الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة السانيا ــ وهران.

قسم العلوم الاجتماعية والإنسانية.

المدرسة الدكتورالية:الدين و المجتمع.

بحث لنيل شهادة الماجستير حول موضوع:

السلطة والمسألة الدينية في الفكر المغاربي المعاصر

(تونس ــ الجزائر ــ المغرب نموذجا)

من إعداد الطالبة:

شبلي ربيعة

إشـــــراف:

أ.د بوعرفة عبدالقادر

أعضاء اللجنة المناقشة:

- **الأستاذ الدكتور لونيسي رابح:.....رئيسا.**
- **الأستاذ الدكتور عبد القادر بوعرفة :.....مقررا.**
- **الدكتور عمر الزاوي:..... مناقشا.**
- **الدكتور مزي عبد القادر:.....مناقشا.**

السنة الجامعية:

2012-2011

إهـــــــــداء

أهدي ثمرة جهدي إلى أعظم مخلوقين في الوجود

والداي العزيزان منير دربي أبي و قرة عيني أمي

إلى توأم روحي أختي إيمان و إلى كل أفراد الأسرة الكريمة

وإلى جميع أصدقائي.

كلمة شكر وتقدير

أتقدم بأسمى كلمات الشكر والعرفان إلى أستاذي الفاضل الدكتور عبد القادربوعرفة، على المساعدات القيمة التي قدمها لي ومتابعته للبحث بروح علمية نزيهة عبر المراحل المختلفة من إعداده، كما فتح لي صدره و مكتبته وزودني بالارشادات والتوجيهات حتى بات فضله علي عظيما لا يقدر بثمن، ومن كرم الله رأيت أن أتوجه إليه بهذا الشكر والعرفان كرمز محبة وتقدير، و الذي هو صحائف تشع من قلبي وعقلي إليه أدامك الله لنا وأطال من عمرك.

وإلى كل من له بصمات واضحة في إنجاز هذا العمل، كلمة شكر واعتراف.

جزا الله الجميع عني وعن العلم خير الجزاء

المقدمـــــــــة:

يحمل الحقل التاريخي عدة مفاهيم و مصطلحات ارتبطت بالحركات الفكرية المعاصرة و جاءت نتيجة تعدد الإيديولوجيات و المضامين الثقافية التي تعتبر ميدان تختلف فيه التأويلات وتتصارع، و هي اختلافات و صراعات تحاول إعطاء نظرات استشرافية للمستقبل، و تأتي أهمية هذه المصطلحات لأنها حملت مضمون التاريخ و الصراع الفكري. و من بينها مفهوم السلطة الدينية الذي غدى محركا للبحث في مجال العلوم الاجتماعية و الإنسانية و ميدانا للتأويل بمختلف الرؤى الفكرية ، بحيث تبرز في هذا الإطار أهمية المسألة الدينية، التي أصبحت مقدمة لكل مقدمة في معالجة الظاهرة السياسية. لأنه مجال يمكن أن نفهم من خلاله علاقة السلطة بالدين بمنطق الوفاق أو الصراع و كمحاولة للتفاعل مع هذا النسق الفكري العام و ما تثيره قضايا مجتمعنا المعاصر حاولنا تسليط الضوء على إشكالية السلطة و المسألة الدينية في الفكر المغاربي المعاصر، نظرا لما يمثله هذا الموضوع من أهمية في فهم روابط السلطة في المجتمع المغاربي المعاصر و واقع الخطاب الديني. و هي إشكالية تتفرع عنها مجموعة تساؤلات فرعية على النحو التالي:

- ماذا نقصد بمصطلح السلطة، السلطة الدينية على كافة المستويات؟
- ما أهم التطورات التي عرفها مفهوم السلطة الدينية انطلاقا من مراحل تاريخية متباينة (القديم، الوسيط، الحديث)؟
- ما واقع علاقة الدين بالسلطة في الفكر الإسلامي الوسيط عامة و المغاربي خاصة؟
- ما المحددات الأساسية التي انبنى عليها الخطاب الديني في الفكر المغاربي المعاصر؟

- ما أهم خصائص الدرس الفلسفي لموضوع السلطة في الفكر المغاربي المعاصر؟

❖ **خطة البحث:**

للإجابة على هذه التساؤلات و تساؤلات أخرى ضمنية ارتأينا تقسيم موضوع البحث إلى ثلاث فصول كالأتي:

أما **الفصل الأول** فقد تضمن السياق المفاهيمي لسلطة، السلطة الدينية من أجل إحاطة عامة بالظروف الفكرية التي ظهر فيها المصطلح و تطور من خلال التجارب التاريخية، بل أن مسألة المفهوم من مقتضيات الدراسات الاكادمية المعاصرة.

في حين حاولنا في **الفصل الثاني** رصد معالم التجربة السياسية في الإسلام في مرحلتها الأولى مع دولة الرسول صلى الله عليه وسلم و الخلافة الراشدة ثم انتقلنا إلى البيئة المغربية التي برزت فيها عدة تجارب سياسية تفاعلت في بنائها للتكوين السياسي مع مقتضيات التجربة السابقة لها و معالم الدين الجديد بإعطاء ثلاث نماذج هي على التوالي: الدولة الرستمية ، الفاطمية، المرابطية.

أما **الفصل الثالث** فأردنا أن يكون رؤية للتجربة المغاربية في إطار بناء الدولة الوطنية في الفترة المعاصرة انطلاقا من الرصيد المغاربي العريق الذي جسدته فترة العصر الوسيط و خبرة بناء الدولة في فترة ما قبل الاستعمار و ما بعده مركزين على تطور الحركة الإسلامية المغاربية و واقع الخطاب الديني فيها، بل و رصد لتصور مفهوم الدولة في الفكر المغاربي المعاصر.

❖ **منهجية البحث:**

تسايرا مع طبيعة الموضوع انتهجنا لتفكيك ذيول هذه الإشكالية و إجابة على الأسئلة الفرعية المطروحة **منهجا تاريخيا وصفيا** و ذلك لتتبع كرونولوجيا مفهوم السلطة في المراحل المذكورة، و **منهجا استقرائيا** لاستجلاء خصائص السلطة الدينية في كل مرحلة من المراحل كمفهوم على المستوى الفكري و ممارسة على المستوى التطبيقي في حين اعتمدنا على **المنهج التحليلي المقارن** لفهم روابط السلطة في كل فترة و مع كل مجتمع المغاربي بالخصوص.

❖ **الدراسات السابقة:**

يعتبر هذا الموضوع من المواضيع الشائكة التي أسالت حبر الكثير من أقلام الطبقة المثقفة ومن هؤلاء عبد الله العروي الذي درس مسألة الدولة بمختلف جوانبها ودعا في مشروعه للدولة الحداثية في المقابل دعا الجابري للديمقراطية والعقلانية السياسية لمواجهة العلمانية ومن الأبحاث الهامة والرائدة في هذا الميدان البحوث التي يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية حول استشراف مستقبل البلدان العربية ومنها دول المغرب الكبير.

❖ **صعوبات البحث:**

أما الصعوبات التي واجهتنا في هذا البحث فلم تكن في جمع المادة بقدر ما كانت في تصنيفها والتعامل معها خاصة في ظل تنوع المصطلحات مفاهيم التي تضمنها البحث ففي كثير من الأحيان نجد خلط وتلاعب بالمفاهيم–إن صح التعبير– ما يجعل الباحث مشوش الأفكار تجاه المقاربة التي يتبناها من اجل تحليل الموضوع.

❖ **أفاق البحث:**

يعتبر البحث في موضوع السلطة و المسالة الدينية تأسيسا لرؤية نقدية في الفكر المغاربي المعاصر و مساهمة في إدراك تطور الخطاب الديني في دول المغرب و تصور مسالة الدولة و من ثم محاولة فهم لعلاقة الدين بالدولة في المنطقة

الفصل الأول: الإطار المفاهيمي

- **تمهيد**
- **المبحث الأول: السلطة**

أ. لغويا

ب. اصطلاحيا

ج. فلسفيا

- **المبحث الثاني: السلطة الدينية**

أ. في الفكر القديم

ب. في الفكر الوسيط

ج. في الفكر الحديث

- **خلاصة**

تمهيد:

تعتبر السلطة ظاهرة مركبة ومعقدة عرفها المجتمع منذ القدم ومن نماذجها سلطة الأب في أسرته وسلطة شيخ القبيلة انتهاءا بسلطة الحاكم في الدولة، يقول هشام شرابي في هذا الصدد: "لا نقصد بالسلطة الأبوية سلطة الأب البيولوجي وحسب، بل السلطة المنتشرة في البنية الاجتماعية المتمثلة في النموذج الأبوي والنابعة منه، والمتجسدة في علاقات المجتمع، وحضارته ككل، بهذا المعنى فإن هذه السلطة ظاهرة وخفية، في آن نراها ونحس بها أينما كنا وأينما توجهنا، فهي تحكم علاقتنا المباشرة وغير المباشرة وتخضعنا في أعماق أنفسنا"[1]، من هذا المنطلق سنحاول ضبط مفهوم السلطة من الناحية اللغوية والاصطلاحية والفلسفية، لما تمثله هذه العملية من أهمية في البناء المعرفي للموضوع والتأطير المنهجي له، لنتمكن من وضع إطار فكري للبحث مختلف الأبعاد (تاريخية، اجتماعية، سياسية ... الخ) في إطار هذا السياق المفهومي نجد أن السلطة كدلالة لغوية وحمولة معرفية ترتبط بمفاهيم محايدة ومرجعيات لشرعية مبدئها، ومن هذه المرجعيات المؤسس لها الدين، من هنا سننتقل للحديث عن السلطة الدينية مفهوما وواقعا تاريخيا عبر فترات مختلفة، وفي أنماط سياسية متباينة من أجل إجلاء علاقة الدين بالسلطة، بل وكيف استخدم في تبرير قيام العديد من الدول والسياسات لهذا تعرضت للسلطة الدينية منذ الظهور في الحضارات القديمة في الشرق والغرب، ومن ثم كيف تجلت في العصور الوسطى، وصولا للعصر الحديث كمحاولة لاستقراء تطور هذه المسألة وما هي أهم خصائص كل مرحلة.

[1] شرابي (هشام)، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص 11.

المبحث الأول: السلطة

يستعمل مصطلح السلطة في سياقات مفاهيمية متنوعة وهو مصطلح له دلالته اللغوية واشتقاقاته المختلفة التي وردت في القرن الكريم، والمعاجم والكتب الموسوعية، مما يدل على أن السلطة مفهوما وتطبيقا لها أصولها المرجعية بحيث تحتكر أفضل الاعتبارات في كثير من الميادين.

أ. لغويا:

السلطة لغة مشتقة من فعل ثلاثي س ل ط، ويدل في لسان العرب على القهر، والسَّلْطُ والسَّلِيطُ: طويل اللسان، والسليط عند عامة العرب الزيت، والسُّلطان الحجة والبرهان[1]، وأخذت نفس المعنى عند صاحب التاج من حيث أنها التغليب وإطلاق القهر والقدرة فيقال سلطه الله عليه أي جعل الله عليه قوة وقهرا[2].

لقد وردت كلمة السلطة في النص القرآني في عدة مواضع، في قوله تعالى: ""يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ ثُمَّ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَٰلِكَ ۚ وَءَاتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا ﴿١٥٣﴾ "[3]

وفي قوله تعالى: "وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ "[4]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، مج 7، ط 3، دار صادر، بيروت، 1994، ص 320–321.

[2] الزبيدي (محمد)، تاج العروس من جواهر القاموس، مج 5، ط 1، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1306 هـ، ص 160.

[3] سورة النساء، الآية 153.

[4] سورة الأنعام، الآية 81.

وما ورد في التنزيل: "وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٍ ﴿٩٦﴾ "[1]

قال عز وجل: "إِنَّهُۥ لَيۡسَ لَهُۥ سُلۡطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾ إِنَّمَا سُلۡطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوۡنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشۡرِكُونَ ﴿١٠٠﴾ "[2]

وقال تعالى: "وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَمَا لَيۡسَ لَهُم بِهِۦ عِلۡمٞۗ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٖ ﴿٧١﴾ "[3]

وقال كذلك: "قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجۡعَلُ لَكُمَا سُلۡطَٰنٗا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيۡكُمَاۚ بِـَٔايَٰتِنَآ أَنتُمَا وَمَنِ ٱتَّبَعَكُمَا ٱلۡغَٰلِبُونَ ﴿٣٥﴾ "[4]

وقال تعالى: "يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ ﴿٣٣﴾ "[5]

من خلال القراءة في هذه الآيات الكريمة نجد أن مصطلح السلطة أو السلطان أخذ عدة معان: العلم، البيان، القوة، إذن مما سبق فالسلطة في اللغة القدرة والقوة على الشيء والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره[6]، وهي تحمل عدة معاني يمكن تلخيصها في مجال الدلالة اللغوية كالتالي:

- سلُطة الشخص: طال لسانه بالكلام وصار جارحا.
- سلَّط، يُسلِّط: تسليطا فهة مسلِّط.

---

[1] سورة هود الآية 96.

[2] سورة النحل، الآية 99–100.

[3] سورة الحج، الآية 71.

[4] سورة القصص، الآية 35.

[5] سورة الرحمان، الآية 33.

[6] صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، ج 1، الشركة العالمية للكتاب (ش م ل)، بيروت، 1994، ص 670.

- سلطة الرجل: أطلق له السلطان والقدرة.

والسلطة أنواع:

1. **السلطة الزمنية:** المتعلقة بالأمور الدنيوية.
2. **السلطة التنفيذية:** الحكومة وهيئة موظفيها التي تباشر إجراء القوانين التي تصنفها السلطة التشريعية والسلطة القضائية.[1]
3. **السلطة الروحية أو الدينية:** للوحي الذي أنزله الله على أنبيائه ولسنن الرسل وقرارات المجامع المقدسة واجتهادات الأئمة سلطة يمكن أن نسميها بالسلطة الدينية.[2]

من خلال السياق اللغوي لمصطلح السلطة نستنتج أن فعل السلطة يقترن بفعل القهر، الإكراه والشدة، وهو يماثل إلى حد كبير فعل حكم الذي يحمل معنى شدَّ، أوثق.

ب. اصطلاحا:

1. في علم الاجتماع:

لقد كانت السلطة منذ أقدم العصور ولازالت موضوع عناية واهتمام الكثير من المفكرين الاجتماعيين نظرا لصعوبة تعريفها بسبب صفاتها المتعددة وامتزاجها في جل أوجه الحياة الاجتماعية ومن هذه التعريفات:

1. يعرفها برتراندرسل: "أحداث تأثير مقصودة"[3]

[1] عمر (مختار أحمد)، معجم اللغة العربية المعاصرة، مج 2، ط 1، عالم الكتاب، القاهرة، 2008، ص 1093.

[2] صليبا، المرجع السابق، ص 670.

[3] الجاسور (ناظم)، موسوعة علم السياسة، ط 1، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، 2009، ص 213.

2. في حين يعتبرها روبرت دال: "قدرة الشخص على التحكم في ردود فعل شخص آخر"[1].
3. أما السلطة عند أميتاي أتزيوني: "هي القدرة على التغلب على المقاومة أو جزءا لفرض إجراء تغييرات يومية معارضة لها"[2].
4. وعرفها العديد من أصحاب المعاجم على أنها: إن ممارسة السلطة هي من أحد أشكال القوة التي توجه جهود الأفراد العاملين في المؤسسات البيروقراطية نحو تحقيق الأهداف، التي يصبوا إليها المجتمع والفرد ... إذن هي نوع من أنواع القوة تنظم جهود وواجبات الآخرين من خلال الأوامر التي تصدرها لهم"[3].
5. "تعني قدرة أشخاص أو مجموعات على فرض إرادتهم على الآخرين، إذ يستطيع الأشخاص ذوي النفوذ فرض قراراتهم بواسطة إنزال عقوبات أو التهديد بها على أولئك الذين لا يطيعون أوامرهم أو طلباتهم، وتكاد السلطة تكون موجودة في كل العلاقات الإنسانية"[4].

من خلال قراءة هذه المفاهيم نستنتج أن السلطة لها علاقة وطيدة بالقوة تصل إلى حد التعقيد، حتى أن مصطلح سلطة Power بالإنجليزية pouvoir بالفرنسية يحمل معنى القوة، الاستطاعة، والقدرة، لكن هل يمكن حصر مسألة السلطة في ممارسة القوة لوحدها.

إن معالجة السلطة باعتبارها واقعة اجتماعية يحمل عدة معان، ويرتبط بعدة مسائل:

---

[1] الجاسور(ناظم)، موسوعة علم السياسة ص 213.

[2] المرجع نفسه، ص 213.

[3] معجم علم الاجتماع، تحرير: دينكن ميتشل، تر: إحسان محمد الحسن، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص 29.

[4] جوزيف (إيمانويل)، الموسوعة العربية العالمية، مج 13، ط 2، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، السعودية، 1999، ص 56.

1. اعتمد ماكس فيبر في طرحه لمفهوم السلطة على فكرة رئيسية وهي: "أن المورد المضاد للقوة هو الشرعية"[1]، بحيث لا تتم سيطرة دون حد أدنى من الشرعية، وعلى هذا الأساس قسم شرعية السلطة لثلاث أقسام: السلطة العقلية ــ الشرعية ــ السلطة الكرزماتيكية.

"أما لسلطة التقليدية هي التي تعتقد بأن نظمها ما هي إلا امتداد لنظم كانت موجودة في الزمن السابق، أو أن رئيسها تقلد منصبه بموجب مؤهلات معينة كانت شرعية في الزمن الماضي أو أن الأوامر التي يصدرها مدعومة بأوامر كانت ماثلة في الزمن السابق ومتفق على التصرف بموجبها"[2].

في حين السلطة الشرعية العقلية نقصد بها: "الطريقة التي من خلالها يشغل الفرد دور سلطته، وطريقة ادعاء السلطة يجب أن تتم بالطرق والأحكام القانونية العامة"[3].

أما السلطة الكرزماتيكية "فتنعكس بشخصية الفرد الذي يتميز ببعض الصفات والمزايا المقدسة التي تدل على قابلياته الفذة وسحر شخصيته وصلاحيته للدور الذي يحتله"[4].

2. وتبرز كذلك السلطة كصيغة تفاعلية بين أفراد المجتمع، تحكمها علاقة التأثير والتأثر، "إن السلطة عبارة عن شكل في ممارسة التأثير في البرامج السياسية للآخرين ..."[5].

---

[1] بوريكو (بودون وف)، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، ط 1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 373.

[2] معجم علم الاجتماع، تح دينكن ميتشل، المرجع السابق، ص 30.

[3] المرجع نفسه، ص 30.

[4] المرجع نفسه، ص 31.

[5] ملحم (حسن)، التحليل الاجتماعي للسلطة، منشورات دحلب، الجزائر، ص 14.

وتأكيدا على اعتماد السلطة على سياق التفاعل بين الفاعلين الاجتماعيين يعرضها لنا رولد لاسويل بقوله: "إن السلطة هي وضع علاقات قائمة بين أشخاص والذين يمسكون بالسلطة، فوضوا بذلك وهم يعتمدون في تمسكهم بالسلطة، ويستمرون في ذلك ما دام هناك تيار مستمر من استجابات الأفراد لتقويض السلطة، ومن ثم فإن العلاقات الإنسانية العارضة تقنع أي مراقب مختص بأن السلطة ليست حجارة يمكن نقلها من مكان إلى آخر، وإنما هي عملية تختفي عندما لا تكون هناك استجابات تدعمها"[1].

3. كما ربط بعض العلماء الاجتماعيون مفهوم السلطة بالبنية، ومنهم تالكوت بارسونز الذي عرفها بأنها "القدرة على ممارسة بعض الوظائف لفائدة نظام اجتماعي مأخوذا بكليته"[2]، على أ،ه يجب التمييز بين البنى والروابط الاجتماعية وميدان ممارسة السلطة في حد ذاته، فبالعودة للمفهوم الماركسي نجد أن السلطة تماثل مفهوم السيطرة، فمن نظام الروابط الطبقية وهو ما نلمسه في تعريف لينين: "إن ميدان عمل القوى الاجتماعية (روابط القوى) أو رابط السلطة، هو ميدان صراع الطبقات"[3].

من خلال القراءة في هذه التعريفات المختلفة نجد أن التحليل الاجتماعي لمفهوم السلطة ارتكز على عدة قرائن:

1. تعتمد السلطة على مسألة الإكراه وممارسة الحق.
2. السلطة باعتبارها علاقة تفاعلية أو علاقة تأثير وتأثر بين الفاعلين الاجتماعيين.
3. وصف السلطة بالبنية الاجتماعية والتي تعتبر كسياق عام يسهل سير الحياة الاجتماعية.

[1] الجاسور (ناظم)، المرجع السابق، ص 213.

[2] المرجع نفسه، ص 214.

[3] المرجع نفسه، ص 215.

4. تعتبر الشرعية مصدر قوة السلطة أو مصدر تأثير في الأفراد لقبول سلطة معينة.

2. السلطة في المعاجم التاريخية والسياسية:

لقد أثار مفهوم السلطة خلافا فكريا وحركيا ولازال كذلك، بين العديد من المفكرين والسياسيين، على اعتبار أ،ه يتعلق بمسائل حساسة تخص الدولة الخاصة بمشكلة الطاعة وإثبات الشرعية والإذعان السياسي، وأخرى تخص حرية واستقلال الأفراد، وهو ما يتم ملاحظته عبر المراحل التاريخية المختلفة للبشرية، في هذا الإطار عرضها البعض على أنها:

1. "هي القدرة أو القوة التي تمكن من السيطرة على الناس ومن الضغط ورقابتهم للحصول على طاعتهم، والتدخل في حريتهم، وتوجيه جهودهم إلى أنواع معينة، وقد تستمد السلطة من شخصية الثائر عليها أو من التقاليد كنتيجة لاحتكار الثروة أو من القوة العسكرية، وكل نظام اجتماعي عبارة عن نسق من علاقات السلطة بين السادة و المسؤولين وبين المنافسة والتعاون"[1].
2. كما يشير مفهوم السلطة في إطار علم السياسة والقانون: "إلى الحق في ممارسة عمل ما بما في ذلك الحق في صنع القوانين أو السياسة العامة، على أنه يجب التمييز بين مفهوم السلطة ومفهوم القدرة أو القوة (Power) على اعتبار أن المفهوم الأخير يقصد به القدرة على جعل الغير منقادين أو مطيعين لمن يمارس عليهم النفوذ والقوة المادية أو المعنوية"[2].
3. وهي كذلك: "القوة ولكنها اكتسبت صفة الشرعية بالانتخابات أو بالتعيين، فهي القوة الرسمية المهيمنة على حكم البلاد، فالسلطة هي نفسها القوة ولكنها في الواقع

[1] نبهان (محمد يحيى)، معجم مصطلحات التاريخ، ط 1، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص 165.

[2] خشيم (مصطفى عبد الله)، موسوعة علم السياسة، ط 1، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، 1425 هـ، ص 205.

تختلف عن القوة في حقيقة واحدة، هي أن معظم مستخدمي القوة قد لا يعرفون أن هؤلاء المستخدمين يملكون حقا معنويا لممارسة القوة واستخدام العقوبات إذا لزم الأمر"[1].

نستنتج من هذه التعريفات أن السلطة شكلت ظاهرة سياسية وتاريخية ارتبطت ارتباطا وثيقا بتأسيس الدولة وقيام الحكم فيها انطلاقا من مسألة الشرعية وعقلنة المبدأ، وهي بهذا المعنى قوة منظمة تهدف للإشراف على الشعب، ورعاية مصالحه، تطورت بتطور المجتمع، فأبسط صورها ــ كما سبق الذكر ــ سلطة الأب الروحية، سلطة شيخ القبيلة من ثم حاكم الدولة، كما تنوعت مرجعياتها وأصولها الأولية انطلاقا من المجتمع في حد ذاته والشخص القائم بها وجملة الظروف الداخلية والخارجية التي تظهر فيها، في حين يرى بعض الباحثين أن السياسة هي صراع حول السلطة: "ليست المشكلة السياسية ذات طبيعة أخرى غير طبيعة المشكلة الاجتماعية، إنما هي وجه من وجوهها، وحلقة من حلقاتها، فإذا كانت المشكلة الاجتماعية هي مشكلة (علاقة الإنسان بالإنسان) فإن المشكلة السياسية هي ما يتعلق بجانب الحكم والسلطة من هذه العلاقة"[2].

يصل بنا الحديث في هذا الإطار إلى أن السلطة كمفهوم عبر العصور تأثرت بالأحداث التاريخية والسياسية، بل وحمل هذا المفهوم الكثير من المخالفات الميتافيزيقية وحتى اللاهوتية، مما جعل الفكر السياسي الحديث المحتكر الوحيد للحديث عن هذه المسألة، بل أن السلطة كبنية فكرية ونمط في القيادة تفهم في سياق المطابقة والمرادفة على أنها فعل يقترن ويحمل معنى: السيطرة، الحكم، السياسة، الأنظمة والأجهزة المؤسساتية، الاستبداد، الطغيان في حالة الانحراف.

ج. فلسفيا:

[1] عبد الفتاح (إسماعيل)، معجم مصطلحات عصر العولمة، ط 1، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2004، ص 106.

[2] القبانجي (صدرالدين)، علم السياسة، ط 1، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، 1997، ص 31.

يتميز الفكر الفلسفي عن غيره بالشمولية في الطرح متأثرا بالظروف التاريخية، على هذا الأساس حاول الفلاسفة عرض قضية السلطة من مختلف الأوجه (أخلاقية، اجتماعية، تاريخية)، بغية إعطاء البراديغم السليم لقيام الدولة والنمط الصحيح لسير السلطة "فالسلطة مفهوم أخلاقي يشير إلى النفوذ المعترف به كليا لفرد أو لنسق من وجهات النظر أو لتنظيم مستمد من خلال خصائص معينة ... وقد تكون السلطة سياسية أو أخلاقية أو علمية ... الخ، ويتوقف ذلك على مجال النفوذ، ووجود جهاز للسلطة شرط جوهري لتطور التطبيق التاريخي الاجتماعي..."[1]، بحيث نشأت الفلسفة السياسية كاتجاه من الفلسفة العامة، للتعبير عن مثل هذه المشكلات والمناقشات "من هنا فإن الفلسفة في هذا المقام تعني الاهتمام ببناء مجتمع على نسق خاص ... وكل من اهتم بهذا البناء يمكن أن نعتبره فيلسوفا سياسيا، وليس بالضرورة أن يسبق امتلاكه للسلطة ــ إن امتلكها ــ إعلانه عن فلسفته هذه، فهو قد يحققها بعد وصوله إلى السلطة، كما أنه ليس بالضرورة أن ينجح في ما يريده، وصولا أو غاية ..."[2].

لقد تنوعت الرؤى الفلسفية المتعلقة بمفهوم السلطة بحسب تنوع تجارب المعبرين عنها (ذلك أننا لا نستطيع عزل أي نظرية فلسفية عن المحيط العام الذي ولدت فيه)، ومهما كانت صفتها فلا يمكننا إنكار أثرها سلبا أو إيجابا في تاريخ البشرية، ومن بين الأمثلة التاريخية البارزة تجربة حمورابي (حوالي 1750 ق م)، الذي وضع قانونا أو شريعة ينتهجها مجتمعه عبر فيها عن تصوراته حول السلطة وأنماطها وهو بذلك "مثلا للقاء الفلسفة والسلطة، فإن شريعته في الواقع فلسفته هو في سياسة المجتمع عن طريق القانون الذي وضعه ..."[3]، ومن أعلام الفلسفة اليونانية البارزة أفلاطون الذي صاغ جملة

---

[1] يودين (روزنتال)، الموسوعة الفلسفية (وضع لجنة من العلماء السوفياتيين)، تر: سمير كرم، ط 6، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1987، ص 248-249.

[2] خشيم (علي فهمي)، الفلسفة والسلطة، ط 1، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإ'لان، الجماهيرية الليبية، 1999، ص 10-11.

[3] خشيم (علي فهمي)، الفلسفة والسلطة، المرجع السابق، ص 11.

من المحاورات السياسية في كتابه "الجمهورية" و"النواميس" عن طريق الجدل والحوار وأسلوب القصة[1]، بحيث اعتبره البعض "أول فيلسوف يتمكن من تقديم نسق متكامل لتنظيم المجتمع كما يراه هو من خلال مبادئ وأسس نظرية لهذا التنظيم وضعها في جمهوريته ..."[2]، بحيث شاركت جملة من العوامل في صناعة الفكر الأفلاطوني السياسي واتسمت كتاباته عموما بالطابع الأخلاقي، "... وهكذا، فإنه إذا كانت غاية الأخلاق هي تحقيق النظام داخل النفس (الفضيلة) فإن غاية السياسة هي كذلك تحقيق النظام لكن داخل المجتمع (العدالة الاجتماعية)..."[3]، في نفس الإطار أعطى نموذجا للدولة الصالحة: "والدولة المثالية عند أفلاطون ليست هي الدولة كما نعيشها في الواقع، وتحيا ظروفها السياسية ومشكلاتها الاقتصادية والاجتماعية حيث يتصارع الحكام والمحكومين على السلطة والثروة واللذة، وإنما الدولة المثالية هي التي تطابق قدر الإمكان الفكرة المطلقة لها أو النموذج الذي رآه ورسمه في كتاباته"[4]، بحيث ربط بين ترتيب النفس وقيام النظام داخل المدينة:

- القوة الشهوانية تقابلها طبقة المنتخبين.
- القوة الغضبية تقابلها طبقة الحراس.
- القوة العقلية نقابلها طبقة الفلاسفة.[5]

كما أعطى أفلاطون تصنيفا لأنواع السلطة داخل المدينة وفق شروط موضوعية وهي ستة أنواع:

1. الحكم الفردي المطلق.

[1] صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 36.

[2] خشيم (علي فهمي)، المرجع السابق، ص 18.

[3] عريب (مختار)، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيقا، مؤسسة كنوز، الجزائر، 2009، ص 59.

[4] مهنا (محمد نصر)، علوم السياسة، المكتب الجامعي الحديث، مصر، 2005، ص 31.

[5] عريب (مختار)، المرجع نفسه، ص 61.

2. الحكم المطلق الدستوري.
3. النظام الأوليجاركي.
4. حكم الكثرة أو الديمقراطية.
5. الحكم الفوضوي.
6. حكم الطغاة[1].

من هذا الطرح الأفلاطوني نستشف أن السلطة بالدرجة الأولى مفهوم أخلاقي يتغير بتغير أنما الحكم داخل المدينة وفق معلمين: الخير ــ الشر.

في أحضان الفلسفة اليونانية دائما تتقل لتجربة أخرى لها الأهمية بمكان في المعالجة السياسية لمفهوم السلطة، وهو ما ذهب له أرسطو في كتاب "السياسة": "إذا كان أفلاطون يعتبر لدى مؤرخي الفلسفة مؤسس المذهب المثالي، فإن أرسطو يعتبر لديهم مؤسس المذهب الواقعي الوضعي"[2]، يرجع بعض الباحثين النظرة الواقعية الأرسطية في السياسة إلى اعتماده على نظرية التطور العائلي في تفسير الدولة، من ذلك أن الأسرة أصغر نواة لتكوين الدولة "وعلى هذا الأساس تكون الدولة عند أرسطو بالتطور العائلي، باعتبارها محاولة لتفسير النشأة التاريخية للدولة ..."[3]، فإذا كانت الأسرة أصغر الوحدات التي تشكل نظام الدولة فالقرية هي تجمع لمجموعة من الأسر على أن مجموع القرى يكون الدولة أو المدينة بصفة كلية[4]، وإذا أردنا أن نفهم السلطة عند أرسطو يجب أن نتبع منهج الإسقاط بمعنى دراسة العلاقة التي توجد داخل الأسرة بما أنها أصغر وحدة، والتي من نماذجها علاقة السيد بالعبد، الزوج بزوجته، والأب بأطفاله[5]، فالرجل رب للأسرة لأن

[1] مهنا (محمد نصر)، علوم السياسة ، ص 31.
[2] عريب (مختار)، الفلسفة السياسية، ص 70.
[3] مهنا (محمد نصر)، المرجع نفسه، ص 33.
[4] إمام (إمام عبدالفتاح)، الطاغية (دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي)، إشراف: أحمد مشاري العدواني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1994، ص 108.
[5] المرجع نفسه، ص 109.

لأن الطبيعة أعطته العقل الكامل بخلاف المرأة، والعبد بمثابة آلة، لأن الرق على ما كان شائع في عصره ظاهرة طبيعية[1]، بل للعبد قابلية أن يكون كذلك، من هذا المنطلق، السلطة عند أرسطو حال متغير تحكمها نوعية الروابط الأسرية في أبسط مستوياتها.

وعلى صعيد آخر، أعطى أرسطو تصنيف للحكم وفق نمطين:

1. أنظمة صالحة: وتكون غايتها أن تحقق مصلحة الجميع وهي ثلاث:
   أ. الملكية وهي حكومة الفرد الفاضل.
   ب. الأرستقراطية: وهي حكومة الأقلية الفاضلة.
   ج. الديمقراطية: وهي حكومة الأغلبية الفقيرة تنتهج الدستور كأساس لها[2].
2. الأشكال الفاسدة للحكم:
   أ. الطاغية: حكومة الفرد الظالم.
   ب. الأوليجاركية: حكم الأغنياء.
   ج. الديماجوجية: تكون السلطة للأغلبية التي تستعملها ضد الأغنياء[3].

نظر أرسطو للسلطة نظرة واقعية لا مثالية بحيث ربطها ومثلها في أبسط العلاقات على اختلاف تواجدها في المجتمع بإتباع منهج التطور العائلي، تختلف حسب تواجد الخير أو الشر فيها.

لقد رسمت الفلسفة السياسية عند القدامى (أمثال أفلاطون، أرسطو، ...) الاتجاه لمناقشة مفهوم السلطة في مختلف العصور التاريخية اللاحقة (الوسطى، الحديثة وحتى المعاصرة) إما على سبيل التأثر وإما على سبيل النقد وإعطاء البديل أو كمحاولة للتركيب ... الخ، "ففي القرن الخامس اعتمد القديس أغسطينس أسس أفلاطونية في كتابه "مدينة

[1] عريب (مختار)، الفلسفة السياسية ، ص 81.
[2] المرجع نفسه ص 86.
[3] إمام (إمام عبدالفتاح)، الطاغية، ص 113.

الله" وفي القرن الثامن عشر تأثر روسو وبعده هيجل في القرن التاسع عشر تأثرا بالغا بأفلاطون ..."[1]، لهذا تنوعت الأطروحات الفلسفية المعالجة لمفهوم السلطة، ومنها ما ذهب إليه سبينوزا بالنظر في الطبيعة "ولما كان جميع الناس سواء كانوا متوحشين أو متحضرين يعقدون فيما بينهم علاقات ويؤلفون مجتمعا مدنيا فإننا لن نبحث عن الأسباب والأسس الطبيعية للدولة في التعاليم التي يقدمها العقل بل سنستنبطها من طبيعة الإنسان المألوفة، أي من الوضع الإنساني عموما ..."[2]، وحسب هذا الطرح السبينوزي إذا كانت الدولة تقوم على أسس طبيعية فإن روابط السلطة ونوعيتها تحكمها معاينة هذه الطبيعة "عندما عكفت إذا على بحث مسألة السياسة لم تكن غايتي الإتيان بالجدية أو بالمستحدث، بل كل ما كنت أرمي إليه إثبات ما يتفق تمام التوافق مع الممارسة والتجربة، وذلك بالاعتماد على حجج يقينية لا يتخللها الشك وعلى ما يمكن استنتاجه من الوضع المميز للطبيعة الإنسانية بالذات"[3]، من مثل هذه التصورات درس سبينوزا أنظمة الحكم واعتبر ممارسة السلطة داخل الدولة مقرون بسبل متعددة منها: فعل الحكم، مضمون الحكم، تفاعل هذا المضمون مع الفعل في حد ذاته[4].

كما تعرض البعض بمنطق الضرورة التي يقتضيها اجتماع البشر والتي لا يمكن إلغائها "غير أن التنظيم يحتاج إلى سلطة منظمة تخضع لها الجماعة إذ لا يمكن تصور المجتمع السياسي بغير سلطة حاكمه تنظمه وتضع له القواعد..."[5]، بل أكثر من ذلك "... فالبشر إنما هم على هيئة تمنعهم من العيش بدون تشريع عام... وبالتالي فمن المستبعد أن نتصور إمكان وجود شكل من أشكال الحكم لم يسبق له مثيلا ..."[6].

---

[1] كرانستون (موريس)، أعلام الفكر السياسي، ط 2، دار النهار للنشر، بيروت، 1981، ص 19.

[2] سبينوزا، كتاب السياسة، تر: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1999، ص 39-40.

[3] ، المرجع نفسه ص 38.

[4] المرجع نفسه، ص 25.

[5] إمام (عبدالفتاح إمام)، الطاغية، ص 14.

[6] سبينوزا، المرجع نفسه ، ص 38.

في حين لجأ البعض لتحليلها من حيث النمطية والأسلوبية وحدد لها الغايات التي تصبوا إليها من أمثلة هؤلاء ما ذهب إليه مكيافيلي في كتابه "الأمير" ومبدئه الشهير "الغاية تبرر الوسيلة" "... كان يدعوا السلطة إلى بذل ما في وسعها من قوة وحيلة ومكر ودهاء من أجل إحكام قبضتها وبسط نفوذها وعتو جبروتها ... وكان يربط كل ذلك بمصلحة "الأمير" مصلحة السلطة ... وبتبني "ميكيافيللي" لهذا المبدأ فقد فرق بين السياسة وبين الأخلاق، وأكد عدم وجود أي رابط بينهما ..."[1]، بهذا المفهوم تصبح السلطة وسيلة لتحقيق المصالح الخاصة.

إن مثل هذه الأطروحات تؤدي بنا إلى فهم السلطة على أنها مسألة تصل إلى درجة التعقيد لأنها تحمل متغيرات فكرية عديدة جعلت بعض المفكرين أمثال العروي ينظرون إليها بصفة كلية "من يظن أن حقيقة الدين، أو حقيقية الفلسفة، تسمو على حقيقة الدولة خاطئ، لأنه يرى الأمور بمنظار الإعقال وهو منظار تجزيئي تسطيحي ولو كان تعمق في الأمور ورآها بمنظار العقل الشمولي لأدرك أن مفهوم الدين هو مفهوم الفلسفة مصورا ممثلا، وأن مفهوم الفلسفة هو مضمون الدولة مجردا، وأخيرا إن مضمون التاريخ مجسد في الدولة، التناقض موجود وضروري، لكنه يعبر عن نقص، هو المحرك دون أن يكون الغاية ..."[2]، الأمر الذي يجعلنا نفهم السلطة كنسق فلسفي تحكمه المعيارية الأخلاقية (الخير، الشر)، وكضرورة اجتماعية تختلف أنماطها وأساليبها وأشكالها وتبريرات ممارستها وطبيعتها تبعا لخصوصية كل مجتمع، بل إن معالجة موضوع السلطة وجد صداه منذ القدم في المناقشات الفلسفية ما ولد اتجاه يعرف بفلسفة السلطة وهو ما حاولنا توضيحه في هذا العرض الوجيز فالسلطة وضع اجتماعي متغير وفق المعيار الخلقي في المجتمع، كما بين ذلك أفلاطون وأرسطو، وإن اختلفت الصياغات بل وتطورها يرافقه تطور في أشكال الحكم، بل هو الأساس لتصنيف أنظمة الحكم، وعلى نفس النهج سار

[1] القمودي (سالم)، سيكولوجيا السلطة، ط 2، مؤسسة الانتشار العربي، لندن، بيروت، 2000، ص 20.

[2] العروي (عبدالله)، مفهوم الدولة، ط 7، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001، ص 21.

سبينوزا، في حين ألغى ميكيافللي الجانب الخلقي عن ممارسة السلطة وجعلها مفهوم مجرد مطلق، في المقابل توصل العروي إلى تجلي النظر الفلسفي في ممارسة وشؤون الدولة.

المبحث الثاني: السلطة الدينية:

نكتشف من خلال التأطير التاريخي والمعرفي لمسألة المفهوم مدى أهمية السلطة كفكر وممارسة في الحياة الاجتماعية، وبما أن قضية السلطة الدينية تشكل حيزا كبيرا من هذا البحث، سنحاول التطرق لماهيتها ثم لظهورها وتمثلاتها بإعطاء نماذج في مراحل تاريخية مختلفة.

إن الصيغة اللغوية "السلطة الدينية" صيغة مركبة من كلمتين كما يبدو (السلطة، الدين) ويمكن فهمها على النحو التالي:

1. **على سبيل المماثلة:** بالرجوع إلى التعريف اللغوي لمصطلحي "السلطة"، "الدين" نجد أنهما يحملان معنى القهر* الذي يرادف مصطلح "السيطرة"، "الهيمنة" والذي يوحي من منطق المماثلة والمقابلة بأن للسلطة سيطرة مادية تستند للقوانين الوضعية، والدين هيمنة روحية تستند لقوانين إلهية، بل إن للدين سلطة روحية كونه ضابط اجتماعي يهدف إلى الاستقامة وفق رؤية ثيولوجية**، وهو كما عرفه كانط "معرفة الواجبات كلها باعتبارها أوامر"[1]، وقد أشار القرآن من قبل إلى هذا الترابط والتداخل المفهومي في قوله

* دين: الديّان: من أسماء الله الحسنى، معناه الحكم، والدِّين الجزاء والمكافأة، والدِّينُ القهر، المعصية، الطاعة، ابن منظور، لسان العرب، مج 13، ص 166.

** عرف علماء الاجتماع الدين بأ،ه "نظام عقلاني ومنطقي موزون يتكون من مجموعة معتقدات وقيم وطقوس وممارسات سلوكية تتعلق بكائنات وقوى وأماكن مقدسة تفوق بطبيعتها وأهميتها جميع الأشياء التي يستطيع الإنسان الهيمنة عليها والتحكم فيها"، الحسن (إحسان محمد)، موسوعة علم الاجتماع، ط1، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1999، ص 297.

[1] بدوي (عبد الرحمان)، فلسفة الدين والتربية عند كنت، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1890، ص 10.

تعالى: "يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَـٰزَعۡتُمۡ فِى شَىۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأَخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴿٥٩﴾ "[1].

يلاحظ في الآية الكريمة تتابع وظيفي من حيث الالتزام بأوامر الخالق ومن ثم الحاكم انطلاقا من مفهوم الطاعة وهو تماثل آخر في الأسلوب أو بعبارة أخرى أن كل من الدين، السلطة يعتمدان على مفهوم الانقياد والإتباع مع اختلاف الأطر (الله، الحاكم).

2. من منطق الشرعية: تدعمت السلطة في إطار الدولة بسنادات وإن تغيرت أشكالها وصورها عبر التاريخ لإثبات شرعيتها، وفي هذا الإطار يقول أحد الباحثين: "تتوقف أي ممارسة لسلطة ما على شرعية السلطة، وعلى إمكانياتها المادية والمعرفية وكذلك على حجم الصلاحيات التي تتمتع بها، ومدى قبول الطرف الآخر لهذه السلطة، وموقفه منها ... وهي بهذه الشرعية تصبح حقا لأصحابها ..."[2]، وإذا حاولنا الاستفسار عن نوعية هذه الشرعية، تبرز عملية الترابط المفهومي بين مصطلحي (السلطة، الدين)، بمعنى أن الدين من المرجعيات الأساسية لإثبات شرعية السلطة أو بعبارة أخرى من بين الشرعيات التي تستند عليها السلطة الشرعية الدينية، انطلاقا مما سبق نستنتج أن علاقة الدين بالسلطة تتداخل إلى درجة التعقيد وفي هذا الصدد يذكر أحد الباحثين "السلطة هي نوع من التصحيح للطبيعة الإنسانية المخالفة للحياة الاجتماعية، حيث أن هذه الأخيرة ليست خطرة وتأتي من هنا كلمة وازع التي تعني: ما ينهي ... لكن ما ينهي يمكنه أن يكون أخلاقيا أو ذاتيا (ويلعب الدين دورا أساسيا في تصحيح الطبيعة الشديدة للإنسان بالعدالة والفضيلة) أو موضوعيا يتجسد في سلطة خارجية"[3]، من أجل تبرير هذا المفهوم الذي يقوم على امتزاج واندماج السلطة بالدين أو الدولة بشخص الحاكم بصفة مطلقة ظهرت ما يسمى بالنظريات

[1] سورة النساء، الآية 58.

[2] القمودي (سالم)، سيكولوجيا السلطة ، ص 59.

[3] العجم (رفيق)، موسوعة مصطلحات علم التاريخ العربي والإسلامي، ط 1، مكتبة لبنان، بيروت، 2000، ص 378.

التيوقراطية « théocratie » وهي كما عرفها البعض، "التي ترجع الدولة إلى نظام الهي يتدخل مباشرة أو بطريقة غير مباشرة في اختيار الحاكم. فتلك النظريات وإن تعددت فهي تفق على أن ... القوة الإلهية العليا هي التي يرجع إليها أصل الدولة، وهي التي تختار حاكم الدولة بدون أي مشيئة أو رغبة بشرية"[1]، ويصبح في هذا الصدد بشخص الحاكم غير عادي "ما دام الحاكم يستمد سلطته من مصدر علوي فهو يسمو على الطبيعة البشرية وبالتالي تسمو إرادته على إرادة المحكومين إذا هو منفذ للمشيئة الإلهية"[2].

