



جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
مذكرة

لـ نـيـل شـهـادـة الـدـكـتـوراه
فـي عـلم الـاجـتـمـاع الـسـيـاسـي

إشكالية السلطة في الجزائر بين الدين و السياسة مقاربة سوسيوأنثروبولوجية

براني كلثوم

تشكيلة لجنة المناقشة :

جامعة وهران	رئيسا		.
جامعة وهران			.
جامعة وهران			.
			.
			.
			.

الموسم الجامعي

2015 / 2014

Résumé :

Problématique du pouvoir en Algérie entre politique et religion

Dans une tentative objectivement liée aux mécanismes de la société et les dispositions du développement physique et historique comme patrimoine culturel avec toutes ses dimensions politico-religieuses, nous interprétons la problématique du pouvoir entre politique et religion en Algérie, s'interrogeant sur la logique de la perception religieuse opposée au choix politique et économique du pouvoir situé en Algérie, à noter que cette opposition adopte le principe islamique comme nécessité pour sauvegarder la souveraineté et l'identité algérienne.

Des interrogations qui comprennent également la question sur les tendances divergentes que mènent les instruments gouvernementaux vis-à-vis de ce courant hostile au choix économique et s'interrogent aussi sur le rôle joué par l'élite dirigeante de leurs responsabilités autoritaires, et leur puissance politique dans l'exacerbation de la crise du pouvoir à partir de cette divergence idéologique conquérante pour le pouvoir politique lui-même. Cette divergence imposée par les circonstances historiques révolutionnaires contre la présence coloniale française en Algérie.

ce qui impose une synthèse spécifique relative à la problématique du pouvoir politique en Algérie s'interrogeant sur la relation qui le lie à l'islam, à savoir si elle s'exprime comme la reproduction du conflit historique entre pouvoir politique et religion (un conflit objectif) dans une scène plus développée et sophistiquée de ce conflit, ou il s'agit d'un processus stratégique dans le but de recruter le religieux et le politique pour dissimuler les véritables caractéristiques du conflit dans la société politique et civile en Algérie, d'où il existe de longues et larges traditions historiques de cohésion entre politique et la religion des majorités qui a toujours marquée la société et l'État par son caractère sacré et la possession du pouvoir religieux et séculaire.

Mots clés : la religion, l'islam, la politique, les mœurs sociales, le califat et l'imamat, la révolution, l'idéologie, Théocratie, sectaire, la parenté, modernité, l'élite culturelle, culture politique, social,

« Title » of problematic power in Algeria between politics and religion

Abstract :

In an attempt objectively linked to the mechanisms of society and the provisions of the physical and historical development as a cultural heritage with all its political and religious dimensions, we interpret the problematic of power between politics and religion in Algeria, questioning the logic of religious perception opposed to political and economic choices of power located in Algeria, noted that opposition adopts the Islamic principle as necessary to protect the sovereignty and Algerian identity.

Questions that also include the question of divergent trends that lead government instruments vis-à-vis the current hostile to economic choice also question the role of the ruling elite their authoritarian Responsibilities and political power in the exacerbation of the crisis of power from conquering this ideological divergence for political power itself. This divergence imposed by revolutionary historical circumstances against the French colonial presence in Algeria.

which imposes a specific synthesis on the issue of political power in Algeria questioning the relationship that binds him to Islam, whether it is expressed as the reproduction of the historic conflict between political power and religion (conflict target) in a scene more developed and sophisticated of the conflict, or it is a strategic process in order to recruit the religious and the political to conceal the true characteristic of the conflict in the political and civil society in Algeria, where there are long and wide historical traditions of cohesion between politics and religion of the majority that has always marked the society and the state by its sanctity and possession of secular and religious power.

Key words : religion, Islam, politics, social mores, the caliphate and the imamate, revolution, ideology, theocracy, sectarian, kinship, modernity, the cultural elite, political culture, social,

” إشكالية السلطة في الجزائر بين الدين و السياسة ” مقاربة سوسيوأنثروبولوجية

: - تقوم هذه الدراسة على محاولة علمية للإجابة على الاستفهام حول طبيعة الصراع الديني/السياسي حول السلطة في الجزائر؟ حيث تمت صياغة نظرية للطرح الخاص حول اشتباك الديني بالسياسي الذي ترى هذه الدراسة أنه يعكس فهما مغلوطا في الجزائر، لما استطاعنا أن تسجله من خصوصيات مرجعية للمجتمع الجزائري و بناء الدولة المحلية عبر مسيرته التاريخية الفكرية و العملية، فاتضح الإشكال الذي يدعم الاستفهام حول طبيعة الصراع بين السلطة الدينية و السلطة السياسية في الجزائر. بالتساؤل حول الدور الذي أدته و توديه النخبة الحاكمة من مراكزها السلطوية و قوتها في تفعيل الأزمة السياسية انطلاقا من الاختلاق في الاختيار الأيديولوجي و السياسي حول السلطة السياسية نفسها. هذا الاختلاف الذي فرضته الظروف التاريخية الثورية ضدّ الوجود الاستعماري الفرنسي في الجزائر و التي تطلبت معاناة طويلة في توحيد صفوف النضال الوطني.

فهل هي إعادة إنتاج لصراع تاريخي (موضوعي) بين الدين و السياسة بصفة عامة و في مشهد متطور لهذا الصراع و الاشتباك، أم هي عملية استراتيجية في توظيف الدين و السياسة لإخفاء ملامح الصراع الحقيقية في المجتمع السياسي و المدني الحديث ؟ حيث الارث التاريخي الطويل من التلاحم بين الدين و السياسة و في ظل دين الأغلبية الذي طبع المجتمع والدولة بطابعه و امتلاك السلطة الدينية و الدنيوية!

مفتاحية :

السلطة، الدين، الاسلام، السياسة، الأعراف الاجتماعية، الخلافة و الإمامة، الثورة، الايديولوجية، الشيوقراطية، المذهبية، القرابة و الحدائث، النخبة الثقافية و السياسية، الثقافة الاجتماعية، الثقافة السياسية.

شكر وتقدير

أتقدم بجزيل الشكر والتقدير والامتنان إلى أستاذي و مدير دراستي السيد أحمد العلاوي
الذي أطرنى و تحمّلي طيلة تحضير هذه الدراسة. فأشكره على صبره
ومساعداته و تشجيعاته و توجيهاته العلمية

ولا يفوتني أن أشكر الأساتذة الكرام و ممثلي الأحزاب و أئمة المساجد
الذين قبلوا مقابلي و صبروا على إلحاحي و كثرة أسئلي
الشكر لهم جميعا و لكل من شاركني هموم هذا العمل
أخص منهم بالذكر: زوجي و رفيقي سحابة الشيخ
و كل زميلاتي و زملائي في معهد علم الاجتماع

المحتوى

مقدمة

الإشكالية و البناء النظري:

16 أولاً: الإشكالية

الفصل الأول: القراءة النظرية:

59 المبحث الأول: التعريف بالدين

81 المبحث الثاني: تعريف السلطة و السلطة السياسية

109 المبحث الثالث: التعريف بالسياسة و السياسي

128 المبحث الرابع: القراءة التاريخية لعلاقة الدين بالسياسة و بناء السلطة

الفصل الثاني: السلطة في الإسلام

158 المبحث الأول: الدين الإسلامي و تغيير مفهوم السلطة السياسية

185 المبحث الثاني: السلطة من خلال التاريخ السياسي للمسلمين

208 المبحث الثالث: سلطة الملك في تاريخ الدولة الإسلامية

الفصل الثالث: السلطة في الجزائر

238 المبحث الأول: المراجعة التاريخية للسلطة السياسية في الجزائر

266 المبحث الثاني: " السياسة الدينية " المغربية

289 المبحث الثالث: سلطة الأتراك و عواقبها الدينية و السياسية في الجزائر

310 المبحث الرابع: الاستعمار الفرنسي و ملامح الاشتباك الديني بالسياسي

الفصل الرابع: السلطة و الدين الإسلامي في مشروع الدولة الحديثة في الجزائر

332 المبحث الأول: النضال الوطني و مظاهر السلطة السياسية الجديدة

367 المبحث الثاني: الخيارات التنموية و ملامح جدال الديني بالسياسي

396 المبحث الثالث: فتنة الديني و السياسي حول السلطة في الجزائر

433 خلاصة العمل

449 الخاتمة

قائمة المراجع

الملاحق

المقدمة

مقدمة

إن السلطة سواء كانت ذات مبدأ سياسي أو مبدأ ديني فهي ذات هدف مشترك، و إن كانت مقولة عامة فهي ذات سلوك محلي و خاص لأن عناصرها عبارة عن موروث ثقافي غالبا ما يحدّد مبدأ النزعة المحافظة، فيتقارب الفكر العلمي بالطرح الإيديولوجي لتهجين المفاهيم و المصطلحات و خوض غمار الصراع و الاشتباك كما حدث و يحدث عبر مسيرة الشعوب و دولها. و ما مصطلحات الالتزام الديني والإسلام السياسي والأصولية والحزبية و غيرها من المصطلحات التي تصنع الصراع و الاشتباك إلا أدوات فكرية اجتهد فيها الإنسان تماما كما اجتهد في تطوير أدواته المادية، و ما هي سوى أساليب للتحدي الاجتماعي تماما كما هي أساليب تحدي الظروف الطبيعية.

و مما لاشك فيه أن اشتباك الديني بالسياسي ظهر من خلال الاختلافات الحزبية والتطلع إلى تنظيمات تقوم على قضايا تتبع عن إشكال سوسيوسياسي و تسعى إلى تحقيق أهداف معينة في المجال نفسه، فنتخذ لها خطة إما ثورية أو إصلاحية مترعمة العلاج و الحل لهذا الإشكال المطروح. و من ثم كانت السلطة السياسية، الهدف و الوسيلة و كيفما اختلفت طبيعة القضايا المطروحة كاسترجاع السيادة و الاستقلال في البلاد العربية والإسلامية بما في ذلك الجزائر أين نعيد طرح الاستفهام حول التنظيمات الحزبية الدينية على أساس أن هذه الأخيرة هي أداة و وسيلة و ربما أسلوب حديث في تجسيد صراع الدين و السياسة علما بأن هذا النوع من الصراع هو وليد الحداثة، فإن الدين بصفة عامة كان وما يزال المتغير الأساسي في قياسها ليس في فطرة وجوده و إنما في ما مدى إقصائه لتصبح المعادلة **فصل الدين عن السياسة يساوي تحقيق الحداثة**. لذلك نجد أن اشتباك الديني بالسياسي ما هو إلا تعبير عن الفهم المتباين لهذه الحداثة التي بدأت بثورة سياسية حول السلطة قلبت كل الموازين العامة للحياة المادية و الاجتماعية محدثة قطيعة ابستمولوجية مهدت لما سيعرف بعصر التنوير في مجتمع مختلف و مغاير عن المجتمع الإسلامي الذي بدأت حينها تنطفئ أنواره لأسباب داخلية و أخرى خارجية كل منها ذات الصلة المباشرة ببروز ما سيعرف في إطار هذه الثورة و القلبة المفهوماتية بحركات الإصلاح الديني و حركات النهضة و حركات و تنظيمات الإسلام السياسي، ارتبطت كلها بالعقيدة

الدينية ذات نزعة محافظة ترفض الحداثة و التغيير لترفض بذلك إعادة توزيع الثروات الاجتماعية سواء كانت الثروة المادية أو الثروة الثقافية خاصة عن الأسلوب الاشتراكي وقد اشتركت كل البلاد الإسلامية في تبنيه بعد رفض أسلوب الاستعمار وخصائصه الانتدابية و الاستيطانية التي كانت وسيلة التنوير الغربي في الحداثة و تجسيد مفاهيمها.

و لأن التنوير في الغرب الأوربي الاستعماري بدأ بالتصحيح الديني (المسيحية) وبالتالي إقصاءه من مبدأ السلطة السياسية لأنه أصبح يشكل الحجرة العتراء و العائق الثقافي في وجه التطور و الحداثة، كذلك أريد له في عالم الآخر (الإسلامي) بعد أن بدأت تلوح في أفقه مظاهر الخلل و التأخر و الانحطاط و التي نراها من الأسباب الداخلية في بروز الصراع الديني السياسي حول السلطة في هذه البلاد الإسلامية.

و أسباب التخلف و الانحطاط عرضها العديد من المؤرخين و الفلاسفة الاجتماعيين من خلال المقارنة المباشرة و العامة بالغرب الأوربي الحديث إي فيما وصلوا إليه من العلم و لم يصل إليه المسلمون و فيما تبناه من أفكار تنويرية و لم يتبناها المسلمون... الخ متسائلين عن الأسباب المباشرة و الغير المباشرة في ذلك كما فعل المفكر الأمير " شكيب أرسلان " منذ الثلاثينيات من القرن العشرين و في بحثه عن " لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ¹ و قد أدمج إحدى عناصر هذا السؤال التخلف العام عن ركب الحضارة الحديثة و عدم متابعة النهضة العلمية في ميدان العلوم الطبيعية و الصناعات و سائر مرافق الحياة. و منهم من أرجع هذه الأسباب مباشرة إلى ابتعاد السلطة السياسية في بلاد الإسلام عن تطبيق القضاء الفقهي و تعاليم الدين و انحراف أفراد الأمة عن دينهم. و كان منهم المعتدلون في الطرح فجمعوا بين الأسباب الأولى و الأسباب الثانية حيث تفاعلت كلها لا لتعطي حلاً مباشراً و لكن لتعيد النظر في العديد من القناعات الفكرية و تحدث هزات عنيفة اختل لها توازن البناء العام في البلاد العربية و الإسلامية، لأن هذا الطرح لم يظل حبيس التخمينات و الاستبطان الفلسفي و إنما رُوج له عبر حركات إصلاحية وظفت منطق الخصوصيات الاجتماعية و أقحمت رموز السلطة السياسية فيما تخلف إليه المسلمون و هو السقوط في أحوال الاستعمار الأوروبي. حينئذ بدأت الرغبة في الخلاص توزعتها نزعة التجديد و الترحيب بالعلمانية (من العلم) و نزعة المحافظة و رفض العولمية (من العالم).

¹ الأمير شكيب أرسلان، ترجمة الشيخ حسن تميم، لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غيرهم ، منشورات مكتبة الحياة: بيروت

كان ذلك و قد تمكن الاستعمار من تجزئة الرأي العام العربي و الإسلامي بعد أن تقاسمته الخلافات و النزاعات العنيفة إلى درجة الحروب الداخلية خلال عقود من الزمن جعلت منه مشرقا متناحرا و مغربا مجزءا.

و إذا كنا بذلك نريد الإشارة إلى أن الاستعمار و التخلف من الأسباب المباشرة في بروز الحركات الدينية المعارضة لطبيعة الأنظمة السياسية القائمة في بلداننا، فإننا لا ننفي أن الصراع الديني السياسي بدأ داخل المجتمع الإسلامي نفسه و محاولات الفصل بينهما نستقرأها من الخلافات السوسيوسياسية التي جسدت البناء العام لهذه المجتمعات و التي أسست لنوع من السلطة الثيوقراطية غاب عنها جدال الديني و السياسي بقوة الإكراه ومرجعية النسب الشريف، و طالما أن هناك إكراه سلطوي كان هناك تمرد اجتماعي انتظم سرا و علنا في تاريخ البلاد الإسلامية لتؤول إلى احتجاجات ثورية دينية غالبا ما أحدثت انقلابا جذريا على مستوى السلطة السياسية، فتزول بزوال رجالها من منطق المبدأ نفسه وهو العصبية الدينية التي اتخذت لها أشكالا مغايرة لقياس شرعية السلطة السياسية في بلاد المغرب حيث تحول الخطاب الديني الثوري من شرف النسب . كما حدث مع الدولة الأموية فالعباسية في المشرق العربي . إلى خطاب ثوري ديني قبلي متمرد على النظام السياسي القائم و الآيل إلى مرحلة الشيخوخة و الهرم كما يقول بذلك ابن خلدون، و هي المرحلة التي اشتد فيها الشرخ بين فقه الشريعة و السلوك السلطوي الذي يبدأ في فقد شرعيته فيحتكر لنفسه أجهزة القوة العسكرية من أجل استمراره و تفشي مظاهر الظلم والاستبداد في المجتمع.

تلك هي طبيعة العلاقة بين الديني بالسياسي في بلاد المغرب العربي الذي يحتضن الدولة الجزائرية و التي تولدت من رحم النزاعات و الصراعات الدينية السياسية عبر تجربة حزبية عنيفة عرفت حينها بمفهوم التحالفات و العصبية القبلية، تحولت إلى قيادات زعاماتية عسكرية سوف تخلق لنفسها إرثا فكريا و عمليا لمسيرة السلطة السياسية في الجزائر يكسبها سيادة و تقليد فُعرف تجسده مجموعة من الرموز هيكلت خصوصيات الدولة الجزائرية ضمن علاقات سوسولوجية بين أفراد المجتمع و السلطة، تستلهم قواعد ضبطها من المقدس الديني الذي تحول إلى سلوك ثقافي توارثته أجهزة الحكم المتتالية في الإقليم المغربي عامة تلك التي توزعتها سلطة مجزأة قائمة على منطق السيادة القبلية و مبدأ الفتح الإسلامي.

فهي إذن المعادلة الأزلية بين الديني و السياسي، تؤكد قانون الصراع حول السلطة التي لا ضرورة لها إلا من منطق الصراع نفسه الخالق للتفاوتات الاجتماعية و بالتالي تباين المصالح الاقتصادية، فكان الدين هو العامل الحاضر دائما في إعادة التوازن من خلال خطاب يوظف المقدس كمتغير لرفع الظلم واسترجاع العدالة الاجتماعية.

فالجزائر هي الدولة الأغلبية و الرستمية و الإدريسية، هي الدولة الفاطمية و الدولة المرابطية و الدولة الموحدية، هي الدولة الحفصية و الزيانية و المرينية، هي الدولة العثمانية فالمستعمرة الفرنسية ثم الدولة الجزائرية، هو إرث للسلطة السياسية لم تبتعد في مجراها التاريخي عن تقاطع الديني بالسياسي و صراع كان و ظل صراعاً داخلي يسعى إلى غلبة الديني على الانحراف السياسي من خلال سلطة لا تُشرعن إلا ثيولوجيا في ديناميكية مستمرة ذات أبعاد توسعية وظفت تعاليم الشريعة إيديولوجيا، فجمعت بين العبادة والممارسة السياسية في إطار سلطة الملك و حكم الإمارة و الإمامة بدون استقراء لأي اشتباك ديني سياسي بالرغم من أنه و كما سبق أن لاحظنا هو باطن الصراع في تعاقب السلطة السياسية من خلال الجهاد الذي هو في سبيل الله من منظوره الديني و من أجل امتلاك السلطة (من الملك) من منظوره السياسي.

و لم يستقرأ اشتباك الديني بالسياسي في الإقليم المغاربي و ربما الإسلامي عامة إلا عندما تحول الصراع بين أطراف داخلية فيما بينها إلى صراع بين أطراف داخلية و أخرى خارجية ليس في إطار الأديولوجية التوسعية كما كان عليه الأمر إبان الفتوحات الإسلامية، و لكن في إطار استرجاع السيادة و الاستقلال الداخلي إثر الحملات الاستعمارية التي انهالت على الإقليم الإسلامي. و لأن هذه الحملات التي غزت الدولة الإسلامية رفعت شعار العلمانية و اللاتكسية كمبدأ للتنوير، كذلك سترى في الإسلام كما رأت في المسيحية عاملا من عوامل المحافظة على سلطة الدولة التقليدية التي أسست لها تعاليم ثيولوجية تزعمت التصدي في جه الفكر العلمي و التطور المعرفي. هذا ما حملته الإدارات الاستعمارية من رؤى لتبرير حملاتها الاعتدائية على الآخر الإسلامي أين بدأت تستفحل مظاهر الجمود

الفكري و الانحطاط و ارتفاع نسبة الجهل و الأمية، و لم يكن ذلك من منطلق الدين الإسلامي و لكن من انعكاسات الفعل السياسي على الاجتماعي في مرحلة أصبحت فيها السلطة ملك عضوض تتنازعه النخبة الحاكمة بل العائلة الحاكمة، فاحتكرت لنفسها آليات القوة من سبل العلم و نفوذ عسكري تستنفذه مختلف الجبهات المتصارعة، الأمر الذي جعل هذه الآليات تتلاشى و تفقد قدرتها على الضبط الداخلي و الأمن الخارجي و تتسبب في التأخر العلمي و نقشي الجهل و الأمية و انتشار البدع و الخرافات، فكان ذلك من العوامل المباشرة التي سهّلت السطو الفرنسي على الإقليم المغاربي من بلاد الإسلام. و يصبح هذا الأخير هو المتغير المقصود لإقصائه من قواعد التحول السياسي و الاجتماعي في الجزائر المحتلّة فهو من ثوابت الهوية و السيادة و في تعاليمه ما يناقض الإيديولوجية الثورية للفكر الليبرالي الذي برز على أنقاض الجماعة و تمجيد الفردانية حيث أصبح الدين عقيدة فردية و انفرادية لا تلزم الجماعة بل تتحول إلى سلوك شخصي، و من أراد غير ذلك فقد اعتد على الحداثة و الجهود العلمية. فكانت تلك هي المناسبة الظرفية و التاريخية لنشأة الالتزام الديني و الإسلام السياسي و هما صورتان لاشتباك الديني بالسياسي ملامحهما من منطلق النوايا الاستيطانية لبلد إسلامي أدركت فرنسا الاستعمارية أن نسيجه الاجتماعي إنما تحيكة عناصر ثقافية ذات خلفيات إسلامية باختلاف مذاهبها و مرجعياتها التي يلتزم بها الجزائريون كعقيدة توحد بينهم و كدستور يحافظ على سيادتهم.

و يظل البعد السياسي في مقاومة الاستيطان الفرنسي انطلقا من المقاومات الشعبية إلى غاية النضال الوطني في حجم حركة جمعت أحزابها بعد اختلافها الأيديولوجي من خلال العامل الديني الذي تتسلح به القاعدة من أفراد الشعب و تتعامل معه النخبة السياسية كأحد أهم الثوابت الجزائرية في وجه الاحتلال الفرنسي في ظل توظيف تلك المفاهيم الجديدة كالوطن و القومية و غيرها من العبارات التي أُدمجت في الخطاب السياسي لبناء الدولة الحديثة عامة، و أصبحت من الأدوات الفاعلة في التعاطف مع القضية الجزائرية و من المتغيرات الأساسية في شرعيتها داخليا و خارجيا دون إقصاء للبعد الديني في تبنيتها و التعامل معها. فالوطن يعني السيادة السياسية التي لا تسترجع إلا بالجهاد. و لكن هذا لا يمنع من الإشارة إلى أن هذا الظرف التاريخي و ما احتاج إليه من لغة مشتركة مع إدارة

الاحتلال بدأ يؤسس تدريجيا في نفس الوقت لقناعات مغايرة حول طبيعة السلطة السياسية في الجزائر انطلاقا من إستراتيجية الحدود الجغرافية و الإقليمية و التنازل عن مبدأ التوسع (الفتح الاسلامي) إلى غاية إعادة هيكلة شخصية الحاكم و الأجهزة السلطوية.

فلم يعد الحاكم هو الفقيه الحامل للخطاب الديني و الغيور على تعاليم الإسلام فقط و إنما قد يكون الزعيم القائد لمعركة التحدي في وجه الاحتلال، فكان الأمير عبد القادر الذي استحق البيعة ليس فقط لأنه ابن الزاوية الدينية و لكن أيضا هو ابن الشيخ محي الدين الذي بادر و إياه بمعاركهما البطولية ضدّ التوغل الفرنسي، فجمعا بين الإمارة و القيادة العسكرية دون الالتفات إلى من تشرعن الأخرى حتى آلت السلطة السياسية في الجزائر إلى خطاب يصرّ على مبدأ السيادة و الاستقلال من خلال توظيف الدين الإسلامي كمتغير من متغيرات الهوية الوطنية، فكان فرحات عباس و مرسلي الحاج و ابن باديس و غيرهم ممن تزعموا القيادة الحزبية و الجمعوية بعد أن تنازعا الخلفيات الأيديولوجية الفكرية حول كيفية استرجاع مقاليد السلطة دون الالتفات إلى مبدئية الدين في شرعيتها. فكان أحمد بن بلة و هواري بومدين وغيرهم من القيادات التي حولت القداسة من الديني إلى السياسي وأصبحت الثورة المقدسة مقياس للشرعية السياسية لسلطة الوطن المقدس بمبدأ الإسلام ديننا. هكذا بدت علاقة الديني بالسياسي في الجزائر على مستوى النضال الوطني كالتزام بالعقيدة الإسلامية أمام محاولات الاحتلال الفرنسي طمس الشخصية الجزائرية، و تحوّل من مبدأ في الملك إلى إسلام سياسي بعد محاولات الإدارة الفرنسية اختزاله في العبادات و الطقوس الدينية والاجتماعية.

قد يوحي ذلك باختفاء الاشتباك بين الدين و السياسة بإقصاء الاستعمار و استرجاع الاستقلال المحلي، إلاّ أنّه سيوظف و تتّضح لهذا الاشتباك ملامح تتخذ لها أبعادا متطرفة على مستوى البناء السياسي والاجتماعي للدولة الجزائرية المستقلة عندما تطورت عبارات الالتزام الديني وما تولّد من رحم الإسلام السياسي كالأصولية و السلفية والتطرف وبالتالي الإرهاب. كل هذه الأشكال و خلفياتها شهدتها و تشهدها الجزائر عبر جملة من المتناقضات والمفارقات التاريخية تفرض صياغة أخرى لإشكالية السلطة و صراع الديني والسياسي حولها.

و إذا كانت الجزائر جزء لا يتجزأ من الآخر الإسلامي في المنظور الغربي و بالتالي ستخضع مجتمعا و دولة إلى تلك العواقب المشتركة بين أقطار البلاد الإسلامية عامة، فإن طبيعة الاستعمار الفرنسي في الجزائر القائم على مبدأ الاستيطان و تفعيله لحركة خارجية ربطت الجزائر مباشرة بفرنسا الأوروبية سيكون له دوره في خلق بعض العوامل ستجعل من الجزائر كمجتمع عربي إسلامي ينفرد ببعض الخصوصيات عندما تجاهلتها أطراف النزاع حادت بهذا البلد نحو منعطفات كانت و ما تزال خطرا أمنيا تشترك في استفحاله عناصر داخلية و أخرى خارجية يجسدها المد الغربي لأيديولوجية الدولة الحديثة من جهة والمد الإخواني لحركة إسلامية ذات مرجعيات زمنية و مكانية و ذات نوايا متباينة أدخلت الإسلام قفص الاتهام السياسي، تقوم على محاكمته خلفيات عولمية و أخرى علمانية أوحث بنية المؤامرة العالمية على هذا الدين الذي يرفض إقصاء نفسه من القيادة عن طريق سلطة الحاكمة و قد انقسمت نخبه إلى جماعة الفقهاء الغيورين على دينهم و جماعة الكهنة (بالمفهوم الغربي) الحارصين على تحقيق مصالحهم المادية. و ربما كانت تلك هي خلفيات الصراع القائم على المستوى الداخلي و الخارجي لبلاد الإسلام بما في ذلك الجزائر أين نجد لجدال الدين و السياسة حول السلطة مرجعيات تباينت بتباين تلك الأسباب المباشرة منها و الغير المباشرة التي تفسر ظاهرة دينية اتسعت إلى حدّ تيار اجتماعي أدخل الجزائريين دائرة حرب أهلية امتدت مكانا و زمانا خارج المنطق التاريخي لمسيرة السلطة والدولة في هذا البلد و لكنها ستخضع لتلك الشروط العامة التي صنعت صراع الديني بالسياسي على مستوى العالم الإسلامي. لذلك و نحن نودُّ دراسة إشكالية السلطة في الجزائر بين الدين و السياسة، نطرح بعض الاستفهامات حول الاسلام الذي لا يقوم على نظرية وضعية أو تصورات الانسان بل هو تشريع سماوي لا يرفض الاجتهاد العلمي تجاه أمور الدنيا، فيكون الالتزام به هو القدرة على ربط الديني بالدنيوي أي بين العقيدة والسياسة كغاية اجتماعية من منظور أنثروبولوجي يجعل من الدين مجموعة من المعايير تؤدي دورا سياسيا في تنظيم العلاقات الاجتماعية وحفظ النظام داخل الجماعة.

فتأخذ إشكالية السلطة بين الدين و السياسة بعدا فكريا و مفهوماتيا يعيد النظر في العديد من البديهيات، خاصة إذا ما أشرنا إلى أن الصراع القائم اليوم في الجزائر كما في البلاد

الإسلامية هو بين تنظيمات دينية باسم الإسلام و سلطة سياسية تتبنى الإسلام ديناً للدولة و ترفع خطاباً اجتهادياً لحل لغز العلمنة و الدين كي لا تقع في قطيعة مع محيطها الاجتماعي، فتحدّد موقفاً من الإسلام يؤسس طبيعة العلاقة بينه و بين السياسي و لا تُفسر هذه العلاقة بآليات الواقع المتطور بقدر ما يفسرها التاريخ السياسي لبلاد الإسلام القديم منه و الحديث.

من هنا جاء دافعنا الموضوعي لتناول إشكالية السلطة في الجزائر بين الدين و السياسة كمحاولة علمية أردنا من خلالها استقراء طبيعة العلاقة التي ربطت و تربط الإسلام بالسلطة السياسية و بين هذه الأخيرة و الحركات و التنظيمات المتحرّية باسم الإسلام و بين هذه التنظيمات و المحيط الاجتماعي.

أن هذه التنظيمات و فيما تعبّر به عن مواجهتها للسلطة لا تصنع خلافاً دينياً سياسياً وإنما تبدي طموحاً للمنافسة على السلطة بالاعتماد على المقدس لحشد المتمردين الحقيقيين على النظام القائم و الذين برهنوا على هشاشة الاختيار الاقتصادي فهم من يؤكدون أن اشتباك الدين بالسياسي في الجزائر وهما و أن علاقة الإسلام بالسلطة السياسية تقع في سياقها التاريخي و تتفاعل مع الديناميكية العالمية اليوم.

و من ما هو موضوعي تشكّل لدينا الحافز الذاتي للمشاركة بعمل نساهم به في تناول إشكالية الدين و السياسة في الجزائر لا لنؤكد هيمنة أحدهما على الآخر و لا لكي نفصل أحدهما عن الآخر ولا لنجرد أحدهما من الآخر، بل أن نستخدم مقاربة سوسيوأنثروبولوجية لفهم حقيقة العلاقة بينهما، و لا نقول أننا أخذنا الجزائر نموذجاً و إنما كحالة تملك خصائصها التاريخية و سماتها الحداثيّة.

و قد أكدنا بما أمكننا من مصادر على الدور التاريخي للدين بصفة عامة في تأسيس الحياة الاجتماعية و الاقتصادية من وجهة نظر أنثروبولوجية في الفصل الأول من هذه الدراسة سبقه طرح الإشكالية و الأطروحات الافتراضية، ثم عرضنا تحليلاً مفصلاً للمصطلحات و المفاهيم الرئيسية التي أسسنا عليها البناء السوسيلوجي لموضوعنا: الدين ، السلطة السياسية.

ثم يأتي الفصل الثاني عرضنا من خلاله المبدأ الثوري في الاسلام و تغييره لمفهوم السلطة القبلية و تأكيده على ضرورة قيامها و ما قدمته سلطة الخلافة من مفاهيم ثيولوجية ذات خلفية سياسية بمساهمة الفكر الفقهي و العلمي و ما كان له من تأثير و انعكاسات على منطقة المغرب العربي تناولناه في الفصل الثالث بعنوان السلطة في الجزائر باحثين من خلال مباحثه الاربعة عن الدوافع الحديثة التاريخية لقراءة الضرورة الاجتماعية لبناء السلطة السياسية و الدينية عبر الفواصل الكبرى في مسيرة الدولة الجزائرية. و كذلك دور الاستعمار الفرنسي في استفزازه للاشتباك الديني/السياسي و ما ظهر له من ملامح مع الحركة الوطنية كمرجعية عكستها الخيارات التنموية بعد الاستقلال، و هو ما ضمناه الفصل الأخير من خلال فتنة الديني و السياسي غير مفهوم الالتزام الاسلامي و اغتراب و تراجع خطاب الامامة و الخلافة في الجزائر أمام المدّ العولمي و العلماني.

الإشكالية و البناء النظري

أولاً: الإشكالية

في فترة كان لابد فيها من الانتعاش السياسي و تحقيق التوازن الاجتماعي أي في التسعينيات من القرن العشرين تعرف الجزائر حكومة و شعبا أي كدولة ذات سيادة - أكثر الفتن السياسية، أخذت صورة النزاع الداخلي بين أفراد الأمة الواحدة و انشق الجزائريون إيديولوجيا إلى أطراف فاعلة في صناعة الصراع الذي احتدم إلى حد العنف و الموت بالاعتقالات و التصفيات الجسدية أوقعت المجتمع الجزائري في أزمة سرعان ما أفصحت عن مرجعيتها السياسية من خلال القطيعة التي أريد لها أو خطط لها بين القاعدة و القمة بين الشعب و السلطة القائمة، تلك التي أسست على الشرعية الثورية كمبدأ تحالف عليه كل الجزائريون بمختلف شرائحهم وانتماءاتهم و أنظمتهم الاجتماعية غير مشككين في علاقة القرار السياسي للسلطة الحاكمة بالعتيدة الإسلامية لأن بيان نوفمبر 1954 كان قد وحد بين المذهبين السياسي والديني و رفع شعار الإسلام ديننا و الجزائر وطننا و العربية لغتنا ونفذت كل العمليات العسكرية باسم الجهاد و صيحة الله أكبر و تحيي الجزائر. هذا ما صنع الزعامات الثورية و بالتالي السياسية للدولة الجزائرية و ذلك عندما تحولت إلى نخب سلطوية بتمثيل حزبي أحادي يحفظ أمانته رئيس الجمهورية الذي تبنى خطابا تتمويا بعبارات العدالة و المساواة ومحو الفوارق الاجتماعية.

فتمثلت السلطة السياسية في طلائعية حزب جبهة التحرير الوطني و الخيار الإيديولوجي الاشتراكي كنظام اقتصادي سياسي قوبل بصمت مبدئيا - و ليس بقبول - عدة اتجاهات فاعلة في جهاز الحكم، و كذلك تلك الناطقة باسم القيم الاجتماعية التي تقوم على الشريعة الإسلامية و حفظ الدين. هذا الصمت الذي كانت تخترقه من حين لآخر هجمات فكرية وأخرى عملية من طرف جمعية القيم الإسلامية في الجزائر معبرة عن رفضها للخيار الاشتراكي من منطلق التعاليم الإسلامية و منطق المعارضة الإسلامية لهذا الخيار الاقتصادي في المشرق العربي عن طريق جماعة الإخوان المسلمين الذين بادروا بتوريد تصوراتهم المعادية لهذا الاتجاه الاشتراكي نحو مجتمعنا.

و كان هذا الموقف لجماعة الإخوان المسلمين في الجزائر المتمثلة في شيوخ جمعية القيم هو المرجع الذي اتفقت حوله معظم الدراسات في تفعيل أزمة السلطة السياسية في الجزائر

خاصة و قد تطور هذا الموقف إلى أدلجة الإسلام و تسييسه و تكريس مبدأ الالتزام الديني بعد أن كسر الصمت* تحت ضغط المعاناة الاجتماعية لأفراد الشعب.

من هنا يبدأ الإشكال في طرح استفهاماته حول منطق التصور الديني المعارض لخيار السلطة القائمة في الجزائر و قد تبنت هذه الأخيرة المبدأ الإسلامي و تكريسه كضرورة لحفظ الهوية الجزائرية و سيادتها من خلال كل الوثائق السياسية.

كما يشمل الاستفهام حول إشكالية السلطة السياسية في الجزائر الموقف المتباين إيديولوجيا في أجهزة الحكم القائمة تجاه التصور الإسلامي المعادي للخيار الاقتصادي.

دون استبعاد التساؤل حول الدور الذي أدته و تؤديه النخبة الحاكمة من مراكزها السلطوية و قوتها في تفعيل الأزمة السياسية انطلاقا من الاختلاق في الاختيار الأيديولوجي و السياسي حول السلطة السياسية نفسها. هذا الاختلاف الذي فرضته الظروف التاريخية الثورية ضدّ الوجود الاستعماري الفرنسي في الجزائر و التي تطلبت معاناة طويلة في توحيد صفوف النضال الوطني.

ومن دواعي طرح هذه الاستفهامات هو الحرج الاجتماعي الذي تتخبط فيه السلطة السياسية في الجزائر أمام اختيارات تنمية تحديثية تقع في حدود آليات العولمة و العلمانية كبديل عن السلطة التقليدية التي غابت عنها مفاهيم المشاركة السياسية و التعددية الحزبية تسعى الجزائر اليوم إلى أن تجعل منها مبادئ حكم الدولة و تحقيق المطلب الديمقراطي الذي باتت تؤمن به و ترفعه كل الاطراف الفاعلة لا تختلف في طرحها السياسي عن بعضها البعض سوى أن من بينها من ينظم باسم الاسلام متميزا لا متميزا من خلال ما أصبح يُعرف بالاسلام السياسي و تفعيل الأصولية و التطرف و الارهاب... في تناقض مع الواقع السوسيوثقافي للمجتمع الجزائري، يفرض طرحا خاصا لإشكالية السلطة في الجزائر تجعلنا نتساءل عن طبيعة العلاقة التي تربطها بالدين الاسلامي فهل هي إعادة إنتاج لصراع تاريخي (موضوعي) بين الدين و السياسة بصفة عامة و في مشهد متطور لهذا الصراع و الاشتباك، أم هي عملية استراتيجية في توظيف الدين و السياسة لإخفاء ملامح الصراع الحقيقية في المجتمع السياسي و المدني الحديث ؟ حيث الارث التاريخي الطويل

من التلاحم بين الدين و السياسة و في ظل دين الأغلبية الذي طبع المجتمع والدولة بطابعه و امتلاك السلطة الدينية و الدنيوية!

قد لا تكون الإجابة عن جدال الدين و السياسة إلا من خلال الالتفاتة التاريخية و استقراء متغيرات الصراع العام المحركة لقوانين التغيير على مستوى الأنظمة السياسية، تلك القوانين التي ستحوّل إلى مفاهيم و تعابير ضبط اجتماعية من جهة و إلى مفاهيم و مصطلحات تبني القناعات الفكرية النظرية و العملية على مستوى الصراع نفسه من جهة أخرى. أو بمعنى آخر ضرورة استقراء المرجع الزمني في الجزائر حيث يكون تصورنا لإشكالية السلطة بين الدين و السياسة استقهام حول ماهية تلك المصطلحات التي تجسد الاختلاف و التشابك بينهما و معرفة ظرفها التاريخي التأسيسي و التطوري.

من ثم كانت التفسيرات الافتراضية لظهور الإسلام السياسي و الالتزام الديني و الأصولية و ربما حتى السلفية كمؤشرات لصراع الدين و السياسة تتوزعها عدة أطروحات قد نراها مكملة لبعضها البعض في رؤاها التحليلية لحركة سوسيوسياسية نعتت و تتعت بالدينية.

فلا نستطيع أن نفترض طرحا مباشرا لما نحاول تفسيره عن طبيعة العلاقة بين الدين و السياسة في الجزائر و قد تعلق الأمر بسلطة الدولة القائمة، لأن عوامل الصراع تتجاذبها خلفيات تخضع لقواعد التغيير المحلية و الإقليمية فالعالمية، و أن أسلوب الإنتاج المادي في الجزائر كما في غيرها من المتغيرات الرئيسية في تحديد الطبيعة السياسية للسلطة القائمة وقد يتراجع الدين عن مكانته التاريخية في فرض المقدس الذي يشرعن السلطة السياسية. من ثم كانت العلمانية كروية أيديولوجية تفصل المجتمع عن الدولة بمفهوم الديمقراطية و المشاركة السياسية. و قد لا يوحي ذلك بوجود التناقض بقدر ما يؤكد مبدأ صراع المصالح المادية و التعاليم الدينية لتكون السلطة هي محور النزاع لما لها من وازع في فرض النمط الاقتصادي و بالتالي تحديد العلاقات السوسيوسياسية بين القمة و القاعدة.

لهذا ستكون أطروحاتنا الافتراضية لإشكالية السلطة في الجزائر بين الدين و السياسة مرتبطة في محاولة موضوعية بآليات الاجتماع و أحكام التطور المادي و التاريخي كإرث ثقافي ذو مدّ ديني و سياسي عبر حركات دينية تزعمتها أحزابا تتبنى أيديولوجية المنافسة السياسية على السلطة.

- الأطروحات الافتراضية

سوف لن نبتعد في أطروحاتنا الافتراضية حول إشكالية السلطة السياسية في الجزائر بين الدين و السياسة، عن استجواب ميكانزمات ترسيخ المفاهيم المادية و المعنوية، الفكرية والعملية في بناء صرح هذه السلطة و تلك الخلفيات التاريخية البعيدة منها و القريبة التي تحدد طبيعة النظام القائم في بلادنا من خلال أسطورة السلطة و ما تحتويه من عناصر وتغيرات للحفاظ على نفسها. و سوف لن نبتعد أيضا في تفسيراتنا عن افتراض الخيارات الإيديولوجية كمتغير أساسي في تحديد طبيعة السلطة السياسية في الجزائر سواء تعلق الأمر بأزمتهام مع التصور الديني أو أزمتهام في تلاشي شرعيتها من المنظور القاعدي العام، و الذي سيفرض عليها إعادة نظر في خياراتها السياسية و الاقتصادية.

فإذا كانت سيادة السلطة لا تقوم إلا من خلال الصراع، فإن هذا الأخير لا يظهر إلا من خلال اشتباك المرجعيات الإيديولوجية التي تقوم على عناصر ثقافية فكرية و مواقفها المتباينة بين المحافظة و التجديد و بين دوافعها الذاتية و الموضوعية، تلك التي فطر عليها الاجتماع البشري و حركت آلياته التطورية، تظل السلطة السياسية عبرها من الحتميات في حفظ البقاء باختلاف نماذجه التنظيمية المتفاعلة في الزمان و المكان.

هي المعادلة التاريخية التي جعلنا لا نستنبط فقط و إنما نستقرأ تفسيراتنا لإشكالية السلطة السياسية في الجزائر منذ المؤسسات التنظيمية الأولى لدولة نوميديا و صراعاتها السياسية الداخلية و الخارجية و استنطاق مختلف المتغيرات الناشطة في بلورة مفهوم السلطة في الجزائر و ما صاحبها من أشكال في علاقاتها التاريخية بالمعتقد الديني.

1. يقوم الطرح الأول على افتراض أن لجدال الديني و السياسي في الجزائر مدا تاريخيا يبتعد بإشكالية السلطة السياسية إلى تلك الأنظمة القديمة في المنطقة المغاربية، و تلك الأشكال الأولى للحياة الاجتماعية التي انصهرت فيها كل من الممارسات السياسية والعقائدية، سواء تعلق الأمر بما قبل الفتح الإسلامي أو بما بعده.

2. يرتكز الطرح الثاني لدينا لتفسير إشكالية السلطة السياسية في الجزائر على اعتبار الظرف الاستعماري الفرنسي الاستيطاني في الجزائر موعدا تاريخيا لبروز ما سيعرف بتسييس الدين كمفهوم اصطحابته الثقافة ذات المرجعية التتويرية التي أبعدت الكنيسة

ورجالاتها عن القرار السياسي و التدبير الاقتصادي و حاصرتهم داخل المعابد و دور الرهينة، و من أراد التتكر لذلك فهو بصدد اختراق تعاليم الحق الطبيعي.

3. أما الطرح الثالث لتفسير إشكالية السلطة السياسية في الجزائر بين الديني والسياسي فقد احتوته تلك الانعكاسات المباشرة على القاعدة الاجتماعية من جراء الخطة التنموية و العلاجية العامة التي تبنتها الدولة الجزائرية لاستعادة السيادة الوطنية في محتواها الاقتصادي/ السياسي و محتواها الثقافي/ الاجتماعي كخيارات لم تكن حينها قابلة لأي تراجع أو مراجعة، نظرا للظرف التاريخي الذي تطلب آنذاك التسيير الاشتراكي كمبدأ يجسدّ العداء للامبريالية الاحتلالية و استعادة اللّغة العربية كمبدأ يجسدّ الهوية الوطنية. مبدءان سيكون لهما الأثر المباشر في تفعيل ديناميكية الأحداث المتتالية على المستوى الاجتماعي و السياسي باستعادة أفراد المجتمع مخزنهم الثقافي من الإرث العقائدي لمواجهة الفشل التنموي.

4. يتضمّن الطرح الرابع عاملا استراتيجيا في تفسير المواجهة الفكرية بين الدين الإسلامي و سياسة السلطة القائمة من خلال المدّ العولمي بمبدايه العلمانية و الديمقراطية كمتغيران تداخلا في العملية السياسية في البلاد الإسلامية، و أين اعتبر ذلك شكل من أشكال المؤامرة على الدين الإسلامي، فتجاوزت ردود الأفعال الجدل الفكري نحو المواقف العملية بتنظيم الحركات الاحتجاجية لرفض التآمر باسم الديمقراطية و رفع شعارات العودة إلى القيم و المبادئ الدينية في تشكيل السلطة السياسية.

5. يقع الطرح الخامس في تفسير إشكالية السلطة السياسية في الجزائر عند حدود الخطاب الديني الذي حمله الاحتجاج باسم الإسلام في الجزائر و الذي استقى من العبارات ما لم يتم إنتاجها محليا. فلم يخضع للظروف الخاصة بالمعاناة الاجتماعية و السياسية في الجزائر و قد حاد عن مرجعيته التاريخية التي ارتبطت بالفضاء الثقافي للمجتمع.

هذا ما نفترضه كطروحات يظل من خلالها الدين الإسلامي في الجزائر مؤسسا لإحدى حلقات السياسة و متغيرا ثابتا في عملية الصراع و التنافس على السلطة. لا يؤشر على سيطرة الديني على السياسي بقدر ما هو مؤشر ثقافي و هوياتي للشعب الجزائري.

ثانيا: السبل المنهجية لهذه الدراسة:

إن البحث في إشكالية السلطة السياسية إنما استقرته القدرة الفكرية التي تولدت من خلال التفاعل الديناميكي في علاقة الأفراد داخل الجماعة و علاقات الجماعات المختلفة فيما بينها. و تعود مرجعية هذه القدرة الفكرية إلى تلك المحاولات الأولى فرضتها كرد الفعل أزمات اجتماعية و فتن سياسية بات لا بد من التصدي لها، ليس فقط بالفعل المادي و لكن بالفعل الفكري أيضا كأسلوب يكشف عن متغيرات فهم الصراع القائم بين حاكم و محكوم ويحدد الأداة الحقيقية لتعريف القوة و تفسير الضعف في سياسات المجتمع البشري.

و من خلال ارتباط مصادر القدرة الفكرية بكياناتها الاجتماعية و الثقافية، فقد تباينت المرجعيات و ارتبطت بالتالي بنوايا الفعل الاستقراري نفسه للبحث في إشكالية السلطة السياسية، الأمر الذي سينعكس مباشرة على نتائج البحث فتتوزعها عدة اتجاهات تعمل على تأسيس نفسها كقواعد نظرية و امتلاك الأدوات المنهجية لاختبار أطروحاتها العلمية وكما يقول جون جالتونغ في كتابه " المنهجية الإيديولوجية " إن استخدام منهجية ما هو إلا فعل سياسي ... و أن الخيار المنهجي هو خيار إيديولوجي...² هي اتجاهات تحولت بفعل التطور التقني و العلمي إلى مدارس منهجية تتنافس في بعض الأحيان الأساليب العسكرية في ضبط الأفراد و التسيير و التحكم في عناصر التغيير الاجتماعي و السياسي.

و لأن ظاهرة السلطة ترتبط بفطرة الإنسان الاجتماعية و سعيه المستمر للحفاظ على نفسه ارتبط تفسيرها كظاهرة اجتماعية / سياسية بحقائق المسيرة التاريخية للمجتمع البشري عبر المكان و من خلال الاحتكاك الجماعي و المجتمعي للأفراد داخل ما شيده من أنظمة محلية داخلية و ما نسجه من علاقات خارجية تفاعلية بين هذه الأنظمة التي اتخذت لها أشكالاً و نماذج عرفت بالبداية بالتقليدية ثم الحديثة و المعاصرة، تربط حلقاتها الزمنية عملية الفهم الفكري و المادي امتد منذ مظهر الأسطورة إلى غاية التكنولوجيا النووية والإعلامية الرقمية، تحمل كلها خطابا سياسيا مبني على أساس الصراع الاجتماعي والمجتمعي، يصبو إلى تحقيق سلطة سياسية متطورة مختلفة تحكمها من المبادئ ما اختلف و يختلف حوله الأفراد في مراكزهم و أدوارهم الاجتماعية و السياسية. من ثم كانت السلطة السياسية ذات طبيعة واقعية بإشكالية علمية موضوعية لأنها ارتبطت بالنوع الإنساني كما

² عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة 1981

ارتبطت به خواصه الفيزيولوجية، و كما يقول **أميل دوركايم**: " إن الخواص النوعية للظواهر الاجتماعية تشير إلى أن الظواهر ذات طبيعة واقعية و تكفي هذه الطبيعة الواقعية للبرهنة على موضوعيتها.³"

و واقع السلطة السياسية تجسده مختلف الأجهزة و المؤسسات النظامية التي صاحبت الجماعات و المجتمعات عبر الزمن، و من خلالها صنعت إرثا تاريخيا له دوره الكبير في تسيير الصراع لأنه أي هذا الإرث التاريخي معطى سيشرعن الحق كمصطلح فكري إيديولوجي يتحول إلى حركة عملية قد تغذي الصراع نفسه، فيتحول الحق بدوره إلى عقيدة تتجادلها طموحات الأفراد كأدوات غالبا ما أخفقوا في استعمالها و لكنهم أحسنوا تداولها مثل الدين و النسب و العرف أمام منطوق الاجتماع هذا الذي سيتغير من نسق بسيط إلى مجموعة من الأنساق المعقدة تجرّ معها دائما ثوابتها المتمثلة في تلك العناصر التي ذكرنا كالدين و النسب و القانون...الخ. إنها و بلا شك الواقعية التي تؤكد موضوعية ظاهرة السلطة السياسية و حولتها إلى مجال من المجالات العلمية القائمة على المنهج النوعي الذي يرى في السلطة كحقيقة اجتماعية موضوعية جزءا من الطبيعة البشرية العامة المستندة إلى الفطرة الاجتماعية، يكون من خلالها الأفراد باحثون دائمون عن الحرية والعدالة و المساواة في مقابل ما تتحرف إليه هذه السلطة من تجاوزات.

هكذا نستنتج الدراسة النوعية من علاقة السلطة - كعملية اجتماعية - بفطرة الأفراد الطبيعية أي من السلوك الذي لا يملكون التدخل فيه بل فقط يصنعون له الأدوات الفكرية الأيديولوجية والمادية العملية بتفعيل ديناميكية مجتمعاتهم نحو التوازن المنشود.

و بالرغم من موضوعية ظاهرة السلطة فسوف لن تحكمها الأرقام الدقيقة و النسب الثابتة لأن موضوعيتها مهددة دائما بالمد الذاتي يجعل منها أي السلطة منتج اجتماعي/سياسي يحتكم إلى القدرة على حياكة الأعراف و بناء العلاقات الاجتماعية التي تجعلها تختلف وتتباين وقد تتباعد عبر الزمن والمكان، فتؤول بالتالي إلى أسطورة ملازمة للنوع الاجتماعي تكشف جوانبها الواقعية الدراسة الكيفية في مناهج العلم الحديث و ما يرتكز عليه من تقنيات تحقيق المعادلة العلمية في تفسير إشكالية السلطة عامة و السلطة السياسية خاصة تلك التي نتناولها نحن من خلال هذه الدراسة الكيفية في علاقتها بالمعتقد الديني و في مقارنة سوسيو

³Emil. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Éditeur : PUF

أنثروبولوجية دون الابتعاد عن فضاءاتنا الاجتماعية والسياسية الخاصة بالدولة الجزائرية، متجربين من أية نوايا تهدف إلى التبليغ الأيديولوجي أو موقف فكري، بل هو الفضول العلمي الذي تشجعنا عليه حتمية البحث لنيل شهادة في مستوى الدكتوراه.

تتخذ دراستنا السبيل الكيفي النوعي في تفسير جدلية الدين و السياسة حول السلطة السياسية في الجزائر بمقاربة تاريخية أنثروبولوجية تكشف عن نية الفهم كفعل يتخذ له سبلا منهجية و اتجاهات نظرية في إطار العلوم الاجتماعية و ما تفرعت إليه من مجالات علمية مهدت أمامنا اختيار الموضوع في سياق التخصص الممنهج بقواعده و أسسه لأحد فروع المعرفة الاجتماعية الذي يربط بين الفعل السياسي و الفعل الاجتماعي. و هو علم الاجتماع السياسي ذو الفضل النظري و الميداني في تحديد العلاقة بين الفعلين السياسي والاجتماعي، تقع في حدوده محاولتنا هذه التي نريدها كيفية نفساً من خلالها إشكالية السلطة السياسية في الجزائر بين الفعل الديني و الفعل السياسي و تحديد مراحلها الزمنية والمكانية للتقرب من الإرث الثقافي و السياسي للمجتمع الجزائري عبر أنظمتها المتتالية.

فارتأينا التعامل مع المنهج التاريخي لإعادة بناء التصور الفكري و السياسي للسلطة القائمة في الجزائر من خلال الحدث التاريخي و ربط تفسير المفترض الذي نصوغه عبر خمسة أطروحات في دراستنا لإشكالية السلطة السياسية في بلادنا، و ربطه بالمراكز و الأدوار الفردية و المؤسساتية الفاعلة في صنع القرار الذي يحدد بدوره مستويات السلطة السياسية و يحدد موقعها من نموذج الدولة القائمة، كما يحدد موقعها من المعتقد الديني.

يُعرف المنهج التاريخي بالمنهج الذي يقدم معطيات التاريخ كحقائق ميدانية يستقرأ من خلالها الباحث المصطلحات و المفاهيم المناسبة و المجيبة عن التساؤل العلمي الذي يطرحه، كما قد تختزل هذه المعطيات أهم المتغيرات المؤسسة لعملية فهم الواقع و فك ألغازه عندما تصنّف هذه المتغيرات حسب الأولوية الوظيفية التي تكشف عن بواطنها وليس من مظاهرها، فتصبح مفردات ميدانية تجسد عملية البحث لأن أدوات البحث تكمن في عمق الأشياء و ليس في ظواهرها " فلو كان مظهر الأشياء متطابقاً مع جوهرها، لأصبح العلم أمراً نافلاً.."⁴ حسب تعبير كارل ماركس.

⁴Godelier Maurice. Rationalité et irrationalité en économie Paris, Fr. Maspero, 1966,

و سوف لن تكشف بواطن الأشياء إلا عن طريق الوظائف المؤداة لفهم كفيات الواقع التي يعللها التاريخ من حيث هو منهج بحث عن أسباب حركة هذا الواقع و النظر إليه كصيرورة متحوّلة وفق هذه الأسباب نفسها، يقدمها التحليل كمتغيرات لتركيب القوانين التي تحكم الروابط الداخلية لكل الاجتماعي كما يشيد بذلك ابن خلدون في سعيه لتحديد علم التاريخ عندما جعل من موضوعه العلاقة العضوية بين التاريخ و العمران أي الاجتماع، فيصبح الموضوع هنا هو البحث عن أسباب الوقائع الاجتماعية أي القوانين التي تحكم الاجتماع البشري.⁵ فيكون بذلك ابن خلدون قد حول علم التاريخ إلى منهج علمي سيكون له الفضل في تحقيق الوصف العلمي لتلك الظواهر التي يصنعها الأفراد من جانبهم الفطري الممتد نحو الطبيعة الاجتماعية لعل أبرزها السلطة السياسية كظاهرة يعيدون إنتاجها عبر الصراع القائم بينهم و كإشكالية مزمّنة تبقى في حاجة إلى فك رموزها التي تتسجها إراداتهم الفكرية ذات الخلفيات الاعتقادية، يتعارفون عليها و يتفقون حولها في أشكال منتشرة و متطورة تتكوّن بالتالي كإرث تاريخي نريد نحن من خلال هذه الدراسة أن نستعين به كمنهج يؤكد واقعية السلطة في إطار منظومة المعتقدات التي تؤسسها و تتنازع شرعيتها كالدين و القرابة و النسب و الملكية و القوة الفيزيقية... الخ ، نستقرأها عن طريق المقاربة الأنثروبولوجية معتمدين في ذلك على توظيف الفهم البنائي الوظيفي لعناصر المنظومة الفكرية لمؤسسات النظام الاجتماعي بمختلف أشكاله و أنماطه التي عرفها و يعرفها المجتمع الجزائري منذ القبيلة إلى غاية جهاز الدولة المثل السياسي الأعلى الذي يجسد اليوم جدال الدين والسياسة كحصيلة لصراع سياسي ثقافي تجرّه الأنظمة المتعاقبة في المنطقة المغاربية من خلال مؤسساتها الحكومية و تحت ضغط الموضوعية الاجتماعية في تفاعلها مع حركة التاريخ بأحقابه المتباعدة و المتقاربة.

- لماذا المقاربة الأنثروبولوجية:

لا يُطرح الجدل حول العلاقة بين الدين و السياسة إلا في إطار التصور النظري لطبيعة النظام الحديث للدولة المدنية التي تسعى إلى إقصاء تلك العناصر الثقافية و الإيديولوجية للآخر، معتبرة إياها من العوائق التقليدية في وجه التحضر الديمقراطي. و سوف لن يكون هذا الآخر سوى عامل المعتقد الديني الذي تنتكر له العديد من الأطروحات الاجتماعية والسياسية في عملية التغيير و التحول، فتجرد كل نظام يقوم على مثل هذه العناصر الثقافية من محتواه السياسي ليبدو عاريا و خاليا من كل القيم و المعايير التي تبني السلطة السياسية الراشدة في حكم المجتمع. لذلك سوف لن تتضح العلاقة بين الدين و السياسة إلا من خلال المنهج الأنثروبولوجي الذي يحتكر الفضل العلمي في تصحيح الكثير من الفرضيات الفكرية التي تربط السلطة السياسية بنظام الدولة الحديثة فقط.

في تعريفها "بعلم الإنسان"، تفهم الأنثروبولوجية على أنها هي المادة الممنهجة في محتواها لاستدراك الكثير من الحلقات الاجتماعية المفقودة في تاريخ و حاضر المجتمع البشري تسعى إلى توظيف كل الجزئيات بمختلف أحجامها في عملية الفهم العلمي لطبيعة الأفراد داخل النظام العام الذي يقيّمونه. و لا تضع الأنثروبولوجية حدودا زمنية لمجالاتها البحثية كما لا تقتصر على الجانب المادي و الفيزيقي في براهينها العلمية، إنما تجاوزته نحو الطقوس الدينية واللغة و التنظيم الاجتماعي وكل ما يسعى من خلاله الإنسان إلى صياغة "الأنا" السامية المتعالية على أنه الحيوانية كما يشير إلى ذلك " لويس مفروود" في كتابه "أسطورة الآلة".⁶

و إذا كان الإنسان ساعيا أزليا إلى التنظيم فلا شك أنه متدبرا سياسيا، لأن التنظيم الاجتماعي يحتاج إلى سلطة عليا تشرع التعاليم و الأعراف لإقامة النظام و تبقى هذه التعاليم و الأعراف تحكما القدرة الفكرية النابعة عن الثقافات العامة و المحلية للجماعات البشرية ككل مركب على حد تعبير " تيلور" تكشف عن تفاصيل هذا النظام من حيث هو مجموعة من الأجهزة تعتبرها الأنثروبولوجية السياسية ذات وظائف تخضع أدوارها إلى طبيعة البناء الاجتماعي المنسوب إلى نموذج من الاعتقادات و التصورات السائدة التي تؤكد شكل من أشكال الحكم بين الأفراد.

⁶ Lewis Mumford, Le Mythe de machine, Fayard, 1974

من هنا تصبح المقاربة الأنثروبولوجية هي الأداة المنهجية و المَعول التقني الذي تستقرأ به المعطيات التاريخية، فتنقل من مجرد سرد لأحداث إلى متغيرات حركية تعمل على توجيه البحث نحو التفسير الممنطق بآليات المقاربة. و لأن تقنية المقاربة الأنثروبولوجية تقوم على ربط الفعل السياسي بالحاجة الاجتماعية فهي إذن تستند إلى الأدوار العامة التي تؤديها مجمل العناصر المتفاعلة و المتباينة داخل البناء بالاعتماد على المفهوم الوظيفي لكل منها، يقول "جورج بالوندييه": "فقد يتميز النطاق السياسي بالوظائف المؤداة أكثر منها بطرائق الحكم".⁷ و لعلّ في ذلك أنجع السبل في التوصل إلى تحديد الفعل السياسي مختزلاً داخل منظومة المعتقدات و الشعائر و الطقوس الدينية كظواهر اجتماعية سواء ظلت كذلك أو تطورت إلى سلوك حضاري عبر علاقة تاريخية ثقافية، " قائمة بالفعل بين عناصر تلك الظواهر ككل، و غيرها من الظواهر الأخرى، تؤدي في النهاية إلى الوصول إلى القوانين التي تحكم الظاهرة موضوع الدراسة من حيث تكوينها و أداءها لوظيفتها.."⁸

و بتعبير المقاربة الأنثروبولوجية لن تفسر إشكالية السلطة السياسية إلا في إطار الوظيفية كاتجاه علمي يرفض وجود مراكز ثقافية حضارية أساسية تكون منبع كل الثقافات و انتشارها⁹، و إنما ترتبط الثقافة كموروث معرفي بطبيعة النسق المحلي لكل مجتمع مؤسس للنظم الاجتماعي بجوانبه: المادي الاقتصادي الذي يوفر أدوات إشباع الحاجات الضرورية، و الجانب السياسي الذي يضع قواعد تفرض الطاعة و الالتزام أمام أحكام الضبط الاجتماعي، و الجانب الروحي والرموزي الذي يستمد منه الجانب المادي تأسيساته وفعالياته الميدانية.

و في إطار هذه الجوانب أمكن فهم الواقع الموضوعي لوجود السلطة السياسية كأسلوب ثقافي ذو كيان وظيفي له علاقة بباقي الأدوار المادية و الروحية المعنوية كالمعتقد الديني و تبعيات النسب و العرف، و كعناصر تُمثّل في المقاربة الوظيفية أعضاء الجسم التي لا يفهم دور أو وظيفة إحداها إلا في علاقته بباقي الأعضاء كما يرى في ذلك "مالينوفسكي" الذي شبه الثقافة بالكيان العضوي للإنسان، و أن دراسة الدور أو الوظيفة التي يؤديها كل عنصر ثقافي يمكن الباحث من اكتشاف ماهيته وضرورته.¹⁰ هي المماثلة التي تقارب بين

⁷ George Balandier, L'anthropologie politique, puf, Presse Universitaire de France, 1978

⁸ حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجية، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت،

⁹ كما جاء في أعمال ج فريترز (1877 1934) و سميث (1866 1959). : حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجية، عالم المعرفة 1986

¹⁰ حسين فهيم، المرجع السابق

متغيرات البناء السياسي للسلطة في المجتمع الجزائري انطلاقاً من اعتبار النموذج القبلي الذي جسد صورة الحكم السياسي في تاريخ المنطقة المغاربية منذ عهدها الساحقة، و أين تواجدت القبيلة كجهاز تكوّن الأعراف الدينية و النسبية بحركة الصراعات الداخلية والخارجية جغرافياً و اجتماعياً و سياسياً، لتمنح بالتالي شكلاً للسلطة لم يكتسب شرعيته إلا من خلال الأدوار الرمزية التي يؤديها الأفراد ضمن المنظومة الاعتقادية و الثقافية داخل القبيلة، تلك التي ظلت تسعى للامتداد السياسي عبر المكان و عبر الزمان، منبعها في الجزائر مثال القبيلة الكتامية و الصنهاجية و الزناتية و غيرها من القبائل التي أسست للإرث السياسي و نموذج السلطة القائم على إشكالية العلاقة بين المعتقد الديني المدعّم بمبدأ النسب الشريف و حق التوريث، والسلوك السياسي المبني على حماية الانتماء والحفاظ على ذلك الموروث الثقافي الذي تخزنه الذاكرة الاجتماعية مروراً بمؤسسات الزاوية إلى غاية المؤسسات الحزبية التي تحولت عبرها العملية الثقافية إلى منظومة إيديولوجية تحاول التجديد - تحت ضغط الديناميكية التغييرية - في قناعاتها ومبادئها حول شرعية السلطة السياسية، فتتبنى من الشعارات ما يظل يملأ الفضاء الاجتماعي لن تكشف نواياه الحقيقية سوى عملية المقاربة الأنثروبولوجية التي تكشف عن الأدوار القائمة واستقرار الوظائف الجهازية و المؤسساتية عبر الموروث العام للنظام ككل.

و حيث لا يزال التأطير السياسي يحتكم إلى الجماعات المركزية كالعائلة و القبيلة بمكانيزمات القرابة التي تسيطر على العلاقات الاجتماعية لتحدد أشكالها الكفاءات المادية و المكنات السياسية داخل المجتمع باستمرار العرف القبلي كعنصر من عناصر المساومة على السلطة، و توظيف الثقافة القرابية المبنية على النسب و البطولات الأسطورية. من منطلق تصوراتنا هذه و بالإضافة إلى الملاحظة النظرية التي نرجوها عملية تحليلية بتقنية المقاربة الأنثروبولوجية للإرث التاريخي حول إشكالية السلطة السياسية و علاقتها بالمعتقد الديني (الإسلام خاصة)، ارتأينا أن نضيف الملاحظة التجريبية بقراءة تلك الردود الفكرية التي أمدتنا بها مقابلة من تمكنا من لقاءهم كعينة حقلية.

- حقول الدراسة:

لا جدال في أن إشكالية السلطة السياسية لا تُصاغ خارج الحقل الزمني الذي يمدنا بنتائج الملاحظة التاريخية حول طبيعة الأنظمة الاجتماعية و ضبط عناصر ثقافتها السياسية التي حوّلت السلطة إلى موروث اجتماعي، تظل تتجادل شرعيته عدّة متغيرات دينية و دنيوية تتحكّم في اختيار الفاعلين السياسيين وقد انتقلت عبر الحراك الزمني و الاجتماعي من وجهات نظر رموزية إلى ثوابت للهوية و الانتماء تداخلت نحو العمق التاريخي والثقافي للمجتمع، مما يقضي بضرورة الرؤية الأنثروبولوجية في قراءة العلاقة البنائية لهذه الرموز والثوابت.

و لاستكمال هذه القراءة البنائية تتطلب هذه الدراسة اختبار الخطاب الرسمي و التصوري الذي يجادل اليوم شرعية السلطة السياسية في الجزائر و ما مدى امتداد تلك المتغيرات الرموزية و الثوابتية في صناعة إشكالية السلطة السياسية في بلادنا.

1. الحقل الزمني (التاريخي) : Le champ historique

ليست السلطة السياسية مجردة ولا تتباعد عن الموضوعية الاجتماعية بل "هي الوظيفة الاجتماعية التي لا غنى عنها في سنّ القوانين و حفظها و تطبيقه " كما يعرفها وليام جان لبيار¹¹ W.J Lapierre. و للاجتماعي حقله الزمني التاريخي الذي اعتبره الكثير من المفكرين الاجتماعيين مرجعا علميا موثوقا لتفسير أكثر الظواهر الاجتماعية تأزما واعتلالا- وأغلب الظواهر الاجتماعية صلاحية واعتدالا - كما فعل ليس فقط الأنثروبولوجيون و لكن قبلهم الفلاسفة الاجتماعيون الذين اهتموا لاستمرارية الصراع الاجتماعي فردّوه إلى الفطرة الإنسانية القائمة على حب البقاء و الحفاظ على مبدأ الاجتماع، فاخترعوا السلطة التعاقدية لخلق النظام من منطق المجتمع الطبيعي¹². وذهب غيرهم إلى تحليل الجذور الأولى المؤسّسة لطبيعة هذه السلطة فقالوا بدور المعتقد الديني كأول مظهر من مظاهر التفكير السياسي في ترسيخ معالم الحكم بأجهزته المختلفة، و هكذا كانت في نظرهم البدايات الأولى لإشكالية السلطة السياسية في "مرحلة لاهوتية"¹³ كان لابد منها لتأسيس قداسة النظام التي ستكون

¹¹ William Jean Lapierre, Le pouvoir politique, presse Universitaire : Paris 1952

¹² Jean-Jacques Rousseau, Le contrat Social, Une édition produite à partir du texte publié en 1762. Paris : Union Générale d'Éditions, 1963. Les classiques des sciences sociales/index.html

¹³ August Comte, La Loi des Trois États, Les classiques des sciences sociales/index.html

من قداسة السلطة الممثلة في من هم فوق الطبيعة البشرية و الاعتقاد في قدراتهم الخارقة، يرى فيها " ماكس فيبر " مبدأ القيادة الكارزمية كشكل من أشكال السلطة تستمر عبر الزمن و تنتقل عبر المكان بقناعات مختلفة و متطورة من قيادات إلهية تفويضية و نسبية قرابية إلى قيادات بطولية عسكرية و تفويضية تضلّ القداسة فيها تحكم العلاقة بين الحاكم و المحكوم.

و من خلال الحقل الزمني يستقرأ " إميل دوركايم " اجتماعية الظاهرة الدينية التي ارتبطت بالسلطة من حيث القداسة، فلا يرى في المقدس الديني سوى المجتمع " طالما أن هذا المقدس ما هو إلا عبارة عن مجموعة من القواعد التي تحكم الحياة الاجتماعية و تشكل الرابط الاجتماعي.... و ما يستطيع الباحث السوسيولوجي توضيحه هو أن الدين ما هو إلا صورة للمجتمع تحت أشكال مختلفة.¹⁴

و قبل هؤلاء و غيرهم من رواد الفكر العلمي الغربي كان ابن خلدون قد أسس القواعد المنهجية لاستقراء الحقل الزمني في تفسير ظاهرة السلطة السياسية و قد خصّ نظرياته حول الدولة الإسلامية و منطقة الإقليم المغاربي أين توصل إلى تحديد أصدق و أدق المفاهيم العلمية التي تصاغ من خلالها إشكالية السلطة، فكانت العصبية القبلية هي المعادلة التي تتكون من متغيرات الدين و النسب في صناعة إشكالية السلطة، و لقد اعتبرت لدى الكثير من الباحثين بمثابة القاعدة المنهجية في تبني اتجاهها أنثروبولوجيا يعيد توظيف الظاهرة الدينية في علاقتها بالسلطة و جعلها القاعدة الاجتماعية في تأسيس الحكم الدائري الذي لا يزال يكرر نفسه من حيث المبدأ و يطور من ميكانزماته بفعل حركة التغيير المادي في الموازين الاجتماعية.

كما يستدرك الحقل الزمني فعاليته المنهجية في البحث النوعي و الكيفي مع انفتاح علم التاريخ على العلوم الأخرى الإنسانية منها و الطبيعية، و ذلك عندما زود المؤرخين بأدوات بحث منهجية يعيدون من خلالها طرح الحدث التاريخي في صياغة استفهامية للمشكلات التاريخية (**Histoire Problèmes**) في سياق الزمن الطويل كما نظر إلى ذلك رواد المدرسة التحديتية أمثال: " لوسيان فيفر " و " ماك بلوك " اللذان نادى بضرورة مساهمة اللغوي والأدبي و الجغرافي و القانوني و الطبيب و عالم الأجناس و الخبراء بمنطق العلوم.¹⁵

¹⁴ Emil. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Op.cit.

وي ، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1997 3

15

ستأخذ إذن المادة التاريخية أبعادها السوسولوجية، الإثنوغرافية و الديموغرافية و ترتبط بكل ما له مدّ مباشر بالاجتماع الإنساني، فيخرج الحقل التاريخي من الحدث القصير إلى المدّ الزمني، و الانتقال به إلى دراسة البنى الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية لفهم عملية تفاعل الأفراد مع مجالاتهم المختلفة التي يحددها " فردينا لد برديول " F. Braudel - الذي يعود إليه الفضل في استخدام المقاربة السوسولوجية في كتابة الأبحاث التاريخية المعاصرة - في ثلاثة مستويات من الزمن:¹⁶

أ. الزمن الجغرافي (Temps Géographique) المتميز بالتغيير البطيء.

ب. الزمن الاجتماعي (Temps Sociale) و هو تطور الاقتصاد و المجتمع.

ت. الزمن الفردي (Le Temps Individuel) و هو زمن الأحداث السياسية.

فبتجاوز التاريخ أحدثي و الدعوة إلى تاريخ إشكالي (Histoire Problèmes)، اكتسب الحقل الزمني أهمية منهجية لأنه أصبح يتبنى ابستمولوجية الحدود بين التاريخ و السوسولوجية والأنثروبولوجية كروية تستحضر مختلف العوامل التي قد يكون لها دور في بناء الظاهرة التاريخية وهكذا ترصد « الثابت السوسولوجية » على حد تعبير " ميشال فوكو " ¹⁷ تلك الثوابت التي نراها نحن من الأبعاد السياسية في تفسير إشكالية السلطة في حدود المقاربة الأنثروبولوجية التركيبية بين الدين و السياسة.

و قد تعرّف الدولة الجزائرية اليوم من خلال الحقل الزمني الذي أثمرت عبره أهم أركانها وثوابتها السوسيوسياسية في إطار سلطة لم تقصي في أي مرحلة من مراحل تحوّلها العامل الديني، بل ظل المتغير الثابت في المعادلة الزمنية والتاريخية التي حاكتها مختلف الانقلابات و الثورات السياسية، بل تحوّلت إلى رموز سيادية تحفظ بقداستها منذ تأريخها لبلاد دولة نوميديا إلى غاية حاضرها، و هي الدولة الجزائرية أين تطرح إشكالية سلطة سياسية توحى بوجود أزمة تستقر و بعنف في كل جوانبها تلك الثوابت الزمنية، الفكرية والعملية في علاقتها بالدين و التي اخترقت نظام الحكم في الجزائر لتطرح من البدائل السياسية ما يحتاج فهمه إلى دخول الحقل الزمني لاستقراء العلاقة بين الدين و السياسة وقراءة الوظيفة الزمنية البعيدة منها و القريبة لمختلف المؤسسات السوسيوسياسية التي بنت و لا تزال تبني سيادة الدولة الجزائرية.

¹⁶ F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969

¹⁷ ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم ياقوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1986 1

أما عن أدواتنا في استقراء الحقل الزمني فهي مجموعة من المخطوطات الفكرية و العلمية التي تضمنت سواء بالتحليل أو بالتأريخ الحدث الاجتماعي و السياسي في تأسيس الدولة الجزائرية و تحديد طبيعة السلطة التي قامت خلالها و تتواصل عبرها عملية الصراع الاجتماعي القائم على تضافر العديد من العوامل الزمنية و اصطدامها بعناصر الحركية و التطور.

تلك هي مختلف المؤلفات من وثائق و كتب و مطبوعات استخدمناها كمراجع علمية و وسيلة منهجية لقراءة المتغيرات الزمنية ومقاربة العلاقة بين الدين و السياسة حول مفهوم السلطة و صياغة إشكالياتها في الجزائر. و يتم الإعلان عن المراجع في خضم الدراسة والتحليل حيث نشير إليها في الهوامش السفلى المرفقة ثم في ملاحق هذه الدراسة.

2. الحقل التجريبي الميداني (Le terrain)

إن ما يستبطنه الحقل الزمني إنما تدعو إليه محاولات فهم الملموس و المعاش من الظواهر الاجتماعية و السياسية على مستوى الصراع الموجود في المجتمعات المحلية، و لهذا سوف لن نتحقق أية مقارنة تفسيرية للإشكاليات المطروحة أمام الدراسة إلا بتفحص الفعل الفكري و العملي المجسد في خلق الظاهرة المقصودة أو كما يعبر عنه " ماكس فيبر " بعملية الفهم للسلوك الاجتماعي على مستوى المعنى للإفراد أنفسهم بالنظر إلى دوافعهم واهتماماتهم و تصوراتهم الذاتية التي يعطونها لأفعالهم، و من وجهة الفرد نفسه ينظر إلى نوايا الجماعة التي يعتبر الفرد عضوا فيها، و لن يتأتى ذلك إلا إذا اقتربنا من الفاعلين المباشرين في صناعة الإشكال الذي نطرحه هنا حول السلطة السياسية في الجزائر ليتم الإفصاح عن المواقف الإيديولوجية من خلال الخطاب الرسمي لهؤلاء الفاعلين و وجهات نظرهم الرسمية تجاه العقيدة الدينية.

هذا و يعتبر الالتزام بمبادئ التجربة الحقلية الميدانية من وظائف المقاربة الأنثروبولوجية في فهم عناصر الحياة و تنظيماتها الاجتماعية والسياسية من خلال الانفتاح على استنتاج الممكن و الواقع عبر الأنساق الشفاهية الخطابية.

و لأن عملنا هذا مقارنة أنثروبولوجية في إطار البحث الكيفي سيكون الميدان بالنسبة لنا هو عملية ضبط لمختلف التصورات و المواقف عند البعض من الأفراد داخل منظومة

إيديولوجية تميزهم من خلال أدوارهم و مراكزهم الاجتماعية و السياسية، فتحدد بالتالي نوع من السلوك المستمر و عبر الرحلة الزمنية للمجتمع و تفعيله في مكانته. ذلك لأن لإشكالية السلطة في الجزائر مرجعيات فكرية ترتبط بمختلف التحولات التي يتحرك عبرها النسق العام خارج المجتمع و بداخله، تجادل شرعية السلطة من خلال اتجاهات متباينة في أطروحاتها بالرغم من أنها تهدف إلى غاية سياسية مشتركة تصبو إلى المنافسة على المراكز الإستراتيجية في صنع القرار. و ربما ذلك أي هذه المرجعيات المتباينة هي ما قد يؤسس أهم العوامل الفاعلة في لا توازن المجتمع السياسي و بالتالي تفسير إشكالية السلطة في علاقتها بمختلف المتغيرات الثقافية.

و اعتبارا لذلك تكون مقابلتنا و ما تحمله من ردود أفعال فكرية و تصورية هي إعادة بناء لحقائق زمنية تستمر في صناعة علاقات سوسيوسياسية لا يزال الدين يؤدي دوره فيها حتى بعد أن تداخلت تعاريفه و أقحمت من المفاهيم ما يربطه بمراحل متراجعة من تاريخ البشرية السياسي و الاجتماعي، حيث اعتبره العديد من المفكرين العلمانيين صورة أولى للمجتمع القديم و البدائي لا تعكس و لا تتعكس على المجتمع الحديث و المعاصر، ذلك الذي ارتقى إلى العقلانية فالعلمانية! التي تزحف نحو مختلف الثقافات السياسية بهدف إعادة ترتيب عناصرها بما في ذلك الدين و منظومة العقائد، يشكّل الإسلام أهمها و أبرزها متحوّلا إلى متغيّر أساسي في قضايا التغيير المادية و الاجتماعية و في طرائق التفكير العلمي و السياسي نظرا لما تداخلت إليه العديد من النظم التي تقوم السلطة فيها على جدلية الديني و السياسي نحصي منها الجزائر مجتمع دراستنا متسائلين من خلال أداه المقابلة عن أهم الثوابت الميدانية في تفسير إشكالية السلطة السياسية فيها.

- الأدوات المنهجية:

لقد أشرنا إلى أن محاولتنا العلمية هي دراسة نوعية في مجال البحث الاجتماعي نرجو من خلالها تقديم بعض العناصر التحليلية لإشكالية السلطة السياسية في الجزائر بمقاربة أنثروبولوجية تدفعنا إليها طبيعة موضوع الدراسة المبني على متغيرين ثابتين في الزمان والمكان " الدين و السلطة " صنعا معا إرثا فكريا و عمليا تحفظه الذاكرة الاجتماعية عبر الوثائق و عبر التصورات التي تحملها أطراف مباشرة و أخرى غير مباشرة في العملية

السياسية منهم خبراء الظاهرة الدينية/الإسلامية، ومنهم العامة والعاديون من أفراد المجتمع من منظور منهجي سوسيو أنثروبولوجي يجعلنا نتبنى:

1. مقابلة الخبراء:

كإحدى أنواع المقابلات في الدراسة الكيفية¹⁸، تجعلنا نختر عرضيا من يشاركون في موقف معين " ديني سياسي " حول السلطة.

تعتمد مقابلة الخبراء على تنوع ردّات الفعل الموصوفة من قبل الأشخاص الذين تبنا موقفا يمكن للباحث من اختيار صدق الفرضيات بعد أن يراعى في بناء هذه المقابلة و تطبيقاتها أربعة محكّات:¹⁹

أ. عدم التأثير في المقابلين (العينة) مع توجيه المحادثة.

ب. ينبغي أن يعبر موقف المبحوث عن ذاته.

ت. ينبغي سبر أغوار ردّات فعل المبحوثين، كما ينبغي توضيح المضامين الانفعالية و القيمة لاستخلاص أهمية التجارب العملية و الفكرية لديهم.

ث. ينبغي الكشف عن الإطار المرجعي و عن الآراء و التصورات و تجنب التأثير في المبحوثين بطرح أسئلة غير المقننة كي تعطى المبحوث فرصة بأن يرجع إلى أي بعد للموقف الخاص به.

إن الغرض من هذه المقابلة " مقابلة الخبراء " لدينا هو استقراء التجارب الذاتية للأشخاص الفاعلين في جدلية الديني و السياسي حول السلطة على اختلاف مستوياتهم المركزية السياسية و الدينية، حيث نعتبرهم من موقف أنثروبولوجي حاملين لأدوات المقاربة التحليلية طالما أن لهم أدوارا تؤهلهم سياسيا لصناعة الحدث في بعده الظاهراتي. أما عن بعده الاجتماعي فحاولنا استدراكه بالمقابلة الإثنوغرافية لمجموعة من الأفراد العاديون و دائما بتقنية عرضية.

2 . المقابلة الاستبائية (الإثنوغرافية)

إذا كان من يصنع السلطة هم الأطراف المباشرون في ممارستها و نقصد بهم الذين فوضوا بطريقة أو بأخرى لحكم الناس و الأفراد، فإن هؤلاء الأفراد هم الذين يجسدون إشكالياتها

¹⁸ . عبد القادر عرابي، المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية، دار الفكر ، دمشق، 2008

¹⁹

و يصوغونها عبر الممارسة الاجتماعية كسلوك فكري و أحيانا عملي يتبنونه تجاه السلطة و أعضاءها من منطق الكبت الثقافي المخزن لجميع الفقرات الرابطة لحلقات التواصل التاريخي و المد الإثنوغرافي كالعقيدة الدينية التي تظل في مجتمعاتنا وجماعاتنا الإسلامية اللبنة المحورية المؤسسة للبناء التصوري العام لدى الغالبية القصوى من الجزائريين حول طبيعة السلطة للمنطقة لديهم حسب تنشئاتهم السياسية بمختلف مستوياتها و قنواتها الرسمية و الغير الرسمية، المقننة و الغير المقننة، و التي تبدو من خلالها ممارساتهم الاجتماعية الدينية و السياسية عادية، عرضية غير مثيرة للانتباه و طبيعية، لا تكشف تعقيداتها سوى التحقيقات الأنثروبولوجية التي تصبو قبل كل شيء إلى فهم هذا الواقع العادي الطبيعي " بإعادة الكلمة للذين لم يمتلكوها أبدا من وجهة نظر تعريفية.."²⁰

- لماذا المقابلة الإثنوغرافية؟

تكمّن الإجابة في التعريف أولا بالإثنوغرافية كطريقة منهجية في الوصول إلى تمييز الاختلاف الحضاري و الثقافي بين الجماعات و المجتمعات في الزمن و المكان دون إصدار أحكاما قيمية من شأنها أن تدين الأفراد و سياساتهم و معتقداتهم من خلال وجهة نظر متفوقة..²¹ بل تعمل الإثنوغرافية على اكتشاف و العثور على المنجزات المادية والفكرية في حياة الآخر الذي نعرفه نحن من خلال موضوعنا هذا بالعامّة من أفراد المجتمع في علاقتهم العملية و التصورية لمبدأ و منطق السلطة السياسية و موقعها من العقيدة الدينية سواء كانت التصورات أو الممارسات الاجتماعية و بالتالي سلوكياتهم السياسية كإنجاز ثقافي يحسب له دوره في تفسير إشكالية السلطة في الجزائر، لأنه شكّل ويشكّل دائما عاملا مزدوجا في المنافسة التاريخية حول السلطة. يكمن العامل الأول في موقعه من سيادة الدولة و يستخدم العامل الثاني في شرعية سلطة الحكم القائم أو المرشح لإقامته.. الخ. فالمقابلة الإثنوغرافية في التحقيق الميداني ستعيد من خلال التحليل أو المقاربة الأنثروبولوجية " تأهيل

²⁰ Stéphane Beaud, Florence Weber, Guide de l'enquête de terrain, la découverte 2006

²¹ Ibid.

الممارسات و تعيد تأسيس الرؤى القاعدية أكثر تنوع وتسمح بالتقاء وجهات النظر حول موضوع البحث..²²

و إذا كان موضوعنا إشكالية السلطة و تحديدا بين جدال الدين و السياسة، فلا مجال من اقتصار المعطيات البيانية المفسرة لذلك على خبراء الظاهرة، بل يتسع الحقل الميداني نحو التصورات القاعدية لأفراد المجتمع التي تفصح من خلال استجوابها عن طبيعة العلاقة بين الدين و السياسة كممارسة اجتماعية و بين السلطة انطلاقا من كون العقيدة الإسلامية في الجزائر من الثوابت الثقافية داخل النظام العام، يكون على المقاربة الأنثروبولوجية توضيحه و تثبيته وعلى البيانات الإثنوغرافية كمادة لها قياس مداه في التأثير على السلطة السياسية و صناعة الإشكال، لأن التحقيق الإثنوغرافي يبنى على التفاعلات الشخصية آخذا بجدية كل ما يحدث و ما يجري أثناء التحقيق في إطار أنثروبولوجي و في تلائم سوسيوولوجي وشروط إنتاج المعطيات²³، على ممارسة العقيدة و السياسة و الاستماع لما يقال عند طرح الأسئلة و جمع البيانات.

و كغيرها من أنواع المقابلات لن تتجح المقابلة الإثنوغرافية إلا إذا التزمت بعناصرها مثل تلك التي يصفها " شبريدلي " « Sparadley » كالتالي:²⁴

أ. تبنى المقابلة الإثنوغرافية على هدف واضح للمحادثة.

ب. تتضمن المقابلة الإثنوغرافية أسئلة وصفية، بنائية، موجهة.

ت. تقديم معلومات حول أبعاد المعنى لهذه الحادثة.

يقول الدكتور " عبد الله عرابي " إن الاستخدام الأساسي للعناصر الإثنوغرافية سيؤدي إلى أن تتحول المقابلات الإثنوغرافية إلى استبيانات²⁵، و في ذلك ما نعتقه يثري طبيعة المعلومات التي نرجو الحصول عليها، خاصة و قد تعلق الأمر لدينا بعملية سوسيوسياسية تتطلب معالجتها الربط بين مختلف الممارسات اليومية في إطار منظومة نسقيه عقائدية تعطي لكل نشاط يمارسه الأفراد وظيفته في بناء القواعد الأساسية التي ترسخ الظاهرة الاجتماعية و السياسية، و تحدد العلاقة بين الحاكم و المحكوم و تفصح بالتالي عن طبيعة الصراع و ما هي المتغيرات الحقيقية في قيامه.

²² Stéphane Beaud, Florence Weber, Guide de l'enquête de terrain, Op.cit.

²³ Ibid.

فإذا عكست المقابلة الإثنوغرافية في موضوعنا هذا بيانات استبائية، فلا شك أننا سنعثر على تلك الصورة المعقدة و البسيطة في آن واحد من منظور إثنوغرافي و أنثروبولوجي لعلاقة الديني بالسياسي لدى العامة من أفراد المجتمع، تستقرأها أسئلة مغلقة - مفتوحة " للمفحوصين الحرية في الإجابة عنها كنوع من الاستبيانات التي " تعطي المستجيب فرصة لإبداء رأيه".²⁶

- تحليل العينة

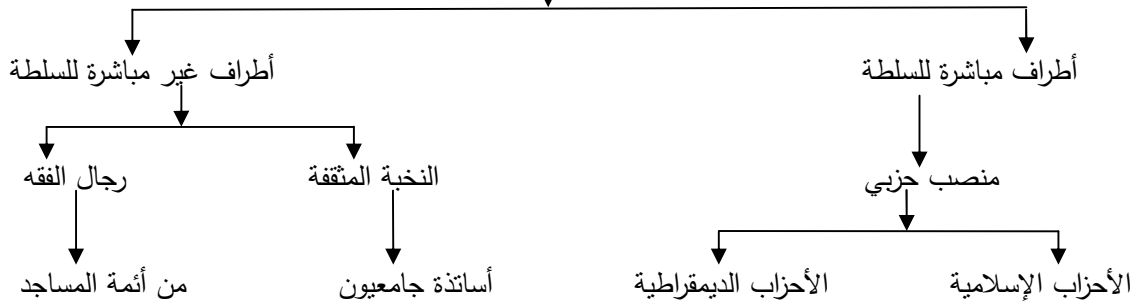
في موضوع مثل الذي نتناوله يصعب تحديد الميدان و تجريده نحو فئة معينة لأن التفسير السوسيولوجي للإشكال المطروح حول السلطة السياسية و علاقتها بالمعتقد الديني يتطلب القراءة التاريخية و التقريب الأنثروبولوجي و الاستعانة بالتوظيف الإثنوغرافي أي الجمع بين الماضي تاريخيا و العمق أنثروبولوجيا و المحافظة إثنوغرافيا، من ثم كان مجتمع البحث لدينا ذو أبعاد مختلفة و لكنها مرتبطة ببعضها البعض، تجعل التحليل لا يقتصر فقط على عينة معينة قد تكون في تصورنا للإشكال المطروح هي الفئة الحاكمة و صاحبة السلطة السياسية المباشرة، و إنما يحتاج التحليل إلى فضاء سوسيولوجي أوسع يظهر من خلاله الماضي و العمق و المحافظة في سياق ثقافي تعبر عنه فئات متباينة من أفراد المجتمع يوحدّها مفهوم الشعب كركن مبدئي في تأسيس جهاز الدولة القائم على فكر تعاقدى عرفي من الوجهة الأنثروبولوجية، يجسده السلوك المشترك عند الغالبية من خلال التصورات والممارسات الاجتماعية الدينية و السياسية. هي فئات الراشدين و الأحداث من النساء والرجال الفاعلين في مناصبهم و أدوارهم من المحكومين بفعل الفطرة الاجتماعية و بفعل مستويات النظم القائمة و طبيعة أحكامها وقوانينها و تشريعاتها، فارتأينا إذن أن تكون عينتنا "عرضية"²⁷ من عمق المجتمع الأصلي - أخذت بطريقة الصدفة نظريا - من خبراء الظاهرة المدروسة و عدد من أفراد الشعب برغبة التكملة و الإمام بكل الجوانب المحيطة بإشكالية العلاقة بين الدين و السياسة.

²⁶ ذوقان عبيدات، عبد الرحمن عدس، كايد عبد الحق، البحث العلمي: مفهومه، أدواته، أساليبه، دار مجدلاوي، عمان، 1998
²⁷ هي نوع من العينات التي لا تمثل المجتمع الأصلي تمثيلا صحيحا.....
 ن مجموع الأفراد الذين أخذ منهم البحث المعلومات
 . محمود الذنبيات، مناهج البحث العلمي و طرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية،
 المجمع لدية. أنظر في هذا الصدد:

1. عينة الخبراء:

لا شك أنه لا يطرح جدل الديني و السياسي إلا في إطار الممارسات المباشرة للسلطة كل منها حسب موقعه سواء اليميني أو اليساري المؤيد أو المعارض تحت تأثير الإيديولوجيات المفعلة منها و التصورية، تشكلها الحزبية السياسية و الدينية و كذلك المناصب الإدارية و الفكرية كالجامعيين في تكوينهم الناقلون و الحافظون للتجربة التاريخية و المستمدة عبر الزمن حول السياسة و الدين و مبدأ السلطة. و لكي لا تكون عينتنا عرضية من الوجهة التطبيقية أجرينا تقسيما عشوائيا لاختيار عناصرها ممن رأينا فيهم مصادر موثوقة للبيانات التي احتجناها في تأويل علاقة الدين بالسياسة حول السلطة في الجزائر كأطراف مباشرة وأخرى غير مباشرة ضمن مرجعيات تنظيمية سياسية و مؤسساتية فكرية.

عينة الخبراء



2. عينة العامة: (أفراد من المجتمع - القاعدة)

تسألنا عن ما إذا كان جدال الدين و السياسة في الجزائر هو عملية لإعادة إنتاج صراع تاريخي موضوعي بين الطرفين (الدين و السياسة) أم هي عملية إستراتيجية في توظيف هذا الصراع لتحقيق الأهداف العولمية. فقد لا تكتمل الإجابة عن هذا الإشكال المطروح في دراستنا و الذي نرجوه مقارنة أنثربولوجية، إلا إذا تمت المقارنة الضمنية و العلنية بين تصورات القمة و القاعدة و بين حاكم و محكوم. ذلك لأن السلطة و من موقعها النفوذ احتاجت دائما إلى أركانها القاعدية (الشعب) في تبرير شرعيتها، كما تمد إليها عند استفحال أزماتها و رفع إشكالاتها.

هي القاعدة في الهرم الزمني و المكاني لصرح السلطة السياسية يؤلفها أفقيا إرث من الثوابت تحمل في مضمونها ممارسات يومية ظاهرانية و تصورا خاصا للعقيدة الإسلامية.

تشكل خصوصية هذا التصور تلك الظروف المادية و السياسية، الاقتصادية و العسكرية التي عاشتها المنطقة المغاربية عامة منها ما تبلور عبر مؤسسات اجتماعية رسمية و أخرى موازية و انعكاساتها على الموروث الثقافي (الزوايا و غيرها)، تجعلنا اليوم نميز بين الفرد المشرقي و الفرد المغاربي على مستوى العالم الإسلامي، و بين الفرد الجزائري والفرد المغربي و الفرد التونسي.. على مستوى المغرب الإسلامي.

و لا يميز بين هؤلاء و هؤلاء طبيعة المعتقد أو الأعراف الاجتماعية بقدر ما تميز بينهم منظومة التصورات و بالتالي السلوكيات المنعكسة عن تباين التحديات التاريخية نفسها التي جعلت توظيف المعتقد والأعراف يختلف بين هذه البلاد و بالتالي أفراد المجتمع الإسلامي عامة. و لمثل هذا الاختلاف دوره في تحديد إشكالية السلطة السياسية/ الدينية فلا تفسر إلا انطلاقاً من هذه الخصوصيات التي لا نعتقد أنها في إجابات النخبة الحاكمة أي أصحاب السلطة المباشرين فقط، و إنما تحتويها أيضاً الإجابات التلقائية و العفوية لأفراد المجتمع من المحكومين، و كيف يجتهدون على مستويات في رؤاهم و تعاملهم مع السياسة و الدين لتحديد مفهوم السلطة. و سبق أن أشرنا أنهم فئات الراشدين و الأحداث من النساء و الرجال من الجزائريين على اختلاف إنطباقاتهم المادية و الفكرية ذوي الوظائف الاجتماعية المختلفة و المتباينة و لكن تحكمها نفس المعايير و نفس الضوابط الدينية تقريباً. من بينهم أخذنا عيناً نعتبرها عرضية كونها قد لا تمثل المجتمع الكبير بأفراده ولكننا حاولنا ضبطها بقياس السن كمتغير يساعدنا في إطار مجتمع البحث على أن نؤمن علمياً صدق التصورات و فهم السلوكيات و الممارسات الاجتماعية، و يحدد لدينا مرحلة متقدمة من عملية التنشئة السياسية خاصة و قد تعلق الأمر بالسلطة في تعبيرها السياسي و مداها الديني.

فارتأينا إذن أن نضعها ما بين العشرين (20) سنة فما فوق محددة في أربعة مراحل عمرية، لأنه و من الوجهة الاجتماعية و السيكولوجية يستطيع الفرد و ابتداء من هذا السن (20 سنة) أن يبني تصوره الخاص لمجريات الفعل الاجتماعي و السياسي، كما تبدأ لديه و في مثل هذا السن القدرة على الانتقاد و المقاربة و تفسير السلوك العام و الخاص على مستوى مجتمع الأفراد و كذلك على مستوى السلطة و أجهزة الحكم في البلاد، معتمدين في ذلك على نظريه التعليم الاجتماعي كاتجاه أساسي في عملية التنشئة السياسية، يرى أصحابه أن الفرد خلال مرحلة الرشد يكون أكثر عقلانية للكف المعرفي، كما يستطيع أن يلقي عليه

أحكامه من خلال خبراته الفردية و الاجتماعية، كما نستند في ذلك أيضا على ما يراه علماء الأنثروبولوجية مثل "فرانس بوس" « F. Boas » و "ر. بيندكت" « R. Benedict » حول نقل ثقافة المجتمع بشكل تلقائي من خلال أساليب الثواب و العقاب القائمة على قيم المجمع.²⁸ هذه القيم التي لا تتعد في تشكيلها في مجتمعاتنا عن عناصر المعتقد الديني وتعاليمه التي تتحول بفعل الممارسات المتباينة إلى أعراف يملك الأفراد نظرياتهم وتصوراتهم حولها و تقييمهم لها.

و باختيار مقياس السن في عينتنا حرصنا على تنوعها في مراكزها و أدوارها، فجمعت المتعلم و الأمي، العامل و العاطل، الأب و الابن، الرجل و المرأة..

— خصائص العينة في هذه الدراسة:

أولا: عينة الخبراء مكونة من 15 عشر خبير موزعين كالتالي

1. تكوين العينة

المجموع	السن			العدد	النشاط الممارس
	— 61	60 — 51	50 — 40		
05	03	01	01	05	أستاذ جامعي
05	02	02	01	05	إمام مسجد
05	02	02	01	05	ممثل حزب
				01	- حزب جبهة التحرير الوطني
				01	- حزب التجمع الوطني الديمقراطي
				01	- حزب جيل جديد
				01	- حركة مجتمع السلم
				01	- حركة النهضة
	07	05	03	15	المجموع

²⁸ سلوى عبد المجيد الخطيب، نظرية معاصرة في علم الاجتماع المعاصر، النيل للطباعة و النشر، القاهرة 2002

2. التخصص العلمي

المجموع	ممثلو الأحزاب		الأئمة	الأساتذة	التخصص
	حركة اسلامية	حزب سياسي			
02	/	/	/	02	العلوم الاجتماعية
03	01	/	02		العلوم الاسلامية
01	/	/	/	01	علوم إنسانية (التاريخ)
03	/	02		01	علوم إنسانية (حقوق)
04	01		02	01	آداب
01		01			رياضيات
01			01		آخر
15	02	03	05	05	المجموع

3. لغة التكوين

المجموع	ممثلو أحزاب		الأئمة	الأساتذة	لغة التكوين
	حركة اسلامية	حزب سياسي			
03	01		02		اللغة العربية
04	/	01	01	02	اللغة الفرنسية
08	01	02	02	03	مزدوج (باللغتين)
15	02	03	05	05	المجموع

4. النشاط الممارس

المجموع	ممثلو أحزاب		الأئمة	الأساتذة	المهنة
	حركة اسلامية	حزب سياسي			
08	01	01	01	05	أستاذ جامعي
02	/	/	02	/	أستاذ ثانوي
02	01	01	/	/	عضو برلماني
01	/	01	/	/	مندوب بلدية
01	/	/	01	/	متقاعد
01	/	/	01	/	آخر
15	01	03	05	05	المجموع

ثالثا:الموقع النظري لهذه الدراسة

يقوم الموضوع الذي نحن بصدده على ثلاثة متغيرات أساسية هي: "الدين" "السياسة" و"السلطة" و يشكل كل متغير منها مضمونا و موضوعا يرتبط بمختلف اتجاهات النظرية الاجتماعية التي تأسست على مستوى ردود الأفعال الفكرية و الإيديولوجية تجاه الفعل الاجتماعي عامة، تحقق من خلالها نشأة فروع علمية يهتم كل فرع بجانب من جوانب الحياة البشرية الاجتماعية و مؤسساتها النظامية الوضعية و العرفية، المادية و المعنوية كظواهر لا تحقق موضوعيتها العلمية إلا من خلال التقاء هذه الفروع نفسها في سياق منهجي متطور بفعل الحاجة إلى التفسير و استدراك النقائص البيانية للوصول إلى القانون العلمي الذي يتحكم في الفعل الاجتماعي المتضمن لمرجعيات ثابتة نسبيا في الفضاء المكاني و متحركة ديناميكية في الفضاء الزمني، كالفعل السياسي الذي أخذ و يأخذ أبعادا ثقافية بمختلف عناصرها كالعقائدية منها في تحديده لمفهوم السلطة.

ففي التقاء هذه الفروع خطط منهجية تحولت إلى اتجاهات منها ما بات تقليديا و منها ما هو معاصرا ينشط في إطار التغيير الحتمي والتحديات الفكرية، دون إحداث القطيعة النهائية فيما بين هذه الاتجاهات.

و يعتبر علم الاجتماع السياسي من أهم و أحدث هذه الفروع العلمية من حيث النشأة و من أقدمها من حيث المضمون و الموضوع على اعتبار أن الفكر الإنساني انشغل بقضايا السياسة منذ القدم على يد مفكري العصور القديمة من فلاسفة الإغريق أفلاطون أرسطو وغيرهم الذين اهتموا بالفعل السياسي و تحليل نظم الحكم و الدولة و السلطة و السلوك السياسي و القوة...الخ. و كذلك مفكرو الرومان من أمثال " القديس أوغسطين" و توما الإكويني" و " شيشرون " الذين بادروا بربط السياسي بالديني على مستوى السلطة و نظام الحكم. و كما فعل ابن خلدون بإسهاماته الفكرية و تحليلاته لنظام الدولة الإسلامية.

و سيكون لهذا التفكير و هو يطور من أساليبه البحثية دوره في إعادة بناء النظام الاجتماعي/السياسي بما استحدثه من رؤى في معالجة مفهوم السلطة و علاقة الحاكم بالمحكوم و السيادة و القوة و دور الدين داخل الجماعة، خلصت إلى نظريات سياسية واتجاهات علمية مثل نظرية العقد الاجتماعي التي سيتم عن طريقها تغيير ليس فقط أنماط

التفكير بل أيضا انتقال المجتمع الكبير في أوروبا و غيرها من نموذج نظامي اقتصادي سياسي معين إلى نموذج آخر اقتصادي سياسي، انعكس بدوره على الفكر و أساليبه التحليلية متبنيا المقاربة بالاستناد إلى شواهد جديدة عن الظواهر السياسية والنظام السياسي بمختلف مؤسساته الثقافية.

حينها حرصت الإسهامات الأولى في علم الاجتماع عبر دراساتها على الواقعية الموضوعية كما فعل الرواد الاجتماعيون من مثل " أوغست كونت " و " هربرت سبينسر " و " ماكس فيبر " و " إميل دوركايم " في الفكر الغربي و " ابن خلدون " في الفكر العربي هؤلاء الذين انتهجوا الواقعية في تحليل الظواهر الاجتماعية خاصة الدين و السلطة من أجل الوصول إلى القوانين و الاستنتاجات العلمية. و لم يُنظر للواقعية من حيث المكان فقط بل من حيث المكان و الزمان أيضا، فقد يختلف كل منها في طبيعة الشكل الاجتماعي فينعت أحده بالبدائي و التقليدي و الآخر بالحديث. إلا أنه و باختلاف المكان الزمان يشتركان في موضوعية الظاهرة الاجتماعية انطلاقا من توظيفها علميا بأساليب بحثية متنوعة تمدّ إلى مختلف الفروع العلمية باستخدامها كقواعد منهجية و محاولات ضرورية لاستدراك الدقة و وصف " كيفية عوالم الحياة من منظور البشر الفاعلين.."²⁹

و هكذا ستفتح مداخل علمية أخرى في صياغة و بناء النظريات الاجتماعية لملاحظة و وصف الأبعاد المختلفة للواقع المتنوع على ضوء الممارسات اليومية و المعرفية التاريخية أي فهم للفعل الإنساني من عمق الاجتماع في المكان و في الزمان.

فاحتاج علم الاجتماع - و قد اختص بدراسة الظاهرة السياسية - إلى الأنثروبولوجية كمادة أولية و منهج علمي في دراسة الإنسان ليعطى مختلف العناصر و الأجزاء دورها الوظيفي و العضوي في تشكيل الظاهرة السياسية، تلك التي بدأت بوجود الجماعة الصغيرة لتنتهي إلى إدارة الإمبراطوريات العظمى عبر العشيرة فالقبيلة فالدولة.

هو إذن المرجع الزمني/ التاريخي الذي يؤسس مخرجا قاعدي لحل لغز السلطة و أشكال الحكم باستقراء السلوك السياسي الذي ضبط دائما بواسطة معايير الدين مؤصلا لمفهوم القداسة كمقياس ثابت في تحديد علاقة الحاكم بالمحكوم و كمبدأ للشرعية التي ستظل المتغير الأساسي لدى الجماعات البشرية و مؤسساتها النظامية.

²⁹ عبد القادر عرابي ، المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية، مرجع سابق

و هذا ما قد تبناه رواد الحداثة الفكرية في علم الاجتماع مطوّرين و ناقدين لتلك التصورات الأولى في الفلسفة الاجتماعية و التنظير للسلطة و الحكم وما مدى تأثيرهما وأثيرهما في مختلف الظواهر الاجتماعية الأخرى في مجالات الاقتصاد والثقافة و لأسرة والأخلاق.. الخ فجاءت اهتمامات المحدثون متنوعة في مرجعياتها عند معالجتهم للظواهر الاجتماعية وذلك في تبنّيهم لما سيعرف بالوحدات السوسولوجية الكبرى وهم يتناولون المجتمع كوحدة أساسية للدراسة كما في أعمال كارل ماركس حول العديد من القضايا السياسية مثل الدولة والسلطة و الصراع الطبقي و غيرها..

هنا عبر هؤلاء و من قبلهم الكلاسيكيون على الفعل الاجتماعي/السياسي المحرك لتاريخ المجتمعات ألا و هو الصراع، فردّوه إلى عدّة عوامل قد تتباعد في ما مدى تفعيلها للصراع و لكنها تتقارب في تعريف خلفياته التي تشير مباشرة إلى التنافس السياسي على السلطة كقانون اجتماعي/طبيعي حول الاهتمامات الفلسفية الاستنباطية إلى تحليلات علمية استقرائية لمختلف عناصر و آليات الصراع التي تحركها منظومة من المعتقدات العرقية والعرفية (الإيديولوجية) و الدينية شدّت الانتباه إلى المقارنة، فجعلت من التاريخ منهج استقرائي علمي ومن الأنثروبولوجية تقنية للمقارنة التقيا في التحليل السوسولوجي و تفسير تكوين النظم و المعتقدات و تصنيفها:

1. من حيث درجة التطور التقني (التكنولوجي) و المؤسساتي و أجهزة الحكم، فكانت النظم البدائية و التقليدية و الحديثة التي انعكست و عكست حالة فكرية و نسق ثقافي لكل مرحلة أعطت بدورها شكلا محددًا للسلطة كما أشار أوغست كونت من خلال المراحل الثلاث لتطور النظم: اللاهوتية ، الميتافيزيقية ثم الوضعية، و كما أشار إلى ذلك أيضا ماكس فيبر عندما وضع أنواعا للسلطة كنماذج مثالية تعتمد على تصورات مختلفة للشرعية تحددها ميكانزمات الجهد الفكري و تشييد النظم فقال: بالسلطة الكارزمية (الملهمة) و السلطة التقليدية (الاجتماعية) فالسلطة العقلانية (القانونية) كمرحلة متطورة في نظام الحكم و أشكال السلطة.

و مثل هذا التصنيف يجعل من الدين عند هؤلاء مرجعية لتفسير النظم الاجتماعية و هو فهم وضعي جعل من العقيدة الدينية على اختلافها أداة استخدمها الأفراد في إحدى مراحلهم الفكرية الاجتماعية كإستراتيجية لخلق التوازن داخل الجماعة.

2. من حيث طبيعة الحكم و السلطة القائمة أي انطلاقا من التصنيف الأول، فقالوا وأغلبهم من الليبراليين الأوائل بداية ثم المحدثون بعدهم، بالنظم الطوطمية و الثيولوجية والنظم الأوليجارشية و الديكتاتورية و النظم الديمقراطية... الخ مثل ما ظهر عند توماس هوبز و جان لوك و جان جاك روسو في نظرية العقد الاجتماعي التي طورت نظرية السيادة المطلقة عند ميكافلي و بودان دون تمييز بين شكل الحكومة ديمقراطية كانت أم ارستقراطية أم ملكية، والتركيز فقط على أهمية وجود سلطة سيادية بعيدة عن هيمنة السلطة الدينية. كذلك عند إميل دوركايم و ماكس فيبر اللذان كانت مساهمتها التحليلية حول طبيعة الأنظمة السياسية و السلطة بمثابة اللبنة الأولى في تأسيس المدخل الأنثروبولوجي في الدراسة السوسيولوجية، و ذلك عندما أقحما الدين بأشكاله في الحياة العامة و اعتبراه عاملا محددًا لطبيعة النظام نفسه.

يقول ريمون آرون أن ماكس فيبر في دراسته لتأثير المذهب الكلفيني على الرأسمالية (البورجوازية)، أكد على أمرين:³⁰

- أن سلوك الأفراد في مختلف المجتمعات يفهم في إطار تصورهم للوجود و تعتبر المعتقدات الدينية إحدى هذه التصورات التي تؤثر في سلوك الأفراد بما في ذلك السلوك الاقتصادي..
- تعتبر هذه التصورات الدينية من محددات السلوك الاقتصادي، فيكون بالتالي من أسباب تغييره.

هذا و قد حوّل إميل دوركايم الدين إلى مجموعة من القواعد التي تسيّر الحياة الجماعية فلم يراه سوى المجتمع نفسه³¹. فيكون بذلك قد جعل من الدين متغيرا أساسيا في عملية الصراع و التوازن الاجتماعيين في نفس الوقت.

قامت هذه التصنيفات المفسرة في أساسها لإشكالية السلطة على العامل المادي في حفظ البقاء سواء بصورة مباشرة كما فعلت المادية التاريخية في النظرية الماركسية و قد جعلت من العامل الاقتصادي محور الحركة التاريخية و تطور المجتمعات و تحديد أنماطها أو بصورة غير مباشرة كما عالجت ذلك الأطروحات الوضعية و نظريات الفعل الاجتماعي عند فيبر و غيره التي وظفت عن طريق فهم الفعل و تحليله السلوك الديني (المذهب الكلفيني) في

³⁰ R. Aron, Les Étapes de la pensée sociologique, Gallimard 1967

³¹ Emil. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Op.cit.

تأسيس النظام الاقتصادي، فيكون بالتالي الاقتصاد هو المبدأ الاجتماعي. فعبر هذه التحليلات عولجت السلطة كإشكالية تفرض نفسها انطلاقاً من مرجعيات يرى هؤلاء المفكرون و الفلاسفة أنها مرجعيات فكرية مرتبطة بمستوى التطور الفكري و التقني عبر الزمن.

و لأن للزمن مدّ خلفي تصعب فيه الملاحظة المباشرة (ميدانيا) لظاهرة السلطة و الحكم فكان لابد من استحضاره بمحاولات توظيف آلياته و مؤسساته ضمن بناء تصوري تشيّد مختلف العناصر الفكرية و العملية، فاستحدثت الوظيفية كمنهج و اتجاه تحليلي تتبناه الدراسات الاجتماعية لفهم تعقيدات المجتمع التقليدي في الزمن و المكان بمعنى أن تستقرأ سواء الظواهر التاريخية أو الممارسات اليومية عند الآخر المختلف حضارياً.

بدأت الوظيفية كمفهوم في تصنيف وظائف الدولة و الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية و القضائية منذ جون لوك و تصوره لوجود سلطة مناهضة للسلطة الأخرى أو كما يقول منتسكيو " السلطة توقف السلطة " ³² مستخدماً لمفهوم الوظيفية خاصة في تحليلاته لداستير و شرائع و قوانين النظم. و في إطار هذه الفلسفة الاجتماعية لدراسة النظم برزت قضية تعقيد المجتمعات و ضرورة المقارنة السوسولوجية بدل القياس الفلسفي فتبين أن الوظيفية ستكون أقرب إلى الأنثروبولوجية، ذلك ما سيجسده كل من مليونفسكي و راد كليف براون عندما حلّل الأول ثقافة المجتمع وظيفياً و اهتم الثاني بدراسة المجتمعات البدائية أو ما عرف بالبدائية.

و سيؤسس لنظرية التحليل الوظيفي روبرت ميرتون عندما أضاف إليها مفهوم البناء في تحليل النظم السياسية و السلطة فقال بالظواهر الكامنة و الخلل الوظيفي الذي يستنتج بين البناء و الوظيفة و ما يطرأ من تحولات اجتماعية و سياسية و دينية في المجتمع ³³

³² موريس دفرجييه، علم الاجتماع السياسي، ترجمة/ سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، 1991
³³ أنظر في هذا الصدد:

- Bronislaw Malinowski, *Les Dynamiques de l'évolution culturelle*, Payot, 1970
- Alfred R. Radcliffe Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Points Seuil, 1972
- Robert K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, 1965

و من مرجع أنثروبولوجي في التحليل الوظيفي ستتأثر معظم الدراسات السوسولوجية السياسية اللاحقة كتلك التي قدمها تالكوت بارسونز و دافيد أستون صاحب المدخل المنهجي في تحليل النظم السياسية.

تمكنت هذه النظرية الوظيفية من احتواء المجتمعات البشرية التقليدية و نظمها السياسية بتوظيف كل الأجزاء و النظم القائمة فيها التي غيبتها المسوح الكمية في السوسولوجية.

و من خلال دراسة هذه المجتمعات التقليدية توصل العديد من المفكرين إلى تقديم نتائج علمية علاجية للتوتر الاجتماعي السياسي في مجتمعاتهم مثل ما فعل تالكوت بارسونز في تحديده لأربعة وظائف تعمل على استمرارية النظام الاجتماعي و المحافظة عليه:³⁴

1- إن كل نظام يتكيف مع البنية المحيطة به (النظام الخارجي).

2- أن يتبع النظام أهدافا خاصة به

3- أن يحرص كل نظام على ضرورة دمج أفراده و تحقيق التضامن الاجتماعي.

4- أن يضع كل نظام مجموعة من المعايير و النظم التي تسعى إلى تحقيقه.

و ما هذه المعايير و النظم سوى تلك التفاصيل التي توظفها الأنثروبولوجية في فهمها للواقع السياسي من خلال المجتمعات التقليدية وأشكالها الأولى في تحديد السلطة ومنظومة القيم الضابطة لعلاقات الأفراد داخل الجماعات الكبيرة. فلم تعد دراسات و أبحاث الظواهر السياسية عامة قائمة في حد ذاتها بقدر ما تحولت إلى أهداف و مجهودات علمية لتصحيح علاقة الحاكم بالمحكوم و فصل المجتمع عن السلطة من حيث الشأن السياسي و ربطه بها من حيث الشأن المدني، و تصحيح صورة الآخر الذي صنفته الدراسات التقليدية في خانة الأنماط المتخلفة و البدائية انطلاقا من اعتبارات استنباطية في فهم ممارساته الاجتماعية و سلوكياته السياسية التي ترتبط في غالب الأحيان بالمعتقد الديني، هذا الذي اعتبرته و لازالت تعتبره العديد من الأبحاث عاملا من عوامل التخلف حتى بعد أن أكدت معظم النظريات الأنثروبولوجية و الإثنوغرافية على دوره المؤسساتي في صناعة معظم القيم التي ضببت السلوك و الأفراد.

³⁴ عبد الله محمد عبد الرحمن عرابي ، المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية مرجع سد

إذن و لكي لا نسترسل فيما سنوضحه لاحقا نقول أن عملية توظيف السلوك الاجتماعي المتكرر و المتعارف عليه داخل الجماعة جعل الكثير من علماء الاجتماع السياسي يتبنون المنظور الأنثروبولوجي الوظيفي و مداخله النظرية مثل نظرية القيم و نظرية الدور والنسق الاجتماعي و غيرها مما اهتم به دافيد أستون في تحليله للنظم السياسية، و يطورون من كفاءاته البحثية فأحدثوا (من الحداثة) تصوراتهم النظرية في تحليل النظام السياسي مثل ما فعل غبريال ألموند و بول بنجهام في كتابهما المشترك حول " السياسات المقارنة " " حيث طرحا فكرة القدرة المنظمة التي تسمح بتنسيق السلوك الفردي و الجماعي عن طريق وجود عدد من المعايير.. و طرحهما لعدة وظائف منها الحكومية و التشريعية التنفيذية والقضائية و الاتصال، و الوظائف الحزبية التي تقوم على تحويل الوسائل الضرورية عن طريق التنظيمات السياسية لتحقيق المطالب الاجتماعية... بالإضافة إلى وظائف المحافظة على النظام بتأهيل الأدوار السياسية. ثم الوظائف المنبرية التي تناهض النظام السياسي القائم...³⁵ أو بمعنى آخر وظيفة المعارضة.

من خلال هذه الأعمال و غيرها تمكّن التحليل الوظيفي من تقديم المفردات العلمية في تفسير الظواهر و الأنظمة السياسية مثل البناء و التوازن، القوة، السلطة، المجتمع، القيم الاجتماعية و غيرها من المفاهيم التي اهتم التحليل السوسيو أنثروبولوجي من توظيفها لفهم الأنظمة السياسية و مؤسساتها التقليدية منها و الحديثة.

يوظف التقريب السوسيو أنثروبولوجي كاتجاه مختلف مفردات التحليل هذه لتجسيد عملية الصراع الاجتماعي و دوره في تحديد العلاقات السياسية و أشكال السلطة من منطق الضرورة الاجتماعية نفسها التي جعلت الجماعات البشرية تشترك في إلزامية وجود الضوابط الأمنية و الأعراف النظامية و بالتالي طبيعة الحكم، و لكنها قد تختلف من حيث مكونات هذه الضوابط و الأعراف ليس فقط عبر الزمن و لكن أيضا عبر المكان بسبب اختلاف عناصرها الثقافية التي تتضمن وحدات ثابتة و أخرى متحركة تخضع في قياسها للثبات و الحركة إلى تحديات التغيير و حتمياته الموضوعية. من ثم كان متغير الدين مجالا من مجالات الأنثروبولوجية التي سعت دائما إلى فهم السلوك الإنساني و علاقته بالطبيعة الاجتماعية، فروج له كمظهر من مظاهر الحكم و تأسيس السلطة في المجتمعات الأولى و

التقليدية كما جاء في العديد من الأبحاث الأنثروبولوجية التي وظفت مختلف اتجاهات التفكير الأسطوري في تفسير طبيعة البناءات الداخلية و الخارجية لهذه المجتمعات انطلاقا من أطروحتين أساسيتين:

(1) الدين كتجربة إنسانية جسدت عبر الأسطورة الفكر البدائي فأبدع أسلوبا سياسيا في حدود القدرة التكنولوجية التي كان يحتكم عليها، فغيّب العقلانية و أرجع الصعوبات وتحديات الطبيعة بداخله و خارجه (لأن الإنسان جزء من الطبيعة) إلى غيبيات و قوى خارقة تضطره إلى الاعتقاد فيها و الاستناد إليها في تأسيس آراءه و أعرافه و ضوابطه الاجتماعية التي شكّلت المرجع الأنثروبولوجي في تفسير ظاهرة السلطة والنظم الاجتماعية بدأت بالتحقيقات الميدانية حول المجتمعات البدائية/التقليدية و العشائرية القرابية مع مالمينوفسكي و راد كليف براون اللذان اهتمتا بتنظيم القرابة و الطقوس وفرانز و منهايم اللذان بحثا في أصل الدولة و أشكالها البدائية مستفدين من معطيات الإثنوغرافية التي سمحت للبعض الآخر منهم بإعادة النظر في أصل الدولة مثل ما فعل ماكولد 1924 و لووي في بحثه أصل الدولة 1927. و فرايزر الذي تأمل العلاقة بين السحر و الدين والملكية وأصبح رائدا للأعمال التي توضح العلاقة بين السلطة و المقدس³⁶.

وإلى أبعد من ذلك ذهب هذا الطرح الأول لتوظيف دور الدين في تسيير القرابة و من ثم تحديد أشكال العلاقات السياسية حول السلطة كأعمال إيفا نر بريتشارد و فورث³⁷ التي وصفت حالات الحكم و السلطة و غيرها من الأعمال التي حلّلت البناءات في المجتمعات العشائرية و القبلية بتوظيف ملامح الفوضى بداخلها و التي قد توحى بها تلك المعتقدات الدينية و الطقوس الاجتماعية و التي إنما هي أساليب نظامية (الفوضى المنظمة)³⁸ من وجهة نظر أخرى.

امتدّ هذا الطرح في ربط المقدس بالسلطة إلى المسيحية و الإسلام لا ليؤكد تصحيح صورة الآخر بدلا من إدانته و إقصاءه كما أراد بذلك رواد الأنثروبولوجية السياسية، و إنما ليصبح اتجاها يطرح العلمانية كمرحلة عقلانية تضع حدودا فقطعية بين دولة تقليدية و أخرى حديثة

³⁶ من خلال كتابه " الغصن الذهبي " (The Golden Bough) " 1890 الذي يتناول خلاله دراسة السحر و الدين و الأساطير و قوى الخير

³⁷ أنظر في هذا الصدد : Evans-Pritchard et Meyer-Fortes dans *Systèmes politiques africains* (1940)

³⁸ إمكانية وجود فوضى منظمة من خلال أعمال " إيفا نر بريتشارد " " Les Nues " " النويري "

ذات سلطة ستفصل بين السياسة والدين، هذا الذي عرفته أوروبا من خلال المسيحية فلم يؤسس خلال قرون من الزمن سوى حكومات ذات سلطة ثيولوجية ملكية استبدادية قمعت الفرد و الفكر.

و قد بدأت بوادر هذا الطرح في نقد الدين عبر تلك التحليلات الاجتماعية الفلسفية لرواد العقد الاجتماعي و مناصري الحكم المطلق منذ ميكيايلي الذي حرر الأمير من القيود المعنوية و الاعتبارات الدينية³⁹ مروراً بجان جاك روسو و جون لوك و أوغست كونت الذي جعل من الدين مرجعاً لحقبة زمنية في تاريخ المجتمع البشري (المرحلة اللاهوتية)⁴⁰.

لم يظهر النقد المباشر للدين و الهدف التحليلي لإقصائه سياسياً إلا مع المحدثين من رواد النظريات المادية التي تقصيه نهائياً و النظريات الليبرالية التي تبعده عن المسؤولية الاجتماعية و تحصره في السلوك الفردي. ظهر ذلك جلياً في رؤية كارل ماركس للدين فلم يراه سوى هيئة أنتجت آليات المجتمع الطبقي لتبرير اللامساواة و هيمنة الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج، وليس رجال الدين من الباباوات و غيرهم سوى أعضاء في هذه الطبقة المهيمنة..⁴¹

كما ترى الليبرالية في الدين عائق في وجه انفتاح العلاقات الاجتماعية بما يعرضه من تعاليم و ضوابط على حركة الفرد الفكرية و الاستثمارية، فوظفت مفهوم العلمانية ضد سلطة الدين و رجالته من الكهنوت و الإقطاعيين و ارتبطت " كفكرة بالتصورات الديمقراطية و الجمهورية، و تتسم هذه الفكرة بطابع الحداثة.."⁴² التي ارتبطت كمفهوم بفصل الدين عن التدبير السياسي في النظرية الاجتماعية المعاصرة التي تجعل من الدين أسلوباً تقليدياً يخلو من المضادات الحيوية لتحديات الطبيعة و التعبير الاجتماعي، فلا تصوّره هذه النظرية إلا كسلوك للدفاع عن الذات المحافظة و اعتباره غير كفى في مواجهة العقلانية الاجتماعية و السياسية.

³⁹ من خلال كتابه الأمير الذي صدر في العام 1532 باللغة الإيطالية و ترجم إلى اللغة الفرنسية عدة مرات أحدثها، Éditions Ivrea 2001
⁴⁰ Auguste Comte, La loi des trois états ...

⁴¹ Anne Laret et Julien Houbrechts, Karl Marx Et l'Idéologie Communiste, LES GRANDS PHILOSOPHES DU XXI SIÈCLE, homepage.mac.com/juhoub/choubistar/.../le.../Marx_ideol_comm.pdf

فتحوّل الدين في أغلب هذه النظريات إلى المتّهم المباشر في قضايا التخلف و التقهقر وممارسة العنف و الإرهاب كما حدث مع الدين الإسلامي الذي تخضعه هذه النظرية إلى نماذج جاهزة و مفاهيم ممتدة عن الموروث المسيحي و الإستشراق الذي أدخله في أزمة حضارية حسب المستشرق البريطاني لويس برنار.⁴³ فتعمل هذه النظريات عبر تحليلاتها على ترقب استئصال الدين بأداة الديمقراطية لعلاج إشكالية التسلّط و الاستبداد السياسي في المجتمع الإسلامي، أين أصبح الخطاب العلماني يؤسس منظومة إيديولوجية منافسة للخطاب الديني الذي يحاول التواصل خارج حدود النخبة السياسية التي تشكلت عبر الاختيارات الليبرالية في المدارس الاستعمارية و المحافل الدبلوماسية بطرح الجدل الفكري للعلاقة الزمنية بين الدين و السياسة، مصورا إياها كعلاقة اشتباك و صراع يفتقد الدين فيها وجوده الشرعي.

تكاثرت التصورات و الآراء النظرية حول تفسير هذه الإشكالية المعضلة التي باتت تكتسح مجتمعاتنا الإسلامية على المستوى الإيديولوجي الفكري و الحركي التخطيطي بظهور تيارات تحزبت لصناعة هذا الجدل المذكور و مناقشة الإسلام فيما: هل هو دين و دولة أم هو أحكام و تعاليم تبقى خارج إطار السياسة و شؤونها؟ و يكون " الإسلام دينا أراداه الله كذلك ويريدونه أن يكون سياسة. "44 كما تحكم بذلك عليه معظم التصورات الغربية (العلمانية).

(2). يربط الطرح الثاني الحياة الاجتماعية بالمقدس الديني و يعطيه دوره في ضبط العلاقات بين الأفراد و المؤسسات و اعتباره دستورا دينيا و مدنيا و بالتالي سياسيا. فيصبح التدين عنصرا أساسيا في تكوين الإنسان المواطن. و قد أرسى قواعد هذا الطرح المفكر إميل دوركايم عندما ميز بين الدين و السحر الذي لم يراه سوى " مجموعة من الطرق والسلوكيات الغير العقلانية لم تستطع أن تنتج مؤسسات مثل الكنيسة و اكتفت بإنتاج علاقة بين الساحر و زبونه، في حين توصل الدين إلى إنتاج مؤسسات و تنظيمات... فيصبح الدين من خلالها منظومة من المعتقدات مرتبطة بالمقدس الذي تلتقي عبره جماعة أخلاقية تسمى الكنيسة.."⁴⁵

⁴³ من خلال كتابه: : الحرب المقدسة والإرهاب المذنب

⁴⁴ المستشار سعيد أعضماوي، الإسلام السياسي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1990

⁴⁵ Emil. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Op.cit.

و لن يكون المقدس بالنسبة لدوركايم إلا المندس الذي تحوّل في دلالاته بفضل إرادة الإنسان في سيرورة اجتماعية من أجل شرعنة القواعد و القيم الجماعية التي تفترض حداً أدنى من الانسجام الاجتماعي. فيكون هنا دوركايم قد جعل من الدين الشكل المنظم ومؤسسة لإنتاج المعايير الجماعية.

و في ذلك ما يبرر عند البعض الآخر في إطار هذا الطرح اعتبار الدين خاصية من خصائص الإنسان وحده حيث ذهب هيجل إلى أن الإنسان وحده الذي يمكن أن يكون له دين و أن الحيوانات تفتقر إلى الدين بمقدار ما تفتقر إلى القانون و الأخلاق⁴⁶ فيكون هيجل قد حوّل الدين إلى العنصر الأساسي الذي يميّز الإنسان عن الحيوان لأنه يرى فيه أصل القانون و الأخلاق اللذان تجسدهما ظاهرة التدين. فلا تملك العلمانية مقابل هذا الطرح سوى أن تعيد صياغة و مضمون الفصل بين الدين والاجتماع السياسي الذي تحكمه العلاقات المتباينة بين الفعل الفردي و المنظومة الاجتماعية في إطار مرجعية مشتركة تكمن في التوجهات الأخلاقية و القيمية.

يجد هذا الطرح شكله في تصوّر تالكوت بارسونز للنظام الاجتماعي الذي يراه منظومة معقدة تتم فيه تبدلات مكثفة بين الغريزة و الطاقة و الضبط على مختلف المستويات من البسيط حتى الأكثر تعقيداً، الأمر الذي يتطلب تمثيل الفرد أنماطاً و قيماً أخلاقية رمزية وفق أفعال محددة و محدودة بوجود مؤسسات اجتماعية رمزية. فيأخذ الدين في هذا التصوّر لبارسونز دوراً حاسماً و مهمة عالية في ضبط المنظومة الاجتماعية. و ربما كان هذا ما جعله يدافع عن الدور الذي لعبته المسيحية في التطور الديمقراطي داخل المنظومة السياسية الأمريكية و تأكيده على أن الدين لا يعرف الزوال لأنه بنيويًا يقوم بتحقيق توازن النظام الاجتماعي في جميع مظاهره.

و قد كان ماكس فيبر ممن طوّروا الرؤية السوسولوجية للدين عندما فهم الدين كعامل أساسي في الديناميكية الاجتماعية، فلم يجعل منه مبدأً لشرعية السلطة فقط و إنما أكد على دوره في خلق نظم اجتماعية محدثة على غرار النظام البرجوازي الرأسمالي كأسلوب اقتصادي عقلائي تصنّفه الإيديولوجيات السياسية في أرقى مراحل الحداثة، فتساءل فيبر عن

⁴⁶ موسوعة العلوم الفلسفية، هيجل، ترجمة عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط 3 2007

الظواهر العقلانية التي تستطيع أن تؤثر بوضوح في الاقتصاد ليختزل الإجابة في عنصر واحد هو الدين الذي اتخذ حسب تحليلاته مسارين:⁴⁷

1. توضيح المساهمة الإيجابية للبروتستنتينية و مذهبها الكلفيني في تشكيل الرأسمالية.
 2. توضيح العراقيل التي احتوتها الديانات الأخرى و التي منعت تشكيل البرجوازية في مناطق غير أوروبية (خارج أوروبا).
- جعل فيبر الدين حاملا لعنصر العقلانية التي تتصف بها الأنظمة الحديثة، بل و حسب تأويلاته السوسيولوجية يكون الدين هو مؤسس عقلانية هذه النظم الحديثة.
- و عندما يقول جورج بالوندييه " إن المقدس هو أحد أبعاد السياسي.."⁴⁸ فلا يكون قد ساهم بهذا الطرح في علاقة الدين بالسياسة فحسب، و إنما سيكون من الذين أسسوا له نظريا انطلاقا من المقاربة السوسيولوجية التي تستقرأ السياسي عبر مختلف الوظائف المؤداة داخل الجماعة، تلك التي لا تظهر إلا من خلال رموز المقدس و التفاوت الاجتماعي.
- و يجد هذا الطرح الثاني في مواجهة العلمانية التي تفصل الدين عن الحياة الاجتماعية والسياسية) ما يوازيه في الدور الذي يلعبه الدين الإسلامي داخل فضاء الآخر الذي لا يزال بعيد عن الحداثة والعقلانية من منظور الفكر الغربي وبمقياس التطور المادي والتكنولوجي.
- و يظهر مثل هذا الطرح النظري الثاني بداية في الفكر الإسلامي الذي تتوزعه أربعة مداخل نراها الرئيسية من بين عدة مداخل مطروحة:

(1). تحليل الوظائف الاجتماعية و السياسية للدين الإسلامي من خلال النص الشرعي وأحكام السنة النبوي و ذلك ما يؤسسه رجال الفقه والشريعة عبر مختلف الأقطار الإسلامية نذكر منهم الشيخ يوسف القرضاوي الذي يعتبر أن للإسلام موقف واضح و حكم في كثير من الأمور التي هي من صلب السياسة، فكتب يقول من خلال نظريته حول شمولية الإسلام: "... فبهذه الأمور التي كتبها الله على المؤمنين أي فرضها عليهم، الصيام من الأمور التعبدية، و القصاص من القوانين الجنائية والوصية فيما يسمى بالأحوال الشخصية و القتال في العلاقات الدولية..."⁴⁹ فالإسلام في هذا الطرح و انطلاقا من الوظائف

⁴⁷ Max Weber, L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, POCKET, 1994

⁴⁸G. Balandier, L'anthropologie politique, Op.cit.

⁴⁹ يوسف القرضاوي، الدين و السياسة، مرجع سابق

الاجتماعية التي يتضمنها، يكون منهج حياة، دين و دنيا، دين و سياسة و لا يمكن فصله عن ذلك.

(2). التصدي الفكري للعلمانية كمفهوم يستبعده الإسلام لأن هذا الأخير لا يحتوي على الكهنوتية و لا على سلطة الكنيسة كمؤسسة احتكرت لنفسها التعاليم الدينية. فيكون " طرح شعار اللاتينية أي ما ترجم بالعلمانية في مجتمع يدين أهله بالإسلام هو طرح غير مبرر غير مشرع و لا معنى له " هي نموذج لإشكالية عادمة للزوم و مستغنى عن خدماته لأنها تعني فصل الكنيسة عن الدولة و الإسلام ليس فيه كنيسة لتفصله عن الدولة..⁵⁰ حسب منطق محمد عابد الجابري.

(3). النقاش الفكري الأيديولوجي بين الفكر الغربي و الفكر الإسلامي الذي يتبنى أطروحة المؤامرة على الإسلام فتكون العلمانية " إشكالية مصطنعة و منقولة عن الغرب.."⁵¹ كما يذهب إلى ذلك برهان غليون.

(4). من خلال الأطروحات المعادية للغرب و الرأسمالية و التي تتبناها الحركات الأصولية و السلفية منذ الأربعينات من القرن العشرين ككتابات السيد قطب حول العدالة الاجتماعية و تجهيله لكل نظام لا يقوم على الإسلام. و كان هذا الموقف المتطرف مرجعا تاريخيا في تفعيل نظرية ربط الديني بالسياسي على مستوى السلطة بتصاعد الحركات الدينية و الالتزام الإسلامي و التعامل مع الإسلام السياسي، و بداية الجدل العلماني ليس فقط على المستوى الأوروبي و لكن أيضا على مستوى العالم العربي و الإسلامي، أين تفاعلت منظومة من الأيديولوجيات تطرح كل منها خلفية تاريخية حول تأسيس سلطة الدولة الحديثة و أين يتنازع البعض المحافظة على خصوصيات المجتمع العربي و الإسلامي و ينزع البعض إلى استيراد النموذج الغربي. و تلك مناسبة فصلت بين العروبة و الدين و بروز ما سيعرف بالعلمانيين العرب! في حين سيستبشر آخرون بالدمج بين النزعتين (الأصالة و الحداثة).

و تحولت مثل هذه الأطروحات إلى مؤسسة و تنظيمات حزبية تعبر عن الصراع السياسي/الديني من خلال النظرية الاجتماعية المعاصرة كاتجاه توزعته:

⁵⁰ محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1 1996 110
⁵¹ برهان غليون، المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1 1979

- الليبرالية المبكرة و المحدثه كما ظهر في آراء المدرسة الفرنسية (لأعمال سان سيمون) وغيره جعلت من الدين عقيدة إنفرادية مقابل السلطة كعقيدة سياسية أنتجت لنفسها قيماً اجتماعية و ثقافية لم تكن موجودة من قبل.

- و الراديكالية النقدية التي جعلت من النظام السياسي و الرأسمالي في أوروبا و الولايات المتحدة إطاراً مرجعياً لتحليلاتها و طرح البديل الديمقراطي القاضي بإقصاء الخلفيات الثقافية و إقرار التعددية السياسية و الإيديولوجية.

فما كان من ذلك إلا أن تحولت العلاقة بين الدين و السياسة إلى جدل مؤسستاتي الرسمي و الغير الرسمي، لا نراه سوى مراحل متطورة للعلاقة التاريخية بين الدين و السياسة حول السلطة يؤكد الاتجاه السوسيو أنثروبولوجي ذو المدخل البنائي الوظيفي الذي تقع في حدوده دراستنا هذه.

- الاتجاه البنائي الوظيفي لهذه الدراسة.

رغم أن الدين و السلطة كظاهرتين اجتماعيتين تفاعلا في حدود المكان و الزمان معا فلا يكون التحليل العلمي لهما تطورياً أو تاريخياً لأن العلاقة التاريخية بينهما (الدين والسلطة) أظهرت عامل التنافس الذي اختلفت آلياته بين الجماعات البشرية التقليدية و الحديثة العشائرية، القبلية أو الدولية، المدنية، الأمر الذي يستدعي البحث في عناصر الثقافات المحلية التي تظهر كأسلوب للحياة يضمن إشباع الحاجات الأساسية البيولوجية و النفسية و الاجتماعية الروحية و المادية حسب برونسلو مالمينوفسكي، هكذا لا يكون الاهتمام عند تحليل ظاهرتي الدين و السلطة إلا بالطريقة التي تعمل بها المجتمعات الإنسانية و وظائف نظمها الاجتماعية، كما يركز على ذلك إميل دوركايم و في إطار البناء الاجتماعي كنسق متمايز بحدود الأعراف الداخلية التي تضع الأشخاص في مراكز و تحدد أدوارهم الاجتماعية و السياسية، فتحولهم إلى وحدات في هذا البناء أين يدخلون في شبكة معقدة من العلاقات.

و لا تقوم الأدوار في فضاء مجرد من المرجعيات الفكرية و الإستراتيجية، و إنما تسعى هذه الأدوار إلى تجسيد عملي لهذه الاستراتيجيات كنظم سياسية و اقتصادية و قانونية تتمتع بنوع من الثبات و الاستقرار. فلا يكون التوازن التقريبي الذي يحققه البناء سوى توظيف لمثل هذه النظم المختلفة في ضبط العلاقات الاجتماعية و شرعنة السلطة السياسية بالرضا عن وجودها الإكراهي، فتبقى مقولة ذاتية و فرضية غالباً ما أثبتت العقيدة الدينية وجودها من

خلال مبدأ القداسة الذي تستلزمها لفرض هيمنتها. و قد كان و ما يزال للمقدس مرجعياته الإثنولوجية داخل مجتمعاتنا الإسلامية، لا تحدده القوانين الوضعية بقدر ما تفرضه تعاليم الدين الإسلامي عبر نصوصه الشرعية من القرآن و السنة و ما مدى تأويل تعاليمه، و كان لهذا العامل وظيفته الأساسية في تشكيل البناء الاجتماعي والسياسي للمجتمع الإسلامي.

و لعل في هذا النعت للمجتمع بالإسلامي الدليل الأنثروبولوجي لدور الدين الوظيفي في تشكيل العلاقة الاجتماعية التي حكمت و تحكمت طبيعة السلطة القائمة و التي تبرز في إطار هذا البناء الخاص كحاجة عند الإنسان، يقدم من خلالها ولائه و طاعته لله و التزامه أمام تعاليم الدين عندما يتحول هذا الأخير إلى فقرات معقدة من النسق الثقافي العام تحرص على تغذيته عملية ثقافية تتوارثها أجيال المجتمع في إطار صناعة القيم والاتفاق عليها، و تأسيسها لمنظومة شاملة تحتوي على جزئيات هي عبارة عن توزيع شبه كامل لمختلف مجالات التواجد الجماعي، تعبر عنها الأعراف الاقتصادية و الاجتماعية والسياسية لا تملك المؤسسات الحديثة لدينا إلا أن تتبناها ضمن خطط التنمية و التنافس السياسي على السلطة سواء كان ذلك بالائتلاف و المحافظة أو بالجدال و الصراع. هذا الصراع الذي يعتبره الاتجاه الوظيفي البنائي من متغيرات النسق و أحد الأطراف الثابتة في المعادلة السياسية.

و قد لا نجد ما يجسد الاتجاه البنائي الوظيفي للعقيدة الإسلامية أدق مما قدمه ابن خلدون في تحليلاته التي تربط وظيفيا بين الأفراد داخل الجماعة المدنية التي تتبنى أساليب التعاون و المعاش و العمران كجماعة سياسية تفرض نفسها كذلك في حدود الملكية و شرعية السلطة، من ثم جاء مفهوم العصبية عند ابن خلدون ليوظف العامل الديني و ما تفرع عنه من تبعيات النسب و القرابة و صلة الدم ليحدد بداية البناء القبلي كمرجع للهوية و الانتماء، ثم الانتقال إلى بناء سلطة تظهر من خلال تركيبة خاصة للعمل السياسي والإداري ذو بنية نسبية يظل التلاعب بها قائما لشرعنة سلطة سياسية فعلية يتحول في أثنائها النظام إلى مجموعة من القواعد منظمة للسلوك و يتفق عليها الأشخاص فيدخلون في علاقة مباشرة بهذا النظام داخل البناء الديني العام.

هذا ما خلصت إليه معظم الدراسات الأنثروبولوجية⁵² حول البناء القبلي القائم في المجتمعات الإسلامية و فرض استمراريته أمام تحديات التحديث المؤسساتي للأنظمة الداعية إلى فك الرباط العصبي و استخلافه برابط المواطنة العابرة للحدود القبلية والعشائرية التي تعيق من منظور سوسيولوجي عند الكثير من الدعاة إلى الحداثة و العصرية الانفتاح التتموي و التطور الاجتماعي/السياسي، الذي يبقى مشروعا لا تتفق عليه كل الأطراف المجتمعية، و ذلك تحت ضغط التصور الثقافي و الإرث التاريخي لفصل الهويات وبالتالي السیادات التي لا تقم في مجتمعاتنا إلا على ثوابت الدين و تعاليمه المقدسة من وجهة نظر الإيمان بالتوحيد الذي لم تعمل الجماعة الإسلامية قاطبة في تجريدته الروحية، بل حولته إلى مؤسسات بنائية نسقية تنتج الأعراف الاجتماعية و تشييد القواعد الضابطة لروح الجماعة و استمرارها من خلال الزوايا و المساجد ذات الدور التاريخي في توظيف الدين الإسلامي اجتماعيا و سياسيا. و على مثل هذه المؤسسات التنظيمية يقوم السلوك العام في الزمان و المكان داخل المجتمع الجزائري، حيث لا تزال تتأسس كمرجعة ثقافية في تفسير السلوك السياسي حول السلطة حتى و إن كانت الملامح العامة لهذه الأجهزة المؤسساتية تحاول أن تخفيها الدساتير الوضعية المنظمة لبنود العصرية و المدنية المحدثه.

فلم يختفي الدور الوظيفي الذي تلعبه هذه المؤسسات من زوايا و مساجد في تفعيل الديناميكية الاجتماعية تحت ضغط الإستراتيجيات السياسية للحفاظ على السلطة أو المنافسة عليها، إذ لم تُقصى هذه الزوايا و المساجد من معادلة بناء الشرعية و فرض الهيمنة، و ذلك ما يفسر إعادة إنتاجها عبر المجتمع/الوطن، أي خارج حدود القبيلة التي أنتجت تاريخيا نحو الدولة كجهاز سياسي يعيد توظيفها (الزوايا) سياسيا.

و لا تقتصر عملية التحليل الوظيفي فيما نتناوله في إطار جدلية الدين و السياسة حول السلطة في الجزائر على مثل هذه المؤسسات فقط، بل قد نتعداه نحو توظيف مختلف العناصر الثقافية القائمة على العقيدة الدينية التي تحدد في غالبيتها سلوك الأفراد المباشرين للسلطة أو الغير المباشرين و لكنهم فاعلين في بناء التصور العام لطبيعة السلطة وموقعها من الجدل الديني/السياسي.

⁵² على سبيل المثال لا الحصر: - فؤاد اسحاق الخوري، السلطة لدى القبائل العربية، دار الساعي 1991 - منصور مرقومة، القبيلة في الجزائر، التغيير بين الفكر التقليدي و تحديات العصرية، جامعة مستغانم - محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجية القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية 2002

الفصل الأول

القراءة النظرية

المبحث الأول: التعريف بالدين

ما الدين؟

من دواعي الإجابة عن ما هو الدين كونه ذلك السلوك الفطري الذي صاحب و لا يزال يصاحب الإنسان في وجوده عبر الزمان و المكان. و إذا ما لاحظنا علميا نجد للدين نظاما يكاد يكون أزليا توزعته الأساطير الوضعية و التعاليم السماوية حيث سادت كيفما كانت مرجعياتها وضعية أم سماوية على قدرة الأفراد، فاحتكرت لها صفة القداسة التي تحدّ من حرية الإنسان، و تصنع له كيانا اجتماعيا يميّزه عن المجتمع الطبيعي الحيواني العام لأنه " هو الوحيد الذي يمكن أن يكون له دين.."⁵³

كما أن السؤال نفسه حول ماهية الدين تدعو إليه الرغبة في تفسير الانعكاسات العقائدية الدينية على الحياة الاجتماعية للأفراد، و قد يصبح مرجعا قويا في تحديد الهويات الثقافية وتباينها التي تعطي بالتالي نماذجاً من الأنظمة تعكس القدرة الفكرية على البناء المؤسساتي لتسيير الصراع و التفاوت بين أفراد الجماعة و بين الجماعات المختلفة. فيبدو الدين كمظهر فكري و سلوك اجتماعي تضبطه قدرة عالية لها صفات خارقة عن قدرة الإنسان. فلا تكمن إذن ماهية الدين إلا في الضرورة الموضوعية لوجود سيادة عليا توجه العقل البشري نحو السبل التنظيمية للبناء الاجتماعي الذي فطر عليه. هذا ما نستنتجه من الملاحظة العامة و المباشرة للممارسات الدينية و ما نستقرأه من الإجابات المختلفة حول ماهية الدين، نستطيع أن نقول أنها إجابات متضاربة تعكس في مجملها اتجاهات نظرية مؤد لجة تتأثر بالتحويلات المادية و التغيرات الاجتماعية، حتى وإن كانت تجمعها الرؤية السوسيولوجية و الأنثروبولوجية للظاهرة الدينية.

ترجع هذه الاجابات على اختلافها إلى تاريخ الإنسان نفسه، و قد يؤشر ذلك إلى ارتباط المعتقد الديني بالطبيعة و الوجود البشري و بالفطرة الاجتماعية، فكان الدين جزء من الطبيعة التي بدأ الفكر الإنساني يبحث في قوانينها خاصة و أنه - أي الدين - أسس للوجود الاجتماعي منذ البدائية الأولى بين الأفراد فلم يكن من منطلق الفكر الإنساني أن يتجاهل مثل هذا المتغير الاجتماعي في بناء حساباته و معادلاته النظرية، فنجد إذن أن التساؤلات حول معنى الدين بادر به الفكر اليوناني مع فلاسفة الإغريق أمثال أفلاطون وأرسطو اللذان

⁵³ هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت ط 3 2007

ذهبا إلى القول بأن مصدر الدين هو روح عاقل متصرف في مواد و أن هذا الروح هو السبب الأزلي و هو المبدأ الأصل لكل حركة⁵⁴. فبهذا المضمون الفلسفي أراد هؤلاء الفلاسفة تعريف الدين، فلم يبدو سوى تصورا افتقر إلى الأسس المنهجية في تحديد المفهوم تلك الأسس التي ستستدركها الإجابات اللاحقة بعدما نمهد لذلك بالتعريف اللغوي و اللفظي لكلمة الدين قبل تعريفها الاصطلاحي ثم الوظيفي.

أولا: التعريف اللغوي اللفظي لمفهوم الدين:

تتفق معظم المعاجم و القواميس العربية⁵⁵ على أن أصل كلمة دين يعود إلى الفعل دانه أو دان له أو دان به، و باختلاف هذه الأفعال المتعدية سيكون المعنى مشترك و جامع بين المضمون اللغوي اللفظي لكلمة دين. لأن دانه يعني ملكه و حكمه و ساسه أو قضى في أمره، فيكون معنى الدين هنا هو الملك الذي هو من شأن الملوك أي من السياسة والحكم و المحاسبة (مالك يوم الدين)⁵⁶ أي يوم الحساب و الجزاء. و من دان نفسه حكمها وضبطها، و من دان لغيره فقد خضع له و أطاعه. و الدين لله أي الحكم لله و الخضوع له و من دان للشيء فقد يكون قد اتخذ لنفسه مذهباً و اعتقد فيه. و المذهب هو التعاليم التي يسير عليها من دان نظريا و عمليا أي أن يصبح ذو عادات و ممارسات و له رأي يحتكم إليه و يدافع عنه.

يعود أصل الكلمة إذن في اللسان العربي إلى فعل دان يدين ديانة، هي ألقاظ لغوية تشير إلى وجود علاقة اجتماعية قائمة على الحكم و السياسة و الطاعة و الخضوع بين طرفين يجمع بينهما رباط الديانة، أي الميثاق المنظم لهذه العلاقة. فالدين بهذا المعنى اللفظي هو كلمة عامة تربط في تحديدها للمفهوم بين مختلف الديانات (جمع ديانة) إذ يضمنها اللسان العربي التباين و الاختلاف في مضمونها، و هو الاعتراف الذي يؤكد النص في القرآن الكريم بقوله تعالى " لكم دينكم و لي ديني "⁵⁷.

أما كلمة دين عند الغربيين، " فتعود بأصلها إلى اللفظ اللاتيني religion بمعنى جمع و ربط كما قد ترجع إلى أصل الفعل religer الذي يعني العبادة القائمة على الخشوع و

⁵⁴ طفى، نشأة الدين دراسة في علم الاجتماع الدين، مؤسسة الإسراء للنشر و التوزيع 1991

⁵⁵ من بينها: ابن منظور، لسان العرب، بيروت دار الجيل، 1988

⁵⁶ القرآن الكريم، سورة الفاتحة الآية 4

⁵⁷ القرآن الكريم، سورة الكافرون الآية 6

الرهبنة و الاحترام⁵⁸. و تكاد تخلوا كل القواميس اللاتينية من تحديد لغوي عميق لكلمة الدين و لا تبدو التعريفات الواردة فيها إلا كتفسير للفعل الديني أكثر منه تعريفا لغويا وأين يتداخل لفظ الدين بلفظ الديانة كما جاء في قاموس Larousse الفرنسي الذي يعرف الدين بثلاثة نقاط:⁵⁹

(1). الدين مجموعة من المعتقدات تحدّد العلاقة بين الإنسان و المقدس.

(2).الدين مجموعة من الممارسات و الطقوس خاصة بكل معتقد.

(3).الدين هو الانتماء إلى مذهب ديني.

و لا يذهب أغلب المفكرون في تحديدهم للفظ الدين إلى أصل الكلمة لغويا، بقدر ما يعرجون نحو توظيفاتها الاصطلاحية، لتظل الكلمة خاضعة للملاحظة الشخصية والفكرية محاطة برؤية فلسفية مستنبطة من الانعكاسات المختلفة للدين الذي يصبح عند البعض هو " الجانب المثالي في الحياة الإنسانية "⁶⁰ و هو "نظام يحكم الأخلاق الشخصية"⁶¹. وهو " مجموعة من الشكوك التي تعيق مؤهلاتنا... "⁶² و يتصوره البعض الآخر " بأنه جملة من العقائد و الوصايا التي يجب أن توجه سلوك الفرد مع الله و مع الإنسان⁶³.

و يعطي قاموس إكسفورد الإنجليزي معنى " الرابط " للفظ الدين، و هو ربط البشر بالإله و ربط الناس ببعضهم البعض عن طريق ما تفترضه عليهم التعاليم الإلهية التي هي فوق قدراتهم، فتُلزمهم بالطاعة و التعبّد من خلال الطقوس و القيم الأخلاقية... فيكون الدين هو التسليم و الاعتراف بوجود قدرة متحكمة فوق بشرية، و خصوصا الإله ذو الطبيعة الواعية، و هذه القدرة تدعي الحق في طاعتها.. "⁶⁴.

فسواء تعلق الأمر بالتعريف اللغوي العربي للفظ أو بالتعريف اللاتيني، يبقى معنى مفهوم الدين أكثر اصطلاحا منه لغويا، لأن كلمة دين أو religion تعكسها حالة التدين، وأبعادا

⁵⁸ نبيل محمود السمالوطي، الدين و ا

2 دار الشروق للنشر و التوزيع و الطباعة، جدة ط 1 1981

⁵⁹ Petit Larousse illustré, librairie Larousse, 1991

1. Ensemble de croyances et des dogmes définissant le rapport de l'homme avec le sacret.
2. Ensemble de pratiques et de rites propres à chacune de ces croyances/
3. Adhésion à une doctrine religieuse.

⁶⁰ Sylvain Périsse, Sciences et religion à travers les siècles, Paris, Fischbacher 1908

⁶¹ Bertrand Russel, science et religion, traduction : Philippe Roger Mantoux, Gallimard Paris 1990

⁶² Salomon Reinach Orpheus, Histoire générale des religions, « La religion est un ensemble de scrupule qui font obstacle au libre exercice de nos facultés.. » http://fr.wikipedia.org/wiki/Salomon_Reinach#Principales_publications

⁶³ Michel Mayer, Instructions morales et religieuses,

http://fr.wikipedia.org/wiki/Salomon_Reinach#Principales_publications

<http://disam.maktoobblog.com> :

اجتماعية تعكسها الممارسات الخارجية نحو الجماعة أو المجتمع من خلال منظومة المبادئ التي يدين بها الأفراد. بالإضافة إلى أن معنى الدين يكمن في عرف الأفراد واصطلاحاتهم التي لا تقبل بتحديد المفهوم خارج الإيمان بوجود المقدس الذي يسمو فوق الأفراد وجماعتهم، وهو المعنى الشامل الذي ستنحور حوله كل التعريفات الاصطلاحية العلمية للدين رغم اختلافاتها و كثرتها، لأن " الدين فطرة الله التي فطر الناس عليها.."⁶⁵ و هي من فطرة الاجتماع نفسه و الضرورة الموضوعية في خلق النظام.

ثانيا: التعريف الاصطلاحي و الوظيفي للدين

تعتمد كل التعريفات الاصطلاحية لكلمة الدين على الجانب الاعتقادي عند الإنسان في الذات الغيبية، و على الجانب العبادي تجاه هذه الذات، و ذلك هو المحور الرئيسي لكل الأديان، إلا أن اصطلاح الدين لا يجيب على الفرضيات التي تطرحها الدوافع العلمية للوصول إلى حقيقة القوة الاعتقادية التي يفرضها الدين بين بني البشر كما لا يكفي التعريف الاصطلاحي في تحقيق إرادة البحث عن المراجع النفسية المتعلقة بفك لغز الصراع الاجتماعي و السياسي بين الأفراد و الجماعات الحضارية. و لعل ذلك ما يجعل تعريف مفهوم الدين يمتدّ نحو البحث الوظيفي لهذه العبارة، و يعطي بدل تعريف واحد تعاريف، يصعب من خلالها التمييز بين المصطلح و الوظيفة نظرا لطبيعة الظاهرة الدينية المبنية على نزعة غريزية في أعماق النفس البشرية وأصالة الفعل الديني كممارسة اجتماعية و كتعبير عن الرغبة في ضبط السلوك.

فما اصطلاح عليه بعبارة الدين، نجده غالبا و على المدّ التاريخي هو ما يعبر عن وظيفة اجتماعية و ثقافية لدى الأفراد المتدينون. و ما حدّد به المفهوم في كل اللغات إنما هو الملاحظة العلمية لدور الدين في خلق النظم انطلاقا من الضبط الفردي (السلوك الديني) نحو الجماعة. فقبل نشأة علم الأديان الذي ابتكرته الأفكار و النظريات، كان شيشرون قد عرف الدين في كتابه (عن القوانين) بأنه الرباط الذي يصل الإنسان بالله... فهو فعل تقديم الطقوس لطبيعة متفوقة تُدعي الله.⁶⁶، جاء الرباط هنا كمحاولة لإعطاء معنى اصطلاحيا للدين يكمن في ضرورة ربط الانسان بالقوة التي تقف وراء وجوده، فيكون

⁶⁵ القرآن الكريم، سورة الروم، الآية 30

⁶⁶Jean Grondin *La Philosophie de la religion*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 2009,

« le fait de s'occuper d'une nature supérieure que l'on appelle divine et de lui rendre un culte »

شيشرون هنا قد جعل من الدين حلقة و ليس تعريفاً شاملاً للدين، في الميثولوجية التي اخترعها الإنسان لتنظيم صلته بالطبيعة بسبب تفتنه المبكر لوجود العلة (السبب) قبل المعلول، أي وجود الخالق قبل المخلوق. اعتمدت هذه الميثولوجية على تعددية إلهية لم تتعد في إشكالها عن تصور الانسان لما يحيط به في الطبيعة فشبهها بالحيوانات والنباتات، كما صورها في بعض الحالات بصفات بشرية. و لم تقصر على قوة طبيعية واحدة بين الجماعات، فكانت لها خصائصها التي رسخت الفكر الديني بأن عكسته على حياه الأفراد الاجتماعية، لدى ظل السؤال عن فحوى الدين أكثر الحاحا حول الحاجة إلى هذا الرباط بين الانسان و القوة الالهية. و ربما ذلك ما أجاب عنه إمانويل كانت فقال بأن " الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث هي قائمة على أوامر إلهية"⁶⁷ ليربط المفهوم بالواجب الاجتماعي من حيث هو ضرورة، فيحاط بالقداسة التي تخضع الأفراد للالتزام. كما كان لطبيعة هذا الرباط ما تضمنته فلسفة هيغل وفيورباخ باعتبار: " الدين وظيفة أبدية للروح الإنسانية، فيكون جوهر و حقيقة الدين هو الجوهر الانساني ... و تكون معرفة الدين هي معرفة الانسان بذاته... فالدين هو الوعي الأول و المباشر للإنسان، أي الوسيلة التي يتخذها الموجود البشري في البحث عن نفسه.."⁶⁸

و إذا كان فيورباخ قد تناول مفهوم الدين من زاوية فلسفية، فلا يستبعد من خلال تأويل أفكاره، أنه يشير إلى الوجود الاجتماعي للإنسان، لأنه لا يجرد الدين من الفعل، بل يراه سلوك أنساني منفصلا عن الوجود المادي الفردي، و لا يقوم الفهم الأساسي للدين لديه إلا من خلال تمييزه بين الدين و اللاهوت الذي يراه " خطرا على الفتح البشري والرفاهية و يكون الدين هو الاهتمام بمصير الانسان."⁶⁹، و قد تكون هذه العبارة إضافة في تعريف الدين، تجعل من الفلسفة الدينية تمدّ إلى رؤية أنثروبولوجية وضّحها هيغل عندما قال أنه " لا يجب أن يقتصر الدين على العقائد الجامدة و لا يجوز تعلمه من الكتب و لا أن يكون لاهوتيا، بل يكون قوة حيّة في الحياة الواقعية للشعب، يزدهر في عاداته و تقاليده وأعماله و أن لا يكون أخرويا متعلقا بالآخرة بل دنيايا إنسانيا، و عليه يمجّد الحياة الأرضية لا الألم

⁶⁷E. Kant, La Religion dans les limites de la Raison (1794), Traduction de André, Tremesaygues, la collection: "Les classiques des sciences sociales"

⁶⁸. فيورباخ، أصل الدين، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع، ط 1 1991

⁶⁹

و العذاب و جحيم الحياة الأخرى...⁷⁰ و هي الرؤية الفلسفية التي سيعيد فيورباخ من خلالها تحديده لمعنى العقيدة منتقدا لما اعتبره ضلال اللاهوت مشيرا إلى الغموض الذي ساد الفكر المسيحي حول علاقة الدين بالذات الغيبية و علاقة هذا الغموض بقهر الجنس البشري كما يقول⁷¹.

إن تعريف الفلسفة للدين و إن كان قد ربط المعتقد بالجانب الروحي للإنسان، فلم يعزله كاصطلاح عن الحياة البشرية طالما أن الخلفية الفلسفية تعتمد على رؤية أنثروبولوجية تبحث عمق الاستمرارية البشرية في علاقتها بالدين. و لا تقوم هذه الاستمرارية عند ديكرت " إلا باتخاذ قاعدة معصومة هي بما أوحى به الله، لأنه أوثق بكثير من كل ما عداه..⁷² و هو الدين كما يعرفه هذا الفيلسوف ويحدده برجسون Perkson " بأنه رد فعل دفاعي تقوم به الطبيعة تجاه ما يشمل حركة الفرد و يقضي على تماسك الجماعة..⁷³ فليس ذلك إلا تأكيد اصطلاحى على البعد الاجتماعى للدين، حتى و إن كانت فلسفة توما الأكويني، ترى في الدين ذلك الوحي الذي يرتبط بالعقل من حيث المصدر الالهى الواحد.⁷⁴ فلا يبتعد الوحي هنا عن مبدأ رسم التعاليم الدينية من أجل عقلنة التعامل البشرى و التفكير بحقائق الكون إذا سلمنا بما قال به القديس انسالام St Ansalim في " أن العقيدة ليست سوى قوة يستعين بها العقل من أجل فهم حقائق الكون فهما عقليا.⁷⁵

فقد تداخل التحديد الاصطلاحى لمفهوم الدين بالاتجاهات الفلسفية في تفسير نشأته عند العديد من المفكرين خاصة نوي المذهب الطبيعى منهم، الذين قدموا الدين كسلوك تطور بتطور التصورات الفكرية للإنسان في مواجهة الطبيعة آخذا طابع العبادة، ثم أصبحت له طقوس مقدسة و مواسم معينة، و هو المذهب الذي تبناه الطرح التعاقدى منذ جون لوك و جان جاك روسو و دافيد هيوم الذي كان أول من أزال التباين بين التاريخ الدينى والتاريخ الدنيوى، و البحث في الدين كظاهرة تاريخية لها جذورها في الطبيعة و تطورت تاريخيا من خلال ثلاثة مراحل أساسية:⁷⁶

70

71 " كان شغلي و قبل كل شيء أن أنير المناطق المظلمة للدين بمصابيح العلم حتى يمكن للإنسان أن لا يقع ضحية القوى المعادية التي تستفيد الغموض لقهر الجنس البشرى.." : فيورباخ، نفس المرجع

72 عبد الله الخريجي، علم اجتماع الدين، رامثان جدة 1990 2

73

74

75

76 David. Hume, Histoire Naturelle de la religion, Une copie numérique: <http://books.google.com>

1. التعددية الالهية Polythéisme: وهي حسب طرحه أول شكل من أشكال الدين ونتاج مباشر للطبيعة.
2. الاله الواحد Monoyhéisme: حيث بدأ الانسان يتصور إله الآلهة أو ملك الالهة الذي يكون هو خالق الكون.
3. التصور العقلاني Dessin intelligent: حيث أصبحت ملاحظة عالم الأحياء تحتكم إلى أسباب عقلانية.

و ستعكس هذه الرؤية ذات الاتجاه الطبيعي أيضا في تفسير هربرت سبينسر للدين الذي ظهر حسب رأيه " أول مرة في صورة عبادة طائفة من الآلهة و الأرواح، ثم تطور إلى فكرة إله مركزي قوي قادر على كل شيء أتبع بقية الآلهة إليه و نسق أعمالها."⁷⁷

و ينتهج ماكس فيبر المذهب نفسه في تفسيره للدين بقوله: " إن الظواهر الطبيعية و ما تلحقه من إحساس بالخوف و الخشية في النفس البشرية، هي التي دفعت بالإنسان البدائي إلى التفكير بقوة اللامتاهي (الاله) و الاحساس بوجوده..⁷⁸ فيعرف الدين بالتالي على أنه الشعور و الاحساس باللانهايي.

من الملاحظ أن المفهوم الاصطلاحي للدين لدى الفكر الغربي في القرن 19 و بداية القرن 20 اعتمد في مجمله على التصورات الفلسفية التي أسست المضمون المعرفي للوصول إلى تفسير الظاهرة الاجتماعية بصفة عامة، و الاجابة عن سؤال الديني بصفة خاصة، و ما يجدر الإشارة إليه هو جرأة السؤال في حد ذاته حول ما ظل " يعتبره الأفراد فوق التساؤل لما أحاطوه به من قداسة بنيت على الغموض المنتج لفضاء ديني همّش الوجود البشري و أخفى الحقائق المادية لضرورة التواصل و الاستمرار. فلم يكن مرجع الاستفزاز الفكري و البحث في حقيقة الدين و المعتقد سوى الاصطدام بالحقيقة الاجتماعية و مبدأ التغيير و التطور الذي واجهته الكنيسة المسيحية في أوروبا، من ثم كان لا بد من الاصطلاح على مفهوم الدين و تفسيره بعيدا عن التأثير الشخصي و الفردي بالاعتماد على الاستنباط و التأمّلات الفلسفية و الدراسات السابقة التي غالبا ما كانت فكرا لاهوتيا صدر عن القساوسة و القديسين، أو الاعتماد على الحدس العلمي كما في أعمال رواد النهضة العلمية وأصحاب النظريات

⁷⁷ ويل ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة، فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف بيروت ط 6 1988

⁷⁸ روجيه باستيد، مبادئ علم الاجتماع الديني، ترجمة محمود قاسم، القاهرة 1951

الليبرالية المبكرة. و قد دفع بهم السلوك الكنسي لرجال الدين المسحيين بأن يشكّوا في القيادات السياسية لهؤلاء القساوسة المنبثقة في عرفهم من الحق الالهي. فلم تكن لتتأسس النظريات و الاتجاهات العلمية بمعزل عن متغير الدين الذي صاحب المجتمع البشري و لا تكاد تخلو منه أية جماعة في موقعها الزمني و كيفما كان واقعها المكاني، من أجل ذلك ارتقى مفهوم الدين إلى اصطلاح علمي حدّد و يُحدّد من خلال مداخل فكرية فلسفية و سوسيولوجية، سياسية و أنثروبولوجية و ثيولوجية، و إن اختلفت في مرجعياتها التحليلية فقد اشتركت في مبدئها و هو التسليم بأن العقائد الدينية هي من إنتاج المجتمعات المتغيرة و المتطورة، و ليست إنتاج رجال الدين و إنما هؤلاء محترفون للمهنة الدينية المقدسة. فالمجتمع هو الذي ينتج الظواهر الدينية و يستهلكها، فأصبحت الأديان على اختلافها من أهداف البحث العلمي و توظيفها في إطارها المرجعي الاجتماعي. و نظرا لاختلاف هذا الاطار جاءت تعاريف الدين الاصطلاحية متباينة تؤثر فيها النزعة الوظيفية للمفهوم حسب قوى التغيير الاقتصادية والسياسية والثقافية والحضارية التي أرست رؤية وضعية يرى فيها الدين كظاهرة إنسانية قابلة للتحليل كغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى.

