً، حتى في مسائل الإدارة الصرفة والسياسة الخالصة. ذلك وقد ضيقوا عليهم أيضاً في فهم الدين وحجروا عليهم في دوائر عينوها لهم. ثم حرّموا عليهم كل أبواب العلم التي تمس حظائر الخلافة. كل ذلك انتهى بموت قوى البحث ونشاط الفكر بين المسلمين، فأصيبوا بشلل في التفكير السياسي والنظر

(1) نفس المرجع، ص 92

(2) نفس المرجع، ص 97

(3) نفس المرجع، ص 100

(4) نفس المرجع، ص 102

في كل ما يتصل بشأن الخلافة والخلفاء⁽¹⁾. فإذا بلغ المؤلف ما أراده من إثارة القارئ على الخلافة والخلفاء، وتهئية نفسه للنتيجة التي يريد أن يصل إليها، ختم الكتاب بقوله "لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسبقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا به واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله. وصلى الله على محمد وآله وصحبه ومن والاه".

ولكن إلغاء الخلافة الإسلامية لم يستتبع ما كان يتوقعه كثير من الغربيين للإسلام والمسلمين من انفرط عقدهم وتفرق شملهم. فلم تكن الخلافة العثمانية-كما يقول أحد المستشرقين الإنجليز-أكثر من رمز ناقص الوحدة الإسلامية. فهو إن كان قد استتبع شيئاً من الذهول والحيرة في الدوائر الإسلامية فإنه لم يضعف الشعور بالتضامن والوحدة بين سائر المسلمين. بل وبما كان على العكس- كما يقول-قد أزال سبباً من أسباب التفرقة والخلاف بينهم، وحكم هذا المستشرق صحيح ومطابق للواقع إلى أبعد الحد الخلافة الإسلامية حقاً-ولا يزال-ممن يمثله.

انطلاقاً من هذه الحجج يدعوا أنصار هذا التيار إلى فك الارتباط بين الديني والسياسي على مستوى الحكم، فهم يرون أن الإسلام لا يدعوا إلى إقامة حكم سياسيا ولا يحتوي على موزع سياسي ديني، فالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يكن قائداً سياسياً، ولم يهتم القرآن بالسياسة، بل إن الإسلام هودعوة دينية محضة، وأن الدولة الإسلامية التي قامت بعد رحيل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ليست من جوهر الإسلام وحقيقته، وإنما كانت أمر واقع أعطى الصيغة الدينية دون أن تقتضيه ضرورة دينية. وأن إصباغ الشكل الديني على الحاكم من خلال وصفه بلقب خليفة النبي (صلى الله عليه وسلم) أوأمير المؤمنين، لا ينبع من ضرورة دينية إسلامية تقضي بإقامة حكم ديني إسلامي، وأن هذين اللقبين المبتدعان لا أساس لهما في التشريع الإسلامي.

تتمثل الحجة الرئيسية لهذا التيار في عدم وجود أوورود نصوص شرعية قطعية حول السياسة في الإسلام. وإذا كان أصحاب وثيقة "الخلافة وسلطة الأمة" استندوا في موقفهم على غياب تفاصيل تتعلق بالشأن السياسي في الإسلام ولا سيما موضوع الخلافة، فقد جاء في الوثيقة "لذا لم توجد تفاصيل بشأنها [الخلافة] في النصوص الشرعية، ولم يرد بيان صريح في القرآن الكريم، ولا في الأحاديث الشريفة في كيفية تنصيب الخليفة تعيينه وشروط الخلافة ما هي، وهل يجب على الأمة الإسلامية في كل الأحوال والأزمان نصب خليفة عليها أولاً"⁽²⁾. فإن الشيخ علي عبد الرازق ينفي كل علاقة للإسلام كدين بالسياسة والحكم، فبالنسبة إليه "لوكان في الكتاب دليل واحد، على أن إقامة الإمام فرض، لما تردد أحد من العلماء في التنويه إليه والإشادة به"⁽³⁾.

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 102

⁽²⁾ وثيقة الخلافة وسلطة الأمة، نقلاً عن عبد الرحمن الحاج، مرجع سابق، ص 29.

⁽³⁾ علي عبد الرازق، مرجع سابق، ص 122

خلاصة

بعد أربعة عشر قرن من الوجود، وفي سياق هجمة استعمارية على العالم الإسلامي، وجد المسلمين أنفسهم للمرة الأولى من دون خلافة، فقد أعلن مصطفى كمال أتاتورك سنة 1924 عن إنهاء مؤسسة الخلافة وحلها. وقد انجر عن هذا القرار مواقف متباينة في الفكر الإسلامي، الأول مؤيد ومشرعن لما قام به أتاتورك، والثاني مستنكر ومعارض لما فعله ونادى بإعادة مؤسسة الخلافة وضرورة وجودها.

لقد انجر عن قرار مصطفى كمال أتاتورك إنهاء مؤسسة الخلافة الإسلامية، التي استمرت لأكثر من أربعة عشر قرناً من الزمن في التعبير عن الشرعية السياسية والدينية للسلطة، سجال ونقاش فقهي، بين فريق من العلماء يؤيد ويدعوا إلى استمرار الخلافة على أساس أنها جزء وركن من الدين، وفريق يرى في ما قام به أتاتورك فرصة لإعادة الأمور إلى نصابها بفك الارتباط بين الديني والسياسي في الدولة على أساس أن "الخلافة" ليست جزءاً من الإسلام. وقد تركز السجال بين الفريقين حول وجود نص أو نصوص تشريعية-القرآن والسنة-تتعلق بالمجال السياسي وتتضمن أمراً دينياً بوجوب إقامة حكم إسلامي-الدولة الإسلامية-، وما شكل هذه الدولة وكيفية ممارسة السلطة فيها. وقد أسفر هذا السجال الذي أثاره إلغاء منصب الخلافة الإسلامية وما سبقه من أحداث عن اتجاهين رئيسيين في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر: واحد مؤيد للخلافة الإسلامية ويدعوا إلى بقائها و/أو عودتها، والآخر يؤيد إنهائها ولا يرى مبرر شرعي.

الفصل السابع عشر: موقف واتجاهات الفكر الإسلامي السياسي الحديث والمعاصر من المعارضة السياسية

تمهيد

تعد ظاهرة المعارضة السياسية من الحقائق السوسيولوجية التاريخية التي لا يكاد يخلوا منها أي اجتماع سياسي مهما بلغت درجة شرعيته، لأن المعارضة كظاهرة وكمفهوم هي مرتبطة وملازمة لظاهرة السلطة، ففي معناها العام ترتبط المعارضة بنشأة السلطة في المجتمعات الإنسانية منذ انقسام الناس إلى حكام ومحكومين، كما أن مفهومها يختلف باختلاف طبيعة هذه السلطة وبنيتها. وانطلاقاً من نفس السوسيولوجية التاريخية نستطيع القول أيضاً أن الحياة الحزبية على النحو الذي اخترعه الاجتماع السياسي الغربي منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، باعتبار أن الأحزاب هي تكتلات سياسية تعتمد الوسائل الديمقراطية للوصول إلى الحكم من أجل تنفيذ برنامج سياسي معين، لا أثر لها في تاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي.

لقد تشكل النظام الجديد من ناحية تاريخية صرفه أولاً في المجتمعات الأوروبية الغربية في إطار ولادة المجتمعات البورجوازية والفلسفة السياسية الحديثة القائمة على ثنائية المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وفي هذا السياق اقترنت ظاهرة ومفهوم المعارضة بظاهرة ومفهوم الديمقراطية، إذ أصبحت المعارضة السياسية في شكلها الحديث المؤسسي في شكل أحزاب سياسية أحد الخصائص البنوية المميزة للديمقراطية نفسها إن لم يكن أهمها، وأصبح وجود حزب أو أحزاب المعارضة دليل وشرط في نفس الوقت على وجود الديمقراطية.

ولما كان تداول السلطة هو أحد عناوين الآليات المعبرة عن جوهر الديمقراطية فلا يمكن أن يكون هناك تداول سلمي للسلطة ما لم تكن هناك تعددية سياسية تؤمن وجود معارضة في إطار المجتمع والمجال السياسي. وبالتالي هناك علاقة وثيقة، بل وجدلية بين الديمقراطية والمعارضة السياسية والتعددية الحزبية في الحياة السياسية الحديثة الموسومة بالديمقراطية، فلا معارضة بدون ديمقراطية ولا ديمقراطية بدون معارضة، ولا سياسة أصلاً دون تعددية سياسية، ومن التعددية تنبثق المعارضة والتنافس السياسي على السلطة.

لقد جرى تعميم وعولمة هذا النمط الجديد من الحياة السياسية الحديثة في العالم المعاصر على جميع المجتمعات تقريباً باعتباره النموذج الأكمل لتنظيم الاجتماع السياسي البشري. ومن هنا تأتي ضرورة التساؤل حول القابليات الفكرية للعقل الإسلامي السياسي الحديث والمعاصر ورؤيته لفكرة المعارضة والتعددية السياسيتين باعتباره المصدر والمرجعية المحددة لسلوك ومواقف الحركات الإسلامية من الديمقراطية.

وقبل الخوض في محاولة التعرف على نشأة المعارضة السياسية في التجربة السياسية الإسلامية والملابسات والأحداث والشخصيات الرئيسية التي ارتبطت نشأتها بهم، وكذا ماهية هذه المعارضة والدوافع التي كانت وراء نشأتها وأهم أحزابها، من الضروري أولاً التعرف على التراث السوسيولوجي حول ظاهرة الأحزاب السياسية باعتبارها القاعدة والخلفية التي يمارس من خلالها المجتمع المعارضة والدوافع التي كانت وراء بروزها. وهل يمكن لهذا التراث السوسيولوجي المرتبط أساساً بتجربة الاجتماع السياسي الغربي أن يكون إطاراً لتفسير ظاهرة المعارضة السياسية وأحزابها في الاجتماع السياسي – الإسلامي.

المبحث الأول : من أجل علم اجتماع سياسي للمعارضة السياسية

ارتبطت سوسيولوجية الأحزاب السياسية وانشغلت بدراسة ولادة الأحزاب في حقل الاجتماع السياسي الغربي باعتبارها نتاج لتجربتها الخاصة ماهيتا وشكلا ، متجاهلة أومتجاوزة تجربة الاجتماع السياسي – الاسلامي ومشككة في احتوائه على حياة حزبية .

لقد استغرق تأسس الحزب السياسي الحديث في الاجتماع السياسي الغربي فترة زمنية طويلة حيث أن ولادته وتكونه مر بسيرورة تاريخية معقدة ترجع بدايتها إلى القرن السادس عشر بحسب باولوبونبيني⁽¹⁾. وقد اختلفت القراءة السوسيولوجية الغربية لنشأة ظاهرة الأحزاب السياسية ، وهذا ما سوف نحاول استعراضه في هذا الفصل .

1- إشكالية التمثيل السياسي

تبدوا العودة إلى الأصول التاريخية وجذور انبعاث الدولة الحديثة في أوروبا مفيدة جدا لفهم ماهية ووظيفة الأحزاب السياسية ، فالعلاقة بين الدولة الحديثة والحزب السياسي هي علاقة جدلية مرتبطة أساسا بأهم قضية في الحياة السياسية وهي " الشرعية " (la légitimité) .

لقد نشأ الحزب السياسي في إطار الدولة الحديثة لحل مشكلة أو إشكال تنظيم " التمثيل السياسي " وقيمة المختلفة وهذا ما استطاع ملاحظته دوتوكفيل في دراسته الشهيرة " النظام القديم والثورة " (l'ancien régime et la révolution)⁽²⁾.

لطالما اعتبرت الثورة الفرنسية الحد الفاصل بل قطيعة بين النظام القديم والنظام الجديد ، فمنذ قيام هذه الثورة لسنة 1789 إلى غاية تسعينات القرن الماضي كان النقاش يدور حول فكرة أساسية هي " طبيعة موضوع الحق السياسي " ⁽³⁾ هل هذه الذات هي الفرد الحر ؟ أو هي الجماعة الاجتماعية ؟ أم هي الأفراد ولكنهم بكونهم أعضاء في هذه الجماعة ؟

إن حصيلة هذه النقاشات الممتدة زمنيا وجغرافيا في القارة الأوروبية كما يقول " شرف الدين رسلان " قد استقرت على مفاهيم عدة مثل : الشعب والأمة ، وأخيرا " المجتمع المدني " ومن ثم في آخر المطاف مفهوما يكون له أهمية خاصة هو الطبقة بالمعنى الماركسي⁽⁴⁾.

إن هذه المفاهيم نحتت لكي تحل مشكلة من هو مصدر ومن يملك ويمثل " الشرعية " . هناك عدة تصورات تجاذبت الفكر الاجتماعي بصفة عامة محل هذه المعضلة ، وتعد فكرة " الإرادة العامة " التي اقترحها " جان جاك روسو " والطبيعة التعاقدية للجماعة السياسية ، وكذا مفهوم الشعب من حيث هو مجموع الفئات العريضة من الناس الذين كانوا مهملين ومهمشين سياسيا⁽⁵⁾.

من هنا يصبح النظام السياسي هو وليد للإرادة العامة ومعبر عنها .

أما " آدم سميث " فقد طرح حلا آخر لإشكال " الشرعية " من خلال اعتبار النظام السياسي " الدولة الحديثة " انعكاس لتطور العلاقات الاقتصادية – الاجتماعية (التجارة والصناعة) ، حيث يقول : " بالتدريج أدخلت التجارة والصناعة النظام والحكم العادل ، ومعهما دخلت حرية وأمن الفرد

⁽¹⁾ pombini paolo, introduction a l'histoire des partis politiques ,paris ,puf,1992,p 168

⁽²⁾Alexis de toqueville .l'ancien regime et la revolution

⁽³⁾pombini paolo .opcit.p 62

⁽⁴⁾ رسلان شرف الدين. مدخل لدراسة الأحزاب السياسية العربية. دار الفارابي. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. 2006. ص 25

⁽⁵⁾ نفس المرجع. ص 25

من مواطني البلاد الذين كانوا قبل يعيشون حالة من الحرب القائمة مع جيرانهم وارتباطا عموديا تجاه مسؤوليهم .

كما قد " هيجل " فيما بعد تصورا آخر لحل مشكلة الشرعية للنظام السياسي الحديث والدولة معتبرا إياها نتيجة للعقلانية التاريخية .

بدوره قدم ماركس تصورا محل هذه المشكلة من خلال طرحه مفهوم " الطبقة " واعتباره النظام السياسي - الدولة - انعكاس للوضع الطبقي وبالتالي تصبح الطبقة هي أساس شرعية النظام السياسي .

في نهاية المطاف ، حسم النقاش حول من هو صاحب " الشرعية " في الاجتماع السياسي الغربي يجعل هذه الأخيرة نابعة عن " شخصية حقوقية " - الدولة - الأمة - باعتبارها تعبيراً عن الإرادة العامة ، والتي يتم التعبير عنها في عملية الاقتراع وممارسة التصويت . إن وضوح المسار الذي أخذه تنظيم التمثيل السياسي ، يثير طبيعة الوظيفة التي تقوم بها الأحزاب السياسية بالارتباط مع أشكال الإنابة السياسية أو التمثيل.

2-سوسيولوجية الأحزاب السياسية

إنه وقبل مائة وخمسين سنة (150) تقريبا. لم يكن للأحزاب السياسية وجود بالصورة والشكل والوظائف والتنظيم الذي هو عليه الآن وهذا ما يعتبر حسب " موزاي أسترغوسكي" أن كلا من مونتسكو و"روسو" لم يتناولوا ظاهرة الأحزاب، وأن دوتوكيل الذي شهد مولدها في الولايات المتحدة الأمريكية أولا، لم يهتم بدراسة عابرة في كتابه الديمقراطية في أمريكا⁽¹⁾.

كيف تفسر السوسيولوجية الغربية نشأة ظاهرة الأحزاب السياسية ؟ هناك شبه إجماع من الباحثين وعلماء الاجتماع السياسي الغربيين على أن أول ظهور للأحزاب السياسية كان في الولايات المتحدة الأمريكية بداية من سنة 1828 في إطار الإصلاح الذي أدخله الرئيس " باكسون " وبهذا يعتبر النظام الأمريكي الحزبي أقدم نظام حزبي في العالم⁽²⁾، يليها ولادة الأحزاب البريطانية مع الإصلاحات الانتخابية سنة 1832م أما فرنسا فقد شكلت أحزابها سنة 1848 متأثرة في ذلك بالثورة العمالية وما تبعها من أحداث واضطرابات بدأ على إثرها تنظيم العمال والجمهير الثائرة في أحزاب.

(3)

وقد تأخرت ولادة الأحزاب في كل من ألمانيا وإيطاليا ، وذلك راجع فيما يبدو إلى تأخر توحيد هذين البلدين وظهور الدولة - الأمة - فيهما . قلم تظهر هذه الأحزاب السياسية ولم يكن لتتأسس في الاجتماع السياسي الغربي إلا عبر سيرة تاريخية معقدة ضمن ما أسماه الأستاذ " بادول " تحكمه الدولة الغربية الذي انطلق منذ القرن السابع عشر⁽⁴⁾. ومن ناحية سوسيولوجية سياسية أخرى ، فقد سبقت ولادة نشأة الأحزاب الاستراتيجية ولادة الأحزاب البورجوازية التي تأخرت نسبيا وقد لعبت ظروف كل بلد أوروبي دورا في تبلور هذه الحقيقة . و يعد " موزاي أوستروغورسكي" أول من اهتم

⁽¹⁾ OSTROGORSKI (M). OSTROGORSKI (M). *La Démocratie Et Les Partis Politiques*. Edt seuil, paris, 1979. p09.

(2) CHARLOT J ; LES PARTIS POLITIQUES ; EDT ARMOND COLIN . PARIS : 1971 ; pp8-10

(3) Seiler daniel louis. les partis politiques edt armond colin. paris . 1993 ; p08 3 (

⁽⁴⁾ رسلان شرف الدين. مرجع سابق. ص 35

بدراسة ظاهرة الأحزاب السياسية في الغرب من خلال كتابه " الديمقراطية وتنظيم الأحزاب السياسية " الذي صدر سنة 1903 .

المقاربة الماركسية

إجمالاً تندرج المقاربة الماركسية للأحزاب السياسية ضمن الرؤية والتصور الماركسي للسياسة باعتبارها جزء من البنية الفوقية ، فالحزب هو التعبير عن مصالح طبقية أو تلاحقي مصالح عدة طبقات ، وأن السلطة السياسية ليست سوى السلطة المنظمة لطبقة اجتماعية لإخضاع البقية . وأن التعددية الحزبية ما هي إلا محاولة لحجب التناقض الأساسي بين الطبقة العاملة والطبقة الرأسمالية المالكة لوسائل الإنتاج .

و حين يعبر الحزب عن الطبقة البورجوازية يكون عندئذ حزبا يمينيا ، وحين يعبر عن الطبقة العمالية يكون حزبا يساريا هدفه هو إلغاء النظام الطبقي السائد . إن تحليل ومقاربة الظاهرة الحزبية من المنظور الماركسي يدخل في إطار التحليل الطبقي ، ويتطلب معرفة دقيقة بنمط الإنتاج السائد في مرحلة تاريخية محددة لكل مجتمع ومعرفة القوى الاجتماعية وعلاقات الطبقات ببعضها البعض ، وتحديد مصالح كل منها لفهم نشأة هذا الحزب أو ذاك ، إنسجاما مع وجهة نظرها التي ترفض تفسير السياسي بالسياسي ، وربط هذا الأخير " السياسي " بالمصالح الطبقيّة الكامنة وراءه ، مما ينعكس على البحث في نشأة الحزب وبنيته ونظامه وتركيبه أيضا. (1)

وفي إطار المقاربة الماركسية ، يقترح " لينين " تعريفات مختلفة للحزب السياسي ، فينظر إليه تارة من زاوية " دوره الطليعي " فيقول : " وحده الحزب الذي تقوده نظرية طليعية تمكنه القيام بدوره المناضل الطليعي " وتارة أخرى ينظر إليه من خلال برنامجه وفكره السياسي ، " إن حزبا سياسيا عاما طبقيا خاصة ، ليس له الحق في الوجود ، ولا يمكن اعتباره حزبا ولن يكون إلا صغيرا تافها بكل معنى الكلمة إذا تخطى عن استلام السلطة حين يكون في مقدوره الحصول إلى ذلك (2) .

لقد حاول " أنتونيو غرامشي " خرق جدار الماركسية التي كان يسيطر عليها تصور " لينين " وبعده " ستالين " حول " الحزب السياسي " مقترحا تجاوز -لأول مرة - التحليل الأحادي الاقتصادي ، موسعا النظرة الماركسية لتستوجب الظاهرة السياسية كل باعتبارها ظاهرة شبه مستقلة لها كيانه ومنطقها الداخلي الخاص ، من خلال إعادة صياغة العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية من كونها " علاقة تبعية " إلى علاقة تشابك . (3)

وبعد طرح " أنتونيو غرامشي " دعوة لإعادة بناء علم الاجتماع الماركسي وقد خالف فيها طروحات وتصورات " لينين " ، لقد ميز " غرامشي " في دراسته للأحزاب السياسية بين الحزب العضوي والحزب الفئوي ، فالحزب العضوي يمكن أن يمثل عدة أحزاب فئوية قائمة ، كما يميز بين حزب تؤسسه نخبة ثقافية وتقوده إيديولوجيا وحزب الجماهير . وبالنسبة إليه فإن نشأة الأحزاب تعود إلى توفر ثلاث شروط :

أ- وجود أناس يقبلون الانتظام ، أوفياء ، وعاديين قابلين للانقياد ويتحلون بالخلق وشدة الانضباط .

ب- التماسك والمركزية على المستوى القومي ، مما يجعل من المجموع قوة (توفر الضباط) .

(1) نفس المرجع. ص 44

(2) فلاديمير لينين نقلا عن رسلان شرف الدين مرجع سابق ، ص 43-44

(3) أنتونيو غرامشي ، نقلا عن رسلان شرف الدين ، نفس المرجع ص 45

ت- وجود عناصر وسيطة ما بين الضباط والقواعد ، ومهمتها هي الوصل الفكري والأخلاقي بين القاعدة ورئاسة الأركان .⁽¹⁾

وبالنسبة إليه " فإن وظيفة الحزب المركزية بالنسبة لأنطونيوا غرامشي هي تحويل العناصر التي تنتمي إليه مثقفين سياسيين " هووظيفة القيادة والتنظيم يعني الوظيفة الثقافية⁽²⁾. "

المقاربة الوظيفية – البنيوية :

لا تخرج مقاربة الأحزاب السياسية من خلال الوظيفية – البنيوية على الإطار النظري العام لهذه النظرية كما طرحه " تالكوت بارسونز " وتلاميذه تشكل أعمال كل من " غابرييال ألموند " و" سيدني فيريرا " و" إستون دافيد " و " لابلومبارا " أهم الدراسات التي عالجت ظاهرة الأحزاب السياسية من خلال الاقتراب الوظيفي – البنيوي الذي ساد علم الاجتماع في الولايات المتحدة الأمريكية المبني أساسا على عدم الإهتمام في معالجة الظواهر الاجتماعية بالبحث في أصلها ومنشأها لصالح التركيز والاهتمام بالوظائف والأدوار .

لا تخرج هذه الدراسات في مقاربتها هذه الدراسات في مقاربتها للأحزاب على الإطار النظري العام للوظيفية- البنيوية الذي وضعه " تالكوت بارسونز " لا سيما ما يتعلق " بالنسق السياسي " (Le

système politique) ومتطلباته الوظيفية الأساسية المتمثلة في :

1- متابعة الأهداف

2- الاستقرار النسبي

3- اندماج الأفراد

4- التكيف⁽³⁾

ويلخص لنا " أسامة الغزالي حرب " المحاور الأساسية للبحوث والدراسات – خاصة الأمريكية – التي عالجت ظاهرة الأحزاب السياسية في البلدان المختلفة في إطار هذه المقاربة . فقد دارت جميعها حول :

- 1- أثر أزمة التنمية في نشأة وتشكل الأحزاب السياسية في البلدان المختلفة .
- 2- دور الأحزاب في حل مشاكل التنمية السياسية وتأتي كل من أزمة الشرعية والتكامل والكل من أزمة الشرعية والتكامل والمشاركة السياسية . العوامل ذات التأثير الأساسي على إنشاء الأحزاب السياسية في البلدان المختلفة.⁽⁴⁾

المقاربة الفيبيرية

شكلت ولادة الأحزاب السياسية في الغرب إحدى أهم القضايا التي شغلت فكر ودراسات " ماكس فيبر " ، وقد عالج " فيبر " ظاهرة الأحزاب السياسية ضمن محاضرة ، ونشرت في كتابه الشهير " العالم والسياسي " (le savant et la politique)⁽⁵⁾ ، ورغم صغر حجم هذا الكتاب إلا أن فيبر استطاع أن يرسم إطارا تصوريا سوسيولوجيا لمعالجة ظاهرة الأحزاب السياسية .

⁽¹⁾ رسلان شرف الزين. مرجع سابق . ص 46

⁽²⁾ seiler (D.Louis.) opcit. p 68

⁽³⁾ SCHWERTZEMBERG, roger gerard. sociologie politique , edt Moncretien, Paris , 1974, p

⁽⁴⁾ أسامة غزالي حرب. الأحزاب السياسية في العالم الثالث. سلسلة عالم المعرفة العدد 117، الكويت. ص 41

⁽⁵⁾ Weber max, Le savant et le politique , introduction de raymond Aron, col 10/18, edt Plon , 1959

تندرج رؤية " فيبر " للأحزاب ضمن إطار مشروعه الفكري الذي كان يطمح من خلاله إلى اكتشاف قوانين لتفسير تاريخ الغرب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ، كما تدخل في إطار هدف مزدوج ، ضمن جهة للرد على التحدي الماركسي ، ومن جهة أخرى ربط ظاهرة الأحزاب السياسية بالنظام الرأسمالي الذي نشأ في أوروبا وينشأ في حضارة أخرى . وعلى الرغم من صعوبة تلخيص أفكار " ماكس فيبر " كما يقول " ريمون آرون " (1) إلا أننا سوف نكتفي بذكر أهم الأفكار التي تساعدنا في تجلية الاقتراب الفيبري للأحزاب السياسية .

لقد استخدم " فيبر " في دراسته للأحزاب علم الاجتماع الأديان الذي قاد إلى اكتشاف وملاحظة تحول الحزب من حامل للفكر إلى مؤسسة قائمة بذاتها - كما يقول رسلان شرف الدين - إنها تمر من " الإنجيل الاشتراكي إلى الكنيسة الاشتراكية " . وبحسب " شرف الدين " فإن نظرة فيبر للأحزاب السياسية مبنية على ثلاثة عناصر :

الحزب التنظيم سيادة إدارية ، وتنظيم فئات اجتماعية ، وتنظيم فضاء سلطوي ، أما من حيث النشأة والأصول فإنه لا يختلف عن الذين يرون أن أصول الأحزاب تعود إلى الاقتراع العام والديمقراطية (2) ، وبحسب نفس الكاتب ، فقد طرح ماكس فيبر الإشكالية الآتية : كيف ولماذا وصلنا إلى هذا التطور وما هي عوامل وقواعد التطور التاريخي . هذا بعد أن ترك جانباً تاريخ المؤسسات معتمداً على الأنثروبولوجيا مع أنها خاصة إنكليزية .

وحيثما نظر إلى التاريخ ، نظر إليه باعتباره تطوراً تناقضياً ، يقوم على المتضادات المزدوجة ، أي أزواج ، القيم فيه متضادة بالتناوب : مثل : عادي / غريب ، تقليدي / حديث ، فردي / جماعي ، الخ . وبناءً على ذلك فقد رسم فيبر تطوراً لأنساق المنظمات الاجتماعية انطلاقاً من قواعد مختلفة لشرعية سلطة القيادة : من سلطة مستندة إلى التقاليد ، إلى سلطة معتمدة على العقلانية ، وهذه السلطة الأخيرة هي التعبير عن سيادة كتلة من الأخصائيين (البيروقراطية) . ينتقد فيبر الأحزاب باعتبارها ، آلات سياسية .

لقد بنى نظريته الخاصة بالأحزاب السياسية انطلاقاً من الثقافة ، واضعاً ملاحظته متتالية متعلقة بمسائل متعددة اعتبرها في البداية كعناصر (للتنظيم الاقتصادي) ، وللنفات الاجتماعية وللأحزاب . فيبدو الحزب مؤسسة اقتصادية . ثم حاول إقامة تصنيف للأحزاب كالتالي :

- حزب الزعماء

- حزب الطبقي

- حزب المبادئ

ثم يحاول تحليل بني الحزب كما يلي :

- قادة وآلة يسيطرون على أبنية الحزب .

- أعضاء نشيطون ومسيطرون .

- أعضاء غير نشطين هدفاً للتنظيم أثناء الانتخابات .

- الأدباء الأنصار .

وقد قام فيبر بحفريات أنثروبولوجية عائدة إلى أجداد الأحزاب الأول منذ القرن السابع عشر في انكلترا وألمانيا وغيرها (3)

(1) Aron raymond, les etapes de la pensee sociologique, vol 2 , col Idea, edt ceres, 1994, p616

(2) رسلان شرف الدين، مرجع سابق، ص 37

(3) نفس المرجع، ص 38

روبرت ميتشلز :

لقد ظهرت أطروحات " ماكس فيبر " حول الأحزاب السياسية بوضوح في أطروحة أوتسورت " روبرت ميتشلز " فقد شكلت دراسته بعنوان " الأحزاب السياسية : مدخل إلى التوجهات الاوليغارشية للديمقراطيات " سنة 1911⁽¹⁾ أحد أهم المؤلفات التي أسست سوسيولوجيا الأحزاب السياسية .

لقد قام " ميتشلز " بدراسة الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني ، الذي كان عضوا فيه ، وإنطلاقا من هذه الدراسة اكتشف ما كان يعرف به " قانون للأوليغارشية الحديدي " وقدم تحليلا سوسيولوجيا لقيادة هذا الحزب ، وقد رأى حسب " شرف الدين " أن البداية جاءت من تحلل البورجوازية خلال الصراع الطبقي الذي دفع بالعديد من القيادات البرجوازية إلى صف البرولتاريا . ومن ثم يقوم بتحليل القيادات ذات الأصول البورجوازية وتلك ذات الأصول العمالية . والنتيجة التي يصل إليها هي أن " الديموقراطية هي القانون الحديدي للأوليغارشية " . هذه النظرية حسب بمبيني ، مأخوذ شطرها الأول من موسكا وشطرها الثاني من باريتو. من موسكا أخذ نظرية الطبقة السياسية ، بكونها طبقة أقلية ومهيمنة ، ومن باريتو أخذ نظرية حراك النخبة حيث يقول " نتيجة كل صراع طبقي ليس سوى تغيير أقلية محل مكان أخرى في القمة على القواعد الشعبية ، واعتبر " روبرت ميتشلز " الحزب السياسي عاملا معيقا ف تطوير الديمقراطية وبحسبه فإن الحزب وبعد مدة زمنية تحول إلى أداة لخلق جيش مهني للقيادة⁽²⁾، وتكون القيادة فيه سجيبة لوظيفتها وتقلب الظاهرة – الحزب- من كونها هدفا لإقامة الديمقراطية إلى شكل تنظيم مغلق مطلقا.

موريس دوفرليه

يرجع " دوفرليه " نشأة الأحزاب السياسية إلى ثلاثة جذور وهي : المجموعات البرلمانية واللجان الاقتصادية وأما الأصل الثالث فهو الأحزاب ذات المنشأ الخارجي كما يصطلح عليه بنفسه .⁽³⁾

يبدون أثر " دوفرليه " واضحا بأفكار " ماكس فيبر " من خلال إيلاء البرلمان والاقتراع العام أهمية مركزية في نشأة الأحزاب السياسية في الغرب ، بالنسبة إليه " تعود الأحزاب الحقبة إلى قرن مضى تقريبا ، ويبدو عموما بأن تطورها مرتبط بتطور الديمقراطية ، والتوسع في الاقتراع الشعبي والسلطات البرلمانية " .⁽⁴⁾

يحثل " البرلمان " أهمية مركزية في نموذج " دوفرليه " لتحليل نشأة الأحزاب السياسية وقد ربط بين وجود البرلمان ونشأتها قائلا : " بواسطة إقامة علاقات دائمة بين المجموعات البرلمانية من جهة ، وبين لجان الانتخابات في وقت لاحق من جهة أخرى ، وبمبادرة من المجموعة البرلمانية يولد الحزب السياسي من المركز ، البرلمان " .

باولوا بمبيني

تعد الدراسة التي قام بها " بمبيني " من أعمق الدراسات الحديثة التي حاولت تقديم تفسير لنشأة الأحزاب السياسية في الغرب ، وقد قام هذا الباحث بتتبع المسار التاريخي المعقد لتكون

(1)Michels robert , les partis politiques :essai sur les tandances oligarchique des democraties, traduit par s.jankelevitch, edt Flammarion Paris 1914

(2)رسلان شرف الدين، مرجع سابق، ص 39

(3)Duverger maurice, les partis politiques , edt Armond colin ,Paris, 1967, p 16

(4)Ibid p 28

الأحزاب في أوروبا محاولاً من خلال ذلك استكشاف التفاعل بين التطور الدستوري والتنظيم السياسي والتفاعلات الاجتماعية الذي تعود جذوره إلى القرن السادس عشر . بالنسبة إليه تتكون الأحزاب السياسية من ضرورات مختلفة : يمكن أن تنشأ كضرورة للتعبير عن الانقسامات ، ضمن إطار البرلمان ، الانقسامات القديمة/ الحديثة للتاريخ الدستوري ، كما يمكنها أن تمثل الحاجة إلى حماية مؤسسات موجودة في المجتمع كالتجمعات الدينية الطائفية والعرقية والطبقية والتي لا تجد من يدافع عنها في النظام السياسي – التشريعي . كما يمكن أن تمثل رد فعل جماعي مضادا لتحولات اقتصادية مؤسسية لتوزيع المصادر . كما أن منشأها يمكن أن يرتبط بتقاطع بعض هذه العوامل وأخرى أيضا. (1) إن النتيجة التي يصل إليها بمبيني هي أن الحزب هو مؤسسة الشرعية السياسية . فالحزب السياسي ، وكشكل جديد ، وجد للإجابة على حاجة إعطاء شرعية للسياسة ، وإيجاد فضاء عام يجمع ذوات قادرة على النقاش السياسي . فالحزب مؤسسة ، تضمن ممارسة سياسية مقاومة للمجتمعات ، ولتعديل تطرف قوتين اثنتين متطرفين في المجتمع : السلطة التقليدية ، والمعارف الحديثة المتخصصة (2)

3-محدودية سوسيولوجية الأحزاب كإطار لتفسير نشأة الأحزاب في الاجتماع – السياسي – الإسلامي

رغم أهمية ما قدمته سوسيولوجية الأحزاب السياسية بشكل عام لقراءة وتعبير نشأة ظاهرة الأحزاب السياسية في الغرب تبدو دون فاعلية تحليلية عند محاولة قراءة تجارب تاريخية للاجتماع السياسي خارج جغرافية الغرب .

وتظهر عدم فاعلية المقاربة الوظيفية – البنيوية في تصورها منهجيا ومعرفيا على إدراك حقيقة الظاهرة والاكتفاء بدراسة شكلها من خلال التركيز بشكل خاص في مدخل " التنمية السياسية والتحديث " ، فهي تقول لنا : " على الأحزاب أن تتكيف وعليها أن تسير وفقا لوظيفة رسمت لها مسبقا وفقا لنظرية جاهزة " (3) ، ولا تطرح على نفسها السؤال : لماذا رسمت تلك الوظيفة للأحزاب ؟ ولماذا يجب أن تتماثل مع النظرية ؟ كما تظهر عدم الفعالية أيضا في المقاربة المؤسسية – الدستورية التي دشنها " ماكس فيبر " والتي ظهرت بشكل جلي في أعمال " موريس دوفرليه " وتعد أعمال " باولوا بمبيني " من أحدث وأعمق الدراسات في سياق هذه المقاربة .

ويتجسد تصور هذه المقاربة في التركيز على العامل " السياسي " وفقط دون إعطاء المكانة لعوامل أخرى كالبعد الاجتماعي والصراع الطبقي وكذا العامل الديني ، فجعل " فيبر " من الديمقراطية والاقتراع العام العامل الأساسي الحاسم الذي كان وراء ولادة ونشأة الأحزاب السياسية ، وغير بعيد عنه ، أولى " دوفرليه " المكانة نفسها " للبرلمان " ، وأخيرهم وليس آخرهم " بمبيني " الذي جعل من " الدولة " العامل المنشئ للأحزاب السياسية .

نفس التصور يمكن ملاحظته في المقاربة الماركسية لنشأة الأحزاب السياسية ، فعدم فعالية التحليل الماركسي يبدووا بشكل واضح بل وخاضع من خلال اختزالها الحياة السياسية في الصراع الطبقي ونفى أي استقلالية للعامل السياسي أوغيره من العوامل إلا في إطار تبعيته إلى العامل

(1) رسلان شرف الدين . مرجع سابق . ص 42

(2) نفس المرجع ص 42

(3) نفس المرجع ص 53-54

الاقتصادي . رغم محاولة " غرامشي " لكسر هذه العقيدة بالرغم من أهمية المنهج الذي تعتمده المقاربة الماركسية لتتبع نشأة وجوهر الحزب السياسي .

غير أن ملاك عدم فاعلية هذه المقاربات السوسيولوجية راجع أساسا إلى النزعة المركزية الأوروبية التي بنيت عليها هذه السوسيولوجيا والتي تعتبر أن ظاهرة " الحزب السياسي " هي وليدة التجربة الغربية الحديثة ، ولهذا فهي تنفي عن التجارب التاريخية للاجتماع السياسي خارج الغرب الحديث والسابقة عن تجربته . وجود ظاهرة الأحزاب السياسية كما تصورها النظرية الحديثة في العلوم الاجتماعية والسياسية ، وكأن الظاهرة الحزبية مقصورة على أنظمة الديمقراطية الليبرالية .⁽¹⁾ وهذا ما يؤكد " دانييل لويس سيلر " (Daniel louis seiler) في إحدى دراساته حيث يقول :

" إلا أن قراءة خاطفة وسريعة للأدبيات الرسمية (la littérature canonique) المعالجة للأحزاب السياسية والتي تتحدث عن (le classique) - بريس (Bryce) أوستروغوسكي (ostrgorsky) وميتشلز (michels) إلى الأعمال الحديثة لـ يانبييانكو (panebianco) حول النماذج الوراثية الحزبية ، أو " كاتز " (Katz) و " مايز " (Maiz) حول تحالفات الأحزاب ، ترجح لنا صورة غريبة كثيفة .⁽²⁾

بالنسبة لهذا الباحث الذي يوجه انتقادات هامة للمقاربات الدستورية والوظيفية ولكل من فيبر ودوفرجيه وإلى مدرسة الأنساق الأمريكية حيث يقول : " في الواقع لم تنشأ الأحزاب السياسية لا من الديمقراطية ولا من الاقتراع العام ، ولا في النظام السياسي التمثيلي " ، فإن نشأة الأحزاب في الغرب - طبعا - مرتبط بحقيقة تاريخية أخرى وهي : " الظهور الكاسح للجماهير على الساحة السياسية " .⁽³⁾

" إن ظاهرة التحزب تتضمن منطقتين : فهي على أساس النهايات تولد وتتطابق بشكل أكيد مع البروز التاريخي للجماهير في اللعبة السياسية ، والنظرة إليها على أساس الوسائل تشكل متغيرا يرتبط بديناميكية المؤسسات السياسية "⁽⁴⁾ ، هذا الظهور الكاسح للجماهير على الساحة السياسية مرتبط أساسا بالنزاعات الكبرى التي تدفع إلى نشأة تحالف بين الأفراد أو الجماعات ، وبالنسبة لـ " سيلر " فإن : " أسس تكون الأحزاب : صراعا اجتماعيا ناتجا عن تناقض عميق والصراعات الاجتماعية الأساسية وحدها تنشئ أحزابا أساسية .⁽⁵⁾

إننا نرى في تصور " دانييل لوي سيلر " ونظريته في نشأة الأحزاب السياسية نقطة انطلاق وارتكاز ومدخلا صالحا لطرح أكثر شمولية لتفسير ظاهرة الأحزاب السياسية في التجارب السياسية خارج الحضارة الغربية ، ويفتح المجال للخروج والتخلص من النزعة المركزية الأوروبية في العلوم الاجتماعية التي ترجع كل مظاهر الحياة السياسية الحديثة إلى الحضارة الغربية الحديثة الرأسمالية والليبرالية والتي يعبر عنها بشكل فاضح ومفصوح " برتران بادي " في كل مشروعه الفكري ، الذي

(1) seiler daniel louis , la comparaison et les partis politiques, instut de ciencis poliques i socials , barcelona, 2001, p8

(2) Ibid, p 07-08

(3) seiler daniel louis , les partis politiques, opcit 20

(4) Ibid, p20

(5) Ibid, p20

يعتقد أن نشأة الظاهرة الحزبية تعود إلى عوامل مرتبطة بالتاريخ الحاضر للغرب وهي غير قابلة للتصدر خارجه.⁽¹⁾

إننا نتفق مع الباحث " رسلان شرف الدين " بل ونبني الفرضية التي أسس عليها دراسته ومفادها أن الاجتماع السياسي - الإسلامي قد أنتج ظاهرة الأحزاب السياسية في نفس الوقت واللحظة التي أنتج فيها سلطته السياسية ، وأن هذه الظاهرة - الحزب السياسي - لا يختلف من حيث الجوهر والطبيعة وفي مراحل تاريخية معينة - من حيث التنظيم والهيكلية - عن الحزب السياسي بالمعنى الحديث الذي تبناه العلوم الاجتماعية والسياسية .

ومع ذلك ، فإننا نسلم أيضا بأن التراث الفكري الاسلامي - السياسي وتجربة الاجتماع السياسي - الإسلامي لم يتمكن من ابتكار طريقة للربط بين المعارضة " الأحزاب السياسية " والسلطة للوصول إلى فكرة التمثيل السياسي باسم الإرادة العامة ، رغم أن الاجتماع السياسي - الإسلامي يقوم من الناحية النظرية على قاعدة الشورى .

المبحث الثاني : موقف واتجاهات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر من المعارضة السياسية

إن المعارضة السياسية بمعناها الحديث ترتبط على نحو محدد بنشأة النظام السياسي الديمقراطي الذي تحولت فيه المعارضة إلى أحزاب سياسية معترف بها من طرف السلطة نفسها وبأحقيتها في المطالبة بالسلطة.

لقد أكسب مفهوم الديمقراطية المعارضة بعدا شرعيا لوجودها في المجال السياسي في مقابل السلطة في إطار تكريس مفهوم إرادة الشعب كمصدر للسلطة ، كما أكسب مفهوم المعارضة السلطة السياسية بعدها الديمقراطي من خلال تكريس نفس المبدأ إرادة الشعب

1- المعارضة السياسية: المعنى والمفهوم

يختلف مفهوم المعارضة باختلاف الزمان والمكان لأنها ترتبط ارتباطا وثيقا بوجود السلطة فضلا عن الحريات العامة في الأنظمة الديمقراطية وعلى الرغم من اقتران ظهور المعارضة كتعبير وكقوة سياسية بظهور الديمقراطية غير المباشرة في أوروبا منذ العام 1826 وعلى الخصوص في المملكة إلا أن مفهوم المعارضة يعد من المفاهيم الحديثة في علم السياسة فمنذ القدم وإلى مدة قريبة لم يكن مفهوم المعارضة موضوعا للتعريف بالعناصر والفئات التي تختلف مع السلطة الحاكمة، كما لم السياسيين تكن أيضا متناولة في البحث الدقيق والتحليلي الشامل من قبل العلماء والمفكرين السياسيين. أما اليوم فيلاحظ أن المفكرين السياسيين يتناولون بالتحليل المعارضة وأثرها في الحياة السياسية.⁽²⁾

والمعارضة هي قضية فطرية لا يمكن الاستغناء عنها، ولذلك يمكن للمعارضة ان تنشأ داخل كل جماعة بشرية العائلة، التجمعات المهنية. أما ما يهمننا هنا هو المعارضة السياسية أي تلك التي تقوم بوجه السلطة الحاكمة، وفي إطار النظام السياسي. السياسي ينطوي عليه مفهوم المعارضة السياسية وما يحمل في مدلوله الفلسفي من أهمية، ومن ثم تسقيط المعطى على طبيعتها والمهام والأدوار التي تقوم عليها.

(1) للإطلاع على تفاصيل هذا المشروع أنظر : يادي برتران ، الدولتان : الدولة في الغرب و في دار الإسلام، مرجع سابق

(2) عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال للطباعة، ط2، بيروت، لبنان، 1989، ص 257.

تحمل المعارضة معان عدة مثل المجادلة أو المناقشة أو المدارس أو المحاوره وأحيانا أخرى تعني بها تضارب الآراء وتناقض الأفكار واختلافها وقد تعني بها تارة أخرى بالمغايرة في السلوك والتصرف أوحى التشدد في الموقف والرأي، وتتخذ المعارضة أحيانا شيئا من الوضوح في الفكرة عند مواجهة الآخرين بغية تبسيط وتوضيح الرؤى المتباينة أي تحديد نقاط التشابه والاختلاف في الرأي والموقف معاً لذلك يمكن تعريف المعارضة السياسية حسب رأي "أشرف مصطفى توفيق" بأنها "مظهر من مظاهر الحكم الذي ينقسم بين طرفين أحدهما يكون في السلطة الحكومة والآخر خارج السلطة المعارضة أي أن المعارضة تعبر عن القوى غير المساندة للحكومة والتي تقف موقف الضد أو الرفض منها"⁽¹⁾. وهذا المعنى جاء من الثقافة الغربية متأثراً بنظم الحكم السياسية لتصبح كلمة المعارضة هي قدرة جماعة أو شخص على فرض إرادتها على جماعة أو شخص، وإن كانت الأخيرة تعارض هذا الفرض.

وتوجد حالات يحدث فيها التعارض بين عمل مؤسسة سياسية ترغب في إقامة نوع من التوازن المستمر ومؤسسات سياسية أخرى، لا بل قوى سياسية عديدة تعارض هذا التوجه وتقايله بالصد بغية إيقافه بمجرد العمل على تحقيق التغيير والتوازن المستقر في إطار العمل السياسي والمعارضة هي ذلك النشاط أو الفعل المضاد أو المناوئ لسياسة الحكومة من قبل قوى موجودة في المجتمع السياسي. أما اصطلاحاً فليس من السهل أو اليسير تعريف المعارضة السياسية أو تحديد هويتها بشكل دقيق وواضح والسبب في ذلك يعود إلى اختلاف هذا المفهوم بين طرف وآخر تبعاً لإطاره السياسي أو للمرجعية الأيديولوجية التي يستمد منها منظومته المعرفية مما فسح المجال أمام تعدد وتنوع تعريف المعارضة، أن مصطلح المعارضة تبلور تبعاً لتطور أنظمة الحكم وتتبعها إذ خرج من معناه الأعم التعبير عن الرأي الآخر إلى أن وصل هذا المصطلح إلى طابعه الحالي إذ لم يكن هناك دستور يحكم وينظم طبيعة العلاقة بين مؤسسات الدولة في ما بعضها البعض، انطلاقاً من الممارسة الفعلية في المجتمعات المعاصرة لا من التعريفات المجردة في الفكر السياسي الدستوري⁽²⁾، وفي الوقت نفسه لم يكن هناك ترسيخ وتنظير لمفاهيم عدة كالديمقراطية والحرية وحقوق الأليات التي بدورها تعطي مجالا لمفهوم المشاركة السياسية والتي من خلالها يكون الشعب شريكاً للحكومة أما من طريق الانخراط في مؤسساتها أو بوصفه المراقب لأداء الحكومة (السلطة). وحاول العديد من الباحثين تعريف المعارضة وفقاً لمنظور الفريقين (السلطة والمعارضة) التعبير عن حرية الأقلية السياسية في أن تعارض في مواجهة حق الأغلبية السياسية في أن تحكم.

ويلحظ أن مفهوم المعارضة يتعلق كلياً بواجهه من نظام حاكم (سلطة) يتعاظم وفق طبيعة وواقع هذا النظام وهذا ما... عطي شكل وملامح هذه المعارضة التي تكون في ظل نظام سياسي معين، ومن خلال هذا يذهب أحد الكتاب إلى أن المعارضة معنيان أحدهما عضوي (شكلي) والآخر مادي (موضوعي)

أولاً: المعارضة في معناها العضوي أو الشكلي هي الهيئات التي تراقب الحكومة وتنتقدها وتستعد للحلول محلها، فيقال بهذا المعنى تولت المعارضة السلطة في أعقاب انتخابات جديدة .
ثانياً: المعارضة في معناها المادي أو الموضوعي هي النشاط المتمثل في رقابة الحكومة وانتقادها والاستعداد للحلول محلها، فيقال لكل مواطن حق معارضة سياسة الحكومة، ويمارس المواطن هذه المعارضة بوسائل متعددة أهمها الأحزاب السياسية والجماعات الضاغطة.

(1) أشرف مصطفى توفيق، المعارضة، دار العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989، ص 20.

(2) جابر قميحة، المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار الجلاء، القاهرة، 1998، ص 74.

وفي ضوء ما تقدم ذهب أغلب الكتاب إلى ربط مفهوم "المعارضة" بعامل التنافس للوصول إلى السلطة، وبالرغم من أن الصياغة في التعريفات لمعنى المعارضة اختلفت من كاتب إلى آخر، إلا أنها بقيت محصورة في هذا الإطار.

وهذا ما عبر عنه عبد الإله بلقزيز بقوله: "هدف كل معارضة سياسية، في كل مكان وفي كل زمان الوصول إلى سلطة الدولة".⁽¹⁾

1- المعارضة السياسية كمصطلح يقترن بالأحزاب السياسية، وقد تتمثل المعارضة بحزب واحد، أو مجموعة أحزاب وهي ترتدي أشكالاً متنوعة من النضال، فقد يكون نضالها مشروعاً بقانون مؤسسات الدولة المعنية، وهذا ما تعترف به الدول التي تعتمد النظام الديمقراطي في إدارة الدولة ومثل هذه النظم ضمناً تؤسس لمبدأ تداول السلطة، أذا فالمعارضة هي القوة والمجموعات والأحزاب التي تعارض النظام السياسي العام في إطار عملية التداول السلمي للسلطة.⁽²⁾

2- المعارضة السياسية عادة تحمل معنى المضمون التنافسي بين جماعات سياسية لها تصورها الخاص في كيفية سياسة المجتمع وإدارته للوصول إلى السلطة وهي تعني بالأساس مخالفة الرأي ومعارضة سياسة النظام السائد سلطوياً.⁽³⁾

3- والمعارضة السياسية تعني: التمثيل السياسي للقوى الاجتماعية ومن خلاله تحقق مشاركة هذه القوى في الحياة السياسية وفي صنع القرار السياسي.⁽⁴⁾
إن المعارضة السياسية تتمثل في دور القوى السياسية الاجتماعية المختلفة المعارضة لمن هو في حكومة السلطة تارة، ومعارضة للنهج والتوجه السياسي وأسلوب ممارسة الحكم تارة أخرى.⁽⁵⁾

يلحظ مما سبق بأن الانتقادات الفردية الموجهة للسلطة لا تعد معارضة، فهذه الأخيرة تقتضي النقد المنظم، الذي تقوم به مجموعة من الأشخاص تجمعهم رؤية واحدة حول الطريقة التي يجب أن يمارس أي أن المعارضة تعبير عن حقوق المواطنين بالمشاركة في الحكم بها الحكم. يمكن أن يميز مفهوم المعارضة مع ما ذكر سابقاً من تعاريف له، إلا أن المفهوم إذا ما أردنا أن نقترّب من مدلوله الفلسفي من حيث التأسيس والتنظير لهذا المصطلح وانبثاقه الغربي، نجد أن التراث الفكري الغربي ينظر إلى المعارضة من خلال مبدأ الحرية فهي نظرة تعبر عن حرية الفرد في أن يعتمد بنفسه الطريقة والأسلوب الذي يعيش وفقه، وعن حريته في أن يخالف الجماعة في ذلك.

2- اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر من التجربة الإسلامية السياسية

التاريخية

كشفت لنا السوسيولوجية التاريخية السياسية. أن الاجتماع السياسي الإسلامي بعد انقطاع الوحي أنتج معارضته السياسة في نفس الوقت واللحظة التي أنتج فيها سلطته السياسية، وأن كلاهما -

⁽¹⁾ عبد الإله بلعزيز، السلطة والمعارضة، المجال السياسي العربي المعاصر، (حالة المغرب)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، طبعة الأولى، 2005، ص 12.

⁽²⁾ ناظم عبد الواحد الجاسور، معجم المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 2008، ص 581.

⁽³⁾ شعبان الطاهر الأسود، علم الاجتماع السياسي، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 1999، ص 21.

⁽⁴⁾ عبد الإله بلعزيز، السلطة والمعارضة، مرجع سابق، ص 10-11.

⁽⁵⁾ عصام سليمان، مرجع سابق، ص 258.

السلطة والمعارضة- ارتبطت بقضية الإمامة باعتبارها منصب أو مقام يندمج فيه الديني والسياسي في الإسلام.

هناك اتجاهان يتجاذبان الرؤية إلى التاريخ السياسي الإسلامي وبالضبط إلى الصراعات التي نشأت حول الإمامة والخلافة منذ الخلافة الراشدة، وعلى رأسها الصراعات التي وقعت أثناء خلافة عثمان بن عفان (رض) والانقسامات التي وقعت بعد مقتله، وتطورات هذا الانقسام الذي أدى إلى تبلور جماعات وأفكار في شكل أحزاب وفرق سياسية أنخرطت مباشرة في الحياة السياسية بأشكال مختلفة على طول التاريخ وعرض الجغرافيا لما كان يسمى بدار الإسلام.

الاتجاه الأول يرى أن كل هذه الأحداث لا تعبر عن حالة طبيعية أفرزتها تجربة الاجتماع السياسي الإسلامي بعد مرحلة النبوة

ويرفض هذا الاتجاه رؤية هذه الأحداث باعتبارها انعكاس لتصورات ومصالح فئات كانت تتنازع وتتصارع حول السلطة داخل الإسلام ومن خلاله. بل على العكس فهو يصور أن المسلمين في تجربتهم خاصة في صدر الإسلام لم يخرجوا عن روح الشريعة التي ترفض وتذم كما يأتي الحزبية والاختلاف للتنافس في السلطة ويرفض هذا الاتجاه فكرة التعددية السياسية تحت عنوان الإجماع.

لقد سعى هذا الاتجاه الفكري الذي يمثل العقل السياسي الإسلامي لأهل السنة والجماعة والذي تعود جذوره على الأقل إلى العصور الوسطى من التاريخ الإسلامي بدأ من صاحب "الفرق بين الفرق" وأساسا ما أصله "الموردي" و-المدرسة الأشعرية- إلى نزع الشرعية والمشروعية الدينية أولا ثم السياسة من أي فعل مواجهة مع السلطة القائمة تحت عنوان المعارضة من خلال إخراج جميع الفرق والمذاهب الإسلامية -الأحزاب السياسية الإسلامية- عن جادة الصواب واتهامها بالفسوق والبدعة في الدين والضلال والانحراف والمروق من الدين بل وفي بعض الأحيان التفكير. واضفاء الشرعية الدينية السياسية على جميع الحكام باعتبارهم خلفاء دون استثناء وخاصة خلفاء بني أمية وتصحيح خلافتهم من الناحية الشرعية من أجل تثبيت مبدأ استمرارية السلطة الشرعية على طول التاريخ ثانيا.

إن هذا الاتجاه يرفض النظر والبحث في ما وقع بين المسلمين منذ صدر الإسلام على أساس أنه جزء من النظرية الإسلامية بل يرجع ذلك إلى عملية تأمرية على الإسلام من الداخل بدأت خيوطها في عهد الخليفة عثمان بن عفان (رضي) على أيدي اليهود وعلى رأسهم "عبد الله بن سبأ".

الاتجاه الثاني: وهو الذي يرى في مجموع الأحداث المتعلقة بالصراع السياسي حول السلطة في التاريخ الإسلامي ما يمكن أن يعبر عن وجود حياة حزبية على الرغم من الاختلاف داخل هذا الاتجاه في تقييم هذه الأحداث والحكم عليها.

وبحسب هذا الاتجاه فإن المسلمون عرفوا في تجربتهم منذ عهد النبوة ظاهرة المعارضة وإن بأشكال مختلفة جدا كما أن الصراع الذي نشأ خاصة في عهد الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان كان تعبيرا عن وجود كتل أو تكتلات حزبية اختلفت في مصالحها وكيفية تحقيقها ويرى أصحاب هذا الاتجاه في أحداث صدر الإسلام تأصيلا للتعددية والحزبية السياسية في إطار إسلامي.

وتجب الإشارة إلى أن هذا الاتجاه حديث النشأة في إطار العقل السياسي الإسلامي لأهل السنة والجماعة مقارنة مع الاتجاه الأول، حيث ترجع جذوره إلى عصر النهضة التي شهدت إعادة تقييم وفحص التاريخ السياسي الإسلامي على ضوء معطيات "الصدمة التاريخية" نويعد كل من السيد "جمال الدين الأفغاني" و"الشيخ محمد عبده" و"رشيد رضا" أبرز الوجوه المؤسسة له.

وقد ترتب عن هذين الاتجاهيين والرؤيتين لأحداث التاريخ السياسي الإسلامي مواقف متناقضة حول قضية التعددية الحزبية ومشروعية المعارضة السياسية وكيفية ممارستها.

3- المعارضة السياسية: بين ضرورة الخلافة ومستلزمات تطبيق الشريعة

الملاحظة التاريخية الأساسية التي تستحق لفت الانتباه بغض النظر عن المواقف، هو أنه وباستثناء عهد النبوة لم يستطع أي حاكم على اختلاف مراحل الاجتماع السياسي الإسلامي أن يحمي نفسه من إمكانية إنبعاث معارضة تطعن في توليه الحكم.

لقد فرضت هذه الحقيقة التاريخية على الفقهاء والعلماء وقطاعات واسعة من المجتمع الإسلامي على مر التاريخ وإلى يومنا هذا أن يعيشوا حالة من التوتر الشديد الذي جعل نظام الضروة يتواجد مع نظام الشرعية في إطار بناء مؤسسة الخلافة منذ عهد الأمويين وإلى غاية العثمانيين مروراً بالعباسيين ومختلف الدويلات والإمارات التي تأسست عبر التاريخ والجغرافيا الإسلامية.

لقد نشأ الفقه السياسي- "العقل السياسي الإسلامي- بكل مذاهبيه ومنظومته المفاهيمية في إطار مواجهة هذا التوتر من أجل استيعاب واقع الاجتماع السياسي الإسلامي، وعلى رأس هذه المنظومة المفاهيمية يأتي كل من مفهوم إمارة الاستيلاء ووزارة التفويض.⁽¹⁾

يعبر كل واحد من هذه المفاهيم عن وضعية استثنائية تخرج فيها جزء أو كل السلطة في المجال السياسي الإسلامي عن الإرادة الفعلية والحقيقية للخليفة مع احتفاظه بالسلطة الرمزية باعتباره إمام المسلمين وخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم جراء قيام جماعات وأحزاب معارضة بالثورة والخروج عن سلطته سواء في الولايات المختلفة أوتحتى في مركز الخلافة.⁽²⁾

وقف العقل الإسلامي الفقهي موقفاً مزدوجاً أمام هذه الظاهرة، فهو من جهة لا يعتبر هذه السلطة الناشئة عن الخروج عن ولي الأمر والتي أصلها معارضة سلطة الخليفة سلطة شرعية، وهي -السلطة الناشئة- لا تأخذ شرعيتها من خلال شرعية معارضة السلطة والحق في المطالبة بها ومنازعة الخليفة في سلطته، بل سوف تأخذ هذه السلطة الناشئة شرعيتها من عامل خارجي وهو ضرورة وجود سلطة في المجتمع مع السعي للمحافظة على وجود وبقاء الخليفة في مركزه وجعله مستودعاً للشرعية رمزياً، يوزعها على السلطة الفعلية في إطار وزارة التفويض وإمارة الاستيلاء مقابل المحافظة على مؤسسة الخلافة ووحدة الخليفة.

وبعيداً عن تفاصيل حول هذين المفهومين وتأصيلها الشرعي فإن ما يهمنا من الناحية السوسيولوجية السياسية هو معنى الإمامة والخلافة المعبر عنه من خلال هذين المفهومين. فكلاهما بنية العقل السياسي الإسلامي لأهل السنة والجماعة الذي يركز على مقاصد السلطة السياسية على حساب طبيعة وأصل هذه السلطة. إننا أمام عقل يتحرك في إطار إشكالية وظيفية: السلطة ضرورة لكي يعمل النظام السياسي في المدينة وفق الدين الحق ويبقى على الحقيقة الموحى بها.

لقد أفرز هذا العقل معنى للخلافة والإمامة بالاعتماد على تصور وظيفي للسلطة السياسية إلى التركيز على مهام الخليفة والرعية من أجل تحقيق مقاصد الخلافة من جهة، وإفراغ طرق عقد الخلافة من المحتوى السياسي إلى درجة أن كيفية الوصول إلى السلطة أصبح قضية هامشية مقارنة

⁽¹⁾ أنظر تفاصيل هذين المفهومين في :

علي ابن محمد بن بصير الماوردي، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، دار الفكر للطباعة، الطبعة الأولى، القاهرة، 1983

ابن الجوزي، " المنتظم "

⁽²⁾ يعتبر العصر الوسيط الأكثر تعبيراً عن هذه الحالات حيث كان للبهيين، ثم السلجوقيين السيطرة على أجزاء من المجال السياسي الإسلامي. لمزيد من التفاصيل أنظر: ابن

الجوزي. المنتظم. مرجع سابق .

محمد إسماعيل ابن كثير، البداية و النهاية، مرجع سابق

مع كيفية ممارستها. وقد ظهر ذلك من خلال عدم الاهتمام لا من بعيد ولا من قريب في إطار الحديث عن فقدان الخليفة للشرعية وعدم إلزام الرعية بطاعته بسبب يقدر في طريقة وصوله إلى السلطة، بل إن التركيز انصب على الأسباب التي تؤدي إلى عجز الخليفة عن أداء مهامه أو الأسباب التي تقدر في عدالته أو لأسباب ترجع لفقدان جوارحه.

إن كل فقهاء أهل السنة والجماعة الذين تعرضوا لمسألة الخلافة والإمامة بدا من "الخطيب البغدادي" و"الماوردي" إلى "ابن تيمية" مروراً "بإمام الحرمين" و"الجويني" و"أبي حامد الغزالي" كرسوا جهدهم للدفاع عن هذه الحقيقة فنجد أن المشروع الأساسي للمارودي وخاصة من خلال كتابة "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" يتدرج في معركة الدفاع عن مؤسسة الخلافة واستمرارها وإبعاد إمكانية نشوء سلطة سياسية مستقلة بالكامل من خلال الحرص الإصرار على ضرورة الخلافة فكرة ومؤسسات تم إصراره على وحدة الخليفة. من هنا يأتي الإسهام الأساسي له حسب العديد من الباحثين في فتح الباب أمام الخليفة كي ينظم عن طريق السياسة وكي يوكل حكمه إلى الوزراء والقضاة.⁽¹⁾

نفس الشيء يصدق على العمل الذي قدمه أبي حامد الغزالي في إطار دفاعه عن الخلافة التقليدية وحماية النظام السلجوقي الناشئ وبخاصة حماية عملاء وهذا النظام الحاكمين البعيدين كل البعد عن التقيد بشريعة الله.⁽²⁾

لقد عبر الغزالي بوضوح لا يترك اللبس عن بنية العقل السياسي الإسلامي لأهل السنة والجماعة في إطار تعامله مع التوتر الذي فرضه الواقع السياسي في عصره، المتمثل في التعارض بين الشرعي والضروري بين سلطة الخليفة الشرعي والضعيف، وسلطة السلطان الضروري القوي بين الطاعة التي تعتمد على حجة الشرع والطاعة القائمة على مبدأ الضرورة. و تتدرج نظرية الغزالي في إطار ما يسميه "بادي برتران" على حق تراتبية اللاشروعات مبرراً الفوضى أشد هولا من الظلم، أي أن النظام الغير العادل هو أفضل من الاضطراب أو الفوضى، وانطلاقاً من أن الحكم (الخلافة) محكوم بمقاصده وعلى رأسها حماية الدين فإن هذه الأخيرة تمر عبر وظيفة حماية النظام ويترتب عن هذا أولية الطاعة لمن يمسك بزمام الحكم (الخلافة) فالسلطة كي تكون شرعية يجب أولاً أن تكون موجودة فينبغي في المقام الأول على الناس أن يطيعوا وعلى الأمراء والخلفاء أن يقدموا شريعة الله.⁽³⁾

ويعد ابن تيمية الوجه أو الشخصية الأبرز عند المفكرين والفاعلين السياسيين في العصر الحديث الحركات السياسية الإسلامية من بين جميع العلماء والفقهاء الذين اشتغلوا على معالجة الواقع السياسي الإسلامي لعصورهم من خلال تقديم تصور للمجال السياسي الإسلامي (نظرية الخلافة) في إطار تقييم والحكم على تجربة الاجتماع السياسي الإسلامي عبر مختلف عصورها بدأ بمرحلة الخلافة الراشدة مروراً بالحكم الأسوي والعباسي وما وقع فيها من أحداث سياسية ودينية.

إن أهمية و أهمية ابن تيمية ليست مرتبطة بما قدمه من نظريات وتصورات حول المجال السياسي الإسلامي، بل لارتباط أكبر الحركات الدينية السياسية منذ لحظة الصدمة التاريخية منتصف القرن الثامن عشر إلى يومنا هذا بأرائه وفكره ومواقفه الفقهية والسياسية، وعلى رأسها "الحركة الوهابية" وتفرعاتها وأشكالها المختلفة التي أصبحت تعرف بالحركات السلفية. وبالرجوع إلى ما قدمه

⁽¹⁾ بادي برتران. الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب و في دار الإسلام. ترجمة. نخلة..... المركز الثقافي العربي. بيروت. لبنان. ف 1 1996، ص 42

⁽²⁾ نفس المرجع. ص 43

⁽³⁾ Laoust henrie, La politique D'Elghazali, ... 1970, p378

ابن تيمية في السياسة الشرعية من الناحية الفكرية فإنه لا يخرج عن العقل السياسي الإسلامي لأهل السنة والجماعة وإن عبر عنه بشكل نوعا ما فيه تطرف وجدية، فنجد كل أعماله وعلى رأسها كتاب "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، محكومة بنفس البنية التي سبق وأن أصلها أسلافه من العلماء ،وهي :ضرورة السلطة (الخلافة) المنبثقة عن مقاصدها التي يبرر شرعية وجودها فيها بغض النظر على الطريقة التي تأسست عليها ،وفي هذا السياق ووفقا لهذه البنية عالج ابن تيمية التعارض بين الضرورة والشرعية ليخلص في النهاية إلى "أن واجب الأمير كما واجب العالم (الفقيه) هو تحويل سلطة الواقع إلى سلطة شرعية عن طريق إحياء وتطبيق الشريعة".⁽¹⁾

لقد تشكل هذا العقل السياسي الاسلامي لأهل السنة والجماعة في مرحلة، أوعصر، واجهت مؤسسة الخلافة فيه أزمة معقدة ومركبة ،تداخل فيها التاريخي مع الحاضر ،والشرعي مع الضروري ،والديني مع السياسي، في ظل مواجهة بين ثلاث دعوات دينية أساسية وهي:

أولاً: الدعوة الشيعية الإمامية الإثني - عشرية التي استغلها البوهيون وتبنوها كإيديولوجية لأجل إضعاف سلطة العباسيين وإقامة حكم خاص بهم في بلاد فارس.⁽²⁾

ثانياً: الدعوة الاسماعيلية (الشيعية) التي تأسست على عقائدها الدولة الفاطمية.

ثالثاً: الدعوة السلفية أي دعوة أهل السنة والجماعة والتي كانت إيديولوجية الخلافة العباسية ،كما كانت إيديولوجية أكثر الدويلات (الإمارات) التابعة لها رمزيا في إطار وزارة التفويض وإمارة الاستلاء وعلى رأسها الدولة السلجوقية⁽³⁾.

انحاز هذا العقل السياسي الديني إلى دليل الضرورة على حساب دليل الشرعية وبهذا فقد قضى على الحق في المقاومة والمعارضة السياسية وجعل من إحياء وتطبيق الشريعة هو أساس الشرعية بتعبير آخر أساس للطاعة اوالمعارضة.إلا أن دليل الضرورة قد يتمحى أمام مستلزمات التطابق الأكمل مع الشريعة مانحا حينذاك لممارسة المعارضة شرعية أقوى من الشرعية التي يمكن أن يطمح إليها أي نظام سياسي قائم.وهنا تفرض الشريعة نفسها ليس باعتبارها منظمة أومشرعة للمعارضة بل على العكس باعتبارها أساسا رئيسا لإعادة طرح مسألة سلطة الأمير.

لقد شكل هذا التصور البؤرة الرئيسية لتعبئة الجماهير المعارضة عبر التاريخ وإلى يومنا هذا فعمل المعارضة لا يتغذى من المطالبة بممارسة السلطة ولا خلق سياسة بديلة إنه ينحصر في المطالبة بتحديد تدفق الدم في السياسة من خلال المطالبة بتطبيق الشريعة وإحياءها. هذه المطالبة التي هي أساس وركيزة التعبير عن المصالح الخاصة أوصيغة التعبير عنها قد تؤدي إلى إعادة طرح مجمل السياسة التي يقودها الحاكم الأمير أوالخليفة وهذا ما نلاحظه عبر التاريخ ومنذ العهد الأموي على الأقل وهوما تعبر عنه اليوم غالبية الحركات الاسلامية.من هنا يصبح بالإمكان استيعاب التوترات التي انتظمت حولها ممارسة المعارضة خلال التاريخ الاسلامي في إطار العقل السياسي الإسلامي الذي حاولنا إبراز معالمه

لقد اندفع غالبية العلماء والأمراء للدفاع عن ممارسة السلطة والدفاع عن مؤسسة الخلافة مقابل إعادة طرح الدائم لمسألتها ،وهذا ما يمكننا من أن نفهم بشكل أفضل كما يقول " برتران بادي" الإنتظام الذي كان يطرح به دليل الضرورة والذي كان يربط عادة بخطر الفتنة ،الذي يشكل صدى

⁽¹⁾ بادي برتران. الدولتان: مرجع سابق ص 44

⁽²⁾ حول تفاصيل العلاقة بين بني بويه و الدعوة الإمامية أنظر:

توفيق السيف، ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة. المركز الثقافي العربي. بيروت. لبنان الطبعة الأولى. 1999.

⁽³⁾ حول علاقة الدولة الفاطمية بالدعوة الإسماعيلية أنظر: موسى لقبال ، دوركتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري (11م) ،الشركة الوطنية للنشر و التوزيع. الجزائر. 1979.

للتهديد بالفوضى التي يعتبرها العقل السياسي الإسلامي في تراتبية اللاشروعات أشد من الظلم.⁽¹⁾ من دون أن يعني ذلك، بل ولم يمنع، إمكانية وصف السلطة بالجور بل هوجور لكن جورها ينشأ الله سبحانه وتعالى ويترتب عن ذلك أنه سبب مقبول مواجهة السلطة بحقنا في المقاومة والمعارضة فهو أمر يقره الإسلام بل يتم من خلال إلزامها بتطبيق الشريعة وعدم إطاعتها فقط في ما يتعارض معها.

(¹) يادي برتران، الدولتان، مرجع سابق، ص 265

خلاصة

ترجع السوسيولوجية ولادة الأحزاب السياسية في الغرب إلى اللحظة التي وصلت فيها مجتمعاتها إلى درجة معينة من تطور بنائها الاقتصادية والاجتماعية وإقامة الدولة - الأمة - ، وهي اللحظة التاريخية التي أصبح فيها التمايز والانقسام بين الفئات والطبقات كبيرا ونزلت الجماهير الواسعة - المفقرة - إلى ساحة السياسة ، فأصبح الاختلال يهدد بتدمير الجميع . عندئذ انبعثت هذه الأدوات - الأحزاب - لإعطاء الصراع منحى أقل تدميرا ، وحيلة من النظام الرأسمالي تجعله قادرا على النمو والتواصل ، فالحزب السياسي الحديث ظاهرة توافقت مع الإطار الجديد " الدولة الحديثة " (الدولة - القومية) التي تعتبر أهم ابتكار سياسي داخل النموذج الأوروبي والتي تستحق مجدها لأنها تجاوزت الملكيات المطلقة وأسست جماعة سياسية هي " المجتمع السياسي " .

