الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي جامعة أبي بكر بلقايد ـــ تلمسان ـــ

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة علم الاجتماع و الديمغرافيا

رسالة التخرج لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع السياسي والديني الموسومة ب:

تمثّلات أطر حركة مجتمع السلم لتجربتهم السيّاسية

مكتب سيدي بلعباس أنموذجًا

اعداد الطالب الباحث :

حنصالي يوسف

الأستاذ المشرف الدكتور:

مزوار بلخضر

لجنة المناقشة:

1- د.مدان محمد	أستاذ محاضر"أ"	جامعة تلمسان	رئيســـــــا
2-أ.د.مزوار بلخضر	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
3 – د.بن تامي رضا	أستاذ محاضر"ب"	جامعة تلمسان	عضوا
4-د.بن عامر كريمة	أستاذة محاضرة "أ"	جامعة تلمسان	عضوا

السنة الجامعية: 2014-2015

كلمة شكر وتقدير

عند بحثنا عن كلمات شكر لمن تعب وأجهد نفسه في تعليمنا، فإن صدق مشاعرنا تجاه من نشكر ،لابد أن يسبق حروفنا، وينهي سطورنا ليعبر عن روعة المشاعر النابعة من قلوبنا لهؤلاء .ولردّ جميلكم ،إليكم أجمل عبارات الشكر ،التي أستطيع أن أتقدم بها لشكر أساتذتي المحترمين:

الأستاذ مزوار بلخضر والأستاذة الكريمة بن عامر كريمة والأستاذ زرقه لطفي هشام،كما لا يفوتني أن أتقدم بشكري الخالص لأعضاء لجنة المناقشة وأساتذتها المحترمين :الأستاذ مدّان محمد والأستاذ بن تامي رضا.وكلّ زملائي في دفعة الماجستير وعلى رأسهم الأخ:بوسعيد أحمد،أتقدم إليهم بفيض من التقدير والشكر والامتنان ،ونسأل المولى العليّ القدير النجاح والتوفيق.

حنصالي يوسف

الإهـــــــداء

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله الذي تتمّ بنعمه الصّالحات ،وتقوم بأمره المعجزات، والصّلاة والسّلام على خير هذه الأمة نبيّ الحقّ والهدي المبين، ومن اتّبع خطاه إلى يوم الدّين, أمّا بعد:

في البداية أودّ أن اهدي عملي المتواضع هذا,الذي كان ثمرة سنين إلى كل من كانت بصمته ترصّع تاج هذا الانجاز المتواضع، بداية من :

والداي، اللّذان عملا وسهرا على تربيتي واخص بالذكـــر والدي: عبد القادر (رحمه الله) ،الذي كان لي في مسيرة حياتي مثلا ، كما أهديه الى عمتي وكل أهلي ، والى روح أخي "الحاج"رحمه الله،والى أبنائي وقرّة عيني:الحاج عبد القادر ونور الهدى وفاطـمة،والى كلّ معلّم رسم في ملكة عقولنا أولى حروف العلم، وطلب العلا ، والى كلّ أساتذتنا الذين نكنّ لهم أسمى معاني الشكر والتقدير,و الذين لم يبخلوا علينا بكل ما استطاعوا أن يجودوا به علينا وسهروا الليالي لخدمتنا وفي مقدمتهم أستاذنا المحترم:أ.د.مزوار بلخضر, الذي اشرف على هذا العمل منذ بدايته ولا ننسى الأستاذة الفاضلة د.بن عامر كريمة التي لم تبخل علينا بكل ما لديها من نصائح وإرشادات ،وأستاذنا الكريم د.زرقه لطفي هشام الذي رافقنا طيلة دراستنا وانجازنا لهذا العمل والى كل الزملاء في القسم ,كما نتمنى من الله ربّ العرش العظيم ،أن يوفقنا في عملنا هذا, ويجعله بذرة طيّبة في حقل علم نافع تعود ثمارها علينا، وعلى من اقتدى بها بالأجر النافع إن شاء الله العـــليّ القـــدير.

آ مـــــين

مقدمـــــــــــــةعـــــــــــامة:

لا يمكن للإنسان عن كونه فردا،أن يستغني عن الجماعة،والتي تتيح له بدورها شروط التكيف من إرادة ووعي للاندماج ،ذلك ما يؤهله لان يكون فردا سياسيا داخل المجتمع، الذي يوفرّ له بدوره حقلا سياسيا متعدد المشارب والتوجهات،و يعد هذا الأخير بمثابة فضاء واسع النطاق اجتماعيا ، فهو يضم مختلف الشرائح الاجتماعية والتي تحمل في طياتها صفة التمايز التي تتمخض عنها صراعات على السلطة ، والتي تتمدد من خلال السلوك والممارسات، من منطلق المكانة التي تشغلها هذه الفئات التي تتجلى في صورة الأحزاب السياسية ، حيث يعتبر الحزب وسيلة لتحقيق المصلحة المشتركة في إطار العالم الاجتماعي المؤطر لهذا الحقل ، والذي يحوي هذه الأحزاب المتنافسة عبر آليات ديمقراطية لهدف واحد ووحيد ، ألا وهو بلوغ السلطة .

وقد عرفت الجزائر بعد الاستقلال الموافق لتاريخ 05جويلية1962 عدة تحولات على المستوى السياسي ،حيث إنها اختارت النهج الاشتراكي كنظام بديل لنظام الرئيس احمد بن بلة الذي لم يعمر طويلا (3سنوات تقريبا ،عرفت في مجملها اضطرابا كبيرا على مستوى الأداء السياسي)،وعلى اثر الانقلاب الذي قام به آنذاك وزير دفاعه هواري بومدين بتاريخ 19جوان 1965والمسمى بالتصحيح الثوري. فقد عرف هذا المنعطف التاريخي ميلاد أول سلطة سياسية للعهد الاشتراكي، وقد سميت بالمجلس الثوري ومنها انطلقت المشاريع "الإصلاحية البومدينية "في شتى المجالات ومختلف القطاعات، وقد كان أولها الثورة الزراعية ثم تلتها الثورة الصناعية ،وبعدها الثورة الثقافية .وقد تخللت هذه الفترة عدة أحداث هامة صنعت أهم القرارات السيادية ،التي رمت الدولة الجزائرية في أحضان دول عدم الانحياز، وجعلت الرئيس هواري بومدين ورقة أساسية ورقما لا يمكن الاستغناء عنه في هذه

المنظمة، بل أصبح من منظريها وصانعي قراراتها، ويبقى اللافت للانتباه ومن أهم ما يميز فترة حكمه هو ذلك الصراع الإيديولوجي، الذي برز على الساحة السياسية، وألقى بثقله حتى أصبح نقطة انعطاف في تاريخ الدولة الجزائرية الاشتراكية الفتية ،وكان طرفه الثاني ممثلا في التيار الديني، الذي أصبح يتبنى معارضة ذات صبغة دينية إصلاحية في بدايته ،بزعامة الشيخ محفوظ نحناح سنة 1966م ،وأخذت لنفسها اسم جماعة الموحدين مبررة نشاطها تحت عنوان : الصحوة الإيمانية ، وقد كان ظهورها متزامنا مع مشاريع الرئيس هواري بومدين، لتسجل أول صدام لها مع السلطة، رافضة بذلك الميثاق الوطني لسنة1976م الذي كرس التوجه الاشتراكي للدولة الجزائرية ،والتي رأت فيه هذه الجماعة انحرافا عن مبادئ أول نوفمبر 1954م ،وتنكر لثوابت الأمة وقد كانت نتيجة هذا الموقف الذي تبنته جماعة الموحدين تدشين أول دخول تاريخي للسجن ،من طرف أتباع هذه الجماعة ،ولم يتم إطلاق سراحهم إلا بعد مجئ الرئيس الشاذلي بن جديد في سنة1980م .واستمر نشاط هذه الجماعة حتى ميلاد ما سمي ب:رابطة الدعوة الإسلامية ،نهاية الثمانينات على يد احمد سحنون التي جمعت أصوات التيار الديني- مع مطلع التعددية التي اقرها دستور 23فبراير 1989.لكن الانفتاح "الارتجالي "والخروج الحزبي" المبكر" عجّل بوأد حلم الرابطة التي لم تعمّر طويلا، لتترك الساحة للمبادرات الفصائلية، حتى تمخض الواقع عن تشكّل ثلاث هياكل مستقلة هي: الجبهة الإسلامية للإنقاذ بزعامة عباسي مدني وعلي بلحاج، وجمعية الإرشاد والإصلاح التي ستنتج لاحقا حركة المجتمع الإسلامي برئاسة الشيخ محفوظ نحناح، وكذا حركة النهضة الإسلامية للشيخ عبد الله جاب الله، وقد برّر هؤلاء ضرورة التعدّد باستحالة الالتقاء التنظيمي، نظرا لتباعد الرؤى والتصورات بشأن التعاطي

مع الأحداث السياسية وتقدير مصلحة الحركة الإسلامية، فضلا عن منطق العلاقة مع السلطة الحاكمة من جهة، ومكونات ساحة العمل السياسي الوطني من جهة أخرى.-[1].

وما يهّمنا دوما في سياق هذه الإطلالة السوسيو-تاريخية لهذه الظاهرة السياسية ،التي تمخض عنها ظهور جماعات سياسية حديثة العهد بالتعددية الحزبية ،هو الفعل الحركي والأداء السياسي الذي حوّل مسار جمعية الإرشاد والإصلاح انطلاقا من الصحوة الإيمانية ،إلى هيكلة الصحوة، و بصيغة سوسيولوجية هو ذلك التحول من النشاط الدعوي الإصلاحي ذو طابع اجتماعي إلى مؤسسة حزبية ذات مطامح سياسية، في ظل تواجد عدة أحزاب بمختلف مشاربها وتوجهاتها,- ومن المؤكد أن الظاهرة السياسية باعتبارها ظاهرة إنسانية ,فإنها متغيرة من زمن إلى آخر ومن مكان إلى اخر-[2] وذلك ما نتج عن تعقيدات البناء المركب للحقل السياسي الجزائري ،حيث عرفت الجزائر في نهاية الثمانينيات من القرن الماضي أزمة سياسية ،تولدت عنها حالة من الاحتقان ،كما ألقت بأطرافها في جميع الاتجاهات (حيث نجد أن انطونيو غرامشي يعرف لنا الأزمة على أنها تحدث عندما يموت القديم ولا يحل الجديد). ذلك ما جعل الدولة الجزائرية تعرف حالة من الخواء السياسي، فرضت عليها مشروعا سياسيا ضمّ بين أحضانه أحزابا سياسية بمختلف إيديولوجياتها وتوجهاتها ،وقد فاق عددها 60حزبا ، فمنها من سلك النهج الليبرالي وجعله كواجهة جديدة في الحقل السياسي، ومنها من استمر على النهج الاشتراكي ،وأخرى بألوان مختلفة ،مشكلة بذلك فسيفساء لأول مرة تظهر في الفضاء السياسي منذ استقلال الجزائر ونذكر منها :التجمع من اجل الثقافة والديمقراطيةRCD ,جبهة القوى الاشتراكيةFFS,الحركة من اجل الديمقراطية الجزائريةMDA,الحزب الجمهوري الجزائري PRA،وحزب العمال PT...وتنوعا فكريا كان محضورا ومن

[1] انترنتwww.islamonline.netعبد المجيد عثماني،عنوان المقال:اخوان الجزائر...شيئ من التاريخ لفهم المستقبل،نشر في سنة 2012

[2]مولود زايد الطيب،علم الاجتماع السياسي ،جامعة السابع من ابريل،الزاوية(ليبيا)ط1 ،2007،ص6

أبرزها تلك الأحزاب ذات المرجعية الدينية، التي تطرقنا إليها سابقا والتي ترى في نفسها أحزابا ذات مرجعية إسلامية:كالجبهة الإسلامية للإنقاذ وFISوحركة النهضة NAHDHAوابرز هذه التيارات: حركة المجتمع الإسلامي HAMASالتي ظهرت كحركة للتيار الديني القديم في حلّته السياسية الجديدة وان كان نشاطها الجمعوي والحركي يعتبر من أقدم النشاطات الجمعوية في الساحة الجزائرية ويمتد إلى بداية السبعينيات كما أسلفنا في أوّل ظهور له بقيادة الزعيم الروحي لهذه الحركة شيخها البارز محفوظ نحناح،فاتخذت لنفسها واجهة دينية مهمتها الأساسية تكمن في الوعظ والإرشاد.وقد تزامن ظهورها مع الصراع الديني السياسي في مواجهة مع السلطة السياسية آنذاك التي عرفت بإيديولوجية الحزب الواحد حتى نهاية الثمانينيات، وقد حصلت على الاعتراف بها كحزب رسمي في الساحة السياسية في شهر فبراير من سنة1991م ،والتي أصبحت بعد دستور 1996م حركة مجتمع السلمHAMS تفاديا للتسميات ذات البعد الديني .

وقد عرفت هذه الحركة مسارا تاريخيا وسياسيا جعل منها حزبا سياسيا يستبطن بعدا دينيا، ويجعله مشروعا موازيا للمشروع الديمقراطي ،ويرى في نفسه طرفا فاعلا في العملية السياسية وله القدرة على التغيير نحو الأفضل، وإحداث البديل ويرجع ذلك من منطلق أنها فئة سياسية ذات اتجاهات إيديولوجية ترى في تجربتها ما يؤهلها لأن تكون حلا بديلا ،ويتجسد ذلك من خلال التراكمات التي تنعكس في انطباعاتها وانتماءاتها ،والسلوك السياسي لشخصياتها ،وطبيعة خطابها الممزوج بالديني ،وتنتهي بأفكارها وتوجّهاتها السياسية،وكما يقول "اوغست كونت ":لا تتيسر معرفة معنى من المعاني معرفة جيدة إلا بالاطلاع على تاريخه .وفي ظل هذه المعطيات التي يفرزها واقع هذه الفئة السياسية فهل بإمكان هذا الكل أن يفسر لنا:

إلى أي مدى يمكن لتصورات هذه الشريحة السياسية "ذات المرجعية الدينية "،أن تفسر لنا نموذج العلاقة التي تربط الحاكم بالمحكوم و المحكوم بالحاكم من خلال تجربتها السياسية؟

الفصل الأول:

الإطار النظـــــري و المنهـــــــجي للدراســـــــة

مدخل للبحث

1-الموضوع وأهميته:

تعد الحركات السياسية الدينية إحدى أهم الظواهر التي شهدتها المجتمعات البشرية،وهي لا تقتصر على دين دون سواه، أو على مجتمع دون غيره من المجتمعات البشرية التي تلازمها الظاهرة السياسية بالفطرة،وتعايش هذه الأخيرة مع الظاهرة الدينية ،والذي فرض عليهما انصهارا حتميا،وذلك لعدة أسباب منها السياسية والاجتماعية والاقتصادية...

ويشكل موضوع الحركات الإسلامية جانبا مهما فيما يخص الإسلام السياسي ،والذي يشكل موضوعا مهما للنقاش بين المفكرين والنقاد والكتاب بمختلف توجهاتهم،وبما أنّ مفهوم الاسلام السياسي يكتسي خصوصية بالغة التعقيد في المجتمعات العربية خاصة،بارتباطه بالحركات الدينية لاسيما الإسلامية منها ،ولكثرة الحديث عنها، بوصفها حركات تسعى إلى تطبيق المنهج الإسلامي وفق منظورها الخاص،وتسعى من خلاله إلى بلوغ السلطة ،فقد اثار هذا الموقف لدينا نوع من الجدل ، استوقفنا ليطرح عدة تساؤلات جعلت منه موضوع دراستنا ،الذي تمحور في نموذج محلي اخترنا من خلاله:" حركة مجتمع السلم HAMS".وذلك لمعرفة جملة التصورات التي تحملها هذه الفئة السياسية،ومحاولة التعمق في سوسيولوجية هذه الفئة ذات المرجعية الدينية،والاطلاع على خصوصيات هذه التيارات السياسية التي أصبح لها وجودا حتميا، وذلك لتمتعها بمواقف سياسية خاصة تستدعي الوقوف عليها والعمل على دراستها.

2-اسباب اختيار الموضوع:

- عودة الأحزاب السياسية ذات المرجعية الدينية إلى الواجهة في أعقاب ما يسمى بالربيع العربي:في تونس ،مصر،المغرب...

-النتائج التي حققتها هذه الحركات في مختلف الاستحقاقات وتزايد شعبيتها في الآونة الأخيرة(خاصة المغرب وتركيا).

-الآلية التي تبنتها "حركة مجتمع السلم" كبديل للديمقراطية تحت مسمى:الشوراقراطية.

3-صعوبات البحث:

-صعوبة الحصول على المعطيات، من خلال التحفظ و التخوف المسجلين أحيانا ،لدى عناصر العينة المختارة في مختلف مراحل المقابلة.

-صعوبة الحصول على المعطيات الإحصائية(كعدد المناضلين،عدد أعضاء مجلس الشورى الولائي...)باعتبارها من أسرار الحركة لا يمكن الاطلاع عليها لدى مناضلي الحركة.

-انتشار عناصر العينة على نطاق جغرافي واسع ،وكثرة الانشغالات والالتزامات لدى هؤلاء العناصر،ما نتج عنه صعوبة في الوصول إليهم.

4-أهداف الدراسة:

-أردنا من خلال بحثنا هذا الخوض في الآليات المعتمدة والمنهج الذي تتبناه الحركات السياسية ذات المرجعية الدينية بتطبيق منهج علمي لغرض إثراء الحقل العلمي .

-الوقوف على علاقة السياسي بالديني في الحياة السياسية، والرؤية المستحدثة لدى أفراد الفئات السياسية ذات المرجعية الدينية، باعتبارهم فاعلين سياسيين في الحقل السياسي على المستوى المحلي.

5-الدراسات السابقة:

-الدراسة الأولى: تحت عنوان"المنطلقات الفكرية للحركة الاسلامية الجزائرية وجدلية العلاقة مع النظام السياسي"للدكتورة سناء كاظم،في مجلة دراسات دولية العدد الخامس والأربعون ،حيث تناولت المسار السياسي والتأصيل التاريخي للحركات الاسلامية ،ومختلف المراحل التي مرت بها،وممارستها لشتى الوسائل التي كانت ترى فيها دفاعا مشروعا عن حقها في ممارسة دورها السياسي في الجزائر،وقد عملت على معالجة بحثها من منطلقين رئيسيين:أولهما تركيبتها الفكرية،ثم تنظيماتها الأساسية.

-الدراسة الثانية: هي تحت عنوان"التمثيلات الاجتماعية وعلاقتها بالتوجه نحو السيادة الاجتماعية لدى المنتمين للأحزاب السياسية" للدكتورة بشرى عناد مبارك،في العدد الحادي والخمسون لمجلة الفتح في سنة2012م،عن جامعة ديالى.حيث تناولت جانبا مهما من علم النفس الاجتماعي السياسي،وذلك ضمن المواقف والسلوكات التي يتخذها الأفراد أو الجماعات في التوجه نحو التفرّد،والسلطة،من خلال مقياسين :احدهما في باب التمثلات

الاجتماعية والثاني في التوجه نحو بلوغ السيادة الاجتماعية ،ثم السعي نحو تطبيق هذا النموذج على مختلف الشرائح المنتمية للمجال السياسي .

الدراسة الثالثة: حول "الاطار السوسيو-تاريخي للجدل حول السلطة الدينية والسلطة الزمنية"للدكتور رشيد بوسعادة في العدد الثامن لمجلة دفاتر السياسة والقانون الصادرة عن جامعة بوزريعة(الجزائر)سنة2013م،حيث تناول الظاهرة الدينية وعلاقتها بالأنساق الاجتماعية وإشكالية الدين والدولة على ضوء مقاربات وأطروحات بأبعادها الإيديولوجية.

الدراسة الرابعة:رسالة ماجستير،تحت عنوان"الحركات الاسلامية والمشاركة السياسية في دول المغرب العربي،حالة حركتي:الاصلاح الوطني في الجزائر والتوحيد والاصلاح في المغرب" للطالبة:كروي كريمة ،بقسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، بكلية العلوم السياسية الاعلام، بجامعة الجزائر-3-سنة 2010م.حيث تناولت الدراسة موضوع دخول الحركات الاسلامية مجال العمل السياسي وموقعهم كفاعلين سياسيين،وتجاوزهم مرحلة النقاشات النظرية نحو الممارسة السياسية وكيفية فرض خصوصيتهم الاسلامية و تأطير علاقتهم مع المحيط الخارجي.

الإشـــــــكالية:

تبقى العملية السياسية في الجزائر تكتسي طابعا خاصا في ظل ذلك التنوع السياسي بجميع أطيافه الفكرية ،وتعدد إيديولوجياته ،فمنها الليبرالي الرأسمالي ،ومنها الاشتراكي الماركسي ،ومنها من يحمل بعدا دينيا اعتقاديا كمرجعية فكرية سياسية .وقد اتخذت الأحزاب ذات الأبعاد الدينية ميزة خاصة ،ومن أهم هذه الفئات الحزبية وأبرزها في الساحة السياسية حركة مجتمع السلم، وذلك في عرض مشروعها السياسي الاجتماعي، من خلال ظهورها كممثل شرعي للتيار الإسلامي السياسي ،اعتمادا على إستراتيجية تتبناها فئة من المناضلين، يمثلون في غالب الأحيان نخبة هذه الحركة، لترفع رهانا على مستوى الأداء، وعلاقته بالغاية المراد تحقيقهاّ ، مبدية في ذلك اعتقادا يقينيا في الواجهة ، وفي ذلك– نجد عند "توماس هوبز "في تحليله للجذور التاريخية الانثربولوجية للدين ..فالنظرة المادية للكون تقوم على القول بان العالم مكون من أجساد ولا شيء غير ذلك،والإنسان نفسه جسد من بين تلك الأجساد تحركه إرادة المحافظة على الذات مثله في ذلك مثل الحيوان ..غير انه يتميز عن الحيوان بالقدرة على الكلام أي المحافظة على صور الأشياء ،وربطها بإشارات يمكنه التحكم فيها، وتمكنه من استحضار صور تلك الأشياء متى أراد (استعادة الماضي)،وبذلك يتخلص من محدودية الحاضر ويصبح في مقدوره ليس استحضار الماضي فقط ،وإنما أيضا تصور المستقبل –[1].وكما جاء في كتاب "توم بوتومور":"عند تحليل عمل سياسي –أو بعبارة أخرى الصراعات على السلطة–من الضروري النظر أولا إلى فعاليات الفئات الاجتماعية بدلا من الأفراد حتى وان كان ينبغي أحيانا أن نأخذ تأثير أفراد معنيين".ولذا يكون مشروع محاولة فهم تصورات الفئة السياسية ،وتحديد المشكلات والعوائق التي واجهتها في تاريخها النضالي ،وكيفية إدراكها إيّاها، وبحثها عن الحلول

[1] مصطفى توابتي،التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الاسلام،الفرابيanepالجزائر،ط2، 2007،ص39

لبلوغ تطلعاتها وأشكال النجاح المختلفة. كل هذا يندرج ضمن الذاكرة التي استفادت من تراكم الخبرة التي شكلت الأطر المرجعية للسلوك السياسي .ويبقى الفاعل السياسي داخل حركة مجتمع السلم هو محور هذه العملية ،بطبيعة تركيبته الذهنية والمعرفية ،وما أنتجته الظروف، والتقلبات والمتغيرات داخل الحقل الاجتماعي عامة ،والسياسي بصفة خاصة ،وهذا بالرجوع إلى تجربته السياسية، التي أكسبته طابعا متميزا على مستوى تصوراته الشخصية ،وتطلعاته المستقبلية وما يثير انشغالنا نحن كباحثين في علم الاجتماع وكدارسين في هذا الميدان،فانه يتمحور في اشكاليتنا على النحو التالي:

كيف ينظر اطر حركة مجتمع السلمHAMSباعتبارهم فئة سياسية "ذات مرجعية دينية" ،لمسألة علاقة الحاكم بالمحكوم و المحكوم بالحاكم ،انطلاقا من تجربتهم السياسية و ما تحمله تطلعاتهم المستقبلية؟

الفرضـــــــــــية:

لقد عرف المسلمون عامة السياسة محايثة للدين ،ما ألزمها إنتاج جماعات دينية آذنت بميلاد جماعة بخلفية دينية،تسعى دائما لتحقيق مطامح سياسية في ظل الترسبات التي تشكل البنية الذهنية لهذه المجتمعات ، والتي يكون فيها الدين دوما كعلبة أدوات "une boite à outils"خاصة في بعده الإيديولوجي لتمرير تلك المشاريع وبلوغ الطموحات السياسية المنشودة، وإنّ ما نلمسه من واقع الساحة السياسية الجزائرية يجعلنا نعتقد أنّ الفرد الجزائري كما وصفه عدّي لهواري:ينظر إلى واقعه كفكرة يحملها في عقله.وانطلاقا من اعتقادات هذه الفئة المشكلة لمجموعة اطر،والتي تنشط ضمن حركة مجتمع السلم –حمس– التي ترى في نفسها أنها تنتمي إلى مؤسسة سياسية ،تحمل مشروعا اجتماعيا يمكن له أن يتجانس مع الديمقراطية من خلال تصوراتها وتطلعاتها المستقبلية ،وذلك ما جعلنا نبلور محور دراستنا على ضوء الفرضية الآتية:

إن توظيف البعد الديني ضمن التصورات ينتج علاقة الراعي بالرعية والرعية بالراعي في إطار دولة ثيوقراطية ،وليست علاقة وطن بمواطن داخل الدولة المدنية بمفهومها الحداثي(أي مسألة الحق والواجب) ،والتي تعتبر كمعطى تاريخي إنساني اجتماعي لا تراجع فيه.