و كان سان سيمون ممن بادروا بهذه الرؤية الوضعية للدين عندما عرفه بأنه: " جملة من تطبيقات العلم العام التي يمكن بواسطتها أن يحكم الرجال المستتبرون غيرهم من الجهلة.."⁷⁹ فيكون سان سيمون قد ربط بهذا التعريف المعنى الاصطلاحي للدين بالمعنى الوظيفي له فيحوّل الدين من محتواه الفلسفي المجرد إلى محتوى ملموس يقوم على أساسه الوجود الاجتماعي و السياسي، و يصبح كمتغير اصطلاحي أساسي في تفسير حركة المجتمع التاريخية و فهم نظمه. و هذا ما أوحى به دوركايم من خلال تعامله مع مفهوم الدين في بحثه حول " الأشكال الأولى للحياة الدينية " فاستنتج القاعدة الأنثروبولوجية للدين كحقيقة اجتماعية، و له دور في الحفاظ على النظام و تركيباته، و ما المصالح الدينية إلا صورة رمزية للمصالح الاجتماعية و الأخلاقية فيقول: " ليس الدين مجرد اعتقاد شخصي و إنما هو عبارة عن مجموعة من القواعد تحكم الحياة الاجتماعية و تؤسس الرباط الاجتماعي.."⁸⁰ و بهذه النظرة الوضعية عند دوركايم، تمّ ربط العملية الاجتماعية - في بحثها عن النظام -

⁷⁹ Claude-Henri de Saint-Simon, Nouveau christianisme, version numérique

⁸⁰ E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuses. Éditeur : PUF

بالعقائد المتصلة بالأشياء المقدسة و بتتكّره لوجود الآلهة والأرواح يحدّد دروكايم للدين معناه الاصطلاحي من خلال الفطرة الاجتماعية و الدور الذي يلعبه الدين في الحفاظ على وحدتها الذي يكون من منظوره الوضعي هي المقدس الذي تطفيه الجماعة على الأمور الدينية لتتجلى العلاقات بينها في صورة المقدس مقابل المدنس، فلا يكون: " الاله المحبوب من طرف الأفراد سوى المجتمع (الجماعة) و يترجم تمثّلاته الخيالية عند الانسان حاجته إلى الاحساس بالانتماء إلى مجموعة متوحدة اجتماعيا...⁸¹

ذلك ما سيوافق عليه مارسيل موس عندما ينفي أن يكون معنى الدين نابعا من المجال النفسي الفردي، بل من ظاهرة جماعية مشتركة قبل كل شيء فيقول بأن الدين " هو منبع الجماعة و وضع الرموز و التمثلات الدينية في مركز الحياة الاجتماعية.⁸²

و لم يلقى هذا الدور الوظيفي للدين صداه في التعريف المادي لكارل ماركس و فريدريك إنجلز وهما يؤسسان المشروع الشيوعي بعيدا عن الحاجة إلى الدين لأنه و في اعتقادهما النظري هو شعور بسعادة وهمية، فلا يتحدد مفهوم الدين لديهما إلا كمتغير دخيل على الحياة الاجتماعية للأفراد و لا يمثل قيمة بذاتها، فليس له ثبات و لا قدسية ولا يعدو أن يكون مجرد انعكاس للأحوال المادية و الاقتصادية التي أنشأته كأفكار متعاقبة تتغير بتغير الوضع المادي و الاقتصادي، يقول إنجلز: " فليس الدين إلا انعكاس الوهمي لتلك القوى الخارجية التي تسيطر على حياة البشر، و هو انعكاس تتخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى فوق الطبيعة..⁸³ و يذهب كارل ماركس إلى أن " الدين عفيون الشعوب "⁸⁴ لأنه يراه عاملا مساهما في ترسيخ اللامساواة الاجتماعية بتخدير الطبقة الكادحة و تعطيل الفكر الجماعي. فلم تسعى هذه الرؤية المادية للدين إلى تعريفه بقدر ما سعت إلى انتقاده و لكن من خلال التعامل معه كسلوك مجسد لمجموعة من القواعد أو التعاليم حتى و إن كان هؤلاء الماديون يجردونها من خلفياتها الروحية و اللاهوتية، و لا يذهبون بها إلى أبعد من كونها أوهام تصطنعها الطبقة المهيمنة. هي الطبقة الرأسمالية التي نوه إليها الماركسيون في انتقاداتهم للدين، و تلك هي الطبقة التي تؤسس محور إعادة النظر في تحليل ماكس فيبر للدين و هو

⁸¹ Ibid.

⁸² Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris Puf 2004

⁸³ Karl Marx et Friedrich Engels, *Sur la religion, textes choisis, traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et des Mélanésiens. Traduit de l'Anglais par le Dr. S. Jankélévitch*, 1933. Paris : Payot Éditeur, 1975

⁸⁴ Ibid. « La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans coeur, de même qu'elle est l'esprit de situations dépourvues d'esprit. Elle est l'opium du peuple. »

يحاول مناهضة الفكر الماركسي بما قدّمه في إطار علم الاجتماع الديني بعنوان " الاخلاق البروتستنتية والروح الرأسمالية " و ما قدّمه بعد ذلك من دراسات مقارنة تناولت الأديان الكبرى و حدّدت العلاقة بين العوامل الاجتماعية والاقتصادية و الاتجاهات الدينية. و من خلال السؤال حول ما مدى تأثير التصورات الدينية عن العالم و الوجود في السلوك الاقتصادي، سيقدم فيبر تعريفه لمفهوم الدين على أنه " مجموعة التصورات التي تؤثر في سلوك الافراد و الجماعات بما في ذلك السلوك الاقتصادي"⁸⁵ على أن فيبر لم يعالج اصطلاح الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية كما فعل دوركايم، بل بدراسة الاخلاقيات الاقتصادية للسلوك الديني، و ما يقدمه من قيم تعمل على تنسيق البناء العام داخل المجتمع، فيكون بذلك فيبر هو أول من بين كبار السوسيولوجية الذي أعطى للفعل الديني دورا مركزيا في تشكيل حتى أكبر الحضارات في التاريخ لما نسبه إليه من دور في تحديث العقلانية (الرأسمالية).

ساهمت هذه التصورات عن مفهوم الدين التي قدمتها كل من المدرسة الفرنسية و المدرسة الألمانية - المتقاربة أحيانا والمتباعدة أحيانا أخرى - في تشكيل الاصطلاح الانثروبولوجي للدين كظاهرة سوسيولوجية ذات توظيفات أيديولوجية و سياسية و اقتصادية، بعد أن تبين أن السلوك الديني ذو مرجعيات مختلفة منها الطوطمية و منها السماوية (الرسولية والنبوية) و لكنها تشترك في وظيفة وصل المقدس بالمدنس عبر مجموعة من الطقوس والشعائر و المراسيم ارتبطت كلّها بالحياة الاجتماعية. من تم ستقدم النظرية تعريفا متطورا في الانثروبولوجية قوامها أن الدين ظاهرة حيّة متواصلة و موصولة بثقافة المجتمع وعلومه و حضاراته و ليس كظاهرة مقدسة متعالية على الاجتماع البشري، و إن للسلوك الديني منطق اجتماعي حتى عبر الاسطورة الالهية التي رأى فيها فرا يزر فكرة نشأة الدين نفسه عندما قال " يبدأ الدين بظهور فكرة الآلهة وأرواح الأفراد و الطبيعة التي يتخيّلها الفرد على غرار أرواح البشر ".⁸⁶ ثم سيؤكد ذلك مالمينوفسكي من خلال الأسطورة التي لا تفهم في اعتقاداته البحثية الميدانية "إلا بفهم سوسيولوجية الديانات و الأعراف والعادات فالدين عبر الاسطورة " خالق لعملية الانسجام الاجتماعي و الشعور بالوحدة والقربان بين أفراد الجماعة الواحدة، و

⁸⁵ R, Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, 1967

⁸⁶ روجييه باستيد، مبادئ علم الاجتماع الديني، مرجع سابق

خالق للرباط بين الأفراد و الأرض و حماية الامتيازات في الاستمرارية التاريخية و الناقله لقيم الجماعة عبر الأجيال..⁸⁷ .

بدأ هؤلاء يعيدون طرح الدين من خلال رؤية وظيفية ستكون المرجع المنهجي في تحديث النظرية الدينية و بالتالي تحديد مفهوم الدين بما سيضعه المحدثون من أسس علمية قائمة على التحقيقات الميدانية للبناء النظري في الأنثروبولوجية الاجتماعية و الانتقال بمفهوم الدين من معناه الوظيفي إلى معناه البنائي الوظيفي، مؤكداً بذلك اجتماعية الدين لتلغى كل معاني التحديد الفلسفي و الميتافيزيقي التي كانت تبني الاصطلاح. و سيكون لرادكليف براون في ذلك دوره العلمي في تعريف الدين وظيفياً فيقول " إن وظيفة العلاقات الطقوسية للجماعة تجاه طوطمها، هو التعبير عن التضامن الاجتماعي و حمايته "⁸⁸ تبقى هذه التعاريف مرتبطة بالسلوك الديني في المجتمعات التقليدية و المجزأة حتى و إن كانت ذات خلفية تفسيرية للجدل الايديولوجي التي تطرحه التيارات الفكرية للدولة الحديثة حول الدين، و يقول إفايز برتشارد في مؤلفه ديانة البدائيين " إن الديانة البدائية جزء من الظاهرة الدينية و أن كل من يهتمون بالدين يعترفون أن دراسة الافكار و الممارسات الدينية المتنوعة لدى الشعوب البدائية تساعدنا على استنتاج طبيعة الدين بصفة عامة وبالتالي الديانات المنزلة.."⁸⁹

فمن خلال الديانات التقليدية و البدائية سيحول هؤلاء الأنثروبولوجيون المعاصرون الدين إلى مؤسسة اجتماعية/سياسية تُبنى على أساس الحاجة إلى التنظيم والضبط الاجتماعيين و كانعكاس لمظاهر فكرية أولية، لا تفهم طبيعة الديانة المنزلة إلا من خلالها كما يقول إيفايز بريتشارد⁹⁰. و إذا كانت هذه الدراسات المعاصرة في الأنثروبولوجية، اعادت النظر في العديد من المسلمات الفكرية حول الدين، فإنها لم تزعم الوصول إلى تعريف موحد لمفهوم

⁸⁷ Bronislaw Malinowski, *Le mythe dans la psychologie primitive* ». Un texte extrait de : Mœurs et coutumes des Mélanésien. Traduit de l'Anglais par le Dr. S. Jankélévitch, 1933. Paris : Payot Éditeur, 1975

⁸⁸ A. R. Radcliffe-Brown (1924-1949), *Structure et fonction dans la société primitive*, Points Seuil, 1972
« la fonction de la relation rituelle du groupe à son totem est une expression et une sauvegarde de la solidarité du groupe »,

⁸⁹ Edward Evans-Pritchard, *La religion des primitifs à travers les théories anthropologiques* (1965), version numérique par Jean-Marie Tremblay, *Classiques des sciences sociales/index.html* : « les religions primitives font partie du phénomène religieux et que tous ceux qui s'intéressent à la religion reconnaissent que l'étude des idées et des pratiques religieuses des peuples primitifs, qui sont extrêmement variées, nous aide à tirer certaines conclusions sur la nature de la religion en général, et par conséquent aussi sur les religions dites plus élevées, sur les religions historiques et positives et sur les religions « révélées »,

⁹⁰ Ibid. « j'irai même plus loin en disant que pour comprendre pleinement le caractère de la religion révélée, il faut comprendre la religion dite naturelle »

الدين حتى و إن فُظِّلت أن تُبقي على بعض المتغيّرات القاعدية في تعريفه مثل أن يكون الدين هو الاعتقاد في قوة غيبية فوق الطبيعة كما يؤكد ذلك إيفا نز بريتشارد في مقدمة كتابه ديانة البدائين قائلا " ليس من السهل تعريف ما اصطلح عليه بالدين ... فقد نقبل بالتعريف الذي قدمه تيلور بأنه هو الايمان بقوى روحية .. و ليس في إمكاني اختيار تعريف دون الآخر.."⁹¹

و نظراً لتأثير النظرية الوظيفية البنائية على الفكر الاجتماعي كاتجاه في البحث العلمي لم يبتعد المعاصرون من السوسيوولوجيين عن الخلفية الانثروبولوجية لمضمون الدين فتداخلت الآراء السوسيو/أنثروبولوجية حول الدين ليعرف كهيئة ثقافية تعطي معنى لوجود الأفراد و المجتمع، و في ذلك يقول كليفورد جيرتز Clifford Geertz الأمريكي " الدين عبارة عن نظام من الرموز يعمل من أجل ترسيخ طباع و محفزات دائمة لدى الأفراد تبدو عقلانية"⁹²، و للتأكيد على أن الدين نسق ثقافي يضيف مارك أوجي Marc Augé " أن الإنسان لا يعتقد الدين للإجابة عن حاجاته، بل إن الفرد متدين قبل أن يشعر بذلك."⁹³ ويعني هنا بالفرد المفهوم (la notion d'individu) الذي يشكّله الأيديو- لوجي l'idio-logie كعامل اساسي في المقاربة الدينية عند أوجي Augé و الذي يعني به شبكة من الاعتقادات و الأحكام حول العالم الذي يحيط بنا، و كذلك حول الطبيعة الانسانية. و لا يرى Augé في الأيديو- لوجي خطابا صارما عن الطبيعة و الانسان و إنما مؤسس لمجموعة مرنة من القناعات و الاعتقادات..⁹⁴ فلا يؤكد هذا الطرح سوى أسبقية الجماعة (المجتمع) في الوجود على الدين الذي يتحول اصطلاحا إلى عامل للحفاظ على الجماعة و مؤشر اجتماعي للانتماء. فلم يعد الاهتمام بالظاهرة الدينية في الفكر الاجتماعي المعاصر إلا من خلال السؤال حول مدلول الفرد و المعنى الذي يحتاجه المجتمع، فالدين هنا " آلية ثقافية من مهامه الرئيسية اعطاء معنى للوجود البشري من كونه:"⁹⁵

⁹¹Ibid. « Il n'est pas facile, dans ces conférences, de définir ce que nous entendons par religion. Si nous devons insister sur les croyances et les pratiques nous pourrions accepter la définition que donne de la religion Sir Edward Tylor (bien qu'elle présente des difficultés) : elle est, d'après lui, une croyance aux forces spirituelles, mais comme il s'agit de théories sur la religion primitive, il ne m'est pas loisible de choisir une définition plutôt qu'une autre »

⁹² Paul Gosselin, La définition de la religion : un autre son de cloche, Ed : numérique PDF 2007

« Une religion est un système de symboles qui agit afin d'établir des humeurs et motivations durables chez les hommes en formulant des conceptions d'un ordre d'existence général en revêtant ces conceptions d'une telle aura de réalité que ces humeurs et motivations semblent tout à fait réalistes ».

⁹³ Marc Augé, Génie du paganisme, pris Gallimard, 1982

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵Paul Gosselin, La définition de la religion en anthropologie sociale (1), Op.cit.

1). علم الكونيات (كوسمولوجيا) cosmologie: بمعنى مجموعة من المعتقدات تكون وتؤسس إطار اصطلاحي لتفسير و ترجمة العالم المحيط بنا.

2). إقامة النظام و المحافظة عليه

3). إستراتيجية la stratégie: تسمح بتحقيق أو اقضاء إشكالية الاغتراب الانساني.

فإذا كانت البدايات الأولى لتعريف الدين في الفكر الغربي (المسيحي) قد صيغت عن خلفية نقدية له و تزعم العلمية و العقلانية و تمجيد حرية الفرد كإيديولوجية، ظلّت قاصرة عن إعطاء تعريف اصطلاحي موحد للدين ، فإنه و مع تطور الأساليب البحثية العقلية والاحتكاك الثقافي بين المجتمعات و الجماعات و الأفراد و ما كان من حركات الصمود و تحرير العديد من المجتمعات سياسيا و اقتصاديا و ما كان من اكتشافات علمية في إطار الدراسات السوسولوجية و الانثروبولوجية، صيغت بعض التعاريف لمفهوم الدين لم تعد مقتصرة على الآثار التي يتركها المعتقد على المستوى الفردي و الاجتماعي و إنما ربطت المعتقد بالأهداف من خلال المضمون الديني و مداه الاستراتيجي على مستوى الفاعلين الاجتماعيين و في إطار العملية التنافسية الاجتماعية و السياسية، فانقل مفهوم الدين إلى اصطلاح الحقل الديني بداية مع المفكر الفرنسي بيير بورديو الذي عرف الحقل بأنه " سوق تنافسي تسود فيه علاقات القوة و الاحتكار و المقاومة الاستراتيجية و المصالح الفردية المادية و الاجتماعية و الرمزية، و تخضع لصراع أطراف متعددة تدافع عن مصالحها"⁹⁶ فيصبح الدين هو بنية لتوزيع معين من الرأسمال سواء كان ماديا أو رمزيا. و يستند بورديو في ذلك على من يعتبرهم رموز علم الاجتماع الدين كارل ماركس و إميل دوركايم و ماكس فيبر، ليصل من خلال تحليلاتهم إلى تشكيل الدين كحقل اجتماعي مستنتجا:⁹⁷

1). الدين أداة للتواصل و المعرفة حيث يتفق مدلول الاشارات بمعنى الكون، فالدين هنا يعطي التكامل المنطقي و الاجتماعي للتمثلات الجماعية.

⁹⁶ P. Bourdieu, Genèse et structure du champ religieux, revue française de sociologie, 1971 Vd XII n°2 sit web : <http://persée.fr>

⁹⁷ Ibid..

*سبق للفكر العربي أن قدم دراسات وصفية واقعية منعزلة عن العلوم والفنون ، شاملة لكافة الأديان المعروفة في كتبهم، تناولوا من خلالها تفسيراً تعريفياً بالدين مثلاً: " جميل المقالات أبي الحسن الأشعري و كتاب المقالات في أصول الديانات للمسعودي و كتاب الفصل ف النحل لابن الحزم الظاهري و كتاب اعتقادات المسلمين و المشركين لفخر الرازي... و غيرها من الكتب

(2). يبدو الدين كمظهر لنسق من العلاقات الموضوعية المتنافسة أو معاملة بين مراكز الفاعلين الدينيين.

(3). يتقلد الدين مهمة سياسية للحفاظ على النظام الاجتماعي.

و بتحديد مفهوم الدين باصطلاح الحقل، يعطي بورديو للإنتاج الرمزي دوره في تشكيل سلطة استقلالية للفاعلين تقتضي في مجال علم الاجتماع الدين و علم الاجتماع السياسي التعامل مع الخصوصيات الثقافية و الدينية و السياسية المختلفة و حيث تعتبر مراكز الانتاج الرمزي منظومة متفاعلة مع الفطرة الاجتماعية و استراتيجيات التغيير المادي لبلوغ التوازن بين السلطة السياسية و الفاعلين الدينيين، كالزوايا و العلماء و التجمعات الحزبية و المنظمات الدينية في مجتمعاتنا العربية. و لسنا بذلك نريد إسقاط التعريفات الغربية على الحقل الديني في الاسلام، و إنما لكي نمهد لتعريف الدين في الفكر الاسلامي ، و الذي غالبا ما يؤسس انطلاقا من التعريفات الغربية عبر الاتجاهات المطروحة كالاتجاه الفلسفي و الاتجاه السوسيولوجي و الاتجاه الانثروبولوجي.

هذا ما تجتمع حوله كل التعريفات الواردة في الدراسات العربية الحديثة و المعاصرة* عن الدين و لا يتم التعريف بالدين كحاجة خاصة إلا من خلال وجهة نظر مباشرة بمرجعية نصية (القرآن).

ثالثا: تعريف الدين في الفكر العربي و الاسلامي

إذا كان المفكرون الغربيون تناولوا أطروحاتهم و أثروا تفسيراتهم حول الدين و تعريفه فلأنهم تناولوا مختلف المعتقدات متداخلة و اعتبروها إما نموذجا لكيان في حد ذاته أو اعتبروها شكلاً بدائياً للنماذج الدينية المتطورة وضعية كانت أو سماوية. كما خضعت تفسيراتهم السوسيولوجية و الأنثروبولوجية لتأثير النموذج المسيحي في أوروبا و قاسوا محاولاتهم الفكرية بممارسات رجال الدين و سلطة الكنيسة في القرون الوسطى و ما انعكس عن ذلك اجتماعيا و سياسيا و اقتصاديا، جعل هؤلاء المفكرين يتناولون الدين كظاهرة موضوعية أبعدها سواء عن قصد* أو من الناحية المنهجية عن ذواتهم الشخصية، فقدموا إرثا معرفيا و تفسيريا لمفهوم الدين حتى و إن ظلوا من خلاله عاجزين عن تقديم تعريف اصطلاحى للمفهوم.

أما ما أبدعه الفكر العربي الاسلامي في تحديد مفهوم الدين، فقد انحصر في غالبته على العقيدة الاسلامية انطلاقاً من القناعة المسبقة لما في قوله تعالى " إن الدين عند الله الاسلام"⁹⁸ و عليه بُني المنطق العلمي لتفسير الدين. فجاء تفسير المفهوم إما مستندا مباشرة على النص الشرعي في القرآن الكريم دون تأويل، و إما أقرب إلى الاستنباط الفلسفي ممدا بصورة تكاد تربط الدين بالعقل. و ذلك ما يستنتج من مختلف التعاريف الواردة عن العلماء العرب و المسلمين نذكر من بينهم العلامة أبو البقاء الذي عرف الدين بأنه وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبياً كان أو قلبياً أي معنوياً أو مادياً، هو الاعتقاد و العلم والصلاة..."⁹⁹

و يعرفه ابن الكمال " بأنه يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عن الرسول.."¹⁰⁰ وسيجمع التهاوني المضمونين ليحدد الدين " بوضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال و الفلاح في المال.."¹⁰¹ و يبقى هذا التعريف واردا و متفق عليه في كل الدراسات الموالية للدين، بالرغم من احتواءه لرؤية شمولية لا تساهم في تحديده الاصطلاحي، و ربما أراد الدكتور عبد الله دراز أن يستدرك ذلك عندما لخص هذا التعريف بقوله: " الدين وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات و إلى الخير في السلوك و المعاملات.."¹⁰²

تعتبر هذه التعريف الفلسفية امتداداً للفكر العربي الذي لم يعالج مفهوم الدين في بداياته الأولى إلا في إطار مواجهة التعاليم الاسلامية بالفلسفة الغربية خاصة اليونانية التي كان لها تأثيرها المباشر آنذاك على كل الفضاءات المعرفية ببحثها إشكالية العقل في تشكيل الكيان الانساني و الاجتماعي، و التي تزعمت وضع حد للفكر الديني و الميثولوجي و تحرير العقل. غير أن المدّ الديني للإسلام و تعاليمه بدأ يطرح جدال الدين و الفلسفة و مكانة العقل في موازاة الالتزام بالإيمان و طاعة الخالق. من ثم كان تحديد مفهوم الدين صادراً عن المقاربة العقلانية للدين بالمعرفة العلمية، و محاولات الفكر ربط الفقه الاسلامي كعلم شرعي بالعلوم

* أن يكون الباحث غير مؤمن بأي ديانة ()

⁹⁸ القرآن الكريم، سورة آل عمران الآية 19

⁹⁹ يوسف القرضاوي، الدين و السياسة، إصدارات موقع برهانكم، <http://www.burhanukum.com>

¹⁰⁰

¹⁰¹ محمد علي التهاوني، موسوعة كشاف، اصطلاحات الفنون و العلوم، ج 1 مكتبة لبنان ناشرون بيروت 1996

¹⁰² عبد الله دراز، الدين بحوث، مميزة لدراسات تاريخ الأديان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ط2 1990

الوضعية للفلسفة آنذاك، لا يجعلونها في مرتبة واحدة و إنما ليؤكدوا أن تعاليم الاسلام تقاس بالعقل و في ذلك يقول الكندي " الدين هو ما أتت به الرسل الصادقة عن الله من علم الاشياء بحقائقها."¹⁰³ و أكد الفرابي من جهته أن الدين يحاكي الفلسفة عند الغرب (اليونان) كلاهما يعطيان المبادئ القصوى للموجودات و يعطيان الغاية التي لأجلها كُون الانسان و هي السعادة القصوى.¹⁰⁴ و بتوفيقه بين الفلسفة و الدين يكون الفرابي قد قرب الدين من اصطلاح العلم انطلاقا من ارتباط الدين بالوحي و " هو ما أنزله الله تعالى على أنبيائه و عرفهم به من أنباء الغيب و الشرائع و الحكم .."¹⁰⁵ فهو يقاس بالإدراك لما هو حقائق الكون يتعلمها الإنسان عن الطبيعة، و يمدّه الوحي بقواعد الضبط الاجتماعي من قيم و معايير دينية. و لم يبتعد إخوان الصفا عن التعريف اللفظي اللغوي لكلمة دين لكي يحدّده اصطلاحا فقالوا " بأنه الطاعة من جماعة لرئيس واحد ولن تكون الطاعة إلا بعد التصديق والافتتاح أي الايمان ثم ترجمة ذلك إلى الممارسة العلمية فيكون الدين " شيئا اثنان أحدهما الأصل و ملاك الأمر و هو الاعتقاد في الضمير والسّر، و الآخر هو الفرع المبني على القول و العمل في الجهر و الاعلان..¹⁰⁶

فمثل هذه التعاريف و إن كانت تبدوا كلامية قد وردت في سياق المناورات الفكرية بين الدين الاسلامي و الفلسفة اليونانية، إلا أنها تبني ضمنا بعدا اصطلاحيا لمفهوم الدين وقد حولته إلى منظومة علمية تتكون من المعرفة و تجسيدها أي الاعتقاد في الوحي والايمان به (الأصل و ملاك الأمر و تفعيل ذلك، القول و العمل). و ما يجدر الإشارة إليه هو أن التفعيل بالقول و العمل يمتدّ بالدين من ما هو اجتماعي نحو الفعل السياسي تؤشر إليه الطاعة لرئيس واحد عند إخوان الصفا في تعريفهم للدين و تقريب الوحي و هو حقائق الغيب و الشرائع و الحكم بالعلم. هو نفس الاتجاه الذي سيتبناه ابن خلدون عندما يجعل من الدين إحدى مقومات الملك الذي يبني الدولة " و ذلك لأن الملك يحصل بالتغلب، و التغلب يكون بالعصبية و اتفاق الأهواء على المطالب و جمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله و إقامة دينية قال تعالى: " لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم..."^{الانفال: 63} و سرّه أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل و الميل إلى الدنيا حصل التنافس و فشا

¹⁰³ محمد عبد الهادي أبو زيد، رسائل الكندي الفلسفية، مطبعة حسان، القاهرة ط 1978

¹⁰⁴ فؤاد معصوم، إخوان الصفا فلسفتهم و غايتهم دار الهدى للثقافة و النشر، دمشق 1998 1

¹⁰⁵ محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، عز الدين للطباعة و النشر، بيروت ط 1406 هـ

¹⁰⁶ عبد القادر بوخوش، مفهوم الدين بين الفكر الاسلامي و المسيحي، من موقع اسلام أون لاين / www.islamonline.net/

الخلاف وإذا انصرفت إلى الحق و رفضت الدنيا والباطل و أقبلت إلى الله اتخذت وجهتها فذهب التنافس و قلّ الخلاف و حسن التعاون والتعاقد..¹⁰⁷ فسيكون إذن الدين في تعريف ابن خلدون هو العامل الوحيد و المرجعي في تأسيس السلطة السياسية (الحكم) بعد أن يكون الأفراد على طبيعتهم و ذلك ما ينعتة ابن خلدون بالتوحش الذي يهذبه الدين بالامتثال لأمر الله من تعاليم (الوحي)، فيؤلف بين الافراد ويشكل منظومة من المعايير الأخلاقية تحمي الرباط الجماعي و بالتالي السياسي(الحكم) و يعبر عن ذلك ابن خلدون قائلاً: " و السبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم... و بعد الهمة و المنافسة في الرياسة فقلما تجتمع أهوائهم، فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم في أنفسهم، و ذهب خلق الكبر و المنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم و ذلك بما ينتابهم من الدين المذهب للغلظ ... و يؤلف كلمتهم ..ثم اجتماعهم و حصل لهم التغلب و الملك..¹⁰⁸ فكاصطلاح يُعرف الدين من المنظور الخلدوني ببعديه الأخلاقي و السياسي، فيبرز الرمزية المجسدة للمقدس الذي تحتكره السلطة السياسية فيما بعد.

هكذا يكون الفكر العربي قد أعطى تعريفا اصطلاحيا للدين من خلال البعد الاجتماعي والسياسي في فترة زمنية ميزها الحضور العملي للدين الاسلامي على مستوى الفكر، العقل و السلطة، و حيث تكاملت الجهود المعرفية بينه و بين الفلسفة (العلم) آنذاك ليكون اصطلاح الدين استنتاجا كالتالي:

- (1) الدين هو منظومة فكرية
- (2) يفهم الدين بالعقل و الفلسفة
- (3) يرتكز الدين على العقل كمصدر و معيار للمعرفة
- (4) الدين هو الوازع الموضوعي لتأسيس السلطة (ابن خلدون)

1 - البعد السلفي لمفهوم الدين

مع سياسة التنوير التي بدأ يعرفها الغرب الأوروبي تجاه المسيحية، ستختلف إشكالية الطرح الديني بصفة عامة و ما سينعكس عن ذلك على الإسلام خاصة و أنها المرحلة التي بدأت

¹⁰⁷ عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة، اعتناء و دراسة أحمد الزعبي، الأرقم للطباعة و النشر، بيروت 2001

¹⁰⁸

خلالها البلاد العربية و الاسلامية تعرف بدايات الانحطاط و الفساد و خضوع معظمها للتبعية و الاستعمار و الانتداب، فكان لابد من الاصلاح الذي رأى البعض من منظره أنه يبدأ بإعادة صياغة مفهوم الدين كما اجتمع على ذلك رواد الاصلاح الديني والسياسي منذ جمال الدين الأفغاني (الذي نتاوله كمفكر اسلامي) و الواكبي و محمد عبده و رشيد رضا و عبد الحميد ابن باديس، هؤلاء الذين قربوا الدين الاسلامي من العقلانية الاجتماعية و المدنية، عندما كشفوا عن ما بات يشوب الدين من فهم خاطئ كان له دوره في التراجع الحضاري، يقول جمال الدين الأفغاني محبياً عن الطريقة القومية التي ينبغي أن تسلك للتوصل إلى التمدن الحقيقي و لمساواة شعوب أوروبا " لابد من حركة دينية لأننا إذا نظرنا في سبب انقلاب حالة عالم أوروبا من الخشونة إلى المدنية نراه الحركة الدينية ... حركتنا الدينية هي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية و النصوص الشرعية في غير وجهها الحقيقي.."¹⁰⁹

و يقول محمد عبده " الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات."¹¹⁰ و يقول عبد الحميد ابن باديس " الاسلام دين العصمة و المدنية لا دين الجمود و الهمجية.."¹¹¹

فإذا كان الفكر الغربي و في تحديده لمفهوم الدين، قد جعل حيزاً زمنياً في تاريخ المجتمع البشري حيث عكس في رأيهم عملياً التصور المعرفي لدى الأفراد في الجماعات الأولى فحدده المفكرون الغربيون كمظهر من مظاهر التفكير البنائي التقليدي و مرجعاً لقواعد الضبط الاجتماعي، لاغيين بذلك ضرورة التمييز بين الأديان الوضعية و الأديان السماوية، بل هو الدين الذي يؤسس في تصورهم و بصفة عامة المرجع التشريعي في عملية التنظيم و أسلوب الحكم و نموذج تاريخي لظاهرة السلطة يتجاوزها الزمن، فلم يعالج مفهوم السلطة لديهم إلا من خلال تلك الفرضيات التي بدأت تقصيه من الخطط الاستراتيجية لعمليات التطور الاجتماعي و السياسي في مرحلة عرفوها بالعقلانية يتفوق فيها العقل عن الدين و يسمو عليه نحو تحقيق سلطة علمانية.

1931

1

¹⁰⁹ محمد رشيد رضا، تاريخ الامام محمد

¹¹⁰ الشيخ محمد عبده، رسالة التوحيد، دار الفكر بيروت

¹¹¹ محمد بهي الدين سالم، ابن باديس فارس الاصلاح و التنوير، الشروق ط 1 1999

ففي مقابل ذلك احتاج الفكر العربي في تحديده لمفهوم الدين إلى تجسيد دوره العقلاني بعد عملية الفصل بين الدين الباطل (الوضعي) و الدين الحق السماوي (الاسلام) الذي يحتفظ في تصور المفكرين العرب و المسلمين بوجوده و مكانته، انطلاقا من ارتباطه بالعقل و الوسطية التي تقوم على الاستقلال العقلي في فهم حقيقة الدين و جوهره كما يؤكد الشيخ محمد رشيد رضا و هو يعطي لذلك بعدا مبنيا على أساس اجتهادي عبر الزمن و المكان¹¹². فيصبح الدين مصطلحا منتجا لنظرية الحكم و التنظيم بالاستناد إلى النصوص الشرعية المصدر العلمي الذي يحتكم إليه الفكر في تعاريف الدين على مختلف مستوياتها سواء كانت اللغوية أو الاصطلاحية التي تجعل من الدين عامة و الدين الاسلامي خاصة شريعة و ميثاق يحدد المعاملات و يؤسس الجماعة (الدولة) كما يقول بذلك الشيخ يوسف القرضاوي¹¹³ محتكما إلى قوله تعالى " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذي أوحينا إليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى أن أقيموا الدين و لا تتفرقوا... "114.

2 . البعد السوسيوعلماني

إذا كان ما سبق من تصور اصطلاحى لمفهوم الدين في الفكر العربي، قد ارتبط بالاتجاه السلفي، فإنه اختلف لدى العامة من المفكرين العرب و المسلمين المحدثين و المعاصرين و ممن اجتهدوا في إطار العلوم الانسانية حيث عالجوا مفهوم الدين انطلاقا من خلفيات متباينة أسست لها مرجعيات تاريخية أنتجت الحقبة الاستعمارية للبلاد الاسلامية و أخرى إيديولوجية ارتبطت بالنزعة التجديدية، أعطت في اختلافها بعدين لتحديد مصطلح الدين: بعدا علمانيا و بعدا اجتماعيا جمعا بين نية الاصلاح السياسي و الاصلاح الديني تجاه الورطة السياسية التي يتخبط فيها المسلمون، و الغاية الفكرية تجاه الأطروحات التي تبني علاقة الدين بالسياسة.

112 : تفسير المنار لرشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، ط 2

113 يوسف القرضاوي، الدين و السياسة، مرجع سابق

114 القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 13

أ. البعد الاجتماعي

غالبا ما يركز هذا البعد الاجتماعي في تحديد اصطلاح الدين على التفسير الأنثروبولوجي الذي يقرأ " كنظام اجتماعي يقوم على وجود موجود أو أكثر أو قوى فوق الطبيعة و يبين العلاقة بين بني الإنسان و تلك الموجودات و تحت أية ثقافة معينة تتشكل هذه الفكرة لتصبح نمطا أو أنماط اجتماعية أو تنظيميا اجتماعيا، و مثل هذه الأنماط أو النظم تصبح معروفة باسم الدين.¹¹⁵

و في هذا السياق يلخص عبد الباقي الهرمسي المضمون الاصطلاحي للدين في كونه "يعمل على تقديس نظام القيم و المعايير للمجتمع الموجود و يضمن ذلك أهداف المجموعة متجاوزا رغبات الفرد الضيقة، كما يضمن الانضباط الجماعي على حساب الاندفاعية الفردية، و بذلك يضيف الشرعية على توزيع الوظائف السائدة في المجتمع..¹¹⁶

و من منطلق التفريق بين الدين و النص الديني يرى زكي نجيب محمود أن " الدين يقدم المبادئ الأساسية التي نسلك على هداها و التي من شأنها أن تبلور لنا رؤية خاصة وموقفا معينا من الكون و الحياة بصفة عامة "¹¹⁷ لأنه هو الوحي الالهي بنصوصه الثابتة الغير قابلة للتغيير و الاختلاف، في حين يكون الفكر الديني انساني عقلي مختلف بحسب وجهات النظر التي تؤسس طبيعة النسق الاجتماعي.

و دائما من خلال الدور الاجتماعي الذي يؤديه الدين، يعرفه نصر حامد أبو زيد " بأنه مفهوم ثقافي عام يتجاوز حدود العاقد.

ب . البعد العلماني

يتناول هذا الاتجاه الدين من وجهة نظر فلسفية حول العلاقة التي تربط بين المجال المقدس و المجال الدنيوي، بين العبادات و المعاملات، أي بين الانسان و الله. تلك العلاقة التي يرى محمد أركون أنه يجب إعادة تأسيسها للوصول إلى فهم حقيقي لمعنى الدين فيراه " عبارة عن جذور و لا ينبغي لنا أن نفرق بين الأديان الوثنية و أديان الوحي فهذا التفريق أو التمييز هو عبارة عن مقولة ثيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية ورؤيتها علينا بشكل ثنوي دائما... إن النظرة العلمانية تعلن بأنها تذهب إلى أعماق الأشياء إلى الجذور من أجل

¹¹⁵ معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ط 1975

¹¹⁶ عبد الباقي الهرمسي، علم الاجتماع الدين، المجال، المكاسب، التساؤلات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 1990

¹¹⁷ منى أحمد أبو زيد، الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت ط 1996

تشكيل رؤية صحيحة و عدلا و دقة... أن نعيد النظر والتقييم من خلال نظرة جديدة.¹¹⁸ كما يجعل أركان من الدين صورة فلسفية و اجتماعية و تاريخية عندما يقول " الدين يغذي عند الفرد و المجتمع فعل مجموعة من القوى المكونة للظرف الانساني لكونه يقترح أجوبة نظرية قابلة للتصديق على أسئلة كبرى كالمعنى الآخر و أصل الانسان و قدره والسلطة و الطاعة و العدالة و المحبة..¹¹⁹ و يحدده كاصطلاح انطلاقا من اعتباره إياه ظاهرة من ظاهرات الحياه الاجتماعية، " تلاحظ وتُوصف كسائر الأوضاع الاقتصادية والسياسية و الثقافية"¹²⁰

و اختلافا عما يراه أركان في تشابه الأديان من حيث المرجعية، يعرف برهان غليون الدين كاصطلاح من خلال تصوّره لقطيعة مرجعية بين الأديان الكونانية المحلية والأديان السماوية التوحيدية، فيحدّد الدين الكونائي (الوضعي) بأنه الرمزية و الخيالية التي تولد هوية واحدة و تبني الجماعة كوحدة ذات إرادة و أهداف مشتركة، و يكون الدين السماوي " هو ثوره في الوعي لإعادة تنظيم الفاعلية الدينية بارتقاء فكرة القداسة و الألوهية نحو مرتبة عليا تقع فوق الملك و السلطات"¹²¹. إن هذه القطيعة الكاملة في كل شيء مع الأديان التي سبقت الأديان السماوية حسب تعبير برهان غليون، هي رؤية علمانية لمفهوم الدين تضمنها اعتباره الدين المحلي الكونائي و الوضعي "شرط أساسي لتأسيس الاجتماع المدني و بالتالي نمو الحضارات... و اعتباره العنصر الأساسي في إضفاء الشرعية على القوة القهرية التي كانت تقوم عليها الدولة... و العنصر الحاسم في توليد الاحترام والتقديس للقانون الذي يفترض استخدام القوة.¹²² و قد يزول هذا الشرط تحت ضغط الديناميكية الدينية ومنطق فكرة التوحيد الالهي في الدين السماوي الذي " سيفصل بين السلطان الروحي والسلطان الزمني في حياة البشرية و يكون أساسا لتحرير العقل واطلاق طاقاته الواعية و الخيالية ."¹²³ فلا يحتاج المجتمع إلى الشرائع السماوية في القوانين المدنية " و تُكتشف الدولة فيما وراء العقيدة و النظرة التي صنعناها لأنفسنا عنها..¹²⁴

¹¹⁸ محمد أركون، العلمانية و الدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، (بحوث اجتماعية) دار الساقي بيروت ط 3 1996

¹¹⁹ مارسة، ترجمة خليل أحمد، دمشق، ط 1 1996

¹²⁰

¹²¹ برهان غليون، نقد السياسة، الدولة و الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 4 2007

¹²²

¹²³

¹²⁴

و كيفما كان تعريف الدين إلا و يستند إلى التجربة الاجتماعية و الرؤية الفلسفية والعلمية في تفسير الظواهر التي يصنعها الأفراد في علاقاتهم، و يظل كمفهوم أقرب إلى الممارسة و الفعل المسجد عبر الرموزية و المقدس في مواجهة المذنب من خلال منظومة من القيم و المعايير و إن كانت روحية معنوية فهي تفرض وجودها كضرورة اجتماعية ملموسة ليبقى الدين مجموعة من الشرائع و الأحكام الطقوسية يمارسها الأفراد و تواجهها المؤسسات السلطوية طالما يظل الانسان مضمونها و هو المفطور على الاجتماع والتغيير م ن خلال الصراع الذي يحرك الشعوب و المجتمعات.

و كيفما كانت أبعاد تفسيراته، سلفية أو اجتماعية أو علمانية فهي تؤكد دوره المرجعي في مختلف الأنساق الثقافية، و قد لا تفسره هذه الأبعاد كمفهوم بقدر ما تطرحه كإشكال فكري يجتهد دائما في حل لغزه كظاهرة اجتماعية.

المبحث الثاني: تعريف السلطة و السلطة السياسية

يُبنى تعريف السلطة على بعد إشكالي ارتبط بالوجود التاريخي لبني البشر و تلك الممارسات الفكرية و العملية التي صاغها الأفراد من منطلق الضرورة الاجتماعية حول مفهوم السلطة الذي يتحوّل إلى فعل متعدّد يعود على ضميره الذي هو الإنسان، فلا نستطيع فهم و تحديد لفظ أو اصطلاح للسلطة دون الرجوع إلى التجربة الزمنية التي ألفت هذه الكلمة لفظا واصطلاحا.

فقد تأثر مفهوم السلطة بالأنساق الثقافية و الخلفيات الأيديولوجية عبر الحضارات التي أعطت كل منها تجربتها في تحديد و تعريف هذا المفهوم منذ فلاسفة الإغريق و الرومان أمثال سقراط، أرسطو و أفلاطون و غيرهم ممن ربطوا مفهوم السلطة بالقيم كالديمقراطية ومنهم الذين أطفوا على هذا المفهوم الطابع القانوني (الرومان). و ظل مرتبط في الفكر المسيحي إبان القرون الوسطى في الغرب و الشرق بالمعايير الثيوقراطية و الصراع بين المقدس و الدنيوي أي بين سلطة زمنية و أخرى روحية.

و تقدم النظرية السياسية الحديثة و المعاصرة مضمونا مختلفا و جديدا لمفهوم السلطة هيا له الفكر النهضوي التنويري مع فلاسفة العقد الاجتماعي و قبلهم ميكافيلي، هؤلاء الذين استقروا من خلال فلسفتهم صراع الدين و السياسة حول السلطة انتهى بالثورة الفرنسية 1879 التي كان لها أثرها المرجعي على المستوى الاصطلاحي لمفهوم السلطة، لا ليُحدّد نهائيا و إنما ليعكس البعد الاشكالي للسلطة خاصة مع بدايات القرن العشرين و احتدام الصراع الأيديولوجي بين الليبرالية الرأسمالية التي حملت رؤيتها الخاصة لمفهوم السلطة جسدتها قيم الحرية الاجتماعية و الاقتصادية فأستت للاصطلاح من خلال مفهوم العقد و التوازن والشيعوية الاشتراكية التي جعلت مفهوم السلطة انعكاسا مباشرا للطبقية و نظرت له من خلال رؤية مادية تاريخية.

أما الفكر الاسلامي فلم يبتعد عن هذه المرجعية التاريخية في تأسيسه لمفهوم السلطة متأثرا بالفكر السياسي السائد، مما أدى إلى اختلاف و تباين الاتجاهات الفكرية الاسلامية في تحديدها لمفهوم السلطة عامة والسلطة السياسية، توزعتها رؤية سلفية متأثرة بالتراث اليوناني مثل ما قدّمه الفرابي في المدينة الفاضلة، ورؤية فقهية نظرت إلى السلطة من حيث تفاعلها مع الواقع انطلاقا من الأحكام السلطانية و الإمارة و أحكام الإمامة... الخ ورؤية اجتماعية

ربطت بين مفهوم السلطة و البنى الاجتماعية كالعمران و العصبية مثلما جاء به ابن خلدون، و رؤية معاصرة ذات اتجاهين يتبني على مفهوم السلطة السياسية من خلال التراث الفكري و السياسي الاسلامي، و اتجاه يتبنى التوفيق بين الفكر السلفي لمفهوم السلطة و الفكر الغربي التنويري.

و كأى مفهوم يعرف نوعا من اللبس في تعريفه، تحتاج السلطة إلى تحديد مكانتها اللغوية واللفظية لكلمة سلطة عامة، و من ثم قياساتها الاصطلاحية و التوظيفية التي يكملها الاجتماعي و السياسي.

أولاً: ما السلطة؟

غالبا ما يشير لفظ السلطة pouvoir باللغة اللاتينية إلى امتلاك القدرة و الحق و الوسيلة للقيام بشيء أو مهام ما.¹²⁵ و قد تتحول هذه القدرة إلى هيمنة « Autorité » مؤسساتية على المستوى الاجتماعي و السياسي الإداري و القضائي، فنقول بسلطة الأسرة سلطة العمل سلطة المال، و العقائد..الخ. و في القدرة على الفعل الإرادي ما يشير إلى المعنى العام الذي تحمله كلمة سلطة « pouvoir » عن الاكراه المصاحب لها كواجب أخلاقي يشرعن الفعل السلطوي ذاته، لأنه لا يمكن حسب هذا التعريف العام للسلطة أن تتواجد خارج حدود الجماعة مما يشير إلى:¹²⁶

(1). وجود حقل للعلاقات الاجتماعية بمستويات مختلفة المدى كالعائلة والجماعات المهيمنة.

(2). فاعل محدد لهذه العلاقات كرئيس المؤسسة أو أب الأسرة.

(3). قدرة هذا الفاعل التي تنجم عن رغبته الخاصة، لأن الأمر لا يتعلق بالضرورة بالهيمنة

أو سلوك تسلطي و إنما قد يتعلق الأمر بمهمة أو نشاط سلطوي: كفعل محتمل و مفروض

لطبيعة الوضع القائم، و فعل تنظيمي و فعل يؤدي إلى النجاح (كتحقيق الاستقرار

الاجتماعي)

يختزل مفهوم السلطة لغويا عدة معاني تقترب في عمومها من مفهومي التأثير و الهيمنة

وتبقى السلطة كفاعل مجرد ينتمي إلى أكثر من مصدر، مما يفسر تنوع أشكالها كما يحولها

¹²⁵ Petit Larousse, librairie Larousse, Ed : 1991 « Avoir la faculté, le pouvoir, le droit, le moyen de faire quelque chose, d'accomplir une action.. »

¹²⁶ Dictionnaire de sociologie, librairie Larousse, Ed : 1982

المعنى اللغوي و اللفظي إلى عنصر ثقافي تماما كما هي اللغة في حد ذاتها. فالقدرة التي يتضمنها معنى السلطة في المعنى اللاتيني، هي من يقدر فقاد في اللغة العربية و مرادفها استطاع فأصبح قادرا على القيام بالفعل الارادي، إلا أن السلطة في اللسان العربي تنحو إلى فعل " تسلط على الشيء " ¹²⁷ و على الآخر إي احتواه و أحكم قبضته عليه.

فالسلطة لغة تحمل معنى القهر و تسعى لعلاقة ثنائية بين طرفين تتمثل فيها قدرة طرف على التأثير على الطرف الثاني. و للسلطة أوجه من التمكّن و القدرة على التوجيه والاجبار بهدف سلوك الآخر، و بالتالي السلوك الاجتماعي. و تكون هي التسلط و التحكم كما يعرفها المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، " و قد تكون السلطة عفوية بتأثير عوامل جاذبية في شخصية صاحبها... سرعان ما يدين له المجتمع بالولاء و الطاعة.. " ¹²⁸

و قد أورد النص القرآني المعنى اللغوي لكلمة سلطة حسب موقعها من الحدث، يقول تعالى: "من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا" ¹²⁹ فيكون معناها هنا سلطة كاملة على وليه إن شاء قتله أو شاء أخذ ديبته و إن شاء عفى عنه ¹³⁰. و هو المعنى الذي يشير إلى القدرة المشروعة (الحق) في تحكيم القصاص و تأسيس العدل. و هي الحجة و البرهان ¹³¹ كما في قوله تعالى " لولا يأتون عليهم بسلطان ¹³² " و قوله تعالى: " هلك عني سلطانيه " ¹³³.

و هي من التسلط والقدرة و الغلبة ¹³⁴ كما في قوله تعالى " لو شاء الله لسلطهم عليكم " ¹³⁵ وقوله تعالى: " إنما سلطانه على الذين يتولونه " ¹³⁶.

تحمل كلمة سلطة في النص الديني عدة مفاهيم تحتكم كلها إلى الغلبة و التأثير المباشر سواء كانت هي الحجة و البرهان، أو كانت الحق و تحكيم القصاص، أو كانت القوة عامة.

¹²⁷ الموسوعة الحرة، مفهوم السلطة: ar.wikipedia.org

¹²⁸ عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة ط3 2002

¹²⁹ القرآن الكريم، سورة الاسراء الآية 33

¹³⁰ أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، موقع التفاسير www.altafsir.com/indexArabic.asp

¹³¹ محمد أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الرسالة ط1

¹³² القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية 15

¹³³ القرآن الكريم، سورة الحاقة، الآية 29

¹³⁴

¹³⁵ القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 90

¹³⁶ القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 100

و باختلاف معناها اللغوي تعبر السلطة عن خصائصها الاجتماعية كظاهرة تقع في حدود الجماعة و محدّد علاقات الأفراد بداخلها. هذا و يتعلق المعنى اللفظي لكلمة سلطة بذات الانسان الذي يملك الحجة و البرهان (كما ورد في النص القرآني) كعنصر أساسي في بناء الشرعية التي تصاحب السلطة نفسها. كما يقدم النص القرآني نماذجاً زمنية لمعنى السلطة من خلال فرعون و هامان اللذان جسدا مفهوم الصراع بين الدين و السياسة كظاهرة تاريخية تبتعد بدلائلها السوسيولوجية إلى فترة الأنبياء و الرسل و نشأة الدين بصفة عامة.

فالسلطة هي اللفظ الذي يعبر عن فعل مادي يحتكم إلى صفات فيزيقية و عقلية " فهي القدرة على التأثير الفعلي " حسب م ج سميث ، تحوّلها هذه الصفات من فعل فردي إلى إطار مرجعي يضطر إليه الأفراد لإنتاج الأعراف و حماية الطبيعة البشرية، فتصبح للإمكانية المتاحة لأحد العناصر داخل علاقة اجتماعية حسب ماكس فيبر القدرة على إخضاع الجماعة لأمر محدّد المضمون"¹³⁷، و عندما بدأت هذه القدرة تترجم إلى الإبداع في خلق النظام الاجتماعي العام ، تشكلت السلطة من ظاهرة اجتماعية إلى ظاهرة سياسية احتاجت إلى المدخل الوظيفي في تعريفها اصطلاحيا، يجعل السلطة مفهوما تاريخيا ومتغير بنائي من وجهة نظر أنثروبولوجية تعرف السلطة كظاهرة يصنعها الأفراد ثم ينتمون إليها ويتكيفون في سلوكياتهم معها منطلقين من الحرية إلى الالتزام و من الاختيار إلى الإكراه.

ثانيا: التعريف الأنثروبولوجي للسلطة

تشير النظرية الأنثروبولوجية حول السلطة في عمومها، إلى نشأتها و ديناميكيتها الاجتماعية و الكشف عن طبيعتها و علاقتها بالدين و هو المطلب الرئيسي في دراستنا هذه. و لأن التفسير الأنثروبولوجي لا يبتعد عن المبدأ السوسيولوجي في تحليله للمفهوم، نجد أن السلطة أنثروبولوجيا، تبدأ من العلاقات القائمة بين الأفراد فيما بينهم و بين الطبيعة والوسط المعياري و الفضاء القيمي الذي يحتويهم، و تصور السلطة كجهاز موضوعي لخلق وحفظ المنظومة المعيارية و العرفية داخل الجماعة. فحيثما وجدت العلاقات توجد السلطة

¹³⁷ Max weber, , Économie et Société, Paris, Plon, 197,

بمفهومها العام كظاهرة اجتماعية ترافق الأفراد في الزمان و المكان و على مستوى المراكز و الأدوار التي يحتلونها داخل البناء الاجتماعي، من ثم كانت السلطة سابقة في وجودها على وجود الأفراد. فهي رب العائلة التي تشكل وحدة اجتماعية ألّفت المجتمع السياسي و الاقتصادي في تجربة السلطة فكانت السلطة العائلية وهي أيضا سلطة كبير الجماعة أو شيخ القبيلة الذي يملك الحجة المادية و المعنوية تخوّل له زعامتها بفرض الأحكام و إلزام الأفراد على الخضوع لها، فهي السلطة القبلية التي تطلبت سعة النفوذ من منطوق الجماعة التي تسعى فطريا للحفاظ على وجودها. فكان ذلك هو المصدر الاجتماعي لنشأة السلطة كمؤسسة حتمية لخدمة بنية لا يمكنها الحفاظ على نفسها بتدخل العرف و القانون فقط ، لأنه لا يمكن أن يكون هناك تقيّد تلقائي بالقواعد كما تذكر بذلك لوسي مار Lucy Mair " لا يوجد أي مجتمع تحترم فيه القواعد تلقائيا... فتنشأ السلطة من منطوق الدفاع عن المجتمع ضدّ نقائصه الخاصة.."¹³⁸

و يرى دافيد هيوم D. Hum أن السلطة " ما هي إلا مقولة ذاتية و ليست معطاة ، بل هي فرضية يجب اختبارها، هي ليست صفة ملازمة للأفراد كصفة بيولوجية طبيعية و لكنها أساسية لها القدرة على التأثير على الأشخاص و الأمور باللجوء إلى مجموعة من الوسائل تتراوح بين الاقناع و الاكراه"¹³⁹. و يقول بيتي Betti " السلطة مقولة خاصة للعلاقات الاجتماعية و هي تعني القدرة على إجبار الآخرين ضمن هذا النظام و ذاك"، و بتعبير آخر تكون السلطة هي علاقة اجتماعية تدمج كل أفراد جماعة ضمن شبكة متماسكة أحيانا رخوة و مفككة أحيانا أخرى حسب النموذج الاجتماعي الذي يصنعها¹⁴⁰

فوجود الأفراد و خارج فطرتهم الاجتماعية هم دائما في علاقة تنافسية حول الموجودات المادية المحيطة بهم ، الأمر الذي يؤدي بانحراف الروابط بينهم إلى سلوك و مشاعر عدائية تسبب الخلل الجماعي الذي يعبر عنه الانثروبولوجيون بالاستقرار العاكس للصراع القائم فتظهر " السلطة كنتاج للسلبية و محصلة العدوانية التي تولدها الهيمنة الانسانية."¹⁴¹

¹³⁸ George Balandier, l'anthropologie politique, Puf 1978

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Houari Addi, État et pouvoir approche méthodologique et sociologique, OPU 1990

¹⁴¹ Ibid.

و لأن الصراع المولّد للتوازن هو المتغير الأزدواجي في المعادلة الاجتماعية ، حيث يكون عاملا هداما للبناء هو في ذات الوقت محورا أساسيا في عملية التطور البشري ، ستحتويه إذن التجربة الجماعية من خلال فكرة تنظيمية تعاقدية تكشف عن القدرة المتفاوتة بين أفراد الجماعة الذين سيعطون هذا التفاوت صبغة مجردة بعيدة عن القوة الفيزيقية التي قد يشتركون فيها جميعا، و يحتكمون إلى قوة فوق قواهم يقدسونها من أجل الالتزام و الضبط مثلتها بداية قوى الطبيعة و تصور الآلهة المتعددة تقيمها مؤسسة من الأعراف يمارسها الأفراد باسم السلطة و تفرضها ضرورة مقاومة الفوضى و الخوف من المجهول و اللأمن " فتكون السلطة هي الاجابة عن خوف الانسان، من المحيط الطبيعي و خوف من المحيط الفوق الطبيعي و(الأسطوري)" ¹⁴²

و لعل في مثل هذا التعريف ما يؤشر إلى نشأة السلطة كظاهرة تتسم بحركة تعمل على استمرارها و توسعها. هذا ما سعى إليه هوبز Hobs في تحديده لمفهوم السلطة و قد جعل منها موضوع للمنافسة انطلاقا من اللحظة الاجتماعية التي ولّدها، و هي مرجع بشري أكثر منه مرجع زمني لأنها تتضمن الطبيعة الانسانية التي يراها هوبز Hobs في العنف و اللأمن كسببين رئيسيين في نشأة السلطة كهيئة عليا هي الشكل الوحيد الذي يمكن الأفراد من تجاوز العنف و الصراع الناتج عن حاجاتهم و رغبتهم المتساوية في تلبيتها. فالإنسان يشير هوبز - و بعيد عن كونه حيوان اجتماعي - مدفوع بحاجاته إلى التبادل والتضامن، هو كائن عدواني يرى في الآخر منافسا له و عائق في وجه بقاءه و تنمية قدراته فيسعى كل فرد إلى تلبية حاجاته و مصالحه بالعنف و الخبث..¹⁴³ و في إطار هذا العنف المتبادل و بنفس المستوى بين الأفراد، يعرف هوبز السلطة من خلال المجتمع الطبيعي على أنها السلطة

¹⁴² Ibid. « Le pouvoir est la réponse à la peur de l'homme de l'environnement naturel, et peur de l'environnement surnaturel mythique.. »

¹⁴³ T. Hobbes, Léviathan, chapitre XIII (1651).les classiques des sciences sociales :<http://www.classiques.uqac.ca/classiqs>
« chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre ... du fait de cette défiance de l'un à l'égard de l'autre, il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que le fait de prendre le devants autrement dit de se rendre maître par la violence ou par la ruse.. »

الطبيعية أو سلطة الطبيعة *pouvoir naturel* الخاضعة لنفوذ المؤهلات الجسدية و العقلية كالقوة، و الفطنة و النبل و التأثير..¹⁴⁴

تلك هي الأدوات الفيزيقية محور المنافسة بين الرجال، كونها و حسب ما يمكننا تأويله هي البدايات البديهية لتأسيس شرعية سلطة تسعى دائما للحفاظ على نفسها من خلال ابتكارها لأدوات مادية و معنوية تنتقل بها إلى سلطة مؤسساتية، ليست في مرجعياتها بعيدة عن قدرة الانسان نفسه الابتكارية و احترافه إياها، و كما يقول " الانسان كمادة الدولة و محترفها"¹⁴⁵ « l'homme comme étant la matière et l'artisan de l'état » .

تنشأ السلطة حسب هوبز انطلاقا من طبيعانية الإنسان الخاصة به، لتبرز فكرة العقد كمتغير أساسي في تحديد مفهوم السلطة، و هي الفكرة التي يشترك فيها معه كل من جان جاك روسو و جون لوك الذي يقول أنه " و لكي نفهم جيدا السلطة السياسية، لابد من الرجوع بها إلى أصولها حيث الحالة الطبيعية التي يكون عليها الأفراد و هم أحرار في تنظيم أفعالهم و تسيير ممتلكاتهم و ذواتهم حسب ما يرونه مناسباً"¹⁴⁶. و الفكرة نفسها (l'état de nature) يتبناها جان جاك روسو حين يعتبر الحالة الطبيعية فرضية ضرورية لتأسيس معرفة دقيقة عن المجتمع المدني (l'état civil) و أن دراسة الانسان الأول أو الانسان الأصل ومعرفة حاجاته الحقيقة و مبادئه الأساسية و وجباته هي الوسيلة الوحيدة التي تساعد على فهم المساواة كأساس في صناعة السياسي¹⁴⁷.

إن هذا الذي يتفق حوله هؤلاء الفلاسفة الاجتماعيون لفهم طبيعة السلطة، فهما يفضي إلى البعد الانثروبولوجي للعلاقات الانسانية، ظهرت فيها السلطة كابتكار لعقد زمني تضمن قدرة على الخروج من حالة الطبيعة نحو المجتمع المدني، فتعرف السلطة على أنها اتفاق عقدي:

¹⁴⁴ Ibid. « Le pouvoir naturel est l'excellence des facultés du corps ou de l'esprit, comme une force, un physique une prudence, des talents dans le domaine des arts, une éloquence, une libéralité, une noblesse, tout cela à un niveau hors du commun, »

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ J. Lock, Traité du gouvernement civil, traduction de David Mazel 1795, Ed numérique, « les classiques des sciences sociales » Pour bien entendre en quoi consiste le pouvoir politique, et connaître sa véritable origine, il faut considérer dans quel état tous les hommes sont naturellement. C'est un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qu'il leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes, comme ils jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la Nature »

¹⁴⁷ J.J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Ed :numérique 2003

(1). يسمح للأفراد بالخلاص من بؤس التوحش¹⁴⁸، كما يسمح بإنهاء حالة الحرب التي فطر عليها الأفراد طبيعيا بسبب التكافئ الفيزيقي و العقلي فيما بينهم، و الذي يعتبر حسب توماس هوبز المرجع الأساسي للاصطدام.

(2). يكون العقد هو الاتفاق الاختياري على تفويض جزئي، يستمد سيادته من موافقة الأفراد اعتبارا لمنطق ضرورة الدفاع عن النفس بطريقة تسمح بها الحالة الطبيعية، و على هذا الأساس تكون السلطة حسب جون لوك " هي الحق في وضع القوانين و ممارسة العقاب "وهي تقوم على علاقة سيطرة و خضوع و ليس علاقة تبعية و تراتبية¹⁴⁹.

(3). و بما أن القوة لا تضع القانون حسب تصور جان جاك روسو، فإن العقد هو السلطة الشرعية التي تأخذ شكل اتفاق يقوم على الدفاع و حماية الشخص و الممتلكات من كل القوة الجماعية، و من هذا يتحد كل واحد بالكل لتكون الطاعة هي طاعة الفرد لنفسه كمتعاقد¹⁵⁰.

إن ما يحدده مفهوم العقد في تعريف السلطة لدى هؤلاء الفلاسفة الاجتماعيين، هو المرجع الملموس في تفسير السلطة، ليس فقط كاصطلاح له العلاقة المباشرة في خلق النظام السياسي/الاقتصادي طالما أن المبدأ لم يبتعد عن المصلحة المادية (الملكية)، و لكن أيضا يكون العقد أساسا للالتباس الذي سيؤول بالسلطة إلى إشكال دائم الاستفهام حول مفهوم الحق هذا المتغير الرئيسي في التعريف الاصطلاحي للسلطة.

فالسلطة بمفهوم العقد تبدو صانعة للسلم الاجتماعي الذي سيقصي كل حركة سياسية بخارجها، إذن ستحتكر لنفسها هذا الحق بوسائل الترغيب كما بوسائل التهريب مستمرة كقوة سياسية. و لعل ذلك ما كان قد أشار إليه نيكولا ميكافيلي في علاجه للسلطة، عندما أكد على أن البعد الحركي لها، جاعلا من السياسي مجالا للصراع تأخذ خلاله السلطة طابعا مجردا، فهي من منظوره تنتزع و لن تبقى على وجودها إلا بمدّها و توسعها كقوة فيزيقية لاغية كل اعتبار للأخلاق و الديني و الإثني، بل و هكذا يقول ميكافيلي " أصبحت السلطة موضوع للمعرفة "¹⁵¹ بعد أن اختزلها كمفهوم في شخص الأمير الذي يقوم بتوجيه القوة من

¹⁴⁸¹⁴⁸ Hobbes, Léviathan, Op.cit. « Le Pouvoir est fondé sur un contrat qui permet à l'homme d'échapper a la misère de l'état naturel »

¹⁴⁹ J. Lock, Traité du gouvernement civil, Op.cit. « j'entends donc par pouvoir politique le droit de faire des lois , sanctionner ... Protéger la propriété.. »

¹⁵⁰ J.J.Rousseau, Du contrat social ou principes du droit politique, Ed : numérique, sociales « .. Puisque la, force ne produit aucun droit , reste donc les inventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes p13

¹⁵¹ Sami Nair, Machiavel et Marx, presses universitaire de France, Paris 1984

منطق الحق الشرعي الذي يحتكره. فالأمير هو الدولة التي تخلو من أي هدف فطري كما نستنتج من فكر هذا الفيلسوف الاجتماعي ، فحق على السلطة إذن أن تستخدم القوة لإكراه الأفراد على الطاعة و الايمان بها مؤشرا بذلك إلى الصراع الدائم بين القوة (السلطة) و بين الأفراد والجماعات يقول : " حدث أن انتصر جميع الانبياء الغير العزل، و هلك العزل منهم لأن طبيعة البشر متقلبة، فمن السهل أن تستميلهم إلى أمر ما و لكن من الصعب أن تبقي على إيمانهم هذا، من هنا وجب استخدام القوة لإكراههم على الايمان بما ارتدوا عنه و لو كان موسى و كورس و رمولوس عزلا لما استطاعوا أن يجعلوا غيرهم يمارس شعائرتهم أمدا طويلا..¹⁵² و هو البعد المطلق الذي يريده ميكافيلي لتحديد مفهوم السلطة و الاحتفاظ بها كملكية وراثية يتعود الناس (الشعب) على حكمها من منطق حبهم للأمير (السلطة) فيتجاهلون على مدى حكمه الطويل زكريات البدع و أسباب التجديد، إذ أن التبدل في الحكم يترك الطريق ممهدا لوقوع تبدل آخر¹⁵³. فإذا كان لنا أن نستنتج تعريفا اصطلاحيا لمفهوم السلطة عند ميكافيلي، فهي القوة المطلقة التي تسمو فوق فطرة الأفراد من أجل الاستمرار. و في اتجاه آخر لا يبتعد عن فكرة العقد و ترسيخ القوة و النفوذ في تحديد مفهوم السلطة كان ابن خلدون ممن أكدوا على دور القوة في تأسيس السلطة السياسية و تغييب الدين كمحور أساس في تكوينها، و تماما كما يرى ميكافيلي في الدين (المسيحية) سوى طريقة ممتازة لتربية الناس و تعليمهم و ضبط غرائزهم إذ يقول : " إن تاريخ روما يبين لمن يقرأه بتمعن، كم كان الدين مفيدا و نافعا لقيادة الجيوش و لتحديد راحة الشعب وللحفاظ على أهل الخير و اخجال أهل الشر..¹⁵⁴

كذلك أكد قبله ابن خلدون أن الدين " مذهب للغظة و الأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس"¹⁵⁵ كما يشكل الدين من منظوره الحمية التي ترضي الارادة المشتركة و توطيد

¹⁵² N. Machiavel, Le prince, version numérique, collection , les classiques des sciences sociales, « C'est pour cela qu'on a vu réussir tous les prophètes armés, et finir malheureusement ceux qui étaient désarmés. Sur quoi l'on doit ajouter que les peuples sont naturellement inconstants, et que, s'il est aisé de leur persuader quelque chose, il est difficile de les affermir dans cette persuasion : il faut donc que les choses soient disposées de manière que, lorsqu'ils ne croient plus, on puisse les faire croire par force. Certainement Moïse, Cyrus, Thésée et Romulus n'auraient pu faire longtemps garder leurs institutions, »

¹⁵³ Ibid.

154

155

التكافل، ومن ثم يمكن لنفر أن يسود و تنشأ السلطة السياسية " فإذا الدين .. كان الوازع لهم من أنفسهم... فسهل انقيادهم و اجتماعهم... و حصل لهم التغلب و الملك.."¹⁵⁶ هذا و قد استبق ابن خلدون هؤلاء في المعنى الانثروبولوجي لتفسير ظاهرة السلطة، عندما صاغها من مبدأ الجدل بين الوحشية و الاخلاقية، و بين التمدن و الفساد، و جعل من القراءة التاريخية مرجعا أكد من خلاله ارتباط السلطة كاصطلاح بالطبيعة البشرية، فصاغها كحاجة زمنية مشروطة بحصول الاجتماع الذي هو ضرورة فيقول: " ثم أن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر... فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان و الظلم فيكون ذلك الوازع واحدا منهم، يكون له عليهم الغلبة و السلطان و اليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا معنى الملك، و قد تبين لك بذا أنه خاصة للإنسان طبيعية لا بد منها"¹⁵⁷.

فقد عرف ابن خلدون معنى السلطة - قبل غيره من رواد المجتمع الطبيعي و العقد الاجتماعي - من خلال فطرة الأفراد و ربطها بالغلبة التي لا تتحقق إلا بالعصبية فتقول إلى الهيمنة و القهر " و سياسة الملك و السلطان تقتضي أن يكون السائس وازعا بالقهر، وإلا لن تستقر سياسته."¹⁵⁸ فالسلطة هي الغلبة فالهيمنة فالقوة بالمفهوم الحديث، و ينفي ابن خلدون كما سيفعل من بعده فلاسفة العقد و نظرية القوة و النفوذ، أن يكون وازع السلطة مفروض من الله عن طريق الانبياء و إنما " حياة البشر تتم بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم و حملهم على جادته"¹⁵⁹ و هو المعنى و المضمون الذي أتى به ماكس فيبر فيما بعد حين عرف السلطة بأنها " الامكانية المتاحة لأحد العناصر داخل علاقة اجتماعية معينة ليكون قادرا على توجيهها حسب مشيئته... و هي امكانية خضوع جماعة معينة لأمر محدد المضمون"¹⁶⁰.

تأتي العصبية في تعريف ابن خلدون للسلطة كمتغير أساسي في تحديدها اصطلاحا، لأنها تختزن في مضمونها كل المعالم البنائية والديناميكية لنشأة السلطة و طبيعتها. فالسلطة ليست معطاة بل هي فرضية تحتاج في اختبارها إلى الحركة التاريخية التي صنعتها و لا

156

157

158

159 نفس المرجع

¹⁶⁰Max Weber, *Économie et Société*, Paris, Plon, 197, « le pouvoir est toute chance de faire triompher, au sein d'une relation sociale, sa propre volonté, même contre des résistances, peu importe sur quoi repose cette chance ».

تزال تصنعها من خلال القوة الاجتماعية التي تحتكر الحق و تبني الشرعية، و تجعل من السلطة ظاهرة متغيرة في الفضاء الزمني و حقيقة موجودة في الواقع المكاني تخلق الصراع و تغذيه بحجة الشرعية المشروطة لبقائها. فالسلطة متغير ديناميكي حركي عبر أبعاد مختلفة، تكاد لا تختلف حولها كل المحاولات التفسير لطبيعة السلطة و تحديدها اصطلاحاً، إذ تتفق كلها على البعد الظاهراتي للسلطة ومن ثم ستحدد لها مفردات للتحليل سنتباين من تفسير إلى آخر في إطار الأبعاد نفسها نصوغها من خلال الرؤية الخلدونية كالتالي:

1. **البعد الظاهراتي للسلطة** : فهي الفعل السياسي الموجود في كل مجتمع كضرورة داخلية تقرضها حالة الطبيعة البشرية، أين يكون الانسان على فطرته تحت سيطرة قانون الطبيعة، يقول ابن خلدون: " إن الآدميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحكم يزع بعضهم عن بعض... و قد تبين لك أنه خاصة لا بد منها."¹⁶¹ ذلك ما ستؤكدته دراسات الانثروبولوجية السياسية كما أسلفنا من خلال رواه المحدثين والمعاصرين، عندما يتفقون على أن السلطة ضرورة داخلية مما يجعلها موجودة في كل جماعة كيف ما كان مقاسها التطوري " لأنها ناجمة عن ضرورة مقاومة النقص والقصور الذي يعرض المجتمع للفوضى."¹⁶²

كما نجد البعد الظاهراتي للسلطة في ارتباطها بالبناء الاجتماعي، كنسق تتشابه بداخله العناصر الفكرية والمادية لأجل تحويل النظام إلى مبدأ يفسر الصراع بين الأفراد والجماعات تكون فيه السلطة كعلاقة خضوع و إلزام في حاجة متواصلة لوسائل الضبط. و تلك مجالات الفكر يبدع فيها ليحول مجتمع البيعة إلى مجتمع المدينة عند أصحاب العقد الاجتماعي، و يتحول إلى العمران الحضاري بمفهوم الدولة عند ابن خلدون الذي يقول: "وظلت غاية من التغلب و التحكيم أعلى من الغاية الأولى و أبعد، و هذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة.." ¹⁶³

¹⁶¹ عبد الرحمان ابن خلدون ، ألمقدمة مرجع سابق

¹⁶² G. Balandier, L'anthropologie politique, Puf 1978

¹⁶³

1. **البعد الاستبدادي للسلطة** : و هو البعد الذي تقرأه الانثروبولوجية كنتيجة للالتباس الذي تتصف به السلطة، حيث هي ضرورة أمام التفاوتات الاجتماعية التي لا تخلو منها كل المجتمعات حتى البدائية التي تبدو فيها على مستوى السن والجنس والمؤهلات الشخصية ستعيد إذن السلطة إنتاج نفسها لأنه و كما يقول بالوندييه " تعتبر اللامساواة و التفاوتات الاجتماعية شرط وجودها و بقاءها"¹⁶⁴، فإذا أقيمت العلاقة بين الأفراد على أساس المساواة والتساوق، يصبح التوازن الاجتماعي تلقائيا فيحكم على السلطة بالزوال، و هذا ما لم تستبعده النظرية الانثروبولوجية أي استحالة وجود مجتمع متجانسا خالٍ من علاقات المواجهة والانقسام. فبتوطيدها التفاوتات، تتحرك السلطة نحو الاستبداد و القهر وإنتاجها للتراتبية الاجتماعية وخلق اللامساواة ، يقول ابن خلدون: أما الملك (السلطة) فهو التغلب والحكم بالقهر وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة، طلب ما فوقها... و وجد السبل إلى التغلب والقهر و لا يتركه لأنه مطلوب لنفسه..¹⁶⁵ فيتحول السلوك السياسي إلى فعل مستبد مولدا للحقد والتناحر و التمرد جاعلا من السلطة موضوعا للتنافس بين أطراف تتخذ لها مسالك فكرية وعملية غالبا ما تبدو فيها السلطة مغرية في حد ذاتها لأن "الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية... فيقع فيه التنافس و قلما يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه فتقع المنازعة. فهي إذن الحرب و القتال والمغالبة .."¹⁶⁶ و هي إذن الحركة التي تعطي السلطة طابعا استبداديا يسمح به الالتباس كصفة ملازمة لها في كل حياة مجتمعية، و هي الأكره المتضمن في جوهرها لحد اعتبارها خطرا على هؤلاء الذين يخضعون لها، فهي تعبير عن الضغط الذي يمارسه المجتمع على الفرد حسب تعبير الانثروبولوجي جورج بالوندييه، و تكون كرها بتعبير ابن خلدون عندما يقول: " و ذلك الرئيس يحملهم على طاعته و السعي إلى مصالحه أما طوعا و إما كرها إن تمت قدرته على ذلك .."¹⁶⁷ و لأن السلطة ضرورية فهي تتطلب نوعا من الرضى الذي يستلزم الشرعية تتضمنها العصبية مبدأ تأسيس السلطة (الملك) عند ابن خلدون في قوله: " إن الملك إنما يحصل بالتغلب و التغلب إنما يحصل بالعصبية و اتفاق الأهواء على المطالبة... و أن كل

¹⁶⁴G. Balandier, L'anthropologie politique, Op.cit. « Le pouvoir se renforce avec l'accentuation des inégalités qui sont la condition de sa manifestation au même titre qu'il est la condition de leur maintien en état »

165

166

167

أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من عصبية..¹⁶⁸ أي لابد له من شرعية. كما قد لا يكون الأمر الذي تحمل عليه الكافة سوى تعبير مختلف عن العقد الذي يبني السلطة السياسية من منظور النظرية العقدية.

و بصياغة تركيبية يؤكد برهان غليون صفة الالتباس في مضمون السلطة إذ يرى أنها "كانت و لا تزال قائمة على عنصرين لا فكاك بينهم، الايمان النابع عن التصديق والثقة والانخراط الطوعي، و هو ما نسميه أحيانا عنصر الترغيب و عنصر القسر و الردع والقوة و هو ما نسميه بالترهيب، و لا يمكن لأحدهما أن يسير و يعمل دون الآخر ولا يمكن للسلطة أن تحقق وجودها أي معناها و مفهومها إذ لم تتوفر لها أدوات القسر والاقناع في الوقت نفسه."¹⁶⁹ وهو المعنى الذي يراه الدكتور حامد ربيع في السلطة السياسية كتوجيه و أمر انطلاقا من صفاتها اربعة¹⁷⁰

أ. أنها ظاهرة نسبية تتضمن علاقة بين الحاكم والمحكوم تبعا لطبيعة العلاقة التراتبية.

ب. تتضمن السلطة عنصر الاكراه ماديا و معنويا.

ت. تعتبر السلطة ظاهرة شرعية، إذ تسعى كل سلطة إلى وجودها من خلال إثبات شرعيتها التي تنطلق من مجموعة من المعتقدات السائدة داخل الجماعة.

ث. هي حقيقة عضوية تستمد وبقائها من و وجودها من قوى و مقومات ذاتية.

تعتبر الشرعية من المفردات الأساسية في القراءة الانثروبولوجية لتحديد طبيعة السلطة فالصراع بمظهر التنافس بين الأفراد و الجماعات إنما يتذرع في كل أشكاله بحجة الحق في تقليد السلطة و ممارسة الهيمنة، و كما يلاحظ ماكس فيبر "أن أية هيمنة لا تقبل إلا بالطاعة الصرف، ليجعل من الشرعية إحدى المقولات الأساسية التي تحوّل الانضباط إلى الالتزام بالحقيقة التي تدّعي السلطة تمثيلها."¹⁷¹ فلا تعرف السلطة إلا كهيمنة شرعية منبثقة عن الرضى و تأثير الرأي العام، حيث لا يمكن أن تكون السلطة استبدادية فهي تستلزم قدرا من التأييد إما باللامبالاة الروتينية أو بالعجز عن تصور بديل لها، أم بقبول بعض القيم المشتركة المعتمدة مطبقة¹⁷² و ذلك ما يؤسس نماذج من الهيمنة عند فيبر، ارتبط كل

168

¹⁶⁹ برهان غليون، نقد السياسة، الدولة و الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط 4

¹⁷⁰ حامد ربيع، نظرية التحليل السياسي، جامعة القاهرة، 1970

¹⁷¹ G. Balandier, L' Anthropologie politique, Op.cit.

¹⁷² Ibid.

نموذج بطبيعة المرجعية الاجتماعية و الامتثال القائم على أساس القوة التي هي مصدر الطبيعة التاريخية للهيمنة و السلطة، تتحقق من خلال ثلاثة مصادر هي:¹⁷³

1. المصادر البدائية : تقوم على الايمان و القداسة مبدأ لشرعية سلطة أو هيمنة تقليدية تحت ضغط الأعراف و الموروث الثقافي و الديني داخل الجماعات. و يندرج في اطار هذه الهيمنة ثلاثة أنماط فرعية هي:

أ. السلطة الأبوية: تعرفها المجتمعات التقليدية، يتعامل صاحبها مع أفراد المجتمع بمنطق الأب في التعامل مع أبنائه، فهي السلطة المطلقة مقابل الطاعة و الالتزام و غالبا ما تكون العلاقة بين الحاكم صاحب السلطة و المجتمع علاقة شخصية مجردة من أجهزة بيروقراطية أو تنفيذية.

ب. السلطة الرعوية: هي سلطة شيخ القبيلة أو زعيمها مبنية على شبكة معقدة من البيروقراطيين و الموالين للحكم الذي يعتمد على أسلوب توزيع الغنائم عليهم من أجل إدارة و احتكاره لثروة المجتمع.

ت. السلطة الاقطاعية و هي سلطة النبلاء كنمط تقليدي (عرفه المجتمع الأروبي)

2. المصادر الشخصية : المرتبطة بصفات الفرد المهيمن (القائد أو الزعيم) و مؤهلاته مثل البطولة و التفوق و مميزات شخصية تفسر الرضى و التأييد الذي يعطي درجة من شرعية سلطة أو هيمنة كارزمية تتراجع عند حدود المجتمع التقليدي.

3. المصادر القانونية : و هي التي تنتقل بالشرعية التقليدية و الكارزمية إلى الشرعية القانونية التي تبنى على أساس القواعد الدستورية و تحويل السلطات، ترتفع بالهيمنة أو السلطة إلى عقلانية تقوم فيها طاعة الأفراد على إيمانهم بهذه القواعد، حيث البيروقراطية مجسدة للشرعية. و الشرعية هي الايمان بالقيمة الذاتية للنظام الاجتماعي الذي يعرفه

¹⁷³ Max Weber, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971,

1) Un caractère *rationnel*, reposant sur la croyance en la légalité des règlements arrêtés et du droit de donner des directives qu'ont ceux qui sont appelés à exercer la domination par ces moyens (domination légale).

2) Un caractère *traditionnel*, reposant sur la croyance quotidienne en la sainteté de traditions valables de tout temps et en la légitimité de ceux qui sont appelés à exercer l'autorité par ces moyens (domination traditionnelle).

3) Un caractère *charismatique*, [reposant] sur la soumission extraordinaire au caractère sacré, à la vertu héroïque ou à la valeur exemplaire d'une personne, ou encore [émanant] d'ordres révélés ou émis par celle-ci (domination charismatique) [...].

فبير بالمحتوى الدال على علاقة اجتماعية ما قد تكون مؤقتة كما قد تكون ذاتية ، ويكون على التفاهم بين الأفراد المعنيين كعادة أو إرث اجتماعي.¹⁷⁴

و باعتماده على خلفية وظيفية من وجهة نظرنا، يعالج ج فريرو G.Frreero شرعية السلطة السياسية إذ يرى فيها المبدأ الذي اخترعه الأفراد لمقاومة الخوف المتبادل بين السلطة والرعايا les sujets يقول: " إذا كان الرعايا خاضعين، فالسلطة تبدو دائما خائفة منهم لأنهم قد يتمردون... و الأفراد يخافون السلطة لأنها قد تَطْلُهُمْ.."¹⁷⁵ و هو وضع غير آمن يعرض المجتمع إلى الحرب و الفوضى كظاهرتين شكلتا مبدأ تأسيس السلطة نفسها حسب G.Frreero إذن فلن يتحقق الأمن الاجتماعي إلا إذا تقاسم أفراد المجتمع و بنسبة الأغلبية إيمانهم بتقنين مبدأ الشرعية، و هو الظرف الذي تتخلص فيه السلطة من خوفها معتمدة في ذلك على رضى الأفراد الذي يؤكد مبدأ الشرعية، فتتجنب بذلك استخدامها للقوة إلا في حالات استثنائية، من ثم كانت مبادئ الشرعية " تنشأ و تتطور و تختفي و يعاد انتاجها حسب الثقافات و العلوم و الأديان و المصالح الاقتصادية لكل فترة"¹⁷⁶ و عليه فقد عرفت السلطة السياسية مبادئ كبرى للشرعية هي:

أ. الشرعية الدينية

ب.الشرعية الارستقراطية الملكية

ت.الشرعية الثورية

و كل ما اجتمع مبدأ شرعية ضد مبدأ آخر، حلّ الخوف و توترت السلطة، و كل ما خافت السلطة ما احتاجت إلى أن تخيف، و يتعرض المجتمع للردع إلى أن ينتصر و يرتقي مبدأ الشرعية الجديد.¹⁷⁷ و من منطلق الحاجة الموضوعية للشرعية يتناول إميل دوركايم السلطة فيعتبرها ممارسة تحددها مجموعة من القواعد تعكسها المعايير الاجتماعية، فتبدو السلطة فيه كاتفاقية اجتماعية خاصة و كظاهرة نسبية طالما أن المجتمع ذو طبيعة متعالية و متسامية تتجاوز إرادة الأفراد و الفعل المجسد للسلطة التي لا تبدو هنا كمفهوم مجرد، بل

¹⁷⁴ Max Weber, "Les concepts fondamentaux de la sociologie", *Économie et Société*, sit web, Outils pou la sociologie des organisations :<http://mamacesteli.e-monsite.com/pages/fiches-auteurs/max-weber.html>

¹⁷⁵ Guglielmo Ferrero, Pouvoir. Les génies invisibles de la cité. Le livre de poche, Paris, 1988 « Si les sujets sont soumis, le pouvoir a toujours peur des sujets auquel il commande Les hommes ont peur du pouvoir qui peut les frapper, le pouvoir a peur des hommes qui peuvent se révolter .. »

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid.

كمرجعية اجتماعية في عملية التضامن و تقسيم العمل منظور إليها من خلال رموزيتها والقانون : ¹⁷⁸ « la solidarité sociale peut être étudiée par son symbole visible le droit »

فتقسيم العمل شرط رئيسي للحياة الاجتماعية و التوزيع المستمر بمختلف المهام الانسانية يفرض على الأفراد المشاركة في عملية موحدة « œuvre commun » هي التضامن الاجتماعي « la solidarité sociale » الذي تكون فيه السلطة صورة له انطلاقا من مهمتها الأصلية في فرض الحماية و احترام القانون باللجوء إلى القوة العامة.

فالسلطة تقوم من مبدأ الاجتماع، و لا تفهم إلا كنظام لضمان الأمن الاجتماعي و كضرورة عن العرف و القانون، فهي إذن قيمة سامية فوق الأفراد كما برهن على ذلك إميل دوركايم في دراسته للأشكال البدائية للحياة الدينية بقوله: " إن العلاقة القائمة بين السلطة و المجتمع لا تختلف جوهريا عن العلاقة القائمة بين الطوطم و العشيرة و هذه العلاقة مشحونة بالقداسة." ¹⁷⁹ و من خلال المقدس الديني، يحدد دوركايم طبيعة السلطة التي هي ذات بعد اجتماعي قيمى فطالما أن الدين هو المجتمع حسب تأويله و لا يكون إلا في سياق الواقع التاريخي و العقلي للأفراد و علاقتهم الاجتماعية، فهو أي الدين جهاز تأطيري لحقول النشاط الاجتماعي بما فيه من اقتصاد و سياسة، و بإعادته إنتاج الشروط المادية والمعنوية عبر المقدس.

يقوم الدين بترسيخ النظام و هو الفعل الذي يعرف السلطة و يبرر ضرورة وجودها كهيئة يشير إليها دوركايم عندما يعرف الدين بأنه " مجموعة من القواعد تحكم الحياة الاجتماعية وتؤسس الرباط الجماعي " ¹⁸⁰ و تظل المجتمعات في حاجة إليها طالما تواجد الإنسان في كنفها، وهو المنطق الذي يلزم السلطة بصفة القداسة لأنها تجسد القوة الخارجية التي يطرحها الدين عبر القانون الالهي و أشكاله الرمزية لترجمة القانون الاجتماعي و تدعيم هيمنته.

فالدين من منظور وظيفي هو وسيلة المجتمع بالامتثال إلى النسق الأسطوري لإقامة النظام و سيتخذ هذا النسق الأسطوري طرق متباينة و متجددة داخل المجتمع الخاضع للتغيير و بين المجتمعات في علاقاتها، فهو إذن صورة عن السلطة طالما أن ملامحها مشتركة

¹⁷⁸ Emile Durkheim , *De la division du travail social*, coll. Les grands textes, éd. PUF, 2004

¹⁷⁹ Emil. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Op.cit.

¹⁸⁰ Emil. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Op.cit. « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. »

و قد تكون واحدة انطلاقا من البعد الاجتماعي للإنسان و الذي يضطره إلى ابتكار الأدوات الفكرية و العملية للإبقاء على نفسه وسط الجماعة و الحفاظ على وحدتها، و هو المبدأ الذي تتبناه مختلف التعاريف الاصطلاحية لمفهوم السلطة، يرى فيه إميل دوركايم منطلق الديانات التي تركز حسب رأيه على فكرة وجود القوة الإلهية لفصل المقدس عن المدنس¹⁸¹ و تبرير التفاوتات الاجتماعية بين الأفراد و المراكز انطلاقا من المكانة التي تقرّبهم من هذه القوة (الطوّم) فتحدد الفئة التي تمثلها لفرض احترام قواعد الضبط و حماية المعايير، تلك هي السلطة التي تنتج عن المبدأ الطومّي (القوة الإلهية) المشترك بين الجماعة.

قد لا يحتاج ما يقدمه هنا إميل دوركايم في إطار المجتمع النسبي أو التقليدي إلى تأويل السلطة السياسية في المجتمعات الحديثة، بقدر ما يحتاج إلى توضيح هذا الطرح المبني على علاقات التضامن التي من خلالها ستصاغ نظرية السلطة السياسية خاصة و أن إميل دوركايم لم يحدث القطيعة الزمنية بين التقليدي و الحديث و إنما أسس لفعل الاستمرارية محددًا بشكلي التضامن¹⁸² الآلي النابع عن تماثل الأفراد فيما بينهم و تشابهم المسيرين بالقانون الردعي القائم على المسؤولية الجماعية تحت ضغط المعتقدات الموحدة و انعدام الضمير الفردي. و من مبدأ التقسيم الدائم للعمل، يتحوّل التضامن من آلي إلى عضوي مرتكزا على تباين المهام داخل المجتمع الحديث مسيرا بقانون المراجعة الذي يهدف من خلال قواعده إلى إعادة تأسيس الحياة الاجتماعية بالحق المدني أمام ضعف المسؤولية الجماعية لصالح الضمير الفردي « la conscience individuelle » كنتيجة لاختلاف المهام وتباينها. و قد لا يعني ذلك الاستقلالية الفردية المطلقة إنما هي استقلالية نسبية نظرا لخضوع الأفراد - حتى في إطار نشاطاتهم الفردية - إلى الممارسات الموحدة¹⁸³. و لعل ذلك ما جعل دوركايم لا يعتقد في تناقض شكلي التضامن الآلي و التضامن العضوي و هو ما يجعل تعاريف السلطة السياسية في المجتمعات الحديثة و إن تباينت تنطلق من العناصر الميدانية نفسها وهي:

1. الاتفاق الذي يحتاج دائما إلى منظومة من المعتقدات و الرموز، تؤلف الوحدة الجماعية و تشرّع السيادة.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² E. Durkheim, De la division du travail, Op.cit.

¹⁸³ Ibid..« même dans l'exercices de notre profession, nous nous confirmons à des usages , à des pratiques qui nous sont communes »

2. كما هي أيضا الغاية الاجتماعية في تطوير العمل و تقسيمه، التي يحميها القانون كابتكار متواصل يصبح المتغير الأساسي في تحديد مفهوم السلطة السياسية بعيدا عن التفسيرات الثيولوجية لمضمون الهيمنة، و ذلك ما يوضحه اللجوء الدائم إلى العقد الاجتماعي السياسي/المدني.

ثالثا: القراءة السوسولوجية لمفهوم السلطة السياسية

لا تبتعد الرؤية السوسولوجية لمفهوم السلطة السياسية عن القراءة الأنثروبولوجية، بل قد تكون امتدادا لها أو ربما تكملة نظرية لا زمنية بين القراءتين خاصة و أن التعاريف الأنثروبولوجية التي نتاولها هنا هي في أغلب مرجعياتها الفكرية ذات مصادر حديثة (رواد الفكر الحديث)، و لعل ذلك ما يجعل القراءتين الأنثروبولوجية و السوسولوجية كلتاهما تطرح بعدا إشكاليا للسلطة السياسية، بدلا من تعريف جامع شامل.

فالمجتمع الحديث كغيره من المجتمعات السابقة له في حاجة لاختراع القواعد التي لا تولد إلا من رحم المعتقدات الجماعية بقوة جبرية مكرهة لا يستطيع العلم إعادة إنتاجها لأن هذا الأخير يتجاهل القداسة و يجادل في الشرعية و هدفه إزالة الغموض و الالتباس، و تلك هي الصفات التي لا تكتمل طبيعة السلطة السياسية بدونها، و لا تكتمل تعاريفها إلا باحتواء هذه الصفات حتى خارج البعد الميتافيزيقي و اللاهوتي لمفهوم السلطة، لأن هناك أصلا اجتماعيا لنشأتها تشترك فيه كل المجتمعات الانسانية و هو الحاجة إلى النظام لحفظ النوع و ما تختلف فيه هو الأسلوب و الوسائل الإيديولوجية و بتالي الأحكام التي تتبناها السلطة في قيامها كما في طريقة هيمنتها. و بين ما تشترك فيه و تختلف فيه السلطة تقع المقاربات السوسولوجية لتفسير هذا المفهوم و ضمن سياق العملية التاريخية المتطورة محددة بحركة الاقتصاد السياسي و ما نجم عنها من أنماط تنظيمية، كان لها الأثر المباشر و المستمر على كافة الأطروحات النظرية المترجمة فك لغز السلطة عامة و السلطة السياسية خاصة.

تبدأ القراءة السوسولوجية لمفهوم السلطة بتجريدها كلفظ يعود على السلوك المؤشر لوجود علاقات القوة المتعددة داخل الفضاء الاجتماعي، يقول ميشال فوكو M. Foucault " إن تحليل مفهوم السلطة لا ينبغي أن ينطلق من التسليم بسيادة الدولة أو شكل القانون أو الوحدة الشاملة لهيمنة معينة، فهذه ليست بالأحرى سوى الأشكال التي تنتهي إليها السلطة...

فالسُّلطة تعني قبل كل شيء علاقات القوة..¹⁸⁴ فالسلطة يضيف فوكو M. Foucault " هي الاستراتيجية التي تنشط فيها مختلف القوى بفعل الصراعات و المواجهات المستمرة و أين تظهر و تتبلور مؤسسات الدولة و صناعة القانون .."¹⁸⁵

يقترح هنا فوكو M. Foucault طرحا جنيا لوجيا لمفهوم السلطة، يقوم على رفض تصور السلطة كرأس للهرم الاجتماعي، و يتبنى فكرة السلطة المحيطة التي تأتي من كل جهة والتي ينبغي العثور عليها من خلال حركية علاقات القوى الغير المتكافئة التي تتولد باستمرار يقول فوكو " السلطة حاضرة في كل مكان ليس لأن لها القدرة على احتواء كل شيء و إخضاعه لهيمنتها، و لكن لأنه يعاد إنتاجها في كل لحظة و في كل علاقة من نقطة إلى أخرى."¹⁸⁶ فلا تكون السلطة حسب تأويله مؤسسة أو هيئة و لا قوة خولت للبعض ولكنها الاسم الذي نعيره لوضعية استراتيجية معقدة في مجتمع ما. من ثم كان لفوكو أن يقدم عددا من المقترحات حول مفهوم السلطة كالتالي:

- (1). تُمارَس السلطة انطلاقا من عدة نقاط و في إطار علاقات متحركة غير متكافئة وليست شيئا يكتسب أو ينتزع و يقتسم، و لا هي شيء يحتكر و لا ندعه يفلت منا.
 - (2). لا تخرج السلطة عن نطاق العلاقات الاقتصادية و المعرفية
 - (3). تأتي السلطة من الأسفل (القاعدة) و هذا ما يعني إقصاء المعارضة الثنائية مسيطر ومسيطر عليه و لا حتى شاملة من علاقات السلطة نفسها التي تبدو أفقية.
 - (4). لا تصدر علاقات السلطة عن ذات فردية فاعلة و إنما يرتبط وجودها بمجموعة من الأهداف و تتحكم في امتلاكها عدة شروط متغيرة.
 - (5). أينما توجد السلطة توجد المقاومة فهي نتاج لصراع مستمر و لا ينتهي.
- لا ينفرد فوكو بهذا التصور بل يصرّ ميشال كروزيه (Michel Crozier) أيضا على أن السلطة هي علاقة و ليست خاصية الفاعلين. فالسلطة بالنسبة له " هي علاقة متبادلة غير

¹⁸⁴ M. Foucault, La volonté de savoir, Gallimard 1994

« L'analyse, en terme de pouvoir, ne doit pas postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'Etat, la forme de la loi ou l'unité globale de domination ; celles-ci n'en sont plutôt que les formes terminales. Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, »

¹⁸⁵ Ibid. « les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales. »

¹⁸⁶ Ibid. « Omniprésence du pouvoir : non point parce qu'il aurait le privilège de tout regrouper sous son invincible unité, mais parce qu'il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. Le pouvoir est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout »

متوازنة، هي علاقة قوة يستفيد منها طرف أكثر من الطرف الثاني و لكن دون أن يضعف طرف مقابل الطرف الثاني.¹⁸⁷ و في مؤلفه السلطة و النظام Pouvoir et Organisation كان كروزيه¹⁸⁸ قد توصل إلى تحديد مفهوم السلطة من خلال مظاهر النظام الذي لا يتم بدون سلطة و كل سلطة تفترض النظام، أي ليس هناك سلطة بدون مضمون مرجعي لا يسير إلا بها كواقع فتكون السلطة هي علاقة تفاوضية بين طرفين يؤثر إحداها على الآخر، و بهذا المعنى يرى كروزيه أنها سلطة عادلة متبادلة ومعكوسة و من خلال " الفاعل و النظام " L'acteur et le système يعطي كروزيه تعريفا عاما لمفهوم السلطة فيقول: " هي قدرة بعض الأفراد أو الجماعات على توجيه أفراد أو جماعات أخرى "¹⁸⁹ و لا تظهر السلطة إلا بفعل العلاقة بين الفاعلين و في إطار تحقيق هدف مشترك، و لا تتطور إلا من خلال التبادل بين الأفراد ضمن هذه العلاقة. فالسلطة إذن هي علاقة تبادل و تفاوض، كما يذهب أصحاب التحليل الاستراتيجي إلى تحديد طبيعتها.

و يعبر بيار بورديو Pierre Bourdieu عن هذه التبادلات المحيطة ببنية العالم الاجتماعي مؤشرا إلى تشابك العوامل السوسيو/اقتصادية و السياسية و الثقافية و الحضارية، مؤسسا بذلك لأفق عقلائي يستند إلى تقسيم هذا العلم إلى مجموعة من الحقول تنتج نظاما متماسكا متداخلا و في علاقة جدلية مع مفهوم السلطة التي ربطها بورديو " بالرمز " و لا تكون متمركزة في مكان ما و إنما عبارة عن نظام من العلاقات المتشابكة، و لا تفهم آليات الهيمنة و السيطرة إلا إذا أخذت كل بنية العالم الاجتماعي بعين الاعتبار..¹⁹⁰ يقول إذن بورديو بالسلطة الرمزية و هي بمثابة نظام معقد ذو بعد ثوري يتخذ له أشكال داخل الحقل الاجتماعي المتعدد و المتباين، ذلك ما يشرحه بورديو موضحا " السلطة الرمزية هي سلطة لا مرئية، و لا يمكن أن تمارس إلا بتواطئ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعون لها، بل و يمارسونها..¹⁹¹

¹⁸⁷ M. Crozier. & E. Friedberg, L'acteur et le système, Éditions : Seuil, Paris 1977, « Le pouvoir est une relation et non pas un attribut des acteurs". Il est lié à la relation d'échange, de négociation. C'est une relation qui vise un but, qui n'est pas transitive (elle est directe, pas d'intermédiaire), et qui est réciproque, mais déséquilibrée. C'est un rapport de force dont l'un peut retirer plus que l'autre, mais où l'un n'est jamais totalement démuné face à l'autre. »

¹⁸⁸ Pouvoir et Organisation, Archives Européennes de Sociologie Vol 5 n° 1 1964

¹⁸⁹ M. Crozier. & E. Friedberg , L'acteur et le système, Op.cit.

¹⁹⁰ مجلة الفكر العربي المعاصر، حوار مع بورديو، مركز الانماء القومي العدد 37 ديسمبر 1985

¹⁹¹ Pierre Bourdieu : Langage et pouvoir symbolique, Ed : point Paris, Seuil, 2001

« le pouvoir symbolique est un pouvoir invisible qui ne peut s'exercer qu'avec la complicité de ceux qui ne veulent pas savoir qu'ils le subissent ou même qu'ils l'exercent »

بتفسيره هذا يربط بورديو مفهوم السلطة بمفردات للتحليل لا تبتعد في أهميتها و مضمونها عن تلك التي يتناولها كل من ميشال فوكو و ميشال كروزيه، فقط يستبدل العلاقات المتبادلة في نشأة السلطة المحيطة بمفهوم النسق و العالم الاجتماعي و الحقل كمجالات تخفي نوع من السلطة و علاقات هيمنة تمارس فعلها العميق، و تسعى لإنتاج و فرض الآليات والمعايير بطريقة بنائية نسقية تحتجب وراء المألوف و التقليد و القانون. ف جعل بورديو من الحقل " Le champ " أكثر من مفردة أو مفهوم، بل تقنية يرتكز عليها في بنية أنواع السلطة التي تولدها جدلية العلاقات النسقية فالحقل هو:¹⁹²

(1). مجموعة من العلاقات الموضوعية (السيطرة، التبعية) قائمة بين جملة من الأوضاع يحتلها الفاعلون أو المؤسسات، يسعون إلى بلوغ الأرباح الخاصة كشرط أساسي لدخول اللعبة و امتلاك السلطة.

(2). يرتبط الحقل بمفهوم الرأسمال بأبعاده الثقافية و الاقتصادية كقوة لها سلطة رمزية قادرة على السيطرة داخل فضاء اللعب في الحقل المقصود و في إطار ديناميكية مولدة للنزاعات التي تتخذ شكل صراع سياسي، اجتماعي، فكري، ديني، ثقافي حضاري... الخ بين القوة الفاعلة.

(3). يتحول الحقل إلى مجال للصراع و النزاع من أجل فرض مبدأ الشرعية على الوضع القائم و المسيطر و احتفاظه بأسلوب إعادة الإنتاج المشروع لديه، و قد يتجسد هذا الصراع في المواجهات العملية و المسلحة بالحروب و المواجهات بين السلطة الزمنية و السلطة الروحية، أو مواجهات رمزية كالصراعات الفكرية.

يحرص بورديو على ربط التحليل لديه باستراتيجية كونية تشمل معاني الهيمنة و العنف والسيطرة كما لو أنها علاقات موضوعية تعبر عنها اللغة الاجتماعية كلغة رسمية تتضح من خلال منظومة القيم و المعايير و العادات كرأسمال رمزي يرسم الحدود الفاصلة بين الأفراد و الطبقات، و يشرعن السلطة بالمقدس الذي تنتجه هذه العلاقات الموضوعية.

تأتي تصورات التحليل الاستراتيجي للسلطة مناقضة و متمرده على نظرية العقد و السيادة والحق وكذلك للتصور الماركسي الذي بنظر إلى السلطة كملكية في يد جهاز أو طبقة، ولا

¹⁹² Ibid.

تفرض نفسها سياسيا إلا عندما تسيطر هذه الطبقة على أخرى فتظهر السلطة على أنها "قدرة طبقة اجتماعية على تحقيق مصالحها الموضوعية الخاصة"¹⁹³.

تكون العلاقات الطبقيّة القائمة على الصراع في كل المستويات هي علاقات السلطة و تكون هذه الأخيرة ممارسة لشرعية مدعمة بالقوة الاقتصادية و السياسية و الايديولوجية تملكها الطبقة المسيطرة، فتمارس سلطتها باسم القانون داخل جهاز الدولة الذي يرتبط بالتالي بهيمنة الطبقة السياسية الحاكمة.

و عليه نستخلص تعريف الماركسية للسلطة كالتالي:¹⁹⁴

- (1). ترتبط السلطة بالمصلحة السياسية
- (2). تُختزل السلطة داخل أجهزة الدولة و مؤسساتها، فالدولة هي السلطة.
- (3). لا توجد السلطة خارج العلاقات الاجتماعية الطبقيّة.
- (4). السلطة هي ملكية بيد طبقة دون الأخرى.

تجاوزت الفلسفة الماركسية حول السلطة الطرح النظري نحو مشروع للتغيير الاجتماعي والسياسي، و كحركة تحريرية تجاه الأوضاع الانسانية التي عرفت فترات التوتر الممتدة في أوروبا و العديد ممن البلاد الأخرى، فأرادت فرض نموذج للسلطة و الممارسة السياسية انطلاقا من مفهوم الطبقيّة و المادية التاريخية، فجاء تعريفها للسلطة كاصطلاح مرتبطا بالعامل المادي (الاقتصاد) المحدد للسلوك السياسي، و تظل هي الجهاز الذي بواسطته يتم النظام و تحقيق الإيديولوجية المرجوة، و هذا ما عبر عنه إنجلز عندما استعان بمبدأ النظام لتبرير ضرورة وجود السلطة ردا على اللاسلطويين في مشروع تحقيق الثورة الاجتماعية التي نُودي بها آنذاك، فيقول فيما استنتجناه من تأويلاته:¹⁹⁵

- (1). انتقال الاقتصاد الاجتماعي من أعمال معزولة إلى أعمال مشتركة تتطلب التنظيم، ولن يتحقق هذا الأخير بدون وجود سلطة تُخضع مشيئة الفرد الواحد إلى قواعد النظام الجماعية.
- (2). إن الرغبة في إلغاء السلطة الصناعية المشتركة الثقيلة، هو إلغاء الصناعة نفسها والرجوع نحو الوراء.

¹⁹³ L.Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)*. (1970)

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ فريدريك إنجلز: حول السلطة: ترجمة وإعداد رقمي: وجدي حمدي (يوليو 2004)

3). من السخيف اعتبار السلطة شرّ مطلق و أن مبدأ الاستقلالية الفردية خير مطلق، إنما السلطة و الاستقلالية شيئان نسيبان، حيث يختلف مجالها باختلاف مراحل تطور المجتمع. و لأن المجتمع يتطور نحو النموذج الاشتراكي في المشروع الماركسي، فإن السلطة تعرف بأنها الادارة التي تحتكرها الطبقة المسيطرة (البرولتاريا) و فرض دكتاتورية الدولة الاشتراكية للقضاء على الطبقة (الوصول إلى تحقيق المجتمع اللاتبقي) و إزالة الدولة أي و بالتعبير الماركسي: " يجب أن تستحوذ الطبقة البرولتارية على سلطة الدولة لتحطيم جهاز الدولة البورجوازية القائمة و تعويضه كمرحلة أولى بجهاز مختلف برولتاري، ثم القضاء على سلطة جهاز الدولة في مرحلة لاحقه.¹⁹⁶

يأخذ هذا التصور قاعدته عن خطاب تجريدي تأملي حول جهاز الدولة، فلم يعطي المعنى الدقيق لمفهوم السلطة و العناصر التي تسيّرهما، و ربما ذلك ما أراد لويس ألتيسر. Althusser. معالجته بأن اعتبر السلطة كنسق مركب هو أكثر تعقيد، يتضمن بالإضافة إلى المؤسسات الردعية كالشرطة و الجيش و الإدارة و المحاكم و السجون و التي تنشط كلّها للدفاع عن النظام السياسي و الاستقلال الطبيعي، يتضمن هذا النسق أيضا أجهزة التعليم و الاعلام والدين و التربية و القانون و الثقافة كأجهزة إيديولوجية تنشط كلّها لإعادة إنتاج العلاقات المهنية، و تبقى السلطة محورا للصراع الطبقي يقول ألتيسر: " كل صراع طبقي يدور حول جهاز الدولة إي حول امتلاك و المحافظة على السلطة."¹⁹⁷

و من خلال البنى النظامية دائما يؤسس دفيد إستون D. Easton لمفهوم السلطة مختزلا إياها في مضمون النظام السياسي الذي يعرفه بأنه " مجموعة من التفاعلات المرتبطة بنمط محدد داخل المجتمع "¹⁹⁸ ترتبط بما أسماه بعملية التخصيص السلطوي، فيقول بالبنية السياسية التي تتميز عن البيئة الاجتماعية بعلاقتها بعملية صنع القرارات فافتراض نوعين من البنى السياسية أو النظامية:¹⁹⁹

¹⁹⁶L.Althusser, Idéologie et appareils idéologiques d'État, Op.cit. « le prolétariat doit s'emparer du pouvoir d'État pour détruire l'appareil d'État bourgeois existant, et, dans une première phase le remplacer par un appareil d'État tout différent, prolétarien, puis dans les phases ultérieures mettre en oeuvre un processus radical, celui de la destruction de l'État (fin du pouvoir d'État et de tout appareil d'État). »

¹⁹⁷Ibid. « toute lutte de classe tourne autour de l'état autour de la détention , c'est-à-dire de la prise de la conservation du pouvoir d'état »

¹⁹⁸ D. Easton, Le système politique , traduction Pierre Racheron, Ed : A. Colin, Paris 1974

¹⁹⁹ Ibid.

1). البنى التحتية و منها الرسمية و هي الهياكل الدستورية المرتبطة مباشرة بجهاز الحكومة و البنى الغير الرسمية وهي عمليات الاتصال والتجمعات النموذجية في المجتمع كالتجمعات الدينية أو الحزبية..الخ

2). البنى الفوقية (العليا) و هي النظام الشامل الحامل لمعنى المجتمع المؤلف من بنى اقتصادية و ثقافية و أخرى اجتماعية.

يجعل دافيد أستون من النظام السياسي معنى شاملا لمفهوم السلطة التي لا يراها من منظور البنى النظامية حكرا على جهاز الحكومة كما هي الرؤية الماركسية في إطار هذه البنى دائما، و إنما هي عملية تخصيص تجعل من القرارات تُصنع على مستوى المجتمع بمؤسساته المختلفة الرسمية و الغير الرسمية (التحتية و الفوقية) أي ضمن الدولة أكثر مما هي ضمن الحكومة أو الطبقة الحاكمة من منظور ماركسي.

و كذلك نجد كل من هارولد لاسويل H. Lasswell و فليب برود F. Braud في إطار النظرية التفاعلية يعالجان السلطة السياسية كحقيقة محيطية على مستوى مؤسسات تسيير المجتمع فعندما عرّف لاسويل النظام السياسي بأنه من يحصل على ماذا و متى و كيف فإنه يخاطب بذلك مجموعة الضوابط المرتبطة بالسلطة و النفوذ، و يكون بصدد عملية إثارة البعد الوظيفي للسلطة كأداة تعكسها عملية تأثير السلطة، يقول لاسويل: " هي شكل فن ممارسة التأثير في البرامج السياسية... لغة السلطة هي لغة القرارات هي لغة السياسي."²⁰⁰

و يقترح فليب برود في نفس السياق التفاعلي لمفهوم السلطة:²⁰¹

1). تكون السلطة مفهوم مرادف للحكم.

2). تكون السلطة عبارة جوهرية و أفضل من ذلك تكون هي رأس المال بالمعنى الاقتصادي

3). تشير كلمة سلطة إلى العلاقة بين عدة أفراد.

إن مثل هذا الطرح النظري في تفسير السلطة السياسية، يعكس رؤية متداخلة فيما بين النظام السياسي و السلطة و الحكم مؤكدا بذلك صعوبة تقديم تفسير اصطلاحيا لمفهوم السلطة بدون اعتبار تلك المتغيرات الفاعلة في ترسيخ القوة و النفوذ كعاملان مؤسسان لطرح

²⁰⁰ Lasswell Harold D. L' « Analyse du contenu » et le langage de la politique. In: Revue française de science politique, 2e année, n°3, 1952 http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-

« Le langage de la politique est le langage du pouvoir. C'est le langage des décisions, l'instrument qui sert à les transmettre..... »

²⁰¹ Philippe Braud, Sociologie politique, Paris LGD 2000

السلطة، سواء كان ذلك في تفسيرها الانثروبولوجي أو السوسيولوجي. فاعتبار النظام السياسي شبكة من التفاعلات و العلاقات و الأدوار التي ترتبط بظاهرة السلطة و من يمارسها و كيف يمارسها، تظهر ضمنا عملية تفاعل القوى المختلفة في المجتمع يعبر عنها الفكر بأساليب متباينة و لكنها متقاربة، ليس فقط في تحديد مفهوم السلطة السياسية في حد ذاتها، و إنما أيضا في تحديد العلاقة بين هذه الأخيرة بالمرجعيات الثقافية و المعرفية.

هذا ما قد انعكس أيضا على الفكر العربي الذي يقدم مساهماته النظرية في تحليل النظام السياسي، فنجد ثروت بدوي يعتبر النظام السياسي " مجموعة من القواعد و الأجهزة المتنافسة و المترابطة فيما بينها و بين نظام الحكم و وسائل ممارسة السلطة و أهدافها وطبيعتها و مركز الفرد منها."²⁰² و يعرفها عبد الله حوجو " بأنها مجموعة من الأنماط المتواجدة و المتداخلة، المتعلقة بصنع القرار الذي يترجم أهداف و منازعات المجتمع من خلال الجسم العقائدي الذي أعطى صفة الشرعية للقوة السياسية"²⁰³

نلاحظ أن كلا التعريفين صيغ بنوع من التداخل بين مفردات التعريف بالسلطة و التعريف بالنظام السياسي عامة كالقواعد و الأنماط، المنافسة و النزاع و العقائد و الشرعية، تظهر في إطار هذا الطرح التفاعلي من عوامل النظام السياسي، و غالبا ما يؤخذ مدلوله من فكرة توسع السلطة و اتساع القوى التي تبني الجماعة، عبر عنها ابراهيم درويش بمكونات النظام مدرجا إياها في " إطارين"²⁰⁴:

1. الاطار الذاتي للنظام أي محيطه الداخلي.

2. الاطار الخارجي للنظام أي محيطه كما نما و عاش فيه.

هذا و كان قد ارتبط تعريف السلطة السياسية بمفهوم المحيط و الفضاء الاجتماعي لدى المفكر الامريكي تالكوت بارسونز T. Parsons عندما حدد مكانة السلطة داخل النظام الاجتماعي معرّفا إياها انطلاقا من الدور الذي تؤديه داخل هذا النظام و بين الأفراد، فتكون السلطة " هي القدرة على تعبئة مصادر المجتمع بهدف تحقيق الالتزامات المشتركة، فهي الوسيلة للسيطرة على العوامل التي تفعل العملية الاجتماعية"²⁰⁵، كما لمح إلى ذلك أيضا

²⁰² ثروت بدوي، النظام السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة 1975

²⁰³

²⁰⁴ ابراهيم درويش، النظام السياسي، دراسة فلسفية تحليلية، دار النهضة العربية، القاهرة 1968

²⁰⁵T. Parsons « Le pouvoir est la capacité de mobiliser les ressources de la société en vue des buts pour la réalisation des quels un engagement en commun à été pris ou peut être pris (...) c'est le moyen d'acquérir le contrôle sur des

جبريال ألموند G. Almond و هو يعرف النظام السياسي " كنظام التفاعلات الذي يقوم بوظائف التوحيد و التكيف في جميع المجتمعات المستقلة على الصعيد الداخلي و الخارجي باستخدام القهر المادي و التهديد سواء كان شرعيا أو استبداديا"²⁰⁶. فالسلطة هي إحدى مستويات النظام السياسي مجسدة في عملية صنع القرار عبر المؤسسات الرسمية التي تؤسس بنية النظام القانوني، و المؤسسات الغير الرسمية المحيطة و كذلك القوى الخارجية.

كيفما كانت الرؤية الفكرية في تسيير السلطة السياسية، فإنها تعتمد في مضمونها على مرجعية تاريخية تفرض نفسها كأسلوب منهجي يؤصل مفهوم السلطة من خلال التجربة الاجتماعية التي جسدها و لا تزال المراكز و الأدوار، فلا يكاد يخلو أي تعريف أو نظرية حول السلطة السياسية من الإشارة سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى الضرورة الموضوعية لتواجدها، انطلاقا من تلك الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها لخدمة التماسك الاجتماعي، ذلك الذي يجعل منه برتراند راسل B. Rassel محور العلاقة بين السلطة والفرد داخل المجتمع البشري، مفترضا " أن اتساع وحدة الأفراد تطلبت الحاجة إلى جهاز يوصل إلى القرارات الاجتماعية، و تطور هذا الجهاز في مراحل إلى أن أصبح ما يستطيع الانسان العصري أن يعرفه بالحكومة، و حالما تقوم هناك تكون لبعض الناس سلطة أكثر من الآخرين..."²⁰⁷ قد تكون هذه رؤية ذات بعد أنثروبولوجي و لكنها تحمل أيضا ذلك البعد التاريخي الذي تستند إليه المقاربة السوسيولوجية عند العديد من المفكرين، اعتمدوا في تعريفاتهم للسلطة السياسية على القراءة التاريخية و تجربة الأفراد صانعوها، فقدموا أشكالا مختلفة لصورة السلطة يلخصها وليام لابييار J.W. Lapierre في ثلاثة أنواع:²⁰⁸

1. سلطة اجتماعية مباشرة : و هي سلطة القبائل و العشائر في رأي بعض المفكرين تفرض نفسها على الجماعة دون أن يتولاها أحدا منها، أي ما من أحد يأمر و لكن

facteurs qui rendent efficace l'action collective// » Cité par Houari Addi, L'Etat et pouvoir, approche méthodologique et sociologique, OP.cit.

²⁰⁶ G. Almond, Le système politique face au développement, in sociologie politique, textes réunis, par Pierre Birnbaum, François Chasel « Le système politique est le système d'intégration qui existe dans toutes les sociétés indépendantes, un système qui accomplit les fonctions d'intégration et d'adaptation (sur le plan intérieur et par rapport à d'autres sociétés) par le recours-ou sous la menace du retour à une contrainte physique plus au moins légitime , le système politique est le système légitime en charge..... » r

²⁰⁷ برتراند راسل، السلطة و الفرد، ترجمة شاهر الحمود، دار الطليعة بيروت ط 1 1961

²⁰⁸J.W. Lapierre, Le pouvoir politique, Puf coll. sup 1969 « Le pouvoir social immédiat, le pouvoir social individualisé, le pouvoir social institutionnalisé » « loi des trois états »

يطيعون. و يقوم هذا النوع من السلطة على العادات و التقاليد مما يجعلها غير رسمية من وجهة نظر العقد الاجتماعي.

2. السلطة المجسدة : يجسدها شخص أو عدة أشخاص فوضوا من طرف الآخرين لممارسة الحكم و العقاب و الاصلاح، و يتمتعون بالحق في استخدام القوة اللازمة لفرض أوامرهم و تنفيذ الأحكام. و يتجلى هذا النوع من السلطة في فترات تاريخية متعددة من حياة البشر السياسية.

3. السلطة المؤسسة : و هي سلطة القوانين التي تكفل احترامها، بعد أن يتحول ما هو سلطة الفرد أو المجموعة إلى سلطة شخص معنوي.

تحمل كل هذه الأنواع و أشكال السلطة المضمون الوظيفي لها " فلا تتواجد كضرورة إلا من أجل المبدأ الاجتماعي، و السعي للحفاظ عليه لذلك ينتهي لايبار إلى تعريف السلطة "بأنها الوظيفة الاجتماعية التي تقوم على سن القوانين و حفظها و تطبيقها و معاقبة من يخالفها وهي التي تعمل على تغييرها و تطويرها كلما دعت الحاجة. إنها الوظيفة التي لا غنى عنها لوجود الجماعة ذاتها لاستمرارها و لمتابعة نشاطها"²⁰⁹

إن المبدأ المنهجي في تفكيك مفهوم السلطة و تجريده من المرجعية الاحتكارية و ارتباطه بالمحيط و الفضاء الاجتماعي العام أو العالم الاجتماعي، قد أعاد النظر في القاعدة العلمية لتفسير السلطة التي تحولت إلى مؤسسة قانونية تسترجع من خلالها السلطة مكانتها الاجتماعية و مبدأ تواجدها المنبثق عن العلاقات الانسانية بين الأفراد و بين الجماعات ليتسع مفهوم السلطة و السلطة السياسية نحو المحيط الخرجي متجلية من خلال مصطلح القدرة الحامل للقوة كعامل بات محوريا في بناء نظرية السلطة و تجسيد الفعل الارادي المتغير الثابت في تعريفها، يقول رمون آرون " السلطة هي القدرة على فعل التدبير، و يتخذ له هذا المفهوم (القدرة) بعده الحقيقي عند ممارسة الأفراد سلطتهم على الآخرين"²¹⁰

فالقوة أو القدرة و ما تجرّه من تبعية و هيمنة فسيادة من الفرضيات الاصطلاحية لمعالجة مفهوم السلطة السياسية لا في إطارها الطبقي داخل الجماعة فقط بل أيضا في إطارها

²⁰⁹J.W. Lapierre, Le pouvoir politique, Ibid. « la fonction sociale qui consiste à établir, maintenir, sanctionner, appliquer, adapter aussi et transformer au besoin le Droit : fonction indispensable à l'existence même du groupe, à sa persévérance dans l'être à la réalisation des fins qu'il poursuit... »

²¹⁰ R. Aron, Paix et guerre entre les nations, Paris 1962 ,dans Persée, <http://www.persée.fr> « Le fait que les hommes appliquent leur puissance essentiellement à leurs semblables donne au concept, en politique, sa signification authentique »

الواسع و امتدادها بين الجماعات، لأن القوة و القدرة اليوم و دائما، لا تقاس إلا في إطار استعراض عضلاتها على المستوى الخارجي و انتقالها من مستوى الفرد إلى مستوى الشخص المعنوي أو جهاز الحكم، فمستوى القوة أو الهيمنة العالمية - و لا نضن أن أي صراع سياسي أو اشتباك حول السلطة، قد يكون في مأمن من تحديات هذه القوة التي يجعل منها رمون آرون (R. Aron) قاعدة مفهوماتية صلبة لتحليل الالتزامات التاريخية بين الجماعات والأمم إذ يقول " قدرة الفرد أو قوته هي إمكانية القيام بالفعل، و قبل ذلك التأثير في سلوك أو مشاعر الآخرين، و أعني بالقدرة على المستوى العالمي إمكانية فرض الوحدة السياسية إرادتها على الوحدات السياسية الأخرى، و باختصار فإن القدرة السياسية ليست مطلقة و إنما هي علاقة إنسانية²¹¹. و لا تبني العلاقات الانسانية إلا على التفاوتات الاجتماعية المبررة بصياغة القناعات الايديولوجية و إعادة إنتاجها داخل المجتمع و بين المجتمعات، قناعات تبنيتها جملة من الخصائص السياسية و الاقتصادية و الدينية متداخلة فيما بينها، تعطي السلطة السياسية على اختلاف أشكالها و بالتالي تعارضها صفة الالتباس و القداسة لتجيب عن مبدأ الشرعية في مقابل الاكراه الذي تمارسه على الأشخاص و الهيئات...

ينتهي التفسير العملي للسلطة إلى اختزانها ضمن مجالات تعبر عن المحيط الداخلي والخارجي للمجتمع المحلي و المجتمع العالمي بأن صيغ مفهوم السلطة و دائما من خلال مرجعياتها الاجتماعية و السياسية إلى سلطات ثلاثة تحتوي كل سلطة على إرث تاريخي ومنظومة إدارية فكرية، تسعى إلى خلق نوع من التوازن في ذات الوقت الذي تعبر فيه عن منطق الصراع المحرك لعملية التواصل الزمني و الاستمرارية الاجتماعية. فتتخذ لها أشكالا متطورة حديثة بابتكارها لجهاز الدولة و مؤسساتها التشريعية و التنفيذية و القضائية، كل منها يعبر عن لا مركزية السلطة السياسية أو احتكارها في يد شخص أو هيئة معينة و عدم تموقعها في قمة الهرم الاجتماعي. إلا أن طبيعة السلطة و السلطة السياسية كما عبرت عنها معظم المقاربات الانثروبولوجية والسوسيولوجية قد ترسخ الإيديولوجية الاصلاحية، و لكنها تنتهي بالفشل في الفصل بين هذه السلطات الثلاثة التشريعية و التنفيذية و القضائية، و تظل السلطة السياسية إشكالا يتبنى جدلا لا نظرية.

²¹¹ Ibid. « La puissance d'un individu est la capacité de faire, mais, avant tout, celle d'influer sur la conduite ou les sentiments des autres individus. J'appelle puissance sur la scène internationale la capacité d'une unité politique d'imposer sa volonté aux autres unités. En bref, la puissance politique n'est pas un absolu mais une relation humaine »

المبحث الثالث: التعريف بالسياسة و السياسي

توحي المواجهة التي يقيمها الجدل بين الدين و السياسة بوجود نوع من التنافس على الهيمنة الجماعية، لأن كل منهما يملك مسعاه الاجتماعي الذي لا يُفسر إلا من خلال التعريف به، و ذلك ما اجتهد فيه الفكر منذ أن بدأ الصراع على البقاء يأخذ له أبعادا مادية سخرت لحسابها الفطرة و الاخلاق بما ابتدعه الأفراد من أعراف تتحوّل بفعل التطور و حتمية التغيير إلى منظومة من القواعد تترجم الضرورة الاجتماعية و التّكفل بقدر الجماعة و تدبير أمورها، و هذا ما يعرف بالسياسة التي هي اليوم موضوع المعرفة كمفهوم وكاصطلاح يخفي في ثناياه قدرة الانسان على أن يكون الحَكَم و المحكوم في جماعيته، وأن ينتج لنفسه القوة التي تمكّنه من اختراق فضاءه الغيبي (الدين) في الزمان و المكان.

فإذا كانت السياسة من هذا المنظور مَوْلدً فإن ذلك يعني أنها ضرورية لتلبية حاجة كما يراها ابن خلدون قائلاً: " فوجب أن يرجع إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس و غيرهم، و إذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها و لا يتم استيلاؤها " ²¹² و لا نستطيع إقصاءها كنشاط جوهري يتعايش مع الوجود الانساني كما توصل إلى ذلك حوليان فريد J.Freud جاعلا من السياسة في إطارها الاصطلاحي " أهم المهام الأصلية و التوجهات الرئيسية و هي ستة: السياسي و الاقتصادي و الديني و العلم و الأخلاق " ²¹³ أما القضاء فيعتبره الوسيط بين السياسة و الأخلاق لأن السياسة نشاط مستقل يملك أهدافه و آلياته الخاصة حسب حوليان فريد J.Freud. و نراه نحن طرح لإشكالية مصطلح السياسة يقع بين الضرورة الاجتماعية و استقلالية الفعل السياسي، لا يفسرها إلاّ التأسيس اللفظي و الاصطلاحي تم الوظيفي لمفهوم السياسة في علاقتها بالسياسي.

أولاً: المدخل إلى مفهوم السياسة

1. السياسة لغوياً

يعود أصل كلمة سياسة حسب المصادر العلمية في اللغة اللاتينية إلى المصطلح الاغريقي Polis الذي كان يمتد في اليونان القديم إلى معنى المدينة و محيطها و اجتماع المواطنين²¹⁴ فيكون معنى كلمة Polis هو الاقليم أو المدينة و محيطها (Cité) كما تعني اجتماع الرجال الذين هم مواطنون كجماعة لا كأفراد، أي في إطار تنظيم العلاقات الاجتماعية حيث تظهر المدينة من خلال ما هو مشترك أي ما هو سياسة التي تعني تنظيم المجتمع أو المدينة أو الدولة التي يؤسسها التدبير العقلاني للهيئات الاجتماعية فتمتد الكلمة إلى معنى التنظيم العضوي المكون لمجموعة من أجهزة الحكومة، مفروضة لتأسيس الدولة المدينة و التي يصبح وجودها وجوداً سياسياً.

لا شك يستند هذا التفسير لكلمة سياسة على ما قدمه أرسطو في تعريفه للسياسة على أنها " تدبير حكومة المدينة"²¹⁵ ليعطي معنى الجماعة السياسية لمفهوم Polis أو المجتمع السياسي يكون فيه الانسان سياسي و مدني مهياً ليكون عضواً في جماعة منظمة أو دولة المؤسسات مكونة من المواطنين، و أكثر من حيوان اجتماعي يكون الانسان حيوان سياسي لأنه يملك أيضاً القدرة على تنظيم اجتماعه فهو بذلك سياسي.

و كأغلب المفاهيم و المصطلحات نجد للسياسة مرجعاً لغوياً يونانياً اغريقياً يشير إلى ارتباط اللفظ بالعوامل الثقافية و اللغوية التي تختلف و تتباين بين المجتمعات من حيث المستوى الفكري و الحضاري الذي تعكسه منظومة من القيم عبر بها اليونانيون فيما قبل الميلاد عن الديناميكية الاجتماعية و تأطير الصراع المادي من خلال انتاج نظرية المعرفة و تأسيس قاعدة لغوية تُسمّى كل مولود حركي تنظيمي، فيمتلك خصائصه المستقبلية و الحضارية في سياق فرض الهيمنة و ضبط العلاقات الاجتماعية، فكانت السياسة لفظاً انقلابياً تبريرياً يراد به التعبير عن الانتقال من الجماعة القبلية إلى المدينة فاتخذ المفهوم نفسه (سياسة) طابعاً ممتداً و متحركاً و متحرراً من القيود النمطية الخاصة و تمّ تكييفه مع كل ما يتعلق بقواعد و أحكام التدبير الجماعي و قد يكون ذا مرجعية دينية أو علمانية لذلك

²¹⁴ Ph. Ségur, Le Politique, Ellipses, 1996

²¹⁵ Aristote, La politique, introduction, note et index par : J. Tricot, Paris 1982 « La politique est l'étude du gouvernement de la cité » p 585

نجد تعريف السياسة في القواميس و المناهل المختلفة يعطي معنى لغويا شاملا لهذه الكلمة، ينحصر في كون السياسة هي النشاط الاجتماعي الذي ينظم الحياة العامة بمختلف مجالاتها.

فيعرفها القاموس الفرنسي " Larousse " بأنها²¹⁶:

- كل ما له علاقة بتنظيم السلطة في الدولة كالمؤسسات السياسية، رجال السياسة الفلسفة السياسية، العلوم السياسية...

- على أنها مجموعة من الأعمال و الأحداث و المؤسسات، فهي طريقة تطبيق الهيمنة وكيفية تسيير الأعمال (استراتيجية)

- لها علاقة بالأشخاص المكلفون بالأعمال السياسية.

و للوصول إلى نفس المعنى تأخذ بعض التعاريف مضمونا مختلفا لكلمة سياسة كأن تُعرف بأنها فن تدبير الحكومة وهي تسيير شؤون العامة. كما تعني النشاط المرتقب من طرف هيئات أو مؤسسات أو حزب أو دولة أو أشخاص من أجل بلوغ هدف مسطر.

يؤكد هذا الاختلاف في مضمون التعاريف البعد الاجتماعي المتطور الذي يحتويه مفهوم السياسة (politique) فهي لا تُعرف بقدر ما تُترجم كتكتيك يمنحها معنى المنهجية أو الأسلوب الذي يصاحب النشاط و الفعل التنظيمي للحفاظ على التوازن الذي لا يكتمل إلا بالتضامن من وجهة نظر التصور العضوي الوظيفي، فنقول بالسياسة الاقتصادية والسياسة التعليمية و السياسة القانونية و السياسة العامة و السياسة الحكومية و السياسة الاجتماعية و سياسة السلطة... الخ و تُعرف كل هذه المجالات انطلاقا من مضمونها أي الاقتصاد و التعليم و القانون .. أما كلمة سياسة المرادفة لها فهي تشير للعقل القائم على مجموعة من التدابير الفكرية و الاجراءات يحولها التراكم و الاجتهاد إلى ارث ثقافي ومادة و موضوع للبحث و الدراسة العلمية، فتظهر العلوم بفروعها العديدة منه علم الاجتماع السياسي بمجالاته المتنوعة كالثقافة السياسية و التنشئة السياسية و مختلف الظواهر السياسية

²¹⁶ Petit Larousse, Illustré 1991 «1. Politique : relative a l'organisation du pouvoir dans L'État à son exercice.

- Institutions politiques -Homme politique--Philosophie politique -Science politique. 2. Ensemble de pratiques et déterminations du gouvernement d'un État ou d'une société – Manière d'exercer l'autorité dans une société – Manière concrète d'agir de conduire des affaires (stratégie) . 3. Personne qui s'occupe des affaires politiques, qui fait de la politique »

كالسلطة و القوة و النفوذ، الانتخابات، الحكومة و ما إلى ذلك مما قد يشترك فيه العلمين السياسي و الاجتماعي.

لذلك نجد مختلف القواميس في علم الاجتماع²¹⁷ لا تعطي لفظا مباشرا لكلمة سياسة و إنما تربطها بالحقيقة الاجتماعية باعتبارها موضوع المعرفة، فيشكل مفهوم السياسة من خلالها متغير يؤدي إلى الفعل و الفكر السياسيين و يجسد السلوك و الهيئات و المؤسسات التنظيمية و الدستورية.

و للسياسة في اللغة العربية معنى مصدره الفعل سأس الأمر سياسة²¹⁸ و المقصود به تدبّر و حَكَمَ و أمر. فتعرف السياسة بأنها الأسلوب الذي يقوم عليه هذا الفعل سأس و إن كلن لا يبدو مجردا و مرتبط بمحيطه الاجتماعي إلا أنه فعل مستقل يتضمن في لفظه اللغوي باللسان العربي معنى متعال تتفق عليه كل المعاجم العامة، و هو فعل القيادة الذي ينتقل من الاعتناء بالدواب و تربيتها و ترويضها²¹⁹ إلى تدبّر أمور الناس و تصريفها بتميز السائس القائم بالسياسة عن السوس و هم الدواب أو القوم الذين يتدبّر أمورهم. فإذا كانت كلمة Polis بالإغريقية و Politique باللاتينية تشير إلى المدنية كمرحلة انتقالية في نظام الجماعة، فإنها في اللغة العربية تشير إلى نزعة القيادة و التنظيم المفطور عليهما الإنسان. و إذا كانت كلمة Polis قد تم اختراعها للتعبير عن الدولة المدينة من خلال ما هو مشترك، فإن كلمة سياسة من ساس تمّ توظيفها للتعبير عن الطبيعة الاجتماعية. وفي كلتا الحالتين تعبّر السياسة لغويا عن تفاعل الأفراد في أساليبهم الجماعية و التي تصبح فن الحكم و إقامة التوازن يراه ابن خلدون صناعة الخير العام و هو يفاضل بين كلمة سياسة و العمران فيقول: " السياسة هي حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية و دفع المضار..."²²⁰ و بعقلنته للفعل السياسي يلمح ابن خلدون لاصطلاح مفهوم السياسة بحيث يتضح المعنى بالكشف عن طبيعة العلاقة التي تربط بين الفعل الفني في تنظيم شؤون الجماعة/الدولة (السياسة) و الدين كقواعد لها نفس الدور التنظيمي في حياة البشر.

²¹⁷ - Dictionnaire de sociologie, Larousse 1973
- Larousse, Dictionnaire de sociologie, France loisirs 1998

2. السياسة اصطلاحا

لأن السياسة تترجم ضرورة الحياة الاجتماعية فهي نزعة انسانية قد تكون مستقلة عن الدولة لأنها أسبق في وجودها منها، و ما الدولة إلا إحدى تعابيرها و اختراعاتها الحديثة إن زالت تبقى السياسة فاعلة " فطالما يحيا الانسان وسط الجماعة تظل السياسة نشاط ضروري لسبب بسيط ألا و هو استحالة تصوّر الحياة الاجتماعية بدون تنظيم، و ليس هناك تنظيم إلا بالسياسي²²¹ و إذا ما أخذنا بهذا الرأي لسميث Schmitt الذي ينتقده غيره من المفكرين الذين يربطون السياسة بالدولة، فإننا نكون بصدد بناء اصطلاح السياسة من الفعل ذاته و هو السياسي الذي يؤسس للتنظيم و بناء المؤسسات في إطار النموذجية واختلاف المعايير، و عليه تكون السياسة ظاهرة اجتماعية في محتواها النسبي المولد للاختلاف و التباين و بالتالي ظهور النزاعات و نشأة الصراع الذي يتطلب هيئة عليا منعزلة تتولى تسوية الخلافات و قيادة الصراع، فتملك بالتالي مقاليد الحكم و منه تمارس السياسة لتأكيد النظام من وجهة نظر أنثروبولوجية اعتمدها راد كليف براون R.Brown جاعلا من السياسي " جزء من التنظيم الكلي الذي يهتم بتوكيد النظام الاجتماعي ضمن إطار إقليمي محدود، و ذلك بفضل الممارسة المنظمة لسلطة القهر عن طريق اللجوء إلى القوة الفيزيقية²²² فقد جعل هذا التعريف للسياسة معنى المحور الذي تتقاطع عنده عدة مفاهيم كالسلطة والقوة و التنظيم، سنجد أنها من المفاهيم التي سنتكرر بين العديد من المفكرين السياسيين و علماء اجتماع السياسي لتقريب مصطلح السياسة من تحديد وظيفتها أكثر من ما هي وسيلة، لها أعرافها و آلياتها تعتمد عليها في صناعة النظام الذي هو خاصية من خصائص كل مجتمع " سواء كان هذا المجتمع بسيطا (بدائيا) أم أسرة أم قبيلة أم هيئة دينية أو اجتماعية²²³ كما يجزم موريس ديفرجيه M. Duverger فلا مجتمع يخلو من السياسة بل و لا يخلو مجال من مجالات الحياة الاجتماعية من السياسة التي تتحول إلى أعراف و قوانين يخضع لها افراد لتنظيم اجتماعهم المدني.

و هو ما يتصوره ريمون آرون R.Aron من خلال التمييز بين السياسة كميدان والسياسة كقواعد أو برنامج عمل يوضّحه بتقسيمه²²⁴ إلى:

²²¹ Carl. Schmitt, La notion du politique, trad., Calmann Levy-Emmanuel fournier 1994

²²² Radcliffe-Brown (1924-1949), Structure et fonction dans la société primitive, Op.cit

²²⁴ R. Aron, Dix-huit leçons sur la société industrielle, paris Gallimard 1963

- تنظيم سياسي حزبي تكون فيه السياسة كميدان في النشاط الحكومي البرلماني والحزبي.. الخ و ما يتبعه من وظائف تنفيذية وتشريعية، دبلوماسية، عسكرية.

- نظام سياسي اجتماعي هو عبارة عن الهيئات الاجتماعية التي تقوم بالتنظيم العام للمجتمع، تظهر من خلالها العلاقات الفردية و الجماعية للبرالية و الرأسمالية.. الخ يمارس عليها التنظيم الحزبي الهيمنة عن طريق برنامج العمل السياسي الذي سيؤثر على التنظيم السياسي الاجتماعي.

و من ثم يصل ريمون آرون إلى أن " السياسة هي النظرية و الفن الذي ينظم حياة الناس في جماعة "225 أي هي النظرية و الفن الذي يضمن وجود و بقاء المجموعات المنظمة ولن يستتب النظام إلا بوجود الحكم و بتواجده تتواجد السلطة التي تقوم على مشروع محدد من طرف الحكومة أو مجلس أو حزب سياسي، و هذا ما يقربنا أيضا من تعريف دافيد أستون D. Eston بأنها " التوزيع السلطوي للقيم من أجل المجتمع "226 أي بأن تقوم السلطة بتوزيع القيم المادية التي ترتبط بحياة الأفراد، فتعطي بذلك المعنى الاصطلاحي لكلمة سياسة من خلال مجموعة الظواهر السياسية المحيطة و الكامنة وراء الفعل السياسي داخل المجتمع و التي جعلت البعد المفاهيمي للسياسة يتسع ليشمل كل ما يرتبط بالحكم كإبداع فني في صناعة العلاقات بين الحاكم و المحكوم.

و إذا كانت السياسة فن الحكم كما يعرفها الكثير من المفكرين من بينهم ميكافيلي الذي يراها " فن الإبقاء على السلطة و توحيدها في قبضة الحكام بصرف النظر عن الوسيلة التي تحقق ذلك "227 فإنها لا تبدع الجمال في كل حالاتها (السلم، الاستقرار، التوازن) بل للسياسة دورها في تطوير الصراع الداخلي و الخارجي لأي مجتمع بإنتاجها إيديولوجية الفتنة و دورها في صناعة الحروب و التدمير، و هي من الظواهر التي تستفحل و تنتشر كمهمة تاريخية متواصلة و كقدر يدفع بالعديد من المحللين إلى اعتبارها موضوع السياسة و تعرف انطلاقا من ديناميكية مضمونه، أي اعتبار السياسة كميدان حركي تفهم من خلاله العلاقات الفردية و العلاقات الجماعية كما نستنتج من قراءة ريمون آرون للسياسة معتبرا إياها مفهوم حركي dynamique يؤسس العلاقات الاجتماعية التي تسعى عبرها كل الأطراف إلى تحقيق إحدى

225 Ibid.

226 D. Eston, Le système politique, Op-cit.
N. Machiavel, Le Prince

البرامج المتنافسة²²⁸. و هذا ما يفترض وجود الصراع والاختلاف، و كذلك احتمالات وجود اتفاقات عرضية فقط نظرا لاستحالة وقوع الاتفاق والتسوية، و يبقى الصراع هو محرك الفعل السياسي لذلك يقول برترون جفينال Bertrand. Jouvenel " السياسة politics هي الاحتجاجات التي تسبق قرار ما والسياسة plicity أسلوب في التعامل الذي يظهر فيما بعد

229»

و كيفما كانت التعاريف فإنها لا تعطي معنا اصطلاحيا ثابتا، و ما تعابير الحكومة والبرلمان و الحزب و التنظيم و الميدان.. الخ إلا مفاهيم تؤكد الاختلاف و التباين والتداخل بين ما هو إيديولوجي و قانوني و اقتصادي و سياسي، الأمر الذي انعكس على المحاولات الفكرية في تفسير كلمة سياسة. فنجد تنوع تعريفاتها و كثرتها لاعتماد كل منها على خلفيات السلوك الانساني الذي يتجلى في الصراع و التنافس على مصالح الجماعات باستخدام القوة الفيزيقية و القانونية، يقول جوليان فريد J. Freud " السياسة هي الفعالية الاجتماعية التي تأخذ على عاتقها باستخدام القوة المرتكزة على القانون تحقيق الأمن الخارجي و الوحدة السياسية داخليا و حفظ النظام وسط الصراعات المنبثقة عن اختلاف الآراء و المصالح²³⁰ فتبدو السياسة في معناها العملي متضمنة لمعايير القوة بمستوياتها بعد أن تتحدد السلطة كجهاز سياسي قائم يحتاج إلى امتلاك الطاقة المادية و المعنوية (السياسة و الدين) للسيطرة التي كان ماكس فيبر قبل هؤلاء قد جعلها حق من أجل قيام السلطة فعرف السياسية " بأنها الفعالية التي تطالب بحق السيطرة من أجل السلطة القائمة على أرض ما مع استخدام القوة و العنف عند الحاجة من أجل النظام الداخلي أو من أجل الدفاع عن الجماعة في وجه التهديدات الخارجية²³¹.

وتبقى هي التفاعلات بين مجالات الحياة الاجتماعية الخالقة للقوة متغيرا أساسيا في تعريف السياسة حيث يوظفها أيضا غبريال ألموند Gabriel Almond فيرى بأن السياسة "هي نظام التفاعلات في جميع المجتمعات المستقلة و الذي يقوم بوظيفة التوحيد والتكيف في الداخل و

²²⁸ R. Aron, Op.cit.

²²⁹ Ph. Ségur, Le Politique, Op.cit. « Celui-ci (B. Jouvenel) définit comme *politics* les contestations qui précèdent une décision et comme *Policy* la ligne de conduite qui en émerge. »

²³⁰ J. Freud, Qu'est-ce que la politique, Op.cit.

²³¹ Max. Weber, Weber, Max. Le savant et le politique, la découverte/Poche Paris 2003 " « Par politique, nous entendons l'ensemble des efforts fait en vue de participer au pouvoir ou d'influencer la répartition du pouvoir, soit entre les États, soit entre les divers groupes au sein d'un État »

تجاه المجتمعات الأخرى باستخدام القسر المادي و بالتهديد سواء بصفة شرعية أو غير شرعية. فالنظام السياسي هو القائم الشرعي على أمن المجتمع و ما يحدث فيه من تغيير²³²

نلاحظ إذن أنه و بالرغم من اختلافها قد تتفق الكثير من التعاريف الاصطلاحية لكلمة سياسة خاصة فيما يتعلق بربطها بالقوة و التنظيم في وجود السلطة كضرورة لتشكيل النفوذ الذي توصف به السياسة. وهذا ما لم يغفله أيضا الفكر الاسلامي في تعامله مع اصطلاح السياسية، فنجد عبد الرحمن بن خلدون يجعل من العصبية المولدة للقوة والنفوذ هي الأساس في التنظيم السياسي، فإذا كانت السياسة هي تنظيم أمور الناس، فإنها لا تظهر إلا من خلال الوازع الذي يحتاجون إليه و حاكم يزع بعضهم عن بعض " و لابد أن يكون متغلبا عليهم بالعصبية و إلا لم تتم قدرته على ذلك"²³³ أي أن تكون القوة والنفوذ (العصبية) من الثوابت التي يصطلح عليها تعريف السياسة كتتنظيم يعبر عنه ابن خلدون " بالخلافة التي هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية... فهي خلافة صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا"²³⁴

فإذا كانت السياسة هي القوانين المفروضة برؤية عقلانية لإصلاح الخلق و إرشادهم إلى ما هو أخروي حسب ابن خلدون، فإنه بذلك يربط بين ما هو سياسي بما هو ديني من حيث وقوع السياسة كمنهج يؤكد هذا المفكر عندما يقول " إذا كانت القوانين مفروضة من العقلاء و أكابر الدولة و بصراءها، كانت سياسة عقلية و إذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرها و يشرعها، كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا و في الآخرة"²³⁵ يؤشر بذلك إلى مجالات السياسة يكون الدين من أهمها. كما عبر عن ذلك أيضا الامام بن عقيل معرفا السياسة بأنها " هي كل تصرف من ولي الأمر يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح و أبعد عن الفساد و إن لم يأتي به الشرع بشرط أن لا يخالف ما جاء به الشرع"²³⁶

كذلك جاءت أغلب التصورات حول مفهوم السياسة عند أغلب المفكرين المسلمين قائمة على المقاربة العقلانية بين الدين و السياسة كما يفهم من التجربة التاريخية، بدون رصد الظواهر

G. Almond, Le système politique face au développement

: 232
عبد الرحمان بين خلدون، المقدمة مرجع سابق 233
122 234
122 235
يوسف القرضاوي، الدين و السياسة، مرجع سابق ص 31 236

السياسية و البحث عن أسبابها و الوصول إلى قوانينه، و إنما اهتموا بالمبادئ الفلسفية و ما تضمنته من قيم. فغلب عل تعاريفهم لمصطلح السياسة الطابع المعياري الذي يوجه الواقع و الأفراد إلى ما ينبغي أن يكون، فارتقت السياسة إلى أشرف العلوم عند أبي حامد الغزالي عندما اعتبرها " ممّا لا يقوم العلم إلاّ به فهي التّأليف الاجتماعي والتعاون على أسباب المعيشة و ضبطها... و هي أصول لا قوام للعالم بدونها... وصناعة تستدعي من الكمال في من يتكفل بها ما لا تستدعيه سائر الصناعات "237 لأنها و حسب ما رآها هذا الفقيه تقوم بتربية المواطن الصالح على القيم و الأخلاق التي تكفل له صلاحه في الدنيا و الفوز بالآخرة أي التقريب بين الدنيا و الدين و بين تدبير شؤون الأمة و قواعد الاخلاق عن طريق القوة بمعناها المادي و المعنوي كشرط ينبغي أن يتوفر في من يتولى أمر الأمة أي قيام السلطة التي عبّر عنها أبو حامد الغزالي " بالشوكة من أهل الشوكة "238 أو ما يرادف العصبية و النفوذ الذي لا قيام للولاية شرعا إلا به و هو ما قرره أيضا الماوردي و هو يربط السياسة بضرورة التنظيم من خلال " سلطان قاهر تتألف برهته للأهواء المختلفة و تجتمع بهيبته القلوب المتفرقة و تتكفّ بسطوته الأيدي المتغالبة و تنقمع من خوفه النفوس المتعادية لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة ما آثروه... و ما ينفكون عنه إلا بمانع قوي رادع ملي. "239

فتكون السياسة هي " بما لزم من النظر في أمور الدنيا... و الكشف عن جهة انتظامها واختلافها ... و مواد عمرانها و خرابها ... فيقصدون الأمور من أبوابها ويعتمدون صلاح قواعدها وأسبابها"240

و إذا كانت هذه التعاريف الاصطلاحية في الفكر الفلسفي تميل إلى المرجعية الفقهية فإنها تمد في مضمونها إلى البعد الاجتماعي الذي يفرض موضوعية الفعل السياسي جاعلا من السياسة نظاما و قواعد و قوانين تدعمها سلطة الدولة (الاجتماع) منبثقة أساسا من وحدة الدين و الدنيا لا نظام لأي منهما إلا بالآخر، يقول الماوردي " الخلافة هي حراسة الدين وسياسة الدنيا أي النظر إلى أحكام الدين كقواعد ثابتة في أداء مهام الدولة و وظائفها.

237 أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء 1 14-16 (نسخة إلكترونية)

238

239 الماوردي، أدب الدين و الدنيا، دار الكتب العلمية ط 1 بيروت 1987 112

240

ولا يعبر ذلك إلا على التفسير العضوي الذي يقول به فلاسفة التنوير الأوروبي و واقعية السياسة كمسلمة نجدها أيضا في فكر فلاسفة الاصلاح و النهضة مع نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين من مثل الشيخ محمد عبده و رشيد رضا و غيرهم الذين عاصروا الحقبة الانتقالية في تاريخ الدولة الاسلامية بدخول الاستعمار و فلسفته الليبرالية على المستوى المادي الاقتصادي و الاجتماعي، تعامل معها هؤلاء بمبدأ الارتباط العضوي بين الدين الاسلامي و السياسية ظهر من خلال نظرياتهم العقلانية و الحاجة لإصلاح الانحلال الذي أصاب الأنظمة العربية و الاسلامية. ففسروا السياسة انطلاقا من النظرية في العلوم الحديثة و التي فشل رجال الدين الاسلامي و "هم روح الأمة" يقول محمد عبده " في إدراك فائدتها" ²⁴¹ و التي اقتنع بها هو فقال بوجود السياسة في كل ما يساهم في تحقيق المصلحة العامة للأمة بما في ذلك الاستعانة بغير المسلمين إذا دعت الحاجة " فالمنافع الحيوية وحدها التي يصبح اتخاذها قاعدة للأعمال السياسية و جعل المنفعة أساسا للعمل في السياسة مذهب لا ياباه الدين الحنيف" ²⁴² كون الاسلام عنده يجمع بين شؤون الدين و الدنيا في ظل سلطة مدنية لا دينية. فيؤكد بذلك اصطلاح السياسة كمنهج يجمع بين الاعتبارات الدنيوية و اعتبارات العقيدة التي تأخذ الطابع المدني عبر مؤسسات الدولة.

و لم يبتعد تلميذه رشيد رضا عن مثل هذا التصور الفكري المتمثل في محور الظاهرة السياسية حول السلطة كضرورة اجتماعية و دينية يتكفل بها أهل الحل و العقد الذين " هم سراه الأمة و زعمائها و رؤساؤها... و تتبعهم في ما يقرونه بشأن الديني و الدنيوي وهذا أمر من الضروريات... تتوقف عليه الحياة الاجتماعية" ²⁴³ و هو التعريف الذي يربط كلمة سياسة بالحكم (السلطة) و عليه تكون اصطلاحا هي القيام بأمر المسلمين.

و إذا كان أبو نصر الفرابي قبل ذلك رآها قواعد التصرف الأنسب في مجالات الحياة الاجتماعية " بوجود الملك السياسي" ²⁴⁴ فكذلك رآها كل من رشيد رضا و أستاذه محمد عبده قواعد لإصلاح الديني و الدنيوي و أن " الاسلام هداية روحية سياسية و اجتماعية مدنية... وضع أساسها و قواعدها، و شرع للأمة الرأي و الاجتهاد فيها لأنها تختلف لاختلاف الزمان

²⁴¹ محمد زكرياء توفيق، محمد عبده رائد الاصلاح و النهضة المصرية، جريدة الحوار المتمدن، العدد 3182 بتاريخ 2010/11/11

²⁴² عبد العاطي محمد، الفكر السياسي لمحمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1978

²⁴³ رشيد رضا، الخلافة، دار الزهراء 1922

²⁴⁴ أبو نصر الفرابي، فلسفة أفلاطون، تحقيق عبد الرحمن طه بدوي، بيروت 1982

و المكان ... و أنها حافظة الدين و مصالح الدنيا و جامعة بين الفضائل الأدبية و المنافع المادية²⁴⁵.

و من نفس المرجعية الاصلاحية النهضوية أسس عبد الحميد ابن باديس تصوره الاصطلاحي لمفهوم السياسة و بعقلانية تكيفت مع الظرف الاحتلالي الذي عايشه، فجعل من السياسة نشاط يتوجب على العلماء في المجتمع ... الذين هم قادة الفكر و الدين²⁴⁶ وحتى و إن كان ابن باديس هنا يرد على من كانوا يرفضون مشاركة العلماء المسلمين في الأعمال السياسية، فلا شك أنه كان يرمي أيضا إلى التعريف بمضمون السياسة كأحكام وقواعد تمد إلى العلم بأمور الدنيا، و كما سبق إليه فقهاء و فلاسفة الفكر الاسلامي* فإن مفهوم السياسة اصطلاحا لا يجرد العقيدة من آلياتها العقلانية التي تربط الفعل السياسي بكل المحيط الاجتماعي و مؤسساته كضرورة تؤكد لها حركة المجتمعات نحو التنظيم والانتقال من الجماعات القبلية و المدنية، الزراعية والحرفية إلى الجماعات الدولة المدنية الصناعية، و يطلبها التنافس و الصراع على الماديات و ما يستفزه من جدال الدين و السياسة بعد أن امتد به نحو العولمة و العلمانية كإستراتيجية فكرية ومؤسساتية اصطدم بها الواقع العربي و الاسلامي بعد سقوط الخلافة.

و من ثم بدأ المفكرون العرب و المسلمون يخضون التجربة العلمانية تحت تأثير السياسة الاشتراكية (الشيوعية) و الليبرالية الرأسمالية، و لم يعد الدين من المسلمات السياسية كما كان يعتبره فقهاء و فلاسفة سلطة الخلافة لأن مناهج المدرسة العربية و الاسلامية امتثلت للانفتاح الثقافي و اديولوجية حكومات الاستقلال و التحرر، فأعاد العديد منهم النظر في الطرح الاصطلاحي لمفهوم السياسة و في استقلالية عن العقيدة الدينية، و منهم من تكيف مع الأفكار الحديثة دون التكرار لعلاقة الدين بالسياسة كما جاء في فكر المعاصرين من العرب المسلمين الذين نظروا للسياسة و السياسي نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر برهان غليون في الاتجاه الأول القائم على استقلالية الدين عن السياسة، فتحدث عن مفهوم السياسة كونها " المدنية ذات غايات و مجموعة من القيم الكبرى الموجهة للدولة والمجتمع عموما و هو ما تعبر عنه قضية الشرعية العامة كتجسيد لمرجعية رمزية وقانونية، مقابل

²⁴⁵ رشيد رصا، الخلافة، المرجع السابق

²⁴⁶ عبد الحميد ابن باديس، البصائر، العدد 43 1355 هـ 1936

* : ابن تيمية و إخوان الصفا و المعتزلة ...

مفهوم الدولة و ما يرتبط به من تحديد لقواعد الممارسة السياسية و بنية السلطة و قواعد ممارسة الحكم²⁴⁷. ولا يمكن للسياسي أن يتطور بالتمسك بالمرجعية الدينية العقديّة و إنما بالوعي القومي مقابل الوعي الديني حسب تأويلات برهان غليون. و هو بذلك لا يفصل الدين عن السياسة كاصطلاح فقط و إنما يحدث القطيعة الابستمولوجية مع الفكر الاصلاحى السلفى.

و لأن الدولة هي مرحلة متطورة في السياسة، فإن كل دولة في نظره هي دنيوية و مدنية و تقوم على تعيين أسسها الأخلاقية، " و بقدر تباعد الدين عن الدولة سوف يصبح الانتماء إلى الدين هو أساس الانتماء إلى الجماعة أي مصدر المواطنة "²⁴⁸ و إذا كان برهان يشير هنا إلى ممارسة دينية للسلطة فإنه ينفي وجود نظرية سياسية قرآنية أو فقهية لأن " مفهوم السياسة كما فهمه المسلمون الأوائل يختلف كثيرا عما نفهمه اليوم، و يكاد يقترب من مفهوم الامامة الدينية أكثر مما يعبر عن أسلوب الادارة و فن القيادة العلمية وتنظيم المصالح و الشؤون المدنية. "²⁴⁹ و بهذه العبارة يقدم تعريفا لمفهوم السياسة لا يختلف كثيرا عن ما يقدمه الفكر العلماني حولها.

و من جهته يجعل محمد عابد الجابري من السياسة مجالا اجتماعيا و ليس فرديا لأنه يتحول إلى سلوك جماعي منظم كتعاون أفراد العقيدة الواحدة أثناء الحروب أو من أجل بناء الوطن و الدفاع عنه.²⁵⁰ و يضمّن العقيدة هنا قدرتها على تحريك الميدان الاجتماعي و السياسي كمفهوم على صعيد الاعتقاد و التمثه و تأطير الجماعات. و من هنا يكون الارتباط العضوي بين العقيدة و الفعل السياسي رغم الاستقلالية التي يتمتع بها.

فنستطيع أن نقول أن النظرية الغربية في تفسير مفهوم السياسة تفرض نفسها مغيبّة لكل إنتاج ابستمولوجي اسلامي حول الفعل السياسي، و انعدام الوضوح الذي عبرت به النظرية المعرفية في الفكر الغربي عن السياسة و ما يتبعها من ظواهر كالسلطة و الحكم و ما تستعين به من آليات كالشرعية و الأحزاب و البرلمان و المجالس ..الخ التي يوظفها أيضا الاتجاه الثاني الذي لا يتنكر لعلاقة الدين بالسياسي في المضمون الاصطلاحى لمفهوم السياسة لإخراج أحكام الشريعة من مجالها الفقهي نحو الشمولية كما يرجح ذلك الشيخ

²⁴⁷ برهان غليون، نقد السياسة، الدولة و الدين، المركز الثقافى العربى، ط 4 الدار البيضاء، المغرب 2007 7

²⁴⁸ 109

²⁴⁹ 109

²⁵⁰ محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان ط 1 1996 14

يوسف القرضاوي يعرف السياسة " بأنها تدخل في أكثر من مجال في الشؤون والعادات و المعاملات من الادارة و الاقتصاد و السلم و الحرب و العلاقات الاجتماعية والدستورية و الدولية و غيرها.²⁵¹ مستبعدا ما قاله غيره من الفقهاء الحنفيون بأن لا يتعد مجال السياسة التعزير كما يأتي به اللفظ العربي للتعبير عن الاجتهاد في العقاب والتأديب لضبط العلاقات الاجتماعية.

و للخروج من العبارات الفقهية نحو المفاهيم السوسولوجية استعار العديد من العلماء المسلمين الخلفية الاصطلاحية للسياسة عن الفكر التنويري أكثر مما استعاروا عن النظرية الماركسية بالرغم من أنها جسدت السياسي في نظام الحكم العربي و الاسلامي بعد قيادة الحركات التحررية و التي أعطت تعريفا ملموسا على المستوى الوظيفي لمفهوم السياسة.

ثانيا: المدخل الوظيفي لمفهوم السياسة و الفعل السياسي

يقول هارولد لاسويل Harold Lasswell " لغة السياسة هي لغة السلطة هي لغة القرارات و الادارة التي تعمل على تحويلها و تقسيمها و تقييمها و تحسينها "²⁵² و لأن اللغة تترجم الفعل الاجتماعي فإن اللغة التي يتحدث عنها لاسويل إنما هي التعبير المجازي عن البعد الوظيفي الذي يحمله مفهوم السياسة و المتضمن كما سبقت الاشارة إليه في كافة التعريفات على اختلاف توجهاتها الفكرية، بل و يكون هذا البعد هو المتغير الأساسي في تحديد آفاق السياسة و تحرير الفعل السياسي من التخمين الفلسفي والعبارات الفقهية لأن السياسة نفسها تتحول وظيفيا إلى معتقد تترجمه منظومة الايديولوجيات عبر السلوك السياسي.

قراءة التعريف الوظيفي من خلال الفكر السياسي

و إذا كانت السياسة و كما تكاد تتفق عليه معظم التفسيرات، هي مجموعة من القواعد والقوانين يبتدعها الأفراد من أجل تنظيم المجتمع و ضبط العلاقات الاجتماعية، فلا شك أن التعريف الوظيفي لها نقرأه عبر الممارسات التي تتحول إلى ظواهر لها انعكاساتها على المجتمع و أفرادها، و كما أنتجوها عبر مراكزهم يتأثرون بها، فينشأ الدافع العلمي لفهم و تفسير هذه الظواهر مما يحيل إلى النظرية السياسية التي تعبر عن نضج الفكر السياسي بانتقاله من هيمنة الأساطير و التخمينات الفلسفية و التي كان يؤول من خلالها سلوكياته و

²⁵¹ يوسف القرضاوي، الدين و السياسة ، الدين و السياسة، مرجع سابق ص 30

²⁵² Harold. Lasswell, Le langage du politique, in revue française des sciences politique 2°année n°3 (en ligne)

طبيعة التنظيم الذي يقيمه، إلى فكر استقرائي مُمَهج يقترب من الطبيعة الانسانية و خضوعها للهيمنة المادية و المعنوية، في نفس الوقت الذي يخوض فيه تحدي للطبيعة نفسها من أجل بناء اجتماعي مفطور على حب البقاء و السيادة لا تتحقق إلا بالتنظيم و لا يتحقق التنظيم إلا بالسياسي كما قال بذلك كارل سميت، و عندما نقول بناء اجتماعي نكون بصدد الحديث عن مركب يتداخل فيه كل ما هو اقتصادي و ديني وأيديولوجي و عسكري.. الخ بإيجابياته و سلبياته، فالسياسة يقول جوليان فريد J.Freud "أشبه بكيس فيه ما شئت من الصراع و الحيلة والقوة و التفاوض و العنف والقانون"²⁵³ وكلها من التي صاحبت الأفراد في تواجدهم منذ الجماعات البدائية الأولى أين غابت الدولة و مؤسساتها التنظيمية الحديثة، و ربما هذا ما جعل الأنثروبولوجيين يتجهون اتجاهين مختلفين ساهم كل منهما في الاقتراب من المدخل الوظيفي لمصطلح السياسة حيث يقرن الاتجاه الأول السياسة بنشأة الدولة، فيفهم معناها الوظيفي من تجاوز الجماعات البشرية مرحلة الحكم القرابي الذي يستند على النفوذ و العصبية و العلاقات القائمة على النسبية و العشائرية، نحو الحكومات المدنية و الدستورية و إكراه السلطة. فهم بذلك يقولون بأن السياسة تبدأ من حيث ينتهي ميدان القرابة، فيربطونها وظيفيا بالأجهزة و مؤسسات الدولة و ينفون وجود الجماعات السياسية كما توصل إليه مالمينوفسكي في أبحاثه عن القبائل الأسترالية الأصلية.

و يخالف هذا الطرح عددا آخر من الأنثروبولوجيون و رجال السياسة معتمدين على المقاربة لمصطلح السياسة، فيقولون بعدم وجود مجتمع بدون حكم أي السياسة المتمثلة في القيادة التي يشترطها التنظيم و التي تأخذ لها نماذج عبر الزمان و المكان حسب طبيعة الانتاج المادي الذي تعتمد عليه الجماعة أو المجتمع أو الدولة، يتشكل كل نموذج من منظومة من الأعراف و القوانين لها أصل و مرجعية و لها وجهة و أهداف، أو كما يُعبّر عنه في تعريف السياسة اصطلاحا مجموعة من القواعد تُمارس بطريقة فنية لضبط النظام و العلاقات الداخلية و الخارجية في كل مجتمع. و هذا ما لم تخلو منه أية جماعة بشرية في تاريخها، من ثم يظهر البعد الوظيفي في تعريف السياسة انطلاقا من التسليم بأن السياسة نشاط و حدث اجتماعي. و هو التفسير الذي يربطها بوجود السلطة و القيادة التي هي طبيعية و ضرورية اجتماعية ليس عند الانسان فحسب بل أيضا عند الحيوان فهي " ظاهرة

²⁵³ J. Freud, Qu'est-ce que la politique, Op.cit.

بيولوجية... ظهرت على الأرض قبل الانسان²⁵⁴ و إذا ما سلمنا بذلك نظرا لما يستشهد به دوفرجييه Duverger من حقائق علمية عن اجتماع الفقيات و غرائزها السياسية من خلال القيادة و الزعامة، فإننا نرى السياسة نزعة إنسانية تتحدّد عبر نظام القيم و الوعي العقائدي المشترك الذي يلعب دورا أساسيا في إنتاج السياسي.

فلا ترتبط السلطة و الدولة بالسياسة إلا من حيث أنهما من ابتكار الفعل السياسي وتظل السياسة أقرب في تعريفها إلى وظيفتها المتمثلة في تسيير أمور الأفراد و قيادة التفاعلات المختلفة بينهم على اختلاف مرجعياتها و مجالاتها الاقتصادية و التربوية و التشريعية وغيرها، لا يكون الدين إحداها و إنما في محتواها، لأن الاعتقاد الديني لا يمارس في فراغ و ليس مجردا من أغراضه الاجتماعية، بل له اعتباراته في تسيير الصراع و تجسيد العلاقة بين الحاكم و المحكوم. و إذا لم يكن الدين سياسة فهو شكل من أشكالها لأن كلاهما عبارة عن نسيج من الأحكام تمارس ضغطها على سلوك الأفراد باستخدام النفوذ المادي و المعنوي، و هذا ما يؤسس لدينا المرجعية الأساسية في تعريف الوظيفي للسياسة لا لأنه من مداخل المقاربة الأنثروبولوجية فحسب و لكن أيضا لأنه يطرح الاستفهام الأزلي على مستوى علاقة السياسة بالدين خاصة الاسلامي.

هذا الاستفهام الذي لم يطرحه الفكر التنويري إلا في مرحلة متأخرة تحوّلت خلالها المؤسسات الحكومية إلى أجهزة مستقلة تتقاطع، و كشفت السلطة عن عيوبها تحت تأثير ديناميكية الصراع التاريخي و تطويره لأساليب القهر- هذا و كانت قواعد المنهج العلمي قد بدأت تعطي نتائجها على مستوى المعرفة و نقلها من الفلسفة الاجتماعية إلى حقائق علمية - في حين بادر الفكر الاسلامي بطرح هذا الاستفهام منذ تحوّلت سلطة الخلافة إلى ملك عضوض حسب تعبير ابن خلدون أي منذ بدأ التلاعب بالأنساب يكشف عن جانبه الدنيوي لا الديني و انحراف السلطة عن حراسة الدين نحو احتكاره و توظيفه لخدمة التوريث العائلي للخلافة و شرعنة القهر و الاستبداد السياسي، و عليه طرح المفكرون المسلمون سؤال الدين و الدنيا عبر السياسي، هذا السؤال الذي نعتبر نحن إجاباتهم عنه من فحوى التعريف الوظيفي لمفهوم السياسة في إطار النظرية السياسية التي تعتمدها المقاربة السوسيولوجية في استخدام هذا المفهوم كمتغير من متغيرات إشكالية السلطة بين الدين و السياسة.

²⁵⁴ M. Duverger, introduction a la politique, Op.cit.

فوجد ابن رشد أجاب عن ذلك بالمقاربة التي وظفها بين الاخلاق و السياسة من خلال مشروعه الاصلاحى الدينى و الفلسفى و العلمى، نظر فيه للسياسة " كجزء من علم المدينة بعد الاخلاق التي هي جزءه الأول" ²⁵⁵ فلن يخرج عن المنطق الأرسطي الذي يجعل من الشأن السياسى علما مدنيا تؤسسه الأخلاق يأخذ منها ابن رشد العدل كخاصية أساسية من خصائص الاجتماع لها دلالاتها السياسية التي تكمن في أن مقتضيات العدل تؤدي إلى تنظيم العلاقة بين الأطراف المتصارعة، و لأن السياسة هي مجموعة من الأحكام لتسيير الصراع و بالتالي ضبط العلاقات الاجتماعية، فإن ابن رشد يجعل من العدل و بالتالي النزاهة مقياس الممارسة السياسية، و هذه الفكرة التي تربط الاخلاق (العدل و النزاهة) بالفعل السياسى لا شك تسهلّ الفهم الوظيفي في تعريف السياسة من حيث اعتبارها طريقة و كيفية توزيع القوة و النفوذ ضمن مجتمع ما أو نظام معين.