تكشف لنا السوسيولوجية التاريخية السياسية أن الاجتماع السياسي - الإسلامي بعد انقطاع الوحي ، أنتج معارضته السياسة في نفس الوقت واللحظة التي أنتج فيها سلطته السياسية ، وأن كلاهما - السلطة والمعارضة - ارتبطت بقضية الإمامة باعتبارها منصب أو مقام يندمج فيه الديني والسياسي في الإسلام ، فباستثناء عهد النبوة لم يستطع أي حاكم على اختلاف مراحل الاجتماع السياسي الإسلامي أن يحمي نفسه من إمكانية إنبعاث معارضة .

هناك اتجاهان يتجاذبان الرؤية إلى التاريخ السياسي الإسلامي وبالضبط إلى الصراعات التي نشأت حول الإمامة والخلافة منذ الخلافة الراشدة ، وعلى رأسها الصراعات التي وقعت أثناء خلافة عثمان بن عفان (رض) والانقسامات التي وقعت في عهد الإمام علي (رض) ، وتطورات هذا الانقسام الذي أدى إلى تبلور جماعات وأفكار في شكل أحزاب وفرق سياسية أنخرطت مباشرة في الحياة السياسية بأشكال مختلفة على طول التاريخ وعرض الجغرافيا لما كان يسمى بدار الإسلام . الاتجاه الأول يرى أن كل هذه الأحداث لا تعبر عن حالة طبيعية أفرزتها تجربة الاجتماع السياسي الإسلامي بعد مرحلة النبوة ، ويرفض هذا الاتجاه رؤية هذه الأحداث باعتبارها انعكاس لتصورات ومصالح فئات كانت تتنازع وتتصارع حول السلطة داخل الإسلام ومن خلاله . بل على العكس فهو يصور أن المسلمين في تجربتهم خاصة في صدر الإسلام لم يخرجوا عن روح الشريعة التي ترفض وتذم كما يأتي الحزبية والاختلاف للتنازع في السلطة ويرفض هذا الاتجاه فكرة التعددية السياسية تحت عنوان الإجماع .

وقد فرضت هذه الحقيقة التاريخية على الفقهاء والعلماء وقطاعات واسعة من المجتمع الإسلامي على مر التاريخ وإلى يومنا هذا أن يعيشوا حالة من التوتر الشديد الذي جعل نظام الضروة يتواجد مع نظام الشرعية في إطار بناء مؤسسة الخلافة منذ عهد الأمويين وإلى غاية العثمانيين مروراً بالعباسيين ومختلف الدويلات والإمارات التي تأسست عبر التاريخ والجغرافيا الإسلامية وقد ترتب عن هذين الاتجاهيين والرؤيتين لأحداث التاريخ السياسي الإسلامي مواقف متناقضة حول قضية التعددية الحزبية والسياسية التي تعد من متطلبات الديمقراطية الغربية الحديثة ، وهوما سوف نتناوله في الباب القادم .

الفصل الثامن عشر: اتجاهات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر من التعددية السياسية والحزبية

تمهيد

سوف نسعى من خلال هذا الفصل إلى التعرف على اتجاهات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في سياق محاولات أسلمة الديمقراطية، انطلاقاً من رصد موقفه من مسألة التعددية السياسية والحزبية باعتبارهما قيم ومبادئ أساسية في الفكر الديمقراطي الحديث والمعاصر، وشروط لأي نظام ديمقراطي التي أخذت بالتشكل بعد عصر التنوير في سياق ولادة الليبرالية.

المبحث الأول: الحزبية في سياقين مختلفين: في الغرب وفي دار الإسلام

تعرف المسلمون في إطار الصدمة التاريخية على واقع تجربة سياسية جديدة لم يختبروها في تجربتهم، يأخذ فيها الحزب معنى آخر مغاير للمعنى التاريخي الذي صاغه المسلمون في تجربتهم السياسية الحزبية، وقد فرض هذا الاحتكاك المبكر بين المجالين -الغربي الحديث والإسلامي- على الفكر السياسي الإسلامي إشكاليات وتحديات أهمها الموقف من الحياة الحزبية ومدى انسجامها مع الإسلام وثقافة المسلمين.

إن أحد الأدوار الأساسية بالمعنى الغربي الحديث للحزب تتمثل في ضمان المشاركة السياسية للمواطنين في الحقل السياسي من خلال أطر قانونية في إطار المفهوم الحديث للدولة. وقد تبلور هذا الدور للحزب -المشاركة السياسية- في إطار عملية البناء التاريخي للديمقراطية الغربية، وعلى هذا الأساس فإن دراسة الأحزاب السياسية يعتمد على التاريخ أكثر من أي شئنا آخر.

لقد انبثق هذا الدور من مفهوم الحزب السياسي في حد ذاته، باعتباره تنظيمًا يسعى دوما وراء شرعية السياسة من أجل إدارة مؤسسات الدولة، والذي بدوره انبثق الحزب في الغرب مما يسميه الباحث "دانييل لوي سيلر" بالظهور الكاسح للجماهير للساحة السياسية، والذي اكتمل معناه في إطار الديمقراطية التمثيلية وهي -الأحزاب- بنت الديمقراطية والاقتراع العام كما يقول ماكس فيبير⁽¹⁾.

وقبل التعرف على نشأة الحزبية الحديثة لفهم وتحديد القابليات الفكرية للعقل السياسي الإسلامي لظاهرة الحزبية والتعددية السياسية في إطار استيعابه للديمقراطية نحتاج إلى الوقوف عند بعض الملامح البنوية والجوانب الوظيفية للحزب التي ارتبطت بنشأته الغربية الحديثة.

1- وظائف الحزب السياسي

بالرغم من أن الوظيفة الأساسية الأصلية والمعلنة للحزب السياسي هي التمثيل والتعبير عن مصالح مختلف المجموعات الاجتماعية التي يتشكل منها، إلا إنها ليست الوحيدة فبعد دخول الحزب الحقل السياسي وتفاعله مع النسق السياسي، فإن الحزب يشرع في القيام بوظائف تتعدى الوظيفة التي نشأ من أجلها، وهي مرتبطة بالدور الذي سيلعبه الحزب باعتباره فاعل اندماج وصراع في إطار الدولة الوطن وفي ظل الاقتراع العام⁽²⁾.

ويحدد "يورغن هيرماس" هذه الوظائف فيمايلي:

- تأسيس دور المعارضة.
- تعويد سيرورة الشرعة.
- تأسيس دورة تناوب المشروعية، من خلال حصر إستيلااب المشروعية في حدود تغيير الحكومات.

- سن مشاركة كل المواطنين في الشرعية من خلال تحويل الأفراد إلى منتخبين⁽³⁾.
يجب ربط لفكرة ويتعلق الأمر بثلاثة استنادات وأجوبة أساسية يقوم بها أيؤديها الحزب لثلاثة متطلبات وظيفية من أجل بقاء كل نسق سياسي التي تحدد وظائف الحزب السياسية وهي: أ- الشرعية - الاستقرار.

ب- المناوبة أو التناوب السياسي.

¹ التفاصيل سبق وأن تعرضنا إليها في الفصل السابق

² LIPSET (M.L), ROKKAN (S). *Le Parti Politique: Agent De Conflit Et Instrument D'integration*.

Opcit. p

³ HABERMAS (Y). *Après Marx*. Tr ladmiral (j) et delaunay (m) édition fayard, paris 1985. p 275.

ج- تنظيم المعارضة⁽¹⁾.

1-1 تأسيس وتنظيم المعارضة

لقد سبق وأشرنا إلى أن النسق السياسي (الدولة) تفرض نفسها على مجموع من الجماعات الاجتماعية الغير متجانسة وذات مصالح مختلفة ومتعارضة ومتناقضة في بعض الأحيان وبأن النشاط السياسي هو بمثابة تعبير حركي عن عدم التجانس والاختلاف والتعارض المجلوب عليه كل مجتمع، وهنا تكمن أهمية الحزب حسب "يورغن هبرماس" (*HABERMAS*) في التخفيف وإخماد ونزع كل الاستعدادات للتناحر والصراع المفتوح، بل وتحويل هذه الاستعدادات والقابلية للصراع العنيف المادي إلى قابلية الصراع التنافسي على المشاركة في الحكم⁽²⁾.

بناء على ذلك فإن تأسيس وتنظيم المعارضة تعتبر وظيفة جد مهمة تقوم بها الأحزاب. وتنحصر هذه الوظيفة في المجابهة بين الأحزاب التي تأخذ ثلاثة أبعاد أساسية وهي:

أ- نقد النظام السياسي الذي تقيمه الأحزاب الحاكمة، بدون أن يؤدي إلى الإخلال بقواعد الشرعية الدستورية.

ب- تقديم البدائل من خلال طرح برنامج قابل للتنفيذ.

ت- يتعين على الأحزاب الموجودة في المعارضة أن تكون قادرة إذا وصلت إلى الحكم على تحمل مسؤولياتها في استمرارية المؤسسات الدستورية، وما يقتضيه ذلك من قيام إطارات الحزب بتولي مسؤولية الحكم، وقدرتها في المحافظة على كيان المؤسسات القائمة واستمراريتها دون اضطراب⁽³⁾.

2-1 الشرعية والاستقرار

إنه مهما كانت طبيعة وظروف النسق السياسي، فإن هذا الأخير في حاجة دائمة ومستمرة إلى الشرعية والاستقرار، من أجل مواجهة ومقاومة التوترات *LES TENSIONS* المعارضة من جهة، والمبرزات الداخلية للحزب.

إن الحزب بمجرد مشاركته في النسق السياسي بأي شكل من الأشكال يقوم بمساعدة النسق السياسي بإكتساب أو/ والإبقاء على الشرعية.

وانطلاقاً من أن الشرعية هي "قدرة أي نظام سياسي على الاعتراف به"⁽⁴⁾ فإن كل نسق سياسي هوفي حاجة دائمة لتأكيد شرعيته، وعليه فإن الشرعية هي سيرورة ومحل نزاع دائم "البعض ينفي هذه الشرعية والبعض الآخر يؤكدّها"⁽⁵⁾.

وعلى هذا الأساس فإن الشرعية هي مشكل دائم حتى وإن كانت المعارضة مؤسسة. ومن هنا فإن كل حالة اضطراب أو تنازع حول الشرعية هي عبارة عن عدم قدرة النسق السياسي على إيجاد حل لأزمة ناجمة عن إرادة المشاركة في الحكم التي تطالب بها مجموعات جديدة.

⁽¹⁾ LAVEAU (J). *Op.Cit.* p 179.

⁽²⁾ HABERMAS (Y). *Après Marx O. Cit.* p 275.

⁽³⁾ LAVEAU (J). *Op. Cit.* p .

⁽⁴⁾ HABERMAS (Y). *Après Marx, Op. Cit.* p 252.

⁽⁵⁾ *ibid.* p 252.

ولا تؤثر طبيعة النظام السياسي على أداء الحزب لهذه الوظيفة. حيث أن في النظام السياسي القائم على الحزب الواحد تتمثل المهمة الأساسية والأكثر حيوية للحزب في شرعة النظام السياسي والمحافظة على إستقراره، من خلال تواجد الحزب في كل دواليب الدولة وتواجد الدولة في كل مؤسسات المجتمع.

وأما النظام السياسي القائم على التعددية السياسية، (أي النظام الذي يقبل ويسمح بالتنافس مفتوح على السلطة)، فإن الأحزاب تؤدي هذه الوظيفة بمجرد وجودها في العملية السياسية وقبولها بالإطار الذي يحدده لها النسق السياسي⁽¹⁾.

إن درجة الشرعية والاستقرار ليست ثابتة (STATIQUE) بل متحركة (DYNAMIQUE)، وتختلف من مرحلة إلى أخرى ومن ظرف إلى آخر، وليس بالضرورة ملازمة لكل عناصر النسق السياسي.

3-1 المناوبة أو التناوب السياسي

إن النسق السياسي كما تم تعريفه سابقا ليس جامدا ولا يسير باتجاه واحد بل بالعكس، فمن أهم خصائصه هو النشاط والتبادل مع المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه من أجل الاستمرار، وتسمى هذه العملية بالتكيف، وعلى اعتبار أن الصراعات الحزبية ليست دائما صراعات من أجل أهداف سامية بل هي أيضا صراعات من أجل مراقبة السلطة وكيفية توزيعها على حد تعبير "ماكس فيبر" (MAX WEBER)⁽²⁾، فإن وظيفة المناوبة أو التناوب السياسي هي بمثابة التجسيد الحقيقي للوظيفتين السابقتين بالإعتماد على إتفاق مبدئي (PLATE FORME)، والمتمثلة في الانتخابات التي تجتمع عليها كل الأحزاب ذات المصالح المتعارضة والمتناقضة، وتنحصر هذه الوظيفة في ثلاثة أبعاد أساسية وهي⁽³⁾:

أ- أن التناوب ينحصر في تغيير الأفراد السياسيين

LA RELEVÉ DU PERSONNEL POLITIQUE

ب- أن هذه المناوبة لا تعني البتة إعادة النظر في النسق السياسي في حد ذاته. ت-أن البرامج السياسية هي مجرد بيان سياسي (un manifeste politique) وليست بدائل سياسية.

2- أنماط الأحزاب السياسية

يجب على كل محاولة لإعداد تصنيف نموذجي للتنظيمات الحزبية أن يأخذ بعين الاعتبار تفاعل مجموعة من العوامل التي تشكل الهوية الخاصة بكل نوع أو صنف من أصناف الأحزاب السياسية.

ويعود إختلاف الأحزاب السياسية من حيث هويتها لإختلاف السياق الذي نشأت فيه وبإختلاف سيرورة تكونها. حيث أن كل حزب يحمل عنوانا يرتسم من خلال نوعية تنظيمه ونشاطه في تكوين

⁽¹⁾ BAGUENARD (JACQUES). *L'univers Politique*. France, P U F. 1^{ère} edition, 1978, P P 20-21.

⁽²⁾ WEBER (M). *Le Savant Et Le Politique*. Op. cit. P68.

⁽³⁾ LAVEAU (J). *Op. Cit.* p 192.

زبائنه الإنتخابية، ومن خلال قاعدته النضالية، وأخيرا عن طريق توجهاته الإيديولوجية وبرامجه السياسية.

بالرغم من أن التصنيف النموذجي (*LA TYPOLOGIE*) الذي أعده "موريس دوفرجه" (*MAURISCE DUVERGER*) الذي ربط من خلاله أنواع الأحزاب بأصل نشأتها وهو التصنيف الأكثر إستعمالا نظرا لإستيعابه لغالبية أنواع الأحزاب. إلا أن العناصر الحيوية لفهم تطور الحياة السياسية في إطار (الدولة- الوطن) المرتبطة بالنظام الرأسمالي، يمكن استلهاها حسب "بيار لوكنت" (*PIERRE LE COMTE*) من التحليل الرائع والتصنيف الذي قدمه "ماكس فيبر" (*MAX WEBER*) عند ملاحظته لبداية تشكل سوق سياسية تعتمد على الإنتخابات والديمقراطية الجماهيرية كوسيلة لتنظيم الوصول للمشاركة في السلطة، من خلال احتكار وانتشار المؤسسة الحزبية كبديل عن كل الوسائل التي كانت سائدة في النظام السياسي قبل الدولة الحديثة (الدولة - الوطن)⁽¹⁾.

1-2 أحزاب الإطارات (*Les Partis Des Cadres*)

يتميز هذا النوع من الأحزاب بنوعية الأعضاء المنضمين إليه أكثر من عددهم ويمثل هذا النمط من الأحزاب نموذجية خاصة كوسيط بين النخب الاجتماعية والجماهير في إطار الديمقراطية التمثيلية.

ويتميز هذا النوع من الأحزاب بإحتوائه على شخصيات ذات نفوذ وتأثير داخل المجتمع على المستوى المحلي الأعيان *LES NOTABLES*.

وتتسم هذه الأحزاب من حيث التنظيم بالمرونة وعدم الانضباط الحزبي بصورة قوية⁽²⁾.

2-2 أحزاب الجماهير (*LES PARTIS DE MASSES*)

يتميز ويعرف هذا النوع من الأحزاب أنه يفتح آفاق سياسية أمام مختلف القطاعات والفئات الاجتماعية المحرومة والمهمشة من طرف النسق السياسي فهي تعتمد على جلب وتعبئة أكبر قدر ممكن من المناصرين. والنماذج الأولى لهذا النمط من الأحزاب ارتبط أوكان تعبير عن الحركة العمالية. حيث شكلت الإطارات النقابية والتيارات الاشتراكية قاعدتها التنظيمية الأساسية. كما يتميز هذا النمط من الأحزاب بتنظيم بيروقراطي كبير وهذا من أجل ضبط التعبئة الجماهيرية وإنتاج نخب جديدة وتكوين المناضلين وتوجيه المنتخبين⁽³⁾.

3- نشأة الحزبية الحديثة في العالم الإسلامي

لا نسعى من خلال هذا البحث تتبع نشأة جميع الأحزاب وأنماطها وعوامل قيامها الذي هو من الصعوبة بمكان والتي لا يتسع لها المقال، وسوف نكتفي بالإشارة إلى الملاحظات التاريخية الأساسية حول نشأة الأحزاب السياسية بالمعنى الحديث في العالم الإسلامي⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ LECOMTE (P) et DENNI (B). *Sociologie du politique*. Presse universitaire de grenoble. Sous année édition. P 178.

⁽²⁾ طارق فتح الله خضر. مرجع سابق. ص 175.

⁽³⁾ LECOMTE (P) et DENNI (B). *Op.cit.* PP 179. 180.

⁽⁴⁾ نجيل القارئ للتوسع إلى دراسة: رسلان شرف الدين. مدخل إلى دراسة الأحزاب السياسية العربية. مرجع سابق، والدراسة التي قدمها أسامها غزالي إلى حزب الأحزاب السياسية في العالم الثالث، سلسلة محاكم الغرفة، الكويت، 1987.

لم يتعرف العالم الإسلامي بمختلف أقطاره على ظاهرة الأحزاب السياسية بالمعنى الحديث، بنفس الطريقة ولا في نفس الوقت ولا في نفس السياق التاريخي-السياسي-الديني. تاريخيا لقد تأخر نشوء الأحزاب السياسية في المغرب العربي بصفة عامة والمغرب الأوسط -الجزائر- مقارنة مع المشرق العربي، حيث كان البداية لتشكل الأحزاب السياسية الحديثة فيه وبالتحديد في مصر⁽¹⁾.

سوسيولوجيا لم تنشأ الأحزاب السياسية الحديثة في العالم الإسلامي بنفس الطريقة ولا بنفس المضمون والوظيفة التي نشأت بها الأحزاب في العالم الغربي-أمريكا - أوروبا الغربية-حسب تصور أدبيات سوسيولوجيا الأحزاب المعتمدة. سواء في التصنيف الذي اقترحه "مورسي دوخري" أو النموذج الذي قدمه ماكس أوحى المدخل المؤسسي.

لقد أنت نشأة الأحزاب السياسية الحديثة في المشرق العربي في ظل وجود سلطة-سياسية-دينية وهي مؤسسة الخلافة، أما في المغرب العربي فإن ولادة الأحزاب السياسية تم في ظل وجود استعمار فرنسي عزل أقطار هو خاصة الجزائر عن محيطها الإسلامي بعد أن تنازلت السلطة العثمانية عن هذه الجزء من الخلافة الإسلامية ولأسباب خاصة بالوضع السياسي لمصر بعد تسلم "محمد علي باشا" الحكم فيها وسعيه لوضع حد للسلطات العثمانية على الدولة المصرية الحديثة، كانت مصر هي القطر الأول في العالم الإسلامي الذي شهد تأسيس الأحزاب السياسية وكان ذلك سنة 1881 على يد "أحمد عرابي باشا". وقد ساهم الشيخ محمد عبده في تأسيس هذا الحزب .

ثم عرفت بداية القرن العشرين تأسيس عدة أحزاب سياسية في المناطق. بعد بداية القرن العشرين توالى عملية تأسيس الأحزاب السياسية في مناطق مختلفة من العالم العربي الإسلامي. وإن بمسميات تبتعد عن استعمال لفظ "حزب" .

شكل حزب الاتحاد والترقي سنة 1911 في عاصمة الخلافة الإسلامية دفعة قوية في تأسيس الأحزاب في أطراف الدولة العثمانية بعد أن أوجد له فروعاً خاصة في العراق، وكان قد سبق ذلك تأسيس حزب " تونس الفتاة " في تونس سنة 1907.

أما في الجزائر فقد ارتبطت نشأة الأحزاب السياسية بالحركة الوطنية إبان الاستعمار الفرنسي، وإذا كانت الفكرة الشائعة هي أن الأحزاب السياسية الجزائرية باستثناء نجم إفريقيا الشمالية لم تظهر إلا خلال الثلاثينيات من القرن العشرين فإن الحقيقة تاريخياً قد تم ملاحظتها من قبل العديد من المؤرخين وخاصة الأوروبيين المعاصرين والتي مفادها أن الأحزاب السياسية تواجدت في الجزائر منذ سنة 1919 وقد قسمها "أوغسطين برنارد" (*AUGUSTINE BERNARDE*) كما يلي⁽²⁾:

- الحزب المحافظ الذي كان مكوناً من العائلات الإقطاعية القديمة.
 - الحزب الليبرالي الذي كان يقوده جماعة النخبة الاندماجية.
 - الحزب الوطني الذي كان يسيطر عليه جماعة النخبة المنادين بالمساواة مع فرنسا.
- وتعود نشأة الأحزاب السياسية في الجزائر حسب المؤرخ أبو القاسم سعد الله إلى سببين رئيسيين مباشرين وهما:

❖ السبب الأول: الحرب العالمية الأولى حيث أن نشأة الأحزاب السياسية كانت من النتائج المباشرة لهذه الحرب العالمية.

(1) رسلان شرف الدين. مدخل لدراسة الأحزاب السياسية العربية. دار الفارابي. بيروت. لبنان. ط. 01، 2006. ص

(2) أبو القاسم سعد الله. الحركة الوطنية. الجزء الثاني، دار الغرب الإسلامي. بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة. 1992. ص 289.

❖ السبب الثاني: هو الانتخابات البلدية التي جرت سنة 1919 حيث أن هذه الانتخابات أدت إلى بروز النواة الأولى للحركة الوطنية والتي كانت في حد ذاتها المحرك الأساسي لنشأة كل الأحزاب السياسية⁽¹⁾.

لقد أدت الانتخابات التي جرت سنة 1919 إلى ولادة الحزبين الأولين في تاريخ الجزائر الحديث وهما:

❖ حزب الإصلاح بقيادة "الأمير خالد" والذي كان يعتمد على خطاب رفض الاندماج ويطالب بالمساواة في ظل قانون الأحوال الشخصية الإسلامية، وقد فاز هذا الحزب بالانتخابات التي أجريت في سنة 1919 في عمالتي الجزائر وقسنطينة⁽²⁾.

❖ الحزب الليبرالي بزعامة الدكتور "ابن التهامي"، وكان هذا الحزب يتكون من القسم الثاني من النخبة⁽³⁾ والتي كانت تنادي بالاندماج عن طريق تجنيس الجزائريين بغض النظر عن قضية الدين⁽²⁴⁾.

وبحلول سنة 1930 كان للجزائر كل أشكال وأنواع الأحزاب السياسية تقريبا من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار⁽³⁵⁾ والتي كانت تشكل الحركة الوطنية الجزائرية الحديثة، حيث يصنفها "ميشال كامو" (MICHEL CAMUS) إلى غاية سنة 1954 بثلاثة تيارات رئيسية وهي:

- التيار الإصلاحي اللائكي المتمثل في البداية بالفتيان والشباب الجزائري وفي فترة ما بين الحربين العالميتين بـ "فدرالية المنتخبين" وبعد الحرب العالمية الثانية بـ "الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري" UDMA.

- التيار الإصلاحي الإسلامي الذي تجسد في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931 بعد أن كان متجسدا في شخص الشيخ "عبد الحميد بن باديس" ومجلة الشهاب منذ سنة 1921.

- التيار الشعبوي الممثل عبر مراحل مختلفة بعدة تجمعات وتسميات وملتف حول شخص واحد وهو "ميصالي الحاج". وعرف هذا التيار ثلاث مراحل وهي المرحلة الأولى كانت تحت اسم نجم إفريقيا الشمالية (ENA) والتي امتدت من 1926-1937 ثم حزب الشعب الجزائري 1937-1947 وأخيرا حركة الانتصار للحريات الديمقراطية من 1947-1954⁽⁶⁾.

إن التمايز بين كل تيارات الحركة الوطنية التي سلف ذكرها لم يكن على أساس البرنامج السياسي الذي يجب تبنيه وتطبيقه بعد الاستقلال وإنما كان مبنيا أساسا على الطريقة أو الطرق والوسائل التي يجب إتباعها وتبنيها من أجل الحصول على الاستقلال⁽⁷⁾.

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله. المرجع نفسه. ص 288.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله. المرجع نفسه. ص 291.

⁽³⁾ يعود تشكّل جماعة النخبة التي كانت تتكون من المثقفين والمتكويّن الذين استفادوا من التعليم الفرنسي إلى سنة 1912 وكان من مطالبها الأساسية إلغاء "قانون الأندلس". أنظر صالح فركوس المختصر في تاريخ الجزائر من عهد الفتيقيين إلى خروج الفرنسيين. دار العلوم للنشر والتوزيع. غابرة. 2003. ص 288.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله. المرجع نفسه. ص 292.

⁽³⁾ أبو القاسم سعد الله. المرجع نفسه. ص 295.

⁽⁶⁾ CAMAU (MICHEL). *Pouvoir et institutions au maghreb*. O.p.u 1983. pp 102.103.

⁽⁷⁾ ADDI (LAHOUARI). *L'impasse du populisme*. Op.cit. p75.

وفي هذا السياق جاءت نشأة حزب جبهة التحرير الوطني، و دون الغوص كثيرا في أعماق وتفاصيل المرحلة التاريخية، التي صاحبت أوعرفت ولادة ونشأة حزب جبهة التحرير الوطني (FLN) سنة 1954، فإن القراءة الممحصة لما كتب حول هذه القضية والظروف السياسية والايولوجية الداخلية والعالمية تدفعنا إلى اعتبار والاعتقاد بأن نشأة حزب جبهة التحرير الوطني كانت نتيجة لأزمتين كبيرتين:

- الأولى مرتبطة بالنسق السياسي الكولونيالي.

- الثانية مرتبطة بالحركة الوطنية.

فيما يخص الأزمة الأولى فنتمثل في عدم قدرة النسق السياسي الكولونيالي على إدماج التطلعات الوطنية للشعب الجزائري الشيء الذي أدى شيئا فشيئا إلى تكون حركة راديكالية اختارت ودافعت عن خيار القطيعة.

وأما الأزمة المرتبطة بالحركة الوطنية الجزائرية فنتمثل في عجز الأحزاب السياسية للحصول على تنازلات من المستعمر، وبالتالي حكم عليها بأن تلعب دور المشاهد والملاحظ لولادة حركة معادلة استوعبت قطاعات واسعة من الشعب الذي سئم من الاستعمار والتهميش⁽¹⁾.

من خلال هذا الاتجاه الراديكالي والحركي " **ACTIVISTE** " فإن حزب جبهة التحرير الوطني تعتبر أولا وقبل كل شيء حركة تحريرية وطنية حيث كان هدفه الأول والأساسي هو الاستقلال الوطني وبناء على هذا الهدف الأساسي فإن حزب جبهة التحرير الوطني أخذ على عاتقه تعويض أو استبدال سلطة خارجية (مستعمرة) بسلطة وطنية بعيدا عن المصالح الفئوية لبعض القوى الاجتماعية على حساب أخرى كان طموحه يتمثل في استرجاع السيادة الوطنية ورفض كل أشكال الإصلاح والانتخابية الذي غرقت فيه أحزاب الحركة الوطنية⁽²⁾.

وهذا ما يجعل حزب جبهة التحرير الوطني في نظر العديد من المحللين، حزبا ذا طبيعة خاصة. وأحسن من عبر عن هذه الطبيعة والصفة هو الأستاذ "محمد بجاوي" بوصفه لحزب جبهة التحرير الوطني بـ "حزب - أمة " **PARTI-NATION** " ⁽³⁾

إن حزب جبهة التحرير الوطني من بداية تشكله يظهر واضحا أنه تعبير جديد وإمتداد للتيار الشعبي، ومن دون شك فإن اندلاع الثورة في أول نوفمبر سنة 1954 تحت قيادة مجموعة من الناشطين في حزب الشعب الجزائري وحركة الانتصار للحريات الديمقراطية **MTLD_ PPA** مؤشرا قويا على ذلك⁽⁴⁾.

المبحث الثاني: موقف واتجاهات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر نحو التعددية السياسية والحزبية
لقد ارتبطت الديمقراطية الحديثة بالتعددية السياسية والحزبية وأصبحت علامة على وجودها ، وبات موقف الحركات الإسلامية السياسية منها دليل ومعيار للحكم على ديمقراطيتها. وتستند الحركات الإسلامية في موقفها من ظاهرة التعددية السياسية والحزبية على الفكر الإسلامي الحديث

⁽¹⁾ BEN SAADA MOHAMED (t). *le régime politique algérien : de la légitimité historique à la légitimité constitutionnelle*. Enal ALGER. 1992. p p 21.22.

⁽²⁾ BEN SAADA MOHAMED (t). *Op.cit.* p 23.

⁽³⁾ LECA (JEAN). *Pouvoir et administration au maghreb*. *Op.cit.* p 09.

⁽⁴⁾ CAMAU (MICHEL). *Op.cit.* p p 115-116.

والمعاصر. لم يكن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر موحدا اتجاه ظاهرة التعددية السياسية والحزبية، فقد حمل هذا الفكر مواقف متنوعة، بل ومتناقضة حول هذه الظاهرة، بين من يرى مشروعيتها التاريخية والفقهية، وبين ينفي أي شرعية دينية وتاريخية عنها. وهذا ما سوف نتعرف عليه في هذا الفصل.

1- التعددية السياسية: المفهوم والمعنى

يعبر مفهوم التعددية السياسية عن طبيعة أو بنية مجال سياسي قائم على حق الاختلاف في الفكر والمصالح ومشروعية التعبير عنها بشكل منظم، يقوم إلى تجسيدهما على مستوى السلطة السياسية من خلال الاتفاق على القاعدة الشرعية. هذه التعددية السياسية تنبثق عن الحرية السياسية باعتبارها الإطار الذي يكفل الأفراد والجماعات ممارسة حقوقهم السياسية، ويتضح من هذا التعريف أن التعددية السياسية مشتقة من الحقوق السياسية وعلى رأسهم حق إنشاء أحزاب سياسية.

إن التعددية السياسية المؤسس على فكرة الحقوق السياسية الفرد والجماعية، ارتبط من حيث النشأة بشكل مباشر بالديمقراطية والنظام الديمقراطي وفق التصور الرأسمالي المالي الذي حاول " جوزيف شمبتر " التنظير له في دراسته حول الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية⁽¹⁾.

وهو المعنى الذي روج له " روبرت دال " من خلال مفهوم النظام السياسي التعددي كشكل خاص للديمقراطية في المجتمعات الصناعية الغربية⁽²⁾. وتعود الجذور الفكرية للتعددية السياسية بهذا المعنى إلى الفلسفة السياسية الليبرالية التي تأسست في القرن الثامن عشر انطلاقا من فكرة "العقد الاجتماعي".

إن كل التعاريف التي قدمت لمفهوم التعددية السياسية تصب في معنى واحد عام وهو "مشروعية تعدد القوى والأراء والسياسية وحقها في التعايش والتعبير عن نفسها والمشاركة في التأثير على القرار السياسي في مجتمعاتها كما يقول سعد الدين ابراهيم.

1-1 الحزبية في فكر المسلمين

ليس لفظ " الحزب " معنى سلبي في مفهوم الفكر السياسي انسحب حتى عند تداول اللفظ عند عامة المسلمين. وتعد لفظة حزب من التعبيرات البغليظة التي نثير التحفظ لدى عامة المسلمين، فقد أطلق إسم الأحزاب لأول مرة في التاريخ الإسلامي على أول حلف اجتمع فيه الكفار على محاربة الرسول (ص)، وربما يرجع عدم استعمال هذا اللفظ من طرف العلماء والفلاسفة المتكلمين منذ العصور الأولى الحضارة الإسلامية إلى نفس السبب أي إلى المعنى السلبي الذي لبسه لفظ الحزب - ، فقد لجأوا إلى استعمال ألفاظ أخرى للتعبير عن الانقسام الديني والسياسي وحتى الاجتماعي للمسلمين وعلى رأسهم: الملل والنحل، الفرق، المذاهب، متفادين لفظ حزب وأحزاب، على الرغم من أن لفظة الحزب كانت معروفة ومستعملة عند العرب قبل الإسلام، فالمصدر اللغوي موجود في اللغة العربية وبلهجة قریش كما يقول رسلان شرف الدين⁽³⁾.

الملفت للانتباه أيضا أن لفظ الحزب كانت متداولة عند الصحابة في عهد الرسول (ص)، وقد استعملوه للتعبير عن جماعة المؤمنين بقيادة الرسول (ص) وهوما جاء في أثر منقول عن (نفل الرواية من الكتاب " الإسلام والتعددية لمحمد عمارة)

⁽¹⁾ SCHUMPETER JOSEPH. *Capitalisme Socialisme Et Démocratie*. (traduit par gael fain). Edt payot, paris, 1974.

⁽²⁾ Dahl robert, *Qui Gouverne*, Trad Fr Armond Colin, Paris, France, 1971

⁽³⁾ رسلان شرف الدين، مرجع سابق، ص 63.

واللطيف في هذه الرواية هونسب الحزب إلى شخص القائد الزعيم " الرسول (ص) " وهذا يفسح لنا المجال للقول بأن المعنى السلبي لفظ الحزب غير مرتبط بدلالته القرآنية أو اللغوية وإلا لما فكر هذا الصحابي في استعماله بتعبير آخر إن هذا الحديث ينقلنا للبحث عن مصدر هذا المعنى السلبي لفظ الحزب في مكان آخر .

كل الدلائل ترجع المعنى السلبي الذي لفظ الحزب في الثقافة الإسلامية للأحداث التي يعتمدها المجتمع الإسلامي منذ صدر الإسلام ومباشرة بعد رحيل الرسول (ص) عن عالم الدنيا، والإنقسام الحاد والعنيف الذي في إطار الفتنة الكبرى في العالم الإسلامي⁽¹⁾ ثانيا إرتباط الحزب والحياة الحزبية بظاهرة الإستعمار بكل أشكاله وألوانه.

1-1-1 التصور الإسلامي للفظ الحزب

في ظل استخدام لفظ الحزب غائب عن الثقافة الإسلامية السياسية لفترات تاريخية طويلة، ونشكل الحركة الإصلاحية، المرحلة التي بدأ التداول لفظ الحزب فيها للتعبير عن المضمون القديم- الجديد للحزب في إطار واقع سياسي مختلف ومتميز جذريا بفعل ديناميكية تاريخية على المستوى الفكري والعملية .

وقبل التطرق إلى التغيرات التي صاحبت نشأة حركة الإصلاح والنهضة الإسلامية بقيادة السيد جمال الدين الأفغاني. في اتجاه الدلالة الايجابية للفظ الحزب والأحزاب نرى من الضروري عرض التصور " القرآني " للفظ الحزب.

1-1-2 معنى الحزب في القرآن الكريم

إن لفظ الحزب لفظة عربية ولم يكن هذا اللفظ متداولاً في السابق عند غير العرب⁽²⁾ وكان استعماله عند العرب منذ القديم. ورد لفظ الحزب في القرآن الكريم بشكل ملفت للانتباه وبصورة مختلفة وبمعنى أصلي واحد "الاجتماع والتكتل والانتماء على أساس التشابه" واستعمل القرآن الكريم هذا اللفظ تارة للذم وفي بعض آخر للمدح والثناء . ومن المعاني الأساسية المرافقة لاستعمال لفظ الحزب في كل الموارد بصيغة المفرد أوصيغة الجمع هومعنى التمايز بين البشر الناشئ عن سنة الاختلاف .

و عند تعرضهم لمادة "حزب " يميز اللغويين في تحديد المعنى بين استعمال اللفظ بصيغة المفرد واستعماله بصيغة الجمع " أحزاب " هناك إجماع على تعريفه بالمفرد على أنها جماعة من الناس من غير تحديد لصورتها وطبيعتها. أما في صيغة الجمع أحزاب فإن المعنى اللغوي ينصرف مباشرة إلى الحدث الذي حصل في عهد الرسول (ص) حين اجتمع الكفار والمشركين على محاربته وكانت هذه الواقعة سبب في نزول سورة كاملة سميت سورة "الأحزاب"⁽³⁾.

و بالرجوع إلى ابن منظور صاحب لسان العرب فإننا نجد في مادة "حزب" ما يلي: الحزب جماعة من الناس والجمع أحزاب والأحزاب جنود الكفار تظاهروا على حرب النبي (ص) وهم قريش وغطفان وبنو قريظة، وقوله تعالى: " يا قوم أني أخاف عليكم مثل يوم الأحزاب" والحزب الطائفة

⁽¹⁾ أنظر التفاصيل حول هذه الفتنة في الفصل الخاص بسوسيولوجية المعارضة في الإسلام.

⁽²⁾ محمد الشيرازي ، موسوعة الفقه: المذاهب السياسية، نقلا عن زكي الميلاد، الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر، دار الصفوة، بيروت، لبنان، 1994، ص

26.

⁽³⁾ زكي الميلاد، الوحدة والتعددية والحوار، مرجع سابق، ص ص 27-28.

والأحزاب الطوائف التي تجمع على محاربة الأنبياء عليهم السلام⁽¹⁾. ولا يختلف "فوزي أبادي" عن هذه الطريقة في تحديد لفظ الحزب فيقاموس المحيط" الحزب جماعة من الناس، والأحزاب جمعه، وجمع كانوا تألبوتظاهروا على حرب النبي (ص)⁽²⁾. ويؤكد أحمد بن فارس بن زكريا صاحب "معجم مقياس اللغة" على معنى التكتل والاجتماع فيقول: حزب التجمع شيء فمن ذلك الحزب الجماعة من الناس: قال الله تعالى: " كل حزب بما لديهم فرحون"⁽³⁾ والطائفة من كل شيء حزب⁽⁴⁾

بالرجوع إلى القرآن الكريم فإن لفظ الحزب ورد في عشرين موقعا، في ثلاث عشر سورة، ثمان (08) مرات بصيغة المفرد وواحدة بصيغة المثني وأحد عشر (11) بصيغة الجمع⁽⁵⁾. كما أن ورود لفظ الحزب أتى إما في إطار مدح جماعة من الناس أو ذمهم أو للتعبير عن طبيعة وحقيقة الاجتماع الإنساني المبني على التكتل والتحزب. فعلى سبيل المثال يقول الله عز وجل في سورة المائدة "إن الله ربي وربكم فاعبدوه، هذا صراط مستقيم فاختلف الأحزاب من بينهم فويل للذين ظلموا من عذاب يوم أليم"⁽⁶⁾.

"ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون"⁽⁷⁾. "استحوذ عليهم الشيطان فأنسأهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون"⁽⁸⁾.
إجمالا فإن المعنى القرآني للفظ الحزب يخلو من أي معنى سياسي مباشر، باعتباره عنوانا للتنافس على السلطة من دون أن ينفية أيضا.

2- موقف زعماء الحركة الإصلاحية الإسلامية من التعددية السياسية

هناك ملاحظتين أساسيتين يجب الالتفات إليهما في قراءة موقف زعماء الإصلاح من موضوع التعددية الحزبية. وهومركزية إصلاح التفكير والفكر الديني " الإصلاح الديني" واعتباره أم القضايا في حركتهم بدأ من جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده.

ثانيا: أن الإصلاح الديني الذي كان يسعى إليه زعماء الإصلاح تطلب تجاوز العقل السياسي الإسلامي الذي تشكل تاريخيا على إبعاد أي دور مباشر للأمة في تقرير السلطة السياسية.

شكل الدور السياسي للأمة المفهوم والقضية التي بني من خلالها زعماء الإصلاح موقفهم من التعددية السياسية ويظهر ذلك من خلال انخراطهم بصفة شخصية في تشكيل أحزاب أودفعهم لإنشاء تنظيمات سياسية، فقد رأوفيهما-الأحزاب- التنظيمات التي تمكن الأمة من ممارسة حقها السياسي. وبحسب "رسلان شرف الدين" فإن زعماء الإصلاح " لم يشعروا بالدونية في الأخذ من الآخر"⁽⁹⁾،

أول من غرس بذرة فكر سياسي-ديني يؤمن بتكوين الأحزاب السياسية بالمعنى الغربي الحديث هوخير الدين التونسي بتأثير من التجربة الفرنسية التي كانت ماثلة أمامه . إلا أن الموقف

⁽¹⁾ ابن منظور، لسان العرب ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، ج3، ص 148، نقلا عن زكي الميلاد، الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 13.

⁽²⁾ القاموس المحيط، الفيروز أبادي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986، ص 94.

⁽³⁾ القرآن الكريم، سورة الروم، الآية 32

⁽⁴⁾ أحمد بن فارس، نقلا عن زكي الميلاد، الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 13.

⁽⁵⁾ أنظر أيضا: رسلان شرف الدين، مرجع سابق، ص 63.

⁽⁶⁾ القرآن الكريم، سورة الزخرف آية 65.

⁽⁷⁾ القرآن الكريم، المائدة، الآية 56

⁽⁸⁾ القرآن الكريم، سورة المجادلة آية 19.

⁽⁹⁾ رسلان شرف الدين، مرجع سابق، ص 217.

الأكثر أهمية لجهة التعاطي الايجابي مع الحزب كتنظيم سياسي بالمعنى الحديث. صدر عن السيد جمال الدين الأفغاني نظرا للمكانة التي كان يتمتع بها .

فعلى الرغم من الموقف السلبي الناقد للحياة السياسية للأفغاني خاصة في مصر فقد جعل من الحزب السياسي دواء لداء الاستبعاد وبالتالي أداة لرفض الاستبداد السياسي.

وهذا ما عبر عنه صراحة في قوله: " ليس هناك من يمنع الشرقي من الانخراط في الحزب بعد الحزب ويقتل من المواعيد ، ما يصدق وما لا يصدق، حتى يظهر في الشرق كما حدث في الغرب، من أفراد يرون الموت في الحياة وطنهم مغتما والحياة في موت وطنهم مغرما، حينئذ يكون الشرق تسنى له وجود الحزب الذي هونهم الدواء من داء استعباده⁽¹⁾ .

أما الشيخ محمد عبده فإن موقفه من الحزب كان أكر وضوحا من أستاذ قد ظهر في نشاطه السياسي قبل النفي وبعد عودته إلى مصر، فقد كانت له مشاركة فعالة في إعداد برنامج الحزب الوطني الذي تزعمه أحمد عراب باشا سنة 1882.

وبعد عودته من منفاه ورغم اعتزاله ... العمل السياسي المباشر فقد دفع بأنصاره إلى المشاركة في إنشاء حزب الأمة بزعامة مصطفى كامل⁽²⁾ .

على أهمية هذه المواقف لرموز الحركة الإصلاحية فهي لا تضاهي موقف الشيخ رشيد رضا في نظريته وموقفه من الحزب والحياة الغربية، فبالإضافة إلى إعجابه بالنظام الحزبي أو الحزبية السياسية وانخراطه العملي في تأسيس وإنشاء بعضها في الربع الأول للقرن العشرين وأولها كان " جمعية الشورى العثمانية " فإن الشيخ رشيد رضا حاول أن ينظر للأحزاب السياسية بالمعنى الغربي الحديث باعتبارها ضرورة وشرط لنصوص الأمم وارتقائها ومن بينها الأمة الإسلامية.

لقد كتب في هذا المجال قائلا: إن العلة الأولى لارتقاء الأمم هي الجمعيات. وإن أمة لا ترتقي إلا بعد أن تنبّه حوادث الزمان أفرادا من أولى الألباب إلا وجوب السعي لترقيتها ورفع شأنها⁽³⁾ .

إنه موقف ورأي متقدم جدا لا يؤيد فكرة الحزبية فقط بل جعلها شرطا للتقدم الحضاري الإنساني وقد أكد نظريته هذه من خلال تصوره لأسباب التقدم وتفوق الغرب وخروجه من عصور الظلام حيث يجعل من الحزب والحياة الحزبية السبب الأول والعلة الأولى لكل ارتقاء بها صلحت العقائد والأخلاق في أوروبا وبها صلحت الحكومات وبها ارتقت علومها وفنونها وبها عزت وعظمت قوتها وفاضت ينابيع ثروتها وبها انتشر دينها بين الخافقين وبها سادت على المشرقيين والمغربيين⁽⁴⁾ .

لقد ذهب رشيد رضا بعيدا في نظريته للأحزاب السياسية فقد اعتبر أن حقيقتها في القرآن الكريم وإن لم تثبت لها الأمة الإسلامية إلا من خلال تعاملها مع الأوروبيين حيث قال الأحزاب السياسية من أصل ديننا ولم تكن لتتفطن لها لولا أخذ الغربيين بها وهي موجودة في القرآن الكريم⁽⁵⁾ .

كخلاصة أساسية يمكن القول أن موقف زعماء الإصلاح بدأ بالأفغاني وخير الدين التونسي ومحمد عبده ورشيد رضا وحتى الجيل الأخير. الكواكبي ومحمد إقبال وعبد الحميد ابن باديس من الحزب السياسي والحياة السياسية الغربية كان أكثر من ايجابي فقد شرعوا من خلال انخراطهم

(1) محمد باشا المخزومي، "خاطرات جمال الدين الأفغاني"، نقلا عن رسلان شرف الدين، مرجع سابق، ص 220.

(2) رسلان شرف الدين، مرجع سابق، ص 220.

(3) المرجع نفسه، ص 221.

(4) المرجع نفسه، ص 221.

(5) المرجع نفسه، ص 219.

واندفاعهم في بعض الأحيان في تأسيس الأحزاب السياسية والتشجيع على القيام بذلك ليس فقط بجواز الحياة الحزبية والتعددية السياسية فقط وإنما شرعوا لضرورتها وأصالتها الإسلامية -الدينية.

3- أنماط التعددية السياسية في الفكر الإسلامي

من التحديات الحديثة التي واجهت الفكر الإسلامي وفود ظاهرة الأحزاب السياسية بالمعنى الغربي الحديث وتغلغلها في المجال السياسي الإسلامي، وبروز دعوات وحركات سياسية في جوهرها، تعمل على إفراغ المجال السياسي الإسلامي محتواه الديني من خلال تبني أطر مرجعية غربية من حيث نشأتها.

إن هذه الحركات والدعوات اعتبرت أن أصل وجوهر كل المشاكل التي تعاني منها الشرق يعود إلى هيمنة الديني على المجال السياسي إلى درجة أن هذا الأخير -الدين- أعاق تقدم المجتمع من جهة ومنع المجتمع من أن يعنى بطريقة صحيحة عن مشاكله.

لقد أخذت هذه الحركات والدعوات من محاربة الدين وإخراجه من الحياة العامة شعارا لها وأسست لهذا الغرض أحزاب سياسية تدعو إلى إبعاد الدين عن السياسة وعدم الأخذ بالشرعية الإسلامية بعين الاعتبار في صياغة أي مشروع مجتمعي.

لم يكن هذا التحدي أمرا بسيطا أو قضية بسيطة كما لم يكن أمرا تفصيليا بل إنه قضية مفصلية وتاريخية، فلأول مرة في التاريخ الإسلامي تخرج دعوات وحركات سياسية تطالب بإبعاد الدين عن السياسة وشؤون الحكم بل وأكثر من ذلك تعتبر أن وجوده -أي الدين- هو سبب كل المشاكل أو على الأقل يمنع طرحها وحلها بشكل صحيح.

إنه تحول كبير فر نفسه على الفكر الإسلامي في لحظة تاريخية معقدة جدا عناوينها الرئيسية: الاستعمار والاستبداد والتخلف. وقد أحدث هذا التحول الشك والريبة في التاريخ والهوية لدى قسم من المسلمين، وشكل فرصة تاريخية لقسم آخر منهم، وفرضت خيارات للمستقبل ليس لها في الذاكرة ووجدان المسلمين.

كان على التعددية السياسية الحزبية بالمعنى الغربي الحديث أن تلعب دور القاطرة لهذه التحولات والغطاء الشرعي السياسي الحديث لها. وفي هذا السياق التاريخي المعقد المستمر إلى يومنا هذا قدم ولا يزال يقدم الفكر الإسلامي رؤيته وموقفه من التعددية السياسية والحزبية. لم يكن موقف الفكر السياسي الإسلامي تجاه هذا الواقع الجديد منسجما ولم يكن موحدا، فقد اشتمل على مواقف مختلفة ومتباينة إلى حد التناقض، كما لم يكن أيضا ثابتا.

لقد تحرك الفكر السياسي الجديد محاولا بلورة موقفه من واقع حياة حزبية يمكن رسم ملامح خارطتها على الشكل التالي:

1. نشأة الأحزاب الدينية الإسلامية: مثل حركة الإخوان المسلمين في مصر وحزب التحرير في الأردن والمسيحية مثل حزب الكتائب اللبنانية...
2. نشأة الأحزاب لا الدينية: وهي الأحزاب التي لا تتبنى الدين كمرجعية فكرية وعملية على المستوى السياسي وفي نفس الوقت فهي لا تعادي الدين وتعتبره هوية المجتمع وعمقه الحضاري، وتعدد الأحزاب الوطنية نموذجا لهذه الأحزاب.
3. الأحزاب لا الدينية بالمعنى العلماني الغربي وهي تلك الأحزاب التي تؤمن بمعاصرة الدين وحصره في الحياة الشخصية الفردية. ولا تؤمن بأي دور حضاري له.
4. الأحزاب لا الدينية إلحادية وهي الأحزاب التي تتبنى موقفا عدائيا للدين بشكل عام وتدعو إلى هدمه والتخلص منه.

في إطار هذه الخريطة الإجمالية لواقع الحياة الحزبية الجديدة تماما عن الثقافة الإسلامية التي تحرك فيها العقل الإسلامي السياسي لأكثر 13 ثلاثة عشر قرنا.

وبالإضافة إلى واقع الحياة الحزبية الجديدة هناك عامل آخر مهم في تبلور الفكر الإسلامي السياسي الحديث من موضوع وحقيقة التعددية الحزبية والسياسية وهو عامل طبيعة وماهية الدولة القائمة، وهو عامل حاكم على الموقف الفكري الإسلامي السياسي. إنطلاقا من هذين العاملين يمكن إجمال موقف الفكر الإسلامي السياسي من التعددية السياسية بالشكل التالي:

3-1 الموقف من التعددية الحزبية في إطار السعي لإقامة الدولة الإسلامية

من أهم المسائل التي قام عليها الفكر الإسلامي السياسي حول قضية التعددية الحزبية هو ما مدى إستيعاب العمل من أجل إعادة إقامة الدولة الإسلامية للتعددية الحزبية، أي قيام عدة أحزاب سياسية إسلامية على مستوى الأقطار أو على مستوى العالم الإسلامي. انقسم رأي إلى تيارين أساسيين تيار يدعو إلى قيام حركة إسلامية واحدة عالمية وهو الرأي الذي حاول أن ينظر إليه المفكر الإسلامي-الحركي اللبناني "فتحي يكن"⁽¹⁾، كما تمثل جماعة الإخوان المسلمين حالة تنظيمية إسلامية معبرة عن هذا الرأي الذي دافع عنه الأستاذ "سعيد حوى" في شرحه لرسائل الإمام البنا.⁽²⁾

ويمكن إعتبار إدراج موقف رابطة الدعوة الإسلامية في الجزائر والفتوى التي صدرت عن علمائها. بإعتبار تأسيس الحزب الديني السياسي فرض كفاية يسقط القيام به إذا تصدى له فئة من المؤمنين ويتوجب على باقي الأمة مساندتها في نفس التيار وإن تعلق الأمر بحالة قطرية واحدة هي الجزائر.

أما التيار الثاني وهو الغالب عمليا فيرى جواز تعدد الأحزاب السياسية الدينية في إطار العمل من أجل إقامة الدولة الإسلامية على مستوى القطر الواحد فضلا عن القبول به على مستوى العالم الإسلامي بأكمله. ويشكل "الشيخ يوسف القرضاوي" أحد أبرز العلماء الذين دافعوا عن هذا التيار^(*) كما شكل موقفه السند الشرعي لكثير من التنظيمات الإسلامية في مبادراتها إلى تأسيس أحزابها السياسية وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين حيث اضطرت إلى تبني العمل السياسي في نهاية الثمانينات وتبني فرعها في الجزائر بقيادة "الشيخ محفوظ نحناح" هذا الموقف.⁽³⁾

3-2 الموقف من التعددية في إطار الدولة الإسلامية

في ظل قيام ووجود الدولة الإسلامية "دولة الخلافة" فإن النقاش السياسي للفكر السياسي الإسلامي حول التعددية السياسية، قام حول جواز ومشروعية قيام أحزاب لا دينية بالتصنيف سالف الذكر بإسم التعددية السياسية والحزبية؟

واجه الفكر السياسي الإسلامي في معالجته لهذه القضية في شقه المؤيد لفكرة التعددية الحزبية السياسية والحزبية في المجتمع الإسلامي حقيقة دينية الدولة الإسلامية، فالدولة الإسلامية هي دولة دينية تتبنى الشريعة والعقيدة الإسلامية منهج ومصدر لإدارة شؤون الأمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وهي دولة تقوم على أساس رسالة التوحيد وحمل الناس على الإلتزام به

⁽¹⁾ فتحي يكن، نحو حركة إسلامية عالمية واحدة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة العاشرة، 1993.

⁽²⁾ سعيد حوى، المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، القاهرة، 2006.

⁽³⁾ سوف تكون لنا وقفة مفصلة مع تجربة الشيخ نحناح وجماعة الإخوان المسلمين لاحقا.

وتدعوا إليه أيضا. وإنطلاقاً من ذلك فقد كانت إجابة الفكر السياسي الإسلامي المؤمن والمدافع عن التعددية الحزبية والسياسية مقيدة أو مشروطة.

لقد اشترطوا على التعددية السياسية والحزبية، مجموعة من الشروط تضمن عدم اصطدام الأحزاب على تنوعها من حيث البرامج والخلفيات الإيدولوجية مع الطبيعة الدينية للدولة. وأن تكون على إنسجام معها، وعلى رأس هذه الشروط عدم دعوة وعمل الأحزاب لهدم أصل الدين الإسلامي وهو التوحيد. (1)

4- أدلة وحجج المؤيدون والرافضون للتعددية السياسية والحزبية

يستند الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في موقفه من التعددية السياسية والحزبية بشكل عام سواء لتأييدها أو من أجل رفضها على حزمة من الأدلة الشرعية والحجج الفقهية والسياسية.

4-1 التيار المؤيد للتعددية السياسية والحزبية

ينبني هذا التيار من الفكر الإسلامي السياسي الحديث المؤيد للتعددية الحزبية والسياسية في المجال الإسلامي على مباني منها ما يرتبط بالفقه وأدلته الشرعية –القرآن والسنة- ومنها ما يرتبط بالحقائق التاريخية للإجتماع سياسي-الإسلامي والإنساني-.

يمكن إجمال أدلة هذا التيار ومنطلقاته في إقرار مبدأ التعددية السياسية والحزبية فيما يلي:

أ- الحق في ممارسة المعارضة: يشكل هذا الحق أحد المباني الذي بني عليها هذا التيار موقفه في تأييد التعددية السياسية والحزبية. بإعتباره حق يكفله الإيلاء. كما تقرره النصوص الدينية من القرآن والسنة. (2) والممارسة التاريخية بدأ من فعل الصحابة في سقيفة بني ساعدة.

ب- أن التعددية السياسية هي جزئية متفرعة عن كلية التعددية المذهبية، أي أنه إذا كان الإسلام هي خلال الشريعة الإسلامية قد سمح بتعدد المذاهب الفقهية في مسائل التعبد والمعاملات الإسلامية فمن الباب الأول أن يسمح بالتعدد في المسائل السياسية التي هي أصلاً تتعلق بالشؤون الدنيوية للمسلمين. (3)

ت- الاختلاف والتعدد في السياسة هو جزئية متفرعة عن سنة الاختلاف بين البشر: ينطلق هذا التيار أيضا من الاختلاف بين البشر والمجتمع هوشىء طبيعي وفطري ناشئ عن سنة الله عز وجل في البشر القائمة على إختلاف والتنوع في العقائد والحجيات والمعاش الذي ينتج في الإختلاف في المصالح وكيفية التعبير عنها وطرق تحقيقها.

ث- تمكين الأمة من ممارسة دورها السياسي في مقابل الدولة: يعد هذا المبنى أحد المباني العقلية التي يؤسس عليه أصحاب هذا التيار مبدأ جواز مشروعية، بل وضرورة قيام الأحزاب السياسية بصفة عامة، وخلاصة هذا المبنى العقلي أن الفرد (الإنسان) لا يستطيع مقاومة ومواجهة تغول السلطة –الدولة المتنامي والمتزايد بشكل منفرد فهو –الإنسان- في حاجة إلى من يجمع القوى والإيرادات الفردية ويحولها إلى إيرادات وقوى جماعية تستطيع أن تواجه سلطة الدولة المنظمة

(1) سوف نؤجل ذكر أدلة الفليرين إلى المبحث اللاحق.

(2) انظر تفاصيل موقف هذا التيار في إطار عملية التأصيل التي قدمها زكي الميلاد: زكي الميلاد، الوحدة في التعددية والحوار، مرجع سابق.

(3) محمد عمارة، الإسلام والتعددية، مرجع سابق.

والمؤسسة، وإن الإطار الأمثل الذي يتوفر شروط عملية صهر الإرادات الفردية المبعثرة في إرادة جماعية واحدة هو الحزب السياسي⁽¹⁾.

وقد غلب هذا الاتجاه على الباحثين المعاصرين، وربما كان لواقع الاستبداد الذي تعيشه بلاد المسلمين، وفتنة الحرية التي تزهبها المجتمعات الغربية دوره في بلورة هذا الاتجاه، وقد يقول بعض الناس: إنها الهزيمة النفسية أمام معطيات الحضارة الغربية، وقد يقول آخرون: إنه التجديد في الوسائل والأساليب لاستيعاب متغيرات العصر ولا علاقة له بهزيمة أو إنتصار... وإيا كان الأمر فقد أصبح هذا الاتجاه حقيقة واقعية، وتكاد أغلب الكتابات الحديثة في النظام السياسي في الإسلام تنحو هذا المنحى، وتلمس له التخرجات الشرعية التي تدخله في منظومه المفاهيم السياسية الإسلامية. ولنبدأ بالحديث عن المرتكزات التي اعتمد عليها هذا الاتجاه وانطلق منها إلى القول بمشروعية التعددية السياسية في إطار المذهبية الإسلامية.

1-1-4 مرتكزات القول بمشروعية التعددية السياسية في إطار المذهبية الإسلامية

انطلق القائلون بمشروعية التعددية السياسية في إطار المذهبية الإسلامية من عدد من المرتكزات نوجز بيانها فيما يلي:

أولاً: السياسة الشرعية

والسياسة الشرعية هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار بما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يسبق إلى القول به الأئمة المجتهدون، فهي متابعة السلف الصالح في مراعاة المصالح ومسايرة الحوادث وفقاً لقاعدة (سلفية المنهج وعصرية المواجهة) مادام الأمر لم يخرج عن قوانين الشريعة الكلية ولم يصطدم بأصل كلي أجزئي.

والمراد بالشؤون العامة للدولة كل ما تتطلبه حياتها من نظم سواء أكانت دستورية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء أكانت من شؤونها الداخلية أم من علاقاتها الخارجية، فتدبير هذه الشؤون والنظر في أسسها ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية⁽²⁾.

ثانياً: الأصل في العقود والمعاملات الإباحة حتى يأتي ما يدل على التحريم وهذا هو أحد الرأيين في هذه المسألة، وهو الذي انتصر له عدد كبير من أهل العلم منهم الشيخ ابن تيمية في الفتاوى⁽³⁾ وغيره.

وهو الأليق بمقاصد الشرع والأقوم بمصالح المكلفين، وإذا كان كذلك وكان ترتيب الأساليب اللازمة لوضع المبادئ الإسلامية في باب سياسة الدولة موضع التنفيذ من باب العاديات والعقود كان الأصل فيه هو الحل حتى يأتي ما يدل على التحريم. فإذا استخلصنا صياغة لتعددية حزبية تحقق المصلحة وتفي بالحاجة، وتصون الأمة من جور الحكام المستبدين، وتحفظ له حقوقها في الرقابة والحسبة، ولم تصطدم هذه الصياغة بمحكم في الشريعة سواء أكان نصاً جزئياً أو قاعدة كلية فإن الأصل فيه هو الحل، وعلى مدعى المنع إقامة الدليل !!

⁽¹⁾ محمد الشيرازي، الفقه، كتاب السياسة، ص، وأنظر نفس المعنى في: محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات... لا حقوق"، دار الشروق، ط2، القاهرة،

2006، ص96-97

⁽²⁾ عبد الوهاب خالاف، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص17

⁽³⁾ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع فتاوى، مرجع سابق، الجزء 29، ص126 و ص180.

ثالثاً: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

فقد تمهد في قواعد الأصول أن الأمر بالشيء أمر بما يتوقف تحقق هذا الشيء عليه، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإذا استصحبنا هذه القاعدة لتطبيقها في مجال السياسة والحكم، لوجدنا أن الشريعة تأمرنا بجملة من المبادئ الكلية يتوقف وجودها أو حسن القيام بها في واقعنا المعاصر على التعددية السياسية ذلك على النحو التالي:

أ- الشورى: فقد سبق أن الشورى من عزائم الأحكام وقواعد الشريعة الكلية، والسبيل الأصلي لتحقيقها أو حسن تطبيقها في باب السياسة والحكم في واقعنا المعاصر هو التعددية السياسية. فمجال عمل الشورى في باب السياسة والحكم في عملية إنتقال السلطة والرقابة عليها، وفي كلا الأمرين تلعب التعددية السياسية دوراً هاماً في حسن القيام بهذه الأمور على وجهها المنشود. أما عملية إنتقال السلطة فالأصل أن السلطة حق للأمة، وأنها هي التي تتولى عن طريق أهل الحل والعقد منها إختيار حكامها، وإذا كان الأصل في المذهبية الإسلامية هو الاتفاق على الأصول والقواعد الكلية فإن الإختلاف في الفروع واقع لا محالة، فإن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلةة للأنظار، ومجالاً للظنون، ولو شاء الله أن يكون الكتاب والسنة على نحو لا يحتمل في الفهم إلا وجهها واحد ما أعجزه ذلك.

وترجمة ذلك عملياً أن تتفاوت الأطروحات السياسية وبرامج التغيير المقترحة للنهوض بالأمة وكفالة مصالحها العامة حاضراً ومستقبلاً، وإدارة شؤون الحكم لم تعد موهبة فردية تعتمد على كفاية شخصية لحاكم فذ، وإنما أصبحت علماً متشعب الجوانب لكل جانب خبراؤه ومتخصصوه، ومع تباين هذه الأطروحات يأتي دور الأحزاب السياسية كأوعية سياسية فاعلة نشطة تتولى جمع هذه الأفكار المبتوثة وصياغتها في برامج سياسية متكاملة، وطرحها على الأمة لتتولى المقارنة بين مدى فعالية هذه البرامج ومدى مصداقية القائمين عليها.

ومن تمنحه ثقته وتبذل له تأييدها فقد تأهل لقيادة مسيرتها إلى حين، وتبقى بقية البرامج في الظل ترقب مسار العمل السياسي، وتتابع مستجداته، وتحلل متغيراته، وتجدد برامجها في ضوءها. فإذا عادت السلطة إلى الأمة مرة أخرى وتقرر إعادة الإختيار من جديد فقد تبذل الأمة ثقته وتمنح إختيارها لبرنامج آخر ووجوه جديدة، ويتم تبادل المواقع على هذا النحو السلمي الهادئ إن كان ثمة مبرر لهذا التغيير، فتتحقق الشورى في أعرق مظاهرها وتؤدي دورها في فعالية كاملة، ولا تصبح مجرد قيمة نظرية مفرغة من الدلالة والمضمون.

وإذا كانت الشورى لا تتحقق في أرشد تطبيقاتها وأكثرها فعالية في واقعنا المعاصر إلا من خلال التعددية السياسية فقد امتهد القول بشرعية هذه التعددية بل بوجوبها بناء على قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إذا الوسائل تأخذ حكم المقاصد حلاً وحرمة.

وقد نوقش هذا الدليل بأن التعددية لم تتعين وسيلة لتطبيق الشورى، فما التعددية إلا صورة من هذه الصور، وهناك عشرات من الصور الأخرى يمكن أن تتحقق بها الشورى دون اللجوء إلى هذه التعددية، ولا أدل على ذلك من أن الأمة عبر تاريخها كانت تطبق الشورى بدرجات متفاوتة ولم تكن قضية التعددية قد طرحت على بساط الفكر السياسي الكلية.

ويجاب على ذلك بأن أحداً لم يدع أن التعددية هي السبيل الأوحى لتحقيق واجب الشورى، ولكن الدعوى أنها أرشد النماذج العملية لتطبيق هذا الواجب أو من أرشد هذه النماذج في واقعنا المعاصر وأكثرها فعالية حيث تتيح للأمة فرصة الإختيار بين جملة بدائل يقدم كل منا برامجه السياسية للإصلاح والنهوض بالأمة في إطار سيادة الشريعة ومن خلال أصولها العامة وقواعدها الكلية، وقد

ذكرنا أن المساحة المرنة التي لم تفصل فيها الشريعة بنصوص قاطعة أوتركتها عفوا يرد الأمر فيها إلى أهل الشورى متسعة جدا في هذا الباب، ويستطيع العقل السياسي المبدع أن ينطلق من أصول الشريعة ويقدم برامج ثابتة تتجاوز بالأمة مساحة التخلف التي فرضت عليها قهرا بتدبير الخصوم. فإذا أطلقت التعددية المأطرة بسيادة الشريعة الإسلامية وفتح الباب أمام أهل الخبرة والتخصص ليقدموا برامج الحكم المقترحة كان الاختيار حقيقيا لأنه سيكون بعد المقابلة بين عدة بدائل، وكانت الشورى فعالة لأن أهلها سينظرون ويقارنون ثم يعقدون الراية لمن يستحقها ويوسدون الأمور إلى أهلها.

فلم تكن الدعوى أن التعددية هي الصورة الوحيدة لتحقيق الشورى حتى يثور الإعتراض وإنما كانت الدعوى أن التعددية هي أرشد أو من أرشد تطبيقات مبدأ الشورى في عملية إنتقال السلطة في واقعنا المعاصر.

ب- الرقابة على السلطة

الرقابة على السلطة حق أصيل للأمة، وهو مبني على أنها صاحبة الحق في السلطة ابتداء، وقد فوضت أئمتها في القيام بتبعاتها في إطار (ما كان لله طاعة، وللمسلمين مصلحة) ويبقى لها حق بل عليها واجب الرقابة، فإن استقام أئمتها استقامت لهم، وإلا كانت عيارا عليهم، فإما أن تعدل بهم إلى الحق أو أن تعدل عنهم إلى غيرهم.

والأصل في هذا هو النصوص التي تقيد الطاعة بأن تكون في الطاعة، وتنتهي عن الطاعة في المعصية، نذكر منها:

قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) النساء 59، فكررت الآية ذكر الطاعة مع الرسول صلى الله عليه وسلم ولم تكرر مع أولي الأمر للدلالة على أن منهم من لا تجب طاعته، وأن الطاعة لهم ليست مطلقة، بل فيما كان لله طاعة وللمسلمين مصلحة. وقوله صلى الله عليه وسلم: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، وقوله: (لا طاعة لأحد في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف).⁽¹⁾

وقول: (السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)⁽²⁾، ومقتضى هذه النصوص وجوب الرقابة اليقظة لضمان بقاء تصرفات الأئمة في هذا الإطار.

ولقد عقل خلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا المعنى وأعلنوه في بداية حكمهم على المسلمين فقال أبو بكر رضي الله عنه: إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني... أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم.

كما تدل على هذا الواجب كذلك النصوص الواردة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونخص بالذكر منها ما ورد في باب الإحتساب على الولاة. منها قول النبي صلى الله عليه وسلم: (ما من نبي بعثه الله في أمة إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسننه ويقتدون بأمره، ثم إنها

⁽¹⁾ محمد إسماعيل البخاري، صحيح الجامع الصغير، المكتبة الثقافية، بيروت، الجزء الثاني، د.ت، ص 1250

⁽²⁾ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شؤح صحيح البخاري، الجزء الثالث عشر ص 12-122.

تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يأمرهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل.⁽¹⁾ وقوله صلى الله عليه وسلم: (ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع. فقالوا أفلا نقاتلهم قال لا ما صلوا).⁽²⁾ وقوله صلى الله عليه وسلم: (أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر).⁽³⁾ وقوله صلى الله عليه وسلم: (كلا والله: لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتطرنه على الحق أطرا، ولتنقصرنه على الحق قصرا، أوليضرين الله بقلوب بعضكم على بعض، ثم ليلعنكم كما لعنهم).⁽⁴⁾ ولا شك أن إقامة هذا الواجب على وجهه يقتضي قيام تكتلات شعبية تتولى هذه المهمة لا سيما وقد أثبتت وقائع التاريخ تسلط أصحاب السلطان واستطالتهم على الذين يأمرن بالقسط من الناس، فالمعارضة الفردية لا جدوى لها أمام جبروت الطغاة، وقد انتهت التجارب السياسية المعاصرة إلى أن الأحزاب أكثر فعالية وأعمق أثرا وأجدي في باب التغيير واستصلاح الأحوال من المعارضات الفردية المتناثرة لا سيما وأن المتأمل في أحاديث الحسبة، يجد صيغة الخطاب فيما تتوجه إلى المجموع لا إلى الأحاد.

رابعاً: صيانة الحقوق والحريات العامة

للحقوق والحريات في شريعة الإسلام منزلة عالية، وصيانتها من أكد مهام الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، وإذا رأت الأمة الظالم ولم تضرب على يديه أوشك الله أن يعمرها بعقاب من عنده، لقد رفع الإسلام هذه الحقوق إلى مستوى الحرمان (إن دماءكم أموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا) وأحاطها بسياس منيع من الحدود والأحكام، وقد تقطعت الوثائق قديمها وحديثها أن تبلغ معشر ما قرره الإسلام في هذا المجال. ولا يتأتى تحقيق مقصود الشارع في صيانة هذه الحريات إلا بإنشاء هذه التكتلات الشعبية التي تحمي الفرد من عسف السلطة وجور الحكام، وتحقق له السيادة على نفسه وعلى قراره في إطار سيادة الشريعة، ولا قبل للفرد الأعزل بالوقوف منفرداً أمام استبداد السلطة، ولا يتسنى له ممارسة حقه في النقد والحسبة إلا من خلال إطار سياسي يكتسب من خلاله قوة الاجتماع، وينظم هذه الآراء المبنوثة بين الأمة كأفراد لتجد طريقها إلى الرأي العام ومن خلاله إلى مواقع المسؤولين. أما أن يكون حق التعبير أو النقد تفضلاً من الحاكم يمنحه متى شاء، ويمنعه متى شاء، ويقف الأفراد أمامه عزلاً بلا أدنى ضمانات اللهم إلا الوازع الداخلي في ضمير الحاكم فهذا الذي يعسر قبوله لا سيما في واقعنا المعاصر، وقد نضجت مفاهيم الحرية والحقوق الشخصية، وأصبحت أكثر إلحاحاً على أبناء هذا العصر، ولم تعد حاجتهم إليها بأقل من حاجتهم إلى الطعان والشراب !! إذا تمهد ذلك وعلم أن التعددية الحزبية هي الإطارات الفعالة التي تتيح للأفراد ممارسة حقوقهم وحيرياتهم العامة وتحول دون استبداد الحكام بالسلطة أو الاستطالة بها على حقوق المواطنين فصارت

⁽¹⁾ مسلم أبي الحسن، صحيح مسلم: كتاب الإيمان باب كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الإيمان، اعتنى به محمد بن عبادي بن عبد الحليم، مكتبة الصفا، القاهرة 2004،

⁽²⁾ نفس المرجع، كتاب الإمارة.