ضبط مفاهيم الدراسة

والتحليل المفهوماتي

1-الخلفية الدينية:

قبل أن نتطرق إلى هذا المفهوم وأبعاده السوسيولوجية ،علينا أن نلقي نظرة إلى جانبه اللغوي ومعناه اللفظي :

-خَلْفِيَّة (اسم) : مَا يَظْهَر فِي السَّاحَة الخَلْفِيَّة مِنْ الْمَشْهَد أوْ الصُّورَة.[1]

و الخلفية الثقافية تمثل مجموعة القيم والاعتقادات والاعتناقات الدينية والقوانين الاجتماعية وطريقة الحياة التي تتشارك فيها مجموعة من البشر فهي تؤثر حتما على الإدراك الذهني للمؤثرات والمعلومات المحيطة. وخلفيتنا الثقافية تعتبر جزءاً متمما لخصائصنا الفردية وتضعنا ضمن مجموعة محددة تؤثر على قيمنا وتحيزنا. وقد لا نعي تأثير الخلفية الثقافية على سلوكنا اليومي، فإن معظم سلوكنا الشخصي يتكيف بواسطة خلفيتنا الثقافية، مثلا الطريقة التي نلقي بها التحية على الآخرين, أو طريقة استخدامنا للغة التي نتحدث بها, أو اختيارنا للطعام الذي نتناوله وكما هو الحال في معظم الأمور التي نفضلها أو لا نفضله. أمّا الخلفية الدينية فهي جزء لا يتجزّأ من خلفيتنا الثقافية ،وذلك من منطلق أن –الثقافة هي المحيط الذي يصوغ كيان الفرد،كما أنها مجموع من القواعد الأخلاقية والجمالية...الخ.[2]فهي في الواقع أو بصيغة أخرى الوسيلة الإيديولوجية والأداة التي يتكيف بها الفرد مع محيطه ،– فنفسية الفرد في المجتمعات التاريخية على الأقل مفعمة بالنزعة الدينية،تلك التي تعد جزءا من طبيعته،وهو ما جعل علم الاجتماع يقول في تعريف الإنسان بأنه (حيوان ديني)،وهو بذلك يحدد جانبا من الأساس النفسي العام في أفراد النوع ،وكل فرد يبني شخصيته الخاصة على هذا الأساس ومعنى ذلك أنّ الدين يتدخل في هذا البناء،اعني في

[1] انترنت- http://www.almaany.com/fr/dict/ar-fr/%D8%AE%D9%84%D9%81%D9%8A%D8%A9/?category=G%C3%A9n%C3%A9ral، دون اسم الناشر.بتاريخ:2015/02/23

[2] مالك بن نبي،ميلاد مجتمع،دار الفكر المعاصر،بيروت،ط1، 2013،ص32

تحديد العناصر الشخصية للفرد،أو الأنا.[1] ومن المنظور السوسيولوجي ،يمكن تعريف الخلفية الدينية على أنها هي صورة وانعكاس للمنبع الذي تستمد منه هذه المنظومة من الأفكار والقيم قوّتها والمجسدة في الدين، والدين كما جاء به مؤسسوه،أو رسله،أو أنبياؤه،وكما هو مدون في مواثيقه،وعلى النحو الذي عاشه مؤسسه،ونبيه،وباختصار: هو الدين كما كان في نشأته وبداياته،-والنظر في الفكر البشري يرينا تعددية كبيرة وواسعة لمفاهيم الدين التي يمكن تصنيفها في مجموعتي النزعتين التاليتين:

1-النزعة الإعتقادية:وترى هذه النزعة الإعتقادية محور الدين هو الاعتقاد به.

2-النزعة العلمية التاريخية:وترى هذه النزعة العلمية التاريخية الدين عبارة عن وضع اجتماعي يتميز بوجود طائفة من الأفراد المتحدين بإقامة بعض الشعائر المنظمة وقبول بعض الصيغ ،والإيمان بقيمة مطلقة لا يعدلها شيء،فيكون هدف هذه الطائفة الحفاظ عليها ،بإقامة صلة بين الفرد ،وبين قدرة روحية تعلو الإنسان،وهي قدرة قد تعتبر مبثوثة ،أو تعتبر متعددة ،أو تعتبر أخيرا واحدة وهي الله.7

وانطلاقا من النزعتين السابقتين يمكن لنا صياغة مفاهيم متعددة وإرهاصات مختلفة للظاهرة الدينية وذلك حسب التصنيفات التالية:

التعريف الأنتربولوجي للدين:

إلى جانب السوسيولوجيا يمكن القول إن مساهمة الأنتربولوجيا في فهم السلوك الديني كانت واضحة وبادية للعيان،حيث نجد أنّ الدين يحقق نوعا من التضامن والاستقرار النفسي والاجتماعي لمريديه، ومن ثمّ تحقيق الذات

[1] المرجع السابق ص69

وتأكيدها،ويخلق نسقا قيميا يتمسّك به أفراد هذا الدين ، حيث شكلت أعمال "فرايزر" و" موس" و"ليفي رويل" و"مالينوفسكي" و"ليفي ستراوس"...الخ، محاولات جادة في سبيل كشف النقاب عن الجانب الرمزي و الطقوسي للفعل الديني، بما هو سلوك يمكن استجلاء أسسه وبنياته الأولية داخل الدين البدائي .لا يقف حضور الدين عند وجوده شكلاً رمزيًا، يربط روح المجتمعات الإنسانية بروح أخرى متعالية متوحدة داخل عالم خاص بها. إن الدين عنصر ثقافي، تجري عليه قوانين كل ثقافة إنسانية بالمعنى الأنثروبولوجي للثقافة، باعتبارها؛ كلاً مركباً يتضمن " المعارف والمعتقدات والأعراف والتقاليد والفنون والدين والمأكل والملبس وكل ما يتعلمه الفرد باعتباره فرداً في مجتمع ."يقدم هذا التعريف الذي يقترحه تايلور في الثقافة البدائية، لمفهوم الثقافة، بنية أولية يمكن أن تسعفنا في فهم الظاهرة الدينية داخل المجتمعات الإنسانية بأكملها. فالدين يتأثر وينتج انطلاقاً من مجموع هذه الظواهر الاجتماعية الكبرى التي تحدد الوعي والوجود الاجتماعي لكل فرد داخل جماعة إنسانية، فالعادات والأعراف والتقاليد، تؤثر من حيث هي قوانين اجتماعية على شكل وطريقة التدين والتفكير الديني داخل مجتمع معين. ولعل ما يفصح عن صحة هذا المعنى ويكشف عن حقيقته هو اختلاف شكل الممارسة الدينية التي تعكس في مجملها الخلفية الدينية وخصوصياتها كلما انتقلنا من مجتمع مسلم إلى آخر، بل وكلما انتقلنا من جماعة أو مجموعة اجتماعية داخل المجتمع الواحد .وهو الأمر الذي قام به كليفورد كيرتز بالنسبة للأولى، عندما قارن بين الممارسة الدينية بالمغرب وأندونيسيا، وقام به "دوتي" و" درمنغهام" و"عبد الغني منديب" بخصوص الثانية، عندما وجدا في اختلاف الحقائق أو المعارف التي تؤطّر الخلفيات الدينية تعبيراً عن تاريخ الجماعة وانتمائها ما قبل الإسلامي .إن الإشارة إلى بعض المرجعيات السوسيولوجية الكبرى واعتبارها مرجعًا في تعريف الظاهرة الدينية مرده في الحقيقة إلى أثرها الواسع في الفهم السوسيولوجي للدين، بما هو فهم يتجاوز الجانب العقائدي الرسمي الذي يصنف الظواهر

الدينية إلى صحيحة وخاطئة، و مستقيمة وضالة، إلى جانب آخر ينطلق من صحة السلوك الديني كيفما كان نوعه، لأن السوسيولوجيا تنبني على مسلمة أساسية، وهي أن المؤسسات الاجتماعية لا يمكن أن تتأسس على الخطأ أو على الكذب، والدين باعتباره ظاهرة ومؤسسة اجتماعية لا يعيش إلا على الواقع الذي يعبر عنه .ومما يدفع إلى الراحة إلى المقاربة السوسيولوجية للدين أكثر ليس فقط الارتباط الوثيق بين الأفكار والمؤسسات الاجتماعية والقيم الدينية, بل أهم من ذلك، وهذا ما يهمّنا في هذا المجال، هو تجاوز الفعل الديني للنظام المعرفي والعقائدي الذي أنتجه. فالدين الإسلامي "المتسم بالبساطة وبنزعة مفرطة في التوحيد المطلق والبارد والجاف، حيث لا وساطة تربط بين الخالق والمخلوق، وحيث تكفي عبارة الشهادة، والقول بوحدانية الله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم، لكي ينتهي الإنسان مسلماً ."إن هذا النوع من الممارسات التي تعكس نظرة المجتمع للكون، وتظهر داخل أشكال الوعي الاجتماعي، تفصح بشكل واضح عن ضرورة إعادة النظر في مفهومي الدين والظاهرة الدينية. وهو ما نلمسه من خلال دراسة ما يسميه "مرسيا إلياد" "**الإنسان الديني**"، أي البحث في التجربة الدينية للإنسان، من حيث تعددها وتجاوزها للنصوص الدينية الرسمية داخل دياناته.

التعريف الفلسفي للدين:

يعد المستشرق الألماني "**غولدتسهير**"Goldziherفي معرض دراسته في خصائص العقيدة الإسلامية أن–"الدين هو الإدراك الفطري في الإنسان الخاص بالسببية...حينا هو شعوره بتبعية لقوة عليا ،وحينا حدس اللانهائي،وحينا زهد في العالم وأطراحه"[1].ويعد تركيب الظاهرة الدينية وتعدد عناصرها من جهة "إدراك فطري"ومعنى هذا أن الدين

[1] اجناس،غولدتسهير،العقيدة والشريعة في الاسلام،نقله الى العربية علي حسن عبد القادر،محمد يوسف موسى،عبد العزيز عبد الحق،دار الكتب الحديثة ،مصر ،ط2،دون تاريخ،ص10

عنصر وجودي وملكة فطرية داخل الوجود الطبيعي للبشر،فالإنسان الكائن الوحيد الطي اختص بالدين ،دون باقي الكائنات التي تشترك معه في الوجود وتقاسمه الكون،صحيح أنّ الشرائع والعقائد تختلف وتتعدد،وهذا لا يفسد للود قضية،أو ينقص من قيمة هذا العنصر ،فاختلاف الديانات وتعارض الممارسات الدينية لا يعدو أن يكون تمايزا خارجيا لا حقيقة داخلية،وهذا ما يظهر داخل العنصر الثاني المكون لتعرف "**غولدتسيهر**" للدين.

وكما يعرفه ابرز الفلاسفة ومن بينهم صاحب النظرية الماركسية الفيلسوف "**كارل ماركس**":-"الدين بنية فوقية دونها العامل الاقتصادي الفعّال في تاريخ البشرية بحسب قوانين المادية الجدلية،وهو –أي الدين-أفيون الشعوب،ويختفي وراء قشرة إيديولوجية الاستغلال الطبقي لصالح الفئة الحاكمة"[1]

ويرى الفيلسوف الألماني "**هيجل**" في تعريفه للدين:-"انّه لا يجب أن يقتصر الدين على العقائد الجامدة،ولا يجوز تعلّمه من الكتب ،ولا يجب أن يكون لاهوتيا بل بالأحرى أن يكون قوة حيّة تزدهر في الحياة الواقعية للشعب،أي في عاداته وتقاليده وأعماله واحتفالاته.يجب ألاّ يكون الدين أخرويا(متعلقا بالآخرة) بل دنيويا إنسانيا وعليه أن يمجد الفرح والحياة الأرضية لا الألم والعذاب وجحيم الحياة الأخرى".وتنطلق هذه النظرة من تمييز "**هيجل**" بين نوعين من الدين:الدين الموضوعي وهو اللاهوت،باعتباره نسقا من الحقائق،والدين الذاتي ،وهو الجانب الحيّ، الذي صار حياة دينية ،وإذا كان اللاهوت مجرّد(حرف ميّت)فانّ الدين الذاتي هو من يستحق فقط أن يطلق عليه

[1] صلاح الدين شروخ،علم الاجتماع الديني العام،دار العلوم للنشر والتوزيع،عنابة(الجزائر)،2002،ص11

اسم الدين لأنّه يتعلق "بالقلب"ويتصل بالعواطف والمشاعر ويتحول الى أفعال وأعمال .وعندما يتحدث "**هيجل**" عن الدين فهو يقصد الجانب الذاتي.وهذا المفهوم يعدّ البداية التي انطلق منها "**فيورباخ**" في تفسيره للدين.[1]

و كما يعرفه "**كانط**"–الدين هو الشعور بواجبات من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية سامية"[2].

وأمّا الفلاسفة المسلمين فقد اختلف مفهوم الدين لديهم، حسب الانتماء الطائفي والمذهبي لكل واحد منهم:

فيرى "**الشهرستاني**" أنّ "الدين هو الطاعة والانقياد،وقد أسّسه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه،وبدينه على خلقه .وأرباب الديانات مطلقا –عنده–إمّا ديانات وملل،وإمّا أهواء ونحل.

فأمّا أهل الديانات مطلقا فمثل:المجوس وهم70فرقة، والنصارى وهم 72فرقة، والمسلمون وهم73فرقة.

وأمّا أهل الأهواء والآراء فمثل الفلاسفة ،والدهرية،والصابئة،وعبدة الكواكب والأوثان،والبراهمة."[3]

أمّا" **الجرجـــاني**" فيرى أنّ الدين–وضع الهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم.والدين والملة متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار،والشريعة من حيث أنها تطاع تسمى دينا،ومن حيث أنها تجمع تسمى ملّة،ومن حيث أنها يرجع إليها تسمى مذهبا ،ولكن الفرق بين الدين والملّة والمذهب هو أنّ الدين منسوب إلى الله تعالى والملّة منسوبة إلى الرسول،والمذهب منسوب إلى المجتهد.

---

[1] فيورباخ،أصل الدين،ترجمة عبد الحليم عطية،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت(لبنان)ط1، 1991،ص12-13

[2] صلاح الدين شروخ،علم الاجتماع الديني العام،دار العلوم للنشر والتوزيع،عنابة(الجزائر)2002، ص19

[3] نفس المصدر ص21

و على العموم فان الفلاسفة المسلمين جميعا يرون أنّ الدين عند الله الإسلام، إيمانا بالنص القرآني الوارد في الآية رقم 19من سورة آل عمران.والمقصود هنا بالإسلام كل ما أوحى به الله من عهد نوح، إلى عهد محمد صلى الله عليه وسلم."[1]

[1] المرجع السابق ص20-21

2-التمـــــثّلات:

-وتجدر الإشارة أن الباحث الفرنسي" **سرج موسكوفيتشي *Serge Moscovici***"هو أوّل من أدرج مفهوم التمثل في الحقول البحثية، وعمل على تطوير هذا المفهوم[1] خصوصا الدراسة التي تناول فيها تمثّلات الأفراد الفرنسيين حول التحليل النفسي حيث اعتبر "التمثّل نسق من القيم والمفاهيم والسلوكيات المرتبطة بسمات ومواضيع يحدد معالمها الوسط الاجتماعي ."

ومن أهم تعاريف التمّثلات الاجتماعية:

أ -**تعريف آميل *دوركايم Durkheim :*** التمثّلات الاجتماعية هي: ظواهر تتميز عن باقي الظواهر في الطبيعة بسبب ميزاتها الخاصة ، فهي لها أسباب وهي بدورها أسباب ، هي بقايا لحياتنا الماضية ، أنّها عادات مكتسبة ، أحكام مسبقة ، ميول تحركنا دون أن نعي ، وبكلمه واحدة أنّها كل ما يشكل سماتنا.

تعريف *فيشر Ficher* :هي بناء اجتماعي لمعارف عادية مهيأة من خلال القيم والمعتقدات ، ويتقاسمها أفراد جماعة معينة ، وتدور حول مواضيع مختلفة (أفراد ، أحداث ، فئات اجتماعية ، .. الخ)وتؤدي إلى توحيد نظرتهم للأحداث كما أنها تظهر أثناء التفاعلات الاجتماعية .

تعريف ابريك Abric :

هي عبارة عن منتوج أو سيرورة خاصة بنشاط عقلي معين ، والذي من خلاله يقوم الفرد أو الجماعة بتشكل الدافع الذي يواجههم وكذلك منحه معنى نوعياً.

[1] عبد الوهاب بوخنوفة،الأطفال والثورة المعلوماتية،التمثل والاستخدامات(مجلة اتحاد إذاعات الدول العربية)العدد02،تونس،2007، ص71

وعلى وفق ما ذكر وعند إجراء موازنة بين تعريفات علماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعي نجد أنّ جميع هذه التعريفات قد ركزت على أنّ التمثّلات الاجتماعية **هي** :

أ -نتاج عن الخبرات السابقة التي عشناها والتي لها الأثر الأكبر في توجيه مواقفنا وسلوكياتنا

ب – إن المجتمع هو من أهم مصادرها ، فهي معرفة عادية ساذجة يتم تناقلها بين الجماعات عن طريق الاتصال .

ت – إنها مرتبطة بالمجتمع سواء من حيث نشأتها أو ممارستها ذلك أنّ قيم ومبادئ المجتمع الذي نعيش فيه مستنبطة فينا وهي تعكس عموماً في حياتنا الاجتماعية عن طريق مختلف التصرفات والسلوكيات التي نمارسها.

ث – إنّ جل ادراكاتنا ونظرتنا للأحداث والأشياء هي نابجة من تصوراتنا(تمثلاتنا)لها ، كما أنّ استجاباتنا المتمثلة في مختلف السلوكيات والممارسات هي موجهة عن طريق تمثلاتنا للمواضيع المثيرة لها.

ج – إنّها مرتبطة باختلاف الجماعات ، إذ أنّ كل جماعة تحمل قيم ومبادئ تميزها عن الجماعات الأخرى مما يجعل هناك اختلافاً في محتوى التصورات(التمثّلات)، وبالتالي تتمايز أفعالنا واستجاباتنا من جماعة إلى أخرى نظراً لتمايز ما ستدمج فينا من قيم ومبادئ مصدرها المجتمع الذي نعيش فيه.

إنّ ما تم ذكره في النقاط السابقة يشير إلى أنّ التمثّلات الاجتماعية لا تقع تماماً في المجال الاجتماعي كما أنّها لا تقع تماماً في المجال النفسي) لكنها تقع في ,الواجهة ما بين المجال النفسي والاجتماعي (Denise & Jodelet, 1989 , p.40).

وهذا يعني أنّ التمثّلات الاجتماعية تندرج ما بين سلسلة من المفاهيم الخاص بالجماعات وبالتفاعلات التي تؤثر على كل من النشوء والبنية والتطور ، فالتمثّلات الاجتماعية يجب أن تدرس مع الأخذ بنظر الاعتبار العوامل الوجدانية والمعرفية والاجتماعية

نظرية التمثّلات الاجتماعية: تعود أصول هذه النظرية إلى مفهوم التمثّل الجمعي الذي جاء به "دوركايم" عام 1898، Representation هذا المفهوم الذي أثار اهتمام علماء النفس الاجتماعي وخاصة العالم الفرنسي "**مسكوفيشي**"(Moscovici,1981) واستخدامه لمصطلح التمثّلات الاجتماعية للإشارة إلى الاعتقادات والأفكار التي يحملها أفراد مجتمع ما ، ذلك أنّها:

منظومة من المفاهيم والمقولات و التعليلات ، تنبثق عن الاتصالات • الاجتماعية التي تأخذ مجراها بين الأفراد في سياق الحياة اليومية تشكل جوهر المعرفة الاجتماعية لأنّها تساعدنا على التمكن المعرفي من العالم وفهمه كما انّها تعزز قدرتنا على التواصل مع الآخرين بشأنه.

وفي المجتمعات المعاصرة ، فإنها تناظر الأساطير والاعتقادات التي كانت تحملها المجتمعات القديمة ، وما هي بذلك إلا" الصيغة الراهنة للمنطق العام المأخوذ به في الوقت الحاضر " ، فهي توضح ..." كيف يصبح ما هو غير مألوف من المعلومات والظواهر مألوفاً مع الوقت.

وهي لها اكبر الأثر في توجيه اتجاهاتهم وسلوكياتهم ، لأنها تلعب دوراً أساسيا في دينامية العلاقات الاجتماعية وكذلك في الممارسات ، فالتمثّلات الاجتماعية تستجيب لأربع وظائف أساسية هي:

1 –**وظيفة المعرفة** : تسمح التصورات الاجتماعية(التمثّلات)للأفراد بفهم وتفسير الواقع ، وذلك بإدماجه في إطار قالب قابل للاستيعاب ، منسجم مع القيم والأفكار والآراء التي يؤمنون بها كما تسهل التواصل الاجتماعي بتحديدها لإطار مرجعي مشترك يسمح بتبادل المعرفة ونقلها ونشرها.

2 –**وظيفة الهوية** : تسهم في التعريف بهوية الجماعة وتجعل الحفاظ على خصوصيتها أمراً ممكناً ، كما أنها تسهم في عملية المقارنة والتصنيف الاجتماعيين ، فهذه الوظيفة تعطي للتصورات مكانة مهمة فيما يخص بسيرورات ذلك أنّ الهدف من هذه الوظيفة هو الحفاظ على صورة ايجابية عند الفرد عن الجماعة التي ينتمي إليها لأنّ التمثّلات الاجتماعية تعكس

نوعاً ما من التنشئة الاجتماعية للفرد.

3 –**وظيفة التّوجيه** : إنها توّجه السلوك والممارسات ، فنظام تفسير الواقع الذي تشكله التمثّلات الاجتماعية يعد كموجه للفعل وهذه العملية التوجيهية بالنسبة للممارسات تنتج انطلاقاً من ثلاثة عوامل أساسية هي:

أ –إنّ التمثّلات (التصورات)تتدخل مباشرة في تعريف الغاية من الموقف ، فهي التي تحدد مثلاً نمط العلاقات المناسبة للفرد ، ذلك أنها تحدد أنموذج السير المعرفي مباشرة والمتبنى من طرف الجماعة سواء في بنيتها أو من خلال اتصالها.

ب – إنّ التمثّلات (التصورات)نظاماً للتوقّعات ، فهي تحمل أثرا على الواقع ، وهي تحدد وتصفي المعلومات والترجمات الخاصة بالواقع، والهدف هو جعل هذا الواقع مناسباً لما تحمله التمثّلات ، فهي دلالاتها . وبالتالي فإنها تعدّ أنظمة لفك رموز الواقع ، وظيفتها توجيه انطباعاتنا وتقييمنا وسلوكياتنا.

ج –إنها تقرر السلوكيات وا لممارسات التي ن قوم بها ، إذ تحدد لنا ما هو مسموح وما هو مرفوض في موقف ما .وتلعب بالتالي دور المعايير ذلك أنها تعكس القواعد والروابط الاجتماعية وتصور السلوكيات اللازمة.

4 –وظيفة التبرير : تسمح التمثّلات الاجتماعية بالتبرير البعدي للسلوك والمواقف ف التي يتبناها الأفراد ، فهي تلعب دوراً في تحديد سلوكنا قبل القيام به وتبرره بعد ذلك ، وهذه الوظيفة في غاية الأهمية ، لأنها تسمح بتقوية التمايز الاجتماعي، إنّ التمثّلات الاجتماعية تؤدي هذه الوظائف من خلال عمليتين هما:

الـــــــربط والتجســـــــــيد.

فأمّا الروابط مفاهيم قائمة في الذهن ضمن نظام معرفي مسبق تعمل على ربط الخبرات الجديدة بما هو قائم في ذلك النظام . وأماّ عملية التجسيد فهي العملية التي يتم من خلالها

تحويل الأفكار المجردة إلى أشياء محسوسة ل يتسنى لمعظم الناس استيعابها وقبولها بوصفها" معرفة . –كما أنّ للتجسيد مظهرين هما" : التشخيص" Personification

ويتجلى في ربط الأفكار أو المعلومات بشخص ،" والتصوير" configuration

،أي تمثيل الفكرة أو المعلومة بصورة أو بشكل .وهذا يكشف عن أنّ مفهوم التمثّل الاجتماعي يختلف عن المفاهيم المشابهة الأخرى مثل الرأي والاتجاه والصورة ، فهذه المفاهيم تمثل استجابة إلى منبه خارجي واستعداداً للقيام بالفعل أماّ التمثّل الاجتماعي فانه يحدد كل من المنبه والاستجابة فهو أكثر من مجرد دليل انه يعيد صيا غة عناصر البيئة التي يحدث السلوك في إطارها مما يعطي له معنى ويدمجه في نسق اكبر من العلاقات فضلاً عن ذلك ، فان العناصر المكونة للتمثّلات الاجتماعية يمكن تحليلها وفقاً للأبعاد الآتية:

1 –**المعلومة** : وهي تتعلق بمجموع المعارف المكتسبة حول موضوع اجتماعي معين كماً وكيفاً ، أكثر أو اقل نمطية ، معلومات عادية أو أصلية.

2 –**فعل التمثّل** : وهو معقد إلى حدّ ما ، فهو يعبّر أوّلاً عن فكرة تنظيم المحتوى إذ يوجد هناك حقل للتمثّل كلما وجدت وحدة هرمية للعناصر ، فخواصه كيفية ونوعية ، وهذا يعني انه يجب توفر حد أدنى من المعلومات القابلة للتنظيم.

3–**الاتجاه** : وهو يعبر عن التوجه العام سواء الايجابي أو السلبي حيال موضوع التمثّل.

إنّ هذا التحليل الثلاثي الأبعاد يسمح لنا من جهة بتحديد محتوى التمثّلات الاجتماعية والعلاقة بين أبعادها المختلفة ، ومن جهة أخرى فانه يسمح باجر اء دراسات مقارنة حول التباين بين مختلف الجماعات والتميز بينها وفقاً لتمثّلاتهم الاجتماعية .كما انه يكشف عن العديد من السلوكيات التي قامت بتفسيرها نظرية السلوك بين الجماعات la théorie de classification sociale كنظرية التصنيف الاجتماعي ، ونظرية الهوية الاجتماعيةla théorie d identité sociale التي عرفت التمثّل الاجتماعي بأنه " العملية التي يتم بمقتضاها نقل الأفكار من الجماعات إلى الأفراد الذين ينتمون إليها ، أي تمثيل مضمون الجماعات في هوية الأفراد الاجتماعية " ، فهي عملية تتأثر بالقيم والثقافة ، وأهمية دور كل من عضوية الفرد الاجتماعية والمقارنة الاجتماعية، التي تتم بين الفئات باستمرار للبحث عن أوجه التمييز بين جماعاتهم التي ينتمون إليها، والجماعات الأخرى .فهذا التمييز الذي تفترضه نظرية السلوك بين الجماعات التصنيف هو الذي يفسّر نزعة الفرد في التطرف والتعصب والتوجه نحو القوة والسيادة الاجتماعية.