و هو ما يتفق معه فيه الماوردي بما أسماه فن السياسة الاخلاقي، فيجعل من العدل "الأساس في تثبيت أركان الدولة و تأكيد بقاءها" ²⁵⁶ و هو نفس المضمون الاخلاقي الذي يتناوله جون لوك من منظور وظيفي و لكن يفصل فيه السياسة عن الاخلاق التي كان يقصد بها العقيدة الدينية آنذاك نظرا لهيمنة الكنيسة على حكم الملوك، فيربط السياسة بالحقوق الطبيعية يكون المعتقد الديني إحداها إلى جانب المساواة و الحرية و الملكية الخاصة باعتبارها حقوقا مقدسة تكفلها العلاقات السياسية لا الأخلاقية، لأن الحاكم يقول جون لوك ليس مفوضاً من الله لخالص نفوس البشر و أن الله لم يكلف أي إنسان بذلك لأنه لا يبدو أن الله قد منح مثل هذه السلطة بحيث يفرض دينه على الآخرين بالقوة. ²⁵⁷ لا ليتكرر جون لوك للدين (المسيحية) و إنما ليؤكد أن ما كان يمارسه رجال الكنيسة " لم يكن من وظيفة الدين الحق يقول " فالدين الحق لم يتأسس من أجل ممارسة الطقوس و لا من أجل الحصول على سلطة كنسية و لا من أجل ممارسة القهر، و لكن من أجل تنظيم حياة البشر استنادا إلى قواعد الفضيلة و التقوى" ²⁵⁸.

فيبدو هنا التعامل مع السياسة من وجهة نظر وظيفية توضح البعد الاجتماعي لأحكامها و تربطها مباشرة بالسلطة التي تقوم على شؤون الناس.

²⁵⁵ أحمد شحلان، الضروري في السياسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1 1998

²⁵⁶ أحمد رهبان، الماوردي رائد الفكر السياسي الاسلامي، دار الجامعة الجديدة للنشر ط1 2001 94

²⁵⁷ جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه و مراجعة مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة ط1 1997 24

²⁵⁸

أما ميكافيلي فينفي علاقة السياسة بالأخلاق و يجعلها القوة و من أجل الحفاظ عليها يلجأ صاحبها إلى كافة الوسائل بغض النظر عن أخلاقياتها حتى و لو كان العدل الذي يحتوي المعنى و المرجعية الأساسية لضرورة قيام السلطة و تفسير الفعل السياسي المجسد عن طريق الأعراف و القوانين والمؤسسات التي تنظم الحياة الاجتماعية و تبني قواعد الدولة. فيكون أيضا التعامل مع العدل هو المقياس الذي تُحدّد به أنواع السياسات التي تتجلى من خلال الفهم الوظيفي كما يراه الفكر السياسي منه أيضا ابن خلدون الذي استخلص هذا الفهم من الاعتبارات العصبية الدينية و العمران بناء على الواقعية و ليس المثالية الطوباوية كما جاء في فكر الفرابي و حتى ميكافيلي، إذ جعل ابن خلدون من السياسة موضوعا للضرورة الاجتماعية التي تتطلب إكراه السلطة (الدولة) للقيام بمصالح الجماعة و هي " الوازع لواحد منهم يكون عليهم الغلبة و السلطان و اليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان" ²⁵⁹ و لا شك أن المقصود باليد القاهرة هي الأعراف المنسوبة إلى المرجعيات الدينية أو الوضعية لسياسة الاجتماع و إقامة العدل نقيض الظلم والعدوان فيربط هو أيضا السياسة بالأخلاق التي يراها مما يكسب الدولة القوة و زوالها يكسبها الضعف و الانهيار.

و في تأييده للبعد الوظيفي في الفعل السياسي يذهب ابن خلدون إلى اعتباره من سنن البشر " بإرشاد من الله و ليس بشرع مفروض من الله يأتي به واحد من البشر لابد له أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته... إذ الوجود و حياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه و بالعصبية التي يقدر بها على قهرهم.." ²⁶⁰ أي ما يستنونه من شرائع و قوانين تعني السياسة، يصنّفها ابن خلدون إلى أربعة أنواع:

- سياسة دينية أو شرعية: و هي " قوانين مفروضة من الله بشارع يقرّها و يشرّعها فكانت سياسة دينية نافعة في الدنيا و الآخرة" ²⁶¹ و هذا ما يجعل أحكام الدين من القوانين السياسية و هو ما أكّده إميل دوركايم فيما بعد عندما قال واصفا الدين عامة بأنه مجموعة من القواعد لتنظيم المجتمع، و يؤكدّها أيضا العديد من الانثروبولوجيين الذين يقولون باستحالة وجود مجتمع بدون حكم و الذي يظهر في المجتمعات التقليدية مقرونا بالاعتقاد في قوى غيبية أي الدين..

259

260

261

- سياسة عقلية: و هي " القوانين المفروضة من العقلاء و أكابر الدولة و بصرائها ²⁶² وهو ما يعبر عن عملية صنع القرارات الهامة و إنتاج المعايير و القيم لتحقيق النظام والضبط الاجتماعيين.

- سياسة طبيعية: و هي ضرورة وجود الوازع لدفع الضرر و الذي قد يلتقي بمقولة ارسطو الانسان سياسي بطبعه أو ما وصفه جون لوك بالعقد الاجتماعي.

و لسنا هنا بصدد إجراء المقارنات بين الفكر الاسلامي و الفكر الغربي، و إنما لغرض الوصول إلى تحديد المشترك بينهما و بالتالي العثور على أقرب فهم وظيفي لمصطلح السياسة و الفعل السياسي كنزعة و كلغة مشتركة بين العنصر البشري، رأينا أن مفرداتها هي السلطة و القوة و الأخلاق كمفهوم مستمد عن الفلسفة والدين، تجادل حولها المفكرون خاصة الغربيون المحدثون و المعاصرون بعد أن توفرت لهم آليات البحث الاستقرائي محتكمين على أرث من الفكر السياسي منذ أرسطو و أفلاطون و ميكافيلي، جون لوك وهوبز و ألكسيس دوتكفيل و كارل ماركس و ماكس فيبر و غيرهم.. الذين اختبرت التحولات التاريخية نظرياتهم و مدى صمودها أمام الانفجار التكنولوجي على المستوى الاقتصادي و العسكري (القوة) و انعكاساته الثقافية على الدولة و المجتمع، فأضافوا مراجعين هذا البعد الوظيفي حول مفهوم السياسة انطلاقا من إعادة تشكيل مؤسسات الدولة، و تصحيح مفهوم الدولة الذي جعلها طرفا في العقد الاجتماعي لا تملك القداسة إلا بتقويض من الأعراف و القوانين التي تحكم الأفراد. و لأنها كذلك فإن تعريف السياسة الذي يربطها بتلك المفردات السابقة بدأ يدخل باب الاجتهادات تحت تأثير الفكر العلماني الذي يفرض نفسه كمعيار لقياس الظاهرة السياسية، و بدلا من أن تترادف هذه العبارات القوة، السلطة و الدولة، أصبحت تتقاطع أمام مفهوم السيادة الذي غلب على الفعل السياسي.

و قد بينت العديد من الدراسات الانثروبولوجية و السوسيولوجية أن العلاقات السياسية لم تظهر فقط في وجود الدولة و إنما تظهر مع وجود الصراع والتنافس على السيادة وبتأطير من السلطة لهذه الظواهر التي تعطي مضمونا سياسيا للنماذج التقليدية أيضا، و لذلك نجد موريس دوفرجه M. Duverger يقول أن " تعريف السياسة بأنها علم السلطة يتفوق على تعريفها بعلم الدولة ²⁶³ متفقا مع العديد من المفكرين منهم ريمون آرون و لاسوال

Lasswell وبيردو Burdeau على أن السياسة هي كل ما له علاقة بالسلطة والهيمنة والسيادة، ما مؤداه أن السياسة وظيفيا تترجم على أنها الصراع من أجل السلطة بين الفاعلين السياسيين.

في حين قد تكون السياسة عند عدد آخر من المفكرين أمورا أخرى خارج إطار السلطة "كتوزيع القيم من أجل المجتمع"²⁶⁴ عند دفيد إستون D. Eston، و قد تكون سلوك وممارسة طقسية (دينية) كما عند البعض من الأنثروبولوجيين.

فالتعريف الوظيفي للسياسة يترجم المعنى الاجتماعي للفعل و ما يحيط به من آليات يجسدها السلوك المؤسساتي و أجهزة الحكم باختلاف أشكالها البدائية، التقليدية و الحديثة كل منها يؤكد أن السياسة فعل اجتماعي متغير في الزمان و المكان حيث يتحول ويتطور عبر البناء الفكري و المؤسساتي يعكس أحدهما الآخر فتتحول السياسة إلى ميدان وفضاء يتسع باتساع دوائر الصراع و التنافس.

و عليه تبدو السياسة فضاءً متجدداً من القيم و المعايير الدينية و الوضعية يعاد إنتاجها عبر النظرية (العلم) و عبر الممارسة (التنظيم) يحيل إحداها إلى الآخر.

²⁶⁴ D. Eston, Le système politique, Op.cit.

المبحث الرابع: القراءة التاريخية لعلاقة الدين بالسياسة و بناء السلطة

تأتي أهمية القراءة التاريخية لمتغيري الدين و السياسة، من اعتبار الزمن الذي يستمر عبره الأفراد، مخبرا للمعرفة العامة، و حقا إمبريقيا أمام الفضول العلمي و استحداثه. و قد لا تصدق المقاربة الأنثروبولوجية في تحليل ظاهرتي الدين و السياسة، إلا من خلال التجربة الإنسانية الكبرى الممتدة من بدايات الخلق و إنتاجاته الفكرية التي صورت دائما فطرته الجماعية، فكانت الدليل المعرفي الأول في تمييز الإنسان عن الحيوان، و ذلك عندما ارتبطت الحياة الاجتماعية و الجماعية بالرغبة في ضبط الجماعة و توفير الأساليب الفكرية و العملية للمحافظة عليها.

و لم تكن تلك التصورات الفكرية الأولى لتُتسج بعيدا عن الاعتقادات العامة في وجود قوة فوق الأفراد الذين يظلون عاجزين أمامها، فيحيطونها بالقداسة و يمنحونها شرعية الهيمنة التي ستكون عنصرا من عناصر الفطرة الاجتماعية، تعبر كإستراتيجية أزلية عن رغبة الأفراد في حب البقاء، و الذي لا يتسنى لهم إلا إذا تعاملوا مع منطق السلطة المجسدة للهيمنة.

أولا: الخلفية السياسية من منطق الضرورة الاجتماعية للسلطة

إذا كانت السلطة تقوم على منطق الهيمنة من أجل فرض أعرافها و قواعد الضابطة للجماعة، فإنها لا تظهر كذلك إلا كمؤسسة إكراهية تستلزم الرضى و القبول، خاصة و أن طبيعة الإنسان الفرد، تشير إلى تكافئ التكوين الفيزيقي فيما بينه و بين الأفراد الآخرين داخل الجماعة، فتكون السلطة لأبد منها من أجل ضبط هذه القوى و إعادة توزيعها عبر المعتقدات الدينية و ما تتسجه من أساطير ذات الخلفيات المتباينة، توظف اجتماعيا من خلال الممارسة اليومية لأفراد الجماعة.

و تشير هنا الأسطورة إلى مجموعة التعاليم التي تحتويها في مضمونها عبر الحكاية أو الحدث الذي يسمو فوق واقع الأفراد و يتفوق عليهم فكريا، لذا تطلب الإيمان به، فيتحوّل الفرد إلى مؤمن، يشعر بمزيد من الطاقة ليتحمل مشاق الحياة أو قهرها.. "الاعتقاد بالخلاص من خلال الإيمان".²⁶⁵ و ليست الرغبة في الخلاص مقتصرة على تحديات

²⁶⁵ E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse ,Op.cit

الطبيعة فقط من كوارث و أمراض التي تفني الإنسان (الموت)، و لكن أيضا الخلاص من أنانيته وقدرته على الشر و الظلم و في ذلك ما يتنافى و منطق الجماعة و قد يؤدي إلى هلاكها (الموت). و لعلّ في ذلك أيضا ما يفسر اختزال الصراع بين الخير و الشر في صورة المقدس مقابل المذنب وهو الديوي الذي يظهر عبر العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، و لا يظهر كذلك إلا من خلال النشاط الديني كتنظيم لها من منظور ماكس فيبر الذي يرى في الدين نوع خاص من التصرف في المجتمع، ينظم علاقات القوى الخارقة مع الإنسان فيقول في كتابه "الاقتصاد و المجتمع": " إنه ينبغي تحقيق الأعمال التي يوصي بها الدين بهدف تحقيق السعادة على الأرض.."²⁶⁶

و إذا كان فيبر من خلال ذلك يشير إلى السعادة العقلانية (البورجوازية/الرأسمالية) للدولة الحديثة، فإن المنطق الذي يحمله مضمون آراءه يمدّ إلى الفطرة الإنسانية في البحث عن عناصر سعادته التي غالبا و ربما دائما أسسها من خلال المعتقد الذي حدّد المعاملات الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية في إطار منظومة الأعراف، قائمة على الفكر الأسطوري، كبدع اختزقت الفطرة الحيوانية لدى الأفراد و أعادت تسيير القوى الفيزيقية فيما بينهم بحكم الشعور بالوحدة القرابية و العشائرية فالقبيلية، لتشرعن تفاوتات اجتماعيا بعيد عن مقياس القوة الطبيعية (الفيزيقية)، بل بمقياس الملكية و الارتباط بالحق في الامتيازات التي تستحضر الأسطورة دائما كشواهد عليها، مثلما توصل إليه مالينوفسكي في دراسته للمجتمع "التروبرياندي"²⁶⁷ أين يعتقد الأهالي أنهم ذوي أصول طوطمية، كانت تعيش تحت الأرض في نسق تراتبي اجتماعي، عشائري ذو امتيازات قائم على تقسيم الملكية و نشاط اقتصادي يشبه الحياة الحقيقية التي يحيونها فوق الأرض، و كان في خروج أسلافهم هؤلاء والذين كانوا أشباه حيوانات (الزواحف، الكلاب، الخنازير والأفعى ..) المرجع الأسطوري في الشرعية التراتبية العشائرية للتروبانديين، وبالتالي الامتيازات المتفاوتة على المستوى الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي حسب طبيعة الطوتم الحيوان و موقعه في لحظة خروجه من تحت الأرض.

هي إذن الأسطورة التي تحوّلت إلى معتقد مبني على الأيمان بوجود قوة طوطمية تتفاوت في تجسيدات، وُظفت عبر الأعراف و العادات لتسيير الصراع و تغذية التفاوتات التي تبقى من

²⁶⁶ Max weber, L'économie et la société, Op.cit

²⁶⁷ Bronislaw Malinowski, Le mythe dans la psychologie primitive, Op.cit.

منظور سوسيو أنثروبولوجي، شرط أساسي في قيام السلطة أو كما يقول مالينوفسكي مباشرة حول أهمية الأسطورة بأنها تكمن في " توظيفاتها الاجتماعية التي تتلخص في خلقها الانسجام الاجتماعي و تقويتها للشعور بالوحدة والقربانة بين أفراد العشيرة الواحدة. فالأسطورة تؤسس لميثاق شرعي يتم بمقتضاه ضمان حق عشيرة ما في السلطة و السيادة"²⁶⁸

تؤسس هذه الدراسة حول المجتمع " التروبرياندي" نموذجاً يمدّ للمقارنة الأنثروبولوجية لمختلف العناصر العقائدية المتغيرة في الفضاءات المحلية الاجتماعية و العاكسة لضرورة السياسي و تجسيد السلطة من مثل ما تشير إليه دراسات الأنثروبولوجي إيفا نز بريشارد حول المنطقة النيلية و دراسته للمجتمع السوداني عبر عشائريته و قبليته كحلقة زمنية في ثيولوجية الأشكال التنظيمية، سيعيد توظيفها الأنثروبولوجي جورج بالوندييه في أبحاثه حول المجتمعات المجزأة Segmentaire في إفريقيا، أين تبين صعوبة الفصل بين السياسي و " ارتقاء معنى يكون من خلاله المجتمع نفسه كمجتمع (...). و لن يكون هذا المعنى المشيد اجتماعياً سوى ضبط لحالة تراكمية مشوشة غير حقيقة، و لكنها حاضرة و تشكل تهديداً..²⁶⁹

يحتاج الأفراد إلى معنى في جماعتهم قد لا يفسر بعيداً عن الرغبة في تجسيد الهوية وتحديد الانتماء الذي يضع الكيان الاجتماعي فالثقافي الذي يصبح كلا مركبا حسب تعبير تيلور كمجموعة من التصورات الفكرية و نوع من المعرفة تحتمي بالأعراف و تستمر عبر الإيمان المطلق في مواجهة التحديات التعبيرية. و في مثل هذه العملية تنشط الحاجة إلى المعتقدات الدينية محور الإيمان، فارتبط الدين بالسياسة حول سيادة الكيان خارجياً و سموه داخلياً.

و إلى أبعد من ذلك في زمن ما قبل الميلاد أو ما قبل التاريخ، شيدت التصورات الفكرية للأفراد في جماعاتهم نسقا عمليا من التعاليم الدينية، أدت دوراً مبدعاً في تهذيب السلوك الاجتماعي/السياسي و تشييد صرح السلطة كواقع و كحقيقة حضارية اقترنت من العلم في ابتكاراته، و لكنها تجاهلته بتوظيف الأسطورة الدينية كمظهر يعرض التنافس السياسي في الأفق التاريخي. و هذا ما تحفظه الذاكرة الصينية و السومرية و اليونانية و الفرعونيون المخزنة لنماذج حضارية إمبراطورية، لم تكن لتشيّد بمعزل عن الاعتقادات التي ربطت شعوبها بقياداتها بعمق الإيمان بأديان وضعية شكلتها التعددية الإلهية و توزيعاتها الوظيفية

²⁶⁸ B. Malinowski : Op.cit.

²⁶⁹ André Akoun, George Balandier, texte in site web, <http://www.Puf.com>

التي أعطت الحقيقة الاجتماعية موضوعيتها القائمة على مبدأ تقسيم العمل بمستوياته المختلفة و مجالاته المعيشية.

ثانيا: المرجع الديني للسلطة الزمنية

لم يكن الإنسان ليعتقد في شيء تخيلَه قوة فوق قدراته العقلية و الفيزيقية إلا من أجل حماية وجوده و التعبير عن جماعيته بتصوراتهِ الباعثة دائما عن خلفيات الوجود و ضبط سلوكياته و التحكم في تلبية حاجاته، فأبدع لنفسه الآلهة المجسدة في شخصه أو تلك الطوطمية المتمثلة في الأشياء و الحيوانات، نسب إليها فطرته الابتكارية و قدراته العقلية التي حقق من خلالها أشكالا من الأنظمة الاجتماعية و السياسية، استطاع أن يمدّها خارج حدود جماعته المحلية مدعيا أنها بفضل الآلهة التي توزعت وظائفها من منطق حاجاته المادية و المعنوية المتطورة، فعبرّ تجاهها بعبادتها و تقديسها و تقديم القرابين لها و التي لا تفسر من منظور سوسيو أنثروبولوجي إلا كمجموعة من القواعد المنظمة لحياة الأفراد داخل جماعاتهم و تجاه طموحاتهم التوسعية في الأرض و ملكيتها.

و من منطق التصورات هذه، تمكّن مواطن ما بين النهرين (السومريون و البابليون و الآشوريون) من تشييد حضارات، لا تزال شواهدُها المعرفية و الثقافية تشيد بقدرة الإنسان القديم على إنتاجه لأنظمة هرمية تدرجية متفاوتة داخليا و خارجيا حسب طبيعة السلطة القائمة فيها و التي لم تظهر كهيمنة إلا من خلال التمثيل الإلهي بين الآشوريين و البابليين و السومريين الذين تعاملوا فيما بينهم بمنطق غلبة الآلهة و ما مدى تدخلها في تسيير الصراع بينهم داخليا و خارجيا.

لقد كان للسومريين تأثيرا كبيرا على معاصروهم و خلفائهم من البابليين و الآشوريين، و ذلك من خلال معتقداتهم التي بنوها على " تصورهم الرئيسي المتمثل في أن الكون (السماء والأرض) يتّسم بالنظام، و أن كل ما يدركه الإنسان هو انعكاس للعقل الإلهي و قوة

الطبيعة.²⁷⁰ و لم يصوروا آلهتهم خارج الصورة البشرية الفيزيقية و الاجتماعية فمنها الرجال والنساء (الإله و الإلهة) تأكل و تشرب، تتزوج و تتجب و لكنها على خلاف البشر هي خالدة.

ففي حوالي 3000 ق م كان الأفراد على وعي بالقوة الروحية و استعانوا بها في عقلنة اجتماعهم و التحكم في البيئة الايكولوجية التي هم جزء منها، فألّوها من عناصرها الطبيعية ما أدركوا أنها المادة الأولية و الضرورية في بقاءهم و نظامهم مثل الأنهار و الوديان والأرض التي كانت من العوامل الأساسية في بناء المدن السومرية و البابلية و الآشورية مياه دجلة و الفرات التي سقت سهولهم و مكنتهم من الطاقة التي سيجسدون بها ثقافتهم الدينية والدينيوية، السياسية والاجتماعية، ببناء الهياكل العظمى من معابد و أماكن للتضحية و تقديم القرابين و صناعة التماثيل الرمزية المجسدة لآلهتهم الخالدة.

و لا شك في أنه لا يعكس خلودها هذا سوى خلود القانون و سيادته، طالما أن هذه الآلهة هي الملهمه لطبيعة النظام السائد، و ذلك ما سيؤكدده ظهور الكتابة، فيتمّ تدوين الأعراف في شكل موثيق و دساتير ألفوها للتعبير عن تصوراتهم الفكرية و تخليد أساطيرهم العقائدية التي أكّدت وضع هذه البلاد (ألما بين النهرين) الاقتصادي و العسكري بوجود آلهة عسكرية مثل " نينورتا "إله الحرب و الصيد لدى الآشوريين و "جيرسود" عند السومريين²⁷¹ وغيرها من الآلهة التي عبرت عن ارتباط العقيدة الدينية بالحياة الاجتماعية و مختلف مجالاتها. و يتأكد هذا الارتباط في المماثلة الوظيفية بين الإله و القوة الميتافيزيقية عند الصينيين الذين دشّنوا صرحا سياسيا، اتسعت فيه السلطة إلى حدود إمبراطورية عظيمة، لعبت العقيدة الدينية في تراثها السياسي دورا قويا في وحدة الشعب الصيني و إحساسه بالهوية و الاستقرار و تلك هي دعائم السلطة التي تحتاجها دائما من أجل الهيمنة.

²⁷⁰ جفري بار ندر، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، عالم المعرفة الكويت 1993

271

فقد عبرت الفلسفة الدينية في هذه البلاد عن الجوهر السياسي في اجتماع الأفراد من خلال حكومة بيروقراطية، استطاعت أن تحافظ على الإمبراطورية لمدة آلاف السنين من الزمن، إذ يمتد تاريخ الدين في الصين إلى عقود ما قبل الميلاد، حملت تعاليمه دائما "عناصر دينية كامنة في كثير من مظاهر التنظيم العائلي والاجتماعي، و في طقوس وممارسات الجماعات الاقتصادية... وفي النظرية السياسية... على جميع المستويات من الحكم المحلي."²⁷²

و إلى أبعد من ذلك ، ظل الدين في الصين القديم هو المرجع الفطري في شرعنة السلطة تتبناه العائلة الحاكمة بصورة أخرى، تمتد إلى الرعية عن طريق الإجراءات الطقوسية أو الطقسية و الممارسات الجماعية في المعابد و حول الأضرحة التي كثرت في كل مدينة وقرية و وجود الآلهة المحلية و المذابح الخاصة في البيوت. و هو ما يقدم دليلا ملموسا على اختزال العرف و القانون في الرموز الدينية من الأشياء و الرجال (الحكام) لتبرير قداسة السلطة، و بالتالي هيمنتها على الأفراد في إطار نسق أريد له أن يحمل خصوصية لدى الصينيين حيث قوي ارتباط الديني بالسياسي منذ 1027 قبل الميلاد أي منذ " بدأت عائلة تشو " خلفا لعائلة " شانغ " تسيطر كملوك وكهنة حتى العام 771 ق م ."²⁷³

و يستقرأ هذا الارتباط بين العقيدة الدينية للأسرة الحاكمة و السياسي، من المبدأ الذي يقوم على الاعتقاد بأن سيادة الملك إنما هي بتفويض من السماء. من ثم تستلهم الشرعية السلطوية لدى الملك الذي يتحول في العديد من المذاهب الدينية في هذه البلاد إلى " أبنا للسماء " فيحاط بنوع من القداسة الهرمية تجسد البناء البيروقراطي للنظام العام السياسي والاجتماعي، يبدأ بتفويض الملك بدوره " لأمرأ الإقطاع في مملكته، تكون لهم سيادة محلية تحت إشرافه و يقومون بدورهم بتفويض الإقطاعيين التابعين لهم."²⁷⁴

فلا تتعد تصوراتنا للسلطة الزمنية في بلاد الصين، عن المرجع الديني كأساس قاعدي مؤسساتي لمختلف الهياكل المادية و المعنوية في النظرية السياسية التي خصت الصين

272

273

274

بفلسفة وظفت لبناء دولة قامت على التضحية و الحرب، و هي المفاهيم السياسية لفرض سلطة لها قاعدة دينية تغذي التفاوت الاجتماعي، الذي يعتبر من وجهة نظر سوسيو أنثروبولوجية، مبدءا لوجود السلطة نفسها. و لا يعكس هذا التفاوت الاجتماعي سوى الامتيازات المادية التي تسعى السلطة إلى الدفاع عنها بفتاوى دينية تُحوّلها إلى أعراف تقاضي بين الأفراد، و قد ترتقي إلى تعاليم أخلاقية تُقدّر الرعية قدرتها على التمييز بين الفطرة الاجتماعية و الحقيقة السياسية، و تلك التي تتلاعب بها السلطة من خلال الحاكم الملك و الأمير، هؤلاء الذين يحتلون المكانة الدينية قبل المكانة السياسية لتبرير التفاوت مثل ما عبّرت عنه الصورة الصينية بوجود إله الأرض الذي ترعاه العائلة الحاكمة و أسلافها فتحتكر لنفسها ممارسة الشعائر و الطقوس تجاهها وبذلك فلن تكون ملكية الأرض خارج أمراءها الذين " يجزئون الأرض إلى مساحات زراعية يؤتمن عليها مختلف أفراد العائلة الحاكمة، تحت إدارة الأمير الذي يشرف بنفسه على الملكية الدينية."²⁷⁵ أنه مبدءاً التفاوت الذي يعكس الصراع بين الجماعات حتى و إن كانت في حجم إمبراطورية الصين القديم أين ظل الدين هو مقياس سيادة الملوك والحكام و دستورا للمحكومين بمنطق التأليه و التقديس في كل المراحل المتلاحقة للإمبراطورية.

و إذا كان الصينيون لم يؤلّوها الأشياء من الطبيعة مباشرة، فقد ألّوها أسلافهم و قدّسوا أرواحهم معتقدين أنها تظل حاضرة كقوة فوق الأحياء، لها القدرة على إلهامهم بقانون السماء و الكون (طاو). فكانت الطاوية التي نشأت كمدرسة دينية فلسفية، اعتمدت على المعتقدات القديمة للأهالي وتبناها مجموعة من الفلاسفة متنافسين فيما بينهم حول تقديم النصائح للحكام، معتمدين على فكرة القوة السحرية و عوامل الطبيعة " فدعوا من خلال ذلك إلى تقديس الأرض و العودة إلى الحياة الفلاحية.." ²⁷⁶ بعد أن بدأت تسيطر مظاهر المدنية وأساليب الصناعة الحرفية و التجارية على الحياة الاجتماعية، و كانت قد انتقلت السلطة

²⁷⁵ Henri Maspero, Histoire et institutions de la chine ancienne, l'antiquité, l'empire des Ts'in et des Han, presses universitaire de France, paris, 1967

²⁷⁶ Ibid.

داخل دول المدينة من الأمراء إلى الأليجاركيين و هم جماعة النبلاء الأقوياء..²⁷⁷ و هو ما أُعتبر تعدي على التفويض الإلهي (السماء) للسلطة السياسية والحق في رعاية الطقوس الدينية و كذلك الضغوطات التي بدأت تمارسها الجماعات التجارية كمنظمات أصبحت لها القدرة على " التفاوض مع أمراءها بشأن الأوضاع التجارية.."²⁷⁸ و كان قد انعكس ذلك على الاقتصاد الزراعي، مما الذي أدى إلى الإخلال في التوازن الاجتماعي و بالتالي القلق السياسي الذي أسفر عن أنشطة فلسفية منها الطاوية التي دعت إلى تهذيب النفس عن طريق " الطاو " حملت أفكارا صوفية أوحى بديانة طاوية تدعو الإنسان إلى أن يبحث عن الأشياء التي تتناغم مع المبادئ المؤسسة للكون أو " طاو".

تفرعت الطاوية إلى كتب حملت أفكارا أساسية مشتركة لها طابعا فلسفيا يجرّد الإنسان من قدرته على تصور المعرفة العظمى، " و لأن الأشياء موجودة بتلقائية فإن أي تدخل بشري هو تدمير لها.."²⁷⁹. أنه البديل الذي تعطيه الفلسفة الطاوية عن القلق السياسي والاضطرابات الاجتماعية في تلك الفترة (ق 6 ق م) بمظهر ديني عارضا المؤسسات والقوانين الحكومية آنذاك باعتبارها تدخل بشري يحتال على قانون السماء " طاو " و يعرقله. و ليس في مثل هذا التصور سوى شأنا سياسيا حاولت هذه المدرسة أن تعيد تسييره من خلال اللّاحكم البشري و استرجاع حكم السماء أو قانونها " طاو". فتمكنت بذلك من أن تقترب من الجذور الشعبية التي صنعت من الطاوية ديانتها، فألّفوا بها نسقا اجتماعيا قائما على فلسفة دينية روحية تجديدية تتماشى و المنطق العلمي الحديث.

و كذلك الكنفوشية نسبة إلى مؤسسها " كنفشيوس " (551 - 479 ق م) من أقدم فلاسفة الصين في دولة المدينة، و الذي حمل على عاتقه رعاية كتاب " الوثائق التاريخية" المتعلقة بأسره "تشو" التي لم تكن سوى عبارة عن ديانة ملكية " نظر إليها كنفشيوس على أنها من بقايا

: . إمام عبد الفتاح إمام، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق

277

278

279

العصر الذهبي..²⁸⁰ ذلك الذي حمل من القيم و الممارسات ما اعتبره هذا الفيلسوف إجابة سياسية لتلك الاضطرابات التي بدأت تعرفها صين دولة المدينة، " ميزتها حالة الانقلابات السياسية و التحولات الاجتماعية التي تلت انحلال مملكة " تشو " و تجزيئها إلى ممالك إقطاعية متحاربة.."²⁸¹ فاستند إلى ما اعتبره سلطة المرجعية، وهو كتاب " الوثائق التاريخية" و تحويله إلى مذهب أخلاقيا و اجتماعيا نو بعد سياسي محافظ، يقوم على استرجاع الممارسات الدينية للأسلاف من ملوك عائلة " تشو " في كتاب عنوانه " المختارات" ضمّنه تأويلاته الخاصة ليرتقي إلى شريعة كنفوشية مقدسة، لا تخفي نواياها السياسية في المحافظة على نموذج سلطة الملوك الذين حكموا بتفويض من السماء. !

ولم تكن الفضيلة و السلوك الأخلاقي و الممارسات الطقوسية التي تضمنها الكنفوشية سوى دعوة إلى العودة إلى السلوك السياسي المبني على الولاء للأمر و الإخلاص له في صورة الإنسان المهذب " داخل منظومة ذات مذهب أخلاقي يسيّر المجتمع"²⁸²، ألزمت الصينيين ضبط علاقاتهم الاجتماعية، ابتداء من " الولاء البنوي " الذي يعني الولاء للآباء الموتى وللأسلاف و خدمة الوالدين الأحياء، أي علاقة الأمير بالرعية و علاقة الابن بأبيه و علاقة الأخ الأكبر بالأصغر، علاقة الزوج بالزوجة ... الخ، علاقات تمدّ كلها إلى العائلة باعتبارها النواة الطبيعية لاجتماع الأفراد الفاعلين عبر الزمن، تمتدّ تعاليمها النظامية الداخلية نحو الفضاء الاجتماعي و السياسي الخارجي. فقد ارتبطت التعاليم الكنفوشية بالرباط الديني الذي يتضمن عنصر القداسة من أجل أن تسمو فوق الجميع، و لا تكون هذه القداسة إلا وجهة نظر مؤهلة للمبادئ الأساسية في الصين آنذاك.

قامت الكنفوشية على المبدأ السياسي الذي كان يراه مؤسسها متكاملًا مع النظام الاجتماعي " فدعى إلى حكومة أبوية تسلطية يقودها حاكم يحضى باحترام رعيته."²⁸³ و هنا يلتقي المعنى السياسي بالمعنى الاجتماعي/الديني كما أوهمت به التعاليم الكنفوشية - حتى و إن

280

281

²⁸² Louvent Testot, et Jean François dortier, in : La religion unité et diversité, Ed : sciences Humaines, 2005

²⁸³ Ibid.

كانت تنكر على نفسها ذلك - حول السلطة، هذا الارتباط الذي جسده القصر الإمبراطوري في الصين و مؤسساته الحاكمة بتأصيله الكنفوشية " بوصفها الفلسفة السائدة بين الطبقات المسؤولة عن الإدارة (...) و درءا من الجهاز الحكومي بل و عقيدة الدولة.²⁸⁴

فإذا كانت كل من الطاوية و الكنفوشية مذهباً فلسفياً، يرى الكثير أنها تخلو من العناصر الدينية، فهي قد تأسست من خلال إعادة تشكيل التراث القومي الديني في الصين و قامت بأدوار سياسية في التجربة الدينية حيث تأصلت كتعاليم و كشرعة موثقة مقدسة تتادي بالالتزام الشخصي و الجماعي، و طوّرت مؤسساتها الدينية على ما كان للبوذية التي دخلت الصين كديانة رسمية. فأنشأت كل من الطاوية و الكنفوشية نظاماً كهنوتياً هرمياً و شيّدت معابدها و أديرتها لإقامة الطقوس و تطبيق شريعتها المقدسة، فخلدت مرجعيتها الدينية في التصورات الفلسفية للسلطة السياسية.

ثالثاً: التجربة الدينية في بناء الحضارات الكبرى

تقدم حضارة مصر الفرعونية نموذج السلطة الثيوقراطية الواضح في تاريخ البشرية، حيث ظلّت تعبر عن القوة السياسية من خلال السلوك الديني و أسطورة السلطة ليس فقط من حيث ضرورة وجودها و موضوعيتها فقط، و إنما أيضاً من حيث سعة قداستها التي إنما هي شرط هيمنتها و بقاءها. فالسلطة السياسية في بلاد مصر القديمة، ألّهت الحكم في شخص فرعون، الحاكم و الإله و القوة، و ليست تلك المفردات سوى ألفاظاً مكملة لبعضها البعض يتوسطها مفهوم الإله ليربط بين الحكم و احتكار القوة، فلا تكون هذه الأخيرة خارج الإرادة الإلهية المجسدة في شخص فرعون " باعتباره صورة للإله " حورس " " Horis " المتمثل لصفة الشرعية للحكم و اعتلاء العرش، خليفة لأبيه " أوزوريس " Osiris " ²⁸⁵ أي أن يكون إلهاً ابن إله الحامل للصفات الكاملة. فهو الحاكم بلقب فرعون بمعجزاته السحرية و العلمية

²⁸⁴ جفري بار ندر، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق

²⁸⁵ علاء الدين عبد المحسن شاهين، التاريخ السياسي و الحضاري لمصر الفرعونية، الخليج العربي للطباعة و النشر ط 1 2008

المقدسة، جمع بينها لتبرير التفاوت بين سيّد ومسود، بين الآلهة و البشر، أي بين حاكم ومحكوم، و بالتالي بين الأحرار والعبيد.

إن وجود فرعون الإله هو وجود بناء سياسي تقوم فيه المؤسسات التنظيمية على سلطة مركزية مطلقة ذات قرار مقدس يصدر عن الإله الذي خلد باستمرار الأسر الفرعونية الحاكمة، و استمرار سلطتها الثيولوجية من خلال الأضرحة و المعابد التي تقام فيها عبادة الملك و كذلك الأهرامات. " و ما الهرم في جوهره سوى قبر هائل يستهدف حفظ جثمان الملك الميت من الناحية المادية و الروحية على السواء"²⁸⁶. و كغيرها من بلاد ما قبل الميلاد، كانت مصر قد عرفت تعددية إلهية اختلفت رموزها باختلاف الأقاليم المتباعدة والمتقاربة في المنطقة، ترمز كلّها إلى القوة السياسية المتصارعة حول حكم مصر و بسط النفوذ. ظهرت هذه القوة الثيوقراطية بداية في عبادة الشمس خاصة في مدينة " هليوبوليس" و كذلك عبادة الحيوان إلى أواخر العصر الحجري أو ما عرف في تاريخ مصر بالدولة القديمة التي انتهت بصراعات سياسية و عسكرية في صورة غلبة الآلهة الإقليمية و الوظيفية التي كانت تتوزع مملكتي الدلتا و الصعيد " اعلى عرش كل منها حاكم واحد، لكل مملكة عاصمتها السياسية و رمزها الديني و إلهها المعبود."²⁸⁷ و بتصارع الآلهة هذه كما تروي الأسطورة الدينية يتمّ التوحيد السياسي في تاريخ مصر كلّها و ذلك بانتصار القائد الحاكم "مينّا" و بسط نفوذه على كامل أراضي الدلتا، فتكون أسطورة التوحيد الديني هي سيادة الإله " مينّا " على بقية الآلهة، " و من ثمّ بدأت مرحلة جديدة عرفت بعصر الأسرات كان " مينّا " أول حاكم على أول أسرة من الثلاثين في تاريخ مصر الفرعونية.²⁸⁸ و من ثمّ بدأت السلطة السياسية بقيادة عسكرية، و تمارس من خلال الحق الإلهي للملك أو فرعون، و ارتبطت قوانينها بأسطورة الوجود في الدنيا و الخلود في الآخرة بإقامة النظام والعدالة التي أضفى

: . إمام عبد الفتاح إمام، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق

287 علاء الدين محسن شاهين، التاريخ السياسي و الحضاري لمصر الفرعونية، مرجع سابق

288

عليها الفراعنة صفة القداسة، فاخترعوا لهم الإلهة "ماعت" « Maat » و هي كما يقول الدكتور سمير أديب " إلهة العدالة و النظام و الصدق.. و هي صفة الحكم الصالح.."²⁸⁹. و إذا كان الحكم الصالح ارتبط بالعدالة في حكومة مصر الفرعونية، فقد لا يعني ذلك بالضرورة عدالة اجتماعية و سياسية كما يريد الترويج بذلك بعض المفكرين²⁹⁰ و إنما هي العدالة التي تبنى على أساس من القداسة التي تحتاجها السلطة السياسية لاستمرار بقاءها وتبرير احتكارها للقوة و بالتالي خلودها. وهي نوايا سياسية تستتر وراء معتقدات و أساطير أسست التجربة الحضارية الفرعونية.

حضارة خلّدتها ثقافة سياسية ذات مبدأ ثيولوجي أسطوري، يؤكد في كل مرحلة زمنية دور الدين بأشكاله المختلفة كمظهر بدائي و فطري في تسيير الصراع، و قد حوّل الأفراد إلى تعاليم و أعراف منها ما ارتقى إلى بناء الحضارات الكبرى كما تشهد بذلك معالم مصر الفرعونية بإنشاءاتها المعمارية كالمعابد الملّكية بأنماطها المختلفة والتي لا تقراً إلا كمؤسسات نظامية سياسية مرس فيها السلوك السياسي في صورة طقوس دينية، و كذلك معابد الآلهة و الإلهات المختلفة كمعبد الكرنك و معبد رمسيس الأول و معبد رمسيس الثاني و غيرها مما عكس قدرة تنظيمية تمثلت في التأثير الديني على الفرد. و الحصون العسكرية التي تبقى من أهم المؤشرات الموضوعية على التجربة الدينية في بناء الحضارة المصرية، حيث تشير إلى أن تاريخ الآلهة الفرعونية، كان تاريخ الحروب و الحملات العسكرية الداخلية والخارجية، خاصة مع الهكسوس.²⁹¹ و قيادة الآلهة للمعارك و الحروب، كانت إنما تجسد الفطرة الاجتماعية و موضوعية الصراع بشقيه: السياسي و الطبيعي أي الصراع من أجل البقاء الذي رفعه المصريون القدامى إلى درجة الخلود.

و للبقاء موارد طبيعية و علمية عبر عنها النظام العسكري في مصر الفرعونية بالإرادة الإلهية في حفظ الأرض و مياه النيل كمورد أساسي، قدمت له القرابين البشرية سواء

²⁸⁹ سمير أديب، الموسوعة الحضارية المصرية القديمة، العربي للنشر و التوزيع، القاهرة ط1 2000
²⁹⁰ : عبد الوهاب عيسى، الحياة السياسية في مصر الفرعونية، جريدة الشروق الإلكترونية @ 2009
²⁹¹ : علاء الدين محسن شاهين، مرجع سابق

بالأسطورة أو بالحملات العسكرية و خوض المعارك، و في حفظ الحدود و توسعها أو مدّها لبسط السيادة و النفوذ، سواء بتخليد الهوية كبناء الأهرامات أو قيادة الجيوش ضد الآشوريين و الكلدانيين إلى غاية السيطرة المقدونية بقيادة الكسندر الأكبر عام 323 ق م، لتتسج بذلك أكبر أسطورة و هي السلطة السياسية.

و لعلّ ما تستبطنه التجربة الدينية في مصر الفرعونية، هو القدرة على التفكير العلمي الذي بدأ باختراع الكتابة خاصة الخط الهيروغليفي الذي عرف بالخط المقدس، وانتهى إلى تدوين الأعراف و القوانين التنظيمية و التقسيم الإداري و تشييد النظام التشريعي و القضائي. كل ذلك في ميثاق مقدس يؤكد أنثروبولوجيا أن التعاليم الدينية كيفما كانت مرجعيتها و كيفما عبرت عنها رموزها، إنما هي قواعد لتسيير التفاوت وضبط الصراع بين الأفراد والجماعات و هي النظام الذي فطر عليه الإنسان لخلق التوازن و تخليد أعماله النظامية في الحكم وتقديم نماذج من السلطة السياسية ظلّ الإنسان ساعيا وراء تطورها.

و في نفس الزمن الفرعوني القديم، ارتبط كل من الفعل الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي في اليونان القديم بوجود آلهة تعددية وظيفية عبر الأسطورة التي كان نسيجها الخيالي يفسر حقيقة طبيعية، تحاول أن تبدو كمعرفة لقوانين الكون و فطرة الاجتماع الإنساني. فقد كان اليونانيون القدامى يؤلّهون الخصوبة نظرا لقوتها الطبيعية، غير مبتعدين في ذلك عن الصورة الحقيقية لطبيعة الإنسان الذي يبدو ثمرة لخصوبة الأنثى في ارتباطها بالذكر. من ثم كانت الآلهة الأنثى أو الأم العظمى أو كما تعددت أسماءها عند القدامى من اليونانيين الهلينيين مثل الإلهة "إننا" « Inanna » أو "عشتارت" « Istar » و غيرها من الأسماء.²⁹² التي ارتبطت كلّها برفيق أو زوج (الذكر) الذي كان يجسد لديهم روح النباتات، ألّها اليونانيون بأسماء مختلفة أيضا كالإله "دموزي" « Dumuzi » أو "دونيس" « Adonis ». تلك هي الخرافات التي اخترق بها اليونانيون قوانين الطبيعة ليستمروا كجزء منها، تحكمهم الفطرة الاجتماعية التي تقضي بضرورة تسيير الصراع، فاخترعوا كغيرهم من الصينيين وآخرون، القوى المقدسة

: . إمام عيد الفتح إمام، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق

التي تسمو فوق عالمهم المحلي يولونها الطاعة و تقديم القرابين داخل المعابد التي شيدها لها، فكانت من أول تكنولوجيات الإنسان المعمارية المعبرة عن قدراته الفكرية و الابتكارية عكستها إنجازاته الإبداعية لأنساق ثقافية مادية و معنوية، بلغ اليونانيون مداها عندما دشّنوا المدن وألفوا التشريعات و الأعراف لخدمة التفاوت الاجتماعي.

و قد ارتقت هذه الأعراف إلى مستوى القانون الإلهي المقدس لتمنح بذلك الشرعية لسلطة غالبا ما أخفت نقائصها داخل سيادة طوطمية توصل إليها اليونانيون في الألفية الثانية من ما قبل الميلاد، عندما ارتبطت صورة الآلهة لديهم بالحيوانات كالطيور و الثعابين وبالطبيعة كالشجر، و بالأشياء كالسيف و الفأس. و صارت لها السيطرة على جميع مجالات الحياة والموت²⁹³. وهي كل ما يرمز للحياة الاجتماعية الاقتصادية و السياسية في المجتمع صورتها قدرة الإنسان الفنية فيما نحت من تماثيل و رموز طوطمية، وظفت كقوة مركزية لثقافات حضارية مبكرة، قامت على عبادة الطبيعة في دينامكية و حركية استجابت لحتمية التغيير وموضوعيته، حيث قادت هذه الآلهة حروب و غزوات أعلنت و أخفت طموحاتها التوسعية و الرغبة الاجتماعية ليس في الاستمرار فقط و لكن أيضا في السيطرة و السمو و السيادة إذ تقول إحدى أساطيرهم أن الهلينيّين عندما دخلوا الجنوب غزاة جلبوا معهم الإلهة "بلاس" « Pllas » التي تقوم بالإشراف على المعارك، و هي تطوف أرض المعركة و تختار من القتلى من تقودهم إلى العالم الآخر..²⁹⁴ و لمثل هذا الاعتقاد خلفية عسكرية تحتاجها السلطة للهيمنة السياسية داخليا و خارجيا. فالجندي في المعركة سيسعى إلى الموت والتضحية من أجل أن ينتقل إلى العالم الآخر برضى من الإلهة، هذه القوة التي تحكم الأرض و السماء. فهو الإيمان بالخلود قبل أن يكون اعتقاد أسطوري، فلا تكون الأسطورة هنا سوى المظهر الفكري القديم للشرائع السياسية التي ستحقق إمبراطورية يونانية و حضارية هيلينية ينتعش فيها الفكر من خلال هذه الأسطورة التي حولت بعض الآلهة إلى آلهة مدن

293

294

وقد كانت المدينة هي المثل السياسي الأعلى، وظّفت فيها الآلهة كمرجع للهوية و الانتماء فكانت المواطنة حق إلهي كما جاء مثلا في القرار الصادر في العالم 405 ق م يعطي حق المواطنة الأثينية نسبة إلى مدينة أثينا (أعظم المدن اليونانية القديمة) لمن هم أبناء "ساموس" « Samos » و هو قرار يوضحه منظر "هيرا" (إلهة ساموس) و "أثينا" (إلهة الأثينيين) و هما يتصفحان..²⁹⁵

كان لديانة المدن بعدها السياسي الواضح و العميق في تاريخ اليونان القديم، بأن دفعت بحدوده إلى أبعد المسافات، كانت السابقة مع "ديميتريوس الأول" (337 - 283 ق م) فاتح المدن، و " ألكسندر الأكبر " (356 - 327 ق م). هنا بدأ اليونانيون يخضون تجربتهم الدينية في بناء الحضارة، و ذلك بانتقالهم إلى تعظيم و تقديس أبطالهم من الفاتحين و مؤسسي المدن، و جعلوا من ألوهيتهم الفكرة التي تربط الإمبراطورية العظمى مع استمرار الآلهة القديمة التي ستستقبل آلهة جديدة من الشرق و من الجنوب. و ما الشرق و الجنوب سوى تلك الأقاليم التي وصل اليونانيون إليها فاتحين ومستعمرين، و ما اتحاد الآلهة و انتقالها سوى تعبير ديني عن الخلفية السياسية التي تبني طموح السلطة اللامتاهي، و لكن في حدود قانون الآلهة لكي تكتسب شرعيتها و تحيط نفسها من خلال رجالاتها بهالة من القداسة، تجعلها تفرض هيمنتها و بالتالي أعرافها و قوانينها على أفراد الإمبراطورية من اليونانيين و غيرهم. و في حالة التقديس هذه و استمرار وجود التعددية الإلهية و اتحادها سيتحول التفكير إلى العقلانية، لا لينفي دور الدين و لكن ليحدد موقعه الاعتقادي في نظرية المعرفة التي تدور حول نشأة الكون، بادر بها الفيلسوف المالطي "طاليس" (639 - 440 ق م) بالإجابة عنها عندما قال " أن العناصر الأربعة الهواء و الماء، النار و التراب لا بد أن يكون لها أصل واحد هو الماء.."²⁹⁶ و يبقى الماء في هذه النظرية عنصرا مرتبطا بالأسطورة

295

296 محمد زكرياء، قصة بداية الفلسفة الغربية، مجلة الحوار المتمدن، العدد: 2788 بتاريخ 2009/10/3

انطلاقاً من اعتقاد طاليس المالطي في أن كل شيء مملوء بالآلهة و يكون الهواء كعنصر أساسي يحل محل الماء في نظرية الفيلسوف " إنكسمانيس " إلهي أيضا.

فلا نرى في هذه البدايات العقلانية العلمية مبادرات التخلص من الاعتقاد الأسطوري، بقدر ما نستنتج القراءات الأولى لعامل الدين في تحديد و تسيير الحياة الاجتماعية و السياسية وذلك عندما بدأ بقية الفلاسفة اليونان يرفضون تشبيه الآلهة بالبشر و يتكرونها لألوهية الشمس، و يهاجمون الأعراف و القوانين التي تسوقها الأسطورة الإلهية آنذاك، حيث كتب "كريتياس " « Critias » مسرحية " ذهب فيها إلى أن القانون هو اختراع أريد به وضع القوى تحت السيطرة، كما أن الآلهة اختراع أريد به إرهاب الماكر.."²⁹⁷ فلا يعبر ما ذهب إليه « Critias » على منطق الأسطورة الإلهية بقدر ما يعبر عن منطق الخلفية الدينية لهيمنة السلطة سياسياً، يؤكد أيضاً فيما بعد الفيلسوف " أوپهيمروس " « Ehemerus » ضمن نظريته التي لا يرى من خلالها الآلهة سوى أبطال وطنيين ألهم مواطنيهم..²⁹⁸

و أبطال اليونان هم السياسيون و العسكريون الذين ارتبطوا مباشرة بالرموز الدينية لاحتكار شرعية سلطوية، حققوا من خلالها سيادة إمبراطورية ذات أركان عرفية قانونية، تشريعية وقضائية، مكنتهم من تجاوز الأسطورة نحو تحقيق حضارة مدنية، ظلت تحتفظ ببعدها الديني حتى في ظل انبثاق العقل و النظريات الاجتماعية، إذ نجد أن أفلاطون (427. 347 ق م) سيضمن نظرياته فكرة وجود إله صانع المثل الأزلية التي لا تتغير و لا تقنى بقاء المادة (الجسد)، و على خلفية من هذا التصور سيبني أفلاطون قاعدته الاجتماعية حول البناء الاجتماعي الذي يتفاوت طبقياً حسب رغبة الخالق الذي أراد أن يكون هناك طبقة سيده و طبقة مسودة (الأسياء و العبيد). و لم يستثنى من التدرج الاجتماعي طبقة الكهنة كإحدى الطبقات الأساسية الحارسة على السلطة و منحها الشرعية.

و قد أسس ما نسجه اليونانيون قمة و قاعدة من صور دينية عبر الأساطير لدى فلاسفتهم المادة الأولية لنشأة العقلانية و البحث عن المنطق العلمي، خاصة فيما يتعلق بالمجال

: . إمام عبد الفتاح إمام، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق

297
298

الاجتماعي و السياسي كما جاء مع الفيلسوف أرسطو الذي اقترب إلى الواقعية العلمية وهو يستقرأ قواعد النظام العام من وجهة نظر بنائية، كشفت عن الارتباط بين التعاليم الدينية والفطرة الإنسانية، فكان أول من جزم علميا باجتماعية الإنسان و محتواه السياسي (الإنسان كائن اجتماعي/سياسي). و لم تكن تلك القواعد التي استقرأها هذا الفيلسوف سوى تلك الشرائع التي اعتمدت في صياغتها على القوى العظمى من آلهة لها صفة الخلود و المشرفة على إدارة الكون البشري و الطبيعي، و قد تحولت إلى أعراف و قوانين اعتمدها اليونانيون كدساتير مرجعية، تفرض رضى الأفراد عن وجود سلطة سياسية تستبيح لنفسها استعمال القوى الإلهية لفرض هيمنتها عليهم، و تلزمهم باحترام و تقديس رموزها الدينية كعناصر تعبر عن الهوية و الانتماء في ظل نموذج اجتماعي ذو طموح سياسي عسكري أنجز حضارة يونانية (هيلينية) في ظل إمبراطورية مدّت أطرافها شرقا و غربا، و امتدّت كإرث فكري في تاريخ البشرية جمعاء، و ليس فقط اليونان.

رابعا: الانعكاسات السياسية للميثولوجية الرومانية

لم تختلف الصورة الدينية في روما القديمة عن مثيلاتها في البلاد الأخرى و التي قدمت كما رأينا نماذج ثيولوجية على مستوى السلطة السياسة، تباينت بين تعددية إلهية وأخرى طوطمية و أخرى ألّهت حكامها. إلا أنه و ما سيختلف في تاريخ روما الديني هو أن الدين لم يؤسس على مرجعية عقائدية رومانية بقدر ما تأسس على مذاهب شعبية اختلفت أطيافها باختلاف الحراك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، فلم تعرف الديانة الرومانية كتاب مقدس (فلسفة دينية) تحمل تعاليم الفضيلة والأخلاق الصالحة، أو تكشف عن أسرار الطبيعة أو تفسر الكون. و ربما في ذلك ما يقدم من الناحية المنهجية تفسيرا أنثروبولوجيا مختلفا ومؤكدا لعلاقة الديني بالسياسي، توضحها خصوصية الديانة الرومانية التي ظهرت مباشرة على أنها ديانة المدينة - والمدينة مفهوم اجتماعي سياسي - فلا نستطيع أن نتحدث عن ديانة رومانية إلا انطلاقا من ديانة مستخلفاتها المدنية

ومستعمراتها.²⁹⁹ و قد استجابت الديانات فيها لكل التغييرات التي كانت تحدث بداخلها إلى أن اختفت باحتماء رجال السلطة بالديانة المسيحية.

و لما كانت الديانة في روما القديمة عملية نفعية، ظلت الآلهة تؤدي دورها بالنسبة للشخص و النظام الروماني القائم، سواء كانت عبارة عن قوى طبيعية أو تلك الأوثان الشبيهة بالبشر. فارتبط لديهم مفهوم المقدس بالواقع الاجتماعي و السياسي أكثر ما كان يرتبط بروح الآلهة تلك التي حولها الرومانيون إلى تعاليم مدنيّة متباينة يمتلكها و يحتكرها الحاكم Le magistrat والقائد العسكري Le centurion و حتى الأب داخل الأسرة، حيث كان كل منهم مسؤول عن التعاليم الدينية الخاصة بمجموعته أو محيطه العملي..³⁰⁰

ففي مثل هذه الصورة الإدارية ما يستقرّ حول علاقة الدين بالسياسة، و قد ارتبطت التعاليم العقائدية بسلطة الحاكم السياسي و العسكري، كما وجدت لها ضرورة اجتماعية داخل الأسرة بين أفرادها الذين سيتحولون إلى أطراف مباشرة في عملية البناء السياسي، سواء كمواطنين أو كرعايا للإمبراطورية الرومانية العظمى. و ذلك لم يمنع من وجود رجال الدين أو الكهنة Les prêtres الذين لم يكونوا رهبانا في خدمة الآلهة، بل كانوا كبقية المواطنين و لكنهم معنيين مباشرة بإقامة الشعائر و مساعدة الحكام Les magistrats و المواطنين على واجباتهم الدينية، فكانوا ميدانيا حراس على التقاليد الدينية.. لهم دور في تسيير السلطة المؤقتة..³⁰¹

لم تكن المؤسسة الدينية تحتكر لها مظهرا مستقلا بل ظهرت كأحد العناصر السياسية في تشكيل السلطة. فأكد الرومانيون بذلك أن السلوك الديني لا يجب أن يكون مستقلا عن السلوك السياسي و كانوا أكثر واقعية في تحديدهم للتعاليم الدينية فلم يجعلوا من الأسطورة الإلهية المقدس الروحي و إنما جعلوا منها عاملا روحيا لتحقيق طموحاتهم التوسعية، و من أجل ذلك سعوا إلى نظام عقائدي ميثولوجي ارتبطت فيه الآلهة بالعمل السياسي و العسكري. لذلك نقول أن الديانة الرومانية، عكست الرغبة الفطرية في التسلط و هي تتباعد عن الالتزام أمام الفضيلة و الأخلاق، بل اقتربت من حياة البشر في اجتماعهم و ممارستهم اليومية حاضرة لتعترف بقدرة الإنسان على ابتكارها و تجسيدها عبر التماثيل التي أبدعوا فيها وتفنونوا

²⁹⁹ Tomas Lepeltier, in : La religion unité et diversité, Ed : sciences Humaines, 2005

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ Op.cit.

ليس فقط من حيث الجانب الجمالي، بل أيضا من حيث التقسيم الإداري لوظائفها السياسية و الاجتماعية، فجاءت آلهتهم شبيهة بالبشر منها الإله "روميليوس" المؤسس الأسطوري لروما، و الإلهة الأم " تيلوس ماثر " (Tellus Mater) إلهة الأرض، و غيرها من الآلهة الأخرى التي استعاروا مجموعة منها من جيرانهم الإغريق كالإله " نيبتون " Nuptun إله الماء و غيرها كذلك مما أخذوه من مستعمراتهم في الجنوب مثل الإلهة " آيي " Ailé و " أبلو " و"هرقل" .. الخ، كانت كلّها ترعى الأعراف الاجتماعية، و منها ما ارتبط مباشرة بالعملية الزراعية من بذر و محصول، و منها ما كان يحفظ السيادة و يحرس الحدود كالإله "حاموس" الذي صورّه الرومانيون ينظر إلى اتجاهين.³⁰² و منها ما كان يخوض المعارك كالإله "مارس" « Mars » الذي أصبح في العصور التالية يعرف بإله الحرب.³⁰³

و كما كانت الزراعة المصدر المادي لتنمية روما القديمة، فارتبطت بها المرجعية الإلهية الوظيفية، كذلك كانت الحرب العامل الرئيسي في توسيع روما و تأسيسها لإمبراطورية تاريخية عظيمة أين ارتبطت التعاليم الدينية بأسطورة السلطة و الحكم بتحول الإله الروحي إلى الإمبراطور الأعظم، هذا الذي سيتقلد المناصب السياسية و الدينية، فيجمع بين السلطان و الكهانة، و أصبحت الألوهية توظف لأغراض سياسية بداية مع الإسكندر، و كذلك أوغسطين الذي " أشارت عليه حاسته السياسية بأن يقيم لحكمه أساسا دينيا و عهد مجلس الشيوخ حق تجديد المعابد، و سار تجديد المعابد مع تجديد الشعائر الدينية، و قد جعل من نفسه عرافا و الحبر الأعظم.³⁰⁴ كما ذهب البعض من الأباطرة إلى أن ينظر إليهم بوصفهم أسيادا وآلهة كما فعل كاليجولا " « Caligula » و غيره ممن أصيبوا بجنون العظمة في تاريخ روما القديم و حولوا الإمبراطور إليها لأنه إمبراطور، فتكون السلطة السياسية هي مركز العبادة.

بمثل هذا النظام العقائدي الإداري، قدمت روما نموذجا آخر اتّضحت فيه العلاقة الحقيقية والتاريخية بين الدين و السياسة في تأسيس صرح السلطة حتى مع تغيير مبدأ الحكم الذي مهد الطريق أمام إمبراطورية رومانية مسيحية، إذ ظل الإمبراطور أوغسطين معتق الديانة المسيحية، يتلقى التوقير و التبجيل الإلهي المقدس.

: . إمام عبد الفتاح إمام، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق

302

303

304 المرجع السابق ص 78

و لأن التعاليم الدينية في روما و في غيرها من الأقاليم، تحمل في جوهرها الضرورة الاجتماعية وخلفية نظامية تتطلب فن تدبير شؤون الأفراد داخل جماعاتهم، فإن الإمبراطورية استوعبت كل ما اعترضه من سلوكيات و أساطير دينية، عرفت بعملية التأول الروماني وجعل آلهة الأجانب آلهة خاصة بها. و ربما كان ذلك سرّها في تأسيسها لقوة عظمى أوحى بالفهم العلمي لارتباط العقيدة الدينية بالسلطة السياسية، لا لتتكامل بقدر ما هي علاقة متداخلة تفسر إشكالية السلطة عبر الزمن و منذ المجتمع الإنساني الأول لأنه بات مسلماً به أنه لم تحاك الأسطورة الدينية في فراغ فكري و لا بمعزل عن الحياة الاجتماعية و فطرة الإنسان في حب البقاء و التواصل، بل أكدت الأسطورة الدينية قدرة الفرد الفكرية على تغطّنه إلى ضرورة سيادة قوة عرفية (تعاليم يتعارف عليها الجميع) تحد من النقائص التي فطر عليها الإنسان و التي إن لم يعالجها تقضي على نوعه، فكانت المظاهر الدينية بمثابة الإجابات المبكرة عن كيفية تسيير الصراع بين الأفراد و الجماعات. فكان تعدد الآلهة من تعدد مجالات الحياة وتباين الطموحات السياسية في توسيع السلطة و امتدادها عبر المكان. و كان في تعدد و تباين المعابد صورة سياسية لنموذج الحكم عرفت روما أوسعها بتكاثر المعابد، و صناعة التماثيل الإلهية التي إنما نعتقد أنها تخلّد الأعراف و تذكّر بالانضباط الاجتماعي و السياسي. هي الوثنية التي لم تزعم روما القديمة أنها ترعى الأخلاق، بل اعترفت في طبيعة تجسيداتنا بتبرير السلوك السياسي، و ذلك عندما استجابت للاحتكام فيما بينها، و استجابت أيضاً للحملات و الزحف العسكري شرقاً و جنوباً.

و عبر الجنوب تواصل الميثولوجية الرومانية انعكاساتها السياسية و تحديداً بلاد البربر أو الأمازيغ في مواجهة الإمبراطورية القرطاجية و دولة نوميديا التي تعيننا كمرجعية تاريخية في قراءة العلاقة بين الديني و السياسي للدولة الجزائرية القائمة حالياً (ميدان دراستنا هذه).

نوميديا هي بلاد البربر في الإقليم المغاربي، هي ممالك الأمازيغ الذين دخلوا السجل التاريخي ضمن صفحات الحضارات الكبرى عبر الاحتكاك الفينيقي و الروماني الذي كان من أهم المتغيرات التاريخية في تأسيس نوميديا السياسي و نظامها العقائدي.

إن في نعت روما للنوميديين بالبرابرة تأكيداً تاريخياً على وجود هوية أمازيغية نسبها العلامة ابن خلدون " إلى جدهم "مازيغ"،³⁰⁵ تمتد نحو الزمن إلى أصول غير فينيقية قرطاجية أو يونانية إغريقية أو رومانية بيزنطية، أو غيرها من الأمم التي اجتاحت و غزت الشمال الإفريقي. فالبربر هم " الأجانب الذين لا يتكلمون لغة اليونانيين و الرومانيين و يرفضون الاندماج فيهم..³⁰⁶ من ثم كان لنا أن نستقرأ كيانا اجتماعياً يبنى على تلبية حاجات السيادة و التوازن و الانضباط من أجل الاستمرار و حفظ البقاء، و تسعى فيه السلطة - كما في غيرها من المناطق الحضارية المجاورة - إلى تخليد نفسها و الرفع من شأنها اتجاه الجماعة الداخلية والجماعات الخارجية، و جعلت المجتمع الأمازيغي ينمو و يتطور في ظل أعرافه الخاصة له نظامه و منطق العقائدي و حركيته الاجتماعية و الاقتصادية المتأثرة دائماً بمكوناته الداخلية القائمة على أساس العلاقات العشائرية و القبيلية، و بشروط تكوين العالم القديم التي كانت تنحصر في البحث عن منطق الطبيعة الفيزيقية و الاجتماعية، من خلال قوة خفية هي التي تسيّر الكون و تحكمهم. فعبدوا الشمس و القمر حسب ما جاء في تاريخ "هيرودوت"³⁰⁷ كما ارتبطت عباداتهم بنشاطاتهم الاجتماعية و الاقتصادية والسياسية، بما استطاعوا أن ينسجوه من تصورات أسطورية حول عبادة الأسلاف، ذلك السلوك الديني الذي ظهر لدى الأمازيغ و البربر من خلال تقديس الموتى و اعتبارهم آلهة يقسمون بها ويستشيرونها في أمورهم، و كما يروي هيرودوت " إن الأمازيغ كانوا يحلفون برجال عرف عنهم الورع و الشجاعة في حياتهم..³⁰⁸ فلا يؤكد ذلك سوى ارتباط المعتقد لدى الأمازيغ بحياتهم الاجتماعية، إذ أن الاستشارة هي في تدبير أمور الجماعة و العشيرة و القبيلة، و ما الشجاعة و البطولة إلا قيادة عسكرية سياسية لحماية الجماعة، العشيرة و القبيلة من المخاطر، سواء كانت تلك الطبيعية التي تهدد بقاء النوع فواجهها بعبادة و تقديس بعض عناصرها مثل الشمس و القمر، أو مخاطر الغزو التي تهدد سيادة الجماعة، العشيرة والقبيلة و أمنها، فلن تكون هذه الشجاعة في النهاية وفي مضمونها سوى القدرة الكارزمية التي تتحول إلى سلطة خالدة سواء من حيث المفهوم أو من حيث موضوعية وجودها.

³⁰⁵ عبد الرحمن ابن خلدون، كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و البربر و من عاصروهم من ذوي السلطان الأكبر ج 6

بيروت 1971

³⁰⁶ عمار بوخوش، تاريخ الجزائر السياسي من البداية و لغاية 1962

1997 1

³⁰⁷ هيرودوت، تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، المجمع الثقافي، أبو ضبي، 2001

³⁰⁸

كما كان في احتكاك النوميذيين بالحضارات المجاورة القرطاجية و الهيلينستية، نوعا من الانصهار الثقافي بمختلف عناصره، أكثر ما تشير إليها تلك الرموز الدينية لمعبوداتهم وآلهتهم التي وحدوا بينها، فارتبط الإله "آمون" معبود المغاربة "ببعل" إله الفينيقيين وأصبح يعرف "بعل آمون". و تشابهت طواطمهم و رموزهم الحيوانية مثل الكبش و العجل والأسد والتنين.³⁰⁹ و غيرها مما تقانوا في تقديسه و رفعوه في مقدمة حروبهم و معاركهم، وتباركوا به في العمليات الزراعية. كلّها عناصر دينية صنعوا بها كيانهم و سيادتهم في وجه التوسع الفينيقي و الاحتلال الروماني. و لا يوحى الانصهار الثقافي، إلا بامتداد ثيولوجي يشير من وجهة نظر وظيفية إلى الاستجابة لتلك الطرق و الفنون السياسية التي كانت تفرض نفسها على الإقليم الأمازيغي و دولة نوميذيا، و إلى ما يحتاج البناء السياسي لأعراف يشرعن من خلالها كيانه و تحترم بها نظمه، لأنه و إذا ما أمعنا القراءة الأنثروبولوجية حول علاقة المعتقد بالنظام السياسي في بلاد الأمازيغ، سنجد أن ارتباط الآلهة و المعبودات و الرموز الدينية بين الفينيقيين و الرومانيين و الأمازيغيين إنما هو في عمقه تبادلا ماديا لقوى الطبيعة وتأثيرها في السلوك السياسي و أسلوب الإنتاج و علاقاته و بالتالي العلاقات الاجتماعية. ارتبط إذن تاريخ الأمازيغ بالوجود الفينيقي و الرماني في الإقليم البربري، و لم تتأسس الدولة النوميذية الموحدة إلا في خضم الاحتكاك بهذا الوجود سواء بالتحالف معه أو بالمقاومة ضده، كرد فعل سياسي لم يتجرّد من تعبيراته الرمزية و العقائدية التي جسّدت المظاهر الحضارية و ازدهارها في شمال إفريقيا عبر تلك التغييرات الاجتماعية و الاقتصادية، ابتداء من نهاية القرن الخامس ما قبل الميلاد.

فلم تكن قرطاجة البلد التي أسسها الفينيقيون على سواحل الشرق من شمال إفريقيا نتيجة الصراع بين القصر و المعبد - استنادا إلى الرواية التاريخية³¹⁰ - لتتمكن من التوسع الاحتلالي و الاستيطاني أمام ما " تعرض له القرطاجيون من انتفاضات و حروب من طرف النوميذ... و نمو الروح الاستقلالية و حركات المقاومة..³¹¹ و في موازاة ما كانت تخوضه من حروب و معارك متتالية ضد الإغريق و الرومان، الأمر يسرّ ظرفا زمنيا سياسيا انصهرت فيه الثقافات بكل ما تحمله من عناصر دينية فمزجوا بين عاداتهم و تقاليدهم،

³⁰⁹ عمار بوخوش، تاريخ الجزائر السياسي من البداية و لغاية 1962

³¹⁰ هروب الأميرة إبليسا زوجة الكاهن الأعظم و الذي اغتاله أخوها الملك:

³¹¹ فتحة فرحاتي، نوميذيا من حكم الملك جابا إلى بداية الاحتلال الروماني، الحياة السياسية و الحضارية، منشورات أبيك 2005

متبنين لنفس العبادات و الطقوس الشعائرية، طالما أنها في خدمة العمليات السياسية و الحركات التجارية. و كما تبادلوا السلع المادية تبادلوا أيضا آلهتهم و معبوداتهم و تصوراتهم الأسطورية حولها، ظهر فيها النوميديون أكثر تأثيرا على القرطاجيين، و في ذلك تتجسد التبعية المتبادلة بين الدين و السياسة لخدمة السلطة.

فبعد هزيمتهم أمام الإغريق، بدأ القرطاجيون يحيكون روابط ودية " و طّدت العلاقات السياسية بين الطرفين..³¹² سيصبح للأمازيغيين فيها دورا فاعلا في الجيش الفينيقي و قياداته مثلما حدث مع القائد "هنيبعل" الذي استخدم في حربه ضد الرومان الآلاف من الجنود النوميديين و أدخل الحرب البونية مراحل جديدة، رفعت في مقدمتها الآلهة المشتركة التي حملوا أسماءها ليعبروا عن التحالف السياسي الذي أرادوا به سلطة تفرض نفسها أمام القدرة الرومانية و سياساتها الاستيطانية في المنطقة.

فإذا كانت السلطة السياسية بالنسبة للقرطاجيين لا تتحدر مباشرة من السماء أو من إله بعينه، و انقسمت إلى سلطة عليا و مجلس الشيوخ و سلطة جموعية و مجالس ثانوية،³¹³ إلا أنها لم تتجرد من الصيانة الدينية لها، فاعترفت و رفعت المعتقدات الدينية إلى مرتبة المرجعيات السياسية، فلم تخلو الصورة البنائية العامة لهذه الإمبراطورية العظيمة في شمال إفريقيا و التي صنعت بجزء منها تاريخ نوميديا بأن أثّرت في بناءاتها السياسية والاجتماعية سواء بتلك المحاولات التوسعية أو بالانصهار الثقافي و العقائدي، لم تخلو من الإنجازات الدينية و ممارسة الطقوس و الشعائر التي يشير إليها بناء المعابد من جهة و وجود مؤسسة كهنوتية " ذات مناصب وراثية..³¹⁴ الأمر الذي يؤكد من خلال القراءة الوظيفية لهذه النماذج من العلاقات السياسية، الدور الأزلي للمعتقد في توطيد صرح السلطة و التزام أصحابها و محتكريها بالضرورة الرمزية لمقدساتها و الإيمان بها.

و لعل أصدق ما تقدمه المقاربة الأنثروبولوجية عمليا عن ذلك هو تلك الألقاب التي كان يحملها القادة من السياسيين والعسكريين في الحكم و الحروب، أبرزها لقب " بعل " و ما كان يُرفق به " كحنيبعل " و هو القائد الفينيقي الأمازيغي الذي خاض أقوى المعارك في الحرب البونيقية أو البونية، و هو الملك الذي اعتلى عرش السلطة. و كذلك لقب "ساقوط بعل"

³¹² عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، مرجع سابق

³¹³ محمد عبد الهادي حارش، التاريخ المغاربي القديم السياسي و الحضاري منذ فجر التاريخ إلى الفتح الإسلامي، المؤسسة الجزائرية للطباعة

³¹⁴

و"موثوم بعل" و "مهر بعل" الأمازيغي و "عبدشمون" وغيرها من الأسماء التي انتسب إليها الفينيقيون القرطاجيون و البربر الأمازيغيون في تلك الفترة، وهي المرجع الزمني الذي يقدم من جهته النموذج الحضاري لارتباط الحياة الاجتماعية والسياسية بالطقوس والشعائر الدينية و يقدم المادة التاريخية المخبرية للقانون الطبيعي الاجتماعي في صناعة السلطة السياسية.

خامسا: قيادات دينية لاسترجاع السيادة السياسية

دفعت كل من قرطاج و قوة روما بالنموذيين إلى توحيد العشائر، و أن يؤسسوا سلطة مركزية قادرة على مواجهة الخطر الروماني و دفع التوسع الفينيقي، فأسفر ذلك على قيام دولتين قويتين في الوسط من شمال إفريقيا (الجزائر حاليا) قائمة على الحكم العائلي الوراثي تخوض صراعا سياسيا و عسكريا فيما بينها، و بينها و بين قرطاج و روما من جهة أخرى. من ملوكها الأوائل الملك " سيفاكس " زعيم القبائل الماسيسيلية غربا، و الملك "ماسينيسا" زعيم القبائل الماسيلية النوميذية شرقا. و رغم الخطر الذي كان يتهدد البلاد النوميذية لم بتحالف الملكان، بل سعى كل واحد من جهته إلى تدابيره السياسية من أجل الوحدة الشاملة إما بالتحالف مع قرطاج كما فعل الملك "سيفاكس" الذي تم " تأييده من طرف قرطاج في أعمال حربية أمكنه من خلالها أن يمدّ بنفوذه على معظم أراضي ماسيليا.."³¹⁵ أو بالتحالف مع روما كما فعل الملك "ماسينيسا" الذي سيتترك أمر استخلافه للحاكم الروماني "إيميليانوس" و هو الذي سيوزع السلطة على أبناء " ماسينيسا " الثلاثة حسب المؤرخ " قزال "³¹⁶.

و إذا كان هذا التحالف بشكليته حقق وحدة كل المملكة، إلا أنه كان المناسبة التي تسربت منها الهيمنة السياسية الرومانية، خاصة بعد وفاة الملك "ماسينيسا" 148 ق م و تقسيم السلطة بين أبناءه الثلاث الذين سيورثونها بدورهم لأبنائهم. هنا سيحتدم الصراع حول السلطة بين أعضاء العائلة الملكية، فضعفت عصبيتهم مما أدى تدريجيا إلى زوال الدولة التي وحدها الجد ماسينيسا و انقسامها إلى عدة إمارات اخترقتها سلطة روما بسهولة بعد أن أطاحت

³¹⁵ فتيحة فرحاتي، مرجع سابق

³¹⁶ محمد الهادي حارش، التاريخ المغاربي القديم السياسي و الحضاري منذ فجر التاريخ إلى ال

بالإمبراطورية الفينيقية القرطاجية 146 ق م و حولت أراضيها إلى مقاطعة رومانية..³¹⁷ فبدأت التدخل المباشر في الشؤون السياسية لنوميديا.

لم يكن النوميديين في صراعاتهم يتبنون مرجعية دينية، لأن الانصهار الثقافي جعل من المعتقدات الدينية عناصر مشتركة فيما بينهم و بين القرطاجيين و حتى الرمانيين، و ما يؤكد ذلك تلك الأسماء التي حملها الملوك و الأمراء النوميديين خاصة من أبناء و أحفاد ماسينيسا منهم من كان يدعى " مسطنبعل " و من أبناء أخوه " موكوسان " الذين ورثوا الحكم بعده منهم من كان يدعى "عزر بعل" و من كان يدعى "حفصبعل" و كان بعل إله الفينيقيين الذي التحم بآمون إله الأمازيغيين. فلم يكن من منطوق ذلك أن يرفع الخلاف دينيا وإنما كان هو الصراع العسكري الذي تختمت فيه السلطة بمرجعية دينية، و تتبنى سلوكا تلتزم فيه أمام الآلهة بالانتماء و الهوية الإقليمية القائمة آنذاك على المركزية القبلية والعشائرية. هنا فقط تتضح الروابط الحقيقية بين الدين و السلطة لتؤكد الوظيفة السياسية التي يؤديها المعتقد بين أفراد الجماعة الواحدة كقواعد ضبط (من منظور دوركايمي) و بين الجماعات المختلفة كآليات للفوز و الانتصار على بعضها البعض.

تلك الأحكام الإدارية التي تسير النزاع حول الأرض و الملكية، احتكمت دائما إلى رموز تمدّ إلى قداسة المطالب الاجتماعية و العسكرية / السياسية سواء في الحروب البونيقية بين قرطاج و روما أو في النزاعات الجوارية بين قرطاج و نوميديا، أو في المعارك التحريرية التي خاضها النوميديين ضدّ روما و بيزنطة فيما بعد.

مع تعاظم تدخل روما و محاولاتها السيطرة على الأراضي النوميديّة، و للقضاء على التحالفات القبلية، سنظهر قيادة الملك "يوغرط" (118 - 104 ق م)، أحد أحفاد الملك ماسينيسا و من حاميه "بعل" (فهو الابن الغير الشرعي " لمستنبعل ") بعد تصديه ثم قتله لابني عمّه المتعاطفين آنذاك مع روما، و أعلن ثورة ضدّها استغرقت سبع سنوات، و لكنه سيهزم و يقتل العام 105 ق م³¹⁸ بعوز من عمه "أدريل" الذي تأمر عليه مع قادة روما، فخلفت هزيمته

317

318 محمد الهادي حيرش، مرجع سابق

طبقة حاكمة عاجزة، و تفكك اجتماعي للبناء النوميدي، سهل سيطرة القوة الأجنبية على المجتمع، حولت النظام بمختلف مجالاته إلى مقاطعات للإمبراطورية الرومانية.³¹⁹ و ربما كان في ذلك التقسيم ما يشير إلى أن " تكون روما قد قسمت المنطقة حتى تتجنب تشكيل وحدة وطنية شاملة، كما يمكن أن تخشى من وضع كل المنطقة تحت إدارة رجل واحد.."³²⁰ إلا أن السيادة لا تتوقف عند معنى المفهوم، بل تتعداه نحو الإيمان بها و تقديسها، و من أجل ذلك احتاجت دائما إلى رموزها الخاصة و عناصرها الثقافية عبر و يعبر عنها دائما الدين. فالنوميديون و إن كانوا قد شاركوا معتقدات جيرانهم من الفينيقيين، " إلا أنهم صمدوا في وجه الديانة الرومانية، و لم تحضى برضاهم و قبولهم، إلا تلك التي استمدت روحها وجوهرها من آلهة محلية كالإله "جوبتر" و "سانتروس" اللذان استمدا روحهما من "بعل آمون"³²¹ إله النوميديين.

فقد لا يؤشر ذلك إلا على المقاومة المعنوية ضد الاحتلال الروماني، حيث يبقى المرجع الديني من العناصر الثقافية التي تحكم الروابط القبلية و تعطي السلطة فيها عائلة ذات عصبية تقوم على النسبية الدينية و رضى الآلهة، و ترعي المقدسات و تقيم الطقوس والشعائر، و تبني المعابد التي حملت اسمها مثل معبد ماسينيسا الذي بني في عهد ابنه موكوسان.. و تحرص على وجود المؤسسات الكهنوتية التي تبارك القيادات العسكرية وتشرع الزعامات السياسية. تلك كانت و ظلّت وظيفة المؤسسات الدينية في صناعة السلطة السياسية، حتى بعد ظهور الأديان السماوية و زوال المعتقدات الوضعية.

فقد حولت المسيحية المؤسسة الكهنوتية إلى مؤسسة كنسية بتحويل المعابد إلى كنائس وكاتدرائيات، بعد أن واجهت التنكر لها و رفضها حتى و قد اعتنقها الإمبراطور " قسطنطين" 312 م الذي أعلنها دينا رسميا في وجه الوثنية و عبادة الإمبراطور في تحقيق العدالة الاجتماعية خاصة و قد آلت السلطة الرومانية إلى الظلم و الاستبداد في مقاطعاتها النوميذية، أين استند النظام السياسي على الجيش، فأصبحت لهذا الأخير السيطرة و السلطة بعد ثرائه، فانتشر الفساد السياسي و العسكري و تحول النظام إلى إقطاعي " باستيلاء الجنود على الأراضي في المستعمرات و أصبح التنافس شديدا بين الأغنياء في تعمير

³¹⁹ أنظر في هذا الصدد: محمد الهادي حيرش، نفس المرجع

320

321

الحقول و تشييد القصور³²². و لم يكن ليتحقق لهم ذلك إلا باختراق القانون و الدستور الإمبراطوري، مما أدى إلى سلسلة من الاضطرابات داخل الإمبراطورية و مستخلفاتها الاستعمارية، رأى أغلب محركيها في العقيدة المسيحية - التي كانت تحمل الكثير من معاني العدل و التسامح و التآزر الاجتماعي وسيلتهم المرجعية لاستعادة العدالة الاجتماعية، تلك التي لا تتحقق إلا باسترجاع السيادة أي امتلاك السلطة - لأنه قد يوزع بالسلطان ما لا يوزع بالدين، الذي أصبح بعد اعتناق المسيحية، يعبر عن قوة غيبية حقيقية، تعكسها نصوصا مقدسة و ميثاق جاء ليعيد صياغة العلاقات الاجتماعية بين أفراد الجماعة، حتى و لو كانت في مستوى إمبراطورية سياسية. و لم تعكس معانيه البسيطة حول التسامح و التآزر سوى صورة لإعادة تصحيح التوزيع المادي و استرجاع الحريات و التسيير الاقتصادي للملكية وبالتالي استنابات العدالة فوق الأرض. فهي إذن الأدوات المرجعية لثورة اجتماعية سياسية ستفقد السلطة القائمة في روما على الثراء و الظلم و الاستبداد، مزاياها السياسية ومصالحها المادية، فكان لابد و من منطق الصراع أن يضطهد أتباع المسيحية سياسيا من طرف أباطرة الروم.

كانت تلك مرحلة متطورة في تاريخ البشرية لصراع الدين و السياسة حول السلطة، عندما بدأت العبادات الدينية تبنى حجتها من خلفية مقدسة، تعطي معنى شرعيا للصراع، جسدهت المقاومة الأمازيغية للاحتلال الروماني و الحفاظ على وحدتهم و استرجاع أملاكهم وثروتهم التي استحوذ عليها الكاثوليك الموالين للقوات الرومانية في شمال إفريقيا. هي وقفة تاريخية إذا ما قرأناها أنثروبولوجيا سنكون بصدد التلميح مرة أخرى إلى دور الدين في شرعة السلطة السياسية التي تتحول غير الصراع إلى طرف فيه، بعد أن احتكرت لها القوة المادية والمعنوية الدينية. فتتأكد حاجة الحكم إلى بنود فوق قدرة الأفراد يحتكم إليها و يبرر من خلالها السلوك السياسي تجاههم، و سواء كانت كذلك غيبية فوق قدرة الأفراد أو هي من صنع قدرة الجهاز الحاكم، فسوف تكون الذريعة الموضوعية و الإيديولوجية في تسيير الصراع.

استولى رجال الدين من الكاثوليك باسم المسيحية، على ممتلكات البربر الأمازيغ و نسبوا جشعهم المادي و طمعهم السياسي إلى بنود من العقيدة، قاموا بتأويلها بمنطق الوثنية

³²² عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، مرجع سابق

وعباداة الأشخاص لتكسبهم نوع من القداسة التي تجعل منهم فوق البشر العاديون، و تحول لهم من الامتيازات ما لا يجادل فيه. و من منطق العقيدة المسيحية نفسها و تعاليمها، يقود الأمازيغيون ثوراتهم و محاولاتهم الانقلابية ضد روما بعد أن " تهافتت المغاربة على الحركة الدوناتية (نسبة إلى دوناتوس) المنشقة و أعطوا كنيستهم المحلية صبغة قومية واضحة دون أي اعتبار لمفهوم الكتلة أي الجماعة، محور كل مسيحية تكيفت مع واقع التفاوت الاجتماعي..³²³ الأمر الذي أجاج الصراع بين السلطة الدينية و السلطة العقائدية أي بين الدوناتية و الكاثوليكية.

ارتبطت الدوناتية بمرجعية دينية مذهبية قومية، تقوم علة التمرد و العصيان و العداء لسلطة روما، فتحولت إلى حركة اجتماعية سياسية امتدت نحو استرجاع السلطة و تحرير الأرض. لاشك تلك كانت الملامح الأولى في تفسير ظاهرة الالتزام الديني و تسييس العقيدة، واستقرار الصراع و الاشتباك بين كل من الدين و السياسة حول السلطة. فلم تكن العقيدة لتتباين أو تكون السياسة لتتمايز، داخل أية جماعة أو دولة أو حتى إمبراطورية - سبق أن رأينا نماذج منها- إلا عندما تعلق الأمر بنقائص السلطة السياسية المتمثلة في الرغبة المتزايدة والمنتامية لفرض نفسها، و بالتالي الحفاظ على مزاياها، فتؤول إلى جهاز إكراهي يحتكر لنفسه القوة وممارسة الضغط ليس فقط الاجتماعي بل يتعداه نحو الضغط العسكري و هو السلوك السياسي الذي يؤدي إلى اللاعدالة و يهدد أمن و بقاء الجماعة. فيظهر الدين كأداة موضوعية، تحل مؤسساته محل السلطة لأنه أي الدين يظل مبنيا - خاصة فيما يتعلق بالدين السماوي - على القدرة الغيبية التي تخترق أنانية الأفراد، و تزهد عن الحكم إلا فيما يرتب العلاقات الاجتماعية بينهم، انطلاقا من تلك الاعتبارات التي يقدمها التحليل الأنثروبولوجي المعتمد على الوظيفة الاجتماعية للدين، و ضرورة وجوده كمعتقد لحاجة معنوية من أجل تدبير و ضبط الحاجات المادية، فلن تفسر تلك الحاجة المعنوية إلا بكونها أحكاما و مظاهر فطرية لرسم القواعد الأساسية في الحفاظ على النوع البشري واجتماعه، وتجسيد موضوعية التغيير و تحقيق التطور السياسي و الاجتماعي.

فليس الالتزام الديني من الظواهر الحديثة أو المعاصرة و إنما هي الفعل الذي جسد دائما وما يزال اشتباك الديني بالسياسي و صراع السلطتين الدينية و السياسية، و ليست السلطة

السياسية إذا ما آمنا بوجهة النظر الأنثروبولوجية، إلا مرجعية دينية ليس فقط من حيث الزمن و لكن أيضا من حيث طبيعة صراع الأفراد الذي تطلب هيئة عليا تقضي فيما تختلف فيه الجماعة و هي هيئة إكراهية و لن تحضى بالرضى إلا انطلاقا من صفة القداسة التي تكسبها إياها الجماعات عبر الزمن، و سواء كان ذلك بتأليه أعضائها (الحكام) أو بتأليه تعاليمها و أحكامها التي تصبح فوق الأفراد و تلزمهم بالطاعة و الالتزام، و لن تبدو بالتالي إلا في صورة العرف المبجل الذي يلحق اللعنة (العقاب) بمن تسول له نفسه اختراقها والتمرد عليها.

الفصل الثاني

السلطة في الإسلام

- لماذا السلطة في الاسلام؟

نريد بهذا الاستفهام الاجابة المنهجية التي تبني جدلية الديني و السياسي في إطار الاسلام كعقيدة تربط المجتمع البشري في سياقه الديناميكي عبر تاريخانيته و تطوراته الحديثة والمعاصرة، بل و يحمل الاسلام نفسه أكثر الاجابات السوسيولوجية في فهم شبكة العلاقات الانسانية الاجتماعية منها و السياسية، نحتاج إلى صياغتها من أجل استدراك مطلبنا نراه ضروريا في تفسير هذا الجدل القائم بين الدين و السياسة حول السلطة، و هو التعريف بالإسلام ليس فقط كدين و إنما كمتغير أساسي في معادلة الصراع و ذلك من خلال المبدأ الثوري الذي يحمله و طبيعة السلطة السياسية بتمثيل القيادة الدينية.

المبحث الأول: الدين الاسلامي و تغيير مفهوم السلطة السياسية

أولا: مظاهر السلطة القبلية قبل الاسلام

يؤكد الطرح الانثروبولوجي في تحليله للسلطة السياسية كما أسلفنا أنها سلوكا اجتماعيا فحيثما وجد الاجتماع وجدت السلطة التي لا تقاس بمعيار عام مشترك و إنما كنماذج قد تتشابه كما قد تختلف في المكان والزمان، لأن السلطة هي استجابة لحاجة اجتماعية متباينة في أساليبها و مرجعياتها و مبدأ شرعيتها.

فالسلطة موجودة بوجود الجماعة قبل الاسلام بل عصورا طويلة قبله أين اتخذت لها خلفية وثنية أفرزت واقعا اجتماعيا قائما على التدرجية النسبية داخل نظام عشائري قبلي في شبه الجزيرة العربية و ما جاورها ، مختلفون في أحوال الحضارة و المدنية و البداوة و يتنازعون السيادة من منطلق القوة العسكرية و الثروة الاقتصادية في سياق منظومة من القيم والاعراف والعادات الدينية المتناقضة، تؤسس كلها بنية تحتية لتقليد السلطة السياسية في تلك المراحل ، تعكسها علاقات الهيمنة و التبعية كانت مكة مركزها نظرا لحركتها التجارية و احتواءها لمصادر الجدل الديني قبل الاسلام و نظرا لارتباطها الزمني و العقائدي بالأديان و الرسل و هذا ما يؤكد أن الدين كان دائما هو المشروع البديل تجاه نقائص المجتمع و عيوبه.

كان العرب قبل الاسلام ينقسمون إلى نسبين أساسيين، النسب العدناني (المكيون) والنسب القحطاني (اليمنيون) الذين كان منهم ملوكا عظام مثل " يعرب بن قحطان الذي حياه قومه

بتحية الملك... و هو الذي ملك بلاد اليمن و ولى إخوته..³²⁴ و من انحدر من ملوك عرفوا بالتبابعة لإتباع كل منهم سيرة من سبقه في السياسة و الملك " و قيل أنهم زادوا الباء في التبابعة لإرادة النسب..³²⁵ و في ذلك تأكيدا تاريخيا على نموذج السلطة الموروثة والمطلقة خاضوا بها غمار الحروب و الغزوات لتوسيع الملك و استبداده كما أخبرنا بذلك النص القرآني متحدئا عن ظلم الملوك لأقوامهم و جبروتهم و طغيانهم يقول تعالى: " فأما عاد فاستكبروا في الأرض بغير حق و قالوا من أشدّ منا قوة و لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة و كانوا بآياتنا يحدون..³²⁶ و يقول تعالى: و تلك عاد جحدوا بآيات ربهم و عصوا رسله و اتبعوا أمر كل جبار عنيد..³²⁷ . كما بنت بلقيس صرح ملكها نموذجا للسلطة العائلية و القوة و هي ابنة ملك عظيم "الهداد بن شرحبيل" مؤسس حضرموت التاريخية وعاصمتها سبأ³²⁸.

كل الممالك التي أسساها العرب و غيرهم قبل الاسلام في منطقة الجزيرة العربية و ما جاورها إنما قامت على المقدس الذي تباينت مرجعياته الدينية بين ما هو سماوي ذو سلطة نبوية مباشرة كملك داود و سليمان قال تعالى: " ففهمناها سليمان و كلا آتينا حكما و علما و سخرنا مع داود الجبال يسبحن و كنا فاعلين..³²⁹ و قال تعالى: " أم يحسدون الناس على ما أتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب و الحكمة و آتيناهم ملكا عظيما..³³⁰ و بين ما هو وثني و ما هو مجوسي و غيره مما كان تقليد ديني قديم " يتمثل في مجموع العقائد والأعراف الدينية التي لا يمكن أن تنسب إلى تأثير عقليات فردية، و لم يكن يتم الترويج لها استنادا إلى سلطة فردية، بل كانت جزءا من تراث نشبت في ظلّه أجيال متعاقبة من العنصر السامي، كان الفرد فيها من البديهي أن يؤمن بما آمن به آباؤه من قبله"³³¹. و هذا يؤكد أن المعتقدات الدينية شكّلت دائما خاصية قومية تميّز الجماعات عن بعضها البعض و أسلوب يترجم الفكر السياسي عبر الطقوس و تأصيل المقدس الذي تجلّت

³²⁴ أحمد مغنية، تاريخ العرب القديم، دار الصفاة، بيروت ط 1 1994

³²⁵ نفس المرجع

³²⁶ القرآن الكريم، سورة فصلت، آية 15

³²⁷ القرآن الكريم، سورة هود آية 59

³²⁸ الشيخ أحمد مغنية، تاريخ العرب قبل الاسلام، المرجع السابق

³²⁹ القرآن الكريم، سورة الأنبياء، آية 79

³³⁰ القرآن الكريم، سورة النساء، آية 54

³³¹ ربرتسون سميث، محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة، 1997

ملاحمة السلطوية من خلال التعبير عن الانتماء الجماعي و الهوية الملكية و السيادة القبلية، سواء بالدفاع عن نفسها أو بالاعتداءات و نية التوسع بالملك و السلطة. و هو الصراع الذي جسده الحروب الدينية بين ممالك العرب و قبائلهم و هي الحرب الوثنية، بين العرب و ممالك الفرس و الحواضر المجاورة و البعيدة خاصة بعد نزول الرسائل السماوية أو الأديان الايجابية كما ينعتها روبرتسن سميث لأنه و بنزول الدين السماوي بدى جليا ارتباط المعتقد الديني كيفما كانت خلفياته أو تسمياته بالسياسي و النظام الموروث لطبيعة السلطة القائمة و الخصائص المادية التي يعكسها الاجتماع في بناء تراتبي على أساس من النسب أو الثروة و غالبا ما تجتمع الثروة و النسب، يتحوّل الدين على إثرها من طرف مباشر في الصراع نحو التجديد إلى ذريعة في إعادة انتاج قداسة السلطة السياسية والهيمنة، و هو ما تفسره الحروب التي نشبت بين الأديان السماوية (اليهودية والمسيحية) كتلك التي وقعت في نجران* " اجتمع أهلها على دين عيسى عليه السلام حتى دخلت عليهم في دينهم الأحداث و دعاهم ذي نواس* إلى دين اليهودية فأبوا و لم يستجيبوا فغضب عليهم ... فحدّد لهم الأخاديد و قتل و حرق حتى أهلك منهم عشرين ألفا ويزيدون.."³³² و لم يكن اضطهاده للمسيحيين من أهل نجران تعصبا لليهودية بقدر ما كان وقوفا في وجه الزحف البيزنطي " لأن المسيحية في الشرق كانت تجد سندها في الدولتين الحبشية و البيزنطية و أن انتشارها قد يؤدي إلى تزايد نفوذ البيزنطيين و الأحباش في اليمن.."³³³ و كذلك غزوة أبرهة الأبرش الذي كان قد وليّ ملكا على اليمن بدعم من ملك الحبشة، فبنى كنيسة بصنعاء تفنّن في عمارتها و سماها " القليس " يقصد من وراءها جلب الحجاج العرب إذ قال: " لست منته حتى أصرف إليها حجّ العرب "³³⁴ و لما لم يتسنى له ذلك قام بغزو بيت الكعبة في مكة قبله الحجاج العرب. فكذلك أراد أبرهة الأبرش أن يجعل من الكنيسة "القليس" رمزا دينيا يشرعن مضمونا ماديا لتقوية نفوذه و جلب الثروة عن طريق الحج الذي كان تظاهرة تجارية أكثر منها طقوسية شعائرية.

* (إحدى الحواضر العربية في اليمن)

* دين اليهودية ، أنظر الشيخ مغنية ، تاريخ العرب

³³² أحمد مغنية، تاريخ العرب القديم، مرجع سابق

³³³ صالح أحمد العلي، تاريخ العرب القديم و البعثة النبوية ، شركة المطبوعات للتوزيع و النشر ط 1 2000

³³⁴ الشيخ أحمد مغنية، المرجع سابق

لكل مملكة رموزها الدينية تعكس نسق من الأعراف و المعتقدات الاجتماعية تخدم في اساسها سواء كانت فردية بوجود المك المقدس أو خادم المقدرات، أو بوجود سيادة اجتماعية تتوزع المهام في خدمة المقدس كما عند العرب الكندانيين أو المكيون، و هم الذين ينتسبون إلى مكة أين وضع أول بيت للناس كما في قوله تعالى: " إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا و هدي للعالمين"³³⁵. و كان لهذا البيت ذو الخلفية الدينية دورا إجتماعيا وسياسيا بين القبائل و الحواضر المحيطة المجاورة و حتى البعيدة، دور قائم على مبدئين مكملان لبعضهما البعض: المبدأ الديني والمبدأ التجاري، أعطى رسما سياسيا ظهرت من خلاله السلطة بطابعها التقليدي في قيادة الصفوة (أشراف القوم و ساداتهم) و هم الملأ الذي اشار إليهم القرآن الكريم في أكثر من سورة و آية يصف بهم النخبة القيادية في مسيرة الأمم والأنبياء³³⁶. و كان سادة قريش أشرف مكة " لا يقضون أمرا إلا في دار الندوة، فهي أشبه بمجلس الشيوخ تُجرى فيها المناقشات والمباحثات في الأمور المهمة كالاشتراك في الحروب أو عقد المعاهدات والاتفاقيات وتجهيز القوافل و تنظيمها."³³⁷ فلم تكن دار الندوة سوى تجسيدا لممارسة السلطة المشروعة بالعرف والتكثف القبلي المبني على تقسيم الوظائف الدينية في خدمة حج البيت (الكعبة).

و لأن حج البيت هو الوفود الآتية من كل صوب للتجارة و المبادلات الاجتماعية والمادية فلا شك أن العلاقات بين الأفراد من اهل مكة و بين الجماعات من أهل القرى و القبائل الأخرى كانت أوسع من مجرد علاقات دينية و إنما هي علاقات سياسية تحدد السيد والمسود، التابع و المتبوع أي علاقات قوة تؤسس لها المعتقدات السائدة و تلك الوظائف التي تتوزعها فروع قبيلة قريش في مكة من " بنو هاشم و بنو أمية و عبد الدار و نوفل و تميم و مخزوم و عدي و جمح و سهم... و نظرا للتنافس الشديد على الرئاسة (الملك والإمارة) بين الفرعين الكبيرين بنو هاشم و بنو أمية ... فقد قسمت قريش نظامها السياسي والإداري بين جميع الفروع .."³³⁸ بين من يتكلف بالسقاية و من يتكلف بالحجاجة و من يأخذ على عاتقه

³³⁵ القرآن الكريم، سورة آل عمران ، آية 96

³³⁶ ذكرت كلمة الملأ في أكثر من سورة قرآنية نذكر منها :

- قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبين " (سورة الأعراف آية 60)

" قال الملأ الذين كفروا منهم إنا لنراك في سفاهة و أنا لنظنك من الكاذبين " (ف آية 66)

" قال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشرا مثلنا و ما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي و ما نرى لكم علينا من فضل

كاذبين " (سورة هود بية 27)

³³⁷ صالح أحمد العلي ، تاريخ العرب القديم و البعثة النبوية، شركة، مرجع سابق

³³⁸ محمد سعيد العشماوي، الخلافة الإسلامية ، الانتشار العربي، بيروت ط 6 2004

الجباية، و التي إنما هي وظائف سياسية تُبنى على شرف النسب و السلطة و السيادة يؤكدها ما كان متداولاً من مفاهيم عملية مثل " الندوة و اللّواء و القيادة و الاثناق و القبة والسفارة، الحكومة.."³³⁹ تعتبر كلّها نوع من تقسيم للسلطات و تأكيد الحكم الجماعي.

و إذا كانت سلطة القبائل العربية قبل الاسلام في منطقة الحجاز على رأسها مكة لا تقوم على زعامة فردية و يبدو الحكم فيها جماعي تمثيلي إداري، فإن المضمون الذي كان يشرعن هذه السلطة و هو عامل النسب و المال و خدمة الآلهة (الأصنام)، جعل التنافس حكراً على الجماعات القوية بثروتها و نسبها أو بمعنى أدقّ على بعض العائلات و هم الوجهاء والاثرياء. فتمثلت الوحدة الأساسية لمثل هذا النظام في مفهوم الأسرة و القرابة كتعبير عن التمييز الاجتماعي و السياسي من حيث العلاقات و انتاج الطبقة و العبودية، و هذا ما جعل سلطة القبيلة العربية قبل الاسلام تُختزل في ثنائية السيد و العبد هذا الذي ظل يعيد إنتاج نفسه بالتزامه أمام النظام السائد و عدم التجرؤ على اختراق مبدأ السيادة من خلال إيمانه العميق بالآلهة الوثنية و خضوعه و طاعته لها و اقامة الطقوس للتقرب منها (حتى لا تصيبه لعنتها). فكان ذلك سلوكاً تفرضه أعراف القبيلة لضبط الجماعة و الحفاظ على مصالح السلطة القائمة (السيادة) التي تمتلك المال و العباد، فامتلك بالتالي صناعة واقعا اجتماعيا طبقيا تدرجياً " يتألف من قريش البطاح و هم أصحاب النفوذ و قريش الظواهر الذين ينزلون وراءهم، و معهم أخلاط من صعاليك العرب و الحلفاء و الموالي و العبيد وكان أكثرهم من الحبشة..."³⁴⁰

بنى العرب لأنفسهم نظاماً قبلياً سيادياً يحكمه شرف الثروة و النسب الذي ارتقى بأصحابه إلى مكانة الآلهة، " فقد أشارت الأخبار أن هشام بن المغيرة كان سيداً مطاعاً و عندما هلك (مات) ناد مناد بمكة اشهدوا جنازة ربكم."³⁴¹ فعكسوا التفاوت الاجتماعي بين أفراد الجماعة الواسعة، و ذلك ما تسعى السلطة دائماً إلى تسييره للمحافظة على وجودها، إما بإعادة إنتاج نفسها أو بالتغيير و الانقلابات الجذرية، كان للدين الاسلامي دوره السياسي في تحقيقها بثورة بدأت بتصحيح مفهوم الفرد و أهمية الجماعة ثم إعادة تشكيل السلطة السياسية.

339

340 شوقي ضيف، العصر الجاهلي، دار المعارف ط 8 القاهرة 1996

341 صالح أحمد العلي، تاريخ العرب القديم و البعثة النبوية، مرجع سابق

ثانيا: المبدأ الثوري للإسلام

لم يظهر الإسلام م كتعاليم مجردة و متعالية و إنما كمشروع اجتماعي يقوم على أساس التوحيد كإيديولوجية ثورية ضدّ النظام العبودي و المظاهر الاقطاعية، و لم يُبعث محمد (ص) في قومه فقط و إنما للناس جميعا قال تعالى: " قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا "342 و قال تعالى " هذا بصائر للناس و هدى ورحمة لقوم يوقنون "343 و قوله تعالى: "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا و نذيرا و لكن أكثر الناس لا يعلمون"344 و قال تعالى: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين".345 و كان العالم نظاما قريبا و عشائريا أو مماليك و امبراطوريات تتبنى كلّها أي هذه الأنظمة المرجعيات الدينية و صناعة المقدس في إنتاج العلاقات المحلية و الإقليمية، و عكست مستوى من الفكر الإنساني لم يبدع إلا في إطار الاعتقاد بقوة غيبية تسيّر الحياة البشرية منذ آلاف السنين، و كقوة و إن كانت غيبية تمكّن الانسان من تجسيدها إما بالتمثيل والأصنام أو بالأساطير و توظيفها في عملية الصراع الداخلي و الخارجي للجماعة.

فقد ألّه الحاكم نفسه و بدت الأعراف طقوسا معبرة عن الرضى و تقبلّ الاكراه الذي شكّل نوع من السلطة، قامت على اقضاء الفرد و أنتجت علاقات اجتماعية برباط الدم و النسب متداخلة بين البشر و الآلهة يقول سميث " في كل الديانات الطبيعية (الوضعية) نجد تعبيراً عن قرابة طبيعية تربط الانسان بالإلهي في الجماعة الدينية "346. و لأن الإلهي في مثل هذه النماذج هو من صنع و ابتكار الأفراد، فلم تكن بناءاتها سوى منظومة من الامتيازات واللامساواة فاللأعدالة و بالتالي الظلم والاستبداد ينتصّب معتقدات و أعراف عقيمة تمارس ضغطا اجتماعيا و ماديا على الفرد ، كان لابدا للأديان السماوية أن تواجهها بمبدأ التوحيد و أن لا آلهة تميّز بين البشر و إنما هناك إله واحد حق يساوي بينهم.

و لم تكن هذه الأديان السماوية قبل الإسلام تحمل عناصر التجديد بل فقط كان عليها أن تحلّ محلّ العقائد السائدة وأن تتخذ منها موقفا محددًا، فلم تتمكن من تجريد العقل من المكونات الدينية السابقة، " كان لابد لهذه المنظومة الجديدة أن تكون على اتصال مستمر

342 القرآن الكريم ، سورة الأعراف الآية 158

343 القرآن الكريم، سورة الجاثية، الآية 20

344 القرآن الكريم، سورة، سبأ، الآية 28

345 القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 107

346 روبرتون سميث ، محاضرات في ديانة الساميين، مرجع سابق

من حيث الشكل إن لم يكن من حيث المضمون بالأفكار و الممارسات القديمة القائمة بالفعل..³⁴⁷ فلم تستطع أن تحرك تلك الثوابت الثقافية لدى الجماعات السامية في منطقة الشرق موطن الأديان السماوية، و لم تتمكن من الترويج لنفسها خارج حدود القومية (القوم) نظرا لتلك الخصائص التي حملها مضمون الرسالة السماوية لهذه الأديان و الذي انحصر في المكان و الزمان. فأغلب الرسل و الأنبياء الذين سبقوا محمدا (ص) بعثوا في قومهم مباشرة و في مهمة دينية تحث على عبادة الله الواحد الحق و نبذ الشرك و النهي عن عبادة ما دونه من الأشياء و المخلوقات ، يقول تعالى:

" و آتينا موسى الكتاب و جعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا ما دوني وكيلا.."³⁴⁸

" و قد أرسلنا إلى ثمود أخاهم صالحا أن اعبدوا الله فإذا هم فريقان يتخصمان."³⁴⁹

" و إذ قال ابراهيم لأبيه و قومه أني براء مما تعبدون.."³⁵⁰

" و تلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم."³⁵¹

و ما إلى ذلك من النصوص القرآنية التي تشير إلى اقتصار بعثة معظم الأنبياء على المكان و الزمان و لم تتجاوز كتبهم التي نزلت على بعضهم النصيحة و الوعظ و الارشاد مقارنة مع الدين الاسلامي الذي تضمنت رسالته المبدأ الثوري انطلاقا من شموليتها و هدفها الانساني و البشري بصفة عامة، و اختراقها حدود المكان و الزمان حيث أن بعثة النبي محمد (ص) و إن كان مركزها مكة فهي من أجل كافة الناس لأن كافة القبائل و الشعوب المحيطة و المجاورة البعيدة و القريبة كانت تسودها الأعراف و التقاليد المتشابهة إن لم نقل ذاتها مبنية على الفساد القيمي و القتل و الربا، تشرعنها المعتقدات الدينية المتعددة التي سادت. لذلك كان التوحيد مبدءا أساسيا في عملية التغيير.

ففي توحيد الله توحيد للقوانين السماوية و الالتزام بها، يبدأ بالهداية الفردية نحو التأسيس الجماعي أي إصلاح الفرد و استعادة اعتباره لتصلح الجماعة. فالإسلام خاطب الناس فرادى و لكن من منطلق الجماعة، فمن آمن بالله الأحد يكون قد آمن بمساواة الناس جميعا لأن

347

348 القرآن الكريم، سورة الاسراء، الآية 2

349 القرآن الكريم، سورة النمل، الآية 45

350 القرآن الكريم، سورة، الزخرف، الآية 26

351 القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 83

خالقهم هو الله الواحد الأحد الذي أقرّ حقوقهم و واجباتهم تجاه بعضهم البعض، أي ما سيؤسس أو يعيد تأسيس العلاقات فيما بينهم.

1 - كان التوحيد الخطوة الأولى لإقصاء التمايز و إلغاء الفوارق الاجتماعية المرتكزة على مكانة الآلهة المتعددة و ما مدى التقرب منها.

2 - أسست فكرة البعث و الحساب بعد الموت قواعد لضبط الجماعة أي فيما يماثل سيادة القانون. فطالما امتثل المخلوق لخالقه و سعى لمرضاته، كان بذلك خاضعا لشريعة الاسلام و تحول إلى مؤمن متق ربه.

3 - و التقوى في الاسلام مفهوم اصطلاحي وظيفي، فهي الفعل الذي يصاحب كل مجالات السلوك الاجتماعي للأفراد، فيصبح بديلا عن العصبية القبلية في بناء القيم و تشكيل العلاقات الانسانية، يقول تعالى: " يا أيها الذين آمنوا إذا تناجيتهم فلا تتاجوا بالإثم و العدوان و معصيات الرسول، و تناجوا بالبر و التقوى، و اتقوا الله الذي إليه تحشرون.."³⁵² و قال تعالى: " و أمر بالتقوى.."³⁵³ و آيات الله في التقوى متكررة في أغلب السور القرآنية³⁵⁴ بل و قد تتكرر في السورة نفسها أكثر من مرتين كما في قوله تعالى: " ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا و أحسنوا و الله يحب المحسنين."³⁵⁵ و لعلّ في تكرار لفظ التقوى بتصريفاتها النحوية ما يؤكد عبر النص القرآني مرجعيتها كأساس لكل أسلوب فردي فمن يتق الله يخشاه، و إذا حشيه امتثل لطاعته فيما أمر به عباده. فلفظ التقوى يخفي مضمونا اجتماعيا يعيد بناء العلاقات بين الأفراد و الجماعات خارج نطاق العصبية النسبية و روابط الدم أو القرابة يقول تعالى "الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدوّ إلا المتقين."³⁵⁶

فتكون التقوى هي العامل المحوري الذي يقيم به الاسلام مبدأه الثوري الانقلابي أي أن يكون الفرد هو محور البناء الاجتماعي، و هي ليست نزعة فردية بقدر ما هي مسؤولية فردية تجاه

³⁵² القرآن الكريم، سورة المجادلة، الآية 9

³⁵³ القرآن الكريم، سورة العلق، الآية 12

³⁵⁴ تكررت كلمة التقوى بتصريفاتها في أكثر من سورة قرآنية :

9 :

:

، البقرة، المائدة، الانفال، هود، الزخرف، التغابن، الطلاق

: المائدة الزمر، آل عمران، النحل، النساء، البقرة، الأعراف، مريم، الحج، لقمان، يس، التوبة، الأحزاب، الحديد، الحشر، الرعد، يوسف

³⁵⁵ القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 93

³⁵⁶ القرآن الكريم، سورة الزخرف، الآية 67

الجماعة يقول (ص): " كلّم راع و كلّم مسؤول عن رعيته."³⁵⁷ و هو ما يؤشر إلى السلطة المحيطة و المتبادلة من منظور الفكر المعاصر، لأن المسؤولية تفترض لصاحبها سلطته كفاعل اجتماعي و يقول الله تعالى: " من عمل صالحا من ذكر و أنثى وهو مؤمن فلنحيّنه حياة طيبة و لنجزينهم بأحسن ما كانوا يعملون.." ³⁵⁸ و يقول تعالى " من عمل صالحا فلنفسه و من أساء فعليها ثم إلى ربّكم ترجعون" ³⁵⁹. تلك هي المسؤولية الفردية التي استبقت إليها العقيدة الاسلامية قبل آلاف السنين لتكون هي المبدأ الذي ستقوم عليه الروابط الاجتماعية بدلا من القرابة و النسب لقوله تعالى: " و لا تزر وازرة وزرة أخرى و إن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء و لو كان ذا قربي إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب و أقاموا الصلاة، و من تزكى فإنما يتزكى لنفسه و إلى الله المصير.." ³⁶⁰

4- و في مثل هذه المسؤولية تكريم للإنسان الفرد من منظور اجتماعي يقول تعالى: " و لقد كرّمنا بني آدم و حملناهم في البر و البحر و رزقناهم من الطيبات و فضلناهم على الكثير ممّا خلقنا تفضيلا.." ³⁶¹ أي ما يجسد مقولة " الانسان حيوان اجتماعي سياسي عاقل." إذ بالعقل فضل الإنسان الفرد على غيره من مخلوقات الله و في ذلك تكريم له، فتكون شؤون الاجتماع على مستواه يصنع لها ميثاقا يعكس خاصيته الفكرية عبر ما يبدعه من تقنيات مادية و معنوية يطوّر بها حياته الاجتماعية الممتدة في الزمن. و بتكريمه يصحّ الاسلام مفهوم الفرد بإعطائه البعد الإرادي و بالتالي حقّه في الحياة و الحرية و المساواة، يقول رسول الله (ص) كلّم لآدم و آدم من تراب" ³⁶². و انطلاقا من هذه المرجعيات الموحدة بين الأفراد (التراب) يجعل الاسلام الحق في الحياة من المقدسات التي لا ينبغي المساس بها لأن مثل ذلك فيه اعتداء على الجماعة كلّها يقول تعالى: " من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا.." ³⁶³ لتتأكد أهمية الجماعة بالنسبة للفرد و فطرته على الاجتماع. و يبلغ التشديد في الاسلام على هذا الحق حتى على صاحب الحياة ذاته، إذ حرم

357 حديث نبوي شريف رواه البخاري و مسلم ن عبد الله بن عمر بن الخطاب .

358 القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 97

359 القرآن الكريم ، سورة الجاثية ، الآية 15

360 القرآن الكريم، سورة فاطر، الآية 18

361 القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 70

362 حديث نبوي شريف، رواه مسلم

363 القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 32

الله عليه قتل نفسه لقوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم، و لا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيمًا.."³⁶⁴

5 - جعل الاسلام الحق في الحياة لا يكتمل إلا بتحرير الانسان فتكون، الحرية هي مجاله " المعبر عن إرادته في أي ميدان من ميادين الفعل أو الترك ... و هي فريضة اجتماعية تتأسس عليها أمانة المسؤولية.."³⁶⁵ مهد لها الاصلاح الديني في الاسلام:

أ. بمبدأ التوحيد و الايمان بالله واحد يُخرج الناس من الخضوع لقوى غيبية و وثنية تخفي وراءها دائما سلطة شخصية تجردهم من إرادتهم الحرّة و تملي عليهم أعرافا استبدادية للحفاظ على مصالحها السياسية

ب. بالتحرير من قيود التبعية و التفاضل في المال و الانتساب الذي بنى نسقا طبقيًا مميزًا بين أفراد الجماعة القبلية بوجود:

- الأشراف و هم سادة القوم بالثروة و النسب.
- الموالين: و هم الفقراء أتابع الثروة و النسب.
- ثم العبيد و تملكهم من طرف أصحاب الثروة و النسب لخدمتهم.

فحرّر الاسلام الفرد بإبطال نظام العبودية هذا، و أعلن أن الناس سواسية في وحدة الأصل مما يقضي بعدم التمايز في الجنس أو النسب، و بنى قاعدة الاجتماع على التقوى و طاعة الله قال تعالى: " يا أيها الناس أنقوا الله الذي خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها وبتّ منها رجالا كثيرا و نساء.."³⁶⁶ (التقوى و العمل الصالح طاعة الله هي الانضباط و الالتزام بالقانون)

ج. بتحرير الرقاب و الثورة على نظام الرق (استعباد الانسان لأخيه الانسان) و الحث على استئصاله بدعوة المذنب إلى تحرير الفرد الرق ، فيغفر الله ذنبه و خطيئته لقوله تعالى: " و ما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأً و من قتل مؤمناً فتحرير رقبة مؤمنة و دية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا، فإن كان من قوم عدو لكم و هو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة و إن كان من قوم بينكم و بينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله و تحرير رقبة، فمن لم يجد

³⁶⁴ القرآن الكريم، سورة النساء الآية 29

³⁶⁵ محمد عمارة، الاسلام و الأمن الاجتماعي، دار الشوق القاهرة ط 1 1998

³⁶⁶ القرآن الكريم، سورة النساء الآية 1

فصيام شهرين متتابعين توبة من الله و كان الله عليما حكيمًا..³⁶⁷ . فهو القصاص الذي يعيد للفرد مكانته الاجتماعية و يجسد المساواة و الحق في الحياة و الحرية، و هي المبادئ التي ستقوم عليها حركة التنوير الأوروبي بعد آلاف السنين من البعثة المحمدية و ظهور الاسلام و تؤسس ما اصطلح عليه بالدولة الحديثة من خصائصها فصل الدين عن السياسة !

6 - و من أهم ما بادر به الاسلام في عملية الانقلاب الاجتماعي أيضا هو ضرب نظام الملكية الذي كان مبنيا على علاقات العبودية و التمايز الاجتماعي في حق التملك و الاحتكار بأسلوب الربا في تنمية الثروة، هنا أيضا استبقت إليه شريعة الاسلام بقرون من الزمن المفاهيم الحديثة و المعاصرة في تحديد الملكية كأساس مرجعي سياسي، اقتصادي في بناء طبيعة الأنظمة الاجتماعية. فكان ما أحدثه الاسلام لقب هذا النظام هو الاعتراف بالملكية الفردية بوضع أسس تضمن التكافل الاجتماعي أي التضامن الاجتماعي عند المحدثين أسس نلخصها عن " الدكتور ناصح علوان³⁶⁸ " كالتالي:

(1). أباح الاسلام للإنسان أن يمتلك ما يشاء في حدود أحكام حددها الله و جعل المقياس في ذلك الحلال و الحرام.

(2). تنمية غريزة التملك المفطور عليها الإنسان و العمل على تميمتها بالكسب المشروع.

(3). قسم الاسلام الملكية إلى ثلاثة أقسام:

أ. ملكية استهلاكية: هي ملكية الانسان للضرورات الاستهلاكية من ملابس و مأكّل له الحق في التصرف و الانتفاع بها ضمن الحدود المباحة.

ب. ملكية خاصة: و هي التملك الفردي (فرد أو أفراد) بطريق مشروع، و تتضمن المسكن التجارة، الأرض، و أشياء أخرى يتصرف فيها صاحبها بالبيع و الشراء و الهبة و الوصية.

ج. ملكية عامة: و هي ملكية المرافق العامة التي لا يجوز لأحد أن يمتلكها تمثلت في الماء و الكلاً و النار حسب الحديث النبوي الشريف و تعود ملكيتها للدولة.

(4). قدر الاسلام أن التملك وظيفة اجتماعية لقوله تعالى: " أتوهم من المال الذي آتاكم³⁶⁹ و تنفيذًا لقوله (ص): " في المال حق سوى الزكاة.."³⁷⁰

³⁶⁷ القرآن الكريم ، سورة النساء، الآية 92

³⁶⁸ في الاسلام، دار السلام للتوزيع و النشر و الترجمة، نسخة إلكترونية

³⁶⁹ القرآن الكريم، سورة النور، الآية 33

³⁷⁰ حديث نبوي شريف، رواه الطبراني و ابن باحة

5). صان الاسلام الملكية الفردية من الاعتداء لقوله تعالى: " و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما "371 و أباح للإنسان أن يدافع عن ملكيته و إن قتل في ذلك فهو شهيد لقوله عليه الصلاة و السلام " و من قتل دون ماله فهو شهيد و إذا قتل كان المقتول في النار.. "372 و ما إلى ذلك من أسس غير بها الاسلام نظام الملكية، شكّلت مبدءا في الثورة على السلوك الاستغلالي مثل تحريم الرّق (امتلاك الانسان لأخيه الانسان) و أكل الربا الذي قام عند عرب ما قبل الاسلام كقاعدة في التعامل التجاري فيما بينهم و بين القبائل الأخرى، و هو نوع من الاستغلال حرّمه الله بقوله تعالى: " أحلّ الله البيع و حرّم الربا "373 و قوله تعالى: " وأخذهم الربا و قد نهوا عنه و أكلهم أموال الناس بالباطل و اعتدنا للكافرين منهم عذابا أليما.. "374

6). و قبل هذا و ذاك فقد تجلّت عناصر التغيير في الدين الاسلامي في شخصية رسول الله (ص) كقائد سياسي سيدير شؤون الأمة، فقد اصطفاه الله من عامة الناس رجلا فقيرا لا يملك جاها و لا مالا و لكنه يملك من الصفات ما أهله للمكانة القيادية أبرزها الأمانة والحكمة، و في مثل هذا الاختيار الالهي له أي لمحمد الحكمة نفسها في مواجهة ما كانت تدعيه السلطة القبلية من مرجعيات تمايزية و فوارق طبقية تحتكم إلى الثروة و الجاه والنسب. فصححت قيادة محمد التفويض النسبي و المادي، و استبدلت الشرف القبلي بشرف المبدأ الانساني و تحرير الفرد من الظلم و الاستعباد. وهو المبدأ الذي يتجاوز المحيط الجغرافي و الاجتماعي الضيق ليرقى إلى العالمية و ما يماثل حقوق الانسان بالمفهوم الحديث و المعاصر، يقول المستشرق الامريكي إدوارد رمسي: " جاء محمد للعالم برسالة ليخرج الناس من الظلم و استعادة لما فقد من العدل و الحرية كمصلح عظيم ففتحت حجته أعين أمة جاهلة كانت نائمة في أحضان العبودية . "375

فقد ألم رسول الله محمد (ص) في شخصيته بمظاهر الاخلاق الفردية قال تعالى: "376 و إنك لعلی خلق عظیم .." و التفكير الراشد في سياسة الجماعة تعكس " رحمة و خير و حكمة... أفكار غير الطمع الدنيوي، و نوايا خلاف طلب السلطة و الجاه .. "377

371 القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 38

372 حديث نبوي، رواه الامام أحمد

373 القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 275

374 القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 161

375 إدريس الكنبوري، النبي صلى الله عليه وسلم كما تحدث عنه المنصفون والعقلاء في الغرب، 28-1/1-28. <http://www.saaaid.net/mohamed/>

376 القرآن الكريم، سورة القلم، آية 4

377 توماس كريبيل: محمد المثل الأعلى، ترجمة محمد السباعي، مكتبة الآداب القاهرة 1993

فقد استطاع محمد (ص) بما امتاز به من تأهيل و عدل و كرم لقوله تعالى " إنه لقول رسول كريم " ³⁷⁸ من أن يخترق بناءا صلبا من الأعراف ظلّت تحيك نسيجا ثقافيا داخل القبيلة العربية لقرون من الزمن قبل بعثته النبوية، قرون من الزمن قامت فيها السلطة السياسية على الوثنية و عبادة حجارة نحتت في سياق أسطوري و منظومة رموزية تجسد قوة غيبية واجهها محمد (ص) برسالة التوحيد " فأحدث ثورة في الجزيرة العربية و في بلاد الشرق كلّها و حطم الأصنام بيده و أقام دينا خالدا يدعو إلى الايمان بالله وحده.."³⁷⁹ لإزالة الشرك بقدرة الخالق وإعادة تأسيس الضوابط العرفية التي سيحتكم إليها الأفراد في صناعة نظام الحكم و طبيعة السلطة السياسية التي ستكون لأحكام شريعة الاسلام كدستور يفترض الايمان و توظيف العلم (الذكر) و تكحيم العقل و الاجتهاد (أولي الألباب) لقوله تعالى: " هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب و أخرى متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم يقولون آما به كلّ من عند ربنا و ما يذكر إلا أولو الألباب .."³⁸⁰

فلم يخاطب النص القرآني الناس إلا بأولي الألباب، هذه العبارة التي وردت في أغلب الآيات لتؤكد دور العقل في بلوغ الايمان. يقول الشيخ محمد عبده: " فالإسلام بهذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله و وحدانيته، لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي و الفكر الانساني الذي يجري على نظامه الفطري.."³⁸¹ فالانسان مفطور على التفكير كما هو مفطور على الاجتماع الذي يتطلب وازعا للحفاظ عليه لا يعتمد على المعجزات بقدر ما يعتمد على الذكر و حسن التدبير، و هو ما ميز به الله رسوله محمد (ص) داعيا بالعلم و إلى العلم فكان قدوة في التغيير و الاصلاح، و يكون جدير كما يقول كارل ماركس بكل ذي عقل أن يعترف بنبوته و أنه رسول من السماء إلى الأرض، افتتح برسالته عصرا للعالم و النور و المعرفة... حري أن تدون أقواله و أفعاله بطريقة علمية خاصة.."³⁸²

و لئن كان مفكرو عصر التنوير و الحداثة قدروا ذلك ، فلأن في أقوال محمد (ص) وأفعاله ثورة نجحت بفضل كاريزميته و ما كان يحمل من قدرات شخصية عبرت عن الحكمة

³⁷⁸ القرآن الكريم، سورة الحاقة، آية 40

³⁷⁹ إدريس الكنبوري، النبي صلى الله عليه وسلم كما تحدث عنه المنصفون والعقلاء في الغرب، المرجع السابق

³⁸⁰ القرآن الكريم ، سورة آل عمران، آية 7

³⁸¹ محمد عبده، الاسلام و النصرانية بين العلم و المدينة، دار المدى للطباعة و النشر 1 1993

³⁸² إدريس الكنبوري، النبي صلى الله عليه وسلم كما تحدث عنه المنصفون والعقلاء في الغرب ، المرجع سابق

والعقلنة و هو نبيُّ الله و رسوله " ترك له أن يتصرف بعقله و فطنته كما يتصرف غيره من العلماء و العقلاء، و جاء الوحي مفصلاً فيما يخصّ ذات الله و وحدته و صفاته و كيفية عبادته، و لم يكن كذلك فيما يخصّ النظم الاجتماعية للأسرة و القرية و المدينة و الدولة منفردة و مرتبطة بغيرها من الدول"³⁸³. فقد تدبر نبيُّ الله أمور الدنيا بمبدأ ديني ثوري تضمّنه الاسلام ليقبّل الكثير من الموازين التقليدية و يعيد النظر في تركيب المعادلة الاجتماعية بحيث لا يطفو فيها متغير عن الآخر. و تلك هي العدالة و المساواة بين الأفراد باسم التوحيد و عبادة الله و خشيته بالالتزام أمام الحلال و الحرام كقاعدة لتأسيس الأعراف القانونية و ضبط العلاقات الفردية و الجماعية، و من ثم ترسيخ النظام السياسي لتحديد الانتماء و تحقيق المساواة.

فقد كان محمد (ص) " الرجل الوحيد في التاريخ كلّه الذي نجح نجاحاً مطلقاً على المستوى الديني و الدنيوي ... هو الذي أتم رسالته الدينية ... و آمنت بها الشعوب بأسرها في حياته و لأنه أقام جانب الدين دولة جديدة ، فإنه في هذا المجال الدنيوي أيضاً وحدّ القبائل في شعب و الشعوب في أمة وضع لها أسسها و رسم أمور دنياها و وضعها في موضع الانطلاق إلى العالم "³⁸⁴ فكان المثل الأعلى لقيادة دينية / سياسية و عسكرية لا تخضع لسلطة مطلقة و لا محتكرة و هو المفوض من عند الله، ولأه الحكم و إمامة الأمة احتاج إلى رضی الجماعة و توثيق الشرعية ، فكانت مبايعة العقبة الأولى و الثانية و هي العملية السياسية التي جمعت بين الديني و السياسي، بين النبي و الحاكم في حدود الذكر و ضرورة السلطة لبناء مشروع الدولة الجديدة قال تعالى: " فذكرّ إنما أنت مذكرّ ولست عليهم بمسيطر."³⁸⁵ النص الآية الذي يعبر عن تلك الحقيقة العلمية في تحديد مفهوم السلطة كما ستقرأه العلوم الحديثة عندما تجرّدها من بعض المرجعيات التقليدية و تكشف عن حدودها السياسية و الاجتماعية التي تقف عند نقائص المجتمع و اختلاله ، فتفرض السلطة حينها كضرورة للعلاج و جهاز يوفر الأمن و الاستقرار و الاستمرار كما اتفق عليه معظم الأنثروبولوجيون و السوسيولوجيون في تعريفهم لنشأة السلطة السياسية كما أسلفنا.

³⁸³ محمد حسنين هيكل، حياة محمد ، دار المعارف القاهرة ط 1 2001

³⁸⁴ مايكل هارت، الخالدون المئة ، ترجمة أنيس منصور، المكتب، المصري الحديث، ط 9 1997

³⁸⁵ القرآن الكريم، سورة الغاشية، الآية 21

هي نفسها الحدود التي وضعها الاسلام لقيام السلطة فشكات مبدءاً أساسيا في الثورة على واقع قبلي " لا يعدو اتحاد عشائري، ارتبط بعضها ببعض في حلف لغرض سدانة الكعبة من جهة و القيام على تجارة القوافل من جهة أخرى ... و وجود ملاً أو مجلس الشيوخ..³⁸⁶ حاد بالسلطة عن أسباب قيامها الاجتماعية، فتطرفت نحو الزعامة و الملك و الجاه فتجلت من خلالها نقائص المجتمع في صور الظلم و الاستبداد و الطبقية القائمة على شرف النسب والثروة، و هو ما رفضه محمد (ص) عندما عرض عليه ليس رفضا للسلطة فقط و إنما أيضا رفضا للمنطق القبلي في تحديد الضوابط المخلة بمنطق الاجتماع فأوحى بمنطق جديد للسلطة السياسية من خلال أحكام الاسلام التي جسدت التوحيد و نقد خضوع البعض لحاكميه البعض إلى خضوع الكل لسultan الأحكام و القوانين (الحلال و الحرام).

ثالثا: ضرورة السلطة في الاسلام

من ملامح الصراع القائم بين الدين و السياسة هو السؤال الذي يطرح بالحاح و مباشرة عن ما إذا كان الاسلام كدين يفترض وجود السلطة التي كشفت النظرية العلمية الحديثة عن جانبها الاجتماعي و السياسي المفطور عليهما الانسان، فاقترب تعريف السلطة بالماديات أكثر منه بالمعنويات، ونظر للروحيات من وجهة نظر اخلاقية معيارية نسبية تصنعها المعتقدات الدينية بما في ذلك الاسلام الذي حوصر في مثل هذه الزاوية أمام التطور التكنولوجي المادي. و لا يخفي مثل هذا السؤال نوايا فصل الدين عن السياسة أو ما بات يعرف باللائكية أو العلمانية التي يؤسسها شعار إبعاد الدين عن السلطة، في نفس الوقت الذي يصر فيه المسلمون على أن الاسلام دين و دولة، حجتهم في ذلك المرجعية الدينية نفسها بما تتضمنه الأحكام الشرعية في تصورهما للسلطة السياسية و ما سجله تاريخ الدولة الاسلامية وحضاراتها الزمنية و الروحية في ذات الوقت. و هو فعل سياسي - و قد اتفق أغلب الماديون و العلمانيون على أن السلطة فعل سياسي - لذلك نجد أن الاجابة عن ضرورة السلطة في الاسلام كعمل فكري، لا تعالج إلا من خلال تعريفها في فقه الشريعة أي اسلام النص المجرد من التاريخ أولا ثم من خلال التاريخ السياسي للمسلمين ثانيا.

³⁸⁶ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، دار المعارف القاهرة ط 2 1996

و بين النص الشرعي و التاريخ السياسي، تكمن المواقف الفكرية الفقهية و الايديولوجية التي بدأت تُتخذ منذ العهود الأولى للفلسفة الاجتماعية و البحث في شؤون الشريعة و السياسة و الاجتماع و الاخلاق، و توظف اليوم للحيطه فيما قد يختلف فيه الدنيويون و العلمانيون فيما يتعلق بالسلطة السياسية.

1). ضرورة السلطة السياسية في فقه الشريعة الإسلامية أ. الضرورة الاجتماعية

اتفق و يتفق أغلب الفقهاء و المفكرون الاسلاميون أن الاسلام ذو طابع اجتماعي وسياسي " بل هي حقيقة علمية مطلقة بمعنى أن قراءة منهجية تحليلية للإسلام في نصوصه وتاريخه لا بد أن تقوم إلى التسليم بهذه الحقيقة.."³⁸⁷ التي تظهر من جهة أخرى في ارتباط النص الديني الشرعي ذاته بالواقع الاجتماعي، ذلك الذي و إن اختلف في الزمان و المكان إى ويحتوي على شكل من أشكال السلطة لضمان بقاءه.

و الاسلام من حيث هو شريعة توحيدية، يهدف إلى أحكام اجتماعية مناهضة لسلوك جماعي كان سائدا يخضع لسلطة مشخصة تتقلدها قوانين غيبت خصوصيات الفرد و قدراته العقلية، فلم يتمكن من الإفلات للخضوع لقوى غيبية متألهة تشرع السلطة القائمة في القبائل العربية ، حيث كان التفاوت الاجتماعي و أسلوب العبودية و التفاضل بين الأفراد من صنع الآلهة في التصور الفكري الاجتماعي و السياسي آنذاك. و لم يكن ذلك التصور قائما في فراغ دستوري كما قد يعتقد العقلانيون، و إنما شكّلت الأعراف و تقسيم العمل الاجتماعي منهاجا أو دستورا لممارسة الحكم و تلك هي وظيفة السلطة التي تكون " في المجتمع المسلم هي ممارسة الحكم بمنهاج إسلامي." يؤدي دوره العقلاني في عملية الصراع الاجتماعي ويؤكد حاجة السلطة إلى الشرعية الدينية و هي مُسلّمة أنثروبولوجية يؤكدها قيام السلطان في الزمن عمليا أي فعلا، و كذلك قولاً كالذي عبّر به " أردشير بن بابك " مؤسس الدولة الساسانية بقوله: " فالدين و الملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه لأن الدين أس و الملك حارس"³⁸⁸. و إن كان مثل هذا القول لا يعتبره العلمانيون حكمة عقلانية، إلا أنه قد يخدم المنهاج الإسلامي الذي يجعل من السلطة السياسية فعلاً عقلانياً انطلقاً من أنها سلطة ضرورة يفترضها الاجتماع فأوجبها الشرع (الدين) يقول الماوردي "الإمامة وجبت بالعقل

³⁸⁷ الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي، المركز الثقافي، الدار البيضاء ط 2000
³⁸⁸ أبي جعفر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، اعتناء أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، المؤتمر للتوزيع،

المدرک للمصلحة العامة فهي واجب شرعي لقول ابن تيمية " ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها."³⁸⁹

هذا و قد احتوت فكرة التوحيد التي يقوم عليها الاسلام مرجعا سلطويا لمواجهة و رفض سلطة الجاهلية أو بمعنى آخر إزالة قواعد البناء الاجتماعي القبلي القائم على سلطة الاعراف الوثنية و استبداله بقواعد الشرع الاسلامي القائم على فكرة التوحيد التي تهدف إلى العدل الاجتماعي لقوله تعالى: " إن الله يأمر بالعدل و الاحسان و إيتاء ذي القربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغي يعظكم لعلكم تذكرون"³⁹⁰ و هي أسس بأمر الله بوضعها للاجتماع و إذا كان في مخالفتها كفر و في طاعتها عبادة الله الواحد، فإن في تنفيذها أساسا لمبدأ الحكم و ضبط السلطة، فيكون المغزى من التوحيد الديني هو الاجتماع البشري لأن الله لا يضره أن يؤمن الانسان بوحديته أو يكفر بها لقوله تعالى: " و ما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفأين مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم و من انقلب على عاقبيه فلن يضر الله شيئا و سيجزي الله الشاكرين"³⁹¹ و يقول تعالى: " و لا يجزئك الذين يسارعون في الكفر إنهم لا يضروا الله شيئا يريد الله أن لا يجعل لهم حظا في الآخرة."³⁹²

أنه العقاب و الجزاء مصدر شرائع كل الأمم و دساتيرها حتى الوضعية، فالله مصدر الطاعة يعد الجنة لمن أطاعه فيما نزل من أحكام لتدبير أمور الجماعة و يتوعد جهنم من كفر بذلك أي آيات الله فأفسد في الأرض و من أجل ذلك جاءت مهام الرسل و الأنبياء يقول رسول الله (ص) " كان بنو إسرائيل تسوسهم الانبياء كلما أهلك نبي خلفه نبي و لا نبي بعدي وسيكون خلفاء فيكثرن، قالوا فيما تأمرنا؟ قال "وفوا البيعة الأول فالأول و أعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم."³⁹³ فيحمل هذا الحديث لرسول الله (ص) و هو من أنبياء الله الذين ساسوا الأمة، تأكيدا على وقوع السلطة السياسية و مجيبا عن ضرورتها الدينية بالإشارة إلى أنه لا بد للأفراد من قائم على أمورهم و مؤشر الى أهم المبادئ التي تبرر قيام السلطة و تشرعها من فحوى ضرورتها الاجتماعية سوسولوجيا و أنثروبولوجيا تتضح كالتالي:

³⁸⁹ أبي الحسن علي محمد الحبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، الولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، دار قتيبة، الكويت، ط 1 1989

³⁹⁰ القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 90

³⁹¹ القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية 144

³⁹² القرآن الكريم، سورة آل عمران آية 177

³⁹³ فؤاد عبد المنعم أحمد، شيخ الاسلام ابن تيمية و الولاية و السياسة الكبرى في الاسلام، دار الوطن، الرياض ط 1417 هـ.

- أن للنبي سلطة سياسية (الوحي): " تسوسهم الانبياء."
- الخلافة و استمرار السلطة في سياسة الناس بعد الانبياء: " و سيكون خلفاء فيكثرثرون
- البيعة و الاختيار: "وفوا البيعة" لنفي و إقصاء أية سلطة مطلقة و احتكار سياسة الحكم.
- إن السلطة تستوجب شروطها لما في قول رسول الله (ص) " الأول فالأول"
- و طاعة الإمارة و السلطة: " أعطوهم حقهم فإن الله ساءلهم عما استرعاهم "
- كان في سيرة الرسول و صحابته ما يؤكد الضرورة الدينية و الزمنية لإقامة السلطة السياسية و ذلك من خلال اساليبهم الفكرية و العملية التي بدأت بالبيعة حتى مع محمد (ص) و هو نبي الله و رسوله ثم مع من خلفه مباشرة من الصحابة ليتم الاستجابة لفرض الشرعية و توفير شروطها التي و إن اتسمت بطابع ديني، فهي ذات خلفية اجتماعية و سياسية من حيث:
- الخلافة أو الإمارة سلطة أوجبتهما الخشية من الفتنة: " فإنه عندما ارتفعت الأصوات في السقيفة (سقيفة بن ساعدة) و خشي عمر بن الخطاب الاختلاف ... فأسرع رضي الله عنه إخمادا للفتنة فقال لأبي بكر الصديق ابسط يدك، فبسط يده فبايعه و بايعه المهاجرون والانصار..³⁹⁴ و قد تعتبر الفتنة - من منظور أنثروبولوجي - من نقائص المجتمع و عيوبه تؤدي إلى الاختلاف فالتباين و بالتالي التفاضل بين الأفراد و احتدام الصراع.
- تمت البيعة من منطق آليات المجتمع و الاختلاف القبلي لتجسيد رضى العامة على إكراه السلطة و هو الالتباس الذي تقع فيه السلطة السياسية كصفة من صفاتها فتوزعت كجهاز على مختلف الانساب و الانطباقات القبلية من وزراء و ولاة المناطق التي تم فتحها كاليمن والشام و الفرس و العراق و مصر... الخ بتحكيم مبدأ الشورى لقوله تعالى: " و أمرهم شورى بينهم"³⁹⁵ بدءا بتعيين الحاكم نفسه (السلطة) كطريقة شرعية للإمامة أو الإمارة بالاختيار والقبول لتكون الإمارة " عقدا طرفاه الخليفة من ناحية و ألوا الرأي في الأمة من الناحية الأخرى .."³⁹⁶ و هو العقد الذي أوحى به عمليا الخليفة عمر بن الخطاب عندما أعاد مبايعة أبو بكر الصديق في المسجد أي أمام العامة في اليوم الثاني لمبايعته في سقيفة بني ساعدة فقام على المنبر " يثني على أبا بكر بما هو أهل له... فبايع الناس أبا بكر بيعته العامة بعد بيعة السقيفة."³⁹⁷ وكان هو عمر بن الخطاب الذي تمت مبايعته بمشورة أبي بكر

³⁹⁴ محمد علي الصلابي، فصل الخطاب في سيرة ابن الخطاب، كتبة الصحافة، الشارقة ط1 2002

³⁹⁵ القرآن الكريم، سورة الشوري، آية 38

³⁹⁶ عبد القادر عودة، الإسلام و لأوضاعنا السياسية، المختار الإسلامي، ط 3 1977

³⁹⁷ محمد علي الصلابي، فصل الخطاب في سيرة ابن الخطاب، المرجع سابق

للسحابة ثم العامة قائلاً: " أفترضون من استخلف عليكم، فإني ما استخلفت عليكم ذا قرابة و أني قد استخلفت عمر فاسمعوا له و أطيعوا. فقال الناس سمعنا و أطعنا"³⁹⁸ و سيترك عمر أمر خلافته للشورى قائلاً: " عليكم هؤلاء الرهط الذي قال رسول الله (ص) أنهم من أهل الجنة فإذا ولوا واليا فأحسنوا مؤازرته و أعينه.."³⁹⁹

و كان عمر و هو ممنّ نظموا فقه الشريعة، قد جعل من خلافته حراسة الدين و سياسة الدنيا - حسب تعبير الماوردي في تعريفه للإمامة - بأن قاد المجتمع من منطق وجوب السلطة لتحكيم الشرع و إقامة العدل الذي يعتبر سياسياً لاستقامة الحكم، فاجتهد في إطار المفهوم الاصطلاحي للسلطة حيث لم يعتبرها حقاً بل واجبا يقع على الذين أتوا العلم وحسن التدبير و الرياسة، فقد قال: " تفقهوا قبل أن تسودوا "⁴⁰⁰ و هو معنى التأهيل العلمي والمعرفي لأحكام الشرع بمرجعياته المختلفة من الوحي و القياس و الاجتهاد خاصة على مستوى القضاء الذي جعله الخليفة عمر بن الخطاب سلطة مستقلة بعد أن ولّاه لعلي بن أبي طالب الذي كان بدوره يؤكد على الجانب الفكري و تقويم شخصية الفرد حيث قال: " لا غنى كالعقل و لا فقر كالجهد، و لا ميراث كالأدب و لا ظهير كالمشاوره"⁴⁰¹ و أكثر من قول سيصبح هذا الحديث متغير أساسي يستند إليه و يستعيده الفقه و العلم الحديث لبناء قواعد السلطة السياسية ليس فقط في الاسلام بل على المستوى الفكري عامة.

و السلطة هي الولاية في النص الشرعي (القرآن) قال الشيخ محمد مبارك: " الولاية هي الكلمة الجامعة التي أطلقها المسلمون على سلطة الحكم و يندرج فيها كافة سلطات الخلافة إلى أصغر الوظائف.."⁴⁰² و كذلك استخدمها الشيخ ابن تيمية بقوله: " إن مقصود الولاية حصول القدرة و السلطان اللذين تحصل بهما مصالح الامامة."⁴⁰³ هي أيضا سلطة شرعية لشخص ما " في إدارة شأن من الشؤون و تنفيذ إرادته فيه على الغير من أفراد أو جماعة

404

398 عبد القادر عودة، الاسلام و أوضاعنا السياسية، المرجع السابق

399

400 محمد بن عبد الله السخاوي، المقاصد الحسنة، تحقيق الشيخ عبد الله بن محمد الصديق الغماري (نسخة إلكترونية PDF)

401

، مركز الأبحاث العقائدية، PDF الموقع الإلكتروني

402 فؤاد عبد المنعم أحمد، شيخ الاسلام ابن تيمية و الولاية و السياسة الكبرى في الاسلام، مرجع سابق

403

404 نمر محمد الخليل نمر، أهل الذمة و الولايات العامة في الفقه الاسلامي، المكتبة الاسلامية، عمان ، الاردن

فالولاية كما عرفها الفقهاء هي المفهوم الأقرب سوسولوجيا إلى تفسير الضرورة الاجتماعية للسلطة التي صححت مرجعيا في الفكر التتويري الغربي لاحقا بأنها من تولي أمور الجماعة في إطار سيادة القانون لا احتكارها كمنصب و استبداد أصحابها كما جاء في قوله تعالى: "فهل عسيتم أن توليتم أن تفسدوا في الأرض."⁴⁰⁵ و هو نهى عن ظلم الوالي و جوره وتصحيح لمفهوم السلطة (الولاية) قبل التتوير الغربي بقرون من الزمن. فلا تكون الولاية سوى سلطة تنفيذية شرعية إذا ما توفرت في المولى شروطها التي بادر بها العديد من الفقهاء و مشايخ الاسلام بوضعها استنادا إلى النص الشرعي و سنة رسوله في تدبير أمور الجماعة.

فما يدركه العقل بالدين هو ضرورة وجود سلطة تقوم على قواعد الضبط و تحقيق التوازن فيما بين الأفراد، فهي المقصد و الغاية في الدعوة الاسلامية، و كأن نصب الامام واجب ديني لتطبق الشريعة حسب تعبير ابن خلدون الذي يضيف " لا بد لاجتماع البشر من وازع حاكم يرجعون إليه "⁴⁰⁶ أو رأس بتعبير الشيخ ابن تيمية في قوله " فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم لبعض، و لا بد لهم من رأس .. "⁴⁰⁷ و يراد به السلطة كضرورة لخدمة الجماعة و أداة من أدواتها لإقامة العدل " نظرا للنقص الذي يظل ملازما لطبائع الناس مهما بلغوا من سمو. "⁴⁰⁸

و بتعبير آخر تختزل نقائص المجتمع في لفظ "المنكر" و إصلاحه معروفا، يرى السيد قطب و هو من صانعي صراع الديني و السياسي أن السلطة لا بد منها بمدلول النص القرآني ذاته " فهناك دعوة إلى الخير و لكن هناك كذلك " أمر "بالمعروف و هناك" نهى" عن المنكر وإذا أمكن أن يقوم بالدعوة غير ذي سلطان فإن " الأمر و النهي" لا يقوم بها إلا ذو سلطان.. "⁴⁰⁹ فالسلطة حسب تفسير سيد قطب، هي الجماعة التي لا بد لها من سلطان لتأمر و تنهى من أجل الدعوة إلى الخير و النهي عن الشر و المنكر.

و من نفس المنطق الاجتماعي لإقامة السلطة يتكامل الفكر الفقهي فيما بينه من أجل تأكيد ضرورتها في الاسلام و النظر إلى علاقة الدين بالسياسة كعلاقة بنائية تكاملية لا بد منها

⁴⁰⁵ القرآن الكريم، سورة محمد، آية 22

⁴⁰⁶ عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، اعتناء و دراسة أحمد الزعبي، الأرقم للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت 2001

⁴⁰⁷ فؤاد عبد المنعم، شيخ الاسلام أحمد ابن تيمية و الولاية و السياسة الكبرى في الاسلام، مرجع سابق

⁴⁰⁸ راشد الغنوشي، ضرورة السلطة في الاسلام، إصدارات الجزيرة نت 2004

⁴⁰⁹ سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد الأول، دار الشروق ط 32 القاهرة 2003

تقضي إلى أن الالتزام بأحكام الدين لا يتم إلا بإكراه السلطة " فإذا كان الله قد أوجب علينا أن نتحاكم إلى ما أنزل على رسوله يقول عبد القادر عودة* : " فقد وجب على المسلمين أن ينصبوا عليهم حكومة تقيم فيهم أمر الله و ترعاه ... و الأصل في الحكومات أنها ضرورة اجتماعية لا مفر منها"⁴¹⁰. هي أيضا الضرورة التي عبر عنها الأولون من فقهاء الخلافة الراشدة بوجوب الولاية والامامة كما يستقرأ من قول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب: " لا إسلام إلا بالجماعة و لا جماعة إلا بالامارة و لا إمارة إلا بالطاعة..⁴¹¹ و قال الإمام علي ابن أبي طالب رضي الله عنه " إنه لا بد للناس من إمام برّا كان أم فاجرا..⁴¹² لأن " الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن."⁴¹³ و المعنى في ذلك كما يوحي به منطوق هذا التعبير، أن أحكام الدين أو ما يتضمنه القرآن يحتاج إلى سلطة أو حكومة تماما كما تحتاج القوانين و القواعد الوضعية لإكراه العامة من الناس على الالتزام بها، نظرا لطبيعة الاجتماع المفطور على الصراع بين الأفراد، فتكون السلطة و الخلافة بتعبير فقهاء الاسلام " فريضة من فروض الكفايات كالجهاد و القضاء..⁴¹⁴ أو كما كان الشافعي قد رأى: " إن الامامة أمرا دينيا لا بد من إقامته..⁴¹⁵.

تميل هذه النظرية الفقهية التي تتكامل عبر المذاهب المرجعية الاسلامية الأربعة* في إقامة السلطة السياسية، إلى الاتجاه العقلاني ليس بغرض فصل الدين عن السياسة و إنما لربط أحكام الشريعة الاسلامية بالضرورة الاجتماعية و تحكيم العقل في تطبيق القواعد و الفروض الدينية، التي لا تقوم فكرة التوحيد و العبادات فيها إلا من أجل تسيير الصراع و صناعة التوازن الاجتماعي. فيكون الدين وازعا تتقلده السلطة السياسية ، و السياسة حارسا على تطبيق أحكام الدين ، يقول ابن حزم " اتفق جميع أهل السنة على وجوب الامامة ... و أن

*هو قاضي و فقيه دستوري ز أحد أقطاب جماعة الاخوان المسلمين الأم التي أسسها حسن البنا

1954

1925

⁴¹⁰ عبد القادر عودة، الاسلام و أوضاعنا السياسية، مرجع سابق

⁴¹¹ صبري محمد خليل، مفهوم الحاكمية في الفكر السياسي الاسلامي، www.sudaress.com/sudanile

⁴¹² محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الاسلامية ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1996

⁴¹³ الحديث عن عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين و عن عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين ، كما أورده العديد من النصوص:

: الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، دار الكتب العلمية ، بيروت. و ابن عبد البر ، التمهيد ، PDF أو فتاوى ابن تيمية..

⁴¹⁴ در عودة، الاسلام و أوضاعنا السياسية، مرجع سابق

⁴¹⁵ صائب عبد الحميد، منهج في الانتماء المذهبي، الغدير للدراسات و النشر ط 6 2002

* المذهب الشافعي: نسبة لمؤسسه محمد ابن إدريس الشافعي - المذهب المالكي: نسبة لمؤسسه مالط بن أنس - المذهب الحنبلي: لمؤسسه أحمد بن حنبل - المذهب الحنفي: نسبة لمؤسسه إبي حنيفة النعمان

الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل، يقيم فيهم أحكام الله و يسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه و سلم⁴¹⁶.

ب . الضرورة الدينية.

فسواء أكان المعنى إمامة أو إمارة أو ولاية، فإن التفسير الفقهي يعطيها معنى الحكم والسلطة ليس فقط كضرورة اجتماعية و إنما كضرورة دينية يفرضها الشرع الذي يؤسس عند البعض الآخر من المرجعيات الدينية في الاسلام سندا علميا لإقصاء سلطة البشر والتنظير للحاكمية التي لا تكون إلا لله لقوله تعالى: " إن الحكم إلا لله أمر أن لا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم و لكن أكثر الناس لا يعلمون.."⁴¹⁷ هذه النظرية التي يتوزعها اتجاهان رئيسيان يكمل أحدهما الآخر:

- الاتجاه الذي يحصر الحاكمية في الله و يجعلها من خصائصه. و كان أول من ذهب بهذا الاتجاه هم الخوارج الذين رفعوا شعار " لا حكم إلا لله " بالرغم من أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال فيه " كلمة حق أريد بها باطل " إلا أن مثل هذا الشعار سيتحول إلى مذهب عند الشيعة من المسلمين كما يتضح من قول الامام جعفر الهادي في كتابه مفاهيم القرآن " بحيث يتبين بوضوح أن الحكم و الولاية في منطق القرآن ليس إلا لله تعالى وحده وأنه لا يحق لأحد أن يحكم العباد دونه..."⁴¹⁸ و هذا ما روج له أبو الأعلى المودودي عندما قال: " إن محور نظرية الاسلام و السياسة تتمثل في نزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر ... لأن ذلك أمر مختص بالله وحده.."⁴¹⁹ و يقول " إن الله قد وعد جميع المؤمنين بالاستخلاف و لم يقل أنه يستخلف أحدا منهم فالظاهر من هذا أن المؤمنين كلهم خلفاء الله و هذه الخلافة التي أوتيتها المؤمنين خلافة عمومية لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة.."⁴²⁰ ونقل عنه سيد قطب قائلا: " الحاكمية هي إفراد الله سبحانه تعالى بالحكم والتشريع و القوامة و السلطان.."⁴²¹ و يضيف مفصلا " و استمداد التشريعات و المناهج والنظم و القيم والموازين و العادات و التقاليد من الله وحده و تطبيق شريعته على كافة

⁴¹⁶ صائب عبد الحميد ، منهج في الانتماء المذهبي ،

⁴¹⁷ القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية 40

⁴¹⁸ الهادي جعفر الهادي ، مفاهيم القرآن ، مؤسسة الامام الصادق ، ج 1

⁴¹⁹ صبري محمد خليل، مفهوم الحاكمية في الفكر السياسي الاسلامي، مقدمه في علم الكلام والتصوف والفلسفة الاسلاميه، مركز التنوير المعرفي، الخرطوم

⁴²⁰ صبري محمد خليل، الأبعاد السياسية لمفهوم الاستخلاف، مركز التنوير المعرفي، الخرطوم ط 1 2006

⁴²¹ سيد قطب، في ظلال القرآن ، مرجع سابق

مناهج الحياة.⁴²² و لعله يريد بهذا التفصيل استدراك ما قد يُؤوّل خطأً أو يناقض ما أكدّه بنفسه عن الضرورة الاجتماعية لإقامة السلطة السياسية بوجود جماعة النهي عن المنكر والأمر بالمعروف كما أشرنا إليه.

- أما الاتجاه الثاني فيبدأ من هذا الذي انتهى إليه سيد قطب، أي فيما ينبغي أن يكون للشرعية من حاكمية، و هو الاتجاه الذي أسسه المفكر التركي الأمير سعيد حليم باشا (1863 - 1921) حين قدّم حاكمية الشريعة بدلا عن حاكمية الشعب و الأمة التي كان يؤمن بها مفكرو العصر لمناهضة الحكم الاستبدادي لسلطين الدولة العثمانية آنذاك متأثرين بأفكار الثورة الفرنسية. فيقول الأمير سعيد حليم منتقدا لاتجاه حاكمية الشعب وواصفا إياه بالأسطورة: " إن هيكل النظام الاجتماعي في الاسلام بأكمله يرتكز على قاعدة أساسية في حاكمية الشريعة ... التي تعني الاعتراف بحقيقة أساسية هي أن كل موجود في الكون إيا كان نوعه و ماهيته خاضع لقانون طبيعي خاص به، و عليه فإن الجانب الاجتماعي من حياة الانسان خاضع لقوانين اجتماعية تماما مثل خضوع الجانب المادي لقوانين مادية وبذلك طبق الاسلام بنجاح مبدأ أن ليس للإنسان حاجة لأن يخضع لقانون يضعه بشر مثله و إنما عليه أن يخضع لإرادة الخالق المتمثلة في قوانينه الطبيعية الاجتماعية و المادية ⁴²³.

هذا ما أعاد توظيفه سيد قطب عندما اعتبر التقنين و التشريع الوضعي شرك بالله، واعتداء على ألوهيته و " أن قضية التشريع هي قضية ألوهية ... فشؤون الحياة الإنسانية بجملتها يجب أن ترد إلى هذه القاعدة دون سواها، و الذي يدعي حق التشريع أو يزاوله فإنما يدعي حق الألوهية و يزاوله... و ليس هذا الحق إلا لله و إلا فهو الاعتداء على حق الله و سلطانه و ألوهيته... قال تعالى: أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله " * و أن الإيمان بالألوهية معناه الاعتراف له سبحانه بالحاكمية.⁴²⁴

و إذا كانت الحاكمية مصطلحا تزامن مع الحداثة الأوروبية للتعبير عن حاكمية الشعب التي قال بها روسو و سيادة القانون المعبر عن إرادة العامة، فإن الفكر الاسلامي كان قد عبر عن هذا المصطلح من خلال فتاوى و تفاسير مشايخ الاسلام منذ دولة الخلافة، هؤلاء الذين

422

⁴²³ بسطاوي محمد سعيد، نظرات حول الحاكمية، إصدار مركز النهضة و التواصل الحضاري، السودان بدون سنة

* القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 21

⁴²⁴ سيد قطب، في ضلال القرآن، مرجع سابق

قالوا بوجوب حكم الشريعة مصدر القانون غير لاغين في غالبيتهم سلطة الإمارة أو الحكم البشري كما يتبين من فتاوى ابن تيمية في كتابه " منهج السنة النبوية " حيث يقول: " لا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله على رسوله فهو كافر... "425 و يضيف " أنه ما من أمة إلا و هي تأمر بالحكم بالعدل، و قد يكون دينها ما رآه أكابرهم، بل كثير من المنتسبين إلى الاسلام يحكمون بعباداتهم التي لم ينزلها الله سبحانه و تعالى.. "426 و يؤكد ذلك في مؤلفه مجموع الفتاوى جزئه الخامس و الثلاثين (35) قائلا: " ليس لأحد أن يحكم بين أحد من خلق الله، لا بين المسلمين ولا الكفار ولا الفتیان ولا رماة البندق و لا الجيش و لا الفقراء، ولا غير ذلك إلا بحكم الله و رسوله، و من ابتغى غير ذلك تناوله قوله تعالى: "أفحكم الجاهلية يبغون و من أحسن من الله حكما لقوم يوقنون."* فيجب على المسلمين أن يحكموا الله و رسوله في كل ما شجر بينهم.. "427

و ما يتشاجر الناس إلا في أمور الدنيا، و هو الصراع الذي يحرك اجتماعهم و يغير أحوالهم الاقتصادية و يؤلف منظوماتهم الفكرية و الأيديولوجية يرى هؤلاء المشايخ بأن لا تكون خارج حدود الشريعة و أحكام النص القرآني وإن اختلفت طروحاتهم الفقهية و تناظرت مع طروحات علمية، فهي تؤكد في تصورنا البعد القداسي الذي تحتكم إليه السلطة السياسية لتثبت شرعيتها اجتماعيا، لأن الفقه الاسلامي في تنظيره لحاكمية الشريعة، إنما يقوم بتكريس عامل القداسة من وجهة نظر سوسيو أنثروبولوجية، بحيث يكون النص الشرعي فوق رغبة الأفراد و الذاتية و دستورا إلهيا يبني قواعد الجماعة، فتكون سلطة الحكم بهذه القواعد (المقدسة) شرعية اجتماعيا. و ذلك ما يشير إليه ابن كثير عندما يعتبر " أن كل من خرج عن حكم الله و عدل إلى ما سواه من الآراء و الأهواء و الاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند إلى شريعة الله فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله و رسوله، فلا يحكم سواه في قليل و لا كثير "428. و بمعنى آخر هي سلطة غير شرعية فقدت قداستها بابتعادها عن النص الشرعي الذي تعود إليه الحاكمية أو السلطة العليا المطلقة كما يعرفها أبو الأعلى المودودي، جاعلا منها أي الحاكمية فرضا من الفروض ما دامت لا تستند إلى حاكمية

425 ابن تيمية، مناهج السنة النبوية في نقيض الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 5 1986 130

426 130

* القرآن الكريم، سورة المائدو الآية 50

427 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع و ترتيب عبد الرحمن بن قاسم، ج 35، مجمع الملك فهد لطباعة، 2004 407 - 408

428 ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، الجزء 3 دار طيبة للنشر و التوزيع ط 1999 2

سياسية " لأنه لا يكون للإنسان من الكفاءات و مؤهلات الحكم ما يجعل له صلاحيات غير محدودة للحكم على الأفراد ... إنه ليس هذا الحق إلا لله وحده ... و أن النظام السياسي لا بد أن يكون تابعا للحاكم الأعلى و مهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم في كل شيء و إدارة النظام السياسي طبقا لأحكامه.."⁴²⁹ و يؤكد ذلك أيضا في كتابه الخلافة و الملك قائلا: " إن الشكل الصحيح لحكومة البشر في نظر القرآن هو أن تؤمن الدولة سيادة الله و رسوله القانونية و تتنازل لهما عن الحاكمية و تؤمن بأن تكون الخلافة نائبة عن الحاكم الحقيقي تبارك و تعالى و سلطاتها في هذه المنزلة لا بد أن تكون محدودة ... سواء كانت هذه السلطات تشريعية أم قضائية أم تنفيذية.."⁴³⁰ و إن كان المودودي بخطابه الفكري هذا، يؤكد حاكمية الله وحده مستشهدا بآيات من القرآن* فهو لا ينفى سلطة البشر عن طريق الخلافة، بل يؤشر إلى الحاكمية القانونية التي يراها في ما أنزل الله و ما شرعه رسوله الكريم صلى الله عليه و سلم أي القرآن و السنة كمرجعية لها السلطة المطلقة العليا على سلوك الحاكم و الخليفة نفسه. و إذا ما أردنا تأويل ذلك خارج نطاق الفكر الثيولوجي، نستقرأ المعنى المتضمن في مثل هذا الخطاب الفقهي حول اجتماعية السلطة و ضرورتها، و أنها تداول بين الأفراد طالما أنه لا يملك أحدهم الحق المطلق في احتكارها، و أن القداصة كصفة تشرعن السلطة السياسية إنما مصدرها الكتاب الديني الذي يستبدله الفكر العلماني بالقانون الوضعي الذي تصبح له سيادة مطلقة تقع فوق الأفراد فهو إذن مقدس.

فالحاكمية في الفقه الاسلامي هي سلطة الشريعة التي تحرر البشر من تسلط بعضهم باسم الحق الالهي، و تفتح للأفراد في نظر بعض الفقهاء سبل تجديد الأحكام و تنظيم الحياة عبر الأجيال، يقول الشاطبي في كتابه الاعتصام " فالشريعة هي الحاكمية على الاطلاق و على العموم أي على رسول الله (ص) و على جميع المكلفين، و الكتاب هو الهادي و الوحي المنزل عليه مرشد و مبين كذلك الهدي، و الخلق مهتدون بالجميع"⁴³¹

⁴²⁹ أبو الأعلى المودودي، الحكومة الاسلامية، تعريب أحمد إدريس ط 2 المختار الاسلامي للطبع و النشر، القاهرة 1986

⁴³⁰ لى المودودي، و الخلافة و الملك، تعريب أحمد إدريس ط1 دار العلم، الكويت 1978

* يستشهد المودودي في كتابه: الخلافة و الملك، مرجع سابق بالآيات التالية:

" ألم تعلم أن الله له ملك السموات و الأرض" سورة البقرة آية 10 " إنه الحكم في الأولى و في الآخرة إليه ترجعون " سورة القصص آية 70 " و لم يكن له شريك في الملك" سورة الفرقان آية 2 " ن الحكم إلا لله " سورة الانعام، آية 57 - ما لهم من دونه من ولي و لا يشرك في

حكمه أحد " سورة الكهف، آية 26 . يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله " آل عمران، آية 154

- الله الأمر من قبل و من بعد " سورة الروم، آية 57 " له ملك السموات و الأرض و إليه ترجع الأمور" سورة الحديد، آية 5

⁴³¹ هشام عوض ، أحمد جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية، المعهد العالي للفكر الاسلامي، ط 1 1995

و كما يفسّر المودودي ذلك من خلال ضرورة إقامة الدولة فقال: " إن حياة المجتمع إياً كانت لابد لها من حكومة (سلطة سياسية) ... و الذي يلزم إيضاحه هو أن الله وحده مالك هذه الأرض، و حق سكتها و استغلالها و الافادة منها و التصرف في ملكيتها، لا يُمنح إلا لمن أطاع أمر مالكها و اتبع قانونه الشرعي".⁴³²

(2). قراءة مختلفة لصراع الديني و السياسي حول السلطة في الاسلام

فالحاكمية و إن كانت مفهوماً ينفي سيادة القوانين الوضعية (التي يضعها الأفراد) فهي ليست بعيدة في تصوراتها العلمية عن اصطلاح أو مفهوم السلطة السياسية انطلاقاً من الحاجة الاجتماعية التي ينشدها الأفراد لإقامة التوازن و تسيير الصراع، خاصة إذا ما تتبعنا الدلالات اللفظية لمفهوم الحاكمية، فنجدها تقوم على بعدين أساسيين هما:

- **البعد السياسي:** و يتجلى في فعل الحكم الذي يدور حول إصلاح الناس بوجود الخليفة (الحاكم) و أهل الحل و العقد أي جهاز متكامل يستند إلى البعد الثاني و هو:

- **البعد القضائي:** المتمثل في حاكمية الشريعة التي تقتضي أن يكون مصدر القوانين هو الكتاب (النص) و السنة النبوية.

و لأن الضرورة الدينية لوجود السلطة السياسية تُبنى على هذين البعدين، و هو ما تتفق حوله كل النظريات السوسيو أنثروبولوجية في تحليلاتها الحديثة و العلمانية للسلطة، نقصد بذلك الضرورة القضائية و التشريعية في الفعل السياسي، فإن الحاكمية كروية دينية تستنفر اشتباك الديني بالسياسي على مستوى الصراع القائم، لا تطرح في معناها العام نقيض القضية التي نعني بها سلطة التشريع و سيادة القانون، و إنما تطرح البديل المرجعي في صياغة خصائص التشريع و هوية القانون المتضمنة في نظرية الاستخلاف التي تشترع الخلافة (السلطة) لمن يحكم بكتاب الله و سنة نبيه، و ليس لشخص بعينه أو لنسب دون الآخر و هو ما ينفي أية إشارة إلى الحق الالهي، تماماً كما تُقصيه النظرية السياسية العلمانية. و هذا ما يجعلنا نقرأ إشكالية السلطة بين الدين و السياسة من منظور المصلحة المادية التي تؤسس البناء التحتي في كل مجتمع و تشكيل قاعدة لرفع أركان الدولة. و غضّ

⁴³² أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق

النظر عن مثل هذه الحقيقة يجعل الفكر و سبله المعرفية في مأزق الجدل المتواصل على مستوى الشرعية الدينية و المستوى القانوني و المستوى الاجتماعي والسياسي. فصراع الديني و السياسي لا يصنعه طرف دون الآخر و إنما يشترك فيه الطرفان الديني والسياسي، ليس كمتناقضين أحدهما للآخر و لكن كمتنافسين حول شرعية السلطة، مما انجرّ عنه تعدّد و تباين جبهات الصراع، ليس على المستوى العلماني في مواجهة الثيولوجي فقط و لكن أيضا على مستوى الفكر الاسلامي الثيولوجي نفسه الذي أصبح يخوض في جدال الديني و السياسي انطلاقا من اعتبارات تاريخية شكّلتها الاستعمار الاستيطاني والفكري للدولة الاسلامية و الحركة التكنولوجية الزاحفة نحو كافة الأقاليم العالمية سعياً وراء التطور الاقتصادي و اتجاهاته و سبله العلمية و خلفياته الإيديولوجية.

