Cahiers du CREAD n°44, 2ème trimestre 1998, pages 1-32 (arabe).

عروس الزبير[*]

مفهوم المواطنة بين المحلية و عالمية الدين في خطاب الحركة الاسلامية بالجزائر

الكثير من المشتغلين بمحلات عرض، و إعادة عرض خصوصيات الفكرالعربي، يرون أن من معطلات نهضة المجتمعات العربية ثقافتها ذات الطابع الانفعالي، المفرط فى الإنفعالية، الموغل فى الخرافية، و تضخييم الذات، وعليه لا يمكن تحقيق أي نهضة، إلا بتجاوز هذه المعطلات، أو تطويع هذه الثقافة لتتلائم مح ثقافة المجتمعات الجد مصنعة (hyperindustrielles) لما يميز ثقافة هذه المجتمعات ن عقلانية الأحكام، وواقعية التصوير الضابطة والمنظمة لمجمل العلاقات الاجتماعية، و السياسية منها على وجه الخصوص[1]. ولأن روح الضبط والتصور الواقعي الذي يميز الحياة السياسية، إلى جانب التنظيم القائم على الحبكة ودقة التقنية اللذان يعتبران خاصية الحياة العامة في هذه المجتمعات، لا يمكن أن تدخل مجتمعاتنا و تستقر فيها إلا باسقرار ثقافتها كبديل لثقافة مجتمعات المحيط.

إنها دعوة رومنطقية إلى "عولمة ثقافية" تحجب إمكانية التمايز القائمة على الخصوصية الإجابية، بين عالمين كل منهما جزء من المكونات الخمس للتألف، و الإنسجام الكوني (Harmonie universelle).

ودعوة تعاضد الطرح الذى يحاول، أن يفرضه العالم "الهوبر إندستريال". هذا الطرح الذي يحاول حصر النقاش حول العولمة في جانبها الإقتصادي فقط، وتجاهل الشق الثقافي تجاهلا فاضحا، بحجة أن ضم و تأطير العالم الغير مصنع إقتصاديا في نظام عالمي جديد، ليس تجسيدا للتقدم، بل حتمية واقعية. هذا الموقف يتم الإسرار عليه بالرغم من نضوب الفرضيات التي نظمت، ووجهت عصرنا، وبالتي تحديد ما هو ممكن أو كما يرى بول فاليري [2] "Paul Valery": (فإن زمان العالم الغير متناهي قد ولى، وبالتالي نهاية العالم قد بدأت.) هذه النهاية يعتقد أنها من صالح العالم (الهيبر إندسربال)، القادر على فرض الإنسجام العالمي بواسطة قوته التكنولوجية، و إمكانية التسيرية،وأبنية مجتمعاته المعيارية، و ما على هذا العالم إلا القضاء أو محاولة تحييد العناصر الجانحة (recalcitrants) التي تقف في وجه تحقيق هذه النهاية و منها (الإسلام) و بنية المجتمعات التي ليس لها نظرة استراتجية للتطور والمغمسة في مشاكل التنمية والنموالديمغرافي[3].

لكن "المجتمعات النموذج" بالرغم من قوتها و شفافية القواعد التي تحكم تصرفات

مجتمعاتها ليست بمناي على الوعك او التهالك الحضاري الدى تعاني منه المجتمعات

محل المواجهة. فالنزاعات التي تهدد علاقات العام بالخاص معروفة وواضحة المعالم أضف إلى ذلك فإن محاولات نشر "النظم الغربية" منذ الثورة الفرنسية، أدت إلى عكس ما كان يرجى منها بل نتج عنها حلات من الإنفصام الثقافي والتمزق الإجتماعي أخذ صفة الحالة المرضية المزمنة بالنسبة للمجتمعات محل الغرس المفرط المجموعة من الشتل الثقافية، و التي لا تتماشى والبيئة الجديدة التي زرعت فيها.

فالمقاومة والنظال العنيف الذي عرفته منطقتنا، منذ أزيد من ثمانين عاما، ولا يزال، لا يمكن عزل حيثياته عن الأشكال السابق. هذا النضال الذي جسدته حركات الخصوصية الثقافية، مثل القومية العربية، و حركة الأحياء الإسلامي والغرب لا يتجاهل ذلك بسبب ضعف اللأفق التاريخي لديه، و لكن يرجع هذا التجاهل إلى حالة الإصرار على كون التفوق الإقتصادي المسند بالقوى أعتبر هو السبيل الوحيد الذي يؤدي، و يعزز بشكل تلقائي النجاح الانساني. أنه إصرار يقوم على تجاهل أو النفي النظري لحركات سياسية، اختارت الفعل العنيف، كمحاولة للتخلص من السيطر ة، والانتقام من التأثيرات السلبية، و الناتجة عن التوسع الاقتصادي للقوى الغربية على حساب أبنيتها الإجتماعية و الثقافية على وجه الخصوص.

لذى كان جوهر هذه الحركات هو : نبذ القيم، و الأفكار الممزقة لمجتمعاتها، وبالتالي البحث عن هويتها المفقودة، أو المشوهة، نتيجة الممارسة الثقافية المتعالية للثقافة الكولونيالية وأهدافها الإستراتجية.

من نماذج هذا التمزق، و الهوية المفقودة، حالة الجزائر، و التي يستقرفيها الخطاب السياسي و الثقافي على مفهوم واضح، يحدد خصوصيات المجتمع الجزائري وبالتالي تحديد معالم انتمائته السياسية. إذ يوظف هذا الخطاب بشقيه مفاهيم غير قارة لتحديد مفهوم "الهوية الجزائرية". إذ يتم توظيف مفاهيم مختلفة المعنى من حيث الخصوصية و الشمول مثل مفهوم الأمة الجزائرية حينا، وأحيانا أخرى مفهوم الأمة العربية، ثم مفهوم الأمة الإسلامية بكل ما يحمله هذا الأخير من تنوع وشمولية، و أخير داخل مفهوم "المتوسطية" ظمن هذه المفاهيم ليزيد من حالة الغموض المؤدي إلى التناحر.

بل حتى مفهوم الدولة غير قار في ذهنية السياسي المقنن، فتارة توصف الدولة الجزائرية بالدولة الوطنية و مرة أخرى بالدولة القومية بما يؤدي إلى الغموض حتى حول الحدود الجغرافية و السياسية للجزائر.

فالقضية لا بد أن تحسم للإجابة عن السؤال الذي بقي يتردد بالنسبة للجزائر منذ **1912**[**] هذا السؤال هو :

إلى أي وطن نحن ننتمى؟ و أي وطن هو محل مواطنتي ؟ و ماهى الصفات التي يجب أن تتوفر في حتى أكون مواطن هذه الدولة أو تلك ؟

هذا التية ليس مجرد تعدد للرؤى حول مسألة الهوية، و الشعور بالانتماء وصفة المواطنة المرتبطة بهما بل هوأكثر من ذالك بكثير، إنهما مسألة تتعلق بالخصام الثنائي القائم على إشكالية : "نفي الذي ينفيني" على مستوى الخاص "المحلي" الذي تمثله الأنظمة و"العام" الذي يمثله الغرب ضرورة.

هذا النفي القائم على ثنائية الأطراف، إذا أخذنا جانبه المحلي، جعل الدولة في حد ذاتها محل مسألة قائمة على عملية النفي هذه، و التي قد تعبر عنها جملة مختزلة توظفها العامة صباح مساء، انها جملة : (منستعرفش بهم)، و التي أدت إلى خلط خطير على مستوى ذهن و عقلية الجزائري، يتمثل هذا الخلط في عدم الفرز بين "الدولة" و "الوطن" الأولى بصفتها راعية للمواطن والثاني بصفته محل مواطنته وولادته، و بين النظام السياسي القائم المسؤول عن شقائه اليومي وآلة تهميشه.