⁽³⁾ محمد إسماعيل البخاري، صحيح الجامع الصغير، حديث رقم: 1100.

⁽⁴⁾ رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه.

هي الوسيلة الممكنة عمليا لصيانة هذه الحركات فقد امتهد القول بمشروعيتها وفقا لقاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقاعدة أن الذرائع تأخذ حكم المقاصد حلا وحرمة. ونحن لا نزعم أن التعددية هي الإطار الأوحى الذي لا يتصور غيره لصيانة هذه الحقوق والحرمات العامة ولكنها من أكد هذه الأطر وأكثرها فعالية وأعماقها أثرا، وهي اللغة التي يفهمها ولاية الأمر في هذا العصر وتعارفت عليها الأنظمة السياسية في مختلف البلاد.

سادسا: السوابق التاريخية

يستشهد بعض الذين يقولون بمشروعية التعددية السياسية بأن التاريخ الإسلامي شهد هذه التعددية في صورة الفرق الإسلامية كالخوارج والمعتزلة والشيعة والمرجئة ونحوهم، فهي تكتلات سياسية في الأصل تحزبت حول اختيارات وبرامج سياسية، وإن كانت قد كست تحزبها السياسي لبؤس الاختلاف العقدي والمواقف الدينية.

يقول محمد رضا محرم في كتابه العقل السياسي تحت عنوان الفرقة الناجية: "مقتل ذي النورين عثمان رضي الله عنه، وانتقال الخلافة إلى الإمام علي كرم الله وجهه، مع وجود إمتناع متربص أو مخلص من كثيرين عن استخلافه، دخلت المعارضة ودخل الخلاف في الرأي في المجتمع الإسلامي مرحلة جديدة. في هذه المرحلة اكتسبت المعارضة الفكرية -بغض النظر عن صدق أو عدم صدق مقاصدها- وجودها المادي، وتجسدت في أشكال تنظيمية بل وتكون لكل منها جهازها العسكري أو القمعي حسب الأحوال. فالذين خرجوا يطالبون بالثأر لعثمان رضي الله عنه، ويرفعون قميصه، وآل أمر الخلافة إليهم في الشخوص الأموية بعد صراع مرير مع أنصار الإمام علي كرم الله وجهه، كونوا وتبنوا التيار السني المحافظ. أما الذين ناصروا عليا كرم الله وجهه فقد كون التيار الشيعي الثوري. بينما كون التيار الخارجي الذي رفض الفعل الأموي كلية، ورفضوا في ذات الوقت أساليب علي كرم الله وجهه التي بدت لهم أضعف مما يجب، وخرجوا على هؤلاء وأولئك. والصنف الرابع الذي اعتزل ذلك الصراع في صوره المادية، واهتم بدلا عنه بالقضايا الجوهرية في الإسلام، قد كون التيار المعتزلي. أما ذلك الصنف الخامس الذي أرجأ الحكم على المتخاصمين جميعا وترك أمر الحكم بشأنهم لله تبارك وتعالى، فقد كون تيار المرجئة.

والملفت للنظر أن هذه المواقف الخمسة المتميزة من قضية استمرار الخلافة بعد عثمان رضي الله عنه، وهي قضية سياسية تماما، قد تطورت فيما بعد لتأخذ صبغة تكاد تكون دينية بحتة. وقد ورثنا نحن المسلمين المعاصرون من هذه التيارات طبيعتها الدينية فقط، وأدمننا التعامل معها، حتى إن الكثيرين منا لا يزالون يخدعون عن الجوهر السياسي لها بالمظهر الديني الذي بقي عنها".⁽¹⁾

2-4 التيار الرافض للتعددية السياسية

في مقابل التيار المؤيد للتعددية السياسية هناك تيار يرفضه بالمطلق لإعتبارات يمكن إجمالها فيما يلي:

أ- إسقاط حق في المعارضة السياسية بالنسبة لعامة المسلمين وانه ليس من واجبات المسلم أن يكون ناشطا سياسيا أو أن يشتغل بالسياسة. وأنه لو فعل ذلك فإن فعله لا يكون بأي حال من الأحوال له علاقة بالدين، بتعبير آخر أن الفعل السياسي ليس من الأفعال الدينية على مستوى عامة المسلمين.

ب- الرؤية السلبية لحقيقة ومفهوم التحزب إنطلاقا من:

⁽¹⁾ محمد رضا محرم، تحديث العقل السياسي الإسلامي، ص 83-84.

أ. إن التحزب ينافي أصل الدين القائم على الوحدة بين المسلمين والمؤمنين والتي لا تحقق إلا من خلال التخلي عن المصالح الخاصة لحزب المصلحة العليا للأمة. والخضوع إلى سلطة الخليفة ومعاونته على تطبيق الشريعة الإسلامية باعتبارها الكافلة لجميع الحقوق والمصالح بعيد عن النزاعات والتنافس عن السلطة.

والإكتفاء بواجب النصح والمشورة على أن يتم بشكل فردي لا على أساس تمثيل لجماعات بشكل سري وغير علني، وهي -النصيحة والمشورة- منوطة بفئة خاصة وهو "أهل الحل والعقد" دون سائر الأمة.

ب. أن التحزب والحزبية بالمعنى السياسي ينافي أصل من أصول الدين ومبدأ سيادة الشريعة وحاكمية الله سبحانه على البشر. لأن الحزب هو المتفرع ومن توابع الديمقراطية التي تجعل القاعدة التشريعية في منشئها وفروعها في السيادة الشعبية عن طريق التمثيل النيابي-السياسي-. ويرى هذا الاتجاه أن نظام تعدد الأحزاب لا سبيل إليه في المجتمع الإسلامي، ولا تتسع له قواعد المذهبية الإسلامية لما يخرقه من الأصول والقواعد الشرعية، ولما يفضي إليه من المآلات الوخيمة والعواقب المنكورة، وأنه يجب أن تسد الذرائع إليه بكل سبيل، وقد استدلت على ذلك بعدد من الأدلة نوجز بيانها فيما يلي:

أولاً: إن الأحزاب لم تذكر في النصوص الشرعية إلا مقترنة بالذم والوعيد. واقتصرت الإشارة بها إلى أعداء الدين، وفي المقابل لم يشر إلى جماعة المسلمين بتعبير الأحزاب قط، وإنما أشير إليهم بصيغة المفرد على أنهم حزب الله وذلك في موضعين اثنين في القرآن الكريم، فدل ذلك على أن المذهبية الإسلامية لا تتسع إلى لحزب واحد فقط هو حزب الله، أما الأحزاب فهي تعبير يتسع لجميع الفرق والنحل الخارجة عن جماعة المسلمين.

ثانياً: الأدلة التي تنهى عن التفرق وتحض على الاجتماع ومن أمثلتها القرآن الكريم:

- قوله تعالى: (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء) الأنعام 159.
 - وقوله تعالى: (منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا) الروم 31-32.
 - وقوله تعالى: (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا) آل عمران 103.
 - قوله تعالى: (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا) الأنفال 46.
 - قوله تعالى: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيها كبر على المشركين ما تدعوهم إليه) الشورى 13.
- ففي هذه الآيات نهى من الله عز وجل وعلا عن التفرق في الدين، والتنازع المفضى إلى الفضل وذهاب الريح، وأمر بالإعتصام بحبل الله عز وجل.
- ومن السنة:

قول النبي صلى الله عليه وسلم: (الجماعة رحمة والفرقة عذاب) ⁽¹⁾ وقوله صلى الله عليه وسلم: (عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة). ⁽²⁾

وقوله صلى الله عليه ولم: (وأنا آمركم بخمس أمرني الله بهن: الجماعة، والسمع والطاعة والهجرة، والجهاد في سبيل الله، فإن من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه، إلا أن يراجع، ومن دعا بدعوة الجاهلية فهو من جثاء جهنم، وإن صام وزعم أنه مسلم، فادعوا بدعوة الله التي سماكم بها المسلمين المؤمنين عباد الله). ⁽³⁾

وقوله صلى الله عليه وسلم: (من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم ويفرق جماعتكم فاقتلوه بالسيف كأننا من كان) أخرجه مسلم.

وقوله صلى الله عليه وسلم: (من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر فإنه ليس أحد بفارق الجماعة شبرا فيموت إلا مات ميتة جاهلية، من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية) متفق عليه.

وقوله صلى الله عليه وسلم: (إن الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم يأخذ الشاذة والقاصية والناحية وإياكم والشعاب وعليكم بالجماعة والعمامة).

وقوله صلى الله عليه وسلم: (عليكم بالجماعة فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد، من أراد بحبوة الجنة فليؤم الجماعة). ⁽⁴⁾

ففي هذه الأحاديث أمر صريح بلزوم الجماعة، ونهي صريح عن الفرقة، وتوعد صريح للمفارق للجماعة بميتة الجاهلية بل وبالقتل إذا اقتضى الأمر محافظة على وحدة الأمة، وفي كل ذلك ما يؤكد على النهي عن الأحزاب التي تشرذم الأمة وتجعلها شيعا متنافسة لا يقوم بعضها إلا على أنقاض الآخر.

ثالثاً: أن معقد الولاء والبراء هو الإسلام لا غير.

وقد تواترت في ذلك النصوص الصحيحة، ومن أمثلتها:

- قوله تعالى: (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهوراكعون) المائدة 55.

- وقوله تعالى: (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) التوبة 71.

- وقوله صلى الله عليه وسلم: (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) رواه مسلم.

وقوله صلى الله عليه وسلم: (إن وليي الله وصالحو المؤمنين).

ومقتضى هذه النصوص أن الولاء والبراء لا يجوز أن يعقد على مادون الكتاب والسنة لما يؤدي إليه ذلك من التشرذم وتشقق الأمة والحزب إما أن يجعل الإسلام أساس الولاء والبراء أو يجعل أمراً آخر غيره، فإن جعل الإسلام هو الأساس فإن الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر، أو تنظيم جماعة أخرى، بل هو نفسه يكفي لذلك، وإن جعل أساسهما أمراً آخر غير الإسلام فإن هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلو من أن يكون من أمور الجاهلية من العنصر والقبلية والغ والوطن وغيرها،

⁽¹⁾ أحمد ابن حنبل، مسند أحمد، دار الفكر، لبنان، الجزء الرابع، دت، ص 278.

⁽²⁾ نفس المرجع، ص 278.

⁽³⁾ محمد إسماعيل البخاري، الجزء الأول، ص 356.

⁽⁴⁾ أخرجه الترمذي في السنن: كتاب الفتن: باب ما جاء في أزوم الجماعة، والحاكم في المستدرک: كتاب العلم: باب خطبة عمر بالجابية وعقب عليه بقوله: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه).

ومعلوم أن الإسلام قد نهى عن الدعوة إليها، وعن الإنضمام تحت لوائها، فقد روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من قاتل راية عمية ينصر بالعصبية ويغضب لعصبية فقتله جاهلية).⁽¹⁾

رابعاً: الأدلة التي تنهى عن التنافس في طلب الإمارة وتتوعد من يفعل ذلك بالخذلان وسوء العاقبة. ومن أمثلتها:

- ما رواه البخاري ومسلم عن أبي موسى الأشعري قال: (دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أمرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله فقال: إنا لا نولى هذا من سألناه ولا من حرص عليه).

- وما رواه البخاري وغيره عن عبد الرحمن بن سمرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (يا عبد الرحمن سمرة، لا تسأل الإمارة، فإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأتت الذي هو خير وكفر عن يمينك).

- وما رواه البخاري وغيره عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: (قال إنكم ستحرصون على الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة، فنعم المرصعة وبئست الفاطمة).⁽²⁾ ونظام تعدد الأحزاب قائم على التنافس من أجل الإمارة والوصول إلى الحكم ومنازعة السلطة القائمة، وكم تستحل باسم ذلك محرمات، وتقطع أرحام، وتتمزق أواصر.

خامساً: الأدلة التي تنهى عن تزكية النفس والطعن في الآخرين. ومن أمثلتها:

- قوله تعالى: (ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكي من يشاء ولا يظلمون فتيلاً) النساء 49.

- وقوله تعالى: (فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى) النجم 32

- وقوله تعالى: (ولا تلمزوا أنفسكم) الحجرات 11.

- وقوله صلى الله عليه وسلم: (ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذي).⁽³⁾

ومعلوم أن من قواعد التنافس الحزبي هذه الحملات الانتخابية التي يقوم بها المرشحون المتنافسون يزكون فيها أنفسهم، ويدعون فيها الناس إلى انتخابهم، ويقدحون في الآخرين، ولا يخفى ما في ذلك من مصادمة للنصوص الناهية عن تزكية الأنفس وعن اللمز في الآخرين، وهذا الطعن في الآخرين أن كان بحق فهو غيبة وإن كان بالباطل فهو بهتان !! وتحريم الأمرين مما علم بالضرورة من الدين.

سادساً: الأدلة التي توجب الطاعة للأئمة في غير معصية، وتنهى عن منازعتهم وتحرم الخروج عليهم. نذكر منها:

- ما رواه البخاري من قوله صلى الله عليه وسلم: (أسمعوا وأطيعوا وإن أستمعل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبيبة).

⁽¹⁾ محمد إسماعيل البخاري، حديث رقم: 6442.

⁽²⁾ راجع هذه الأحاديث في: ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، ص 124-125.

⁽³⁾ محمد إسماعيل البخاري، مرجع سابق، حديث رقم: 5381.

- وما رواه مسلم عن أبي عمر من قوله صلى الله عليه وسلم: (من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية).

- وما رواه مسلم من حديث عبد الله بن مسعود من قوله صلى الله عليه وسلم: (إنكم سترون بعدى أثره وأمورا تنكرونها قالوا: فبم تأمرنا يا رسول الله؟ قال أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم).

ومعلوم أن التعددية السياسية قائمة على التنافس في طلب الولاية، فالسعي إلى الحكم هو مفرق الطرق بين الأحزاب السياسية وبين غيرها من التكتلات البشرية الأخرى، فأنى تتحقق المشروعية لهذا النظام مع قيامه ابتداء على مناقضة هذه النصوص؟

سابعاً: أن التحزب إما أن يكون على أصول كلية بدعية تخالف الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، وإما أن يكون تحزبا على إجتهاادات فروعية وخلافات فقهية وإما أن يكون تحزبا على أمور تتعلق بالحكمة والتدبير مما تركته الشريعة عفوا للأمة.

***أما النوع الأول:** فهو تحزب الفرق الضالة المتوعدة على لسانه صلى الله عليه وسلم: (وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين، اثنتان وسبعون في النار، وواحد في الجنة وهي الجماعة) (1) وهي تحزب محرم بالإجماع، وأهله خارجون عن السنة والجماعة داخلون في الفرقة والضلالة، وهو وإن كان قد وقع في تاريخ الأمة إلا وقوعه ليس دليلا على مشروعيته بل كما تقع سائر الانحرافات والظواهر المرضية.

***وأما النوع الثاني:** وهو التحزب على الإجتهاادات الفقهية فالأصل هو المنع من التحزب على مثل هذا الإجتهاادات، لأن الواجب فيها أن ترد إلى الله ورسوله كما قال تعالى: (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) النساء 59. فإن اجتمعت الكلمة فيها ونعمت، وإلا فالتغافر والتراحم الذي لا يجتمع شيء منه مع التحزب بحال من الأحوال، فكيف يسمح بالتحزب على أساسها، وتشقيق الأمة بسببها، وجلعها منطلقا للتنافس على الإمارة وطلب الحكم؟!

***وأما النوع الثالث:** فرغم قبوله بطبيعة الحال لتفاوت الآراء وتعدد الإجتهاادات إلا أنه لا يجوز أن يتحزب الناس على أساسه، وتتفرق كلمتهم بسببه، بل يتعين النزول في النهاية على رأي الجماعة والالتزام لها بالطاعة، وإن كان هذا لا يتنافى مع بذل النصيحة وحرية النقد ونحوه.

ثامناً: إن التعددية تعني تبادل السلطة بين الأطراف المتنافسة أو القابلية لذلك على أقل تقدير، وهو ضد المجهود في فقه الإمامة العظمى. حيث تقضى القواعد المرعية أن الإمام إذا عقدت له البيعة فهو باق في منصبه ما لم يتغير حاله بنقص في بدنه أو جرح في عدالته أو ردة عن الإسلام بالكلية.

تاسعاً: إنعدام السوابق التاريخية

فقد حكمت دولة الخلافة العالم الإسلامي قرونا متطاولة ولم يسجل لنا التاريخ سابقة واحدة من هذا القبيل، فكان ذلك كالإجماع من الأمة على تركه، وأما إنشقاق الفرق عن جماعة المسلمين فهو ظواهر مرضية اعترت الجسم الإسلامي في فترة من الفترات فارق بها أصحابها سبيل المؤمنين بما تحزبوا عليه من الأصول البدعية، أو شقوا عصاهم بما أحدثوه في الأمة من منازعة الأئمة والخروج عليهم، وكلا الموقفين ممقوت ومردود، وقد سبقت النصوص الدالة على ذلك فهو، خروج عن أمر الله وتمرد على جماعة المسلمين فكيف يصلح دليلا على مشروعية هذا التشقق ويتخذ منه

(1) محمد ناصر الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، حديث رقم: 204.

منطلقا لإباحة هذا التشردم؟ وقد صح في هذه الفرق قول النبي صلى الله عليه وسلم: (كلها في النار إلا الجماعة) وأمره تعالى بقتال التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله؟ !

عاشرا: خطأ القياس على تعدد الأحزاب العلمانية

فتعدد الأحزاب الذي ينشأ في المجتمع الإسلامي لا يمكن فصله عن الدين، والمواقف السياسية الممتزجة بالدين تختلف عن المواقف السياسية العلمانية المبنية على مجرد الرأي والمصلحة.. فإن الدين لا يسمح بالتهاون في الموقف المبني عليه ولا بالتنازل عنه، بل يثير نزعات التحمس والثبات عليه والقيام بنشره والدعوة إليه والدفاع عنه، ولذلك يتسارع المسلمون إلى الإقتتال عندما يقع بينهم مثل هذا الخلاف.

أما المواقف السياسية المفصولة عن الدين كما هو الحال في الأحزاب العلمانية فإنها تخلوا من هذا الحماس ومن تلك الغيرة التي يبعثها البعد الديني في المواقف السياسية الممتزجة بالدين، ويكون المجال فيها فسيحا لتبادل الآراء والتهاون والتنازل.

والخلاصة أن التعدد عندنا لا بد أن يفضي إلى الهرج والفتن، والتعدد عند القوم لا يفضي إلى ذلك لإنعدام الغيرة الدينية في مواقفهم السياسية، فالقياس إذن مع الفارق.

الحادي عشر: فشل التجارب الحزبية المعاصرة في أغلب البلاد الإسلامية

فلا نعرف حزبا معاصرا في بلد من بلاد المسلمين وفي بما عاهد الشعب عليه قبل الإنتخابات، بل كانت في الجملة وبالا على الأمة وجرثومة تنخر في كيائها، وفرجات اخترقت الأمة من خلالها، وتهارجت صفوفها بسببها، فإن هذه الأحزاب إن كانت في مقعد المعارضة لم تأل جهدا في تشقيق الأمة وإثارة الأحقاد والعداوة بين أبنائها، وإن كانت في موقع السلطة سامت الأمة سوء العذاب، وتاجرت بالبلاد، في صلافة وقحة، ووطأت أكنافها لخصومها وأعدائها، فلا خير فيها حاكمة ولا خير فيها معارضة.

خلاصة

على الرغم من هيمنة العقل السياسي الرفض للتعددية السياسية والحزبية على مجمل الفاعلين السياسيين التاريخيين للمجال السياسي الاسلامي- الأمراء والعلماء والعسكر -فإن ذلك لم يمنع من نشأة خطاب استطاع أن يخرق الإجماع التاريخي حول مفهوم المعارضة في العقل الفقهي لأهل السنة والجماعة.

خطاب قائم أساسا على اعتبار امارة الاستيلاء ليست سوى مكابدة وما على المؤمن إلا المفارقة عنها إما بالهجرة أوإما بالجهاد في سبيل الله، وإن كل سلطة غير عادلة طبيعيا لا يمكن إلا أن تكون ظالمة وبالتالي فهي تتطلب إعادة النظر في سلطة الأمير، وبهذا يصبح الأمير الغير عادل ونظامه مماثل للفوضى "الفتنة" ومعارضة تصبح واجب ديني باسم الشريعة الاسلامية،وتصبح المعارضة السياسية هي انعكاس للجهاد في سبيل الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أخذ هذا الخطاب يتقدم ويأخذ مساحات أكبر في العقل السياسي الاسلامي لأهل السنة والجماعة في سياق الصدمة التاريخية التي أحدثها قرار "مصطفى كمال أتاتورك" إلغاء منصب الخلافة كمؤسسة سياسية دينية وما تلاها من إعادة رسم الخريطة السياسية خاصة في الشرق الأوسط التي أشرف على رسمها في تصفية تركة الخلافة العثمانية.

لقد فرض هذا الواقع الجديد إعادة تقييم ومناقشة العقل السياسي الاسلامي بحثا عن تصور جديد لموضوع معارضة السلطة القائمة دون ان يعني ذلك التخلي عن أصل النظرية السياسية التاريخية لأهل السنة والجماعة.

هذا التصور الجديد الذي سوف يتبلور مع الزمن والذي تنطلق منه غالبية الحركات الاسلامية المعاصرة ينطلق من مجموعة من النصوص الشرعية التي تكرر مشروعية الفعل السياسي المعارض في ظل تجاذبات العقل السياسي الإسلامي حول المعارضة في إطار ضرورة الخلافة ومستلزمات تطبيق الشريعة، فإن هذا العقل السياسي الإسلامي يكشف لنا عن حقائق سوسيولوجية سياسية بنيوية للاجتماع السياسي الاسلامي وهي:

أ- الطابع الشمولي لكل من المعارضة والسلطة (الخلافة)، فالمعارضة لا يمكن ولم تتمكن تاريخيا أن تحقق ذاتها إلا من خلال تجاوز المصالح الخاصة، فهي في عملية نقدها لسياسي لا يمكن أن تكون شاملة من خلال إعادة النظر في سلطة الأمير أوالخليفة.

ومن ناحية أخرى فإن السلطة (الخلافة) لا يمكن أن تتحقق مقاصدها إلا من خلال احتكارها لسياسي مما يعني غياب أي مجال للحديث عن الفضاء العام الذي تتغذى منه المعارضة.

ب- هذا الطابع الشمولي أدى إلى عدم التوافق بين الفاعلين التاريخيين-الأمراء والعلماء والعسكر حول ماهية المعارضة وما ينبغي أن تكون عليه، وما هي حدود عملها وما نطاق هذا العمل.

ت- عدم قدرة المعارضة على التواجد والتعبير عن ذاتها إلا من خلال الخروج عن المجال السياسي المؤسس (الخلافة) والتحرك من خارجه من خلال الاستناد على شرعية خارجية عنها أي عن الخلافة القائمة، وتأسيس دولة بديلة عن الدولة القائمة.

الباب العاشر :
الأسلمة الحركية للديمقراطية في الجزائر :الإخوان
المسلمين نموذجاً

مدخل

خلق الإنفتاح السياسي في الجزائر بعد أحداث أكتوبر 1988، وصعود الحركات الإسلامية بشكل عام كخيار شعبي كرسه نتائج أول انتخابات محلية تعددية التي أجريت سنة 1990 مواجهة بين هذه الحركات الإسلامية والديمقراطية في ظل ارتفاع أصوات من داخل هذه الحركات وبالتحديد -الجبهة الإسلامية للإنقاذ- ترفض الديمقراطية وتعتبرها "كفر".

لقد عزز هذا الموقف الذي صدر عن قيادات الصف الأول للحزب الإسلامي الأكثر قوة شعبية وسياسية التشكيك في صدقية ومصداقية الحركات الإسلامية الجزائرية في تعاملها مع الديمقراطية، وفتح النقاش عن الموقف الإسلامي -الديني - من الديمقراطية في ظل الخشية من الانقلاب عليها بعد وصول هذه الحركات إلى السلطة.

وفي سياق هذه المواجهة ومنذ بدايتها برز صوت من داخل هذه الحركات الإسلامية مؤيد للديمقراطية ويغطيها إسلاميا، إنه صوت زعيم حركة الإخوان المسلمين في الجزائر ومراقبها العام الشيخ محفوظ نحناح.

إن الأزمة السياسية التي نشأت في الجزائر بعد إقدام النظام السياسي الجزائري على وقف المسار الانتخابي لأول انتخابات تشريعية تعددية، بعد أن أظهرت نتائج الدورة الأولى الفوز الكاسح للحركات الإسلامية ممثلتا في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، مبررا موقفه بإنقاذ الديمقراطية التي باتت مهددة من الحركات الإسلامية، سوف تدفع وتضطر الشيخ نحناح وحركته أكثر فأكثر إلى الإعلان عن موقف واضح وصريح لا يقبل اللبس والتشكيك من الديمقراطية، في إطار توجه سياسي مبني على أسلمة الديمقراطية حركيا .

إننا أمام نموذج لأسلمة الديمقراطية نابع من طبيعة الإسلاموية التي كان يتحرك من خلالها الإخوان المسلمين بقيادة محفوظ نحناح، والتي سوف تدفع به إلى مواجهة الديمقراطية وأسلمتها من خلال التركيز على عناصر ذات طبيعة سياسية لا علاقة لها بجوهر الديمقراطية. إنه نموذج يركز على اعتبار الديمقراطية آلية سياسية إجرائية لتنظيم السلطة السياسية في الدولة بشكل سلمي.

هذا النموذج لا علاقة له بتجديد العقل الإسلامي السياسي معرفيا وفقهيا في سياق المواجهة الحضارية بين الغرب ومنجزاته الفكرية والسياسية في سياق نهضته الحديثة، بل إنه يعبر عن فقه حركي أملت ضرورات الواقع السياسي الذي بات مفروض على الجماعة في الجزائر التكيف معه ، من دون أن يكون يعبر عن موقف نهائي، أي أن الضرورة والمرحلة هي التي أفرزت هذا النموذج وليس المبادئ والأهداف والمشروع النهائي لجماعة الإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وحركة.

إنه جزء مما يعرف في أدبيات حركة الإخوان المسلمين بفقه الممكن، الذي جاء في سياق البحث عن تأسيس لتجربة سياسية تنقل الحركة الإسلامية من موقع الرفض للديمقراطية إلى الموقع المطالب بها ، وتنقل الحركة من موقع المعارضة إلى موقع السلطة في إطار السعي لتمكين الإسلام من جهة ودفع الشبهات عنه من جهة أخرى .

هذا الموقف لحركة الإخوان المسلمين في الجزائر بزعامة الشيخ محفوظ نحناح المنحاز إلى الديمقراطية وإن طغت عليه المتغيرات السياسية المرتبطة بالواقع السياسي الجزائري، إلا أنه لا يمكن بأي حال فصله عن التوجه العام "للجماعة الأم" المؤيد للديمقراطية الذي أخذ يتبلور ويغلب ويترسخ في الجماعة على حساب الموقف الرفض لها منذ منتصف سبعينات القرن الماضي. ويستند هذا الموقف على الشورى كعنوان للنظام السياسي الإسلامي ، بل ويجعلها في أعلى مراتبها.

كل هذه العملية لأسلمة الديمقراطية حركيا انطلاقا من تجربة حركة الإخوان المسلمين في الجزائر بقيادة الشيخ محفوظ نحناح سوف تكون مدار البحث والتحقق في هذا القسم الثاني ، والذي قسمناه إلى ثلاث أبواب .

الفصل التاسع عشر: الشورى كعنوان للديمقراطية في نظام الحكم الإسلامي عند الإخوان المسلمين

تمهيد

تقوم عملية أسلمة الديمقراطية في المشروع السياسي لجماعة الإخوان المسلمين على جعل الشورى إيديولوجية. ويجمع الباحثين أن إعادة اكتشاف الشورى في دار الإسلام في العصر الحديث كان إحدى المنجزات الأساسية للحركة الإصلاحية، فبعد طول غياب عن التجربة التاريخية للاجتماع السياسي الإسلامي وعن العقل الإسلامي الكلاسيكي عادت الشورى منذ الثلث الثاني للقرن التاسع عشر لتصبح عنوان للسلطة في الإسلام.

ويؤكد رموز الإخوان المسلمين وقياداتهم الفكرية المعاصرة أن الشورى كمبدأ إسلامي أو كنظام سياسي لا تستمد مشروعيتها الدينية في الإسلام من مجرد وجود نص قرآني يتحدث عنها، إلا إن عملية تأصيل الشورى في الإسلام عند الإخوان المسلمين ارتكزت في الأساس على مجموعة من النصوص القرآنية والسيرة النبوية الفعلية والقولية.

المبحث الأول: الشورى كإيدولوجية إسلامية معاصرة عند الإخوان

لقد كان على حركة الإخوان المسلمين على مدار تاريخها وإلى يومنا هذا وهي كبرى الحركات الإسلامية الحديثة وأولها تأسيساً إعادة اختراع الشورى وتحويلها إلى نظام حكم إسلامي كخطوة أولى على طريق أسلمة الديمقراطية، وإظهارها كعنوان للديمقراطية في نظام الحكم الإسلامي الذي تأسست من أجل إقامته، أو بالأحرى إعادة إقامته، في ظل تصاعد الحديث في العالم الإسلامي بعد اختفاء مؤسسة الخلافة الإسلامية عن الترابط بين الاستبداد السياسي والحكم الديني، وبأن أي نظام سياسي يقوم على الدين هو بطبيعته معادي للديمقراطية، متبنياً هذا الحديث الذي يجد جذوره وطرحاته الفكرية في العقل العربي الحديث من جهة، ومن التجربة التاريخية للإجماع السياسي في دار الإسلام التي اتخذت من الخلافة الإسلامية عنواناً لها.

فاحتاج الأمر في البداية إلى إعادة اكتشاف "الشورى" كمبدأ إسلامي سياسي أصيل بعد أن غيبته التجربة التاريخية السياسية للمسلمين، فتراثنا السياسي كما يقول حسن الترابي "لا يحتوي من الشورى في انتخاب الولاة وتقرير السياسات العامة إلا تلك السنن المحدودة لعهد الصحابة رضي الله عنهم"، تم تأصيلها دينياً .

1- المكانة الدينية للشورى في الإسلام موقعها في التجربة التاريخية السياسية للمسلمين

لقد أولى الإسلام كدين الشورى أهمية بالغة تجلت في نزول وحي إلهي يتلى إلى يوم الدين، يطلب من المؤمنين أن يجعلوا أمرهم شورى بينهم، وقد بلغ هذا الاهتمام ذروته بإختبار الرسول صلى الله عليه وسلم "للشورى" عنواناً للسورة التي أمر فيها الوحي المؤمنين "بالشورى"، بحسب شيخ الأزهر الإمام الأكبر محمود شلتوت، فقد سميت بذلك لأنها السورة الوحيدة التي قررت الشورى عنصراً من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة، ونظمتها في عقد حياته طهارة القلب بالإيمان والتوكل، وطهارة الجوارح من الإثم والفواحش، ومراقبة الله بإقامة الصلاة، وحسن التضامن بالشورى، والإتفاق في سبيل الله، ثم عنصر العزة بالإننتصار على البغي والعدوان، وذلك في قوله تعالى من تلك السورة: "وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش، وإذا ما عقبوا هم يغفرون والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون، والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون".⁽¹⁾ ولعل الشورى بالصرة والإتفاق والنقود والجهاد، دليل على أنها أحد عمد الدين وعناوينه الأصلية.⁽²⁾

إن أحد عناوين إهتمام الإسلام كدين بالشورى أن جعلها أيضاً صفة وعنوان للقيادة في الأمة الإسلامية، وقد تجلى ذلك في القلب من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الناطق بالوحي والمؤيد به بمشاوره أصحابه أي الأمة الإسلامية دون أن يكون محتاج إليها وإنما لإعفائها بعداً دينياً واجب الإلتزام به.

وبالرغم من هذا الإهتمام الديني بالشورى في الإسلام فإن عهد الشورى لم يعمر طويلاً في الاجتماع السياسي الإسلامي فبعداً إنقضاء فترة النبوة ومن بعدها مرحلة الخلافة الراشدة، وتحول السلطة في الإسلام إلى ملك عضوفي، لم يعد للشورى محل حتى ظن كثير من غير المسلمين-كما

⁽¹⁾ القرآن الكريم، الآية 36-37 من سورة الشورى

⁽²⁾ محمود شلتوت، الإسلام، عقيدة وشرعة، دار الشروق، مصر، ص 439.

يقول أحمد مصطفى المراغي في تفسيره أن السلطة في الإسلام إستبدادية، وأن الشورى إختيارية، وهذا بعيد عن الصواب بعد أن صرح القرآن بالشورى وأمر نبيه بها وهو المعصوم عن الهوى⁽¹⁾ إن هذا الغياب المبكر جدا للشورى على مستوى ممارسة السلطة والحكم، تبعه إنسحاب تفهقر حضورها على مستوى تجربة الأمة، وهذا ما لاحظته رضوان السيد قائلا: "... فالشورى خصيصة إسلامية عريقة، بل هي نص قرآني لكن بعدها السياسي البارز في القرنين الأول والثاني للهجرة، ما لبث أن غاب منذ القرن الثالث..."⁽²⁾

بعد أن إستطاع كبار الصحابة رغم خلافهم السياسي ربط الإمامة بالشورى، وإن اقتصرت هيئة الشورى على المهاجرين السابقين من قريش، سيما في عهد عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه، والذي تنقل الأخبار التاريخية أن كان يفكر وبلى ومهموم بمشكلة الخلافة في نهاية عهده وأن كان متخوف من أي خلاف يحدث بعده بسبب عقد الخلافة من دون أي خلاف يحدث بعده بسبب عقد الخلافة من دون مشورة من المسلمين، وأن يعاد تكرار ما حدث في بني ساعدة، وأن لاسيما يتمكن المسلمون من تفادي شر ما كان يمكن أن ينجز عنها، فقد روى الطبري في تاريخه وغيره- قول عمر تعليقا على ما حدث في بني ساعدة بعد أن بلغه كلام عن رغبة البعض في مبايعة رجل من بعد إنقضاء أجل عمر فخطب قائلا: "لا يغرن امرء أن يقول إن بيعة أبي بكر كانت "فلتة" أو قد كانت كذلك إلا أن الله وقى شرها... فمن بايع رجلا [وهذا الشاهد] من غير مشورة من المسلمين فإنه لا يتابع هو ولا الذي بايعه ثغرة أن يقتل"⁽³⁾.

وقد نجح عمر قبل مفارقتة الدنيا بعد أن تعرض للطعن-أن يؤسس للشورى من خلال تشكيل مجلس للشورى أنيط به أمر الإمامة ودون العودة إلى تفاصيل شورى الستة، والذي انتهى بتولي عثمان ابن عفان رضي الله عنه الخلافة، فقد أعطى هذا الحدث مضمونا سياسيا للشورى بإعتبارها أساس تشكل السلطة في الإسلام، ساهمت فيه الأمة ولوبطريقة غير مباشرة.

وعلى بشاعة الطريقة التي انتهت بها خلافة عثمان ابن عفان، فإن الأحداث التي سبقت والخلاف معه حول بعض السياسات والولايات التي عقدها ونزوله عند التأثير من المطالب دليل على مكانة الشورى في الاجتماع السياسي في عهد الخلافة الراشدة.

ورغم تلك البشاعة التي اغتيل بها الخليفة عثمان رضي الله عنه، فقد تمكن أهل المدينة وهوكبار الصحابة، وهم المنوط بهم أمر الخلافة منذ لحظة تأسيسها من تكريس مبدأ الشورى بمعناها السياسي فقد شكل تولى علي بن أبي طالب الخلافة لحظة أخرى تؤكد فيها المعنى السياسي للشورى على مستوى الممارسة التاريخية للأمة، إنتقلت فيها الشورى من هيئة للشورى إلى الأمة-أهل المدينة- لتختار بشكل مباشر وجماعي خليفة للمسلمين.

إلا أن حدثا أساسيا وتأسيسا في نفس الوقت وقع في بداية التجربة الإسلامية، تمثل في تحول السلطة في الإسلام من خلافة راشدة إلى ملك عضوفي على يد معاوية ابن أبي سفيان وبني أمية من بعده، فقد أثر هذا الحدث في مسار الشورى التاريخي إنسلخت معه السلطة عن الشورى على مستوى الدولة وتحولت إلى قضية ومطلب سياسي على مستوى الأمة.

والبداية كانت مع إقدام معاوية على توريث الحكم إلى ابنه يزيد ونقضه للعهد الذي قطعه على نفسه في صلحه مع الإمام الحسن الذي كان يقضي برد الأمر-الخلافة-شورى بين المسلمين إذا توفي

⁽¹⁾ أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، الجزء الرابع، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، مصر، ص 113.

⁽²⁾ رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1997، ص ص 157-158.

⁽³⁾ محمد ابن جرير الطبري، مرجع سابق، ص 702.

الحسن قبله، ليكمل بنومروان ابن الحكم قطع الصلة بين الإمامة والشورى منذ "مؤتمر الجابية". هذا الواقع الجديد للإمامة، هو الذي جعل من الشورى موضوع وحافز للصراع السياسي والديني مع سلطة الأمر الواقع ودافع لقيام حركات ثورية عليها، بدأ بثورة الإمام الحسين في بداية عهد يزيد وما تلاها من ثورة عبد الله ابن الزبير في نهاية عهده، وكل الثورات التي تلت فكما يقول رضوان السيد: "فم ثار ثائر على الأمويين إلا ودعا لإعادة الأمر شورى".⁽¹⁾

وقد لاحظ نفس الباحث بروز معنى وفهم سياسي جديد للشورى رافق الدعوات الثورات لإعادة الأمر-الخليفة-شورى، والبداية كانت من اللفظ حول خلافة ابن الزبير، فبعد استشهاد الإمام الحسين في تحرير، خرج عبد الله ابن الزبير عن سلطة يزيد واتخذ من مكة المكرمة مقرا له، داعيا لإعادة الأمر شورى، فلما مات يزيد دعا الناس لبيعته دونما إنتظار ليرشحه أولئك الذين نصره وقاتلوا معه يزيد وجيوشه إقبال أبوحرة حرة مولى خزاعة: ألهذا نصرناك؟! إنما كنت تدعوا إلى الرضا والشورى أفلا صبرت وشاورت وبايعناك؟!

لقد أخذ مطلب الشورى بمعناها السياسي أي إعادة أمر المسلمين شورى كما ينص عليه القرآن ومسيرة الجيل الأول من الصحابة إن الخلافة الراشدة يتسع شيئا فشيئا على مستوى الأمة، وباتت الشورى عنوان للكثير من الحركات والدعوات الدينية السياسية وقد عرف هذا التوسع لمطلب الشورى على مستوى الأمة موالية فقهية لا سيما من طرف معارضي الأمويين من مرجئة الكوفة وفقهائها مثل أبي حنيفة وسفيان الثوري بإتجاه توسيع قاعدة الشورى وأصلها لتشمل السواد الأعظم من المسلمين "وبذلك أعطوا "الأمر" و"الشورى" المفردين الواردين في القرآن أفقا جديدا يتناسب والمجتمع المفتوح الذي عرفته الأمصار المزدهرة، التي حدث فيها اندماج اجتماعي وتعاطي واخر، شكل الثقافة الإسلامية العربية التاريخية التي تعرفها".⁽²⁾

إلا أن التجربة التاريخية للأمة مع فكرة ومبدأ "الشورى" أخذ معنى آخر منذ القرن الثالث هجري، فلم تعد الشورى تعني سلطة الأمة على نفسها بالمعنى السياسي، وبدأ يغلب عليها الطابع الأخلاقي على حساب الأبعاد الاجتماعية والسياسية، وفي هذا السياق أهملت الآية المكية الأولى "وأمرهم شورى بينهم" تجعل من الشورى خصيصة تكوينية في الأمة، وجرى التركيز على الآية الثانية التي تقول نصا "... فاعف عنهم، واستغفر لهم وشاورهم في الأمر. فإذا عزم فتوكل على الله" فقيل إن الشورى هنا تدب وليست فرضا".⁽³⁾

والنتيجة لهذا التحول كان الغياب التدريجي للشورى على مستوى الأمة إنطلاقا من تضاعف المعنى السياسي لفكرة الشورى الواردة في القرآن "فما عاد السلطان يمدح بأن سلطته سلطة شورى، وما عاد الثوار والمتمردون يدعون إلى إمامة الشورى أو سلطانها".⁽⁴⁾

رافق هذا الغياب للشورى على مستوى التجربة التاريخية للأمة إهمال للعقل الإسلامي القديم موضوع الشورى بشكل غريب، فلا وجود في الواقع في الفقه الذي اتجه هذا العقل باب خاص "بالشورى" في مقابل الإنشغال بالإهتمام بالتنظير لفقه السلطة تحت عنوان "الأحكام السلطانية" و"السياسة الشرعية" التي حولت الشورى في أحسن الأحوال والأقوال إلى مستلزمات ممارسة السلطة وليس أساس قيامها.

⁽¹⁾ رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص 268

⁽²⁾ نفس المرجع، ص 269-270.

⁽³⁾ نفس المرجع ص 273-274.

⁽⁴⁾ نفس المرجع ص 274.

فقد غابت عن مباحث الإمامة عند كل من إمام الحرمين الجويني في كتابه "غياث الأمم في التياث الظلم"⁽¹⁾، والماوردي في كتابه "الأحكام السلطانية"⁽²⁾، وحتى ابن تيمية مر عليها مرور الكرام في كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"⁽³⁾، ولم يوليها الاهتمام الكافي، و بالإشارة إلى ما قد يرتقي إلى وجوبها على ولي الأمر، دون أن يجعل منها أساسا لولاية الأمر، أي بإعطائها بعدا تكوينيا في السياسة الشرعية.

إنه من الغريب ان تغيب الشورى في مبحث الإمامة في النصوص الفقهية والكلامية المرجعية للعقل السياسي الإسلامي لأصل السنة والجماعة الذي تأسس نظريا على نظرية الخلافة بالبيعة والإختيار وهي الملاحظة التي أكدها عبد الإله بلعزيز قائلا: "أننا لا نجد في نصوص الأقدمين اهتمام بموضوع الشورى في الإسلام، بل لا تكاد تشير إليه نصوص السياسة الشرعية المرجعية"⁽⁴⁾. لا شك أن مبدأ الشورى الذي أقره الإسلام كدين، والذي حضر بمعان مختلفة في تجربة الخلافة الراشدة، كان بالإمكان أن يؤسس لتجربة تاريخية سياسية مبنية على مشاركة الأمة في الشأن العام والاهتمام به، وأن يفسح المجال لها بالمشاركة السياسية من خلال انتخاب السلطة السياسية-الخليفة أو الإمام- ومراقبتها ومعارضتها في نفس الوقت. إلا أن الدينامية التاريخية للاجتماع السياسي الإسلامي بعد تحول الخلافة إلى ملك عضوض سارت في اتجاه معاكس، تجاهل كليا أو بالتقريب كليا هذا المبدأ الإسلامي الديني الأصيل، وأبعد الأمة-السواد الأعظم من المسلمين- عن دورها السياسي الديني من خلال الشورى، ومنع العقل السياسي الإسلامي الفقهي التقليدي من جعل الشورى نظرية للسلطة في الإسلام.

2- إعادة اكتشاف الشورى

يجمع الباحثين أن إعادة اكتشاف الشورى في دار الإسلام في العصر الحديث كان إحدى المنجزات الأساسية للحركة الإصلاحية، فبعد طول غياب عن التجربة التاريخية للاجتماع السياسي الإسلامي وعن العقل الإسلامي الكلاسيكي عادت الشورى منذ الثلث الثاني للقرن التاسع عشر لتصبح عنوان للسلطة في الإسلام. لقد كان ذلك بمثابة "إعادة اكتشاف الإسلام نفسه أوبعض قيمه الكبرى"، كما يقول رضوان السيد في سياق التعرف على العالم الجديد الذي يتشكل على أسس الحداثة السياسية وعلى رأسها الديمقراطية⁽⁵⁾.

لم تكن عودة الشورى بمعناها السياسي إلى الوعي الإسلامي بعد طول اختفاء وإهمال نابع عن ضغط داخلي، أي عن دينامية تاريخية سياسية إسلامية محضة، أو عن اجتهاد فقهي ديني عقلي أعاد وضع الشورى في نصابها الديني الأصلي باعتبارها حق الأمة وأساس السلطة فيها، بل جاء نتيجة لاكتشاف نخبة من المثقفين والمفكرين لعالم الحديث الذي بدأ يتشكل في الغرب على أسس سياسية حديثة عنوانها الأساسي الديمقراطية والسلطة الدستورية.

إنها الديمقراطية الغربية التي فتنت عقول وعيون كل رجالات وزعماء الحركة الإصلاحية، ودفعت به إلى إعادة اكتشاف الشورى وطرحها من جديد فقد تعرفوا جميعهم على "فكرة الدستور الموصلة من وجهة نظرهم إلى الملك المقيد بالقانون"⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ عبد الملك أبوالمعالى الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، مطبعة تحفة مصر، القاهرة

⁽²⁾ أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة، 1909

⁽³⁾ حسن الترابي، مرجع سابق، ص 20.

⁽⁴⁾ عبد الإله بلعزيز، الدولة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 170.

⁽⁵⁾ رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص 157

⁽⁶⁾ نفس المرجع، ص 158

وهذا ما عبر عنه أحد أبرز زعماء هذه الحركة الإصلاحية في مطلع القرن العشرين وهو يجيب عن سؤال سائل قائلا: "لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم [المقيد بالشورى] أصل من أصول الدين، ونحن استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشر الأوربيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام..."⁽¹⁾

من الواضح والجلي في كلام رشيد رضا أن الأمر إعادة اكتشاف الشورى هو بمثابة إعادة اكتشاف الإسلام نفسه أوبعض "قيمه الكبرى" كما يقول رضوان السيد،⁽²⁾ في سياق الانبهار، بعد التعرف على عالم جديد لا خبرة تاريخية للمسلمين به، عالم وصفه منذ البداية أحد مؤسسي هذه الحركة الإصلاحية، بأنه "السيل الذي لا يمكن دفعه".⁽³⁾

لقد جرى تعرف زعماء الحركة الإصلاحية على تجربة الغرب الحديث في سياق تاريخي دخل فيه العالم الإسلامي دار الإسلام في حالة من التردّي الحضاري لم يعد فيه قادرا على المواجهة والصمود امام الزحف التدريجي للغرب-موطن الديمقراطية-عليه.

إن نظرة متفحصة لتراث الإصلاحيين تكشف عن ملاحظة رئيسية مفادها أن قوة الغرب-عندهم-الذي بات يهدد العالم الإسلامي في وجوده ترجع إلى نظامه السياسي القائم على الديمقراطية، وهذا ما عبر عنه صراحة خير الدين التونسي قائلا: "ولا سبب لما ذكرناه [يعني التخلف في العمران وسيطرة الغرب عليه] إلا تقدم الافرج في المعارف الناتجة عن التنظيمات المؤسسة على العدل والمساواة..."⁽⁴⁾

"إن الحالة الراهنة في ممالك أوروبا لم تكن ثابتة لها من قديم الزمان..."⁽⁵⁾، ولا يتوهم أن أهلها وصلوا إلى ما وصلوا إليه بمزيد من غصب أو اعتدال في أقاليمهم، إذ قد يوجد في أقسام الكرة ما هو مثلها أو أحسن، ولا ذلك من آثار دياناتهم..."⁽⁶⁾ وإنما بلغوا تلك الغابات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤنسة على العدل السياسي..."⁽⁶⁾

بالموازاة من ذلك، إلتفت وجهة نظر كل النخبة الإصلاحية على جعل الإستبداد السياسي-نظريا وعمليا-الذي كان في الثقافة الإسلامية من جهة، وفي ممارسة الحكم في الدولة من جهة أخرى، العامل الرئيسي وراء تخلف الأمة الإسلامية عن ركب الحضارة، ويمنعها من اللحاق بها من جديد، مما سهل عملية الغزو والاحتلال الأجنبي لدار الإسلام. "فقد رأولهم أن تخلف المسلمين وتداعي الأمم عليهم، علنه السلطات الإستبدادية التي تتحكم في أمورهم".⁽⁷⁾

وبالتالي فإن مواجهة التخلف والاحتلال تبدأ من وجهة نظرهم بزوال "الإستبداد السياسي"، وهذا ما أعلنه عبد الرحمن الكواكبي بشكل صريح في مقدمة كتابه "طبائع الإستبداد ومصارع الاستبعاد" قائلا: "قد تمحص عندي أن أصل هذه الداء [الانحطاط] هو الإستبداد السياسي"⁽⁸⁾. وبهذا فقد أصبح نقد الإستبداد قضية رئيسية لازمت مشروع الإصلاح وفتحت الباب لعودة قضية الشورى في

⁽¹⁾ محمد رشيد رضا، مرجع سابق، ص

⁽²⁾ رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، مرجع سابق، ص 157

⁽³⁾ خير الدين التونسي، نقلا عن رضوان السيد، المرجع نفسه، ص 184

⁽⁴⁾ خير الدين التونسي، أقوم المسالك في تدبير الممالك، تقدم محمد حداد، دار الكتاب العربي، القاهرة، 2012، ص 14.

⁽⁵⁾ نفس المرجع، ص 16.

⁽⁶⁾ نفس المرجع، ص 17.

⁽⁷⁾ رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص 275.

⁽⁸⁾ عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبعاد و مصارع الاستبعاد، تقدم محمد خالد، موفم للنشر، النشر الثاني، سلسلة الأنيس، الجزائر، 1991، ص 2

الإسلام من جديد فالتصقت بالمشروع الإصلاحي وأصبحت مرادفة للديمقراطية الغربية من وجهة نظر زعماء الإصلاح دون استثناء.

لم يكن "نقد الاستبداد السياسي" جزء من العقل الإسلامي الكلاسيكي، ولم يمارس هذا العقل عمليا أي دور في الكشف عن بنيته ومظاهره إلى أن قامت الحركة الإصلاحية، دون أن يعني ذلك عدم اهتمام العقل الإسلامي الكلاسيكي بمفاهيم وقيم إسلامية مناقضة كلياً وماهويًا مع الاستبداد مثل العدل والحرية. وقد كان لتعرف زعماء الإصلاح على فكرة الدستور وهي مسألة حديثة تماماً في وعيهم السياسي، جديدة على منظومة فكرهم كما يقول عبد الإله بلعزيز،⁽¹⁾ أثراً بالغاً على تدشين أدب سياسي إسلامي جديد قوامه نقد الاستبداد و"قد عرف هؤلاء جميعاً فكرة الدستور الفرنسية، الموصلة من وجهة نظرهم إلى الملك المقيد بالقانون".⁽²⁾

إن الاقتراح الماهوي بين فكرة الدستور وبين تفويض أركان الاستبداد، جعل منا لمطالبة "بدسترة الشورى" الشرط الأساسي للخروج من حالة التخلف التي كان يعيش فيها العالم الإسلامي. وتحولت "الشورى الدستورية" - المشروطة أو المشروطة في مصطلح النائيني⁽³⁾ - المضلة التي وضع الإصلاحيون المسلمون سائر مسائل المجال العام أو الحياة العامة، النظام السياسي ومؤسساته، التي تعرفوا عليها من خلال ما يجري في الغرب.

لم يتردد زعماء الإصلاح في الدعوة للأخذ عن الغرب الحديث طرق إدارته لإجتماعه السياسي والإقتباس عنه، معتبرين ذلك تحقيقاً لقيم الإسلام ومبادئه وعلى رأسه "الشورى" وقد برز هذا التوجه بشكل مبكر عند كل من رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي.

مثل خير الدين التونسي دعوة إصلاحية عكست الوعي بخطورة التراجع للعالم الإسلامي وبضرورة العم للخروج من محنته، فاستطاع كما يقول "أحمد أمين" من خلال كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" "أن يضع أمام القارئ العربي صورة نهضة أوروبا وأسبابها وطريقة الحكم فيها، حتى يقتبس المسلمون منها ما يصلح لهم، وحتى يثير عندهم الرغبة في الإقتداء بهم والعمل على منوالهم".⁽⁴⁾ بالنسبة لخير الدين التونسي، إن الإقتداء بالغرب والسير على منواله ليس أمراً اختيارياً بل حتمياً إذا ما أراد العالم الإسلامي أن يحافظ على وجوده، فبالنسبة إليه: "أن التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصله قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق..."⁽⁵⁾

وقد أكد التونسي كباقي زعماء الحركة الإصلاحية على جواز من الناحية الشرعية الأخذ والاقتباس عن الغرب فيما لا يخالف شريعة الإسلام محذراً عامة المسلمين التذرع بالدين من أجل رفض الإصلاح قائلاً: "أن الباعث الأصلي على تأليف كتابه أمران مردهما إلى مقصد واحد، أحدهما إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها، ثانيها تحذير ذوي الغفلات، من عوام المسلمين من تماديهم في الإعراض عما يجمد من سيرة الغيرة الموافقة لشرعنا لمجرد ما في عقولهم من أن

⁽¹⁾ عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 2004، ص 53

⁽²⁾ رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص 285.

⁽³⁾ أنظر تفاصيل نظريته في: توفيق السيف، ضد الاستبداد: قراءة في رسالة "تنبيه الأمة و تنزيه الملة" ل محمد حسين الغروي النائيني، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1999.

⁽⁴⁾ أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، (د،ت)، ص 62

⁽⁵⁾ خير الدين التونسي، "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، تقدم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012، ص 74

جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتبين ينبغي أن يهجر، وتأليفهم في ذلك ينبغي أن ينبذ ولا تذكر".⁽¹⁾

شكلت "التنظيمات" المدخل والفكرة لإعادة طرح خير الدين التونسي لمبدأ "الشورى" لإسلامي، فقد جعل منها الأداة التي يمكن أن تطبق فيها الشورى في العهد الحديث، حيث تبني مشروع إجازة إصلاحات سياسية ذرية، تشتمل على تشكيل وبناء مجالس نيابية منتخبة ووجود دستور مكتوب يتضمن الحريات العامة وقائمة الحقوق والواجبات.⁽²⁾

ولعل أهم ما في عمل خير الدين [التونسي] كما يقول أحمد صدقي تيجاني "أنه قدم بكتابه مشروعا تضمن حولا لمشكلة نظام الحكم المطلق الاستبدادي ومشكلة التخلف والإنهيار العمراني، ومشكلة التعامل مع الحضارة الغربية، وهذه الحلول هي إقامة نظام مقيد بالشرع والقانون والعدل".⁽³⁾ وقد أسهم بحسب نفس الكاتب خير الدين التونسي إسهاما مهما في بلورة مفهوم واضح للشورى وأهل الحل والعرض والحرية والعدل....⁽⁴⁾

وبنفس الدافع -إنقاذ العالم الإسلامي وإصلاحه- دعا "رفاعة رافع الطهطاوي" إلى التماس سبيل التقدم الحضاري من التجربة الغربية الحديثة فهولا يختلف عن خير الدين التونسي "في إيمانه العميق بضرورة أن يتحقق التمدن في البلاد العربية الإسلامية لكي يتسنى لها اللحاق بركب الأمم الغربية المهيمنة على العالم"،⁽⁵⁾ والاعتبار بما يجري فيها. وهذا لا يتم إلا من خلال الكشف عما يجري فيها وقد جعل ذلك أحد أهداف كتابه قائلا: "لنكشف عن تدبير الفرنسيين ونستوفي غالب أحكامها، وليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن يعتبر".⁽⁶⁾

لقد كان الطهطاوي رائدا في إعادة اكتشاف الشورى في بعدها السياسي، فبعد إطلاعه على التجربة الفرنسية لم يتردد في اعتبار الشورى مرادفة للحكم الدستوري، وأن مفاهيم الدستور والجمهورية والحرية تقابلها في المجال الإسلامي قيم العدل والإنصاف والشورى، بل وأبعد من ذلك، فقد حرص الطهطاوي بعد أن عرف بالديمقراطية على تبيان أن شريعة الإسلام التي عليها مدار الحكومة الإسلامية مشوبة بالأنواع الثلاثة المذكورة [يقصد السلطات الثلاث] لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها".⁽⁷⁾

مع بروز السيد جمال الدين الأفغاني وتصدره الحركة الإصلاحية الإسلامية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تصدرت الشورى والدعوى لإقامة نظام شورى، وباتت مواجهة الاستبداد السياسي أولوية الحركة الإصلاحية، وتصدرت البرنامج الإصلاحي، قضية الشورى والدعوى إلى إقامة النظام الشوري، أوحكم الشورى.

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص ص 11-12

⁽²⁾ سليمان الرضي و عبد الكريم البرغوثي، "الفكر العربي لحديث والمعاصر"، دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية، بيروت، 2000، ص 15.

⁽³⁾ أحمد صدقي الديجاني، "تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث"، في: "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1984، ص 123

⁽⁴⁾ نفس المرجع، ص 123.

⁽⁵⁾ جيهان عامر، "إسلام المصلحين"، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2008، ص 44

⁽⁶⁾ رفاعة رافع الطهطاوي، "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، كلمات عربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2011، ص 104.

⁽⁷⁾ أحمد صدقي الديجاني، مرجع سابق، ص 122.

لقد كان الأمر واضحاً لدى سيد جمال الدين الأفغاني وضوح الشمس في ربيعة النهار أن سبب انحطاط الأمة الإسلامية هو "غياب العدل والشورى وعدم تقيد الحكم بالدستور".⁽¹⁾ وأن الأمة التي ليس في شؤونها حل ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحكم واحد إرادته قانون، ومشيئته نظام، بحكم ما يشاء، وبفعل ما يريد، تلك أمة تثبت على حال واحد، لا ينضبط لها سير...⁽²⁾

بالنسبة للأفغاني، فإن الحال الذي وصلت إليه الأمة الإسلامية ليس أمراً طارئاً بل يمتد في جذوره إلى ماضي سحيق سلبت فيه الأمة من حقها السياسي وأبعدت عن دورها "فقد أخذ الدهر على الشرق بكليلة ومرت عليه زلازل العصف والجور وأشكال الاستبعاد، حتى تأصل في نفوس أنبائه الذل والاستكانة والخلود إلى الرقاد".⁽³⁾ وقد كان يعرف جيداً كما يقول بلعزیز أن ذلك الخلل قديم، لازم دول الإسلام منذ إنخراط عقد الخلافة وتخولها إلى ملكا عضوفي⁽⁴⁾. وكما كان أصل المشكلة واضح لديه، فإن أصل الحل كان واضحاً أيضاً وهو إعادة الأمر الحكم شورى وربطها بالأمة، "إن إشتراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى وإنتخاب نواب"⁽⁵⁾ عن الأمة هو البديل لهذه الحال والعلاج لذلك الداء [الاستبداد].

لم يختلف الشيخ "محمد عبده" عن أستاذه الأفغاني ولا عن الطهطاوي والتونسي في دعوته لإقامة نظام حكم حديث قائم على الشورى والدستور، وقد انخرط أيضاً في نقد الاستبداد محاولاً المزاوجة بين النظام الشوري والنظام البرلماني من خلال اختيار الأمة لطائفتين: أهل الحل والعقد والشورى الذين يقدمون المشورة والنهج، والطائفة الثانية تتألف من نواب الشعب، وقد طرح مقاربات بين المنفعة والمصلحة، وبين الشورى والديمقراطية البرلمانية من جهة وبين الإجماع والرأي العام".⁽⁶⁾

ينطلق تفكير الإمام عبده بحسب ألبرت حوازي، من نفس منطلق تفكير الأفغاني وهو قضية الانحطاط الداخلي والحاجة إلى البعث الذاتي، وكان عبده كالأفغاني يشعر بوجود نوع من الانحطاط الخاص بالمجتمعات الإسلامية.⁽⁷⁾ لقد أخذت الشورى مكانها الطبيعي في فكر ومشروع محمد عبده الإصلاحية من باب اعتبار الأمة مصدر السلطة وارتباط حق الولاية بها، وقد قاده ذلك إلى الدفاع عن النظام التمثيلي النيابي باعتباره الشكل السياسي الشرعي الوحيد لتحقيق مماسة الأمة لحقها وسلطانها.

وشكلت أعمال عبد الرحمن الكواكبي خطوة نوعية متقدمة على طريق عودة الشورى كمبدأ سياسي إسلامي، وطرحها كعنوان للحكم في الإسلام، وربط انتشار الاستبداد السياسي في العالم الإسلامي تاريخياً بغيابها.

⁽¹⁾ جمال الدين الأفغاني "خاطرات : مصر والحكم النيابي" في: الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تحقيق ودراسة محمد عمارة، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1968، ص 473

⁽²⁾ جمال الدين الأفغاني "جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة"، دراسة تحقيق ودراسة محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981، ج 2، ص 329

⁽³⁾ جمال الدين الأفغاني، "خاطرات، مصر والحكم النيابي" مرجع سابق، ص 123-124.

⁽⁴⁾ عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 47.

⁽⁵⁾ جمال الدين الأفغاني، "خاطرات، مصر والحكم النيابي" مرجع سابق، ص 124.

⁽⁶⁾ ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة: 1798-1939، ترجمة كريم زعقول، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، (د،ت)، ص 179.

⁽⁷⁾ مرجع نفسه، ص 169.

وقد ربط - كباقي زعماء الدعوة إلى الإصلاح- بين التخلف والاستبداد، وتوصل كما يقول أحمد صديقي الديجاني إلى أن التدقيق في أدوار الحكومات الإسلامية من عهد الرسالات يبين أن ترقبها وانحطاطها تابعان لقوة أضعف احتساب أهل الحل والعقد، وإشراكهم في تدبير شؤون الأمة".⁽¹⁾

لقد تميز الكواكبي في مقاربتة لموضوع الشورى وإثارته من جديد بحسب عبد الإله بلقزيز في ربطه للشورى بالدستور، فلم يقل إن دوائه [الاستبداد] الشورى فقط، لأنه لن يفعل-في هذا الحال-أكثر من ترديد أفكار الفقهاء عن العدل الذي قوامه الشورى أو عن الشورى بحسبانها ضمانات الرعية و"أهل الحل والعقد" لعدم إنفراد الإمام بالأمر (أي الحكم)، بل زاد على ذلك بأن وصفها بالدستورية تعييناً منه لنظام الدولة الحديثة.⁽²⁾

إن المنظومة الإصلاحية عند الكواكبي في بعدها السياسي، قائمة على تنزيه الإسلام مما ألصق به من تهمة الاستبداد، ويستشهد بالقرآن على أن الإسلام لا مجال لرميه بالاستبداد، إلا أن الحكام هم الذين اتخذوا لأنفسهم صفة الاستبداد وتستروا "بالدين"، ذلك أن القرآن وضع أصول الحرية وأرسى قواعد الديمقراطية... تسربت إليه مع الزمن الشوائب فأصبح عرضة للتبديل.⁽³⁾

لقد أولى الكواكبي اهتمام كبيراً بأمر الشورى إلى حد أنه يجعلها أساساً من أسس الحكومة الإسلامية "وقد ظهرت الحكومة الإسلامية مؤسسة على أصول حكومة ديمقراطية وشعبية وشورى أرسوقراطية، أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم"⁽⁴⁾.

ويعد محمد رشيد رضا حلقة مكتملة لما بدأه أسلافه من إعادة اكتشاف الشورى. وقد كان جريئاً بقوله "لا تقل إن هذا الكلام يكشف بما لا يدع مجال للشك أننا أمام حالة اكتشاف للشورى كمبدأ إسلامي في سياق اكتشاف التنظيم السياسي الحديث في الغرب، معبراً أن أعظم فائدة استفادها أهل الشرق من الأوروبيين معرفة ما ينبغي أن تكون عليه الحكومة واصطبغ نفوسهم بها، حتى اندفعوا إلى استبدال الحكم المقيد بالشورى والشرعية في الحكم المطلق الموكول إلى إدارة الأفراد".

وقد رأى رشيد رضا أيضاً أن تخلف المسلمين وتداعي الأمم عليهم علنة السلطات الاستبدادية التي تتحكم في... وأحياناً في الأجانب الغازين عليهم، كما رأى أن الحل يمكن في سن الدستور الذي يحدد سلطات الحاكم ويشرك الشعب في السلطة.

3- التأسيس الديني للشورى عند الإخوان المسلمين

يؤكد رموز الإخوان المسلمين وقياداتهم الفكرية المعاصرة أن الشورى كمبدأ إسلامي أو كنظام سياسي لا تستمد مشروعيتها الدينية في الإسلام من مجرد وجود نص قرآني يتحدث عنها وهذا ما عبر عنه صراحة راشد الغنوشي قائلاً:

"إن الشورى في الإسلام ليست حكماً فرعياً من أحكام الدين يستدل عليه بآية أو آيتين وبعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف"⁽⁵⁾. ونفس الكلام نجده عند حسن الترابي حيث يقول: "إن الشورى في الإسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده الكلية قبل أن تقرره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع..."⁽⁶⁾ ورغم ذلك، فإن عملية تأسيس

⁽¹⁾ أحمد صديقي الديجاني، مرجع سابق، ص 124

⁽²⁾ عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 47

⁽³⁾ عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ص 27-32

⁽⁴⁾ عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ص 27-32

⁽⁵⁾ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1992، ص 109.

⁽⁶⁾ حسن الترابي، مرجع سابق، ص

الشورى في الإسلام عند الإخوان المسلمين- وكل الحركات والجماعات الإسلامية- ارتكزت في الأساس على مجموعة من النصوص القرآنية والنبوية.

ويعد كتاب توفيق الشاوي الموسوم بـ "الشورى أعلى مراتب الديمقراطية"⁽¹⁾ الذي أعاد فيه طرح تأصيله للشورى الذي قدمه في دراسته بعنوان: "فقه الشورى والمشورى"، نموذج في هذا المجال ومرجعاً لتأصيل الإخوان المسلمين لمبدأ الشورى.

3-1 القرآن الأساس الأول للشورى⁽²⁾

ينطلق توفيق الشاوي في تأصيله للشورى كغيره من أتباع التيار والإيدولوجية الإسلامية من الآيتين الكريميتين التاليتين:

الآية 38 من سورة الشورى وهي مكية ونصها: "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون".

والآية 15 من سورة آل عمران وهي مدنية ونصها: "فبما رحمة من الله نلت لهم ولو كنتم فضا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله".

يقول الشاوي:

"من هاتين الآيتين الكريميتين يظهر مدى إهتمام القرآن الكريم بتقرير مبدأ الشورى في مكة والمدينة إذ فرضها منذ بداية الدعوة في مكة، بإعتبارها منهج بناء المجتمع المسلم، وقاعدة النظام الاجتماعي في الإسلام، ثم أعاد تأكيد ذلك المبدأ في المدينة بعد أن أصبح للمسلمين دولة مستقلة فجعلها أساس نظام الحكم أو النظام الدستوري"⁽³⁾.

وبحسبه فإن "كل آية من هاتين الآيتين، يستفاد منها مبادئ عامة وهامة يكمل بعضها بعضا ويتكون منها نظرية عامة وشاملة للنظام الاجتماعي والسياسي للجماعة الإسلامية، ولا بد من التعرض لحكامها بشيء من التفصيل"⁽⁴⁾.

ومن وجهة نظره فإن "آية الشورى في العهد المكي أساس النظرية العامة، ذلك أن القرآن عندما وصف المجتمع الإسلامي في مكة بأن أموره تنظم بالشورى، كان يشير إلى أن تنظيم أمور الجماعة يكون بقرارات جماعية ملزمة سواء كانت سياسية أو قرارات تنظيمية تدخل في نطاق ما نسميه "القانون أو التشريع" إنه أعطى للجماعة المسلمة حقها في المبادرة إلى إتخاذ قراراتها بالشورى في جميع أمورها بما في ذلك أمورها التشريعية أو القانونية، وبهذا يقرر القرآن مبدأ سلطان الجماعة وحققها في إتخاذ جميع القرارات بالشورى الملزمة سواء في شؤونها الاجتماعية أو السياسية أو القانونية، وجعل قرارات الجماعة بالشورى مصدراً أساسياً من مصادر التشريع في فجر الدعوة الإسلامية بل كانت هي المصدر الأول في العهد المكي"⁽⁵⁾.

بالنسبة لتوفيق الشاوي فإن تشريع الشورى في هذه الفترة المبكرة من تكوين الأمة الإسلامية أعطاها مميزات خاصة: "وأهم ما يميز الشورى في هذا العهد أنها كانت تتم على أساس عقائد

⁽¹⁾ توفيق الشاوي، أعلى مراتب الديمقراطية الشورى، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، مصر، 1994

⁽²⁾ حافظنا على نفس العنوان الذي استعمله الشاوي في كتابه.

⁽³⁾ توفيق الشاوي، مرجع سابق، ص 37

⁽⁴⁾ نفس المرجع، ص 37-38

⁽⁵⁾ نفس المرجع، ص 38

الإسلام ومقاصده ومبادئه العامة وشريعته التي كان منبعها الرئيسي في ذلك الوقت توجيهات رسوله الكريم التي تكون السنة المطهرة. وبهذا اكتسبت الشورى في الإسلام أول ما يميزها عن غيرها من النظريات والمذاهب وهوانها تلتزم بعقيدة الإسلام وقيمه ومبادئه وأصول شريعته ومصادرها السماوية، وسيبقى هذا هو الطابع المميز لها إلى يوم الدين".⁽¹⁾

وقد نزلت الآية الثانية في المدينة مكملة للآية الثانية: "فعندما هاجر الإسلام والمسلمون إلى المدينة واستقروا بها نزلت بها آية الشورى في سورة آل عمران، كما نزلت آيات عديدة تفرض أحكاما تشريعية في موضوعات محدودة مثل الميراث والأسرة والعقود وبعض أحكام العقوبات "الحدية" مما أثرى شريعتنا بأحكام قانونية تضمنتها النصوص القرآنية ولا شك أنها عدلت أو صحت بعض الاجتهادات الشورية السابقة على الهجرة".⁽²⁾

ويشير الشاوي إلى التكامل بين الإثنتين قائلا:

"إن آية الشورى المكية التي وصفت المسلمين بأن أمرهم شورى بينهم قصدت من ذلك أنه واجب من الجماعة المسلمة أن تتشاور كلما واجهت أمرا من الأمور التي تحتاج إلى قرار، لكن هذا الوجوب لا يكفي بل لا بد من أن يكون قرار الجماعة الصادر بالشورى ملزما لها ولأفرادها، وهذا هو ما أشارت له آية الشورى المدنية في سورة آل عمران"⁽³⁾.

لا يكتفي الأستاذ توفيق الشاوي في تأصيل الشورى في قرآنا بالإعتماد على الآيات التي ورد فيها ذكر الشورى، بل لقد استند على مبدأ قرآني آخر هو "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" متبنيا وجهة نظر الأستاذ محمد عبده التي تقول بأن: "النصوص التي توجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعطي للجماعة الحق في أن تلتزم الجميع بقراراتها التي تأمر وتنهاي طالما أن قرارها يتضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".⁽⁴⁾

يربط الشاوي بين الشورى والأمر بالمعروف، فبالنسبة إليه فإن الجماعة لا يمكن أن تصدر قرارا ويكون ملزما إلا بالشورى. وبهذا فإن كل النصوص القرآنية-وهي كثيرة-⁽⁵⁾ التي تدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تصب في اتجاه تعزيز مبدأ الشورى في الإسلام، وهذا ما أكدته قائلا: "من أهم خصائص شريعتنا وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو واجب وحق للجماعة، وعندما تمارس هذا الحق فإن كل قراراتها لا تكون إلا بالشورى وهي هنا شورى ملزمة للجماعة وأفرادها جميعا".

وبحسبه واستنادا إلى رأي الأستاذ محمد عبده فإن النصوص التي تقرر واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كافية لتقرير مبدأ الإلزام بالشورى ووجوبها، لأن الشورى هي الوسيلة الشرعية الوحيدة لكي تتخذ الجماعة قرارا يأمر بمعروف أو ينهى عن منكر أو يفوض شخصا أو هيئة للقيام بهذا

(1) نفس المرجع، ص 39

(2) نفس المرجع، ص 39

(3) نفس المرجع، ص 40

(4) نفس المرجع، ص 40.

(5) من هذه الآيات:

- الآية 110 من سورة آل عمران ونصها:

"كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو أمن أهل الكتاب لكان خير لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون".