فإذا كان الخطاب الاسلامي في عمومه يرى العلمانية رؤية خاصة بالآخر الأوروبي ومرتبطة بخصائصه التاريخية و الدينية مما يجعلها غير قابلة لتوظيفها في المجتمع الاسلامي، فإن هذا الخطاب الاسلامي نفسه تتخلّله مراحل كرّ و فرّ فكرية حدثت فيها القطيعة و المراجعة و الاستعادة، نستنبطها من خلال تبلور مفهوم السلطة السياسية في الفكر العربي الاسلامي سنأتي على معالجته في المبحث الثاني من هذا الفصل بعد أن نستكمل ضرورة السلطة السياسية في الاسلام من خلال الدرس التاريخي و اختبارات السلطة في البلاد الاسلامية.

المبحث الثاني: السلطة من خلال التاريخ السياسي للمسلمين

لا يبدع الانسان في خلق المعرفة و تقديم دلائلها للوصول إلى الحقيقة الاجتماعية إلا بالرجوع إلى الممارسة التاريخية التي تمنح الفكر مادته التجريبية خاصة في حقل الظواهر الاجتماعية كالسلطة التي يمارسها الانسان منذ خلق عبر نموذج الجماعة و العشيرة والقبيلة والمدينة فالدولة. والمسلمون عربا كانوا أم أعاجم يحملون تجربتهم السياسية الخاصة تلك التي لم تكن معزولة عن التفاعل الحضاري الداخلي و الخارجي منذ العهد النبوي و من خلفه من الراشدين إلى غاية ما يفعلونه اليوم من نماذج الحكم الاسلامي التي غالبا ما تحتكم إلى انتصارات و إخفاقات هذه الدولة الاسلامية التاريخية، من ثم كانت التجربة السياسية موردا فكريا لمعالجة الضرورة الاجتماعية و الدينية لإقامة السلطة السياسية، لأنها تعطي إرثا اشتبكت فيه كل معاني الدين و السياسة و التي شكّلت مصدرا معرفيا ذو حدّين، حدّا يربط الديني بالسياسي و يفصل الحد الثاني بين ما هو ديني و ما هو سياسي.

فقد لا يختلف اثنان كيفما كانت خلفياتهما الايديولوجية علمانية أو دينية في أن الاسلام أسّس دولة اجتمعت خصائصها السياسية عبر قرون من الزمن، و برزت خلالها سلطة الحكم من على منبر الإمامة و الإمارة و الولاية و الخلافة و من على ظهور الجياد و فيالق الجهاد و قيادة الحروب، فانتسعت رقعتها الاقليمية و تشعبت أمة الاسلام تلك التي بدأت بجماعة ممن آمنوا برسالة التوحيد و ما أنزل على محمد (ص) في جزيرة العرب " التي تمتد من الخليج الفارسي شرقا إلى البحر الأحمر غربا و من الشام و العراق إلى المحيط الهندي جنوبا." ⁴³³ في هذا الفضاء الجغرافي الشاسع ستحدث ثورة دينية على كل المفاهيم السياسية أهمها السلطة و السيادة كما سبق أن أشرنا من خلال المبدأ الثوري للإسلام في هذا الفصل. و لم يواجه الاسلام في ثورته على المفاهيم هذه الوثنية و الالحاد فقط بل أيضا ما سبق من ديانة سماوية كاليهودية و المسيحية، ليس على مستوى التوحيد لأنها ديانة توحيدية وإنما على المستوى الاجتماعي و السياسي حيث المصالح المادية والامتيازات الشخصية، و إلا كيف تفسر الحروب و الفتن التي حدثت بينهم!.

⁴³³ أحمد محمد عوف، موسوعة حضارة العالم، دار العلم للملايين

و سواء كانت الحروب أو إعادة بناء المفاهيم والبناء الداخلي للقبيلة العربية، فهي مؤشرات تدلّ على القوة و استكمال أركان الدولة التي تعتبر السلطة السياسية أساسها.

أولاً: سلطة النبي (محمد ضلي الله عليه و سلم)

بدأت السلطة السياسية في دولة الاسلام و كما يشير إليه المعنى بمفهوم ديني أي نبوة الحكم، شرّع لصاحبه و هو نبي الله و رسوله حكم الناس و صياغة التشريع الذي بدأ مع محمد (ص) بوضعه أسساً عولّ عليها الفكر السياسي في بناء الأمة الاسلامية و خلق التوازن الاجتماعي منها:

أ . المرجعية الدينية : التي تعتبرها التحليلات السوسيوأنثروبولوجية القاعدة السياسية لبناء الجماعة، و قد تمثلت دائماً في ذلك التصور الغيبي لقوى إلهية فوق الطبيعة والأفراد لها القدرة و الحكمة على تسيير السلوك الاجتماعي. و لهذا التصور بغضّ النظر عن صحته أو خطئه، ضرورة اجتماعية و مرجعية سياسية لتجسيد الهوية الموحدة و الانتماء الطبيعي و الثقافي و بالتالي شرعنة السلطة و غالباً ما تطرّف هذا التصور نحو الأشياء والمخلوقات الطبيعية، أعطاهما الإنسان رموزاً و معنى اجتماعي/سياسي من تلقاء المصلحة المادية. و هذا ما سيعمد الاسلام على تغييره محتفظاً بالمرجعية الدينية، ولكن بمنطق التوحيد وعدم الشرك بالله الواحد الأحد لقوله تعالى: "وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً".⁴³⁴ و قوله: " أن لا تعبدوا إلا الله إني أخاف عليكم عذاب يوم أليم".⁴³⁵ وقوله تعالى: " قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله قل لا أتبع أهواءكم قد ضللت إذا و ما أنا من المهتدين.."⁴³⁶ و " قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً".⁴³⁷

فالإيمان بالله الواحد هو شرط الانضمام إلى الجماعة دون أي شرط آخر ليكون بالتالي مصدراً لتأسيس الأمة الواحدة، أمة المؤمنين شعارها الشهادة " بأن لا إله إلا الله لا شريك له و أن محمداً رسوله " و أول ركن في قيام الدولة الجديدة.

⁴³⁴ القرآن الكريم، سورة الاسراء، اطلاقية 23

⁴³⁵ القرآن الكريم ، سورة هود ، الآية 26

⁴³⁶ القرآن الكريم، سورة ، الأنعام ، الآية 56

⁴³⁷ يم، سورة الأنعام، الآية 15

ب . البيعة: و إن كان محمدا رسول الله إلى البشرية و نبيا اختاره للحكم و التغيير فقد احتاج إلى الشرعية الاجتماعية، تلك الخطوة المبدئية التي زوجت بين الدين و السياسة فكانت بيعة العقبة الأولى التي عاهد من خلالها رجالا من المدينة (الأوس و الخزرج) محمدا على " أن لا يشرك أحدهم بالله شيئا و لا يسرق و لا يزني و لا يقتل أولاده و لا يأتي بهتانا و لا يعصيه في معروف.."⁴³⁸ وهي الأحكام التي بدأ بها الاسلام ثورته على الأعراف السائدة و التي ستؤسس قاعدة لتوسيع الجماعة المسلمة، و دستورا لبناء النظام الجديد في القبيلة العربية الممتدة. بدأ بالترويج له مصعب بن عمير أحد أتباع محمد (ص) إلى المدينة ليلقن الناس هذه الأحكام و " يقرأهم القرآن و يعلمهم الاسلام و يفقههم في الدين."⁴³⁹

و عليه بدأت تتشكل بوادر قناعات فكرية جديدة، احتاجت لكي تتحول إلى منظومة إيديولوجية إلى قوة بشرية و اجماع واسع " ففكر محمد (ص) في بيعة ثانية لا تقف عند الدعوة إلى الاسلام... بل تكون حلفا يدفع به المسلمون عن أنفسهم الأذى و العدوان بالعدوان..⁴⁴⁰ و تم له ذلك في موسم الحج لعام 622 م، حيث كانت البيعة الثانية التي جمعت بين الالتزام السياسي و الالتزام الديني " فقد التزم الأنصار بالدفاع عن الاسلام و حماية الرسول (ص) إذا حلّ بينهم و عاهدوه على أن يضحوا من أجله بأموالهم و شرفاءهم."⁴⁴¹ و قال تعالى في ذلك: " لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم و أثابهم فتحا قريبا..⁴⁴² فهو إذن ميثاق الشرعية التي تستلزمه السلطة السياسية بصفة عامة.

ج . بناء مقرا للحكومة، و ممارسة السلطة " المسجد " بعد هجرته إلى يثرب (المدينة) حيث الأنصار من الأوس و الخزرج الذين بايعوه و منحوه الشرعية السياسية، شرع محمد (ص) في تهيئة أول مؤسسة رسمية لتمثيل الجماعة الاسلامية، تمثلت في بناء المسجد "أهم ركيزة في بناء المجتمع الاسلامي"⁴⁴³ لأنه لم يكن مكانا لإقامة الصلاة فقط بل رمزا دينيا و مقرا

438 محمد حسنين هيكل، حياة محمد، دار المعارف القاهرة، ط 14 2001 215

439 215

440 216

441 ابراهيم حركات، السياسة و المجتمع في العصر النبوي، منشورات دار الأفاق الجديدة، المغرب 1990 78-86

442 القرآن الكريم، سورة الفتح، الآية 18

443 محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية، دار الفكر المعاصر، بيروت ط 3 1990 143

سياسيا و عسكريا تتخذ فيه القرارات الاستراتيجية من سياسة و اقتصاد وتنظيم صفوف الحرب، يقول محمود شبت خطاب في كتابه الوسيط في رسالة المسجد العسكرية "فقد اتخذ النبي من مسجده مقرا للقيادة يعدّ فيه الخطط ويعقد مجالس الجهاد ويصدر (الأوامر) وينصت إلى آراء المستشارين... كان أصحاب رسول الله يجتمعون في المسجد حين يداهمم الخطر و يعود المجاهدون من الغزوات والسرايا إلى المسجد و تضمّد جروح المصابين في المسجد".⁴⁴⁴ و ما إلى ذلك من مهام اجتماعية سياسية ودبلوماسية كاستقبال الوفود و السفراء. فقد كان المسجد " أشبه بقاعة الاستقبال الرسمية مفتوحة و مهياً لجميع الوافدين.."⁴⁴⁵ وكما كان مكانا للصلاة، كان أيضا قسما تدرس فيه مبادئ التماسك و مفاهيم النظام الاسلامي فكان " مدرسة الدعوة الاسلامية الأولى و دار الدولة الاسلامية الكبرى وكان المدرسة والجامعة و مقر مجلس الشورى و عقد الرايات و تجهيز الجيوش و إدارة شؤون الأمة.."⁴⁴⁶ أي مقرا للحكومة و ممارسة السلطة، جمع بين العبادة و إمامة الصلاة وإدارة شؤون الدولة و الولاية .

د . العلاقات المدنية: و هي التي أسسها مبدأ المؤاخاة بين المسلمين الذي سيقصي كل الاعترافات التي كانت تحدّد المكانة الاجتماعية بين أفراد القبيلة كشرف النسب و الثروة والجاه، و التي أعطت نسقا متفاوتا يعكس شكلا طبقياً تجلّت عبره مظاهر القهر والظلم الاجتماعيين، يبررها التصور الديني المبني على الوثنية وعبادة الأصنام، ذلك المعتقد الذي إنما كان يغذي الصراع القبلي و خدمة المصالح المادية. فقال رسول الله (ص) " المسلم أخو المسلم لا يظلمه و لا يخذله، التقوى هاهنا (مشيرا إلى صدره ثلاثة مرات) بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كلّ المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه."⁴⁴⁷ من منطق قوله تعالى " و اعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا و اذكروا نعمة الله عليكم إذ

⁴⁴⁴ محمود شبت خطاب، الوسيط في رسالة المسجد العسكرية ، دار القرآن الكريم ببيروت ط 7 1981 42

⁴⁴⁵ سعيد اسماعيل علي، أصول التربية الاسلامية، دار الثقافة للطباعة، القاهرة ص 101

⁴⁴⁶ ، المسجد و دوره التعليمي عبر العصور من خلال الحلق العلمية، مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع 1988

⁴⁴⁷ حديث نبوي شريف، أخرجه مسلم و البيهقي

كنتم أعداءً فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفة حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون..⁴⁴⁸

من ثم كان مبدأ الإخاء من الأسس المبدئية التي بادر بها رسول الله (ص) لغرس روح الالتزام واحتساب السلوك المدني المشروط بالمساواة و العدالة الاجتماعية⁴⁴⁹ " الناس سواسية كأسنان المشط، و إنما يتفاضلون بالعافية، و المرء كثير بأخيه، و لا خير في صحبة لا يرى لك فيها من الحق مثل ما تراه له... و لا فضل لعربي على عجمي و لا عجمي على عربي و لا أحمر على أسود و لا أسود على أحمر إلا بالتقوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم.."⁴⁵⁰ فتكون أمة تجمعها التقوى و الأخوة في الله بدلا من أن تفرقها المعتقدات والأعراف، و قد أرسى النبي محمد قواعد هذا الإخاء بأن " آخى بين أصحابه من المهاجرين و الأنصار، آخى بينهم على الحق و المساواة كأساس اعتمده (ص) في سبيل بناء المجتمع الاسلامي و الدولة الاسلامية."⁴⁵¹ فكان ذلك من الدعائم الهامة في تغيير طبيعة العلاقات القبلية و القرابية نحو علاقات الأخوة " تنوب فيها عصبية الجاهلية وتسقط فوارق اللون و النسب."⁴⁵² أي علاقات مدنية تظهر من خلال مبدأ التآخي، قائمة على الضرورة الاجتماعية و استجابة لمطلب العدالة و المساواة أمام القانون، و تلك هي العلاقات المدنية.

هـ. دستور المدينة: و هو ما عكسته تلك الوثيقة النبوية* التي صاغها محمد (ص) بين المسلمين وغيرهم كأساس معياري بعد أن بايعه أهل المدينة من العرب و النصارى وكقاعدة لتنظيم المجتمع المدني " الذي كانت تأصلت فيه الروح القبلية بأعنف مظاهرها وامتدت إلى كافة السكان... فضلا عن الاعتزاز بالفردية الذي تميز به النظام القبلي والذي يقاوم الخضوع إلى سلطة خارجية عليا... كما أن كثيرا من اليهود وقفوا معارضين للرسول عليه الصلاة و السلام.. و يحرضون على التمرد و العصيان"⁴⁵³. فكان لابد من وضع ميثاق من وحي الأحكام القرآنية تتفق حولها الجماعة و تلتزم أمامها، قال تعالى: " و الذين يفون

⁴⁴⁸ القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 103

⁴⁴⁹ حديث نبوي شريف رواه البيهقي

⁴⁵⁰ حديث نبوي شريف، نفس المرجع

⁴⁵¹ سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية، مرجع سابق ص 147

⁴⁵² سعيد حوى، الأساس في السنة و فقهها، المجلد الأول، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع و الترجمة، ط 3 1995 399

* : محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي و الخلافة الراشدة، دار النفائس ط 5 1985 59

⁴⁵³ صالح أحمد العلي، تنظيمات الرسول الإدارية في المدينة، المجتمع العلمي العراقي م 7 1969 51

بعهد الله و لا ينقضون الميثاق.⁴⁵⁴ جاءت هذه الوثيقة أو الصحيفة أو الكتاب* استجابة دستورية لضبط الصراع و ترسيخ الأعراف القانونية المسيرة للجماعة، فعكست بذلك صورة العقد الاجتماعي الذي تكون فيه السلطة طرفا مباشرا و رئيسيا لاستتباب الأمن و مقاومة التفاوتات و الاقصاءات الفردية المبنية آنذاك على الاختلاف الديني والاثني والنسبي "وضبطت العلاقة بين أبناء المجتمع المدني جميعهم مؤمنهم ومشرکهم و يهوديهم... والفتوى و الشورى والمصلحة هي ضوابط هذا الأمر."⁴⁵⁵ أي الأساس الذي اكتسبت من خلاله هذه الوثيقة أهميتها التشريعية من تحديدها للحقوق و الواجبات بين المسلمين من مهاجرين و أنصار و بينهم و بين اليهود الذين اعتبرتهم الوثيقة حلفاءً إذ تؤكد على التزام المسلمين بالعدل تجاههم " و أنه من تبعنا من اليهود فإن له النصر و الأسوة غير مظلومين و لا متناصر عليهم."⁴⁵⁶ "و أن اليهود أمة مع المؤمنین لليهود دينهم و للمسلمين دينهم مواليهم و أنفسهم إلا من ظلم نفسه و آثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه و أهل بيته."⁴⁵⁷

فستطيع أن نقول بأنها المرجعية الدينية لبناء دولة المواطنة و سيادة القانون الذي وازن في نموذج محمد (ص) بين الديني و السياسي بمباشرته و هو نبي الله سلطة زمنية " إذ تمكّن من أن يجعل نفسه في المدينة على رأس جماعة من أتباعه كبيرة العدد آخذة في النمو يتطلعون إليه زعيما و قائدا، و لا يعترفون بسلطان غير سلطانه."⁴⁵⁸

فقد حملت الوثيقة النبوية حكمة سياسية، أرست قواعد النظام الجديد ليس فقط في المدينة (يثرب) و إنما اتسعت لتشمل كل الأقاليم المجاورة من قبائل العرب و اليهود و النصارى ذلك لأنها بالاضافة إلى كونها ميثاقا لعهد جديد، فهي مشروع تنظيمي قضائي و إداري قائم على عقد اجتماعي توقعه كل الأطراف انطلاقا من اعتبارات أمنية لا دينية أي أن هذا العقد

⁴⁵⁴ القرآن الكريم، سورة الرعد، الآية 22

* أطلق المؤرخون من القدامى و المحدثين راشد العيساوي، الوثيقة النبوية و الأحكام الشرعية المستقاة منها، مكتبة الصحابة ط 2006 1 27

⁴⁵⁵ سعيد حوى، الأساس في السنة و فقهها، مرجع سابق ص 407

⁴⁵⁶ الوثيقة النبوية، البند 16 : نص الوثيقة، المصدر: محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي و الخلافة الراشدة، مرجع

60

⁴⁵⁷ 61 25

⁴⁵⁸ السيرتوماس وليام أنولد، الدعوة الإسلامية، بحث في تاريخ نشر العقيدة، ترجمة حسن ابراهيم حسن و عبد المجيد عابدين و اسماعيل النحراوي، مكتبة النهضة المصرية، ط 1 1947 40

جمع بين المسلمين و المشركين و اليهود والنصارى لتكوين الجماعة الآمنة والمستقرة بموجب نظام الحق و الواجب الذي اهتمت به الوثيقة النبوية، عاكسة لسلطة قضائية مركزية بيد الرسول (ص) " فهو الذي يحكم في الخلافات التي تهدد الأمن و تسبب الاضطرابات سواء كان ذلك بين المسلمين أو مع اليهود، فقد نصت الصحيفة على " أنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو استجار يخاف فساده، فإن مردّه إلى الله ومحمد رسول الله"⁴⁵⁹. و كما حرصت الوثيقة على سلطة قضائية عادلة، كذلك شملت ما ينصّ على أحكام عسكرية (جهادية) تتشد الاستهلاك الممتد للقوة البشرية و الجغرافية الاقليمية المتزامية في سبيل نشر الدين الاسلامي و حمايته و الدفاع عنه، و تجلت أحوال الحرب و السلم في إطار وحدة الجماعة المدنية المؤلفة من المسلمين مهاجرين و أنصار و من بقي منهم مشركا، و من اليهود كل حسب موقعه من البناء الاجتماعي و الديني وحسب ما يمليه منطق التدبير السياسي.

هذا و لم تغفل السلطة النبوية الالتزامات المادية و تدبير المعاش بين أفراد الأمة الواحدة انطلاقا من النص الشرعي (القرآن) فألزمهم في إطار المساواة و العدل أو الحق و الواجب بما تمليه أحكام التعاون و العمل و نظام الارث و التملك و التوريث كأعراف تمارس سلطتها و سيادتها على الجماعة التي تتحوّل إلى أمة " لا يعني وجودها القضاء على كيان الفرد و مكانته بل المسؤولية الاخلاقية و المدنية فردية... للفرد حرية العمل ومزاولة المهنة التي يريتها... ما لم يضرّ بمصلحة المجموع."⁴⁶⁰ و ذلك ما دون و وثق إلى جانب وثيقة المدينة التي يعتبرها العديد من المفكرين و المحلّلين أساسا دستوريا في بناء الدولة الاسلامية.

و . **صناعة القوة:** تعتبر القوة من أهم الأسس و الركائز في قيام الدولة و ثباتها وصمودها من الناحية الدفاعية و القانونية، و لا يكون الحديث عن نشأة الدولة إلا باستقراء هذا الركن المحوري في تشييدها و حفظ سيادتها. و لا تقتصر القوة في حفظ سيادة الدولة على الجانب الفيزيقي فقط، بل القوة في بناء الدولة هي أيضا التعبير المادي (الثروة و المال) الذي تجسده المؤسسة الاقتصادية، و التعبير الدفاعي بواسطة الأفراد و العتاد، تجسده المؤسسة العسكرية بمذاهبها و فنونها القتالية عرفت منطقة الحجاز و ما جاورها من أقاليم و حدود

⁴⁵⁹ صالح أحمد العلي، تنظيمات الرسول الادارية في المدينة، مرجع سابق ص 61
⁴⁶⁰ : تنظيمات الرسول الادارية في المدينة، المرجع السابق ص 64

شبه الجزيرة العربية أعنفها و أحدها آنذاك نظرا لما ميز المنطقة من ظرف تاريخي نوجزه فيمايلي:

- الصراع القبلي:

كان الصراع دائما هو الذي يحرك العلاقات بين القبائل العربية و غيرها، متخذا له أشكالا عنيفة من الغزوات و الحروب مما ساعد على اكتساب فنون القتال و تحكيم الخبرة العسكرية تجاه الضرورة البيئية/الطبيعية. فلم يكن الغزو " في أغلب الأحيان إلا للسيطرة على المراعي و موارد الماء و ما إلى ذلك من الأسباب التي تدفع كل قبيلة إلى حشد أبنائها و رجالها و ما تملك من عتاد حربي.."⁴⁶¹ فكانت لها شرائعها العسكرية و تدابيرها الحربية المستقاة من المعتقدات السائدة و التصورات المتضمنة لفكرة المسؤولية القبلية والاثنية، لأن الصراع و التنافس على موارد البقاء و مصادر الثروة، يحتاج دائما إلى منظومة فكرية إيديولوجية تبرر السلوك العدواني و تدعم القوة المادية و العسكرية التي لم تكن في مثل هذه النماذج القبلية تعبر عن مضمونها في تأسيس سعة الدولة - نظرا لتبعثرها و توزيعها ليس فقط على البناءات المجزأة و لكن أيضا بين الشرائع و المعتقدات الكثيرة والمتباينة - عبرت كذلك و بطرق بدائية و بسيطة عن ضرورتها في تشكيل الاستقلالية السياسية و مطلب التنظيم الاجتماعي الخارجي و الداخلي بأسلوب الردع لحماية القيم الجماعية.

- الوجود البيزنطي:

أعطت بيزنطا أعظم الدلائل التاريخية على دور القوة في تحقيق دعائم الدولة و توسيع رقعتها الجغرافية، و قدمت أصدق مثال على ترسيخ العنصر البشري القيادي في تأسيس هذه القوة، كان ذلك على مقربة من القبائل العربية أن لم نقل في ديارها و أقاليمها أين امتدت بجيوشها التي كانت أعظم قوة عسكرية ذات تقاليد قتالية منذ الامبراطورية الرومانية والاغريقية، جعلتها تتمتع بالكفاءة و التكتيك و حسن التخطيط، كان له الأثر المباشر على القيادة العربية آنذاك خاصة في صراعاها و مواجهاتها الخارجية فيما بعد أي بعد انتشار الاسلام مع البيزنطيين أنفسهم، و كذلك مواجهة الفرس تلك القوة التي كان لها نصيبها في التأثير على التجربة العسكرية العربية و الاسلامية أثناء حروب الفتح والجهاد.

⁴⁶¹ ياسين سويد، الفن العسكري الاسلامي، شركة المطبوعات للتوزيع و النشر، بيروت ط 2 1990

أسس الايمان بفكرة الجهاد في سبيل الله كيانا عسكريا ذو هيكل إداري يضع على رأسه قائد الأمة و صاحب السلطة المباشرة، تمت ولادته مع أول معركة واجهت الجماعة الاسلامية بسادة قريش أي بين المسلمين و المشركين دفاعا عن النفس و رفع القهر عن من أسلم لقوله تعالى: " أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا و أن الله على نصرهم لقديرٌ.." ⁴⁶² ثم شرع الجهاد مرة أخرى للدفاع عن النفس و عن العقيدة الدينية لقوله تعالى: " و قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم و لا تعتدوا أن الله لا يجب المعتدين " ⁴⁶³ و قوله تعالى: " و قاتلوهم حتى لا تكون فتنة و يكون الدين كله لله.." ⁴⁶⁴ فكان ذلك بمثابة الاعلان السياسي عن صناعة قوة المسلمين العسكرية في مواجهة المشركين و تحقيق مشروع الدولة الاسلامية بالامتثال لقوله تعالى: " كتب عليكم القتال و هو كره لكم و عسى أن تکرهوا شيئا و هو خير لكم.." ⁴⁶⁵ فقد كان في القتال امتدادا لمسيرة المسلمين نحو كل الاتجاهات و توسيع دولتهم، و لعلّ الخير الذي أراده الله لهم بقوله تعالى: " عسى أن تکرهوا شيئا و هو خير لكم" أي السيادة الاسلامية و تأسيس دار الاسلام كما يسميها الفقهاء قاصدين بذلك " البلدة أو الأرض التي دخلت في منعة المسلمين و سيادتهم، بحيث يقدرّون على إظهار اسلامهم و الامتناع عن أعدائهم سواء تمّ ذلك بفتح و قتال أو بسلم و مصالحة أو نحو ذلك.." ⁴⁶⁶ فتكون دار الاسلام هي الدولة التي اجتمعت أركانها بوجود الأرض و الجماعة الاسلامية التي تكاثرت، ثم نظام إسلامي يرّسخ علاقة أفراد الجماعة بهذه الأرض، أي وجود سلطة سياسية من مهامها حماية التوازن الداخلي و الدفاع عن الحقوق المشروعة داخليا و خارجيا بعد أن تمكنت الجماعة من أن تصبح أمة، و لن يتسنى ذلك إلا بتعزيز القوة العسكرية المنبثقة عن مقتضيات استثمار الأرض و الأفراد. فالجهاد الذي شرّع بعد استقرار المسلمون في المدينة المنورة إنما هو التعبير المباشر عن ضرورة صناعة القوة التي تحمي الدولة كإحدى ركائزها الأساسية. و إذا كانت الدولة لا تقوم إلا على القانون فلا قيمة لهذا الأخير " ما لم تسانده قوة تفعله والأديان في موجزها شرائع و لوائح لتنظيم حياة الناس، و هي غاية لا تتحقق بدون قوة أو

⁴⁶² القرآن الكريم، سورة الحج، الآية 39

⁴⁶³ القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 190

⁴⁶⁴ القرآن الكريم، سورة الانفال، الآية 39

⁴⁶⁵ القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 216

⁴⁶⁶ محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في سبيل الله، كيف نفهمه و كيف نمارسه، دار الفكر المعاصر، بيروت 1993 80

حكومة مهمتها إرساء الأصول الدستورية لممارسة السلطة بدعائمها الثلاث (التشريعية والتنفيذية و القضائية)⁴⁶⁷

ثانياً: سلطة الخلافة الراشدة و عواقب الفتنة الدينية عليها

بدأت الخلافة تتأسس أثناء تلك المعارك و الغزوات التي قادها الرسول (ص) بقيادته الدينية و العسكرية المباشرة أو الغير المباشرة، أي بقيادة الصحابة و التابعين له الذين سيشكلون مشروع السلطة بعد وفاته، اجتمعت فيهم خصائص القيادة السياسية و الدينية أي الامامة والخلافة، باكتسابهم لميادين التنظيم الاجتماعي و السياسي التي أسست نظام الحكومة النبوية. و لعل ذلك مما جعل اختيار الخليفة بعد وفاة النبي (ص) يتم بيسر وأخذ الخلف الذي بادر به أفراد الجماعة الاسلامية من مهاجرين و أنصار أمام سقيفة بني ساعدة، وهو المكان الذي تمت فيه بيعة أولى لأول حاكم خليفة لرسول الله (ص) بعد أن احتكموا إلى الشورى فيما بينهم " فرغم أن رسول الله (ص) لم يحدد خليفة له إلا أن أفراد المجتمع المسلم كانوا يعرفون أن الاسلام يتطلب خلافة شورى، فلم ينفرد بالحكم أسرة و لم يسط أحد على السلطة بالقوة و الجبر... و إنما اختار الناس - برضاهم الحرّ - أربعة من الصحابة خلفاء متعاقبين، و سمّت الأمة هذه " الخلافة بالخلافة الراشدة ".⁴⁶⁸

الخلافة التي أرست قواعد البناء السياسي في مجال العقيدة الاسلامية، و أكدت الضرورة الاجتماعية لوجود السلطة حتى في ظل الشرائع و الأحكام السماوية، لأن " الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" كما قال بذلك عمر بن الخطاب و هو ثاني خليفة لرسول الله ص بعد أبو بكر الصديق يوازي في حكمه بين الشريعة الدينية و السياسة في إطار الحقيقة المرجعية للسلطة و الحكم، القاضية بإقامة العدل بين الناس، و التعبير الملموس عن خلفية النص الشرعي في علاج العلاقات الاجتماعية بين أفراد الأمة، بدأ بها عمر بن الخطاب منذ موقفه الديني /السياسي بترشيح أبو بكر الصديق لتولي شؤون الحكم و تنظيم الجماعة الاسلامية، و قد بنى موقفه هذا انطلاقاً من تلك الشروط الموضوعية التي تستلزمها السلطة من منظور سوسيوسياسي و ثقافي أولت أبو بكر الصديق كمرشح لخلافة النبي(ص) الشرعية الاجتماعية ليس فقط من منطلق المكانة الدينية (قربه من رسول الله) و إنما أيضا

⁴⁶⁷ نبيل هلال هلال، خرافة اسمها الخلافة، قراءة في سقوط الدولة الدينية، دار الكتب ط 1 2010

⁴⁶⁸ أبو الأعلى المودودي ، الخلافة و الملك ، تعريب أحمد إدريس ، د 1978 1 49

من خلال ما اختص به و ميّزه شخصيا و فكريا، و ما تقطن إليه عمر بن الخطاب من عامل ثقافي له الأثر المباشر على توليه مقاليد السلطة، ألا و هو الانتماء القرشي الذي كان سيكون الدافع الأكبر للفتنة و تبعثر الجماعة الاسلامية لو تمّ للأنصار أن يكون منهم أمير المؤمنين، فبادر عمر " إلى مبايعة أبي بكر و تشجيع الناس على المبايعة العامة، فكان عمله هذا سببا في نجاة المسلمين من كارثة كانت ستحلّ بهم."⁴⁶⁹ كما كانت بداية ألزمت سلطة أبو بكر الصديق مسؤولية تاريخية في تحديد العلاقة الاجتماعية بين السياسي و الديني، متضمنة في ما خاطب به الأمة آنذاك قائلا: " إني وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، و إن أسأت فقوموني، الصدق أمانة و الكذب خيانة والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له الحق، و القوي فيكم ضعيف حتى آخذ منه الحق لا يدع قوم الجهاد إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أظعت الله و رسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم."⁴⁷⁰

بهذا البيان أقصى أبو بكر الصديق كل الاعتبارات الذاتية التي تتحرف بالسلطة نحو الملك و الحق الالهي، و حملت كل عبارة صيغ بها هذا الخطاب مضمونا سياسيا لمفهوم العقد الاجتماعي الذي يجعل السلطة طرفا مباشرا عليه واجبات، و يخضع للالتزامات. فعندما يقول رضي الله عنه متجها إلى أفراد الأمة " وليت عليكم و لست بخيركم " فهو ينفي عن نفسه أية صفة فوق قدرة الآخرين، و يضع نفسه كسلطة تحت المراقبة الاجتماعية قائلا: "إن أحسنت فأعينوني وإن أخطأت فقوموني..". وهنا مدلول الاتفاق بين الحاكم والمحكومين و حقهم الطبيعي في تقويمه إذا ما خان العهد " و الكذب خيانة " و عندما يقول " الضعيف فيكم عندي قوي حتى آخذ له بالحق، و القوي فيكم عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه " فهو يشير إلى مطلب العدالة الذي تقوم على أساسه مبادئ العقد الاجتماعي و تشرع من أجله السلطة السياسية.

على الأساس نفسه و بالمنطق ذاته يُولى عمر بن الخطاب على الناس بعد أن استشار فيه أبو بكر الصديق أهل الحل و العقد الذين زكّوه عنده، و بموافقة الناس جميعا يوثق ذلك في كتاب عهد به الخليفة أبو بكر السلطة إلى عمر بن الخطاب قال فيه: " بسم الله الرحمن

⁴⁶⁹ محمد علي محمد الصلابي، فصل الخطاب في سيرة بن الخطاب، أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) شخصيته و عصره،

الرحيم ، هذا عهد به أبو بكر خليفة رسول الله عند آخر عهده بالدنيا و أول عهده بالآخرة في الحال التي يؤمن فيها الكافر و يوقن فيها الفاجر، إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فإن صبر و عدل فذلك علمي به و رأي فيه، و إن جار و بدّل فلا علم لي بالغيب و الخير أردت و لكل امرء ما اكتسب، و سيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون .⁴⁷¹

حملت هذه العبارات الدينية بعدا لاشك يفسر مبدأ الاستخلاف السياسي، و تثبيت شرعيته المبنية على العقد المجسد لعملية الرضى و الاكراه كمؤشر على الالتباس الذي تقع فيه السلطة السياسية، انطلاقا من الضرورة الاجتماعية لوجودها، و الطاعة و الخضوع عند وقوعها، يكون العقد هاهنا مانعا للمواجهة خالقا للتوازن و لكن غير قادر على منع التنافس الذي يبقي على الصراع (فطرة الاجتماع البشري). فو قد تمكّن عمر بن الخطاب أن يكبح جماح السلطة السياسية و يقيدها بالأعراف، و أن لا يجعل مداها ملكا بل توسعا إقليميا وامتدادا جغرافيا لدولة المسلمين، ظلّ التنافس والصراع يحكم العلاقات الجماعية (بين الجماعات و الدول) فلم يكن مقتل عمر بن الخطاب لشخصه و لكن لسلطانه الذي و إن كان عادلا بتطبيقه لأحكام الشريعة الاسلامية فإنه بدى مناف لبعض المصالح الخارجية لتلك البلاد التي ألزمها سلطانه على الطاعة والخضوع للنظام الاسلامي و هو ما يفسر اغتياله*

فقد عمد عمر بن الخطاب في سلطته على توزيعها بتحديثه آنذاك للمؤسسة القضائية وجعلها مستقلة عن ولاية الحكم و الادارة " فعينّ القضاة في الأمصار الاسلامية، في الكوفة و البصرة و الشام و مصر، وجعل القضاء سلطة تابعة له مباشرة سواء كان التعيين من الخليفة أو كان بتفويض أحد ولاته... و أصبح مبدأ فصل القضاء عن غيره من السلطات واضحا في حياة الناس.."⁴⁷² و قد أقرّ عمر الخليفة الحاكم هذا المبدأ بتدوينه لعدة رسائل عهد بها إلى من عينهم قضاة، فكانت بمثابة دستورا للتقاضي و مرجعيات لاجتتاب الظلم و إقامة العدل بين الناس، كفريضة محكمة تؤكد الضرورة الاجتماعية لوجود السلطة. فالجماعة يحركها الصراع و النظام يحققه القضاء و سنّ الأعراف، و التوازن تقيمه العدالة و ذلك ما يُشهد به لسلطة الخلافة العمرية، إذ جعل عمر من القضاء سلطة لا لذاتها ولكن لتحكيم

* كان مقتل عمر بن الخطاب على يد غلام فارسي يدعى أبوبؤبؤة باتفاق مع الهرمزان الذي كان ملكا من ملوك الفرس أسره المسلمون و اتوا به إلى المدينة المنورة أين أصبح يعيش بينهم : عبد الوهاب النجار ، الخلفاء الراشدون ، مرجع سابق ص 247 – 251

⁴⁷² محمد علي محمد الصلاحي ، فصل الخطاب في سيرة بين الخطاب ، أمير المؤمنين عمر بين الخطاب ، مرجع سابق ، ص 328

ضمير جمعي يضع الجماعة و الفاعل الاجتماعي تحت ضغط الموضوعية القضائية القائمة على الجزاء و القصاص المشرع سواء بالنص القرآني، أو بالسنة النبوية أو الاجتهاد و القياس الذي يؤكد في نظرنا حتمية التغيير و اختلاف المواقف و الظروف الاجتماعية.

فعندما يقول عمر في خطابه (رسالته) لأحد القضاة الذين عينهم " إن أتاك أمر فاقضي فيه بما في كتاب الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فاقضي بما سنه فيه رسول الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله و لم يسنه رسول الله و لم يتكلم فيه أحد، فإن شئت أن تجتهد فتقدم."⁴⁷³ يكون بهذا الخطاب قد أكد أمرين أساسيين:

أ. مرونة النص الشرعي و استجابته للمستجدات الاجتماعية، و تعامله مع الاختلاف و التباين في السلوك و المواقف، و ارتباط رد الفعل الاجتماعي بطبيعة النظام السائد في المجتمع من خلال الأحكام الدينية الاسلامية.

ب. تأكيد الاجتهاد في ظل التفاعل الاجتماعي و حتمية التغيير.

تلك هي السياسة التي جعل منها عمر بن الخطاب مضمونا فقهيا و هدفا اجتماعيا، تُبنى على أساسه أركان الدولة الاسلامية الممتدة آنذاك إثر الفتوحات التي وصلت بها إلى حدود الفرس و العراق و مصر و الشام و غيرها من الأقاليم المحيطة و البعيدة، و أين بدأت حينها الخلافة تجتهد في حدود المفهوم السياسي/الديني للسلطة، ليكون الديني هو المرجع الثابت و المتغير الثقافي في تحديد هوية الدولة و مبرر سسيتها، و يكون السياسي هو الفعل أو السلوك العاكس لهذه المرجعية عبر سلطة مركزية/تشريعية/ تنفيذية ظهرت كذلك من خلال تعيين الولاة و تأميرهم على أقاليم الدولة الاسلامية، من أجل تولية أمور الناس والنهوض بتنمية الموارد المادية و البشرية في كل إمارة. و كان في تعيين الحكام و الأمراء صورة واضحة و فعل ملموس على الضرورة الاجتماعية للسلطة، جسدتها الخلافة العمرية بتحديد تلك الشروط العقلانية لتعيين الوالي في فترة تاريخية قال عنها المفكرون الاجتماعيون المحدثون و المعاصرون أنها فترة فاقدة للعقلانية السياسية، مبرراتهم في ذلك ارتباط السلطة بالأحكام الثيولوجية. أما و قد اشترطت الإمارة و الولاية آنذاك قواعدا أساسية بدأت بـ⁴⁷⁴:

- استشارة الخليفة لكبار الصحابة في اختيار الوالي

- أن لا يولّى أحد من أقارب الخليفة، و أن لا تعطى الولاية لمن يطلبها

- أن يكون المرشح للولاية ذو مقام علمي و فقهي و خبرة في تصريف الأمور و بصيرة في شؤون الحكم.

- لا يولّى إلا القويّ المؤتمن.

فلا تؤشر مثل هذه الشروط التي ارتأينا أن نختصرها هنا، إلا على رؤية سياسية في حكم الناس تكون السلطة فيها أداة و ليست غاية، فلا تُعطى لمن يطلبها لأنه " لا يحب الامارة أحد فيعدل"⁴⁷⁵ كما كان يقول عمر بن الخطاب. و العدل من مبررات الضرورة الاجتماعية للسلطة، و لا يتحقق إلا بالقوة و الأمانة التي اشتراطتها سلطة الخلافة الراشدة.

أعطت هذه الأسس و التدابير الادارية معنى سياسيا و عقليا للخلافة الدينية ، صلح بها مفهوم " سلطة " فتميّزت عن سلطة رجال الدين الكهنوتية و حققت التوازن الاجتماعي لفترة تمت فيها الاستجابة العامة لقواعد اختيار الحاكم و عمال الدولة من ولاة و غيرهم أدركها الخليفة الثالث عثمان بن عفان و قد حكم الجماعة بعد اختياره من طرف مجلس الشورى الذي أسسه عمر بن الخطاب لحظة احتضاره، عندما طلب منه بعض الصحابة استخلاف من يراه صالحا من بعده " فجعل الأمر من بعده شورى بين ستة أشخاص* عهد بأمر الخلافة إليهم، فكانوا بذلك بمثابة هيئة سياسية في الحكم"⁴⁷⁶ استقرت برأيها على تقديم عثمان بن عفان الذي بايعه عامة المسلمين لاستكمال الشرعية السياسية للخلافة الجماعية يعكسها مفهوم العهد الديني الذي كان يحكم السلطة. فالجماعة تعهد بالخلافة أو السلطة لشخص واحد، و يبقى المضمون و المرجعية هما جماعة المسلمين من أهل الحل و العقد، و من عامة الناس الذين يكون لهم الحق في إبرام العقد و العهد بالبيعة فجازت لهم سلطة الاستخلاف نزولا عند قوله تعالى: " وعد الله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم... يعبدونني و لا يشركون بي شيئا."⁴⁷⁷ " فكل فرد في جماعة المؤمنين شريك في الخلافة من وجهة نظر هذه الآية، و ليس لواحد من بشر أو طبقة من الطبقات أي حق في سلب المؤمنين سلطاتهم في الخلافة..⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ أكرم العمري ، عصر الخلافة الراشدة ، محاولة لنقد الرؤية التاريخية وفق مفاهيم المحدثين ، مكتبة العبيكات ، ص 129
* هم: عثمان بن عفان ، علي بن أبي طالب ، طلحة بن عبيد الله ، الزبير بن العوام ، سعد بن أبي وقاس ، عبد الرحمن بن عوف أنظر: سعيد رمضان البوطي ، فقه السنة النبوية مرجع سابق ص 359

359

⁴⁷⁷ القرآن الكريم ، سورة النور ، الآية 55

⁴⁷⁸ أبو الأعلى المودودي ، الخلافة و الملك ، تعريب أحمد إدريس ، مرجع سابق ص 21

و هذا الحق الذي يشترك فيه كل الناس، حفظته سلطة الخلافة النبوية بمراعاة اختيار الحاكم و الوالي ضمن بنية نظامية هرمية تساوت أضلاعها لتلغي المسافات، و تقصي المكانات الاجتماعية بين حاكم و محكوم، و تكون السلطة السياسية بمفهوم العهد هي حمل للأمانة في تحقيق الاستخلاف الجماعي و إدراك الحق في الحياة و العيش لجميع الناس لقوله تعالى: " و لقد مكانكم في الأرض و جعلنا لكم فيها معاش"⁴⁷⁹ و هو ما عكسته سلطة الخلافة من خلال المراقبة الاجتماعية للفعل السياسي، بدءا بسلوك الحاكم الأول للدولة أي الخليفة الذي يتعهد تجاه رعيته أو شعبه بصيانة العهد، و التزامه بالضوابط الدينية في التشريع، ليحلّ له فيما بعد شرعية مراقبة عامة على من ولاهم على الناس وأمرهم عبر مختلف أقاليم الدولة، أسوة توارثتها الخلافة منذ سلطة النبي (ص) و اشتدت الحاجة إليها خاصة بعد توسيع و امتداد الدولة الاسلامية، أي بعد أن كبر عبئ السلطة بتزايد أفراد الشعب المسلم، و كل الرعايا الخاضعين لنظام الدولة الاسلامية لإقامة العدل و حماية الحريات و الحقوق العامة.

فاستمر عثمان بن عفان في سياسته يراقب أطراف السلطة المترامية إلى حدود إفريقيا والأندلس " بإرسال المفتشين إلى الولاة، و للتعرف على أحوال الولايات... و إرسال كتبا توضح سياسته تجاه الرعية، و حرصه على حقوقهم و استعداده لقبول شكاوهم ضدّ ولائهم..⁴⁸⁰ ، هؤلاء الذين كانوا يُستبدلون و يُعزلون كلما دعت الحاجة إلى ذلك، سواء كانت الحاجة للتداول على الولاية أو لتقصير من الوالي تجاه رعيته و كيفما كانت الدوافع فإنها عملية سياسية يؤكد عمقها مفهوم السلطة السياسية كما جسدهت الخلافة النبوية و ممارستها لمنطق النص الشرعي من قرآن و سنة و اجتهاد فكري و عملي ممن تولوا الخلافة بعد رسول الله (ص) الذين أتقنوا الصياغة العملية لنظرية السلطة السياسية من خلال المبايعة و التعيين لتجديد الاستخلاف، حتى لا تكون غاية و إنما وسيلة و أداة لحفظ الأمن والعدالة و كرامة الأفراد، غير متغافلين عن تثبيت أسس حفظ النظام و سيادة الدولة، و المتمثلة في الثروة المادية و القوة العسكرية و المنظومة القانونية العرفية، حيث ظلت سلطة الخلافة تعمل على الاستثمار البشري في ميدان تطوير الجيش كمؤسسة باسم الجهاد و الفتح الديني،

⁴⁷⁹ القرآن الكريم ، سورة الاعراف ، آية 10
⁴⁸⁰

وهو الواجب الذي يؤدي دورا توسعيا و سياديا يحفظ الثغور* " و كذلك كانت واجبات الوالي تحصيل الثغور و شحنها بالجنود و متابعة أخبار الأعداء و تدريب الصبيان على الفروسية و الرمي⁴⁸¹.

فارتقى فعل الجهاد إلى مؤسسة استراتيجية لصناعة القوة الداخلية للبلاد الاسلامية استطاعت أن تردع الخطر الخارجي بما توفرت عليه من عوامل بشرية و عتادية كالأسلحة و التدبير والخطط التنظيمية، تواصلت مع خلافة عثمان بين عفان الذي كان قد بدأ يغير من التقسيم الاداري للولايات بعد توسيعها و كثرتها بسبب الفتح، كأن ضم ولاية البحرين إلى ولاية البصرة و إلحاق ولاية حمص بالشام التي كان على رأسها معاوية بن أبي سفيان⁴⁸²، اجتهاد سياسي كانت دوافعه الاحتكام إلى قواعد الدين الاسلامي، وما تنص عليه لإقامة العدل بين الناس لقوله تعالى: " إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعماً يعضكم به إن الله كان سميعاً بصيراً⁴⁸³

و لاشك أن " الأمانات " التي تذكرها الآية، هي الثروة المادية التي حصلت بالجهاد والعمل و كانت من أسس دعائم قيام الدولة فشكّلت إحدى الركائز الضرورية في التدبير السياسي لسلطة الخلافة الراشدة، تمثلت في الجزية و الخراج و الغنائم و الزكاة و عشور التجارة. أما الجزية فهي " مقدار من المال يُفرض على أهل الكتاب الذين يعيشون في المجتمع الاسلامي كاليهود و النصارى و من يلحق بهم⁴⁸⁴ العملية التي شرعها النص و سنّها رسول الله (ص) و من اتبعه من الخلفاء، آخذة في ارتفاع مقاديرها و اختلاف شروطها باختلاف الزمن و الظروف.⁴⁸⁵ و الخراج ضريبة عن الأرض الفلاحية لا تسقط عن صاحبها بإسلامه بل يدفعها كل مستثمر، سواء كان مسلماً أم لا، شكّلت مورداً استحدثته إنجازات الفتح الاسلامي و ما ترتب عنها من استملاك المسلمين للأراضي و تقسيمها، كان عمر بن الخطاب قد اجتهد في تسييره مراعيًا من خلاله حقوق المسلمين قائلًا: " ما أحد من المسلمين إلا و له الحق في هذا المال⁴⁸⁶ مستنبطاً ذلك من آيات القرآن الكريم*.

* حدود الدولة الاسلامية (الدلالة على كل موضع قريب من أرض العدو). موسوعة المفاهيم: <http://elazhar.com/mafahemux>

481 أكرم ضياء العمري ، عصر الخلافة الراشدة ، مرجع سابق ص 117

482 : نفس المرجع ، الفصل الاول ، لولاية في خلافة عثمان بن عفان ص 132

483 القرآن الكريم ، سورة النساء ، آية 58

484 أكرم ضياء العمري ، عصر الخلافة الراشدة ، المرجع السابق ص 181

485 :

486 أكرم ضياء العمري

* سورة الحشر الآية : 7 8 9 10

و كذلك اعتبرت المغنم موردا أساسيا في تأسيس قوة الدولة و هي : " ما أخذ من أهل الحرب عنوة بطريقة القهر و الغلبة".⁴⁸⁷ كما اصطلح عليه في تعريف الفقهاء، و باختلاف مصادرها تتحوّل المغنم إلى ملكية تتوزع بين الدولة و المقاتلين نزولا عند قوله تعالى: اعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمس و للرسول و لذي القربى و اليتامى".⁴⁸⁸ أي كريح يعود على كافة المسلمين انطلاقا من هذه الحسبة الخمسية التي شكّلت مبدءا أساسيا في قيادة و سياسة سلطة الخلافة النبوية، يظهر من خلالها الخليفة و هو حاكم الجماعة وسلطتها كأجير له عمله و وظيفته في ضبط شؤون الجماعة، و ذلك هو مضمون الضرورة الاجتماعية لوجود السلطة السياسية و بناء الدولة. فإن حجم الغنائم المتكاثر بتوسيع انتصارات الفتح، و بقدر ما كان موردا لثراء الدولة و قوتها* ، سيكون عاملا في اختلال حركة النظام الاجتماعي القبلي الذي كان قد توحد بواسطة الفتح " فتدفق الخيرات والأموال على أبناء الصحراء و استقرارهم في أراضي الملوك، و تمكّنهم من الثروات واختلاط المسلمين بأبناء الثقافات و المدنيات في الأمصار المفتوحة... ما كان له ليبقى دون عواقب جوهرية على وحدة الأمة".⁴⁸⁹ تجلّت انعكاساتها حول السلطة بعد وفاة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، و قد ترك بعده وضعاً سياسياً مبني على علاقة جدلية بين القبائل المختلفة و بين النخبة القيادية القرشية، اتسمت باستقرار الحياة الاجتماعية في الأراضي و البلدان المفتوحة، و هي البيئة التاريخية الجديدة التي ستفرز تداعياتها على هذه العلاقة انطلاقاً من إعادة ترتيب الأدوار و المراكز، نظراً لطبيعة المهام الرئيسية لتلك المرحلة و المنحصرة في حركات الغزو التي قادتها العناصر القبلية بنسبة كبيرة، جعلت هيمنتها المعيارية، القيمية و العرقية تبدو مسيطرة على التنظيم الإداري و سيادة المنظومة الشرعية و التشريعية، بتطورها إلى شريحة اجتماعية مغتنية و بالتالي رغبتها في الانفراد والاستقلالية بالقرار السياسي، مما أدّى إلى العديد من التناقضات داخل المجتمع الإسلامي آلت إلى أزمة سياسية سلطوية أكّدها اغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان.

⁴⁸⁷ الموسوعة العربية ، <http://www.arab-encycl.cpm>

⁴⁸⁸ القرآن الكريم، سورة الانفال، الآية 41

* ساعدت تلك الأموال المتدفقة على القيام بإصلاحات و إنجازات و استثمارات و تجهيز الجهاز العسكري و تعزيزه ، خاصة في عهد عمر بن أكرم ضياء العمري ، عصر الخلافة الراشدة ، مرجع سابق

⁴⁸⁹ أيمن إبراهيم ، الاسلام و السلطان و الملك ، دراسة تاريخية في العلاقة بين ظهور الاسلام و تأسيس الدولة العربية الاسلامية الأولى سلام، دار الحصاد للنشر و التوزيع ، دمشق ط 1 1998

بتولي عثمان بن عفان السلطة، تبادرت ملامح جديدة لطبيعة الخلافة تمثلت في توسيع صلاحيات مؤسساتها و تقديم نموذجا سياسيا مختلفا، بدأ بقرار اجتماعي و هو فكّ الحصار عن القرشيين الذي كان قد فرضه الخليفة عمر بن الخطاب في المدينة عليهم لاعتقاده " أن كثرة الأموال و الثروات و انتشار قریش في الأمصار المفتوحة، يمكن أن يفتح آفاقا جديدة في تطور المسلمين، فيبعدهم عن الأجواء الأولى لظهور الاسلام .."⁴⁹⁰ ولكن الخليفة الثالث حلّى عنهم هذا القرار، فانتقل أشرف قریش و أمراءهم إلى البلاد الاسلامية الممتدة ليجمعوا بين النسب و نفوذ الثروة نتيجة لما أسفرت عليه سياسة تقسيم الغنائم و موقف الخليفة عثمان بن عفان من بيت المال إذ " توضح الروايات بصورة لا تدع الشك، أن عثمان بن عفان بوصفه خليفة للمسلمين و إماما لهم، لم يفهم نفسه على أنه خازنا و حارسا لبيت المال بل كان ينطلق من أن وظيفته الإدارية القيادية العليا تعطيه حرية التصرف في بيت المال..⁴⁹¹ موقفه هذا الذي انعكس على الواقع الاجتماعي حيث توسعت الملكية الشخصية على حساب الملكية الجماعية أي بيت المال آنذاك، و انحرفت السلطة عن سياقها التقليدي في حماية الجماعة نحو حماية نفسها نتيجة لما آلت إليه الأوضاع بسبب عدّة عوامل تداخلت فيما بينها لتبدأ البوادر التاريخية الأولى لإشكالية الديني و السياسي تجلّت كالتالي:

- عزل الخليفة عثمان بن عفان للعديد من ولاية الأقاليم " و توليته ذوي قرى و من بينهم و بينه صلة "⁴⁹² أي ما قد يؤشر مرجعيا على الرغبة في احتكار السلطة السياسية واستحالتها إلى ملك و سلطان.

- تشكيل طبقة من الارستقراطيين جمعوا بين الثروة و الزعامة الدينية و النسبية، فأسسوا لهم شيئا و أتباعا " من بينهم من كان يتمنى أن يلي صاحبه الخلافة لتكون لهم الحظوة عنده فتعظم مكانتهم و يعلو مقامهم..⁴⁹³ فانتشرت عدّة حركات سياسية و دينية تتنافس على قيادة السلطة، وهو الصراع كما يبدو إيديولوجيا لأن الصراع لم يقم في فراغ بل سنت له

⁴⁹⁰ أيمن إبراهيم ، الاسلام و السلطان و الملك ، المرجع السابق ، ص

491

⁴⁹² هذا ما تناقلته جل الحقائق المنقولة عن الطبري و السبوطي و غيرهم في تاريخ الخلافة الراشدة أنظر من بينها: حسن ابراهيم حسن ، تاريخ

الاسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي الجزء 1 ، دار الجيل بيروت ط 14 1996

⁴⁹³ حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام السياسي ، المرجع السابق

منظومة قيمة دينية لبلوغ الشرعية السياسية. فكل هؤلاء الأرسقراطيون كانوا ممن أحاطوا برسول الله (ص) وصنعوا معه انتصارات الفتح، بالإضافة إلى خلفياتهم النسبية و مكانتهم القبلية.

- أدت سياسة الخليفة عثمان بن عفان المالية إلى استئثار عماله المباشر من الحكام والقادة على الفيء* و الغنائم، مخلصين بالحسبة الخمسية فانعكس ذلك مباشرة على بقية المقاتلين و المشاركين في غزوات الفتح، و كانوا جلهم من البدو تحولوا إلى طبقة فقيرة تنامت في وضعها و حجمها كقوة يحقد أفرادها على الطبقة الحاكمة بعد أن " اعتبروها مغتصبة لحقوقهم، و تمنوا الخلاص من سيادتها و حكومتها "494 إلى حد التمرد عليها في المدينة و جميع الأقاليم الإسلامية الممتدة، و إعلان الحصار على الخليفة ثم قتله.

تضافرت كل هذه العوامل و ما انجر عنها للتمهد إلى ثورة تمردية تبنت التصفيات الفردية و الجماعية بالاغتيالات و خوض المعارك بحجج دينية و غايات سياسية. و لعلها المعضلة الحقيقية الكامنة وراء طبيعة السلطة و صفاتها الالتباسية، كان لابد لسلطة الخلافة من الاصطدام بها بعد انتشار الإسلام و امتداد رقعة الدولة ليس فقط جغرافيا ولكن أيضا ثقافيا نظرا لاحتكاكها بالتغييرات و مشاركتها في الحركة التاريخية الكبرى التي عرفتها تلك العقود، متميزة بصراع مادي عنيف تبرره المعتقدات الدينية و تؤسس الأفكار و التصورات الثقافية الموروثة عن العلاقة بين الخلافة و الثروة و القبائل.

جسدت فتنة مقتل عثمان بن عفان ممثل سلطة الخلافة الثالثة، مظاهر المعارضة السياسية و الانقسامات الحزبية للتنافس على السلطة، متدعة بأسباب دينية روجت لها دعوة " ابن سبأ " * مستغلا في ذلك الحركة التمردية التي بدأت تظهر ضد سياسة الخليفة عثمان بن عفان من طرف أغلب الصحابة الذين تواجدوا في مختلف أقاليم الدولة الإسلامية كالشام و العراق مصر و غيرها، إتصل بهم هذا الأخير" و تبادل معهم الكتب و الرسل، و بعث الدعاة إلى هذه البلاد يدعون لعلي بن أبي طالب... فوضع مذهب الرجعة أي رجعة محمد (ص) ثم مذهب الوصاية، بمعنى علياً وصي محمد (ص) متهما أبا بكر و عمر و عثمان بالتعدي على حق علي في الخلافة."495 ذلك لأن علي بن أبي طالب من بيت النبي محمد

* و هو ما كان يؤخذ من أموال الخصم دون قتال ، الموسوعة العربية <http://www.arab-encycl.cpm>

494 حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي ، مرجع سابق

* : يهوجي أسلم تسبب في أحداث الفتنة : ما كتب عن الفتنة الكبرى في تاريخ الإسلام السياسي

495 حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي ، مرجع سابق ص

(ص) و ابن عمه، فلا بد أن يكون خليفته بعد موته مباشرة مستمداً حكمه من الله حسب مذهب بن سبأ، و هي الدعوة التي ستعيد إلى الأذهان مفهوم سلطة الحق الإلهي التي كان قد حاربها الإسلام بإعطاء الحق في السلطة لأهل التقوى و العلم.

تلك كانت الذريعة الدينية التي جعلت اختيار الخليفة الرابع أمراً اختلفت حوله الجماعة ليس فقط في انتخاب علي بن أبي طالب و مبايعته، و إنما اختلفت أيضاً في ما هو الهدف والغاية أي السلطة و الامارة، و كما كانت دائماً هي حجة الأفراد في صراعاتهم، ستتحوّل مع المسلمين في ملكهم الممتدّ إلى نزعة أسست لاشتباك الديني بالسياسي و ردود أفعال قسّمت الجماعة إلى فرق متحزبة، غرست جذور فتنة ادت إلى إختلال التوازن بين حاكم ومحكوم و أعادت السلطة إلى التباسها و طبيعتها التنافسية المنبثقة عن الغايات المادية والمكانات الاجتماعية، إذ لم يكن نسب علي بن أبي طالب الذي أرادوا من خلاله شرعية سلطته و إمارته على المسلمين سوى عباءة دينية لإخفاء النوايا الحقيقية و احتواء المتعاطفين و إلا كيف تفسر عمليات التصفيات الجسدية التي لم يسلم منها حتى الخليفة علي بن أبي طالب نفسه، علماً بأن علي لم يكن يمت لدعوة بن سبأ بأي صلة، بالرغم من أنه كان هو موضوعها، بل كان عليّ ممن دافعوا على إمارة عثمان بن عفان و جهزّ لحمايته أثناء الحصار الذي أوقعوه به، يقول صاحب الفخري: " و ما زال علي عليه السلام من أكبر المساعدين لعثمان... و ما زال عثمان يلجأ إليه في دفع الناس عنه... ولما حوصر عثمان أرسل إليه ابنه الحسن عليه السلام لنصرته.."⁴⁹⁶ و إذا كان عليّ قد بويح من طرف الأغلبية، فإن ذلك لم يحسم الخلاف و لم يستأصل المعارضة و يجمع الانقسامات بل استفحلت الفتنة برهاناً و دليلاً على الغرض السياسي في الفوز بالسلطة و تطويعها بالمبادئ الدينية.

فقد بادر علي بن أبي طالب سلطته بإلغاء جميع ما أحدثه سلفه الخليفة بن عفان و تسبّب في تمرد الأفراد ضده و استخلاف من عينهم من ولّاءة، و العودة إلى نهج عمر بن الخطاب السياسي الذي كان يرى فيه علي بن أبي طالب " الشكل التنظيمي لأوضاع الأمة و أمورها المصلحية الاجتماعية، و التطبيق السليم للقيم و المبادئ الأساسية الدينية."⁴⁹⁷ خاصة فيما يتعلق بتنظيم الفتوحات و عوائدها المادية و المعنوية كمسؤولية مباشرة تداركها الخليفة الرابع

496

497

بشدة و صرامة من خلال المراسلات و الكتب الى عماله لتقييد سلوكاتهم و ميولاتهم للإثراء و التسلط على الناس، و أن لا تفهم وظيفة العمال و الولاة إلا كتفويض من الجماعة لإدارة شؤونها و تحقيق مصالحها، كما وضح ذلك في كتابه إلى الأشعث بن قيس أحد ولاته قائلا: " إن عمالك ليس لك بطعمة و لكنه في عنقك أمانة و أنت مسترعى لمن فوقك، ليس لك أن تقتات في رعيته و لا تخاطر إلا بوثيقة، و في يدك مال الله عز و جلّ و أنت من خزّانه حتى تسلّمه لي."⁴⁹⁸

و إن كان هذا الخطاب لا يفهم سوسولوجيا إلا كمفردات تعطي المعنى الحقيقي لوجود السلطة السياسية المتضمن في عبارات التفويض و الأمانة و الاسترعاء و الخزّانة، تحول كلّها دون الاستبداد في الحكم و الادارة المالية من جهة، فإنه من جهة أخرى شابه لغة التهديد كما تجلّ في خطابه إلى والي البصرة قائلا: " أقسم بالله قسما صادقا لئن بلغني أنك خنت من فيء المسلمين شيئا صغيرا أو كبيرا، لأشدنّ عليك شدة تدعك قليل الوفرة، ثقيل الظهر، ضئيل الأمر و السلام.." ⁴⁹⁹ فما كانت هذه السياسة إلا لتزيد من حجم الفتنة والانقسام طالما أنها مست بالمصالح الفردية و العائلية التي كانت تحكم التطور الاجتماعي و هي ممسكة بزمام سلطة النفوذ المادي و الديني في معظم ولايات الدولة. و بدأت الأمة تعود أدراجها نحو ثقافة القبيلة و استقلاليتها السياسية، مستعيدة لدورها في احتواء الفرد والدفاع عن انتماءاته النسبية و الدينية، و أفرز التلاعب بالنسب تكتلات قبلية و إقليمية متوا جهة فيما بينها تعكس شيعة علي بن أبي طالب و أنصاره أمام خصومه و أعداءه، ولا يفهم ذلك أنثروبولوجيا إلا كحركات سياسية تبنت التحالف والمعارضة من منطلق المبادئ المعيارية و القيمية التي شكلت النظام السياسي و شرّعت القيادة الاجتماعية القائمة على العرف القبلي، تبدو أحكام الدين فيه من الحجج الاستراتيجية في تحديد المواقف السياسية ولم يكن ذلك فعلا توارثيا بين الدين و السياسة بقدر ما كان دافعا مباشرا لاشتباك الديني بالسياسي تجلّ عبر تكتل أنصار علي بن أبي طالب في إقليم العراق (البصرة و الكوفة) والرافضون لشرعيته المطالبون بالحق في السلطة و الامارة في إقليم الشام (دمشق، حمص فلسطين) بقيادة معاوية بن أبي سفيان الذي أسس له نفوذا قبليا ماديا بتوليته على الاقليم منذ خلافة عثمان بن عفان الذي يقترب منه نسبيا، فتمكّن من سلطان الدين و المال.

498

499

و حتى و إن بدت حركته التمردية تريد القصاص لاغتيال الخليفة عثمان بن عفان، فإنما أكدت خروجه عن طاعة الخليفة علي بن أبي طالب بعد أن كان قد أمر بعزله، و لكنّه رفض التنفيذ " مستخدما الولاية التي كان يحكمها في مواجهة الحكومة المركزية و يطالب - بطريقة الجاهلية الخاصة - بتسليم المتهمين (في مقتل عثمان) لينتقم منهم بنفسه ⁵⁰⁰ حجته في إعلان العصيان و التطلع إلى الاستحواذ على مركز السلطة السياسية خاصة و قد تمكّن من توفير أهم العناصر ألا و هي القوة في تحقيق ذلك، الثروة و الجيش (الموارد البشرية و المالية) أو كما يقول الماوردي: " كانت له دولة أكثر منها ولاية في الدولة الإسلامية.."⁵⁰¹

و لذلك تفرقت سلطة الخلافة بجماعة المسلمين إلى شيعة يمينيين و معارضين يساريين جعلوا لتاريخ الخلافة الراشدة نهاية و اعلنوا لتاريخ سلطة الملك بداية، مهدوا لها بالانحراف عن تحكيم النص الشرعي (القرآن الكريم) أثناء اجتهاداتهم في تسيير الصراع و حسم الخلاف بين المعسكرين، حيث رفع جند معاوية " باقتراح من عمر بن العاص* المصاحف على أسنة الرماح و يقولون هذا حكم بيننا و بينكم .."⁵⁰² أي طالبين الاحتكام إلى قول الله تعالى، و ما كانت إلا حيلة سياسية و خدعة حربية وظّفت الدين لوقف القتال و النظر في أسلوب آخر كان سياسيا أكثر منه دينيا، إذ تجاهل أهل الحل و الحوار القاعدة القرآنية القاضية بقهر الطائفة الباغية أي الظالمة في قوله تعالى : " و إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى، فقاتلوا التي تبغي حتى تفي إلى أمر الله."⁵⁰³ و انصرفوا إلى البحث في حسم التنافس على سلطة الخلافة ليؤكدوا بعد ذلك - خاصة طائفة معاوية بن أبي سفيان - أن سبب الخلاف سياسي طمعا في الملك الذي تسنى له بعد اغتيال علي بن أبي طالب بسبب انهيار نصرته في العراق و ظهور فتنة الخوارج التي كان مقتله على يد أحد أفرادهم، و قد أعلنوا العصيان على المعسكرين أو الحزبين حزب معاوية (الأمويون) و حزب علي بن أبي طالب (الشيعيون) رافعين لشعار " لا حكم إلا لله " قال عنه الخليفة علي بن أبي طالب " كلمة حق أريد بها باطل " و لعلّها العبارة التي كما نبأت، لخصت انحراف النظام السياسي و الديني في دولة الاسلام ما بعد الخلافة النبوية و

⁵⁰⁰ أبو الأعلى المودودي، الخلافة و الملك، تعريب أحمد إدريس، دار القلم، بيروت ذ 1978

⁵⁰¹

*

⁵⁰²

⁵⁰³ القرآن الكريم، سورة الحجرات ، الآية 9

اشتباكهما خاصة بعد نشأة حزب الخوارج الذين تطرفوا عن الواقع الموضوعي و احتكموا إلى فلسفة دينية مبنية على مبادئ و شعارات مجردة ستصبح "مذاهب تحكم كل التاريخ الاسلامي، و تسيطر على كل أحداثه مثل خليفة الله ، عمل الله حاكمية الله، وصي الدين، أهل البيت ... أدت إلى انقسامات بظهور الشيعة و الخوارج وتأسيس الخلافة الأموية .."⁵⁰⁴ لم تكن سلطة الحكم في دولة النبي و من خلفه من الراشدين - و إن كان عهداً قصيراً- سلطة ثيوقراطية تعتمد في كل إدارتها على الدين، و لم تكن حكومة تستمد سلطتها من الله وحده (الوحي) بل كان للأفراد حرية التدبير السياسي في حدود النص الشرعي، و نزولاً عند قوله تعالى " إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها و إذا حكمتهم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعماً يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً "⁵⁰⁵ و قوله تعالى " إن الله يأمر بالعدل و الاحسان و إيتاء ذي القربى و ينهى عن الفحشاء والمنكر و البغي يعظكم لعلكم تذكرون "⁵⁰⁶ فهي الحدود التي رسمها الله للأفراد يجتهدون في نطاقها فيما هو اجتماعي فُطروا عليه، و كانت السلطة و ما تزال مبدءاً أساسياً في تنظيمه، و تحديد طبيعة العلاقات السائدة بين الأفراد المتنافسون و الجماعات المتنازعة لا لحفظ الاجتماع فقط بل لما فُطر عليه الانسان من حب السلطة و القيادة السياسية أيضاً. السلطة التي لم يشرعها الدين الاسلامي عن حق إلهي، بل بأحكام ترجع في مضمونها و خلفياتها إلى تحقيق التكامل و التضامن المطلوبين للاحتفاظ بالاجتماع.

على هذا الأساس كان الدين سياسة و السياسة من الدين و لم يشتبكا إلا عندما تغلّبت النزعة المادية على المصلحة الجماعية، و ظهر للبناء الاجتماعي مؤسسات اقتصادية قائمة على الملكية، احتاجت إلى دساتير وضعية تمارس السلطة من خلالها تناقضاتها والتباساتها للدفاع عن كيانها و تصوراتها الإيديولوجية باحتكارها للقوة العسكرية و القانونية فيتراجع الدين إلى حدود الخدمات و المعاملات الاجتماعية و يصبح أداة من أدوات تبرير الصراع، و هذا اتضح من خلال سلطة الملك في الدولة الاسلامية التاريخية.

⁵⁰⁴ محمد سعيد العشماوي ، الخلافة الاسلامية ، سينا للنشر ، القاهرة ط 2 1992

⁵⁰⁵ القرآن الكريم ، سورة النساء ، الآية 58

⁵⁰⁶ القرآن الكريم ، سورة النحل ، الآية 90

المبحث الثالث : سلطة الملك في تاريخ الدولة الإسلامية

باننتقال السلطة المركزية لإدارة الأمويين بقيادة معاوية ابن أبي سفيان، تمتّ النقلة الثورية لمفهوم السلطة السياسية في دولة الاسلام و إن كانت اتخذت لها متغيرات مستحدثة جعلت السلوك السياسي يبدو متطورا، فإنها لم تعمل إلا على تحديث القيادة القبلية و الزعامة الاجتماعية النسبية داخل القصور و الأصرحة الملكية، و بدلا من زعيم القوم سيلقب الحاكم بالملك (أمير المؤمنين) الذي " ظل في حقيقة الأمر هو شيخ القبيلة أو الأب الذي تعتبر معارضته عقوقا أو خروجا على الأصول الأخلاقية القبلية و الأسرية.."⁵⁰⁷ خلافا لما يتضمنه معنى الخلافة التي يعرفها ابن خلدون بأنها " حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية و الدنيوية الراجعة إليها. إذ أحوال الدنيا ترجع كلّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلاف عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا."⁵⁰⁸ فتمدّ سلطة الخلافة بهذا المعنى إلى إمامة الناس و مراعاة مصالحهم، و هو ما جسده النبي (ص) و من خلفه من الراشدين في حراسة الدين بالسياسة و إقامة السياسة بالدين أي من فحوى قواعد النص القرآني و سنة محمد (ص) و اجتهاد الأمير/الخليفة، القائد و الوالي الذين اقتسموا الامارة في شؤون الجماعة و سياسة الدولة.

أما و قد حدثت الفتنة السياسية لا الدينية بين العصبيات القبلية و الانتماءات العشائرية النسبية، تحولت السلطة في بلاد الاسلام إلى ملك عضوض، وقع عليه التنافس أكثر مما وقع على الاجتهاد في تسييس شؤون الأفراد و مصالح الأمة. و لأن لذلك أثره على علاقة الدين بالسياسة أو علاقة الحكم بالسلطة، كون الحكومة هي مطلب للعدالة و أن السلطة هي مطلب للملك و السيادة القيادية بدلا من سيادة القواعد التشريعية، فإن دولة الخلافة الأموية ستقود الحركة التاريخية التي ستغيّر المرجعية في تبرير الضرورة الاجتماعية لوجود السلطة السياسية منذ أحداث الفتنة الكبرى بمقتل الخليفة الراشدي الثالث، و كيف كان اغتياله العامل التاريخي الواضح في توتر العلاقة بين الدين و السياسة، لا للسبب الديني الذي رفعه معارضوه آنذاك و الذي لم يكن يحمل حجته الدامغة طالما أن الخليفة عثمان بن عفان من

⁵⁰⁷ نبيل هلال هلال، خرافة اسمها الخلافة قراءة في سقوط الدولة الدينية، دار الكتب 2010

508

المقربين إلى الرسول (ص) و من صحبته الحاملين لمهمة الفتح الديني، فلم ذتكن معارضته إلا فيما هو سياسة تدبير الشؤون المالية والإدارية، تحجج بها هؤلاء المتمردون عليه إخفاءً للمرجعية القيمية و ثقافة القبيلة النسبية التي ظلت تحكم العلاقات الاجتماعية حتى بعد توحيد القبائل ضمن الأمة الإسلامية في ظل القيادة العسكرية الفاتحة و انتشار المسلمين و استيطانهم في المدن الكبرى و الحواضر الواسعة. و في عمق ذلك تكمن الدوافع الاجتماعية التي أخلت بالمعادلة السياسية /الدينية التي أراد بها الوحي إصلاح الجماعة، و أرادوا بها توطيد التفاوت و تبرير التدرجية النسبية والعشائرية، أضافوا لها بمتغيرات الدين الإسلامي عبارات الحاكمية و خلافة الله على الأرض و إمامة بيت النبي ..الخ لتثبيت الشرعية أو نفيها.

و لعل قيام سلطة الأمويين السياسية ثم انهيارها، و قيام سلطة العباسيين بما صاحبها من توترات و تمردات و حركات انفصالية، لهو الدليل التاريخي (الميداني) لتأكيد استمرار الصراع القبلي و النسبي حول السلطة، ليس لحكم الناس فقط و لكن أيضاً للملك. و ليس في ذلك ما هو خاص بواقع العرب المسلمين وحدهم و إنما هو أمرٌ عام يتعلق بطبيعة السلطة التي تعتبر ظاهرة اجتماعية تصنع النظام ليكون في خدمتها قواعدٌ و أسلوباً فتمتلك القوة و القانون كما يستقرأ أنثروبولوجيا من سيرة المجتمعات في الزمان و المكان.

ففي الفترة النبوية كان الدين هو القوة التي تغلبت على الاستقلالية القبلية و قمع الأهواء الانتمائية و النسبية، فأعطت بذلك الشكل البنائي الأول لظهور سلطة سياسية كما يفسرها العقد الاجتماعي الذي يشرع السلطة كجهاز ما أو منظومة ما أو شخص ما مقابل إصلاح العلاقات الاجتماعية و حفظ التوازن و تحقيق العدالة بين الأفراد المتصارعين. و هو الأمر الذي يختلف تماما عن واقع سلطة الخلافة بعد الراشدة أي مع الأمويون الذين ابتدعوا الحق الإلهي و العباسيون و الفاطميون الذين ادّعوا الحق النبوي..

أولاً: سلطة الحق الالهي

عندما بدأ الحكم في دولة الاسلام يدعي لنفسه الحق الالهي، و أصبح الخليفة ظلّ الله على الأرض، شرّعت السلطة لنفسها مبدءاً أرستقراطياً استحدثته عن الارستقراطية القبلية والوثنية قبل الاسلام حيث السلطة هي التعبير الاجتماعي عن الطبقة و علاقات سيد و مسود لا محلّ فيها لسلطة العامة، بل قامت على التالوث التاريخي الملك و الفقهاء و الحاشية ليكون الترهيب والترغيب و هو دور الدين الذي يؤديه دائماً حتى مع الاسلام الذي يسلم فيه الله السلطة للناس ويكن الفقهاء في دولة الملك شرّعوها سلطة عليهم لاستمرار الارستقراطية الوثنية، فجعلوا من السياسة أمراً ملكياً و من الدين أمراً كهنوتياً بوساطة الحاشية كطرف مباشر في صناعة العزلة الدينية عن السياسة والاحتفاظ بالمكانات الاستراتيجية. و لسنا نقصد بالعزلة هنا انفصال الدين عن السياسة و لكن إقصاء أحكام الشريعة عن أغراض السياسة و السلطة، وانحصارها في العبادات و الشعائر في باطنها أما ظاهرياً فهو استخدام الدين لاختلاق الشرعية و امتلاك القوة و النفوذ بتدوين السياسة وإظهار الحكم الثيوقراطي لعب فيه الفقيه دور النائب عن الله في تبرير الحق الالهي للخليفة أو الملك، و هي الغاية التي سعت إليها جلّ الاجتهادات الفكرية و الفلسفات الدينية الفقهية، فلم تنتج علماً سياسياً عن الحكم و السلطة بقدر ما أنتجت فتاوى تتأقفاها الناس حول سلطة الملك و شرعية السلطان ليقترن الديني بالسياسي أو السلطة الدينية بالسلطة الزمنية بمقتضى بيعة قهرية ابتدعها معاوية بن أبي سفيان عندما استخدم جيش ولايته (جيش الفتح) في مواجهة عسكرية ضد الخليفة علي بن أبي طالب ثم ابنه الحسن للاستيلاء على السلطة المركزية متذرعاً بحقه القرشي (قريش) في الإمارة و الخلافة، و هو ما يشترط بالنسب الذي أعطى الأمويين شرعيتهم السياسية مستعدين بذلك مكانتهم القبلية ألماً قبل الاسلام. و ما هي إلاّ العصبية التي تخفي وراءها هذا الحق أو كما يقول ابن خلدون " و ذلك أن قریشا كانوا عصبية مضر وأصلهم وأهل الغلب فيهم ... و كان لهم في سائر مضر العزّة والعصبية"⁵⁰⁹ بالإضافة إلى ما في حكمة اشتراط القرشية من التبرك بوصلة النبي (ص) كما هو مشهور⁵¹⁰ بعد الاسلام و قد كانوا قبله أيضاً أشرفاً للبيت (الكعبة) و سنته. فتبقى هي المكانة الدينية التي ستستبدل عهداً جديداً للسلطة تقوم المبايعه فيها على الاكراه و القهر أخفاهما معاوية بن أبي

509

510

سفيان وراء ما قيل أنه سمعه عن رسول الله (ص) قائلا: " يا معاوية إذا ملكت فأحسن"⁵¹¹. فلا غرابة من أن يتصور بنو أمية أن الملك حقّ منحه الله إياهم على الأرض طالما تتبأ لهم به رسوله (ص) و ساقتهم إليه العصبية، فقد خطب زياد بن أبي سفيان* الذي ولّاه معاوية على البصرة آنذاك قائلا: " أيها الناس إذا أصبحنا لكم ساسة و عنكم ذادة نسوسكم بسطان الله الذي أعطانا و ندوذ عنكم بفيء الله الذي حولنا فلنا عليكم السمع و الطاعة فيما أحببنا و لكم علينا العدل فيما ولّينا فاستجيبوا..."⁵¹² وخطب الحجاج بن يوسف الثقافي عندما وُلّي على العراق قائلا: " أيها الناي إن أمير المؤمنين عبد الملك استخلفه الله عز و جلّ في بلاده و أرتضاه إماما على عبادته، و قد ولاني مصركم و قسمة فيئكم ... و أخبركم أنه قلّدي بسيفين حين توليته إياي عليكم: سيف رحمة و سيف عذاب و نقمة، فأما سيف الرحمة فسقط مني في الطريق و أما سيف النقمة فهو هذا"⁵¹³ مشيرا إلى سيفه. و كأنها لعنة الاكراه و القهر باسم الحق الالهي التي حولت السلطة السياسية في دولة الاسلام إلى ملك يتوارثه الابناء عن الآباء لما استحدثه معاوية باستخلاف ابنه اليزيد وانتزاعه بيعته من الناس بحد السيف " حين قام أحد الدعاة لتلك البيعة قال: " أمير المؤمنين هذا " و أشار إلى معاوية (الملك) " فإن هلك فهذا " و أشار إلى اليزيد بن معاوية " فمن أبي فهذا " و أشار إلى سيفه"⁵¹⁴.

و كما قطع سيف الأمويين العديد من رقاب المعارضين له من الأحزاب المتمردة على ملكه و خلافته، كانوا من الخوارج الذين تطرفوا بتصوراتهم لحاكمية الله، و الشيعة من أنصار على بن أبي طالب الذين ظلّوا يطالبون بالحق في خلافة المسلمين، فقد استخدّم السيف أيضا في التنافس على السلطة داخل العائلة الملكية نفسها، حيث لم تكن الخلافة فيهم دائما بالاختيار و إنما انتزعت أيضا بالقوة فيما بين العمومة الأموية، كما حدث مع يزيد الثالث " الذي خرج على ابن عمه الوليد بين يزيد الثاني حتى قتله و حلّ محلّه"⁵¹⁵ و ما إلى ذلك ممّا هو دليلٌ تاريخيٌّ على انحراف سلطة الخلافة نحو الملك، الذي يقول عنه بن خلدون

() يا معاوية لإذا ملكت فأحسن :

⁵¹¹ أخرجه ابن شعبة و الطبراني قال: قال معاوية " تاريخ الخلافة ، مرجع سابق

* هو زياد بن سمية أو زياد بن أبيه ، اختلف في نسبه أنظر محمد الحضري، الدولة الأموية، المكتبة التجارية الكبرى 1960

⁵¹²

⁵¹³ ابن قتيبة الدينوري، الإمامة و السيادة، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع بيروت 1990

⁵¹⁴

1988

⁵¹⁵ محمد الحضري، الدولة الأموية، مرجع سابق

أمراً ملذوذا.. " قلّ ما يسلمه أحد لغيره و لو كان أباه و أخاه... فيتعدّد الحكام والأمراء، فتختلف الأيدي على الجباية و الأحكام⁵¹⁶ و تشتدّ المعارضة السياسية متخذةً لها أحكام الدين دعائم و حججاً ثورية انقلابية خارج البيت الملكي (ثورة العباسيين) كما بداخله التنافس على السلطة. و باختلاف الأيدي على الجباية تحيد السلطة عن مبدأ الضرورة الاجتماعية، و تتحول إلى طرف يملك القوة المالية، فتستحوذ على القوانين و الأعراف للحياد دون تحقيق الثورة والانقلاب عليها، و تصبح الرعية (الشعب) رهينة تسام عليها المنافسة و يوظفها الصراع بأن تفرض على أفراد الأمة باختلاف مراكزهم و أدوارهم ومستوياتهم الاجتماعية الانقسام الاختياري أو الجبري، و أيّ كان نوعه سيؤدي إلى اختلال التوازن داخل البناء السياسي للدولة.

و لم يكن الحق الالهي الذي ادعاه ملوك الأموية سوى أكبر معامل في معادلة امتلاك السلطة، و أقوى حجة لردع المنافسة عليها. أما و قد يكون القائد الأمير و الملك قد جمع بين السلطة الزمنية و السلطة الدينية، فذلك ما يجب إعادة اعتباره إذا ما قارنا بين خطاب عمر بن الخطاب الذي قال فيه " من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليقومني " و خطاب عبد الملك بن مروان و هو الخليفة الخامس في الدولة الأموية قال فيه " و لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلاّ ضربت عنقه⁵¹⁷ فلا يخالف خطابه هذا أحكام الدين فقط و إنما يؤكد أسلوبا استبداديا قهريا حرّف غاية السلطة السياسية عن موطنها و أوقعها في التباسها و غموضها، الأمر الذي سيؤدي إلى اشتباك الديني بالسياسي، ليس بمنطق العلمانية من العلم، لأن سلطة الملك ظلّت تضغط على حرية التفكير و الاستبداد بمؤسسات التعليم فخلت حركة المسلمين العلمية من مباحث حول السلطة و السياسة إلا ما كان يصدر عن الفقهاء، أغلبهم نظراً لصالح الحكم الملكي القائم، واضعاً أحكاماً و قواعد سياسية لا تبتعد عن وجوب منصب الخلافة و وجوب طاعة الحاكم و تثبيت شرط القرشية لشرعية الامارة و الصلة النبوية لتقديس الحاكم، أما من كان منهم يدين الاستبداد و التعسف في تسيير الاقتصاد السياسي و العفن الاجتماعي فلم ينجو من بطش السلطة الأموية و تجاوزاتها مثل ما حدث مع أبي حنيفة النعمان في عهد مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين، و التكيل بأحمد بن حنبل في عهد الخليفة المأمون، ثم في عهد الخليفة المعتصم في دولة العباسيين.

516

517 محمد الحضري، الدولة الأموية، مرجع سابق

و لأن العلمانية من العلم هي عقلنة الدين الاسلامي و التفسير المنطقي لعلاقته بالسياسة و هو ما سيحدث مع فلاسفة القرن الرابع و الخامس الهجري، (إخوان الصفا وغيرهم) بالرغم من ذلك الضغط الذي مارسه الملوك و أمراءهم و ولّاتهم بترصدهم و بأسهم المحيط بأهل العلم، فلم تتشكّل عوامل الاشتباك الديني بالسياسي من هذا المنطق العلمي بل من عامل عزل القواعد الدينية عن سياسة الحكم و استبداد الحكام من ملوك و أمراء و حاشية بمباركة الفقهاء العضويين من جهة، و بالتالي عزل المجتمع و إفراز واقعا اجتماعيا تحكمه ثقافة الخضوع من جهة أخرى، و ما بدأ يحيك هذه الثقافة من مظاهر البدع و الخرافات والابتعاد عن الأحكام الصحيحة قسّمت الاسلام إلى شيوعي و آخر رسمي، و هو التقسيم الذي جسّد انقسام المجتمع إلى فئة نخبوية عائلية قوية حاكمة ضاغطة، و قاعدة منتشرة ومنتسعة باتساع الفتوحات الاسلامية التي تواصلت نحو الاقليم الافريقي المغاربي الذي سيكون أرضا خصبة لخوض الحركات السياسية الانفصالية القائمة على الالتزام الديني والحق النبوي كمتغير ثاني في اختلال المعادلة الدينية السياسية، و تغذية الاشتباك الايديولوجي بين الاسلام كدين و السلطة كسياسة، حقّ سيتوزعه كل من العباسيين والفاطميين، ليظهر الحق الالهي من جديد مع العثمانيين.

ثانيا: سلطة الحق النبوي

أدت سياسة الحق الالهي في سلطة الأمويين إلى تطاول الملوك و الولاة على أحكام الدين الاسلامي و خنق الحركة الاجتماعية و احتكار الرأي و تقييد الحريات العامة، فاحتاج التبرك بالقريشية إلى إعادة تصحيح العلاقة بين الدين و السياسة بانتقال الحق الالهي إلى حق نبوي، و لم يمنع تقارب الحقين (الالهي و النبوي) من إعادة توظيف الخلاف القبلي بين الأمويين والهاشميين والتنافس على السلطة و السيادة و الخلافة في الدولة الاسلامية يقول الشهرستاني: " و أعظم خلاف بين الأمة خلاف الامامة إذ ما سلّ سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الامامة في كل زمان و مكان.."⁵¹⁸

و إن دلّت الامامة في مفهومها على السلوك الديني (إمامة الصلاة) فإنها و في تجسيدياتها سلوك سياسي (سلطة) يقرب العقيدة الاسلامية شرعا و منهاجا بالسياسة، بما يفترضه النص

⁵¹⁸ صلاح الدين محمد، الامامة و الخلافة و تطورها السياسي و الديني، دراسة تحليلية و نقدية مقارنة، منشأة المعارف، الاسكندرية ط 1 1996

في قوله تعالى: " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون"⁵¹⁹ و الظلم إقصاء للرحمة و نفي للعدالة الاجتماعية و انحراف نحو القهر و الاستبداد السياسي، من أجل ذلك كان لابد من استعادة العدل بإعادة تفعيل النص الديني الذي يحول الظالمون في سورة المائدة آية 44 إلى الكافرون و الفاسقون في نفس السورة آية 47. فهم الذين جاروا من خلفاء و أمراء الدولة الأموية، فوجب قتالهم و قد تبث عليهم الظلم و الفسق ففقدوا شرعيتهم في الحق الالهي الذي أسسوا من خلاله دولة ملكية ذات أركان قال عنها أب الدعوة العباسية علي عبد الله بن العباس " إن حاضرة كحاضرة بني أمية لا تسقط بضربة واحدة ... إنها كالجبل العظيم لا ينبشه معول واحد، و أحد المعاول ضراوة و أحده هو الظلم."⁵²⁰

و لم يكن الظلم إلا أسلوبا سياسيا تحافظ به السلطة على مكانتها و هيبتها بعد أن تحولت إلى طرف اجتماعي ذو امتيازات سياسية و اقتصادية أسقطت عنها الحق الالهي أساس شرعيتها، و في مواجهة حركة اجتماعية و سياسية تستمد قوتها و عصبيتها من الحق النبوي و نصرته إمام الرضا من أهل محمد (ص)، بدأ العباسيون يتحدثون عنه للناس " عن صلاحه و ثقاته و زهده... و أنه يبتغي تطبيق شرع الله، شعاره العدل و المساواة يحق الحق و يبطل الباطل و يملأ الدنيا صلاحا و عدلا"⁵²¹. خطابا تستقرأ منه ملامح النبوة لا يحملها إلا إماما من نسب النبي مباشرة كالعباس عم محمد (ص) الذي سيقود أولاده وأحفاده دعوته الدينية نحو تأسيس سلطة الامامة و إمارة المؤمنين، احتكرت لنفسها ملكا و خلافة سياسية باسم الحق النبوي و النسب الشريف لمدة خمسة قرون من الزمن من 132هـ إلى 656هـ اتخذت خلالها علاقة ديني بالسياسي ملامح لا تكاد تختلف عن تلك التي طبعت سلطة الأمويين و دولتهم، لأن القاعدة المفهوماتية للسلطة السياسية تظل تحمل نفس عناصرها و تحديدها عمليا بعد أن تنتهي فترة تحتاج فيها إلى الأخلاقية الدينية والمثل السلفي (النبوي) لتحتل فيما بعد مكانها الطبيعي بين الأفراد و ممارستها لتناقضاتها والتباساتها المرتبطة بالاجتماع و فطرة الجماعة على الصراع و التنافس.

فحتى و إن اعتبر قيام الدولة العباسية تحول في تاريخ الدولة الاسلامية عامة نظرا لتوسع عنصرها البشري نحو العالمية و اعتمادها على العنصر الفارسي والتركي، و تطور أساليبها

⁵¹⁹ القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 45

⁵²⁰ حسين عطوان، الدولة العباسية، مبادئ و أساليب، دار الجبل، بيروت

⁵²¹ كان هذا خطاب علي بن عبد الله بن العباس أول داعية إلى الامامة العباسية، أنظر:

الإدارية و المالية و العسكرية، فسلطة الحق النبوي هذه أعادت إنتاج نفس مظاهر السياسة الأموية بعد أن اختفت دعائم قيام الدعوة إليها، و كما يقول ابن خلدون عصبيتها. و يتضح ذلك جيدا من خلال القراءة التالية للعوامل الفاعلة في قيام الدعوة العباسية ثم قيام سلطتها بتعيين أول إمام خليفة لها.

1. لم تبتعد الدعوة إلى نصرة إمام الرضا من آل محمد (ص) عن مصدر الفتنة الكبرى بين سلطة علي بن أبي طالب رابع الخلفاء الراشدين و عصيان معاوية بن أبي سفيان الأموي ثم استيلائه على الخلافة (السلطة)، و ظلت عبارات الصراع القبلي بمفاهيم النسب و المكانة الاجتماعية و الدينية توظف في الخفاء و في العن للتعبير عن النزاع السياسي و الفوز بالسيادة و احتكار مقاليد السلطة. ذلك ما تؤكدته الحركات التمردية المتواصلة منذ الإعلان عن ملك بنو أمية بخلافة معاوية، و ما كانت تعكسه على أرض الواقع من معارك عنيفة و اغتيالات تصفوية بين أطراف النزاع من الأمويين و الهاشميين هؤلاء الذين تبناوا الحق النبوي لشرعنة حركاتهم المعارضة و التمردية على النظام الأموي، فهم عمومة محمد (ص) و آل بيته يملكون بذلك الأولوية السياسية، قد انقسموا إلى شيعة علي بن أبي طالب من أنصاره و حفدته يرون الخلافة حقا مباشرا عن الوصايا النبوية، لأن علي بن أبي طالب ابن عم الرسول (ص) و زوج ابنته فاطمة، فتكون شرعيته من حق آل البيت. والعباسيون الذي رفعوا شعار إمام الرضا من آل البيت محمد (ص) المنحدرين عن العباس بن عبد المطلب عم رسول الله (ص). فقد جمع هذا الخلاف بين النسب النبوي و النسب الأموي كل من المرجعية الدينية والمرجعية السيادية على درجات من التفاوت تضمنته طبيعة التصورات المادية و الدينية داخل البناء القرشي

أ . فمن الناحية الدينية وضع الاسلام قطيعة بين دين الوثنية و دين التوحيد صاحبها اختلاف نوعي للتصورات القيمة داخل الجماعة الاسلامية، يحددها دين الايمان و دين الكفر هذا الذي انكشفت حقيقته الاجتماعية و الدور الذي أداه في صناعة المراكز والهيمنة الارستقراطية خاصة بعد أن رفض المأ من قریش اعتناق دين الايمان و التوحيد الذي أعاد النظر في قدرة الانسان على صناعة النظام الاجتماعي و عجزه عن اختراق الارادة الالهية في تقدير مصيره، فتحول إلى مؤمن ترتبط مكانته الاجتماعية بما مدى اقترابه من منبع

الايان ألا و هو رسول الله (ص) و من بعثه بدين الحق (الله تعالى)، و يحدّد السلوك الديني مراكز الأفراد و أدوارهم المختلفة. إلا أن مثل هذه الأدوار و المراكز تستند إلى مستوى من الملكية الشخصية و الأسرية، من أفقدها بالثروة المالية استدركها بالعمل السياسي، فيحدث مزجا بين التفاوتات الدينية و الدنيوية.

ب . أما من الناحية المادية فقد نلاحظ الطابع الارستقراطي للقبيلة القريشية، و لم يبنى هذا النظام على مقياس ديني بقدر ما بني على مقياس مادي مالي و سيادي الذي خدمه السلوك الديني قبل و بعد الاسلام، حيث رأينا أن بالحرم (الكعبة) زادت أموال قریش قبل الاسلام، و بالفتح و الغزوات الدينية اغتنت دولة الاسلام، و بالحق الالهي و الحق النبوي تحفظ المكانات السياسية و الثروة و تصنع السلطة السياسية.

فهي إذن مستويات و امكانيات التواجد و التواصل و السيادة، فالسياسة طبعت السلطة في تاريخ الدولة الاسلامية بطبيعة التحوّلات الاجتماعية التي تغيّرت إليها الحياة القبلية العربية من جراء الفعل العسكري و مبدأ الفتوحات الدينية، هذه العملية التي أنتجت وضعاً و واقعا جديدا أمام السلطة الاسلامية، واقعا امتزجت فيه ثروات و حضارات و ثقافات استدعت تسيير إداري و سياسي تتوافق معها، كما كانت لهذا الاختلاف أثره على طبيعة البناء الاجتماعي و نظامه الطبقي، و على عادات القبيلة و تقاليدها " فقد أوجد فجوة بين الواقع المادي الجديد الذي دخل في إطار الدولة بعد الفتح وبين الفكر الاجتماعي الثوري والتنظيم الاجتماعي شبه الجماعي الذي أقامه المسلمون الأوائل في مجتمع الشبه بسيط.."⁵²²

هذا الذي ظلّ عليه الهاشميون من آل محمد (ص) متفرغون للعلم و ترجمة القرآن و فقه السنة، حافظون لمكاناتهم الدينية المقدسة كورثة النبي (ص)، وراثة تمنحهم الحق في الامامة و الخلافة على المسلمين. انقسموا كما رأينا إلى شيعة عليّ بن أبي طالب و هم ذريته و مناصروهم، و بنو العباس أبناء عمومتهم الذين اتخذوا من مصدر النبوة عاملا للشرعية السياسية طالما أن عامل القداسة متوفر لديهم من حيث النسب الشريف لآل محمد (ص)، فحاضوا في تاريخ السلطة الاسلامية دعوة دينية أظهرت الثورة على الظلم والاستبداد و جور

الأمراء الأمويين، مفسرين ذلك بالابتعاد عن أحكام الله و سنة رسوله واستبطنوا الرغبة في استرداد الامامة، فهم من آل البيت و عشيرته و عصبه و خلفاءه في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و لن يتسنى لهم ذلك إلا باسترجاع حقهم بإقامة دعوة دينية تزيد في قوة العصبية " ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس و التحاسد الذي في أهل العصبية و تُفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة و المطلوب متساو عندهم و هم مستميتون عليه.."⁵²³

ارتبطت دعوة العباسيين بتعيين إمام أحاطوه بالقداسة و السرية، فاتخذت له العصبية مكانا دينيا من مكانة الأنبياء، خطابه مسموعاً و أمره مطاعاً بدون مجادلة له، يمتلك شرعية إصدار القرارات و كأنها وحي يوحى، لا يختلف عليه الرأي حتى من طرف من عرفوا بالنقباء في نشر الدعوة، لأن حق النبوة في الامامة وضعه في مرتبة النبي " إنما الفرق بينهما أن النبي ربما سمع الكلام و ربما رأى الشخص و لم يسمع، و الامام هو الذي يسمع الكلام و لا يرى الشخص "⁵²⁴ فالإمام هنا يمارس سلطة نبوية يقترب فيها الديني بالسياسي في ظاهر الأمور أما بواطنها فهو النزاع على الإمامة (السلطة) لتكون وراثه الديني إنما هي وراثه سلطانه السياسي الزمني.

2. كان لسلطة الحق النبوي في استرجاع الخلافة عند العباسيين سببها المباشر و هو استئثار الأمويين بالحكم و ابتداعهم لولاية العهد و إقصاء مبدأ الشورى في اختيار الخليفة وتضييق عملية المبايعه بانحصارها على الأمرء و وجوه العائلة الملكية بعد أن يعين ولي العهد أو الوارث للملك من طرف الخليفة القائم على السلطة. فكان لولاية العهد تأثيراتها الوخيمة على طبيعة السلطة في تاريخ الدولة الاسلامية خارج حدود العائلة الملكية (بنو أمية) كما بداخلها، انطلاقاً من تلك الشروط التي ارتبطت بالوصية لولاية العهد، كإقصاء أبناء الإمامء و القُصّر الذين إذا ما بُوعوا تمّ ذلك للعهد الثاني، و يقدمون من هم أكبر في السن " كما ظهر بوضوح في اختيار مروان بن الحكم لشيخوخته و خبرته، و تأخيرهم خالد بن يزيد بن معاوية لحدائته و قلّه تجربته... كما فضلّ يزيد بن عبد الملك أخاه هشام لكبره و أثره على ابنه الوليد لصغر سنّه"⁵²⁵. و إذا كان في بلوغ السن شرطاً موضوعياً في استلام

الحكم، فإنه و في ذات الوقت عبر في تاريخ الدولة الاسلامية عن حقيقة الخلاف السياسي و ليس الديني حول السلطة، وذلك لما ابتدعه المتنازعون حولها من فعل البيعة إما بالعصبية أو بالقتل كما فعلوا مع الوليد بن يزيد و أولاده القصر الذين أوصى لهم بالبيعة. فلا شك أن مثل هذه الأحداث تضع علاقة الديني بالسياسي خارج حدود الحكم الثيوقراطي، و تضعها في مأزق الاشتباك بينهما.

كان في استحداث مظاهر البيعة و خروجها عن منطق الشورى ما انعكس مباشرة على أحكام الدين الاسلامي و فلسفته القاعدية في حكم الجماعة، فحلّ الالتباس الذي سيقود إلى الجدل الطويل في الزمن و المختلف في المكان حول شروط الإمامة، و ما كانت إلا محاولات بدأت بشقيها اليميني و اليساري، توزعتها نوايا تحكيم النص الشرعي (القرآن) ونوايا المعارضة و التمرد على أنظمة الحكم و سلطة الملوك التي حادت عن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، فاننظموا سراً و علنيةً في جماعات ترجع في تنظيماتها إلى منظومة فكرية فقهية تربط الامامة و السلطة بالظرف السياسي، كاستنادها على المذهب الجبري عند الأمويين أنفسهم لتأكيد حقهم في الخلافة و عقد البيعة للاحتجاج على المعارضين، فقد قال معاوية بن أبي سفيان عندما فرض على المأبيعة ابنه: " إن أمر يزيد قضاء و قدر و ليس للعباد الخيرة في أمرهم ... إنما هو الملك يؤتیه الله من يشاء."⁵²⁶ تأكيداً لما قامت عليه دولته من حق إلهي، يجعل من خلاله البيعة قضاء و قدر ودين في أعناق أصحابها بل و فريضة من فرائض الشريعة، من تمرد عنها أو رفض بيعة أحدهما أو خلع وليا للعهد يكون كمن تجرأ على الحق الالهي فوجب قتله، و تلك هي القاعدة التي طبعت نظام السلطة السياسية في البلاد العربية منذ الأمويين و العباسيين والفاطميين وغيرهم ممن انفصلوا عن الخلافة المركزية، و أقاموا لأنفسهم ملكاً يبدأ بالدعوة إلى رفض الشكل الاستبدادي للبيعة لينتهوا إليه، إذ لم يكن بنو العباس خارج إطار التوريث العائلي لكي لا يذهب الملك لغير آل البيت و النسب الشريف و نسل الأئمة من الأب إلى الابن إلى الأخ و من انحدر عنهم إلى غاية سقوط الدولة العباسية.

بيعة بالوصية بين أبناء الإمامة لا بين الناس، و غياب دستور يحدّد شروطها بل كان يكفي الناس إيمانهم بأن الخليفة أمير المؤمنين سلطان الله على الأرض، لا يخرج عن آل البيت

⁵²⁶ محمد طه الزيني، الإمامة و السياسة، مؤسسة الحلبي للطباعة و النشر ط 2 القاهرة 1997

مبدأ الدعوة و استمرار السلطة، فقد خطب أبو العباس إمام الرضا من آل البيت وأول خليفة عباسي قائل: " الحمد لله الذي اختار لنا الاسلام و أيده بنا و ألزمننا التقوى و جعلنا أحق بها أهلها و خصنا برحم رسول الله (ص) و قرابته و وضعنا بالإسلام في الموضع الرفيع و أنزل بعد ذلك قوله " إنما يريد الله أن يذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيرا... و زعمت السبائية الظلال أن غيرنا أحق بالرياسة و السيادة و الخلافة فشاهت وجوههم ... فتح الله علينا بذلك منة و منحة بمحمد (ص) ثم وثب بنو حرب و بنو مروان* فابتزوها لأنفسهم و تداولوها فجاروا بها و ظلموا أهلها... فنزع الله ما بين أيديهم بأيدينا ورد علينا حقنا... يمن على الذي استضعفوا في الأرض و ختم بنا كما أفتح بنا وما توفيقنا أهل البيت إلا بالله... اعلموا أن هذا فينا حتى نسلّمه لعيسى بن مريم عليه السلام.."⁵²⁷

فكما كان هذا أول خطاب يؤسس لأركان الدولة العباسية و شرعيتها السياسية من خلال قداسة الحاكم (الشخص) - ذاك الذي فضّله الله فمضى عليه و خصّه برحم النبي، فوضعه الموضع الرفيع و حقّه بالرياسة و السياسة، و من زعموا غير ذلك فهم الظلال الذي شاهت وجوههم - كان أيضا خطاب يعيد إنتاج السلطة الزمنية بألفاظ دينية و عبارات معنوية روحية، تضع الإمام فوق قدرة العامة من الناس و طبيعتهم البشرية بما خصّه الله به من حقّ نبوي (حسب الخطاب العباسي) يجعل من تمرّد عليه كما فعل أبو مسلم الخراساني* منازعا سلطة أبو جعفر المنصور الخليفة الثاني في دولة العباسيين، فاعتبره هذا الأخير باغيا أي ظالما و معتدّ لأنه انسلخ بذلك عن آيات الله كما جاء في كتابه الذي بعث به إليه يهدّده بالقتل (و قتله فعلا) ضمّنه العبارات التالية: " فعي أيّها الطائش و أفق أيها السكران فإنك لمغرور بأضغاط أحلام كاذبة في برزخ دنيا قد غرت من كان قبلك و أن الله لا يعجزه من هرب و لا يفوته من طلب... أحذر البغي فإن من بغى و اعتدى تخلى الله عنه نصر عليه من يصصره قال تعالى:" و اتلو عليهم نبأ الذي اتينا آياتنا فانسلخ عنها"⁵²⁸ و ما هذه الرسالة سوى مذكرة سياسية يؤشر من خلالها الخليفة العباسي إلى دعائم شرعيته كحاكم مدّعيًا أنه يستمدّها من الله ليستأثر بالقرار و يمنع المنافسة على السلطة. فالخلاف بينه و

*

⁵²⁷ المستشار محمد سعيد العثماني، الخلافة الإسلامية، سينا للنشر ط 2 1992

* هو مولى من خراسان و ممن قادوا الدعوة إلى إمام الرضا من آل محمد () و قائد المعارك التي انتصر فيها العباسيون على الأمويين. ذلك تاريخ الدولة العباسية.

بين الخرساني لم يكن دينيا و إنما هو أسلوب من أساليب المنافسة السياسية على السلطة علما بأن هذا الأخير كان قد حقق لنفسه في منطقة العراق بعد انتصاره على الأمويين مكانة بطولية دينية (لنصرة امام الرضا) جعلت له حاشية من المخلصين أفرزت لديه نوعا من الطموح إلى الاستقلالية السياسية عبرت في هذا النموذج العباسي عن صراع القائد و الحاكم. بالإضافة إلى تلك المنافسة التي خاضها العلويون من شيعة علي بن أبي طالب و الخوارج، و كيف تمت أدلجة الدين الاسلامي في تسيير الصراع الذي قام حول الامامة و السلطان منذ الحكم الأموي فالعباسي، كثيرا ما أُول على أنه اشتباك الديني بالسياسي.

ثالثا: التنافس السياسي وارتداء الدين

فهل كان من آيات الله أن يكون السلطان من رحم الرسول (ص) ؟
 هذا ما أجاب عنه الخوارج في تصوراتهم للخلافة أو الإمامة معارضين لشكل البيعة القائم عند الأمويين من السنة و العباسيين و العلويين من الشيعة، فقالوا ببيعة الحاكم الذي يختاره المسلمين خارج شرط القرشية أو التشيع لآل البيت أي خارج الحق الإلهي و الحق النبوي و على الناس طاعته ما أطاع الله و الرسول (ص) و إن لم يفعل وجبت الثورة عليه. يقول الشهرستاني: " و بزعمهم (أي الخوارج) في الإمامة إذ جوزوا أن تكون الإمامة في غير قریش و كل من نصبوه برأيهم و عاشر الناس على ما مثلوا له من العدل و اجتناب الجور كان إماما، و ما خرج عليه يجب نصب القتال معه، و إن غير السيرة و عدل عن الحق و جب عزله و قتله.."⁵²⁹ مع الإشارة إلى أن قسما من الخوارج رأوا أن الإمامة أمر غير ضروري و " أن على الناس أن يتناصفوا فيما بينهم... لأن الإمامة في تصورهم تثير الفتنة و هذا يؤدي إلى التشاجر و الاختلاف.."⁵³⁰ تماما كما كان يرى المعتزلة* و هم من عرفوا بتقديم العقل على النقل فاستنكروا تلك الشروط التي أسسها الأمويون و العباسيون عن الحق الإلهي و الحق النبوي في بيعة الامام أو الخليفة، و جعلوا أساسها اختيار الأمة واتفقوا مع الخوارج في اسقاط حق القرشية " و جواز إمامة كل من قام بالكتاب و السنة"⁵³¹

⁵²⁹ وجيه لظفي طالب، ولاية العهد في العصر الأموي (41 هـ - 132 هـ)

⁵³⁰ شهرستاني:

* هم فرقة إسلامية ظهرت في القرن الثاني للهجرة (80 هـ - 131 هـ) () تنتسب إلى واصل عطاء الغزال، تميّزت بتمييز من أسماءها القدرية، الوعدية، العدلية. سموا بالمعتزلة لاعتزال مؤسسها مجلس الحسن النصري بعد

موقع الدرر السنية <http://www.madinahnet.com/books>

⁵³¹ عن الشهرستاني، وجيه لظفي طالب، ولاية العهد في العصر الأموي (41 هـ - 132 هـ)

ربطت هذه الفرقة الكلامية الإمامة بالكتاب و السنة من وجهة نظر عقلانية تنظر لهذين المصدرين (الكتاب و السنة) كميثاق و منهاج ترجع إليه سلطة الإمامة لتحديد أحكامها وليس لإثبات شرعيتها، إنما الشرعية تبحتها البيعة التي يراها هؤلاء المعتزلة " إبرام لعقد اجتماعي بين الإمام و الرعية و إن هذا العقد قائم على المرضاة و الاختيار..⁵³² فنظروا إلى الإمامة على أنها سلطة لا تصلح إلا بالإجماع و يوجبها العقل لما يستبطنه من التسليم لحاكم صاحب سلطة أو سلطان يمنح النظام بين الأفراد و يفصل بين نزاعاتهم و تخصصهم. فهو الاختلاف أو الاشتباك الذي يحرك الجماعات، ظهر في صورة المناظرة بين الدين و السياسة في سلطة الخلافة الإسلامية لما يحتويه الإسلام من قواعد تمت في عمقها إلى سيكولوجية الأفراد المضطربة بين السلطة الزمنية و السلطة الدينية أي بين الملك و الاستئثار بالسيادة، و بين تنظيم الجماعة و تهذيب العلاقات الإنسانية التي تعكس شكلا نظاميا لأي تجمع كيفما كان مستواه و مداه، ليبقى النظام هو مصدر كل الفتاوى والأعراف الدينية و الوضعية، لا يتم إلا بوازع يسهر على تطبيق القوانين فيكون له بالتالي السيادة. لذلك نجد كل المرجعيات الفكرية المختلفة منها و المتقاربة تقول بوجود الإمامة على الناس. الإمامة التي صنعت طبيعة سلطة الدولة الإسلامية و حددت معالم اشتباك الديني بالسياسي حولها عندما ناقضت القاعدة الاصطلاحية في تحديدها، تلك التي تجعل من الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا..⁵³³ كما يقول الماوردي. فما عبرت إلا على مفهومها كفعل سياسي و ملك ملذوذ كما يقول ابن خلدون، يقوم على توظيف الدين لا لحراسته و إنما للعصبية و احتكار الشرعية و حق الملك.

لم تتمكن سلطة الحق النبوي لدى العباسيين من أحداث انقلاب جذري على نظام الأمويين و قد حلت محله، ذاك النظام الذي ميّزته الثورات الاجتماعية و الاضطرابات السياسية بتحزب المعارضة و الانقسام إلى فرق كلامية و أخرى علمية ظلّت حاضرة في ساحة القتال كالخوارج و الشيعة من العلويين حفدة و أنصار علي بن أبي طالب، و سواء كانت فرقة كلامية أو عسكرية فإنها اجتهدت كمذهب ذا هدف سياسي رغم ظهورها بمظهر ديني مزقت الوحدة الإسلامية حول مسألة القيادة الروحية العليا للإمامة، خاصة في المناطق المفتوحة (

⁵³² الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة الكويت ط 1 1989 9

⁵³³ المرجع السابق ص 3

الفتح) أو ما كان يعرف بالأمصار أين سيحتل العنصر الغير العربي كالفرس والأترك محلهم من هذا التحزب و يؤدون دورا كان له تأثيره المباشر على سلطة الخلافة في تاريخ الدولة الاسلامية.

فبالإضافة إلى " حزب أهل المدينة الذين ارتبطوا بالعرب اليمانيين و اعتبروا وصول بني أمية إلى الحكم انتصارا لأعدائهم القدامى من الوثنيين و المشركين من أهل مكة.."⁵³⁴ ظهر الخوارج يحملون شعار " لا حكم إلا لله " شعارا لا يزال يثير الكثير من الجدل و الخلاف بين المحدثين، فقد وقف الخوارج في تاريخ سلطة الدولة الاسلامية موقف الراضين للحق الالهي و الحق النبوي في الامامة، و شكّلوا فئة دينية رافضة لأية مساومة تدّعي مثل هذا الحق، مترجمين الالتزام بالكتاب و السنّة، و يفسر التزامهم هذا خروجهم عن السنيين أتباع معاوية بن أبي سفيان و الشيعة من أتباع علي بن أبي طالب، و إحياء العداء الأزلي بينهم أعادت تحريكه مظاهر الارستقراطية المحدثّة إثر الفتوحات و توسيع المغانم عبر الولايات واستئثار ولايتها من الأمويين عليها، فلم يفسر ذلك إلا بالخروج عن تعاليم النص الشرعي (الكتاب) و سنّة النبي (ص) بما استحدثه عثمان بن عفان الخليفة الثالث بعده في تقسيم الفيء و " إطلاق العنان لكبار الصحابة من قريش لاستغلال مكانتهم الخاصة في اقتناء الضياع و تكوين الثروات في البلاد المفتوحة... فأحيا بذلك عثمان بن عفان الضغائن والصراعات القبلية الجاهلية.."⁵³⁵ مما أدى إلى تناقضات اقتصادية و اجتماعية اتخذت لها طابعا دينيا عند الخوارج من خلال إشكالية الامامة (السلطة). و لم يتوقفوا عند حدود المعارضة الفكرية و تأسيس مذهب الحاكمية لله لاسترجاع العدالة الاجتماعية و إنما توارثوا فكرة الثورة و الجهاد ضد الخلافة القائمة منذ الأمويين فالعباسيين ثم الفاطميين الذين "أحرقوا دواوينهم و مكتباتهم في بلاد المغرب بكل ما تحتويه من كتب المذهب الخارجي وتاريخ أتباعه"⁵³⁶ نشير هنا إلى طبيعة السلطة السياسية التي قامت في المغرب العربي عامة و الجزائر خاصة، و حروب الخوارج التي توالى على المنطقة المغاربية أوصلت بالنظام فيها إلى حركات انفصالية شكّلت الأساس السياسي في استقلالها عن السلطة المركزية في الشرق الاسلامي، و تحويل إقليم المغرب العربي إلى أرض خصبة تنمو فيها وتتطور المذاهب الفكرية حول

⁵³⁴ فان قولتن، السيطرة العربية و التشيع و المعتقدات المهديّة في ظل خلافة بني أمية، ترجمة ابراهيم بيضون، دار النهضة العربية للطباعة و

النشر، بيروت 1996

⁵³⁵ محمود اسماعيل، الحركات السرية في الاسلام، سينا للنشر ط 5 1997

536

الخلافة لتؤسس نماذج إن لم تظل فرعا عن سلطة الأمويين والعباسيين فهي نموذج آخر من سلطة الامامة و أمانة المؤمنين كما سنوضح ذلك لاحقا.

إذن توارثت سلطة بنو العباس المحيط السياسي المتوتر و المشحون بأيدولوجية دينية كانوا هم أيضا ممن حاكوها في إطار المرجعية الهاشمية التي قاسمهم فيها و نازعهم حقها الشيعة* المتطرفون نحو العلوية* جاعلين من حقهم في الإمامة " ظلّ الله على الأرض" مجتهدين في ذلك اجتماعيا بعبارات النص الشرعي و دلالاته التي تجعل منهم عشيرة النبي المقربين.

بدأت هذه الحركة الشيعية قائمة على تنظيم سري مخلص لعلي بن أبي طالب و أبناءه خاصة بعد مقتل الحسين من طرف الأمويين عندما " قدم من العراق بقيادة شيعة أبيه يريد قيام سلطة إسلامية عادلة "537، حين ذاك وقع التحالف الحزبي الشيعي (العلوي) مدعيا الطلب بدماء أهل البيت، فأعاد تنظيمه العسكري و أحيا رموزه التقليدية ليبدأ كاتجاه خاص في فهم النص القرآني و العلاقة مع السلطة و الحركة للتغيير. و كما فعل الخوارج سيكون النص الديني مرجع لاستحقاق الشرعية الثورية و التمرد على نظام الأمويين نقرأه من خلال خطاب زعيم الشيعة⁵³⁸ إثر مقتل الحسين بن علي، حمّله عبارات دينية و آيات قرآنية تضع أهل علي و شيعته (العلويون) في موضع من اقترب حراما أو خطيئة لأنهم قادوا الحسين بن علي إلى الموت، فعليهم التكفير عن ذلك و التوبة، و لا تكفير و لا توبة إلا بجهد من هتكوا حرمة البيت من الأمويين و إذا ما قاتلوهم فتغلبوا عليهم استخلفوهم في السلطة والإمامة. يتضح ذلك بعد ما بدأ زعماء الشيعة يطالبون إلى جانب الثأر للحسين "بإقامة سلطة باسم آل البيت، و قد توسلوا إلى ذلك أول الأمر بإرضاء الزعامات التقليدية وارضاء الوالي من غير العرب عن طريق تنظيمهم في الجيش و الحرس.."⁵³⁹ و إذا كان لا بد من رموز دينية و قوة عسكرية لتخرج هذه الحركة تدريجيا من الثأر و التوبة إلى الوعي بالإمامة

* الشيعة: هم الذين تشيعوا لنصرة آل البيت و الوقوف معهم ضد حكم الأمويين، و انقسموا إلى شيعة آل العباس عم رسول الله () و شيعة علي بن أبي طالب و هم الذين توارثوا المذهب الشيعي منقسمين فيه إلى فرق تختلف في المذهب و تتفق في المرجعي، أنظر في ذلك ما كتب عن أصول المذهب الشيعي.

* العلوية: مذهب شيعي ينسب إلى الدعوة إلى آل البيت من علي بن أبي طالب، أنظر في ذلك تاريخ الدولة الإسلامية

⁵³⁷ رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي للنشر

والتوزيع ط 1 1993 55

⁵³⁸ هو سليمان بن سرد الذي اختاروه لقيادتهم خطب فيهم قائلا: " ألا فانهضوا فقد سخط ربكم ولا ترجعوا إلى الحلائل و الأبناء حتى يرضى الله، و الله ما أظنه راضيا دون أن تتاجزوا من قتله و تببروا... كونوا كالألى من بني إسرائيل إذ قال لهم نبيهم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى ربكم فاقتلوا أنفسكم ذلك خير لكم عند بارئكم." :

57- 56

⁵³⁹ 58

الطائفية ذات رموز و شعائر تميّزها و تهدف إلى ترسيخ " ظل الله على الأرض " الذي لا يمكن أن تجسده سوى ذرية على بن أبي طالب، لأن الله خصّهم بأشرف دم عربي حسب تأويلاتهم الدينية ذات الأغراض السياسية، ظلوا يعملون لها في تنظيم سريّ لم يحول دون تعرّضهم لبطش السلطة الأموية و تفكيك صفوفهم، إلاّ أنهم عادوا للالتحام المذهبي والطائفي ينشدون سلطة الإمامة العلوية مع أبا هاشم الذي قتله الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك عندما أدرك أنه يدعو لنفسه بالخلافة، و حينها تراجع العلويون لينتقل حق الإمامة إلى العباسيين من آل البيت " الذين كانوا أكثر كفاءة و نشاطا من الناحية السياسية من العلويين، و أكثر تطلعا منهم إلى النفوذ و السلطة..⁵⁴⁰

و لم يكن في تراجع العلويين عن طلب الامامة ما يفهم منه تراجع عن التنظيم السري والطائفي و إنما ظلوا يتطلعون لاسترجاع مكانتهم الدينية المنبثقة عن رحم رسول الله (ص) و انفرادهم بالنسب الشريف الذي يمنحهم شرعية الامامة كوصايا النبي لقرب صلّتهم به مؤسسين بذلك مذهباً علوياً يكرّس هذه الشرعية و يقتحم دعوة العباسيين ثم ملكهم بالرغم من رد الفعل السياسي العنيف و الدموي من طرف هؤلاء. و كذلك انقسامه كشيعة إلى فرق مختلفة تباينت في أساليبها المعارضة، و تشابهت في أهدافها الإيديولوجية التي طبعت بطابع القداسة من خلال عبارات النص القرآني و سيرة محمد (ص) القدوة التي يرثونها بالقدر، لترقى قواعدهم المذهبية إلى حق يقوّه الشرع و تجسده الإمامة العظمى و ما ينعكس عنها (كمفهوم) من مظاهر اجتماعية ثقافية تصل الحاكم بالمحكوم في إطار العلاقة التراتبية و الدينية، و تحكيم المذهب التفاضلي و السيادة المطلقة كحق إلهي و نبوي يتزعمون به العودة إلى الكتاب و السنة النبوية، و تكون حجتهم الدينية في مواجهة أسلوب العباسيين و سلطتهم المتوارثة بينهم. فاستمرت الأحقاد بين آل البيت من العباسيين والعلويين، يتنافسون على سلطة الحكم وإمامة المسلمين، و كان لهذا التنافس بينهم أثره البالغ في تقسيم الصف بين القبائل العربية و الموالين من الفرس، و بين أئمة العلم الذين ستعكس معارفهم و فتواهم الفقهية طبيعة النزاع الديني السياسي و أشكال المعارضة التي ظهرت في صورة مقامة الظلم و الوقوف في وجه الاستبداد العباسي، خاصة عندما نجد أن أعظم علماء الدين و الفقه آنذاك اتخذوا موقفهم إلى جانب العلويين في مطالبتهم بالسلطة و

⁵⁴⁰ حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي، الجزء 2 مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط 14 1996

الإمامة كما فعل الإمام الفقيه أبو حنيفة النعمان الذي لُقّب بالإمام الأعظم و هو " يفتي سراً لوجوب نصره زيد بن علي وحمل إليه الأموال و الخروج معه على اللّص المتغلب المسمى بالإمام و الخليفة..⁵⁴¹، ثم مبايعته لمحمد بن عبد الله الحسني (حفيد علي بن أبي طالب) في المدينة، و" كتب أيضا لأخيه ابراهيم يشير إليه يقصد الكوفة سراً و يعلمه بأن فيها من الشيعة من يستطيع نصره"⁵⁴¹ و كذلك فعل الشافعي و أنس بن ملك إذ " أفتى بصحة بيعة محمد الحسني"⁵⁴² وأحمد بن حنبل الذي أعلن عن شيعته لآل البيت عندما قال: " ما جاء لأحد من الفضائل ما جاء لعلي."⁵⁴³

لم يكن هؤلاء الأئمة من مذهب الشيعة من اسسوا له، و لكنهم كانوا يواجهون النص الديني بسلطة الدولة القائمة آنذاك لترتسم بوادر اشتباك الديني بالسياسي ليس من حيث اختلاف الدين مع السياسة، و لكن من حيث نقض السياسة للدين و ابتعاد ممارسيها عن تعاليم النص الشرعي و ما جاء به الوحي، و إحياء لعصبيات قديمة للنزاع على السلطة تُبنى فيها العلاقات الاجتماعية انطلاقاً من نفوذ الملكية و الارستقراطية المادية. فالسلطة عمل شاق و مدموم و لكنها تحفظ الملك و هو ملذوذ، و الدين فطرة الله في الأفراد و مرغوب و لكنه لا يحدّد الملك، فهو معزول ليس عن ذات الانسان و لكن عن ذات السلطة التي تحوّل صاحبها إلى مدموم فتكون البداية هي النهاية وسط واقع متوتر صنعتته حركات تمردية ومعارضة لبعضها البعض متتالية و عنيفة، يدعي كل طرف منها شرعية دينية فطرة الناس التي فطروهم عليها. فهي إذن المرجعية التي تكشف عن صراع المتناقضات و الالتباسات تقع فيها السلطة السياسية لتحوّل العلاقة بين حاكم و محكوم إلى علاقة سيد و مسود الشريف و الغير الشريف، السلطان و الخادم. أما الاسلام فدين المساواة و إقامة العدل ومن أجل ذلك لابد من قيادة. هنا فقط تكمن طبيعة الاشتباك أو النزاع بين الديني والسياسي في الاسلام الذي يبقى ثابتاً (فطرة) أما السلطة فهي متحوّلة (اجتماعية).

و لسنا نقصد بثبات الدين جمود تعاليمه و سكون مبادئه و إلا ما استطعنا تفسير الاشتباك الديني بالسياسي حول السلطة السياسية خاصة في تاريخ الدولة الاسلامية موضوعنا. فقد ظلّ الدين هو العامل الأساسي في حركية الدولة و تغيير أنظمتها و معولها الذي ترتفع أو

⁵⁴¹ علي الوردي، وعاظ السلاطين، دار كوفان لندن ط 2 1995

⁵⁴² جورج زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج 4 دار الهلال

⁵⁴³

تنهار به، فبالدين قامت دولة النبوة و منه قامت دولة الراشدين و به انتزع الأمويون الخلافة و به استرجع العباسيون حقهم في الإمامة، و به اكتملت سلطة الدولة العلوية الانفصالية الفاطمية (الاسماعيلية)* التي انبثقت عن حركة الشيعة و تطرفهم العلوي في أرض المغرب (الجزائر) سنتاولها في الفصل الموالي من هذه الدراسة، و نقمها هنا لاستنتاج طبيعة السلطة و نزاع الديني/السياسي حولها نقرأه كالتالي:

(1). لم يفرّق المسلمون في بناء دولتهم بين مفهوم الإمامة و الخلافة و الإمارة، بل رادفوه و كأن إحداهم تعبّر عن الأخرى متجاوزين هذا الالتباس في المفهوم نحو الالتباس في الممارسة، و ما هي إلا نوعا من أدلجة التفكير و إدراك السلطة في سياق خاضوه من المنطق القبلي و التعصب للنسب. و لأن الإمامة كالخلافة كما الإمارة من المفاهيم التي صاحبت الدين الإسلامي، فإنها ظلّت دخيلة على ثقافة الأعرابي و القرشي فقط يتبناها من منطق الشرعية أمام ما تغيّرت إليه الأوضاع الاجتماعية و الاقتصادية و الاقليمية خاصة و بدلا من أن تكون الامامة والامارة و الخلافة مناصب داخل الدولة لكل منها مهام وخصوصية فوظيفة في بناء النسق العام للحكم و الولاية، جعلوا منها (الإمارة و الإمامة والخلافة) مرجعيات يتنافسون بها لاستحقاق السيادة و السلطة. من أجل ذلك كان الإمام هو الخليفة و الخليفة هو الأمير و الأمير هو الإمام، بعيدا عن امكانية توزيع السلطة بينهم كأن يكون الإمام هو المشرّع والخليفة هو المنفذ و الأمير هو القاضي أي في إطار تقسيم السلطة بين تشريعية و تنفيذية و قضائية، فكان من أمر ذلك الالتباس أن اختلط الأمر على فلسفة الحكم في الاسلام بين سلطان السماء الذي يعين الامام و يحدّد له الأحكام وليس على المسلمين إلا أن يطيعوا و يخضعوا لهذه الامامة، و بين سلطان العقل والاجتهاد في ضوء أحكام الدين و تعاليم السماء، أو أن يختار المسلمون حاكمهم و يراقبوه فيحاسبوه* إن هو حاد عن مطلب الضرورة الاجتماعية، و النهي عن المنكر و إقامة العدل.

و لأن السماء لا تختار و لا تعين إلاّ الأنبياء و الرسل و هو ما انقطع مع محمد (ص) ظلّ سلطان العقل المرتبط بالقدرة المتفاوتة فيما بين الأفراد الذين تحكمهم ذاتية القبيلة، تلك التي

* نسبة إلى اسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب من فاطمة بنت رسول الله ()

: حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي الجزء الثاني، مرجع سابق

* هناك اختلاف بين الفقهاء و الشيوخ فيما يتعلّق بتحديد شروط عزل الامام أو الخليفة، بين ما هو ما هو قصور في صفاته و في ما هو قدرته القيام بواجباته الشرعية. : الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق. ابن تيمية، الخلافة و الملك، مرجع سابق. هؤلاء الطين اسد تحليلاتهم على آراء و فتاوى أئمة المذاهب الأربعة الكبرى ()

قامت دائماً على الاعتراف بالسيادة و الزعامة الارستقراطية بطابع ديني كان وثنياً وأصبح سماوياً عندما استبدلوا الوثنية بالإسلام، و لم يختلفوا فيه بل دانوا بالإسلام و التزموا بأركانه، و لكنهم وظفوه كما وظفت الوثنية لتثبيت شرعية الحاكم و القائد، فاختلف و تباعد المطلوب الذي هو السلطة عن المضمون الذي هو الدين، و من تمّ كان الاشتباك الديني بالسياسي في سلطة الاسلام. الاسلام كاتنماء و هوية فقط أما كمرجعية و تعاليم فهو مما جادل به ومنه فقهاء الأمة في مواجهة نظرية الجمع بين سلطة السماء (النبوية) و سلطة العقل (الزمنية) لا ليحدثوا القطيعة بينهما وإنما لتحديد الفواصل و استدراك الشرع في البيعة كأسلوب سياسي يَحْتَكِمُ إلى ما هو ديني الذي لم يختلف فيه المسلمون بل اختلفهم سياسي يتذرع و يختفي وراء ما هو ديني، و تلك هي إحدى مظاهر الاشتباك الديني بالسياسي.

(2). بُنِيَتْ أركان الدولة الاسلامية على إحياء خلاف مكبوت في أعماق البناء الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي لدى أفراد الأمة، سبق و أن أشرنا أنه العرف القبلي الذي لم يتمكن الدين الجديد (الاسلام) من استئصاله، فظلّ كالمرض ينتشر في جسم الأمة يتوارثه أبناءها، متخذاً له أشكالاً من الطائفية تبحث كل منها علاجها في أدلجة تصوراتها والترويج لفلسفةٍ يغلب عليها الطابع الديني توزعته فرق كالخوارج و الشيعة و المعتزلة و الكلاميون والأشاعرة و المناطقة و غيرهم⁵⁴⁴ ممن أسسوا لمذاهب ظلّت تتبناها حركات المعارضة السياسية باسم الدين لفترات متلاحقة من الزمن الحديث و المعاصر. و لم تكن الطائفية والفرق الكلامية و غيرها إلاّ تعبيراً عن التنافس على السلطة، خاصة إذا ما أدركنا أن كل مذهب منها ذهب للخوض في غمار الإمامة و الخلافة و الامارة - كما سبق الإشارة إلى ذلك - تجاه سلطة قائمة تمارس الفعل السياسي بعيداً عن قواعد الدين الأساسية كالشورى لقوله تعالى " و الذين استجابوا لربهم و أقاموا الصلاة و أمرهم شورى بينهم و مما رزقناهم ينفقون.."⁵⁴⁵ و قوله تعالى " و شاورهم في الأمر، فإذا عزم فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين.."⁵⁴⁶ و بعيداً عن وصايا الأحكام التي جاءت بها نبوة محمد (ص) و استنبتت بها الخلافة الراشدة، أحلّوا محلها إمارة الثراء و حيازة الاقطاعات و سياسة الاسترقاء و الموالى التي كانوا

544 : محمد عمارة، الاسلام و فلسفة الحكم، القسم الأول، الخلافة و نشأة الأحزاب الاسلامية، دار الشروق الأولى 1989

أنظر أيضاً: محمود اسماعيل، الحركات السرية في الاسلام، مرجع سابق

545 القرآن الكريم، سورة الشورى، آية 38

546 القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية 159

يمارسونها في نظام القبيلة قبل الاسلام⁵⁴⁷، و بدلا من أن تكون الإمامة في الدين و الخلافة في حراسة الدين و الإمارة في تحكيم الدين صارت إلى سلطة للاستثمار السياسي عبر تاريخ الدولة الاسلامية حتى اليوم. وأمام هذا الذي جعلوه من الأولويات على حساب الاستثمار الانساني و الاقتصادي تتشغل العامة من أمة المسلمين في البحث عن المكانات الاجتماعية، تتقاسمهم المذهبية والطائفية و الطرقية وغيرها كان من نتائجها:

1. الزهد بالدين عن الحياة: و الزاهدون هم ممن امتثلوا للنظرية الصوفية و اعتزال المشاركة السياسية. فوقع البعض منهم في احتمالات البدع و الخرفات التي أساءت للدين الاسلامي بأن جعلت منه طقوسا و شعائر جافة لا دخل لها بإدارة الشؤون الدنيوية التي تدنس النفس في تصوّرهم وأهمل المبدأ الثوري والحركية الاجتماعية واجتهاد الرأي بالشورى و المشاركة و أُستخلف بالجبرية و القدرية و الزهد و التصوّف و غيرها مما خرج عن الاسلام كليةً وفرّق بين الشريعة و الحقيقة التي ارتبطت بالشيعة و ما آلت إليه أوضاعهم من اضطرابات متتالية أمام سلطة الملوك و أمراءهم من أولياء العهد و الولاة فرجع هؤلاء الشيعة عن "مظاهر القتال و الدعوة إلى خلافة علي بن أبي طالب و ذريته ولجئوا إلى الزهد و طريقة التصوف.." ⁵⁴⁸ التي كانت منتشرة عند غيرهم. إلا أنهم هم الشيعة العلوية من سيؤثرون على الأغلبية من عامة المسلمين عندما جعلوا من أئمتهم الذين يملكون الحق النبوي في السلطة و الخلافة زهاداً، بل و كانوا هم الأئمة من ذهب مذاهب صوفية زاهدة. و لأنهم معصومون كالأنبياء (في نظر الشيعة) فلا شك في أن تكون أفكارهم الدينية من التعاليم الواجبة اتباعها فرضاً و شرعاً، يقول ابن بابويه القمي "و اعتقادنا في الأنبياء والرسول و الأئمة والملائكة عليهم السلام إنهم معصومون، مطهرون من كل دنس و أنهم لا يذنبون ذنباً صغيراً ولا كبيراً، و لا يعصون ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون و من نفى عنهم العصمة من شيء من أحوالهم فقد جهلهم، و من جهلهم فهو كافر" ⁵⁴⁹. فالإمام عندهم كالنبي معصوم من دنس الدنيا، فهو زاهداً صوفياً في عباداته و في نفس الوقت يسعى بالاستناد إلى شيعته إلى استرجاع السلطة التي حقّت له بأمر من الله و من يعصى أمر الله فهو كافر!

: جرجي زيدان، التمدن الاسلامي ، مرجع سابق

548 أحمد بن محمد بناني، موقف بن تيمية من التصوّف، دار طيبة الخضراء، مكة ط 2005
549 الناشر موقع الدرر السنية على الانترنت dorar.net

فما كان من أمر هذا الالتباس إلا أن يحدث الاختلال في طبيعة العلاقات الاجتماعية والدينية في مواجهة السلطة السياسية القائمة التي خدمها هذا الوضع بقدر ما ضايقها: أ. إن في زهد الأئمة العلويين وتصوفهم مثالا لسلوك المسلمين. فافتدائهم بهؤلاء الصالحين المعصومين في عباداتهم و زهدهم الديني يجعلهم يتوارون عن أي مطلب سياسي واجتماعي، اقتداءً بأئمتهم ثقةً و إيماناً بأنهم هم من يتولون أمورهم لأنهم يملكون الحقيقة والعلم الإلهي، فما عليهم إلا الامتثال لهم و طاعتهم.

ب. لم يواجه الأئمة و شيعتهم و كل المتصوفة صمت كليّ عام، بل واجههم من الفقهاء السنيين من ذهب مذهب التصدي للأفكار الصوفية الباطنية التي تعزل المسلم عن مبدأ الاسلام الثوري و مقاومة الاستبداد و الظلم و تحريك التوعية و اليقظة الدينية السياسية لتعيد الاسلام إلى مرجعيته الاجتماعية و تطهر العلاقات الدينية السياسية من الاعتقادات القهرية و ألوهية الحاكم، و ذلك ما لم يخدم السلطة القائمة لأن دخول الفقهاء من السنة في خلاف مع الصوفية و " رميهم بالجهل و الظلال " ⁵⁵⁰ فتح على القائمين بالسلطة جبهات المعارضة و إعادة إنتاج الصراع حول الامامة و الخلافة في مظهر اشتباك الديني بالسياسي.

2. تعطيل الفكر و تدجين العقول بسياسة الاتباع و الطاعة لأمير يتمتع بسلطة مطلقة على البلاد و العباد، روجت لها مذاهب الشيعة و تصوراتهم للإمامة العلوية مثل قولهم " الامامة حجة الله لا تخلو الأرض منها... و لو أن الامام رفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله .. " ⁵⁵¹ و هو امام الذي عصمه الله من الخطأ فرفعه فوق قدرة العامة من البشر لتكون طاعته فرض من فرائض الدين، من خالفها خالف الله. ومنها أخذت الصوفية، يقول أحمد مرزوق و هو من واضعي أصول المجتمع الصوفي " حفظ النظام واجب فلذلك أجمعوا على تحريم الخروج على الإمام بقول أو فعل.. " ⁵⁵²

جعل الصوفيون الامام حجة الله ولياً من أوليائهم " جعل الله له لسانا معبرا عن عوارف المعارف الالهية، مخبرا عن لطائف العواطف الربانية، ⁵⁵³ يصل الله به ما انقطع عن علوم

550

551 كما ورد عن الباقر بن علي زين العابدين، أنظر: ابن بابويه القمي، كمال الدين و تمام المتعة، دار الكتب الاسلامية ط 2 1395 هـ

552 لسان الدين الخطيب، تحقيق و تعليق عبد القادر أحمد عطا عبد الستار، روضة التعريف بالحب الشريف، دار الفكر العربي

553 نقل عن قطب الدين السلطاني أحد الصوفية أنظر:

الأنبياء و معارف الأولياء.. " و يقول لسان الدين الخطيب " و لابد عندهم (الصوفية) أن يكون في العالم شخص واصل إليه في كل زمان و هو الخليفة المتلقى عن الله أسرار الموجودات أما ظاهرا فنبى أو رسول..⁵⁵⁴ و بمثل هذه الصفات التي ترفع الإمام الخليفة والحاكم فوق طبيعة البشر و تحيطه بقداسة إلهية، اختلف المسلمون في قواعد الحكم و تنصيب السلطة بين الدين و السياسة، لأن السلطة لا ترجع في شرعيتها إلى أحكام الدين إلا من خلال نقائص الاجتماع و أخطاء الجماعة، و لا تفسر أنثروبولوجيا إلا كضرورة للحد من هذه النقائص و تصحيح الأخطاء كما أسلفنا. أما الكمال الديني فلا يعكس طبيعة الإنسان بقدر ما يعكس روح النص القرآني، و لو كان الانسان مفطورا على الكمال لما احتاج إلى السلطة لضبط علاقته الاجتماعية. لهذا تبقى مذاهب العصمة الإمامية و الحق الإلهي أدوات إيديولوجية تنتشط إلى يومنا هذا لكسب الشرعية إذ تدرك الجماعة في كل زمان و مكان أنه لا تقوم السلطة بدون هذه الأدوات الإيديولوجية .

و شرعية السلطة الاسلامية مؤسسة في ما يتضمنه النص الشرعي من أحكام قرآنية وأحاديث نبوية، كمرجعية في معالجة النقائص و العطب الاجتماعي، يقول الله تعالى " فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله و الرسول إن كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر.⁵⁵⁵ و قد جاء في النص ما يؤكد ضرورة السلطة السياسية، و لكنه لم يحقها لأحد دون غيره بل جعلها للمتقين من العباد وهم الذين يتبعون كتاب الله و سنة رسوله، أي القانون الذي يحول دون استبداد السلطة و الانحراف بالملك، قال تعالى: " وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل"⁵⁵⁶ فتكون السيادة للنص الشرعي و ليس للشخص (الخليفة) الحاكم. و قدّر الله على الانسان ما له علاقة بربه و ليس ما له علاقة بأخيه الانسان، فتلك علاقة لا تخلو من الضرر والصراع بسبب احتكار الحريات و الاستئثار بحقوق العامة من الناس مبررين ذلك بالأفعال المقدره من الله آخذين من النص ما يؤولون به ذلك لكسب الشرعية وفرض الهيمنة على العقول وتعطيل الفكر، فيسود الحاكم و السلطان بدلا من أن يسود القانون (النص الديني) و هي المفارقة التي خالفت الديني عن السياسي فاشتباكا.

⁵⁵⁴ لسان الدين الخطيب، تحقيق و تعليق أحمد عبد القادر أحمد عطا عبد الستار، مرجع سابق

⁵⁵⁵ القرآن الكريم، سورة النساء آية 59

⁵⁵⁶ القرآن الكريم، سورة النساء آية 58

3). عمد أولياء الأمر السياسي في الدولة الإسلامية إلى احتكار الرأي و فقه الشريعة كإستراتيجية تحافظ بها سلطة الخلافة و الملك على تواجدها و ردع المعارضة، كما عمد أنصار الإمامية و المذهب الشيعي إلى نظرية الانتقاء الالهي و استئنائهم بالعلم الديني كمرجعية لتثبيت الحق النبوي، فلم يترك مثل هذا الأسلوب الاحتكاري السياسي في المنافسة على السلطة سبلاً لتوظيف العقلانية و تصحيح العلاقة المتضمنة بين الديني و السياسي في الاسلام، كذلك المحاولات الفلسفية التي جاء بها العقلانيون من المعتزلة و الفقهاء الاصلاحيون الذين انطلقوا في تفسير أصول الحكم من طبيعة وجوب الإمامة و السلطة وإن كان هذا الأمر لم تختلف فيه الفرق و المذاهب الإسلامية عدا البعض من الخوارج⁵⁵⁷ وجعلوا وجوب السلطة أو الإمامة على الناس قائمة على مبدأ الاجتماع فتكون واجبة عن طريق الشرع، إلا أن العقلانيون من المعتزلة و الخوارج " أرادوا أن يُخرجوا وجوب الإمامة - التي لا خلافة عليها- من إطار الشرع و الدين إلى الإطار المدني الذي يجعل منها ضرورة مصلحة يتطلبها استهداف إقامة العدل بين الناس".⁵⁵⁸ و لأن سيادة العدل افتراض مثالي فقد تتأكد الطبيعة المدنية لوجوب السلطة أي الضرورة الاجتماعية، فيعاد النظر في أيديولوجية الحكم و أعرافها الجبرية و " لطف الإمامة"⁵⁵⁹، خاصة وأن الفكر العقلاني يجادل في طبيعة السلطة من نفس المصدر الذي تستلهم منه المذاهب الإمامية وجبرية الخلافة وغيرها فيقول العقلانيون بفراغ النص (الكتاب والسنة) من وجوب الإمامة، و ليس هناك أي إجماع على وجوبها شرعاً. و المقصود بذلك البيعة الكاملة التي لم تحدث منذ أول بيعة و هي بيعة أبو بكر الصديق، لأن هناك من لم يشارك فيها و هذا مؤثر على عدم الحصول على الاجماع العام و الكامل، لذلك تبقى الامامة أو الخلافة (السلطة) أمراً دنيوياً يخضع لمزاج الأفراد الاجتماعي أو ما يعرف بالحمية الاجتماعية التي تسعى إلى حفظ الجماعة بالبحث المستمر عن الأمن والعدالة و تسيير الصراع. تكون أحكام الدين الاسلامي و شرائعه منهاجا لوضع القواعد الأساسية و المرجعية في تحقيق ذلك علما بأن هذه الأحكام الدينية تتضمن معنى الصراع و أبديته يقول تعالى " وما كان الناس إلاّ أمة واحدة فاختلفوا و لولا كلمة سبقت من

⁵⁵⁷ يقول الشهرستاني: "... أن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوبا لو انتعت الإمامة عن ذلك استحقوا اللوم و العقاب

بل هي مبنية على معاملات الناس فإن نعانوا و تعادلو و تناصروا على البر و التقوى و اشغل كل واحد من المكلفين و تكليفه، استغنوا

238

متابعته :

558

ربك لقصي بينهم فيما فيه يختلفون.⁵⁶⁰ و قال تعالى " قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو و لكم في الأرض مستقر و متاع إلى حين."⁵⁶¹ و قال تعالى " يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون"⁵⁶² .

و منه تُستدرك العقلانية في النص الشرعي من حيث صناعة السلطة و إنتاج النظام الاجتماعي، و هو ما خص هؤلاء العقلانيين في مواجهة الشيعة و الجبرية و القائلون بالحق الإلهي و الحق النبوي في الخلافة، الذين أنكروا هذه العقلانية عن الدين، و جهلوا القائلين بها و الداعين إليها و اصفين إياهم بالظلال لأنهم " جعلوا الأدلة العقلية مقدمة على الأدلة الشرعية.. و حاولوا إخضاع عبارات القرآن لآرائهم و تفسيرهم لها تفسيراً يتفق مع مبادئهم"⁵⁶³ هذا ما روج له لإدخال الناس في الصوفية و الزهد، و ما له علاقة بين إيمان القلب و إيمان الجوارح، و قول اللسان بقول القلب و عمله كما فعل المرجئة* من الفقهاء الذين قابلوا الخوارج و المعتزلة و قدموا النقيض الذي يبرئ الخلفاء و الأمراء من الكفر متسائلين عن "ما إذا كان الفاسق المليء مؤمن كامل الإيمان أم لا ؟"⁵⁶⁴ فأجابوا بأن "الأعمال ليست من الإيمان"⁵⁶⁵ . و ما هي إلا رسالة فقهية يوجهها هؤلاء إلى العامة من الناس هدفها عدم تكفير القائمين على الخلافة و الملك، بأن لا يكون خلط بين أعمالهم الاستبدادية القهرية و الإيمان فيضلّ الخليفة مؤمن و من أجل ذلك و جبت طاعته، و هي محاولات نجحت بما وظّفته من ذلك في تعطيل العقل و شلّ التفكير العقلاني للدين الذي استطاع العقلانيون (المعتزلة) أن يجسّدوه من خلال فلسفتهم السياسية التي حدّدوا بها طبيعة السلطة مميزة بين سلطة عليا و حقوق الأمة، دعوا إليها في المجتمع الاسلامي منذ بداياتهم الفكرية بوضع الفواصل بين اختصاص الفرد و اختصاص الإمام⁵⁶⁶

- يجب أن تُحكم دوافع الامام (السلطة) و غاياته بمبدأ أساسي و عام و هو ما يحقق ما يعود بالنفع و ما يدفع به الضرر.....

⁵⁶⁰ القرآن الكريم، سورة يونس آية 19

⁵⁶¹ القرآن الكريم، سورة الأعراف آية 24

⁵⁶² القرآن الكريم، سورة الحج، آية 69

⁵⁶³ محمد حسن الذهبي، التفسير و المفسرون الجزء 1 مكتبة و هبة ط 2000

* المرجئة لغة من الرجاء و هو ما نسبت إليه فرقة كلامية في الاسلام، يقولون: الإيمان هو التصديق أو الإيمان بلا عمل أي اخراج الأعمال من مسمى الإيمان.. أنظر لأكثر التفاصيل: ناصر عبد الكريم، العقل، القدرية و المرجئة، نشأتها و أصولها و موقف السلف منها، دار الوطن ط 1

1418 هـ

564

565

566

- على الفرد أن يسعى إلى تحصيل المنافع و دفع المضار دون الدولة
 - من اختصاص الامام (السلطة) القيام على المنازعات و الاختلافات بين الرعية (الشعب) و تحقيق العدالة...

- إقامة الحقوق و تنفيذ العقوبات (السلطة القضائية)....

- تكوين جهاز الدولة بتولية الولاية و القضاة، تختلف مهامهم بين من تكون ولايتهم عامة كالوزراء و حكام الأقاليم، و منهم من تكون ولايتهم خاصة في الأعمال العامة كالقضاة لما لهم من استقلالية و السلطة تخول لهم أداء العدل بين الناس، يكون القاضي من خلالها نائبا عن الأمة لا نائبا أو وكيلاً عن الامام (السلطة) فلا يعزل بعزل الامام...

- تدخل الامام في الشؤون المالية و الاقتصادية بالتمييز بين الأموال الظاهرة و الأموال الباطنة و بين نوعين من التصرف: التدبير و الملكية.....⁵⁶⁷

بمثل هذه الفلسفة استبق المعتزلة إلى الفصل بين السلطات الثلاث التشريعية و هو ما يصدر عن الكتاب و السنة و إجماع الأمة و الاجتهاد في استقلالية عن الامام الذي يكون ملزم بتنفيذ الأحكام، و ما الامامة إلا سلطة تنفيذية لا يملك فيها الامام تحويل القانون، ثم السلطة القضائية بتقرير الحق في الاستقلال للقضاة. و مثل هذه الفلسفة أيضا حدد المعتزلة كعقلانيون مفهوم السلطة في إطار الضرورة الاجتماعية المتضمنة في إقامة الحدود و تنفيذ العقوبات، فلا تظهر السلطة إلا كجهاز يعمل على سيادة الأحكام الشرعية الدينية و العرفية و تطبيق القواعد الاجتماعية التي تضبط سلوك الأفراد في المجتمع، أي ما يجعل الامام حاكماً مفوضاً له مهاماً و اختصاصات يرى العقلانيون وجوب الاجماع عليها و الاجتهاد العام حولها. و لعل المقصود بذلك و بعبارات مفهوم السلطة الحديثة المشاركة السياسية و انتخاب المنظومة الدستورية لتحقيق الدولة الشاملة.

لم يكن مثل هذا الفكر الثوري يخدم مصالح سيادة الشخصية لأسلوب الخلافة و الامامة السياسي السائد آنذاك في الدولة الاسلامية، لم يلقى ما كان يستحقه من تأويل عقلائي في قلب نظام السلطة الذي لم يكن يقوم هو أيضا في فراغ عقائدي و إنما احتاط دائما لنفسه بازواجية الاقناع و الاكراه و الارتقاء باستراتيجية دينية إلى مستوى القوة لردع أية معارضة أو ثورة حتى و إن كانت فكرية، و قهر الفقهاء و المفكرين من المعتزلة و الخوارج وغيرهم

ليس فقط بالسجن و التتكيل و النفي و لكن أيضا بتكذيبهم و حمل العامة على تكفيرهم بتوطيف نفس المصدر من قرآن و أحاديث نبوية و بنفس المرجعية الدينية من أئمة وفقهاء كما حدث مع أهل السنة الذين لم يَسلموا هم أيضا من الانقسامات و الاختلافات الفكرية والكلامية، فكان منهم الأشاعرة وأصحاب الحديث وآخرون⁵⁶⁸ الذين استتکروا استبداد السلطة و تغلب الامام أو الخليفة من حيث المبدأ فقط، و لكنهم أقرّوه من حيث شرعية تصرف الأئمة و الخلفاء و أمرائهم، و استتکروا الخروج عليهم بالثورة و الانقلاب بل حرّموا ذلك كما فعل أحمد بن حنبل داعيا المسلمين إلى مبايعة المستبد بأمر المؤمنين "و لا يحل لأحد يؤمن بالله ولا يرى من غلبهم بالسيف إماماً عادلاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين.."⁵⁶⁹

و من مبدأ تفضيل المصلحة العامة و حماية الدين و حفظ النوع، يقرّ حامد الغزالي بوجوب طاعة من انعقدت إمامته حتى لو تولّاها بنفسه و غلبته و استبدده، و في استبداله فتنة لما في ذلك من تحريك للقتال و عواقب وخيمة على المصالح، فإذن وجبت طاعته و الحكم بإمامته " لأن ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالما بنفسه أو مستفتياً من غيره، دونما يفوتنا بتقليد غيره إذا افتقرنا إلى تهيج فتنة لا ندري عواقبها و ربما يؤدي ذلك إلى هلاك النفوس و الأموال"⁵⁷⁰. و من أجل ذلك صنّف الامام الغزالي المعتزلة - و هم القائلون بالثورة و التمرد على الاستبداد و جور الأئمة و الخلفاء و تكفيرهم - في المرتبة الرابعة من تكذيب الفرق لأنهم أي المعتزلة "مخطئون في التأويل... فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة، المصححين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، و الخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم المسلم"⁵⁷¹. هكذا أبطل الغزالي حجة المعتزلة في الثورة و التمرد، ففي اعتقاده الفقهي و يقينا منه أن التكفير يقع على من يكذب رسول الله (ص) و هؤلاء الأئمة أو الخلفاء " ليسوا مكذبين أصلاً... فيبقوا تحت عموم العصمة المستفادة من كلمة الشهادة.."⁵⁷²

إلا أنه لم يحدث أن اقتتلى المسلمون بعد الفتنة الكبرى حول السلطة إلا و هم يصرحون (كافة الأطراف المتصارعة) بالشهادة، و لم يبتعد أو يتراجع ضحايا التصفيات الجسدية

⁵⁶⁸ أنظر في تفاصيل ذلك: علوي عبد القادر السقاف، موسوعة الفرق المنتمئة للإسلام، مرجع سابق

⁵⁶⁹ 490

⁵⁷⁰ أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية بيروت ط 1 1983 150

⁵⁷¹ 157

⁵⁷² 158

الفردية و الجماعية عن قول لا إله إلا الله محمد رسول الله. فإذا ما طرح ذلك استفهاما فقد تكمن الاجابة في أن تلك هي الفتاوى و الاجتهادات التي أدلجتها سلطة الخلافة للدفاع عن وجودها، و تريدها من مصدر الدين و أحكام الشريعة باستخدام الدعاة لمخاطبة الناس في كل مراحل تطور سلطة الأئمة و الخلفاء. فكان لكل عصر دعائه و اصحاب الحديث الذين شرعوا سلطة المستبدين و كفروا الخروج عليهم بالقتال، كان منهم القاضي أبو يعلى الفراء و هو من أصحاب الحديث، و أبو الحسن الماوردي ممن قدموا تبريرا لخلافة بني العباس في عصرهم، حيث كان الخليفة محجورا عليه من طرف سلطة البويهيين المطلقة دعت هذين المفكرين إلى تقديم ما يضيف عليها الشرعية، يقول أبو يعلى الفراء " فإن حُجِر عليه و قهره من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية... لم يمنع ذلك من إمامته... ثم ينظر في أفعال من استولى على الأمور، فإن كانت جارية على أحكام الدين و مقتضى العدل، جاز إقراره عليها تنفيذًا لها و إمضاء لأحكامها لئلا يقف من العقود الدينية ما يعود بفساد على الأمة." ⁵⁷³ و يقول الماوردي " إنه ينظر إلى أفعال المستبد المتغلب الذي يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية... فإن كانت جارية على أحكام الدين و مقتضى العدل جاز إقراره عليها تنفيذًا لها و إقرارا لأحكامها لئلا يقف من أمور الدنيا ما يعود بفساد على الأمة... " ⁵⁷⁴ و كذلك يرى ابن تيمية متخذًا نفس الموقف قائلاً: " متى كان السعي في عزله (الامام) مفسدة أعظم من مفسدة بقاءه، لم يجيز الإتيان بأعظم الفاسدين لدفع أذناها" ⁵⁷⁵. و إن كانت مثل هذه الآراء و الفتاوى عن شيوخ السنة تدعي المصلحة العامة و حقن دماء المسلمين، و قد تحولت إلى مرجعيات فقهية يُستند إليها اليوم، و مناهج فكرية عن أصول مذهبية كما أسلفنا، فإنها ظلت تواجه الانقسامات الفرعية فيما بينها، و المناظرات الكلامية بينها و بين الفكر الثوري التمردى عند الخوارج والمعتزلة و الرافضيين و غيرهم، فظلوا بالتالي مختلفين حول الشيء نفسه مما أدى إلى اتساع الجدل الذي تحول في كل مناسبة أوجدوها إلى مواجهات و معارك مسلحة محورها سلطة الامامة و ملك الخلافة.

جسدت سلطة الدولة الاسلامية طبيعة العلاقة بين الدين و السياسة كما حددها المعطى التاريخي و حركاته العسكرية و الفكرية الجهادية و الفقهية، تفاعلت من خلال نسق هوياتي

⁵⁷³ أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تصحيح محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت ص 22
⁵⁷⁴ حكام السلطانية و الولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت ط 1 1989
⁵⁷⁵ ابن تيمية، الخلافة و الملك، مرجع سابق

نسبي و قبلي ظلّ يؤثر في هذه العلاقة داخل النظام العام في مراحل التطورية، ظهر فيها الاشتباك الديني/السياسي بالتنافس على السلطة بمفهوم الملك لا بمفهوم الضرورة الاجتماعية. و هنا وقع المسلمون على عقد سياسي مجرد من كل الاعتبارات الاجتماعية ويتحدّ النص الديني سواء كان بالإمامة أو بالخلافة، فلم ينتج ذلك سوى جدلا عنيفا دمويا لم يرتبط بسلطة الاسلام كدين و إنما أعاد إنتاج الصراع على السيادة و الهيمنة بتوظيف المعتقدات الدينية و أحكام الشريعة الاسلامية، كل ذلك من أجل شرعية زيّفت منذ لحظة الاعلان عن خلافة الملك و البيعة السياسية العائلية بالإكراه و الاستبداد، و سميت الجريمة بالعقاب و اختلط الحق بالباطل، و أعاد المسلمون قيادة و أتباع نخبة و عامة بنية القبيلة المتناحرة على السيادة في شكل دويلات بدأت تقيم أركانها منذ العهد الثاني للدولة العباسية حيث تمزقت إلى إمارات متعددة⁵⁷⁶ توزعتها سلطة البويهيين في العراق و فارس و استبدادهم بالأمر دون الخليفة، و تقوية نفوذ أمراء الجند منهم (الحكم العسكري) تلتها السلطة السلجوقية و الحمدانية... الخ ثم سلطة الدويلات المنفصلة و المستقلة في الأندلس و المغرب الكبير كدولة الأمويين و الفاطميين و من سبقهم من الأغلبية و الأدارسة و الرستميين، و من سليلهم من نماذج انفصالية عبرت عن الاستمرارية العصبية و أسست المرجعية التاريخية لسلطة الديني و السياسي و هو الحقل الثاني في استقراء إشكالية السلطة بين الدين و السياسة في الجزائر، كعملية تحليلية متواصلة تجد مقوماتها النظرية و المنهجية من حيث أن الاسلام هو المعامل المشترك في معادلة الصراع بين الدين و السياسة بين المشرق و المغرب و ما تترجمه العملية التاريخية حول صناعة سياسية زعمت دائما أنها ذات مرجعية إسلامية.

⁵⁷⁶ أنظر تفاصيل ذلك: حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي، الديني و الثقافي و الاجتماعي، مرجع سابق

الفصل الثالث السلطة في الجزائر

المبحث الأول: المراجعة التاريخية للسلطة السياسية في الجزائر

أولاً: الفواصل الكبرى و إعادة قراءة العلاقة بين الدين و السياسة حول السلطة

إن طبيعة الصراع الذي قاد و يقود الجماعات و الدول عبر الزمن - و إن اتخذ له أشكالاً وأساليب و اتخذ له ميولاً أيديولوجية و تطرفات مذهبية - فإنه تمحور حول امتلاك الأرض و تسخير موارد الطبيعة و احتكارها و تبرير التفاوت الاجتماعي، باستخدام القوة المادية (العسكرية) و المعنوية (الدينية) التي ستحدد شكل العلاقات الاجتماعية و نماذجها المتباينة بين الجماعات و الدول عن طريق التشريع العقاري و الجبائي، الذي تقف عنده مرجعية اشتباك الديني بالسياسي، أي في مرحلة سجلت خلالها فواصلًا تاريخية لإعادة قراءة العلاقة بين الدين و السياسة حول السلطة.

1. بداية القراءة الجديدة لمفهوم السلطة و علاقة الدين بالسياسة

روما تلك القوة العسكرية التي اجتاحت حوض البحر الأبيض المتوسط لقرون من الزمن تراوحت من 213 ما قبل الميلاد إلى 439 ما بعد الميلاد، لم تخفي نواياها السياسية في امتلاك الأرض و الاستيطان، و قد " انتهزت كل حرب خاضتها ضد قرطاجة و "يوغرتة" "يوباً الأول" و " تالكفرن" و " ايدمور.. الخ لتستولي على أراضي واسعة في نوميديا.."⁵⁷⁷ وسنت التشريع الذي يحفظ لها امتيازاتها في إفريقيا الشمالية، و يفرض سلطة رومانية لم تراعي الأوضاع المادية للنوميديين إلى أن حلت الكنيسة المسيحية محل السلطة الإمبراطورية على مختلف المستويات و تلك هي الفاصلة الأولى: حيث بدأ المسيحيون يُعادون سلطة روما السياسية، وبدأ الأساقفة المغاربة ينشدون الاستقلال و رفض التبعية لسيطرة الكنيسة الرسمية في روما، بتأسيس كنيستهم المحلية الدوناتية. و هو الانشقاق الذي سيتواصل لمدة قرن من الزمن بدا فيه الصراع ديني بين كاثوليك الكنيسة الرسمية في روما و دوناتيو الكنيسة المحلية في شمال إفريقيا، تجابها دوماً وبخلفية سياسية، عكست الصراع

حول السلطة باللجوء إلى المذهبية التي بقدر ما ستظهر الاختلاف في تفاصيل اعتقاده وتعاليم دينية، بالقدر نفسه أظهرت الاختلاف الإيديولوجي ألهيواتي و ترسيخ السيادة على الأرض و الممتلكات، لأن أطراف الاختلاف ترمي إلى نوايا اجتماعية و سياسية تحيكها الظروف الزمانية الإقليمية القائمة في نموذجنا هذا على الاحتلال الاستيطاني و طموح السلطة الإمبراطوري من جهة، و بالأهداف الثورية الاجتماعية من جهة أخرى حتى و إن كان هذا الصراع سيأخذ له معاني فلسفية عندما اختلفت الكاثوليكية مع الأريوسية⁵⁷⁸ التي سيكون لها الأثر التاريخي في انحراف الديناميكية الاجتماعية و السياسية في بلاد نوميديا و ذلك باستيلاء الوندال المتعاطفون مع المذهب الأريوسي على شمال إفريقيا 431 م وإنهاء الوجود الرماني في إقليم نوميديا، باستسلام روما لتحديات الظروف السياسية الجديدة وانسحابها من على حلبة الصراع العسكري في شمال إفريقيا، بعد انهزاماتها المتتالية أمام ضربات القبائل الجرمانية (الوندال) الذين ساندتهم الحركة الدوناتية الأمازيغية، " للانتقام من الكاثوليك الذين شردوهم و جردوهم من ممتلكاتهم و اضطهدوهم شر اضطهاد..."⁵⁷⁹

و مع الوندال تعطلت الثوابت بما في ذلك الدين و تحول الصراع إلى مواجهات عسكرية مباشرة تباينت أطرافها انطلاقا من تلك النوايا السياسية التي عم جانب منها المقاومة للحفاظ على السلطة والسيادة، و رد الفعل تجاه اختراق العهود المبرمة بين القادة النوميديين والقادة الونداليين، بدأت مع القائد الروماني المتمرد "بونيفاس" الذي كان هو من " استجد بالوندال للوقوف في وجه القوات الرومانية..."⁵⁸⁰ بمحاولته رد الغزو الوندالي بعد أن أدرك خطورة ما أقدم عليه عندما تحالف معهم. إلا أنه انهزم أمام قوات " جنسريق " القائد الوندالي الذي سيعود إلى اختراق اتفاقياته مع خلفاء "بونيفاس" حول دفع غرامات سنوية للإمبراطور مقابل الأراضي التي استولي عليها⁵⁸¹. و واصل الاستيلاء على كل الإقليم الشرقي في العام 455م.

(و قال بأن المسيح (عيسى) : الأريوسية، الموسوعة العربية

578 الأريوسية نسبة إلى أريوس راهب الكنيسة المسيحية الذي عارض بمذهبه التثليث (ابن مريم) ليس متساويا مع الأب () في الأزلية و ليس من جوهره، و قد كان الأب هو الأصل... المسيحية

579 Jean yanoski, Histoire chrétienne et domination vandales, Ed :electronique

580

581

و من جانب آخر و أمام تمادي الوندال في السيطرة على الأملاك النوميذية و الموريتانية خاصة بعد وفاة "جنسريق" و تولي أبنة " ونوريك" القيادة و السلطة، بدأت ثورات الأهالي تتصاعد عسكريا " و عمت مختلف مناطق البلاد و حصرت الوندال في مناطق محدودة. مما سهل بدون شك مهمة البيزنطيين فيما بعد.

ظهرت حجة الدفاع عن الأرثوذكس و الدوناتيين، كأبرز ما دفع بالوندال إلى هجماتهم على الشمال الإفريقي، و لكن سرعان ما ستزول مثل هذه الحجة أمام عمليات السطو و النهب التي مارسها القادة الونداليون و جنودهم، فانكشفت نوايا الغزو الاستعماري لديهم لمن ساندوهم من القادة و رجال الدين في الإقليم الأمازيغي. و بطلت حجتهم أيضا عندما تجاوزت عملياتهم العسكرية رد الاستبداد الكاثوليكي، نحو اضطهاد هؤلاء الكاثوليك و كذلك الأرثوذكس و سلبهم أملاكهم.

فلا يفسر ذلك بعيدا عن التوظيف الديني في تبرير شرعية الملكية و تقوية نفوذ السلطة عند الطرفين، الكاثوليكين المنتسبون إلى الكنيسة الرسمية في روما و الونداليون المتعاطفون مع المذهب الأريوسي. و لا تقرأ العلاقة التوظيفية إلا من وجهة نظر مادية/سياسية، تجعلنا ننتبه إلى " أن النصرانية محور المسيحية، ارتبطت بحركة التمدين⁵⁸² في شمال إفريقيا حيث كانت الدعوة غالبية على شريحة اجتماعية من الطبقة الوسطى و الغنية، تبنت النزعة المحافظة، فتحولت إلى كاثوليك. و ليس مضمون المحافظة هنا سوى ارتداء بدلة العقيدة للدفاع عن مصالحهم الاقتصادية و السياسية، و الدفاع عن سياسة الرومنة التي طالت أراضي و ممتلكات الأمازيغ المغاربة. و من ثم نستنتج الاضطهاد الكاثوليكي لمسيحي شمال إفريقيا الذين تحالفوا بداية مع بعضهم البعض في إطار منظومة دينية روحية وفكرية الدوناتية وبدوافع اجتماعية و أهداف تحررية، جعلت من الكنيسة سواء الرسمية الكاثوليكية أو المحلية الدوناتية، متغيرا أساسيا و مباشرة في تأسيس السلطة السياسية و تحول تعاليمها إلى منظومة إيديولوجية، تتبنى المقدس في شرعنة العمليات العسكرية و خوض معارك الدفاع و معارك المقاومة البطولية من جهة، و من جهة أخرى سيكون هو الصراع نفسه الذي تخوضه الحملات الوندالية الطرف الثاني، بحجة نصرته المذهب الأريوسي و كذلك الانتقام لمسيحي شمال إفريقيا فعم اضطهاد الكاثوليك و تشريد كهنتهم و تدمير كنائسهم.