اذن لا عجب أن تفشل كل المواثيق والدساتير والقوانين المنبثقة عنها والتي عرفتها الجزائر في ازالة هذا الابهام بالرغم من الاصرار الذي يمكن أن نعطي نماذج منه ماثلا في الدساتير والمواثق التي توصف نفسها دائما، بأنها : "تجسيدا لعبقرية الشعب، و مرآته الصافية التيتعكس تطلعاته"[4] وهذه النماذج هي :

النموذج الأول : كانت ثورة نوفمبر1954 نقطة تحول، فاصلة في تقريرمصير الجزائر، و تتويجا عظيما لمقاومة ظروس، واجهت بها الجزائر مختلف الإعتداءات على ثقافة شعبها، وقيمه، ومقاومات شخصيته[5].

النموذج الثاني: الجزائر أرض الإسلام و جزء لا يجزأ من المغرب العربي الكبير وأرض عربية، وبلاد متوسطية، و إفريقية[6].

النمودج الثالث : الإسلام دين الدولة[7].

النموذج الرابع : اللغة العربية، هي اللغة الوطنية، والرسمية[8].

النموذج الخامس : الجزائر أمة، والأمة ليست تجميعا لشعوب شتى، أوخليطا من إعراق متنافرة، إن الأمة هي الشعب نفسه باعتاره كيانا تاريخيا، يقوم في حياته اليومية، وداخل إطار إقليمي محدد، بعمل واع، ينجز فيه جميع مواطنه مهام مشتركة، من أجل مصير متضامن، ويتقاسمون سويا نفس المحن والآمال[9].

النموذج السادس : الشعب الجزائري شعب مسلم، والإسلام هو دين الدولة، و الإسلام هو إحدى المقاومات الأساسية لشخصيتنا التاريخية[10].

النموذج السابع : إن اللغة العربية عنصرا للهوية الثقافية للشعب الجزائري، ولا يمكن فصل شخصيتنا عن اللغة الوطنية التي تعبرعنها[11].

النموذج الثامن : أن الشعب الجزائري شعب عربي مسلم[12].

النموذج التاسع : هذا التحديد يتعارض مع كل انتقاص للإسهام السابق على الفتح الإسلامي[13].

النموذج العاشر: إن ما أصابنا من إنحطاط، لا يمكن لتفسيره بالأسباب الأخلاقية، بل بالعامل الخارجي، كالغزو اللأجنبي، و إضمحلال بعض الأنظمة الإقتصادية، هذه العوامل كان لها الدور الحاسم فيما آل إليه وضعنا، لذلك فإن ظهور الخرفات، والشعوذة، وإنتشار العقليات التي تعيش على الماضي، ليست من أسباب تلك الوضعية، و إنما هي في الحقيقة من نتائجها[14].

النموذج الحادي عشر: إن محاربة التسيب الثقافي، و التطبع الذين ساهما في غرس إحتقار اللغة العربية والقيم القومية في أمخاخ كثير من الجزائريين[15].

إن النماذج السالفة الذكر، توضح مكانة المسألة الثقافية في عقل السياسي في تحديده للهوية واعتبارها العامل الرئيسي في تحديد العلاقة مع "العا لم". لكن لماذا هذا العقل السياسي يؤكد ويشكل مفرط، على شيء ثابت ومؤكد ؟

لماذا الجزائري يحاول وبشكل مستمر أن يقنن لأشياء هي جزء من مكونات خاصيته؟

الجواب ليس بالهين، لكن الأكيد أن هناك شيء غير طبيعي، قد يتمثل في حالة الانفصام بين حاضر لا نستطيع التحكم فيه و ينزعنا من ماضينا الذي عليه تؤسس ملامح هويتنا و أصولنا الثقافية.

لذا كان التشبث بالأمل كوسيلة للبقاء و محاولة "للنفي الذي ينفيني" هو أمر طبيعي.

هذا النافي المرواق كان ولا يزال دائما هو الغرب، والذى لا يمكن أن نتعامل معه إلا من خلال مواطنة خاصة، القائمة على أساس : إنسان الدولة الواحدة، إنسان العقيدة الواحدة، إنسان اللغة الواحدة، هذه المواطنة التي تعتبرتوجهات الحركة الإسلامية بمنطقة المغرب العربي تتويجا لها، و التي تحدد صفة المواطنة والحقوق المرتبطة بها وفق الخطوات الإجرائية التالية :

-1- **الأمة البديل** : يعتمد الخطاب الإسلامي على العموم، و خطاب الحركة الإسلامية بمنطقة المغرب العربي خصوصا، المسلمة الراسخة في الفكرالديني، والقائلة "بوحدة الأصل" فالوحدة العقائدية، الغير مختلفة الأصول والعقائد، هي أصل الأمة العقائدية الواحدة[16].

هذا الإعتقاد القائم على التخصيص لا ينفي قول بعض منتجي الخطاب الإسلامي بتعريف الراغب الأصفهاني للأمة : (الأمة هي كل جماعة، يجمعهم أمر، أما دين واحد، أو مكان واحد، سواء كان ذلك الأمر إختيار أو تسخيرا)[17].

هذا التعريف الجامع، و بالرغم من تراثيته، يتعدى التعريفات المحصورة الذي تقدمه الأدبيات الغربية، والتي ترفضها ولو ضمنيا جميع خطابات الحركة الإسلامية، لأنها لاتتماشى ومقررات الدين الإسلامي القائمة على أساس إحترام التمايز بين الأقوام، اذا كان هذا التمايز لا يتعارض مع الأصول العقائدية. فالتخصيص في حالة الأمة الإسلامية، لا ينفي الخصائص المميزة لكل شعب من شعوب هذه الأمة بل يراد به تحديد الهيكل العام للأمة الإسلامية المتكونة بداهة من شعوب متميزة الخصائص النفسية، العقلية، الثقافة و اللغوية خاصة. انه تطويع لمفهوم فرضته ظروف ومتطلبات المشروع الجديد على نقد ورفض المفاهيم المستمدة من بيئات ثقافية، متعارضة مع خصائص البيئة الثقافية المحلية.

اذا يوظف مفهوم الأمة و بصفة مستمرة معارضة مع مفهوم "الشعب" هذا المفهوم الأخير يرى فيه منتج الخطاب السياسي الإسلامي في المغرب العربي والجزائري على وجه الخصوص أنه لا يتماشى و خصائصنا الثقافية، لأن الظرف الذي أنتجه يختلف عن حالنا، فهو مفهوم مرتبط بطبيعة الصراع الذي هدف فك "السيادة" من

السلطان المطلق و إسنادها للشعب ليصبح المصدر الوحيد للشرعية والتشريع في الغرب.

إنه مفهوم حامل لخصائص بيئته القومية ذات البعد اللاتيني، التي تطبع "مفهوم الحق" بطابع الفردية، الأمر الذي يجعله يتعارض ومفهوم بيئتنا الثقافية - مفهوم الأمة - الذي يتحدد وفق مبادئ إيمانية مطلقة أهمها مبدأ الاستخلاف والشورى المفروضة شرعا، و التي لا تعتبرحكما فرعيا من فروع الدين الإسلامي ولكن أصلا من أصوله، والخطوة الأولى من طريق أيلولة السلطة الربانية للعباد بصفتهم مواطنين كاملي الحق الذي يعتبر أمرا ربانيا، و مبدأ الإستخلاف الذي يشكل قاعدة الإنطلاق في تحديد ماهي الأمة، الذي لا يعني به الصفاء العقائدي من حيث المكونات، بناء الأمة الذي لا يقوم على أساس العقيدة، بل على طبيعة أشمل يدخل ظمنها أصحاب العقائد الأخرى ليشكلوا مع بقية المؤمنين "المواطنين" أمة سياسية واحدة، يتمتع فيها بحقوق المواطنة الجميع. هذه المواطنة التي تفرض عليهم واجبات قبل التمتع بالحقوق ومنها حرية المعتقد و ممارسته، لأن المساواة، هي قاعدة التعامل في دولة الإسلام، ولأن القاعدة الفقهية تقول : "لهم مالنا وعليهم ما علينا"[18].