- الآية 71 من سورة التوبة ونصها:

"والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله وأولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم".

الواجب بإسم الجماعة ونيابة عنها، ولا قيمة للأمر أو النهي إذا لم يكن القرار ملزماً للجميع، أي أن الأمر بالمعروف أصلاً عاماً في القرآن والشورى فرعاً منه.⁽¹⁾

2-3 السنة النبوية

تشكل السنة النبوية الشريفة المصدر الثاني لعملية تأصيل الشورى في الإسلام، والمصدر الثاني للثقافة الإسلامية في نفس الوقت.

وبالنسبة للشاوي فإن "السنة العملية والقولية جاءت مؤكدة للمبادئ التي تضمنتها نصوص القرآن الكريم التي أشرنا إليها". ويميز الشاوي في سعيه لتأصيل مبدأ الشورى انطلاقاً من السنة النبوية بين ما يتعلق منها بقرارات الشورى الجماعية الملزمة وما يتعلق بالمشورة أو الاستشارة أو التشاور بالمعنى العام، مؤكداً على أن الشورى كانت حاضرة في أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم رغم أنه كان مؤيداً بالوحي.

المبحث الثاني: في الفرق والمفاصلة بين الشورى والديمقراطية عند الإخوان المسلمين

لا تشكل الشورى في نظر حركة الإخوان المسلمين وكل الجماعات والحركات الإسلامية جزءاً من فلسفة الإنسان، وإنما هي من توجيهات الإسلام كدين-أي من توجيهات الوحي-وهذا ما جعل الحديث عن التوافق بينها وبين الديمقراطية داخل الحركة مبنياً على لغة التمايز والتفوق. فبالرغم من حرص القيادات الفكرية والحركية للجماعة على الاتفاق والتوافق بين الشورى والديمقراطية بما هي مفاهيم سياسية على ضرورة احترام المجموعة-الشعب أو الأمة-وإعطائها حقها في التعبير عن نفسها، فإنها تؤكد على أن كل من الديمقراطية والشورى ينتميان إلى بنيتين وسياقين تاريخيين يجعل من الوقوف على التمايز بينهما أولاً وإبراز تفوق الشورى على الديمقراطية ثانياً أمراً ضرورياً، بل وجزءاً من البحث عن ذلك التوافق بينهما.

1- في السياق العام

منذ البداية اتسم الحديث داخل حركة الإخوان المسلمين بنوع من المفاصلة والمفاصلة بين النظام الشوري الإسلامي والنظام الديمقراطي الغربي، مع التأكيد على تفوق الأول على الثاني وعدم تعارضه معه في نفس الوقت.

وقد ظهر-بل وأسس-هذا التوجه عند المؤسس والمرشد الأول للجماعة الإمام البنا نفسه، ولا زال هذا التوجه متواصلاً إلى يومنا هذا، ويعد كل من حسن الترابي وتوفيق الشاوي من بين الرموز والقيادات الإخوانية التي عبرت عن هذا التوجه في الفترة المعاصرة. وقد مهدت كتابات ومواقف البنا الدينية والسياسية الطريق للحديث والبحث عن التوافق بين الشورى والديمقراطية داخل الحركة مع التركيز التمييز والتمايز بينهما.

ينطلق البنا في نظريته للديمقراطية من مفهومه للنظام السياسي الإسلامي الشوري الذي يتميز عن النظم الأخرى، فهو نظام رباني عالمي وشامل خلافاً للأنظمة الوضعية المقيدة بالجغرافية والقومية والعرقية. في النظام الإسلامي الشوري السلطة مرتبطة "بعقيدة دينية" تجمع الأمة الإسلامية وتعمل على توحيدها، ومن وجهة نظره فإن نظام الحكم في الإسلام يقوم على ثلاث دعائم رئيسية هي: مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة، واحترام إرادتها، حيث يقول: "والحكومة في الإسلام تقوم على

(1) نفس المرجع، ص 40-41.

قاعدة معروفة مقررة، هي الهيكل الأساسي لنظام الحكم الإسلامي.. فهي تقوم على مسئولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها ولا عبرة بعد ذلك بالأسماء والأشكال"⁽¹⁾.

انطلاقاً من ذلك لم يرى البنا مشكلة في تبني نظام الحكم النيابي الذي كان سائداً في مصر في عصره، بل والتقدم إلى الترشح لعضويته مرتين، كما شكل تنبيهه للحكم الدستوري مدخلاً آخر للربط بين النظام الشوري الإسلامي والنظام الديمقراطي الغربي، فقد أكد أن "مبادئ الحكم الدستوري غير أن هذا التوجه عرف تراجعاً" ملحوظاً داخل الحركة أي حركة الإخوان المسلمين في مرحلة الصدام مع النظام الساسي الجديد الذي أرسى قواعده الضباط الأحرار بعد الانقلاب -الثورة الذي قاموا به سنة 1952.

ومنذ فترة ليست بالقليلة انتعش ذلك التوجه داخل الحركة أقصد الموائمة بين النظام الديمقراطي والنظام الشوري الإسلامي. من خلال المفاضلة والمفاصلة على يد قيادات فكرية وحركية إخوانية.

2- في الفرق بين الشورى والديمقراطية عند الترابي

يعد الترابي من بين زعماء وقيادات الإخوان المسلمين الذين لم يترددوا في الدعوة إلى تبني الديمقراطية كمفهوم على مستوى الخطاب الإسلامي أولاً، وعلى مستوى نظام الحكم ثانياً، وبالتالي تحويل الديمقراطية ومصادراته ليصبح جزءاً من المنظومة الفكرية للإسلام، فبالنسبة له فإن المطلوب اليوم في الساحة الإسلامية ليس البحث عن توافق الديمقراطية مع الإسلام، وإنما المطلوب هو مصادرة المفهوم لصالح الإسلام، فالإسلام الناهض -كما يقول- المتسع اليوم يستصحب معه فتحة وتمدد لغوياء، إذ تحيا وتعمر المعاني في الكلمات التقليدية للإسلام، ويتسنى له أن يستوعب الكلمات الأجنبية ويغلب عليها أهلها، ويضفي عليها الظلال الإسلامية ويسخرها لعبادة الله سبحانه وتعالى. فما كان لها من ذيوع يكون مدداً لدعوة الإسلام، وما كان بها من تعلق يصبح تعلقاً من خلالها بشأن الإسلام. ومن هنا يتمكن المسلمون مثلاً، إن قاموا بقوة وثقة وتوكل أن يصادروا كلمت "ثورة" وكلمة "ديمقراطية" وكلمة "اشتراكية" لصالح الإسلام"⁽²⁾.

يضع الترابي عملية مصادرة مفهوم الديمقراطية لصالح الإسلام في سياق العملية التي قام بها الوحي -القرآن-، وحتى السنة النبوية، حيث تمت عملية انتزاع اللغة -المفاهيم والمصطلحات- من أهدافها القديمة وأصبحت تستعمل للتعبير عن معاني إسلامية: "فحينما بعث الرسول (صلى) بقيم دينية جديدة، بلغ وحيا وتحديث حديثاً يسخر المصطلح اللغوي العربي القديم ذاته لأداء معاني الإيمان والإسلام المحدث. ولقد كانت اللغة مسخرة من قبل للتعبير عن الاشرار وأخلاق العربي القديم ومفهوماتها. وكان لابد من أن تنتزع اللغة من أهدافها القديمة كما تنتزع القلوب من الكفر إلى الإيمان، وتنتزع الأرض من سلطان الجاهلية إلى دار الإسلام."⁽³⁾

رغم هذه الملاحظة فإن الترابي لم يقدم لنا مثلاً عن مفهوم كان مستعمل عند العرب قبل البعثة للدلالة على الكفر والشرك وتحول من خلال الوحي إلى مفهوم يعبر عن الإيمان والتوحيد.

وقد ربط الترابي موقفه هذا بحالة العز والمناعة التي يكون قد تمتع بها المجتمع الإسلامي، وبالتالي باستطاعته مقاومة أي اختراق قيمي قد ينتج عن استعمال لغة وثقافة ليست من بينته الأصلية. ويمكن إدراج وجهة نظر الترابي حول التعامل مع المصطلحات الوافدة من الغرب وعلى رأسها "الديمقراطية" في سياق دعوته إلى تجديد الفكر الإسلامي، فهو يرى في استخدام مصطلحات

⁽¹⁾ حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام البنا، مرجع سابق، ص 200

⁽²⁾ حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص 18

⁽³⁾ نفس المرجع، ص 17

لغوية جديدة وإن كانت غريبة المنشأ عملية مفيدة للإسلام، وتساعده في إحياء المعاني والكلمات التقليدية وإعطائها معاني إسلامية.

يعلي الترابي من شأن الشورى في الإسلام ويرتقي بها إلى مستوى ربطها بالعصمة النسبية للأمة التي يستنبطها من الحديث المروي عن الرسول (صلى) "لا تجتمع أمتي على ضلال"، فبالنسبة إليه "فإن الشورى في الإسلام حكم في يصدر عن أصول الدين وقواعده الكلية قبل أن تقرره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبية والحكم والسلطة لله، وإنكار كل سلطة إلا بمقتضى الخلافة والعطاء من الله والإيمان بأن البشر سواسية في العبودية لله. وبذلك تحقق التحرر السياسي الذي تستلزمه نظام الشورى (الديمقراطية)".⁽¹⁾

ويعتقد الترابي أن المعاني التي تؤسس عليها الديمقراطية هي من مقتضيات الشورى وهي منبثة في الإسلام كله كدين. إلا أن الاستيعاب اللغوي ومصادرة مفهوم الديمقراطية الذين دعا إليهما الترابي من أجل منع أي اختلاف في المعنى يعيق الفهم والتفاهم بين كل من الديمقراطية والشورى، لم يمنع الترابي من التحذير عن الغفلة عن ضرورة تحرير مغزى نظام الشورى بإمعان كي لا يتم تجاوز مقتضياتها التي تتباين وملابسات الديمقراطية الحديثة بصورها الليبرالية أو الشعبية، فيرد الخلط بين نظام إسلامي ونظام غربي.⁽²⁾

إن الترابي ورغم كل الجهد الذي بذله لتوضيح مدى القرب بين الشورى والديمقراطية على مستوى اللغة والمعنى انتهى إلى الإقرار بالتباين بينهما على المستوى السوسيولوجي الديني-السياسي، فهو وإن اعتبر الشورى ديمقراطية في السياق الإسلامي فقد أوجد بينها وبين الديمقراطية الغربية خمسة فروقات أساسية وهي:

أولاً : الشورى أو الديمقراطية في السياق الإسلامي لا تتعارض مع الحكم الديني: فلا مجال في الإسلام لحكم منقطع عن معاني الإيمان.⁽³⁾ في حين أن الديمقراطية في المفهوم الغربي تمارس غالباً في سياق حكم لا ديني.

ثانياً: عدم إقتصار الشورى في الإسلام على الممارسة السياسية وشمولها كل مناحي الحياة، بل هي نظام حياة في مقابل تركيز الديمقراطية الغربية على السياسية فصارت تعبيراً سياسياً فحسب⁽⁴⁾.

ثالثاً: سيادة الشعب في الشورى ترتبط بالالتزام بالشرعية، وهي تسود تلقائياً وبوجه مباشر من خلال إرادة الشعب المؤمنة بالشرعية. أما السيادة في الديمقراطية الغربية وإن ارتبطت حسب النظرية الدستورية بالشعب، إلا أن الشعب لا يحكم نفسه بنفسه مباشرة بل يفوض الأمر لبعض الناس يتولونه نيابة عنه، أي الإرادة الشعبية لا تتمخض عن إجماع الشعب قاطبة بل يرجع إلى حكم الأقلية.

رابعاً: يشكل الالتزام الأخلاقي الديني في الإسلام ضماناً للشورى أو الديمقراطية في السياق الإسلامي، أي أن الديمقراطية في الإسلام-أونظام الشورى-لا تنفصل عن الدين ومن ثم يظل مؤسسا على رعاية المسؤولية أمام الله الذي يراقب النيات والأعمال والأسرار والظواهر، أما الديمقراطية الغربية فهي تنطوي على طلاقة القوى والشهوات السياسية بلا قيود الأخلاق.⁽⁵⁾ وبالنسبة له فإن:

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص21

⁽²⁾ نفس المرجع، ص27

⁽³⁾ نفس المرجع، ص27

⁽⁴⁾ نفس المرجع، ص28

⁽⁵⁾ نفس المرجع، ص31

مثل الورع في التصرف والطهارة في العلاقات التي يلتزمها الحكم المؤ من ذات نفسه وفي سريره ،أمر لا يمكن أن يراعي قي الديمقراطية محايدة أخلاقيا الرقيب فيها الشعب وحده ،وهو عرضة لكل ضروب الغش والتضليل التي يتمكن منها الحاكم وتمكن منها فنون الدعاية ووسائل الإعلام الحديث.

(1)

خامسا:ضمان الشورى لوحدة المؤمنين بالمقارنة مع الديمقراطية الغربية، وهذا راجع إلى أن الديمقراطية الإسلامية-نظام الشورى-لا عبرة فيه لفكرة الأغلبية والأقلية كما هو الأمر في الديمقراطية الغربية "فمنهج الإسلام يقوم على روح الإجماع لا المغالبة ،وتمضي فيه المشاورات والمداورات بقلوب منشرة منفتحة للحق أنى جاء،غير متعصبة لموقف مسبق حتى تنتهي إلى رأي يمثل إجماع الناس ويستقر التوفيق إلى رأي يتراضى عليه الجميع...ولم تقعد منه أقلية مغلوبة على الراي تتربص السقطات وتحصي الأخطاء ولا تعين على نجاح بل تنتظر ساعة الشماتة." (2)

3- في المفاضلة بين الشورى والديمقراطية عند توفيق الشاوي

إن سعي حركة الإخوان المسلمين لإستيعاب الديمقراطية والتوافق معها من خلال مبدأ الشورى، واعتبارها أقصر طريق إلى الشورى كما يقول راشد الغنوشي،كان-ولا يزال-محكوم بنظرة تفاضلية بين كل من الشورى والديمقراطية بنيت على جعل الأولى أصل للثانية كما يقول الشيخ يوسف القرضاوي،(3)ولعل التعبير الأكثر وضوحا وتفصيلا لهذه الرؤية الإخوانية التي حكمت البحث في التوافق بين الشورى والديمقراطية.

برز في العنوان الذي إتخذه توفيق الشاوي في بحثه حول هذه المسألة: "الشورى أعلى مراتب الديمقراطية".

ينحدر التفاضل بين الشورى والديمقراطية عند توفيق الشاوي من مبدئين أساسيين وهما:
أولاً:ارتباط الشورى في الإسلام بسيادة الشريعة نظريا وعمليا.
ثانياً: شمولية الشورى لجميع مناحي الحياة، والذي يجعل منها أساسا لجميع أمور الجماعة ونظم المجتمع في النواحي التشريعية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية.
هذين المبدئين يجعلان الشورى من وجهة نظر الشاوي أعلى مراتب الديمقراطية في المجال السياسي.

لقد عبر الشاوي صراحة ومنذ البداية عن النظرة الإخوانية للعلاقة بين الشورى والديمقراطية المبنية على الانحياز المبدئي للشورى وجعلها أعلى مرتبة للديمقراطية، مؤكدا ان القول بالتمايز بين الشورى والديمقراطية لا يعني أنهما متناقضتان، وأن تمايزهما لا يمنع التكامل بينهما. ويؤكد أن الغرض من إظهار التمايز والتفضيل للشورى هو من أجل تقويم الانحراف الموجود في الديمقراطية التي يرفضها البعض حيث يقول: "إن مرجع أحكام الشوربهو الشريعة الإسلامية ،في حين أن من يرفعون شعارات ديمقراطية فيستمدون أحكامها من فلسفات يونانية وثنية أو نظريات أوروبية لاتينية يتخذها البعض مبررا لتعطيل الالتزام بمبادئ الشريعة"(4).

(1) نفس المرجع ،ص32

(2) نفس المرجع ،ص32

(3)نقلا عن عبد الإله بلقزيز.الدولة في الفكر الإسلامي الحديث،مرجع سابق، ص

(4) توفيق الشاوي،أعلى مراتب الديمقراطية، مرجع سابق، ص 07.

إن المنبع الذي يتحدث عنه الشاوي من أجل الوصول إلى الوحدة بين الشورى والديمقراطية في صيغة ديمقراطية إسلامية تكون مقبولة لديه وتعتبر عن مفهوم الديمقراطية عند الإخوان هو "سيادة الشريعة الإسلامية" التي تشكل حماية للديمقراطية من الانحراف حيث يقول: "وما دنا في مجتمع يلتزم بسيادة الشريعة فيجب أن تكون هي المرجع لجميع نظمنا ومؤسساتنا... وبهذا تستفيد ديمقراطيتنا من المصادر والضوابط الشرعية للشورى وتصبح جزءا منها ومكملة لها، ونستطيع تسميتها "ديمقراطية إسلامية".⁽¹⁾

إنطلاقا من هذا الكلام فإن الشاوي يعتقد بأن الديمقراطية الإسلامية -التي ليست إلا الديمقراطية الغربية المحكومة بسيادة الشريعة الإسلامية- هي مكملة للشورى وفرع منها، وهي الكفيلة بتزويدهم يتحدث الشاوي خلال كل بحثه بصيغة الجمع، ورغم أنه لا يصرح بأنه يتحدث باسم الإخوان إلا أنه وبحكم موضعه وتاريخه الإخواني فإننا لا نشك بأنه يتحدث وفي عقله المشروع السياسي-الديني للجماعة-بالقواعد التي تمكنهم من تطبيقها في العصر الحديث، بعد أن عطلت في المجال السياسي خلال عصور طويلة من تاريخ المسلمين بعد عهد الخلفاء الراشدين.⁽²⁾

"وأن دعاة الشورى وأنصارها أولى من غيرهم بالاستفادة مما حققته النظم الديمقراطية في مجال تنظيم المجالس النيابية وإجراءات الانتخاب والتصويت، وما إلى ذلك مما قصرت فيه نظرية الشورى بسبب تعطيلها في جميع عصورنا التاريخية منذ انتهاء الخلافة الراشدة الصحيحة في فجر الإسلام".⁽³⁾ واضعا ذلك في إطار التكامل بين الشورى والديمقراطية من دون أن يساوي بينهما، فالديمقراطية من وجهة نظره تعثرها عيوب ومشاكل لا يمكن إصلاحها إلا من خلال التزامها بالشريعة الإسلامية.

وفي نظر الشاوي فإن "الشورى فيها من الإتساع والمرونة ما يوجب أن تستوجب أهم قواعد تطبيق النظم لديمقراطية عملا في النظام السياسي".⁽⁴⁾

يضع الشاوي مبدأ الشريعة الإلهية وإستقلالها عن السلطة السياسية على رأي مزايا الشورى الذي يجب أن تلتزم به الديمقراطية الإسلامية، وأن إلزام الديمقراطية هو بداية علاج مشاكلها وعيوبها قائلا: "والمضمون الذي توفره الشورى الإسلامية هو ما تفترضه شريعتنا من عقيدة وخلق و تضامن اجتماعي هو أساس الشورى و غايتها ،فالتزام الديمقراطية بالشريعة هو بداية علاج مشاكلها و عيوبها في نظرنا"⁽⁵⁾.

يعترف الشاوي بقصور الفقه الإسلامي على تحويل مبدأ الشورى إلى منظومة إجرائية على مر التاريخ، مما دفع بالمسلمين واضطروهم على التوجه نحو أوروبا لاقتباسها، رغم أن هذا الجانب من الديمقراطية-البعد الإجرائي والتنظيمي-ليس أمر صعبا قائلا: "ورغم سهولة هذا الأمر [المنظومة الإجرائية] فلا بد بأننا لم نفع به، وأن هذه الناحية من نواحي النقص في فقها و نظمنا السياسية ،و أن الأوروبيين سبقونا في هذا المضمار، و اضطرونا في العصور الحديثة لاقتباس كثير مما توصلوا إليه في مضمار تنظيم الانتخابات و المناقشات البرلمانية و التصويت في المجالس".⁽⁶⁾

⁽¹⁾ نفس المرجع ، ص 8.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 09.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 153.

⁽⁴⁾ مرجع نفسه، ص 151.

⁽⁵⁾ توفيق الشاوي، أعلى مراتب الديمقراطية، مرجع سابق، ص 152.

⁽⁶⁾ المرجع نفسه، ص 156.

إلا أن هذا السبق الأوروبي في اختراع أساليب الديمقراطية وإجراءاتها، ومن بينها قاعدة الأغلبية وإجراءات التصويت والانتخاب والتي هي ضرورية لمبدأ الشورى، لا يجب أن يحرف الأنظار عن جوهر الشورى من خلال تضخيم تلك الإجراءات والقواعد، والإدعاء بأنها تقوم على فلسفة معينة فبحسبه: "إن حكم الأغلبية هو قاعدة تنظيمية بدهية لا مفر منها لكن بعد التشاور الحر للترجيح بين رأي الأغلبية و رأي الأقلية عند الاختلاف ، و هذه البدهية لا تحتاج إلى فلسفة و لايجوز تصويرها على أنه مذهب أو نظام شامل ، لأن هذا التضخيم لقاعدة الأغلبية يبعدنا عن الجوهر الأصيل للشورى ، و هو وجوب الحوار الحر بين جميع الآراء و وجوب الموازنة العقلية و الفكرية بينهما على أساس المبادئ العليا السامية التي يعترف بها المجتمع ، و يجعلها أساسا لبنائه و قاعدة لنظمه القائمة على أساس المساواة الإنسانية بين جميع أفراد الجماعة و مكوناتها و طوائفها و هيئاتها و هي مساواة في حرية الفكر و الرأي و في المشاركة الحرة الواعية في إدارة شئون الجماعة بالرأي و بالدفاع عن الرأي ، و تقديم الحجة و الدليل و الرد على حجج الآراء الأخرى و مناقشة أدلتها".⁽¹⁾

و من وجهة نظر توفيق الشاوي-الإخوانية بامتياز-فإن التكامل بين الشورى والديمقراطية يكمن في تبعية الديمقراطية للشورى، معللا موقفه ورأيه بأن الشورى هي الأصل الأصيل، وأن التكامل الذي يدعوا إليه لا يعني التخلي عن مبدأ الشورى قائلا: "إن التكامل الذي ندعوا له لا يعني التخلي عن مبدأ الشورى الذي قرره القرآن، لأنه هو وحده الذي يقوم عليه المجتمع عليه المجتمع التضامني، و له مزايا كثيرة لا يجوز أن نتجاهلها ، و أهمها أنه أعم و أشمل و أوسع نطاقا و أعمق جذورا، و أقوى فاعلية في مجتمعنا ". وقد بنى رأيه وموقفه هذا من زاويتين:

أ. أن الشورى أوسع نطاقا من الديمقراطية وأعم وأشمل، انطلاقا من أن: الشورى نظرية اجتماعية قبل أن تكون سياسية بخلاف الديمقراطية، فإن هدفها الأول هو إقامة نظام سياسي تحكمه العامة بواسطة الأغلبية التي تمثلها، فهي نظرية سياسية في الأصل وإن كانت هناك محاولات الآن لتطبيقها في جميع النواحي الاجتماعي⁽²⁾.

ب. بناء على ما يعتبره الشاوي عمومية ومرونة الشورى فهو يرى أنه بالإمكان الاستغناء عن الديمقراطية من دون أن تتمكن الديمقراطية من الاستغناء عن الشورى، إلا إذا فصلت عن منابعها الفلسفية، حيث يقول: "إن الشورى بسبب عمومها و مرونتها تغني عن الديمقراطية و لكن الديمقراطية لا يمكن أن تغني عنها و لا أن تكون بديلا لها و لا أن تدخل في إطارها إلا إذا فصلت عن منابعها الفلسفية القائمة على تعدد الطبقات و الصراع بينها ، و أن يكون تطبيقها على أساس المضمون الاجتماعي للشورى و النهج التربوي للتضامن و التكافل ، لحماية المجتمع من الصراع بين الطبقات و الأحزاب و طغيان الرأسماليين و مغتصبي الحكم ممن يدعون تمثيل الأغلبية أو الحركات الثورية ليمارسوا حكما شموليا بدون حدود شرعية ، فلا بد من التزامها بالشرعية و مبادئها".⁽³⁾

من جهة أخرى يربط الشاوي أفضلية وتفوق الشورى على الديمقراطية ببعد سوسيولوجي خاص بالمجتمع الإسلامي حيث يقول: "الشورى أعمق جذورا وأقوى أسسا في مجتمعنا، وسبب ذلك

(1) المرجع نفسه، ص 157.

(2) توفيق الشاوي: النظرية العامة للشورى مرجع سابق، ص 161.

(3) المرجع نفسه، ص 165.

أن الشورى مبدأ شرعي، وشريعتنا تجمع بين العقيدة والأخلاق والأحكام القانونية، لذلك فهي أعمق أصولاً، وتتمتع لدى عامة شعوبنا بقداسة وفاعلية لا يمكن تجاهلها لإتصالها بالعقيدة والشرعية⁽¹⁾. وبالنسبة إليه فإن دراسة عناصر الشورى وأركانها ومقارنتها بالديمقراطية السياسية تؤكد أنها- أي الشورى - أعمق أصولاً وأكثر شمولاً من النظريات الغربية العصرية. فالإشراك في الهدف بين الشورى والديمقراطية في المجال السياسي والمتمثل حسب "في تمكين الأمة من الحرية الكاملة في تقرير مصيرها واختيار حكامها، وممارسة سلطتها عليهم بالتوجيه والمساءلة والمحاسبة، وتمكين أفرادها من ممارسة حقوقهم الإنسانية الفطرية بحرية كاملة، لا يعني أنهما شيئاً واحداً.

(1) نفس المرجع، ص 168.

الفصل عشرون : تطويع الديمقراطية

تمهيد

إن موقف حركة الإخوان المسلمين في الجزائر من الديمقراطية، مرتبط بشكل مباشر بموقف ورؤية مؤسسها الشيخ محفوظ نحناح، والذي عبر عنه في كتابه "الجزائر المنشودة"، وفي خطاباته السياسية وبعض مقالاته وعلى رأسها: "معا نحوالصدق" الذي نشر في جريدة "النبا" هذا الموقف والتوجه الذي تبناه الشيخ وسارت عليه الحركة في الجزائر يقوم على "تطويع الديمقراطية" لصالح المشروع السياسي الإسلامي، من خلال التركيز على:

- 1- إفراغ الديمقراطية من محتواها المذهبي (العقائدي).

- 2- مقارنة الديمقراطية كطريقة ومنهج سياسي.

كما أن هذا الموقف وهذا التوجه يستند بشكل كبير ومرتبط بشكل مباشر بموقف الجماعة الأم الذي أخذ يسير في هذا الاتجاه، أي تطويع الديمقراطية منذ منتصف الثمانينات. وهذا ما سوف نحاول إبرازه في هذا الفصل.

المبحث الأول: الإخوان والديمقراطية

لا يزال موقف جماعة وحركة الإخوان المسلمين من الديمقراطية موضع جدل ونقاش بين قياداتها الفكرية والتنظيمية إلى يومنا هذا. وكباقي المسائل الأساسية والحساسة التي تطرح تحدياً فكرياً وسياسياً على الجماعة منذ تأسيسها فإن موقف الجماعة من الديمقراطية يرتبط بالأساس بموقف مؤسسها ومرشدها الأول الإمام البنا. إلا أننا نستطيع أن نميز في تعاطي الجماعة مع مسألة الديمقراطية بين ثلاث مواقف. سوف نحاول في هذا الفصل تجليتها.

1- نظرة الإمام البنا

إن تتبع مواقف ورؤية مؤسس الجماعة الإمام البنا تقود إلى ملاحظة مهمة جداً، وهي تمييزه وفصله بين "النظام البرلماني الدستوري" و"الديمقراطية"، فهولم يكن يرى مشكلة مع النظام البرلماني بل ويعتبره متطابق مع الإسلام. وقد عبر عن ذلك صراحة في رسالة المؤتمر الخامس حيث قال: "الواقع أيها الإخوان، أن الباحث حين ينظر إلى مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال، وبيان حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول كلها يتجلى للباحث أنها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم، ولهذا يعتقد الإخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب النظم القائمة في العالم كله للإسلام، وهم لا يعدلون به نظاماً آخر"⁽¹⁾. أما "الديمقراطية" فقد وصفها "بالإستعمارية" في رسالة "مشكلتنا في ضوء النظام الإسلامي". وهي من آخر ما كتب- وألحق الشيوعية والإستراتيجية بالنظم الديمقراطية قائلاً: "وأمامنا الشيوعية والإستراتيجية، وهما معتبرتان في منطق التحالف الدولي اليوم من معاني الديمقراطية، ولا يستطيع الديمقراطيون أن يقدموا غير هذا"، وقد وضع البنا النظم جميعاً في سياق واحد "فالشيوعية جادة في فرض تعاليمها على أنباء هذا المجتمع، والديمقراطية الإستعمارية الهزيلة تحاول من جانبها أن تقاوم هذا التيار ويتوسطهم قوم داعون للاشتراكية"⁽²⁾.

إن المدقق في رسائل حسن البنا سيد اعتراضاً واضحاً وجلياً على الديمقراطية التي كان ينادى بها الغرب، حيث يعتقد البنا أن الديمقراطية في عهده كانت بمثابة ستار لممارسات المستعمر الخبيثة ضد الشعوب لذلك نجده يقول "أما أغنية الديمقراطية والدكتاتورية فأنشودة نعتقد أن الحرب الحالية ستدخل عليها ألقانا جديدة، ولن يكون في الدنيا بعد هذه المحنة ديمقراطية كالتى عهدها الناس، ولا ديكتاتورية كهذه الديكتاتورية التي عرفوها. ولن تكون هناك فاشية ولا شيوعية على غرار هذه الأوضاع المألوفة، ولكن سيكون هناك نظم في الحكم، وأساليب في الاجتماع تبتدعها الحرب ابتداءً، ويخترعها الساسة اختراعاً، ثم يضعونها موضع التجربة من جديد. وتلك سنة الله، ونظام المجتمع".

ويؤكد البنا كذلك في رسائله أن الدول الإسلامية عرفت مفاهيم أشمل من مفاهيم الديمقراطية، وهذه المفاهيم هي (الشورى) وفي ذلك يقول "كم تريدون أن تثبتوا دعائم الديمقراطية الصحيحة وتقرروا مبادئها في الأرض وتعلنوها في الناس شريعة العصر الجديد وثمره هذا الجهد الجهد والكفاح الشديد، ولكننا نحن المسلمين قد تلقيناها درساً أولياً في أبجدية ديننا، وفي تاريخ أسلافنا، وطبقناها

(1) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام البنا، مرجع سابق، ص 89-90

(2) نفس المرجع، ص 170

نظاما عمليا على أديم صحرائنا، وفي ظل مضاربنا، وخيامنا، وسجلها الله حكما عربيا في آيات كتابنا، كما نظمناها أدبا رائعا في قصيد شعرائنا".

إلا أن الجماعة ومنذ بداية تأسيسها لم تكن عمليا للجانب الإيجابي للديمقراطية، وإن دعا مرشدها الإمام البنا إلى حل الأحزاب السياسية فقد أيد كما أسلفنا النظام النيابي بوضوح تام.

ولا يمكن بأي حال الحكم على موقف "البنا" من الديمقراطية وصفه بالمعارض، إنطلاقا من موقفه من الأحزاب كما يفعل الكثير من الباحثين، فبغض النظر إن كان موقفه منها كان تابعا من موقف شرعي-فقهى من ظاهرة الحزبية والتحزب في الإسلام أم كان بدافع فناء الأحزاب السياسية التي كانت قائمة في مصر في تلك المرحلة فلا نملك من الناحية النظرية والتاريخية دليل لربط الديمقراطية بظاهرة الحزبية، فقد كان التحول إلى الديمقراطية في الغرب في القرن الثامن عشر، ناهيك عن الإرهافات قبل ذلك، سابقا على نشأة الأحزاب السياسية في القرن التاسع عشر، كما أن الولايات المتحدة الأمريكية التي ولدت دولة ديمقراطية من البداية، كما يقول وحيد عبد المجيد لم تعرف الأحزاب السياسية إلا بعد إرساء قواعد النظام الديمقراطي، فدستورها يخلو من أي إشارة إلى الأحزاب التي لم تكن موجودة عند صوغه وإصداره، لقد كانت الحياة النيابية بما تنطوي عليه من تنافس وانتخابات هي أساس الديمقراطية⁽¹⁾.

بشكل عام فإن كل مقالات الإمام البنا المنشورة بجريدة الإخوان المسلمين اليومية سنة 1947 تحت عنوان "مشكلتنا في ضوء النظام الإسلامي"، وما سبق من أحاديث وكتابات، تحمل تأييدا مما يسميه محمد فتحي عثمان-أحد القيادات القديمة البارزة للإخوان فكريا وحركيا- "جوهر الديمقراطية"، والذي ليس إلا البعد الإجرائي للديمقراطية المفضي إلى تأسيس هيئة أهل الحل والعقد، مؤكدا-أي البنا-ذلك بدخوله شخصيا أكثر من مرة ودخول أعضاء الجماعة الانتخابات في حياته وبعد إستشهاده في فبراير سنة 1949"⁽²⁾.

وفي سنة 1948 عرض الإمام البنا على الهيئة التأسيسية للجماعة مسألة خوض جماعة الإخوان المسلمين الانتخابات النيابية التي كانت مزمنة في أواخر عام 1949 ... وكان اهتمام البنا واضحا ببلورة موقف مبكر من هذه الانتخابات لإتاحة الفرصة للجماعة للإعداد الجيد لخوضها إن قررت ذلك، وقد البنا للهيئة سردا تاريخيا لمواقف الجماعة من الانتخابات النيابية السابقة التي مرت بها، وأشار إلى أن الانتخابات المنتظرة ليست كسابقاتها فقد تصاعدت القوة السياسية للجماعة وتنامي نفوذها الشعبي، ولن تقتصر أهداف المشاركة وفق وضع الجماعة الجديد على مجرد البحث عن منبر آخر لطرح مقاصدها، ولكنها السبيل الدستورية لإنقاذ هذه المقاصد، بتعبير الإمام البنا. وقد أنهى البنا بيانه بعرض وجهة النظر المؤيدة للتقدم لخوض هذه الانتخابات، ووجهة النظر الداعية للإحجام عن التقدم، وذلك من منظوره الخاص، ثم كلف اللجنة السياسية بعمل استبيان لتحديد اتجاهات الرأي داخل صفوف الجماعة بشأن المشاركة في هذه الإنتخاب، وطرح البنا في حيثيات تأييد المشاركة التساؤل التالي: (هل أمام أصحاب الدعوات في هذا العصر من سبيل مشروع إلى تحقيق مقاصدهم إلا هذه السبيل الدستورية؟، السلطة التشريعية فالسلطة التنفيذية بعد ذلك؟ وإلا فما هي الوسيلة التي يراها الإخوان لتحقيق رسالتهم غير التقدم للبرلمان؟)

⁽¹⁾ وحيد عبد المجيد، مرجع سابق، ص 14

⁽²⁾ محمد فتحي عثمان، التجربة السياسية للحركة الإسلامية المعاصرة: دروس الماضي و أفاق المستقبل، دار المستقبل، الطبعة الأولى، الجزائر، 1991، ص 28

في المقابل، فإن تعبير البنا عن وجهة النظر المعارضة للمشاركة في الانتخابات كان أقرب للطرح العقيدى الذي يعلو على الآليات والسائل: (إذا قيل ما الوسيلة إذن لتحقيق الفكرة؟ كان الجواب على ذلك: لا دخول للانتخابات، وعلى الجميع أن يستقيموا على أمر الله العزيز الحميد بعيدين عن مواطن الشبهات ومزالق الإتهامات، دعاة مؤمنين مجاهدين حتى يفتح بيننا وبين الناس بالحق وهو خير الفاتحين وذلك دين القيمة).

رغم ذلك، فإن موقف البنا من الديمقراطية لم يكن واضحاً بشكل يسمح بالقول بأنه كان من دعائها أو على الأقل من مؤيديها، فقد حرص البنا على إظهار التمايز بين النظام السياسى الإسلامى والأنظمة الوضعية، بما فيها الديمقراطية، في سياق مقاومة التغريب وضرورة التمايز عن الحضارة الغربية في إعادة تأسيس المرجعية الإسلامية.

وكما هو معلوم فقد عالج أحداث جماعة الإخوان بداية من قرار حلها في ديسمبر 1948، ثم ظل حسم هذين الخيارين مؤجلاً طيلة عقدين من الزمان لم تكن المسألة مطروحة فيهما أصلاً... إلى أن وصلنا إلى مرحلة عودة الجماعة مرة أخرى إلى ساحة العمل العام حيث تبين لقادتها بعد أن قطعت شوطاً في هذه المرحلة - أنها أصبحت مطالبة - أو على وجه الدقة مازالت مطالبة - بحسم الخيار الذي طرحه الإمام البنا قبيل إغتياله والإجابة على تساؤله عن كيفية توظيف ما أحرزته من تقدم في تغيير المجتمع ليصبح عدتها في إصلاح الحكم.

2- ما بعد الإمام البنا

بعد رحيل الإمام البنا طغت رؤية قيادات فكرية من داخل الجماعة وعلى رأسها "سيد قطب"، ومن خارجها أبو الأعلى المودودي" على رؤية الجماعة وموقفها من الديمقراطية، وقد نسج هذين المفكرين مفاهيم شكلت مرجعية نظرية في الحكم على الديمقراطية، أهمها مفهوم "الحاكمة الإلهية"، و"جاهلية المجتمع"، وسوف نكتفي في هذا المبحث بالحديث بشكل إجمالى عن رؤية سيد قطب للديمقراطية.

منذ منتصف الخمسينات أصبح سيد قطب (1906-1966) الذي اعتقل سنة 1954 ثم أعدم سنة 1966، المنظر الرئيسى للإخوان المسلمين وصار كتابه معالم في الطريق الذى صنف رداً بطش النظام.

النظام الناصري بالإخوان - من أكثر الكتب انتشاراً في العالمين العربى والإسلامى، وخاصة بعد هزيمة العرب في حرب عام 1967.

رغم تبرئ الإخوان رسمياً من كتابه وأفكاره التى اعتبروها خروجاً على الحالة الفكرية التى انتهى الإخوان المسلمون والتى عبر عنها المرشد العام الثانى للجماعة: الأستاذ حسن الهضبي ظل يعتبر نفسه منتبياً للإخوان، ولا يفعل شيئاً إلا لمراجعة المرشد العام.

لقد أحدثت كتاباته تحولاً في الحالة الإسلامية فكرياً وحركياً.

وضع قطب في هذا الكتاب نظريته حول الجاهلية التى جاء الإسلام لينقذ البشرية منها، فقسم الأنظمة الاجتماعية بناءً على هذه النظرية إلى نوعين: النظام الإسلامى والنظام الجاهلى.. واعتبر هذا الأخير فاسداً من النوع الذى ساد في جزيرة العرب قبل الإسلام، والذى خضع الناس بموجبه لا خالقهم وإنما للطواغيت.

وجزم قطب بأن المجتمع الإسلامي نفسه ينقسم إلى قسمين: قسم إسلامي وآخر جاهلي، وبأن الجاهلية الآن لم تعد مقتصرة على الغرب الرأسمالي والشرق الشيوعي، بل وصلت عدواها إلى العالم الإسلامي.. فتصورات الناس ومعتقداتهم وعاداتهم وتقاليدهم ومصادر ثقافتهم وفنونهم وآدابهم وقوانينهم، والفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي، صارت كلها حسب رأيه من صنع الجاهلية ويظنها كثير من الناس ثقافة إسلامية.

رغم تأثر سيد قطب بفكر المودودي حول قضية الجاهلية، إلا أنه خالفه فيما يتعلق بالديمقراطية.. فقد كان المودودي يرى أن الإسلام بإرسائه مبدأ الشورى دين ديمقراطي، ولذلك فقد دعا - رغم تحفظه على الممارسة الغربية للديمقراطية الليبرالية - إلى إعطاء الديمقراطية فرصة لتتكيف وتتجح في البلدان الإسلامية.. أما سيد قطب فاتخذ موقفا حازما ضد أي محاولة للتوفيق بين الإسلام والديمقراطية، وعارض بشدة وصف الإسلام بأنه ديمقراطي، وكان يتساءل: إذا كان نظام الحكم الديمقراطي قد أفلس في الغرب، فلماذا نستورده نحن في الشرق؟ وقد كرر موقفه هذا من الديمقراطية في تفسيره المعروف بالظلال ولأهمية ما قاله سوف نورد كاملا وإن بدى الاقتباس طويل نوعا ما.

أن هذا الدين يجري وفق سنة لا تتبدل، وأنه أعز من أن يصبح تحت رغبات المقترحين واهوائهم! وهذا يقودنا إلى المجال الأشمل لهذا التوجيه القرآني... إنه ليس خاصا بزمان، ولا محصورا فيه حادث، ولا مقيدا باقتراح معين فالزمان يتغير، وأهواء الناس تتمثل في اقتراحات أخرى... وأصحاب الدعوة إلى دين الله ينبغي ألا تستخفهم أهواء البشر

إن الرغبة في الاستجابة لمقترحات المقترحين هي التي تقود بعض أصحاب الدعوة الإسلامية اليوم إلى محاولة بلورة العقيدة الإسلامية في صورة "نظرية مذهبية" على الورق كالذي يجدونه في النظريات المذهبية الأرضية الصغيرة، التي يصوغها البشر لفترة من الفترات؛ ثم يمضي الزمن فإذا كلها عورات - إوشطحات ومتناقضات.

وهي التي تقود بعض أصحاب هذه الدعوة إلى محاولة بلورة النظام الإسلامي في صورة مشروع نظام -على الورق- أو صورة تشريعات مفصلة -على الورق أيضا- تواجه ما عليه أهل الجاهلية الحاضرة من أوضاع لا علاقة لها بالإسلام لأن أهل هذه الجاهلية يقولون: إن الإسلام عقيدة ولا علاقة له بالنظام العام الواقعي للحياة! وتنظم لهم هذه الأوضاع؛ بينما هم باقون على جاهليتهم! يتحكمون إلى الطاغوت، ولا يحكمون أو يتحكمون إلى شريعة الله... وكلها محاولات ذليلة، لا يجوز للمسلم أن يحاولها استجابة لأزياء التفكير البشري! المتقلبة، التي لا تثبت على حال. باسم تطور وسائل الدعوة إلى الله

وأدل من هذه المحاولة محاولة من يضعون على الإسلام أقنعة أخرى، ويصفونه بصفات من التي تروج عند الناس في فترة من الفترات... كالاشرابية... والديمقراطية... وما إليها... ظانين أنهم إنما يخدمون الإسلام بهذه التقدمة الذليلة!... إن "الاشتراكية" مذهب اجتماعي اقتصادي من صنع البشر؟ قابل للصواب والخطأ. وإن "الديمقراطية" نظام للحياة وللحكم من صنع البشر كذلك، يحمل صنع البشر من القابلية للصواب والخطأ أيضا... والإسلام منهج حياة يشمل التصور الاعتقادي، والنظام الاجتماعي الاقتصادي، والنظام التنفيذي والتشكيلي. وهو من صنع الله المبرا من النقص والعيب... فأين يقف من الإسلام من يريد أن يستشف لمنهج الله -سبحانه- عند البشر بوصفه بصفة من أعمال البشر؟ بل أين يقف من الإسلام من يريد أن يستشف الله -سبحانه- عند... العبيد بقول من أقوال هؤلاء العبيد؟

لقد كان كل شرك المشركين في الجاهلية العربية أنهم يستشفعون عند الله ببعض خلقه... يتخذونهم أولياء والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى... فهذا هو الشرك ! فما الوصف الذي يطلق إذن على الذين لا يستشفعون لأنفسهم عند الله إِبْأُولِيَاء من عبده، ولكنهم -ويا للنكر والبشاعة !- يستشفعون لله - سبحانه - عند العبيد بمذهب أو منهج من مذاهب العبيد ومناهجهم ؟

إن الإسلام هو الإسلام. والاشتراكية هي الاشتراكية. والديمقراطية هي الديمقراطية... ذلك منهج الله ولا عنوان له ولا صفة إلا العنوان الذي جعله الله له، والصفة التي وصفه بها... وهذه وتلك من مناهج البشر. ومن تجارب البشر... وإذا اختاروها فليختاروها على هذا الأساس... ولا ينبغي لصاحب الدعوة ! إلى دين الله، أن يستجيب لإغراء الزي الرائج من أزياء الهوى البشري المتقلب. وهو يحسب أنه يحسن إلى دين الله.

على أننا نسأل هؤلاء الذين هان عليهم دينهم، ولم يقدرُوا الله حق قدره... إذا كنتم تقدمون الإسلام اليوم للناس باسم الاشتراكية، وباسم الديمقراطية، لأن هذين زيان من أزياء الاتجاهات المعاصرة. فلقد كانت الرأسمالية في فترة من الفترات هي الزي المحبوب عند الناس وهم يخرجون بها من النظام الإقطاع ! كما كان الحكم المطلق في فترة من الفترات هو الزي المطلوب في فترة التجميع القومي للولايات المتناثرة كما في ألمانيا وإيطاليا أيام بسمرك وماتزني مثلاً! وغدا من يدري ماذا يكون الزي الشائع من الأنظمة الاجتماعية الأرضية وأنظمة الحكم التي يضعها العبيد للعبيد، فكيف يا ترى ستقولون غدا عن الإسلام؟ لنقدموه ! للناس في الثوب الذي يحبه الناس؟

إن التوجيه القرآني في هذه الموجة التي نحن بصدها -وفي غيرها كذلك- يشمل هذا كله... إنه يريد أن يستعلي صاحب الدعوة بدينه؛ فلا يستجيب لاقتراحات المقترحين؛ ولا يحاول تزيين هذا الدين بغير اسمه وعنوانه؛ ولا مخاطبة الناس به بغير منهجه ووسيلته... إن الله غني عن العالمين ومن لم يستجب لدينه عبودية له، وانسلاخا من العبودية لسواه، فلا حاجة لهذا الدين به، كما أنه لا حاجة لله -سبحانه- بأحد من الطائعين أو العصاة ثم إنه إذا كان لهذا الدين أصالته من ناحية مقوماته وخصائصه، التي يريد الله أن تسود البشرية. فإن له كذلك أصالته في منهجه في العمل، وفي أسلوبه في خطاب الفطرة البشرية... إن الذي نزل هذا الدين بمقوماته وخصائصه، وبمنهجه الحركي وأسلوبه، هو -سبحانه- الذي خلق الإنسان، ويعلم ما توسوس به نفسه.

3- الموقف الجديد

غير أن الجماعة وبعد عقود من الصراع مع الأنظمة القائمة سواء في موطنها الأصلي-مصر- أوفي فروعها المختلفة في أقطاع العالم الإسلامي، استطاعت أن تقدم رؤية أكثر وضوحا عن الديمقراطية وموقفها منها من دون الخروج أو التخلي عن مبادئ الإخوان التي كرسها الإمام البنا. فمع نهاية الثمانينات ومطلع التسعينات من القرن العشرين بدأت تبرز مواقف من داخل الجماعة ومن علماء ومفكرين محسوبين عليها مؤيدة للنظام الديمقراطي وتدعوا الحركات الإسلامية إلى الإصطفاف إلى جانب الداعين إليه لما يوفر لها من حرية الحركة وممارسة الدعوة. ويعتبر الشيخ راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة التونسية القيادات الحركية والفكرية لجماعة الإخوان المسلمين الذين تبناوا هذا الخيار الداعم للديمقراطية كنظام سياسي والدعوة إلى تبني الديمقراطية إسلاميا.

فبالنسبة إليه فإن: "... الديمقراطية وهي بضاعتنا الشورية التي زهدنا فيها كما زهدنا في كثير من خيراتها التي استعارها الغرب ونقلها من موعظة إلى آلة للحكم كما فعل مع كثير من مبادئنا ومخترعاتنا فاستوحشوها".

وإنطلاقاً من تأثيره بمالك بن نبي وتصوره للديمقراطية فقد اعتبر الغنوشي الديمقراطية شكلاً ومضموناً.

وخلاصة كل ذلك أن "النظام الديمقراطي شكل ومضمون. شكل يتمثل في إعلان مبدأ سيادة الشعب، وأنه مصدر كل سلطة، وهي سيادة يمارسها عبر جملة من التقنيات الدستورية التي تختلف في جزئياتها بين نظام وآخر. وتكاد تتفق على مبادئ المساواة والانتخاب وفصل السلطات والتعددية السياسية وحريات التعبير والتجمع والتنقيب والإقرار للأغلبية بالتقرير والحكم، وللأقلية بحق المعارضة من أجل التداول، وانتهى تطورها إلى الإقرار للمواطن بجملة من الضمانات الاجتماعية. أما مضمون النظام الديمقراطي فهو الاعتراف بقيمة ذاتية للإنسان يكتسب بمقتضاها جملة من الحقوق الفعلية تضمن كرامته وحقه في المشاركة الفعالة في إدارة الشؤون العامة، والقدرة على الضغط على الحاكمين والتأثير فيهم من خلال ما يمتلكه من أدوات المشاركة والضغط والتأثير في صنع المصير، والأمن من التعسف والاستبداد، انه حرية المحكومين في اختيار حكومتهم وتبعية لها، ولا شك أن أفضل الأنظمة على الإطلاق، ذلك الذي ينبنى على الاعتراف بكرامة الإنسان ويتوفر على جملة من التقنيات التنظيمية والتربوية تكفل تلك الكرامة وتقدم ضمانات ضد الجور، وتهيئ المناخ الضروري لتفتح ملكات الإنسان وترقيه ومشاركته في صنع مصيره، فتتضاءل حتى تختفي اوتكاد الهوة بين الحاكمين والمحكومين علي الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي، ويغدو الحاكم

خادماً للشعب من الناحية القانونية وفرداً عادياً من أفراد العائلة الاجتماعية هو فيها الأخ الأكبر أو الأب أو الولي. إن المشاركة على الصعيد الاجتماعي والسياسي هي جوهر المثال الذي يرئس إليه النموذج الديمقراطي وليس التمثيل، إن المثال الأعلى للديمقراطية أن يصبح المحكومون حاكمين ليحققوا لأنفسهم بأنفسهم ما يتوقون إليه من أهداف وغايات. ولا شك أن حجم الشعبية إدارة الشؤون العامة مقياس رئيسي في الحكم على مدى ديمقراطية نظام ما، فبقدر ارتفاع تلك النسبة يقر بالنظام من مثاله⁽¹⁾.

وقد سعى الغنوشي جاهداً لتوضيح إمكانية إستيعاب الإسلام للنظام الديمقراطي الغربي، وقدرته على حفظ إيجابيات النظام الديمقراطي للمسلمين والبشرية قائلًا: "وسنرى كيف يمكن للإسلام أن يستوعب النظام الديمقراطي الغربي، فيحفظ للمسلمين والبشرية إيجابياته في ما قدمه للفكر السياسي من إضافة حقيقية تتمثل في تحويل مبدأ الشورى الذي جاء به الإسلام، أي اشتراك الأمة في الحكم وانبثاقه عن إرادتها وقوامتها على حكامها وتحويله من مواعظ ومبادئ عامة إلى جهاز للحكم. مثلما فعل العقل الغربي مع تراثنا في الهندسة والجبر، إذا حولهما إلى تقنية منظورة، وذلك بعد من أبعاد الثورة العلمية والعبرية الغربية: القدرة على تحويل الأفكار والقيم إلى آلات، فهل نرفض هذه التقنيات الصناعية والسياسية لمجرد أنها صنعت في الغرب؟ أم نقول هذه بضاعتنا ردت إلينا، والحكمة ضالة المؤمن... وحيث المصلحة فثم شرع الله؟⁽²⁾.

رافضاً الفتاوى التي تحرم الانتخابات بإعتبارها تقليد للغرب وبدعة، قائلًا: "نحن الإسلاميين نرفض بشدة فتاوى أنظمة الأقليات المستبدة التي بلغ بها الاستهتار بشعوبها وإيغالها في النفاق إلى حد إصدار الفتاوى بتحريم النظام الانتخابي بدعوى رفض الابتداع وتقليد الغرب! متغافلين أن الحكمة

⁽¹⁾ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 77.

⁽²⁾ نفس المرجع، ص 87-88.

ضالة المؤمن، وأنه حيث المصلحة والعدل فثم شرع الله. وإن الديمقراطية آلية ممتازة لتجسيد الشورى، في إطار قيم الإسلام" (1).

لقد رأى الغنوشي في "الديمقراطية" النظام الذي يمكن من تفعيل القيم السياسية التي جاء بها الإسلام: "ويمكن أن تتم عملية تفعيل القيم السياسية التي جاء بها كالشورى والبيعة والإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي التعاليم التي إنما جاءت لإقرار العدل وتحقيق السعادة البشرية. إذ يمكن للأليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الأليات الصناعية باعتبارها إرثاً إنسانياً أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة، فليست العلمانية مثلاً والقومية العنصرية وأولية قيم الربح واللذة والسيطرة والقوة والنفعية، وفصل الدين الدولة وتأليه الإنسان، وهي من القيم التي نشأ النظام الديمقراطي في إطارها، حتميات لازمة له بما هو سيادة للشعب ومساواة بين المواطنين وهيئات للحاكم منبثقة عن إرادة الشعب عبر انتخابات حرة، وتداول على السلطة من خلال الاعتراف بحق الأغلبية في الحكم والقرار، وحق الأقلية في المعارضة والسعي إلى الحكم بالوسائل السلمية نفسها. ليس في هذه الأليات، كما سنرى، ما يتناقض ضرورة مع قيم الإسلام، بل أن هذه تجسد في الجهاز الديمقراطي للحكم أفضل وسيلة متاحة حتى الآن أسفر عنها تطور العلوم والمعارف للتجسد والنزول من سماء المثاليات إلى واقع الناس، كما أن هذا الجهاز الديمقراطي يجد في قيم الإسلام وفلسفته في الحياة والكون والإنسان أفضل وقود وخير طاقة وقوة توجيه تعطي لهذا الجهاز فعالية عظيمة، وتجنبه المزالق والوقوع في الكوارث التي انتهى إليها النظام الديمقراطي المعاصر، كالحروب الاستعمارية وتفقير البشرية وإشاعة الفواحش والأوبئة الفتاكة وتلوث الطبيعة وانهيار الأسرة والعلاقات الاجتماعية ووقوع الفرد في العزلة القاتلة الضمير وسيطرة الأقوياء على الضعفاء... مقابل ما يترقى فيه عالم التخلف، ومنه العالم الإسلامي من فوضى واستبداد وتخلف على كل المستويات" (2).

ليس هذا فقط، بل لقد دعا صراخنا لا نتاج "الديمقراطية الإسلامية"، يعتبر آخر إلى "أسلحة الديمقراطية" قائلاً: "وإذا كان الجهاز الديمقراطي المذكور قد عمل في إطار القيم المسيحية فأننتج المسيحيات الديمقراطية، وفي إطار الفلسفة الاشتراكية فأننتج الديمقراطيات الاشتراكية، وفي إطار القيم اليهودية الإسلامية؟ نحن مع هذا التوجه، ونرى فيه خيراً عظيماً لا لأمة الإسلام الراححة في ظل الاستبداد فحسب-وحتى صورة الحكم الإسلامي مع استبعاد الجهاز الديمقراطي لا تقدم ضمانات كافية-إنما للبشرية كلها، وتجعل البديل الإسلامي ليس قطيعة مع الإرث الحضاري المعاصر وإنما امتداداً يحفظ خير ما في ذلك الإرث، ويتجاوز سلبياته المدمرة، كما هي سنة التطور (احتفاظ مع التجاوز) وكما هو عمل النبي صلى الله عليه وسلم متم لعمل الأنبياء من قبله صلوات الله عليهم أجمعين" (3).

لكن الغنوشي، مثل معظم الإسلاميين المجتهدين-كما لاحظ الباحث عبد الإله بلعزيز (4) يقف في الإعراف بالديمقراطية والمقابلة بها عند نقطة إستدراك نقدي يستعيد فيها موقعه ليس كمسلم فقط كما يقول بلعزيز (5) بل كحامل لمشروع إسلامي له جذوره ومرتكزاته السياسية والقيمية والعقائدية أي

(1) نفس المرجع، ص 87.

(2) نفس المرجع، ص 88.

(3) نفس المرجع، ص 88.

(4) عبد الإله بلعزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 179.

(5) نفس المرجع، ص 179.

له هويته الخاصة التي يجب المحافظة عليها، وبالتالي النظر إلى الديمقراطية الغربية الحديثة من جانبها السياسي فقط، والتحفظ على منطلقاتها الفلسفية، وهو عبر عنه صراخاً قائلاً:
"إن موطن الداء ليس في أجهزة الديمقراطية: الإنتخاب، البرلمان، الأغلبية، تعدد الأحزاب وحرية الصحافة، بقدر ما هو كامن في فلسفات الغرب السياسية القومية والمادية، تلك التي فصلت بين الروح. والجسد (فلسفة ديكارت) ثم تجاهلت الروح ووأدتها وحاربت الله وجاهدت جهاداً كبيراً لا حلال للإنسان محله، فلم يبق في الكون والإنسان فسيّر المادة والحركة واللذة والسيطرة والصراع وشرعة القوي. إن مصائب الإنسانية لا تكمن في النظام الديمقراطي أوتقنياته المعروفة التي يمكن أن تعمل بنجاح وتشكل جهازاً صالحاً لتنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين ونقل الشرعية الشخص الحاكم الذي يعلن في صلافة لويس الرابع عشر، أومع دكتاتوريين معاصرين أنا الحزب، أنا الدولة مستمدين الوحي من سلفهم فرعون أنسا ربكم الأعلى، "ما رأيكم إلا ما رأي" نقلها من شخص الحاكم إلى مؤسسة للحكم منبثقة عن ارادة الشعب. نعم يمكن أن يعمل الجهاز الديمقراطي بنجاح في كبج جاح الاستبداد والرق المعاصر لوتهيأت له فلسفة وقيم انسانية صالحة تعترف بأبعاد الإنسان كلها، ومنها بعده الروحي والخلقي من حيث حاجته الدائمة إلى الخالق، وعدم قدرته على الاستقلال عنه إلا بالتقريط في إنسانيته وسموه. وكذا سائر أبعاد الإنسان الاجتماعية والانسانية. إنه لا بد من فلسفة تعترف للإنسان بكرامة تجنبه السقوط في هاوية الاستبداد من جهة وهاوية الرق من جهة أخرى".
وتعترف بكل أبعاده المادية والروحية الفردية والجماعية، ومهما أمعنا بحثاً عنها في التاريخ والواقع فلن نجد لها في غير الاسلام. ولكن النظام الديمقراطي على ما هو عليه في الغرب يبقى في غياب النظام الإسلامي الديمقراطي أفضل الأنظمة التي تمخض عنها تطور الفكر البشري، كما أنه يبقى إطاراً صالحاً لضمان حرية الشعوب في تقرير مصيرها واختيار نوع النظام الذي تريد أن تعيش في ظله. فما ينبغي إذن الإتكاء على عيوب هذا النظام لرفضه حتى وإن يكن ذلك لحساب الدكتاتورية، فإن حرية منقوصة أو منفصلة خير من الاستبداد⁽¹⁾.

تزامن الحديث الإيجابي عن الديمقراطية الغربية والداعي إلى تبنيها سيما في جانبها السياسي من طرف الشيخ راشد الغنوشي بصفته زعيماً إخوانياً وقائداً لحركة النهضة التونسية، مع حديث قريب منه جداً حول الديمقراطية من شخصية تعد على المستوى الرمزي أكثر تأثيراً ونفوذاً إسلامياً، وهو الشيخ يوسف القرضاوي بإعتباره شخصية "علمانية"، أي ينتمي إلى طبقة العلماء والفقهاء في الإسلام المنوط بهم وظيفة الفتوى الدينية، في الإسلام المنوط بهم وظيفة الفتوى الدينية، بالإضافة إلى كونه من المقربين جداً من الإخوان المسلمين فكرياً وحركياً، حيث تبنت الجماعة كتاباته والكثير من إرادته وأصبح المرجع الفقهي للجماعة في الكثير من القضايا وإن بشكل غير رسمي.

لقد أعلن الشيخ القرضاوي في مطلع التسعينات من القرن العشرين..... تأييده للديمقراطية في جانبها السياسي في لحظة فارقة عرفت فيها جماعة الإخوان المسلمين بدأ من المركز-مصر-وكل أقطاع العالم الإسلامي، إندفاعاً كبيرة نحو المشاركة السياسية ف الأنظمة السياسية القائمة، فتشكل موقفه دفعة قوية بل ورافعة إسلامية مهمة جداً لموقفها الحركي، بخيار المشاركة وقبولها بالنظام الديمقراطي القائم على الانتخابات والمنافسة السياسية التعددية، فقد طالب كل الحركات الإسلامية بأن تقف إلى جانب الديمقراطية قائلاً: "... لا أتصور أن يكون موقف الحركة الإسلامية إلا مع الحرية والديمقراطية السياسية"⁽²⁾.

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 86-87.

⁽²⁾ يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، د.ن، 1990، ص 154.

ورغم رفضه المقارنة بين الإسلام والديمقراطية أو إضافة الديمقراطية للإسلام، فقد أكد أن الديمقراطية قائلاً:

والذي أود قوله وتأكيدُه هنا: أن الإسلام ليس هو الديمقراطية، ولا الديمقراطية هي الإسلام، وما أحب أن ينسب الإسلام إلى أي مبدأ أو نظام آخر، فهو نسيج وحده في غاياته وفي مناهجه ووسائله. وما أحب أن ننقل الديمقراطية الغربية بعجزها وبجرها دون أن نضفي عليها من قيمنا وفكرنا، ما يجعلها جزءاً من نظامنا المتكامل.

ولكن الأدوات والضمانات التي وصلت إليها الديمقراطية هي أقرب ما تكون إلى تحقيق المبادئ والأصول السياسية التي جاء بها لكبح جماح الحكام، وهي: الشورى، والنصيحة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ورفض الطاعة عند الأمر بمعصية، ومقاومة الكفر البواح، وتغيير المنكر بالقوة عند الإستطاعة، فهنا تبرز قوة السلطة النيابية القادرة على سحب الثقة من أية حكومة تخالف الدستور، وكذلك قوة الصحافة الحرة، والمنبر الحر، وقوى المعارضة، وصوت الجماهير⁽¹⁾.

لم يكتفي الشيخ القرضاوي بتشجيع الحركات الإسلامية-وعلى رأسها الإخوان المسلمين-من تأييد الديمقراطية السياسية، بل لقد عارض الأصوات الإسلامية التي كانت تصف الديمقراطية وقد أخذ هذا الأصوات حيزاً كبيراً في الفضاء الإسلامي الذي تشكل في الجزائر في مطلع التسعينات من القرن العشرين، ففي معرض إجابته عن سؤال أحد الجزائريين حول الديمقراطية وموقف الإسلام منها كانت إجابته كالآتي: (2)

وهذا السؤال الذي طرحه الأخ السائل الكريم، ليس غريباً علي، فطالما سئلته من إخوة له في الجزائر مرات متعددة، وبهذه الصيغة الصارخة: هل الديمقراطية كفر؟؟

ومند أسابيع كنت في لبنان، وفي مدينة صيدا، كان لي محاضرة، سئلت بعدها عدة أسئلة، منها عن إشتراك (حزب الرفاة) الإسلامي في تركيا في حكم علماني ديمقراطي، وقلت للسائل: إن الحكم هنا يجب أن يبني على (فقه الموازنات) فإن وجد أن مصلحة الإسلام والمسلمين تقتضي الإشتراك جاز ذلك. فقال لي السائل: كيف يجوز الإشتراك في حكم ديمقراطي والديمقراطية كفر؟ !!! وأعطني رسالة في ذلك !

الحكم على الشيء فرع عن تصوره:

والغريب أن بعض الناس يحكم على الديمقراطية بأنها منكر صراح، أو كفر بواح، وهولم يعرفها معرفة جيدة، تنفذ إلى جوهرها، وتخلص إلى لبابها، بغض النظر عن الصورة والعنوان. ومن القواعد المقررة لدى علمائنا السابقين: أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فمن حكم على شيء يجهله فحكمه خاطئ، وإن صادف الصواب اعتباطاً، لأنها رمية من غير رام، لهذا ثبت في الحديث أن القاضي الذي يقضي على جهل في النار، كالذي عرف الحق وقضي بغيره.

فهل الديمقراطية التي تتنادى بها شعوب العالم، والتي تكافح من أجلها جماهير غفيرة في الشرق والغرب، والتي وصلت إليها بعض الشعوب بعد صراع مرير مع الطغاة، أريقت فيه دماء، وسقط فيه ضحايا بالآلاف، بل الملايين، كما في أوروبا الشرقية وغيرها، والتي يرى فيها كثير من الإسلاميين الوسيلة المقبولة لكبح جماع الحكم الفردي، وتقليم أظفار التسلط السياسي، الذي ابتليت به شعوبنا العربية والمسلمة، هل هذه الديمقراطية منكر أو كفر كما يردد بعض السطحيين المتعجلين؟؟

(1) نفس المرجع، ص 155.

(2) نظراً لأهمية ما تضمنته الإجابة من تصور شامل حول موقف الشيخ القرضاوي من الديمقراطية والذي أصبح المادة الأساسية لجماعة الإخوان، سوف ننقل كل كلامه

جوهر الديمقراطية ما هو؟

إن جوهر الديمقراطية-بعيدا عن التعريفات والمصطلحات الأكاديمية-أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يفرض عليهم حاكم يكرهونه، وأنظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله وتغييره أو إجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها. فإذا عارضها بعضهم كان جزاؤه التشريد والتنكيل، بل التعذيب والتقتيل.

هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقية التي وجدت البشرية لها صيغا وأساليب عملية، مثل الانتخاب والاستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية في المعارضة، وحرية الصحافة، واستقلال القضاء... إلخ.

فهل الديمقراطية-في جوهرها الذي ذكرناه-تنافي الإسلام؟ ومن أين تأتي هذه المنافاة؟ وأي دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل على هذه الدعوى؟

جوهر الديمقراطية يتفق مع الإسلام:

الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام، فهو ينكر أن يؤم الناس في الصلاة من يكرهونه، ولا رضون عنه، وفي الحديث: "ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبرا..." وذكر أولهم: "رجل أم قوما وهم لهم كارهون..." وإذا كان هذا في الصلاة فكيف في أمور الحياة والسياسة؟⁽¹⁾

وميزة الديمقراطية أنها اهتدت-خلال كفاحها الطويل مع الظلمة والمستبدين، من الأباطرة والملوك والأمراء-إلى صيغ ووسائل، تعتبر-إلى اليوم-أمثل الضمانات لحماية الشعوب من تسلط المتجبرين، وإن لم تخل من بعض المآخذ والنواقص، التي لا يكاد يخلو منها عمل بشري⁽²⁾.

وقد خلص الشيخ القرضاوي إلى "حكم شرعي" جعل الإقتباس من أساليب الديمقراطية واجبا ضمن قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب: "نرى لزما علينا: أن نقتبس من أساليب الديمقراطية، ما لا بد منه لتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان، والوقوف في وجه طغيان السلاطين العالين في الأرض.

ومن القواعد الشرعية المقررة: أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن المقاصد الشرعية المطلوبة إذا تعينت لها وسيلة لتحقيقها، أخذت هذه الوسيلة حكم ذلك المقصد⁽³⁾.

ولا يوجد شرعا ما يمنع من اقتباس فكرة نظرية أو حل عملي، من غير المسلمين، فقد أخذ النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة الأحزاب بفكرة "حفر الخندق" وهو من أساليب الفرس.

واستفاد من أسرى المشركين في بدر "ممن يعرفون القراءة والكتابة" في تعليم أولاد المسلمين الكتابة، برغم شركهم، فالحكمة ضالة المؤمن أني وجدها فهو أحق بها⁽⁴⁾.

وابختصار فإن الديمقراطية عنده هي التعبير العصري لما نسميه بلغة الفقه والثقافة الإسلامية بالشورى، والحكمة ضالة المؤمن إن وجدها فهو أحق بها. إلا أن تأييد القرضاوي للديمقراطية كنظام وآلية وتنفيذه للآراء التي تعتبرها بدعة لا يعني بأي حال بأنه تخلي عن الموقف المبدئي أو الأصلي بضرورة خضوع هذه الديمقراطية لمبادئ الإسلام وقواعده بشريته أي ضرورة أسلمتها، من الشوائب التي علفت بها مثل "الليبيرالية" و"العلمانية". وقد أشرت في بعض كتبي إلى أن

⁽¹⁾ يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص 131-132.

⁽²⁾ نفس المرجع، ص 137.

⁽³⁾ نفس المرجع، ص 137.

⁽⁴⁾ نفس المرجع، ص 138.

من حقنا أن نفتبس من غيرنا من الأفكار والأساليب والأنظمة ما يفيدنا... مادام لا يعارض نصا محكما، ولا قاعدة شرعية ثابتة. وعلينا أن نحور فيما نفتبسه، ونضيف إليه، ونضى عليه من روحنا: ما يجعله جزءا منا، ويفقده جنسيته الأولى. ومن هنا نأخذ من الديمقراطية: أساليبها وآلياتها وضمائنها التي تلائمنا، ولنا حق التحوير والتعديل فيها، ولا نأخذ فلسفتها، التي يمكن أن تحلل الحرام، أو تحرم الحلال، أو تسقط الفرائض⁽¹⁾.

وقد تكلل النقاش حول الديمقراطية في جماعة الإخوان المسلمين بإصدار وثيقة سياسية سنة 1994 عرفت بوثيقة "الشورى وتعدد الأحزاب". والتي يعد صدورها حدثا تاريخيا في حياة الجماعة- باعتبارها تمثل حسما لإختيار الإخوان المسلمين في مصر بين المسارين الدين طرحهما البنا منذ عقود رغم بعد الزمان، وبالطبع فإن لهذا الحسم تداعياته في استبعاد أي آليات تتناقض والمسار المختار، وأولهما إمكانية استخدام العنف. أنظر إلى هذه الوثيقة وهي تتحدث عن المنهج السلمي الذي تؤمن به الجماعة حتى في محاسبة الحكام وتقويمهم وإبدالهم إذا لزم الأمر عن طريق المجلس النيابي، وأن هذا يتطلب إعلان دستور تتفق الأمة (يحدد كيفية محاسبة الحكام وتصويبهم، وتقويم اعوجاجهم بطريقة سلمية ناجحة، إذا ما قصرُوا، وإبدالهم إذا لزم الأمر، وهذا يقتضي وجود مجلس نيابي له سلطات تشريعية ورقابية ذات فاعلية تتمثل فيه الإرادة الشعبية الحقيقية نتيجة انتخابات حرة نزيهة، وتكون قراراته ملزمة).

وقد أعادت الجماعة تأكيد هذا الموقف في مبادرة الإصلاح التي أطلقتها سنة 2005 والتي جاء فيها باب الإصلاح السياسي.

إننا نؤكد تمسكنا بنظام الدولة نظاما جمهوريا برلمانيا دستوريا ديمقراطيا في نطاق مبادئ الإسلام.

كما نؤمن بحق الفرد في المشاركة السياسية الفاعلة، كما نؤمن بأن هذه المشاركة أساس لاستقلال القرار السياسي، داخليا وخارجيا، كما نؤمن بحقنا في علاقات دولية تقوم على الندية، وعلى الاحترام المتبادل للحقوق والسيادة الوطنية، واحترام القوانين والمواثيق الدولية، وتأكيد حق الشعوب في تقرير مصائرهما، وأن هذا وغيره من جوانب الإصلاح الشامل لا يتحقق إلا من خلال تطبيق الديمقراطية التي نؤمن بها، ونلتزم بأصولها، وندعو الأحزاب والقوى السياسية الأخرى إلى تأييدها كميثاق وطني.

تتمثل بنوده فيما يلي:

• الإقرار التام بأن الشعب هو مصدر جميع السلطات، بحيث لا يجوز لأحد أو حزب أو جماعة أو هيئة، أن تزعم لنفسها حقا في تولي السلطة أو الإستمرار في ممارستها إلا استمدادا من إرادة شعبية حرة صحيحة.

• الالتزام واحترام مبدأ تداول السلطة، عبر الإقتراع العام الحر النزيه.

• التأكيد على حرية الاعتقاد الخاص.

• تأكيد حرية إقامة الشعائر الدينية لجميع الأديان السماوية المعترف بها.

