الدولة في فكر الحركات الإسلامية الجزائرية

(ب)رفيقة مجدوب/ جامعة الجيلالي اليابس-سيدي بلعباس
Rafika.socio@yahoo.fr

ملخص باللغة العربية:

الدولة في فكر الحركات الإسلامية الجزائرية

يتناول هذا المقال إشكالية الدولة بمفهومها الحديث في فكر الحركات الإسلامية الجزائرية، وسننطلق من فكرة أساسية مفادها ان الدولة الحديثة هي نتاج سياق تاريخي وثقافي غربي وان تبني هذا النموذج من طرف الدول العربية بما فيها الجزائر راجع إلى عوامل وظروف خارجية ضاغطة، وليس الى تفاعل ذاتي، وبالتالي فهي منتوج تاريخي يحمل ثقافة المجتمعات التي نشأ فيها والناتجة بدورها عن محطات وأحداث تاريخية أبرزها الإصلاحات الدينية التي خلصت الناس من سلطة الكنيسة وأدت إلى الفصل بين الديني والدنيوي.

انتشار هذا النموذج خارج حدوده الاصلية ما اسماه بار تراند بادي بظاهرة استراد الدولة يطرح عدة تساؤلات ومفارقات أبرزها مدى إمكانية تبني هذا النموذج رغم الاختلافات الموجودة بين المجتمعين (الغربي والعربي) على كافة المستويات.

حاولنا في هذا المقال مناقشة ومساءلة هذه الإمكانية من خلال الفكر السياسي الإسلامي ممثل في الحركات الإسلامية الجزائرية ومستندين على دراسة استطلاعية بالمكتب الولائي لحركة مجتمع السلم بتلمسان.

ملخص باللغة الانجليزية:

The state in the thought of Algerian Islamic movements

This article treats the problematic of the state in its modern concept in the thought of the Algerian Islamic movements. We will start from a basic idea that the modern state is a product of a western cultural and historical context, and that the adoption of this model by the Arab states including Algeria, is due to pressure of external factors and circumstances, and not to self interaction. Therefore the modern state is a historical product that carries the culture of the societies in which it arises, resulting in its turn from a historical events most notable the religious reforms that saved people from the authority of the church and led to the separation between the religious and the secular.

Spread of this model outside its original borders, what Bertrand Badie called the phenomenon of state imports raises a lot of questions and paradoxes most notably the possibility to adopt this model despite the differences between the two societies (western and Arab) in all levels.

In this article, we attempted to discuss this possibility through Islamic political thought, represented by the Algerian Islamic movements and based on a survey of the State Office of the Peace Society Movement in Tlemcen.

كلمات مفتاحية:

الحركات الاسلامية، الدولة الحديثة، الديمقراطية، المواطنة

مقدمة:

يتناول هذا المقال إشكالية الدولة بمفهومها الحديث في فكر الحركات الإسلامية الجزائرية، وسننطلق من فكرة أساسية مفادها أن الدولة الحديثة هي نتاج سياق تاريخي وثقافي غربي وأن تبني هذا النموذج من طرف الدول العربية بما فيها الجزائر راجع الى عوامل وظروف خارجية ضاغطة، وليس الى تفاعل ذاتي وبالتالي فهي منتوج تاريخي يحمل ثقافة المجتمعات التي نشأت فيها والناتجة بدورها عن محطات واحداث تاريخية أبرزها الإصلاحات الدينية التي خلصت الناس من سلطة الكنيسة وأدت الى الفصل بين الديني والدنيوي.

انتشار هذا النموذج خارج حدوده الأصلية ما اسماه بار تراند بادي بظاهرة استراد الدولة يطرح عدة تساؤلات ومفارقات أبرزها مدى إمكانية تبني هذا النموذج رغم الاختلافات الموجودة بين المجتمعين (الغربي والعربي) على كافة المستويات.

سنحاول في هذا المقال مناقشة ومساءلة هذه الإمكانية من خلال الفكر السياسي الإسلامي ممثلا في الحركات الإسلامية الجزائرية ومستندين على دراسة استطلاعية بالمكتب الولائي لحركة مجتمع السلم بتلمسان، كيف يمكن لتيار سياسي يستند في مرجعيته الى الدين التعامل مع فكرة الدولة الحديثة القائمة على مبدأ مركزية الدنيوي وفصل الدين عن الدولة، الى أي مدى يستجيب النموذج المتخيل للدولة الإسلامية أو دولة بمبادئ إسلامية – والذي تستدعيه هذه الحركات من التراث الإسلامي مستندة الى تجربة النبي في المدينة وما يعرف تاريخيا بالخلافة– الى هذة القيم السياسية المؤسسة للدولة الحديثة نتحدث خاصة عن الديمقراطية والمواطنة؟