فعلى الرغم من أننا لا نحمل جميعاً" المعرفة الاجتماعية " ذاتها ، ورغم أننا لا نصل إلى ذات الانطباعات عن الآخرين ، إلا أنّ الكثير من اعتقاداتنا الدينية ، وإيديولوجياتنا السياسية والاجتماعية ، ونظمنا الخلقية ونظرياتنا العلمية تتحدد في ضوء الأطر الاجتماعية المحيطة بنا . وهذه الاعتقادات المشتركة هي التي يسميها **موسكوفيشي** بالتمثّلات الاجتماعية.[1]

[1] المرجع السابق ص71

3–مفهوم الدولة الاسلامية:

ان مسألة الدولة في الاسلام كما جاءت في طرح "عبد الاله بلقزيز":–هي نقل المسألة السياسية من مجال الفقه العام ،والفقه السياسي ،الى علم الكلام،بحيث تصبح مسألة عقدية من مسائل اصول الدين.[1] ويتضح من خلال هذا،انّ ثمة علاقة وطيدة بين الديني والسياسي في المجال السياسي الاسلامي .وان كان يبدوا احيانا ان الدولة الاسلامية قد ازالت الخلافة من الفكر السياسي الاسلامي باعتبارها الوريث الشرعي الوحيد ،فان ذلك لم يكن الا بمثابة تعديل لمحتواها الطوباوي,وكما تظهر معالمها لدى الاخوان المسلمين من خلال– "الدولة الاسلامية"على نحو ما رسم ملامحها وتقاسيمها حسن البنّا،لا تعدو ان تكون في الطبيعة مجسّما صغيرا للخلافة.ومن هنا يكننا ان نفهم ان "الدولة الاسلامية"تمثل امتدادا تاريخيا لمفهوم "الخلافة "في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر،وذلك ما يبرز ايضا من حيث مستوى نظام المفاهيم المستعملة في نظريتي :"الخلافة"و"الدولة الاسلامية"على حد سواء،وان كانت على نحو متفاوت .وان اكنت هناك حدود متقاطعة تجعلهما احيانا في ظل الواقعية :الفكرية والسياسية التي انطوت عليها اشكالية "الدولة الاسلامية"في مقابل الخلافة وطوباويتها،ما أسس لعلاقة متوترة بين الخلافة ووريثتها ،تصل احيانا حدّ التداخل والتماهي،وتجعل احيانا اخرى العلاقة بينهما جافية ومتباعدة الى حدّ الانفصال ،–ولعلّ مما يمثل لتلك العلاقة بينهما أمرين اثنين:"اولهما ضرورة الدولة للجماعة(الاسلامية)،وثانيهما مضمون —او معنى–اسلامية تلك الدولة.[2] ويتعرض "حسن البنا" مجموعة رسائله للاخوان المسلمين بمزيد من التفصيل عن تصوّره الحديث في اعادة احياء الخلافة وذلك للمكانة التي تشغلها في الفكر العربي الاسلامي ،وما تملكه من قوة وجاذبية في رمزيتها ،وقدرتها على توحيد الشعوب العربية، وصهر عصبيتها

[1] عبد الاله بلقزيز،الفتنة والانقسام،مركز الدراسات الوحدة العربية،بيروت(لبنان)،ط2، 2012،ص130

[2] المرجع السابق،ص127

،فيقول في هذا المعرض:–"...ان الاخوان ان الخلافة رمز الوحدة الاسلامية،ومظهر الارتباط بين امم الاسلام،وانعها شعيرة اسلامية يجب على المسلمين التفكير في امرها والاهتمام بشانها.والخليفة مناط كثير من الاحكام في دين الله...والاحاديث التي وردت في وجوب نصب الامام،وبيان احكام الامامة وتفصيل ما يتعلّق بها لا تدع مجالا للشّك في انّ من واجب المسلمين ان يهتموا بالتفكير في امر خلافتهم منذ حوّرت عن مناهجها ثم الغيت بتاتا الى الان .والاخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لاعادتها في رأس مناهجهم ،وهم مع هذا يعتقدون انّ ذلك يحتاج الى كثير من التمهيدات التي لابد منها،وأن الخطوة المباشرة لاعادة الخلافة لابد ان تسبقها خطوات:لابد من تعاون عام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الاسلامية كلها،يلي ذلك تكوين الاحلاف والمعاهدات و عقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد...ثم يلي ذلك تكوين عصبة الامم الاسلامية،حتى اذا تمّ ذلك للمسلمين نتج عنه الاجتماع على "الامام"الذي هو واسطة العقد...و"ظل الله في الارض"[1].وهناك ايضا عدة مسائل خلافية بين مختلف المذاهب الاسلامية،كما هو الحال بين مفكري الاسلام المعاصرين ،فهناك فريق يسلك مسلك المذهب الشيعي في اشكالية الدولة الاسلامية،ويعتقد انّ الدولة والامامة اصل من اصول الدين،ويرى تيار اخر عكس ذلك،معتبرين اياها فرعا من فروع لا يؤثر تاثيرا كبيرا في السلب او الايجاب،ويرى هذا التيار عكس الرأي الذي ينظر له الاخوان على يد زعيمهم" حسن البنّا" الذي يرى صراحة انّ:–"الحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائدوالاصول،لا من الفقهيات والفروع.فالاسلام حكم وتنفيذ،كما هو تشريع وتعليم،كما هو قانون وقضاء لا ينفكّ واحد منها عن الأخر"[2].هذا ما يجعل مسألة الدولة والسلطة في الاسلام عند مفكري الاخوان باعتبارهم المفكرين الاسلاميين المعاصرين مسألة عقدية لا فقهية،أي يعني ذلك ان الاسلام ليس مجرّد

[1] المرجع السابق ،ص126

[2] المرجع السابق ،ص129

عقيدة دينية فحسب،بل يتعدّاها الى مقام نظام اجتماعي وسياسي متكامل،ولا يقبل باستمراريته وكينونته الاّ في ظل كيان اجتماعي يعبّر عن سلطة الدولة ويفرض احكامها ،وهذا ما تجسّد في التعبير عن التجربة النبوية في بناء دولة المدينة،حيث يقول محمد مبارك في هذا الباب:"– انّ الدولة ضرورة في الاسلام :لأنّ تنفيذ احكام القرأن ممتنع من دون دولة(بما فيها أحكام الزكاة والحدود وسواها)،ولأنّ المفهوم القرأني للوجود لابدّ له من اطار اجتماعي لكي يتحقق:وهو الدولة الاسلامية،ثم لأنّ النبي نفسه اقام دولة"[1].

[1] المرجع السابق،ص128

4 –مفهوم الراعي والرعية:

الرّاعي في اللّغة:من رعى الشّيء رعيا ورعاية، حفظه، قال تعالى:–"**فما رعوها حقّ رعايتها**"[1].وراقبه، وتولّى أمره.ورعى له عهده وحرمته:لاحظها وحفظها،قال تعالى:–"**والّذين هم لأمنتهم وعهدهم راعون**"[2].والرّاعي :الولي،وكلّمن ولي أمر قوم فهو راع.واسترعاه الشّيء:استحفظه عليه،وطلب منه أن يرعاه .والجمع:الرّعاء،وهو جمع على وزن فعال وهو نادر،ورعاة ورعيان أيضا.

–والرّعـيّة:القوم المولّى عليهم، ومن يحفظون، ويراقبون ويتولّى أمرهم.وتجمع أيضا على رعايا.[3]

و–الرّاعي اصطلاحا:كلّ من ولي أمرا بالحفظ والسياسة، كالملك والأمير والحاكـــــــم.

والرّعـيّة:عامة النّاس الّذين عليهم راع يدبّر أمرهم، ويرعى مصالحهم.[4]

أما في بعدهما السوسيولوجي فيأخذ هذين المفهومين (الرّاعي والرّعية)تطوّرا تاريخيا ،خاصّة على ضوء العلاقة التي تؤسس لمبدأ السلطة الذي يربط كلاهما ويفرض منطقه الخاص (الطّاعة و والولاء)،حيث نجد–أنّ احد أهمّ التجليات القدسيّة للسلطة في المجتمعات القديمة هي تلك المماثلة التي خلقها المخيال الإنساني عبر العصور بين علاقة الحاكم بالمحكوم من جهة ،وعلاقة الرّاعي بقطيعه من جهة أخرى.

---

[1] القرآن الكريم،سورة الحديد،الآية 27

[2] القرآن الكريم،سورة المؤمنون،الاية8

[3] المعجم الوسيط(456/1)،(رعى)

[4] نفس المصدر،(456/1)،(رعى)

لقد اشتغل التخيّل الإنساني للسلطة طويلا مستعيرا صورة الراعي ،وهو يقود غنمه حتّى أنّ علامتي الرّاعي والرّعية،وان كانتا تحملان دالّا واحدا،فقد أصبحتا في الصيرورة التاريخية تمتلكان-كل واحد منهما- مدلولين،فمدلولا الـــــــرّاعي هما:

-1-الحاكم(الخليفة،الأمير،قائد الجيش،الوالي،الخ...)

-2-وراعي الماشية(بقر،غنم).

أما مدلولا الرّعية فهما:المحكومون:الأمّــة،الشّعب الخ...والقطيع من الحيوانات بصفة عامـــــة.فالمدلول السيّاسي لكـــلّ من علامتي الـــــــرّاعي و الـــــرّعية هو ثانوي حافي(un sens connotatif)بالمعنى المباشر(le sens dénotatif)بمعنى أنّ المدلول السياسي لعلامتي الرّاعي والرّعية،ليس في الحقيقة إلا مدلولا ثانويا حافّا، يحيط بالمدلول المباشر الرّئيسي ،وهو راعي الغنم وقطيعه.[1]

ولتفكيك الرؤية الرّعوية للسلطة وقداستها ،والبحث في أليات اشتغالها ،داخل ركام المدوّنة العربية الاسلامية،نجد أنّ-ملاحظة محمد الجابري على اقتضابها،لا تخلو من اهميّة،لكونها تشير الى قداسة السلطة الرّعوية،باعتبار انّ الرّاعي السياسي يماثل الألهة.يقول الجابري:"وقليلا ما ننتبه الى أنّ الراعي عندنا الواحد الأحد،كثيرا ما تعدّد الرعاة على رعيّة واحدة ،حتّى ولو كانوا قليلي العدد،بمثابة تعدّد الألهة،وبالتّالي ،فكما أنّ"الشّرك"في ميدان الدّين غير مقبول ولا معقول،فكذلك ينظر الى "المشاركـة "في الحكم،أنها مازالت عندنا كفرا والحادا في السياسة.[2]

[1] محمد الجويلي ،الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي،دار سراس للنشر،تونس،1992، ص69

[2] المرجع السابق،ص72

5 –مفهوم الامامة:

قد يجمع فقهاء السنة والشيعة على مبدأ الامامة كشرط يجب توافره اساسا في تنظيم الاجتماع الاسلامي،الا انهما يختلفان في المعنى ،حيث نجد ان الامام ينزل منزلة الخليفة عند السنة والخلافة –لغة مصدر تخلّف فلان فلانا اذا تأخر عنه،واذا جاء خلّف اخر،ويقال خلّف فلان فلانا اذا قام بالامر عنه،اما معه او بعده...وبيان ذلك ان الخليفة عندهم يقوم في منصبه مقام الرسول صلى الله عليه وسلم.وقد كان صلى الله عليه وسلم في حياته يقوم على امر ذلك الدين ،الذي تلقاه من جانب القدس[1] الاعلى،ويتولى تنفيطه والدفاع عنه،كما تولى ابلاغه عن الله تعالى ،ودعوة الناس اليه83 ،و–لكن الامام الوصي عند الشيعة،يقع نصب الأوّل(أي الخليفة) بالاختيار(اختيار اهل الحل والعقد)،ولذلك يمكن عزله اذا نقض البيعة.اما الثاني ،فهو متفق عليه" "بالتعيين"الالهي،ومقامه بمثابة مقام النبي ،ولذلك لا يمكن عزله[2]،باعتباره يحمل تفويضا الهيا لا يمكن ان يفسخ بتقرير انساني،وبهذا تعتبر الامامة في الفكر الشيعي "اصلا من اصول الدين"،مقارنة بالسنة الذين يضعون الخلافة في منزلة "فرع من فروع الدين"،وهذا ما يجعل الاصل في المخيال الشيعي :الاساس وما يبنى عليه غيره،وما يراد باصول الدين عند الشيعة هو ما يبتنى عليه الدين ذلك ان–الحديث والفقه والتفسير مبني على صدق الرسول ،وصدق الرسول متوقف على ثبوت المرسل وصفاته وعدله وامتناع القبح عليه [3]،هذا ما يجعل الامام صادقا كونه حافظ للشرع ومنزه عن الخطأ،–وكما ان النصوص الشرعية تقرّر مبدأ الامامة،كذلك العقل والمنطق يقيم عليها

[1] محمد عمارة،الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق(دراسة ووثائق)،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيورت(لبنان)ط1، 2000،ص113-114

[2] عبد الاله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت(لبنان)ط3، 2011، ص2-3

[3] نفس المصدر،ص217

الدليل[1].ما يمكن استخلاصه من تفسير معنى مفهوم الامامة عند الشيعة هو:انّه لا دخل للرعية او الامة في تعيين الامام او ترتيب الامامة،لأن الامامة تأخذ في نظر فقهاء الشيعة "شكلا من الولاية الالهية"،او بوجهة نظر أخرى ينظر اليها على انّها "عهد الهي في منزلة النّبوة"،وذلك من منطلق ان النبوة باعتبارها نقل للرسالة وتفسير لاحكامها بين الناس ،ونظام حكم في نفس الوقت لتسيير شؤون الأمة،وهذا ما يجعل الامامة (في الفقه الشيعي)خلافة في نفس الوقت و بصيغة متطابقةلا تقبل فصل الأولى عن الثانية،لأن الاسلام مركب بين ما هو سياسي وما هو ديني ولا يقبل التفكيك،وبهذا المنظور نجد تداخلا في العقل الشيعي بين الامامة والنبوة،–وتتبين الأسباب الحاملة على القول ان الامامة من أصول الدين لا من فروعه.[2]

ونجد في تعريف الامام الشيخ علي عبد الرازق للخلافة في كتابه"الاسلام واصول الحكم" :–والخلافة في لسان المسلمين،وترادفها الامامة. هي رياسة عامة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم.ويقرب من ذلك قول البيضاوي:–الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام في اقامة القوانين الشرعية وحفظ حوزة الملّة،على وجه يجب اتباعه على كافة الامة[3].وسمي القائم بذلك–خليفة واماما،فتسميته اماما فتشبيها بامام الصلاة،في اتباعه والاقتداء به،واما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في امته فيقال خليفة باطلاق،وخليفة رسول الله ،واختلف في تسميته خليفة الله،فاجازه بعضهم..ومنعه الجمهور منه...وقد نهى ابوبكر عنه لما دعي به،وقال لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم[4]

[1] نفس المصدر،ص217

[2] المرجع السابق،ص218

[3] محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق(دراسة ووثائق)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت(لبنان)ط1، 2000، ص114-115

[4] نفس المصدر،ص114

– وقد جعل هذا التماهي بين النبوة والامامة في الفقه الشيعي ،أثرا لا يقرّ باختتام النبوة عند الحقبة المحمدية ووفاة شخص الرسول الذي كان حاملا لهذه الرسالة ،كما ينظر اليه فقهاء الشيعة.بل نجد انّ ذلك التماهي يؤسس لانتداب لاستناف النبوة عبر الامامة،"حتى لا نقول "نبوة مستأنفة"[1].وما يبرهن على ذلك ما يمكن استنتاجه في المقالة الفقهية الشيعية،والمتمثل في:

اعتبار انّ الامامة تقوم بنفس وظائف النبوة،أي انها احتفظت بنفس الطبائع (العصمة)والخصائص(قيادة الأمة وتبليغ الرسالة...)،و قيامها على مقتضى التعيين او التفويض الالهي .ومن خلال هذين الشرطين فقد اتخذت الامامة لنفسها حيزّا متعاليا يميزها عن كل حيّز:انساني في طابعه الاجتماعي والسياسي،ما قد يصنفها من خلال هذه الاسباب في باب اصول الدين.

وان تطرقنا لمسألة التعيين أو النصب الالهي لتوصلنا الى نتيجة تقودنا الى مفهوم"**الوصية**" وهي من النتائج السياسية التي تبرز جليا في اعتقاد الشيعة الجعفرية،وتظهر ايضا في الملامح الصريحة لفكرة دولة الامامة،بوصفها دولة ذات صبغة دينية أو ثيوقراطية.

غير ان فقهاء الشيعة لا يكتفون على وجوب تعيين الامام وتسميته ،كدليل عقلي،بل يعززونه بأدلة نصية من الحديث النبوي كحديث الغدير والثقلين و حديث المنزلة،وذلك لالباسه شرعية دينية بعد العقلية.

[1] عبد الإله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)ص218

6-مفهوم الشورى:

– لقد قيل الكثير عن مبدأ الشورى في المؤلفات الإسلامية، حتى وصفوا عهد الراشدين بأنه "عهد الشورى"،فماذا يعني هذا المبدأ؟ لقد حدد بعض علماء المسلمين المعاصرين مفهوم "الشورى"بأنّه التشاور بين المسلمين في انتخاب خليفة وفي شؤون الحياة العامة وشؤون" الحكم في دولة الإسلام"[1].كما –يطرح التفكير في مسألة الشورى –في الفكر الإسلامي لمعاصر–أسئلة ثلاثة رئيسية:ما معنى الشورى،ما موقعها في التصور الإسلامي للمسالة السياسية:مسألة السلطة والدولة،ثم ما طبيعة العلاقة بين الشورى والديمقراطية؟[2]ونجد في مقابل هذا الطرح،غياب ذلك التراكم المعرفي في جانب الفقه الكلاسيكي حول مسالة الشورى،ما جعل فراغا كبيرا غلى المستوى النظري للتفكير الإسلامي المعاصر،ودفع بالكثير من المفكّرين المعاصرين إلى–استعارة بعض الموضوعات النظرية الحديثة حول الديمقراطية وإلباسها للشورى[3]،هذا ما ترك مجالا واسعا لشحن المفهوم بالدلالة الكافية ،سعيا منهم لتوظيفه وفق متطلبات الخطاب ،ووفق البعد السميائي المطلوب.كما لم ينجح المنتصرين لمفهوم الشورى في تمايزه واختلافه عن النموذج الغربي لمفهوم الديمقراطية،وعن أصالة الأول مقابل زيف الثاني.حيث نجد أنّ حديث الإسلاميين عن الشورى،قلّما يستوقفهم هذا المفهوم وقفة نظريّة لتعريفه،بمقدار ما ينطوي عليه هذا المفهوم من التباس لدى مستعمليه،خاصة في الفكر الإسلامي المعاصر،ما يجعله عاجزا أحيانا أمام الموضوعات التي يتناولها ،ما يجعل الكثير من العقبات أمام توفير المعاني اللازمة لاستعمال المفهوم في الحقل العلمي،والعمل على عدم تداخل معانيه مع معاني مفاهيم جديدة وقريبة ،تحاكيه في الدلالة في كثير من الأحيان مثل الديمقراطية. ولعل أول ما ينتج

[1] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،المجلد الأول،دار الفارابي،بيروت(لبنان)ط1، 2002،ص441

[2] عبد الإله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص171

[3] عبد الإله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص171

عن تعريف الشورى في باب نظام الحكم في الإسلام هو القول انه نظام حكم شوري،باعتبارها مسألة أصولية في الإسلام ،ومن مبرّرات ذلك الأصل :العبودية لله وحده دون إشراك،ما يؤسس لمبدأ المساواة بين الأفراد،وإقرار الحرية الفردية،والتساوي أمام الشرع في الحقوق ،فتلك المساواة هي من يفرض الشورى كنظام سياسي يحرّم بموجبه كل انفراد بالسلطة أو احتكار لها.هذا ما يوضح أنّ الشورى أصل عقدي غير قابل للتعطيل ،بل انها تعبير فكرة كيفية الاستخلاف في الأرض ،وفي السلطة،وطريقة الحكم والخوض في أمور الأمة وشؤونها بمقتضى الإجماع،باعتباره جوهر مفهوم السلطة في الإسلام ،وذلك ما نقرأه في سياق التعريف الوارد عن الشيخ راشد الغنوشي:"–إنّ الشورى في الإسلام ليست حكما فرعيا من أحكام الدين يستدل عليه بآية أو آيتين وبعض الأحاديث والوقائع ،وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف،أي أيلولة السلطة الربانية للعباد...،ومن ثم كانت الشورى عمود الفقري في سلطان الأمة،ونهوضها بأمانة الحكم..."[1].ونجد في الضفة الأخرى الشيخ القرضاوي يتأوّل مستنتجا –أنّ الدولة الإسلامية دولة دستورية،أو انّها دولة"الحقوق والحريات"،فلا ينبغي الاعتقاد أنّ الشورى تعني قيام حكم مدني يتوافق فيه الناس (الجماعة،الأمة...)على قواعد وقوانين اتفاقية(أو وضعية) برضاهم،وبمعزل عن مرجعية شريعتهم.[2] وما يستوحى من تلك التعاريف المحددة لمفهوم الشورى على اختلاف توجهاتها المذهبية،على أنّ الشورى ليست وصفة جاهزة،بل هي مبدأ متروك للاجتهاد،و إن كان هذا المبدأ عظيما في نظر المسلمين ،إلاّ أنّ وسائل تحقيقه ،وآليات ضبطه لم تقرّر،وهذا راجع لاختلاف البيئات وعدم تجانس المستويات الحضارية لدى معتنقي الدين الإسلامي،وان كانوا أمة واحدة ! ما يجعل المجال مفتوحا للمشاورة بين

[1] عبد الاله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص172

[2] عبد الاله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص175-176

جماعة المسلمين أو لأهل الحل والعقد ،أو الأخذ برأي الإمام لوجوبه شرعا،ويحدد ذلك الوجوب في المسائل الثلاثة:

1-في ما لا نص فيه،و يراد به : في حالة غياب نص نقلي يحمل دليلا شرعيا من الكتاب والسّنة.

2-ما يحتمل وجوها عدّة،أي ما تعددت فيه الآراء ،أو ما خيّر فيه الإمام.

3-المصالح المرسلة، أي المراد بها لمصالح المطلقة غير المقيّدة شرعا.

7-مفهوم أهل الحلّ والعقد:

تكاد لا تخلوا النصوص المؤطرة للسياسة الشرعية في الاسلام من مفصل نظري ،يمثل محور العقد في اطار المشروعية التي تنظم سائر شروط الحكم من طرف جماعة من المسلمين، تسمى ب:"اهل الحلّ والعقد".والتي توكل اليها الوظيفة السياسية والدينية الاستراتيجية ،هذا ما يجعلها تحتل مكانة رفيعة في مجال تشكيل الدولة والنظام السياسي في الاسلام.ونجد ابو الحسن الماوردي من افضل من ترجم دور اهل الحل والعقد في كتابه"الاحكام السلطانية"ومن بين الصفات التي يجب ان تتوافر فيهم كما قال "الماوردي "في كتابه،فهي ثلاث:

1-العدالة الجامعة لشروطها.

2-العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة في الإمام.

3-الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.

وهو يستند بذلك الى انّ الاسلام لم يحاول الفصل بين شؤون الدين والدولة،وكان نظام الخلافة يتضمن رئاسة الخليفة لأمور الدين والدنيا،وانّ الخليفة لم يستمد سلطته من الله،وانّما يستمدها من الأمّة،التي تختاره لهذا المنصب،وتشدّ أزره وتمنحه القوة والشرعية،اما مباشرة او من خلال عقلائها وحكمائها(أهل الحلّ والعقد)ويعتمد في شرعية حكمه على ثقتهم به ودفاعه عن مصالح البلاد والعباد.ومن خلال ما سلف ذكره، فان محور الارتكاز في نظرية الماوردي هي ضرورة وجود سلطة حاكمة،تقوم بحراسة الدين وسياسة الدنيا،وعقدها لمن يقوم في هذه الامة ويرعى مصالحـــــها.

–ويحاول رشيد رضا–المتشبع بمنظور الفقهاء التقليديين– أن يحدث بعض التوسيع في معنى "أهل الحلّ والعقد"،من خلال اخضاعه لتسييس وظيفي،حين يعرّف هؤلاء بأنهم "سراة الامة وزعماؤها ورؤسائها"،وحين يعتبر أنّ صلاح الأمة وصلاح حكامها من صلاح هذه الفئة.[1] وينظر رشيد رضا على أنّهم الفئة الأثقل حملا من الناحية الشرعية،واكبرهم تكليفا من الناحية الوظيفية،اذ يرى فيهم الفئة المخاطبة قرأنيا بالأحكام والنصوص،والمأمور بطاعتها المزدوجة ايضا،–طاعتها ل"أولي الأمر"وطاعة الجمهور لها،والمكلفة شرعا"بتنفيذ الأمر ومراقبة المنفّذ"[2]. ونجد في تعريف رشيد رضا لمفهوم اهل الحل والعقد مزدوجة،وذلك لتأرجحها بين الواجب الديني والممكن السياسي ،يتطلب منّا الوقوف عند هذه المزدوجة في:شقها الاول الذي يكمن في استحالة تحقيقها ،فأصبحت نموذجا بعيد المنال:–نموذج علماء الدين القادرين على ممارسة الاحتساب على السلطان،ونصبه وعزله بمقتضى الأحكام الشرعية[3].وفي شقها الثاني الذي يحمل في تصوّره_أي رشيد رضا– دورا سياسيا واجتماعيا لهذه الجماعة ذات الوظيفة الاستراتيجية ،ومحور العملية السياسية التي اصبحت تحتكرها فئة أخرى حلّت محلّها،وما عاد ذلك الدور من وظائفها، بسبب تلك الفئة تكوّنت في صورة طبقة سياسية جديدة احتكرت ذلك الدور.

ونذكر كذلك في باب تعريف"اهل الحل والعقد" –محاولة الاصلاحيين،في القرن التاسع عشر،لتطوير المفهوم من خلال المماهاة بين معنى "اهل الحل والعقد"ومعنى"نواب الأمة".لكنها محاولةنشأت –كما نعرف–خارج اطار

[1] عبد الإله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص95

[2] عبد الإله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص95

[3] عبد الإله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص95

منظومة السياسة الشرعية،الامر الذي يسوغ معه حسبانها في عداد التنمية الذاتية للمفهوم من داخل اطاره النظري المرجعي.[1]

[1] عبد الاله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص95

8-مفهوم الاستبداد:

انطلاقا من فكرة محمد عبده:"ليس في الإسلام سلطة دينية سوى الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشّر"فانه يظهر بوضوح أنّ فكر محمد عبده يتقاسم الرأي والاتجاه مع رافع الطهطاوي ، وخير الدين التونسي ،في فكرة الدفاع عن الدولة الوطنية، رغم أنهم على اختلاف في عدة آراء ،وذلك لاختلاف مجتمعاتهم وإيديولوجياتهم الفكرية،فمنهم من عاصر الدولة العثمانية ،وكان من بين رعاياها كخير الدين التونسي ،ومنهم من كان ينتمي إلى مجتمع مستقل بذاته عن الباب العالي باسطنبول كمصر،والتي ينتمي إليها رافع الطهطاوي ومحمد عبده،ما جعل لكل منهم منظوره الخاص في مجال الفكر الإصلاحي ،فنجد ان التونسي يتمتع بثقافة إصلاحية أعمق وبصورة أوسع من تلك التي يمتلكها الطهطاوي وان كانت بصمته الإصلاحية حاضرة ،ولا يمكن بأي حال من الأحوال نكرانها،ولكنها مطبوعة بخلفية فقهية .