• تأكيد حرية الرأي والجهر به، والدعوة السلمية إليه في نطاق النظام العام والآداب العامة، والمقومات الأساسية للمجتمع، ويعتبر حرية التملك واستعمال وسائل الإعلام المختلفة ضرورة لتحقيق ذلك.

(1) نفس المرجع، ص 138.

• تأكيد حرية تشكيل الأحزاب السياسية، وألا يكون لأية جهة إدارية حق التدخل بالمنع أو الحد من هذا الحق، وأن تكون السلطة القضائية المستقلة هي المرجع لتقرير ما هو مخالف للنظام العام والآداب العامة والمقومات الأساسية للمجتمع، أو ما يعتبر إخلالا بالتزام العمل السلمي، وعدم الإلتجاء للعنف أو التهديد به.

• تأكيد حرية الاجتماعات الجماهيرية العامة، والدعوة إليها، والمشاركة فيها في نطاق سلامة المجتمع، وعدم الإخلال بالأمن العام، أو استعمال أو التهديد بإستعمال العنف أو حمل أي سلاح.

• تأكيد حق التظاهر السلمي.

• تأكيد ضرورة تمثيل الشعب عبر مجلس نيابي منتخب انتخاباً حراً، ولمدة محدودة، يعاد الإلتخاب، مع ضرورة أن تشمل قوانين الإلتخاب الضمانات التي تؤكد نزاهتها وصحتها وحيدة القائمين على إجرائها، والإيمان بأن النظام السليم لإدارة الدولة والمجتمع هونظام الحكم البرلماني الذي يجعل الحزب الحاصل على أعلى الأصوات في انتخابات حرة نزيهة، هو الذي يتولى تشكيل الحكومة.

• ضمان حق كل مواطن ومواطنة في المشاركة في الانتخابات النيابية، متى توفرت فيه الشروط العامة التي يحددها القانون.

• ضمان حق كل مواطن ومواطنة في تولي عضوية المجالس النيابية، متى توفرت فيه الشروط العامة التي يحددها القانون.

• إبعاد الجيش عن السياسية ليتفرغ للدفاع عن أمن الدولة الخارجي، وعدم إستعانة سلطة الحكم به بالطريق المباشر أو غير المباشر لفرض إرادتها وسيطرتها، أو التهديد بمنع الحريات العامة الشعبية، وأن يكون وزير الدفاع مدنياً سياسياً كسائر الوزراء.

• أن تكون الشرطة وجميع أجهزة الدولة الأمنية وظائف مدنية كما هونص الدستور، وتحديد مهامها في الحفاظ على أمن الدولة والمجتمع ككل، وعدم تسخيرها للحفاظ على كيان الحكومة، أو اتخاذها أداة لقمع المعارضة، ووضع نظام يحكم عملها، ويحكم قيادتها، وعلى وجه الخصوص منع تدخلها في الأنشطة العامة والإنتخابات.

• تحديد سلطات رئيس الجمهورية بما يجعله رمزا لكل المصريين، فلا يت رأس أي حزب سياسي، ويكون بعيدا كل البعد عن المسؤولية التنفيذية للحكم، وتجديد مدة رئاسته، بما لا يتجاوز فترتين متتاليتين.

• إلغاء القوانين سيئة السمعة، وعلى الأخص قانون الطوارئ، وقانون الأحزاب، وقانون المدعي العام الإشتراكي، وقانون مباشرة الحقوق السياسية، وقانون الصحافة، وقانون النقابات وغيرها من القوانين، التي أدت إلى حالة الخنق والجفاف والجمود السياسي الذي تعانيه الحياة السياسية المصرية، واستبدال ما تدعوا الحاجة إليه بما يؤكد حرية المواطن وكرامته وحقه في الإشتراك في العمل العام.

• الإفراج عن المعتقلين السياسيين، وإعادة النظر في الأحكام الصادرة من محاكم استثنائية عسكرية.

• القضاء على ظاهرة التعذيب داخل مقر الشرطة، ومقار مباحث أمن الدولة، وتطبيق مبدأ (الشرطة في خدمة الشعب) وتقليص دور الأمن السياسي على حساب الأمن الجنائي وحفظ كرامة المواطن المصري.

● إلغاء القوانين التي شلت حركة العمل الجاد في النقابات المهنية والعمالية وتبني مشروعات القوانين التي تؤدي إلى إعادة الحياة إلى النقابات والعمل النقابي في مصر، وتعلي من قيمة أداء المهن الحرة، وتحقق لها المناخ الملائم للمشاركة السياسية والاجتماعية في نطاقها المهني.

المبحث الثاني: التصور الإجرائي للديمقراطية عند الشيخ نحاح

1- معركة المصطلح

إذا وضعنا جانبا المهارات اللغوية والأدبية التي كان يتميز بها الشيخ نحاح، والقدرات الخطابية التي كان معروف بها، فقد كان معروف عنه صك مصطلحات وتعبيرات وألفاظ أصبحت خاصة به، فإن لجوئه إلى استعمال لفظ "الشوراقراطية" لم يكن من هذا القبيل، بل يندرج في إطار اتجاه داخل الحركات الإسلامية وعلى رأسها الإخوان المسلمين إلى حل التناقض والتعارض بين الإسلام والديمقراطية، فهو يعبر عن الرغبة في "أسلمة الديمقراطية" من خلال استعمال اللغة والمصطلحات، ودمج "المصطلح الإسلامي" مع المصطلح الغربي، في مقابل اتجاه داخل نفس الحركة لا يرى ضررا في استعمال "المصطلح الغربي" إذا زالت الخشية من ذوبان المعنى الإسلامي، وهو الرأي الذي يمثلته الشيخ حسن الترابي⁽¹⁾.

لقد شكل الوعي بعملية التكيف الذي تخضع له حركية المصطلحات والمفاهيم من سياق تداولي إلى سياق تداولي آخر إطارا لتعامل الشيخ نحاح مع لفظ ومصطلح الديمقراطية. فعلى الرغم من تبنيه لمصطلح "الديمقراطية" من الناحية اللغوية في التعبير عن رؤيته للشورى كما سوف نوضحه لاحقا، مستندا في ذلك على القرآن الكريم حيث يقول في هذا الصدد: "الديمقراطية لم ترد في الكتاب ولا في السنة وهي الكلمات المباحة والمباح استعمالها، يمكن إدراجها في اللغة العربية كما أدرج في القرآن الكريم كلمات ليست عربية الأصل فكلمة "الدينار" الواردة في آية: "ومنهم من تأمنه بدينار لا يؤده إليك"، كلمة أجنبية غير عربية استعمالها العرب واستعملها القرآن الكريم والديمقراطية كلمة غير عربية يستعملها المعاصرون⁽²⁾.

وإذا كنا لا نملك المعلومات حول المرة الأولى التي استعمل فيها الشيخ نحاح هذا المصطلح، فإنه من المؤكد بحسب بعض قيادات الحركة⁽³⁾ أن حديث الشيخ نحاح عن موضوع الديمقراطية والإسلام ولجوئه إلى استعمال مصطلح "الشوراقراطية" للدلالة على عدم تعارضهما، سبق حوار الحكومة الجزائرية مع الأحزاب السياسية في الجزائر الذي جرى في 30 تموز (جويلية) سنة 1991 الذي أعقب أحداث جوان من نفس السنة، كما يذهب إلى ذلك الباحث حيدر إبراهيم علي⁽⁴⁾.

فرضت ديناميكية التيار السلفي وقوة حضوره في الساحة السياسية الجزائرية بقيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ علو الصوت الذي كان يرى في "الديمقراطية كفر" وأن الطريق الديمقراطي طريق الكفار وطريق الوثنيين، وبأن الديمقراطية نبات يوناني وثني⁽⁵⁾. في مقابل ارتفاع صوت الأحزاب التي كانت تدعي العلمانية وتصف نفسها بالديمقراطية، والتي لم تكن ترى أي إمكانية للتوافق ليس

(1) أنظر تفاصيل موقف حسن الترابي في فصل سابق من هذا البحث.

(2) الشيخ محفوظ نحاح، "الشورى والديمقراطية"، مفرغة من أشرطة الشيخ نحاح، نقلا عن فاروق أبو سراج الذهب، المعالم العشرون، دار الخلدونية، الطبعة الأولى، الجزائر 2009، ص 45.

(3) من بينهم الشيخ مصطفى بلمهدي

(4) حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص 147.

(5) حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص 147.

فقط بين الحركات الإسلامية والديمقراطية وتتهمها بممارسة خدعة ديمقراطية المرة الواحدة، بل لم تكن ترى أي إمكانية للتوافق بين الإسلام كدين وشرعية والديمقراطية كنظام سياسي.

في خضم هذا السجال طرح الشيخ نحاح لفظ أو مصطلح "الشوراقراطية" من أجل إبراز موقفه الوسطي، فمن جهة تفادى استعمال لفظ "الديمقراطية" الذي كان مرفوض إسلامياً في الجزائر في تلك اللحظة، ومن جهة أخرى فقد حاول طمأنة جزء من النخبة السياسية العلمانية سواء تلك التي كان في السلطة، أو تلك التي كانت خارجها والتي كانت تنادي بفصل الدين عن السياسة.

وقد أثار لفظ "الشوراقراطية" الكثير من اللغط والشوشرة سواء من الخصوم داخل التيار الإسلامي، أو من خارجه وحتى من داخل الحركة التي يتزعمها، كما اعترف هو شخصياً إلى درجة أدت إلى تنازله وتراجعته عنه حيث قال: "عملنا جهدنا على أن نجمع ما بين الشورى والديمقراطية التي سميناهما الشوراقراطية... قلت إذا، يمكن الجمع بين الشورى والديمقراطية ممكن، من الرجال اللذين سيروا البلاد، من بينهم من ليسوا ملوثين، يمكن أن يكون منهم أهل الحل والعقد يستشيرهم الشعب في قضايا التحولات العامة أو يطبق معهم الديمقراطية أو الشوراقراطية التي أثارت عنا شوشرة حتى من بعض أصدقائنا، نحن مستعدون للتنازل عنها..."⁽¹⁾

لم يكن الشيخ نحاح ربما أول من استعمل هذا المصطلح، فقد استعمله "فهمي الشناوي" في مجلة: "العالم" العدد 380 الصادرة في شهر ماي سنة 1991 محاولاً المزج بين الشورى والديمقراطية،⁽²⁾ إلا أن قيادات حركة الإخوان تصر على جعل هذا المصطلح ضمن اجتهادات زعيم الحركة.

فبعد مرور عقدين من الزمن على تبني الشيخ نحاح المصطلح "الشوراقراطية"، ورغم تراجعته عن توظيفه للتعبير عن موقفه التوفيق بين الشورى والديمقراطية، إثر السجال حول المصطلح ومشروعيته، أعيد الاشتغال عليه في سياق التعريف بموقف الشيخ من الديمقراطية والإسلام في إطار محاولة تأصيلية للمصطلح، ولمقاربة الشيخ نحاح لمسألة الديمقراطية من داخل الحركة، مما يوحي أن التخلي عن المصطلح لم يكن سوى على المستوى الإعلامي، وأن الحركة بقيت ترى أن المصطلح يعبر عن حقيقة موقفها وموقف زعيمها بالأساس من علاقة الإسلام والديمقراطية، وبذلك فقد تحول مصطلح "الشوراقراطية" إلى مصطلح حركي، وبات جزء من معركة الحركة مع أدعياء الديمقراطية وخصومها. وقد تجلّى ذلك في العديد من الكتابات الصادرة من داخل الحركة، فعلى سبيل المثال فقد وضع القيادي "الأخضر رابحي" لفظ "الشوراقراطية" على رأس ما سماه القاموس السياسي للشيخ محفوظ نحاح،⁽³⁾ وبالنسبة لنفس هذا القيادي الإخواني: "كما أراد الشيخ رحمه الله بمثل هذا النحت الرد على مقالات الإسلاميين الذين يخافون من كل جديد وافد ولا يأخذون الحكمة إذا خرجت من وعاء الآخر المختلف معهم ديناً وعقيدة وتوجها بل يسعون إلى ممارسة فقه التميز عنه ولو أدى ذلك إلى عدم الأخذ بالتطورات الحديثة والاكتشافات المفيدة، وأراد الشيخ بمثل هذا النحت الإشارة إلى أن الشورى التي أمر الله بها وأمرهم شورى بينهم "تفتقر إلى الآليات والإجراءات العملية خصوصاً ما تعلق بالحكم والسلطة فقد جمد الحكام المستبدون الفقه السياسي وحددوا من تطوره وانفساحه وسائرهم بعض أهل الفقه عندما اعتبروا الشورى معلمة وغير

⁽¹⁾ الشيخ محفوظ نحاح، "الشورى والديمقراطية"، مفرغة من أشرطة الشيخ نحاح، نقلاً عن فاروق أبو سراج الذهب، المعالم العشرون، دار الخلدونية، الطبعة الأولى، الجزائر 2009، ص 53-54.

⁽²⁾ نفلا عن: حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص 147.

⁽³⁾ الأخضر رابحي، نظريات الشيخ محفوظ نحاح في الدعوة و السياسة، دار الخلدونية للنشر و التوزيع، الجزائر، 2011، ص 42.

ملزمة ليباركوا بمثل هذا الرأي المتهرئ الحكم الفردي المطلق ويحيطوه بالهالة الشرعية والبركة الإلهية، كما أراد الشيخ يمثل هذا النحت إبطال تخرصات أدعياء الديمقراطية فإن الشورى للشعب هي جوهر الممارسة الديمقراطية المعاصرة والغريب في نظر الشيخ أن الديمقراطيين في بلادنا يسعون إلى فعل سياسي معزول عن الشعب مقطوع عن الدين مبتوت عن التاريخ والأصالة مفصول عن القيم والفضائل والعادات الحسنة.⁽¹⁾

وفي نفس السياق أصدر أحد إطارات الإخوان المشتغلين بالكتابة حول أثار الشيخ نحناح والحركة بشكل عام، وهو "أبوسراج الذهب طيفور" كتاب بعنوان: "الشوراقراطية: مقاربة بحثية في رؤية الشيخ محفوظ نحناح التكاملية بين مبدأ الشورى وآلية الديمقراطية"، وتعد المحاولة التي قام بها هذا القيادي الأهم لناحية ترسيخ المصطلح ونسبته للشيخ نحناح، وإضفاء الشرعية العلمية على فعل الشيخ نحناح وإدراجها في سياق ممارسة فكرية - لغوية أصيلة.

وقد بدأ هذا القيادي بالتساؤل "هل ما طرحه الشيخ محفوظ نحناح في الساحة الفكرية والسياسية من مصطلحات جديدة كمصطلح "الشوراقراطية" هو أمر مجوج تتأباه الفصاحة اللغوية العربية وهو مسار دخيل عليها من شأنه أن يضعف من مفرداتها في سياق النقاش الذي طرح حول قضية أساسية طرحت آنذاك وهي مسألة الديمقراطية والإسلام والشوؤى، وبرزت دعوات في الجزائر تكفر الديمقراطية... وبين اللقائلين برفض الديمقراطية وتكفيرها والقائلين بالأخذ بالديمقراطية بدون قيود، اختار الشيخ محفوظ نحناح الوسطية بين هؤلاء وهؤلاء، مستخدماً سلاح اللغة العربية التي يعتبر الشيخ محفوظ نحناح حجة فيها بشهادة أصحاب الاختصاص، فأبدع مصطلح الجمع بين مبادئ الشورى وآليات الديمقراطية، ليحيي بذلك علماً كبيراً في اللغة العربية توقف منذ زمن، كان من المفترض أن التطور الذي شهدته البلاد العربية عبر قرون عديدة يقتضي تطوراً مساوفاً له في الإنتاج اللغوي في جل مستوياته.

بيد أن النحت لم يشهد تطوراً، يمكنه من مواكبة القيود الاجتماعية والاقتصادية، تداولية أم صرفية أو اشتقاقية ومن ثم يصف أميل بديع يعقوب موقع النحت في اللغة العربية المعاصرة قائلاً: "وعندنا أن اللغات الأجنبية وبخاصة المنحدرة من اللغة اللاتينية، أكثر قابلية للنحت من اللغة العربية، وأنه في كثير من الأحيان، يستحيل في العربية نحت كلمة من كلمتين. ولكن هذا لا يعني أن لغتنا غير قابلة للنحت، فإن أحداً لا يستطيع انكار الكلمات المنحوتة فيها. والذين ذهبوا إلى أن العربية لا تقبل النحت، اعترفوا أنها وفقت في نحت بعض الكلمات نحو برمائي (بر+ماء) ومدرحي أو مدرحية (مادة+روح)".

وجاءت الاختصارات التالية:

بسم الله الرحمن الرحيم: **البسملة.**

الحمد لله: **الحمدلة.**

لا إله إلا الله: **الهيلة.**

لا حول ولا قوة إلا بالله: **الحوقلة.**

سبحان الله: **السبحلة.**

حسبي الله: **الحسيلة.**

ما شاء الله: **المشألة.**

سلام عليكم: **السمعة.**

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 465-466

أطال الله بقاءك: **الطبقة**.
أدام الله عزك: **الدمعة**.⁽¹⁾

بالنسبة لهذا القيادي فإن ما فعله الشيخ محفوظ نحاح ليس بدعا ولا سابقة، سواء على مستوى اللغة العربية أو على مستوى مقاصد الشريعة الإسلامية، ولكن هو أحياء لعلم له أصوله وضوابطه، ومعنى النحت أن تؤخذ كلمتان ، وتنحت منها كلمة تكون آخذة منها جميعا بحظ، والأصل في ذلك ما ذكره الخليل من قولهم: حيلع الرجل إذا قال: حي على....". هذا ما وضعه فارس من تعريف لهذه الظاهرة اللغوية العربية، وقد كرره في كتابه (فقه اللغة) على ما نقل السيوطي من قوله: "العرب تنحت من كلمتين كلمة واحدة، وهجنس من الاختصار، وذلك نحو: رجل عبشمي، منسوب الى اسمين.. وهذا مذهبنا في أن الأشياء الزائدة على ثلاثة أحرف فأكثرها منحوت، مثل قول العرب للرجل الشديد ضبط من ضبط وضبر... وفي الصلدم أنه من الصلد والصدم".

أما المحدثون فقد زادوا التعريف السابق بعض التأصيل والتفصيل، يقول عبد الله أمين في تعريفه بعد أن يسميه الإشتقاق الكبار: "النحت في اللغة القشر والبري والترقيق والتسوية، ولا يكون الا في الأجسام الصلبة كالخشب والحجر ونحوهما. والنحت في اصطلاح أهل اللغة أخذ كلمة من كلمتين أو أكثر مع المناسبة بين المأخوذ منه في اللفظ والمعنى معا، بأن تعتمد الى كلمتين أو أكثر فتسقط من كل منها أو من بعضها حرفا أو أكثر ، وتضم ما بقي من أحرف كل كلمة الى الأخرى، وتؤلف منها جميعا كلمة واحدة فيها بعض أحرف الكلمتين أو الأكثر، وما تدلان عليه من معان".

والذي يهم من هذه الأنواع في التوليد هو النحت الفعلي والاسمي، بل إن بعضهم أنكر النحت الا في الأفعال حيث يقول: "ان النحت اتخذ للأفعال لا للأسماء، أي أنهم كانوا يقولون: (سبحل فلان وحوقل) ولا يقولوا في العادة: (اعتاد فلان السبحة والحوقلة) فالمصدر لم يكن مرادا في استعمالهم النحت".⁽²⁾

2- التصور الإجرائي للديمقراطية

في معرض مقاربتة للديمقراطية، لم يفت الشيخ نحاح طرح مجموعة من الأسئلة تحت عنوان "إشكاليات"، أبرز فيها مجموعة من القضايا التي تتعلق بمفهوم الديمقراطية، أهمها بحسبه "تلك المرتبطة بالعلاقة بين الديمقراطية والاسلام من جهة، وبالعلاقة بين الديمقراطية وعقائد الغرب واتجاهاته الفكرية والفلسفية من جهة أي علاقة، أي علاقة الديمقراطية الاثنية والليبرالية والحداثة... الخ"⁽³⁾، ثم يقول مستطرد "ومن بين أبرز مظاهر الخلاف حول مفهوم الديمقراطية، الاختلاف حول ماهيتها، ماهي الديمقراطية؟ ما هوشكلها؟ وما مضمونها؟ هل هي عقيدة أم طريقة؟ هل هي وثن يعبد من دون الله؟ هل هي عقيدة كلية أم نسق فرعي في عقيدة ليبرالية تقدر الفرد ولا تقبل على حريته قيادا أو حدا؟ هل الديمقراطية ممارسة مطلقة لا تحددها قيم أو مبادئ أو شرائع؟ أم أنها ممارسة قابلة للتقييد والتحديد بالأعراف والقوانين والقيم؟ هل الديمقراطية مناقضة بالضرورة للإسلام؟ هل الديمقراطية نظام حكم شامل اقتصادي-اجتماعي مؤسس بالضرورة على العقيدة الليبرالية وموجه لخدمة مصالح الرأسمالية ومدافع عن قيمها يهدف الى إلحاقنا بنظام السوق العالمي وتكريس تبعيتنا للقوى الكبرى؟ هل الديمقراطية هي الاثنية؟ هل هي الغرب؟ هل هي ترف مباح للشعوب القوية والغنية فقط؟ أن أنها يمكن أن تكون حجة متاحة للشعوب المستضعفة والفقيرة

⁽¹⁾ فاروق أبو سراج الذهب طيفور، الشواقرراطية، دار الخلدونية للنشر و التوزيع، الجزائر 2011، ص ص 78-80.

⁽²⁾ نفس المرجع، ص ص 80-81

⁽³⁾ محفوظ نحاح "الجزائر المنشودة، المعادلة المفقودة للإسلام، الوطنية، الديمقراطية"، دار النبأ، الطبعة الأولى، 1999، الجزائر، ص 143.

والمختلفة؟ ما الذي يفرض الديمقراطية التخلّف أم التقدّم؟ الاستبداد أم الحرية؟ قوى الأقلية أو المطالبة الشعبية؟ هل تفرضها الجيوش الحاكمة أم الشعوب المحكومة؟⁽¹⁾

إن موقف الشيخ نحاح وتعامله مع الديمقراطية يصب مباشرة في التصور الاجرائي للديمقراطية وتحويلها الى أداة وذلك من خلال إفراغها من أي محتوى فلسفي ومذهبي كما سوف نعرض له. فقد تعامل الشيخ نحاح رأساً مع الديمقراطية باعتبارها طريقة سياسية ناتجة عن تطور بشري انساني، وآلية من آليات تنظيم شؤون الناس في الحكم واتخاذ القرار، وحسم أمره في كونها أمراً مهماً ومطلوباً لخدمة الإسلام ومشروع الحركة التي يترعها

إن هذا التصور وهذه النظرة للديمقراطية المبني أساساً على اعتبارها "طريقة سياسية" لم ينشأ مع تحديات الديمقراطية على الحركات الإسلامية بشكل عام وتلك وعلى رأسها الإخوان المسلمين، بل إن النقاش حول الديمقراطية والتنظيم لها على أساس أنها طريقة وليست منصب سياسي قد دشن في الغرب أي في المناخ الحضاري الأصلي للديمقراطية الحديثة وضمن تحدياته صعود الحركات السيادية وحكام حكومات مناقضة الأساس الفلسفي الذي قامت عليه الديمقراطية الغربية الحديثة وألاً وهو الليبرالية.

2-1 من الديمقراطية كمذهب سياسي فلسفي إلى الديمقراطية كطريقة إجرائية

بدأ هذا التصور يتبلور وينتشر في نفس الوقت منذ سنة 1942 حين أصدر "جوزيف شومبيتر" كتابه الشهير "الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية"، حيث أعلن فيه رفضه للتعريف الكلاسيكي للديمقراطية الذي كان سائداً في القرن الثامن عشر والذي يقول: "إن الأسلوب الديمقراطي هو ذلك الترتيب المؤسسي الذي يمكن من خلاله التوصل إلى القرارات السياسية التي تشخص الخير العام عن طريق جعل الشعب نفسه يتخذ القرارات من خلال انتخاب أفراد يقومون بتنفيذ إرادة الشعب"، وقال: "إنه لا يوجد هناك شيء اسمه المصلحة العامة أو الخير العام الذي يمكن أن يتفق عليه الجميع عبر النقاش العقلاني، لأن الخير العام يمكن أن يعني أشياء مختلفة لكل فرد، وفي مقابل هذا الفهم طرح شومبيتر مفهوماً جديداً للديمقراطية يقول: "إنها عبارة عن الترتيب المؤسسي الذي يؤمن الوصول إلى قرارات سياسية، والذي يتمكن فيه الأفراد من امتلاك القدرة على التقرير من خلال التنافس على أصوات الناخبين".

إن الديمقراطية حسب هذا التعريف هي طريقة منح الأفراد القدرة على أن يكونوا حاكمين، طريقة منحهم صلاحية الحكم، وهذه الطريقة هي (أصوات الناخبين)، فعبر الفوز بهذه الأصوات، يتحول الفرد العادي إلى فرد مخول بالحكم واتخاذ القرار، وحتى يكون لأصوات الناخبين قيمة حقيقية يجب أن تتاح الفرصة للناخب لأن يختار، فلا قيمة للتصويت إذا لم يكن قائماً على أساس الاختيار بين عدة بدائل، فلا .. وجود للديمقراطية من دون حرية اختيار الحاكمين من قبل المحكومين، ومن دون تعددية سياسية"، كما يقول ألان تورين.⁽²⁾

وإن فيمكن أن نتصور العملية الديمقراطية باعتبارها منافسة بين عدد من الطامحين للوصول إلى السلطة، يؤمنون جميعاً بأن تحقيق هذا الهدف مرتبط بالحصول على القدرة على الحكم، ومنبع

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 144-145.

⁽²⁾ ألان تورين، ما الديمقراطية؟، مرجع سابق، ص 13.

هذه القدرة محصور بأصوات الناخبين، فلا القدرة العسكرية التي تتيح لفرد ما أن يستولي على الحكم، ولا الوراثة وولاية العهد، ولا أي من الطرق المتصورة أو غير المتصورة خارج إطار أصوات الناخبين تعتبر وسائل ديمقراطية للوصول بالحكم والإمساك بالسلطة. وكان هذا الفهم الذي بشر به شومبيتر بداية التغيير النوعي في مسيرة الديمقراطية؛ تلك المسيرة التي وصلت في الربع الأخير من القرن العشرين إلى منعطف حاسم، جعل الديمقراطية آليات تنظيمية بالأساس، ومن ثم فك ارتباطها التاريخي بالحضارة الغربية الحديثة وبالنظام الرأسمالي بدرجة أخرى.

ومنذ الحرب العالمية الثانية بدأ التعريف الإجرائي الذي أطلقه شومبيتر على الديمقراطية يحظى بقبول الباحثين المشتغلين في هذا الموضوع، أصبح الاتجاه الغالب في تعريف الديمقراطية هو ذلك الذي يربطها بصورة تكاد تكون كاملة بالانتخابات، بحيث صار ينظر إلى الديمقراطية باعتبارها مجموعة وسائل لإقامة السلطة ووضعها تحت طائلة المسؤولية، وذلك في مقابل الوسائل الأخرى المعتمدة في الأنظمة السياسية التي تمكن الأفراد من أن يصبحوا حكاماً عن طريق الولادة أو الثروة أو الإكراه. وذلك على عكس ما هو حاصل في الديمقراطية، حيث يكون الحاكم هو المحكوم نفسه، ما في الديمقراطية المباشرة أو أأنالحكام ينتخبون من قبل الحكوميين. كما لاحظ "صامويل هنتكتون" (1).

وهكذا فإن الدولة المعاصرة هي ديمقراطية بقدر ما يتم اختيار صناع القرار فيها من خلال انتخابات حرة ونزيهة وعادلة، يستطيع فيها المرشحون أن يتنافسوا بحرية ويتمتع فيها كل البالغين بحق التصويت.

وطبقاً للتعريف الإجرائي للديمقراطية فإن الانتخابات هي جوهر الديمقراطية، ومن هذا المفهوم تتفرع الخصائص الأخرى للديمقراطية؛ مثل حرية التعبير والتجمع والصحافة والنقد بلا خوف، ويتطلب هذا بطبيعة الحال مسائل إجرائية أخرى للحد من سلطة الحاكمين وحماية حقوق المحكومين كما لاحظ لاري دايموند. (2)

وجدد "فرنسيس فوكوياما" هذا التصور للديمقراطية في إطار التبشير بالديمقراطية بعد انهيار الاتحاد السوفييتي حيث قال: "إنها عبارة عن الحق الشمولي في الاشتراك في السلطة السياسية، أي الحق الذي يملكه كل المواطنين في الانتخاب، وفي المشاركة في الحياة السياسية، والبلد الديمقراطي هو الذي يمنح الشعب حق اختيار حكومته بواسطة انتخابات دورية على أساس التعددية الحزبية وبالاقتراع السري، وذلك على أساس الاقتراع العام والمساواة في ذلك بين جميع أفراد المجتمع". (3)

ويلخص لنا "وحيد عبد المجيد" الآليات التي دفعت بالديمقراطية إلى الإستقلالية النسبية عن الأساس الفلسفي والاجتماعي لنموذج الديمقراطية المرتبط بالنظرية الغربية فيما يلي:

"لقد أنتجت التجربة الديمقراطية في إطار النموذج الغربي، كما لاحظ وحيد عبد المجيد في دراسته القوية، آليات محددة أخذت تترسخ حتى كادت تكتسب استقلالية عن الأساس الفلسفي والاجتماعي لهذا النموذج والمرتبطة بالنظرية الليبرالية: العقد الاجتماعي والملكية الفردية وقوانين السوق، وهذه الآليات هي:

أولاً: التعدد التنظيمي المفتوح أي حرية تشكيل الأحزاب والمنظمات والجمعيات السياسية دون قيود، وهذه هي الآلية المتعلقة بالنظام الحزبي.

(1) نقلا عن: محمد عبد الجبار، مرجع سابق، ص 140

(2) نفس المرجع، ص 140

(3) فرنسيس فوكوياما، نقلا عن: محمد عبد الجبار، مرجع سابق، ص 141

ثانياً: تداول السلطة السياسية من خلال انتخابات حرة تنافسية
تتيح إمكانية انتقال السلطة وفقاً لنتائجها، وهذه هي الآلية المتعلقة بالنظام السياسي.
ثالثاً: منظومة الحقوق والحريات العامة التي أصبح توافرها مقياساً لاحترام حقوق الإنسان،
وهذه هي الآلية المتعلقة بالنظام القانوني.⁽¹⁾
وقد لاحظ "محمد عبد الجبار" أن هناك عدداً من الآليات الفرعية سوف تنتج من قبول التعددية
وهي:

1. التعايش السلمي بين المجموعات السياسية والفكرية المختلفة.
 2. احترام الرأي الآخر وحفظ حقه في التعبير عن نفسه.
 3. صيانة حق المعارضة ومشروعيتها.
- أما آلية تداول السلطة، التي تعني أن الوصول إلى السلطة أو التناحي عنها رهن بإرادة
الحكوميين، ويتفرع من هذه الآلية بعض الآليات الفرعية الأخرى مثل:
1. رفض نظرية احتكار الحكم من قبل الحزب الواحد أو الفرد الواحد.
 2. منع استخدام القوة العسكرية في الحياة السياسية بما في ذلك الاستيلاء على السلطة
بالقوة المسلحة، إلا ما كان دفاعاً عن النفس أو دفاعاً للظلم أو دفاعاً عن المستضعفين والمظلومين
وتحريراً للأرض أو الإنسان من سلطة حاكم مستبد أو مستعمر غاز.
- وبحسب نفس الباحث فإن هذا التوجه هو الذي دعا عدداً من الباحثين إلى الكتابة عما أسموه
الديمقراطية المعاصرة، تمييزاً لها عن الديمقراطية الأثينية أو الديمقراطية الأوروبية في القرن الثامن
عشر.

و قد حدد "جان فرانسوا ريفيه" عناصر الديمقراطية المعاصرة بما يلي:

- الحكومة التمثيلية.
 - المساواة أمام القانون.
 - حرية الرأي والمعلومات.⁽²⁾
- وقد عرفها "علي خليفة الكواري" على أنها منهج وليست عقيدة، وهي ممارسة
دستورية"، وبالنسبة إليه فإن الديمقراطية المعاصرة أبعد من أن تكون عقيدة شاملة وهي أقل من أن
تكون نظاماً اقتصادياً-اجتماعياً له مضمون عقائدي ثابت. فهي منهج لاتخاذ القرارات العامة من قبل
الملزمين بها.⁽³⁾
- وقد ترتب عن هذا التوجه قناعة لدى بعض الباحثين إلى أن الديمقراطية يمكن أن تستخدم
بوصفها مصطلح محايد، وإلى هذا ذهب الباحث "جاك ليفلي" في كتابه "الديمقراطية" كما يقول محمد
عبد الجبار⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ وحيد عبد المجيد، الديمقراطية في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد 138، آب 1990، ص 82-83

⁽²⁾ نقلاً عن: محمد عبد الجبار، مرجع سابق، ص 145

⁽³⁾ علي خليفة الكواري، مفهوم الديمقراطية المعاصرة، مجلة المستقبل العربي، العدد، 168، شباط 1993، 22-47.

⁽⁴⁾ محمد عبد الجبار، مرجع سابق، ص 148.

2-2 افرغ الديمقراطية من أي محتوى فلسفي

بالعودة الى نظرة الشيخ نحاح للديمقراطية فان الملاحظة الأساسية التي يجب الإشارة إليها هي عدم اقتراب الشيخ نحاح في مقاربته للديمقراطية من مناقشتها من الناحية النظرية وتقليب مقولاتها الأساسية: كمقولة "السيادة الشعبية"، "والإرادة العامة"، ومناقشتها على ضوء المقولات الإسلامية الأساسية "كالحاكمية الإلاهية" و"سيادة الشريعة"، بالرغم من تصريحه بأن الديمقراطية اجتهد سياسي بشري مر بمراحل تطور في التاريخ الإنساني تغيرت عبرها ملامحها وأشكالها حتى صارت الى ما صارت اليه، فبينما نتعامل معها نحن المسلمين سوف ندخلها وفق إطارنا وبيئتنا وثقافتنا، وبالشكل الذي نراه مناسباً بما يتوافق تماماً مع مبادئ ديننا الحنيف ومرجعياته الأساسية الحاكمة⁽¹⁾.

وهذا دليل على أن الشيخ لا يرى في الديمقراطية إلا بعدها الإجرائي وإنها فارغة من أي محتوى نظري، فكري، فلسفي، متجاهلاً بالكامل أن البعد الإجرائي هو الآلية التنفيذية المتاحة للوصول إلى تحقيق المحتوى الفكري -النظري- للديمقراطية.

وبالتالي فإنه وبحسب الشيخ نحاح لا نحتاج إلى موائمة الديمقراطية مع الثقافة الإسلامية، فهو لا يعترف بوجود أصول فلسفية لها يجب أن نبحث لها على أصول في ثقافة الفلسفة السياسية الإسلامية، وهو ما قاده الى القول بأن الديمقراطية كما هي ممارسة في الغرب جاهزة، أو بالأحرى صالحة، لكي تطبق في مجتمع إسلامي كالمجتمع الجزائري، باعتبارها طريقاً ومنهجاً للحكم مكون من إجراءات سياسة ودستورية مقبولة إنسانياً، أي لا تختلف عليها الثقافات بحيث ترفضها أو تصطدم معها في إطار خصوصيتها.

إن الديمقراطية حسب مؤسس حركة الإخوان في الجزائر هي "منهج عملي (طريقة -آلية) لاتخاذ القرارات ذات الشأن العام، وهي منهج فرضته متطلبات ومقتضيات الحياة الاجتماعية الحديثة بين الأفراد والجماعات، ويستلزم تطبيقها إرساء مبادئ وبناء مؤسسات تمكن من تسيير الآراء والمصالح والأفكار بطريقة سليمة منظمة، ويتحقق ذلك من خلال تقييد الممارسة الديمقراطية بدستور يراعي الشروط التي تتراضى عليها القوى الاجتماعية وتؤسس عليها الطبقة السياسية إجماعاً كافياً"⁽²⁾، فالعملية الديمقراطية تبدأ اذن عندما يسود التعامل السلمي لحل الخلافات والنزاعات وتسيير التناقضات بين القوى والمصالح المختلفة داخل المجتمع، وعندما يتم التوصل والاتفاق بين القوى الاجتماعية المؤثرة على ضمان الحد الأدنى من المشاركة الساسية الفعالة لجميع المواطنين دون تمييز أو اقصاء⁽³⁾.

وهذا يعني أن الديمقراطية في تصور زعيم جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر نظام حكم فارغ (un système de gouvernement vide) ومحاييد قابل لأن يغرس في أي ثقافة بالمعنى الأنترولوجي.

وقد جاء هذا التصور كنتيجة طبيعية لاعتباره خاصية "المنهج" ماهية الديمقراطية الراهنة، بحسب تعبيره: "فمن خلال تحليلنا لمفهوم الديمقراطية ومراجعتنا لتعريفها، يتضح لنا أن خاصية

⁽¹⁾ محفوظ نحاح، الجزائر المنشودة، مرجع سابق، ص 167.

⁽²⁾ نفس المرجع، ص 146.

⁽³⁾ نفس المرجع، ص 148.

المنهج (الطريقة أو الآلية) هي الخاصية الأكثر دلالة على الممارسة الديمقراطية الراهنة...تفيدنا الملاحظة والتبع أن صفة العقيدة الشاملة هي أبعد وأضعف الصفقات تعبيراً عنها"⁽¹⁾

وقد بنى كل بحثه على هذا الموقف ومن أجله، لذلك نجده لا يفوت فرصة الا ويعيد التأكيد عليه: يتضح لنا مما سلف أن الديمقراطية المعاصرة ليست نظام حياة شامل بديل لغيره من النظم ولا هي عقيدة تنافس غيرها من العقائد والإيديولوجيات.

فهي لا تزيد عن كونها منهجا عمليا وطريقة إجرائية ارتضتها الشعوب والمجتمعات بعد تجارب مريرة مع الاستبداد والطغيان بكل صولاه وأشكاله، التي تقوم على مصادرة الإرادة واستعباد الحرية الفردية والجماعية. ان صفة المنهج هي الصفة العامة المشتركة بين كل التجارب الديمقراطية الناجحة والمستقرة، وما عداها من صفات فهي انعكاسات وأبعاد ونتائج تختلف من نظام لآخر ومن مجتمع لآخر⁽²⁾

كما أعاد التذكير بموقفه في مكان آخر تحت عنوان "دستور الديمقراطية"، قائلا: "الخاصية الأساسية الأولى للديمقراطية متمثلة في كونها منهجا عمليا وليست عقيدة أو اديولوجية"⁽³⁾ وختم بحثه عن الديمقراطية قائلا: " كغيرها من المفاهيم والأفكار الكبرى، الديمقراطية مفهوم مركب لع جوانب كثيرة ومقتربات عديدة، ومن الصفات والخصائص الأساسية لها، كونها منهج عملي وليست عقيدة شاملة تناقض وتنافس غيرها من العقائد والأديولوجيات"⁽⁴⁾.

3- الشورى في مقابل الديمقراطية

رأينا في فصل سابق أن "الشورى" كانت المنطلق الأساسي لرؤية وتعامل الإخوان المسلمين مع موضوع "الديمقراطية" في سياق أسلمتها، فقد جعلت الجماعة "الشورى" عنوان للديمقراطية في الإسلام، وبالتالي فهي لا تضع الإسلام في مقابل الديمقراطية، وهنا يتجلى التعامل مع الديمقراطية على أنها مجموعة إجراءات -التصور الإجرائي الأدوات- لتنظيم شؤون السلطة وممارستها والتداول عليها، وهذا ما يعد بنية للنموذج الحركي في أسلمة الديمقراطية.

لم يخرج الشيخ نحاح باعتباره المراقب العام للإخوان في الجزائر، عن هذا التوجه في مقاربه للديمقراطية فقد أعلن بشكل قاطع قائلا: "إن الديمقراطية في حركتنا لا ننظر إليها في مقابل الإسلام انما ننظر إليها في مقابل الشورى، الإسلام يطلب منا الشورى ويبيح لنا التعامل بالديمقراطية، هذه الإباحة تتعلق بكون كلمة "الديمقراطية" لم ترد في الكتاب ولا في السنة وهي من الكلمات المباحة والمباح استعمالها"⁽⁵⁾.

إن هذا الموقف، وهذا التوجه الذي اتخذته جماعة الإخوان المسلمين سواء على مستوى الجماعة الأم أو على مستوى فرعها في الجزائر، يعكس موقفا حاسما بأنه لا تعارض بين الإسلام والديمقراطية، وأن هذه الديمقراطية وإن جاءتنا بين الغرب يمكن احتوائها وتطويعها من خلال مبدأ الشورى الإسلامي.

ويبدو أن قضية الديمقراطية وموقف الإسلام منها أحدثت بلبله داخل صفوف الجماعة، أو على الأقل اختلاف آخر في وجهات النظر، قد تعرقل مسيرة الحركة ويصعب على قائدها بلوغ الأهداف الذي يتطلب بحسبه وحدة الصف، وهذا ما يمكن فهمه من كلامه الذي استهل حديثه به عن

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 152.

⁽²⁾ نفس المرجع، ص 155.

⁽³⁾ نفس المرجع، ص 161.

⁽⁴⁾ نفس المرجع، ص 167.

⁽⁵⁾ محفوظ نحاح، الشورى والديمقراطية. مرجع سابق، ص 45.

"الديمقراطية والشورى" قائلا: "يجب أن نعلم من البداية أنه لا التحام ولا التئام للصف إلا من خلال وحدة التصور ووحدة الهدف، فإذا كنا داخل الصف من يقول بأن الديمقراطية هي الدين الجديد، ومن يقول بأن الديمقراطية كفر، ومن يقول بأن الديمقراطية وثنية، ومن يقول بأن الديمقراطية هي تناقض مع الإسلام أصلا وفصلا، جملة وتفصيلا ومن يقول بأن الديمقراطية هي الإسلام ولا فرق بينهما، والصف واحد، فمعناه أن الصف فيه خلل، خلل فكري يعقبه خلل سياسي ثم يعقبه خلل في اتخاذ المواقف"⁽¹⁾.

ولم يتردد الشيخ نحاح في مقارنته للديمقراطية في جعلها أفضل سبيل لتطبيق الشورى، فقد صرح قائلا: "موقف الوسطي قائم على تبني الديمقراطية كأفضل نظام لتحقيق الشورى"⁽²⁾. والشورى في نظر الشيخ نحاح كالديمقراطية، فكلاهما يمنع وجود الاستبداد في الرأي والحكم، حيث يقول: "بودي أن ندرك بأن الديمقراطية التي نتكلم عنها تحصل بين البشر لكبح جماح الديكتاتورية، من جميع وجوهها، ومنع الاستبداد بالرأي فإذا قلت أن فلان ديمقراطي، معناه أن فيه نوع من التساهل والتسامح في الاستماع للرأي الثاني"⁽³⁾.

وقد أكد ذلك في معرض حديثه عن معاني الديمقراطية قائلا: "إن من معاني المكسب الديمقراطي افساح الحريات وإعطاء الحرية السياسية والتعددية الحزبية حقها، والغرض من الشورى ومن الديمقراطية هو منع الاستبداد بالرأي ومحاصرة المسئول أو الجماعة (مصغرة كانت أو موسعة) من أن يكون رأيها هو الأصبوب ورأي غيرها هو الأبطل، إذا صحت العبارة، ولهذا نحن حريصون على أن نزرع في أوساطنا الشورى كمبدأ قرآني وكقيمة قرآنية، ولا يعملن أحد شغلا من الأشغال إلا بعد أن يستشير"⁽⁴⁾.

وقد شدد نحاح على تمسكه بالشورى وبالديمقراطية في نفس الوقت، ففي معرض تعليقه على السجل الذي أحدثه تبنيه لمصطلح "الشوراقراطية"، واستعداده للتخلي عن المصطلح، أكد تمسكه بالشورى وبالديمقراطية قائلا: "نحن مستعدون للتنازل عنها (يقصد الشوراقراطية)، ليس لنا مشكل في هذا. لكن لن نتنازل عن الشورى ولا عن الديمقراطية، لأنه لا بد من وجوب إبقاء مكسب الحريات هذا وسندافع عنه بأي ثمن كان"⁽⁵⁾.

وقد أعاد تأكيد موقفه في نفس المحاضرة قائلا: "الإسلام حريص على أن تكون هناك شورى، ونحن حريصون على إبقاء المكسب الديمقراطي في البلاد"⁽⁶⁾.

بالنسبة للشيخ نحاح فإن مكانة الشورى في الإسلام لا تحتاج إلى تأصيل فهي جزء أصيل منه حيث يقول: "المسألة الثانية إذا ما تكلمنا عن موضوع الشورى، ندرك بأن مبدأ الشورى مبدأ قرآني، من أراد أن ينسلخ عنه فقد انسلخ من ربة الإسلام"⁽⁷⁾. والشورى بحسب الشيخ محفوظ نحاح عنوان كبير تركت تفاصيله للزمن وللتطورات التي يمر بها المجتمع، فبحسبه: "في الإسلام إجمال في أمور وتفصيل في أمور أخرى مستجيبا في ذلك للحاجيات الإنسانية في كل العصور والبيئات"⁽⁸⁾.

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 45.

⁽²⁾ محفوظ نحاح، الجزائر المنشودة، مرجع سابق، ص 145.

⁽³⁾ نفس المرجع، ص 45-46.

⁽⁴⁾ نفس المرجع، ص 49.

⁽⁵⁾ محفوظ نحاح، الشورى والديمقراطية، نفس المرجع، ص 54.

⁽⁶⁾ نفس المرجع، ص 48-49.

⁽⁷⁾ نفس المرجع، ص 46.

⁽⁸⁾ محفوظ نحاح، الجزائر المنشودة، مرجع سابق، ص 168.

وبحسبه فإن الشورى هي العمود الفقري للنظام السياسي في الإسلام، ونظرا لجمود منظومة الحكم في العالم الإسلامي لم تحدد الآليات المناسبة لممارسة الشورى : "... خصوصا وأن الوحي توقف نزوله بينما الشهوات زادت والحب يعمي ويصم، فلا بد من وجود مادة قيمية، إجرائية تحول دون حلول الاستبداد بالرأي وتكون القدرة عند التشاور لكي يستمع إلى رأي المشاور"⁽¹⁾.

ونتيجة للتجربة الناجحة للديمقراطية المعاصرة في إنهاء الصراع حول الحكم، والتداول عليه سلميا، فقد رأى أن الديمقراطية المعاصرة بالنظر إلى آلياتها تشكل أفضل متاح إلى الآن لتطبيق الشورى: " فموقفنا الواسطي قائم على تبني الديمقراطية كأفضل نظام لتحقيق الشورى"⁽²⁾، أي أنها منهج عملي وآليات تمكن من تمرير الإرادة الشعبية وتجميد الاستبداد، مما يعني تطبيق الشورى في هذا العصر، وأن عدم استخدام الرسول صلى الله عليه وسلم لطرق الديمقراطية الحديثة – الانتخابات- في تطبيق الشورى لا يجب أن يقودنا إلى رفض الديمقراطية، بل على العكس، يجب أن يحفزنا سلوك الرسول صلى الله عليه وسلم المبني على الشورى على أفضل الطرق لتطبيقها في ظل تبدل الظروف التاريخية وهذا ما قاله : " قد يسأل أحدهم فيقول هل في موضوع الشورى، كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقوم بعملية انتخاب للناس أم كيف ؟ لم يكن هناك انتخاب سري ولا علني . لقد كانت شورى ولكن شورى مقيدة بجمع من الناس هم أهل الحل والعقد ، أي أهل الخبرة وأهل الذكر ممن صفت نفوسهم وصفت عقولهم ، دينهم صحيح ، عقيدتهم صحيحة ، عبادتهم صحيحة، فهموهم سليمة، وكان منهم أبوبكر الصديق وعمر وعثمان وعلي، هم أهل الحل والعقد ، فكان عليه الصلاة والسلام لا يقوم بأمر إلا بعد المشاورة ، فإذا كانت قضية زراعية شاور أهل الزراعة وإذا كانت قضية عسكرية شاور أهل العمل العسكري وإذا كانت القضية تجارية يسأل من يعينهم الأمر وهكذا أهل الحل والعقد أما محاولة مشاورة الناس جميعا فالأمر ما كان مقدورا عليه وما كان مقرر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم للصعوبات التاريخية "، أما الآن فبحكم الثقافات والتأثر والعلاقات بين الناس وكون العالم أصبح قرية صغيرة فإن الشعوب قد خرجت من الأمية التي كانت مستفحلة في القرون الماضية"⁽³⁾، والإسلام بالنسبة له لا يمنع الاستفادة من غير المسلمين، حيث يقتل : " الإسلام بالمنظور البشري يمثل ثروة فكرية وقانونية ، وكثرا من الأصول والمقاصد الهادية التي لا تمانع في أن يأخذ الخير والحكمة من أي مصدر كان ،توسعة لنفسه ورفضاً لعملية الإقصاء لأي فكر أو حضارة ..."⁽⁴⁾

بالنسبة للشيخ نحاح، وانطلاقا من اعتباره الشورى مبدأ وقيمة ، تجسر للعلاقة الجيدة بين الحاكم والمحكوم ، وتمنع من طغيان الفرد واندفاعه وأنانيته، وهي عين ما تطمح إليه الديمقراطية المعاصرة "لأن الأصل في الديمقراطية إيجاد حالة من الثقة المتبادلة بين الرئيس والمرؤوس وبين الحاكم والمحكوم .."⁽⁵⁾، فإن النظرة إلى الديمقراطية من وجهة نظر إسلامية بحسب الشيخ نحاح تكون من خلال مواجهتها ومقابلتها بالشورى وليس بالإسلام .

⁽¹⁾ محفوظ نحاح، الشورى والديمقراطية، نفس المرجع، ص46

⁽²⁾ محفوظ نحاح، الجزائر المنشودة، مرجع سابق، ص145.

⁽³⁾ محفوظ نحاح، الشورى والديمقراطية، مرجع سابق، ص51

⁽⁴⁾ محفوظ نحاح، الجزائر المنشودة، مرجع سابق، ص168.

⁽⁵⁾ محفوظ نحاح، الشورى والديمقراطية، نفس المرجع، ص56

خلاصة

حاولنا في هذا الفصل إبراز نظرة وتصور الشيخ نحناح للديمقراطية ، وقد تبين لنا أنها لا تنفك عن الموقف الجديد للإخوان – الجماعة الأم – الذي أشرنا إليه في فصل سابق ، القائم ليس فقط على القبول بالديمقراطية ، بل والدعوة إلى تطبيقها وتأصيلها إسلامياً.

وقد سلك الشيخ محفوظ نحناح في سياق بلورة تصوره للديمقراطية مسلكاً إجرائياً مبتعداً عن أي نقاش نظري أو فلسفي يضع الديمقراطية في مقابل الإسلام ، وهذا ما أدى به إلى النظرة الأداتية للديمقراطية ، واعتبارها مجرد طريقة لكيفية الوصول إلى السلطة والتداول عليها ، أي منع الاستبداد بالحكم والسماح للشعب بالمشاركة في صنع القرار من خلال الانتخابات. وهي النظرة التي بدأت تسيطر على الدوائر الفكرية والبحثية الغربية ، بدءاً من أعمال "جوزيف شميتر" . وقد اختار لذلك الشورى كعنوان أساسي لمقارنته للديمقراطية ، واعتبارها – أي الشورى – المبدأ والعمود الفقري للنظام السياسي في الإسلام ، والديمقراطية المعاصرة كأفضل طريقة لتطبيقه حالياً.

الفصل واحد و عشرون: المشاركة السياسية كعنوان لأسلمة الديمقراطية

تمهيد

لم تكن حركة الإخوان المسلمين في الجزائر الحركة الإسلامية الوحيدة أو الأولى التي قررت الانخراط في العملية السياسية تحت سلطة وإدارة النظام السياسي القائم والمتهم بأنه لا يطبق ولا يحتكم إلى الإسلام كشرعية، فكل الحركات الإسلامية التي تحولت إلى أحزاب سياسية رسمية في أعقاب تبني دستور جديد سنة 1989، الذي سمح بتأسيس حياة سياسية ديمقراطية على أساس التعددية السياسية قررت خوض الانتخابات وقبلت بالمشاركة السياسية وعلى رأسها الجبهة الإسلامية للإنقاذ المنحلة.

إلا أن ما يميز حركة الإخوان المسلمين عن باقي الحركات الإسلامية الأخرى سيما الجبهة الإسلامية للإنقاذ هو تبنيها للمشاركة السياسية في ظل سعيها إلى أسلمة الديمقراطية وتطويعها إنطلاقاً من مبدأ الشورى الإسلامي، وقد تجلّى ذلك منذ اللحظة الأولى التي أثّرت فيها قضية الديمقراطية وموقف الأحزاب والحركات الإسلامية مثلاً، فقد أعلن الشيخ نحنّاح بصفته المراقب العام للإخوان المسلمين في الجزائر ورئيس حزبها عن هذا التوجه من خلال إطلاقه لمفهوم "الشوراقراطية" كما سبق وأن أوضحنا ذلك في الفصل السابق، في المقابل فإن المشاركة السياسية لباقي الأحزاب والحركات الإسلامية وعلى رأسها الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي كان يهيمن عليها التيار السلطي بأنواعه لم تكن تنطلق من نفس المبدأ ولا في نفس السياق، بل إن قادة الجبهة وعلى رأسهم الشيخ علي بن حاج لم يتردد في ذلك الوقت-لحظة واحدة وفي كل مرة على التذكير "بكفر الديمقراطية" ..

المبحث الأول: المشاركة السياسية والحركات الإسلامية بين القبول والرفض

لقد خلقت مسألة المشاركة السياسية نقاشاً سياسياً وفقهياً حول مدى شرعية المشاركة والمصلحة السياسية منه في وسط الحركة الإسلامية، واختلفت مواقف وأراء قيادات وزعماء مختلف فصائل الحركة الإسلامية ومفكروها اتجاهها.

وبالتالي لا مجال للحديث عن موقف واحد وموحد للحركة الإسلامية، فمنهم من أيدها بالمطلق وبيّن المصلحة في ذلك، ودعم رأيه هذا بأدلة شرعية وسياسية، ومنهم من رفض المشاركة السياسية بالمطلق وبيّن ضررها ومفاسدها، ودعم رأيه هذا أيضاً بأدلة شرعية وسياسية، وهناك موقف آخر يمكن وصفه بالمؤيد بتحفظ. وسوف نحاول التعرف في هذا الفصل بنوع من التفصيل على كل موقف.

1- المعارضون للمشاركة

يرى فريق من الحركة الإسلامية أن الواقع السياسي في البلدان الإسلامية بشكل عام هو واقع جاهلي، لأنه لا يستند على أسس شرعية دينية، وعليه فإن مشاركة الإسلاميين فيه عبر عملية الديمقراطية التي تعتبر كفر عندهم أمر باطل ونكر، وبل ويرقى إلى درجة المساعدة على المنكر، لأنه "بمثابة إضفاء للشرعية على تلك الأوضاع الفاسدة، ويرون أن هذه المشاركة ما هي إلا ترقيع للأنظمة الجاهلية وتمييع للقضية"⁽¹⁾، ويجد هذا الفريق في فكر "سيد قطب" الإطار لتأصيل موقفه، بالإضافة إلى مواقف علماء الإسلام من القدماء أو المحدثين.

من القدماء اللذين درج الإسلاميين المعترضين على المشاركة السياسية في الأنظمة القائمة استحضاره هو الإمام "إسماعيل ابن كثير"، الذي أفتى في عصره بحرمة وكفر الإحتكام إلى الشريعة التي وضعها "جنكيز خان" والمعروفة بـ "إلياسا" باعتبارها من الشرائع الوضعية.⁽²⁾

وفي رأي سيد قطب فإن "المشاركة السياسية" تأتي في صالح الجاهلية وأنظمتها الوضعية، لا في صالح الإسلام والدعوة الإسلامية، وأنه لا يمكن الالتقاء مع الجاهلية في منتصف الطريق، لأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومعه الصحابة الكرام، قد تحملوا من إيذاء وعنت الجاهلية الأولى، أكثر مما تفعله الجاهلية الحديثة بالمسلمين، ومع ذلك لم يلتق معها، ولم يستجب لعروضها المغرية في المشاركة السياسية للأسباب التالية:

أولاً: لقد قال الرجل العربي -بفطرته وسليقته- حين سمع رسول الله يدعو الناس إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله "هذا أمر تكرهه الملوك"، وقال رجل آخر من العرب بفطرته وسليقته "إذاً تحاربك العرب والعجم". لقد كان هذا العربي وذاك يفهم مدلولات لغته. كان يفهم أن شهادة أن لا إله إلا الله ثورة على الحاكمين بغير شرع الله عرباً كانوا أم عجماً! كانت لشهادة أن لا إله إلا الله جذبتها في حس هؤلاء العرب... إنهم يصرحون بالنتيجة الهائلة التي تتقرر من إعلان تلك الحقيقة. إنها الخروج من الأرض... إنها ذهاب السلطان... إنها إبطال شرعية الحكم... أو محاولة قلب نظام الحكم... بالتعبير العصري الحديث.⁽³⁾

ثانياً: إن الجاهلية جاهلية والإسلام إسلام، والفارق بينهما بعيد. والسبيل هو الخروج من الجاهلية

⁽¹⁾ بشير أبو رمان، الحركة الإسلامية و البرلمان، جمعية المطابع التعاونية، الطبعة الأولى، عمان، 1991، ص 15

⁽²⁾ للإطلاع على الفتوى و تفصيلها أنظر: عماد الدين إسماعيل ابن كثير، البداية و النهاية، دار الفكر، المجلد السابع، الجزء 13، بيروت، 1986، ص 119

⁽³⁾ سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، المجلد الثالث، بيروت، 1992، ص 1348

بجملتها إلى الإسلام بجملته. وأول خطوة في الطريق هي تميز الداعية وشعوره بالانعزال التام عن الجاهلية تصوراً ومنهجاً وعملاً، الانعزال الذي لا يسمح بالالتقاء في منتصف الطريق، والانفصال الذي يستحيل معه التعاون إلا إذا انتقل أهل الجاهلية من جاهليتهم بكليتهم إلى الإسلام... إنه ليس هناك أنصاف حلول ولا التقاء في منتصف الطريق ولا إصلاح عيوب ولا ترقية مناهج.⁽¹⁾

ثالثاً: إن الذي يعود إلى ملة الطاغوت والجاهلية، التي لا يخلص فيها الناس الدينونة والطاعة لله وحده، والتي يتخذ الناس فيها أرباباً من دون الله يقرون لهم بسلطان الله... إن الذي يعود إلى هذه الملة - بعد أن قسم الله له الخير وكشف له الطريق وهداه إلى الحق وأنقذه من العبودية للعبيد- إنما يؤدي شهادة كاذبة على الله ودينه، شهادة مؤداها أنه لم يجد في ملة الله خيراً فتركها وعاد إلى ملة الطاغوت!، أو مؤداها -على الأقل- أن لملة الطاغوت حقاً في الوجود وشرعية في السلطان وأن وجودها لا يتنافى مع الإيمان بالله. فهو يعود إليها ويعترف بها بعد أن آمن بالله...

وهي شهادة خطيرة أخطر من شهادة من لم يعرف الهدى ولم يرفع راية الإسلام، بشهادة الاعتراف براهية الطغيان. ولا طغيان وراء اغتصاب سلطان الله في الحياة!⁽²⁾

رابعاً: ثم تبقى الحقيقة القدرية التي ينبغي أن لا يغفل عنها الدعاة إلى الله في جميع الأحوال، وهي أن تحقيق وعد الله لأوليائه بالنصر والتمكين، والفصل بينهم وبين قومهم بالحق، لا يقع ولا يكون إلا بعد تميز أصحاب الدعوة وتحيزهم، وإلا بعد مفاصلتهم لقومهم على الحق الذي معهم... فذلك الفصل من الله لا يقع وأصحاب الدعوة متميعون في المجتمع الجاهلي، ذائبون في أوضاعه، عاملون في تشكيلاته... وكل فترة تميع على هذا النحو هي فترة تأخير وتأجيل لوعد الله بالنصر والتمكين وهي تبعة ضخمة هائلة يجب أن يتدبرها أصحاب الدعوة إلى الله وهم واعون مقدرون.⁽³⁾

خامساً: لقد كمل هذا الدين وتمت به نعمة الله على المسلمين. ورضيه الله لهم منهج حياة وللناس أجمعين. ولم يعد هنالك من سبيل لتعديل شيء فيه أو تبديله، ولا لترك شيء من حكمه إلى حكم آخر، ولا شيء من شريعته إلى شريعة أخرى... وأي تعديل في هذا المنهج -دعك من العدول عنه- هو إنكار لهذا المعلوم من الدين بالضرورة... وقد علم الله أن معاذير كثيرة يمكن أن تقوم وأن يبرر بها العدول عن شيء مما أنزل الله واتباع أهواء المحكومين المتحاكمين... وإن هواجس قد تنتسب في ضرورة الحكم بما أنزل الله كله بلا عدول عن شيء به في بعض الملابس والظروف. فحذر نبيه صلى الله عليه وآله وسلم في هذه الآيات... (وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ

وَاحْذَرُهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ دُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ)⁽⁴⁾. وبذلك يغلق كل منافذ الشيطان ومداخله إلى النفس المؤمنة ويأخذ الطريق على كل حجة وكل ذريعة لترك شيء من أحكام هذه الشريعة لغرض من الأغراض في ظرف من الظروف (أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ).⁽⁵⁾ ما الذي

يستطيع أن يقوله من ينحّي شريعة الله عن حكم الحياة؟ ما الذي يستطيع أن يقوله وبخاصة إذا كان يدعي أنه من المسلمين؟ الظروف؟ الملابس؟ عدم رغبة الناس؟ الخوف من الأعداء؟ ألم يكن هذا

⁽¹⁾ نفس المرجع، المجلد السادس، ص 3992

⁽²⁾ نفس المرجع، المجلد الثالث، ص 1319

⁽³⁾ نفس المرجع، المجلد الرابع، ص 2102

⁽⁴⁾ القرآن الكريم، مرجع سابق، سورة المائدة، الآية 49

⁽⁵⁾ القرآن الكريم، مرجع سابق، سورة المائدة، الآية 50

كله في علم الله وهو يأمر المسلمين بأن يقيموا بينهم شريعته وأن يسيروا على منهجه وأن لا يفتنوا عن بعض ما أنزله؟⁽¹⁾

ويعد محمد قطب، الأخ الأصغر لسيد قطب، أحد أهم العلماء الذين يستند عليهم الإسلاميين المعارضين للمشاركة السياسية بالمطلق، بالنسبة له فإن المشاركة السياسية هي خدعة أصلها موجود في فتنة الديمقراطية التي افتتنت بها قسم من دعاة الإسلام الذين يسعون إلى المشاركة السياسية مع الأنظمة الديمقراطية رغم إخلاصهم، مبيّنا لهم حقيقة الديمقراطية بقوله "أما الديمقراطية فهي الفتنة الكبرى! فتنة يقع فيها كثير من الدعاة اليوم كما وقع بعضهم في فتنة الاشتراكية من قبل". وما عندي شك في إخلاص هؤلاء الدعاة... ولكنهم مع ذلك مخدوعون في هذه الديمقراطية يحسبون أنها تخدم الإسلام... ويلتبس عليهم الأمر بسبب الشبه الظاهر بينها وبين الشورى التي ألزم الله بها الأمة الإسلامية، فيحسبون الإسلام والديمقراطية شيئاً واحداً، أو شيئين متجانسين يمكن مزجهما في عجينة واحدة! وأحسب أن الذي يجذبهم إلى الديمقراطية حتى ليحسبون أنها هي الصورة التطبيقية لروح الإسلام، هو رقابة الأمة على الحاكم في النظام الديمقراطي ومحاسبتها له، والضمانات التي تكفلها الديمقراطية للفرد إزاء الدولة... فإذا نظر أولئك الدعاة إلى أنفسهم في وسط النظم الاستبدادية التي تشردهم وتعذبهم وتقتلهم قالوا: يا ليت لنا نظاماً ديمقراطياً يحمي الدعوة ورجالها من العسف والاستبداد!... نعم! ولكن هذا لا يبرر الخديعة بالديمقراطية. إن هناك قضية كبرى في حياة المسلم، تنطلق من عقيدته، وتسري في فكره وفي سلوكه العملي... تلك هي قضية (من المعبود)؟ الله أم آلهة أخرى معه، أو من دونه؟ ويتفرع عنها قضية أخرى لا تقل خطراً عنها... تلك هي قضية (من المشرّع)؟

فأما قضية (من المعبود)؟ (فيكفي لبيانها في الديمقراطيات أن (حق الإلحاد مكفول في دساتير تلك الأمم تحت عنوان (حرية العبادة)!... وأما قضية (من المشرّع)؟ فالواضح في الديمقراطيات أن حق التحليل والتحرير هو (للأمة) مصدر السلطات، والبرلمان الذي يمثلها، نظرياً على الأقل، بصرف النظر عن كون أصحاب رؤوس الأموال، هم الثقل الحقيقي وهم أصحاب السلطان من وراء (المسرحية) (الجميلة، مسرحية التمثيل النيابي وحرية الاختيار وحرية التعبير!، ولكن إذا أخذنا بالنظرية فالبرلمان هو الهيئة التشريعية العليا، ولا معقب لحكمه ولوأباح الفاحشة - وقد أباحها - ولوأباح الفاحشة الشاذة - وقد أباحها - ولوأباح أي شيء وكل شيء...! إنني أقول للدعاة الذين ينادون بالديمقراطية - مخلصاً - إن الديمقراطية بصورتها الموجودة عليها اليوم في الأرض لن توصلهم إلى الإسلام، لأنها تعارض معارضة أساسية مبدأ الالتزام المسبق بأي شيء ولو كان من عند الله... بل إن أول شيء نبذته هذه الديمقراطية هو الالتزام بما جاء من عند الله... ثم أقول لهم مخلصاً: إنها لن توصلهم إلى الإسلام من جانب آخر. لأن المشرّفين على (اللعبة) الديمقراطية يفتحون الأبواب لكل عابث ولكل مفسد، ولكنهم لا يفتحونها للإسلام!، وقضية الجزائر ما زالت حيّة لم تغب عن الذاكرة... من حق أي فريق من البشر أن يحصل على أغلبية في البرلمان... إلا الإسلاميين!⁽²⁾

⁽¹⁾ سيد قطب، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص 903-905

⁽²⁾ محمد قطب، لا إله إلا الله عقيدة و شريعة و منهج حياة، دار الشروق، 1993، ص 150-152

وبحسب نفس العالم فإن المشاركة السياسية للإسلاميين فاسدة ، رغم كل التبريرات المقدمة ، وأنها تؤدي إلى منزلقات خطيرة .

والموقف نفسه تبناه منظرو حزب التحرير انطلاقاً من تنفيذ جانباً آخر من جوانب النظام الديمقراطي ، والمحدد بالحريات العامة، التي ليس فيها بحسب نظرتهم ضوابط معتبرة، وهي تناقض الإسلام في منطلقاتها وأهدافها، وهو ما أظهره أحد أمراء الحزب وهو "عبد القديم زلوم" معتبراً:

أولاً: إن حرية الاعتقاد تعني أن الإنسان يحق له أن يعتقد العقيدة التي يريد، وأن يعتنق الدين الذي يود، دون ضغط أو إكراه، كما يحق له أن يترك عقيدته ودينه وأن يتحول إلى عقيدة جديدة، ودين جديد، وأن يتحول إلى غير دين... بينما الإسلام يحرم على المسلم أن يترك عقيدة الإسلام، وأن يترد إلى اليهودية، أو النصرانية، أو البوذية.⁽¹⁾

ثانياً: أما حرية الرأي في النظام الديمقراطي فإنها تعني أن الفرد له أن يحمل أي رأي وأي فكر، مهما كان هذا الرأي وهذا الفكر، وله أن يقول أي فكر وأي رأي، وأن يدعو إلى أي فكر وأي رأي، بمنتهى الحرية دون قيد أو حد، وله أن يعبر عن ذلك بأي أسلوب من الأساليب المتاحة له... أما الإسلام فالأمر فيه مختلف، فالمسلم فيه مقيد في جميع أفعاله وأقواله بما جاءت به النصوص الشرعية، فلا يجوز له أن يعمل عملاً أو أن يقول قولاً إلا إذا جاءت الأدلة الشرعية بجوازه... كما أن الإسلام أوجب على المسلمين مجابهة الحكام بالرأي ومحاسبتهم على أعمالهم.⁽²⁾

ثالثاً: أما حرية التملك -وهي التي أنتجت النظام الرأسمالي في الاقتصاد، وبالتالي أوجدت فكرة استعمار الشعوب، ونهب خيراتها، وسلب ثرواتها -فإنها تعني إباحة أن يملك الإنسان المال ابتداءً، وأن ينمي به بأية وسيلة، وبأية كيفية كانت، فله أن يملك المال، وأن ينميه بأسلوب الاستعمار، ونهب الثروات وسرقة خيرات الشعوب المستعمرة، وبالاحتكار والمضاربة، وبالربا، وبالتدليس والغش والخداع والغبن الفاحش، وبالقمار والزنا واللواط واستخدام أنوثة المرأة، وبصناعة الخمر وبيعها وبالرشوة وبغير ذلك من الأساليب... أما الإسلام فإنه نقيض هذه الحرية في أحكام تملك المال، فهو يحارب فكرة استعمار الشعوب، وفكرة نهب خيراتها، والاستيلاء على ثرواتها، كما يحارب فكرة الربا سواء أكان بفوائد مركبة أم بفوائد بسيطة، فالربا كله ممنوع. وقد حدد الإسلام أسباب تملك المال، وأسباب تنميته، وكيفية التصرف فيه، وحرم ما عداها... وبهذا يظهر أنه لا توجد حرية تملك للمال في الإسلام، بل المسلم مقيد في تملكه للمال وفي تصرفه بالمال بالأحكام الشرعية التي جاء الشرع بها، ولا يجوز له أن يتعدها.⁽³⁾

رابعاً: أما الحرية الشخصية، فهي حرية الانفلات من كل قيد، حرية التحلل من كل القيم الروحية والخلقية والإنسانية، حرية تحطيم الأسرة، وإفقادها كيانها وتماسكها. الحرية التي ترتكب باسمها جميع الموبقات، وتستباح كل المحرمات. وهي الحرية التي أوصلت المجتمعات الغربية إلى مجتمعات بهيمية يندى لها جبين الإنسان، وأوصلت أهلها إلى مستوى أحط من مستوى البهائم والحيوان. هذه الحرية قررت أن من حق الإنسان أن يتصرف في سلوكه الشخصي، وفي حياته الشخصية بالشكل الذي يروق له، بمنتهى الحرية، دون أن تملك الدولة أو غيرها حق الحيلولة بينه

(1) عبد القديم زلوم، الديمقراطية نظام كفر، منشورات حزب التحرير، 1990، ص 55

(2) نفس المرجع، ص 56-57

(3) نفس المرجع، ص 58-59

وبين القيام بما يريد أن يقوم به من تصرف أوسلوك .وأباحت له الزنا واللواطه والسحاق والخمر والعُري، ومزاولة أي عمل مهما كان خسيساً بمنتهى الحرية دون قيد أوحد، بدون ضغط أو إكراه... إن أحكام الإسلام تناقض هذه الحرية الشخصية مناقضة تامة. فلا حرية شخصية في الإسلام، والمسلم مقيد بأوامر الله ونواهيه في جميع أفعاله وتصرفاته، ويحرم عليه أن يقوم بفعل حرّمه الله... والإسلام حرّم الزنا واللواط والسحاق والخمر والعري وغيرها من الموبقات، وجعل لكل منها عقوبة زاجرة، وأمر بالتخلق بالأخلاق الفاضلة، والسجايا الحميدة، وجعل المجتمع الإسلامي مجتمع الطهر والعفاف، ومجتمع القيم الرفيعة.(1)

وأما سعيد حوى، فقد رأى أن على الإسلاميين أن لا يسعوا إلى تطبيق جزء من الإسلام تحت عنوان التعاون مع الآخرين، لأن هذا يعتبر مساومة على دين الله، ويؤدي إلى الذلة والخسران، ويشير إلى الفساد والمفسدين في العالم الإسلامي، ويحمل الحكام مسؤولية ذلك، بقوله :

أولاً: إن حزب الله يرفض فكرة تبعية الإسلام أيّاً كان مظهر هذا التبعية، لأن التبعية سبب من أسباب الذلة والخسران في الدنيا والآخرة، ولا يستمد حزب الله قوته إلا من الله الذي لا يعطي القوة لمن يتخلى عن جزء من دينه بل يذيقه ضعف الحياة وضعف الممات... إن تبعية الإسلام سواء ظهر بشكل إسلام بلا سياسة أو ظهر بفكرة العهد المكي ثم المدني، أظهر بفكرة التعاون مع الآخرين على أساس اسم الإسلام لا حقيقته أوربع الإسلام أومخسه كل ذلك مرفوض... إن حزب الله مكلف بإنهاء الردة والمرتين مهما كان نوع الردة والمرتين. هذا شأنه لا يمكن أن يضع يده بيدهم مهما كان نوع المصلحة التي يتوهمها الناس الآخرون في ذلك... وحزب الله لن يدخل في صراع مع الإسلاميين (2) بل سيخدمهم ولكنه لا يعتبر إسلامياً إلا من آمن بشمول الإسلام وحرر ولائه لأهله وعمل للإسلام.(3)

ثانياً: إن أكثر أقطار الإسلام اليوم قد سيطر عليه الكافرون والمرتدون والزنادقة والملحدون والمنافقون والفاقدون على شكل أفراد أو هيئات أو منظمات، وأحزاب... وقامت حكومات أقطار العالم الإسلامي على هذا المزيج الكافر، وساعد هذه الحكومات أجهزة مهمة رجالها تثببت الفساد... وأمام هذا كله فقد أصبح واجباً على المسلمين أن ينظموا عملية تطهير واسعة في كل قطر من أقطارهم يستأصلون بها من ذكرناهم في باب الشدة على الكافرين، ويستأصلون بها الفساد، ويستلمون زمام الحكم في كل قطر ويعيدون الأمر إلى نصابه... (ويقول عن الحكام)... فالكافر ليس إمام حق، والمبتدع ليس إمام حق، والداعي إلى الضلال ليس إمام حق.(4)

وهو موقف أنصار اللاهزية، وهو التيار الذي أخذ عدة تسميات، منها التصفية والتربية، والسلفية العلمية، بحسب هذا التيار فإن قيام الأحزاب وتنظيمها يستلزم إعطاء العهد للحزب ولزعامة الحزب، وهذا العهد مثل البيعة والبيعة لا تجوز إلا لخليفة أو إمام، ويرون أن الجماعات

(1) نفس المرجع، ص 59-60

(2) المقصود الإسلاميون الذين قبلوا بالمشاركة السياسية مع الأنظمة الوضعية

(3) سعيد حوى، جند الله ثقافة وأخلاقاً، د ن، د ت، ص 44-45

(4) نفس المرجع، ص 386

والأحزاب الإسلامية تقوم وتجتمع على مثل الأحلاف التي كانت قائمة قبل وفي بداية الدعوة الإسلامية، والتي نهى عنها الرسول صلى الله عليه وسلم.⁽¹⁾

ويخلص لنا الشيخ عبد الرحمان عبد الخالق ، وهو من رموز السلفية في الكويت المؤيدة للعمل السياسي الحزبي ومن أنصار المشاركة السياسية، حجج الفريق الذي يرى عدم جواز استخدام الحزب السياسي أو الجمعية الخيرية والتجمع أو التكتل السياسي والنقابات والتجمعات المهنية والطلابية كآلاتي : "أن استخدام هذه الوسائل يعد إقراراً بالأنظمة القائمة وتقريراً ((التشريع الجاهلي))، وهو بمثابة طلب الإذن للدعوة وهو ما لا يجوز لأن الدعوة إلى الله واجبة على المسلمين فلا يجوز طلب الإذن لذلك من بشر، كما يرون أن هذه الوسائل مخالفة لهدى النبي صلى الله عليه وسلم وأن الدخول إلى هذه المؤسسات واستخدام هذه الوسائل يلزم منه ارتكاب مخالفات شرعية كثيرة من ناحية أخرى يرون أن استخدام هذه الوسائل لم يحقق مصالح شرعية بل أدت إلى انزلاق كثير من الإسلاميين الذين مارسوا العمل فيها إلى الابتعاد عن مبادئ الدين الأساسية، وبالتالي فإن فريق المعارضين للمشاركة يركز على إتباع الوسائل التقليدية مثل الخطبة والوعظ والمحاضرة وتقويم السلوك.. كوسائل لنشر الدعوة وترك ما سواها من وسائل عصرية (الأحزاب، الجمعيات، النقابات،... إلخ)..."⁽²⁾

2- المؤيدون للمشاركة

في مقابل من يرفض فكرة المشاركة السياسية بالمطلق هناك فريق من الحركة الإسلامية يتبنى المشاركة السياسية بالمطلق ، بل و يرى أنه ليس هناك داع لمقاطعتها، ويعمل موقفه هذا بما يمكن تحقيقه من المكاسب للإسلام والمسلمين، لأن الامتناع عن المشاركة يعني ترك الساحة للتيارات غير الإسلامية بأن تخطط وتستقطب وتقيم وتدعم كل ما يناسبها ويتفق ومصالحها مقابل انعزال الإسلاميين وضمور صوتهم بل اختفائه.