1–عن الحركات الإسلامية في الجزائر

ارتبط ظهور الحركات الإسلامية في الجزائر بمرحلة ما بعد الاستقلال، اذ يرجعه كثير من الباحثين الى فشل الدولة الوطنية وغياب مشروع ورؤية واضحة وانتشار الفساد وانعدام الديمقراطية[1] بالإضافة الى عوامل أخرى ابرزها انتصار الثورة الإيرانية وعملية التعريب التي باشرها النظام بعد الاستقلال من خلال استراد أساتذة متأثرين بفكر الاخوان المسلمين خاصة من مصر، ما سمح بانتشار الفكر الإخواني في الجزائر وظهور بوادره في الجامعات والمدارس والمساجد ومختلف الفضاءات العمومية[2] .

بدأ العمل المؤسس للإسلاميين في الجزائر مع جمعية القيم الإسلامية التي تأسست سنة 1963 برئاسة "هاشمي تيجاني " الأمين العام لجامعة الجزائر وقتها، حاملة شعار احياء القيم الإسلامية معتمدة في ذلك على مجلة شهرية بعنوان "التهذيب الإسلامي " وعلى النشاطات المسجدية، لكن سرعان ما اصطدم خطاب الجمعية مع النظام بعدما بادرت بإرسال رسالة الى الرئيس المصري آنذك جمال عبد الناصر تندد فيها بإعدام سيد قطب أحد أهم الإسلاميين المؤثرين في الحركات الإسلامية ليتم حل الجمعية سنة 1966، بعدها توجه الإسلاميون الى العمل السري في المساجد والجامعات وكان من أبرز الناشطين وقيها عبد اللطيف سلطاني "1902–1984" الذي يعتبره البعض الأب الروحي للحركات الإسلامية الجزائرية، كما تم تأسيس أول مسجد جامعي في سبتمبر 1968[3] والذي ستنطلق منه "جماعة الموحدين " وهي تنظيم دعوي سياسي عارض سياسة بومدين الاشتراكية ما أدى الى اعتقال معظم أعضائه.

العمل السري للإسلاميين سيجهر به بعد تعديل الدستور والسماح بتعدد الأحزاب في صيف1989، لتشهد الساحة السياسية في الجزائر انفجارا في عدد الأحزاب بما فيها الإسلامية، والتي ورغم تعددها الا انها تتشارك في فكرة أساسية وهي الدمج بين الديني والسياسي والدعوة الى تحقيق "الدولة الإسلامية " أو "دولة بمبادئ إسلامية " بعدما انحرفت السلطة السياسية على تحقيق هذه المبادئ المنصوص عليها في بيان اول نوفمبر حسب رأيهم[4].

أسلمة السياسية والدعوة الى دولة إسلامية هي الحجر الأساس الذي تقوم عليه كل حركات الإسلام السياسي، والفكرة في ذاتها مبتدعة حديثة كما يقول المفكر برهان غليون تعبر بالأساس عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر بالفكر الغربي الحديث وهو الفكر الذي يعطي الدولة هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة والتي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع[5].

---

[1] مجموعة مؤلفين، الإسلاميون و المجال السياسي في المغرب و البلاد العربية، مركز الدراسات الدستورية والسياسية، المغرب، الطبعة الأولى، 2008. ص 72.

[2] Abdelhamid Boumazbar, Azine Djamila, L'islamisme algérien de la genèse au terrorisme, Ed Chihab, 2002. 40.

[3] مسجد الطلبة في جامعة الجزائر المركزية، أسسه المفكر الاسلامي مالك بن نبي.

[4] Abdelhamid Boumazbar, Azine Djamila, op.cit. P36-37.

[5] برهان غليون، نقد السياسة: الدين و الدولة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر،بيروت، 1991،ص58.