مسألة الحكم "الديني" أو "التيوقراطي" في مستوياته النظرية والتطبيقية على أساس "أن يدعي إنسان لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين وبأمور الدنيا ... وسواء في ذلك أن يكون هذا من قبل فرد يتولى منصبا دينيا أو منصبا سياسيا وسيان كذلك أصدرت هذه الدعوى من فرد أو من مؤسسة فكرية أو سياسية"[3]، وكمحاولة لإعطاء مفهوم للسلطة الدينية اعتمدنا على السياق اللغوي من خلال الربط الدلالي بين كلمتي السلطة، الدين، والسياق الوظيفي مبرزين كيف أن السلطة تُدرج الدين كمرجعية لقيامها وهي بهذا المعنى تلك السلطة المطلقة التي تستند في شرعيتها على العناية الإلهية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

أ – في الفكر القديم:

سنحاول في هذه الزاوية من البحث التعرض للسلطة الدينية كواقع تاريخي بعدما تم بسط مفهومها تجسد في حقب كرونولوجية متباينة بأخذ نماذج في التاريخ القديم، والوسيط، و الحديث ومن أجل إجلاء الجذور والأصول الأولية لظهور الحكم الديني

[1] عبدالوهاب (محمد)، الأنظمة السياسية، ط 2007، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ص 21.

[2] إمام (عبدالفتاح إمام)، الطاغية، ص 22.

[3] عمارة (محمد)، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط 1، دار الشروق، القاهرة، 1988، ص 14.

سنطرح السؤال الأتي: كيف تبلور الحكم الثيوقراطي في الحضارات القديمة أولا؟ وفي المراحل التاريخية الأخرى لاحقا؟

أ-1- الحضارة المصرية:

يعتبر الدين من أهم الركائز التي قامت عليها الحضارة المصرية، وتقوم هذه الخصوصية على تفاعل الإنسان المصري القديم مع الحقيقة العليا والتي تعد محور التقديس" دخل الدين-في مصر- عنصرا عاملا قويا في كل أعمالهم الخاصة والعامة فالدين مسيطر حتى في الكتابة في الحاجات الخاصة... وسلطان الحكم ... وان فلسفة المصريين نفسها ليست إلا صورا للعقيدة وإعمالا للفكر لكي يصل إلى ما يؤيدها ويجعلها منسجمة مع قضايا العقل أو على الأقل لكي يجعل القضايا الدينية متناسبة، بعضها مع بعض ولا تنافر بين أجزائها ..."[1] بل أن علاقة الدين بالسلطة بلغت درجة كبيرة من التداخل والاندماج لحد التعقيد ومن صورها إن اختلفت فكرة الدولة في مصر القديمة من مرحلة تاريخية لأخرى تبعا للعوامل الداخلية والخارجية لكن هناك ميزات عامة رافقت النظام السياسي المصري القديم ومن أهمها:

1- الملكية المطلقة: بحيث تنتهي للملك كل السلطات في الدولة لأنه شخص غير عادي "الملك في نظر السياسة المصرية لم يكن إنسان كسائر البشر وإنما كان ابنا للإله بل هو الإله ذاته ومن ثم نجد المصريين القدماء كانوا يتحاشون ذكر اسم الملك فيقولون الحاكم أو الإله أو حوريس الذي في القصر"[2] مرجع هذا إلى أن نظام الملكية تطور تبعا لتطور الفكر الديني المصري فكان شكل حكمه جزءا من العقيدة " ... ولم تكن هذه الأُلوهية رمزية أو مجازية تشير فقط الحد سلطته المطلقة ومكانته السامية بل هي تعبر

[1] أبو زهرة(محمد)، مقارنة الأديان (الديانات القديمة) دار الفكر العربي، القاهرة، د ط 1991، ص7.

[2] مهنا (محمد نصر) علوم السياسة، ص 17.

حرفيا عن عقيدة كانت إحدى السمات التي تميزت بها مصر الفرعونية وهي عقيدة تطورت على مر السنين لكنها لم تفقد شيئا من قدرتها وتأثيرها"[1]

2- مبدأ الحلول: في بعض الأحيان ونحن نتحدث عن نظام الحكم الفرعوني نجد أنفسنا نعدد خصائص العقيدة الدينية المصرية بغية استقراء واقع السلطة الدينية في مصر القديمة ومن أمثلة ذلك مبدأ الحلول الذي اتسم به الفكر الديني فيها، وفي هذا الصدد يقول جيمس برستيد :"عندما نفحص الدين المصري في أقدم وثائقه التي وصلت إلينا يتضح أن ظاهرتين طبيعيتين عظيمتين أثرتا أعمق تأثير في سكان وادي النيل وان الإلهين اللذين يمكن تبيينهما في هاتين الظاهرتين سيطرا على التطور الديني العقلي منذ أقدم العصور : أنهما الشمس والنيل في اله الشمس :**رع، وأتوم وحوريس** وفي النيل **أوزريس** "[2] ومن جهة أخرى يؤكد تأثر المصريين بعبادة مظاهر الطبيعة لكن ما يهمنا في هذا الصدد هو حلول الآلهة في الأشخاص وهو برهان آخر على سيطرة الحكم التيوقراطي لمصر القديمة "كانوا يعتقدون حلول الآلهة في الأجسام بل أنهم ما كانوا يتصورون عالما روحانيا ومجردا من الجثمانية ... وإذا كان ذلك شان الأرواح فهو أيضا شأن الآلهة ، لابد من مأوى تأوي إليه في الحياة وجسم تحل فيه ..."[3] من مثل هذه الأفكار سلم الإنسان البسيط في الحضارة المصرية أمره للحاكم لأنه بهذا المعنى حلول للإله على الأرض وتجسيد لإرادته المطلقة.

3- عقيدة الخلود: لقد كرست الديانة المصرية فكرة الخلود للملك وآمنت بالبعث "غير أن فرعون الذي هو الملك الإله طوال حياته يتحول أيضا إلى اله بعد وفاته، ومن هنا فانه يستحق مناسك العبادة والتكريم الواجبة للملك المتوفى ... وهذا التأليه في الدارين الفانية والباقية ليس من نزوات ملك مشبه وإنما هو عقيدة تتبع عن إيمان ثابت وأكيد بأنه

[1] إمام(عبد الفتاح إمام)، الطاغية، ص23.

[2] برستيد جيمس، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، تر: زكي سوس، دار الكرنك، القاهرة، 1961، ص 35.

[3] أبو زهرة (محمد)، مقارنة الاديان، ص 14.

اله واله عظيم دائم الاتصال بالآلهة الكبار ..."[1] لقد حاولت الفلسفة الدينية المصرية العمل على التوفيق بين خلود الالوهية وفناء الجثمانية وهو أمر إستلزمته شخصية الملك المحاطة بهالة من القدسية وهذا يمكننا القول:" إن الحسن يؤكد الموت وعقائدهم تنافيه"[2] بل أنه غير مسموح لأي شخص مهما كانت صفته مناقشة الأمر لأنه من ثوابت العقيدة كل هذه الدلائل والبراهين تؤكد على استيضاح السلطة الدينية في الحكم المصري بل أنها صفته الرئيسية.

أ-2- حضارة بلاد الرافدين:

عرف العراق القديم قيام عدد من الدول خلال فترات متتابعة أهمها: الدولة السومرية- الأكادية- البابلية – الأشورية – الكلدانية . بحيث نشأت هذه الحضارة في بلاد ما بين النهرين السفلى "سومر" لقد استمر التأثير السومري خاصة في الدين مدة طويلة "وقد تميز الفكر السومري القديم بسمات خاصة جعلته مستقلا عن غيره ... فالكون عند السومريين لا ينتمي إلى تنظيم بشري والدولة العالمية التي تشمل على بلاد الرافدين هي ملك للإلهة "[3]

كان النظام الملكي في بلاد الرافدين كما في مصر أساسا في الأنظمة فإن الاختلاف أن ملوك مابين النهرين لا يعتبرون أنفسهم آلهة كما تصور ذلك الفراعنة المصريون وأنهم منحدرون من صلب الإله بل وآلهة في حياتهم ومماتهم وإنما هو ممثل ونائب الإله على الأرض أو بعبارة أخرى مندوب البشر لدى الآلهة "كانت السلطة السياسية في بلاد مابين النهرين تستند بأستمرارإلى مصدر إلهي فلقد هبط النظام الملكي من السماء والملك هو« حاكم المدينة » وهو "الكائن الأعظم" وهو نائب الآلهة ومندوبها"[4] إن هذه المفارقة

[1] إمام(عبد الفتاح إمام)، الطاغية، ص25.

[2] أبو زهرة (محمد)، المرجع نفسه، ص 11.

[3] مهنا(محمد نصر) علوم السياسة، ص19.

[4] إمام(عبد الفتاح إمام)، الطاغية، ص27.

لاتنفي عدم اتصاف النظام السياسي في العراق القديم بالتيوقراطية« إن الملك يعتبر في هذه المجتمعات تجسيدا للسلطة الدينية العليا إنه يظهر إلها أو مثلا لإله على وجه الأرض ... لقد عرفت مصر الفرعونية نظاما تيوقراطيا الفرعون يعتبر اله أو ابن إله ... وفي بلاد ما بين النهرين كان الملك السومري بطريقة أو بأخرى السلطة الإلهة العليا [1] »

عرفت الحضارة الرافدية شكلين أساسين للنظام السياسي جسدا مسألة السلطة الدينية:

1-الدولة القومية:

تختلف الدولة القومية عن غيرها كونها كيان سياسي أشمل يتكون من مجموعة دويلات *Citystates* ونشاطها من دوج الوظيفة سياسي بالدرجة الأولى واقتصادي بالدرجة الثانية.[2]

يقوم الملك الملقب بـــ *Ensi* والتي تعني وكيل الآلهة[3] بدور كبير ضمن مجمع الآلهة الذي يترأسه الاله آنو اله السماء الذي يمارس سلطانه في الأرض عن طريق شخص الحاكم[4] ... بهذا تجتمع جميع الدلائل على أن الملك نائب الآلهة تقام احتفالات خاصة لتتوجيه« وكان الملك في هذه الاحتفالات يرتدي زي الكاهن، وكان هذا رمز الاتحاد الدين والدولة ولعله كان أيضا يرمز إلى الأصل الكهنوتي للسلطة الملكية [5] »

2-المدينة الدولة: وهو الشكل الثاني من النظم التي عرفتها هذه الحضارة فإلى جانب الامتيازات الدينية الواسعة للملك في الدولة القومية كانت له مهام اقتصادية خاصة في المدينة الدولة "... ذلك أنها مزرعة أحد كبار الآلهة وتحكم دولة المدينة من

[1] عريب مختار، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيقا، ص 22.

[2] مهنا(محمد نصر) علوم السياسة، ص19

[3] سليمان عامر، العراق في التاريخ القديم ، مج2، دار الكتب للطباعة والنشر الموصل 1993، ص19.

[4] مهنا(محمد نصر) المرجع نفسه، ص19.

[5] إمام(عبد الفتاح إمام)، الطاغية، ص27.

هيكل اله المدينة "[1] ضمانا لقوة البلاد لتنظيم شعبها ومقاومة عدوها ومع ذلك وصل احترام وتقديس الملك إلى درجة التألية ولكن في حالات محدودة.[2]

مما سبق يبدو أن حضارة بلاد الرافدين هي النموذج الثاني للحكم التيوقراطي في الشرق القديم.

أ-3- الحضارة اليونانية:

يرتبط تاريخ أوروبا ارتباطا وثيقا بتاريخ الشرق الأدنى القديم الذي عرف حضارات راقية وكانت بلاد اليونان من المناطق التي جسدت هذا التأثر والتفاعل الحضاري "... هذه الحضارة – اليونانية- جمعت أثار الحضارة البابلية والمصرية والفينقية والفارسية ثم أضافت إليها أثارا فنية رائعة ومذاهب فكرية مبتكرة، ومبادئ خلقية سامية يتجلى فيها الإبداع بأقوى مظاهره "[3] وهو طرح بطبيعة الحال يرفضه أصحاب نظرية المركزية الأوروبية لكن مهما حاول أصحاب هذه النظرية فإن عملية التفاعل والتواصل الحضاري قائمة لا محال وهذا لا يعني انتقاص من قيمة هذه الحضارة ولا إلغاء لخصوصيتها "لقد انبثق الفكر اليوناني من الفكر الشرقي القديم لكن كفكر واعي بذاته وباستقالة اتجاه الأشياء الخارجية ومتيقنا من حريته وبهذا استطاع ان يخلق علما مستقلا عن الظروف الخاصة علم عام وعقلي خالص"[4] ومن الخصوصية اليونانية في مجال الفكر السياسي ظهور نظام دولة المدينة "*Citystates*" .

[1] مهنا المرجع نفسه، ص 20.

[2] سليمان عامر، المرجع نفسه، ص30.

[3] صليبا(جميل) تاريخ الفلسفة العربية، ص 31.

[4] عريب مختار، الفلسفة السياسية ص18.

***التنظيم السياسي لدولة المدينة:**

ظلت بلاد اليونان منقسمة دائمة إلى عدد كبير من الدويلات المستقلة ومن العوامل التي أدت إلى هذا الانقسام الطبيعة الجغرافية للمنطقة بغية تحقيق الاكتفاء الاقتصادي والاستقلال السياسي فكان النمط البارز هو نظام دولة المدينة "كان نظام دولة المدينة هو النظام السائد في بلاد اليونان طوال عهودها التاريخية وحتى خضوعها لقوى خارجية نشأ ذلك النظام نتيجة العوامل الطبيعية وعوامل أخرى"[1] ولم تكن مساحتها تتعدى مساحة مدينة متوسطة في وقتنا الحالي [2] وما أعطى لهذا النظام السياسي خصوصية أكثر كونه مثل "تجربة سياسية ناجحة لأن المفكرين اليونانيين اعتمدوا على منهج الملاحظة والتخطيط لكي يضمنوا للقبائل اليونانية الاستقرار السياسي والتغلب على الصراعات الاجتماعية ... كما أن الروح الديمقراطية التي سادت الدولة المدينة اليونانية ساعدت هي الأخرى على ظهور فكرة مناقشة القضايا السياسية واتحاد القرارات بطريقة حرة وديمقراطية"[3]

ولما كانت "الدول المدن" قد نبعت من القبائل فإن أقسام القبيلة أصبحت هي أقسام دولة المدينة المستندة للديمقراطية المباشرة والتي بنيت على أسس هي:

- **هيئات عليا حاكمة:** تتكون من الملك أو رئيس القبيلة في العصر الآخي أو الملوك في إسبارطة أو الأركونات والقادة العسكريين في آثينا[4]
- **الجمعية العامة (العمومية):** هذه الجمعية التأسيسية تتكون من المواطنون الأحرار الذين بلغوا سن العشرين وتعتبر أعلى سلطة سياسية في دولة المدينة.[5]

[1] شاكر محمود، موسوعة الحاضرات وتاريخ الأمم القديمة والحديثة،ج2 ، ط1، دار أسامة، الاردن، 2002،ص301.

[2] عريب مختار، الفلسفة السياسية ص30.

[3] مهنا(محمد نصر) علوم السياسة، ص23.

[4] شاكر محمود، موسوعة الحاضرات، ص302.

[5] مهنا(محمد نصر) علوم السياسة، ص26

❖ **المجلس النيابي:** وهو مجلس استشاري ويطلق عليه اسم مجلس الشيوخ أيضا تمثل الطبقة الارستقراطية.[1]

في المقابل حاول قادة آثينا توحيد دويلات المدن إلى إمبراطورية أو دولة كبيرة ولذلك عرضت المدن اليونانية جماة حروب إلا أن ظهر الاسكندر المقدوني "بيد أن النظام الجمهوري، بلديا كان أم اتحاديا لم يستمر إلا في جزء صغبر جدا من العالم اليوناني الذي وسعت تخومه فتحات الاسكندر: فإن الملكية هي ما يسيطر على العهد ويكيزه سياسيا في كافة الوجود"[2] وهكذا سادت الملكية المطلقة المتأثرة الى ابعد الحدود بالمدن الشرقية " ظهر الاسكندر الأكبر ابن فيليب المقدوني وقام بفتحاته بهدف تحطيم كل الحواجز بين الشرق والغرب وبذلك اندمجت الثقافة الشرقية مع اليونانية"[3] من مثل هذه التطورات السياسية ناقش المفكرون اليونانيون القدامى مسألة السلطة والحكم ومن بينهم: أفلاطون، آرسطو- عاى سبيل المثال للحصر يحاول إيجاد معادلات لحل المشكلات التي يعيشها المجتمع اليوناني، بل ورفضوا كل الأشكال الفاسدة لنظم الحكم

أثر الواقع الاجتماعي في اتجاه الفلسفة اليونانية، بل إن معالجة مشكل السلطة ولد في أحضان المشكلة الأخلاقية ذلك إن مسألة العدالة الفضيلة شغلت حيزا فكريا كبيرا من التصورات الفلسفية فكان السؤال الرئيسي للفلسفة في هذه الحقبة التاريخية ماهو النمط السياسي الأمثل لتسيير الشؤون العامة؟ خاصة في ظل بروز الطغيان كنمط فاسد من أنظمة الحكم.

فمنذ البداية انتقد سقراط عملية رمي القرعة بالنسبة للحكام، لأن ذلك قد يوصل شخص غير كفؤ لسدة الحكم وقبوله كان أمر محتم "... إن نتائج رمي القرعة كانت

---

[1] شاكر محمود، المرجع نفسه، ص302.

[2] إيمار(اندريه)، أباويه(جانين)، تاريخ الحضارات العام(الشرق واليونان الفديمة)، تر فريد م داغر، فؤاد ج أبو ريحان ، مج1، إشراف موريس كروزيه، عويذات للنشر والطباعة، بيروت-لبنان،ط:2003، ص412.

[3] السيد(محمود)، التاريخ اليوناني والروماني مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 2007، ص89.

تعتبر كمظهر لإرادة الآلهة ... كان تبرير رمي القرعة يتم بدوافع من النسق الديني، قد فقد كثيرا من مصداقيته..."[1]. من مثل هذه الطروحات الفكرية تبرز مساهمة سقراط السياسية في وضع أسس المدينة الفاضلة الرافضة لكل أنماط الطغيان والتي توضحت معالمها مع أفلاطون.[2] الذي تعتبر تجربته في الطرح السياسي غاية في الأهمية خاصة أن نتعلق بالطغيان "... لم يكن أفلاطون صاحب أول نظرية فلسفية عن الطغيان السياسي فحسب بل كان كذلك أول فيلسوف يلتقي بالطاغية وجها لوجه ويخبره بنفسه خبرة عملية... كما أنه خبر طغيان العامة أو ما يسمي هو بالنظام الديمقراطي..."[3] لقد حاول أفلاطون إيجاد كل الحلول الممكنة لبناء المدينة الفاضلة التي يتولى فيها الفيلسوف الحكم وهي المدينة التي يتجلى فيها نظام الخير بأعلى مظاهره،[4] وهو ما جعل بعض الباحثين يذهبون للقول:"... قصد أفلاطون من الجمهورية أن تكون بحثا في طبيعة العدالة والمحاولة في تبيان مصلحة الإنسان العادل في العدل"[5] ومن الفلاسفة الذين خبروا الطغيان كذلك آرسطو الذي عاصر الاسكندر وهو العصر الذي انهارت فيه النظرية السياسية القائمة على نمط المدينة الدولة[6] ، وبروز نمط الملكية المطلقة"... وقد نمت هذه الفكرة في ظل المؤثرات الشرقية فالفرعون وحده كان موضوع عبادة قبل الإسكندر"[7] الأمر الذي جعل آرسطو يعتبر الطغيان الشرقي هو النموذج الحقيقي للطغيان.[8]

[1] كيسيديس (ثيوكاريس)، سقراط ، تر: طلال السهيل، ط2، دار الفرابي ، بيروت،2001، ص78–79.

[2] مهنا(محمد ناصر) علوم السياسة، ص30.

[3] إمام(عبد الفتاح إمام)، الطاغية، ص75.

[4] صليبا(جميل) تاريخ الفلسفة العربية، ص54.

[5] كرانستون(موريس) أعلام الفكر السياسي، ص13.

[6] مهنا(محمد ناصر)، المرجع نفسه ص33.

[7] إيمار(اندريه)، تاريخ الحضارات العام، مج1 ، ص429

[8] امام(عبد الفتاح إمام)، الطاغية، ص125.

ما يهمنا في هذا الإطار موقف هؤلاء الفلاسفة من مسألة الطغيان من حيث أنهم أحد الأشكال الفاسدة لنظم الحكم، وكذا باعتباره نمط للسلطة المطلقة في حالة الانحراف والتي تتخذ من الدين وسيلة لتبرير قراراتها وممارساتها. ما يجعلنا نفهم أن الحكم الثيوقراطي في إحدى مظاهره عند اليونان طغيان واستبداد سياسي تم فيه تفضيل المصلحة الخاصة على حساب العامة وهو الأمر الذي رفضه هؤلاء الفلاسفة رفضا تاما كمستوى ميثالي طوبوي أو واقعي بحت.

ب. في الفكر الوسيط:

لقد سيطر على العالم إبان العصور الوسطى الاتجاه الديني وصار الطابع السائد في مختلف مجالات الحياة، من ذلك مسألة السلطة والنظام السياسي على المستوى النظري (أي المناقشات الفكرية) وعلى المستوى التطبيقي (الدولة) بل إن العصر الوسيط يعتبر بمثابة إطار عام برزت فيه أفكار وعقائد الديانات السماوية الكبرى (اليهودية ــ المسيحية ــ الإسلام)، ونحن في هذا الصدد سنتكلم على الفكر السياسي الأوربي في هذه الفترة كنموذج للدراسة*، بغية استقراء تجلي ظاهرة السلطة الدينية حيث سأقوم بعملية التحليل انطلاقا مما يلي:

ب1- السلطة الدينية كموروث فكري:

بحيث سنربط المسألة بثلاث منطلقات أساسية تجسد لنا عملية التأثر.

ب1.1- الفلسفة اليونانية والحضارة الرومانية: لقد لعبت الفلسفة اليونانية خاصة السياسية منها إلى جانب ما تركه الرومان من تقاليد حول نمط الحكم دورا أساسيا في

* بحيث سيتم التطرق لقضية السلطة الدينية في الفكر الإسلامي الوسيط في الفصل الثاني، وفي اليهودية من خلال توظيفها كباعث لفكرة الحكم الثيوقراطي في الفكر السياسي الأوربي الوسيط.

بلورة الشكل السياسي لنظام الحكم "بمعنى أن مجتمع أوربا العصور الوسطى قد تأثر بحضارة اليونان والرومان"[1].

ما جعل الكثير من الباحثين يعتبرون أن النظرية السياسية الأوربية في العصور الوسطى كانت مبنية على ركيزة التجربة اليونانية والرومانية في الحكم "إن ظهور المسيحية عقب فترة الانتقال بين الفكرين اليوناني والروماني قد أتى بمفاهيم سياسية جديدة لم تستطع بطبيعة الحال أن تتخلى على التراث القديم ... ذلك أن نظرية القانون الطبيعي كما صاغها شيشرون جعلت المسيحية تأخذ نقطة انطلاق لأفكارها السياسية"[2].

ب2.1- التأثير اليهودي:

لقد اعتبرت المسيحية في بداية أمرها مذهبا من مذاهب اليهودية "فإذا كانت المسيحية أولا وبحق كهرطقة في صلب اليهودية فمن المؤكد أنها أصبحت بعد عدة أجيال ... واقعا دينيا وفلسفيا واجتماعيا امتد خارج حدود اليهودية ..."[3]، بل أن اليهود هم أول من حاول تجسيد فكرة الكم الديني أو الدولة التيوقراطية بناءا على خلفية فكرية ــ دينية "مفادها: أنهم شعب الله المختار"[*]،بحيث ذهب بعض الباحثين للقول "هم أول من حاول ذلك بالنسبة للديانات السماوية، فقد سبقهم الشرق القديم، فالعبرانيون لم يدخلوا سياسيا شيئا يستحق الذكر على تاريخ الحضارات الشرقية ..."[4].

---

[1] عمران (محمد سعيد)، حضارة أوربا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1998، ص 7.

[2] مهنا (محمد نصر)، علوم السياسة ، ص 52.

[3] غريمال (بيار)، وآخرون، موسوعة تاريخ أوربا العام، ج1، تر: أنطوان أ. الهاشم، ط1، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1995، ص 225.

[*] "... لأن اليهودية كانت دوما مؤسسة سياسية قومية والشعب اليهودي في ما يقول له ملك وسيد، هو الله وله دستور هو التوراة ... على اعتبار الحكومة الإلهية هي الإطار السياسي الطبيعي لليهود ..."، عبدالدائم (عبدالله)، غسرائيل وهويتها الممزقة، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 43.

[4] إيمار (أندريه)، أوبوايه (جانين)، تاريخ الحضارات العام، مج 1، ص 268.

الأمر الذي جعل بعض الباحثين يعتبرون التجربة السياسية المسيحية ما هي إلا محاكاة للدولة اليهودية "... ومن هنا كانت محاولة الملوك إبان العصور الوسطى ارتداء عباءة الدين أو الادعاء بأنهم يستمدون سلطانهم من الله، تبريرا لسلطتهم المطلقة، إنما هي في الواقع محاولة لإحياء "الدولة اليهودية" ..."[1]، بل أكثر من ذلك فالجماعات الأولى التي اعتنقت المسيحية كانت عن طريق فئة اليهود فكلا الديانتين من أديان الجلاص Salvationist Religions [2]، من هنا نضع أيدينا على مدى تأثير الفكر اليهودي في المسيحية كعقيدة وكفكر سياسي والمتجسد رأسا في الثيوقراطية.

ب3.1- السلطة الدينية من خلال مبادئ المسيحية:

لم تستطع المسيحية تغيير الأنظمة السياسية القائمة ولكنها حثت على احترامها ومن أمثلة ذلك دعوة القديس بولس لوجوب طاعة الحاكم، بل واعتبرها طاعة لله لأنها في الأصل مستمدة من عنده، ومن ثم فإن الخضوع للسلطة الدنيوية يعتبر واجب الإنسان تجاه ربه*[1]، هذه المنطلقات ولدت فكرة الحق الإلهي التي اعتبرت أن الله مصدر السلطة، بل أن الحاكم هو ظل الله في الأرض*[2].

ب2- السلطة الدينية بمنطق الوصاية:

وهي محاولة للإشارة إلى أن السلطة الدينية نشأت بعرف المبادرات الشخصية من منطلق الوصايا الروحية، والتي تبدأ أساسا بجلوس الإمبراطور قسطنطين على عرش

---

[1] إمام (عبدالفتاح إمام)، الطاغية، ص 134.

[2] عمران (محمود)، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، ص 93.

*[1] يقول القديس بولس في رسالته لأهل رومية في الأصحاح الثالث عشر "لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لأنه ليس سلطان الأمن الله، والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله حتى أنه من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله ... مهنا (محمد نصر)، علوم السياسة، ص 56.

*[2] في إطار الصراع بين الكنيسة والإمبراطورية برزت فكرة التفويض الإلهي غير المباشر "فالسلطة في ذاتها من عند الله، ولكن الله لا يتدخل مباشرة في اختيار الحاكم، وإن كان من الممكن أن يرشد الأفراد إلى الطريق الذي يؤدي بهم إلى اختيار حاكم معين" إمام (عبدالفتاح إمام)، الطاغية، ص 23.

الدولة الرومانية حينما اعترف بأن الدين المسيحي دين للدولة[1]، وشيئا فشيئا أصبح الدين هو عصب الحياة في العصور الوسطى، خاصة بعد انقسام العالم المسيحي إلى قسمين شرقي (القسطنطينية) وغربي (روما) حيث برز مفهوم الوصاية الروحية لرجال الدين من خلال مراسيم تتويج الأباطرة وتدعيم الملوك، ومن الأمثلة التاريخية الشهيرة على ذلك:

- الاعتراف بشرعية الملك "بيبن" (741 م ــ 768 م) من قبل رجال الدين، أدى لتحالف الدولة الكارولنجية والبابوية وهو تحالف كانت من نتائجه البارزة حماية البابوية في ظل اختلافها مع الكنيسة الشرقية[2].
- تتويج شالمان إمبراطورا للعالم المسيحي عام 800 م والذي يعتبر بالأهمية بمكان في علاقة الدين بالسلطة في العصور الوسطى، فمن جهة يعتبر تحدي للإمبراطورية البيزنطية بالشرق لأن العرف السائد أن تكون إمبراطورية واحدة وكنيسة واحدة، بحيث أصبحت الكنيسة الغربية "... تدعي لنفسها الزعامة على جميع كنائس العالم، بما في ذلك الكنيسة البيزنطية"[3]، من جهة أخرى جسد هذا التتويج العنصر التيوقراطي في حكم شالمان الذي أصبحت له شرعية دينية قوية "ومما يؤكد الصبغة الدينية في الدولة الكارولنجية وأن نظام الحكم في هذه الدولة كان حكما ثيوقراطيا"[4].
- كما تجسدت هذه العلاقة أيضا في دعم رجال الدين للملوك من ذلك استعانة الملك أوتو الأول (936-973) الألماني برجال الدين في بلاطه حتى يواجه أعداءه[5]، وهذا بحق يبين لنا سطوة الفكرة الدينية على سير النظام السياسي كمرجعية وشرعية لممارسة فعل السلطة.

---

[1] يحيى (جلال)، التاريخ الأوربي الحديث والمعاصر (الفجر)، ج1، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ص 15-16.

[2] عمران (محمود)، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، ص 18.

[3] فرح (نعيم)، تاريخ أوربا في العصور الوسطى، مطبعة طربين، دمشق، 1978، ص 61.

[4] عمران (محمود)، المرجع نفسه، ص 20.

[5] نوار (عبد العزيز)، جمال الدين (محمود)، التاريخ الأوربي الحديث (من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى)، دار الفكر العربي، مصر، 1999، ص 33.

ب3- السلطة الدينية: مجال للصراع ومشروع للإصلاح:

ارتبط الفكر في العصور الوسطى الأوربية بصيغة الوحدة يحكمها الإمبراطور سياسيا والبابا روحيا، لقد حاولنا في ما سبق توظيف فكرة الوفاق من خلال مبدأ الوصاية، لكن هذه المرحلة لم تدم طويلا في ظل بروز فكرة الصراع بين السلطتين الروحية والزمنية.

ب1.3- مرحلة الصراع:

حملت هذه المرحلة عدة متغيرات يمكن إبرازها في ما يلي:

***الملكية المطلقة:**

لقد حاول الملوك في هذه الفترة السيطرة على المجتمع من خلال إطلاق سلطتهم على جميع الميادين حتى الروحية منها، "ولم يكن للملكية من أساس إلا القوة، ولذا لا يمكن أن تكون غير استبدادية ولا يوجد أي حد قانوني لممارسة سلطتها"[1]، في المقابل كانت البابوية قد أصابها الضعف أثناء القرن العاشر وأوائل الحادي عشر، فأصبح أن اختيار البابا أمر يتدخل فيه الإمبراطور، مما ألغى فكرة الانتخاب في المجامع الكنسية المقدسة بحيث تدخل هنري الثالث (1039-1059 م) في الانتخابات البابوية وتم اختيار ليو التاسع سنة 1048 كبابا للعالم المسحي[2]، تبين هذه الأحداث التاريخية حجم السلطة المطلقة التي كانت للملوك، بل ومدى استغلالهم للدين كسند لتبرير ممارستهم السياسية.

***الإقطاع:**

غالبا ما يربط بعض المؤرخين مسألة الإقطاع بالجانب الاقتصادي لكن توظيفنا لها سيكون مختلف الأبعاد، بحيث تعتبر ظاهرة الإقطاع من الظواهر (السياسية، الاقتصادية،

[1] حاطوم (نور الدين)، تاريخ العصر الوسيط في أوربا، ج 1، دار الفكر، دمشق، 1982، ص 304.

[2] يحيى (جلال)، المرجع السابق، ص 35.

الاجتماعية) التي حكمت عالم العصور الوسطى خلال القرنين التاسع والعاشر الميلادي في ظل تهلهل النظام الملكي نحن الضربات التي تلقتها الإمبراطورية الرومانية جراء الهجرات الجرمانية[1]، ومن نتائج ذلك أن تحول الملك إلى إقطاعي فهو سيد الأرض إضافة إلى طبقة النبلاء، الجند، الكنيسة، فحتى رجال الدين تحولوا إلى إقطاعيين، بل إنه من مظاهر الانحلال السياسي في هذه الفترة اندماج السلطة المطلقة مع النظام الإقطاعي، والكنيسة لم تكن بمعزل عن هذه التطورات، بحيث حاول بعض البابوات ترجيح الكفة لصالحهم الخاص[*1].

من هذا المنطلق نستنتج أن الصراع بين الروحي والزمني في العصور الوسطى كان يرجح الكفة في كل مرة لطرف تارة للملوك فكانت سلطتهم مطلقة شملت في إطارها الكنيسة وتارة تظهر في نموذج الإقطاع بالاستناد للمرجعية الدينية دائما.

ب2.3 الإصلاح الديني:

لقد كانت الانحرافات التي عرفتها الكنيسة الكاثوليكية وممارسات رجالاتها من أهم عوامل الإصلاح الديني الذي مثلته الحركة البروتستانتية[*2] "تحولت الكنيسة مطلع القرن السابع عشر إلى قوة ليست دينية فحسب، بل قوة سياسية، وفيها البابا الزعيم الروحي المسيحي للعالم الكاثوليكي والكنيسة مؤسسات إدارية ومالية وقضائية وعسكرية"[2]، من هذا يتبين لنا أن الكنيسة لم تكن قوة دينية فحسب، بل سياسية أيضا، من هذا الأساس حاول

[1] عمران (محمود)، المرجع السابق، ص 59.

[*1] أردت الإشارة إلى تفوق بعض البابوات من خلال استغلال صغر سن بعض الملوك في المجال السياسي وتسييرهم لشؤون الحكم على سبيل المثال: البابا جريجوري السابع (تولى البابوية ما بين 1073 – 1088 م) بحيث استغل صغر سن الملك هنري الرابع بألمانيا وحقق ذلك بمساعدة طبقة النبلاء الإيطاليون. يحيى (جلال) التاريخ الأوربي، ج 1، ص 36.

[*2] البروتستانت Protestants تعني المحتجين والمعارضين أطلق هذا المصطلح أول مرة على أتباع لوثر، نوار (عبد العزيز، جمال الدين (محمود)، التاريخ الأوربي الحديث، ص 128.

[2] الزيدي (مفيد)، موسوعة تاريخ أوربا الحديث والمعاصر، ج 1، ط 1، دار أسامة، الأردن، 2004، ص 418.

المصلحين تناول قضية الإصلاح داخل الكنيسة، هذا على سبيل الإشارة لكن ما يهمنا في هذا الإطار كيف تجلت السلطة الدينية في الفكر البروتستانتي؟

لقد حاولت الحركة البروتستانتية كمذهب ديني تبرير الحكم السياسي دون الاهتمام بشكل الحكومة الذي اعتبر موضوعا هامشيا في إطار هذه الحركة الإصلاحية كما تحدث عن ذلك فورستر[1]، ومن ذلك قول مارتن لوثر "لو كان لالد لنا من معاناة الألم، فخير لنا أن نعانيه على يد الحكام أفضل من أن نعانيه على يد رعاياهم، ذلك لأن الرعايا لا يعرفون الاعتدال ... ولهذا كان من الأفضل أن نعاني الألم من الطاغية ... عن أن نعانيه من عدد لا حصر له من الطغاة الغوغاء ..."[2].

ما نصل إليه أن السلطة الدينية في إطار مشروع الإصلاح البروتستانتي وجدت صداها من خلال مبدأ الشرعية.

ج- في الفكر الحديث :

إن السؤال الذي يطرح نفسه علينا في هذا الصدد هل تجاوز الفكر السياسي الأوروبي الحديث الحكم الثيوقراطي ؟.

كمحاولة للإجابة على هذا السؤال سنرتكز على مؤشرين :

ج1- السلطة الدينية باعتبارها خلفية تاريخية :

ويمكن إبراز هذه الخلفية على مستوى الفكر والممارسة السياسية.

[1] إمام (عبدالفتاح إمام)، الطاغية، ص 144.

[2] المرجع نفسه، ص 144.

ج1$_1$- الجانب الفكري :

ونقصد بذلك الإطار الفلسفي العام للنظريات الثيوقراطية والتي اتحدت في أسسها ومنطلقاتها بحيث جعلت من (الإله) مصدرا لسلطتها وقد برزت في شكلين :

- نظرية الحق الالهي المباشر : وفيها يستمد الحاكم سلطته مباشرة من (الإله) دون أية وساطة وما على المحكومين إلا طاعته حتى ولو بلغ درجة الاستبداد والطغيان.[1]
- نظرية الحق الإلهي غير المباشر: ومقتضاها أن الاله لا يختار الحاكم بطريقة مباشرة وإنما تتدخل العناية الإلهية لتوجيه الشعب لاختيار حاكمهم[2].

ج2$_1$- الجانب السياسي :

في مثل هذا المناخ الفكري نلاحظ استغلال النظام الملكي للدين واسع الاستغلال، وهو ما نلمسه في حكم الملوك في القرنين السابع عشر والثامن عشر من أمثلة ذلك قول لويس الرابع عشر ملك فرنسا " الدولة هي أنا" (L'etat c'est moi)[3] . إن مثل هذا القول يبرز لنا مدى اندماج النظام السياسي في شخصية الحاكم وفق مرجعية دينية عبرت عنها مقولته الثانية " إن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق فالله مصدرها وليس الشعب – أي الملوك – مسؤولون أمام الله وحده عن كيفية استخدامها"[4] غير بعيد عن أجواء الملكية المطلقة شهدت انجلترا ثورة سنة 1688 أنهت حكم آل ستوارت[5].

[1] عبد الوهاب(محمد) الأنظمة السياسية، ص21-22.

[2] مهنا (محمد نصر)، علوم السياسة ص96.

[3] عبد الوهاب(محمد)، المرجع نفسه ص20.

[4] الكعكي (يحي) مقدمة في علم السياسة، ص91.

[5] المرجع نفسه، ص22.

ج2- بروز السلطة الدينية كبنية فلسفية في الفكر الحديث :

لقد حاولت الفلسفة السياسية الحديثة إعطاء أبعاد جديدة لتفسير الظاهرة السياسية بمختلف مقاييسها، بحيث ارتبط الدرس الفلسفي بإنشاء المجتمع المدني في إطار نمط المواطنة " الحق إن مفهوم المواطن إبداع كامل من إبداعات الفكر الفلسفي الحديث ، وهو بحق احد العناوين التي ارتبطت بقيام المجتمع المدني"[1] وتخطي التفسير الديني للحكم وإعادة بعث الديمقراطية كسلوك سياسي بجعل الشعب مصدر السلطة وهو ما جسدته فلسفة العقد الاجتماعي في القرنين السابع والثامن عشر الميلادي[2]. اذا كان هذا المبدأ فعلا فهل تخلص فكر من ظلال الحكم الثيوقراطي ضمن فلسفة العقد ؟.

لقد كان محور الخلاف بين هذه النظريات حول الحالة الأولى للطبيعة وأطراف العقد وبنود العقد[3]. ونحن في هذا الصدد سنقتصر على هوبز نموذجا ممثلا عن فلسفة العقد.

- **الفلسفة الهوبزية وشرعنة الحكم المطلق :**

ناقش طوماس هوبز (1588-1676)* اصل نشأة الدولة بالرجوع للحالة الطبيعية للإنسان والتي من خصائصها العامة اللاإستقرار في ظل الاضطراب المليء بكل أسباب الشقاء :الفوضى، الصراع والأنانية (الشر)[4] ، من اجل تفادي كل هذا وجد التعاقد كوسيلة

---

[1] بنسعد (سعيد) من قداسة السلطة الى تعاقد المواطنين: (ميلاد المجتمع المدني) الفكر العربي المعاصر ، العدد:56-57، مركز الانماء القومي ،بيروت- باريس، سبتمبر-اكتوبر، 1988، ص32-33 .

[2] عبد الوهاب(محمد) الأنظمة السياسية، ص36.

[3] المرجع نفسه ص 36.

* ولد هوبز لوالد قسيس محدود الثقافة فقام عمه بتربيته ، درس في جامعة أوكسفورد وتخرج منها برتبة استاذ ، بحيث اتصل بفرنسيس بيكون، وفي ايطاليا، التقى غاليلو 1636 فأعجب بالمنهج الرياضي -الفيزيائي. كما وعى اصطدام الملكية مع الطهريين (فئة من البروتستانت مغالية في فهم الكتاب المقدس) على أننا يمكن ان نصف عصر هوبز بعصر الايمان الشعبي والغليان الاجتماعي السياسي والمناقشات الدينية أبودية (أيوب)، العلم والفلسفة الاوروبية-الحديثة، مر:صفوان البخاري ، ط1، دار الفرابي ، بيروت، 2009 ص 200-201.

[4] مهنا (محمد نصر)، علوم السياسة ص98.

لضمان إقامة القانون والعدالة[1]، عن طريق التنازل عن جميع الحقوق لشخص واحد " ان ميلاد الدولة الحديثة عند هوبز كان نتيجة رغبة جماعية وحرة في تخلي كل فرد عن حقه وإرادته الجزئية لصالح إرادة عامة وحق عام. وبهذا المعنى يكون العقد أداة صهر كل الإرادات الفردية الجزئية في إرادة كلية واحدة ... هكذا يفضي التخلي والوحدة إلى ميلاد الجسم السياسي"[2]. وبما أن الحاكم ليس طرفا في العقد لزم عنه أن تكون سلطته مطلقة تقترن بواجب الطاعة كفضيلة " وهكذا يكون التنازل عن الحرية المطلقة مرادفا للطاعة المطلقة"[3].

لقد قدم هوبز من خلال فلسفته (بشكل خاص كتاب Léviathan التنين) سندا فلسفيا قويا للسلطة المطلقة " وعلى أي حال فقد منح هوبز، الحاكم في دولة Léviathan سلطات مطلقة – إلى حد الديكتاتورية – لا يوقفها عن التنفيذ إلا عجز الحاكم عن ممارسة إحدى مهامه الرئيسية عدم تأمينه الأمن الاجتماعي والسلام لرعاياه في حال تنازله عن السلطة أو هزيمته في حرب أو إذا نفي مواطنا من مواطني دولته "[4] ويكون بهذا من المدافعين عن الحكم المطلق للملوك[5].

خلاصة :

لقد حاولنا في الإطار النظري للدراسة إبراز اقتران فعل السلطة بالقهر ومنطق القوة كصيغة لغوية ، وتبيين دور الفكرة الدينية كمرجعية لنظام الحكم من ذلك ظهور مسألة السلطة الدينية (الحكم الديني – الثيوقراطي) في مراحل تاريخية متباينة :

1- الفترة القديمة :

---

[1] عبد الوهاب(محمد)، المرجع نفسه، ص 37.

[2] الصباحي(محمد)، من أجل حداثة متعددة الأصوات، ط1 دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت، 2010، ص76.

[3] المرجع نفسه ص 77.

[4] الكعكي (يحي) مقدمة في علم السياسة، ص98.

[5] عبد الوهاب(محمد)، الأنظمة السياسية، ص38.

1$_1$– وجدت السلطة الدينية صدى كبير في تاريخ الحضارات الشرقية، بل وفيها ظهر الحاكم بطبيعة إلهية*، مطلق السلطة ".... لقد كانت الأنظمة السائدة في الإمبراطوريات الشرقية القديمة أنظمة مطلقة .... تبقى ثلاث ميزات رئيسية تحدد طبيعتها المشتركة: اضطهاد الأشخاص وغياب الحريات الفردية والجماعية، احتكار الملكية من طرف السلطة القائمة، واندماج الديانة السائدة في النظام السياسي"[1].

1$_2$– حاولت المدن اليونانية إيجاد نوع من الحصانة ضد نظام الطغيان من خلال انتهاجها للديمقراطية المباشرة[2] ، التي غدت تصحح نفسها من خلال الأطروحات الفلسفية لأفلاطون، أرسطو فمن جملة ما نلاحظه ربط مناقشة السلطة بالمعيار الأخلاقي، وربط ظهور الاستبداد والطغيان بالنموذج الشرقي وهو ما جاء على لسان أرسطو " الحكم الجماعي في نظر أرسطو سيطر في المجتمعات الغربية والحكم الاستبدادي في المجتمعات الشرقية "[3]

2–**مرحلة العصور الوسطى** :وهي محاولة لقراءة الحكم الثيوقراطي ضمن سندات الديانات السماوية :

2$_1$– استنتجنا أن فكرة الحكم الثيوقراطي لها أصول في الديانة اليهودية .

2$_2$– تأثر المسيحية بهذه الفكرة (المحرك اليهودي) وتكريسها من خلال نظرية الحق الإلهي المباشر وغير المباشر " فلم يكن للسلطة من معنى إلا أن تكون سلطة إلهية، أو تجري ممارستها باسم الإله، وهي لذلك كانت سلطة مطلقة... "[4]

* قال تعالى:« وقال فرعون: يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري... »،سورة القصص، الآية 38.