ليصبح مفهوم "أهل الذمة" غير ملزم في الممارسة السياسية في إطار هذا التصور، طالما تحقق الاندماج بين المواطنين، فالأمة التي تقوم على أساس المواطنة، والمساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن المعتقف الديني، فالإنسجام العقائدي ليس ضرورة شرعية بل حتمية ربانية ورسالية[19].

فالصحيفة نصت، و فصلت في الموضوع، عندما صنفت القبائل قبيلة، ليكونوا أمة من دون الناس انها الأمة السياسية، القائمة وفق مبدأ واجب التناصر، و المساواة بين جميع الفيئات العقائدية المشكلة للأمة، والمشروطة بعدم الولاء للآخر ضد دولة الإسلام، ومنع العدوان مطلقا على حرية الإعتقاد والممارسات المرتبطة به[20].

هذا لا يعني حسب تصورات الخطاب الإسلامي التخلي عن الشريعة الإسلامية كوسيلة للضبط، بل يجب أن تكون القاعدة القانونية المنظمة لكيان "الأمة السياسية" التي تعطي للدولة ضفتها العقائدية، اذ يرى زعيم حركة النهضة الإسلامية، جاب الله : أن المسلمين مطالبون بتحديد مايميز مواطنتهم عن مواطنة الأمم الأخرى وهذا لا يكون الا باتباع المنهج القرآني في بناء الأمة، و ذلك عن طريق جعل الشريعة هي الحاكم، فلا شريعة معها ولا قانون فوقها[21].

و هي التي تحدد حقوق المواطن السياسية هذه الحقوق التي يحصرها في : الحقوق السياسية و تمثل في:

1- إختيار الحاكم المسؤول أمام الأمة الذي يتم إختياره وفق موازين الصلاحية.

2- إختيار أعضاء المجالس التمثيلية و التشريعية منها على وجه الخصوص، والتي لا تستطيع ولو باجماع أعضائها سن القوانين التي تخالف أحكام الشريعة، أو تعديل حكم من أحكامها، كأن تحلل ماحرم، أو تحرم ما أبيح إذ تحدد صلاحيتها فى وضع القواعد واللوائح لتنفيذ أحكام الشريعة القطعية الدلالة، أو اختيار تأويلا على تأويل من الأحكام ذات الدلالة الظنية بشرط أن لا تتخطى حدود التعبير، وتدخل في دائرة التحريف، ولكن يمكن لهذه المجالس التي يمارس المواطن من خلالها حقوق مواطنته أن تستقل بوضع قوانين وإستنباط الأحكام فى القضايا التي لم يرد فيها نص، ولا اجماع فى حدود ما تمسح به القواعد الأصولية المقررة شرعا.

3- حق العزل و يتمتع به المواطن إعتمادا على طبيعة المركز القانوني لرئيس الدولة، والذي هو مركز وكيل منه مركز قيادة. و يهدف هذا الحق إلى تقويم رئيس الدولة حالة إنحرافه عن منهج الله وخروجه عن حدود وكالته.

هذا الحق تمارسته الأمة بواجب النصيحة ثم العزل أو الخروج.

4- حق الترشح و تولي الوظائف : و يقوم على مبدأ الصلاح، فان لم يوجد الأصلح فالأمثل، وميزان الصلاحية هو : القوة والأمانة، فالقوة تتمثل في القدرة على القيام بمهام الوظيفة، وتختلف باختلاف مناصب الترشيح وإختلاف الوظائف.

الحقوق العامة : وأساسها أن الناس سواسية في كل الحقوق، هذا المبدأ ليس بالجديد، ولكن الشق الثاني منه هو الذي يمثل روح الجدة التطبيقية : عدم الإعتداء على الأفراد، لأن الإعتداء على الأفراد ظلم مطلق بغض النظر عن حبهم و مناصرتهم للإسلام أو بغضهم ومحاربتهم له، وعليه يجب على دولة الإسلام أن تقوم على دستور ينص على :

1. الحرية الشخصية مضمونة، ولا يجوز القبض على مواطن إلابينة ولا يعاقب إلا بالقدر الذي ينص عليه القانون.
2. إحترام عقيدة، وعبادة غير المسلم.
3. لاكراه في الدين و ذلك تطبيقا للقاعدة التشريعية التي تقول : "تتركهم ومايدينون".
4. يعاقب كل مسلم، مرتد مصر على ردته.
5. حرية الرأي، مبدأ واجب، وليس مجرد حق، فلا يجوز للدولة أن تنقص منه، كما لا يجوز للمواطن أن يتنازل عنه لكن هذا الحق مقيد بقيود منها: حسن القصد، و خلوص النية مع مراعة مبادئ وأصول الشريعة، فلا يجوز الطعن في الدين والتقيد بأخلاق واداب الإسلام في تقديم الرأى[22].

المواطنة بين العموم والخصوص : هذه الحقوق في شقها السياسي الخاص وحرية الرأي القائمة على حرية المعتقد في شكلها العام، لا تعني التخلي عن الشريعة الاسلامية، التي يجب أن تكون القاعدة القانونية المنظمة لكيان "الأمة السياسية"، لأن الشريعة في هذه الحالة بالنسبة للفيئات غير المسلمة، لا تتعدى إطار كونها قانونا منظما للجماعة، بل المنتمون للإسلام في هذا الإطار والذين يشكلون جزءا من الأمة السياسية التي ترعاها دولة الإسلام، في حالة إقامتهم خارج حدود هذه الدولة ليس عليها ولا يتهم إلا إذا ألتحقوا بأرضها.

شروط المواطنة : الإسلام لا يعتبر شرطا في صفة المواطنة، لأن دولة الإسلام المنشودة، و التي ستقام على نوع جديد من السيادة، ستأخذ بعين الإعتبار المكونات الإجتماعية الحالية للدولة الإسلامية، والمشكلة أساسا من أغلبية مسلمة، و أقلية غير مسلمة، هذه الأقلية شاركت في عملية التحرير، الشيء الذي يؤدي إلى سقوط مبدأ الشرعية القائمة على الفتح و قيام شريعة جديدة قوامها الإشتراك في معركة التحرر.

دولة التصنيف : وما وصف "الدولة الراعية" لمجموع الفئات المكونة للأمة السياسية "بدولة الإسلام" لايتعدى أن يكون تحديدا للمرجعية العليا التي تقوم عليها هذه الدولة، ووصف يتعلق أساسا بالسيادة – الحاكمية -، لتحديد الإستثناءات ضمن قاعدة المساواة، والتي يفرق فيها بين المسلم، وغير المسلم إستنادا لشروط شرعية محددة، مفروضة شرعا ووجوبا يقتضيها النظام العام للدولة، وما اشتراط للإسلام هنا ما هو إلا من قبيل المواصفات و المؤهلات لبعض وظائف الدولة و لا ينبغي أن يعتبر

إنحيازا، أو موقفا يقوم على التفرقة العقائدية أو الطائفية، لأن هناك فرقا بين التصنيف الذي لا يتعارض مع قاعدة المساواة والتي تقول به جميع الدول، والأنظمة، وبين التمييز الذي يتعارض مع روح الدين القائمة على العدل[23].

فالمواطن في دولة الاسلام، أيا كان مذهبه أو عقيدته، فإن حقوقه ثابتة إلى درجة حرية الإيمان من عدمه بأهداف الدولة، والأسس القائمة عليها، والتي يكون الإسلام عمودها الفقري، لكن هذه الحرية لا تعطي لأية مواطن حق رفض شرعية الدولة.

حدود المواطنة : إن مواطنة غير المسلم تظل غير مكتملة، ولا ترتفع إلى درجة المواطنة العامة إلا بدخوله الإسلام.

إذن كل مواطن غير مسلم يعيش في مجال دولة الإسلام لا يمكن أن يتمتع بالمواطنة العامة، لكن مواطنته الخاصة تعطيه حقوق لا يتمتع بها صاحب المواطنة العامة، هذه الحقوق تخص حياته الشخصية ويحرم من واجبات تدخل في إطار المواطنة العامة، كتولي المواقع الرئيسية في الدولة والمتعلقة بهويتها الإسلامية. هذا الحق العام لا يتمتع به حتى المسلم الغير مقيم في مجال وحدود دولة الإسلام. عدم الإقامة ينقل المسلم إلى ميدان المواطنة الخالصة، التي تعطيه حق النصرة فقط في حدود إمكانيات الدولة لا غير[24].