بعد موجة الاستعمار التي اجتاحت العالم العربي انتشر النموذج الغربي للدولة من الناحية الإدارية والمؤسساتية، كما حملت الخطابات السياسية الشعارات الحديثة عن الديمقراطية والمواطنة والحرية وحقوق الانسان، الحركات الإسلامية بدورها اقتحمت

الفضاء السياسي "الجديد" والذي يبدو في ظاهره حداثيا رافعة شعار "الإسلام دين ودولة " ولا تعارض بينه وبين القيم السياسية الحديثة بل هو مصدرها[6] ولتؤكد ذلك عملت على المشاركة في العملية السياسية وحتى في السلطة، هذا الدمج بين الديني والسياسي الحديث في سبيل تحقيق الدولة هو ما سنحاول مناقشته من خلال البحث عن المعني الذي تعطيه هذه الحركات لقيمتي الديمقراطية والمواطنة كونهما الدعامتين الأساسيين للدولة الحديثة، وسنعتمد في تحليلنا على المستويات الثلاث للتحليل السوسيولوجي (الخطاب، الممارسات، التمثلات) بهدف الفهم حسب المنهج الفيبيري، فالدولة بمفهومها الحديث ليست فقط اقليما أو شعبا أو مجموعة من القواعد والقوانين كما يقول المفكر الفرنسي "جورج بوردو" انما هي كذلك شيء ذهني بل هي بالأساس "فكرة .....وهي تدرك بالفكر"[7].

2- الحركات الإسلامية والديمقراطية

تبدو الحركات الإسلامية الجزائرية متسامحة ومتبنية للدمقراطية خطابا وممارسة ففي الباب الأول من القانون الأساسي لحركة مجتمع السلم مثلا نقرأ عن تصور الحركة للنظام الحاكم، "النظام الجمهوري الذي يكرس حق الشعب في اختيار حكامه دون اكراه أو وصاية ويحقق العدل والمساوات والحرية والشورى والديمقراطية في كل المؤسسات وعلى جميع المستويات"، كما أن تهيكل هذه الحركات في شكل أحزاب فاعلة في الساحة السياسية وعلى درجة عالية من التنظيم يعطينا انطباع اننا أمام منظومة سياسية حديثة كون الأحزاب السياسية المعاصرة تتميز بهياكلها وعلاقاتها التنظيمية قبل أي شيء آخر[8] , والديمقراطية في جانبها الاجرائي ليست الا "مجموعة من القواعد الأولية والأساسية التي تحدد من هو المخول له حق اتخاذ القرارات الجماعية ووفق اية إجراءات"[9]، وهو الجانب الذي اجتهدت الحركات الإسلامية في تطبيقه، فهل يعتبر ذلك كافيا للحكم عليها بالديمقراطية؟ يقول عالم الاجتماع ألان تورين أن الخوض في الديمقراطية يتطلب البحث خلف القواعد والإجراءات عن "كيفية تكون الإرادة التي تمثل مصالح الأكثرية، عن كيفية تعبيرها عن نفسها، عن كيفية تطبيقها، الى جانب البحث عن وعي الجميع بكونهم مواطنين مسؤولين عن الشأن المجتمعي، فالقواعد والإجراءات ليست الا وسائل لخدمة الغايات"[10]، والديمقراطية هي كذلك فلسفة وفكر ارتبط مفهومها الحديث بمسار الحداثة في الغرب الذي أدى الى تغير النظرة للعالم والانسان ممهدا لظهور الدولة الحديثة

[6] تجدر الاشارة هنا أننا نتحدث عن الحركات الاسلامية التي اختارت المشاركة في الحياة السياسية أو كما تعرف "بالتيارات الوسطية المعتدلة" وليس التيارات الجهادية.

[7] جورج بوردو، الدولة، ت: سليم حداد،مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت، الطبعة الثالثة،2002، ص10.

[8] محمد السويدي، علم الاجتماع السياسي ميدانه وقضاياه، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005، ص 89.

[9] ألان توران،، ماهي الديمقراطية الطبعة الثانية دار الساقي، لبنان، 2005، ص 20.

[10] المرجع السابق، ص 15.

من خلال الفصل بين السلطات السياسية وبين الشخصيات التي تنفذها لتتحول العلاقة بين ملك ورعيته الى علاقة مجتمع بدولته[11]، فهي تقوم على فكرة أساسية مفادها ان الفرد هو الأصل في الدولة، وهي انما خلقت لمصلحته وله الحرية المطلقة في تصرفاته والدولة مقصورة على تنسيق الحريات حتى لا تتصادم[12] ، في حين أن الحركات الإسلامية تعتبر الديمقراطية آلية من آليات الشورى بهدف إقامة دولة يكون مركزها الشريعة الالهية والفرد والدولة كلاهما ليسا الا وسائل لخدمة الغاية الأعظم "الشريعة الالهية" وذلك لا يتعارض حسبهم مع مصلحة الفرد المكفولة في النظام الإسلامي من خلال نصوص دينية.

الديمقراطية والشورى وجهان لعملية واحدة في فكر حركات الإسلام السياسي لذلك ابتدع أحد مؤسسيها مصطلح "الشورقراطية"[13] كصيغة توافقية بين المفهومين.