عريب (مختار)، الفلسفة السياسية، ص19.

[2] امام(عبد الفتاح إمام)، الطاغية ،ص 210.

[3] بوقرة(بلقاسم)، من الاستبداد الشرقي الى النظام العالمي الجديد، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر 2004، ص14.

[4] بنسعد (سعيد)، من قداسات السلطة الى تعاقد المواطنين ص 31.

2$_3$- سيطرة النظام الثيوقراطي على عالم العصور الوسطى حتى أضحت السلطة الدينية محل صراع ومشروع إصلاح ، الأمر الذي ظهر في خطابات الطبقة المثقفة ودفع مثلا القديس اوغستين في كتابه مدينة الله البحث في سبل تحقيق الدولة المسيحية الحقة المعتمدة على السلطة الروحية والزمنية.[1]

3- **الفترة الحديثة** : تمت فيها محاولة لتصحيح التجربة السياسية على صعيدين :

3$_1$- تخطي الحكم الثيوقراطي

3$_2$- تأسيس المجتمع المدني وإرساء تقاليد المواطنة في إطار الدولة القومية.

نمت هذه الأفكار في إطار فلسفة العقد الاجتماعي ، وعرضنا نموذج هوبز يوضح تشريع (فلسفي) جديد للحكم المطلق والذي برز في فلسفة هوبز بصفة اللامسؤولية دون وضع أي اعتبار للمعيار الأخلاقي وهي سلطة من أهم أساليبها الدين للوصول للعامة. وهي كما عبر عنها اللورد اكتون Acton " السلطة المطلقة مفسدة مطلقة "[2].

لقد لاقى الحكم الثيوقراطي بمختلف أشكاله ومظاهره كما لاحظنا وعبر مراحل تاريخية مختلفة ، وإن تباينت المصطلحات انتقادا كبيرا من قبل المفكرين ، واعتبر استبدادا الذي من نتائجه الارتداد إلى وثنية سياسية عمياء كما عبر عنها الغزالي[3] ، في حين يرى البعض انه من غير الصواب إقحام الدين في انحرافات السياسة " من الأفضل أن نستخدم تعبير الحكم الثيوقراطي بدلا من الحكم الديني ، ذلك لأننا نظلم الدين كثيرا عندما ننسب إليه مثل هذا الحكم المطلق المتعسف الذي يأخذ برقاب الناس باسم الإرادة الإلهية ! "[4].

---

[1] مهنا(محمد نصر)، علوم السياسة ص60.

[2] امام(عبد الفتاح إمام)، الطاغية ،ص 172.

[3] الغزالي (محمد)، الاسلام والاستبداد السياسي ، دار المعرفة، الجزائر ،ص17.

[4] امام(عبد الفتاح إمام)، المرجع نفسه ص21.

عبر كل هذه الحقب التاريخية – في اعتقادنا – وضمن تجارب سياسية مختلفة وفي بيئات اجتماعية متعددة تم استغلال الدين وما له من سلطان روحي على المجتمع في تبرير السياسة وإعطاءها الشرعية سواء في مرحلة الرشد أو الانحراف للصالح الخاص على حساب مصالح الشعب.

الفصل الثاني:

السلطة الدينية في الفكر الإسلامي

- **تمهيد**
- **المبحث الأول: في صدر الإسلام**
  - أ. دولة الرسول صلى الله عليه وسلم
  - ب. الخلافة الراشدة
- **المبحث الثاني: في دول المغرب الوسيط**
  - أ. الرستمية
  - ب. الفاطمية
  - ج. المرابطية
- **الخلاصة**

تمهيد:

إن المعضلة الرئيسية التي يتصدى لها الفكر الإسلامي هي المسألة الدينية لأن صلابة الخطاب القرآني وشموليته تصطدم بمرونة الواقع، فعلى الرغم من أن الإسلام صالح لكن زمان ومكان إلا أنه هناك العديد من الصعوبات التي تواجه الباحثين على صعيد التفكير الفلسفي، الاجتماعي، التاريخي...الخ فيما هو ديني (المسألة الدينية) وما هو دينوي (السلطة، الحكم...)؛ هي النزول من عالم النص المقدس إلى عالم الواقع بكل تناقضاته ومحاولة التوفيق بينهما، وهي مسألة طرحت بوتيرة مكثفة وبأنماط تحليلية مختلفة تنم عن عمق الرؤية السياسية والفكرية للمسلمين من ذلك بروز منظومات ثقافية عند النخب الإسلامية التي حاولت حسم النقاش بالتأصيل لنظرية إسلامية على مستوى المفاهيم والأفكار.

لقد أصبح الدين حقلاً للتفسير والتأويل في عدة مجالات، من أجل معايشة متطلبات وتحديات الواقع الإنساني فلو ارتددنا قليلا صوب البيئة التاريخية والمرحلة الفكرية التي نشأت فيما دولة المدنية أولاً وتجارب الانتخاب –إن صح التعبير– في العهد الراشدي، فستلتقي مع تجربة سياسية تستحق التقدير، من هذا المنطلق نطرح التساؤلات التالية:

–ما هي العوامل الأساسية والتيارات المهمة التي أثرت في حركية المجتمع الإسلامي؟

–ما هو واقع علاقة السلطة بالدين في صدر الإسلام ودول المغرب الوسيط؟

المبحث الأول: في صدر الإسلام

يعتبر التاريخ حركة مستمرة، تمَّ الاتفاق على تسمية لمراحل لتسهيل البحث فيه، والإنسان هو أهم عامل فيه، من هذا المنطلق سنحاول معالجة مسألة السلطة الدينية في الفكر الإسلامي عبر مراحل أولاً: صدر الإسلام 'دولة الرسول –ص– والخلافة الراشدة)، ثانياً التعرض لنماذج من دول المغرب في العصر الوسيط.

لكني سأحاول تبيئة الموضوع من خلال الابتداء بالحديث عن العصر الجاهلي إستجلاءًا للأصول الأولية لمسألة السلطة، والأشكال التي عبر بها إنسان شبه الجزيرة العربية عن تصوراته المختلفة، تجدر بنا الإشارة إلا أن الشعر الجاهلي لا يزال يعد أهم المصادر الوثيقة لدراسة الفترة، فلم يعرف منه ما هو أقدم من مئة وخمسين سنة قبل الإسلام[1].

لم يكن عرب شبه الجزيرة بمعزل عن العالم الخارجي فقد امتهنوا التجارة، وبفضل الطرق التجارية الكبرى التي كانت تخترق جزيرة العرب، تهيأت لهم كل أسباب الاتصال المادي والمعنوي بينهم وغيرهم من الشعوب المجاورة. في نفس الوقت سيطر النظام القبلي على أساس رابطة الدم والنسب في نظام الحكم. وكانت سلطة الشيخ تمتد إلى النواحي الاجتماعية والسياسية ويندر أن يجمع إليها السلطة الدينية لكنها لم تكن مطلقة بل تجدها سلطة مجلس الشوري "لم يبلغ هذا الشكل من التطور الاجتماعي مبلغ النضج الذي يسمح بنشوء الدولة في مجتمع عرب الجاهلية...من هنا نشأ التنظيم السياسي الأول الذي ظهر في الشكل المعروف تاريخيًا باسم "دار الندوة"[2].

من هذا المنطلق نستنتج أن النظام السياسي في الإسلام حكمته عدة مؤثرات منها التقاليد العربية "لم تنشأ النظم الإسلامية عند ظهور الإسلام، ولم تنضج في وقت قصير، بل ترجع أصولها إلى الأنظمة العربية قبل الإسلام، وحين جاء الرسول–ص– أوجد أنظمة جديدة وتعرض لبعض الأنظمة الجاهلية بالتعديل والتبديل بينما ترك القسم الآخر على حاله..."[3].

([1]) أمين (أحمد)، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، 86، 1961، ص 58.

([2]) مروة (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ط8، دار الفارابي، بيروت، 1988، ص 324.

([3]) الدوري (عبد العزيز)، النظم الإسلامية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص 15.

أ-دولة الرسول -ص- :

ظهر الإسلام في القرن السابع هجري في شبه الجزيرة العربية، وكان إيذانا بميلاد فجر جديد في تاريخ البشرية جمعاء، فالإسلام كدين في كل معانيه وجوهره ومحتواه الواقعي جاء كاستجابة موضوعية لما يقتضيه المجتمع، "الإسلام دين ودولة، عقيدة وشريعة"[1] بمعنى لم يقتصر في أحكامه على شئون الدين وإنما وضع تنظيمًا لشئون الدنيا والدين "غير أن المسلمون مختلفون في هذا الباب في التفاصيل في أن السياسة والسلطة ليست تفصيلا في اجتماعهم الديني،... بل هما باب في كتاب الشرع...إلى حد تعذريه وعي الفارق الزمني والديني أو إعادة بنائه كفارق موضوعي قابل للإدراك"[2].

قام الرسول -ص- ببناء الإنسان المسلم بالعقيدة خلال المرحلة المكية كلها، وانتهاء ببناء الدولة الإسلامية بالتشريع عبر المرحلة المدينية ذلك حماية للتجربة الإسلامية من التفكك والانهيار في ظل الظروف الخارجية وتمكينها من مجابهة التحديات يمنحها المقومات الضرورية، فالنظرية السياسية الإسلامية تأسست نتيجة مواقف عملية ومنطلقات أخذت صبغة دينية وهي ترتكز على دعائم ثلاث هي "التوحيد والرسالة والخلافة، ومعنى التوحيد أن الله خالق الكون وماضيه... أما الرسالة فهي الوسيلة التي يصل بها إلينا القانون الإلهي... أما الخلافة فهي صورة الحكم في الإسلام"[3].

على أسس متينة متوغلة في أعماق النفس المسلمة على المستوى الفردي والجماعي ثمَّ تهيئة الفرد المسلم لتقبل التشريعات والحدود والأوامر فالعقيدة أصل ثابت للشريعة، كما مثلت المجرة على صعيد آخر حدثًا هامًا بشأن هذه الدولة التي شكلت "دولة عقيدية عالمية من أول يوم... فإن الدولة الجديدة في المدينة هي دولة الهجرة لا دولة المهاجرين"[4].

تمَّ للدولة الفتية بالتدريج تمديد تقودها إلى خارج شبه الجزيرة العربية في حياة الرسول -ص- ثمرة مجهودات كبيرة: حرية، وسياسية... وهي "حصيلة النشاط السياسي

([1]) ليله (محمد كامل)، النظم السياسية (الدولة والحكومة)، دار النهضة العربية، بيروت، 1969، ص 426.

([2]) بلقزيز (عبد الإله)، تكوين المجال السياسي الإسلامي (الدينية والسياسة)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص 37.

([3]) ليله (محمد كامل)، المرجع نفسه، ص 428-429.

([4]) خليل (عماد الدين)، مدخل إلى التاريخ الإسلامي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، المغرب، بيروت، 2005، ص47.

والدبلوماسي الذي اضطلع به النبي –ص– في هذا السبيل، مجموعة كبيرة من الرسائل والصكوك والمعاهدات، تمدد العلاقات بين السلطة المركزية في الحديثة، وبين قبائل العرب في بقية شبه جزيرة العرب"[1].

وبالعودة إلى المرحلة المدينية التي تمَّ فيها بلورة وصقل التنظيم السياسي للمسلمين والذي تجسدت فيه شخصية النبي –ص– كسياسي نجد أن أهم الأسس التي ارتكزت عليها هذه الدولة هي:

1-المسجد:

للمسجد دور هام في تاريخ الدولة العربية الإسلامية الأولى فضلاً عن كونه مكانًا للصلاة "فهو مقر السلطة الدينية والمدينة الجديدة المتمثلة في شخص الرسول الكريم محمد بن عبد الله –ص– "[2]، فقد كان المركز الديني الذي تلتفت حوله بقية مراكزها العمرانية، دار للندوة، إضافة لأنه مركزًا علميًا وثقافيًا[3]. فتحول مركز استقطاب للدولة الفتية.

2-المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار:

عمل الرسول الكريم –ص– على إرساء قواعد الوحدة في المجتمع الإسلامي الجديد، فقام بالإصلاح ما بين الأوس والخروج، ثم عمل على توحيد المهاجرين، وذلك "لقمع للحياة الاجتماعية في دولة المدينة يكون دعامة للوحدة بين سكان المدينة".

3-الصحيفة:

تعتبر هذه المعاهدة، الصحيفة بمثابة دستور الدولة الجدية بحيث تجاوزت نظام القبيلة بإدماجها لكل المجموعات والطوائف في الأمة الإسلامية، وخلاصة هذه المعاهدة:

1-أن للجماعة شخصية دينية وسياسية ومن حق الجماعة أن تعاقب المفسد وأن تؤمن المطيع.

2-إن الحرية الدينية مكفولة للجميع.

([1]) قاسم (عون الشريف)، نشأة الدولة الإسلامية على عهد رسول الله –ص– (دراسة في وثائق العهد النبوي)، ط2، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981، ص 9.

([2]) الكعبي (عبد الحكيم)، موسوعة التاريخ الإسلامي (عصر النبوة وما قبله)، دار أسامة للنشر، عمان، 2003، ص 295.

([3]) سالم (السيد عبد العزيز)، تاريخ الدولة العربية (تاريخ العرب منذ ظهور الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية)، دار النهضة العربية، بيروت، 1986، ص 346.

3-على سكان المدينة من مسلمين وغير المسلمين أن يتعاونوا ماديًا وأدبيًا وعسكريا لرد الخطر عن مدينتهم.

4-الرسول -ص- هو الرئيس الأعلى لسكان المدينة وعليه تعرض القضايا الكبرى"[1].

في المقابل كان لتشريع الجهاد أثر كبير بالنسبة للمسلمين إذ منحهم صفة سياسة لم تكن لديهم من قبل، وبذلك استكملت يثرب أهم خصائص الدولة التي مثل فيها الرسول -ص- الرئيس، القائد، الإمام...الخ.

وهكذا اتحد الدين بالسياسة اتحادًا يسمح بينهما قليلا "فكان سلطان الرسول الديني يعتمد على الوحي ولا مجال للجهد البشري فيه، أما في السلطات الزمنية فكان له مشاورون... ولهذا تتصف التدابير الإسلامية في الحقل الدنيوي بأنها لم توضع على أنها دستور... إذ كانت مجموعة حلول عملية لمشكلات معينة وضعت في ظروف خاصة مرنة قابلة لأن تلائم الوضع"[2].

لقد عمد الرسول -ص- بموجب المكانة التي شرفه الله بما كمبعوث للأمة على استكمال بناء الدولة الفتية ووضع الأسس الضرورية لقيامها، فهذه الأمة "لم تتشكل نتيجة الجمع العددي للقبائل، بل كانت النقيض لها وقامت على أشلائها، فالأمة بمقدار ما كان كيانها ينمو كانت القبيلة تنشق على نفسها وتتفتت"[3]. إنها فترة حساسة بحق فقد تمَّ تحديد صيغ ونمط العلاقات الاجتماعية على كل المستويات، لأن من أهم خصوصيات التشريع الإسلامي أنه لا يخاطب الجنس ولا يزكيه، بل المسلم على اختلاف أحواله (عربي أو غير عربي) أو الكتابي أو الكافر، من هنا نستشف أن مرحلة العصر النبوي "العلاقة يحددها الوحي الإلهي الذي يفسره ويفصله الرسول -ص- والسلطة يمثلها حكماء الأمة (كبار الصحابة) على الصعيد المركزي، وكبار القادة والولاء والأكفاء وزعماء القبائل على صعيد الحدث والأقاليم"[4].

([1]) شلبي (أحمد)، موسوعة التاريخ الإسلامي، ج1، ط13، مكتبة دار النهضة المصرية، القاهرة، 1988، ص 286.

([2]) الدوري (عبد العزيز)، النظم الإسلامية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص 27.

([3]) شلق (الفضل)، الدولة والأمة (جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي)، ط1، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993 ص 11.

([4]) حركات (إبراهيم)، المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط، إفريقيا الشرق المغرب، بيروت، 1998، ص 157.

فالعهد النبوي يعطينا نموذج عن علاقة الدين بالسياسة، لكنه نموذج تحكمه خصوصية النبوة، بمعنى أنه مختلف ولا يمكن تقليده بصفة كلية مع إمكانية الاقتداء به " .... إن تجربة المدينة تمتلك دلالة خاصة وفريدة من نوعها وذلك بفضل التضافر أو التداخل الإبداعي الخلاق والخصب جدا بين عاملين اثنين ساعد على نجاحها هما: الخطاب القرآني أولا، ثم العمل التاريخي المحسوس للنبي ثانيا ..."[1] وهنا ينبغي أن نعترف بأن السلطة الدينية التي تجسدت في شخص النبي –ص–.

لم تكن اعتباطًا ولا استبدادًا كما حاول المستشرقون إثبات ذلك، فلو ترجع لبعض الآيات القرآنية كقوله تعالى { يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ }[2]، لاستطعنا أن نكشف سر هذه السلطة فالطاعة واجبة لله والرسول والحكام لكن الفصل في النزاع أمر خاص بالله ورسوله الكريم –ص– كونهما مصادر التشريع الإسلامي، من هنا فالحاكم بعد الرسول –ص– لا يستطيع الفصل في المنازعة إلا بالرجوع للقرآن والسنة، فيما كان الرسول –ص– هو المبلغ والمشرع عن الله سبحانه وتعالى، في هذا الإطار يقول محمد عمارة "فبين الرسالة والسياسة علاقات...وفروق... وبين الدين والدولة عموم وخصوص... فكل الرسالة "سياسة"... وليست كل السياسة دينا ورسالة وإن كان الدين قد حددها الإطار والمقاصد التي تكون بالتزامها وتغيبها "سياسة شرعية" حتى وإن كانت من إبداع البشر، لا من وحي الشارع إلى رسوله عليه الصلاة والسلام"[3].

ب–الخلافة الراشدة:

لقد جاء الإسلام بنقلة بارزة فنقل مجتمعات الجاهلية من الوثيقة للتوحيد، وفي التنظيم الاجتماعي من الروابط القبلية والولاء إلى العشيرة إلى نظام الأمة القائم على مفهوم الأخوة في الله، أما التنظيم السياسي فمن سلطة الشيخ إلى قيادة نبوية وسلطة دائمة

[1] أركون (محمد)، تحرير الوعي الاسلامي (نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة)، تر:هاشم صالح، ط1، 2011، دار الطليعة، بيروت، ص 91.

([2]) النساء، الآية 59.

([3]) عمارة (محمد)، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص 197.

قائمة على حفظ العقيدة وصيانة الشريعة: بحيث كتب لنواة هذا المجتمع الجديد البدء في مكة كمرحلة تأسيسية ثم التأصيل في المدينة فتلاشت العصبية القبلية وفي نفس الإطار تعتبر "الخلافة الراشدة استمرار لانتقال الأمة الإسلامية من مرحلة التحالف القبلي إلى مرحلة الدولة الإسلامية التي ابتدأت في حياة الرسول –ص–، حيث أنها شكلت مرحلة ما بعد عصر الرسالة"[1]. بل أن هذه المرحلة –الخلافة الراشدة" تعتبر من أهم الأطوار التأسيسية لبناء الدولة الإسلامية وتطورها عبر العصور.

بالعودة قليلا إلى الوراء، نجد أن الرسول –ص– كان عليه تأدية وظيفتين:

أولا–التبليغ عن الله فهو بذلك المشرع عن الله.

ثانيا–تنفيذ الأحكام والقضاء بين الناس في الخصوصيات فهو إمام المسلمين لشؤون دنياهم.

أما الوظيفة الأولى فقد انتهت بوفاته[*]، وأما الثانية والتي تخص خلافة الأمة في شؤون دنياهم فلم بدفن الرسول –ص– حتى برزت إشكاليتين تمحور حول البيت الذي يكون منه الخليفة والشكل الذي يعين به[2].

وهكذا جمع النبي –ص– صفة النبوة والرسالة بما كان يبلغ عن ربه عن طريق الوحي وصفة رئاسة الدولة فما كان يقوم به من تشريع، فإذا كانت الخلافة هي النظام الذي جسد اختيار الأمة في تلك المرحلة فما مفهومها؟ وما الأسس التي تقوم عليها؟.

في الواقع، إذا كان الفكر الغربي المسيحي في العصور الوسطى قد دار حول مفهوم الصراع بين السلطتين، فإن الفكر الإسلامي دار أساسا حول مفهوم الخلافة التي تمثل الرمز المشخص للترابط بين السلطتين. وهي كما عرفها الماوردي" موضوعة بخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"[3]، أما ابن خلدون فيعرفها بقوله "هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي

([1]) طقوش (محمد سهيل)، تاريخ الخلفاء الراشدين، ط1، دار النفائس، بيروت، 2003، ص 12.

([*]) غير أننا نجد مصطلح الخلافة التشريعية وهي الاستنباط والاجتهاد وما يماثله بناءًا على القواعد الشرعية، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون "اعلم أن الملة لابد لها من قائم عند فيبة النبي الذي يحملهم على أحكامها وشرائعها" ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، ط1، دار الفكر، بيروت، 2004، ص 244.

([2]) الخضري بك (محمد)، الدولة الأموية، تحقيق: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005، ص 158.

([3]) الماوردي (علي)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص 5.

في مصالحهم الأخروية والدنيوية... فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[1]، ولها مرادف هو الإمامة التي عبر عنها الكثير بتمام القدرة والقيادة[2].

من هذا المنطلق نقول أن الإمامة دعوة دينية سياسية أما الخلافة فمنصب هذه الدعوة، وإمرة المؤمنين صفة تشريعية للخليفة.

إن وفاة الرسول الكريم –ص– ولدت حالة طارئة ومصيرية بل أن قضية اختيار خليفة للمسلمين كانت أول قضية تجسد اختيار الأمة الإسلامية ككيان وعقيدة، في المقابل الحفاظ على إنجازات دولة المدينة، هنا نطرح سؤال أساسي هل هناك قاعدة إسلامية واضحة المعالم لتمام هذه العملية؟

من خلال دراسة الروايات في مختلف المصادر الإسلامية نجد أن الرسول–ص– وهو على فراش الموت أراد كتابه وصية للمسلمين لا يضلون من بعدها، لكن على إثر الخلاف الذي حدث حيث رأى البعض وعلى رأسهم عمر بن الخطاب –ص– "إن رسول الله ص قد غلبه الوجع وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله"، ومن قال "قربوا يكتب لكم رسول الله –ص–" الأمر الذي ضايق النبي –ص– وحال دون تمام كتابه الوصية فقال لهم –ص– "قوموا عني ما ينبغي أن يكون بين يدي النبي خلاف" عندها قال ابن عباس "الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله –ص– وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغظهم"[3].

غالبا ما فسرت هذه الحادثة بأن هذا الكتاب يخص أمور السياسة كونه أتم كل أمور الدين، وإذا كان القرآن وبيانه هو لسان الدعوة الإسلامية، فبرجوع لنصوصه كقوله تعالى { وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ }[4] وكذلك قوله { وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ }[5]. نجد أن وفاة الرسول –ص– وعدم استخلافه لأحد وكذا عدم وجود قاعدة واضحة المعالم سوى

([1]) ابن خلدون، المقدمة، ص 203.

([2]) الإدريسي (علي)، الإمامة عند ابن تومرت، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 24.

([3]) طقوس (محمد سهيل)، تاريخ الخلفاء الراشدين (الفتوحات والإنجازات السياسية)، ص 16.

([4]) سورة الشورى الآية 38.

([5]) سورة آل عمران 159.

النصوص الشورية حرك المسلمين للاجتماع بظلة بالمدينة في بني ساعدة وهي حي بالأنصار فكانت سقيفة بني ساعدة تتويج للفكر السياسي الإسلامي.

***سقيفة بني ساعدة وتنصيب أول خليفة:**

ارتبط الفكر السياسي لدى المسلمين في نشأته وتطوره بالخلافة، فهي أول معضلة شغلت المسلمين بعد وفاة الرسول –ص– بل أنها أضحت شعارًا لكل مطالب.

تتفق جل المصادر على أنه اجتمع الأنصار في السقيفة لمناقشة موضوع استخلاف النبي –ص– ولعل مبررات التعجيل بهذا الاجتماع من قبل الأنصار:

أ–الشعور بالخوف من الفتنة في إطار المدينة التي أصبحت مهددة بعد وفاة الرسول –ص– من الخطر الخارجي.

ب–الأحقية في تيسر أمور المسلمين في المدينة يكون للأنصار وهو حق كفلته مسألة نصرتهم للإسلام في العموم اتجه موقف الأنصار لفكرة الثنائية "منا أميرومنكم أمير"[1].

أما المهاجرين فكانوا فرعين القرشين من الصحابة عامة وقرابة رسول الله –ص– خاصة الذين كانوا أغلبهم أبعد عن هذا المناخ السياسي وذلك لاشتغالهم بتجهيز دفن الرسول –ص–، وباختصار كان موقف المهاجرين الذي تزعمه كل من أبو بكر، عمر، أبي عبيدة مبني على حديث الرسول –ص– "الأئمة من قريش"[*].

بعد استفحال النقاش تقدم عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومخافة للفتنة لمبايعة أبي بكر.

إن أهم النتائج التي يمكن استنتاجها من حادثة أو اجتماع السقيفة:

–إقرار مبدأ الشورى كما جاء في القرآن على الرغم من أن اختيار أبي بكر كان أقرب للواقع السياسية من الإجراء الانتخابي.

–انبثاق نظام الخلافة كأساس لقيام الدولة الإسلامية.

([1]) الدينوري (ابن قتيبة)، الإمامة والسياسة، ج1، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006، ص 11.

([*]) ورد هذا الحديث بتخريجات أخرى: قال الرسول–ص– "الملك في قريش، والقضاء في الأنصار، والأذان في الحبشة" إسناده صحيح، السيوطي (جلال الدين)، تاريخ الخلفاء، مراجعة: جمال محمود مصطفى، ط2، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2004، ص4.

-إقرار مبدأ البيعة على طرفين خاصة وعامة وهو ما سارت عليه الدولة الإسلامية في تطورها.

-استنان الخطبة بعد البيعة والتي أصبحت تعرف في يومنا هذا بالخطاب الرئاسي -إن صح التعبير.

***استخلاف الراشدين:**

كما سلف الذكر أنه لم يرد نص صريح فيما يخص تنصيب الخليفة إلا تلك الأوامر العامة التي تحث على أتباع نهج الشورى، ومن خلال مؤتمر السقيفة نقول بأن طريقة تنصيب أبي بكر انتخابية استشارية[1]. حيث انتخب أبي بكر باستشارة المسلمين، فكيف تم تنصيب باقي الراشدين؟

أ-طريقة تنصيب الخليفة عمر: يبدو أن أبي بكر أحدث شيئًا جديدًا في نظام الحكم الإسلامي مخافة الفتنة والانقسام وهي طريقة ولاية العهد، حيث عهد أبي بكر لعمر بالخلافة بقوله للناس: هل رضيتم من اخترته، فقالوا: نعم[2]، وهي طريقة تجعل للخليفة الحرية في الاختيار دون قيد.

ب-طريقة استخلاف عثمان: وهي طريقة الاختيار الشوري حيث يعين الخليفة الموجود أفراد يتم الاختيار منهم وهي طريقة نصب بها عثمان بن عفان، حيث اختيار عمر ستة في كبار الصحابة، ووضع لهم نظاما على أساسه يتم تعين الخليفة في مدة لا تزيد عن ثلاث أيام.

ج-طريقة استخلاف علي: أما خلافة علي فجاءت في ظروف صعبة حيث كان بين موقفين لا ثالث لهما، إما أن يرفض البيعة ويبقى الوضع تحت سيطرة المتمردين في ظل تطور المعارضة واستفحال الفتنة، وإما أن يقبل الخلافة لاحتواء الأزمة وإرضاء الثأرين بالحديثة، الأمر الذي حصل فعلاً، فنقول بأن تنصيب علي كخليفة أمر فرصة الواقع السياسي أكثر منه الجانب الشورى.

*فهل في طريقة استخلاف الراشدين الطريقة المثلى لحل معضلة الخلافة؟

([1]) الخضري بك (محمد)، الدولة الأموية، تحقيق: محمد الأسكندراني دار الكتاب القربي، بيروت، 2005، ص 162.

([2]) العيلي(عبد الحكيم حسن)، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دار الفكر، الكويت، 1983، ص. 218.

من خلال دراسة هذه الطرق يمكننا القول بأن الطريقة التي نصب بها أبي بكر كتتويج لمؤتمر السقيفة لم يبين من خلالها حق الانتخاب...أهم الأمة بأسرها؟ من أفراد مخصصون؟ وإذا كانوا مخصصين فمن هم؟ وإذا قلنا أنهم أهل الحل والعقد فهل هم قواد الجيش؟ أم أعيان الأمة. أما طريقة ولاية العهد التي نصب بها عمر، فليس فيها ضمان لاختيار من يحبه الناس ويكون قادرًا على حماية مصالح الأمة، على أنه يمكن أن يكون مناسبًا كعمر بن الخطاب رضي الله عنه. أما الطريقة التي نصب بها عثمان فهي تصب في الجانب الاختياري كما الثانية، هي الأخرى ليس فيها ضمان لمن يحبه الناس.

لهذا فمتطلع الخلافة يجد مجالاً واسعًا للتأويل، كما حصل عند توليه علي أمر المسلمين، حيث قامت جماعة من المدينة وبايعته، ولم يؤخذ رأي أهل الأمصار الإسلامية الأخرى، وكأن البيعة أضحت حقًا لأهل المدينة لا غير، كما عبر التحكيم في هذه المرحلة عن مخاض سلطوي أو نتيجة لهذا المخاض في ظل تبلور الاتجاهات السياسية.

من هذا المنطلق نقول بأن الخلفاء الأربعة اعتمدوا على الاجتهاد في مسألة الخلافة، فبعد توليه أبي بكر استخلف عمر ثم ترك هذا الأخير الأمر شورى بين ستة من كبار الصحابة، فنصب عثمان وبعد مقتله، تجلت المعارضة في صورة علنية حيث بايعت المدينة عليًا لتتجاوز ومحنتها وفي مطالبة بنو أميه بقيادة معاوية بن أبي سفيان دم عثمان انبعاث للصراع الأموي الهاشمي القديم الذي كان محوره مكة، لهذا نستنتج أن الفكر السياسي الإسلامي نشأ عن مواقف عملية من الخلافة، بل أن الطرق الإسلامية ما هي إلا تطور لمعالجة قضية الخلافة الاجتهادية.

يصل بنا الحديث إلى خلاصة لابد منها، ألا وهي أن السلطة في الإسلام، مبدأ وتاريخا، لابد وأن تكون مدنية التكوين، وإلا سقطنا، دون أن نشعر، في ثيوقراطية أوروبا في عصورها الوسطى[1]. تعتبر الإمامة (قضية السلطة) والصراع عليها من القضايا الجوهرية التي احتلت أهمية كبيرة في التاريخ والفقه الإسلامي. إذ أن هناك من يرى بضرورة السلطة أو السلطان (نظرية وجوب الإمامة) في الوقت الذي أكدت فيه جماعة على ضرورة وحدة السلطات ويذكر المتكلمون ضرورة السلطة أو الإمامة أدلة وبراهين

(1) الحمد (تركي)، السياسة بين الحلال والحرام، ط3، دار الساقي، بيروت، 2003، ص 69.

بعضها عقلي والآخر شرعي تاريخي. وتأتي المسألة الثانية التي شغلت أغلبية المفكرين بعد وجوب الإمامة، هي ضرورة وحدة السلطات. أما المسألة التالية فقد تعلقت بشرعية السلطات أو حتى يكون الإمام شرعيا، وحتى يكون متغلبا غير شرعي، فقد تمسك البعض بمبدأ الشورى باعتباره الطريق الأوحد للوصول إلى الإجماع حول رجل من قريش يتولى السلطة، بينما نظر آخرون لشكل آخر فقالوا بالبيعة العامة هي التي تفرق بين الشرعي وفير الشرعي.

لقد ناقش العديد من علماء السياسة الشرعية مسألة الخلافة التي توازي مفهوم السلطة وأكدوا على وجوبها بأدلة نقلية وأخرى عقلية، ولكن شكلها وكيفية ممارستها تركت للجماعة الإسلامية وفق ظروفها مسايرة لكل مرحلة من مراحل الدولة الإسلامية.

إن التركيز على حادثة سقيفة بني ساعدة لم يكن اعتباطيا ولا ضربًا من التفصيل. بقدر ما هو محاولة لفهم النظرية السياسية الإسلامية استجلاءًا لأصولها التاريخية ألأولية، فقد حاولت تسليط الضوء عليها من باب توضيح نمط الحكم الذي اختاره المسلمين والذي يرتكز على مبدأ الشورى في كل مؤسساته وهو نفس الإطار مرحلة حساسة من حياة المسلمين تبلورت فيها الاتجاهات السياسية علناً وخفية تجاه مسألة الحكم في الإسلام.

من هذا المنطلق فاهتمامنا بمفهوم السلطة في الفكر الإسلامي في هذا الجانب يضع بصيرتنا على السلطة زمن الإمام وما تلاها، بل وفهم هذه القضية هو إدراك وخطوة أساسية في تجربة المسلمين السياسية.

*المبحث الثاني: في دول المغرب الوسيط

إن من الحقائق الثابتة أن الناس يختلفون في تفكيرهم، حيث قال –ص– عن اختلاف الأمة "ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل تفرق بنو إسرائيل على اثنين وسبعين ملة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة تزيد عليهم ملة، كلهم في النار إلى ملة واحدة، قالوا: يا رسول الله، وما الملة التي تتغلب؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي"، ولهذا الاختلاف عدة تمثلات فالمذاهب "ابتدت تنزع منزعًا سياسيًا ولكن طبيعة السياسة

الإسلامية ذات صلة بالدين وهو قوامها...نشأت –المذاهب السياسية– تحوم مبادئها حول الدين، فتقترب منه أحياناً وتبتعد عنه بتخريجات فيها الخرافات عن مبادئه..."[1].

بموازاة مع هذا الحديث عبر التاريخ الإسلامي كان يتدفق تياران كبيران استهدف أحدهما تغيير القيادة من الداخل تغييرًا جزئيا بتحقيق بعض الإصلاحات، أو كليًا بالانقلاب عليها، في حين استهدف التيار الآخر الثورة على القيادة من الخارج وإزاحتها عن السلطة ليحل محلها.

إن هذه التيارات وأخرى تصب في نطاق المعارضة التي تمتد جذورها إلى فترة مبكرة من تاريخ الإسلام ولم تكن واقعة الفتنة إلا تعبيرًا بشكل أو بآخر عن الجدل مع السلطة بحيث تبلورت عبر تلك الواقعة وبخاصة في مراحلها الأخيرة: الصراع بين علي رضي الله عنه وعاوية وهي حركات مثلها: الجوارح الشيعة...الخ.

لقد مثل المغرب الإسلامي البيئة المثالية لنشر عقائد وأفكار الخوارج، الشيعة الهاربين من بطش بني أمية من عدة جوانب:

–طبيعة البربر– سياسة بني أمية –الأفكار والمبادئ التي حملتها هذه الفرق.

ولعل د. موسى لقبال في كتابه "تيارات الفتح الإسلامي في شمال إفريقيا ونتائجه أثار قضية هامة حول ظاهرة رافقت عملية الفتح وهي: حركة الهجرة الهائلة للعرب من المشرق إلى المغرب، فكان من البديهي أن يكون لهذه الحركة آثارًا على الكل الثقافي للمغاربة وأهمها تلك التي مست المعتقدات الدينية حيث نلاحظ أن مع هذه الحركة انتقلت الخلافات السياسية والفكرية، فظهرت الصراعات المذهبية كفروع امتدت عن أصولها في المشرق العربي.

من هنا يمكننا القول أن تقبل المغاربة لهذه الفرق كان متنفسًا للتعبير عن آرائهم وكذا تفاعلهم مع مبادئ الدين. حيث سيتم عرض ثلاث دول كنماذج وهي: الدولة الرستمية، الفاطمية، المرابطية لتوضيح طبيعة السلطة في بلاد المغرب الإسلامي من أجل فهم مسألة السلطة الدينية في هذه المرحلة.

([1]) أبو زهرة (محمد)، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ص30.

أ-الدولة الرستمية:

لقد أخذ الشكل الديني للصراع على الخلافة يكشف عن نفسه منذ خلافة عثمان لحركات داخلية وأخرى خارجية، لدرجة أن المتأمل في تاريخ العصر الإسلامي الوسيط لا يستطيع الفصل بين التطورات السياسية والأوضاع الاجتماعية كعامل محرك للمعارضة، التي بدأت تعرف طريف التحزب منذ موقعة "الجمل" وصفين(*)، بحيث نستنتج" أن المصلحة الدينية هي التي تعطي النزاع السياسي صبغته"[1]. لن أطيل الوقوف عند الأحداث التاريخية الخاصة بافتراق المسلمين، فما يهمنا في هذا الصدد هو ظهور فرقة الخوارج كحزب سياسي عبر عن نمط معين للجدل الواقع في المسائل السياسية في هذه المرحلة.

لم يكن الخوارج عند ظهورهم منظومة فكرية بل كانت مفارقتهم للمسلمين متعلقة باعتراضهم على مسألة التحكيم وهذا ما نستشفه في العديد من الروايات التاريخية حول ظهور الخوارج "وأما الخوارج: فعمدة مذهبهم الكلام في الإيمان والكفر، ما هما؟ والتسمية بهما، والوعيد، والإمامة، واختلفوا فيما عدا ذلك كما اختلف غيرهم"[2] لم يخلص لنا ابن حزم الظاهري جملة من عقائد الخوارج "ومن وافق الخوارج في إنكار التحكيم وتكفير أصحاب الكبائر، والقول بالخروج على أئمة الجور، وأن أصحاب الكبائر مخلدون في النار، وأن الإمامة حائزة في غير قريش فهو خارجي، وإن خالفهم فيما عدا ذلك فيما اختلف فيه المسلحون وإن خالفهم فيما ذكرنا فليس خارجيًا"[3]. ومن جملة الأسباب التي أدت إلى انقسام المذهب الخارجي على نفسه هي مناقشة المسائل الفقهية كمرتكب

(*) تفصل المصادر الإسلامية وما تناقل عنها من مراجع حول حادثة الجمل وواقعة صفين مثال ذلك ما ذكره ابن خلدون "ثم كانت البيعة فتنة الجمل وصفين، وانحراف الخوارج عنه بما أنكروا عليه من التحكيم في الدين. وتمخضت شيعته عن الأمر طعاوية، فبسط ذلك شيعة علي، وأقاموا يتناحرون في السر باستحقاق أهل البيت والميل إليهم".
ابن خلدون (عبد الرحمن)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والحبرفي أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج3، ص 210. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، 1970، ص 508-575. أيضا/ ابن الكثير (عماد الدين بن عمر)، البداية والنهاية، ج10، تحقيق: عبد الله التركي، ط1، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر، 1998، ص431-559.

(1) الدوري، النظم الإسلامية، ص 76.

(2) ابن حزم الظاهري (أبي محمد علي)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ط2، دار الجيل، بيروت، 1996، ص 270.

(3) المصدر نفسه، ص 270.

الكبيرة...الخ. من ذلك قوله في هذا الشأن "وقالت الصفارية: إن كان الذنب كبيرًا فهو مشرك كعابد الوثن، وإن كان الذنب صغيرًا فليس كافرًا. وقالت الإباضية إن كان الذنب من الكبائر فهو كافر نعمة تحل موارثته منكاحته وأكل ذبيحته، وليس مؤمنًا ولا كافرًا على الإطلاق"[1]. من مثل هذه الروايات نضع أيدينا على إحدى القضايا التي شغلت الفكر الإسلامي –مرتكب الكبيرة– وكانت محور جدال ونقاش العديد من المذاهب والفرق بل وسببًا في ظهورها وهو قول ينطبق على المعتزلة.

كما أجاز الخوارج إمامة المفضول مع وجود الأفضل[2]. لقد وصلت أحوال الخوارج في المشرق في أواخر القرن الأول الهجري وأوائل القرن الثاني إلى الضعف والإفحال نتيجة انقسامهم لعدة فرق*، بحيث انتقلوا إلى أطراف العالم الإسلامي ومنها المغرب.

يجدر بنا الإشارة بأن الصفرية والإباضية*أكثر الفرق الخارجية انتشارًا بالمغرب وكان لها نتائج لسياسة واضحة برزت في شكل دول إمارات منها الدولة الرستمية التي نحن بصدد الحديث عنها:

***الحركة الإباضية وقيام الدولة الرستمية:**

غلب المذهب الإباضي على بلاد المغرب الأدنى فانتشر بين قبائله وخاصة نفوسة وهوارة[3]. فقد عمل هذا المذهب بشكل منظم وفي طي الكتمان* تهيئًا لمرحلة الظهور

([1]) ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، ص 273.

([2]) يقول في هذا الصدد (في إمامة المفضول): "ذهبت طائفة من الخوارج، وطائفة من المعتزلة، وطائفة من المرجئة، وجميع الزيدية من الشيعة، وجميع أهل السنة إلى أن الإمامة جائزة لمن غيره أفضل منه..." المصدر نفسه، ج5، ص 5.

* ومن ذلك رواية ابن خلدون "ومن هنا افترقت الخوارج على أربع فرق: الأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق الحنفي، وكان رأيه من سائر المسلمين، وتكفيرهم والاستعراض وقتل الأطفال واستحلال الأمانة لأنه يراهم كفارًا. والفرقة الثانية النجدية وهم بخلاف الأزارقة في ذلك كله، والفرقة الثالثة الإباضية أصحاب عبد الله بن إباض الحري وهم يرون أن المسلمين كلهم يحكم لهم بحكم المنافقين، فلا ينتهون إلى الرأي الأول ولا يقفون عند الثاني، ولا يحرمون مناكحة المسلمين ولا موارثتهم ولا المنافقين فيهم... والفرقة الرابعة الصفرية وهم موافقون للإباضية إلا في العقدة فإن الإباضية أشد على العقدة منهم" ابن خلدون، العبر، ج3، ص178.

*أجمعت الإباضية على القول بإمامة عبد الله بن إباض" البغدادي (عبد القاهر)، دار المعرفة، بيروت، ص. 103، أنظر الصفحة السابقة كذلك.

([3]) حمودة (عبد الحميد حسين)، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، ط1، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2007، ص 322–323.

التي نزعها أبي الخطاب عبد الأعلى الذي تمت له البيعة 140هـ، من ذلك اعتبر أول الأئمة وتعتبر ثورته بداية الإمامة الظهور.

لقد خاضت الحركة الإباضية عدة ثورات في بلاد المغرب في إطار الكتمان، وأهمها ثلاث، أولها سنة 126هـ/744م وهو التمرد الذي تحدث عنه ابن عبد الحكم وقام به عبد الله بن مسعود التحيبي في منطقة طرابلس، فتصدى له جيش عبد الرحمن بن حبيب وصله[1]، وثانيها قام به الحارث بن تليد الحضرمي وعبد الجبار بن قيس المرادي في طرابلس، فتوجه إليهما عبد الرحمن بن حبيب وقضى عليهما[2]. والثالث قامت به نفوسة مبادرة من إسماعيل بن زياد النفوسي، ولكن عامل عبد الرحمن بن حبيب في طرابلس قضى عليه، وقتل الأسرى وامتحن بهم الناس[3].

وعلى الرغم من كل هذه الاندفاعات، فإن الإباضية واصلت عملها في دور الكتمان استعدادًا لإعلان الثورة، بل وكانت أول خطوة نحو التأسيس للحكم الإباضي بالمغرب، فرحل في هذا الصدد نفر من طلبة العلم للاستزادة من علم بن أبي كريمة وهم خمسة: أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح، عبد الرحمن بن رستم الفارسي، عاصم السدراتي، أبو المنيب إسماعيل بن درار الغدامسي وأبو داود القبلي لمدة خمس سنوات 135-140هـ[4].

أما دور الظهور فقد مثلته ثورة أبو الخطاب والتي انطلقت من طرابلس التي عين عليها واليًا، ومنها طرابلس – امتد نفوذ الإباضية إلى المغرب الأدنى وجزء من المغرب الأوسط ثم أرسل جعفر المنصور حملته المشهورة بقيادة وإليه على مصر محمد بن الأشعث الجراعي الذي استطاع قتل أبو الخطاب وآلاف من رجاله في واقعة توزعا سنة

---

* أردت الإشارة إلى دور شخصية الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة في الدعوة الإباضية بعد جابر بن زيد كونه من أشهر أعلام الإباضية في مرحلة الكتمان ولحنكته السياسية فقد تبوأ مكانة تليق به فقد قام بتطوير المجالس العلمية السرية وأعمالها المقامة بالبصرة لدرجة التنكر في هيئة نساء أو باعة متجولين، لكنها سرية لم تمنع الإمام من الوقوع في المكيدة الأموية على يد الحجاج بن يوسف الثقفي هذا الأخير الذي قام بسجنه وكثيرًا من أتباعه، ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، ص

(1) ابن عبد الحكم (عبد الرحمن)، فتوح مصر والمغرب، تحقيق: عبد المنعم عامر، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1961، ص301.