التشريع والمواطنة الخاصة : أعاد الخطاب الإسلامي إحياء هذه القضية، والتي فصل فيها منظر السلام السياسي أبو الأعلى المردودي واعتبارها من المسائل المحصورة على المسلم، وأن التمثيل في الهيئات التشريعية مقصورا على المواطن المسلم الكامل المواطنة، عكس الخطاب الإسلامي المغاربي والذي يمثله شلة من رموز الحركة الإسلامية بالمنطقة وعلى رأسهم راشد الغنوشي الذي يرى رأيا مغايرا لرأي المودودي ويجادل حول شريعة موقفه إعتمادا على : أن المانع الشرعي في هذه المسألة مفقود، وعليه يحق لكل مواطن يتمتع بالمواطنة الخاصة، المشاركة في الهيئات التشريعية والتمثيل فيها بما في ذلك المرأة سواء كانت تتمتع بالمواطنة العامة أو الخاصة[25] ما عدا الولاية العامة التي ترك النقاش حولها مفتوحا.

فالحديث القائل : "لن يفلح قوم ولو أمرهم إمراة" ليس سندا، لأنه مرتبط بحادثة وواقعة تاريخية محددة المكان والزمان تجعله لا ينهض ليكون حجة المعارضين، أضف إلى ذلك منطق ومنطوق الآية : "الرجال قوامون على النساء"[26] ليس سندا يمنع المرأة من ممارسة حقها السياسي في تولي الولاية العامة، لأن الرئاسة الواردة في الآية السالفة الذكر، لا تتعدى نطاق الأسرة، وبالتالي ليس في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولاية العامة[27].

في هذه القضية بالذات، راشدا الغنونشي يعتمد رأي إبن حزم، الذي أجاز تولي المرأة منصب القضاء، وهو من الولايات العامة.

هذا الموقف الواضح، الذي يعتبر المرأة من حيث التصنيف السياسي أنها تدخل في إطار المواطنة العامة، وإنسان مكلف كامل التكليف، لا يعني أنه موقف عام، بل يختلف باختلاف مصادر منتجي الخطاب الإسلامي السياسي ذو الطبيعة الحركية بالجزائر.

حرية المواطن بين العموم والحصر : أن الحرية كمفهوم ذو طبيعة فلسفية، كثيرا ما يختزل ليعبر عن الممارسة السلوكية للأفراد، فهو مفهوم مصاحب للميوعة والإنحلال

والزيغ عن الدين في الخطاب الإسلامي الحركي بالجزائر. ولا يوظف في المجالات الأخرى، إلا عند محاولة رفع الظيم عن الذات.

مهما يكن فإن المحاولات الجادة، والتي تخضع لطبيعة التكوين والإنتماء قائمة بين منتجي الخطاب الإسلامي السياسي بمنطقة المغرب العربي من هذه المحاولات الرأي الذي يربط مفهوم حرية المواطن بطبيعة تصور الإسلام للدولة و المفاهيم الأساسية التي يجب أن تقوم عليها كالشورى والبيعة فالحريات التي يتمتع بها المواطن خارج المنظور الإسلامي حسب هذا الرأي، ما هي حريات شكلية، قد تعطيه إمكانيات نظرية للتمتع بها ولكن لا تعطيه وسائل بلوغها.

عكس التصور الإسلامي للحرية، الذي لا ينطلق من طبيعة الانسان، ولكن من الحقيقة الإلهية، والتي مفادها أن : الحريات ليست إباحة، وإذن، ولكن وسائل وطرائق تحرير الارادة الإنسانية من كل عبودية لغير الله. أنها الحرية التي تؤدي به إلى الممارسة الايجابية لمسؤولياته. فالحرية تفرضها الارادة الإلهية، بموجب مبدأ التكليف الذي خلق الانسان من أجله، والهادف إلى إقامة الدين، وتحقيق المصالح الكبرى ليس للإنسان المسلم فقط، و لكن للبشرية جمعاء، والوسيلة الأولى لتحقيق ذلك هو : تطبيق الشريعة التي تهدف إلى حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ النسل، و أخيرا حفظ المال.

إنها الإطار العام والكلي التي يجب أن تدور حوله الحريات بمعنى حقوق الإنسان. هذا العقل السياسي المتزن الذي يحاول الإبتعاد عن التيارات الجانحة التي لا ترى لتحقيق هذه المصالح المحصورة في المسلم، إلا وسيلة واحدة هي : "الجهاد القائم على الإكراه".

هذا الإكراه يراه العقل السياسي السالف الذكر، يتنافى، والآيات الناطقة بحرية الإنسان فالإكراه، غلو، وشطط[27]. ينأى عن أهم أصل من الأصول الإعتقادية في الإسلام وهو : "الحرية" فالنصوص الآمرة بقتال الكافر، يراد بها الخصوص، وليس العموم، ولا مجال في الإعتماد عليها للإكراه العقائدي، أوالحد من حرية الرأي والممارسات المرتبطة به[28]. هذا الموقف هو موقف عام، شامل، بشمول الدين، يدخل تحت لوائه جميع البشر مهما إختلفت عقائدهم. فالكل يخضع لنظام عام تحكمه سلطة متعالية أساسها : الإتيان بالواجب طوعا، والإمتناع عن المنهي عنه قناعة.

هذا الصياغ الخاص لحقوق الإنسان، يفتح إمكانية النقاش لاجاد نقاط الإلتقاء والتصور بين موقف الإسلام من حقوق الإنسان، وبين المواثيق العالمية الظامنة لهذه الحقوق كما يرى أصحاب هذا الرأي شريطة التسليم مسبقا بحتمية الإختلاف في الأصول والمتمثلة في الايمان بأن الإسلام هو الأساس، ومعين الحقوق والواجبات، عكس المواثيق العامة التي تأخذ وتنطلق من طبيعة الإنسان ذاتها، وماتفرضه من قيامة، ومصدرية بشرية لكل التشريعات المنظمة لحقوقه.

فالقيامة بالنسبة للخطاب الإسلامي هي : خاصية من خصائص العبودية لله، التي لا تنفي عن الانسان صفة الامتياز، ولكن تفرض عليه أن يربط هذا الإمتياز بمهمة التكليف إذ بقدر ما يكون أداء الإنسان أفضل في القيام بهذه المهمة، بقدر ما يمتلك حرية أكبر ازاء ذاته، وازاء محيطه[29]. فالحق والحرية في هذا الإطار، تغدو واجبا، لا يحق للإنسان المستخلف أن يفرط فيها، لأن التفريط هنا يؤدي الى تهديد مقومات البقاء، وتطوره.

فالعمل السياسي، المؤدي الى الهلاك محرم شرعا لكن هذا لا يعني أن الكفاح من أجل الحرية، اذا توفرت أسباب التمكين ليس حقا، بل واجبا يثاب على فعله، ويعاقب شرعا على تركه.

انه حق بالغ الحساسية، لذا يجب عزله عن التلاعب السياسي، فهو حق ليس في حاجة إلى اثبات، وغير قابل للإلغاء أو التعديل، وكل مايمكن القيام به سياسيا هو الإنطلاق منه وإعتمادا على مصدريته الإلهية كسلطة توجيهة إلزامية للأفراد، والمؤسسات، ليحول هذا الحق إجتهادا إلى مناهج ودساتير ولكن هذا الموقف ليس عام و جامع لكل رموز الحركة الإسلامية بالجزائر.