⁵⁸² عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب (1)

2. تصفيات تاريخية دينية لأغراض سياسية

ظلت السلطة السياسية في نوميديا تصارع من مختلف الجبهات الاحتلالية التي اجتاحت المنطقة المغاربية، فكان من أمر ذلك أن شيدت مؤسساتها انطلاقا من طبيعة الصراع نفسه الذي تداخلت عبره عدة خلفيات منها الاعتقادية المتباينة بين الكاثوليك و الأرتذكس خاصة و بين هؤلاء و الأريانية أو الأريوسية، و بين كل هذه المذاهب و المواقف السياسية العسكرية للوندال التي أقدمت على محاربة المذاهب المسيحية خاصة الدوناتية، و اضطهاد الكاثوليك و الأرتذكس معا.

جسدت الكاثوليكية الموقف الديني للإدارة الرومانية في شمال إفريقيا، فاعتبرت تعاليمها المذهبية أعرافا تتكرّر لها الوندال الغزاة و أباحوا محاربتها بل و القضاء عليها، انطلاقا من:

- 1- الاضطهاد الذي سمحت به هذه التعاليم الكاثوليكية ضدّ الدوناتيين و الأرتذكس من مسيحي شمال إفريقيا.

- 2- الاختلاف العقائدي الذي حمله المذهب الكاثوليكي تجاه المذهب الأريوسي الذي تعاطف معه الونداليون بل و كان ديانتهم.

- 3- أسست التعاليم الكاثوليكية المرجعية الدينية لنفوذ السلطة الرومانية في المدن المغاربية تلك التي قامت على الملكية العقارية للأراضي و المعابد الكنائسية و تكوين الثروة و رؤوس الأموال.

- 4- الأرتذكسية التي زعم الونداليون أنها أساس حملاتهم على البلاد المغاربية، أصبحت المرجع الديني للثورات المتتالية و المتصاعدة للأهالي البربر ضدّ السياسة و السلطة الوندالية.

و أمام كل ذلك لم تؤسس سلطة الحكم الوندالي ركيزة سياسية، لأن الوندال و قد " ورثوا مع السلطة الرومانية معضلات إمبراطورية متداعية، كان الحكم فيها قائما على نفوذ كبار

الملاكين بتأثير رؤساء الكنائس..⁵⁸³ قاموا بتجريد هؤلاء من نفوذهم و محاربة مذهبهم الكاثوليكي الذي ظل يشكل خطرا عليهم و على نزعتهم الأريوسية، فافتقد النزاع مرجعيته السياسية و عمّ المظهر الديني الذي ستتسع ملامحه مع الاحتلال البيزنطي للمنطقة المغاربية و تصفية الأريوسية الوندالية. فبالحاح من الكنيسة الكاثوليكية في طلب المساعدة بعد أن تضررت في مصالحها المادية و أبعدت عن نفوذها السلطوي، بعث إمبراطور القسطنطينية بحملة عسكرية بقيادة " بليزار " تحقّق على إثرها ليس فقط إقصاء الوندال ولكن تحقيق الرغبة الأزلية في استرداد الشمال الإفريقي الذي اعتبره البيزنطيون أحفاد الرومان وخلفائهم، إرثهم السياسي و المادي وكذلك الديني.

فإذا ما سمحنا بالتفاته تاريخية، سنتعرف على القسطنطينية من خلال الصراع الديني المذهبي الذي عرفته روما منذ القرن الثالث للميلاد، و بعد أن أصبحت مدينة بيزنطا العاصمة المسيحية للإمبراطورية العام 330 م. فكانت تلك " البداية المنطقية لميلاد الدولة البيزنطية..⁵⁸⁴ التي تبقى في عمقها دولة الروم الأرتنكس، تأسست في الجزء الشرقي بعد أن تحولت عاصمتها إلى القسطنطينية، المدينة التي حملت اسم " قسطنطين " الذي دخلها منتصرا " فتوج قيصرًا في العام في العام 324⁵⁸⁵. فشيدت القسطنطينية لتكون مدينة مسيحية انتقل إليها المركز الديني و العسكري للإمبراطورية " فلا عجب أن احتاج حاكم يتوج رأسه بإكليل ملك الملوك، إلى عاصمة شرقية للإمبراطورية.⁵⁸⁶ تعيد إنتاج نفسها سياسيا و دينيا طالما أن المشروع يتمحور حول نزعة أسطورية في بناء السلطة تقضي بأن تكون هذه الأخيرة موثوقة بشرعية المقدس الذي لم يتصوره الإنسان إلا في تلك القدرة التي تبني الأحكام الدينية.

فتعود روما بوجهها البيزنطي لتمدّ بميثولوجيتها نحو بناء سلطة ثيولوجية مسيحية، و حيث " لم يعد الإمبراطور يعتمد على تثبيت حقه في العرش على هتافات التأييد الصاخبة... بل أضحي نفوذه مستمدا من الحق الإلهي، و أصبح سلطانه هبة من السماء..⁵⁸⁷ بل و قد حل الإمبراطور محل " أبلو " الذي أصبح يحمل ملامح " قسطنطين " في تمثال نصب على

583

584 محمد الهادي حيرش، التاريخ المغاربي القديم، مرجع سابق

585 نورمان بينز، ترجمة: حسين مؤنس و محمود يوسف زايد، الإمبراطورية البيزنطية، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة 1950

586

587

عمود مرتفع حاملا على رأسه تاج إله الشمس "هيليوس"⁵⁸⁸ و إذا كان لابد من أن يؤشر ذلك إلى أمر ما، فهو لن يبتعد عن تكريس المقدس في خلق التوازن السياسي اللازم للبناء الحضاري، كان قسطنطين من الأباطرة الذين تفتنوا لذلك بعد قرون من اضطهاد المسيحيين " فأعلن عن مرسوم "ميلان" الشهير الذي أعاد الهدوء إلى الكنيسة المسيحية..⁵⁸⁹ ثم أعلن عن نفسه حاميا للعقيدة المسيحية التي فرضت على بيزنطا و ظلت عبادة الإمبراطور قائمة في الولايات لضمان الولاء السياسي و الشعبي.

و الجدير بالذكر أن تأسيس الإمبراطورية البيزنطية بدأ بتأسيس المعتقد الديني كأقوى متغير في حياكة الأعراف و التقاليد الرومانية. فلم يتوقع " قسطنطين " نجاحه و بناء القسطنطينية إلا بتوطيد رباط الصداقة بين الحكومة الوثنية التي تخترن التقاليد الرومانية و المسيحية التي أخفقت كل المحاولات العسكرية القمعية في استئصالها بعد أن اعتنقتها الأعداد المتتالية من أفراد الشعب في روما و مستعمراتها، و ظلت من الثوابت الثقافية.

فأصبحت إذن القسطنطينية " رمزا لذاك الاتحاد بين التقاليد الرومانية و المسيحية"⁵⁹⁰، و هو الاتحاد الديني بالسياسي من أجل استتبات أمن السلطة السياسية و بالتالي توفير فترة التوازن التي ستعيد روما البيزنطية من خلالها نظاما حضاريا مركزيا عاصمته المدينة الشرقية التي أخذت مظاهرها تشعّ عبر مختلف أرجاء المحيط الإقليمي الذي يمدّ نحو قارة آسيا شرقا و إفريقيا غربا، فتكون بذلك بيزنطا قد شرعت في استرداد مستعمراتها حضاريا و دبلوماسيا قبل أن تسترجعها عسكريا كما يقول " عبد الله العروي ". فقد عمدت بيزنطا إلى الغزو الثقافي الذي واجهته الدولة الوندالية في شمال إفريقيا بالمقاومة - إدراكا لخطورته الاستعمارية - بقيادة آخر أمراءها " جلمير " الذي واجه عسكريا أول حملة بيزنطية على بلاد البربر، و لكنه سيقضى عليه و تقصى سلطة الوندال الأريوسية في إفريقيا، ليحل محلها سلطة بيزنطا الأرتذكسية باسترداد الأراضي و النفوذ السياسي و"عودة الملاكين القدامى و في مقدمتهم رؤساء الكنيسة."⁵⁹¹ فأحيت سلطة بيزنطا في الشمال الإفريقي نظاما اجتماعيا كان قائما على الانشقاقات الدينية، تواطت مرجعيا مع كبار الموظفين السياسيين و قواد الجيش لينفردوا بالقرار في إفريقيا عن السلطة المركزية، و لم يكن ليتم ذلك بدون العامل الديني أي

588

589 محمود سعيد عمران، معالم تاريخ الإمبراطورية البيزنطية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة 2000

590

591 عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، مرجع سابق

التعاليم الكنسية التي تمثل للعامة من أفراد الشعب العمود أو الوتد المعنوي الذي يرفع القانون إلى المستوى الذي يعلو به فوق الجميع كيفما كانت خلفياته طالما أنه مبررا بنص ديني يحولّه إلى مرسوم جنائي له طابع القداسة من اخترقه إنما اخترق تعاليم المسيحية، وفي مثل هذا الأمر عقاب السماء (الله) وعقاب الأرض (القضاء).

و لأن التأويلات الدينية في شمال إفريقيا أو بلاد نوميديا تملك لها رصيذا زمنيا بين المستوطنين الغزاة و الأهالي الأمازيغ. فلا شك أن الصراع سيستمر و تبقى السلطة السياسية تمدّ في الفوز بها إلى العمد الديني خاصة و أن الصراع البيزنطي الوندالي انتهى بعودة اضطهاد رجال الدين و الاستبداد الضرائبي، فاستمرت إذن حملات التصفية العقائدية و السياسية بالمعارك و الحروب التي خاضها الطرفان، الغزاة البيزنطيون والأهالي الأمازيغ الثائرون. أي الذين حالت ثورتهم المتتالية دون نجاح روما البيزنطية في خلق أنظمة مدنية اجتماعية و استمرت أنظمتها عسكرية يسوسها الجدل الديني الذي أخفى في طياته الصراع الأزلي حول السلطة و السيادة، كانت أطرافه تلتزم أمام الواقع السياسي والاجتماعي، فلم تخفي إرادة المقاومة بشقيها: الاستعماري البيزنطي ضد التمرد البربري والثوري ضد الاحتلال البيزنطي. و كان من شأن ذلك كله أن بدأ عجز الدولة المركزية البيزنطية في استئصال الفوضى و الفساد في إدارتها المختلفة، من جراء تمرد السياسيين والعسكريين على السلطة المركزية، مثل ما حدث مع حاكم برقة 634 م الذي رفض الاستجابة للقسطنطينية..⁵⁹² و غيره من الولاة الذين رفضوا الامتثال للتوجيهات المركزية. كذلك الإفلاس المادي للخزائن بسبب كثرة النفقات العسكرية التي سعت السلطة المركزية والمحلية إلى استدراكها بالمزيد من الضرائب على الأهالي الذين رفضوا بدورهم دفعها واستمروا في مقاومة زحف البيزنطيين بل " و دفعوا بهم إلى التراجع و محاصرتهم في بعض الحاميات الكبرى كما يقول ابن خلدون.⁵⁹³ و لم يكن ذلك سوى مؤشرا فاصلا على ضعف الدولة و تراجع الإمبراطورية الذي سيؤدي إلى زوال السلطة البيزنطية في البلاد المغاربية، و حلول السلطة الإسلامية محلها، و تلك هي الفاصلة الثانية التي ستسفر عن قراءة جديدة لعلاقة الديني بالسياسي حول السلطة في بلاد الإقليم الأمازيغي.

⁵⁹² محمد الهادي حبرش، مرجع سابق

⁵⁹³ عبد الرحمن ابن خلدون، كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و من عاصرهم من ذوي السلطان القاهرة،

3. رسالة التوحيد الديني و الانقلابات السياسية الكبرى في بلاد المغرب

حتى و إن " كان علماء اللاهوت البيزنطيون، نظروا إلى الإسلام على أنه ليس إلا ضربا من ضروب الانشقاق في العقيدة المسيحية الحقّة ... و أنه فرع من الأريوسية.⁵⁹⁴ لم يكن الإسلام ليعيد إنتاج النزاع الديني كما كان قائما في المنطقة، بل تزعم الإسلام ثورة انقلابية لطبيعة الصراع و هو يحمل راية التوحيد منذ انتصاراته على بيزنطا في مستخلفاتها الشرقية إذ لم يكن انهزامها في بلاد المغرب سوى آخر معقل لها أمام الفتح الإسلامي.

كما لم يكن احتكاك العرب بروما القديمة أو روما البيزنطية حديث عهد انتصاراتهم عليها بل كانوا على عهد بتلك الأنظمة الإدارية و السياسية البيزنطية التي اقتبسوا منها، كما كانوا على اتصال بالثقافة الهيلينية عامة، الأمر الذي يسّر خلافتهم لسلطانها في كل ولاياتها الاستيطانية و مستعمراتها المترامية. خلافة دينية حسمت باسم التوحيد اشتباك الديني السياسي مذهبيا، و أعطت قراءة مختلفة لعلاقة الدين بالسياسة، تضمنت الرسالة المقدسة كميثاق ذو عروة اجتماعية أعادت النظر في كل التجربة البشرية التاريخية للنظم، و أصبح التبليغ الديني والدخول في الإسلام ضرورة يقوم عليها الفتح، و دعوة إلى العدالة الاجتماعية بزحف الجيوش الإسلامية اللامتتاهي فوصلوا بلاد البربر بعد تحريرها من الاحتلال البيزنطي.

و كعادتهم قاوم البرابرة الاحتلال الأجنبي (ثورة كسيلة و الكاهنة). و لكن هذه المرة سيختلف الأمر، لأن هزائمهم العسكرية أمام الجيش الإسلامي، انتهت باعتناقهم العقيدة الإسلامية و إقبال أفراد الشعب عليها، فارتدت القبائل و العشائر البربرية عن العصيان والتمرد، و أبرمت صلحا مع الفاتحين منحها الاستقلالية و التحرر " مقابل دفع مبالغ مالية للقادة المسلمين..⁵⁹⁵ و لم يكن في هذه العملية ما يشبه الضريبة التي كان يدفعها الأهالي للإدارة الرومانية أو الوندالية أو البيزنطية، بل هي الجزية التي بصمت الفاصلة التاريخية حول السلطة السياسية في البلاد المغاربية، عندما سمحت للاختلاف العقائدي بين المذاهب

⁵⁹⁴ نورمان بيزن، ترجمة حسين مؤنس و محمود يوسف، الإمبراطورية البيزنطية، مرجع سابق

⁵⁹⁵ عمار بوخوش، تاريخ الجزائر السياسي من البداية و لغاية 1962

المسيحية أن يتعايش من جهة، و بين الإسلام و المسيحية من جهة أخرى في ظل سلطة الفاتحين العرب. فلم تقصى الكاثوليكية و لا الأرثوذكسية و غيرها، و لم يضطهد رجالها و معتقدها، فكانت الجزية هي المؤشر السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي على توطيد المدنية و حماية هؤلاء و الاعتراف بمرجعيتهم الدينية. و ربما كان في ذلك السلوك لقيادة الفاتحين، هو السبب المباشر في تراجع السكان الأمازيغ شيئا فشيئا عن التعاليم المسيحية و الوثنية، و يسلمون و يتحالفون مع السلطة الدينية الجديدة، و يبدأ تدشين أول دولة إسلامية في الإقليم المغاربي جمعت سلطتها الدينية بين القيادة العسكرية و الفعل السياسي.

ذلك هو الانقلاب الذي سيغير المظاهر الاجتماعية و يؤسس لمتغيرات جديدة في ثقافة الأهالي من أمازيغ و عرب، ينطون تحت لواء دولة الخلافة الإسلامية (711 م 93 هـ) التي كانت تضمن لهم سلطة نظامية و إدارية و هدوءا نسبيا أي ما لا تقوم بدونه الحياة المدنية.⁵⁹⁶ و على غرار التنظيمات التي أسسها المسلمون في المشرق منذ الخليفة " عمر بن الخطاب " تشكلت في المغرب ولاية القيروان عاصمة للإقليم، تقوم على القضاء ودواوين الكتابة و المال و الجيش، جعلت الأوضاع العقائدية المضطربة في البلاد، تأخذ لها منحى سياسي أمام مبدأ لا إكراه في الدين الذي اعتمده القادة الفاتحون، فاجتمعت الاتجاهات المتنازعة حول الاعتراف بسيادة الخليفة و سلطانه، أكثر منه اعترافا بالدين خاصة و أنهم أي الأمازيغ، كانوا يجهلون لغة الإسلام (العربية) التي تطلبت زمنا طويلا من أجل تعليمها إياهم، مما أبقى على سلطة شيوخ القبائل، أوحى ضمنا بوجود الاستقلال الذاتي إلى حد ما. هنا أيضا سيكون للدين دوره الرئيسي في صناعة السلطة، لأن العرب الفاتحين و الذين أسسوا إداراتهم السياسية، دخلوا المنطقة كما دخلها الوندال و البيزنطيون حاملين لواء العقيدة الدينية، و لم ترفع سيوفهم في وجه المقاومة بأشكالها، إلا باسم دعوة دينية ترفع الظلم على الأهالي بقوة عسكرية استقرت بعد انتصاراتها كإدارة ذات سلطة سياسية، تحتكم إلى التعاليم المقدسة. كما تؤكد دور الدين هنا أيضا بالإشارة إلى أن فتح المغرب الكبير ظلّ يتعثر

⁵⁹⁶ عبد الله العروي، تاريخ المغرب (1)

عربي، الدار البيضاء 1996

لسنوات عديدة قبل أن يكتمل سياسيا، إذ توالى المعارك بين الجيوش الإسلامية و المقاومة البربرية الأمازيغية، عرفت قيادات مختلفة، منهم من قضى نحبه في المعركة، ومنهم من انتصر. نخص بالذكر قيادة "عقبة بن نافع" مؤسس القيروان 670 م الذي أعقبه "أبا المهاجر دينار" فاتح قسنطينة 678 م و انتصاره على "كسيلة" البربري ثم عودة "عقبة بن نافع" 682 م الذي سيواصل الفتوحات نحو الأوراس و طنجة، ثم قيادة "زهير بن قيس البلوي" بعد استشهاد "عقبة بن نافع" على يد "كسيلة" في معركة بسكرة 682 م ثم قيادة "حسان بن ثابت" الذي سيهزم "الكاهنة" البربرية 701 م و الذي تمت على يده إخضاع دولة المغرب الكبير إلى الخلافة الإسلامية و بالتالي استمالة البربر إلى اعتناق الدين الإسلامي.⁵⁹⁷ فكانت تلك هي العملية التي ستسمح بفترة توازن تنظم فيها شؤون الدولة و إقامة الصناعات الحقيقية بالمنطقة. و لم يكن ليتم ذلك إلا بعد الاعتراف الأمازيغي بالدين الإسلامي و اعتناقه ليعيدوا إنتاج دوره (الدين) في شرعنة سلطة العرب السياسية في المنطقة و إخضاع بقية القبائل البربرية لموالاتها.

ثانياً: سلطة الدولة الانفصالية المتعاقبة في المغرب العربي

عندما دخل العرب الفاتحون شمال إفريقيا، كانت الجزائر إقليما مغاربيا من الناحية الجغرافية و السياسية، دون أي عمق عمراني يحدّد سيادتها أو حدودها الترابية بل تتسع و تتقلص من ساحل البحر الأبيض المتوسط شمالا والهضاب والسهول في الوسط والصحراء جنوبا، و هو ما سيعرفه الفاتحون بالمغرب الأوسط يقوم إجتماعيا على التقسيم القبلي موزعا بين البدو (البتن) و أبرزها قبائل زناتة و الحضر (البرانس) أبرزها قبائل كتابة، وهي تنظيمات سياسية مجزأة ذات سلطة مركزية محصورة داخل البناء القبلي أو العشائري في مواجهة أو باحتكاك مع سلطة الإحتلال الأجنبي (روما و بيزنطا) كما أسلفنا. و سوف يكون لهذا التقسيم السياسي و طبيعة السلطة القائمة تأثيره إن لم نقل امتداده بعد الفتح الديني، سواء في إطار خوض المعارك و مقاومة الفتح أو بعد الفتح و ثورة التغيير التي بدأ يعرفها الإقليم المغاربي.

⁵⁹⁷ أنظر في هذا الصدد: عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، مرجع سابق

تُوجَّ وصول الفاتحين العرب إلى شمال إفريقيا بتأسيس قاعدتهم السياسية و الدينية القيروان يدين أميرها بالولاء للخلافة الأموية، وقيادة عسكرية كان لها الفضل في انتزاع النصر وهزيمة المقاومة البربرية الأمازيغية و لنشر الدين الإسلامي في هذه المنطقة، فكانت البداية الأولى بتأسيس السلطة السياسية/الدينية في الجانب الشرقي من المغرب الكبير ثورية بحد السيف و إكراهها تُشَرِّعُهُ أحكام الشريعة الإسلامية و الترويج لعدالتها و قيام القسط بين الناس، فتم الإتفاق و عقدت الهدنات السياسية بين القادة الفاتحين العرب وزعماء القبائل البربرية الأمازيغية في إطار نظام إجتماعي ظل يختزن في أعماقه الطبيعة القبلية والعشائرية على مستويين قادا الصراع حول السلطة السياسية في البلاد المغاربية.

أ. المستوى الديني العسكري: وهو المستوى الذي يمتد عن الفتنة الكبرى في تاريخ الدولة الإسلامية تلك التي جزأت المسلمين إلى علويين و شيعة، وأمويين وخوارج وعباسيين رأينا كيف صنعوا علاقة الديني بالسياسي حول السلطة من منطلق القتال و المواجهات العسكرية انتقلت إلى بلاد المغرب حملها الفتح الإسلامي بنفس القدر الذي حمل به الجهاد في سبيل الله وإعلاء كلمة التوحيد، و ستكون المسافة التي قطعها هؤلاء الفاتحون هي نفسها المسافة التي ستسمح للخلاف بين الفرق و المذاهب الدينية بالإنعاش و الانفصال بسلطة سياسية دينية شكلت نماذجاً لها خصوصياتها من خلال متغيرات اجتماعية وأخرى اقتصادية تعكس طبيعة البيئة العامة في بلاد المغرب الكبير.

ب. المستوى المحلي/السياسي: وهو المستوى الذي ظلت تحدده تلك القوة السياسية والبنية التحتية للمجتمع النوميدي، وقد صمدت في وجه أعظم قوى استعمارية آنذاك روما وبيزنطا فإذا كان الفتح العربي قد أخضع الأمازيغيين إلى تعاليم الدين الإسلامي فلم يخضعهم إلى الرضا عن قيادة العرب، فقادوا حركات التمرد السياسي لاسترجاع السلطة والسيادة بطرق مختلفة تباينت بين العصيان المباشر في وجه الولاة و الأمراء الفاتحين، أو بالتحالفات والتكتلات في إطار الاختلاف المذهبي/العسكري بين المسلمين العرب (العلويين والعباسيين والخوارج.. الخ)، الاختلاف الذي سيحدد أشكال السلطة السياسية وعلاقتها بالدين الإسلامي في منطقة المغرب عامة و المغرب الأوسط (الجزائر) خاصة حيث كان لتداخل هذين

المستويين تأثيرهما المباشر و العملي في صناعة الفعل السياسي و رسم معالم مسيرة الحكم التاريخية و في سياق الصراع و الثورة محدّدان لأوجهه ومبادئه.

1 . الامارة و الإمامة: قيام الدين بالسياسة و قيام السياسة بالدين:

لأن الصراع على السلطة لا يرتبط بالأسماء أو الأشخاص بقدر ما يرتبط بالمعتقدات والتصورات و القناعات المذهبية و الأيديولوجية المتوارثة، فإن اضطهاد الأمويين للعلويين و الخوارج في دمشق و حواضرها و بطش العباسيين في بغداد و أمصارها لم يمهّد العاصيان و التمرد على الخلافتين الأموية ثم العباسية، و كما امتدّت سلطة الملك إثر الفتوحات إمتدّ معها تمرد العلويين و الخوارج، هؤلاء الذين تمكنوا من أن يقيموا دويلاتهم في المغرب العربي بمساعدة الثورات البربرية على الخلافة الاسلامية التي نشبت بعد عزل الخليفة الأموي لموسى بن نصير والي القيروان آنذاك، و هو من " تمكّن من خلق الانسجام الفكري بين البربر و العرب عن طريق غرس تعاليم الاسلام في نفوس البربر فوجد بذلك صفوفهم مع إخوانهم العرب المسلمين".⁵⁹⁸ و لكنّه بدون شك لم يوحد مرجعياتهم و قناعاتهم المذهبية التي سيعيد إنتاجها أنصار الخوارج الذين تزايد عددهم في بلاد المغرب هارين من اضطهاد الأمويين ثم العباسيين في المشرق الاسلامي، فوجدوا في المغرب (شمال إفريقيا) أرضاً خصبة لبذر أفكارهم و مناصرة البرابرة لهم يقول رينهرت دوزي: " لم يجد علماء الخوارج المتحمسون المخلصون ما وجدوه هنا (شمال إفريقيا) من استعداد لقبول دعوتهم لقد وجد الكلفانيون المسلمون أخيراً اسكتلنتهم".⁵⁹⁹ و ذلك بسبب استبداد قادة الخلافة في المغرب وفرضهم نظام السلطة التوريثي و هو ما رأى فيه الخوارج دائماً خروجاً عن نظام الشورى في الاسلام و دعوا إلى الثورة على المستبد باسم الدين، و عليه تزعم البرابرة الأمازيغ بعد أن أبعدهم الفاتحون عن السلطة حركات عاصيان و التمرد على القيروان و ولاية الخلافة المركزية مساندين في ذلك دعوة الخوارج إلى المساواة المطلقة و سيادة الشعب، وهي الدعوة التي ستؤسس سلطة دينية/سياسية إنفصالية في المغرب الأوسط (الجزائر) استطاعت أن تخترق باسم الشرعية الدينية فتنتها الداخلية بين بربر و عرب و أن تواجه القيادة و الحملات العسكرية التي بعث بها أبو جعفر المنصور الخليفة العباسي الثاني للقضاء على الخوارج في

⁵⁹⁸ عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر منذ البداية إلى غاية 1962

⁵⁹⁹ ألفرد بل، الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار المغرب الاسلامي، بيروت ط 2 1981

شمال إفريقيا، بعد أن تم لهم الإستيلاء على القيروان سنة 140هـ/757م بقيادة أبو الخطاب الأعلى إمام الإباضية الذي خلفه القاضي عبد الرحمن بن رستم بعد مقتله "وعودة هذا الأخير إلى قبيلة(الماية) الجزائرية حيث قصد أصحاب المذهب الإباضي و تمكنوا من تأسيس الدولة الرستمية بعد أن تمت مبايعته بالإمارة سنة 140هـ/761م ثم الإمامة سنة 160هـ/776م حسب المبادئ العامة للإباضية"⁶⁰⁰(الخوارج) فاخترت تيهرت قاعدته و عاصمة سياسية انفصلت بسلطتها الدينية عن مركز الخلافة العباسية واستقلها عن القيروان.

فتمكن إذا الخوارج من تحقيق نموذج تاريخي اعتبره بعض مؤرخي الدولة " بدعه" وربما كانت كذلك لأن الإباضية اجتازت بأسلوبها الثوري في بلاد المغرب مأزق الحق الإلهي والحق النبوي، وخاضت تجربة ديمقراطية بتصوراتها المذهبية الدينية القائمة على تحقيق المثل الإسلامية من أخوة ومساواة في الحقوق و الواجبات بين المسلمين بدون تمييز في الأصل أو النسب وهو ما تبنى عليه الضرورة الاجتماعية لشرعية السلطة السياسية من وجهة نظر العقد الاجتماعي. فظهر الدين الإسلامي كمتغير أساسي في تصحيح و إعادة بناء العلاقات الاجتماعية بين عرب و بربر لا على أساس الوصاية و الخضوع، بل على أساس القناعة و الإختبار فقبلوا التجربة و خاضوها من منطق الضرورة الإجتماعية التي يحتويها الدين الإسلامي كما تقطن له البرابرة بعد "أن تكون فيهم علماء في الشريعة وعرفوا ما أمر به الكتاب والسنة ورئاسة الدولة وأيقنوا أن الإسلام جاء بالإمامة العادلة، بالجمهورية لا بالملوكية."⁶⁰¹

إن هذه القواعد الجديدة التي استجابت لها العلاقات القبلية و العشائرية في إطار العنف، قد ساعدت على استرجاع نسق اجتماعي ذو وظيفة مدنية جمعت البرابرة بالعرب الذين تجمعوا بإفريقيا أين أحبوا العصبية ووسعوا طموحاتهم السياسية من خلال الاختلاف المذهبي في العقيدة الإسلامية (خوارج ، شيعة، علويون، وسنة) يتصادقون أحيانا ويتواجهون أحيانا أخرى لتشب الخصومات القديمة التي حملت العرب في المغرب الكبير على البحث عن حلفاء بين الأهالي من البربر و الأمازيغ بدلا من صناعة الضحايا، و التغلب على أوهام اشتباك الديني بالسياسي، فتجسد معنى ذلك في ظهور دويلات مستقلة بسلطتها الدينية تثبت من وجهة نظر نظامية قيام السياسة بالدين كما تجلى من خلال دولة الرستميين التي استطاعت

⁶⁰⁰عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر مرجع سابق

⁶⁰¹ محمد علي دبور ، تاريخ المغرب الكبير ، الجزء 2 مؤسسة تالوت الثقافية ط2 2010

بدورها الديني و مكانة أئمتها أن تتنافس القيروان دولة الأغلبية السنيين الانفصالية على المستوى السياسي و الاقتصادي و كذلك دولة الأدارسة العلويين في المغرب الأقصى وكل منهما ذات المرجعية المذهبية (ثيوقراطية)

أما وقد بدأت سلطة الدولة الرستميين في المغرب الأوسط (الجزائر) كوظيفة انتخابية تمّ من خلالها اختبار الإمام الإباضي بعيدا عن سلطة النظام القبلي و العشائري أو النسبي أو النفوذ المالي، بل من المناصرة والإقتناع بأحكام المذهب الإباضي (الديني) ، فإنها تحولت إلى سلطة وراثية يتقلدها الإبن عن الأب مباشرة "معتبرين أنفسهم من الناحية النظرية منتخبين فقد اختارهم صفوة المجتمع الإباضي بحرية تامة... وأن الإمام المختار أصلا بجدارته. فسلطته واسعة و هو الحاكم و القائد الروحي ... وهو أيضا رقيب للأخلاق⁶⁰² أو بعبارة أخرى احتكار الإمام لكافة السلطات في شخصه " و ليس لكل المؤمنين الحق في تقييم سلوك العاهل (الإمام) أو تعيينه⁶⁰³ و تلك هي المفارقة التي ستوقع السلطة الاباضية في مأزق المنافسة السياسية بعد أن حادت عن قاعدتها المبدئية في اختيار الحاكم أو الإمام، فتجاوزت العلاقات الاجتماعية علاقات القرابة في اتجاه المصالح الخاصة، فتبدو السلطة السياسية كنتيجة لهذه المنافسة و أداة لاحتوائها.

و بتوريث الإمامة ترسخ الملكية في نظام السلطة السياسية و يتحوّل الدين الاسلامي من وازع في ضبط البناء الاجتماعي إلى عامل في خلق الاضطراب تتبناه السلطة العائلية القائمة للحفاظ على نفسها و استمرارها، و تتبناه المعارضة للخروج عن طاعة الإمام فيظهر الصراع في إطار الانشقاقات التي بدأت بمعارضة الإمام الثاني للأسرة الرستمية وهو عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم الذي رفض البعض مبايعته " إلا إذا قبل أن يحكم بمعاونة مجلس استشاري... وأن يصبح الحكم دستوريا... و أن يستقيل إذا وُجد من بين المسلمين رجل أعلم منه.."⁶⁰⁴ و إن كان مثل هذه المطالب تبدو موضوعية من وجهة نظر القاعدة الانتخابية مبدأ الإباضية كما بدى عند تأسيسه لنظام الجماعة و قيام الدولة إلا أن هؤلاء " استبعدوا تماما مبدأ الدستور و تدخل المجلس الاستشاري... و أن هناك سببا واحدا يفرض إقالة الإمام ألا و هو: خرق تعاليم الاسلام المتبعة شرعا من الإباضيين."⁶⁰⁵ فتمّ بذلك بداية

602 جورج باسية، بلاد المغرب وعلاقتها بالشرق الإسلامي في العصر الوسيط، ترجمة: محمود عبد الصمد هيكل، منشأة المعارف، 1991،

603

604

605

تأسيس الطوائف المعارضة في تطور سياسة الإمامة الرستمية لتأخذ الأزمة أشكالاً و مظاهراً ارتبطت بالحياة الاجتماعية و الدينية كما حدث مع اختيار أبو حاتم بن اليقضان بن أفلح الإمام السادس الذي " حصل على الإمامة و لم يؤخذ رأي فقهاء المذهب الإباضي، و أرسلت الوفود إلى القبائل المجاورة الذين أقرّوا اختياره.⁶⁰⁶ فبدأت علاقات السلطة تتجه نحو الانحلال و الخروج عن القاعدة التأسيسية سواء على مستوى المجلس الشوري المبني على المذهب الإباضي أو على مستوى القاعدة الاجتماعية التي ظلّت متمسكاً بالمبدأ الاختياري و إقامة العدل و المساواة، كل ذلك داخل منظومة تأخذ لها مداً و جزراً في ذات الوقت لتظهر التناقضات التي تتغذى منها السلطة السياسية دائماً عندما تتحرف بقراراتها فتحتاج إلى وسائلها الخاصة و احتكار القوة للحفاظ على نفسها وهو ما تفسره إرادة أعضاء الأسرة الرستمية " في جعل نظام الحكم نظرية تختلف عن المثالية الدينية لدى فقهاء الإباضية و عن المظهر الأبوي التقليدي عند البربر و إعطائه (الحكم) مكانة الخلافة الحقيقية.⁶⁰⁷ الأمر الذي رفضه العامة من المسلمين فقامت الثورات التي أثارها مشايخ المجتمع الذين ينتمون للمجتمع الإباضي من جهة، وأعيان المدينة المعارضين باسم العقيدة الاجتماعية من جهة أخرى، فكان من أمر ذلك أن استفحلت أزمة السلطة السياسية (الإمامة) من خلال: أ. ظهور المعارضة باسم العدالة و المساواة و الإختيار الديمقراطي هؤلاء الذين وقفوا في وجه التطرف الإباضي و انحرافه نحو الخلافة و الملك والاستئثار بالإمامة.

ب. انشقاق المذهب الإباضي نفسه بتأمر أعضاء الدولة الرستمية على بعضهم البعض من أجل السلطة (الإمامة) بمساعدة مشايخ المذهب الإباضي، تجلّى ذلك في تأييد البعض منهم ليعقوب بن أفلح الرستمي الإمام السابع وهو ابن أفلح بن عبد الوهاب الإمام الثالث يريدون بذلك "المطالبة بالعرش والعودة إلى العقيدة القوية"⁶⁰⁸ وليس ذلك إلا انعكاس لعملية التنافس على السلطة باسم الدين الذي يظل المتغير الثابت في صناعتها في البلاد الإسلامية كما يوظف في تضارب المصالح المختلفة بين عناصر المجتمع الواحد و بين المجتمعات وهو

606

607

608

الطابع المزدوج الذي يفسر مواجهة رجال الدين ورجال الأعمال، كل منهم يتخذ له من الدين مكانة استراتيجية للتعبير عن الشرعية الإجتماعية و احتكار القوة.

إنه نفس المظهر الذي ساهمت به دولة الأغلبية في القيروان بعد انفصالهم بالحكم عن الخلافة المركزية في بغداد، مع الإشارة إلى أن هذه الدولة و إن كانت تقع في المنطقة الشرقية من بلاد المغرب فإنها ضمت العديد من الأقاليم التي تنتمي اليوم جغرافيا إلى الدولة الجزائرية أي "مايعادل محافظة قسنطينة"⁶⁰⁹ مما يجعلنا نعتبرها مرحلة مهمة في إطار تجربة السلطة السياسية في الجزائر خاصة و قد تعلق الأمر بالمذهب السني الذي يدين به المجتمع الجزائري اليوم رغم استمرار المذهب الإباضي في بعض المناطق كورقلة والمزاب. نشأت إمارة الأغلبية في إطار تبني العباسيين لأسوأ الحلول للحفاظ على هيئة الخلافة و لو في مظهرها الخارجي إزاء ما آل إليه نظام الإمبراطورية الممتدة من جراء الاضطرابات والفتن الدينية السياسية و الانقسامات الجهوية العرقية و القومية القبلية نقلوها معهم كما سبقت الإشارة إليه نحو إفريقيا فاتحين إياها و أين " استنفذ رؤسائهم و لاسيما قادة الجند منهم قواهم في نزعات بين الاشقاء للاستيلاء على الحكم في إفريقيا و غيرها."⁶¹⁰ والانحراف به نحو التملك و الاستبداد و احتقار العناصر البربرية و إبعادهم عن المشاركة السياسية وإدارة شؤون الأمة. و بممارسة الضغط الاجتماعي عليهم تولدت انفجارات ثورية أعطت طابعا شعبويا استقلاليا بنزعة شيعية و إباضية و صفرية و أخرى علوية، حملت كلها سلطة الخلافة المركزية على تعجيل الحل لإخماد الثورات في المنطقة بأن عين ابن الأغلب واليا على إقليم القيروان، إلا أنه و في نفس الفضاء المتوتر و المشحون بالهيجان القومي و التعصب المذهبي و القبلي قُتل والي العباسيين ابن الأغلب، و على إثر ذلك ستغرق القيروان في فتن و نزعات دامية تخللها حكم بن المهلب و غيرهم ممن ظلوا تابعين في ولاياتهم للخلافة العباسية، حتى تولى ابراهيم بن الأغلب، بعد أن رجع إلى إفريقيا عائدا إليها من مصر في ظروف تاريخية، ظلّ يختلف حولها الكثير من المؤرخين⁶¹¹ وتعيينه واليا على

609

1995 2

محمد الطالبي، الدولة الأغلبية التاريخ السياسي 184 هـ - 296 هـ / 800 - 909

611 : محمد الطالبي، الدولة الأغلبية المرجع السابق

إقليم الزاب من طرف هارون الرشيد "و كانت كل القرائن تتوقع لوالي الزاب القيام بدور كبير في أقصى المغرب... واستعادة أراضي المغرب المفقودة..."⁶¹²

إنها إذن هيبة القائد العسكري الذي سيحاط بجنده من العرب في مواجهة مجموعة التناقضات انتجتها الخلافة العباسية و انقلاباتها السياسية الإقطاعية المبنية على صناعة التكتلات العائلية فكانت فاتحة للتجربة الاستقلالية في شمال إفريقيا، وتفكك وحدة الامبراطورية، بفشل النظام اللامركزي الذي حاول العباسيون استحداثه على مستوى السلطة السياسية لتتغلب على البرابرة و الخوارج و العلويين.

وكما استطاع الخوارج و العلويون التمرد على العباسيين والانفصال عن خلافتهم في شمال إفريقيا، كذلك سينسلخ بنو الأغلب السنيون بحكمهم عن الوصايا المركزية، و يقيمون إمارتهم العائلية حتى و إن ظلوا يزعمون التبعية العباسية لإضفاء الشرعية على سلطتهم لأن الولاء " يجعل من هذه السلطة انبثاق من القوة المبجلة في الاسلام(وهي سلطة الخليفة)"⁶¹³ أمام العامة من أهالي القيروان، و ترسيخ مفهوم الأمة الذي بدأ بجماعة رسول الله (ص) فيبقى الدين هو المحور الذي يحاك به النسيج الاجتماعي و هو الأداة لاستدراك القطيعة السياسية، و هنا يتجلى الدور المزدوج للعقيدة في تاريخ الدولة الاسلامية من حيث مبدأ الشرعية الذي تدعيه كل من السلطة القائمة من جهة و المعارضة و التمرد والعصيان من جهة أخرى بتبني الاختلاف المذهبي و التحيز الفرقي و الطائفي كان له أكبر الأثر في تشييد السلطة السياسية في بلاد المغرب.

فلم يبتعد الأغلبة بحكمهم في المغرب الأدنى عن هذه القاعدة المزدوجة للدين، وقد جعلوا من الإسلام والمذهب السني حجتهم العسكرية بدعم من سلطة الخلافة المركزية في بغداد وتنصيب الشرع الثيوقراطي للقضاء على الاضطرابات الاجتماعية و السياسية في المنطقة وربما كانت تلك من ملامح الضرورة الداخلية لفرض الهيمنة بطابعها العسكري، واستخدام القوة لزرع الفتن و تفكك الأمة، فيظهر صاحب السلطة في صورة الزعيم السياسي والروحي الذي يملك القدرة على سن أعراف الأمن و الطاعة " لم يكن ابراهيم الأول رجلا سياسيا ماهرا وربما داهية فقط... بل اتصف بصفات عادية عميقة في انسانيته، فكانت تبعده

612

⁶¹³ جورج ومارسيه، بلاد المغرب و علاقتها بالشرق الاسلامي في العصور الوسطى، ترجمة محمود عبد الصمد هيكل، منشأة المعارف بالاسكندرية 1998

خاصة عن التكلف والرياء والمغالاة... وكان أساسا رجل الاعتدال و القرارات المتزنة وقد عرف المقاتل المظفر الذي كان يتملق كيف يحافظ على الإتران...⁶¹⁴ إنها ليست صفات الرجل (ابراهيم بن الأغلب الأول) بقدر ماهي طبيعة من طبائع السلطة، تتصف بها عند نشأتها و احترافها الشرعية السياسية، بمرجعية دينية، خاصة وإن الإسلام في شمال إفريقيا كان قد تمكن من نوي العلم و استقر كمذاهب فكرية لها رجالها وأعلامها من الفقهاء، سعوا إلى نشر التعاليم الإسلامية في خضم الفتن وفي موازاة الحروب و المعارك المتواصلة بين المسلمين من البرابرة و العرب، وقادتهم العسكريين و أمرائهم السياسيين غير المتعافلين عن الأساس المادي و موارد الثورة الاقتصادية في المغرب الخاضعة منذ عهودهم قبل الفتح الإسلامي إلى البناء القبلي و العشائري، لهذا سوف لن يكون الإسلام هو المعامل المرفوض في تحقيق المعادلة الاجتماعية، بل هو المعامل المطلوب في ذلك وإنما المرفوض هو تجاوزات السلطة المحتومة وانحرافات المادية و العسكرية المسببة للضغط الاجتماعي و استفحال مظاهر الاستبداد، باختراقها نظام الجماعة و اختلاس ممتلكاتها الثقافية و المادية سياسيا، و اجتماعيا باسم الشرعية الدينية بدأ ذلك بتحصيل الفياء والجباية لصالح الحكومة (الخلفاء والأمراء) ولصالح الجهاز العسكري من قاداته وجنده لينتهي إلى تجاوزات ضريبية قدرت حسب ابن خلدون بثلاثة عشر مليون درهم⁶¹⁵ وغيرها من إرادات كانت تعود على أفراد العائلة الحاكمة في الخلافة والإمارة وأهلها الذين أصبحوا يتمتعون بالاستقلال المالي و السياسي في شمال إفريقيا فتطرفوا بالسلطة نحو التوريث العائلي ليقعوا في نفس مأزق الأمويين و العباسيين " فقد قام بالخلافة (الإمارة الأغلبية) ثلاثة من أبناء ابراهيم الأول واثنتان من أحفاده ثم ثلاثة من أولاد أحفاده وأخيرا ابن و حفيد واحد من أولاد أحفاده، أي أن الإمارة استمدت في احدي عشرة حاكما من نفس الأسرة ينتمون إلى ست أجيال.⁶¹⁶ لم تعرف إمارتهم على مد الزمن استقرارا سياسيا أو اجتماعيا كما يخبرنا بذلك تاريخ المنطقة، بل تميزت فترة حكمهم بالاضطرابات الداخلية و الخارجية، لا تُفسر إلاّ على أساس الصراع على السلطة، الذي اتخذ له مرجعين متكاملين:

⁶¹⁴ محمد الطالبي، الدولة الأغلبية مرجع سابق

⁶¹⁵ جورج ماسيه، بلاد المغرب و علاقتها بالمشرق، مرجع سابق

⁶¹⁶

أ. المرجع الديني: وهو ما كان يعكس صورة الاختلاف بين العلويين (الأدارسة) في المغرب الأقصى و الإباضيين الخوارج في المغرب الأوسط والسنينيين في القيروان أو المغرب الأدنى، أسفر عن علاقات خارجية متوترة ستشكل عاملا مستمرا في تحديد الانفصالية السياسية فيما بين هذه المذاهب وإماراتها، و بينها و بين الخلافة المركزية في الزمان.

ب. المرجع الاجتماعي: وهو ما عكسته هذه الخلافات الداخلية والخارجية على الحياة الإجتماعية لسكان المغرب الكبير من عرب و برابرة، ظلوا مهمشين وخارج الاستراتيجية السياسية والإقتصادية لنظام السلطة الوراثية، لا يدفعون ضريبة الإختلاف العقائدي والمذهبي فقط، وإنما أيضا ضريبة الخسائر المادية و البشرية التي ألحقتها هذه الحروب والمواجهات بالوضع العام لشمال افريقيا فكانوا جنودا يدفعون أرواحهم في المعارك كما كانوا ممولين مباشرين عن طريق الضرائب والرسوم، لمصاريف الحرب وتعويض الخسائر، كذلك تحقيق رفاهية الأمراء كما حدث مع أمراء بني الأغلب خاصة في عهد محمد الثاني الذي يعرفه التاريخ بأبي الغرائيق والذي "كثرت في عهده الحروب الداخلية اضطرابات ثغر الزاب' وعودة الروم إلى الهجوم"⁶¹⁷.

فكان من أمر ذلك أن اشتدّ الضغط على الناس ولاحت مظاهر الإستبداد بالسلطة لتقابلها حركات تمردية ساخطة ترفع مطالب العدالة باسم الدين الاسلامي وهنا يتكامل المرجعين الديني و الاجتماعي خاصة في منطقة الزاب "تلك الولاية الصعبة نظرا لهياكلها الطبيعية والإجتماعية"⁶¹⁸ أي سلسلة الجبال المحيطة، و التنظيم القبلي الخاص و المتشعب بالمذهب الإباضي و ما يتضمنه من مبادئ ثورية ستقود الحركة الانتقاضية الدينية ضد سلطة الأغلبة الفاتحة باسم الخلافة الاسلامية، وهو ما نعتبره احدى مرجعيات الاشتباك الديني بالسياسي حول السلطة في بلاد المغرب الذي هو أيضا دولة الأدارسة العلويين، وكنا قد أشرنا إلى أن العلوية مذهب يدعوا أصحابه و معتنقيه إلى استرجاع سلطة الإمامة لأهل البيت من ذرية علي ابن أبي طالب، هذا المطلب الذي تتأقفه دينيا خلال مسيرتهم التاريخية، وخاضوا لأجله صراع عسكري ضد مختلف أشكال أنظمة الحكم و الهيمنة في تاريخ الدولة الإسلامية، جعلتهم يختلفون "وافترقت مذاهبهم في مصير الإمامة إلى العلوية

⁶¹⁷ حمد الطالبي، الدولة الأغلبية، مرجع سابق

⁶¹⁸

* أبو بكر الصديق و عمر بن الخطاب

وذهبوا طرائق قدها، فمنهم الإمامية القائلون بوصية النبي صلى الله عليه و سلم لعلي بالإمامة... ويتبرؤون من الشيخين* لما منعه حقه لزعمهم، ومن لم يتبرأ من الشيخين رفضوه فسُموا بذلك الرفضة ومنهم الزيدية...⁶¹⁹ و غيرها من التسميات التي تعكس الاختلاف المذهبي الذي لا يفسر إلا كصراع على السلطة طالما أن مبدأ هذا الاحتلال يكمن في الأحقية و الأسبقية في الامامة أي السلطة انطلاقا من الحركية النسبية التي تقربهم من رسول الله (ص) أي من الجد المبجل حسب التعبير الانثروبولوجي الأقرب فالأقرب الى الأبعد فالأبعد، و ليست تلك سوى عملية استراتيجية لكسب الشرعية السياسية نقرأها جيدا في تجربة الأدارسة العلويين في شمال إفريقيا وبلوغهم الإمامة المرجوة على يد " إدريس بن عبد الله " * الذي نجى من موقعة الفخّ للانتفاضة الشيعية بقيادة " الحسين " * الذي كان قد بوع من أنصاره إماما للرضا باعتباره ذو حق وراثي في السلطة العليا (الخلافة). هذا الحق الذي ظلّ مطلباً شرعياً يسعى إليه العلويون من آل البيت حتى بعد فشل ثورة الحسين و مقتله، مطلباً سيحمله إدريس بن عبد الله إلى شمال إفريقيا بعد تخطيط مدروس و محكم نابع من كون بلاد المغرب قبلة الهاربين و المنفيين، تبتعد من حيث المسافة عن مركز الخلافة و أن سكانها من البربر و العرب المعمرين لا يملكون الانتماء القبلي و لا النسبي المشرقي، فلا يشكلون أطرافاً حزبية مذهبية بل كانوا على الفطرة الدينية التي نقلها إليهم الفاتحون، مما جعل من هذه البلاد أرضاً للميعاد بالنسبة للمعارضة السياسية والعصيان و التمرد على استبداد السلطة في المشرق الاسلامي و الدعوة إلى سلطة الامامة باسترجاع الحق النبوي المتوارث انطلاقاً من قداسة شخصياته المنبثقة عن انتماءهم النسبي و الديني كمتغير لعب دوراً سياسياً مباشراً في إقامة الدولة العلوية الإدريسية نسبة إلى مؤسسها إدريس بن عبد الله صاحب السلطة الروحية و سليل رسول الله (ص) بعد أن تمت " مبايعته بمدينة ويلي المغربية في عام 172 هـ 789 م على السمع والطاعة و القيام بأمره و الاقتداء به في صلواته و غزواته و سائر أحكامه "⁶²⁰ و ما الجمع بين الصلوات و الغزوات و سائر الأحكام إلا تعبير عن الجمع بين الديني و السياسي من خلال سلطة الامامة الروحية كمبدأ

للشرعية عبرت عنه دعوة القبائل لنصرة الامام إدريس بن عبد الله فيما تضمنه بيانه قائلا: " بسم الله الرحمن الرحيم و الحمد لله رب العالمين الذي جعل النصر لمن أطاعه و عاقبة السوء لمن عانده... فإني أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه و آله و إلى العدل في الرعية و القسم بالسوية و رفع المظالم والأخذ بيد المظلوم و إحياء السنة و إماتة البدع و إنفاذ حكم الكتاب على القريب و البعيد ... هذه دعوتي العادلة غير الجائرة فمن أجابني فله ما لي و عليه ما عليّ، و من أبى فحظّه أخطأ و سيرى ذلك عالم الغيب و الشهادة ... فليبك اللهم لبيك ... و أسألك النصر لولد نبيك، إنك على كل شيء قادر و صلى الله على محمد و آله و سلم ... "621

إذن كان يكفي أن يكون إدريس بن عبد الله من آل البيت (النسب الديني) لتستجيب له القبائل البربرية و غيرها من عرب المنطقة، و ليس في ذلك ما يخص الاسلام وحده وإنما هي القداسة التي تتطلبها السلطة كصفة ملازمة لها تستدعيها العلاقات الاجتماعية وبواسطتها يفهم المجتمع كوحدة، و لا يفهم المشروع العلوي من خلال الامام إدريس بن عبد الله إلا كمشروع سياسي يتطلع إلى السلطة بمرجعية التفاضل بين الديني و السياسي في العقيدة الاسلامية و ذلك:

1 . من حيث الدور السياسي الذي يؤديه الدين في تحقيق التنظيم والضبط الاجتماعيين لم يهمله إمام العلويين و هو يدع في بيانه إلى " كتاب الله و سنة رسوله " و إنفاذ حكم الكتاب على القريب و البعيد أي أحكام الشريعة كقواعد يلتزم أمامها من خلال الهوية الإدريسية (الدينية) فتكون العلاقة بين المجتمع البربري و العربي والسلطة العلوية مشحونة بالقداسة التي ينفرد بها آل البيت فتمنحهم الشرعية السياسية في توارث السلطة و الإمامة.

2. الدور الاجتماعي الذي يؤديه الدين كضرورة لكسب الرضى على إكراه السلطة، نقرؤه في بيان الدعوة العلوية إلى "العدالة الغير الجائرة" و"القسم بالمساواة" و"رفع الظلم" وأنّ الذي يجده الناس عندهم من الحق لا يجدونه عند غيرهم⁶²² وغيرهم هم العباسيون وهم الهاشميون أيضا (أهل البيت) الذين بدعوا كما بدأ العلويون بالدعوة إلى إمام الرضا وإقامة العدل

621621 حسن أمين، الموسوعة الاسلامية ج 1، دار التعارف للمطبوعات، بيروت
622 ة الإمام ادريس بن عبد الله بعد ان تلقى بيعة أنصاره الأوائل، انظر سعدون عباس نصر الله، دولة الأدارسة في المغرب، مرجع

وتطبيق أحكام الكتاب والسنة، والقضاء على ظلم واستبداد الأمويين وكما تطرق العباسيون الهاشميون بالخلافة نحو الملك و التوريث العائلي كذلك آل العلويون الهاشميون الأدارسة إلى وراثة الإمامة بعد استئبابها بقوة دينية وعسكرية توسعية بمفهوم الفتح الإسلامي المبني على الجهاد في سبيل الله كعمل مقدس تطوعت له القبائل البربرية، وعرب المنطقة فتجاوزوا حدود المغرب الأقصى نحو قبائل زناتة و مغراوة و بني يزقن في الغرب الأوسط أي إقليم تلمسان (في الجمهورية الجزائرية حالياً) فاضحت أقليمياً تابعا بمدنه و قرأه إلى دولة الأدارسة العلويين، وتلك هي تجربة زمانية و مكانية في تاريخ الدولة الجزائرية وحركة السلطة السياسية احتجنا إليها في قراءة العلاقة بين الدين و السياسة، خاصة و أن الأدارسة من العلويين الذين تشيقت لهم القبائل البربرية و العربية في شمال إفريقيا، وفي شيعتهم قراءة اديولوجية لإشكالية السلطة في بلادنا بين الدين و السياسة، نظراً لما اختزنته ميدانيا من آليات وميكانيزمات إذا ما وظفناها أنثروبولوجيا لاحظنا تلك القواعد الزمنية التي تؤسس السلطة، لا كمفهوم فقط وإنما كظاهرة تتفرد بخصوصياتها و تتباين بهويتها المذهبية المتنوعة - سنية و إباضية و علوية - انتهت كلها إلى تطوير الجدل الديني والسياسي دون إعطاء الإجابات المقنعة حول طبيعة السلطة وعلاقتها بالإسلام، و لكنها تمنحنا من خلال إعادة قراءة هذا الجدل التاريخي، أهم العناصر و المفردات الأنثروبولوجية للوصول إلى الرد العلمي لا للإجابة ولكن للرد على صعوبة الإجابة.

- كان لتزامن المذاهب الدينية الإسلامية (الشيعية، الخوارج، و السنة) في شمال إفريقيا انعكاساته المباشرة على الحركة الاجتماعية والسياسية في بلاد المغرب الأوسط (الجزائر) وهو امر يحتاج إلى وقفة تأملية لطبيعة السلطة السياسية، وما الموقف التاريخي للدين في تحديد هوية الحكم المبني على القداسة الشخصية و التصورات العقائدية المنبثقة عن التفاوت النسبي المعهود بين القبائل العربية قبل الإسلام والذي اصطبغ بطبيعة دينية بعده لتبقى السلطة مفهوما سيادياً يؤكد التفاوت الاجتماعي بين الأفراد، وأداة عسكرية للحفاظ على هذا التفاوت، وتحولت جيوش الفتح الإسلامية إلى قوة في خدمة التوظيف المزدوج للشريعة

الإسلامية بعد أن حولتها المذاهب والفرق الدينية إلى اديولوجيات و قناعات سياسية تخدم الدعوة إلى تقليد السلطة من خلال مفهوم الحق الإلهي و الحق النبوي، وبين هذا وذاك تكون المجتمع العربي و البربري في المغرب الأوسط (الجزائر) متحيزين لا متحدين، يجمع بينهم الإسلام و تفرقهم المذاهب في بعدها السياسي المرسخ لثقافة السيد والمسود في إطار مفهوم السلطة، وإعادة إنتاج أجيال من أفراد الشعب تربطهم علاقات اجتماعية قائمة على القداسة الدينية و المذهبية لا علاقات الأحكام الشرعية و من خلال بناء قبلي تراتبي يوطد التنافس على السلطة ويبرر الصراع التاريخي حولها.

- يتجلى البعد الديني في قيام النظام السياسي لدولة المغرب الأوسط (الجزائر) في استقراء إثنوغرافياً للمؤسسات المحلية لهذه الدولة أو الدويلات، فتراها معماراً جمع وظل يجمع بين متغيرات مادية و أخرى روحية تعطي الشكل و المضمون لطابع يوحى باستمرار ثقافة دينية تجمع في مخيلاتها السلطوية و الشعبوية ارتباط الدين بالسياسة اجتهد المسلمون في تطويرها وتحضيرها (من الحضارة) استجابة لتلك المنظومة الإديولوجية التي أكرهت الأفراد و الجماعات القبلية على نموذج السلطة الثيوقراطية في إقليم المغرب الكبير، فشيدت المساجد بأفخر طراز، كما سمي إلى جانب ذلك القضاء الإسلامي بتعيين أئمة الفقه وأست جوامع العلم الشرعي كالقيروان الذي شاعت منه أصول الفكر الديني و أحكام الشريعة، وغيرها من المؤسسات عبر دويلات المغرب عامة و المغرب الأوسط خاصة لتكون مراكز إدارية تحفظ فيها هوية السلطة الثيوقراطية و نظام الحكم (ارتباط الديني بالسياسي).

- كان للطابع العسكري الذي قام عليه الدين الإسلامي في المشرق كما في المغرب أولوية في انفصال شمال افريقيا بدويلاته المحلية، فالمعارك و الحروب التي عرفها المغرب الكبير، كانت تعبيراً صريحاً عن التنافس السياسي حول السلطة، ودعوة مشهودة إلى الملك فالتحمت القيادة العسكرية بالقيادة السياسية وغالبا ما كانت موحدة حيث يتحول قائد الجيوش و الحرب إلى زعيم سياسي إماماً أو أميراً للمؤمنين، كما حدث مع أغلب مؤسس هذه الدويلات، ولعلّه الأمر الذي رسخ مفهوم الحكم والسلطة العسكرية في الثقافة السياسية للمجتمع العربي.

2 . أسطورة الشيعة العلوية و كارزما السنة "السياسة الدينية":

لا نعتقد أننا نغالي إذا ما قلنا أن الشيعة في الإسلام وهم من تشيعوا لإمامة علي بن أبي طالب و ذريته من بعده يجسدون نظرية القداسة وأن الأفراد داخل الجماعة لا يمكنهم ضبط علاقاتهم إلا بالتفاوت بينهم في إطار المقدس و المدنس الذي يحدد مراكز الأشخاص و أدواره الأزلية، لا ينبغي لهم تبادلها إلا في حدود شرعية الأسطورة العلوية الدينية التي تبناها إيدولوجيا من أجل الدعاية السياسية و الترويج لسلطة الحق النبوي و الحق الإلهي في ذات الوقت، فلن يكون الإمام صاحب السلطة على البشر إلا من سلالة النبي (ص) أي عائلة علي بن أبي طالب ابن عمه و زوج ابنته فاطمة، هو من يملك حق ميراث الخلافة لأنهم يزعمون " أن علياً يتلقى من النبي وديعة مذهبية و إلهية، هي نوع من الميراث الصوفي لا يحق لأحد أن يشاركه فيه، و هذه الوديعة المقدسة جعلت من علي إنساناً أعلى، فيه شيء من القدرة الالهية و أنه نائب الله على الأرض و وسيط بين الله والناس، و هذا الميراث من الصفات و الفضائل انتقل إلى وريثه و هكذا.."⁶²³

و هكذا تمت حياكة الأسطورة العلوية متمكنة من الفطرة الانسانية للاعتقاد بقوة فوق قوى البشر، فكونت أنصارها ممن سيعرفون بالشيعة الذين انقسموا إلى فرق عديدة و لكنهم يتفقون في غالبيتهم بأن السلطة تتعلق بإمام روعي مهتد بالحق الالهية و يملك ما لا يملكه البشر من صفات القداسة و العصمة و تتوارثها ذريته إلى غاية أن تنتهي بظهور الامام المهدي المنتظر و الذي تقول عنه الأسطورة الشيعية " أن الله حجه عن الأرض و سيظهر في آخر الزمان لمأ الدنيا عدلا و سلاما و دينا حقا... و إلى أن يجيء يقوم مقامه وكيل."⁶²⁴ و هي فترة لازالت تمتد عبر تاريخ المسلمين تؤدي فيها هذه الرواية (الأسطورة) دورها في اتجاه الشرعية السياسية للاستحواذ على الحكم كقوة انبثقت عن الاختلاف بين المثالية الدينية و الواقعية السياسية و الاجتماعية لم ينفرد بها العلويون وحدهم، و إنما شاعت عند غيرهم من الشعوب " إذ نعتز عليها مثلا عند النصارى الأحباش الذين ينتظرون عودة ملكهم "تيودرس" و عند المغول فيما يتعلق "بجانكيس خان"... و يتأكد عند البربر في القرن الثاني للهجرة (الثامن ميلادي) في مراکش مع صالح مؤسس ديانة برغواطة.."⁶²⁵ إلى آخر ما يؤكد

⁶²³ ألفرد بل، الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار المغرب الاسلامي، بيروت، ط 2

1981

624

625

التصور الانثروبولوجي لطبيعة العلاقة بين المجتمع والمقدس و ارتباط آليات الصراع الاجتماعي بالمتغيرات الدينية كأسس لجأ إليها التفكير السياسي لاحتواء الأعراف الثقافية بإعادة انتاجها أو استبدالها، كما سعت إليه الفرقة الإسماعيلية* الشيعية التي انبثقت منها دعوى الفاطمية* في بلاد المغرب و هي دعوة سياسية هيئت لها هذه الطائفة منذ الإمام جعفر الصادق والد المهدي اسماعيل إلى أحد أحفاده و هو عبيد الله الذي صار مهدي الفاطميين و صاحب السلطة الروحية في عرفهم و عقيدتهم، الذي سيؤسس دولة العبيديين في شمال إفريقيا نموذجاً شيعياً قام على أسطورة الإمامة العلوية كما أسلفنا.

و كما كان لكل عصبية دعائها و المؤمنين بقضية دعوتهم، و رجالاً يتزعمون نصرتها كذلك كان للعبيديين داعيتهم أبو عبد الله الشيعي الذي أخفى نواياه السياسية على الكتاميين من قبائل المغرب الأوسط (الجزائر) منتحلاً شخصية المعلم الفقيه مستغلاً للتوتر السياسي و الإجماعي الذي بدأ يسود بين دويلات المغرب العربي، وانحراف سلطانها بالحكم نحو التملك و التوريث و السقوط به في الترف و الإستبداد و كذلك أزمة الخلافة المركزية لبني العباس الذين "دخلوا التلوث: السلطان أو كسرى في ثوب الخلافة و الوزير المدبر لكل شيء باسم السلطان، ثم القوة العسكرية المأجورة بالمال"⁶²⁶ و ما قيام الدولة الفاطمية بصفة عامة إلا انعكاس للأزمات السياسية الكبرى و الصراع على السلطة، صراع ظلّ في كل جهاته يتبنى مرجعية دينية حولت الإسلام إلى مشروع دولة مذهبية تقوم على الطاعة المطلقة للإمام كركن أساسي و مبدئي في دعائم الشريعة عند الإسماعيليين الفاطميين الذين يذهبون إلى أنه "لا دين لمن لا يعتقد بإمامة الأئمة من أهل بيت رسول الله (ص) و أن الله لا يقبل عمل مسلم إذا لم يكن يؤمن بولاية الأئمة، ويطيعهم كطاعته للرسول، يقول القاضي أبو حنيفة النعمان مفكّر الإسماعيلية "لو أن الرجل عمل بجميع أعمال البر كلها، وصام دهره و قام ليله، و أنفق ماله في سبيل الله وعمل بجميع طاعات الله عمره كلّ، ولم يعرف نبيه الذي جاء بتلك الفرائض، فيؤمن به ويصدقّه، وإمام عصره الذي افترض عليه الله عز و جل عليه طاعته فيطيعه، لم ينفعه الله بشيء من عمله"⁶²⁷.

* الإسماعيلية: نسبة إلى اسماعيل بن جعفر الصادق الإمام السادس المعصوم، أنظر:

العلوية، دار الكتاب المصري، 1999

* الفاطمية: نسبة إلى فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه و سلم و زوج علي ابن أبي طالب، أنظر:

⁶²⁶ حسن مؤنس، معالم تاريخ المغرب و الأندلس، مرجع سابق

⁶²⁷ القاضي النعمان بن محمد، دعائم الإسلام، الجزء الأول، تحقيق بن علي أصغر فيضي، دار المعارف 1963

لا يدعي الإسماعيليون بذلك قدسيّة الإمام و طاعته المفترضة من الله مستشهدين بالكتاب و السنة نسا قرآنيا و خطباً منها ما هو نبوي و منها ما ينسب لعلي ابن أبي طالب فقط وإنما يؤشرون أيضا بدعائهم المذهبية إلى تداخل الديني بالسياسي بل الدين هو الإمامة في تصورهم طالما أن الله لا يقبل من عبده عباداته إلا إذا أطاع الإمام لأن طاعة الله من طاعة الإمام حسب تأويلهم لقوله تعالى: "أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم"⁶²⁸ و كما جاء على لسان الامام جعفر الصادق " بنا يُعبد الله و بنا يعصى الله.."⁶²⁹ أي هم آل البيت أولي الأمر من أطاعهم أطاع الله و من عصاهم عصى الله، و كل ما جاء من آيات حول الإمامة و الملك و توريث الكتاب و أولي الأمر و المصطفين إلا و كانوا هم المعنيين بذلك. يقول جعفر الصادق: " إيانا عني بهذا.."⁶³⁰

على أساس من هذه التأويلات و الدعائم الأسطورية، رفع العلويون الفاطميون أركان دولتهم في بلاد المغرب الكبير، معتمدين فيها على سلطة مطلقة يشرعنها التفويض الإلهي لإمامة آل البيت بهوية شيعية، اختلفت عن شيعة الأدارسة. و إذا ما حاولنا تفسير هذا الاختلاف فسوف لن نكون إلا بصدد التأكيد على الغرض السياسي و صراع الهاشميين فيما بينهم حول السلطة، و ما دعائم الإمامة العلوية إلا أدوات إيديولوجية من أجل استيطان عسكري مباشر و إكراه القبائل البربرية و العربية في شمال إفريقيا على الرضا من آل البيت بدعوتهم السياسية الدخيلة على أرض المغرب، خططوا لها منذ إمامهم السادس جعفر الصادق الذي بعث بدعائه* إلى هذه الأرض قائلا لهم: " بالمغرب أرض بور فاذهبوا وإحراثها حتى يجيء صاحب البذر."⁶³¹ إي من سيزرع بذور الدعوة الإسماعيلية و هو: أبو عبد الله الشيعي ليحصدها أو يجني ثمارها صاحب السلطة الشرعية في عرفهم، و إن ظلت السلطة غير شرعية في عرف المجتمع البربري المغاربي، فإن هذه الإمامة العلوية أسست نموذجا سياسيا انفصاليا آخر، تداخلت أحكامه الشيوقراطية لتمدّ تجربة المغرب الكبير عامة و المغرب الأوسط خاصة (الجزائر) بنظام حكم سعى إلى تجسيم مظاهر الدولة من خلال بناءات فوقية بإنجازات حضارية عكست الملك العبيدي أكثر مما عكست بناءات تحتية لمجتمع ملك

⁶²⁸ القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 59

⁶²⁹ مد بن ابراهيم النسابوري، إثبات الإمامة، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس للطباعة و النشر، بيروت، 1996

⁶³⁰

* هم:

⁶³¹

خصوصياته التاريخية السياسية والاجتماعية، ويملك تصوراتهِ الدينية الخاصة ظلّ يدافع عنها منذ ظهرت نوايا الشيعة في تأسيس ملكهم و محاولاتهم العسكرية إقصاء المغاربة من الكتاميين و غيرهم الذين نصرّوهم سياسياً، و الاعتداء على أملاكهم القبلية والعشائرية، إذ أن الدعوة الشيعية الدينية وحدها لم تكن لتتمكّن من بذر بذور السلطة العلوية، بل لابد من بلوغ أركان قيام الحكم و أهمها اصطناع القوة العسكرية لردع المقاومة المغاربية و إسقاط نظام السلطة القائم و رموزه، بدأها داعية الشيعة بعد تجهيز جيشا من أنصاره الكتاميين بحملات متتالية على الأغلبية، فمكنتهم ظروفهم و أوضاعهم الداخلية خاصة - التي يحصرها جلّ المؤرخين في النزاعات العائلية على السلطة، و الميل بها إلى اللهو والفساد و إهمال شؤون الدولة⁶³² - مكّنته من أن ينتصر عليهم و يستولي على القيروان عاصمة الدولة الأغلبية و مركز سلطتها سنة 296، و استحوذ على أموال الإمارة من عدة و عتاد. فكانت له القوة و الثروة دعائم الملك و غايته التي امتدت منذ الرستميّين والأدارسة في المغرب الأوسط و المغرب الأقصى، و كذلك دولة سـجلماسة التي كانت قائمة في الجنوب المغربي، و بذلك تحققت سلطة الإمبراطورية الفاطمية الدينية وعاصمتها المهديّة قاعدة الحكم متصفة بحاميات و أبراج و أسوار تتمّ عن القطيعة الاجتماعية بين سلطة وإمامة العلويين و القاعدة الشعبية من البرابرة و العرب، اسفرت عن ثورات متصاعدة معبرة عن العصيان و التمرد على سياسة شيعة الفاطميين، هؤلاء الذين كشفوا باستبدادهم عن خطّهم الجيوسياسية، لا من حيث المكان الإقليمي البعيد عن مركز الخلافة العباسية ولكن أيضا باستغلال الثورة المغاربية من أراضي و ملكيات خاصة شخصية مكنتهم من أن يؤسسوا قوة سياسية اقليمية بمعايير الفكر الديني و الإستراتيجية العسكرية في إخماد الثورات و توسيع رقعة الدولة الفاطمية.

إنه الدور المزدوج التكاملي الذي كان يحمي عصبية السلطة المذهبية في نفس الوقت الذي يسيء فيه لضرورتها الاجتماعية وبالتالي التشكيك في شرعيتها، وقد لا يكون ذلك ما اتصفت به سلطة العبيديين و حدهم و إنما هو المألوف السياسي الذي يكون سببا في الانقلابات الداخلية لكل نظام فقد التجانس بين متغيراته التحتية و بناءاته الفوقية ولا ترتبط قاعدته بقيمته إلا في إطار علاقات التبعية و الإكراه بالقمع و الردع السياسي فينعكس ذلك

إجتماعيا و اقتصاديا عندما تتحول الحكومة إلى جهاز متطفل على القاعدة بالانتهاكات الضريبية و الإهمال الاجتماعي و المادي تفقد السلطة من خلاله مشروعها الديني ليقال أن الدين ليس سياسة و السياسة ليست الدين.

و بين ما قيل و ما ستتصنعه السلطة في تاريخ الدولة الإسلامية تكمن المفارقة في اشكالية الديني و السياسي و انتقال السلطة السياسية من أسطورة العلويين إلى كارزما السنّيين في بلاد المغرب، أين بقيَ العامل المشترك هو الإسلام و أحكامه القاعدية من نص قرآني وسنة نبوية مؤوّلة ايدولوجيا لخدمة أغراض سياسية.

المبحث الثاني: " السياسة الدينية " المغربية

فبالرغم من استئجاب المذهب الشيعي وتقليده الإمامة في بلاد المغرب (297هـ / 358م) ظلّ دخيلا ترفضه الأغلبية من عامة المغاربة بربرا وعربا متمردين على سلطة الحكم ومحفظين بسياداتهم القبلية عن طريق زعمائهم من السنين، و ربما هذا ما يفسر تخليهم عن نصره الأدارسة العلويين و الرستميين الإباضيين أمام الشيعة الفاطمية التي تلاشت أسطورتها الإمامية و ضعف نفوذها بسبب الاضطرابات السياسية و الانتفاضات الداخلية القبلية، وإخفاق ولايتها في احتواء القبائل تحت سيطرتها الشيعية،" و لم تستطع لا عجرة الكتاميين المسؤولين عن الكثير من الابتزازات، ولا تفاقم الجباية أكثر فأكثر، تقرب الأهالي المغلوبين على أمرهم ممن كانوا يطلقون عليهم اسم المشاركة⁶³³ مما جعل الجهاز العسكري الفاطمي - الذي كان يصنع صفوفه من العبيد و المماليك -⁶³⁴ تتجه مهامه التوسعية نحو الفتح ونشر الدعوة الإسلامية كما هي رسالة الجهاد، ولم تكن أطماعهم تتعد عن حدود الدولة الإسلامية في المشرق و المغرب، لذلك سوف تتجه قبلتهم نحو مصر في بلاد المشرق ليتركوا وراءهم سلطة استبدادية تحاول الإبقاء على نفسها بما تحرص عليه من تبعية مذهبية و إمارة سياسية في بلاد المغرب جسدها بنوا زيري من قبائل صنهاجة فاستطاع هؤلاء أن يتزعموا هذه التبعية في مرحلة أولى لقب فيها بلكين بن الزيري أميرا على بلاد المغرب، ولكن سرعان ما نزع حفدته إلى الاستقلالية التي ستغضب السلطة الفاطمية وانقسام دولتهم إلى دولة بني زيري و دولة بن حماد الذين حصنوا سلطتهم ببناء قلعة كبيرة أخذت اسم أول زعيم لها "حماد بن يوسف بن بلكين بن الزيري" ثم حفدته الذين انتقلوا بسلطتهم إلى بجاية جاعلين منها " أعظم مدن المغرب الأوسط و أوسعها عمراناً"⁶³⁵. و هو أمر له أهمية في الصراع السياسي الديني حول السلطة، لأن هذه التبعية السياسية بالنسبة للفاطميين هي ضمان تعايش المذهب العلوي الشيعي مرجع الشرعية لسلطتهم التوسعية إذا ما فقدوه فقدوها، بذلك سيحاولون إعادة توظيف هذه الاستراتيجية بزرع الفتنة بين قبائل زناتة و صنهاجة و كُتامة التي ظلت

1

12

الهادي روجي، الدولة الصنهاجية، تاريخ أفريقيا في عهد بن زيري من القرن 10

1 1992 41

634 : عبد الله محمد جمال الدين، الدولة الفاطمية في بلاد المغرب و انتقالها إلى مصر، دار الثقافة و النشر و التوزيع، القاهرة 1991.

635 حسن مؤنس، معالم تاريخ المغرب و الأندلس، مرجع سابق

تتصارح فيما بينها بتوزعها الولاء السني للأمويين في الأندلس كقبيلة زناتة، و التبعية الشيعية للفاطميين في مصر كالزريين وكتامة، في ظل هذه النزاعات و الغارات الحربية على بعضهم البعض، ساءت أحوال المغرب الاجتماعية والسياسية، ولم يعد للمذهب الديني سوى الأثر المرجعي الفاقد لدوره الحقيقي في عملية الصراع ليؤكد مرة أخرى أن السلطة السياسية تتطفل على المعتقد كما تتطفل على الواقع الاجتماعي من أجل قداستها و شرعيتها، وإلا كيف تفسر التجاوزات العسكرية و أسلوب القمع و الردع إن لم يكن سوى أدوات استبدادية لفرض التفاوت المادي و الاجتماعي وتحصيل المكانات الاستراتيجية في عملية تقسيم الملكية و انتاج اللاعدالة تصبح بدورها متغير أساسي و مبدئي في صناعة العصبية التي تدور في حلقة حلزونية تعيد النظام الاجتماعي إلى نقطة البداية التي هي غالبا في نموذج الدولة الإسلامية التوظيف الديني بظهور التعصب الذي سيتسبب في اضعاف النفوذ الشيعي في بلاد المغرب من خلال الاضطرابات العنيفة و المعارك المتواصلة بالغزو و التقتيل⁶³⁶ تعبيرا عن إنهاء العلاقات السياسية و الدينية بين بني زيري الصنهاجيين و الفاطميين، لتحصل بالتالي القطيعة المذهبية و ترسيخ العقيدة المالكية، واجهها الخليفة الفاطمي "بناء على النصيحة الميكافيلية التي أسداها إليه وزيره بأن أسلم إفريقيا إلى جحافل الأعراب الرحل الذين كانوا يضايقونه.." ⁶³⁷ تلاشت على إثرها عصبية الزريين و كذلك جيرانهم و خصومهم ابناء عمومهم بنوا حماد، في غرب المغرب الأوسط، لتصبح أراضيهم و ممتلكاتهم بين أيدي الغزاة الهلاليين الذين حولوا مدنهم إلى دويلات مستقلة متناحرة و أمست العقيدة الإسلامية بين أفرادها مجرد مفردات ثقافية تتخللها الأحكام السنية و الإباضية و الشيعية غير قادرة على حماية الملكيات من عقارات و حرف من التخريب و الاغتصاب الهلالي فانهارت البناءات التحتية لدولة المغرب الأوسط القائمة دائما على الاضطرابات و الصراع المتواصل حول الزعامة السياسية بين قبائلها المتباينة في مذاهبها الدينية.

استنفذت حينها كل المرجعيات العقائدية، و انفكت المركزية السياسية القبلية لتشتد الثورات الداخلية و تنتشعب، لا تفسر إلا بالقصور الذي يصيب جهاز السلطة السياسية عندما تتحرف عن ضرورتها الاجتماعية، و يتحول الدين في قواعدها إلى آليات ثانوية للحفاظ

⁶³⁶ انظر تفاصيل ذلك: الهادي روجي ادريس، الدولة الصنهاجية مرجع سابق

على مقاليد الحكم، ولا تعكس سوى الخلل الذي يصيب المعادلة السياسية/ الدينية، وكل من السياسة و الدين فطرة الأفراد في اجتماعهم.

أولاً: ظهور الشخصية الإقليمية (الكارزما السنية)

تبقى الزعامة تنشد التغيير باسم الدين الإسلامي و ظهور الشخصية الإقليمية، لتصبح في تاريخ المغرب الكبير - وقد تحوّل إلى مغرب عربي - إلى عامل رئيسي في تحويل مسار الدولة الانفصالية في بلاد المغرب إلى دولة استقلالية توسعية، و سوف لن تكفي السلطة بالسيادة القبلية بل تسعى للهيمنة على جميع القبائل أو أغلبها باسترجاع توظيف مفهوم الفتح و العمل الجهادي الذي سيقوده رجال المغرب و يتزعمه هذه المرة أمراء القبائل دون وصاية مشرقية، لتشعر الشعوب بسيادة الهوية المغاربية و إعادة تقييم الحياة الاجتماعية والاقتصادية و السياسية في هذه البلاد التي أسلمت لتعاليم القرآن و أحكام الشريعة، حتى وإن لم يكن ذلك في المستوى الفقهي المطلوب نظراً للاضطرابات و الحروب التي طبعت الشمال الافريقي منذ الفتح بسبب التداخلات المذهبية المتحزبة التي جزأت أبناء المغرب الكبير إلى فرق و طوائف متناحرة لم تعكس في مدها الزمني و المكاني سوى وضعا متأزما سياسيا و متدهورا اجتماعيا لأن الصراع حول السلطة السياسية بمختلف أشكاله التابعة والمستقلة، أنتجت شعبا فاقدا لحقوقه الاجتماعية حتى في ظل ما أنجزته هذه الحكومات المتعاقبة من معالم يسميها التاريخ بالحضارة الاسلامية، اقتصرت على المباني و العمارة والهندسة الخارجية لبناء الدولة، و أهملت تربية الافراد اجتماعيا و سياسيا، فلم تبدُ اقتصاديات الشمال الافريقي في عهد هذه الدول المتعاقبة إلا كانعكاس لمستوى السلطة الملكية و طبيعة الخلافة التي أرادوها اسلامية، و لم تكن ما شيدته و ما ستشيده سلطة الخلافة كما سيأتي في بلاد المغرب سوى أشكال سياسية نظامية تفنقد لقواعدها التأسيسية التي لا تزول بزوال السلاطين و الملوك و الخلفاء، هؤلاء الذين اقتصرُوا على أسلوب التحدي متذرعين بأحكام الاسلام و شرائعه ونصرته لتبرير الاعتداءات القبلية على بعضهم البعض، و قيادة سياسة مركزية استبدادية أدت إلى احتكار تعاليم العقيدة الدينية و الغلو في الاجتهادات الفقهية لتبرير السلوك المتسلط و شرعنة العنف و القمع الرادع لا للانتفاضات الشعبية فقط، بل لحركة التطور الفكري و المادي و حتى الاجتماعي.

أمام ذلك كلّه بقي الدين الاسلامي مجهولا بأحكامه عند الغالبية من القاعدة الشعبية تلهيهم الحروب و المعارك إذا كانوا من جنودها، و تقصيمهم نحو الجبال و الأرياف و حواشي الحواضر إذ ابتعدوا عنها، فكان ذلك ما يبدو أنه ما تظن إليه اللّمثانيون من قبيلة صنهاجة في القرن الحادي عشر، فاستعادوا ميراث القيروانيين الفقهي السني على يد الفقيه عبد الله بن ياسين الذي جاءهم من سجماسة معلما لشرائع الاسلام. و لما صعب الأمر على هذا الفقيه أمام تشدّد أفراد هذه القبيلة بأعرافهم و عاداتهم المخالفة لأحكام الشريعة الاسلامية أي ذلك المنكر الذي أراد تغييره، قرّر الابتعاد متجها " إلى جزيرة في مصبّ نهر السنغال هو و من اتبعه من وجوه القبائل حيث انزلوا و انقطعوا للعبادة و دراسة أمور الدين و أمور التقوى.."⁶³⁸ فكونوا طائفة دينية تعيش داخل الرباط فسموا بالمرابطين، و لكنهم كانوا في نفس الوقت محاربين من حيث النظام العقائدي الذي أسسوه على مبدأ الاصلاح والتغيير الاجتماعي و السياسي و الاقتصادي، بعد أن أصبحوا قوة متجانسة باسم الطاعة للقائد الروحي ابن ياسين، و خضوعهم لمنهجه النظامي المستقل عن الاعراف القبلية التي سيخترقها هذا الشيخ الفقيه بتعيينه لقائد القوة العسكرية يحيى بن عمر الذي ستحدر عنه السلطة الثيوقراطية المرابطية في بلاد المغرب.

فقد كان لعبد الله بن ياسين زعامة روحية دينية لم تولد إلا نفسها من خلال القادة العسكريين الذين يصورهم التاريخ كنماذج لها أبرزهم يوسف بن تاشفين الذي وليّ الحكم في سنة 1061 م - 453 هـ و دامت سلطته ستة و أربعين سنة، أهّلته إليها إلى جانب مبدأه الديني صفاته الكارزماطية، استطاع من خلالها جلب المعجبين الذين صنعوا صفوف الجهاد و فاتحا بهم أغلب القبائل و ما كان لها من دويلات في الشمال و الوسط الافريقي. ولم يكن يوسف بن تاشفين من آل البيت فحقّت له سلطة الامامة العلوية، و لم يكن إياضيا فحقّت له الامامة الخوارجية، و لم يكن سليل الخلفاء الأمويين أو العباسيين فحقّت له السلطة الوراثية، و إنما كان من أبناء السيادة القبلية البربرية، لا يرتبط بالإسلام مذهبيا أو شيعيا، بل ارتبط بالإسلام بما ألمّ به من تعاليمه و أحكامه، شأنه في ذلك شأن القبائل الصنهاجية التي كانت تدين بالإسلام " و لم تكن تعرف أحكامه إلا لماما"⁶³⁹ و تلك هي المفارقة التاريخية التي ستجعل

⁶³⁸ سعدون عباس نصر الله، دولة المرابطين في المغرب و الأندلس، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت ط1 1985
⁶³⁹ حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي، الجزء الرابع العصر العباسي الثاني في الشرق المغرب و الأندلس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط 4 1996

من السلطة السياسية في بلاد المغرب الكبير تبدأ عهداً جديداً، نجحت فيه الطاقات العسكرية في توحيد القبائل و المدن إلى دولة كبيرة، انبثقت سيادتها عن قواعد تبقى دائماً تمدّ إلى النهي عن المنكر و الأمر بالمعروف بأقوى الإيمان لا بأضعفه، و لم تظهر قوة الإيمان هذه المرة في زمن المجتمع المغربي عن سلطة إمامية أو سلالية نسبية، بل هي قوة القيادة الشخصية المؤمنة بأحكام الاسلام و شرائعه لتصبح الامارة أو الخلافة من الزعامة الكارزمانية المتمردة على الأعراف الاستبدادية و اختراقها لمنطق الضرورة الاجتماعية.

لا نقصد هنا تراجع دور الدين في تغيير مسار السلطة السياسية، و إنما نحن بصدد الإشارة إلى دوره الأزلي في تسجيل البداية عند نهاية كل نظام. فزعامة يوسف بن تاشفين يشرعها توظيف صفاته البطولية - التي تفانى المؤرخون في وصفها* - لخدمة نصرته الاسلام و تطبيق أحكامه في تنظيم الجماعة و سياسة الدولة. فيكون الأساس ديني و هذا ما يبرر الغزوات التي قادها المرابطون منذ عهدها الأول على يد عبد الله بن ياسين الزعيم الروحي و من عينهم من قواد عسكريين، حتى انتهى الأمر إلى قيادة و إمارة بن تاشفين بعد أن تنازل له عنها ابن عمه أبو بكر بن عمر و قد " هاله ما رأى من ضخامة جيوش يوسف بن تاشفين، و أدرك انه لا قبل له بمناوئته، فتنازل له عن السلطة و سلم إليه أمر المغرب أمام شيوخ لمتونة و أعيان الدولة المرابطية"⁶⁴⁰. فتمكن هذا القائد الصنهاجي من أن يعيد تأصيل المعتقدات الاسلامية بمظهر نضالي للجهاد المقدس كمشروع اجتماعي سياسي من أجل اصلاح الأنظمة المضطربة بين القبائل المتنافسة على السلطان والسيادة و استدراك ما تمّ اتلافه من أحكام و تصورات بنائية بقوة شخصية أنشأ بها واقعا جديدا لا يقوم على أي تعصب مذهبي بل عن قناعة إيديولوجية مبنية على بطولة زعاماتية للقائد الديني العسكري.

فقد كان الأثر الكارزمي في قيام الدولة المرابطية أقوى من أي أثر آخر، تلك الكارزما التي جمعت في شخص ابن تاشفين الإيمان و الامارة، فكان أميراً للمسلمين (المؤمنين) و هو اللقب الذي ستحمّله سلطة الخلافة الاسلامية في شمال إفريقيا، و به سيتم توحيد أغلب القبائل البربرية و العربية ثم إسبانيا (الاندلس) بعد أن " طلب نجدتهم كل من ملك اشبيلية و الأمراء المسلمين الآخرين ورؤساء الطوائف المهتدين بحركة الاسترداد المسيحية"⁶⁴¹ فكانت

* رجل دين، خير، حزم، داهية، محارب....
عباس نصر الله، دولة المرابطين بالمغرب و الأندلس، مرجع سابق
640 حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي، مرجع سابق
641 جورج مرسيل، بلاد المغرب و علاقتها بالشرق، مرجع سابق

(1) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي / (2)

معركة الزلاقة بداية جديدة للتوحيد السياسي باسم الفتح الاسلامي الذي كان المرابطون قد بادروه بتوحيد فروع قبيلة صنهاجة، و الانتصار على أتباع الشيعة الفاطمية في بلاد السوس، ثم غزو قبيلة زناتة المناصرة للأمويين في الأندلس ثم ساروا نحو بورغواطة " وكانت هذه القبيلة تدين بمذهب ينافي تعاليم الاسلام ⁶⁴² ففضوا على ما كان يسودها من معتقدات وضعية بغزوها و قتل زعيمها.

من ثم كانت لهذه القوة الناشئة بزعامة يوسف بن تاشفين أثرها في الاصلاحات السياسية والاجتماعية و الاقتصادية انطلاقا من تطبيق أحكام الدين و إقامة الحدود الشرعية خاصة في ما يتعلق بالتنظيم المالي، حيث رفعت القيادة المرابطية ضغط الجبايات التي مارسها الحكام على رعاياهم " و اكتفوا بجباية الأموال التي نصّ عليها القرآن الكريم ⁶⁴³. فكان لهذا العامل الاقتصادي أثره المباشر على النظام الاجتماعي العام و إعادة تأسيس العلاقات بين السلطة السياسية و الشعب من منطلق الفعالة و الاعجاب، كمتغير أساسي في شرعية السلطة المرابطية المنبثقة عن الفقه السنّي و أسلوب النقشف الذي تطلّبتّه الضرورة الاجتماعية لعلاج الخلل و التفاوتات التي آل إليها الواقع الاجتماعي على عهد السلطة الفاطمية و أتباعها من الزريين، فانصهرت المعارضة البربرية و العربية في شمال إفريقيا تحت لواء الكفاح الذي ضمّ الصحراء إلى ساحل البحر المتوسط و مدّ حدود الدولة من ساحل المحيط إلى شرقي نهر ملوية و إقليم تلمسان، و الجزء الغربي من المغرب الأوسط حتى مدينة الجزائر ⁶⁴⁴.

و بتغيير مفهوم الغزو بمفهوم الكفاح امتدّت سلطة المرابطين سياسيا و ثقافيا متخذة لها الطابع الاصلاحى الدينى لإضفاء الشرعية على ما عرف بالفتوحات، و كسب تأييد أمراء القبائل وشيوخها و الاعتراف بالزعامة العسكرية لمؤسسها. و سوف لن تحمل هذه الزعامة - بالرغم مما استطاع المرابطون تشييده و تحقيقه من معالم حضارية و إصلاح سياسي اجتماعي - سوى مظهر من مظاهر بسط النفوذ السياسي للمماليك العربية الاسلامية في الأندلس الذين " وقعوا صرعى إغراءاتها في خلال جيلين، فقدوا صفتهم البربرية التي كانت سببا في نجاحهم، و هُزموا بأفارقة آخرون تتوفر لديهم قوة جديدة ⁶⁴⁵

642

643

644 : سعدون عباس نصر الله، الدولة المرابطية مرجع سابق
645 جورج مارسيل، بلاد المغرب و علاقتها بالشرق، مرجع ساب

إنها سنة قيام السلطة السياسية و تطوراتها الزمنية، لتصل إلى مرحلة تفتقد فيها صفات الشرعية بانحلال دعائم قيامها و سبب وجوده، و تدخل في علاقة التباس مع العقيدة الدينية. فهؤلاء المرابطون الذين تزعموا العملية السياسية التوسعية و قادوا الفتوحات الدينية فجمعوا بين الدين و السياسة، حولوا الزعامة الكارزمانية إلى استبداد عسكري عندما تجاوزوا رباط دعوتهم الدينية، ولم تتمكن سيادة الفقهاء و إنشاء المساجد الذي تجاوز 600 منبر⁶⁴⁶ في دولة المرابطين من أن تحمي هذا النظام النموذجي في شمال افريقيا من الوقوع في مفارقات السلطة السياسية و تمردها على العقيدة التي بدأت بها و قويت من خلال و لكن في صورة أشبه ما تكون بالسطحية لا مؤسساتية، لأن الزعامة المرابطية و هي تقوم على المذهب المالكي، اقتصر على علم الفروع من العقيدة الاسلامية خاصة على عهد علي بن يوسف بن تاشفين الذي " اشتد إثارة لأهل الفقه و الدين و كان لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورتهم.."⁶⁴⁷ يريد بذلك تحصين الزعامة السياسية بالعقيدة الاسلامية و مذهبها المالكي. إلا أن مثل هذا التشديد في تفضيل الفقهاء المالكيين و - " تقبيحهم علم الكلام و هجرهم من ظهر عليه شيء منه، و أنه بدعة في الدين.."⁶⁴⁸ - أد إلى ما لا تحمد عقباه على مستوى السلطة السياسية و مصير الدولة المرابطية بصفة عامة.

- (1). الاساءة إلى علاقة الديني بالسياسي بالقضاء على التفكير العقلي للبحث في كتاب الله و تأويل آياته، و تجميد أحكام الدين الاسلامي في المذهب المالكي (نسبة إلى مالك بن أنس) في مواجهة تطور الحركة السياسية و اضطراب الأحداث و تفاقمها داخليا و خارجيا.
- (2). أعطى هذا التوظيف السياسي المباشر لأحكام الدين - بتقريب الفقهاء المالكيين من علماء علم الفروع فقط - أعطى طابعا إيديولوجيا للسلطة المرابطية، تريد من خلاله لا الالتزام بالعقيدة الاسلامية فحسب و إنما الدفاع عن وجودها التوريثي و هويتها الزعاماتية باحتكار أصول الفقه و تقييد التفكير الديني، و منع دراسة تأويل القرآن و الحديث "بالوعيد الشديد من سفك الدماء و استئصال المال إلى من وجد عنده شيء منها.."⁶⁴⁹
- (3). أدى هذا التشديد إلى تقوقع المعرفة الدينية الفقهية و انعدامها عند أفراد الشعب واستعادة الخلاف المذهبي بطريقة غير مباشرة بين المالكية و غيرها، خاصة و أن التجربة المذهبية

⁶⁴⁶ انظر حسن مؤنس، معالم تاريخ المغرب، مرجع سابق

⁶⁴⁷ عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب www.al-mostafa.info/Pdf

⁶⁴⁸

⁶⁴⁹

في المغرب الكبير تعرف لها مرجعية لا بين المذاهب السنية فقط و إنما بين المذاهب السنية و الشيعية و العلوية و غيرها كما أسلفنا.

4). أدت الارادة المستمرة في تقريب السلطة السياسية للفقهاء إلى " تعظيم أمرهم وانصراف وجوه الناس إليهم، فكثرت بذلك أموالهم و اتسعت مكاسبهم ⁶⁵⁰ و هم كما يذكرهم "المراكشي" في كتابه " المعجم في تلخيص تاريخ العرب" من فقهاء الفروع ضيقوا العلم بابتعادهم عن تأويل الكتاب و الحديث، و استطاعوا بفضل تأييد الأمير المطلق لهم أن يتحولوا إلى فئة مميزة حولت بدورها علاقة الدين بالسياسة إلى علاقة نفعية لا اجتماعية و تحولت قواعد المالكية و أحكامها إلى قيود سياسية ساهمت بأسلوب زعاماتي في ترسيخ ثقافة التبعية المطلقة و الخضوع في غفلة عن أحكام الشريعة الاسلامية سواء كان ذلك على مستوى السلطة السياسية و أمراءها الذين انحرفوا عن طبيعة الرباط الذي صنع زعاماتهم، أو على مستوى أفراد الشعب الذين حوصروا بقواعد علم الفروع و هم أبعد ما يكونوا عن فهمها واستيعابها، وهو الفج الذي ترك مجالاً تتسللت منه البدع والخرافات إلى الحياة الاجتماعية.

و هو أيضا الفج الذي سيسمح لحركة المعارضة المذهبية بأن تنتشط مدعية محاربة هذه البدع و الاصلاح الاخلاقي بالترويج إلى المذهب الظاهري* لا تعصبا له و لأحكامه وإنما كبديل لمرحلة جوهريّة في التغيير و الثورة على السلطة القائمة التي لا بد و أن تزول طالما زالت دعائم قيامها كما رأينا، و سوف لن يبني الدعائم التغييرية سوى المعتقد الديني وشرائعه القاعدية التي تمكّن ابن تومرت - و هو من علماء الدين - من أن يؤدلجها بأسلوب كارزماتي تجلّى عبر دعوته المتواصلة إلى تكفير سلطة المرابطين منتقلا من مكان إلى آخر داخل الدولة و خارجها، ينشد تغيير المنكر و الأمر بالمعروف مؤولا للنص القرآني و الحديث النبوي كبرنامج ثوري لمشروع السلطة الموحدية نسبة إلى المبدأ الذي قامت عليه دعوته الدينية و هو " التوحيد " ، فلقب نفسه بالمهدي الذي ألزمه القدر بمقاومة الانحراف عن التعاليم الدينية في الممارسة الاجتماعية (سياسةً و اقتصاداً و أخلاقاً..الخ).

و لم يدعي ابن تومرت المهدية في فراغ بل استند في ذلك على مقوماته العلمية والشخصية و ما اتصف به من فطنة في تأويل الواقع المغربي (شمال إفريقيا) الذي اختاره لثورته في إطارها الجغرافي و التاريخي، و بجوانبها السياسية و الاقتصادية و الدينية.

و لم يكن ليدعي لنفسه هذه المكانة الدينية خارج ذلك الوضع السياسي الذي صنعه أسس الفقه المالكي، استأثر بها الفقهاء دون أي مدّ اجتماعي نحو القاعدة الشعبية التي تواجدت خارج نطاق الرعاية الدينية و السياسية، لتتسع الهوية بينها و بين القمة (الطبقة الحاكمة). و هو التفاوت الذي تولده السلطة السياسية عندما يتم لها احتكار القوة المادية و المعنوية و تتحول قواعدها التنظيمية إلى عوامل ضغط اجتماعي، لا تمارس وظيفتها إلا عسكريا و سوف لن تواجه إلا عسكريا كعنصر سياسي تحتويه أحكام الشريعة بفتوى الجهاد و إقامة التوحيد الذي سيربط بين توحيد التعاليم و توحيد المغرب الكبير، أو بمعنى آخر بين الربط بين الديني و السياسي عرف ابن تومرت كيف يحسن العلاقة بينهما من خلال تلك الأسس الفكرية و العقيدية التي رفع بها دعوته زاعما أنه المهدي المنتظر، فقال في خطبته عندما بويح من قبل أتباعه إماما عليهم: " الحمد لله الفعال لما يريد القاضي بما يشاء لا راد لأمره و لا معقب لحكمه و صلى الله على سيدنا محمد المبشر بالمهدي الذي يملأ الأرض قسطا و عدلا كما ملئت جورا، يبعثه الله إذا نسخ الحق بالباطل و أزيل العدل بالجور، مكانه المغرب الأقصى و اسمه اسم النبي و نسبه نسب النبي ".⁶⁵¹

فإذا كان ابن تومرت قد أعطى لنفسه من خلال هذا الخطاب الحق الالهي و النبوي في الامامة و هو يؤكد أن الله القاضي بما يشاء لا راد لأمره، و يقصد بذلك أن إرادة الله ومشيبته في أن يكون هو المهدي المنتظر، فقد أراد بذلك إعادة توظيف الأسطورة العلوية كمتغير يضيف لشخصيته قوتها الكارزمية و منحه القداسة النبوية وبالتالي شرعية الإمامة ، لأنه و إذا كان ابن تومرت يرى " الايمان بالإمامة ضروري وفرض على الجميع و هو من أركان الدين و عمدة من عمدة الشريعة، و لا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بوجود اعتماد الإمامة في كل زمن من الأزمان إلى أن تقوم الساعة .."⁶⁵² تماما كما كان يرى ذلك الإمام جعفر الصادق مؤسس المذهب الشيعي. إلا أن الفقيه ابن تومرت تزعم حركته

⁶⁵¹ علي محمد الصلابي، دولة الموحدين، دار البيارق للنشر، عمان ط 1 1998

⁶⁵² ألفريد بل ، الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي ، مرجع سابق

الخاصة و تصوراته الفقهية، قام بتأسيسها كمشروع إصلاحى سياسى. و لم يكن داعيا لغيره، بل كان سنياً متأثراً بفقهاء الغزالي، يملك إرادته الخاصة وقناعاته المذهبية حولها من قناعات تنظيرية إلى قناعات اجتماعية عملية، شكّلت قاعدة لدعوته الدينية/السياسية.

هو ما استحدثه هذا الزعيم المصمودى الأصل فى دعوته باعتماده على القاعدة الشعبية وهو يجمع بين الأسطورة المهدية و بين قدراته البارعة للكفاح ضدّ حكومة المرابطين فاستطاع أن يؤسس جماعته ابتداءً بتلامذته المعجبين به نظراً لما " بهرهم به من سعة علمه و فصاحته المقنعة و قدراته الهائلة على الاستشهاد بآيات القرآن و أحاديث الرسول(ص)"⁶⁵³ و كما بدأ عبد الله بن ياسين باتخاذ الرباط قاعدة دينية و عسكرية ، كذلك اتخذ بن تومرت لنفسه مغارة لجأ إليها عندما بدأت تواجهه المقاومات القبلية، و هناك بدأت تقد إليه العامة من الناس للتبرك الذي سيتحول إلى انخراط فى حركة التوحيد والإصلاح. فقد عرف بن تومرت (المهدي) كيف يصنع قداسته و هو يمسح على رؤوسهم و يدعو لهم الله ، فكون منهم حلفاءً موحدياً لنصرة دعوته و تحقيق مشروعه.

إنها الأساليب نفسها تلك التي عكست طبيعة العلاقة بين الدين الإسلامى و سياسة الحكم تداخلت فيها قوة الأعراف الدينية و قدرة الزعيم الشخصية المستترة تحت رداء التقوى المثالية و التواضع، لا لنشك فى هذه التقوى و لكن لنقرأ سوسيولوجيا كيف بنت أنظمة الحكم الإسلامى ارتباط الدين بالسياسة حول السلطة من خلال قداسة الشخص الحاكم الفقيه، لا من خلال قواعد الدين و أحكام الشريعة و اعتبارها أعراف مجردة خارج نطاق النزوات المذهبية و الايديولوجية، و بدلاً من أن تحلّ هذه القواعد مكانتها الاجتماعية داخل النظام العام لدولة الإسلام، وظّفت لاحتلال المراكز و تقديس الأدوار المتوارثة بالخلافة السياسية و المبايعة العسكرية كما ظلّ يحدث فى تاريخه سلطة الدولة الإسلامية. فإذا كان عبد الله بن ياسين خلف يوسف بن تاشفين لتجسيد السلطة الكارزمية فى دولة المرابطين، كذلك يخلف ابن تومرت القائد العسكري عبد المؤمن بن علي الذي بنى الدولة الموحدية و أنجز مشروع السلطة الدينية.

هكذا سوف لن يحمل التغيير و الإصلاح المنشودين فى دعوة التوحيد سوى تغيير لأسماء شخصية، الفقيه ابن تومرت بدل الفقيه عبد الله بن ياسين و القائد العسكري عبد المؤمن بن

علي بدل القائد العسكري يوسف بن تاشفين، لتبقى تجربة السلطة السياسية في إطارها المفرغ من أي عقد اجتماعي مستمرة لقرون من الزمن تمّ فيها ترسيخ ثقافة التبرك بالعباءات الدينية و ابتعاد المضمون الديني عن الممارسة العملية، مما سيعكس مظهرا لعلاقة الدين الاسلامي بالسياسة مقروءة في جدلية السلطة كإشكال تاريخي ظلّ يطبعه الولاء و العمليات العسكرية و الردع الاجتماعي حتى في إطار الحركات الدينية الاصلاحية كما تجلّى في حركة الموحدين و خلافة المهدي عبد المؤمن بن علي و قد " أراد بن تومرت صورة حقيقية له و أعدّه الإعداد اللازم للقيادة و الزعامة... و أمر أتباعه بإطاعته في كل ما يقول و أن يقتدوا به في كل ما يفعل."⁶⁵⁴ فنستطيع أن نقول أنه التوريت الزعاماتي العسكري لا التوريت العقائدي و السياسي لقواعد الدولة خاصة، و أن الوريث العسكري عبد المؤمن بن علي ملك استعداداته الشخصية للتنافس على السلطة و التطلع إلى زعامة تكرّس الولاء لشخصه و أسرته، يشرّعها بما اختصّ به " من فضل و علمه بالدين وقوة شخصيته و عزيمته و حسن سياسته و رجاحة عقله و شجاعته.."⁶⁵⁵ بايعته للإمارة الطبقات التي أسسها بن تومرت و ليس لنسب علوي أو عباسي أو فاطمي و إن كان كما فعل من سبقه للإمارة، ظلّ يمهّد لنسبه العربي فقال: " بأنه قيسي من مضر و لكومية عليه حق الولادة و المنشأ فيهم و هم أخواله..."⁶⁵⁶ و كأن الإمارة لا تكتمل إلا بالنسب و المكانة القبلية، بل هي الحقيقة العملية التي تجسدها الثقافة القبلية حتى في ظل التوحيد العظيم الذي أنجزه الموحدون، فقد قاتل عبد المؤمن بن علي جيوش المرابطين في كل البلاد المغاربية من فاس إلى مراكش عاصمة الدولة المرابطية، متجها إلى تلمسان زاحفا نحو المغرب الأوسط (الجزائر و المغرب الأدنى) تونس) ، ماداً نفوذه إلى غاية برقة و طرابلس (ليبيا) ثم الأندلس فاتحا إياها.

و لا يخفى ما يمدّه مفهوم الفتح من شعارات مقدسة تحتاجها السلطة السياسية في الاسلام لشرعنة عملياتها العسكرية، فهي الحرب المقدسة التي صنعت أمير المؤمنين و مدت نفوذ السلطة السياسية " من طرابلس شرقا إلى السوس الأقصى غربا لأول مرة في تاريخ المغرب منذ عهد الولاة.." ⁶⁵⁷ و لم تشيّد إلا الحصون و القلاع و ورفع أسوار القصور، و ما كثرة المساجد إلا لترفع على منابرها أسماء الأمراء و تقدم فيها فروض الطاعة و الولاء و تحشد

⁶⁵⁴ علي محمد محمد الصلابي، دولة الموحدين/

⁶⁵⁵ حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام السياسي الديني و الاجتماعي و الثقافي، مرجع سابق

⁶⁵⁶ علي محمد محمد الصلابي، دولة الموحدين، المرجع السابق

⁶⁵⁷

فيها الجيوش. فلم يختلف الأمر فيما يتعلق بثورة الموحدين، فهي دينية في جوهرها بإصرار من قائدها العسكري و أميرها الذي " أقام كثيرا من معالم الاسلام، و نادى " من ترك الصلاة ثلاثا فاقتلوه " و أزال المنكر و كان يؤمّ الناس و يتلو في اليوم سبعا، و يلبس الصوف و يصوم الاثنين و الخميس و يقسم الفيء بالشرع، و كان يأخذ الحق إذا وجب على ولده."⁶⁵⁸ كان هذا يكفي لتكون السلطة إسلامية، فتملك الحق في احتكار تعاليم الشريعة حتى و قد فتحت مراكز للعلوم و الآداب و مدارس لتخريج رجال السياسة و موظفي الحكومة و قادة الجيش إلى ما غير ذلك مما نقله المؤرخون عن إنجازات عبد المؤمن بن علي، مقدرين ذلك بحزم و فطنة أمير المؤمنين هذا الذي سيعيد إنتاج النموذج الملكي التورثي والعسكري في صناعة السلطة السياسية و قيامها بحزمه و فطنته هذه، فأعطى كما تمليه الضرورة السياسية للاحتفاظ بهيمنتها في الداخل كما في الخارج، بأن تكون المؤسسة العسكرية مشروعا قائما و أوليا تضبطه مفاهيم الفتح و الجهاد المقدس في سبيل تطبيق تعاليم الاسلام و أحكامه، حتى و إن كان ذلك في حدودها الضيقة المعطلة أمام أية اجتهادات فقهية أو مقصورة على فئة معينة تملك حق العلم و حق الفتوى في حدود ما يؤهلها لذلك سياسيا و ليس دينيا، و تبقى الرعية (الشعب) في كفالة الفقيه أمير المؤمنين ليضمن بذلك مستقبل العائلة الحاكمة.

لم يبني الموحدون سلطتهم على أساس مؤسساتي عقائدي، بقدر ما خاضوا تحديا عسكريا اعتمدوا فيه على تصورات عقائدية مصاغة في حدود الطموح السياسي. و الاستناد على أسلوب المشيخة - الذي كان قد بدأه ابن تومرت - استنبت سلطة عبد المؤمن بن علي وقوته العسكرية التي صنعتها الحشود الضخمة من الجند، و لكنها افتقدت القيادة العبقريّة ممّا جعلها تنهزم في الكثير من المعارك التي خاضها الموحدون في الأندلس ضدّ المسحيين من قشتالة و البرتغال، و لم تكن تلك التصورات العقائدية التي صاغت القيادة الموحدية تفهمها العامة من أفراد المجتمع (الرعية أو الشعب) و لكنها كانت مفروضة عليهم كإكراه تموّهه الدعاية إلى تطبيق أحكام الاسلام، و تفضحه كثرة الفتن والاضطرابات التي اشتدّت على عهد أبو يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن بعد أن تولّى السلطة. و إذا كانت حقائق التاريخ تنفي عن هذا الخليفة أيّ استبداد أو ترف أو ظلم - و ربما هذا ما جعل والده عبد

المؤمن بن علي بالاتفاق مع مشيخة الدولة يفضلّه حاكماً على أخاه الأكبر الذي قيل أنه لم يكن يصلح أخلاقياً ليتولى أمر المسلمين - 659⁶⁵⁹ ، فإن سبب الثورات الداخلية في فترة الخلافة الموحدية إنما تكمن في عدة عوامل، نقرأها من وجهة نظر الأنثروبولوجية السياسية في إطارها التقليدي كالتالي:

1. الاستئثار بأحكام الدين و أدلجتها لتستجيب للدعوة التوحيدية. فالسلطة الموحدية السياسية بدأت كغيرها وسط فضاء قبلي عشائري مبني على اتجاهات سيادية يحميها ميراث من الأعراف اتّسمت في منطقة المغرب العربي الكبير (شمال إفريقيا) بالعرقية والمذهبية و الطائفية بين عرب و بربر، تشكّلت عناصرها عبر التاريخ الأمازيغي قبل الفتح الإسلامي و أثرتْها النزعات القبلية و الصراعات المادية حول الملكية و كذلك الحروب ضدّ الاحتلال القديمة، ثم الفتح الذي تحوّلت حروبه إلى معارك مذهبية حملها الفاتحون معهم ليوطّدوا سلطانهم في أرض المغرب كانت سياستهم في ذلك دينية يعاد إنتاجها و توظيفها عند كل منعطف تاريخي، فلم يستطع الموحدون اختراق هذا النسيج التثاقفي حتى و هم يقودون حركة تغييرية إصلاحية، لم تخضع فيها قواعد الإصلاح إلى القناعات القاعدية بقدر ما عكست نزعة كارزمية سرعان ما تطرفت عن المرجعية الاجتماعية و استبدّت بقيادة عسكرية لم تمنع قوتها ردّ الفعل الاجتماعي والسياسي بانفجار الاضطرابات و بروز العصبية الدينية المعارضة متنافسة على سلطة الحكم.

2. إن استئثار سلطة الموحدين وراء الرغبة في تطبيق أحكام الدين، جعل من الإسلام يبدو مغترباً في ديار المغرب و هو المرغوب فيه دائماً، إنه الالتباس الذي يعكس الاكراه والرضى، عكسته سلطة الموحدين بما حاكته من متناقضات جوهرية حول دعائم الدولة التي أردتها إصلاح و تغيير، و لكنّها أصلحت المظاهر الفوقية و غيرت في الأشكال العمرانية باستبدال مواقع الرجال و مراكزهم القيادية، و لم تأخذ من أحكام الشريعة الإسلامية أسسها في بناء الجماعة ، بل حرص ابن تومرت و خليفته عبد المؤمن بن علي ثم أحفاده من بعده ، على ترسيخ سيادة الإمام المعصوم صاحب البركات الذي يقود أفراد الجماعة بأسلوب الردع العسكري. و هنا تكمن المفارقة في فهم علاقة الديني بالسياسي و إشكالية السلطة.

659 : محمد محمد الصلاحي، الدولة الموحدية، مرجع سابق

3. أدى الفراغ المؤسسي في دولة الموحدين إلى الوهن في أركانها و ضعف في قيامها ولم تتمكن الكارزما القيادية التي قامت عليها، من حماية هيمنتها المذهبية خاصة و أنها بدأت تتلاشى أمام اتساع الجهاز الحاكم الذي استبد به الوزراء على عهد الناصر لدين الله "الذي أصبح ألعوبة في يد وزيره..."⁶⁶⁰ بل و مقتله على يده بعد هزيمة العقاب كما تروي كتب التاريخ، و ليتولى سلطة الخلافة من بعده ولده أبا يعقوب يوسف الملقب بالمستنصر بالله وهو لا يزال في سن الطفولة لا يملك من الخلافة الإسلامية سوى اللقب (المستنصر بالله) و تلك هي الدعاية التي ظلّ الموحدون يوظفونها لإطالة عهد سلطانهم و الإبقاء على شرعيتها في نفس الوقت الذي كانت فيه عوامل التفاوت والانقسامات تتمخض اجتماعيا وتتأزم اقتصاديا تحت ضغط النزعة الاستبدادية السياسية فتتعطل أحكام الدين بعد أن تفقد دورها كقواعد ضابطة للحركة الاجتماعية و حتمية التغيير التي يجسدها أساليب توزيع الثروة و تقنيات الإنتاج المادي و المعنوي و التي من شأنها ابتداع المصالح الخاصة والشخصية السلطوية و الاجتماعية، متصارعة فيما بينها ليكون البقاء للأقوى. و لن يعكس القوي في كل حالاته و أشكاله واقعا سويًا بل قد يكون سببا مباشرا في تفكيك البناء الاجتماعي و السياسي، و ذا عواقب وخيمة على المجال الاقتصادي و الفكري كتلك التي آلت إليها أوضاع المغرب (شمال إفريقيا) بعد سقوط سلطة الموحدين بعد أن تنافس عليها أبناء العائلة الحاكمة فيما بينهم فقصوا على هيبة الخلافة.

3). الانحلال الديني و تفكك السياسة المركزية " سلطة الممالك و الدويلات "

إن أسباب سقوط دولة الموحدين و انهيارها و حسب ما اتفق حوله المؤرخون لا تمت إلى عامل خارجي أي خارج سلطة الحاكم بالرغم من الثورات* و الاضطرابات التي اشتدت على عهد أحفاد عبد المؤمن بن علي، و إنما يرجعونها إلى الخلل و العطب السياسي الذي أصاب جهاز الخلافة أو الإمارة نفسه فيقولون بعامل الاستبداد الذي مارسه الموحدون على المرابطين، و كذلك ضعف أمراءها و تنافسهم على السلطة و انحرافهم عن المبادئ

الإسلامية و مذهب المهدي ففضوا على هيبة الخلافة. من ثم سكنت الثروات المتتالية بلاد المغرب الأوسط و الأقصى و اشتدّ الصراع الذي انتهى بالفساد و الدمار. و إذا كانت هذه أسبابا مباشرة في سقوط دولة الموحدين، فلا شك أن قانون الطبيعة الإنسانية سيكون أقوى هذه الأسباب خاصة و قد تعلق الأمر بالسلطة التي يصفها ابن خلدون بالملك الملذود، هذا الذي أعيد تشكيله بعد تفكك سلطة الموحدين المركزية إثر انهيارها و دائما في إطار المرجعية القبلية و العشائرية التي ظلّت تختزن إرثا عرفيا فيما بين قبائل مصمودة و صنهاجة و زناتة حتى و قد انصهرت في حكم الموحدين لتكوين مغربا إسلاميا. حيث شكّل الدين الإسلامي المعامل الثوري في التوحيد السياسي من خلال دعوة التوحيد المذهبية، غير أن هذه الدعوة التي قامت على وهم المهديّة، تصطدم بالحقيقة عندما تطرقت نحو الضغط الاجتماعي و تجاوزت طموحاتها قدرة أفراد شعب ترمى على أطراف دولة شاسعة لم يتمّ توحيدها إلا بالقهر و الاستبداد بالسلطة عن طريق القوة العسكرية " ممّا اضطر جميع الرعايا إلى الخضوع لإرادة السلطان و الأحوال الجديدة للعقيدة الإسلامية، فاتبع العلماء و العامة طوعا و كرها السبل الدينية الفقهيّة التي رسمها المهدي ".⁶⁶¹ هكذا أو بهذا الأسلوب الاكراهي ربطت سلطة الموحدين بين الدين و السياسة فجعلت بينهما علاقة تحدي إحداهما للآخر بدلا من أن تكون علاقة تكاملية، فكان ذلك هو الخلل الذي عكسته تناقضات القيادة الموحدية بأن تجاوزت دعوتهم الظاهرية مدارك العامة من الناس خلافا لما كان يدعو إليه مذهب أبو حامد الغزالي (مرجع دعوتهم) " من تجنب التأويلات المتعسفة و ترك الجدل العقيم... و أن الأدلة الواردة في القرآن تكفي لجعل العامة من الناس يدركون وجود الله و توحيده "⁶⁶²

و لأن دعوة الموحدين التوحيدية كانت أقرب إلى التوحيد السياسي منه إلى توحيد التعاليم الإسلامية، فقد كان لابد لهم من أن يؤسسوا لمنظومة من الأفكار الدينية تتجاوب مع طبيعة التغيير الذي أرادوه إصلاحا لما أفسده المرابطون كما ادّعوا ذلك، و ارتقوا بهذه التصورات إلى المستوى التجريدي البعيد عن حقائق الأشياء، و ما هي إلا دعاية لتقديس السلطة المركزية التي تمكنت من القضاء على كل المقاومات التي واجهتها، فصنعت هذه الدعوة التوحيدية بذلك قوة الدولة و لم تصلح العقائد التقليدية وما كان من المذهب المالكي و بين

⁶⁶¹ ألفريد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ، مرجع سابق

⁶⁶²

هذا و ذلك بدأت الحركة الصوفية تنتعش في بلاد المغرب تعبيراً عن العطب الذي بدأ يصيب علاقة الديني بالسياسي.

فالإصلاح الذي أسس له ابن تومرت للانتصار على المرابطين، لم يكن يتلاءم مع ما تتأقفته العامة من أفراد الشعب و كذلك فقهاءهم. و إذا كان الاستبداد من الأسباب المباشرة في سقوط الموحدين و تفكك سلطتهم المركزية، فإن للاستبداد نفسه أسباباً و مظاهراً تجلّت في الانحلال الديني و تلاشي العصبية المذهبية باختراق أحفاد الخليفة لتعاليم المهدي و تعاليم الاسلام عامة، فحادوا عن مبدأ دعوتهم التوحيدية و عكفوا على الاستمتاع بالملك الذي تعدّد خلفاءه في وقت واحد أي النزاع على الخلافة بين الأمراء و انهزامهم أمام النصارى في الأندلس. فحدث الانحلال الحزبي و السياسي و بالتالي الإصلاح الديني الذي بني - و كما سبق التنويه إلى ذلك - على وهم الأسطورة المهدية لا على مؤسسات قانونية و حقائق دينية، لذلك سوف تُقنّى الأسطورة بقاء المهدي و انحلال المذهب الظاهري فعجزت السلطة عن مواصلة النهوض الاقتصادي الذي راهنت عليه (العدل في تقسيم الخدمات) و تعثرت النهضة الفكرية التي طبعت و ميزت دولة الموحدين حسب الدراسات التاريخية*. و كما في غيرها من النماذج السياسية التي سبقتها تسقط سلطة الموحدين في مآزق الملك الذي جنّته من إرث الخلافة و طبيعة الحكم المركزي و النيابي للولاة القائم بدوره على التوريث، فكان ذلك هو أساس اللامركزية و تقسيم بلاد المغرب إلى دويلات ثلاث ميّزها الحكم العائلي الموروث عن سلطة الولاة الذين كانوا يعيّنون من طرف الخليفة (أمير المؤمنين) كإجراء شكلي لإضفاء الشرعية على خلافة الابن لأبيه الوالي بمحضر أهل الجماعة و المشايخ، و تماماً كما كان هؤلاء المشايخ يجسدون مؤسسة برلمانية لإكراه الشعب (الرعايا) على القرارات و الحكم العائلي، كذلك فعلوا بالنسبة للإمارة و الولاية فرعى السلطة الثيوقراطية في شمال إفريقيا.

فتفكك السلطة الموحدية لم يعني تلاشيها على مستوى التطلع القبلي إلى السيادة و السلطة حيث بقيت المرجعية القداسية للنظام المركزي تمتّ إلى مجد الموحدين حتى و قد غيرت هذه الدويلات من ألقابها لترتبط مرة أخرى بالأشخاص، مما يؤشر إلى نزعة السلطة الاحتكارية و المحافظة على مصالحها بأسلوب التوريث العائلي و توظيف المعتقدات الدينية كإيديولوجية

* أنظر من بينها: عز الدين عمر أحمد موسى، دراسات في تاريخ المغرب، دار الشرق ط 1983

مؤسّسةً لخطاب السلطة السياسي، به يفرض الأشخاص قدراتهم للهيمنة و إخضاع العامة تحت ضغط الموضوعية الاجتماعية التي تحركها العوامل الاقتصادية و حب البقاء، يكون الدين فيها ضابطاً لهذه الحركة و منظماً لها حسب التصوّرات العامة لأطراف الصراع.

و قد انتهى صراع الموحدين في القرن الثالث عشر الميلادي بإعادة تقسيم بلاد المغرب إلى ثلاثة حكومات مختلفة قد تكون امتداداً لتلك التي عرفها القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي، فقد خلف الحفصيون الأغالبة في المغرب الأدنى (تونس) و هم ينتمون إلى أبي يحي حفص بن عمر أحد دعاة و قادة المذهب الظاهري " و تلميذاً أميناً للمهدي محمد بن تومرت شديد الاخلاص لعبد المؤمن بن علي..⁶⁶³ بدأت ولايتهم لبلاد المغرب الأدنى بتعيين أبي محمد بن أبي حفص حاكماً لهذا الإقليم، ثم خلفه ابنه زكريا يحي بتأييد من السلطة المركزية التي كان يرأسها آنذاك الخليفة عبد المؤمن بن علي و قد بدأ يخالف مذهب المهدي و نظم الدولة، فكانت تلك فرصة أدركها أبو زكريا الحفصي لتحقيق مشروعه الاستقلالي عن السلطة المركزية في مراكش، و يمدّ نفوذه السياسي نحو " المغرب الأوسط مستولياً على قسنطينة و بجاية ثم مدينة الجزائر سنة 632 هـ وصولاً إلى تلمسان سنة 640 هـ إلى غاية المغرب الأقصى حيث بايعه أمراء بني مرين بالخلافة ..⁶⁶⁴ خلفاً شرعياً لسلطة الموحدين، خلافة محاطة دائماً برواد مذهب المهدي في العقيدة الاسلامية الذي استمر كمرجعية لتبرير صراع و طموح السلطة السياسية المرتبطة بشخصية الفقيه المشرّع لبنود الاكراه و ليس العقد الاجتماعي و اختراع الأنساب كمتغير مكملّ لهذه المرجعية الدينية وداعماً لسلطة العائلة و استحقاق الشرعية بألقاب تمدّ إلى عظمة الحاكم لا عظمة الدولة وإلا كيف نفهم الألقاب مثل الناصر لدين الله و المستنصر بالله الذي لُقّب به خليفة أبو زكريا ابنه عبد الله إقتداءً بأسلافهم من أمراء و خلفاء الدولة الاسلامية عامة.

كما تشير هذه الألقاب إلى طبيعة العلاقة بين الدين و السياسة التي حاكتها سلطة الأمراء وخلفاء الاسلام بما في ذلك الحفصيون، علاقة قائمة على تقديس الأشخاص (الامام) لا على قواعد الدين، كما جسده مرة أخرى عبد الله الحفصي موظفاً لما اخترعه من نسب لعمر بن الخطاب فيكون بذلك " سليل الخلفاء الراشدين " ⁶⁶⁵ الذي نصره الله على غيره فهو

⁶⁶³ ألفرد بل، الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي، مرجع سابق

⁶⁶⁴ عمورة عمار ، موجز في تاريخ الجزائر، دار ربحانة للنشر و التوزيع الجزائر ط 1 2002

⁶⁶⁵

المستتصر بالله أي صاحب الحق الالهي في الإمامة، و إن كان هؤلاء يدعون الخلافة السنية من خلال المذهب الظاهري إرضاءً لمن ظلوا على توقيره من مسلمين في المغرب الأقصى، و هم المرينيون المطالبون هم أيضا بالشرعية الموحدية، لا من حيث النسب والقراية بل من حيث قياداتهم الحربية و اشتراكهم في الغزوات التي قام بها الموحدون، كما كانوا قد اشتركوا في ذلك مع المرابطين، فهم من قبيلة زناتة لا تجمعهم بالمصامدة و لا الكوميون نسب أو قراية " و فعلوا ذلك دون أن يحفلوا بالتعارض الفقهي الديني الموجود بين هاتين الدولتين الكبيرتين..⁶⁶⁶ و بمعنى آخر لم يتطّلع المرينيون إلى السلطة بحجة فقهية أو مذهبية، بل استغلالا للفراغ السياسي والانحراف الديني الذي آلت إليه الخلافة الموحدية وتدفعهم إلى ذلك عصبية قبلية تستند في مرجعيتها إلى صراعات قديمة بين عشائر زناتة نفسها و القبائل الأخرى للانتشار و الهيمنة.

فالمرينيون الزناتيون كانوا " ينتقلون من المناطق الصحراوية، لا يدخلون تحت حكم سلطان و لا تتألم الدولة بهظيية و لا يؤدون ضريبة و لا يعرفون تجارة و لا حرثا، يشغلهم الصيد و الغارات..⁶⁶⁷ و لم يتعصبوا لأي مذهب ديني، و لم يكن أميرهم زعيما دينيا بل قائدا منافسا لحكم الموحدين معتمدا على قوة عسكرية استطاعوا من خلالها و منذ أميرهم عبد الحق الأول أن يغزوا أغلب مناطق دولة الموحدين من جهتها الغربية و الوسطى وصولا إلى شرقها، ثم بعد توطيد سلطانهم بدأ أمراء بنو مرين يتلقبون بألقاب دينية كما فعل يوسف بن يعقوب المريني و قد لقب نفسه بالناصر لدين الله ..⁶⁶⁸ لا لنصرة مذهب المهدي أو غيره و لكن لتكون له الشرعية في ميراث دولة المهدي ابن تومرت التي أسسها على الأسطورة الدينية، لذلك حاول كغيره الترويج لدعاية دينية بتشديد المساجد و الجوامع في فاس التي اتخذها عاصمة لهم و في كل مدينة إسلامية " كما فكر في استئناف سياسة الجهاد ضد نصارى إسبانيا كما فعل أسلافه المرابطون و الموحدون..⁶⁶⁹ و هكذا يبدو مدافعا عن الدين و العلوم الإسلامية بحسب مذهب مالك الذي لم يستطع المرينيون تجاوزه لأنه ظل مصدرا لحركات الفقهاء الذين أقصوا من أجهزة الحكم، يراجعون من خلاله سلوك السلطة

666

667 نزال مؤيد، الدولة المرينية على عهد السلطان يوسف بن يعقوب المريني، دراسة سياسية حضارية، جامعة الموصل 2004

668

669 ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، مرجع سابق

(المذهب الظاهري) و ربما كان لهم دورا في تحريك الفتن و الثورات الداخلية إبان الحكم الموحدى.

من أجل ذلك بقي الدين في السياسات الاستقلالية المجزأة في إقليم المغرب العربى من الأبعاد الأساسية في تحكيم السلطة و المصدر المطلوب في تحديد شريعة القضاء كي لا تفهم العدالة الاجتماعية خارج نطاق فتاوى مشايخ السلطة و فقهاءها العضويون.

و تلك هي مرحلة و نموذجا نظاميا سياسيا و دينيا تقاسمته التجربة التاريخية بين المغرب الأقصى و المغرب الأوسط (الجزائر) و تأتي قراءتها في إطار إشكالية السلطة من حيث:

(1). المرينيون هم من قبائل زناتة التي تمتد عبر الجنوب الصحراوي من المغرب الأوسط و الأقصى، ظلت تتحرك سياسيا منذ السلطة الفاطمية و حكم العبيديين، رأينا كيف ظل هؤلاء الزيانيون منافسين لهم يصنعون الصراع و متمردين في وجه الصنهاجيين الزريين لا يتعصبون لأي مذهب ديني إنما يعتقدون مبادئ الاسلام كما تتأقفوها عن أهل السنة منذ الفاتحين الأوائل، و لم تكن هذه المبادئ لديهم عاملا مرجعيا في علاقاتهم الطويلة والمستمرة مع غيرهم ممن تقلدوا السلطة الاسلامية في بلاد المغرب بل واجهوهم لأغراض سيادية واقتصادية كانت مطلبهم المباشر في وجه الشيعة الفاطمية ثم المرابطين فالموحدين.

(2). شكّل المرينيون الزناتيون أثناء الحكم الموحدى طرفا مباشرا و عنصرا مؤسسا لدعوة التوحيد و إن كانوا يبتعدون نسبا عن المصامدة الذين تنتمي إليهم قيادة الدولة، إلا أنهم انصهروا و كانوا هم قادة المعارك و جنودا في جيش التوحيد الذي اخترق الحدود الغربية نحو الحدود الشرقية لبلاد المغرب العربى.

فإذا كان هؤلاء المرينيون قد جسدوا سلطتهم في بلاد المغرب الأقصى متخذين فاس عاصمة لهم، فإن ذلك لا يمنع من قراءة المد الذي عكسته تجربتهم على بلاد المغرب الأوسط (الجزائر) و ما تسفر عنه هذه القراءة حول طبيعة العلاقة بين الاسلام و السياسة حول السلطة، و مساهماتهم في صناعة هذا الذي ترثه الجزائر اليوم من مخزون عقائدي إيديولوجي لا شك يعطي العديد من المتغيرات التي تفسر إشكالية السلطة السياسية في بلادنا.

3). الصراع الذي خاضه المرنيون مع أبناء عمومتهم و قرابتهم بنو عبد الواد في المغرب الأوسط (تلمسان) " ناكرين لإمارة بني زيان و يدعون الحق في ضمها إلى بلادهم.."⁶⁷⁰ ولم يكن هذا الصراع بين القبيلتين ظرفيا و لا حدثيا (لحدث ما) إنما طبع النظامين في المنطقة خلال قرون من الزمن، فكان له تأثيره على الفكر السياسي في المغرب الأقصى كما في المغرب الأوسط (الجزائر) ، خاصة و أن هذا الصراع لم يكن ذا خلفية دينية مذهبية بقدر ما كان حول الأحقية في سلطة الحكم و اتساع النفوذ، و أن تظاهر بالعمل الديني والاجتهاد في تكثيف المعالم الاسلامية كالمساجد و الجوامع و المدارس، و تقديم الفقهاء والمشايخ اجتماعيا.

و كذلك كان الخليفة أو أمير المسلمين يحيط نفسه بعلماء الدين من كتاب و وزراء و قضاة ليُظهر تمسكه بالسنة أمام القاعدة، خاصة إذا لم يكن زعيما دينيا كيغموراسن بن زيان مؤسس الدولة الزيانية بتلمسان (المغرب الأوسط) معتمدا على قبيلته بني عبد الواد الذين صارت لهم الإمارة عندما " أسند الخليفة المأمون الموحيدي ولاية تلمسان إلى رئيسهم جابر بن يوسف اعترافا لهم بوقوفهم إلى جانبه أثناء ثورة الأهالي ضده.."⁶⁷¹ و كانوا قبل ذلك سادة قبليين يقول عنهم ابن خلدون أنهم " جيل قديم معروف العين و الأثر و هم بهذا آخذون من شعار العرب في سكنى الخيام و اتخاذ الإبل و ركوب الخيل و التقلب في الأرض وإيلاف الرحلتين.."⁶⁷² و كانت لهم عصبية قبلية و عشائرية انتقلت إلى جيلهم من الطبقة الثانية كما ينعتهم ابن خلدون، هم الذين غلبوا على ضواحي تلمسان و المغرب الأوسط بالعصبية و الولاية التي توارثوها بالقرابة العائلية من بني زيان حتى خلع الأمر إلى يغموراسن بعد الفتنة الدامية التي أصابت العائلة من بني العمومة⁶⁷³. و لم يبرز يغموراسن بن زيان كمصلح ديني أو داعٍ إلى مذهب فقهي، بل كان متحيزا لدعوة الموحدين و محاربا معهم ضد أعدائهم فكافئوه بتوسيع ولايته، مما ساعده على بناء دولة بني زيان من بنو عبد الواد بعد انحلال السلطة الموحدية، حيث كانت لهم هذه الولاية و الامارة سندا و عصبية في مقاومة خصومهم من الحفصيين و المرنيين و يشيّدون جزءاً من مظاهر السلطة السياسية في بلاد المغرب أثناء هذه الحقبة من تاريخه، أين تلاشت العصبية المذهبية

⁶⁷⁰ ابن الأحمر، تحقيق هاني سلامة، الدولة الزيانية بتلمسان، مكتبة الثقافة الدينية، مصر ط1 2001

⁶⁷¹ عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق

⁶⁷²

⁶⁷³

وتداخلت عوامل الصراع متراجعة نحو النزاع القبلي على السيادة في ظل ركام من البقايا الاجتماعية والتصورات السياسية من ما خلفه أسلافهم البربر و العرب.

فلم يقيم الزيانيون سلطتهم على الشرعية الدينية المذهبية و لم يقحموا في علاقاتهم مع خصومهم و جيرانهم أي إشكال ديني، و انحازوا إلى مذهب مالك متخلين عن المذهب الظاهري مما يؤكد عدم عصبيتهم المذهبية " باستقدام يغموراسن بن زيان الفقيه المالكي أبي إسحق ابراهيم إلى مدينة تلمسان ليؤلى الاقراء بها... و صارت له مكانة عظيمة ... فاستعيد مذهب مالك رسميا منذ النصف الثاني من القرن الثالث عشر إلى المغرب الأوسط.⁶⁷⁴ و لكن هذا لم يمنع من تحصين السلطة السياسية و شرعيتها بإثبات النسب فادعى يغموراسن لنفسه " النسب الادريسي "⁶⁷⁵ و هو في خلفيته نسب ديني، لأن الأدارسة من إدريس سليل آل بيت رسول الله (ص) و إمام الدولة الادريسية.

إنه التلاعب بالنسب الذي توظفه السلطة لاستقراء عامل القداسة و الترويج لأحقيتها التوريثية في إطار مبدأ حماية السلطان للدين و الشريعة الاسلامية، و عليه بدى يغموراسن بن زيان أميرا للمسلمين " محققا لانتصار مذهب مالك في تلمسان و سائر بلاد دولته عرف عنه إعجابه بالصوفية ساعيا لنيل بركاتهم و متحمسا لتقديس الأولياء... "⁶⁷⁶ و ليس في ذلك ما هو مبتدع في علاقة الدين بالسياسة و إنما هو تجسيد لطبيعة هذه العلاقة و نتيجة حتمية لما صنعته التصورات و الايديولوجيات المتنازعة على الملك و الرئاسة، مدعية في كل أشكالها حماية الدين و العمل بتعاليم الشريعة، و سوف تتجاوز هذا الادعاء بتشديد المعالم و الرموز الدينية كمؤسسات تحفظ هيبة السلطة و النهوض بالمتطلبات الاقتصادية للاحتفاظ بقوة الدولة و مواكبة التغيير و الحراك العام، فتكون السلطة قد استجابت للضرورة الاجتماعية و لو جزئيا، لأن ذلك مطلبا أساسيا قد تتجنب به التمرد و العصيان.

أما التمرد و العصيان في بلاد المغرب و نحن نتحدث عن سلطة الدولة الزيانية، فلم يكن من صنع أفراد الشعب (الرعية) بقدر ما كان من أجهزة الامارة و الخلافة المتباينة في شمال إفريقيا و في ظل سلطة لا مركزية اتسمت بالفراغ السياسي و الطابع العسكري نظرا للصراع العنيف، حروب و غزوات متواصلة و مستمرة بين الدويلات الثلاث المغاربية لا تمد إلى

⁶⁷⁴ إلفريد بل ، الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي، مرجع سابق

إشكال ديني و لا إلى ضرر اجتماعي، بل هو النزاع على سلطة الملك و التمرد على الاتفاقيات و اختراق المعاهدات التي كانت تُبرم. و لم يكن هذا الصراع حول السلطة يقف عند الحدود الخارجية (الغير المستقرة) لكل دولة بل دخل الجهاز العائلي الحاكم لكل دولة خاصة الدولة الزيانية و منذ أميرها و مؤسسها الأول يغموراسن بن زيان الذي اعتلى الإمارة اثر خلاف بين العمومة، و ظل يصارع منافسيه من الحفصيين و المرينيين سنوات طويلة سمحت له بتوسيع رقعة إمارته و ملكه في المغرب الأوسط كما يقول المؤرخون وهم أقرب بتعبير "الملك" إلى حقيقة و طبيعة السلطة السياسية آنذاك ليس فقط في بلاد المغرب العربي و إنما في كل البلاد الاسلامية. فلا تفهم السلطة إلا كجهاز لهيمنة الحكم العائلي الوراثي بامتلاك البلاد و العباد، و يكون التنافس عائلياً سواء بين أفراد العائلة المالكة أو بين العائلات الحاكمة كما حدث مع المرينيين الذين لم يدفعهم إلى غزو إمارة تلمسان وضواحيها نداءً اجتماعي من أهاليها أو إرادة في الاصلاح الديني و الاجتماعي بل دوافعهم سياسية لتوسيع الملك و الدلائل التاريخية على ذلك كثيرة و تفسر طبيعة التناقضات في نظام هذه الحكومات و الامارات التي ادعت الرغبة في إقامة دولة دينية بأحكام الشريعة الاسلامية المبنية على الاحسان و الأخوة الاجتماعية أي المواطنة إذا ما استخدمنا مفاهيمنا الحديثة.

إلا أنه و عندما نقرأ جدليا أسباب الصراع بين العائلات المالكة كالحصار الذي فرضه الخليفة أو الأمير المريني يوسف بن يعقوب على مدينة تلمسان على عهد أميرها و وريثها أبو سعيد عثمان الزياني لسنوات طويلة حصار " عاد بالبلاء على سكانها بنقص ثروتها من الأموال و قلة غذائها، فعمت المجاعة .."⁶⁷⁷ فلن يكون الاستنتاج بعيد عن تعليل غرض السلطة في صناعة التفاوتات الاجتماعية و الارتقاء بهيمنتها إلى ممارسة الضغط المولد للانفجارات و ما أكثرها في تاريخنا، تعلل جلتها باشتباك الديني بالسياسي و غض النظر عن ملاحظة حقيقة هذا الاشتباك و استقراء المقاربات الميدانية. فالزيانيون في المغرب الأوسط و قد رفعهم التاريخ إلى مرتبة العلماء الذين نهضوا بأمور الدين الاسلامية و أسسوا له أركاناً و زوايا، ناقضوه من جانب آخر و هم يخوضون السباق إلى نفوذ السلطة بأسلوب التصفيات الجسدية بين أعضاء الأسرة الحاكمة، تجلى ذلك من خلال المؤامرة التي دبرها أبو تشفين لقتل والده أمير المسلمين أبو حمو موسى الأول بن عثمان الذي عرف "بصرامته و

⁶⁷⁷ عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق 80

شجاعته و حبه للعلم و نهوضه باقتصاد تلمسان... فعمّ الرخاء و استعادت الدولة قوتها..⁶⁷⁸ و دفاعه عن حدود دولته و توسيعها، فلا نجد سببا لاغتياله سوى الرغبة في اعتلاء الخلافة و مواصلة التنافس بالغزوات الخارجية و الداخلية للقضاء على الثورات كتلك التي قادها ضده محمد بن يوسف انتهت بقتل هذا الأخير.

و هكذا استمر تاريخ السلطة الاسلامية في بلاد المغرب بين الدويلات الثلاث الحفصيون والزيانيون و المرينيون في مدّ و جزر، جعل حدود هذه البلاد تتداخل و تتباعد في ظل الانقسام السياسي لا الديني أو المذهبي.

المبحث الثالث: سلطة الأتراك و عواقبها الدينية و السياسية في الجزائر

في ظل الانقسام السياسي الذي عرفه الشمال الإفريقي و المواجهات العسكرية بتجاوزاتها العنيفة، امتدّ التنافس على السلطة إلى حدّ تفتيت الإقليم المغاربي إلى إمارات متعدّدة قبلية متمردة على السلطة المركزية لكل دويلة، و لنقل انفلاتها السياسي كنتيجة حتمية للصراع الذي تزامن مع نشأة و تطور هذه الدويلات المغاربية الثلاثة متجاهلين العواقب السياسية والاقتصادية و الاجتماعية و الدينية التي ستكون مرجعا لتأسيس كيان الدولة الحديثة نقرأها في هذه الدراسة في حدود المغرب الأوسط (الجزائر) أين أسفرت هذه الانقسامات عن "سقوط إقليم وهران في يد الاسبان و سيطرة الأرستقراطية التجارية ذات الأصل الأندلسي في منطقة متيجة و تحت الحماية القبلية التي تزعمها الشيخ سليم التومي في بداية القرن السادس عشر، و في منطقة تنس لقب الأمير مولاي عبد الله نفسه ملكا معترفا بالسيادة الاسبانية، أما الونشريس و الظهرة فضلت مستقلة سياسيا، و في إقليم قسنطينة أستقلّ الأمير الحفصي عن السلطة المركزية الحفصية في تونس".⁶⁷⁹

أولا: القرصنة و الواجب الديني

كان لابد لهذا الانقسام و الصراع على السلطة بين القبائل المسلمة من أن ينهك القوى السياسية و العسكرية، و أن تتداعى أنظمة و تسقط عرضة لأطماع سلطة خارجية تسعى في نفس الهدف التوسعي للاحتلال المادي و إحياء المشروع الاستيطاني في شمال إفريقيا خاصة بعد سقوط الأندلس و ضياع سلطة المسلمين فيها على يد الاسبان و البرتغال هؤلاء الذين قرروا ملاحقة الاسلام و المسلمين فيما وراء البحر نحو الشمال الإفريقي ليتقسما "فيكون لإسبانيا حرية التصرف في المغرب الأوسط (الجزائر) باسم الدافع الديني و الصراع بين الاسلام و النصرانية، و معاقبة المغاربة الذين قاموا بحماية المسلمين المطاردين من الأندلس".⁶⁸⁰ تلك كانت حجّتهم أرادوها دينية لغزو المغرب الأوسط، بدعوه بالاستيلاء على "الموانئ كالمرسى الكبير بوهران العام 1505 و كذلك بجاية 1510 و ميناء مستغانم 1511

⁶⁷⁹ Mahfoud Kaddache, l'Algérie durant la période Ottomane, OPU, 1998 p 3

⁶⁸⁰ Ibid,p 4

فتمّ لهم محاصرة السكان الجزائريين حصارا دائما.⁶⁸¹ ضاعف المعاناة الاجتماعية والاقتصادية التي كانت قد بدأت تواجهها الادارة السياسية في تلمسان الزبانية فاضطرت إلى " إبرام الصلح مع إسبانيا سنة 1512 بعد أن عجزت عن مقاومتها في الوقت الذي ظلّت فيه حركات الجهاد ضدّ النصرانية متواصلة في عرض البحر و لكنّها غير منتظمة نظرا لعدم قدرة الامارات المغاربية على التوحيد و تنظيم صفوفها و ضعف كياناتها المجزأة، إلا أنه كان لابد من إحياء الوازع الديني لمواجهة الخطر النصراني المسيحي، أي العودة إلى متغير الدين كعامل مشترك ليس فقط بين إمارات المغرب الأوسط وحده و بينه و بين إمارات المغرب الأقصى و إقليم تونس، و إنما أيضا بين كل هذه الإمارات و البلاد الاسلامية في المشرق باسم الامبراطورية العثمانية* بعد أن حققت توسعا دينيا على حساب الدولة البيزنطية، فأصبحت لها السيطرة و السيادة على أغلب الأقاليم الاستراتيجية بما في ذلك حوض البحر الأبيض المتوسط أين كان الإخوة بربروسة من أبناءها الأتراك المسلمين عروج و خير الدين و إسحاق و محمد إلياس، يمارسون أعمال القرصنة على متن " ثمانية بواخر كانت بحوزتهم... أنشئوا بها قاعدة بحرية بتونس بعد أن سمح لهم السلطان الحفصي بذلك على أن يأخذ منهم خمس غنائم القرصنة "⁶⁸² و نستطيع أن نقول أنه ثمن زهيد جدا مقابل ما تطلع إليه الإخوة بربروسة بعد أن داع صيتهم خاصة إثر " إنقاذها لما يقارب عشرة آلاف مسلم فروا من الاضطهاد المسيحي في الأندلس نحو السواحل المغربية.."⁶⁸³ انضموا إلى حركة الجهاد البحري، فاستطاعوا كقوة اسلامية جديدة برئاسة الأخوة بربروسة (خير الدين وعروج) أن يواجهوا فرسان القديس يوحنا و أن يحققوا نصرا جعل والي الجزائر آنذاك يطلب نجاتهم لمقاومة تجاوزات الغزو الاسباني الذي كان قد زحف نحو أغلب أقاليم المغرب الأوسط، فاستجاب الإخوة و بدأوا في شنّ معاركهم العسكرية ضدّ الاسبان سنة 1512 " فنقلا (عروج و خير الدين) لهذا الغرض قاعدة عملياتهما ضدّ القوات الاسبانية إلى ميناء جيجل شرقي الجزائر بعد أن تمكنا من دخولها... لتكون محطة لتحرير بجاية.."⁶⁸⁴ كما كانت محطة لبدء الصراع على السلطة بمعايير مختلفة و متداخلة بين الديني و السياسي و بين

⁶⁸¹ عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق

* نسبة إلى عثمان بن أرطغرل مؤسس الدولة العثمانية وارتنا لسلطة السلاجقة في العصور الوسطى أنظر: أحمد عبد الرحيم مصطفى، أصول تاريخ العثماني، دار الشروق ط 1986 2

⁶⁸² Mahfoud Kaddache, l'Algérie durant la période Ottomane, Op.cit.p 8

⁶⁸³ Ibid. p8

⁶⁸⁴ علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية، عوامل النهوض و السقوط، دار التوزيع و النشر الاسلامية ط 2001 1

القوة الخارجية و السيادة الداخلية للمغرب الأوسط لا تمثل من وجهة نظر ما نقرأه ميدانيا سوى أسلوب متغير في الزمن للتنافس على السلطة، انطلاقا من مبدأ الحركات السياسية و تشكيل الأنظمة التي تستجيب ليس فقط لطموح الأفراد و لكن أيضا للظروف الجيو/اقتصادية في مسيرة الحضارات والإمبراطوريات التاريخية.

فقد كان للدولة العثمانية دورا دينيا توسعيا يتبنى الحركة الجهادية الإسلامية، تمكنت من خلالها أن تؤسس منظومة إيديولوجية قاعدية جعلتها تستمر لستة قرون من الزمن، لم يكن عامل الدين وحده وتدها التاريخي و إنما تلك القوة المستقلة عن العصبية القبلية و النسبية ممثلة في جهازها العسكري الذي سيتعصب للاحترازية القتالية و سيادة الامبراطورية لا إلى القوميات و التكتلات المذهبية، كإستراتيجية تعيد دولة الاسلام الانفصالية إلى سلطة مركزية ببابها العالي، لم يكن الجزائريون - و قد سميوا هكذا بعد رسم الحدود السياسية لإقليم المغرب الأوسط - في مأمن من الخضوع إليه بالرغم من مقاومتهم لطمع الإخوة ببروسة في الاستيلاء على نظام الحكم، و ربما كان ذلك هو السبب المباشر في لجوء هؤلاء القادة الجدد (الأتراك) إلى " أن يبحثوا عن حليف يعينهم على الاستقرار في الجزائر و مواصلة الجهاد."⁶⁸⁵ بعد أن اصطدموا بالصد الداخلي كما فعل أمير تلمسان أبو حمو الذي لم يتردد في اللجوء إلى القيادة الإسبانية الاحتلالية من أجل الاحتفاظ بالسلطة الزيانية و هو ما يبدوا مفارقة تاريخية تؤشر إلى ثانوية المتغير الديني و ليس الدين في لعبة التنافس السياسي، خاصة إذا ما ذكرنا أن الوجود الإسباني و غزوه المغرب الأوسط إنما هو بدافع الصراع الديني بين المسيحية و الاسلام، فكيف يلجأ أمير المسلمين إلى القائد النصراني من أجل التعاون معه إلا إذا كان الهدف سياسي على حساب الديني. و هو ما يؤكد طبيعة الصراع الذي قام آنذاك في المغرب الأوسط مفتوحا على جبهات متعددة (المغاربة، الإسبان، الأتراك) متنافسين فيما بينهم على السلطة كل منهم يريد إبعاد الآخر.

مارس الأتراك تجاوزات و انحرافات عن مبدأ حمايتهم للجزائريين، و قاموا بانتزاع السلطة من أيديهم بالتصفيات الجسدية، رافضين لأية مقاومة سيادية ضدّهم حتى و لو كانت مباشرة من الذين طلبوا حمايتهم كحاكم الجزائر سليم التومي الثعالبي الذي قتله عروج بعد أن تظن كما يقول المؤرخون لتلك المؤامرة التي دبرها التومي له " و أعلن عروج نفسه سلطانا على مدينة

الجزائر ثم استولى رفقة أخوه خير الدين على المدينة و مسيلة و تنس و دلس... و بعد أن هزموا الاسبان توجه عروج سنة 1517 براً إلى تلمسان ملبياً نداء سكانها فدخلها بدون مقاومة و قد فرّ حاكمها أبو حمو الثالث آنذاك طالبا النجدة من الحامية الاسبانية بوهران... ثم عاد بجيش قوامه عشرة آلاف جندي..⁶⁸⁶ حاصروا تلمسان إلى أن وقعت في أيديهم ثم قتلوا عروج بعد أن أدركوه هاربا مع جنوده حاملا معه كنوز تلمسان حسب "الرواية التاريخية"⁶⁸⁷ التي نقرأها كمؤشر على سلطة القراصنة و بداية لها في المغرب الأوسط (الجزائر)، و أن دافع الصراع الذي قاد الإخوة بربروسة إنما هو مادي بحثا عن الثروة (الكنز) كما تعودوا على ذلك في عرض البحر و ليس دينيا كما أريد له لحماية الاسلام من الخطر النصراني، و سيتجلى ذلك بوضوح من خلال ما اقترن بذكر الدولة العثمانية من استغلال لشعوبها بفرض الضرائب التعسفية و مصادرة أموالهم وأراضيهم و محاصيلهم، حقيقة يذكرها كل المؤرخين بما فيهم من دافع عنها و قال: "الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها."⁶⁸⁸ و كيفما كانت نظرة المؤرخ فإنها لن تستطيع أن تتجاهل الأسلوب السياسي الذي انتهجه الأتراك العثمانيون لقيام دولتهم (امبراطوريتهم) في البلاد الاسلامية، بالرغم مما استطاعت أن تواجهه من أخطار دولية كانت تهدد الاسلام والمسلمين ، كان من بينها الوجود الاسباني على سواحل المغرب الأوسط (الجزائر) الذي نافسوه الاستيلاء على الجزائر بعد أن آلت سلطة الدويلات إلى نظام الزعامة القبلية ثم اضطرابها و وقوعها في مأزق الشرعية السياسية.

و لم يأتي صمود الإخوة بربروسة في وجه الاختلال الاسباني إلا في سياق توسيع رقعة الامبراطورية العثمانية التي كانت قد بدأت تمتد نحو كل الاتجاهات الشرقية و الأوروبية محاطة بقوة عسكرية احترافية باسم الجهاد، لم ترد الخطر النصراني على الجزائر إلا عندما قدم خير الدين بربروسة ولاءه للسلطان سليم الأول آنذاك " فأرسل هذا الأخير ألفي (2000) جندي من الانكشارية و أربعة آلاف متطوع، و عينه باي لارباي (أمير الأمراء)⁶⁸⁹ فأصبح حاكما على الجزائر تحت وصاية الباب العالي للدولة العثمانية، و بهذا الاسلوب تحول الصراع على السلطة نحو الداخل، و لم يعد متغير الدين الاسلامي يؤدي إلا دورا تبريريا

⁶⁸⁶ عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق

⁶⁸⁷ :

⁶⁸⁸ : عبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، الجزء 1 2 مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة 1980

⁶⁸⁹

للمعارك الحربية التي واجهت الجزائريين في مختلف مناطق المغرب الأوسط بالقراصنة الأتراك هؤلاء الذين سيقودون حركة التغيير السياسي و الديني في هذه الاقليم الجغرافي ومحاصرته بمبادئ دستورية في نظام الحكم أقصت كل الجزائريين من المناصب العليا في إدارة السلطة، في نفس الوقت الذي ظل يحرص فيه الاخوة بربروسة على استقطاب "مساندة السلطة الدينية خاصة التابعة منها للوالي الفقيه والعالم سيدي عبد الرحمن الثعالبي"⁶⁹⁰ الذي تولّى أمور مدينة الجزائر فيما بعد، لإضفاء الشرعية على سلطة القراصنة المركزية فقط، و يبقى جهاز الحكم من العناصر التركية انتصرت على كافة الثورات المحلية المعارضة لسلطة الباي لارباي الدخيلة بمفهومها و محتواها على الأعراف السياسية و حتى الدينية في ثقافة المغرب الأوسط، و ستبقى كذلك دخيلة على النظام القبلي الذي تراجع نحو بناءاته الداخلية لا يربطه بسلطة الأتراك سوى أسلوب القرصنة الذي عكسته الجبايات من أموال الزكاة و العشور و قد أُفرغت من مضمونها الديني نظرا للتجاوزات التعسفية التي مارستها أجهزة الحكم العسكري في فرض هذه الأحكام في ظل قيام نظام توريثي استيطاني، استبدل العديد من مفاهيم السلطة السياسية و ألقابها كلقب الخليفة أو الأمير بلقي لارباي ثم الباشا و الأغا لتنتهي بلقب الداوي.

و قد عرفت هذه الألقاب مراحل حكم اتخذ له في كل مرحلة أسلوبا سياسيا خاصا، يعيد هيكله جهاز السلطة و قواعد تنصيب أطرافها، كما استحدث نظام الرتب العسكرية والسياسية الذي أدى إلى الصراع التنافسي على المناصب العليا و احتكار الامتيازات المرفقة بها، بتبنى الطرق الأخلاقية تركت انعكاساتها على النظام السياسي في الجزائر بعد خروج الأتراك منها كالرشوة السياسية و احتكار المناصب الحكومية لصناعة الفوارق الاجتماعية بين العناصر التركية و العربية و البربرية.

باستخلاف خير الدين بربروسة لابنه بالتبني حسن أغا على الجزائر، تبدأ صياغة جديدة لعلاقة الدين بالسياسة على مستوى السلطة و ما ترتب عنها اجتماعيا و اقتصاديا. فبالرغم من أن دخول العناصر التركية إلى الجزائر كان بدافع الوقوف إلى جانب الجزائريين أمام الخطر الاسباني و البرتغالي و حماية السيادة الاقليمية و الهوية الاسلامية في شمال إفريقيا،

⁶⁹⁰ Mahfoud. Kaddache, l'Algérie durant la période Ottomane, Op.cit. p 12 « Aroudj chercha à avoir l'appui des autorités religieuses, en particulier celui d'un marabout et savant réputé Sidi Abderrahmane et Ta'albi le future patron d'Alger »

فإن هؤلاء الحماة و المنقذون بادروا منذ الخطوات الأولى لاقتحامهم أرض الجزائر بأن سعوا إلى اكتساب الشرعية التي تخولهم لاستلام مقاليد السلطة السياسية، و قد كان الدين المتغير الأساسي في تحريك هذه الشرعية لأن القيادة التركية في الجزائر و سواحلها خاضت معارك ضد المد المسيحي و احتمال انتشاره على أرض المغرب الاسلامي أولا ثم ستعتبر وجودها ضرورة اجتماعية و حتمية عسكرية لحماية الشعب من القهر الاستعماري ثانيا. و فعلا استطاع حسن أغا أن يرد " عدوان سنة 1541 الذي شنّه الإمبراطور الاسباني شارز لكان « Charles Quint » بقوة عسكرية مسيحية متكونة من الألمان و الايطاليين والمالطيين و الفرنسيين و الاسبان.⁶⁹¹ و إن كان انسحاب هذه القوة العسكرية " بسبب نشوب عاصفة قوية في البحر ألحقت بها خسائر كبيرة مما جعلها تغادر الجزائر..⁶⁹² فإن حسن أغا سيعتبرها انتصارا خول له الحق و منحه الشرعية السيادية على الجزائر فتوجه إلى بلاد القبائل " لتأديب السلطان أحمد قاض (كوكو) ثم إلى تلمسان ليدخلها بدون مقاومة ..⁶⁹³ لأن تلمسان كانت مهددة بالهجمات الاسبانية عليها، فيكون هو القائد البطل الذي يملك الحق في تأديب كل من نزع إلى التمرد عليه و الخروج عن سلطته بمساندة سلطة الباب العالي المركزية التي كانت تملك الشرعية الدينية في بسط نفوذها على البلاد بحد السيف.

هو الاكراه الذي مارسه العثمانيون بالقضاء على الثورات الداخلية كما فعل حسن باشا ابن خير الدين بربروسة خليفة حسن أغا في الامارة بعد أن عين باي لارباي الجزائر 1544. ولم يكن تعيينه حق وراثي و هو ابن خير الدين، بقدر ما كان تنصيب عسكري لمواجهة المقاومة الداخلية و ضدّ العدوان الاسباني، و الدليل على ذلك تنحيته و مغادرته الجزائر واستخلافه بقيادات أخرى مثل صالح باشا عام 1552 الذي تمّ تعيينه بأسلوب ينوه إلى ارتباط الديني بالسياسي على مستوى السلطة المركزية، لا يبتعد عن تسخير القداسة وانتزاع الشرعية كما يتضح من خلال رسالة السلطان سليمان القانوني التي تضمنها تنصيب هذا الباشا قائلا: "... فأنعنا بولاية الجزائر على مملوك حضرتنا العلية و خلاصة خدام أتباعنا الجليلة أمير الأمراء (باي لارباي) الكرام كبير الكبراء الفخام ذا الجلال و الاكرام صالح باشا... فوضناه لتلك الديار و أمرنا بإقامة الشرع (الشرع) الشريف المتين وإحياء تواقر سيد

⁶⁹¹ عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع

⁶⁹²

⁶⁹³

المرسلين و صون الرعايا و حفظ البرايا الذين هم ودائع الله تعالى... و أمرنا أن ينظر في أحوال المسلمين بنظر الاشفاق و المراحم... ليكون في أيام دولتهم العادلة آمنين مطمئنين لا خوف عليهم و لا هم يحزنون..⁶⁹⁴ و ما إلى ذلك من العبارات الدينية التي تخفي نوايا الهيمنة و تسخير أسلوب العبودية التي تحتويها هذه العبارات و هي تضع صاحب السلطة في مرتبة إلهية، فهو صاحب الاجلال و الاكرام أو مرتبة نبوية، فهو من استودعه الله أمر الرعية بالإشفاق عليهم و إقامة العدل فيهم، و ترجمه مملوك حضرة الباب العالي كما جاء في تعبير السلطان بأن قمع حركة التمرد على حكمهم (الأتراك) في الجنوب الجزائري، و قد سمحت له هذه العملية العسكرية لا الدينية " بالاستيلاء على مدن تقرت و ورقلة .."⁶⁹⁵ ليتم بذلك توسيع نفوذ سلطة القراصنة لا سلطة الانبياء خاصة و قد كان لهذا الباي لارباي صالح باشا الفضل في طرد الاسبان نهائيا من مدينة بجاية، و بعد وفاته 1556 دخل الأتراك في صراع بينهم على سلطة الحكم في الجزائر، فهي الغنيمة التي لم يكن يتوقعها القراصنة الأتراك، إنها الملك المملوك الذي لا يقبل القسمة و المشاركة و لا التقريط فيه بحرص من الباب العالي الذي أعاد حسن باشا ابن خير الدين لهذه المهمة السياسية كباي لارباي الجزائري، فاسترد تلمسان و حرر مستغانم و ظلّ يطارد الاسبان بوهران في ظلّ جو من المؤامرات العسكرية لا تفهم إلا كأساليب سياسية للصراع على السلطة بعيدا عن أي اتجاه مذهبي أو تعصب ديني " فإن المسلمين و المسحيين على حد سواء كانوا يتنافسون على الثروة و النفوذ و بيع الغنائم إلى التجار و تغطية نفقاتهم"⁶⁹⁶. حرب القراصنة التي تهدف قياداتها و رياستها (الرئيس) إلى جلب الغنائم على حساب السيادة و الهوية الجزائرية التي أقصيت من الرياسة الحربية و القيادة العسكرية و المناصب السياسية بالرغم من أن الجزائريين ظلوا يشاركون كجنود في الحملات ضدّ النصاري، و تلك هي الخلفية التي أبقّت على المقاومة و التمرد على سلطة الأتراك بالثورات الداخلية أو بالعزلة القبلية و إعادة إنتاج نظام التكتلات العشائرية في غفلة عن حركة التغيير والتطور التي كان قد بدأ يشهدها العالم. و لم يشهد المجتمع الجزائري سوى تغيير أنظمة الحكم العثماني على مستوى السلطة السياسية من حكم الباي لارباي الذي انتقل إلى العبيد من الرياسة البحرية كقلج علي القائد

⁶⁹⁴ على محمد الصلابي، الدولة العثمانية، عوامل النهوض و أسباب السقوط، مرجع سابق

⁶⁹⁵ عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق

⁶⁹⁶ عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية إلى و لغاية 1962

العسكري في الجيش التركي " تقلد إمارة تلمسان في العام 1565 ثم نُصّب باي لارباي الجزائر ثم 1568 من بعده حسن فنزيانو 1578 و كان قبل ذلك من عبيد قلع علي..⁶⁹⁷ فاستمرت السلطة السياسية في الجزائر و التابعة للسلطة المركزية لدى الباب العالي، تقوم على خدمة القراصنة العبيد (المحررين) في الرياسة البحرية كانوا يشكلون الجهاز السياسي مسيراً بالمراتب العسكرية القيادية خارج حدود القبائل العربية والبربرية التي ظلت وفيه لفضائها الاجتماعي و الاقتصادي المستقل في الأرياف والمناطق الصحراوية، حتى و قد تخلى الباب العالي عن حكم الباي لاربايات و استبداله بنظام البشاوات ابتداء من العام 1586 لكي تظلّ الجزائر مقاطعة عثمانية تابعة لإمبراطورية الممتدة.

و لم يعمل هذا التغيير السياسي على مستوى السلطة في الجزائر إلا على تغيير أشكال القرصنة من حكم الرياسة البحرية إلى حكم الباشا الذي يعين لمدة ثلاث سنوات لا بد له فيها من تقديم الولاء للباب العالي أي السلطة المركزية. فلم تستجيب حينها السلطة المحلية إلا للضرورة الخارجية التي جسدها " كثرة الغزوات البحرية الجزائرية ضدّ السواحل الأوروبية إسبانيا و صقلية في عهد دالي أحمد أول باشا على الجزائر..⁶⁹⁸ و لم تكن هذه الضرورة الخارجية إلا في إطار السباق السياسي لتوسيع السلطة العثمانية خاصة و قد كانت في فترة قوتها الممتدة عن خلفية الجهاد باسم الاسلام، فاعتبرت انتصاراتها و وقوفها في وجه الزحف الإحتلالي المسيحي و مطاردتها له، من العوامل الرئيسية في ثباتها وفرض إكراهاتها على البلاد الاسلامية عامة بما في ذلك الجزائر التي تحولت بعد وقوعها تحت الوصاية العثمانية إلى مركز عسكري احتاجه جنود الانكشارية فاقترحوا الحياة السياسية بمفهوم للسلطة دخیل على علاقة الدين الاسلامي بالسياسة وعلى ذلك الارث الثقافي لمفهوم الخلافة و الامارة الدينية، لأن السلطة العثمانية حاولت فرض القطيعة السياسية والدينية بكل المرجعيات المذهبية المرتبطة بالصراع القبلي و التنافس السيادي، و لم يُخفّ العثمانيون في سلطتهم لحق نبوى أو نسبي و إنما لحقٍ منحتم إياه القوة العسكرية والرياسة الحربية في عرض البحر المتوسط، تحولت في الجزائر إلى جهاز مؤسستي ذو قاعدة اقتصادية قائمة على "فرض الضرائب و سبي و غنائم و زكاة العشور و الجزية و الفيئ و الخراج و ما يقوم به

⁶⁹⁷ Mahfoud. Kaddache, L »Algérie pendant la période Ottomane, Op.cit p 34-35

⁶⁹⁸ عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق

الحكام و رؤساء القبائل و العشائر من دفع العوائد و غيرها ..⁶⁹⁹ بأساليب تعسفية أدت إلى اشتداد التمرد القبلي و العشائري ضدّ هذا الشكل من القرصنة الذي أرادت السلطة السياسية في الجزائر أن تجعل منه واجب ديني وقد جردته من كل محتوى فقهي يمنحها الشرعية السياسية في هذه البلاد الإسلامية.

بالإضافة إلى أنها افتقدت القداسة العرفية التي تعودّ عليها المسلمون بإحداثها قطيعة تاريخية مع رموز الدين الإسلامي و شخصياته المؤسسة للإرث السياسي و الاجتماعي تلك التي صنعت قياسات ثقافية لعلاقة الحاكم بالمحكوم، حدّدت أولي الأمر بالنسب النبوي و الانطباقات العائلية الاجتماعية و الانحدارات العائلية، وقف الأتراك منها موقفا معاديا تجلّى في " محاربتهم للشيعنة الصفرية في بلاد فارس و الأناضول في عهد بايزيد الثاني⁷⁰⁰ فتراجع مفهوم الامامة و أصبح الخليفة هو السلطان من السلطة مباشرة التي امتدت نحو حواضر الامبراطورية بتسميات متباينة كالباشا في حكم الجزائر.