قد يبدو لنا التعارض واضحا بين البنى الفكرية المؤسسة لكل المفهومين وان الدمج بينهما ليست الا قفزا على التناقضات البنيوية الموجودة بين الاثنين، وهذا ما أدى بكثير من الباحثين الى الحكم على أن هذه الحركات تتبنى الديمقراطية كخطاب فقط من أجل الوصول الى السلطة وليس ايمانا بها. من وجهة نظرنا فان الدمج بين الديمقراطية كآلية سياسية حديثة والشورى كمبدأ ديني ليس الا تعبيرا عن انخراط هذه الحركات في مسار الحداثة العالمي ولو بشكل جزئي ومحاولة للتكيف معه من خلال التأصيل لما هو سياسي و حداثي "الديمقراطية" بما هو ديني "الشورى" ولتأكيد هذه الفكرة يمكن ان نعود الى الشورى كمفهوم ديني من خلال طريقة النموذج المثال لماكس فيبر[14] لندرك انها (الشورى) تختلف تماما عما تمارسه الحركات الإسلامية المعاصرة، وهي كما جاءت في بعض كتابات المنظرين للفكر السياسي الإسلامي[15] شورى نخبوية تتم مع صنف محدد من الناس وبمقاييس معينة تستجيب لما هو ديني بالدرجة الأولى وحتى عرقي، أما عند الحركات الإسلامية المعاصرة فالشورى آلية سياسية بالدرجة الأولى، يمثل الديني اطارها العام من اجل إعطاء النضال السياسي الصبغة الإسلامية.

---

[11] عبد العالي دبلة، الدولة: رؤية سوسيولوجية.الطبعةالأولى،دار الفجر للنشر و التوزيع، القاهرة،2004، ص 57.

[12] مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية و الديمقراطية. مركز الدراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2001، ص190.

[13] كلمة الشورقراطية من ابتكار الشيح محفوظ نحناح، أحد مؤسسي حركة مجتمع السلم.

[14] طريقة النموذج المثال لماكس فيبر هي منهجية تقوم على بناء مجرد بوضعية مؤقتة وأداة لفهم الظواهر الاجتماعية لمحاولة ابراز الملامح الكيفية، وهو يشبه اللوحات الفكرية التي لا تعبر عن تمثلات دقيقة للحقيقة، بل عن مبالغات تستبدل الكل المتماسك بتشوش الواقع.

[15] يؤكد ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية أن الشورى أمر ضروري ولا غنى لولي الأمر عنها و ذلك اقتداءا بالسنة النبوية و طاعة لما جاء في القران، وبالتالي فالشورى هي أمر الهي بالدرجة الأولى ومحددة بقانون روحي، وتكون الاستشارة حسب ابن تيمية في الأمور التي لم ينزل فيها وحي ومع صنف محدد من الناس و هم أولوا الأمر فيعطي كل واحد منهم رأيه في المسألة المطروحة ليؤخذ بالرأي الأشبه "بكتاب الله"، و أولو الأمر صنفان و هم العلماء و الأمراء العاملين بكتاب الله وسنة نبيه وهؤلاء وجب طاعتهم و العمل بآرائهم، كما يذهب الماوردي في سياق مشابه حيث يحدد في كتابه الأحكام السلطانية الشروط اللازمة للإمامة عند المسلمين و كذا المقاييس التي تحدد أهل الاختيار و أهل الإمامة، فتعيين الإمام يكون نتيجة عملية تشاورية معني بها فريقين من الناس و هم أهل الاختيار الذين يختارون الإمام و هؤلاء بدورهم خاضعون لمقاييس محددة تتمثل في العلم و العدالة و الحكمة، ثانيا أهل الإمامة و هم المعنيون بمنصب الإمام و هم بدورهم خاضعون لشروط أساسية نذكر منها: العلم، سلامة الحواس، الحكمة ، الشجاعة...، و كذا النسب أي أن يكون من قريش.

ما نسميه التأصيل للديمقراطية من خلال التراث الديني (الشورى)، يتم غالبا بطريقة غير واعية يمتزج فيها السياسي بالديني، الحداثي بالتقليدي) وهي استراتيجية تهدف الى الاندماج مع العصر والحداثة واستجابة للحتمية التاريخية التي تجعل العقل الإسلامي يجتهد لمواكبة العصر فيصبح التراث الديني قابل للاجتهاد والعقلنة بهدف الوصول الى هذه القيم السياسية الحديثة.