حرية الإعتقاد والردة : علي ابن الحاج على سبيل المثال يرى وجوب معاقبة كل مسلم مرتد مصر على ردته...[30] إذن لا مواطنة للمسلم المرتد ويسوى إنطلاقا من هذه القضية من المسلم أصلا وغير المسلم، ويدخل ضمن حدودها كل أصحاب المشاريع السياسية، المتعارضة مع المشروع الإسلامى كما رفعته الجبهة الإسلامية للإنقاذ بكل خصوصياته وحتى المتعاطفون مع المشاريع المتضادة مع مشروع الجبهة، من ذوي الإختصاص، والذين يحاولون تطبيقها على أوضاع الأمة المسلمة بالجزائر، أضف إلى ذلك أصحاب التنظيمات والمؤسسات القائمة على الأعراف التقليدية، لأن وبكل بساطة يعتبر علي بن الحاج أن هذه الأعراف المتراكمة، نتيجة الممارسة الإجتماعية، ما هي الا بقايا من بقايا الجاهلية[31]. عكس راشد الغنوشي، والذي يتخذ موقفا جريئا من هذه القضية، إذ يرى عدم وجوب نسخ الآيات الخاصة بحرية الإعتقاد عند تناول هذه المسألة وذلك نظرا للأوضاع الجديدة التي طرأت على معتقدات الناس في الدول الإسلامية ومنطقة المغرب العربي على الخصوص، أثناء و بعد الفترة الكولونيالية.

هذه القضية بالنسبة لراشد لم يرد فيها نص قرآني، يحدد العقوبة الخاصة بها، لذا يجب تصنيفها في إطار لا يتناقض والصياغ العام لحرية الإعتقاد في الإسلام ويناقشها إعتمادا على المساءلة التالية : هل الردة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، هي جريمة عقيدية وأم جريمة سياسية، وخروج عن نظام الدولة ؟ إذا كان الجواب بالإجاب، هل يترك أمر معالجتها للسياسي وما يناسبها من العقوبات الغير منصوصة شرعا وبقدر ما تشكله من خطر على كيان الأمة الإسلامية ؟

الجواب واضح عند راشد الغنوشي، إذ يرى وجوب معالجتها سياسيا في دولة الإسلام، لأن وبكل وضوح ما صدر عن الرسول في هذا الشأن، صدر منه من موقع ولايته السياسية، لا من موقع النبي المبلغ.

فكان عمله عملا سياسيا لا غير(32). وعليه الردة، ليست تراجع عن الدين فى ظروف المجتمعات الإسلامية الحديثة، لكن عمل يستهدف نظام الدولة العام، التي تستمد شرعيتها من الشريعة الإسلامية، سواء قام بعمل الردة فرد، أو جماعة، أنه عمل سياسي يجب أن يضف ظمن الأعمال المناهضة للدولة، وعليه تصبح الردة جريمة سياسية بكل المواصفات يجب معالجتها سياسيا، لأن أمر معالجتها يقصد به حماية نظام الدولة والأسس التي تقوم عليها. فالعقوبة هنا "تعزيزا" وليست "حدا" تقابل من حيث المقارنة جريمة الخروج عن نظام الدولة في الأنظمة الوضعية، تعالج وما يناسب خطرها، بل وحالة المواطن المرتد، أو مجموعة المواطنين الذين يرتكبون هذه الجريمة. الفرق يجب أن يوضح هل هي نتيجة تخطيط ؟ أو نتيجة لإهتزاز العقيدة.

بفضل أو نتيجة ظرف طارئ، أو تأثير غزو ثقافي عاتي (33)، فالمرتدون في هذه الحالة، هم ضحايا أكثر منهم مجرمون. هذا الموقف السياسي، يقابله موقف عقائدي متصلب، يوصف بالسلفية، بكل ما تحمله هذه الفضة من سلبية في الخطاب السياسي المقابل ويمثله علي بن الحاج، وهو أول ضحايا فقدان، أوعدم إحترام الحريات والذي يرى : أن الحريات العامة والقائمة على الإباحة، والإذن ما هي إلا شرك ماسوني، يراد به تغليب النزعة المادية في الكون، ونشر الاباحية، والألحاد، وعليه فإن لفظة "حرية ما هي إلا دعوة لمقاتلة الأمة الوسطية. بل دعوة لإفساد العالم، وعرقلة فعل أمة الوسط المهيئة عقائديا لقيادته.

لذا وذاك، كان وجوب تقييد الحريات بالشرع ضرورة عقائدية، ومحاربة القوانين الوضعية التي تقوم على مبدأ "الإباحة شرط عدم الأضرار بالغير".

فالمسلم بالنسبة للرجل ليس حرا أن يغير دينه، بل ليس حرا أن يقول ما يشاء بدون ضابط شرعي. فلا يجوز بإسم حرية التعبير الطعن في الدين قولا، أو التمرد على أحكامه سلوكا سواء كان هذا السلوك سياسي، أو تعلق بالتصرفات الخاصة.

فالحرية وفق هذا الموقف، مقيدة شرعا، ومتناقضة مع مفهومها في الغرب ولو التفتنا معها من حيث المبدأ لأنها تتعارض ومقام العبودية لله، ولأنها كذلك تدخل ضمن مفهوم "الطاغوت" الذى أمرنا الله الكفر به إطلاقا.

الشرع يقيد حرية الأفراد وفق قوانين ربانية كاملة، لا يمكن مقارنتها بالقانون الوضعي القاصر المنظم للحريات الفردية.

هذا التصور، تجلت أبرز مظاهره في التجربة السياسية التي عرفتها الجزائر بعد دستور 1989 المنظم لقواعدها، والذي تتعارض بنوده حسب منتجي الخطاب السلفي مع مبدأ الحاكمية خاصة تلك المواد الظامنة لحرية المعتقد، حرية الممارسة الشخصية، حرية التعبير والمقيدة في الإسلام بمنطق الآية : "ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد"(34). فالحريات التي ترفع شعارها، الأحزاب الد يمقراطية ومنها حرية المعتقد، الحريات الشخصية، حرية التعبير، وحرية التملك، محرمة جملة وتفصيلا في الإسلام و ها أمح منها مثل حرية حرية التملك » كرمة بلة و تفصيلا في الاسلام وما أبيح منها مثل حرية التملك فهي مقيدة بقيود(35).

<u>الديمقراطية كوسيلة لممارسة حق المواطنة</u> :

عندما ينظر الخطاب الإسلامي للديمقراطية كوسيلة من وسائل ممارسة حق المواطنة السياسي، فانه دائما يحاول ربطها بالتجربة التاريخية للمجتمعات التي انتجتها، والمختلفة عقائديا مع المجتمعات الإسلامية و لكن إستراتجية التناول تختلف من إتجاه إلى آخر.

فالخطاب الاخواني يرى فيها انها ممكن من الممكنات ووسيلة من الوسائل يمكن للمسلم أن يأخد بها، فإسلام لا يتناقض معها ضرورة، بل بينهما إشتراكا عظيما. لكن لا بد من تخطي أشكال ضرورة الفرز بين الوسائل والاجراءات من جهة، وبين المباديء والقيم من جهة ثانية. إذ ممكن أن نأخذ من الأمم التي نشأت فيها الديمقراطية، لكن هذا الأخذ لا يجب أن يتعدى إطارالوسائل والاجراءات (36). أي ضرورة تفريغ هذه الوسائل من محتويتها التي تتعارض والمقاصد الكلية للإسلام، إذ

يجب الحذر من أخذ الديمقراطية كممارسة ترمز إلى المتغلب الغربي، والأخذ بها لا يتعدى كونها وسيلة من وسائل فك أغلال العملاق المكبل "الإسلام".

هذا الموقف واضح كل الوضوح، صريح ومفهوم لكن الغموض سرعان ما يخيم، عندما يتناول علي بن الحاج المفهوم، كوسيلة من وسائل ممارسة حق المواطنة.