وقد بنى هذا الفريق موقفه الإيجابي حول المشاركة السياسية انطلاقاً من تأصيله للعمل السياسي أولاً، أي من شرعية وجود حركات وجماعات وأحزاب إسلامية، وبحسب الباحث وليد محمد سالم هذا الفريق يستند إلى قاعدة "جواز ارتكاب أخف الضررين" و "دفع المفسدة العظمى بمفسدة أخرى أقل منها ضرراً" جواز العمل السياسي بشرط عدم التنازل العقيدي عن شيء من الدين، ويرون أن صلح الحديبية لهو خير دليل على ذلك، إذ يرون أن الرسول صلى الله عليه وسلم رجح في هذا الصلح جانب المصالح العظيمة، كما يستدلون بفعل النبي صلى الله عليه وسلم عندما أراد أن يعاقد بني تميم بثلاث ثمار المدينة مقابل أن يرجعوا برجالهم وعدم إشتراكهم إلى جانب قريش في غزوة الخندق، ويعمل هذا الفريق أن إرادة النبي صلى الله عليه وسلم بقيام هذا العقد مبعثها دفع مفسدة أعظم بمفسدة ضرراً وهو دليل (كما يرون) على إتباع قاعدة أخف الضررين.⁽³⁾

وعليه يرى هذا الفريق جواز تأسيس الأحزاب السياسية الإسلامية وجواز مشاركتها في العملية السياسية، ويرون أن الحزب السياسي هو مرحلة متقدمة في العمل السياسي من الجمعيات الدينية إذ يستطيع الحزب السياسي (حسب رأيهم) القيام بما تقوم به الجمعيات الدينية فضلاً عن مشاركته في وضع القرار السياسي أو الوصول إلى صنع القرار السياسي نفسه فضلاً عن التشريع، بالنسبة لهذا

(1) عبد الله ياسين، الحركات الإسلامية بين المشروعية و نقد المعارضين، د ن ،، د ت ، 1996، ص 33

(2) عبد الرحمان عبد الخالق، المسلمون و العمل السياسي، الدار السلفية ، الطبعة الثانية، الكويت، 1986، ص ص 27-28

(3) : وليد محمد سالم ، المشاركة السياسية للحركة الإسلامية في النظم السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى ، بيروت ، 2014، ص 146

الفريق من الإسلاميين المؤيدون للمشاركة انه يجب التفريق في الدين بين الحقائق الثابتة والوسائل المتغيرة، فعقائد الدين وشرائعه وعباداته وأخلاقه حقائق ثابتة لا يجوز تغييرها، أما وسائل نشر الدين فهي متغيرة، وعليه يرون أنه إذا كانت الدعوة في السابق لم تتطلب إقامة أحزاب أو نقابات أو إتحادات أو استخدام الوسائل السمعية والبصرية من إذاعة وصحف وتلفزة مما يتطلبه واقع وأحوال العصر الراهن، فهذه الوسائل المستحدثة والمؤسسات الجديدة ليست شراً بذاتها عملاً بقاعدة المصالح المرسله، إذ لم يأت نص شرعي بإلغائها أو الأخذ بها، بل سكت الشرع عنها، وعملاً بدائرة المباح إذ أن القاعدة تقول أن الأصل في الأشياء الإباحة، يرى هذا الفريق إمكانية استخدام الوسائل المعاصرة في نشر الدعوة لأنهم يرون أن العبرة في تحقيق أهداف الرسالة الإسلامية وتطبيق الشرع الإسلامي وليست العبرة بالوسائل والكيفيات التي تخضع للأحوال المتغيرة، ويرون أنه لا يجوز رفض وسيلة بحجة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستعملها.⁽¹⁾

ويرى مؤيدون مقولة المعارضين للمشاركة حول مسألة إضفاء الشرعية على النظام من خلال المشاركة فيه لا تخضع للتقييم الدقيق، لأن طبيعة المشاركة هي التي تحدد الموقف من النظام تبعاً لإختلاف المنطلقات والأسس التي تركز عليها في استخدامها للوسائل، وتبعاً لإختلاف الآفاق والمساحة التي تتحرك فيها ضمن الخط العام الذي تقوم عليه الحركة الإسلامية في تأكيدها على رفض الواقع والدعوة إلى تغييره، فالحال هذه لا تصبح الحركة (كما يرون) وسيلة لإضفاء الشرعية بل هي وسيلة لفضح النظام وإبراز عيوبه ونواقصه، لذا يرون أن المشاركة يجب أن تكون وفق ضوابط فكرية وعملية خاضعة للخط العام الذي تقوم عليه الحركة، ويذهب هذا الفريق إلى أن طريقة الحكم في العصور الحديثة تقوم على العملية الديمقراطية التي من مظاهرها وجود الأحزاب والتي تتنافس في معركة إنتخابية لتحصل على جواز الدخول إلى البرلمانات،

ويسوق هذا الفريق جملة من الحجج والأدلة التي تدعم رأيه، فيرون وجوب استخدام كل وسيلة ما دام أنه لم يأت نص بتحريمها، وسلوك كل مسلك لم ينه عنه ولا يترتب عليه تحقيق مفسدة للمجتمع بما في ذلك دخول المعتزك السياسي والترشح والمنافسة الانتخابية ودخول البرلمانات والحكومات.

وقد شكل الشيخ ابن تيمية بما يمثله من ثقل في الوعي الإسلامي المعاصر اللذي رافق نشأة الحركة الإسلامية في العالم الإسلامي السني، رافعة فقهية لهذا الفريق، فقد سئل الإمام ابن تيمية عن رجل متولٍ ولايات، ومقطع إقطاعات، وعليها من الكلف السلطانية ما جرت به العادة، وهويختار أن يسقط الظلم كله، ويجتهد في ذلك بحسب ما قدر عليه، وهويعلم أنه إن ترك ذلك وأقطعها غيره وولّى غيره فإن الظلم لا يُترك منه شيء، بل يزداد، وهويمكنه أن يخفف تلك المكوس التي في إقطاعه، فيسقط النصف، والنصف الآخر جهة مصارف لا يمكن إسقاطه... فهل يجوز لمثل هذا بقاؤه على ولايته وإقطاعه؟ وقد عُرفت نيته واجتهاده... فأجاب: "الحمد لله. نعم إذا كان مجتهداً في العدل ورفع

الظلم بحسب إمكانه، وولايته خير وأصلح للمسلمين من ولاية غيره، واستيلاؤه على الإقطاع خير من استيلاء غيره، كما ذكر، فإنه يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع، ولا إثم عليه في ذلك، بل بقاؤه على ذلك أفضل من تركه إذا لم يشتغل إذا تركه بما هو أفضل منه. وقد يكون ذلك واجباً عليه إذا لم يقم به غيره قادراً عليه. فنشر العدل، بحسب الإمكان، ورفع الظلم بحسب الإمكان -فرض على

(1) نفس المرجع، ص 147-148

الكفاية- يقوم كل إنسان بما قدر عليه من ذلك إذا لم يقدّر غيره مقامه، ولا يطالب والحالة هذه بما يعجز عنه من رفع الظلم.⁽¹⁾

ويستند هذا الفريق أيضاً على رأي ابن تيمية في تولي الوظائف في حكومة غير مسلمة إذ يقول: "إذا كان المتولي للسلطان العام أوبعض فروع كالإمارة والولاية ونحو ذلك، لا يمكنه أداء واجباته وترك محرماته ولكن يتعمد ذلك ما لا يفعله غيره قصداً وقدرته: جازت له الولاية إذا كانت من الواجبات التي يجب تحصيل مصالحها من جهاد العدو وقسم الفيء وإقامة الحدود وأمن السبيل: كان فعلها واجباً"، ويذهب ابن تيمية أيضاً إلى أنه إذا كان تولية هذه الوظائف لأشخاص غير كفؤين وغير مستحقين لها ويترتب عليه أخذ بعض ما لا يحل وإعطاء بعض من لا ينبغي ولا يتمكن المسلم من ترك هذا الأمر، فالحال هذه يصبح هذا العمل تولية الوظائف في حكومة غير مسلمة "من باب ما لا يتم الواجب أو المستحب إلا به فيكون واجباً أو مستحباً إذا كانت مفسدته دون مصلحة ذلك الواجب أو المستحب"، ومن هذا الباب "كان تولية نبي الله يوسف عليه السلام على خزائن الأرض لملك مصر، بل ومسألته على أن يجعله على خزائن الأرض وملك مصر وقومه غير مسلمين".⁽²⁾

ومن العلماء والرموز الإسلامية المعاصرة التي كان لها دور في تأصيل خيار المشاركة السياسية هو "أبو الأعلى المودودي"، فقد شكلت مواقفه الفقهية والسياسية سنداً للحركات الإسلامية المؤيدة للديمقراطية والمشاركة السياسية، حيث يقول في مجال الوصول إلى قيام الدولة الإسلامية: "إن كنا نريد اليوم أن نصرف نظام الحياة في بلادنا عن طريق الضلال والفساد والفسق والعصيان إلى طريق الإسلام المستقيم، فلا مندوحة لنا من أن نبذل سعينا بطريق مباشر في إزاحة الفساد عن منصة القيادة والسلطة وإحلال الصلاح مكانه... أما كيف يتأتى هذا التغيير، فليس له من سبيل في نظام ديمقراطي إلا السعي في الانتخابات، وذلك أن نربي الرأي العام في البلاد وننشر الوعي السياسي الصحيح فيها ونغير مقياس الناس في انتخابهم لممثليهم في المجالس النيابية، ونصلح طرق الانتخاب ونظهرها من اللصوصية والغش والتزوير، ثم نسلم مقاليد الحكم والسلطة إلى رجال صالحين يحبون ويقدرّون أن ينهضوا بصرح نظام البلاد على أسس الإسلام وهدى الكتاب والسنة".⁽³⁾ من زعماء الحركة الإسلامية المعروفين بموقفهم المؤيد بالمطلق للمشاركة السياسية، زعيم حركة النهضة التونسية الشيخ راشد الغنوشي، يقول: "إذا تحقق لنا نظام يعترف بالحريات، فينبغي على الحركة الإسلامية أن تمارس حقها كطرف سياسي معترفة بغيرها من الأطراف السياسية الأخرى مقدمة اختياراتها للنموذج الاجتماعي الذي تريد. فتخوض المعارك الانتخابية وتضع مواطئ أقدامها في البرلمان ومؤسسات المجتمع كالبليات وتشارك في الحكم ولوجزئياً لتدريب أفرادها على إدارة المؤسسات وعلى قيادة الجماهير وتعبئتها وتوعيتها بأهداف الحركة الإسلامية. إذ المجتمع الإسلامي لم ينزل من السماء مكتملاً ولا سقط في يوم إنما بني حجراً حجراً وسقط حجراً حجراً، هكذا إعادة البناء. وفي هذه الحالة إذ تعترف الحركة الإسلامية بالشرعية القانونية للدولة على أساس أنها مختارة من الشعب، فإنها ما دامت هذه الدولة لا تحكم بالإسلام لا نعترف لها بالشرعية الدينية حتى يكون الدين هو قاعدة المجتمع والتشريع وهنا ينبغي الحذر من أن يظن الشعب أن السلطة غدت إسلامية لمجرد مشاركة بعض الإسلاميين في أجهزتها".⁽⁴⁾

⁽¹⁾ أحمد ابن عبد الحليم ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، دار القلم، الجزء الثالث، بيروت، ص 356-360

⁽²⁾ أحمد ابن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، نقلاً عن: وليد محمد سالم، مرجع سابق، ص 145

⁽³⁾ أبو الأعلى المودودي، نحو ثورة سلمية، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1968، ص 105

⁽⁴⁾ راشد الغنوشي، محاور إسلامية، بيت المعرفة، القاهرة، 1989، ص 41

وبالنسبة إليه ، أنه طالما كانت الواقعية والمرونة من سمات المنهج الإسلامي لأن علم أصل الفقه قد وضع قواعد مهمة مثل قاعدة المصالح المرسلّة وقاعدة أخف الضررين أو مبدأ الضرورات تبيح المحظورات ، ولما كان الدين قد نزل للمحافظة على مصالح الناس في الدنيا والآخرة ، ووفق هذا المنظور العام والمقصد العنم أمكن لجزئيات الدين أن تجد مكانها اللائق بها كفرع من أصل إذ أن مقاصد الدين تدور حول مصالح العباد ولأجل ذلك جاء الدين، ويرى أنه استنادا إلى مبدأ الضرورات تبيح المحظورات، واستنادا إلى مبدأ المآلات أوقاعدة المصالح المرسلّة، ولما كانت الجماعة الإسلامية غير قادرة على إقامة حكم الله فيجوز لها إستنادا إلى تلك المبادئ والقواعد الفقهية أن تشارك في إقامة نظام ديمقراطي علماني إن لم يكن إقامة نظام ديمقراطي إسلامي أمرا ممكنا، ويذهب إلى القول أن الواجب الشرعي يقتضي أن يشارك المسلم في تحقيق مثل هذا الحكم "فيقام حكم العقل إن تعذر حكم الشرع".⁽¹⁾

ويمكن إضافة الشيخ "فتحي يكن" أحد مؤسسي "الجماعة الإسلامية" والرئيس السابق لجبهة العمل الإسلامي في لبنان إلى هذا التيار، بالنسبة إليه فإن المشاركة السياسية تعني مشاركة المسلمين وليست مشاركة الإسلام في الحكم مع الآخرين، ووهذا ما قاله بالحرف: في ضوء ما سبق يصبح واضحا أن المشاركة لا تعني مشاركة الإسلام للنظم الوضعية في الحكم، كما إنها ليست البديل عن الحكم الإسلامي أو تفرد الإسلام في الحكم. فهذا أمر لا يجوز الاجتهاد فيه، لأنه لا اجتهاد في معرض النص... إنما المراد من المشاركة وطروحاتها رفع الظلم عن المسلمين... استنقاذ حقوقهم... وقف التآمر الذي يهدف إلى استئصالهم... تدعيم مواقعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية، ليكونوا أقدر على التحدي وعلى الصمود في وجه محاولات التذويب والتغريب.⁽²⁾

وتتجلى رؤية الشيخ فتحي يكن الإيجابية للمشاركة السياسية في معرض حديثه عن المشاركة النيابية باعتبارها خيارا من خيارات التغيير الإسلامي وإن لم يكن الخيار البديل عن كل الخيارات: "أن الدخول إلى هذه المجالس يحقق جملة من المصالح الشرعية المعتبرة إذ يمكن للنائب بما يتمتع به من حصانة برلمانية أن يعلن المواقف الشرعية من كل قضية مطروحة وبيان رأي الإسلام في مشاريع القوانين". ويعد الشيخ يكن أن هذا من باب الدعوة العامة الواجبة على كل مسلم، وأن النائب يستطيع في أقل تقدير أن يفصح أمام الناس التشريعات المخالفة للإسلام إذا تعذر منعها وإحباطها.⁽³⁾

يضاف إليهما الشيخ يوسف القرضاوي المعروف بتأييده للديمقراطية والتعددية الحزبية وإن بشروط معينة، فقد سئل عن الحكم الشرعي في اشتراك حزب الرفاه الإسلامي في تركيا في حكم علماني ديمقراطي، فيقول: "إن الحكم هنا يجب أن يبنى على فقه الموازنات، فإذا وُجد أن مصلحة الإسلام والمسلمين تقتضي الاشتراك جاز ذلك... والغريب أن بعض الناس يحكم على الديمقراطية بأنها منكر صراح، أو كفر بواح... فهل الديمقراطية التي تتنادى بها شعوب العالم والتي تكافح من أجلها جماهير غفيرة في الشرق والغرب والتي وصلت إليها الشعوب بعد صراع مرير مع الطغاة، أريقَت فيه دماء، وسقطت ضحايا بالألوف، بل بالملايين، كما في أوروبا الشرقية وغيرها، والتي يرى فيها كثير من الإسلاميين الوسيلة المقبولة لكبح جماح الحكم الفردي، وتقليل أظفار التسلط السياسي الذي ابتليت به شعوبنا العربية والمسلمة... هل هذه الديمقراطية منكر أو كفر - كما يردد

⁽¹⁾ راشد الغنوشي ، حكم مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي ، نقلا عن : وليد محمد سالم ، مرجع سابق ، ص 143-144

⁽²⁾ فتحي يكن ، أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية عشر، بيروت، 1997، ص 165

⁽³⁾ فتحي يكن ، نقلا عن وليد محمد سالم، مرجع سابق، ص 150-151

بعض السطحيين المتعجلين؟؟... الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام.
(1)

المبحث الثاني: المقاربة الحركية للمشاركة السياسية عند الإخوان المسلمين

1- المشاركة السياسية كضرورة حركية

بالإضافة إلى اختزال الشيخ نحناح للديمقراطية في المشاركة السياسية قائلا: "جوهر الديمقراطية هو المشاركة السياسية" (2)، فقد كانت المشاركة السياسية بالنسبة للإخوان المسلمين في الجزائر إعلان عن رفضهم "منهج المغالبة"، إنه الخيار الحركي الذي ارتضوه في إطار السعي إلى أسلمة الديمقراطية من جهة، وتغيير النظام من الداخل انطلاقاً من لعبة الديمقراطية.

هذا الخيار الحركي المؤقت الذي تبناه الإخوان ليس في الجزائر فقط، وإنما في كل أقطار العالم العربي والإسلامي، نابع من ما يسمى في الأدبيات الإخوانية الحركية (3) "بفقه الواقع" أو "فقه الضرورة" أو "فقه التمكين"، هذا الفقه بمختلف أنواعه ومسمياته، هو من مقتضى "المصلحة التي فرضت على الجماعة التخلي مؤقتاً عن شعار ومشروع "الدولة الإسلامية"، واستبداله مؤقتاً بشعار "المشاركة السياسية" و"أسلمة الديمقراطية". فمن المهم التذكير في هذا المقام بأن الجماعة والحركة تأسست بنيتويًا على فكرة إحياء "الخلافة الإسلامية"، وقد رفعت منذ تأسيسها شعار "الدولة الإسلامية" لمواجهة الأنظمة القائمة التي كانت ترفع شعارات القومية العربية، والليبرالية والإشتراكية. ولم يختلف الأمر مع إخوان الجزائر، فمؤسس الجماعة الشيخ نحناح كان مسكوناً بفكرة الدولة الإسلامية كغيره من قيادات الحركات الإسلامية، وقد طغى هذا التوجه على خطاب الحركة في مرحلة الثمانينات كما يقول نذير مصمودي (4).

فإذا عدنا إلى مرحلة التأسيس والمواجهة مع النظام في عهد الرئيس بومدين، فإننا نجد أن المحرك الأساسي للشيخ محفوظ وجماعته هو إيمانه وسعيه إلى إقامة نظام حكم إسلامي، وهذا ما أكدّه لنا الشيخ مصطفى بلمهدي في معرض حديثه عن مرحلة تكوين الجماعة وانتشارها وإيمانها العميق إنطلاقاً من مبادئ الإخوان المسلمين كما حددها الإمام البنا بأن الهدف النهائي للجماعة هو إقامة الحكم الإسلامي بعد تكوين الأسرة المسلمة ومن بعدها المجتمع المسلم (5).

إن موقف حركة الإخوان المسلمين بزعامة الشيخ محفوظ نحناح وإنحيازها للمشاركة السياسية وإن طغى عليه المتغيرات السياسية المرتبطة بالواقع السياسي الجزائري بعد تصاعد العنف في الجزائر في أعقاب توقيف المسار الاقتصادي وتحوله إلى إرهاب، كما تعلن الحركة في أدبياتها إلا أن هذا الموقف لا يمكن بأي حال فصله عن التوجه العام "للجماعة الأم" الذي أخذ يغلب ويترسخ في الجماعة على حساب الموقف الرفض لأي نوع من التعامل والتعاطي مع الأنظمة القائمة الذي غلب عليها إنطلاقاً من مما يحلوا للإخوان تسميته بمرحلة المحنة التي كانت مواقف وآراء "سيد قطب"، حول "المحاكمة" و"جاهلية المجتمع" تهيم على توجه الجماعة وتدفع بالمفاصلة والمواجهة بدل المشاركة والمهادنة.

(1) يوسف القرضاوي في: مجلة الأمان، بيروت، العدد 240، جانفي 1997

(2) محفوظ نحناح، الجزائر المنشودة، مرجع سابق، ص 165

(3) أنظر على سبيل المثال: موسى إبراهيم إبراهيم، الفقه الحركي في العمل الإسلامي المعاصر: دراسة تأصيلية نقدية، دار عمار - دار عمار، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1997.

(4) نذير مصمودي، "بعد الرصاص: الإسلاميون والأسئلة....."، الشروق للإعلام والنشر، الجزائر، ط1، 2010، ص 73

(5) مصطفى بلمهدي، نفس المقابلة السابقة. وقد أكد الشيخ محمد بوسليمان، وهو الرجل الثاني في حركة الإخوان في الجزائر، نفس الغاية والهدف في معرض حديثه عن الحركة، أنظر: محمد بوسليمان، مرجع سابق.

إن هذا الموقف الحركي الذي تبنته جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر قائم على أن عملية التغيير لا يمكن أن تحدث دفعة واحدة ، وبالقوة والمغالبة والانقلاب أو العصيان المدني، فبعد أن خاض الشيخ نحاح في فترة السبعينات تجربة المواجهة مع النظام السياسي بطريقة عنيفة ولوفي مستواه الأدنى من أجل تحقيق مشروع الدولة الإسلامية التي كان يؤمن بها استقر رأيه منذ خروجه من السجن على أسلوب جديد ومنهج جديد ، قائم على ما يسميه "التغيير الهادئ"⁽¹⁾.

وبشكل قد يحمل تناقضا، ساهمت كتابات سيد قطب في تجاوز التوجه الديني الحركي الإخواني المبني على العنف والمواجهة والمغالبة الذي كانت أراء قطب نفسه قطب الرحي فيه ، فلقد وجد سيد قطب في قصة سيدنا يوسف (ع) مبررا شرعيا لإمكانية المشاركة في الحكومة "الكافرة" في ظل غياب دولة الإسلام التي يصر سيد قطب على أنها غير موجودة البتة وأن الإسلام انقطع عن الوجود "فقد غابت الأمة المسلمة عن الوجود" وعن "الشهود" دهرا طويلا. وقد تولت قيادة البشرية أفكار أخرى وأمم أخرى، وتصورات أخرى وأوضاع أخرى فترة طويلة... وبخاصة أن ما يسمى "العالم الإسلامي" يكاد يكون عاطلا من كل هذه الزينة". ويستند سيد قطب على ما جاء في الآية 55

من سورة يوسف حيث يقول جلا وعلا: "قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم"، ليبهرن على أن ما قام به سيدنا يوسف هو حقيقة ما يجب أن تقوم به التنظيمات الإسلامية على اعتبار أن حديث "إنا والله لا نولي على هذا العمل أحدا سألناه ولا أحدا حرص عليه" لا يمكن فصل عن سياقات تطبيقه والتي تفرض أن نكون في مجتمع إسلامي اكتمل تكوينه وأصبح يحكم شرع الله في كل صغيرة وكبيرة من أمور دينه ودنياه. وهنا يقول سيد قطب في تفسيره لهذه الآية: "إنه (يقصد سيدنا يوسف عليه السلام) لم يكن يعيش في مجتمع مسلم تنطبق عليه قاعدة عدم تزكية النفس عند الناس وطلب الإمارة على أساس هذه التزكية. كما أنه كان يرى أن الظروف تمكن له من أن يكون حاكما مطاعا لا خادما في وضع جاهلي. وكان الأمر كما توقع فتكمن بسيطرته من الدعوة لدينه ونشره في مصر في أيام حكمه. وقد توارى العزيز وتوارى الملك تماما...".

وقد استدلت بعض المعاصرين بهذه الآية على جواز طلب الإمارة، وجواز إعطائها لمن طلبها. وناقشوا، وهم في معرض تفسيرها، مدى شرعية تولي المناصب العليا في دولة لا تحكم بشريعة الله. يبدووا ظاهرا أن قرار وتوجه الجماعة بقيادة الشيخ نحاح نحو المشاركة السياسية كان ذا طابع حركي، أي أنه منطلق من اعتبارات تتعلق بضرورات الجماعة والحركة، المرتبطة بوجودها وبقائها واستمرارها في الساحة السياسية كحركة إسلامية بعيدا عن الاعتبارات الفكرية والإيديولوجية التي تسبح فيها الحركة .

هذا الطابع الحركي للتوجه نحو المشاركة السياسية سوف يترسخ في سياق الأزمة السياسية التي بدأت فصولها في ما بات يعرف بأحداث جوان لسنة 1991 بين النظام السياسي والجبهة الإسلامية للإنقاذ، والتي اشتدت حدتها وتحولت إلى أزمة سياسية وأمنية بعد إقدام النظام على توقيف المسار الانتخابي الذي انطلق في ديسمبر من نفس السنة ، وإلغاء نتائج دورته الأولى التي فازت فيها الجبهة الإسلامية بالأغلبية.

لقد كان أمام حركة الإخوان في الجزائر وزعيمها محفوظ نحاح في سياق هذه الأزمة السياسية وتابعتها الأمنية أن يختار ، وبحسب أحمد بن نعمان فإن الموضوع لا يخرج عن إطار الاجتهاد والتكيف مع الظروف المستجدة في الواقع السياسي في الحدود الشرعية، وهنا نجد أن زعيم الجماعة

⁽¹⁾ محفوظ نحاح، الجزائر المنشودة ، مرجع سابق ، ص 53

كان بحسب أحمد بن نعمان، وهو أحد العارفين به، أمام أربعة مواقف وخيارات شرعية نص عليها القرآن الكريم، بعضها يفرض المغالبة والمجابهة، وبعضها الآخر يتطلب المسايرة والمهادنة، وبعضها الآخر يتطلب المسايرة والمجادلة بالمشاركة.

والحالة الأولى يمثلها سيدنا إبراهيم عليه السلام مع نمرود الطاغية... حيث تطلب الأمر المجاهدة والمجادلة والمغالبة، والحالة الثانية يمثلها سيدنا موسى وأخوه هارون مع فرعون وقومه، حيث طبق أسلوب المصارحة والملاينة والمكاشفة والمجادلة: "اذهبا إلى فرعون طغي، فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى، والحالة الثالثة التي تتطلب الروية والتقية، وهي مثال الرجل الذي يكتم إيمانه وقد ناصر موسى على فرعون وقومه وهوم منهم" وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أقتلون رجلا أن يقول ربي الله".

والحالة الرابعة التي تقتضي المجاهرة بالدعوة دون عنف، وهي مثال رجل آل ياسين الذي جاء من أقصى المدينة: "وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى قال يا قوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم أجرا وهم مهتدون".

وهوما يدل على تعدد الخيارات أمام الزعماء المصلحين والدعاة المخلصين في إنتهاج أي أسلوب من الأساليب الأربعة دون أن يتهم بعضهم بعضا بالتقصير أو التولي في الزحف يوم النفير⁽¹⁾.

وبانسبة لنفس الكاتب فإن معظم الحالات المذكورة آنفا نجدها مطبقة في حياة الشيخ الرئيس، رحمه الله، ولا يمكن أن يزايد عليه أحد في هذا المجال، ونحن شهود إثبات على ذلك، فهو قد جابه الطغاة وفراعنة العصر في عز الخنوع والخضوع، وجهر بالحق ضد الظلم والباطل بكل الوسائل والبدائل وتشهد له على ذلك أعوان السجن التي قدرها البشر بخمسة عشر، فسبق قدر الله وقضاؤه حساب البشر وسفه أحلامهم بمجيء الفرح وانتهاء الأجل على عجل ! وإن حيثيات الحكم والأقوال التي صدع بها في الدفاع عن المظالم وراء القضبان في المحاكم، وهي كلها مسجلة في المحاضر ومحفوظة في الدوائر الرسمية ومنشورة في بعض المجلات لمن يريد التحقيق، ومنها المقال الذي حرره بالقاهرة في صيف سنة 1975، وهو منشور في مجلة الدعوة الإسلامية في نفس السنة، كموقف من الأوضاع السياسية ومناقشة ميثاق الاشتراكية والثورة الزراعية التي قيل حينها أنها ستدخل الجزائريين إلى الجنة أنها ستدخل الجزائريين إلى الجنة شعبانين، فوجدوا أنفسهم عند أبواب جهنم في روما وباريس جائعين متسولين، خاضعين طائعين !

وكذلك المنشور (البيان) الذي كتبه ووزعه بنفسه قبل سجنه مع ثلة من الأصدقاء بالعاصمة وضواحيها كموقف سياسي واضح وصريح من العديد من المسائل المفروضة على الساحة... وذلك بمناسبة الإحتفاء بزيارة نبي الماركسية اللينينية ومسيح الجنة الكوبية للجزائر الاشتراكية في تلك الأيام... !

ومن المفروضات العجيبة والطريفة، وإنصاف التاريخ والحقائق أن معظم المواقف والأقوال والأفعال التي حوكم إليها الشيخ الزعيم أجلها في القديم، قد اعترف له بها فيما بعد على أنه كان على حق فيها، وأصبحت هي العملة الرائجة اليوم في الخطاب الدين والإصلاح السياسي والإقتصادي ! هذا فيما يتعلق بمثال المجابهة والمغالبة والمجاهدة التي لا تقبل أية مزايده عليه من أحد في هذا البلد.

⁽¹⁾ أحمد بن نعمان، "مفهوم المشاركة السياسية لدى الشيخ محفوظ نحاح"، في: المؤسس، مجلة غير دورية تصدرها هيئة المؤسسين لحركة مجتمع السلم، العدد الثاني، جوان 2006، ص22

أما مثال المهادنة والإعتدال والمساكنة فهو محور الحديث وبيت القصيد في هذه المحاضرة، كما حاولنا أن نبين فيها باختصار ما يمكن تبينه من الأسباب التي دفعت برئيس الحركة إلى إنتهاج سياسة المشاركة التي لم يكن منها بد، كما حاولنا أن نبين بكل تجرد وموضوعية بناء على ما عرفناه وعاشناه وحللناه وقاررناه على الكثير مما قلناه حول محاربة الأعداء بسلاحهم وإفحامهم بمنطقهم، وكشف أوراقهم وإحباط الكثير من مكائدهم الهادفة إلى تعميم حكم الإرهاب على كل من يجيد العربية ويحبها ويقول ربنا الله ويؤمن بيوم الحساب ويعزل اللحية، ويرتدي الجلباب والحجاب ! وبين في الوقت ذاته للذي يهمه الأمر من ذوي القربى في الدعوة والصحة، أن أقوى سلاح في هذه المراحل، تمتلكه الدعوة الإسلامية (خارج المناطق الساخنة مع الأمريكان والصهاينة) هي الديمقراطية الحقيقية أو الشوراقراطية التي تقضي بحكم الأغلبية وضمان حق المعارضة للأقلية، مهما تكن مجهوبة أو بالغت في الدهرية، وضمان حرية التبليغ للجميع بالتي هي أحسن، وإعطاء النموذج الأمثل للمسلم الحقيقي في سلوكه القرآني حيثما حل وارتحل ليكون قدوة حية ناطقة لغير المسلمين، ويثبت أن أكبر عدو للديمقراطية في البلدان الإسلامية هم أعداء الإسلام أنفسهم، كما هوثبت اليوم في العراق وفلسطين ولبنان وغيرها، ومع ذلك استطاعوا بخبثهم وكفرهم وخداعهم ووسائل إعلامهم أن يعكسوا الآية، ويتظاهروا بالمطالبة الشكلية والصورية بالديمقراطية والتعددية مع دفع بعض المسلمين الطيبين إلى واجهة النضال ضد الديمقراطية نيابة عنهم لتحقيق هدفهم المتمثل في تشويه صورة الإسلام وإصاقه بواقع الإستبداد والإرهاب الرسمي السائد في الأقطار الإسلامية ورجاله في الحقيقة أول ضحاياه بإمتياز من الشيشان وأفغانستان إلى البوسنة ومقدونيا وكرخيزيا !

وهكذا كانت المغالبة عند اللزوم وكانت المجابهة وكانت المشاركة والمحاسبة والمطالبة بالشوراقراطية والوسطية التي قضى الشيخ كل سنوات حياته الجهادية والسياسية داعيا لها ومبشرا بها ومدافعا عنها بكل ما أتاه الله من لسان فصيح ومنطق صحيح وصريح⁽¹⁾.

يمكن القول أن خيار المشاركة السياسية والدخول إلى المعترك السياسي الذي تبنته الجماعة بقيادة الشيخ نحاح كان خطوة ضرورية للإنتقال من مرحلة المهادنة إلى مرحلة المشاركة في بناء الدولة، وهي ضرورة إقتضتها المرحلة التي تعيشها، وفرضتها التحديات، وعمقتها التجربة، وإرادة الإستفادة من تجارب الحركات الإسلامية في العالم، خاصة وأن الحركة الإسلامية في الجزائر، وفي زمن قياسي جربت الصدام والرغبة في أخذ الحكم بطرق التدافع الشعبي، وخرجت هذه التجربة في الجزائر بنتائج إيجابية، وأخرى سلبية وكارثية على مستوى الأفكار والمشروعات أولبرامج، أرجعت الحركة الإسلامية الجزائرية القهقري حيث كررت نفس التجارب، وهو الدافع الذي جعل الحركة تفكر قبل أن تخوض المعركة سواء على مستوى صدقية التوجه الديمقراطي في الجزائر، حيث شككت الحركة فيه منذ البداية، وحذرت من مغبة الإلقاء بالمشروع الإسلامي إلى الساحة، دونما تأهيل أو تأطير أو وجود كادر بشري يستوعب المرحلة، ويباشر عملية التنمية وفق النظرية الإسلامية، والرهان على مبدأ المرحلية الواقعية والموضوعية، وهي مبادئ جعلتها قيادة الحركة محددات تأسيسية لأي قرار سياسي في سياق تحقيق مشروعها وعاضدتها بمفهوم العلم والعمل والعدل، واجتهدت في صياغة كادر بشري على المستويات العليا والدنيا وتأهيله لحمل مشعل المشروع

(1) نفس المرجع ، ص ص 22-23

الإسلامي، وهي النقلة النوعية في التعاطي السياسي للحركة الإسلامية، وتجديد في التفاعل بين السلطة والحركة الإسلامية، وهي الإضافة الفكرية التي اهتمت الحركة بتحقيقها في الميدان ونجت. وقد عرفت هذه المرحلة بشعار: الإنتقال من دال الدعوة إلى دال الدولة" وهوشعار درج على نشره الشيخ "محفوظ نحناح" في خطابه، ولا سيما الداخلية منها. ليعرف الإطارات النضالية بالرؤية والرسالة السياسية التي يحملونها، فقد عملت على الاستفادة من تجربة الحركات الإسلامية الإخوانية في كل العالم، وبخاصة تجربة الحركة الإسلامية في تركيا والأردن وإندونيسيا، وأعطتها شيئا من ملح تجربة الإخوان المسلمين المشاركة في الحكم ، على حساب تلك التي اصطدمت مع الأنظمة (سوريا، مصر، العراق). فاستحضرت الحركة كل هذه التجارب، وأخذت منها الخلاصة في التعاطي مع السلطة خصوصا، ولم تحجر الحركة على نفسها، بل انفتحت حتى على تجارب التيار القومي العربي وتجارب الإسلام في الغرب، وأخذت في صياغة نموذج جديد يجمع بين هذا وذاك، وكانت الخلاصة هي تجربة حركة مجتمع السلم في الجزائر.

وبحسب بعض القيادات الإخوانية، فقد كان هنا إلى التأثير الملاحظ لنظرية صناعة الحياة وصاحبها القيادي و المفكر الإسلامي الإخواني العراقي "محمد أحمد الراشد" تأثير بالغ، فالمطلع على كتاب "أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في فقه الدعوة الإسلامية" يلاحظ الأثر البالغ لهذه النظرية على الاجتهادات الحركية للجماعة في الجزائر وزعيمها الشيخ محفوظ نحناح .

2- أهداف الجماعة من المشاركة السياسية

قبل التطرق إلى محولة الوقوف على أهداف جماعة الإخوان من المشاركة السياسية لابد من الوقوف على السياق السياسي الذي جاءت مشاركتها السياسية فيه مع النظام القائم. لقد جاءت المشاركة السياسية للإخوان ضمن ظروف خاصة كانت تعيشها الدولة الجزائرية، وأهمها فيما يعني فهم الأهداف التي وضعتها الحركة ما يأتي :

أ- وجود أزمة سياسية تحولت بسرعة إلى صراع مسلح وعنف دموي ، طرفاها حزب إسلامي (الجبهة الإسلامية للإنقاذ) والسلطة الحاكمة.

ب- انعدام تجربة المشاركة السياسية لدى الحركات الإسلامية الجزائرية ، باستثناء التجربة القصيرة للجبهة الإسلامية للإنقاذ في السلطة المحلية، وقلتها في تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة في باقي دول العالم الإسلامي.

من وجهة نظر الإخوان لم يكن خافياً على أحد من الإسلاميين في الجزائر أن التيار الإسلامي يمر بمرحلة جد حساسة لا تحتاج إلى مواقف «عنترية» أو مواقف «ظرفية»، بقدر ما تتطلب إعادة تحديد أولويات الحركة وتحديد أهداف مرحلية جديدة بما يتلائم والسياق السياسي الجديد ، وتجديدها بما يحقق أهداف المشروع الإسلامي المتفق على غاياته.

وفي هذا السياق وضع الإخوان المسلمين بقيادة الشيخ نحناح مجموعة من الأهداف أجملها وريثه في قيادة الحركة والجماعة أبوجرة سلطاني في هدفين أساسيين وهما :تغيير نظرة العلمانيين للإسلاميين، وتقديم نموذج الوزير الإسلامي، وهذا ما قاله حرفيا في معرض إجابته عن الهدف من مشاركة حركته في الحكومة في حوار مع جريدة الشروق اليومي حيث قال : "إن الشيخ نحناح في عام 1996، عندما قرر المشاركة في الحكومة أوصانا بأمرين :أن نثبت بأننا قادرين عل أن نتعايش مع مختلف الأطياف السياسية في الجزائر ، وأنه بإمكاننا تغيير نظرة العلمانيين واليساريين للإسلام والمسلمين ، والهدف الثاني أن نجتهد من أجل أن نثبت أن للتيار الإسلامي كفاءات قادرة على أن

تسير الحقائق الوزارية السياسية أو الخدمية والتقنية. ونحن منذ 1996 إل أن انتقل الشيخ نحننا إلى رحمة الله، في إطار هذين الهدفين ..."

وقد أضاف أحد قيادات حركة الإخوان والذي أصبح رئيس حركة المجتمع السلم بعد أن خلع عنها التنظيم الدولي للإخوان الشرعية الإسلامية الإخوانية، وهو عبد الرزاق مقري، هدفا ثالثا وهو تغيير النظام من الداخل، فقد صرح ويقيم تجربة المشاركة السياسية للإخوان في السلطة على مدار أكثر من خمسة عشر سنة أمام مجلس شوري حركة المجتمع السلم الذي كان يشكل جزء من مجلس شوري جماعة الإخوان المسلمين قائلا: "لقد فشلنا في تغيير النظام من الداخل"، وهو ما يعد إثبات في محل النفي كما يقول علماء المنطق، أي أن من بين الأهداف التي على أساسها اتخذ الإخوان بقيادة الشيخ نحننا قرار المشاركة السياسية هو تغيير النظام السياسي الجزائري لصالح خيارهم الإيديولوجية الإسلامية، باختصار: أسلمة النظام السياسي الجزائري من الداخل.

إنه ومن خلال مقابلتنا مع الشيخ مصطفى لمهدي، واستقراءنا لمختلف خطابات الشيخ نحننا، وتصريحات قيادات الصف الأول للحركة بعد رحيل الشيخ نحننا وعلى رأسهم المراقب العام ورئيس الحركة السابق أبوجرة سلطاني، وما يحمله الموقع الرسمي السابق للإخوان المسلمين في الجزائر، يمكن إحصاء الأهداف المعلنة التي سعت الحركة لتحقيقها من خلال تبني خيار المشاركة السياسية وهي:

1. الدفاع عن ثوابت الأمة ومبادئها وبالاعتماد أساساً على توجيهات الإسلام وتعاليمه وإبراز محاسنه ونزع ما ألصق به من تهم الإرهاب والتخلف والتطرف والعجز.

2. ترسيخ قيم المشاركة والشورى والديمقراطية والإسلام والتعايش والنضال الدستوري السلمي والحوار وقبول الرأي الآخر.

3. حماية العمل الإسلامي بمختلف تياراته ومؤسساته من موجه الاستئصال وتطرف العلمانية المتنفذين في النظام.

4. الإستقواء بالسلطان، وبالإرادة الشعبية على حماية الهوية وتأكيد الثوابت ونشر المبادئ الإسلامية.

5. طمأنة الآخرين بالمصالح المشتركة، والتأكيد أن الإسلام جاء داعياً لا قاضياً ولا جابياً.

6. تمكين إطارات الحركة وكوادرها، الذين صار واجباً أن يمكنوا من تسيير شؤون الدولة، وأن يربطوا بين الدعوة والدولة.

7. تقديم نموذج الوزير الإسلامي وإنزاله إلى الواقع، وتقريب صورة الحكم الإسلامي إلى أذهان الناس.

8. حماية الدولة من الانهيار والدفاع عن استقرارها، وخاصة بعدما أصبحت مهددة بالزوال.

9. الوصول إلى مصادر القرار الرسمية ومصادر المعلومة، والاطلاع عليها، والاستفادة منها بشكل مباشر بالأصالة لا بالنيابة.

10. تغليب قرارات الخير والصالح العام على توجهات الشر وعقلية "المجتمع المفيد" داخل عمل الحكومة وقوانينها لصالح المواطنين، وتقليل الفساد وتخفيف الظلم عن الناس.

11. الإسهام في تمدين النظام السياسي الجزائري وفقاً للدستور الذي ينص على أنه نظام ديمقراطي جمهوري.
12. تأسيس شبكة من العلاقات الرسمية السياسية والدبلوماسية مع المؤسسات الخارجية.
13. تخفيف الضغط عن الحركات والمؤسسات والأحزاب في العالم العربي والإسلامي.
14. إنقاذ المشروع الإسلامي من الزوال، ووصفه بالعنف والإرهاب، وإعطاء صورة صحيحة عن الإسلام والمشروع الإسلامي.
15. تدريب أكبر عدد ممكن من الإطارات الإسلامية في مؤسسات الدولة.
16. إدخال اجتهدات جديدة في منظومة الحركة الإسلامية السياسية.
17. الانفتاح على المؤسسات الوطنية والدولية، والدفاع عن الإسلام في المواقع غير الإسلامية.
18. فتح مجالات للتدريب والتأهيل السياسي للمناضلين وكافة الإطارات الإسلامية.
19. النجاح في إبراز نماذج متعددة: نموذج الوزير، ونموذج رئيس البلدية، ونموذج المسئول في الإدارة المركزية، ونموذج المرأة المسلمة في البرلمان.
20. تحرير الحركة الإسلامية من كلمة الإرهاب، وتأكيد مفاهيم المصالحة الوطنية.
21. التطلع إلى قيادة الدولة
22. الإبقاء على صوت الإسلام عالياً وتمثيله في المحافل، والهيئات الرسمية الوطنية والدولية.
23. تثبيت صورة الحركة المعتدلة الوسطية المحاورية والواقعية.
24. انتزاع اعتراف سياسي صريح ورسمي من السلطة والدولة بشرعية الحركة .
25. تطوير علاقات الحركة وتوسيعها مع دوائر النفوذ في الداخل والخارج.
26. طمأننة الداخل والخارج من التيار الإسلامي المعتدل.
27. تقديم العون للناس ورفع الظلم عن المظلومين والانتصار للفئات الضعيفة.
28. الحفاظ على أبناء الحركة من السقوط في شباك العنف والتطرف والعمل على حمايتهم.
29. إثبات قدرة الحركة على توفير برامج عمل اقتصادية واجتماعية وتقنية من خلال تولي إطاراتها للعمل الوزاري.
30. استقطاب إطارات وكفاءات وشخصيات كأناصر جدد للحركة ولسياستها.
31. كسر أوهام الغرب حول الإسلام والحركات الإسلامية السياسية.

خلاصة

لقد تعددت مواقف الحركة الإسلامية من مسألة المشاركة السياسية في الأنظمة السياسية القائمة بين مؤيد ومعارض، ويعود هذا التفاوت إلى الاختلاف حول الديمقراطية في المقام الأول، ثم إلى اختلافهم في تقييم السلطة السياسية القائمة، وقد لجأ كل فريق إلى الدفاع عن موقفه مستندا في ذلك على أدلة شرعية دينية، وحجج سياسية، رغم اتفاق كل فصائل الحركة الإسلامية حول هدف إقامة الدولة الإسلامية، فهي تتفاوت في أساليب الوصول إليه، فبينما تذهب فئة إلى تأسيس التجمعات السياسية (الأحزاب) والمشاركة السياسية كوسيلة للوصول إلى السلطة كمرحلة أولى ممهدة ومهيئة للوصول إلى الغاية المنشودة، ترى فئة ثانية عدم شرعية إقامة مثل هذه التجمعات السياسية وبالتالي لا تؤيد المشاركة السياسية، وتكتفي بالوسائل التقليدية للدعوة الإسلامية كسبيل لإقامة الدولة الإسلامية.

إن خيار المشاركة السياسية الذي تبنته جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر بقيادة الشيخ محفوظ نحناح، والذي قد يكون فرض نفسه عليها، والذي أصبح جزء من توجهها لأسلمة الديمقراطية، كان ذا طابع حركي بامتياز، أي أنه لم يأتي في سياق الجدل والسجال الفكري السياسي والفقه الإسلامي، بل نبع أساسا من الفقه الحركي الذي يعد أحد البنى الفكرية لجماعة الإخوان المسلمين، وقد تجلّى ذلك في مجمل الأهداف التي استهدفتها الحركة من خلال المشاركة السياسية.

إن الموضوع لا يخرج عن إطار الاجتهاد والتكيف مع الظروف المستجدة في الواقع السياسي الجزائري، وهي ضرورة اقتضتها المرحلة، وفرضتها التحديات، وعمقتها التجربة، وإرادة الاستفادة من تجارب الحركات الإسلامية في العالم، خاصة وأن الحركة الإسلامية في الجزائر، وفي زمن قياسي، جربت الصدام والرغبة في أخذ الحكم بطرق التدافع الشعبي. كما يمثل جزء من الرهان على مبدأ المرحلة الواقعية والموضوعية، وهي مبادئ جعلتها قيادة الحركة محددات تأسيسية لأي قرار سياسي في سياق تحقيق مشروعها. إن تبني الإخوان المسلمين في الجزائر لخيار المشاركة السياسية جاء للتعبير وللتدليل في نفس الوقت على قبولهم بالتعددية الحزبية والسياسية والنظام الديمقراطي، وعدم تعارضهما مع الإسلام.

النتائج النهائية

إنه وانطلاقاً من نموذج التحليل - جسم الفرضيات - ،ومن خلال البحث النظري والميداني يمكن الحديث عن مجموعة من النتائج الأساسية والمتمثلة في :

- إن الحركات الإسلامية الحديثة في الجزائر ليست مرتبطة من حيث نشأتها وميلاتها بالدولة الوطنية الجزائرية بعد الاستقلال، أي ليست مرتبطة بظروف تاريخية معينة ،ولست مرتبطة بإخفاق عملية تحديث المجتمع وفق النموذج الغربي للحدث الذي باشر فيه النظام السياسي بعد الاستقلال ، بل إنها تعبير عن معطى سوسيولوجي أساسي للدينامية التاريخية للمجتمعات الإسلامية ومن ضمنها المجتمع الجزائري ،والمتمثل في "الإسلاموية" ،فقد كان الإسلام ولا يزال ،محفز وبنية للفعل الديني - السياسي في المجتمعات الإسلامية.وقد تظاهرات هذه الحقيقة السوسيولوجية الدينية -السياسية في كل تاريخ المجتمع الجزائري منذ أن قدم الإسلام إليه ومسح طولة الأديان فيه. لقد كان انتصار الإسلام في هذه الجغرافية -المغرب الأوسط- التي سرعان ما تحولت إلى جزء لا يتجزأ من دار الإسلام انتصاراً شاملاً، فقد تمكن من تصفية بنية المعتقدات الوثنية القديمة بشكل كامل كما استطاع القضاء على الوجود المسيحي فيها. كما أعاد تشكيل كل البنى الأساسية للمجتمع المغربي بشكل عام ،من خلال الالتزام بالدين الجديد. لقد أوجد الإسلام ديناميكية تاريخية في المغرب جعلت منه حالة منفردة مقارنة مع المشرق حيث غابت فيه الأقليات الدينية، وهو ما سوف يفرض نفسه وتكون له تداعيات وانعكاسات على مجمل الحياة السياسية والدينية ، بالتالي على علاقة الديني بالسياسي.

إن كل الصراعات السياسية - الدينية تقريباً في المغرب والأوسط ،بعد أن استقر فيها الإسلام كانت تتحرك من داخل الإسلام وليس من خارجه.فمع التسليم بوجود مجتمع أصلي في المغرب الأوسط - الجزائر - مجتمع أصلي ذا أصل إثني مشترك - البربر - فإن هذه الحقيقة الأثنية لم تتحول في يوم إلى إيديولوجيا سياسية وتاريخية تعيقعملية دمج العرب - سواء في الموجة الأولى مع الفتح الإسلامي ولا حتى في الموجة الثانية المتمثلة في الموجة الهلالية والذي تم في اتجاهين كما يقول الأستاذ "عبد الغني مغربي" ،أي بربرة العرب وتعريب البربر. ⁽¹⁾وقد رافق تغلغل الإسلام في هذا الجزء من المغرب- وحتى في باقي المغرب الأخرى- إعادة صياغة عناصر الهوية الأصلية بطريقة تماهى فيها الإسلام كدين يحمل "نموذج حياة إجتماعية" مع الشعور بالانتماء إلى أمة المؤمنين من جهة ،ودار الإسلام من جهة أخرى باعتبارها الإطار الذي يحدد ماهية وجود المجتمع الجديد.إلا أن ذلك لم يمنع البربر - السكان الأصليين - والعرب -العناصر الوافدة - من خلال الإسلام من صناعة تاريخاً مشتركاً لعبت فيه الدعوات الدينية - المذاهب - الدافع والمحفز لقيام الدول في هذه المنطقة الجغرافية. لقد كانت المذاهب في المغرب الأوسط حمالة دول، قبل أن تسحب منها المبادرة بشكل نهائي الامبراطورية العثمانية باسم "الخلافة الإسلامية" في إطار حمايتهم من الحملات الغربية -المسيحية، لتبدأ فصول جديدة من السوسيولوجية السياسية للدين وجدت تعبيراتها في شرعية الشريعة الإسلامية.فقد أصبحت الشرعية الدينية لأي سلطة سياسية تمر من خلال التزامها بالشريعة الإسلامية.وفي سياق هذه الشرعية أصبح للعلماء والفقهاء وزعماء الزوايا وشيوخ الطرق دوراً متميزاً في استقرار السلطة على الرغم من شكلية دورهم على مر التاريخ الإسلامي.

⁽¹⁾ Megharbi abdelghani, culture et personalite en Algerie de massinissa à nos jours,opcit,p76.

إن كل الحركات الدينية – السياسية التي تأسست في المغرب الأوسط منذ أن كان حاضنة لدول الانشقاق – الدولة الرستمية والدولة الفاطمية – مروراً بالمرحلة التي أصبح فيها حاضنة للدول المجاهدة – المرابطون والموحدون – وصولاً إلى مرحلة النهضة خلال النصف الثاني للقرن التاسع عشر والقرن العشرين كانت مرجعيتها الفكرية مشرقية المنشأ باستثناء حركة "الأمير عبد القادر" التي نشأت بذورها الفكرية وطنية بعيداً عن المؤثرات المرجعية المشرقية. و البداية كانت مع الدولة الرستمية فقد كانت أول دولة إسلامية مستقلة تأسست في المغرب الأوسط على أساس مذهبي والمتمثل في المذهب الإباضي، لقد لعبت المذهبية الدور الرئيسي في صياغة الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمغرب الأوسط في مرحلة "إمامة تهارت" التي دامت أكثر من قرنين من الزمن. و لم يختلف الأمر مع الدولة الفاطمية التي انطلقت حركتها في المغرب الأوسط في أحضان قبيلة كتامة انطلاقاً من أحد المذاهب الإسلامية الشيعية والمتمثل في المذهب الإسماعيلي. ولم يكن ممكناً القضاء على هذه الدولة – الفاطمية – بعد انتقال عاصمتها إلى القاهرة وتوسع جغرافيتها التي أصبحت تهدد الخلافة العباسية إلا من خلال اعتناق المذهب المالكي من طرف "حماد بن بلكين"، فقد تحول المذهب المالكي في أحضان قبيلة صنهاجة وزعيمها المعز بن باديس الصنهاجي إلى الدافع لاستقلال المغرب الأوسط عن الدولة الفاطمية العبيدية. استمر المذهب المالكي في لعب نفس الدور فقد كان الخلفية الدينية التي كانت وراء قيام أحد أكبر الدول في المغرب وهي دولة المرابطين.

و الأمر مع دولة الموحدين لم يتغير فقد كان لإعتناق "المهدي بن تومرت" "العقيدة الأشعرية" أثره الكبير على دعوته السياسية التي رأت في عقيدة المرابطين القائمة على التجسيم سبب إبتعاد المجتمع على الدين وفساد أخلاقه وعقيدته. لقد شكلت حركة الموحدين بقيادة الإمام المهدي ابن تومرت حالة نموذجية لتأثير الفكرة الدينية في الإسلام وعلاقتها بنشأة الدول، لاسيما في المغرب الإسلامي – العربي، فقد كانت حركة دينية بالأساس قامت من أجل تصحيح عقيدة البربر من خلال تأسيس "دولة التوحيد"، فالمتتبع لرسائل المهدي ابن تومرت وخطبه وبياناته يجد حقيقته في التوحيد، فهو العمود الفقري لثورته في مختلف مستوياتها حتى أنه جعل التوحيد شعاراً لتلك الثورة، فسمى أصحابه بالموحدين، وعرفت دعوته بالدعوة الموحدية.

وعلى الرغم من دورهم الثانوي سياسياً على مر التاريخ الإسلامي بقي العلماء والفقهاء بوابة الشرعية الدينية التي دونها يبقى الحاكم في نظر فئات المجتمع مجرد مغتصب للسلطة لذلك حرص جميع الحكام الذين تعاقبوا على حكم المسلمين على تدعيم حكمهم بشرعية بالعلماء والفقهاء من خلال إجبارهم على التعاون معهم بالترغيب أو بالترهيب. كما أن الثورات الشعبية التي قادتها الطرق والزوايا لمواجهة الحكم العثماني، مثل ثورة الطريقة الدرقاوية، التي وصلت تأثيراتها حتى ضواحي دار السلطان، مقر الحكومة المركزية لا يمكن أن يفسر فقط بالحق والعداء الذي خلقته تناقضات النظام التركي في نفوس السكان تجاه الطبقة التركية المتسلطة على رقابهم. ورغم أن هذه الثورات في حقيقة أمرها كانت تعبيراً صادقاً عن السخط وعدم الرضى من جانب الرعية عن الأوضاع السياسية والاقتصادية التي كانت سائدة في عهد حكم الأتراك. إلا أنها لم تخلو يوماً من الرمزية الدينية وقد رفعت، في أغلب الأحيان شعارات دينية.

لقد دشّن الأمير عبد القادر بحركته الدينية – السياسية عهداً جديداً للإسلام عنوانه المقاومة، وبنيت "الوطنية"، غايته تأسيس دولة حديثة للجزائريين. وبعد فشل تجربة الأمير عبد القادر أعادت فكرة ومشروع الجامعة الإسلامية الأمور إلى ما كانت عليه لجهة فرض المرجعية الفكرية المشرقية

لنفسها على حركة المجتمع الجزائري والتي حملت بذورها" الإصلاحية الإسلامية "التي غرستها مدرسة المنار وزيارة الشيخ محمد عبده للجزائر سنة 1903.

شكل الإسلام - "إسلام المقاومة" - الذي رفع لوائه الأمير عبد القادر منذ ليل الاستعمار ، أي بعيد الغزو الفرنسي للجزائر، والذي ترافق مع انهيار سريع وكلي لبنية السلطة السياسية ، "الحكم التركي - العثماني" ، قوة توحيد سياسي - اجتماعي، من خلال الدور الذي لعبته الجمعيات الدينية، التي كانت الفضاء الذي ولدت فيه المقاومة والدولة الوطنية الحديثة في نفس الوقت.

إن حضور الدين -الإسلام- في المجتمع الجزائري بصفة عامة وفي مواجهة الاستعمار بصفة خاصة ارتبط بنيويا مع الوطنية من جهة ، وحمل معه ميلاد الإسلاموية الحديثة في الجزائر من جهة أخرى، فقد نشأت دعوات وحركات سياسية جعلت من "الإسلام" ليس فقط انتماء تاريخيا للأمة الجزائرية ، وإنما إطارا وشعارا لنضالها السياسي، في سياق البحث عن دور جديد له فرضته عليهم الحداثة الغربية والاستعمار في نفس الوقت . لقد ولدت هذه الإسلاموية في الجزائر في سياقين تاريخيين مرتبطين ومتمايزين في أن : يحمل الأول معنى الصدمة التاريخية ،بينما يحمل الثاني مقاومة الاستعمار.

تعتبر تجربة الأمير خالد من خلال الانتخابات البلدية أولى تعبيرات هذه الإسلاموية القائمة على إضفاء معنى ديني على الفعل السياسي، في الجزائر أولا، وفي العالم الإسلامي ثانيا ، بحكم وقوعها في سنوات قبل سقوط منصب "الخلافة الإسلامية" ونشأة الحركات الداعية لإعادة تأسيسها وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين في مصر. والملفت للانتباه أنها خرجت من تحت عباءة النخبة الحداثية التي ارتبط وجودها بشكل عام بالمشاريع التحديثية الاستعمارية.

و ليس بعيد عن السياق التاريخي - المحلي والعالمي - الذي برزت فيه "الإسلاموية" من خلال تجربة الأمير خالد سوف تبرز "الإسلاموية" في شكل آخر أكثر "تبنينا" (plus structure). وإذا كانت الإسلاموية في تجربة الأمير خالد خرجت من تحت عباءة النخبة الحداثية التي كانت تقود حركة الجزائر الفتاة المعروفة ببعدها عن طرحات الجامعة الإسلامية والخلافة الإسلامية فإن "الإسلاموية" في صيغتها الإصلاحية سوف تنشأ في رحم "النخبة المحافظة" انطلاقا من تبني فكرة ودعوة "الإصلاح" التي سوف تترافق مع مشروع "الجامعة الإسلامية" في إطار "الخلافة الإسلامية".

لم تكن "الإصلاحية الإسلامية" تعبر عن مشروع دين يريد لنفسه الإصلاح، بل كانت تعبر عن مشروع إصلاح حضارة واسعة بنيت وشيدت على الدين وتأسست عليه سماتها الإنسانية بناء على ذلك فإن الإشكالية الرئيسية التي هيمنت على زعاماتها هي إشكالية "حضارية" أكثر منها "دينية" عنوانها : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟. إن ارتباط "الإصلاحية الإسلامية" بمعنى النهضة" سوف يؤدي بها للابتعاد عن طرح نفسها باعتبارها "حركة إصلاح ديني" على شاكلة الحركة الوهابية، فعلى الرغم من تقاطع الإصلاحية الإسلامية و"الحركة الوهابية" في تبنيهما للسلفية فإن "الإصلاحية الإسلامية بقيادة "الأفغاني" سوف تصيغ معنى آخر للسلفية ،يجعل منها قوة لمقاومة الغزو الاستعماري، وقاعدة انطلاق نحو المستقبل من خلال تبني فكرة التقدم.

إن كل الأدبيات العلمية في مجال البحث حول الحركة الإصلاحية في الجزائر تؤكد الحقيقة التاريخية المتمثلة في ارتباط "الإصلاحية" كحركة وتنظيم بنشاط مجموعة من العلماء الذين أسسوا تنظيما باسمهم "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" بزعامة الشيخ "عبد الحميد ابن باديس. لم يكن

في مقدور هذا "الحزب الديني" - جمعية العلماء المسلمين الجزائريين - التملص من التعاطي مع الشأن السياسي رغم كل مجهودات قياداته لإخفاء الطابع السياسي لنشاط ومشاريع الجمعية، كما أن تعاطي جمعية العلماء مع الشأن السياسي لم يكن انزلاقاً ، وإنما كان أمراً طبيعياً وجزءاً لا يتجزأ من الدعوة نفسها التي تأسست عليها. فبالإضافة إلى أن التقوى في الإسلام هي ذات اتجاه سياسي عام، فإن الالتزام بقضية الشعب الجزائري "كأمة" من منطلق ديني كان يعني الاهتمام بالشأن السياسي، وهذا ما اكتشفه الاستعمار الفرنسي الذي سرعان ما تفتن أن حزب العلماء "مسكون بالسياسة" رغم إدعائه عكس ذلك.

إن انتقال الجزائريين من المقاومة المسلحة "الجهاد" إلى المقاومة السلمية "النضال السياسي" لم يغير في جوهر المقاومة وأهدافها. فلم يكن بإمكان هذا النضال السياسي أن ينجح في مختلف مراحلها وبمختلف أشكاله -الراديكالي بزعماء مصالي الحاج والإصلاحي بزعماء عبد الحميد ابن باديس - التي قادت في النهاية إلى قيام الثورة التحريرية المجيدة إلا من خلال تماهي الوطنية مع هوية المجتمع الدينية في الأساس. وهو ما أفصحت عنه صراحة قيادة جبهة التحرير الوطني التي أطلقت الكفاح المسلح في بيان أول نوفمبر وتمسكت به بعد الاستقلال في عملية بناء الدولة الوطنية الحديثة، فأصبح الدين عنصر من عناصر هوية الدولة وليس المجتمع فقط.

إن التجربة التاريخية في الجزائر منذ الاستقلال إلى يومنا هذا تكشف عن استمرار "الإسلام" في لعب دوره التاريخي "كمحفز وكبنية للفعل السياسي"، فبانتهاء الاستعمار لم ينتهي دور "الإسلام" في صياغة تاريخ المجتمع الجزائري، بل على العكس سوف يدشن الجزائريون دوراً جديداً- قديماً له. فمن وجهة نظر البعض المعركة مع المستعمر الفرنسي لم تكن معركة "احتلال أرض فقط" ، وعند هذا البعض المعركة لم تنته بطرد المحتل عسكرياً وإنما سوف تستمر وإن بشكل مختلف وجديد يكون "للإسلام" فيها دوراً مؤسساً: إننا أمام ميلاد أشكال جديدة للإسلاموية.

إن حضور الديني في السياسي في الجزائر بعد الاستقلال لم يقتصر على الحركة الإسلامية المعارضة، بل قد حضر أيضاً على مستوى الدولة، فرغم أن عملية بناء الدولة الوطنية الجزائرية بعد الاستقلال تمت في سياق الانتشار العالمي لمفهوم الدولة الحديثة الغربية، هذه الدولة الحديثة التي خبرها الجزائريون كآلة للاستعمار والتي سوف يكون عليهم التعامل معها أولاً كأداة لتصفيتها وإعادة بناء المجتمع من جهة، ونموذج لصياغة وبناء السلطة الحديثة، إلا أن الارتباط البيوي بين الدين والوطنية في مرحلة النضال السياسي والكفاح المسلح لطرد الاستعمار الفرنسي فرض بناء الدولة - أو إعادة بنائها- الجزائرية الوطنية الحديثة بعد الاستقلال في نفس الرحم الذي ولدت منه الحركة الوطنية ، فلم يكن أمام قيادات التي باشرت عملية تشييد النظام السياسي الجديد في ظل تناحرها على السلطة ، إلا المزيد من إظهار الولاء للإسلام كمرجعية ودين للدولة .و إذا كانت الدولة الحديثة في الغرب قد تشكلت في إطار سيرورة تاريخية انتهت بإخراج الدين من دائرة سلطة الدولة ومجالها، وزحزحته من المجال العام إلى المجال الخاص، فإن عملية تشكل الدولة الجزائرية الحديثة سوف يتم في سياق مختلف ومعاكس تماماً، فقد سعت الدولة منذ اللحظة الأولى إلى تأميمه وجعله تحت سلطتها وضمن مجالها. فلم يكن لا بمقدور ، ولا في مصلحة قادة الثورة الذين سوف يشرفون على عملية بناء الدولة الإقدام على أي خطوة تنفي تكريس الدور الريادي الذي لعبه الدين الإسلامي في عملية المقاومة والتحرير، وقد سارعت منذ اللحظات الأولى إلى تبني الإسلام كدين للدولة وجرى الالتزام بهذا الإعلان في كل دستورها. وهذا يعني أن الدين ليس مجرد ملحق أومجاور للدولة وإنما هو في جوهر الدولة الناشئة، وسوف يتمظهر من خلال الجهود التي بذلتها -ولا زالت تبذلها إلى يومنا

هذا- من أجل "دولة الإسلام" (L'Etatisation de L'Islam). وقد أتت هذه التوجهات الدينية – الإسلامية- للدولة الجزائرية منذ الاستقلال في سياق حرص النظام الذي تم تقييده على الإرث النضالي للحركة الوطنية على عدم إعطاء الفرصة لأي فئة اجتماعية خارج السلطة من أن تجعل من الإسلام قاعدة ومنطلق للتشكيك في خيارات السلطة الإيديولوجية والتنموية التي كانت تسبح في الاشتراكية . و في سياق هذه العملية التأسيسية للدين في السياسة في الجزائر ، فإن الدولة كانت ترفض أن تترك المجال أمام أي فئة أوقوة اجتماعية من بناء وجودها على أساس ديني، وبالتالي منافستها فضلا عن السماح لها بسحب وانتزاع الشرعية الدينية عن أفعالها ووجودها.

إن التجربة التاريخية أثبتت أن الدولة الجزائرية لم تتمكن من تحقيق أهدافها من تأميم للدين وسحبه واحتكاره، فلم يستطع النظام رغم كل ما قام به ،بالسياسة تارة والقمع تارة أخرى ،من الحؤول دون نشأة وتشكل قوى اجتماعية شكل "دين" أساس تكوينها التاريخي والسوسيولوجي. ولم تستطع هذه الدولة على الرغم من الجهود التي بذلتها إلى يومنا هذا في اتجاه دولة الإسلام من مصادرة وسحب المبادرة للحركة من داخل المجتمع باسم الإسلام ليس فقط من أجل أسلمة الدولة وإنما تأسيس دولة يكون الإسلام فيها أساسا للحكم ومصدر لبناء حضارة جديدة، فقد عرفت الجزائر حركات مضادة من طرف شخصيات وفئات اجتماعية حملت لواء الإسلام وتسعى إلى إعطاءه دورا أساسيا في معركة إعادة بناء المجتمع والدولة ،وقد تفاوتت هذه الحركات في سحب الإسلام من الدولة وتفريغ مشارعها من أي بعد أومظهر إسلامي، ومنافسة الدولة في التعبير عن إسلامية المجتمع وهويته التاريخية .وأخذت المبادرة لتأسيس حركات تنتظم في حركات وجماعات دينية أن التاريخ الاجتماعي والسياسي للجزائريين ارتبط بالإسلام كدين ودولة وأن المطلوب بعد تحرير الجزائر هو إعادة وصل ما قطعه الاستعمار الفرنسي، أي ربط المجتمع بالدولة من خلال الإسلام باعتباره نظاما سياسيا مبني على تطبيق الشريعة الإسلامية في كل مناحي الحياة الاجتماعية الفردية والجماعية. لقد عرفت هذه الحركة من حيث حضورها ومجالات نشاطها وطرق تنظيمها أشكالاً وصوراً متعددة، قبل أن يفسح لها المجال لتأسس سياسيا وقانونيا في شكل أحزاب في أعقاب انتفاضة 05 أكتوبر 1988.