3- المواطنة:

المواطنة كقيمة سياسية وقانونية تهدف بالدرجة الأولى إلى تنظيم العلاقة بين الفرد (المواطن) والسلطة السياسية، وهي مفهوم حديث يحمل معنى قانوني يشير إلى تمتع الفرد بمختلف الحقوق السياسية والمدنية كالحرية الفردية،حرية التعبير، حرية الذهاب والإياب، الزواج، التصويت، حق العمل...بالإضافة إلى المشاركة في الحياة السياسة، وبالمقابل على الفرد واجبات مطالب بأدائها كاحترام القانون، والدفاع عن المجتمع وأداء الخدمة العسكرية، الضريبة...[16]، تترجم هذه الحقوق والواجبات في الدولة الحديثة على شكل قوانين وتشريعات ملزمة للأفراد كما للمؤسسات، وقد حاولت الجزائر تجسيد المواطنة في شقها القانوني والإداري على الأقل وهذا ما يمكن ملاحظته في كل دساتيرها، وبغض النظر عن نجاحها من عدمه في تحقيق ذلك يمكن أن نؤكد أن المواطنة كنصوص وكخطاب تتبناه كل الأطياف السياسية في الجزائر بما فيها الحركات الإسلامية، بل قد نذهب أبعد من ذلك ونقول أن هذه الأخيرة جسدت إلى حد ما المواطنة كممارسة قانونية وسياسية إذا اعتمدنا على المؤشرات التي تؤكد ذلك كالمشاركة في الحياة السياسة وتفعيل المجتمع المدني، الالتزام بالضريبة...، لكن وكما سبق وأن ذكرنا فان الجانب الإجرائي لهذه القيم السياسية الحديثة مرتبط بثقافة مختلفة عما عرفته المجتمعات العربية، فأول ما يميز المواطنة الحديثة في الغرب هو تكون هوية سياسية لدى الأفراد غير مدمجة بهويتهم الدينية، إذ لم يعد الفرد ينتمي فقط للشعب المسيحي وإنما صار بشكل كامل عضوا في المجتمع وعضوا في الإنسانية، كما تغيرت طبيعة وشكل الروابط الاجتماعية التي كانت تميز النظام الإقطاعي أين كان الفرد لا يعرف إلا سيده، وتحولت إلى رابطة ولاء وطني.

مرت عملية التحديث في الغرب بعدة مراحل، ومست جميع المجالات بما في ذلك المجال الاجتماعي والثقافي، حيث صاحب مسار التمدنProcessus de Civilisation تغيرات على مستوى التنظيم الاجتماعي، وكذا شكل وطبيعة العلاقات وتأسس العهد الجديد لأوروبا على مركزة السياسي وتعقد الاجتماعي، فظهر المجال السياسي متمايزا عما يعرف بالمجتمع المدني، وأصبحت العلاقات الاجتماعية أكثر تعقيدا بسبب النمو الديمغرافي الذي صاحبه نمو في المجال المادي ما أسماه ايميل دوركايم بتكون المجتمع العضوي القائم على رابطة جديدة أكثر عقلانية وموضوعية، هي رابطة المواطنة، هذا التحول لم يكن منفصلا عن ظهور وانتشار معتقدات وأفكار جديدة غيرت طريقة التفكير السائدة، خاصة في المجال الفلسفي والديني وأعادت النظر في مفاهيم حول العالم، وكذا حول الذات الإنسانية ومعنى وجودها الزمني، ما

[16] -Dominique cshnapper, Qu'est-ce que la citoyenneté, Edition Gallimard, France, 2000, Page 10.

أدى إلى ظهور الفرد بمعناه الحديث، وأسس إلى رابط اجتماعي جديد[17] له حمولته الثقافية المختلفة عما عرفته الدول العربية الإسلامية، يقول أحد الباحثين أن التراث العربي الاسلامي غني بالمشاعر الوجدانية التي تتغنى بحب الوطن والحنين إليه، ولكن من دون اكتسابها أي معنى حقوقي محدد، والسبب في ذلك يعود إلى أن المجتمع الإسلامي، كان محكوما منذ بداياته بنصوص دينية تتحدث عن الراعي والرعية والشورى وليس عن المواطن والمواطنة والديمقراطية[18]

الحركات الإسلامية على وعي بهذه المفارقة التارخية لذلك فهي تجتهد من أجل تقديم فهم خاص للمواطنة يستوعب هويتها الدينية وينهل من التراث الإسلامي "الصالح لكل زمان ومكان"، فنجدهم يتحدثون عن مواطنة إسلامية عالمية مهدت لها الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الكثيرة التي تؤسس لرابطة دينية بالدرجة الأولى تسمو على رابطة المكان والدم والجنس والعرق والقبيلة، ويستشهدون في ذلك بتجربة النبي في المدينة، فالمواطنة لا تختلف عن "قانون المآخاة" الذي سنه النبي محمد (ص) عندما هاجر إلى المدينة أين أسس "دولة المدينة وكتب وثيقة حدد من خلالها علاقة المسلمين ببعضهم البعض وحل مشكل السكن ...من خلال المآخاة بين الأنصار و المهاجرين ...النظام الإسلامي فيه عدالة ومساواة ..النظام الإسلامي فيه مواطنة"[19].