وإذا كان منظور الرجلين هو الدفاع عن فكرة الدولة الوطنية التي أصبحت نموذجا غربيا وعنوانا للتبشير السياسي، فلا يكتمل هذا المشروع إلا بتوجيه نقد إلى الدولة القائمة وهي:الدولة السلطانية التي تقدم نفسها على أنّها تحمل شرعية سياسية ودينية تحت مسمى:**الخلافـــــــــــــة**.

كما في الجهة القابلة "جمال الدين الأفغاني" و"عبد الرحمن الكواكبي" لا يقلون معارضة للسلطنة ،كما أنهم عاصروا الانتكاسة التي أصابت الدولة العثمانية، وفشل مشروع الإصلاحات التي فرضت على السلطنة الارتداد إلى نواتها الاستبدادية كما يفسّره "عبد الإله بلقزيز:"و-هذا ما يفسّر ذلك الجنوح الجامح لإنتاج مقالة نقدية حادة للسلطنة ولنظام الاستبداد الحاكم لها،بوصفه(النقد نعني)شكلا أخر رديفا عن دولة حديثة:دولة العدل التي

كان الدفاع عنها قاسما مشتركا بين سائر الإصلاحيين على اختلاف مقالاتهم [1]واختلاف مشاربهم،وقد كان آخر من نادى بنبذ هذا الاستبداد من اعتبر منشقا أزهريا "علي عبد الرازق" ،كما جاء في قوله:-"والحقّ أنّ الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون،وبريء من كل ما هيّأوا حولها من رغبة ورهبة،ومن عز وقوة"[2]،إلا أنهم كانوا جميعا (أي الإصلاحيين أو دعاة الإصلاح)على وفاق تام من حيث النقد الموجه إلى دولة السلطان، التي كانت تقوم على ممارسة الاستبداد ،وذلك قياسا بالنموذج الغربي الذي كان يبني معالم حضارته على مبادئ الدولة الوطنية. وبذلك كان قد قطع أشواطا جد متقدّمة في صياغة نموذج المواطن ضمن عقد اجتماعي، يحفظ حقوقه وينظم واجباته وفق آليات ديمقراطية،مسدلا بذلك ستارا على استبداد دام عصورا ،بدأت نهايته بالقطيعة التي فصلته عن القرون الوسطى. ويرى برهان غليون في كتابه "العرب وتحولات العالم "من خلال سؤاله:-هل نستطيع القول إنّ الدول العربية المعاصرة من حيث بنيتها الاستبدادية هي جزء من الدولة السلطانية القديمة،لاسيما أن دراسات متعددة راحت تبحث عن جذور الاستبداد المعاصر فقرأته في أصول الآداب السلطانية،كما فعل كمال عبد اللطيف في كتابه(في تشريح أصول الاستبداد :قراءة في نظام الآداب السلطانية)؟ كما أنّ المستشرقين صاروا يتحدثون عن "دولة الاستبداد الشرقي ".فعوامل التشابه تستدعي ربط الصلة لاسيما أنّ الدولتين تنطلقان من نظام معرفي واحد هو نظام الثقافة العربية الإسلامية.[3] وهذا ما يدفعنا إلى البحث عن الجذور الانثربو-ثقافية التي أسست لهذا النظام الذي يحمل في طياته صفات الهيمنة ،ويتضّح جليا أن مبرراته مستمدة من العمق التاريخي للثقافة الاجتماعية الإسلامية التي صاغت نموذجا تستوحي منه شرعيتها الدينية

[1] عبد الاله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص43

[2] نفس المصدر،ص104

[3] برهان غليون،العرب وتحولات العالم،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء(المغرب) ط2، 2005،ص160

والتاريخية على طريقة " تجربة المدينة"التي تحمل قداسة عظيمة لا يشوبها أي انتقاد في المخيال العربي الإسلامي ،وابرز ما تم الاتفاق عليه كبديل عن حكم الرسول صلى الله عليه وسلّم وحفاظا على استمرارية دولته،فقد حلّت "الشورى" نيابة عن الشّق السياسي والاجتهاد كبديل لسدّ الفراغ في غياب النص.

و لقد عرف المسلمون نموذجا خاصا بهم في تسيير شؤون مجتمعاتهم السياسية،حتى اصبح ذلك النظام يمتلك اطارا جغرافيا خاصا به،بجوار امبراطوريا ودول تتبنى نماذج مختلفة عنه،ولقد ميّز "عبد الرحمن ابن خلدون" بين ثلاثة انماط من الحكم ،وهي:–الملك الطبيعي ،والملك السياسي،والخلافة،وعرّف الخلافة بأنّها:"حمل الكافة على مقضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة اليها".واذا كانت الفروق بينهما على صعيد القاعدة أو المبدأ اللذين يقوم عليهما كل منها هي–بحسب ابن خلدون–الفروق بين الشهوة(قوام الملك الطبيعي)والعقل (الملك السياسي)والشرع(الخلافة)،فان الفارق بين الخلافة وبين النوعين الاخرين —على صعيد الهدف–انها تسعى الى تحقيق المصلحة الأخروية والدنيوية،بينما يسعى الملكان الطبيعي والسياسي الى تحقيق المصلحة الدنيوية حصرا.[1]

ويعتبر هذا الطرح الخلدوني مفتاح هام، لفهم مسألة الخلافة، وسواعدها التي تقوم عليها والقواعد المنظمة لها،ويعتبر تعريف ابن خلدون معياريا من حيث الترتيب ،وفي هذا الباب يرى عبد الله عروي من خلال مسح تاريخي ،انّ:–على مستوى التاريخ الكوني ،هناك تماثل لا ينكر:لقد جاءت الخلافة بعد السياسة العقلية،وسبق هذه الحكم الطبيعي.لكن في وقائع الاسلام،هناك فرق و انقطاع،لأن العرب لم يعرفوا سياسة عقلية لأنهم لم يعرفوا مدنية حضرية قبل الاسلام.فبذلك يرى "عبد الله العروي" ان الاسلام كان عملا اساسيا في عميلة التحول التي عرفها عرب شبه الجزيرة،لذلك كان عصر الخلافة مرادفا لمرحلة الحكم الطبيعي،ثم تلته مرحلة الصدام

[1] عبد الاله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص104

،فتلاشت الخلافة بذلك فشلت،ولم تنتصر الخلافة على السياسة العقلية في الاسلام اذا،بل انهزمت امامها.[1]

ويرى في مقابل هذا الامام الازهري المتمرد "علي عبد الرازق" اربع موضوعات تؤسس لاطروحته في مسألة الخلافة في الاسلام وأصول الحكم،–وتتعلق بطبيعة السلطة المطلقة التي يقوم عليها نظام الخلافة،وبعدم جواز وشرعية هذا النظام من وجهة نظر الاسلام وبالقواعد التي تؤسسه (القوة المادية لا الرضا الطوعي)،ثم بالطبيعة السياسية للحكومة في الاسلام [2]،وهذا ما يعيدنا الى النقطة التي انطلقنا منها ،ونحن بصدد التعريف الخلدوني الذي صنف الملك الى اقسام وجعل فيها معيارا تفاضليا،وهو ما نجده في خلاصة "عبد الله العروي" في تصوره الذي يفسّر العلاقة بين الخلافة وتطبيق الشرع،بقوله"–ان ما يفصل الملك عن الخلافة ليس تطبيق الشرع بل الهدف المتوخى من ذلك التطبيق".[3] وهذا ما استحال تحقيقه حينما كانت المسافة بين السياسة والممكن تزيد اتساعا بزيادة حجم الاستبداد والانفراد بشتى اشكال الحكم والسيادة حتى اصبحت في بعض الاحيان محصورة في سلطة الشخص،واستحال تحقيق التوافق بين الدولة السلطانية كواقع والخلافة كمثال ،او بصيغة اخرى بين واجب الشرع وممكن السياسة .فبقيت طوبى الخلافة كحلم يراود المخيال الفقهي والسياسي الاسلامي وان كان هناك من يرى في بعض فتراته ما يبرر عدة اشكال من الاستبداد والهيمنة .وعلى نحو يرى فيه "رشيد رضا" ان مسافة السياسة والممكن زادت اتساعا وجعلت من الخلافة هدفا بعيد المنال !داخل المنظومة الفكرية الاسلامية.

[1] عبد الاله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص104

[2] عبد الاله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص107

[3] عبد الاله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص105

9-الدولة الثيوقراطية:

الثيوقراطية كلمة يونانية وتعني" حكم الاله"،وهو شكل من اشكال الحكومة ،يتم فيها تصور الدولة كما لو كانت تخضع لادارة مباشرة من قوة الهية،كما هو بالضبط أن يحكم الدولة رجل دين ،او من خلال حاكم ،أو ملك يعتبر نفسه مفوضا من الاله،ويخضع للارشاد الالهي.ويعتبر في الثيوقراطية الاله هو ذاته رأس البنية الهرمية للحكومة، التي تتطابق مع نظيرتها الدينية،وهما بمثابة ذراعان للسلطة ،لكن في النهاية تخضع البنية الهرمية للدولة للبنية الهرمية للدين ،وهو ما ينتج في الاخير نموذج "الاكليروس"الذي يجعل رجال الدين في مقدمة السلطة الدينية والمدنية معا.

ونجد في كتابات "عبد الاله بلقزيز" عن شبهة الثيوقراطية،في باب غلوّ الحاكمية وولاية الفقيه في الاسلام أنّه :– تصوّر غير مألوف للنظام السياسي في الاسلام،غير مأثور عن السابقين:فقهاء ومحدثين،أي الى نظام ثيوقراطي ليست تعرف له اصول في الثقافة السياسيةالاسلامية،هو ما حدا بباحثين اسلاميين معاصرين-كثر-الى التصدي لنقد مفهوم السلطة الدينية،وبيان غربته وبرّانيته عن الفكر الاسلامي والتجربة الحضارية للاسلام.[1] كما لم يكن موضوع نقد بجديد وانما هو تعبير قد جرى في افكار الاصلاحيين اسلاميين امثال "محمد عبده" و"عبد الرحمن الكواكبي" ،ويعتبر هذا النقد تحيين لما تنطوي عليه ضرورات الحقبة المعصرة،ويعني هذا:"بعد ان اطلّت موضوعة السلطة الدينية مجددا في رداء"**الحاكمية**"وما معناها وسلالتها.وهو نقد جرى-مثل سابقه الاصلاحي–من مواقع اسلامية،وفي سياق الدفاع عما خاله موقفا اصيلا للاسلام من السياسة والحكم.[2]

[1] عبد الاله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص234-235

[2] عبد الاله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص235

ونخلص الى تعريف أخر للسلطة الدينية من خلال احد اكبر نقادها المعاصرين الكبار "محمد عمارة"،بأنها:– "...تعني...ان يدعي انسان ما لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره.وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين أو بأمور الدنيا...وسواء في ذلك أن يكون هذا الادعاء من قبل فرد ،يتولى منصبا دينيا أو منصبا سياسيا ،وسيان كذلك أَصَدَرَت هذه الدعوى من فرد أو من مؤسسة...".[1]

ويبقى نموذج العصور الوسطى الذي عاشته اوروبا خير مثال للسلطة المطلقة في اعقاب ظهور المسيحية،والتي خلقت صدام بين السلطة الدينية(البابوية)والسلطة الزمنية(القيصرية)،بعد ان عملت كلاهما جنبا الى جنب مع نظيرتها،وقد تركت بصماتها في عمق تاريخ اروبا الحديثة وذلك جراء استقواء احداهما على الاخرى ،ما جعل الصراع قدرا محتوما على السلطة الضعيفة .–وقد نادى بعض انصار البابوية بنظرية الوحدة،وتقضي هذه النظرية بأنّ العالم وحدة واحدة،دينه المسيحية ولغته اللاتينية،وحكومته الاقطاع ،ويتولى البابا امر الجانب الديني ،والامبرطور الجانب الحكومي.ولما كان الجانب الديني هو الجانب الرئيسي أصبح البابا اعلى مرتبة في السلطة والنفوذ.ويبدو أنّ دعاة هذه النظرية اعتمدوا على القانون الطبيعي بالطريقة التي فهمها ارسطو الذي قال أنّ القانون الطبيعي يحتم خضوع الكائنات الدنيا الى العليا،كما استعانوا أيضا بأقوال القديس اوغسطين St Augustine(354-430م)،الذي قال أنّ الدولة ليست شيئا مقدسا،وانما القداسة للكنيسة.وترتب على هذه النظرية أنّ الروح اعلى مقاما من المادة،ولهذا فالبابا اسمى مقاما من الامبرطور وعلى الأخير أن يلتزم بأوامره ويخضع لسلطانه[2].وكان لهذا الصدام الذي يحمل في مجمله صبغة سياسية الاثر الكبير في الخروج من القرون

[1] عبد الاله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سابق)،ص235

[2] محمد سعيد عمران،احمد امين سيلم،محمود على القوزي،النظم السياسية عبر العصور،دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت(لبنان)ط1، 1999،ص274-275

الوسطى التي هيمنت عليها الكنيسة والامبراطورية الرومانية الى عصر النهضة،والذي تجسد في الفصل بين الدين عن السياسة ،بعد نزعات وخصومات حول الاختصاص والاهلية في السلطة والزعامة بين انصار البابوية وانصار الامبرطورية.ومن بين التجارب التي طبعت ذلك الزمن ايضا في الاتجاه المعاكس:نموذج الملك"شارلمان"الذي حاول توحيد المسيحية الغربية تحت سلطته الخاصة والتي تجمع بين السلطتين:الروحية والزمنية،حيث اعتبر نفسه زعيما دينيا محاولا السيطرة على جزء من السلطة الداخلية للكنيسة.ما مهّد لظهور تيار ديني في القرنين السادس والسابع عشر معارض لهذا الفكر الذي يلحق الكنيسة بسلطة القيصر،محاولا بذلك ابراز تفوقه السلطوي،وكان اصحاب هذه النزعة من كبار الباباوات ،مستندين بذلك الى روما باعتبارها مركز للسلطة الروحية وهي من تمنحهم حق تجاوز وعزل الاباطرة،وذلك للسلطتين الروحية ممثلة في الكنيسة والزمنية ممثلة في السلطة السياسية،ولكن تحت وصاية الكنيسة،-كما استعان انصار البابوية بنظرية اخرى هي نظرية السيفين ومفهوم هذه النظرية أن الرب ملك الدين والدنيا وبيده سيفان احدهما يمثل السلطان على الارواح ويعتمد على القداسة،والاخر الاجساد وقائم على الحكومة الدنيوية.وبعد انتشار المسيحية في العالم على يد تلامذة المسيح بصفة عامة،وفي روما على يد القديس بطرس بصفة خاصة،سلم القديس بطرس سيف الارواح للبابا وسيف الاجساد للامبرطور.ولما كان السيف الاول يتفوق على الثاني كما تتفوق الارواح على الاجساد،فمن الطبيعي ان يتسيّد البابا على الامبرطور[1].هذا ما ادى الى احتدام الصراع وسعي كل طرف للبحث عن تقوية مركزه وتعميق شرعيته،فذهب القياصرة الى تبنّي فكرة التفويض الالهي والتي تدّعي أنّ الاختيار من العناية الالهية،وهذا خير ما تميّز به العصر الوسيط ،وامام هذا الاختلاط بين المجتمع السياسي والمجتمع الديني،ذهبت الكنيسة الى تبرير موقفها مطالبة باسترجاع سلطة السماء(الالهية) على

[1] المرجع السابق،ص275

سلطة الارض(الدنيوية)،-وكان من اهم من نادوا بهذه النظرية،العالم الانجليزي يوحنا اف سالسبوري john of Slisburyالذي مات اسقفا لمدينة شارترChartresعام 1180م.وقد اعتمد يوحنا على القانون الروماني مستشهدا بالمبدأ الروماني الذي ينص على انّ من يملك حق اعطاء السلطة يملك أيضا حق استعادتها.وعلى ذلك يكون للبابا السيطرة على الامبرطور،وهو الذي يعينه وهو الذي يعزله[1].و في اعقاب هذا الصراع برز انشقاق في الكنيسة تجلّت اهم تداعياته في انقسام الكنيسة الى قسمين:فريق ينادي بشمولية السلطة الكنسية والمطالبة بطاعة السلطة الدنيوية لها،وفريق يطالب بالحاق الكنيسة بالسلطة الزمنية، حيث ظهر في هذا العصر ما اصطلح على تسميته ب:"صراع الأباء"،الذي بدأ مع:"القديس اوغسطين"، الى "توما الاكويني" و"مارسيلو دي بادو" ...الذين اشتهروا بالتنظير للفكر الديني السياسي المسيحي،وانتهى بافكار "مارتن لوتر" و"جون كالفن" البروتستانتية التي تنادي بفصل الحياة الدينية عن الحياة الدنيوية،وذلك عقب ان اطلقت الكنيسة العنان لسيطرتها المطلقة بحلول القرن الحادي عشر،بعد الضعف الذي اصاب السلطة الزمنية ،ولم تسترجع الاخيرة عافيتها الا بحلول القرن الرابع عشر امتدادا الى القرن السادس عشر ،وغالبا ما يؤرخ لهذه الفترة بسقوط القسطنطينية عام1453م،حيث سميت هذه الفترة بعصر النهضة،والتي تميزت بظهور عدة حركات وتيارات منها الثقافية والفكرية ...والتي شقت عصا الطاعة والخنوع للكنيسة، وحفّزت الناس للتفكير خارج خرافات الكنيسة ،والتحرر من التبعية الدينية والكهنوتية،لتتوج هذه الفترة بنضج كبير،وذلك بعد كسر القيود والتحرر من الخوف والقهر اللذين فرضهما الاضطهاد الديني، –و لقد شكلت الفكرة المسيحية (انا)الاروبي او ذاته،كما صاغت (منظر)اوربا الذي نشهده في منتصف القرن العشرين[2] ،ومن ابرز مظاهره تلك التغيرات العميقة التي حدثت في المجتمع الاروبي وجعلته يقطع

[1] نفس المصدر،ص275

[2] مالك بن نبي،ميلاد مجتمع،دار الفكر المعاصر،بيروت(لبنان)،ط1، 2013،ص61

اشواطا كبيرة على مختلف الاصعدة ،ومنها :الاصلاح الديني والسياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي...وبهذا اسدلت اروبا الستار على قرون اتسمت بالقهر والاستبداد والسيطرة الكنسية وتخلصت من عهد اقل ما يقال عنه:عصر الاقطاعية المسيحية. وكما يصفها "مالك بن نبي" في كتابه ميلاد مجتمع:–تلكم هي السّمة العظيمة الاصيلة للحضارة الاروبية،منذ ان تطوّرت تحت تأثير الانجيل،تأثيره الظاهر والخفي ،المنكر أو المرضي،حيث عاش القهر والحرية وكبرا معا[1] ،ويرى في تفسير تلك التجربة التي مرّت بها اروبا الى عصر الانوار – أنّ تطوّر الانسانية هو ما يحدث في نمو مشاعرها الدينية المسجلة في واقع الاحداث الاجتماعية.[2]

10–الدولة المدنية (في مختلف نظريات العقد الاجتماعي:توماس هوبز،جون لوك،جون جاك روسو):

[1] المرجع السابق ص60

[2] نفس المرجع ص61

وردت فكرة العقد الاجتماعي في كتابات كثير من المفكرين السوفسطائيين و"أبيقور" و"لوكر"،وعلماء القانون الروماني كشيشرون، وكثير من فلاسفة القرن السادس عشر أمثال "هاتمن" و"لاتي "و"توكس" و"بوكتان" ، والعقد الاجتماعي تتجلي فكرته في أن الناس كانوا يعيشون في البداية على الطبيعة القائمة على النزاعات والحروب، مما دعا الناس إلى التفكير في إنشاء تنظيمات اجتماعية تنظم علاقاتهم الاجتماعية، من أجل الدفاع عن أنفسهم من الأخطار الخارجية،كالطبيعة أو الأقوام الأخرى،هذا يتم من خلال تنازل كل فرد عن قسم من أنانيته الفردية لكي يلتزم أمام الآخرين ببعض الواجبات، من أجل تكوين تنظيم يساعدهم على البقاء. ولكي يستمر تنظيم الأفراد الاجتماعي يجب أن يخضعوا إلى قادة أكفاء قادرين على توجيه حياتهم الاجتماعية توجيهًا يخدم حاجاتهم وحمايتهم، كل هذه الظروف عملت على ظهور فكرة العقد الاجتماعي بشكل طوعي دون إلزام أو إكراه من قبل أفراد المجتمع .وبقيت النقطة المركزية التي ظلت تدور حولها نشاطات الإنسان لفترة طويلة هي العلاقة بين أفراد المجتمع، بعضهم البعض من جهة، وبين عناصر البيئة المتنوعة التي تحيط بهم من جهة أخرى،هذه تمثل مرحلة تاريخية تلتها مرحلة أخرى جاءت نتيجة تطور المجتمعات، ألا وهي علاقة الحاكم بالمحكوم.

وللتعريف بماهية تلك العلاقة (علاقة الحاكم بالمحكوم)،علينا أن نخوض في تأريخانية هذه العلاقة ،والتي تستوجب منّا التطرق لمفهوم الحقّ الطبيعي وكيفية تبلور هذا الفكر وتطوّره عبر التاريخ البشري السياسي:

إن فكرة الحق الطبيعي أو القانون الطبيعي شغلت اهتمام المفكرين والفلاسفة منذ زمن طويل لازمت هذه الفكرة كفاح الإنسان من اجل التوصل إلى المجتمع القائم على الفضيلة والعدل .ظل الوصول إلى هذا المجتمع الحلم الذي لم ينفك المفكرون والمصلحون يحلمون به إلى يومنا هذا ولقد أسهمت هذه الفكرة في دفع المجتمع

البشري إلى الأمام والنهوض بالإنسانية وصولا إلى المجتمع المنظم وفق القواعد الثابتة التي يمليها العقل السليم ويستقر عليها الضمير البشري والكيان الاجتماعي جديد للحقوق الطبيعية .فضلا عن ذلك إنّ هذا التصور الجديد للطبيعة هو في جوهره علماني .هنا تكون الحقوق منفصلة عن الدين والسياسة ومن ثم دور العامل الأساسي لتطور الحقوق على هذا الشكل إلا وهو العامل الاقتصادي.كانت الحقوق في تلك الحقبة غير متلائمة مع الرأسمالية التجارية كونها إقطاعية .وعليه فانه انطلاقة الرأسمالية قد ساعدت مدرسة الحق الطبيعي الذي قدم لها بالمقابل التبرير العقائدي حيث بدت قوانين التجارة وكأنها قوانين الطبيعة كانت للمنظرين الجدد وجهة نظر حول الحق الطبيعي كونه يمثل المنفعة العامة وحقوق الأفراد والحالة الطبيعية وهكذا برروا الطموحات القومية وقدموا للملوك الحجة في صراعهم ضد النبالة التي كانت تتمتع بامتيازاتها،ووجدت في ذلك عدّة نظريات تسند إليها شرعيتها ،وتستمد منها مشروعيتها.

إنّ مفهوم الحق الطبيعي المتميز عن الحق الوضعي هو قديم قدم الفلسفة، حيث برز في العصور الإغريقية القديمة ،حتى أخذت المسيحية هذا المفهوم الذي يظهر القانون الطبيعي وكأنّه التعبير عن الإرادة الإلهية،إنّ هذه الفكرة قد لازمت المسيرة البشرية لطموح الإنسان نحو تحقيق المجتمع القائم على العدل والإنصاف وعكست تاريخا طويلا لصراع عنيف بين الحاكمة المستغلة وبين المحكومين .وقد كان القرن السادس عشر مهدا لتلك الأفكار التنويرية التي مثّلت فجرا جديدا للإنسانية ،على يد العديد من الفلاسفة والمنظّرين،الذين أصبحوا روادا لنظرية العقد الاجتماعي، ومنهم:

أولا:توماس هوبز (Thomas Hobbes 1588-1679)

في محاولة لدراسة نشوء المجتمعات الإنسانية، انطلق" هوبز" من السؤال التالي:

لماذا يجب علينا أن نخضع للسلطة؟

وللإجابة على هذا السؤال، قام "هوبز" بوضع نفسه في مرحلة (ما قبل المجتمع (الافتراضية ومن ثمّ قارن بينها وبين الحالة (المجتمعية)، ليستنتج بعدها الأسباب التي دعت لنشوء تلك المجتمعات والمكاسب التي تحققت منها.وجد "هوبز" أنّ الإنسان في مرحلة ما قبل المجتمع الحالة الأصلية (State of Nature كما تسمى بالانجليزية)يتركز اهتمامه في "**المصلحة الذاتية**"، ومع وجود مصادر محدودة وغياب سلطة تجبر الأفراد على التعاون، استنتج أن الحياة في مثل هذه البيئة ستكون صعبة التحمل وقاسية جدا، بحيث يخشى كلّ فرد على حياته من الآخر، ولا يستطيع أحدهم ضمان تلبية حاجاته ورغباته لمدّة زمنية طويلة، وعليه استنتج أن مرحلة (ماقبل المجتمع) الهمجية، تحوي أسوأ ظروف يمكن أن يعيشها الإنسان، مما يطرح وبقوة ضرورة تكون التجمعات البشرية والقوانين التي تحكمها.

رأى هوبز أن الطريق للخروج من الحالة السابقة يتم عبر الاتفاق على العيش تحت (قوانين مشتركة) والاتفاق على إيجاد (آلية لفرض القوانين) عن طريق سلطة حاكمة، ويرى "هوبز" بضرورة وجود "**سلطة مطلقة**" وإن ظهرت لديها انحرافات بسبب (غلبة العاطفة على المنطق) ولكنه تقبل ذلك، معللاً رأيه بأن :السّلطة هي الشيء الوحيد الذي يقف بيننا وبين العودة للهمجية.