فالرجل يربط بين "السيادة" والديمقراطية بدون سابق انذار ويرى : أن السيادة الشعبية كمظهر من مظاهر ممارسة حق المواطنة، والديمقراطية كوسيلة لممارستها، يتعارضان تعارضا كليا مع مبدأ الحاكمية، فالديمقراطية، كمفهوم وممارسة بدعة لا أصل لها في القرآن ؟ نشأت ونبتت في أرض الكفر والفساد والطغيان، تنائي العقيدة الإسلامية، من حيث الروح والموقف الفلسفي، لأنها وبكل بساطة لا تجيب عن الأسئلة الخالدة. أضف الى ذلك، من حيث الوسائل والمفهوم الديمقراطية، بدعة خبيثة، وافدة علينا من بلاد الكفر ومفهوم فاجر مرفوض شرعا، لأنها وبكل بساطة تمثل نظام سنة الانسان بوحي من عقله الغامض. هذا العقل الذي لم يلم بكل شيء، فضلا عن خضوعه للاهواء والنزوات، إنه العقل العاجز والأخطرمن ذلك، الديمقراطية مرفوضة عند علي بن الحاج، لأنها تقوم على رأي الأغلبية بغض

النظر عن هذه الأغلبية ومدى تمثيلها للحق من عدمه.

هذا الحق بالنسبة للرجل، يعرف بالأدلة الشرعية، لا بكثرة الفاعلين، والأصوات "الغوغائية" فالشعب لا يمكن أن يحكم بنفسه، وانما عن طريق ممثليه بأغلبية أعضاء المجالس النيابية" هذا الأسلوب يؤدي لا محالة، إلى حكم الأقلية، وما ينشأ عنه من إستبداد، لأن ارادة الشعب، أصبحت بين أيدي منتخبيه، فلا هو قادر على المراجعة، ولا بقادر على الإلغاء أو التعديل.

على هذه الحجة الملتويه، يبني موقفه الرافض للديمقراطية كوسيلة لممارسة حق المواطنة، لأنها من أخطر الأنظمة على الحرية الفردية، هذه الحرية التي ينفيها في مواضيع عدة. و يؤكدها بالقول : "نحن معشر أهل السنة والجماعة، نرى أن الحق انما يعرف بالأدلة الشرعية، لا بكثرة الفاعلين، فأتباع الرسل كانوا قلة قليلة وإتباع الطواغيت كثرة كاثرة) بل (الله دوما يذم الكثرة التى توصل إلى الحكم).

ماذا بقي للأمة :

لاشيء، لأن هناك منهاجا ربانيا، يفيء الناس إليه، حالة الضرورة، والقول بأن الشعب هو صاحب السيادة في الإختيار بين المشاريع الإجتماعية، قولا، يسوي بين المذاهب الأرضية والشريعة الإلهية ويمس عين العقيدة، لأن كلمة "السيادة للشعب" كشعار لحقوق المواطنة، تتعارض جذريا مع النص القرآني، الذي يقرر أن "السيادة لله" لا للشعب. انها الردة المؤدية إلى الكفر البواح.

ممارسة حق المواطنة بالوكالة : لأفراد الشعب الحق في ممارسة مواطنتهم لكن هذا الحق بالنسبة لعلي بن الحاج يجب أن لا يخرج عن : (إختيار الحاكم المسلم الذي يحكم بما أنزل الله). هذا الحاكم الذي تنحصر مهمته في تطبيق الإجتهادات التي يتوصل إليها أهل الإختصاص من العلماء المؤهلين للإجتهاد، والعارفين بأحوال زمائهم، ومجتمعهم ومشكلات عصرهم فيما لم تفصله الشريعة في مصادرها الأصلية وليس الشعب أو الحاكم. إنها الدعوة إلى حكم النخبة، وأية نخبة (39) !

ممارسة حق المواطنة من خلال النخبة : في كتابة الحريات العامة في الدولة الإسلامية، يعرض راشد الغنوشى هذه القضية بشيء من الوضوح والترتيب المنهجي فيرى أن : هذه النخبة يجب أن تتكون من كبار العلماء، والقضاة، إذا إجتمعوا على أمر، أوحكم صار جزءا من الشريعة، وإذا إجتمعو على بيعة إمام "حاكم" صارت طاعته ملزمة للأمة كلها، لأنهم أهل البصيرة والدراية في تركيبة الأمة السياسية، والذين يشكلون القيادة الفكرية والسياسية للأمة الإسلامية (40). هذه النخبة، يجب لكي تكون أحكامها نافذة ومطيعة، أن تهيكل في هينة تتماشى وظرف المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

صفات النخبة :

أما الصفات والشروط التي تتميز بها هذه الهيئة القائدة، فهي صفات وشروط غير ثابتة، اذ تتغير حسب الأمر المطلوب معالجته، فاذا كان الأمر المعروض ذا صبغة تشريعية، شرط القدرة على الاجتهاد هنا، يصبح ملزم والفارق بين علي بن الحاج وراشد العنوشي في هذه المسألة منعدم، مع فارق العرض المنهجي في عرض هذه الرؤية. الشيء الذي رأى فيه "الخطاب الآخر : "أن عموم الدعوة عند كل تيارات الحركة الإسلامية بالمغرب العربي، هو اقامة حكم ديني ذو طبيعة لاهوتية تكون السلطة فيه لرجال الدين وتلغي فيه جميع حقوق المواطنة.

حق المواطنة وحرية التنظيم :

رد الخطاب الديني على هذا الموقف هو : أن هناك مجالات من أحوال الأمة، يعود الدور فيها إلى قادة الأمة، والأعضاء الذين يشكلون قاعدة المجتمع السياسي والمدني، هؤلاء لا تشترط فيهم المعرفة الدينية. لأن الوحي إقتصرعلى تقرير المبادئ العامة لبعض هذه مجلات المنظمة للعلاقات الإجتماعية، مما يعطى الفرصة للأمة السياسية للتنظيم والمشاركة في الحياة العامة التي لاوجه فيها للآنابة والتعويض.

أي حق الأمة في التنظيم وفق إختلاف إتجاهاتها السياسية، لأن الأمة مستخلفة شرعا، وولية وأمينة على هذا الشرع. هذه الأمانة، وهذا الإستخلاف، لا يمكن القيام به، الا بواسطة تكوين الأحزاب السياسية وتنظيمات المجتمع المدني، التي تجعل من الاجماع على انكار المنكر، من أوجب وجباتها. إذن ليس في روح الشرع ما يحول أو يمنع، تأليف الأحزاب السياسية و تنضيمات المجتمع المدني للرقابة وتوجيه السلطة.

هذا الموقف اثار عدة منازعات بين منتجي الخطاب الديني السياسي بالجزائر، بعد المصادقة على دستور 1989 والذي يقر التعددية السياسية بالجزائر لأول مرة بعد الإستقلال والجدل أنصب خاصة على المادة الأربعين من هذا الدستور التي تقر التعددية السياسية وأنتجت قانون تنظيمي يحدد طبيعة العمل السياسي (42). هذا القانون، إعتبرته الكثير من رموز الحركة الإسلامية بالجزائر» قانون فتنة لأنه أدى إلى التفرق وإنقسام الكتلة الإسلامية وإنشطارها إلى عدة أحزاب وفرق على مستوى التنظيم والخطاب على النحو التالي :

الخطاب الإنقادي : مثلته نخبة عضوية، غير منسجمة عقائديا و سياسيا، عدم الإنسجام ظهر خصوصا على مستوى الموقف من السألة حق المواطن في التنظيم

والتحزب وينقسم هذا الموقف إلى :

موفق سلفي-مثله كل من علي بن الحاج والهاشي سحنوني،أ :

رأي هذا الاتجاه في حق التنظيم والتحزب، وسيلة تؤدي إلى اقامة دولة الإسلام، المنظمة للمجتمع الإسلامي المنسجم والقائم على تطبيق قانون الشريعة الأوحد، الظامة لجميع أفراد المجتمع، وبالتالي حق التحزب هذا زائل بقيام هذا المجتمع لأنه حق وسيلة، وليس حق غاية.

ب- موقف يرى في حق التحزب أنه حق تفرضها روح العصر، ومثله اتجاه الجزأرة، والنخبة الحاملة له التي تجمع بين التعليم المدنى، والتمكن المدني ومن إبراز رموزه الطيب برغوث.