و لم تكن الباشاوية نظاما اجتماعيا و سياسيا بقدر ما كانت مجرد أسلوب عسكري استحدثه الأتراك في جهاز الحكم لاستغلال الغنيمة و قمع التمرد و الانتفاضات و الثورات الداخلية كما فعل خضر باشا مع " ثورة المقراني بسبب هجومه على الثكنات العسكرية التركية بزمورة و بوج بوعريج... و بني عباس بالقبائل على عهد مصطفى باشا..⁷⁰¹ بعد أن حلّ محلّ خضر باشا. و هكذا ظل الباشاوات يتبادلون السلطة في الجزائر لا لغرض التداول على التدبير السياسي أو المشاركة السياسية، بل بسبب النزعات و التجاوزات للأخلاقية في تسيير شؤون البلاد إما بالنهب و سرقة أموال الخزينة (خضر باشا) أو الاساءة للعلاقات الخارجية باختراق الاتفاقيات و غزو السواحل الأوروبية على عهد خضر باشا، أو الفشل في القضاء على الثورات الداخلية (على عهد مصطفى باشا) فلم يكن هناك أي استقرار سياسي أو تنمية اقتصادية يعاد بناءها في إطار علاقة الدين الإسلامي بالمجتمع الجزائري سوى عنونة الصراع الخارجي بالمقاومة الدينية أي رد العدوان المسيحي عن الإسلام، كما تداولته العديد من الكتب التاريخية⁷⁰² و استبدال مفهوم الغزو بمفهوم الجهاد في سبيل الله وحتى و

⁶⁹⁹ علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية، عوامل النهوض و أسباب السقوط، مرجع سابق

700

⁷⁰¹ عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق

702 : الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، مرجع سابق

إن كان ذلك واقعا تاريخيا فإنه لم يبدو كذلك في تجربة السلطة العثمانية في الجزائر، لأن تلك الخلفية التي جسدها الاتراك في حكم الجزائر تناقضت مع مبدأ حماية الاسلام انطلاقا من العزلة الاجتماعية و الدينية التي تسبب فيها أسلوب القمع العسكري للجزائريين إلى غاية الأزمة الاقتصادية و انتشار الفقر و الأمراض و تخريب الوحدة السياسية و العشائرية بين القبائل بتهيئة ما عرف بقبائل المخزن خاصة على عهد الأغوات الذين خلفوا الباشاوات في حكمهم و تسببوا في استفزاز أطماع الاوروبيين و تحريك رغبتهم في احتلال الجزائر بعد أن هلك أسطولها في معركة البندقية كأحد الأسباب المباشرة بالإضافة إلى تعفن سلطة الباشاوات و الانتقال إلى سلطة الأغوات ابتداء من العام 1659 و هي سلطة سياسية عسكرية " تقلدت من خلالها القوة البرية من الیولداش* مناصب الحكم التنفيذي أما التشريعي فيتولاها الديوان، على شرط أن لا تتجاوز مدة حكم الأغا ثلاثة أشهر..⁷⁰³ و لعلها فترة قصيرة جدا لا تقضي حاجة السلطة في إعادة التوازن و الاستقرار السياسي والاجتماعي و لا حتى أن تهیئ مشروعاً اقتصادياً. مما أدى إلى استفحال الصراع بين الأغوات بخلفية یولداشية (عسكرية) تسعى إلى السيطرة على الجزائر بأساليب انقلابية لا تبالي بالشرعية الدينية و لا تأبه لأي متغير ديني إلا في إطار التمويه الايديولوجي لتبرير هذا النظام العسكري بإشراك المفتي (الفقيه) و " كي لا يستأثر الأغا بالسلطة فقد تقرر أن يكون الحكم ديمقراطياً، أي أن يستعين الحاكم بالديوان العالي الذي كان يضم أعضاء الفرقة العسكرية البرية، ثم توسعت العضوية فيه بحيث أصبح يضم ممثلين من فئة الرياس و بعض كبار الموظفين و مفتي الجزائر..⁷⁰⁴ الذي لا يملك أي من القرارات السياسية التي هي حkra على الجيش البري من الیولداش الذي " يعین الأغا حاكماً يترقى بعدها إلى رتبة أغا شرف و يحلّ محلّه أغا آخر⁷⁰⁵ كل ذلك في مقابل عزلة المجتمع الجزائري من العرب و البرابرة المسلمين تبنا هذه العزلة كإستراتيجية اجتماعية لمقاومة هذا التغيير على مستوى سلطة الحكم و الذي لا تستلهمه الخصوصية الاقليمية المغاربية ولا تستحدثه الحاجة الاجتماعية و الاقتصادية للشعب الجزائري بمختلف أطيافه القبلية والعشائرية، و لم تكن تعنيه تلك

* الیولداش فرقة من الجيش البري، ينحدر معظمهم من أصل تركي و منهم تشكلت فرقة الانكشارية أي الجنود المتطوعون الذين ينخرطون في الجيش العثماني منذ نعومة أظافرهم. : عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، مرجع سابق ص 56

⁷⁰³ عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر/ 99

⁷⁰⁴ عمار بوحوش التاريخ السياسي للجزائر، مرجع سابق ص 59

⁷⁰⁵ 59

الديموقراطية التي كان المقصود منها مشاركة القوة العسكرية من رياس و يولدش فقط للتنافس على الهيمنة و النفوذ، فتفصح سلطة القراصنة عن طبيعتها بانتشار الفوضى و انعدام الأمن الذي يعتبر ضرورة و مطلباً يقوم على أساسه العقد الاجتماعي، و هو العقد الذي أخلّى ببنوده الأتراك منذ حادوا عن مبدأ الحماية وتحقيق الأمن كسبب مباشر لدخولهم الجزائر، و تعصبوا للرياسة و القيادة التي مكنتهم من أن يسودوا على أرض الجزائر لفترة تزيد عن ثلاثة قرون و هم قلة " لم تتجاوز طيلة هذه الفترة عشرين ألف شخص على الأكثر..⁷⁰⁶ فكانوا عمليا يشكلون العائلة الحاكمة من حيث نسبهم التركي.

ثانيا: عواقب القرصنة العسكرية على علاقة الدين بالسياسي في الجزائر

حرص الاتراك على احتكار المراكز السياسية و العسكرية في الجزائر و جمع الثروة أي امتلاك القوة المادية التي لا تستطيع السلطة أن تتواصل أو أن تستمر و تهيمن إلا بها وتدجين القوة المحلية من شيوخ القبائل و رجال الدين (مرابطون و أجواد المخزن) لفرض الأمن و جمع الضرائب مقابل حصول هؤلاء على امتيازات اقتصادية هامة.⁷⁰⁷ كانت تلك استراتيجيتهم في صناعة الأدوار البوليسية و المخبرية لردع المقاومات والانتفاضات و للاحتياط لاحتمالات التمرد القبلي ضدّ الاكراه و التعسف الضريبي الذي استنزف كل الموارد الاقتصادية و أثقل كاهل الغالبية من أفراد الشعب خاصة الفئات الفلاحية و الرعوية من جهة، و بروز طبقة إقطاعية و أرستقراطية على مستوى المدن من جهة أخرى، تفاوتت اجتماعيا مما أدى إلى صراع اقتصادي و سياسي و ثقافي بين هذه الفئات أي بين سلطة الأمراء و الارستقراطية العسكرية و فئات ملاك الأراضي، و بين الفئات الفلاحية الرعوية الريفية التي بدأت تخترق السلوك الديني من خلال الطرق الصوفية و تطوير مؤسساتها كالزوايا و الرباطات التي انتشرت حسب ما تشير إليه المصادر التاريخية في كل الاقليم المغاربي⁷⁰⁸ كأسلوب لرفضها الحكومة العثمانية و الحفاظ على كيانها الاجتماعي، فتراجع دور السياسي للدين على مستوى السلطة المركزية /العسكرية بعد

⁷⁰⁶ أرزفي شويتام، المجتمع الجزائري و فعالياته في العهد العثماني (226 هـ - 1246 هـ / 1519 - 1830)

2009

⁷⁰⁷

⁷⁰⁸ : كمال السيد أبو مصطفى، جوانب من الحياة الاجتماعية و الاقتصادية و الدينية و العلمية في المغرب الاسلامي و فتاوى المعيار المعرب للونشريسي، مركز الاسكندرية للكتاب 1996

أن أهملته و عملت على تهميش الفقهاء و رجال الدين، فأكد حضوره داخل الزوايا التي ستشكل محورا استراتيجيا في خلق التوازن السياسي و الاجتماعي سنأتي على تحليله. أما و قد قاطعت السلطة المركزية العسكرية التركية الدين و جردته من إطاره التنظيمي لعلاقات الحاكم و المحكوم على المستوى المركزي و الرسمي، فقد كانت له انعكاسات بأن أهمل التكوين الديني و تلاشي الاجتهاد الفقهي لتعاليم الاسلام إلا ما كانت تجتهد في حمايته و تطوره إلى حد ما هذه الزوايا نظرا لتدني مستوى القراءة و الكتابة بين الأوساط الريفية و القروية، و هذا ما سيكون له انعكاساته على علاقة الديني بالسياسي من حيث:

1. الزوايا التي ستحل محل السلطة السياسية في ضبط العلاقات الاجتماعية و ترسيخ العصمة الدينية و بالتالي السيادة المطلقة للأشخاص المؤسسين للزوايا و الرباطات فتسمى بأسمائهم و يتحولون إلى سيدي " فلان " الوسيط بين الله و الأفراد، و لعبت هذه الوساطة أدوارا متباينة و مختلفة فيما بين الزوايا تجاه نظام الحكم العثماني ثم الحكم الفرنسي فيما بعد إما بالمعاداة و بالتالي الثورة و التمرد أو باللامبالاة و بالتالي الخضوع و الامتثال وأيضا تجاه العقيدة الاسلامية نفسها حيث ساهمت بعض الزوايا و الرباطات في انتشار البدع و وظفت الجهل بالتعاليم الدينية الصحيحة للحصول على سلطة عرفية متطفلة على الكيان الاجتماعي القبلي في خلق الهوية و الانتماء و الخلاص من الخطر الخارجي (خارج الجماعة و القبيلة) بالبركات و تقديم الطقوس و تحويل بعض الأضرحة و القبور إلى أماكن مباركة فقط لأن من يرقد بداخلها و لي صالح، يُعتقد أنه يظل حارسا على أفراد الجماعة و حمايتهم إذا ما تقربوا منه ببعض الشعائر. و بهذه السلوكيات تختل تعاليم الاسلام في أغلب الأوساط الريفية و القروية في الجزائر أما من سلم منها فظل حكرا على قلة من الرجال الفقهاء منهم من كان ينشط على مستوى الزوايا و الأريطة و منهم من ارتبط بالحركة العلمية في المشرق العربي كما سيفعل محي الدين و ابنه الأمير عبد القادر.

2. العزلة القبلية و تقسيم إقليم المغرب الأوسط إلى مدن و حواضر في الشمال و قرى وأرياف في الوسط و الجنوب، كانت أكثر انعزالا و بعدا من حركة التغيير و الاصلاحات

التموية الشبه المعدومة في الشمال، فتخلف أفرادها داخل فضاء مغلق أين كانوا يعيدون إنتاج أساليبهم الاقتصادية و يعيدون أيضا إنتاج تصوراتهم الدينية الموروثة عن الحق الالهي و الحق النبوي النسبي (النسب) في شرعية الزعيم رافضين من خلالها سلطة القرصنة العسكرية خاصة على عهد الأغوات اليولداش الذين انفردوا بالحكم عن الباب العالي فجدوا القرصنة باستعمال الصراعات المحلية بين ضباط الجيش البري و ضباط الجيش البحري (الرياس) أي النزاع على السلطة و الهيمنة مما أدى إلى الفساد السياسي ومن ثم أزمة شرعية السلطة السياسية التركية التي حاول استدراكها و تصحيحها الديوان العالي في الجزائر بتعيين لما سيعرف بالحاكم الداي الذي يبقى في منصبه مدى حياته.

و بذلك أصبحت الجزائر دولة مستقلة عن تركيا خاصة و " أن الداي أصبح يُنتخب من طرف الديوان العالي (المجلس) و يُثبت هذا الاختيار بإصدار مرسوم (فرمان) من طرف السلطان العثماني⁷⁰⁹ الذي لم يعد يحتاج من الجزائريين سوى الدعاء له في صلاة الجمعة وهو ما نعتبره تطفلا على الدين تاركا للسلطة العسكرية تمارس الحكم المطلق على يد رياس البحر الذين استطاعوا كدايات - على خلاف الانظمة التي سبقتهم - أن يؤسسوا "حدودا سياسية واضحة لدولة الجزائر و أن ينظموا جيشا و أن تكون لهم عاصمة معترف بها دولياً.."⁷¹⁰ يمارسون السلطة السياسية بمنطق القيادة العسكرية عبر الديوان الخاص أو المجلس التنفيذي الذي يترأسه الداي منتخبا من قبل الأتراك لمدى حياته، محاط بوزير المالية (الخبزينة) والقائد العام للجيش وغيرهم من رجال الأمن والمكلفين بتحصيل الضرائب إلى جانب الديوان العام و المجلس التشريعي يتكون من الموظفين السامين وكلهم أترك⁷¹¹

ظلت سلطة الأتراك في الجزائر دخيلة تترقبها القبائل العربية و البربرية في حذر و رفض وفي أغلب الأحيان بالتمرد و العصيان. و هو ما يجعلنا نجزم بعدم اكتمال شروط قيامها ابتداء من طبيعة الضرورة الاجتماعية التي دعت إليها و التي لم تكن شرعيتها الاستيطانية بل هي طلب المساعدة، بالإضافة إلى فشلها في الأداء السياسي الذي احتكرته لنفسها من خلال العنصر التركي و إقصاء المغاربة الجزائريين، هذا الإقصاء اعتبره بعض القبائل نوع من الاستقلالية و الذاتية مبنية على حكم رؤساء القبائل و شيوخ الزوايا من الجزائريين لا

⁷⁰⁹ عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، مرجع سابق ص 60

⁷¹⁰ عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق ص 100

⁷¹¹ أنظر تفاصيل ذلك: 104

تربطهم بسلطة القراصنة سوى مناسبات دفع الإتاوات و جمع الضرائب رغم وجود الروابط الدينية الموحدة، التي لعبت دورها فقط في استمرار سلطة الأتراك في الجزائر لمدة ثلاثة قرون من الزمن، اكتفت فيها بتعيين شيخ الاسلام مكلفاً بالعدل والشؤون الدينية كمرجعية إسلامية ذكّرت عبر مراحل حكمها في الجزائر بهذه الروابط الدينية إلى جانب هيئة الأوقاف التي أدت دوراً دينياً و اقتصادياً و اجتماعياً في ذات الوقت على مستوى المدن لأنها " تملك أراضي فلاحية واسعة و دكاكين و فنادق و بساتين و مساكن ليس فقط في مدينة الجزائر و لكن في كل أنحاء الوطن.."⁷¹² تتفق عوائدها في كل المجالات. و لم يكن ذلك يقف في وجه التفاوت الاجتماعي بين أفراد و فئات المجتمع الجزائري بسبب ما كانت تقوم به من استنزاف للموارد الاقتصادية القبلية و بالتالي تفجيرها و واستغلالها وبسبب ما اصطنعته من تركيبات سكانية متفاوتة بين المدن و القرى من جهة، و متواجدة بين القبائل المستقلة و قبائل المخزن و هي " عبارة عن تجمعات سكانية اصطناعية مزودة بالسلاح تربط المحكوم بالحاكم و تحظى بامتيازات متنوعة منها الاعفاء الضريبي."⁷¹³ من جهة أخرى.

فلم تكن سلطة الأتراك في الجزائر - و إن استمرت قروناً من الزمن و اعتبرت امتداداً للدولة الإسلامية - إلا مشروعاً عسكرياً أثبت في كل مرحلة إخفاقاتها السياسية نظراً للاختلاف الثقافي و متغيرات الخصوصية الإقليمية و الدينية التي صنعت الكيان المغاربي خطأً العثمانيون عندما سعوا محاولين استئصاله و فرض لغة سياسية و دينية لم يكن ليفهمها المغاربة في وجود إرث تاريخي تداخلت فيه مختلف التجارب الخاصة بقيام دولة الاسلام الكبرى من مشرقها إلى مغربها، و حاكت هويتهم مختلف العصبية المذهبية الدينية حددت في تباينها و اختلافاتها علاقة الحاكم بالمحكوم. كما أسست لآليات اجتماعية و اقتصادية و أخرى سياسية، ارتبطت بالبناء القبلي و العشائري ذو الهوية العربية و البربرية، أعطت في نهاية المطاف طبيعة خاصة لعلاقة الديني بالسياسي لا تبدوا علاقة اشتباكية رغم الصراعات المذهبية، بل كانت علاقة تقاطع بينهما تعيد إنتاجها الزوايا و الرباطات عندما يهددها خطر السلطة التركية التي أسفرت تجربتها السياسية في الجزائر على عدة عوامل سيكون لها انعكاساتها المباشرة و الغير المباشرة على الواقع السياسي في علاقته بالدين حول السلطة.

1. اقترنت سلطة الأتراك في الجزائر مباشرة بالقيادة العسكرية، مما جعلها حكرا على الرياس في الجيش البحري و اليولداش في الجيش البري، قادوا الجزائر كما يقودون سفن القرصنة خاصة و أنهم ظلوا يبعدون العنصر المغاربي عن الانضمام إلى القيادة. فلا يفسر الأمر إلا كعملية استراتيجية لها خاصية في ضرورة السلطة و ما شهدته من تحولات مختلفة في نظام الحكم مرتكزا على الجهاز العسكري بمؤسساته الأمنية و المخابراتية المستترة تحت غطاء الجهاد الذي تحول إلى مفهوم سيادي لا عقائدي عمل على توحيد دويلات المغرب الأوسط، كما نجح في صد الاحتلال الاسباني و هو الفضل التاريخي الذي تحفظه له الذاكرة الاسلامية. إلا أن القيادة العسكرية التركية لم تنجح في تحقيق الخلافة الاسلامية نظرا لاحتكارها لجميع السلطات برباط إيديولوجي متطفل على الدين الاسلامي. فصنعت خلافة بدون إسلام على مستوى السلطة و إسلام بدون خلافة على مستوى القبائل التي استمرت في استقلالها الداخلي تعيد إنتاج بنائها الاجتماعية والاقتصادية و تصوراتها الدينية منفصلة بثقافتها عن مركز السلطة العثمانية إلا في إطار خضوعها للردع العسكري الذي كانت تمارسه عليها خاصة في المدن و السواحل، أين تمركزت بقوة الأقلية التركية.

و أما هذا الذي استحدثته الخلافة العثمانية في الجزائر بتوجيه القوة العسكرية نحو الداخل الاسلامي و تقليدها السلطة، فقد أحدث القلبة التاريخية في نظام الجزائر السياسي و مفهوم السلطة الذي أصبح يعني الحكم المطلق وإن غير في أشكاله و استثنائه بالثروة الاقتصادية التي لم يجتهد الأتراك في تميمتها بقدر ما استنزفوها مما سبب الاضطراب الاجتماعي ورفض إكراه السلطة السياسية التركية التي حققت لنفسها نجاحا مبني على القوة العسكرية المرابطة على السواحل الجزائرية بأسطولها العظيم! و محاصرة القبائل بمخبراتها في ريف و صحراء الجزائر تحسبا لأي انتفاضة ثورية من قبل هذه القبائل، و في مثل هذه العملية أصبح الدين حكماً و محكوما عليه بالإقصاء لأنه متغير يحمل نزعة توريثية تلعب دورها الاجتماعي القاعدي في تحديد جدلية المقدس و الشرعية (السلطة والمدنس)، و حكم كمتغير يحمل الهوية المغربية (الجزائرية) يحتفظ بدوره الاجتماعي في تحديد مستوى الاكراه والرضى عن السلطة السياسية، و الوسيط الايديولوجي بين الأداء السياسي و التجاوزات العسكرية.

2 . تنظيم الزوايا الديني السياسي كبديل في مواجهة تأزم العلاقة بين السلطة و المجتمع حيث شكّلت هذه الزوايا قوة موازية تمكنت من أن تواجه كسلطة محلية سلطة الأتراك عبر مختلف مراحلها، و تنافسها كمؤسسة دينية الشرعية السياسية و الأيديولوجية القداسية القائمة على فكرة النسب النبوي، ظلّت تأطر التكتلات القبلية في المغرب الكبير بما في ذلك الجزائر، فحدّدت طبيعة العلاقة بين القبيلة و السلطة المركزية التركية وفق تصور جدلي يفترض وجود الصراع. فكانت الزوايا عاملا من عوامل خلق التوازن الاجتماعي والسياسي، تأسست كسلطة ثالثة من موقع استقلالها النسبي عن السلطة المركزية التركية وسلطة شيخ القبيلة أو الزعيم الذي كان يقف بسلطته عند حدود القبيلة و بالتالي عدم قدرته على تأطير القبيلة خارج إطار الدولة العثمانية.

حلّ البناء الديني للزوايا محل ديوان السلطة المركزية التركية مستجيبا لنزعة الهوية والانتماء التاريخي، محاطا بمنظومة من الأعراف و القواعد الدينية حالت دون تسلل النظام العثماني داخل المجتمع القبلي أين أكّدت هذه الزوايا قوتها و نفوذها البديل على مستوى مجلس مبني على مرجعية و أسس شرعية مستمدة من التصورات الصوفية شيدت نظام الزوايا كمؤسسة سوسيوثقافية يتقاطع بداخلها القداسي بالسياسي فكانت بمثابة العمدة الثقافي للتنظيم القبلي و تطور مفهوم السلطة الروحية و الزمنية لتكتسي طابعا سياسيا، أي من القداسة إلى السياسة بحكم مجموعة من العوامل و المتغيرات ارتبطت بسلطة الأتراك وسياساتها الضريبية التي استنزفت الرعايا (الشعب) الذين تصدوا لها "بالانتفاضات المتتالية خاصة في نهاية القرن 18، اتخذت لها طابعا دينيا بقيادة أحد المرابطين"⁷¹⁴ أو شيخ زاوية.

أن القراءة السوسيوثقافية و الانثروبولوجية لهذا الدور العملي للزوايا في الجزائر، يجعلنا نطرح التصور الانفصالي و الاستقلالي لمفهوم السلطة السياسية في المجتمع القبلي، مفهوم يترجم النزعة الميثولوجية الدينية كقاعدة زمنية في شرعية السلطة و كخلفية مؤسساتية للتعبير عن الضرورة الاجتماعية في قيامها، و هو ما سوف يتواصل كآلية في تحديد الصراع

⁷¹⁴ Abderrahmane Bouchene, Jean-Pierre Peyroulou, Ouanassa Siari Tengour, Sylvie Thénault , Histoire de l'Algérie à la période coloniale (1830-1962), Éditions La Découverte, Paris / Éditions Barzakh, Alger 30 août 2012 PDF p 23

الاجتماعي والسياسي في الجزائر بعد انهزام سلطة الأتراك وسقوط دولتهم العثمانية بسبب الابتعاد عن تحكيم شرع الله تعالى أي الابتعاد عن الدين كما اتفق على ذلك معظم المؤرخون. أما ونحن نريدها رؤية سوسيوأنثروبولوجية، فهو الابتعاد عن مبدأ الشرعية الذي أوجدها ونقصد بذلك الرابط الديني الذي مدّه العثمانيون شرقا وغربا متصدّرين المقاومة ضدّ أعداء الاسلام من نصارى مسيحيين، واحترافهم الجهاد لتبرير الحكم العسكري و الاستبداد للحفاظ على مصالحهم السياسية في زمن بدأت تتسع فيه هذه الامتيازات لا كبرستيج للهيمنة والملك فقط و لكن كضرورة للحفاظ على البقاء و التنمية، كما بدأت تقدّر البلاد الأوروبية التي نقلت الحافز الديني إلى خدمة أطماعها الاقتصادية و فرضت نوعا جديدا من الصراع بمفاهيم أعادت البناء الفكري لتحديد السلطة السياسية، حيث ارتبطت بمستوى الجهود العلمية و المعارف التقنية التي أصبح يقاس على أساسها ميزان القوة العالمي والأوروبي وأصبحت عاملا من عوامل تحديث التنافس على السلطة السياسية، في حين بقيت السلطة العثمانية في الجزائر كما في البلاد العربية الاسلامية كلّها تصارع الثورات الداخلية بنزعة رجعية، فقدت على إثرها معظم نفوذها في أوروبا خاصة بعد القضاء على قوتها العسكرية بتحطيم أسطولها البحري (الجزائري) في معركة نافارين التاريخية سنة 1827 على يد الحلف الثلاثي (الفرنسي، الروسي و الانجليزي) أدى ذلك إلى تدهورها المادي والسياسي. و لم يكن المادي و السياسي لحكم الأتراك في الجزائر يقوم على بناءات تحتية مؤسساتية لكي تعكس تصورات و إنجازات صلبة، بل قامت على الجبايات الضريبية والغزوات العسكرية للسواحل الأوروبية، و لم يعكس الرابط الديني بين الأتراك و الجزائريين مبدأ المساواة و الأخوة التي يقوم عليها الاسلام و المدنية بين السكان، و إنما " مارس حكام الجزائر الأتراك سياسة تقسيم السكان إلى ثلاثة مجموعات"⁷¹⁵

- قبائل المخزن التي تتحالف مع الحكام و تتعاون معهم في جمع الضرائب و المحافظة على الأمن مقابل إعفاء سكانها من دفع الضرائب
- قبائل الدائرة التي تلتزم بتمويل الجيش التركي بالرجال و المال عند الضرورة على أن تعفى من حين لآخر من دفع الضرائب.

- قبائل الرعية التي لا يتمتع أفرادها بأية امتيازات و يدفعون الضرائب تحت الضغط والعقوبات الصارمة.

فلم يعكس ذلك سوى سياسة التسخير الجماعي تمادت فيها سلطة الأتراك إلى حد تقسيم سكان المدن و خاصة مدينة الجزائر العاصمة إلى " مجموعة عرقية و مهنية تخضع لزعيم أو شيخ يكون همزة وصل بين مجموعته و شيخ البلد... و يحرص على خلق التأييد والدعم الحكومة التركية.⁷¹⁶ إنها هياكل و أجهزة لا تعبر عن نظام مدني بقدر ما تعبر عن التفاوت الاجتماعي وحرص السلطة السياسية التركية على الحفاظ على امتيازاتها المادية بالإكراه والضغط الاجتماعي الذي يعكسه القضاء و قد كان حكرا على العناصر التركية ابتداء من الداوي " مصدر السلطة السياسية و القضائية هو من يفوض إلى القضاء القضايا المدنية كل حسب مذهبه"⁷¹⁷ إذ تزامن المذهب الحنفي عند الأتراك و المذهب المالكي عند الجزائريين بالإضافة إلى وجود الوكيل المكلف بالتقاضي على مستوى القرى.

فقد سخر القضاء التركي في الجزائر سياسة التسخير و التفاوت بالأحكام التعسفية كالشنق و الإعدام المنفذة على المسلمين الغير الأتراك و العقاب الجماعي " في حالة ما إذا لم يتم التعرف على القاتل، فإن سكان الحي الذي يوجد فيه الجثة يتعرضون لعقوبة جماعية."⁷¹⁸ من ثم بدأت سياسة السلطة المركزية في التعفن نظرا لما للقضاء من أهمية في " وصول الحقوق إلى أهلها و قطع المخاصمة... و وصول الحقوق هو العدل الذي تقوم به السماء والأرض."⁷¹⁹ هو العدل الذي غيبتته سلطة القضاء التركي في الجزائر.

و لم يؤدي الدين الاسلامي في نظام الحكم التركي دوره التأميري لعلاقة الحاكم بالمحكوم بل أدى دورا محافظا للنظام القبلي و العشائري من خلال الزوايا و الرباطات داخل بناء غير مفتوح على ايديولوجية الحق الطبيعي التي قلبت نظام الحكم الملكي في أوروبا إلى نظام جمهوري و ما أعقب ذلك من تحولات على المستوى الاجتماعي و الاقتصادي احتاجت إلى توسيع نفوذ السلطة لتلبية طموحاتها و تحقيق آفاقها التتموية خاصة و أن السلطة في أوروبا لم تعد تعني القدرة الكارزمانية أو النفوذ الاجتماعي و لا حتى الحق الإلهي، بل هي القدرة على التشريع لخدمة المساواة و العدل حتى و إن تطلب الأمر التطلع إلى الآخر و احتلاله

716

717

718

719

ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع و ترتيب عبد الرحمن بن محمد بن القاسم، مرجع سابق

طالما أن الفعل الذي يلبي الطموح السياسي ليس بغرض توسيع رقعة الملك و إنما للحصول على الثروة واحتكارها خدمة للانتقال الصناعي و تطوير تكنولوجية موارد الانتاج و موادها التي أدركت فرنسا جيدا أنها معروضة في سوق الجزائر العثمانية وقد كانت تتعامل معها اقتصاديا "فلقد منحها الجزائر امتيازات تجارية هامة سمحت لها بإنشاء مؤسسة في عنابة و القالة و القل لصيد المرجان و تصدير الحبوب إلى أوروبا مقابل دفع ضريبة للحكومة الجزائرية"⁷²⁰ و نازعتها سياسيا بسبب "احتجاز الجزائر لسفينتين لها"⁷²¹

و لأن كل من المجال الاقتصادي و السياسي يجب أن يكتملا، فسوف تعلن فرنسا عن نواياها الاستعمارية و لكن بحجة تخليص الجزائريين من وضع اجتماعي متقهقر، قال نابليون عام 1865 بمناسبة زيارته الثانية للجزائر و قد أصبحت مستعمرة فرنسية " إن فرنسا لم تأتي للقضاء على جنسية شعب و لكن أرغب في تحسين مستويات المعيشي ومشاركتكم في الحياة السياسية لبلدكم"⁷²² و هو يعلم أن الجزائريين ظلوا لقرون من الزمن في عزلة سياسية، لا يملكون أية مسؤولية في سلطة الأتراك " لذلك لم يكن لديهم حماس أو رغبة للوقوف إلى جانب الداوي و الدفاع عن نفوذه و سلطته من الانهيار."⁷²³

و لم تكن حجة الفرنسيين في تخليص الجزائريين إلا وازعا اضطرت إليه السلطة السياسية الفرنسية من أجل كسب شرعيتها الاستيطانية بعد أن اصطدمت بالمقاومة الشعبية ذات النزعة الدينية كانت تغذيها الزوايا و الرباطات و تتضمنها ثقافة الشعب و تحتويها نظمه القبلية أي تلك المركزية التي يحتلها الدين الاسلامي في تحديد هوية الجزائريين كمغاربة وعرب، و الحفاظ على كياناتهم الاجتماعية و هو ما لم يكن يخفى على سلطة فرنسا منذ بداية مشروعها الاحتلالي، فسعت إلى محاولة استئصال العامل الاسلامي و استبداله بالمسيحية كما جاء على لسان ملك فرنسا آنذاك شارل العاشر قائلاً: " إن التعويض الحاسم الذي أريد الحصول عليه و أنا أثار لشرف فرنسا أن يتحول بمعونة الله لصالح المسيحية " و نفس الاتجاه عبر عنه وزير الحربية الفرنسي حين قال: " لعلّه مع الوقت سيكون حضنا أن نمدنهم و ذلك بأن نجعلهم مسحيين."⁷²⁴

720 عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق ص 111

721 112

722 129

723 عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، مرجع سابق ص 90

724 81

و إذا كان هذا الاتجاه يدّعي تمدين الجزائريين (المغاربة) بمقاييس أوروبية، فإنه يؤشر في مضمونه لعامل الدين و دوره المركزي في تحديد الانتماء سواء كان الدين الاسلامي أو المسيحية التي اعتبرتها القيادة الفرنسية محور التمدن، و اعتبره الملك شارل العاشر غاية للانتقام من السلطة الجزائرية (التركية). فإذا تخلى الجزائريون عن الدين الاسلامي واعتنقوا المسيحية سيكون ذلك إعلان عن قبولهم انتماءهم لفرنسا و هكذا تسهل مهمة الاحتلال الفرنسي للجزائر و انتصار المسيحية على الاسلام في إطار الحروب الصليبية التي كان ما يزال يخوضها القادة الأوروبيون منذ انهزام المسلمين في إسبانيا.

فالدين من الثوابت الثقافية التي تؤكد ضرورة الاجتماعية للسلطة، هذه الضرورة التي ستكون خارجية و داخلية بالنسبة لفرنسا كما بالنسبة للجزائر لأن الظرف التاريخي سيعيد إنتاج نفسه من خلال الإرث الزمني والخصوصية الجغرافية مستفيدا من معطيات الاحتكاك الثقافي و المادي بين أوروبا والمغرب العربي، وانتقال مركز القوة بشقيها الفكري و العسكري نحو أوروبا المسيحية. بل أصبح الجانب الفكري العلمي هو المقياس الحقيقي لموازن القوة و هو بالتالي ما سيحدد طبيعة السلطة السياسية و مبرراتها في إقامة النظام العام خاصة بالنسبة لفرنسا التي حملت لواء التغيير الأوروبي، و قادت الانقلابات السياسية بمفاهيم حديثة لم تلغي طموح السلطة الأزلي في صناعة التفاوت و الهيمنة و إنما استبدلت أدواتها التقليدية بأساليب استجابت للحركة الثورية الفكرية و المادية (الثورة الصناعية).

فتجلت ضرورة السلطة داخليا بالالتزام أمام هذه الثورة الانقلابية باستحداث النظم السياسية و إعادة تسمية السلطة و الحاكم، و تقليص دور الدين تجاهها طالما أن هذا الأخير عجز في أوروبا المسيحية عن تخطي العلاقات الثيولوجية و مخلفات الحكم المطلق للإمبراطور ورجال الكنيسة رغم تلك التصحيحات التي قام بها العديد من المفكرين الدينيين و غيرهم من الفلاسفة الذين قادوا تصحيحاتهم نحو الليبرالية و تحرير الفرد من سلطة الكنيسة إلى الحق الطبيعي و المدني. هذا الحق الذي أصبح من مهام السلطة و من فحوى ضرورتها الاجتماعية التي تمتد نحو الخارج أو الآخر الذي تعتبره الجماعة كيفما كان حجمها السياسي (قبيلة أم دولة) خطرا على تماسكها و تواصلها، كما قد تعتبره أساسي و جوهري لتماسكها و تواصلها مثل ما نقرأه من الحركة الاستعمارية الاحتلالية التي قامت بها فرنسا تجاه الجزائر و التي قرّبت معنى الصراع من الخلفيات المادية و السياسية، و تفسر آلياته

العسكرية الموجهة نحو تحقيق الضرورة الخارجية المتمثلة في الحصول على النفوذ الاقتصادي من موارد طبيعية و بشرية احتاجها التغيير و تكتمل بها النهضة الأوروبية وكمسعى فكري أيضا يجدر الإشارة إليه، لأنه تضمن في فلسفته التنويرية إعادة النظر في علاقة الدين بالسياسة و تلك الوساطة الاقتصادية و الاجتماعية بينهما، بدأ التنظير لها من اعتبارات و تصورات إيديولوجية منها ذات النزعة المحافظة و منها ما هو مجدد يرى الدين سلوكا أو تصورا لا عقلانياً يجب أن تتجاوزه البشرية لتتمكن من المدنية و الرقي، و إن كان أغلب مفكرين وفلاسفة هذا الاتجاه لم يفرقوا في أحكامهم بين دين سماوي و آخر وضعي، أي بين ما صنعه الانسان لنفسه و بين ما أنزله الله على أنبيائه من بينهم المسيح بن مريم عيسى عليه السلام الذي تعصب له النصارى و هو الذي أسلم وجهه لله كما جاء في قوله تعالى: " فلما أحسّ عيسى منهم الكفر قال من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله و أشهد بأننا مسلمون"⁷²⁵

و لم تخرج عصبيتهم عن حاجة الفرد و الجماعة إلى الانتماء و القداسة و الاحتماء بقوة إلهية ترعي مصالح الأشخاص و الجماعات عن طريق ما شيده هؤلاء من مؤسسات قداسية كالكنائس و دور الرهبنة، لا تحدد بداخلها علاقة الفرد بالله فقط و لكن أيضا للحفاظ على طبيعة العلاقة بين الحاكم و المحكوم أو بمعنى آخر بين المستعمر و المستعمر لذلك حملت فرنسا هذه المؤسسات الدينية إلى مستعمراتها منها الجزائر لمواجهة المسجد والزاوية أي المؤسسة التي استرجعت دور الرباط الجهادي لمقاومة الفرنسيين باعتبارهم مسحيين يهددون الأرض و الدين و المجتمع الاسلامي. بل لم يقف الفرنسيون باحتلالهم الجزائر عند حدود التهديدات، و لكنهم جسدوا نواياهم السياسية و الدينية و الاقتصادية تلك التي ستعكس نتائجها على واقع النظام الاجتماعي للجزائريين، وتسجل نقلة تاريخية تجرأت على علاقة الديني بالسياسي بأن حولتهما إلى طرفي نزاع عكسته السياسة الاستعمارية وتضمنته الحركة النضالية الوطنية.

⁷²⁵ القرآن الكريم، سورة آل عمران آية 52

المبحث الرابع: الاستعمار الفرنسي و ملامح الاشتباك الديني بالسياسي

حتى و قد بدأت فرنسا تقود مسيرتها التنويرية و النهضوية من خلال ذلك الجدل الفلسفي حول عقلنة الفعل السياسي و تحكيم العلم، كانت لا تزال آنذاك تقيس شرعية حكمها و هيمنتها بميزان الدين ولم تكن تغفل عن دوره المركزي في صناعة هوية الكيان الاجتماعي لأي شعب عبر رموزه المادية و الروحية و مؤسساته العقائدية كتلك التي اصطدمت بها في الجزائر متمثلة في الأوقاف الاسلامية و الزوايا و الرباطات و المساجد و كل ذلك الإرث الذي تحفظه الذاكرة الجزائرية عن السيرة النبوية و أخلاق الصحابة والخلفاء و أساطير الفتح و قياداته البطولية، أي كل الارث العقائدي الذي يشكل الشخصية الجزائرية الاسلامية ككل مركب حاولت السلطة الفرنسية تفكيكه بأن جلبت إلى أرض الجزائر مباشرة بعد غزوها مؤسساتها الدينية⁷²⁶ من كنائس و دور الرهبنة، تريد من خلالها إعادة بناء هذه الشخصية الجزائرية بتمسيحها (المسيحية) و بالتالي إعادة تشكيل هويتها.

و قبل التفكير في تمسيح الجزائريين، عملت إدارة الاحتلال على تدمير أغلب المؤسسات الدينية بهدف تصفيتها كالمساجد و الزوايا و الأوقاف و الاستحواذ على أملاكها العقارية و المادية بقرارات تعسفية كتلك التي أصدرها الجنرال كروزيل بحل مؤسسة الحرمين* و الاستيلاء على أوقاف الجامع الكبير و إدخال كل ما هو حبوس* في المجال التجاري⁷²⁷ نظرا لما كان لمثل هذه المؤسسات الوقفية من ثقل اقتصادي بخلفية دينية أي كونها من المقومات الاجتماعية التي تقف في وجه المخطط الاحتلالي بشهادة المفكر الفرنسي Zeys عندما قال " إن الأوقاف تتعارض و السياسة الاستعمارية و تتنافى مع المبادئ الاقتصادية التي يقوم عليها الوجود الاستعماري الفرنسي في الجزائر"⁷²⁸

بالإضافة إلى نواياها الاقتصادية، لم تكن تلك السياسة الاستعمارية بعيدة عن نية تنصير الجزائريين بدأ الفرنسيون يعلنون عنها بتحويل الكثير من هذه المؤسسات الوقفية " إلى

⁷²⁶ Arsene Bertheuil, L'Algérie française T2, Dentu Libraire-éditeur 1856, PDF, <http://www.algerie-ancienne.com>
« Immédiatement après la conquête, trois des aumôniers qui avaient suivi l'armée française s'occupèrent d'établir le culte catholique à Alger.....» p 156

* أهم المؤسسات التي كانت تنظم العمل الوقفي في الجزائر العثمانية هي: - مؤسسة الحرمين، الجامع الكبير، سبل الخيرات الحنفية، بيت المال أوقاف الأندلسيين، الزوايا و الأولياء...
مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية
كمال منصور، التجربة الجزائرية في إدارة الأوقاف، التاريخ الحاضر و

* : يعتبر وفقا لا بورث ولا يباع يهبه صاحبه طوعية للصالح العام قاصدا فعل الخير وفائدة عامة.

مستودعات و مستشفيات عسكرية و كنائس من بينها مسجد كتشاوة المشهور سنة 1832 فنصب الصليب و علم فرنسا على صومعته بمباركة البابا غريغوار⁷²⁹ و أعقب هذه العمليات نزوح القساوسة و الراهبات لتشييد المؤسسة المسيحية و أغراضها الدينية في الجزائر كعملية متضمنة في خطة الاستيطان و فرض الهوية الأوروبية الفرنسية على الأرض و الأشخاص.

هذا و قد كان الأوروبيون بنهضتهم الفكرية آنذاك قد بدأوا يستنتقون روح القوانين لدى الشعوب للوصول إلى تفسير لغز السلطة في بعدها التاريخي، و أن الدين من القواعد التي تعبر عن روح الجماعة. فكان يجب استكمال مخطط الاحتلال الفرنسي بغرس روح المسيحية بين أفراد الشعب الجزائري لحصد الولاء، وبدأت البعثات الدينية و بعد أن استقرت في شرق و غرب الجزائر، تباشر عملية التبشير المسيحي داخل ما شيّده ابتداء من عام 1842 من " دار لليتامى بين عكنون و فتحوا بوهران و قسنطينة و عناية دارا للرحمة و ورشات للصناعات التقليدية، و فتح مدارس للأيتام، و علاج المرضى و تشييد الكنائس ...⁷³⁰ و تكاثرت مثل هذه الانجازات الدينية باسم المسيحية للتقرب من الجزائريين (الأهالي) و تجريدهم شيئاً فشيئاً من روح العقيدة الاسلامية حسب ما أكدّه الكردينال لافيغري قائلاً " إن إدخال الأهالي للديانة المسيحية واجب مقدس، فأول ما يجب عمله هو الحيلولة بينهم و بين القرآن⁷³¹ لأنه أدرك أنه منهاجهم الاجتماعي و دستورهم الذي يحملون من خلاله تصوراتهم السياسية حول السلطة الشرعية و هي أبعد ما يكون عن ما يعرضه الفرنسيون من مدنية و تحضر، أرادت السلطة الفرنسية في الجزائر أن تمنحها بعدا قداسيا تحتويه المسيحية فتحل كبديل عن الاسلام و تستجيب للحاجة الاجتماعية فتشرع إكراه سلطة الاحتلال كضرورة يشعر بها المجتمع المحلي أو الأهلي.

و لأن أحكام الاسلام أو ما يختزنه (الأهالي) من إرث عقائدي اسلامي ليست عبارة عن قواعد مجردة بعيدة عن الذات الاجتماعية، وإنما ترتبط بمتغيرات العروبة والنسب والأصول التاريخية العائلية و البطولية، لم يستطع قساوسة الكنائس و رهبانها أن يحققوا ثورة دينية ثقافية سعوا إليها بكل الوسائل. ولم يكن تدمير المؤسسات الاسلامية كاف لتجريد الجزائريين

⁷²⁹ عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق ص 124

⁷³⁰ 125

⁷³¹ 125

(الأهالي) من معتقداتهم الدينية التقليدية إلا قلة استثنائية ستوظفها السلطة الفرنسية فيما بعد لمراقبة حركات المقاومة إلى جانب العمليات العسكرية التي ستشنها ضدها بعد فشل مشروعها التمسحي و رفض الجزائريين كمسلمين للخضوع إليها، فتظهر أولى ملامح الاشتباك الديني بالسياسي في إطار الصراع بين العقيدة الاسلامية و سياسة فرنسا الاحتلالية بكل اتجاهاتها.

أولاً: إحياء القيادة الدينية لاسترجاع سلطة الحكومة الاسلامية

إذا كان سقوط الهيمنة العثمانية في الجزائر ترك فراغا سياسيا على مستوى السلطة المركزية و ربما كان ذلك لصالح الادارة العسكرية الفرنسية لأنها ستواجه شعبا بلا سلطة فإن السيادة و الزعامة الدينية على مستوى الجماعات المحلية سواء في المدن أو القرى والأرياف استدركت هذا الفراغ متخذة لها سبلا اختلفت فيما بينها حسب الخصوصة الاقليمية و الاقتصادية والأوضاع الاجتماعية السائدة آنذاك.

قد سبق و أن أشرنا كيف أدت سياسة الأترك الاقتصادية إلى تقسيم الجزائر إلى مدن حضرية تنشط في إطار التجارة و الصناعة الحرفية تحت تأطير طبقة غنية من الأعيان كانوا يملكون الأراضي و منهم من تقلد مناصب قضائية، وقرى و أرياف فلاحية تقوم على الملكية القبلية و العائلية للأراضي تحت تأطير الزوايا الدينية. و كان لمثل هذا التقسيم المبني على التوزيع المادي لموارد الانتاج انعكاساته على مستوى التركيبة الاجتماعية اختلفت من خلالها المصالح التي ستكون مرجعية موضوعية لطبيعة المقاومة الجزائرية للاحتلال الفرنسي و استرجاع السيادة، خاصة و أن الدخول الفرنسي إلى الجزائر اتسم بقوة و نفوذ عسكري جعلها تمارس سلطتها السياسية و سيادتها مباشرة و بواسطة الأوامر الملكية للحكومة الفرنسية، فكانت مواجهتها انطلاقا من ردة فعل تباينت بحسب القوة الاجتماعية الفاعلة اقتصاديا و سياسيا و دينيا بدأت:

1. مع السلطة السياسية التركية نظرا لما بدأت تفقده هذه الأخيرة من نفوذ سياسي وهيمنة اقليمية، جعلت مقاومتها مجرد رد فعل تلقائي ينقصه التخطيط الاستراتيجي " فلم يصطدم الفرنسيون بجيش حقيقي يقاومهم و يردهم على أعقابهم"⁷³² كما لم تتحد المقاطعات الثلاث

⁷³² عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، مرجع سابق ص 90

للبلاد التيتري، قسنطينة و وهران في وجه المحتل ولم تتوقع القبائل و العشائر خطر الاحتلال نظرا لإقصائهم سياسيا واحتكار الداى حسين آنذاك للقرارات و العمل السياسي، و لكنه عندما عجزت قياداته العسكرية عن الوقوف في وجه الزحف الفرنسي حاول الاستنجاد بهم عن طريق المفتي شيخ الاسلام و ذلك عندما " أعطاه سيفا و أمره أن يجمع الرعية من أجل الدفاع عن حوزة الوطن"⁷³³ و هو ما يمكننا أن نعبر عنه بإعادة توظيف العامل الديني لاسترجاع السلطة السياسية كبديل عن القوة التي فقدتها القيادة العسكرية التركية.

و إذا كان هذا العامل الديني سيؤدي دوره القيادي، فإنه سوف لن يكون لحماية السلطة السياسية العثمانية و قد أدركها الخطر الاحتلالي، لأن الادارة التركية لم تحتاط سياسيا بمثل هذا المتغير الثابت في حركة المجتمع و إقامة نظام الدولة، و حولت رجال الدين والفقهاء إلى دراويش و مرابطين لا تتعدى مهامهم تقديم البركات و الافتاء لتبرير التجاوزات القضائية باسم الشريعة الاسلامية، و سيكون دور هذا العامل الديني فقط عندما يدرك الجزائريون أن الخطر إنما يهدد الاسلام نفسه و أن إدارة الاحتلال ستتجراً على تعاليمه و تصوراته العقائدية التي تحفظها الذاكرة الثقافية و تأويها الزوايا و الرباطات.

أما المواجهات الأولى للاحتلال الفرنسي فقد حركتها المصالح الاقتصادية و التجارية مستسلمة للسيطرة الفرنسية تحت تأثير خطاب نفعي تعهد باحترام الدين و العادات والملكيات، رأى فيه أمناء البلاد (السلطة القائمة) و وجهائها و رجال التشريع مشروعاً يدعو إلى التعقل بعد أن اعترفوا " بأن انتشار النشرات (الفرنسية) التي عرفت بالشهامة والعدالة قد ساهمت كثيرا في استمالة الرعية و جعل الأشخاص البصراء المعتدلين يفكرون في تفضيل الوسائل السلمية، و بعد أن أمعنوا في التفكير قالوا يجب علينا أن لا نجح إلى أقصى التشديد المؤدي بالمدينة و سكانها إلى الخطر الكبير..⁷³⁴ فسلمت السلطة السياسية الجزائرية إكراها للقيادة العسكرية الفرنسية مع توقيع عقد استسلام وقعه عن الطرف الفرنسي قائدها آنذاك دبرمون De Bourmont و عن الطرف الجزائري وجهاء السلطة التركية معتقدين في صدق الخطاب الفرنسي و ما كانت تحمله تلك النشرات من مثالية، أو ربما مضطرين للوثوق فيها أمام انعدام الحيلة السياسية و عدم القدرة العسكرية على مواجهة الغزو الفرنسي.

⁷³³ حمدان بن عثمان خوجة، المرأة، تقديم و تعريب و تحقيق محمد العربي الزبيري، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية 2006 165

⁷³⁴ 168

و إذا كانت هذه الاتفاقية سمحت لهم بدخول البلاد عن طريق عاصمتها الجزائر، فإنهم لم يتمكنوا من أن يكتسبوا الشرعية في حكمها طالما ظلوا فاقدين لمتغير الرضى الذي لا بد منه، و لم يعلن عنه الجزائريون بالرغم مما حاول خطاب القيادة الاحتلالية الترويج له لكسب هذه الشرعية السياسية، و إظهار الضرورة في إقامة سلطتها الاستيطانية بزعمهم أنهم جاءوا كمحررين من المستعمرين الأتراك، كما تضمنه بيان الحكومة الفرنسية مطبوعا باللغة العربية بغرض التقرب من الشعب الجزائري جاء فيه " أننا نحن أصدقاءكم الفرنسيين نتوجه نحو مدينة الجزائر لكي نطرد الأتراك... أعدائكم الذين يتجبرون عليكم ويضطهدونكم و يسرقون أملاككم و إنتاج أراضيكم... إننا لن نأخذ المدينة منكم لنكون سادة عليها، إننا نقسم على ذلك بدمائنا... و إذا برهنتم على أنكم جديرون بحمايتنا فسيكون الحكم في أيديكم... و ستكونون سادة مستقلين في وطنكم... و نحن نعدكم باحترام نفوذكم وبضائعكم و دينكم المقدس لأن ملك فرنسا المعظم حامي وطننا يحمي كل دين.."⁷³⁵

2. بشكل آخر و بلغة سياسية مختلفة عبرت سلطة الاحتلال عن طابعها الالتباسي وأسلوبها الاقتصادي المحدث في صناعة التفاوت، و قد تجلى الالتباس هنا في ما احتواه خطابها من عبارات زاوجت بين السعي إلى تحقيق الأمن و حماية الجماعة و أسلوب التهديد المباشر في حالة ما إذا رفضت هذه الجماعة التعاون معها ضد الأتراك. من أجل ذلك سيكون لأعيان الجزائر من الحضر التجار و أصحاب رؤوس الأموال ردة فعل موازية متفقين من خلالها مع قرار الاستسلام و إبرام اتفاقية (معاهدة) تسليم المدينة بعد "أن اتضح لهم أن خسران مدينة الجزائر أمر لا مفر منه و أن الفرنسيين إذا دخلوا بالقوة واستولوا على المدينة عنوة فإنهم لا يكفون عن السلب و النهب و قتل جميع السكان... وأن دولة مثل فرنسا ذات سيادة و احترام لا تسمح لها مكانتها بمخالفة شروط المعاهدة بل سوف يصبحون تحت حمايتها يتمتعون بالحرية و ينعمون بالعدالة و الانصاف.."⁷³⁶

و من شروط المعاهدة أن لا يقع أي مساس بأملكهم و لا بتجارتهم و صناعاتهم⁷³⁷، أي عدم المساس بمصالحهم المادية، فلم يكن هناك أي داع للمقاومة. و هي ردة فعل نفعية استجابت لطبيعة التركيبة الاجتماعية لهذه الطبقة من أعيان الحضر، كونهم من أهل البلاد

⁷³⁵ عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، مرجع سابق ص 97

⁷³⁶ 169

⁷³⁷ أنظر نص الاتفاقية، نفس المرجع ص 171 - 172

و من مهاجري الأندلس، لا تربطهم بالسلطة أية مناصب سياسية، بل يتواطئون معها للحفاظ على مكاسبهم التجارية و أملاكهم العقارية، و ليحكم زيد أو عمر كما يقول حمدان بن عثمان خوجة أي ليحكم الاتراك أو الفرنسيون " المهم أن تكون شؤونهم مديرة على أحسن ما يرام"⁷³⁸ و إذا كان ما يجمعهم بالأتراك هو الدين " فإن الأخوة البشرية تجمعهم مع الفرنسيين...و أن الدين أمر معنوي يتعلق بالعقل و القلب...و إذا كانت المدنية قد أسست على حقوق الانسان فلا شيء يخيف من حكومة متمدنة"⁷³⁹

المقصود بها حكومة فرنسا التي حملت إلى الجزائر قناعاتها الخاصة من خلال رؤية أيديولوجية جديدة حول السلطة و النفوذ دخيلة على الارث الثقافي و السياسي للمجتمع الجزائري، حيث بدأت تفصل بين الحق الفردي و الحق الجماعي خارج إطار الدين والمعتقد، و جعلت للرباط الجماعي حقوق و واجبات تسيّسها السلطة القائمة داخل منظومة قضائية تشرعها قوانين وضعية تتحدى و تخترق قوانين السماء و الأحكام الدينية خاصة الاسلامية، لا تأبه لعلاقة الخالق بالمخلوق إلا في إطار الأعمال الخيرية الفردية المستقلة بمؤسساتها الدينية عن المؤسسات السياسية، فلا يكون رجال الدين من دوي القرارات الحكومية و إنما خاضعين لها. و هو ما سوف لن يستوعبه الجزائريون لأنهم و إن كانوا قد تعودوا على إبعاد رجال الدين (الفقهاء) عن السلطة السياسية إثناء الحكم التركي، فإنهم ظلوا معتقدين و مقتنعين أن السلطة السياسية نفسها (التركية) تدين بالإسلام، و هكذا يتمّ التقاء الديني بالسياسي و لا يطرح اشتباكهما إلا في حالة التجاوزات التي تتطفل على أحكام الشريعة.

بالرغم من أن الحكومة الفرنسية حاولت الاستعانة بطبقة الأعيان من الحضر بعد أن اسندت إلى البعض منهم مناصب سياسية كمركز أغا العرب و باشا على التطري ومنهم من أصبح رئيسا لأول مجلس بلدي لمدينة الجزائر، فإنها لم تستطع أن تخفي تلك التجاوزات العلنية ضد الدين الاسلامي و هي تتهم بالخيانة هؤلاء الذين تعاونوا معها من الأعيان لاعتقادها أن بعضهم يتآمرون عليها لاستعادة الحكم الاسلامي لأنها تعتبر هذا الاخير (الحكم الاسلامي) جريمة في حقها. كما لم تستطع أن تجعل من تلك المعاهدة التي أبرمت بينها و بين الداوي حسين و أعيان المدينة عقدا اجتماعيا يشرع سلطتها على الجزائر و الجزائريين و ظل البعد

الديني متغيرا أساسيا في استمرار الصراع و مبدءا ثابتا في تحريك المقاومة الشعبية بقيادة رجال الزوايا و الرباطات الدينية.

3. إن المعنى الذي ظل يحمله الجزائريون المسلمون لمفهوم السلطة هو الخلافة و ما تحتزنه من أبعاد كالإمامة و الإمارة التي تشترط الأساس الديني و تمتد بجذورها نحو المؤسسات السياسية الأولى و تفاعلاتها التاريخية من المشرق إلى المغرب، و كما قد رسختها الاحتكاكات و المواجهات المذهبية المختلفة، فلم يعتبروا دخول فرنسا إلى الجزائر احتلالا للأرض و الملكيات فقذ، و إنما اعتبروه أيضا احتلالا للكيان الاسلامي و تعدّ على سلطة الخلافة الدينية، فتكون حماية الأرض من حماية الاسلام بنفس الخلفية الايديولوجية التي جسدها مفهوم الجهاد في فترات الفتح الاسلامي أي أن تكون مقاومة فرنسا هي حماية الثغور و من مات مقاوما فهو شهيد في سبيل الوطن و الاسلام بمعنى الجمع بين السياسة و الدين الذي تتأقفه الشعب الجزائري بزعامة الشيوخ و الأئمة و أمراء القبائل، هؤلاء الذين تزعم بعضهم العمل العسكري لمنع الزحف الفرنسي نحو المناطق الداخلية للبلاد انطلاقا من تلك الانتفاضات المتتالية لقبائل التطري بعد أن اتحدت في إطار مفهوم الوطن و إن لم يكن ذلك عمليا، فإنه بات من القناعات الملحة لاسترجاع السلطة الاسلامية في المغرب الأوسط الذي ترامت أطرافه شمالا وجنوبا، شرقا و غربا بين عرب و بربر يوحد بينهم الاسلام و تجمعهم عوامل تاريخية و إقليمية لعبت دورا أساسيا في الحركة الشعبية ضد الاستعمار الفرنسي.

و لأن هذه الحركة لم تجمعها قيادة عسكرية موحدة فقد كانت عبارة عن حركات شعبية ذات خلفية اجتماعية كانت لها انعكاساتها المباشرة على تسيير المقاومة التي انتسبت لقياداتها كل حسب مكانته الاجتماعية أو الدينية أي مركز سلطته مثل محمد بن زعمون زعيم قبيلة فليسة الذي كان " في الطليعة الأولى للجهاد في سبيل الله متصديا لأول محاولة قام بها الجنرال د بيرمون أثناء زحفه إلى مدينة البليدة"⁷⁴⁰ و أصبح يطارده بما مكنته به مكانته داخل القبيلة هذا الفضاء الذي كان يؤسس الكيان السياسي الحقيقي عبر التراب الوطني. و قد كان لهذا الكيان السياسي رأيا دينيا في رفض اتفاقية الاستسلام و التي لم يكن يمثل

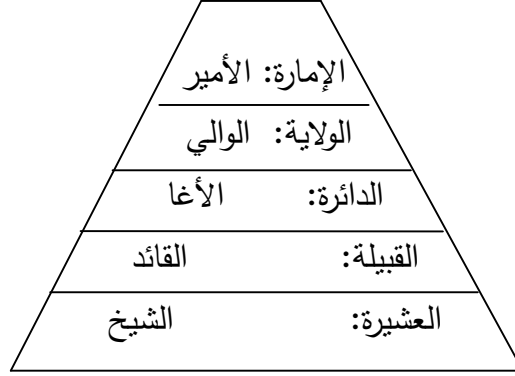
⁷⁴⁰ عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق ص 130

طرفيها) (الداي حسين و الجنرال الفرنسي) هيئة شرعية بالنسبة لهذه التنظيمات القبلية حتى وإن كانت تبدو خاضعة للمراقبة الادارية في العهد العثماني، إذ لم يكن ذلك الخضوع سوى إكراها يحتمله الجزائريون تحت تأثير العامل الديني و تواطئاً استثماره للحفاظ على الوضع الأمني و التوازن الاجتماعي، ما أعطى معنى لوجود السلطة المركزية التركية وقد غطت تجاوزاتها السياسية و استغلالاتها الاقتصادية بما استحدثته من هياكل إدارية هرمية مكنتها من تطير كل المساحات السكانية و القبلية، و لكن الدخول الفرنسي كشف عن هذه التفاوتات و التجاوزات و نقول الدخول الفرنسي و ليس فرنسا لأننا نقصد الفعل الاحتلالي الذي تم نتيجة وضع غير سويّ تمثل في حكم الأقلية التركية و استنثارها بالقرارات السياسية تجاه مجتمع الأغلبية القبلية كانت له قواعده الخاصة ستكون مرجعا تنظيميا لحركة المقاومة الشعبية.

و لأن هذه القواعد لم تكن تنشط في فراغ سياسي و عقائدي بل احتوتها مؤسسات الزاوية و الرباطات الدينية، استطاعت أن تحشد أفراد الشعب تحت لواء القيادة الدينية التي لا مجال ستنتصر باسم الجهاد بالرغم من قلة الامكانيات المادية و الحربية، كما حدث في "معركة خنق النطاح بوهان العام 1832" ⁷⁴¹ بقيادة شيخ الزاوية القادرية محي الدين رفقة ابنه عبد القادر الذي سيتولى الإمارة (السلطة) بمبايعته من رؤساء قبائل الغرب الجزائري بايعوه على الطاعة و الاخلاص و الموت في سبيل الله و الوطن لاسترجاع الامارة الدينية و توحيد القبائل. و في إطار الضرورة الاجتماعية، احتاجت المقاومة إلى وجود سلطة سياسية مركزية عليا لم تقم إلا في إطار الدين الاسلامي، فبايعوا من هو ابن الزاوية الدينية و شيخ مذهبي لكي لا يطمع الآخر الاحتلالي في إرساء قاعدة سياسية مختلفة دخيلة خاصة في وجود فراغ سياسي تركه الاتراك برحيل باي وهران إثر الاحتلال مباشرة.

أراد الجزائريون من خلال بيعه الأمير عبد القادر إعادة تأسيس الخلافة الاسلامية، و قد مكنهم هذا الطموح السياسي/ الديني من إحياء جهاز سلطة لدولة ظلت مرهونة على مستوى الغرب الجزائري بحركة الجهاد التي وحدت بعض القبائل و جمعت شمل الأمة فسعت بعد توسيع الجماعة إلى حكومة لتسيير الامارة و تنظيم الجهاد. فاستغل الأمير عبد القادر

كسلطة شرعية " فترة الهدنة التي أبرمها مع فرنسا في معاهدة دي ميشال و معاهدة تافنة وشكل حكومة بسيطة و مجلس شورى يضم إحدى عشر عضوا من العلماء والفقهاء يمثلون مختلف مناطق الإمارة، و قسمت هذه الأخيرة إلى ثمان ولايات، معسكر، تلمسان مليانة، المدية، الزيبان، سطيف، البويرة و الصحراء الغربية، و تنقسم كل ولاية إلى دوائر يحكم كل دائرة أغا ... يخضعون كلهم إلى السلطة المركزية⁷⁴² في شكل هرمي:



لتأطير ليس فقط التركيبة السكانية الاجتماعية و لكن أيضا و أساساً تأطير حركة المقاومة التي تطلبت الفطنة السياسية و الدينية من حيث التركيز على قوة الدولة ماديا بتحصيل الجبايات المتمثلة في ضرائب الزكاة و العشور و المعونة و تدعيم جهاز عسكري نظامي و احترافي لمواجهة الاستعمار الفرنسي. و كذلك القضاء الذي يعتبر في دولة الخلافة المؤشر الرئيسي من حيث ارتباط الديني بالسياسي، فالقاضي هو الفقيه الملم بأحكام الشريعة الاسلامية، يتمتع باستقلالية قضائية لخدمة التبعية الاجتماعية، تمثلت في عهد الإمارة العسكرية لسلطة الأمير في الالتزام بالمقاومة و تبني نفس القناعات لإخراج الفرنسيين من أرض الجزائر. و من أجل ذلك أيضا شجعت سلطة الأمير الزوايا التعليمية و شيدت المدارس لأنها ستكون من الدعائم المرجعية في الحفاظ على إيديولوجية المقاومة الشعبية و بالتالي ترسيخ أركان الدولة، علما بأن ما يقيس علاقة الدين الاسلامي بالسياسة إنما هو العلم الذي بدأ يأخذ آنذاك أبعادا تحكم العلاقات بين الدول و الامبراطوريات وتحدد موازين القوى العالمية من بينها فرنسا التي أنتجت ثورة قوامها حركة علمية أدت إلى نهضة فكرية تنويرية، كان لابد لحركة المقاومة الجزائرية أن تتبناها لاستدراك ميزان القوة الذي كان يرجح كفة فرنسا الاستعمارية.

فالسلطة السياسية لم تعد تقاس بوجود قوى غيبية لها القدرة فوق الأشخاص، بل أن جهود الأشخاص العلمية برهنت على إرادة الانسان و قدراته على خلق و تشكيل الكيان الاجتماعي سياسيا و اقتصاديا، ولم يعد يحتاج إلى أسطورة الآلهة و لا البطولات لتحديد مراكزه و وظائفه، بل هي أسطورة الانسان و ما أصبح يؤمن به من إنجازات علمية غيرت مفهوم السلطة من مضمونها المطلق إلى مضمونها الحركي و القانوني الخدماتي، و لم تعد تقوم على الولاء للأشخاص، إنما الولاء للقوانين و الدساتير و الايديولوجيات الفاعلة.

هو إذن ما أدركه الأمير عبد القادر فكان " أكثر من قائد سياسي ديني يقول جاك بيرك مضيئا " أنه يحرك مبدأ الوطنيات الرومنطيكى و يجمع في شخصيته الفروسية البدوية وإلهام الاسلام و ديناميكية القرن التاسع عشر⁷⁴³ خاصة و أنه اضطلع على تجارب الآخر ليس فقط الفرنسيين، بل أيضا تلك التجارب التي كان يخوضها المشرق الاسلامي، لا يجعله ذلك يتخذ موقفا إقصائيا للبعد الديني في سلطته السياسية و لكن ليستعين بالعقلانية الدينية لمواجهة الفرنسيين " الذين كانوا يراهنون على فشل العرب في تنظيم أنفسهم و عدم قدرتهم على جمع تيار عربي كفى و المقاومة⁷⁴⁴.

و كما هي قوة الدولة في ثروتها المادية و العسكرية حسب ما كانت تقدمه النظريات الاجتماعية العلمية* كذلك هي في قوة عقائدها و ثوابتها التي تصنع قناعاتها الإيديولوجية هذا ما يمكننا التذليل به للوقوف على دور الاسلام الذي حفظته الزوايا و تعهده الشيوخ دوره في ميلاد اليقظة السياسية بتديين (من الدين) المقاومة و إضفاء طابع القداسة على حركات التمرد و الثورات الشعبية ضد الفرنسيين الغزاة، و أن المعارك لم تعد مذهبية لاستحقاق الامامة أو الامارة و إنما لحماية الهوية المركزية و استرجاع الحكومة الاسلامية أين سيعاد البناء الفكري لمفهوم السلطة و صناعة جديدة للعلاقة بينها و بين أفراد الجماعة، تُبنى على أساس الانضباط الاجتماعي بالولاء الوطني لا القبلي أو العشائري وفي الولاء حق المشاركة السياسية الذي جسده المقاومة الشعبية.

أنها مفاهيم جديدة في بناء السلطة كالوطن و الشعب و المشاركة السياسية، و لكنها ليست دخيلة على الدين الاسلامي، بل فقط يتم تصحيح توظيفاتها، فالإسلام تأسس على الجماعة

⁷⁴³ جاك بيرك: عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق ص 140

⁷⁴⁴

أي الأمة أي الشعب، و انتصر بالجهاد في سبيل الله، أي بالمشاركة الجماعية وتشبيد الهوية المركزية أي البلد الاسلامي أو الوطن. كل ذلك من الثوابت الثقافية وظفتها المقاومة القادرية إيديولوجيا برؤية دينية ميّزت الجزائريين كمسلمين يجاهدون في سبيل الله و الوطن، و الفرنسيين ككفار (وإن كانوا يدينون بالمسيحية) يحتلون البلاد و الأرض الاسلامية. هي ليست معادلة و لكنها متغيرات ثابتة تحكمت في الصراع حول السلطة بين الجزائريين و الفرنسيين، و بين الجزائريين أنفسهم كما سنأتي على ذلك لاحقاً. و إذا كانت سلطة الأمير عبد القادر استطاعت أن تلمّ بشروط قيامها كالشرعية و الرضى " و اعترافاً رسمياً من فرنسا به كأمر للبلاد على معظم الإقليم الجزائري.."⁷⁴⁵ و تؤسس جهاز سياسي خدماتي و ليس كملكية وراثية - كما كان عليه العهد السابق - فإنها أي سلطة الأمير عبد القادر، ظلّت مرهونة بالجهاد و ما مدى انتصار المقاومة، و أنها ستزول بهزيمة القيادة القادرية لأنها:

أ. واجهت قوة عسكرية كانت تتنافس على سلطة عالمية و تخوض معاركها ضد الجزائريين من مبدأ التحدي إذ " لم تكن فرنسا لتتخلى عن الجزائر لأن في ذلك إعلان عن انحطاطها... و محقون من يقولون أن فرنسا تشتري امتيازاتها في الجزائر بأكبر التضحيات.."⁷⁴⁶

ب. لم يستطع الأمير عبد القادر لمّ شمل القبائل العربية و البربرية و انحصرت جهوده في منطقة الغرب الجزائري و وسطه، ممّا أدى إلى تكاثر الثغرات التخطيطية في مواجهة فرنسا و بقايا الانقسامات الداخلية و خروج بعض الزوايا عن الطاعة و الامتثال لأوامر المقاومة، و هو ما حال دون فرض هيمنة سلطة الخلافة على الجميع.

ت. لم تعترف فرنسا بإمارة عبد القادر إلا على المناطق الداخلية للبلاد و استأثرت بالموانئ و المدن الساحلية و الاستراتيجية يقول ألكسيس دي تكفيل: " إن موقع مرسى الكبير يهيمن على مداخل و مخارج البحر المتوسط ... و من خلال التحقيق الذي أجري

⁷⁴⁶ Alexis de Tocqueville, (1841) Travail sur L'Algérie, Ed : électronique 2001 p 1-5 « Je ne crois pas que la France puisse songer sérieusement à quitter l'Algérie. L'abandon qu'elle en ferait serait aux yeux du monde l'annonce certaine de sa décadence... Ceux qui disent que nous achetons par de trop grands sacrifices les avantages que peut nous offrir l'Algérie ont raison »

حوله، تبيّن أنه يحتمل أسطولا عسكريا من 15 باخرة على الأقل⁷⁴⁷ مما مكنها من فرض حصارها العام على القبائل الداخلية و جيوش المقاومة في غرب الجزائر كما في شرقها حيث كان أحمد باي الكرغلي يقود من موقع سلطته السياسية القائمة المقاومة في وجه الاحتلال الفرنسي، و بنفس المبدأ الديني الراض لمعاهدة الاستسلام و الاعتراف بالسيادة الفرنسية و أن " الخضوع مخالفا للعقيدة الإسلامية"⁷⁴⁸ وظل هكذا معتقدا و مدافعا عن سلطته على قسنطينة باسم الدين و " أن الموت تحت جدرانها أشرف من الحياة تحت عالم فرنسا"⁷⁴⁹ إلى غاية استسلامه وسجنه رافضا بذلك العقد الذي تفرضه فرنسا على الجزائريين لاستتباب سلطتها السياسية و العسكرية.

ظلت الزعامات الدينية هي التي تقود حركة المقامات و الثورات في مختلف أقاليم المغرب الأوسط (الجزائر) إلى غاية مطلع القرن العشرين رافعة لواء الجهاد في سبيل الله والوطن لاسترجاع الخلافة و الامارة الاسلامية مثل ثورة الزعاطشة بقيادة الشيخ بوزيان، و الشيخ عبد الحفيظ زعيم الطريقة الرحمانية، و كذلك ثورة الشريف محمد بن عبد الله في الأغواط وتوقرت، ثم ثورة شيخ الزاوية الرحمانية أمزيان عبد الرحمن و ثورة القبائل التي أعلنت الجهاد تحت راية الاسلام مدعمة بمولاي ابراهيم و مولاي محمد و ثورة أولاد سيد الشيخ التي امتدت إلى عدة مناطق من أرض الجزائر قادها سي الأزرق بالونشريس و سي الأعلى بالصحراء الشرقية و غيرهم من شيوخ الاسلام. و ثورة بوعمامة 1881-1883 و هو شيخ زاوية متدين من أتباع الطريقة القادرية، استطاع أن يمدّ بنفوذه الثوري - نظرا لمركزه الديني - نحو المناطق الصحراوية ابتداء من منطقة سعيدة جعل " فرنسا تعرض عليه مفاوضات سلم كان بإمكانه أن ينجز من خلالها كما فعل الامير عبد القادر حكومة مركزية إقليمية، و لكنه رفض و فضل الاستمرار في الكفاح إلى غاية انسحابه.

لا شك تبرهن كل هذه الألقاب " الشيخ، السي، مولاي، عن حركة القيادة الدينية لمواجهة الكولونيالية الاستعمارية الاستيطانية، مؤشرة على الحضور الوظيفي لمتغير الدين في الارث الفكري و العملي لممارسة السلطة السياسية في الجزائر عبر الزوايا كبناء اجتماعي محلي،

⁷⁴⁷ Ibid.p5 « L'Algérie présente deux positions qui sont ou qui peuvent devenir prépondérantes dans la Méditerranée : La première est le port de Mers-el-Kébir ... Il est évident qu'une pareille position domine l'entrée et la sortie de la Méditerranée. L'enquête que nous avons faite sur les lieux prouve que, sans nouveaux travaux, dans son état actuel, le port de Mers-el-Kébir peut contenir une flotte de 15 vaisseaux au moins, presque inattaquable »

⁷⁴⁸ عمورة عمار ، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق ص 141

⁷⁴⁹ 142

طرح دائما إشكالية السلطة بين الديني و السياسي في إطار التكتل القبلي بآلياته وميكانزماته و مشروعيته السياسية، لا يزال يفعلها الصراع و يصورها من الثوابت التنظيمية الايديولوجية التي تواجه اليوم مقولتي الصراع الخضوع، الاشتباك و القطيعة بين الدين و السياسة حول السلطة، بينما يكشف هذا الارث التاريخي و الثقافي عن علاقة تقاطع وتواصل بينهما (الدين و السياسة) تقع في حدودها بنية السلطة في الجزائر.

ثانيا: انعكاسات الإيديولوجية الكولونيالية على مفهوم السلطة السياسية في الجزائر.

شكل الوجود الفرنسي في الجزائر أهمية منهجية على مستوى الطرح الاشكالي للسلطة السياسية من حيث الطرف الزمني الذي بدأت تتمخض خلاله حركة التغيير الاجتماعية والاقتصادية و السياسية، كما على مستوى العنصر الكولونيالي نفسه أي الفرنسيون الذين كانوا رواد هذه الحركة الانقلابية الجزرية في أوروبا، نذكر أنهم حملوها إلى الجزائر كمحتلين استيطانيين من خلال إيديولوجية كولونيالية أرادت فرض هيمنتها بإعادة تأسيس كل البناءات التحتية للمجتمع الجزائري، مما سينعكس بالممارسة و التفعيل الميداني على مفهوم السلطة السياسية و علاقتها بالدين الاسلامي في تصور النخبة الوطنية الجزائرية.

إن هذا الصراع الذي أصبح يخوضه الجزائريون لاسترجاع السيادة، سيكون عاملا مباشرا في تحديد الهوية الجزائرية اجتماعيا و سياسيا و كذلك جغرافيا بتحديد مساحتها و رسم حدودها الاقليمية مع المغرب الأقصى و تونس من خلال "المسح الكولونيالي" الذي رسم خريطتها و عين مقاطعاتها الوطنية و ديموغرافيتها السكانية الطبقيّة و الاثنولوجية⁷⁵⁰. و إذا كانت الإدارة الفرنسية أحصتها إثنولوجيا من مسلمين و يهود و أوروبيين، فإنه و بالنسبة للجزائريين قد حدّدت هويتهم كدولة مستقلة عن المغرب و تونس، و لم يكن ذلك بما انتهت إليه الخريطة الادارية الكولونيالية، بقدر ما كان بما نسجته إيديولوجية المقاومة التي جمعت القبائل في خضم تلك الاختبارات و الصعوبات التي تعرض لها الجزائريون ليكونوا أمة برزت هكذا اجتماعيا و ثقافيا و ككيان سياسي " تواجد قبل كل شيء بإرادة الجزائريين في الايمان به كبلد"⁷⁵¹ ظل يدافع عن خصوصياته خارج إطار الاثنوية اليهودية و الأوروبية، بل كهوية

⁷⁵⁰ Benjamin Stora, L'histoire de L'Algérie (1μ830-1962), la découverte, 2004 p 118 « L'administration française qui découpe de la province mystérieuse, aux départements, nationalisés ethnique (musulmans, juifs , européens) »

⁷⁵¹ Ibid. p 118 « ce pays ne se concevait pas au XIX siècle comme espace unifié socialement et économiquement ni même culturellement, il existera avant tout par la volonté de certains Algériens de croire en lui. »

جزائرية عربية و بربرية مسلمة جعلت من الوجود الفرنسي أهم الدوافع في تأسيس الضرورة الاجتماعية لإقامة سلطة سياسية سيكون لها طابعا وطنيا تحركه الزعامات النخبوية في ظل النظام الكولونيالي الذي طالت مشاريعه التحديثية التغييرية كل مجالات البناء الاجتماعي الجزائري خاصة القطاعات الحيوية كالاقتصاد و السياسة بأسلوب عسكري، اجتهدت من خلاله فرنسا في ردع المقاومة باستمرار في نفس الوقت الذي كانت تؤسس فيه لعوامل القوة و الحركة الفكرية عند الجزائريين، لأن الإدارة الفرنسية كانت تنشط في اتجاهين متناقضين اتسمت بهما الايديولوجية الكولونيالية، عكسا رؤية سياسية جديدة ومختلفة عن طبيعة السلطة و موقع الدين الاسلامي منها:

1. الانجازات الكولونيالية الكبرى على أرض الجزائر: يقول Benjamin Stora " الجزائر هي الأرض، البحر و الصحراء بمساحة 2381740 كلم مربع⁷⁵² غنية بسواحلها كما بصحرائها تملك من قوى طبيعة (الثروة) ما إن تبنته المشاريع الاقتصادية يتحول إلى قوة سياسية اقتصادية عالمية، الثروة التي سعت فرنسا إلى استثمارها داخليا و خارجيا بانتقال الملكية الجزائرية إلى ملكية فرنسية من أراضي و عقارات وغيرها.

بدأت الإدارة الفرنسية بتغيير ملامح المدينة الجزائرية⁷⁵³ و القضاء على الكثير من معالم الثقافة الاسلامية بتحويلها إلى النموذج الفرنسي الأوروبي بما شيدته من سكنات للمعمرين و مباني حكومية، استجابت في طبيعتها الهندسية النظامية إلى تلك التحولات الجذرية التي بدأت تعرفها فرنسا و أوروبا على مستوى السلطة كبناء مقرات الولاية و الدوائر و البلديات كما استجابت لمشروع الادارة الاحتلالية باستحداث مكاتب التسيير الاقتصادي و العقاري والمكاتب العربية للضبط الاجتماعي. فبدأ الجزائريون يواجهون حدثا ذو بعدين، البعد الاستيطاني للفرنسيين كأجانب عن الديار الاسلامية و بثقافة و أعراف مختلفة و نقيضة وبعد حدثي يقصي الجماعة و القبيلة أين اعتادوا على لغة اجتماعية و سياسية دينية يفرضها الفقيه و شيخ الجماعة أو الزاوية.

و لأنه ليس من اليسير على أي شعب قبول الاستعمار، فإن الشعب الجزائري لم يتمكن عبر نخبه السياسية من الفصل بين الاحتلال و الحداثة خاصة و أن الادارة الفرنسية وحتى

⁷⁵² Ibid. p 6

⁷⁵³ Arsène, Berteuil, L'Algérie Française T1 Dentu, Libraire-éditeur 1856, p 218, PDF « Le grand désir que nous avons eu de faire d'Alger une ville européenne nous a portés à élargir et à redresser les principales rues, très souvent outre mesure, ce qui a nécessité de nombreuses démolitions. »

بعد الاعلان الرسمي عن ضم الجزائر إلى المملكة الفرنسية (قرار 22 جويلية 1834) ظلت السلطة إلى غاية 1870 عسكرية مبنية على الردع و قمع الانتفاضات الشعبية " يعين الحاكم من طرف وزير الحرب الذي يمنحه كل الصلاحيات ابتداء من إعداد الميزانية العامة لوزارة الحرب و الاشراف على جباية الضرائب و معاقبة المتخلفين عن دفعها، كما يختص الحاكم العام أيضا بالعدالة و رجال القضاء بما في ذلك الأمن و الشرطة و كل النظام العسكري.⁷⁵⁴ لم يكن هذا الحاكم العام يتمتع بسلطة عسكرية مطلقة، بل فقط يشرف على هيئة عسكرية مكونة من قائد الجيش و قائد البحرية و مسئول عن الادارة العسكرية والمالية، يتلقون الأوامر و المخططات مباشرة من وزارة الحرب الفرنسية. بالإضافة إلى تعيين ثلاثة مساعدين مدنيين هم: المسئول المدني للإدارة الاستعمارية له سلطة الاشراف على كبار الموظفين و إخضاعهم لأحكامه، و النائب العام الذي يملك سلطة قضائية، ثم المدير المالي الذي يشرف على الإدارة المالية الاستعمارية من إعداد للميزانية و جمع الضرائب..⁷⁵⁵ هذا و قد تمثلت السلطة العليا لاتخاذ القرارات في وجود مجلس الادارة برئاسة الحاكم العام و يتشكل من نسب متتالية بين المعمرين الأوروبيين بصفة عامة.

بدأ إذن الجزائريون يواجهون شكلا مغايرا لطبيعة السلطة السياسية و العسكرية يميزه التقسيم الإداري للمراكز و الأدوار و توزيع المسؤوليات احتكاما لمقاييس الكفاءة و التدريب العملي الوظيفي، أي شكل بيروقراطي سياسي عسكري فرضته فرنسا لتسيير مصالحها الاقتصادية في الجزائر، انعكست عواقبه الاجتماعية على الأهالي من سكان الجزائريين و كذلك المعمرين الكولون الذين بدأوا يطالبون بالمشاركة في قضايا الجزائر و الطموح إلى الاستقلالية عن المركزية الفرنسية مما أدى إلى وضع مزعج بالنسبة لهذه الأخيرة تداخلت فيه الأحداث السياسية و الاقتصادية المتأزمة، أسفرت عن إصدار قرارات ثلاث في 23 أوت 1898⁷⁵⁶ أنهى القرار الأول نظام التبعية المركزية و دعم سلطة الحاكم العام في الجزائر،

⁷⁵⁴ Claude Bontemps, Manuel des institutions Algériennes, Ed : Cujas, Paris 1976 p 183 - 185

⁷⁵⁵ Op.cit. p 84

⁷⁵⁶ Jacques. Bouveresse, L'administration de l'Algérie à l'apogée de la colonisation (1898-1945), réflexions en forme de bilan, PDF p2 « Pour tenter de dissiper ce « malaise algérien », trois décrets sont promulgués le 23 août 1898 : le premier, qui reproduit la plupart des dispositions du décret du 31 décembre 1896, fortifie les pouvoirs du gouverneur général et met fin au régime des rattachements ; le troisième réorganise le Conseil supérieur de gouvernement : les membres élus y sont désormais plus nombreux que les fonctionnaires membres de droit. Le deuxième décret institue une assemblée nouvelle, les Délégations financières algériennes, organisées sur le principe de la représentation des intérêts. Dans cette conception, l' élu ne tient pas ses pouvoirs de la totalité des électeurs d'une circonscription, mais d'un groupe constitué sur la base d'un intérêt commun. L'assemblée est divisée en trois délégations. Celle des colons, composée de 24 membres à raison de 8 par département, est élue par les propriétaires, fermiers ou locataires

وأعاد القرار الثاني تنظيم المجلس الأعلى للحكومة بارتفاع عدد الأعضاء المنتخبين. أما القرار الثالث فقد سمح بتأسيس جمعية جديدة باسم نواب الجزائر، تستمد سلطتها من جماعة مؤسسة على أساس مصالحها المشتركة و تنقسم إلى ثلاثة وفود الخاصة بتمثيل الكولون و عدد أعضائها 24 عضوا من ثمانية مقاطعات، و منتخبون من طرف ملاك الأراضي والعقارات، و الوفد الخاص بتمثيل الغير الكولون من 24 عضوا يعينهم المساهمون الفرنسيون الغير الكولون، ثم وفد الأهالي بواحد و عشرين عضوا (21) فقط 15 منهم عرب و آخرون من أصل بربري. هذا بالإضافة إلى مكان قد سبق من تقسيم إداري داخل الجزائر إلى مقاطعات و بلديات وتشكيل مجالس محلية حسب المقاطعات، تتكون من أعضاء " تمتد سلطتهم من المناطق التابعة للمدنيين إلى المناطق التابعة للعسكريين... و يكون المقياس الأساسي للتعيين في هذه المجالس هو الملكية للأرض.."⁷⁵⁷ و المجالس البلدية يتكون فيها المجلس من رئيس بلدية و نواب، يمثل الجزائريون منهم الثلث و يحصل الأوروبيون على 3².

و لا شك أنها حسبة غير عادلة سواء تعلق الأمر بالتمثيل في المجالس البلدية أو التمثيل النيابي على مستوى السلطة المركزية في فرنسا، إلا أنه و كيفما قُدرت نسبة الجزائريين العضوية، فإنها تعتبر مرحلة جعلت مجرد إقحامهم في النظام الجديد تكون مرجعية تاريخية في التأسيس الفكري لمشروع السلطة السياسية القائم على متغيرات و بنود ابتعدت عمليا عن سلطة الخلافة و الإمارة و الإمامة حتى و إن كانت فرنسا لا تزال آنذاك ملكية، و لكن ملامح الجمهورية التي بدأت تتخلل هذا النظام الملكي وجدت سبلها إلى السياسة الكولونيالية في الجزائر، حيث اصطدم الجزائريون و هم يقاومون الاحتلال الفرنسي بمفهوم البرلمان و التمثيل النيابي و العضوية على مستوى المجالس و اللجان. و كذلك الفصل بين المدنية و العسكرية، و إن لم تكن مثل هذه المتغيرات في طبيعتها الوظيفية تبتعد عن المضمون الديني في الاسلام، إلا أنها قد طُبعت بمنطق الظرف الزمني و مجسدة عبر حركة التغيير التاريخية السياسية و الاقتصادية التي كان يشهدها العالم الأوروبي آنذاك بإضفاء القداسة على القانون المفروض على كل الأجهزة التسييرية في الدولة و تجريد الانسان الفرد من قدراته الفوق

d'immeubles ruraux ; celle des non-colons est désignée par tous les contribuables français autres que les colons et compte également 24 membres. Quant 3 à la Délégation indigène, forte de 21 membres seulement, elle comprend 15 délégués arabes et six délégués kabyles. »

⁷⁵⁷ عمار بوحوش، تاريخ الجزائر السياسي، مرجع سابق ص 133

الطبيعية التي كان يدعيها الزعيم الحاكم في أي نظام سياسي ديني، ليتّضح أن السلطة السياسية ليست حقا إلهيا أو نبويا، إنما هي حقّ اجتماعي يكفله القانون و ترعاه الدساتير يعتبر الاسلام من قواعدھا التأسيسية.

2. و من ملامح السياسة الكولونيالية التي سيكون لها صداها على مشروع السلطة في الجزائر هو الانقلاب التدريجي على الروح القبلية و التفاضل النسبي لمواجهة التعصب العرقي الذي كانت تقوم عليه الإيديولوجية الكولونيالية تجاه الجزائريين، فأصبحت توحدهم الهوية الوطنية و تجمعهم روابط الاسلام، و أن الخلفية الإيديولوجية للمعمرين تقصيمهم سياسيا، فإن ذلك لم يحول دون تأثيرهم المباشر بالحركة الانقلابية التي كان يخوضها الفكر التنويري على مستوى مفهوم السلطة، و التمرد الملموس على الممارسات التقليدية المبنية على التفاوت الاجتماعي بالنسبة للفرنسيين (أوروبا) و ما أنجزوه من إصلاحات سياسية، بينما ظلّ أسلوبهم الاحتلالي في الجزائر يعكس التفاوتات و الاقصاءات من خلال ما كانوا يمارسونه من قهر اقتصادي و تفجير جماعي على الجزائريين، كان له صداه عليهم (الجزائريين) سواء فيما يتعلق بحركة المقاومة أو بما يتعلق بمفهوم السلطة السياسية.

فباننتقال نفوذ السلطة السياسية في الجزائر إلى المعمرين الفرنسيين، اختلّت العديد من الموازين العشائرية و القبلية كنتيجة لما طال بناءاتها التحتية من اختراقات خاصة فيما يتعلق بنظام الملكية المحدد لأعرافها الجماعية و سياداتها، حيث كانت معظم الأراضي الزراعية ملكية مشاعية للأعراش، و تقوم على منظومة من القيم تُحدّد من خلالها المراكز الاجتماعية و الأدوار السياسية، و تُضبط العلاقات العائلية و الجماعية التي حاولت الإيديولوجية الكولونيالية القضاء عليها بتحطيم نظام الملكية، فقامت بالاعتماد على المكاتب العربية التي أنشأتها الادارة الاحتلالية " بمصادرة جميع الأراضي التي هي ملك لكل عرش بدعوى أنها تفوق احتياجات السكان، و تقوم بتوزيعها على المعمرين الذين فاق عددهم 22,750 فرنسي و 74,920 غير فرنسي سنة 1856⁷⁵⁸ متوزعين على معظم المناطق الجزائرية أين أصبحوا ملاكا حقيقيين للأراضي و المزارع، و تحوّلت الأغلبية الساحقة من

السكان إلى عمال خماسين أو أجراء، و فقدت العشائرية نفوذها القبلي و تنظيمها المتمثل في العروش بفقدانها ملكيتها، و سيكون ذلك عاملا رئيسيا في تحويل العلاقات القبلية العشائرية إلى علاقات وطنية تؤسسها المعاناة المشتركة بين أفراد الأمة، هذا المفهوم الذي سيجد له معنى مختلفا في قاموس التجربة السياسية و العسكرية التي كان يخوضها الجزائريون.

تحولت إذن الأغلبية من أبناء المغرب الأوسط إلى عمال إي طبقة مؤلفة من الحضر في المدن و البدو في الأرياف، يجمعهم أسلوب الانتاج المحدث حول الأرض و المصنع بعد أن قضت فرنسا على التنظيم العروشي و استبداله بنظام الدواوير " و هو نظام إداري يقوم على أساس وجود مجموعات سكانية غير متجانسة في منطقة معينة.⁷⁵⁹ حيث تتعايش انطباقات قبلية مختلفة في ظل حكومة احتلالية مدنية بعد أن تمّ إلغاء الحاكم العسكري وتعيين حاكم مدني عام يشرف على مجالس منتخبة من طرف الفرنسيين في إطار الاستراتيجية التي بيّنت نية إقصاء الجزائريين حضاريا بتجريدهم من كيانه المادي (الأرض) و الثقافي، و تفكيك نظامهم و أعرافهم الاجتماعية، فتحوّلوا في غالبهم إلى أدوات في أسلوب الانتاج الكولونيالي و ضحايا النظام الجمهوري، تحركهم الظروف الاحتلالية الكولونيالية أكثر مما تحركهم قناعاتهم العقائدية، و يخضعون في حالات الاكراه السياسي و الضغط الاقتصادي إلى مواجهة التعاليم الجديدة و الدخيلة حول مفهوم السلطة السياسية، بل وأصبحوا يوظفون تجاربهم الخاصة عبر نخبهم المتنامية عددا و عمليا في استئناف المقاومة التي بدأت تغير في أساليبها بإعادة تركيب و ليس القطيعة لثوابتها بما في ذلك الدين الاسلامي، إذ كان لابد من تبني أحكام التغيير والالتزام أمام بنود التشريع الاحتلالي الاستعماري لبلوغ الشرعية النضالية التي ظلت تستمد قداستها من الاسلام.

أما وقد آلت أوضاع الجزائريين إلى صف الأهالي خماسين و عمالا كادحين في بلدهم كما في خارجه حيث جرفهم تيار الهجرة نحو أوروبا فرنسا خاصة أين بلغ عددهم كعمال "119000 جزائري في مصانع المتروبول أو النشاط الفلاحي"⁷⁶⁰ متواجدين كطرف في عملية الصراع العالمي المتولد عن حركة التصنيع المتسارعة و الاستثمار التجاري الكبير، فحوّلوا قضيتهم الاستقلالية نحو النضال العمالي و العمل النقابي، محتكين برواد النظرية

البروليتارية التي كانت تقف بتعاليمها إلى جانب الكادحين (عمال العالم) الذين تضعهم النظرية العمالية في مقابل السلطة السياسية باعتبارها طبقة منظمة لأجل اضطهاد طبقة أخرى. فكان لمثل هذا المضمون بعدا سياسيا امتدت قناعاته نحو الصراع القائم في الجزائر بين الاحتلال الفرنسي كسلطة سياسية إكراهية قائمة على علاقات الانتاج الاستغلالي و الأهالي من الجزائريين المضطهدين من قبل الاقطاعية الكولونيالية والبورجوازية الصناعية. من هنا يبدأ تبلور المشروع الفكري حول السلطة بعد أن حدد اتجاهه النظري انطلاقا من تلك الخصوصية الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية التي كان يحياها الجزائري، ونقصد بالخصوصية ذلك الفضاء المملوء و الفارغ في ذات الوقت، مليء من حيث الثوابت الثقافية التي تجسد الهوية الجزائرية و تؤكد وجود نظام اجتماعي يحافظ على نفسه من خلال هياكله الدينية و تقاليده الموروثة في ظل فراغ مؤسستي للسيادة السياسة الجزائرية نتيجة لوجود النفوذ الاحتلالي الاستيطاني و سيطرة سلطة الكولون المعمرين إداريا واقتصاديا، و لم يكن الحديث عن الجزائر إلا كمقاطعة فرنسية (الجزائر الفرنسية) لا تظهر فيها ملامح الدولة جليا أو بمعنى آخر تداخلت أركانها: الأرض، الشعب، السلطة التي لم يكن بينها تجانس إذ أن الأرض جزائرية و شعب ينقسم إلى أهالي و هم الرعايا الأصليون فاقدون لكل حقوقهم السياسية و المدنية، و معمرين يشاركون و يتفاعلون سياسيا و مدنيا و سلطة سياسية فرضت نفسها عسكريا و ذات نفوذ احتلالي و قوة قهرية فاقدة لشرعيتها الاجتماعية و لا تمت لأي مقدس من مقدسات المجتمع الجزائري، تبني مؤسساتها من وجهة نظر اقتصادية منفعية استجابة لوتيرة التصنيع والانفجار البورجوازي. فلم يبتعد المشروع الفكري حول السلطة السياسية لدى النخبة الجزائرية عن تصور النظرية الشيوعية الماركسية آنذاك التي تصف السلطة بالطبقة التي تحافظ على مصالحها، و أن الدولة أداة لحماية مصالح الطبقة السائدة.

أنه طرح مختلف للغز الالتباس في السلطة السياسية، استندت عليه المادية الماركسية لفك رموزه على المفهوم العلمي للتطور الاقتصادي و المفهوم العلمي للتاريخ اختزلته في الصراع الطبقي كمحرك أساسي للمسيرة الزمنية بين البشر جماعات و دول كيفما كانت نماذجهم التنظيمية. و إذا كانت الماركسية وقفت من الدين موقفا يغضب المسلمين بأن جعلته بؤسا و عفيون الشعوب، فإنها أرضتهم إيديولوجيا لأنها تضمنت شرعية النضال ضد الامبريالية

الاستعمارية و أعطت تفسيراً علمياً لمفهوم السلطة و الدولة استجاب لمعاناتهم السياسية والاجتماعية أكثر مما استجابت لها التفسيرات الليبرالية آنذاك. و من موقفهم هذا بدأت النخب الجزائرية تدرك و تستلهم توجهاتها الثورية، و بمعنى مختلفاً لمفهوم السلطة قائم على إيديولوجية الصراع الطبقي لا على إيديولوجية النسب و المدارك الفقهية، و لم يكن ذلك خياراً مستقلاً بقدر ما كان قناعات إيديولوجية تفرض نفسها إزاء واقع كولونيالي كان يعيشه الجزائريون شعباً و نخباً.

و إذا لم تكن الماركسية الشيوعية تقف مع أغلب التصورات و التمثلات العقائدية عند الجزائريين، فإنها أرضتهم بانتقادها الإيديولوجية الكولونيالية كتصورات استعمارية استغلالية تنوّه إلى التفكير الإمبريالي بدعائه الليبرالية التي لم تكن صامتة عن التنظير لمفهوم السلطة السياسية و خاضت هي أيضاً و منذ القرن الثامن عشر جدالها التاريخي من وجهة نظر الفلسفة الاجتماعية لتنتهي إلى العقلانية و فرض القطيعة المعرفية بما كان يؤسس لقيام السلطة من معتقدات دينية بدأت تراها من المتغيرات البدائية التي تقف في وجه الحرية الفردية على المستوى الاقتصادي و الملكية الشخصية، كما على المستوى الاجتماعي و الثقافي. فتجلّت الليبرالية كحركة لها فلسفتها السياسية و أفكارها المستقلة التي تمردت على مزايا الملكية المطلقة و حق الملوك الإلهي و قدمت نظرية الحق الطبيعي وفقاً للعقد الاجتماعي الذي يكفل الحق و الحرية و الملكية الفردية.

تبدو الحرية و المساواة من المبادئ المشتركة بين الماركسية الشيوعية (الاشتراكية) والليبرالية الرأسمالية خاصة إذا ما ذكرنا بأن الماركسية تعرّف الصراع الطبقي من خلال أسلوب الاضطهاد الذي تمارسه الرأسمالية على الأجراء، فتدعو إلى النضال ضده لاسترجاع حرية الفرد العامل و كرامته، و تدعو الليبرالية من خلال نظرية العقد الاجتماعي إلى معارضة الفلسفة المحافظة التقليدية القائمة على الاضطهاد و الحكم المطلق واستبداله بالديمقراطية الجمهورية و بالتالي حرية الفرد. فتكون الحرية هي القيمة المعيارية بالنسبة للتصور الليبرالي و تكون هي المقولة الواقعية بالنسبة للتصور الماركسي. و لم يكن الجزائريون خارج إطار هذه المفارقة المميزة لمفهوم الحرية الذي سيجسد مشاريعهم الفكرية حول مفهوم السلطة انطلاقاً مما كان يميّز الطرحين الليبرالي و الماركسي (الاشتراكي) ليس فقط نظرياً و إنما

واقعيًا و تاريخيًا، و ما مدى ارتباطها بالمجتمع كمقياس يحدّد الأولوية الفكرية التي تخدم النضال الثوري و الحرية السياسية آنذاك من حيث:

(1) يقول الاتجاه الليبرالي بأولوية الحرية الفردية على الصعيد الاجتماعي و السياسي والاقتصادي تقوم السلطة العامة بحمايتها كهيئة إدارية ترعى "الحقوق الطبيعية"⁷⁶¹ والالتزام أمام الأعراف القانونية التي تخدم هذه الحقوق بما تمارسه من وسائل الضبط و التشريع عبر مؤسسات خاصة لها القيادة السياسية بعد أن تجرد الأشخاص من كل ما يخول لهم الحكم المطلق. و لأن مثل هذا التصور احتاج إلى دعائم فكرية و مؤسساتية تنقل مفهوم السلطة الليبرالية إلى مستوى الفعل السياسي كان يفتقدها المجتمع الجزائري الواقع تحت الاستعمار الفرنسي والاعتراب السياسي، و لأن هذا التصور هو حصيلة التجربة الأوروبية التي قامت على دور الكنيسة و وساطة دينية اختلفت تماما عن التجربة الإسلامية، فلم يكن هناك أي مجال لاستدراج الجزائريين (إلاّ القلّة) نحو مشروع الليبرالي للسلطة السياسية وأجلّ ذلك إلى حينه.

(2) تقول النظرية الاشتراكية الماركسية أن الحرية الحقيقية أو الفعلية لا تتحقّق إلاّ عندما يتمّ التخلص من كل أشكال الاستغلال الاقتصادي و الاعتراب السياسي، و لن يتمّ ذلك إلاّ بحركة اجتماعية ثورية تتقدم فيها المصلحة العامة على المصلحة الفردية فأعطوا بذلك تصورا مختلفا لمفهوم السلطة السياسية في إطار النظرية الاشتراكية، كان له صلة مباشرة بالواقع الاجتماعي التاريخي للمجتمع الجزائري أين ارتبطت الحرية بالشروط الاقتصادية والسياسية تلك التي اشركت جميع الجزائريين في نفس المعاناة فاحتاجوا لتغييرها و تحقيق الحرية، إلى الانقلاب الثوري و النضال النقابي/السياسي.

الفصل الرابع

السلطة و الدين في مشروع الدولة الحديثة

المبحث الأول : النضال الوطني و مظاهر السلطة السياسية الجديدة

إن لم تكن سلطة الاحتلال الكولونيالي قد استطاعت توريث الجزائريين إيديولوجيا و انتزاع الشرعية السياسية و الاجتماعية منهم، فإنها استطاعت أن تضطهد الفقهاء و رجال الدين لتضعف من دور الاسلام في تحريك المقاومة. و دفع بهم الاعتداء على الدين و الحرمات كهدم المساجد و الاستيلاء على الأوقاف وفرض الضرائب إلى الهجرة " متوجهين إلى تونس والمغرب ثم منهما إلى المشرق ... و يتصل بحركة الهجرة هذه عملية النفي أو التهجير التي قام بها بوجو « Peugeot » حتى لا يبقى في الجزائر من يعترض على أحكامه التعسفية، فقد قام بطرد أعيان العلماء و القضاء الذين كان لهم رأي مستقل.⁷⁶² و إذا لم تستطع حكومة الاحتلال الفرنسي تحقيق مشروعها في تسيح الجزائريين، فإنها تمكنت من أن تضيق على المؤسسات الاسلامية كالمدراس و الكتاتيب و النوادي و الزوايا، الأمر الذي انعكس على الحركة الفكرية الدينية و تعطيل الفهم العلمي للإسلام لدى القاعدة الشعبية خاصة في القرى و الأرياف التي حاصرتها السياسة الاحتلالية بأسلوب المراقبة العسكرية و الاضطهاد الاقتصادي بعد أن تمكنت من المقاومة و إخمادها، و تجريد الجمعيات الدينية من بعدها السياسي و إضعاف تأثيرها الروحي، فلم تعد تؤدي سوى دورا خرافيا في الأوساط القروية وتكريس المرابطية. أما في المدن و الحواضر و قد أصبحت الجزائر تحت طائلة القوانين الفرنسية و أنظمتها الاقتصادية والاجتماعية و المدنية، فإن مظاهر التغيير الحضاري ومعالم السياسة البرلمانية و التمثيلية والعضوية على مستوى جهاز السلطة و نظام الحكم بدت واضحة بكل ما كانت تحمله من قناعات فكرية إجرائية وتناقضات مصلحة قائمة على التمييز العنصري و فرنسة المناصب والوظائف الاستراتيجية كالولاية و القضاء و رئاسة المجالس البلدية .. الخ. أمام ذلك كلّه استمرت حركة المقاومة الجزائرية و لكن هذه المرة عن طريق المجالس و رفع المطالب الاجتماعية في إطار الإيديولوجية التحررية التقدمية ومحاولات ربط العقيدة الاسلامية بالقيم الحديثة على الصعيد السياسي والاقتصادي أو بمعنى آخر ملامح الرؤية الاشتراكية كما كانت تبدو متحديّة للنظام الليبرالي الذي حوّل الجزائريين إلى أجراء و مضطهدين منذ مطلع القرن العشرين حين تمكن الكولون من تحقيق استقلالهم الذاتي في الشؤون المالية و المدنية للجزائر (قانون 1900/12/19). فكان لهذا الوضع

السياسي /الاقتصادي أثاره المباشرة على واقع الجزائريين كأهالي و رعايا الحكومة الفرنسية كان قد أفلت من قبضتها القمعية البعض منهم نتيجة لتلك الاجراءات الاصلاحية التي كانت تجريها تجاه الجزائريين من حين لآخر و نقصد بذلك السماح للجزائريين بالتمثيل النيابي "المحتشم" و فتح المدارس الفرنسية العربية و المدارس الفرنسية التي "كانت فرنسا تأمل بوجه خاص أن تغزو الجزائر أخلاقيا عن طريقها".⁷⁶³ أي فتح المجال التعليمي الذي سمح بنوع من التكوين المفتوح على حركات التغيير و التطور الفكري و السياسي بوجود وسائل الطباعة التي ستكون ذات أهمية قصوى في تحريك المدارك العقلية و بالتالي الوعي الوطني إذ أصبحت الكتابة المطبوعة أسلوبا حديثا في استدراك اليقظة الجماهيرية. فالوطن و المواطن الجمهور والجمهورية و غيرها من المصطلحات سيكون لها مكانا خاصا في الخطاب النضالي بكل ما يتضمنه من خلفيات و معاني تؤشر إلى مظاهر حديثة في تبلور مفهوم السلطة السياسية لدى النخبة الجزائرية منها المتخرجة من المدارس الفرنسية و التي سيكون لها وجهات نظر مختلفة فيما بينها حول السلطة و مصير الجزائر، انطلاقا من طبيعة التكوين الفكري و الاجتماعي، أي الأعراف العقائدية في عملية التنشئة، ومنها أيضا النخبة الإصلاحية التي تقوم على المرجعية الدينية، تخرجت من الكتاتيب والمساجد والزوايا فظلت ودية لمبدأ الدين الاسلامي، تربط خلاص الجزائر بحماية قيمه و صلاحها وتحريرها من البدع و الخرافات. هنا ستسجل فاصلة من الفواصل التاريخية في تحديد المرجعية الفكرية الوطنية لإشكالية السلطة السياسة في الجزائر، و بداية طرح الجدل الديني/السياسي على مستوى التخطيط الاستراتيجي لبناء النظام العام الحديث و المعاصر،

أولا: تحديات الواقع السياسي

مع مطلع القرن العشرين كانت أوضاع الجزائر المحتلة الداخلية قد عرفت حركة اقتصادية وسياسية انقلابية، انعكست على الجزائريين كإكراه سيفرض عليهم نوعا من التحدي النضالي لا بد أن يخضع لجملة من المتغيرات، بدأت تعكس مفهوما مختلفا ومتطورا حول السلطة وإدارة الشؤون العامة للدولة.

⁷⁶³ Charl Robert Ageron, Histoire de L'Algérie contemporaine (1830-1976) OPU 1982 p 112

1. الإيديولوجية التحررية: بدأت تنتعش من خلال الفكر الليبرالي و الطموح البرجوازي الحديث، عبرت عنه " نخبة صغيرة من سكان المدن تعلمنوا و تفرنسوا"⁷⁶⁴ فتنبوا الخطاب التنويري الذي يحرّر الفرد المواطن و ليس بالضرورة تحرير الوطن أي فكرة الاندماج التي عكست الفهم الليبرالي لمفهوم السلطة السياسية، بدأ يغضب شيوخ العمائم كما نعتهم Ageron أي رجال العقيدة و مبادئهم الدينية الراضة للمساواة السياسية بفرنسين الجزائر التي كان يطالب بها هؤلاء المفرنسون من الشباب الجزائري، حتى و إن كانت الإدارة الفرنسية ترى في مثل هذه المطالب "حركة وطنية ضدّها ... لأنهم كانوا يطالبون بإلغاء التفاوت في الضرائب و نشر التعليم و توسيع التمثيل السياسي للمسلمين و إنهاء نظام التبعية الأهلية"⁷⁶⁵.

و لئن كانت مثل هذه المطالب قد حرصت على التمسك بالقيم الاسلامية، فإنها عبرت عن تنظيم سياسي يركز على قواعد التمثيل البرلماني و الحق في المشاركة السياسية وهي من أبعاد العقد الاجتماعي التي أصبحت تسعى إلى ترسيخها آنذاك النظريات الفكرية الحديثة حول مفهوم السلطة السياسية، اختلافا عن ثقافة البيعة والامتثال لأعراف الإمامة المقدسة كما توارثتها الأمة الاسلامية، تلك التي تحيكتها علاقات نسبية و تراتبية اجتماعية تقصي أي تصور حول المشاركة السياسية للأوساط القاعدية، بل هي علاقات قائمة على الطاعة والولاء للسلطة و الحاكم، ذاك ما كان يشكلّ المخزون الثقافي السياسي لدى القاعدة الجزائرية تحت تأطير الزوايا و الرباطات، و يؤسس هويتها الثقافية التي تقف بها في وجه الكولونيالية الرأسمالية، في نفس الوقت الذي كانت فيه الأحداث عالميا و داخل الجزائر تغيرها و تسييرها ما عرف بالأفكار التنويرية المدافعة عن حقوق الانسان الفرد و قيمه الاجتماعية، أدركتها نخبة الشبان الجزائريون المفرنسون ليؤسسوا من خلالها اتجاهها سيصمد كإيديولوجية رغم أنّهم " لم ينجحوا في تحريك الشارع الجزائري و لم يتحوّلوا إلى حركة جماهيرية قادرة على محاربة قوات الاحتلال.." ⁷⁶⁶ بالرغم من مطالبهم التي شملت الدفاع عن حقوق الجزائريين والتخفيف من معاناتهم اليومية وحمل الإدارة الفرنسية على الالتزام ببنود العقد الاجتماعي

⁷⁶⁴ Op.cit, p 115

⁷⁶⁵ Ibid., 115

⁷⁶⁶ عمار بوحوش، تاريخ الجزائر السياسي، مرجع سابق، ص 206

(مفهوم السلطة الليبرالية) ليكشفوا بذلك و فيما ضمنته مقالاتهم الصحفية (صحيفة الحق) ولقاءاتهم الجمعية عن التناقضات الواضحة بين الخطاب التتويري الذي تحمله فرنسا و بين ما كانت تمارسه على الجزائريين من ظلم كولونيالي و استغلال و التمايز في الحقوق بينهم وبين المعمرين " فطالبوا بإلغاء قانون الأندجانا و منح قروض للفلاحين والتجار، و فتح مراكز لتكوين الجزائريين في المهن الصناعية و تعليم أبناء المسلمين.."⁷⁶⁷ باعتبارهم مواطنين وطرفا مباشرا في الحكومة الفرنسية.

لم تكن هذه النخبة (الشبان الجزائريون) التي اتسعت انطباقاتها الاجتماعية، تخفي نواياها الليبرالية و ظهرت كطاقة فكرية وطنية كان لها الدور الريادي في إحداث قطيعة علمية بين سلطة القيادة التقليدية (الامارة و الخلافة) و السلطة البرلمانية الانتخابية التي سعوا إليها باستخدام أساليبها الحزبية و الفدرالية (الاتحادات) للوصول إلى مناصب سياسية والمشاركة في إدارة البلاد. و ما هي إلا صورة من ملامح التنافس السياسي الذي تبرره النظرية العلمية حول السلطة بالدفاع عن العدالة و خلق التوازن الاجتماعي، أي الشرعية التي تتطلبها الضرورة الاجتماعية، لم تكن لتكتمل في جزائر الاحتلال الفرنسي بدون ثوابت الهوية الثقافية و العقائدية للشعب الجزائري، أهمها الدين الاسلامي الذي يغذي الوعي بالوحدة السياسية أي الشعور القومي بوجود أمة إسلامية تملك كيائها الخاص الأمر الذي جعل هؤلاء القادة النخبويين الجزائريين يحرصون على ضرورة الالتزام بقواعد الدين الاسلامي ابتداءً بتعليم اللغة العربية (لغة القرآن) في المدارس إلى جانب الفرنسية واحترام الأعياد و الشعائر وحماية القيم الاسلامية، ثم " تأييدهم للعثمانيين (بوصفهم مسلمين) في حربهم ضد الايطاليين "⁷⁶⁸ ربما ساعدهم ذلك كله في كسب نوع من الاعجاب الخارجي و الداخلي و لكن لم يكسبوا تأييدا كاملا من الشعب الجزائري الذي لم يكن يؤمن بفكرة الاندماج التي اشترطت تجنيدهم الاجباري في الجيش الفرنسي، ما اعتبروه تسخير الاسلام لخدمة المسيحية في حين كانوا هم يؤمنون بالجهاد ضد المسيحية، و لم تكن سياسة التمييز التي مارسها الكولونيالية الرأسمالية عليهم تعني لهم هضما لحقوقهم بقدر ما كانوا يعتقدونها ممارسات دخيلة لن ترفع عنهم إلا بدفع الاحتلال عن نظام و كيان اجتماعي ينتمون إليه، و لا يقوم في فراغ مؤسساتي بل هو نسق هوياتي محكوم بعصبية ثنائية هي الدين و الأرض بشهادة المؤرخ " بول غافريل" الذي

⁷⁶⁷ Charl Robert Ageron, Les Algériens musulmans et la France, 1871,1919 Paris 1968

قال: " إن فرنسا كانت تحارب في الجزائر أمة مدفوعة بالدين و الوطنية"⁷⁶⁹ و قد يكون الدين هو الذي صنع الوطن لذلك كانت الليبرالية فكرة سبقت أوانها في الجزائر المحتلة حتى و قد تبناها الأمير خالد الذي ينحدر من الزعامة الدينية للأمير عبد القادر. إلا أنه و هو يحمل هذا اللقب و النسب الديني (الأمير) كان قد " تأثر بكل الأفكار اللائكية و أفكار حركة النهضة للمصلح المصري محمد عبده "⁷⁷⁰ بالإضافة إلى تكوينه العلمي والحربي (تخرجه برتبة ضابط من كلية سان سير الحربية) جعله يتحرك في الاتجاه الاصلاحى الاندماجي الذي انتهجته حركة الشبان الجزائريون، فطالب بإدخال تعديلات سياسية على نظام الحكم في الجزائر أين كان يحتل منصب مسؤول الاعلام الذي سمح له بترويج أفكاره الاصلاحية و مطالبه السياسية التي جعلت فرنسا تتخذ منه موقفا عدائيا لأنها اعتبرت " مطالبه وشعاراته بمثابة تحريض للسكان الجزائريين على الثورة ضد الأوروبيين في الجزائر."⁷⁷¹ وما هو إلا الحدس الاحتلالي الذي يحتاط لكل حركة كيفما كان حجمها أو صداها، هذا الذي لم يبلغ القناعات العامة لدى القاعدة الشعبية الجزائرية، لأن حركة الأمير خالد و الشبان الجزائريون بلغت مستوى وصلت من خلاله هذه النخبة إلى التطلع إلى لغة سياسية تعيد النظر في كل الاعتبارات السيادية لمفهوم السلطة في علاقتها بالدين الاسلامي (فصل الدين عن الدولة) تحت مسمى الليبرالية التي أخفت كحركة في النضال الوطني أهم الدعائم الفكرية لاستفزاز اشتباك الديني بالسياسي لاحقا أي بعد الاستقلال.

1. الأيديولوجية الاشتراكية: أدت سياسة التضييق التي مارستها الكولونالية الفرنسية ضد الجزائريين باستحواذها على الأراضي الفلاحية و الغابات و المراعي والحقول والعقارات الوقفية و الشخصية و إنهاكهم بالضرائب الثقيلة، أدت إلى خلق وضع اجتماعي محكوم بقانون الأهالي « code de l'indigénat » و جهاز الشرطة المدنية الذي استحدثته الإدارة الفرنسية بعد سقوط الإمبراطورية الثانية.

فقد بدأ الجزائريون يواجهون مصيرا محتوما بحركة التغيير و أسلوب الانتاج الكولونيالي الذي جعل من سكان الأرياف خماسين لدى كبار الاقطاعيين، و من سكان المدن عمالاً أجراء في

⁷⁶⁹ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية الجزء 2 دار الغرب الاسلامي ، بيروت ط 4 1992 519

⁷⁷⁰ عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، 164

⁷⁷¹ عمار بوحوض، تاريخ الجزائر السياسي، مرجع سابق ص 207

مصانع و ورشات كبار الرأسماليين المعمرين لا يملكون سوى الامتثال ليتمكنوا من مقاومة الفقر و التشريد الذي دفع بهم إلى الهجرة نحو المناطق الساحلية، حيث تحولت المدن الجزائرية فيها إلى " روابط حيوية للحركة الاقتصادية باعتبارها محطات لكبرى الاسواق الزراعية .."⁷⁷² وبالتالي ملتقى للتبادل الفكري و الاحتكاك بمظاهر التغيير. أو الهجرة خارج الجزائر نحو الشرق الأدنى و أوروبا فرنسا خاصة. و لأن هذه الأوضاع الجديدة للجزائريين لم تكن من صنعهم و لا حتى من اختيارهم، فقد ظلوا متمردين عليها في السرّ و في العلن في الخارج و في الداخل، و لم يكن ذلك إلا في إطار ديناميكية الأوضاع الجديدة نفسها التي كان الجزائريون طرفا فيها ممن جندتهم فرنسا في صفوفها ضدّ ألمانيا. فكما أفرزت هذه الأوضاع ظواهرها الاجتماعية بتخريبها البناءات التحتية للمجتمع الجزائري، كذلك أفرزت نخبة مثقفة تطالع حركة المجتمع عن قرب كونها جزء منه و تبحث في واقعه المعيشي والسياسي عن الثغرات و التناقضات المادية المحجفة في حقهم، لاستئناف التمرد و النضال ضد الامبريالية الرأسمالية. و لم تكن هذه الحركة الثورية بالنسبة للجزائريين مجرد صيت يدوي، بقدر ما كانت درجة من الوعي السياسي تغذي العصبية الوطنية، بدأت تعبر عن نفسها من خلال الانضمام إليها وتبني الأفكار النقابية التي تدافع عن الطبقة الوسطى، انطلاقا من إعادة النظر كلية في مفهوم السلطة و بناء الدولة، و هو الاتجاه الاشتراكي الذي أغرى النخبة الوطنية في الجزائر، فانضمّ العديد من زعماءها و أعضاءها مثل مثالي الحاج و الحاج علي عبد القادر إلى تنظيماتها المركزية (الحزب الاشتراكي الفرنسي) و الفرعية كنجم شمال إفريقيا الذي كان له نتائج فكرية و إيديولوجية خطيرة على التنظيم الثوري، وكذلك على طبيعة السلطة السياسية بعد استقلال الجزائر.

كان للبيان الشيوعي ردة فعل عنيفة على الحركات الاستعمارية و الاستغلالية و كذلك على الرؤية الليبرالية لمفهوم السلطة السياسية، لم تكن تراها هذه الحركات الثورية إلا كطرف يملك

⁷⁷² Benjamin Stora, Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954), Op.cit. p 95 « a l'intérieure du pays les villes fonctionnent comme relais des grands marchés agricoles »

القوة اللازمة لاحتكار الارادات و تعميق الهوة (الفارق) بين المالك لوسائل الانتاج و العامل الأجير المضطهد سياسيا. فرغ البيان نداءه إلى عمال العالم ليتحدوا كإيديولوجية ثورية لقلب موازين القوى المادية و قيادة حركات التحرر من الاستغلال الرأسمالي عبر العالم، لم يكن نجم شمال افريقيا إلاّ مدا فكريا لها بعد تأسيسه في العام 1926 كمنظمة وطنية ثورية في المهجر (فرنسا) مرتبطة برائدها مصالي الحاج، و لم تكن هذه المنظمة تستطيع أن تتجنب الضغط الايديولوجي لمضمون البيان الشيوعي طالما أنه يعبر عن خطر الاستغلال الذي وقع فيه الجزائريون أيضا كعمال، سواء في المهجر أو في داخل الجزائر من جهة و كذلك كونه يسعى إلى تحويل الأجير إلى مالك أو بمعنى نضالي وطني إلى سيادة الجزائري على أرضه. و هو المسعى الذي انفصل به نجم شمال افريقيا عن الحزب الشيوعي الفرنسي الذي لم يطالب إلا بالوصاية الشيوعية على الجزائريين و أهمل المسعى الاستقلالي الذي لم يبتعد عن التمسك بمنابع الحضارة العربية الاسلامية و الامتثال للنزعة القومية حسب ما أكدّه مصالي الحاج مطالبا و متمردا على الحزب الشيوعي الفرنسي قائلا: " إن الجزائريون يريدون الاستقلال بوطنهم و ليس الوصاية الشيوعية ... إننا تركنا شيوعية الموت و تمسكنا بالوطنية التي هي رمز الحياة.."⁷⁷³ لذلك لم يكن نجم شمال إفريقيا منظمة مؤسساتية تجسد مسارا فكريا حقيقيا يكون صاحب مصلحة بقدر ما كان حركة كاشفة عن أعراض مرضية (الواقع الاحتلالي الكولونيالي) و إشكال إيديولوجي ساهم في بلورة نوع من الثقافة السياسية تركت أثارها في ذاكرة السلطة الجزائرية.

عكست حركة نجم شمال إفريقيا كحزب سياسي بداية التحول الذي سيكون بذرة وطنية في زراعة رؤية جديدة لطبيعة الحكم القائم على آليات الاقتصاد السياسي ألا و هو التوجه الاشتراكي لنموذج السلطة، أين سيعاد إنتاج نظام الزعامات الوطنية بدل الزعامات الدينية والنزعات الشعبوية بدلا من العصبية المذهبية، ليحتل الدين دورا وطنيا و الاحتفاظ بالهوية الجزائرية و كيانها الاجتماعي. و كان ذلك هو المطلب السياسي الذي رفعتة الحركة النضالية من أجل شرعية الأمة كمبدأ كان له الأولوية في توحيد صفوف الحركة وتجاوز الاختلافات السياسية و الايديولوجية و شجب الاضطهاد الذي كان يعاني منه الشعب الجزائري و أحزابه السياسية على اختلاف مطالبها الاستقلالية و الاندماجية ساهمت كلّها في

⁷⁷³ Charl Robert Ageron, Histoire de l'Algérie contemporaine, Op.cit.p 352

ترسيخ آليات تحوّل مفهوم السلطة السياسية في الجزائر انطلاقاً من ذلك الجدل الفكري الذي كان يسيّر الصراع على المستوى العالمي و المحلي أين تمكنت النخبة الوطنية من أن تتميز عن النخبة التقليدية في قيادة النضال، متأثرة بأحكام التغيير والتطور المادي السياسي والاقتصادي و الترويج للفكر باتجاهاته الشيوعية الاشتراكية و الليبرالية الرأسمالية، نظرت كلها لنظام الحكم من وجهة نظر مادية أعطت الليبرالية فيها حق الأفراد في المشاركة الاجتماعية باسم الديمقراطية و تحقيق الحريات بأسلوب الانتخابات والبرلمانات و غيرها جعلت قادة الحركة الوطنية يعملون على توظيفها في إطار الضرورة الاجتماعية لقيام السلطة كما فعل بن جلول مؤسس حركة " فدرالية المنتخبين المسلمين الجزائريين " (FEMA) وفرحات عباس مؤسس "الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري"(UDMA) يدعو من خلاله إلى اتحاد الجزائر بفرنسا (الجزائر مقاطعة فرنسية).

و إن كانت مثل هذه الأحزاب تستبعد المطالبة بالاستقلال و تلحّ على التمثيل البرلماني للجزائريين و المساواة بينهم و بين المستوطنين الفرنسيين بإلغاء قانون الاندجانا، فإنها شكّلت حركة سياسية انتقالية على المستوى العملي و البناء الفكري لمفهوم السلطة السياسية، ذلك لأنها بدأت تحتك بالمصطلحات الحديثة كالبرلمان و الديمقراطية والتمثيل الشعبي والانتخابات.. الخ الدخيلة على الثقافة العربية الاسلامية، و لا تتصور المسلم إلا كمواطن يجب أن يخضع لهذه الدرجة من الوعي الاجتماعي و السياسي أي الوعي بدوره داخل النسق القانوني كما يشير إليه العقد الاجتماعي. و نحن هنا بصدد الإشارة إلى تلك المتغيرات التي بدأت تنتج ردود أفعال متباينة سيكون لها انعكاساتها ليس فقط على الحركة النضالية و إنما على مصير النظام العام في الجزائر و كيف ستطرح إشكالية السلطة بين الديني و السياسي. أما التباين على مستوى الحركة الوطنية فقد ميّزته المرجعية الايديولوجية بين المطلب الاندماجي و المطلب الاستقلالي، ففي حين طالب الاستقلاليون باسترجاع السيادة الجزائرية على كافة المؤسسات السياسية و الاقتصادية و تحرير المجتمع من إكراهات الإدارة الفرنسية، سعى الاندماجيون إلى الفوز بالمدينة و الحقوق السياسية دون تفرقة عنصرية عرقية أو دينية بين الجزائريين و المستوطنين الأوروبيين أو بمعنى آخر السماح للجزائريين بالاندماج في نظام الدولة الحديثة حيث السلطة قائمة على مجموعة من الواجبات تحددها علاقاتها بالأفراد بغض النظر عن من هو صاحب السلطة، لأنها ستكون عبارة عن جهاز

مركزي منفذ للتشريع و القضاء. فما طالب به هذا الاتجاه جاء في إطار إيديولوجية إصلاحية تداخلت ضمنها الأفكار الوطنية الجديدة و منظومة الأعراف التقليدية المؤسسة للمجتمع الجزائري، نقصد بذلك بين موقف الجزائريين كمجتمع يسعى إلى تحرير نفسه من خلال هوية الثقافية العربية الاسلامية و موقفهم كخبة ليبرالية إصلاحية تسعى إلى تفعيل الفكر التنويري الذي تلقته في المدرسة الفرنسية لتحقيق نموذج سياسي جزائري، أراد من خلاله هؤلاء الليبراليون على رأسهم فرحات عباس تجسيد المفردات الحديثة في التعبير عن السلطة السياسية، فحولها إلى أسلوب نضالي، رغم حرصه على الاحتفاظ بالهوية الاسلامية للشعب الجزائري، لم يتمكن من أن يلقى صداه نظرا لطبيعة الصراع الذي لم يكن قائما على التنافس السياسي و تقليد السلطة فقط، بل أيضا كان قائما على مصير جماعة في مستوى الأمة، تملك آلياتها التاريخية و الثقافية فاحتاجت حينها إلى التوجه الثوري لرفض الاحتلال عبرت عنه الرؤية الاشتراكية مستقطبة لمحتوى التفكير الشعبي و معاناته اليومية في ظل السلطة الاحتلالية التي كانت ترفض حتى مشروع الاندماج نفسه وتخلّ بوعودها الاصلاحية (فشل مشروع بلوم فيوليت) لإقصاء الجزائريين من المشاركة السياسية، الأمر الذي جعل هؤلاء الليبراليون ينتبهون إلى حساسية الموقف المزدوج للشعب تجاه الفكر الاندماجي لأنه:

أ. يرتبط الفكر الليبرالي بالامبريالية العالمية عامة و بفرنسا الاحتلالية خاصة أي بأسلوب الاضطهاد العسكري و الاقتصادي/السياسي الذي تواجه به الشعب الجزائري أو الأهالي كما كانت تُهيكلهم الإدارة الفرنسية. فلم تكن الحداثة التي يحملها الفكر الليبرالي على مستوى مفهوم السلطة السياسية و تلك المفردات الاصلاحية لبناء الحكومة وجهاز الدولة، سوى متغيرات متناقضة و دخيلة على الهوية السياسية الاسلامية لهؤلاء الأهالي الذين تضعهم العنصرية الاحتلالية خارج النسق القانوني لمفهوم الليبرالية، و هو أمر لم تستطع أن تخفيه فرنسا في تعاملها مع النخبة السياسي الجزائرية مهما كانت تنازلاتها.

ب. تقوم الحياة الاجتماعية للشعب الجزائري على مجموعة من القواعد مصاغة بكثير من الأحكام الدينية، تجعله يرى في المساواة بالفرنسيين نوعا من الخيانة العقائدية للإسلام والتاريخ، و نزعة تكفيرية لا تقاوم إلا بطلب الاستقلال. لذلك سيتخلى فرحات عباس عن مشروع الاندماج و يعلن أن " تحرير الانسان الأهلي سيكون مهمة الأهلي نفسه و لكي

يتحقّق ذلك لأبد من تحريك الجماهير، لذلك فإن واجبنا يتمثل في شعار بالشعب من أجل الشعب⁷⁷⁴ أملا في أن تعتمد الجزائر الديمقراطية الفرنسية محتفظة بعاداتها و تقاليدها ولغتها. و كان ذلك أقرب إلى التوجه الاستقلالي الذي استجاب له الشعب، فانضمت إليه النخب السياسية ليكون النضال باسم حزب الشعب الجزائري باختلاف أطيافه و انطباقاته الاجتماعية، أسسه مصالي الحاج "امتدادا لنجم شمال إفريقيا الذي حلّته حكومة الجبهة الشعبية يوم 26 جانفي 1937"⁷⁷⁵

و لئن كانت النخب السياسية الجزائرية قد انضمت إلى الشعب، فإن ذلك لم يمنع من استمرار الاختلاف الأيديولوجي فيما بينها إي فيما هو توجه اشتراكي و ما هو توجه ليبرالي لأن قوة الشعب هي العامل الذي يُنصّب الزعامات السياسية و يمنحها الشرعية والقداسة المنبثقة هذه المرة عن البطولات الوطنية النضالية لا على المرجعية النسبية والامامية. وكما سبق التنويه إليه يظل الاسلام من عوامل الوطنية، لأنه يحمل القيم التي تضمّ الجزائريين إلى القومية العربية و الاسلامية.

2. **الاتجاه الاصلاحى الدينى:** تعتبر فترة ارتباط الجزائر بفرنسا منذ 1930 مرحلة نضج مفاهيم الحداثة الغربية و قيادة التغيير و الانقلابات الثورية على التصورات التقليدية التي دانت بها الجماعات، و لم يكن للدين الاسلامي أن ينجو من هذه المحاولات الانقلابية باعتباره و حسب ما ادعاه الفكر الليبرالي من التصورات التقليدية خاصة وأنه يقف في وجه الزحف الثقافي الأوروبي و يقود النزعة المحافظة في البلاد الاسلامية المحتلة. و إذا كان الجزائريون وقفوا في وجه الاحتلال الفرنسي باسم هويتهم الاسلامية فإن ذلك لا ينفي عنهم تأثيرهم بالحركة الفكرية الحديثة بمختلف توجهاتها السياسية و الايديولوجية آنذاك كما لا ينفي عنهم تواطئهم الاجتماعي و خضوعهم لحتمية التغيير الذي فرضته الموضوعية التاريخية، فاستجابوا لها حسب ما أملته عليهم لينعكس ذلك كلّ على موقفهم شعبا و نخباً تجاه الدين و أعرفهم العقائدية:

⁷⁷⁴ عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق ص 176

⁷⁷⁵ 180

أ . لم يكن التغيير مشروعاً اجتماعياً تتبناه الإدارة الفرنسية، بل هو آليات سياسية استخدمت العنف و أسلوب القهر الذي سجن شعباً بل أمة خلف قضبان التهميش والتخلف عن ركب التطور الحضاري، تحتويهم الأسطورة الدينية و يحميهم أبطالها ورموزها، و حيث ظلت القداسة تلعب دوراً محورياً خاصة في الأرياف والمناطق البدوية بالاعتقاد في الأولياء والمرابطين و الاستسلام للجهل و البدع. و لم يكن ذلك موقفاً بل استجابة لواقع سكنت عنده الإرادات و عطلت الاجتهادات، بل هو الصراع من أجل البقاء في ظل " مجتمع مفقر يعاني آلام حروب المقاومة والأمراض المعدية و ثقل الضرائب و الجبايات، مجتمع خربت بناءاته الأساسية و القبليّة فشردّ العديد من أفرادها، مجتمع اصطدمت نخبه بالفشل السياسي ومنهم من تحول إلى مجرد وسيط لدولة الاحتلال الكولونيالي، مجتمع خاضع لقانون الانديجانا."⁷⁷⁶

كان من نتائج ذلك إن اتلفت العديد من القيم الإسلامية و انحرفت نحو الخرافات التي حاول من خلالها أفراد الشعب ملاءمة الفراغ الفقهي الذي تركته لديهم التجربة التاريخية وسلطة الإمامة و الخلافة إلى غاية العثمانيين و ما كرسته سلطة الاستعمار والاحتلال الاستيطاني بعد أن قامت بتحطيم نظام التعليم التقليدي و " فرضت من خلال قانون 1883 مبادئ تدريسية جديدة تقوم على (اللائكية و الاجبارية) لتكون سلاحاً ضدّ اللغة العربية و الاسلام ... يدعم قانون 1892 الذي منع الكتابات القرآنية من استقبال التلاميذ أثناء أوقات المدرسة و قلّصت حصص اللغة العربية إلى ساعتين في الأسبوع."⁷⁷⁷

ب . كان للإستراتيجية السياسية التي انتهجتها الإدارة الفرنسية في الجزائر و بناء دولة المستوطنة، مما ساهم في تحرير البعض من أفراد الشعب و القيادات التقليدية من دائرة التهميش ممن دخلوا المدارس الفرنسية و حصلوا المعاهد والجامعات العربية و الأجنبية خارج الجزائر، فتمكنوا من استيعاب حركة التطور وأصبحت لهم البصيرة العلمية فيما يحيط بهم داخل الوطن و خارجه. فكانوا هم الذين سيحولون تاريخ الجزائر الحديث إلى تاريخ سياسي بخطاب مزدوج في علاقته بالدين الإسلامي لا يفرض القطيعة و إنما يعيد تأسيس

⁷⁷⁶ Abdelkader Djegloul, La fonction des intellectuels algériens modernes 1830-1930, in Lettrés, intellectuels, et militants en algérie, 1880-1950, Opu 1988 p 4

⁷⁷⁷ Op.cit. p 6

القناعات الثقافية من خلال الموضوعية الاجتماعية و التحديات السياسية التي تسيطر على علاقة الحاكم بالمحكوم. بالإضافة إلى أن هؤلاء النخبة من " الرجال الجدد هم حصيلة لمساواة مختلفة أثناء إعادة بناء التركيبة الاجتماعية و رسكلتها تحت تأثير حادثة عنيفة ومستبدّة.⁷⁷⁸ أملت عليهم شروط التغيير و الحركة الفكرية بمختلف اتجاهاتها و مستوياتها الاجتماعية السياسية والدينية، فتحوا من خلالها عدة استفهامات تعلق بالمرجعية الثقافية الجزائرية و كيفية الخروج من مأزق الاحتلال، فكان لمثل هذا الجدل انعكاساته لا محال على متغير الدين واللغة بعد أن امتلك الاعلام الفكري وسائله من كتابة و طباعة و نشر مكنتهم من الترويج الايديولوجي لحركة النضال الوطني، و طرح تصوراتهم السياسية والعقائدية، كل يسعى إلى كسب الشرعية الشعبية انطلاقا من منظمات وطنية متحزبة وجموعية لم تقم على برامج سياسية اجتماعية بقدر ما قامت على رفع لوائح مطلبية، كما عبرت عن رفضها للواقع الاحتلالي، كذلك عبرت عن الاتجاهات الفكرية المتصارعة على مستوى الحركة الوطنية والمواقف الثقافية تجاه السلطة الفرنسية، فعكست موازين القوى النخبوية المتحزبة بين الاندماج، الاستقلال والإصلاح بتوظيف العروبة والاسلام.

و إذا كان مفهوم الإصلاح لا يؤدلج الدين، إلا أننا نستقرأ هذا البعد من تلك المواقف النضالية التي تبنتها الحركة الوطنية تجاه الاسلام، و كيف وظف و هو من ثوابت الأمة والهوية الجزائرية في وجه الادارة الفرنسية، و ساهم في عملية التنافس السياسي بين زعماء الحركة لكسب القاعدة الشعبية التي كانت في غالبيتها ملتفة حول الزوايا والرباطات في الأرياف كما في المدن كمرجعية دينية تسعى لحفاظ على دورها القيادي في الحياة الاجتماعية لمواجهة سياسة الاقصاء الجماعي التي كانت تمارسها القرارات الكولونيالية ضد الشعب و إحباطها لكل محاولات الإصلاح و المساواة، في نفس الوقت الذي اتخذت فيه موقفا تعسفيا تجاه هذه المقررات الدينية من مساجد و زوايا و رباطات جعل السلوك والتفكير الديني يتراجع نظرا لتراجع التكوين الفقهي و الفهم العلمي لأحكام الشريعة الاسلامية حاولت النخبة السياسية باختلاف توجهاتها الايديولوجية أن تستدرکه بمطالبة فرنسا بإبعاد الدين عن

⁷⁷⁸ Ibid. p 5

السياسة و عدم المساس بالقيم الاسلامية كما فعلت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين جاعلة من ذلك مبداءً اصلاً في إطار الصحوة الاسلامية وحركات التحرير العربية آنذاك، تلك الصحوة التي قادها علماء الدين والشريعة لإيقاظ الأمة الاسلامية عن طريق تصحيح الفهم الديني و لأحكامه و محاربة البدع و الخرافات التي بدأت تشوبه وتساهم في معاناة المسلمين من الاحتلال والاستعمار منها الطرقية والصوفية التي تبنتها أغلب الزوايا والرباطات في المغرب الاسلامي، رأى فيها عبد الحميد ابن باديس مؤسس جمعية العلماء المسلمين " مرجع و منشأ الابتداع في الدين و ضلال في العقيدة و جهل بكل شيء و غفلة عن الحياة في الناشئة " ⁷⁷⁹ لأنها أصبحت غير منتجة فقهياً منذ قررت الإدارة الفرنسية شنّ حملة ضدها - بعد أن واجهتها بالمقاومة و الجهاد - فأوقعها الحصار الاحتلالي في خدمة الأهداف الكولونيالية حيث تحوّلت أكثرها إلى مقرات لإنتاج البدع وأوكاراً لهروب الجزائريين من مأساتهم الاحتلالية على أساس إبعاد الدين عن سياسة المحتل التي فرضت نفسها بلغة علمانية واجهها العلماء المسلمون الجزائريون بعقلنة المفاهيم الاسلامية تصحيح ما أثلفته سياسة الدمج التي حاربت المؤسسات الاسلامية و استهدفت الفقهاء و " حدّدت المدارس القرآنية بدقة و رُوّقت مدارس الزوايا وأغلقت. و لهذا السبب توقف الانضمام إلى طبقة العلماء (فقهاء القانون) و نقص عدد معلمي القرآن و تفهّقت معرفة اللغة العربية. " ⁷⁸⁰ ما أدّى إلى تجهيل الجزائريين لدينهم بالاعتماد على طبقة دينية رسمية مأجورة كان عليها أن تكافح النشاط الديني وبمعاونة بعض زعماء الجمعيات الدينية و المرابطين المحليين. ⁷⁸¹

كانت فرنسا تهدف من وراء ذلك إلى تهجين الشخصية الجزائرية ثقافياً و سياسياً باستخدام الدين الذي كانت تدعو في نفس الوقت إلى إبعاده، و ربما هذا الذي جعل الاصلاح الديني في الجزائر لا يخلو من البعد السياسي، عملاً بمبدأ الحركة الاصلاحية بزعامة الشيخ محمد عبده و التي كانت تعطي الأولوية إلى تحرير العقول و تنقية العقيدة و إزالة الجهل، ليتم بذلك تحرير الأفراد و تصفية الاستعمار، و قد عبّر عن ذلك الشيخ البشير الابراهيمي رائد جمعية العلماء المسلمين قائلاً: " إن جمعية العلماء حرّرت العقول وصقلت الأفكار وأيقظت المشاعر و النتيجة الطبيعية لذلك هي تحرير الأبدان لأن الأول مدرجة إلى الثاني. " ⁷⁸² و

⁷⁷⁹ عمار بوحوش، تاريخ الجزائر السياسي، مرجع سابق ص 245

⁷⁸⁰ Charl Robert Ageron, Histoire de l'Algérie contemporaine, Op.cit. p 108

⁷⁸¹ Ibid, p 108

لأن الأول مرتبط بالتالي بصفة عكسية بمعنى أن للاستعمار بمؤسساته الاحتلالية و سياساته الكولونيالية علاقة مباشرة بتقهقر الفهم الديني و تراجع اللغة العربية و من نتيجة ذلك أن الاحتلال يجد له منفذا للقضاء على الهوية الجزائرية و الثقافة العربية الاسلامية لذلك أخذ الإصلاح الديني طابع الصحوة و الثورة ضد الغزو الثقافي الذي بدأ يتسرب إلى كيان الأمة الاسلامية، صحوة بخطاب ديني تجديدي متجه إلى الحقل السياسي ليجمع بين العقيدة والتحديث المدني تحت تأثير حركة التجديد الاسلامية للدفاع عن الدين كان يتزعمها الشرق العربي و التي بالرغم من دخولها المتأخر إلى الجزائر كحركة معاصرة فقد تركت تأثيرها الفكري على المشروع الإصلاح فيها، جعل نخبة العلماء المسلمين الجزائريين يتعاملون مع سياسة الاحتلال الفرنسي بأسلوب حيادي من حيث المقاومة و عقلائي من حيث توظيف قواعد الاسلام و تحريك الوازع الديني في إطار التيار العربي الاسلامي الذي حدّد له في الجزائر و منذ الوجود العثماني نهجا واضحا تجلّى في نزعة المحافظة على العروبة و الاسلام، جسدتها النخبة التقليدية من أبناء الزوايا و الطريقة ضدّ الحكم العثماني، ثم ضدّ الاحتلال الفرنسي فيما بعد. إلا أن حركة الإصلاح بقيادة جمعية العلماء المسلمين ابتداء من ثلاثينيات القرن العشرين واجهت جملة من التحوّلات كان لها انعكاساتها على العقيدة الاسلامية و بالتالي على حركة الإصلاح:

- تفكيك نظام الملكية العروشية و تحطيم أسلوب الانتاج الجماعي الذي كان يؤمّن الوحدة السياسية داخل المجتمع الجزائري، فقد عمدت سلطة الكولون إلى تقسيم الأرض و الاستيلاء عليها بعد أن كانت هذه الأخيرة و هي موردا اقتصاديا معاشيا و رمزا ثقافيا يحدّد العلاقات الاجتماعية و قيمة معيارية يعكسها البناء الفوقي للجماعة بمختلف مؤسساته العرفية و العقائدية التي تربط بين المالك للأرض و الفلاح المزارع بضوابط الأحكام الشرعية و العرف الديني، استبدلتها السلطة الفرنسية بمؤسساتها الاحتلالية خارج أي مدّ ديني و تسميها مدنية.

- حصار الشعب الجزائري و تقييد حركة الأفراد الداخلية و الخارجية فرض حالة من لا أمن أدّت إلى شلّ الحركة الفكرية و تراجع المعرفة في أمور الدين و اللغة العربية فاسحة المجال - أمام الحاجة إلى التوازن - إلى للبدع و الخرافات بين أوساط الشعب و مرجعياته الدينية كالزوايا و الرباطات مستمرة في بقاءها و محتفظة بدورها.

- مع فاتح القرن العشرين كان الاستعمار الأوروبي قد تمكن من البلاد العربية كغزو فرنسا لمصر و تقهقر نظام العثمانيين و انهزامهم أمام تحالف أوروبي أدى إلى تقسيم البلاد الإسلامية و انفصال دولها عن بعضها البعض، فحدث ذلك التباعد الثقافي بين الجماعات العربية و الإسلامية، مما صعب لملمة عناصر القوة اللازمة للوقوف في وجه الاعتداءات الأوروبية و استرجاع الخلافة أي السيادة السياسية ذات الشرعية الدينية خاصة و أن هذا الانقسام و التقهقر صاحبه نوع من الاكراه السياسي والاجتماعي حمل معه مفاهيمه العلمانية ومصطلحاته المدنية جسدت على أرض الواقع العربي الإسلامي ابتداء من تغيير ملامح المدينة العربية نفسها و فرض آليات للتغيير بتدشين مؤسسات ذات خلفية منفعية (سبب الاحتلال) و أهداف تنويرية (حجة الاحتلال) فانعكست المنفعة و الحجة على الفكر العربي الإسلامي منقسما إلى فكر تنويري ليبرالي دخل اللعبة السياسية الحديثة و المعاصرة، و آخر فكر محافظ يرفض الأفكار الغربية ويبقى على النظم الإسلامية و قيمها القديمة من الوجهة السياسية و الاجتماعية "وكان منهم من ترك المقاومة و ساهم في الغموض الديني والسلبية المجردة"⁷⁸³. و بين النزعتين فرض الفكر التجديدي نفسه كتيار إصلاحى يدافع عن الجماعة الإسلامية انطلاقا من دفاعه عن الدين بتصحيح الغموض و رفع السلبية عن أحكامه وعقلنة الشريعة مقابل العقلنة التنويرية التي دخل بها الفكر الغربي البلاد الإسلامية بما فيها الجزائر. فيكون التجديد مبدأ من مبادئ الإصلاح الديني و الاجتماعي و بالتالي السياسي.

بدأ الفكر الإصلاحى يظهر في أوساط الكتلة الدينية المحافظة التقليدية بداية من القرن العشرين على يد بعض رجال الدين التقدميين الذين عاصروا الشيخ محمد عبده و رشيد رضا، مثل أستاذ الفلسفة و العلوم الدينية و الأدب العربي الشيخ المولود بن الموهوب "الذي شغل منصب مفتي قسنطينة لما كان له من سلطة عليا في الدين و العلوم الشرعية"⁷⁸⁴ سمحت له بالتأثير على الفكر المحافظ آنذاك بعد أن تظن لخطر الانحطاط الذي آلت إليه الجزائر بسبب الجهل الذي وقع فيه الجزائريون، رأى ابن الموهوب أنه لا يتم القضاء عليه إلا بالفطنة العقلية و التفتح على الحركة التقدمية بدخول المدارس و التكوين في كل المجالات العلمية و دراسة الإسلام و تاريخه. إلا أن مثل هذا الفكر الإصلاحى المحافظ

وفي مثل هذه الفترة من زمن النضال الوطني الجزائري التي اتّسمت بالفشل السياسي النخبوي، لم يكن بن الموهوب يرى العلاج في توظيف الأحكام الإسلامية مباشرة و أن طالب بدراستها و تطورها، بل رآها في " أن تضاعف فرنسا في عملها الحضاري، ويجب أن يتحقّق هذا البرنامج عن طريق تعليم تقدمي باللغتين العربية و الفرنسية، و على هذا البرنامج أن يحقّق مبدأ المساواة التامة بين الجزائريين و الكولون"⁷⁸⁵ أي أن يكون الاصلاح في كنف الاحتلال الفرنسي، و لن يتمّ إلا بوجوده و هو الموقف الاصلاحى الذي استعصى تحقيقه من الجانب الجزائري و الجانب الاحتلالي لأنه:

أ . في نفس الوقت الذي يدعو فيه هذا الاصلاح إلى اليقظة من أجل الاسلام الحقيقي "بأن يفهم الجزائريون القرآن الذي قاد أجدادهم إلى المجد و أن يتبعوا طرائقهم .."⁷⁸⁶ كان يرى الجزائر عضوا من أعضاء الكيان الفرنسي أصابه التلف فيجب إصلاحه قبل أن يفسد نهائيا و "لا يجب فصل العضو المريض إلا عندما يصبح الوضع ميؤوسا منه ... و لم تكن الحالة يائسة في انتشار الجزائريين من نومهم العميق..⁷⁸⁷ و ذلك بطلب العلم والتسامح كما جاء في محاضرات ابن الموهوب. و لكن التسامح مع من؟ لم تكن الاجابة عن هذا السؤال ترضي الجزائريين من عامة الشعب المستبدين من طرف فرنسا التي لا شك هي من سيكون التسامح معها. فهو المأزق إذن الذي وقع فيه هذا الفكر الاصلاحى الذي لم يكن في تصورنا سوى وجه آخر للمطالبة بالاندماج تحت تأثير الفكر التنويرى الليبرالى الذي أغرى النخبة السياسية المثقفة في الجزائر لما حمله من آفاق تقدمية في تطور الانسانية.

إلا أن الانسان الجزائري تخلف ليس فقط بسبب الجهل و الممارسات البالية و ابتعاده عن الاسلام الحقيقي، و لكن أيضا بسبب قيود الاحتلال الذي دفعه نحو الجهل والتخلف عن الحركة التنويرية العلمية و الدينية باضطهاده و تفقيره و محاربة الاسلام واللغة العربية.

ب . كيفما كان الفكر الاصلاحى المحافظ لم يكن يلقى استجابة من طرف الادارة الكولونىالية، لأن الاصلاح يطالب بالمساواة بين الجزائريين و المستوطنين و هو مل لم يكن يخدم مصلحة فرنسا في هيمنتها على الأرض الجزائرية، فالمساواة تعني حق الجزائري في المشاركة السياسية في أرضه، كما قد تعني تفهم الاسلام الحقيقي الذي يدعو إليه الفكر

152

785

154

786

151

787

الإصلاحي، و إذا ما تحقّق ذلك فسوف لن تكون الجزائر عضوا من أعضاء الكيان الفرنسي بل تكون أمة إسلامية مستقلة بسيادتها.

و إذا كان النبي(ص) و فيكتور هيجو و شكسبير و فولتير و كتاب آخرون مسلمين وأوروبيين ممن تحجج بهم ابن الموهوب في خطابه التنظيمي قالوا بالتسامح، فإن هؤلاء ناهضوا أيضا الظلم و الاستبداد و جعلوا من العدالة قيمة و معيار اجتماعي يجب أن تقوم عليه السلطة السياسية، و جعلوا من الحرية مبدأ للتقدم و التطور و حق من حقوق الطبيعة. فلم يستطع الفكر الإصلاحي المحافظ أن يضع له برنامجا نضاليا ثوريا يستأصل أسباب الداء أي الجهل و التخلف، و اكتفى بطرح بعض المطالب تشبه إلى حد ما طلب العطف من إدارة الاحتلال مبتعدا عن المعاناة الحقيقية لأفراد الشعب.

شعب مسلم و إلى العروبة ينتسب، هي العبارة التي أراد الإصلاحي الديني مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين استدراكه سياسيا بالدعوة لمقاومة الاندماج و الحفاظ على الهوية الوطنية الجزائرية كما جاء على لسان الشيخ عبد الحميد بن باديس قائلا: "ستكون الثمرة الأولى لدعوتنا إنهاء الدمج الذي يسير عليه بطريقة معينة بعض الموظفين الذين يؤثرون الأضرار بالعروبة و الإسلام"⁷⁸⁸ بعد أن ميز بين اسلام وراثي تقليدي " مبني على الجمود لا فكر فيه و لا نظر ... و هذا الإسلام لا يمكن أن ينهض بالأمم، لأن الأمم لا تنهض إلا بعد تنبيه أفكارها و تفتح أنظارها ... و الإسلام الذاتي الذي هو فهم لقواعد و محاسن عقائده و أحكامه، مبني على الفكر و النظر ... به تنهض الأمم فتستثمر ما في السموات والأرض و تشييد صروح المدينة و العمران ... و نحن مطالبون بأن نكون مسلمين إسلاما ذاتيا ... و لذلك سبيل واحد هو التعليم و تعليم الإسلام"⁷⁸⁹

كان المقصود بذلك صحوة المجتمع بدعوى إسلامية إصلاحية تجديدية تعيد توظيف أحكام الشريعة الإسلامية بمبدأ عقلنة الممارسات الدينية و إحياء القيم و حمايتها بعد أن كادت تتلفها سياسة الدمج و تطرف الصوفية، و الحديث عن ولاء الجزائريين لفرنسا عن طريق مشاركتهم في حربها ضد ألمانيا (الحرب العالمية الأولى) أي التجنيد الإلجباري الذي سخّرت له الإدارة الاحتلالية مختلف الأساليب من بينها استخدام رجال الدين و المرابطين لإقناع أفراد الشعب بالانخراط في صفوف الجيش الفرنسي، و لعله الأمر الذي أساء لدور الدين

⁷⁸⁸ محمد بهي الدين سالم، ابن باديس فارس الإصلاح و التنوير، دار الشرق، القاهرة ط 1 1999
⁷⁸⁹ 139-138

الاسلامي في تحديد الهوية و الشخصية الجزائرية، بالإضافة إلى التجنيس الذي كانت تطالب به بعض النخب السياسية، قاومه رجال الدين من نخبة العلماء الذين تفتحوا على حركة التجديد الديني و أرادوا تحريره من الشوائب و الانحرافات و استعادة دوره في توعية المسلمين بتوظيف المفاهيم الحديثة التي تربط أحكام الشريعة بالحقوق الطبيعية من حرية و عدالة نادى بها الفكر التنويري، و التعبير عن الأمة و الوطن و القومية و غيرها مما بدأ يتداوله الخطاب الديني لكي لا يتقدمه الطرح الليبرالي و المسعى الاشتراكي.

فلم يكن من منطوق الموضوعية الاجتماعية أن يعاد إنتاج الايديولوجية الامامية و سلطة الخلافة في النهج الاصلاحى التحريري لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، لا لأن الدين ليس سياسة بل " الاسلام دينا و سياسة فجمعية العلماء ترى أن العالم الديني (رجل الدين) إذا لم يكن عالما بالسياسة و لا عاملا بها، فليس بعالم و إذا تخلى العالم الديني عن السياسة فمن يصرفها و يديرها.⁷⁹⁰ و لكن المفاهيم السياسية جردت الأفراد من القداسة الشخصية و منححتها للقوانين التي تضبط النظام الاجتماعى، يكون الدين الاسلامي من قواعدها التشريعية كي لا يقف ما شابه من بدع و خرافات في وجه تحرير البلاد العربية الاسلامية. هذا ما نقرأه من خلال الموقف الحيادي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين من العمل السياسى و تبنيها الاصلاح الديني و تأسيسها كمنظمة تعليمية ذات أهداف تربوية محددة لا يصوغ لها أن تخوض في المسائل السياسية. و أنه الموقف الذي خلق فجوة ظرفية وقع فيها الجدل الفكرى في علاقة الدين الاسلامي بالسياسة، زادت في حجمه التحولات السريعة الوتيرة على الصعيد الاقتصادى و المشاريع الاحتلالية الاستثمارية داخل الجزائر كانت كلها عبارة عن إكراه سياسى عسكري تفرضه السلطة الاستعمارية أصبح على إثرها المحتوى الاجتماعى للدين معرضا لإعادة الصياغة من خلال طرحين أساسيين يختلفان كما قد يتكاملان:

1 - الطرح العلماني: الذي يؤمن بقدرة الاجتماع البشرى على تحقيق الانضباط و التقدم دون أية وصاية دينية بل الدين نفسه يكون ليبراليا عندما لا يكفر الآخرين، لتصبح الحرية حق من حقوق المواطنين المستقلة عن كل سلطة اجتماعية أو سياسية كما يقول بنجامين

⁷⁹⁰ أحمد طالب الابراهيمى، آثار البشير الابراهيمى، مرجع سد

كوستان" و أي سلطة تخترق هذه القوانين تعدّ غير شرعية⁷⁹¹ كما اعتبرت النخبة الجزائرية وهي تقف فقط عند هذه حدود من التعريف الليبرالي العلماني، كي لا تضطر في معاملتها مع الدين الاسلامي إلى اعتباره خيارا شخصيا و أن لا ينبغي له إطلاقا أن يكون مقياسا في التشريع السياسي و المدني، و اكتفوا بكونه حقا من حقوق الشعب لأنه يظل من ثوابت الأمة التي تجسد شرعيتهم النضالية.

2 - **الطرح الاصلاحى:** و هو الذي يبدأ بعقلنة أحكام الشريعة الاسلامية و حمايتها من السذاجة الثيولوجية و الانحراف نحو التطرف الصوفي، ليظل الاسلام هو العمدة الثابت الذي تقوم عليه ثقافة المجتمع و عاداتها و أخلاقها، و مرجع تشريعاتها بأسلوب نهضوي تجديدي يقف في وجه " فوضى التكلم باسم الأمة " كما عبرت عن ذلك جريدة الشهاب* في صفحتها " كلمة صريحة " ردا على بعض النواب الجزائريين في اللجنة الوزارية الاسلامية المتفقون ثقافة فرنسية المعجبون بالقيم الليبرالية و نظمها السياسية، طالبوا بالاندماج لربط مستقبل الجزائر بالوجود الاحتلالي متكرين للقومية الجزائرية كما جاء على لسان أحدهم الذي قال: "أنه فتش عن القومية الجزائرية في بطون التاريخ فلم يجد لها من أثر، و فتش عنها في الحالة الحاضرة فلم يجد لها خبر ... فالأمة الجزائرية تعتبر نفسها أمة فرنسية بحثة و لا وطن لها إلا الوطن الفرنسي و لا غاية لها إلا الاندماج التام."⁷⁹² ما اعتبره الفكر الاصلاحى الدينى تنكرا لقيم الأمة الجزائرية المستمدة من الاسلام، و أنه نوع من التصوف السياسى الذي يقول " فتشّت عنك يا فرنسا فوجدت روجي أنا فرنسا " يقابله قول المتصوف الذي يقول " فتشّت عنك يا الله فوجدت روجي أنا الله "⁷⁹³. إنه الرد بكلمة صريحة لكل من يجب عليه أن يسمع حسب تعبير مجلة الشهاب لنزع الشرعية عن هؤلاء الليبراليين و العلمانيين (النواب) في تمثيل الأمة الجزائرية المسلمة التي هي " موجودة في صحف التاريخ و في الحالة الحاضرة و لها وحدتها الدينية و اللغوية "⁷⁹⁴

⁷⁹¹ B. Constant, Principes de politique, in Œuvres, Paris, La Pléiade 1957, p. 1075 « Les citoyens possèdent des droits individuels indépendants de toute autorité sociale ou politique, et toute autorité qui viole ces droits devient illégitime. Les droits des citoyens sont la liberté individuelle, la liberté religieuse, la liberté d'opinion, dans laquelle est comprise sa publicité, la jouissance de la propriété, la garantie contre tout arbitraire. Aucune autorité ne peut porter atteinte à ces droits, sans déchirer son propre titre »

* الشهاب، مجلة إسلامية جزائرية، أنشئت على يد رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عبد الرحمن ابن باديس ، سنة 1363 هـ

⁷⁹² جريدة الشهاب، ج 1 12 مطبعة قسنطينة ص 42 43

⁷⁹³ 43

⁷⁹⁴ 44

بمثل هذه الواجهة بين الطرحي بدأ جدال الديني بالسياسي على الساحة السياسية في الجزائر بأسلوب نضالي، قاد في تاريخ الحركة الاسلامية اتجاها إصلاحيا معتدلا، استطاعت النخبة من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أن تعيد من خلاله تنظيم المقاومة باسم الدين بعيدا عن أي صراع سياسي (سياسي.فرنسي/ديني.اسلامي) الأمر الذي تؤكد مطالبهم الإصلاحية ذات المرجعية الدينية و الاهداف السياسية، تستقرأ من سعيها الى توحيد أبناء الجزائر تحت راية العروبة و الاسلام و توعية الشباب الجزائري بالشخصية الجزائرية وتهيئتهم للنضال في المستقبل. مستقبل الجزائر الذي بدأت تحدد معالمه و اتجاهاته ثورة نوفمبر 1954 كمرجعية تاريخية لكل التحولات الحاصلة على المستوى السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي في علاقتها بالدين الاسلامي، و سوف لن تكون علاقة اشتباك نظرا للتجربة الزمنية التي اجتازها الجزائريون والتي تطلبت منهم توظيف كل المتغيرات الاثنية الثقافية كالدين و اللغة و الارتقاء بها إلى مستوى المقدس الذي منح الشرعية للمقاومة باختلاف توجهاتها النضالية ثم الثورية.

ثانيا: الثورة التحريرية و ترسيخ آليات ارتباط الديني بالسياسي

لأن السلطة السياسية لا تقوم خارج الفضاء الرمزي في ثقافة الجماعة و لا تشيد إلا في إطار منظومة فكرية تحدد و تبرز طبيعتها، فكذلك لا تسترجع في حالي اغتصابها إلا من خلال هذا الفضاء الرمزي أي بالعودة إلى الذات الطبيعية و الاجتماعية. و كل من الطبيعة و الاجتماع مرهون بديناميكية التطور الفكري نفسه ابتداء من السلطة كفكرة تجسدها جدلية الصراع بين المعايير السياسية و القيم الاجتماعية، كذلك يتضح عن صورة النضال الوطني الذي قادته النخب الجزائرية في حملتها لاسترجاع السيادة حيث حُزبت الأفكار و تحركت في عدة اتجاهات اندماجية، استقلالية، إصلاحية تسعى كلها إلى استثمار العبقرية الشعبية أي الذات الثقافية بأسلوب التعامل مع العلم و التجديد، فجعلت من حركة التحرير الوطني و قد اختلفت اتجاهاتها "ذات أفكار غير متألّفة، أدخلت الجماعات الاجتماعية و العائلات السياسية التي تكونها في علاقات خلافية تقدم كل منها (الراديكالية و الإصلاحية) نفسها على أنها تملك الحقيقة، فلجأت إلى الأسلوب الإقصائي بدلا من الحوار الفكري."⁷⁹⁵

⁷⁹⁵ Mohamed Harbi, 1954 la guerre commence en Algérie, Ed : complexe 1998, p 7 « Le mouvement de libération national n'était pas monolithique, a l'image des groupes sociaux, les familles politiques qui le composaient étaient

إلا أن الحوار سيفرض نفسه في خضم النزاعات الداخلية للحركة الوطنية المتنافسة على امتلاك الشرعية السياسية للمعارضة بشكل أو بآخر للسياسة الكولونيالية التي كانت تغذي هذا النزاع كطرف مباشر في المنافسة السياسية و هي تملك القوة المادية لقهر و ردع كل الأفكار التحريرية حتى و إن كانت مثل هذه الأفكار من إنتاج ثورتها التاريخية. فكان إذن لابد من الرجوع إلى الفضاء الرمزي و المبادئ الاسلامية المتضمنة للحرية و العدالة والمساواة بلغة دينية وجدت استجابة شعبية حوّلت الانتفاضات و النضال إلى حرب مقدسة.

1. الاتجاهات الثورية بين الوطنية و الشعبوية.

تعني الثورة اصطلاحا في اللغة اللاتينية " العودة إلى الذات " أو " الرجوع إلى ما كان من قبل " ⁷⁹⁶ و تعني الثورة في العربية " الهيجان، الغضب، النهوض " ⁷⁹⁷ فإذا أخذنا بهذين المعنيين اللاتيني و العربي في تعريف الثورة، نجد أنها لم تكن في الجزائر وليدة نوفمبر 1954 لأن التمرد و الهيجان كانا دائما نهج الجزائريين لاسترجاع الهوية الاجتماعية و العودة إلى الذات الجزائرية بالانتفاضات المتتالية ضدّ مجرد الوجود الفرنسي باعتباره خطرا يهدد الكيان الاجتماعي، ثم التمرد و العصيان على السياسة الاستيطانية التي فرضتها الحكومة الكولونيالية بالقهر و التعسف أي رفض الاستعمار بأسلوب أو بآخر، نقصد بذلك الاختلاف الايديولوجي في الحركة الوطنية الجزائرية و الذي عكسته تلك التنظيمات المختلفة و المنبثقة عن طبيعة الصراع القائم، ليس فقط على المستوى الداخلي للمجتمع الجزائري و إنما أيضا على المستوى العالمي بحريه الأولى و الثانية، و كذلك ما أفرزته الحرب الباردة بين قوى القطبي الشرق و الغرب من قيم و اعتبارات كان لها انعكاساتها على العلاقة بين الحكومة الفرنسية والجزائريين (النخبة) من جهة، وبين النخب الجزائرية أي بين الوطنيين والاشتراكيين (الشيوعية)، لأن الحرب الباردة أو الحرب السياسية نقلت الصراع و المنافسة على الهيمنة نحو بعد معياري اقتصادي حوّلت تجاهه الشرعية السياسية، و تصبح الثورة مفهوما تتقاذفه المصالح الدولية و لا تكون السلطة إلا الادارة التي تحقق بها الهيمنة يراها القطب الاشتراكي (الشيوعي) مركزية شمولية تحكم سيطرتها على كافة الأجهزة الحكومية

dans des rapports conflictuels. Chacune d'elles, réformatrice ou radicale, se présentaient comme la détentrice par excellence de la vérité et recourait plus volontiers à l'exclusion qu'à la discussion. »

⁷⁹⁶ Encyclopédie universelle, Paris 1972 Vol 14 p 106 - 208

دار صادر بيروت، باب الرأء مادة ثورة ص 108

797

ويراها الرأسماليون نزعة توسعية امبريالية التي تعني ممارسة السلطة أو السيطرة خارج مناطق حدودها. فكان لأبد لهذا الصراع من أن ينتج رموزه و مبادئه التي تناقضت في محتوياتها بين الاتجاهين الرئيسيين (الشيوعي و الرأسمالي) كان لها انعكاساتها على العمل الثوري في الجزائر باعتبارها مستعمرة فرنسية حيث:

أ. في موقفهم ضدّ الاتجاه الشيوعي زعم الفرنسيون أن الثورة في الجزائر إنما هي من صنع قواعد النظرية الشيوعية التي تقوم على توظيف المعارضة الإثنية و الاجتماعية والايديولوجية المتواجدة، و استغلالها لمقاومة النظام القائم بأسلوب الارهاب والدعاية⁷⁹⁸ ومن ثم كان شعار الحرية و تحرير الجزائر من اختراع الشيوعية العالمية و أن الحركة الوطنية الجزائرية كانت هي نفسها من صنع الشيوعية الفرنسية (الحزب الشيوعي الفرنسي) ابتداء بتأسيس نجم شمال إفريقيا كأول منظمة ثم استقلت إلى حزب الشعب الجزائري الذي أنشأ حركة انتصار الحريات الديمقراطية و التي تفرعت عنها الحركة الوطنية الجزائرية MNA وجبهة التحرير الوطني FLN. إذن هي المرجعية الشيوعية للعمل الثوري حسب الطرح الفرنسي، مهملا المطالب اليبيرالية التي رفعتها النخبة المثقفة ابتداء من العام 1919 مع حركة الشبان الجزائريين و كذلك حركة الأمير خالد مطالبا بالاستقلال الذاتي، و لم يكن هؤلاء من المعجبين بالفكر الشيوعي بل كانوا من أنصار اليبيرالية الاندماجية التي احتفظت بأفائها من المواطنين إلى يومنا هذا.

ب. تحت ضغط المعيارية الاقتصادية و الاجتماعية بين قوى الشرق و قوى الغرب، تمّ ترسيخ الايديولوجية الثورية في الجزائر لخوض الصراع نفسه و المنافسة على الشرعية بين ما هو تحديثي اجتماعي و سياسي مع أحباب البيان و الحرية، و ما هو اصلاحي ثقافي ديني مع جمعية العلماء المسلمين وما هو راديكالي مع حزب الشعب وما تفرع عنه من تنظيمات سياسية كحركة انتصار الحريات الديمقراطية ثم الحركة الوطنية و جبهة التحرير الوطني، عبرت عن الاختلافات التأسيسية في صفوف الحركة الثورية بين المركزيين والمصاليين في حزب الشعب و بين هؤلاء الراديكاليين و اليبيراليين، أعطت طابع الصراع

⁷⁹⁸ Guy Pervillé, La Révolution algérienne (1954-1962) et la guerre froide (1985), Érudit, PDF

بين التجمعات " La lutte des clans " ⁷⁹⁹ حسب تعبير محمد حربي حيث غيب التأطير الشعبي على أساس القناعات الإيديولوجية وانحرف نحو القناعات الشخصية.

و لم يعد الاختلاف بين الحركتين FLN - MNA بسبب انعدام الائتلاف الفكري فقط بل كان أيضا بسبب الطموح إلى امتلاك السلطة الشرعية بعد استقلال الجزائر و بعد أن أصبحت الثورة ضرورة عسكرية اجتماعية وسياسية و موعدا تاريخيا لاختبار القيم النضالية تحت تأثير ردة فعل الشعب الجزائري الذي تبقى قيمه الثقافية هي المرجعية الرئيسية لأية شرعية سياسية، تظن لها رواد الحركة الثورية خاصة منهم الشعبيون بأن أعادوا توظيفها لاختبار قدراتهم على قيادة شعب كان يعاني آنذاك القهر الاقتصادي و الاجتماعي كما فعل مصالي الحاج الذي حول هذه القيم الثقافية إلى رؤية ثورية معادية للوجود الفرنسي كأولوية يتأكد من خلالها البعد العربي و الاسلامي للشعب الجزائري " ساعيا إلى حكومة وطنية ثورية و جيش و طني و استرجاع العربية كلغة رسمية" ⁸⁰⁰. هو إذن ميلاد النزعة الشعبوية بأبعادها الثقافية الدينية و الاثنية، ستعيد بناء مفهوم السلطة السياسية في جزائر الثورة انطلاقا من قناعات مصلي الحاج في اعتبار "أي برنامج سياسي و التدخل المباشر مفتاح لحل الاشكالية الوطنية، و أن التجاهل على مستوى الوعي الجماهيري والاتحاد قد يقود إلى المغامرة" ⁸⁰¹ ولأن السلوك الاجتماعي و السياسي أصبح مشروط " بالوعي العقائدي الديني و اللغوي، تبنت المقاومة من أجل الاستقلال مفهوم المقدس و التضحية في سبيل الله " ⁸⁰² تحت ضغط العلاقات الطبقية لنمط الانتاج الكولونيالي الرأسمالي، بعد أن خربت قواعد النظام الاقتصادي التقليدي القائم أساسا على الفلاحة والزراعة، و حولت الجزائريين المسلمين إلى طبقة عمالية و فلاحين أفنان و أجراء يعانون الفقر و البؤس، فتعلق الأمر بخطاب سياسي يواجه بين الفقراء المعوزين و الأغنياء الخاضعين للتأثرات الخارجية، مستمدا دعائمه من عمق القومية العربية في بعدها الروحي الذي تجلى من خلال تكريس

⁷⁹⁹ Mohamed Harbi, Le FLN mirage et réalité, des origines a la prise du pouvoir (1954-1962), Ed : j.a, 1980

⁸⁰⁰ Ibid., p 16 « « l'indépendance totale de l'Algérie, le retrait total des troupes d'occupation, la constitution d'une armée nationale, d'un gouvernement national révolutionnaire, d'une assemblée constituante élue au suffrage Universel, que la langue arabe soit donnée comme officielle,.... »

⁸⁰¹ Mohamed Harbi, 1954 La guerre commence en Algérie, Op.cit. p 52 « Pour Messali qui considère le programme politique et l'intervention directe du peuple comme les clés de la solution à la question nationale, l'indifférence au niveau de conscience des masses et à la question des alliances risque de mener à l'aventure. »

⁸⁰² Ibid. p52 «La lutte pou l'indépendance s'apparente, dés lord, à une suite d'actes sacré, des sacrifices au service d'une cause mystique."