ثانيا: جون لوك(Jean Luck1632-1704):

استخدم "لوك" نفس المنهجية السابقة لهوبز، إلاّ أنه اختلف معه في كون الحالة الأصلية (State of Nature)مع انعدام القوانين فيها فإنها تحتوى على أسس أخلاقية، وبالتالي فهي (ممكنة التحمّل) ولها أمثلة واقعية، وليست "افتراضية"كما هو الحال عند "هوبز".

و كما يبرز اعتقاد جون لوك في فلسفته السياسية في مسألة العقد الاجتماعي،بقوله: (إن جميع الحكومات قد أقامها الناس ومن الممكن قانوناً القضاء عليها عندما تمتنع عن القيام بعملها الأصلي وهو الدفاع عن الحقوق الطبيعية للناس).

وهو لا يعترف بنظرية الحق الإلهي التي تعتبر إن الملك قد اختير من قبل الله وهو ممثله على الأرض، والثورة ضده ليست خطيئة ،ومن وجهة نظره فإن الإرادة العامة التي تتجسد في (العقد الاجتماعي) بهدف تشكيل دوله لا تتعارض مع الإرادات الشخصية ،لأنها تصبح جزءاً من الإرادة العامة الأكبر التي تهتم بحماية مصالح الناس، و النفع العام ،وهذه الإرادة تحكم الدولة بصوره فعلية، عكس "روسو" الذي لم يوافق على أن الإرادة العامة هي إرادة جميع المواطنين ،وكان يكره فكرة الأحزاب والتقسيمات في الدولة ،باعتبارها تحول دون معرفة الإرادة الحقيقية .

كما أختلف لوك مع "هوبز" في معارضته لمبدأ" السلطة المطلقة"، ورأى أنّ الفرد له حقّ مقاومة السّلطة "الغاشمة"، انطلاقا من مبدأ الدفاع عن النفس.

ثالثا: جان جاك روسو(jean – Jacques rousso 1712-1778):

خالف "جان جاك روسو" سابقيه(هوبز ولوك) في افتراضهما كون (الحالة الأصلية(State of Nature هي حالة مليئة بالمشاكل والظروف السيئة، بل على العكس توقع "روسو" أن الناس كانوا في تلك الحالة يعيشون حالة اكتفاء ذاتي وسلام في ظلّ مبادئ أخلاقية.

يرى "روسو" أنّ التجمّع أتى نتيجة لعوامل اقتصادية مثل الاختراعات وتطور عوامل الإنتاج وتقسيم العمل، ممّا أنشأ قيماً "**جماهيرية**" جديدة ناتجة عن المقارنة مثل (الخجل والحسد والفخر..) وأهمّ هذه القيم في رأي "روسو" هي (الملكية الخاصة)، حيث يعتبر إيجاد هذه الفكرة منحنى تاريخياً مهمّاً في مسيرة البشرية.

ويعود سبّب ظهور (الملكية الخاصة)، حسب "روسو"، إلى ظهور قيم أخرى مثل)الجشع، المنافسة، عدم المساواة...) الشيء الذي أخرج البشرية من حالتها الأصلية"الطاهرة."

وكنتيجة للملكية الخاصة انقسم الناس إلى أصحاب أملاك وإلى عمّال لديهم، مما أوجد نظام (الطبقات الاجتماعية)، أدرك أصحاب الأملاك أنّ من مصلحتهم إنشاء "حكومة" لتحمي ملكياتهم من الذين لا يمتلكونها ولكنهم يعتقدون أنهم قادرون على الاستيلاء عليها بالقوّة، ومن ثمّ تمّ تأسيس الحكومة من خلال "عقد" ينصّ على توفير المساواة والحماية للجميع بلا استثناء، على الرغم من أن الغرض الحقيقي من إنشاء مثل هذه الحكومة هو تكريس "**اللامساواة**" والتي نتجت عن الملكية الخاصة، الشيء الذي يراه روسو السبب في معاناة المجتمعات الحديثة.

و ذلك ما شرحه "روسو" في كتابه العقد الاجتماعي أو مبادئ في القانون الأساسي:

–المطلوب هو الاهتداء إلى شكل من الاجتماع من شأنه أن يدافع عم شخص شريك فيه وعن أملاكه وان يحميهما بكل ما يتوفّر من قوة مشتركة،وإذ يتّحد بمقتضاه كل واحد مع الجميع فانه،مع ذلك ،لا يطيع إلا نفسه،ويظلّ حرّا كما كان قبلئذ.هذا هو المشكل الأساسي الذي تكفّل العقد الاجتماعي بحلّه.

وان هذا العقد لمعيّنة شروطه غاية التعيين بطبيعة فعل "**التعاقد**"،حتى أنّ اقل تعديل يطرأ عليها يجعلها بلا جدوى ويبطل مفعولها،وأمّا تلك الشروط،وان لم يصرح بها علانية قطّ،فانها هي عينها في كلّ مكان ،هي عينها مسلّم ومعترف بها ضمنا في كل مكان الى حين أن ينتهك العقد الاجتماعي ،اذّاك يستأنف كلّ واحد حقوقه الاولى ويستعيد حرّيته الطّبيعية بما انّه قد فقد الحرّية المستحدثة بالاتفاق التي لأجلها تنازل عن تلك.

ومن المعلوم انّ هذه الشروط تختزل جميعها في شرط واحد ألا وهو ان يتننازل كلّ شريك في الاجتماع عن شخصه وعن جميع حقوقه تنازلا تامّا للمجموعة كلّها.[1]

ثانيا: المقاربة المنهجية للدراسة.

تمهيد:

بعد عرض المقاربة النظرية للدراسة والتحدث على جميع جوانب الموضوع وذلك عن طريق محاوره الثلاثة. سوف نتطرق إلى المقاربة المنهجية التي اعتمدت في الدراسة، حيث تم تقسيم هذا الجانب إلى ثلاث أدوات

[1] جان جاك روسو،العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون الأساسي،ترجمة عبد العزيز لبيب،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت(لبنان)،2011، ص93

أساسية ،انطلاقا من المنهج ثم:المنهج المعتمد في الدراسة مرورا بالأدوات ،ثم العينة المختارة من مجتمع البحث.

1- المنهج:

يعتبر المنهج المستخدم في البحث هو أساس لكل دراسة ولاسيما في الميادين الإقتصادية والعلمية، فهو يكسب البحث طابعه العلمي ويتحدد المنهج المناسب تبعا لطبيعة الموضوع، وكذا حسب طبيعة العلاقة بين المتغيرين الرئيسيين للدراسة التي تشتمل على متغيرين رئيسيين هما التصورات(التمثلات) الذي هو المتغير المستقل، واطر حركة مجتمع السلم(حمس) الذي هو المتغير التابع.ويهدف إلى مدى تأثير التمثلات على هذه الفئة السياسية، وكذا الإطلاع على الجانب الاعتقادي والخلفية السياسية التي ينتجها على مستوى الحاكم والمحكوم والعلاقة المؤطرة لطبيعة هذا العقد الاجتماعي،ولهذا فقد اعتمدنا على المنهج التاريخي، الذي يتناسب ومتطلبات الدراسة وطبيعة الموضوع .

حسب (موريس أنجرس) "المنهج هو مجموعة منظمة من العمليات تسعى لبلوغ هدف"[1].

ولقد اعتمدنا على المنهج الوصفي والذي يعتبر "أسلوب من أساليب التحليل المركز على معلومات كافية ودقيقة عن ظاهرة أو موضوع محدد أو فترة أو فترات زمنية معلومة، وذلك من أجل الحصول على نتائج علمية تم تفسيرها بطريقة موضوعية بما ينسجم مع المعطيات الفعلية للظاهرة"[2].

اعتمدنا في دراستنا على بعض الأساليب الاستطلاعية والتحليلية لبلوغ اهداف الدراسة والنتائج المنشودة.

[1]- موريس أنجرس، مرجع سبق ذكره ،ص 98.

[2] - رجاء وحيد دويدري، البحث العلمي أساسياته النظرية وممارساته العلمية، دار الفكر المعاصر، الطبعة 1،، دمشق، سوريا، 2000، ص 183.

2– تقنيات أو أدوات الدراسة

لكل دراسة أو بحث علمي مجموعة من الأدوات والوسائل يستخدمها الباحث في المنهج المتبع. –وكما هو ملاحظ من خلال المعطيات المختلفة للمعرفة والطريقة العلمية أنّ العلم:جهد عقلي منظم ومستمر مادته خامات فكرية ومادية ونتائجه اكتشافات جديدة وحلول لمشكلات الأفراد والجماعات[1].فللقيام بالدراسة الميدانية ل: "**حركة مجتمع السلم** "كحزب سياسي ذو ابعاد دينية، اعتمدنا على مجموعة من الأدوات التي ساعدتنا على جمع أكبر عدد ممكن من المعلومات حول الظاهرة المدروسة ذلك للوصول الى حقائق تفسر لنا الجانب الخفي للفاعلين الاجتماعيين بصفة عامة ،كما يقولClaude javeauفي كتابه leçons de sociologie:

Les sciences de l'esprit(on dit aujourd'hui :les sciences de l'l'homme ou les sciences humaines)auraient pour mission de"comprendre"le sens que les acteurs donnent à ces vécus,qui soit en fait des comportements doublés de représentations.[2]

– أ– الملاحظة:

باعتبار الملاحظة "وسيلة هامة من وسائل جمع البيانات، وهي تفيد في جمع أكبر قدر من البيانات تتصل بسلوك الأفراد الفعلي ،وأيضا في جمع البيانات التي يبدي فيها المبحوثين نوعا من المقاومة للباحث ،ويرفضون

[1] مصطفى فؤاد عبيد،مهارات البحث العلمي،أكاديمية الدراسات العلمية،غزة(فلسطين)2003، ص4

[2] Claude javeau, leçons de sociologie ,librairie des meridiens Paris(France)1990p38

الإجابة على أسئلته. ويستطيع الباحث أن يستخدمها في الدراسات الكشفية والوصفية والتجريبية، وتستخدم وتتميز عن غيرها من أدوات جمع البيانات في تجميع بيانات لها أهميتها بالنسبة لكل نوع من أنواع الدراسة"[1].

– لقد اخترنا الملاحظة المباشرة والغير مباشرة وذلك ليتسنى له ملاحظة سلوك والاطلاع على ممارسات تلك الفئة السياسية التي تنشط ضمن حركة مجتمع السلم ،بشكل طبيعي وحقيقي لمدة طويلة، كما اعتمدنا على أداة الملاحظة بالمشاركة وذلك مما سهل عملية تقصي وجمع أكبر عدد ممكن من المعلومات حول الظاهرة المدروسة واجراء استطلاعات ميدانية تكتسي اوفر الحظوظ للوصول الى نتائج موضوعية.

–ب– المقابلة:

–بما ان كل مقابلة بحث تتطلب فترة طويلة نسبيا،وانطلاقا من العدد القليل من الافراد الذين يمكن انتقائهم نتيجة لذلك،وانطلاقا كذلك من الخاصية الشخصية لكل حديث[2] ،فقد تم برمجة المقابلة مع مجموعة من مناضلي وقيادات "**حركة مجتمع السلم**" على مستوى: "**المكتب الولائي لمدينة سيدي بلعباس** "على اختلاف وظائفهم ومسؤولياتهم من اعضاء المكتب الولائي ، برلمانيين ونواب سابقين في المجلس الشعبي الوطني ومجلس الأمة، أعضاء مجلس الشورى الوطني والولائي، أطباء، رؤساء مصالح....إلخ

إذ قمنا بمقابلات استطلاعية وترك الحرية لهذه الفئة للتعبير عن أرائها وتبرير أفكارها وبرهنة مواقفها.وتم إعداد نموذج المقابلة على النحو الأتي:

المحور الأول: ممثل في البيانات الشخصية للمبحوثين.

[1] – عبد الباسط حسن، أصول البحث الاجتماعي، مكتبة وهبه، القاهرة ط8، 1982، ص 308-309.

[2] موريس انجرس،منهجية ابحث العلمي في العلوم الإنسانية،دار القصبة للنشر،الجزائر،ط2، 2006، ص322

المحور الثاني: ممثل في مجموعة من الأسئلة خاصة بتصوّرات هذه الفئة السياسية لنموذج الحاكم.

المحور الثالث: ممثل في مجموعة من الأسئلة خاصة بتصوّرات هذه الفئة السياسية لنموذج المحكوم.

المحور الرابع:ممثل في مجموعة من الأسئلة خاصة بتصوّرات هذه الفئة لنموذج العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

3- المجتمع الاصلي والعينة المدروسة:

لقد اخترنا لدراستنا عينة من مجتمع البحث الممثَل في حزب سياسي ذي ابعاد دينية،وقد شملت هذه العينة شريحة من أطر وقيادات "**حركة مجتمع السلم**" ممثّلة في "**مكتب ولا ية سيدي بلعباس**" كنموذج لهذا الحزب السياسي ذو الابعاد الدينية .

أما فيما يخص عينة الدراسة،فهي "تلك الطريقة التي يختار بها الباحث جزء من مجتمع البحث لكي يحكم على الكلّ"[1] فطبيعة الموضوع ألزمتنا استخدام العينة "**القصدية**" وهي احتمال أخذ عدد محدد من عناصر مجتمع البحث ،بمعنى انّ المجتمع متجانس في هذه الظاهرة. حيث عرفها "**موريس أنجرس**" "بأنها أخذ عينة بواسطة السحب بالصدفة من بين مجموع عناصر مجتمع البحث"[2]. والصدفة هنا المقصود بها الصدفة المقصودة التي هي "اتخاذ احتياطات خاصة أثناء السحب بإعطائه ميزة علمية وذلك بمنح كل عنصر من عناصر مجتمع البحث إمكانية معروفة للظهور من بين العناصر المختارة" .

4- المقاربة النظرية:

[1] – محمد قياري إسماعيل ،مناهج البحث في علم الإجتماع ، الإسكندرية . مصر1982 ص 156 .

[2] – موريس أنجرس، مرجع سابق، ص 304.

وللقيام بهذه الدراسة كان من الواجب علينا إتباع استراتيجية منهجية واضحة المعالم، ومع العلم أنه مهما اختلف علماء الاجتماع في استعمال المناهج المختلفة في العلوم الإجتماعية فيما يتعلق باهتماماتهم العلمية ،نجد منهم من ينطلق من البحوث الميدانية الإستطلاعية بهدف الوصول إلى نتائج جديدة من خلال الفروض المتعلقة بإشكالية الدراسة وذلك بهدف الوصول إلى بيانات ومعطيات تثبت صحة أو خطأ تلك الفروض. ففي هذه الدراسة فقد اعتمدنا على النظرية الوظيفية لتفسير مدى توظيف تلك الكتلة من الإيديولوجية من طرف الفاعلين السياسيين ،لشحن افكارهم السياسية والتوجه بها لتحقيق اهداف سياسية ،انطلاقا من توظيفات دينية يتم المرور عبرها باعتبار أنّ الدين علبة ادوات ويستطيع أن يكون حاملا لتلك الافكار ،إضافة لذلك فان المجتمع بناء انساني يهدف الى تحقيق مجموعة من الوظائف الاجتماعية.

الفصل الثاني:

الخلفية الثّقافية السّدينية لحركة مجتمع السّلم

1-الشرعية التاريخية على مستوى الإسلام:

-إن هدف الخطاب العلمي يكمن، بشكل خاص في تبيان أنّ كل المجتمعات البشرية بدون استثناء تهدف،أولا وقبل كل شيء،إلى إنكار الأرضية الحقيقية لوجودها.بمعنى آخر،فإنها تهدف إلى تقنيع حقيقة القوى

التي تتحكم بمصيرها التاريخي عن طريق تغطيتها بواسطة لغة ملائمة لعملية التمويه والتغطية على الواقع الحقيقي.[1] ففي الوقت الذي تبرز فيه قوة الإيديولوجية الدينية وجاذبيتها،من خلال حنينها الدائم لإعادة استنساخ التجربة الرّاشدية،من خلال تصورها وإيمانها الراسخ أنّ –تجربة المدينة ظلّ يستظلّ به من العراء في حال غياب تشريع قراني للمسألة السياسية وفي حالة الفراغ التشريعي[2] ،–الذي برز على الساحة العربية الإسلامية مباشرة بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم (الذي جعل المجتمع العربي مجتمعا ربانيّا بامتياز بعدما كان إنسانيا)،ليبقى الباب مفتوحا أمام طبقة سياسية هي في حاجة ماسة لمن يجمع شملها ويحفظ توازن الجماعة ،ويضع أركان الدولة التي تناسب الواقع الجديد،لأنّ المرحلة الأولى(المرحلة النّبويّة) كانت تتميّز بشخصية دينية وحيدة انفردت بالعصمة(بسم الله الرحمن الرحيم:ما أتاكم به الرّسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوه)،وقائد سياسي غير عادي ما عرفوا غيره رمزا لجماعتهم وكينونتهم باختصار –كان النبيّ "كلّ شيء"في حياة المسلمين الأوّل ،وصحابته منهم على وجه خاص.فهو فيهم رسول الله ،ورئيس الدّولة،وقائد الجيش،والقاضي،والمربّي،وكفيل اليتامى والمحرومين،وضامن القوت والأود(توزيع الغنائم)،والأب،والقدوة والمثال[3].أمّا الذي جاء بعده جعل قائمة ممن سيخلفون النبي لسدّ الفراغ الموروث (أو بمعنى آخر فقدان السلطة في الإسلام للرأسمال النبوي)ولكن في شقّه السياسي فقط(المرحلة الخليفية)،ذلك ما أسس للمجال السياسي الإسلامي– الذي تكوّن في سياق أوّل سلطة سياسية في الإسلام(=دولة المدينة)32،والتي تمخّض عنها سجال كبير مازال يرمي بحممه إلى يومنا هذا،ولأنّه كان نقطة بداية لتشكّل الحزبية الإسلامية السياسية لجماعة اعتقادية،عرفت

---

[1] محمد أركون، العلمنة والعلم،دار الساقي،بيروت(لبنان)،ط3، 1996،ص15-16

[2] عبد الإله بلقزيز،تكوين المجال السياسي الإسلامي(1)النبوة والسياسة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت(لبنان)ط2، 2010،ص88

3 عبد الاله بلقزيز،الفتنة والانقسام(مرجع سابق)،ص15

بحداثة عهدها وقلة درايتها بإدارة شؤونها وتدبير أمورها،إلا قسم صغير عرف بالجسم الحيّ الذي ساير الدعوة مع حاملها منذ السنوات الأولى وهي الطبقة السياسية التي تمثلت في كبار الصحابة ،ما أكسبهم خبرة بأمور الدولة ومفاصل قيادتها وهم من عرفوا أيضا بالسابقة في الإسلام،ومنهم من شهد اكبر المنعطفات والأحداث(كالبدريين)،وهم أول من كان يعلم –بأن السلطة الدينية خاصة بالنبي وحده،وان الوحي ختم بشهادة القرآن وخطبة الوداع،أما سلطته السياسية،فكان واردا عندهم أنها تكون موضع استئناف من طريق خلافته فيها[1]،ولكنّ ما تميّزت به الفترة التي تلت وفاة النبيّ صلى الله عليه وسلّم هو حالة عدم الرضا في الانتقال من سلطة على رأسها نبي مرسل إلى أخرى مجرّدة من هذا الامتياز.–لقد حصل ما يشبه التّماهي في وعي المسلمين الأوّل،بين السّلطة والنّبوة.[2] وباتت في آخر المطاف نصابا بشريا ،تتساوى فيه الحظوظ وتضيق المسافات تبعا لأحجام القوة والموازين الاجتماعية.

وبهذا يمكن القول أنّ وفاة النبيّ صلى الله عليه وسلم وضعت–حدّا لمعنى سابق للشرعية كرّسته حقبة النّبوة ،بل جعلت منه المعنى الوحيد للشرعية في الإدراك الإسلامي العام[3]، وهكذا جاء الانفصال التاريخي داخل الشرعية بين الديني والسّياسي ،الذي دفع بالسلطة إلى البحث عن شرعيتها من السياسة ،التي تجرّدت من الخلفية الدينية المحاطة بوظائف النّبوة ،والتّحول نحو الاجتهاد،الذي قد تزول الحاجة إليه كآلية، متى تغيرت الظروف والأحوال وهنا بدأت مرحلة الانقسامات وتصدع الكيان السياسي الإسلامي وان كانت بوادرها بادية من قبل ولكن بشكل غير رسمي.

1 عبد الاله بلقزيز،الفتنة والانقسام(مرجع سابق)،ص21

1 عبد الاله بلقزيز،الفتنة والانقسام(مرجع سابق)،ص25

[3] عبد الاله بلقزيز،الفتنة والانقسام(مرجع سابق)،ص34-35

وجاء جدل السقيفة ليعلن عن شرخ جديد في الكيان السياسي الإسلامي،وملابسات السلطة والرهانات التي تفرض نفسها أمام مستقبل الجماعة،التي لا يصلح حالها إلاّ بسلطان سياسي.

–إنها لم تعد جماعة اعتقادية فحسب ،بل صارت جماعة سياسيّة...حين يقول عمر بن الخطّاب " لا إسلام إلا بجماعة،ولا جماعة إلا بإمارة،ولا إمارة إلاّ بطاعة..."[1] وتلتها وقائع الاختلاف على شرعية خلافة أبي بكر الصديق من بني هاشم وبني أمية(أي بين ذوي القرابة وذوي السابقة في الإسلام)،ويقول "هشام جعيط" في هذا الباب أنّ مسائل الاختلاف كانت مؤجّلة أو لم تفرض نفسها بصيغتها تلك في اللحظة الأولى للصراع على السلطة،لأنّ ذلك الصراع ما جرى بين أساسا بين الأمويين والهاشميين،بل بين الأنصار والمهاجرين لكنّه لم يحدث انقساما كبيرا في الجماعة على النحو الذي سيتركه العقد الرابع من الهجرة ،–وسيكون أبطاله الخلفيون الأمويين والهاشميين قبل أن يتصدّر هؤلاء المواجهة والانقسام بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان.[2] ومن هنا،بدأت بوادر الأحزاب والتكتلات تأخذ منحى الصراع للتعبير عن وجودها ،والبحث عن شرعية تغذي وجودها، وتزيد من قوّة شعبيتها و سلطانها.ولا ننسى أنّ حروب الرّدة أخذت القسط الأوفر من حقبة العهد الراشدي،فقد–استمرّت حركة الرّدة تشغل الجانب الأكبر من مهمات الخليفتين الأولين:أبي بكر وعمر بن الخطاب ،ولكن الخليفة الثاني عمر استخدم في القضاء عليها نهائيا وسائل سياسية بارعة في المفاوضات السلمية مع رؤساء القبائل المرتدة،وعدم اللجوء إلى القوة إلاّ حين لا تجدي هذه المفاوضات [3]إلى أن استتب الأمر في نهاية المطاف لصالح الخليفة ،بعد أن– كانت هذه العاصفة من الارتداد تمّ التغلب عليها من العوامل الحاسمة في تمكين العرب ،منذ

[1] عبد الاله بلقزيز،الفتنة والانقسام(مرجع سابق)،ص37

[2] عبد الاله بلقزيز،الفتنة والانقسام(مرجع سابق)،ص37

[3] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية(مرجع سابق)،ص446

ذلك الحين ،أن ينطلقوا من داخل الجزيرة إلى خارجها في عملية تاريخية ضخمة لم يكن من آثارها بنيان دولة ،ثمّ إمبراطورية واسعة الأطراف وحسب،بل كان من أعظم آثارها —بفضل بنيان هذه الدولة والإمبراطورية–نشوء تلك الحضارة الفاعلة في التاريخ ،اجتماعيا وسياسيا وثقافيا.نقصد بالعملية التاريخية هذه ما يسمى بالفتوحات العربية– الإسلامية[1]. كما أنّ للفتوحات عدة أبعاد زيادة على التوسع في الرقعة الجغرافية وبسط سلطتها، فجمع الغنائم هو أيضا من العوامل التي تزيد من نفوذ الدولة وتقوية عودها وتماسك لحمتها،عن طريق العطاء وتوزيع ذلك الريع على مختلف الفئات.—ولم يكن تقسيم هذه الغنائم في البداية يخضع لقانون معيّن،وإنما كانت توزّع بين المقاتلين بمن فيهم الرسول صلى الله عليه وسلم..ولكن مع تعدد الغزوات واتساع رقعة الدولة وكثرة مداخيل الغنائم وظهور مهام ملقاة على عاتق الدولة ويتطلب القيام بها كأن يكون الرسول متصرفا في رصيد دائم من المال ..كلّ ذلك أدى إلى تقنين عملية اقتسام هذه الغنائم وذلك بحسم الخمس"لله والرسول"وتوزيع الأربعة أخماس الباقية بين المقاتلين من جند وقادة وولاة،وحتى من لم يشارك لأمر يهم مصلحة الجماعة[2]. فجمع الغنائم هو أيضا من العوامل التي تزيد من نفوذ الدولة وتقوية عودها وتماسك لحمتها،عن طريق العطاء وتوزيع ذلك الريع على مختلف الفئات —وأنّ المصادر المالية للدولة الإسلامية في عهد الرسول كما ضبطها عوض بدوي في كتيب نشره باسم"الميزانية الأولى في الإسلام"،هي: الزكاة،الغنائم وجزية أهل الكتاب ،ولم تتعزّز هذه الموارد بالأعشار (ضرائب على التجارة)والخراج إلاّ بداية من عهد عمر. [3]

1 حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية(مرجع سابق)ص447-448

2 مصطفى تواتي،التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام،دار الفارابي ،بيروت(لبنان)،ط2،2007،ص111

3 المصدر السابق،ص110

كما ظهر مع جدال "السقيفة" نمط جديد في تسيير أمور الحكم، والذي أصبح راسخا في تقاليد السياسة الإسلامية،و ترى فيه الأمة الإسلامية معيارا أساسيا في اكتمال كيانها و هو النقل الشرعي للميراث السياسي للرسول صلى الله عليه وسلم،فسمي هذا النمط ب :"الخلافة" .وقد –ميّز عبد الرحمن ابن خلدون بين ثلاثة أنماط من الحكم هي:الملك الطبيعي ،والملك السياسي ،والخلافة،وعرّف الخلافة بأنها:"حمل الكافة على المقتضى الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها"[1].ويعتبر هذا التعريف الخلدوني ذو قيمة هامة جدا ومفتاح أساسي في فهم مسألة الخلافة والقواعد التي تقوم عليها ،وتقيم على إثرها نظامها السياسي، الذي كان ومازال يشكل حنينا يراود فئة تجسد من خلاله أحلامها السياسية، ويغذي خطابها الطوباوي .وقد ساهمت مسألة الخلافة بقسط كبير في اتساع الهوة وزيادة الانشقاق بين الفرق والأحزاب أو بمفهوم أعمق وكما يسميها "عبد الإله بلقزيز" :الإسلامية السياسية،وذلك لتعدد الإيديولوجيات الدينية ،و التي كانت تستظل تحت مظلة الإسلام ،ونقلته إلى حيّز الحق السلطاني وحواشيه من "أهل الحل والعقد"والبيعة المشروطة،والاحتساب الفقهي على الحاكم(في حالة دولة الخلافة) في مخيال السنّة،وأحيانا أخرى إلى حكم المرجع أو الإمام في المذهب الشيعي،– الذي ينقل حيز الحق المشروط بتبعية السياسي للديني ومرجعية الأخير في وضع الدستور والقوانين وإدارة السلطة(في حالة الدولة الإسلامية)،فإلى حيّز الحق الضيق الخاص ب"اكليروس إسلامي" (طبقة رجال الدين)والبيعة غير المشروطة لسلطة علماء الدين:وأميرهم–أو إمامهم– [2]كما جرى في الدولتين: الأموية و العباسية .وأخذ بذلك العقل العربي الإسلامي مسارا تراكميا في تفسير سلطته السياسية ،والتي يلحقها دوما إلى

1 عبد الإله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر (مرجع سابق)،ص103

[2] عبد الإله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر (مرجع سابق)،ص2-3

اللحظة الأولى لبروز الدين الإسلامي ،ولا يتوانى في غلوّه بسعيه دائما إلى إعادة استنساخ التجربة الرّاشدية على نحو يجد فيه ما يبرّر تمثّلاته ويجسّد طموحاته في إطارها المثالي .