(2) المصدر نفسه، ص 302.

(3) المصدر نفسه، ص 302.

(4) العيد روس (محمد حسن)، المغرب العربي في العصر الإسلامي، ط1، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2008، ص 69.

144هـ/761م [1] "وهكذا وضعت معركة تاورغا سنة 144هـ/761م نهاية لإمامة الظهور التي استمرت أربع أعوام سيطر الإباضية أبانها على إفريقية والمغرب الأدنى، فلم ينحو الإباضية بعدها على الظهور واضطروا إلى العمل في تستر وكتمان وهو ما يعرف في اصطلاحهم "بإمامة الدفاع"[2].

يذكر الدرجيني أن يعقوب بن حبيب المعروف بأبي حاتم الملزومي سنة 145هـ/762م قد تولى إمامة الدفاع [3]، وتواصل العمل السري حتى سنة 150هـ/767م، التي تمكنوا فيها من الاستيلاء على طرابلس، إن الملاحظ أن الحركة الإباضية قد خاضت العديد من الثورات سواء مع الإباضية الصغرية أو مع الخلافة المركزية التي رأت أن المغرب اتجه نحو شق عصا الطاعة، في وسط كل هذه الاضطرابات نجح عبد الرحمن بن رستم بمؤازرة إباضية المغرب الأوسط في تأسيس دولة بتاهرت 161هـ[*] وهي في هذا الإطار قد "أقامت دليلا عمليا على نجاح ثورات الإباضية في تحقيق مراميها في تكوين دولة إباضية بالمغرب"[4].

***قيام دولة بني رستم:**

ننسب هذه الدولة إلى مؤسسها عبد الرحمن بن رستم الذي عينه الإمام أ[و الخطاب واليًا على القيروان أيام إمامته التي كانت ما بين 140 إلى 144هـ، بحيث تتفق أغلب إلى انتماء عبد الرحمن بن رستم إلى الفرس[5]، وكان من النفر الذي درس عند ابن أبي كريمة، وبعد مقتل أبي الخطاب في معركة تاورغا لجأ إلى المغرب الأوسط بعيدًا عن نفوذ العباسين واعتصم بها حتى أسس مدينة تيهرت حيث يعتبر د. عبد الرزاق محمد

([1]) بابا عمي (محمد)، وآخرون، معجم أعلام الإباضية، ج2، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000، ص 218.

([2]) عبد الرزاق (محمد إسماعيل)، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، ص 89.

([3]) الدرجيني (أحمد سعيد)، طبقات المشايخ بالمغرب، ج1، تحقيق: إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1974، ص 17.

([*]) أما مدينة تيهرت، فأسسها عبد الرحمن بن رستم بهرام، وكان مولى لعثمان بن عفان –ص–... فاجتمعت إليه الإباضية، وعزموا على بنيان مدينة تجمعهم، فنزلوا بموضع تيهرت، وهي غيضة بين ثلاثة أنهار، فبنوا مسجدًا من أربع بلاطات واختلط الناس مساكنهم وذلك في سنة 161هـ، وكانت في الزمان الحالي مدينة قديمة فأحدثها الآن عبد الرحمن بن رستم، وبقى بها إلى أن مات في سنة 168 وقد تقدم ذكر ذلك"، ابن عداري المراكشي، (محمد) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1، تحقيق: ج.س كولان وليقي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، 1983، ص 196.

([4]) عبد الرزاق (محمد إسماعيل)، الجوارح في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع، ص 95.

([5]) مؤنس (حسين)، تاريخ المغرب وحضارته، ج1، ط1، العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، 1992، ص 27، بابا عمي (محمد) وآخرون معجم أعلام الإباضية، ج2، ص 246.

إسماعيل أن عبد الرحمن بن رستم بويع بالإمامة مرتين: الأولى على إثر موت أبي الخطاب سنة 144هـ ونزوله على إباضية المغرب والثانية بعد تأسيس تيهرت 162هـ[1]، دامت إمامته إلى غاية 171هـ، وقبل وفاته جعل أمر الإمامة شورى في مسعود الأندلسي، عمران بن مروان الأندلسي، أبو الموفق بغدوس بن عطية، سكر بن صالح الكتامي، مصعب بن سدمان، أبو قدامة يزيد بن فندين اليقرني، وابنه عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم[2].

وهو بذلك قد اقتدى بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب لكن فيما بعد في عهد خلفه تمت عملية البيعة بطريقة وراثية[*].

من هذا المنطلق نستطيع القول أن عبد الرحمن بن رستم نجح في تأسيس دولة إباضية وهي كتتويج لحركة المعارضة الخارجية التي تمتد أصولها (كحركة)، كحزب مناوئ للخلافة المركزية، وهكذا ظل الأئمة الرستميين يتناوبون على الحكم قرابة القرن والربع من الزمان.

هذا لا يعني أن الدولة الرستمية قد استقرت أحوالها فقد عرضت كغيرها من الدول سلسلة من القلاقل والاضطرابات بسبب الاختلاف الفقهي وآخر عبقري بسبب التناحر القبلي كون هذه الدولة ضمت عدة قبائل بربرية.

من خلال قراءة بعض المصادر والمراجع المتعلقة بتطور الدولة يمكن تقسيمها إلى أدوار:

1-دور القوة وسطوة الإمامة (171-258هـ): ويشمل عهدي عبد الوهاب بن رستم وابنه الأفلح، على اعتبار مرحلة عبد الرحمن بن رستم تأسيسية، حيث تمكن كلا الإمامين من إحباط كافة الحركات المناوئة للدولة (سياسيًا أو عسكريًا)[3].

([1]) عبد الرزاق (محمد إسماعيل)، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، ص 150.

([2]) أبو زكريا (يحي)، سير الأئمة وأخبارهم، تحقيق: إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص 86.

([*]) يعتبر بعض الباحثين ترك عبد الرحمن بن رستم للأمر شورى بين سبعة من خلف (بوزياني الدراجي، دول الخوارج والعلويين في بلاد المغرب والأندلس، ص 90) -على سبيل المثال لا الحصر- اقتداء بسنة عمر بن الخطاب لكن هناك مفارقة بحيث لم يجعل الفاروق ابنه من بين المحتمل إقامة أمر الخلافة لهم.

([3]) عبد الرزاق (محمد إسماعيل)، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، ص 155.

2-دور الصراع والتنازع (258-281هـ): ويشمل عهدي أبي بكر بن أفلح وأخيه أبي اليقظان محمد، حيث حاولت بعض العصبيات القبلية اغتصاب السلطة، لكن سياسة الملاينة والمهادنة بين القوى حالت دون سقوط الحكم الرستمي[1].

3-دور الضعف والاضمحلال (281-297هـ): ويشمل عهدي أبي حاتم يوسف بن محمد واليقظان بن أبي اليقظان حيث تداعت واضمحلت الدولة الرستمية بسبب النزاعات والصراعات الداخلية من جهة وتحت وطئة الحد الفاطمي من جهة أخرى سنة 297هـ[2].

***الدولة الرستمية والسلطة الدينية:**

بعد هذا العرض التاريخي الوجيز للتطور السياسي لدولة الرستميين وبالتعرض لمرحلة تأسيسها نجد أنفسنا أمام سؤال وجيه يطرح نفسه على موضوع بحثنا هل يقر الخوارج مسألة السلطة الدينية؟ وهل كرس النظام الرستمي السلطة الدينية؟

أما السؤال الأول فنقصد به المستوى النظري بمعنى هل الحركة الخارجية والإباضية بالذات تحمل في أصولها النظرية مبدأ السلطة الدينية ؟ ! من خلال القراءة في النظرية الخارجية عامة والاباضية خاصة نجد أن النصوص والعقائد التي جاء بها الخوارج تميل إلى الفكر الديمقراطي بل ومخالفتها لأهل السنة في العموم كانت في قضية تجويز الإمامة في غير القرشي " تعتبر الخوارج ممثلة للنزعة الاجتماعية أو الاتجاه الجمهوري في الفقه السياسي وهي نظرة قرآنية، لأن مصدر السلطة في الشريعة إنما هو اختيار الأمة وانتخابها ..."[3]. وبذلك تكون مخالفتهم للمسلمين تمس مسائل دينية اجتهادية من هنا نلمس الصبغة الدينية للنظرية الخارجية والاباضية بشكل خاص تعتبر أكثر المذاهب الخارجية إعتدالا من حيث مقاربتها للفكر السني وهو الأمر الذي ساهم في تقبلها من قبل البربر.

([1]) عبد الرزاق (محمد إسماعيل)، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري. ص 170.

([2]) المرجع نفسه، ص 177.

[3] الطالبي (عمار)، أراء الخوارج، ج1، المكتب المصري الحديث، مصر، ص 121.

أما السؤال الثاني فنقصد به المستوى العملي والتطبيقي، بمعنى هل كرس الحكم الرستمي المسألة السلطة الدينية ؟ !

في اعتقادي نعم، فلو نلاحظ مثلا مرحلة الثورات سواء السرية أو العلنية ثم المرحلة التأسيسية – مع الإشارة أني أكدت عليهم أثناء المعالجة – ليس اعتباطيا وإنما لنرى ذلك التماثل بين الفكر الخارجي والشيعي فإمامة الدفاع والثورات السابقة لها في مرحلة الكتمان ثم إمامة الظهور تقابل الإمامة الظاهرة والمستترة في النظرية الشيعية فعلى سبيل المثال عند مقتل أبي الخطاب عبد الأعلى سنة 142هـ فاختار الخوارج أبا حاتم الملزومي أماما للدفاع في نفس الوقت. كان عبد الرحمان بن رستم إماما لدور الظهور [1*] . على صعيد آخر تأثر الحكم الرستمي بالتقاليد الفارسية وهو ما تجسد في مبدأ الوراثة في الحكم فبعد أن ترك عبد الرحمن بن رستم الأمر شورى من بعده سار خلفاءه على نهج التوريث شيئا فشيئا في ظل المؤثرات أخر الإمام الخارجي تنتهي إليه جميع السلطات بما فيها الدينية وحتى في ظل ظهور فرقة انشقت عن المذهب الاباضي المعروفة بالنكارية[2*].والتي تم القضاء عليها من قبل عبد الوهاب – نجد أن هذا الحدث يعتبر منعرجا حاسما في تاريخ الدولة الرستمية " كان انتصار الامام عبد الوهاب على جماعة النكار يعني التغلب على الطابع الديني في نظم الحكم الرستمية وتحول الإمامة الى سلطة مركزية أشبه ما تكون بالملكية المطلقة"[1] ذلك لانشغال الأئمة الرستميين في المنازعات والصراعات القبلية فبعد موت عبد الرحمان بن رستم أخذت الإمامة الرستمية منحا فرضته الظروف السياسية أولا: المتعلقة بعلاقتها بالخلافة المركزية. ثانيا: المتعلقة

[1*] يشير العروي، في هذا الإطار لملاحظتين حول الخوارج: الأولى : أن المذهب الاباضي يبيح وجود إمامين في وقت واحد، الثانية : أن الخلافات المذهبية بين الخوارج كانت ذات أثر مباشر في إصفاف جماعتهم، مجمل تاريخ المغرب ، ج2، ص 329.

[2*] " النكار و النكارية و النكاريون، فرقة من الأباضية الخوارج، سموا بالنكار لأنهم أنكروا أمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم نائب رؤساء الدولة الرستمية الذي تولى سنة 171هـ (787م) و توفي سنة 189هـ (805) ..." ابن الخطيب، أعمال الأعلام ، القسم الثالث، ص 53- أيضا " فرقة منشقة عن الاباضية تأسست عقب وفاة مؤسس الدولة عبد الرحمن ابن رستم مباشرة بتيهرت، أسسها ابن فندين المكنى بابن قدامة .... لكونه يعتقد في نفسه الأهلية للإمامة ... من هنا يتبين أن منشأ النكارية سياسي محض ..." بوعرفة (عبد القادر)، معجم الفرق و النحل في الجزائر، ط1، منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية و السياسية في الجزائر، الجزائر 2005، ص 34.

[1] عبد الرزاق (محمد اسماعيل)، الخوارج في بلاد المغرب ص 266.

بأمورها الداخلية من حيث العلاقة بالدول المجاورة والمعاصرة لها في المغرب الإسلامي وعلاقتها بالقبائل المنضوية تحت حكمها " اختفى –تقريبا– أي أثر لفكر الاباضية في نظم الحكم الرستمية بعد موت عبد الرحمان بن رستم مؤسس الدولة، وتأثر بالتقاليد الفارسية وتعاليم الفرق والمذاهب الأخرى غير الاباضية "[1]. من هذا المنطلق اعتبر العروي أن المغاربة اعتنقوا نحلة الخوارج بغية تحقيق استقلالهم الذاتي " ... لكن عند الممارسة اتضح أنها تعدوا أن تكون حلا مؤقتا لأنها قائمة على النقد المستمر ... في أوساط القرن الثاني (نهاية القرن الثامن ميلادي) كان المذهب الخارجي قد أدى الدور المنوط به، بعد أن يزودهم بالدولة القومية التي كانوا يطمحون إليها "[2] نستنتج في هذا الصدد أن الاباضية حاولت لفت نظر المغاربة بمبادئهم (الديمقراطية) لتحقيق طموحاتهم الخاصة، في حين كانت استجابتهم –المغاربة– لنفس السبب.

ب–الدولة الفاطمية:

عرف ابن خلدون الشيعة بقوله "اعلم أن الشيعة لغة هم الصحب والأتباع، يطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على أتباع علي وبنيه رضي الله عنهم"[(3)]،. ومن هنا فالدارس لهذه النصوص والمتمعن فيها يستطيع فهم أصول النظرية الشيعية من حيث أنها بنيت على مبدأ الشرعية في الحكم عن طريق الموالاة والمناصرة لآل البيت "فبعد مقتل الحسين تكونت عدة فرق تطالب بالخلافة وهي إن اختلفت في المظهر اتفقت في الجوهر"[(4)]، بناء على ذلك فالفكر الشيعي له أصول أولية تعود لمسألة الخلافة "ومهما اختلفت فرق الشيعة في التاريخ، من حيث المبدأ والاجتهاد ومن حيث المحافظة على الارتباط بالأصول الإسلامية أو الانقطاع عن هذه الأصول، فإن هناك أمرا مشتركا بينها في الأغلب، هو موقف من شخص علي بن أبي طالب... تعبيرا غير مباشر عن موقف

[1] المرجع نفسه ، ص 270.
[2] العروي ، مجمل تاريخ المغرب ، ج1، ص 148.
([3]) ابن خلدون (عبد الرحمن)، العبر، ج1: (المقدمة)، ص 207.
([4]) حمودة (عبد الحميد حسين)، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، ص 382.

سياسي أو طبقي تجاه هؤلاء الحكام أو أولئك من حكام دولة الخلافة الإسلامية، أموية، أم عباسية"[1].

ثم اختلفت الشيعة في مساق الخلافة فمنهم من ردها في ولد فاطمة بالنص عليهم واحد بعد الآخر (منهم من ردها) وهؤلاء هم الإمامية"[2] بحيث "ساقوا الإمامة إلى جعفر وزعموا أن الإمام بعده ابنه إسماعيل وافترق هؤلاء فرقتين:

1-فرقة: منتظرة لإسماعيل بن جعفر مع اتفاق أصحاب التواريخ على موت إسماعيل في حياة أبيه.

2-وفرقة قالت: كان الإمام بعد جعفر سبطه محمد بن إسماعيل بن جعفر. إن جعفر نصب ابنه إسماعيل ابنه إسماعيل الإمامة بعده فلما مات إسماعيل في حياة أبيه علمنا أنه إنما نصب ابنه إسماعيل للدلالة على إمامة محمد بن إسماعيل إلى هذا القول مالت الإسماعلية من الباطنية"[3](*).

وحديثا في هذا الصدد عن الحركة الشيعة عامة و الإسماعلية خاصة هو على سبيل التقديم لدولة العبيدين أو الفاطميين(*) بالمغرب، ليتسنى لنا فهم هذه الدولة انطلاقًا من أصولها المذهبية، ذلك أن المتتبع لتطور الموقف الشيعي من حيث المنشأ والانتشار يجده مجالاً كبيرًا للتأويل، فقد بدأ التشيع كفكرة بسيطة متمثلة في حب سيدنا علي رضي الله عنه وقائمة على نصرته ثم أخذت تتشعب في إطار تطور الأحداث السياسية خاصة بعد مقتل الحسين، لا ريب أن هذه الدعوة قد استطاعت في ظل هذه الظروف وما أتيح لها من خبرة طويلة في بيئات مختلفة أن تأخذ سبيلا لبلاد المغرب.

([1]) مروه (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 493-494.

([2]) ابن خلدون (عبد الرحمن)، العبر، ج1، (المقدمة)، ص 208.

([3]) البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، ص 62-63.

(*) يضيف ابن خلدون في هذا الصدد "فأما الإسماعلية فقالوا بإمامة إسماعيل الإمام بالنص من أبيه جعفر... ويسمى هؤلاء الإسماعيلية نسبة إلى القول بإمامة إسماعيل، ويسمون أيضا بالباطنية نسبة إلى قولهم بالإمام الباطن أي المستور..."، المصدر السابق، ص 212.

(*) نقول الدولة الفاطمية نسبة إلى فاطمة الزهراء بنت الرسول ε أو الدولة العبيدية نسبة لعبيد الله المهدي أول الخلفاء ابن خلدون، الحبر، ج3، ص 441.

من أهم ما يلاحظه الباحث في هذه الفترة من تاريخ المغرب والمتأمل في حقائق الأمور فيها هو أن دولة العبيدين هذه خلقت دولة الأغالبة في إفريقية ودولة الأدارسة في المغرب الأقصى ودولة الرستميين في تاهرت ودولة بني مدرار في سجلماسة[1].

من هذا المنطلق نطرح عدة تساؤلات موضوعية حول كيفية وصول الدعوة الإسماعلية للمغرب؟ وكذا تأسيسها للدولة الفاطمية؟

مسايرة للأصول النظرية الشيعية حول مسألة الإمامة من حيث دور الاستتار والظهور المعتمد أساسًا على التقية، نقسم الدعوة الإسماعلية وتأسيس الدولة الفاطمية إلى دورين:

1-دور الستر:

نجد أن المصادر التاريخية تختلف وكثيرا ما تسكت عندما تؤرخ للدعوة الإسماعلية في المغرب في بداياتها نظرا للسرية التي انتهجها الدعاة[2]، وتجدر بنا الإشارة إلاّ التشيع قد عرف طريقه لبلاد المغرب على يد إدريس بن عبد الله، وإليه تنسب الدولة الإدريسية بالمغرب الأقصى سنة 172هـ[3].

في هذا الدور تمت عدة محاولات سرية لنشر هذا المذهب عبر أقطار مختلفة، وهنا يجب افشارة إلى دور اليمن في انتقال الإسماعلية للمغرب "ظل شهر بن حوشب يدعو في اليمن، ثم خطر له أن ينقل الدعوة إلى بلاد المغرب فأرسل أبا سفيان والحلواني ليدرسا إمكانات نجاح الدعوة هناك فأتيا بنتائج طيبة، وعلى أثر ذلك اختار شهرين حوشب أبا عبد الله الصنعاني الملقب بالداعي للقيام بالدور الحاسم في الدعوة في بلاد كنامة، بعد أن مهد الطريق وحرث الأرض هناك أبو سفيان والحلواني، وقد درس هذان الرجلان في الأوضاع في بلاد كتامة وكسبا للدعوة أنصار كثيرين بين البربر الكتاميين[4](*).

([1]) الحاجري (محمد طه)، مرحلة التشيع في المغرب العربي وأثرها في الحياة الأدبية، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 1983، ص 17.

([2]) مؤنس (حسين)، تاريخ المغرب وحضارته، ج1، ط1، العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، 1992، ص 60.

([3]) سرور (محمد جمال الدين) تاريخ الدولة الفاطمية، دار الفكر العربي، مصر، 1995، ص 23.

([4]) العروي (عبد الله)، محمل تاريخ المغرب، ج2، ص 461.

(*) عندما عجز الفاطميون وشيعتهم عن مقاومة الأمويين والعباسيين في المشرق والاستيلاء على مقاليد الخلافة وجهوا جهودهم إلى المغرب مؤملين أن يتمكنوا من أن يقيموا ملكهم وخلافتهم في المغرب. وكان أول من حمل الدعوة إلى الخلافة الفاطمية وقام

وفي هذا الدور كذا يجب الإشارة إلى دور عبيد الله الشيبي[*] من جهة في تأسيسه للحكم الفاطمي بالمغرب من جهة وإلى وصوله إلى المغرب من جهة "كان من الرجال الدعاة الحبيرين بما يصنعون، كما تعرف بالحجاز بجماعة من كتامة وترأس فيهم رئاسة دينية، وقرر عندهم مذهب الشيعة، فغرهم برأيه ومذهبه، ووعدهم الملك بالمغرب فاتبعوه..."[1]، بحيث تشير أغلب الروايات على هذه النقطة أي التقاء الشيعي (عبيد الله الداعي) بالكتاميين البقاع المقدسة لآداء فريضة الحج بحيث "رافق الداعي رجال من كتامة في سفر العودة ولما وصل إلى إيكجان في منطقة القبائل الصغرى غرب مدينة سطيف، استقر بها وجعل منها أرض هجرة لكل من له تشيع في إفريقيا والمغرب وكان ذلك سنة 280هـ/893"[2].

يشير في هذا الصدد العروي إلا أن "في هذا الدور من الدعوة كان القرامطة والإسماعيلية شيئًا واحدًا. كانت كلها دعوة إسماعيلية تعمل على إقامة إمامة إسماعيلية على رأسها إمام من ولد إسماعيل بن جعفر الصادق ولهذا يعتبر بن حوشب وتلميذه أبو عبد الله الداعي من دعاة الإسماعيلية والقرامطة في نفس الوقت"[3]، وهو ما أكد عليه أيضا حسن إبراهيم حسن في تحليله لظهور مدارس الدعوة "فقد رأى عبيد الله بعد أن أخفق في تعميم مذهبه بين رعاياه، ونشر مبدأ تقديس الأئمة بين المغاربة خاصة وأن لا ينشر خصائص الدعوة الإسماعيلية بين العامة، كما رأى وجوب إخفاء حقيقة مذهبه، والاعتماد على هذه المدارس التي أطلق عليها اسم مدارس الدعوة... بمعنى آراءها أداة اتصال بينه وبين أشياعه لا بينه وبين رعاياه عامة"[4]، يبين لنا هذا النص النهج الدعوى

بنشرها هناك هما الداعيان المسميان الحلواني والسفياني". زيتون (محمد)، القيرواني ودورها في الحضارة الإسلامية، ط1، دار المنار، القاهرة، 1988، ص. 134.

[*] تشير أغلب المصادر عند تعرضها لأحداث الدولة العبيدية لدور عبد الله الشيعي كداعية للمذهب الإسماعيلي بالمغرب ولسلسلة المعارك التي خاضها لتوطيد الحكم القاضي، بل في بعض الأحيان تسبق الترجمة لعبد الله الداعي ترجمة عبيد الله المهدي. ابن عذاري البيان المغرب، ج1، ص 124–163. بن الخطيب السلماني (أبي عبد الله)، رقم الحلل في نظم الدول، مخطوط طبع بالطبعة العمومية بتونس، 1316، ص 31–32.

(1) مقديش (محمود)، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ الأخبار، تحقيق: علي الزواوي، محمد محفوظ، مج1، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص. 328.

(2) مؤنس (حسين)، تاريخ المغرب وحضارته، ج1، ص 60.

(3) العروي (عبد الله)، مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 463.

(4) حسن (إبراهيم حسن)، الدولة الفاطمية، ط2، مكتبة النهضة المصرية، مصر، د.ت، ص 329.

لعبيد الله المهدي من حيث السرية المتبعة أو بعبارة أخرى قد خص سر الدعوة بالأشياع بالرعايا (عامة الأتباع).

من خلال عملية الاستقراء التاريخي لسلسلة الحروب التي خاضها عبيد الله الداعي نستشف دور كتامة كعصبية بربرية وهنا تساير الطرح الخلدوني[*] من حيث أن المذهب الإسماعيلي كدعوة دينية كان لابد له من عصبية قوية جسدتها قبيلة كتامة.

2-دور الظهور: ويمكن تقسيمه إلى مرحلتين:

أ-مرحلة الإعداد والتمهيد لقيام الدولة: (المواجهة والثورات)

إذا كان دور الستر قد مثله وصول الدعاة الإسماعيلين للمغرب في شكل تجار وباعة متنكرين، إضافة لاحتضان كتامة لأبو عبيد الله الداعي، فإن هذه المرحلة تمثلت في نشر المذهب الإسماعيلي علانية ومحاولة التأسيس له من خلال محاربة كل مخالف له، بحيث "استولى الداعي على مدينة سطيف سنة 903/291، ثم طنبة سنة 906/293، وكذلك حصن بلزمة، ثم باغاي سنة 908/295، ودخل في نفس السنة قسنطينة ومنطقة الجريد"[1].

من أهم ما ميز هذه المرحلة كذلك وصول عبيد الله المهدي من سلمية والتي اتخذها الأئمة الإسماعيلية دار للهجرة منذ خلافة المامون العباسي[2]، متوجهًا لسجلماسة، فأحس به اليسَع آخر ملوك بني مدرار فاعتقله، لكن تمكن عبد الله الثيعي من فك أسره[3]، ليدخل في مواجهات مع الأغالبة انتهت لصالحه وكان دخولهم لرقادة الفيصل في ذلك "... ودخل رقادة في رجب سنة ست وتسعين ونزل قصورها، وفرق دورها على كتامة ونادى بالأمان"[4] وهكذا سقطت عاصمة الأغالبة 296هـ نهائيًا بيد الفاطميين.

ب-مرحلة إعلان الخلافة الفاطمية:

---

[*] عقد ابن خلدون فصلاً حول الدعوة الدينية ومالها من دور وخاصة إذا بنيت على عصبية قوية، ابن خلدون، العبر، ج1: المقدمة، ص 167-168.

([1]) مؤنس (حسين)، تاريخ المغرب وحضارته، ج1، ص. 61.

([2]) سرور (محمد جمال الدين)، تاريخ الدولة الفاطمية، ص 21.

([3]) مقديش (محمود)، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، ص 328.

([4]) ابن خلدون، الصبر، ج3، ص 446.

تمَّ للعبيدين السيطرة على بلاد إفريقية بأقسامها الثلاث: طرابلس، وإفريقية والزاب[1]، حيث ميَّز هذه المرحلة حدثين أساسيين:

أولا: إعلان البيعة العامة للمهدي سنة 297هـ[2].

ثانيا: التخلص من عبيد الله الشيعي من قبل المهدي بحيث أحس هذا الأخير بخطورته سنة 298هـ[3]، لم يتقبل الكتامين هذا الأمر وحدثت فتنة بينهم، فقام عبيد الله المهدي بإخضاعهم مجددًا، لقد توالت ثورات البربر ضد الحكم الفاطمي، ومخاضة من زوال حكمه اختط مدينة جديدة عرضت بالمهدية سنة 303هـ ولكنها لم ينتقل إليها حتى سنة 308هـ[*].

توفي عبيد الله المهدي بعد أن حكم الدولة الفاطمية ببلاد المغرب مدة أربع وعشرين سنة 322هـ، وخلفه ابنه أبو القاسم محمد[4].

***الدولة الفاطمية والسلطة الدينية:**

مواصلة في عملية الاستقراء العلمي لمفهوم السلطة الدينية ببلاد المغرب الإسلامي من خلال الارتكاز على الأحداث التاريخية التي تمَّ عرضها ومسايرة لنفس المنهج المتبع في دراسة الدولة الرستمية، نجد نفس لسؤال يعترضها عن موقف الدولة الفاطمية فقهًا وممارسة من السلطة الدينية؟ الإجابة على هذا السؤال ستكون مبنية على هذه الملاحظات:

***الملاحظة الأولى:**

انتهجت الدولة الفاطمية مسارًا مخالفًا في الإعداد لقيام دولتها من حيث التفصيل إذا ما قارناها بالدول المجاورة والمعاصرة لها:

([1]) العروي (عبد الله)، مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 473.

([2]) ابن الأبار (أبي عبد الله محمد)، الحلة السيراء، ج1، تحقيق: حسين مؤنس، ط2، دار المعارف، مصر، 1985، ص 191.

([3]) المصدر نفسه، ص 192.

([*]) تشير كل المصادر عند تعرضها للدولة الفاطمية بالمغرب إلى بناء المهدية "مدينة استحدثها المهدي عبيد الله أول الخلفاء الفاطميين وهي في شرقي سوسة وجعلها المهدي كرسيّ مملكة إفريقية وهي على طرف داخل في البحر.. بنائها سنة ثلث وثلثمائة وابتنى بها القصور الحسنة الشارعه على البحر والظاهرة عنه..". أبي الفناء (عماد الدين) تقويم البلدان، تصحيح وإشراف: وبنود وماك ديسلان، دار الطباعة السلطانية، باريس، 1830، ص 145، أيضا/ البكري (أبي عبيد)، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ص 29–30.

([4]) بن الخطيب (لسان الدين)، أعمال الأعلام، تحقيق: أحمد مختار العبادي، محمد إبراهيم الكتاني، ج3، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1964، ص 53.

وذلك من حيث كيفية الأعداد ونشر الدعوة الإسماعيلية بالمغرب التي ميزتها السرية، التامة التي نربطها لمبدأ التقنية كأحد الأصول الشيعية الإسماعيلية "نشأت الفرقة الإسماعيلية ومعها ظهر لتنظيم السري و"التبشير" بواسطة دعاة محترفين مبثوثين في مجموع دار الإسلام بعد إتقانهم طرق التلقين وقواعد التأويل حسب مستويات عقول الناس"[1].

***الملاحظة الثانية:** لنتمكن من استقصاء طبيعة السياسة الفاطمية بالمغرب، تجب الرجوع لردود الفعل المغاربية من قيام هذه الدولة سأربط هذه المسألة بثلاث قضايا:

1-ثورة أبي يزيد المعروف بصاحب الحمار.

2-الخلافات القبلية.

3-ترك الأمر لبنوزيري.

أولا-ثورة أبي يزيد المعروف بصاحب الحمار[*]:

لقد جسدت هذه الثورة الاصطدام الخارجي، الشيعي بالمغرب من جهة وعبرت عن بعض آراء المغاربة من قيام الدولة الفاطمية من جهة، تعرضت كل المصادر التي درست الدولة الفاطمية لهذه الثورة التي أعلنها أبو يزيد مخلد بن كيداد سنة 333هـ[**] والتي عاصرت فترة حكم القائم بأمر الله القاسم محمد بن عبيد الله والمنصور بالله ابنه، وعبرت عن مدى تضرر الدولة الفاطمية منها وسلسلة الاضطرابات التي تسبب لها، والتي تمَّ القضاء عليها سنة 336هـ علي يد المنصور[*].

ثانيا-الخلافات القبلية:

([1]) مؤنس (حسين)، تاريخ المغرب وحضارته، ج1، ص 59.

([*]) جل المصادر تعرف ثورة أبي يزيد بصاحب الحمار "...وتلقت بشيخ المؤمنين...وأهدي له رجل مرماجنة حمارًا أشهب فكان يركبه وبه لقب" ابن خلدون، العبر، ج4، ص 49، ويذكر صاحب البيان "وكان أبو يزيد أحد أئمة الإباضية النكار بالمغرب قال الرقية: "وقرأ على عمار الأعمى، وكان يركب الحمار وتسمى شيخ المؤمنين" ابن عذاري، البيان المغرب، ص 216-217.

([**]) ترجع البوادر الأولى لظهور أعبى يزيد في الساحة المذهبية إلى عهد عبيد الله المهدي سنة 316هـ، لكن دعوته كانت باللسان، ولما مات عبيد الله أعلن ثورته بصفة نهائية الدراجي (بوزياني). دول الخوارج والعلويين في بلاد المغرب والأندلس ص 405. تؤكد هذه المقوله ما ذهب إليه ابن عذاري "اشته أمر أبي يزيد جافر يقية حتى فر أمامه أبو القاسم الشيعي إلى المهدية من رقادة. المصدر السابق، ص 216.

([*]) ويذكر ابن خلدون بعد اشتداد وطئة الحرب ومحاصرة المنصور لأبي يزيد وقتل أصحابه بعدها تحصنوا بقلعة بكتامة "وأمر المنصور بطلبه فألفوه. وقد حمله ثلاثة من أصحابه لأنه كان جريحًا فسقط وأقام عند إلى سلخ المحرم من سنة ست وثلاثين" العبر، ج4، ص 53.

كما سبق لنا الذكر أن الحكم الفاطمي تؤطر بناءًا على العصبية الكتامية، لكن الفاطميين حاولوا زرع كل الأسباب لتفرقة القبائل لأن اتحادها يمثل القضاء على المذهب الإسماعيلي الفاطمي "وجد الفاطميون في طريقهم إلى الغرب ثلاث جماعات زناتية: مكناسة، بنو يغرن ومغراوة، فاضطروا إلى مصانعتهم وإلى محابتهم وأحيانًا طردهم من أوطانهم، تارة أخرى"[1]. وهو ما أكد عليه العروي بقوله "فقد أساؤوا في إفريقية إساءة بالغة: أثاروا نزاع صنهاجة وزناتة على أسوأ صورة، وقد كان الإسلام قد خفف من غلواء هذا الصراع فجاء الفاطميون وأثاروه.."[2].

من هذا المنطلق يصل بنا الحديث للقول أن الدولة الفاطمية في هذا الإطار قامت بإحياء العصبيات القبلية وعمدت لضرب واحدة بالأخرى ليتسنى لها تحقيق أهدافها.

ثالثا-بنوزيري:

بعد القضاء على ثورة صاحب الحمار، سجلت الدولة الفاطمية نوعًا من الاستقرار مكنها من إتمام مشروعها الرئيسي في نقل خلافتها لمصر، وهنا يجدر بنا افشارة إلا أن الفاطميون منذ خلاصة المهدي وحتى حكم المعز دين الله 341هـ قد قاموا بحملات وإن كانت فاشلة سنوات 321/307/302/301هـ[3] لكن في فترة الحفر لدين الله قد خصص كل جهوده لنقل الحكم لحصر من خلال الخروج إلى جبال أوراس بغرض تأديب من بقى متمردًا عن الدولة من هؤلاء قبلتي هوارة ومليلة المتحازتين إى أبي يزيد الخارجي، ثم اتجه صوب المغرب الأقصى قصد تطويع القبائل المتمردة من زناتة ومكناسة وعيرها[4]. لقد تمكن المغرب ثم تنظيم حملات لغزو مصر واعتماد على قبائل كتامة وقد تمّ له الأمر سنة 361هـ، تاركًا بلاد المغرب بين أيدي الصنهاجيين من بني زيري[5].

نستشف من هذه الوقائع التاريخية أن الدولة الفاطمية تميزت بالمرحلية ببلاد المغرب على اعتبار أنها ككيان.

([1]) مؤنس (حسين)، تاريخ المغرب وحضارته، ج1، ص 72.

([2]) العروي (عبد الله)، مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 526.

([3]) العروي (عبد الله)، مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 523.

([4]) الدراجي (بوزياني)، دول الخوارج والعلويين في بلاد المغرب والأندلس، ص 409.

([5]) المرجع نفسه، ص 416.

كانت إحدى مراحل الدعوة الإسماعيلية في مرحلة الإعداد والتمهيد للسيطرة على مصر، بغية تطويق الخلافة العباسية ومن تمّ إنشاء دولة إسلامية ممتدة الأطراف على المذهب الإسماعيلي الشيعي بحيث يرى حسن إبراهيم حسن "أن الإسماعيلية يرون في مذهبهم إنما قام ليحل محل الإسلام"[1] في نفس الإطار "أنهم قطعوا وحدة المغرب وأرادوا فصل الأندلس عنه فصلاً تامًا..."[2]. في المقابل ترك الفاطميون شؤون المغرب بعد انتقالهم إلى مصر لبنوزيري ذ، لكن ما نلحظه في طبيعة العلاقة الزيرية –الفاطمية أنها علاقة ولاء غير صادقة "كان الأمير لزيري من الناحية القانونية واليًا فقط، إلا أنه كان يحكم إفريقيا بكاملها، قانع بها، بخلاف سيده المنشغل بشؤون الشام والعراق والجزيرة العربية، فكان من الطبيعي أن تتجه إفريقيا الزيرية نحو الاستقلال الفعلي أولاً ثم القانوني... أما على مستوى الأفعال فلم يحرن من طويل حتى تصرف الأمراء الزيريون بكل حرية في جميع شؤون الحرب والسياسة. وعادت التبعية رمزية فقط تتجسد في المراسلات...، خاصة وإن الوسط الإفريقي، القيرواني على وجه الدقة، المعادي للعقيدة الشيعية، كان يدفع الأمراء دفعًا إلى القطيعة"[3].

من خلال استنطاق الأحداث التاريخية المتعلقة بالدولة الفاطمية وبناءً على الملاحظات المقدمة سابقًا يصل بنا الحديث للقول أن الدولة الفاطمية لا يمكن إلا أن تكون تجسيد لسلطة الإمام الإسماعيلي الدينية بل والمطلقة على مستوى التنظير من خلال مبدأ العصمة الذي يعتبر أصل في النظرية الشيعية على عمومها، والتطبيق وهو ما كرسته الوقائع التاريخية وما حاولنا استطراده فيما سبق، إن السلبية التي كتب بها التاريخ الفاطمي لا تقابل مسألة الطرح غير الموضوعي –كما يعتقد البعض–، وإنما هي توازي الروايات المتنوعة بالمصادر التاريخية، فالباحث لا يستطيع تجاوزها ولا إلغائها من ذلك قول صاحب البيان "...وأظهر عبيد الله التشيع القبيح، وسب أصحاب النبي –ص– وأزواجه حاشى علي بن أبي طالب، والمقداد بن السود، وعمار بن ياسر، وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري، وزعم أن أصحاب النبي –ص– ارتدوا بعده غير هؤلاء الذين

([1]) حسن (إبراهيم حسن)، تاريخ الدولة الفاطمية، ص 329.

([2]) العروي (عبد الله)، مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 526.

([3]) حسين (مؤنس)، تاريخ المغرب وحضارته، ج1، ص 77.

سميناهم. ومنع المروذي الفقهاء أن يفتي أحدهم إلا بمذهب زعم أنه مذهب جعفر بن محمد، منه سقوط الحنث عمن طلق البتة، وإحاطة البنات بالميراث، وأشياء يطول ذكرها"[1].

جـــ- الدولة المرابطية:

مواصلة في رصد سير العملية التاريخية بالمغرب الإسلامي إنطلاقا من مسألة السلطة الدينية سننتقل للنموذج الثالث والمتمثل في الدولة المرابطية . فكيف تأسست، وما هو موقع السلطة الدينية فيها؟

أ-مرحلة الاعداد والتمهيد

أ-1 مرحلة ما قبل الرباط:

نشأت دولة المرابطين من قبل صنهاجة اللثام*، بحيث تختلف الروايات حول إسلام هؤلاء القبائل "فالراجح أن انتشار الإسلام في هذه المنطقة لم يكن عن طريق الفتوح وأن سكان الصحراء الغربية عرفوا الإسلام أول ما عرفوه عن طريق التجار الذين كانوا يفدون من المدن التجارية الواقعة شمال الصحراء أو جنوبها وأغلب الظن أن إسلامهم

([1]) ابن عذاري، البيان المغرب، ج1، ص 159-160.

* " هذه الطبقة من صنهاجة هم الملثمون الموطنون بالقفر وراء الرمال الصحراوية بالجنوب... و اتخذوا اللثام تميزوا بشعاره بين الأمم ..." ابن خلدون العبر ج6 ص 214 ، ويضيف ابن الخطيب (لسان الدين) في نفس السياق " و هذه الطائفة الصنهاجية تنتسب إلى صنهاج من مواليد و لد عبد شمس ابن وائل بن حمير و تنقسم صنهاجه على سبعين قبيلة منهم لمتونة و مسوفة، و جدالة، و لمطة ، وهم صحراويون ".

أعمال الأعلام، القسم الثالث ص 225. و قال صاحب الحلل في وصفه

« و أطلعت بمغرب لمتونـــــــة دولتهم عزيزة ميمـــــــــــــــــونة
تجمع دنيا و عفاف و كـــرم لم يدر قدر فضلها حتى انصـــرم
فاذعنت لحربها الطوائـــف و ظهرت من قومها الحلائـــــف
منهم أبو حليف الديـــــــــــن و يوسف هو ابن تاشفـــــــــــين »

بن الخطيب السلماني ، الحلل في نظم الدول ص 50.

كان سطحيا قبل قيام دولة المرابطين لقلة البضاعة العلمية لدى التجار، ولبعد هذه البلاد عن المراكز العلمية"[1].

لا يمكن إنكار دور الطرق التجارية في نشر الإسلام بين هذه القبائل ولا أهميته، لكن تشير الكثير من الروايات إلى حملات الفتح الأولى إبتداءا من القرن الأول* وحتى عموم الإسلام بين الملثمين مطلع القرن الثالث[2] في حين طرح العروي المشكل بطريقة أخرى " نفهم في إطار هذا التطور أن انقطاع الاتصال ولمدة طويلة مع شمال المغرب هو الذي طرح من جديد مشكل الدعوة ، إن اعتناق الإسلام أيام الفتح الأول كان في العمق إعترافا بالولاء السياسي للخلافة وكان مضمونه الديني ضعيفا ....ومع الابتعاد عن الأمصار حيث الفقهاء والعلماء، والتوغل في الصحاري والاختلاط مع الزنوج الوثنيين تلاشى حتى ذلك المضمون الديني ولم يبق منه إلا بعض المظاهر ..... وهذا بالضبط ما يومئ إليه حج يحي بن إبراهيم، أمير حلف صنهاجة الغربيين "[3] .

بالحديث عن حج يحي بن إبراهيم 429هـ [4] يجب الإشارة إلى لقائه مع أبو عمران الفاسي، فتلقى عنه العلم ثم طلب منه أن يرشح من تلاميذه فقيها يصحبه إلى بلاده ليعمل على نشر علوم الدين بين القبائل الصنهاجية فأرسله إلى أحد تلاميذه وهو وجاج بن زولوا ليختار هذا الأخير عبد الله بن ياسين لمرافقة الأمير يحي قصد إصلاح قومه [5] ، ومن هنا بدأت تأخذ الحركة المرابطية مضمونها من حيث الدعوة للإصلاح الديني.

---

[1] حاجيات (عبد الحميد) المرابطون و دورهم في تاريخ المغرب و حضارته، مجلة التاريخ، يوم دراسي في قضية الصحراء الغربية، المركز الوطني للدراسات التاريخية الجزائر 1976، ص 32.

* فقد وردت في عدة روايات وصول الإسلام إلى الصحراء الصنهاجية في القرن الأول أيام عقبة بن نافع ، المالكي (أبي بكر) رياض النفوس ، تحقيق : بشير البكوش ، ج1، ط2، دار الغرب الإسلامي بيروت 1994. ص 98. أيضا البكري ، المغرب في ذكر بلاد افريقية و المغرب ص 13 – 14 .

[2] ابن خلدون، العبر ، ج6، ص 215.

[3] العروي مجمل تاريخ المغرب ، ج2 ، ص 111.

[4] مجهول الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق: سهيل زكار و عبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة ، الدار البيضاء، 1979، ص 19.

[5] ابن أبي الزرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك و تاريخ مدينة فاس، المنصور للطباعة و الوراقة، الرباط، 1972، ص 123– 124.

لقد وجد عبد الله بن ياسين الملثمين بعيدين كل البعد عن تعاليم الإسلام الحقيقية "لقد كان تعاليم عبد الله بن ياسين ثورة حقيقية على النمط السائد في حياة الملثمين في كل جوانبه ومحاولة لإعادة تشيكله على نمط جديد مبني على الدين القويم"[1] لقد كانت مهمة هذا الفقيه صعبة جدا لأن ذلك يقابل بالنسبة لهم الإسلام أول مرة[2]. وهو ما رفضه البعض وجعل عبد الله بن ياسين يعتزلهم.

أ-2- مرحلة الرباط:

اختلف الباحثون في تحديد مكان الرباط الذي أسسه عبد الله بن ياسين، ولكن حسب رواية ابن أبي الزرع فهو في جزيرة قبالة البحر الغربي (المحيط الأطلسي)، وقد حصل هذا على إثر إعراض الناس عنه وتباعهم لأهوائهم بعدما استصعبوا ما جاء به ، فكان عندهم الإسلام الشهادة دون ما عداها من الأركان الأخرى[3].

تعتبر مرحلة الرباط من المراحل الهامة في نشأة الحركة المرابطية من حيث الجوهر والمظهر بحيث تشير الروايات الى قلة الفئة التي رابطت مع عبد الله بن ياسين حيث أخذ هذا الأخير يعلمهم أصول الدين المبنية على رأي أهل السنة والجماعة وما أن ذاع صيت الرباط حتى توافد الناس عليه[*] " لم يكن الرباط والحياة فيه هدفا في حد ذاته بل كان في نظر عبد الله بن ياسين وسيلة لإعداد فئة مؤمنة تربت على التعاليم الإسلامية الصميمة"[4]

---

[1] بن بية (محمد) ، الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطيين ، ط1، ابن حزم ، بيروت ، 2000، ص 59.