ج- الخطاب الاخواني ذو المسحة الجزائرية : هذا الإتجاه مثله تنظيمان وهما، حركة المجتمع الإسلامي "حماس" "حمس" لاحقا وحركة النهضة الإسلامية بالجزائر. تحت رمزية كل من محفوظ نحناح، وجاب الله. موقف الكتلتين لا يخرج عن أطار مواقف الحركة الاخوانية العالمية القائمة على تعدد المصادر. حدة الطرح عند هذين الحركتين، نابع من الممارسة المحلية لهذا الحق، والقائم أصلا على تبني الديمقراطية كوسيلة للعمل السياسي. أنه حق تقول به الحركتان نتيجة لواقع سياسي جزائري يستحيل العمل السياسي في مجالة دون القول بهذا الحق.

د- خطاب جماعات الأحياء : مثلثه تنظيمات عدة، ميزتها التمركز في بعض أحياء المدن الكبرى مثل مدينة الجزائر، هذه التنظيمات شكلت لاحقا التنظيمات المسلحة التي تعرفها الجزائر حاليا ومنها الجماعة الإسلامية المسلحة، و المشكلة أساسا من شباب آمنت بخطاب الجماعات الإسلامية بمصر، هذه الجماعات التي لا ترى حقا الا ذلك الحق المكتسب من خلال المراحل الجهادية المستمرة، ولا طريقا لبناء المجتمع الرباني الا طريق آية السيف(43). على هذه الآية بنت الجماعات موقفها من حرية التنظيم كحق من حقوق المواطنة. فرأت أن موقف علي بن الحاج والذي ينطلق من مسلمة : (ما لا يتم الواحب الابه وفهو واجب). ما هو الا موفق التهازي و ينهانا الدين عنه فتأسيس الجبهة الإسلامية إعتماد على هذه القاعدة ء يتنافى ومقررات الدين.

هذه المقررات تم تجاوزها في نص الدستور الذي أسست على أساسه الجبهة الإسلامية للإنقاذ، هذا التنائي يظهر جليا بالنسبة لهذه الجماعات في :

1- المادة العاشرة من الدستور، والتي تنص على حرية الإختيار للمواطن : "الشعب حر في إختياره، ولا حدود لتمثيل الشعب، الا ما نص عليه الدستور، وقانون الإنتخابات".

2- المادة العاشرة من قانون الجمعيات السياسية والتي تنص على : (وجوب أن يقوم أي تنظيم ذو طبيعة سياسية على أساس المبادئ الديمقراطية). و يتسائل أصحاب الخطاب الجهادي النافي :

هل هذه غفلة من قادة الجبهة الإسلامية، أوتحايل ونفاق، يقوم على التلاعب بوعي العامة وفي كلتا الحالتين الجواب ليس ضرورة، لأن الحكم هوالتكفير. هذا التكفير حاولت القيادة الإيديولوجية للجبهة الإسلامية للإنقاذ أن تجد مخرجا له، بتطويع "الشرع" اذ رأى علي بن الحاج في حق الانتخاب تقنية من تقنيات "الديمقراطية" يقابل : حق الأمة في ممارسة سيادتها في إختيارالحاكم المسلم، وبالتالي ماهي الا إجراء تقني تتطلبه الممارسة السياسية القائمة على التعددية في المجتمعات الإسلامية، والزائلة عند بلوغ الهدف.

هذه الإنتخابات تدخل إذا في باب المصالح المرسلة، تهدف بها وبواسطتها الأمة اقامة "حكم الله" وتحقيق مقاصد الإسلام المتمثلة في القضاء على النظام الحكم الغير إسلامي، والأحزاب السياسية المتحاكمة لغير شرع الله، إنها أحزاب لا يمكن أن يتم القضاء عليها الا بوسائلها. هذا الموقف المراوغ لم يقنع شباب حركات الأحياء، الحاملة للخطاب الجهادي، وأميرها عبد الله أحمد، الذي كان رده حاسما فرأى : أن العمل السياسي كحق من حقوق المواطن، والمنظم وفق قوانين غير إسلامية، وضعية، هو خروج صريح عن الحق المطق المتمثل في وجوب "التحاكم إلى الله" بل احتكاما للطاغوت الذي أمرنا الله أن نكفر به (44) لأن :

1- حق تأسيس الأحزاب وفق القوانين البشرية ماهي الا فتنة تؤدي إلى التباس وعي العامة (الأمة).
2- يعتبر ردة عن الإسلام، ودخولا في دين جديد يثري النظرة قاصر الفكرة.
3- ماهو الا تشبيه بالكفره، وتبعية للفكر الغربي المنظم للحياة الإجتماعية على أسس قيم متنائية مع الدين أصلا (الديمقراطية).
4- هذه الأحزاب تعمل وفق قوانين هادفة إلى إستبدال الشرع، وفرض مشروع يقوم على قواعد أنتجها العقل الانساني القاصر وهذا هو الشرك بعينه لأن القاعدة الشرعية تقول : أنه لا يلزم تغيير الدين كله، للدخول في الشرك الأكبر المؤدي إلى الكفر البواح. وخاصة إذا تصاحب هذا التغيير بعدم الإكراه إذن حق المواطنة حسب هذا الرأي القائم على إجازه العمل السياسي، تحت، وفي ظل القوانين المعمول بها، ماهو الا ضلال منهجي ونفاق فكري، وسياسي منهي عنه حزما . بل تدليس، يؤدي لا محالة إلى تأسيس مؤسسات، تنظر في شرع الله، تعديلا ومصادقة، ورفعا. أنه أمر من أخطر أمور الخروج عن الدين والحاكمية المطلقة المفروضة نصا (45).

مصدرية هذا الموقف : موقف الجماعة السالف الذكر له مصدريته، أنها مجلة المرابطون التي تصدر ببشاور والتي تمثل منبع إيديولوجية الفعل النقابي للجبهة الإسلامية للإنقاذ. نشرت بهذه المجلة دراسة تعالج الممارسة السياسية القائمة على التعددية الحزبية ويرى صاحب الدراسة :

1- إن حق تشكيل أي حزب سياسي يتطلب الإلتزام مسبقا بالقوانين التي تحكم قيام الأحزاب.
2- هذه القوانين تعطي حق المواطنة العامة لغير المسلمين من أصحاب العقائد "الباطلة" والتي تسمح لهم بانشاء أحزاب سياسية مساواة مع الأحزاب الإسلامية ويحكم بينهم مبدأ الأغلبية، وبالتالي التساوي بين المناهج، على حساب المنهج الإسلامي الذي جاء ليسود، بحد السيف شرعا.

هذا الموقف بالنسبة لمجلة المرابطون وصاحب الدراسة، مبني على أصل يراه أساسي وهام وهو : الزام الكل أحكام الإسلام ومناهجة ولا حق للمواطن مهما كان اعتناقه الديني أن يقرر التخلي عن تحكيم الإسلام في ممارسة العمل السياسي في ظل التعددية الحزبية وفق قانون الأحزاب والدستور القائم، يتضمن مبدئيا التسليم، وعدم التصدي إلى هذه الفرق الضالة عند وصول أهل التوحيد إلى الحكم، وقد تؤدي الممارسة السياسية وفق هذه القوانين إلى وصول غير المسلم للحكم وبالتالي أيلولة السلطان للكافرين، ونزول أهل الإيمان على حكمهم اذا الممارسة السياسية وفق القوانين التي تعطي حق المواطنة للجميع، ماهو الا تعطيلا للفرائض، ونشرا للفساد والمنكرات، مع توقيف الوسائل الشرعية لصد الحكام المستبدلين للشرائع، مثل الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي فرائض عينية يطالب بها المسلمون، ويمنعها ممارسة حق المواطنة وفق القيم الديمقراطية، هذه الديمقراطية

التي تفرض الانصياع لما تقرره الأغلبية، مهما كانت درجات جنوح هذه الأغلبية عن مقررات الشرع، بل الأخطر في حق المواطنة وفق قوانين الأحزاب القائمة هو عدم معارضة الأقلية على حكم الأغلبية ولو جارت على أحكام الله أضف إلى ذلك فان العمل وفق قوانين الأحزاب يعطي للأغلبية حق وحرية الإختيار بين شرع الله، وبين المناهج الانسانية، بينما شرعا الأمة ملزمة باختيار واحد، وحق واحد، هو : العبودية إلى الله بل من أشد مكامن خطر حق المواطنة عند أهل هذا التصور هو : المحافظة على طبيعة الأنظمة السياسية والقانونية القائمة وبالتالي السكوت على العقائد الباطلة، وترك الحرية في الدعوة لها (47).