– وفي المقابل تكثر لدعوة المثقفين من لبيراليين وماركسيين وقوميين إلى تحديث المجتمع العربي وتجديد بناه التقليدية وقراءة تراثه قراءة علمية وواقعية وتفسير الإسلام تفسيرا تقدميا وثوريا،إلى غير ذلك من عبارات تترجم هذه الرغبة المتزايدة في التحديث والتجديد.وتطرح هذه الدعوة نفسها كمحاولة لتأسيس أو صياغة رؤية أكثر عقلانية وموضوعية وعلمية للواقع العربي من الرؤية العاطفية والجامدة واللا تاريخية ((المفوّتة))أو غير المطابقة للواقع التي سادت في الحقبة الماضية وغالبا ما توصف هذه الرؤية الأخيرة بأنّها سحرية قائمة على الهرب من الواقع وعلى مدح الذات وتضخيمها[1].وما نلمسه عند مؤسس علم العمران البشري العلامة "عبد الرحمن ابن خلدون "فان –التاريخ ليس مجرد حوادث تتعاقب في الزمان دون الخضوع لعوامل معينة،بل هناك خيوط تنتظم هذا التعاقب،وثوابت توجه مسراه ومجراه.[2] وهكذا فالعامل الوحيد الذي بإمكانه أن يقلب أحوال الناس هو الدين لما له من مقومات إيديولوجية قادرة على بلورة الأسس والقواعد اللازمة لهذه السيرورة. ومن هنا يمكننا التطرق إلى الجذور التاريخية الإسلامية التي تغذي الفكر الديني القاعدي لحركة مجتمع السلم باعتبارها محور دراستنا وموضوع بحثنا،والتي تعتبر بدورها امتدادا تاريخيا للفكر الاخواني الذي تمتد جذوره إلى عشرينيات القرن الماضي (في شهر مارس من سنة 1928م)بمدينة الإسكندرية ،على يد مؤسس الحركة كما يسمى: المرشد العام الأول "حسن *البنّا* " ،والأب الروحي لهذه الحركة ،التي اتخذت لنفسها اسم "الإخوان المسلمون".وذلك تيمّنا بالآيتين القرآنيتين:

[1] برهان غليون،اغتيال العقل،محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء(المغرب)،ط3، 2004،ص28

[2] محمد عابد الجابري،فكر ابن خلدون:العصبية والدولة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت(لبنان) ط6، 1994،ص67

إنّ الله تعالى يقول في كتابة العزيز :بسم الله الرحمن الرحيم (إنّما المؤمنون إخوة) ويقول الله تعالى (إنّ الدين عند الله الإسلام) .صدق الله العظيم.

حيث بدأ "حسن البنّا" ببناء الجماعة التي اتخذت شكل نسق مفتوح أي حركة اجتماعية ودعوية منفتحة على المجتمع، ثم ما لبث أن ظهر لها تنظيم خاص مغلق وسري، و–لقد درس الإخوان جميع التنظيمات العالمية حين حاولوا بناء النظام الخاص،وقد تأثروا جدا بالفكر الباطني في التاريخ الإسلامي،حيث كانت التنظيمات الأموية والعباسية والعلوية..والشيعة وما صاحبها من فرق سرية،مصدرا أساسيا تمّ الرجوع إليه ودراسته والاستنارة بالأفكار الحركية في كلّ تنظيم على حده.وفيها أيضا كانت هناك وقفة شديدة أمام فرقة الحشّاشين أتباع "مصطفى الصباحي"،وكان الانبهار من وصولهم إلى حدّ الإعجاز في تنفيذ آليات السمع والطاعة،وكيف كان الأفراد يسمعون ويطيعون حتى لو طلب منهم قتل انفسهم[1].–ولقد كان للسيّد قطب تعليق على ذلك،أي أنّ أيّ تنظيم يطبع أفراده بصفته،أي أنّ التنظيم لو كان إجراميا،خرج الأفراد مجرمين،وإذا كان صهيونيا خرج الأفراد معجبين بالصهيونية.[2] و أودى صدامها بالدولة في عهدي الملكية،خاصة عهد "الملك الفاروق" ونظام يوليو"23يوليو1952" إلى سحب الشرعية من الجماعة ثم السعي نحو استئصالها، وبالتالي لم يبق من الدعوة الأولى إلى التنظيم الصلب بعد أن نجح نظام يوليو في استيعاب المكون السياسي الحركي والدعوي لها في مشروعه الوطني العام، ولكنّه ظل صمتا بين الجماعة والنظام بطعم الصراع.ولم يلبث التنظيم المغلق إلّا أن وجد في أطروحات "سيد قطب " جهازاً تبريريّاً مثّل الدافع له للحركة تحت شعار الجيل القرآني الفريد، وقد حملت القطبية(فكر السيد قطب) ميزة بنيوية في الإسلام السياسي،–فالجماعة كالفرد لا تستطيع أن تبادر إلى عمل أو

[1] علي عشماوي(أخر قادة التنظيم الخاص)،التاريخ السري لجماعة الاخوان المسلمين،مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية،المقطم(القاهرة–مصر)، 2006،ص8

[2] نفس المصدر،ص8

تقوم بانجاز مشروع ،مهما كان نوعه أو حجمه،دون أن تعرف نفسها،وتحدد مكانها ودورها،وشرعية وجودها كجماعة متميّزة،أي تعرف أيضا ما هي وما تريد أن تكون عليه.[1] وبصورة أخرى فقد مثل هذا الفكر استعادة لخطاب "حسن البنّا" وقد توسمت فيه إعادة إحياء إيمان المجتمع وإقامة الدولة الإسلامية،كما يعتبر–إدخال العقيديّ عامل لحمة وتماسك في نسيجهم الأنثربو–ثقافي،إلى حيث يؤسسون جماعة اعتقادية واحدة قابلة للصيرورة جماعة سياسية[2]. ثم إنها تقدم إطاراً شموليّاً يستوعب الفرد بكافة جوانب حياته ويربطه بالجماعة التي تتحول بهذا إلى طائفة،وذلك ما استطاع أن يتميّز به التوحيد الديني (–لقد أنتج أمّة روحية خلال حقبة الدعوة وما بعدها[3]) وعلى أثر أحداث 1965، عانت الجماعة انشقاقاً فكريّاً وتنظيمياً وهي حبيسة المعتقلات، خاصة مع تبرؤ قيادتها من أطروحات سيد قطب، ومع هذا تركت هذه الأطروحة أثرها على قطاع عريض من الجماعة الذي لم يقبل بها كلياً غير أنه أخذ يستبطنها في الإعلاء من شأن الثقافة التنظيمية وتغليب مبدأ السمع والطاعة والجندية، وهو بهذا فقد احدث تراكما في خبرة التنظيم الخاص وخبرة المحنة القطبية وذلك على نمط تجربة معاوية بن أبي سفيان في السلطة، فقد رأت جماعة المؤمنين– أنّ الحفاظ على وحدة الجماعة المعرّضة للتمزق أولى من العناية بأمر مشروعية السلطة في عهد معاوية واستخلافه[4].

وفي السبعينيات، بدأ التكوين الثاني للجماعة وضخت دماء جديدة في تكوينها باستيعابها التيار الأوسع في الحركة الطلابية المنضوية تحت اسم "الجماعة الإسلامية"لأنّه –حينها كانت السياسة حاجة حيوية لإعادة

[1] برهان غليون،اغتيال العقل(مرجع سابق)ص28

[2] عبد الاله بلقزيز،تكوين المجال السياسي(مرجع سابق)ص88

[3] عبد الاله بلقزيز،تكوين المجال السياسي(مرجع سابق)ص88

[4] عبد الاله بلقزيز،تكوين المجال السياسي(مرجع سابق)ص50

تصنيع الجماعة الاعتقادية،ولإنتاج جماعة سياسية،ولإعادة إنتاج الدين بالسياسة[1]، ورغم انفتاح النظام الساداتي في بدايته، بعد القبضة الحديدية والتصفيات التي عانت على إثرها الجماعة وتآكل الأطروحة الاخوانية في ظل الحقبة الناصرية، اختارت الجماعة العمل الدعوي وراحت شيئاً فشيئاً تستعيد وحدتها من خلال الدعوة، وقد تولت قيادات النظام الخاص التاريخية مهمة إعادة التكوين وبالتالي هيمنت أيديولوجية التنظيم ذات الروح القطبية على مفاصل الجماعة، رغم احتوائها على تيار إصلاحي. وفي الثمانينيات تحددت إستراتيجية الإخوان بالمشاركة في النظام السياسي وفي إطار الدولة،–ولاحت في الأفق منذ بداية الثمانينيات إستراتيجية المشاركة التي أصبحت ،بفعل مجريات الساحة المصرية وتفاعل الحركة مع المحيط السياسي والمجتمعي خيارا مبدئيا[2]،وشهدت الثمانينيات والتسعينيات صعود الجماعة وامتدادها، ولم تؤثر الانشقاقات البسيطة على بنيتها، بل ظلت الأقل انشقاقاً والأكثر تماسكاً. ويرجع ذلك إلى عدة أسباب، أهمها مركزية العمل الجماعي ووحدة التنظيم وقوة التأسيس الديني والفكري لهذه الفكرة، حيث دائماً ما يتم استدعاء تراث ديني كامل يحضّ على الوحدة وعدم الفرقة، وتراث أخواني خاص يأثم الخارجين عليها ويرى فيهم خبثاً أولى بالجماعة أن تطرده،لأننّا نجد دوما أنّ –للخطاب الديني تأثيره الذي لا يمكن تجاهله أو إنكاره في تشكّل بنية الوعي[3]. كما أن الجماعة باتساع التيارات الفكرية داخلها وتأرجحها بين السلفية المتشددة إلى الليبرالية المتدينة تضمن مرونة فكرية تمنع المنضوين تحتها من الخروج، ويبقى أن التنظيم القوي الصارم الذي يسيطر عليه تيار واحد لا يتعرض للخلخلة والاهتزاز جراء النزاعات الفكرية. والأخطر من هذا هو الطبيعة الشمولية للجماعة التي تستوعب حياة أفرادها ويجد الأخ فيها نفسه وقد غزته الجماعة، "فهو

[1] عبد الاله بلقزيز،تكوين المجال السياسي(مرجع سابق)ص65

[2] مالك بن نبي،ميلاد مجتمع(مرجع سابق)ص32

[3] نصر حامد أبو زيد،النص والسلطة والحقيقة(إرادة المعرفة واردة الهيمنة)،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء(المغرب)ط4، 2000،ص92

يعيش ويتعلم ويصادق ويتزوج (زواجا داخليا والمسمى بالمتفق عليه اخوانيا:الزواج البيئي)ويجد فرصة للعمل وينشط سياسياً ودعوياً في فضاء إخواني كامل" وهو بهذا يرى العالم من ثقب الجماعة التي دائماً ما تصور باعتبارها حاملة المظلومية الإسلامية التاريخية وهو ما يستدعي التماسك والتلاحم وتهميش الخلافات، ويبقى أن أكثر ما كان يحافظ على تماسك الجماعة هو سياسات النظام الذي كان حريصاً على إبقاء الجماعة كما هي، من قبيل المحافظة على تضخيم الخصم، وعدم الترحيب بأي محاولة انشقاقية.

وقد انتقل الفكر الاخواني خارج أسوار مملكته لينتقل نحو مجتمعات عربية واسلامية، يعتبرها خصبة من حيث الترحيب بأفكاره، وذلك باعتباره فكر ينصهر مع الثقافات المحلية لأن مجيء الإسلام واعتناقه من طرف هذه المجتمعات، كان بمثابة الخطوة التي هيأت الأرضية وجعلت منها أمة متجانسة من حيث الفكر الإيديولوجي،فحطّ الرحال بعدة بلدان وبقيت بصماته شاهدة على تغلغله وامتزاجه مع مختلف البنيات الاجتماعية،ومن بينها تلك النواة التي أسلفنا ذكرها ،والتي تشكلت داخل المجتمع الجزائري خلال سبعينيات القرن الماضي،والتي تمخضت عنها جمعية الإرشاد والإصلاح بزعامة الشيخ"محفوظ نحناح"لتطور من نشاطها وتوسّع من حركيتها عقب صدور دستور 1989م،والذي كفل حق إنشاء المنظمات السياسية،فكانت الفرصة مواتية لولوج هذا المضمار السياسي تحت مظلة "حركة المجتمع الإسلامي"،واستمرت في نشاطها والبحث عن حصتها ضمن تيار الإسلام السياسي،حتى عقب الأحداث التي شهدتها الساحة السياسية الجزائرية من توقيف للمسار الانتخابي في جوان 1991م وحل مجلس النواب ،وتشكيل مجلس استشاري كبديل عن السلطة التشريعية،والمجلس الأعلى للدولة كأعلى هيئة على رأس السلطة الهرمية للدولة.وجاء دستور 1996م ليفرض تعديلات أهمها حظر الشعارات السياسية ذات البعد

الديني ،فأصبحت بموجبها "حركة مجتمع السلم"لتتخلص في ظاهرها من الشكل الديني، ولكنها أبقت على محتواها وأفكارها التي تصطف داخل مبادئها المقدسة وتشكل نواتها الأولى إلى يومنا هذا.

2-محددات العلاقة وطبيعة العقد الاجتماعي في فكر" حمس":

2-1على مستوى النص:

إن الإسلام لم يعد دينا مفصولا عن الحياة، بل صار هو الحياة ،فولد الإسلام النضالي الحديث، على يد الأقطاب البارزة بداية من "حسن البنّا" مرورا إلى "سيد قطب" وقد سبقهم في ذلك خارج أسوار الجمهورية المصرية التي عرفت استقلالها حديثا أبو الأعلى المودودي ،الذي سبق هؤلاء الذين أصبحوا يمثلون الفكر الأصولي السلفي المعاصر في مصر بداية، ولم يكن الفكر الإسلامي الجديد محصورا في العقل الأصولي السني بل تعداه إلى المسلمين الشيعة ،في موطنه الأول في العراق على يد محمد باقر الصدر(1935-1980م)،لتصبح الأطروحات الأصولية تتهافت لتبيان خروج الفرع عن الأصل،وإظهار أن هذه الأطروحات لا تعدو أن تكون صياغة فكرية وضعية بشرية،وان ارتكزت في استنباط أحكامها إلى القرآن والسنة والإمامة،باعتبارها الأصول الثابتة في شقيه السنّي والشيعي،وقد كان هذا التأثر ناتجا أيضا عن فكر أصولي سابق أيقظ العقل الإسلامي على هذه الأصولية باعتبارها امتداد تاريخي وطبيعي للسلفية الإسلامية،بل ينظر إليها على أنها تشكل ظاهرة تتمتع بديمومة تاريخية واجتماعية في واقع الحياة السياسية والدينية للمسلمين عامة،كما تقدّم نفسها أيضا كطرف يمثل مشروعية للعمل وعرض البديل بموازاة التيارات الفكرية والسياسية السائدة في كل زمن.وقد كان خروج مفكرو الأصولية الإسلامية المعاصرة بمختلف مشاربهم وعلى رأسهم البنا وقطب مع نهاية الثلث الأول من القرن العشرين خير دليل للتصدي لأصعب المسائل وأعقدها، لاسيما منها تلك التي شغلت مفكري ومنظري الثورات المعاصرة من برجوازية ولبيرالية واشتراكية في مختلف أنحاء العالم،بحثا عن نظام سياسي بديل ،يكون أكثر عدلا وأقل استبدادا ،ويوفر المساواة في حقوق والواجبات والعدالة بين الناس بحيث لا تعظم الهوة بين الأغنياء والفقراء داخل المجتمع الواحد،كما لا ننسى أنّ –

الصدام السياسي الكبير بين اروبا الاستعمارية والخلافة العثمانية ،أعاد بناء الصلة بين الديني والثقافي وبين السياسي في وعي المستشرقين،ثمّ أتى بصعود"الصحوة الإسلامية"بعد الحرب العالمية الثانية في مصر... [1]

– ولتبرير هذه المنطلقات، فنجد أنّ المنظور الإيديولوجي قد لعب دورا هاما في إدارة ديناميكية هذا الصراع،ونعني به معالجة النّص من منظور غير ديني مستمد من تصورات ومفاهيم ورؤية فردية للعالم والحياة ،بحيث يرى في النّص ما يعتقده هو ،لا ما يقوله النص .وهذا ما يدفعنا إلى البحث في مدى شرعية المادة التاريخية التي ينتهل منها لإعادة كتابة وبناء السيرة النبوية[2]، لأنه بأيّ حال من الأحوال وكما يرى عبد الإله بلقزيز أنّ:–ما ورد في كتب السيرة بمعزل عن صدقه أو عدم صدقه ،إنما كان له الأثر العظيم في تشكيل مخيال المسلمين منذ 14قرنا.وذلك بإعطاء صورة عن النبي صلى الله عليه وسلّم وصحابته منذ القرن الأول للهجرة.وهذا ما يستدعي أن نعرض تلك الروايات للفحص النقدي[3].وهو بالضرورة يجعل –"أيّ تفسير أحادي للتاريخ لابد أن يكون ناقصا"وأنّ "التاريخ ،وهو سجل البشرية،واسع سعة الحياة ذاتها،ولابد لمن يتصدّى لكتابته أن تكون نظرته شاملة شمول الحياة"[4]. وانطلاقا من هذا الطرح الذي يجعلنا أمام معضلة تتشابك فيها التشيّعات للآراء مع الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع ،حيث ينقلها الرواة وان كان بداخلها تلبيس.فإنّنا نقف مرّة ثانية أمام محنة أخرى ،فيصبح– النقل يحتمل الخطأ وهذا ما ورد في روايات المؤرخين من مغالط[5].

[1] عبد الإله بلقزيز،تكوين المجال السياسي(مرجع سابق)ص38

[2] عبد الإله بلقزيز،تكوين المجال السياسي(مرجع سابق)ص26

[3] عبد الإله بلقزيز،تكوين المجال السياسي(مرجع سابق)ص27

[4] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية(مرجع سابق)،ص130

[5] عبد الاله بلقزيز،تكوين المجال السياسي(مرجع سابق)ص28

وبينما يفترض أنّ التفسير والتأويل للنصوص ،كلاهما يلتزم بضوابط لغوية ومنهجيّة معيّنة،فإننّا نجد بالمقابل أنّ القراءة الايديولوجية تعفي نفسها من تلك الضوابط ،وتستنطق مفردات النّص –طوعا أو كرها- بمعانيها الخاصة التي ترى فيها ضالّتها ،وهذا ما يعتمده منظرو التيارات السياسية الدينية(وعلى رأسهم مفكرو السلفية الحديثة) ،في اجتهاداتهم دون مراعاة الوظيفة التي تؤديها تلك التأويلات ،عند تلقيها، وانفلات المعنى عن مساره الصحيح،حيث يشار عندهم عادة،وكلما تعلّق الأمر بالحديث عن الإسلام ،على أنّ:الإسلام رسالة دينية ومشروع سياسي في آن واحد،–بحيث بات مألوفا أن يتردّد تعريف الإسلام بحسبانه دينا ودولة(لعلّ مرشد "الإخوان المسلمين"حسن البنّا أول من صاغ هذا التعريف)وكان ذلك إيذانا بميلاد ما يدعى باسم" الصحوة الإسلامية" ومؤسساتها الحزبية المنتظمة تحت عنوان "الإسلامية السياسية".[1]هذا عن التيار المتعصب للموقف الديني الأصولي الذي يرى في الإسلام نظام سياسي تشتق منه مبادئ الديمقراطية ،حيث –أنّ الحكم في الإسلام شأن ديني بمقتضى النص ولا يجوز التطاول عليه باسم الاختيار والشورى وما شابه.77بينما هناك في الضفة الأخرى ،وفي بعض مواقف المفكرين في تيار الإسلام النقدي الذي يمثّله في الفكر المعاصر:"محمد أركون" و"خليل عبد الكريم" و"نصر حامد ابو زيد" ،نجد أنّ الإسلام يتغير مضمونه وفقا للايديولوجيا التي تخضع لطبيعة المنظور المستخدم ،أي أن تأويل النصوص يفرز معان وصيغا ،تنعكس بدورها على طبيعة الحكم الناتج عنه.ومن هنا تعددت الاجتهادات في الديمقراطية والإسلام حتى وجد من يحرّمها، ويعتبرها كفرا واضحا وصريحا، ويصف من يدعوا إليها بالكافر اعتمادا على مقدمات في الفكر الإسلامي تلقي بنفسها في مقدمة تلك الأحكام.كما جاء في مؤلف "حسين مروة" في"النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،المجلد الأول"أنّ –في الجبهة السلفية نجد

[1] عبد الاله بلقزيز،تكوين المجال السياسي(مرجع سابق)ص38

—مثلا-إحدى المجلات العربية المعنية بمثل هذه الدراسات تعلن ،في أحد أجزائها المخصص لبحث بعض الجوانب المهمة من تراثنا الفكري ،أنها تتصدى لبحث تراث"الفكر الإسلامي" في هذه المرحلة ذاتها ،لأنها "من اشد المراحل خطورة في تطوّره"-تقصد تطور "العالم الإسلامي" ثم تحدد "خطورة" المرحلة بأنها تتمثّل في تعرّضه-أي العالم الإسلامي-لكثير من التيارات الفكرية والاتجاهات الايديولوجية الغريبة الوافدة التي يستقطب بريقها وجدتها من الأذهان.وتقرّر المجلة —باسم قلم التحرير-تبنيها القول بأنّ "العصر الذي نعيش فيه هو عصر الصراع الإيديولوجي العنيف الذي لم يشهد له تاريخ الإنسانية مثيلا.نرى هنا، إذن ،موقفا إيديولوجيا يتجلى في ثلاثة:احدهما، توجيه الصراع،الإيديولوجي في عصرنا إلى وجهة دينية،أي تحويله عن وجهته الواقعية الاجتماعية.وثانيها-وهو نتيجة الأول :-إضفاء الطابع الديني المحض على التراث،أي إفراغه من محتواه التاريخي الاجتماعي وطمس وجهه القومي.وثالثها ،ترداد اللهجة اليمينية المعادية "للاتجاهات الإيديولوجية"التقدمية،أي وصف هذه الاتجاهات ب"الغربية الوافدة"[1]79.وهناك من يرى في التحام الديمقراطية بالإسلام،صورة متطورة من نظام الشورى الإسلامي حتى أطلقوا عليها ما اصطلح عليه ب:"الشورقراطية" وبمفهوم أعمق :الديمقراطية الإسلامية. وهكذا تتعدد الاجتهادات حتى يمكن القول :أن تعدد وجهات النظر تصل إلى حد التعدد الفقهي ذاته،والى الطوائف الإسلامية وتعددها واجتهاداتها بل نجد الاختلاف أحيانا حتى في المذهب الواحد ففيهم المؤيد وفيهم المعارض والبعض يعترض حتى على الديمقراطية بمجرد ذكرها كمصطلح غربي.

2-2-على مستوى الممارسة:

[1] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية(مرجع سابق)ص121،122

لقد اقترن هدف إنشاء الدولة الإسلامية في بداية القرن بالرغبة في إعادة نظام الخلافة،بعد أن تمّ إلغاؤها عام 1924م،على أساس أنّها شكل الدولة الإسلامية الذي يعبر عن الأمّة الإسلامية ،ولقد تعلق بهذا الهدف جلّ التيّارات الإسلامية إن لم تكن كلّها،لتجسّده كحلم في مقدمة طموحاتها،وهذا ما يمثّل جوهر التحولات التي عرفتها حركات الإسلام السياسي عبر أقطار العالم العربي،ولعلّ ابرز هذه الحركات التي تبنّت هذه الأفكار نجد حركة الإخوان المسلمين .كما أنّ تتبع الحركات الإسلامية يطرح ضرورة الإحاطة بتصوراتها ،أي بالمنهج المعتمد لدى قادتها وأفرادها، في صياغة بناءاتها الفكرية،التي أنتجت بدورها إطارا ايديولوجيا لمختلف اجنحتها الممتدة خارج حدودها(كالحركة الإسلامية الجزائرية) ،أثّر على سلوكياتها ونظرتها إلى المجتمع والنظام السياسي . وما يعنينا في هذا الجانب: إطارها الممارساتي،حيث تعيش حركة الإخوان المسلمين عامة وبمختلف فروعها في العالم العربي" حالة تحول ."