القيم العربية و الالتزام بالدين، و من خلال ترسيخ قيم الوطنية الشعبية كان يراها مصالي الحاج في "إبداعية الشعب و في التفوق الأخلاقي لغير المتعلمين و غير المثقفين" ⁸⁰³ و تلك هي الشعبوية التي جعلت حركة انتصار الحريات الديمقراطية و حزب الشعب تتماسك " بعد أن انتقلت إلى الفضاء الأيديولوجي في عمق المجتمع" ⁸⁰⁴ و بالتالي المرجعية الدينية، و منه تأسست المقاومة كضرورة تتبنى العنف الثوري كمنطق للتعبير عن نفسها و كاستمرار للمقاومات الشعبية السابقة، أي الجهاد بقيادة زعاماتية شعبية ستكون متغيرا انقلابيا لقياس الشرعية السياسية حول مفهوم السلطة في الجزائر بدأت ملامحه مع أزمة حزب الشعب الجزائري و حركات انتصار الحريات التي كشفت عن البوادر المرجعية في صناعة الزعامات، عندما انقسمت كحركة إلى مصاليين ومركزيين قيادة و زعامات، و جريهم وراء الشرعية السياسية - التي لم يكن لديها أي معنى في ظل الاحتلال الفرنسي - مما جعل صورة هذا الحزب تهتز و تضطرب في نظر القاعدة من المناضلين المتوسطيين اجتماعيا و ثقافيا خاصة و أن اليساريين في انشقاق الحركة بدأوا يشككون في عروبة الجزائر و الاسلام و قرر هؤلاء اليساريون كأعضاء في اللجنة الفيدرالية الفرنسية بأغلبية 28 صوت من جملة 32 صوت استعمال القوة ضد اللجنة المركزية لرفض هذه الفكرة (العروبة و الاسلام) ⁸⁰⁵ و لأن العروبة و الاسلام ليسا مجرد فكرة، بل هي من ثوابت الأمة الجزائرية و مبدأ من مبادئ النزعة الشعبوية الجماهيرية، لم يتمكن هؤلاء اليساريون من استدراك الشعبوية و انتزاع الشرعية السياسية بل وطّدوا الصراع داخل الحركة، الأمر الذي دفع شبابها من القاعدة النضالية من خلال صحف الحزب و منظماته أن يؤسسوا جناحا ثوريا سريا أكتُشف أمره سنة 1950 من طرف السلطات الفرنسية، ثم أعادوا بناءه تحت مسمى الجبهة الثورية للوحدة و العمل، تمكنوا بواسطتها من الوصول إلى تفجير ثورة نوفمبر 1954 التي أعادت ترتيب الفكر الوطني الجزائري، و أنتجت قيما و معايير لضبط مفهوم السلطة السياسية كان الدين الاسلامي إحدى المتغيرات القيمة فيها و ليس كلّها طالما أن فكرة الوطنية تتقاسمها التصورات الاشتراكية و الاغراءات الليبرالية كل منها تشد الفتوى الدينية و الاجتماعية والسياسية إلى جانبها.

⁸⁰³ Mohamed Harbi, L'Algérie et son destin, croyants ou citoyens, Paris L'Arcantère, 1992 p 50

⁸⁰⁴ Ibid. p 83

⁸⁰⁵ Mohamed Harbi, Le FLN mirage et réalité, Op.cit. p 65

2. نوفمبر 1954 سلطة الزعامة و العقيدة

ارتبطت ثورة التحرير الجزائرية بتاريخ أول نوفمبر 1954 و جبهة التحرير الوطني بجناحه العسكري جيش التحرير الوطني على أساس أن فاتح نوفمبر كان مرجعية لإحداث القطيعة على مستوى الاختلافات الايديولوجية في سياسة المقاومة و " وقت حان لإخراج الحركة الوطنية من المأزق الذي أوقعها فيه صراع الأشخاص و التأثيرات"⁸⁰⁶ و موعدا لتغييب كل ملامح التنافس على الشرعية السياسية و " وضعت المصلحة الوطنية فوق كل الاعتبارات التافهة و المغلوطة لقضية الأشخاص و السمعة، و لذلك فهي موجهة فقط ضد الاستعمار"⁸⁰⁷ و كان الأمر كذلك نظرا للموقف الاحتلالي الذي اتخذته فرنسا تجاه العمل السياسي للأحزاب الجزائرية باختلاف توجهاتها من خلال رفضها لأي عمل يعيد للجزائريين مكانتهم الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية أو " منحهم أدنى حرية"⁸⁰⁸. فإزاء هذا الموقف الاحتلالي اقترب البعض من الشبان الجزائريين أعضاء النخبة والمناضلين في الحركة الوطنية، من القاعدة الشعبية لتكثيف الضغط و تفجير الثورة بغرض تصفية النظام الاستعماري و " بناء دولة جزائرية ذات سيادة ديمقراطية اجتماعية في إطار المبادئ الإسلامية"⁸⁰⁹. و كان يكفي مثل هذا لجعل الثورة تحتضن كل الاختلافات الايديولوجية التي بقي مشروع السلطة السياسية في الجزائر مرهون بها أكثر مما كان مرهون ببرنامج الثورة و خطابها الجهادي الاستقلالي الذي رفعته جبهة التحرير الوطني كحركة تجديدية و تنظيم بديل، قدم نفسه مستقلا عن أطراف النزاع على السلطة ليضع المصلحة الوطنية فوق كل الاعتبارات. أما ممارسة السلطة فقد احتوتها الضرورة الاجتماعية والسياسية للثورة، فجعلتها سلطة عسكرية تنقلها قيادات الحرب التحريرية وبشرعها مبدأ الجهاد في سبيل الله و الوطن، أين ظهرت قداسة الفعل الثوري لكل من القائد و الجندي. فاتخذ مفهوم السلطة بعدا وطنيا ودينيا حرصت كل النصوص الثورية على تجديده و تجسيده لما كان له من دور استراتيجي في تسيير الثورة التحريرية واستمرارها كما سيكون له مدا في تسيير النزاع و المنافسة على مقاليد السلطة بعد استقلال الجزائر.

⁸⁰⁶ بيان أول نوفمبر 1954

⁸⁰⁷

⁸⁰⁸

⁸⁰⁹

أ. جبهة التحرير الوطني مشروع السلطة الوطنية في الجزائر

يبني أي مشروع على التنظير الفكري و التخطيط و الدراسة خاصة إذا ما تعلق الأمر بمشروع ثوري انقلابي يهدف إلى التغيير الجذري في حجم تحقيق الاستقلال و استرجاع السلطة و السيادة، و قد يرى البعض من المنظرين و المحللين لثورة نوفمبر 1954 بأنها لم تحتكم على أسس نظرية فكرية خاصة بها " فغيّب كل تنظير و تنظيم ... و قد تمّ التحضير لها في عجلة".⁸¹⁰ أي غياب المشروع الثوري. ربما كان ذلك صوابا إذا ما قورنت الثورة الجزائرية بالثورة الفرنسية التي استشهد بها هؤلاء و التي فجرتها أفكار العقد الاجتماعي و فلسفة الحق و الحرية و العدالة و المساواة، و كذلك الثورة الروسية التي حققتها النظرية الماركسية بمبدأ الملكية. تلك هي القواعد التي رفعت عليها فرنسا أركان جمهوريتها و تلك هي الثوابت التاريخية في النظرية المادية التي حولت النظام الروسي (الشرقي) إلى اتحادية و قيست على أساسها طبيعة السلطة بمفهوم العقد الاجتماعي في الثورة الفرنسية و بمفهوم الصراع الطبقي في الثورة الروسية. أما الثورة نوفمبر 1954 الجزائرية و إن كانت قد افتقدت إلى نظريتها الخاصة لعدم وجود منظرين جزائريين لها، فإنها كذلك لم تقم في فراغ فكري بل صنعتها فئات منها ما هو من الثوابت الاجتماعية و الثقافية لأمة إسلامية ذات سيادة ومنها ما هو إيديولوجيات مستعارة خدمت المهمة الوطنية و ثمنت الحركة النضالية مستلهمة عن كل من نظرية العقد الاجتماعي والنظرية الماركسية. وهذا ما يجعلنا نقول بوجود مشروع سياسي حول السلطة نقرأه من خلال الحركة الثورية و ما أنتجته جبهة التحرير الوطني من قيم عبرت عن الضرورة الاجتماعية للهيمنة العسكرية و الالتزام أمام سلطة القائد الزعيم.

و إذا كانت ثورة نوفمبر 1954 غيّبت الأسماء الوطنية كما ادّعاها البعض من المؤرخين الفرنسيين بزعمهم أنها " ثورة بدون وجوه"⁸¹¹ « une révolution sans visages » فإنها لم تغيب الأفكار الوطنية التي جسدتها مواثيقها و نصوصها ابتداء من بيان أول نوفمبر 1954 الذي كان خطابا مرجعيا تأسس بلغة صريحة فسّرت بعدا رئيسيا في مشروع السلطة السياسية وقد حاول التجرد من كل انتماء إيديولوجي، مستعينا بالعقيدة الإسلامية كأحكام و قواعد تؤكد الهوية القومية للجزائريين و تؤيد الشرعية الثورية. و لم يكن حكم الامامة أو الخلافة أي ذلك الارث السياسي للسلطة في دولة الاسلام مطلبا ثوريا، نظرا لتطور مفهوم السلطة منذ أن

⁸¹⁰ Mohamed Harbi, Le FLN mirage et réalité, Op.cit. p115-165

⁸¹¹ Benjamin Stora, La gangrène et l'oubli, la mémoire de la guerre d'Algérie, Paris la découverte 1998 p8

بدأت الجزائر كغيرها من البلاد المغاربية و الاسلامية عامة تواجه الخارجي الغربي أي ذلك الآخر الذي استلم المواقع الاستراتيجية في تسيير القوى العالمية و العلمية، فاتحا أبواب الجدل الفكري و النقدي لنظام الحكم و دساتيره بعيدا عن أي حق إلهي أو شرعية دينية أو نسبية، و لسنا نقصد بذلك الطرح العلماني بالضرورة بل أن نشير إلى الطرح العقلاني في فهم السلطة و الذي لم يطرح إشكالا في الجزائر على مستوى تنظيمات الحركة الوطنية وكانت على اختلاف توجهاتها الايديولوجية لا تقصي العامل الديني (الاسلام) كمتغير ثابت في دعم الشرعية النضالية، مطالبة كلّها بحماية المعتقد الاسلامي من التعسف الاحتلالي. ولم تكن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كتيار عربي اسلامي في مواجهة التيار الشيوعي اللاتكي تتبنى أي صراع علني قد يكون من شأنه خلق اشتباك الديني بالسياسي بل تبنت الاصلاح و نشر التعليم العربي كما سبقت الاشارة إلى ذلك حتى و إن لم يكن ذلك في حياد سياسي - نظرا لطبيعة الظروف الاستعمارية - فإنها لم تخوض الجدل السياسي حول السلطة و لم تنافس كتنظيم ديني في الحركة الوطنية على الشرعية الشعبية، و لم يشارك أعضائها في أي تمثيل نيابي أو انتخابي شعبي. و بالرغم من أنها أسست للالتزام الاسلامي لم تغامر بأي قيادة عسكرية جهادية بل اتخذت موقفا متخوفا من اندلاع ثورة نوفمبر 1954 قبل أن تنظم إليها (1956) معتبرة ذلك حدث مفاجئ و لكنها لم تعاديه بل فقط لم تكن تريد أن تتورط في مأساة قد تشبه تلك التي عرفها الشعب الجزائري في 8/ ماي/ 1945 كما جاء على لسان الشيخ محمد خير الدين ردا على طلب انضمام جمعية العلماء المسلمين إلى جبهة التحرير الوطني قائلا: "إننا لا نريد أن نكون أعداء غير أننا تحالفنا في ماي 1945 مع حزب الشعب و أحباب البيان و دفعنا ثمن ذلك إن الموقف مختلف هذه المرة ... لسنا مورطين ... لقد تصرفتم لوحدكم و ستدفعون الثمن وحدكم."⁸¹² ولعلّ المقصود هنا بالتصرف هو بيان أول نوفمبر الذي لم يشارك علماء جمعية المسلمين الجزائريين في مضمونه و لا حتى في صياغته، فكان هذا الغياب هو المؤشر الذي يفسر طبيعة العلاقة بين الديني و السياسي حول مشروع السلطة و بناء الدولة الجزائرية، تلك العلاقة التي حددت ملامحها أزمة حزب الشعب و حركة انتصار الحريات الديمقراطية تماما كما ستحدد ملامح السلطة السياسية المتمثلة في النزاعات الشخصية وأدلجة المواقف النخبوية بين يساريين

وغيرهم، كل منهم سيملك الشرعية في ظل كل المواثيق الثورية ومؤسساتها السياسية والعسكرية التي احتوت القاعدة الشعبية منذ إعلان بيان أول نوفمبر عن ميلاد جبهة التحرير الوطني بديلا عن كل الانقسامات الحزبية بما في ذلك جمعية العلماء المسلمين كاتجاه ديني، و وجه نداءه إلى كل الجزائريين بانطباقاتهم الاجتماعية تحت قيادة جماعية تمثلها اللجنة الثورية للوحدة و العمل، هم أعضاء من المناضلين في حركة انتصار الحريات الديمقراطية المنبثقة عن حزب الشعب. نريد بهذه الالتفاتة الاشارة إلى المرجعية السياسية أي الفكر الاشتراكي الذي سيتزعم مشروع السلطة لإقامة دولة ديمقراطية بمبادئ إسلامية لم تحدّد و لم تعرّف ربما لأن مبادئ الاسلام واضحة و محددة في دستور الشريعة الاسلامية إلا أنها لم تكن كذلك في الحياة الاجتماعية و السياسية للشعب الجزائري، نظرا لما آلت إليه المعرفة بالدين من تقهقر وتراجع نحو البدع و الخرافات والجهل بالتعاليم الحقيقية، لم تتمكن نخبة العلماء من استدراكها رغم جهود الاصلاح التي بدلتها بسبب ما واجهته من تحولات سبق أن عرضناها.

و هكذا غيب كل طرح أو نظرية دينية في مشروع بناء السلطة السياسية، و باتت العقيدة الاسلامية مجرد مطلب متضمن في إلزام فرنسا " بالاعتراف بالجنسية الجزائرية بطريقة علنية رسمية و إلغاء القوانين التي تجعل الجزائر أرضا فرنسية رغم التاريخ و الجغرافيا واللغة والدين و العادات للشعب الجزائري"⁸¹³ و استبدلت العصبية الدينية بالعصبية الوطنية و القومية تحت تأثير:

- سوء المعاناة الاجتماعية و الاقتصادية التي عاشها الجزائريون شعبا و نخبا بأسلوب الظلم و القهر الاستعماري، تسبّب في تشريد الجزائريين و تفكيك الروابط القبلية و العشائرية في الأرياف و القرى و اغتراب سكان المدن أمام معالم المدينة و المشاريع الاستيطانية التي هدّدت المؤسسات الوقفية الدينية و أماكن العبادة و المدارس القرآنية، فقلصت من مهامها اليومية و تراجع نشاطها الفقهي، ما أدى إلى انحراف الكثير من القيم الاسلامية.

- تحديات الفكر الليبرالي و الشيوعي و اختراقه الفضاء الثقافي على مستوى النخب الجزائرية المحدثة التي بدأت تعتبر عن قناعاتها باللغة الفرنسية فاختلفت و تقدمت عن النخبة المثقفة

⁸¹³ بيان أول نوفمبر 1954

التقليدية الناطقة باللغة العربية و التي بدأت تتراجع كتاباتها و خطابها السياسي و بالتالي الديني. أما الذي ظل ينشط منها فقد ساهم في خلق أساليب جديدة في الكتابة و خطاب "حلّ بسرعة محلّ المعارف الموروثة عن الثقافة العربية الاسلامية"⁸¹⁴

- تلاشي نظرية الامامة و الامارة و سلطة الخلافة أمام التتوير الحديث الذي بدأ يتبناه الاصلاحيون الدينيون أنفسهم وهم يقاومون المعتقدات القديمة الحاضرة في جزائر العشرينيات و الثلاثينات من القرن العشرين، و بدأ كاتجاه سلفي يقضي بالعودة إلى أصول الاسلام و منابعه، يحاربون الرباطات و الأفكار الصوفية و يخضون خطابا تجديديا يكرّس الحداثة في إطار التمسك بالهوية الاسلامية، ابتداء مع الشيخ محمد رحال الذي عبر جيدا عن هذا الاتجاه التأسيسي لاستيراد الحداثة الغربية قائلا: " إن ما يشوّه المجتمع الاسلامي هو جهله التام ليس فقط بالفنون و العلوم الحديثة و إنما أيضا جهله لدينه و تمسكه بمذاهب مُنحلة و منظومة خاطئة من الأحكام و الخرافات جعلته يحذر و يتخوف من كل ما يأتي من الخارج دون تفكير... حقا أنه لا يمكننا تقبل كل ما تقدمه لنا الحداثة... و لكن هناك الكثير منا يؤخذ عنها دون خطر كالعلوم الدقيقة و التنظيم الداخلي و السياسي، و نظام الاشغال العمومية و التعليم و ما يتعلق بالتجارة و الفلاحة و الصناعة، نستطيع اقتباسه دون تعديل."⁸¹⁵ و إذا لم يكن هناك أي داع لأي تعديل خاصة فيما يتعلق بالنظام السياسي و المقصود به نظام الحكم الحديث بمؤسساته البرلمانية و الانتخابية و القضائية، فلا شك أن ذلك سيمنحه الشرعية الاجتماعية و يقضي بالتالي على أي إشكال سياسي ديني، طالما أن هذا الأخير لا يملك البديل في حل أزمة المجتمع الجزائري و تخلفه، باعتراف جمعية العلماء المسلمين عبر جريدة المنتقد في عددها الأول 1925 " إن الأمة الجزائرية أمة ضعيفة و متأخرة، فترى من ضرورتها الحيوية أن تكون في كنف أمة قوية و عادلة متمرنة، لترقيها في سلم المدينة و العمران، و ترى هذا في فرنسا التي ربطتها بها روابط المصلحة. فنحن نخدم للتفاهم بين الأمتين و نشرح للحكومة رغائب الشعب و مطالبتها بصدق و صراحة حقوقه... و لا نرفع

⁸¹⁴ Abdelkader Djeghloul, La fonction des intellectuels algériens modernes 1830-1930, in Lettrés, intellectuels, et militants en Algérie, 1880-1950 Op.cit. p 11 «... un nouveau monde de présentation et d'organisation des discours qui va supplanter rapidement l'ancienne division des savoirs héritée de la culture arabo-islamique classique »

⁸¹⁵ Op.cit. p 14 « ce qui dépare la société musulmane aujourd'hui c'est sa profonde ignorance, non seulement l'ignorance des Arts et des sciences actuels, mais encore et autant choses de sa religion sauf certaines pratiques extérieures...le culte dégénéré en une foule d'erreurs...c'est ainsi que tout ce qui vient de l'étranger est objet de méfiance...certes, nous ne pouvons pas accepter les yeux fermés ce que nous offre la civilisation...mais un grand nombre pourrait lui être empruntés sans danger.... »

مطالبنا أبداً إلا لها.⁸¹⁶ معجبين بمبادئها التثويرية مسترسلين " فإذا نظرنا إلى الثورة الفرنسية نراها علّمت الإنسان و كتبت بدماء شهدائها حقوقه الخالدة في الحرية و المساواة والاخاء.⁸¹⁷ إلى آخر ما وظّفه هؤلاء الاصلاحيون الدينيون في بناء اتجاههم التجديدي وتبرير موقفهم الحيادي في مشروع السلطة السياسية الجزائرية، و هو ما ميزهم عن الاصلاحيين الليبراليين من الوطنيين الذين عبروا عن ذلك بفكر الاندماج مباشر بخطاب علماني مطالبين من وراءه بحقهم المدني و مشاركتهم إلى جانب الفرنسيين في نظام الحكم السياسي كمسلمين.

و لم يجعل هؤلاء الاصلاحيون الدينيون و الليبراليون من الاسلام مبدءاً ثورياً انقلابياً ضدّ الحكم الفرنسي في الجزائر بل فقط خاصية من خصائص الشعب الجزائري يجب على الادارة الاحتلالية الانتباه إليها، ينازعون بتصوراتهم الاصلاحية والاندماجية الاتجاه الاستقلالي الذي لم يبتعد و لم يناقض الموقف السلفي من الاسلام، ولم يجادل الليبراليين في ذلك، ولكنه اجتهد في توظيف مبدأ الجهاد لتحريك الأمة الجزائرية الاسلامية. فلم يكن إذن نزاعاً دينياً سياسياً بل هو النزاع على السلطة الذي سببى مشروعا تضمنته مواثيق الثورة التحريرية رأينا كيف انطلق منها بيان أول نوفمبر 1954 وقد أكدّ خطابه على "وجود محترفي السياسة الانتهازية... و وجود الطرفين الذين يتنازعان السلطة"⁸¹⁸ موجهاً نداءه إلى "جميع المواطنين الجزائريين و جميع الأحزاب و الحركات الجزائرية أن تتضم إلى الكفاح التحريري بدون أدنى اعتبار آخر"⁸¹⁹ وسوف يكون هذا النداء فاصلة تاريخية لإعادة صياغة النزاع حول السلطة السياسية و ليس انقلاباً عليه، لأنه بانضمام جميع الأحزاب الوطنية والدينية ستقاس الشرعية الشعبية أي بمقياس العمل المسلح و درجات القيادة العسكرية أي بالشرعية الثورية.

ب. جيش التحرير الوطني و شرعية السلطة العسكرية

لم يكن انضمام أحزاب الحركة الوطنية إلى ثورة نوفمبر 1954 أمراً يقضي بانضمامهم إلى حزب جبهة التحرير الوطني، و إنما ما تمّ هو الالتحاق بجيش التحرير الوطني بمعنى الأخذ بمبدأ الكفاح المسلح الذي لم يكن يعني بالضرورة توحيد الايديولوجيات السياسية بل فقط

2008 1

جريدة المنتقد العدد 1 - 18- 1344 - 11925

817

818 بيان أول نوفمبر 1954

819

الاشتراك في العمل المسلح لأنه سيصبح المتغير الأساسي في استحقاق الشرعية السياسية و تبقى القناعات المتباينة تنشط على مستوى الأشخاص و الزعامات القيادية و بدون إقحام الدين الاسلامي في النزاع بينهم بالرغم من وجود عناصر التيار السلفي من جمعية العلماء المسلمين في صفوف الكفاح المسلح، و هو مؤشر مرجعي لتصحيح صورة الالتزام الاسلامي في الجزائر ليظهر كموقف خال من أي بناء نظري تجاه الاحتلال الفرنسي، بل كمتغير يميز هوية الشعب و انتمائه التاريخي. أما مشروع السلطة السياسية و إن كان الجهاد كمفهوم ديني من أول بنوده، فإن التخطيط له كان نتيجة لأزمة حزب الشعب و حركة الحريات الديمقراطية، و من صنع الحركة الثورية لحركة التحرير الوطني التي أعادت ترتيب المراكز و الأدوار بين زعماء الحركة الوطنية بقيادة مركزية ابتداء من مطلع العام 1955 بزعامة جديدة تمت إلى حزب الشعب الجزائري على رأسهم كريم بلقاسم و عبان رمضان و عمر أعرمان و يوسف بن خدة ثم "تدعيم الجبهة بقيادة حزب البيان أمثال فرحات عباس و أحمد فرنسيس و قادة جمعية العلماء المسلمين أمثال إبراهيم مزهودي و تفيق المدني و العربي تبسي"⁸²⁰ فمّثل هؤلاء القيادة الجماعية للثورة داخل الجزائر و استدراك الفراغ السياسي الذي تركه استشهاد بعض القادة الأوائل، و وجود بعضهم في الخارج لقيادة الثورة مثل أحمد بن بلّة و محمد بوضياف. و بين الداخل و الخارج في زعامة الثورة تجلّت ملامح التنافس على القيادة بين العمل السياسي و العمل العسكري حول السلطة و بناء مشروع الحكومة الجزائرية و الذي سيبدأ مع الدعوة إلى مؤتمر وطني للثورة " يعود الفضل في عقده إلى العربي بن مهدي، حيث كان له شرف رئاسة أشغاله "⁸²¹ فقد كانت هذه المبادرة في عقد مؤتمر الصومام 1956 محطة تاريخية رئيسية ليس فقط في التنسيق للثورة و تخطيط العمل العسكري، و إنما أيضا مناسبة وطنية لقلب تنظيم و هيكله العمل القيادي الزعاماتي بعد توسيع النواة الداخلية ومحاولات إقصاء الزعامات الأصلية كبن بلّة و آيت أحمد و بوضياف و خيضر و " إجبارهم على العمل في إطار القيادة الجماعية الجديدة التي يتزعمها كريم بلقاسم و عبان رمضان و عمر أعرمان "⁸²² الذين انضمت إليهم معظم القيادات والمنظمات الجماهيرية الطلابية والعمالية و كان يعني ذلك الانضمام إلى جبهة التحرير الوطني و

820 عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، مرجع سابق ص 387

821 389

822 390

تأسيس جهاز قيادي مركزي، أراد من خلاله عبان رمضان إعطاء الأولوية العمل الداخلي للثورة على العمل الخارجي في اتخاذ القرارات السياسية بمساعدة رفقاءه المركزيين من حزب الشعب والحزب الشيوعي الذي ساهم في إعداد وثائق مؤتمر الصومام 20 أوت 1956، فانعكست توجهاتهم الايديولوجية على قراراته المصيرية على المدى القريب و البعيد " تجاهلوا فيها البعد الاسلامي و العربي للثورة الجزائرية و حرصوا على الاشادة بالماركسية و النضال ضد الامبريالية و الاستعمار."⁸²³ إنه الموقف الذي سيخدم الصراع بين قادة الثورة في الداخل والموجودين منهم في الخارج المدعومين من طرف الدول العربية و الاسلامية. كما شكل هذا الموقف صيغة جديدة في تحديد علاقة الدين الاسلامي بالسياسة أكدتها نتائج مؤتمر الصومام المتمثلة في إنشاء تنظيم إداري ولائي قائم على سلطة عسكرية "برئاسة عقيد وأربعة ضباط برتبة رائد في الجيش"⁸²⁴ كما تم تأسيس المجلس الوطني للثورة و الذي يعتبر أول برلمان أو السلطة التشريعية في الجزائر أقحم بداخله كل القيادات الثورية برتبها السياسية والعسكرية منهم الأعضاء الدائمون و منهم الإضافيون أغلبهم من حزب الشعب و لا يتجاوز عدد الأعضاء من جمعية العلماء المسلمين عنصرين اثنين من مجموع 35 عضو أي ما يقارب 6% فقط وتغيب عضويتهم تماما في لجنة التنسيق و التنفيذ المنبثقة عن هذا المجلس أي إقصائهم من السلطة التنفيذية التي كانت تتولى تطبيق القرارات السياسية و العسكرية المشكّلة من القادة البارزين في داخل الجزائر الذين يملكون السلطة الحقيقية خاصة بعد أن تقرر إعادة النظر في قرارات مؤتمر الصومام التي كانت تعكس توجهات عبان رمضان أو القيادة الجديدة في جبهة التحرير الوطني، فألغيت الفكرة أولوية رجال السياسة على العسكريين وتعززت لجنة التنسيق و التنفيذ بمكتب يتكوّن من القادة الخمسة، و بذلك انتقلت السلطة إلى جيش التحرير الوطني و القادة العسكريين في الولايات الستة بالقطر الجزائري.

فإذا كان مؤتمر الصومام 1956 ظرفا ثوريا تطلبه ضرورة التنسيق السياسي و العسكري فإنه أيضا و من نفس الضرورة كان مناسبة أعلن فيها عن مشروع السلطة بطابعها التنفيذي والتشريعي كما حملته وثائقه و رمت إليه أهدافه التي لا تقرأ من خلالها أية إشارة إلى دور الاسلام في إقامة المؤسسات السياسية و الادارية للدولة الجزائرية رغم الاشادة به. و لم يكن

ذلك التغييب لي طرح إشكالا في مشروع السلطة السياسية حينها لأن مفهوم الشعب قد تضمن كل المتغيرات الثقافية و الاجتماعية بما في ذلك المعتقد الديني، فكان يكفي شرط "الاعتراف بالشعب الجزائري شعبا واحدا لا يتجزأ " الذي رفعه مؤتمر الصومام مقابل وقف إطلاق النار، ليفهم الجميع قيادة و قاعدة موقف الثورة من الدين الاسلامي، و لم يكن يحمل هذا الفهم أي قطيعة مع الاسلام و هو من ثوابت الأمة، فتحوّل إلى عنصر من عناصر الشعبوية و متغير من متغيرات الوطنية و الهوية الثقافية التي وجد مكانه من خلالها عندما تحوّلت لجنة التنسيق و التنفيذ إلى أول حكومة مؤقتة للجمهورية الجزائرية في 19/9/1958 ضمّت 18 عضوا⁸²⁵ منهم أحمد توفيق المدني من جمعية العلماء المسلمين ووزيرا للثقافة. أما وزارة الدولة فكانت لكل من محمد بوضياف، حسين آيت أحمد، محمد خيضر و وزارة الداخلية لأحمد بن طوبال و الشؤون الخارجية لأمين دباغين و تولى وزارة القوات المسلحة كريم بلقاسم و وزارة المالية لأحمد فرانسيس و نيابة الرئاسة لأحمد بن بلّة كلّهم من حزب الشعب ما عدا رئيس الحكومة المؤقتة فرحات عباس الذي كان ينتمي إلى حركة أحباب البيان. و كان هؤلاء هم الذين سيختلفون فيما بينهم حول الهيكلية الحكومية التي شكلوها وإن كانت مؤقتة، فأدخلوها أزمة الزعامة الفردية و الاستئثار بالسلطة التي أثرت سلبا على أعمال هذه الحكومة و العمل المسلح عامة خاصة و قد استشهد " نصف قادة الولايات في داخل الجزائر مثل العقيد بن حواس ثم محمود بوقرة..⁸²⁶ و انشقاق وزرائها " الذين أحاط كل منهم نفسه ببطانة من رجال حزبه القديم ... و تجديد المنظمات القديمة⁸²⁷ كما جاء على لسان قائد القوات المسلحة آنذاك السيد كريم بلقاسم الذي طالب بتدارك الأمر و إنشاء سلطة جديدة متجانسة، و بعد أن اتفق معه أغلبية الأعضاء أقيمت حكومة فرحات عباس سنة 1959 من طرف المجلس الوطني للثورة نفسه و عزل رئيسها " لأنه لم يستطع لعب الدور المنوط به فاستبدل برئيس كان في المعمة.⁸²⁸ كما صرّح المجاهد الطيب الثعالبي. و لعلّ المقصود هنا " بمن كان في المعمة " هو السيد يوسف بن خدة الذي حلّ محله على رأس حكومة عسكرية بعد اجتماع طرابلس 1961 ذلك الاجتماع التاريخي الذي كشف عن التوجهات الحقيقية في مشروع السلطة السياسية في الجزائر، لا تمت إلى بيان نوفمبر بقدر ما كانت

⁸²⁵ عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق ص 193-194

⁸²⁶ عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، مرجع سابق ص 487

⁸²⁷ 488

⁸²⁸ الجزائر نيوز، بتاريخ 3 يوليو 2009 www.djazairnews.info

تتنمي إلى المرجعيات الحزبية وإيديولوجياتها الوطنية، كان من نتائج ذلك أن "اضطرت هيئة الأركان - التي دخلت في خلاف مع رئيس الحكومة المؤقتة - إلى إنشاء سلطة موازية" ⁸²⁹ تحالفت مع بعض زعماء الثورة إثر خروجهم من السجن كأحمد بن بلة الذي استطاع أن ينقل السلطة إلى " مكتب سياسي لجبهة التحرير الوطني تخضع له الحكومة المؤقتة" ⁸³⁰ التي كان يتزعمها المركزيون من حزب الشعب، سيهمشون أمام تحالف قيادة الأركان و أحمد بن بلة و عزمهم على عقد مؤتمر طرابلس 1962 أين سيتم تعيين القيادات الجديدة في الهيئة التنفيذية مما أثار الخلافات التي لا تُقرأ إلا كصراع على السلطة السياسية جسده الاختلاف على الأشخاص والأسماء، و أسلوب الاقصاءات و التصفيات الجسدية قبل و بعد هذا الاجتماع الذي لم يخرج بقيادة متفق عليها فوصف بالأزمة، إلى غاية الاعلان الرسمي بعد نتائج الاستفتاء و قرار الشعب على استقلال الدولة الجزائرية، ثم تأسيس هيئة سياسية ذات سيادة تامة يشرف عليها السيد بن بلة كسلطة تنفيذية لم تُنهي الخلاف والصراع بين أعضاء الحكومة الجديدة بل انتقل في صيف 1962 إلى مواجهة دامية بسبب قوائم الترشيح للانتخابات البرلمانية التي وضعها المكتب السياسي و رفضها البعض ⁸³¹ فاستعمل جيش هيئة الأركان لإسكات الأصوات المعارضة و تبسط نفوذ الحكومة التي تتقاسم فيها المناصب الحساسة في الدولة إلى هواري بومدين لقيادة الأركان و إلى أحمد بن بلة الذي تسلّم مقاليد السلطة السياسية.

فإذا ما التفتنا إلى كل هذه الديناميكية و التنافس الثوري و القيادي الزعماتي، سنجد أنه لم يكن هناك أي أدلة للإسلام أو إدخاله طرفا في صراع الزعامات، بل كان موقف أعضاء جمعية العلماء تراجع حيادي نستخلصه من تدخل توفيق المدني وزير الشؤون الثقافية يوم 1958/06/29 عندما قال بأنه: "يرى حكومة مجلس الوزراء صالحة للبقاء ... و ما يجب فعله هو إدخال تعديلات على نظامها لا على أشخاصها." ⁸³² بالرغم من أن كل أعضاء الاجتماع رأوا أنها حكومة لم تؤدي دورها و أزمّت المصير الثوري. فلا يفهم إذن هذا الموقف لوزير الشؤون الثقافية عضو جمعية العلماء المسلمين إلا كرد فعل عن غياب مشروع ديني أو تصور إيديولوجية للتنافس على السلطة السياسية، و ظل الاسلام مجرد لغة تحمل المعنى

⁸³⁰ Mohamed Harbi, Le FLN mirage et réalité, Op.cit p 326

عمار بوحوش التاريخ السياسي للجزائر، مرجع سابق و Mohamed Harbi, Le FLN mirage et réalité, Op.cit p

الديني لمفهوم الجهاد و الاستشهاد في سبيل الوطن، و غابت الأسماء من مشايخ جمعية العلماء المسلمين في كل الخلافات الشخصية بين أعضاء لجنة التنسيق و التنفيذ بجناحيها السياسي و العسكري أي جهاز السلطة.

هكذا تمكن حزب الشعب الجزائري باختلاف توجهاته من تأسيس نموذجاً للسلطة بطابع عسكري تطلبه المشروع الثوري ضدّ الاحتلال الفرنسي بعد أن تراجعت في الزمن و المكان المقاومات الدينية التي تزعمتها سلطة الامارة، و استبدلت العباءات و العمائم بالبدلات العسكرية التي ستحمل بعداً قداسياً و تتحول إلى رموز لفرض الشرعية لأنها ستحقق ما لم تحقّقه العباءات و العمائم، و هو استقلال الجزائر. و هذا لا يعني إحداث القطيعة التاريخية و إنما هي فاصلة زمنية ستعطي قراءة جديدة لعلاقة الديني بالسياسي في الجزائر، و تعيد هيكلية المؤسسة الإسلامية كالزوايا و المساجد و الربطات في إطار تشييد نظام الحكم المبني على الوطنية و المدنية و المجالس البرلمانية و الشعبية.

المبحث الثاني: الخيارات التنموية و ملامح جدال الدين و السياسة

أولاً: الوصايا الايديولوجية للزعامات الثورية

كما تحقق الاستقلال تحقق معه إكراه سلطة سياسية فرضت عناصر شرعيتها في داخل الجزائر كما في خارجها، ذلك ما كان يبدو في الأفق من وجهة نظر الغالبية العظمى من أفراد الشعب الذين آمنوا بالقيادة الثورية الراديكالية وقداسة حرب التحرير الوطنية التي جعلت الأطراف الحزبية في الجزائر باختلاف توجهاتها الايديولوجية تتصالح مع الاسلام والوطنية كخطوة نوعية قفز بها المجلس الثوري نحو مقاليد السلطة الجديدة و القديمة من حيث عناصرها الذين ظلت توجهاتهم السياسية متباينة تضبطها القبضة العسكرية بعد أن أسقطت العديد منهم خارج الشرعية الثورية " كيساريين " بدون إحداث القطيعة على مستوى الخطاب الذي لم تتجاوز نصوصه الراديكالية و الشعبوية بمفهوم الوصيّ الشرعيّ على التركة الايديولوجية و الكتلة الوطنية من عامة الجزائريين، ممّا جعل الخيارات التنموية تأخذ بعدها الأحادي لحزب جبهة التحرير الوطني على كل المستويات الاقتصادية و الاجتماعية يبدو من خلالها الدين الاسلامي كعقيدة وطنية تخضع لمبدأ الحداثة السياسية، حرصت سلطة الاستقلال أن لا تفقده كطرف قد يتطرف نحو اليسار الذي ظل يعتبر نفسه شريكا في التركة و سلطة الدولة الوطنية حاملا لنفس الخطاب المتبني للتوجه الاشتراكي نو النزعة الانقلابية لا على التوجه الايديولوجي، بل على مستوى مفهوم السلطة السياسية التي اتخذت لها مضمونا قيادي كرزمي فصل بين سلطة الخلافة الاسلامية التي عرفها تاريخ الجزائر السياسي و سلطة الحاكم الثوري الذي أفرزته الحركة الوطنية و حرب التحرير تحت تأثير التكبير بالله و الترغيب في الشهادة أي بين السياسي و الديني، لذلك سوف لن يكون الفصل بين السلطتين في المخيال النخبوي و الشعبي عامة هو الفصل بالمعنى اللاتكي الذي يقصي الدين، إنما هي استقلالية تُبقي على المرجعية الهوياتية للإسلام و هو ما اتفقت حوله كل التصورات الفكرية لعينتنا من الخبراء سواء كانوا أساتذة فقالوا بمجموع 4 من 5 " بعدم فصل بين السياسة و الدين بالمعنى اللاتكي و إنما يبقى الاسلام جزء من التسيير و لكن ليس له سلطة"، و لا تتعد الاجابة الخامسة عن ذلك و هي ترى " أن السياسة لا يمكنها أن تقف عند حدود الأحكام الشرعية للدين " معللة ذلك بوجود الاجتهاد السياسي الذي يتطلبه التغيير

الاجتماعي. و كذلك لا يرى أئمة المساجد كرجال دين و فقهاء، الفصل بين السلطة السياسية و السلطة الدينية إلا "من حيث ما قد يتنافى من تدابير سياسية مع أحكام الدين الاسلامي، حيث أكدوا كلهم بتعبير مختلف " أن هناك فرق و ليس فصل بين السلطتين إذ قد تتكامل السلطتين " كما جاء على لسان أحدهم معتبرا الفرق من منطلق الصراع الذي يقود المجتمع. و ما نقرأه نحن من خلال هذه التصورات يشكّل الدين قواعد لضبط الانحراف السياسي على مستوى السلطة. و لم تغفل السلطة في بلادنا عن هذا الدور الديني الذي تؤمن به مختلف شرائح المجتمع وفئاته، نجدها قد سارعت بتهيئة و إعادة إحياء المؤسسات الدينية كما يجسدها الارث الثقافي كالمساجد و الزوايا، و كما تتشد إليه التنمية والحدثة ببناء المعاهد الدينية و إعداد مناهل التربية الاسلامية على مستوى المؤسسات التعليمية عبر الوطن كإنجازات يسهر عليها الوصي الشرعي لسلطة الانقلاب العسكري بعد 1965 و تحت تأطير حزب جبهة التحرير الوطني ذو البعد الطلائعي في مشروع التنمية الذي تضمن النهج الاشتراكي بمعايير جديدة و دخيلة على أسلوب الانتاج التقليدي ويفترض أنها لا تتصادم مع القيم الاجتماعية و المعتقد الديني للشعب الجزائري، باعتبارها خيارا بديها لتتويج العمل النضالي و الثوري الذي تزعمته هذه القيم الاشتراكية عبر الفكر النخبوي القيادي و خطاب التنمية الذي ظل يُوظف بأسلوب راديكالي الوصايا الزعاماتية ذات الخلفية الثورية يختفي فيها أي تمايز باسم العقيدة الاسلامية، لأن ثورة نوفمبر السياسية و العسكرية هي ذات هوية إسلامية، مما جعل أي تناقض بين الدين الاسلامي و السياسة في سلطة الاستقلال يأخذ له معنى مرتبط بالأشخاص لا بالأحكام، كقناعات رسّخت الوعي الاجتماعي لدى غالبية الجزائريين فيجب كل أئمة عينتنا أن التناقض بين الدين الاسلامي و السياسة "يصنعه الأشخاص بانحرافهم عن التعاليم الاسلامية " و بتعبير آخر مقارباتي يقول أحد الأساتذة من خبراء دراستنا " إن التناقض موجود بشهادة التاريخ المتمثل في صراع الكنيسة والسلطة " وإن لم تكن الكنيسة مؤسسة إسلامية فإن ما يفهم من هذه الإجابة هو أن التطرف في تطبيق الدين هو الذي يولّد التناقض إذا ما سلمنا بانحراف تعاليم الكنيسة عن القيم المسيحية. ويؤكد البقية منهم " أن التناقض يحدث عندما يتطفل السياسيون على الدين باقتحامهم الفضاء الديني لأغراض سياسية و شخصية " بمجموع 3 إجابات من 5 و تقول الاجابة الخامسة " الفرق هو بين الأشخاص في توجهاتهم، و لا سياسة ناجحة بدون دين".

فلا تعتبر هذه التصورات سوى رد فعل ثقافي يستبطن وعيا يكاد يكون جماعيا بقواعدية الأحكام الدينية في تسيير السلطة في الجزائر، و لم تكن تستفز أيّ إشكال سياسي/ ديني إلا بعد أن عجزت الزعامات القيادية عن تحقيق الانسجام السياسي بين مختلف التيارات المتصارعة حول السلطة منذ مؤتمر طرابلس 1962 و الاعلان عن المكتب السياسي الذي انبثقت عنه أول حكومة جزائرية برئاسة أحمد بن بلة:

1. لم تتجح حكومة أحمد بن بلة في الحفاظ على الوحدة الوطنية على مستوى النخبة الثورية و استمرار الصراع القيادي على مقاليد السلطة، تبدو فيه المعارضة كاشفة عن ملامح التناقض بين البرامج الثورية و التوجهات الايديولوجية لمعظم عناصر النخبة الوطنية بتأثير المحيط الذي ظلّت تحكمه المنافسة الحزبية رغم إعلان برنامج طرابلس " بصريح العبارة أن جبهة التحرير الوطني ستظل هي مصدر السلطة الوحيد في البلاد ... و مواصلة مهمتها التاريخية"⁸³³ و يتضح هذا التناقض من خلال إسناد الوزارات التي أعطت طابع التكتلات الحزبية، حيث أعطيت للإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري أربع وزارات و انفردت حركة انتصار الحريات الديمقراطية برئاسة الحكومة و وزارة العمل، بينما أعطيت لجمعية العلماء المسلمين وزارة واحدة و وُزعت باقي الحقائق على إطارات شابة⁸³⁴ لا شك لها انتماءاتها الحزبية، بدأت تشكّل كلها أطرافا تتجاذب الشرعية السياسية و تجريد المكتب السياسي منها و اعتباره هيئة تنفيذية مؤقتة للجمهورية الجزائرية أسندت فيها الأمانة العامة لحزب جبهة التحرير الوطني مصدر السلطة الوحيد إلى محمد خيضر (الرجل العسكري) و إلى رابح بطاط رئاسته، أما بن بلة فكلف بمراقبة هذه الهيئة التنفيذية.

هي إذن المراكز الاستراتيجية التي لا تظهر المواقف الدينية كطرف فيها و لم تعلن لنفسها عن أي موقف تنافسي على مستوى الأشخاص، فكان ذلك ممّا سيساهم في تحديد ثقافة التربية الوطنية بإعطاء مفهوم الدين مضمونا استقلاليا سينفي أي تصور لاشتباك الديني بالسياسي لدى القاعدة الاجتماعية و نخبها السياسية التي اخترنا منها أساتذة التعليم العالي

فكان جوابهم نافيا لأي اشتباك أو صراع بين الديني و السياسي، لأن السياسي يقول أحدهم "في حاجة إلى الشرعية الدينية " و إذا كان هناك نزاع يقول الثاني " فهو ذو خلفية اجتماعية تترجم التمثلات الايديولوجية " و تشترك الاجابات الثلاث المتبقية في أن " قيام الاشتباك أو الصراع هو بين الأشخاص لا بين أحكام الدين و أحكام السياسة " أي بين الزعامات الثورية و القيادات التي تحولت إلى وصاية حكومية في بناء الدولة الجزائرية.

و إذا كان الأئمة من خبراء دراستنا هذه بعدد ثلاثة من خمسة يقولون بوجود اشتباك بين الدين الاسلامي و السياسة الجزائرية، فإنهم لا يفسرون ذلك انطلاقا من اختلاف الأحكام الدينية عن ما هو سياسي، و إنما يشتركون في نفس المضمون أي " أن الاشتباك يحدث عندما يقع انحراف عن تعاليم الاسلام، و بمعنى آخر عند الاجابتين المتبقيتين " إن السياسي إذا احتكم إلى قواعد الدين فلن يكون هناك أي اشتباك بينهما " فيبقى المقصود من ذلك هو الشرعية الاجتماعية التي تُبنى على أساس عقائدي من وجهة نظر أنثروبولوجية، لا يفقد دوره في تحديد مفهوم السلطة السياسية في الجزائر حتى و قد تعددت الخلفيات الفكرية في إطار نظام التعددية الحزبية الذي جمع بين حركات اسلامية و أخرى لا نستطيع أن نعرفها بالاسلامية لأنها لا تتبنى خطابا لائتقيا يفصل بين الاسلام و السياسة، و لا نقول عنها علمانية لأنها تحرص على أن لا تظهر كذلك في حواراتها مع القاعدة، و من أجل ذلك أجابت كلها في عينتنا إسلامية و غيرها بنفس المنطق السوسيو تاريخي لحركة المجتمع الجزائري في فضاءه الاسلامي و هي تنفي وجود أي تناقض بين الدين الاسلامي و السياسة في الجزائر، و إذا ما وجد حسب ممثل حزب جبهة التحرير الوطني " فإن العرب هم الذين أوجدوه في صراعاتهم التاريخية حول السلطة " و إنه " وجد عندما ناقضوا أنفسهم في تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية نفسها " كما اشتركت في ذلك إجابات كل من ممثل حزب التجمع الوطني الديمقراطي و ممثل حزب جيل جديد. يقصدان بمن ناقضوا الأحكام الشرعية هم أولي الأمر الذين خاضوا التنافس التاريخي حول الخلافة، و اكتفى ممثل حركة النهضة وحركة مجتمع السلم بنفي أي تناقض بين الدين الاسلامي و السياسة، و هي الاجابات المتوقعة طالما تعلق الأمر بتنظيم اسلامي سياسي مدفوع بآليات المنافسة على مقاليد السلطة و الذي يفترض وجود اشتباك بين الدين و السياسة كحتمية لتبرير الصراع تؤمن بها كل الأطراف الحزبية في الجزائر سواء كانت حركات اسلامية أو غيرها، فقالوا جميعهم

بوجود هذا الاشتباك و لكنه " بين العناصر الحزبية لا بين الأحكام الدينية و الأحكام السياسية يقول ممثل حركة مجتمع السلم، " فالدين مكمل للسياسة و العكس صحيح " يضيف ممثل حركة النهضة. و لا ينفي ذلك كل من إجابات حزب جبهة التحرير الوطني و حزب التجمع الوطني الديمقراطي و كذلك حزب جيل جديد الذين أكدوا أن طبيعة الاشتباك إيديولوجية سياسية لا علاقة لها بأحكام الشريعة الاسلامية " لأنه إذا كان الاشتباك يعني أننا نرفض الاسلام فهذا غير وارد لأننا مسلمين و نطالب بضرورة تطبيق أحكام الشريعة " .

فهو إذن تضارب من أجل السلطة تصنعه ديناميكية النظام المحكوم بالعوامل الثقافية و مبادئ التنمية المتطورة تحت تأثير الأزمات الاقتصادية و الاجتماعية التي تعكسها دائما العديد من المفارقات و المتناقضات.

2. حرصت النخبة السياسية و العسكرية في الجزائر و منذ مؤتمر طرابلس على تغليب منطق القوة و السلطة خارج نطاق العصبية الدينية و أبعد ما يكون عن أي صراع ديني سياسي، بل في نطاق ما تم توظيفه من مصطلحات و مفاهيم قيست بها الشرعية السياسية: كاليسار، الرجعية، الراديكالية، الشعبوية، صنفت من خلالها العناصر الحزبية و نعتت بها الاتجاهات الايديولوجية. أما الجهاد فقد أصبح الوعاء الذي تُعرف منه القداسة الثورية و متغير ديني لربط القاعدة بالقمة ليؤول إلى مرجع ثوري في تأسيس السلطة العسكرية الانقلابية و دولتها الوطنية بزعامة و قيادة الأركان من جيش التحرير الوطني الذي تحول إلى الجيش الوطني الشعبي، و ما هي إلا آلية من آليات النزعة الشعبوية لفرض الوصاية السياسية و الاجتماعية على القاعدة من المواطنين الذين كانوا يُعرفون بالمسلمين و لسنا نقصد بذلك أنهم لم يعودوا كذلك و إنما المواطن هو المسلم الحديث و المعاصر و الذي يعرف في حدوده الجغرافية و الاقليمية و تجاه حكومة نموذجية مركزية تحتكر لنفسها رعاية أعرافه و تقاليده و تحمي مقدساته و تعيد إنتاج رموزه، هذا ما تؤشر إليه كل المواثيق الرسمية في دولة الاستقلال.

فلا تظهر السلطة إذن إلا كضرورة اجتماعية و إكراه تفرضه المؤسسات الحضارية والأجهزة النظامية على مستوى الوصايا التتموية التي استبعدت أي خلاف أو اشتباك بين العقيدة

الإسلامية و المشروع السياسي للسلطة في الجزائر، بل سيبقى "الشعب الجزائري مسلم و إلى العروبة ينتسب " هذا الشعار الذي تحول من قيمة معيارية إلى مفارقة استدعتها المغالطة التاريخية حول ميثاق الجزائر 1964 قام بصياغته و الاشراف عليه العناصر الماركسية التي كانت أساس الانحرافات الايديولوجية⁸³⁵ بتوجهاتها الشيوعية التي حاولت تجاهل الاسلام منذ الميثاق الثورية كما حدث في مؤتمر 20 أوت 1956 حيث تجاهلوا الجوانب الاسلامية للثورة و حرصوا على الاشادة بالماركسية كما سبق أن أشرنا، فكذاك صيغ أول مشروع اجتماعي بعد الاستقلال بدون مشاركة المرجعية الدينية من العناصر الثورية الذين سيحاصرون داخل المساجد و تحت المراقبة المركزية للسلطة كأئمة و شيوخ سحبت منهم الحتمية التاريخي الشرعية السياسية و تمت هيكلتهم في إطار محددات الثوابت الاجتماعية التي تحرص حكومة الدولة على رعايتها من خلال كل المؤسسات الدينية و التعليمية التي أصبحت ملكا لها أو تابعة كالزوايا و أماكن العبادة ... الخ لا سلطة لها إلا في إطار ما تختزنه الأعراف الاجتماعية بين أفراد الشعب، و لا تملك حق الفتوى إلا في إطار توظيفها من أجل انتصار مبادئ الثورة التي تحولت إلى مبادئ تنموية أو بمعنى أدق إلى مبادئ اشتراكية، جعلوا منها خيارا شعبيا ديمقراطيا بالوصاية لا بالاستفتاء و بأسلوب دغمائي أنتج وعيا وطنيا اتسم بالخصوصية التاريخية و الظرفية لأبناء الجزائر صنعتها المرجعية الاحتلالية بما اكتتفته من عوامل التغيير السياسي والاجتماعي وتلك التحولات الاقتصادية الكبرى على المستوى العالمي بكل ما حملته من نظريات فكرية وعملية شكّلت الشخصية النخبوية الحديثة في الجزائر و البلاد الاسلامية قاطبة، فانقسمت إلى نخبة مغيرة و أخرى محافظة ترفض التخلي عن النموذج الاسلامي السلفي مع غياب مشروع بديل لمعالجة التحولات العنيفة، لا لأن النخبة المغيرة أنتجت البديل و لكن هذه الأخيرة استطاعت أن تضبط الحراك الاجتماعي بما تبنته من بديل اشتراكي على المستوى العملي و الفكري فقدمت منظومة قيمية من المعايير التنموية حلت محل الأعراف التقليدية و أعادت صياغة العلاقة بين الدين و السياسة من خلال بعدين:

أ. **البعد الاجتماعي العام:** الذي تعكسه مختلف الانطباقات و الشرائح من أفراد الشعب بعد أن آمنوا بالديمقراطية و أسلوب الانتخابات في مشروع الدولة الوطنية الحديثة وأين سيختلف

⁸³⁵ محمد العربي الزبير، تاريخ الجزائر المعاصر الجزء الثاني، المرجع السابق ص 219

الحاكم الرئيس عن الحاكم الخليفة " فالخليفة يحكم مدى حياته " و " هو من يخلفه أحد أفراد عائلته بعد وفاته "، أما الرئيس " فيختاره الشعب " و " ينتخب في كل مرة و " قد يعاد اختياره بعد انتهاء عهده " تلك هي الاجابات التي استرسلت وتشارك فيها عدد عشرين من ثلاثين اخترناهم من أفراد الشعب، و لخصت العشرة إجابات الباقية الفرق بين الخليفة والرئيس في اعتبارها " الخليفة كان في العهد القديم أما الرئيس فهو في العهد الحديث ". فلا يُقرأ أي بعد ديني في تصور هؤلاء للتفريق بين الحاكم الرئيس و الحاكم الخليفة، بل هي العفوية التي تجسد واقعا اجتماعيا لم يوظف قناعاته الدينية في عملية الصراع و لم يبلغ بها مستوى التمرد لأنها تأثرت بمختلف الخدشات التاريخية منذ الصراعات على الامارة و الخلافة مرورا بالوجود العثماني إلى غاية الاحتلال الفرنسي الذي واصل مجتهدا في تهميش الشعب الجزائري و عزله عن الانفتاح الفكري و التطور العلمي إلا من تمكنوا من الانفلات وهم قلة قليلة توزعتها المدرسة التقليدية كالزوايا و الكتاتيب. و لا يخفى ما كانت تتعرض له من ضغوطات احتلالية لم تسمح لخريجها بالالتحاق بالمعاهد العليا خارج الجزائر إلا ما عدّ على الأصابع، و هم من تجمعوا لحماية القيم الاسلامية و هم العلماء الذين تمايزوا عن أفراد الشعب في فترة ارتفعت فيها نسبة الأمية و ارتفعت فيها وتيرة العمل السياسي بمنهج وأسلوب و لغة الغرب الأوروبي، فلم يفلحوا في علاج و إصلاح كل ما أتلفته تلك الخدشات التاريخية خاصة و أن أحزاب الحركة الوطنية و جمعياتها كانت أكثر حضورا في الوسط الشعبي و هي ترفع قضية النضال ضد الاستعمار، ثم نجاح جبهة التحرير الوطني في أدلجة جماهير الشعب في فترة الحرب التحريرية و نشر الوعي السياسي بالتضحية من أجل الاستقلال، وإن لم يكن ذلك بعيدا عن القيم الاسلامية (الجهاد)، فإنه غلب منطق الواقع الحقيقي للتوجه الاشتراكي مشروع سلطة الاستقلال تحت تسمية الديمقراطية الشعبية من "مهامها"⁸³⁶ تحرير الانسان الجزائري من منظور اشتراكي وإعادة صياغة تنظيم قيم الحداثة والعصرنة التي تتطلب تسييرا طلائعيا ينحدر من الفلاحين و العمال و الشباب و المثقفين

⁸³⁶ أنظر تفاصيل هذه المهام: محمد العربي الزبيري ، المرجع السابق ص 182-183

الثوريين أي مهمة الشعب بثقافته الوطنية المعادية لمخلفات الاقطاع و الخرفات في المجتمع و ما إلى ذلك من مهام حرصت كلّها على تناول عبارة الشعب دون الالتفات إلى إسلامه وصحته، الأمر الذي نوّه إليه بيان الشيخ البشير الابراهيمي في 16 أبريل 1964⁸³⁷ متهما السلطة بتغييب الاسلام، مطالبا بضرورة العودة إلى الجذور العربية و الاسلامية و الرجوع عن المذاهب الأجنبية و إقامة دولة تقوم على تقوى الله ورضوانه و العودة إلى الشورى. فاستمر هذا الشعب يمارس عقيدته الاسلامية من خلال موروثه الثقافي من عبادات و تقاليد أو كما يسميه البعض " الاسلام الشعبي " القائم على تصورات و ممارسات مرتبطة بالرموز والأساطير و الأولياء الصالحين و المرابطين .. الخ شكّلت كلّها بنيات مغلقة لا يتم اختراقها بسهولة، مقابل اسلام رسمي لا صدى له في بناء الاقتصاد الوطني و نهج السياسة الاجتماعية، يظهر فقط في البرامج التعليمية كمادة التاريخ للتعريف بالدولة الاسلامية وفتوحاتها الكبرى فيعرف أغلب الجزائريون كما استنتجناه من إجابات عدد 26 من مجموع 30 قالوا " بأن الاسلام وصل إلى الجزائر عن طريق الفتح " و هناك من أضاف " أن الفتح كان بقيادة عقبة بن نافع وطارق بن زياد " و لا يهم إذا كان هناك خلط بين من فتح المغرب العربي و من فتح الأندلس فالمهم بالنسبة لهم هو أنه كان عم طريق الفتح و " هي عملية قديمة جدا يعلّل أحدهم، قدم الأنظمة الاسلامية التي تعاقبت على الشمال الافريقي أي في الجزائر فلا يذكرون منها إلا القليل " الدولة الفاطمية، الزيانية، الرستمية، العثمانية، الحمادية " ذكروها في غالبيتهم بعدد 21 من مجموع 30 هكذا دون أي ترتيب زمني و هي أيضا "دولة مصر و المغرب العربي " و هي " الدولة الأموية كما أجاب اثنان منهم آخران من خريجي التعليم و التربية الوطنية بمستوى الثالثة ثانوي 25 سنة و الرابعة متوسط 30 سنة و منهم سبعة آخرون لا يعرفون ما هي الدول التي تعاقبت في تاريخ الجزائر. و لا نتساءل كيف يخطئون في تاريخ الجزائر و لا لماذا لا يعرفونه لأن الاجابة عن هذا ستحيلنا إلى موضوع آخر، إنما سؤلنا عن ما إذا كانت هذه الاجابات مؤشرا آخر في فهم البعد الاجتماعي

837 : أحمد طالب الابراهيمي، آثار الشيخ البشير الابراهيمي، مرجع سابق 1994 5 317

لطبيعة العلاقة بين الدين والسياسية في ظل وجود الاسلام الرسمي الذي يظهر أيضا في حصص التربية الاسلامية و تعبر عنه صوامع المساجد و رعاية الزوايا و خطبة الامام قبل صلاة الجمعة و وجود وزارة الشؤون الدينية.

ب. البعد النخبوي: سواء كان اسلام شعبي أو اسلام رسمي، فإنه لم يقدم أي أطروحة افتراضية لمواجهة الديني بالسياسي ترقى إلى مستوى الاشتباك و الصراع حول السلطة التي تحولت في جزائر الثورة إلى مفهوم سياسي عسكري " لا علاقة له بالدين" يقول معظم خبيرنا من الأساتذة بمجموع 4 من 5 " السلطة هي احتكار رمزي و مادي لنوع من القوة يهدف إلى مراقبة المجتمع ... و احترام القانون " وهي جهاز لإدارة البلاد يكون الدين جزءا من عملية التسيير " حسب تصور الاجابة الخامسة التي نرى أنها تعكس بموضوعية الفهم السياسي الذي انتقلت إليه الحركة الانقلابية على مستوى السلطة مع هواري بومدين - و هو خريج جامع الزيتونة و جامع الأزهر- قائد الأركان الذي فرض أطروحة الدولة العسكرية حاصرت بمؤسساتها الأمنية كل الأفكار بما في ذلك الدينية التي قد تخالف مبادئها الاشتراكية.

و هي مبادئ وطنية بمعنى الملكية العامة ليس فقط لوسائل الانتاج و موارده، بل أيضا لكل ثوابت الأمة وثقافتها كاللغة و الدين الذي دخل الورشة التنموية تحت هيمنة السلطة السياسية أو " الحكومة " كما عرفها بعض أئمة دراستنا (3 من 5) أو " النخبة الحاكمة " عند البعض الآخر (2 من 5). و هي الهيمنة التي تتولى تسيير الدولة على رأسها الحكومة التي تلتزم بالقوانين التي وضعها المشرع .. هي السياسة و الحصانة " من منظور حزبي لكل من جبهة التحرير الوطني و حزب التجمع الوطني الديمقراطي و حزب جيل جديد. أما الحركات الاسلامية فتعرفها " بمؤسسات الدولة التي تنقسم إلى تشريعية تنفيذية و قضائية " (حركة مجتمع السلم و حركة النهضة). فلا يشير سواء كان المنظور الحزبي أو الحركي الاسلامي إلى أي بعد ديني في تعريفهما للسلطة لأنه لا سلطة للدين كما أجمع على ذلك خبراءنا من الأساتذة في إجاباتهم عن مفهوم السلطة الدينية، فهي شبه مستحيلة " لأنها فقط مجموعة من الخطابات ينتمي إليها بعض الأشخاص لهم تأثير رمزي لا سلطوي " فلا سلطة للإمام بل هناك " هيئة تتولى تطبيق التعاليم الشرعية الاسلامية " أو " مجموعة من الأئمة يعينون من

طرف السلطة السياسية للحفاظ على المبادئ الإسلامية " يرى المتحزون في جبهة التحرير الوطني و التجمع الوطني الديمقراطي، و كذلك لا يبتعد ممثل حزب جيل جديد و أئمة دراستنا في تصورهم لمفهوم السلطة الدينية عن هذا المعنى حتى و إن اتخذوا صياغة أخرى لذلك لتأكيدهم على تطبيق أحكام الشريعة " السلطة الدينية هي التي تتولى تطبيق تعاليم الدين من قرآن و سنة " و هذا ما لم يتكرر له الخطاب الرسمي للسلطة منذ بيان أول نوفمبر 1954 الذي أكد على المبادئ الإسلامية في بناء دولة الاستقلال الديمقراطية و التي ترفض فصل الدين عن الدولة، و تعتبره إرثا حضاريا في نفس الوقت الذي ترفض فيه الحوار في طبيعة هيكله التنظيمي على مستوى السلطة، و جعلت من رجالاته أتباعا لا مشاركين تنحصر مهامهم في خدمة المشروع الاشتراكي التنموي.

فكان لهذا التعامل مع الإسلام من طرف سلطة الاستقلال، رد فعل ثقافي بدأت تعكسه المواقف الفكرية على مستوى النخب الفاعلة في المجتمع بعيدا عن أي تصور ديني لمفهوم السلطة إلا ما كان يجادل به ورثة السلفية الإصلاحية من علماء جمعية القيم للدفاع عن المبادئ الإسلامية و التي لم تكن تعنيها قضايا التسيير و أمر الاقتصاد الذي كان ما يزال يبحث له عن مخرج من " حالة البؤس و نقص الكفاءات و تدهور الانتاج الزراعي الذي أصاب معظم المحاصيل عبر الوطن"⁸³⁸ كما كانت لا تثيرها فكرة الدخول في الصراع من أجل السيادة لأنها لم تكن تملك مشروعا تنمويا بديلا عن النهج الاشتراكي للنهوض بالمجتمع، فاكتفت برفضه عن طريق توظيف القيم الإسلامية التي كانت نفس المصدر الذي تنهل منه السلطة لتزواج بين الإسلام و الاشتراكية بلغة اجتماعية لا فقهية، استطاع أن يفهمها المجتمع البائس من جراء الفقر و الجهل، فلم تتمكن جمعية القيم أن تجعل من رسالة الإصلاح التي حملتها في مستوى المنافسة على السلطة خاصة و أنها تطرفت نحو الدفاع عن أفكار الإخوان المسلمين في مصر و سوريا آنذاك، و صرحت على لسان رئيسها الشيخ الهاشمي التجاني لجريدة " كونفليونس " 1964 أنها سلفية إصلاحية في اتجاه الافغاني و محمد عبده و لا تبتعد عن فكر حسن البنا و سيد قطب". أي غياب الخصوصية الجزائرية و انتقادها لنهج ديني سياسي يعالج الواقع الاجتماعي و يصل إلى الدهنيات التي كانت مقتنعة و مؤمنة بالمبادئ الثورية كما صنعتها النخبة الوطنية التي سحبت من رجل الدين

⁸³⁸ Jean Ganiage, L'Histoire contemporaine du Maghreb de 1830 a nos jours, Ed : Fayard 1994

الشرعية السياسية، فتحوّل إلى القريب من الله و الوسيط الذي تحتكم إليه الجماعة لا الدولة لتسيير علاقاتها الاجتماعية و الأخوية، و إذا ما كانت له سلطة فهي في حدود المسجد يقول ممثل حزب جبهة التحرير الوطني في عينتنا. فهي إذن سلطة عرفية تنشط في فضاءها الاجتماعي كوازع للتكيف مع مظاهر التغيير و الاندماج مع التحوّلات السياسية والاقتصادية منتجة في ذات الوقت لثقافة محلية بإعادة توظيف الرموز الدينية و الارث الاسلامي لخدمة الثقافات الديمقراطية من جهة و التعبير عن ردة فعل اجتماعية من جهة أخرى أين تداخلت مواقف العامة من أفراد المجتمع بين الحداثة و التجديد، و بين المحافظة و ترسيخ المبادئ الدينية التقليدية. هذا التداخل الذي لا تحكمه إرادة الاختيار و القناعات الفردية النخبوية فقط و لكنه أيضا نوع من التراجع نحو واقع مألوف قائم في ابعادة الفكرية على الظاهرة التاريخية و قداسة المعتقد بقواعدية نصوصه الشرعية، فلا ينفي أفراد عينتنا صفات للسلطة الدينية رغم قولهم باستحالة وجودها، حتى و إن كانت " صفات يصعب تحديدها " حسب أحد الأساتذة و تظهر صفاتها أيضا في " تطبيق العدالة " و " الحكم بما أنزل الله " و " أن يحتكم السياسي إلى الشريعة (الكتاب و السنة) حسب الآخرين منهم الأئمة و ممثلوا الأحزاب السياسية (جبهة التحرير الوطني و حزب التجمع الوطني الديمقراطي وجيل جديد) و كذلك عند ممثلو الحركات الاسلامية الذين أضافوا لصفة العدل " المساواة والشورى " و تكون هي نفسها عبارات فقهية تربط السياسي بالديني " موجودة في عدّة آيات من القرآن الكريم يؤكد أحد الأئمة كقوله تعالى: أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم " وأمرهم شورى بينهم" تترجم كلّها إلى لغة سياسية في الدولة الحديثة. كما قد تتعد هذه العبارات و تختلف على المستوى العملي و الفهم الديمقراطي لمضمون السلطة لأن "الشورى تنحصر في صفة المجتمع و الديمقراطية رأي الجميع " والشورى " مرتبطة برجل الدين فقط فلا يمكن أن تكون نظاما ديمقراطيا " من وجهة نظر الفكر النخبوي الجامعي في عينتنا. أما الوجهة الحزبية لكل من جبهة التحرير الوطني و التجمع الوطني الديمقراطي وجيل جديد، فهي تبدي نوع من التحفظ لكي لا تصدر خطايا معاديا للإسلام فتربط "الشورى كمصطلح بالنظام الاسلامي و ترتبط الديمقراطية بالنظام السياسي" هكذا دون أن تتفطن إلى أن ذلك قد يعني وجود تباين ضمني بين الاسلام كدين و السياسة و هو ما ترفضه في إجابات أخرى عن السؤال حول إمكانية وجود تناقض بين الدين الاسلامي و السياسة، ممّا

يؤشر إلى وقوع الالتباس الذي تعكسه طبيعة السلطة المحكومة بآليات التغيير و الثوابت الثقافية دون قيام أي مشروع ديني للمنافسة حولها، استنتجا لما نقرأه من وجهة نظر الأئمة عندما سألنا عن الفرق بين الشورى و الديمقراطية فقال أحدهم " الشورى هي لدوي العلم والفقهاء أما الديمقراطية فهي تجعل الجاهل و العالم سواسية " إنه موقف أكثر منه وجهة نظر موقف تؤكد إجابات البقية من الأئمة (4 من 5) و قد اشتركوا في نفس المضمون الذي يميز بين الشورى و الديمقراطي انطلاقا من أن الشورى ليست معطى اجتماعي عام (شعبي) كما هي الديمقراطية إنما هي لذوي الرأي من الفقهاء و العلماء فقط " و تظهر كذلك موقفا عند ممثلي الحركات الاسلامية (حركة مجتمع السلم و حركة النهضة) الذين رأوا " أن الشورى حكم الله و الديمقراطية حكم الشعب. "

و كيفما كانت العبارات الفقهية المعبرة عن السياسي فقد احتوتها الوصاية العسكرية والخيارات الاشتراكية و تلك هي الأفاق التنموية التي تعهدت بها السلطة القائمة في ظل منظومة جديدة من المفاهيم الوطنية، اقترب بها الكولونال هواري بومدين من القاعدة الشعبية المتوزعة بين الأرض و المصنع و التربية و التعليم، حيث أعاد بناء الضرورة الاجتماعية لإكراه السلطة عبر امتداد ثوري تنموي ثلاثي: زراعي صناعي و ثقافي تجلت من خلاله ملامح سلطة زعاماتية رمزية لا تأبه لعواقب الكبت الايديولوجي المعارض بعد أن جمعت كل السلطات التنفيذية و التشريعية و القضائية في يدها، و قننت السلوك الديني بتوجيه المنبر و احتواء كوادر جمعية العلماء المسلمين الذين رحبوا بسياسة الكولونال تجاه اليساريين فكان لهم جهاز التربية من خلال منح ابن البشير الابراهيمي أحمد طالب الابراهيمي منصب وزير التربية و الثقافة بالإضافة إلى تولي البعض مناصب أعادوا من خلالها تأطير الخطاب الديني لصالح الاستراتيجية الإقصائية لرموز النضال الوطني، و قلب قواعد اللعبة السياسية لتوجيه الوعي الوطني نحو مفهوم قداسي لطبيعة السلطة القائمة. فكانوا هم أدوات اللعبة الجديدة التي ستجعل الجزائريين المسلمين يطمنون على إسلامهم داخل جهاز الحكم أي توظيف الدين و ليس جعله طرفا في السلطة، لذلك ستنتهي مهمة هؤلاء العلماء من جمعية المسلمين بمجرد اعتراضهم على النهج الاشتراكي الذي اتخذ له لغة زاوجت بين الحداثة والتقليد انطلاقا من خصوصية الشعب الجزائري التي صنعتها المواقف التاريخية وانعكاساتها

الاجتماعية، فأضحى شعبا من أمة اسلامية فقدت العديد من قيمها الدينية في نفس الوقت الذي لا تقوم فيه إلا بتصوراتها العقائدية (الاسلامية).

و هي المفارقة التي ستمنح لسلطة الاستقلال آليات الضبط الاجتماعي و الهيمنة الوطنية على الأفراد و الممتلكات المادية و المعنوية، و الحجر على الأفكار الدينية التجديدية بالإبقاء على السلوكات و التصورات التقليدية يظهر من خلالها الدين الاسلامي عاجزا عن الابتكار السياسي، و لا يؤخذ منه في هذا المجال سوى " أطيعوا أولي الأمر منكم " الذين هم قادة الأمة الممثلين للسلطة السياسية، يحملون " صفات تتوقف على طبيعة النظام القائم " يقول أحد الأساتذة في عينتنا إي الاتجاه التنموي كما نفهمه. فلم يعد بالضرورة قائد الأمة أماما و لكن " أن يكون له كفاءات و أخلاق دينية " و " أن يحترم القانون و الدستور و " أن يعرف متى يكون متساهلا و متى يكون صارما " و " أن يكون نزيها و له سلطة القرار " و"هو المنتخب ديمقراطيا " و ما إلى ذلك من الصفات اتفقت حولها إجابات الأساتذة وممثلي الأحزاب و الحركات الاسلامية، أضاف إليها أئمة عينتنا " أن يكون القائد " عادلا " و"مؤديا لأركان الدين " " مسلما " " أن يحكم بالقرآن ". جاءت إجابات هؤلاء الأئمة و كأنهم يقترحون ذلك فقط من باب الأمانة التي يحملونها تجاه الاسلام، لأنهم يعرفون أولي الأمر في معنى الآية القرآنية بأنهم " الخليفة و الرئيس و الحاكم " و هو تعريف يرتبط بطبيعة التحولات التي استبدلت الامام بالرئيس، فأصبحت الآية " مبدءا سلفيا يرتبط بخلفية الخطاب السياسي "يقول أحد الأساتذة إذ " ليس هناك أولي الأمر بالمفهوم السياسي " ينفي الثاني " فلا يوظف في واقعنا " كما ترى البقية بمعنى أو بآخر، و من ممثلي الأحزاب من عرفهم بالمنتخبين من طرف الشعب " أو هو " السلطة الحاكمة " دون إشارة إلى العامل الفقهي العلمي بالدين الاسلامي.

ثانيا: الابعاد التنموية لإشكالية السلطة السياسية في الجزائر

إذا كانت السلطة معطى اجتماعي تضطره الحاجة إلى التنظيم و ضرورة الضبط، فإنها إكراه يَسْتَتِرْ خلف آليات التنمية و قواعد التوازن المادي الذي تسعى السلطة إلى تحقيقه بمختلف الأساليب كونها جهاز إداري تشكّله مناصب و أدوار تترجم بالتالي طبيعة الاشكال الذي تقع فيه من حيث العلاقة التي تربطها بالمتغيرات الثقافية و ثوابتها كاللغة و الدين. كما أن

السيادة لا معنى لها بدون عامل الهيمنة و القيادة المعيارية لمختلف جوانب الاجتماع أساسها الجانب الاقتصادي مرجع كل الشرائع الدستورية.

و قد رفعت سلطة الاستقلال في الجزائر دستورها على النظرية الاشتراكية التي كانت تقف بمحتواها المعادي للإمبريالية إلى صف الجزائريين في كفاحهم ضد الاحتلال الفرنسي فارتبطت المبادئ الاشتراكية بمبادئ الثورة التحريرية التي " لا يمكن إلا أن تكون ثورة اشتراكية يشكّل الفلاحون قواها المسيّرة و تركز استراتيجيتها على دور الاسلام الذي هو حصن الفقراء ضد الاغنياء و الذي يعطي للأصالة الجزائرية طابعها المتميز".⁸³⁹ حسب ما خمن له فرانز فانون و أكدّه ميثاق الجزائر بأن "الكفاح من أجل تدعيم الاستقلال و الكفاح من أجل انتصار الخيار الاشتراكي لا انفصام بينهما والفصل بينهما يعدّ تدويبا للدور القيادي لجماهير العمال و الفلاحين".⁸⁴⁰ و لم يكن لهته الجماهير من عمال و فلاحين أية مرجعية في هذا الخيار الاشتراكي و إنما عبر ميثاق الجزائر عن طموحات النخبة التي صاغته وكان أغلبها من العناصر الشيوعية معتمدين في ذلك على أسلوب الشعبوية بجعل جبهة التحرير الوطني حزبا طلائعيا بتركيبة اجتماعية من فلاحين و عمال و مثقفين لتبرير سلطة النظام الأحادي، تحولت مع هواري بومدين إلى سلطة جماعية أو هكذا أريد لها أن تفهم بتأسيسه لمجلس الثورة لاتخاذ القرارات في ظل نظام شمولي استخدم الاسلام كأداة لتبرير السياسة والايديولوجية الاشتراكية.

1. النهج الاشتراكي و الموقف الاسلامي

بعد الاستقلال الوطني في العام 1962 كان الواقع الاجتماعي في الجزائر يغلب عليه طابع المعاناة و البؤس و الحرمان بسبب السياسة الاحتلالية الكولونيالية و مخلفات حروب المقاومة و ثورة التحرير الوطنية، كانت كلّها قهرا خارج طبيعة النظام الداخلي للجماعات القبلية و الحضرية، ولا ترتبط مباشرة بآلياته المحلية إنما هي عوامل دخيلة بدخول العثمانيين ثم الفرنسيين، جعلت من الشعب الجزائري طرفا موحدًا في حاجة إلى ثورة انقلابية على هذا الواقع الذي بدأت تحركه الضرورة الاجتماعية بمفهوم الوطن و الوطنية نحو الايديولوجية الاشتراكية في مرحلة متميزة من تاريخ المجتمع الجزائري، بدت فيها كنهج طبيعي لمعالجة

ملاح الحياة اليومية و السياسية و " تجربة لابد منها بعد الاستقلال " يقول كل من ممثل حزب جبهة التحرير الوطني و حزب التجمع الوطني الديمقراطي ف عينتنا و"نموذج كان له إيجابياته بالنظر إلى تلك المرحلة " و" كان له مزايا اجتماعية " حسب تصور الأساتذة وأكثر من ذلك كان النهج الاشتراكي مبدأ من مبادئ تأسيس الجمهورية الجزائرية كما جاء في دستور 1976 "الدولة الجزائرية دولة اشتراكية"⁸⁴¹ و"الاشتراكية اختيار الشعب الذي لا رجعة فيه"⁸⁴²

و لم تكن الاشتراكية خيارا بقدر ما كانت إكراها أعاد التأسيس الفكري لمفهوم السلطة السياسية في الجزائر على مستوى النخب كما على مستوى القاعدة الشعبية:
أ. في محاولات تجسيد النظرية الاشتراكية على الواقع السياسي و الاجتماعي معاني وخلفيات ارتبطت بالشرعية الثورية و بدأت تنافسها مقاليد السلطة السياسية لأن "مفهوم الاشتراكية نسا و روحا هو تعميق لثورة نوفمبر 1954 و نتيجة منطقية لها"⁸⁴³ فتكون "هي السبيل الوحيد الكفيل لاستكمال الاستقلال الوطني" كما جاء في دستور الجزائر 1976 ولأنها نصوصا رسمية، ستنتقل إليها القداسة القانونية و العرفية المبنية على مبدأ احتكار الدولة لكل وسائل الانتاج و الممتلكات العقارية، دون اعتبار لعواقب ذلك تجاه عدة متغيرات بنائية في ثقافة المجتمع الجزائري، كالدين الاسلامي والعرف القبلي و العشائري و كذلك المكتسبات الفكرية لإيديولوجية الحركة الوطنية، نعني بها مختلف الاتجاهات التي قادت النضال نحو مفهوم الوطنية و تجربة التعددية الجزئية التي أفضيت بإقرار الأحادية.

و إذا لم يكن ذلك لي طرح إشكالا على مستوى القاعدة الشعبية، لأنه لا مصلحة لها، فإنه ظل قائما في الوسط النخبوي محركا لجهاز الحكومة و الأطراف الفاعلة في المجتمع كورثة الاتجاه الاصلاحى الذين أعلنوا عن موقفهم الدينى الرافض للنهج الاشتراكي منذ ميثاق 1964 حين تبين أنه ذو وجهة علمانية و هو يغض النظر عن اللغة العربية و تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية، ثم استطاع هواري بومدين أن يحتوي هذا الرفض بالتأكيد على "أن

1976 الباب الأول، المبادئ الأساسية لتنظيم المجتمع الجزائري، الفصل الأول الجمهورية، المادة 1

نفس المصدر ، الفصل الثاني، الاشتراكية المادة 10

الاسلام دين الدولة⁸⁴⁴ و لا يمكن للاشترابية أن تتناقض معه لأنها منبثقة من الخصوصية الاجتماعية لتاريخ الجزائر و ثوراته المرتبطة أساسا بالريف و أراضيها، أي كفاف الفلاحين الذي سيتحول إلى ثورة زراعية تستمد قداستها من هذا الموقف التاريخي و خيار من خيارات التي لا رجعة فيها، توطئت فيه كل الأطراف اليسارية من مناضلين مثقفين و جامعيين اعتمد عليهم الكولونال هواري بومدين لتغيير وجه الريف و غرس مفهوم حديث لطبيعة السلطة سيقوم هذه المرة على الاعجاب و الاندماج ضمن استراتيجية اقتصادية واجتماعية ودينية مؤسساتية باسم أحادية حزب جبهة التحرير الوطني، استقطبت كافة الكتلة لتحقيق مشروع الوحدة الوطنية و تقويض عناصر المعارضة.

و في إطار الاعجاب بقدرات الكولونال و شخصيته الكارزماتية، عبر مفهوم السلطة عن ضرورة اجتماعية و تاريخية، جمعت خياراتها التنموية بن المحافظة و التجديد بأسلوب أبوي و وصي على ثوابت الأمة و أعرافها، عكس طبيعتها المركزية مناقضة لمحتوى المادة السابعة من دستور الجزائر 1976 التي تجعل من " المجلس الشعبي القاعدة الأساسية للمركزية و المساهمة الجماهيرية الشعبية في تسيير الشؤون العمومية على جميع المستويات"⁸⁴⁵ و تلك هي الفجوة التي تسرب منها إشكال السلطة السياسية في الجزائر، الممتد عن الخلافات السياسية في تاريخ النضال الوطني و أزمة القيادة، لم تستطع الإيديولوجية الاشتراكية - والتي كانت خيار حزب الشعب و حركة انتصار الحريات الديمقراطية قبل جبهة التحرير الوطني - أن تولف بين عناصرها لأنها و إذا كانت قد تمكنت من أن تقود الفكر النضالي ضد الاحتلال الفرنسي، فإنها لم تتمكن من الاستجابة للتحديات الثقافية و ضغوطات التنمية تحت قيادة عسكرية ظلت مصدرا لأمن النظام السياسي رغم التغطيات المؤسساتية والأيديولوجية لأنه " اعتبر خطأ كبيرا تطبيق الاشتراكية و تنفيذ الحلول و في الآن نفسه تجاهل القوات المسلحة " كما اقتنع بذلك شخصيا الكولونال هواري بومدين، فأعطى للجيش مهمة تأسيس الاشتراكية في الجزائر و حمايتها، فانسحبت تدريجيا العناصر السياسية من جهاز الحكومة و هيمنت الثقافة العسكرية كإرث وطني و مكسب تاريخي يقوم على سيادة الأمة و العدالة الاجتماعية باسم الشرعية التي أكسبته نوع من الاجماع الشعبي، فارتبط مفهوم السلطة بالجهاز العسكري تجسيدا لقول هواري بومدين " يجب أن تعود السلطة لأئلك

1976 الباب الأول، تأسيس الدولة الجزائري، الفصل الأ : الجمهورية، المادة 2

844

845

القادرين على قيادة الرجال في المعركة " و هي هذه المرة معركة الاشتراكية بثوراتها الثلاث: الزراعية المبنية على شعار الأرض لمن يخدمها و لم يكن ذلك مجرد شعار إنما تفعيل آلي يخلط بين من يخدمها و من يخربها بقرار تأميم الأراضي و إرجاع ملكيتها للدولة دون مراعاة الموروث الفلاحي في ثقافة الأرياف و عمال الأرض، فقط هو التحدي الذي امتد إلى ثورة صناعية بتكثيف التصنيع و وضع أسس الصناعة الثقيلة المستوردة من النموذج الاشتراكي الشيوعي العالمي (الاتحاد السوفييتي، الصين، مصر..). آنذاك البعيد بقدراته البشرية و النظرية عن واقع العامل الجزائري و ثقافة المؤسسة الصناعية لديه، حاولت السلطة الاشتراكية استدراكه بثورة ثقافية استهدفت على الخصوص " رفع مستوى التعليم والكفاءة التقنية للأمة ... اعتماد أسلوب حياتي ينسجم مع الأخلاق الاسلامية و مبادئ الثورة الاشتراكية... ضمان اكتساب وعي اجتماعي و القيام بعمل كفيل بتغيير البنيات البالية و المحجفة في المجتمع"⁸⁴⁶ و ما إلى ذلك من أهداف سطرت خارج إطار الواقع الاجتماعي والثقافي للشعب الجزائري و أعرافه الموروثة عن حركة تاريخية عنيفة و سلوك متشعب بالروح العربية الاسلامية، حقا لم تتجاهلها السلطة الانقلابية واعتبرت الدين الاسلامي من المكونات الأساسية للشخصية الجزائرية، و لكنها أخضعت كغيره من المشاريع إلى اشتراكية المخابرات أو ما يعرف بالأمن العسكري الذي اخترق كل المجالات الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية بما فيها الدين الاسلامي و هو العقيدة التي حاولت الوقوف في وجه الايديولوجية الاشتراكية فحاولوا كنخبة فقط تنبيه القيادة السياسية العسكرية إلى ما يمكن السقوط فيه من انحراف عن المبادئ الاسلامية بسبب التطبيق الآلي لنموذج الاشتراكية. ولم تكن مطالبهم* تشير إلى أي تنافس على القيادة أي ما يمكن أن يجزم بوقوع صراع ديني سياسي حول السلطة، الأمر الذي أكدّهم بقولهم " أنهم لا يعتبرون أنفسهم أكثر من جمعية إسلامية ثقافية لا خوض لها في الشؤون السياسية الجزائرية.."⁸⁴⁷ و يؤكد موقف الحركات الاسلامية في عهد التعددية، فلا يدعي ممثلوها في عينتنا أي صراع عدائي بين الاسلام والاشتراكية، بل فقط " هي تجربة فاشلة " يقول ممثل حركة مجتمع السلم، و هي " نظرية لها مساوئها كما لها مزاياها "

* في تجمع شعبي عقدته جمعية القيم حيث تظاهرت بما يقارب ثلاثة آلاف شخص، رفع علماءها قائمة من المطالب من بينها استبدال يوم العطلة ثناء الصلاة، و توظيف الجزائريين المسلمين في المناصب الادارية و هو ما كان يخالف

اتفاقية إيفيان 1962 : Khaladi Aissa, Les Islamistes Algériens face au pouvoir, Ed Alfa 1992 p 17
⁸⁴⁷النص الذي تضمنته البرقية التي بعثت بها جمعية القيم الجزائرية إلى السيد جمال عبد الناصر رئيس الدولة المصرية آنذاك طالبوه فيه بالعرف عن السيد قطب أنظر:

يقول ممثل حركة النهضة. حقا أنها مواقف تبرّرها الخلفية السياسية لهذه الحركات و لكنها أيضا تأكيد على غياب النظرية الدينية البديلة للتنافس على السلطة الاشتراكية آنذاك، و إلا كانت هذه الحركات الاسلامية اليوم و في إطار التعددية الحزبية تتبناها كاستمرارية تقييم عليها قاعدتها في المعارضة خاصة و قد أجاب ممثلوها أنهم يعارضون السلطة القائمة " لأن لها سلبيات سياسية و إقصاء اجتماعي و ثقافي " يقول ممثل حركة مجتمع السلم. أما عن الإقصاء الاجتماعي و الثقافي بعد أن سألنا عن ما إذا كان المقصود به إقصاء الموروث الديني، فقال " السلطة لا تقصي الاسلام و لكن تقلص من دوره السياسي".

و كذلك لم تقصيه النظرية الاشتراكية البومدينية و لكنها احتكرته لتوظيفه فيما في ما كان يخدم التوجه الشمولي لنظام الحكم، و هي الاستراتيجية التي لا تزال عليها صورة الامام في المسجد فلا يخطب في الناس (خاصة عند صلاة الجمعة) إلا بما تمليه عليه الادارة المركزية، فيأتي الخطاب واحدا متشابها و بنفس المحتوى في كافة مساجد الجمهورية، لذلك جاءت إجابات أئمة عينتنا متباينة و غير واضحة، ففي حين قال احدهم " أن الاشتراكية كانت قرارا خاطئا" و قال اثنان منهم " أن الاشتراكية كانت موقفا سلطويا لا يتحمل الأئمة أوزاره " اتفق البقية منهم فيما معناه " أن الاشتراكية حملت بعض المزايا التي لا تتعارض مع القيم الاسلامية كالعدالة و المساواة بين أفراد الأمة، و هذا ما يشبهه في محتواه دلالات الاشتراكية الاسلامية أو اشتراكية الاسلام*، المفهوم الذي أسس له بعض المفكرون الاسلاميون من خلال ما تشترك فيه الاشتراكية من مبادئ كالعدالة في التوزيع مع الاسلام. "فاشتركية الاسلام حضارية ايجابية بناءة، تقييم أكمل مجتمع حضاري متمدن ... اشتراكية الاسلام تحارب الفقر و الجهل والمرض و الخوف و المهانة.."⁸⁴⁸ أي ما يمكن أن ننعته بأسلوب الفكر الاشتراكي أو المزوجة بين النهج الاشتراكي و العقيدة الاسلامية في خيار السلطة الانقلابية في الجزائر.

ب. كانت اشتراكية هواري بومدين شعبية ذات وجهين: الوجه القيادي من حيث تعبئة الجماهير بالخيار الاشتراكي لضمان التحديات التنموية، احتاطت له السلطة بالقرار الدستوري على حماية الجيش لهذه التحديات أمام غياب نظرية اشتراكية حقيقية وواضحة.

* يعرفها مجمع اللغة العربية بأنها " مذهب سياسي و اقتصادي يقوم على سيطرة الدولة على وسائل الانتاج و عدالة التوزيع و التخطيط .
848 مصطفى السباعي، اشتراكية الاسلام، الدار القومية للطباعة و النشر 1060

أما الوجه الثاني فهو قاعدي من حيث أيمان أفراد الشعب بالكفاح ضد الفقر و الأمية والتخلف الاقتصادي في إطار المعركة الاشتراكية حتى و إن كانت معركة مستوردة، فهي تحمل مجموعة من الإصلاحات تهدف إلى إزالة استغلال الإنسان للإنسان و شعارها من الشعب إلى الشعب⁸⁴⁹ و " تتوخى تحقيق تطور البلاد و تحويل العمال و الفلاحين إلى منتجين واعيين و نشر العدالة"⁸⁵⁰ التي بدأ يشعر بافتقادها أفراد الشعب فقط عندما دمرت الأساليب الحديثة لتطوير الاقتصاد بالآلة الاستعمارية بناءاته التقليدية و زعزت التوازن الاجتماعي الثقافي الذي كان قائما على نظام معياري يستمد قيمه من المبادئ الدينية وتقوده زعامات تقليدية بدأت تعجز عن مواجهة تحديات هذا التغيير المادي، فتلاشت صورتها على مستوى فهم السلطة السياسي لدى القاعدة الشعبية وأفرغت من محتواها الأسطوري البطولي أمام البديل الاشتراكي الذي اقتحم الفراغ السياسي بآلة الثورة التحريرية التي أصبحت ثورة اشتراكية تعيد العدالة الاجتماعية من خلال الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج فتضمن توزيعاً عادلاً للثروة القومية، و كان ذلك يكفي لحشد الكتلة الشعبية والقناعات الوطنية في بناء حكومة دستورية تعاقدية بين السلطة و الشعب، فلا يابه هذا الأخير لأي تناقض بين الاسلام و الاشتراكية التي هي " حركة تتبع منهج الاشتراك في تسيير الاقتصاد" و هي "الملكية الجماعية لوسائل الانتاج و رأس المال تقسم الأرباح بطريقة عادلة و هذا لا يتنافى مع الدين الاسلامي" كما تشترك في ذلك معظم الاجابات في عينتنا من عامة الشعب بعدد 25 من مجموع 30 أما ما تبقى منها بعدد خمسة فقد أجابت من منطق التحولات التي آلت إليها النظرية الاشتراكية بعيدا عن الواقع الاجتماعي للجزائريين بعد الاستقلال إذ قال أحدهم " إن الاشتراكية نظرية فاشلة لم تقم على أسس نظرية منطقية" و أجمع المتبقون منهم على "أن الاشتراكية كانت نظاما مستوردا لا علاقة له بالثقافة الجزائرية لذلك لم تصمد".

و إذا كانت الاشتراكية لم تصمد فلا يعود مرجع ذلك إلى أية مقاومة دينية و إنما مرده إلى الفراغات النظرية التي أهملت الخصوصية الاجتماعية و الثقافية للقاعدة الشعبية، فأست هوة عميقة بين الأهداف و النتائج، بين المساعي و الحقائق الإصلاحية " ففشلت الاشتراكية بسبب عدم تهيئة المجتمع " يقول أحد الأساتذة و يقول الثاني " هناك فشل الأشخاص وليس النظام الاشتراكي" و فشلت " لأنها كانت تجربة في مرحلة انتقالية " يضيف الثالث. و إذا

كان هناك من الأساتذة من رفض القول بفشل النظام الاشتراكي " لأنه حَقَّق نتائج اقتصادية و تنموية" فإن أغلب التصورات الحزبية في عينتنا تتفق بأن "عدم التطبيق الجيد لمبادئ الاشتراكية و سوء التسيير كان السبب المباشر لفشلها في الجزائر" و يتهمها الأئمة "بأنها أضعفت الاقتصاد الوطني بجعلها الفرد غير مسؤول" بالإضافة إلى " أنها اعتمدت الصناعة الثقيلة و أهملت الجانب الثقافي و الاجتماعي حسب ممثلو الحركات الاسلامية. و كيفما كانت آراء خبرائنا فإنها تؤكد وقوع السلطة الزعاماتية و الشعبوية في إشكال سياسي ثقافي.

2. السلطة السياسية و أسطورة التعريب

ارتبطت عملية التعريب في الجزائر بالمشروع الاشتراكي، فاعتبرت من الخيارات التنموية التي كان لها انعكاساتها على الواقع السياسي و الاقتصادي نظرا لما انفردت به الجزائر من متغيرات إقليمية و تاريخية جعلت العربية و هي لسان الأمة تغترب في موطنها، و لم يبدأ ذلك مع الاحتلال الفرنسي فقط و فرض لغته و إنما بدأ مصاب الجزائريين في لغتهم العربية مع سيطرة العثمانيون و إن لم يفرض هؤلاء اللغة التركية فإنهم تسببوا في تراجع اللغة العربية لبعدهم عنها و إهمالهم تكوين و تعليم أبناء البلاد الذين ظلّت تجمعهم لهجات مختلفة بلسان عربي و آخر بربري أمازيغي. ثم دخل الفرنسيون يحملون معهم مشروعا اقتصاديا انقلابيا بلغة أجنبية لم يقضي فقط على البناءات التحتية للمجتمع الجزائري بل تجاوزها نحو المكونات الثقافية كالدين و اللغة التي استبدلت باللغة الفرنسية على مستوى المؤسسات السياسية و الاقتصادية و كذلك التعليمية، فكان ذلك مما انفردت به الجزائر مؤشرين بذلك إلى طبيعة تلك المرحلة الزمنية في تاريخ الاقليم المغاربي الذي بدأت تنتقل إليه الحداثة و إيديولوجية التنوير الأوروبي عبر سياسة استعمارية استيطانية بادرت بالفرنسة كإستراتيجية و إكراه أسفر عن تأسيس فئة جزائرية مثقفة تتبنى اللغة الفرنسية في خطاباتها المختلفة.

كان لهذه الفئة من المفرنسين دورها في قيادة التغيير سواء بالاندماج أو بالتمرد، الأمر الذي رسّخ اللغة الفرنسية كأداة للتواصل والتفكير والابداع و الحداثة فغمرت ملامح المدينة وخطّت في كل مكان على جدران المؤسسات الاقتصادية و الهيئات الحكومية و التعليمية. و لأنه و رغم جهود فرنسا في تعميم الفرنسية كلغة رسمية، لم تتمكن الفرنسية من أن تتحول إلى لسان كل الجزائريين و ظلّت العربية من ثوابت الشعب التي يكافح من أجل استعادتها

لذلك و بعد أن أكدّ دستور الجزائر 1963 في مادته الخامسة " أن العربية هي اللغة القومية و الرسمية للدولة "، تقدّمت مجموعة من أعضاء المجلس التأسيسي " البرلمان " بمشروع تعريب الادارة الجزائرية عبر كل مؤسسات الدولة التنفيذية و التشريعية على أن تكون المبادرة بتعريب وزارة التربية الوطنية لتكوين إطارات المستقبل. إلا أن هذه المطالب البرلمانية لم تتجز الكثير في عملية التعريب نظرا للانقسام الذي تولّد عنه تيار فرانكفوني و تيار عروبي على مستوى النخبة السياسية، سيكون له أثره المباشر في استفزاز إشكال السلطة حتى بعد أن قرر هواري بومدين أن يجعل من التعريب على رأس الثورة الثقافية و خيارا لا رجعة فيه دون مراعاة لأي اعتبارات أخرى ستكون من أهم المتغيرات في إشكالية السلطة و علاقتها بالدين الاسلامي.

أ. إشكال التعريب داخل جهاز السلطة

لم نكن لنتحدث عن التعريب إلا لأنه كانت قد تمّت فرنسة الجزائريين عبر مراحل تعود إلى أواخر القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين لتمتد إلى غاية استقلال الجزائر و هي فترة طويلة من حيث الزمن و ثقيلة من حيث الارث الثقافي المزدوج الذي تمكنت فرنسا الاستعمارية من ترسيخه بين أفراد المجتمع فكانت له عواقبه الفكرية و العملية على نمط الحياة السياسية و الاجتماعية من خلال النخبة القيادية التي انقسمت إلى نخبة معربة تكونت في المعاهد العربية الاسلامية، اجتمعت برأيها و عقيدتها النضالية تحت لواء جمعية العلماء المسلمين ابتداء من العام 1931، و أخرى بروليتارية ذات تكوين مزدوج عربي فرنسي بدأت تتشكل و تجتمع منذ تأسيس نجم شمال إفريقيا، و أخرى نخبة مفرنسة من خريجي من المعاهد و الجامعات الفرنسية داخل الجزائر أو خارجها كانت لها الهيمنة اللغوية و الصدارة في تحريك الوطنية التي و إن كانت قد جمعت بين هذه الازدواجية الفكرية تحت تأثير قرار ثورة نوفمبر 1954، فقد صيغت بمرجعية العروبة و الاسلام، حتى و إن عبر عنها باللغة الفرنسية في أغلب الحالات. و تلك أيضا من المتغيرات التي انفردت بها الجزائر و ستقود إلى جدال حاد بعد الاستقلال و قرار استعادة الهوية الجزائرية بمفاهيمها الثقافية و الوطنية خاصة اللغة التي تحفظ ذاكرة الشعب و تاريخه.

قرار لم يكن سهلا في ظل هيمنة اللغة الفرنسية على التفكير النخبوي و القيادي، و لم يكن هناك أي احتمال في التخلي عن هذا القرار أمام العصبية الدينية العروبية، مما أدى إلى

صراع داخل جهاز السلطة، تحوّل إلى خلاف إيديولوجي حول القيم الثورية و مبادئ التنمية السياسية بين تيار عروبي و تيار فرنكوفوني ذو مرجعية بورجوازية و وجهة غربية جعلت العديد من أنصاره يتحفّظون أمام مشروع التعريب و استرجاع اللغة العربية، متهمين بالتبعية الثقافية لفرنسا و خدمة استراتيجية الجنرال شارل ديغول المتضمنة في خطابه قائلاً: " و هل يعني أننا إذا تركناهم يحكمون أنفسهم سنتخلى عنهم ... قطعاً لا فالواجب يقتضي منا مساعدتهم لأنهم يتكلمون لغتنا... و لكي تحافظ الجزائر على الطابع الذي اكتسبته"⁸⁵¹.

وبغض النظر و لو نسبنا عن هذه الاستراتيجية الديغولية، فإن الواقع الموضوعي اتسم بترسيخ اللغة الفرنسية في الأوساط النخبية ليس فقط من قيادة السلطة و لكن أغلب عناصر النخبة المثقفة من محامين و أطباء و مدرسين و أدباء و مفكرين و غيرهم، تكونوا في اختصاصاتهم باللغة الفرنسية و بنفس المحتوى التعليمي الذي تواصل عبر المدرسة الجزائرية سنوات طويلة بعد الاستقلال، ظلت فيها اللغة العربية بعيدة عن الاختصاصات التقنية والعلمية و حتى الانسانية بداية، ممّا زاد في حجم الكتلة المفرنسة التي قادت التغيير الفكري في كل المجالات في نفس الوقت الذي كانت تُثار فيه على مستوى المجلس التأسيسي المناقشات و تتضارب المواقف بين النخب السياسية داخل السلطة حول قضية تعريب التدريس كمهمة و إن قدرت بالمستعجلة فقد تعثرت بسبب تراكم الموروث الثقافي، و تمّ تعديل الدستور من خلال المادة 76 تضمّنت " استعمال اللغة الفرنسية مؤقتاً إلى جانب اللغة العربية"⁸⁵² فتسبّب ذلك بدوره في أزمة السلطة السياسية ظهر للدين الاسلامي فيها مداً نظراً لارتباطه بالعربية خاصة بعد خيار الاشتراكية لأنه حتى و إن كان هواري بومدين قد جعل من مشروع التعريب ضرورة وطنية و ثورية و علمية حيث قال: " قضية التعريب هي مطلباً وطنياً و هدف ثوري، و نحن لا نفرق بين التعريب و بين تحقيق أهداف الثورة في المبادئ الأخرى.."⁸⁵³ فقد اتهمت سلطته رغم ذلك بالشيوعية.

لم تكن خلفية هذه الاتجاهات غيرّة على الاسلام بقدر ما كانت خلاف إيديولوجي بين معرّب و مفرنس، لأن الاسلام مطلب وطني لم يكن ليختلف عليه عناصر النخبة القيادية كيفما كانت توجهاتها الايديولوجية أو لغة خطاباتها طالما أنّها تدّعي الشرعية الشعبوية، و هو ما

⁸⁵¹ شارل ديغول، مذكرات الأمل، ترجمة الدكتور سموحي، مراجعة أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت ط 2 1986 47 55

⁸⁵² 1963 76

⁸⁵³ Mameri Khalifa, Citations du Président BOUMEDIENE, SNED Alger : 1975 p 73

أكدّه خبراء عيّنتنا سواء كانوا من الأساتذة أو الأئمة أو ممثلو الأحزاب السياسية منها والإسلامية و هم ينفون أي صراع ديني إسلامي سياسي و فسروا في غالبيتهم أزمة السلطة بوقوع الاختلاف الثقافي بين الاشخاص و ليس القيم التي تحملها السياسة و تلك التي يحملها الاسلام " نحن عرب بالهوية و الانتماء " يقول أحد الأساتذة و " إذا كنا نتحدث بلسان فرنسي فهذا لا يعني أننا لسنا مسلمين بل نحن فقط مفرنسون " يضيف آخر. و هنا المفارقة التي تعكسها إجابات أخرى بمجموع 3 من 5 قالت " أن الفرنسية مكّنت الجزائريين من فهم عناصر الحداثة كما مكّنتهم من اكتساب الحوار السياسي الذي قادهم إلى الثورة التحريرية " و نشير هنا إلى أن هؤلاء الأساتذة من مزدوجي اللغة بعدد 3 من 5 بالتكوين أو بالتعريب، كما هو حال البعض من ممثلي الأحزاب خاصة السياسية منها كجبهة التحرير الوطني و التجمع الوطني الديمقراطي و هما الأحزاب الأكثر حضورا على مستوى جهاز الحكومة في الجزائر، يرى ممثلوها في عينتنا " أن التعريب في الجزائر معركة حققت فيها القيادة السياسية انتصارا كبيرا على مستوى المنظومة التربوية و التعليمية ... و عودة اللغة العربية إلى مكانتها الطبيعية " و لعلّ نعتهم عملية التعريب بالمعركة إشارة إلى وقوع صراع بين طرفين يسعى كل منهما إلى المحافظة على كيانه و تغليب حجه "من منطلق الثقافة التي يستلهم منها توجه أفكاره ، فالأول مناصر للتعريب يمثل الثقافة العربية الاسلامية و له إحساس الانتماء إليها ... أما التوجه الثاني متأثر بالثقافة المنقولة بواسطة اللغة الفرنسية ويأخذ مصادره من رموز العالم الغربي"⁸⁵⁴ و هو ما يعتبره ممثلو الحركات الاسلامية "سجالا لغويا ظل فاعلا في أوساط الجهاز الحكومي، تحت تأثير التحديات الثقافية العربية " إشكالا تعددت مكوناته و جوانبه الايديولوجية و السسيولوجية ليؤول إلى إل إشكال ثقافي سياسي انعكست عواقبه على شرعية السلطة السياسية في الجزائر. فتم توظيف الاسلام لقراءة هذا السجال اللغوي كالتزام ديني.

ب. تعميم استعمال اللغة العربية و رد الفعل الاجتماعي.

أخذ خيار التعريب مع هواري بومدين بعدا سياسيا قوميا و تحديا يجب أن يطال كل المجالات الحيوية في المجتمع، ابتداءً بمجال التربية و التعليم كقناة اجتماعية لتعميم استعمال اللغة الوطنية كما حددها دستور 1976 بأن " اللغة العربية هي اللغة الوطنية

⁸⁵⁴ Khaoula Taleb Ibrahim, Les Algériens et leurs langues, Ed : El hikma, 1997 p 76

والرسمية، تعمل الدولة على تعميم استعمالها في المجال الرسمي⁸⁵⁵. كان لهذا النص الدستوري عواقب اجتماعية خدمت الصراع الثقافي القائم على مستوى النخبة و وقوع السلطة في إشكال الديني و السياسي بعد أن احتشد المعربون بالمئات بل الآلاف فيما بعد، يبحثون عن مكاناتهم الاجتماعية و مراكزهم الوطنية وسط ديناميكية التغيير والحركة التكنولوجية العالمية التي تستحسن اللغة الفرنسية، و لكي نكون أكثر وضوحا نقول أن الإدارة الجزائرية و في خضم تعريبها، لم تُحدث القطيعة مع الفرنسية و استمرت هذه القطيعة مطلوبة إن لم نقل ضرورية في تسيير الاقتصاد الوطني و التحرير الوثائقي، في الوقت الذي تواصلت فيه الجهود الميدانية في مختلف أطوار التعليم و تنفيذ توصيات المؤتمر الثاني الذي عقده الجزائر في سنة 1973 بمشاركة خمسة عشرة دولة عربية، تناولت المصطلحات العلمية واكتساب الطرق المتبعة لتطويرها و تدعيمها في التعليم.

وتعريب المنظومة التعليمية، انقسم المجتمع ككل و ليس فقط النخبة إلى من يقفون ضد التعريب وهم اللبراليون المتأثرون بالثقافة الفرنسية و الماركسيون الذين ارتبطت في تصورهم حركة التعريب بالتيار الاسلامي والمجتمع المحافظ و كذلك فئة التكنوقراط الذين رأوا في التعريب عائقا في وجه التقدم العلمي. كل هؤلاء الذين بدأ عددهم يتراجع و لكنهم ظلوا يحتلون المراكز القيادية في مقابل الأغلبية المعربة التي هُمشت سياسيا و اجتماعيا أكثرهم من خريجي الجامعات، واجهوا عجز السلطة في احتوائهم داخل منظومة اقتصادية تعبر عن متطلباتهم، فلجأوا إلى المساجد التي كثر عددها وارتفعت صوامعها بقرار من هواري بومدين خدمة للوقف الديني وتأكيدا على الهوية العربية الاسلامية خاصة و نفي تهمة الشيوعية عنه.

و بين معرب و مفرنس ظهر اليمين و اليسار، الشيوعي و الاشتراكي الاسلامي و اللائكي الرجعي و التقدمي، ارتبطت كلها كمضادات بطبيعة النظام القائم الذي عجز عن احتواء هذه المفاهيم بصيغة سياسية، بل كان يعيد إنتاجها بأسلوب عسكري قهري يقرر مصير السلطة وعلاقتها بأفراد المجتمع من خلال مشاريعها التنموية الاجتماعية، فيظهر هذا الصراع الايديولوجي و الثقافي و كأنه خارج إطار النوايا الحكومية و بعيد عن عناصر السلطة مادام قد استقبل بواده الأولى مسجد الجامعة المركزية الذي أسسه مالك بن نبي 1968 بعد أن

تحول من قاعة للصلاة إلى ملتقى يكتف نشاطاته بإشراف هيئة تنظيمية، تحولت بدورها إلى مجلس الشورى داخل المسجد ثم الجامعة، أين كان اليسار الشيوعي يمارس تأثيراته الإيديولوجية، جعلت رواد المسجد من مفرنسين و معربين يتصدون لها، فانقلب الخلاف إلى مواجهة دينية سياسية. و لم يتوقف إشكال التعريب عند حدود الجامعة، إنما تسرب إلى الوسط الاجتماعي و واقعه العام، و أن صدمة المعربين التي واجهتهم داخل الجامعة و قد عربت العديد من التخصصات العلمية، قد أصابهم مرة ثانية عندما أغلقت في وجوههم أبواب الوظيفة لأنهم يحملون شهادات معربة لا تحتاجها الإدارة في مختلف المؤسسات خاصة الاقتصادية، و قد بدأ عددهم يتكاثر في مواجهة هالة من الانجازات الوهمية تخفي وراءها خلفات ثقافية وأيديولوجية عملت على إحياء بقايا الجهل و الفقر والتهميش، فشكّلت أزمة السلطة القائمة و الزعم بوقوعها في إشكال الديني و السياسي لأن هؤلاء المهمشين من المعربين و غيرهم سيستعيدون الضرورة الاجتماعي لشرعية السلطة من منطق العمق الثقافي لهوياتهم العربية والإسلامية داخل المساجد والتجمعات الاجتماعية، و سيكونون سندا لمن يعارض النهج الاشتراكي و طرفا مباشرا في التفريق الثقافي.

و لأن اللغة العربية و إن كانت من ثوابت الأمة الجزائرية، فقد احتاجت إلى تفتيحها لأفراد هذه الأمة الذين يتحدثون و يتواصلون بلهجات عربية مختلفة و أخرى بربرية لا باللغة العربية الفصحى التي أماتها الإهمال فاغتربت بين أهلها بسبب عزلها عن وسطها الطبيعي و عدم تفاعلها مع أفراد المجتمع الجزائري إلى عدم تطورها و نموها و احتفظت بألفاظها الكلاسيكية التي أصبحت صعبة و معقدة في مقابل اللهجات المتفاعلة و اللغات الأجنبية كالفرنسية والانجليزية. يقول أغلبية مبحوثينا من عينة العامة بعدد 18 من 30 أنهم لا يحسنون اللغة العربية الفصحى " لأنها صعبة في ألفاظها " بالرغم من أن منهم من المعربين بعدد 16 ومزدوجي اللغة بعدد 12 في تكوينهم التعليمي أي بعدد 26 من مجموع 30. منهم من أضاف بأنه " لا يحسنها لأنها ليست لغة الشارع". أما من يحسنها و عددهم 12 من مجموع 30 فمنهم من يرفعها إلى مستوى التعبير النخبوي المتمايز عن القاعدة الشعبية حيث يقول أحدهم " العربية تعبير راق ليس في متناول الكل " ، و ربما يقصد بذلك فصاحتها التي يجدها البعض الآخر عبارات كلاسيكية لا تنتج التكنولوجيا فهي إذن " قاصرة عن استيعاب علوم العصر " يجيب آخر بالإضافة إلى من يحسنها و لكن يفضل استخدام اللغة الفرنسية

"لأن العربية غير مستعملة في عالم الشغل و العمل " كما اشتركت في ذلك اجاباتهم بعدد 4 من مجموع 12. و هو ما ينوه إلى أن اللغة العربية بقيت لغة المدرسة و التدريس و لغة المساجد و بعض الصحف الاعلامية بالنسبة للأغلبية الواسعة من القاعدة الشعبية الذين تخرجوا بشهادات معربة، و لم تهيمن كلغة وطنية و رسمية قررها الدستور الجزائري منذ 1963 إلى غاية دستور 2008 (المادة 3) على الصعيد الاجتماعي و الثقافي و تستمر عملية التعريب منقوصة من حيث:

1. تغليب و هيمنة الازدواجية اللغوية: لم يستطع قرار التعريب و جعل اللغة العربية لغة وطنية و رسمية، من أن يخترق الموضوعية التاريخية و استتصال اللغة الفرنسية وظلت هذه الأخيرة ظاهرة اجتماعية تربط وظيفيا بالنظام و البناء الاجتماعي العام في الجزائر ليس فقط كرموز و مواصفات فنية يتعلمها الأفراد فحسب و لكن أيضا كمنهج في التفكير وأسلوب في تصور واقع الأمة ينتمي إلى ثقافة أخرى إلى جانب اللغة العربية التي تمنح هذه الأمة الجنسية و الهوية و الانتماء إلى الثقافة الأصلية.

فهي إذن ليست ازدواجية لسان فقط، بل ازدواجية ثقافية بما تحمله من معايير الهوية ما زالت تتعكس على واقع التعريب في الجزائر حيث تستمر اخفاقاته في تحرير اللغة العربية من قيود العامل التاريخي الذي فرض لغة المستعمر فرضا على الأمة و سياسته التعليمية الادمجية التي أصبحت اليوم من المتغيرات الأساسية في تفسير إشكالية السلطة بين الديني و السياسي، لأنه و إذا ما أخذنا بالمقابلة التي تقيمها الازدواجية حسب "فرغسون Charles Ferguson" "بين ضربين بديلين من ضروب اللغة ترفع منزلة إحداها فتعتبر المعيار ويكتب به الأدب المعترف به، و لكن لا تتحدث به الأغلبية، و تحط منزلة الآخر الذي تتحدث به الأكثرية"⁸⁵⁶ نجد أن واقع الازدواجية في الجزائر تجسده هذه المقابلة، أين تحتفظ الفرنسية بمعاييرها العلمية كمسلمة نفسية أكثر علمية تتبناها النخبة المثقفة و القيادية على مستوى السلطة، و لكنها تظل فاقدة لشرعيتها إزاء الأكثرية التي تتحدث العربية سواء كانت الفصحى أو اللهجات الأخرى و هي كثيرة، محاصرة و عاجزة عن أداء وظائفها الاجتماعية تتواصل فيما بينها عن طريق الهوية العربية لكسر الاغتراب، و هو الفعل الذي لا يتحقق إلا من خلال المعتقد الديني يدعم شرعية الانتماء لديهم، و كونه القاسم الاجتماعي و الزمني

⁸⁵⁶ لويس جان كالفي، حرب اللغات و السياسات اللغوية، ترجمة حسين حمزة، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز الدراسات الوحدة العربية ط 1 بيروت 2008 79

بين أفراد الأمة بغضّ النظر عن اختلاف لهجاتها. فالإسلام يحمل نفس الرموز ويقع في محور التقاطع بين الماضي بمؤسساته العرفية والحاضر بهياكله القانونية و القضائية وتبقى هي المجالات التي تحتاج إلى العربية الفصحى لأنها لغة القرآن الحاملة لرموز الحضارة الاسلامية و المرجعية التي يُجادل على أساسها الضرورة الاجتماعية لإقامة السلطة السياسية. من هذا المنطق الذي تواجهه النخبة القيادية منذ الاعلان عن استقلال الجزائر يتورط عناصرها في صناعة الأزمة، يعتبر التعريب إحدى ضحاياها فاضحا الشرق الثقافي بين القمة و القاعدة.

2. الشرح الثقافي بين المعربين (أولي الأمر) و المعربين من القاعدة الشعبية : كما سبقت الإشارة إليه فإن تأثير الاستعمار في الجزائر لم يقتصر على الحياة السياسية والاقتصادية بل تعداه إلى الحياة الثقافية. و أكثر تأثير ثقافي خلفه الاحتلال هو الشرح الذي حدث بين فئات المجتمع الواحد و بالتحديد بين النخبة المثقفة لنقول القيادية، و العامة من أفراد المجتمع. و لم يكن ليحدث ذلك إلا كنتيجة للاحتكاك الثقافي الذي فرضه التعليم باللغة الفرنسية التي جعلت متعلميها يتمايزون في تفكيرهم وتصوّراتهم بتأثير اللغة عليهم، فانصلوا ثقافيا عن الواقع الجزائري بأرائهم و عقائدهم أو كما يؤكد علي الكنز في كتابه حول الأزمة "ضعف صلتهم بالمجتمع"⁸⁵⁷ و أغلب هؤلاء المثقفون كانوا ممن قادوا النضال الوطني و ثورة التحرير الكبرى و بالتالي قيادة الحكومة الجزائرية بعد الاستقلال، و بمعنى آخر هم الذين سيشكلون أولي الأمر و يتولون قرار التعريب. ولم تكن ثقافة هؤلاء المفرنسون مجرد نتاج فكري أو نظري، بل تولدت عنها ثقافة اجتماعية و حققت نظاما سياسيا عبر سيرورة تاريخية بدأت مع بداية القرن العشرين (حركة الشبان الجزائريين) ونضال الحركة الوطنية إلى غاية تقليد السلطة، في مقابل ثقافة العامة المتمسكة بتقاليدها و موروثها و قيمها، استمرت مصدرا مرجعا للوعي بالذات الجزائرية من خلال فئة المثقفين باللغة العربية على مستوى السلطة وبعض الهيئات الرسمية أغلبهم من أعضاء جمعية العلماء المسلمين كطالب الابراهيمى والدكتور عثمان سعدي و أحمد نعمان وغيرهم، المنظور إليهم " كحفاري القبور" كما جاء على لسان مصطفى الأشرف وزير التربية الوطنية سنة 1977 ناعتا إياهم بالبورجوازية المتخلفة و ذوي المعرفة التقريبية "متسرعون إلى التعريب تدفعهم الرغبة المكبوتة

... جعلتهم يتّخذون مواقف تتميزّ بالعبلة و الاضطراب و الارتجال..⁸⁵⁸ يقول ذلك و هو المسؤول عن جهاز التربية، يشاطره هذا الموقف كل من وزير التعليم العالي آنذاك عبد اللطيف رحال ورضا مالك و وزير الاعلام و بلعيد عبد السلام و وزير الصناعة الخفيفة الذين كانوا من الكتلة الفرانكفونية، برهنوا "بمواقفهم المعادية لقرار التعريب"⁸⁵⁹ على الشرخ الثقافي الذي قيس عمقه بما مدى تأثير الفكر الغربي على مجرى التحولات السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية في الجزائر تحت مسمى تنمية المجتمع التي لن تكون في تصور العناصر الفرانكفونية إلا باللغة الفرنسية التي "تعلمها الشعب الجزائري كي يعوّض ثقافته البائدة بثقافة أخرى يتوصل إليها عن طريق لغة أجنبية فالعربية غير قادرة على نقل الأفكار و توعية الجماهير.."⁸⁶⁰ يقول مصطفى الأشرف. و لا شك يقصد بها الأفكار الغربية التي تعكس نمطا ثقافيا مختلفا متميزا عن ما اعتبره ذهنيات بالية بات من الضروري تغييرها حسب رأيه، لأنها أحكام مسبقة يملئها التطرف و لها عواقب وخيمة على الدارسين.

و إذا كان مصطفى الأشرف يربط بين اللغة و التطرف فإن مفاد ذلك ارتباط العربية بالدين الاسلامي و هو العنصر الأكثر حضورا و تفعيليا في ثقافة المجتمع الجزائري عبر عنه هذا المفكر الوزير بالمرض قائلا: " الشعب الجزائري مريض بدينه و لابد من بدل جهود لشفاؤه"⁸⁶¹ و تمثل الشفاء لديه كما لدى غيره ممن ناهضوا التعريب، في وضع حد نهائي لتجاوزات الشعب الدينية و ذلك "بوقف التعريب ... فالأصولية الدينية يقول هي ثمار التعريب"⁸⁶². و قد تعني الأصولية هنا الدفاع عن الثقافة العربية الاسلامية التي يراها العديد من المعجبين بالثقافة الفرنسية " ذهنيات بالية " و التي هي نتاج العقل الجماعي أي ثقافة المجتمع الناطق في غالبته بالعربية التي تعرضت إلى ظرف تاريخي أضحى من العوامل الموضوعية في تفسير الشرخ الثقافي الذي نؤشر إليه هنا كمتغير أساسي في أزمة التعريب و بالتالي إشكالية السلطة بين الديني و السياسي نظرا لارتباط اللغة العربية بالإسلام و القومية باتفاق كل الأطراف الاجتماعية سواء كانت العامة من القاعدة الشعبية التي توظف هذا الارتباط لتبرير شرعية اللغة العربية و قداستها إذ يقول معظم الباحثين لدينا من العامة

14 1981
2008/6/09

مصطفى الأشرف، مشكلات في التربية و التعليم، ترجمة حنفي بن عيسى، مجلة الثقافة العدد 41
859 حسب المؤرخ و السفير السابق الدكتور عثمان سعدي في حوار أجرته معه يومية صوت الأحرار الـ

<http://sawt-alahrar.net/oldsite/modules.php?>

860

861 جريدة صوت الأحرار ، مرجع سابق

862

و بكل عفوية أنهم يفضلون اللغة العربية " لأنها لغة القرآن " بعدد 17 من مجموع 30، أو كانوا من دعاة التعريب مباشرة* الذين اعتبروا أن اللغة العربية تستمدّ شرعيتها من مصدرين أساسيين أولهما الدين الاسلامي و ثانيها الكفاح المسلح، يمثلهما من خبراء عينتنا كل من أئمة المساجد والحركات الاسلامية (حركة النهضة و حركة مجتمع السلم) الذين قالوا بشرعية اللغة العربية " انطلاقا من قداستها " الدينية و الوطنية. أو كانوا من الفرانكفونيين الذين يربطون بين اللغة العربية والإسلام لتفسير التطرف و التخلف كما فعل مصطفى الأشرف و غيره من القياديين على مستوى السلطة السياسية و اعتبار اللغة العربية غير قابلة لاثراءها بالمصطلحات العلمية و المساعدة على التكنولوجيا و التقنيات الحديثة، و هو الواقع الذي يربط اللغة بالمجتمع لا بالأمة فقط، لذلك يجب حسب طرح هؤلاء تقبل الفرنسية كلغة يفرضها واقع المجتمع⁸⁶³.

و حتى و إن كاد هواري بومدين أن يحدث انقلابا على هذا الواقع، فإنه لم يخرج عن إطار الاغتراب الثقافي لكونه استبدل المرجعية الغربية (الفرنسية) بالمرجعية المشرقية (مصر سوريا و السعودية) لتحقيق خيار التعريب و استخدام الفصحى التي لم يكن يحسنها كل الجزائريين بسبب تراجع المدارس العربية في الجزائر أثناء الاحتلال الفرنسي. و إن كانت لها الشرعية القومية و الاسلامية، فقد ظلت العربية الفصحى بعيدة عن التواصل و الابداع الاجتماعي، فابتعدت بالتالي النخبة القيادية الناطقة باللغة العربية - أغلبهم من جمعية العلماء المسلمين بتصوراتها و إيديولوجيتها الإصلاحية بما في ذلك التعريب - عن الواقع المحلي. و سواء كان الفرانكفونيون أو المعربون كقيادة من المشاركين في جهاز السلطة ظلوا يشكّلون الشرخ الثقافي بين معربين و معربين تعكسه ردات الفعل الاجتماعي، فيكون التعريب في الجزائر من المتغيرات الفاعلة في إشكالية السلطة بين الدين و السياسي.

* مثل طالب الازاهيمي، عثمان سعدي، عبد الله شريط و عبد الله التركيب و عبد الحميد مهري ... دعاة التريب بعد الاستقلال
863 : مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة و المجتمع، ترجمة حنفي بن عيسى دار القصبة للنشر 2007 416

المبحث الثالث: فتنة الديني و السياسي حول السلطة في الجزائر

حتى و قد انتقل مدلول السلطة في الجزائر و في ظل التحولات التاريخية من مفهوم الامارة و الامامة الدينية إلى مفهوم الزعيم السياسي المناضل، فإن العلاقة بالدين الاسلامي في نظام الحكم بعد الاستقلال ظلت تحتفظ بمحوريتها الاجتماعية انطلاقا من الدور المرجعي و الهوياتي الذي لعبه الدين الاسلامي إبان ثورة نوفمبر التحريرية، و كمتغير ثقافي تُستمد منه الشرعية السياسية رغم ما استطاعت أن تحدثه تلك التحديات الفكرية التجديدية على مستوى النخبة القيادية و المثقفة من انقلابات إيديولوجية اقتربت باختلاف اتجاهاتها من النموذج الغربي سواء كان الليبرالي أو الشيوعي الاشتراكي تحت تأثير الهيمنة الاقتصادية وما صاحبها من انجازات علمية و فكرية لاشك لها تأثيراتها على الوعي القومي العربي، لا يحدث القطيعة مع الدين الاسلامي و لكن ليؤسس لنوع من الاستقلالية كان دائما يحفظها الخطاب السلطوي تحاشيا لاستفزاز الأمة و حرصا على اكتساب الشرعية، فيبقى الاسلام دين الدولة. و هذا ما ينوه إلى نوع من التواطئ بين القمة و القاعدة، السلطة و الشعب لتماسك الهرم الاجتماعي و الوعي الثقافي المشروط بالانتماء و الالتزام الديني كموروث وطني. أما المستحدث فقد فرضته السياسة الاقتصادية أو ما يعرف بالعامل المادي في بقاء الجماعة و استمرارها، اتخذ له في الجزائر أسلوب الوصي الذي سيستمر مع العقيد الشاذلي بن جديد بعد وفاة العقيد هواري بومدين.

فمن عقيد لعقيد وما بين المستحدث والموروث تحاول السلطة في الجزائر أن تحتفظ بشرعيتها في الاستجابة للضرورة الاجتماعية وهي تستورد مؤسسات الدولة و تقيمها بمعزل عن الخصوصيات الثقافية للأمة الجزائرية المترامية في المكان و الزمان، تتوزعها اتجاهات إيديولوجية و أخرى عرفية لعبت دورها المباشر عندما بدأت إخفاقات الإنجازات الاقتصادية ذات النهج الاشتراكي تنعكس عواقبها على الواقع الاجتماعي بمجالاته المختلفة و مستوياته القاعدية، اتهمت فيها سلطة الحزب الواحد بالمسؤولية المباشرة في الانحراف عن مبادئ النظام الوطني وإثارة الجدل بين نظرية الثورة بمبادئها و المذهب السياسي/العسكري العملي.

و لأن السلطة ليست شخصا بعينه بل هي جهاز له موروثه الإيديولوجي و بناءه المادي وأسلوبه في تسيير الحكم، و لأن العقيد الشاذلي بن جديد لم يكن محدثا سياسيا كونه رجل

عسكري فإن الثمانينات من القرن العشرين اتسمت بالفوضى الاجتماعية و السياسية واختبار الخيارات الاشتراكية من جهة، و الاعلان عن الأزمة القيادية لهذا الجهاز المركب من سلطتين " السلطة النظرية المنبثقة عن وضعية سياسية غامضة فيما يتعلق بالاختصاصات الشرعية لاستلام السلطة ... و سلطة فعلية نابعة من داخل الوطن فرضت نفسها تدريجيا ⁸⁶⁴ من جهة أخرى. و لأن هذه السلطة الفعلية و المقصود بها سلطة الجناح العسكري لجبهة التحرير الوطني فرضت نفسها أمام الفراغ السياسي منذ تأسيس الحكومة المؤقتة 1962 استمرت كذلك لتقود خيارات التنمية، فكان لابد من أن يظهر الاختلال في معادلة العقد الاجتماعي التي تقيم السلطة انطلاقا من الضرورة الاجتماعية (لا العسكرية) التي تتطلب بناء مؤسسات سياسية لتطوير الوعي القومي الوطني و تحقيق الانجازات المدنية المرتبطة بالحاجة الشعبية على المستوى الاعلامي و الفكري و العملي داخل المجتمع. إلا أن صراع الأشخاص الممثلين لسلطتين مختلفتين في توجهاتهما داخل الجهاز الحكومي الواحد حال دون تحقيق ذلك و هو الاخفاق الذي سينعكس على القاعدة مصدر الشرعية الحقيقي حتى في ظل الشرعية الثورية التي إنما هي بمباركة و تقديس الطرف الشعبي و إلا كيف تُفسر النزعة الشعبوية التي وظفت في صياغة الفناعات الايديولوجية المتحايلة على الثوابت الوطنية كالدين الاسلامي و أعرفه التاريخية، فبنشأ الصراع السياسي/الثقافي معبرا عن وجود أزمة و إشكال بتوريط الجماهير الشعبية التي أُصيبت بخيبة أمل في برامج التنمية الاشتراكية و الخطاب السياسي القائم على شعارات ثورية بعيدة عن الواقع الاجتماعي الذي باتت تتخبط فيه هذه الجماهير، فأصبحت مهياة لدعم الانشقاق بما تخزنه من ثوابت و أعراف اجتماعية تعلوها العقيدة الاسلامية المرجع التاريخي للهوية القومية الجزائرية، يعاد توظيفها بأسلوب مذهبي لا يعبر عن أزمة دينية سياسية و إنما فتنة الديني بالسياسي تغذيها الأطراف ذات المصلحة في تمويه أزمة السلطة وستر عيوبها السياسية و الشخصية بأدلجة الاسلام و استيراد الخطاب الديني.

أولاً: أدلجة الاسلام و استفحال اشكالية السلطة السياسية

تعني الأدلجة في محتواها الاصطلاحي تحويل منظومة فكرية أو نظرية ما إلى إيديولوجية أي إلى عقيدة أو ذهنية كما تعرف بذلك هذه الأخيرة* التي ترتبط بالظرف الزمني فتحدد الموضوعية التي ترتقي بهذه الآفاق الفكرية من حيث الانتماء التاريخي و السياسي والاجتماعي بصفة عامة. و بعيدا عن الجدل الذي تطرحه التعريفات و مفاهيم الايديولوجية و لكي نتجنب نحن الجدل فيما إذا كان الاسلام كدين هو إيديولوجية أم لا، سنتعامل مع مفهوم الأدلجة من خلال المضمون الذي يتقاطع في كثير من نقاطه كل من اصطلاح الايديولوجية و مفهوم الاسلام في صناعتها للوعي الجمعي بالمعنى الايجابي و السلبي الذي يقيمه الصراع حول السلطة، تتخذ فيه الايديولوجية طابعا علمانيا و يتخذ فيه الاسلام طابعا مقدسا. أما و قد ينظر إلي الدين على أنه مجموعة من الشرائع تشمل شؤون الدنيا والآخرة فإنه أقرب إلى الأدلجة التي تعني إذن صياغة الأحكام الدينية كنسق من المعتقدات التي تعكس المصالح الاجتماعية و الاقتصادية و الاخلاقية و السياسية في المجتمع. تعلق الأمر هنا بنزعة إسلامية بدأت تنشط في الثمانينات و التسعينات من القرن العشرين للوقوف في وجه الآخر (الاشتراكية و الماركسية) الذي ارتبط بالفقر و الركود الاقتصادي والسياسات التي ترفض التخلي عن السلطة لمصلحة الحكم الديمقراطي، من بينها السياسات الجزائرية التي و إن قامت فيها السلطة على أساس من التنافس المشروط بنضال الحركة الوطنية و اختلاف توجهاتها الايديولوجية، فإنها أرست قواعدا الحكومية على القرارات الاقتصادية المركزية و الوصاية على الأعراف و الثوابت الوطنية كاللغة والدين الاسلامي الذي سيشكل تحديا إيديولوجيا بعد أن فشلت جهود التنمية الاشتراكية في تحقيق النتائج المرجوة أولها الاخفاق في ربط الاسلام بالاشتراكية أو ما عرف باشتراكية الاسلام كمفهوم مرادف لحقوق الانسان الطبيعية و العدالة الاجتماعية التي تعتبر أهم ما أخفقت فيه السياسة الاشتراكية، الأمر الذي سيفصل بين الاشتراكية و الاسلام الذي يحتفظ في بعده القداسي بالحق في العدالة بين أفراد الأمة ليس فقط من ناحية شرائعه السماوية ولكن أيضا من حيث امتلاكه الشرعية التاريخية و الثقافية لهذه الشرائع في بعدها الاجتماعي المحرك لآليات الصراع و

* تعرف الإيديولوجية بأنها النظام الفكري الشامل الذي يعبر عن مواقف الأفراد من العالم و المجتمع و الانسان، و قد طبق هذا الاصطلاح المواقف السياسية... : ديفيد هوكس، الايديولوجية، ترجمة ابراهيم فتحي، المجلس الأعلى للثقافة 2000

التنافس السياسي على مقاليد الحكم و كرسي السلطة، لم يدخله الاسلام كطرف و لكن كمرجعية تسعى كل الأطراف إلى الوقوف به أو منه للاقترب من الضرورة الاجتماعية التي تنطوي على مركب ثقافي يجمع بين المحافظة و التجديد أو التحديث إذا ما ارتبط ذلك بطبيعة البناء المؤسساتي للدولة الجزائرية بعد الاستقلال في ظل الحزب الواحد و باسم الشرعية الثورية التي غطت على الشرعية الدينية بأن احتوت الاسلام ضمن خطابها التتموي و قاسمته الزعامة الوطنية، فكانت سلطة جبهة التحرير الوطني هي من بادرت بأدلجة الاسلام قبل أن تنتقل هذه المبادرة إلى رد فعل سياسي تجاه اليسار الشيوعي ثم كرد فعل اجتماعي تجاه الأزمة الاقتصادية، و أيضا كمواجهة ثقافية تجاه العولمة و العلمانية، تضافرت كلها سياسية واجتماعية و ثقافية لتوهم بإشكال ديني سياسي حول السلطة في الجزائر.

1. المسؤولية الحزبية لجبهة التحرير الوطني في أدلجة الاسلام

كان البعد العربي والاسلامي أساسا قويا و معياريا في مجتمع يخرج من احتلال استيطاني يختلف و يتميز بهويته عن الثقافة الجزائرية من منظور عقائدي جعل مقاومة الشعب تبدو مواجهة بين مسلم و كافر قبل أن تكون مواجهة الاستعمار و الاستغلال الفرنسي. و لعلها الخلفية التي لعبت دورها في التوعية الوطنية و الحركة الثورية التي قادها الشعب باختلاف انطباقاته الاجتماعية و الايديولوجية التي نقصد بها التوجه النخبوي.

و لكي تنتقل القداسة الدينية من قائد الأمة إلى الزعيم الثوري قائد الدولة، كان لابد من الأخذ بالموضوعية القائمة على هذا الأساس المرجعي القاعدي و الأسطوري في تصور الهوية الثقافية لا من حيث الخيال و لكن من حيث البطولات التاريخية التي أنجزت حضارة الخلافة الاسلامية الكبرى و القناعات بقدره شرائع الاسلام على تنظيم العلاقات الاجتماعية و كما استنتجناه أيضا من مبحوثينا من أفراد المجتمع الذين انفقوا بعدد عشرين من مجموع ثلاثين و بما تشابهت فيه إجاباتهم نلخصها كالتالي: " استطاع الاسلام أن يبني حضارة كبيرة يعود الفضل في ما أنجزته من تقدم إلى تعاليمه الدينية و بطولات قادته في الحكم والمعارك " .

فيلعب هذا التصور إذن دورا أسطوريا في تنصيب السلطة السياسية و تدعيم الشرعية الثورية، عرف كيف يوظفها بداية الكلونال هواري بومدين ذو النزعة العروبية والاسلامية

محيطاً بهذا المطلب الأساسي و المرجعي و فإرضاً إياه بقوة الحكم المركزي كقيم ثابتة و لكن بأسلوب دماغوجي و لدّ نزعة إسلاموية مؤدّ لجة أكثر منها إثبات للهوية الوطنية. نزعة استتريت تحت تأثير المركزية الحزبية التي احتكرت حرية التعبير لنفسها وليظلّ الاسلام هو دين الدولة عمدا يرفعه جهاز السلطة لردع اليسار الشيوعي من خلال المراكز التي أصبحت تحتلها العناصر الدينية و " في إطارها ينشط عدد كبير من الاسلاميين مثل عباسي المدني و مصطفى بويعلي و غيرهما الذين منحتهم السلطة الترقّيات لتشجيعهم على معارضة الراديكالية الاشتراكية (PAGES)⁸⁶⁵ و دورهم المباشر في فرض اللغة العربية* و استرجاع سيادة الاسلام داخل الحكومة بمباركة القيادة الزعاماتية الكارزماتية التي كانت ترمي بذلك إلى تبرير سياستها التنموية و مشروعها الاجتماعي والثقافي. فكان من نتائج هذه الدغمائية أن تحوّل الدين الاسلامي إلى مرجع في خوض المعركة الايديولوجية ضد الاتجاه اليساري المتعاضم في الجزائر متحزبا تحت لواء جبهة التحرير الوطني بدلا من أن يكون (الاسلام) مرجعا للشخصية الجزائرية عامة، مختلفا عن ما تتبناه القاعدة الشعبية التي فقدت الوعي بالطبيعة المؤدلجة للعلاقة التي تربط الاسلام بالسلطة أمام الانجازات الاجتماعية و المدنية لصالح العبادة و حفظ العقيدة و الثقافة الاسلامية كالمراكز الدينية و معاهد الفقه الاسلامية و تعزيز و إثراء المناهج العلمية بالمواد الدينية و تكثيف بناء المساجد و التنصيب الرسمي لأئمتها تحت وصاية وزارة الشؤون الدينية. فكل ذلك و غيره مما كان يوحي بأن الاسلام دين الدولة، إنما هو آلية من آليات النزعة الشعبوية لتدعيم الأحادية الحزبية. إلا أن الشعب و هو المعني بهذه النزعة ظلّ مرتبطا بمرجعياته التقليدية في تصوره الديني الذي يقف عند حدود الموروث المرتبط بقداسة تعاليم الدين و جلالته كما تتأقّفوها لا كما تلقنها معاهد الشريعة التي لم يدخلها كل الجزائريين و من دخلها منهم و هم قلّة لم نعثر عليهم في عينتنا إلا بعدد 4 من مجموع 30 - و لذلك أسبابه منها حلّ هذه المعاهد و تحويلها إلى مؤسسات التعليم الثانوي - فلا يذهبون إلى أبعد مما ذهب إليه الآخرون في نظرتهم للإسلام و تصوراتهم المبنية على متغيرات تاريخية و أخرى ثقافية اجتماعية يفرضها إكراه السلطة القائم على التنافس والأمن العسكري فيقول أحدهم "الاسلام جزء من كياننا اليومي لا نستطيع أن

⁸⁶⁵ Aissa Khaladi, Les Islamistes Algériens face au pouvoir, Op.cit. « ... et ce fut naturellement en son sein qu'une frange importante des islamistes (tel que Abassi et Bouyali avaient milité, d'autant plus que le pouvoir lui offrant des possibilités de promotion dans sa préoccupation tactique de contrecarrer le courant socialistes radicaux proches du PAGES » p 157-158

* مثل طالب البشير الابراهيمي

نحافظ عليه إلا باحترام الحكّام (يقصد بهم رجال الدين) و التعلّم منهم " و يضيف الثاني " إن ما تعلّمناه في المعاهد الاسلامية عبارة عن نظرية فقهية تفوق الممارسات الدينية عندنا " و لعله يقصد بها الاسلام الشعبي كما ينعته البعض في مواجهة الاسلام الرسمي الملقن في هذه المعاهد التي تخرّج منها أيضا بعض الأئمة أو انتسبوا إليها كمن وجدناهم في عينتنا و هم اثنان من مجموع خمسة أئمة لا نقل أنهم ينتمون و لكن لا يعارضون التوجه الايديولوجي الاسلامي الذي كانت تتبناه السلطة في محاربة اليساريين " كان لابد من الوقوف في وجه اللغة الفرنسية التي ارتبطت بها فكرة اليسار" يقول أحدهم، و متفقين جميعهم الخمسة أئمة على " أنه كان من الضرورة الاجتماعية و حرصا على أمن الجزائر و هي تخرج من محنتها الاستعمارية أن يرتبط الاسلام بمفهوم الوطنية في إطار الأحادية الحزبية لجهة التحرير الوطني" و بمعنى آخر "تجسيد خيار الاسلام دين الدولة كما يقول ممثل حركة مجتمع السلم، حتى و إن كان هذا الخيار يقع تحت ضغط النظام الشمولي الذي يرفض استقلالية النشاط الديني و يضعه تحت المراقبة* داخل السلطة كما في داخل المؤسسات الدينية كالمساجد و الزوايا التي صنّفت من أملاك الدولة أي الاملاك العامة و المقيدة في ذات الوقف بأحكام المشروع التتموي الاشتراكي و إيديولوجية الحزب الحاكم التي يعتبر الخروج عنها تمردا على المبادئ الثورية للسلطة السياسية، و هي تضمن لنفسها الشرعية الاجتماعية من خلال احتكارها و توظيفها للإسلام.

و لا يفهم التوظيف على مستوى السلطة إلا كأدلجة لمبادئ الاسلام و تسييسه ليس من باب الوقوف في وجه العلمانية و اللاتكسية، و لكن من باب الراديكالية الحزبية التي استمرت تطمح إلى الحفاظ على سيادتها بعد تعيين الكولونال الشاذلي بن جديد خلافا لهواري بومدين الذي توفي في العام 1978 . إلا أن أسلوب الشاذلي بن جديد في تحديده لعلاقة الدين مع السلطة بدأ يفقد عناصره المخابراتية في مراقبة ليس فقط النشاط الاسلامي الديني ولكن المعارض بصفة عامة، و اتّخذت القرارات التي تسمح بنوع من الاستقلالية و لكن دائما تحت وصاية الحزب الحاكم و لنقل السلطة و اللجنة المركزية. و لم تكن هذه القرارات في حقيقة الأمر سوى إعادة الاعتبار لمواد الدستور المتعلقة " بحرية التعبير و الاجتماع وإنشاء الجمعيات

* " المراقبة عامل رئيسي في مسيرة الثورة و هي تندرج في التنظيم المنسجم الذي تتميز به الدولة الاشتراكية، و تمارس المرا و يترتب عنها الجزاء " : 183 1976

«866» المشروطة بالمادة 73 التي تخول للقانون "تحديد شروط إسقاط هذه الحريات لكل من يستعملها قصد المساس بالمصالح الوطنية" ⁸⁶⁷ و عليه تبقى هذه المادة من المتغيرات الأساسية و الدستورية في تحديد علاقة الدين بالسياسي على مستوى السلطة والعناصر الدينية لكي لا نقول القاعدة الشعبية، لأن هذه الآخرة لا تملك أي مصلحة سياسية و لا تتعامل مع مفهوم الايديولوجية حتى و إن كان مثل هذا المفهوم مستترا ضمن تلك الكتابات و الأشرطة الدينية و المنشورات و الأفلام الوثائقية التي بدأ يروج لها وتوزع عبر كل مناطق الوطن على رأي و مسمع من السلطة و المجتمع المدني حيث تفاعلت الحركة التقدمية و الحركة الاسلامية التي برزت لها قيادة نخوية ممتدة عن جمعية القيم الاسلامية المنحلة، تحاول احداث القطيعة مع الحزب الحاكم أمثال أحمد سحنون و عبد اللطيف سلطاني دون إنتاج البديل السياسي فقط هو نداء الاسلام عبر منابر المساجد وأماكن الصلاة التي " بلغ عددها 5,280 مسجد سنة 1980 ⁸⁶⁸ تكفلت به جماعة تتعت بالإسلامية، حملها الفراغ السياسي في تنظيمها (هذا إذا ما سلمنا بأنه تنظيم) إلى التحالف مع المعارضة المطاردة منذ الاستقلال خارج الجزائر و داخلها - نقصد بها الحركة الديموقراطية MDA بقيادة أحمد بن بلّة و جبهة القوى الاشتراكية FFS بقيادة حسين آيت أحمد - أي بعدا آخر من أبعاد أدلجة الاسلام و توظيفه لصالح التقسيم السياسي حتى و إن كان مستترا داخل مشروع التنمية و خطاب الوطنية، و لكنه سيعلن عن نفسه إثر إضراب الطلاب المعريين في نوفمبر 1982 عندما توترت الأحداث بمقتل أحد الطلبة اليساريين على يد أحد الاسلاميين (و لم يكن من طلبة الجامعة) فتجاوز الأمر مجرد الانقسام بين معرب و مفرنس ليسجل بداية لتصفية اقتصادية و سياسية و عقائدية نحو الانفتاح الذي تعامل مع مختلف المواقف الايديولوجية، فصنع إشكالا سياسيا دينيا على مستوى السلطة أوهمت به تلك الجريمة الصدفية خاصة و قد تدخلت السلطة بأجهزتها البوليسية و اعتقلت من العناصر الاسلامية و غلقت بعض المساجد من بينها مسجد الجامعة المركزي. هذا القرار الذي فصل التنظيم الاسلامي عن المركزية الحزبية لجبهة التحرير الوطني و فكّ التحالف الخارجي مع أحزاب المعارضة، و بدأ من عرفوا بالإسلاميين ينشطون من خلال "الحدس بالخطر الذي يهدد الاسلام في

1976 الفصل الرابع ، الحريات الأساسية و حقوق الانسان المواطن، المادة 55

866

867

⁸⁶⁸ Ahmed Rouadja, Les Frères et la mosquée, Ed Bouchene, 1991

الجزائر و الذي هو مناورة من طرف الشيوعية العالمية واليهودية و الماسونية.⁸⁶⁹ و أنه مستهدف في عملية تنميط العالم اقتصاديا وسياسيا و ثقافيا عبر مشروع العولمة. إنه الحدس المستورد عن الثورة الخمينية الإيرانية و خطاب الاخوان المسلمين في المشرق العربي لأدلجة الاسلام في الجزائر خارج الاطار التاريخي والخصوصية الثقافية للهوية المغاربية، أين يأخذ مفهوم المؤامرة ضدّ الاسلام بعدا آخر لا يطرح إشكال الديني والسياسي بقدر ما يعبر عن واقع آلت إليه الدولة الاسلامية، حيث يقول أستاذين من خبراء عينتنا " إذا كانت هناك مؤامرة فهي ليست ضدّ الاسلام كدين ولكن ضدّ الشعوب الاسلامية " و يقول آخر " إنما هي مؤامرة أزلية بدأت مع الحروب الصليبية " و هو ما ينفي في نظرنا بشكل أو بآخر وجود مؤامرة ضدّ الاسلام لأن الصراع الذي تقوده الدولة الغربية لا يرفع الصليب و إنما شعار الديموقراطية و الرقي الاقتصادي. و ربما هذا ما جعل بقية الاساتذة في عينتنا ينفون مباشرة وجود أي مؤامرة ضدّ الاسلام والتي و إن كان الأئمة من خبراء عينتنا يرونها في قوله تعالى: " لن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم "⁸⁷⁰ فإنهم لا يؤكدونها و لكن يؤشرون إلى أزلية الصراع الاجتماعي والسياسي من أجل التبعية الاقتصادية كما يتفطن إلى ذلك التنظيم الحزبي للحركات الاسلامية حيث يقول ممثل حركة مجتمع السلم " المؤامرة مادية اقتصادية وليست دينية " و يقول ممثل حركة النهضة " تكون المؤامرة من صنعنا لأننا أهملنا تعاليمنا الدينية و أسأنا توظيفها اجتماعيا و سياسيا " أما حزب جبهة التحرير الوطني ممثل السلطة فيرى "المؤامرة ضدّ الاسلام هي حجة الذين يريدون استخدام العقيدة لأغراض سياسية واقتصادية" أي وبمعنى آخر أدلجة الاسلام ليكون طرفا في الصراع على الامتيازات والمصالح، وتعبيرا عن الاخلال بالضرورة الاجتماعية لإقامة السلطة.

2. العامل الاقتصادي

ارتبطت السياسة الاقتصادية في الجزائر بجملة من المتغيرات جعلتها تعرف الكثير من التحولات كان لها الأثر المباشر على الواقع الاجتماعي و أفراده الذين اغتربوا بنسب كبيرة داخل المشروع التنموي القائم على حساب الثلاثية و الرباعية و الخماسية و إعادة الهيكلة المستوحى عن النموذج الشمولي الاشتراكي في فترة امتدت من 1965 إلى غاية انقلاب 1988 إثر انتفاضة الخامس من أكتوبر التي ستتحول إلى مرجع تاريخي تعلق الأمر فيه

⁸⁶⁹ François Burgat, L'Algérie de la laïcité islamisme à l'islamisme, Machrek, juillet, Aout, septembre 1988

⁸⁷⁰ القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 120

بالحدث الاسلامي و إعادة تأسيس مفهوم السلطة السياسية بتوظيف التعددية الحزبية فتداخلا الأمران لتبدأ قراءة ثقافية إيديولوجية لعلاقة الاسلام بالسياسة تتبنى نظرية الصراع و الاشتباك بينهما، هذه القراءة التي لا بد أن تعاد عند كل منعطف من أجل فهم إشكالية السلطة نظرا لأهمية البعد الاقتصادي في تفسيرها خاصة إذا ما اعتبرنا هذا البعد ركنا أساسيا في قيام الجماعة و المحدد الرئيسي لأعرافها و شرائعها سواء كانت العقائدية أو السياسية مكملة لبعضها البعض من منظور أنثروبولوجي تأسيسي، يجعل من الأعراف الدينية قواعد اجتماعية مؤسسية محيطية لا تفقد مرجعيتها القيمية و المعيارية في تحديد أسلوب الانتاج المادي و مواجهة الأزمة الاقتصادية التي تتعرض لها المجتمعات ليس فقط في حدود الجماعة بل أيضا على مستوى حجم الدولة باتساع أجهزتها الحديثة والطموح العلمي في اعتماد السياسة الاقتصادية التي سعت إليها أيضا الجزائر مباشرة بعد الاستقلال و لكن في غياب وجود نموذجا وطنيا تنمويا واضحا نتيجة الظرف التاريخي الذي اتسم بالفراغ الاداري بعد خروج المعمرين الأوروبيين، تولد عنه وجود قطاعات مسيرة بواسطة العمال و لجان تسييرية بدأت تزول بعد قيام السلطة بتأميم الأراضي الزراعية ومناجم البترول لتحل محلها الشركات الوطنية، و تبدأ عملية التصحيح الهيكلي⁸⁷¹ الأولى (1979-1067) بإقرار المخطط الثلاثي (1967-1969) الذي ركز على نشاط المحروقات بالدرجة الأولى. و إن كان مثل هذا التركيز من الضرورة التي تطلبها قرار التأميم فقد حمل بعدا أفاقيا (من الأفق) ظلّ الجزائريون يتطلعون إليه طالما تعلق الأمر بقبول التحدي وتسجيل بعض الأرقام التصاعديّة في الاستثمار، سيقود إلى المخطط الرباعي الأول (1970-1973) و قيام المؤسسة العمومية و الجماعات المحلية لإنشاء الصناعات الخفيفة و لكن فيما بعد، فكان على الجزائريين أن يضحوا مرة أخرى في انتظار تأسيس الصناعات و الهياكل القاعدية لكي يدركوا حقوقهم الاجتماعية و إشباع حاجاتهم المعيشية خاصة وأن مثل هذه الهياكل القاعدية تطلبت الابداع الفكري و التأطير العلمي الذي لم يكن في متناول الأغلبية من الجزائريين، فصنّفوا كمصنّفين و منفذين لهذه الخطط التنموية و في قناعة سرعان ما بدأت تهتز بعد نقشي البيروقراطية و الزيادة المفرطة في عدد العمال و اختلال التوازن في حجم الاستثمارات رغم " ارتفاع الناتج الوطني الخام إلى 65,42% سنة 1978

: عبد اللطيف أشنهو، التجربة الجزائرية في التنمية و التخطيط 1962-1980 ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1982

مقابل 30,07% سنة 1967⁸⁷² نتيجة ارتفاع إيرادات المحروقات التي ظلت هي الممول المالي للمشاريع الاقتصادية الضخمة و مشاريع القطاع العام كالتعليم و القضاء في ظل التخطيط الموجه دون مراعاة لإعادة إنتاج الثروة، و إهمال القطاع الزراعي الذي يؤسس القاعدة الاقتصادية و الاجتماعية في الجزائر ليس فقط من حيث البناءات التحتية للدولة ولكن أيضا من حيث الانعكاسات الثقافية التي تميز التركيبة الاجتماعية و نعني بها الارث الجماعي و الروح القبلية المتضمنة لمجموعة من المتغيرات و الثوابت، قد تتشكل كعوامل سوسيوثقافية ذات المرجعية الاسلامية لمقاومة الاكراه البيروقراطي في الاقتصاد الموجه مع الاشارة إلى أن المفهوم هنا من الاسلام ليس العقيدة فقط بل كنظام أين يتخذ النشاط الاقتصادي بعدا دينيا، فالقرآن هو دستور الأمة يقول ممثل حركة مجتمع السلم " يعلم المؤمن ليس فقط طريقة العبادة و إنما يعلمه كل ما له علاقة بالحياة الاجتماعية والاقتصادية " و يضيف أحد الأئمة " الاسلام نظام اجتماعي كامل " أو كما يقول الثاني "ليس هناك ما هو خارج إطار الدين لا الفرد و لا المجتمع و لا الدولة و لا القانون " هكذا جاء التعبير النخبوي عن ما أردنا الاشارة إليه حول بدايات طرح البديل الديني للتغيير عن الاختصاصات ضد سياسة التصحيح الهيكلي خاصة الثاني (1979-1987) الذي استهدف المؤسسات بإعادة هيكلتها (مرسوم 80 - 242) الصادر في 1980.10.04 ، فتم تقسيم 50 مؤسسة عمومية إلى 300 مؤسسة جديدة و التنازل عن ممتلكات الدولة من خلال صدور قانون 84/81 ثم القانون 87/19 المتعلق بإصلاح القطاع الفلاحي الذي من خلاله قسمت الأراضي إلى مزارع فردية و مستثمرات فلاحية جماعية⁸⁷³.

و إذا كان لمثل هذه الاصلاحات نية التخلي عن الخطط الاصلاحية السابقة، فإنها أيضا لم تستدرك الثغرات التنموية و لم تستطع أن تحتوي الفضاء السوسيوثقافي فاحتوته الايديولوجيات المعارضة للنظام القائم بعد أن وجدت فيه عناصرها للتشكيك في شرعية السلطة السياسية، و حتى و إن لم يكن هناك أي تحالف يساري اسلامي فإن اليساريين عرفوا كيف يثيرون فتنة الديني و السياسي لخوض الصراع و العبور نحو التعددية بعد ذلك. فالإسلام لا يطرد خارج الوطن كيفما كانت وقفته الاحتجاجية و لن تقصيه قرارات الحكومة مهم بلغت درجة استبدادها لأنه دين الدولة، أما و قد " يحضر كبديل عن القلق السياسي و

872 : هني أحمد، اقتصاد الجزائر المستقلة ، ديوان المطبوعات الجامعية، 1991

873 :

الاضطرابات الاجتماعية " يقول أحد أساتذة عينتنا، فهو الأمر الذي تحتاط له السلطة القائمة بأن تستمر في اتخاذ الاجراءات الاصلاحية على مستوى المؤسسة الاقتصادية العمومية و لكن بسياسة الهروب إلى الأمام التي لا تعالج الأزمة و إنما تحاول الانفلات منها، و تبقى عواملها كالبطالة و التهميش و التفجير فاعلة على مستوى الحراك الاجتماعي الذي يوظف الثوابت و المرجعيات الثقافية، حولها الكثير من المفكرين والفاعلين السوسولوجيين إلى معركة و اشتباك ديني سياسي حول السلطة خاصة إذا ما انتبهنا لتلك الثغرات التي وقعت فيها هذه الاصلاحات من وجهة نظر العديد من المحللين الاقتصاديين⁸⁷⁴ و المتسببة في اغتراب داخلي نظرا لاضطرابات العملية التنموية و انزلاقها نحو الهفوات التخطيطية كتلك التي وقع فيها التصحيح الهيكلي الثالث (1988 - 1992) وهي الفترة التي تزعمها الوهم بوجود حركة إسلامية (FIS) سرقت انتفاضة الخامس من أكتوبر 1988 الشعبية أي المعاناة الاجتماعية، لتطرح البديل الديني المتمثل في سلطة الحاكمة و العودة إلى الخلافة التاريخية دون امتلاك أي مشروع تنموي اقتصادي. بل ظلّ يمتلكه النظام الموجود و هذه المرة في إطار التصحيح الهيكلي الثالث المشار إليه ، قائم على استقلالية المؤسسة العمومية (قانون 1/88) و إعادة هيكليتها من خلال (قانون 3/88) الذي حولها إلى شخص اعتباري يخضع للقانون التجاري و منبع لتراكم رأس المال و ملكية إدارية في يد الدولة. و رغم ما كان يهدف إليه هذا القانون من تقليص احتكار الدولة للنشاط الاقتصادي وتوسيع المسؤولية التجارية و غيرها من الاصلاحات، فإن مثل هذا التصحيح لم يتعدى مجرد ظهور مفاهيم جديدة كالشخص المعنوي و الملكية الادارية .. الخ و لم تتحقق المنافع الاجتماعية المتوقعة خاصة و قد عرفت هذه الفترة انخفاض كبير في أسعار البترول والمحروقات، مما أدى إلى تدهور الوضعية الاقتصادية متمثلة في انخفاض الدخل و الناتج المحلي و تأزم الوضعية المالية للمؤسسات العمومية دفعها ذلك إلى تسريح عمالها بأعداد كبيرة عبر الوطن، فزادت من حجم البطالة و التفجير في مقابل الثراء الفاحش للبعض تسبب في اختلال التوازن الاجتماعي و الكشف عن أبعاد الأزمة الاقتصادية و السياسية داخل النظام العام. فكان لا بد من تدخل تلك العناصر السوسيوثقافية للتعبير عن هذه الأزمة بمفاهيم مرتبطة بالمخزون العقائدي و مواجهة الالتباس الذي وقعت فيه السلطة وهي تسعى للحفاظ على نفسها بسياسة الهروب

⁸⁷⁴ أنظر من بينهم: Bouyagoub Ahmed, L'entreprise publique et l'économie du marvhé (1988-1993), Les cahiers du CREAD 1997 .

إلى الأمام عبر خطاب و إن ظلّ ينوّه إلى المبادئ الثورية، فقد تناقض مع الأهداف الاجتماعية التي ترمي إليها هذه المبادئ. فاستنتج الجميع و نقصد بهم من وقعوا ضحايا الثغرات الإصلاحية على المستوى الفكري والمعيشي، بأن مردّ ذلك إلى البدع التسييرية أو بمعنى آخر استيراد النموذج الاقتصادي والتخلي عن خصوصياتنا القيمة فكان " ما وقعنا فيه من اضطرابات و تخلف هو عقاب من الله لأننا ابتعدنا عن أحكام الدين الاسلامي " يقول مبحوثينا من عينة العامة متفقين على ذلك بعدد 18 من مجموع 30. و عن ما هو النموذج الاقتصادي الذي تحتويه أحكام الدين فيجيب أغلبهم و بما تقاربت فيه أجوبتهم " أنه متضمّن في معنى عبادة الله " و " أنه يجب أن ترتبط الخطط الاقتصادية بالقيم الاسلامية و الأخلاق و الاخلاص في العمل " و " أن لا تُدخل في الإصلاحات و المشاريع الاقتصادية ما حرّم الله علينا " و يضيف آخر " أن لا تتجاوز القرارات الاقتصادية التسييرية حدود الله ". و إذا كانت هذه الأجوبة لا تقترح مشروعا اقتصاديا بديلا واضحا، فإنها تعطي حولا انطلاقا من القناعات التي تمتد جذورها إلى الدين و الأعراف فتصبح مرتكزا لصناعة النظريات الجديدة و إعادة بناء النظام و تحديد الروابط و العلاقات المؤسسية بين الدين و السياسة حول السلطة مركز قيادة الحكومة التشريعية و التنفيذية. إذن حولها يقع جدل الديني و السياسي يأخذ فيه البعد الاقتصادي دوراً مرجعياً تؤكد تلك التحولات التي يسعى إليها القرار السياسي في الجزائر مستجيباً لضغط النظام العولمي أكثر ما هو مستدرك لهفوات التسيير و عوامل التخلف.

3. الضغط العولمي:

نستطيع أن نقول أن البعد العولمي في الجزائر ظهر منذ شرعت سلطة الاستقلال في التخطيط للتنمية و الاستثمار، و ذلك عندما لجأت إلى استيراد النموذج الاشتراكي والاستعانة بالتجارب الشرقية، و لكن في إطار ما عرف بالقرار المستقل الذي امتدّ من 1962 إلى غاية 1993 أو بمعنى مختلف متى اعتبرت التجربة العالمية الاشتراكية اختيار تبنّاه الجهاز الدستوري في الجزائر من أجل فكّ عقدة التخلف الاقتصادي و تحقيق التطور الاجتماعي. و على أساس من هذا الاختيار فشلت الإصلاحات الهيكلية تاركة انعكاساتها السلبية على الواقع المعيشي للجزائريين، رأينا كيف كانت بعداً في ظهور أزمة سياسية محوراً سلطة الحزب الواحد متهمه بزورها المعاناة الاجتماعية التي قامت باحتوائها الايديولوجيات

المعارضة للنهج الاشتراكي منذ البداية، والتي عرفت كيف تجعل من الاسلام ذريعتها للتشكيك في شرعية النظام القائم.

و من أجل أن يظل قائما دخل النظام الاقتصادي في الجزائر مرحلة القرار الغير المستقل نظرا للوضعية العامة التي تواجدت فيها هياكل الدولة من جراء ثقل المديونية و ارتفاع وتيرة الاضطرابات الداخلية. فبدأت الجزائر عهدا بالعولمة عن طريق التعديل الدستوري 1986 وإعادة الجدولة " بإبرام اتفاقيتين أولها في 30 مايو 1989 و الثانية في جوان 1991 .. للحصول على الموارد المالية عن طريق الصندوق الدولي.⁸⁷⁵ و إذا كانت هذه الاجراءات ضرورية لإخراج الاقتصاد الجزائري من محتته، كذلك كان يجب أن لا تتحمل الفئات الاجتماعية تكاليفها بل كان يجب عليها أن تقضي على معاناة هؤلاء الذين حشدتهم الحركة الاسلامية خاصة الجبهة الاسلامية للإنقاذ و التي أسست وهما وهاجسا تفاعل معه الرأي العام الوطني و العالمي عبر المشاركة من خلال الانضمام إلى الحركة أو الملاحظة من خلال وسائل الاعلام خاصة الأجنبية، و كذلك الكتابات التي روجت لصراع الدين والسياسة حول السلطة في الجزائر. هذا الصراع (إذا ما سلمنا بوجوده) إنما فصح هشاشة التنمية الاقتصادية ذات التوجه الاشتراكي و اتخاذ السياسات المتناقضة في مختلف الميادين مما تسبب في حصول ضيق اجتماعي واسع أصبحت على إثره الاصلاحات الاقتصادية في الجزائر جاهزة للامتثال للضغوطات السياسية و حتى الفكرية الجديدة المعنونة بتحرير التجارة العالمية و إعادة الهيكلة و التكيف و الخصوصية باعتبارها آليات تفعيل العولمة التي تعتبر امتداد سياسي معرفي و اقتصادي لتطور الرأسمالية باسم الليبرالية و الانفتاح المدعم من طرف الصندوق الدولي و البنك العالمي. و إذا كانت الجزائر من خلال دخولها هذا المشروع الأممي (العولمة) تطمح إلى تغييرات جذرية في المنظومة الاقتصادية على المستوى الهيكلي فتحقق التوزيع العقلاني للموارد أو على المستوى المالي فتضمن توازن الميزانية بين الإيرادات و النفقات و التحكم في السياسة النقدية، فإنها كذلك ستخضع لإكراه التبعية و الخضوع لقواعد اللعبة العولمية التي تقوم على حماية المصالح الرأسمالية الخارجية و الداخلية المشتركة، الأمر الذي سينعكس على القاعدة الشعبية بالضرر و التفجير و التهميش.

و بتراجع الدور الاجتماعي للدولة سقطت السلطة السياسية في بيروقراطية الخوصصة والانفتاح و تفكك الروابط الوطنية، بدأت مؤشراتهما مع تفاقم مظاهر الالتزام الديني و صعود الأصولية المطالبة بحكومة ثيوقراطية أمام الفراغ السياسي و الاقتصادي و الايديولوجي داخليا، و الهيمنة الامبريالية التي أصبحت تفرض شروطها السياسية و عناصرها الثقافية على المستوى العالمي عامة بما في ذلك الدولة العربية و الاسلامية، أين أخذ الحراك الاجتماعي بعدا إسلاميا أوقع السلطة القائمة في أزمة الديني و السياسي من خلال طرحين أساسيين لابد أن يكون لهما صدى في تفسير إشكالية السلطة في الجزائر.

- يقع الطرح الأول في حدود نظرية المؤامرة على الاسلام و قد سبقت الاشارة إليه.