لكن كيف نفسر إنتشار هذا الفكر بين أتباع النقابة الإسلامية للعمل والمنطوية تحت جناح الجبهة الإسلامية للإنقاذ ؟

الجواب تقدمه المرابطون وهو : النقابة الإسلامية للعمل ليست حزبا سياسيا، ولكن تنظيم من المجتمع المدني، التي لا تتطلب الإعتراف بالنظام القائم والقوانين المنظمة له. بل تقوم على عدم التسليم بالسلم الإجتماعي، بل وسيلة من وسائل التغيير الشرعي عكس التعددية الحزبية التي تهمل الوسائل الشرعية للتغيير مثل الجهاد، الحسبة وغيرهما.

هذا الرأي الجانح حول حق المواطنة في التنظيم، يقابله رأيا وسطا يرى : أن التاريخ الإسلامي مليئا بالعبر. لأن ظاهرة (الجماعات) كانت معروفة في تاريخ المجتمعات الإسلامية، وهي أحد الخصائص الأساسية البارزة في الثقافة الاسلامية، هذه الثقافة الاسلامية، التي يمتزج فيها الديني بالسياسي، وعليه الفرق الكلامية التي عرفها التاريخ الإسلامي في الحقيقة ما هي الا أحزاب سياسية، اذ كان لكل منها رأيا في الدين، التاريخ، ودورالإنسان. هذا الموروث الثقافي الإجابى، لم يوظف إجابيا من طرف الحركات الإسلامية الحالية، التي يجب عليها أن تأخذ بالتعدد القائم على حرية المواطنة المشتركة، والتي تكون المشروعة القائمة على مبدأ "التحرر" لا على مبدأ الفتح ان التعددية بإعتبارها فكرة حضارية، لا يجب أن تقف على حق المواطنة القائم على مبدأ التعددية السياسية لكن يجب أن تصل إلى كل المستويات القائمة على مبدأ قبول الآخر فكرا ووجودا. أي الاقرار للانسان المواطن بحقوق ثابتة، فالإعتراف بالإختلاف أصيل في طبائع البشر، هذا الإقرار بحق الإختلاف، يشمل حق حرية التعبير، وحق التنظيم، شريطة الإعتراف بحق الإسلام أن يكون دين الأغلبية في تنظيم وتوجيه الحياة العامة.

السؤال الخلاصة : هل نحاور هذا الموقف الأخير ونتجاوب معه في ظل نظام عالمي جديد، لا يمكن التواجد فيه الا بالإنطلاق من الذات ؟

أو القول برأي القائل : أن الإتفاق مستحيل، والمناقشة أوالمحاورة مع "الحركات الأصولية عقيمة" والحل الوحيد هو : تجنيد كل الإمكانيات البشرية، المادية، أو المعنوية، لمجابهة أعمال التخريب، و"القتل التي تمارسها الأصولية". هذا الرأي يرى أنه لا سبيل لإنقاذ الدولة، وتحويلها إلى دولة قانون حقيقة، الا بتدعيم الحركة السياسية المعاكسة، "لإستنصال الإرهاب الأصولي"، والقضاء على أصوله الإيديولوحية التي تغذيه، وتعديل قانون الأحزاب من أجل الرفع النهائي للغموض القانوني الذي يسمح للإسلام السياسي بالمشاركة في الشؤون العامة من خلال الجمعيات التي تأخذ الصبغة القانونية (49). الخوف كل الخوف أن هذا الرأي هو السائد، و"نصره الجامد" يتحقق في جزائر اليوم الداخلة في نطاق النظام العالمي

الجديد بأيدي مشلولة وعقلية نفي "الأخر". هذه العقلية المتبدلة الموقع حسب الظرف السياسي وحالات التموقع فيه.

* هذا الموقف بالذات أثار حلا سياسيا وعقائديا، عندما أعلنت قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ المسجونة الدخول في اضراب عن الطعام في 29 سبتمبر 1991، إحتجاجا على ظروف اعتقالها

جاب الله : مشروع الدستور الإسلامي، مرجع سابق

عروس الزبير : مفهوم الحاكمية بين العقيدة والفعل السياسي في خطاب الحركة الإسلامية بالجزائر ص 11

راشد الغنوشي : مرجع سابق ص49

راشد الغنوشي : مرجع سابق ص 00

علي بن الحاج : الدفعة القوي في نسف عقيدة الديمقراطية، المنقد رقم 23

الآية 17 : من سورة ق

راشد الغنوشي : مصدر سابق، ص ص 18 - 19

علي بن الحاج : مصدر سابق

علي بن الحاج : مصدر سابق

علي بن الحاج : مصدر سابق

راشد الغنوشي : مرجع سابق، ص 110

راشد الغنوشي : مرجع سابق، ص 110 - 119

قانون الجمعيات السياسية، أمانة الإعلام والتبليغ، جبهة التحرير الوطني، نوفمبر 1989

عروس الزبير : مرجع سابق

عروس الزبير : مرجع سابق

عبد الله أحمد : كشف الكشف رد على مقال علي بن الحاج : كشف النقاب في بيان ظوابط دخول الإنتخاب.

المرابطون العدد رقم 2 جوان 1990

المرابطون العدد 2 1990

راشد الغنوشي : مرجع سابق و ص 223

الهوامش

[*] أستاذ بمعهد علم الاجتماع وباحث مشارك في مركز البحوث في الاقتصاد التطبيقي من اجل التنمية "Cread"

[**] الجنس، النوع، الفعل، الخاصة، والعرض العام. تاريخ قرار إجبار الجزائريين على الخدمة العسكرية بصفتهم رعايا فرنسيين

[1] عبد الله شريط، المشكلة الأيديولوجية، وقضايا التنمية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 981 ص 5.

[2] Paul Valery in intersignes automne 1994 n° 89

[3] Paul Valery in intersignes automne 1994 n° 89

[4] دستور 1989 ص 4.

[5] دستور 1989 ص 4.

[6] دستور 1989 ص 3.

[7] دستور 1972 المادة الثانية

[8] المادة الثانية من دستور 1972

[10] ميثاق 1982 ص 32.

[11] ميثاق 1972 ص 32.

[12] ميثاق 1972 ص 32.

[13] ميثاق الائر ص 11.

[14] ميثاق الجزائر ص 11.

[15] ميثاق 1972 ص 22.

[16] ميثاق الجزائر ص 39.

[17] محمود زقزوق : الأمة الاسلامية، وحدتها ووسيطتها، منشورات ملتقى الفكرالإسلامي، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر 1988.

[18] دائرة المعارف الاسلامية.

[19] منطلقات وتصورات أساسية لدستور إسلامي، عبد الله جاب الله، سكيكدة 1989 ص غير منشور.

[20] راشد الغنوشي : الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز : الوحدةالعربية، بيروت 1993.

[21] راشد الغنوشي : مصدر سابق ص ص 94 – 90.

[22] جاب الله : مصدر سابق ص 8.

[23] عبد الله جاب الله : مصدر سابق.

[24] راشد الغنوشي : مرجع سابق ص 107.

[25] راشد الغنوشي : مرجع سابق ص 291.

[26] راشد الغنوشي : مرجع سابق ص 124.

[27] سورة النساء : الآية 34

[28] راشد الغنوشي : مرجع سابق ص ص 129 120 28

[29] راشد الغنوشي : مرجع سابق ص 44

[30] راشد الغنوشي : مرجع سابق ص 41

[31] الغنوشي : مرجع سابق ص 41