[2] العروي ،مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 113.

[3] ابن أبي الزرع، الأنيس المطرب، ص 124 .

[*] «.... قال يحي بن إبراهيم لعبد الله بن ياسين "هل لك في رأي أشير به عليك إن كنت تريد الآخرة؟ قال :"ما هو" قال:" أن ههنا جزيرة في البحر ".... فدخلاها و دخل معهما سبعة نفر من كدالة، و ابتنى عبد الله رابطة هناك و أقام في أصحابه يعبدون الله تعالى مدة ثلاثة أشهر ، فتسامع الناس بهم و أنهم اعتزلوا بدينهم يطلبون الجنة و النجاة من النار، فكثر الواردون عليهم ... فلم تمر عليه الا مدة يسيرة حتى اجتمع له من التلامذة نحو ألف رجل ! ».الناصري (أبو العباس أحمد)، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ج2، تحقيق جعفر الناصري، محمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954.، ص 7 – 8 .

[4] بن بيه (محمد) ، الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطيين، ص 64.

ب- مرحلة التأسيس:

تبدأ مرحلة التأسيس الفعلي لقيام دولة المرابطين بعد الخروج من الرباط، فبعدما رأى عبد الله بن ياسين أن الفئة المرابطة أصبحت قوة لا يستهان بها ندبهم لمحاربة كل قبيلة مخالفة لهم على إثر ذلك خاض عدة حروب تأديبية ، إن صح القول ، لقبائل جدالة، لمتونة ، مسوفة "... فخرج إليهم عبد الله بن ياسين فجمع أشياخ القبائل ورؤساؤهم وقرأ عليهم حجة الله ودعاهم إلى التوبة وخوفهم عقاب الله ... فلما يئس منهم قال لأصحابه، قد أبلغنا الحجة وأنذنا ، وقد وجب علينا الآن جهادهم ... فبدأ أولا بقبيلة كدالة، فغزاهم في ثلاثة ألاف رجل من المرابطين فانهزموا بين يديه فقتل منهم خلقا كثيرا وأسلم الباقون إسلاما جديدا وحسنت حالهم ... سنة أربع وثلاثين وأربعمائة، ثم سار إلى قبائل لمتونة فنزل بهم وقاتلهم حتى ظهر عليهم ... ثم سار إلى قبائل مسوفة فغزاهم حتى أدعنوا وبايعوه على ما بايعته قبائل لمتونة وكدالة" [1].

بعدما تمت له السيطرة على نحو ما روى صاحب القرطاس على القبائل الصنهاجية، التي مثلت قاعدة في غرب الصحراء ، على اعتبار أن لمتونة كانت الأكثر صلاحا وطاعة لعبد الله بن ياسين[2]، بل يمكن اعتبارها اللبنة الأساسية لقيام الدولة المرابطية كعصبية " ... التي تلعب في النظام المرابطي دور قريش في الدولة الإسلامية الأولى بعد فتح مكة"[3] بعد ذلك توجه يحي بن عمر إلى المنطقة الشمالية واستولى على درعة ثم سار إلى سجلماسة[*]. على أن المرابطين كذلك في هذه المرحلة تمت لهم السيطرة

---

[1] ابن أبي الزرع، الأنيس المطرب، ص 125 – 126.

[2] المصدر نفسه، ص 126 .

[3] العروي ،مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 114.

[*] تختلف الروايات في تاريخ فتح سجلماسة " ... و غزا المرابطون مدينة سجلماسة بعد أن خاطبوا أهلها رئيسهم مسعود بن وانودين المغراوي فلم يستجيبوا ... و استولوا على مدينة سلجماسة ... و ذلك سنة ست و أربعين و أربعمائة" البكري ، المغرب في ذكر بلاد إفريقية و المغرب ، ج1، ص 167.

في حين يرى ابن أبي زرع " ... و ارتحل من فوره حتى دخل مدينة سلجماسة فقتل من وجد بها من مغراوة ، و أقام بها حتى هدنها و أصلح أحوالها ... و ذلك في شهر المحرم سنة ثمان و أربعين و أربعمائة (مارس – أبريل 1056م) الأنيس المطرب ص 128.

على تجارة الصحراء بعد الاستيلاء على مدينة أوداغست[1] لما توفي يحي بن عمر خلفه أخاه الذي قلده عبد الله بن ياسين أمر الحرب 448هـ ، فندب المرابطين غزو بلاد المصامدة وبلاد السوس ، فغزا بلاد جزولة، وفتح مدينة روادانة، ومن بلاد المصامدة سيطر على جبل درن، مدينة شيشاوة ، أغمات ، نفيس ، ومن ثم سار إلى قبائل برغواطة قصد فتح تامسنا [2] " ... واستشهد فيها عبد الله بن ياسين الجزولي مهدي المرابطين ورئيسهم ... وتوفي سنة أحد وخمسين وأربعمائة (1059م) "[3]. التف المرابطون حول أبي بكر بن عمر اللمتوني بعد وفاة عبد الله بن ياسين الذي حمل عبئ كبير من تنظيم وتجهيز الحركة المرابطية في كل الجوانب، استأنف الأمير أبي بكر جهاد البرغواطين وبعد الإذعان بالطاعة سار إلى بلاد المغرب 452هـ إنطلاقا من مدينة أغمات وبجيوش لا تحصى من الجزولين والمصامدة فتح بلاد فازان وجبالها وسائر بلدان زناتة، ومكناسة ، لواتة ، بعد أن تمت له السيطرة على المغرب الأقصى ارتحل إلى الصحراء تاركا أمر البلاد والعباد إلى ابن عمه يوسف بن تاشفين[41*]

***يوسف بن تاشفين وتنظيم الدولة:**

عادة ما يرتبط ذكر الدولة بشخصية يوسف بن تاشفين فما هو دوره في التأسيس للحكم المرابطي؟

يتجلى لنا دور تاشفين من خلال السهر على عملية التنظيم فمنذ 454 ذاع صيته وخاصة بعد اتخاذه لمراكش[1*] عاصمة لحكمه التي أجرى بها عدة توسيعات " ... كانت المدينة الجديدة في ملتقى الطرق التجارية الرابطة بين الجنوب الشرقي والشمال الغربي" [2] ثم

---

[1] العروي ، المرجع نفسه 115.

[2] ابن ابي زرع ، المصدر نفسه ص 128– 133.

[3] ابن أبي الزرع، الأنيس المطرب، ص 132.

[1*] " تعد مراكش من كبريات عواصم العالم و أشرف مدن إفريقيا تقع في سهل فسيح بعيدة عن الأطلس بنحو أربعة عشر ميلا بناها يوسف بن تاشفين أمير لمتونة حين دخل قبيلته إلى هذه الناحية و اتخذها عاصمة لملكه بالقرب من طريق أغمات التي يقطع منه الأطلس للذهاب إلى الصحراء موطن هذه القبيلة " الوزان (الحسن) ، وصف إفريقيا ، ج1، تر: محمد حجي محمد الأخضر ، ط2 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت، 1983، ص 126–127.

[2] العروي ،مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 117.

اتجه إلى تأديب كل القبائل ناحية ملوية، كما ضرب السكة باسم أبي بكر بن عمر، وأعاد تنظيم الجيش.[1] وصلت هذه الأخبار إلى أبي بكر بن عمر، فأقبل عليه ولما رأى عزم بن تاشفين على البقاء في منصبه أوصاه بإلتزام المعدل وأقفل راجعا إلى الصحراء. [2*]

اتجهت أنظار بن تاشفين لإتمام السيطرة على باقي المغرب الأقصى، بحيث تمكن من مدينة فاس سنة 467هـ[2] وبدأ يمد سلطانه على بلاد المغرب الأوسط " ... كذلك سير يوسف قائده مزدلى لغزو مدينة تلمسان فتمكن هذا من الاستيلاء عليها في الوقت الذي افتتح فيه يوسف بن تاشفين مدينة آجرسيف ومليلة، وجميع بلاد الريف ووهران وجبال الونشريس إلى الجزائر الحالية "[3] وبهذا تمت ليوسف بن تاشفين السيطرة على المغرب الأقصى متخذا مراكش عاصمة لحكمه وجزء من بلاد المغرب الأوسط .

يتبادر إلى الأذهان سؤال يطرح نفسه بالنسبة للتوسع في المغرب الأوسط لماذا توقف عند هذا الحد؟

* يعتبر كل من عبد الحميد حاجيات والعروي أن المسألة متعلقة بإغاثة أمراء الأندلس.[4]

---

[1] ابن عذاري ، البيان المغرب، ج4. ص 22–23.

[2*] " وكان يوسف بن تاشفين قد استفحل أمره بالمغرب ، واستولى على أكثر بلاده ، فلما سمع الأمير أبو بكر بن عمر بما آل إليه ابن عمه يوسف بن تاشفين و ما منحه الله من نصر أقبل من الصحراء ليختبر أحواله ... فلما قرب أبو بكر بن عمر من أعمال المغرب خرج إليه يوسف بن تاشفين ... و لم ينزل له و لم يتأدب معه الأدب المعتاد فنظر أبو بكر إلى كثرة جيوشه فقال له : "يا يوسف ماتصنع بهذه الجيوش ؟" قال :"أستعين بها على من خالفني ! " فارتاب أبو بكر به ... فقال يا ابن العم :" انزل أوصيتك " فنزل معا وجلس فقال أبو بكر : " إني قد وليتك هذا الأمر و إني مسئول عنه فاتق الله في المسلمين ..." ثم ودعه و انصرف إلى الصحراء فأقام بها مواظبا على الجهاد في كفار السودان إلى أن استشهد من سهم مسموم أصابه في شعبان سنة ثمانين و أربعمائة " الناصري الاستقصا ، ج2، ص20.

[2] ابن عذاري، البيان، ج2، ص28. في حين يذكر أن أبي زرع أن دخوله فاس كان 462هـ و فتحها بشكل نهائي تم 463هـ و منها إنطلق إلى بلاد ملوية ، الأنيس المطرب، ص 141 – 142 .

[3] حسين (حمدي عبد المنعم)، التاريخ السياسي و الحضاري للمغرب و الأندلس، في عصر المرابطين، دار المعرفة الجامعية، مصر 1997، ص 49.

[4] حاجيات عبد الحميد ، المرابطون و دورهم في تاريخ المغرب و حضارته ص 36. العروي مجمل تاريخ المغرب ،ج2 ، ص 118.

* في حين يرى موسى لقبال الذي عقب على حاجيات في هذا الصدد " أن صلات القبائل التي أسست هذه الدولة لها عصبية عندنا هنا في المغرب الأوسط، أو صنهاجة الشمال ولدافع العصبية لم يتوسع المرابطون في المغرب الأوسط"[1]

في نفس السياق يؤكد عبد المنعم حسين على ما ذهب له لقبال بقوله:" ... ولكنه لم يدخل في صراع مع إخوانهم الصنهاجيين في المغربين الأدنى والأوسط ففي المغرب المغرب الأدنى كان هناك بنو زيري وفي المغرب الأوسط كان بنو حماد، وهكذا انقسم المغرب الإسلامي إلى قسمين شرقي يحكمه بنو زيري ، وبنو حماد الصنهاجيين ، وغربي يحكمه المرابطون"[2]

في مثل هذه الظروف استجاب يوسف بن تاشفين لنداء إخوانه بالأندلس وكانت الواقعة الشهيرة زلاقة 479هـ* التي خلدت المجد لدولة المرابطين .

***الدولة المرابطية والسلطة الدينية :**

قبل الانطلاق في عملية الاستحقاق التاريخي فيما يخص إشكالية السلطة الدينية في الدولة المرابطية، تجدر بنا الإشارة إلى الفكر الوحدوي كأحد المنطلقات الأساسية، التي ارتكز عليها المشروع المرابطي .

أولا: طرح العروي المسألة انطلاقا من ظروف قيام دولة المرابطين بحيث اعتبر حج يحي بن إبراهيم قد تزامن مع تطور بالغ الأهمية في المشرق من حيث انتصار الدعوة السلجوقية السنية المناهضة للدعوة الفاطمية " ... شارك في هذه الحركة ثلاث مدراس ... على مستوى العقيدة الحنبلية ... على مستوى تأصيل الفقه المدرسة الشافعية ... وعلى

[1] حاجيات، المرجع نفسه، ص 39.

[2] حسين (حمدي عبد المنعم)، التاريخ السياسي و الحضاري للمغرب و الأندلس، في عصر المرابطين ، ص 49.

* " ... ثم إن ابن تاشفين و من معه قصدوا الزلاقة فلما وافاها المسلمون نزلوا تجاه الفرنج بها ، فاختار المعتمد بن عباد أن يكون هو المصادم لهم أولا ... فلم عزموا على ذلك و فعلوه خذل الفرنج و خالطتهم عساكر المسلمين و استحل القتل فيهم ... و كانت الوقعة يوم الجمعة الخامس عشر من رجب سنة تسع و سبعين و أربعمائة ، وقيل في شهر رمضان في العشر الأواخر من السنة و الله أعلم " بن خليكان (شمس الدين) وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان ، تحقيق أحسان عباس، مج7، دار صادر بيروت ص 117.

مستوى التنظيم الاجتماعي، المدرسة المالكية ... نستطيع إذن في هذا الإطار التحليلي أن نعتبر أن المرابطين مثلوا في الحزب الإسلامي ما كان يمثله في المشرق السلاجقة الأتراك"[1]. لا يمكن أن ننفي دور المرابطين في ترسيخ المذهب المالكي في المغرب الإسلامي، لكن لم تشير المصادر إلا أن هذه الدعوة قد نظمت من قبل علماء مشارقة قصد تطويق الدعوة الشيعية الممثلة بالدول الفاطمية*.

ثانيا : لقد اعتمد د.بوتشيش في طرحه للمشروع الوحدوي المرابطي على رؤية العروي "... تكمن في أن المشروع الوحدوي المرابطي لم يجري بمعزل عن منظومة وحدة دار الاسلام وخلافة الشرق السنية "[2] وفي نفس الوقت يؤكد على أن قيام الدعوة المرابطية كان بإيعاز من الفقهاء المالكية " وليس بعيدا أن يكون الفقهاء المالكيون هم الذين عرضوا على يحي بن إبراهيم فكرة مد قومه بمرشد روحي. وعند إذ فإن تسلسل الأحداث من أبا عمران الفاسي إلى وجاج بن زلو إلى عبد الله بن ياسين لم تحدث بمحض الصدفة ... لأنه لقاء بين برابرة. بل إن هذه السلسلة تشكلت مجموعة من الدعاة السنيين العباسيين"[3]

إن تغير الاوضاع بالمشرق الاسلامي كان لا بد أن يكون له صدى بالمغرب وهو ما أكدته مسألة التشابه في قيام الدولتين السلجقية والمرابطية. كما سبق لنل الذكر أن المصادر لدى لحج يحي بن إبراهيم لم تشير لمما ذهب إليه العروي وبوتشيش عندما تطرقوا للقاء يحي بعلماء المالكية في رحلته، فالراجح أن الدعوة المرابطية السنية بعد نجاحها في المغرب تفاعلت مع الخلافة المركزية بالمشرق وأحوال العالم الاسلامي وهو ما جسدته المشاركة في معركة زلاقة ومحاولة رد حركة الاسترداد للأندلس.

---

[1] العروي (عبد الله)،مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 11.

* " اعتمدت الدعاية السنية العباسية على الأشاعرة في الشرق و على مالكية القيروان في الغرب، و نسجل هنا الدور المحوري الذي لعبه القاضي الملكي الأشعري، ذو الميول السياسية الواضحة أعني أبي بكر الباقلاني المتوفى سنة 404 ، 1013 أستاذ أبي عمران الفاسي المتوفى سنة 1430، 1038 – من غير المستبعد أن يكون يكون هؤلاء الفقهاء (في مكة؟ في المدينة؟ القيروان؟) هم الذين بادروا بالاتصال مع يحي بن إبراهيم، و عرضوا عليه مرشدا و مربيا ليعرف أعضاء قبيلته بشؤون السنة " . العروي المرجع نفسه ص 112

[2] بوتشيش إبراهيم ، تاريخ الغرب الاسلامي ، ط1، دار الطليعة للمطباعة و الن شر، بيروت ، 1994، ص69.

[3] المرجع نفسه ص 74.

لنتمكن من فك خيوط اشكالية السلطة الدينية وعلاقتها بالحكم المرابطي ، سأربط الأمر بمسألتين:

أ- طبيعة النظام المرابطي.

ب- طبقة العلماء في الحكم المرابطي.

المحور الأول: طبيعة النظام المرابطي:

لقد قامت الدولة المرابطية على أساس الإصلاح الديني وهو ما حاول توضيحه بالحديث عن ظروف نشأة هذه الدولة التي جعلت من المذهب المالكي مذهبا رسميا لها، بل وإلى الدولة المرابطية يعود الفضل في إعادة مذهب أهل السنة والجماعة لواجهة المغرب الاسلامي " ومن الملاحظات الأخرى التي يمنك أن نسوقها حول المشروع المرابطي هو أنه تسلح بإيديولوجية إصلاحية تمثلت في المذهب المالكي الذي أصبح في نظر المغاربة مذهبا وعقيدة ووطنية "[1] إن مثل هذا الأمر خلق ديناميكية كبيرة لدى المغاربة وسار بهم لبناء مشروع وحدة لمراعاة وضع العالم الاسلامي، بحيث عمدت الدولة المرابطية -كما سبق الذكر- لنجدة مسلمي الاندلس ومن تم توسيع نطاق حكمها ، إضافة لإعلان الولاء للخلافة العباسية المتمثلة في أسرة السلجوقية وخير دليل على ذلك ان القائم بأمور المرابطين تسمى بأمير المسلمين*، وفي هذا عدة دلائل مرتبطة بالنظرية السنية في مسألة الحكم " لا يجوز أن يحكم الأمة إمامان"[2]، كما تجدر بنا الاشارة إلى أن المرابطين ليرسخوا وحدة ديار الإسلام فقد كتبوا على السكة إسم الخليفة العباسي[3]. في نفس السياق استند الحكم المرابطي على أسس :

---

[1] بوتشيش إبراهيم ، تاريخ الغرب الإسلامي، ص 74.

* "... اجتمع أشياخ القبائل على الأمير أبي يعقوب يوسف بن تاشفين و قالوا له: "انت خليفة الله في المغرب و حقك أكبر من أن تدعى بالأمير إلا بأمير المؤمنين"، فقال لهم:" حاشا لله أن أتسمى بهذا الاسم إنما يتسمى به الخلفاء و أنا راجل الخليفة العباسي و القائم بدعوته في بلاد الغرب"، فقالوا له:" لابد من اسم تمتاز به"، فقال لهم:" يكون أمير المسلمين". فقيل أنه هو الذي إختاره لنفسه ، فأمر الكتاب أن يكتبوا بهذا الاسم إذ كتبوا عنه أو إليه". ابن عذاري، البيان المغرب، ج4 ، ص27-28.

[2] الماوردي، الاحكام السلطانية ، ص 10.

[3] بن بيه (محمد)، الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين، ص81.

- نظام الشورى: لقد سار المرابطون على النهج الشوري منذ تأسيس دولتهم ومن مثال ذلك وصية عبد الله بن ياسين لأتباعه وهو على فراش الموت "... يا معشر المرابطين إنكم في بلاد أعدائكم ... وإياكم والمخالفة والتحاسد على طلب الرياسة ، فإن الله يؤتي ملكه من يشاء ... فانظروا من تقدمونه منكم يقوم بأمركم ... "[1]، وفيما تقدم دلالة واضحة على دعوة المرابطين إلى العمل بمبدأ الشورى من قبل عبد الله بن ياسين. سار على نفس الدرب يوسف بن تاشفين* بحيث تكون شبه مجلس للشورى يضم فئة من العلماء يرجع لهم أمير المسلمين في شؤون الدولة[2].
- نظام البيعة: لقد سار نظام البيعة جنبا إلى جنب مع نظام الشورى " كانت تقام بيعة خاصة يبايع فيها أفراد الأسرة الحاكمة الأمير المرشح ثم يبايعه سادة لمتونة ثم سادة القبائل الأخرى "[3] ، ومن أمثلة ذلك "لما توفى يحي بن إبراهيم الكدالي عزم عبد الله بن ياسين على تقديم رجل يقوم بأمر المرابطين في حربهم ... فجمع عبد الله بن ياسين رؤوس القبائل من صنهاجة وولى عليهم يحي بن عمر اللمتوني"[4] وهذا لا يلغي مبدأ الشورى ويؤكد على نظام البيعة من وجهة نظر جمعه لشيوخ القبائل لمبايعة يحي بن عمر " ... وعبد الله بن ياسين هو الأمير على الحقيقة لأنه هو الذي يأمر وينهى ويعطي ويمنع ..."[5]. ولأن نظام البيعة رافق الدولة المرابطية فكان لا يجوز للحاكم التحرك دون إعلانها أمام القبائل " ... ولما قفل الأمير أبو بكر إلى الصحراء، تحرك بعد أن جدد

---

[1] ابن أبي زرع، الأنيس المطرب ، ص 132.

* " ... و كان يوسف بن تاشفين لا يعرف اللسان العربي لكنه كان يجيد فهم المقاصد و كان له كاتب يعرف اللغتين العربية و المرابطية. فقال له: أيها الملك ، هذا الكتاب من ملوك الاندلس يعظمونك فيه ... فإنهم مسلمون و هم من ذوي البيوتات فلا تغير بهم ، و كفى بهم من ورائهم من الأعداء الكفار و بلدهم ضيق لا يحتمل العساكر فأعرض عنهم إعراضك عمن أطاعك من أهل المغرب، فقال يوسف بن تاشفين لكاتبه: فما ترى أنت؟ فقال:" أيها الملك إعلم أن تاج الملك و بهجته و شاهده الذي لا يرد بابه خليق بما حصل في يده ... فلما ألقى الكاتب هذا الكلام إلى يوسف بن تاشفين بلغته فهمه و علم أنه صحيح ، فقال للكاتب: أجب القوم ، و أكتب بما يجب في ذلك ... " إن هذا الكتاب يوضح بحق الشورى كقيمة كرسها الأمراء المرابطين. إبن خليكان، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، ج7، ص 114.

[2] بن بيه، المرجع نفسه ، ص 111.

[3] المرجع نفسه ص 110.

[4] الناصري ، الاستقصا، ج2، ص10.

[5] المصدر نفسه ، ص10.

البيعة –يوسف– على قبائل صنهاجة ..."[1] من هذا المنطلق فقد عمد المرابطون على إعلان البيعة ليستقيم حكمهم بين القبائل.

المحور الثاني: طبقة العلماء في الحكم المرابطي .

وهي كمحاولة لاستقصاء دور هذه الطبقة في بناء وتكوين الدولة المرابطية ورسم اتجاهها الفكري:

أولا: عمل العلماء على ترسيخ المذهب المالكي ببلاد المغرب الإسلامي ومحاربة كل المحن الضالة ويكفينا في هذا الاطار الاستشهاد بشخصية القاضي عياض*

الذي لعب دور كبير في التعريف بمذهب مالك فقها وتطبيقا. ومن قبله مؤسسي الدولة عبد الله بن ياسين ومن خلفه الذين حاربوا ببسالة من خالف رأي أهل السنة والجماعة (وهو ما حاولنا توضيحه في ظروف نشأة الحركة المرابطية من خلال جملة الحروب التي خاضتها).

ثانيا: لقد تجلى نفوذ هذه الطبقة من خلال مسألة الشورى وهو ما عبر عنه صاحب المعجب بقوله عن علي بن يوسف "... واشتد إيثاره لأهل الفقه والدين وكان لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء... فبلغ الفقهاء أيامه مبلغا عظيما ... "[2]

---

[1] ابن الخطيب ، أعمال الاعلام ، القسم الثالث ، ص 234.

"هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي ولد بسبتة منتصف شعبان 476 هـ، و قرأ على مشايخها القراءات و العربية و أصول الفقه و علم الكلام و تفقه بالمذهب المالكي فغدا إمام وقته بالحديث و علومه و النحو و اللغة و كلام العرب و أيامهم و أنسابهم". عياض (أبو الفضل)، الغنية، (فهرست شيوخ القاضي عياض)، تحقيق: ماهر زهير جرار، ط1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1982 ، ص6."و في سنة أربع و أربعين و خمسمائة فيها كانت و فاة القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرو ....قاضيها أحد مشايخ العلماء المالكية، و صاحب مصنفات الكثيرة المفيدة الشهيرة منها الشفا و شرح مسلم، ومشارق الأنوار، و غير ذلك... و كان إماما في علوم كثيرة كالفقه و اللغة و الحديث و الأدب... و توفي يوم الجمعة في جمادى الأخرة، و قيل في رمضان من هذه السنة بمدينة سبتة" بن كثير (عماد الدين) البداية و النهاية، جـ16، ط1،هجر للطباعة و النشر و التوزيع و الإعلام، مصر 1998، 352.*

[2] المراكشي عبد الواحد ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق محمد سعيد العريان المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية ، الجمهورية العربية المتحدة، ص 235.

ثالثا: وإذا رجعنا إلى أكثر المناصب حساسية في الدولة والذي من خلاله تبرز مسألة العدل كقيمة إنسانية وهو القضاء فقد شغله نخبة من الفقهاء أعطيت لهم كامل الصلاحيات، وهو ماتوضحه لنا رواية إبن أبي زرع عن القاضي ابن رشد عندما طلب من الامير علي بن يوسف عزل أخاه تميما عن تولي أمور أهل الاندلس فاستجاب له.[1] من هنا تبرز لنا سلطة القاضي الفقيه " ... فكان إذا ولى أحدا من قضاته كان في ما يعهد إليه ألا يقطع أمرا ولا يبت حكومة في صغير من الامور ولا كبير إلا بمحضر أربعة من الفقهاء ... ولم يزل الفقهاء ذلك وأمور المسلمين راجعة إليهم وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم "[2]

رابعا: لقد أثمرت جهود العلماء المرابطين في نشر المذهب المالكي في المغرب الإسلامي عن توحيد البلاد تحت لواء العقيدة المالكية، إضافة لنشر الاسلام بمنطقة السودان الغربي مما نتج عنه بالضرورة انتشار اللغة العربية والعلوم على اختلافها.[3]

من هذا المنطلق فالباحث في منشأ الحركة المرابطية وتطورها لا يستطيع إلا ملاحظة ذلك الدور الفعال الذي لعبه العلماء في تأسيس الدولة أولا ومن ثم تسييرها ، بل أن الأمراء المرابطين تميزوا بعلمهم وورعهم وكان كنتيجة لذلك إدراكهم لقيمة العلماء وإجلالهم. نصل في هذا الاطار لخلاصة لابد منها وهي أن النظرية السنية التي إنبنت عليها حركة المرابطين لم تقر فقها وتأصيلا مسألة السلطة الدينية وبالرجوع لجميع مراحل تطور الدولة المرابطية لم نجد ما يثبت هذا الأمر على الرغم من أن الكثير منت الدراسات تشير أن طبقة العلماء المرابطين إحتكرت السلطة الدينية.[4] وهنا نتساءل أي سلطة دينية قصد هؤلاء؟ ! فالراجح أن هؤلاء الباحثين ربطوا المسألة بأمرين:

---

[1] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج4، ص 73.

[2] المراكشي، المعجب ، ص235.

[3] بن بيه محمد، الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين ، 284–287.

[4] العروي (عبد الله)، مجمل تاريخ المغرب ، ج2، ص 119. أيضا بوتشيش (إبراهيم)، تاريخ الغرب الإسلامي، ص 79. أيضا زبيب (نجيب)، الموسوعة العامة لتاريخ المغرب و الأندلس، ج2، ط1.، دار الأمير بيروت ، 1995، ص 240.

أولا : تزايد نفوذ العلماء وتزايد ثروتهم خولهم حق التدخل في تسيير أمور الدولة وهو ما ذهب له صاحب المعجب بقوله " ... فكثرت لذلك أموالهم ، واتسعت مكاسبهم ، وفي ذلك يقول أبو جعفر بن محمد المعرف بابن البني من أهل مدينة جيان، من جزيرة الأندلس:

أهل الرياء لبستمو ناموسكم كالذئب أدلج في الظلام العاتم

فملكتمو الدنيا بمذهب مالك وقسمتمو الأموال بابن القاسم"[1]

ثانيا: نبدهم لعلم الكلام والاشتغال بالفلسفة " ... فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها، وكثر ذلك نسى النظر في كتاب الله وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكن أحد من مشاهير ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء ، ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السلف وهجرهم من ظهر عليهم شيء منه وأنه بدعة في الدين ... وتوعد من وجد عنده شيء من كتبه ولما دخلت كتب أبى حامد الغزالي رحمه الله المغرب، أمر أمير المسلمين بإحراقه ..."[2] إن مثل هذا القرار فعلا قد جعل العلماء المغاربة متأخرين نوعا ما عن علماء المشرق في مثل هذه العلوم، لكن إذا رجعنا إلى الواقع التاريخي نجد أنه قرار صائب إلى حد ما، فأهل المغرب حديثي العهد بالإسلام مقارنة بالمشارقة وتعاطيهم في مثل هذه المسائل قد يؤدي إلى الوقوع في الشبهات * فسلطة هؤلاء العلماء كانت دينية كونهم اشتغلوا بالدين واعتكفوا على نشره لا

[1] المراكشي ، المصدر نفسه ، ص 235-236 .

[2] المراكشي، المعجب، ص 236-237.

* يكفينا كدلالة تعليل الفقيه عبد الحق " هو عبد الحق ابن عبد الرحمان ابن عبد الله ابن حسين ابن سعيد. أبو محمد الحافظ الازدي الاشبيلي، ويعرف أيضا بابن الخراط ، نزل بجاية وقت فتنة الاندلس بانقراض الدولة اللمتونية ، فبث علمه بها و صنف التصانيف و ولي الخطبة و الصلاة بها كان وفاته سنة اثنتين و ثمانين " الذهبي (شمس الدين) ، تاريخ الإسلام و وافيات المشاهير و الأعلام ، تحقيق عمر تدمري، ج41، ط1، دار الكتاب العربي ، بيروت ،1996، ص 111- 112. سأل أهل المغرب هذا الفقيه الجليل عن تعلم علم الكلام فأجاب " ... و أما ما سماه الناس من علم الكلام، فهذا أيضا يختلف حال الناس فيه ، فاليسير منه في معرفة الاعتقادات من تأليف بعض الفقهاء و بعض المتكلمين فيه كفاية لأن المزيد في هذا و الاتساع منه، إنما يراد في بلد تكثر فيها البدع ، أو لمن يرجى أن يكون إماما في هذا العلم ... لا سيما في موضع أهل البدع الذين يلقون

على الناس الشبه ... و هذا إنما يتأكد في بلدان المشرق لكثرة البدع. و أما المغرب فسالم من هذا في هذا الوقت و اليسير منه يكفي إذا وجد من يستمع معه و قد قل هذا في المغرب ...- و قد أوضح الونشريسي رأيه بقوله- فرب رجل يقنع بمثل ما ذكر أبو محمد في رسالته النافعة، ورب رجل يصلح له أكثر من ذلك كالتمهيد للقاضي و نحوه" الونشريسي (أبو العباس أحمد) المعيار

ولم تصل سلطتهم إلى المطلقة ومن أمثلة ذلك كتاب أمير المسلمين علي بن يوسف إلى أهل فاس ينبئهم بذم قديم وجهله لأصول وظيفته ما ترتب عن عزله.[1] بل أن هذه السلطة لم تمثلها شخصية فرد واحد بل مثلتها جماعة من العلماء شكلوا الطاقم الاستشاري للأمير رغبة في الاقتداء بالسلف لا من باب احتكار سلطة الرعية. وتجدر بنا الاشارة إلى أن عبد الواحد المراكشي كان من المناهضين للحكم المرابطي والمواليين للحركة الموحدية وهذا ما نفسر به انتقاده للمرابطين.

خلاصة:

إن علاقة الدين بالسياسة من العلاقات المعقدة في تاريخ الافكار والوقائع التي عمقتها التجارب التاريخية المتباينة ما جعل الفكر السياسي الاسلامي بعد تجربة دولة المدينة والخلافة الراشدة يدور في بؤرة الصراع وهو ما تمخض عنه تمزق مذهبي على مستوى العقيدة أدى الى تفتيت قدرات الامة الاسلامية والقضاء على وحدتها، الامر الذي تجسد في " فكرة الانفصال عن الخلافة المركزية " ، وما نتج عنه من قيام لدويلات بالمغرب الاسلامي حيث نجد هذا الاخير قد تقاسمته الميولات الايديولوجية والنزعات الفكرية بل ان البيئة التي تأسس فيها الفكر الخارجي والشيعي تبين لنا وتربطنا في نفس الوقت بالمسار التاريخي لحركة تطور الفكر السياسي الاسلامي عامة والمغرب خاصة ، بحيث حاولت مناقشة مسالة السلطة الدينية في الفكر الاسلامي على مستويين :

أ- **على المستوى النظري** : إذا أردنا معرفة جوهر الموقف الإسلامي من السلطة الدينية فان كل مذاهبه وتياراته تنكر وجود السلطة الدينية باستثناء الشيعة [2]، "... ذلك إن مقتضى التسليم بوجود السلطة الدينية لفرد أو هيئة يقتضي اضفاء القداسة و" العصمة " على ما تقدم من أراء ، وهذه العصمة ينفيها الإسلام على البشر جميعا ، ولا يعترف بها إلا للرسول عليه الصلاة والسلام ....."[3] فمن المعروف إن أساس النظرية الشيعية

المعرب و الجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية و الأندلس و المغرب ، ج11، إشراف : محمد حجي ، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية ، الرباط ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1981، ص230.

[1] ابن عذاري، البيان المغرب ، ج4، ص 92.

[2] عمارة (محمد)، الدولة الاسلامية بين العلمانية و السلطة الدينية، ص 14.

[3] المرجع نفسه، ص14.

عصمة الإمام، في حين الإمامة كما وضحها علماء السياسة الشرعية مؤسسة دنيوية تتكفل بتسيير شؤون الناس وحفظ دينهم والإمام أو الخليفة هو النائب عن الرسول _ص_ او بعبارة أصح هي مؤسسة قائمة على حق النيابة لشخص الرسول–ص –لا المماثلة له .

ب– **على المستوى التطبيقي** :انتهينا فيما سبق إلا ان النظرية الشيعية وحدها تقر السلطة الدينية فهل يعني هذا إن الدول غير الشيعية سلمت من ممارستها ؟ يذهب بعض الباحثين في هذا الصدد إلى القول " ترتب عن تاريخ الدولة السلطانية في بلاد الإسلام تراث سياسي وفقهي كرس فكرة السلطة الدينية لدى الجمهور شهد الناس من سلوك السلاطين والأمراء، وسطوتهم باسم الدين، ما اقام في وعيهم التلازم بين سلطتهم الزمنية والروحية ثم ساعد فقه السلطان على فشوا هذا الاعتقاد ، من خلال انصراف اجيال من الفقهاء إلى وضع الشرع تحت تصرف السلطان والتسويغ له دينيا "[1] ، فإذا اردنا اسقاط هذا القول على واقع قيام الدول بالمغرب الاسلامي فمن خلال العرض التاريخي للدولة الرستمية، الفاطمية، المرابطية نستنتج ان الدولة الفاطمية كرست السلطة الدينية بطريقة مباشرة انطلاقا من مفهوم العصمة اما الدولة الرستمية فبطريقة غير مباشرة انطلاقا من سلطة الامام المطلقة في حين مثلت سلطة الفقهاء في الدولة المرابطية نطاقا واسعا لتسيير شؤون الدولة على اننا نقف امام مفارقة اساسية في استقراء مسالة السلطة الدينية في دول المغرب الاسلامي فسلطة الامام الفاطمي او الرستمي مطلقة لانها سلطة الفرد لكن سلطة الفقهاء وان كانت بالغت التأثير هي سلطة الجماعة .

من اهم الملاحظات التي رافقت تطور الدولة في المغرب الوسيط والتي تأثرت بالمد الخارجي والشيعي ظاهرتي التنبؤ والمهداوية .

- بالنسبة للتنبؤ نجد انه ظاهرة لم تنشأ من الفراغ وهي ظاهرة قديمة حتى قبل العهد النبوي[2] ، لكن ما يهمنا في هذا الاطار هو محاولة فهم الظاهرة في اطار هذا الحراك الحضاري بالمغرب الاسلامي فقد اشار ابن خلدون وابن ابي زرع واخرون الى ادعاء

[1] بلقريز(عبد الاله)، الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر، 48ص.

[2] القادري (ابراهيم)، الإسلام السري في المغرب العربي، ط1، سينا للنشر ، القاهرة، 1995، ص18.

طريق ابو صالح للنبوة في برغواطة* ، على ان المرابطين قضوا على بدعة برغواطة هذه في النصف الثاني من القرن الخامس[1] ، كما ادعى حاميم المفتري النبوة والسحر في غمارة ، بحيث اعتبر البعض ظهور هذه البدع" غير اننا نلمح في ظهور هاتين الديانتين على اية حال محاولة من جانب البربر لاقامة ديانة خاصة بهم استبدلوا فيها اللغة البربرية باللغة العربية التي كانت تمثل في العصور الوسطى عقبة كبرى حالت دون سرعة انتشار الدين الاسلامي في المغرب "[2] ، على حسب ما اعتقد ان ظاهرة التنبؤ في برغواطة وغمارة كانت نتيجة تراكم لأفكار سابقة اضافة لفهم غير صحيح للدين الاسلامي ، فقد كان طريف المفتري قائم بأمر الصفرية الخارجية ثم انسلخ ليبتدع ويشرع ديانة لقومه ، ومن ثم تحقيق أطماحه السياسية ببناء دولته .

- اما ظاهرة المهداوية وادعاء ظهور المهدي المنتظر* فقد رافقت ظهور وتوسع الدولة الفاطمية بالمغرب الاسلامي بشكل كبير ، فمثلا عند مقتل ابي عبد الله الشيعي واخيه ابي عباس واصحابه الكتامين ، تمرد الكتامين على عبيد الله المهدي ومن ذلك ان نصبوا صبيا وادعوا انه المهدي المنتظر " ... وقدموا على انفسهم حدثا يعرف بالمارطي ، واسمه كادو بن معارك ، وجعلوه قبلة يصلون اليه وزعموا انه المهدي المنتظر ، وكتبوا كتابا فيه شريعة زعموا انها نزلت عليه... "[3] ان مثل هذه الروايات تبين لنا صدق النظر الخلدوني في تأسيس الدول بحيث عقد فصلين هامين نربطهما بظاهرتي النبوة والمهداوية ، بحيث تكلم في الفصل الرابع من مقدمته على ان الدولة العامة الاستيلاء العظيمة اصلها الدين اما نبوة او دعوة حق ، والفصل الخامس حول

---

* " إن برغواطة قبائل كثيرة ... اجتمعوا الى صالح بن طريف القائم بتامسنا حين ادعا النبوة في أيام هشام بن عبد الملك بن مروان ... فقدموه على أنفسهم و صدروا عن رأيه في جميع أمورهم ... فادعا النبوة و تسما صالح المؤمنين ... وذلك سنة خمس و عشرين و مئة ... " ابن ابي الزرع الانيس المطرب ، 130.

[1] بل (ألفرد) ، الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي ، تر: عبد الرحمان بدوي ، ط3، دار الغرب الاسلامي ، بيروت ، 1987. ص179.

[2] هويدي (يحي)، تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية ، ج1، مكتبة النهضة المصرية ، مصر ، 1965، ص75.

* عقد ابن خلدون فصلا في مقدمته، عرض من خلاله الروايات السنية و الشيعية الخاصة بالمهدي المنتظر و ربطها بتأسيس الدول. الجابري (محمد عابد)، فكر ابن خلدون – العصبية و الدولة – ، ط6، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، 1994،207.

[3] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج1، ص166.

دور الدعوة الدينية في تمتين قوة العصبية بحيث يذكر الجابري في هذا الصدد "... اذا كانت الدولة هي المحور الذي تدور عليه ابحاث ابن خلدون ، فان الاساس الذي يرتكز عليه المحور ومادته وقوام وجوده هي العصبية "[1] ما نود الوصول اليه هو ان المغاربة تفاعلوا مع الاسلام ظاهرا وجوهرا هو ما نلمسه في تأسيس الدول بحيث قامت الدولة الرستمية على الدعوة الاباضية الخارجية والفاطمية على الدعوة الاسماعيلية الشيعية في المقابل قامت الدولة المرابطية على المذهب المالكي السني ، وحتى هذه التداعيات السلبية الظواهر المبتدعة كالتنبؤ والمهداوية ومهما كانت صفتها فهي نتاج فهم معين بغض النظر على مستواه للإسلام ومحاولة لتسويغه وفق مقتضيات المجتمع الذي ظهرت فيه

[1] الجابري (محمد عابد)، العصبية و الدولة ص166.

الفصل الثالث: السلطة الدينية في الفكر المغاربي المعاصر

(تونس- الجزائر- المغرب)

- **تمهيد**
- **المبحث الأول:الإسلام السياسي في دول المغرب الكبير.**

أ- الحركة الإسلامية المغاربية (النشأة والظهور)

ب- خصوصية الحركة الإسلامية المغاربية.

- **المبحث الثاني: السلطة: الصراع العلماني والإسلامي في دول المغرب الكبير.**

أ- الدولة في الفكر المغاربي المعاصر.

ب- رؤية استشرافية لمستقبل السلطة في الفكر المغاربي المعاصر.

- **خلاصة.**

تمهيد:

شهد الفكر العربي المعاصر عملية المراجعة النقدية التي أسس لها مجموعة من الباحثين بغية تحرير الوعي الإسلامي من التقوقع والانغلاق والتبعية الغربية وهي تحمل في فحواها عملية توفيقية بين التراث والواقع الجديد الذي يمثل حمولة معرفية مشحونة بمفاهيم متعددة: العلمانية، الديمقراطية...الخ، بحيث كان للحركة الإصلاحية الإسلامية أبان القرن التاسع عشر دور في بعث الروح النقدية على الرغم من عدم نجاحها في تأسيس منظومة فكرية خالصة فيما يخص بناء الدولة، فبين المرحلة الحديثة والمعاصرة حدثت عملية انتقال للوعي الإسلامي بالارتكاز على آليات منها التأويل من أجل التأسيس لمسألة الدولة "تاريخ الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر تاريخ قطائع، تمثل فيه كل لحظة فكرية قطيعة مع سابقتها: فالإصلاحية جاءت تشكل قطيعة مع فقه السياسة الشرعية وسلفية رشيد رضا أنجزت قطيعة أولية مع إصلاحية وإحيائية حسن البنا استكمل تلك بقطيعة مضاعفة مع الإصلاحية ومع سلفية رضا ... وعلى ذلك فإن القطيعة الفكرية الحاسمة التي حصلت في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث والتي تستحق ان يطلق عليها نعت القطيعة هي تلك التي أنجزها تيار الصحوة مع تيار الإصلاحية وأتت بمعامل الهدم على الميراث الإسلامي النهضوي منذ ثلاثينيات القرن العشرين التاسع عشر إلى عشرينيات القرن العشرين"[1] لقد حملت عملية التوفيق –المشار لها سابقا– ملبسات المفهوم والمضمون فمنذ اللحظة الأولى لا يكاد ينفك الجدل بين اتجاهين في معالجة الظاهرة السياسية الإسلامية، اتجاه يعالج المسألة انطلاقا من الدلالة المفهومية واتجاه يركز على المضامين الفكرية، ومما لاحظناه بروز عملية الإسقاط بمعنى التجأ بعض الباحثين لإيجاد هذا التقارب في بناء المشروع الإسلامي (التراث والمعاصرة) من خلال السعي نحو إدخال المفاهيم الحديثة في إطار فكري إسلامي[2] من هذا المنطلق سنحاول التعرض لإشكالية الدين والسياسة (السلطة الدينية في الفكر المغاربي المعاصر) من خلال مناقشة تطور حركات الإسلام السياسي في دول المغرب الكبير ومن ثم معالجة

[1] بلقزيز (عبد الإله)، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، ص 280–281.

[2] علي(حيدر إبراهيم) التيارات الإسلامية والقضية الديمقراطية، ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1996 ص95

السلطة كمجال للصراع الإسلامي العلماني في إطار مفهوم الدولة بغية استشراف مستقبل السلطة في المنطقة.

المبحث الأول: الإسلام السياسي في دول المغرب الكبير.