ولا شكّ أنّ أهم ما يميز هذه" التحولات " التي يعيشها الفكر الإخواني في جميع أنحاء العالم تلك الازدواجية في الفكر والتنظير ،حسب المواقف و المعطيات، التي يفرزها الواقع الاجتماعي والسياسي،تجعل التخلي عن المبادئ صعب والاستجابة للظروف تنكّر للأصل ،وكما يقول "جمال غريد "في كتابه" l'exception algérienne" :

"La question ,qui est aujourd'hui la notre, est la question de la dualité et de l'opposition des deux tendances qui travaillent, en profondeur la société algérienne et son élite. Nous n'avons pas décrit des personnages,

des associations et des partis pour eux-mêmes mais en tant que porteurs de deux tendances dont il est question.[1]"

وهذا ما يعكس في مجملهما سمتان رئيسيتان، أولاهما أنها في مجملها تغيرات غير واعية أو مخطط لها مسبقا بقدر ما هي أقرب إلي التغير الذاتي الذي يجري وفق منطق الصيرورة الاجتماعية التي يواكب تحولاتها المجتمع ،و كما هو ايضا منطق تسبق فيه الحركةُ التنظيرَ الذي يتأخر ليأتي مكملا لها ،مؤكدا عليها أو داعما مؤيّدا لها، بل وأحيانا لا يأتي لتظلّ الحركة أكثر تقدما من التنظير.وفي كل الأحوال لم يكن التنظير- وهذا حال التحولات دائما داخل الجماعة – مُنشأ أو مؤسساً وإنما تالياً للحركة ومنفصلا عنها.

إنها تحولات تجري وفق منطق البراغماتية الذي طالما وسم المسلكية الإخوانية، وأعطاها قدرة علي الاستجابة للتغيّرات والمستجدّات ،وخاصة فيما يتصل بالعمل السياسي ،والعمل العام الذي كان الدخول الكثيف للجماعة فيه المحرك والمسؤول الأول عن كل ما طالها من تغيير. أمّا الملمح الثاني لحالة التحولات التي تعيشها جماعة الإخوان، فهو أنها وإن بدأت بالمجال السياسي وربما بسببه ،فإنها سرعان ما طالت مجمل الحركة الإسلامية الكبرى ،وغطتها كاملة: مشروعا وتنظيما وأفرادا، بل وروحا من دون استثناء وإن كان بدرجات مختلفة، فرغم أنها جاءت وليدة الدخول الكثيف للجماعة في الحقل السياسي والعمل العام – بشكل أساس- إلا أنها لم تلبث أن تجاوزت المجال السياسي لتنتقل بتأثيراتها إلي شتي مجالات ومسارات الحركة لتصبغها بطابعها وليسيطر عليها منطقها: منطق الصيرورة الاجتماعية.ولهذا كله فإن أفضل مقاربة لفهم التحولات التي عاشتها وتعيشها جماعة الإخوان هي المقاربة

[1] Djamel Guerid,l'exception algérienne(la modernisation à l'épreuve)Casbah éditions,Alger,2007 ,P28

الاجتماعية السياسية، وهو ما يفرضه منطق التحولات الإخوانية التي لا يمكن الوقوف عليها عبر مراجعة النصوص والأدبيات الصادرة عن الجماعة أو المعتمد منها بقدر ما يجب البحث عنها في المسكوت عنه وغير المكتوب بل وغير الواعي من قبل الجماعة في معظم الأحيان.

و من يتابع المشروع الإخواني بصفة عامة، وفي مختلف ربوع العالم العربي،وخاصة في السنوات الأخيرة، سيكتشف أنه شهد تحولا بالغ الأهمية انتقل به من أفق الخلافة وإقامة الدولة الإسلامية العالمية، إلى الاستيعاب كاملا في مشروع الدولة الوطنية، والتي أصبحت تمثل قبلة لهم ،وكما يبدوا أنها استوعبت المشروع الإخواني بعد أن ظل زمنا طويلا يسعي إلى تجاوزها،او البحث عن بديل لها في غالب الأحوال.،تحت غطاء لا يخلو من حلّته الدينية كما فعلته حركة مجتمع السلم تحت مسمى:"الشورقراطية".

و يكفينا القول في هذا المقام أن أهم الإفرازات التي جاءت مفسرة للأدبيات الإخوانية، و التي صدرت في المسألة السياسية في السنوات الأخيرة أغفلت تماما ،أو سقط منها أي حديث أو إشارة لقضية إقامة دولة الخلافة الإسلامية،بعدما كانت حلما أوّليا و مطلبا جوهريا، لا يقبل التنازل أو التفاوض، فالبيانات الرسمية للجماعة في السنوات الأخيرة – بدءا من ولاية المأمون الهضيبي على رأس الاخوان في مصر تقريبا- كانت أقرب إلي بيانات لحزب سياسي محلي منه إلي جماعة عالمية خاصة بعد احتدام جدل الإصلاح السياسي في البلاد، ومن يتابع مجريات الحياة السياسية،سيجد انّ سلوك الجماعة ينعكس في ما يقوم به رجلها الأول،حيث نجد أن المرشد يبدو فيها أقرب إلي رجل الدولة منه إلي قيادة إسلامية عالمية، وأنها دائما ما تحلق في الأفق المحلي حضورا وجدلا، ولا تبعد عنه إلي الشأن الدولي إلا بشكل عام غير محدد ، لا يختلف كثيرا عن مقاربة الأحزاب القومية.وذلك ما

سعت الى استنساخه حركة مجتمع السلم على المستوى المحلي وقد تجسّدت" مظاهر تلك التجربة في إنشاء التحالفات والتكتلات السياسية(كالتحالف الرئاسي:جبهة التحرير الوطني،التجمع الوطني الديمقراطي،حمس)رغم التناقضات والاختلافات الإيديولوجية التي تطبع نمطية العلاقات التي تربطها بها.

كما نجد هناك مراحل للمشروع الإخواني منذ اول عهد بالسياسة ،وترتكز على ستة مبادئ كما صاغها المرشد المؤسس الإمام حسن البنا (وهي: بناء الفرد المسلم؛ فالأسرة المسلمة، فالمجتمع المسلم، فالحكومة الإسلامية، فالدولة الإسلامية، فالخلافة الإسلامية وأستاذية العالم). لقد جري تعديلها لتصبح رباعية وأسقطت منها خطوتي إقامة الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة الإسلامية!

و لقد أدي الدخول الكثيف والانغماس في العمل السياسي ،وما يتعلق به من عمل عام إلي تماهي المشروع الإخواني في جميع أرجاء العالم، في حدود الدولة الوطنية، بدلا من المطلبين السابقين (اللذان أصبحا صعبا المنال ولو إلى حين)،والتي صارت منتهي سعي المشروع الإخواني الذي بدأ منذ تأسيسه عالميا.وقد أدي الاستغراق في العمل السياسي وتفصيلاته إلي أن يغلب علي المشروع الإخواني الاهتمام بالقضايا الداخلية المحلية، وأن تصير مفرداته وموضوعاته محلية بحتة في الأغلب الأعم ،وصار الخطاب الإخواني أقرب إلي خطاب الأحزاب، أو الجماعات الوطنية المحلية ،منه إلي الجماعات ذات المشروعات العالمية.ومن ثم توارت بهدوء قضايا الخلافة الإسلامية وكل ما يتصل بالمشروع العالمي.

لم يعد هناك حديث إخواني عن الدولة الإسلامية بل صارت تظهر تسميات جديدة بعضها مراوغ– أحيانا– في حسن التخلص من " أزمة " الدولة الإسلامية ، فصارت هناك مقاربات جديدة عن "دولة المسلمين"

ثم "الدولة الآذنة بالإسلام" إلي "الدولة الديمقراطية ذات المرجعية الإسلامية" إلى آخر ما أنتجه فرعها في الجزائر الممثل في حركة مجتمع السلم (كحزب سياسي يتبنى المشروع الاخواني بامتياز) في الترويج لمشروع مواز للديمقراطية ،وان كان نبذ لقشور الديمقراطية واستيلاء على مكاسبها. ويتحدث المراقبون وكذا الإخوان عن "التنظيم الدولي" فتطلّ من بين أحاديثهم صورة أسطورية يبدو فيها كما لو كان هناك تنظيم عالمي، يمسك بقبضة من حديد بالتنظيمات القطرية المحلية، فيجمعها علي رؤية واحدة، ويقودها بسياسة موحدة تسير الجماعة العالمية في طريق تحقيق الهدف الواحد.غير أن هناك رؤية موسعة لما طرأ على هذا التنظيم من تحولات في العقد الأخيرين، تقول أن الواقع مختلف تماما،لما يسعى الى تحقيقه التيار الاخواني في مشروعه الإسلامي العالمي.

وتعتبر التجربة السياسية التي خاضتها حركة مجتمع السلم خطوة كبيرة وقرار فريد من نوعه، خاصة على مستوى السلوك السياسي الكلاسيكي للفكر الاخواني،ففي منتصف التسعينيات اتخذ تنظيم الإخوان في الجزائر (حماس قبل أن يتحول إلي حمس) قرار ترشيح زعيمه الشيخ "محفوظ نحناح" في انتخابات رئاسة الجمهورية لسنة 1995م– وهو أكبر منصب ترشح له مسؤول إخواني– دون العودة لقيادة التنظيم العالمي ،رغم خطورة القرار الذي لا سابقة له في تاريخ الإخوان، ثم دون رضا التنظيم الدولي حين اعترض قادته علي قرار ترشيح الشيخ" نحناح"!.و انفردت حركة مجتمع السلم بهذه الخطوة لتجعل منها تحولا تاريخيا في إيديولوجيا الفكر الاخواني،حيث –دخلت(حماس)بمرشحها لرئاسة الجمهورية السيد محفوظ نحناح(رحمه الله)وتحصّلت على المرتبة الثانية بواقع3.2مليون صوت وبنسبة25%من الأصوات المعبّر عنها.[1]

[1]حركة مجتمع السلم،مجلة الذكرى العشرون لتأسيس حمس،الجزائر،2011،ص16

ولقد قطع المشروع الاخوني في الجزائر ،في ظل الفكر الذي نمى بين أحضان حركة مجتمع السلم(HAMS) شوطا كبيرا في قضية الانتقال من التصور الديني لشكل الدولة ،إلي تصور مدني ،كشكل من الأشكال الذي تندمج فيه التصورات دون ان تصطدم بالواقع السياسي، الذي يفرض عليها التجرّد من السلوك السياسي الملبّس بالخطاب الديني ،وبهذا فان الجماعة تلمس في تحولاتها نوعا من التأقلم مع تحديات الساحة السياسية، وقد استطاعت في نظرها تقديم البديل على مستوى المشروع السياسي ،الذي مهد الى الانتقال و تجاوز خطاب السلفية التقليدية والمؤسسة الدينية الرسمية. وما قدمته حركة مجتمع السلم في قضية المواطنة، أحيانا يبدو بالغ الدلالة ،إذ تبنوا التأسيس الشرعي لها ،متقدمين علي الخطاب الديني الرسمي السائد،وهذا ما نلمسه عند "حسين مروى" من خلال طرحه للتطور التشريعي الإسلامي،حيث يقول"-فان هذا التغير وضع أمام التشريع الإسلامي مهمة استيعاب القضايا المستجدة وإنشاء الأحكام الجديدة المطابقة لها مع الاحتفاظ بروح قواعده العامة.وقد اظهرت هذه المواجهة التاريخية مدى ضرورة التطوّر التشريعي وفقا لتطوّر الحياة.وهناك من الطبيعي ان تختلف المواقف من تطور التشريع باختلاف المواقف من التطوّر نفسه بمفهومه الأعمّ.ودائما كان الناس في كل عصر وكل مجتمع،ينقسمون،وفقا لمواقعهم الاجتماعية،حيال مقتضيات التطوّر الى محافظين ومجدّدي ن[1] .

[1] النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية(المعتزلة،الاشعرية،المنطق)المجلد2،الفارابي،بيروت(لبنان)ط2002،2،ص159

وقد انتهجت حركة مجتمع السلم بمختلف شرائحها الجانب النقدي على مستوى الممارسة السياسية، مستندين في هذه القضايا علي الإضافات الأخلاقية ،دون أيّ اختلافات جذرية حيث مازالت المسألة الأخلاقية تلقى اهتماما إخوانيا دائما ما نراه في التشديد علي محاربة التحلل الأخلاقي، والذي ينبع من عمق اعتقاداتهم ،في مختلف الأوساط الاجتماعية،والتأكيد علي ضرورة التزام وسائل الإعلام، والمؤسسات الثقافية والفنية والنخبة المثقفة بأخلاق المجتمع وتقاليده.

كما تعتبره الحركة التزام بمنظومة قيم وأخلاق متأصلة في تاريخ المجتمع الجزائري ،وان كانت تروّج لمنظومة أخلاقية لا تخفي وراءها بالضرورة طرحا مغايرا عن السائد، بل هي إستراتيجية لم يعد يختلف فيها الإخوان كثيرا ،و في غالب الأحيان نجدها أكثر تجانسا وتجاوبا مع واقع المجتمع الجزائري.

وفي نهاية هذه المقاربة الانتربو-سياسية ،يمكن أن نخلص إلى أنّ التحولات التي طالت مشروع الإخوان في مختلف أنحاء العالم، ونقلته من التحليق في يوتوبيا دولة الخلافة إلي الانغماس في واقع الدولة الوطنية لحقت – أيضا- برافعته أو إطاره التنظيمي، أو التنظيم العالمي للإخوان المسلمين الذي تأسس وانطلق ليكون الرافعة السياسية والحامل الأساسي لتحقيق المشروع الإسلامي، والذي علي شاكلته كان يفترض أن يقوم حلما أوّليا، ويتحقق واقعا في دولة الخلافة الإسلامية.

الفصل الميداني:

في سوسيولوجيا حركة مجتمع السلـــــــــم

التحليل والتأويل

1-مستوى الخطاب:

إنّ التطرق لمسألة الخطاب يستلزم الوقوف على كلتا الواجهتين :الواجهة الدينية والواجهة السياسية التي لا تقبل إحداهما الانفصال عن الأخرى ،وهذا راجع إلى الأبعاد التي يتخذها المعنى جرّاء العلاقة التي تنتج بين النص ومتقبليه، وهذا منذ ظهور الدعوة الإسلامية الأولى التي أفرزت تأويلات عديدة ومختلفة عبر السياق التاريخي، من حيث الفهم والتمثل،وهذا ناتج عن السياق التاريخي الذي ينتظم فيه هؤلاء المتقبلين والشروط الزمكانية التي ينتمون إليها .-وقد عبرت عن هذه الأبعاد خطابات مختلفة،متصارعة،يحجب فيها الإمكان الواحد سائر الإمكانات،وتقصي فيها القراءة الواحدة ومن زاوية محدّدة سائر القراءات.فيدّعي كل خطاب منها امتلاكه وحده للحقيقة،ويتأسس على إقصاء المغاير له متجاهلا أن هذه الحقيقة هو الذي أنتجها من خلال تشكيله للآليات الخطابية تشكيلا يوهم أنها"حقيقة النّص".[1]ومن هذا المنطلق فقد سعينا في دراستنا من خلال تحليل الخطاب السياسي وتفكيكه والكشف عن مرجعيته التاريخية، لدى الفئة السياسية ذات المرجعية الاسلامية ،بما يقتضيه التوجه العام للسياق العلمي في اطاره الثقافي والانتربولوجي ،والى عوامل إنتاج وانتشار الفكر الإسلامي السياسي في اوساط حركة مجتمع السلم بالتحديد.وقد اطلعتنا تصريحات العينة المبحوثة على عدة عوامل تعكس ايديولوجية سياسية دينية تستوعب بقوة جميع أفرادها وتصهر كل محدداتهم الشخصية ،ويتجسد ذلك في "قوة الانتماء"التي تشدهم الى الحركة وتنظم ممارساتهم وسلوكهم السياسي مما يجعل يعتقدون ان فهمهم وممارستهم للإسلام لا يشوبه اي لبس،شأنهم شأن كل فئة او مجموعة مناظرة لهم داخل البيئة الثقافية المشتركة،حيث نجد في تصريحات المبحوث

[1] ناجية الوريمي بوعجيله،الإسلام الخارجي،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت(لبنان)ط1 ،2006 ،ص5

رقم5"يجب على الحاكم أن يحكم بالعدل ولكي يكون حاكم عادل يجب أن يحكم بالدين وإلاّ عمّ الفساد"وكما جاء في أقوال المبحوث رقم6"يمكن اعتبار حركة حمس حزبا ديمقراطيا إسلاميا"وأنّ"طاعة الحاكم المنتخب يكون في مدى تطبيقه للشريعة الإسلامية" فاذا تعمقنا في ركام هذه النصوص وتفكيك الياتها الناتجة عن خطابات من شأنها أن تبرز لنا المنطلقات الفكرية الماقبلية التي عملت على حجب جملة من الحقائق الابستمولوجية والانتربولوجية التي شكلت الإطار المفاهيمي لهذا الفكر وعلى رأسها :الشورقراطية، ذلك المفهوم الذي جاء به شيخ الحركة "محفوظ نحناح"والذي حاز على خصوصية متأتّية من موقعه في الثقافة الداخلية للحركة والتي تعتبر امتدادا تاريخيا وجغرافيا لحركة الاخوان المسلمين،وذلك ما يعمل على تكريسه المنتمون الى الحركة على جميع المستويات انطلاقا من النزعة الحجاجية والتمجيدية للفكر الذي انتجته الحركة وشيخها على الصعيد المحلي ما انتج لديهم انحيازا طائفيا ،وهذا من منطلق العمل المحافظة على التراث المكون لهويتها السياسية والدينية والضامن لتميّزها عن باقي الفرق الإسلامية ،حاملين لشعار" الشورى" و"الديمقراطية" في أن واحد.وهذا ما يبيّن مدى فعالية الخطاب الايديولوجي الذي يعمل على توظيف المصطلحات التي ارتقى بها مستعملوها الى درجة طرحها كبديل في الساحة السياسية .فكان لها ايضا دورها في تحديد وعي متقبليها في وسط هذه المجموعة الحزبية أساسا.حيث يختزل في ثناياه ثلاثية الدال والمدلول والمرجع ،وتكمن فعالية هذه الاليات التي يوظفها الخطاب لتركيز المعنى من خلال التداول بكثافة ،وان كان تمثل النص في حد ذاته لم يكن متجانسا بين الاطراف،فكل منها يتمثّله بكيفية تعكس شروط الفهم التاريخي الحافّة بالذات المؤولة للخطاب،وذلك لأنّ "افراد المجتمع لا ينظمون سلوكهم تبعا لظروفهم الواقعية الحقيقية،بل تبعا للصورة التي ترتسم في اذهانهم عن ذلك الواقع،والتي لا تمثل انعكاسا امينا له.فهم يسعون

الى ملائمة سلوكهم مع نماذج سلوكية نتجت عن ثقافة معينة وتشكلت بطريقة ما-خلال التاريخ-مع الحقائق المادية"[1]

2-مستوى التصورات:

يعد مفهوم التمثلات من اهم مفاهيم علم النفس الاجتماعي،ذلك لانه يمثل جوهرالمعرفة الاجتماعية التي تدور حول اهم الاعتقادات التي يتبناها الفرد في التعاطي مع القضايا التي تواجهه،ولقد كان نزولنا الى الميدان منذ بدايته مواجهة لصعوبات جمة ،أبرزها التخوف الذي أبداه المبحوثين طيلة مراحل البحث لاسيما خلال المقابلات التي أجريناها معهم وان كان هناك تجاوب من طرف البعض أحيانا ،إلا أننا سجلنا عدة تحفظات نذكر منها على سبيل الحصر:عدم إفادتنا بما يخص عدد أعضاء مجلس الشورى الولائي وعدد أعضاء المكتب التنفيذي الولائي كما صرّح احدهم:"حتى الدولة لا نمدها بهذه الإحصائيات وتعتبر من أسرار الحركة "،وقد تطلب منا جهدا وإلحاح كبيرين بغية الوصول إلى أهداف الدراسة وذلك انطلاقا من التمثلات التي تشكل جانبا جوهريا على المستوى الاعتقادي الذي تحمله الفئة السياسية ذات البعد الديني ،حيث نجد أنها تستبطن إيديولوجيا تتجسد في منطلقات دينية ذات توظيفات سياسية،تتجلى في صياغة مجملة ومختصرة تكون دائمة الحضور في ذهن أفراد الحركة وعلى كل المستويات من جهة وطابعة السلوك وأداء القيادات والإطارات،ويظهر كذلك في بلورة تصور الحركة بما يجعل السلوك ينطبع بالممارسة والعصامية بثقافة مرجعية محددة ومتعارف عليها كما نلحظه من خلال تصريحات كل المبحوثين،وقد كان هذا النمط من التصورات غالبا على الفئة محل الدراسة،والذي يرتكز في مجمله على تحقيق أهداف الحركة الاخوانية بشتى ألوانها الإقليمية والعالمية باعتبارها مرجعية كل الفروع المنضوية تحت لواء الفكر

[1] المرجع السابق،ص20.

الاخواني،والمحددة سلفا من طرف مؤسسها الاول "حسن البنا" من خلال رسائله،حيث –تميزت دعوة الاخوان المسلمين كما عبر عنها مؤسس الجماعة بأنها دعوة بدأت منطلقة من فكر مؤسسها وشعوره الداخلي الغامر بأن عليه فرضا لأمته الإسلامية يجب أن يؤديه،وأنّ لديه طاقة يجب ألاّ يدّخرها في إحياء الأمة،وتجديد دينها87وان كانت لهذه المنطلقات الفكرية أرضية وبيئة عند محمد عبده الذي نمى في أحضانه محمد رشيد رضا،وسار على منهج الاصلاحي ليضع اللبنة الأولى لما اصطلح على تسميته بالإسلام السياسي،الذي يعتبر الدعامة الأولى للعمل السياسي ،واضعا بذلك منهجا جديدا للتفكير الاجتماعي السياسي يصب في بلورة نظرية إسلامية تقف بوجه المد الأروبي على مستوى الفكر خاصة تلك القضايا التي نشأت في أحضان التنافس الاستعماري الغربي للأقطار العربية.وقد ألقى هذا الفكر بخيوطه في جميع أركان العالم العربي والإسلامي ،متخذا في مقدمة أهدافه بلوغ الدولة الإسلامية ،وهذا ما صرح به احد المبحوثين(رقم01):"...نحن حملنا المشعل الذي نادى به الشهداء الذين حرروا البلاد،وهو من مبادئ بيان أول نوفمبر...وان كنّا حزبا إسلاميا...فان قيادات الثورة اتفقت على ان تكون جمهورية جزائرية ديمقراطية شعبية في إطار المبادئ الإسلامية..."حيث يظهر جليا السعي عند رواد ومناضلي الفكر الاخواني للبحث عن الصلة بين إقامة الدولة وتطبيق الشريعة،مركزين دوما على عدم صلاحية الفكرة العلمانية وحدها في الديار الإسلامية التي لم تعرف تجربتها التاريخية الفصل بين الدين والدولة في إطار النموذج الذي أنتجه الغرب(النموذج الديمقراطي)،كما نجدهم دوما يشددون في اغلب الأحيان على أهمية التدرج والانتقال تدريجيا في تطبيق أحكام الشريعة واسلمة القوانين حتى يمكن للمجتمع أن يصل إلى إقامة دولة إسلامية ،تكون الأمة هي مصدر السلطة فيها من خلال التأكيد على مفهوم الشورى(النموذج الإسلامي).كما أنّ تتبع الحركات الإسلامية بصفة عامة يطرح ضرورة الإحاطة بتصوراتها، والتي تهيمن على جانبها الاعتقادي والمنهج المعتمد لدى قادتها

وأفرادها في صياغة بناءاتها الفكرية.وما الطريق الذي اتبعه غالبية المنتمين الى الحركة الاسلامية الجزائرية وعلى رأسها حركة مجتمع السلم إلا انعكاس للمنهج الذي يشكل خطا فكريا أثر على سلوكيات هذه الحركة، ونظرتها الى المجتمع والدولة وطبيعة العقد الاجتماعي، الذي يربط طرفا هذه المعادلة السياسية في بعدها السوسيولوجي(أي حاكم ومحكوم وعقد اجتماعي).ونجد في مقابل هذا أن البنى الفكرية لتنظيم الاخوان المسلمين قد طبعت وبحجم كبير مختلف الفئات الجزائرية وهذا ما نلحظه من خلال الأصول الدينية لأغلب العناصر المشكلة للعينة محل الدراسة(انظر الجداول)،التي رفعت حسها الحركي وعززت إيمانها بهذا الفكر تزامنا مع الظهور العلني لشباب الإسلام في الجامعات الجزائرية أواخر السبعينيات وتقاسم العمل السياسي المنظم مع الأحزاب ذات المرجعية الدينية بعد صدور دستور 1989م،ليتزعم الشيخ "محفوظ نحناح" تيار الاخوان المسلمين المحليين تحت مظلة حركة المجتمع الإسلامي حتى وفاته سنة2003م،وكما هو معروف عن الاخوان انطلاقا من المؤسس الأول "حسن البنا" و"سيد قطب" أنهما جعلا الإطار الأساس لهذه الحركة :القرآن والسنة في مجال العقيدة والتشريع والحكم،وكما يبرز دوما في الفكر الاخواني نقاط لاقت اهتماما بالغا من جانب الإسلاميين الجزائريين الذين يسيرون على خطى المؤسسين لهذا الفكر، وكما هو معروف في فكر الشيخ "حسن البنا" انه يجب التركيز على قضيتين:إصلاح المجتمع ومكافحة الفساد الاجتماعي واهم مظاهره ،محاولا تقديم العلاج لهذه الآفات التي يراها غريبة عنه.ولم يشدد على هيئة أو بدله خاصة "[1]في مسألة الهدي الظاهر،بل نهى بعضهم أحيانا عن إطلاق اللحية حتى لا يكون بينهم وبين الناس حاجز "،وهكذا كانت ومازالت الحركة الاخوانية بجميع فروعها مثلما كانت"– في سنوات التأسيس الأولى وريثة للسلفية الاصلاحية التي كان الشيخ رشيد رضا ابرز رموزها قبل تلك الفترة،لكنها سلفية جامعة وتجميعية تقع في

[1] حسام تمام،الخوان المسلمون(سنوات ماقبل الثورة)،دار الشروق،القاهرة(مصر)ط2 ،2013 ،ص103

أقصى مناطق المرونة"[1]،وقد كانت للعوامل والصيرورة التاريخية التي مرت بها الأمة العربية بالغ الأثر في صنع الجماعة وتكوين الفكر الاخواني،"–كما أن ظروف البيئة المحيطة لعبت دورا هاما في بلورة اتجاه السلفية الاخوانية نحو طابع عروبي إسلامي جامع لا ينفي أن في الأمة مكونات مختلفة قابلة للاستيعاب،وهذا ما كان البنّا يدركه جيّدا،ناهيك عن أنّ الساحة لم تكن تقتصر على الاخوان وحدهم،بل كانت بيئة مفتوحة على مكونات إيديولوجية مهمة يتقاسمها الليبراليون والوطنيون والاصلاحيون الإسلاميون إلى جانب كوكبة مهمة من الأعلام شكلت حركة فكرية ذات وعي سياسي واسع"[2].ونجد ايضا في "نقطة البدء في مشروع البنا كانت تقع في استعادة البعد الهوياتي ،لذلك كان خط الاعتدال واضحا منذ البداية حتى حين عرّف جماعته بأنها دعوة سلفية،بحيث يمكن اعتبارها سلفية"عملية"بحسب السياق الذي ولدت فيه ووفق نمط شخصية مؤسسها الأول حسن البنا"[3]الذي عمل على صياغة فكر يحافظ على وحدة الجماعة واستقرارها في ظل الدعوة والإرشاد،وقد كان للدين الإسلامي الدور الرائد في انجاز المهمة ،لما يتميز به من مميزات تجعله ينصهر بين الثقافات المحلية وينسجم مع خصوصياتها السوسيوثقافية ،التي وفرت له حاضنة اجتماعية بامتياز.وقد أنتج هذا الوعي تصورات لدى هذه الفئة السياسية أصبحت تشكل منذ البداية والى يومنا المخيال السياسي الديني لهذه الحركة يرتكز كليا على ما يصنعه الرجل الأول للحركة باعتباره الشيخ والمعلم والزعيم ما يؤهله لتبوء منصب الخليفة في المخيال الاخواني لحركة مجتمع السلم،وخلافة صاحب الرسالة ومؤسس الدولة الإسلامية الأول محمد صلى الله عليه وسلم ،وذلك ما لمسناه في تصريحات المبحوث الأول"لا نقاش بعد الشيخ"(أي محفوظ نحناح) والذي يمثّل محور العملية السياسية و الفكر الديني للحركة وذلك في

[1] نفس المصدر، ص103

[2] نفس المصدر، ص104

[3] نفس المصدر، ص104

سياق تصريحات المبحوث نفسه:"...لقد كان للشيخ دور رائد ولا يمكن الاستغناء عنه خاصة في المرور من مرحلة التأسيس الى المؤسسة..." وتؤكد الأناشيد التي تحملها مطويات الحركة تلك الرمزية التي يحملها الشيخ في ذهنية مناضلي الحركة على جميع المستويات والتي تظهر في "أنشودة العهد"لشاعر الحركة "محمد براح":

" ...نم انت ودع عنا الباقي فكلامك شيخي نبراس

من بعدك نمضي في ثقة والكون تأكّد والناس

نعلي الأركان لدعوتنا وجميع جنودك حرّاس..."[1]

هذا ما يبين لنا حضور الشيخ وحمله لتلك الرمزية،والذي يكاد يصبح ضرورة حتمية وصورة راسخة في مخيال حركة مجتمع السلم،وقد نجده مهيمنا على أفكار الحركة،بل يعكس صورة الشيخ والمريد ،التي تشكل طرفا علاقة لا تساوي بين الشيخ الذي يبقى ولّي النعمة وبين أتباعه الذين يعيشون على فضل مولاهم،وكما يصفها عبد الرحمن الكواكبي في كتابه طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد:"لا نية للرقيق في كثير من أحواله،إنما هو تابع لنية مولاه"[2].