إنه وبعيد عن أي خلفية تطويرية التي وقع فيها بعض الباحثين ، يمكن الحديث عن نمطين رئيسيين لهذه الإسلامية ،واحدة ذات طابع فكري مثل مالك بن نبي نموذجها ،والتي تحولت على يد مجموعة من المنتسبين إليه إلى قاعدة ومنطلق حركي انتهى بتأسيس حركة إسلامية اتخذت من البناء الحضاري الإسلامي عنوان لها، وأخرى ذات طابع حركي شكلت فيها جماعة الإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وتنظيم التي أسسها حسن البنا نموذجها .بالإضافة إلى النموذج الإصلاحي للإسلاموية الذي استمر حضوره بعد الاستقلال وفي نفس الفترة ،والذي تجسد في الدور الذي لعبه رموز جمعية العلماء المسلمين بقيادة الشيخ البشير الإبراهيمي وبعده الشيخ أحمد سحنون وغيره من رموز الجمعية في مرحلة الاستقلال ، كما شكلت "جمعية القيم" شكلا آخر لنفس النموذج الإصلاحي للإسلاموية .

لقد كانت إسلاموية مالك بن نبي "فكرية في طابعها، حضارية في مشروعها ،دينية في جوهرها ،سياسية في بعدها ،أساسها إعادة بناء عقل الإنسان والمجتمع الإسلامي بما تقتضيه قوانين وسنن الحضارة الإنسانية. وهي لم تتأسس "إسلاموية" "مالك بن نبي" انطلاقا من المشكلة السياسية كما هو الحال مع معظم أشكال الإسلاموية الحديثة منها أولئك الضاربة بجذورها في أعماق التاريخ ،بل تأسست انطلاقا من المشكلة الحضارية ،وفي رأيه المشكلة "السياسية" هي أحد أعراض المشكلة

الأم وأصلية المتمثلة في التخلف الحضاري وليست سببا له كما هو الحال عند غالبية الحركات الإسلامية التي بنت رؤيتها على الإسلامية الحركية.

إن بن نبي وتجربته تعكس وتعبّر عن شكل وطبيعة منفردة لكيفية تأثير الإسلام كدين يحمل مشروع مجتمع حضاري في إطار إعادة بناء الذات المتخلفة حضاريا بسبب غياب فكر يقود عملية النهوض، وأنها "إسلاموية" من ضمن إسلامويات أخرى حركت التاريخ الجزائري المعاصر. هذه الإسلامية، "الإسلاموية الفكرية"، سوف تعمل مجموعة ممن تأثر بشكل مباشر من صاحبها، على تحويلها إلى "إسلاموية حركية" من خلال تأسيس حركة نضالية سمت نفسها بجماعة "البناء الحضاري الإسلامي". استطاع مالك بن نبي من خلال حركته ونضاله دفاعا على الإسلام كمولد للحضارة، والتي كرس كل حياته في البحث عن إعادة بعثها من جديد في العالم الإسلامي، أن يزرع في مجموعة من الجزائريين الذين تحلقوا حوله وحول أفكاره بشكل مقصود أو غير مقصود بذور حركة نضالية سوف تحمل لواء الدعوة إلى التغيير باسم الدعوة إلى "البناء الحضاري الإسلامي" الذي أرسى إشكاليته وشروطه الضرورية مالك بن نبي نفسه. ورغم عدم وجود ما يثبت الارتباط التنظيمي بين مالك بن نبي وجماعة البناء الحضاري الإسلامي، فإنه من المؤكد أن هذه الجماعة نشأت انطلاقا من أفكاره، بل قد كانت المولود الطبيعي للإسلاموية التي عمل مالك بن نبي على زرعها منذ أن تفرغ للنشاط الفكري- الحركي في سياق شرحه لنظريته في إعادة بناء الحضارة الإسلامية بتعبير آخر سوف تكون هذه الجماعة الصيغة السوسيولوجية للإسلاموية الفكرية لابن نبي، وقد تجلّى ذلك من خلال التسمية التي انتقتها هذه الجماعة للتعريف بنفسها، وارتباط قاعدتها السوسيولوجية بالنبذة الجامعية.

بالإضافة إلى الإسلامية الفكرية التي صاغها مالك بن نبي، والتي كانت الأساس الفكري لنشأة أحد أشكال الحركات الإسلامية الجزائرية، المتمثلة في حركة البناء الحضاري الإسلامي، فقد عرفت الجزائر شكلا آخر من الإسلامية وهي "الإسلاموية الحركية" التي بنيت على أساسها أشكال أخرى للحركة الإسلامية. وبالرغم من أن التشكل السوسيولوجي-التاريخي- لحركة وجماعة الإخوان ارتبطت من حيث النشأة في الجزائر بمرحلة بناء الدولة الوطنية بعد الاستقلال، فقد كان لدعوة الإخوان المسلمين وجودا قبل ذلك.

لقد كانت عملية تأسيس جماعة الإخوان في الجزائر منذ البداية ترجمة وفيّة لمنهج ودعوة الإخوان المسلمين، فرغم أن ظروف المجتمع والدولة في الجزائر بعد الاستقلال لم تكن تسمح باستنساخ كلي لتجربة المؤسس - البنا -، لم يكن مسموح لمحمّوظ نحناح ورفاقه الخروج عن الخلفية التنظيمية أو طرائق التأسيس للجماعة الأم التي ثبتت بنيتها "البنا" نفسه، والتي لازالت مستمرة إلى يومنا هذا.

ترتبط حركة الإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وتنظيم برجل اسمه حسن البنا، وقد أراد من تأسيس هذه الحركة إحياء معاني دينية إسلامية والالتزام بها كعقيدة وسلوك، من أجل إعادة إقامة "الخلافة الإسلامية" الواحدة على بلاد المسلمين. منذ البداية كان جليا بالنسبة للمؤسسين أن المفهوم المنتشر للإسلام في المجتمع الجزائري لم يكن يعكس المفهوم الصحيح للإسلام الذي يحمله "الإخوان المسلمون"، وأن عليهم باعتبارهم حملة المفهوم الصحيح له، تصحيح مفهوم المجتمع للإسلام، وأن حركتهم تهدف أولا إلى إعادة الشعب الجزائري إلى أصلاته وعقيدته من خلال نشر المفهوم السليم للإسلام، الإسلام باعتباره عقيدة ونظام اجتماعي-سياسي- اقتصادي. هذا المفهوم للإسلام لم يكن سوى ترجمة لمفهوم الإسلام الذي حدده مؤسس الجماعة الأم الإمام البنا.

إن جماعة الإخوان هي أولا وقبل كل شيء "فكرة"، عبرت - ولا زالت - عن معنى جديد للإسلام ، إنه المفهوم الديني للإسلام الذي يتماهى مع فكرة ومشروع الخلافة الإسلامية، التي يتطلب تحقيقها إعادة تأسيس المجتمع على أساس إسلامي، يبدأ بتكوين الفرد المسلم فالأسرة المسلمة فالمجتمع المسلم فالدولة المسلمة. وهذا ما يجعلها جماعة على صورة الخلافة الإسلامية المنشودة، بالإضافة إلى كونها تنظيم حركي يسعى إلى تأسيس مجتمع إسلامي هو مجتمع الإخوان المسلمين. إن الهدف الحقيقي لحركة الإخوان المسلمين لا يصب في تغيير المجتمع بقدر ما يهدف إلى تكوين مجتمع جديد اسمه مجتمع الإخوان المسلمين بواسطة نظام الأسر الذي يمكن اعتباره الجهاز التنفيذي لهذا المشروع. وقد كانت مسيرة تكوين الجماعة في الجزائر ترجمة وفية لهذا الهدف.

شكل الشيخ نحاح الشخصية المحورية في تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر، فقد ارتبطت بتجربته الشخصية الدعوية والسياسية إلى درجة التماهي، ارتبطت و إلى درجة من الصعب فصل تأسيسها عن مساره ، فبعد اكتمال صياغة شخصية نحاح الإخوانية داخل الجامعة في نهاية الستينات ، توجه التزاما بمنهج الجماعة الأم التي أصبح جزء منها إلى تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر. ويمكن التمييز في مسيرة ومسار نحاح السياسية والدعوية ثلاث محطات رئيسية: حملت الأولى منها انخراطه الحركي والنضالي في إطار الإيديولوجية الوطنية التي نشأ عليها في مدرسة الإرشاد، وامتدت إلى غاية مرحلة ما بعد الاستقلال الوطني، أما المحطتين الأخيرتين فقد كانتا إخوانيتين، فقد استطاع أن يجعل من إعجابه بأفكار الإخوان المسلمين منطلق لتأسيس فرع للجماعة في الجزائر بتأثير وتأطير من قيادات الإخوان المشاركة الذين قدموا إلى الجزائر في إطار التعاون الثقافي والعلمي، وقد استطاع محفوظ نحاح من خلال هذه المحطات من تكريس "زعامته الإسلامية الحركية"، من خلال مواجهة النظام السياسي بسبب الخيارات الأيديولوجية والاقتصادية التي تبناها في سياق مشروعه التنموي، ليصبح أول جزائري يحاكم ويسجن في الجزائر على خلفية انتماءه الحركي الإسلامي الإخواني، إلا أن خروجه من السجن بعفور رئاسي في مطلع الثمانينات نقله تدريجيا من مواجهة النظام إلى المصالحة، وصولا إلى التحالف معه في سياق المشاركة السياسية التي دشنها منذ بداية التسعينات. وبالإضافة إلى تماهي مسار جماعة الإخوان في الجزائر مع مسار ومسيرة مؤسسها، فإن كلاهما: الجماعة والمؤسس، قد تماهيا في مسارهما وتكوينهما بالجماعة الأم شكلا ومضمونا، فقد نشأت وتمأسست جماعة الإخوان في الجزائر تنظيميا على صورة الجماعة الأم، والتي بدورها تمأسست على صورة وعين مؤسسها الإمام البنا الذي سعى نحاح إلى إعادة إنتاج تجربته.

تتميز تجربة حركة الإخوان المسلمين في الجزائر مقارنة مع غيرها من الحركات بتنوع حقول تكوين الجماعة، وعلى عكس جماعة البناء الحضاري التي ركزت على الجامعة والجامعيين كحقل اجتماعي مفضل لبناء حركتها على الأقل في مرحلة التأسيس لاعتبارات مرتبطة بالإسلاموية التي انطلقت منها ، كان فعل التأسيس الإخواني أكثر شمولية، فقد جعل كل المجتمع حقلًا للدعوة. هذا التنوع نابع أساسا من أهداف الجماعة ومن بنيتها الفكرية والتصورية لكيفية تحقيق هذه الأهداف، فالحركة لا تطمح إلى تكوين نخبة لقيادة المجتمع نحو مشروعها وقيادة التغيير بل تطمح إلى إنشاء مجتمع جديد، وهذا ما يحتم عليها التواجد في قلب المجتمع وأطرافه وليس فقط في عقله. هناك أربعة حقول رئيسية اعتمدت عليها الحركة لتجنيد وتكوين مجتمعتها وهي: "المسجد"، "البيوتات"، "النظام التعليمي"، "المخيم"، فقد كانت هذه الحقول بمثابة التربة التي غرست فيها الجماعة بذورها الفكرية والتنظيمية. وقد تكون الظروف التاريخية والراهنة للجزائر هي التي أعطت

لهذه الحقول "الأفضلية" مقارنة مع تجارب أخرى في أقطار أخرى شكلت فيها حقول أخرى، مثل "النفابات العمالية" و"منظمات المهن الحرة" حقول مفضلة لتكوين الجماعة وبناء نفوذها في المجتمع، ولكن ذلك لا يمنع أن التركيز على هذه الحقول نابع أيضا من طبيعة الحركة.

بحكم البنية الأساسية للجماعة الأم المتمثلة في إحياء مؤسسة الخلافة الإسلامية، فإن حركة الإخوان المسلمين في الجزائر حملت في نشأتها نزعة سياسية، غير أن مقتضيات التصور الحركي لترجمة هذه النزعة فرضت على الجماعة في الجزائر وفي كل مكان اعتماد المرحلية القائمة على إعداد مجتمع الإخوان كمقدمة لإقامة الدولة الإسلامية "الخلافة". لقد تأسست جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر في سرية تامة بعيدا عن أعين النظام السياسي الذي لم يكن يسمح قانونيا وسياسيا لأي فئة اجتماعية أن تنشط خارج أجهزة الدولة، وعلى رأسهم حزب جبهة التحرير الوطني، مهما كان انتمائها الإيديولوجي. وقد شكلت سنة 1976 لحظة انكشاف الجماعة بعد القبض على زعيمها وتنظيمها الخاص، إثر إقدامها على الدخول في المواجهة مع النظام. واستمرت الجماعة في نشاطها كتنظيم سري إلى غاية نهاية الثمانينات.

شكل تاريخ 05 أكتوبر 1988، منعطفًا تاريخيًا للحركات الإسلامية في الجزائر من الناحية السياسية، فقد تحولت من خلال الانتفاضة الشعبية وفي أعقابها، أي بعد أن قرر النظام فتح المجال السياسي أمام مختلف التكوينات السياسية التي كانت تنشط سرا وبطريقة غير مشروعة، إلى أكبر قوة سياسية معارضة، وقد ترجمت قوتها الشعبية من خلال الانتخابات المحلية والتشريعية التي جرت في سنة 1990 و1991.

لقد فرضت الأوضاع السياسية الجديدة على جماعة الإخوان المسلمين التعبير عن نفسها في إطار حزبي، هذا التحول البنوي الذي سوف "يعجل" من مصير وسيرورة جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر، لم يحدث طفرة واحدة وإنما تم بشكل "تدحرجي" في إطار ديناميكية انقسامية غذتها فكرة "الغنيمة السياسية" التي أفرزتها الانتفاضة الشعبية التي اندلعت في 05 أكتوبر 1988، وراكمتها الحركة فيما بعد في إطار المشاركة السياسية.

إن طبيعة الاجتماع السياسي- الإسلامي الذي غطى جميع المراحل التاريخية لدار الإسلام، والذي يشكل الإطار المرجعي للحركات الإسلامية السياسية الحديثة والمعاصرة، يشكل مصدر تحدي مزدوج- فكري وسياسي- حقيقي للحركات الإسلامية السياسية الحديثة والمعاصرة في تعاملها مع الديمقراطية الغربية الحديثة.

نه وبعيدا عن السجال السياسي والإيديولوجي بين دعاة "الخلافة" و"الدولة الإسلامية" -الحركات الإسلامية- وخصومهم في التاريخ الحديث والمعاصر، فإن نظرة موضوعية وتاريخية للإسلام برسائلته المزدوجة تقود إلى حقيقة البعد السياسي والدولاتي للإسلام كدين توحيدي. فرغم خلو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من لفظ السياسة بصيغة الاسم، فقد حمل الفعل النبوي الشريف في مكة والمدينة، بالإضافة إلى الخطاب القرآني المرافق له الكثير من الشواهد الدالة على أن مسألة "السياسة" و"الدولة" و"الإمامة" هي من المعاني التي لا تنفك عن جوهر الإسلام الذي ارتبط بنشأة أمة جديدة، هي: "الأمة الإسلامية"، والتي سوف تتحول إلى ضمان استمرار الإسلام عبر التاريخ. إن مسألة الدولة والسلطة السياسية والحكومة، كانت أمورا يتضمنها الإسلام في مرحلته المكية، وإن لم يعبر عنها صراحة، لأن شروط تكوين المجتمع السياسي، والسلطة السياسية، لم تكن قد

توفرت لدى المسلمين في ذلك الحين. غير أن المرحلة المدنية تكشف بما لا يدع مجال للشك أن الإسلام كان دولة، وأن الفعل النبوي جلي وواضح من حيث تجسيده للمعنى السياسي للإسلام.

إن العلاقة بين الديني والسياسي في تجربة الاجتماع السياسي - الإسلامي بعد النبوة هي علاقة مركبة ومتعددة الاتجاهات، حيث أن الديني كان عبر التاريخ ولا يزال محل نزاع وصراع بين السلطة والمعارضة، فالحياة السياسية بما فيها الصراع السياسي الذي جرى بين المسلمين حول السلطة في كل التاريخ الإسلامي، منذ أحداث سقيفة بني ساعدة، جرى في إطار التلازم بين الديني والسياسي، وكان فرع عن التصور الديني لمنصب الإمامة، تاريخياً يعد مبحث "الإمامة" العنوان الرئيسي لسجل الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة المسلمين حول قضية الديني والسياسي في الإسلام. ويتلخص هذا السجل في موقفين حول منصب الإمامة، الأول: يرفعها إلى مستوى الأصول وركن من أركانها، إن لم تكن أصل الدين وأساسه، ثانياً: ومنهم من يهبط بها إلى مستوى الفروع. إن الأهم في هذا النقاش أن كلا الموقفين ينطلق من أن "الإمامة منصب ديني"، فلم يعرف في تاريخ الحقل المعرفي الإسلامي دعوى أو مذهب أو تيار أخرج الإمامة - أي الحكم والسياسة - من دائرة الدين وشؤونه. وقد استمر هذا الوضع الإعتباري للإمامة إلى غاية نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث بدأ السجل حول موضوع "الإمامة" يأخذ منحى آخر جديد، على إثر اكتمال المغامرة الكولونيالية، واکتتمال فصول الصدمة التاريخية للمسلمين، ووقوع كل ما كان يعرف بدار الإسلام تحت سيطرة الغرب وأوروبا، وإنهاء مؤسسة الخلافة الإسلامية التي ارتبط وجود الإسلام بها تاريخياً. ففي هذه اللحظة أخذ السجل والنقاش في قضية الديني والسياسي صيغة أخرى وعنوان جديد، فلم يعد البحث في مسألة الإمامة أو الإمام كلامياً في سياق "نظرية النص" أو "نظرية البيعة"، بل انتقل البحث حول السؤال عن الإمامة هل هي جزء من الدين، وهل الدولة الإسلامية - الخلافة - هي جزء من الإسلام كدين أم ضرورة من ضرورات "الاجتماع السياسي البشري". وقد شكل هذا الضغط الناتج عن قوة وقسوة أوروبا الحضارة والاستعمار في نفس الوقت، فرصة لنخب وحركات وقيادات لطرح مشاريع سياسية وأطر فكرية جديدة على العالم الإسلامي، تمثلت في "العلمانية" و"الوضعانية". كما شكل ذلك الواقع الجديد فرصة لنخبة "علمانية" وأبرزها الشيخ علي عبد الرازق من طرح أفكار تنتهي في نفس الهدف وهو فصل الديني عن السياسي في المجال الإسلامي.

وعلى الرغم أن مجمل النصوص والروايات التاريخية التي نقلت أحداث اجتماع سقيفة بني ساعدة، وما لحق بها من أحداث تتعلق بتأسيس وتكوين السلطة الجديدة في الإسلام - "الخلافة الإسلامية" - بعد انتهاء النبوة، لم تذكر استخدام أحد الأطراف - المهاجرين والأنصار - التي تنازعت على الخلافة للنص المقدس - القرآن والحديث النبوي - في المحاجبة والمطالبة بالخلافة، فإن ذلك لا ينفي المعنى الديني عنها، لأن البعد الديني للخلافة لا يرتبط ولا يتفرع عن النبوة، بل يتفرع عن الطبيعة الدينية "للأمة الإسلامية" التي حولت - القریشية - من وعاء "للعصبية القبلية" بالمفهوم الخلدوني، إلى وعاء "للشرعية الدينية" لخلافة الرسول صلى الله عليه وسلم على رأس الأمة الإسلامية.

إن الطريقة والسرعة التي تم بها ملئ منصب القيادة في الأمة الإسلامية والرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يدفن بعد، تدل على أن مسألة "الإمامة" أو "الخلافة" كانت أكثر من ضرورة سياسية أو دستورية بالمعنى الحديث، وقد تحولت بفعل ذلك إلى الجزء الأهم في رسالة الإسلام. وقد شكلت حروب الردة، وكذا مرحلة حكم عمر ابن الخطاب، وترتيبه لانتقال السلطة من بعده، "شورى الستة"، وأحداث الفتنة الكبرى التي بدأت فصولها في النصف الثاني من خلافة عثمان ابن

عفان، والتي غطت كل خلافة علي ابن أبي طالب، محطات تاريخية شاهدة ومؤسسة في نفس الوقت للمعنى الديني للخلافة الإسلامية، والذي سوف يعمل كل حكام المسلمين على المحافظة عليه بطرق وأساليب مختلفة. وعلى الرغم من تحول السلطة السياسية من "خلافة راشدة" إلى "ملك عضوض" على يد معاوية ابن أبي سفيان والذي استمر على طول التاريخ كنمط سلطوي، فقد حرص كل ملوك وحكام المسلمين إلى تأسيس ديني لملكهم وإلباسه ثوب الشرعية الدينية.

لقد شكل "الديني" من خلال قضية الإمامة والخلافة العامل النبوي لنشأة المعارضة السياسية في الاجتماع السياسي- الإسلامي منذ العهد الأول للإسلام، أي صدر الإسلام -وإلى يومنا هذا-، فاتحا الطريق أمام تكوين أحزاب و فرق ومذاهب وحركات سياسية معارضة، فأعظم خلاف وقع بين الأمة الإسلامية منذ عهدها الأول هو خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان. وهذا ما يجعل من المعارضة السياسية جزء لا يتجزأ من حقيقة الاجتماع السياسي الإسلامي الذي أخذ بالتشكل في سياق نشأة الخلافة الإسلامية واستمرت بعدها مخترقتا كل طبقات التاريخ السياسي الإسلامي. وقد شكل كل من الشيعة والخوارج والإباضية أهم أحزاب هذه المعارضة التي استطاعت أن تحافظ على وجودها سوسيولوجيا وايدولوجيا، بل وتمكنت من صناعة جزء مهم من تاريخ المسلمين. فلم تكن المعارضة بذرة فاسدة بذرها أعداء الإسلام من الداخل سرا، بل كانت بذرة إسلامية حقيقية وأصيلة، وإذا كان التاريخ ينسب للحكام في العالم الإسلامي منذ صدر الإسلام تطوير أدوات السلطة وفنون الإدارة، فإن الذي أنتج الفكر السياسي الإسلامي هم أحزاب المعارضة.

من الناحية السوسيولوجية لم يعرف التاريخ الإسلامي فرزا واصطفافا سياسيا على أساس اقتصادي - اجتماعي يمكننا من ربط الحركات السياسية المعارضة وأحزابها بقاعدة اقتصادية بعينها، فلا الشيعة، ولا الخوارج، ولا الإباضية، ارتبطت من حيث نشأتها بعوامل مادية. إننا أمام حقيقة سوسيولوجية منفردة أين يكون العامل الاقتصادي - الاجتماعي، والسياسي حاضرا بقوة ويستطيع أن يكون العامل "المفجر" (le facteur declencheur) دون أن يكون هو العامل الحقيقي وراء نشأة الحركات السياسية. إن رفض الوضع الاقتصادي - الاجتماعي والمطالبة بالعدالة الاجتماعية لم يكن لاعتبارات اقتصادية أو اجتماعية أو إثنية أو حتى سياسية (سلطوية)، بل كان لاعتبارات دينية، فقد شكل رفض الأوضاع الاقتصادية- الاجتماعية و السياسية تعبيرا عن الشعور بالقلق على رسالة الإسلام المتجسدة في "إسلام المنبع". فكل المعارضات السياسية كانت تفكر وتعبّر عن مطالبها "بلغة إسلامية"، وهذا ما يفسر إلى حد ما أنه وعلى مر التاريخ السياسي الإسلامي لم توجد أي حركة سياسية معارضة نادت بالعودة عن الإسلام والتخلي عنه، والتأسيس لمطالب اقتصادية واجتماعية وسياسية خارج دائرة الإسلام، بل إن العكس هو الصحيح، فكل الحركات السياسية المعارضة كانت ترفع لواء الإسلام الصحيح وتعاليمه، ومنها من تحول إلى دول قامت باسم ما تعتبره الإسلام الصحيح ومن أجله، وهذا ما يدفعنا إلى القول أن كل الثورات والحروب كانت داخل الإسلام وباسمه وليس ضده.

إن الارتباط بين الديني والسياسي في الاجتماع السياسي الإسلامي من الناحية الموضوعية والتاريخية، يشكل مصدرا تحدي الديمقراطية الغربية الحديثة للحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، من دون أن يعني ذلك عجزا بنويا في الإسلام كدين يمنعه من أن يكون حافزا لقيام الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية، ولا يعبر عن تعارض مع الديمقراطية في جوهرها. فلا يمكن اعتبار "سيرونة الدنونة" (La secularisation) والعلمنة العامل الحاسم والمسئول عن سيرونة

الديمقراطية التي انطلقت في الغرب خلال القرن الثامن عشر، مما يوحي بأن خروج أوتراج المقديس (الديني) من الحياة العامة هو منبع كل التحولات التي ميزت العالم الحديث وعلى رأسها ديمقراطية الحياة السياسية، في حين أن العكس هو الصحيح ، أي أن النقلة الديمقراطية التي تمت في سياق أحداث تاريخية لم تكن لها صلة مباشرة بعملية الدونة والعلمنة ، ومستقلة عنها، فقد كانت تعني ببساطة تسلم البورجوازية مقاليد السلطة السياسية بعدما أحكمت سيطرتها ليس فقط على الثروة الاقتصادية في المجتمع ، بل على كل المجتمع الحديث الناشئ، هي التي كانت وراء انسحاب الدين وتراجع واحتجابه عن الأنظار كمحرك للخيارات الجماعية في المجتمعات الغربية لفترة زمنية معينة وليس العكس .

كما أن الغرب، الذي تمكن بفضل اختراعه "الديمقراطية الحديثة" ، من إعادة ترتيب العلاقة بين الديني والسياسي لصالح هيمنة هذا الأخير، لم يتمكن من القضاء على التوجه السياسي للدين المسيحي الذي بقي كامنا في المجتمعات الغربية بشكل عام، وما عودة الديني إلى المجتمعات الغربية المعاصرة التي بلغت فيها الحداثة بشكل عام، والسياسية منها بشكل خاص مبلغها، وفرض نفسه على المجال السياسي فيها إلا دليل على ذلك. إن هذه العودة السياسية للدين باتت تشكل تحدي للديمقراطية الحديثة في المجتمعات الغربية، بعد أن استطاعت هذه المجتمعات من إخراج الدين من مجالها السياسي لأكثر من قرن من الزمن باسم نفس هذه الديمقراطية. وهذا يعني أن علاقة الديمقراطية بالدين في الغرب الذي بلغت فيه الحداثة السياسية أعلى مستوياتها المتصورة لم تحسم نهائيا بعد.

أمام زحف الديمقراطية الغربية على دار الإسلام بشكل عام والجزائر بشكل خاص، سعت الحركات الإسلامية إلى تقديم رؤيتها وتصورها لكيفية مواجهتها. وهنا بالتحديد يمكن الحديث عن تفاوت، بل وتنافس بين الحركات الإسلامية بشكل عام والجزائرية بشكل خاص في استجابتها لتحدي الديمقراطية وإضفاء الطابع الإسلامي على موقفها. وقد كان للحركة الإسلامية الجزائرية وبالتحديد حركة الإخوان المسلمين بزعامة محفوظ نحناح مساهمة في بلورة موقف إسلامي إيجابي منها.

لقد شكلت أسلمة الديمقراطية العنوان الأساسي والأبرز خصوصا منذ الربع الأخير للقرن العشرين في ظل إحياء مفهوم ومبدأ "الشورى" لمواجهة الديمقراطية الغربية ، وقد برز هذا التوجه بشكل متصاعد عند حركة الإخوان المسلمين ، سواء على مستوى التوجهات الفكرية والحركية للجماعة الأم، أو على مستوى فروعها في مختلف دول العالم الإسلامي، كما هو الحال مع فرعها في الجزائر بقيادة الشيخ محفوظ نحناح الذي أخذ موقفا متقدما من الديمقراطية الغربية في إطار سعيه لأسلمتها، في مقابل مواقف فصائل أخرى من الحركات الإسلامية اعتبرتها "كفر" ودعوة للوثنية .

وفي سياق هذه المواجهة لعب الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر بشكل عام دورا مميزا في تشجيع الحركات الإسلامية السياسية على مواجهة الديمقراطية من خلال أسلمتها ، وقد تجلّى ذلك في إبراز عدم تعارض الثقافة الإسلامية السياسية مع متطلبات ومبادئ والقيم الأساسية للديمقراطية الحديثة وعلى رأسها المعارضة السياسية، والتعددية السياسية والحزبية . لقد جرى تعميم وعولمة نمط جديد من الحياة السياسية الحديثة في العالم المعاصر على جميع المجتمعات تقريبا باعتباره النموذج الأكمل لتنظيم الاجتماع السياسي البشري. ومن هنا تأتي ضرورة التساؤل حول القابليات الفكرية للعقل الإسلامي السياسي الحديث والمعاصر ورؤيته لفكرة المعارضة والتعددية السياسيتين باعتبارها المصدر والمرجعية المحددة لسلوك ومواقف الحركات الإسلامية من الديمقراطية.

في ظل الأزمة السياسية التي نشأت في الجزائر بعد توقيف النظام السياسي الجزائري المسار الانتخابي لأول انتخابات تشريعية تعددية، بعد أن أظهرت نتائج الدورة الأولى الفوز الكاسح للحركة الإسلامية ممثلة في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، مبررا موقفه بإنقاذ "الديمقراطية" التي باتت مهددة بحسبه من الحركات الإسلامية، برز الشيخ نحناح كمدافع عن الديمقراطية من موقعه كزعيم لحركة إسلامية، وبالتحديد لحركة الإخوان المسلمين، فقد أعلن عن موقف واضح وصريح لا يقبل اللبس والتشكيك من الديمقراطية، في إطار توجه سياسي مبني على أسلمتها.

إن موقف حركة الإخوان المسلمين في الجزائر من الديمقراطية، مرتبط بشكل مباشر بموقف ورؤية مؤسسها الشيخ محفوظ نحناح، هذا الموقف والتوجه الذي تبناه الشيخ وسارت عليه الحركة في الجزائر يقوم على "تطويع الديمقراطية" لصالح المشروع السياسي الإسلامي، من خلال التركيز على: إفراغ الديمقراطية من محتواها المذهبي (العقائدي) ومقاربتها كطريقة ومنهج سياسي.

لقد سلك الشيخ محفوظ نحناح في سياق بلورة تصوره للديمقراطية مسلكا إجرائيا مبتعدا عن أي نقاش نظري أو فلسفي يضع الديمقراطية في مقابل الإسلام، وهذا ما أدى به إلى "النظرة الأدائية" للديمقراطية، واعتبارها مجرد طريقة لكيفية الوصول إلى السلطة والتداول عليها، أي منع الاستبداد بالحكم والسماح للشعب بالمشاركة في صنع القرار من خلال الانتخابات وقد اختار لذلك "الشورى" كعنوان أساسي لمقاربتة للديمقراطية، واعتبارها -أي الشورى- المبدأ والعمود الفقري للنظام السياسي في الإسلام، وأن الديمقراطية المعاصرة هي أفضل طريقة لتطبيقه حاليا.

إننا أمام نموذج "الأسلمة الديمقراطية" نابع من طبيعة "الإسلاموية" التي كان يتحرك من خلالها الإخوان المسلمين بقيادة محفوظ نحناح، والتي سوف تدفع به إلى مواجهة الديمقراطية وأسلمتها من خلال التركيز على عناصر ذات طبيعة سياسية لا علاقة لها بجوهر الديمقراطية. إنه نموذج يركز على اعتبار الديمقراطية آلية سياسية إجرائية لتنظيم السلطة السياسية في الدولة بشكل سلمي. هذا النموذج لا علاقة له بتجديد "العقل الإسلامي السياسي" معرفيا وفقهيا في سياق المواجهة الحضارية بين الغرب ومنجزاته الفكرية والسياسية في سياق نهضته الحديثة، بل إنه يعبر عن فقه حركي أملتته ضرورات الواقع السياسي الذي بات مفروض على الجماعة في الجزائر التكيف معه، من دون أن يكون يعبر عن موقف نهائي حول مسألة وقضية الديمقراطية، أي أن الضرورة والمرحلية هي التي أفرزت هذا النموذج وليس المبادئ والأهداف والمشروع النهائي لجماعة الإخوان المسلمين كفكرة وجماعة وحركة. إنه جزء مما يعرف في أدبيات حركة الإخوان المسلمين بفقه الممكن، الذي جاء في سياق البحث عن تأسيس لتجربة سياسية تنتقل الحركة الإسلامية من موقع الرفض للديمقراطية إلى الموقع المطالب بها، وتنتقل الحركة من موقع المعارضة إلى موقع السلطة في إطار السعي لتمكين الإسلام من جهة ودفع الشبهات عنه من جهة أخرى.

إن موقف حركة الإخوان المسلمين في الجزائر بزعامة الشيخ محفوظ نحناح المنحاز إلى الديمقراطية والرامي إلى تطويعها، لا يمكن بأي حال فصله عن التوجه العام "الجماعة الأم" المؤيد للديمقراطية والذي أخذ يتبلور ويغلب ويترسخ في الجماعة على حساب الموقف الرفض لها منذ منتصف سبعينات القرن الماضي، ويستند هذا الموقف على الشورى كعنوان للنظام السياسي الإسلامي، بل ويجعلها في أعلى مراتبها، وإن طغت عليه المتغيرات السياسية المرتبطة بالواقع السياسي الجزائري. وقد كان على حركة الإخوان المسلمين على مدار تاريخها وإلى يومنا هذا وهي كبرى الحركات الإسلامية الحديثة وأولها تأسيسا إعادة اختراع الشورى وتحويلها إلى نظام حكم إسلامي كخطوة أولى على طريق أسلمة الديمقراطية، وإظهارها كعنوان للديمقراطية في نظام الحكم

الإسلامي الذي تأسست من أجل إقامته، أوبالأحرى إعادة إقامته، في ظل تصاعد الحديث في العالم الإسلامي بعد اختفاء مؤسسة الخلافة الإسلامية عن الترابط بين الإستبداد السياسي والحكم الديني، وبأن أي نظام سياسي يقوم على الدين هو بطبيعته معادي للديمقراطية، متبنيا هذا الحديث الذي يجد جذوره وطرحاته الفكرية في العقل العربي الحديث من جهة، ومن التجربة التاريخية للإجتماع السياسي في دار الإسلام التي اتخذت من الخلافة الإسلامية عنوانا لها.

ولا يزال موقف الإخوان المسلمين، كفكرة وجماعة وحركة، حيال مسألة الديمقراطية موضع جدل إلى يومنا هذا، وكباقي المسائل الرئيسية والحساسة التي طرحت تحديا سياسيا وفكريا على الإخوان منذ تأسيسها وإلى يومنا هذا، فإن الجماعة كانت دائما تنطلق في تحديد موقفها بالرجوع إلى مؤسسها ومرشدها الأول: الإمام حسن البنا.

لقد خلقت مسألة المشاركة السياسية في الأنظمة السياسية القائمة في العالم العربي والإسلامي باعتبارها أنظمة وضعية، أي لا تحتكم إلى الإسلام في تسيير كل شؤون الدولة، نقاشا سياسيا وفقهيا حول مدى شرعيتها والمصلحة السياسية منها في وسط الحركة الإسلامية، فاختلفت مواقف وأراء قيادات وزعماء مختلف فصائل الحركة الإسلامية ومفكروها اتجاهها. وبالتالي لا مجال للحديث عن موقف واحد وموحد للحركة الإسلامية، فمنهم من أيدها بالمطلق وبيّن المصلحة في ذلك، ودعم رأيه هذا بأدلة شرعية وسياسية، ومنهم من رفض المشاركة السياسية بالمطلق وبيّن ضررها ومفاسدها، ودعم رأيه هذا أيضا بأدلة شرعية وسياسية، وهناك موقف لآخر يمكن وصفه بالمؤيد بتحفظ.

على الرغم من أن حركة الإخوان المسلمين في الجزائر لم تكن الحركة الإسلامية الوحيدة أو الأولى التي قررت المشاركة، فكل الحركات الإسلامية التي تحولت إلى أحزاب سياسية رسمية في أعقاب تبني دستور جديد سنة 1989، والذي سمح بتأسيس حياة سياسية ديمقراطية على أساس التعددية السياسية قررت خوض الانتخابات وقبلت بالمشاركة السياسية وعلى رأسها التيار السلفي تحت عباءة الجبهة الإسلامية للإنقاذ المنحلة. إلا أن ما يميز حركة الإخوان المسلمين عن باقي الحركات الإسلامية الأخرى سيما الجبهة الإسلامية للإنقاذ هو تبنيها للمشاركة السياسية في ظل سعيها إلى أسلمة الديمقراطية وتطويعها انطلاقا من مبدأ الشورى الإسلامي، وقد تجلّى ذلك منذ اللحظة الأولى التي أثّرت فيها قضية الديمقراطية وموقف الأحزاب والحركات الإسلامية منها، فقد أعلن الشيخ نحناح بصفته المراقب العام للإخوان المسلمين في الجزائر ورئيس حزبها عن هذا التوجه من خلال إطلاقه لمفهوم "الشوراقراطية"، في المقابل فإن المشاركة السياسية لباقى الأحزاب والحركات الإسلامية وعلى رأسها الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي كانت يهيمن عليها التيار السلفي بأنواعه، لم تكن تنطلق من نفس المبدأ ولا في نفس السياق، بل إن قادة الجبهة وعلى رأسهم الشيخ علي بن حاج لم يتردد في-ذلك الوقت- لحظة واحدة وفي كل مرة على التذكير "بكفر الديمقراطية".

لقد شكلت "المشاركة السياسية" لحركة الإخوان المسلمين تحت شعار وخطاب الاعتدال، وفي ظل تصاعد العنف والعمل المسلح ضد الدولة الجزائرية القائمة ونظامها، عنوان للنموذج الحركي لأسلمة الديمقراطية، فخير المشاركة السياسية الذي تبناه الشيخ محفوظ نحناح، والذي أصبح جزء من توجه الجماعة لأسلمة الديمقراطية، كان ذا طابع حركي بامتياز، أي أنه لم يأتي في سياق الجدل والسجال الفكري السياسي والفقه الإسلامي، بل نبع أساسا من الفقه الحركي الذي يعد أحد البنى الفكرية لجماعة الإخوان المسلمين، وقد تجلّى ذلك في مجمل الأهداف التي استهدفتها الحركة من خلال المشاركة السياسية. إن تبني الإخوان المسلمين في الجزائر لخيار المشاركة السياسية جاء للتعبير

وللتدليل في نفس الوقت على قبولهم بالتعددية الحزبية والسياسية والنظام الديمقراطي، وعدم تعارضهما مع الإسلام .

خاتمة

لقد سعينا في بحثنا حول ظاهرة الحركة الإسلامية وعلاقتها بالديمقراطية انطلاقا من سؤال انطلاق والتمثل في: هل تستطيع الحركات الإسلامية أن تتوافق مع الديمقراطية وبأي طريقة؟ والذي فتح لنا الطريق إلى حزمة من الأسئلة شكلت عصب الإشكالية التي غدت البحث في كل جوانبه المنهجية، والنظرية والميدانية، إلى محاولة مقارنة سوسيولوجية شاملة فرضتها طبيعة الظاهرة التي تعتبر بدون شك "ظاهرة اجتماعية شاملة" (un phénomène social total) يتبوتق فيها الديني والسياسي والإقتصادي والثقافي بالمعنى الإنثروبولوجية. وقد تطلب منا ذلك تبني سوسيولوجيا غير تقليدية، تستطيع أن تغطي طبيعة ظاهرة يجتمع فيها المتعالي والتاريخي، المقدس والمدنس، الروحي والزماني، تتجاوز السوسيولوجيا الدينية، أو بالأحرى السوسيولوجيا باختصار، كما تم بنائها ابستمولوجيا في الغرب، قادرة للوصول إلى فهم وتفسير واقع وحركة المجتمع الإسلامي انطلاقا من حقائق المجتمع والدين الإسلامي نفسه. الأمر الذي فرض علينا الغوص في التاريخ الديني-السياسي الإسلامي يشكل عام والجزائري بشكل خاص وربطه بما يحدث في الواقع المعاصر انطلاقا من تصور نظري -مفاهيمي- قائم على التمييز بين الإسلامية باعتباره إحدى البنى الاجتماعية العميقة المرتبطة بدنيامية الإسلام كدين توحيدي، والحركة الإسلامية كإطار للفعل التاريخي الذي يعبر عن نمط خاص من التدين .

هذا التمييز النظري ساعدنا على الوصول إلى ملاحظة سوسيولوجية -تاريخية أساسية مفادها أنه وبعيد عن أي نزعة تطورية فإن الحركة الإسلامية الحديثة والمعاصرة هي ظاهرة تعبر عن الحركة التاريخية للإسلام كدين وإن لم يكن الإسلام مسؤول عن نشأتها من جانبين : الجانب الأول : ويتمثل فينزعتها السياسية الدينية، فلا يمكن فصل النزعة السياسية الدينية عن الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة عن النزعة السياسية التي يحملها الإسلام من خلال رسالته السوسيولوجية الخالدة وهي "الأمة الإسلامية". الجانب الثاني : ويتفرع عن الأول وهو عدم اعتبار واختزال ظاهرة الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة في كونها مجرد رد فعل عن الحداثة الغربية وإن نشأت في سياقها سوسيولوجيا وتاريخيا.

إن نشأة وانتشار الحركات الإسلامية السياسية في الجزائر وفي كل العالم الإسلامي، شكل ولا يزال يشكل ،منعطفا نظريا في الفكر السوسيولوجي، فلم يعد مقبولا ربط ظهور هذه الحركات بسلسلة الإخفاقات في المجتمعات الإسلامية، على مستوى تحديثها وعلمنتها. بالنسبة لنا، فإن انبثاق هذا النوع من الحركات يعبر عن نمط من التدين لا يمكن تفسيره ببساطة على أنه مجرد رد فعل لإخفاق الحداثة في المجتمعات الإسلامية، فالبعد الديني كان عاملا مكونا للتاريخ السياسي للمجتمع الجزائري وسبقه كذلك . إن أزمة الحداثة التي يعيشها المجتمع الجزائري وكل المجتمعات الإسلامية ما هي إلا سياق تاريخي رافق تحول الروحية السياسية المحفورة في تاريخ الإسلام إلى حافز ودافع سياسي في المجتمعات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، في الوقت الذي لم تركز فيه الحداثة إلا على ما هو مادي وتقني.

إن ظاهرة الحركات الإسلامية السياسية الحديثة والمعاصرة في الجزائر هي ظاهرة إسلامية وليست مجرد رد فعل، وبالتالي فإنه لا مجال لمعالجتها سوسيولوجيا في إطار "الظرفية"، فوجودها، مثل زوالها، لا يرتبط في نظرنا بالظرف الذي نشأت فيه -الوضع السوسيوي-

اقتصادي المتردي، تهافت الإيديولوجيات اليسارية-، بل على العكس فإننا نعتقد أن الظاهرة تعكس بنية اجتماعية عميقة مرتبطة بالإسلام نفسه :إنها "الإسلامية" ،من دون أن يكون الإسلام كدين مسئول عن وجودها من الناحية التكنولوجية ، وإنما التفسير الخاص للإسلام -أي معنى معين للإسلام - من طرف بعض المسلمين هوالمسئول عن تشكيلها .وبالتالي فإن الحديث عن نهاية الإسلامية ، أونهاية الإسلام السياسي في المجتمع الجزائري ،والمجتمعات الإسلامية بشكل عام هو ضرب من من ضروب التفكير خار القواعد السوسيولوجية الدينية -السياسية التي أرسى بنيانها التاريخ .

إن الجدة في الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة يكمن أساسا في نمط حركيتها ونموذجها التنظيمي الخاضع لمتغيرات "الزمكانية" (l'espace-temps) الذي تنشأ فيه هذه الحركات،وهي في العصر الحالي خاضعة لمتطلبات الحداثة السياسية التي فرضت نفسها على العالم الإسلامي وعلى رأسها "الديمقراطية" ،وسوف تبقى كذلك في المدى المنظور. إن السير نحو الديمقراطية بما تحمله من توق وتطلع الشعوب إلى الحرية بشكل عام والسياسية منها بشكل خاص والمشاركة في صياغة مصيرها وحضارتها سوف يستمر في فرض نفسه داخل المجتمع الجزائري كطموح ونموذج للحياة السياسية وبالتالي سوف يبقى يشكل تحديا حقيقيا للحركات الإسلامية . وبناء عليه فإن موضوع الحركات الإسلامية السياسية والديمقراطية سوف يبقى مفتوحا للبحث في المستقبل في الجزائر وفي كل العالم الإسلامي.

سوف يكون علينا في المستقبل مساءلة الحركات الإسلامية التي سارت في اتجاه أسلمة الديمقراطية وعلى رأسها حركة الإخوان المسلمين عن حقيقة الديمقراطية داخل الجماعة ،والتعرف على كيفية ترجمة التزامها بالديمقراطية الإجرائية في ظل بنيتها التنظيمية كجماعة قائمة على "البيعة" و"الطاعة في المنشط والمكره".

لا يكفي الاقتصار على تطويع الديمقراطية وفق نظرة حركية من أجل أسلمتها، وبالتالي التخلص من التحدي الذي تفرضه الديمقراطية على أي حركة إسلامية سياسية ، كما فعل الإخوان المسلمين ومن ورائهم أغلب الحركات الإسلامية التي باتت تؤمن بالمشاركة السياسية ، فإن التعارض الظاهري بين الديمقراطية والإسلام، والذي تقود قراءة سطحية له إلى اعتباره تعارضا حقيقيا، أي معرفيا وسوسيولوجيا ، هو جزء من التحدي وسوف يبقى يواجه هذه الحركات .

إن أحد أهم أوجه التعارض الذي يوضع دائما في وجه الحركات الإسلامية في محاولة إيجاد التجانس بين الإسلام والديمقراطية هي: سيادة الإنسان على نفسه في الديمقراطية في مقابل سيادة حاكمية الله على الإنسان في الإسلام. أي أن الشرع في الإسلام لا يترك دورا للإنسان كي يسن القوانين بنفسه وحسب حاجياته، وهو ما يتعارض مع فكرة اعتبار الإنسان في الديمقراطية سيد نفسه يقوم بتشريع النظم والقوانين التي يرغب العيش بموجبها،وهذا يعني أن الإسلام والديمقراطية لا ينتظمان وفق تصور ونموذج واحد: الأول محكوم من الأعلى "الله سبحانه وتعالى" والثاني محكوم من القاعدة (الأسفل) "الشعب"، مما يعني انتفاء إمكانية التجانس بينهما.

إننا أمام تحدي يتطلب المزيد من البحوث في إطار قراءة حذرة، ونقدية ، وأكثر عمقا وصرامة لمحاولة اكتشاف معالم التجانس بين الإسلام والديمقراطية. بدأ من التساؤل عن مدى إمكانية أن يشكل الإسلام كدين محفزا لبناء الديمقراطية انطلاقا من ارتباط الديني والسياسي في الإسلام، من غير أن يكون هذا الارتباط عنصرا جوهريا لبقائه كدين، ولا مانعا للتعبير عن إرادة الأمة السياسية ومشاركتها بل ومعبرة عنها.

انطلاقاً من هذا، فإن البحث يجب أن يتجاوز فكرة "الاقتباس" وتبيئة الآليات العملية للديمقراطية كالاقتابات، وفصل السلطات وتنظيم الأحزاب، وغير ذلك من تكنولوجيا سياسية من أجل التوافق معها في إطار تطويعها وأسلمتها .

إنه سؤال عن مدى امتلاك الحركات الإسلامية على "نموذج فكري لأسلمة الديمقراطية"، يضع الديمقراطية نظرياً -معرفياً-، وسوسيولوجياً في قلب النظام المعرفي والاجتماعي الديني للإسلام، وبالتالي لا تصبح الديمقراطية شيئاً منفصلاً عن الإسلام يبحث عنه لتضاف إليه، بل تصبح تعبير عن الإسلام نفسه، ، وتصبح الديمقراطية كمفهوم يترجم توق وتطلع الإنسانية إلى الحرية والمشاركة في صياغة مصيرها وحضارتها منجزاً تاريخياً بإمكان الإسلام إنجازه وإعادة إنجاز نفسه من خلالها. إنه بحث عن قدرة الحركات الإسلامية عن تقديم فهم "خلاق للإسلام" ، قائم على نقد للإيديولوجية التي قام على أساسها نمط الديمقراطية في العصر الحديث، ومنتحر من الأعباء النظرية للديمقراطية بالصيغة الغربية التي أعلنت مدركتها الأساسية في إطار العلمنة، والاعتقاد بأن تشكلها في القرن التاسع عشر الذي قام على نفي أي دور للدين في تأسيس السلطة السياسية وإقصاء أي دور للحقائق الدينية في المجال العام صالحة لتكون صيغة مطلقة ونهائية، هذه الصيغة التي يجري الآن مناقشتها في الغرب نفسه في ظل التساؤلات حول قدرة الديمقراطية على المحافظة "بذاتها على ذاتها" في ظل عودة المسألة الدينية إلى المجال العام فيه.

المصادر والمراجع

المصادر الدينية

- القرآن الكريم، برواية ورش عن الإمام نافع، موفم للنشر، الجزائر، 1994
- القرآن الكريم ،، برواية حفص عن عاصم ،دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ،القاهرة ،2004

- الحديث النبوي الشريف

- 1- ابن حنبل أحمد، مسند أحمد، دار الفكر ،لبنان ،دت
- 2- البخاري محمد إسماعيل ،صحيح الجامع الصغير، المكتبة الثقافية ،بيروت، دت
- 3- مسلم أبي الحسن ،صحيح مسلم، اعتنى به محمد بن عيادي بن عبد الحليم ،مكتبة الصفا، القاهرة ، 2004

المصادر القانونية

- 4- Les textes fondamentaux de le Révolution, Appel du 1er Novembre 1954, plate-forme dela Soummam, texte du Congrès de Tripoli, Algérie: Editions ANEP, 2005
- 5- République Algérienne Démocratique et Populaire. Front de libération nationale. Charte Nationale 1976.
- 6- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ،دستور 1963، [en ligne] متوفر على الموقع الإلكتروني : <http://www.apn-dz.org>
- 7- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ،دستور 1976، [en ligne] متوفر على الموقع الإلكتروني : <http://www.apn-dz.org>
- 8- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ،دستور 1996، المجلس الدستوري
- 9- قانون الجنسية الجزائرية الصادر سنة 1963.

المراجع

أ- الكتب باللغة العربية

- 10- الجدري عز الدين أبي الحسن علي بن محمد (المعروف بابن الأثير)، الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان، الطبعة الأولى ،1987
- 11- أبو الفرج عبد الرحمان ابن الجوزي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبد القادر عطى ومصطفى عبد القادر عطى، دار الكتب العلمية ،الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، 1995

- 12- ابن تيمية أحمد ابن عبد الحليم ، الفتاوى الكبرى ، دار القلم،الجزء الثالث، بيروت.
- 13- ابن خلدون عبد الرحمان ، مقدمة ابن خلدون ،تحقيق درويش الجويدي، الكتبة العصرية ، صيدا-بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1997.
- 14- ابن خلدون عبد الرحمن ، تاريخ العلامة ابن خلدون ، سلسلة الأنيس للعلوم الاجتماعية، موفم /لنشر ، الجزائر، 1995 .
- 15- ابن عبد ربه أحمد بن محمد الأندلسي،العقد الفريد ، تحقيق محمد عبد القادر شاهين، المكتبة العصرية ،صيда-بيروت، لبنان، 2011 .
- 16- ابن كثير عماد الدين إسماعيل ، البداية والنهاية ، دار الفكر ، المجلد السابع، الجزء 13، بيروت، 1986.
- 17- ابن هبة الله ابا القاسم علي ابن الحسن (المعروف بابن عساكر)،"تاريخ مدينة دمشق"،دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن ترامة العمري ،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1900.
- 18- أبوorman بشير ،الحركة الإسلامية والبرلمان ، جمعية المطابع التعاونية ، الطبعة الأولى،عمان، 1991.
- 19- أحمد أمين ،زعماء الإصلاح في العصر الحديث،مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، (د،ت).
- 20- أحمد أمين، " فجر الإسلام" دار الكتاب العربي، بيروت.لبنان، الطبعة العاشرة، 1969.
- 21- أركون محمد ، لوي غاردييه، "الإسلام بين الأمس والغد"، ترجمة علي المفكر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان، 2006.
- 22- أرنولد توماس ، الدعوة إلى الإسلام :بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية،ترجمة حسن ابراهيم حسن وآخرون،مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ،مصر، 1970.
- 23- اسبوزيتو جون. ل. ، التهديد الاسلامي خرافة أم حقيقة، ترجمة قاسم عبده قاسم، ط2، دار الشروق القاهرة، 2002.
- 24- إسماعيل محمود ،"الخلافة الإسلامية بين الفكر والتاريخ"،مصر العربية للنشر والتوزيع،الطبعة الأولى، القاهرة ، 2006 .
- 25- الابراهيم موسى ابراهيم ، الفقه الحركي في العمل الإسلامي المعاصر :دراسة تأصيلية نقدية،دار عمار -دار عمار ، عمان، الأردن ، الطبعة الأولى ، 1997.
- 26- الإبراهيمي محمد البشير، في قلب المعركة، تصدير أبوالقاسم سعد الله، دار الأمة، الطبعة الأولى، الجزائر، 1997
- 27- الآسدي مختار ،"الديمقراطية والدين وولاية الفقيه: دراسة في إشكالية الحكم الديني"،دار الإنتشار العربي،بيروت ، الطبعة الأولى ، 2009

- 28- الأسود صالح فركوس ،المختصر في تاريخ الجزائر من عهد الفنيقيين إلى خروج الفرنسيين. دار العلوم للنشر والتوزيع. عناية. 2003.
- 29- الأفغاني جمال الدين 'الأعمال الكاملة' ، دراسة تحقيق ومحمد عمارة ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج 2 ، 1981.
- 30- البشري طارق ، الحركة السياسية في مصر 1945- 1952 الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1972.
- 31- البوتاني عبد الفتاح علي، حياة الحزبية في الموصل 1926- 1958 ، ط1، مطبعة وزارة التربية، اربيل، 2003
- 32- الترابي حسن ،السياسة والحكم ،النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، الطبعة الثانية ،دار الساقى ،بيروت، لبنان، 2003
- 33- التونسي خير الدين ، "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ،تقديم محمد الحداد ، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012 .
- 34- الجاسور ناظم عبد الواحد ، معجم المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 2008، ص 581.
- 35- الجدي عز الدين أبي الحسن علي بن محمد (المعروف بابن الأثير) ،"أسد الغابة في معرفة الصحابة"، دار ابن حزم ،الطبعة الأولى ،بيروت ،لبنان ،2012.
- 36- الجندي أنور، حسن البنا الداعية الامام والمجدد الشهيد ، دار القلم ، ط 1، دمشق، 2000.
- 37- الجوهري عبد الهادي وآخرون، المشاركة الشعبية-دراسة في علم الاجتماع السياسي، مكتبة نهضة الشرق، 1984.
- 38- الحسنوي ظافر محمد صكر ،شكيب أرسلان ودوره السياسي في حركة النهضة العربية الحديثة 1869-1946، ط1 رياض الريس للكتاب والنشر، بيروت 2002.
- 39- الحسيني اسحاق موسى ، الاخوان المسلمين كبرى لحركات الإسلامية ، دار بيروت للطباعة، ط1 ،بيروت، 1952.
- 40- الحسيني السيد ،علم الاجتماع السياسي: المفاهيم والقضايا، دار المعارف ،القاهرة، الطبعة الثانية، 1981
- 41- الحواس الوناس ، نادي الترقى ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، 1927- 1954، دار شطايب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013.
- 42- الخراشي سليمان بن صالح ، ثقافة التلبيس، دار الإيمان-دار القبلتين للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الرياض، 1432.

- 43- الخميني روح الله الموسوي ، الحكومة الإسلامية: (ولاية الفقيه)، مؤسسة تنظيم ونشر ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة السادسة، إيران، 2004
- 44- الدوري عبد العزيز ، " مقدمة في تاريخ صدر الإسلام " مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، 2007.
- 45- الديجاني أحمد صدقي ، "تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث"، في: "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ، بيروت، 1984.
- 46- الدينوري ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، علق عليه خيرى سعيد ، المكتبة التوفيقية ، مصر، د س ن،
- 47- الربضي سليمان وعبد الكريم البرغوثي، "الفكر العربي الحديث والمعاصر"، دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية، بيروت، 2000 .
- 48- السويدي محمد ، علم الاجتماع السياسي: ميدانه وقضاياها، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،
- 49- السيد رضوان ، سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات دار الكتاب العربي، بيروت، ط أولى، 1997.
- 50- السيد رضوان ، مفاهيم الجماعات في الإسلام :دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي ،للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ، 1993
- 51- السيبي عباس ، في قافلة الاخوان المسلمين، ج2، ط1، اقرأ دار الطباعة والنشر والصوتيات الاسكندرية، 1978.
- 52- السيف توفيق ، نظرية السلطة في الفقه الشيعي ، المركز الثقافي العربي ،بيروت ،لبنان .
- 53- السيف توفيق ، ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة. المركز الثقافي العربي. بيروت. لبنان الطبعة الأولى. 1999.
- 54- الشاوي توفيق ، أعلى مراتب الديمقراطية الشورى، الزهراء رللإعلام العربي، القاهرة، مصر، 1994
- 55- الشهرستاني محمد ابن عبد الكريم ، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية ، الجزء الأول ،بيروت، 1992.
- 56- الصديق شافية ، إشكالية النهوض في الفكر الإسلامي المعاصر، المشروع الفردي بإستحضار الآخر. دار قرطبة. الطبعة الأولى الجزائر، 2006.
- 57- الصنهاجي أبوبكر بن علي (المعروف بالبيدق) .أخبار المهدي بن تومرت. تحقيق عبد الحميد حاجيان. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر. 1974

- 58- الطباطبائي محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية المحققة، بيروت، لبنان، الجزء الرابع، 2002،
- 59- الطبري محمد ابن جرير ، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، 1997،
- 60- الطبري محمد ابن جرير ، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، 1997،
- 61- الطهطاوي رفاعه رافع ، "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، كلمات عربية للنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر ، 2011.
- 62- العقاد عباس محمود ، الديمقراطية، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2005.
- 63- العقاد عباس محمود، ابن سينا ، دار هنداوي، القاهرة ، مصر ، 2013،
- 64- العلوي هادي ، مدارات: تراث الثورة المشاعية في الشرق، دار المدى للثقافة والنشر، ط 1 ، دمشق ، 1997 .
- 65- العوا محمد سليم ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1989،
- 66- الغنوشي راشد ، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، دار قرطبة، ط1، الجزائر، 2003،
- 67- الغنوشي راشد ، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، 2012.
- 68- الغنوشي راشد ، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.
- 69- القرضاوي يوسف ، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، دار الرحاب، الجزائر، 1990.
- 70- القرضاوي يوسف ، من فقه الدولة في الإسلام ، دار الشروق ، الطبعة الخامسة، مصر، 2005.
- 71- القرضاوي يوسف، امتنا بين قرنين، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2000.
- 72- الكاتب أحمد ، تطور الفكر السياسي السني: نحو خلافة ديمقراطية، الإنتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2008.
- 73- الكنز علي ، الإسلام والهوية: ملاحظات للبحث، في: الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، 1990،

- 74- ريتشارد هيرير ديكمجان ،الأصولية الإسلامية في العالم العربي ، ترجمة عبد الوارث سعيد ،دار الوفاء للطباعة والنشر ،1985،
- 75- الكواكبي عبد الرحمن ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم محمد خالد،موفم للنشر، النشر الثاني،سلسلة الأنيس، الجزائر ،1991.
- 76- المالكي حسن بن فرحان ،"قراءة في كتب العقائد المذهب: الحنبلي نموذجاً"،مركز الدراسات التاريخية،الطبعة الأولى،المملكة الأردنية الهاشمية،2000.
- 77- الماوردي علي ابن محمد بن بصير ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية،دار الفكر للطباعة ،الطبعة الأولى، القاهرة، 1983
- 78- المتقي الهندي ،كنز العمال: في سنن الأقوال والأفعال ،تحقيق صفوت السقاوبكري الحباتي،مؤسسة الرسالة
- 79- المودودي أبو الأعلى ، نحو ثورة سلمية، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، 1968 .
- 80- الميلاد زكي ، الفكر الإسلامي:قراءات ومراجعات ،الانتشار العربي،بيروت ،الطبعة الأولى، 1999
- 81- الملي مبارك بن سعيد ، تاريخ الجزائر في القديم والحديث ،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر. 1976.
- 82- النجار عبد المجيد ،تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت (الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس عشر) ،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1995.
- 83- النوبختي أبو محمد الحسن بن موسى ، فرق الشيعة، تحقيق وتصحيح وهنري ريتو، بدايات، سوريا. 2007.
- 84- النيسابوري أحمد بن براهيم ،إثبات الإمامة، تقديم وتعليق مصطفى غالب،دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ،لبنان ،1996
- 85- الهرماسي عبد اللطيف ، الحركة الإسلامية في تونس:اليسار الاشتراكي ،الإسلام والحركة الإسلامية، بيرم للنشر، تونس، 1985
- 86- الهرماسي محمد صالح ، مقارنة في إشكالية الهوية، المغرب العربي المعاصر، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، سوريا، 2001
- 87- الورتلاني الفضيل. " الجزائر الثائرة " دار الهدى طبعة جديدة مزيده ومنفعة. ومدعمة بالصور. الجزائر. 2009.
- 88- الويشي عطية فتحي ،حوار الحضارات :إشكالية التصادم وآفاق الحوار،حقائق لا ينبغي أن تغيب،مكتبة المنارة الإسلامية،الطبعة الأولى، الكويت،2001.

- 89- إيليا حريق ، الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب ، دار الساقى ط1 بيروت. لبنان 2001.
- 90- أمليل علي ، "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية" المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثانية، الدر البيضاء ،المغرب، 2005
- 91- أوغلو أحمد داوود ، الفلسفة السياسية، ترجمة إبراهيم البيومي غانم، تقديم محمد عمارة ،سلسلة هذا هو الإسلام، دار الشروق الدولية، الطبعة الأولى ، مصر، 2006
- 92- بدوي عبد الرحمان ، مذاهب الإسلاميين ،دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، بيروت ،لبنان، 2005،
- 93- برتران بادى ، بيار بيرنوم، سوسيولوجية الدولة. (ترجمة جوزف عبد الله وجورج أبي صالح). الطبعة الأولى، مركز الإنماء القومي، بيروت، د س ن.
- 94- برتران بادى. الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة، نخلة فريفر ،المركز الثقافي العربي. بيروت. لبنان، 1996 .
- 95- برو فيليب ، علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1998.
- 96- بغداد محمد ،التركة المسمومة :أزمة حركة مجتمع السلم ،دار الحكمة ،الجزائر 2009،
- 97- بلقزيز عبد الإله ، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ،مركز دراسات الوحدة العربية ،الطبعة الثانية، بيروت ، 2004.
- 98- بلقزيز عبد الإله ، السلطة والمعارضة، المجال السياسي العربي المعاصر، (حالة المغرب)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، طبعة الأولى، 2005.
- 99- بلقزيز عبد الإله ، تكوين المجال السياسي الإسلامي:الفتنة والانقسام، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ،بيروت، لبنان، 2012
- 100- بلقزيز عبد الإله ، تكوين المجال السياسي الإسلامي:النبوة والسياسة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ،بيروت، لبنان، 2005
- 101- بن مصطفى عكاشة ،الإسلاميون في المغرب ،دار توبيقال للنشر، الطبعة الأولى ،الدار البيضاء ،المغرب، 2006، محمد جمال باروت، يثرب الجديدة :الحركات الإسلامية الراهنة، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت-لندن، الطبعة الأولى، 1994،
- 102- بن عاشور محمد الطاهر ،تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس
- 103- بن نبي مالك ، "شروط النهضة"، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، 1969.

- 104- بن نبي مالك ، ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الإجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، الجزائر، 1986.
- 105- بن نبي مالك ، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة السادسة، 2006.
- 106- بن نبي مالك. فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر بوندونغ، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الوعي، الطبعة الأولى، 2013
- 107- بن نبي مالك، مذكرات شاهد للقرن ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، سوريا، الطبعة الثانية، 1984
- 108- بوعزيز يحي ، الاتجاه اليمني في الحركة الوطنية من خلال نصوصه (1912-1948)، دار البصائر للنشر والتوزيع ، طبعة خاصة ، الجزائر ، 2009.
- 109- بوجنون مسعود ، الحركة الإسلامية الجزائرية، سنوات المجد والشؤم، ترجمة عزيزي عبد السلام، دار مدني، دون بلد وسنة النشر.
- 110- بوشعير سعيد. القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة. الجزء الأول، ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر، 1989.
- 111- بوكراع لياس ، الجزائر الرعب المقدس، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، 2003.
- 112- بوهلي مايكل ، الشبكة الأصولية، تعريف بالمنظمات الاصولية الاسلامية في العالم، ترجمة فريدون كاهكاهي، مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، السليمانية، 2001.
- 113- بيات آصف ، ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، ترجمة محمد العربي، دار جداول للنشر والترجمة، الطبعة الأولى ،لبنان، 2016
- 114- ببيضون إبراهيم. تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول: من دولة عمر إلى دولة عبد المالك، دار اقرأ لنشر والتوزيع والطباعة. بيروت، لبنان، 1986.
- 115- توران ألان ،نقد الحداثة ،ترجمة أنور مغيث،المجلس الأعلى للثقافة ،القاهرة ،1997،
- 116- توران ألان. ما الديمقراطية؟ دراسة فلسفية، ترجمة عيود كاسوحة. منشورات وزارة الثقافة في دمشق-سوريا- 2000
- 117- تيرنر براين ، علم الاجتماع والإسلام ،ترجمة أبا بكر أحمد باقادر ، دار القلم ،بيروت ، الطبعة الأولى ، 1987.
- 118- جابي ناصر ، مواطنة من دون إستئذان ،منشورات الشهاب، الجزائر، 2006.
- 119- جامع محمود ، وعرفت الإخوان ، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط17، القاهرة، 2003.

- 120- جرادي عيسى، "الحركة الإسلامية في الجزائر من الدعوة إلى الدولة :قراءة في العمل السياسي والحزبي الإسلامي من 1989 إلى 2005" دار قرطبة للنشر والتوزيع ،الطبعة الأولى، الجزائر، 2005
- 121- جعيط هشام. مشكلة الثقافة الإسلامية،دار الطليعة للطباعة والنشر ،الطبعة الثالثة ،بيروت، 2011
- 122- جیدنز أنتوني ، "علم الاجتماع"، ترجمة وتقديم: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت
- 123- جیدنز أنطوني ،مقدمة نقدية في علم الاجتماع، ترجمة أحمد زايد وآخرون، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية. القاهرة. 2002.
- 124- حجاب محمد فريد ، أزمة الديمقراطية الغربية وتحدياتها في العالم الثالث ، في مجموعة باحثين، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق.
- 125- حداد تريز ، ملف الأحزاب السياسية في الأردن 1919- 1994، مطابع دار الشعب، (د. م، د. ت) .
- 126- حسين طه،الفتنة الكبرى :علي وبنوه،في إسلاميات طه حسين ،دار العلم للملايين ،بيروت،الطبعة الأولى، 1984.
- 127- حسين محمد محمد ،الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر،الجزء الثاني،مؤسسة الرسالة،الطبعة السابعة،بيروت،لبنان،1984.
- 128- حوراني ألبرت ، الفكر العربي في عصر النهضة :1798- 1939 ، ترجمة كريم زعقول ،دار النهار للنشر، بيروت ،لبنان، (د،ت).
- 129- حوى سعيد ، المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين، مكتبة وهبة،القاهرة،ط4، القاهرة، 2006.
- 130- حوى سعيد ،جند الله ثقافة وأخلاقا ، د ن،د ت.
- 131- حيدر إبراهيم علي ،الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية :ملاحظات في علم اجتماع الدين،في الدين في المجتمع العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الأولى،بيروت، لبنان،1990.
- 132- خالد محمد خالد " أبناء الرسول في كربلاء"،دار المعرفة،الجزائر،1996
- 133- دوركايم إميل ،قواعد المنهج في علم الاجتماع ،تقديم عبد الرحمان بوزيدة،موفم للنشر ،سلسلة الأنيس،الجزائر،1990.
- 134- ديورانت ول ،قصة الحضارة،ترجمة زكي نجيب محمود وآخرون،الجزء الأول ،المجلد الثاني ،الهيئة العامة للكتاب ،القاهرة ،2002
- 135- رابحي الأخضر ،نظريات الشيخ محفوظ نحاح في الدعوة والسياسية ،دار الخلدونية للنشر والتوزيع ،الجزائر،2011،ص 42

- 136- رشيد رضا محمد ، " تفسير المنار " ، طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، د س ن
- 137- رفعت السعيد ، حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين - متى ، كيف ، لماذا ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، د.ت.
- 138- رواجة احمد ، " الإخوان والجامع " ، تعريب خليل أحمد خليل ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1993
- 139- روجي لي تورنو ، حركة الموحدين في المغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر . ترجمة أمين الطيبي . الدار العربية للكتاب . ليبيا- تونس . 1982 . ص 26.
- 140- زلوم عبد القديم ، الديمقراطية نظام كفر ، منشورات حزب التحرير ، 1990.
- 141- زهران جمال علي ، الأصول الديمقراطية والإصلاح السياسي ، مكتبة الشروق الدولية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، 2005 .
- 142- زهمول ابراهيم ، الإخوان المسلمين - اوراق تاريخية ، دار نبيل د.م ، 1985.
- 143- سالم وليد محمد ، المشاركة السياسية للحركة الإسلامية في النظم السياسية المعاصرة ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 2014.
- 144- سعد إسماعيل ، علم الاجتماع السياسي بين السياسة والمجتمع ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، الطبعة الأولى ، 1999.
- 145- سعد الله أبو القاسم . الحركة الوطنية . الجزء الثاني ، دار الغرب الإسلامي . بيروت ، لبنان ، الطبعة الرابعة . 1992.
- 146- سعد حسين ، الأصولية الإسلامية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير ، مركز دراسات الوحدة العربية ، سلسلة أطروحات الدكتوراه ، الطبعة الثانية ، بيروت ، لبنان ، 2006.
- 147- سعيد حوى : المدخل الى دعوة الإخوان المسلمين ، دار عمار ، بيروت ، 1988.
- 148- سلامة غسان ، ديمقراطية من دون ديمقراطيون : سياسات الانفتاح في العالم العربي / الإسلامي ، سلامة غسان (معد) ، بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي "فونداسيوني اينريكو ماتيني" ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ، بيروت ، لبنان ، 2000.
- 149- سليمان عصام ، مدخل إلى علم السياسة ، دار النضال للطباعة ، ط2 ، بيروت ، لبنان ، 1989.
- 150- شرف الدين رسلان . مدخل لدراسة الأحزاب السياسية العربية . دار الفارابي . بيروت . لبنان . الطبعة الأولى . 2006.
- 151- شريعتي علي ، الأمة والإمامة ، مراجعة حسن علي شعيب ، دار الأمير ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، 2006

- 152- شريعتي علي ، دين ضد دين، ترجمة حيدر مجيد ،دار الأمير ،الطبعة الأولى ،بيروت، لبنان ، 2003.
- 153- شعبان الطاهر ، علم الاجتماع السياسي، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 1999.
- 154- شمس الدين محمد مهدي ،في الاجتماع السياسي الإسلامي ،المؤسسة الدولية للدراسات والنشر،،الطبعة الثانية ، بيروت ، لبنان ،1999، ص 63
- 155- شوقي زكي محمد: الاخوان المسلمين والمجتمع المصري، د. م، د. ت.
- 156- صبحي حسن ، تاريخ شمال افريقيا الحديث والمعاصر ، الإسكندرية ، 1973 .
- 157- صبري إسماعيل وآخرون: "الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، لبنان، 1998.
- 158- صديق عبد الرحمان أحد ،البيعة في النظام السياسي الإسلامي و تطبيقها في الحياة السياسية المعاصرة، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999.
- 159- عامر جيهان "إسلام المصلحين"، دار الطليعة للطباعة والنشر الطبعة الأولى، بيروت ، 2008 .
- 160- عباس فرحات ، "ليل الإستعمار"، ترجمة أبوبكر رحال، دار الجزائر للكتب، الجزائر 2011.
- 161- عبد الجبار محمد وعبد الرزاق عيد ، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام ،دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الأولى ، 1999 .
- 162- عبد الحليم محمود علي، وسائل التربية عند الإخوان المسلمين: دراسة تحليلية تاريخية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الرابعة، 1990
- 163- عبد الحليم محمود: الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ- رؤية من الداخل، والتوزيع (د. م، د. ت)، ج1، 1928- 1948، دار الدعوة للطبع والنشر
- 164- عبد الخالق عبد الرحمان ،المسلمون والعمل السياسي ،الدار السلفية ، الطبعة الثانية ،الكويت، 1986
- 165- عبد الدائم عبد الله ، الاشتراكية والديمقراطية، دار الآداب، بيروت، 1961.
- 166- عبد الرزاق علي ، الإسلام وأصول الحكم، تحقيق وتعليق محمد عمارة، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2000.
- 167- عبد اللطيف كمال ، علمانية فرح أنطوان، منبر الحوار، بيروت، العدد 38 ربيع 1999.