ماذا نقصد بالإسلام السياسي؟ الحركة الإسلامية؟

لم ينقطع الجدل في السنوات الأخيرة بين الباحثين والأكاديميين حول الظاهرة الإسلامية ظاهرا وجوهرا، بحيث تعددت التوصيفات التي أطلقت عليها منها:"التيارات الإسلامية"أو "الصحوة الإسلامية" أو "الحركة الإسلامية" « ...وواقع الأمر أن هناك جوانب تحيز كثيرة في دراسة الظاهرة الإسلامية لا تقف عند حدود التسميات، بل امتد ذلك إلى أن غلبت على كثير من لغات الكتابة والخطاب حولها ،مما أسهم بدوره في صناعة الصورة حيالها بشكل سلبي أدى بدوره إلى إعاقة عناصر الدراسة العلمية والمنهجية .... وتصب هذه اللغة المتحيزة في وصف هذه التيارات وتغليب مرادها السياسي...» [1]. فعلى المستوى الظاهري في ظل هذا الجدل متزامنا مع تسمية الإسلام السياسي حتى أن البعض – في الغرب خصوصا – قد أطلق عليه اسم« الأصولية الإسلامية »، وأحيانا يسمى في العالم العربي والإسلامي بظاهرة التطرف والغلو الديني[2] وهو ما انتقده هاشم صالح بقوله« الأصولية في أحد معانيها تعني التمسك الحرفي بالنصوص الدينية والفهم الخاطئ لها والانغلاق في إسار الماضي الغابر ... وظاهرة الأصولية هذه ليست حكرا على الدين الإسلامي وحده. بل إن جميع الأديان الكبرى بلا استثناء أفرزت "أصوليتها" في لحظة من لحظات تاريخها أعني: التزمت الديني أو التطرف والغلو في المعتقد...[3] » بهذا المعنى تكون الأصولية صفة ملازمة لكل الأديان لا حكرا على الإسلام، في حين استعمل بعض الباحثين أمثال: أوليفيه روا تعبير الاسلاموية كتوصيف لهذه الحركات[*]« ... وتعني

[1] إسماعيل (سيف الدين عبد الفتاح)، الحركات الإسلامية والديمقراطية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص82.

[2] الجاسور (عبد الواحد)، موسوعة علم السياسية ،ص 59.

[3] صالح (الهاشم)، معضلة الأصولية الإسلامية، ط2، دار الطليعة، بيروت، 2008، ص225.

[*] حاول أوليفيه روا في كتابه "تجربة الإسلام السياسي"، إعطاء دراسة موضوعية لتطور حركات الإسلام السياسي كمبدأ وممارسة (الخطاب الإسلامي) ولا هذا لا يعني انتقاد الإسلام كدين (القرآن والسنة)، بحيث شهد العالم الإسلامي نقطة تحول منذ الثلاثينيات

اسلاموي بهذا المعنى وفي هذا السياق الموقف المتطرف الميال إلى التشدد. بخلاف التعبير ((الاسلامي)) الذي يحمل على العكس الاعتدال والمرونة وعدم التطرف ... » [1] إن معالجة الظاهرة الإسلامية في سياقها التاريخي يحمل في مضامينه العديد من الخطابات والملبسات التي لمسناها أولا على مستوى المفهوم وهي ترتبط حتما بإشكالات المضمون والجوهر« انبثق مفهوم الإسلام السياسي الإسلامي الذي نظر إليه البعض من هذه الزاوية التي يسعى من خلالها إلى ممارسة السلطة وإقامة النظام السياسي الإسلامي الذي يرجع في أصوله إلى المجتمع الذي أقامه النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة وإحياء الخلافة الراشدة ولكن من خلال حزب سياسي إسلامي له الحق في استخدام كل الوسائل المباحة والجائزة في الصراع السياسي » [1] لكن هذا التغليب السياسي لمسار الحركة الإسلامية يقطع السبل نحو تأسيس فهم صحيح ونقد موضوعي لتطور نشاطها ويلغي مبدأ التمايز ويجعلنا نعاملها بلغة الكتلة الصماء[2]، ولعل من أهم تيارات الحركة الإسلامية نجد اتجاهين:

- التيار الاخواني.
- التيار الجهادي.

والتي لها علاقة وحيدة بالحركة الإخوانية المصرية[3]. أما على مستوى المضمون فالظاهرة الإسلامية تحمل« تشابكات بالمقدس والديني، مما يجعلها في الكثير من الأحيان من المحرمات والتابو » [4] ولها صلة بعيدة المدى بالحركة السلفية أو الاحيائية في القرن

بمبادرة من حسن البنا مؤسس حركة الاخوان المسلمين بمصر وأبو الاعلى المودودي مؤسس حزب "جماعت المسلمين" الباكستاني وهي محاولة لايجاد حركة فكرية جديدة تعمل على تعريف الإسلام كنظام سياسي بالدرجة الأولى على ضوء إيديولوجيات قرن العشرين ذلك أن المسليمن حملوا في مخيالهم التاريخي المنظور المثالي لدولة المدينة والخلافة الراشدة كبرايفم ناجح في التاريخ الإسلامي. والحركات الاسلاموية تقوم على مأزق منطقي بصفة مبدئية من حيث تصورها أخفق في الكثير من التجارب لأن منطلقاته كانت سياسية بالدرجة الأولى –تجربة الإسلام السياسي، ط2، دار الساقي، بيروت ، 1996،ص5–9.

[1] أعراب (إبراهيم)، الإسلام السياسي والحداثة، أفريقيا الشرق، بيروت ، ص10.

[1] الجاسور (عبد الواحد)، موسوعة علم السياسة ، ص60.

[2] إسماعيل (سيف الدين عبد الفتاح)، الحركات الإسلامية والديمقراطية، ص82.

[3] أعراب (إبراهيم)، المرجع نفسه ص 10–11.

[4] علي(حيدر إبراهيم) التيارات الإسلامية والقضية الديمقراطية،ص23.

التاسع عشر والتي تعتبر أولى المواجهات بين المجتمعات الإسلامية والتأثيرات الغربية[1] من هذا المنطلق نستنتج أن البحث في مجال الظاهرة الإسلامية من البحوث الشائكة لكونها تحمل مجال واسع لتأويل علاقة الدين بالسياسة فالباحث من البداية عليه تبني المقاربة التي من خلالها يتمكن من تعليل تطور الظاهرة في إطار تعدد البيئات التي ظهرت فيها تيارات إسلامية وتغير أنماط وأشكال التعبير عنها في إطار ما سماه بعض الباحثين "العودة للدين" وهي عودة ارتبطت بالعديد من المتغيرات الفكرية حتمتها ظروف العصر سواء على المستوى الداخلي (بناء الدولة الوطنية) أو على المستوى الخارجي (التحديات الخارجية)، بل أن هذه التيارات جعلت من فكرة الأزمة مدخلا رئيسيا لتفعيل نشاطاتها التي هي في الأساس أزمة الهوية« ... وعلى الرغم أن كل حركات العودة إلى أصول الدين هي نتاج أزمة الشعور بخطر ما حقيقي أو وهمي أو متوقع، إلا أن أساس الأزمة هو تهديد الهوية مع وجود أوضاع إقتصادية أو إجتماعية أو سياسية تفاقم الشعور بالخطر، فهذه الحركات تعتقد أنها مهددة بالانقراض أو الاستيعاب داخل الثقافة أخرى أقوى وتسعى إلى الهيمنة والسيطرة على الآخرين »[2] فمنذ البداية نلاحظ أن حركات الإسلام السياسي قد تتشابه إلى حد الاندماج والتداخل (من حيث توحيد الأهداف والمنطلقات والخلفيات التاريخية) ثم تتباعد وتختلف لدرجة الصراع فيما بينها (في حالة الانقسامات مثلا)، بعد هذه التوطئة سنحاول التساير مع مقتضيات موضوعنا حول حركة الإسلام السياسي في دول المغرب الكبير وهي محاولة في البحث عن خصائص الحركات الإسلامية من خلال ثلاث تجارب رائدة في هذا المجال تونس، الجزائر، المغرب الأقصى.

أ-الحركة الاسلامية المغاربية (النشأة و التطور):

1-تونس:

ظهرت الحركة الإسلامية بتونس في السبعينيات من القرن العشرين نتيجة عدة عوامل داخلية وخارجية، فبالنسبة للعوامل الداخلية نلاحظ أن عشرية السبعينيات تميزت بدخول النظام الحاكم في أزمة داخلية عقب الخلاف بين التيار الليبرالي والمحافظ داخل

[1] المرجع نفسه ص25.

[2] المرجع نفسه، ص 35.

الحزب الدستوري الحاكم بعد خلاف حول عدة قضايا أهمها غياب المشروع الديمقراطي في الدولة البورقيبية، وإعلان الرئاسة له مدى الحياة ما جعل بعض الباحثين يذهب للقول« إن تاريخ الحركة الإسلامية التونسية هو التاريخ الموازي أو المضاد للبورقيبية ، وفي إطار أوسع للغرب » [1] . ثم تتالت الأزمات بمواجهة دامية حصلت بين الحكومة والمنظمة النقابية 1978م [2]. كانت هذه الأحداث بمثابة محرك لنشاط الحركة الإسلامية التي بدأت تتلمس أولى خطواتها السياسية، والتي كانت تصدر مجلة "المعرفة" 1972 من قبل الشيخ عبد القادر سلامة.بحيث وصفها البعض"بأنها الكراس النظري الأساسي للحركة " والتي ركزت منذ البداية على دروس الوعظ والحلقات المسجدية ولم تهتم بالسياسة إلا بعد أحداث يناير 1978م الدامية بين الحكومة واتحاد الشغل فوقفت ضمنيا في صف الحكومة« ... وقد ترجمت الحركة الدينية هذا التحالف الموضوعي بوقوفها ضد الحركة النقابية في مواجهتها مع السلطة إبان أحداث يناير1978...وهذا بفضل خطاب الحركة المعادي لليسار وللفكر التقدمي تمكنت من اكتساب تسامح السلطة ودعمها كما تمكنت من كسب تحالف الأوساط الدينية التقليدية بفضل خطابها المحافظ، واستقطبت اعدادا متزايدة من الشباب المدرسي ... بفضل خطابها الأخلاقي الصفوي الناقد لمظاهر الفساد.... » [3]، وهكذا استطاعت أن تجد الحركة الإسلامية لها موقفا في ظل تسامح السلطة. على أننا يجب أن نشير للثورة الإيرانية1979 كعامل خارجي ساهم في انتعاش التيار الإسلامي التونسي وإعطاء دفع سياسي وفكري وتنظيمي للحركة.[4]

إن السؤال الذي يطرح نفسه علينا في هذا الصدد ما هي أسباب التحول في الحركة الإسلامية التونسية؟ وما هي العوامل التي أدت إلى تطور الحركة الإسلامية من تيار أقرب إلى الوعظية إلى تيار مسيس؟ وما هي إستراتجية هذا التيار في المشاركة السياسية؟

1-1 مرحلة التنظيم:

[1] علي حيدر إبراهيم التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية، ص 227.

[2] المرجع نفسه،ص 231

[3] التواتي مصطفى ، الاسلام السياسي(الحركة الاسلامية في تونس) موفم للنشر، الجزائر ، 1995، ص199

[4] المرجع نفسه، ص 202

يرى زكي الميلاد أن الحركة الإسلامية منذ أواخر عقد الثمانينات وبداية عقد التسعينات في معظمها عرضت مراجعات نقدية واسعة عمقتها التجربة الواقعية بغية الخروج من الأزمة التقليدية ومن جمود الفكر السياسي التقليدي وركوده. بل أن الحركة الإسلامية في الوقت الراهن غدت أكثر استعدادا وتقبلا للمتغيرات سواء منهجية، بنيوية، سياسية، فكرية. [1] ثم فسر ظاهرة التحول داخل الحركة الإسلامية المعاصرة ب:

أولا: اقتراب الحركة الإسلامية من الواقع تفاعلا وتعايشا وتصديا وعطاء بالانتقال من طور السرية الجاهلية ومن الانغلاق إلى الانفتاح، وخير مثال على ذلك التجربة التونسية.[2]

ثانيا: المحاولات التجديدية في المنظومات الفكرية للحركة الإسلامية ومحاولة النهوض بالعمل الإسلامي نحو آفات حضارية بحيث أصبحت أقرب للواقعية من المثالية، والى الوسطية من التطرف.[3]

ثالثا: وقفات المراجعة والتقويم الداخلية التي مرت بها الحركات الإسلامية لمسارات العمل والإستراتيجية، وقد حصل ذلك وفق مرحلتين: مرحلة بداية الثمانينيات التي عرفت انبعاث إسلامي نحو تصعيد وتيرة التحرك بانتقال من مرحلة الدعوة والتبليغ لمرحلة النشاط السياسي المرحلة الثانية من التقويمات كانت مع أواخر الثمانينيات بحيث حاولت كل حركة إعادة حساباتها بعد تجربة العمل في الواقع.[4]

سنحاول إسقاط هذه الرؤية على التجربة التونسية، وأول ما نلاحظه في هذا الصدد هو تحول الجماعة الإسلامية في السبعينيات إلى حركة الاتجاه الإسلامي في الثمانينيات، بحيث تهيأت كل الظروف لإعداد التنظيمي والفكري لجيل الحركة على الأدبيات الاخوانية المستوحاة أغلبها من نصوص حسن البنا وسيد قطب، وبعد التكوين النظري والتربية الحركية التي تلقاها الإسلاميون قرروا عقد مؤتمر أول تأسيسي بجمع كل الخلايا التنظيمية 1979، وقد ظهر فيه تياران: الأول يرى أن الحركة ما هي امتداد للجماعة

[1] الميلاد زكي، الفكر الاسلامي، ط1، الانتشار العربي، لندن – بيروت ، 1999، ص139.

[2] المرجع نفسه، ص 139 – 140.

[3] المرجع نفسه ، ص 140 – 141.

[4] المرجع نفسه، ص 142 – 146.

الاخوانية بقيادة راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو وهو يرتكز في خطابه على الماضوية الارتجاعية على غرار أستاذ الجماعة الروحي سيد قطب وإمامها الإيديولوجي أبو أعلى المودودي.[1] الثاني يرى ضرورة الاستقلال عن الحركة الاخوانية وأعطى البديل بالدعوة إلى لإسلام مستقبلي يتلاءم مع التطورات الحاصلة في المجتمع المدني بقيادة صلاح الدين الجورشي وأحميدة النيفر وزياد كريشان،[2] في كنف من السرية. لكن هذا لم يدم طويلا فقد طالبت الحركة بتأشيرة حزب سياسي أطلقت عليه اسم "حركة الاتجاه الاسلامي" تأسس في 6 جوان 1981 على يد راشد الغنوشي[3] لكن الاصطدام مع السلطة كان أمرا لا مناص منه من هنا بدأت رحلة الكر والفر بين السلطة والإسلاميين الذين تورطوا في بعض أعمال العنف [4] ورغم إن المناخ السياسي العام في بداية الثمانينات كان يتميز بشيء من "الانفتاح السياسي" في بداية عهد حكومة محمد مزالي إلا أن البروز المفاجئ لقوة إسلامية منظمة ومهيكلة ومعادية لمشروع الدولة البورقيبية جعل خيار التصادم أمرا محتما.

1-2 – حركة الاتجاه الإسلامي التونسي بين المواجهة والمشاركة: إن الدارس لتطور حركة الإسلامية التونسية يجد أنها تتراوح بين عاملين أساسيين: المواجهة والمشاركة للنظام السياسي، بحيث كانت حادثة قفصة بالجنوب التونسي 1980 منطلقا للحركة للتعبير عن موقفها السياسي« ... وعلى رغم قلة تأثير الحدث إلا أنه دليل على شيخوخة النظام وأن قبضة النظام وحزبه كسلطة سياسية مهيمنة لم تعد شاملة ... »[5] فأدانت الاعتداء المسلح على هذه المدينة، ما ترتب عنه محاكمة للعديد من رموز هذا التنظيم في صائفة 1981م.[6] وبذلك أصبحت المواجهة مفتوحة مع السلطة ، نستنتج من رد فعل النظام الحاكم الهيمنة في القضاء على الإسلاميين مخافة الوصول مخافة الوصول

[1] التواتي مصطفى ، الاسلام السياسي، ص 200.

[2] المرجع نفسه، ص201.

[3] عبد الله (ثناء) وآخرون ، التحول الديمقراطي في دول المغرب العربي، مركز الدراسات السياسية الإستراتيجية،القاهرة،2004، ص66.

[4] المرجع نفسه ، ص 66.

[5] علي (ابراهيم حيدر)، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص 231.

[6] المرجع نفسه، ص 232.

للسلطة في هذا الإطار كما أشرنا من قبل إلى ظهور تباين أوساط الحركة ومن ذلك بروز "التيار الإسلامي التقدمي" بزعامة الجورشي.

لم تكد تمضي ثلاث سنوات على محاكمة 1981 حتى اندلعت بالبلاد انتفاضة عرفت بانتفاضة الخبز جانفي 1984. بحيث يعتبر جعيط هذه الأحداث« كانت نتيجة تراكم وتداخل ثلاث أزمات: أزمة مجتمع وأزمة ذهنية وأزمة نظام » [*1] فقرر الوزير الأول مزالي تطبيع العلاقات مع الإسلاميين ومن ذلك إطلاق صراح القادة المنظمين للحركة، ولكن السلطة أعادت اعتقالهم بعد استقالة مزالي 1987.[2] ومنذ ذلك الحين بدأت الحركة تفكر في المشاركة السياسية رغم صعوبة التعامل مع الحبيب بورقيبة، الذي كان لا يرى جدوى من إقحام الإسلاميين في اللعبة السياسية، لكن سرعان ما تزامنت العودة إلى سياسة المواجهة مع إقالة مزالي 1986م. وبعدها إقالة بورقيبة في حد ذاته نوفمبر 1987 وبالتالي بداية الانفراج، بحيث تحمس الإسلاميون التونسيون لحكومة زين العابدين بن علي وساندوا تغيير السلطة في المقابل كانت السلطة حذرة في التعامل مع مسألة الاعتراف القانوني بالتيار الإسلامي وبدأت تختار شكلا للتعامل مع الحركة وإقحامها في اللعبة السياسية لكن دون إطلاق جميع الحريات لها« ...وأعلنت اسم((حزب

---

[1] الهرماسي (عبد الباقي)، المجتمع والدولة في المغرب العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992، ص 116.

[*] يفسر جعيط أزمة المجتمع بقوله:"يعلن شعب غير جائع انتفاضة الخبز لأنه محروم من حاجياته الأخرى، كما أنه يعلن حرب طبقية على رموز الثورة وذلك ليس لأنه يشكو من عدم الامتلاك ولكن لأنه يتألم من الإحساس بعدم الانتماء إلى المجموعة الوطنية، وهو ما فسر الفرحة الكبرى بعد قرار التراجع عن الزيادة في الأسعار".

وهي أيضا أزمة ذهنية عامة ظهرت كنتيجة "لانقطاع التواصل بين الزعامة والمجموعة الوطنية، بحيث تبدو تونس منذ 15 سنة وكأنها بلد معلق في الفضاء حيث تبدو الحركة فيه وكأنها على سطح القمر، فالرئيس موجود دون أن يكون موجودا والفترات الزمنية المتعاقبة تنحل وتنعقد من جديد دون أية نتيجة ... تتغير الأشياء ولا يتغير شيء ... لقد أضاع الحزب ماهيته وما له من مصداقية، فلم يعد يحفظ وجوده سوى بالتنظيم وبالعادة فالقادة يخطبون دائما ... ولكن في فراغ.

ثم يضيف ((جعيط)) ...« ولابد أن نعترف بأنه من سنة 1970 شكات الشبيبة الحضرية مصدرا دائما للتحركات الجماعية. وحيث تنعدم القيادة الفعلية ويغيب المبدأ المحرك، وحيث لا يبدو أن هناك أملا في التجديد ... كانت هذه التحركات الجماعية تظهر في اللقاءات الرياضية في الجامعة، في المعاهد، وكأنها اجتياح للنواة الحضرية التي هجرها سكانها ... بحيث يمكن أن نقول بدون لف أو دوران بأن التونسي قد دخل مرحلة من التردي والفساد ... حيث تنمو عنده عقلية مغلقة بالحسد والاستهزاء والجهل والتحطيم والاستفزاز والتي لا يمكن أن تبررها تماما الثورة الداخلية أوفقدان الأمل ... »، الهرماسي (عبد الباقي)، المجتمع والدولة في المغرب العربي ص 117.

[2] علي (إبراهيم حيدر)، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص232.

النهضة)) بقصد تجنب إضافة صفة الإسلامي، لكي لا تعتبر حزبا دينيا، ولكن حكومة زين العابدين بن علي حجبت الشرعية عن حزب "النهضة" باعتباره حزبا دينيا، على رغم كل التأكيدات والتبريرات التي قدمها عبد الفتاح مورو ... »[1] وتبقى المحطة الأهم في مسار المشاركة بالنسبة لحركة النهضة هي الانتخابات التشريعية 1989. والتي لم تستثمرها الحركة بشكل جيد بل وعادت عليها بالوبال وأنهت عقد التفاهم بينها وبين السلطة، بحيث ألغي حق العمل العلني لحزب النهضة واستمرت المواجهة.[2] لقد وضعت كما يبدو الحركة كل ثقلها في هذه الانتخابات وحاولت كسب القاعدة الشعبية وحجز كرسي السياسة بصفة رسمية ولكنها فشلت في نهاية المطاف لعدة أسباب ذاتية وموضوعية منها سوء تقدير الحركة لاختلاف موازين القوى بينها وبين السلطة عند اختيارها للتصعيد وكان من نتائج ذلك انتقال قادتها للمهجر وذلك إيذانا لدخول في مرحلة ردود الأفعال "...كل هذا يقلل من التأثير الفعلي للحركة الإسلامية في ميدان السياسة التونسية والتي قد تمثل معارضة كامنة ومحتملة، ولكن يصعب تقدير قوتها الحقيقية ".[3] لكن بعد ثورة ديسمبر 2011 نجد ان الحركة عادت لطور المشاركة السياسية بعد سقوط حكومة زين العابدين بن علي وفتحت أمامها أفاق عديدة.

2- الجزائر

تعتبر التجربة الجزائرية في مجال حركات الإسلام السياسي من التجارب الرائدة والتي تمكننا دراستها وتحليل معطياتها من فك ذيول إشكالية علاقة الدين بالسياسة في الفكر المعاصر، فمن خلال القراءة في الكثير من المؤلفات نجد أن بعض الباحثين حاولوا ربط الحركة الإسلامية الجزائرية بدولة الأمير وجمعية العلماء المسلمين 1931م. التي عرفت بجانبها الإصلاحي، الأمر الذي انتقده علي حيدر، بقوله:« ... فهذه الحركات والتنظيمات الوطنية حاولت توظيف الإسلام في الكفاح ضد الاستعمار أو المطالبة بالإصلاح الديني، فصلة ابن باديس بحركات الإسلام الجزائري هي مثل صلة الشيخ

[1] علي (إبراهيم حيدر)، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية ، ص233.

[2] المرجع نفسه، ص233.

[3] المرجع نفسه، ص233.

محمد عبده بحركة الإخوان المسلمين المصرية أعني هناك اختلاف نوعي في طريقة التفكير والتنظيم لسبب وحيد هو اختلاف الظروف التاريخية ونوع التحديات والظروف [1] » لكن مهما تكن هذه الصلات ومهما تختلف الظروف التاريخية إلا أن الاتجاه الإصلاحي إبان الاستعمار في الجزائر كان من البواعث المغذية لحركة الإسلام السياسي المعاصرة في انطلاقاتها الأولى وهو ما عبرت عنه قيادات الاتجاه الإسلامي في الجزائر، فمنذ البداية نلاحظ ثقل الإرث الثوري في تصويب تطور المجتمع والدولة في الجزائر « لقد كانت القيادة السياسية الجزائرية واعية دائما بأنها تقوم بدوري ثوري »[2] أما البداية الرسمية لظهور الجبهة الإسلامية في الجزائر فإنها تعود إلى بروز "الأزمة"« أما في الحالة الجزائرية، فيمكن اعتبار حركات الإسلام السياسي وليدة ظروف "الأزمة" وفشل الدولة الوطنية في انجاز أهداف مرضية سياسيا واقتصاديا » [3]، لقد تفجرت الأزمة وكشفت عن نفسها في انتفاضة أكتوبر 1988م، ومن ذلك بروز جبهة الإنقاذ الإسلامية (الفيس FIS)* ، وما نلاحظه للوهلة الأولى هو الاصطدام بين السلطة والإسلاميون في الجزائر« ... إن جبهة الإنقاذ الإسلامية بتركيبتها الحالية تعد الوريث الشرعي لتاريخ طويل من المعارضة الإسلامية بشقيها الإصلاحي والراديكالي ... [4] ». لقد كانت هذه الانتفاضة بمثابة تتويج لمخزون شعبي هائل غائب حاضر في السياسة، بحيث حاولت السلطة من جهتها وحركة الإنقاذ من جهتها كذلك استغلال الدين لصالحها وجعله سندها الشرعي[5*] .

---

[1] علي حيدر إبراهيم، المرجع السابق، ص72.

[2] الهرماسي (عبد الباقي)، المجتمع والدولة في المغرب العربي، ص98.

[3] عبد الله (ثناء) وآخرون ، التحول الديمقراطي في دول المغرب العربي، 67.

[*] هذه الجبهة هي حركة إسلامية سلفية في جوهرها تنادي بالعودة إلى الإسلام باعتباره السبيل الوحيد للإصلاح والقادر على إنقاذ الجزائر مما تعانيه من أزمات اجتماعية، واقتصادية، واستعمار فكري وثقافي والمؤهل للحفاظ على الشخصية الجزائرية والهوية الإسلامية وهو ما حفز هؤلاء العلماء للتحرك بغية الإصلاح بأبعاده المختلفة. *http:/ www.saaid.net*

[4] مسعد (نيفين) وآخرون الحركات الإسلامية والديمقراطية (جدلية الاستبعاد والمشاركة)ص 247.

[5] الزبير (عروس) ، الإسلام السياسي (الدين والسياسة في الجزائر)، ص 184

[*] طرح هنا الزبير في حديثه عن جدلية الدين والسياسة في الجزائر عن تعامل السلطة وحركة الدعوة الإسلامية مع أحداث انتفاضة أكتوبر1988م، بحيث حاول كل طرف توظيف الدين في خطابه لكسب القاعدة الشعبية فالسلطة اعتمدت على الخطاب

* **أصول الحركة الإسلامية بالجزائر:** كما اشرنا من قبل فقد كانت لأراء جمعية العلماء المسلمين أثر بالغ في توجيه نشاط الإسلام السياسي بالجزائر، وهو ما نلمسه من خلال تأسيس جمعية "القيم" بمقر نادي "الترقي" سابقا إلى جانب إصدار مجلة شهرية تحت عنوان "التذهيب الإسلامي" 1964.[1]« كان الاتجاه الغالب على إيديولوجية الدولة الوطنية هو الانتقائية، لذلك حاولت أن تضمن "الإسلام" أو الدين بحسب فهمها ومصالحها في مشروعها وخطابها. فقد حاولت الدولة التقريب بين الإسلام والاشتراكية... وقبل ذلك تممت الموافقة عام 1964على "جمعية القيم". التي أصدرت التهذيب الإسلامي وكان رئيسها الهاشمي التيجاني المتأثر بأفكار الإخوان المسلمين... حلت الجمعية في أيار، مارس 1970. » [2] تلاها تأسيس مسجد الطلبة بجامعة الجزائر بإيعاز من مالك بن نبي وهو ما اعتبره بعض الباحثين عنصر تحول داخل الحركة باعتمادها على العناصر الطلابية عامة والمفرنسة خاصة،[3] وعقد على إثرها ملتقى الفكر الإسلامي 10 جانفي 1969م، ما جعل السلطة تبين موقفها الرسمي في المجال الديني فأصدرت مجلة الأصالة 1971م،[4] على هذه الأرضية انطلقت الحركات الإسلامية وكانت أولى الجماعات التي تبلورت جماعة "التبليغ والدعوة" 1979. وبعد ملتقى "العاشور" في نفس السنة بدأت الدعوة تتمركز في الأوساط الشعبية وهو ما تفجر في انتفاضة 1988م، فالحركة الإسلامية الجزائرية بهذا التطور التاريخي نلاحظ أنها ولدت في الحلقات المسجدية وتربت في الأوساط الجامعية غضبها من خلال التجمعات الشعبية، ففي 12 نوفمبر 1982 اجتمع نخبة من أعلام التيار الاسلامي: أحمد سحنون، عبد اللطيف سلطاني، عباسي مدني، ووجهوا نداءا من 14 بندا مطالبين بتطبيق الشريعة الإسلامية"[5] ثم تم تأسيس رابطة الدعوة 1989 برئاسة الشيخ أحمد سحنون وكانت هذه الرابطة، بمثابة المظلة للمشروع

المسجدي لتهدئة الوضع بليونة، في حين لعبت الحركة الإسلامية دورا في محاولة توجيه الانتفاضة الوجهة الإسلامية خدمة لإستراتيجيتها، الزبير (عروس)، المرجع نفسه ص 185 – 186.

[1] الزبير (عروس) ، الإسلام السياسي (الدين والسياسة في الجزائر)، ص 191.

[2] علي (إبراهيم حيدر)، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص73.

[3] الزبير (عروس)، المرجع نفسه، ص191.

[4] علي (إبراهيم حيدر)، المرجع نفسه، ص73.

[5] – http:/www.saaid.net

الإسلامي بالجزائر، إلا أن تم الإعلان الرسمي عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ مطلع 1989م[1*]. دخلت الجبهة الإسلامية للإنقاذ المعترك السياسي، خاصة بعد عام 1988 وهي مهيأة لاستلام السلطة وتحقيق هدفها الأعلى قيام الدولة الإسلامية، جاءت الجبهة إلى العمل السياسي بيقين قاطع بأنها بديل المرحلة التي تعيشها الجزائر، وأن الجماهير تنتظر هذه الجبهة."[2] إن مثل هذه التصورات نلمسها – كما أشرنا سابقا– في الانتفاضة 1988 وكذا في الإعداد للانتخابات البلدية أبريل 1990 بحيث انتشر ممثلو الجبهة في كل البلاد مشرفين على العملية الانتخابية "...فلقد بدا في لحظة بذاتها وكأنهم هم الذين يضبطون أقاع الشارع الجزائري ويتحكمون في شرعية النظام ذاتها..."[3] وتمكنوا– أعضاء الجبهة– بالفوز بـــ 853 مجلسا بلديا من إجمالي 1514 مجلسا وكانت المرة الأولى وسابقة لفشل الحزب الحاكم في بلد عربي بهذا القدر[4]، وأصبحت لهم قوة سياسة وهيبة في مجال، التمثيل البرلماني، وبهذا أدخلت الحركة الإسلامية الجزائرية حيز المشاركة السياسية.

3– المغرب الأقصى:

لم يكن المغرب بمعزل عن المؤثرات الخارجية والتي من جملتها ظهور التيارات السياسية " إن الدارس والمتتبع للحركة الإسلامية بالمغرب في السنوات الأخيرة لا يمكنه

---

[1] - http:/www.saaid.net

[*]– يقول حيدر علي إبراهيم أن الساحة الجزائرية بعد انتفاضة أكتوبر 1988م وحتى فرض الحصار فبراير 1992 تضمنت نحو اثنتي عشر منظمة: جمعية الإرشاد في نهاية عام 1988، حركة المجتمع الإسلامي (حماس) بقيادة الشيخ محفوظ نحناح والتي أعلنت في آذار/مارس 1991، والجبهة الاسلامية للإنقاذ (FIS) بزعامة عباس مدني وعلي بلحاج وقد أسست في 17 شباط/فبراير 1979 واعترف بها في أيلول/سبتمبر 1979 وحظرت في شباط/فبراير 1992، ورابطة الدعوة الإسلامية يقودها الشيخ أحمد سحنون في عام 1979، وحزب الله في عام 1990 بقيادة جمال الدين باردي. وأسس يوسف بن خده، رئيس حكومة 1961 المؤقتة، حركة الأمة في آذار/مارس 1990، ويقود على زغدود حزب التجمع العربي الإسلامي–أيلول/سبتمبر 1990، ويقود الامام عبد الله جاب الله جماعة النهضة الإسلامية – كانون الأول/ديسمبر 1990، ويرأس أحمد حماني جمعية العلماء المسلمين – أذار/مارس 1991. وفي كانون الأول/ ديسمبر 1990 أعلن محفوظ نحناح عن إنشاء رابطة إسلامية موسعة تجمع بين منظمته والنهضة لجاب الله وحركته الجزائر المسلمة لمحمد أحمدين. وأخيرا هناك جماعة الطلائع المقاتلة أو الأفغان، وهم حركة التفكير والهجرة" علي حيدر (إبراهيم)، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص 75–76.

[2]– المرجع نفسه ص258

[3]– مسعد(نيفين)، الحركات الإسلامية والديمقراطية، ص 250.

[4]– المرجع نفسه، ص 261.

إلا أن يسجل تنامي هذه الحركة واتساعها خاصة في الجامعات"[1]، ومن ذلك بروز تيار بين كبيرين من تيارات الإسلام السياسي بالمنطقة تمثلا في:

* حركة التوحيد والإصلاح.

*جماعة العدل والإحسان.

*تجربة الإسلام السياسي بالمغرب.

أ-1- حركة التوحيد والإصلاح:

تألفت هذه الحركة من اندماج حركة الإصلاح والتجديد ورابطة المستقبل الإسلامي 13مارس1996 م، فلو استشفينا جماعة العدل والإحسان ورابطة المستقبل الإسلامي فإن باقي الحركات تنحدر أساسا من حركة الشبيبة الإسلامية التي حلت بعد اغتيال عمر بنجلون 1975[2*].

حاول د.إبراهيم أعراب تسليط الضوء على تأثير هذا الاندماج، إضافة لانضمام مجموعة من كوادر حركة الإصلاح والتجديد إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية(MPDC) لعبد الكريم الخطيب يونيو 1996م بعد مؤتمر استثنائي " إن انضمام مجموعة من قياديي وأطر الإصلاح والتجديد إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية هو حدث لا ينبغي تجاهله لأنه يشكل بداية حقيقية للتسييس العلني والمباشر للحركة الإسلامية بالمغرب أو على الأقل لتيار منها. وانتقالها من حركة ثقافية دينية إلى حزب سياسي وهذا مكسب طالما طالبت به هذه الحركة في السنوات الأخيرة"[3]

---

[1] أعراب(إبراهيم) الإسلامي السياسي والحداثة ،ص111.

[2] دحان(محمد)، الحركة الإسلامية المغربية والنقد الذاتي المطلوب. Htp / /www.aljamaa.net

[*] أسس أ.عبد الكريم مطيع حركة الشبيبة الإسلامية متأثر بالحركة الإخوانية المصرية، فضمت جناح مدني وآخر عسكري ، في هذه المرحلة عرف المغرب محاولات انقلاب ضد الملك(1965-1970) ، والتي تشتت بعد أربع سنوات من الولاة الرسمية لما بعد إدراك حجم خطرها 1971م، ولدت في خضع هذه التطورات المتسارعة "جمعية الجماعة الإسلامية" سنة 1983م، وهي حركة تقيم في المجهر تصدر بالخارج البلاغات معبرة عن رغبتها في النشاط في أرض الوطن. في المقابل غيرت الجماعة الإسلامية اسمها إلى حركة التجديد والإصلاح.المرجع نفسه.Htp / /www.aljamaa.net

[3] أعراب(إبراهيم) المرجع نفسه ،ص113.

،وهو أمر لاقى استحسان السلطة بحيث تعاملت بتسامح مع هذه المبادرة، وهو في نفس الوقت فتح باب المشاركة السياسية أمام الحركة وإتاحة أكبر الفرص في الانتخابات المحلية والبرلمانية.[1]

بحيث شكلت هذه العلمية التوفيقية في الخطاب الإسلامي المغربي قفزة نوعية من حيث تبنيها للخيار السلمي المتجسد رأسا كما أشرنا في المشاركة السياسية وخيار عدم المقاطعة وتبني النمط الديمقراطي.

وهو ما أبرزه الأمين العام د.الخطيب ونائبه عبد الله بنكران في البيان الختامي للمؤتمر الاستثنائي جوان 1996 والذي من بين أهم ما جاء فيه:

- الاعتراف بالملكية الدستورية كأساس لنظام الدولة.
- نبذ العنف كوسيلة للتعبير السياسي.
- القبول بالديمقراطية وحقوق الإنسان في حدود الإسلام.[2]

إن مثل هذا الحدث له بعد كبير على مسار الديمقراطية من حيث الرغبة في تكريسها كسلوك في عمل التيار الإسلامي بالمغرب.أما الحدث الثاني فهو توحيد الإصلاح والتجديد ورابطة المستقبل نتيجة الالتقاء في العديد من الأفكار " إن توحيد الإصلاح والتجديد ورابطة المستقبل الإسلامي لم يأت صدفة فهو التقاء فصلين تجمعهما قواسم مشتركة لثقافة سياسية اندماجية"[3] ما أعطى للحركة دفعا كبيرا في استراتجياتها في المشاركة السياسية.

أ-2- جماعة العدل والإحسان:

تأسست رسميا في سبتمبر 1981 تحت اسم "أسرة الجماعة" بزعامة الشيخ عبد السلام ياسين ووضعت ملفها لدى السلطات العمومية تحت اسم "الجمعية الخيرية الإسلامية"، رافعة ثلاث مبادئ رئيسية: رفض العنف رفض السرية ، والتعامل مع الخارج، ثم شعار

[1] المرجع نفسه، ص113.

[2] أعراب (إبراهيم)، المرجع السابق ، ص114

[3] المرجع نفسه، ص118.

"العدل والإحسان" ابتداء من سنة 1987.[1] وهي من جهة أخرى ترتبط ارتباطا وثيقا بمؤسسها عبد السلام ياسين فهو بمثابة الأب الروحي للحركة*. فجماعة العدل والإحسان من التيارات السياسية الإسلامية التي لها وزنها بالمغرب " وتأتي جماعة العدل والإحسان في مقدمة هذه الحركات ، كما وكيفا، من حيث قدراتها الكبيرة على الحشد والتنظيم ، ويكاد فصيلها الطلابي يسيطر على جل الجامعات المغربية..."[2] بحيث عرفت هذه الجماعة الإقامة الجبرية لزعيمها بسلا مقر سكناه منذ ديسمبر 1989 وتمّ رفعها عنه 13 ديسمبر 1995 م[3] ما نلاحظه في تطور جماعة العدل والإحسان أنها حصرت نفسها في أسلوب الحصار الذي عرفه زعيمها الأول عبد السلام ياسين فهو حصار الزعيم يعني حصار الدعوة؟؟ "...لقد تسربت إذا المفاهيم الصوفية التعبدية إلى جوهر الممارسة الفكرية والإدارية والسياسية للجماعة، فالشيخ ياسين هو المرشد والمنظر.... ما يحي في نظر الملاحظين الفرد المستبد الذي حكم الدولة الإسلامية في التاريخ..."[4*] ما يجعلنا نفهم أن هذا التيار اتجه إلى خيار المقاطعة كسبيل للتعبير عن رأيه حيال نمط السلطة في المغرب "وتفسر الجماعة اختيارها وعلاقتها الصدامية والمتوترة بالدولة إلى كون الدولة المغربية في نظرها تتحرج من وجود قوة إسلامية منظمة قانونيا ، لأنها ستنازعها في شرعيتها

---

[1] دحان (محمد) الحركة الإسلامية المغربية والتقدم الذاتي المطلوب http//www.aljamaa.net

* بدأ حياته كرجل تعليم وارتقى في ظرف وجيز أعلى المراتب في أسلاك وزارة التعليم ، صاحب انتاجات فكرية غزيرة والمتقن للغات الأجنبية متعددة ،هذه المكانة لم تمنعه من الاتجاه للتصوف 1965م ضمن صفوف البودشيشية القادرية، فارق الزاوية في1971م وكتب نصيحة للملك الراحل 1971م سماها "الإسلام أو الطوفان" ،سجل مدة 3سنوات وخرج1978م، ليواصل مشواره من خلال الدروس المسجدية بمراكش، ثم عبر مجلة الجماعة، وحول هذه المجلة تزال وإلى اليوم الحصار والحضر العملي لنشاطها حتى بعد الحصار على زعيمها بعد 10سنوات "1990–2000" . دحان(محمد)،الحركة الإسلامية المغربية والنقد الذاتي. http//www.aljamaa.net

2 همام (محمد) وآخرون، الاستبداد في نظم الحكم العربية (الدين والسياسة....أي علاقة ؟؟ تجربة حركة العدل والإحسان بالمغرب)،ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت،2005، ص493.

[3] أعراب (إبراهيم)، الإسلام السياسي والحداثة،ص131.

[4] همام (محمد) وآخرون ، الاستبداد في نظم الحكم العربية.ص294.

* ركز محمد همام في مداخلته حول تجربة حركة العدل والإحسان على ضرورة توجيه النقد الذاتي للحركة كونها تتبنى فكر المقاطعة السياسية وضرورة ترشيد مسارها ،فهي منذ البداية تجعل عبد السلام ياسين المرشد الروحي لها كمرجعية فكرية وحيدة مبنية على"المشروع المنهاجي"، فالمنهاج النبوي الذي يؤسس له الشيخ ياسين مشروعه يقوم على أسس ثلاثة: الصحبة، الجماعة، الذكر والصدق، والمنهاج الصوفي السبيل الوحيد لكشف مشتبكات الآيات في القرآن من هذا المنطلق فالمنهج الصوفي هو المخلص من الفتنة والمؤدى إلى الحق. همام (محمد) وآخرون ،المرجع نفسه، ص491–495.

الدينية" [1] فالحصار كعامل كما أشرنا له أثر بالغ في سلوك ونشاط جماعة العدل والإحسان.

ب- خصوصية الحركات الإسلامية المغاربية:

عرف الفكر المغاربي المعاصر مخاض بلور من خلاله فلسفته السياسية وحدد من خلاله نماذج للانتماء (بناء الدولة)، وهو في جوهره لم يتخلص من الصراع حول إشكالية الدين والدولة، والتي ترجمت في فكرة " العودة الى التدين"، وهي عودة حملت في أحشائها :" عودة الإسلام إلى قلب الصراعات الاجماعية والسياسية، وبروز تيارات وحركات تستهدف من خلال الدعوة الدينية أو العمل السياسي إعادة أسلمة مجتمعنا، وإعادة تنظيمها وتوجيه مسارها طبقا لمبادئ الشريعة وأحكامها "[2]، بحيث انطلقت هذه التيارات الإسلامية نحو إيجاد السبيل لتكوين "الدولة الإسلامية" التي تحمل الحل لجميع المعضلات السياسية، الاجتماعية بحيث حاولت في هذه الزاوية من البحث تقديم أهم خصائص التيارات الإسلامية في المغرب الكبير ومحولة تحوي على شيء من المقارنة إنطلاقا من البيئة التاريخية التي ظهرت فيها هذه الحركات، التوسع والانتشار، إشكالية المشاركة والمواجهة التي تعبر في عمقها عن مدى فاعلية هذه التيارات ومساهمتها في البناء الوطني لدول المنطقة.

ب-1-الخصائص المشتركة:

الخاصية الأولى: تتفق الحركات الإسلامية عامة والمغاربية خاصة في وحدة الهدف والمنطلق ويكمن ذلك في بعث الإسلام كمرجعية لتسيير شؤون الدولة.[3] وهنا ذهب عبد اللطيف الهرماسي في بحثه المقارن للحركات الإسلامية في دول المغرب للتمييز بين صنفين من النشاط الدعوي: الأولى اهتمت بالجانب السلوكي وأشهر جماعاته "جماعة التبليغ" والتي تنفي التدخل في السياسة وحصرت دورها في الوعظ وهي مرحلة تقريبا مرت بها كل التيارات الإسلامية.الثانية المطالبة بتأسيس دولة إسلامية قوامها الدعوة

[1] أعراب (إبراهيم) ،المرجع نفسه، ص133.

[2] الهرماسي (عبد اللطيف) وآخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية في المغرب عناصر أولية لتحليل مقارن)، ص 297.

[3] علي (حيدر إبراهيم) ،التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية ،ص41.

وسلوكها النظام الإسلامي وهي قاسم مشترك بين كل الجماعات الفاعلة في المغرب الكبير حاليا[1].

الخاصية الثانية: تقترن حركات الإسلام السياسي بالمغرب بمسألة "الأزمة". أولا من حيث ظروف النشأة وقد أطلق عليها البعض نمط "التحدي والاستجابة"[2]. ونقصد بذلك أن بلدان المغرب خضعت للاستعمار الفرنسي الذي عمل على محو كل معالم الهوية الإسلامية، من ذلك بروز التيار الإصلاحي داخل الحركة الوطنية بغية الحفاظ على معالم هذه الشخصية وهو في نفس الوقت يعبر عن عمق الرفض للسياسة الفرنسية هذه، لأنها أدت إلى ظهور فئتين من المثقفين (المفرنسين–المعربين) ، ولعل عمق سياسة التفرقة الفرنسية برزت بشكل حاد غداة الاستقلال فقد عرفت كل دولة من هذه الدول ارتباك. إن صح التعبير. في اختيار نمط الحكم الملائم، والشخصية أو الفئة القائمة بهذا الفعل. إن أهم أزمة واجهتها هذه البلدان هو الوقوع بين خياري الحداثة والتقليدية، خصوصا أن العالم الإسلامي في هذه الفترة أصبح يقف موقف المدافع في ظل تنامي المد الصهيوني خاصة بعد هزيمة جوان 1976 وهو خط تراجع كبير وخطير يحمل في عمقه أزمة الهوية الإسلامية "...وينتج من أزمة الهوية تأزم الروح والشخصية والإحساس بالاغتراب أو شعور اللامعيارية ***(anomie)*** ، والمحصلة النهائية لكل ذلك هي أزمة شرعية النخبات والمؤسسات المرتبطة بها..."[3] ، في مثل هذا المناخ حاولت حركات الإسلام السياسي أن تجد الشرعية لإعلان مشاركتها في البناء الوطني لأنها أحست بعمق المسؤولية تجاه التغيير من جهة ، وبخيبة أمل اتجاه النظام القائم الذي لم يستطيع تحقيق النهوض بشعبه من جهة أخرى أما الأزمة الثانية التي ترتبط بها حركات الإسلام السياسي فهي داخل تياراتها ، وهي التي تخص جانب التحول والتغير "...وهو الاستجابة للأزمة والتفاعل معها ، وهذه الاستجابة بالطبع لا تتم منعزلة أو منفصلة عن (الثابت) الذي تنطلق منه الحركة في رؤيتها الفكرية والعملية ولكن هذا(الثابت) نتيجة الأزمة تحدث له حركة مراجعة نتيجة تطوير وبروز أصوات نقد تلقى الاستجابة أو نتيجة تطوير تتبناه قيادة قائمة

[1] الهرماسي (عبد اللطيف) وآخرون، المرجع نفسه، ص 43.