كما في الديمقراطية تحاول الحركات الإسلامية التأصيل للمواطنة كقيمة سياسية حديثة من خلال مفهوم "المآخاة" وجعلها تستجيب لمتطلبات بناء الدولة الحديثة، متجاوزين الاختلافات الجوهرية بين الاثنين، وبالعودة إلى مصطلح المآخاة في خطاب الحركات الإسلامية الجزائرية يمكننا أن نميز معنيين مختلفين:

المعنى الأول ديني عام يتجاوز العلاقة الدموية ويؤسس لعقد ديني « contrat religieux » تربط المؤمنين ببعضهم البعض كما يشير إلى حالة عاطفية وجدانية تخص القلب لكن بالمقابل يترتب عنها التزامات معينة تخص المؤمنين المنخرطين في هذه العلاقة[20] فالأخوة بمعناها الديني تعني المشاركة في كل شيء وإلغاء كل مشاعر النفور والعداء أو الغيرة والحسد، الاستغلال والتبادل غير المتساوي وقد وردت أحاديث كثيرة وآيات في القرآن تحث على هذه المعاني بالإضافة إلى التجربة النبوية في المدينة التي أسست لرابطة الأخوة في الإسلام من خلال المآخاة بين المهاجرين والأنصار والتي ترتب عنها تشارك كلا الطرفين في نفس الممتلكات (السكن , المال , العمل ...)

يقول برهان غليون أن الإبداع الجوهري في فكرة الجماعة في الإسلام هي كونها ترتكز على فكرة الأخوة في العقيدة " بما هي تجاوز للأخوة في الدم وتوسيع وتعميق لها في اتجاه الانفتاح الشامل على الآخرين ...هي مصدر للتعاون والتضامن والتكافل و العطاء"، هذا المعنى

---

[17] - Claude Dubard, la crise des identités, l'interprétation d'une mutation, édition PUF, 3ème édition, Paris, 2007 P. 22-23.

[18]– عبد الجليل أبو المجد، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الاسلامي، المغرب، الطبعة الأولى، 2010،ص 12.

[19] متقتبس من خطاب أحد المناضلين.

[20] - BourhaneGhalyoune, Islam et politique: la modernité trahie ; Casbah Editions , Algérie ; 1997 ; p 41.

يتكرر في خطابات الحركات الاسلامية لكنه يتلاشى على مستوى الممارسات حيث لا يترتب عن هذه العلاقة أي التزام ديني أو دنيوي بالمعنى الذي شهدته التجربة النبوية مثلا في المدينة كالضيفة واقتسام الأملاك...فمصطلح الأخ والأخت الذي يتخاطب به المناضلون الإسلاميون أصبح فارغا إلى حد كبير من معناه العقائدي الذي يلزم المؤمنين بأداء واجبات معينة اتجاه بعضهم البعض.

أما المعنى الثاني الذي تشير إليه "الأخوة في الله" عند الحركات الاسلامية فهو معنى خاص يدل على تلك العلاقة التي تربط المناضلين ببعضهم البعض داخل الحركة، فالأخ بهذا المعنى هو كل من ينتمي إلى حركة مجتمع السلم أو أي حزب آخر له نفس التوجه الفكري أي تلك المنتمية إيديولوجيا إلى تيار الإخوان المسلمين حيث تؤسس هذه العلاقة على الفكرة التي نادى بها هذا التنظيم وهي العمل السياسي الإسلامي المنظم بشكل حركي، بهدف إصلاح الفرد وإصلاح المجتمع وإقامة دولة بمبادئ إسلامية، وبالتالي فعلاقة الأخوة داخل الحركة هي علاقة تنظيمية سياسية، أكثر مما هي علاقة دينية تربط المناضلين ببعضهم البعض عن طريق النضال السياسي، وتحدد هذه العلاقة بقوانين ولوائح تجعل منها علاقة إجرائية عملية يترتب عنها التزامات سياسية.