وما يمكن الوقوف عنده من خلال هذه الدراسة الميدانية لحركة "حمس"من خلال تصريحات المبحوث رقم07:"رؤية "حسن البنّا" هي أستاذية العالم،وهي نتيجة سقوط الخلافة في 1924م،ويجب على كل الدول أن تتفق على مركز يكون هو مركز الخلافة وأنا اتفق معه كشخص وليس كرئيس مكتب للحركة،وأنا اتبنى رأي حسن البنّا شخصيا"، أي أنّ تجربة دولة المدينة مازالت تمثل الإطار التاريخي لتصورات الفكر السياسي الإسلامي ،الذي يسعى جاهدا لاستنساخ التجربة الأولى والتي يعد محورها الأساسي شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم

[1] محمد براح،الشيخ المجاهد الرئيس محفوظ نحناح(رهافة حس وبراعة ذوق؟)سطور دافئة،مجلة صادرة عن حركة مجتمع السلم،بدون تاريخ .

[2] عبد الرحمن الكواكبي،طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،تقديم:أحمد السحمراني،دار النفائس للطباعة والنشر،بيروت(لبنان)ط3، 2006، ص27

،ولكن ما تم إغفائه في هذه المحاولات هو ذلك الدور الذي كان يلعبه الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والذي جمع بين الوظيفتين:النبوة كوظيفة دينية والتي أصبحت شاغرة ولا يمكن لأحد ملئ فراغها،وأول مؤسس للدولة الإسلامية كوظيفة دنيوية في طابعها السياسي،وهذا ما سعى إليه "الإمام حسن البنّا"وتسعى إليه تيارات الفكر السياسي الإسلامي، وفي مقدمتها الفكر الاخواني المحلي ممثلا في حركة مجتمع السلم ، وذلك من خلال استقدام الوظيفة السياسية في غياب السلطة الروحية ،وجعل الدين في واجهة المشروع السياسي للبحث عن الشرعية التاريخية،تحت مسمى إعادة إحياء النظام الإسلامي (الشوري)، في نموذج مستحدث يوصف من طرف مناضلي "حركة مجتمع السلم" على انه نموذج عصري جاء به شيخ الحركة محفوظ نحناح تحت مسمى: الشورقراطية،كبديل عن الديمقراطية واستحضار مبدأ الشورى كرمز من رموز الخلافة الإسلامية.

مستوى الممارسة:

لا يخفى على الباحث في العلوم الاجتماعية أهمية الدين وتفاعلاته، لما يختلط بالحياة السياسية والاجتماعية ،وإسهاماته في صياغة حركة التاريخ الإنساني بشقيها الايجابي والسلبي.ونزولا عند هذه الأهمية التي تظهر ملامحها من خلال التجربة السياسية عند حركة مجتمع السلم، باعتبارها تمثل فرعا من فروع الإسلام السياسي ،الذي يحمل مقومات فكرية ترمي إلى ضبط العلاقة بين الدين والسياسة ،والبحث عن توافق بين النظرة الاعتقادية والممارسة السياسية ،التي يحددها سلوك الأفراد، الذي يعتبر حجر الزاوية في هذا المستوى من دراستنا الميدانية،حيث نجد دوما كما يقول صاحب التوجه الماركسي "لنين" :"أن طريقة عيش الناس هي التي تعكس وعيهم ،وليس الوعي هو الذي يعكس طريقة عيشهم"،وما نستنتجه انطلاقا من هذه المقولة أنّ:السلوكات والممارسات التي تنتج عن الأفراد الاجتماعيين بمختلف فئاتهم وطبقاتهم،بما في ذلك فئة السياسيين الذين ينتمون بدورهم الى الحقل الاجتماعي باعتباره الحاضنة والبيئة التي تشكل الفضاء العام الذي يمارسون فيه أدوارهم السياسية انطلاقا من أفكارهم التي تنعكس أفعالا وممارسات في واقعهم السياسي،ولقد عرّف "دوركايم" في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية أنّ الوعي الجماعي الذي يعدّ شكلا من أشكال النظرية الثقافية.ويرى أنّ المجتمع يتمتع ب"وعي جماعي"تكوّن بفضل التمثلات الجماعية والمثل والقيم والمشاعر المشتركة بين أفراد المجتمع كافة.وهذا الوعي الجماعي سابق على الفرد وهو مفروض عليه"[1]كما هو الحال في سائر المجتمعات البشرية،وذلك لطبيعة العلاقة القائمة بين الأفراد وأفكارهم ،فالمسألة هي كيف أن أفكارهم وتمثلاتهم موجودة فيهم وكيف تدفعهم إلى الفعل؟."–ولقد كان المجال السياسي الإسلامي ،بمعنى ما،ضحية لتطوره،بالإيقاع المتسارع الذي حصل ،ولّد في

[1] دوني كوش،مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية،ترجمة قاسم المقداد،دار القصبة،الجزائر،1998، ص31

جوفه تناقضات جديدة لم يكن في وسع الجماعة الإسلامية أن تتفادى تأثيراتها ومفاعيلها ونتائجها فيها"[1]. ونجد من ضمن هذه الفئة والتي تضم عناصرا بمواصفات تيار الإسلام السياسي ، عينة دراستنا المتمثلة في: مناضلي حركة مجتمع السلم ،فما نلمسه عند هذه الفئة من خلال ما صرح به عناصرها ضمنيا أو بصريح العبارة حيث اتفق كلهم على أنّ الشيخ هو محور العملية السياسية داخل الحركة ويلعب دور قائد السفينة في تسيير أمور الحركة السياسية،كما جاء في قول المبحوث رقم9:"الشيخ أو المرشد الذي يرشد في أمور الدين والدنيا"وأردف قائلا:"الخليفة هو الحاكم الذي تختاره الأمة لتسيير أمورها الدينية والدنيوية"وفي تصريح أخر للمبحوث رقم5:"الشيخ أو المرشد وهو ذلك الشخص الذي اتفق عليه الاخوان لكي يكون من يحتكمون عنده عند النزاع وذلك بعد مبايعته"،ويظهر جليا من خلال ما جاء فيما صرح به عناصر بحثنا"أنّ فعل السياسة كفعل الدين تأثيرا في تكوين الجماعة وتعهّد تضامنها الداخلي ولحمتها العضوية بالرعاية والتغذية والإنماء"[2]وهي بحاجة دوما الى من يشدّها الى بعضها البعض ويعمل على تماسكها من خلال السلطة التي يتمتع بها شخص الشيخ أو المرشد أو الخليفة الذي يحمل في رمزيته دور خليفة النبي صلى الله عليه وسلم، الا انّ "فقدان السلطة للرأسمال النبويّ معناه انّها اصبحت نصابا بشريا،لا عصمة لها وللقائمين عليها،ولا شرعية استثنائية لمن يطلبها لنفسه أو لمن تؤول اليه.فالحظوظ ،عند هذا الحد ،تتساوى أو تضيق المسافات بينها وتترجّح لهذا الفريق أو ذاك،هذا الفرد أو ذاك،تبعا لموازين اجتماعية ولأحجام القوة."[3] والمكانة التي يشغلها الفرد داخل الحيز الذي تتملكه الجماعة،وكما هو الحال عند حركة مجتمع السلم التي كانت نموذجا للصراعات الناتجة عن الاستقطاب الداخلي لبعض العناصر التي كانت ترى مميزاتها ما يؤهلها لأن تكون خليفة لمؤسس الحركة وزعيمها الروحي" الشيخ محفوظ نحناح".وهذا ما يعكس

[1] عبد الاله بلقزيز،تكوين المجال السياسي الاسلامي(الفتنة والانقسام)،مرجع سابق،ص11.

[2] عبد الاله بلقزيز،تكوين المجال السياسي الاسلامي(النبوة والسياسة)،مرجع سابق،ص118

[3] عبد الاله بلقزيز ،تكوين المجال السياسي الاسلامي(الفتنة والانقسام)،مرجع سابق،ص25

مدى تأثير هاجس الرغبة في بلوغ السلطة ،يجعل المصلحة الشخصية تصدع بكاريزما النموذج الذي أفرزته البيئة السياسية الداخلية وبات مهيمنا على تفكير هذه الجماعة السياسية،وخلصت بالتالي إلى اختزال الحركة في سلطة رمزية غير عادية ترتفع بصاحبها عن مستوى البشر العاديين ،وجعلت "–السياسية حاملة الكاريزما وأداة تأسيسها وإعادة إنتاجها لأنها، ببساطة،هي مجال الكاريزما."[1]

[1] عبد الاله بلقزيز،تكوين المجال السياسي الاسلامي(السياسة والنبوة)،مرجع سابق،ص198

نتائج الدراسة:

برغم تلك الصعوبات التي واجهتنا في دراستنا، وما واجهناه من عقبات ،فقد سمحت لنا هذه التجربة التي كانت بمثابة تحدّ كبير، الى الوقوف على خلفية التلازم الذي نتج بين الديني والسياسي في الفكر الذي أنتجه مؤسسو الجماعة الاخوانية ، والممثلة محليا في حركة مجتمع السلم ،والمسماة اختصارا حركة(حمس)،حيث نستنتج من خلال ما سبق وما وقفنا عليه:

أولا : أنّ تداخلا كبيرا بين السياسي والديني في مشروع الحركة،ويردّ هذا التداخل إلى الجمع بين الديني والدنيوي ،ما يجعل ميلاد المشروع السياسي لدى هذه الفئة السياسية ذات المرجعية الدينية يجري في إطار حاضنة دينية،وما يجعل أيضا عزل السياسي عن التفكير الديني أمرا مستعصيا،وهذه الاستحالة تقف مانعا أمام تحقيق الاستقلالية الذاتية التي يستوجبها السياسي لإحداث القطيعة، التي تتخطى المطالب الإيديولوجية، والتي تؤدي في نهاية المطاف الى الرجوع ردحا من الزمن نحو عصر تجاوزته المجتمعات الحديثة، والذي كان يغلب عليه طابع النموذج الثيوقراطي الذي يتميز بالكاريزما والهيمنة واختزال التفكير السياسي في سلطة الشخص.

ثانيا:محاولة هذه الفئة الممثلة في أطر حركة حمس الخروج من أزماتها السياسية في إطار تناقض في الاتجاهات ، واستعمال التداخل الكبير بين الديني والسياسي الذي يوجد في مشروعهم السياسي لتبرير مواقفهم،وجعل نموذج الشورقراطية مشروعا سياسيا إسلاميا، يمكن له استحداث النموذج البديل للنموذج الغربي بأبعاده الديمقراطية.

الخـــــــــاتمـــــــة

في ختام دراستنا وما يمكن استخلاصه من خلال بحثنا في متلازمة الدين والسياسة في خطاب ،و تصورات ،وممارسات فئة أطر حركة مجتمع السلم (حمس)،باعتبارها نخبة لتيار الإسلام السياسي على الصعيد المحلي،والتي تتبنى الشورقراطية في مشروعها السياسي على الساحة السياسية الجزائرية، والتي تعتبره وريثا للنموذج الإسلامي (الشورى) ،وموازيا للنموذج الديمقراطي الغربي،لا يعدو ان يكون إلا توظيفا سياسيا للدين ،لأنّ الحافز السياسي ولو امتزج بالديني، لا يمكن له أن ينتج لنا صورة مثالية عن إنسان روحاني مجرّد من كلّ غائية ماديّة،وعفيف النفس عن كلّ غرض دنيوي،وعليه ومن خلال ما وقفنا عليه وما حاولنا بلوغه وتفسيره، من خطاب وتصورات وسلوكات لدى عينة المختارة لبحثنا هذا،فان بيت القصيد في مسألة تفسير" **الشورقراطية**" كإطار محدد لعلاقة العقد الاجتماعي الذي يربط الحاكم بالمحكوم والمحكوم بالحاكم ،ما هي الا نموذج لعلاقة الراعي بالرعية والرعية بالراعي في إطار" **دولة ثيوقراطية**" ،ولا تكون في أحسن الأحوال إلاّ "**دكـتاتورية**".

وعليه :هل فعلا أنّ الفئات السياسية ذات المرجعية الدينية يمكنها التكيف مع الواقع السياسي،أم أنها تسعى دوما لاعتماد استراتيجياتها الكلاسيكية (تلازم الديني والسياسي)لكسب الرهانات ،التي تفرزها مقتضيات السياسة ،وما تقتضيه الوضعيات السياسية ؟

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر:

-القرآن الكريم،رواية ورش عن الإمام نافع.

- المعجم الوسيط.

قائمة المراجع:

- اجناس،غولدتسهير،العقيدة والشريعة في الإسلام،نقله إلى العربية علي حسن عبد القادر،محمد يوسف موسى،عبد العزيز عبد الحق،دار الكتب الحديثة ،مصر ،ط2،دون تاريخ

- برهان غليون،العرب وتحولات العالم،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء(المغرب) ط2، 2005،

- برهان غليون،اغتيال العقل،محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء(المغرب)،ط3، 2004

- حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،المجلد الأول،دار الفارابي،بيروت(لبنان)ط1، 2002

-- حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،المجلد 2،دار الفارابي،بيروت(لبنان)ط2، 2002

- جان جاك روسو،العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون الأساسي،ترجمة عبد العزيز لبيب،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت(لبنان)،2011

-مولود زايد الطيب،علم الاجتماع السياسي ،جامعة السابع من ابريل،الزاوية(ليبيا)ط1 ،2007.

- مصطفى تواتي،التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام،الفرابيanepالجزائر،ط2، 2007

- مالك بن نبي،ميلاد مجتمع،دار الفكر المعاصر،بيروت(لبنان)،ط1، 2013

- ناجية الوريمي بوعجيله،الإسلام الخارجي،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت(لبنان)ط1 ،2006

- صلاح الدين شروخ،علم الاجتماع الديني العام،دار العلوم للنشر والتوزيع،عنابة(الجزائر)،2002

- فيورباخ،أصل الدين،ترجمة عبد الحليم عطية،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت(لبنان)ط1، 1991،

- صلاح الدين شروخ،علم الاجتماع الديني العام،دار العلوم للنشر والتوزيع،عنابة(الجزائر)2002

- عبد الاله بلقزيز،الفتنة والانقسام،مركز الدراسات الوحدة العربية،بيروت(لبنان)،ط2، 2012

- محمد الجويلي ،الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي،دار سراس للنشر،تونس،1992

- محمد عمارة،الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق(دراسة ووثائق)،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت(لبنان)ط1، 2000

- عبد الإله بلقزيز،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت(لبنان)ط3، 2011،

- محمد سعيد عمران،احمد أمين سيلم،محمود على القوزي،النظم السياسية عبر العصور،دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت(لبنان)ط1،1999

- رجاء وحيد دويدري، البحث العلمي أساسياته النظرية وممارساته العلمية، دار الفكر المعاصر، الطبعة 1، دمشق، سوريا، 2000-

- مصطفى فؤاد عبيد،مهارات البحث العلمي،أكاديمية الدراسات العلمية،غزة(فلسطين)2003

- عبد الباسط حسن، أصول البحث الاجتماعي، مكتبة وهبه، القاهرة ط8، 1982

- موريس انجرس،منهجية ابحث العلمي في العلوم الإنسانية،دار القصبة للنشر،الجزائر،ط2، 2006

- محمد قبّاري إسماعيل ،مناهج البحث في علم الاجتماع ، الإسكندرية . مصر1982

- محمد أركون، العلمنة والعلم،دار الساقي،بيروت(لبنان)،ط3، 1996،

- عبد الإله بلقزيز،تكوين المجال السياسي الإسلامي(1)النبوة والسياسة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت(لبنان)ط2، 2010

- عبد الرحمن الكواكبي،طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،تقديم:أحمد السحمراني،دار النفائس للطباعة والنشر،بيروت(لبنان)ط3، 2006

- محمد عابد الجابري،فكر ابن خلدون:العصبية والدولة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت(لبنان) ط6، 1994

- علي عشماوي(أخر قادة التنظيم الخاص)،التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين،مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية،المقطم(القاهرة-مصر)، 2006

- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة(إرادة المعرفة واردة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب)ط4، 2000

المجلات:

- حركة مجتمع السلم،مجلة الذكرى العشرون لتأسيس حمس،الجزائر،2011

- عبد الوهاب بوخنوفة،الأطفال والثورة المعلوماتية،التمثل والاستخدامات(مجلة اتحاد إذاعات الدول العربية)العدد02،تونس،2007

- محمد براح،الشيخ المجاهد الرئيس محفوظ نحناح(رهافة حس وبراعة ذوق؟)سطور دافئة،مجلة صادرة عن حركة مجتمع السلم،بدون تاريخ .

المراجع باللغة الفرنسية:

- Claude javeau, leçons de sociologie ,librairie des méridiens Paris(France)1990
- Djamel Guerid,l'exception algérienne(la modernisation à l'épreuve)Casbah éditions, Alger,2007

مواقع إلكترونية:

-انترنت http://islamonline.net/2334

-انترنت:- http://www.almaany.com/fr/dict/ar-fr/%D8%AE%D9%84%D9%81%D9%8A%D8%A9/?category=G%C3%A9n%C3%A9ral

الملاحق

دليل المقابلة:

1-التمثلات:

دعنا في البداية نتكلم عن انخراطك وتجربتك داخل حركة "حمس":

-ماذا يمثل لك الحزب السياسي؟

-لماذا انضممت إلى هذا الحزب؟

-هل يمكن لك أن تحدثنا عن تجربتك السياسية داخل حركة"حمس"،وما هي انجازاتك؟

2-الدولة الاسلامية

-هل يمكن اعتبار حركة "حمس "حزبا ديمقراطيا أو إسلاميا أو ماذا؟

-من خلال شعاراتكم ،إنكم تسعون لبناء:" دولة جزائرية ديمقراطية اجتماعية في إطار مبادئ إسلامية"(مشروع اوراق المؤتمر الرابع للحركة 2008)،كيف ذلك؟

-ما هي الاحكام الممكن استخلاصها من خلال الاية الكريمة ،بعد بسم الله الرحمن الرحيم"اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"؟

3-الدولة الثيوقراطية:

- ما هو دور الدين في العلاقة التي تربط الحاكم بالمحكوم في نظركم؟

- من هو الشيخ أو المرشد في اعتقادكم؟

-يقال أنّ الخليفة ظلّ الله في الارض،كيف تفسّرون ذلك؟

4-الشورى:

-ماذا يعني لكم مبدأ الشورى من خلال الأية بعد بسم الله الرحمن الرحيم "وأمرهم شورى بينهم"،وكيف تمارسه الحركة؟

-ما هي أحسن وسيلة لاختيار الحاكم في تصوّركم؟عن طريق الانتخاب او عن طريق الشورى والبيعة؟

5-الراعي والرعية:

-من هو الراعي وكيف تعرفون الرعية في ظل الحديث الشريف"كلكم راع وكلّ راع مسؤول عن رعيته"؟

-من هو الخليفة في نظرك؟

6-الدولة المدنية:

-هل النصوص والتشريعات التي تعتمدها حركة مجتمع السلم تؤدي الى الديمقراطية بمفهوم الحكم للشعب؟

-هل النصوص المعتمدة في فكر "حمس"التي تساوي بين مختلف الفئات الاجتماعية؟

-هل لكم جمعيات لمختلف النشاطات السياسية والاجتماعية؟امثلة ان امكن؟

-كيف ترون منظمة حقوق المرأة وما هو تقييمكم لها؟

-كيف تفسرون خروج عمار غول وعبد المجيد مناصرة من حركتكم،وما موقفكم منهما؟ -

-ما هو الدافع الذي جعلكم تقفون ضد سياسة الكرسي الشاغر؟وما هي الغاية من ذلك؟

فهرس المحتويات

.

كـــــــــلمة افتتاحية

اهـــــــــــــــــداء

مقدمـــــــــــــــــة.....أ

الفصل الأول:الإطار المنهجي للدراسة

مدخـــــــــل للبحث:

1-الموضوع وأهميته.....1

2-اسباب اختيار الموضوع.....2

3-صعوبات البحث.....3

4-أهداف الدراسة.....3

5-الدراسات السابقة.....3.

الاشـــــــكالية.....5

الفرضية.....7

ضبط مفاهيم الدراسة والتحليل المفهوماتي:

1-الخلفية الدينية.....9

-التعريف الانتربولوجي للدين.....10

-التعريف الفلسفي للدين.....12

2-التمثلات.....16

3-مفهوم الدولة الاسلامية.....23

4-مفهوم الراعي والرعية.....26

5-مفهوم الامامة.....28

6-مفهوم الشورى.....31

7-مفهوم اهل الحلّ والعقد.....34

8-مفهوم الاستبداد.....37

9-مفهوم الدولة الثيوقراطية.....41

10-الدولة المدنية(في مختلف نظريات العقد الاجتماعي:توماس هوبس،جون لوك،جون جاك روسو).....45

-اولا:توماس هوبس.....48

-ثانيا:جون لوك.....49

-ثالثا:جون جاك روسو.....50

ثانيا: المقاربة المنهجية للدراسة. 52

-تمهيد.....52

1-المنهج.....52

2-تقنيات أو أدوات الدراسة.....53

3-المجتمع الأصلي والعينة المدروسة.....55

4-المقاربة النظرية.....56

الفصل الثاني: الخلفية الثّقافية الدّينية لحركة مجتمع السّلم

1-الشرعية التاريخية على مستوى الإسلام.....58

2-محددات العلاقة وطبيعة العقد الاجتماعي في فكر "حمس".....69

2-1على مستوى النص.....69

2-2على مستوى الممارسة.....73

الفصل الميداني:في سوسيولوجيا حركة مجتمع السلم.....80

-التحليل والتأويل.....81

-تمهيد.....81

1-مستوى الخطاب.....81

2-مستوى التصورات.....83

3-مستوى الممارسة.....89

نتائج الدراسة.....92

خـــــــــــــاتمة.....93

قائمة المصـــــادر والمراجع.....95

الملاحـــــــــــــــق.....101

ملخّص الدراسة:

لقد كان موضوع دراستنا ضمن الحقل السياسي الجزائري ،والذي يعدّ موضوع اهتمام العديد من الباحثين في مختلف الميادين الاجتماعية والسياسية ،لاسيما تلك الآليات التي تحكم الحياة السياسية للمجتمعات العربية منها(ديمقراطية غربية-شورى إسلامية) ،والتي تحمل عدّة خصوصيات ،تجعل من الأحزاب السياسية ذات المرجعية الدينية تبحث عن استراتيجيات، ومبررات للتكيف مع الواقع الاجتماعي برمّته.

الكلمات المفتاحية:الخلفية الدينية،التمثلات،الدولة الإسلامية،الإمامة،الديمقراطية،الشورى،الدولة المدنية...

Résumé :

Il a fait l'objet d'étude dans le domaine politique algérien, qui fait l'objet de l'attention de nombreux chercheurs dans divers domaines sociaux et politiques, en particulier les mécanismes qui gèrent la vie politique des sociétés arabes (démocratique occidental-islamique de la Shura), qui portent plusieurs spécificités, faire avec les partis politiques à tendances religieuses sont à la recherche de stratégies, et la justification d'adapter à l'ensemble de la réalité sociale.

Mots-clés: arrière-plan religieux, représentations, l'État islamique, l'imamat, la démocratie, de la Choura.l'Etat civil…

Summary :

It has been the subject of study within the Algerian political field, which is the subject of attention of many researchers in various social and political fields, especially those mechanisms that the political life of Arab societies, including controller (democratic Western-Islamic Shura), which carry several specificities, make it with political parties the religious authority are looking for strategies, and justification to adapt to the entire social reality.

Keywords: religious background, representations, the Islamic state, the Imamate, democracy, Shura.the civilian state…