[2] علي (حيدر إبراهيم)، المرجع السابق، ص43.

[3] علي (حيدر إبراهيم)، المرجع نفسه، ص45.

أو نتيجة الأمرين معا... وهذا التغيير يتطلب استجابة أو تفاعلا مع معطيات الممارسة الواقعية..."[1].

من هنا نستقرأ خاصية أخرى قد تحتمتها ظروف العمل داخل هذه الحركات فكثيرا ما يسبق الممارسة الواقعية الرؤية النظرية[2].

الخاصية الثالثة: هذه الخاصية تنبثق عن سابقتها فعلى الرغم من وحدة المرجعية إلى أن واقع هذه الحركات يوحي بالتعدد إلى درجة التشرذم وهو ما نلاحظه في تطور الإسلام السياسي بدول المنطقة وبخاصة في الجزائر والمغرب الأقصى[3] ، هو ما جعل بعض الباحثين يذهب للقول " أنه لا يمكن الحديث عن حركة الإسلام السياسي باعتبارها وحدة واحدة، والإستراتيجيات، والتكتيكات والتنظيمات والجماعات جابت حقيقة واقعة في الساحة السياسية العربية والإسلامية، بل تجاوزت هذه التعددية التنظيمات المختلفة لتطال التنظيم الواحد...".[4]

الخاصية الرابعة: ارتباط تجربة الإسلام السياسي بالمغرب بالحركة الإخوانية بمصر ، فعلى مر السنين نلاحظ أن بلاد المغرب الكبير كانت حقلا حصبا للتأثر بالأفكار المشرقية (وهو ما لاحظناه في الفصل الثاني فيما يلخص الدعوات المذهبية) ،وهذا لا يعني الانتقاص من شأن المغاربة وإنما ينظر إليه من باب الأسبقية في الإسلام –على حسب ما أعتقد– فكان من الطبيعي أن تكون التجربة المشرقية أسبق للظهور بحيث اعتبر إبراهيم أعراب " أن جل الحركات الإسلامية المعاصرة قد خرجت من تحت عباءة الإخوان المسلمين ، أي من صلب التجربة المصرية، التي ظلت مرجعية لها جاذبيتها وتأثيرها على الكثير من الحركات والجمعيات في اليمن وسوريا والأردن وتونس والمغرب "[5] ، فقد كانت هذه الحركات في بداية تكوينها تعتمد في أيدلوجيتها الفكرية على الأدبيات

[1] جعفر(هشام) وآخرون، الإسلاميون والمسألة السياسية ،ط2 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2004، ص240–241.

[2] المرجع نفسه، ص241.

[3] الهر ماسي(عبد اللطيف) وآخرون ، الحركات الإسلامية والديمقراطية، ص301.

[4] جعفر(هشام) وآخرون ، المرجع السابق، ص 235.

[5] أعراب (إبراهيم)، الإسلام السياسي والحداثة ،ص14

الإخوانية في رسم مسارها وتبين أهدافها وفكر الجماعات الشيعية في إطار الثورة الإسلامية بإيران التي نظروا إليها بقدوسية كبيرة[1].

الخاصية الخامسة:

امتازت هذه الحركات بالمعيارية الخلقية في توطيد أهدافها والتي من جملتها (كما حددها د. حيدر إبراهيم علي):

1- نظرة شمولية للإسلام .

2- محاولة الوصول إلى أسلحة الدولة والمجتمع من خلال الوصول إلى السلطة أو الدعوة، وفي كل الأحوال إيجاد تنظيم هرمي مؤسسي يهدف إلي تحقيق الغايات ، وهي ما سماها الهرماسي بالنزعة الوصائية لدى الحركات الإسلامية باعتبارها الممثل للشرعية الدينية[2].

3- العمل ضمن مؤسسات المجتمع المدني في نقابات واتحادات وروابط مهنية وفئوية وجهوية وقطاعية .

4- الاهتمام بالتربية واستخدام المجالات الرسمية وغير الرسمية مثل المدارس والمساجد والأندية وأجهزة الإعلام[3].

الخاصية السادسة: من خلال عملية الاستقراء في سير تطور حركات الإسلام السياسي بالمغرب الكبير نجد أنها وقفت بين مسارين أو خيارين في العمل السياسي إما الميل إلى الاندماج و إتاحة أكبر فرصة من الليونة في خطابها بغية التحصيل مباركة السلطة وفق إستراتيجية توفيقية وهو ما جعلها تنحو لمسار الديمقراطية (التسوية) ، وإما الميل إلى سياسة المواجهة والصراع وتردد في سياسة المشاركة السياسية والوقوف موقف المبهم تجاه مشروع الديمقراطية ؟ !. وعن هذه الخاصية نلاحظ أن هذه الحركات في أغلبها

[1] الهر ماسي (عبد اللطيف) وآخرون ، المرجع نفسه ،ص301.

[2] الهر ماسي(عبد اللطيف) وآخرون ، الحركات الإسلامية والديمقراطية ، ص300.

[3] علي (حيدر إبراهيم) ، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية ،ص53.

إلتزمت أسلوب السرية في بداياتها، ما جعل فهم الظاهرة الإسلامية ينحو منح التعقيد "والظاهرة الإسلامية بالذات أكثر تعقيدا مما تبدو – في كثير من الأحيان – لأنها تشتغل في فضاءات متداخلة وتنتج رموزا من التاريخ والحاضر ويتشابك فيها المقدس والمدنس ، والمتعالي والأرضي ، كذلك يكثر المسكوت عنه في ثقافة هذه الظاهرة التي يقضي أصحابها " حاجاتهم بالكتمان" أو يمارسون التقي في أغلب أفعالهم ، وبالذات السياسية منها ."[1] ، قد أخذت هذه الحركات من المسجد حلقة من حلقات الوعظ في مسارها ثم انتقلت إلى الحرم الجامعي ، لتقفز من أسوار الجامعة للقاعدة الشعبية العريضة.

الخاصية السابعة: نلاحظ أن حركات الإسلام السياسي في دول المغرب الكبير، تيارات فتية، فهي تمتاز بالحداثة النسبية في نشأتها إذا استثنينا منها حركة البعث الإسلامي بالمغرب الإسلامي بتونس على يد محي الدين القليبي أواخر الأربعينات وامتدادات الحركة السلفية – الإصلاحية كجمعية القيم في الجزائر ، فقد بدأت بالظهور مع أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات.[2] فإذا كانت خصائص مشتركة بين تيارات الاسلام السياسي في دول المغرب فما أهم مظاهر الاختلاف بينها؟

ب2- مظاهر الاختلاف:

انتهينا فيما سبق إلى إيجاد مجموعة خصائص تشترك فيها التيارات الإسلامية بدول المغرب الكبير، لكن هذا لا يضفي صفة عدم التمايز النوعي في نشاط هذه الحركات، فالاختلاف وارد لكن درجات تطوره متباينة، من هذا المنطلق سنحاول إعطاء مقاربة تبين مظاهر الاختلاف بين حركات الإسلام السياسي بدول المغرب الكبير إن هذه المقاربة تكمن في عدم وجود معايير نوعية – على حسب ما أعتقد – وثابتة نقيس بها تطور الظاهرة الإسلامية عامة والمغرب الكبير خاصة لأنها حملت في حقلها العديد من الملبسات والتشابكات والتعقيدات في مسارها حيث سنحاول التركيز على معطيات الاختلاف انطلاقا من:

[1] علي(حيدر إبراهيم) ، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص43.

[2] الهرماسي عبد اللطيف وآخرون الحركات الإسلامية والديمقراطية، ص 301.

* المواقف النظرية والمساهمات الفكرية في التيارات الإسلامية المغاربية.
* مسألة الديمقراطية في خطابات حركات الإسلام السياسي بالمنطقة.
* محاولة تقديم تحليل مقارن للحركات الإسلامية المغاربية .

أولا: المواقف النظرية والمساهمات الفكرية في التيارات الإسلامية المغاربية:

كمحاولة لتقصي الجهد النظري والفكري للتيار الإسلامي بتونس الجزائر، المغرب الأقصى حول قضايا متنوعة كتطبيق الشريعة، الموقف من قانون الأحوال الشخصية، تعدد الزوجات، الاختلاط، المرأة...الخ، بغية تجلي نوعية الخطاب الإسلامي تجاه قضايا متنوعة (اجتماعية، ثقافية، بالأساس).

* **حركة الاتجاه الإسلامي للنهضة بتونس:**

تعتبر تجربة الحركة الإسلامية في تونس تجربة مهمة في مجال دراسة الظاهرة الإسلامية والتي حاولت بعث القضايا المحورية في المجتمع التونسي من أجل مسايرة خصوصيته، بحيث انطلقت ومن البداية في تحديد المهام التالية ضمن بيانها التأسيسي:

1- بعث الشخصية الإسلامية لتونس حتى تستعيد مهمتها كقاعدة كبرى لحضارة إسلامية بأفريقيا، ووضع حد لحالة التبعية والاغتراب والضلال.
2-تحديد الفكر الإسلامي على ضوء أصول الإسلام الثابتة ومقتضيات الحياة المتطورة وتنقيته من رواسب عصور الانحطاط وأثار التغريب[1]
3- أن تستعيد الجماهير حقها المشروع في تقرير مصيرها بعيدا عن كل وصاية داخلية أو هيمنة خارجية.
4-إعادة بناء الحياة الاقتصادية على أسس إنسانية وتوزيع الثروة في البلاد توزيعا عادلا على ضوء المبدأ الإسلامي ...
5- المساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام على المستوى والحضاري للإسلام على المستوى المحلي والمغربي والعربي والعالمي حتى يتم إنقاذ شعوبنا والبشرية جمعاء مما تردت فيه ضياع نفسي وحيف اجتماعي وتسلط دولي.[1]

[1] علي (حيدر إبراهيم) ، التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية، ص 233- 234 أيضا http:/www.saaid.net

نجد أن الحركة من خلال هذه المبادئ حاولت بناء منظومة فكرية متكاملة لمشروع "الدولة التونسية" مع الحفاظ على خصوصية المجتمع التونسي، فمن خلال القراءة عن نشأة وتطور التيار الإسلامي بتونس نجد أنه كان كاستجابة وموقف عن مشروع التحديث البورقيبي« يمكن القول إن تحدي التحديث أو التغريب هو أهم ما واجهته الحركة الإسلامية التونسية، على رغم أن هذه العملية قد شملت كل المنطقة العربية، إلا أن سيرورة التحديث أو التغريب كانت الأكثر حدة واتساعا وعمقا[2] نسبيا .على الأقل بين النخبة –مقارنة بالمجتمعات العربية الأخرى » إن مثل هذا القول يحيلنا إلى إجراء مسح لأهم مواقف الحركة من قضايا متنوعة كتطبيق الشريعة، قانون الأحوال الشخصية، تعدد الزوجات ...الخ، وهي قضايا كما نلاحظ تخص مسألة الهوية الوطنية التونسية، حيث اعتمدت في هذا الجانب على دراسة مقارنة أجراها عبد اللطيف الهرماسي حول الحركات الإسلامية بالمغرب الكبير* بحيث أكدت الحركة في خطابها على تنفيذ أحكام الشريعة لكن بعد تقصي أسباب الجريمة في ظل الدولة الإسلامية[3] في حين ومنذ البداية نلاحظ أن موقف الحركة عن مسألة قانون الأحوال الشخصية كان ضد البنود التي تضمنتها مجلة الأحوال الشخصية المنطوية على خطاب السلطة تجاه الشريعة الإسلامية والهادفة لتحطيم الهوية الثقافية ؤ للمجتمع التونسي المسلم المتجهة صوب تبني الفكر العلماني،[4] في المرحلة الأولى، لكن مع بداية الثمانينيات حاولت الحركة التأقلم مع منطق المجلة واعتبرته إطارا صالحا لتحديد الروابط الأسرية وإصلاحه أم ممكن ضمن رؤية إسلامية اجتهادية،[5] في المقابل اعتبرت تعدد الزوجات أمر مباح لكنه ليس أصل من أصول الدين، لكن موقفها من الاختلاط وتعليم المرأة عرف التغير، ففي المرحلة الأولى (السبعينيات) كان ذلك سبيل للفجور ومع بداية الثمانينيات اعتبرت أن عمل المرأة وتعليمها واقعا لا يمكن تجاوزه فمن الأطر

---

[1] المرجع نفسه. ص 84 أيضا http:/www.saaid.net

[2] علي (حيدر إبراهيم) ، التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية ص 233.

* أنظر الملحق رقم 1–2–3–4.

[3] الهرماسي (عبدالطيف)، الحركات الاسلامية والديمقراطية، ص 229.

[4] علي (حيدر إبراهيم) ، المرجع نفسه ، ص 233– 234

[5] الهرماسي (عبدالطيف)، الحركات الاسلامية والديمقراطية، ص 229.

المسموح بها في الشريعة[1] بحيث حاولت الحركة ضمن هذا السياق التجاوب مع متطلبات العصر في ظل بروز إشكاليات فكرية سياسية حتمتها وضعية العالم الإسلامي

* **الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر (FIS):**

على غرار التجربة التونسية سنحاول استقراء لنفس القضايا في التيار الإسلامي الجزائري والممثل في الفيس، بحيث اعتبرت الجبهة نفسها منذ البداية امتداد لحركات إسلامية إصلاحية سابقة (جمعية العلماء المسلمين مرورا بجمعية القيم – كما أشرنا سابقا) والوريث الشريعي لها، وبمجيء دستور عام 1989م (الذي أعطى الضوء الأخضر للتعددية الحزبية) باشرت الجبهة نشاطها الرسمي [2] والتي حددت برنامجها منذ الانطلاقة فيما يلي:

1- القضاء على الاستبداد، وتبني الشورى لإزالة الاحتكار السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وتبني المساواة ومبدأ تكافؤ الفرص ابتداء من الميادين التالية:

* إصلاح الجهاز التنفيذي في الرئاسة الوزارة، الولاية، الدائرة والبلدية.
* جعل التشريعات السياسية خاضعة لأحكام الشريعة مع مراعاة مستجدات مرحلة التعددية الحزبية بمساهمة الجميع.

2- ضرورة كفالة حق التربية لجميع المواطنين من دون أي تمييز كما في الشريعة الإسلامية.

3- إعادة النظر في المحتوى التربوي من أجل تصفيته من الإيديولوجيات الغربية والمفاهيم المتعارضة مع القيم الإسلامية[3]

4- إعادة النظر في الطرق التربوية والتقليد الأعمى وإعطاء الصيغة الإسلامية للتخصصات التكنولوجية.

---

[1] المرجع نفسه، ص 307.

[2] قيرة (إسماعيل)، غيلون (برهان) مستقبل الديمقراطية في الجزائر ، ط1 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2002. ص163.

[3] المرجع نفسه، ص164.

5-ضرورة رد الاعتبار إلى الدين الإسلامي كنظام حياة ضامن سعادة الدربين، وتشجيع وتعميم استعمال اللغة الوطنية في سائر أنحاء القطر من دون استثناء لضمان التفاهم لأنها لغة القرآن والسنة[1]

من خلال هذه المبادئ نلاحظ الاتجاه الإصلاحي في جبهة الإنقاذ (FIS) المرتبطة بالمرجعية الشريعة الإسلامية والتي تقبلت قانون الأحوال الشخصية أما بالنسبة لمسألة تعدد الزوجات فقد كان موقفها موقف الشرع من ذلك (عدم تحريم ما أحله الله)[2] واعتبار الوظيفة الرئيسية للمرأة هي التربية وإعداد النشأ، وإذا كان العمل أمر ضروري للمرأة فإنه يتم في ظروف عدم الاختلاط والفصل بينها وبين الرجل أمر أساسي حفاظا على شرفها ودينها.[3]

* **جماعة العدل والإحسان بالمغرب الأقصى:**

بالنسبة للمغرب الأقصى فإن وضعه يمتاز بالخصوصية سنعمد في تحليلها في الفقرات الآتية – بحيث من خلال إطلاعنا على مجموعة من المراجع فيما يخص تطور هذه الحركة لم نجد معالم واضحة تجاه القضايا التي أثرناها سابقا بتونس والجزائر – ينطلق الشيخ عبد السلام ياسين من معتقد راسخ مرتكزاته الأساسية "المنهاج" الذي يعتبر تخطي للمنهج النبوي بغية إقامة الخلافة الإسلامية كمشروع سياسي موضوعه الدعوة.[4] بحيث يعتمد هذا المنهاج على أربع لحظات هي: التربية، التنظيم، الزحف (التوسع)، ثم القومة« فهذه اللحظات الأربع ينظر إليها د.ع ياسين على أنها أشبه بدوائر متداخلة متسلسلة فالتربية تهيئ الأرضية الملائمة لتنظيم (تكوين جماعة منظمة) والتنظيم يهيئ للزحف، والزحف يعني التوسع والانتشار والاستقطاب ... استعدادا للانتقال إلى يوم القومة ... »[5] * لقد سلك عبد السلام ياسين في مناهجه مسلكا صوفيا كمشروعية للعمل« ... ثم ان

[1] قيرة (إسماعيل)، غيلون (برهان) مستقبل الديمقراطية في الجزائر ، ص165.

[2] الهرماسي (عبدالطيف)، الحركات الاسلامية والديمقراطية، ص 306.

[3] المرجع نفسه، ص307.

[4] أعراب (إبراهيم)، الاسلام السياسي والحداثة، ص81.

[5] المرجع نفسه، ص82

* القومة التي يوردها عبد السلام ياسين في خطابه هي المجاهدة من أجل الحق ومنابذة الحكم الجائز بالجهاد.

المنهج الصوفي هو المنهج الوحيد الكفيل بإنقاذ المسلمين من التجادل والانحراف، فالشيخ ياسين يؤكد أكثر من مرة على أنه وجد الحق مع الصوفية ... » [1] من هذا المنطلق نستطيع القول أن جماعة العدل والإحسان بزعامة عبد السلام ياسين قد أسست بجميع المعاملات داخل الدولة الإسلامية – التي هي مشروع بعث عندهم – من خلال التمسك بالنموذج السني الصوفي الذي لا يخرج منطقه عن منطق الشريعة الإسلامية في كل القضايا الاجتماعية، الثقافية –على حسب ما أعتقد – والسياسية بالضرورة فيما يخص مسألة (الاختلاط، تعدد الزوجات، قانون الأحوال الشخصية ....).

*** مسألة الديمقراطية في خطابات التيارات الإسلامية المغاربية :**

اهتمت حركات الإسلام السياسي بدول المغرب الكبير بمواضيع حساسة وأكثر حضورا في واقعها ومنها الديمقراطية وهي مقاربة لها لأهمية بمكان ، إن عملية الاستقراء السريع لمدى حضور وانعكاس الديمقراطية كنظرية أو منهج في أعمال الإسلاميين الفكرية، يكشف في عمقه عن بحث في تأصيل نظرية إسلامية اتجاه واحدة من أكبر إشكالات عصرنا فما هو موقف الحركات الإسلامية المغاربية من هذه القضية؟

*** أولا تونس :** منذ البداية نلاحظ أن مسألة الديمقراطية* شكلت محور نقاش كبير، وأثرت الجانب الفكري للحركة أنها مثلت الانطلاقة في البحث عن "الدولة التونسية" كمحور للخصوصية ومشروع للهوية بكل متطلباتها ومجال استجابة للمعاصرة « وقد حاولوا أن يساهموا في الوصول إلى موقف إسلامي متكامل يتقاطع مع الفكر الليبرالي مع الاحتفاظ بتمايز الفكر الإسلامي وتاريخه المختلف » [2]

لقد تميز موقف التيار الإسلامي بتونس حيال الديمقراطية بالتغير فمع سنوات السبعينيات كانت هذه المسألة تعتبر بمثابة تقليد أعمى وإدخال لصفات الهزيمة على أصالة الفكر الإسلامية في حين برزت بمعنى الحاكمية في الثمانينيات [1*] لقد حاولت الكتابات الإسلامية

---

[1] همام (محمد) وآخرون الاستبداد في نظم الحكم العربية، ص 495.

[*] أنظر الملحق رقم 05.

[2] علي (حيدر إبراهيم)، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص245.

[*] سنعمد على تحليل مسألة الحاكمية في المبحث الثاني فن إطار مقاربات الفكر الإسلامي المغاربي.

التونسية الاتجاه نحو رؤية توصفية بين الإلهي والإنساني من خلال مقولة: الحاكمية لله، من جهة أخرى حاول بعض الباحثين التركيز على خطابات بعض زعامات الإسلام السياسي بالمنطقة ومنهم راشد الغنوشي الذي حاول إعطاء رؤية واضحة حول الفكر الديمقراطي ضمن مقاربة إسلامية عصرية، فتدعي إلى قبول الديمقراطية البرلمانية، فهل يعني هذا المفهوم السبيل إلى الوصول للسلطة وبعدها يتم التنكر لها؟ أم أنها خيار استراتيجي لا تراجع عنه؟ ممثل هذه التساؤلات ذهب د.إبراهيم أعراب للقول« ...إن الغنوشي لا يجيبنا صراحة عن هذا التساؤل لكننا نستشف من نصوصه ما يفيد ميله إلى الديمقراطية وفهمها له ليس فقط كأداة سياسية ولكن أيضا كثقافة وسلوك. وهذا ما جعله ينتقد اعتماد العنف كخيار من طرف بعض تيارات الإسلام السياسي » [2] إن محاولة الغنوشي هذه تحيلنا إلى القيمة الأخلاقية في مشروع بناء الدولة الوطنية كبديل وأساس مرجعي[3] الذي من اهم مؤلفاته في هذا الشأن "كتاب الحريات العامة في الدولة الإسلامية" كجهد فكري يعمل على تبيئة وتوطين الديمقراطية كسلوك في فكر الحركات الاسلامية[4] من مثل هذه الأطروحات نجد أن الحركة الإسلامية حاولت التكيف مع تحديات تجربة التحديث أو هي كما عبر عنها نتاج هذا التطور، وخطابها حوار نقيض أو سجالي مع خطاب النخبة التي قادت الحركة الوطنية ثم حكمت بعد ذلك في[5] المقابل ماهي خصائص خطاب جبهة الإنقاذ فيما يلخص مسألة الديمقراطية؟

* **ثانيا: الجزائر:**

منذ البداية أعلنت جبهة الفيس رفضها للديمقراطية كلفظ لأنه يحمل دلالات الكفر، مركزة على الشورى كقيمة ضمن ضوابط الشريعة . في حين تقبلت التعددية[6*] وهو ما أشرنا إليه سابقا – أهداف ومهام الحركة –، فمن الملاحظ أن الجانب الفكري للحركة لم يثري قضية

---

[1] الهرماسي (عبدالطيف)، الحركات الإسلامية والديمقراطية، ص 308.

[2] أعراب (إبراهيم)، الإسلام السياسي والحداثة، ص103.

[3] شكري (غالي) وآخرون، الإسلام السياسي ، ص96

[4] علي (حيدر إبراهيم)، التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية ، ص 248.

[5] علي (حيدر إبراهيم)، المرجع نفسه ، ص244

[*] أنظر الملحق رقم 5

[6] الهرماسي(عبد اللطيف)، المرجع نفسه ، ص308

الديمقراطية مقارنة بتونس، لكن هل يعني هذا عدم تجاوب مع الخيار الديمقراطي كمسلك لبناء الدولة (كموقف عملية)؟

*** ثالثا: المغرب الأقصى:**

في نفس الإطار نتساءل عن موقف حركة الإحسان والعدل المغربية من الفكر الديمقراطي؟ فهل تبنته كخيار للاندماج والمشاركة؟ أم اعتبره مجال للمقاطعة؟

قدم الشيخ عبد السلام ياسين الإجابة عن هذا السؤال وأسئلة أخرى في كتاب له "الشورى والديمقراطية" صدر سنة 1996م [1] ومن خلال مقتطفات من هذا الكتاب قدمها د.أعراب في كتابه الإسلام السياسي والحداثة نستنتج أن عبد السلام ياسين حاول التفريق بين الشورى كسياق إسلامي والديمقراطية كمساق بيئتة الأساسية أوروبا، ومن ذلك أصدر حكما بضرورة الالتزام بالقيم الإسلامية (الشورى) من أجل السير الصحيح على المنهاج النبوي والابتعاد عن الفكر الغربي (الديمقراطية)، خلاصة القول أنه أقر الرفض القاطع للديمقراطية لفظا وفكرا فيما عدا بعض الآليات الإجرائية (كالرقابة والعدل الاجتماعي، فصل السلط ...) لضمان تقييد سلطة الحاكم« ...نستنتج أن الشيخ عبد السلام ياسين له منظور شمولي للإسلام كدين ودولة ويرفض أي عزل لأحدهما عن الآخر ...[2] » وهي بمثابة محاولة للاستفادة من قيم الديمقراطية الايجابية لا السلبية.

***محاولة تقديم تحليل مقارن للحركات الإسلامية المغاربية :**

حاولنا فيما سبق إعطاء بعض مواقف التيارات الإسلامية المغاربية من قضايا أساسية، فاختلاف النسبي في مدى وفعالية الحركة الإسلامية في كل بلد أمر أكيد، فما آليات التمايز في سير الحركة الإسلامية المغاربية؟ وما أسباب هذا التمايز؟ للإجابة على هذا التساؤل وتساؤلات أخرى سنعتمد على محورين أساسيين:

[1] أعراب (إبراهيم)، الاسلام السياسي والحداثة، ص139.

[2] المرجع نفسه، ص 142.

أ- **الجانب الفكري:** نقصد بذلك طبيعة الخطاب الذي تبنته كل حركة، فبالنسبة للحركة الإسلامية بتونس نلمس تطور ملحوظ في مسارها من الفكر السلفي ذي التوجه المحافظ والمتطرف إلى الانفتاح على أطروحات الحداثة[1] ومن ذلك (مسألة الديمقراطية، عمل المرأة ...)، في المقابل نجد أسلوب المحافظة قد سيطر على فكر جبهة الإنقاذ (FIS) " ... ما يمكن قوله دون الانزلاق في محاكمة النيات، هو ان خطاب الاتجاه /النهضة تحول من المعاداة الصريحة للديمقراطية إلى تأكيد مقاومة الاستبداد والقبول بمنطق التعددية. أما جبهة الإنقاذ فهي مقسمة بين شق عاجز عن الحسم (مدني)، وشق متشبث بمفهومي الحاكمية والشورى المشروطة "[2] في حين حملت الحركة الإسلامية المغربية (جماعة العدل والإحسان) عدة ملبسات فكرية جعلت بعض الباحثين يذهب للقول« ... فلقد اكتشفت أن التيار الإسلامي في المغرب في عمومه يجمع تحت عباءته الكثير من عناصر العزلة والمقاطعة في الخطاب والتشدد والقسوة والإسراف في فرض القيود، وهو تشدد له ارتباط وثيق بالخلفيات النظرية والفكرية والأساليب التنظيمية التي تشتغل بها الحركة الإسلامية المغربية »[3] ما يجعلنا نفهم من خلال خطابات هذه الحركة أنها تنزح إلى التطرف والتشبث بالفكر السلفي التقليدي، على أننا يجب أن نشير بالنسبة للمغرب أن حركة الإسلام السياسي عرفت تطورا مختلفا مقارنة بتونس والجزائر على كل الأصعدة، بحيث نلاحظ ومنذ البداية ضعف هذه الحركة وهذا بالطبع يرجع لوزن المؤسسة الملكية التي تحتكر كل السلطات بما في ذلك الدينية[4]

فما هي دلالات هذه الفوارق على المستوى العلمي لكل حركة؟

ب- **الجانب التطبيقي:** نقصد بذلك الحضور الفعلي لهذه الحركات في ميدان العمل السياسي يمكن القول أن المغرب في ظل ارتباط جماعة العدل والإحسان بمؤسسها الذي تعرض للعديد من المرات إلى الإقامة الجبرية، أن نشاط هذه الحركة كان شبه محظور وبالتالي فنسبة حضوره ضئيلة على مستوى المشاركة في الساحة السياسية، أما حركة

[1] الهرماسي(عبد اللطيف) وآخرون، الحركات الاسلامية والديمقراطية ، ص308

[2] الهرماسي(عبد اللطيف)، المرجع نفسه ، ص301

[3] همام (محمد) وآخرون ، الاستبداد في نظم الحكم العربية، ص 491.

[4] علي (حيدر إبراهيم)، التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية، ص85.

الاتجاه/النهضة بتونس وجبهة الإنقاذ فقد كان نشاطها أكثر حضورا بحيث ممكن تفيد هذه المسألة على النحو التالي:

***بالنسبة للمغرب الأقصى:** مع دخول مرحلة الاستقلال وما بعدها وتطور العمل السياسي والثقافي في المغرب برزت جماعات إسلامية وجمعيات ثقافية ودينية، بحيث أعتبر بعض الباحثين سيطرت الخط التقليدي في سير الحركة الوطنية من المعطيات والدلائل التي تنعكس سلبا على التاريخ المغربي مستقبلا "ظلت الحركة الوطنية في رؤاها للمشروع الوطني حبيسة التقاليد المؤسساتية لنظام الحكم السلطاني، لا تتصور مستقبلها ومستقبل المغرب إلا في ظل الأسلوب الثيوقراطي للحكم من دون التجرؤ على إصلاحه في اتجاه تجديدي فعال ... "[1]

إن هيمنة السلطة التقليدية بالاعتماد على الركائز الروحية، السياسية لدعم شرعيتها ولد صراع بين هذه الحركات والمؤسسة الملكية "... وفي الصراع بين المؤسسة الملكية ومكونات الحركة الوطنية من أجل كسب ولاء السكان عملت الأولى على دعم مكانتها كزعامة روحية وسياسية باستخدام منظومة الشرعية التقليدية: فالملك ينحدر من سلالة العلويين الأشراف، وهو أمير المؤمنين الحامل الشرعية الدينية والحاكم الذي اختاره أهل والعقد رئيسا عن طريق البيعة"[2] من هذا المنطلق استطاع الملك التحكم في الحقل الديني وكسب الشرعية والاعتماد على آلية اضعاف العلماء التقليديين واقصائهم من المجال السياسي[3]، كما عمد الملك على تدجين واحتواء الطرق الصوفية كجزء من السلطة السياسية لضمان الإسلام الشعبي[4]. ما يجعلنا نفهم أن المغرب الأقصى له خصوصية في المجال السياسي انعكست على سير وتطور حركة الإسلام السياسي فيه.

***أما تونس** فقد حاول النظام السياسي الذي يمثله الحزب الدستوري احتكار المجال السياسي في اطار سياسة العلمنة والتحديث "... فلم يعتمد الدين إلا كمقوم ثانوي في اسباغ

[1]– عبيد (أحمد) ، التماثل والاختلاف في حركات التحرر المغاربية، ط1، ابن النديم الجزائر، ص 260.

[2]– الهرماسي (عبد اللطيف) وآخرون ، الحركات الاسلامية والديمقراطية، ص310.

[3]– علي (حيدر ابراهيم) ، التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية، ص85.

[4]– المرجع نفسه، ص85.

الشرعية مقارنة بالشرعية التاريخية للزعيم الوطني والشرعية التنموية. المشروع المجتمعي البورقيبي، كان ومازال إلى حد كبير مشروعا لزرع عناصر ومظاهر الحداثة في البنية الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية وفي العقليات والقيم"[1] بحيث احتذم الصدام بعد الاستقلال بين النخبة الحاملة لمشروع الدولة الإسلامية (الغنوشي، الجورشي ...) والحزب البورقيبي في التوجه العلماني.

***في الجزائر:** لقد تميزت الحياة السياسية غداة الاستقلال بعدة توترات هيمنت على مشروع بناء الدولة الوطنية، بحيث تضمن بيان أول نوفمبر وصفا عاما لخصائص الدولة الجزائرية[2]، الذي نلمس من خلاله عمق ووزن الشرعية الثورية ورمزيتها، على أن الإسلام قد احتل مكانة أساسية في أيدلوجية جبهة التحرير، لكن الاتجاه الغالب على أيدلوجية الثورة هو الانتقائية[3] "موقف السلطة من الدين هو موقف يغاير تماما الموقف البورقيبي في تونس حاول حكام الاستقلال تبرير التنمية بالدين من خلال المسجد والمجلس الأعلى ومفتش الشؤون الدينية ومجلة الأصالة..."[4] . بهذا المعنى حاولت السلطة تضمن الدين بحسب فهمها ومصالحها وتوظيفه في مشروعية خطابها

من خلال هده المعطيات يمكننا أن نستنتج مايلي:

-الاختلاف في تطور مسار الحركة الإسلامية المغاربية انطلاقا من التوجه الفكري لكل واحدة وطبيعة المرجعية التي تبنتها وكذا تعاملها مع السلطة إما على سبيل المشاركة أو المواجهة.

- في المقابل يرتبط تطور هذه الحركات على حسب البيئة التي وجدت فيها بحيث يمكن تمييز ثلاث أنماط من تواجد الحركات الإسلامية بالمغرب الكبير:

---

[1]- الهرماسي (عبد اللطيف) ، الحركات الاسلامية والديمقراطية ، ص311-312.

[2]- قيرة(اسماعيل)، غليون " برهان" مستقبل الديمقراطية في الجزائر ، ص86.

[3]- علي (حيدر ابراهيم)، التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية، ص73.

[4]- شكري (غالي)، الاسلام السياسي (العرب بين الدين والسياسة)،ص98.

– الحركة الإسلامية بتونس أكثر انفتاحا وتجاوبا مع تجربة العلمنة وأكثر إثراء للجانب الفكري من حيث المناقشات لمسألة الأحوال الشخصية ، الديمقراطية ... الخ

– أما بالجزائر فالحركة الإسلامية أكثر حضورا وتعاطيا الواقع على الرغم من تحفظها تجاه بعض القضايا كالديمقراطية ...الخ

– في المغرب في ظل هيمنة المؤسسة الملكية نجد ان الحركة الإسلامية اتجهت صوب المقاطعة وتبنت الفكر السلفي التقليدي كمرجعية مما جعل نشاطها محدود.

المبحث الثاني: السلطة: الصراع الإسلامي والعلماني في دول المغرب الكبير.

لقد حاولت الدولة في الفكر المغاربي المعاصر"الجزائر– تونس – المغرب" كمشروع فكري مبني على أسس مختلفة وكمجال يكرس ممارسة لنمط معين من السلطة ، ان تحدد شرعيتها من اجل تشكيل امة غير قابلة للانقسام " الإسلام دينها ، اللغة العربية لسانها " بحيث سنحاول فهم الظاهرة السياسية في دول المغرب العربي ، أولا باعتبارها خلفية تاريخية تجمع مجموعة خبرات سابقة "قديمة ، تراث دول الفترة الوسيطة ، الفترة الحديثة " ، ان عملية الارتداد هذه صوب البيئة التاريخية التي مر بها التكوين السياسي المغاربي تعطينا صورة جلية حول الأنظمة السياسية كإيديولوجية وبنية فكرية ، كما تحدد لنا طبيعة أنماط المشاركة السياسية بحيث يعتبر مشروع بناء الدولة في بلاد المغرب العربي من الأمثلة التاريخية البارزة والتجارب السياسية الهامة في مجال تحليل روابط السلطة في المجتمعات لما لها من خصوصية " ولكنها ليست خصوصية انغلاقيه ، فالهوية المغربية هي هوية عربية إسلامية داخل المشروع التاريخي "للأمة المغربية".."[1]، من هذا المنطلق سنعتمد على تحليل الظاهرة السياسية في إطارها التاريخي بتقسيمها لعدة مراحل:

***مرحلة ما قبل الاستعمار:**

[1]– منسي احمد وآخرون ، التحول الديمقراطي في دول المغرب العربي ، ص 15.

يتعرض الباحثون لتحليل نظام الدولة في المغرب العربي في خلفية تاريخية انطلاقا من "القبيلة" كوحدة سياسية أساسية لعبت دورا كبيرا في تحديد نمط نظام الحكم «.... من الحقائق التي لا ينبغي ألا تغيب عنا هي استمرار دور القبيلة كوحدة فاعلة ، سواء في المرحلة التي شهدت ما أطلق عليه "الدورة الخلدونية " أو ما بعدها "[1]. في المقابل يركز عبد الباقي الهرماسي منذ البداية على دور التركيبة القبلية وتفسيرها من خلال النظرية الخلدونية بمنطق الازدواجية لمفهوم العصبية " ان هذا الاستعمال المزدوج لكلمة العصبية في مؤلف ابن خلدون يدل على وعيه التام بالانعكاسات السياسية للهياكل الانقسامية فالالتحام يساعد على بناء الدولة في حين تؤدي الانقسامية الى عرقلة هذا البناء أو إلى زوال الدولة القائمة "[2]، إضافة الى الزعامة السياسية للقبيلة المعتمدة على السند الريفي لتمكين حدوث الاستقرار * . إن مثل هذه البحوث حول تكون الدولة في المجال المغاربي تعطينا لمحة أولية عن النظام السياسي المتجسد رأسا في القبيلة ، التي سيطر عليها عنصر الصراع واللااستقرار في ظل الأحلاف والدسائس لتحقيق المصلحة الشخصية ، والتي لاحظنا أنها طوال العصر الوسيط حاولت أن تصقل تجربتها السياسية وتشكل وحدة متراصة تعكس صورة الوحدة العقائدية ، وهي تجربة تعثرت في ظل الحركات المذهبية التي ظهرت. لكنها لم تلغ الإسلام كصفة ملازمة " .... تختلف الواحدة عن الأخرى اما بالانتماء المذهبي او القبلي او العرقي . فنقول الدولة العربية، الدولة الفاطمية، دولة الخوارج .... لنرتفع الى مستوى التجريد فنتكلم عن الدولة اطلاقا اي عن الشكل العام لتنظيم السلطة العليا .... تنتقي الصفات العرضية ، المذهبية والقبلية والجنسية ، باستثناء صفة واحدة هي الصفة الإسلامية"[3]. لقد تمكنت الروابط القبلية المحافظة على نفسها في اطار الحكم العثماني . إن هذه المحاولة نحو الارتداد صوب البيئة التاريخية انطلاقا من

---

[1]– منسي احمد وآخرون ، التحول الديمقراطي في دول المغرب العربي ، ص 23

[2]– الهرماسي (محمد عبد الباقي) ، المجتمع والدولة في المغرب العربي ، ط2 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 1992 ، ص 16.

* تعد الدراسة التي قام بها محمد عابد الجابري في مجال دراسة الدولة الخلدونية من الدراسات الرائدة في هذا المجال بحيث تكلم عن ازدواجية دور الوازع الديني ، ودور العصبية ، الجابري (محمد عابد) ، العصبية والدولة ، ط 6 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1994 ، ص 163–166 .

[3]– العروي (عبد الله) ، مفهوم الدولة ، ص 89

مفهوم القبيلة ، هدفه استجلاء التجربة السياسية المغاربية بمفاهيمها المحلية الدالة على نوعية العلاقات وخصوصية السلطة ، من ذلك مفهوم المخزن (فالمفهوم المغاربي " المخزن" قصد به أبراز دور الدولة في تحصيل "الجباية" ، وتعني كلمة مخزن الحيز المكاني لحفظ الضرائب العينية ، ثم اتسع المفهوم ليعني الخزينة ، ومن هنا كان المكان الذي يقطن به الأهالي الواقعون تحت سيطرة السلطة المركزية يسمى بلاد "المخزن" ....)[1*]. لقد رافقت عملية التكوين السياسي والحضاري لدول المغرب العربي عدة بواعث أدت لصياغة هوية مميزة لدول المغرب العربي ما بين معطيات سياسية ، اجتماعية ، أولا (القبيلة) كما وضحنا ذلك آنفا وحيزة العهد الاستعماري – إن صح القول – ثانيا ، بحيث نجد هذا المعطى سلاح ذو حدين ، فنحن لسنا بحاجة إلى تعديد مساوئ الاستعمار الفرنسي الذي نهب خيرات أوطاننا (الجزائر ، المغرب ، تونس) ، وحاول إن يحل كل الروابط الاجتماعية التي تحكم هذا المجتمع بأساليب مراوغة ومختلفة اعاقت سبل التقدم الحضاري بأبعاده المتباينة ، بل هدفت مشاريعه إلى خلق نوع من الازدواجية الثقافية والحضارية.

أن ما يهمنا في هذا الصدد هو تقديم التجربة السياسية التي مثلتها قيادات الحركة الوطنية في دول المغرب العربي ، والحاصلة من خلال التعامل مع الاستعمار اما على سبيل : المواجهة المباشرة (الثورة) ، أو على سبيل الحوار والتفاوض ، او محاولة الإدماج (التمثيل النيابي في البرلمان الفرنسي) ، إن هذه العناصر بقدر ما تمثل مظاهر لمقاومة العدو المستعمر ، تشكل عوامل لإثراء الإطار الفكري للحركة الوطنية وتدعيم لرصيدها السياسي في نضالها من اجل بناء الدولة الوطنية .

*** بناء الدولة الوطنية المغاربية :**

[1]– منسي (احمد) ، التحول الديمقراطي ، ص 26.

[*] يعرف العروي المخزن بقوله "هذا المخزن يتولى القيادة القبلية وسياستها القمعية، كما يتولى الزوايا وسياسيتها التأليفية، كما يستند شرعيته الأساسية، من وظيفة الإمامة يتجسد المخزن في فرد هو المولى / السلطان/ الشريف / الإمام " من ديوان السياسة، ط2، الدار البيضاء، المغرب 2010، ص110.

لقد كافحت الشعوب المغاربية طويلا لنيل استقلالها الوطني من اجل تأسيس كيان خاص يعبر عن هويتها الإسلامية ويؤكد على عراقة أصولها الممتدة في التاريخ منذ القدم " كان التحرر من نير الاستعمار يعني الشروع في مرحلة بناء الدولة المستقلة وهي مهمة لم تكن يسيرة بالنظر إلى حالة الانقطاع التي حدثت في تراث التطور الطبيعي للدولة قبل العهد الاستعماري ، والتشوهات التي افرزتها هذه الحقبة التاريخية في صيرورة كيان الدولة "[1].

إن مثل هذه العملية الحساسة سواء بالنسبة للشعوب المغاربية المتلهفة لإيجاد التكوين السياسي الذي يناسب تطلعاتها ، أو لأعضاء الحركة الوطنية (على اعتبار ان نمط تسييرهم للشعوب يبين مصداقية منطلقاتهم الثورية وكفاءتهم في هذا المجال) ، لن تجد صدى بمعزل عن الوضع القائم استنادا على التجارب السابقة ، فما خصائص تصور الدولة في الفكر المغاربي المعاصر؟

أ- **الدولة في الفكر المغاربي المعاصر:**

هناك عدة عوامل أدت الى التحكم في بلورة مفهوم الدولة في الفكر المغاربي المعاصر والتي تأتي في مقدمتها العوامل التاريخية، بحيث حددت المصار في تشكيل الفكر المغاربي الإسلامي الذي حمل في مضمونه عدة تساؤلات من جملتها ماذا نقصد بالدولة؟ ما طبيعة هذه الدولة ؟. وما شكلها ؟ ما الأسس التي يجب أن تتبني عليها؟ ...؟ .إن الباحث في هذا لمجال يجد نفسه أمام زخم كبير من الاطروحات الفكرية والنظريات والمحاولات النقدية فيما يخص مناقشة الدولة في المجال الإسلامي من حيث أنها: -ترتبط بالمخيال التاريخي الذي حمله المسلمون في تصورهم للدولة الإسلامية انطلاقا من دولة الرسول -صلى الله عليه وسلم- والخلافة الراشدة (مفهوم الرمزية) -ما توصل إليه الفكر الغربي فيما يخص مسألة الدولة. إن ازدواجية المرجعية الثقافية أدت لبروز تناقضات حادة على ساحة العمل السياسي بين أنصار

[1]- منسي (احمد) ، التحول الديمقراطي ، ص 291.