4– الحركات الاسلامية بين الديني والسياسي:

تستمد الحركات الإسلامية مشروع نضالها السياسي من التراث الديني ولكن بطريقة انتقائية تفرضها عليها المرحلة أو العصر وبمعنى أوسع الحداثة العابرة للأوطان والمجتمعات، فيمتزج الديني بالسياسي الحديث بطريقة تفقد كل واحد منهما معناه الخالص.

يمثل الدين بالنسبة للاسلامويين حافزا للعمل الاجتماعي والعمل السياسي وموجها أساسيا لسلوكهم وتصوراتهم حيث ينخرط اغلب المناضلين تحت تأثير الوازع الديني أولا ثم يصبح هذا الأخير عبارة عن نشاط اجتماعي وسياسي وهذا ما أكده ماكس فيبر عند دراسته لعلاقة الدين بالنشاطات الاجتماعية والاقتصادية بشكل خاص وكذا علاقته بعملية التحديث، حيث أكد أن الدين يعتبر صيغة من صيغ النشاط الاجتماعي، كما ينتج حوافزا عملية للنشاط، وقد تفحص تشكل الممارسات والمعتقدات الدينية وتأثيراتها على الأفراد الذين يعتنقونها ذاتيا فوجد أن الأديان عموما تسهم في صياغة النسق الاجتماعي والاقتصادي وفي آليات عمل النسق السياسي و من خلال تأثير بنيتها الداخلية على الممارسات اليومية للأفراد والجماعات فيصبح الدين " شانا دنيويا " قابلا للتجسيد عمليا في الواقع لأنها تهتم بطريقة استبطان الأفراد لقيمها وفي توجيه سلوكهم الحياتي وبالطريقة التي يحدد فيها السلوك نموذجا من البشر "[21]هذا ما يظهر جليا في تمثلات المناضلين الاسلاميين للعمل السياسي فمن خلال فهمهم الخاص للدين يجعلون من هذا الأخير مصدرا لنضالهم السياسي وقيمهم وتمثلاتهم، وحتى الدين في حد ذاته يصبح مصدرا للعقلنة والتحديث مايؤدي إلى عقلنة سلوك المناضلين من خلال مأسسته، فالعمل الحزبي السياسي يساهم بشكل كبير في بناء الديني ومأسسته، كما يساهم الدين بدوره في عقلنة سلوك المبحوثين حيث يعمل هؤلاء وفق القوانين الدينية

[21]– لوران فوري، ماكس فيبر، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2008، ص 71.

المعقلنة. ومن هذا المنطلق يشكل الدين موضوعا للانتظام الاجتماعي والسياسي وعاملا أساسيا في تطوير عمل الحركات الإسلامية وهذا ما يؤكده كذلك السوسيولوجي برهان غليون عند حديثه عن الحركات الإسلامية المعاصرة بحيث يؤكد أن الفكر الإسلامي تجدد نسبيا من خلال تأثره بقيم الحداثة والمعاصرة وأنه رغم الخطاب الذاتي للحركات الإسلامية إلا أنها تستمد قوتها واستمراريتها من مغالتها لقيم الحداثة والمساواة والحرية الجمهورية وتمارس سطوتها من خلال تبنيها لشكل التنظيم الجماهيري الحديث [22].

خلاصة عامة

الحركات الاسلامية رغم أنها تنادي بالعودة دائما إلى الدين من أجل بناء دولة بمبادئ إسلامية و تؤسس نضالها ومبادئها وأهدافها وفق معطيات دينية غير أنها لم تستطع ابتداع شكل سياسي وتنظيمي آخر غير الحزب السياسي بطابعه الغربي الحديث، ما جعلها تتأثر بقيم هذا التنظيم و ثقافته وتبنت بشكل أوبآخر أغلب مبادئه، و يصبح الحزب في هذه الحالة عبارة عن مؤسسة للتنشئة الاجتماعية والسياسية تعمل على نقل قيم ومعايير معينة للمنخرطين فيها، وقد لاحظنا من خلال البحث كيف أن أغلب المناضلين ينضمون إلى الحركة نتيجة الوازع الديني بالدرجة الأولى غير أنهم و بمرور الوقت يكتسبون ثقافة سياسية حداثية إلى حد كبير، فيحاولون التوفيق بين قيمهم ومبادئهم الدينية التي نشئوا عليها وبين قيم و ثقافة الحزب السياسي كتنظيم حديث، ويظهر ذلك من خلال محاولتهم التأصيل لأغلب القيم والمبادئ السياسية والثقافية الحديثة، فنجدهم يصفون الدولة بمفاهيم تحمل معاني حديثة، ويتبنون إجراءات و قوانين سياسية بمقاييس ديمقراطية أما من الناحية الثقافية فيجعلون من الشورى وهي مبدأ ديني، نظاما ديمقراطيا لا يختلف عن الديمقراطية الغربية إلا من خلال المرجعية الدينية، كما يؤصلون للمواطنة وهي قيمة ثقافية وسياسية وقانونية حديثة من خلال ربطها بالتراث الإسلامي وجعلها مواطنة بمقاييس إسلامية لا تختلف عن مبدأ المؤاخاة الذي سنه النبي في المدينة، لكن في الواقع نجدهم بعيدين عن المؤاخاة بمعناها الديني حيث أفرغت هذه الأخيرة من مضمونها العقائدي و أصبحت تدل على علاقة تنظيمية سياسية داخل الحركة .