- أما الطرح اثناني فيقوم على تكريس مبدأ "الاسلام هو الحل" و الذي لا يعتبر وليد الاصلاحات الليبرالية و فتح اقتصاد السوق و إنما هو دائما رد فعل الوعي الجماهيري العفوي تجاه مظاهر المعاناة منذ فجر الرسالة المحمدية، رأينا كيف أحدثت شرائعها انقلابا ثوريا على النظام القبلي الاقطاعي الذي هيمنت عليه سلطة الصفوة (سادة قريش) للحفاظ على مصالحها التجارية، أي العامل الاقتصادي الذي يحدد مسار العلاقات الاجتماعية والسياسية سواء على مستوى الجماعة القبلية أو على مستوى الجماعة الدولة، فكذاك شكّل هذا العامل الخلفية الاجتماعية للحلال و الحرام في الاسلام الذي شكّل بدوه شخصية الأمة الاسلامية ليس بالمعنى الديني فقط و لكن أيضا بالمعنى الثقافي الذي كرّس وحدة الدين والسياسة في تاريخ الدولة الاسلامية. و لأن الجزائريين من ورثتها فلا شك يملكون خصوصية الانتماء الثقافي يتمظهر لديهم في المعتقد الذي تولدت عنه قيمهم و معاييرهم وما يخترنونه من خبرات سيواجهون بها المعاناة الاجتماعية في ظل التغريب و العولمة، كما واجهوا بها قوى الترويض و التهميش الاستعماري الذي يأخذ اليوم شكلا جديدا مستترا تحت رداء الحداثة و الديمقراطية، هذه الحداثة التي لم يتعامل معها في المجتمع و بصفته ذو تركيبة تقليدية سوى شرائح من الصفوة للنهوض بقوى مدنية لا تبني مؤسساتها على قواعد راسخة بل على علاقات التبعية و الاستراتيجية الأمنية أي بلا أدنى شرعية اجتماعية تاريخية إلا الشرعية الثورية التي حولت المؤسسة العسكرية في الجزائر إلى الولاء البديل عنها. و في مثل هذا الأسلوب العسكري ما يتناقض مع التوجه الديمقراطي و الليبرالي الحديث في قيام الدولة المدنية فتعيش العامة من الجزائريين على هامش الحداثة لا في صميمها، فينفعلون بالواقع

والتاريخ بحثا عن مخرج اجتماعي لا بديل لهم فيه عن التعصب الديني و " الرجوع إلى القرآن والسنة " كما أجمعت عليه أجوبة أئمة عينتنا أي العودة إلى أصول يعتبرون أنفسهم فروعاً منها حسب ما استنتجناه أيضا من أجوبة العامة من أفراد عينتنا عندما سألناهم عن تصوّرهم لحل أزمة السلطة السياسية و الاقتصادية، فقال أكثرهم بعدد 21 من مجموع 30 أنه " يجب البحث عنه في الجذور عند أجدادنا" * لأن أجدادنا استرسل أحدهم " كانوا يحكمون بالشرعية الإسلامية " أي امتلاك الشرعية الاحتجاجية ضدّ الاغتراب الاجتماعي الذي يشعرون به. و نظرا لعمق هذا الاغتراب و اتساعه نحو شرائع المجتمع الجزائري و فئاته حتى المثقفة منها فسوف لن يبقى مبدأ " الإسلام هو الحل " حبيس التصورات بل سيتحوّل إلى ابداعات فيما يتعلق بربط الماضي بالحاضر و تقديم البديل الديني انطلاقا من عدّة تنظيمات مختلفة و ذات مرجعيات متباينة تفاعلت مع المجتمع الجزائري في إطار العمل الدعوي والجمعي كجماعة الطليعة، جماعة التبليغ، الجماعة السلفية، الجماعة الإصلاحية و الجماعة الإخوانية ... سعت كلّها إلى الإصلاح و نشر الثقافة العربية و تطهير العقيدة الإسلامية من الخرافات مقيدة بوصايا الحكومة و أجهزتها الرقابية على المساجد و أماكن العبادة التي تكاثرت بصفة رسمية و غير رسمية بعد أن أصبحت مكانا للحركة و النشاط كرد فعل اجتماعي إزاء التحوّلات السياسية و الاقتصادية و انعكاساتها الاجتماعية، فخرجت عن إطارها الدعوي نحو تكوين قاعدة شعبية لن تصل إليها إلا إذا احتوت معاناتها اليومية و قدمت حولا من خلال تسييس هذه المعاناة، فنكون السلطة القائمة طرفا مباشرا في عملية الاخلال بالتوازن الاجتماعي لأنها خرجت عن أحكام الشرعية الإسلامية و تدبرت أمور المسلمين خارج المرجعية الدينية. وكان ميثاق 1976 مناسبة لأول معارضة قضت بالحادية النظام القائم و لا إسلاميته.

هكذا بدأت حركة الدعوة الدينية تخرج نحو التنظيمات الراديكالية و ما بات يعرف الإسلام السياسي الذي لم يؤسس له في الجزائر في سياق الخصوصية الثقافية و الابداع النظري لمواجهة الاعراف السياسية لسلطة النظام القائم، و إنما كان ذلك في سياق التطفل على عناصر الأزمة التي " تجاوزت القوى الفاعلة " يقول أحد الأساتذة من خبراء دراستنا هذه أي أزمة ذات أبعاد سياسية و اقتصادية زادت حدّتها سياسة الانفتاح و المراجعة التي تبنتها

30 (عينة من أفراد الشعب)

* نشير هنا إلى أن هذه العبارة هي خلاصة لما تشابهت حوله أجوبة 21

سلطة الشاذلي بن جديد و التي أفرزت العوامل الفاعلة في تصاعد الاضطرابات الداخلية حولت الصراع إلى مواجهة بين أنصار الدعوة الاسلامية و عناصر السلطة السياسية خاصة بعد أن قدم الاسلاميون عريضة من توقيع الشيخ عبد اللطيف سلطاني و أحمد سحنون لتكون قاعدة للتعاون بينهما و ضبط الصراع من وجهة نظر إسلامية (الاسلام هو الحل) و لكنها رُفِضت و تمّ اعتقال موقعيها من طرف السلطة التي أعلنت المواجهة المفتوحة في أبريل 1985 بعد أن كشفت عن حركة مسلحة بقيادة المدعو مصطفى بويعلي (أحد قدماء المجاهدين) من أهدافها إقامة حاكمية الله وفق ثلاثة عناصر هي تحريم الزنا غلق محلات الخمر و منع الاختلاط، ربما هي دعائم دينية و لكنها ابتعدت عن أي مشروع تغييري تطلبه الواقع " فكان هدفه في قيام الحاكمية مجرد إدعاء يؤكد أنه كان تحت تأثير التيار الاسلامي العنيف في المشرق " يقول أحد أساتذة عينتنا، و يضيف ممثل حركة مجتمع السلم " ربما كان هدفه صادق و لكن الواقع أمر آخر " أي غياب الانسجام الاجتماعي مع طبيعة المعاناة الاجتماعية للأفراد و حقيقة الأزمة السياسية على مستوى السلطة، تلك التي كانت تعكسها " المطالب الثقافية للحركة البربرية و اضطرابات العمال والانتفاضات الحضرية منها تلك التي حدثت في سطيف وقسنطينة سنة 1986 والمظاهرات النسوية و انتفاضات الشباب في الأحياء و الاحتجاجات ضدّ الأحادية الحزبية و المطالبة بدمقرطة القطاع العام⁸⁷⁶ أكثر ممّا كان يعكسها النشاط الاسلامي الذي إنما صنعه هذا الحراك الاجتماعي بعد أن انتهى إلى أحداث أكتوبر 1988 الانقلابية، ينفي الأغلبية من أفراد عينتنا سواء كانوا أساتذة أو ممثلو الأحزاب السياسية أن تكون حدثت في إطار صراع الديني و السياسي بل " هو صراع اجتماعي سياسي " و " مشكل اجتماعي نتج عن هشاشة النظام الاقتصادي " " فليس هناك أي علاقة بين هذه الأحداث و الدين الاسلامي إنما هي مظاهر الصراع بين مراكز النفوذ السياسي و الاقتصادي " أما الأئمة و ممثلو الحركات الاسلامية فقد نفى بعضهم وجود الصلة المذكورة، و قدرّ آخرون أنها موجودة " طالما لعبت بعض العناصر الاسلامية دور الوسيط بين الشعب و السلطة " عندما حدثت القطيعة بينهما، و هو ما جعلها تتشكّل بعض العناصر القيادية الدينية إلى جانب لجان مختلفة نشير إلى أن أغلبها كانت ديمقراطية و أخرى علمانية، تمحورت مطالبهم

⁸⁷⁶ Amchichi Abderrahmane, L'islamisme en Algérie, L'harmattan, 1992 p 71

النظام اللبرالي و إدخال إصلاحات عميقة على النظام السياسي و الدستوري وضرورة إقرار التعددية الحزبية و الحريات الديمقراطية، و لم تكن هناك أي مطالب تقضي بتطبيق الشريعة أو إقامة دولة إسلامية. و هو ما يؤكده أفراد عينتنا من عامة الشعب سواء منهم الذين عايشوا أحداث أكتوبر 1988 أو من لم يعايشها مجيبين بالأغلبية 27 من 30 بأنها " حدثت من أجل إقرار التعددية الحزبية " و لم يشير إلى ارتباطها بالاسلامية سوى ثلاثة منهم حيث اشتركت إجاباتهم فيما معناه " أن انتفاضة أكتوبر 1988 أخرجت الدعوة الاسلامية من السرية إلى العمل الحزبي القانوني " و لا تؤكد هذه الاجابات المرجعية الدينية في أحداث أكتوبر 1988 بل تنوّه إلى الاصلاحات الدستورية (دستور 1989) التي أقرت التعددية الحزبية و انفتاح سياسي حول القيادات الدينية إلى زعامات توظف نظرية "الاسلام هو الحل " و لكن بدون مشروع و بعيدا عن أي طرح سياسي إلا ما تظاهرت به بعفوية و فطرة عمّت الأفراد والمجموعات و المؤسسات، لا يحددها انتماء طبقي أو وظيفي فقط مثلت رد فعل اجتماعي عبر ظاهرة التدين الفاقدة لصلتها بالإسلام السياسي الذي اكتشف أنه نزل محطة خاطئة في مسار التغيير و أوهمت الرأي العام الوطني و العالمي بوقوع السلطة في إشكالية الدين و السياسة.

ثانيا: الاسلام السياسي و تحديات الواقع السوسيوثقافي في الجزائر

عندما تجاوز مبدأ " الاسم هو الحل " الاصلاح الفردي والاجتماعي إلى الاصلاح السياسي و عندما خرج من دائرة المساجد إلى الدوائر الحكومية و المجالس الشعبية والانتخابية أصبح هو الاسلام السياسي المبني على الالتزام و الأصولية. و كل من الالتزام و الأصولية أخذ أبعادا ارتبطت بطبيعة التحولات الكبيرة و المتسارعة التي أفرزتها تحديات النهضة الأوروبية و انعكاساتها على الحراك الداخلي للمجتمعات العربية والإسلامية بعد انهيار ما تبقى من الامبراطورية العثمانية و تلاشي سلطة الخلافة واستبدالها بسلطة الحاكم المنتخب أو المنتدب التي اعتبرها الفكر الديني بدعة و أسلوب سياسي دخيل أدخل المجتمع الاسلامي في التبعية الغربية و ارتدّ به نحو الضلالة بإهمال قيم و معايير النظام الاسلامي، فكان ذلك هو الديني الذي بدأ يواجه بين الفكر العلماني وخطاب الامامة.

1. خطاب الامامة و اغترابه في الجزائر

دعت الأزمة الاقتصادية و السياسية في الجزائر و ما أنتجتة من بطالة و فقر و معاناة و حرمان اجتماعي إلى الالتزام بالدين للبحث عن الخلاص الاجتماعي في أصول الاسلام و تقديم البدائل السياسية باسمه والتي ظلت مقيدة بأدبيات التنظيمات الناشطة خارج خصوصية المجتمع الجزائري المحلي و نقصد بها تلك الحركات التي تعصبت للإسلام بخطاب إيديولوجي يدعو إلى نموذج الخلافة و مبدأ الحاكمية (الحكم لله) في إطار ما عرف بالإسلام السياسي الذي قاد إلى جدال ديني و السياسي آخذا له بعدا إقليميا و يطرح إشكالا على مستوى الأنظمة العربية و الاسلامية تحت تأثير الحركة العولمية بمختلف أساليبها التقليدية كالاستعمار المباشر و الانتدابات و الحماية العسكرية أو أساليبها الحديثة كالهيمنة الاقتصادية و التبعية و فرض الوصايا التجارية و الاجتماعية على المسلمين.

و تعتبر هذه الأساليب خاصة التقليدية منها من المظاهر التي أثارت صحوة إسلامية بزعامة رجال الفكر الديني مع أواخر القرن 19 أمثال جمال الدين الأفغاني و عبد الرحمن الكواكبي و محمد عبده ثم رشيد رضا و حسن البنا بحلول القرن العشرين، الذين قدموا الحل الاسلامي عبر نظرية إصلاحية دينية سياسية ارتبطت بالوجود الاستعماري و الاستبداد الداخلي للسلطة المحلية و ما تسبب في من تخلف و تدهور أحوال الشعوب في تلك المرحلة من تاريخ الدولة العربية و الاسلامية. فكانت العروة الوثقى* خطابا نضاليا نهضويا لتحريك الاسلام السياسي ضد التخلف و الاحتلال الاجنبي و سلطة الاترك الاستبدادية وانحرافها عن المبادئ و القيم الاسلامية.

و لم تطرح هذه الحركة الإصلاحية نظرية الحكم الاسلامي في إطار الموروث من الممارسات السياسية التي كرسّت التخلف و انتشار البدع و الخرافات و الاستسلام للتبعية و الاحتلال، و إنما أرست قواعد النهضة بعقلنة أحكام الشريعة و توظيف المنطق الثوري فيها، فكان لها صدى في حركة الاصلاح الجزائرية لمقاومة الاستعمار حيث تبنت نفس الخطاب التوعوي الديني القائل بضرورة تحرير الاسلام من الشوائب و الخرافات و الأحكام السلبية تلك التي كانت عاقلة بالذهنية الجزائرية، يعكسها السلوك الديني و الاجتماعي عند الغالبية من أفراد المجتمع خاصة القرويين في الأرياف و المناطق الداخلية أين كانت ترتفع نسبة الأمية

* : المجلة التي كان يصدرها كل من جمال الدين الافغاني و محمد عبده من باريس 1884

و الجهل، جعلت مهمة الاصلاح الديني في الجزائر صعبة الانجاز و كذلك بسبب الدور الذي كانت تؤديه بعض الزوايا في تكريس الجهل و تدجين الجزائريين للحفاظ على مصالحها المادية و مكاناتها الاجتماعية بتدعيم من إدارة الاحتلال الفرنسي، فبقى الاصلاح الديني و ما امتد منه نحو السياسي كالوقوف في وجه الاحتلال و الالتزام بعروبة الجزائر و سيادتها الاقليمية مبدءاً تتعصب له جماعة من العلماء المسلمين لا علاقة لهم بأي تنظيم سياسي بل " دورهم ثقافي " يقول اثنان من خبراء دراستنا، كما ينفي أيضا كل من ممثل جبهة التحرير الوطني و ممثل حزب التجمع الوطني الديمقراطي صلة هؤلاء العلماء بأي تنظيم سياسي " لوجود اختلاف في طرح الأفكار بين النضال السياسي والاصلاح الديني " و كما تتفق كل إجابات عينتنا من عامة الشعب حول ما تعرفه عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أنها " جمعية دينية اقتصت بالتربية و التعليم " وبمعنى آخر نريد توضيحه هنا هو ابتعاد الخطاب الاصلاحى عن مستوى الادراك الفقهي لدى الغالبية من الشعب الجزائري المحاصر آنذاك بشبح الأمية و المقيد بأغلال الاستعمار الأمر الذي جعل الاسلام السياسي ذو المنطق الاصلاحى كما أسس له السلفيون الاصلاحيون في منطقة الشرق العربي يغترب في الجزائر منذ العشرينيات و الثلاثينيات من القرن العشرين، و من ثم تراجع أي مشروع ثيولوجي لإقامة السلطة في تصور الجزائريين ولسنا نقصد بذلك تراجع الدين الاسلامي في وجوب المقاومة، و لكن أن نوظف المصادقية التاريخية في تفسير جدال الدين و السياسة حول السلطة في الجزائر و توضيح الامتداد التنظيمي في تحريك الاسلام السياسي الذي ننفي عنه المرجعية القاعدية و الفكرية في بلادنا، بل هو استيراد لأدبيات إصلاحية احتاجت إلى مستوى من الادراك الفقهي كان أغلب الجزائريين على مسافة منه بسبب أوضاعهم الاحتلالية و استبداد نظام الحكم منذ السلطة العثمانية. فلم يستطع علماء الاصلاح الديني في الجزائر أن يضعوا مشروعا سياسياً نظرا للضغط الاحتلالي من جهة و صعوبة اختراق الذهنيات البالية من جهة أخرى إلا ما أنجز في حدود الظروف الاجتماعية و المادية المتاحة كالتعليم و الارشاد و التربية تناولتها مؤلفاتهم و نداواتهم المحتشمة بسبب الرقابة الاستعمارية التي عجزت رغم أساليبها القمعية عن استئصال المحرك العقائدي لدى أفراد المجتمع بمختلف انطباقاتهم الاجتماعية و إن لم ينتجوا نظرية دينية سياسية فقد التزموا بالإسلام كمتغير أساسي في إنتاج شخصية المواطن و تحريك النضال الوطني ضد الوجود

الاستعماري، و أصبحت المواطنة هي النزعة السياسية التي زرعت الوعي القومي و كرست العقلانية الدينية من خلال الحقوق والواجبات الحق في السيادة و الواجب الوطني بمعزل عن أي اشتباك ديني سياسي حول السلطة التي أخرجتها المفاهيم الليبرالية و الاشتراكية من مضمون الخلافة و الإمامة لتعرف من منظور اجتماعي يجردها من الحق النبوي و الحق الالهي و يجعلها غاية و وسيلة للتنافس على مراكز القوة، واستبدال الخليفة الأموي و العباسي و الامام العلوي والإدريسي وأمير المؤمنين الفاطمي و المرابطي و الزياني وغيرهم ممن احتكروا الأنساب و الألقاب متعاقبين على حكم الدولة الاسلامية في المغرب العربي، استبدلوا بزعماء القومية والوطنية وهم الانقلابيون السياسيون الذين سيتعاملون مع الفكر الحديث في سياسة الحكم منهم من استجاب له ومنهم من يرفضه و منهم من توسط ذلك بين الاستجابة و الرفض، تحكم مواقفهم هذه المرجعيات الثقافية و الهوية الدينية.

هي إذن مواقف الزعامة الجزائرية التي أسست سلطة الاستقلال و خاضت التجربة السياسية الحديثة بانتهاج الاشتراكية نموذجا للحكم و نظاما اجتماعيا تسبب في الغضب الاسلامي المستورد من المشرق العربي و المستوحى عن الخطاب الايديولوجي للإخوان المسلمين في مصر و سوريا الذين ألبسوا الاسلام ثوب السياسة مباشرة و كأنهم يعيدونه إليه بعد زوال الخلافة الاسلامية في العام 1924 و إقامة الحكم الجمهوري. حينها تحرك الاسلام السياسي مرة أخرى لينازع السلطة و يصبح طرفا في الصراع لا متغيرا فيه و أن يتجاوز الشعائر والعبادات والزهد، ويخوض غمار الانتخابات و يحتل المجالس البرلمانية بزعامات دينية كحسن البنا و عبد القادر عودة و السيد قطب في مصر ومصطفى السباعي في سوريا، نظروا لذلك قبل أن يقفوا موقف المعارض لسياسات الحكم الاشتراكي فأنتجوا منظومة فكرية إيديولوجية بأدبيات فقهية من النصوص الشرعية (القرآن و السنة) لتكريس مبدأ الاسلام هو الحل و إقامة حكومة إسلامية حقيقية لا أسماء دينية فقط انطلاقا من كون " الاسلام لا يسمح للجماعة بأن تبقى بلا إمام"⁸⁷⁷ و أن السلطة هي التي تكون الأداة للدعوة إلى الله و بالتالي تصحيح الأحكام الدستورية و الوقوف ضد القوانين الوضعية المستوردة عن الأساليب الثورية في العالم آنذاك و المقصود بها الماركسية و اتساع نشاطها عبر حركات التحرير الوطنية و مشروع التنمية الاجتماعية و الاقتصادية بعد الاستقلال. أدى ذلك إلى اتساع

⁸⁷⁷ حسن البنا، مذكرات الدعوة و الداعية، المكتب الاسلامي، بيروت

ميدان الدعوة الاخوانية لاسترجاع الامامة فتصبح العالم الاسلامي كله بتصدير خطابها الايديولوجي، استقبله الجزائريون من جمعية القيم الاسلامية بعد الاستقلال للاحتجاج و مناهضة السياسة الاشتراكية التي انتهجتها السلطة في عملية التنمية الوطنية ثم تحولت احتجاجاتهم إلى دعوة إسلامية لا تملك البديل النظري و الفكري لاعتراضاتها وتنديداتها سوى ما تستورده عن السلفية الاخوانية و الذي لم يكن ليلتقي مع ما كان ينفرد به المجتمع الجزائري في تلك الفترة من تاريخيه و نقصد به بؤس الواقع الاجتماعي و تدهور الوضع الاقتصادي و الفراغ السياسي و ما كان يعانيه الجزائريون من تخلف على المستوى الفكري و العلمي، بالإضافة إلى انعكاسات الفكر الليبرالي و الماركسي الاشتراكي والشيعي على النخبة المثقفة من الجزائريين الذين تزعموا و قادوا الحركة الوطنية. فلم يجعل ذلك للإسلام مجالاً متميزاً و لم تتمكن إيديولوجية الاخوان المسلمين من أن تخترق حدود جماعة الدعوة الاسلامية في السبعينات و الثمانينات من القرن العشرين مثل الشيخ عبد اللطيف سلطاني و الهاشمي التيجاني و أحمد سحنون و محفوظ نحاح و تلامذتهم المتعاطفون معهم و البعض من طلبة الجامعة، يريدون الوقوف في وجه الاختيار الايديولوجية والسياسي للنظام القائم و الدخول في جدال مع السلطة على غرار النهج الاخواني الذي لم تحتويه خصوصية المجتمع الجزائري شعباً و نخباً، فيقول عنه الأساتذة منهم في عينتنا " أنه حركة لعبت دوراً أساسياً في جو سياسي و فكري مختلف " و أنه " حركة صعبة الفهم في مواقفها، فهل هي تحارب المجتمع أم هي تحميه " و يقول ممثل حزب جبهة التحرير " أنها حركة تصطاد في المياه العكرة " و هي " حركة من صنع أمريكا لتهديد السلطة في مصر " حسب ممثل حزب التجمع الوطني الديمقراطي، و يضيف ممثل جيل جديد " أنها حركة أدخلت البلاد العربية و الاسلامية دوامة من العنف و تأخر اقتصادي و سياسي " أما التنظيمات الاسلامية كحركة النهضة و حركة مجتمع السلم فتراها " حركة أصولية ظهرت كرد فعل بعد سقوط الخلافة " .

و إن كانت هذه الاجابات الأخيرة لا تبدي موقفاً من الايديولوجية الاخوانية، فكذلك لا تصرح أو تؤكد اعجابها بهذه الحركة أو انتماءها الفكري إليها رغم أنها تنظيم اسلامي. وكذلك لم نعثر على أي موقف مؤيد أو تابع لهذه الايديولوجية الاخوانية عند أئمة عينتنا وهم يكتفون في إجاباتهم بالتعريف بهذه الجماعة. ربما كان ذلك تحاشياً للدخول في تفاصيل سياسية، و لكنه أمر يفترض لدينا اغتراب هذه النظرية التي تعتبر من مرجعيات الاسلام السياسي من

حيث طرح الايديولوجي و وقوع اشتباك الديني و السياسي لاسترجاع سلطة الخلافة و الامامة الدينية. و ما يؤكد هذا الافتراض هو التصور المحايد و الشبه الجماعي لدى عينتنا من عامة الشعب حول جماعة الاخوان المسلمين حيث يرونها بعدد 25 من مجموع 30 " أنها حركة سياسية متطرفة تسعى للوصول إلى للسلطة " و أغلبها لا يعرف مسارها الدعوي و نشاطها السياسي و لا حتى من هم مؤسسوها و زعماءها لأنهم "لم يتناولوها في المدارس " يقول أحدهم، فمناهج التربية الوطنية في الجزائر لم تكن لتهم لما يعارض النهج الاشتراكي من جهة، و من جهة أخرى أصبح المسلم هو المواطن الذي صنعتة قداسة الثورة التحريرية ملتزما بالوطنية التي هي شعور مرتبط بالأرض و الاقليم الجغرافي لا بالنسب الديني وتوريث الالقاب، بل هو الانتماء إلى وطن تقوم فيه العلاقة الاجتماعية بين فرد طبيعي يتولى الولاء له و للقيادة السياسية، و مجتمع سياسي (السلطة) يتولى الدين كما يتولى أي مشروع تنموي. و يعطي كل ذلك معنى واحد تشترك فيه إجابات عينتنا من عامة الشعب حول المواطن " فهو فرد في المجتمع لديه حقوق و عليه واجبات " هذا المعنى الذي تعلمه المدارس أين تحدد هذه الحقوق و الوجبات انطلاقا من الخلفية الايديولوجية للنظام القائم والتي لا تختلف حتما مع مبادئ الاسلام حسب خطاب السلطة الذي يتعامل مع كل فئات المجتمع بمبدأ الشرعية الثورية كان الجهاد من مقوماتها أي تحالف الدين و السياسة واتفاق ضمني يجعل الاسلام مرجع الدولة تؤكد المادة 2 من دستور الجزائر "الاسلام دين الدولة" فتكون " السلطة مبنية على الشرعية الثورية و الدينية في آن واحد " يقول أحد الاساتذة وتكون الشرعية الدينية هي جزء من الشرعية الثورية " يقول الثاني و يتفق ممثلو التنظيمات الاسلامية على أن " الشرعية الثورية هي رمزية مقابل الشرعية الدينية " .

فالاسلام السياسي في الجزائر إذن و استفزاز اشتباك الديني بالسياسي يكون من صنع التحولات الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و خطاب دخيل استند عليه أصحاب الدعوة فباتوا يعرفون بالإسلاميين رافعين لشعار الدولة الاسلامية الذي حولوه إلى تنظيم سياسي سمحت به الانقلابات السياسية في نظام الحكومة الجزائرية من وجهة نظر إيديولوجية تسييرية و ليس حلاً لأزمة بين الدين و السياسة أو ممارسة للإسلام السياسي كما تظاهرت به سنوات الثمانينات و التسعينيات من القرن العشرين، حيث سعدت التنظيمات الاسلامية إلى مستوى حركة نشطت في جو التعددية التي أتاحتها دستور 1989، منحت الفرصة

التنافسية لكافة الاتجاهات الفكرية و السياسية من خلال المقاعد البرلمانية التي تمكن منها الاسلاميون بعد أن تحزبوا عبر تنظيمات مختلفة اتخذت لها نعوتا و ألقابا أصولية كالجبهة الإسلامية للإنقاذ و حركة النهضة و الإصلاح و حركة المجتمع الإسلامي وهي ألقاب تشير إلى توظيف التراث الثقافي لامتلاك الشرعية "يتفق على ذلك أساتذة و ممثلو الأحزاب من خبراء عينتنا الذين رأوا أيضا " جزء من العقيدة " حسب الأئمة و لأنه " يجب أن تكون هذه التنظيمات مثال عن السلف الصالح في إثبات السياسي " في رأي ممثلو التنظيمات الإسلامية. و لم تظهر هذه التنظيمات الإسلامية ذات البعد السلفي كما تدعيه في مركز قوة تجعلها تقدم مشروعا تنافسيا على السلطة إلا بعد ما فقد أفراد المجتمع ثقهم في القيادة القائمة لحزب جبهة التحرير الوطني بسبب المعاناة الاجتماعية و تقييد الحريات الفكرية، أي انطلاقا من الضرورة الاجتماعية التي عادت بالشعب الجزائري إلى منطق الجماعة في البحث عن الأمن و العدالة و تحديد العلاقات الاجتماعية من خلال المقدس الموروث عن العقيدة الإسلامية و التمرد على الأساليب الوضعية في الاقتصاد بتواطئ الاتجاهات السياسية التي كانت تحاصر إيديولوجية جبهة التحرير الوطني بداخله و خارجه و من داخل الوطن و من خارجه، فوظفت المبدأ الديني (المقدس و الموروث) لكسب الشرعية الاجتماعية حتى و لو كان ذلك بطرح اختزالي غيب البعد الثقافي للمجتمع الجزائري، والتزم بمذهبية أصولية كشفت عن المسافة الفكرية بين القاعدة الشعبية و القيادة الإسلامية والاختلافات بين الزعامات القيادية حول مشروع التغيير و إقامة الدولة الإسلامية، و هو "اختلاف إيديولوجي سياسي من أجل السلطة " يقول ممثل حركة مجتمع السلم " هو اختلاف في التنظير إلى السلطة حسب ممثل حركة النهضة و " هو اختلاف في المسارات التكوينية و الإيديولوجية " و "اختلفوا فيما بينهم لأنهم أخطوا أوراقهم" كما يرى أحد الأساتذة من عينتنا.

فلم يكن هذا الاختلاف سوى مؤشرا عن اغتراب نظرية الإسلام السياسي في سياق الصراع القائم في الجزائر منذ الاستقلال، خاصة إذا ما أشرنا إلى أن عناصر الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي حشدت أغلب الأصوات في لعبة الانتخابات التي دخلتها، كانوا من المنخرطين في جبهة التحرير الوطني حتى و إن " كانوا قلة منهم " كما أجمع على ذلك أساتذة عينتنا ثم انفصلوا لحد الاشتباك الذي يفسره خبراءنا من ممثلي الأحزاب السياسية " بالصراع على

السلطة " في حين يفسره ممثلو التنظيمات الاسلامية "أنه يعبر عن فساد القيادة في حزب جبهة التحرير الوطني " و لا يجد الأئمة في ذلك ما يستحق التأويل بإجماع عددهم في عينتنا، لأنه و حسب ما عللّ به أحدهم " أن الاسلام شريعتنا المشتركة في كل الأحزاب والجبهات، و أن خروج بعض العناصر من جبهة التحرير الوطني نحو الجبهة الاسلامية للإنقاذ لا يعني أن هؤلاء لم يكونوا ملتزمين بالإسلام" كما لا يعني أيضا في تفسيرنا أن ايدولوجية الحزب الحاكم الحادية أو غير إسلامية، إذ لم يكن خطاب السلطة متطرفا عن المبادئ الاسلامية بل يبدو متحفظا في مواقفه و اتجاهاته ذات المرجعية الاسلامية كما يبدو ذلك من خلال المؤسسات الدينية القائمة على مستوى جهاز الحكومة كوزارة الشؤون الدينية و ما تقف عليه من أماكن العبادة و تأطيرها لعملية التنشئة الاجتماعية و الدينية في المدارس و المعاهد التكوينية كقنوات رسمية لصناعة الوعي الديني الذي يبقى رغم ذلك مرهونا بالتحديات السوسيوثقافية كعوامل فاعلة في تحديد خصائص هذا الوعي لدى الغالبية من أفراد الشعب و قدرتهم على إدراك أمور دينهم العقائدية إدراكا مستمدا من ثقافتهم الذاتية، يعكسها مستوى من التكوين و التدبير يُبعدها عن أي إشكال سياسي/ ديني في حجم الصراع من أجل قيام دولة الإمامة أو الخلافة و هو ما نستقرأه كالتالي:

- إن الاسلام السياسي في الجزائر و إن كان قد حوّل العديد من المحللين إلى تيار جرف كل الجزائريين بانضمامهم و تعاطفهم مع التنظيمات الاسلامية خاصة الجبهة الاسلامية للإنقاذ، فإنه يظل معركة لا نقول قادها و لكن استقرها رجال من الدعوة الاسلامية " انقلبوا إلى رجال السياسة " و " انحرفوا بالدعوة نحو المعارضة" كما يقول أستاذان من عينتنا ويقول الثالث " جعلوا من السلطة عاملا مشتركا بين الداعية و السياسي " هي إذن المعارضة من أجل السلطة باسم الاسلام الذي يحملونه خطابا إيديولوجيا يتناقض مع الموضوعية الاجتماعية في سياقها التاريخي و الثقافي بتوظيفه لمفاهيم جاهزة هي من صنع الحركات الدينية الراديكالية منذ أكثر من قرن في الزمن كالهابية و الاخوانية وغيرها يريدون بها تحريك الجزائريين الذين يشتركون في نفس المعاناة الاجتماعية و يجمعهم اسلاما يقال عنه شعبيا يعكسه سلوكهم الديني اليومي كارتياح المساجد للصلاة، و لم يحدث أن منعت السلطة عنها أحدا، و أغلب من قابلناهم في دراستنا هذه من عامة الشعب يقيمونها بانتظام، في حين يتراجع عددهم إلى 10 من ثلاثين ممن يحفظون القرآن ويرتفع إلى 16 من ثلاثين

يحفظون بعض السور منه و 4 لا يحفظون منه شيئاً و لكنهم "يستمعون إليه إن لم يقرءوه بأنفسهم " أجاب اثنان من هؤلاء الأربعة، و قد يرجع السبب في ذلك إلى ضعف مستوى البعض منهم في اللغة العربية التي هي لغة القرآن و الأحاديث النبوية، وجدنا اثنان منهم فقط من ثلاثين يحفظون الكثير منها أما البقية فلا يحفظون إلا القليل منها بعدد 19 من مجموع ثلاثين و 9 لا يحفظون إلا حديثاً واحداً أو اثنين، و لكن قد يطالونها من حين لآخر أجاب أحدهم. أردنا بهذه الالتفاتة أن نشير إلى أن مبدأ الرجوع إلى القرآن و السنة النبوية الذي تبنى عليه نظرية الامامة و الخلافة يخضع إلى رؤية موضوعية تخلص إلى اغتراب الاسلام السياسي بين أفراد الشعب الجزائري بما في ذلك نخبه.

أولاً: من حيث الموقف السياسي المعلن عنه في خطاب السلطة تجاه هذين المصدرين (القرآن و السنة) و انطلاقاً من كون الاسلام دين الدولة، فنجدها دائماً تؤكد المرجعية الاسلامية للهوية الجزائرية فتحرص على الظهور كسلطة ضمن صفوف المصلين في كل المناسبات الدينية و تقيم المسابقات السنوية لمكافئة حفظة القرآن الكريم، و تخريج شيوخ الترتيل و الأداء و التجويد، إلى جانب ملتقيات الفكر الاسلامي التي تجمع رجال الفقه وشيوخ الدعوة من الأقطار الاسلامية، و قد وجدنا في عينتنا من يشارك فيها كـ بعض الأساتذة اثنان من مجموع خمسة، و ممثلو الأحزاب السياسية و التنظيمات الاسلامية بعدد 2 من 5 و كذلك الأئمة بعدد 3 من 5 و أيضاً من يحضرها أو يتابعها في عينتنا من عامة الشعب بعدد 5 من مجموع ثلاثين.

و إذا ما ابتعدنا بالرؤية الموضوعية نحو التصور الذي يعكسه الوعي الديني عند الأغلبية حول ما مدى تفعيل أحكام الشريعة الاسلامية على مستوى السياسات الحكومية كـالقضاء مثلا الذي يعتبر النواة الأساسية في تفسير الضرورة الاجتماعية لوجود السلطة منذ الجماعات الأولى في تاريخ البشرية كونه مصدر الأمن و التوازن في كل المجتمعات، فإننا اصطدمنا بإجماع شبه كلي (25 من 30) ينفي أن يكون القضاء الجزائري يطبق أحكام الشريعة الاسلامية، و دلائلهم على ذلك وجود أماكن الدعارة و اقتراف الزنا و بيع الخمر و هي من الآفات التي يضع لها النص الشرعي حدوداً من تعديها فهو ظالم لقوله تعالى "وتلك حدود الله فلا تعتدوها و من يتعد حدود الله فألئك هم الظالمون"⁸⁷⁸ إلا أنهم لا يشيرون في

⁸⁷⁸ القرآن الكريم سورة البقرة آية 229

غالبيتهم إلى أي فساد سياسي أو غياب الحاكم الامام أو الخليفة كدليل على عدم تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية، و لم يشيروا إلى أي انحراف عن مبادئ الحكم الاسلام في السلطة أي الاحكام السلطانية التي لا تفقهها الغالبية الشعبية و من يفقهها لا يرى لها علاقة بالدولة الحديثة بل هي "نظرة من التاريخ لتصور المستقبل" و هي " رؤية أيديولوجية خاصة و بناء مثالي " في نظر الاساتذة من خبراء دراستنا، و يرى ممثلو الأحزاب السياسية و التنظيمات الاسلامية " أنها لم تعد تصلح في الدولة العلمانية " إذن هي القطيعة التي تؤكد اغتراب نظرية الامامة في الجزائر.

و ثانيا: من حيث العلاقة التي تربط هذه التنظيمات الاسلامية في الجزائر بمحيطها السوسيوولوجي المتحرك، يجعلها علاقة محكومة بطبيعة البعد الثقافي الذي تعكسه المواقف المتباينة فكريا و المتقاربة عمليا تجاه الخطاب الاسلامي و ليس تجاه الاسلام كشرعية و منهج. و هنا تكمن المفارقة التي تجعل خيار الاسلام الاجتماعي و السياسي الذي يناقش خيار السلطة المختلف و المغاير، يكتسي طابعا استهلاكيا كغيره من السياسات التي تتصارع حول السلطة و لا علاقة له بما هو ديني " إنما هو استخدام للدين لخلق العداء " أو المعارضة كما يتفق على ذلك الأغلبية من خبراء أساتذة هذه الدراسة و أئمة و ممثلو أحزاب سياسية ينفون وجود أي بعد ديني في هذه التنظيمات الاسلامية المتصارعة على مستوى السلطة في الجزائر نظرا لاغتراب خطابها الصحوي و الاصلاحى من حيث محتواه و تفعله عن حقيقة الأزمة الاجتماعية، من خصائصها المتغير الثقافي الذي يهمله الفاعلون و الناشطون السياسيون في تأطيرهم للأزمة من بينهم الاسلاميون الذين يستهلكون المتغير الاقتصادي المتمثل في فشل مشروع التنمية و ما ترتب عنه من اخفاقات في تحقيق العدالة الاجتماعية، و المتغير السياسي المتمثل في الأحادية الحزبية و استبداد النظام و ما ترتب عنه من اخفاقات في بناء دولة وطنية قوية. فأرادوا استدراك ذلك بل استغلال هذه الاخفاقات بتوظيف المقدس دون مراعاة البعد المفاهيمي و مستوى الادراك العام لدى القاعدة الشعبية موضوع الاستهلاك السياسي و العقائدي من جهة، و محاولاتهم غض النظر و احاث القطيعة مع الاتجاهات المتنافسة أيديولوجيا على مستوى الحراك الوطني و بناء الوطنية من جهة أخرى. و كل من الجهتين تفسر اغتراب نظرية الاسلام السياسي في الجزائر و تؤكد الوهم الذي يقوم عليه جدال الديني و السياسي حول السلطة، لأنه و إذا ما التفتنا إلى

المستوى المفاهيمي لدى القاعدة الشعبية الواسعة من أفراد الشعب نجده مرتبطا بظروفه التاريخية وسياقه الثقافي يعكسها مواقفهم الفكرية و العملية كما أشرنا. فبعد أن كشفت التحولات العنيفة التي تلت أحداث أكتوبر 1988 عن حركة مصطنعة تطلت على الأسباب الحقيقية للانتفاضة، فاحتوت المتظاهرين و المنتفضين بتوظيفها لخطاب طقوسي استجاب له العديد منهم تحت تأثير المعاناة الاجتماعية و الشعور باللاعادلة والظلم، فاتخذوا موقفا مواليا للتنظيمات الاسلامية لم يلبث أن تبين أنه تأسس على معادلة خاطئة في نظرية الاسلام السياسي جعلت من تسييس الدين الاسلامي وسيلة لا غاية، لأن هذه التنظيمات السلمية منها و العنيفة افتقدت مشروعا بديلا لحل الأزمة الاجتماعية واتّضحت الهوة بين زعماءها و المناصرين لها و من تم توظيفهم، كانوا معظمهم على مسافة فكرية و معرفية من أحكام الشريعة الاسلامية و فقهاء⁸⁷⁹، كان يكفيهم فقط أنها شريعة السماء التي تقوم على العدالة والمساواة، و من أجل ذلك سيكون الالتزام بطاعة زعماء التنظيم الاسلامي - خاصة الجبهة الاسلامية للإنقاذ - من الواجب الديني كما يعلّله هؤلاء بفتوهم المستوردة عن الفكر الاخواني، زرعوا من خلالها وعيا متمردا أو ساخطا لا وعيا دينيا سرعان ما تلاشى إزاء الفراغ الايديولوجي الذي تواجدت فيه الحركة الاسلامية بعد المواجهة الانتخابية و البرلمانية كما عجزت عن تأسيس مرجعياتها التاريخية كحركة إصلاحية صحوية وريثه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فلا يعتبرها الوعي الفكري امتدادا لها " لأن جمعية العلماء المسلمين جمعت العلماء بمعنى الكلمة " و " كان لها دورا ثقافيا تعليميا لا سياسيا " يقول الاساتذة في عينتنا، و ينفي ممثلو الأحزاب السياسية أي علاقة بين سلفية جمعية العلماء وحركة التنظيمات الاسلامية المتواجدة اليوم في الساحة " لأن هناك اختلاف في طرح الآراء " يقول ممثل جيل جديد. أما الارتباط و الامتداد الذي تؤكد التنظيمات الاسلامية في دراسنا فلا يراها ممثل حزب جبهة التحرير الوطني سوى "استراتيجية لشرعنة الصراع القائم".

كما ينفي هذا الامتداد أيضا الاختلاف في التكوين الأيديولوجي بين علماء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و زعماء نظرية الاخوان الجهادية التي يتبناها التنظيم الاسلامي في الجزائر، إذ يتفق الجميع من خبراء دراستنا " أن السيد قطب كان منتجا لنظرية متشددة ومتعصبة تدعو لإقامة الخلافة أما عبد الحميد ابن باديس فكان سلفيا اصلاحيا يدعو إلى

⁸⁷⁹ الأمر الذي تؤكد لدينا في دراسة سابقة لنا " ركة الاسلامية في الجزائر بين الحقيقة و الوهم، أطرحة ماجستير 2001

تحرير الوطن و الدين من الخرافات " و يبقى هذا الأخير إلى جانب الشيخ عبد الرحمن الجيلالي مرجعا الدين و الفقه الاسلامي في الوعي الديني للجزائريين وجدنا منهم 25 من مجموع 30 لم يذكروا أحدا آخر ممن خاضوا حركة الدعوة الاسلامية بعد الاستقلال ولا من خاضوا صراع الدين و السياسة حول السلطة منذ سبعينيات القرن العشرين إلى يومنا هذا وهذا ما يؤكد اغتراب نظرية الاسلام السياسي في المجتمع الجزائري كموقف أولي. أما الموقف الثاني فيكمن في تعامل الوعي الديني و السياسي و الاجتماعي مباشرة مع هذه التنظيمات الاسلامية التي تحصن نفسها بالمقدس المشترك، فكان ينبغي أن تحشد كل الأصوات و تفوز بالرضى الجماعي. إلا أنها لم تتناول هذا المقدس بلغة اجتماعية يفهمها الجميع و لم تستطع أن تتميز في إطار التعددية الحزبية كطرح مختلف أو مغاير و تقدم بديلا تقترب به من الشريحة الاجتماعية الواسعة، فلم نعثر في عينتنا من عامة الشعب ممن ينتمي إلى أي تنظيم إسلامي سياسي جامعيين كانوا أو غيرهم معللين ذلك و بما تشابهت فيه إجاباتهم " بأنها حركات لا تختلف عن مثيلاتها الحزبية المتصارعة على مصالحها ". ربما كان عددهم (30) لا يكفي لتعميم هذا الموقف و لكنه يظل مؤشرا يبعد أي صورة لاشتباك الديني و السياسي في إطار التعددية الحزبية الناشطة على مستوى النظام القائم في الجزائر، إنما " هو الصراع الذي تعرفه كل الدول " في نظر أحد الأساتذة وهي " تسعى إلى السلطة لا إلى تطبيق أحكام الدين و تعاليمه " يقول الأئمة بعدد 3 من مجموع 5 و " لا تعكس صورة حقيقية عن النضال باسم الاسلام " يقول ممثل حزب التجمع الوطني الديمقراطي خاصة و أنها تتفق مع المبدأ الديمقراطي الذي غالبا ما ترفضه نظرية الامامة و الخلافة، و إذا كان ممثلو الحركات الاسلامية يرونه " طرح عصري في دمج السياسي بالديني " فإنه يمثل بالنسبة للآخر سواء كانوا سياسيين أو نخبة المثقفين أو غيرهم من عامة الشعب دليلا عمليا على وجود " النزعة النفعية بدلا من النزعة الدينية " كما يقول أحد الأساتذة. و تجلّت هذه النزعة النفعية في عملية الائتلاف السياسي التي اتفق عليها العديد من الأحزاب السياسية و التنظيمات السياسية، فغيّبوا بذلك مبدأ المعارضة الذي يُبنى على أساسه جدال الديني و السياسي في نظام الحكم الحديث. أما * و قد ائتلفت التنظيمات

* 99 2002 ضمّ كل من جبهة التحرير الوطني، التجمع الوطني الديمقراطي، حركة النهضة، حركة مجتمع السلم. ارتقى هذا الائتلاف إلى تحالف سنة 2004 ضمّ جبهة التحرير الوطني، حركة مجتمع السلم، التجمع الوطني الديمقراطي، و كذلك ما عرف بالميثاق التأسيسي () .

الدينية فيما بينها فلا شك أن الاستهلاك السياسي سيكون ذو منطق نفعي يبرره خطاب السلطة بالحفاظ على المصلحة العليا، و يقول عنه خبراءنا " إنه تحالف و ليس ائتلاف فرضته الظروف السياسية و الاقتصادية في البلاد " فهو " لعبة سياسية " كما يراه العض منهم و " هو تحالف لتمكين التعددية من ممارسة السلطة " و يراه أئمة المساجد و ممثلو الحركة الاسلامية " أنه ضرورة حتمية إذا كانت الأهداف مشتركة " و إذا كانت الاهداف مشتركة فإن مشروع الدولة الاسلامية يصبح مجرد رؤية لا مضمون لها في عملية الحراك السياسي و الاقتصادي، و ليس هناك نظرية تغييرية نحو سلطة الحاكمة بل هي " تنظيم مسالم " لا يعارض إلا لينازع الحزب الحاكم على السلطة، و تبقى الحاكمة مبدأ الاسلامي " مجرد عبارة لا وجود لها في طموحاتنا السياسية " يقول ممثل حزب جبهة التحرير الوطني . الحزب الحاكم - و " مجرد شعار أو تعبير شخصي لا علاقة له بالشرعية الاسلامية " حسب تصور كل من ممثل حزب التجمع الوطني الديمقراطي و حزب جيل جديد.

- كما استقرأنا ذلك أيضا من انتقال هذه التنظيمات الاسلامية في الجزائر من تسمية إلى أخرى بسبب الصراع فيما بين زعماءها و الانشقاقات*، فتساءلنا أمام عينتنا حول ما إذا كان ذلك مؤشرا على عدم امتلاك هذه التنظيمات لإستراتيجية المعارضة و تفعيل المنافسة باسم الدين، فوجدنا أنهم أجمعوا على أن ذلك دليلا على أن هذه التنظيمات تنشط في إطار المنافسة التي تفرض عليها شروطا للاستمرار و البقاء في الساحة السياسية، و ضغوطات تجعلها تعيد النظر في تسمياتها و حتى في مواقفها السياسية التي انتهت بها إلى الانسحاب من المنافسة نتيجة تراجع نتائجها الانتخابية و فقدانها الشرعية الشعبية، و خسرانها للكثير من المواقف المؤيدة لها داخل المجتمع.

2. العلمانية و تراجع الخطاب الديني

إن حقيقة جدال الدين و السياسة يكمن خلف الفكر العلماني الذي يؤسس لمفهوم الدولة المدنية، و يشير مصطلح العلمانية إلى اتجاه إيديولوجي في وجه الفكر الثيولوجي يفهم منه فصل الدين عن السياسة أو عن الدولة، مما جعل للعلمانية دلالات سلبية على الدين

* انشقاق حركة النهضة عندما أنشأ الشيخ جاب الله حركة الاصلاح الوطني 1999 ، حركة مجتمع السلم التي ظهر فيها الاختلاف العلني بين زعماءها أبو جرة سلطاني و قياداتها حول قضايا تخص الحركة في الحكومة و المجالس المنتخبة، فانشقت إلى اثنتين حركة مجتمع السلم وجبهة لتغيير...الخ

الإسلامي وغالبا ما يقف عندها التصور العام للوعي العربي الإسلامي ليبرر تلك المواقف العدائية تجاه الفكر العلماني، الذي يستمر رغم ذلك يقود الحراك الاجتماعي و يتزعم التغيير السياسي و الاقتصادي على مستوى العديد من الأنظمة العربية و الإسلامية منذ وجد سبيله إلى الفكر الإسلامي مع رجل الدين و الفقيه الشيخ علي عبد الرازق الذي كتب في العام 1925 " الإسلام و أصول الحكم " من بين ما قال فيه " و الحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون... و الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية ... و إنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها و لم ينكرها، و لا أمر بها و لا نهى عنها و إنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل و تجارب الأمم و قواعد السياسة.."⁸⁸⁰ فيكون هذا الفقيه قد تصور الحل لأزمة النظام السياسي في علمنة الإسلام بعد أن كانت العلمانية من خصائص التيار الغير إسلامي إلى غاية الربع الأول من القرن العشرين. فجاء بها أحد شيوخ الأزهر و ألبسها ثوب إسلامي ليقول أن " الإسلام دين لا سياسة " " رسالة لا حكم " " دين لا دولة ". و كان بديها أن لا تلقى دعوته تلك و هو الفقيه و القاضي لدى المحاكم الشرعية أية استجابة فكرية، بل تعرض لنقذ آراءه من خلال دراسات كثيرة و عديدة فنّدت ما احتواه كتابه خاصة من طرف الامام الأكبر الجزائري الأصل محمد لخضر حسين الذي " أعلن عن أن التغريب و الافتتان بالغرب و مقولات كتابه و نظريات فلاسفته... هو الذي جعل الشيخ عبد الرازق ينظر للإسلام في قضية الدولة و السياسة بالمنظار الذي نظرت به النهضة الأوروبية إلى المسيحية الكاثوليكية "⁸⁸¹ و لأن التغريب لم يحدث فقط بالافتتان بنظريات الكتاب و الفلاسفة الغربيين، و لكن أيضا بحلول القوى الاستعمارية أي الغرب محل المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية في العديد من الدول الإسلامية كالجزائر أين تغيّر نظام المدارس من الكتابيب والزوايا القرآنية إلى النموذج الأوروبي الذي وضع الأساس للحركة العلمانية التي تفصل بين الدين والحكومة والتعليم و القانون و العدل... الخ فانفصل بذلك الامام عن الحاكم و الفقيه عن القاضي، و استبدل مفهوم الملك والسياسة بمفاهيم التحديث والأيدولوجيات العلمانية كالشيوعية التي أيدت القومية والوطنية ونظام المعارضة والمقاومة كما جسده

الحزب الشيوعي و الاشتراكي في الجزائر، و كذلك الليبرالية التي تقوم اليوم بإضفاء الطابع المؤسساتي على العلمانية في نظام الحكم رغم ثبات دستور الجزائر على المادة الثانية في بنوده " الاسلام دين الدولة " و هذا ما يشير للالتباس الذي تقع فيه السلطة السياسية منذ بداية القرن العشرين و نضال الحركة الوطنية، عمّقه الإخفاقات التنموية و فشل السياسات التحديثية التي مكّنت الحركات الاسلامية من توظيف العداء للحركة العلمانية، فاضطرت السلطة القائمة في الجزائر كما في غيرها من البلاد الاسلامية إلى إعادة النظر في كتاب "الاسلام و أصول الحكم" و بعد أن كان محضوراً و من الطابوهات الفكرية في بلاد المسلمين، أصبح يروج له في الأسواق لأنه يجعل الخلافة التي تطالب بها هذه الحركات دنيوية لا دينية و تحدّد علاقة السلطة بالمفاهيم الحديثة التي أنتجها التطور العلمي أي العلمانية التي تلغي من خلال منطق التاريخ البشري عامة والتاريخ الاسلامي خاصة ما شاب الاسلام كدين من أساليب الاستبداد و التلاعب بالنسب واحتكار الألقاب و تجرّده من قيود الحق الالهي و الحق النبوي، و يصبح حق التوريث السياسي يخضع لمقاييس الشرعية و قداسة القانون الاجتماعي المستمدة من قداسة الاحكام لا قداسة الأشخاص.

و الحديث عن العلمانية في الجزائر يأخذ بعدا هوياتياً لا علاقة له بالتصور اللاتكي الذي يفصل الدين عن الدولة بل هو جدال لم يطرح في تاريخ الحركة الفكرية النخبوية بنفس الآليات التي تأسست عليها المواجهة بين الأصولية و العلمانية، فالمنتبع لتاريخانية الجدل الديني السياسي في الجزائر لابد سيعود به إلى الحركة الثورية التي بدأت مع المقاومات الشعبية بقيادة رجال الدين من بينهم الأمير عبد القادر الذي فعلّ علمية تعاليم الشريعة فربط بين الجهاد ضد الاستعمار و بناء دولة المؤسسات المدنية و الحديثة، و لم يكن أصولياً بل مجدداً في دفاعه عن الهوية الجزائرية الاسلامية. ثم تبلورت العلمانية في فكر الشبان الجزائريين و هم يحدثون القطيعة العلمية بين القيادة التقليدية (الامارة و الخلافة) وبين السلطة البرلمانية الانتخابية مع حرصهم على الالتزام بقواعد الدين الاسلامي، أبرزهم الأمير خالد الذي تأثر بالأفكار اللاتكية و حركة النهضة للمصلح محمد عبده. كما تجلّى أيضاً البعد العلماني في حركة الاصلاح الوطنية و الدينية مع الشيخ مولود بن الموهوب مفتي العلوم الدينية و الشرعية، حيث رأى أن القضاء على الجهل و الانحطاط لا يتم إلا باليقظة و التفتح على الحركة التقدمية و عقلنة الدين الاسلامي بدخول المدارس العلمية والتكوين في

نطاق العمل الحضاري لفرنسا آنذاك. ثم جمعية العلماء المسلمين الذين رفعوا مطلبهم إلى الإدارة الفرنسية الاحتلالية بإبعاد الدين عن السياسة، جاعلين من ذلك مبدأً أصلاحياً يجمع بين العقيدة و التحديث*.

و بهذا يكون البعد العلماني الذي احتواه نضال الحركة الوطنية باتجاهاتها الشيوعية الاشتراكية و الليبرالية الاندماجية و الاستقلالية مطلباً تاريخياً، ارتبط بالطبيعة الاجتماعية للجزائر، فاضحى انتهاج ثقافي لم يقصي الاسلام بل علمن و عقلن أصول الحكم فيه ليكون الاسلام هوية حضارية لا مجرد أحكام و منظومة قانونية جامدة، و هذا ما نجده في تصور محمد أركون الذي تعامل مع العلمانية باعتبارها موقفاً من قضية المعرفة عامة وليس فصل الدين عن الدولة فيقول " العلمانية مسألة تخص المعرفة و مسؤولية الروح البشرية .." ⁸⁸² و يرى إشكالية العلاقة بين الدين و السياسة من منظور تحديث الدولة و إعادة الصلة مع الحقيقة التاريخية للفكر الاسلامي منذ وفاة الرسول محمد (ص) حيث بدأت الممارسة العلمانية المتمثلة في سلطة الخلافة ⁸⁸³ تماماً كما سبق إلى ذلك شيخ الأزهر علي عبد الرازق قائلاً أن الخلافة كما تداولها المسلمون ليست من الاسلام في شئ بل هي زمنية و من الخطط السياسية التي تستدعي الرجوع إلى تجارب الأمم عند الحاجة التي تمثلت لدى الفكر الجزائري في إشكالية تحديث الدولة كحاجة رئيسية و جهة الآفاق النهضوية و التنمية على الصعيد الاجتماعي و الاقتصادي، فتجلت العلمانية في استيراد النموذج الغربي أي الرجوع إلى تجارب الأمم (حسب تعبير الشيخ الفقيه علي عبد الرازق) جعلت من علاقة الدين بالدولة مشروعاً فكرياً يتحرك في إطار السياق التاريخي الذي أنتجته و الارث الثقافي الذي يعكسه الوعي النخبوي المتحيز كالأحزاب السياسية التي لا تؤمن بالدولة الثيولوجية فتنتفي وجود السلطة الدينية و تقول " بوجود هيئة دينية تتولى تطبيق أحكام الشريعة " كما جاء على لسان ممثل حزب جبهة التحرير الوطني و ممثل حزب التجمع الوطني الديمقراطي. أو يعكسه الوعي النخبوي المحايد كالأساتذة في عينتنا الذين اعتبروا "السلطة الدينية مفهوم رمزي" و "طريقة و منهاج في المعاملات " و "منظومة من الشرائع تحكم العلاقة بين الأفراد و الإله " و ينفي المتبقون وجود أي سلطة دينية. أو كان الوعي العام

*
882 العقلانية و الدين ، الاسلام و المسيحية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي ط 3 1996 10
883 محمد أركون، الفكر الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993

لدى القاعدة الشعبية الذي عكسته إجابات 26 من مجموع 30 بتأكيدهم على استحالة تحقيق دولة الحاكمية " لأن السياسة تعتمد على المكر و الكذب و الاسلام يحرم ذلك " يقول أحدهم و " لأن السلطة الدينية لا تكون إلا للأنبياء يقول الثاني، و تكاد تتفق البقية منهم على أن السلطة الدينية محتواة داخل السلطة السياسية.

فقد تحمل هذه التصورات كلها نخبوية و شعبية ذلك البعد العلماني الذي لا يعني من المنظور الانثروبولوجي تفعيل اللائكية التي تقصي الدين عن الدولة، و إنما دعوة للاستقلالية بينهما يرفعهما الفكر العلماني في الجزائر انطلاقا من فهم أصل السلطة وتجديد المفاهيم التي تؤسس لها في الدولة الحديثة بعقلنة الدين و ليس استبعاده، فيحتفظ الاسلام بدوره الاجتماعي و السياسي من خلال البعد الهوياتي و الثقافي الذي يجعل الخطاب الديني المستورد و المعادي للاستراتيجية العلمانية داخل النظام السياسي يتراجع بعد ما تبين أنه لن يستطيع إنتاج البديل الذي يتفاعل مع الواقع الاقتصادي المتطور، و أن يقدم أسلوبا دينيا لانفتاح و تجاوز الحدود التقليدية أمام الحداثة و مفاهيم الحكم المنبثقة عن الحق الطبيعي للإنسان المواطن و سيادة القانون كالديمقراطية التي تفرضها العلمانية كأساس تُبنى عليه علاقة الفرد بالسلطة، فبعد أن رفضها الخطاب الديني لأنها أسلوب غربي و علماني يقصي مفهوم الشورى في الاسلام، نجده تراجع ليأخذ بهذا المفهوم من خلال التعددية الحزبية و ينافس على السلطة و لا يجادل فيها. فيقول أحد الأئمة في عينتنا "تتبنى التنظيمات الاسلامية التعددية الحزبية لأنها الوسيلة الوحيدة للوصول إلى السلطة " و"هي استراتيجية لتسلم مقاليد الحكم " في رأي الأساتذة و " أنها ضرورة لا مفر منها لدخول اللعبة السياسية " يرى ممثل حزب التجمع الوطني الديمقراطي، و إذا كان ممثل حركة مجتمع السلم كتنظيم إسلامي يرى " أن التعددية و الديمقراطية طرح عصري يجب أن يتبناه التنظيم الاسلامي لدمج الدين بالسياسة " فإن ذلك لا يمنع من استقراء البعد العلماني في هذه الاجابة، و مؤشر على تراجع الخطاب الديني التقليدي نقرأه أيضا في اعتبار " أولي الأمر في الآية الكريمة " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم "884 أنهم أعضاء السلطة الحاكمة و موقفهم منها هو رئاسة الجمهورية " يقول ممثل حركة النهضة. فلم يعد أولي الأمر هم فقهاء الأمة و علماءها أو الامام أو الخليفة بل " هم المنتخبون من

884 القرآن الكريم، سورة النساء آية 59

طرف الشعب من رئيس الدولة إلى غاية رئيس البلدة " يقول ممثل حركة مجتمع السلم، و هي الرؤية التي يلتقون فيها مع آراء الأساتذة حيث يقول الأول " لم يعد يوظف مفهوم أولي الأمر اليوم نظرا لغيابه في تعريف السلطة الحديثة " ويقول الثاني " هو مبدأ سلفي يعني الحاكم في الخطاب الديني " و يقول آخر " ليس هناك أولي الأمر بمفهوم العلمانية " التي تُؤخذ بكسر العين في تفسير أغلب المواقف النخبوية تجاهها، و لكي لا يفهم منها إقصاء الدين الاسلامي من الحياة الاجتماعية و السياسية وإنما كنزعة علمية ضد الأفكار و الأحكام القطعية المطلقة و التعامل مع الواقع من خلال حركة التجديد " كواقع تاريخي في الانتاج الفقهي " يقول أحد الأساتذة انطلاقا من أنه " لكل عصر متطلباته التي تفرض إعادة قراءة للإسلام " حسب آخر و " لكل عصر رجاله " في تصور ممثل حركة جيل جديد، فيكون التجديد في الاسلام " ضرورة لإنتاج الأفكار " يقول ممثل حركة النهضة.

و لأن الخطاب الديني في الجزائر لم ينتج أفكارا أو نظرية خاصة به، و استمر مستهلكا لمرجعيات الخطاب الاسلامي الإخواني في المشرق المتمثل في كتابات أبو الأعلى المودودي و الماوردي و سيد قطب و حسن البنا و غيرهم ممن أسسوا للإسلام السياسي وخطاب السلفية الوهابية و أطروحات ابن تيمية الجهادية، و كل هذه المرجعيات تحمل عدائها للعلمانية ذات الاتجاه اللاتكي الذي بدأت تظهر بوادره في كتابات المفكرين العرب و أغلبهم من المسيحيين* و المتأثرين بالنموذج الغربي في تحديث الدولة. فإن التنظيم الاسلامي في الجزائر وجد نفسه يخوض معركة تقوم على وعي زائف تصنعه الخطابة لا الخطاب أي توظيف الخطاب التكفيرى الجاهز للتأثير و الاستمالة، و بالتالي ارتجال الحلول الغير المدروسة و مشاريع لا علاقة لها بالتنظيمات التحتية للمجتمع الجزائري لترفع خيار الدولة الاسلامية على أنقاض الاخفاقات السياسية الاقتصادية دون تقديم انتاج فكري مكتفية بالوعظ و الارشاد عبر المنابر بعد أن أخفقت هي كذلك في الوصول إلى السلطة وفضل خطابها السلفي أمام النظرة العلمانية لمفهوم الجهاد عبر عنها الاساتذة في عينتنا " بكلمة حق أريد بها باطل " " لأنه لا مجال لقيام الجهاد اليوم " و " لأنه أصبح جهاد المسلم ضد المسلم " " فلم تعد هناك أية علاقة بين الجهاد و قيام السلطة " " بل هي علاقة تواجدت في فترة

* مثل يعقوبصروف (1927 1852) و شاهين مكاريوس (1951 1853) و نيكولا حداد (1954 1878)
زيدان (1914 1861) و غيرهم، أنظر: (1922 1873)

تاريخية معينة " و تؤكد ذلك الأحزاب السياسية عندما يقول ممثل حزب جبهة التحرير الوطني " إن الجهاد لا معنى له اليوم إلا في فلسطين ضد اليهود " و يقول ممثل حزب التجمع الوطني الديمقراطي " تكمن علاقة الجهاد بالسلطة في الدفاع عن الأرض و الوطن " بمعنى الدفاع عن السيادة الوطنية عامة و ليس تغيير النظام القائم وقيام دولة الخلافة كما ينظر له الفكر السلفي الاخواني الذي تراجع عنه التنظيم الاسلامي في الجزائر و انتقل إلى مشاركة النظام في سياسة الدولة، خاصة بعد تجربة التسعينيات من القرن العشرين التي كشفت عن الفراغ الايديولوجي و التنظيمي في صراع الحركة الاسلامية، نتج عنه القطيعة بينها و بين القاعدة الشعبية فتراجعت نتائجها الانتخابية بفقدانها الأصوات المتعاطفة معها. فتبنى الخطاب الاسلامي أسلوبا جديدا دعويا يكتفي برفض مظاهر العلمانية و التغريب دون مواجهة عنيفة و نقد علني لنظام السلطة القائم وأصبح هذا الخطاب " لا يجيز الخروج عن الحاكم " * كما برهنت عليه مواقفه السياسية تجاه الانتخابات الرئاسية (2009 - 2014) بعد أن تراجع عن المعارضة مستبدلا إياها بالائتلاف و التحالف و المصالحة التي أفقدت التنظيم الاسلامي مراكزه الاجتماعية كنتيجة حتمية لتباعد المسافة بين الحاجات الاجتماعية و الطموح السياسي لهذه التنظيمات الاسلامية و السلفية الحركية التي انشقت إلى سلفية علمية عادت بالدعوة بعيدا عن الانتماء السياسي، تنشط على مستوى المساجد في حلقات ضيقة لا تأثير لها على المحيط الاجتماعي كما تبين من إجابات مبحوثينا من عامة الشعب و هم ينفون انتماءهم إلى أي تنظيم سلفي أو جمعية دينية بعدد 26 من مجموع 30 و من ينتمي إلى إحداها و عددهم أربعة في عينتنا فتمثل هذا الانتماء لديهم في حضور دروس الوعظ و الارشاد التي تُنظم قبل الصلاة و بعدها و المساهمة في الأعمال الخيرية.

بتراجع الخطاب الديني التقليدي لم تعد التنظيمات الاسلامية تتميز كحركة تجادل في طبيعة السلطة السياسية القائمة، بل اندمجت في إطار التعددية الحزبية التي تعتبر أسلوب علماني في تنظيم جهاز الحكم، و ظهور اشتباك الديني بالسياسي في بلادنا " مجرد تعبير مباشر عن حاجة السياسة للدين لتأكيد الشرعية" و " انعكاس لنزاع اجتماعي يترجم عبر التمثلات السياسية لا الدينية " و " هناك من يراه " اشتباك بين الأشخاص لا بين الدين والسياسة "

* و هو أصل من أصول أهل السنة و الجماعة تتفق حوله مؤلفاتهم استنادا إلى فتاوى العلماء و الفقهاء مثل بن الحجري و الامام النووي و حسن البصري و غيرهم

حسب تصور الأساتذة و ممثلو الأحزاب السياسية من عينة هذه الدراسة. أما من يؤمن بوجود هذا الاشتباك و هم من التنظيمات الاسلامية فيعلّون ذلك " بابتعاد الخطط التنموية عن تعاليم الشريعة " في حين ترفع السلطة شعار المرجعية الاسلامية انطلاقا من مبدأ الاسلام دين الدولة و هو خطاب بآليات العلمنة ترفعه في وجه أصولية مستوردة تزرع وهم الاسلام السياسي كمفهوم يحاول أن يجد له مجالا في طرح إشكالية السلطة في الجزائر بين الدين و السياسة.

خلاصة العمل

خلاصة العمل

ارتبط تاريخ السلطة السياسية في الجزائر بأقوى المؤسسات الفكرية التي قامت على متغيرات الدين و السياسة منذ عهدها الأولى أما قبل الميلاد، تلك المؤسسات التي اعتمدت الأساس القضائي و التشريعي تحت ضغط الديناميكية الثورية و الانقلابية التي عرفتها المنطقة من جراء الاحتلالات القديمة للفينيقيين و الرومان مرورا بالاحتلال البيزنطي ثم الفتح الإسلامي إلى غاية الاحتلال الفرنسي.

هي حقبة تاريخية امتدت لفترات زمنية حركية، تؤسس اليوم مرجعيات علمية موضوعية في قيام السلطة السياسية في الجزائر و علاقتها بالمعتقد الديني. و كان لهذه العلاقة دورها العملي و التاريخي في تشكيل نسقا ثقافيا متوازنا و متحركا في آن واحد، حدّد بالتالي سيادة "نوميذية" قامت على إنجاز اجتماعي إداري سياسي جسده بنية عشائرية و قبلية، دينية و نسبية تواصلت عبر التحولات الكبرى و التأثيرات الخارجية التي اجتاحت المنطقة المغاربية، جعلت الفكر السياسي ينمو و ينضج في فضاء الصراع السيسوسياسي المبني على العامل المادي المؤشر الرئيسي في تحديد طبيعة الأنظمة المتعاقبة و تحديد قياداتها ظهرت في الجزائر بمظهر الديني و السياسي معا و حيث كرّست المفاهيم العلمية حول السلطة و الهيمنة كفعل سياسي/ اقتصادي تشرعنه خلفيات إيديولوجية اشتبكت دينيا قبل أن تشتبك دنيويا، بمعنى أنها تبنت المقدس كأداة سياسية لصناعة السلطة سواء تعلق الأمر بنوميذية الرجل الحر(الأمازيغي) في عقيدته وسيادته وأرضه، أو تعلق الأمر بدولة الإسلام المنفصلة في بلاد المغرب بأمير المسلمين وخليفتهم كما تعلق الأمر أيضا بالدولة الجزائرية و القائد ذو الشرعية الثورية الجهادية و استرجاعه للقيم الإسلامية و أرض نوميذيا التي اغتصبها الفرنسيون.

1. الدين و السياسة في الجزائر/ علاقة تقاطع

(1). ما قبل الفتح الإسلامي

تكمن هنا الاجابة عن الافتراض القائم على فطرة الاجتماع و قيام السلطان الذي احتاج دائما إلى صفات يتصف بها، و ركائز يعتمد عليها و منظومة فكرية يكتسب من خلالها شرعية و يصنع بها قوته. و في مرحلة غاب فيها المنطق العلمي للمعرفة اعتمدت السلطة

على معتقدات وضعية من وحي الأسطورة لتخوض التنافس السياسي عرفت الجزائر أعنفه لا لنقول بدأ وإنما بدأناه نحن بالنموذج الأمازيغي و دولة نوميديا (القرن 10 ق م -7 الميلادي) مرورا بتلك الاحتلالات السياسية التي رافقتها الآلهة المتعددة كإله "بعل" و"عشتارت" الفينيقية و " إيزيس " و " أمون " الإغريقية و البربرية و غيرها من الآلهة التي جسدت النزاعات القبلية و الانعزالية الدينية و أسست لإشكالية السلطة في صراع الديني والسياسي بمبدأ الشرعية لكل طرف عبر المكان و الزمان، لتلتحم و تتزوج في مخيال الأسطورة الأمازيغية القديمة تحت تأثير المدّ و الجزر أثناء المعارك و الحروب الطويلة التي اجتاحت المنطقة المغاربية. منذ السلطة الرومانية التي ظلت لقرون من الزمن تُبَيِّت نية الاستيطان و امتلاك أرض النوميديين دون أن تراعي أوضاعهم الاجتماعية و المادية إلى أن حلتّ الكنيسة المسيحية محل السلطة الإمبراطورية و تلك كانت فاصلة أولى بدأ بعدها الأساقفة المغاربة يطالبون بالاستقلال و رفض التبعية لسيطرة الكنيسة الرسمية في روما بتأسيس كنيستهم المحلية التي عُرِفَت بالدوناتية نسبة لمؤسسها دوناتوس. فحدث الانشقاق الذي سيتواصل لمدة قرن من الزمن بدا فيه الصراع ديني بين كاثوليك الكنيسة الرسمية في روما و دوناتيو الكنيسة المحلية في شمال إفريقيا، تواجهها بخلفية سياسية وبالجموع إلى المذهبية التي بقدر ما أظهرت الاختلاف في تفاصيل العقيدة وتعاليمها بالقدر نفسه أظهرت الاختلاف الإيديولوجي الهوياتي و ترسيخ السيادة على الأرض والممتلكات. ثم ظهرت حجة الوندال للدفاع عن الأرثوذكس و الدوناتيين لتبرير هجماتهم على الشمال الإفريقي (دولة نوميديا) ولكن سرعان ما بطلت حجّتهم هذه عندما تجاوزت عملياتهم العسكرية رد الاستبداد الكاثوليكي، نحو اضطهاد هؤلاء الكاثوليك و كذلك الأرثوذكس و سلبهم أملاكهم. فلم يفسر ذلك بعيدا عن التوظيف الديني في تبرير شرعية الملكية و تقوية نفوذ السلطة عند الطرفين الونداليون المتعاطفون مع المذهب الأريوسي والكاثوليكين المنتسبون إلى الكنيسة الرسمية في روما الذين ارتدوا بدلة العقيدة للدفاع عن المصالح الاقتصادية و الدفاع عن سياسة الرومنة التي طالّت أراضي و ممتلكات الأمازيغ المغاربة. استعادها البيزنطيون باحتلالهم للمنطقة المغاربية و تصفية الأريوسية الوندالية بطلب من الكنيسة الكاثوليكية بعد أن تضررت في مصالحها المادية و أبعدت عن نفوذها السلطوي، فتحققت الرغبة الأزلية في

استرداد الشمال الإفريقي الذي اعتبره البيزنطيون أحفاد الرومان وخلفائهم، إرثهم السياسي والمادي وكذلك الديني.

و بحلول السلطة الأرثوذكسية و استرداد الأراضي و النفوذ السياسي من طرف الملاكين القدامى و رؤساء الكنيسة، أحييت سلطة بيزنطا في الشمال الإفريقي الانشقاقات الدينية واستمر الصراع على السلطة السياسية يمدّ في الفوز بها إلى العمد الديني و استمرت حملات التصفية العقائدية و السياسية بالمعارك و الحروب التي خاضها الطرفان، الغزاة البيزنطيون والأهالي الأمازيغ الثائرون الذين حالت ثورتهم المتتالية دون نجاح روما البيزنطية في خلق أنظمة مدنية اجتماعية و استمرت أنظمتها عسكرية يسوسها الجدل الديني الذي أخفى في طياته الصراع الأزلي حول السلطة و السيادة إلى غاية انهزامها وزوال سلطتها في البلاد المغاربية، و حلول السلطة الإسلامية محلها، و تلك هي الفاصلة الثانية التي ستُسفر عن قراءة جديدة لعلاقة الديني بالسياسي حول السلطة في بلاد الإقليم الأمازيغي

(2). الفتح الإسلامي

كان لهذا الفعل التاريخي أثره في ترسيخ جدال الديني و السياسي في المنطقة المغاربية وهو يعيد صورة الصراع السياسي على السلطة بأيدولوجية التوحيد المبنية على الشعائر السماوية لدين الإسلام و حيث طغت المؤسسة العسكرية أثناء حملات الفتح على رسالة الدعوة الدينية، امتدادا عن الفتنة الكبرى في تاريخ الدولة الإسلامية تلك التي جزأت المسلمين إلى علويين و شيعة، وأمويين وخوارج وعباسيين باسم الحق النبوي و الحق الالهي، رأينا كيف صنعوا من خلالهما علاقة الديني بالسياسي حول السلطة من منطلق القتال و المواجهات العسكرية انتقلت إلى بلاد المغرب عبر الفتح الإسلامي الذي تحوّل إلى تشييد للملك و تأسيس لنموذج جديد من السلطة السياسية غير المظاهر الاجتماعية و أسس لمتغيرات جديدة في ثقافة الأهالي من أمازيغ وعرب، بمرجعية انقلابية من سلطة الخلافة إلى سلطة ملكية تعاملت مع الدين بازواجية كطريقة إستراتيجية:

أولا الفصل بين الدين و السياسة عندما وظفت القوة و التجاوزات العسكرية لإخضاع الآخر من المحكومين و المعارضين، فتطرفت بذلك عن التعاليم الدينية الأخلاقية من جهة و ثانيا

توظيفها في ذات الوقت للمرجع الديني القائم على شرف النسب و الانتماء للعائلة النبوية كمتغير و مبدأ أساسي في شرعيتها من جهة أخرى.

و هذا ما سيتحول بالسلطة السياسية من الثيوقراطية الدينية إلى الأوتوقراطية الفردية سيكون لها خصوصياتها التاريخية في بناء صرح السلطة السياسية الانفصالية في المنطقة المغاربية (الجزائر) أين تزامنت كدولة أغلبية و رستمية و إدريسية ..الخ و تعاقبت كدولة فاطمية و مرابطية و موحدية، و تجزأت كدولة حفصية، زيانية و مرينية و غيرها، تتصارع كلها من منطلق جدال الديني و السياسي المحكوم بآليات التطور المادي كإرث ثقافي نو مدّ ديني وسياسي أسفر عن سلوك هستيري كرسته الخلافة العثمانية التي أحيت الوازع الديني فحققت توسعا سياسيا تمكنت من خلاله أن تؤسس منظومة إيديولوجية قاعدية جعلتها تستمر لقرون من الزمن، كان عامل الدين و تدّها التاريخي إلى جانب تلك القوة المستقلة عن العصبية القبلية و النسبية ممثلة في جهازها العسكري الذي تعصب لسيادة الامبراطورية لا إلى التكتلات المذهبية، فأعاد دولة الاسلام الانفصالية إلى سلطة مركزية ببابها العالي لم تأمن بلاد المغرب (الجزائر) من الوقوع تحت هيمنتها باسم حماية الثغور الاسلامية، وأين مارست أجهزة حكمها العسكرية من التجاوزات ما مكنها من فرض أحكامها التعسفية و قيام نظام توريثي استبدادي، استبدل العديد من مفاهيم السلطة السياسية وألقابها كلقب الخليفة أو الأمير بلقب الباي لارباي ثم الباشا و الأغا لتنتهي بلقب الداوي. هو إكراه للسلطة دخيل على علاقة الدين الاسلامي بالسياسة وعلى ذلك الارث الثقافي لمفهوم الخلافة و الامارة الدينية، فتسبب في تراجع تنمية الموارد المادية و البشرية في الجزائر وتعطيل طاقات الاجتهاد الفقهي بمحاصرة أفراد المجتمع بسياسة اقتصادية قامت على فرض الجبايات الضريبية أنهكت قوى البناءات التحتية القبلية و العشائرية أين شكّلت الزوايا قوة موازية تمكنت من أن تواجه كسلطة محلية سلطة الأتراك عبر مختلف مراحلها وتنافسها كمؤسسة دينية الشرعية السياسية و الأيديولوجية القداسية. فحلّ البناء الديني للزوايا محل الديوان للسلطة المركزية التركية، محاطا بمنظومة من الأعراف و القواعد الدينية طرحت تصورا انفصاليا و استقلاليا لمفهوم السلطة السياسية في المجتمع القبلي يترجم النزعة الميثولوجية الدينية في شرعية السلطة و خلفية مؤسساتية للتعبير عن الضرورة الاجتماعية

في قيامها، وهو ما سوف يتواصل كآلية في تحديد الصراع الاجتماعي والسياسي في الجزائر بعد انهزام سلطة الأتراك على يد الفرنسيين الذين أعلنوا عن نواياهم الاستعمارية ولكن بحجة تخليص الجزائريين من وضع اجتماعي متقهقر. و جسدوا نواياهم السياسية والدينية و الاقتصادية تلك التي ستنعكس نتائجها على واقع النظام الاجتماعي للجزائريين وتسجل نقلة تاريخية تجرأت على علاقة الديني بالسياسي بأن حولتهما إلى طرفي نزاع عكسته السياسة الاستعمارية وتضمنته الحركة النضالية الوطنية، و قد أخذ صورة النزاع الداخلي بين أفراد الأمة الواحدة الذين انشقوا من جراء ذلك إلى أطراف نخبوية متحزبة منها من يتبنى المرجعية الدينية ومنها من يتبنى المرجعية الغربية بشقيها الاشتراكي و الليبرالي.

و كل من هذه الأطراف يقدم لنفسه حججاً من منطق الوطنية و أحكام الشريعة الإسلامية لكسب الشرعية السياسية والوصول إلى مقاليد السلطة، فاضطربت الأحداث تحت غطاء جدال الدين و السياسة وصراع رسمت معالمه عملية ديناميكية لمختلف شرائح المجتمع كانت قد بدأت تشترك في نفس المعاناة الاجتماعية بعد استفحال أزمة اقتصادية / سياسية تداخلت عواملها في إطار فضاء تنموي أريد له نموذج الدولة الوطنية الحديثة و بقيادة سلطة زعاماتية ذات مرجعية ثورية.

كان هو المرجع الثوري الذي أعاد تركيب و صياغة مقاييس السلطة الجديدة بعد الاستقلال الوطني في الجزائر و هي تأخذ في اعتبارها تلك المفاهيم الحديثة التي أفرزتها الثورة السياسية في أوروبا، و تحت تأثير المد الاشتراكي كأسلوب إصلاحى نهضوي و بالتالي تنموي منح الأولوية العملية في قراراته للعوامل المادية الاقتصادية و من خلالها حُدِّت الثوابت الوطنية التي ظلت دخيلة في بعض عناصرها متطفلة على الهوية الثقافية الموروثة عن الإرث العقائدي للدين الإسلامي في المجتمع الجزائري. و لم يكن ليؤسس ذلك داع من دواع الصراع بين الدين و السلطة لأن دستور الجزائر مهد لبنوده بالتأكيد على أن الإسلام دين الدولة، و هي مسؤولة عن تحقيق منجزاته و هيكلته المؤسساتية بتتصيب وزارة خاصة أوكلت إليها مهام الشؤون الدينية، و هو يبدو تجسيدا للالتزام الديني على مستوى السلطة سيطمئن له الرأي العام تحت شعار: **الإسلام ديننا والعربية لغتنا.** و تكون جمعية القيم التي أسسها رموز الثورة التحريرية و خلفاء جمعية العلماء المسلمين، هي المنظمة الوحيدة في

ظل الحزب الحاكم، التي منحت السند القانوني لممارسة نشاطها في إطار إحياء القيم الإسلامية في المجتمع الجزائري لأن رسالتها من أجل و حماية أحد أهم الثوابت الثقافية لسيادة الشعب تجاه مخلفات الغزو الاستيطاني الاستعماري للبلاد.

فاختزلت مهامها في التكوين الفقهي والوعظ و الإرشاد بمنهج السلفية الإصلاحية الإسلامية العامة على مستوى العالم الإسلامي، الأمر الذي جعل مؤسسيها و مناضليها يستجيبون للمد النهضةوي المشرقي و التعامل مع فكر الحركة المنبثقة من هناك في إطار التعاون التتموي المادي و المعنوي للجزائر و ربط جسور الوحدة العربية و الإسلامية. و لم يكن ليتم ذلك بمعزل عن الحركة الديناميكية المطالبة آنذاك برفض النموذج الاشتراكي واسترجاع الخلافة لنظام الحكم في المجتمع الإسلامي، فاصطدمت السلطة في الجزائر بتدخل رجال الدين من جمعية القيم في شؤون تدبير التنمية الاقتصادية و الاجتماعية و هم يتعاطفون مع المعارضة الدينية الإسلامية في مصر و سوريا مناصرين لزعمائها الرافضين للاشتراكية و المجهلين لكل من تبناها مثل ما فعل السيد قطب أحد أهم أعلام جماعة الإخوان المسلمين و الذي كانت عملية إعدامه مرجعا لإعلان جمعية القيم في الجزائر عن نواياها السياسية، فكان بالتالي ذلك هو الظرف الموضوعي لاشتباك الديني بالسياسي على مستوى السلطة في الجزائر.

لم يبدأ الصراع بمشروع استراتيجي بين الطرفين السلطة و رجال جمعية القيم نظرا لطبيعة الفضاء السياسي و الاجتماعي آنذاك و الحامل لروح التنمية الوطنية بين أفراد شعب فوض نخبه الثورية لاستئناف العملية بعد معركة التحرير الكبرى التي وظفت مفهوما قوميا لمعنى العروبة و الدين الإسلامي من خلال السلطة السياسية، مما أدى بجمعية القيم و هي تحاول المعارضة باسم القيم الدينية إلى عزلها سياسيا بدون صعوبة خاصة و أنها ظلت جماعة من العلماء المسلمين يبتعدون بمستواهم اللغوي (اللغة العربية) عن العامة من أفراد الشعب الذي كان قد رفع المستعمر الفرنسي أميته إلى نسبة 90%، على خلاف حزب جبهة التحرير الوطني الذي استجاب له العامة من الجزائريين انطلاقا من مبدأ البيان الثوري الذي نجح في ربط مختلف عناصر الهوية الجزائرية بما في ذلك الثقافة الدينية و ذلك ما جعل خيار جبهة التحرير الوطني قرارا لا يراجع و لا رجعة فيه و تم حل جمعية

القيم. إلا أن ذلك لم يكن ليحدّ من نشاطها و ظل رجالها يواصلون دروسهم الوعظية خارج الإطار الرسمي للخطة التنموية في محاولة لاستدراك صورتهم الدينية النضالية بتحريك نشاطهم و الخروج به نحو فضاء أوسع دون المبالاة بطبيعة هذا الفضاء الذي بدأ يشهد مرحلته الانتقالية بما تحمله من تفاعلات التغيير الحتمي و الإرادي للمجتمع، و في مواجهة خطاب سياسي طلائعي و شمولي حول الأعراف إلى ضوابط اجتماعية و قوانين سياسية تجاهلت أمام إلزامية التنمية و النهوض بالبلد و تطويره الكثير من التفاصيل الاجتماعية حول المستوى المادي و المعنوي و الفكري و العملي لغالبية أفراد الشعب الجزائري و تحول الهدف الاشتراكي إلى قيمة و معيار سياسي و اقتصادي لا تتحقق سيادة الوطن إلا من خلاله، و هو المبدأ الذي ستحتكم إليه كل الأجهزة المؤسساتية في مختلف المجالات السياسية، الاقتصادية، الثقافية، التربوية و التعليمية.. الخ

و تحت ضغط المصادقية الثورية للنخبة السياسية فقدت القاعدة خيار المشاركة و استجابت لقرارات القمة التي حملت شعار " من الشعب و إلى الشعب "، و كان ذلك كاف لإخفاء الجدل السياسي و بالتالي الاقتصادي على مستوى السلطة حيث تواصل صراع النخبة الحزبية، بدأت تظهر معالمه عبر حركة اجتماعية مست مختلف الشرائح و الفئات واختلفت باختلافها، و لم يحركها العامل الديني مباشرة بقدر ما حركتها أطرافا حزبية داخلية و خارجية احتاجت إلى تعزيز خلفياتها و الدفاع عن كيانها باستغلال الواقع الاجتماعي تحت تأثير الإصرار اليساري و المد الإخواني، تعاملت معهما الحركة الاجتماعية من منطق المعاناة سواء الفكرية أو المعيشية. و من ثم بدأت تنتسج التنظيمات الخفية منها والعنوية في زمن غير كاف لتربية المعارضة و تهذيب السلوك السياسي فقط هي الدوافع السيكلوجية لأفراد المجتمع كانت قياسا للالتزام الحركي عبر دعوة إسلامية و أخرى ديمقراطية و منها الليبرالية، شدّت كل منها جزء لا يتجزأ من الجزائريين الذين كان أغلبهم يجهل الخلفيات الأيديولوجية لمثل هذه الحركة التي نجحت في إقناعهم بالتشكيك في شرعية النظام القائم.

2. أبعاد الحركة الوطنية و انعكاساتها على الجدل الدين و السياسة

لم تكن تلك الخلفيات الإيديولوجية إلا صورة متواصلة لأبعاد الحركة الوطنية أثناء الاحتلال الفرنسي حيث كانت تتصارع عبر جبهتين إحداهما داخلية للحزب الوطني و بين الأحزاب الوطنية نفسها و أخرى خارجية إي في مواجهة المستعمر. و كان ذلك الصراع قائما على ما مدى تبني و احتواء المفاهيم المتطورة في تأسيس السلطة السياسية و تجسيد البناء الفكري المنقول عن التجربة الغربية التي كان لها صداها المباشر على تنظيمات الحركة الوطنية الجزائرية نظرا لتواجد عناصرها (أي هذه التجربة) من الفرنسيين في الجزائر على مستوى النظام العام و القائم على مبدأ الاستيطان.

هذا ما ظهر له شكل من الاستجابة الفكرية في نضال الحركة الوطنية من طرف زعماءها و هم يؤسسون لنوع من رد الفعل تجاه الإدارة الفرنسية يشبه نوعا ما الفصل الضمني بين الدين الإسلامي و السياسة، عندما طالبوا فرنسا بإبعاد الدين الإسلامي عن المناورات الاحتلالية، و عندما انقسمت الحركة الوطنية نفسها إلى اتجاهات ستكون المرجعية الإسلامية إحداهما بدلا من أن تحتويها كلها. و في ذلك نية أبعاد الدين عن السياسة التي توزعتها آنذاك اتجاهات اندماجية و أخرى استقلالية ستتحوّل إلى خيارات إيديولوجية في تحديد السلطة السياسية :

(1).الاتجاه الإسلامي: كنموذج فكري ديني تتقاسمه الصوفية و الطرقية في إطار النظام الإسلامي التقليدي و الطائفي عبر العديد من الزوايا. و الذي اصطدمت به المقاومات الأولى كتلك التي قادها الأمير عبد القادر. و لم يكن مثل هذا الطرح في الاتجاه الإسلامي يهتم لصناعة السلطة السياسية بقدر ما كان يعمل على ترسيخ القيم الروحية و الأساليب الطرقية الزاهدة عن القيم الوطنية. أما المظهر الثاني في الاتجاه الإسلامي فقد جسده الفكر الإصلاحى الذي تبنته جمعية العلماء المسلمين بخطاب نهضوي للأمة الإسلامية قاطبة انطلاقا من وحدة اللغة والتاريخ.

ويعتبر هذا الاتجاه الإصلاحى مدّا للفكر الأفغانى و حركة الإصلاح التي عرفها المشرق الإسلامى، تلك التي كانت تفسر تراجع المسلمين و تخلفهم بتقهقر القيم الدينية، الذي جعل ممثلى هذا الاتجاه من الجزائريين يعجزون عن تقديم المشروع النضالى السياسى بسبب

تلك الظروف الخاصة التي كان يصنعها المستعمر الفرنسي في الجزائر و المتمثلة في محاولاته إقصاء الجزائريين اجتماعيا و اقتصاديا. بالإضافة إلى أن هذا التوجه الإسلامي كان بمظهر المسالم مكتفيا في مواجهته للاستعمار الفرنسي بمطالبته بفصل الدين عن السياسة كي لا تصيب العقيدة الإسلامية قرارات الإقصاء الثقافي و الاجتماعي.

(2). **الاتجاه الاشتراكي:** كان هذا الاتجاه الغالب في تأثيره على النخبة الثورية التي ارتبط نشاطها بالفكر الثوري الاشتراكي الغربي و القائم على الاشتراكية العلمية ذات الإيديولوجية المناهضة للاستعمار و الفوارق الطبقية و تحقيق العدل. هذه الأفكار التي وجدت لها صدى واسع في أوساط الشعوب المقهورة بما في ذلك الجزائريين الواقعين تحت السيطرة الاستعمارية آنذاك جعلت نخبهم المثقفة تتخذ من هذه الأفكار توجهها ثوريا و تنمويا فيما بعد الاستقلال الوطني انطلاقا من القناعات بضرورة استجابة هذه الأفكار الاشتراكية لطموحات الشعب الجزائري و حركته الوطنية، و توريط الاستعمار الفرنسي مع القوة الامبريالية التي تمارس ضغطا اقتصاديا على الشعوب المستضعفة، هذا ما هدف إليه المجاهد الشهيد " العربي بن مهيدي " عندما قال بأن الهدف من حمل الجزائريين للسلاح هو طرد المحتل الامبريالي و إقامة جمهورية ديمقراطية اجتماعية و بناء نظام اشتراكي ...

كان هذا المبدأ الاشتراكي الذي اتفقت حوله النخبة الثورية و إطارات الحزب الشيوعي الجزائري على أن يرفض ما يحمله هذا الاتجاه من مبادئ أخرى تبتعد عن الخصوصيات الثقافية للشعب الجزائري بما في ذلك المعتقد الديني و اعتبار الإسلام مرجع تقديمي لا رجعي كما اعتبرته التعاليم الاشتراكية و الشيوعية في المشهد الغربي الأوروبي.

رأت النخبة الثورية ذات التوجه الاشتراكي في الجزائر، أن السلطة السياسية إنما تستمد قوتها من قوة الشعب الذي تجمعته من الثوابت السياسية و الثقافية و الدينية، ما جعل السلطة السياسية في الجزائر تبدأ منعرجا انفصلت من خلاله عن المبدأ التاريخي في تأصيلها و المبني على متغيرات القرابة و النسب، و مستويات التورث السياسي، و ذلك بعد أن حدث شبه تحالف و ليس تحالف تام بين الاشتراكيين و الاصلاحيين الدينيين خرج به أعضاء المجلس الثوري كخيار إيديولوجي من مؤتمر طرابلس 1962.

3). **الاتجاه الليبرالي:** هو الاتجاه القائم على مبدأ التنوير الأوروبي و الحامل لخطاب العلمنة و تحرير الإنتاج من قيود القرارات الشمولية و مبادئ الدين الأخلاقية، و لأنه حامل للجنسية الرأسمالية البورجوازية لم يكن له كاتجاه مجالا للمنافسة في إطار النضال الثوري الوطني في الجزائر، فهو الحامل لهوية المستعمر و من تبنى أفكاره و كأنه تبنى موالاة الوجود الفرنسي في الجزائر. أن ذلك لا يجعلنا نجزم بفراغ الساحة الفكرية آنذاك من وجود من كان متعاطفا و لو بصورة محتشمة مع ما يحمله هذا الاتجاه اللبرالي من إيديولوجية استحدائية في بناء السلطة السياسية و هو يراها مضمونا تعاقديا بين الأطراف الفاعلة لتغليب مشهد المشاركة السياسية و بالتالي تفعيل الديمقراطية. فهو الاتجاه الذي سينافس سياسيا من خلال تلك الثغرات التي تظهر بين المذهب الاشتراكي و التصور الإسلامي و الذي أسس لدينا من خلال هذه الدراسة إحدى الفرضيات المطروحة في استقراء إشكالية السلطة السياسية في الجزائر.

و قد جسدت هذه التجربة عبر مختلف إنجازاتها الاجتماعية و السياسية الطرح القومي والنظري الغربي لعلاقة السلطة السياسة بالمؤسسات الاجتماعية، و قد حرصت الإدارة الفرنسية في الجزائر على أن تكون هذه العلاقة خاضعة لمقاييس عامة و أخرى خاصة. أما الخاصة فهي إقصاء هويات الانتماء الثقافي للشعب الجزائري، و تمثلت مقاييسها العامة في تحقيق الفكر الإيديولوجي الليبرالي و فصل الدين عن السياسة. فكان لهذا الطرح الاحتلالي العاكس و الناقل لصورة الصراع الإيديولوجي السياسي والاقتصادي العام و الذي احتواه كل من الاتجاه الاشتراكي و الاتجاه الليبرالي، صداه المباشر على فكر الحركة الوطنية و عناصرها من المناضلين الذين كانوا هم النخبة المتحدثة باسم السيادة الجزائرية و الذين سيتحولون إلى رموز ثورية ستصبح هي المعيار القيمي لشرعية السلطة السياسية في الجزائر المستقلة.

فهي عملية فكرية إيديولوجية استجابت لمطلب شرعي جعل من أولوياته تحرير الجزائر من الاستعمار الفرنسي و اختزلت السيادة في مفهوم الجهاد و مقاييس التضحية التي أريد لها في سبيل الله حيث جمعت الصيحة الثورية بين " الله أكبر و تحيا الجزائر " أي بين الدين الإسلامي و السيادة السياسية. فعبّر ذلك عن ارتباط تاريخي طبيعي و منطقي بين الإسلام و السياسة و إقصاء لأي صراع فكري لأنه الظرف التاريخي الذي لم يكن يسمح بالإعلان

عن أي اشتباك إيديولوجي داخلي بين صفوف النخبة الوطنية المناضلة، تلك التي حملت لواء البقاء و التواصل لأمة إسلامية تأسست عبر منطق الدين و دهاء السياسة، و عبر مراحل زمنية و مكانية أُرخ فيها لمسيرة الملوك و السلاطين أي لشكل من أشكال السلطة السياسية، غالبا ما شرعت من خلال المقدس الديني الذي حصّنت به هذه السلطة وجودها و استمرارها، فاستقر كعرف تواطئت فيه القمة و القاعدة في تاريخ الشعوب العربية والإسلامية، المشرقية و المغربية، آل إلى إرث تاريخي صنع كيان و سيادة الأمة الإسلامية حتى في ظل صراعاتها و التي لم تكن في عمقها سوى تعبيراً عن تجاوزات سياسية وانقسامات ذات طابع ديني جزأت البلاد الإسلامية إلى بلاد مشرق و بلاد مغرب ثم إلى بلدان مشرقية وأخرى مغربية أفتت دينيا و فقها لغاية سياسية سلطوية و في مد و جزر مع الاحتكاك الخارجي بالأمم و البلاد الأجنبية.

كان هذا الطرح الثاني في تفسيرنا لإشكالية السلطة في الجزائر بين الدين والسياسي

3. الدين و السلطة في مشروع الدولة الجزائرية الحديثة:

أما الطرح الثالث فقد احتوته الاستراتيجية التنموية و العلاجية العامة التي تبنتها الدولة الجزائرية لاستعادة السيادة الوطنية في محتواها الاقتصادي/السياسي و الثقافي/ الاجتماعي كخيارات لم تكن حينها قابلة لأي تراجع أو مراجعة، نظرا للظرف التاريخي الذي تطلب آنذاك التسيير الاشتراكي كمبدأ يجسدّ العداء للامبريالية الاحتلالية، و استعادة اللغة العربية كمبدأ يجسدّ الهوية الوطنية. مبدآن كان لهما الأثر المباشر كما سبق أن أشرنا في تفعيل ديناميكية الأحداث المتتالية على المستوى الاجتماعي و السياسي، باستعادة أفراد المجتمع مخزونهم الثقافي من الإرث العقائدي لمواجهة الفشل التنموي:

(1). فشل النموذج الاشتراكي: فشل النظام الاشتراكي في تحقيق التنمية المرجوة بتراجع النظم الشمولية أمام ضرورات و شروط عالمية و أخرى عولمية زعزعت التوازن الاقتصادي والاجتماعي وبالتالي السياسي في معظم البلاد النامية بما في ذلك الجزائر، فاسحة المجال للآفات و الأمراض و نقص الغذاء و انهيار التعليم و تزايد الاستبداد الذي استبدل شعارات التنمية بأخرى عسكرية أكثر منها اقتصادية و اجتماعية.

بالإضافة إلى أن النموذج الاشتراكي و إن كان يقوم على الثوابت الوطنية و المعاني القومية، فإنه لم يتخلص من طابعه العدائي للدين الإسلامي في نظر العديد من النخب الإسلامية و اعتبرت إيديولوجيته القائمة على فكرة " لا إله و الحياة مادة " أحيادا حتى وإن كان مبدأه الاقتصادي يقوم على المساواة و إلغاء الطبقة نظريا. و قد يكون في نظرهم اللّعة التي أصيب بها المجتمع الإسلامي و تسبب في مصيبتة الاجتماعية و أزمامته الاقتصادية. فارتفع الاحتجاج الاجتماعي بأدلجة الإسلام كإستراتيجية لإعادة التوازن الاجتماعي و استعادة السلطة الدينية و التشكيك في شرعية السلطة الثورية القائمة.

(2). **خيار التعريب و تهميش المعربين:** كان لخيار التعريب دورا كبيرا في صناعة الأزمة السياسية في الجزائر، لأن مثل هذه العملية عكست وبصورة واضحة الاختلاف الأيديولوجي في صفوف السلطة السياسية بالرغم من أن قرار تعميم استعمال اللغة العربية في الجزائر بدا و كأنه ائتلاف بين أجهزة الحكم المختلفة، إذ عمت عملية التعريب فضلا على البرامج التعليمية بمختلف مستوياتها و أطوارها، الهيئات البلدية و الولائية، المؤسسات الصناعية والتسيير الاقتصادي أيضا، فكان لهذا الخيار الذي لا رجعة فيه أثارا و نتائج عادت على المستوى الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي العام بما سيشكك في نجاعة البرامج التنموية الحاملة لقيم اشتراكية و حاملة لثوابت وطنية و ذلك عندما أصبح المعربون المتخرجون والحاملون لشهادات باللغة العربية مهمشون و قد سدّت كل أبواب الشغل والتوظيف أمامهم فاحتوتهم صراعات وفتن سياسية حزبية أخفت اتجاهاتها الأيديولوجية وراء معرب ومفرنس كانت الجامعة الجزائرية فضاء مفتوح لفضح هذه الفتنة و الإعلان عن الخلفيات الفكرية ليكون المعرب هو الأصولي الرفض لقيم الاشتراكية والشيعوية التي يتبناها المفرنس وتصبح المواجهة مدعومة من جهات لها المصلحة الكبرى في إعادة صياغة السلطة السياسية القائمة على المبدأ الاشتراكي آنذاك أي السبعينات والثمانينات من القرن العشرين.

فأصبح المعربون الذين تلقوا القرار طوعا أو إكراها قادة الطرح الإسلاموي القائل بحماية الهوية و بالتالي بناء سلطة إسلامية لدولة إسلامية في مواجهة قادة السلطة السياسية القائمة الحاملين لشعارات التطور و الوطنية - حتى و إن كانوا قادة السلطة السياسية القائمة هم الذين قرروا التعريب ليس فقط اللّغوي و إنما الاجتماعي أيضا لأن هذه العملية ستؤسس

حشدا لا تنظيما، يكون بمثابة الأداة التي ستستخدمها بعض الأطراف في بلادنا لضرب بعضها البعض وإخفاء نواياها الانقسامية وراء قرارات أمنية ردعية لمكافحة الشغب و إحداث الفتن. و تصبح القضية أزمة السلطة السياسية في صراعها مع الدين الاسلامي و نشأة المواجهة الفكرية بينهما فسّرت لدينا من خلال:

4. الطرح الرابع من فرضياتنا المتضمن للعامل الاستراتيجي القائم على المدّ العولمي بمبدايه العلمانية والديمقراطية كمتغيران تداخلا في العملية السياسية في البلاد الإسلامية وأين اعتبر ذلك شكل من أشكال المؤامرة على الدين الإسلامي، فتجاوزت ردود الأفعال الجدل الفكري نحو المواقف العملية بتنظيم الحركات الاحتجاجية لرفض التآمر باسم الديمقراطية، ورفع شعارات العودة إلى القيم والمبادئ الدينية في تشكيل السلطة السياسية.

(1). العولمة و التآمر على الإسلام: كأحد الأطروحات التي تساهم في تفسير إشكالية الديني و السياسي على مستوى السلطة السياسية في بلادنا كما في كل البلاد الإسلامية هو النزوح الفكري العولمي نحو أجهزتنا التنظيمية الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية والذي يبدأ حسب الكثير من المفكرين الإسلاميين، بالتآمر على الإسلام بتعظيم الغرب وطمس الرموز الإسلامية، و صناعة الزعماء الوهميين من مهامهم خدمة العولمة والترويج الفكري لها سواء كان ذلك على مستوى النظام القائم و ممثليه من النخب الحاكمة فيتحولون إلى موالين للغرب و عاملين على ترسيخ العلمانية بفصل الدين عن الدولة. أو على مستوى المعارضة التي يراد لها من خلال التآمر دائما أن تكون ذات اتجاه ديني إسلامي عنيف يرفض التجديد و يتأصل لكل ما هو ظلم و استبداد في تاريخ الدولة الإسلامية، فيتحول إلى نخب معادية لحقوق الأفراد الطبيعية و التحديثية التي تفرض العلمانية بفصل هذا الدين عن السياسة.

كما قد يتصدى لهذا الفكر التأمري نوع من التنظيم العلني و السري، القانوني و الغير القانوني، يحمل على عاتقه مهمة إسلاموية و نزعة التزامية بأصول الفقه و الشريعة للعودة بالمجتمع الإسلامي إلى دولة الخلافة و الحاكمية، يتوزعه في الجزائر الاتجاه المشارك بالتحزب ودخول برلمانات السلطة القائمة، و اتجاه معادي مكفر للدستور و موثيق هذه السلطة. و يتبنى مبدأ " الاسلام هو الحل " الذي حول بعض الدعاة في الدين إلى زعامات

ولكن بدون مشروع اجتماعي فقط هي استجابة أو ردة فعل أوحث بصدام الديني والسياسي على مستوى السلطة السياسية.

(2). الديمقراطية: أصبحت الديمقراطية و إن كانت مفهوم تاريخي يمتد بجذوره نحو المدينة اليونانية، الأسلوب الحضاري الذي تتداركه الأنظمة الحديثة في بناء السلطة السياسية، بعد الانتقاد النظري و العملي للسلطة المطلقة و الثيوقراطية، و جعلت من المشاركة السياسية بالتحزب و الانتخابات وسيط القاعدة و القمة فيكون الحكم من الشعب و إلى الشعب أو كما يقول التعريف العام للمفهوم " من الشعب لنفسه بنفسه ". فقد ألغت مثل هذه العبارة بغض النظر عن ما مدى تفعيلها الاجتماعي و السياسي كل الاعتبارات التأسيسية لسلطة الخلافة في البلاد الإسلامية القائمة على مبدأ البيعة و الشورى (حتى وإن أصبح ذلك على مستوى النظرية فقط) فتحوّلت إلى أداة تصنع الصراع الذي بات أزليا في إشكالية السلطة بين الدين و السياسة، ليس فقط في محتواها الاصطلاحي و إنما أيضا في توظيفها الاستراتيجي و الجدل الذي تقيمه في تحديد العلاقة السياسية بين النخب المحلية للدولة وبين النخب الدولية العالمية، أين أصبح الدين الإسلامي المحور الأساسي في تداعيات هذا الجدل الذي لا تتكافأ فيه الأطراف المجادلة، لأنه و بالرغم من أن الطرف الإسلامي يطرح بديله للديمقراطية المرفوضة بمبدأ الشورى الوارد في النص الشرعي، يبقى التفاوت واردا من حيث الثقل السياسي الذي ترفع ميزانه القدرات العولمية و السياسات الاقتصادية الضاغطة.

5. اغتراب الخطاب الديني تراجع

ثم يأتي الخطاب الديني الذي يقع عنده الطرح الخامس لدينا في تفسير إشكالية السلطة السياسية في الجزائر، و الذي يحمله الاحتجاج باسم الإسلام في الجزائر بعد أن استقى من العبارات ما لم يتم إنتاجها محليا. فلم يخضع للظروف الخاصة بالمعاناة الاجتماعية والسياسية في الجزائر و قد حاد عن مرجعيته التاريخية التي ارتبطت بالفضاء الثقافي للمجتمع.

كان لهذا الخطاب المفتعل و المستورد دوره في أزمة السلطة السياسية في الجزائر عندما أوهم الرأي العام بصراع الديني و السياسي، من خلال تبنيه لمفاهيم تقليدية لم يتجاوزها المكان فقط و إنما تجاوزها الزمان أيضا فلم تتطور، بل تراجعت في فترة معينة من تاريخ

الدولة الإسلامية عامة و الجزائر خاصة، بالإضافة إلى أن هذا الخطاب الديني في الجزائر اهتم بتوظيف المتعاطفين معه أكثر من اهتمامه بتقديم مشروعاً بديلاً عن نموذج الدولة العالمية الحديثة التي تطرح بدائلها بإلحاح و تمارس ضغطاً سياسياً على أنظمتنا المحلية وفي ذلك ما يسبب حالات من التمرد و رفض التغيير أو بعض عناصره، هنا يقدم الخطاب الديني نفسه حاملاً للعلاج الاجتماعي و أدوات المقاومة التي غالباً ما تكون في تبني موقفاً ما من السلطة السياسية القائمة إما بالتشكيك فيها و مقاطعتها أو تجهيلها واتهامها بالخروج عن القيم و الأعراف الإسلامية.

تلك هي الأطروحات التي تجيب عن الاستفهام الذي طرحناه حول طبيعة العلاقة بين الديني و السياسي، و فسرت خلفيات الأزمة على مستوى السلطة في الجزائر. من خلال إعادة بناء النسق الاجتماعي السياسي القائم منذ الأنظمة الأولى التقليدية، التي أنشأت من المؤسسات و الأجهزة ما لا تزال تحفظها الهوية الثقافية و تُفعلها عبر الصراع حول السلطة لتؤكد المخزون القبلي و إيديولوجية المدّ القرابي المبني على شرعية النسب و المعتقد الديني و شرعية القيادة و البطولات العسكرية.

الخاتمة

الخاتمة

جاءت رسالة الاسلام بدعوة تحرير الفكر الانساني من الاعتقاد الميتافيزيقي الذي مآيز بين البشر أفرادا و جماعات و انحرف بالعلاقات الاجتماعية المفطورة على التضامن نحو الصراع و التنافس تحت تأثير القوى المادية المستترة تحت رداء الجهل المؤدي إلى الشرك، فكان الإيمان بالله هو الإيمان بالعدالة و المساواة و من أسلم لله فقد استسلم لقداسة القانون الطبيعي الذي يحكم الجماعات الانسانية و منه ينتج الحق و الواجب كآليات للتنظيم، و سواء عبّر عنه بالسياسي أو بالديني فإنما المعنى واحد طالما تعلق الأمر بضبط الصراع و تسيير التنافس و مراقبة قيام السلطة كحاجة و ضرورة اجتماعية و قوة عليا تملك مقاليد السيطرة تتطرف بها و من خلال التباسها نحو الاستبداد واحتكار المراكز و تسخير الأدوار لخدمة مصالحها المادية لا الدينية ووقوعها في البيروقراطية و الانحراف السياسي، فيحدث التفاوت و اللاتكافئ بين السيد والمسود المالك لوسائل الانتاج و الأجير الغير المالك من نتائجه تفشي مظاهر الانحلال الاجتماعي. وهنا يظهر دور الدين كمخزون شعبي لقمع جشع السلطة وتحريك الصحة الفكرية التي ستتحكم فيها الكثير من المتغيرات المتولدة عن الديناميكية والتغيير أشدها فعالية الحركة التكنولوجية التي تحرر الانسان ليس فقط من عبودية أخيه الانسان ولكن أيضا من ضعفه تجاه القوة الميتافيزيقية و الطبيعية. و بتحديه هذا أصبح يجادل و يعيد حساباته مع إرثه الثقافي بما يتضمنه من سياسي و ديني يدفعه إلى ذلك نزعة علمانية توصل إليها بعد أن أخفق تاريخيا في تحقيق التوازن الاجتماعي و الاقتصادي فرد ذلك إلى التعاليم الدينية التي يحاول اليوم إبعادها عن الممارسة السياسية أي إبعادها عن جهوده الخاصة. و قد أسفرت تجربته هذه عن نهضة علمية غيرت العديد من القناعات و حققت الكثير من الانجازات خاصة في العالم الغربي في فترة تواجد فيها العالم الشرقي أي الدولة الاسلامية محصورا بين سياسة الملك و استبداد الملوك والسلطين الذي كبل العقول بقيود الحق الالهي و الحق النبوي و بين الخطر الاجنبي بتهديداته

الاستعمارية و الاستيطانية و ما صاحبه في نفس الوقت من أفكار تنويرية بمفاهيم الحق و العدالة و المساواة.

هو المأزق الذي كان لابد أن يخرج منه العرب و المسلمين، فتحررت أفكارهم تحت تأثير حركة الواقع المتداخل آنذاك بين المحافظة و التجديد، بين التأصيل و التحديث الذي سيتحول إلى إشكالية الديني و السياسي و التصور العلماني بخلفياته التعريفية فهل هو من العلم فنقول العلمانية أو هو من العالم فنقول العلمانية، و بين الفتحة و الكسرة اختلف الفكر الاسلامي فاسحا المجال لتفشي الآفات السياسية و انتشار الانتهازية خاصة بعد أن تحررت الكثير من الأقطار العربية و الاسلامية من قيود الاستعمار المباشر لتقع في براثن التبعية الاقتصادية كمؤشر عن التخلف الحضاري الذي حاولوا تغطيته بعبارات القومية و الوطنية واستدراكه بالنموذج الشيوعي والاشتراكي في التسيير، و أدلجة الاسلام للاحتفاظ بالهوية الاسلامية و الانتماء إلى أمة كانت تفرعت إلى طوائف و أنساب و جماعات باعدت بينها و بين حكامها الارتجالية وسياسة الهروب إلى الإمام، و العثور على الحلول الجاهزة دون مراعاة الخصوصية الثقافية التي قامت فيها السلطة السياسية على أساس المعتقد الديني لقورن من الزمن بكل ما وقع فيه المخيال الجماعي - بتواطئ الملوك و السلاطين - من أعراف و بناء ثقافي حاد عن تعاليم الدين الاسلامي، حاول الفكر العقلاني اليوم أن يستأصلها و لكنه يخفق في كل محاولاته لأن العقلانية لا تعني فقط في خلفيات الصراع تحكيم العقل وتحرير التعاليم الاسلامية مما شابها من انحراف، و لكن قد تعني أيضا إقصاء الدين عن السياسة و عن الحياة الاجتماعية طالما يغيب الانتاج الخاص للنظرية العقلانية في الفكر الاسلامي* و يبقى معجبا و مستوردا للفكر الغربي الذي يبعد الكنيسة المسيحية عن السلطة و عن الدولة، أي الخطاب اللائكي الذي قابله و لا زال خطاب ديني إسلاموي يتبنى مفردات الكفر و الإلحاد للوقوف في وجه الزحف الثقافي نحو البلاد الاسلامية. و هكذا يكون هذا الخطاب قد أعاد المشهد السياسي إلى فترة ظهور الاسلام

* هذا لا يعني عدم وجود الكثير من المحاولات في تاريخ الفكر الاسلامي القديم كتلك التي أسسها إخوان الصفا و المعتزلة و غيرهم و التاريخ الحديث مع محاولات جمال الدين و الافغاني و محمد عبده غيرهم من المصلحين المحدثين

حيث حارب الكفار و أهل الشرك و الفساد، و تناسى حقب طويلة من تاريخ الدولة الإسلامية أنجزت عبرها إرثا، في إعادة قراءته تصحيح للكثير من الاعتبارات ومرجعية للعثور على مقومات التواصل و الاستمرار، و هو أمر لم يغفل عنه بعض المفكرين والمحلّين و لكن الخطاب الإسلامي يتهمهم باللائكية مستغلا في ذلك تراجع الوعي الشعبي عن فقه دينه و جهله لحيثيات تاريخ الدولة الإسلامية، و لسنا نقصد هنا التعميم و لكن توظيف المظاهر التي صاحبت المراحل الانتقالية و كشفت عن الفراغ الايديولوجي في تنظير الحركة الإسلامية التي تطالب اليوم بالعودة إلى الأصل الذي يعني من وجهة نظر متعصبة الرجوع إلى نموذج الخلافة و الامامة رافعين شعار الحاكمية كمفهوم لا يزال يحمل التباسا من حيث ارتباط الديني بالديني، فكان هذا هو الجدل الذي يقع بين الاسلام و السلطة في إشكالياتها المزمنة عندما تناولناها في الجزائر أكدّت طرحا خاصا مبني على علاقة تقاطعية بين الدين و السياسة استمرت عبر التحولات التاريخية تشكّلها الأعراف و التصورات المذهبية التي شكّلت بدورها الذهنية الجزائرية محاطة بخصوصياتها الموضوعية تربطها بالدولة الإسلامية عامة وبالدولة المغاربية خاصة أي الدولة الانفصالية ليس فقط عن الخلافة المركزية و لكن أيضا عن التوريث التقليدي للسلطة، انعكس ذلك على التكوين الديني و الاجتماعي السياسي فاختلقت ملامح الدولة الجزائرية بعد خروج العثمانيين منها و وقوعها مباشرة تحت الاستعمار الفرنسي. فمن استبداد عثماني إلى احتلال فرنسي و من نموذج إقطاعي إلى آخر رأسمالي يتدرج البناء القبلي و العشائري في الجزائر نحو الاغتراب الهيكلي واصطدامه بمؤسسات مستوردة تحت إكراه الظرف التاريخي الذي كما أدخل الجزائريين شعبا و نخبا مرحلة جديدة و مختلفة من النضال السياسي، أبعدهم كذلك مكرهين لا مخيرين عن التكوين الديني و الاجتهاد الفقهي بسبب تخريب الادارة الفرنسية الاحتلالية للعديد من المرجعيات الدينية كالزوايا و المساجد و أماكن الوقف التي كانت تحمل على عاتقها مهمة حفظ الذكر و تنشيط الفكر الديني و الانتاج الفقهي.

و بهذا الأسلوب الإقصائي بدأت البدع و الخرفات تسلل إلى التصور الديني و تتخلل العبادات و السلوك الاجتماعي، و تراجعت بالتعاليم الإسلامية نحو السلبية و الركود في

الاجتهاد و التطور الفكري، فتوقف معظم أفراد المجتمع أكثرهم من القاعدة الشعبية عند حدود الموروث من التصورات و ما حاكته من ثقافة دينية، لم تكن لتسمح لهم بانتاج نظرية دينية تقدمية عندما وقعت السلطة في أزمتها الاجتماعية و السياسية و حيث كان من الموضوعي أن يوظف الجزائريون و - كما هي الطبيعة البشرية - مخزونهم العقائدي أي الاسلام الذي استمر رغم التحديات التاريخية كمتغير ثابت في تحديد هويتهم وشرعنة النضال السياسي الذي قادوه لفترة قرن وما يزيد من الزمن، فاستوردوا خطابا وتكتيكا لم يولد من رحم حاجاتهم و إنما دفعت به إليهم الصلة التي تربطهم بالدولة الاسلامية و هو خطاب الامامة و الخلافة الذي يبتعد بطموحاته السياسية عن نوايا التمرد و الثورة الانقلابية التي لا يسعى إليها المجتمع الجزائري بمختلف انطباقاته في إطار اشتباك الديني بالسياسي كما يوهم بذلك وجود التنظيمات باسم الاسلام و إنما هو الصراع الذي تفرضه المرحلة الانتقالية من سلطة الحكم المطلق إلى سلطة الحكم الدستوري يكون الاسلام فيه متغير ثابت في صيرورة أحكامه لا في جمودها و احتكارها لأنه يحمل من العقلانية ما يسبق به المسلمون غيرهم من التتويريين.

قائمة المراجع

قائمة المراجع

1. باللغة العربية

1. القرآن الكريم
2. الحديث النبوي
3. ابراهيم درويش، النظام السياسي، دراسة فلسفية تحليلية ، دار النهضة العربية، القاهرة 1968
4. ابراهيم حركات، السياسة و المجتمع في العصر النبوي ، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب 1990
5. الأمير شكيب أرسلان، ترجمة الشيخ حسن تميم، لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غيرهم منشورات الحياة: بيروت
6. أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء 1 دار الغرب الاسلامي، بيروت ط 1 1992
7. أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية الجزء 2 دار الغرب الاسلامي ، بيروت ط 4 1992
8. أبو الأعلى الماوردي، أدب الدين و الدنيا، دار الكتب العلمية ط 1 بيروت 1987
9. أبو الأعلى المودودي، و الخلافة و الملك، تعريب أحمد إدريس ط1 دار العلم ، الكويت 1978
10. أبو الأعلى المودودي، الحكومة الاسلامية، تعريب أحمد إدريس ط2 المختار الاسلامي النشر والتوزيع القاهرة 1986
11. أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية بيروت ط 1 1983
12. أبو نصر الفرابي، فلسفة أفلاطون، تحقيق عبد الرحمن طه بدوي ، بيروت 1982
13. أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تصحيح محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت
14. ابن تيمية، مناهج السنة النبوية في نقيض الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ج5 ط1 1986
15. ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، جمع و ترتيب عبد الرحمن بن قاسم، ج 35 ، مجمع الملك فهد لطباعة
16. ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، تحقيق س. بن محمد السلامة، ج 3 دار طيبة للنشر والتوزيع ط2 1999
17. ابن قتيبة الدينوري، الإمامة و السيادة، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع بيروت 1990
18. ابن الأحمر، تحقيق هاني سلامة ، الدولة الزيانية بنلمسان ، مكتبة الثقافة الدينية ، مصر ط1 2001
19. أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، موقع التفاسير www.altafsir.com/indexArabic.asp
20. أبي جعفر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، اعتناء أبو صهيب الكرمي، بيت الافكار الدولية، المؤتمن للتوزيع

21. أبي الحسن علي محمد الحبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، الولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، دار قتيبة، الكويت، ط 1 1989
22. أحمد طالب الابراهيم، آثار البشير الابراهيم، دار الغرب بيروت 1994 الجزء الربع
23. أحمد مغنية، تاريخ العرب القديم ، دار الصفاة ، بيروت ط 1 1994
24. أحمد شحلان، الضروري في السياسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 1 1998
25. أحمد رهبان، الماوردي رائد الفكر السياسي الاسلامي، دار الجامعة الجديدة للنشر ط 1 2001
26. إدريس الكنبري، النبي (ص) كما تحدث عنه المنصفون والعقلاء في الغرب <http://www.saaaid.net>
27. أحمد بن محمد بناني، موقف بن تيمية من التصوف، دار طيبة الخضراء، مكة ط 2 2005
28. أحمد بن ابراهيم النسابوري، إثبات الإمامة، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس للطباعة و النشر بيروت، 1996
29. أحمد عبد الرحيم مصطفى، أصول التاريخ العثماني، دار الشروق ط 2 1986
30. أرزقي شويتام، المجتمع الجزائري و فعالياته في العهد العثماني (1519 م 1830 م) دار الكتاب العربي، 2009
31. أكرم العمري، عصر الخلافة الراشدة، محاولة لنقد الرؤية التاريخية وفق مفاهيم المحدثين، مكتبة العبيكات
32. الهادي جعفر الهادي ، مفاهيم القرآن ، مؤسسة الامام الصادق ، ج 1
33. الهادي روجي، الدولة الصنهاجية، تاريخ افريقيا في عهد بن زيري من القرن 10 إلى القرن 12، ترجمة حمادي الساحلي ج 1 دار الغرب الإسلامي ط 1 1992
34. السيرتوماس وليام آرنولد، الدعوة الاسلامية، بحث في تاريخ نشر العقيدة، ترجمة حسن ابراهيم حسن وعبد المجيد عابدين و اسماعيل النحراوي، مكتبة النهضة المصرية، ط 1 1947
35. الماوردي، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة الكويت ط 1 1989
36. ألفرد بل، الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار المغرب الاسلامي بيروت ط 2 1981
37. أيمن إبراهيم ، الاسلام و السلطان و الملك ، دراسة تاريخية في العلاقة بين ظهور الاسلام و تأسيس الدولة العربية الاسلامية الأولى في مرحلة صدر الاسلام، دار الحصاد للنشر و التوزيع، دمشق ط 1 1998
38. برتراند راسل، السلطة و الفرد، ترجمة شاهر الحمود، دار الطليعة بيروت ط 1 1961
39. برهان غليون ، نقد السياسة، الدولة والدين، المكنز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 4 2007 المغرب

40. بسطاوي محمد سعيد، نظرات حول الحاكمية ، إصدار مركز النهضة و التواصل الحضاري، السودان
41. توماس كرييل: محمد المثل الأعلى، ترجمة محمد السباعي ، مكتبة الآداب القاهرة 1993
42. ثروت بدوي، النظام السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة 1975
43. جفري بار ندر، ترجمة عبد الفتاح إمام، المعتقدات الدينية لدى الشعوب عالم المعرفة الكويت 1993
44. جورج زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج 4 دار الهلال
45. جون لون، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة ط 1 1997 ص 24
46. جورج باسية ،بلاد المغرب وعلاقتها بالمشرق الإسلامي في العصر الوسيط ،ترجمة : محمود عبد الصمد هيكل، منشأة المعارف ،1991
47. حامد ربيع ، نظرية التحليل السياسي ، جامعة القاهرة ، 1970
48. حسن على مصطفى، نشأة الدين دراسة ، مؤسسة الإسراء للنشر و التوسيع 1991
49. حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي الجزء1، دار الجيل بيروت ط 14 1996
50. حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي، الجزء 2 مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط 14 1996
51. حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي، الجزء 4 العصر العباسي الثاني في الشرق و مصر والمغرب و الأندلس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط 4 1996
52. حسين فهميم، قصة الأنثروبولوجية، عالم المعرفة 1986
53. حسن البنا، مذكرات الدعوة و الداعية، المكتب الاسلامي، بيروت
54. حسين عطوان، الدولة العباسية، مبادئ و أساليب، دار الجيل، بيروت
55. حمدان بن عثمان خوجة، المرأة، تقديم و تعريب وتحقيق محمد العربي الزبيري، م.وللفنون المطبعية 2006
56. ديفيد هوكس، الايديولوجية، ترجمة ابراهيم فتحي، المجلس الأعلى للثقافة 2000
57. ذوقان عبيدات، عبد الرحمن عدس، عبد الحق، البحث العلمي: مفهومه، أدواته، أساليبه، دار مجدلاوي عمان 1998
58. راشد الغنوشي، ضرورة السلطة في الاسلام، إصدارات الجزيرة نت 2004
59. رشيد رضا، الخلافة، دار الزهراء للإعلام العربي، ط1 القاهرة 1922
60. روجيه باستيد، مبادئ علم الاجتماع الديني، ترجمة محمود قاسم، القاهرة 1951

61. ريرتسون سميث، محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة
1997
62. رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الاسلام، دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي
الاسلامي، دار المنتخب العربي للنشر والتوزيع ط 1 1993
63. سمير أديب، الموسوعة الحضارية المصرية القديمة، العربي للنشر و التوزيع، القاهرة ط 1 2000
64. سلوى عبد المجيد الخطيب، نظرية معاصرة في علم الاجتماع المعاصر، النيل للطباعة القاهرة
2002
65. سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد الأول، دار الشروق ط 32 القاهرة 2003
66. سعيد اسماعيل علي، أصول التربية الاسلامية، دار الثقافة للطباعة، القاهرة
67. سعيد حوى، الأساس في السنة و فقهها، م 1 دار السلام للطباعة و النشر و الترجمة، ط 3 1995
68. سعدون ع. نصر الله، دولة الأدارسة في المغرب، العصر الذهبي 788-835 هـ، النهضة العربية
والنشر، بيروت ط 1
69. سعدون عباس نصر الله، دولة المرابطين في المغرب والأندلس، دار النهضة العربية والنشر،
بيروت ط 1 1985
70. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي ، دار المعارف القاهرة ط 2 1996
71. شارل ديغول، مذكرات الأمل، ترجمة الدكتور سموحي، مراجعة أحمد ، منشورات عويدات، بيروت
ط 2 1986
72. صالح أحمد العلي، تاريخ العرب القديم و البعثة النبوية ، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ط 1
2000
73. صالح أحمد العلي، تنظيمات الرسول الإدارية في المدينة، المجتمع العلمي العراقي، 1969
74. صبري محمد خليل، مفهوم الحاكمية في الفكر السياسي الاسلامي، مركز التنوير المعرفي، الخرطوم
75. صبري محمد خليل، الأبعاد السياسية لمفهوم الاستخلاف، مقدمه في علم الكلام والتصوف والفلسفة
الاسلاميه، مركز التنوير المعرفي، الخرطوم ط 1 2006
76. صائب عبد الحميد، منهج في الانتماء المذهبي، الغدير للدراسات و النشر ط 6 2002
77. صلاح الدين محمد، الامامة و الخلافة و تطورها السياسي و الديني، منشأة المعارف، الاسكندرية
ط 1 1996
78. عبد القادر بوخوش، مفهوم الدين بين الفكر الاسلامي و المسيحي، من موقع اسلام أون لاين
79. عبد الله الخريجي، علم اجتماع الديني، رامثان جدة، ط 2 1990
80. عبد الباقي الهرمسي، علم الاجتماع الدين، المجال، المكاسب، التساؤلات، م.د.و.ع، بيروت ط 1
1990

81. عبد الله دراز، الدين بحوث، مميزة لدراسات تاريخ الأديان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ط2
1990
82. عبد الله محمد جمال الدين، الدولة الفاطمية في بلاد المغرب و انتقالها إلى مصر، دار الثقافة للنشر
وتوزيع القاهرة 1991
83. عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب <http://www.al-mostafa.inf>
84. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة ط3 2002
85. علاء الدين عبد المحسن شاهين، التاريخ السياسي و الحضاري لمصر الفرعونية، الخليج العربي
للنشر ط1 2008
86. عبد الوهاب النجار، الخلفاء الراشدون، دار التراث، القاهرة
87. عبد الرحمن ابن خلدون، كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و البربر و
من عاصروهم من دوي السلطان الأكبر ج 6 و ج 7 بيروت 1971
88. عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، اعتناء و دراسة أحمد الزعبي، الأرقم للطباعة و النشر و التوزيع
بيروت 2001
89. عبد القادر عرابي، المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية، دار الفكر، دمشق، 2008
90. عبد القادر عودة، الاسلام و لأوضاعنا السياسة، المختار الاسلامي، ط 3 1977
91. عبد اللطيف أشنهو، التجربة الجزائرية في التنمية و التخطيط 1962- 1980 د. م. ج الجزائر
1982
92. عبد الله ناصح علوان، التكافل الاجتماعي في الاسلام، دار السلام للتوزيع و النشر و الترجمة
93. عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب (1) المركز الثقافي العربي ط 5 الدار البيضاء 1996
94. عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة 1981
95. عبد الجواد ياسين، السلطة في الاسلام، العقل الفقهي السلفي، المركز الثقافي، الدار البيضاء ط2
2000
96. عبد العاطي محمد، الفكر السياسي لمحمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1978
97. عمار بوحوش، تاريخ السياسي للجزائر من البداية و لغاية 1962، دار الغرب الإسلامي ط1
1997
98. عمار بوحوش، محمود الذنبيات، مناهج البحث العلمي و طرق إعداد البحوث، د.م.ج، ط: 4
2007
99. علي عبد الرازق، الاسلام و أصول الحكم، موفم للنشر طبعة 1988
100. علي الوردي، وعاظ السلاطين، دار كوفان لندن ط 2 1995
101. غلى الكنز، حول الازمة: 5:دراسات حول الجزائر والعالم العربي، دار بوشان للنشر، 1990

102. عبد الله العروي ، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1997 ط 3
103. علاء الدين عبد المحسن، التاريخ السياسي و الحضاري لمصر الفرعونية، الخليج العربي للطباعة
104. عبد الله الوشلي، المسجد و دوره التعليمي عبر العصور من خلال الحلق العلمية، مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر والتوزيع 1988
105. علوي بن محمد، موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، موقع الدرر <http://www.madinhanet.com>
106. عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، دار ربحانة للنشر و التوزيع، ط1 الجزائر 2002
107. فرانز فانون ، معذبو الأض ، موفم للنشر الجزائر 2007
108. فيوبرياخ، أصل الدين، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط1 1991
109. فؤاد معصوم، إخوان الصفا فلسفتهم و غايتهم دار الهدى للثقافة و النشر، دمشق 1998
110. فؤاد عبد المنعم ،شيخ الاسلام ابن تيمية و الولاية و السياسة الكبرى في الاسلام، دار الوطن الرياض ط1
111. فريدريك إنجلز: حول السلطة: ترجمة وإعداد رقمي: وجدي حمدي يوليو 2004
112. فتيحة فرحاتي، نوميديا من حكم الملك جابا إلى بداية الاحتلال الروماني، الحياة السياسية والحضارية، منشورات أبيك 2005
113. قان قولتن، السيطرة العربية و التشيع و المعتقدات المهدية في ظل خلافة بني أمية، ترجمة ابراهيم بيضون، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت 1996
114. كمال السيد أبو مصطفى، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية و الدينية و العلمية في المغرب الاسلامي من خلال نوازل و فتاوى المعيار المعرب للونشريسي، مركز الاسكندرية للكتاب 1996
115. لسان الدين الخطيب، تحقيق و تعليق عبد القادر أحمد عطا عبد الستار، ، دار الفكر العربي
116. لويس جان كالفلي، حرب اللغات والسياسات اللغوية، ترجمة حسين حمزة، المنظمة العربية للترجمة، مركز الدراسات الوحدة العربية ط 1 بيروت 2008
117. مايكل هارت، الخالدون المئة ، ترجمة أنيس منصور، المكتب، المصري الحديث، ط 9 1997
118. محمد على التهاوني، موسوعة كشاف، اصطلاحات الفنون و العلوم، ج1 مكتبة لبنان ناشرون 1996
119. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي و الخلافة الراشدة، دار النفائس ط 5 1985
120. محمد علي الصلابي، فصل الخطاب في سيرة ابن الخطاب، كتبة الصحافة، الشارق ط1 2002
121. محمد علي الصلابي، دولة الموحدين، دار البيارق للنشر، عمان ط 1 1998

122. علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية، عوامل النهوض والسقوط، دار التوزيع و النشر الاسلامية ط 1 2001

123. محمد علي دبوز، تاريخ المغرب الكبير، الجزء 2 مؤسسة تاوالت الثقافية ط 2 2010

124. محمد عبد الهادي أبوريد، رسائل الكندي الفلسفية، مطبعة حسان، القاهرة ط 2 1978

125. محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، عز الدين للطباعة و النشر، بيروت ط 3 1406 هـ

126. محمد رشيد رضا، تاريخ الامام محمد عبده، ج 1 مطبعة المنار مصر 1931

127. محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية، دار الفكر المعاصر، بيروت ط 3 1990

128. محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في سبيل الله، دار الفكر المعاصر بيروت ط 1 1993

129. محمود سعيد عمران، معالم تاريخ الإمبراطورية البيزنطية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة 2000

130. محمد عبده، رسالة التوحيد، دار الفكر بيروت (نسخة إلكترونية)

131. محمد عبده، الاسلام و النصرانية بين العلم و المدينة، دار المدى للطباعة و النشر 1 مصر

1993

132. محمد حسنين هيكل، حياة محمد، دار المعارف القاهرة ط 1 2001

133. محمد بهي الدين سالم، ابن باديس فارس الاصلاح و التنوير، الشروق ط 1 1999

134. محمد بن عبد الله السخاوي، المقاصد الحسنة، تحقيق الشيخ عبد الله بن محمد الصديق

الغماري pdf

135. محمد أركون، العلمانية و الدين، الاسلام، المسيحية، الغرب، دار الساقى بيروت ط 3 1996

136. محمد أركون، الاسلام أصالة و ممارسة، ترجمة خليل أحمد، دمشق، ط 1 1996

137. محمد أركون، الفكر الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993

138. محمد الطالبى، الدولة الأغلبية التاريخ السياسي 184 هـ - 296 هـ / 800 م - 909 م، دار الغرب

الاسلامي ط 2 1995

139. محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر (1954. 1962)، الجزء 2 منشورات اتحاد الكتاب

1999

140. محمد عمارة، الاسلام و الثورة، دار الشروق ط 3 1988

141. محمد عمارة، الاسلام و فلسفة الحكم، القسم الأول، الخلافة و نشأة الأحزاب الاسلامية، دار

الشروق الأولى 1989

142. محمد عمارة، نقض كتاب الاسلام و أصول الحكم لشيخ الاسلام محمد لخضر حسين، دار

النهضة، مصر للطباعة و النشر و التوزيع 1988

143. محمد عمارة، الاسلام و الأمن الاجتماعي، دار الشوق القاهرة ط 1 1998

144. محمد أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الرسالة ط 1

145. محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الاسلامية ، دار الفكر العربي القاهرة 1996
146. محمد سعيد العثماوي، الإسلام السياسي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1990
147. محمد سعيد العثماوي، الخلافة الاسلامية ، الانتشار العربي،بيروت ط 6 2004
148. محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربي، ط 1 1996
149. محمد عبد الهادي حيرش، التاريخ المغاربي القديم السياسي و الحضاري منذ فجر التاريخ إلى
الفتح الإسلامي، المؤسسة الجزائرية للطباعة
150. محمد طه الزيني، الإمامة و السياسة، مؤسسة الحلبي للطباعة و النشر ط 2 القاهرة 1997
151. محمود شيت خطاب، الوسيط في رسالة المسجد العسكرية ، دار القرآن الكريم بيروت ط 7،
1981
152. محمود اسماعيل، الحركات السرية في الاسلام، سينا للنشر ط 5 1997
153. محمد محمد زيتون، المسلمون في المغرب و الاندلس، دار الكتب، مصر 1990
154. مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة و المجتمع، ترجمة حنفي بن عيسى، دار القصة للنشر 2007
155. مصطفى الاشرف، مشكلات في التربية والتعليم، ترجمة حنفي بن عيسى، مجلة الثقافة العدد41
الجزائر 1981
156. مصطفى السباعي، اشتراكية الاسلام، الدار القومية للطباعة و النشر 1960
157. ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم ياقوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1986
158. موريس دفرجيه، علم الاجتماع السياسي، رجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر
بيروت 1991
159. منى أحمد أبو زيد، الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر
بيروت ط 1 1996
160. نبيل محمود السمالوطي، الدين و البناء الاجتماعي، ج2 دار الشروق للنشر والتوزيع و الطباعة
جد ط1 1981
161. نبيل هلال هلال، خرافة اسمها الخلافة، قراءة في سقوط الدولة الدينية، دار الكتب ط1 2010
162. نزال مؤيد، الدولة المرينية على عهد السلطان يوسف بن يعقوب المريني، دراسة سياسية
حضارية الموصل 2004
163. نمر محمد الخليل نمر، أهل الذمة و الولايات العامة في الفقه الاسلامي، المكتبة الاسلامية،
عمان
164. نورمان بينز، ترجمة: حسين مؤنس و محمود يوسف زايد، الإمبراطورية البيزنطية، لجنة التأليف
والترجمة والنشر، القاهرة 1950

165. هشام عوض، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية، المعهد العالي للفكر الاسلامي، ط1 1995
166. هيروودوت، تاريخ هيروودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، المجمع الثقافي، أبو ضبي، 2001
167. هني أحمد، اقتصاد الجزائر المستقلة ، ديوان المطبوعات الجامعية، 1991
168. هيروودوت، تاريخ هيروودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، المجمع الثقافي، أبو ضبي، 2001
169. ويل ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة، فتح الله ، مكتبة المعارف بيروت ط6 1988
170. وجيه لطفى طالب، ولاية العهد في العصر الأموي (41هـ - 132هـ) إشراف جمال جودة، جامعة النجاح الوطنية 2005
171. ياسين سويد، الفن العسكري الاسلامي، شركة المطبوعات للتوزيع و النشر، بيروت ط 2 1990
172. يوسف القرضاوي، الدين و السياسة، إصدارات موقع برهانكم:

- المعاجم و الموسوعات:

1. أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، موقع التفاسير www.altafsir.com/indexArabic.asp
2. ابن منظور، لسان العرب، بيروت دار الجيل، 1988
3. أحمد محمد عوف، موسوعة حضارة العالم، دار العلم للملايين
4. الموسوعة الحرة، مفهوم السلطة: ar.wikipedia.org
5. حسن أمين، الموسوعة الاسلامية ج 1، دار التعارف للمطبوعات، بيروت
6. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة ط3 2002
7. عبد الواحد المراكشي ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب Pdf
8. قاموس إكسפורد: نقلا من الموقع : <http://disam.maktooblog.com>
9. موسوعة العلوم الفلسفية، هيجل ، ترجمة عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت ، ط 3 2007
10. معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ط 1975
11. معجم المعاني الجامع، معجم عربي عربي
12. محمد أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الرسالة ط1

جرائد و مجلات

1. الطيب الثعالبي (المدعو علال) الجزائر نيوز، بتاريخ 3 يوليو 2009 www.djazairnews.info
2. جريدة الشهاب، ج 1 م 12 مطبعة قسنطينة

3. جريدة المنتقد العدد 1 - 18- 1344 - 11925 دار الغرب الاسلامي ط 1 2008
4. محمد زكرياء، قصة بداية الفلسفة الغربية، مجلة الحوار المتمدن، العدد: 2788 بتاريخ 2009/10/3
5. رامي مراد، العلمانية: السياق التاريخي و المفاهيمي، الحوار المتمدن - العدد: 2911 - 8/2/2010
6. عبد الوهاب عيسى، الحياة السياسية في مصر الفرعونية، جريدة الشروق الإلكترونية @ 2009
7. محمد زكرياء توفيق، محمد عبده رائد الاصلاح و النهضة المصرية، جريدة الحوار المتمدن، العدد 3182 بتاريخ 2010/11/11
8. عبد الحميد ابن باديس، البصائر، العدد 43 1355 هـ 1936 م
9. هاشم صالح ، حوار مع بورديو، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي العدد 37 ديسمبر 1985

— المواثيق

1. بيان أول نوفمبر 1954
2. دستور الجزائر 1976
3. ميثاق الجزائر 1964
4. ميثاق الجزائر 1976

2. باللغة الأجنبية

1. Abderrahmane Bouchène, Jean-Pierre Peyroulou, Ouanassa Siari Tengour, Sylvie Thénault , Histoire de l'Algérie à la période coloniale (1830-1962), Éditions La Découverte, Paris / Éditions Barzakh, Alger 30 août 2012
2. Abdelkader Djeghloul, La fonction des intellectuels algériens modernes 1830-1930, in Lettrés, intellectuels, et militants en algérie, 1880-1950, Opu 1988
3. Ahmed Rouadjia, Les Frères et la mosquée, Ed Bouchene, 1991
4. Aissa Khaladi, Les Islamistes Algériens face au pouvoir ,Ed ALFA, 1992
5. Ahmed Rouadjia, Les Frères et la mosquée, Ed Bouchene, 1991
6. Aristote, La politique, introduction, note et index par : J. Tricot, Paris 1982
7. August Comte, La Loi des Trois Étapes. PDF
8. Alfred R. et fonction dans la société primitive, Points Seuil, 1972 Radcliffe Brown, Structure
9. Alexis de Tocqueville, (1841) Travail sur L'Algérie, Ed : électronique 2001
10. Anne Laret et Julien Houbrechts, Karl Marx Et l'Idéologie Communiste, LES GRANDS PHILOSOPHES DU XXI SIÈCLE,
11. Arsene Berteuil, L'Algérie française T2, Dentu Libraire-éditeur 1856, PDF,
12. Bensad Hocine , Algérie Restructurations et réformes économiques (1979-1993) OPU Algérie 1994
13. Benjamin Stora, L'histoire de L'Algérie (1830-1962), la découverte, 2004
14. Benjamin Stora, La gangrène et l'oubli, la mémoire de la guerre d'Algérie, Paris la découverte 1998
15. Benjamin. Constant, Principes de politique, in Œuvres, Paris, La Pléiade 1957
16. Bertrand Russel, science et religion, traduction : Philippe Roger Mantoux, Gallimard Paris 1990
17. Bouyagoub Ahmed, L'entreprise publique et l'economie du marvhé (1988-1993), Les cahiers du CREAD 1997 .
18. Bronislaw Malinowski, Les Dynamiques de l'évolution culturelle, Payot, 1970
19. **Bronislaw Malinowski**, Le *mythe dans la psychologie primitive* ». Un *texte extrait* de : Mœurs et coutumes
20. Birnbaum, François Chasel . Traduit de l'Anglais par le Dr. S. Jankélévitch, 1933. Paris : Payot Éditeur, 1975
21. Carl. Schmitt, La notion du politique, trad., Calmann Levy-Emmanuel fournier 1994
22. Charl Robert Ageron, Histoire de L'Algérie contemporaine (1830-1976) OPU 1982
23. Charl Robert Ageron, Les Algériens musulmans et la France, 1871,1919 Paris 1968
24. Claude-Henri de Saint-Simon, Nouveau christianisme, version numérique Pdf
25. Claude Bontemps, Manuel des institutions Algériennes, Ed : Cujas, Paris 1976
26. Crozier. M. & Friedberge, L'acteur et le système, Éditions : Seuil, Paris 1977
27. David. Hume, Histoire Naturelle de la religion, Une copie numérique: PDF
28. D. Easton, Le système politique , traduction Pierre Racheron, Ed : A. Colin, Paris 1974
29. Evans-Pritchard et Meyer-Fortes dans Systèmes politiques africains (1940)
30. E. Kant, La Religion dans les limites de la Raison (1794), Traduction de André, Tremesaygues, la collection: "Les classiques des sciences sociales"
31. Emil Bottigelli , version numérique <http://classiques.uqac.ca>
32. E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Éditeur : PUF Publication 2001
33. Emile Durkheim , De la division du travail social, coll. Les grands textes, éd. PUF, 2004
34. Edward Evans-Pritchard, La religion des primitifs à travers les théories anthropologiques (1965),
35. F. Braudel, Écrits sur l'histoire, Paris, Flammarion, 1969
36. François Burgat, L'Algérie de la laïcité islamisme à l'islamisme, Machrek, juillet, Aout, septembre 1988

37. George Balandier, l'anthropologie politique, Puf 1978
38. Guglielmo Ferrero, Pouvoir. Les génies invisibles de la cité. Le livre de poche, Paris, 1988
39. G. Almond, Le système politique face au développement, in sociologie politique, textes réunis, par Pierre
40. Godelier Maurice. Rationalité et irrationalité en économie Paris, Fr. Maspero, 1966
41. Guy Pervillé, La Révolution algérienne (1954-1962) et la guerre froide (1985), Érudit
42. Henri Maspero, Histoire et institutions de la chine ancienne, l'antiquité, l'empire des Ts'in et des Han,
43. Houari Addi, État et pouvoir approche méthodologique et sociologique, OPU 1990
44. Jacques. Bouveresse, L'administration de l'Algérie à l'apogée de la colonisation (1898-1945), réflexions en forme de bilan, pdf
45. Jean yanoski, Histoire chrétienne et domination vandales, Ed : électronique
46. Jean Grondin La Philosophie de la religion, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 2009,
47. Jean Ganiage, L'Histoire contemporaine du Maghreb de 1830 a nos jours, Ed : Fayard 1994
48. J.J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, pdf
49. Jean-Jacques Rousseau, Le contrat Social, Une édition produite à partir du texte publié en 1762. Paris: Union
50. J. Lock, Traité du gouvernement civil, traduction de David Mazel 1795, Ed numérique
51. J.W. Lapierre, Le pouvoir politique, Puf coll. sup 1969
52. J.Freud, Qu'est-ce que la politique, Ed :Seuil 1967
53. Karl Marx et Friedrich Engels, Sur la religion, Textes choisis, traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et Émile Bottigelli. Paris : Les Éditions sociales, 1968,
54. Khaoula Taleb Ibrahim, Les Algériens et leurs langues, Ed : El hikma, 1997
55. L.Althusser, Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)". (1970) *classiques.uqac.ca/.../althusser.../ideologie_et.../ideologie_et_AIE.htm*.
56. Lasswell Harold D. L' « Analyse du contenu » et le langage de la politique. In: Revue française de science politique, 2e année, n°3, 1952 (en ligne)
57. Lasswell. Harold, Le langage du politique, in revue française des sciences politique 2°année n°3
58. Lewis Mumford, Le Mythe de machine, Fayard, 1974
59. Louvent Testot, et Jean François dortier, in : La religion unité et diversité, Ed : Sc.H. 2005
60. Mameri Khalfa, Citations du Président BOUMEDIENE, SNED Alger : 1975
61. Max Weber, L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, POCKET, 1994
62. Michel Mayer, Instructions morales et religieuses, Paris 1985
63. Mahfoud Kaddache, l'Algérie durant la période Ottomane, OPU, 1998
64. Mohamed Harbi, 1954 la guerre commence en Algérie, Ed : complexe 1998
65. Mohamed Harbi, Le FLN mirage et réalité, des origines a la prise du pouvoir (1954-1962), Ed J.A 1980
66. Mohamed Harbi, L'Algérie et son destin, croyants ou citoyens, Paris L'Arcantère, 1992
67. Marc Augé, Génie du paganisme, pris Gallimard, 1982
68. Max Weber, Économie et Société, Paris, Plon, 1971
69. Max Weber, "Les concepts fondamentaux de la sociologie", Économie et Société, Outils pour la sociologie des organisations : <http://mamacesteli.e-monsite.com>
70. Max. Weber, Weber, Max. Le savant et le politique, la découverte/Poche Paris 2003
71. M. Foucault, La volonté de savoir, Gallimard 1994
72. Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie , Parie Puf 2004
73. M. Duverger, Introduction a la politique, paris Gallimard, 1964
74. N. Machiavel, Leprince, version numérique, collection, les classiques des sciences sociales
75. Paul Gosselin, La définition de la religion en anthropologie sociale (1), Ed numérique PDF
76. P. Bourdieu, Genèse et structure du champ religieux, revue française de sociologie, 1971 Vd XII n°2 sit web : [http // persée.fr](http://persée.fr)
77. **Pierre Bourdieu : Langage et pouvoir symbolique, Ed : point Paris, Seuil, 2001**
78. Ph. Braud, Sociologie politique, Paris LGD 2000
79. Ph. Ségur, Le Politique, Ellipses, 1996

80. Robert K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, 1965
81. R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris 1962 dans Persée, <http://www.persée.fr>
82. R. Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard 1967
83. R. Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris Gallimard 1963
84. Radcliffe-Brown (1924-1949), *Structure et fonction dans la société primitive* version numérique par Jean- Marie Tremblay
85. Stéphane Beaud, Florence Weber, *Guide de l'enquête de terrain, la découverte* 2006
86. Sylvain Périssé, *Sciences et religion à travers les siècles*, Paris, Fischbacher 1908
87. Salamon Reinach Orpheus, *Histoire générale des religions*, <http://fr.wikipedia.org>
88. Sami Nair, *Machiavel et Marx*, presses universitaire de France, Paris 1984
89. Tomas Lepeltier, in : *La religion unité et diversité*, Ed : sciences Humaines, 2005
90. T. Hobbes, *Léviathan*, chapitre XIII (1651). les classiques des sciences sociales puf, Paris, 1967
91. William Jean Lapierre, *Le pouvoir politique*, presse Universitaire : Paris 1952
92. Yves. Lacoste, *L'Algérie passé et présent*, Ed : sociales, Paris 1960

Dictionnaires et Encyclopédies

1. Dictionnaire de sociologie, librairie Larousse, Ed : 1982
2. Dictionnaire de sociologie, Larousse 1973
3. Larousse, Dictionnaire de sociologie, France loisirs 1998
4. Encyclopédie universelle, Paris 1972 Vol 14 p 106 - 208
5. Petit Larousse, librairie Larousse, Ed : 1991

الملاحق

دليل المقابل

1. مقابلة الخبراء

2. مقابلة العامة

يوم:.....
إلى السيد:.....X.....

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته

نبارك يومًا و جزيلا لكل من تكرم و وافق على مقابلتنا ثم آمدنا بالإجابات الممكنة، التي ستساعدنا في معالجة ما نطرحه للدراسة و التحليل العلمي.

دراستنا محاولة علمية في إطار تحضير أطروحة دكتوراه في العلوم الاجتماعية تخصص علم الاجتماع السياسي، تأخذ عنوان: "إشكالية السلطة السياسية في الجزائر بين الديني و السياسي"

تقوم هذه الدراسة على تحديد العلاقة بين الدين و السياسة من خلال مفهوم السلطة كجهاز اجتماعي صاحب المجتمع الإنساني منذ البدايات الأولى للتجمع البشري/ تلك العلاقة التي آلت اليوم في مجتمع الدولة و المدنية إلى سلوك حزبي أو جمعي يتبنى موقفا معينا و تصورا إيديولوجيا.

نرجو منكم المساهمة معنا في اختبار ما نطرحه لتفسير هذه الإشكالية المزمعة في تحديد السلطة بين السياسة و الدين، راجين من سياداتكم الأمانة و المصادقية في الإجابة.

كما نتعهد أمامكم بعدم ذكر الهويات و احترام الآراء الشخصية التي تفضلون بها في هذه المقابلة التي تحتوي على بضعة أسئلة مفتوحة لكم الخيار الكامل في الإجابة عنها كلها أو تجاهل بعضها.

نخبركم أننا نرحب بكل أفكاركم التي تريدون إضافتها لهذه المقابلة.

أملين في تعاونكم معنا، تقبلوا سيدي وافر الاحترام و التقدير.

السيدة سحابة/ براني كلثوم

طبيعة النشاط الممارس:

تحديد هوية النظام الذي تنتهي إليه:

المقابلة

I. البيانات الشخصية:

1. السن: .
2. الأصل الجغرافي:
3. مكان الإقامة:
4. الحالة العائلية:
5. المستوى التعليمي: التخصص العلمي:
6. هل تعلمكم باللغة العربية أم الأجنبية: (حددوا).
7. المهنة: .

II. التصور الفكري الأيديولوجي:

1. الدين فطرة الله الذي فطر الإنسان علما، هل في ذلك علاقة بما هو سياسي؟
2. ما هو مفهومكم للسلطة السياسية.
3. ما هو مفهومكم للسلطة الدينية؟
4. ما هي صفات السلطة في الدين الإسلامي؟
5. هل هناك فصل بين السلطة السياسية و السلطة الدينية؟
6. هل هناك تناقض بين الدين و السياسة؟
7. هل تؤمنون بوجود اشتباك أو صراع بين الدين و السياسة في بلادنا؟
8. في حالة نعم، كيف تفسرون هذا الاشتباك أو هذا الصراع ؟
9. ما المقصود بالدولة الإسلامية؟
10. ما هي مراجعكم الدينية ؟
11. ما هي العبارات الفقهية التي تدمج السياسي بالديني؟
12. ما رأيكم في الطرح العلماني الذي يفصل الدين عن السياسة و يحصر العقيدة في العبادات و إقامة الشعائر؟
13. ما هو مصير الأحكام السلطانية في مواجهة دولة العلمنة؟
14. ما هو الفرق بين الشورى و الديمقراطية؟
15. هل يجب على السلطة السياسية إن تطبق مبدأ الشورى لكي تعرف بالإسلامية؟
16. .. ما هو تصوركم لقائد الأمة الممثل للسلطة السياسية؟
17. هل تعتقدون أن إمامة الأمة و إمارتها هي الصورة الصحيحة للسلطة السياسية في الإسلام؟
18. ما الفرق بين الخليفة و الملك؟ بين الخليفة و رئيس الجمهورية؟
19. ما يميز السلطة السياسية اليوم هو انقسامها إلى تشريعية و تنفيذية و قضائية ما هو البديل في سلطة الدولة الإسلامية؟

20. . بماذا تشرعن السلطة في الإسلام؟
21. . هل تؤمنون بالتجديد في الإسلام؟
22. . هل تعتقدون بأن هناك مؤامرة غربية ضد الدين الإسلامي؟
23. . ما علاقة الجهاد بالسلطة السياسية؟
24. . ما هو تصوركم للدولة الإسلامية؟
25. . هل فعلا ليس هناك سياسة في الدين و لا دين في السياسة؟
26. . هل تستبدل كلمة سياسة و السلطة بالحاكمية في الدولة الإسلامية؟
27. . هل تختلف القيم السياسية عن القيم الدينية (الإسلام)؟
28. . يقوم الدين الإسلامي على مبدأ حماية الثغور و نحن نرى اليوم انتهاك صهيوني إسرائيلي للعديد من ثغور البلاد الإسلامية خاصة في المشرق العربي! ما رأيكم؟
29. . هل يرتبط الإصلاح الديني بالإصلاح السياسي؟
30. . إذا ما تفحصنا تاريخ الدولة الإسلامية نجده تاريخ الملوك و السلاطين، و إذا ما بحثنا في عناصر شرعيتها نجدها النسب الشريف و الانتماء إلى آل البيت، ألا تعتقدون أن مثل هذا الإرث هو الذي فصل بين الدين و السياسة؟
31. . ماذا عن حركة الإخوان المسلمين في مصر و سوريا؟
32. . ما معنى المشاركة السياسية في نظركم؟
33. . ألا تعتقدون أن التمايز في اللباس و المعاملة يحمل معنى ضمنا لفصل الدين عن السياسية؟
34. . إذا كانت كل التنظيمات تحمل مبدأ واحد و هو إقامة التعاليم الإسلامية و الحكم بما أنزل الله، فلماذا لا تتحد هذه الأنظمة أو يكون هناك نظام واحد أو جماعة و جمعية واحدة ليس فقط على المستوى المحلي لكل دولة و لكن على مستوى الدول الإسلامية كلها؟
35. . في علاقاتنا الاجتماعية و السياسية و نحن في مجتمع و من المفروض دولة إسلامية، نتعامل مع مفهوم رجل الدين فهل هذا يعني أن هناك من هو رجل سياسة و بذلك فصل ضمنا بين الدين و السياسة؟
36. . هل تكفي عبارة الإسلام دين و دولة لفك الصراع القائم اليوم بين الديني و السياسة على مستوى السلطة؟

III. الموقف من السلطة السياسية القائمة:

37. . يقوم دستور الجزائر وميثاقها على أن الإسلام دين الدولة هل يكفي ذلك لنقول بأن الجزائر دولة إسلامية؟
38. . إذا كان جوابكم بالنفي، فبماذا تفسرون قيام التنظيمات السياسية باسم الإسلام؟
39. . أثناء النضال الوطني ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر انقسمت النخب إيديولوجيا بما في ذلك جمعية العلماء المسلمين، فهل كان ذلك بداية لاشتباك الدين و السياسة حول السلطة؟
40. . تقوم السلطة السياسية في الجزائر على الشرعية الثورية، ما هو تعليقكم على ذلك؟
41. . كان لقادة الفتح الإسلامي في تاريخ الدولة الإسلامية الجزائرية مناصب سياسية، كتولهم السلطة في العديد من الأقاليم التي فتحوها فتحولوا إلى ولاة لها أو مباشرة إلى سلاطين و موك كما حدث مع المرابطين و الموحيدين في الجزائر، أو تقلدهم مناصب الوزارة إلى جانب الخلفاء و السلاطين، ألا تعتقدون أن في ذلك صورة أولى أو شكل أول للشرعية الثورية في تجسيد السلطة السياسية؟ و مظهر من المظاهر الأولى للحكم العسكري في بلاد الإسلام عامة و الجزائر خاصة؟
42. . هل تعارضون السلطة القائمة؟

43. في حالة نعم لماذا؟
44. كيف كان موقفكم من التسيير الاشتراكي؟
45. في رأيكم هل فشل النظام الاقتصادي الاشتراكي في الجزائر؟
46. إذا كان نعم فلماذا؟
47. هل كانت الأحادية الحزبية من أسباب الأزمة السياسية على مستوى السلطة في الجزائر؟
48. هل ترين أن انتفاضة أكتوبر 1988 و ما تلاها من أحداث، كان في إطار صراع ديني بالسياسي؟
49. إذا كان نعم: ما هو البعد الديني في هذه المعارضة؟
50. هل الديمقراطية مطلب سياسي ضروري في الجزائر المسلمة؟
51. هل ترون أن السلطة في الجزائر ديمقراطية؟
52. ما هو تفسيركم لعملية الائتلاف السياسي في بلادنا؟
53. هل تعتبر المشاركة البرلمانية لممثلي التنظيمات الإسلامية في الجزائر و حصولهم على مقاعد في السلطة، نوع من فضّ النزاع بين الدين و السياسة؟ أم دمج بينهما؟

IV الموقف من الحركات و التنظيمات الإسلامية في الجزائر:

54. هل تعتبر التنظيمات الإسلامية في الجزائر امتداد أو فرع من تلك التي تنشط على مستوى العالم الإسلامي؟ أو تلك التي تنشط على المستوى العالمي؟
55. هل تعتبر التنظيمات الإسلامية في الجزائر امتدادا لجمعية العلماء المسلمين أثناء النضال الوطني أو لجمعية القيم بعد الاستقلال؟ ما هي العلاقة بين هذ الجمعيات؟
56. هل هناك فرق بين حسن البنا مؤسس و زعيم حركة الإخوان المسلمون في مصر، و فرحات عباس المناضل الثوري في الجزائر؟ في ما عدى أن أحدهم جزائري و الآخر مصري؟
57. هل هناك فرق إيديولوجي بين عبد الحميد ابن بادس من جمعية العلماء المسلمين في الجزائر و السيد قطب من جمعية الإخوان المسلمين في مصر؟ في ما عدى انتماءاتهما القطرية
58. هل كانت حركة مصطفى بويعلي في الثمانينات من القرن العشرين، من أجل إقامة الدولة الإسلامية؟
59. هل الحركات الإسلامية في الجزائر تنظيما معارضا للسلطة القائمة؟
60. هل تعتقدون فعلا أن المعارضة باسم الإسلام في الجزائر اليوم العنيفة منها و المسالمة، هي من أجل إقامة دولة إسلامية أو ما يعرف بسلطة الحاكمة؟
61. إذا كان الأمر غير ذلك فبماذا تفسرون هذا التنظيم و الحزب؟
62. هل تعتبر الحركات الإسلامية الموجودة في الجزائر اليوم، و في إطار التعددية، صورة لصراع الدين و بالس
63. غالبا ما يرفض الطرح الإسلامي الديمقراطي إلا أننا نجد أغلب التنظيمات الإسلامية تتبنى التعددية الحزبية التي تعتبر مبدأ من مبادئ الديمقراطية؟
64. كيف تفسرون أن كل المعارضة الإسلامية في الجزائر تخفي كلمة إسلامية من تسمية أحزابها؟
65. إذا تنعت نفسها بالحركات و ليس بالأحزاب ؟
- هل هو موقف ديني؟

- . هل هو تعبير عن الانتماء إلى الحركة الإسلامية على مستوى العالم الإسلامي؟
66. هناك اختلاف دائم بين قادة الأحزاب الإسلامية في الجزائر وفي غيرها من البلاد الإسلامية:
. هل هو اختلاف في التنظير لسلطة الحاكمية؟
. هل هو اختلاف إيديولوجي سياسي للتقرب من السلطة؟
. هل هو في إطار التآمر على الإسلام و سياسة فرق تسد؟
- 67. تنتقل الأحزاب الإسلامية في الجزائر من تسمية إلى أخرى، ألا يدل ذلك على عدم امتلاكها لمشروع استراتيجي؟
68. لماذا يجب أن تكون التنظيمات الإسلامية حاملة للرموز الأصولية والألقاب القديمة؟
69. ألا تعتقدون بأن الحركة الإسلامية في الجزائر أو المعارضة الإسلامية في الجزائر تتبنى خطابا غريبا عن خصوصيات المجتمع المحلي؟
70. عرف حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ المحظور بالتيار الإسلامي الذي كاد أن يحقق دولة الخلافة، ما رأيكم؟
- 71. أغلب عناصر هذه الجبهة كانوا من حزب جبهة التحرير الوطني، كيف تفسرون هذا الانفصال لحد الاشتباك؟
72. أطيعوا الله و الرسول و أولي الأمر منكم. من هم أولي الأمر في دولتنا ؟ و ما موقعهم من السلطة؟
73. هل هناك فرق بين الداعية و السياسي في التنظيمات الموجودة في الجزائر؟
- 74. هل تعكس هذه التنظيمات الحزبية في الجزائر مفهومي الدولة الدينية و الدولة المدنية؟
75. كيف ترون حل إشكالية (الأزمة) السلطة في الجزائر؟

المقابلة (مقابلة العامة)

أولاً: البيانات الشخصية

1. :
2. الجنس :
3. المستوى التعليمي : لم أتعلم ابتدائي متوسط ثانوي جامعي.
4. ما هو تكوينك : علمي نقني ادبي ديني
5. الهيئة الاجتماعية : طالب عامل عاطل متقاعد
6. هل تعلمك باللغة : العربية الفرنسية
7. ما هي الشهادة المتحصل عليها (حالة وجودها)

ثانياً: مستوى التدين

8. هل تحفظ القرآن؟. في حالة نعم: كله البعض من السور عض من الآيات
9. هل تحفظ الأحاديث النبوية؟ هل تصلي؟. في حالة نعم: هل تفعل ذلك بانتظام:..
10. في حالة لا؟ لماذا
11. هل تحضر دروس الوعظ والارشاد؟
12. في حالة نعم أين
13. في حالة لا: لماذا
14. هل تتابع البرامج الدينية في القنوات التلفزيونية
15. في حالة نعم: أذكر ما هي هذه البرامج
16. ما هي الكتب التي تطلعها

ثالثاً: مستوى التكوين الديني

17. هل أنت من خريجي المعاهد الإسلامية:
18. في حالة نعم: في ماذا أفادتك شهادتك التي تحصلت عليها؟
19. هل درست الشريعة الإسلامية؟. في حالة نعم :
20. هل ترى فيها ما هو سياسي وكيف؟
21. إذا لم تدرس الشريعة الإسلامية هل تعرف منها شيء
22. في حالة نعم: ما الذي تعرفه عن علاقة الدين بالسياسة
23. هل ترى أنه يجب أن تدرّس الشريعة الإسلامية
24. في حالة نعم أولاً:
25. هل يطبق القضاء في الجزائر أحكام الشريعة الإسلامية
- في حالة نعم أولاً: كيف ما الذي يؤكد ذلك

رابعاً: اللغة العربية وتأثير التعريب:

26. هل تحسن اللغة العربية
. إذا كان لا:
27. هل أنت ممن خضعوا لقرار عملية التعريب في السبعينات و الثمانينات
. إذا كان نعم كيف تعاملت مع هذا القرار
28. هل كان قرار التعريب سببا في عدم مواصلتك الدراسة
29. هل استطعت أن تجد عملا بشهادتك المعربة
. إذا كان نعم: في أي مجال
30. هل ترى قرار التعريب و استخدام اللغة العربية في كل الميادين، قرار
. في حالة نعم أو لا:
31. هل تفضل أن تتحدث باللغة العربية أم بالفرنسية
32. في حالة نعم أو لا:
- 33.

خامسا: في علاقة الدين بالسياسة

34. هل تعرف كيف وصل الاسلام إلى الجزائر.
. إذا كان نعم: أذكر كيف
35. ما هي الدول الاسلامية التي تعاقبت في تاريخ الجزائر
36. من هم أبطال الجزائر في التاريخ
37. ما هي الدول التي احتلت الجزائر في التاريخ القديم
38. كيف دخل الاستعمار الفرنسي إلى الجزائر
39. كم دام في الجزائر، وكيف قومناه
40. ماذا تعرف عن الحركة الوطنية قبل الاستقلال
41. من هم زعماء الثورة الجزائرية؟ أذكر بعضهم
42. كيف تأسست دولة الجزائر المستقلة
43. ماذا تعرف عن جماعة الاخوان المسلمين
44. ماذا تعرف عن جمعية العلماء المسلمين الجزائرية
45. ماذا تعرف عن جمعية القيم الجزائرية
46. من هم فقهاء الإسلام في الجزائر
47. ما هو المذهب المتبع في الجزائر
48. هل تعرف بعض فقهار الدين الاسلامي على مستوى العالم العربي؟ أذكر
49. ما هي الاشتراكية؟ و هل تتنافى مع الدين الاسلامي
. في حالة نعم تتنافى مع الاسلام"
50. ما هي الرأسمالية؟ و هل تتنافى مع الدين الاسلامي

. في حالة نعم تتنافى مع الاسلام:

51. ماذا تفضل أنت ولماذا؟ النظام الإشتراكي أم النظام الرأسمالي

سادسا: النشاط السياسي و الديني:

52. هل تنتمي إلى حزب ؟ سياسي ديني

. لماذا هذا الاختيار

53. هل تنتمي إلى جماعة دينية (سلفية

. إذا كان نعم: على ماذا تعتمدون في مراجعكم

54. هل أنت عضو في إحدى الجمعيات الدينية

. إذا كان نعم: ما هي هذه الجمعية و ما هو نشاطها

سابعا: الثقافة الدينية و السياسية

55. هل تحب الحديث في السياسة

في حالة نعم أولا:

56. هل تتابع أخبار السياسة

57. هل تتابع أخبار الحركات الإسلامية

. في حالة نعم: ماذا تعرف عنها

58. ما معنى السياسة

59. ما معنى الحاكمية

60. ما الفرق بين الخليفة و الرئيس

61. ما معنى مواطن

62. هل يمكن فصل الدين عن السياسة

63. هل ترغب في أن تكون في الجزائر حكومة إسلامية

64. هل عايشت أحداث أكتوبر 1988

. إذا كان نعم: هل شاركت فيها و لماذا

. إذا كان لا؟ هل تعرف لماذا حدثت هذه الانتفاضة

65. هل تعرف الأحزاب الدينية في الجزائر

. إذا كان نعم: أذكرها

66. يقال دائما أننا متخلفين و تكثر مصائبنا لأننا ابتعدنا عن تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

ما رأيك