- 168- عدي الهواري ، الاستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسة التفكيك الإقتصادي والإجتماعي 1830-1960 ترجمة جوزيف عبد الله، دار الحداثة للطباعة والنشر، ط1، 1983.
- 169- عدي هواري ، الإستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسة التفكيك الإقتصادي الإجتماعي، 1830-1960، دار الحداثة، الطبعة الأولى، الجزائر، 1983.
- 170- علي حيدر ابراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، 1999.
- 171- عمارة محمد ، الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات... لا حقوق"، دار الشروق، ط2، القاهرة، 2006
- 172- عمارة محمد ، "تيارات الفكر الإسلامي" دار الشروق. مصر. الطبعة الثانية، 2008
- 173- عمارة محمد ، الإسلام السياسي والتعددية من منظور إسلامي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث، 2003.
- 174- عياشي احميدة. الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص. دار الحكمة. 1992 .
- 175- عيسى رياض. الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية، تقديم سهيل زكار ، الطبعة الأولى ، دمشق ، 1992.
- 176- غالم محمد ، " غزالي حرب أسامة. الأحزاب السياسية في العالم الثالث. سلسلة عالم المعرفة العدد 117، الكويت
- 177- غليون برهان وسمير أمين ، حوار الدولة والدين، Anep-الفارابي ، طبعة جديدة ومنقحة ، الجزائر ، 2003
- 178- غوشي مارسيل ، الدين في الديمقراطية ، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى ، بيروت ، 2007
- 179- غيلنز إرنست ، "مجتمع مسلم"، ترجمة أبوبكر أحمد باقادر، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى طرابلس، الجماهيرية العظمى. 2005.
- 180- فتحي عثمان محمد ، التجربة السياسية للحركة الإسلامية المعاصرة: دروس الماضي وأفاق المستقبل، دار المستقبل ، الطبعة الأولى، الجزائر، 1991.
- 181- فوكوميشل، فوكوصحافيا : أقوال وكتابات ، نقلها إلى العربية البكاي ولد عبد المالك، دار جداول للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، 2012
- 182- فوكوياما فرنسيس ، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين وآخرون. مركز الاتحاد القومي، بيروت. لبنان، 1993.

- 183- قزم جورج ،المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، تعريب خليل أحمد خليل ،مراجعة المؤلف ونسيب عون،دار الفارابي،بيروت ،لبنان،الطبعة الأولى،2007
- 184- قطب سيد ، في ظلال القرآن ،دار الشروق، المجلد الثالث، بيروت ، 1992.
- 185- قطب محمد ، لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهج حياة، دار الشروق ،1993.
- 186- قميحة جابر ، المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، الدار المصرية اللبنانية، ط1،القاهرة ، 1998
- توشار جان. تاريخ الفكر السياسي. الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع. لبنان بيروت ط2 1983
- 187- قندودي نور الدين ،عالم الأفكار، الجزائر، الطبعة الثانية، 2008.
- 188- كولونا فاني ،آيات الصمود :الثواب والمتغيرات الدينية في الجزائر المعاصرة ، ترجمة لطيف فرج ،دار العالم الثالث ،arabia kotob
- 189- لأحمدي محمد ،الديمقراطية:الجدور وإشكالية التطبيق. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. لبنان. طبعة أولى. 2012 .
- 190- لقبال موسى ،دوركتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري (11م) ،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر. 1979.
- 191- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة التاسعة، دمشق، 1984،
- 192- مجموعة باحثين، الديمقراطية والتربية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط1، 2001.
- 193- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي:محدداته وتجلياته،مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الأولى ،بيروت، لبنان،1990
- 194- محمد عبد الباقي الهرماسي،الإسلام الإحتجاجي في تونس،في: الحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي
- 195- محمد عبد الله عنان، المذاهب الاجتماعية الحديثة ،دار الشروق ،بيروت ، 1973 .
- 196- محمد عبد الوهاب طارق ، سيكولوجية المشاركة السياسية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- 197- محمد والي عبد الهادي ، التنمية الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988.
- 198- محمود محمد عبد اللطيف،لاختلافات الفقهية لدى الاتجاهات الإسلامية المعاصرة، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ،المنصورة، ج. م. ع، 2000.

- 199- مزيان سعدي ، النشاط التبشيري للكاردينال لافيغري في الجزائر، 1862-1867م، الطبعة الأولى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.
- 200- مصطفى توفيق أشرف ، المعارضة، دار العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989.
- 201- مسمودي نذير ، "بعد الرصاص: الإسلاميون والأسئلة"، الشروق للإعلام والنشر، الجزائر، ط1، 2010.
- 202- مغربي عبد الغني "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون"، ترجمة محمد شريف بن دالي حسين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986 .
- 203- مقران يسلي ، الحركة الدينية والإصلاحية في منطقة القبائل 1920-1945، دار الأمل للطباعة والنشر، الجزائر، 2006.
- 204- مناصرية يوسف ،الاتجاه الثوري في الحركة الوطنية مابين الحربين العالميتين، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1988
- 205- ميتشل ريتشارد ب. ، الإخوان المسلمين ،ترجمة محمود أبو السعود ، تعليق :صالح أبو رقيق ،الطبعة الأولى،(د.د.ن) ،(د.ب.ن)، 1979
- 206- ناصر محمد صالح ، منهج الدعوة عند الإباضية. نشر جمعية التراث، الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة،القرارة، غرداية، الجزائر، 1999.
- 207- نصار نصيف ، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ ،دار الطليعة ، الطبعة الخامسة ،بيروت ،لبنان، 2003.
- 208- هالويل جون ، الأساس الاخلاقي في الديمقراطية، ترجمة عفيف بعبكي ، دار الكتاب، بيروت.
- 209- وات وليام مونتغمري ،الإسلام واندماج المجتمع،ترجمة علي عباس مراد،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت،لبنان، 2009.
- 210- وجدي محمد فريد ، دار معارف القرن العشرين. مصر. 1924.
- 211- وعلي بكير بن بلحاج " الإمامة عند الإباضية بين النظرية والتطبيق: مقارنة مع أهل السنة والجماعة" نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، 2001
- 212- وليامز رايمند ، الثقافة والمجتمع 1780-1950، ترجمة وحيد سمعان ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد .
- 213- ويليس مايكل ،"التحدي الإسلامي في الجزائر"،ترجمة عادل خير الله،شركة المطبوعات للتوزيع والنشرة الطبعة الأولى ،بيروت،لبنان، 1999.
- 214- ياسين عبد الجواد ، السلطة في الإسلام :نقد النظرية الساسية،المركز الثقافي العربي،الطبعة الأولى،الدار البيضاء،المغرب، 2009

- 215- ياسين عبد الجواد ، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، المغرب، 2000
- 216- ياسين عبد السلام ، الخلافة والملك، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت ، 2002
- 217- ياسين عبد الله ، الحركات الإسلامية بين المشروع ونقد المعارضين، د ن ، د ت ، 1996،
- 218- يسين السيد ، إعادة اختراع السياسة : من الحداثة إلى العولمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ، 2006
- 219- يكن فتحي ، أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية عشر، بيروت، 1997.
- 220- يكن فتحي ، نحو حركة إسلامية عالمية واحدة، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة العاشرة ، 1993.

ب- الكتب باللغة الفرنسية

- 221- ADDI (LAHOUARI). *L'algerie et la democratie. Edition la decouverte, paris, france, 1995*
- 222- ADDI (LAHOUARI). *L'impasse du populisme. Op.cit. p75.*
- 223- AGERON charle Robert", *l'histoire de l'algerie*", (que sai-je) , presse universitaire de france, sixieme edition, 1977
- 224- AGERON; Charles-Robert. *les Algériens .Musulmans et la France (1871-1919)*. Tome I. Publications de le faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Sorbonne. Série Recherches. Tome 44. 1er Edition. Paris : PUF, 1968.
- 225- ALBERELLO LUC et AUTRES . *pratiques et methodes de recherche en sciences sociales. Paris, france, edition armond colin. 1995.*
- 226- Althusser louis, *Ideologie et appareils ideologiques d'Etat*, in « positions », edition sociales, paris , 1976.
- 227- ANGERS (MAURICE). *Initiation pratique a la methodologie des sciens humaines. Edition casbah, alger, 1997.*
- 228- Anouar Abdel-Malek, *La Pensée Politique arabe contemporaine* , deuxieme édition revue et augmentée, Editions du Seuil, Paris, 1970.
- 229- Arkoun Mohamed . Borrmans maurice, *L'Islam religion et société*, Interviews dirigées par mario Arosio, les editions du cerf, Paris, 1982.

- 230– Aron (Raymond), **dimension de la conscience historique**, librairie, plon paris, France, 1961.
- 231– Aron raymond, **les etapes de la pensee sociologique**, vol 2 , col Idea, edt ceres,tunis, 1994.
- 232– Badi (Bertrand). **L'état importé : l'occidentalisation de l'ordre politique**, ed fayard, 1992.
- 233– BAGUENARD (JACQUES). *L'univers Politique. France, P U F. 1ere edition, 1978.*
- 234– ben habilles .**L'Algérie française. Vu par un indigène**. Edition. Imprimerie oriental fantam frères Alger/1914.p.105.
- 235– BEN SAADA MOHAMED (t). *le régime politique algérien : de la légitimité historique à la légitimité constitutionnelle. Enal ALGER. 1992.*
- 236– Bendedouche jaqueline, **notion de Nationlite et Nationalité Algerienne**,edt la sned,Alger, 1982.
- 237– Benkhedda benyoucef, **L'Algerie à l'indépendence:lacrise de 1962**,edt dahleb,Alger,1997.
- 238– Berque jacques, **L'Islam au defi**,edition Gallimard, Paris,France,1980.
- 239– Berque jaque, **Maghreb :histoire et societe**,edt la SNED,1974
- 240– BLANCHET ALAIN, GOTMAN ANNE .*L'enquetes et ses methodes : l'entretien. Edition, Paris, France, 1992.*
- 241– Boukra lies, **Le djihadisme :L'Islam a l'épreuve de l'histoire**,Edt Bachari,Paris, France,2011.
- 242– Boukrouh noureddine, **l'Islande sans l'Islamisme : vie et pensée de malek bennabi**, édition samar, Alger, 2006.
- 243– Bourdieu pierre, **sociologie de l'Algerie**,Edition Dahlab,Septiemme édition,Alger,1985.
- 244– Bouzida Abderhmane, **"l'ideologie de l'instituteur"**, S,N,E ,D, Alger,1976
- 245– Bruno Etlenne , **L'islamisme radical**,edition Hachette,1987
- 246– Burdeau george, **la democratie**, Edt du Seuil , Paris,1966
- 247– Burgat François, **l'islamisme au Maghreb :la voix du sud** ,edt payot ,Paris ,1995.
- 248– Burgat François, **L'islamisme à l'heure D'AL-QUAIDA**,EDITION la DECOUVERT,Paris,2005,

- 249- CAMAU (MICHEL). **Pouvoir et institutions au maghreb**. O.p.u 1983.
- 250- Carré Olivier , **Les Freres Musulmans (1928–1982)**, Editions Gallimard/Julliard, france, 1983,
- 251- CHARLOT J , **LES PARTIS POLITIQUES** ; EDT ARMOND COLIN .PARIS :1971
- 252- Charnay Jean –Paul, **Sociologie Religieuse de L'Islam**, Edition Sindbad, Paris, 1977
- 253- Dahl robert, **Qui Gouverne**, Armond Colin, Paris, France, 1971
- 254- Dale. K. vankley, **les origines religieuses de la revolution française:1560–1791**, Edt du seuil, Paris, Fraçe, 2002
- 255- DE CONLENGES fustel, **La cité Antique**, Hachete, Paris, 1870.
- 256- de toqueville Alexis. **l'ancien regime et la revolution**
- 257- Debbasch charles. Daudet yves. **L'exique de termes politiques**. edt dalloz .Paris. 1974
- 258- Delannoi (gil), **sociologie de la nation : fondements théorique et expérience historique**, armond colin, paris, France, 1999
- 259- Deloye (ives), **sociologie historique du politique**, EDT la découverte nouvelle édition, paris, 2003
- 260- Djait hichem, **la personnalité et le devenir arabo–islamique**, edition du seuil, Paris. France 1974.
- 261- dorna (alexendre) georget (patrice). **Tableaux d'un malaise democtatique du point de vue de la psychologie politique**. IN PRESS EDITION, 2004
- 262- Du Pasquier roger, **Le réveil de L'Islam**, Les Editions du cerf, France, 1988
- 263- DURAND (J.P). Weil ROBERT. **Sociologie contemporaine**. Paris, france, edition vigot coll. 1993.
- 264- Durkheim émile, **les formes élémentaires de la vie religieuse :le système totémique en Australie**, presentatin de michel Maffèsoli, Librairie Generale Française, Paaris, 1991
- 265- Duverger maurice, **les partis politiques** , edt Armond colin , Paris, 1967 Editions du Seuil, 1995.
- 266- Fregossi firanch , **les rapports entre l'islam et l'état en Algerie et en Tunisie :de leur revalorisation à leur contestation**, Annuaire de l'Afrique du Nord, 1995, tome n 24

- 267- GHIGLIONE RODELPHE , MATHALON BENJAMAIN. **Les enquetes sociologiques(theories et pratiques)**.edition armond colin, paris, france, 1978.
- 268- kipple Gille,,**Jihad :expansion et declin de l'islamisme**, edt Gallimard,Paris ,France, 2003
- 269- GRAWITZ (MADELINE) . **Methodes des sciences sociales**. Edt dalloz, 5^{eme}, paris, 1981.
- 270- Gullner (Ernest), **Nation et Nationalisme** ,payot, Paris, France, 1989
- 271- HABERMAS Jurgen. **Après Marx**. Tr ladmiral (j) et delaunay (m) édition fâyard, paris 1985
- 272- Habermas Jurgen,**Droit et Democratie Entre faits et normes**, édition Gallimard.paris,1997.
- 273- Habermas Jurgen ,**Entre Naturalisme ET Religion :Les dfis de la democratie**, édition Gallimard.paris .2008.
- 274- hamza benaïsa, **vision du monde et poltique** ,edt elmaarifa,Alger,2009
- 275- Harbi (Mohamed), **aux origines du front de liberation nationale : la saïssion du PPA- MTLD contrubution à l'histoire du populisme révolutionnaire en Algérie**, collection poche bourgeois,Paris,Fraçe,1975,
- 276- Harbi Mohamed, **l'islamisme dans tous ses états**, Arcantere édition .Paris, 1991
- 277- Henry jean-robert, **le droit Français et l'Islam**, in Messuer francis, Prelot pierre-henri et Wochiling (dir),**Traité du droit Français des religions**,litec,2003
- 278- Ihaddaden zahir, **l' histoire de la presse indigène en Algérie Des origines j'usqua 1930** , Edt ANEP,Alger , 2016
- 279- Julliard jacquue,**Le choix de Pascal**,Paris ,2003
- 280- Kateb kamel, **les politiques d'assimilation en Algerie**, institute national d'etudes demographiques:<http://mnouttiers.org/article.php>
- 281- KHELLADI; Aïssa. **Les islamistes Algériens face au pouvoir**. Alger : Edition Alfa,1992
- 282- kipel gilles ,**la revange de Dieu :chretiens, juiifs et musulmans a la requonquete du monde**, edt le seuil ,Paris , 2003
- 283- kipple Gille,,**Jihad :expansion et declin de l'islamisme**, edt Gallimard,Paris ,France, 2003

- 284– Labat severine ,**Les islamistes Algeriens entre less urnes et le maquis**,
edition le Seuil, Paris, 1995
- 285– Lachref mostefa,**L’Algerie :nation et société** ,francois maspero,Paris,France
- 286– Lamchichi Abderahim, **l’islamisme en Algérie**, l’armatton, paris, 1992,
- 287– LECA (JEAN). Pouvoir et administration au maghreb**
- 288– Leclerc yves,**La Democratie cul-de-sac**,Media-Plus,Algerie,1994
- 289– LECOMTE (P) et DENNI (B). Sociologie du politique. Presse**
universitaire de greneble. Sous annee édition
- 290– Legros robert, **L’avenement de la democratie** ,Edt Grasset, Paris, 1999
- 291– Lénine Vladimir,**du droit des nation à disposer d’elles-memes**, edt du
progrés,moscou,1979
- 292– Lewis bernard,**Le retour de L’Islam**,Gallimard ,Paris, France,1985
- 293– Malouf amin , **le dérègleman du monde** ,edt sidia , Alger, 2009,
- 294– Mauss mercel ,**essai sur le don :suivi de rapport de la psychologie et de**
la sochologie ,ENAG/EDITION ,Alger, 1989
- 295– Megharbi Abdelghani, **Le monde Musulman de la Naissance a la**
Renaissance,Librairie-Edition du parti,Alger,1977
- 296– Megherbi abdelghani,Culture et personnalité Algerienne de massinissa à nos
jours, ENAL-OPU,Alger,1986
- 297– Merad Alli ,**le reformisme musulman en Algerie de 1925à1940 :essai**
déistoire religieuse et sociale,les editions Elhikma, Alger, Algerie,19....
- 298– Michelat (Guy), **dimensions du nationalisme, enquête par**
questionnaire, (1962) librairie ArmondCalin, Paris, 1966
- 299– Michels robert , **les partis politiques :essai sur les tandances**
oligarchique des democraties, traduit par s,jankelevitch, edt Flamarion Paris, 1914
- 300– MUCHEILLI (ROGER). L’analyse de contenu (des documents et des**
commucations). Paris, france, E.S.F. 1984.
- 301– OSTROGORSKI (M). La Démocratie Et Les Partis Politiques. Edt**
seuil, paris, 1979.
- 302– pombini paolo ,**introduction a l’istoire des partis politiques** .paris
.puf.1992.

- 303- Prelot marcel.Lescuyer george, **Histoire des idées politiques** . dalloz. Paris .1977
- 304- Rodinson (maxime), **L'Islam :politique et croyance**,librairie Artheme Fayard ,France,1993
- 305- Rodinson maxime ,**la fascination de l'Islam: suivi de :le seigneur bourguignon et l'esclave sarrasin**, edt la découverte ,Paris, 1989
- 306- Roy (olivier), **l'Afghanistan :islam et modernité** , le seuil, paris, (coll esprit), 1985.
- 307- Roy olivier,**Généalogie de L'islamisme**,preface inédite,Hachette Littératures,Paris,2001.
- 308- Saadallah abouelkassem,**le facteur religieux dans le mouvement national Algérien au cours des années 1920** ,in :**L'Etoile Nord Africaine et le mouvement national algérien** ,acte du colloque du 27février au 1er mars 1987,Paris,Edt ,Centre Culturel Algerien ,1988
- 309- Schnaper dominique . **la démocratie providentielle** , edt ,Gallimard, Paris, 2002
- 310- SCHUMPETER (JOSEPH). *Capitalisme Socialisme Et Démocratie. (traduit par gaél fain). Edt payot, paris, 1974.*
- 311- SCHWERTZEMBERG,roger gerard.**sociologie politique** ,edt Moncretien,Paris ,1974
- 312- Seiler daniél louis ,la **comparaison et les partis politiques**, instut de sciences politiques et sociales , barcelona, 2001
- 313- Seiler daniel louis. **les partis politiques**, edt armond colin.paris .1993
- 314- STRAUSS (anselm) . **La trame de la négociation**.(*sociologie qualitative et interactionnisme*). Edt l'Harmattan, 1992.
- 315- Talladoras George, **la culture politique arabo-islamique et la naissance du nationalisme Algérien (1830-1962)**, entreprise nationale du livre, Alger, 1985
- 316- Todd Emmanuel,**L'illusion économique**, édition Gallimard.paris,1999.
- 317- Touraine alain ,**Production de la société**,edition du Seuil,1973
- 318- Vatin jean claude,**L'Algerie politique :histoire et société** ,elMaarifa,L'Algerie , 2010
- 319- Waardenberg jacque,**L'Islam : une religion**, Edition Labor et Fides ,Genève,1989

- 320- WEBER (MAX). *Economie et société*. Edition plon, paris, france,
- 321- Weber max , *L’Ethique Protestante et L’esprit du Capitalisme* ,Edition Plon ,Paris,1964
- 322- Weber max, *Le savant et le politique* ,introduction de raymond Aron, col 10/18, edt Plon , 1959
- 323- WRIGH (MILLS CHARLES) .*L’imagination sociologique*. Tr par clinquart pierre. Paris, france, edition françois maspero, 1971.

المذكرات ،الكتب ،والوثائق الحزبية والحركية

- 324- BRAHAMI; Mostafa, <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l’indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions>, [en ligne], Disponible sur:<http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm>/.

325- أحمد بن نعمان ،"مفهوم المشاركة السياسية لدى الشيخ محفوظ نحناح ""، في : المؤسس،مجلة غير دورية تصدرها هيئة المؤسسين لحركة المجتمع السلم ، العدد الثاني ،جوان 2006

326- بلقاسم عجاج: شاهد على اغتيال الإخوان في الجزائر: شهادات بوجمعة عياد ،أحد مؤسسي الحركة الإسلامية في الجزائر. دار الشروق للإعلام والنشر الجزائر. الطبعة الأولى 2013

327- بوسليماني محمد،"وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائر"،، (en ligne) متوفر على موقع <http://chihab.net>

328- توفيق الشاوي،مذكرات نصف قرن من العمل الإسلامي:1945-1995، دار الشروق،مصر الطبعة الأولى،1998.

329- حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام البنا، دار الدعوة، الإسكندرية ،مصر،1992.

330- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مكتبة آفاق ، الكويت ، 2012.

331- الحضاري في الجزائر: هذه أخطاؤنا، قراءة في تبعيات المواجهة مع السلطة، الحلقة الرابعة

332- طيب برغوث. إطلالة على تجربة جماعة البناء الحضاري الاسلاميه بالجزائر. دار رؤى الطبعة الأولى. بيروت. لبنان 2014.

333- فاروق أبوسراج الذهب طيفور، الشوراقراطية، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر 2011.

334- فاروق أبوسراج الذهب، المعالم العشرون، دار الخلدونية، الطبعة الأولى، الجزائر 2009.

335- محفوظ نحاح، "الجزائر المنشودة، المعادلة المفقودة للإسلام، الوطنية، الديمقراطية"، دار النبأ، الطبعة الأولى، 1999، الجزائر.

336- محمد السعيد، "العمل الإسلامي من مرحلة الدعوة إلى مرحلة الدولة"، ملتقى الدعوة والدعاة، الملتقى الثاني للدعوة الإسلامية، الجزائر، 28 ماي - 1 جوان 1990، مسجد الأرقم، شريط أوديو، بإشراف المنار الإسلامية.

الأطروحات والرسائل العلمية

337- الجمعي خمري، حركة الشبان الجزائريين والتونسيين 1900-1930، دراسة تاريخية وسياسية مقارنة، أطروحة دكتوراه، جامعة منتوري، قسنطينة، 2002-2003.

338- الصادق دهاش، "المشروع الوحدوي التحرري لحركة الجامعة الإسلامية في بلدان المغرب العربي بين 1876-1919"، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2008-2009.

339- عروس زوبير، "التيارات الإسلامية واتجاهاتها في الجزائر: دراسة في أقطاب وأشكال التنظيمات الجموعية ذات التوجيهات الدينية"، أطروحة دكتوراه، قسم علم الاجتماع كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2005-2006.

340- فشار عطاء الله، النخبة الجزائرية : جذورها -تطورها- اتجاهاتها (1914-1954)، أطروحة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، 2008-2009.

341- سعود الطاهر، الجذور التاريخية والإيديولوجية للحركة الإسلامية في الجزائر، شهادة دكتوراه علوم في علم اجتماع التنمية، جامعة منتوري، قسنطينة نكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع والديمغرافيا، السنة الجامعية، 2009-2010.

342- الغالي الغربي، الثورات الشعبية أثناء العهد التركي، رسالة ماجستير، قسم التاريخ كلية الآداب، جامعة دمشق، 1988.

- 343- شكري معمر رشيدة، العلماء والسلطة العثمانية في الجزائر ،:فترة الدايات (1671-
(1830)، رسالة الماجستير، تخصص تاريخ حديث، جامعة الجزائر ،كلية العلوم الإنسانية
والاجتماعية ،قسم التاريخ،السنة الجامعية 2005-2006.

المجلات والدوريات

- 344- البوعبدلي المهدي ،"جوانب مجهولة من آثار زيارة محمد عبده للجزائر"، الأصالة،
العدد 79-80-81-82 السنة التاسعة سنة 1978.
- 345- الجاسور ناظم ، الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية، المواقف والمخاوف
المتبادلة ،(ندوة) تحرير على خلفية ، مجلة المستقبل العربي، السنة 22، العدد 250، كانون الأول /
ديسمبر 1999.
- 346- الغنوشي راشد ، محاور إسلامية ، بيت المعرفة ، القاهرة ، 1989
- 347- القرضاوي يوسف في مجلة الأمان، بيروت، العدد 240،
جانفي 1997
- 348- الكواري علي خليفة ، مفهوم الديمقراطية المعاصرة، مجلة المستقبل العربي، العدد،
168، شباط 1993.
- 349- جابر عدنان ، الديمقراطية والعقلانية، مجلة المستقبل العربي، السنة 22، العدد
254، نيسان / ابريل 2000.
- 350- زروقي إبراهيم، " المذاهب الإسلامية في تيهرت "، في :مجلة التاريخ، المركز
الوطني للدراسات التاريخية، العدد 13، النصف الثاني، سنة 198.
- 351- شرارة وضاح ، "الحركة السياسية الدينية أو التمهيد للدولة"، في :دراسات عربية،
العدد الثاني، يوليو، بيروت، 1979
- 352- طاهر المصري ، آفاق العملية الديمقراطية في الاردن، مجلة المستقبل العربي، 22،
العدد 250، كانون الأول / ديسمبر، 1999.
- 353- ظاهرة المهدي المنتظر في المقاومة الجزائرية خلال القرن التاسع عشر ومطلع
القرن العشرين "، في :إنسانيات ، العدد 11،
- 354- طيبي غماري، هوية الأزمة أو أزمة الهوية، في :مجلة العلوم الاجتماعية
والإنسانية، العدد 15، ديسمبر 2006
- 355- عبادة عبد اللطيف. "مناهج الحركات الإسلامية المعاصرة في التغيير: نقد وتقويم
إنطلاقاً من فكر بن نبي" ، في :الموافقات ، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، العدد
الثالث، جوان 1994

- 356- عبد الفتاح اسماعيل سيف الدين ، التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، العدد 170، 1993/4.
- 357- عبد المجيد وحيد ، الانتخابات الأوروبية وتحولات الديمقراطية المعاصرة، مجلة السياسة الدولية، العدد 109 يوليو، 1996.
- 358- عبد المجيد وحيد ، الديمقراطية في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد 138، آب 1990،
- 359- عبد المنعم سعيد نيفين ، "جدلية الاستبعاد والمشاركة: مقارنة بين جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر وجماعة الإخوان المسلمين في الاردن"، مجلة المستقبل العربي، العدد 145، آذار 1991
- 360- علوان البيج حسين ، المشاركة السياسية والعملية السياسية في الدول النامية، بيروت: المستقبل العربي، العدد 223، 1997.
- 361- عويمر مولود. " الإمام البنا وحركات التحرر المغربية 1938-1956"، مجلة المجتمع، الكويت، العدد 1490، فيفري 2003
- 362- غليون برهان ، "الدولة العربية الحديثة وأسباب غياب التكون التاريخي للأمة"، مجلة العلوم الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، المجلد 26. العدد 02. صيف 1998.
- 363- لونيبي إبراهيم ، فكرة الإدماج في الجزائر، 1830-1945 بين الطرح الفرنسي والموقف الجزائري"، مجلة الرواية، المركز الوطن للدراسات والبحث في الحكة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، العدد 1.
- 364- مهنا امين عواد ، "تقييم الاحزاب والتنظيمات السياسية في الأردن 1950-1957. دراسة تفويمية"، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، الأردن، العدد 4، المجلد السابع، 1992.
- 365- نحاح محفوظ ، "الجزائر في مرحلة المخاض"، مجلة "منبر أكتوبر"، مجلة نصفه شهرية ، العدد 20، من 1 الى 15 كانون الثاني 1990،
- 366- هالة مصطفى ، "التيار الاسلامي في الارض المحتلة"، مجلة المستقبل العربي، العدد 113، تموز 1988.

الوسائط الإلكترونية

- 367- Etienne bruno, L'islamisme comme ideologie et comme force politique, http://www.cairn.info/article.php?id_REVUE=CITE &_ARTICLE=CITE_014_0045,p1/10
- 368- <http://.wikipedia.org/wiki/islamisme>
- 369- LABAT; Séverine. <Islamisme et mouvement social en Algérie>. *Vingtième Siècle.Revue d'histoire*, 79, juillet-septembre 2003, pp. 3-18.

370- Bourdieu pierre, **Genesse et structure du champ religieux**, in :revue française de sociologie, 1971.

371- الجابري محمد عابد، "من الوهابية إلى السلفية الإصلاحية إلى الجهادية"، (en ligne)، متوفر على موقع <http://www.alwihda.com/viewphp?art/id:16>

372- الغنوشي راشد، محفوظ نحات :السباحة ضد التيار تصل بك للمنايع، (en ligne) متوفر على موقع <http://.islamonline.net>

الصحف و وسائل الإعلام السمعية والبصرية

373- أبوجرة سلطاني: **جريدة الشروق اليومي**، الخميس 5 فيفري 2015 الموافق ل 15 ربيع الثنتي 1436هـ/ العدد 4639

374- عبد الرحمان شيبان ،حوار ،**جريدة الخبر**، 2010/12/18 الموافق ل 12 محرم 1432 هـ

375- محفوظ نحات ،**أسبوعية السبيل**، 1989/07/31

376- مداني مزراق، الحلقة المفقودة، حوار، **قناة الشروق الفضائية الجزائرية** ،شهر مارس 2015.

377- EL WATAN, Numéro Special, 5 octobre 1988-2008 le reve brisé, Dimanche 5 octobre 2008

المعاجم والقواميس

378- ابن منظور جمال الدين، **لسان العرب**، دار الجيل ،الطبعة الأولى، بيروت ، 1988

379- الفيروز آبادي مجد الدين ، **القاموس المحيط** ،مؤسسة الرسالة ،الطبعة السادسة ،بيروت، 1998

380- بودون ريمون وفرنسوا بوريكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**،ترجمة سليم حداد،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت، الطبعة الولي، 1986

381- عبد الباقي محمد فؤاد ،**المعجم المفهرس لألفاض القرآن الكريم** ،دار الحديث ، الطبعة الأولى ،القاهرة ، 1996

الملاحق

ملحق رقم 1

نص البيان الذي اصدره الشيخ البشير الابراهيمي في 16 ابريل 1964

بسم الله الرحمن الرحيم كتب الله لي أن أعيش حتى استقلال الجزائر يوم كنت أستطيع أن أواجه المنية مرتاح الضمير، إذ تراءى لي اني سلمت مشعل الجهاد في سبيل الدفاع عن الإسلام الحق و النهوض باللغة-ذلك الجهاد الذي كنت أعيش من اجله- إلى الذين اخذوا زمام الحكم في الوطن ولذلك قررت ان التزم الصمت. غير اني اشعر أمام خطورة الساعة وفي هذا اليوم الذي يصادف الذكرى الرابعة والعشرين من وفاه الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله انه يجب علي ان اقطع الصمت. إن وطننا يتدحرج نحو حرب اهليهة طاحنة ويتخبط في أزمة روحية لا نظير لها ويواجه مشاكل اقتصادية عسيرة الحل، ولكن المسؤولين في ما يبدو لا يدركون ان شعبنا يطمح قبل كل شيء إلى الوحدة والسلام والرفاهية، وان الأسس النظرية التي يقيمون عليها أعمالهم يجب ان تبعث من صميم جذورنا العربية والاسلامية لا من مذاهب أجنبية. لقد آن للمسؤولين ان يضربوا المثل في النزاهة و أن لا يقيموا وزنا الا للتضحية والكفاءة وان تكون المصلحة العامة هي أساس الاعتبار عندهم، و قد آن أن يرجعوا إلى كلمة الأخوة التي ابتذلت - معناها الحق- وان نعود إلى الشورى التي حرص عليها النبي صلى الله عليه وسلم، و قد آن أن يحتشد ابناء الجزائر كي يشيدوا جميعا مدينه تسودها العدالة والحرية، مدينة تقوم على تقوى من الله ورضوان.

الجزائر في 16 ابريل 1964

توقيع محمد البشير الابراهيمي

المصدر: محمد البشير الابراهيمي في قلب المعركة 1954 1964 تصدير ابو القاسم سعد الله طبعه 1 الجزائر دار الامة 1977، ص246

ملحق رقم 2

نص البرقية التي أرسلتها جمعية القيم إلى الرئيس المصري جمال عبد الناصر تطالبه بالإفراج عن سيد قطب والمسجونين معه من قادة الإخوان المسلمين

إلى فخامة السيد جمال عبد الناصر رئيس الجمهورية المصرية

تحية و احترام:

يسرنا نحن جمعية القيم الاسلامية الجزائرية أن نتقدم بالتوسل الى حضرتكم ان تتفضلوا بالعفو عن السيد قطب ورفاقه المحكوم عليهم من قبل المحكمة العسكرية التابعة لنفوذكم بصفتكم رئيس محكمة الثورة و الرئيس الأعلى لكافة المصالحة العسكرية بمصر اختنا الشقيقة الكبرى. فتحولوا الحكم عليهم بالاعدام الى الحكم بالسجن.

ونحن إذ نتوجه إلى فخامتكم بهذا الرجاء لا نعتبر أنفسنا أكثر من جمعية إسلامية ثقافية دينية، لا خوض لها في الشؤون السياسية المصرية ولا الجزائرية نفسها . وانما هي التفاتة من أجل العلماء المسلمين إخواننا في الدين في كبقية رعايا دولتكم الكبيرة التي نعتبرها جميعا اختنا الكبرى و زعيمة العالم العربي.

والله تعالى نسأل ان يسدد خطاكم ويسبغ عليكم أجر من أحسن عملا و جزاكم عنا عنا خيرا الجزاء.

الهاشمي التيجاني

ساحة الشهداء: سبتمبر

1966 جمادى الاولى 1386

المصدر فوزي اوصديق مرجع سابق

نص البيان الذي أصدرته جماعه الموحدين في 1976

" إلى أين يا بومدين "

بعد أن فرض بومدين الحكم الفردي طوال احدى عشرة سنة. بعد ان تضغط على الاقتصاد الوطني طوال هذه الفترة من الاستبداد في الرأي. بعد ان وصلت الحالة الاجتماعية إلى الصفر بسبب عشوائيه التفكير و فوضى التطبيق وانعدام الرؤية الواضحة طيلة حكم بومدين. و بعد ان اخلت موازين القيم الوطنية طوال الحكم الفاشستي. و بعد ان سلب خيرات الشعب لفائدة بعض حاشيته من السياسيين والعسكريين. وبعد ان وجد الشيوعيون فرصه سانحه للعمل من اجل تحقيق الشيوعيه طيله حكم بومدين. وبعد ان بدأت تدب فتنة الصراع الطبقي في نفوس الناس. وبعد ان اختيرت عصابة شيوعية للقيام بمهمة المستشارين في الرئاسة.

وبعد ان استبعد الشعب من جديد وسخر طبقه الفلاحين والعمال للخروج الى المهرجانات والملتقيات الوطنيه والجهويه للتصفيق و الهتاف بشعارات جوفاء تحت التهديد بالطرد من العمل. وبعد محاولات سلب كرامة الفلاحين و طمس شخصيتهم الاسلاميه بواسطة التطوع المختلط وغيره. و بعد ان قضى على امال الناس حيث اصبحوا يعيشون في قلق نفسي وازمات معيشية و أثقل كاهلهم بالضرائب المتنوعة و أخذ أموالهم بوسائل شتى للقضاء على الملكية الفردية التي اقرها الإسلام. و بعد ان حاول تعويد الشباب الميوعة والانحلال وفساد الضمير وعدم القدرة على التفكير الجاد. و بعد تحريش النساء ضد الرجال في مؤتمراتهم و تحريشهن ضد الاسلام. وبعد ان اختار الفرص المناسبة للسخرية من الآيات القرآنية في كل المناسبات الوطنية والعالمية.

و بعد أن نفى و قتل الداعية المسلم الشيخ مصباح و كانه لا يستحق العيش الحر. و بعد أن أبعد الوطنيين والعلماء عن الحكم ومنعهم من ابداء الرأي في القضايا الجوهرية والاختيارات الأساسية لهذا الشعب. وبعد ان اغتال معظم القادة الذين كانوا معه يوم الانقلاب وهو يعمل على تصفيه الباقي و بعد أن أعدم حرية التفكير والتعبير على كل المستويات الشعبية حتى وصل الأمر إلى المساجد. حيث منع الكلام إلا فيما يحبه ويرتضيه بواسطة خطب مكتوبة ومفروضة قاتلة للروح.

وبعد ان وجه أصابع الاتهام الى من كان سببا في الوصول الى سدة الحكم وطعنهم بانهم برجوازيون و رجعيون. وبعد أن سخر أقلام مرتزقة و أصوات إذاعية وتلفزيونية وعلماء السوء لتلطيخ سمعة من لا يحبهم. وبعد أن دعا ليلة المولد النبوي الشريف رفيقه الشيوعي "كاسترو" و ليلة عيد الاضحى رفيقه "حياب" اللذين جاءا ليزوداه و يغذياه لمواصلة المسيرة الحمراء. وبعد ان كون جهاز مخابرات لإرهاب الناس وإدخال الخوف والفرع في نفوسهم من نظامه الذي اشرف على الهلاك. وبعد أن شوه الإسلام بهواه، وميع التعليم في محتواه، ولطخة سمعة الجزائر بسبب السياسة العدوانية على الاشقاء وجعل قضية الصحراء التي تذكرنا بمهزلة حرب اليمن. وبعد أن فرض على الوزراء القيام ببعض الزيارات داخل البلاد وخارجها لصرف النظر عن نواياه التي يببئها لهم. و بعد أن قضى على التعليم فضلا عن التربية، إذ أصبح التعليم يحمل طابعا من الكم و ليس الكيف. و بعد الفشل الذريع في سياسة التصنيع والميدان العام المالي والبترول. وبعد ان ثبت بأنه يكنز أموال ضخمة في الخارج بالاضافه الى أسهمه بنسب عاليه في بعض الشركات الرأسمالية.

وبعد أن أصبحت الاشتراكية ستار للغصب والنهب وأكل أموال الناس بالباطل و بعد ان أصبحت السياسة تهريجا وديماغوجية وتخدير للمشاعر والآمال. وبعد ان دخل الإسلام في نظره التاريخ وكأنه لا يمكن ان يعود الى لوجود التيار الاشتراكي. و بعد أن ضن البعض ان الذين يحيطون به كأنهم

عبيده وخدامه بطريقه عصريه .وبعد كل ما قام به من تضليل و تشويه الحقائق برهنت عناصر من شعبنا المسلم في كل الولايات والبلديات على انها في غاية الوعي بمخططاته الرهيبة ضد الإسلام كما انها في قمة الرفض (اقض ما انت قاض). بعد هذه القائمة السوداء كلها: نحن على موعد مع محكمة عليا نحن المجاهدون والعلماء لمحاكمته على فضائح وجرائمه امام الناس ومن غير مماثلة على حسب التعاليم الإسلامية و نقول: لا لاشتراكية بومدين و لا لغيرها .لا للشيوعية المستترة وراء القمصان الخضراء. لا للدكتاتوريه البروليتاريه .لا للصراع الطبقي والإلحاد لا للعفونة السياسية و التشريعية و القضائية و التنفيذية .لا للميثاق الذي كتبه عناصر معروفه بخيانتها وولائها للشيوعية. لا للميثاق الذي جاء به لتثبيت نظام غير شرعي. نعم للإسلام عقيدته -شريعته- ومنهاج حياة. نعم للإسلام دستورا- نظاما-و اقتصادا .نعم للإسلام حقوقا- وواجبات- محاسبة نعم للإسلام شورى-عدالة- وحدة و أخوة.

المصدر فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص ص 112-115

بيان النصيحة

نص بيان تجمع الجامعة المركزيه في 12 نوفمبر 1982

عن ابي رقيه تميم بن اوس الداري رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الدين النصيحة قلنا لمن؟ قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم . رواه مسلم . في ضوء الاحداث الاخيره التي تعرض لها شبابنا المؤمن من ارهاب و اختطاف وسجن وتعذيب و تعرضت لها بيوت الله في الاحياء الجامعيه بن عكنون و تيزي وزو وغيرهما، والتي لم تكن الاولى ولا الاخيره من نوعها وكذلك المساجد في كثير من المؤسسات التربويه في الثانويات والتكميليات او المؤسسات العماليه في بعض المصانع والادارات. هذه الاحداث لا شك انها كانت بتدبير من الشيوعيه العالميه و الماسونيه و اليهوديه و الامبرياليه الامريكيه بمساعدته الشيوعيه و العنصريه والطائفيه... الغرض منها توريط الدوله عن طريق استخدام اجهزتها في تنفيذ خطتهم ذات الصله المباشره بالمذابح الرهيبه التي تعرض لها المسلمون في لبنان وفلسطين وغيرها من العالم الاسلامي. ان تسخير الدوله في خدمه في خدمه المستعمر لضرب ديننا الحنيف وتهديد وحده وطننا والمس بكرامه امتنا لاعتداء صريح على سيادتنا وشخصيتنا. لان هدم المنشآت العمرانيه لأهون من قتل الضمائر وهدم الشخصيه والقضاء على حرب الاعتقاد وتشبيط عزيمة الامه و ارادتها الخيره التي تعتبر العامل الرئيسي لبناء حضارتنا وحمل رسالة الاسلام هداية ربانيه في عالم طغت عليه النزعات الماديه.

إن الجزائر المسلمه اذا كانت قد حضيت بنسمات طيبه في ربوع البلاد في الحقبه الاخيره جعل الامه تتطلع الى تصحيح اخطاء ما كانت الجزائر تقع فيها لو سلكت سبيل الرشاد على ضوء الكتاب والسنة فان هذه الاحداث التي تندرج في مخطط اخطر غزو ثقافي تعرضت له بلادنا . وتدارك لوقوع بلادنا بلاد المليون والنصف مليون شهيد في ما آلت إليه الدول الأخرى لا بد من التصدي لهذه المؤامره بتطهير اجهزه الدوله من العناصر العميله و ازاله الفساد من البلاد قبل فوات الاوان نظرا لخطوره الموقف ان التعاون المشترك بين العناصر الطيبه في الامه اصبح امرا لا بد منه وهي تهرب من المسؤوليه من اي طرف يعد الخيانه الكبرى للاسلام وللوطن وهذا التعاون لا يتوفر في اعتقادنا الا في ظل العوده الصادقه الى الاسلام لنلج على الاسراع بالبت في القضايا التاليه:

- 1- وجود عناصر في مختلف اجهزه الدوله الموحيده لدينا متورطه في خدمه عدونا الاساسي و عمليه تنفيذ مخططاته الماكره الامر الذي ساعد على اشاعه الفاحشه و ضياع المهام والمسؤوليات على الدوله و غيرها
- 2- تعيين النساء و المشبوهين في سلك القضاء و الشرطه و غغياب حرية القضاء و عدم المساواة في الأحكام هو هدم للعدالة التي لا لأمن و لا استقرار بدونها.
- 3- تعطيل حكم الله الذي كان نتيجة حتمية للغزو الإستعماري و احتلاله للبلاد الذي لم يعد له مبرر اليوم بعد عشرين سنة من الاستقلال . فلا بد من إقامة العدل بين الناس بتطبيق شرع الله . قال الله عز و جل: "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط".
- 4- حرمان المواطن من حريته وتجريده من حقه في الامن على نفسه وز دينه وماله وعرضه وحرية التعبير عنها هو اعتداء على اهم حقوق ومبررات التزامه بواجباته الشرعيه والاخلاقية.
- 5 - عدم توجيه التنمية الاقتصادية والتنميه رشيدته لازاله كل المعاملات غير الشرعيه لتيسير السفر الشرعيه لكسب الرزق من الزراعة و التجاره و الصنائه و تسويه الناس في فرصه الاستفادة من خيرات البلاد بدون تمييز
- 6 - تفكيك الاسره والعمل على انحلالها وارهاقها بالعبايه الضيقه كانت سياسه فرنسا وبقية تمارس حتى اليوم بالاضافه الى محاوله وضعها على غير الشريعه الاسلاميه تحت شعار نظام الاسره
- 7 - الاختلاط المفروم في المؤسسات التربويه والاداريه والماليه عكس النتائج السيئه على المردود التربوي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي حتى صار يعطي مؤشرا الخطيره على الجنين الانحدار الخطي والحضاري.
- 8- الرشوه والفساد الممارسين في المؤسسات التربويه من المدرسه الى الجامعه والاداره وغيرها مرض زرقاطي لا اخلاقيه خطير يسلموا المجتمع الا اذا تخلصت منه
- 9- تشويه مفهوم الثقافه و حصره في الحفلات الماجنة اللاأخلاقية عرقل النظام التربوي وحال دون توصله الى ابراز المواهب و النجوم و الكفاءات التي تفتقر اليها البلاد للتخلص من الوضعيه الثقافيه المفروضه عليها.

10 - ابعاد التربية الاسلاميه وتفرغ الثقافه من المضمون الاسلامي زاد في تعميق الهوه واستمراريتها.

11 الحمله الاعلاميه المشهوره الاعلام الاجنبي و الوطني للاستهلاك الدوله عن الدعوه والصد التي تهدد

مصالح الدوائر الاستعماريه في بلادنا

12 اطلاق سراح الذين اعتقلوا الدفاع عن انفسهم مدينه مكروه

13 فتح كل المساجد التي اغلقت في الاحياء الجامعيه والثانويه والتكميليات والمؤسسات العماليه

14 عقاب كل من يتعدى على كرامه امتنا وعقيدها وشريعتها واخلاقها وفق الحدود الشرعيه الاسلاميه

هذه الامور هزت مشاعر امتنا وحقيقتها وما وقفنا هذا اليوم الانجيل على انها مازالت تحبك بعد وتقدير واحترام هذه المواقف التي عرفها شعبنا كافيته للتعبير عن نصره الاسلام وضعيه السياسي و هذه الخصال جديره بان تجعله في مستوى المسؤوليه امام الله و الدار والوطن قال تعالى بسم الله الرحمن الرحيم والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر صدق الله العظيم .

الامضاء: احمد سحنون

عبد اللطيف سلطاني

عباسي مدني

المصدر احميده عياشي، الاسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، ص ص 187-189

الملحق رقم 05

البيان الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الأحداث الجارية في الساحة ليست مجرد طفرة أو وليدة رد فعل انتهازي فقط، بل تجد دوافعها وأسبابها من الوضع العام المتردي بسبب سياسة الترف والمباهات والتبذير المتبعة على حساب المصالح العليا للشعب.

والإصلاح -الدين ال نصيحة- لا يكمن في القمع وإسكات المتألمين من الجوع والعري والضيق الخانق، وإنما الحل يكمن في مراجعة النفس بصدق ومواجهة الحقيقة بإجراء عملي يمليه الشعور بالمسؤولية أمام الله ثم التاريخ، وهو العودة إلى الإسلام شريعة ومنهاجا بعدما فشلت النظم الوضعية المخربة، لنكون منطقيين مع ما عاهدنا الله عليه وسجل في الدستور "الإسلام دين الدولة".

إن هذه العبارة لا تجد محتواها العملي إلا في تطبيق الإسلام بإعطائه أبعاده العملية:

- الشورى الصادقة في الحكم
- والعدالة في توزيع خيرات البلاد على فئات الشعب
- وتحقيق الكفاية مع الضروريات لكل فرد
- والمساواة أمام القانون
- الطهارة في الأخلاق
- والأمن على كل المقدسات من دين وعرض ونفس ومال
- والحرية في التفكير والتعبير

أن الأوان للشعب أن يعامل معاملة شعب مسلم كريم قدم أعلى التضحيات ليرفع راية الإسلام وليحيا حياة كريمة.

وبقدر ما نقف إلى جانب الشعب في مطالبه المشروعة من حد أدنى من عيش كريم كشعب هو جزء من خير الأمة له رسالة يتطلع إلى غد مشرق في ظل الإسلام، فإننا ندين كل عمل تخريبي لممتلكات الشعب سواء عن طريق سياسة المباهاة والبذخ والتبذير الرسمي أو عن طريق أعمال غير المسؤولة من حرق تخريب ونهب.

ونهب بكل الصادقين في دينهم أن لا يدمروا اقتصاد هذا الشعب لأن التخريب الاقتصادي يزيد من المديونية والتبعية للدول الغنية التي تفرض نفوذها وتملي شروطها وإلا يصدق علينا قول الله (يخربون بيوتهم بأيديهم).

(هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) .

أحمد سحنون

الواعظ بمسجد دار الأرقم

الأربعاء 25 صفر 1409 (6 أكتوبر 1988)

الملحق رقم 06

البيان 2

بسم الله الرحمن الرحيم
بلاغ

أمام تطور الأحداث الأخيرة التي سالت دماء خلالها دماء زكية وخربت ديار ونهبت أموال فإنني أحمد سجنون الواعظ بمسجد دار الأرقم أرى ومجموع الدعاة لزاما علينا أن نخرق جدار الصمت لنقول للأمة ما يلي:

1. إن قرار المسيرة المرتجل الذي لم يقدر العواقب التي تعود على الدعوة الإسلامية عامة لم يؤخذ فيه برأي مجموع المهتمين بالدعوة الإسلامية والذين تثق فيهم الأمة.

2. إن هذه المسيرة ينبغي أن تتوقف اليوم فورا ومن تمادى في تنفيذ قرار إتخذه فرد بصفة إنفرادية فقد خرق إجماع الأمة والدعاة ويتحمل العواقب الناجمة عن ذلك أمام الله ثم الأمة.

3. نهيب بأبنائنا وإخواننا أن يلتزموا الهدوء وضبط النفس في هذا الطرف العصيب، والخير كل الخير في السير في موكب الأمة لقول الرسول -صلى الله عليه وسلم- يد الله مع الجماعة....الحديث.

(هذا بيان وهدى وموعظة للمتقين)
29 صفر 1409 (10 أكتوبر 1988)

الملحق رقم 07

البيان 3

بسم الله الرحمن الرحيم

إلى السيد رئيس الجمهورية

الموضوع : شكوى واحتجاج وإشعار بالمسؤولية

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

ما وددت أن يطول عمري حتى أرى حماة الوطن يقتلون أبناء الوطن.

لقد انتقلت إلى حي سيدي محمد لإعادة الطمأنينة إلى نفوس شباب يحيون دينهم ووطنهم. فتفرقوا مقتنعين إلى بيوتهم في تمام الهدوء والنظام.

اعترضت سبيلهم قوات الجيش وهم عائدون إلى منازلهم فسقط قتلى وجرحى.

إنكم سيدي الرئيس مسؤولون على حماية الأرواح لذى نرجو أن تحققوا في المسؤولين عن هذه المجزرة، لأن هذه الأعمال لا تخدم رغبة الجميع في عودة النظام ولا مصلحة الوطن.

إن الله سائلكم عن كل قطرة دم تسيل، فأوقفوا النزيف.

(هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) .
صفر 1409 (10 أكتوبر 1988)

الملحق رقم 08

البيان 4

بسم الله الرحمن الرحيم

إلى السيد رئيس الجمهورية

الموضوع رسالة : رسالة توضيح

السيد الرئيس

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أما بعد:

مساهمة في الحوار الوطني الذي دعوتكم إليه فإنني أرى من واجبي أن أبعث إليكم مجموعة منه التأملات حول الأحداث الماضية والنصائح للخروج من الأزمة الحالية.

ثقتي أنكم تتأملون فيها الحرص على المصلحة العليا للوطن والسلام عليكم.

الجزائر 02 ربيع الأول 1409 (13 أكتوبر 1989)

نص الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

شهدت بلادنا هذه الأيام أحداثا دامية مأساوية مؤلمة عبرت عن سخط جماهير الشعب، وشخصت الطريق المسدود الذي آلت إليه السياسة غير الرشيدة المتبعة منذ الاستقلال وعودة السيادة إلى الوطن. تلك السياسة التي فوتت على الأمة فرصة تاريخية للانطلاقة الحضارية في مختلف الميادين بفضل الموارد المالية الهائلة العائدة من بيع المواد الأولية وبفضل الزخم الثوري المتأجج بالعاطفة الدينية التي خرج بها الشعب من جهاده المبارك وحقق به النصر المبين على الاستعمار الصليبي.

سياسة جرت إلى التناقض ونمتها وعمقت الهوة الفاصلة بين مختلف فئات الشعب فتكونت طبقة أثرت من موارد غير مشروعة تزداد مع الأيام ثراء لأنها تجمع بي ن ومكاسب مادية معتبرة وتسهيلات إدارية تفسح الطريق أمامها في وجه الخدمات المختلفة، بينما طبقة أخرى يتنامى يؤسها مع الأيام بسبب ما يتهدهدها من مستقبل مجهول نظرا للغموض المظلم الذي يكتنف مسيرة الشعب في ظل سياسة أملاها التعصب الإيديولوجي أحيانا، وأملاها الإرتجال والجزئية في النظرة والرغبة الجامحة في السلطة أحيانا أخرى.

سياسة لم ينبثق من إرادة الشعب الحرة لذا اعتمدت لضمان عمر طويل لها على القمع والتنكيل والضرب بيد من حديد على رأس كل صوت حر غيور، فكان الأنين يكتف في كل مرة قبل أن يزج المترفين على موائدهم الذين يمتصون فيها دماء الشعب، غير أن الشعب هذه المرة أبى إلا أن يرفع بشدة صوت الألم والأنين مهما كانت الضربات موجعة وذلك من أجل أن يعلن للذين صمت أذانهم معترك الحياة لا يمكن أن يسكتهم القمع ولا سياسة العصا الغليظة.

إذن فإن الأحداث الأخيرة قد آذنت بأن ساعات التغيير الذي يدخل إرادة الشعب في الحساب قد أزفت.

ومساهمة في إخراج البلاد من الطريق المسدود وشعورا بالمسؤولية التي يفرضها الواجب الديني والاهتمام بمصالح الأمة في المعاش والمعاد فإننا نتوجه بهذه المطالب المستعجلة

التي تعبر عن مطامح كل المخلصين من أبناء هذا الوطن مع التركيز في الصدارة على ما يلي:

-نندد بأساليب القمع الوحشي التي جوبهت بها الانتفاضة وهو ما رفع عدد القتلى والجرحى.

-إننا متضامنون مع الشعب في مطالبه المشروعة ونحن جزء منه لا نتخلى عنه.

-إننا نتأسف لأسلوب التخريب الذي استعمل للتعبير عن الألم والظلم الاجتماعي.

-نندد بسياسة التمييز الرسمي التي اتبعت طوال سنوات دون مراعاة للأولويات والإحتياجات الحقيقية للجماهير العريضة.

وأما الإجراءات المستعجلة التي ينبغي اتخاذها دون انتظار لأن الوضع يندر دائما بالانفجار ما دامت أسبابه قائمة وهي كالتالي:

1.إنهاء سياسة الأحكام العرفية المتبعة والمستمرة منذ الاستقلال بشكل مقنع وتطوير الجيش ليصبح حارسا لإرادة الشعب التي يعبر عنها بكل حرية ويكون ولاؤه للشرعية المنبثقة عن الاختيار الحر لا وجهة نظر معينة.

2.إصدار العفو الشامل عن كل المعتقلين من أجل آرائهم بغض النظر عن الوسيلة التي استعملوها وفرضتها عليهم أجواء مصادرة الحريات التي خيمت على البلاد ردحا من الزمن السماح لكل الملاحقين بسبب آرائهم بالعودة إلى الحياة العادية مع رد الاعتبار لهم.

3.توفير فرص العمل وتشغيل الطاقات المعطلة في الشعب مع إعادة الاعتبار والقيمة للجهد والكفاءة والعلم ومحاربة السبل غير المشروعة للترقي والثراء كالمحسوبية والرشوة والغش والتزوير واستغلال النفوذ والإقطاع الإداري.

4.تطبيق قيم العدالة الإسلامية في توزيع ثروات البلاد على مختلف فئات الشعب بحيث يضمن حد كاف لكل مواطن في العيش الكريم فلا يضطر لإهدار كرامته من أجل العيش.

ويكافأ العمل حسب نوعه ومقداره ومشقته وآثاره العاجلة والآجلة وتطبيق قواعد:

-الرجل وبلاؤه(وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما)

-من كل حسب طاقته(لا يكلف الله نفسا إلا وسعها)

-ولكل حسب عمله(إنما تجزون ما كنتم تعملون)

5.ضمان حرية نشر الدعوة الإسلامية بكل السبل المشروعة مع توفير الحصانة للإمام والواعظ والمدرس طالما كان توجيهه في حدود آداب الإسلام، وإذا أخل بهذه الآداب يسند أمر تقويمه إلى هيئة من أهل الحل والعقد في الامة لا إلى مصالح خاصة تهينه ولا ترعى مقامه.

6.ضمان الحريات الأساسية لكل أفراد الشعب في حدود احترام مقدسات الشعب ومن ذلك حرية الاجتماع وحرية الفكر والنقد لكل من يتصدى للإشراف على المصالح العامة دون التعرض لحياته الخاصة أخذا بالأدب الإسلامي ابتداءا من أكبر كبير إلى أصغر صغير مع توفير الحماية القانونية وحرية التعبير عن الآراء والأفكار والنتائج بكل وسائل التبليغ الجماهيرية المختلفة في حدود الآداب الإسلامية.

7.إعادة الكلمة للشعب من أجل أن يقرر مصيره ويختار شكل مستقبله مع الأخذ بعين الاعتبار لثوابته العقائدية والثقافية والجغرافية والتاريخية والحضارية.

8.ترشيد وسائل الإعلام المختلفة من كل إنتاج تربوي وثقافي يعمق الهوية بين المواطنين وأصالته ويكون الذهنية والأنماط الاستهلاكية الغربية وهو ما يجعل الفرد يتهاك وراء الملذات والرفاهية التي لا تسمح بها إمكانيات البلاد فيضطر إلى التلاعب بمصالح الوطن تحت تأثير وطأة

الشهوات المادية فضلا على المخاطر الأخلاقية على الفرد والأسرة والمجتمع.

9.الاهتمام بالقضاء ليصبح جهازا يتمتع بحرية ممارسة المهمة بشرف وما تمليه المسؤولية أمام الله، وإصلاح القضاء يمكن رؤيته من الزاوية التالية:

-العناية بالتربية الإسلامية في برامج تكوين رجال القضاء لتنمية الوازع الديني في نفسه.

-العناية الكاملة بمطالبه المشروعة ليكون غنيا عن الناس ولا يكون مطمعا لذوي الأطماع.

-إعادة السيادة للحق وحماية رجال القضاء من أصحاب النفوذ والضغط الناجمة عن استغلال النفوذ أو الإرادة الاستبدادية للسلطة الحاكمة وتتخذ القضاء أداة لتصفية الخصوم السياسيين.

-تمكين رجل القضاء من ممارسة مهمته بشرف وحرية دون مراعاة لأي اعتبار ولأي كان، لأن الثورة والدولة ووحدة ال تراب الوطني كثيرا ما تتخذ ذرائع لتصفية الخصوم بالزج بهم في غيابات السجون أو النفي أو الاضطهاد.

-تطهير المنظومة القانونية القضائية مما علق بها من القوانين الوافدة مع الاستعمار في نصها وروحها إذا كانت تتنافى مع ثوابت الشعب الجزائري.

-تجسيد مبدأ الحق فوق الجميع وإعلان الشروع في تطبيق المساواة المطلقة أمام القانون وحق مقاضاة أية جهة أو هيئة أو شخص أمام قضاء مستقل نزيه.

10.إحياء رسالة الصحافة لتكون أداة للتبليغ والتربية والتوجيه والنقد لكل الظواهر السلبية مهما كان مصدرها مع الحصانة الكاملة لرجال الصحافة في أداء مهمتهم النبيلة آخذين بعين الاعتبار شرف المهنة وأمانة الكلمة وثوابت الأمة.

11.إصلاح المنظومة التربوية لتتماشى مع تطلعات الشعب الجزائري إلى غد مشرق وهذا بتجسيدها الأهداف التالية:

-تربية الإنسان تربية إسلامية شاملة يستوعب مواصفات الإنسان في القرآن الذي: يتحلى بالفضائل الأخلاقية من صدق وشجاعة ووفاء وصبر وتضحية وروح جماعية.ينتفع بما خلق الله في الكون من كائنات ومنافع عن طريق تنمية البحث العلمي والتطبيق التكنولوجي وتفجير المواهب الابتكارية لدى الفرد وتمكينه من أعلى الخبرات.

-تنمية قدرات الإنسان وإتاحة الفرصة لتفتح شخصيته ليصبح قادرا تحمل المسؤولية وحل أية مشكلة مهما كانت عويصة.

-تنمية الروح الجماعية دون مصادرة حق الشخصية الفردية في الوجود والتعبير عن الذات.

-تنمية الشعور بدوائر الانتماء الجزائرية المغربية العربية الإسلامية والإنسانية ويتعامل على أساس الإحسان مع الأشقاء والعدل مع الغير.

12.إصلاح حال المرأة وذلك بمساعدتها على إدراك رسالتها السامية والخالد عن طريق تحريرها من التقاليد التي لا تتماشى مع الإسلام وتحريرها من عقدة تقليد المرأة الغربية، وينبغي مكافأة جهدها التربوي الرسالي على أنه ينبغي العناية بها وإعدادها إعدادا نوعيا يؤهلها للنجاح في رسالتها التي تكمل رسالة الرجل، إذ بهما معا تكون الإنسانية الفاضلة.

تلك هي بعض معالم الحل للأزمة الخائفة التي تندر دوما بالانفجار ما دامت أسبابها قائمة في الأوضاع الناجمة عن سياسة العصا الغليظة وإغلاق أبواب الحوار في وجه كل الأصوات الحرة.

إنه بالفعل آن الأوان لتعود الكلمة للشعب المسلم المجاهد الكريم الذي لم يعد يتحمل السكوت في وجه من يريدون أن يفرضوا عليه الحياد في خصومه هو طرف فيها.

ومرة أخرى فإننا نعبر عن أسفنا وألمنا وحزننا عن شباب غض التهمة الرصاص، شباب سليل الشعب المجاهد، شباب نشأ في عبادة الله نرجو أن لا تذهب دماؤه سدى إذا عجلت بريح التغيير القادمة.

لكن بقي أن نهيب بالأخوة الكرام أن يتحلوا بالحكمة وضبط النفس وأن يقفوا بالمرصاد لكل من يحاول أن يجر القطار إلى غير المنهج الذي يختاره الشعب الجزائري المسلم العريق في إسلامه شعب الثورة الجهادية التي أحيت العزة في نفوس المسلمين قاطبة فأصبحت مثالا يحتذى للشعوب التي تريد أن يتحرروا من الظلم والطغيان.

وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون

ولله العزة ولرسوله والمؤمنون.

إمضاء أحمد سحنون
الواعظ بمسجد دار الأرقم
الجزائر 1409/3/2 (88/10/13)

الملحق رقم 09

البيان 5

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء).

إن الإسلام هو دين الله الذي ارتضاه للبشر أجمعين، لا ينسب إلى فرد ولا إلى قوم ولا إلى وطن أو جنس إنه يستجيب لمطامح الإنسانية العظيمة دعا إلى إقامة مجتمع على أساس الإسلام يعيش في ظلّه الإنسان مع أخيه الإنسان وإن اختلفت الألوان والمشاعر الروحية.

والإسلام إذ يدعو إلى الشكل من المجتمع الذي تذوب فيه الفوارق، فهو يقرر حقوقاً فطرية لكل البشر كحق الحياة والحرية والعدالة والكرامة والتملك والعلم وينتج عن هذه الحقوق المبادئ التالية:

1. الإنسان بريء حتى تثبت إدانته أمام قضاء عادل مستقل يدافع عن حق المتهم كما يدافع عن حق المدعي.

2. ألا تستعمل وسائل الإكراه لاستصدار الإقرار بالجرم، ومن حق المتعرض لهذه الأساليب أن يطالب قضاة الجهة المسؤولة عن مثل هذه الممارسات

3. القوة العمومية تمنع الضرر القائم بأقل التكاليف، ولكن لا حق لها في إنزال العقوبة للمخالفين لأن ذلك من اختصاص القضاء.

وعلى ضوء هذه المبادئ المقررة تكون إدانة الأساليب الوحشية التي استعملتها المصالح الخاصة المكلفة بالتحقيق حول الأحداث الأخيرة التي شهدتها البلاد.

ولقد تواترت الأخبار وتعددت الشهادات أن الوسائل المستعملة بدافع الحقد والانتقام لا ترقى إلى مستوى وحشيتها إلا محاكم التفتيش المشؤومة من الضرب والمثلة والكي وانتهاك الحرمات

نهيب بكل المتعرضين لهذه الممارسات أن يقفوا موقفاً جهادياً يفضح تلك الجهات ويرفعوا الشكاوى ويبلغوا الرأي العام الداخلي والخارجي. إن مثل هذا السلوك -الفضح - يخدم العدالة والحرية ويعزل تلك العناصر التي تخاف التغيير.

نهيب برجال الأمن الشرفاء الذين نذروا أنفسهم لخدمة المجتمع أن يقفوا بالمرصاد لكل العناصر الخبيثة المدسوسة، التي لطخت شرف رجال الأمن، واحذروا نقمة الله ثم نقمة الأمة ثم لعنة التاريخ الذي لا يرحم.

(وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب سينقلبون)

أحمد سحنون

الواعظ بمسجد دار الأرقم الجزائر
الجمعة 17/3/1409 (1988/10/28)

الملحق رقم 10

البيان 6

بسم الله الرحمن الرحيم

إن حصيلة الأحداث التي شهدتها البلاد الشهر الماضي ثقيلة جدا، إنها صفحة جديد في سجل مفاخر هذا الشعب وتضحياته من أجل الحرية والكرامة.

إن دماء زكية سالت غزيرة جدا من أشبال حصدتهم آلة الموت ومن جرحى ستبقى آثار جروحهم شاهدة على أولئك الذين ضربوا بقبضة حديدية لا ترحم.

وواجبنا نحن الأحياء أن نكون في مستوى المسؤولية التي وضعوها في أعناقنا : أن نستमित في الدفاع عن المثل التي فدوها بأرواحها وأن نتضامن لتضميد جراحات تلك الأحداث بالإجراءات التالية:

1. عيادة الجرحى في منازلهم أو في مستشفيات مع تقديم المساعدات المادية لهم ومواساتهم معنويا.

2. زيارة ضحايا القمع الذين تم إطلاق سراحهم ومساعدتهم ماديا وأديبا لاسترجاع صحتهم لتجاوز محتهم.

3. الاتصال بأسر الضحايا القتلى وإشعارهم بوجود الشعب الجزائري إلى جانبهم ممثلا في صفوة أبنائه أنتم الذين تبادرون إلى هذه الأعمال الصالحة في مثل هذه المرحلة التاريخية الحاسمة، وهذا التضامن ليس غريبا عن تقاليد الشعب الجزائري النابعة من روح التكافل التي أصلها الإسلام في حياتنا الاجتماعية «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يسلمه...».

إن موقفكم هذا لموقف إيجابي إلى جانب الذين قدموا أنفسهم فداءا لكرامة الشعب وحرية مبرهنيين أن هذا الشعب لا تموت في نفسه عزة المسلم وإن طال سكوته إعدارا وإقامة للحجة.

(ومن يعمل مثال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره).

احمد سحنون
الجزائر 20 ربيع الأول 1409
الموافق لـ 4 نوفمبر 1988

دليل المقابلة

المحور الأول: نشأة الجماعة

و قد ضم مجموعة من الأسئلة حول:

1- الملمح السوسيولوجي و الموقع التنظيمي في الجماعة للمبحوث

2- بداية النشاط الحركي الإخواني في الجزائر

3- السيرورة الحركية للجماعة و بنائها تنظيميا و علاقتها بالجماعة الأم

المحور الثاني: النشاط السياسي للجماعة

و قد ضم مجموعة من الأسئلة حول:

5- الخلفية الفكرية السياسية للجماعة

6- أساليب العمل السياسي في مرحلة الأحادية الحزبية

7- تأسيس جماعة الموحدون و مواجهة السلطة القائمة

8- السجن و تأثيره على الجماعة

9- الجماعة بعد السجن

10- الجماعة و أحداث 05 أكتوبر 1988

المحور الثالث: الجماعة في مرحلة الإنفتاح السياسي

و قد ضم مجموعة من الأسئلة حول :

- 11- موقف الجماعة من مبادرة تأسيس حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ و مبررات
عدم انخراطها فيهمانو دورها في تأسيس رابطة الدعوة الإسلامية
- 12- تحول الجماعة إلى حزب سياسي و أثاره على الجماعة

المحور الرابع: نظرة الجماعة إلى الديمقراطية و الموقف منها

و قد ضم مجموعة من الأسئلة حول:

- 13- معنى الديمقراطية في الجماعة
- 14- المرجعية و الخلفية في تعامل الجماعة مع الديمقراطية

دليل المقابلة البؤرية الجماعية

1- المحور الأول: الخلفية السوسولوجية للمبحوثين لحظة التحاقهم بالجماعة

- السن
- الحالة الاجتماعية
- مكان الإقامة
- المستوى الدراسي

2- المحور الثاني: التعرف على دعوة و جماعة الإخوان المسلمين

- طريقة التعرف على دعوة الإخوان المسلمين
- المجال و المحل الذي تم فيها التعرف فيهما على جماعة الإخوان

3- الانتماء إلى جماعة الإخوان المسلمين

- كيفية الانتماء إلى الإخوان المسلمين
- الإنتضمام في أسرة إخوانية
- النشاط داخل الأسرة

دليل المقابلة

المحور الأول: نشأة الجماعة

و قد ضم مجموعة من الأسئلة حول:

- 1- الملمح السوسيولوجي و الموقع التنظيمي في الجماعة للمبحوث

- 2- بداية النشاط الحركي

- 3- السيرورة الحركية للجماعة و بنائها تنظيميا

المحور الثاني: النشاط السياسي للجماعة

و قد ضم مجموعة من الأسئلة حول:

- 4- الخلفية الفكرية السياسية للجماعة

- 5- أساليب العمل السياسي في مرحلة الأحادية الحزبية

- 6- الجماعة و النشاط السياسي في الجامعة

- 7- الجماعة و أحداث 05 أكتوبر 1988

المحور الثالث: الجماعة في مرحلة الإنفتاح السياسي

و قد ضم مجموعة من الأسئلة حول :

8- موقف الجماعة من مبادرة تأسيس حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ و

مبررات عدم انخراطها فيها ،و دورها في تأسيس رابطة الدعوة الإسلامية

9- النشاط السياسي للجماعة في إطار الجبهة الإسلامية للإنقاذ