و ما استنتجناه كذلك من خلال هذه الدراسة أن هناك علاقة تفاعل وتأثر بين المجال السياسي والديني عند الحركات الإسلامية فنجد أن الدين يعمل كحافز للمبحوثين من أجل العمل السياسي كما أنه يوجه ويحدد سلوكاتهم وحياتهم السياسية، كما يصبح الديني مجالا للعقلنة والتحديث من خلال مأسسته وإخضاعه لقوانين حديثة وحتى فهم و تأويل جديد.

تعبر الحركات الإسلامية عن منظومة سياسية تتفاعل مع النظام السياسي العام و كذلك مع التيار العالمي للحداثة وبالتالي فهي تتأثر بطريقة أو بأخرى بقيم و مبادئ الثقافة الغربية. نموذج الدولة الحديثة يمارس ضغطا ثقافيا وفكريا وسياسيا على مختلف المنظومات السياسية وحتى على الأفراد المندمجين داخلها وهذا ما يؤكده المؤرخ و عالم الاجتماع "نوربير الياس" حين يقول أن الأفراد المندمجين في منظومة تفاعلات

[22]– سمير أمين، و برهان غليون،المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 1996، ص 122.

معممة كما هو الحال بالنسبة للمنظومة السياسية يكون لديهم أشكال سلوك و يقومون باختيارات يتحكم بها الوضع الذي يوجدون فيه حيث تتغير تصرفاتهم وانفعالاتهم وحتى أفكارهم نتيجة الضغط الاجتماعي المستمر الذي ينجم عن علاقات التفاعل والتبادل العديدة التي يجد الفرد نفسه مدرجا فيها حيث يتعلم التحكم في انفعالاته وتوسيع المجال الذهني واكتساب عادة التفكير فهذه العلاقات التفاعلية تجلب تغييرا ليس فقط لمضمون الأفكار لكن كذلك لأسلوب عمل الجهاز النفسي الخاضع لتصورات ثقافية إلزامية شاملة. و هذه التغيرات حسب رأيه ظاهرة من مظاهر المسار الطويل للعقلنة و"النفسنة la psychologisation التي ترافق السيرورة الحضارية[23].

أما الجانب التقليدي التراثي الذي يظهر عند هذه الحركات فغالبا ما يكون ذلك بهدف تبرير كل ما هو حداثي حيث يعتبر هذا الأخير دخيلا على ثقافتهم ومبادئهم الأصلية والدينية بشكل خاص وحتى يكون في إطار مقبول وشرعي ولا يهدد هذه الهوية الثقافية والدينية تم إعطاؤه بعدا تقليديا ومفاهيم لا تتعارض والمرجعية الدينية(مثلا كلمة شرقراطية)، وهنا يصبح التقليد المستخدم وسيلة لإضفاء معنى على الوقائع الجديدة وهذا ما يؤكده كذلك الأنثروبولوجي جورج بالونديه حين يقول أن النشاط السياسي الحديث لا يمكن أن ينتظم وأن يعبر عن نفسه إلا من خلال اعتماده على "تقليد" حقيقي[24].

الحركات الإسلامية إذا خاصة الحركة المدروسة وإن كانت تحاول بناء رؤية وتصور للدولة من خلال العودة إلى الدين والتراث الإسلامي غير أنها اندمجت سواء بطريقة إرادية أو غير إرادية في تيار الحداثة العالمي و تأثرت بقيمه و ثقافته

[23] برو فيليب، علم الإجتماع السياسي، ترجمة عمر صاصيلا المؤسسة الجامعية للدراسات بيروت 1999، ص 148.

[24] جورج بلانديه، الأنثروبولوجيا السياسية ترجمة علي المصري، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، لبنان، 2007، ص209.