الأصالة والمعاصرة "...ففي حين يصر الفريق على إحياء النموذج السياسي للنظام الإسلامي واعتباره النموذج الأوحد، يرى الفريق الثاني في نبذ الماضي وتبني أشكال التنظيم الغربية البديل الأمثل لحل مشكلات الإنسان المعاصر"[1]، يحاول فريق ثالث التركيب والتوفيق بين المسارين وهي محاولة في عمقها لإعادة إنتاج نسق سياسي إسلامي يعالج إشكالية محورية "بناء الدولة الإسلامية" "وكلمة الدولة الإسلامية نفسها كلمة مبتدعة حديثة تعبر ظعن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر الحديث السائد، ذلك إن هذا الفكر هو الذي يعطي الدولة هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة التي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع، لأنه يطابق فيها بين هويته وقيمه وروحه ونظامه وغاياته ... ولم يكن هذا هو الحال في الماضي فلم تكن للدولة في الإسلام الأول قيمة إيجابية ولم يكن في الإسلام التاريخي نفسه القيمة التي نميل إعطائها لها اليوم، والتي جاءت بالضبط من السعي إلى التقليل من أهمية الدين "[2] هذا القول يحيلنا لتقدير خصوصية التجربة الإسلامية والتي من أهم مميزاتها "... أن المجال السياسي تشكل مستقلا عن المجال الديني بسبب غياب تشريع قرآني له وكان ثمرة اجتهاد بشري يتراتب في سلم الديني بسبب غياب تشريع قرآني له وكان ثمرة اجتهاد بشري يتراتب في سلم القيمة تنازليا من النبي صلى الله عليه وسلم إلى الخلفاء الراشدين... "[3] ومن جملة ما نلاحظه أعمال الإسلاميين فيما يخص التأسيس للدولة الإسلامية كغاية للتنظيم البشري – كما أشرنا لها في المبحث الأول – والتي كانت في مجملها تصب في هذا النطاق "...البنية السلطوية للأمة التي توجه الفعل السياسي وتحدده وفق منظومة المبادئ السياسية الإسلامية"[4] ومن الأعمال الفكرية الرائدة في مجال الدراسة النقدية

[1] صافي (لؤي) الحركات الإسلامية والديمقراطية (الدولة الاسلامية بين الاطلاق المبدئي والتقييد النموذجي) ص 112.

[2] غليون (برهان) ، نقد السياسة (الدين والدولة)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991، ص 58.

[3] بلقزيز (عبد الاله) الحركات الاسلامية والديمقراطية (مفارقات الجدل في إشكالية الدين والسياسة)، ص 149.

[4] صافي (لؤي) المرجع السابق ص 120

لمشروع الدولة النطاق المغاربي ماذهب إليه العروي في كتابه مفهوم الدولة الذي عكف من خلاله على دراسة الدولة كمفهوم ونظام تطور من خلال تجارب تاريخية متعددة " من يظن أن حقيقة الدين أو حقيقة الفلسفة تسمو على حقيقة الدولة خاطئ لأنه يرى الأمور بمنظار الاعقال وهو منظور تجزيئي تسطيحي. ولو كان تعمق في الأمور ورآها بمنظار العقل الشمولي لأدرك أن مفهوم الدين هو مفهوم الفلسفة مصورا ممثلا، وأن مفهوم الفلسفة هو مضمون الدولة، ملخصا مجردا وأخيرا أن مضمون التاريخ مجسد في الدولة ..."[1] .كما عقد فصلا حول ما سماه الدولة التقليدية في الوطن العربي وهي في قوامها تقوم على ثلاث عناصر العربي، الإسلامي ،الأسيوي[2] لتحليل الدولة الإسلامية "إن العبارة – الإسلام دين ودولة – وصف للواقع القائم منذ قرون أي لحكم سلطان مطلق يحافظ لأسباب سياسية محضة على قواعد الشرع، ...نلاحظ بالفعل من جهة أن الدولة لم تحول الإسلام لتجعل منه دين ودولة، ... ومن جهة ثانية أن الإسلام لم يحول الدولة إلى مؤسسة دينية لأن الدولة في الظروف العادية تعني دائما الملك الطبيعي..."[3] من هنا نجد تركيز العروي في طرحه على العملية النقدية الشمولية التي تقتضي مراجعة الخطاب الإسلامي كمرجعية تاريخية وكرؤية استشرافية تحمل مشروع بناء الدولة الوطنية. على صعيد آخر من بين الأسئلة التي تصدى لها الفكر المعاصر حول شكل الدولة ؟ ديني أم مدني؟ وهي في الحقيقة تساؤلات مرتبطة بإشكالية مصدر السلطة في الدولة الإسلامية وهي من القضايا الشائكة التي لم يتم الفصل فيها إلى حد ألان والتي برزت في ثوب **الحاكمية** "... يمكن اعتبار أبو الأعلى المودودي الأب التاريخي لفكرة الحاكمية، وسيد قطب الأب الفكري لأنه بلور في كتابه معالم في الطريق نظرية لحكم الله أو الإسلام مقابل

[1] العروي عبد الله، مفهوم الدولة، ص 21.

[2] المرجع نفسه، ص92.

[3] ا لمرجع نفسه، ص122.

حكم الجاهلية ..."[1] فهذه المعضلة التي شغلت الفكر الإسلامي كتب العديد حولها ومن هؤلاء الرؤية النقدية التي قدمها محمد عمارة بحيث في هذا الصدد "فسلطة الحاكمية الالاهية في علم الأصول ليست هي السلطة التشريعية في السياسة ونظم الحكم وقوانين المجتمع كما فهم الذين خلطوا الأصول بالفروع ...فالحكم والسياسة في الالسلام الاهية من عند الله، فهي حكمه وهو الحاكم فيها ، والحاكمية فيها له سبحانه ، وذلك استنادا الى آية القرآن الكريم التي تقول"**وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون**" (الأنعام 38)"[2] ان مقولة الحاكمية جاءت من اشتقاق غير سليم إن الحكم إلا لله أو لا حكم إلا لله وهي مقولة الخوارج معلنين رفضهم للتحكيم[3] غير بعيد عن صيغة الحاكمية نجد صيغة أخرى تمثلت في فكرة **ولاية الفقيه** "هناك تنويعة أخرى تمثلت في فكرة الحاكمية استندت إلى تراث شيعي وبلورها الخميني في كتابه الحكومة الإسلامية وهو يتكون من مجموعة محاضرات ألقيت على طلابه في النجف العام 1970 نقصد بذلك فكرة ولاية الفقيه التي تتعدى الشؤون الدينية إلى السلطة السياسية والحكومة في هذه الحالة ثيوقراطية تماما لأنها تمثل دولة السماء والأرض ..."[4] فمنذ البداية نلاحظ أن نظرية ولاية الفقيه هي إسقاط لموضوعات النظرية الشيعية في الإمامة خاصة مسألة الوصي والعصمة[5] "...وفي نظرية ولاية الفقيه يتكرر التقسيم فقد اختص الله –بحسب نظرتهم– بالتشريع الثابت للجوانب الثابتة من حياة الإنسان ولكن لمن أعطى حق الولاية والقيادة؟ يقول بعض شارحي النظرية إن المسلمين متفقون حول أن الولاية على المجتمع الإسلامي قد أعطيت للمعصوم ولكن اختلفوا في عدد المعصومين ، ومن

[1] علي (حيدر إبراهيم)التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية ص132.

[2] عمارة (محمد)، الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ، ص39–40.

[3] بلقزيز (عبد الاله)، الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر ص 240.

[4] علي (حيدر ابراهيم)، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية ص 135.

[5] بلقزيز (عبد الاله)، المرجع نفسه ص 247.

سلمت له الولاية في حالة غيبة المعصوم ..."[1] ان مسالة الخوض في تحليل طبيعة السلطة في الدولة الإسلامية ليس بهده البساطة فهو في جوهره تحليل للنظرية السياسية الإسلامية على اختلاف كل الطروحات والدي له كذلك ارتباط بمنطق الدين الإسلامي وصلاحيته لكل زمان ومكان "...لأن منطق صلاحية الدين الإسلامي لكل زمان ومكان يقتضي ترك النظم المتجددة قطعا بحكم التطور للعقل الإنساني الرشيد ، يسوغها وفق مصلحة المجموع... فهو قد دعا إلى الشورى والعدل ومنع الضرر والضرار، وعلى المسلمين أن يصوغوا لمجتماعاتهم نظم الحكم التي تقربهم من تحقيق هذه المثل العليا ..."[2]. إن الحديث عن قيم العدالة والشورى يحيلنا لتسليط الضوء على إحدى أهم القضايا التي حاول الفكر الإسلامي المعاصر عامة والمغاربي خاصة معالجتها وهي **مسألة الديمقراطية.** فما علاقة الإسلام بالديمقراطية؟ هل يتعارض معها أم يتبناها؟ هل يمكن التأسيس لديمقراطية إسلامية ؟ يحاول الفكر الإسلامي المعاصر استيعاب مجموعة من التجارب التاريخية المختلفة(سواء على النمط الإسلامي أو الغربي) من أجل تأسيس لنظرية إسلامية أصيلة فالديمقراطية اصطلاحا وجوهرا منتوج غربي لا خلاف فيه، الأمر الذي جعل المقاربة الإسلامية للمسألة تحمل في مضمونها عدة متغيرات ترتبط ارتباطا وثيقا بالبنية الفكرية للتيار الذي يتبنى أو يناقش قضية الديمقراطية ومن ذلك أعمال الإسلاميين الذين حاولوا إعطاء وإبراز نظرية الشورى كمقابل لديمقراطية الغرب[3] –كما وضحنا ذلك في المبحث الأول– وهي محاولة استيعاب هذه التجربة في إطار إسلامي ذلك أننا نلاحظ حتى التيار الإسلامي المتطرف يعلن بصفة خفية التعاطي النسبي على بعض جوانب الفكر الديمقراطي مع رفضه التام للمصطلح ما جعل البعض يذهب لدمج المصطلحين في

[1] علي (حيدر ابراهيم)، المرجع نفسه ص 135.

[2] عمارة (محمد) المرجع السابق، ص54.

[3] الميلاد (زكي)، الفكر الاسلامي، ص47.

مفهوم "**الشوراقراطية**" من أجل حل تناقضات اللغة[1] في حين يعتقد البعض ان عملية المقارنة بين النظامين (الديمقراطية–الشورى) عملية تعسفية " ... قد نجتهد في إعادة النظر في مفهوم الديمقراطية في ضوء معطيات تتعلق بتاريخنا السياسي الخاص، ونحاول إبراز معطى الشورى كتجربة متميزة في هذا التاريخ، فنتخلى عن المماثلة ونحاول التأصيل ... أما إن نحول مفهوم أهل الحل والعقد الى مفهوم يقابل المجالس النيابية أو المجالس المنتخبة فإننا في هذه الحالة ... نتساهل في التعبير ونخلط أوراق الأفكار والأزمنة، فنعجز في النهاية عن الإدراك والتمييز السياسيين، ونتيه في درب التلفيف الذي لا يسعف بالرؤية الواضحة ولا يمكن من الإبداع "[2] وهو ما عبر عنه فهمي هويدي في نفس السياق بقوله "يظلم الإسلام مرتين، مرة عندما يقارن بالديمقراطية ومرة عندما يقال انه ضد الديمقراطية، إذ المقارنة بين الاثنين خاطئة، وإدعاء التنافي خطيئة، الأمر الذي يحتاج إلى تحرير أولا والاستجلاء ثانيا "[3] فعملية التحرير والاستجلاء التي حملها الفكر الإسلامي المعاصر في مساره لا تعلن قطيعة مع الفكر الديمقراطي وإنما تحاول الاستفادة من التجربة والتأصيل لها وهو ما عالجه **الجابري** في كتابه **الديمقراطية وحقوق الإنسان** من خلال طرحه لمشكل كيفية الانتقال إلى الديمقراطية عبر سبيلين:"الانتقال إلى الديمقراطية مشكل نظري يمكن صياغته صياغة إجمالية في التساؤل التالي كيف يمكن الانتقال إلى الديمقراطية التي هي وليدة تطور الأوضاع الصناعية الرأسمالية في أوروبا –في مجتمعات تعيش أوضاعا تنتمي في جملتها إلى ما قبل الرأسمالية ... أو البديل– اقتصاء الدولة والتجارب الاشتراكية، وإما أوضاع تضم خليطا من هذه وتلك ؟"[4] يعبر المشكل النظري عن البيئة التي يمكن

[1] علي (حيدر ابراهيم)، المرجع السابق ص 146.

[2] كمال (عبد اللطيف) مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ط1، دار الطليعة ، بيروت ، 1992، ص50.

[3] هويدي (فهمي)، الحركات الاسلامية والديمقراطية (الإسلام والديمقراطية) ص17.

[4] الجابري (محمد عابد)، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2004 ص82

أن نجسد فيها التجربة الديمقراطية والتي هي على نمطين أو ثلاث كما بين ذلك.أما السبيل الثاني" والانتقال الى الديمقراطية في أقطار ينبني الحكم فيها على أسس غير ديمقراطية يطرح مشكلة عملية يمكن التعبير عنها كما يلي: إن الانتقال من الحكم اللاديمقراطي إلى حكم ديمقراطي يفترض إما أن يتولى الحكام انقسم القيام بعملية الانتقال هذه (عن طريق عملية التنازل وهذا يتطلب وجود قوات ديمقراطية في المجتمع... "[1] فالديمقراطية عند الجابري منظومة متكاملة (سياسية، اجتماعية ، اقتصادية، قوامها ثلاث أركان:

1) حقوق الانسان في الحرية والمساواة وما يتفرع عنهما كالحق في الحريات الديمقراطية والحق في الشغل وتكافؤ الفرص ...الخ.
2) دولة المؤسسات، وهي الدولة التي يقوم كيانها على مؤسسات سياسية ومدنية تعلوا على الأفراد مهما كانت مراتبهم وانتماءاتهم العرقية والدينية والحزبية .
3) تداول السلطة داخل المؤسسات بين القوى السياسية المتعددة وذلك على أساس حكم الأغلبية مع حفظ حقوق الأقلية[2] من هذا المنطلق نجد أن الجابري حاول التأسيس للمشروع الديمقراطي تأسيسا نظريا وعمليا من خلال تبديد الشكوك حول المخاوف الإيديولوجية للشعوب فكل التجربة ديمقراطية في بلد تستجيب لشروطه الذاتية فهي لا تلغي الخصوصية "الديمقراطية ضرورة قومية ووطنية وقطرية في آن واحد"[3]

ب- **رؤية استشرافية لمستقبل السلطة في الفكر المغاربي المعاصر:**

عرف الفكر المغاربي المعاصر مخاضا عميقا بلور من خلاله فلسفته في معالجة الظاهرة السياسية التي تعد من الظواهر المعقدة في تاريخ الأفكار، إن البحث في هذا المجال من الأبحاث الرائدة جدا والتي تبنتها مراكز البحوث التطبيقية في الوطن العربي

[1] المرجع نفسه ، ص 85.

[2] المرجع نفسه ، ص86.

[3] الجابري (محمد عابد)، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، ص107

من أجل استشراف مستقبل البلدان العربية وواقع التحولات فيها ،بحيث يمكن أن نلمس هذه الرؤيا في جهود النخبة المغاربية المثقفة التي عملت على تحليل درس السلطة في المجتمعات المغاربية محاولة في ذلك صياغة خطاب وحدوي يحمل في مضامينه تحرير الوعي القومي في المغرب وتطويره من أجل بناء مشروع الدولة القطرية التي ترسخ معالم الهوية الثقافية، الاجتماعية... بحيث اعتبر برهان غليون فكرة الوحدة في المغرب العربي هي في عمقها تكوين للجماعة الوطنية "الموضوع كما يبدو لي هو موضوع تكوين الجماعة الوطنية، وأقصد بالجماعة الوطنية الجماعة السياسية أو الكيان السياسي الذي يحدد طبيعة العلاقة التي تربط شعبا من الشعوب، ذا لغة وثقافة مشتركة واحدة، بالشعوب الأخرى التي تحيط به ..." [1] أما الأسس التي يجب أن تقوم عليها الوحدة في نظره هي إبراز للخصوصية المغربية في الفكر السياسي القومي "ولأن الفكر السياسي القومي هذا لم يستطع أن يدرك هذه العلاقة العميقة بين بنية السلطة وطبيعة الدولة القومية التي كان يطالب بها، فقد ركز جهده في إطار بناء مفهوم الوحدة العربية، على مفهوم جوهري ... وأرى اليوم هذا اللقاء محاولة مماثلة لبناء مفهوم الوحدة المغربية على إبراز الهوية والخصوصية في بلاد المغرب ... كافية بحد ذاتها إلى دفع بلاد المغرب نحو الوحدة ..."[2] كما أننا يجب أن لا يتجاوز دور الأدبيات الرومانسية في إغناء وإيقاظ الوعي الوحدوي من خلال المساهمة في إغناء الوجدان العربي وتوسيع دائرة الحكم العربي[3]، على أننا يجب أن نشير إلى كتابين مهمين في هذا الإطار **الأول** "تطور الوعي القومي في المغرب العربي والذي شارك فيه نخبة من الباحثين أمثال: مصطفى الفيلالي الذي حاول إبراز خصائص البناء الإقليمي في تصور النخبة وأهم المعوقات الكبرى التي تواجه هذا البناء "ولعل أفسد التركات المروثة عن الاستعمار اللاتيني وأخبث مكيدة بثها في أرضنا وجعل منها أقوى العوامل تشويشا للتصور المستقبلي وكان لا يزال مترتبا عن خرااط الحدود المفتعلة بين أوطاننا، ومدعاة لما لا يزال يتجدد منذ عشرين عاما من نزاعات

[1] غليون (برهان)، فكرة الوحدة في المغرب العربي :تكوين الجماعة الوطنية أو جدال الوحدة والديمقراطية، مجلة دراسات عربية، العدد :8، 1986، دار الطليعة، بيروت، ص12.

[2] غليون (برهان)، فكرة الوحدة في المغرب العربي :تكوين الجماعة الوطنية أو جدال الوحدة والديمقراطية ، ص13.

[3] كمال (عبداللطيف)، المرجع السابق، ص96.

ترابية بين الأقطار المغربية"[1]، في حين ركز الجابري على نقد السوسيولوجية الإستعمارية "يمكن القول إذن، وبكثير من الإطمئنان، إن الثنائية التي روجتها السوسيولوجيا الاستعمارية في المغرب وبنت عليها مشروعها الاستعماري، أعني ثنائية عرب/بربر، لم يعد لها أي وقع ولا أي مستقبل ... إلخ"[2]. أما الكتاب **الثاني** "وحدة المغرب العربي الذي صدر 1987[*]، فقد حمل مجموعة تصورات غير بعيدة عما عرضت في الكتاب الأول حول إعادة بناء فكرة المغرب العربي في جميع المجالات "إن جانب توظيف التنوع داخل المغرب العربي من أجل بناء وحدته على الصعيد الفكري و الايديولوجي،على الأقل وفي إطار توضيح الرؤية لم يتم التطرق إليه حتى الآن. لكن هذا السكوت كان ضروريا لأن الخصم كان هو الآخر، وإن الوعي الفردي والجماعي تبلور دوما بالنسبة إلى الآخر الذي هو المستعمر... ومنطق الوحدة وكبس التعدد كان شيئا تفرضه الظروف النضالية الوطنية العامة التي كانت تحكم الفترة الماضية..."[3]، في نفس السياق نجد الجابري يبين وجهة نظره من القضايا الفكرية المعاصرة أولا من خلا المرجعية التراثية (علاقة الدين والدولة) التي قدمت لنا درس أساي في التجربة التاريخية للأمة العربية في مسألة الحكم "إن الواقعة السياسية الرئيسية في التاريخ العربي الإسلامي هو: "الانقلاب الخلافة إلى ملك" ..."[4]، ثانيا من خلال البعثة المرجعية النهضوية والتي من بين أهم آلياتها تجنب المشاكل القطرية وعقلنة نظام الحكم (التأصيل للديمقراطية والعقلانية بدلا من العلمانية)، من هذا المنطلق لا يمكن النظر لمستقبل السلطة في دول المغرب الكبير إلا ضمن البناء الوحدوي، والذي من أهم مرتكزاته العمل على الحفاظ على الهوية المغاربية وتوطين الديمقراطية كإستراتيجية لإنتاج مفهوم الحصانة السياسية.

---

[1] الفيلالي (مصطفى) وآخرون، تطور الوعي القومي في المغرب العربي (مفهوم المغرب العربي: تطوره تصورا وممارسة وعلاقته بالوعي القومي)، ط1 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1986، ص15.

[2] الجابري (محمد عابد) وآخرون، تطور الوعي القومي في المغرب العربي (يقظة الوعي العروبي في المغرب : مساهمة في نقد السوسيولوجيا)، ص68.

[*] شارك فيه مجموعة من الباحثين: الجابري، آركون، علي أومليل، محمد حربي، برهان غليون ... إلخ

[3] الجابري (محمد عابد) وآخرون، وحدة المغرب العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1987، ص10.

[4] الجابري (محمد عابد)، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص87.

خلاصة:

لقد حاولنا في هذا الفصل أبراز أهم محددات ظاهرة السلطة انطلاقا من علاقتها بالمسألة الدينية لأنها أصبحت موضوع الدرس الفلسفي و مجال البحث التارخي و ميدان الفكر الاجتماعي مسلطين الضوء على تجارب سياسية متعددة و في بيئات مختلفة بهدف الوصول لآليات استيعاب تطور الفكر السياسي المغاربي المعاصر و واقع الخطاب الديني الذي أصبح من مواضيع الساعة و الذي تشتغل عليه النخبة بغية رسم مشروع للوحدة يتم من خلاله ايقاظ الوعي المغاربي و من جملة ما استنتجناه في هذا الاطار:

- ✓ لا يمكن إن نؤسس أي فهم لدرس الظاهرة السياسية في المغرب العربي المعاصر إلا بالرجوع إلى الفترة الحديثة لاستقراء الخبرة السياسية لفترة ما قبل و ما بعد الاستعمار
- ✓ ترتبط حركات الإسلام السياسي في المغرب العربي بـــ تيارات الحركة الوطنية أو بعبارة أخرى أنها تطورت من خطابات الدينية (بكل تياراتها) في الفترة الاستعمارية انطلاقا من الاتجاه الإصلاحي في إطار المحافظة على الهوية الوطنية
- ✓ تبرز لنا علاقة السلطة بالدين بشكل كبير في المغرب الأقصى انطلاقا من فكرة الولاية المقدسة و هو ما دفع عبد الله حمودي لتحليل روابط السلطة في المغرب انطلاقا من علاقة الشيخ بالمريد.
- ✓ ارتبطت تونس بفكرة العلمانية على الشاكلة الأوروبية في سيرورة التقدم السياسي.
- ✓ أما الجزائر فلجأت للنمط الديمقراطي الحر مع تعزيز المؤسسات الدينية و هو ما نلحظه في السنوات الأخيرة من خلال التظاهرات الثقافية (اهتمام بالزوايا كإرث صوفي، الاعتماد على البحوث الاكاديمية في مجال الدراسة الدينية....) .

من هذا المنطلق نستطيع القول أن النسق السلطوي في دول المغرب العربي ارتبط بأصول تاريخية عمقتها تجربته في الفترة الاستعمارية لينطلق في بناء الدولة الوطنية وفق مقتضايات العصر .

الخاتمة:

قطع الفكر الإسلامي المغاربي المعاصر فيما يخص معالجة الظاهرة السياسية شوطا كبيرا انطلاقا من علاقة الدين بالسياسة وهي إشكالية زئبقية تحمل في مضامينها تقاطع لعدة خطابات عمقتها تجارب التاريخ، (الحركات الفكرية، النهضوية، التجديدية، الإحيائية، ...). فكان البحث في أصول هذه الإشكالية غوص لإيجاد بناء معرفي نظري يتبنى المقاربة الإسلامية في مناقشة مفهوم الدولة وبهدف التأسيس لأصالة الخطاب الفلسفي المغاربي والرقي به من عملية النقل (شرح وعرض النظريات...) إلى الدخول في حوار مع الذات ومواجهة الآخر وهو ما عمدنا على استقرائه من خلال فصول هذا البحث انطلاقا من عملية محاولة فهم لمسألة السلطة كسياق عام في الإطار النظري للدراسة بحيث لاحظنا ومنذ العصور القديمة أن السلطة الدينية وجدت صدى كبير في تاريخ الحضارات الشرقية في حين حاولت المدن اليونانية إيجاد نوع من الحصانة ضد نظام الطغيان من خلال إنتاجها للديمقراطية المباشرة فغدت تصحح نفسها من خلال الأطروحات الفلسفية التي تميزت بالمعيارية الأخلاقية (الفضيلة، العدالة ...) واستنتجنا أن اليهودية كرست فكرة الحكم الثيوقراطي وعملت على بعثه في الفكر المسيحي من خلال نظرية الحق الإلهي المباشر وغير المباشر إن سيطرة النظام الثيوقراطي على عالم العصور الوسطى جعل السلطة محل لصراع ومشروع إصلاح، في حين وجدت السلطة المطلقة شرعيتها داخل المشروع الفلسفي لهوبز. في المقابل حاولنا في الإطار التطبيقي للدراسة من خلال الفصلين الثاني والثالث الغوص في المجال الإسلامي عامة و المغاربي خاصة بغية تحليل روابط السلطة في المجتمعات المغاربية، فمنذ البداية يجد الباحث نفسه أمام زخم من النظريات والأطروحات الفكرية التي تحاول بعض الأحيان إسقاط تجربة دولة الرسول –ص– والخلفاء الراشدين على الواقع المعاش من خلال التمسك بالتراث والرغبة في صياغة براديغم يحاكي هذه التجربة وهنا نقف على مفارقة خطيرة في

التاريخ الإسلامي عمدنا على معالجتها في الفصل الثاني من خلال عرض ثلاث دول من دول المغرب الإسلامي (الرستمية، الفاطمية، المرابطية) ذات الميولات والنزاعات المختلفة (خارجية، شيعية، سنية) فالدول السلطانية جسدت عمق الرؤيا السياسية لمعضلة الخلافة في ظل عدم وجود نص قرآني صريح يفصل في مسألة الحكم، بحيث غدا الدين حقلا للتفسير والتأويل من هذا المنطلق حاولت كل فرقة حسم النقاش لصالحها. فالفكر المغاربي المعاصر في فهمه لدرس السلطة من خلال تجربة الدول السلطانية وخبرات العصر الحديث (ما قبل وما بعد الفترة الاستعمارية) أدى لبروز خطاب الحركات الإسلامية فكل حركة عملت على بناء منظومتها الفكرية الخاصة من خلال تصورهم للدولة الإسلامية عن طريق مناقشة قضايا هامة كالديمقراطية ...الخ.

فالإشكالية التي طرحت في الفكر الإسلامي الوسيط حول علاقة الدين بالسياسة موصولة بإشكالية أخرى تتمثل في علاقة الحداثة بالتراث وهو مالاحظناه من خلال وموجة المراجعة النقدية التي أسس لها العديد من المفكرين والباحثين بغية فهم ملبسات المصطلح و المضمون فالعروي اعتكف على تشيد منظومته الفكرية من خلال إنتاج مجموعة من المفاهيم (مفهوم الايدولوجيا، مفهوم الحرية، مفهوم الدولة...) وهي بمثابة مفاتيح لإشكاليات كبرى تحمل معنى المقاربة لمسألة الحداثة في الفكر العربي المعاصر، فلحظة العروي تحمل بعمق العقلانية السياسية التي تنطلق من القراء التاريخية و الداعية للقطيعة مع التراث ودعم تجربة الحداثة في إطار الدولة الوطنية، في المقابل يقف الجابري على النقيض من الموقف السابق بحيث يدعوا للإنكباب على فهم التراث كما حمل خطابه الدعوة للديمقراطية والعقلانية لمواجهة العلمانية.

من هذا المنطلق فالخطاب المغاربي المعاصر يعيش حالة استثنائية يحكمها عامل الانتقالية بغية البحث في معوقات التطور الفكري و العمل على إزاحتها وهو خطاب ينطلق من السؤال ونحن للأسف كثيرا ما نبني مقولاتنا على أسئلة ساذجة ومزيفة كما

عبر عنها الجابري (وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر) فمشكلة الأسئلة المزيفة أنها تؤسس لوعي مزيف يعيش مشاكل الواقع على أنها حقيقة فهي سم معرفي لذا يجب تقدير قيمة السؤال في الدرس الفلسفي لأنه يؤسس لأصالة الخطاب وصحة بناءه.

❖ قائمة المصادر والمراجع:

أ- **المصادر:**

- القران الكريم

1.ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك وتاريخ مدينة فاس، المنصور للطباعة و الوراقة، الرباط، 1972.

2.ابن الأبار (أبي عبد الله محمد)، الحلة السيراء، ج1، تحقيق: حسين مؤنس، ط2، دار المعارف، مصر، 1985.

3.ابن الخطيب (لسان الدين)، أعمال الأعلام، تحقيق: أحمد مختار العبادي، محمد إبراهيم الكتاني، ج3، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1964.

4.ابن الخطيب السلماني (أبي عبد الله)، رقم الحلل في نظم الدول، مخطوط طبع بالطبعة العمومية بتونس، 1316.

5.ابن الكثير (عماد الدين بن عمر)، البداية والنهاية، ج10، تحقيق: عبد الله التركي، ط1، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر، 1998.

6.ابن حزم الظاهري (أبي محمد علي)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ط2، دار الجيل، بيروت، 1996.

7.ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، ط1، دار الفكر، بيروت، 2004.

8.ابن خلدون (عبد الرحمن)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والحبرفي أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج3، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.

9.ابن عبد الحكم (عبد الرحمن)، فتوح مصر والمغرب، تحقيق: عبد المنعم عامر، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1961.

10. ابن عذاري المراكشي، (محمد) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1، تحقيق: ج.س كولان وليقي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، 1983.

11. ابن منظور، لسان العرب، مج 7، ط 3، دار صادر، بيروت، 1994.

12. أبو زكريا (يحي)، سير الأئمة وأخبارهم، تحقيق: إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984.

13. البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، دار المعرفة، بيروت.
14. البكري (أبي عبيد)، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
15. الدرجيني (أحمد سعيد)، طبقات المشايخ بالمغرب، ج1، تحقيق: إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1974.
16. الدينوري (ابن قتيبة)، الإمامة والسياسة، ج1، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006،
17. الزبيدي (محمد)، تاج العروس من جواهر القاموس، مج 5، ط 1، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1306 هـ.
18. السيوطي (جلال الدين)، تاريخ الخلفاء، مراجعة: جمال محمود مصطفى، ط2، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2004.
19. الماوردي (علي)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983.
20. المراكشي (عبد الواحد) ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق محمد سعيد العريان المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، الجمهورية العربية المتحدة،
21. مقديش (محمود)، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ الأخبار، تحقيق: علي الزواوي، محمد محفوظ، مج1، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988.
22. الناصري (أبو العباس أحمد)، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ج2، تحقيق جعفر الناصري، محمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954.

ب- <u>المراجع:</u>

ب1 – باللغة العربية:

1. ابن بية (محمد) ، الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطيين ، ط1، ابن حزم ، بيروت ، 2000.

2. أبو زهرة (محمد)، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة.
3. أبو زهرة(محمد)، مقارنة الأديان (الديانات القديمة) دار الفكر العربي، القاهرة، د ط 1991.
4. أبودية (أيوب)، العلم والفلسفة الأوروبية–الحديثة، مر:صفوان البخاري ، ط1، دار الفرابي، بيروت، 2009.
5. الإدريسي (علي)، الإمامة عند ابن تومرت، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
6. أركون (محمد)، تحرير الوعي الإسلامي (نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة)، تر:هاشم صالح، ط1، 2011، دار الطليعة، بيروت.
7. إسماعيل (سيف الدين عبد الفتاح)، الحركات الإسلامية والديمقراطية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
8. أعراب(إبراهيم) الإسلامي السياسي والحداثة، ص111.
9. إمام (إمام عبدالفتاح)، الطاغية (دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي)، إشراف: أحمد مشاري العدواني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1994،
10. إيمار(اندريه)، أباويه(جانين)، تاريخ الحضارات العام(الشرق واليونان القديمة)، تر فريد م داغر، فؤاد ج أبو ريحان ، مج1، إشراف موريس كروزيه، عويذات للنشر والطباعة، بيروت–لبنان،ط:2003.
11. بدوي (عبد الرحمان)، فلسفة الدين والتربية عند كنت، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1890.
12. برستيد جيمس، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، تر: زكي سوس، دار الكرنك، القاهرة، 1961.
13. بل (ألفرد) ، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، تر: عبد الرحمان بدوي ، ط3، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1987.
14. بلقزيز (عبد الإله)، تكوين المجال السياسي الإسلامي (الدينية والسياسة)، ط$_1$، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.

15. بن بية (محمد) ، الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطيين ، ط1، ابن حزم ، بيروت ، 2000.
16. بوتشيش (إبراهيم)، تاريخ الغرب الإسلامي ، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت ، 1994.
17. بوتشيش إبراهيم ، تاريخ الغرب الإسلامي ، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت ، 1994.
18. بوقرة(بلقاسم)، من الاستبداد الشرقي إلى النظام العالمي الجديد، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر 2004.
19. التواتي مصطفى ، الإسلام السياسي(الحركة الإسلامية في تونس) موفم للنشر، الجزائر ، 1995.
20. الجابري (محمد عابد) وآخرون، وحدة المغرب العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1987.
21. الجابري (محمد عابد)، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2004.
22. الجابري (محمد عابد)، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.
23. الجاسور (ناظم)، موسوعة علم السياسة، ط 1، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، 2009.
24. جعفر(هشام) وآخرون، الإسلاميون والمسألة السياسية ،ط2 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2004.
25. حاطوم (نور الدين)، تاريخ العصر الوسيط في أوربا، ج 1، دار الفكر، دمشق، 1982.
26. حركات (إبراهيم)، المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط، إفريقيا الشرق المغرب، بيروت، 1998
27. الحمد (تركي)، السياسة بين الحلال والحرام، ط3، دار الساقي، بيروت،2003،

28. حمودة (عبد الحميد حسين)، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، ط1، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2007،
29. خشيم (علي فهمي)، الفلسفة والسلطة، ط 1، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الجماهيرية الليبية، 1999،
30. الخضري بك (محمد)، الدولة الأموية، تحقيق: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005
31. خليل (عماد الدين)، مدخل إلى التاريخ الإسلامي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، المغرب، بيروت، 2005
32. الدوري (عبد العزيز)، النظم الإسلامية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008
33. الدوري (عبد العزيز)، النظم الإسلامية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008
34. سبينوزا، كتاب السياسة، تر: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1999،
35. سليمان عامر، العراق في التاريخ القديم، مج2، دار الكتب للطباعة والنشر الموصل 1993.
36. السيد(محمود)، التاريخ اليوناني والروماني مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2007.
37. شرابي (هشام)، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
38. شلق (الفضل)، الدولة والأمة (جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي)، ط1، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.
39. صالح (الهاشم)، معضلة الأصولية الإسلامية، ط2، دار الطليعة، بيروت، 2008.
40. الصباحي(محمد)، من أجل حداثة متعددة الأصوات، ط1 دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت، 2010.
41. صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، ج 1، الشركة العالمية للكتاب (ش م ل)، بيروت، 1994.

42. الطالبي (عمار)، أراء الخوارج، ج1، المكتب المصري الحديث، مصر.
43. طقوش (محمد سهيل)، تاريخ الخلفاء الراشدين، ط1، دار النفائس، بيروت،2003.
44. عبد الرزاق(محمد إسماعيل)الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، ط2، دار الثقافة، دار البيضاء(المغرب)، 1985.
45. عبد الله (ثناء) وآخرون ، التحول الديمقراطي في دول المغرب العربي، مركز الدراسات السياسية الإستراتيجية،القاهرة، 2004.
46. عبد الوهاب (محمد)، الأنظمة السياسية، ط 2007، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت.
47. العروي (عبد الله)، محمل تاريخ المغرب، ج1، ط5، المركز الثقافي، الدار البيضاء(المغرب)، 1996.
48. العروي (عبد الله)، محمل تاريخ المغرب، ج2، ط1، المركز الثقافي، الدار البيضاء(المغرب)، 2000.
49. العروي (عبدالله)، مفهوم الدولة، ط 7، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001.
50. عريب (مختار)، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيقا، مؤسسة كنوز، الجزائر، 2009.
51. علي(حيدر إبراهيم) التيارات الإسلامية والقضية الديمقراطية، ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1996 .
52. عمارة (محمد)، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط 1، دار الشروق، القاهرة، 1988.
53. عمر (مختار أحمد)، معجم اللغة العربية المعاصرة، مج 2، ط 1، عالم الكتاب، القاهرة، 2008.
54. عمران (محمد سعيد)، حضارة أوربا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1998.
55. العيد روس (محمد حسن)، المغرب العربي في العصر الإسلامي، ط1، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2008.

56. العيلي(عبد الحكيم حسن)، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دار الفكر، الكويت، 1983.
57. الغزالي (محمد)، الاسلام والاستبداد السياسي ، دار المعرفة، الجزائر.
58. فرح (نعيم)، تاريخ أوربا في العصور الوسطى، مطبعة طربين، دمشق، 1978.
59. الفيلالي (مصطفى) وآخرون، تطور الوعي القومي في المغرب العربي (مفهوم المغرب العربي: تطوره تصورا وممارسة وعلاقته بالوعي القومي)، ط1 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1986.
60. القبانجي (صدرالدين)، علم السياسة، ط 1، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، 1997.
61. القمودي (سالم)، سيكولوجيا السلطة، ط 2، مؤسسة الانتشار العربي، لندن، بيروت، 2000.
62. قيرة (إسماعيل)، غيلون (برهان) مستقبل الديمقراطية في الجزائر ، ط1 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2002.
63. كرانستون (موريس)، أعلام الفكر السياسي، ط 2، دار النهار للنشر، بيروت، 1981.
64. كيسيديس (ثيوكاريس)، سقراط ، تر: طلال السهيل، ط2، دار الفارابي ، بيروت،2001.
65. ليله (محمد كامل)، النظم السياسية (الدولة والحكومة)، دار النهضة العربية، بيروت1969.
66. مؤنس(حسين)، تاريخ المغرب وحضارته، ج1، ط1، العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت 1992.
67. مروة (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ط6، دار الفارابي، بيروت، 1988.
68. ملحم (حسن)، التحليل الاجتماعي للسلطة، منشورات دحلب، الجزائر.
69. مهنا (محمد نصر)، علوم السياسة، المكتب الجامعي الحديث، مصر، 2005.
70. الميلاد(زكي)، الفكر الاسلامي، ط1، الانتشار العربي، لندن – بيروت 1999.

71. نوار (عبد العزيز)، جمال الدين (محمود)، التاريخ الأوربي الحديث (من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى)، دار الفكر العربي، مصر، 1999.
72. الهرماسي (عبد الباقي)، المجتمع والدولة في المغرب العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992.
73. هويدي (يحي)، تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية ، ج1، مكتبة النهضة المصرية ، مصر ، 1965.
74. يحيى (جلال)، التاريخ الأوربي الحديث والمعاصر (الفجر)، ج1، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية.

ب2- باللغة الأجنبية:

1. Bel (k), caractères et développement de l'islam en berbère et plus spécialement en Algérie, in histoire de l'Algérie bibliothèque nationale , Alger, 1931.
2. Laacher(Smain) , Algérie : Réalités sociales et pouvoir, éditions L'Harmattan, paris, 1985.

ج- <u>الموسوعات و المعاجم:</u>

1. بوريكو (بودون وف)، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، ط 1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986.
2. بوعرفة (عبد القادر)، معجم الفرق و النحل في الجزائر، ط1، منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية و السياسية في الجزائر، الجزائر 2005.
3. جوزيف (إيمانويل)، الموسوعة العربية العالمية، مج 13، ط 2، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، السعودية، 1999.
4. الحسن (إحسان محمد)، موسوعة علم الاجتماع، ط1، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1999.
5. خشيم (مصطفى عبد الله)، موسوعة علم السياسة، ط 1، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا.
6. الزيدي (مفيد)، موسوعة تاريخ أوربا الحديث والمعاصر، ج 1، ط 1، دار أسامة، الأردن، 2004.

7. شاكر محمود، موسوعة الحاضرات وتاريخ الأمم القديمة والحديثة،ج2 ، ط1، دار أسامة، الاردن، 2002.
8. عبد الفتاح (إسماعيل)، معجم مصطلحات عصر العولمة، ط 1، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2004.
9. العجم (رفيق)، موسوعة مصطلحات علم التاريخ العربي والإسلامي، ط 1، مكتبة لبنان، بيروت، 2000.
10. غريمال (بيار)، وآخرون، موسوعة تاريخ أوربا العام، ج1، تر: أنطوان أ. الهاشم، ط1، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1995.
11. معجم علم الاجتماع، تحرير: دينكن ميتشل، تر: إحسان محمد الحسن، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1981.
12. نبهان (محمد يحيى)، معجم مصطلحات التاريخ، ط 1، دار ياف العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2008.
13. يودين (روزنتال)، الموسوعة الفلسفية (وضع لجنة من العلماء السوفياتيين)، تر: سمير كرم، ط 6، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1987.

د- الرسائل الجامعية:

1. بوحسون (صابرية)، إشكالية فصل السلطات عند مونتيسكيو وجون جاك روسو، مذكرة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة: وهران، 2007-2008.
2. العسكري (زينب)، الديمقراطية في الوطن العربي (الواقع والآفاق)، مذكرة ماجستر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة: وهران،2009-2010.

هـ - المجلات:

1. بنسعد (سعيد) من قداسة السلطة الى تعاقد المواطنين: (ميلاد المجتمع المدني)، الفكر العربي المعاصر ، العدد:56-57، مركز الانماء القومي ،بيروت- باريس' سبتمبر- اكتوبر، 1988 .

2. حاجيات (عبد الحميد) المرابطون و دورهم في تاريخ المغرب و حضارته، مجلة التاريخ، يوم دراسي في قضية الصحراء الغربية، المركز الوطني للدراسات التاريخية الجزائر 1976.
3. غليون (برهان)، فكرة الوحدة في المغرب العربي :تكوين الجماعة الوطنية أو جدال الوحدة والديمقراطية، مجلة دراسات عربية، العدد :8، 1986، دار الطليعة، بيروت.
4. **و- المواقع الالكترونية:**

http://www.saaid.net
http://www.aljamaa.net
http://www.alhiwar .net

فهرس البحث:

- **إهداء**
- **كلمة شكر وتقدير**
- **المقدمة**
- **الفصل الأول: الإطار المفاهيمي**.....01-40
- تمهيد.....02
- السلطة.....03
  - أ. لغويا.....03
  - ب. اصطلاحيا.....05
  - ج. فلسفيا.....10
- السلطة الدينية.....17
  - أ. في الفكر القديم.....19
  - ب.في الفكر الوسيط.....28
  - ج. في الفكر الحديث.....34
- خلاصة.....37
- **الفصل الثاني:السلطة الدينية في الفكر الإسلامي**.....41-87
- تمهيد.....42
- السلطة في صدر الإسلام.....43
  - أ. دولة الرسول صلى الله عليه وسلم.....44
  - ب. الخلافة الراشدة.....47
- في دول المغرب الوسيط.....53
  - أ. الرستمية.....55
  - ب. الفاطمية.....62

ج. المرابطية.....71
- خلاصة.....84
- **الفصل الثالث: السلطة الدينية في الفكر المغاربي المعاصر (تونس- الجزائر- المغرب)**.....89-133
- تمهيد.....89
- الإسلام السياسي في دول المغرب الكبير.....90
أ. الحركة الإسلامية المغاربية (النشأة والظهور).....92
ب.خصوصية الحركة الإسلامية المغاربية.....104
- السلطة: الصراع العلماني والإسلامي في دول المغرب الكبير.....119
أ. الدولة في الفكر المغاربي المعاصر.....122
ب.رؤية استشرافية لمستقبل السلطة في الفكر المغاربي المعاصر.128
- **خلاصة**.....131
- **الخاتمة**.....132
- **قائمة المصادر والمراجع**.....135
- **الملاحق**.....144
- **فهرس البحث**.....150

Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

❖ملخص البحث:

قطع الفكر الإسلامي المغاربي المعاصر فيما يخص معالجة الظاهرة السياسية شوطا كبيرا انطلاقا من علاقة الدين بالسياسة وهي إشكالية زئبقية تحمل في مضامينها تقاطع لعدة خطابات عمقتها تجارب التاريخ، (الحركات الفكرية، النهضوية، التجديدية، الإحيائية، ...). فكان البحث في أصول هذه الإشكالية غوص لإيجاد بناء معرفي نظري يتبنى المقاربة الإسلامية في مناقشة مفهوم الدولة وبهدف التأسيس لأصالة الخطاب الفلسفي المغاربي والرقي به من عملية النقل (شرح وعرض النظريات...) إلى الدخول في حوار مع الذات ومواجهة الآخر وهو ما عمدنا على استقرائه من خلال فصول هذا البحث. فالإشكالية التي طرحت في الفكر الإسلامي الوسيط حول علاقة الدين بالسياسة موصولة بإشكالية أخرى تتمثل في علاقة الحداثة بالتراث وهو مالاحظناه من خلال وموجة المراجعة النقدية التي أسس لها العديد من المفكرين والباحثين بغية فهم ملبسات المصطلح و المضمون .

الكلمات المفتاحية:

السلطة؛ الديمقراطية؛ الوحدة؛ الدولة؛ العلمانية؛ الحاكمية؛ الاسلام؛ السيادة؛ الهوية؛ الثيوقراطية.